

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم علم الاجتماع



## أطروحة دكتوراه علوم

في علم الاجتماع السياسي

الحركات السياسية-الدينية في الجزائر بين القطيعة والاستمرارية  
مقاربة خلدونية في تمثلات السلطة والتغير الاجتماعي أساتذة جامعة تيارت نموذجا

إشراف: أ.د/ بن عمر يزلي

إعداد: بن حليلة صحراوي

أعضاء لجنة المناقشة:

- أ.د/ جنيد حجيج.....رئيسا.....جامعة وهران.  
أ.د/ بن عمر يزلي.....مشرفا ومقررا.....جامعة وهران.  
أ.د./ محمد بشير.....عضوا مناقشا.....جامعة تلمسان.  
د/نجاح مبارك.....عضوا مناقشا.....جامعة وهران.  
د/ بن جدية محمد.....عضوا مناقشا.....جامعة مستغانم.  
د/جرادي العربي.....عضوا مناقشا.....جامعة مستغانم.

السنة الجامعية 2011/2010

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

”رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا“

صدق الله العظيم



## شكر و تقدير

أحمد الله العلي القدير الذي أعانني في مساري الدراسي ووهب لي من هم أفضل مني لأستتير بعلمهم .

وصدق الله العظيم إذ يقول " و لا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير" الآية 237 سورة البقرة إنه ليتوجب علي أن أخص بالشكر والعرفان و التقدير لأستاذي أ.د/: بن عمر يزلي الذي كان لي العون الكبير وأفاض علي من كرم علمه ورحابة صدره فله مني كل التقدير والاحترام.

كما أتقدم بالشكر إلى الأستاذ الدكتور معتوق أمحمد والدكتور مغني والأستاذ علي كبريت، كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر أيضا إلى الأستاذ درداري محمد،الأستاذ زقايق بن يونس وإلى السيد العربي بوعزة على مساعدته في تصحيح الرسالة. كما لا أنسى الأستاذة

CHATHRINE WAGNER (EHES)

والسيدة BRIGITTE DUFETERELLE(FMSH) بفرنسا على مساعدتهم لي.

إهداء

شكر وتقدير

الفهرس

- 11..... تمهيد
- 15..... مقدمة عامة
- 17..... - مشكلة البحث
- 22..... - فرضية القطيعة
- 24..... - من ابن خلدون إلى الانقسامية
- 28..... - أصل القطيعة وروافد ابن خلدون
- 33..... - نقد فكر ابن خلدون

## الجزء الأول: الإطار النظري.

- 35..... الفصل الأول: الحركات الاجتماعية (السياسية - الدينية)
- 36..... /1 الحركة تعريفًا
- 41..... /2 أهداف الحركة
- 47..... /3 أفكار الحركة
- 51..... /4 تنظيم الحركة
- 52..... /5 الحركات الاجتماعية في الجزائر
- 60..... /6 الحركات الاجتماعية تاريخيا

**67.....الفصل الثاني: التراكم بين الوضعية والماركسية**

68.....1/ التراكم عند أوغست كونت.....

72.....2/ التراكم عند ماركس.....

**79.....الفصل الثالث : التمثلات : الدلالة المعرفية**

80.....1/التمثلات تعريفا.....

82.....2/ المفهوم الإجرائي والتحديد المفاهيمي:.....

82.....2-1/ مفهوم التمثل في علم الاجتماع.....

86.....2-2- مفهوم التمثل في علم النفس:.....

87 .....3-التمثلات الإيديولوجية والسياسة.....

**92.....الفصل اربع: التغيير الاجتماعي: المفهوم والأشكال**

93.....1/التغيير الاجتماعي تعريفا.....

98.....2/أشكال التغيير الاجتماعي.....

103.....3/القطيعة والثورة.....

104.....4/ التقليد والحدثة.....

**107.....الفصل الخامس: التغيير بين ابن خلدون ومالك بن نبي**

108.....1/ ابن خلدون والتغيير.....

110.....2/ مصادر بن نبي ونموذج التغيير الاجتماعي.....

114.....1/2المجتمع.....

- 115.....2/2 الثورة.
- 117.....3/2 الإنسان.
- 119.....3/ التغير الاجتماعي من منظور ابن خلدون: الثورة أنموذجا للتغيير.
- 120.....1/3/ طرح الإشكال.
- 122.....2/3 تحليل الإشكال.
- 125 .....3/3 مفهوم التغيير الاجتماعي.
- 127.....4/3 مفهوم الثورة.
- 132..... الفصل السادس: مشكلية البحث الميداني**
- 133.....- تمهيد.
- 133.....- العينة.
- 134.....1/المجال المكاني.
- 134.....2/المجال الزمني للدراسة الميدانية.
- 134.....1-2/ لمحة تاريخية عن مدينة تيارت.
- 135.....2-2/ جامعة ابن خلدون: لمحة تاريخية.
- 137.....3/ دليل المقابلة.
- 138.....4/ تقنيات التحليل.
- 140..... الجزء الثاني: سيرورة القطيعة عبر التاريخ.**
- 140..... الفصل الأول:مرحلة ما قبل الفتح الإسلامي.

141.....	1/ المجتمع الجزائري تاريخيا وجذر الاجتماع.
144.....	2/العهد الفينيقي
145.....	3/ العهد الروماني
147.....	4/ المرحلة البيزنطية.....
149.....	<b>الفصل الثاني: مرحلة ما بعد الفتح الإسلامي.....</b>
150.....	تمهيد.....
152.....	1/ المرحلة الرستمية.....
154.....	2/ المرحلة العباسية.....
155.....	3/ المرحلة الفاطمية.....
156.....	4/ المرحلة الموحدية.....
157.....	<b>الفصل الثالث: مرحلة ما بعد الاحتلال الإسباني.....</b>
158.....	1/مرحلة السقوط والاحتلال الإسباني.....
158.....	2/مرحلة الحماية العثمانية.....
161.....	<b>الفصل الرابع: الاحتلال الفرنسي.....</b>
162.....	1/الاحتلال الفرنسي.....
165.....	2/ تفكيك الدولة والمجتمع بالعنف.....
174.....	2/ "تحليل" ثقافة الاحتلال.....
177.....	3/ الاستعمار والإسلام.....
178.....	<b>الفصل الخامس: الاستعمار و"المجتمع - الجماعة".....</b>

- 179...../1 المجتمع/ والمجتمع التقليدي.....
- 187...../2 العنف لإعادة تركيب الدولة والمجتمع.....
- 197...../3 المجتمع الجزائري نفسيا.....
- 200...../4 "رض" الثورة وأسطورة "شعب الثورة".....

## **الفصل السادس: المجتمع الجزائري بعد 1962 أو "ثقافة مخلفات الاستعمار"....207**

- 208...../1 من الهدم إلى الترميم.....
- 209 ...../2 "وصفات" التعددية والديمقراطية.....
- 211...../3 الحركات الاجتماعية-السياسية والديمقراطية.....
- 213...../4 إفرازات التعددية.....
- 218...../5 الدولة والمجتمع والتواصل السياسي.....
- 219...../5/1 الدولة تعريفا.....
- 220...../5/2 الجماعة.....
- 223...../5/3 التواصل.....
- 226...../6/إشكالية طبيعة الدولة بالمجتمع.....
- 239...../7/الدولة الوطنية في الجزائر.....
- 243...../8/إشكالية السلطة و"الدين - الدولة".....
- 246...../9/ السلطة تعريفا.....
- 249...../10/إشكالية السلطة في الجزائر.....
- 254.....الخلاصة والنتائج النهائية.....**
- 280.....الخاتمة العامة.....**

282.....قائمة المصادر والمراجع

307.....الملاحق

## تمهيد

يعتبر التغيير الاجتماعي أهم حالة ديناميكية تساهم في تغيير ملامح المجتمعات والحضارات كما تساهم في (القطيعة/أو الاستمرار ) عناصر ثقافة أي مجتمع حيوي يريد أن يتغير.

كما أن المجتمع المغربي مجتمع خضع لعدة تغيرات اجتماعية وسياسة مهمة عبر تاريخه الطويل مكن الكثير من الباحثين من تأمل قوانين التغيرات التي حصلت فيه وفق مقاربات منهجية مختلفة خاصة منها الأطروحات الخلدونية والأنثروبولوجية الغربية والمعاصرة، هذه الأخيرة التي تعود في أصلها إلى نواة الفكر الخلدوني الذي اكتشف التغير الدوري عبر مفهوم القطيعة على كل المستويات ابتداء من البعد المذهبي ووصولاً إلى أبسط عناصر الثقافة الاجتماعية والفردية الأخرى بينما الاستمرارية مفهوم مغيب في هذا التحليل الذي يعني تراكمية التغيير عبر مراحل مختلفة من تطور المجتمع.

ويمكن التدليل على هذا التصور الخلدوني بما كتبه الأنثروبولوجيون بمختلف مشاربهم و مدارسهم حيث يلفت الانتباه إلى مصادر هذا التوجه الأنثروبولوجي في شرح التغيرات الانقسامية في المجتمع، وذلك أنها ذات أصل خلدوني بحيث يكون ابن خلدون الاصل على الشكل التالي:

ابن خلدون ← هانوطو hanoteau - لوتورنو Letourneux ← دوركا

يم Durkheim (المجتمع الميكانيكي - المجتمع العضوي) ←

غلنير Gellner صاحب النظرية الانقسامية) ← لعروسي أعمار

(صاحب سوسيولوجية القطيعة) الذي ركب بين هذه التيارات.

اعتمدنا نظريا على العروسي أعمار مطبق نظرية سوسيولوجية القطيعة على

المجتمعات المغاربية من منظور خلدوني الذي يعتبر الاصل في هذه النظرية كما

هو مبين في الخطاطة أعلاه، ويمكن في هذا السياق أن نتحدث عن المجتمع

الجزائري باعتباره مجتمعا مغاربيا تاريخيا أنموذجا تاريخيا لتطبيق مفهوم التغير

الانقسامي كما جاء به لعروسي أعمار وفق التصور الخلدوني، بناء على فرضيات:

- إن المجتمع الجزائري تغير من خلال مجموعات من القطيعات المختلفة عبر

تاريخه وعلى كل الأصعدة الاجتماعية والثقافية والسياسية.

- على الصعيد الثقافي: يبدو المجتمع الجزائري ومن خلال عناصر الثقافة المكونة

مجتمعا غير متجانس لا من حيث البعد الأخلاقي ولا من حيث البعد الجمالي، إذ

وفق منطلق التحليل هو مجتمع منقسم على ذاته ولا يجتمع على رموز مشتركة

موحدة في سلوكياته. فالنهي عن المنكر وأمر بالمعروف على سبيل المثال في

المجتمعات المعروفة بالضبط الأخلاقي والضبط الاجتماعي ظاهرة اجتماعية تتميز

بتضامن ضمني من أجل بقاء واستمرار السلم وأمن المواطنين في المجتمعات

المنسجمة، فالضمير الجمعي هو الذي يسهر على احترام قيم ومعايير المجتمع ولهذا نستطيع التكلم عن الضبط الاجتماعي في مجتمع ما حين يفرض الأفراد على بعضهم البعض تطابق في المعايير التي تجمعهم؛ وحين تكون العلاقات الاجتماعية التي تجمعهم دائمة داخل الأسرة، المحيط، المدرسة، وحتى الشارع فتكون أعينا ساهرة تحرس وتضبط وتفرض قيودا على الانحراف والخروج على المعايير وثن هذا الأسلوب والنمط من الحياة الاجتماعية جد مرتفع بالنسبة للمنحرف مقارنة بالحياة في مجتمعات غير منسجمة أو أقل انسجاما.<sup>1</sup>

كما أن وظيفة الثقافة تكمن في تكييف ما هو بيولوجي مع ما هو اجتماعي، فمكانة الثقافة ودورها ووظيفتها في هذا الصراع، كخطوة أساسية لفهم علاقتها بمسائل المجتمع و التاريخ الأخرى كانهضة أو الهوية أو التحديث أو العقلانية.<sup>2</sup>

- ولكن السؤال الملح في هذه المرحلة هو: هل هذه المظاهر الثقافية السلبية تنعكس في تمثلات النخب السياسية و العلمية ؟

إن هذا التصور يقودنا إلى افتراض أن النخب العلمية ( أساتذة الجامعات في بحثنا هنا) متأثرة بهذا الوضع السلبي وذلك من خلال تمثلها للسلطة السياسية مما انعكس

---

<sup>1</sup> Farid Bencheikh, Du terrorisme..Autopsie de la tragédie Algérienne aujourd'hui, Edition rocher noir 1995.p43.

<sup>2</sup> برهان غليون، اغتيال العقل، موفم للنشر 1990.ص32.

على خلل ما في تصورهم غير الواضح للتغير الاجتماعي وهو انعكاس لخضوعهم لبنية ثقافية مأزومة وفق التصور الذي شرحناه سابقا.

وبناء على ذلك اعتمدنا في تحليل هذه الظواهر وجمع مادتها وفق منهجية العمل الميداني من خلال تقنية - المقابلة - والقراءة التقاطعية (Lecture croisée) لمضمون هذه المقابلات.

وذلك وفق قاعدة تحليل المضمون- الخطاب- للوصول إلى نتائج تفسر تمثلات نخبة الأساتذة الجامعيين للسلطة والتغير الاجتماعي.

ويمكن أن أنبه إلى أن المقابلة تتضمن أسئلة متعلقة بمواضيع الاهتمام بالسياسة ومصادر المعلومة والثقة في مؤسسات الدولة والسلطة السياسية وكذلك الثقة في مؤسسات المجتمع، وكيفية تمثل السلطة والممارسة الديمقراطية وموضوع المواطنة واستشراف المستقبل وإبداء رأيه(الاستاذ) في قضايا مثل موضوع التنصير في الجزائر والخلاف المذهبي كموضوع المسيحية والإباضية، أي إبداء رأيه حول قيم الاختلاف والتسامح- التراكم-، أو الانغلاق الذي يغذي القطيعة والتزمت.

## - مقدمة العامة

تعتبر سيرورة التغير الاجتماعي مسارا تاريخيا بامتياز حيث يمكن متابعتها عبر الزمن منذ القديم تبدأ من مرحلة أو فترة ما قبل الفتح الإسلامي للمغرب العربي (العهد النوميدي) ووصولاً إلى (العهد الأموي) (الفترة الرستمية في الجزائر) والعهد الفاطمي ثم عصر الدويلات في المغرب العربي كالموحدين والمرابطين والزيريين وصولاً إلى العهد العثماني ثم عهد الاستعمار الفرنسي ثم مرحلة ما بعد الاستقلال.

كل ذلك باختصار وفق ما يخدم إشكالية (القطيعة والاستمرارية) مع التركيز على الحركات السياسية والدينية التي تقصي ما قبلها وتبدأ بدايتها المستقلة عن سابقتها وذلك في محاولة لرصد كل عناصر ومؤشرات التغيرات التي حصلت عبر التاريخ إلى اليوم في نسق منهجي ينسجم من الأطروحة الخلدونية.

وذلك كله متضمن في صياغة العنوان كالاتي: الحركات السياسية الدينية في الجزائر من منظور ابن خلدون، التغير الاجتماعي، الثورة نموذجاً، إن كان هذا العنوان قد وقع عليه تغير شكلي وجزئي نتيجة نضج الموضوع بعدما قطعنا فيه أشواطاً مهمة حيث تبين وجوب تأسيس البحث على عمل ميداني تركز عليه الفرضيات النظرية لاستكمال شروط التحليل والتفسير للمعطيات التي جمعناها فكان العنوان بعد التعديل وفق مايلي :

الحركات السياسية الدينية في الجزائر بين القطيعة والاستمرارية مقارنة خلدونية في

تمثلات السلطة والتغير الاجتماعي -أساتذة جامعة تيارت نموذجاً-

## - مشكلة البحث

إن النموذج النظري المتمثل في القبيلة في المجتمع الانقسامي، الذي درسه Evans-Pritchard إيفانس بريتشارد عند النوار les Nuer و كذلك Gellner غيلنر في دراسته للمغرب الموسومة بصلحاء الأطلس، يمثل الخطوط الكبرى للنظام الانقسامي ذي الفوضى المنظمة. انطلاقا من هذه الحالة، فمأسسة السياسي في هذه المجتمعات القبلية هي البرنامج الطموح الذي يتبناه لعروسي عمري : حيث يقدم نموذجا عاما للمجتمع المغربي الوسيط، مجتمع قبلي في خضمه تطورت دول نوعا ما بوتيرة سريعة الزوال. فقد كانت مرجعيته المنهجية العلامة ابن خلدون، بيد أن لعروسي عمري، أغنى وطور خط ابن خلدون. فقد برهن الباحث لعروسي على أصالة النموذج الخلدوني، في نقطة البداية حين يتزاوج الصوفي- الديني- مع الاسطوري - القبيلة والانتماء-، حول حكمة شيخ حامل لمشروع إيديولوجي وسياسي.

على هذه القواعد تأسست الامبراطوريات والدول - الموحدون والمرابطون- مع الاخذ بالمتغيرات الخارجية للعالم القبلي البربري وعلى أشكال الولاء - التحزب و الزبونية- نموذج الادارسة والفاطميين- وقد ظهر لعروسي وفيما وسجين النموذج الانقسامي - بداية من هانوطو-لوتورتو hanoteau et Letourneux ودوركايم

Durkheim - غيلنر Gellner مفضلا الشكل على المضامين الاجتماعية، فمبدأ -  
سوسيولوجية القطيعة- التي تتضمن بعض التشابه والتداخل مع الماركسية-التراكم-  
لكنها تتفرد بالدورة التاريخية المتواصلة -استمرارية القطيعة أو التطور بالقطيعة  
هو المركز الفكري لابن خلدون. فالقطيعة في مضمونها هي الدورة الخلدونية،  
الحاضر يبني على قطيعة مع الماضي والمستقبل يبني بالقطيعة مع الماضي  
والحاضر.

تغير المجتمع بالقطيعة يعني تغير السلطة السياسية أي القمة بالقطيعة وتأثيرها على بنية  
المجتمع اقتصاديا، اجتماعيا وثقافيا وفكريا. وبما أن جذور الاجتماع حسب مارسيل  
موس marcel Mauss هي التبادل، التبادل الثقافي ضمنا يحتوي على تبادلات  
اقتصاديا، اجتماعيا وسياسيا ومن هذه الزاوية حاولنا معرفة جانب التغيير الاجتماعي  
لدى الأساتذة الجامعيين.

نتساءل كذلك هل الحالة الستاتيكية statique هي إشارة على عجز المجتمعات التقليدية  
عن إحداث نقلة نحو الأفضل، بل تبقى تراوح نفسها و تعيد إنتاج مكنزمات عتاقها إذ  
إن هذه الوضعية المتميزة التي أخذتها مسألة الصراع بين المعاصرة والاصالة هي التي  
تدفعنا اليوم إلى البدء في إعادة طرح موضوع النهضة العربية على أساس أو انطلاقا

من مناقشة مسألة الثقافة والتوتر الذاتي الذي تعيشه بين قيم الحاضر المعاصر وقيم الماضي التاريخي<sup>3</sup>،

تفسير التغير الاجتماعي كأنه يترجم عجزا تاريخيا في المجتمعات العربية ذاتها، عن كسر طوق دائرة إعادة التركيب السياسي والاجتماعي المستمرة، فالانقسامية ذات المرجعية الدوركهايمية، و المدرسة الماركسية و الفيررية تلتقي -بالرغم من تبايناتها النظرية- مع التحليل الخلدوني عند عدم توافر الشروط التاريخية لإحداث نقلة نوعية في النموذج المجتمعي الذي صيغ نظريا مزدوج التركيب عمران بدوي وعمران حضري<sup>4</sup>.

هناك من ينتقد الفرضية الانقسامية على أنها أطروحة الجمود، أي أن التحولات الاجتماعية ستؤثر على النخبة (النخبة ذات المستوى العالي في بحثنا) وعجزها المنهجي أي عجز النموذج عن تصور الديناميكية الاجتماعية بحيث تهمل الفرضية الانقسامية تاريخ المجتمعات إهمالا تاما. إن الانصهار والانشطار (ميزة المجتمعات الانقسامية) ظاهرتان موضوعيتان لهما دور فعلي يمكن معاينته، لكن هناك عوامل أخرى أثرت على المجتمعات المغاربية في فترة ما قبل الاستعمار " النظام الانقسامي

<sup>3</sup> نفس المرجع، ص33.

<sup>4</sup> عادل بن الحاج رحومة، "في معنى القبيلة بين ابن خلدون ومافزولي: المجتمع موضع استقهام؟" ص(95-113) جمال شعبان و [آخرون]، فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى فبراير 2007، ص101.

نظام سكوني (التوازن) <sup>5</sup> وهناك من يرمز للمغرب -غروب الشمس- يخضع لمنطق النهاية والأقول مع حركة الشمس. المغارب ؟ بلاد مغيب شمس الشرق، والشمس هنا ليست بالمعنى الحقيقي فحسب، وإنما كذلك بالمعنى المجازي. المغارب إذن هو القطر الذي تغيب فيه ثقافة المهد الإسلامي وأشعتها وتضعف بفعل المغايرة البشرية.

ففي مسالك المغارب الوعرة العريضة، يمكن القول حقا إن ذاكرة المشرق تعيش نوعا من المحنة وتنتهي إلى التصدع.<sup>6</sup> والمغرب بتنوعه المذهبي الاثني شجع الاضطرابات السياسية ففي صفحة من مروج الذهب متعلقة بالمغرب نقراً:

"وقد ذكرنا في كتابنا أخبار الزمان خبر المغرب ومدنها ومن سكنها من الخوارج والإباضية والصفيرية ومن سكن المغرب من المعتزلة وما بينهم وبين الخوارج من الحروب"<sup>7</sup> وبالرغم من الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي استلهم منه ابن خلدون تفكيره إلا أن هناك من ينتقده بأنه استنتج مقدمته من دراسته لمجتمع في حالة سكون وركود بني على سلسلة من القطيعات، فهو يمثل بتشاؤمه حالة ركود لا على حالة تطور وحركة، أو بعبارة أخرى، أن ابن خلدون اهتدى إلى تحليل آلية نظام قائم، بل مستقر في الحضيض،

<sup>5</sup> ليليا بن سالم، "التحليل الانقسامى لمجتمعات المغرب العربي الكبير: حصيلة وتقييم" ص(11-42)، ليليا بن سالم و[آخرون]، الانثروبولوجية و التاريخ حالة المغرب العربي، ترجمة الاستاذ عبد الاحد السبتي وعبد اللطيف الفسلق، سلسلة المعرفة التاريخية، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، 1988. ص32.

<sup>6</sup> د. سالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى ابريل 1998. ص51.

<sup>7</sup> نفس المرجع ص52 .

لا إلى سبر أسباب تكوينه ووسائل إصلاحه<sup>8</sup> عكس المجتمعات الأوروبية التي حافظت على التراكم الماضي و البناء بدون قطيعة جذرية مع الماضي. فالثورة التي قطعت الإنسان الأوروبي عن المجال التقليدي المبني على الأسرة وجماعته وأثرت في سلوكه هي الثورة التي تشمل النهضة، الإصلاح، الثورة الصناعية، وكذلك الثورات السياسية للقرن السابع عشر والتاسع عشر.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، 2004. ص 238.

<sup>9</sup> David Riesman, La foule solitaire anatomie de la société moderne, traduit par : Edgard Morin, édition B.Arthaud, Paris 1964. p26.

## - فرضية القطيعة.

إن البحث الذي نتناوله، فيه المد والجزر بين السلطة والمجتمع وسيرورة التاريخ -

التغير الاجتماعي-، حيث نصطدم بعوائق إستراتيجية عديدة بداية من:

- من هو المجتمع الجزائري تاريخيا و جغرافيا؟ رسميا و واقعا؟

- كيف تشكلت السلطة تاريخيا (مذهبيا وشرعية)؟ فتاريخ المجتمع المذهبي ليس

المالكية بل كان قبله المذهب الاباضي والشيوعي.

- هل خضع التغير الاجتماعي لمنطق القطيعة أم منطق الاستمرار أو بعبارة

أخرى: هل التمثلات الاجتماعية للسلطة السياسية كانت تخضع لمنطق التزامن أم

لمنطق البنية، ومن قاد هذا التغير؟ الحركات السياسية أم انتفاضات شعبية؟ تتوقف

الذاكرة ويشغل التاريخ ونقف عند حصيلة تراكمات تاريخية، ونقطة تحول هامة

لتاريخ الجزائر ومنها نختبر طبيعة التغير الاجتماعي.

أنها محطة 5 أكتوبر 1988 ويبدأ التحليل بالتراجع ما هو المنطق الذي حرك تاريخ

الجزائر هل هو القطيعة أم الاستمرار والتدرج؟

وقد ركزنا في الأشكالية وفي الفرضية أن أزمة المجتمع الجزائري أزمة قيم جمالية

وقيم أخلاقية، أي أزمة ثقافية تجمع الجماعة حول سلوك موحد أو تشتتها فالثقافة..

جملة الأنماط ( القيم و القواعد والاعراف والتقاليد والخطط.. إلخ ) التي تبذع وتنظم

لدى جماعة ما حقل الدلالات (العقلية والروحية والحسية ) وتحدد بالتالي لدى هذه

الجماعة أسلوب استخدامها لإمكانيتها ( البشرية والمادية ) ونوعية استهلاكها لبيئتها. ويكون نجاح الثقافة وتطوها بقدر فاعليتها في تحقيق الاستخدام الامثل لإمكانيتها ( الجماعة ) ، وهو ما ينعكس في قدرتها على التحكم بنفسها أي بصراعاتها الذاتية وبيئتها الخارجية، وفي تمكنها من السيطرة على مصيرها<sup>10</sup>.

بعد هذا نخرج على المرحلة مابعد أكتوبر 1988.

استلهمنا فكرة القطيعة نظريا من التركيب التالي (دورة الدولة عند ابن خلدون +دورة الحضارة عند مالك بن نبي) ومن عالم الاجتماع التونسي لعروسي عمري، خاصة فكرة كتابه الموسوم "من أجل علم اجتماع القطيعات - القبيلة في المغرب الوسيط- " pour une sociologie des ruptures –la tribu au Maghreb médiéval حيث طرح سؤالاً مهماً في مقدمة الدراسة: لماذا لم يتبع المغرب (كل بلدان المغرب) في تاريخه النموذج التراكمي مثل أوروبا الغربية؟<sup>11</sup>

إن غياب تاريخ مبني على التراكمات (ربما يعود لكثرة الصراعات) البناء على ما سبق يقودنا إلى طرح إشكالية القطيعة فتاريخ المغرب الوسيط مبني على القطيعة (دورة ابن خلدون حيث القبيلة في المغرب الداخلي تمثل القاعدة الأولى لتفسير القطيعة فهي تتميز تاريخياً بالانشقاق ، والتمركز ضد الحضر والتهميش الذاتي عن

<sup>10</sup> اغتيال عقل مرجع سابق ص 90.

<sup>11</sup> Laroussi Amri, pour une sociologie des ruptures –la tribu au Maghreb médiéval, Tunis, Université de Tunis-I, Faculté des sciences humaines et sociales, Série Sociologie, 2, vol. VI, 1997. p 7.

حركة العمران)، والعودة إلى نقطة البداية ومؤشرات التغيير عند ابن خلدون هي:  
الترف والظلم.

الانتقال والتحول هما حالة بسلوكولوجية مضمونها اقتصادي واجتماعي بحيث تتوسط  
حالة راهنة من جهة وحالة أخرى في طور التأسيس والتكون. فالمرافقة مثلا هي  
حالة انتقالية بامتياز يبدأ أثناءها الفرد في الخروج من عالم الطفولة استعدادا لدخول  
عالم الراشدين والبالغين. حالة الانتقال هذه لا تتأسس بدون إحداث إخلال في توازن  
الشخصية وكذلك إجابات معينة، كذلك البحث عن الهوية هو الميزة الخاصة بهذه  
المرحلة<sup>12</sup>.

وهو نفس ما يحصل للمجتمع إذا أخذناه ككائن اجتماعي من منظور وظيفي.

### - من ابن خلدون إلى الانقسامية.

كان ابن خلدون شاهدا على عصر الانحطاط والأفول وملاحظا مباشرا على زوال  
الدول والامبراطوريات الإسلامية، هذا ما استنتجه هشام جعيط حين ذكر :  
أن سانت أوغسطين saint augustin، ابن خلدون وخير الدين باشا صاحبوا نهاية  
الامبراطورية الرومانية، نهاية الإسلام في القرون الوسطى، وموت الإسلام التركي-  
المتوسطي<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Du terrorisme ... Autopsie de la tragédie Algérienne, idem p50.

<sup>13</sup> Hichem jait la personnalité et le devenir arabo-islmaque. édition du seuil, paris 1974. p 12

وبتحليل ابن خلدون تغيرت قيم البداوة من نظرة ايجابية إلى نظرة سلبية فالمؤكد أن البداوة تحمل قيما وفضائلا، لكن منذ عهد ابن خلدون، أصبحت مرتبطة بأفكار العنف والتوحش<sup>14</sup>.

وقد بني منطق ابن خلدون منهجيا على مبدأ لغوي وهو علاقة المبتدأ بالخبر فمنهجيا لكل مقدمة نتيجة - خاتمة- مثل النحو لكل مبتدأ خبر، وهذا المعنى حمل معناه عنوان كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر من أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر... إن العنوان الفرعي لكتاب العبر يعلم القارئ زيادة على ذلك أن الكتاب سيعالج أيضا ذلك العنصر الأساسي (المبتدأ) الذي يصاغ منه الخبر التاريخي. واستعمال هذا المصطلح "المبتدأ" هو بالطبع استعمال مجازي، فابن خلدون يستعمله كي يبين علاقة الأولوية، منطقية ووجودية، بين هذا المبتدأ و الخبر التاريخي، وهو المصطلح الذي يدل أيضا على (خبر) المبتدأ في علم النحو والصرف.<sup>15</sup>

وحتى الاستعمار حاول الاستفادة من المقدمة بالتركيز على جانبها الحساس - القبلي والجامد- وتحريف معاني العرب والاعراب التي كان يقصد بها ابن خلدون البدو،

<sup>14</sup> Idem, p 23.

<sup>15</sup> عزيز العظمة، ابن خلدون و تاريخيته، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، الطبعة الثانية (أغسطس)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1997 ص 14.

حيث إن الاستعمار الذي لم يبذل قصارى جهده لتشويه مضمون المقدمة فقط ولكنه فعل ذلك لتظل هذه المقدمة نفسها مجهولة مغمورة.<sup>16</sup>

وطريقة ابن خلدون في التحليل حملت قطيعة مع ما كان كتب قبله، وهذه ميزة المغاربة منها فلسفة التاريخ، في القرون المتوسطة فلا تؤثر مؤلفات في هذا الفن (السياسة) لغير علماء الإسلام فهم ألفوا فيه ممزوجا بالأخلاق كالرازي، والطوسي، والغزالي، والعلائي وهي طريقة الفرس، وممزوجا بالأدب كالمعري، والمنتبي وهي طريقة العرب، وممزوجا بالتاريخ كابن خلدون وابن بطوطة، وهي طريقة المغاربة<sup>17</sup> وعلى العكس من النزعة الافلاطونية فواقعية ابن خلدون دفعته إلى التمييز بين النموذج المثالي والواقع حيث اهتم بالتمييز بين الخلافة (الدولة العادلة) التي تحققت في عهد النبي والخلفاء الراشدين الأربعة الاوائل، والملك المعرض للظلم نسبيا... يبدو أن ابن خلدون، الذي هجر الحقل الفقهي التيولوجي، وهجر، فيما يبدو كل انشغال إيديولوجي لم يعالج تشكل السلطة الا من المنظور الذي يستنتج من طبيعة المجتمع. ونجد هنا مصادرتين تشكلان قاعدة أولية وشرطين قبليين للبناء السياسي وهما: التعاون بين الناس، خصوصا في جانبه المتعلق بالتنظيم الاجتماعي للعمل، و الاكراه الضروري لتحقيق ذلك التعاون.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> عبد الغني مغربي، الفكر السوسيولوجي عند ابن خلدون، تقديم و تعريب محمد شريف بن دالي حسين، بدون طبعة، دار القصة للنشر 2006 ص 5.

