الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين سطيف 02

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم علم الاجتماع

مطبوعة بيداغوجية مكملة لمقياس

سوسيولوجيا الرباط الاجتماعي

السنة الثالثة علم الاجتماع.

من اعداد:

د. نوري دريس.

السنة الجامعية 2017/2016

فهرس المحتويات

مقدمة: ..

المحور الأول: مدخل مفاهيمي.....4

مقدمة 4

- أولا: ماهو المجتمع.....5
- ثانيا: الاطروحات المفسرة لنشوء المجتمع 7

1- أطروحة فرندناد تونيز.....7
2- أطروحة إيميل دروكايم.....8
3- أطروحة بول كلاستر.....9

ثالثا: مفهوم الرباط الاجتماعي.....10

رابعا: حوامل الرباط الاجتماعي.....12

1- حوامل الرباط الاجتماعي في المجتمعات التقليدية.....15
2- حوامل الرباط الاجتماعي في المجتمعات الحديثة.....15

مراجع المحاضرة:.....16

المحاضرة الثانية: الرباط الاجتماعي في الفكر الليبرالي.....17

أهداف المحاضرة:.....17

مقدمة:.....18

أولا: الرباط الاجتماعي في فكر آدم سميث.....19

ثانيا: عناصر الرباط الاجتماعي.....21

مراجع المحاضرة: 23

المحور الثاني: الرباط الاجتماعي في المجتمع الجزائري.

المحاضرة الاولى: الرباط الاجتماعي داخل الفضاء العائلي.....25

أهداف المحاضرة:.....25

مقدمة: 26

أولا: تحولات الفضاء العائلي الجزائري:.....27

1- العائلة الممتدة و معاييرها التنظيمية.....27

ثانيا: أيديولوجية العائلة الأبوية.....30

مراجع و مصادر المحاضرة: 32

المحاضرة الثانية: العائلة، الدولة و النظام الأخلاقي.

أهداف المحاضرة: 33

مقدمة:.....34

أولا: تحولات العائلة الجزائرية:.....34

ثانيا: ارتداء الحجاب في الفضاء العمومي:.....36

ثالثا: أخلقة الشارع و انعكساتها على الرباط الاجتماعي.....39

مراجع و مصادر المحاضرة:.....42

.

المحاضرة الثالثة: العام و الخاص في المجتمعات العربية- الإسلامية.

أهداف المحاضرة:.....43

مقدمة:.....44

أولا: المدينة الكولونيالية: 46

ثانيا: المدينة الوطنية: 48

ثالثا: المجال العام في المدينة الوطنية.....50

مراجع و مصادر المحاضرة:.....52

المحاضرة الخامسة: التحولات الاجتماعية: القيم و الرباط الاجتماعي في المجتمع الجزائري

أهداف المحاضرة.....53

أولا: مدخل مفاهيمي للقيم الاجتماعية 54

1- القيم و المعايير.....54
2- تعدد النظم القيمية.....54
3- للافراد امكانية الاختيار بين النظم القيمية.....55

ثانيا: القيم الاجتماعية في الاوساط الحضرية الجزائرية:.....56

1- القيم الاجتماعية الريفية:.....57
2- القيم الاجتماعية المدينية:.....60
3- القيم الاجتماعية(الحديثة).....63
4- القيم الاجتماعية التقليدية.....65

ثالثا: القيم الاجتماعية بين الانحلال و إعادة التأسيس.....68

المحاضرة السادسة: المجال العام كساحة للروابط الاجتماعية .

مقدمة:.....73

أولا: البرا و محدداته السوسيولوجية 73

ثانيا: البايك.....74

ثالثا: الزنقة:.....76

مراجع و مصادر المحاضرة الخامسة و السادسة: 77

المحور الرابع: الدولة و المجتمع في الجزائر المعاصرة

أهداف المحاضرة:.....79

ولا: الزبونية كشكل من أشكال الرباط الاجتماعي.....80

1- في أصول مفهوم الزبونية.....81

ثانيا: جذور الزبونية في المجتمع الجزائري.....86

ثالثا: العلاقات الزبونية.....90

1- الدولة و المجتمع.....92
2- الدولة و الجهاز البيروقراطي.....93
3- مراجع و مصادر المحاضرة.....97.

مقدمة

تتضمن هذه المطبوعة البيداغوجية سلسلة من المحاضرات التي ألأقيت على طلبة علم الاجتماع، السنة الثالثة في مقياس سوسيولوجيا الرباط الاجتماعي sociologie du lien social، و هو أحد المقاييس المستحدثة في البرنامج الجديد لعلم الاجتماع.

يعتبر موضوع الرباط الاجتماعي أحد أهم المواضيع التي اهتمت بها السوسيولوجيا منذ نشأتها، و لا يزال الفكر السوسيولوجي يفكر فيه، كونه أحد الأسس التي يرتكز عليها التنظيم الاجتماعي و المجتمع. لا يمكن أبدا للتفكير في الرباط الاجتماعي أن يُستنفذ أو أن يبلغ حده الأقصى، ذلك أن أشكاله، حواملـه، محدداتـه، عناصره في تغير و تحول دائمين. بل إن التفكير في الرباط الاجتماعي هو التفكير في المجتمع، مهما كانت الزاوية التي اخترناها للنظر إليه. إنه تفكير في الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي و الثقافي، و في الماضي و الحاضر.

يتأثر الرباط الاجتماعي بكل البنية المحيطة به، المؤسسات، القوانين، الأعراف و التقاليد، النظم القيمية و المعيارية، المحيط المادي الفيزيقي لمعيشة الأفراد، طبيعة الاقتصاد، طبيعة النظام السياسي...كل هذه عناصر تساهم في إعطاء الرابط الاجتماعي شكلا معينا، و تساهم كذلك في تليينه أو شحنه بالعنف و الصراع. نتسائل دائما: لماذا العلاقات الاجتماعية في المدينة الجزائرية مثلا تمتاز بالصراع و العنف المادي و الرمزي؟ و نتسائل كذلك، لماذا وجود المرأة في الفضاء العمومي يثير ردة فعل عنيفة رمزيا و ماديا أيضا؟ لماذا العلاقة بين الدولة و المجتمع تمتاز بالصراع ؟

لا يمكن الاجابة على هذه الأسئلة إلا بدراسة كل عناصر البناء الاجتماعي . لهذه الأسباب، تحاول هذه المطبوعة أن تغطي عدة محاور و زوايا تفكير حول هذا الموضوع. تنطلق من مناقشة مفاهيمية للرباط الاجتماعي و المفاهيم المتصلة به، دون السقوط في فخ التعاريف الاختزالية و التبسيطية، و مبتعدين عن المنهج المدرسي. لقد فضلنا مناقشات نظرية تهدف إلى تمكين الطالب منذ البداية من اكتساب قدرة على النقاش و التحليل المفاهيمي. إن المفهوم لا يعرف، بل يناقش في سياقاته الاجتماعية التاريخية و الفكرية، و هذه هي المنهجية التي حكمت مناقشة معظم محاور هذه المطبوعة.

بعد المناقشة المفاهيمية، ننتقل إلى مناقشة اشكالية الرباط الاجتماعي في الفكر الليبرالي، باعتباره الأغنى و الاكثر غزارة من بقية التيارات الاخرى، إذ حظي فكر آدم سميث بالكثير من الاهتمام و التعليق و النقد من قبل المختصين في الرباط الاجتماعي. و قد حاولنا في هذا المحور أن نقدم بعض نقاط التحليل حول حوامل الرباط الاجتماعي في المجتمعات التقليدية و المجتمعات الحديثة.

و بعد أن هيأنا الطالب معرفيا، نظريا و منهجيا، انتقلنا إلى مناقشة الرباط الاجتماعي في المجتمع الجزائري، و ذلك في مستويين:

- على مستوى الوحدة العائلية
- على مستوى الفضاء العام

في هذا المحاور، الذي يضم ثلاث محاضرات، نطرح تساؤلات حول العلاقة بين الفضاء الداخلي و الفضاء العمومي، و ما هي الأسباب التي جعلت الرباط الاجتماعي مشحونا بالعنف و الصراع ؟ ثم ما هي انعكاسات التحولات الديمغرافية و السوسيولوجية ووضعية المرأة على العلاقات الاجتماعية و الرباط الاجتماعي في المجتمع الجزائري المعاصر؟

في المحور الموالي، نحاول أن نناقش تمثلات الفضاء الفضاء العمومي لدى الأفراد و الجماعات في المجتمع الجزائري، لأنه لا يمكن فهم و دراسة الرباط الاجتماعي دون أن نفهم الساحة التي تنسج فيها هذه العلاقات و الروابط.

و كان المرور على موضوع الانظمة القيمية و المعيارية ضروريا، بما أن الرباط الاجتماعي يعبر عنه قيميا و ينتج عن سلوكات و ممارسات و تصورات تؤطرها نظما معيارية و قيمية.

نختم البرنامج، بدراسة حول أحد الأشكال التي يأخذها الرباط الاجتماعي في سياق سياسي و اقتصادي و تاريخي محدد. و هو الزبونية السياسية كنمط من العلاقات المهيكلة للمجتمع في علاقته مع الدولة.

المحور الأول

المحاضرة الأولى: مدخل مفاهيمي.

أهداف المحاضرة:

تهدف هذه المحاضرة إلى تمكين الطالب من المفاهيم الأساسية المرتبطة بهذا المقياس بصفة عامة، و بمفهوم الرباط الاجتماعي و المجتمع بصفة خاصة. و هذه هي المحاضرة الي تمكن الطالب من الدخول إلى المقياس و استيعاب باقي المحاضرات الأخرى المقررة.

مقدمة

كانت اشكالية الرابط الاجتماعي في قلب السوسيولوجيا منذ الارهاصات الاولى لهذا الفرع العرفي. بل بالإمكان القول، أن التفكير في المجتمع كان ينصب أساسا حول الرابط الاجتماعي حتى و إن كان ذلك بمفاهيم مختلفة و تصورات مغايرة لما هو عليه اليوم.

منذ بداية ديناميكية النقد الاجتماعي في الغرب في القرن السادس السابع عشر، كانت معم الأسئلة التي تطرحها الفلسفة الاجتماعية، و السياسية هي أسئلة حو الرباط الاجتماعي: كيف يمكن الوصول بالمجتمع إلى التجانس و السلم و التناغم؟ كيف يمكن تجاوز حالة الصراع و الحرب بين أفراد المجتمع؟ ماهي حوامل العناصر التي يمكن أن يتأسس عليها السلم و التناغم الاجتماعي؟...إلى غير ذلك من الأسئلة التي اجتهد فلاسفة عصر الانوار في الاجابة عليها.

سنحاول أن نجيب عن هذه التساؤلات بعد تقديم إحاطة مفاهيمية بالرباط الاجتماعي و المفاهيم الأخرى المتصلة به.

أولا: ما هو المجتمع:[1]

لا يتعلق الامر في هذه المحاضرة بسرد مختلف التعريفات التي أنتجتها الأدبيات السوسيولوجية حول المجتمع. بل محاولة وضع هذا المفهوم الأساسي ضمن اشكالية الرباط الاجتماعي.

بالنسبة لعملية التعريف، نعتقد أنها عملية كلاسيكية و لا تفيد في المناقشات بقدر ما تبعثر التفكير حول الموضوع. بالامكان العودة إلى الكتب الكلاسيكية في علم الاجتماع للاطلاع على مئات التعاريف و المداخل للمجتمع. ليس هذا موضوعنا في هذه المحاضرة.

إن ما يجب أن ننطلق منه في مناقشة مفهوم المجتمع، هو فهم ماهي العناصر التي ليست بمجتمع، و يسود الاعتقاد بأنها كذلك.

يجب أن نشير في كل استعمال لمفهوم المجتمع إلى ما يلي:

- إن الأسرة famille ليست بمجتمع، و كذلك القبيلة و العشيرة و الطائفة...إن هذه العناصر هي جماعات des groupes و روابط des communautés . و هي البنى العضوية التي تطورت منها المجتمعات الحديثة.

تسمى هذه العناصر بالبنى ما قبل مجتمعية، أو حالة ما قبل المجتمع، وجدت رغما عن الأفراد، و سابقة عنهم، و تشتغل وفقا لروابط مفروضة عليهم.

[1] يمكن الرجوع إلى معاجم علم الاجتماع، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

1- R.Boudon, F.Bouricaud: ***Dictionnaire critique de la sociologie***. PUF.1997.

2- Marc mountaussé, Gille Renouard: 100 fiche pour comprendre la sociologie, Ed Bréal 1997, France.

- يهيمن على الرباط الاجتماعي داخل هذه الأبنية علاقات القرابة و الدم.
- إن الفرد هو مفهوم حديث ارتبط بنشوء المجتمع، و بالتالي، فإنه لا يمكن الحديث عن الفرد كوعي تاريخي، و موضوع حق، في الأبنية العضوية الاولوية. إن الحياة الاجتماعية تعاش في هذه الحالة بشكل جماعاتي و ليست بشكل فرداني. ليس للفرد أي حرية في الاختيار.

سيكون المجتمع إذا هو: ظاهرة سوسيولوجية حديثة ارتبط ظهورها بنشأة الرأسمالية الليبرالية والسوق في أوروبا الغربية، حيث أدى انهيار البنى العضوية التقليدية إلى نشوء تنظيم اجتماعي جديد قائم على الفرد كوعي و كوجود أفرزته التحولات العميقة التي طرأت على اقتصاديات أوروبا الغربية ابتداء من القرن السابع عشر.

يفهم من هذا ، بان المجتمع ليس عبارة عن تجميع / تجمع لمجموعة من الأسر و العائلات، و لا هو مجرد اتحاد عددي ارادي او قسري لمجموعة من الطوائف و القبائل و العشائر. و لكنه أيضا ليس تطورا ديمغرافيا للقبيلة و لا امتدادا جغرافيا لها.

المجتمع هو ظاهرة حديثة تتكون من مجموعة من الأفراد الذين تربط بينهم مصالح تعاقدية، واعية. الفرد هو الوحدة الأساسية الذي يتشكل منه المجتمع، و بما ان الفرد هو ظاهرة رأسمالية حديثة، ظهر بتحرر الإنسان المعاصر من قيود و جبر العائلة و العشيرة و القبيلة حينما سمح له السوق الرأسمالية بتحصيل قوت يومه وحده، و تحميه القوانين التعاقدية، فإن المجتمع بالضرورة هو ظاهرة حديثة/ حداثية و ليس معط طبيعيا.

ثانيا: الأطروحات المفسرة لنشوء المجتمع.

اهتمت السوسيولوجيا منذ نشوءها بمحاولة فهم ووصف كيفية نشوء المجتمع الحديث، و كان ذلك تحت ضغط التحولات البنيوية العميقة التي طرأت على أوروبا الغربية خلال القرنين السادس و السابع عشر.

يمكن رصد ثلاث اطروحات أساسية في علم الاجتماع، قدمت تفسيرا لنشوء المجتمع.

1- أطروحة فيردناند توناي F.Tonnies:[1] حاول عالم الاجتماع الألماني أن يقارب نشأة المجتمع باستخدام مفهوم الرابطة communauté الذي يميزه عن مفهوم المجتمع société . يرى توناي بان المجتمعات الحديثة كانت مجرد روابط، و التحضر urbanisation هو الذي نقلها من حالتها البدائية الريفية إلى حالتها الحديثة الحضرية. أن المجتمع هو وليد التحضر والتعمير المتسارع الذي انطلق مع الثورة الصناعية في اوروبا الغربية.

تفترض أطروحة توناي تعايش كل من الرابطة و المجتمع في نفس اللحظة التاريخية. أي أن المجتمع لا ينشأ مرة و دفعة واحدة، بل ينشأ عبر مراحل، و عبر شراح. سكان المدن هم المجتمع، و حولهم سكان الأرياف الذي يمثل ما قبل المجتمع، أي الرابطة.

هذه المقدمة المنهجية لتونيز تسمح لنا بالتمييز بين طبيعة نمط الحياة في الحالتين، و كظلك طبيعة العلاقات الاجتماعية و الروابط بين سكانهما.

[1] بالإضافة إلى المراجع المذكورة أعلاه يمكن العودة إلى المراجع التالية:
Léo strausse, joseph Cropsey: Histoire de la philosophy politique, PUF, 2013. France.

2- أطروحة إيميل دروكايم E. Durkheim[1]:

انشغلت سوسيولوجيا إيميل دوركايم بمحاولة فهم حالة الانوميا الاجتماعية التي حلت بالمجتمعات الرأسمالية، و استخدم ثنائيته الشهيرة لتفسير أشكال الرابط الاجتماعي و انماط التضامن السائدة في حالة ما قبل المجتمع الصناعي و بعده.

عرف البشرية تحولاتها الأساسية العميقة حينما بدأت تعرف تقسيم العمل بين أفرادها. و قد أخذ أشكاله الأكثر تطرفا بعد وصول الصناعة في اوروبا الغربية خلال من بداية القرن السادس عشر.

يميز دروكايم بين المجتمعات الحديثة و المجتمعات التقليدية انطلاقا من شكل التضامن السائد في كل واحد منهما. و يرى بأن التقسيم الاجتماعي للعمل هو الذي فتت أشكال التضامن التقليدية في المجتمعات البسيطة لينقلها إلى شكل جديد تسوده انماط تضامن عضوية حيث علاقة الفرد بالجماعة تتحدد من الوظيفة التي أسندت إليه- أو التي يشغلها – داخل منظومة تقسيم العمل. أن درجة تقسيم العمل عند دوركايم هو الذي يحدد درجة تعقد العلاقات الاجتماعية، و كذلك نمط التضامن السائد. و بالتالي، فهو الذي يقف وراء نشوء المجتمع.

تتميز المجتمعات البسيطة société simple بهيمنة النشاط الزراعي، و بساطة الادوات المستعملة في ذلك، و هذا ما يحث على أفراد الجماعة التعاون في ما بينهم لإنجاز مختلف الأنشطة، بما ذلك أيضا تلك التي ترتبط بالصيد و الحماية. يفرض نمط الحياة هذا، تقسيما ضعيفا جدا للعمل الاجتماعي، ويكاد يختزل في التقسيم الجنسي للعمل، بين أعمال شاقة للرجال و أعمال منزلية للنساء.

[1] يمكن العودة كذلك إلى المراجع التالية:

E.Durkheim: les regles de la méthode sociologique, ed Champs classique, France.
E. Durkheim: de la division du travail social,

أما في المجتمعات الحديثة المعقدة، فإن تطور الحياة الاجتماعية، الاقتصادية و السياسية، أدى إلى بداية التخصص الوظيفي بين أفراد المجتمع، و يسود هنا شكل التضامن العضوي، بحيث كل فرد يؤدي دروه من خلال الوظيفة التي يشغلها في السوق و المجتمع.

إذا، تقسيم العمل يحدد نمط التضامن، و نمط التضامن يحدد طبيعة المجتمع. المجتمعات البسيطة متضامنة آليا، و المجتمعات الحديثة متضامنة عضويا. هذا هو المخطط الذي يفسر به دوركايم حركة التاريخ و نشوء المجتمع، و تقسيم العمل يقع في قلب هذا التفسير.

3- بول كلاستر: P.Clastre:[1]

يميز كلاستر بين المجتمعات البدائية و المجتمعات الحديثة انطلاقا من شكل السلطة السياسية الحاضرة في كل واحد منهما. و بالنسبة لموضوع الرباط الاجتماعي، فأن هذه الاكروحة مفيدة كثيرا في فهم أشكال العلاقات الاجتماعية في ظل نمط معين من السلطة.

يرى كلاستر بأن المجتمع الحديث نشأ حينما ظهرت الحاجة إلى استعمال القهر للحفاظ على السلطة و النظام العام في المجتمع. فالمجتمعات البدائية كانت تعرف أشكالها الأصيلة من السلطة، لكنها كانت سلطة لا قهرية، أي لا تحتاج إلى اللجوء إلى استعمال القوة و العنف للحفاظ على نفسها.

يعود سبب عدم حاجة السلطة في المجتمعات البدائية للعنف إلى درجة التجانس الاجتماعي الكبيرة بين أفرادها، و هيمنة علاقات القرابة و الدام عليها. لا يحتاج زعيم القبيلة و العشيرة إلى استعمال القوة لفرض سلطته، لأن الأفراد، و بسبب صلة الدم بينهم، يخضعون له طوعا.

---

[1] أنظر إلى:

1- Addi Lahouari, ***Etat et pouvoir: approche méthodologique et sociologique***, Ed ENAL, 1991, Alger.
2- P. Clastre, la société contre l'Etat, Ed Minuit, 1974
3- P. Clastre, RECHERCHES D'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE, Le Seuil, 1980.

لكن، في اللحظة التي تكبر فيها القبيلة أو العشيرة، و تضعف علاقات القرابة أكثر فأكثر، تظهر هنالك نزعات تمرد و انفصال و مقاومة،.

في اللحظة التي تنزع فيها السلطة إلى استعمال العنف، تبدأ المؤسسات في النشوء، و يبدأ عملية اصدار القوانين و القواعد المنظمة للسلوك...و بالنبة لكلاستر، فإن هذه هي لحظة نشوء المجتمع الحديث.

ثالثا: مفهوم الرباط الاجتماعي.

لا يمكن فصل مفهوم الرباط الاجتماعي le lien social عن الوعي الذي تمتلكه المجتمعات الانسانية حول نفسها(أي الوعي الذي تنتجه روفها الموضوعية بنفسها و لنفسها)[1].

أما استعماله اليومي الشائع، فيمكن اعتباره تعبيرا عن تلك التساؤلات التي تبحث في ماهية المجتمع.

ان سؤال الرباط الاجتماعي هو في الحقيقة تساؤل عن ماذا بقي مما يمكن اعتباره مجتمعا؟ أو ما هو المجتمع؟ و ماذا يعني الحديث عن مجتمع؟

هل المجتمع الذي يتكوزن من أفراد مستقلين لا زال يمكن اعتباره مجتمعا؟ إذا كان الجواب بنعم، كيف ذلك؟ أي كيف يمكن اعتبار أفرادا مستقلين مجتمعا؟ ألا يتنافى هذا مع التصورات الكلاسيكية للمجتمع و الجماعة؟

منذ تأسيس علم الاجتماع، و المختصين فيه يحاولون الإجابة عن هذه التساؤلات. لقد اهتم الرواد الأوائل منهم بمحاولة فهم أشكال تحول و تطور المجتمعات الإنسانية، **وكانت فكرة الرباط الاجتماعي**

[1] Serge Paugam, ***le lien social***, PUF, 2014, France.

لـديهم تـدور حـول نظـرة تاريخيـة للعلاقـة بـين الفـرد و جماعـة انتمائـه مـن جهـة، و ظـروف التحـولات الاجتماعية من جهة أخرى.

لو أن الفرد في المجتمعات الحديثة لم يتحصل على مؤشرات و عناصر حماية كونية universelles، فإنه سيظل حبيس انتماءاته العضوية الاولية . أي أنه لن يستطيع توسيع شبكة علاقاته الاجتماعية خارج الحـدود الماديـة و الرمزيـة للقبيلـة و العشـيرة. هكـذا كـان حـال المجتمعـات التقليديـة، أو حالـة مـا قبـل المجتمع بتعبير علماء الاجتماع. ان تطور أشكال الحماية الكونية(القانون فوق الجميع) الذي تسهر على تطبيقـه اجهـزة غير مشخصـنة، هـو الـذي سـيقود في نهايـة الامـر إلى إنتـاج مـا يعـرف بصـيرورة الفـردنـة dynamique de l'individualisation . و هذه الصيرورة هي التي ستقود بدورها إلى نشأة المجتمع بالمفهوم السـوسـيولوجي الحديث.

في المجتمعات الريفية التقليدية، يرتبط الأفراد أكثر بعائلاتهم و هويتهم العائلية، ليس فقط للاحتماء و الامـان، و لكـن أيضـا لكسـب الاعتراف و التقـدير. في عـالم الريـف، الهويـة العائليـة هي أسـاس الإنـدماج الاجتماعي.

أما في المجتمعات الحضرية المعاصرة، فإن الأشكال الرسمية المؤسساتية للاعتراف و التقدير و الحماية أصبحت أكثر فردانية(تفردنت) و تتأسس أكثر فأكثر على الخصائص الفردية بدل الخصائص و المؤهلات الجماعية التي ينتمي إليها الأفراد بشكل جماعاتي.