<sup>17</sup> عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد، الطبعة الأولى، دار النفائس بيروت 1984. ص 27-28.

<sup>18</sup> عبد السلام الشدادي ابن خلدون من منظور آخر، ترجمة: محمد الهاللي و بشرى الفكيكي، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب 2000. ص 28-29.

في العمران الخلدوني البداوة هي مقدمة الحضر أي المبتدأ، والحضر هو النتيجة والخبر من منظور ابن خلدون فالملك في تشكله، وانطلاقاً من كونه يستمد أصله من البداوة، يوفر شروط أفول المجتمع الذي أدى إلى ميلاده و يعلن عن مجيء مجتمع جديد.<sup>19</sup> وتتضح هذه المقدمات من زاوية أخرى فالمقدمة بكاملها وصف مفصل لأزواج من تناقضات متعاقبة: بدو/حضر، حكام/محكومون، عسكريون، دنيون، فضيلة/بذخ، توحش/عمران، قوى/انحطاط...<sup>20</sup>

وتكمن ثورة ابن خلدون الفكرية في تحريره الفكر التاريخي من المضمون التيولوجي اللا منطقي على وجه الخصوص، ثورة ابن خلدون الفكرية تكمن، بالضبط، في أنه حرر الفكر التاريخي من هيمنة الفكر الديني، بان اكتشاف في واقعات التاريخ عقلها المادي فأحل ضرورة العمران محل الله- أو ما يشبهه- في تفسير الظواهرات جميعاً، فاستبدل التأويل بالتفسير، فكان التفسير، بالضرورة، مادياً، و كان علمياً من حيث هو مادي، دون أن يعني هذا رفضاً للدين، أو الشرع، ومبادئه.<sup>21</sup>

بمسحه لتاريخ من سبقوه لم يعثر ابن خلدون على الجانب العقلي والسوسيولوجي في الأحداث المؤرخة بل حشو لأحداث متناقضة في جلها، فحين عكف ابن خلدون على أعمال المؤرخين، ممن سبقوه من الاغريق والفرس والمسلمين، عله يجد جواباً

<sup>19</sup> المرجع نفسه ص 28.

<sup>20</sup> عبد الله العروي، ابن خلدون وماكيافلي، سلسلة بحوث اجتماعية، الطبعة الأولى، دار الساقى للطباعة والنشر، بيروت 1990. ص 51.

<sup>21</sup> مهدي عامل، في علمية الفكر الخلدوني، بدون طبعة، دار الفارابي - بيروت - 1985. ص 78-79.

لما يشغل باله ظل بحثه عبثا. فأسفار من سبقوه كانت مجرد أخبار عن حوادث الزمان والانام، وهذا ما عبر عنه بقوله " إذ هوفي ظاهره لا يزيد على أخبار عن الايام والدول والسوابق من القرون الأولى، تتمو فيها الاقوال وتضرب فيها الامثال...وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان فيهم الزوال"<sup>22</sup>

### - أصل فكر القطيعة وروافد ابن خلدون.

من المصادر المهمة القرآن الكريم "لا ريب أن القرآن الكريم بقصصه عن حياة المجتمعات الغابرة، واندثارها ودورها التاريخية كان مصدر الهام لابن خلدون"<sup>23</sup> كذلك الحديث الشريف خاصة فيما يخص أخلاق الراوي ومنهج الجمع انبرى الفقهاء لوضع قواعد لجمع الحديث، وتمييز صحيحه من موضوعه، واشتراطوا في الحديث اتصال السند، والضبط، وفقد الشذوذ، وفقد العلة القادحة<sup>24</sup> كذلك تبحر ابن خلدون في الفقه اكسبه منطق التحليل والاعتماد على الواقعية ويوجد الرافد الأندلسي أيضا حيث إن ما يلفت الانتباه في مصادر ابن خلدون المكتوبة غلبة المكتبة الأندلسية<sup>25</sup>

من روافد الفكر الخلدوني ومصادره الرافد الأندلسي متمثلا في مقامات السرقسطي

---

<sup>22</sup> عبد القادر عرابي "قراءة سوسولوجية في منهجية ابن خلدون" ص(39-70) ، ازاد احمد علي [و آخرون]، الفكر الاجتماعي الخلدوني ص 41.

<sup>23</sup> المرجع نفسه ص 58.

<sup>24</sup> نفس المرجع ص 58.

<sup>25</sup> سليم ريدان - في منابع الفكر الأندلسي - (55-70) رحاب المعرفة السنة التاسعة العدد 51 ماي-جوان 2006 عدد خاص ابن خلدون ص 58.

"مقامات السرقسطي (أبي الطاهر التميمي السرقسطي - تعكس التدهور الحضاري بالأندلس " ذلك أن السرقسطي قد كتبها تحت تأثير سقوط مدينة سرقسطة في أيدي العدو النصراني سنة 512 فكانت هذه الكارثة الحضارية مشعل فكر السرقسطي<sup>26</sup> وتجلت آثار السرقسطي في تحليله لنفسية البدو والاعراب فمن المفاهيم الواردة في المقامات اللزومية وحللها ابن خلدون في مقدمته مفهوم الجيل وأعمار الدول ... البداوة والعرب بمعنى "الاعراب" باعتبارهم عامل تخريب للمدن حيث خصص السرقسطي المقامة 22 لرتاء القيروان بعد تخريبها "والمدينة قد استولى عليها الخراب وذهبت بدولتها الاعراب"<sup>27</sup> كذلك من الروافد التي أثرت في ابن خلدون رسائل إخوان الصفا فيما يخص أعمار الدول والأجيال، وإخوان الصفاء جماعة من المفكرين لا تعرف أسماؤهم أو شخصياتهم على وجه اليقين. كل ما يعرف عنهم أنهم ينتمون إلى الشيعة الاسماعيلية وقد عاشوا في القرن الرابع الهجري، وكتبوا مجموعة من الرسائل هي أشبه ما تكون بدائرة المعارف ... وقد تضمنت رسائلهم كثيرا من الأفكار التي لها صلة بالأمور الاجتماعية. ومن هذه الأفكار قولهم بأن الدولة لها عمر تنتهي بانتهائه... فكل دولة لابد أن تميل إلى الهبوط بعد ارتفاعها.

---

<sup>26</sup> المرجع نفسه ص61.

<sup>27</sup> المرجع نفسه ص62/63.

إنها تبدأ في أول أمرها نشيطة قوية ثم تأخذ بالانحطاط والنقصان شيئاً فشيئاً. حيث يظهر على أهلها الشؤم والخذلان، ولا بد لها في النهاية من حد تقف عنده.<sup>28</sup>

لقد تساءلنا قبل أن نتبنى أطروحة ابن خلدون عن مدى صلاحية وفعالية هذه المقاربة لتفسير التغير الاجتماعي، أليس ابن خلدون أقرب إلينا من السوسيولوجيا الغربية؟ من المؤكد أن العلامة ابن خلدون قد أقام نظرية في التاريخ لم يسبقه أحد إليها ولكنها نظرية تطرح سؤالاً يتعلق بمدى صلاحيتها في المجتمع العربي الراهن إذ إنه مجتمع تتبادل فيه البنيات التقليدية والحديثة التأثير... لماذا لم يهتم العرب المسلمون بالمفكرين الكبار من طراز ابن خلدون وابن رشد وانشغلوا بكتاب أقل درجة؟ يرجع هذا الأمر إلى ما يطلق عليه سوسيولوجية الاخفاق *sociologie de l'échec*<sup>29</sup> بغض النظر عن الدوافع الموضوعية التي ألهمت ابن خلدون،

فإن هناك دوافع ذاتية، خاصة به وبعائلته وبلده في جميع محاولاته مع أمراء غرناطة وبجاية وتونس وانتهت كلها بالسجن أو بالطرد أو الفرار وهذا الفشل السياسي هو الذي كان وراء الكتابة التاريخية عنده<sup>30</sup> ربما رأى ابن خلدون أن الطاعون هو مرض اجتماعي أكثر منه عضوي، لأن الدولة عاجزة عن التصدي لهذا المرض، فهي تتجه نحو الانحدار والانحطاط لقد بلغت مرحلة الغريزة وقد

<sup>28</sup> علي الوردي ابن خلدون وإخوان الصفاء ص(88-89)، رحاب المعرفة، عدد خاص ابن خلدون، السنة التاسعة، العدد 51، تونس، جوان 2006. ص 88.

<sup>29</sup> أحمد الصادقي "ملاحم البعد النقدي في النظرية الخلدونية"، ص(75-82) التربية والتكوين، دورية مغربية، ملف ابن خلدون، العدد 2، الدار البيضاء المغرب، 2007. ص 75.

<sup>30</sup> المرجع نفسه ص 82.

لانخطئ الصواب إذا تلمسنا آثار الطاعون النفسية بين علماء العصر ومفكريه،أو  
فسرنا به إلى حد ما تشاؤمية ابن خلدون أو نظريته الدائرية للتاريخ... فهل لان  
الدول المغاربية، خلافا للدول الاوروبية وحتى للجارة الإسبانية، كانت عاجزة عن  
التدخل لوقف انتشار الوباء، نظرا لأنه، كما يسجل ابن خلدون، لا يتفشى الا في  
طور هرم الدولة ودخولها مرحلة الهدم والتلاشي ،... مما يؤكد ثابت القطيعة بين  
الدولة ومجتمع الاهالي والسكان"<sup>31</sup> ويختلف تفسير ابن خلدون الواقعي عن التفسير  
الخيالي الطوباوي ، بحيث ينطلق في تفسيره للمجتمع من الواقع(ماهو كائن) ولا  
يتخيل مجتمعا (ما يجب أن يكون) إننا نجد بعض الملامح لعملية السبر هذه (سبر  
غور الظاهرة الاجتماعية) لدى بعض المفكرين العرب الإسلاميين قبل ابن خلدون،  
مثل الفارابي وابن رشد،هذين المفكرين نظرا إلى القضايا الاجتماعية التاريخية من  
خلال منظور فلسفي يطرح مسائل الوجود والمعرفة والإنسان على نحو كلي.إنهما  
لم يركزا بحثيهما على المجتمع من حيث خصوصيته، بل من حيث هو جزء من  
الوجود الكلي. أي إنهما ركزا جهودهما على الوجود "التحتي" الذي هو الطبيعة أو  
الكون،بينما المجتمع ، كشكل لاحق من أشكال الوجود".<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> د.سالم حميش،الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى ابريل 1998.ص64.

<sup>32</sup> طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، الطبعة الخامسة، دار دمشق للطباعة والنشر 1971.  
ص391.

اما ابن خلدون فقد درس المجتمع كجانب من الوجود لكن من منظور التاريخ الذي يفرزه منطق معين بعيدا عن الميتافيزيقيا حيث كتب: ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غورالامس واليوم، نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم، وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم.فأنشأت في التاريخ كتابا، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا، وفصلته في الاخبار والاعتبار بابا بابا، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا ؛ وبنيتها على أخبار الامم الذين عمروا المغرب في هذه الاعصار، وملئوا أكناف النواحي منه والامصار، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار، ومن سلف من الملوك والانصار، وهم العرب والبربر؛ إذا هما الجيلان اللذان عرف بالمغرب مأواهما، وطال فيه على الاحقاب مثواهما، حتى لا يكاد يتصور فيه ما عداهما، ولا يعرف أهله من الأجيال الادميين سواهما.فهذبت مناحيه تهديبا، وقربته لإفهام العلماء والخاصة تقريبا، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا. وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلى الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها؛ حتى تنزغ من التقليد يدك وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك"<sup>33</sup>

<sup>33</sup> أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، المجلد الأول، الطبعة الثالثة، بيروت:مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، 1967.ص.6.

## - نقد فكر ابن خلدون.

لا زالت القبيلة ضمناً محركاً خفياً في الفعل السياسي، فهي محرك وعائق في نفس

الوقت خاصة في بناء المؤسسات السياسية وفي العملية الانتخابية<sup>34</sup>

التي تخضع بموجبها إلى منطق الأشخاص وليس منطق البرامج، فخطابها يظهر

على السطح أوقات الأزمات والانشقاقات بعد التحالفات، أو ما يسمى انتروبولوجيا

الانشطار والانصهار فالاجدى هو أن نرى في ظاهرة القبيلة عنوان الثوبة إلى

الذات في ظروف القاهرة، أن نتصورها كنتيجة ورمز معاق.<sup>35</sup> "

ولم تتغير مكانة وبنية القبيلة الا في جزءها المرتبط بالدولة -المركز- ( السعودية،

العراق، الأردن، ليبيا...)، لكنها مستمرة ضمناً بمنطق آخر، إن الجديد البنيوي

الذي يميز القبيلة المعاصرة في العراق هو تبعيتها للدولة، واعتمادها على الدولة في

إعادة إنتاج نفسها، مما يشكل خسارة نسبية لسيادتها السياسية وسيادتها في

الأرض<sup>36</sup>

وقد يتساءل آخرون عن نسبية صحة تفسير ابن خلدون لدور العصبية الفعال سياسياً،

حينما تعلق الأمر بخلافة أبي بكر و عمر رضي الله عنهما.

<sup>34</sup> انظر حول هذا الموضوع مرقومة منصور، القبيلة و السلطة و المجتمع في الجزائر، بحث انتروبولوجي في المجال السياسي التيهرتي، اطروحة دكتوراه علوم، جامعة السانبا، وهران 2010.

<sup>35</sup> عبد الله العروي مجمل تاريخ المغرب، الجزء الأول، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، 2004. ص100.

<sup>36</sup> هشام داود، "المجتمع والسلطة في العراق المعاصر" ص(149-191)، إسحاق نقاش [وآخرون]، المجتمع العراقي حفريات سوسولوجية في الاثنيات والطوائف والطبقات، الطبعة الأولى، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت 2006. ص171.

بـحيث إن مفهوم العصبية بالمعنى الخلدوني - و هو مفهوم تاريخي مادي- إذا كان قد استطاع أن يفسر استئثار قريش بالسلطة على سائر القبائل، فهو لا يستطيع أن يفسر اختيار أبي بكر بالذات دون غيره من رجالات قريش. ذلك أن الرئاسة - وفقاً لابن خلدون - لا تكون الا في أهل العصبية ومن ثم فهي لا تنتقل الا إلى أقوى فروعها، الأمر الذي كان يقتضي أن يتأخر أبو بكر باعتباره تميمياً ينتمي إلى أضعف حلقة في حلقات العصبية القريشية، و أن يتقدم بنو أمية أو بنو هاشم أو بنو مخزوم. وما ينطبق على أبي بكر، ينطبق على عمر وهو من بني عدي، الذين لم يكونوا على أي حال، أقوى بطون قريش<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، 1998. ص 328.

## الجزء الأول: الإطار النظري

### الفصل الأول: الحركات الدينية-السياسية

## /الحركة تعريفا.

في لسان العرب الحركة : ضد السكون، حرك يحرك حركة وحركا وحركه فتحرك، وما به حراك أي حركة، وفلان ميمون العريكة والحريكة. والمحراك: الخشبة التي تحرك بها النار. في القاموس المحيط حرك ككرم، حركا، بالفتح، وحركة: ضد سكن. وحركته فتحرك. وما به حراك، كسحاب : حركة.

مفهوم الحركة سوسيوولوجيا هي مجموعة من الأفكار لها هدف مسطر مسبقا مثل الحركة الوطنية. إلى جانب علم الاجتماع، علم السياسة، هناك التاريخ والاقتصاد اللذان يتدخلان في تحليل ومعالجة الحركة الاجتماعية انطلاقا من وضع تاريخي معين، تتحدد الحركة الاجتماعية بأشخاص و أفكار - أهداف - معينة وفي هذا الاتجاه تعتبر الحركة مجموعة من الأفكار، وهي تيار فكري اختلف المفكرون في تعريفهم للحركة الاجتماعية بأنها ذلك الجهد الجماعي الرامي إلى تغيير طابع العلاقات الاجتماعية المستقرة في مجتمع معين. الحركة الاجتماعية mouvement social يشير مصطلح الحركة الاجتماعية إلى الجهد الملموس والمستمر الذي تبذله جماعة اجتماعية معينة من أجل الوصول إلى هدف أو مجموعة من الأهداف، ويترجم هذا الجهد نحو تعديل أو تغيير أو تدعيم موقف اجتماعي قائم.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> فاروق مداس، قاموس مصطلحات علم الاجتماع، دار مداني للطباعة و النشر و التوزيع.ص 110.

وقد يرى البعض أن الحركة الاجتماعية تعني إحداث خلل وظيفي في النظام السائد أو القائم تحضيراً لوضع جديد، فالحركة الاجتماعية هي فعل مستمر من قبل جماعة اجتماعية تهدف لتحقيق أهداف مشتركة لكافة الأعضاء .

الحركة الاجتماعية هي المحاولات المنظمة لأحداث تغيير اجتماعي، أو الحيلولة دونه، وهي جميعها محاولات لتجميع الأفراد حول وجهات النظر هذه أو تشكيل تنظيمات رسمية لتحقيق تلك الأهداف، أو عقد تحالفات مع تنظيمات أخرى لهذا الغرض، يعرفها الآن توران Alain Touraine ' الحركة الاجتماعية تعرف على أنها النقيض للنظام الاجتماعي السائد ، وخاصة في مؤسساته السياسية والقانونية، والحركة الاجتماعية قد تكون عنيفة و وحشية <sup>39</sup> sauvage

وينظر لها كذلك على أنها ترجمة لفعل جماعي و يفسر توران Touraine على أن

الحركة الاجتماعية هي شكل من أشكال الفعل الجماعي <sup>40</sup>

التغيير الاجتماعي تاريخياً يتحقق بمجرد انخراط الحركات الاجتماعية في مسار

الفعل الجماعي أي التغيير ( السياسي و يليه الاقتصادي و الثقافي ..)

وتعتبر الحركة الاجتماعية: جماعة كبيرة من الناس الذين ينخرطون في السعي

لتحقيق عملية التغيير الاجتماعي أو الوقوف في وجهها. وعادة ما ترتبط الحركات

---

<sup>39</sup>Alain Touraine, "Découvrir les mouvements sociaux " p (11-41), in François Chazel, collective et mouvement sociaux, édition action, paris presse universitaire de France 1993.p18.

<sup>40</sup> Idem, p23.

الاجتماعية بعلاقات صراعية مع تلك التنظيمات التي تتبنى أهدافا ورؤى معارضة لها. ومع ذلك، فما إن تنجح الحركات في تحدي القوة، وتتخذ شكلا مؤسسيا حتى تتحول إلى تنظيمات.<sup>41</sup>

ويتحدد طابع الحركات الاجتماعية من طبيعة الفاعلين الاجتماعيين الذين يتبنون أفكارها، ومن خلال الشريحة الاجتماعية التي تلتزم بالدفاع عن أفكارها، تمثل الحركات الاجتماعية في تناميها وطبيعتها أهدافها وعملها وعاء للعمل تتجمع فيه المجموعات الاجتماعية والمهنية ومجموعات المصالح "الحركة الاجتماعية التقليدية التي سميها بالكلاسيكية هي الحركة التي تعتمد على فاعلين اجتماعيين "تقليديين" أو كلاسكيين مثل العمال، الطلبة، النساء، أرباب العمل وهلم جرا، والحركة التي تعبر عن نفسها في فضاءات عصرية مثل الجامعة، المصنع ومكان الشغل عموما... وتعبر عن نفسها سياسيا من خلال مجموعة من الأحزاب والجمعيات والنقابات تحسب عموما على التيار الديمقراطي.<sup>42</sup>

ولا يستثنى المثقف كإنسان يتميز بحساسية اتجاه القيم ركب الحركات الاجتماعية والسياسية كفاعل إذ يبدو المثقف جزءا من هذه الفئات الاجتماعية الإشكالية التي لا نعتبرها طبقات ولا يمكن اعتبارها من المهن. فالعمال والموظفون والمزارعون ينتمون إلى عالم "العمل". كما يشكل الأطباء والصحافيون والمحامون جزءا من

<sup>41</sup> أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة وتقديم الدكتور فايز الصياغ، الطبعة الرابعة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2001، ص 748.

<sup>42</sup> عبد الناصر جابي، الانتخابات الدولية و المجتمع، بدون طبعة، دار القصة للنشر، 1998، ص 83.

عالم «الوظائف». أما وضعية المثقف فلا تعتبر وظيفة، فهي ليست شكلا من أشكال العمل، ولا هي مهنة. فهل يكمن المثقفون طبقة اجتماعية، أو فئة يمكن إحصاؤها، أو شبكة من المتجانسات؟ هل يشكل المثقفون مجموعة محددة المعالم، متجانسة ويمكن معرفتها بسهولة؟ هل يستجيب المثقفون لوظيفة ( يمكن أن نطلق عليها هنا اسم "وظيفة ذهنية" ) محددة جدا؟ أو يقومون بنماذج متعددة من الأنشطة الاجتماعية، ذات الطابع السياسي، الثقافي وهلم جرا؟<sup>43</sup>

ويعتبر المثقف كمحرك عقلي وفكري، بحيث يكون أكثر ظهورا في الصفوف الأولى مثلما ظهر في حركة ماي 1968 ومن قبل في الثورة الفرنسية، خلافا لجماعات أكثر حرصا على السرية، يعتبر المثقفون من أصحاب البلاغة، من أناس "الفضاء العام" بالمعنى التاريخي، الاجتماعي والرمزي الذي حدده هابرماس (Habermas) له. إنهم محترفوا الكلام والكتابة، والاستبطان والتحليل والكلام العقلي. إنهم يعرفون أساليب النشر والمطبوعات والإعلان ووسائل الإعلان... فكيف نتعجب بعد ذلك إذا ما اتخذوا بوفرة أنفسهم موضوعا لخطابهم الخاص؟

من الطبيعي جدا أن يعتبروا الحديث عن بعضهم حديثا في مكانه الصحيح: إنهم يتناولون واقعا عددا من الأمور، في ذلك أيضا الأسرار التي تتناول السلطات وتتناول النخب الثقافية أيضا.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، دار الكتاب الجديد المتحدة 2008، ص12.

<sup>44</sup> المرجع نفسه ص15.

ما معنى الحركة الاجتماعية؟ من تعريفاتها أنها الدينامية الخاصة بمجموعة اجتماعية حاملة لمطالب مهمة، مستدامة وصراعية. أما الفكر الماركسي فنجدته في عمومته يميز بين خمسة أنواع من الحركات الاجتماعية وهي (العملية، والطلابية، والفلاحية، والنسائية، والثقافية)، ويستند هذا التمييز إلى أن الفئات الاجتماعية الداخلة فيه هي التي تشكل القوى الرئيسية المكونة لأغلبية الشعوب والمجتمعات المعاصرة، وهي في الوقت ذاته القوى الرئيسية للإنتاج، كما أنها أكثر القوى الاجتماعية تخلفاً فيما يتعلق بظروف عملها وأحوال معيشتها هل نحن بصدد ميلاد فاعل مستقل قادر على ضح أفكار متجددة وممارسات عديدة على المستوى السياسي؟ أم أن الحركة الاجتماعية يجب على العكس من ذلك، أن تتجنب كل انحسار داخل الدائرة السياسية التي قد تحولها عن فورانها الجوهري الحركة الاجتماعية حركة سياسية تدرج ضمن دينامية اجتماعية تحملها صيرورة أساسية لتسييس الجماهير يبرز مفهوم «الحركة الاجتماعية» المتعدد المعاني أن المصطلح هو بالفعل «ناقل لتمثلات اجتماعية». ثمة عدة معارف عالجت مادة «الحركة الاجتماعية»، متكاملة فيما بينها بالنسبة للمتفائلين، متنافسة بالنسبة للمتشائمين، متجاهلة لبعضها بالتبادل في كثير من الحالات (الحركة الاجتماعية تنفر من حالة الجمود، إنها تتطلع إلى التقدم، فهي مثل الهواء بحاجة إلى تحرك. تتحدد الحركة

الاجتماعية كحركة تاريخية مشروطة بعلائق موضوعية لكنها موجهة بممارسات بشرية. فكل حركة اجتماعية هي حركة سياسية.

ورغم اختلاف العلماء حول مفهوم الحركة الاجتماعية إلا أن هناك نوعا من الاتفاق حول الخصائص التالية للحركات الاجتماعية وهي: جهود جماعية مقصودة، وجود قيم ومعايير مقبولة اجتماعيا، الإرادة الواعية للأعضاء، حد أدنى من التنظيم.

## 2/ أهداف الحركة.

وبدأت هذه الحركات تشكل بديلا للأحزاب السياسية التي تعاني من العزوف والضعف، ذلك أن الحركات الاجتماعية -بالجمع- توجد وتبرز حضورها وتحركاتها في كل أنحاء العالم ومن أمثلة ذلك الحركات الطبقة والحركات الديمقراطية وحركات حقوق المرأة وحقوق الإنسان وحقوق الشعوب والفلاحين والمدافعين عن البيئة، فالجماعات "اليهودية" كانت مثلا تطبيقيا للجماعات "الوظيفية"، التي هي بالمفهوم السوسيولوجي تجمعات صغيرة يقوم المجتمع بإسناد وظائف شتى إليها يرى أعضاء هذا المجتمع أنه لا يمكنهم الاضطلاع بها لأسباب مختلفة. فقد تكون مشينة بالنسبة إلى سلم القيم السائد (التنجيم - البغاء - الربا)، أو متميزة ( الطب-القتال-التجارة) .<sup>45</sup>

<sup>45</sup> عبد الغني عماد، ثقافة العنف في سوسيولوجيا السياسة الصهيونية، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة و النشر

ومن تعبيرات الحركات الاجتماعية أن تغيير العالم يتم فقط عبر بلورة البديل من خلال المشاركة النشطة في هذه الحركات، بيد أن ذلك يتطلب منها معرفة كيفية المضي قدما من الدفاع إلى الهجوم ومن التفتت إلى التوحد المتنوع للقيام بدور حاسم في صياغة مشروعات خلاقة وكفئة لبناء استراتيجية سياسية موجهة للمواطنين.

”إن رجال الدولة يعيشون من أجل السياسة، في حين يعيش محترفو السياسة من السياسة. إن الاستثمار في الأفكار أو لها، و للأنظمة الرمزية ( سواء كانت دينية، سياسية، إيديولوجية) لهو استثمار يختلف كلياً عن الاستثمار الذي يربط الاختصاصي بحقله المهني. يتجاوز المثقف حقل مهارته المهني ( أديباً، مؤرخاً، علم اجتماع، فيزيائياً وهكذا دواليك)، ليتكلم في أمور ليس خبيراً فيها، بل يرى نفسه معنياً بها بل هو متورط فيها. هذا ما عبر عنه سارتر (Sartre) (1965) حين أعلن أن المثقف " هو الشخص الذي يهتم بأمور لا تعنيه إطلاقاً". المثقف كائن طفيلي، فضولي بطبيعته، يتجاوز ما عنده من روح نقدية و باحثة كل إلزام مهني.

وهذا ما حدده ماركس (Marx) إذ أشار إلى أن الفيزيائي المتخصص بالذرة حين يتحدث عن الانشطار النووي فهو يتحدث بوصفه عالماً، أما حين يتحدث عن

الاستخدام العسكري للذرة فهو يعبر عن نفسه بوصفه مثقفاً.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> سوسولوجيا المثقفين، مرجع سابق. ص 19.

ينبغي للحركة الاجتماعية أن تكون واضحة الأهداف المسطرة سواء كانت الأهداف تحريرية وطنية، مهنية، دينية، مناهضة للوضع القائم حتى تميز بين الرشد والنتية.

الحركة الاجتماعية تتخذ أشكالاً مختلفة، فالحركات القومية والإصلاحية والثورية قد تعبر عن نفسها في شكل أحزاب سياسية أو جماعات ضاغطة أو نقابات عمالية وعليه فيمكن الإشارة إلى عدة أشكال معاصرة، مثل الحركة الاجتماعية الدينية والقومية والعنصرية والعمالية. أي أن الحركات الاجتماعية تحاول زعزعة موازين الهيمنة والقوى لصالحها (حاملة لمشروع).

المفهوم من الأفعال الجماعية الهادفة إلى تعديل الطريقة التي تستخدم بها موارد هامة استخداماً اجتماعية، باسم التوجهات الثقافية المقبولة في المجتمع موضع البحث. تلك كانت حال الحركة العمالية التي حاربت الرأسمالية باسم التقدم والإنتاج. فينبغي على حركة اجتماعية وفق هذا التعريف أن يكون لها برنامج سياسي، لأنها تستعين بمبادئ عامة وبمصالح فردية في الوقت ذاته. وكان هذا أيضاً حال الحركة العمالية ومثلها حركات التحرير الوطني والحركات النسائية وحركات أنصار البيئة والحركات المناهضة للأنظمة القديمة ومثلها حركات اجتماعية ذات وحي ديني.<sup>47</sup> الحركة تحمل مشروعاً جذرياً - تحدياً - ورفضاً لوضع مغلق لم يعد يحتمل، بغية تغييره بطريقة تختزل الزمن، وراдикаلية في مطالبها، تزرع في الفاعلين

<sup>47</sup> الان تورين، مالديمقراطية؟ دراسة فلسفية، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا دمشق 2000. ص 101.

الاجتماعيين بذور الوعي، وتحررهم من الأوهام المكبلة للحركة " وقد جرى تحميل هذا المفهوم بمرجعيات ذات ضرورة تاريخية، وبانتصار العقل الذي يوجب أن يكون عامله النهوض الشعبي ضد سيطرة لا عقلانية بقدر ماهي ظالمة. وهذا ما أدى مباشرة إلى الفعل الثوري أكثر منه إلى المؤسسات الديمقراطية. إن استبدال هذا المفهوم بمفهوم الحركة الاجتماعية يعلن أن سوسيولوجية الفاعل بل المأمور التاريخي يحل محل نظرية للتاريخ، وإن سوسيولوجية الحرية تحتل مكان سوسيولوجية الضرورة، ذلك أن حركة اجتماعية ما تركز بشكل دائم على تحرير الفاعل الاجتماعي لا على إنشاء مجتمع مثالي.<sup>48</sup>

التمثلات الفردية قد تتعارض وتصطدم بالتمثلات الجماعية، يقول الآن توران: "يفكر الإنسان دائما في وحدته وصمته أمام الأشياء. وبمجرد أن يفكر الناس جماعيا حتى تسوء الأمور بسرعة... الفرد الذي يفكر ضد المجتمع الذي ينام، ذلك هو التاريخ الأبدى، وللربيع دائما نفس الشتاء ليهزمه".<sup>49</sup>

المشكلات التي تعاني منها المجتمعات ليست بالضرورة سياسية، فقد تكون أخلاقية وجمالية تنخر المجتمع حتى يستعصى علاجها وتلقي بظلالها على السياسي والاجتماعي فيجب الحد من تضخم السياسي، يجب الحد من السياسة لإيجاد مكان

---

<sup>48</sup> نفس المرجع ص 103.