يتعلق الأمر في المجتمعات الحديثة بصيرورة تاريخية تضع كل فرد في المجتمع في موقع أكثر استقلالية بالنسبة إلى جماعة انتمائه الأولية. و هذه هي لحظة ميلاد المجتمع.

تستعمل عبارة الرباط الاجتماعي اليوم للتعبير عن أشياء متعددة و مختلفة، نذكر منها:

- الرغبة في العيش المشترك.
- الإرادة في ربط أفراد مشتتين بعضهم البعض.
- الطموح إلى تناغم أكبر و أعمق في المجتمع.

أدرك علماء الاجتماع منذ البداية بان الفرد منذ ميلاده يجد نفسه في علاقات تبعية مع أفراد آخرين أو جماعات اخرى، و أن التضامن يتشكل خلال كل مراحل التنشئة الاجتماعية. إن الفرد مرتبط بالآخرين في المجتمع(أفراد و جماعات) ليس فقط لضمان أمنه و حمايته من اخطار الحياة، و لكن أيضا من أجل اشباع حاجياته النفسية إلى الاعتراف و التقدير كأسس للهوية الحديثة.

يمكن مقاربة المجتمعات الحديثة و المجتمعات التقليدية، عبر دراسة حوامل الرباط الاجتماعي في كل واحد منهما.

رابعا: حوامل الرباط الاجتماعي:

التحولات العميقة و الجذرية التي طرأت على المجتمعات الحديثة، هي بالأساس متعلقة بنوعية حوامل الرباط الاجتماعي في كل واحد منها. لا يمكن أيدا أن نتصور بأن مجتمع القبيلة و العشيرة تنتظم علاقاته الاجتماعية و روابطه على نفس الحوال و العناصر التي تنتظم عليها المجتمعات الحديثة المركبة و المعقدة.

مثلما أشرنا إليه في عرضنا لأطروحات نشأة المجتمع، ميزت السوسيولوجيا منذ نشأتها بين المجتمع التقليدي و المجتمع الحديث. سيكون من المفيد إذا أن نفصل أكثر في هذين المفهومين، لأن إشكالية الرباط الاجتماعي مبنية على الفوارق بينهما.

- **ماذا نعني بالمجتمعات التقليدية[1]؟**

يشير مفهوم المجتمعات التقليدية إلى حالة تاريخية للتنظيم الاجتماعي لجماعة اجتماعية معينة فيما يتعلق بدرجة التعقيد التي بلغتها بعض العناصر التي يمكن قياس مؤشراتها بسهولة نسبية مثل:

- درجة تقسيم العمل الاجتماعي
- طبيعة النشاط الاقتصادي المهيمن
- طبيعة التنظيم الاجتماعي.
- مكانة الدين داخل المجتمع
- طبيعة و نمط العلاقات الاجتماعية السائدة
- درجة التحضر urbanisation
- درجة النضج المؤسساتي و نوعيتها.
- نوعية الضبط الاجتماعي
- طبيعة التضامن الاجتماعي

اذا لا يتعلق الامر في استعمالنا لمفهوم المجتمع التقليدي بحكم معياري على غرار ما قامت به الأنتربولوجيا الاستعمارية. نستعمله فقط لوصف حالة تاريخية موضوعية لجماعة اجتماعية معينة.

[1] راجع نفس المراجع المذكورة اعلاه.

- ماذا نعني بالمجتمعات الحديثة؟

نستخدم مفهوم المجتمع الحديث أيضا لوصف مجموعة من العناصر الموضوعية المتعلقة بجماعة اجتماعية معينة في لحظة تاريخية محددة.

ان المجتمع الحديث، ليس إلغاءا تاما للمجتمع التقليدي، و ليس نقيضه بالضرورة، بل هو التطور الطبيعي له، حتى و أن كان تطورا نتج عن قطيعة. كما اننا لا نتحدث هنا عن المجتمع الحداثي الذي يستند إلى وجود دولة القانون، أي إلى الدولة الحديثة l'Etat moderne ، بل إلى التحديث بصفة عامة، حيث أن تعقد المجتمع، و تغير أبنيته ينتج مجموعة من الخصائص الجديدة التي يمكن ان تسمح لنا بوصفه بانه مجتمع حديث.

عموما يمكن رصد بعض المؤشرات في المجتمع الحديث هي:

- نضج المؤسسات الرسمية و تراجع دور الاعراف و التقاليد
- نسبة كبيرة من أفراد المجتمع تسكن في المدن و المناطق الحضرية.
- هيمنة النشاط الصناعي و الخدماتي على اقتصاد المجتمع.
- سيادة الضبط الاجتماعي الرسمي المقنن
- سيادة التضامن العضوي.
- تراجع دور الدين في الحياة العامة.

نلاحظ ان كل من خصائص المجتمعات التقليدية و المجتمعات الحديثة قد تم استخلاصها من أطروحات كل من إيميل دوركايم، فرناند تونيز و بول كلاستر.

و انطلاقا من هذه الأطروحات، و استنادا أيضا إلى سوسيولوجيا بيار بورديو، و أنثروبولوجيا كلود ليفي ستروس، يمكن لنا أن نحدد طبيعة حوامل الرباط الاجتماعي في كل من المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية.

أ- حوامل الرباط الاجتماعي في المجتمعات التقليدية:

يمكن تلخيصها في العناصر التالية:

- النشاط الاقتصادي الزراعي(أو كل الأنشطة ما قبل صناعية) كمنظمة لعلاقات التبادل و الإنتاج و التضامن بين الأفراد و الجماعات.
- هيمنة علاقات القدم و القرابة و أولويتها في كل أشكال التبادل الاجتماعي(المادي و الرمزي،)
- يمثل الدين، التجاني الديني اهم حامل للرباط الاجتماعي، و هو الأساس الذي يتم من خلاله صياغة الأعراف و القوانين المنظمة للعلاقات الاجتماعية، بل أحيانا تتطور هذه الاعراف لتصبح بمثابة دين للجماعة يكتسب قدسيته مع مرور الوقت.

ب- حوامل الرباط الاجتماعي في المجتمعات الحديثة.

يمكن تلخيصها في مايلي:

- المؤسسات الرسمية و القوانين المكتوبة.
- السوق الاقتصادية الليبرالية.
- الفرد، كموضوع حق و قانون.

سنعود بالتفصيل في المحاضرة لقادمة إلى هذه العناصر.

مراجع المحاضرة:

1- R.Boudon, F.Bouricaud: *Dictionnaire critique de la sociologie*. PUF.1997.

2- Marc mountaussé, Gille Renouard: 100 fiche pour comprendre la sociologie, Ed Bréal 1997, France.

3- Léo strausse, joseph Cropsey: Histoire de la philosophy politique, PUF, 2013. France.

4 - Addi Lahouari, *Etat et pouvoir: approche méthodologique et sociologique*, Ed ENAL, 1991, Alger.

5 - P. Clastre, la société contre l'Etat, Ed Minuit, 1974

6 - P. Clastre, RECHERCHES D'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE, Le Seuil, 1980.

المحاضرة الثانية:

الرباط الاجتماعي في الفكر الليبرالي.

أهداف المحاضرة:

تهدف هذه المحاضرة إلى تمكين الطالب من استيعاب الفكر الليبرالي عموما، خاصة عند آدم سميث. و التعرف على المجتمع الحديث و حوامله الأساسية، و ماذا يميزه عن المجتمع التقليدي.

كما نهدف أيضا إلى مناقشة مفهوم الرباط الاجتماعي في المجتمعات الحديثة الليبرالية، و أهم التحولات التي حدثت على تصورات الفلسفة السياسية للمجتمع و الفرد و الرباط الاجتماعي.

مقدمة:

يمكن اعتبار سؤال الحداثة على أنه محاولة دائمة للإجابة على السؤال التالي: ماهي الظروف التاريخية التي أدت إلى تمأسس الرباط الاجتماعي؟ كيف انتقلت المجتمعات البشرية من حالة غياب المؤسسات والقوانين إلى حالة أخرى هيمنت فيها القوانين و المؤسسات على أبسط تفاصيل الحياة الاجتماعية؟

منذ نهاية القرن السادس عشر و إلى غاية القرن الثامن عشر طرحت مسألة الرباط الاجتماعي انطلاقا من تصورين متناقضين:

- تصور للمجتمع على أنه دولة
- تصور لمجتمع على أنه الفرد.

منذ غروتيوس و جون لوك، ظلت الفكرة السائدة حول الدولة هي أنه لا يمكن أن يكون لها أساس آخر غير أنها عبارة عن تجمع لأفراد مستقلين يشكلون بشكل ارادي جماعة ذات سيادة.

و لكن، بوصول آدم سميث، الاقتصادي الانجليزي الشهير، لم يعد من السهل تمرير هذه الفكرة و تقبلها، و لم تعد هي المؤسسة للتفكير حول الدولة، المجتمع و الاقتصاد.

حتى و إن كان آدم سميث معروف عند الأكاديمين بأنه أب الليبرالية الاقتصادية، إلا قليل فقط يدركون بأن نظريته الليبرالية تشمل أيضا الدولة و الفرد و المجتمع. بل إن فكره الاقتصادي لا يمكن استيعابه إلا بعد فهم الانتربولوجية التي تأسس عليها.

كثيرا ما تتم الإشارة إلى كتاب آدم سميث: بحث في ثروة الأمم، باعتباره الكتاب المرجعي الذي تمت فيه صياغة النظرية الليبرالية في الاقتصاد الحديث، لكن نادرا ما تتم الإشارة إلى الكتاب الآخر الذي كتبه

سميث قبل هذا الكتاب، و الذي وضع فيه الاسس الأنثروبولجية للفرد و المجتمع، و منها صاغ نظريته العامة في الاقتصاد.

قبل بحث في ثروة الامم، كتب آدم سميث " النظرية العامة في الاخلاق"، و فيه نجد مفاتيح قراءة كتاب ثروة الأمم.

إذا كان مبدأ التعاقدية هو الشرط الأساسي في نشوء المجتمع عند جون لوك، هوبز، و روسو، فإن آدم سميث قد رفض تماما هذا المبدأ. يعتقد آدم سميث بأن الرابط الاجتماعي(المؤسس للمجتمع) لا يتم اشتقاقه من التعاقدية، و لا من أي فعل إرادي آخر، و لا هو أصلا فعلا إراديا.

كيف فكر إذا آدم سميث في الرباط الاجتماعي؟

أولا: الرباط الاجتماعي في فكر آدم سميث.

الفرضية التي يمكن الانطلاق منها لفهم الرباط الاجتماعي عند آدم سميث هي ذلك التساؤل الذي يقترحه بيار روزنفلون Pierre Rosanvallon في كتابه الشهير الرأسمالية اليوتوبية le capitalisme utopique. مفاد هذا التساؤل هو أن النضج الاقتصادي للمجتمعات الحديثة هو الذي سمح لآدم سميث بالنظر إلى المجتمع على أنه **ممأسس ذاتيا** auto- institué او مهيكل ذاتيا.

ورغم معارضته الشديدة لفكرة التعاقدية التي طرحت في فلسفة هوبز، لوك، و غروتيوس، إلا أنه يتشارك معه في فكرة أساسية هي انه من الضروري حل المجتمعات الحديثة انطلاقا من الطبيعة الأنتربولوجية للفرد. **أي ضرورة أن تكون القوانين محترمة و كابحة في الآن نفسه لنزوات الأفراد و أهوائهم.**

و تعني هذه المقولة الأساسية في الفلسفة المعاصرة، ضرورة إدماج النزوات الاقتصادية(اقتصاد النزوات l'économie des passions) في الحلول السياسية المقترحة، بدل النظر فقط إلى هذه النزوات على أنها مشكلات يجب قمعها و كبحها في أي تشريع قانوني في المجال السياسي ، الاقتصادي و الاجتماعي و الثقافي. يدعو آدم سميث إلى ضرورة التوفيق بين النزوات الفردية و الجماعية، و بين عملية التشريع.

كتب سميث ما يلي: " الأساس المتين الوحيد في النظام الاجتماعي يجب بناءه على النزوات الفردية و ليس على قمعها.."

إن تحليل الطبيعة البشرية الذي قام به آدم سميث في كتابه: نظرية النم الأخلاقية "، و الذي يعتبر كما أشرنا سابقا، بمثابة الْقاعدة الانتربولوجية لكل فكره اللاحق، كان فرصة لأدم سميث لطي يطور فيه نقد علميا لمبدأ التعاقد الذي تأسست عليه فلسفة العقد الاجتماعي.

يرى بدم سميث بأن العقد الاجتماعي كان منشغلا أكثر بمحاولة تفسير أصل المجتمع، و كيف نشا في السياق التاريخي لاوربا الغربية، و لم ينشغل بالإجابة على سؤال أساسي و مهم هو: **ماهي شروط أشتغال المجتمع ؟ و ماهي شروط إنتاج التجانس و التناغم الاجتماعي؟**

هذه هي الأسئلة التي شغلت آدم سميث...لقد فضل أن يبتعد عن المضاربة في تفسير نشوء المجتمع، وحاول بدل ذلك، أن يفكر في شروط إنتاج التجانس الاجتماعي. أي بلغة السوسيولوجيا اليوم، لقد انشغل في البحث عن الحامل الأفضل للرباط الاجتماعي في المجتمعات الحديثة[1]؟

[1] يمكن مراجعة الكتب التالية للتوسع أكثر في هذا الموضوع:

1- جون اهرنربغ، **المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة**، ترجمة علي حاكم صالح، حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، ص1، بيروت 20018.

2- بشارة عزمي ، **الدين و العلمانية في سياق تاريخي**، الجزء الأول، ط1(قطر، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات)، 2013.

ثانيا: ماهو العنصر الأهم الذي يجب أن يكون حاملا للرباط الاجتماعي؟

نجد الإجابة عن هذا التساؤل في كتاب أحد أهم المشتغلين على فكر آدم سميث: بيار روزنفلون. يعتقد هذا التلميذ الوفي لسميث، بأن كل من فكرة العقد الاجتماعي، و فكرة السوق ما هما إلا متغيرين أساسيين للإجابة على السؤال نفسه. أحدهما متغير سياسي (العقد الاجتماعي) و الآخر متغير اقتصادي (السوق).[1]

في ظل نظرية العقد الاجتماعي، كان التصور الوحيد للمجتمع، و للتجانس الاجتماعي هو في إطار الدولة، و يمكن بسهولة تفهم السياق الذي أنتج هذه التصورات: الحروب الدينية في أوروبا، الفوضى الاجتماعية، و الصراعات الأميرية بين مختلف الإمارات قبل تشكل الدولة. كان من الطبيعي أن ننتظر توقا اجتماعيا و سياسيا إلى الهدوء و السكينة، و قد وجد كل من هوبز و روسو و غروتيوس في الدولة، التي تتأسس بموجب العقد الاجتماعي بين الأفراد و الجماعات، حلا لمعضلة الفوضى الاجتماعية و السياسية. فقط سلطة قوية، تمتلك كل الصلاحيات، و تمتلك التفويض من قبل المتعاقدين قادرة على فرض النظام الاجتماعي.

أما تصورات آدم سميث، فهي بدورها يمكن فهمها في السياق الانجليزي الذي جاءت فيه. فهي أولا جاءت في فترة ازدهار اقتصادي، و هدوء للحرب الأهلية الانجليزية. اي بعد توماس هوبز بسنوات كثيرة، و بعد نضوج جهاز الدولة إلى حد ما.

3- بشارة عزمي ، **الدين و العمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني**، المجلد الأول، ط 1(قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات) 2015.

4- عزمي بشارة ،**المجتمع المدني. دراسة نقدية.** ط6 ، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، 2012

[1] للمزيد راجع المقالة التالية:

Jean-Mikaël Guédon, LE LIEN SOCIAL CHEZ ADAM SMITH : LE MARCHÉ, LSYMPATHIE, L'ÉTAT, in:

ظهر كما لو أن تم اختبار فكرة العقد الاجتماعي و فشلت، و حان الوقت لبحث عن حامل جديد(أي اجابة جديدة) لسؤال الرباط الاجتماعي. وجد آدم سميث في السوق العنصر الأساسي الاكثر حيادية لإنتاج المجتمع. بل إن المجتمع في عصر آدم سميث هو السوق.

ثالثا: إن السوق هي اجابة اقتصادية على سؤال الرباط الاجتماعي عند آد سميث.

يقول كلود غوتيي Claude Gautier[1]: " بداية من القرن الثامن عشر، أخذ السوق يتجلى كإجابة شاملة على الأسئلة التي طرحتها نظرية العقد الاجتماعي، و التي لم تستطع الإجابة عنها بشكل علمي ومقنع ."[2]

في نظر الفيلسوف الانجليزي دفيد هيوم، لم تقم الفلسفة السياسية إلا بإنتاج أنظمة معرفية للمضاربة système spéculatif ولذلك، فمن الضروري البحث عن طرق جديدة في التفكير.

لم يقم آدم سميث، إلا باتباع هذه النصيحة، و الحقيقة أن دفيد هيوم هم أكثر الفلاسفة تأثيرا عليه. ويتجلى ذلك بشكل واضح في صياغة سميث لمفهوم التعاطف و الانسجام SYMPATHIE كأساس طبيعي للنظام الاجتماعي.

مراجع المحاضرة:

1- جون اهرنريغ، **المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة**، ترجمة علي حاكم صالح، حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، ص1، بيروت 20018.

[1] أنظر إلى:

1- GAUTIER, Claude, *L'invention de la société civile. Lectures angloécossaise : Mandeville, Smith, Ferguson*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

2- بشارة عزمي ، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، الجزء الأول، ط1(قطر، المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات)، 2013

3- بشارة عزمي ، **الدين والعمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني**، المجلد الأول، ط 1(قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات) 2015.

4- عزمي بشارة ،**المجتمع المدني. دراسة نقدية.** ط6 ، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، 2012

1- **Jean-Mikaël Guédon,** LE LIEN SOCIAL CHEZ ADAM SMITH : LE MARCHÉ, LSYMPATHIE, L'ÉTAT, in:

2- *Pierre ROSANVALLON, Le capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique, Paris, Seuil, 1979, réédité plus tard sous le titre Le liberalism économique. Histoire de l'idée de marché, Paris, Seuil, 1989.*

3- Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau: Adam SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999

4- Adam SMITH, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Flammarion, 1991

5- BIZIOU, Michaël, *Adam Smith et l'origine du libéralisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

6- DERMANGUE, François, *Le Dieu du marché. Éthique, économie et théologie dans l'oeuvre d'Adam Smith*, Genève, Labor et Fides,2003.

7- GAUTIER, Claude, *L'invention de la société civile. Lectures angloécossaise : Mandeville, Smith, Ferguson*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

8- *ROSANVALLON, Pierre, Le libéralisme économique. Histoire de l'idéde marché, Paris, Seuil, 1989.*

المحور الثاني

الرباط الاجتماعي في المجتمع الجزائري المعاصر

Lien social dans la société algérienne contemporaine.

المحاضرة الأولى:

الرباط الاجتماعي داخل الفضاء العائلي.

Lien social dans l'espace familial

أهداف المحاضرة:

تهدف هذه المحاضرة إلى تمكين الطالب من اكتساب المعرفة المنهجية و النظرية لمقاربة الفضاءات الاجتماعية في المجتمع الجزائري المعاصر، و هذا عبر تقديم مناقشة حول أهم الاشكاليات التي طرحت في هذا الموضوع.

يفترض أن تسمح هذه المحاضرة للطالب بأن يعرف

- يعرف طبيعة المجتمع الجزائري
- يعرف ماذا نقصد بالفضاء العائلي؟
- نمط اشتغال العلاقات داخل الفضاء العائلي
- بنية العائلة في المجتمع الجزائري
- استراتيجيات الذكور و الإناث داخل الفضاء العائلي
- توزيع السلطة داخل الفضاء العائلي
- العائلة الجزائرية و علاقتها بالفضاء الخارجي(البرا).

مقدمة.

عرف المجتمع الجزائري تحولات بنيوية عميقة، أدت إلى إنتاج أشكال جديدة من التنظيم العائلي الأسري، تميزها علاقات جديدة أيضا بين أفرادها.

منذ المرحلة ما قبل الاستعمار الفرنسي و العائلة الجزائرية عائلة أبوية une famille patriarcal بارتريباركية، حيث السلطة تعود إلى الأبوة إلى من يمثل دور الأبوة من الذكور(الأبناء و الأعمام). لكن بعد الاستقلال، و أثناء المرحلة الاستعمارية أيضا، حدث تحولات عميقة. هل هذه التحولات أدت إلى اندثار العائلة الأبوية؟ إذا كان الأمر كذلك، فما هي الأشكال التي حلت محلها في الجزائر المعاصرة؟ أم أن النظام الأوي الذي يهيكل المجتمع التقليدي بصفة عامة، و العائلة بصفة خاصة استطاع أن يصمد حتى و غن كان ذلك تحت أشكال جديدة مختلفة؟ ما هي هذه الأشكال إذا؟

تشير الدراسات الأنثروبولجية و السوسيولوجية إلى أنه بالفعل تركت العائلة الأبوية المكان لبروز أشكال جديدة من التنظيم العائلي، ربما أهمها هو العائلة الممتدة و الأسرة النووية، التي تعيد إنتاج كل واحدة منهما إنتاج نفسها حسب ظروفها المادية. و يمكن أن نجد هذه الأشكال الجديدة سواء على شكل وحدة سكنية كبيرة unité résidentielle، او مجموعة استهلاكية واحدة مشكلة من مجموعة من الأسر، أو مجموعة من الأسر النووية المستقلة في المسكن عن بعضها البعض، لكن مع الحفاظ على وحدة عائلية قوية تجتمع حول الوالدين خلال فترة حياتهما، و تبدأ في الانحلال مباشرة بعد وفاتهما و لكن بشكل تدريجي.

تسمح لنا الملاحظة الميدانية للحياة اليومية في المجتمع الجزائري ببناء مجموعة من الفرضيات حول طبيعة الرباط الاجتماعي المهيمن داخل الفضاء العائلي، و لأهمها

- إن الثقافة الأبوية الباتريركية لا تزال مهيمنة و حاضرة و فاعلة و مؤثرة على شكل الروابط الاجتماعية، الفردية و الجماعية، داخل الفضاء العائلي الجزائري.
- حتى و إن فقدت الثقافة الباتريركية جزء من فعاليتها السوسيولوجية داخل الحياة الحضرية المعاصرة التي تهيمن عليها درجات عالية من الغفلة الاجتماعية anonymat social، و هيمنة المبادلات التجارية النقدية، إلا أن هذه الثقافة تبقى حاضرة و مستحضرة بأشكال جديدة و عديدة حسب استراتيجيات و مصالح الأفراد في كل وضعية اجتماعية. [1]

أولا: تحولات الفضاء العائلي الجزائري: من العائلة الأبوية إلى العائلة الممتدة.

بالرغم من التأثيرات القوية التي طرأت على العائلة الجزائرية منذ الاستقلال إلى اليوم، إلا أنها لا تزال تحاول التكيف مع التأثيرات و التحولات التي طرأت على محيطها و بنيتها ، و هذا من خلال سعي الأفراد فيها إلى الحفاظ على القيم المؤسسة للثقافة العائلية الباتريركية المهيكلة لأعضاءها

1- العائلة و معاييرها التنظيمية .

في المجتمعات المغاربية ما قبل الاستعمارية، كانت الجماعة الاجتماعية الأساسية بالمكونة للمجتمع و المهيكلة للتنظيم الاجتماعي المغاربي، هي تلك الجماعة التي يمارس فيها الثأر للدم .، و قد كانت العائلة، ة الفضاء العائلي عامة، هي الوحدة الأساسية التي لا يمكن فيها تجاوز حالة تستدعي الثأر. كانت هذه الوحدة الاجتماعية عامة[2]، تتكون من الاخوة، الأعمام، أبناء الأعمام ..و

[1] راجع هنا كتاب عالم الاجتماع مصطفى بوتفنوشت حول العائلة الجزائرية
Boutefnouchet, M., 1980, La famille algérienne. Évolution et caractéristiques récentes. Alger, SNED.

[2] يمكن العودة هنا إلى كتاب بيار بورديو الشهير الذي حاول فيه وضه نظرية عامة للممارسات الاجتماعية انطلاقا من العائلة في منطقة القبائل.
أنظر إلى: P.Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique. Le seuil, France 2000

كلهم يعيشون تحت سلطة الجد الأكبر 1او العم الاكبر تحت سقف واحد، و بالطبع النسب فيها أبوي.

يقول لهواري عدي[1] بان هذا التنظيم العائلي سمح بتحديد الهوية على مستويين:

- مستوى القبيلة، التي تمثل الرابط الأعلى للجماعة على مستوى القبيلة.
- مستوى العائلة أحد اهم مكونات القبيلة.

كانت العائلة الفضاء الذي تعايش و ازدهر فيه الرباط الاجتماعي ، ولذلك، سرعان ما تجلت القبيلة كمجرد امتداد للعالة و للروابط العائلية. ظلت العلاقات العائلية الحامل الأساسي للرباط الاجتماعي، و بما ان العائلة أبوية، باتريباركية، و افرد لم يكن له وجود باعتباره فرد مستقل، فأن العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع القبلي(الجماعةالقبلية) يمكن اختزالها أو التعبير عنها بعلاقة رجل برجل، أي علاقة قرابة بين رجلين. و اكن يعبر عن ذلك في علاقات المصاهرة، التبادل الاقتصادي، التعاون الفلاحي، و كل أشكال المعاملات و التبادلات الاجتماعية. إن الرجل هو محور الرباط الاجتماعي في المجتمع البلي التقليدي.

كان التقسيم الاجتماعي داخل القبيلة ضعيف، لكنه كان متطورا إلى حد كان داخل العائلة، و بفضله كانت العائلة تعيد إنتاج نفسها بانتاج ما تحتاج إليه عبر تقسيم المهام بين أفرادها. كانت الأرض محور العلاقات بين أفراد العائلة، و مصدر رزقهم الأساسي، لكن، مع دخول الاستعمار و ادخاله معه بعض الأنظمة الانتاجية الرأسمالية(و لو كانت محدودة)، بدأ بعض الأفراد داخل العائلة يحصل على موارد من خارج خدمة الأرض، و كانت تلك مقدمة أولى لتحول نمط العلاقة السلطوية بداخلها. لكن رغم ذلك، ضلت الأرض الرأسمال الأساسي للعائلة، يحافظ عليه من الأباء إلى الأبناء بالغالي و النفيس.

[1] Lahouari Addi, famille et lien social dans l'Algérie contemporaine, la découverte, 1999, France.

تتجلى العائلة الأبوية الجزائرية، كوحدة أبوية باتريباركية خطية، تتكون عادة من الاولاد الذكور المتزوجين يعيشون مع بعضهم البعض تحت سلطة الأب أثناء حياته، أو الاخ الأكبر بعد وفاته، او أحد الاخوة المعروفين بكفائته و حسه العائلي بالمسؤولية. إن رب العائلة هو الجد(أي الأب الاكبر) في حال حياته، أو الإبن بعد موته،، و يتكمن وظيفة رب العائلة في تقسيم الأعمال الفلاحية على الأبناء و تنظيم العلاقات مع العائلات الاخرى، و حل الخلافات بين أفراد العائلة و الأقارب، و تمثيل العائلة أيضا في مختلف المناسبات داخل القبيلة أو خارجها.

إن مكانة العائلة بين العائلات الاخرى في القبيلة تتحدد من رأسمالها المادي و الرمزي. فإذا كان الرمزي يتمثل أساس في النسب و نقاوة الدم، لأن الرأسمال المادي يتمثل في حجم الأراضي و قطيع المواشي الذي تمتلكه العائلة، و تستطيع يه منافسة العائلات الأخرى في المناسبات المختلفة. كلما قدمت العائلة عدد أكبر من الأضاحي للقبيلة في المناسبات، و لكما تبرعت بأراضي لبناء مرافق للقبيلة(مسجد، مقبرة،...) و كلما استطاعت أن تستضيف أكبر عدد من عابري السبيل، كلما زاد رأسمالها الرمزي و تعاظمت مكانتها الاجتماعية داخل القبيلة.

إن مكانة الأفراد تتحدد بمكانة العائلة و سمعتها و حضوتها التي تتحدد بدورها بما تمتلك من أراضي و ماشية و تجارة. و على أساس هذه المكانة، تتحدد علاقة العائلة بالعائلات الاخرى، خاصة في مجال المصاهرة و تبادل النساء للزواج.

الأيديولوجية الأبوية تستمد شرعيتها ومصادر قوتها من هذه المعطيات الموضوعية، و مسألة نقاوة الدم و عراقة الأصل، هي مجرد رساميل رمزية يتم اضفائها مع مرور الزمن على العائلات النافذة المالكة لتبرير سطوتها و هيمنتها و نفوذها.

ثانيا: أيديولوجية العائلة الأبوية.

تتكون أيديولوجية العائلة الأبوية من نسق القيم و المعايير الإجتماعية المجسدة في سلطة الرجل. وأهم محدد لسلطة هذا الأخير هي في قدرته على أن يفرض على نسائه، باستعمال العنف المادي والرمزي ، دوارا يتوافق مع تمجيد النسب و الأسلاف و الاجداد.

إن الاحساس و الشعور بالفخر الاجتماعي ، و الذي هو محرك الوحدة العائلية، لا يعني النساء(نساء العائلة)، بل فقط الذكور منها(الرجال)، و المرأة باعتبارها فردا تم نسبه إلى العائلة عن طريق الزواج(في حالة الزوجة)، و أنه فرد قد يغادر العائلة في أي لحظة ما(في حالة البنت) مقصية تماما من هذا الرأسمال الرمزي. إن المرأة في المجتمع الباتريباركي قد تعرض شرف و فخر العائلة في أي لحظة إلى التدنيس و التشويه، و لهذا، فمن دون سلطة الرجل عليها، لا يمكن أبدا أن تكون حارس الشرف.

ترى فاطمة المرنيسي الإنسان المغاربي عموما يعتقد بأن شرف العائلة يكمن في عفة المرأة(زوجة، أختن بنت)، و شرف العائلة مرتبط بسلوك و تصرف المرأة لدرجة أنه يجوز اجتماعيا قتلها إذا ما تصرفت بطريقة تعرض هذا الشرف إلى التدنيس و التشويه.[1]

إن شرف الرجل مرتبط بعفة النساء اللواتي يقعن تحت سلطته، و هذا ما يفسر جانبا مهما من العلاقات الصراعية داخل الفضاء العام حينما يتم التعرض إلى نساء بحضور أحد رجال العائلة.

[1] أنظر إلى أعمال فاطمة المرنيسي، خاصة:

- *Sexe, Idéologie, Islam*, Éditions Maghrébines, 1985
- *Le harem politique : le Prophète et les femmes*, Albin Michel, 1987
- *Sultanes oubliées : femmes chefs d'État en Islam*, Albin Michel / Éditions Le Fennec, 1990

إن النظام الاجتماعي في المجتمعات المغاربية مهيكل حول ثنائية المرأة و الرجل، و يمكن قراءة كل الفضاء الاجتماعي الذي تحتله الأبوية عبر مجموعة المؤشرات الملاحظة حول العلاقة بين الجنسين، أي حول نزعة هذا المجتمع المغاربي إلى إسناد المرأة دروا ثانويا في المجتمع، و هو دور بيولوجي يضمن إعادة إعادة إنتاج العائلة و تكاثرها.

هذا الدور البيولوجي للمرأة، جعل من العفة و الطهارة رأسمال رمزي بالنسبة للوحدة العائلية بين العائلات الاخرى.

تتباهى الوحدة العائلية في المجتمعات المغاربية بإنجابها و تربيتها لنساء عفيفات عذروات، يمكن تقديمها كزوجات للعائلات الاخرى، جون أي خوف على نقاوة دمها. تتحد أهمية العائلة المغاربية، بمدى عفة نساءها، ة بمدى استعداهن للقيام بوظيفة المحافظة على نقاوة دم العائلة الجديدة التي سوف يتم تزويج البنت إليها.

تتحدد مدى كثافة علاقات عائلة معينة مع العائلات الأخرى بمدى قدرتها على توفير نساء عفيفات. و هذه القدرة، مرتبطة بدورها بمدى هيمنة الرجل على الفضاء العائلي، و بسط سلطته عليها.

إن نقاوة المرأة ليست معطى طبيعيا، بل هو نتاج ممارسة الرجل لسلطته المطلقة و حراسته الدائمة على العائلة. و من هنا، غالبا ما تتحدد عفة النساء بمكانة و سمعة الرجل في الفضاء العام داخل القبيلة او العشيرة. إنها علاقة جدلية ليس لها بداية و لا نهاية. من يحدد مكانة الرجل، و من ثم مكانة العائلة بين العائلات الاخرى؟ هل عفة نساءها؟ أم قوة و سلطة رجالها؟

إن الهوس الاجتماعي حول عذرية المرأة نابع من هذه المكانة الرمزية لنقاوة الدم و النسب للعائلة المغاربية خاصة و الإسلامية عموما. الضمان الوحيد للنقاوة الدم و النسب هو إمرأة عذراء، لم

يمسها رجل من قبل. ليس هنالك ما يحدد من قيمة المرأة إلا عذريتها البيولوجية، و هي غير مطالبة بلعب دور آخر غير هذا الدور البيولوجي.

مراجع المحاضرة:

- *Fatma elmersnissi, Sexe, Idéologie, Islam*, Éditions Maghrébines, 1985
- ……..*Le harem politique : le Prophète et les femmes*, Albin Michel, 1987
- ----------*Sultanes oubliées : femmes chefs d'État en Islam*, Albin Michel / Éditions Le Fennec, 1990.
- Lahouari Addi, famille et lien social dans l'Algérie contemporaine, la découverte, 1999, France.
- Boutefnouchet, M., 1980, La famille algérienne. Évolution et caractéristiques récentes. Alger, SNED.
- P.Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique. Le seuil, France 2000

المحاضرة الثانية:

العائلة، الدولة و النظام الأخلاقي[1]

أهداف المحاضرة:

بعد أن تناولنا في المحاضرة السابقة وضعية الرباط الاجتماعي داخل العائلة، و العناصر المتحكمة فيه، ووزن كل فاعل اجتماعي فيها. سنحاول في هذه المحاضرة أن:

- نناقش العلاقات الاجتماعية للعائلة خارج الفضاء العائلي.
- النظام المعياري و الاخلاقي الذي يسير الرباط الاجتماعي في الفضاء العام
- التحولات الاجتماعية المتسارعة التي مست المجتمع الجزائري، و أثرها على الرباط الاجتماعي.
- المرأة، التعليم و اقتحامها للفضاء الرجولي.

[1] بالنسبة لمراجع هذه المحاضرة، هي نفسها مراجع المحاضرة السابقة.

مقدمة:

منذ الاستقلال إلى اليوم، عرف المجتمع الجزائري تحولات بنيوية عميقة، تعود أساسا إلى التحضر المتسارع الذي مس أزيد من 70 بالمئة من الجزائريين، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. لكن، المدن الجزائرية لم تكن مستعدة لاستقبال الحشود الضخمة من الوافدين الجدد من عالم الريف. وافدون حملوا معهم نظمهم المعيارية و القيمية و الثقافية، و انماط سلوكهم و تفكيرهم و تضامنهم و انتقلوا إلى المدينة بحثا عن حياة أفضل. كانت المدينة دائما في مخيال الجزائري، رمزا للارتقاء الاجتماعي بغض النظر عن مستوى العيش فيها، في حين كان الريف رمز البؤس و الفقر و الخماسة.

في غضون سنوات قليلة، أصبحت المدن الجزائرية بعد الاستقلال تجمعات بشرية ضخمة، غير مخططة، و لا مهيكلة و لا تمتلك أبسط ظروف العيش الكريم من مرافق و خدمات في النقل و الصحة و التعليم و الترفيه، و في نفس الوقت، تنموا بوتيرة متسارعة غير متحكم فيها بسبب استمرار تدفق النازحين إليها[1].

أولا: تحولات العائلة الجزائرية:

إن انحلال العائلة الممتدة و تفككها تحت ضغط ازمة السكن، و تزايد حدة الفوارق الاجتماعية بين الأحياء الفقيرة و الأحياء الغنية، و خروج المرأة إلى الفضاء العام(الذي كان إلى وقت قريب فضاء رجوليا ذكوريا بامتياز) للعمل و الدراسة ، أصبحت كلها عوامل قوية تعيد صياغة العلاقة بين الفضاء العام(البرا) و الفضاء الخاص (الداخل). أي اعادة رسم علاقة جديدة بين الفضاء الخاص الذي يحتمي فيه

[1] حول أهم الدراسات الجزائرية التي اهتمت بالمدينة الجزائرية إنظر إلى مقال محمد مدني الذي يلخص فيه الأبحاث السوسيولوجية في العقدين الاخيرين .

Madani Mohamed(2001) : « ville algérienne : entre panne de projets et urbanisme de fait ». In NAQD, N° 16. Pp 11-25

الفرد و بين الفضاء العام الذي يكسب فيه و منه الفرد قوت يومه. بدأ الأفراد الذكور ينظرون إلى الفضاء العام على أنه مهدد في نظامه الاخلاقي بسبب الفوضى العمرانية و الازمات الاجتماعية التي مست تطور المدينة الجزائرية.

وجد الرجل ذو الأصول الريفية نفسه أمام واقع تشوبه تناقضات: ضرورة خروج المرأة للعمل والدراسة تحت ضغط الازمة الاقتصادية و اجبارية التعليم، لكن الشارع الذي تعبره تميزه فوضى اخلاقية و انحلال معياري غير متحكم فيه، أي ليس كما يريده هو. كيف سيواجه المجتمع الذكوري هذه الوضع الذي تورط فيه من دون أن ينتبه إلى ذلك؟

سيستدعي المجتمع الذكوري الدين لاعادة النظام الاخلاقي إلى الفضاء العام الذي أصبح ممرا اجباريا للنساء، حامل الشرف و رمزه. و قد استحضر الدين هنا، على مستويين:

- على مستوى المرأة كوافد جديد إلى الفضاء العام
- على مستوى الفضاء نفسه.

فإما على مستوى المرأة، فمنذ ثمانينيات القرن الماضي شهد الشارع الجزائري الحضري انتشار قوي لارتداء الحجاب(الخمار)،

أما على مستوى اشارع و الفضاءات العامة، ففي نفس الفترة أيضا شهدنا ما يمكن وصفه بحملة اجتماعية لأخلقة و أسلمة الفضاءات العامة و هذا من خلال مجموعة من الممارسات التي كانت تقوم بها جماعات يمكن ان نسميها اليوم، و لو بأثر رجعي، جماعات الإسلام السياسي[1]، التي أخذت في البروز في كل مكان، خاصة في الجامعات. تمثلت هذه الممارسات في: محاربة محلات لخمور في الأحياء الشعبية و

[1] أنظر على سبيل المثال إلى مقال اسماعيل الحاج علي الذي يصف بدقة ممارسات الاسلام السياسي على الفضاءات العامة في الجزائر
Smail Hadj Ali(1995) « L'Islamisme dans la ville : Espace urbain et contre centralité », in Monde Arabe Maghreb Machrek, Ville, pouvoir et société, numéro spécial, 1er trimestre 1994.

المطالبة بغلقها أو سترها و تحديد صارم لأوقات فتحها، محاربة الإختلاط في المؤسسات العمومية ووضع شبابيك خاصة بالنساء، محاربة الاختلاط في الاحياء الجامعية، تنظيم حملات ضد اللباس(الفاضح)،...

كانت هذه أهم أدوات تهيئة الشارع للوافدات الجدد من (بناتنا، زوجاتنا، أخواتنا،)

ثانيا: إرتداء الحجاب: من رمز للتدين، إلى استراتيجية لاختراق الفضاء العام

هل عودة ارتداء الحجاب في منصف الثمانينات، و الذي تزامن أيضا مع صعود الحركة الإسلامية، يعبر عن نزعة نحو التدين فقط، أم انه يدخل ضمن الاستراتيجيات النسوية لاقتحام فضاء كان إلى غاية ذلك اليوم رجوليا ذكوريا[1]؟

على الباحث ان يكون حذرا في تحليل كل الممارسات التي تستعمل رموزا ثقافية و دينية، و يجب عليه دائما أن يضعها في السياق الذي تظهر فيه لكي يتجنب اصدار احكام جاهزة متسرعة لا يمكن فصل النزعة نحو التحجب عن صعود الاسلام السياسي من جهة، و عن العوامل السوسيولوجية الاخرى التي غيرت من وضعية المرأة التعليمية[2].

في سنة 1984، و بعد اقرار قانون الأسرة الجديد، الذي أستمد من(الشريعة الإسلامية)، انتشرت موجة في الشارع الجزائري تدعو إلى فرض (اللباس المحتشم) على النساء من قبل حركات الإسلام السياسي التي كانت إلى غاية تلك اللحظة تنشط في السرية و اللاقانون.، و أخذت موجة (أخلقة الشارع) تتصاعد إلى أن بلغت ذروتها في التسعينات حيث كان يعتدى على النساء اللواتي يرتدين لباسا(غير محتشما).

---

[1] بخصوص هذا الموضوع أنظر إلى:

Hadjij Cherifa. « Des femmes d'Alger dans leurs appartements, au femmes d'Alger dans Alger. » in. pensé de midi. www.lapenseedemidi.fr

[2] المزيد أنظر إلى:

Jean Claude David(1994). « rencontre, côtoiement, ségrégation : un autre type de sociabilité. In. Monde arabe, Maghreb/ Machrek. N° spécial « monde, ville, pouvoir et société. 1er trimestre. 1994. Pp 83-85

إن تسييس الإسلام، و الذي يتجلى في الاحزاب الإسلاموية التي كانت تنشط بعد اقرار التعددية السياسية في دستور 1989، جاء في سياق خاص ميزته تحولات بنيوية عميقة في المجتمع الجزائري، أهمها تزايد عدد سكان المدن و ارتفاع نسبة التعليم لدى النساء.

في ظل ذلك الوضع، سيحاول الجزائري(المؤمن)، تحت تأثير خطب المساجد التي تركز على(انحلال اخلاق المجتمع، و تبرج النساء، و خروجهن عن (تعاليم الدين و سلطة المحرم)، سيحاول أن يرضي ضميره الديني من خلال العمل على تنقية الفضاء العام من (الرذيلة) و محاربة الاختلاط في المؤسسات العمومية، و وسائل النقل الجماعية، و الأحياء الجامعية. يحاول المجتمع الذكوري البارتياركي أن يقاوم خروج المرأة عن سلكته، و عبر استدعاء الدين، عمل على اخضاعها قدر الإمكان داخل الفضاء المنزلي، و في حالة الضرورة، أي في حالة عجزه عن ذلك، سيحاول أن يتقبل خروجها بأقل الأضرار الممكنة على سلكته، سمعته و ما يعتبره انه شرفه.

يتجلى من خلال ممارسات الإسلام السياسي طوال فترة الثمانينات و التسعينيات، و الذي وجدت فيه الأيديولوجية الباتريركية غايتها و اشباعا لنزواتها و إجابات على مخاوفها، يتجلى كما انه يحاول تمديد النظام الاخلاقي السائد داخل الفضاء الأسري العائلي إلى الفضاء العام. أي تسيير الفضاء العام بنفس النسق المعياري و الاخلاقي الذي تسير به العائلة.

تعكس مثل هذه الممارسات التصور الذي تحمله الأيديولوجية الباتريركية للمجتمع. إنها تتصوره على أنه عائلة كبيرة يجب ان تخضع خضوعا تاما للنظام الاخلاقي و المعياري(الإسلامي). و في تصوراتها لهذا النظام، فإنه يحبس المرأة داخل الفضاء المنزلي، و يمنه خروجها دون محرم و دون موافقة الرجل على ذلك. و في حالة الضرورة، فأنه يفرض شروطا صارمة تتعلق بطريقة تسيير المظهر الخارجي و اللباسي وفق ما تقتضيه (الشريعة) و قواعد الحشمة و العفة والحفاظ على الشرف. من هذا المنطلق، فإن

النساء اللواتي يردن الخروج إلى الفضاء العام يضطرن إلى ارتداء الحجاب لتجنب كل المضايقات و التعليقات و المعاكساة من طرف الرجال[1]. بل أيضا لطمأنة رجل العائلة (الزوج، الأخ، الأب). إن الشارع فضاء ذكوري في المجتمع الجزائري المهيكل من طرف الثقافة الأبوية، التي تخصص المنزل للنساء و البرا للرجال. يسمح للنساء الكبيرات في السن بالتحرك بسهولة و أريحية في الشارع من أجل التسوق، أو زيارة الطبيب، في حين غالبا ما تكون الفتاة خاصة العازبة، مضطرة لأن تكون مرافقة من طرف الأم، الجدة، أو الاخت الكبرى المتزوجة في حالة رغبتها في الخروج. ما عدا، ذلك، فإن الشابة في الشارع ستكون مشبوهة و موضوع (الحديث) في حالة تكرر خروجها دون مرافقة او دون هدف واضح(التعليم مثلا في السنوات الاخيرة أو العمل).

ينظر دائما إلى المرأة في الشارع كموضوع جنس، و ليس كائن بشري اجتماعي. و لهذا، فأن المرأة التي تخرج (بحرية) إلى الفضاء العام الرجولي الذكوري، هي إمرأة تتحدى النظام الاخلاقي للمجتمع، و غالبا ما يتم وصفها بانها(إمرا سايبة)، أي أمراة دون رقيب ولا حسيب. هذا النوع من النساء في نظر الثقافة الأبوية و المجتمع الذكوري هن نساء حيث الرجل لا يلعب دوره كحام للشرف و الحرمة العائلية، و نساء هذه العائلة لا يمكن أن يكن محل ثقة للحفاظ على نقاء دم الرجل الذي يتقدم لخطبتهن.

إن هذا التقسيم الجنسي للفضاءات، يعود في الأساس إلى تحديد العلاقات الجنسية و اختصارها فقط في مؤسسة الزواج و داخل البيت(الفضاء الخاص)، و هو يهدف إلى حماية نقاء الدم عبر اسناد المرأة لوظيفة التكاثر و حماية النسب و السلالة. لهذا فإن المرأة التي تقتحم الفضاء الرجولي(الشارع) هي امرأة تفتن الرجال و تهدد بإخراج العلاقات الجنسية من فضاءها الطبيعي(الزواج).

[1] يمكن هنا أن نراجع دراسة للباحثة نسيمة دريس حول الفضاءات العامة في المدينة الجزائرية، حيث صرحت الكثير من المستوجبات بأنهن يرتدين الحجاب في الحي السكني، و بمجرد بلوغ وسط المدينة أو مكان العمل ينزعنه. أنظر إلى
Nassima Dris (2001) « la ville mouvementée : espace public, centralité, mémoire urbaine à Alger ». Éd l'Harmattan. Paris.

ثانيا: أخلقة الشارع و انعكاساتها على الرباط الاجتماعي.

أدت ديناميكية أخلقة الشارع moralisation de la rue، التي انطلقت منذ ثمانينيات القرن الماضي إلى عودة قوية لظاهرة ارتداء الحجاب، سواء في عالم المدينة أو الريف. كانت أولى تجليات هذه النزعة، التي قلنا انها كانت نتيجة لعوامل متعددة، هي الغلق التدريجي لكل فضاءات المعاشرة الاجتماعية (الغربية) الموروثة عن فترة الاستعمار الفرنسي، على غرار محلات بيع الخمور، التي كانت أول ما استهدفته هذه النزعة.

يمكن تفسير ذلك إلى تمثلات الخمر لدى الفرد الجزائري. إن تعاطي الكحول يؤدي إلى السكر و(الانحراف)، و الشخص (السكير) الذي (يتعدى على حدود الله) يمكنه و هو في حالة سكر، أن يتعد كذلك على باقي المحرمات الاخرى، خاصة المرأة التي بات حضورها في الفضاء الرجولي أمرا واقعيا لا يمكن التراجع عنه. المرأة هي موضوع حرمة و شرف، و يمكن للسكير أن يتعد على شرف الآخرين ، و لا يمكن للرجل أن يطمئن لخروج نسائه إلى شوارع ممتلأة بالسكريين و المنحرفين. من هنا تاتي الحاجة إلى (تطهير) الشارع من كل مسببات الرذيلة خاصة محلات بيع الخمور.