<sup>49</sup> محمد الشيخ، المتقف و السلطة دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، دار الطليعة للطباعة و النشر، الطبعة الأولى

للأخلاق لأن مسألة السلطة كمسألة الدولة ليست هي المسألة المركزية : "إن مسألة السلطة لم تصبح المسألة المركزية بالنسبة لكل أولئك الذين يميلون اليوم إلى التفكير أخيرا في بؤس الذوات المشخصة... إن الثورات التي حدثت منذ بداية الحداثة هي عكس ما يعتقد البعض، ثورات متدينة، وتدينها يكمن في وثيتها: تقديس الدولة، تقديس السلطة، تقديس الحزب، تقديس الشعب إنها عموما ثيوقراطيات.<sup>50</sup> الحركات الاجتماعية تزرع بذور التغيير ثم تقطف الثمار تدريجيا في أوروبا القديمة، انتزعت الديمقراطية موقعها خطوة خطوة. كانت بلدية في بادئ الأمر - في القرون الوسطى - قبل أن تنتزع الاعتراف بها وتحل محل الإقطاعية. والاقتراع العام، والاقتراع الذكور سبق الاناث. وكانت مجالس النواب تتمتع بحق التحذير ولفت النظر، تحمل في ثناياها مجالس اليوم المؤتمنة على السيادة الشعبية. وعرف المبدأ الديمقراطي الذي عاش كبذرة في ظل النظام الإقطاعي والملكية المطلقة، تطورا بطيئا، مضطربا، تقطعه مراحل تقدم وتراجع، ثورات وثورات مضادة، إلى أن استقر أخيرا كنموذج للتنظيم الاجتماعي الحديث.<sup>51</sup>

ومن هنا فالحركات الشعبية التي انخرطت في الثورة كانت رد فعل عنيف على فعل عنيف؛ إن انتفاضة 1954 طرحت في ظروف جديدة، إشكالية ديناميكية الثورة. فمشاركة الفلاحين المكثفة في الكفاح المسلح ساعدت النزعة الرامية إلى تكريسهم

<sup>50</sup> نفس المرجع، المتقف و السلطة ص149.

<sup>51</sup> رضا مالك، تقليد وثورة، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والاشهار الجزائر 2003.ص150.

كطبقة ثورية مثالية. إن الثناء على حيوية القرويين وعلى مؤهلاتهم الحربية كانت مواضيع مألوفة في الثقافة الشعبية، ونجد آثارها عند ابن خلدون الذي نظر لها، فقد حاول تفسير أمراض المجتمع وأثرها السيئ على النظم السياسية واستقرارها بفساد الحضرة و ميلهم إلى الرذائل أما القبائل(البدو) التي خرجت منها السلالات المالكة الكبيرة فهي بالنسبة له محطة الفضائل.<sup>52</sup>

قد يرى البعض أن العامة من الناس ربما تفرمل وتكبح سير الحركة وهذا راجع لسوء تقدير درجة وعيها إن العامة هي نوع من "الطابق السفلي" للتاريخ الذي غالبا لا تمسه السلطة. لكن أليس هذا "الطابق الأسفل" ذاتا حاملة للتاريخ كالبروليتاريا تماما؟. يجيب كلوكسمان: " لا يتعلق الأمر أبدا بأن نصنع من "العامة" ذاتا جديدة حاملة للتاريخ".<sup>53</sup>

يتضمن الضمير الجمعي ويؤلف بين الصور، الرموز، المفاهيم، العلاقات العلامات، الهويات ويدمج الأنساق ويضمّنها كمحركات فاعلة للحياة والزمان. هكذا تحدد التمثلات بالأهداف، إن الحركات الاجتماعية التي تهتم بالسياسة تسمى "الحركات السياسية"، وهي تمثل ثقافة معينة، قد تكون إصلاحية للمجتمع أو مضادة متطرفة تتصارع مع القيم والمعايير الموجودة داخل المجتمع. وهي جهد جماعي يتجه نحو تعديل أو تغيير موقف اجتماعي قائم، تستعمل الحركات أي وسيلة بما في

<sup>52</sup> محمد حربي، الثورة الجزائرية سنوات المخاض، موفم للنشر-الجزائر 2007. ص169.  
<sup>53</sup> المتقف و السلطة، مرجع سابق، ص 155.

ذلك العنف واللاشرعية والثورة والانسحاب من الواقع. وليست الحركة الاجتماعية مالم يتخذ الفعل الجماعي أهدافا مجتمعية، أي مالم يعترف بقيم المجتمع ومصالحه العامة، وبالتالي فلا تقتصر الحياة السياسية على المجابهة بين المعسكرات أو بين الطبقات، وقيامه في الوقت ذاته بتنظيم النزاعات وتطويرها. فالحركات الاجتماعية إنما تتشكل فقط في المجتمعات الديمقراطية.<sup>54</sup>

### 3/ أفكار الحركة.

تتمو الحركات الاجتماعية خلال فترات الكساد الاقتصادي أو الهزائم العسكرية فكل أزمة تاريخية تحمل في طياتها، بقدر ما تبشر بغلبة جديدة، تحلل النظام الحضاري وتدفع العناصر المكونة له إلى البحث عن أطر جديدة تلتئم من جديد عبرها، وتعيد تركيب نفسها وتوحيدها من خلالها، بما يوفر لها إمكانية الاستمرار في البقاء. فإذا أخفقت اضطرت إلى أن تتدرج في إطار النظام الجديد الصاعد، وتصبح جزءا منه، فتذوب شخصية الأمة والثقافة التي تمثلها وتنتهي إلى الانحلال النهائي في غيرها.<sup>55</sup> ينبغي أن تكون وسيلة التغيير فكرية حتى نبتعد عن سلطة الأشياء، وهذا ما رسخه الأنبياء والصالحون في التغيير حيث كانت السلطة للكلمة-الفكرة- وما لها من سلطة على الأرواح، أما سلطة السيف فكانت على الأجساد فقط و لا تلامس العقل والروح. ينبغي لفكرة الحركة الاجتماعية أن تكون مفصولة بكل وضوح عن فكرة

<sup>54</sup> المرجع نفسه ص 102،

<sup>55</sup> اغتيال العقل، مرجع سابق، ص5.

العنف. فالعنف يتعارض مع الديمقراطية ومع الحركات الاجتماعية أيضاً، لكنه راسخ بكل عمق في العلاقات الاجتماعية. غير أن تفرد الديمقراطية يتمثل في قهر العنف، كما يتمثل في تحديد السلطة المطلقة. أما إذا كان العنف السياسي غير ممكن التفادي، فذلك لأن المجتمع الذي يسجن نفسه ضمن مفاوضاته الداخلية يغدو مشلولاً بسرعة، بسبب البحث عن اتفاق، تجعل أشكال القسر الخارجية أمر العثور عليه مستحيلاً.<sup>56</sup> وهذا ما يفسر اعتماد الحركات الإسلامية على فكر رد الفعل، وليس الفعل الحركات الإسلامية المعاصرة ردة فعل أم استجابة لتحدي؟<sup>57</sup>

وحتى الأعداء يلعبون على وتر الفعل ورد الفعل، الفعل ورد الفعل حيث تصبح الأفعال السياسية مجرد انتقام لحادثة معينة كما هو جار في أفغانستان وإيران. وقد اجتمعت قيادات أمريكية، وأطلسية، وإسرائيلية على أن الإسلام السياسي هو الخطر الراهن على استقرار العالم في مرحلة الحرب الباردة.<sup>58</sup>

مجمل الحركات الإسلامية على إختلاف توجهاتها تستلهم تجربة الأفغان والثورة الإيرانية، والتجارب الفاشلة للإخوان المسلمين، لكنها تتغاضى عن التجربة التركية والماليزية؟ فلماذا؟ لقد تعاضد الحدثان، الثورة الإسلامية الإيرانية وحرب المجاهدين الأفغان، في تأمين مستلزمات العنف الإسلامي في المجتمعات العربية.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> المرجع نفسه ص 104.

<sup>57</sup> مخلص الصيادي، "الحركات الإسلامية المعاصرة رد فعل أم استجابة لتحدي" ص (7-27)، المستقبل العربي العدد 369 نوفمبر

2009.

<sup>58</sup> نفس المرجع ص 17.

<sup>59</sup> المرجع نفسه ص 25.

الصراع الاجتماعي يحدث الصراع السياسي نتيجة غياب الانسجام والتوازن والنظام والإجماع في محيط اجتماعي معين. ويحدث أيضا نتيجة لوجود حالات من عدم الرضى حول الموارد المادية مثل السلطة والدخل والملكية. أما المحيط الاجتماعي المعني بالصراع فيشمل كل الجماعات سواء كانت صغيرة كالجماعات البسيطة أو كبيرة كالعشائر والقبائل و العائلات السكنية في المدن.

الدين هو المحرك في المجتمعات التقليدية لما يرمز إليه من مصدر مقدس، جامع يلامس تمثلات التجربة الأولى للإسلام. لقد كان الدين باستمرار وسيلة للتغيير الاجتماعي والسياسي والثقافي، وحركة اجتماعية تعبر عن قوى اجتماعية مضطهدة أو مهمشة في المجتمع ضد قوى التسلط والطغيان؛ أمثال النمروذ وهامان وأبي جهل وأبي لهب وأشرف مكة الذين اتهموا الرسول صلى الله عليه وسلم بتأليب العبيد عليهم.<sup>60</sup>

وموازاة مع الجانب الفكري-الجانب الروحي- فالحركة تستند إلى قوة- الجانب الفيزيقي- مسانديها و تابعيها لترجيح كفتها، ويتجسد المد الفكري ماديا في تأسيس المدن والأمصار وقد حلل ابن خلدون الخلفيات البدوية لتأسيس المدن (الكوفة والقيروان مثلا) في مقدمته، ما لمدى الواسع من تنوع الحركات الاجتماعية على مدى التاريخ؟ لا يمكننا التعميم فيما يخص النمط أو الأهداف الخاصة. فالحركات

---

<sup>60</sup> حسن حنفي، "الإسلام السياسي بين الفكر و الممارسة" ص(55-89)، عبد الوهاب الافندي [و آخرون]، الحركات الإسلامية و أثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مرجع سابق، ص55.

الاجتماعية قد تأتي راديكالية، إصلاحية أو محافظة، أو ثورية أورجعية. وبعض الحركات الاجتماعية الفردية ولأنها متعددة القطاعات قد تقلت حتى من التصنيف السياسي المعتاد أو تشق عليه. وقد تتضمن بعض الأعمال والأهداف الثورية الملازمة بالتزامن مع حركات برلمانية أو إصلاحية... نجد المآل المشترك للحركات الاجتماعية جميعاً هو العمل الجماعي حيث أعانت الدعوات الحزبية الإسلامية على تأسيس سلسلة من مدن - دول، توسعت بعدها إلى إمارات ثم إلى خلافت. في البداية التبس التأليف التاريخي حول الدول بالتأليف حول الحركات الحزبية الدينية، ثم استقل التأليف التاريخي بالمعنى الدقيق (اسطوغرافيا سياسية) عندما تأسست ممالك اعتمدت أساساً على القوة، دون أي ولاء لحزب خاص، مثل سلطنات بني مرين و بني عبد الواد و بني حفص بعد نبذهم عقيدة المهدي.<sup>61</sup>

#### 4/تنظيم الحركة.

لكل جماعة رأس يدير شؤونها، قائد فكري يقود الجماعة منهجياً وحركياً، من السرية إلى العلن مثل تنظيم جماعة الحشاشين وفيما يتعلق بمستوى التنظيم، فينبغي أن يتوفر للحركة الاجتماعية قادة يمكن تمييزهم عن القواعد، وأيضاً آليات لتعبئة الموارد المادية والرمزية. "جماعة شيخ الجبال" حسن الصباح قائد الحشاشين (صعد إلى قلعة الموت "عش النسر" في شعبان 483 هجرية، التي اعتمدت السرية في

<sup>61</sup> مجمل تاريخ المغرب الجزء الأول ص 35.

التنظيم، ويخضع الدارسون في البداية إلى تقوية تشكيكهم في كل الأفكار السياسية والدينية السائدة (كغسل الدماغ).

تمركزت واحدة من أهم الجمعيات السرية التي أنشأها الشيعة حول مراكز التعليم في القاهرة، وهي مقار كانت أرضية تدريب للمتعبين الذين أخضعوا لشروط غاية في الدهاء، ليعتقدوا في "بعثة إلهية خاصة" ولفعل هذا، ووجهت الأفكار الإسلامية الديمقراطية في الأساس عبر معلمين مهرة، يعلمون تحت إمرة الخليفة الفاطمي الذي حكم مصر<sup>62</sup>.

ومن هنا نتساءل عن فعالية القائد والمتقف مع فوكو حين يكون رسماً على الرمل كما قال عن الإنسان بصفة عامة، فمع فوكو ستبدأ مغامرة جديدة، مغامرة سوف لن تقتصر على التساؤل حول وضعية المتقف بل بداية الإعلان عن وفاته. يميز فوكو بين المتقف "الكوني" والمتقف "المتخصص"، المتقف الكوني يعتبر نفسه مالك الحقيقة والعدالة: "أن يكون المرء مثقفاً، معناه أن يكون ضمير الجميع وممثل الكل".<sup>63</sup>

## 5/ الحركات الاجتماعية في الجزائر.

الحركات الاجتماعية في الجزائر لم تظهر في العلن لمدة طويلة، وهذا ما دفعها إلى العمل السري سواء كانت دينية، إثنية ثقافية أو ماركسية فخلال ثلاثين سنة (30) منعت السلطة تكوين الأحزاب التي وجدت نفسها فوق بساط فكري، نسجت الحركة

<sup>62</sup> اركون دارول، تاريخ الجماعات السرية، ترجمة د. عبد الهادي عبد الرحمن، الطبعة الأولى، تانيت للنشر الرباط، 1993، ص 8.

<sup>63</sup> مرجع سابق المتقف و السلطة ص 108.

الوطنية، مكون أساسا من ثلاثة تيارات واتجاهات إيديولوجية: التيار الإسلامي،  
الامازيغي البربري، و الشيعي.<sup>64</sup>

إن مطالب الحركات الاجتماعية تتعلق في المقام الأول بقضايا اجتماعية، رغم ما قد  
يكون لها من انعكاسات سياسية غير مباشرة.

"من الممكن القول: إن الحركات الإسلامية نشأت كرد فعل على أزمة أرادت إيجاد  
المخرج منها، وانتهت إلى أزمة خلقتها هي بوجودها وبعجزها عن تحقيق الحسم."  
أزمة المجتمع الإسلامي أزمة بنيوية<sup>65</sup>

الحركة الاجتماعية الشعبية على العكس من الحركة الاجتماعية التقليدية تركزت في  
الأحياء الشعبية للمدن الكبرى. وحملت هذه الحركات فاعلا اجتماعيا جديدا هو  
شباب المدن والأحياء الشعبية، الذين عبروا عن رفضهم لأوضاعهم المعيشية  
الفردية والجماعية بلغة سياسية جديدة يغلب عليها الإبهام والغموض، وخطاب كلي  
لا يفرق بين السياسي والديني والأخلاقي والفردية والجماعية مع نزعة نحو الجزرية  
في الطرح.

---

<sup>64</sup> Nouredine Boukrouh, L'Algérie entre le mauvais et le pire, CASBAH Editions 1997, p22.

<sup>65</sup> عبد الوهاب الافندي، "الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع" (13-53)، عبد الوهاب الافندي [وآخرون]، الحركات  
الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الطبعة الأولى  
2002. ص 48.

"الحركة الشعبية ذات القاعدة الشعبية المعتمدة أساسا على عالم التهميش داخل المدن الكبرى، خاصة قوته الضاربة: شباب المدن العاطل عن العمل والمهمش الذي يعيش ضمن عالم السوق الاقتصادية غير الرسمية"<sup>66</sup>

وتحولت هذه الحركات إلى فاعل مركزي في جزائر النصف الثاني من الثمانينيات، وحازت على تأييد كثير من الأوساط الاجتماعية الشعبية، وخاصة بين الشباب. متركزة حول القضايا الحياتية مثل السكن والتعليم وأشكال التهميش المختلفة التي تم التعبير عنها بمفهوم "الحقرة" ( hogra ) مفهوم شعبي في الجزائر، وأصبح مستعملا بالعربية والفرنسية). وغزت هذه الحركات ميادين لم تكن معروفة للحركات التقليدية (المصنع والجامعة...) مثل الملعب والحي الشعبي ثم المسجد في مرحلة لاحقة.

المدينة الجزائرية تعيد إنتاج البداوة (الهجرة الكثيفة لأبناء المناطق الريفية الفقيرة والأكثر محافظة) والسريعة التي منحت هذا الطابع شبه الدائم للمدن الجزائرية وعلى رأسها العاصمة<sup>67</sup>

وتنفرد الجزائر بوضع مختلف كيفية، حيث أدت أزمات النظام المستفحلة إلى ظهور أشكال جديدة من الحركات الاجتماعية التلقائية التي تتسم بعدم التأطير أو ضعفه والنزعة إلى الفعل المباشر واستخدام العنف في بعض الأحيان كأداة تعبيرية.

<sup>66</sup> الانتخابات الدولية والمجتمع، مرجع سابق ص 84.

<sup>67</sup> عبد الناصر جابي، الأسطورة، الجيل والحركات الاجتماعية في الجزائر: أو الاب "الفاشل" والابن "القافز" (43-54)، إنسانيات العدد 26/25، السنة الثامنة جويلية/ ديسمبر 2004. ص 45.

وكانت هذه الحركات الاجتماعية الشعبية بعيدة في بدايتها عن أي تأطير سياسي. وكان التيار الديني يرى فيها حركات دهاء لا تتوفر فيها درجة النقاء الديني المطلوبة. وصاحب هذه الحركات ظهور تيار جديد على المستوى الفني كأغنية الراي المتمردة على القيم والسلوكيات الاجتماعية والمنادية بحرية أكبر.

ومع الصعود الأقصى لتلك الحركات في أحداث 05 أكتوبر 1988، تم اللقاء التاريخي بينها وبين التيار الديني الجذري المتمثل في بعض تيارات الجبهة الإسلامية للإنقاذ (دون التيارات الإسلامية الأخرى). ومنح ركوب التيار الإسلامي لهذه الحركة أبعاداً لم تكن لها في البداية، مثل الأبعاد الأخلاقية والقيمية الدينية التي يغلب عليها الطابع السلفي. وقاد هذا التيار الحركة نحو مواجهات عنيفة مع الدولة الوطنية وأجهزتها أو مع كثير من القوى الاجتماعية الأخرى. وتولدت حالة العنف التي ساهمت في تفريخ الإرهاب الذي ضرب بقوة بين صفوف أبناء الفئات الشعبية التي مثلت القاعدة لهذه الحركات.

”كان النقد الأساسي الموجه للثقافة الدينية في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي يقوم على الربط بين القيم الدينية المحافظة والسلوك الإنكالي للجماهير المتدينة. وكان الاعتقاد السائد أن الدين يعلم الخضوع والخنوع والتسليم بالقدر وبالجزور القائم، أما الآن فإن النقد ينصب على ما تحمله هذه القيم الدينية من روح

التمرد والخروج على السلطة والعداء لها. حتى إن كلمة إسلامي أصبحت مرتبطة اليوم في الغرب وفي العالم العربي أيضا بكلمة معارض أو مخرب أو إرهابي.<sup>68</sup>

إن غياب الحركات الاجتماعية المتطابقة مع الحركات وفقا للسياق الأوروبي أو الأمريكي اللاتيني، لا يعني بالضرورة وجود حركات اجتماعية أخرى.

وعلى هذه الحركات الاجتماعية الاحتجاجية في المجتمعات العربية عامة والجزائر خاصة، و التي لا تتميز كثيرا عن الأحزاب السياسية تسعى إلى التأثير في الواقع وتشكيل المستقبل.

"الحركات الاجتماعية الاحتجاجية التي عرفتها الجزائر منذ الثمانينيات والتي أخذت عدة أشكال (اقتصادية،سياسية دينية) ومرت بعدة مراحل من التأطير والقوة، تشترك في عدة خصائص تميزها مثل دور الشباب الرئيسي فيها وتمركزها في المدن الكبرى وأحيائها الشعبية على وجه التحديد، كما هو الحال بالنسبة لضعف تنظيمها وجذريتها الكبيرة في نقد الأوضاع السائدة من خلال نظرة شمولية وحتى محتواها الأخلاقي القيمي في النقد، دون نسيان دور القاعدة الأساسي داخلها على حساب "القيادات"، كما هو حال سرعة ظهورها وخمودها مما يجعلنا أمام حالة حركة اجتماعية "شبه خام"<sup>69</sup>

<sup>68</sup> اغتيال عقل مرجع سابق، هامش ص 119.

<sup>69</sup> نفس المرجع ص 43.

الحركات الاجتماعية الجديدة التي ظهرت في اليابان وهي الحركات ذات الأهداف النوعية أو الاجتماعية التي تتجاوز النظرة الايدولوجية الضيقة والنظام السياسي، بل ركزت على الجانب التقليدي ممزوجا بالحدثة وبعد قرنين من الانعزال، باشرت اليابان مسيرة حثيثة نحو التحديث الراديكالي والتغريب بقيادة مجموعة من أهل الفكر التي كانت قد وعت « الوضع » العالمي أنتليجينسيا مؤلفة من قدامى المحاربين المنتمين غالبا إلى الطبقات المتواضعة والمتشبعين بفضائل الكونفوشيانية المتمثلة في الاستقامة واحترام الأجداد وحب المعرفة وهلم جرا. كانت البورجوازية غائبة عن الساحة أو كانت في حالة من الضعف وقلة الاندفاع عجزت معها عن تسلم مسؤولية مصير الأمة. فلا طبقة الأثرياء؟ أغنياء التجار والمزارعين؟ ولا طبقة المعدمين؟ -مستأجري الأراضي الزراعية والخدم، بل طبقة أهل الفكر التي كانت نواتها من محاربي الأوساط المتواضعة، هي التي شكلت القوة المحركة لثورة ميحي.

خلافا للبورجوازية الغربية ، فلم تكن بورجوازية توكوغاوا لا نضالية ولا ثورية.<sup>70</sup> الحركات الاجتماعية في الجزائر سواء كانت إثنية، ثقافية أو إيديولوجية لم ترتبط بمحيطها العام ولم تسطر استراتيجية في التغيير مبنية على قيم مرجعية ورمزية، ولم تهئ مناخا ايجابيا سياسيا واجتماعيا وثقافيا، كما أنها أثارت الصراعات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية، علاوة على أنها تأرجحت بين الشعبوية وادعاء النخبوية " طورت فكرا معاديا للتمايز الاجتماعي بين الجزائريين

<sup>70</sup> تقليد وثورة، ص172.

- يصل في بعض الأحيان إلى رفض التنافس حتى في أشكاله البسيطة والعادية الموجودة و المطلوبة في كل مجتمع مهما كانت بساطته- الذين يفترض فيهم أنهم كانوا كلهم فقراء قبل الاستقلال و حتى أميين مما جعل كل تمايز حصل بعد ذلك مرفوضا ومشكوكا فيه ولا يمكن تفسيره إلا بما حصل بعد الاستقلال وبطريقة غير شرعية<sup>71</sup>

وحسب عبد الناصر جابي شهدت الجزائر عودة حالات الانتفاضات والتمردات في شكل حركات احتجاجية تشبه الحركة الاجتماعية الشعبية قبل ركوبها من قبل التيار الديني السلفي، من حيث الدور الذي يلعبه الشباب فيها والطابع غير المنظم والاستعمال التعبيري للعنف وإمكانية التكرار والتنقل وشمول أكثر من منطقة ومدينة. وتطرح في الجزائر مسألة استعمال هذه الحركات من قبل قوى سياسية في إطار الصراعات بينها. ويطرح هذا تساؤلا كبيرا في البلدان العربية الأخرى في ظل تواصل فوقية الصراع السياسي وتردي الأوضاع المعيشية لفئات واسعة من الشعب. ولا تعدو الحركات الاجتماعية أن تكون سوى انعكاسا لأطراف المجتمع ولمرجعياته المتراكمة عبر التاريخ وهي ما تشكل تناقضاته "الثقافة هي حقل الاختلاف والتناقض والصراع. لأن هذا الاختلاف وذاك التناقض هما مصدر نمو الأفكار وإبداع الحلول الجديدة. فإذا أصبح قاعدة الوحدة، قلصت الثقافة إلى مستوى

---

<sup>71</sup> المرجع نفسه ص 50/49.

الأيديولوجية من جهة، وافتقد المجتمع لمجال النقاش والصراع السلمي الوحيد ليحل محله مجال النقاش والصراع بالعنف والقوة والانتقال.<sup>72</sup>

ويتميز الوضع في الجزائر أيضا بظهور حركات ثقافية أمازيغية عبرت عن مطالب خاصة لغوية جهوية عن طريق العمل السياسي الحزبي والشعبي وبين العمل العسكري بداية الاستقلال 1963 وحتى قبل الاستقلال 1949. ثم ظهر خطاب نخبوي يتخذ من الجامعة منبرا له ومن الخطاب الإسلامي خطابا نقيضا له.

وتميزت الحركات الاجتماعية التي برزت بقوة في منطقة القبائل بعد الثمانينيات بقوة تأطيرها وتنظيمها النخبوي. وجندت هذه الحركة الفلاح والعامل والتاجر وصاحب العمل في إطار جغرافي محدد لم يتجاوز منطقة القبائل إلا قليلا، حيث استطاع حزبا المنطقة "حزب القوى الاشتراكية" و "حزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية"، حركة الثقافة البربرية تجنيد الفئات الشعبية على إختلاف مستواها.

ويعتبر العنف الذي شهدته منطقة القبائل 2001-2002 من إفرازات الأزمة التي تعيشها الحركة الشعبية الثقافية التي فقدت كثيرا من خصائصها الاصلية كالسلمية وقوة التأطير. وبدلا من الحضور القوي للأحزاب والجمعيات ظهرت أشكال التعبير من خلال حركة العروش ولجان الاحياء. وأخذ مكان الجيل القديم جيل جديد من القيادات من سماته الانغلاق أكثر حول الذات وجذرية الطرح الذي كانت أحد

<sup>72</sup> اغتيال عقل، مرجع سابق، ص 374.

مؤشراته رفض المشاركة في الانتخابات الوطنية والمطالبة بمغادرة قوات الشرطة للمنطقة (ناصر جابي). لكن السؤال المطروح لماذا لم تتبنى الحركات الأمازيغية في المغرب هذه الطروحات؟

ومن أخطاء الحركات الاجتماعية أنها تريد أن تستبق الأحداث باستبدال الوسائل بالغايات فالقراءة الأسطورية التي تبنتها هذه الحركات الاجتماعية في مختلف مراحلها وأشكالها، فرضت الرؤية الانقلابية المرتبطة بالعنف في كثير من الأحيان (نحطم و نكسر كل شيء لنبني من جديد على أسس أخرى غير تلك التي كونت الانطلاقة في 1962<sup>73</sup> (مقاربة القطيعة) .

## 6/ الحركات الاجتماعية تاريخيا.

لم تخل جماعة أو حركة إسلامية فكريا من محرك و مصدر فكري ، و يبدو هذا جليا في الدول التي مرت في تاريخ الجزائر ( الرستمية ، الفاطمية... ). ولم تكن تلك المناهل الفكرية سوى مذهب كل حركة (إياضية، شيعية، سنية).

كانت أول حركة مذهبية عرفها المغرب هي حركة الخوارج الصفرية التي اعتمدت على البتر و خاصة زناتة... وبعد ضعف الحركة الصفرية راحت زناتة تتفاعل مع

---

<sup>73</sup> المرجع نفسه ص 51.

الحركة الإباضية " وكانت زناتة من القبائل التي اعتنقت المذهب الإباضي في

المغرب الأوسط<sup>74</sup>

وقد نجبر في تحليلنا للحركات الدينية - السياسية إلى اختزالها في الجانب السياسي فقط لأن الدين استعمل كإيديولوجية لزرع بذور الثورة والانقلاب. إعادة مفهمة النقد الديني بالتمييز بين الحركات الدينية والتراث الديني، باعتماد التحليل العقلي والواقع الملموس في دراسة الحركات الدينية الأصولية، باعتبارها حركات سياسية لها أهداف سياسية توظف الدين كوسيلة لتحقيقها.<sup>75</sup>

وهذا ما ذهب إليه أنس بن مالك حين رفض أن يكون الموطأ هو الدستور والقانون التشريعي لدولة الخليفة العباسي المنصور. وقد كانت المذاهب هي ملهم الثوار عبر التاريخ، والمبرر الإيديولوجي للحكام يقول برهان غليون "ويكفي للتدليل على ذلك مقارنة موقف المطالبة بتطبيق الشريعة الذي ترفعه اليوم كل القوى والحركات الإسلامية في وجه الدولة، المتحولة عنه بنظرها نحو مصادر الشرعية الحديثة، وبين موقف مالك بن أنس(712-795م) الذي رفض دعوة الخليفة العباسي المنصور(714-775م) أن يكون الموطأ قانون قضاء الدولة، أي مذهبها الفقهي

---

<sup>74</sup> محمد بن عميرة، دور زناتة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984. ص 306.  
<sup>75</sup> منير بلهادي، "مفهوم العقلانية عند هشام شرابي" ص(33-39)، أعمال ندوة الفكرية حول فكر هشام شرابي، أيام 12 و 13 ماي 2002، قسم الفلسفة جامعة وهران. ص 37.

الوحيد، قائلاً: إن الموطأ هو اجتهاد مالك، وهو لا يقبل بفرض اجتهاده على الناس وتوقيف الاجتهادات الأخرى.<sup>76</sup>

إن تاريخ الحركات السياسية الإسلامية تعكس الشرخ العميق الذي كان يطفو إلى السطح متمثلاً في الصراع المذهبي بين الشيعة والسنة.

يستنتج غليون: كانت هذه المذاهب الثلاثة ومشتقاتها هي المورد العقيدي الذي غذى جميع الحركات السياسية الاجتماعية التي أقامت الدول والإمبراطوريات الإسلامية.<sup>77</sup> المذهب والحركة، وحدة الأمة عند البغدادي (توفي عام 1037) والماوردي (توفي عام 1058) "عاشا في ظل السيطرة البويهية على الخلافة العباسية، وعاصرا ظهور الدولة الفاطمية في مصر وتوسعها في بلاد الشام. وقد حدد هذا الوضع توجههما الفكري، فصرفا جهودهما في سبيل نصرته المذهب السني والخلافة العباسية، أي في سبيل تخليص العقيدة السنية الرسمية من الأزمة العميقة التي حلت بها بسبب النفوذ البويهي المتشعب أو المتعاطف مع الشيعة الإمامية والتهديد الفاطمي الإسماعيلي."<sup>78</sup>

نقطة البدء وأصل التمرد والثورة إذا رجعنا ما أمكن إلى الوراء كانت حرب الردة والفتنة الكبرى (معركة الجمل ومعركة النهرين) سياسياً، قامت الحركات والمواجهات

<sup>76</sup> برهان غليون ومحمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق 2004، ص 58/59.

<sup>77</sup> المرجع نفسه، ص 47.

<sup>78</sup> ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ - دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي - الطبعة الثالثة، دار الطليعة بيروت 1983، ص 87/88.

والانتفاضات، بدءاً من حروب الردة، والثورة على عثمان بن عفان رضي الله عنه، وحركة الخوارج ثم ثورة الامام الحسين وحركة المختار الثقفي الذي أنشأ أول دولة شيعية في العراق عام 66 للهجرة، وحركة عبد الله بن الزبير، وثورة عبد الرحمن بن الأشعث... والثورات والانتفاضات التي تلتها وما أنشأته من دويلات بويهية وفاطمية وإسماعيلية وغيرها.<sup>79</sup>

وبعدما هدأ الصراع الشيعي السني تهيأ الجو للحركات السياسية الإباضية (الأزرقية،الصفرية) ذلك أن بني العباس حولوا عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد، وشغلوا بأمور المشرق عن مراقبة الأحوال في المغرب... وبذلك تهيأ المناخ للعمل السري الإباضي... عكفوا(الخوارج)خلالها على الإعداد للثورة.<sup>80</sup>

تبلور عن العمل السري الإباضي ظهور الدولة الرستمية حيث نجح عبد الرحمن بن رستم في إنشاء دولة إباضية في المغرب الأوسط مركزها مدينة تاهرت وهي عاصمة الدولة الرستمية. وابتهج التنظيم الأم في البصرة لقيام هذه الدولة واعتبرها نواة لدولة إباضية كبرى تضم الشرق و الغرب معا.<sup>81</sup>

وقد عاشت الدولة الرستمية صراعات - مذهبية الجوهر - في مظهر سياسي أما المعتزلة فقد عاشت في وئام مع الدولة العلوية في المغرب "أما الدولة الرستمية

---

<sup>79</sup> عبد الوهاب الافندي،"الحركات الإسلامية: النشأة و المدلول و ملاسبات الواقع"، الحركات الإسلامية و أثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مرجع سابق ص19.