منذ خروج المرأة إلى الشارع تصاعدت نزعة أخلقته و أصبح في نظر الإسلام السياسي (فرض عين) ديني على كل مسلم(غيور على شرفه). إن وقوف الدولة متفرجة على انتشار هذه الظواهر (الدخيلة) على المجتمع – بل تشجعها في نظر أفراد المجتمع – رافضة اداء (واجبها الشرعي)، يصبح من واجب كل فرد مسلم في المجتمع(الإسلامي) إن يعمل على (إعادة المجتمع) إلى إطاره الثقافي و القيمي الأصيل عبر ما تسميه التقاليد الفقهية للاسلام السياسي بالامر بالمعروف و النهي عن المنكر.

ممارسة واجب الامر بالمعروف و النهي عن المنكر، الذي يعتبر عن بعض المذاهب الإسلامية، أحد ركائز الإسلام الصحيح، ليس بالضرورة عملا توعويا و تربويا، بل يمكن ان يكون عبر استعمال القوة و العنف كلما استلزم الأمر ذلك.

حالة الصراعية و العنف الذي يعرفه الشارع و الرباط الاجتماعي عامة، يمكن تفسيره بتجذر هذه التمثلات للمرأة، و الواجب الديني و الشرف و الآخر في المجتمع الجزائري، و التي التقت مع التحولات البنيوية الحادة و الازمة الاقتصادية و الفوضى العمرانية و صعود الإسلام السياسي.

انطلاقا من تمثلات المجتمع للواجب الديني، أصبح الأفراد و الجماعات لا ينظرون إلى الدولة على أنها الطرف الوحيد الذي يجب أن يحتكر ممارسة العنف المشروع لمحاربة ما هو غير قانوني، و فرض ما هو قانوني. إن القاعدة المعيارية للقانوني و الغير القانوني تزحزحت في المخيال الاجتماعي بسبب تآكل الشرعية السياسية للدولة، و أصبح ما هو قانوني لا يتوافق بالضرورة مع ما هو حلال، و ماهو غير قانوني لا يتوافق أيضا مع ما هو حرام. في هذه اللحظة التي يتم فيها الاخلال بالقواعد المعيارية للمجتمع، ياخذ الرباط الاجتماعي شكلا عنيفا و صراعيا يصل إلى حد التقاتل. فالنظم المعيارية لم تعد محل اجماع بين أفراد المجتمع. يتفكك الرباط الاجتماعي بسبب العنف، أفقيا بين أفراد المجتمع، و عموديا بين المجتمع و الدولة، و تزداد حدة التفكك حينما يتحول الصراع القيمي المعياري إلى مادة للتعبئة السياسية التي سيلعب فيها المسجد دورا محوريا. ستزداد حالة الشرخ بين القانوني و الحلال، و بين غير القانوني و الحرام، و في الكثير من الأحيان يتعارضان إلى درجة الاقتتال[1].

[1] يمكن في هذا الصدد أن نشير إلى صدور كتاب سهام الإسلام لعبد اللطيف محمد سلطاني سنة 1981، حيث أعلن فيه صراحة بان ما يسمى بالشهداء الثورة التحريرية ليسوا بالضرورة هم كذلك، و أن الشهيد هو يموت في سبيل الدين و ليس في سبيل الأرض و الوطن. كانت اول مرة يتم فيها انتهاك قدسية التاريخ الثوري الذي تتغذى منه الأيديولوجية و الشرعية الثورية.

الكثير من الممارسات التي لا يعاقب عليها الدولة هي في نظر المجتمع حرام، يجب على الفرد ان يتحرك لمحاربتها و العكس صحيح. لقد انهارت شرعية الدولة تحت تأثير الازمة الاقتصادية و التحول الجيلي، و ظهرت في المقابل شرعيات جديدة في المجتمع منافسة لها و متنافسة في ما بينها. بل إنه حتى داخل منظومة الحلال و الحرام لم يعد هنالك توافق بين مختلف الجامعات الاجتماعية.

كانت لهذه التحولات العميقة آثارا مدمرة على التجانس و السلم الاجتماعي منذ نهاية الثمانينات حتى بداية الألفية الجديدة.

مراجع المحاضرة:

1- Hadjij Cherifa. « Des femmes d'Alger dans leurs appartements, au femmes d'Alger dans Alger. » in. pensé de midi. www.lapenseedemidi.fr

[1] المزيد أنظر إلى:

2- Jean Claude David(1994). « rencontre, côtoiement, ségrégation : un autre type de sociabilité. In. Monde arabe, Maghreb/ Machrek. N° spécial « monde, ville, pouvoir et société. 1er trimestre. 1994. Pp 83-85

3-

4- Lahouari Addi, les mutations de la société algérienne: Famille et lien social dans l'Algerie contemporaine. La Découverte, France, 1999.

5- Nassima Dris (2001) « la ville mouvementée : espace public, centralité, mémoire urbaine à Alger ». Éd l'Harmattan. Paris

6- Smail Hadj Ali(1995) « L'Islamisme dans la ville : Espace urbain et contre centralité », in Monde Arabe Maghreb Machrek, Ville, pouvoir et société, numéro spécial, 1er trimestre 1994.

المحاضرة الثالثة:

العام و الخاص في المجتمعات العربية/ الإسلامية.

الهدف من المحاضرة:

تهدف هذه المحاضرة إلى مناقشة التصورات و التمثلات الاجتماعية للفضاءات في المدينة، باعتبار هذه التمثلات هي التي تؤطر التفاعل و الممارسات الفردية و الجماعية للأفراد.

إن الرباط الاجتماعي يتم نسجه في الفضاءات العامة، كما في الفضاءات الخاصة، و إذا كانت العلاقات العائلية تؤطر الرباط الاجتماعي و تحمله في الفضاء الخاص، فإنه في الفضاء العام يتأطر بالتمثلات التي يحملها الأفراد له(للفضاء العام).

لا يمكن فهم الديناميكيات الاجتماعية دون دراسة الفضاءات العمرانية و العلاقة بين الخاص و العام في المدينة العربية الإسلامية. و تعتبر هذه المحاضرة كمقدمة للطالب إلى علم الاجتماع الحضري و علم الاجتماع الحياة اليومية،

تعتبر ساحات المدينة و شوارعها بمثابة خشبة المسرح التي يمثل فيها الفاعلون الاجتماعيون ادوارهم الاجتماعية، و لهذا وجب دراستها و فهم تمثلاتها و تجلياتها في سياق المدينة الجزائرية خاصة و العربية عامة.

مقدمة.

تقول " سيلفي دينو D. Sylvie ا أن مقال A. Rymond 1 حول المجالات العامة في المدينة العربية الإسلامية، و الذي عنوانه

«Espaces publics et espaces privé dans les villes arabes [1]يشكل مرجعا أساسيا للكثير من الباحثين المهتمين بهذه المسألة.

إن " المدينة العربية التقليديةtraditionnelle تنتظم وفق حيث يرى فيه المؤرخA. Rymond نمطين مزدوجين :منطقة مركزية حيث توجد الأنشطة الاقتصادية الهامة، و أماكن السلطة و العبادة .و توجد منطقة الأطراف المحيطة بالمركز؛ موجهة للسكن وفيها شبكة من الممرات و الطرق التي تنتهي بانسداد .إن منطقة المركز هي المجالالعام، في حين تمثل الأحياء السكنية المجال الخاص2 ".إن هذا التقسيم التوبوغرافي للمدينة، إلى مجال عام في المركز و مجال خاصعلى الأطراف، هو في الواقع تقسيم وظيفي، و ليس تقسيم مؤسس على مبدأ الملكية للمجالات)المجال العام ملك للدولة و المجال الخاص ملك للأفراد الخواص.(و كما سايرت و جهات نظر الكثير من الباحثين A. Rymond في تصوره لخصائص المدينة العربية الإسلامية، نجدها أيضا تسايره في تصوره ثنائية العام/ الخاص في هذه المدن .فنسيمة دريس تقول أن " التمييز بين المجال العام و المجال الخاص، يرتبط بنوعية الرقابة الاجتماعية الممارسة على أحدهما، أكثر مما ترتبط بنوعية الملكية القانونية و طبيعتها لهما [2]3. "وعلى هذا المبدأ، ربما يمكن لنا تفسير سبب إشارة بعض الباحثين، إلى أن المجالات

[1]* Voir : André. R (1989). « Espaces publics et espaces privé *dans les villes arabes''. traditionnelle ». In Maghreb/ Machrek. N° 23.

[2] Nassima Dris. (2001) Op., Cit., p 64

____العامة في المدن العربية التقليدية و في بعض الأحيان حتى الحديثة تأخذ شكلا هيرارشيا hiérarchique: م من المجالات الأكثر عمومية إلى المجالات الأكثر خصوصية.

في الصدد تقول الباحثة فرنسواز بوشنين ، Françoise Bouchenine في دراسة لها للمدنالمغربية، أن " الأحياء الشعبية تظهر و كأنها المجال الخاص مقابل باقي المدينة التيتظهر و كأنها المجال العام[1].1 "و يبدو هنا أن الباحثة تقول هذا الكلام واضعة في ذهنها أن الأحياء الشعبية *في المدن المغربية و المغربية، هي في معظمها، أحياء يعود بناءها إلى العهد العثماني، و أن باقي المدينة، هو المدينة الكولونيالية والوطنية.و لكن ما هو شكل أو أشكال المجالات العامة في هذه المدن؟ هل تختلف كثيرا عن المحالات العامة الحديثة؟ و هل تحتفظ دائما بخاصية " حرية الوصول و الدخول إليها؟

إن معظم الدارسين للمدينة العربية الإسلامية التقليدية، الذين أشرنا إليهم سابقا، يعتبرون *المسجد**[2] هو المكان العام المركزي فيها؛ و ذلك بالنظر إلى أهميته في الحياة اليومية لسكانها)الحياة السياسية، الدينية، الثقافية و الاجتماعية .(ولكن هناك أيضا، أشكالا أخرى من المجالات، يمكن اعتبارها عامة، مادامت تتوفر فيها خاصية الاستعمال العامpublic usage و الحر و فق شروط إنشائها .و في هذا الصدد

يذكر لنا" فرنسوا بوقارFrançois Buggard المجالات التالية :

: .الجامع الكبير la grande mosquée مكان للعبادة و الاجتماعات.

مؤسسة لتعليم القرآن و القانون الإسلامي :la madrasa .المدرسة.

---

[1] Bouchenine.F.N « les espaces publics des villes marocaines ». In : les annales de la recherche urbaine. N° spécial, « espaces publics en ville ». Paris

[2] يستمد المسجد خاصية العمومية، من كونها يشغل حيزا أساسيا في حياة المسلمين، فهو ليس فقط مكانا للصلاة و العبادة، بل هو أيضا مكان للنقاش في الشؤون السياسية و الاقتصادية و الثقافية .و كثيرا ما تقام فيه حلقات للنقاش و التشاور .و لاحظنا في فترة الثمانينات و التسعينات، كيف أن الجماعات الإسلامية، حاولت أن تعيد للمسجد وظيفته السياسية و الاجتماعية، من خلال جعله محورا للجمعيات الخيرية، و للتجنيد الأيديولوجي للشباب ضد السلطة .و استطاعت ذلك، لأنه كان المجال العام الوحيد الذي ليس فيه للسلطة حضور دائم و قوي.

· les bains publicsالحمامات العامة.

السوق: · مكان للتجارة و التبادل الاقتصادي و الاجتماعي

القلعة : ·مكان السلطة السياسية و الدينية .

و قد لاحظ أن هذه المجالات تستعمل بأشكال مختلفة و من طرف جماعات مختلفة.

أولا: المدينة الكولونياليةla ville colonial :

كان لدخول الاستعمار الأوروبي إلى البلدان العربية و المغاربية، أثر كبير على الحياة الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية .و لكن أيضا تأثير كبير على عمران هذه المجتمعات .ولكن هذا التأثير لم يكن بنفس الشكل و الحدة، بل كان متباينا من بلد إلى آخر؛ حسب أشكال التواجد الأوروبي فيه (حماية، انتداب، استعمار) و هذا كان عاملا مهما في اختلاف درجة التأثير الكولونيالي على المناطق الحضرية في كل بلد[1]

و لكن الكثير من الدارسين يؤكدون على أن دخول الاستعمار الأوروبي، كان بداية لدخول المدينة الغربية بكل ما تحويه من أشكال عمرانية إلى هذه البلدان. و سنحاول في هذا العنصر أن نركز أكثر على خصائص المدينة الاستعمارية في الجزائر، لمعرفة أهم أشكال المجالات العامة التي استحدثتها. إن أول ملاحظة هامة في هذا المجال، هي التي قدمها " جيوديس كريستوف G. Christophe في مداخلة له حول التأثير الفرنسي على عمران مدينة تونس ، و مدينة القصبة، في مؤتمر حول مدينة الجزائر؛ إذ يقول "إن الاحتلال الفرنسي في

[1] يقدم لنا " جيوديس كريستوف * Giaudic Christopheمقارنة مهمة بين التأثير الفرنسي على مدينة تونس و مدينة الجزائر .و لاحظ أن كون تونس تعرضت للحمايةو ليس للاستعمار، جعل من درجة تأثير عمرانها قليل و خفيف إذا ما قورن بالتأثير الفرنسي على مدينة القصبة، التي دخلها مستعمرا، و بنوايا استيطانية .أنظر إلى
. Christophe. G(2002). « Alger, Tunis : l'urbanisation européenne sur la les rives Soudes de la
In : Alger : lumière sur la ville. Colloque organisé à Alger le 4/5/6 mai 2002. méditerranée ».
Ed DALIMANE. P 81

الجزائر، قام بتهديم جزء كبير من القديمة، و شيد بمحاذاتها مركزا جديدا وفق الخصائص الأوروبية، بهدف تسهيل مراقبة السكان المحليين .إن مدينة القصبة لم تكن تسمح بذلك، و لم تكن شوارعها الضيقة تسمح للآليات الحربية الاستعمارية بالتنقل و التغلغل بسهولة في الأحياء السكنية؛ و هذا ما دفع بالفرنسيين، إلى تحويل ما كان يعرف بالأماكن العامة المركزية، داخل القصبة، إلى ثكنات عسكرية وكنائس، و عوض الكثير من شوارعها الضيقة، بأخرى واسعة، و ساحات واسعة و مفتوحة، تلبي الاحتياجات الاستعمارية و الاقتصادية و الثقافية للفرنسيين و الأوروبيين يمكن أن نخلص إذا إلى أن المدينة الأوروبية تجسد ماديا، الثقافة الغربية في المجتمعات العربية و المغاربية؛ بل أكثر من ذلك، حاول الاستعمار أن يجعل من المدن الكبرى بوابة و مرآة " تعكس التفوق و المهارة الأوروبية على المجتمعات

المستعمرة ."1 و هذا ما يفسر ظهور مركزية جديدة، تتميز بالشوارع و الساحات الواسعة، و المباني الإدارية و السكنية المفتوحة على هذه الشوارع و الساحات؛ و بذلك انتقلت المركزية الحضرية، من المدينة التركية القديمة، إلى المدينة الكولونيالية العصرية. إن طول الفترة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر، ومحاولاته للقضاء على كل أشكال التنظيم الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي التي كانت قائمة، و محاولاته للقضاء على الهوية الجزائرية، أدى إلى تراجع كبير للمدينة العربية التقليدية، وحلت في مكانها أو بجانبها مدينة لا تختلف كثيرا عن المدن الفرنسية. ظهور أولى المجالات العامة الغربية في المجتمعات العربية· .صاحب هذه الأشكال العمرانية الجديدة في المستعمرات الأوروبية، ظهور مجالات عامة حضرية مشابهة للتي توجد في الغرب؛ فبعدما كانت المدينة التقليدية تنتظم حول المسجد و السوق و قصر السلطة، أصبحت تنتظم حول الساحات العامة الواسعة و المباني الإدارية الكبرى في مركز المدينة الكولونيالية و نظرا للتطور الكبير في عدد السكان الأوروبيين المقيمين في هذه المجتمعات، بسبب نمو الحركة الاستيطانية، فإنه من البديهي أن تظهر أماكن المعاشرة الغربية في المجتمعات المستعمرة؛les lieux de sociabilité occidentales

فظهرت المطاعم الحديثة، الحانات، مراكز التسوق العصرية، قاعات السينما، قاعات الشاي ...أصبح بعد ذلك، التمييز التقليدي بين المجال العام و المجال الخاص، أقل وضوحا و أقل قوة، خاصة أمام التغير الكبير الذي مس البناءات السكنية للأهالي، حيث خصص الاستعمار بعض المشاريع السكنية لامتصاص غضب السكان الفقراء ودفعهم إلى الولاء.[1]

ثانيا: المدينة الوطنية la ville nationale

نستعمل مصطلح المدينة الوطنية، للإشارة إلى المدن و الأشكال العمرانية المبنية بعد استقلال الدول العربية من طرف الدولة الوطنية الجديدة. إن أولى ملاحظة تفرض نفسها على دارس هذه المدن، هي أن الدولة الوطنية لم تحدث أية قطيعة مع النموذج العمراني الكولونيالي، بل استمرت في توسيعه وفق

أدواته التقنية و القانونية .فإذا نظرنا مثلا إلى أدوات التعمير في الجزائر*، نجد أنها نفس الأدوات المتبعة منذ سنة 1958 من طرف الاستعمار الفرنسي إلى غاية1990 .

نعتقد أن الوضعية لا تختلف كثيرا في باقي الدول العربية، فخروجها منهارة اقتصاديا، ثقافيا، اجتماعيا و حضاريا، جعلها غير قادرة على البحث في تطوير و تحديث الأشكال الأصلية لمدنها، خاصة أمام تزايد الطلب على السكن و انتشار الفقر و البطالة .و لكن ذا أيضا لا ينفي أن بعض الدول ، التي لم تدمر أشكالها العمرانية التقليدية بشكل كبير، حافظت على مدنها القديمة مثل تونس، مصر، سوريا ..و لكن

المدن التي استحدثتها كانت وفق النمط العمراني الغربي .لقد لجأت الدول العربية إلى استيراد المدينة الغربية وتجسيدها بأشكال مختلفة .و لكن محاولات الأنظمة السياسية في هذه البلدان عصرنة

[1] يمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال، و ليس الحصر، مشروع قسنطينة الذي أطلقته فرنسا سنة 1958 ، لسب تعاطفالأهالي معها .و يقضي بإنجاز الآلاف من الوحدات السكانية في الكثير من المدن الجزائرية.
منذ 1958 إلى غاية P.U.P و و مخطط التعمير الأساسي* P.U.D فمثلا تم العمل بالمخطط التوجيهي للتهيئة و التعمير1990

مجتمعاتها، عن طريق عصرنة العمران، دون رد الاعتبار لخصائصها السوسيو ثقافية، أدى إلى إحداث قطيعة بين المجال المبني المعيشي، و الثقافة المحلية .إن المدن المبنية بعد الاستقلال هي ذات إحياء غربي،

تعتمد على الهندسة المعمارية الوظيفية architecture fonctionnaliste في تصميم البنايات، مما أدى إلى خلق تجمعات سكانية كبرى بدون هوية ثقافية أو جتماعية، أفضت إلى تقطع العلاقة بين الفرد و المجال السكني الذي يعيش فيه [1] المشروع التحديثي الذي أرادت الأنظمة السياسية الحاكمة تجسيده عن طريق

استيراد المدينة الغربية، لم تصاحبه، في المقابل، مشاريع جادة لتحديث أنظمة الحكم، و طرق تسيير الإدارة و المدينة و الشؤون العامة)دمقرطة المجال السياسي و الاجتماعي و الاقتصادي(، و لم يصاحبه أيضا، فتح المجال الإعلامي و تحرير الصحافة و حرية التعبير .ومن هنا نشأ التناقض الكبير الذي و صلت إليه هذه الأنظمة و المجتمعات العربية؛ فمن جهة نلاحظ أنها تبني مدن عصرية مشابهة للمدن الغربية) دبي، الرياض، بيروت، الجزائر، تونس(...، و من جهة أخرى لا تسمح لسكانها بالمشاركة في تسييرها بانتحاب ممثليهم و مسيرها، و تريد الحفاظ على الأنظمة الشمولية التقليدية .نعتقد أن الأزمة الحضرية بمختلف أبعادها نتجت من هذه الثنائية المتناقضة :مدن عصرية و مجالات عامة غربية تسير بأنظمة ديكتاتورية شمولية و تقليدية.

ثالثا: المجال العام في المدينة الوطنيةl'espace public des la ville nationale

السياسات الحضرية المتبعة في البلدان العربية و المغاربية، أدت إلى إحداث تغيرات عميقة في هذه المجتمعات؛ سواء أكان ذلك على مستوى المجال الخاص الأسرة(، أو المجال العام .إن استيراد المدينة

[1]Mohamed Foura : A-propos de la qualité architecturelle et urbanistique ». In « le quotidien d'Oran. N° 25/05/2003.

الغربية بهدف تحديث و عصرنة المجتمع، أدى بالضرورة إلى استيراد الأشكال المادية للمجال العام الغربي، ويمكن ملاحظة ذلك بسهولة، في انتشار الساحات العامة الواسعة، الحدائق العامة، الشوارع

الواسعة، أماكن المعاشرة العصرية الغربية)مطاعم، مقاهي، مراكز تجارية، حانات، قاعات الشاي.(و إذا أردنا أن نأخذ بالأبعاد الأخرى لمفهوم " المجال العام"، نلاحظ أيضا تنامي كبير لوسائل الإعلام و الاتصال الحديثة)الصحافة المكتوبة، الفضائيات التلفزيونية، الأنترنات .(...ولكن التساؤل الذي يجب أن نطرحه هنا هوا :كيف سيكون وضع هذه المجالات العامة الحضرية و غير الحضرية، في سياق اجتماعي و سياسي و اقتصادي و ثقافي، لا تسوده الديمقراطية و التعددية السياسية، و لا تحترم فيه الحريات الفردية و الجماعية، و الدين لا يزال يشكل المورد السياسي الرئيسي لمعظم الأنظمة الحاكمة وأغلب قوى المعارضة؟ كيف سيحافظ الشارع و الساحات العامة، على طابعها العمومي و الحر، في ظل حالات الطوارئ التي تسود معظم البلدان العربية من جهة، وفي ظل اللجوء إلى العنف و استعمال السلاح للوصول و كذلك البقاء في السلطة؟ إلى أي مدى ستكون فيه القنوات الإعلامية الرسمية و غير الرسمية، منبرا حرا للنقد الاجتماعي و السياسي في ظل ضعف أم يجب أن نقول غياب المجتمع المدني من جهة، و الرقابة على كل أشكال الإعلام الممارس من طرف مختلف القوى النافذة في المجتمع؟ ألا يجب أن تدفعنا كل هذه المؤشرات إلى ضرورة إعادة النظر في استعمالنا لمفهوم " المجال العام"؟

ضمن هذا السياق لاحظنا في السنوات الأخيرة، تحول الشارع في الكثير من هذه البلدان إلى ساحة للمواجهة بين المجتمع و الدولة، ولاستعراض القوة بين مختلف الجماعات الأيديولوجية و السياسية المتنافسة على السلطة)لبنان .(إن سبب حالة الصراع و التصادم التي تميز العلاقات الاجتماعية، والعلاقة بين المجتمع و الدولة)النظام الحاكم(، هو غياب مجالات و فضاءات حرة، يعبر فيها سلميا عن الاختلاف الفكري و الأيديولوجي في المجتمع من جهة، و في غياب آليات و أدوات تحافظ على سلمية التنافس السياسي على

السلطة .و هذا كله كان نتيجة منطقية للسياسة الشعبوية التي تريد أن تنفي وجود الاختلافات الأيديولوجية التي من شأنها أن تطالب بالتناوب على السلطة؛ و بتصوير تصوير هذه الأنظمة لنفسها، على أنها تمثل المجتمع الواحد و المتكتل حول مشروعها التحديثي .هذا من جهة، و من جهة أخرى رغبة الأنظمة في الحفاظ على مكتسباتها السياسية، يجعلها تلجأ إلى العنف في المجال العام، عندما ظهر فشلها في تحديث و عصرنة المجتمعات العربية__.

مراجع المحاضرة:

1- André. R (1989). « Espaces publics et espaces privé dans les villes arabes". traditionnelle ». In Maghreb/ Machrek. N° 23.
2- Bouchenine.F.N « les espaces publics des villes marocaines ». In : les annales de la recherché urbaine. N° spécial, « espaces publics en ville ». Paris
3- Christophe. G(2002). « Alger, Tunis : l'urbanisation européenne sur la les rives Sudes de In : Alger : lumière sur la ville. Colloque organisé à Alger le 4/5/6 mai 2002. Méditerranée . Ed DALIMANE. Alger
4- Mohamed Foura : A-propos de la qualité architecturelle et urbanistique ». In « le quotidian d'Oran. N° 25/05/2003.
5- Marc Mountoussée, Gilles Renourd (1997). 100 fiches pour comprendre la sociologie.

Ed. Bréal Rosny. P 68.

1- Dris Nassima(2001) « la ville mouvementé : Espace public, Centralité Mémoire urbaine à Alger », l'Harmattan, Paris.

6-

المحاضرة الخامسة:

التحولات الاجتماعية، القيم و الرباط الاجتماعي في المجتمع الجزائري.

أهداف المحاضرة:

نهدف في هذه المحاضرة إلى مناقشة إشكاليتين أساسيتين: :

الإشكالية الأولى تبحث في العلاقة التي يمكن أن نجدها بين القيم الاجتماعية السائدة في المدن الجزائرية، ونوعية الممارسات و الاستعمالات في المجالات العامة الحضرية .كما سنحاول أن نكشف عن الطريقة التي يبنى بها المجال العام في المخيال الاجتماعي للفرد الجزائري، وعلاقة ذلك باستعماله و أنماط امتلاكه، ونوعية الضبط الاجتماعي الممارس فيه .و نتساءل أيضا في هذا الموضوع، عن

الوضعية التي آلت إليها المجالات العامة المستوردة من الغرب.

-**الإشكالية الثانية**،: تحاول دراسة العلاقة بين الأحداث السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية التي عرفتها الجزائر خلال المراحل التاريخية الماضية، وتأثيرها على ممارسات و استعمال مختلف الفاعلين الاجتماعيين للمجالات العامة في المدن الجزائرية .وكيف يحاول مستعملي هذه المجالات تكييف سلوكاتهم و استراتيجياتهم مع الأوضاع الاقتصادية و السياسية و الاجتماعية السائدة في كمل مرحلة .بل و أكثر من ذلك نحاول فهم كيفية توظيف الفاعلون الاجتماعية للمناخ السياسي بصفة عامة في أنماط امتلاكهم و استعمالهم للمجالات العامة الحضرية.

أولا :القيم الاجتماعية في المجتمع الحضري الجزائري.

1- القيم و المعايير: les valeurs et les normes .

المعايير هي القواعد التي تسير أفعال الأفراد في المجتمع، و تفرض عليهم بشكل رسمي على شكل قواعد قانونية و نصوص تنظيمية و هو الشكل الغالب في المجتمعات الحديثة أو قواعد خفية غير معلنة و غير مكتوبة، يكتسبها الأفراد خلال مسار التنشئة الاجتماعية و هي ذات أهمية كبيرة أهمية كبيرة، نظرا للأثر الذي تمارسه على سلوك الأفراد و علاقاتهم داخل الجماعةالتي ينتمون إليها[1]1

و عند مخالفة الأفراد للمعايير السائدة في مجتمعهم، فإنهم بذلك يعرضون أنفسهم إلى عقوبة مادية أو معنوية، تتحدد حسب طبيعة و أهمية المعيار الاجتماعي المعتدى عليه. أما القيم الاجتماعية، فهي المثل الجماعية القادرة على توجيه سلوك الأفراد .و عند انتظام هذه القيم، الحاملة لنظرة معينة للعالم، تعطي معنا للأفعال و السلوكات، بل تفرض نفسها على أفراد المجتمع حسب دوركايم [2] و رغم أن القيم مجردة، إلا أن لها تأثير كبير على الواقع الاجتماعي، إذ هي من يعطي الشرعية الاجتماعية للمعايير السائدة في المجتمع.

2- تعدد النظم القيمية

إن نسبية القيم الاجتماعية أمر متفق عليه، و لكن ذلك لا يعني أنها تختفي بسرعة في المجتمعات، بل يستمر وجودها رغم ظهور قيم أخرى تختلف عنه1 و هذا ما يجعل المجتمع تسوده عدة أنظمة قيمية؛ منها القديمة التي نشأت وتطورت مع الثقافة الأصلية للمجتمع، ومنها الجديدة التي غالبا ما تتشكل عن طريق

[1] Marc Mountoussée, Gilles Renourd (1997). 100 fiches pour comprendre la sociologie. Ed. Bréal Rosny. P 68.

[2] ibid. p 68

قدوم جماعات عرقية أو ثقافية مختلفة إلى المجتمع .أو عن طريق الاحتكاك الثقافي بمجتمعات أخرى سواء أكان ذلك عن طريق الاستعمار كما حدث في القرون الماضية، أو عن طريق وسائل الاتصال الحديثة، كالتلفزيون، الأنترنات، المجلات. و بهذا تتشكل عدة أنظمة قيمية داخل المجتمع الواحد، قد تكون متعايشة و متجانسة، أو متصارعة قد تؤدي إلى تفكك المجتمع. و إذا قارنا المجتمعات الريفية بالمجتمعات الحضرية، فإننا نجد الأولى المجتمعات الريفية (في أغلب الحالات، تتميز بنظام قيمي واحد يوصف بأنه تقليدي .أما المجتمعات الحضرية، فلكونها معرضة أكثر من الريفية إلى التغيير الاجتماعي السريع، بفعل استقطابها للجماعات العرقية و الثقافية المختلفة، و باعتبارها الأكثر تقدما تكنولوجيا، فإن ذلك يجعلها مركزا لتداخل القيم الاجتماعية المختلفة، لأن كل جماعة تهاجر إليها، تنقل معها نظامها القيمي و تحافظ على استمراره .و ينتشر هذا النموذج خاصة في المجتمعات الأمريكية.

3- .للأفراد إمكانية الاختيار بين النظم القيمية المختلفة.

بسبب تعدد النظم القيمية في أغلب المجتمعات الإنسانية، فإن سلوك الأفراد ليس دائما محددا، لأن الفرد يستطيع الاختيار بين النظم القيمية السائدة في مجتمعه؛ و ذلك حسب ميولاته النفسية و نشأته الاجتماعية .بالإضافة إلى أن الابتعاد عن بعض المعايير أو بالأحرى التعدي عليها لا يعاقب عليه الفرد .[1]

لكن في المقابل، تبقى القيم السلبية و القيم الإيجابية(les valeurs positives) أهم النماذج الغالبة

و السلوكات الاجتماعية لا تحظى بالقبول إلا إذا كانت إيجابية، و أي ابتعاد عنها، إنما يعتبر انحرافا و خروجا عن القواعد المتفق عليها .و بالتالي فإن الفرد، رغم حريته في الاختيار بين النظم القيمية الفرعية إلا أنه يبقى محصورا بين ما هو إيجابي و ،)سلبي، لأن حتى النظم الفرعيةsous- systèmes de valeurs تمتلك معايير توضح الحدود بين المقبول و

[1] ibid. p 69

المرفوض اجتماعيا.

ثانيا: القيم الاجتماعية في الأوساط الحضرية الجزائرية

من الصعب نظريا و منهجيا، التطرق إلى موضوع القيم الاجتماعية في المدينة الجزائرية .لأن ذلك يستلزم البحث عن الأنظمة القيميةsystèmes de valeurs السائدة فيها، وتقسيمها و إظهار الحدود الفاصلة بين كل واحدة عن الأخرى .إن دراسة القيم وفق هذه المقاربة، فيه خطر منهجي و نظري كبير؛ لأنه يمكن لأن

يؤدي بنا إلى وضع إيجاد حدود اعتباطية بين أنظمة لا تقبل التقسيم بالضرورة .و بتعبير آخر نقول :إن الأنظمة القيمية الاجتماعية التي أخذت شكلها الحالي من مواقف الكثير من الباحثين،)قيم تقليدية /قيم عصرية، قيم غربية /قيم محلية أو إسلامية (..تتداخل و تتفاعل فما بينها .و من الصعب أو من غير المشروع أن نحصر نظاما قيميا معين في فئة اجتماعية محددة، ونستثني منه فئات أخرى؛ إنه من الصعب القول بأن هذا يحمل قيما ريفية تقليدية، و ذاك يحمل قيما مدينية عصرية، لأن ذلك قد ينظر إليه على أنه " حكم قيمي لا يستند إلى حجج علمية بقدر ما يستند و يدعم مواقف و توجهات أيديولوجية و سياسية.[1] لهذه الأسباب نود أن ننبه القارئ إلى أن تقسيمنا، في هذا العنصر، للنظم القيمية في المدن الجزائرية، إلى ثنائيتين متناقضتين :الريفية /الحضرية، التقليدية/العصرية، إنما هو تقسيم اقتضته مبررات منهجية فحسب، نهدف من خلاله دراسة كل نظام على حدا بشكل دقيق و عميق .و نحاول من خلال هذا التقسيم أيضا، أننبرز كيفية مساهمة القيم الاجتماعية في تأطير و توجيه السلوك الفردي و الجماعي.

[1] يجب أن نشير هنا إلى أن النظام السياسي الجزائري، يبرر الأزمة التي تعاني منها المدينة الجزائرية بالنزوح الريفي و بالقيم الريفية المنتشرة في المدن، التي عطلت حسبه عملية الاندماج الحضري.

ولكن هذا التقسيم المنهجي لا يعني إقصاء إخفاء العلاقة التبادلية و التفاعلية، و التداخل الموجود عند كل فرد و جماعة، لهذه النظم، بل يسعى إلى عرض خصائص كل نظام بشكل قد يساعد على فهم التعقيدات الموجودة في السلوك و الممارسات الاجتماعية في المجالات العامة.

1- القيم الاجتماعية الريفيةles valeurs sociales rurales

السؤال الذي يطرح نفسه في بداية هذا العنصر هو :هل من المشروع أن نتحدث عن قيم ريفية داخل المدينة، في ظل تأكيد الكثير من وجهات النظر الدارسة في علم الاجتماع الحضري، على أن " المدينة تهيمن على الريف، و أن عملية التحضر قد مست القرية مثل المدينة بسبب التطور الكبير في وسائل النقل

و الاتصال. نعتقد أن مشروعية هذا الطرح وجود القيم الريفية في المدينة الجزائرية تستند إلى الكثير من الحقائق الإمبريقية و العلمية .إن نظرة بسيطة إلى تطور سكان المدن في الجزائر خلال الثلاثين سنة الماضية، لا تدفعنا فحسب إلى الإقرار بوجود القيم الريفية في المدينة، و لكن ربما تدفعنا كذلك إلى ضرورة إعادة النظر في استعمالنا لمفهوم "المجتمع الحضري الجزائري"، أو على الأقل تفرض علينا التحديد الدقيق لما نقصده به بهذا المفهوم.

تشير الاحصائيات إلى أن أكثر من 25 % من سكان الجزائر لا تتعدى مدة وجودهم في المدينة أكثر من 50سنة .و من بينهم 20% لا تزيد مدة إقامتهم في المدينة 40 سنة كما تكشف لنا هذه الأرقام، عن نسبة زيادة غير طبيعية لسكان المدن، إذ تضاعف عددهم 8 مرات في ظرف لا يتجاوز 43 سنة .و تعود هذه الزيادة إلى النزوح الريفي الكبير الذي عرفته الجزائر خلال ثلاث مراحل أساسية :بعد الاستقلال مباشرة لوجود احتياط سكني كبير خلفه المعمرون .ثم في مرحلة التصنيع خلال السبعينات .و أخيرا أثناء الأزمة الأمنية في .التسعينات

.يمكننا أن نخلص إذا إلى أن المدينة الجزائرية تتكون من سكان، غالبيتهم ذوي أصول ريفية .ولكن ما ذا

تعني هذه الحقيقة بالنسبة للقيم؟

إن النمط المعماري المتبع في بناء المدينة الجزائرية بعد الاستقلال)الهندسة الوظيفية(، أدت إلى خلق مدن دون هوية اجتماعية و ثقافية .فهي غير قادرة على خلق روابط اجتماعية بين سكانها، وغير قادرة على توفير)جو يسمح بخلق ثقافة حضرية ستميز سكانها عن الآخرين .و أمام تراكم المشكلات المختلفة في هذه المدن) نقص المرافق الاجتماعية، نقص التهيئة، العنف، المخدرات، التطرف (...تحولت إلى " تجمعات سكانية ليس بإمكانها إدماج السكان الجدد القادمين إليها من الأرياف.أمام تجمعات سكانية دون هوية ثقافية و حضارية، هل بإمكان العدد الكبير من الوافدين من الريف، أن " يتعلموا يكتسبوا نمط المعيشة الخاص بالمدن؟

أو بالأحرى :هل بإمكان الريفي أن يتخلى عن القيم الاجتماعية التي أتى بها من الريف، إلى وسط تسوده الفوضى العمرانية و الاجتماعية المتعددة الجوانب؟

الإحصائيات عادة ، تميز بين سكان المدن و سكان الريف، اعتمادا على معايير ديمغرافية و جغرافية بحتة . نعتقد أن علم الاجتماع لا يستطيع و لا يجب أن يكتفي بهذه المعايير لكي يميز الريفي عن الحضري.

ليس مجرد الانتقال من الريف، للسكن في المدينة، يعني تغير القيم التي يحملها. إن عملية " التمدن citadinité ليست كعملية " التحضر " الفرد المنتقل؛ فإذا كانت عملية التحضر، تعتمد على مؤشرات مادية و عمرانية،urbanisation. فإن " التمدن "عملية تحتاج إلى فترة زمنية طويلة لكي تظهر أثارها على الحياة الاجتماعية في المدينة .لأنها سيرورة من اكتساب القيم الاجتماعية و نمط حياة خاص بالمدينة فقط.، و مؤشراتها يمكن أن تظهر، سواء على مستوى سلوك الأفراد و ممارساتهم، أو على مستوى العلاقات و الروابط الاجتماعية التي تميز سكان المدينة .فالتمدن إذا يحتاج إلى " مدينة قادرة على خلق هذا الأسلوب في العيش، من خلال الهوية الاجتماعية و الثقافية التي تتميز بها."

إن الإقامة لمدة لا تتجاوز على الأكثر، أربعون سنة في مدينة تسودها الفوضى المتعددة الأبعاد، و الفاقدة إلى هوية اجتماعية و ثقافية؛ ولكن أيضا في مجتمع تعطلت فيه المؤسسات الاجتماعية المنتجة للهوية"[1]1 ، نعتقد أنها غير كافية لأن يتخلى القادمون الجدد عن قيمهم م، و أن يكتسبوا نمط المعيشة المديني .الكثير

من الباحثين أشاروا إلى أن " القادمون الجدد إلى المدينة، ينتقلون إليها حاملين معهم أنظمتهم القيمية و المعيارية، أشكالهم التضامنية :النتيجة هي أنه ليست المدينة من يدمج القادمين إليها، و لكن القادمين الجدد هم من يعطي للمدينة الصورة التي تتوافق و قيمهم و ذهنيهم[2]

يمكن أن نلاحظ وجود القيم الريفية في المدينة الجزائرية تحت أشكال مختلفة: تربية بعض الحيوانات في التجمعات السكانية، تحويل المجالات العامة المحاذية للمسكن إلى حدائق شخصية، أنماط اللباس التقليدي، أنماط السلوك في المجالات العامة....

لقد خلق انتقال القيم الريفية إلى المدينة، " لا تجانس واضح في المنظوم القيمية و المعيارية الحضرية، و أعاق كل عمليات الاندماج الحضري "حسبت عبير إشبودن العربي [3] و أدى كذلك إلى تشكل المدينة في شكل متقطع مجاليا، بسبب تضافر العوامل الأخرى)التهميش، الفقر، البطالة .(...أمام ذا الواقع،

في ظل اعتماد سكان المدينة ، أصبح من الصعب تحديد مفهوم المدينية citadinité

égitimationعلى مرجعيات و خلفيات متناقضة و متعددة، في " شرعنة ممارساتهم القانونية و غير القانونية من جهة، و في تبرير حقهم في العيش في المدينة و استحقاق لقب) المديني[4].(ولكن نعتقد أن

[1] 1Icheboudene. L (1998) : « l'intégration citadine : à propos de la difficulté d'être algérois ». In « la ville dans touts ses états ». Revue réflexion. CASBAH. 1998.

[2] Guerrid. D. (1995) . L'Algérie : l'une et l'autre société. C.R.A.S.C. Oran. P 32

[3] 3 Icheboudene. L (1998) Op. Cit

[4] يقدم لنا رشيد سيدي بومدين مقالا هاما حول المرجعيات المختلفة التي يلجأ إليها سكان المدينة في تبرير أحقيتهم بنيل لقب **المديني الحقيق** .و توصل إلى أنه من المستحيل أن نعتمد على معايير و مرجعيات معينة لبناء مفهوم المديني .أنظر إلى:

الحقيقة الهامة التي تمثلها استمرار القيم الريفية عند سكان المدينة، هي عدم قدرة هذه الأخيرة على التأثير بشكل إيجابي في القادمين الجدد إليها، و ذلك لإدماجهم اجتماعيا و ثقافيا، بشكل يحميها من التأثير السلبي عليها، ومن تأثيرها السلبي على أولئك القادمون الجدد .و تظهر أشكال التأثير السلبي المتبادل في المشكلات اليومية التي جعلت الحياة في المدينة، بالنسبة لغالبية سكانها، مرادفا للبؤس و) الميزيرية (و الإقصاء و كل أشكال الإخفاق الاجتماعي و الإحباط النفسي.

2- القيم الاجتماعية المدينيةles valeurs sociales citadines

بالرغم من حداثة المجتمع الحضري في الجزائر، و بالرغم من أزمة الهوية الحضرية و الثقافية التي تعيشها أغلب المدن و التجمعات السكانية الكبرى؛ إلا أن هذا لا يمنعنا من التساؤل عما إذا كانت هنالك فعلا قيم اجتماعية مدينية، تختلف بشكل واضح عن القيم الاجتماعية الريفية.

إن الاختلاط الطويل بين المدينيين القدامى (les anciens citadins)، وبين المدينيين الجدد les néo citadins يجعل من الصعب أن نميز بين تلك القيم الريفية التي قلنا أنها مسيطرة في الفترة الحالية ، و بين ما يمكن اعتباره تقاليد حضرية أنتجت قيما مدينية، كانت عاملا مهما في إنتاج التجانس الاجتماعي

الحضري من جهة، و شكلت مصدر وحدة ضد كافة الأخطار الخارجية من جهة أخرى .لهذه الأسباب، فإن الحديث عن القيم المدينية، سيكون حديثا عن خطاب بمليء بالحنين إلى الماضي1 أيضا حول الحياة الاجتماعية في الأحياء الشعبية، في القصبة و الحومة .هذه الأخيرة كانت النموذج المثالي للاندماج الحضري حسب العربي إشبودن 2 نظرا لما كانت تتمتع به من خصائص جعلتها وحدة مجالية و اجتماعية للاندماج

---

rachid sidi Boumedine(1998) : « la citadinité : une notion impossible ». In la ville dans touts ses états. Revue « Réflexion ». CASBAH. Alger. 1998. Pp 25-37

الحضري. عند الكثير من الدارسين، تمثل الحومة إحدى أهم خصائص التنظيم الاجتماعي و المجالي للمدينة الجزائرية حتى فترة ما بعد الاستقلال .و لكن الأزمات المختلفة التي عرفتها الجزائر و المدن الجزائرية، أدت إلى اندثار " الحومة"

.تكمن أهمية الحومة، في كونها نواة الاندماج الخضري، من خلال تركز النشاطات الاجتماعية فيها، و التنشئة الاجتماعية التي تساعد في تأسيسها .لقد كانت بمثابة المؤسسة غير الرسمية، المكلفة بإنتاج و إعادة إنتاج القيم الاجتماعية التي تضمن الاندماج الاجتماعي في المدينة .و تقول نسيمة دريس أنها كانت " معقلا محليا تسوده قيم التعايش، التضامن، التسامح المتبادل و التعاون . لذلك شكلت خلال فترة الاستعمار الفرنسي، وحدة للصمود و المقاومة .3 وما يلي هو النص الأصلي الذي كتبه العربي

إشبودن حول الحومة ما يلي:

« EL HOUMA était l'espace bâti, articulée et occupée de manière à ce qu'elle soit le produit ' socio –spatial' de sa population qui était parfois de même origine géographique. Selon leurs position dans la ville, ces Houma avaient chacune leurs mosquées, leurs corporations, leurs échoppes et même un souk. Le soir venu, le quartier était fermé aux étrangers. Ces Houma avec leurs populations, leurs économies, leurs poids politiques…etc., s'articulent pour composer l'Alger de la période précoloniale. Durant ce temps, le citadin était identifié aussi bien par sa maison que son quartier ou sa corporation. El Houma &tait ainsi la cellule vitale de l'intégration sociale de citadin... ».

Icheboude*ne Larebi. L'intégration citadine. In la ville dans touts ses états. Réflexions. P 19.*

بالإضافة إلى هذه القيم الاجتماعية التي كانت تنتجها الحومة، فإن المدن الجزائرية الكبرى كانت تعرف كذلك اهتماما كبيرا بالموسيقى و الرياضة؛ فالجمعيات الموسيقية كانت تمثل جزءا هاما من حياة السكان، إذ يذكر لنا" *جيلالي* ساري "[1]و " محمد مرداسي "[2]الكثير من هذه الجمعيات، و التي اعتبروها نواة

للمقاومة المدينية ضد أشكال الاستعمار .و أبرز الجمعيات التي ذكرا نجد : سفينجة، الموصلية، غرناطة، المزهر، البادية، محبي الفن... كان الغناء الشعبي، الأندلسي و المالوف بمثابة مدارس لتنشئة الأجيال على

قيم الاحترام و التعاون و الإخلاص ...و كان هذا النوع من الغناء، يمجد كل أنواع القيم الاجتماعية الإيجابية، لذلك ساعدت على تربية الناس في ظل غياب مؤسسات رسمية قادرة على إنتاج هذه القيم الضرورية للاندماج الاجتماعي الحضري. سكان المدينة القدامى، كانوا أيضا يتميزون عن الريفيين، بلهجتهم و طريقة نطقهم، موعية لباسهم ، وطرق سلوكهم...

أما الآن، و مع اختفاء ' الحومة 'بسبب السياسات الحضرية المتبعة منذ الاستقلال و النزوح الريفي الكبير أصبح التمييز في المدينة، ليس بين المدينيين القدامى و الوافدون الجدد، ولكن انتقل ليكون بين الطبقة الاجتماعية البورجوازية التي تسكن الأحياء الراقية، و الطبقات الفقيرة التي تسكن الأحياء الشعبية

و القصديرية .*و يأخذ التمييز القيمي بين المجتمعين)الأغنياء، الفقراء(، ثنائية أخرى هي :الجماعات التي تحمل القيم العصرية، و الجماعات الاجتماعية الحاملة

للقيم التقليدية .أي أننا أمام ثنائية قيمية جديدة، تقوم على الوضع الاجتماعي للفرد أو الجماعة، و ليس على الممارسات الاجتماعية.

---

[1] 1 Djilali Sari(1998) « aperçue historique sur la création des associations musicales » in « la ville dans touts ses états » Réflexions. CASBAH. 1998. Pp 39- 52.