<sup>80</sup> محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، الطبعة الخامسة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت لبنان 1997.ص32.

<sup>81</sup>المرجع نفسه ص33.

الإباضية التي قامت بالمغرب الأوسط سنة 162هـ فان المعتزلة كانوا يضربون خيامهم خارج عاصمتها تاهرت ولا يفتأون يثيرون المتاعب في وجه كامها... تبادلوا فيها النصر والهزيمة.<sup>82</sup>

نظرية ابن خلدون ( أهداف الدعوة وظروف العصبية و مطامحها) تنطبق على منطق هذه الحركات ففي بداية طريقها الثوري تثير الحركات مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لتجنيد الناقلين اقتصاديا، والطامحين سياسيا، والمقvisيين من دائرة النظام القائم "لقد نجحت الدعوة العباسية لتبنيها مبدأ العدالة ورفعها شعار المساواة بين قوم عانوا طويلا من الظلم الاجتماعي والتمايز العنصري وأعني بذلك الموالي من الفرس و الخراسانيين".<sup>83</sup>

وقد أسلفنا الذكر أن الحركات السياسية (دينية ظاهريا) فهي ضمنيا سياسية "ولما خاب أمل المعتزلة في بني أمية لتحقيق تلك الغاية، و أيقنوا تنكر بني العباس للعدالة و الإصلاح عولوا على الدعوة لإمام منهم وفق تنظيم محكم وسياسة مرسومة".<sup>84</sup> البداية دائما تكون دينية لشحن المؤيدين روحيا، و حين تنمو، تتحرف الحركات نحو السياسة و تتسلخ من الدعوة الدينية التي كانت سببا في نجاحها وتصبح حركات سياسية مع الخطاب الديني الظاهر.

---

<sup>82</sup> نفس المرجع ص 110.

<sup>83</sup> المرجع نفسه ص 63.

<sup>84</sup> نفس المرجع ص 108.

"إن الحركات السياسية السرية التي انتهت إلى هدم السلطة العربية على أرض الوطن العربي؛ و التي نكر منها القرامطة والإسماعيلية والخوارج ضد الملكية الوراثية الأموية و الكسروية الدينية العباسية، بل هي الأشكال المبكرة للياسر الإسلامي.<sup>85</sup>

هذا ما تجلى في إجابات الأساتذة حول الحركى وأبنائهم ،وحول السلفية كحركة إسلامية المصالحة مع الماضي القريب أم قطيعة مع -عدو الثورة-

السؤال 34 س- عودة الحركى و أبنائهم إلى الجزائر.

الإجابة عن هذا السؤال تأرجحت بين الرفض القاطع لعودة الحركى وأبنائهم نظرا

لما تثيره هذه الشريحة في مخيال المجيب من صور سلبية حيث قال الأساتذة :

15 إجابة بالرفض القاطع "لا"، و 06 إجابات رفض مع التعليق مثلا: تراجع عن

المد الثوري وخيانة تاريخية في حق الثورة، عودة الخيانة، أمر يقلق ويزيد الطين

بلة، لم يمكنهم العودة، لا يغير في الخريطة السياسية كسياح ، لا أظنه خيرا إني

أعوذ بالله على ذلك. مجموع الإجابات كان 21 إجابة أي 52.50 %.

وهناك إجابات ترى أن عودة أبناء الحركى ممكنة، مع رفض عودة أبنائهم

كالتعليقات التالية: المشكل مع الحركى أما إنه... ؟، ولا تزر وازرة وزر أخرى

الأبناء لا يتحملون ما يفعله الآباء، أبناؤهم نعم، الأبناء نعم أما الآباء فلا، أي 10 %.

---

<sup>85</sup> المرجع نفسه ص160.

وقد كانت كذلك إجابات مشروطة مثل: إذا أثبت وطنيتهم، نعم للأكفاء، عفا الله عما سلف، شريطة العدالة بينه وبين أبناء الأمة الواحدة، مرحبا بهم بشرط الولاء للوطن أي 10%. أما الإجابات التي لا تعارض عودتهم (الحركي و أبناءهم) فكانت : نعم لمن شاء ، لم لا؟، أي 5%.

أما الإجابات الحيادية فكانت تسعا(09) إجابات بدون رأي أي 22.50%.

السؤال 34 ح- السلفية في الجزائر.

إجابات الرفض: لا 8، كارثة2، خطر محقق(خوف)، مرفوضة، خطر داهم، بدعة، غير منطقي، ظاهرة غريبة، ظاهرة سلبية، لا علاقة لها بالعرف الجزائري، قنبلة موقوتة، من المفروض ألا تكون(رفض وجودها أصلا)، يتعارض مع التقاليد الاجتماعية في الجزائر، لا للتعقد والانحراف. مجموع هذه الإجابات(21) 52.50%.

إجابات القبول: مرحبا بهم لكن بدون تعصب(قبول مشروط)،لم لا،مقبولة،الجزائر مهد الإسلام المتسامح تحمل لواءه جمعية العلماء المسلمين(04إجابات) 10%

إجابات حيادية: بدون إجابات و تمثل 25%

الخوف من الظاهرة استنتجنا هذه المخاوف من تعليقات الأساتذة التالية:

فرقة لا تعي ما تفعل وليس لها مرجعية، رفض سلوكها، رفض الجذور والمصادر تيار إسلامي يخضع لألوان وتتجاذبه السياسية والساسة رفض مضمون التيار ورقة سياسية ضد التيار الإخواني، ليست مذهباً وهي مرحلة انتقالية.

قد تكون خطرا على المجتمع إذا تمسك بها الجاهلون الخوف منها على المجتمع  
12.50%.

## الجزء الأول: الإطار النظري

### الفصل الثاني: التراكم بين الوضعية والماركسية.

1- التراكم عند أوغست كونت.

2- التراكم عند ماركس.

## 1/ التراكم عند أوغست كونت.

الثورة الفرنسية حاولت أن تلغي المسيحية كلياً وتحل محلها دين العقل. والفلسفة راحت تتطرف في الاتجاه المعاكس وتحاول حذف الدين كلياً من الساحة، من هذا الجو ظهر كونت محاولاً إيجاد حل بين التعصب المسيحي والأصولية المتشددة ومحاكم التفتيش مع رفض النزعة المادية والإلحادية. ولهذا فنجد أن كونت يكره الثورة (التغيير الجذري)، لأنها تؤدي إلى الفوضى والاضطراب، وقد اتفق كونت مع جميع المفكرين الذين عاشوا في السنوات التي تلت الثورة على وجوب وضع أسس ثابتة لمجتمع جديد، و أن يعقب عصر الاضطراب المنصرم عصر استقرار. ودار على جميع الألسن هذا السؤال: كيف يمكن تنظيم المجتمع من جديد على أساس أن النظام القديم قد أنهار<sup>86</sup>

وللخروج من الفوضى والاضطرابات الاجتماعية استلهم كونت طريقة جديدة لتنظيم المجتمع تعتمد على وضع أسس وضعية أي أسس العلوم الدقيقة بحيث تتفق عليها كل العقول لتفسير الظواهر الاجتماعية ولهذا سماها في البداية الفيزياء الاجتماعية أي يجب أن تكون قوانينها تشبه قوانين الفيزياء التي تتفق عليها كل العقول، وان تكون هذه الحالة الوضعية كخاتمة الحالتين الأوليتين الحالة اللاهوتية والحالة الميتافيزيقية، فيجب قبل الشروع في وضع النظم الجديدة أن تنظم طريقة التفكير.

<sup>86</sup> السيد محمد بدوي، مدخل إلى علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، الاسكندرية 1985. ص 108

وذلك لا يمكن تحقيقه إلا بإيجاد مجموعة من الآراء التي تتقبلها العقول. فالتنظيم

الاجتماعي يتوقف إذن في النهاية في نظر كونت، على التنظيم العقلي.<sup>87</sup>

فالفوضى الاجتماعية حسب كونت هي انعكاس للفوضى العقلية التي يعيشها الأفراد

وبالتالي فالعودة إلى العقل هي السبيل الوحيد لإعادة المجتمع إلى الطريق النير وذلك

بتوحيد المفاهيم و الفهم بحيث إذا كانت الآراء والعقائد والأفكار التي تربط الإنسان

بالمجتمع في حالة فوضى، فإن هذه الفوضى لا ترجع في نظر كونت إلى مجرد

أسباب سياسية بل إلى نوع من الاضطراب في المبادئ العقلية، أي إلى عدم وجود

مبادئ مشتركة بين جميع العقول.<sup>88</sup>

وقد فسر كونت في قانونه المشهور بقانون الحالات الثلاث كيفية انتقال البشرية من

حالة ذهنية إلى حالة ذهنية أخرى. بميلاد البشرية ارتبطت ذهنيته بالطبيعة حيث

كانت تعتقد أن الطبيعة مسكونة بقوى خارقة (مثلا سكان النيل كانوا يعتقدون أن

النيل مسكون بقوى خارقة هي المسؤولة عن الجفاف وعن الفيضانات ولهذا وضعت

وسيطا بينها وبين النيل حيث كانت ترمي فيه أجمل فتاة - طوتم - لتتجاوز قلقها).

بعد ذلك تطورت ذهنية البشرية وأصبحت تعتقد في تعدد الآلهة بحيث لكل ظاهرة

اله يتحكم فيها، وبعد ذلك تطورت البشرية واقتنعت باله واحد وسميت هذه المرحلة

بالمرحلة اللاهوتية، ثم زادت درجة تطور البشرية وأصبحت تفسر وجودها تفسيراً

<sup>87</sup> المرجع نفسه ص 108.

<sup>88</sup> نفس المرجع ص 110.

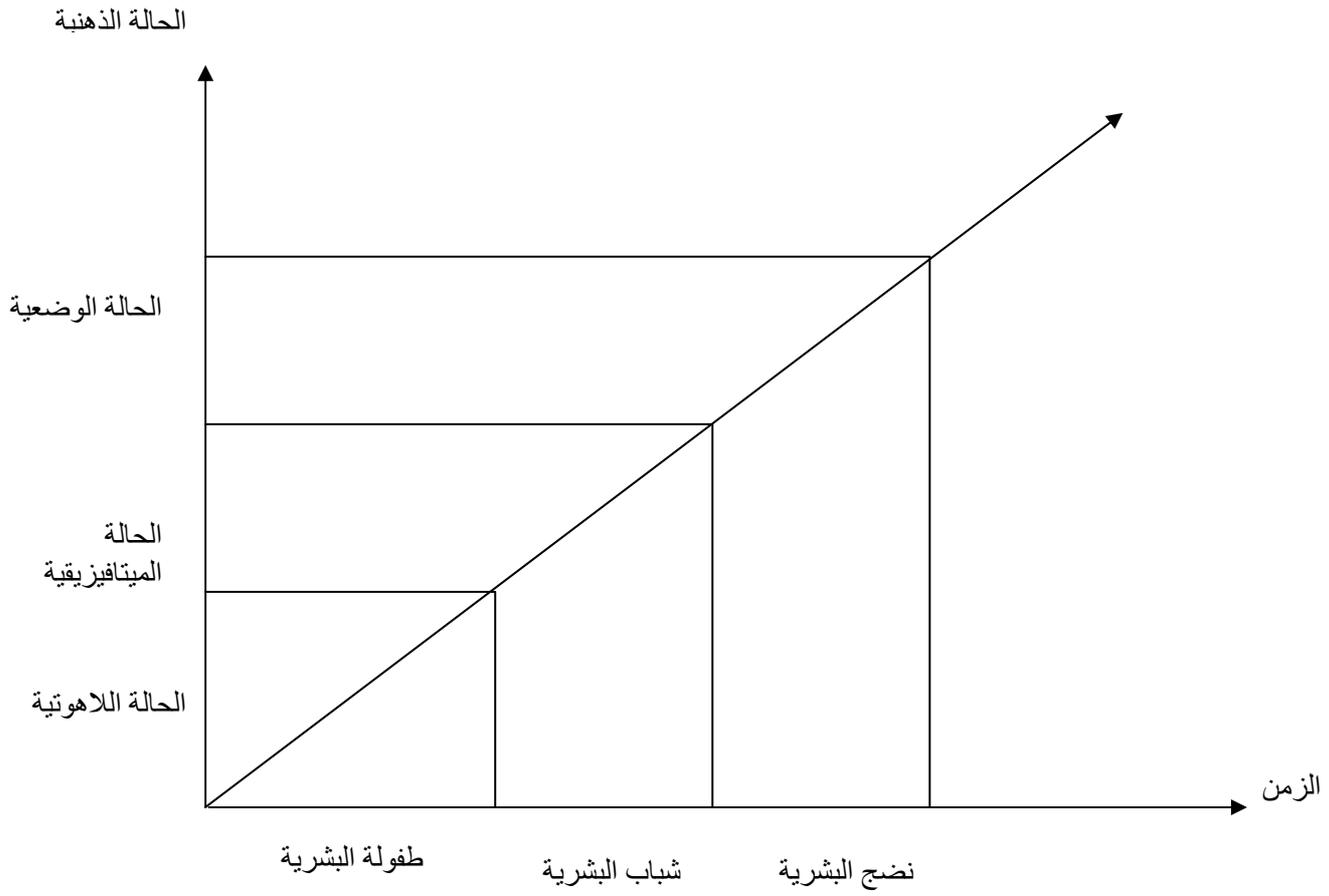
فلسفيا وسميت بالمرحلة الميتافيزيقية وختاما لهذا التطور وصلت البشرية إلى درجة دقيقة من الوعي والمنطق بحيث تجاوزت الغيب والفلسفة، وأصبحت تعتمد على العقل وهي المرحلة الوضعية التي يكون فيها العقل هو السيد في التفسير والفهم قدوة بالعلوم الدقيقة ونلاحظ أن كونت أعطى الأسبقية للعقل ثم الفلسفة وأخيرا الدين، إنه قانون الحالات الثلاث. وقد حدد صيغة هذا القانون في هذه العبارة: بناء على طبيعة العقل الإنساني نفسها لابد من لكل فرع من فروع معرفتنا من المرور في تطوره بثلاث حالات متعاقبة : الحالة اللاهوتية أو الخرافية والحالة الميتافيزيقية أو التجريدية والحالة الوضعية أو العلمية<sup>89</sup>

وقد شبه كونت تطور البشرية بتطور الكائن الحي، فسمى المرحلة اللاهوتية بمرحلة الطفولة البشرية، والمرحلة الميتافيزيقية بمرحلة شباب البشرية وأخيرا المرحلة الوضعية بنضج البشرية. عندما تكلم كونت عن التطور نظر إلى التطور البشري بأجمعها أو ما أطلق عليه اسم الكائن الأعظم le grand Etre... رأى كونت أن الإنسانية مرت في تطورها بمراحل تطابق المراحل التي وصفها في قانون الحالات الثلاث<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> نفس المرجع ص 11.

<sup>90</sup> المرجع نفسه ص 119.



## 2/ التراكم عند ماركس.

المرحلة العبودية-- المرحلة الإقطاعية-- المرحلة الرأسمالية-- المرحلة الاشتراكية-  
-المرحلة الشيوعية (التطور الخطي)

---

تاريخ المجتمعات يبدأ بالمشاعية البدائية (مجتمعات بدائية) ؟ ثم المرحلة العبودية،  
المرحلة الإقطاعية، المرحلة الرأسمالية، المرحلة الاشتراكية وصولاً إلى الشيوعية  
حيث ليس هناك ما يستحق الامتلاك، توفر الإنتاج يفوق حاجة المجتمع ولا توجد  
طبقات كما تزول الدولة تلقائياً في هذه المرحلة أي مجتمعات منظمة بدون وجود  
جهاز الدولة و بالتالي لا يوجد تناقض اجتماعي يحرك الصراع ، إنها جنة السماء  
في الأرض (حين نقلب جدلية هيغل) أو نهاية التاريخ بمفهوم فوكوياما. وقد اعتمد  
ماركس في تحليله للمجتمعات على مدى اغترابها اقتصادياً - البنية التحتية -  
وانعكاس هذا الاغتراب على البنية الفوقية - سياسياً و ثقافياً - . والاغتراب في  
الفكر الماركسي مصطلح استلهمه ماركس من فيورباخ يعني الخروج من الذات أو  
فقدانها والاغتراب عنها. يغترب الإنسان عن ذاته أي أنه لا يجدها في نشاطاته  
المادية والروحية.

"إن اهتمام ماركس بالمجتمعات البدائية يرجع إلى عدم وجود ظاهرة الاغتراب بها  
Aliénation . فالأفراد في المجتمعات البدائية، يخضعون لاشك للتقاليد والعادات

كما يطيعون رؤساءهم، ولديهم وسائل للضبط الاجتماعي بالرغم من عدم وجود دولة، أو تنظيم حكومي وجهاز بيروقراطي.<sup>91</sup>

الحركات الاجتماعية المعاصرة اختلفت في المنهج والأسلوب (الهند/الجزائر ومصرمثلا)، وهذا ما تأثرت به مدرسة فرانكفورت التي حاولت ترجمة مقولة ماركس - الفلاسفة فسروا العالم لكن الالم هو تغييره- حين لاحظت فشل الثورات العمالية و التحريرية بعد الحرب العالمية الأولى خاصة في أوروبا، وبنمو النازية في أمة متقدمة اقتصاديا وتقنيا مثل ألمانيا (أي أن الاقتصاد المتطور لا ينتج حتما ثقافة راقية متطورة).

اتخذت حركات التحرير والاستقلال صوراً متعددة من التعبير عن الغضب والرغبة في مناهضة الاحتلال، والهيمنة الأجنبية، أيا كانت صورها كما حدث في ثورات شعوب تشيكوسلوفاكيا والمجر وبولندا ضد القمع السوفييتي عام 1956، وكما يحدث حالياً في إيرلندا ضد بريطانيا.

ولا يختلف الأمر كثيراً خارج أوروبا حيث نهضت الشعوب دائماً من حين لآخر وبدرجات متفاوتة، لمناهضة التدخل الأجنبي والاستعمار، وإن اختلفت فلسفات وأساليب ثورته. ففي الهند مثلاً اتخذ المهاتما غاندي أسلوب المقاومة السلبية حتى حصل على استقلالها عام 1947. بينما اختارت دول أخرى مثل مصر الكفاح المسلح حتى خرج الانجليز منها عام 1954 وكما نجح الجزائريون أيضاً من خلال

<sup>91</sup> حسين فهميم، قصة الانتروبولوجيا فصول في تاريخ علم الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت فبراير 1986، ص169.

نفس الأسلوب في إنهاء الاحتلال الفرنسي العسكري. ولا يسعنا هنا أن نقدم عرضاً لحركات التحرر والاستقلال، سواء كانت في آسيا أو أفريقيا أو أمريكا اللاتينية، إلا أن النقطة الجديرة بالذكر هي أن من أهم سمات عصر ما بعد الحرب العالمية الثانية هو انتشار حركات التحرير والاستقلال بين الشعوب المستعمرة، وانهايار الإمبراطوريات الاستعمارية الفرنسية والبريطانية والهولندية وغيرها. وقد نتج عن ذلك أن خرجت إلى العالم مجموعة من الدول المستقلة الجديدة الناهضة.<sup>92</sup>

في البدء كانت الشيوعية البدائية بحيث كانت علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة عضوية، علاقة الجسم بالعضو، أي أن الإنسان هو جزء من الطبيعة (قبل ظهور الملكية). وما الاغتراب سوى وضع حاجز بين الإنسان والطبيعة، إن نقطة الانطلاق تقوم في الشيوعية البدائية إذا أن الإنسان كان يعيش حياة طبيعية بسيطة... أما الذي كان يميز هذا المجتمع فيقول انجليز : الحرية و المساواة في الإنتاج ،دون وجود فائض ،إضافة إلى العدالة فيه...عدم وجود طبقة مالكة أو مستغلة لا تعمل، إذن مجتمع الطبقة الواحدة.أو مجتمع بلا طبقات<sup>93</sup>

ظهور الملكية تجسد في علاقة الإنسان بالأرض، فاحتكارها يعني احتكار وملك قوى الطبيعة. وعليه فاغتراب الأرض بسبب هيمنة أقلية على القسم الأعظم من البشرية بملكيتها للأرض وظهر هذا جليا في المرحلة الإقطاعية خاصة.

<sup>92</sup> المرجع نفسه، ص190.

<sup>93</sup> حسن ملحم، التحليل الاجتماعي للسلطة، منشورات دحلب، بدون طبعة، المطبعة الجزائرية للمجلات والجرائد، بوزريعة الجزائر،

1993ص86.

وكما قال أحد النقاد قد تتحول كل المخلوقات إلى ملكية، السمك في الماء، والطيور في الهواء، والنبات على الأرض، فبعد الشيوعية البدائية يصعد المجتمع درجة حضارية أعلى نتيجة زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة... وكلما ازدادت حضارة كلما ازداد اغتراب الإنسان فيه.<sup>94</sup>

المجتمع الرأسمالي يمثل حالة اقتصادية خاصة حيث هدف الرأسمالية هو الربح المستمر وانعدام التوزيع العادل للثروة عكس المجتمع الاشتراكي المبني على الإنسان، في هذه المرحلة يبيع الإنسان جهده العضلي للرأسمالي مقابل أجر زهيد. ويتميز هذا المجتمع بحالة نفسية يصبح فيها الإنسان كائنا مشلولا مهزوما خارجا عن ذاته (بين وجوده و جوهره) غير منسجم مع الطبيعة. ومن هنا وجب التفكير في قوة بديلة تملك وتنتج وتوزع بدل البرجوازية.

المجتمع الرأسمالي يمثل قمة اغتراب الإنسان...اما تاريخيا، وبواسطة الاغتراب السياسي بدأ ماركس التحدث عن الدولة... الدولة تمثل الحل لمختلف التناقضات<sup>95</sup> يعترف ماركس بتأثره بجدلية هيغل لكنه في نفس الوقت ينتقد هذه الجدلية التي تمشي على رأسها و لذا يجب قلبها لتستقيم، تأثر ماركس بهيغل الذي أعتبر الخلافات المحرك الأساسي للتاريخ، كما أعجب بفكرته القائلة بأن الدولة شخص

---

<sup>94</sup>المرجع نفسه، ص 83.

<sup>95</sup>نفس المرجع، ص 83.

حقيقي لها الحق المطلق في اتخاذ الإجراءات الضرورية لإسعاد أبناء المجتمع، وبالتالي فهي تحتل مكانة عالية تسود فيها السيادة الوطنية في مجموع الأفراد<sup>96</sup>

يرى هيجل Hegel أن الدولة عقلانية وموضوعية بعيدة عن ذاتية الأفراد وهي في نفس الوقت تتركب وتوفق بين الخاص والعام كما تتركب بين كل التناقضات الاجتماعية. اما بالنسبة لماركس فالدولة قوة ضرورية لتجاوز حالة الاغتراب، والتناقضات ولها وظيفة مؤقتة تتمثل في القضاء على الطبقات والتناقضات الاجتماعية تمهيدا للمجتمع الشيوعي، بعد أداء وظيفة المتمثلة في القضاء على جذور الصراع تزول، الدولة أداة توفيق ما بين الفرد الذي يسعى وراء مصالحه الخاصة من جهة وفكرة الشمولية أو العمومية من جهة أخرى. الدولة تمثل الشمولية فتعمل على تخليص الإنسان من تناقضات مصالحه الخاصة أي أن الدولة تجسد العقلانية.<sup>97</sup> ضد لاعقلانية الأفراد، على العكس ماركس يؤكد بأن الدولة لاتمثل ولا تحقق العقلانية. والدولة التي تحدث عنها هيجل هي مجرد وهم.<sup>98</sup> أي أن الوهم السياسي يمثل الاغتراب السياسي.

في الظاهر تدعي الماركسية أن الدين أفيون الشعوب أي إن الدين إذا أصبح خطابا إيديولوجيا يصبح مخدرا لأن الايدولوجية هي: خطاب يزيّف الوعي وخطاب يبرر

---

<sup>96</sup> نورالدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، طبعة 2009، شركة دار الأمة للطباعة و النشر و التوزيع 2009، ص 355.

<sup>97</sup> التحليل الاجتماعي مرجع سابق، ص 84.

<sup>98</sup> المرجع نفسه، ص 84.

الوضع كما انه خطاب يقلب الواقع. ومع هذا فأصل الماركسية ديني إذا أخذنا في التحليل أصل الجدلية الهيجيلية التي أصلها الثالوث المسيحي، أي علاقة الله المطلق مع مريم النسبية، إن المعرفة الحقيقية هي التي تجد الطريقة الأبدية للتوليد. بل لابد لنا أيضا من إيجاد أداة دقيقة إلى حد ما، تؤمن فهم كيفية هذا التوليد، ووتيرة هذه الصيرورة... أنها التثليث. وأقصد هنا التثليث المأخوذ كمولد. ويكفي التفكير بالثالوث المسيحي حتى نفهم أن المبادئ في هذا التثليث غير مقابلة، ولكنها تعرف بواسطة حركة وحيدة الاتجاه. الأمر الذي يجعل الأول يولد الثاني، ويأتي الثالث من الاثنين السابقين بواسطة ضرورة غامضة. إن هيغل الذي درس اللاهوت بدل ترتيب هذا المخطط وعدله، ووقته، وحصل منه دون شك على عناصر جدليته.<sup>99</sup>

إن تاريخ الفلسفة السياسية يختزل إلى نقطة هامة هي التفكير بالآخر، أي الآخر الذي هو مرآة الآن، فالعدو هو محرك أفكارنا وهو الذي يحدد اتجاهات فكرنا الحربية، والسلمية. إن الفلسفة السياسية (وكل الفلسفات الكبيرة ذات نتائج سياسية وربما كانت ذات منابع سياسية) تأتي غالبا من التفكير باضطرابات دولة معارضة ومجاورة. إن أفلاطون، السياسي الكبير جدا، كان يفكر بإسبارطة، مع أنه من أثينا. وأرسطو كان يفكر بمقدونيا إمبراطورية الإسكندر (الرواقية) stoïcisme عبارة عن فكرة صنعتها عقول إغريقية عن الإمبراطورية الرومانية. وكان هوبس يفكر

<sup>99</sup> جان غيتون، الفكر والحرب، ترجمة: المقدم الهيثم الايويي وأكرم ديرري، بدون طبعة، المؤسسة العربية للدراسات النشر، بيروت 1980. ص70.

بلويس الرابع عشر، على حين كان مونتيسكيو يفكر بانكلترا كما كان "كانت" يفكر  
بالعام 1789 (عام اندلاع الثورة الفرنسية)<sup>100</sup>

ماركس قلب جدلية هيغل من المثالية (عالم الأفكار) إلى عالم الواقع بتطبيق هذه

الجدلية على الاقتصاد السياسي لريكاردو Ricardo و ادم سميت Adam Smith

"معارضة سيباغ Lucien Sebag للنقد الذي وجهه ماركس لهيغل، عندما قال

بأنه جعل الجدل الهيجلي يقف على قدميه بعد أن كان واقفا على رأسه، ذلك أننا لسنا

بصدد حتمية علمية نتبين فيها السبب من المسبب، بل بصدد مجال اجتماعي إنساني

نسبي يحتم علينا أن ننظر إلى الجدل الهيجلي في إطاره الخاص وأن لا نعتبره

مقلوبا كما فعل ماركس، ثم إن الميزة الأساسية هي التغير والرمزية، أي إن البناء

النظري لهيغل يختلف عن البناء النظري لماركس، ولا يمكننا القول بان هذا صحيح

وهذا خاطئ.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup>المرجع نفسه، ص 72.

<sup>101</sup>عمر مهيبيل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، الطبعة الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر 1993، ص 181.

## الجزء الأول: الإطار النظري

### الفصل الثالث:

#### التمثيلات الدلالة المعرفية

## 1/ التمثلات تعريفاً.

على المستوى المعجمي: يعرف ابن منظور مفهوم التمثل كما يلي: " من مثل الشيء أي صورته كأنه ينظر إليه أتمثله أي أتصوره، مثلت له تمثيلاً إذا صورت له مثاله بكتابة وغيرها، وتمثيل الشيء بالشيء يعني التشبيه". مائل الشيء: شابهه، والتمثال هو الصورة؛ ومثل له الشيء صورته، حتى كأنه ينظر إليه. - وامثله أي تصورته؛ ومثلت له كذا تمثيلاً إذا صورت له مثاله بكتابة أو غيرها [ ابن منظور:

الصفحة: 213

في المعجم الوسيط [ مجموعة من المؤلفين، 1973، الصفحة: 853]:

مثل أي شبيهه وقدر على قدره، ومثل الشيء لفلان: أي صورته، وتمثل الشيء: تصور مثاله، كقوله تعالى: "فأرسلنا إليها روحنا، فتمثل لها بشرًا سويًا" الآية 17، سورة مريم. ما يمكن استخلاصه من هذه التحديدات، كون مفهوم التمثلات، لم يكن متداولًا بشكل جلي في الأدبيات المعجمية العربية القديمة. بمعنى أن مفهوم التمثلات حديث العهد في العلوم الاجتماعية، بقدر ما هو نتاج دراسات سوسولوجية، نظرية تفسيرية لمواقف وإدراكات الأفراد الاجتماعيين. نخلص إلى أن مفهوم فعل "تمثل" بصيغة المفرد، حدد معناه كتصور، من منطلق كون "التمثال" هو الصورة ابن منظور، ص: 213. التمثل - والكلمة دائماً مطروحة بصيغة المفرد - ويعنى به كل ما هو حاضر في الذهن.

"التمثل هو محتوى ملموس لفعل ذهني وبعودتنا لقاموس Robert "Le petit le petit Larousse illustré نفهم أن التمثل وسيلة لتكوين الصورة، في قاموس 1977 idée que التمثل هو الفكرة التي نكونها حول العالم أولشيء معين nous faisons du monde ou d'un objet donné.

ويحدد قاموس (le grand Larousse) مصطلح التمثل (représentation) باعتباره حضور الشيء ومثوله امام العين أوفي الخيال بواسطة الرسم أو النحت أو اللغة أثناء الكلام، فالتمثل كفعل ذهني يتناسب الفرد من خلاله مع الشيء؛ حدد التمثل كإدراك أو صورة أو فكرة. يعتبر التمثل كمرحلة من مراحل النمو العقلي، لكون الفكر التمثلي - مرحلة وسيطية ما بين التفكير الإدراكي الحركي والتفكير الصوري. إن التمثل يحيط بمرحلة التفكير التصوري، وهو بهذا المعنى وحدة الصور والمفاهيم والتفسيرات المعطاة للمواضيع والأشياء المحسوسة والمعيشة، فالتمثل ليس انعكاسا مباشرا للموضوع المدرك فقط، أو شكلا من التفكير الملموس ضمن إطار الوضعية الاجتماعية، بل تعتبر التمثلات طريقة في التفكير الممارس والموجه نحو التواصل مع الذات ومع الآخرين، والفهم والتحكم والتأثير في المحيط السوسيو- ثقافي والمادي، كما تعبر التمثلات عن العلاقات التي يقيمها الأفراد والجماعات فيما بينهما، وأيضا مع المجتمع، إذا كان الواقع الذي نعيشه غير ملموس في بعض جوانبه، فبالتمثلات والمخيل ننحت له صورا في مخيلنا ' فالحياة الاجتماعية تعرف

بالظواهر، الممارسات (مهنة ممارسة، رياضة ممارسة وهلم جرا)، لكنها كذلك تعرف بالتمثلات التي يحملها كل واحد منا (ماهو النجاح؟ ماذا تثير فينا لعبة كرة القدم؟ إنه تفضيل الوظيفة الرمزية، عالم الإشارات الذي يمثل الأشياء) (العلم الذي يرمز لفكرة الأمة)... بعض التمثلات المشتركة بين الأفراد تصبح جماعية (فكرة

الأمة)<sup>102</sup>

## 2/المفهوم الاجرائي و التحديد المفاهيمي:

### 2-1/مفهوم التمثل في علم الاجتماع.

مما لا شك فيه، أن لمفهوم التمثل أهمية كبيرة في قيام عدد كبير من الأبحاث

الاجتماعية المتميزة في حقل علم الاجتماع المعاصر.