[2] Merdaci Abdelmadjid(1998) Mouhibi Elfen : 1933- 1944 ; figure de la résistance citadine. In la ville dans touts ses états » Réflexions. CASBAH. 1998. Pp 65- 73

3- .القيم الاجتماعية الحديثة) الغربية.Les valeurs sociales modèrnes

ثمة الآن الكثير من المؤشرات التي تدل على انتشار القيم الحديثة القادمة من الغرب، ليس فقط في المدينة الجزائرية، و لكن في الريف أيضا :إن ظهور النزعة إلى الفردانيةtendance à l'individualité ، من خلال البحث عن الاستقلالية بالمنزل بعد الزواج، و تغير نمط العلاقات الاجتماعية، و ظهور أشكال جديدة من الزواج القائم على الارتباط قبل عقد القران .إلى جانب هذه يلاحظ تغيرا كبيرا في طرق إحياء حفلات الزواج عند الكثير من الفئات الاجتماعية، ظهور أنماط اللباس و الموسيقى الغربية ...إن هذه المؤشرات تنبأ بوجود حالة من التغير و التحرك في المنظومة القيمية للمجتمع الجزائري، و تظهر كذلك أن القيم التقليدية لم تعد تؤثر بشكل كبير في طرق تفكير و أنماط سلوك الكثير من الفئات الاجتماعية.

ولكن التغير القيمي لا يقتصر فقط على هذه المؤشرات، بل يلاحظ في المدن الجزائرية، أن أهم ما ينبأ بوجود تغير قيمي، هو تنمي روح المواطنة تحت أشكال مختلفة :جمعيات الدفاع عن الأحياء القديمة، جمعيات الأحياء، الحركة الجمعوية....هذا إلى جانب ظهور أشكال جديدة من العلاقة بين السلطة و ساكن المدينة و تطور أشكال التجنيد و التفاوض مع المسؤولين1 .

و لكن يلاحظ أن هذه القيم الجديدة، تنتشر أكثر في الأحياء الغنية و المتوسطة، والتي تسكنها الإطارات العليا في الجيش و الدولة .و كلما انتقلنا أكثر في الأحياء الشعبية و الفقيرة، كلما قلت درجة وجودها و انتشارها، وكلما لاحظنا انتشار أكبر للقيم الدينية التقليدية.

إن الأسباب الأساسية لظهور هذه القيم بشكل متسارع هو ضعف منظومة القيم التقليدية التي لم تستطع مقاومة تأثير العولمة بكل أشكالها من جهة، وضعف عملية انتقال القيم عبر المدرسة، المجال العام، الأسرة من الأجيال القديمة إلى الأجيال الجديدة من جهة أخرى .2 من هنا بقي المجتمع الجزائري عرضة لتأثير مختلف القنوات الإعلامية، ما يمكن أن يؤدي إلى تزايد حالة عدم التجانس القيمي ،التي كانت تعاني منها

المدينة)بين القيم المدينية و الريفية(، و التي يمكن أن تقف عائقا كبيرا أمام عملية الاندماج الحضري .و نعتقد أن حالة الضعف و غياب المعالم الاجتماعية، يمكن أن تؤدي إلى الصراع الاجتماعي بين الأجيال من جهة، و إلى الصراع الأيديولوجي بين حاملي القيم المتناقضة .و سيكون المجال العام الحضري ساحة لهذا الصراع الرمزي و المادي بين التيارات المختلفة في المجتمع، للهيمنة و السيطرة عليه .و ما التصادم الذي عرفته الجزائر منذ نهاية الثمانينات إلا دليلا على خطورة هذا اللاتجانس القيمي من جهة، و على إمكانية تحول المدين(خاصة المجالات العامة فيه) (إلى ساحة للمواجهة و العنف بين الجماعات الاجتماعية التي تتصادم مصالحها و /أو تعارض أفكارها و أيديولوجيتها.

4- القيم الدينية التقليديةles valeurs traditionnelles religieuses

يجب أن نشير أولا إلى أننا لا نقصد بمفهوم القيم الدينية التقليدية، قيم الدين الإسلامي التي كانت سائدة في المجتمع الجزائري إلى غاية نهاية الثمانينات .ذلك أن هذه القيم المستمدة من المذهب المالكي، كانت تشكل جزء هاما من القيم الاجتماعية الريفية و الحضرية المدينية و القيم الحديثة التي تكلمن عنها في السابق.

و لكننا نقصد بالقيم الدينية التقليدية، تلك القيم السلفية التي أخذت في الانتشار بشكل متسارع، بين الطبقات الاجتماعية المختلفة، منذ منتصف الثمانينات؛ والذي صاحب انتشارها ظهور الحركة الإسلامية في الجزائر[1].*

لقد ظهرت منذ الثمانينات أشكالا جديدة من الممارسات الدينية، تختلف بشكل واضح عن تلك التي كانت تنتشر في أوساط الجماهير .و ما كان يميز حامليها و ممارسيها هو :التوجه العلني إلى إظهار الاختلاف عن الآخرين من خلال: اللباس (القميص و السروال القصير)، اللحية الطويلة، طريقة المشي السريعة مع

[1] ولكن الممارسات السلفية قبل ظهورها إلى العلن، كانت محتواة في تيارات الحركة الوطنية، خاصة عند جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي مدت جبهة التحرير الوطني بالمشروع الثقافي .و من المهم أن نشير هنا إلى أن " النخبة السلفية" كانت منتشرة بقوة في السلطة منذ الاستقلال، وأسندت إليها بعض الوزارات مثل وزارة التربية، العدل، الثقافة، الشؤون الدينية ..و نعتقد أن هذا ما ساهم في خلق الأرضية الخصبة لانتشار القيم السلفية في صفوف الشباب عند مطلع الثمانينات. نخلصإذا إلى أن السلفية مرت بمرحلتين :مرحلة النخبة، و مرحلة الجماهير.

إنحاء الرأس، عدم الاختلاط مع كل من يخالفهم في المظهر و القيم في المجالات العامة، عدم الاختلاط بين الجنسين.

.شكلت الأحياء الشعبية الفقيرة و الأحياء القصديرية المحيطة بالمدن، المراكز الأولى التي ظهرت و انتشرت فيها هذه الممارسات و القيم الجديدة .و اتخذت الجماعات الحاملة لها، قبل التحول السياسي

الذي عرفته الجزائر، من المسجد منبرا لنشر القيم الدينية السلفية مستعملة في ذلك خطابا دينيا أخلاقيا في نقد الواقع الاجتماعي(اتخذت من الظواهر الاجتماعية) السلبية، مادة سياسية لكسب تعاطف الجماهير معه[1]

بنت الحركة الإسلامية استراتيجيه تتمحور حول المسجد، لنشر القيم الجديدة، فشكلت الجمعيات الخيرية لمساعدة الفقراء و لتجنيدهم ضد السلطة للمطالبة بحقوقهم المختلفة .وممارساتها أظهرت أن المسجد كان رهانا سياسيا رئيسيا في معركتها إلى السلطة، وهذا ما يفسر إحاطتها للمدن بشبكة من المساجد و المصليات غيرالمعتمدة.1 و ذلك لاستخدامها في تجنيد الشباب و استعمالها كمركز للسلطة الإسلامية

الجديدة .و لضما ن سيطرتها على المسجد، عملت الحركة على عرقلة عمليات إتمام بناء المسجد، لكي لا تعين الوزارة الوصية إماما تراقبه و يخدم توجهاتها الأيديولوجية و السياسية*.

إن تزامن ظهور الحركة الإسلامية الحاملة للقيم السلفية مع حالة الرفض و التذمر السائدة في أوساط الشباب، بسبب البطالة، الإقصاء، التهميش، كبح حريات التعبير، الإفلاس الاجتماعي للحزب الواحد و المؤسسات الجماهيرية التي يستعملها في التعبئة، أدى إلى انتشار سريع للحركة، و كانت تشهد كل يوم دخول الآلاف من المتعاطفين و(المناضلين) الجدد .على هذا الأساس نجد بعض الباحثين، أمثال الهواري

[1] علي الكنز، عبد الناصر جابي :الجزائر في بحث عن كتلة اجتماعية جديدة .المستقبل العربي، العدد 183 ، أفريل، ماي 1994-38ص19

عدي، يدعون إلى ضرورة إعادة النظر في كون " الجبهة الإسلامية للإنقاذ "حزبا سياسيا .و يرى أنها عبارة عن حركة جماهيرية، نتجت من تفاعل مجموعة من العوامل الداخلية و الخارجية، السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية.

و يطرح عدي مجموعة من التساؤلات الهامة، حول هذه الحركة الاجتماعية التي استطاعت في ظرف قصير أن تتحول إلى حزب سياسي يفوز بأغلبية المقاعد السياسية في بلد مفتوح لكافة التأثيرات الأيديولوجية الخارجية .و أهم هذه الأسئلة هل الإسلاماوية islamisme هي حركة دينية ذات أهداف سياسية، أم هي : حركة سياسية تستعمل الدين كأداة من أجل التجنيد و التموقع و شرعنة ممارساتها الهادفة إلى الوصول إلى السلطة[1] ؟

بعد فوز الجبهة الإسلامية في الانتخابات المحلية سنة 1990 ، زاد تقدم و بروز القيم الدينية السلفية في المجالات العامة .فعلى المستوى الرسمي، غيرت هذه الجبهة الشعار التقليدي للبلديات :من " من الشعب إلى الشعب"، إلى " البلدية الإسلامية ."و على مستوى الحياة اليومية، تحولت الكثير من المجالات العامة في المدن الكبرى إلى قاعات مفتوحة للصلاة، ثم ساحة للمواجهة و المسيرات اليومية للآلاف من الشبان الحاملين للمصاحف و المرتدين للزي الأفغاني، و المطالبين بإقامة " الدولة الإسلامية ."ثم ميدان لمحاربة كل ما يرمز إلى " التغريب "و العلمانية.

إن ما يمكن أن نخلص إليه، حول ظاهرة انتشار القيم الدينية السلفية في المجتمع الجزائري، هو أنها لم تتولد عن تغير اجتماعي ناتج عن التأثير الكبير الذي تمارسه العولمة و وسائل الإعلام في بداية نشأتها الأولى، و لكنها تطورت و انتشرت لأسباب سياسية حركتها الدعوة إلى إقامة الدولة و الخلافة الإسلامية، بعد

[1] Lahouari Addi (2003) « pluralisme politique autoritarisme dans le monde arabe… », Op.Cit

الثورة الإسلامية الإيرانية و الحرب الأفغانية .و لكن يجب أن نشير إلى أن جذورها الأصلية تعود إلى بداية العشرينات من القرن الماضي، عندما ظهرت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين .وتطورت هذه القيم خلال الثورة التحريرية و بعد الاستقلال داخل أجهزة الدولة .لذلك فإن حامليها و دعاتها، لا يدعون إلى تغيير النظام السياسي القائم، بقدر ما تفطنوا إلى وجود موارد سياسية جديدة)الدين الإسلامي (يمكن استعمالها أو بالأحرى إعادة بعثها من جديد من أجل الوصول إلى السلطة .و بتعبير أكثر دقة نقول :إن القيم الدينية السلفية المنتشرة حاليا في المجتمع الجزائريين أنتجتها تفاعل للظروف الاجتماعية، و لكن محركها كان هدفا سياسيا يتمثل في السيطرة على السلطة)الدولة .(و ربما هذا ما يفسر الحركة الحاملة لها، إلى العنف و التصادم مع الآخر، عكس القيم الغربية التي كان حامليها غير مهتمين بالحكم، أكثر من اهتمامهم بأنماط الحياة الحديثة.

إن كل حركة تهدف الوصول إلى السلطة، تكون لها بعض الآثار العنيفة إذا لم تتم داخل لإطار ينظمها و يجعلها بمنء عن تهديد السلم الاجتماعي .و على هذا يمكن تفسير هذا العنف الكبير الذي مرت به الجزائر منذ الاستقلال إلى يومنا هذا

ثالثا: القيم الاجتماعية بين الإنحلال و إعادة التأسيس

أ شرنا فما سبق إلى أن المدينة الجزائرية الحالية، تعرف أشكالا متعددة من الأنظمة القيمية .و قد نتج هذا الاختلاف و التغير عن الديناميكية التي مست جميع الأبنية الاجتماعية في الجزائر .ظهرت قيما اجتماعية جديدة، بعضها يشبه القيم السائدة في المجتمعات المشرقية)إيران، أفغانستان، مصر، السعودية(...، وبعضها الآخر يشبه القيم الغربية(أمريكا و أوروبا) وقد نتج عن هذا الاختلاط و اللاتجانس، صراعا ماديا و رمزيا متعدد الجوانب، كان أهمه الذي ظهر في شكل العنف السياسي الذي بدأ منذ التسعينات، و العنف الحضري الذي ما فتئ عن التطور و الانتشار إلى يومنا هذا

.يمكننا أن نخلص إذا إلى المجتمع الجزائري، عرف(غروا (قيميا من الشرق و الغرب، أدى إلى الصراع الأيديولوجي و الفكري، بين ما يسميه علي الكنز و عبد الناصر جابي، بمجتمع التهميش و مجتمع العصرنة[1]

و يفسر بعض الباحثين عدم تعايش هذين النظامين القيميين، لكونهما قد ظهرا في فترة عرفت فيها الجزائر و مؤسساتها المنتجة للهوية و القيم تعطلا و إفلاسا اجتماعيا و سياسيا)فقدان العلاقة بين الحاكم و المحكوم بسبب التراكم الذي عرفه المجتمع منذ الاستقلال .و يترجم هذا الغزو القيمي، وجود حالة من فقدان الهوية الفردية و الجماعية، والمعالم الاجتماعية لدى الكثير من الفئات الاجتماعية. نتج كذلك عن هذا الواقع الجديد ديناميكيتين متناقضتين في المجتمع

:ديناميكية التغريب من جهة، و ديناميكية أخرى تقوم على نشر القيم و التعاليم السلفية .هذه

الديناميكية، كانت تعمل في وسط اجتماعي كان يعاني أصلا من صراع رمزي بين القيم الريفية و القيم المدينية .و السؤال الذي يطرح هنا هو : ما هو أثر هذا الصراع بين الديناميكيتين على المدينة الجزائرية؟ و كيف ساهمت هذه الأخيرة في تفاقم الصراع القيمي الناتج عن هذه الديناميكيتين؟

المدينة حسب روبرت بارك [2] هي فضاء للتوترات الاجتماعية، لأنها

تعمل بشكل مستمر على إعادة تشكيل(recomposition) و تحويل(transformation) الهويات الاجتماعية السائدة (identités sociales) فيها.

بمعنى أن كون المدينة مكان للاستقطاب الاقتصادي، و الاختلاط الثقافي و الاجتماعي و الأيديولوجي، و كونها معرضة إلى التغير الاجتماعي السريع بسبب وسائل الاتصال الموجودة فيها، جعلها تمارس تأثيرا كبيرا على القيم و الثقافات الموجودة فيها .و بذلك تتحول المدينة ببعدها الزماني و المكاني إلى موضوع لصراع

[1] علي الكنز، عبد الناصر جابي :المرجع السابق.

[2] Anne Roulin « violence urbaine, www.reynier.com. 18/10/2004.

مختلف الفاعلين الحاملين لقيم و أيديولوجيات مختلفة ، و ذلك قصد امتلاك و احتلال أهم الفضاءات الإستراتيجية التي تمكنهم من فرض منطقهم الخاص و نشر قيمهم وأفكارهم

.انطلاقا من هذه الفكرة يمكن أن نفسر استراتيجيات مختلف الجماعات في المدينة .فمثلا الجماعات الإسلامية خلال الثمانينات، في سعيها إلى السلطة، استعملت المسجد كمركز للتعبئة الأيديولوجية و القيمية، خاصة في الأحياء الهامشية و الفقيرة؛ كما عملت على إحاطة المدن الجزائرية بشبكة من المساجد و قاعات الصلاة .و لكن تأسيس النظام الجديد، استلزم، في نظر حامليه، محاربة النظام القائم، وظهر ذلك في أشكال العنف السياسي و المسلح الذي ساد المجالات العامة و الخاصة بداية من التسعينات، بين السلطة و المجتمع)اللذان يمثلان في نظر حاملي القيم السلفية الغرب و الكفر، وبين الجماعات الإسلامية التي كان ينظر إليها من طرف السلطة على أنها الخطر الذي يهدد قيم الدولة و الجمهورية.

هذا إذا عن الصراع بين الأنظمة القيمية التي دخلت إلى المجتمع، فهل الوضعية)العلاقة (هي ذاتها عند القيم الريفية و القيم المدينية؟ هل العلاقة بينهما صراعية إلى درجة التصادم العنيف؟ أم أن اختلاف شكل الصراع بينهما أخفى العلاقة الصراعية بينهما و أعطاها أشكالا رمزية أكثر منها مادية؟

يقول" هالبواتش Halbwachs ":' عندما تشغل جماعة اجتماعية فضاء " " < مكاني ما، فإنها تحوله إلى الصورة التي تتوافق مع معتقداتهم، قيمهم، ولكن في نفس الوقت ترضخ الجماعة لتأثير العناصر المادية التي تقاوم التغيير في ذلك المكان[1]". و بتعبير آخر :عندما تنتقل جماعة ما للعيش في مكان آخر، فإنها تأثر فيه بقدر استطاعتها .و لكنها في نفس الوقت، تتأثر ببعض المظاهر التي يفرضها الذي يقول أن "(Grid المكان.، و هذا يتوافق إلى حد كبير مع ملاحظة "قريد القادمون الجدد من الريف، يرحلون إلى المدينة مع عائلاتهم حاملين معهم نظامهم القيمي و المعياري و أشكال تضامنهم .و

[1] Nassima Dris (2001) Op. cit p 232

النتيجة أنه ليس المدينة من يدمج القادمون الجدد ولكن هم من ينمط المدينة حسب الصورة التي تتوافق معهم"[1].

إن هذه الملاحظة تبين لنا بقوة عدم قدرة المدينة الجزائرية على التأثير بشكل إيجابي في القادمين الجدد إليها؛ و هذا يعود حسب ما أشرنا إليه سابقا، إلى افتقارها إلى هوية خاصة بها، تستطيع من خلالها أن تقدم نموذجا لهؤلاء الوافدين إليها .كما أن فقدان الهوية كان إحدى نتائج الهندسة الوظيفية المتبعة في تصميم أغلب المشاريع الحضرية منذ الاستقلال، بحيث أدت إلى القضاء على الأشكال التقليدية للتنظيم الحضري التي كانت تعمل على خلق الاندماج و الانسجام الاجتماعي بين سكان المدن.

هذا الانتقال للقيم من الريف إلى المدينة، و قف حاجزا أمام عملية الاندماج الحضري للنازحين الجدد و أدى إلى انتشار السلوكات و التصورات التي ينظر إليها المدينيون القدامى، على أنها) لا أخلاقية، غير حضرية (و خلقت لديهم إحساسا بالتذمر من الريفيين الذين غزوا المدينة*.و جعلت هذه الفكرة، الناس يحسون بأنه" كان بإمكان المدينة أن تكون في شكل أفضل لولا هؤلاء الريفيين الذين يجهلون شروط العيش في المدينة، ولا يحترمون معايير الحرمة فيها.

إن التبرير الذي حاولت بعض الاتجاهات أن تفسر من خلاله تدهور الأوضاع المعيشية في المدينة، على أنها نتاج للنزوح الريفي المتسارع، أدى إلى خلق صراع رمزي بين القادمين الجدد)الذين يعتقدون أنه من حقهم أن يستفيدوا من خيرات المدينة، وأنهم الأولين بذلك لكونهم هم من عان في الفترة الاستعمارية(، و بين

المدينيون القدامى)الذين يتخذون من قدم وجودهم في المدينة، المبرر الشرعي لسيطرتهم على مختلف مواردها .(فعوض أن ينظر سكان المدينة، إلى الدولة (باعتبارها المسؤول الوحيد المحتكر لعملية تسيير المدينة) على أنها المتسبب الأول في العجز الذي تعاني منه هذه المدن، نظروا إلى القادمين الجدد على أنهم

[1] Grid. D(1995). Op.cit. p 11, 21,

المتسبب الرئيسي لما تعاني منه المدن من مشاكل.لقد ظهر هذا الصراع الرمزي بين الطرفين حول أحقية من يمتلك لقب المديني الحقيقي (le vrai citadin). و كان لكل طرف منهما، مبرراته التي) يستعملها في شرعنة أحقيته في نيل هذا اللقب[1].

.أنتج هذا الخطاب انقساما كبيرا في مجتمع المدينة؛ فعوض أن تتشكل المواطنة citoyenneté ، عمل النظام الحضري و السياسات الحضرية على إقصاء الفرد من المدينة التي يسكن فيها. و يظهر ذلك من خلال احتكار الإدارة لجميع أساليب و أدوات التسيير و الإنتاجالحضري في المدينة؛ و هذا ما أسماه الباحث الجزائري " بالمدينة المصادرة من طرف الدولة*la ville confisquée par l'Etat.*[2].

فعوض أن يكون الصراع بناءا و في خدمة المدينة و المواطنة، تحول إلى صراع رمزي ظهرت آثاره بقوة على طريقة تشكل و تسيير المدينة.

يقول هنري لوفابفرHenri Lefebvre[3] ان الحق في المدينةle droit à la ville لم يعد بالإمكان مصادرته، لذلك لا يمكن تبرير ما يحدث في المدينة باتهام اعتباطي و بسيط لسكان الريف؛ لأن حتى النزوح الريفي كان بالإمكان أن لا يكون على هذه الحدة، لولا السياسة التنموية و التصنيعية التي لم تراعي التمثيلات الاجتماعية للمدينة في المخيال الاجتماعي للفرد الجزائري.

المجال العام كساحة للروابط الاجتماعية.

لا نجد مفهوم المجال العام في الخطاب الاجتماعي الجزائري في الإشارة و التعبير على و إلى الأماكن العامة، الساحات، الشوارع، الحدائق ..أي للإشارة إلى كل ما هو علم و مللك للدولة .و لكن حاولت بعض الدراسات

[1] خولة طالب الإبراهيمي .(2002)ملاحظات حول لغة شباب باب الوادي "حنا أولاد الدزاير تع الصح . "ترجمة عمر ص ص 3 2). CRASC. 7 . 18 vماي -ديسمبر).مجلد - بلخير .مجلة إنسانيات، العدد17

[2]Voir : Safar Zitoun Madani(20004). Alger une ville confisquée par l'Etat ». Op.cit.

[3] Lefebvre Henri (1972) le droit à la ville : suivie de '' espace et politique''. ANTHROPO Paris.

القليلة، أن تبين أهم التسميات التي تطلق اجتماعيا على) المجال العام .(و في هذا الصدد نجد الباحثة نسيمة دريس، في الدراسة التي أشرنا إليها سابق، تذكر لنا أهم هذه التعابير المتداولة في الخطاب الاجتماعي و هي:

1- البرا Berra: الشعبي الخطاب في تستعمل التي التعابير أهم من هو

الجزائري، للإشارة إلى كل المجالات) الأماكن (التي تقع خارج المنزل .أي أن هذا التعبير يرسم الحدود الفاصلة بين المجال الخاص)الداخل (و المجال العام)البرا

و تميز نسيمة دريس، من خلال تحليل ميكروسوسيولوجي للممارسات و الاستعمالات، بين نوعين من(البر) . هناك برا قوي و برا ضعيف [1].

ولكن يجب أن نشير أولا إلى أن هذا التمييز ليس هو نفسه التمييز الذي قدمه جون ريمي و ليليان فويي، حول المجال العام القوي و المجال العام الضعيف .فإذا كان ريمي و فويي يعتمدان على شكل المجال العام نفسه في وصفه بالقوي أو الضعيف، فإن نسيمة دريس تتخذ من الممارسات الاجتماعية و السلوكات المختلفة التي تلاحظ في المجال العام)البرا(، الأساس الذي يمكن وصفه)البرا (، بأنه قوي أو ضعيف .

إن البرا القوي هو الذي يبعد أكثر من) الداخل(، لأنه لا تحترم فيه المعايير و القيم الاجتماعية كما تحترم في) الداخل(؛ أي أن الرقابة الاجتماعية ضعيفة في هذا البرا البعيد جدا من الداخل .يمكن أن نجد هذا النوع من) البرا (في مركز المدينة، باعتباره المكان الذي يخضع بالدرجة الأولى للضبط الاجتماعي الرسمي الدولة.(أما البرا الضعيف، فهو ذلك المجال المحاذي مباشرة للمجال الخاص (الداخل) .إن هذا المجال يخضع لرقابة الاجتماعية غير رسمية صارمة، يقوم بها سكان الحي .لذلك يلاحظ أن الأفراد فيها، يسعون

[1] Nassima Dris (2001) Op.cit. P 178

قدر الإمكان إظهار احترام للمعايير و القيم الاجتماعية المشتركة داخل الحي .نجد في هذه المقاربة، توافقا بين نسيمة دريس و فرنسواز بوشنين [1].

إن هذه الأخيرة تؤكد على أن المجال العام في المدن المغاربية يأخذ شكلا هيرارشيا ، ينطلق من المجال العام في المركز المدينة، و يتدرج ليختفي قبل الوصول إلى المجال الخاص في الحي السكني.

نخلص إذا إلى التعبير الاجتماعي (البرا)، يعبر بدوره عن نوع الضبط الاجتماعي الممارس على المجال من جهة، و من جهة أخرى يعبر عن الممارسات و السلوكات الجماعية و الفردية التي يمكن ملاحظتها.

2- البايلك المجالات – Beylek:

هو تعبير آخر يستعمل للإشارة به إلى الأملاك التابعة للدولة، إذ، فهو حسب نسيمة دريس، يرسم الحدود الفاصلة بين الأملاك الخاصة و الأملاك التابعة للدولة . و نلاحظ أن هذا المبدأ في التقسيم، يقترب من المفهوم الحديث للمجال العام و الذي أشرنا إليه في الفصل الأول .فهو مؤسس على مبدأ نوعية الملكية للتمييز بين ما هو ملك خاص و ما هو ملك للدولة.

ولكن يجب أن نشير إلى الأصل التاريخي لهذا التعبير و عن الأسباب التي جعلته يستمر في المخيال الاجتماعي . تقول نسيمة دريس، أن الجزائر قد عرفت أشكالا متعددة من) البايلك (في جميع مراحلها التاريخية .فهو من بقايا الذاكرة الاجتماعية للتواجد العثماني في الجزائر، وسبب استمراره هو كون معظم الأنظمة السياسية التي تعاقبت على حكم المجتمع الجزائري، سعت إلى إنتاج بايلك خاص بها .فمرت الجزائر على البايلك العثماني ثم البايلك الفرنسي و صولا إلى البايلك الوطني بعد الاستقلال [2].1

[1] Bouchenine F. N (1994) les espaces publics des villes marocaines. Op.cit.

[2] Nassima Dris (2001). Op.cit. p 184

و يوافقها في ذلك المؤرخ الفرنسي جيلبار ماينيي،Gilbert Maynier عندما أشار أن" النظام السياسي بعد الاستقلال عمل على إنشاء بايلك جديد خاص به[1] "

إن التشابه الذي ميز ممارسات الأنظمة السياسية التي حكمت الجزائر منذ العهد العثماني إلى الآن، هو الذي أدى إلى إعادة إنتاج البايلك في كل المراحل التاريخية :كان المجتمع ينظر إلى البايلك على أنه ملك للأجنبي، الذي لم يعمل على توفير العدالة و الحرية، بقدر ما عمل على استغلال ثروات الجزائريين .لم يشعر الفرد الجزائري بأن النظام التركي ينتمي إليه، و لم يشعر أيضا بأن الإدارة الفرنسية هي جزء منه؛ و لكن أيضا يشعر الجزائري أن النظام السياسي الحالي قد تقطعت جذوره الاجتماعية إذا ما أردنا استعادة تعبير الهواري عدي ولم يعد يجسد آما المجتمع .إن هذا النظام احتكر السلطة و منافعها، و جعلها ملكية خاصة،يستعملها من أجل إعادة إنتاج نفسه، فهو إذا يعيد إنتاج نفس الممارسات التي قام بها البايلك التركي و البايلك الفرنسي. إن الممارسات الاجتماعية في البايلك و طرق استعماله و امتلاكه من طرف المجتمع، تعبر لنا بقوة عن العلاقة بين الدولة)النظام السياسي (المالك للبايلك، و بين المجتمع المستعمل له .فما يلاحظ من إهمال و تدهور للمجالات العامة الحضرية، وما يلاحظ أيضا من تكسير لكل ما يرمز إلى الدولة في المظاهرات و الاعتصامات، تظهر لنا عن وجود شعور بأن كل ما هو ملك للدولة، إنما هو ملكها الخاص، و ليس ملكا عاما يستفيد منه جميع أفراد المجتمع .إن هذه الممارسات حسب محمد مدني1[2]، تعبر بشدة عن رفض فئات عريضة من المجتمع للتسيير الزبوني لحاجيات المدينة، ويعبر أيضا عن الطلاق الحاصل بين المجتمع و الثقافة السياسية المتميزة بالإقصاء و المساواتية égalitarisme.

2- **الزنقة**.Zenqa

[1] 2 Gilbert Maynier(2001). Problématique historique de la nation algérienne. In NAQD. N° 14/15 ; automne et hiver. 2001. Pp 25-54

[2] Madani Mohamed(2002). Op.cit. p 18.

تقول نسيمة دريس بأن هذا التعبير يستعمل في الخطاب الشعبي الجزائري، للإشارة إلى الشارع .و لكنه يعبر في نفس الوقت، عن تمثيليات و تصورات اجتماعية غنية عن المجال العام .إن الزنقة تصور الشارع على أنه مجال لكل الأخطار المادية و المعنوية، وللفساد الأخلاقي و لعدم احترام المعايير .[1] و لهذا السبب نلاحظ أن هذا التعبير يحمل نوعا من النظرة السلبية إلى الممارسات و السلوكات و إلى المجال العام التي يمكن أن يكون ميدانا لها.

إذا، الزنقة هي المجال الذي لا تحترم فيه المعايير و القيم الاجتماعية .فهي إذا ليست كل المجالات العامة، و لكن فقط تلك) البرا(الذي لا توجد فيه الخصائص المذكورة سابق .يمكن أن نخلص إذا إلى أن الزنقة يمكن أن تكون المجال الثانوي الذي لا تحترم فيه المعايير الاجتماعية، سواء بسبب موقعه داخل المدينة، أو بسبب شكله الهندسي.

[1] Nassima Dris (2001) Op.cit. p 183

مراجع المحاضرة:

3- -1 Marc Mountoussée, Gilles Renourd (1997). 100 fiches pour comprendre la sociologie Ed. Bréal Rosny.

4- Dris Nassima(2001) « la ville mouvementé : Espace public, Centralité Mémoire urbaine à Alger », l'Harmattan, Paris.

1- 1Icheboudene. L (1998) : « l'intégration citadine : à propos de la difficulté d'être algérois ». In « la ville dans touts ses états ». Revue réflexion. CASBAH. 1998.

2- Guerrid. D. (1995) . L'Algérie : l'une et l'autre société. C.R.A.S.C. Oran.

3- rachid sidi Boumedine(1998) : « la citadinité : une notion impossible ». In la ville dans touts ses états. Revue « Réflexion ». CASBAH. Alger. 1998. Pp 25-37

4- - Djilali Sari(1998) « aperçue historique sur la création des associations musicales » in « la ville dans touts ses états » Réflexions. CASBAH. 1998. Pp 39- 52.

5- Merdaci Abdelmadjid(1998) Mouhibi Elfen : 1933- 1944 ; figure de la résistance citadine. In la ville dans touts ses états » Réflexions. CASBAH. 1998.

6- علي الكنز، عبد الناصر جابي :الجزائر في بحث عن كتلة اجتماعية جديدة .المستقبل العربي، العدد 183 ، أفريل، ماي 1994-38ص19

7- Anne Roulin « violence urbaine, www.reynier.com. 18/10/2004.

8- الإبراهيمي طالب خولة(2002). "الصح تع الدزاير أولاد حنا "الوادي باب شباب لغة حول ملاحظات ترجمة . 17 العدد إنسانيات، مجلة .بلخير - مجلد).ديسمبر -ماي 18 ν 2 3). CRASC. 7 .ص ص عمر

9- : Safar Zitoun Madani(20004). Alger une ville confisquée par l'Etat ».

10- Lefebvre Henri (1972) le droit à la ville : suivie de " espace et politique".ANTHROPO. Paris

11- Bouchenine F. N (1994) les espaces publics des villes marocaines. Op.cit.[1]

12- Gilbert Maynier(2001). Problématique historique de la nation algérienne. In NAQD. N°14/15 ; automne et hiver. 2001. Pp 25-54

13- Françoise Navez-Bouchenine(2001). « De l'espace public occidental aux espaces publics non occidentaux. Quelques réflexions sur les rapports privée/ public à partir des travaux sur les villes maghrébines. In villes en parallèle. N° 32-33-34, Décembre, pp 120-134. Disponible aussi In www.almanara.org.

14- Françoise Navez-Bouchenine : « les espaces publics des villes maghrébines : enjeu et partie prenante de l'urbanisation ». in : les annales de la recherche urbaine.

15- Françoise Navez-Bouchenine(1993) : « espaces publics des villes marocaines ». in : les annales de la recherches urbaines, numéro spécial, « espace public en ville, Paris.

16- Eugen Wirth(1997). « la vie privée en tant que dominantes essentielle des villes de l'orient ». in « Naciri M et Rymond. A : sciences sociales et phénomènes urbains dans le monde urbain ». Fondation IbenSaoud, Casablanca. Pp 121-130.

المحور الرابع

الدولة و المجتمع في الجزائر المعاصرة.

أهداف المحاضرة

: يهدف هذا المحور إلى دراسة العلاقة بين الدولة و المجتمع في الجزائر المعاصرة. باعتبار ان الدولة هي فاعل أساسي في إنتاج نمط معين من الروابط الاجتماعية داخل المجتمع، و ذلك باعتبارها أيضا محددا للسياسات الاجتماعية و الاقتصادية ، و مهيكلا للبنية البيروقراطية المهيكلة للمجتمع.

لا يمكن فهم الرباط الاجتماعي أفقيا، دون فهم الرباط الاجتماعي عموديا. أي وضعية العلاقة بين المجتمع و الدولة.

أولا: في أصول مفهوم الزبونية.

تزامن ازدهار مفهوم الزبونية السياسية مع ازدهار مفهوم الدولة الريعية في الأدبيات المهتمة بدراسة الظواهر السياسية في العالم الثالث خلال سنوات الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي. وكثيرا ما كن هذا المفهوم يستخدم لوصف تلك العلاقات الناشئة داخل عمق الدولة الريعية والاقتصاد الريعي. رأينا في الفصل الثالث بأن مفهوم الدولة الريعية والاقتصاد الريعي لهما افرازات عميقة وشديدة على جميع الحقول الاجتماعية ، خاصة الحقلين السياسي والاقتصادي باعتبارهما حاملي العلاقات الاجتماعية الأخرى. كان من الطبيعي أن تزدهر بعد أطروحات الدولة الريعية والاقتصاد الريعي أطروحات أخرى تتعمق في دراسة ما يحدث داخل العمق السياسي والاجتماعي، وهنا ظهرت مفاهيم الزبونية السياسية، التعزيب، الاستزلام والنيوباترمونيالية كمفاهيم تعمل على وصف وتحليل تلك الجوانب المكرو- سوسيولوجية و المكرو-سياسية التي لا يصل إليها مفهوم الدولة والريعية والاقتصاد الريعي باعتبارها مفاهيم تغطي الجانب الماكرو سوسيولوجي والماكرو سياسي.

يشار إلى مفهوم الزبونية في اللغة العربية بكلمات أخرى لعل أهمها على الإطلاق هي التي أوردها الباحث حافظ عبد الرحيم في أطروحته للدكتوراه المعنونة بـ "[1]" الزبونية السياسية في المجتمع العربي: قراءة اجتماعية سياسية في تجربة البناء الوطني في تونس". فبالإضافة إلى مفردة الزبونية السياسية يستعمل أيضا كمرادف لها كلمة الاستزلام و =التعزيب. تتكون العلاقة الزبونية من طرفين أساسيين هما: الزليم client و المُعزب patron. لضمان دقة أكبر، سنسمح لأنفسنا باقتباص طويل لما كتبه حافظ عبد الرحيم على هامش الصفحة 261 من كتابه[2]. كتب ما يلي: " لقد فضلنا الترجمة التالية: الاستزلام مرادفا

[1] حافظ عبد الرحيم، ***الزبونية السياسية في المجتمع العربي: قراءة اجتماعية سياسية في تجربة البناء الوطني في تونس***، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه، بيروت،
[2] المرجع نفسه ، ص 261، أنظر إلى هامش الصفحة.

لـ clientélisme والتعزيب مرادفا لـ patronage. الاستزلام هي نمط من العلاقات التبعية الشخصية التي تربط الزليم بالمعزب باعتباره سادنا يسبغ النعمة على من يشاء.

إذا فالمرادف لـ client هو زليم و clientélisme هو استزلام و clientéliste هو استزلامي وذلك لأن الزلمة في اللغة العربية هو الرجل الشبيه بالعبد من دون أن يكون كذلك المقطوع لزعيم، ولا يحصل إلا على القليل من الطعام. و يقال زلم الرجل أي اقتطعه لنفسه ليمنع على غيره في تقديم الخدمة بموجب الولاء الشخصي بحكم مصلحة متبادلة ليتحول الولاء لاحتواء كامل استنادا إلى ضرورة الطاعة المطلقة بحثا عن مرتبة و وجاهة جديدة وصعود اجتماعي.....

انطلاقا من هذا التفسير اللغوي للمفردتين، يقول حافظ عبد الرحيم بأن الاستزلام هي ظاهرة تستند إلى مبدأ تبادل الامتيازات بين طرفين هما المعزب(patron) والزليم (client) بما أنهما طرفان يتحكمان في مصادر ومصالح غير متكافئة. يعد الأول مالكا لها(المعزب) والثاني (الزليم) طالبا لها في مقابل سلعة هي بمثابة مصلحة أو خدمة يمكن للثاني أن يقدمها للأول[1]. في هذه الفقرة يظهر لنا العنصر الثالث المشكل للعلاقة الزبونية، وهو الطرف الأهم على الإطلاق باعتباره سبب قيام هذه العلاقة ودافعها وخالقها. إنها الخدمة أو السلعة التي يقدمها كل طرف للآخر، وفي الحقيقة لا يمكن أن ندعي بأنه هنالك طرف واحد يقدم سلعة، ففي كل الأحوال ثمة ما يجب تقديمه سواء خدمة، حماية، سلعة، ولاء، حشد جماهيري...إن طبيعة هذه السلعة أو الخدمة هي التي تحدد طبيعة العلاقة الزبونية: هل هي زبونية سياسية أم غير ذلك؟ يميز حافظ عبد الرحيم بين التعزيب ذو التوجه الأبوي و التعزيب السياسي. لكن بالرغم من هذا التمييز الذي يقيمه، إلا أنه لا ينفي امكانية امتداد التعزيب الأبوي إلى الحقل السياسي. في الواقع إن أطروحته تقوم على هذه الفكرة بعينها. يرى بأن طبيعة العلاقات الأبوية التي تحكم الفرد التونسي بصفة خاصة والمجتمعات العربية بصفة عامة هي نفسها العلاقة التي تطورت وامتدت إلى

[1] حافظ عبد الرحيم، مرجع سابق، ص 262

داخل الحقل السياسي وتحولت لاحقا إلى إنتاج زبونية سياسية(استزلام سياسي). إن الأبوية التي سادت داخل العائلة التونسية تم إعادة إنتاجها داخل المؤسسات السياسية في تونس، وأصبحت وسيلة العبور والمرور الأساسية للنخب من مكانة إلى أخرى. بل إنه يفترض بأن النظام السياسي التونسي في عهد بورقيبة وبن علي كان يشتغل لنمط العلاقات الأبوية السائدة داخل الأسرة. التنشئة الاجتماعية للنخب ساهمت بشكل كبير في هيمنة العلاقات الزبونية في الحقل السياسي أي في ظهور ما يمكن أن نسميه بلغة بيار بورديو بأبيتوس سياسي قائم على استعداد مسبق للأفراد للولاء الشخصي وتقديم خدمات سياسية للزعيم مقابل خدمات ومنافع وترقيات.

أما جون لوكا Jean Leca و إيف شماي Yves Shmeil فإنهما ينظران إلى العلاقة الزبونية على أنها تحالف عمودي بين أشخاص يمتلكون مكانة سلطة وموارد غير متكافئة، حيث كل واحد من الطرفين يرى أنه من المفيد امتلاك حلفاء في المكانة الأعلى أو في المكانة الأسفل[1]. يقترب هذا التعريف بقوة من الظاهرة موضوع الدراسة في هذه الأطروحة، إذ أن الحديث عن مكانة أعلى ومكانة أسفل يحيلنا مباشرة على علاقات السلطة السياسية في مستوى أول ، والعلاقة مجتمع- دولة في مستوى ثان. وفي مستوى ثالث العلاقات الهيرارشية داخل الجهاز البيروقراطي للدولة الذي ينسج فيه الأفراد علاقات ذهاب وإياب، نزول وصعود لتبادل المنافع والخدمات حسب الظروف والاحتياجات.

يفترض جون لوكا و إيف شماي وجود ثلاث مكونات رئيسية للعلاقة الزبونية: التبادلية، التقارب، اللاتكافؤ.

إذا كان العنصر الأساسي في العلاقة الزبونية عند إبراهيم حافظ هو السلعة المتبادلة، فإن جون لوكا وإيف شمايل يجعلان من **اللاتكفؤ** العنصر الرئيسي لها، لأنه هو الذي يعطي للعلاقة طبيعتها الزبونية.

[1] Jean leca, Yves Smeil,***Clientélisme et Partimonialisme dans le monde arabe***. In: revue internationale de sciences politiques, Vol 4 n° 4.(1983). Pp 455- 494.

ينتج علاقة اللا-تكافؤ من اختلاف المكانة التي يشغلها كل من الزليم و المعزب. يفترض بأن الزليم يشغل المكانة السفلى في حين يشغل المعزب مكانة أعلى في الهيرارشية الإدارية للجهاز البيروقراطي للدولة. اختلاف المكانة(المنصب) يفترض بدوره أن كل واحد منهما يمتلك سلطة مختلفة عن الآخر، ولكنه لا يعني بالضرورة بأن الطرف الأدنى لا يمتلك أي سلطة، وإلا ماذا سيقدم للمعزب؟ في سياق الحديث عن المكانة لا شك بان الذي يشغل المكانة الأعلى يشغل منصبا سياسيا أو إداريا متقدما ويحوز على صلاحيات وعلاقات أوسع، استقطبت الزليم إليه ليقدم خدمة مقابل حقوق استغلال شبكات علاقات المعزب. في سياق الدولة الشمولية والباترمونيالية، حيث العلاقات الشخصية تغلب على العلاقات الرسمية القانونية، وحيث الجهاز البيروقراطي للدولة يضع عددا غير محدود من الحواجز و المتاهات أمام الأفراد و الجماعات الباحثة عن الاستفادة من امتيازات يتحدث عنها القانون وتغمرها البيروقراطية، يتحول الآلاف من الباحثين عمن يفسح لهم الطريق للوصول إلي هذه الامتيازات. ولكن، المتحكم في هذه الرساميل هو بمثابة ولي نعمة لا يصبغها إلا على من يقدم خدمات هو الآخر بحاجة إليها ليحافظ على أقدامه ثابتة في منصبه. قد تكون الخدمة سلعة مادية أو رمزية، حسب ظروف كل مكانة ومنصب وخدمة.

في سياق اجتماعي وسياسي تنتشر فيه ظاهرة الزبونية السياسية تكون المهمة الرئيسية لولي النعمة(المعزب) هي الوساطة الزبونية والحماية. فأما الوساطة الزبونية فهي تلك الوظيفة التي يشغلها مسؤول ما بطريقة غير رسمية بين الإدارة المركزية والجماعات او الأفراد الذي يعرفونه أو يمثلهم بشكل من الأشكال التمثيلية الشكلية المنتشرة في دول الجنوب. إنه يستغل نفوذه، سلطته وشبكة علاقاته مع السلطة ليتوسط لأفراد وجماعات ليسهل لهم قضاء حاجياتهم بسهولة، أو بأولوية[1].

[1] Ibid,

أما المهمة الثانية فهي الحماية الزبونية protection clientéliste وتأخذ أشكالا مختلفة. يقول جون لوكا وإيف شمايل أن الحماية الزبونية هي ظاهرة قديمة نسبيا في العالم العربي وتمتد جذورها إلى العهد العثماني، حيث كان المُعزب يقوم بحماية زبائنه الدائنين من الدولة. لقد كانت بمثابة ضمان قانوني يقدمه ولي النعمة الغني للفقير الذي يريد أن يحصل على ديون، وفي حالة عدم قدرة هذا الأخير على تسديد ديونه في الفترة المتفق عليها، يقوم ولي النعمة بأخذ أراضيه التي رهنها له مقابل ضمان قرضه. تكاد تكون هذه الممارسة شبيهة بما تقوم به البنوك الحديثة حيال الأشخاص الذين يعجزون عن تسديد قروضهم في الوقت المتفق عليه. انطلاقا من هذه الممارسة يضيف الباحثان ما يلي: عادة ما ينظر إلى الحماية الزبونية على أنها علاقة سلطة غير شرعية يفرضها الأعيان المحليون، حيث يقومون بمبادلة حمايتهم بديون يمكن أن تفضي في نهاية المطاف إلى الاستيلاء على ملكيات الأراضي التابعة لزبائنهم في حالة العجز عن الدفع[1].

أما الفرنسي المختص في دراسة الدولة الإفريقية جون فرنسوا ميدار Jean francois Medart فإنه ينظر إلى العلاقة الزبونية انطلاقا من تصوراته حول الدولة الباترمونيالية التي أشرنا إليها سابقا. يميز ميدار بين الزبونية كتبادل اجتماعي والزبونية كتبادل سياسي، وقد جاء اهتمامه بهذا المفهوم في سياق اهتمامه بالفساد السياسي[2].

بعد أن يحدد الفرق بين الزبونية كتبادل اجتماعي ينتقل إلى الزبونية داخل السياق السياسي، ويقول أنه هنالك علاقة قوية بينها وبين الفساد حينما ترتبط بالحياة السياسية: " لا تطرح إشكالية الفساد ضمن العلاقات الزبونية باعتبارها تبادل اجتماعي إلا إذا خرجت من بعدها الشخصي ودخلت إلى مجال

[1] Ibid,
[2] J.F. Medart, ***clientélisme et corruption politique***, in TiersMonde ,2000 Volume 41 n° 161 pp. 75-87

الشؤون العامة[1] أي دخلت المجال السياسي والإداري وهنا تتحول العلاقات الزبونية إلى زبونية سياسية، لأن أحد أطرافها يتموقع داخل الجهاز السياسي للدولة ويقدم خدمته انطلاقا من منصبه السياسي.

كثيرا ما يتم تقديم الزبونية السياسية على أنها تعبير عن تحول الفساد إلى منظومة حكم في الدولة الباترمونيالية، أي أنها بمثابة شبكة التوزيع السياسي والاجتماعي لمختلف السلع و الخدمات والمنافع التي تتبادلها اطراف الفساد المتموقعة سياسيا. لأن الدولة الباترمونيالية، وللحفاظ على سلطتها السياسية، تقوم بتوزيع قسط من مداخيلها بطريقة غير قانونية على حلفاءها في العمق الاجتماعي مقابل الولاء والمساندة في مختلف الاستحقاقات. حينما يتحالف الطابع الباترمونيالي للدولة مع الاقتصاد الريعي يصبح هذا الأخير بمثابة " رأس المال الخاص " الذي يغرف منه النظام لسقي شبكاته الزبونية. سرعان ما تنشأ جسور زبونية بين الدولة والمجتمع، تكون ممرا حتميا لكل باحث عن الصعود و الارتقاء والولوج في عالم المال والأعمال. تزداد كثافة هذه الجسور الزبونية حينما يفقد النظام السياسي الشرعية التي يرتكز عليها لممارسة السلطة، فيكون بين خيارين: إما الخضوع للشرعية الجديدة(شرعية الانتخابات) وهنا قد يجد نفسه أمام قوى اجتماعية جديدة تصل إلى المستويات العليا للسلطة(البرلمان)، أو أنه مجبر على ممارسة العنف بشكل منظم ضد المطالب المنادية بارساء شرعية جديدة. في هذه الحالة أيضا لا يمكن للنظام أن يقمع مجتمعا بأسره، لأنه سيدخل في حرب استنزاف شاملة. أثناء عملية التحول السياسي يحتاج النظام إلى افراغ عملية التحول نفسها من رهاناتها، وذلك باختراق المجتمع زبونيا. أي بمنع تشكل قوى اجتماعية منظمة مستقلة عن النظام، سواء أكانت اقتصادية أم سياسية. بالنسبة للأولى، لا يمكن أن نتصور اطلاقا بأن اقرار التعددية السياسية في الدستور سيكون كافيا لتحرير الاقتصاد من قبضة التسيير السياسي الزبوني، ومعظم القوى المالية المتموقعة هي في الحقيقة قوى نشأت داخل النظام وفي قلب الدولة. لا خوف من هذه

[1] Ibid,

الجماعات إذا. بقي للنظام، أن يعمل على التحكم في التنظيمات التي تسمى غالبا بمنظمات المجتمع المدني: إنه مجبر على اختراقها، تمييعها، والتلاعب بها، وفي أسوء الأحول استزلامها بطريقة أو بأخرى.