التمثلات في الفكر السوسولوجي و علم النفس (تمثلات, اسطورة, إيديولوجية)

لقد خص " إميل دوركايم" أهمية قصوى لمفهوم التمثل وكذا الدور الذي تلعبه

التمثلات في تكوين الحياة الاجتماعية والعقائدية. حيث يرى دوركايم أنه لا يمكن

فهم التمثلات الفردية دون فهم الأوضاع والمواقف والميولات والثقافة التي يستتبطها

الأفراد والتي تحكم رؤيتهم للعالم أو نحو العالم وإلى أذواقهم كما تحكم أنماط

تفكيرهم وأسلوب عيشهم وطرائق أذواقهم والمعايير التي يعتمدونها في تصنيف

مجالات الحياة، بحسب الأولويات، لدى فإن تمثلات الأفراد حسب " إميل دوركايم"

<sup>102</sup> Morin Jean-Michel, Précis de sociologie, repères pratiques Nathan'43', Édition Nathan, 1996.p 140.

تختلف باختلاف القيم الثقافية التي اكتسبها من المجتمع وباختلاف استعداداتهم العقلية والوجدانية والجسدية، فالتمثلات تبعا لهذا المفهوم هي تصورات اجتماعية تتأسس في شكل قيم ومعايير للسلوك والتذوق والقول، بل يمكن اعتبارها تيارات رمزية تسيطر داخل مجتمع معين وتنظم ضمنها المواقف والسلوكيات والأحكام بحيث تمثل صورة ماضي الجماعة، وتعكس رؤيتها ووعيتها بشرط وجودها.

يقول إميل دوركايم " إن التمثلات هي ذلك التدفق الدائم من صورة الحياة تدفع بعضها البعض كتدافع مجرى نهر دائم السيلان، ولا تبقى على حالها أنها تتغير بتغير الحياة الاجتماعية، ونستشف من هذا القول أن للتمثلات دورا أساسيا في تشكيل الحياة الاجتماعية وكذا الذهنية للأفراد، وقد حاولت كل المجتمعات الإجابة عن الأسئلة التالية: من نحن كجماعة وكعلاقات فردية ؟ في أي مجال نحن؟ ماذا نريد؟ مالذي نرغبه؟ مالذي نطمح إنجازه؟ وذلك قصد تحديد هويتها وأنماط صلاتها بذاتها وبالعالم. يعتبر ك. كاستور ياديس أن مهمة المتخيل وصلته التأسيسية بالمجتمع تكمن في كونه يمنح أجوبة عن هاته الأسئلة. يطرح وجود المتخيل هذا في أساس وجود المجتمع سؤالين أساسيين.

يتمثل الأول في الأسباب التي تجعل من المتخيل مجالا لاستقاء الإجابة عن الأسئلة الكبرى لكل مجتمع؟ اما الثاني فيتمثل في أنواع الصلة التي تربط المتخيل بأشكال الوعي الاجتماعي الأخرى وبالضبط كلا من الإيديولوجيا واليوتوبيا؟ بمعنى آخر ما

نوعية الصلات التي ينشئها المتخيل مع كل من تمثلات الأفراد والفئات الاجتماعية عن واقعهم وعلاقاتهم الاجتماعية؟ ما صلة المتخيل بأنماط تمثل الماضي وأشكال العيش في الحاضر وسبل تصور المستقبل؟<sup>103</sup>

"ارتبط مفهوم التمثلات بعالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم Emile

Durkheim، إن مفهوم التمثلات الجماعية يعني الطرق المشتركة للإدراك والفهم والتي تختلف عن التمثلات الفردية " ونستنتج من هذا التعريف أن دوركايم يستند فيه على خصائص الظاهرة الاجتماعية، التي يشترك في إنتاجها الأفراد لكنها تتخذ منهم مسافة وتصبح فيما بعد قمعية وإلزامية (الضمير الجمعي) على الجميع، فهي إنتاج جماعي يسمح للأفراد بالعيش وإعطاء معنى مشترك لوجودهم.<sup>104</sup>

التمثلات عند ماكس فيبر weber max تفهم على أساس أن الفرد الفيبييري هو فرد عقلائي يبرمج سلوكه عن قصد آخذا في اعتباره المعاني التي تنطوي عليها أفعال الآخرين و كأنه يتمثل الآخرين في فعله. ومن الناحية المنهجية يقول فيبر حتى نحلل العلاقات السببية الحقيقية لنتصور علاقات غير حقيقية فالعلم لا يمكن أن يكون نسخة من الواقع، لأن الواقع غير متناه، بينما العلم هو محدد في مجموعة من

<sup>103</sup> نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، بدون طبعة، أفريقيا الشرق 2011، ص 62.

<sup>104</sup> Dictionnaire de sociologie, édition Albin Michel paris ,2007.p 642.

المفاهيم والتصورات (النموذج المثالي عقلي يتفق مع المنطق العلمي)، تناول فيبر ضمنيا التمثلات بين الفرد والجماعة ولم يتكلم عن المصطلح<sup>105</sup>.

كون مفهوم التمثل يشتغل عند حافتي الحقل السوسولوجي والحقل السيكولوجي، جعل منه أحد المفاهيم الرئيسية داخل هذين الحقلين المعرفيين. ويخضع مفهوم التمثل لتحليل أبعاد رئيسية: مدى قبول الموضوع أو رفضه (النزوع/النفور)، وهذه المعارف هي التي تمثل ما يدعى بالحس المشترك لدى كافة الأفراد، وحدة معرفية قائمة وترتيب نسقي للعناصر ويعكس درجة واضحة في بناء الفكر.

التمثلات غير واقعية ولكن يحكمها منطق معين كما فسر كلود لوفي ستروس الأسطورة، أو جاك لكان الحلم بنيويا، أي إنهما يمثلان لغة معينة. وتبنى التمثلات الاجتماعية حول نواة ثقافية للجماعة تعتبر كمرجعية، أي أن التمثلات تبنى حول نواة *noyau* تحدد الصورة و المواقف<sup>106</sup>

ونجد أن التمثلات تدرج في إطار الانشغالات النظرية لعلم الاجتماع المعاصر التي تتمحور حول محورين: الصراع/الاندماج و المؤسسات الاجتماعية/ التمثلات<sup>107</sup>

جسد اوغست كونت التمثلات في قانون الحالات الثلاث، اما كارل ماركس فجسدها في الايدولوجية، وجسدها دوركايم في الحس المشترك، اما موسكوفتشي فجسدها في

---

<sup>105</sup> Serge Moscovici, « des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire » p (79-104), in les représentations sociales, sous la direction de Denise Jodelet, presses universitaires de France, Paris 1989.p81.

<sup>106</sup> Claudie Carayon, « la représentation sociale de la lecture chez l'enfant et l'enseignement de la culture » p (159-163), actes du colloque international du 25-27 janvier 1990 Toulouse, la recherche en psychologie en Europe demandes sociales et réseaux scientifiques.p160.

<sup>107</sup> Jean -pierre et Durand. Robert Weil et autres, \_\_sociologie contemporaine, éd Vigot, 1989.p207.

تصورات الجماعات المختلفة للتحليل النفسي، ونشرت نتائج دراسته في كتابه  
التحليل النفسي، صورته وجمهوره *la psychanalyse son image et son public*  
والذي نشره سنة 1961م. لقد أراد "موسكوفيسي" في دراسته الرائدة أن  
يفهم كيف تنتشر نظرية علمية لدى الجمهور، وما هي التغيرات التي تطرأ عليها  
بعد مرور نصف قرن من الزمن، مع الإشارة أنه لا يوجد تصور واحد للتحليل  
النفسي بل تصورات، هذه التصورات التي تختلف في محتواها ومستوى بنائها  
وتوجهها العام نحو التحليل النفسي، كما تختلف أيضا حسب الانتماء الاجتماعي.<sup>108</sup>  
والتمثلات في عرف بيار بورديو فالتمثلات فهي تتجسد في امتلاك رأس مال معين  
للدخول في لعبة الهيمنة أي من يتمثل نفسه مهيمنا أو يتمثل نفسه مهيمنا عليه حسب  
قوة رأس المال الذي يمتلكه.

التمثلات هي طريقة في التفكير، وطريقة للفعل<sup>109</sup>

## 2-2/ مفهوم التمثل في علم النفس.

يعد مفهوم التمثل من المفاهيم السيكولوجية الدقيقة التي ينتابها بعض الخلط وعدم  
الدقة في الاستعمال، فضلا عن اختلاطه بمفاهيم سيكولوجية أخرى كالصورة،  
الإدراك والانفعال والرمز.

---

<sup>108</sup> خروف حميد وقيرة إسماعيل وبومدين سليمان: النسق القيمي والتصورات الاجتماعية، دار الأونيس، قسنطينة، 2007. ص16.

<sup>109</sup> Pierre Birnbaum, « Cadres et représentations collectives dans l'œuvre de Durkheim : L'exemple du socialisme », *Revue française de sociologie*, vol 10, n°1, janvier-mars1969p (3-11).p3.

والظاهر أن الوظيفة الكبيرة التي يقوم بها هذا المفهوم هي التي أدت إلى تشعب معانيه، وتتقاطع مع مفاهيم متنوعة أو عن تمثّل الأشياء والموضوعات وحتى عن تمثّل ما فوق الأشياء كالريح مثلاً. ويعرف مفهوم التمثّل: اما باستحضار مفهوم في غيابه واما حينما يعيد التمثّل فعل الإدراك في حضوره لإكمال ما ينقصه من معارف إدراكية بالرجوع إلى موضوعات أخرى غير مدركة حالياً.

مفهوم التمثّل من مرجعية يختزل في مفهوم الصورة الذهنية حيث ينظر إليها كاستحضار تصويري للموضوعات أو العلاقات (...). يترجمها في شكل ملموس بتمثّل درجة عالية من التصوير .

التمثّلات في كتابات فرويد عمل في الجهاز النفسي عند الفرد وهو يتدخل حسب تمثّل الذات أو تمثّل الآخر (الطلبة، الأساتذة..).

### 3/ التمثّلات الايدولوجية والسياسة.

إن الانتقال من التمثّلات الاجتماعية إلى التمثّلات السياسية، يعني حسب تعبير عابد الجابري الانتقال من العقل النظري إلى العقل السياسي المبني على الممارسة، والعقل السياسي يحركه لأشعورالسياسي الذي يحكم الظاهرة السياسية، من الداخل تفكيراً وممارسة. اما عن المرجعية العامة ل"العقل السياسي" والتي تقوم له مقام النظام المعرفي بالنسبة للعقل النظري، الفلسفي الكلامي الفقهي، والتي تؤطر اللاشعور السياسي نفسه وتشكل له نوعاً من الموطن داخل النفس الجماعية فهو ما

نترجمه هنا بالمخيل الاجتماعي *imaginaire social* ...بكونه نشاطا يحمل معنى يشد إليه الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم، بعضهم إزاء بعض، على أساسه، ومن هنا فإن كل مجتمع ينشئ لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات، أي مخيالا من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه،مخيالا يقوم، بالخصوص بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها، ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الجماعية و الأهداف المنشودة".<sup>110</sup>

التمثل والتخيل هو القدرة على استحضار وتركيب الصور الغائبة، التخيل هو القدرة على تمثيل الأشياء الغائبة و تركيب الصور".<sup>111</sup>

التمثيل والتمثل متقاربان فلسفيا، وهما معا يشتركان في أمرين: أحدهما صورة الشيء في الذهن والآخر قيام الشيء مقام الشيء، كثيرة هي الأحداث التي تستعصي على الفهم والتفسير، إذا نظر إليها في مستواها الأفقي حيث تربط الأحداث بالأسباب الظاهرة المعقولة، ولن يتأتى فهمها وحل مغازيها الا باستحضار نظام التمثلات وبرد أسبابها إلى جذورها المتمثلة في الصور المترسبة في قاع المتخيل الجمعي. وإذا كانت التمثلات شخصية فالمفاهيم ليست شخصية ومن خلالها تتمكن العقول من التواصل، إن تمثّل الآخر ليس نتيجة تراكم لملاحظات أو انطباعات بالصدفة ، بل

---

<sup>110</sup> الجابري محمد عابد،العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت،الطبعة الرابعة 2000. ص15/14.

<sup>111</sup> Sillamy Norbert, Dictionnaire de la psychologie, libraire Larousse, Paris, 1985.p 147.

ثمرة عملية بنيوية. فإدراك الغير - ككل إحساس- لا ينشأ بطريقة فوضوية بل

هو عملية تنظيم لعناصر مختلفة لتجسيد صورة ، أي لإعطائه شكلاً.<sup>112</sup>

فتشكلت في المخيال الجمعي "imaginaire collectif" لكل طرف صورة عن

الطرف الآخر، ومن خلالها ينظر كل طرف إلى نفسه وإلى الطرف الآخر، وعبرها

يحدد مواقفه وسلوكياته. فالمخايل الجمعية هذه لعبت وما تزال تلعب أدواراً حاسمة

في تحديد طبيعة العلاقات بين الحضارات وبين الشعوب، وهي التي تتحكم في بناء

التصورات والرؤى اتجاه الذات والعالم والآخر، وهو ما يمكن أن نوجزه في ما

نسميه بنظام التمثلات "système de représentation".

العلاقة التي يقيمها ماركس بين التمثلات وواقع الحياة، الذي يدعوه ممارسة هو

انعكاس الثقافة والسياسة على الاقتصاد أي انعكاس الفكر على المادة.

وبذلك ننتقل من المعنى الضيق إلى المعنى العام لكلمة إيديولوجيا. وحسب هذا

المعنى فهناك أولاً الحياة الواقعية للناس، أنها ممارستهم، ثم هناك انعكاس هذه الحياة

في خيالهم، وتلك هي الإيديولوجيا. وهكذا تصبح الإيديولوجيا هي العملية العامة،

التي يتم فيها تشويه وتحريف عملية الحياة الواقعية أو الممارسة، بواسطة التمثلات

المتخيلة، التي يكونها الناس عنها. (...) وإذا كانت الإيديولوجيا صورة مشوهة

وقلباً، وإخفاء للحياة الواقعية، فإنه يتعين إعادة وضع الإنسان، الذي يسير على

---

<sup>112</sup> Guy Rocher, introduction à la sociologie générale, 1. l'action sociale, édition HMH, 1968.p120.

رأسه، ليمشي على رجليه، مع الابتداء بهيجل، وإنزال الأفكار من سماء المتخيل إلى أرض الممارسة.

إن الإيديولوجيا في الماركسية لها وظيفة إدماجية واضحة وبديهية. ويتعلق الأمر بالاحتفالات التذكارية التي تحيي الجماعة بواسطتها الأحداث التي تعتبرها أحداثاً مؤسسية لهويتها، يتعلق الأمر إذن بالنسبية الرمزية للذاكرة الاجتماعية.

ونحن لا نعلم ما إذا كانت هناك مجتمعات غير ذات علاقة بأحداث تأسيسية تبدو وكأنها أصل الجماعة ذاتها.

المادية التاريخية بالنسبة لماركس Marx تمثل التعبير العفوي للبروليتارية، والشئ نفسه بالنسبة لدوركايم Durkheim في تصوره للضمير الجمعي. فالتمثلات الجماعية تنشأ تلقائياً في المجتمع أين يكون الضمير الجمعي ضعيفا بسبب تطور تقسيم العمل.<sup>113</sup>

والغرض من ذلك إعادة إنتاج مجموعة من التمثلات التي تسعى الدولة عبر وعيها الذاتي ومن خلال امتلاكها أدوات السلطة إلى بناء منظومة عملياتية ومعرفية تستعدي المخالف وتستقوي بالمساند لذا كان لا بد لها أن تؤكد على التمثلات التي تتناسب تكونها كل سلطة سياسية، مرتبطة بهذا الشكل التاريخي من الدولة أو ذلك،

---

<sup>113</sup> Pierre Birnbaum, "Cadres sociaux et représentations collectives dans l'œuvre de Durkheim : l'exemple du socialisme" idem, p 5.

وقد ولدت مجموعة من التمثلات بكل ما تحمله الكلمة من معنى: احتفالات، أعياد، إخراج ومسرحية، صور، أفكار وإيديولوجيا، تصورات للعالم والمجتمع.

وقد تتطور هذه التمثلات وتتحول كما حلها بيار بورديو إلى منظومات رمزية واسعة وإلى مجموعة من الأساطير وإلى عمليات أسطورة كبرى، يتعين على التحليل النقدي للسلطة (السياسية) أن يحللها.

الجزء الأول: الإطار النظري

الفصل الرابع: التغيير الاجتماعي

المفهوم والأشكال

## 1/التغير الاجتماعي تعريفا.

يعتبر التغير الاجتماعي من أهم المفاهيم التي يتمحور حولها علم الاجتماع عموما والتنظير في علم الاجتماع خصوصا لكونه محور موضوع وكذا أساس العلاقات الاجتماعية بتعبير أدق التغير الاجتماعي يكاد يكون مرادفا للاجتماع الإنساني "من الصعب تعريف التغير الاجتماعي، لأن كل شيء في حياتنا، كما نعلم، عرضة للتغير المستمر على الدوام. فكل يوم في حياتنا يوم جديد، وكل لحظة تمثل حدثا مستجدا في العمر. وعلى حد تعبير الفيلسوف اليوناني القديم هيرقليطس، فإن المرء لا يستحم في النهر الواحد مرتين لأن النهر يتغير بجريان الماء فيه مثلما يتغير الشخص فور إحساسه أو ملامسته لماء النهر".<sup>114</sup>

من أهم ملامح التغير الأكثر وضوحا وفي ضوئها تتكون العمليات والعلاقات الاجتماعية، هذه الملامح هي الاستقرار الجدل وكذلك القوى المقاومة للتغيير. "التغير الاجتماعي ظاهرة مميزة بنسبية الاستقرار والجدل حول مسارها، وعوامل التغير وكذلك القوى المقاومة للتغير".<sup>115</sup>

إن التغير الاجتماعي ليس مرتبطا بمجتمع دون آخر فليست المجتمعات المعقدة مجالا للتغير الاجتماعي بل حتى البسيطة منها، أو ما يعرف بالمجتمعات التقليدية

---

<sup>114</sup> أنتوني غدنز، علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 105.

<sup>115</sup> Idem, Dictionnaire de sociologie, p 95.

فهي كذلك عرضة للتغيير الاجتماعي، بحكم أن المجتمعات على اختلافها تنمط أفرادها وفق علاقات اجتماعية، هذه العلاقات التي يستحيل أن تخلو من أهم عامل وهو التغيير الاجتماعي.

" إن التغيير ظاهرة تشمل جميع المجتمعات البسيطة منها، والمعقدة، المنعزلة منها والمنفتحة، بل ومهما بلغت ثقافة المجتمع من البساطة وتمسكه الشديد بطريقة حياته، فإنه يتعرض للتغيير جيلا بعد جيل، وما ذلك إلا لأن أعضاءه دائبون على البحث عن أفكار وطرق جديدة يطبقونها في حياتهم، وهذا يعني أنه ما من مجتمع يظل ساكنا أو جامدا."<sup>116</sup>

لقد ظهرت تبعا للتغيير الاجتماعي المستمر للمجتمعات عدة نظريات اختلفت في سياقاتها الزمانية والمكانية وفي أيديولوجياتها المختلفة غير أنها تشترك في أنها تعطي التغيير الاجتماعي بعده التطوري، أي الاستقرار والتحول من حالة إلى أخرى، وكذلك تحول حالة بفعل حالة أخرى، وكمثال على ذلك ما ذهب إليه كارل ماركس في تعبيره للتغيير الاجتماعي حيث أكد على الأساس المادي في تطور المجتمعات الإنسانية وبالتالي أبرز أسباب التغيير الاجتماعي بالإضافة إلى تأكيده على العلاقة بين الأساس المادي ودوره في تحديد البناء الفوقي المتمثل في القيم

---

<sup>116</sup> محمد السويدي، بدو الطوارق بين الثبات و التغيير'دراسة سوسيو- انتروبولوجية في التغيير الاجتماعي' بدون طبعة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986، ص39.

والثقافة والعنصر اللامادي في الحياة الإنسانية وفي ضوء كل ذلك تتحدد معالم التغير الاجتماعي.

"إن جميع النظريات الاجتماعية التي فسرت عمليات التغير الاجتماعي في القرن التاسع عشر قد تحولت إلى نظريات تطويرية في طابعها وخصائصها. ومن أشهر هذه النظريات المادية التاريخية التي طرحها كارل ماركس والتي أراد بها توضيح المراحل الحضارية التي تمر بها المجتمعات الإنسانية وأسباب الغير الاجتماعي والعلاقة بين الأساس المادي لمجتمع والبناء الفوقي مع دراساته لموضوع الصراع الطبقي وأثره في اندلاع الثورة الاجتماعية التي يتمخض عنها انتقال المجتمع من مرحلة حضارية معينة إلى أخرى تتميز بالتشعب والتطور والرقى"<sup>117</sup>

إذا كان الماركسيون يرجعون التغير الاجتماعي للصراع المادي فإن آخرين من أمثال "سان سيمون" فهم أكثر ايجابية في تفسير التغير الاجتماعي إذ يرون أنه سيرورة اجتماعية تتجه بالضرورة نحو الأمتل أو نحو حالة مثالية أفضل وعلى العكس من ذلك فإن آخرين وهم بالتحديد الذين هم امتداد لروسو Rousseau فإنهم يعتبرون التغير الاجتماعي على أنه تراجع وانتكاس من حالة إلى حالة أقل من الأولى.

---

<sup>117</sup> الحسن إسمان محمد، مبادئ علم الاجتماع الحديث، الطبعة الأولى، دار وائل للنشر، 2005. ص300.

"كان الفلاسفة ومن بعدهم علماء الاجتماع، متمسكين خلال فترة طويلة بافتراض مؤداه أن التغيير الاجتماعي يخضع لنموذج متميز، لا بل متفرد: بالنسبة لماركس الذي يتبع هيجل Hegel في ذلك، وبالنسبة للماركسيين، ينجم التغيير عن تناقضات. وبالنسبة لمؤلفين آخرين ينجم التغيير بصورة رئيسية عن أسباب خارجية. ويؤكد البعض، على أثر سان سيمون وكونت comte، أن جميع المجتمعات تتجه بالضرورة نحو حالة مثالية أفضل. أما الآخرون الذين يعتبرون امتدادا لروسو أو على الأقل تفسيراً ممكناً لروسو، فيميلون على العكس إلى تفسير التغيير على أنه تراجع" 118

يعتبر التغيير الاجتماعي من بين المفاهيم في علم الاجتماع التي لم يقع الاجتماع على تحديد أساس واتفاق كلي على تحديد معناه بل هو يختلف من نظرية إلى أخرى، هذا الاختلاف في المفاهيم حال دون وجود تطور نظري، في ظلّه نستشرف المستقبل. "يمكن أن نتساءل: هل يوجد حقيقة نظرية سوسيولوجية للتغيير، لأنه لو كانت موجودة حقاً، لسمحت لنا باستشرف الأحداث المستقبلية". 119

بما أن التغيير الاجتماعي يحدث في الزمان وهو مجموع التحولات فإنه يميز كل مجتمع خلال فترات زمنية متلاحقة، ومن جيل إلى جيل آخر، الأمر الذي يمكن

---

<sup>118</sup> ف.بور يكو و ر.بودون، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة الدكتور سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الأولى، 1986. ص 167.

<sup>119</sup> Guy Rocher, introduction à la sociologie générale, 3.le changement social, édition HMH, 1968.p 16.

رصده من خلال تقنيات البحث المتمثلة في الملاحظة القابلة للاختبار والقياس وبالتالي التحقيق في فترات قصيرة من الزمن.

'التطور الاجتماعي هو مجموعة التحولات التي تطرأ على مجتمع ما خلال فترة طويلة، أي خلال فترة تتجاوز حياة جيل أو حتى عدة أجيال... التغيير الاجتماعي يحتوي (يتكون) من التحولات القابلة للملاحظة والقابلة للاختبار والتحقيق على فترات قصيرة من الزمن'<sup>120</sup>

وكل تغيير يقابله نوع من المقاومة وكل فعل يقابله رد فعل، إنها جدلية التغيير ومقاومة التغيير ومعنى ذلك أن نؤسس نوعاً من الجدل: أن نطيع ونحن نقاوم، فهذا هو السر. إن ما يحطم الطاعة هو الفوضى، وما يحطم المقاومة هو الطغيان'<sup>121</sup>

لا تحدد معالم التغيير الاجتماعي إلا بوجود أهم عنصر وهو المتمثل في التأثير سواء على الفرد أو على الجماعات وبالتالي على العلاقات الاجتماعية.

'التغيير الاجتماعي هو كل تحول ملحوظ في الزمن، أثر بطريقة غير مؤقتة وزائلة في البنية أو في أداء المؤسسة الاجتماعية لجماعة معينة وغير في سير تاريخها'<sup>122</sup>

آثار التغيير الاجتماعي يمكن ملاحظتها في الزمن ابتداء من نقطة (ز) يعتمد عليها كبداية في الماضي.

<sup>120</sup> Idem, p 17.

<sup>121</sup> المتقف و السلطة ص32.

<sup>122</sup> Ibid, introduction à la sociologie générale, 3 Le changement social. p 22.

"هو ظاهرة جماعية، يمس البنية في مجملها أوفي بعض جوانبها، قابل لمسحه عبر الزمن ابتداء من نقطة مرجعية في الماضي (ز)، التغيير لا يجب أن يكون سطحيا، وهو يؤثر في سير تاريخ جماعة معينة.<sup>123</sup>

من البديهي والمنطقي أن التغيير الاجتماعي هو سمة في التركيبة الاجتماعية بكل ما تحمله هذه التركيبة من جوانب وخاصة من جانبها الثقافي وما يطرأ على هذا الجانب من تغير يطلق عليه التغيير الثقافي.

"هو التحول الذي يقع في التنظيم الاجتماعي سواء في تركيبه وبنائه أو وظائفه، وهذا يعني أن التغيير الاجتماعي جزء من التغيير الثقافي."<sup>124</sup>

بيار بورديو pierre bourdieu يهتم كثيرا بميكانيزمات الهيمنة أكثر من الإهتمام بالتغيير حيث انتقد موضوعية دوركايم durk و ذاتية فيبر weber وبهذه التركيبة انتقد صراعات الطبقات عند ماركس marx.

## 2/ أشكال التغيير الاجتماعي.

يأخذ التغيير عدة أشكال أو يمكن أن نطلق عليها أنواع التغيير الاجتماعي وهي الدائري، تبدأ بالنشأة وتنتهي بالشيخوخة مثل الكائن الحي الخطي أو الطولي، من مرحلة بسيطة إلى أخرى معقدة في شكل خط أو طول تطوري، ولا أدل على ذلك من "داروين" ونظريته التطورية، الانتشار الحضاري، التبادل الحضاري بين

<sup>123</sup> Jean –pierre et Durand. Robert Weil et autres, sociologie contemporaine, éd Vigot, 1989. P 278.

<sup>124</sup> بدو الطوارق بين الثبات و التغيير'دراسة سوسيو-انثروبولوجية في التغيير الاجتماعي، مرجع سابق، ص41.

المجتمعات وما يتبع هذا التبادل من تبدل في البنى والأنماط الاجتماعية، المخطط يظهر بتدخل الدولة.

يمكن تصنيف التغير إلى الأشكال التالية<sup>125</sup>:

**1-2/ التغير الاجتماعي الدائري:** هذه النظرية تركز على فكرة تشبيه الكائن الاجتماعي بالكائن الحيواني من ناحية النشأة والتكوين والنضوج والاكتمال ثم الهرم والشيخوخة.

**2-2/ التغير الاجتماعي الخطي أو الطولي:** أي التغير من البسيط إلى المعقد، وذهب بعض أنصار هذه النظرية إلى أن تطور المجتمعات الذي يتم على مراحل ثلاث وهي مرحلة التوحش ومرحلة البربرية ومرحلة المدنية.

**2-3/ التغير الاجتماعي التطوري:** لقد ساد في القرن التاسع عشر خصوصاً بعد ظهور كتاب داروين (أصل الأنواع) الاعتقاد بأن تغير المجتمعات الإنسانية يخضع إلى قانون التطور.

**2-4/ تغير الانتشار الحضاري:** الانتشار Diffusion هو انتقال المركبات الحضارية من مواطنها الأصلية إلى مجتمعات أخرى تتبناها بشكل من الأشكال و تتأثر بها اجتماعياً وحضارياً و تكنولوجياً.

**2-5/ التغير الاجتماعي المخطط:** التغير الاجتماعي المخطط هو ذلك النوع من التغير الذي يتماشى مع مبدأ تدخل الدولة.<sup>126</sup>

<sup>125</sup> مبادئ علم الاجتماع الحديث، مرجع سابق، ص302.

ركز ماكس فيبر max Weber على دور القيم في إحداث التغيير الاجتماعي واستشهد على ذلك بالأخلاق الكالفنية في انتشار الرأسمالية في الغرب البروتستانتية.

نظرية ماكس فيبر حول "الروح الرأسمالية تظهر بجلاء أهمية القيم في التغيير الاجتماعي. ومنتذكر كيف تساءل ماكس فيبر حول مكانة الأخلاق الكالفينية (نسبة إلى

إصلاحات Calvin) في انتشار الرأسمالية في الغرب.<sup>127</sup>

إذا عدنا إلى ماركس Marx فإن تفسيره للتغيير الاجتماعي يركز على ثلاثة مفاهيم وهي: الصراع الطبقي، الاقتصاد، التاريخ، ويربط بين هذه العناصر في أن الاقتصاد يؤدي إلى صراع طبقي وبالتالي حركة التاريخ في تغيير اجتماعي جراء حركة هذه العوامل المذكورة.

"ترتكز وجهات النظر التي طرحها ماركس إلى ما كان يسميه المفهوم المادي للتاريخ . إن الأصول الرئيسية للتغيير الاجتماعي في نظره لا يمكن في ما يحمله الناس من أفكار وقيم، بل إن حوافز التغيير الاجتماعي تتمثل في المقام الأول في المؤثرات الاقتصادية. والصراعات بين الطبقات هي التي تدفع إلى التطور التاريخي لأنها 'محرك التاريخ' . وبعبارة ماركس، فإن 'التاريخ البشري برمته حتى الآن هو تاريخ الصراعات بين الطبقات'".<sup>128</sup>

<sup>126</sup> نفس المرجع ص 310.

<sup>127</sup> Sociologie contemporaine. P 281.

<sup>128</sup> علم الاجتماع، أنتوني غدنز، مرجع سابق، ص 69.

التغير الاجتماعي هو نتاج لعلاقة بين الجوانب المادية الظاهرة مثل التكنولوجيا والإيكولوجيا، وتأثيرها على الجوانب اللامادية الخفية والتي تختصر في: الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية وكذا القيم.

عملية التغير الاجتماعية هي حركية ديناميكية لا يمكن للدول أن تتحكم فيها بقدر ما هي أكثر من ذلك فهي نتاج لتاريخ الأفراد.