ثانيا: في جذور الزبونية السياسية في الجزائر.

لم يرتبط نشوء الزبونية السياسية في الجزائر بازدهار الاقتصاد الريعي والدولة الريعية في السبعينات من القرن الماضي. بل هي ظاهرة سابقة تاريخيا لنشوء الدولة الوطنية في حد ذاتها، وإنما فقط، تدعمت ركائزها، و تغيرت بعد نشوء الدولة الوطنية وانحراف المشروع التحديثي نحو الباترمونيالية.

تجد الزبونية السياسية الجزائرية جذورها في المسار الذي تشكلت فيه الحركة الوطنية، وتحديدا في التوليفة التاريخية التي تشكل بها حزب جبهة التحرير الوطني أولا، وفي طريقة اشتغاله طوال سنوات الحرب التحريرية ثانيا. إذا كانت زبونية ما بعد الاستقلال هي التي كانت تضمن إعادة- إنتاج النظام القائم، فإن زبونية ما قبل الاستقلال كانت بمثابة الآلية الأساسية التي اشتغل بها حزب جبهة التحرير الوطني سياسيا وعسكريا. أي أن توزيع السلطة والموارد كانت دائما تحضر فيها آليات زبونية، عروشية وجهوية.

في الفصل القادم سنتعمق أكثر في دراسة أشكال الزبونية السياسية ولو بصفة غير مباشرة وذلك انطلاقا من دراسة أصول الرأس مال الخاص، طريقة تشكله، وفضاءات نشاطه وعلاقته بالدولة. أما في هذا العنصر فسنكتفي بالتركيز على البعد التاريخي لنشوء ظاهرة الزبونية في الجزائر. في الواقع، قليلة جدا تلك الدراسات التي تعرضت إلى هذه الظاهرة بشكل مفصل نوعا ما. ما عثرنا عليه في نطاق بحثنا لا يتجاوز مقالين: الأول للمؤرخ محمد حربي، و الثاني للباحث محمد حشماوي.

يعرف عن محمد حربي إحاطته الواسعة بتاريخ الحركة الوطنية ـ باعتباره فاعلا فيها ـ بصفة عامة وحزب جبهة التحرير الوطني بصفة خاصة.

اتخذت الزبونية السياسية قبل الاستقلال أشكالا مختلفة عن تلك التي عرفتها الجزائر المستقلة، بل لا يمكن أن نتصور زبونية نشأت في سياق الحرب على الاستعمار هي نفسها الزبونية المنتشرة داخل دواليب وأجهزة دولة مستقلة يهيمن عليها نظام سياسي شمولي واقتصاد ريعي توزيعي. يتبين من خلال ما يقترحه محمد حربي أن الأدوات الأساسية المشكلة لزبونية ما قبل الاستقلال هي الإنتماءات العضوية الأولية(الانتماءات الجهوية والعروشية) لقادة جيش التحرير الوطني، حيث كانت عملية التعيينات والترقيات في المناصب العسكرية والسياسية تطغى عليها الممارسات الزبونية، والعلاقات القرابية والجهوية والعروشية[1]. كتب ما يلي: " تميز جيش التحرير الوطني بميزتين أساسيتين: أهمية العلاقات الشخصية وأولية المسارات غير الرسمية. لقد شهدنا نشوء شبكات على قواعد عصبوية، عائلية وجهوية في حين أن الاحزاب قبل سنة 1954 كانت تؤكد على ضرورة مزج مختلف الجماعات الاجتماعية وفقا لبرامج وأهداف ومرجعية وطنية. ، قامت الإطارات الجديدة في حزب جبهة التحرير الوطني بإعادة إنتاج تلك الصراعات والخلافات الموجودة في العمق الاجتماعي، وهذا بسبب الطابع الجهوي للحزب. لقد تشكلت شبكات زبونية انطلاقا من أعلى هرم السلطة حول القيادات العليا في الحزب والجيش. أي حول كريم بلقاسم، بوصوف، بن طوبال، وأصبحت هذه الظاهرة بارزة للعيان منذ 1958 في الحدود الجزائرية التونسية[...]يظهر جيش التحرير الوطني كتكتل وتجاور لجماعات زبونية يتحكم في كل واحدة منها ولي نعمة(قائد عسكري) مثل عمارة بوقلاز، نواوة، عواشرية، صالح بن علي، العيفة مجدوب...يتحدد وزن كل واحد منهم إنطلاقا من قدرته على فرض نفسه كمعبر أساسي نحو مواقع المسؤولية السياسية

[1] Mohammed Harbi, ***Clientélisme et clanisme, apercu historique(. Entretien avec mohammed Harbi).*** In, Naqd, n°19-20, Automne/Hiver 2004.Alger. pp 13-17.

والعسكرية..."[1]. إن جيش التحرير الوطني وجبهة التحرير الوطني لم يكونا يوما بذلك التجانس الأسطوري الذي تروج له الكتب المدرسية(حتى و إن كان هنا أمرا عاديا) والإيستوريغرافيا الرسمية ومؤرخي السلطة. كانت الصراعات طاحنة، وقساوة الحرب زادت من أهمية العلاقات الزبونية والجهوية في تشكيل التحالفات بداخلهما. يجب أن لا ننسى بأن الأفلان لم يكن له قانون داخلي ينظمه إلا بعد سنة 1960. قبل ذلك، كانت التعيينات، الإقالات وكل أشكال الصعود والنزول في المراتب تخضع أكثر إلى العلاقات الزبونية، الجهوية والتبادلية. يضيف حربي قائلا: " حينما كان الولوج إلى الجهاز الإداري للحزب أو الجيش يمثل فرصة للنجاة من الحرب والإفلات من قساوة ظروف القتال الميدانية، فإن الصراعات لاحتلال المناصب كانت طاحنة ودموية[...] إن استراتيجيات السلطة الزبونية تمثلت في منع تطور كل أشكال التضامن الأفقي حتى وإن كان ذلك بتفتيت القوى الاجتماعية. لقد شهدنا استزلام فئات اجتماعية بأكملها من خلال استقطاب قادتها وممثليها على غرار الفئات العمالية، مقابل تبادل بعض المزايا والمصالح وتوزيع الموارد التي يمكن الاستغناء عنها متى استدعى الامر ذلك..."[2].

نلاحظ بان زبونية ما قبل الاستقلال ارتبطت أشكالها وأسبابها بظروف الحرب وأنماط الصراع على المناصب داخل إطار الجبهة والجيش. ولكن الزبونية كظاهرة لم تكن وليدة سنوات الخمسينات، بل كانت تعتمل داخل العمق الاجتماعي قبل ذلك بكثير. تميزت العلاقة بين السلطات الاستعمارية والسكان المحليين في الأرياف والقرى بأهمية العلاقة الزبونية التي تتجسد في الوسيط الزبوني(القايد) والأعيان. كان الأعيان، شيوخ الزوايا وبعض القبائل، والقياد بمثابة وسطاء زبونيين ساهموا إلى حد كبير في الحفاظ على خضوع الجزائريين لسنوات طويلة من خلال سياسة العصى والجزرة. يتوسط الوسيط

[1] Ibid, P 16-17
[2] Ibid, p 16.

الزبوني للسكان أمام الإدارة لقضاء حاجياتهم ومصالحهم كالحصول على رخصة تنقل، اعفاء الأبناء من الخدمة العسكرية، الحصول على منصب عمل، الحصول على عفو قضائي...كان الوسيط المعبر الوحيد للسكان. تلعب البنى الاجتماعية التقليدية في عالم الريف دورا هاما في انتشار الزبونية من خلال الحظوة الاجتماعية التي يتمتع بها القادة، الشيوخ والأعيان، وهذا خلافا للمجتمعات الحضرية التي صعب على الإدارة الفرنسية التحكم فيها. كان عالم المدينة بمثابة الباب الاول للدخول إلى الحداثة بالنسبة للجزائريين، وهذا بسبب الاحتكاك بالأوروبيين من جهة وانهيار وتفكك العلاقات العضوية وعدم فعاليتها في الضبط الاجتماعي. غياب وسطاء زبونيين في عالم المدينة كان سببا رئيسيا، حسب محمد حربي، في لجوء الإدارة الاستعمارية إلى تزوير الانتخابات تجنبا لوصول قوى ثورية إلى المجالس المنتخبة[1]. يتلاقى هذا الطرح مع فطرة عبد الرحيم العطري في كتابه سوسيولوجيا الأعيان حيث يبسط نظام المخزن سلطته على المجتمعات الريفية عبر صناعته للأعيان الذين يشكلون مرتكزا سياسيا لمراقبة السكان و استزلامهم[2].

ثالثا: الزبونية السياسية بعد الاستقلال.

الآليات التي كان يشتغل بها حزب جبهة التحرير الوطني وجيش التحرير الوطني خلال حرب التحرير(الزبونية، الجهوية، العروشية...) كان لها تأثيرا قوي على نمط اشتغال المؤسسات السياسية بعد الاستقلال، بل يمكن القول أنها امتدت إليه ولو بأدوات جديدة.

لم يحظى موضوع الزبونية السياسية في الجزائر المعاصرة بنفس الأهمية الكافية في دراسة صيرورة تشكل النظام السياسي الحالي، سواء من طرف علماء السياسة أو علماء الاجتماع. يكاد يكون محمد

[1] Ibid, p 14.

[2] - العطري عيد الرحيم: سوسيولوجيا الأعيان، آليات إنتاج الوجاهة السياسية، ط 2،الرباط ،دفاتر العلوم الإنسانية، 2013)،

حشماوي من القلائل الذين غاصوا في العمق التاريخي للزبونية السياسية التي شكلت نواة النظام. لهذا السبب، سنكتفي في هذا العنصر باستعراض خصائص النظام السياسي الجزائري ومظاهر الزبونية فيه مثلما أوردها محمد حشماوي[1].

1. العلاقات الزبونية:

لم يكن حزب جبهة التحرير الوطني تنظيما سياسيا متجانسا أيديولوجيا، بل كان عبارة عن اتحاد مجموعات سياسية وأيديولوجية تحت غطاء مطلب تحقيق الاستقلال(وحدتها الأيديولوجية الشعبوية بتعبير لهواري عدي). إن عدم امتلاكه لقانون داخلي ينظمه جعله يشتغل وفق نمط زبوني بامتياز، وأدى إلى هيمنة العلاقات الجهوية والعصبوية عليه حتى إلى ما بعد الاستقلال. بل إزدادت حدة الزبونية والاستقطاب الجهوي أكثر بعد نشأة الدولة الوطنية بسبب زوال مبرر الوحدة الظرفية(الاستعمار). هذه الأنماط كانت مصوغا لتوزيع الموارد والامتيازات بطريقة تعسفية.

في سياق الصراع على السلطة بعد الاستقلال، سمح استحواذ النظام العسكري على موارد الدولة بالاستعانة بها لتوزيعها بشكل زبوني على المعارضين لخيار الحزب الواحد وخيار الاقتصاد الاشتراكي. سمح له ذلك بإسكات الكثير من الأصوات المعارضة واستمالة بعضها إلى صفوف النظام. على مدار سنوات الاستقلال، كانت السكنات الشاغرة التي خلفها المعمرون، المناصب السياسية(وزارات، سفراء، قتاصلة، مديرين مركزيين....) والمناصب في المؤسسات العمومية، تراخيص استغلال الأراضي...توزع تنمح بطريقة زبونية سياسية من طرف النظام الذي بات يهيمن عليه العسكر بشكل شبه مطلق منذ وصول بومدين إلى السلطة[2].

[1] Hechemaoui Mohammed, ***permanence du jeu politique en Algérie*** , IN: Politique étrangère, 2009/2 Eté. Pp 309-321.
[2] Ibid, p 311

عموما يمكن دراسة الزبونية السياسية كشكل من أشكال الرباط الاجتماعي داخل الحقل السياسي، و كشكل مهمين على العلاقة دولة- مجتمع، عبر مستويين: مستوى أولا يتمثل في العلاقة دولة- مجتمع، و مستوى ثاني يتمثل في العلاقة داخل الجهاز البيروقراطي للدولة.

أ- الدولة والمجتمع.

يقول عالم الاجتماع الفرنسي المتخصص في دراسة الدول الإفريقية جون فرنسوا ميدار J.F. Medart في وصفه للظاهرة النيوباترمونيالية: " إن خوصصة السلطة، باعتبار ذلك جوهر النيوباترمونيالية، أدى إلى ظهور نتيجتين: العلاقات العامة أصبحت مشخصنة وباترمونيالية، ويتم تسيير الشؤون العامة حسب أهداف وغايات خاصة، وأصبحت الإدارة والسياسة مصادر لمكاسب وامتيازات اقتصادية[1]".

انطلاقا من هذه الملاحظة الوصفية لميدار تتجلى لنا طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع في النظام النيوباترمونيالي، ويمكن تلخيصها في ما يلي:

- احتكار الدولة لجميع الوظائف السياسية، الاقتصادية والاجتماعية وتجميع هذه الوظائف داخل مؤسسات بيروقراطية توكل إليها مهمة تسيير كل العمليات بشكل مركزي.
- يتم تحييد جميع الصراعات السياسية والاقتصادية، ويمنع التعبير عنها إلا ضمن ما تسمح به المنظمات الجماهيرية التابعة للحزب الواحد، وهي قنوات للتعبير عن صراع وتنافس دون رهان

[1] Jean-François Médard, Clientélisme politique et corruptionIn: Tiers-Monde. 2000, tome 41 n°161. Corruption, libéralisation, démocratisation. pp. 75-87.

حقيقي في ايصال نخب جديدة إلى السلطة. الرهان الوحيد هو التقرب من السلطة الحقيقية المتحكمة في توزيع الخيرات الريعية.

- تتحول مختلف المؤسسات البيروقراطية، والاقتصادية إلى فضاء التشغيل الوحيد الذي يمكن من خلاله للنظام الباترمونيالي القيام بتحويلات اجتماعية نحو الأسفل، أي نحو الطبقات الاجتماعية المختلفة على شكل أجور، منح، مساعدات...

- يتحول الحصول على وظيفة داخل الجهاز البيروقراطي إلى رهان أساسي في المجتمع، باعتباره المكان الوحيد الذي تحدث فيه وعبره عملية الصعود والارتقاء الاجتماعي. من دون المرور على قنوات النظام الباترمونيالي ليس هنالك آليات أو ممرات أخرى تسمح للفرد ليس فقط بجمع الثروة، بل بكسب قوته اليومي.

- سرعان ما ينبثق داخل المجتمع حامل جديد للرباط الاجتماعي يصطبغ بمنطق النظام الباترمونيالي في تسيير الاقتصاد و توزيع الثروة و النفقات. إنه رباط اجتماعي ريعي على حد تعبير رشيد بن ذيب[1].

- تصبح عملية حيازة جزء من الريع، الذي يوزع بآليات متعددة، رهان الأفراد والجماعات في المجتمع، وتظهر ما يمكن تسميته بالعقلية الريعية.

- في هذه الحالة، تتحول الدولة إلى أداة نهب للريع، وفي نفس الوقت موضوعا للنهب بالنظر إلى اتساع جهازها البيروقراطي وصعوبة التحكم فيه. يستعمل الموظفون سلطتهم لنهب المال العام،

[1] Rachid BENDIB, ***L'Etat rentier en crise***, OPU, 2006, Alger.

فتنتج ما يسميه محمد حشماوي[1] بالدولة الناهبة المنهوبة. دولة يستعمل أعوانها سلطتها لنهب خيراتها وخيرات المجموعة الوطنية.

ب- الدولة وجهازها البيروقراطي.

في ظل طبيعة العلاقة التبعية بين الدولة والمجتمع في النظام الباترمونيالي، واحكام قبضة الدولة عليه واستقلاليتها عنه(أنظر الفصل الثالث الخاص بالدولة الريعية) كيف ستكون العلاقات داخل الجهاز الإداري للدولة؟ ما هي الآليات التي تتحكم في عملية صنع القرار، والتعيين والترقية في المناصب؟ ما هو المنطق الذي سيحكم ممارسات الأفراد والجماعات داخل الجهاز الإداري للدولة النيوباترمونيالية؟

تحتفظ الذاكرة الجزائرية بمقولة شهيرة للرئيس هواري بومدين(196- 1978) حينما أثيرت قضية فساد بعض المسؤولين في الحزب، الإدارة والمؤسسات العمومية. قال: "مكانش لي يخدم فالعسل وما يلحسش صبعيه" أي في ما معناه بالعربية الفصحى: ليس هنالك من يشتغل في تصفية العسل ولا يقوم بلحس أصابعه التي تلتصق فيها مادة العسل اللذيذة. تعبر هذه المقولة بعمق عما يحدث داخل دهاليز الجهاز البيروقراطي للدولة، وتعبر في الآن نفسه عن موقف المسؤولين الكبار من ظاهرة الفساد المستشري في كل المستويات الإدارية. بالنسبة لبومدين، جامع السلط ومحتكرها، قضية اختلاس المال العام هي أمر عادي بالنظر إلى صعوبة تمالك المسؤول لنفسه أمام الأموال أو الخيرات الضخمة التي يسيرها، ومن المشروع له أن يمد يده ليأخذ جزءا منها بطريقة غير قانونية ما دامت شرعية في نظره. أي من حق المسؤول الذي يقضي وقته في خدمة الشعب في الإدارة أن يأخذ جزء من المال العام على شكل رشاوي، عملات، نهب، ...هنالك فرق واضح بين القانونية والمشروعية، حتى و إن كان القانون يمنع مثل هذه

[1] Hechemaoui Mohammed, ***les infortune du politique: rapport de clientele et de predation entre Etat et société dans l'Algérie contemporaine.*** In: Djillali Liabès, la quete de la rigueure. Collectif. Ed Casbah. 2002. Alger. Pp 75- 92.

الممارسات، إلا أن منطق التسيير السياسي يجعل منها مشروعة في نظر فاعليها. المسيرون البسطاء في المستويات الدنيا من الإدارة يشرعنون ممارساتهم النهبية عن طريق مقارنة أنفسهم بالمسؤولين في أعلى الهرم الإداري: مادام المسؤول المركزي الذي يتلقى أجرة أعلى ينهب من المال العام بأشكال مختلفة، فمن حقي أنا أيضا أن أنهب ما استطعت إليه سبيلا. لكن يبقى النهب في حدود عدم إثارة انتباه المجتمع، لكي لا تظهر الدولة، على الأقل على مستوى الخطاب الموجه للاستهلاك، مناقضة لطبيعتها الثورية الساعية إلى تأسيس العدالة الاجتماعية. غالبا ما يتم تحذير رئيس بلدية، أو مسؤول مؤسسة عمومية من طرف الشرطة السرية بأنه تجاوز الحدود المسموح بها في النهب، وأن ثروته بدأت تثير انظار الآخرين. مع مرور الوقت، تأسست قواعد متعارف عليها حول حدود نهب المال العام، أي حول الحدود التي يمكن أن تتسامح معها السلطة المركزية.

يعبر هذا الواقع عن غياب تلك الحدود بين ما هو عام، ملك للجماعة الوطنية والدولة، وبين ما هو خاص مللك لأفراد محددين. أنها تعبر عن حدة الطابع النيوباترمونيالي للدولة، و المسار الذي أخذه الفساد منذ تلك المرحلة إلى يومنا هذا، أكد المنحى التصاعدي له إلى أن تحول إلى القاعدة الأساسية التي يعيد النظام السياسي إنتاج نفسه عليها. يقوم النظام الباترمونيالي عادة بغض الطرف عن تجاوزات أعوان الجهاز البيروقراطي كما في العمق الاجتماعي مقابل ضمان الولاء السياسي للحزب والرئيس أو للجماعة الحاكمة. إنه من التبادل في المنافع والخدمات المادية والرمزية بين ولي النعمة والزبون.

داخل هذا المناخ، الذي تنعدم فيه الحدود الفاصلة بين العام والخاص، وبين السلطات القضائية، التنفيذية والتشريعية، وفي مناخ اقتصادي لا يزال يطغى عليه الطابع الريعي وغياب للإنتاجية الداخلية، ولكن أيضا في سياق تطور الأحادية الحزبية نحو تعددية شكلانية، وليبرالية غير مكتملة وهجينة،

ظهرت أطروحة الزبونية السياسية كعلاقة مهيمنة على الحقل السياسي، الاقتصادي والاجتماعي، وتتحكم في آليات الصعود والارتقاء والاقتراب والابتعاد من دوائر توزيع النعم والخيرات.

خلاصة.

تتلاقى عدة عوامل لتنتج الزبونية السياسية في الجزائر المعاصرة. تاريخ الثورة التحريرية وبنية السلطة في حزب جبهة التحرير الوطني، وريث السلطة بعد الاستقلال، التحولات الهيكلية التي عرفها النظام السياسي بعد الاستقلال، و طبيعة الاقتصاد الجزائري الذي هيمن عليه الريع منذ الصدمة البترولية الأولى في سنة 1973. لكن، إذا كانت الزبونية تعتمل تحت دهاليز الأحادية الحزبية، و صعب إدراكها وملاحظتها، فإنها لم تستطع أن تخفي نفسها و تعبر عن منطقها منذ إقرار التعددية في سنة 1989. انهيار الشرعية الثورية في المخيال الاجتماعي لجيل الثمانينات، احتاج إلى نسج شبكات زبونية يعتمد عليها في إعادة إنتاج نفسه في الاستحقاقات الانتخابية التي أصبحت مفتوحة شكليا على الأقل. عودة أسعار المحروقات إلى الارتفاع مجددا، و الأزمة الامنية التي عصفت بالبلد، سمحت للسلطة بإفراغ التعددية من رهاناتها وذلك عبر عملية استزلام واسعة لمختلف النخب في المجتمع، معتمدا على كافة الموارد المتاحة لديه.

مراجع المحاضرة:

1- حافظ عبد الرحيم، *الزبونية السياسية في المجتمع العربي: قراءة اجتماعية سياسية في تجربة البناء الوطني في تونس*، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه، بيروت،

2- Jean leca, Yves Smeil,*Clientélisme et Partimonialisme dans le monde arabe*. In: revue internationale de sciences politiques, Vol 4 n° 4.(1983). Pp 455- 494.

3- J.F. Medart, *clientélisme et corruption politique*, in TiersMonde ,2000 Volume 41 n° 161 pp. 75-87

4- Mohammed Harbi, *Clientélisme et clanisme, apercu historique(. Entretien avec mohammed Harbi).* In, Naqd, n°19-20, Automne/Hiver 2004.Alger. pp 13-17.

5- العطري عيد الرحيم: سوسيولوجيا الأعيان، آليات إنتاج الوجاهة السياسية، ط 2،الرباط ،دفاتر العلوم الإنسانية، 2013)،

6- Hechemaoui Mohammed, *permanence du jeu politique en Algérie* , IN: Politique étrangère, 2009/2 Eté. Pp 309-321.

5- Jean-François Médard, Clientélisme politique et corruptionIn: Tiers-Monde. 2000, tome 41 n°161. Corruption, libéralisation, démocratisation. pp. 75-87.

6- Rachid BENDIB, *L'Etat rentier en crise*, OPU, 2006, Alger.

7- Hechemaoui Mohammed, *les infortune du politique: rapport de clientele et de predation entre Etat et société dans l'Algérie contemporaine.* In: Djillali Liabès, la quete de la rigueure. Collectif. Ed Casbah. 2002. Alger. Pp 75- 92.