"منهجيا ومن أجل رؤية واضحة، ننطلق من ملاحظة الظواهر المتغيرة على مستويات أكثر وضوحا: التغير التكنولوجي، التغير الإيكولوجي إلى المعطيات الكامنة أو الأكثر خفاء، أي على مستوى الاقتصاد، العلاقات الاجتماعية والقيم 'كل مجتمع هو نظام معقد، ولهذا السبب لا يمكن أن يتحول أو يتجدد بقرار (إداري أو سياسي) حتى ولو كان ديمقراطيا وبأغلبية الأصوات...المجتمع ثمرة تاريخ الأفراد، مبني بناء وتركيبا لاشعوريا من العلاقات لا يمكن للقرار التحكم فيه بالقرارات الفردية(الواعية)".<sup>129</sup>

إذا كان التغير الاجتماعي هو حركية وسيرورة للمجتمعات عبر التاريخ فإن هناك عوامل تعيق أو نقول تؤدي إلى خلل في هذه الحركية وهي إدارة الدولة غير المخططة والتي لا تلبى طموحات الأفراد وكذلك التربية الوطنية باعتبار أنها ركيزة أساسية لتكوين أفراد يساهمون في بناء مجتمع جيد وبالتالي حركية اجتماعية ايجابية والعامل الأخير هو اختيار النخبة بوصفها أداة تحول وتبدل إلى الأفضل.

<sup>129</sup> Michel Crozier, on ne change pas la société par décret, Edition /grasset & fasquelle, 1979 collection pluriel .p23.

'نعتبر منابع و أسباب توقف حركة مجتمع(نا) أو جموده ثلاثة: إدارة الدولة، التربية الوطنية و تحجر نظام اختيار النخبة.<sup>130</sup>

'حتى لا نبقى سلبيين، يجب أن يتدخل الأفراد إراديا للتصحيح، للتغيير، وإعادة تنظيم التطور' دور الإنسان في التغيير<sup>131</sup>

البنوية تنظر إلى التغيير الاجتماعي على أنه أداء لمؤسسات اجتماعية وسلوكيات ذات الطابع الجماعي (الطقوسي) فهي بذلك تلغي دور الأفراد وتفسر التغيير الاجتماعي في إطاره البنائي العام الكلي دون الجزء الذي يغير أهم محدث ومحرك للتغيير الاجتماعي(الفرد).

'التحليل البنوي للتغيير الاجتماعي يرتكز أساسا على المؤسسات وعلى السلوكيات الطقوسية (جماعية) ونماذج السلوك. ويتم إقصاء كل أشكال المواقف الفردية وعواطف الأفراد وآرائهم، وكذا القيم والمعتقدات<sup>132</sup>

لا يمكن أن يفسر التغيير الاجتماعي في بعده المادي فقط بل هناك ما هو أهم من ذلك فيما يعرف بالبعد اللامادي المتمثل في العوامل الفكرية والروحية(القيم) وقدرتها على تحقيق التطور الاجتماعي.

---

<sup>130</sup> Idem, p290.

<sup>131</sup> Ibid, P 23.

<sup>132</sup> Michel forse, L'analyse structurale du changement social, " le modèle de louis DIRN", 1ere édition/1991 Puf, Paris.p 8.

"عدم كفاية العوامل المادية (الجغرافية، السكانية، الاقتصادية) لتفسير التغير الاجتماعي، يقود إلى البحث في العوامل الفكرية، والروحية، ومدى ما تقدر عليه من تحقيق التطور الاجتماعي.<sup>133</sup>

### 3/القطيعة والثورة.

'التحولات في المجتمع تنتج، تتسارع بالأزمات الاقتصادية، بالتكنولوجيات الجديدة بالمواقف الجديدة المرتبطة بالمواطنة، الاستهلاك والعمل.<sup>134</sup>

'آثار القطيعة تكون على المستوى النفسي والسوسيولوجي أي إنها تمس الواقع الإنساني الفردي و الاجتماعي<sup>135</sup>

ينظر إلى التغير الاجتماعي على أنه أهم محدد لما يعرف بالاستقرار الاجتماعي وهذا ما جاء به أو نادى به أوغست كونت Auguste comte من خلال الفلسفة الوضعية حيث ربط بين الثورة الاجتماعية وإلغاء الملكية فهو يربط بين النظام السياسي والمؤسسات وأثر هذا في طرق التفكير والثقافة التي تغير وتبدل من الزمن.

التغير الاجتماعي يقودنا إلى فهم الاستقرار الاجتماعي أو التوازن الاجتماعي، ظهرت جذور هذا المنظور في فلسفة أوغست كونت الوضعية، عندما ربط بين قيام الثورة الاجتماعية و إلغاء الملكية و تأسيس الجمهورية في القرن السابع عشر

---

<sup>133</sup> الدكتور صلاح الدين شروخ، مدخل في علم الاجتماع، بدون طبعة، دار العلوم للنشر و التوزيع، 2005.ص16.

<sup>134</sup> Patrick Lagadec, ruptures créatrices, éditions les échos, Paris janvier 2000.p496 .

<sup>135</sup> Idem, p516.

وشروع عدم الاستقرار الاجتماعي و السياسي...حيث شرح بنية المجتمع و تركيبه الذي يحتوي على جانبيين ، جانب ستاتيكي(مستقر ثابت) يتشكل من مجموعة من النظم و المؤسسات، وجانب ديناميكي(متغير متجدد) يشير إلى طرائق التفكير و الثقافة التي تتغير و تتبدل مع الزمن.

'الثورة عملية تغيير سياسي تطوي على تعبئة الحركات الاجتماعية الجماهيرية، التي تقتضي - من خلال استخدام القوة - تقتضي النجاح في قلب النظام القائم '

#### 4/التقليد و الحداثة.

هذا ما حدث بعد الاستقلال حين تدخلت الدولة لكسر البنى التقليدية ،حيث قامت السلطات المحلية، في نفس الفترة (1963)، مستعينة بالدرك الوطني في تامنراست بتحريير "العبيد" الذين كان الطوارق يستخدمونهم في مخيماتهم .<sup>136</sup>

أما في الدول الغربية، فالتغير الاجتماعي تخطى المفاهيم التقليدية فلسفيا، وأصبح التغير الاجتماعي مرتبط بمفاهيم الحداثة أي أن التغير الاجتماعي يقصد به الحداثة كما يقول هشام شرابي " تعريف الحداثة أي مفهوم التغير الاجتماعي والذاتي يشكل خطوة أساسية في تحديد السياق الفكري والتاريخي الذي انبثقت عنه الحداثة في

الغرب"<sup>137</sup>

<sup>136</sup> بدو الطوارق بين الثبات والتغير'دراسة سوسيو-انثروبولوجية في التغير الاجتماعي' مرجع سابق ص 158.

<sup>137</sup> هشام شرابي، «الرؤية الفكرية والالتزام السياسي» ص (17-20)، أعمال ندوة الفكرية حول فكر هشام شرابي، مرجع سابق ص

وإذا كان الغرب يعتمد على قيم الحداثة في فهم التغيير الاجتماعي فإن اليابان دخل مرحلة ما بعد الدمار - بعد الحرب العالمية الثانية- بفكر مغاير ، لا تقليدي محض و لا حدائي محض بل اتخذ مسافة تتوسطهما ، حين اعتمد على عالم الفكر ولم يسترد التكنولوجيا الغربية بل طور أفكاره التقليدية أي بمنظور مالك بن نبي اتخذ اليابان منهجية التلميذ الذي يتعلم ولم ينتهج عقلية الزبون المستهلك كالدول العربية.

"إن ألمانيا جزء من أوروبا، لذلك لم تعاقب كثيرا بعد الحرب العالمية الثانية، رغم إن ألمانيا قادت إلى أعظم حربين في أوروبا، و بسبب السلوك الألماني أو السلوك الآخر نحو ألمانيا فان ملايين الأرواح أزهقت. لكن خذ اليابان ،استخدم ضدها السلاح الذري في هيروشيما وناكازاكي، كيف دخلت العالم الجديد، دخلته بدون نظريات عنف، بل منع تأسيس جيش جديد للمحاربة خارج اليابان ،ذهبت إلى حقل العلوم، وإلى حقل الآداب العامة، و غزت العالم بالعلوم...أصبح بالإمكان التحول من موقع إلى موقع آخر ليس بالضرورة بالقتال ."<sup>138</sup> ولهذا فمفهوم التغيير الاجتماعي يختلف من مجتمع إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى "ولدى تمحيص النظريات المتصلة بمنشأ القبيلة وطابعها، أو منشأ الاثنيات وطابعها ينبغي لنا، وعلى الفور، أن ننبذ فكرة أنها بالية، كما هو الحال في المقاربات التقليدية مع "العقلانية الحداثية"، التي تختزل

<sup>138</sup> عادل عبد المهدي، " الإرهاب وباء والعنف مرض"، ص(25- 42)، قضايا إسلامية معاصرة مجلة متخصصة السنة الثانية عشر العدد 36/35، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد 2008.ص39.

كل التغيير الاجتماعي إلى مسار انتقال من التقليد إلى الحداثة، ومن البسيط إلى المعقد ، ومن الخاص إلى العام(حسب تالكوت بارسونز).<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> المجتمع والسلطة في العراق المعاصر، هشام داود، مرجع سابق ص 153.

## الجزء الأول: الإطار النظري

### الفصل الخامس :

التغير الاجتماعي بين ابن خلدون ومالك بن نبي.

## 1/ ابن خلدون والتغير.

ليست جماعات التسيير التي صوتت ضدّ الدولة بطريقة رفع الأيدي [الانتخاب]؛ بل مجتمعات منظمّة بطريقة تجعل انبثاق جهاز دولة منفصلٍ عنها أمراً بعيد الاحتمال. ومع ذلك، فهي مجتمعات سياسية. فلا بدّ إذن من فك الارتباط بين السياسي والدولة. والسؤال الذي ما زال معلقاً في أعمال "بيار كلاستر" هو معرفة ما الذي كان يسمح لمجتمعات بالكينونة في غياب الدولة مع كونها مجتمعات سياسية؟ يبدو لي أن الجواب يكمن في العامل الديني، وأنا أقترح فهمَ دينِ الشعوب البرية؟ انطلاقاً من الوظيفة الاجتماعية والسياسية المناطة به، فهذا هو الشكل الديني الأكثر جذرية والممكن تصوره. إن جميع الأديان تؤمن بمبدأ متعالٍ وخارجٍ عنها تجعله المتحكم في الشؤون الإنسانية، كما تنتظم هذه الأديان الأوليّة حول أشد ما يمكن تصوره من أشكال المبدأ الخارجي المتعالي صرامة: الأسبقية الزمنية. فكل شيء يولد من شيء سابق عليه. والأصل، أي لحظة تنظيم الأشياء، هو ما يحدد الكيفية التي نعيش بها. وقد كان لهذا نتيجته السياسية: لا يمكن لأحد أن يكون في جانب المبدأ المؤسس، والجميع متساوون أمام زمن الأسلاف، ذلك الزمن الذي ورثناه والذي علينا تأييد ما علمنا إياه. فلا أحد بوسعه أن يكون في موقع سلطة في مجال عالم الغيب. (مارسيل غوشيه)

ويبدو الحرص الشديد لابن خلدون على مد جسور التلاقي بين الأخلاق والدين والسياسة والاجتماع، معتقدا أن مختلف هذه الجوانب تتكامل لتساهم في تحضر الإنسان وتساميه الفطري ورقبه الاجتماعي. فالتغيير الاجتماعي محكوم في التصور الخلدوني بدعامتين بارزتين هما:

• النظام القيمي (الدين).

• والنظام الاجتماعي (العصبية)، والإنسان باعتباره عصب عملية التغيير يتأرجح سلوكه تساميا وتدهورا، بتأرجح هذين النظامين قوة وضعفا. نجد ابن خلدون يؤكد على أن السلطة السياسية تعد محورا أساسيا في التغيير الاجتماعي، فبإمكانها بما تحمله من سمات شخصية وإمكانيات مادية ومعنوية أن تدفع عجلة التغيير، وتقضي على الركود في المجتمع بتهيئة أفراد المجتمع نفسيا لقبول التغيير والإسهام في إنجاحه وتفعيله في كل مجالات الحياة، ويقرر ابن خلدون بهذا الصدد أن: السبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد هو أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، ومع الإقرار بأهمية دور القائد في تحفيز أتباعه على التغيير، إلا أن اعتبار ذلك وحده كافيا أمر تعترضه الكثير من الصعوبات، فالكثير من القادة المتحمسين حاولوا أن ينشروا ثقافة الوعي بالتغيير في الأنفس إلا أن جهودهم تعرضت لموجات عاتية من الصد، وأرغموا على التراجع عن برامجهم التغييرية لأنهم لم يجدوا الأرض المواتية لزراعة أفكاره التنويرية، أو لم يفلحوا في إقناع المجتمع باحتضانها وتأمين

الحياة لها، وهكذا نجد ابن خلدون في غير مناسبة يستدرك آراءه التي أطلقها بشأن قدرة السلطان النافذة في التمكين لعملية التغيير، إذ يعود ليقرر في موضع آخر أن هذه الأحوال والعوائد هي المسؤولة عن تبدل الناس منطلقات وثوابت نظر وتفكير.. فيكون السلطان صدى لها لا مشكلا لأوضاعها ومقررا لما تكون عليه.<sup>140</sup>

## 2/ مصادر بن نبي ونموذج التغيير الاجتماعي.

من أهم مصادر مالك بن نبي نجد القرآن الكريم ، بحيث يعتمد على كثير مكن الآيات كنظريات مرجعية، كذلك نجد أن مقدمة ابن خلدون قد أثرت في توجيه فكره تأثيرا كبيرا، و لهذا فإذا تعمقنا في فكر بن نبي نستنتج أن دورة الحضارة عند بن نبي ما هي إلا الدورة التاريخية للدولة عند ابن خلدون.<sup>141</sup>

يذكر ابن نبي أنه في ذلك العام وقع حادث صغير، إلا أن نتائجه على تفكري كانت كبيرة للغاية. ففي مكتبة المدرسة كان (دورون Dourmon) يتولى إعارة الكتب للطلبة؛ و قد استعرت يوما كتاب ابن خلدون في ترجمة فرنسية قام بها (سلفستر ساسي Sylvestre de Sassi) و (مروج الذهب للمسعودي) في ترجمة فرنسية لم أعد أذكر صاحبها.<sup>142</sup>

<sup>140</sup> مراد بن علي زريقات، التغيير الاجتماعي عند ابن خلدون، ورقة عمل مقدمة لندوة ابن خلدون التي تعقدها الجمعية السعودية لعلم الاجتماع الرياض 2007.

<sup>141</sup> انظر مخطط ابن خلدون ص 128 وقارنه مع مخطط بن نبي ص 113.

<sup>142</sup> مالك بن نبي، مذكرات شاهد قرن، الطبعة الثانية، دار الفكر الجزائر، 1984. ص 113.

ونجد أن ابن نبي يقرأ التيارات الحديثة بنظرات خلدونية ، كالماركسية مثلا في البنية التحتية المتمثلة في الاقتصاد و تأثيره في البنية الفوقية المتمثلة في الثقافة والسياسة وأن التيار التفكير الاجتماعي الحديث له مدارس متعددة، ومناهج أحيانا متباعدة، ولكن لا يخلو في هذه الظروف كلها من أن يكون مركز هذا التفكير الاقتصاد، ولابن خلدون قصب السبق في الموضوع فقد فطن إلى هذه الظاهرة فكان أول من رأى أهمية العامل الاقتصادي في الواقع الاجتماعي .<sup>143</sup>

ولكن عنصر الاقتصاد عند ابن خلدون كان يواجه تيارا صوفيا يفرم له كقوة مقاومة في مجتمع يعتمد في بنيته التحتية على التقشف و الزهد بحيث يؤكد أن النظرية الوحيدة التي تناولت تأثير العوامل الاقتصادية في التاريخ -هي نظرية ابن خلدون - قد ظلت حروفا ميتة في الثقافة الإسلامية، حتى نهاية القرن الأخير...إنه لم يقبل على هذا بسبب ما انطوى عليه من نفسية خاصة منعقدة على (الزهد ) كمثل أعلى منذ قرون.<sup>144</sup>

وقد حلل ابن نبي وضع ابن خلدون الفكري تاريخيا، حيث يقع بعد سقوط بغداد 1258 بقرن وقبل سقوط غرناطة 1492 بقرن ،معلنا عن ميلاد فكر انهزامي - فكر مابعد الموحدين. فابن خلدون الذي دون بعد قرن من سقوط بغداد و قبل قرن من سقوط غرناطة هذه النقطة الخاصة بانفصام دورة الحضارة الإسلامية؛ النقطة

<sup>143</sup> مالك بن نبي، تأملات، الطبعة الخامسة، دار الفكر الجزائر، 1991.ص 53.

<sup>144</sup> مالك بن نبي، فكرة الإفريقية-الاسيوية،ترجمة: عبد الصبور شاهين، الطبعة الثانية،دار الفكر الجزائر، 1992.ص 159. نفس الفكرة(حرفيا) في كتاب المسلم في عالم الاقتصاد ص 16.

التي ابتدأ منها عصر ما بعد الموحدين، أي سر التخلف الحضاري في العالم الإسلامي.<sup>145</sup>

و قد تبلور فكر ابن خلدون في ظروف قاسية و جو ثقافي مظلم لم يستوعب ما كتبه هذا العلامة حيث ظل مجهولا حتى ترجمت أعماله، و ليس من شأن فوضى كهذه، أن تحت على التفاؤل خاصة حين يواجه المرء، عقلا يمثل هذه القوة، كعقل ابن خلدون. و لقد واصل العالم العربي الإسلامي في القرن الرابع عشر، تمزقه في اتجاهات ثلاثة هي الأندلس و المشرق و المغرب<sup>146</sup>

ومحرك هذا الجهل يفسر بطريقتين حسب ابن نبي اما أن أفكار ابن خلدون ولدت قبل أو أنها prématuré أو أنها جاءت متأخرة فيقول في هذا الشأن: فالعقل يختفي لأن آثاره تبدد في وسط لا يستطيع أن يفهمها أو يستخدمها، و من هذا الوجه يبدو أن أفكار ابن خلدون قد جاءت اما مبكرة أو متأخرة عن أو أنها.<sup>147</sup>

و قد حلل ابن نبي مقولة ابن خلدون المشهورة "المغلوب مولع أبدا بتقليد الغالب في شعاره وزيه ونحله وسائر أحواله وعوائده"، مبرزا على أنها جملة قصيرة حبلية بمعاني سوسيو- نفسية بحيث تحيلنا إلى نفسية إنسان مهزوم داخليا فهي ظاهرة سبق أن أدركها المؤرخ الكبير ابن خلدون في عمومها، حين قال:

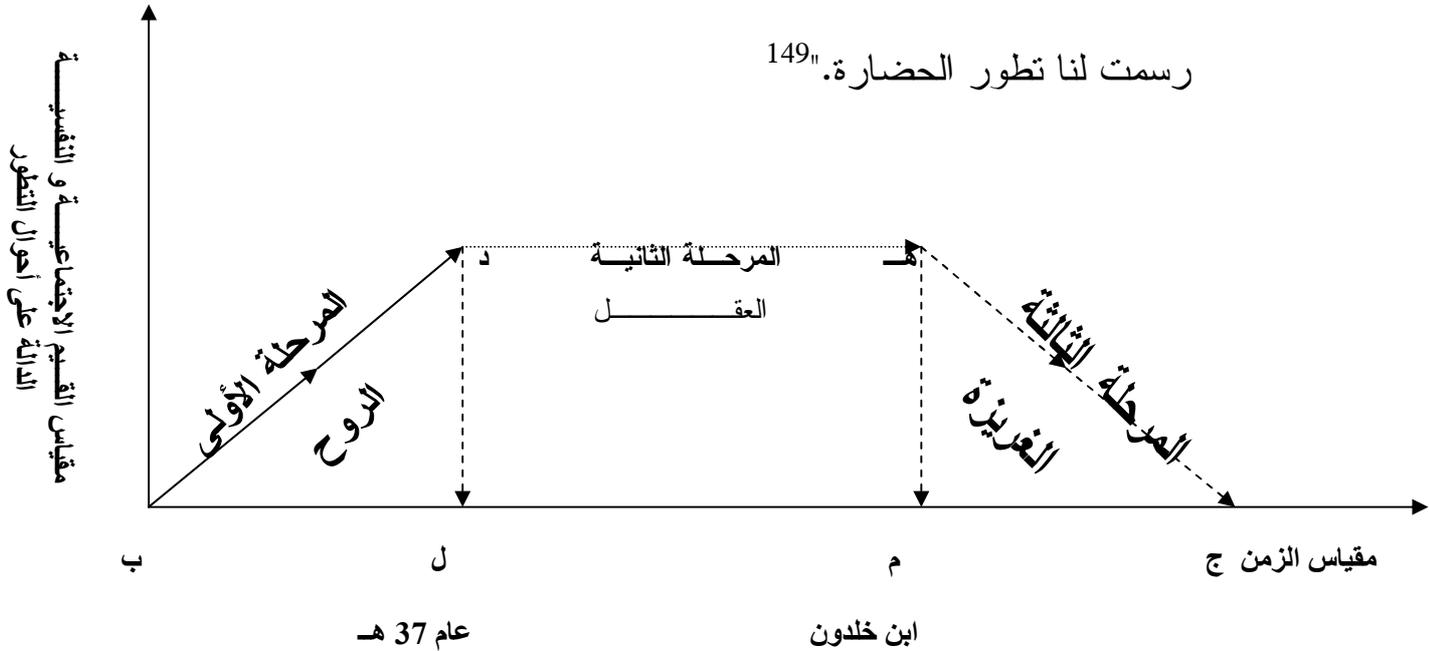
<sup>145</sup> مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة و احمد شعيبو، الطبعة الأولى، دار الفكر سورية، 1988. ص38.

<sup>146</sup> الفكر السوسولوجي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص24.

<sup>147</sup> مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، الطبعة الخامسة، دار الفكر الجزائر، 1986. ص31.

"إن المغلوب مولع أبدا بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده" وقد أطلق الاصطلاح الحديث على هذه الظاهرة (قانون التكيف)<sup>148</sup>

ويختلف ابن نبي مع ابن خلدون كما ذكرنا سابقا في مفهوم الدورة التاريخية، بحيث يركز ابن خلدون على ظاهرة الدولة أما ابن نبي فيوسع هذا المفهوم إلى الدورة الحضارية مصرحا: أما ابن خلدون فقد تمكن من قبل من اكتشاف منطق التاريخ في مجرى أحداثه، فكان بهذا المؤرخ الأول الذي قام بالبحث عن هذا المنطق إذا لم نقل إنه قد قام بصياغته فعلا. فقد كان يمكن أن يكون أول من أتيح له أن يصوغ قانون الدورة التاريخية، لولا أن مصلح عصره قد وقف به عند ناتج معين من متوجات الحضارة ونعني به الدولة، وليس عند الحضارة نفسها. وهكذا لم نجد فيما ترك ابن خلدون غير نظرية عن طور الدولة. في حين أنه كان من الأجدي لو أن نظريته



<sup>148</sup> المرجع نفسه، ص 121 .

<sup>149</sup> مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، الطبعة الرابعة، دار الفكر الجزائر، 1987 ص 69.

## 2-1/المجتمع.

يركز ابن نبي في تطور المجتمع على الأفكار - عالم الأفكار- الذي يتبناها الأشخاص - عالم الأشخاص- فقد تطور المجتمع الغربي انطلاقاً من أصوله المسيحية. " من الإنجيل إلى العقد الاجتماعي فالكتب (الأفكار) تصنع الثورات"<sup>150</sup> ويقف بن نبي موقفاً يجمع بين الذاتية و الموضوعية في تفسيره لفاعلية الأفراد ولا فاعليتهم، بحيث إن فرد ابن نبي يشبه الفرد الفيبييري نسبة إلى weber هو فرد عقلائي يضع في صميم فعله هدف الآخرين أي المجتمع. حيث تبدو هذه (الفاعلية) من تلقاء ذاتها لنظر المرء في صورة انعكاس لثقافة معينة، وهي فضلا عن ذلك تبدو في مظهر مزدوج هو: المظهر النفسي الفردي والمظهر الاجتماعي الجماعي." <sup>151</sup>

ويصبح التغيير الاجتماعي مرتبطاً بفاعلية الفكرة التي يشبهها بالكائن الحي، ولل فكرة عند بن نبي عمر معين وهناك الأفكار الميتة والأفكار القائلة، وإن الأفكار الميتة تجلب الأفكار القائلة، ومن الأشياء التي لا تتغير في الصراع الفكري، حقيقة (الفكرة) ذاتها بوصفها كائناً حيويًا له وحدة عضوية لا يمكن أن نزيد فيها شيئاً ولا ننقصه، دون أن تتغير شروط الحياة بالنسبة إليها." <sup>152</sup>

<sup>150</sup> مالك بن نبي، من أجل التغيير، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، لبنان بيروت 1995. ص 13.

<sup>151</sup> مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، الطبعة الرابعة، دار الفكر الجزائر، 1984. ص 42.

<sup>152</sup> مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، الطبعة الثالثة، دار الفكر الجزائر، 1988. ص 125.

## 2-2/الثورة.

إن الثورة لها روح فكرية تتطوي على مراحل ما قبل الثورة، الثورة ثم مابعد الثورة ربما يقصد به الميلاد ثم النمو ثم الموت وبما أن الأفكار كائنات حية فالثورة كذلك لها عمر معين ، واطراد معين منطقي يتتافى مع حرق المراحل "الثورة لا ترتجل أنها اطراد طويل، يحتوي ما قبل الثورة، والثورة نفسها، وما بعدها. والمراحل الثلاث هذه لا تجتمع فيه بمجرد إضافة زمنية، بل تمثل فيه نموا عضويا و تطورا تاريخيا مستمرا، وإذا حدث أي خلل في هذا النمو وفي هذا التطور، فقد تكون النتيجة زهيدة تخيب الآمال."<sup>153</sup>

والتغير الجذري أو القطيعة مع ما كان سائدا يمكن أن يتخذ اما اتجاها خاطئا أو اتجاها صحيحا، ففي حالة الخطأ إذا لم تصحح الأخطاء في وقتها دخلت الثورة نفقا مظلما ضد الثورة. الثورة حين تخشى أخطاءها ليست بثورة، وإذا هي اكتشفت خطأ من أخطائها ثم التفت عنه فالأمر أدهى وأمر. وفي هذا الصدد نذكر قول ماركس "يجب دائما أن نكشف الفضيحة عندما نكتشفها حتى لا تلتهمنا " <sup>154</sup>

وأخطاء الثورة هذه انطبقت على الثورة الجزائرية ومالك بن نبي يحلل اطرادها منطقيا بحيث استنتج أنها لا تتوفر على الاطراد المنطقي ما قبل الثورة - الثورة-

<sup>153</sup> مالك بن نبي، بين الرشاد و التيه، الطبعة الثانية، دار الفكر الجزائر، 1988. ص 14.  
<sup>154</sup> المرجع نفسه، ص 18.

مابعد الثورة، فالشعب الجزائري قام، بدون شك بثورة مجيدة، ولكن هذا لا يعني أنها خالية من الأخطاء في اطردها الثوري.<sup>155</sup>

ويحلل ابن نبي ميزة الثورة الجزائرية التي ترتبط بالنقد و تصنف كتابو tabou يصعب الحديث عنه. إن الثورة الجزائرية قد عرفت صراعات حادة مثل غيرها من الثورات والمجتمعات، لكن ما ميز الجزائري عن كل هؤلاء هو الخوف من الحديث عنها أو حتى الإشارة إليها في بعض الأحيان سواء كان مثقفا أو من العامة أو مشاركا في صنع أحداث الثورة.<sup>156</sup>

وحال العالم الإسلامي لا يختلف عن الجزائر من منظور حضاري، حيث يبقى الوعي منحصرًا بين من ينتج الآخر؟ المادة تنتج الفكرة أم الفكرة تنتج المادة. ولكنه في الأخير انصاع إلى التفسير بالمادة أي بالأشياء وليس الأفكار أي عكس اليابان كما أسلفنا الذكر الذي اختار صف التلميذ ليتعلم اما العالم الإسلامي فأختار صف الزبون المستهلك، وإذا بالعالم الإسلامي، الذي يريد الانفلات من أسر المادة -متخذًا من وجهة نظرية نفس الحفظ بالنسبة إلى كل من النزوعين (الرأسمالية والاشتراكية) اللذين تواكبهما- يسقط لا شعوريا في النزعة الأولى، ذلك أنه في الحقيقة منحصر التعلق - في المرحلة الراهنة من تطوره- بالأشياء لا بالأفكار<sup>157</sup>

<sup>155</sup> نفس المرجع ، ص18.

<sup>156</sup> رابح لونيبي، الصراعات الداخلية للثورة في الخطاب التاريخي الجزائري (27-42)، إنسانيات العدد 26/25، السنة الثامنة جويلية/ ديسمبر 2004. ص 41.

<sup>157</sup> مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، ترجمة: الطيب الشريف، الطبعة الثانية، دار الفكر الجزائر، 1990. ص 19.

## 2-3/ الإنسان.

لقد أعطى بن نبي أولوية كبيرة للفرد، فهو من أنصار أولوية الفرد على المجتمع بحيث إن الفرد بوعيه وأفكاره يغير، وليس فردا مسلوب الإرادة يخضع لبنية الضمير الجمعي بتعبير دوركايم، أو كما روجت لذلك البنيوية. حيث يعطي مالك ابن نبي الأهمية الأساسية في إعادة البناء إلى الإنسان الذي منه تنطلق الحلول وتتكون المشكلات. ويرى مالك أن الإنسان في القرن العشرين يؤثر في المجتمع بثلاث مؤثرات : أولا بفكره ،ثانيا بعمله ،و ثالثا بماله، فتصبح قضية الفرد منوطة بتوجيهه في ثلاث نواح:توجيه الثقافة،توجيه العمل ، وتوجيه رأس المال .<sup>158</sup>

بالنسبة لمالك بن نبي "الإنسان هو العنصر الفاعل الذي تبدأ منه عملية التغيير الاجتماعي"<sup>159</sup>

الإنسان فاعل في عملية التغيير بفكره وفعله، وليس باستهلاكه وهنا يلتقي ابن نبي مع ابن خلدون في تحليل دور الدين كعامل مؤثر حيث يرى بن نبي أن الدين يشبه المركب الكيميائي الذي ينشط عملية التغيير و يختزل الزمن اما ابن خلدون فيستنتج أن الارتباط بالدين هو الذي يدخل جماعة معينة وفي ظروف مهياة إلى التاريخ والتخلي عن الدين يدفع الجماعة خارج أسوار التاريخ والحضارة<sup>160</sup>.الدين هو

<sup>158</sup> د.علي زيعور"مالك بن نبي و بناء المجتمع"ص(64-65) ،حوار العرب يناير(كانون الثاني)2006.ص64.

<sup>159</sup> الدكتورة نورة خالد السعيد ، التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي دراسة في بناء النظرية الاجتماعية،الطبعة الأولى ،الدار السعودية للنشر و التوزيع 1997. ص 257.

<sup>160</sup> انظر التغيير الاجتماعي عند ابن خلدون ص في هذه الرسالة 119.

المحرك catalyst والعامل الرئيس لتفاعل هذه العناصر (الإنسان، الوقت، التراب) التي تتحول من مرحلة السكون و الخمول بفضل الدين إلى الحركة الفاعلة والعمل التغييرى. وذلك من خلال تأثيره الأول الذي يبدأ في الإنسان الجهاز الاجتماعى الأول الذي يرتبط بتحركه أو سكونه تحرك المجتمع أو سكونه، وهنا نجد علاقة طردية تفاعلية بين تغير الإنسان وحركته الاجتماعية وتغير النسق الاجتماعى وحركته وتطوره أو تخلفه، كما أن النسق الاجتماعى من خلال دوره الوظيفى كمحيط ثقافى واجتماعى يؤثر فى بناء الإنسان ووظيفته، ودوره التغييرى فالعلاقات هنا تفاعلية تبادلية بين الإنسان الفاعل و النسق الاجتماعى... الإنسان هو العنصر الفاعل الذى تبدأ منه عملية التغيير وهو وحده التحليل<sup>161</sup>

دورة ابن نبي الحضارية تشبه دورة ابن خلدون التاريخية، الفرق يكمن فى أن ابن خلدون يختصرها زمنيا فى ظاهرة الدولة اما ابن نبي فيوسعها لتشمل الحضارة قانون التغيير الاجتماعى "استخدم مالك (بن نبي) قانون التغيير الدورى للحضارة الذى توصل إليه ابن خلدون، وبقية المؤرخين التاريخيين فى إحداث التغيير الاجتماعى الإرادى للعودة بالمجتمع الذى خرج من الدورة الحضارية إليها."<sup>162</sup>

تبدو قطيعات - ذكرها - ابن نبي عمرها قرون بينما قطيعات ابن خلدون فعمرها مرتبط بعمر الدولة أى معدل 120 سنة - أجيال -

<sup>161</sup> المرجع نفسه ص 275.

<sup>162</sup> نفس المرجع ص 272.

### 3/ التغيير الاجتماعي من منظور ابن خلدون: الثورة أنموذجاً للتغيير.

يوجد نوعان من المجتمعات: مجتمعات ستاتيكية (مجتمع النحل، مجتمع النمل، بعض الجماعات البدائية) و مجتمعات ديناميكية: وهي التي تخضع لعمليات تحول من حالة إلى أخرى سواء بالسلب أو بالإيجاب.

وهناك مجتمعات تخضع لتغيير بنيوي تدريجي بطيء الحدوث، كما هناك مجتمعات تخضع لتغيير عنيف مفاجئ من القمة كحدوث ثورة مفاجئة أو انقلاب عسكري يغير نظام الحكم وبالتالي يتغير المجتمع أفقياً وعمودياً.

ما يهمنا فيما نحن بصددده هو كيف رصدت النظريات السوسيولوجية التغيير الاجتماعي مقارنة بما أقره ابن خلدون. فمفهوم الثورة (نموذج التغيير الاجتماعي عند ابن خلدون) يتحدد كمؤسسة للتغيير ويمكن معرفة الأبعاد التغييرية لها، و كيف تتزاوج هذه الثورة مع (الدين) إذ يلزم أيضاً- بعد تحديد مفهوم الثورة- تحديد مفهوم الدين وكيفية حدوث ذلك التركيب الحيوي بين الظاهرتين حيث تنشأ حركة التغيير بشكل تلقائي و عملي مباشر إذ تلعب الفتوى دور الخطاب (زرع بذور الثورة) المجدد لوقود هذه الثورة بناء على فعاليتها الروحية(حسب ابن خلدون).

### 3-1/ طرح الأشكال.

إذا كان التغيير الاجتماعي بصفته التدريجية أو العنيفة "الثورات" قد شغل النظريات الكبرى، حيث حاولت هذه الأخيرة تفسيره أي كيفية انتقال المجتمع من الحالة الستاتيكية إلى الحالة الديناميكية فان (دوركايم) يفسر هذا التغيير بكيفية المرور من المجتمع الآلي إلى المجتمع العضوي.

كما أن الوظيفية تنفي تغيير المجتمع من الداخل بل ترى إن التغيير يكون من الخارج أي خارج الجسم الاجتماعي وكأنها تبرر فكرة الاستعمار، أما وضعية (اوغست كونت) فهي تؤمن بالتغيير أو انتقال المجتمع من الأسوأ إلى الأحسن - خطيا-، حيث يمر المجتمع من الحالة اللاهوتية إلى الحالة الميتافيزيقية حتى بلوغ الوضعية العلمية أي تفسير الظواهر الاجتماعية علميا، أما البنيوية فهي تؤول نحو التغيير التدريجي حسب ما تمليه قوانين البنية " ذلك أن البنيوية تتميز كليا عن الماركسية ففي حين تؤكد الأولى على خلود البنى و ثباتها و أسبقيتها على أي تفسير آخر، تؤكد الثانية على التطور والتغيير " 163

والماركسية من جهتها ترى أن التغيير الاجتماعي يكون بالصراع العنيف بين الطبقات (الطبقة البلوروتارية ضد البرجوازية)، هذه النظريات خاصة

<sup>163</sup> البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 179 .

بمجتمعات عاشت أزمات أفرزتها ميكانيزمات خاصة بها في إطار الحراك الاجتماعي من ثورات "اجتماعية، اقتصادية و صناعية"، خلاصة ذلك أن هذه الأفكار أنتجت أزمات معينة، أزمات نابغة من خصوصية هذه المجتمعات.

أما ابن خلدون فانصب فكره على كيفية انتقال المجتمعات الإسلامية (المغربية خاصة التي عاصرها ابن خلدون) من مرحلة البداءة إلى مرحلة الحضارة

( أي المرور من المجتمع البدوي إلى المجتمع الحضري) حيث يرتبط هذا الانتقال عضويا و وظيفيا بظاهرة الدولة، وكيف يعاد هذا التغيير كل مائة وعشرين سنة (120)-دائريا-، ما يهمننا في فكرة ابن خلدون هو إشكالية الثورة أو التغيير العنيف وفي هذا الإطار يرى عبد القادر جغل في كتابه (الأشكال التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون ص 217) أن "كل التجارب الكبرى للتنظيم الحكومي التي جرت في المغرب العربي الأوسط، جرت باسم حركة التجديد الديني: إمامة "تيهت" والخوارج، إمبراطورية الفاطميين والشيعية، وإمبراطورية المرابطين والمالكية، الإمبراطورية الموحدية والتومرية. فالإيدولوجية الدينية تفسر وتدعم الاتجاهات الاتحادية التي توجد في المغرب العربي. ففيها تتكشف تطلعات إلى حياة سياسية قبلية أعلى " .<sup>164</sup>

<sup>164</sup> المرجع نفسه، ص 179.

### 3-2/ تحليل الأشكال.

التغير يمر عن طريق الثورة (نموذج ابن خلدون) بغية اختزال الزمن والتغيير الجذري أو بعبارة أخرى كيفية تزاوج الدين بالسياسة لإحداث تغيير في النسق الاجتماعي. فالثورة من منظور سوسيولوجي تعني التغيير الجوهرى المفاجئ في الأوضاع السياسية و الاجتماعية للدولة, و بوسائل تخرج على النظام المألوف, لا تخلو عادة من العنف, و إن قيل بوجود ثورات بيضاء, وتختلف الثورات عن الانقلاب الذي يرمي إلى مجرد قلب نظام الحكم وإحلال سلطة محل أخرى. والثورة الحقيقية هي التي تنبعث من الشعب, وتعبّر عن ميوله ورغباته وأن دبرها وقادها أشخاص معينون.<sup>165</sup>

من هذه الزاوية نحاول معرفة كيف فسر بن خلدون مفهوم الثورة من خلال مقدمته الشهيرة، و كيف فسر حق الثورة على الحاكم المستبد، والدوافع إلى الثورة، ومبررات القيام بالثورة<sup>166</sup> حيث يتناول ابن خلدون هذه الفكرة في الفصل السادس من الباب الثالث المعنون بـ (في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم).

---

<sup>165</sup> محمد السويدي, علم الاجتماع السياسي ميدانه و قضاياها, ديوان المطبوعات الجامعية, 1990, ص169.  
<sup>166</sup> ملحم قربان ، خلدونيات ، قوانين خلدونية, دراسات منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي , الطبعة الأولى ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع بيروت 1984. ص 391.

"ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء. فان كثيرا من المنتحلين للعبادة و سلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور. من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي, والأمر بالمعروف رجاء في ثواب عليه من الله فيكثر أتباعهم و المنتسبثون بهم من الغوغاء والدهماء, ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك, وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه، قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه.

وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بنائها الا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه.

وهكذا كان حال الأنبياء - عليهم السلام- في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة و الله حكيم عليم. فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب وكان فيه محقا قصر به الإنفراد عن العصبية، فطاح في هوة الهلاك، واما من كان من الملبسين بذلك في كلب الرئاسة فأجدر أن تعوقه العوائق و تتقطع به

المهالك لأنه أمر الله لا يتم الا برضاه و إعانته والاخلاص له و النصيحة

للمسلمين و لا يشك في ذلك مسلم ولا يرتاب فيه ذو بصيرة<sup>167</sup>

نستنتج من خلال قراءة أولية لهذا النص أن الظلم بأنواعه أحد دوافع الثورة

" الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر" كما أنه حتى في حالة عدم وجود الظلم

يمكن أن تقوم ثورة وهذا راجع إلى قدرة المنتحلين للعبادة و سلوك طرق

الدين "الزعماء الروحيون" على تجنيد الغوغاء والدهماء - العامة من الناس

المشاغبين - ضد السلطة الحاكمة.

إذا كان ابن خلدون يؤمن أن للعمران قوانينه بمقولته: "إن الماضي أشبه بالاتي

من الماء بالماء" فهل الثورة عند ابن خلدون تدخل في نفس الاطار, أي للثورة

قوانينها التي تحكمها؟ وكلما توفرت نفس الشروط لهذه الثورة تتكرر الظاهرة.

لتفسير هذا التساؤل بنفيه أو بإثباته لا بد من توضيح العلاقة بين الديني

والسياسي وارتباط ظاهرة الدين بالدولة وظاهرة العنف بالسياسة (في الفكر

الخلدوني). فالعنف كأداة سياسة للوصول إلى السلطة هو نتيجة اتفاقات فاشلة

بين السلطة والمعارضة كما يحلل ذلك كلاستر "العنف البدائي ليس سمة من

سمات التوحش ولا يفسر برده إلى خاصية الإنسان البيولوجية(العدوان) أو إلى

<sup>167</sup> عبد الرحمن ابن خلدون - مقدمة ابن خلدون - طبعة جديدة منقحة - المكتبة العصرية - صيدا بيروت 2002، ص148.

التنافس الحيوي بين الجماعات أو إلى التبادل بل هو قبل كل شيء، أداة سياسية تحافظ من خلالها جماعة ما على هويتها و كينونتها السياسية".<sup>168</sup>

### 3-3/ مفهوم التغيير الاجتماعي.

التغيير ظاهرة موجودة في كل مستويات الوجود في المادة الحية، وكذلك الحياة الاجتماعية. إن أي نسق اجتماعي يحتوي على نوعين من العمليات، الأولى تعمل على الحفاظ عليه و ضمان استمراره كالتنشئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي ونقل الارث الثقافي من السلف إلى الخلف. والثانية تعمل على تغييره وتغييره ابتداء بالتعديل و انتهاء بالثورة، ولذلك فإن في دراسة المجتمع والظواهر الاجتماعية، لا بد من النظر إلى وجهي الصورة، الثبات في الحركة والحركة في الثبات. وهذا ما يعبر عنه عادة بان النسق الاجتماعي "متوازن وديناميكي" أو "نوع من وحدة وصراع المتضادات".

وتبدو فكرة التغيير بسيطة و واضحة نظرا لشيوع استعمالها في الحياة اليومية، ولكن مع هذا فقد أثارت كثيرا من الجدل و المناقشات عند علماء الاجتماع.

إن ظاهرة التغيير الاجتماعي تعد ملازمة للمجتمع البشري، فالمجتمع دائما في تغيير وتختلف درجة التغيير من مجتمع لآخر، حيث أن بعض المجتمعات تتغير بسرعة، والأخرى ببطء. وقد يظن الباحث أحيانا بأن هذه المجتمعات

<sup>168</sup> مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، أصل العنف والدولة، تعريب و تقديم على حرب دار الحداثة، ص31.

راكدة والأخرى متحركة, إن ظاهرة التغير الاجتماعي ليست ظاهرة حديثة، فهناك درجات و أنواع من التغيير حدثت في الخبرة الإنسانية, و لكن الاهتمام بالتغير و سرعته يرجع إلى السرعة التي حدثت فيها المجتمعات.<sup>169</sup>

ويمكن تعريف التغير الاجتماعي بأنه كل تحول يحدث في النظم والأنساق والاهزة الاجتماعية من الناحية (المورفولوجية) أو (الفيزيولوجية) خلال فترة زمنية محددة, ويتميز التغير الاجتماعي بصفة الترابط والتداخل, فالتغير في الظاهرة الاجتماعية سيؤدي إلى سلسلة من التغيرات الفرعية التي تصيب الحياة بدرجات مختلفة.

إنّ هذا الاعتراف الصريح بواقع التغير الاجتماعي و ارتباطه ببقية التغيرات في الطبيعة إنما جاء تنويجا لجدل فلسفي حاد حول مسألتى الثبات والتغير, يعود تاريخه إلى فجر الفكر الفلسفي ولاسيما اليونان, ويعتبر ظهور الفكر الجدلي و المنهج الجدلي على يد الفيلسوف الألماني (هيجل) و إيقافه على قدميه من قبل (ماركس) و(انجلز) وتطبيقاته العملية فيما بعد على يد (لينين) . هو أعظم انتصارا لفلسفة التغيير على فلسفة الثبات حيث بدأت فلسفة الثبات تخلي مكانها بصورة شبه تامة لفلسفة التغيير.<sup>170</sup>

<sup>169</sup> عادل مختار الهواري: التغيير الاجتماعي والتنمية في الوطن العربي- دار المعرفة الجامعية ع ش، سوتير، إسكندرية، 1993، ص15.  
<sup>170</sup> أنظر : Alain Biron – Vocabulaire des science sociales .Paris 1966 P 171

### 3-4/ مفهوم الثورة.

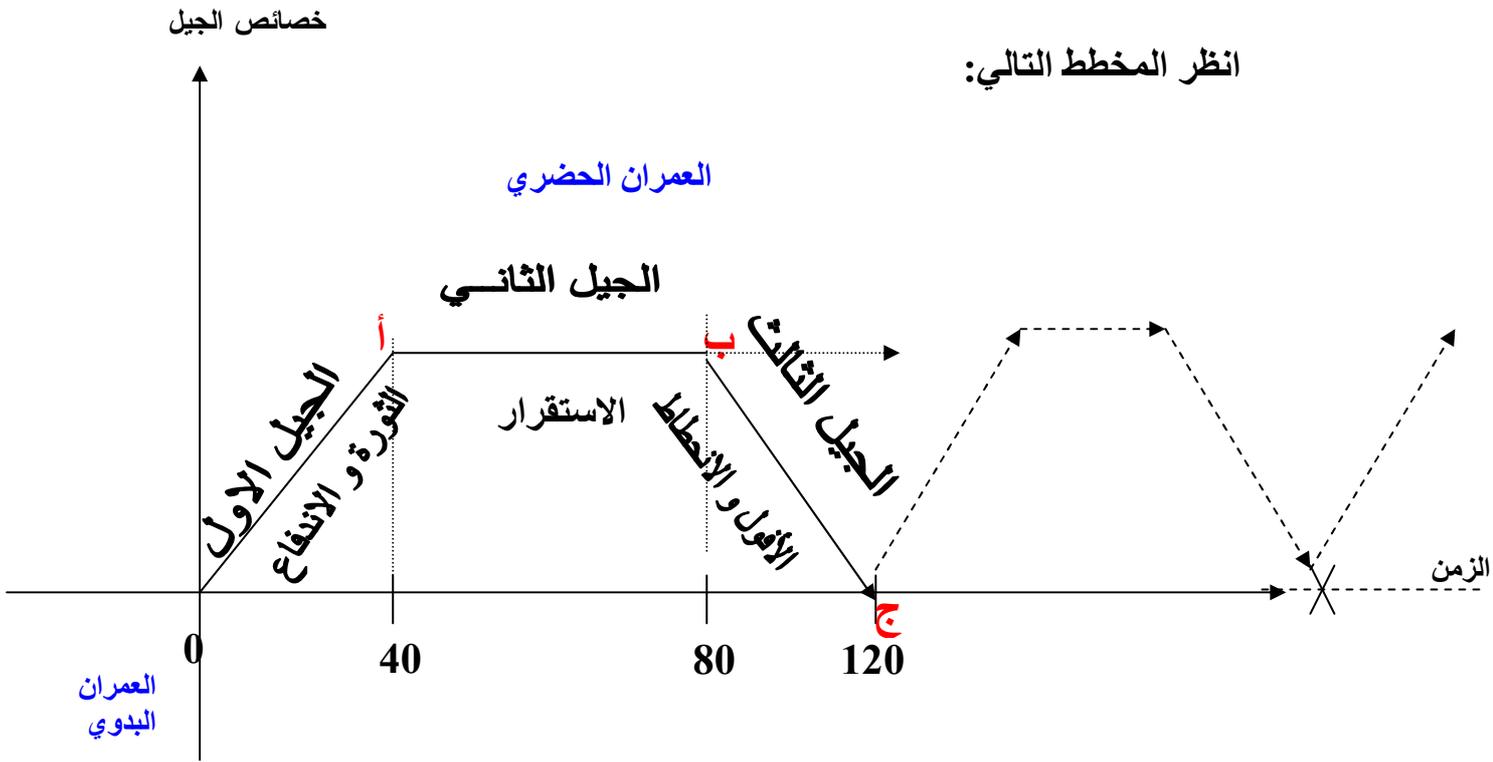
إذا كانت الثورة تصبوا إلى التغيير الجذري و تختزل عامل الزمن, أو كما يراها مالك بن نبي "مؤسسة تغيير" حيث تغير الإنسان على المستوى النفسي يتترك آثارا سياسية و اجتماعية لهذه الثورة حيث نركز في بحثنا على ظاهرة العنف على المستوى الجماعي (علم نفس الجماعات) حيث تذوب ذاتية الفرد في الجماعة<sup>171</sup> وهذا لاستتكاف و اكتشاف أعماق نفسية الأجيال عند ابن خلدون كما يطرحها في نظرية الدولة.

كما يحيلنا ذلك إلى طرح التساؤل التالي:

هل هناك صفة دينية مميزة(المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين) تقود الثورة، بحيث تجند العامة(أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء) للانقلاب على القمة؟

---

<sup>171</sup> غوستاف لوبون، روح الاجتماع، موفم للنشر الجزائر، 1988، ص25.



وهكذا يتواصل التايخ بالفعل الثوري لقراءة هذا المخطط لابد من توضيح بعض النقاط في الفكر الخلدوني:

التغير الاجتماعي عند ابن خلدون هو الانتقال من العمران البدوي الذي يمتاز بمعاش (الاقتصاد) يعتمد على ضروريات العيش والتكشيف ويختصر على الزراعة وتربية الماشية، وملك (السياسة) هي نتيجة التزاوج بين العصبية (رابطة الدم والانتماء إلى جد مشترك) والقبيلة ( شيخ القبيلة تذوب فيه كل السلطات) ويمتاز بالشفوي والعرف، العنصر الأخير هو الفنون (الثقافة) والتي تتعدم في العمران البدوي وكأنها انعكاس للمعاش، إلى العمران الحضري الذي يمتاز معاشه بالتعقد و توفر الخيرات وازدهار في الصناعة، اما الملك فيتعقد

حيث تنظم الأمور عن طريق إدارة مركزية، كما تنظم الجماعة داخليا وخارجيا بوجود جيش وشرطة. اما الفنون فالمدينة هي مولد الثقافة.

نلاحظ أن التغيير الاجتماعي عند ابن خلدون هو التغيير الذي يمس العناصر الثلاثة (المعاش، الملك، والفنون) التي من خلالها نفرق بين العمران البدوي والعمران الحضري. كما ذكرنا في البداية أن الانتقال من مرحلة البدوة إلى مرحلة الحضارة ( أي المرور من المجتمع البدوي إلى المجتمع الحضري) يرتبط عضويا ووظيفيا بظاهرة الدولة، ويعاد هذا التغيير كل مائة وعشرين سنة (120) لان ابن خلدون شبه الدولة بالكائن الحي (المخطط) عبر ثلاثة أجيال، يبلغ عمر كل جيل 40 سنة، وهناك خصائص ثلاث (الارتباط بالعصبية، الشجاعة، والارتباط بالدين) تلازم الجيل وتتغير هي الأخرى حسب مرحلة الدولة حيث نستخلص أن الجيل الأول يمتاز بالخصائص الثلاث (مرحلة الاندفاع والثورة)، أما الجيل الثاني فيفقد خاصية الارتباط بالعصبية ويحافظ على خاصيتين وبالتالي ينكسر المستقيم في النقطة (أ) (المخطط) ونمر من الجيل الأول إلى الجيل الثاني أو نمر من مرحلة الاندفاع والثورة إلى مرحلة الاستقرار وحين يفقد الجيل خاصية ثانية التي تتمثل في الارتباط بالدين - وذلك راجع للترف والتأنق الذي انغمس فيه الجيل - في النقطة (ب) تبقى نفسية الجيل مرهونة بآخر خاصية - الشجاعة - التي تفقدها هي الأخرى في

الانحدار-مرحلة الأفول والانحطاط- وينتهي الجيل الثالث في النقطة (ج)  
وتنتهي الدولة بفقدان الجيل لخصائصه الثلاث التي كانت سببا في دخول  
العمران البدوي إلى التاريخ(من لحظة ز=0 إلى ز=120سنة) وبالتالي فعمر  
الدولة هو عمر الأفكار التي أنتجت هذه الدولة وتستمر الدورة بالفعل الثوري  
بظهور مصالحين جدد وفتاوى تدعو إلى تغيير المنكر وتكون عصبية غالبية  
وأخرى مغلوبة.

يمثل الجيل الأول نفسية متميزة إذ تتصهر الفردية في الروح الجماعية- ميلاد  
جماعة بمفهوم مالك بن نبي وتحويل الطاقة الخام إلى طاقة نابضة بالحركة  
بمفهوم اوستفالد-, التي تنفي الذات وتذوب في الجماعة (مرحلة البداوة) حيث  
يكون الاندفاع والثورة (مرحلة الروح) أما الجيل الثاني فهو المرحلة التي  
تجسد تحول ملكية الجماعة لجسد الفرد إلى ملكية الدولة لجسده، ويمثل مرحلة  
الاستقرار إذ هو الدخول في الحضارة بعد التأسيس وسيطرة العقل (مرحلة  
العقل والانجاز الحضاري). بينما يعتبر الجيل الثالث جيل الأفول حيث تسيطر  
الغريزة (مرحلة الغريزة).

ونلاحظ من خلال المخطط أن الجيل الأول (بدوي) قابل للتجديد والثورة أما  
الجيل الثالث (جيل متسيس ولكن جبان وفي نفس الوقت خارج من دورة  
الحضارة) فهو غير قابل للتجديد<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> لتعريف الأجيال الثلاثة عند ابن خلدون، انظر: محمد عابد الجابري فكر ابن خلدون العصبية والدولة -  
مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة 7، 2001 بيروت، ص219.

# الجزء الأول: الإطار النظري

## الفصل السادس

### مشكلة البحث الميداني

## تمهيد.

كما هو معلوم، فإن لكل بحث من البحوث نوعا ملائما من المناهج التي قد تصلح لها دون غيرها، وبما أن بحثنا يدخل في إطار كيفية وجود ظاهرة القطيعة والبحث في أزمة الجزائر الثقافية (الأخلاقية والجمالية) بغية وصفها وتشخيص ملامحها الأساسية فبحثنا يصنف في خانة البحوث أو الأبحاث الوصفية أما المنهج فقد اعتمدنا على منهج تحليل المضمون. ونظرا لعدم تجانس الأساتذة في التخصص، تم تقسيم الأساتذة إلى طبقات متجانسة، معتمدين على التخصصات المذكورة في الجدول أدناه. فتشكلت إثر ذلك طبقات أو عينات فرعية ممثلة لكل الأساتذة بمختلف تخصصاتهم. حيث كان عدد الأساتذة المستجوبين 40 أستاذا من المجموع 242 أي نسبة 16.52% موزعين كالاتي: 33 ذكور و07 إناث. وقد كان الاختيار عشوائيا داخل كل عينة فرعية التي نقصد بها التخصص.

## - العينة.

مقابلة النخبة (العلمية) " أسلوب من أساليب جمع البيانات عن موضوعات معينة، يصعب الحصول عليها بالطرق الأخرى، نظرا لما تتميز به النخبة كأقلية تحوز معلومات ومعطيات بحكم مواقعها الحالية أو المواقع التي سبق لها أن شغلتها ولها أهمية كبيرة بالنسبة للموضوع"<sup>173</sup> الموضوع يناقشه أكاديميون جامعيون

<sup>173</sup> محمد شبلي، المنهجية في التحليل السياسي المفاهيم، المناهج، الاقتراعات، و الأدوات، دار هومه، الطبعة الرابعة، 2002، ص251.

1/ **المجال المكاني:** جامعة ابن خلدون تيارت.

2/ **المجال الزمني للدراسة الميدانية:** من جانفي 2010 إلى أكتوبر 2010.

2-1/ **لمحة تاريخية عن مدينة تيارت.**

هي عاصمة الرستميين أطلقت عليها تسمية تجاريا، ثم سميت تيهرت وتعني (لبؤة، مقام، القديمة العالية)، تقع شمال الغرب الجزائري، وتعد إحدى عواصم الهضاب العليا، وتحتل الولاية موقعا إستراتيجيا بإشرافها على الطرق البرية المؤدية من الشمال الغربي إلى الجنوب، يحدها من الشمال جبال الأطلس التلي، ومن الجنوب جبال الأطلس الصحراوي، ومن الجنوب الغربي جبال فرندة، يبلغ ارتفاعها 1100م ومناخها قاري، تتسم الولاية بطابع فلاحي رعوي - زراعة الحبوب، تربية المواشي و الخيول - تتكون من 14 دائرة و42 بلدية، مساحتها الاجمالية 2035910 كلم 2 سماها الرستميون تيهرت عند شروعهم في تأسيسها سنة 161 هـ 776م واتخذوها عاصمة ملكهم، لكن التسمية الرومانية تجاريا كانت تطلق على القلعة العسكرية المشرفة على المدينة الحالية بدليل أنها لم تشهد توسعا عمرانيا يتعدى أسوارها بخلاف الرستميين الذين عملوا على توسيعها - درب المعصوبة- درب حارة الفقير - درب البساتين - وشهدت تيهرت عدة حضارات متعاقبة منذ ما قبل التاريخ إلى التاريخ الحديث والمعاصر.

حدودها الجغرافية:

يحدّها من الشرق كل من الولايتين:

الجلفة في جنوبها الشرقي، المدينة في شمالها الشرقي.

يحدّها من الغرب كل من الولايات.

البيض، سعيدة ، في جنوبها الغربي، معسكر في شمالها الغربي.

يحدّها من الشمال كل من الولايتين:

تيسمسيلت في شمالها الشرقي، غليزان في شمالها الغربي.

يحدّها من الجنوب ولاية الاغواط.

## 2-2/جامعة ابن خلدون: لمحة تاريخية.

افتتحت المؤسسة كمركز جامعي لأول مرة خلال الدخول الجامعي 1980-1981

كانت تضم معهدين وطنيين للتعليم العالي : الأول في الهندسة المدنية والثاني في

الزراعة والبيطرة. أصبحت سنة 1992 المؤسسة مركزا جامعيًا من جديد. كانت

سنة 2000 أهم مرحلة في تاريخ هذه المؤسسة، إذ ارتقت إلى مصف جامعة عرفت

جامعة ابن خلدون تطورا منذ إنشائها إلى يومنا هذا. ومن حيث عدد الطلبة، فمن

170 عند افتتاح المركز لأول مرة، أصبح العدد يفوق 16000 طالب، وكذلك الأمر

بالنسبة لعدد الشعب والتخصصات التي فاقت الخمسين عند الدخول الجامعي

2009/2010. تضم الجامعة ست 06 كليات ومعهدين:

- كلية العلوم والتكنولوجيا وعلوم المادة.
- كلية علوم الطبيعة والحياة.
- كلية الحقوق والعلوم السياسية.
- كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير.
- كلية الآداب واللغات.
- كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.
- معهد علوم البيطرة.
- المعهد الجامعي للتكنولوجي.

## جدول 1

عدد الأساتذة الدائمين و تخصصاتهم

الرتبة	أستاذ	أستاذ	أستاذ	أستاذ	التخصص
	دكتور	محاضر "أ"	محاضر "ب"	مساعد "أ"	مساعد "ب"
إعلام آلي			01	02	15
رياضيات		01	01	04	08
فيزياء	03	05	02	16	10
كيمياء	01	02	01	06	13

21	28	09	06		تكنولوجيا
19	36		05	01	علوم فلاحية
18	20	04	03		علوم بيطرية
23	07	01	01		علوم اقتصادية، تجارية، تسيير
47	12	01	05		لغة عربية
17					لغات أجنبية
26	08	03			حقوق
25					تاريخ
242	139	23	28	05	المجموع

المصدر: المكتبة المركزية لجامعة تيارت وأمانة الجامعة.

### 3/ دليل المقابلة

تشمل المقابلة على 35 سؤالاً، موزعة على عدة محاور: الاهتمام بالسياسة ومصادر المعلومة والثقة في مؤسسات الدولة والسلطة السياسية وكذلك الثقة في مؤسسات المجتمع، وكيفية تمثل السلطة والممارسة الديمقراطية وموضوع المواطنة واستشراف المستقبل وإبداء رأيه (الأستاذ) في قضايا مثل موضوع التنصير في الجزائر والخلاف المذهبي كموضوع المسيحية والإباضية.

أغلب الأسئلة مفتوحة اثنان وثلاثون سؤالاً مفتوحاً مع عدد قليل من الأسئلة المغلقة  
ثلاثة أسئلة مغلقة لأن الأسئلة المغلقة في هذا النوع من البحوث غير مناسبة لأنها لا  
توفر معلومات دقيقة بل معلومات عامة لا تفيد، وبالتالي ركزنا على الأسئلة  
المفتوحة لأنها تفتح المجال لإجابات متعددة ومختلفة جداً مع سلبيتها في صعوبة  
تصنيفها بغية ترجمتها إلى أرقام وجداول. وهذا يلاحظ في سير البحث وفي تفرغ  
الإجابات حيث ركزنا على الأسئلة التي لها علاقة بالإشكالية ومن ثم الفرضيات.

#### 4/تقنيات التحليل.

اعتمدنا في التحليل وجمع المادة وفق منهجية العمل الميداني من خلال تقنية -  
المقابلة - و القراءة التقاطعية (Lecture croisée) لمضمون هذه المقابلات.  
أي أن وحدة التحليل هي الكلمات والجمل التي أجاب بها الأساتذة المبحوثون.  
وذلك وفق قاعدة تحليل المضمون - الخطاب - للوصول إلى نتائج تفسر تمثلات  
نخبة الأساتذة الجامعيين للسلطة و التغيير الاجتماعي.

ويمكن أن أنبه إلى أن المقابلة تتضمن أسئلة متعلقة بمواضيع الاهتمام بالسياسة  
ومصادر المعلومة والثقة في مؤسسات الدولة والسلطة السياسية وكذلك الثقة في  
مؤسسات المجتمع، وكيفية تمثل السلطة والممارسة الديمقراطية وموضوع المواطنة  
واستشراف المستقبل وإبداء رأيه(الأستاذ) في قضايا مثل موضوع التصير في

الجزائر والخلاف المذهبي كموضوع المسيحية والإباضية، أي إبداء رأيه حول قيم الاختلاف والتسامح- التراكم-، أو الانغلاق الذي يغذي القطيعة والتزمت.

علاوة على أسلوب تحليل المضمون والمحتوى استعنا باقتراب الجماعة الذي نقل اهتمام الباحثين من التركيز على الدولة (مؤسسة المؤسسات) إلى التركيز على الجماعة وتفاعلاتها حيث تفهم الظاهرة السياسية من تفاعلات الجماعة.زيادة على ذلك جاء اقتراب الجماعة كبديل لاقتراب الطبقة. كذلك استعنا باقتراب علاقة الدولة والمجتمع أي نماذج الدولة والمجتمع : حين تكون الدولة قوية والمجتمع ضعيفا على العكس الدولة ضعيفة و المجتمع قويا او تكون الدولة ضعيفة والمجتمع ضعيفا التي تمثل حالات الفوضى والانهييار وقد مرت الجزائر في تاريخها الطويل بنماذج مماثلة.

الجزء الثاني: سيرورة القطيعة عبر التاريخ

الفصل الأول: مرحلة ما قبل الفتح الإسلامي

## 1/المجتمع الجزائري تاريخيا وجذر الاجتماع .

"إذا عدنا إلى صورة اختيار الشجرة - الجينياالوجيا -، فإن التلميذ الجزائري يجد رجليه في جرجرة، (عروقه) جذوره في واد الرافدين والقلب في الشرق الأوسط ! ولكن أين رأسه؟" (المؤرخ رضوان عينا) حيث لا يكاد يجد من يقرر المهام والأدوار في توجيه حركة التغيير الاجتماعي التي هي حركة موجودة ولكن دون توجيه فتفرز الفوضى والتصادم دون نظام.

قال ابن إسحاق :. " واجتمعت قريش يوما في عيد لهم عند صنم من أصنامهم - كانوا يعظمونه و ينحرون له ...فخلص منهم أربعة نفر..وهم : ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى..وعبيد الله بن جحش..وعثمان بن الحويرث..وزيد بن عمرو بن نفيل ..فقال بعضهم لبعض:تعلموا والله ما قومكم على شيء ! ما حجر نظيف به لا يسمع ولا يبصر، لا يضر ولا ينفع؟! يا قوم! التمسوا لأنفسكم ؛ فإنه والله ما انتم على شيء - فتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفة دين إبراهيم.."

ومغزى القصة هذه أن قويا كسب السيطرة على البيت العتيق الذي يبدو أنه كان قد صار موردا اقتصاديا أيضا،فكان معنى تجميع قريش إلى جماعة سياسية اقتصادية بعد أن كانوا مجموعات جغرافية فقط، وهذه الجماعة السياسية الاقتصادية هي القبيلة التي تتوحد بعد النشوء أو تشدد وحدتها بالانتساب إلى أب واحد،اما الأربعة الذين خلصوا أو انفردوا عن قريش فقد كانت مشكلتهم ذات طبيعة مختلفة.لقد عادوا

للتفتيش عن جذر الاجتماع: اجتماعهم هم. وكانت قضيتهم اكتشافهم أنهم وقومهم " ليسوا على شيء..": "أي إنه ليس لاجتماعهم جذر أو مرجع إيديولوجي: ليس هناك نص يمكنهم الاستناد إليه، أو ليس هناك أفق يتبادلون معه الاعتراف والتسوية. إذ ليس بالوسع الاستناد إلى هياكل أصنام قريش.<sup>174</sup>

إذا كان أصل الاجتماع عند مارسيل موس هو التبادل فالقصة توضح أن أصل الاجتماع أو جذر الاجتماع هو المرجع الإيديولوجي أو الفكري وليس الأشياء كالأصنام، فما هو جذر الاجتماع و أصل الاجتماع بالنسبة للجزائر في كل فترة من فترات تاريخها ها هو - ديني - إيديولوجي - إثني؟ لأن الدولة هي عقدة الجزائر في التاريخ أو هكذا يعرضها التاريخ من وجهة نظر السياسة في مفهوم الأمة.

إلى حدود خمسة ملايين سنة في الماضي السحيق يعود تاريخ الجزائر ضاربا بجذوره في عمق الحضارة الإنسانية، وقد عرفت خلالها الجزائر تعاقب عدة حضارات إنسانية كالفينيقيين، الرمانيين، الونداليين، البيزنطيين، ثم العرب المسلمين وصولا إلى الأوروبيين، وضعت وأسست كياناتها السياسية، كما تميّزت بإنشاء التنافس والصراع من أجل مناطق النفوذ وتوسيع مجالاتها الحيوية. كل الفترات والحقب التاريخية التي عرفت الجزائر كل منها ترك بصماته على مدينة الجزائر بصفة خاصة، لكن يبقى التوصيف الحقيقي والأساسي يظهر مع بداية العهد العثماني

<sup>174</sup> رضوان السيد، مفاهيم الجماعة في الإسلام - دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي - الطبعة الأولى، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر، بيروت لبنان 1993. ص 9/10

من ق 16 ثم انتقالا مباشرة إلى عهد الاستعمار الفرنسي، حيث عرفت هذه المرحلة توسعا خاصة في الجهة الجنوبية واعتبرت الجزائر بلدا له حدوده الخاصة. بدأت الجزائر بصفتها دولة/أمة في هيأتها الحالية تتشكل تدريجيا مع بداية العهد العثماني في القرن 16 السادس عشر حين بدأ التركيز حول العاصمة المدينة /الدولة، مما أدى إلى نشأة دولة النيابة مع إقرار حدود البلاد في الشمال منذ ذلكم العهد ، و سيسمح عهد الاستعمار (بداية من 1830) بالتوسع النهائي لهذه الحدود حتى الجنوب الصحراوي البعيد " 175

التفكيك الاجتماعي والسياسي والثقافي كان نتيجة تفكك العالم الإسلامي<sup>176</sup> يمثل النموذج الانتمائي للجزائر: المغاربي والعهود السابقة... القرنين 3 و 8 قبل الميلاد دولة ماسينيسا ويوغرطة النوميدية المملكات البربرية. كل هذه المراحل والعصور عبر التاريخ في الجزائر لم تكن امتدادات لبعضها بل كانت القطيعة فيما بينها: الرستميون من القرن 8 إلى ق 10، الفاطميون والحماديون (من القرن 10 إلى ق 12) الزيانيون (ق 13 إلى ق 16).

يعتبر البناء الاجتماعي ذلك الكل المركب من جميع الأنساق التي تتفاعل فيما بينها في إطار هذا البناء الاجتماعي العام خاصة التفاعلات الثقافية والحضارية، ويعتبر

---

<sup>175</sup> حسن رمعون "التاريخ الوطني و الممارسات السياسية و الانتمائية(الهوياتية) قراءة في الكتب المدرسية الرسمية المتداولة في

المدرسة الجزائرية" ص(7-33)،مجلة إنسانيات عدد 3، 1997، ص 16.

<sup>176</sup> عبد القادر جغلول، الأشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، الطبعة الرابعة، دار الحدادثة، بيروت 1987. ص143.

المعطى الإثنى أو العرقي رقما أساسيا في إضفاء صبغة على هذه التفاعلات بالسلب أو الإيجاب انطلاقا من هذه الأهمية وجب الانتباه إلى تأثير هذا المتغير خاصة توظيفه من طرف قوى خارجية لأغراض استعمارية.

"يسير كل شيء وكأن التفاعلات الثقافية والحضارية هذا المجموع منذ البدايات الأولى، وليس هذا وحسب، بل قدره أيضا وحدة عرقية وتركز سياسي؛ ويعزل عن التدريس كل ما من شأنه معاكسة هذا الميل أو يقدم حادثة أو نتيجة لتلاعب خبيث تسببت فيه، في أغلب الأحيان، ضغينة أعداء في الخارج دافعهم الأساسي مرام استعمارية."<sup>177</sup>

## 2/ العهد الفينيقي.

في إطار التوسع البحري والبحث عن مناطق استراتيجية وبهدف ربط سواحل الشام والشمال الإفريقي، قام الفينيقيون (أمة تجارية لا شأن لها بالحروب)<sup>178</sup> الوافدون من بلاد الشام بغزو "تونس" وأسسوا مدينة قرطاجة ومنها امتد نفوذهم غربا أي إلى "الجزائر"، وبلغوا إسبانيا، وأسسوا مراكزهم على سواحل الجزائر والتي من أهمها سكيكدة، القل، جيجل، عنابة، شرشال، سيقة، إلا أن الجزائر استقلت بنفسها ورفضت السيطرة الفينيقية، وقام "ماسينيسا" بتأسيس الدولة البونية على غرار قرطاجة

---

<sup>177</sup>التاريخ الوطني والممارسات السياسية و الانتمائية(الهوياتية) قراءة في الكتب المدرسية الرسمية المتداولة في المدرسة الجزائرية" مجلة إنسانيات عدد3، مرجع سابق، 1997، ص18.

<sup>178</sup> مبارك محمد الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، تقديم وتصحيح محمد الميلي، الجزء الأول، المؤسسة الوطنية للكتاب، ص130.

بـ"تونس"، وكان عليه لبناء مملكته التي كانت عاصمتها سيرتا (قسنطينة حاليا) أن يهزم في آن واحد البربر والقرطاجيين<sup>179</sup>، فاشتد التنافس بين الفينيقيين واليونانيين انتهت بوفاة "ماسينيسا" 149 ق.م.

لكن ذلك لم يمنع سكان الدولة البونيقية من الوقوف عند جمال وفن الحضارة الفينيقية، حيث أخذوا منهم فن التصوير على الخزف كما تعلموا منهم زراعة التين والزيتون والكروم. ثم توالى الأحداث نحو تغير معالم الوجود البشري كله على المنطقة، وكانت آثاره لاحقة. بفتح المنطقة بعد ذلك كله على أثر حروب كبرى بعد حروب كبرى و معارك طاحنة استمرت حوالي 60 سنة.

### 3/العهد الروماني.

هذه الأحداث والموجات الاستعمارية المتعاقبة على بلاد الجزائر سيكون لها تأثيرها الخاص على طبيعة السكان وتأثرهم ومعاناتهم حيث أفرزت فيهم روحا قتالية كبيرة. استيلاء الرومان على الجزائر كان تدريجيا وغير ثابت الأركان، لذلك لم يستقر على حال<sup>180</sup>. وقد خاضت الدولة النوميدية (النوميديون بمعنى الرعاة) معركة بنائها كدولة على عدة واجهات وخاصة في عهد "ماسينيسا" الذي بني جيشا بريا وأسطولا بحريا قويا للتمكن من صدّ محاولات الاحتلال وتأمين مسالك التجارة إضافة إلى ذلك لم يهمل البعد الثقافي، إذ استفاد من الثقافات اليونانية وهكذا كان قيام هذه

<sup>179</sup> الرعب المقدس ص 41.

<sup>180</sup> تاريخ الجزائر في القديم والحديث ، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 260.

الدولة دليلا ملموسا على ما يمكن أن يحققه الشعب إلا أن الغدر والتنافس على السلطة جعلها تنقسم وتخضع لإحتلال آخر، إذ يعد عامين من وفاة "ماسينيسا" 147ق.م. امتد نفوذ الرومان إلى قرطاجة ودمروها ثم باقي المدن الفينيقية ، وبدأت بذلك حروب طويلة بين البربر والرومان من اجل الحرية والاستقلال بقيادة "يوغرطة" الذي شعر بالهيمنة الرومانية على شمال إفريقيا وعلى الدول النوميديين بعد قرون سيطر فيها الرومان على الجزائر وبلاد الشمال الإفريقي. كان عمل يوغرطا محاولة لتوحيد كل البربر في حرب وطنية<sup>181</sup> ( أسر يوغرطا ونقل مقيدا إلى ايطاليا، وقد مات جوعا في سجن روما 104ق.م).

من الآثار التي تركتها الحضارة الرومانية في الجزائر تلك المباني الضخمة مثل تيمقاد والضريح الموريتاني بشرشال وتبسة وغيرها من المواقع العمرانية إلى جانب ذلك مثلت الجزائر خزانة حقيقيا للقمح ذلك للأهمية الاقتصادية التي يكتسبها موقع الجزائر جعلت منه مرة أخرى محطة للتوسع والنهب من طرف الوندال الذين تمكنوا من القضاء على الرومانيين ولم يستفد سكان الجزائر والشمال الإفريقي منها سوى الاضطهاد والدمار. فالأدلة والشواهد كافية وكثيرة على الجذور العميقة والنشاط الحيوي الحضاري للوجود الجزائري، وغيرها كثير يعود إلى فترات لاحقة ذلك أن هذه الآثار دلت بلا أدنى شك على الإنسان الجزائري القديم الذي عرف بعض الممارسات الحضارية التي تبرهن على انه اجتماعي.

---

<sup>181</sup> الرعب المقدس، مرجع سابق ص41.

#### 4/المرحلة البيزنطية.

هذه العصور تمثل الميلاد الأول لعمارة الجزائر التاريخية في العهود القديمة حيث سيرها الإنسان الجزائري القديم في عصور لاحقة، فعهد آخر من التوسع والاضطهاد وتعمير ومزيج من الاختلاط بالثقافة البيزنطية يرسم على جدران الجزائر غير منطقتي البوسفور وسواحل الشام، تتوجه سفن بيزنطة بحثا عن المجد والقوة وربط بحر الروم بالبحر الأسود ضمن كيان سياسي واحد حيث استطاع البيزنطيون من خلال عاصمتهم القسطنطينية أن يزيلوا حكم الوندال عن شمال إفريقيا والجزائر 534م واوجدوا لهم قواعد استراتيجية، فكانت عاصمتهم قرب مدينة القيروان حاليا، واصطدم البيزنطيون "بمقاومة شرسة من طرف البربر بقيادة كسيلة والكاهنة وغيرهما من ملوك البربر.

وفي غمرة التوسع البيزنطي ظهرت قوة سياسية جديدة في الشرق قلبت موازين القوى والمعادلة في منطقة قلب العالم تمثلت في ظهور الفتوحات الإسلامية حيث خرج المسلمون من الجزيرة العربية فاتحين ، وقضوا على معاقل بيزنطية في الشام في معركة اليرموك عام 15 هـ ثم في مصر عام 21 هـ في معركة حصار الإسكندرية ليتوجهوا بعدها إلى المغرب الكبير ف وقعت أزمة اختيار فأي القوتين ستحالف البربر؟ فكان ترجيح قوة بيزنطية قاوم خلالها البربر العرب الفاتحين لمدة 60 عاما كانت أول حملة بقيادة عمرو بن العاص عام 23 هـ مع عقبة بن نافع

الذي بنى القيروان وأسس أول مدينة عربية إسلامية في الشمال الإفريقي. واتخذ أبو المهاجر ميلا عاصمة للمغرب كله.

يمثل الوجود البربري المؤسس الأول من الوجود الروماني وحتى اليوم الكينونة الجزائرية إذ بهم وجد هذا الكيان وإن كان بمسميات مختلفة وفي وضعيات مختلفة. وهذه الحركة أبرزت فيما بعد الطابع التكويني للمجتمعات المغاربية عامة والجزائرية خاصة. باعتبارها مجتمعات ناشئة في المنطقة ذات طابع حضاري.

الجزء الثاني.

الفصل الثاني:

مرحلة ما بعد الفتح الإسلامي

## تمهيد .

إن الحديث في هذه المرحلة الهامة والتاريخية كان حول مسار تطور الكيانات السياسية المتمثل في تغير موازين القوى من المغرب إلى الشرق وبداية الاصطدام بين حضارتين، بين حضارة وضعية همجية وبين حضارة سماوية سلمية.

بدأ الفتح الإسلامي لشمال إفريقيا في 647م حيث صدر أمر من والي مصر عبد الله بن سعد بن أبي سرح العامري بالهجوم على إفريقيا<sup>182</sup>، واستتب عام 698م مع فتح قرطاجة وتأسيس مدينة تونس وانتشر الإسلام بسرعة بين سكان تونس وخاصة البربر منهم، غير أن النزاعات الاستقلالية عن مركز الخلافة ظلت تبرز من وقت لآخر طوال القرن الثامن في شكل مذاهب خارجية -نسبة إلى الخوارج- وكان للفتوحات الإسلامية تأثير كبير في تغيير المجتمع المغربي بقيادة عقبة بن نافع وموسى بن نصير وحسان بن النعمان، إننا على دراية أن المجتمع البربري يتميز بعزة النفس والكرامة فقبل مساعدة العرب وأعتنق الإسلام وقد تسلم بعض من أفراده المراكز المميزة والمرموقة و السامية في الجيوش العربية مثل طارق بن زياد الذي قاد حملته عام 92هـ لفتح الأندلس وشكلت أغلبية الجيش ومعظمه من القبائل الجزائرية وبذلك أصبح الشمال الإفريقي ولاية إسلامية من ولايات الدولة العربية الإسلامية والتي مركزها مدينة القيروان.

<sup>182</sup>مبارك محمد الميلي، تاريخ الجزائر في القديم و الحديث ،تقديم وتصحيح محمد الميلي، الجزء الثاني المؤسسة الوطنية للكتاب، ص 22.

في أواخر القرن الثاني الهجري قسمت الجزائر بين نفوذ دولتين هما دولة الأغالبة المتمركزة بالقيروان و التي أسسها إبراهيم من الأغلب في عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد الذي منح حكامها الاغالبة استقلالا إداريا وحكما وراثيا وامتد نفوذهم إلى شرقي الجزائر، في حين كان غرب الجزائر يخضع للدولة الرستمية إلى أن قامت الدولة العبيدية-الفاطمية التي أحكمت سطوتها على بلاد الجزائر، واتخذ مؤسسها عبيد الله بن محمد الملقب بالمهدي من "المهدية" عاصمة له وقد عرفت خلالها الجزائر نوعا من الاستقرار السياسي والازدهار الثقافي.

لكن الصراع على السلطة والتكالب على دواليب الحكم وظهور النزاعات الاستقلالية عن مركز الخلافة قوض أركان الدولة الفاطمية بالجزائر عندما استخلف المعز لدين الله الفاطمي على الشمال الإفريقي بلكين بن زيري مؤسس دولة صنهاجة بتونس ومن ملوكها حماد الصنهاجي الذي خلع بيعة الفاطميين سنة 387هـ وأعلن بيعته لخلفاء بني العباس وأسس دولة بني حماد في الجزائر جاعلا من مدينة القلعة عاصمة له وقام أبناؤه بتأسيس مدينة بجاية سنة 460هـ 1067م وهي دولة بربرية نشرت الأمن والعدل إلا أن استمرارية التنازع حول السلطة وتعاقب الحكم على الدولة الحمادية والتي كان آخر أمرائها يحي بن العزيز الحمادي، ومعاودة البربر في إثارة الفتن من جهة واستمرارية الغزوات الهلالية عليهم وغزوات الموحيدين أجل بسقوط دولة بني حماد وأسر السلطان الحمادي .

## 1/المرحلة الرستمية.

دولة قيل عنها الكثير في التنظيم السياسي، وفي مذهبها الإباضي، وفي علاقتها المتوترة بالدولة العبيدية الفاطمية الشيعية، كما وصفها أحد المؤرخين بأنها دولة إسلامية ظلمها التاريخ، تأسست في المغرب الأوسط، على يد قاضي القيروان عبد الرحمن بن رستم الذي تعود أصوله إلى رسم الذي قاد الجيش الفارسي في غزوة القادسية.<sup>183</sup>

الدولة الرستمية عاصمتها تاهرت سنة 144(761م) ببيع مؤسسها عبد الرحمان بن رستم بالخلافة سنة 160، سقطت في أيدي الشيعة سنة 296(909م)، وقد دامت 152 سنة قمرية(148 سنة شمسية)<sup>184</sup>

الدولة الرستمية تجمع بين العرق البربري و اللسان العربي والعقيدة الإسلامية والعصبية الفارسية، وهي دولة بربرية إباضية المذهب. إسلامية في قضائها، عربية في معارفها، بربرية في عصبيتها فارسية في إدارتها...إن المملكة الرستمية واقعة بين مملكة الأغالبة شرقا والأدارسة غربا<sup>185</sup>، بسطت سلطانها على أنحاء الجزائر لمدة تتجاوز قرن ونصف قرن من الزمن.

<sup>183</sup> E .F Gautier, le passé de l' Afrique du nord les siècles obscurs.petite bibliothèque payot, Paris1964 .p302.

<sup>184</sup> تاريخ الجزائر في القديم و الحديث، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 87.

<sup>185</sup> نفس المرجع ص 65.

ركز ابن رستم على إحياء الرابطة الدينية متجنباً الرابطة الدموية، وكون بني رستم في غير وطنهم بين قوم أشداء في عصبيتهم دعاهم إلى إعفاء العصبية الجنسية وإحياء الرابطة الدينية التي لا يجمعهم بالبربر غيرها.<sup>186</sup>

أصبحت الدولة الرستمية بالوهن ودب فيها الضعف بعد قرن ونصف قرن من الزمن وزحف عليها الفاطميون وقضوا عليها، وقد استولى أبو عبد الله الشيعي على دولة تيهرت بكل سهولة لأنه وجد أمة بلا حكومة وحكومة بلا أمة.<sup>187</sup>

كما سالم الرستميون غيرهم من المذاهب وحتى الديانات الكتابية الأخرى كاليهودية والنصرانية مما يؤكد سبب استقرارها. بقي نفوذ بني رستم محصوراً في المنطقة التي ظهرت فيها، وبين معتقي مذهبها. كما أن مذهب الحكم الإباضي كان أخف وطأة من حكم الإسماعيلية الفردي، حيث راعى شعور أهل السنة، وسالمهم<sup>188</sup>

بعد سقوط الدولة الرستمية تحولت عاصمتها تيهرت من نقطة إشعاع إلى نقطة تقاطع للحروب والصراعات، ومنذ سقوطها أصبحت تيهرت نقطة عراك بين الشيعة وزناتة يتغلب عليها هؤلاء تارة وأولئك أخرى. فأخذ عمرانها في التراجع.<sup>189</sup>

---

<sup>186</sup> المرجع نفسه ص 78 .

<sup>187</sup> نفس المرجع ص 88.

<sup>188</sup> محمد صالح مرمول، السياسة الداخلية للخلافة الفاطمية في بلاد المغرب الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1983، ص 73.

<sup>189</sup> تاريخ الجزائر في القديم والحديث، تقديم وتصحيح محمد الميل، الجزء الثاني، مرجع سابق ص 90.

بسقوط الدولة الرستمية هاجر رعايا الإباضية والرستميين من تيهرت إلى وارجلان (ورقلة حاليًا) وسدراتة.

## 2/المرحلة العباسية.

باعتبار أن بيت الحكمة مركز إشعاع فكري وعلمي، فقد عرف نقطة تحول وفصل بين فترتين، الفترة العباسية، فترة الحرية الفكرية والمذهبية، لكن بقدم الفاطميين وقع حد من هذه الحرية مما أدى إلى خوف وقتل وتنكيل بعلماء الحكمة ولم يسلم من هذه الانتكاسة الجانب المذهبي.

إن الجمود الفكري يؤدي حتماً إلى الظلمات وقتل العقل، ويكون له اثر سيئ إلى اليوم حيث غاب نور الحكمة الحضاري،بيت الحكمة الذي كان موجودا بعاصمة الخلافة العباسية بغداد وتوفرت فيه الحرية الفكرية لمختلف المذاهب وساهم في ترقية العلوم وتعميقها. ولكن حينما جاء الفاطميون قضوا عليه وذلك بمنع حرية التفكير وفرض مذهبهم، فانزوى علماء الحكمة المغربية خوفاً من القتل والتنكيل وأصيب الفكر بجمود وركود...بين أتباع مختلف المذاهب<sup>190</sup>

امتداد الدولة العباسية إلى مناطق بعيدة سبب لها مخاطر استراتيجية فيما بعد بحيث لم تستطع الدولة حماية هذه المناطق وانكبت على معالجة مشاكلها الداخلية مما سمح للدولة الفاطمية بالتوسع ، وعانت الدولة العباسية من عدة مشاكل داخلية وخارجية فلم تهتم بالمناطق البعيدة عنها كبلاد المغرب. وإنشغلت بمقاومة الاسماعيليين لتتقذ

<sup>190</sup> السياسة الداخلية للخلافة الفاطمية في بلاد المغرب الإسلامي، مرجع سابق.ص 272.

نفوذها المتمثل في تبعية بني الأغلب من خطرهم . ومن هنا كان الجو مهيباً لهم كي ينشروا مذهبهم، وينشئوا خلافتهم به معتمدين في ذلك على إحدى القبائل البربرية القوية هي قبيلة كتامة.<sup>191</sup>

### 3/ المرحلة الفاطمية.

قامت الدولة الفاطمية على أنقاض دويلات ضعيفة بالمغرب دويلات محلية هيالدولة الأغلبية، والدولة الرستمية، والدولة المدرارية، والدولة الإدريسية<sup>192</sup> لقد مارست السياسة الفاطمية السلطة الاستبدادية من أجل بسط اليد على الدولة وتمثل ذلك في قمع الحرية الفكرية عن طريق القتل والتكيل بالعلماء بالاضافة إلى قمع الحرية الدينية أيضاً، وخاصة المذهب المالكي على وجه التحديد.

"لقد عمل الفاطميون على فرض سلطانهم السياسي والمذهبي بالقوة وقاوموا المخالفين لهم في المذهب وفي مقدمتهم العلماء حيث اضطهدوهم ونكلوا بهم".<sup>193</sup>

ركز الفاطميون اهتمامهم على المذهب الاسماعيلي محاربين كل مذهب مخالف لهم خاصة المذهب المالكي، شنوا حربا حربا عوانا ضد المالكيين(المذهب) منذ دخولهم القيروان...وأمعنوا في تعذيبهم وتقتيلهم أكثر من غيرهم إلا من استسلم منهم لإرادتهم و اعتنق مذهبهم و خدم سياستهم من أجل مصلحة معينة.<sup>194</sup>

<sup>191</sup> المرجع نفسه،ص58.

<sup>192</sup> نفس المرجع،ص234.

<sup>193</sup> المرجع نفسه،ص139.

<sup>194</sup> نفس المرجع،ص141.

#### 4/المرحلة الموحدية.

يعتبر عهد الموحدين نقطة انعطاف حاسمة في تاريخ الجزائر بين عهد الضعف وبين عهد القوة والإنجازات والتوسعات والانتصارات. أسس دولة الموحدين محمد بن تومرت في المغرب الأقصى ونجح خليفته عبد المؤمن بن علي في فتح بلاد الجزائر، وكان لظهور الموحدية تفعيل ودور هام في ظهور قمر التوحيد وقد أصبحت أهم قوة سياسية في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط، ما جعل صلاح الدين الايوبي يطلب عام 586هـ من رئيسها يعقوب المنصور أن يساعده بقطع طريق سوريا على الجيوش الصليبية، لكن سرعان ما دب الضعف في الدولة الموحدية وأدى إلى قيام عدة دوليات كالمرينية بالمغرب والزيانيين بالجزائر والحفصيين بتونس بعد سقوط الأندلس في أيدي النصرانيين.

الجزء الثاني

الفصل الثالث:

مرحلة ما بعد الاحتلال الإسباني

## 1/مرحلة السقوط والاحتلال الإسباني.

في الوقت الذي كان حكام المسلمين يتنازعون على السلطة ويمزقون شعوبهم إلى دويلات متطاحنة تهاوت دولة الأندلس 1492م، وكانت أوروبا قد استفاقت من جمودها الفكري وتطلعت إلى الغرب المسيحي وعرفت فترة الكشوفات الجغرافية بعد احتلالها للعالم الجديد متوجهة بسفنها إلى سواحل المغرب العربي.

تركزت الاعتداءات البرتغالية على السواحل الجزائرية، وبانقضاء خمسة أعوام (1505-1510) تحول كل من المرسى الكبير وهران، بجاية، عنابة إلى قواعد استراتيجية لإسبانيا تهيمن من خلالها على منطقة البحر الأبيض المتوسط. وهكذا نجد التفكك السياسي الذي شهده المغرب العربي في ظل تطاحن الدويلات والتنافس على السلطة، ظلت الحلقة الأضعف في سلسلة القوة التي تمتعت بها المنطقة خاصة في عهد الدولة الموحدية فكان إذن الاحتلال الإسباني والبرتغالي لهذه المنطقة نهاية لبداية قوة جديدة سياسية أعادت رسم التوازن السياسي في المنطقة ممثلة في الدولة العثمانية(1518-1830) (312سنة).

## 2/مرحلة الحماية العثمانية.

كان فتح القسطنطينية عام 1453 بقيادة محمد الفاتح نقطة هامة في تحول ميزان القوى لصالح الشرق الإسلامي حيث عرفت الدولة العثمانية توسعا لها في قلب العالم القديم أوروبا (البلقان) وآسيا، ثم سواحل الشمال الإفريقي باستثناء المغرب

الأقصى الذي رفض أن يكون تحت نفوذ العثمانيين، ويعني هذا التحول أن سيكون اصطدام آخر بين حضارتين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي.

لم تكن الجزائر كباقي الممتلكات العثمانية تابعة لها مباشرة إنما كانت تتمتع بنوع من السيادة الداخلية بقيادة الأخوين خير الدين بربروس وعروج اللذين شكلا القوة الضاربة في منطقة البحر الأبيض المتوسط التي قضت على التواجد الإسباني بالجزائر حيث شكل الأسطول البحري الجزائري قوة دفاعية، كانت حركة الجهاد البحري حركة وطنية ناشطة في سواحل الجزائر تخشاها أساطيل الدول الأوروبية إذ كانت الجزائر تفرض على السفن الأوروبية إتوات للسماح لها بالمرور واعتبرت أوروبا ذلك عملية "قرصنة بحرية".

في سنة 1535م فتحت الدولة العثمانية أبواب الامتيازات امام الأوروبيين وحيث تحصلت فرنسا على امتياز ديني يقضي بحماية الدولة العثمانية للمسيحيين الكاثوليك داخل الأماكن المقدسة (فلسطين) وقعه كل من السلطان العثماني سليمان القانوني، وملك فرنسا فرانسوا الأول، هذا الامتياز فتح الباب لامتيازات أخرى وأطراف جديدة والحديث عن هذه الامتيازات يجرنا إلى الحديث عن بداية التغلغل الفرنسي داخل الجزائر لملء الفراغ الذي تركته إسبانيا وقد كان لها ذلك مع توقيع امتياز اقتصادي آخر لاستغلال الثروات البحرية الجزائرية (مرجان القالة).

في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن العشرين عرفت أوروبا تحولات جذرية هامة في الفكر والسياسة والاقتصاد أثرت في موازين القوى السياسية حيث تنامت الحركة الاستعمارية وبدأت في توسعاتها في إطار البحث عن مناطق النفوذ والمواقع الاستراتيجية، وفي الوقت ذاته بدأ الانهيار والضعف يستشري في كيان الدولة العثمانية نتيجة ضعف شخصية سلاطينها والامتيازات الواسعة الممنوحة للأوروبيين واشتد التنافس الأوروبي على تقسيم ممتلكاتها إلى مناطق النفوذ فيما يعرف بالمنطقة الشرقية وهكذا وقعت الجزائر تحت سيطرة الفرنسيين بعد تحطم جهازها الدفاعي والمتمثل في أسطولها الحربي في معركة نافارين بجزيرة المورة باليونان 02-09 أبريل 1827.

**الجزء الثاني.**

**الفصل الرابع: الاحتلال الفرنسي**

## 1/الاحتلال الفرنسي.

إن انعكاسات حملة نابوليون بونابرت وهزيمته في مصر وأوروبا في معركة واترلو 1813 وتراجع نفوذه في العالم الجديد ساهمت في احتلال الجزائر تعويضا عما فقدته فرنسا في تلك المناطق ولم تكن حادثة المروحة إلا القطرة التي أفاضت الكأس إذ إن احتلال فرنسا كان مخططا له من قبل.

منذ بسطت فرنسا نفوذها على الجزائر وبعد إمضاء الداي حسين وثيقة الاستسلام في 05 جويلية 1830 سعت لتحقيق الامتداد الجغرافي لإمبراطورتها حيث شجعت سياسة الاستيطان بمصادرة أراضي الجزائريين بمجموعة قوانين تعسفية من أبرزها قانون الأهالي 1871 وفي ذلك يقول بيجو " الحرب التي نقوم بها في الجزائر ليست حربا تعتمد على طلقات البنادق إنما أن نحرم الجزائريين من أرضهم...". وقبل ذلك ألحقت فرنسا الجزائر بها إداريا وجعلتها جزءا لا يتجزأ من أرض فرنسا بموجب القانون الصادر عن الدستور الفرنسي 04 نوفمبر 1848. ولم تكتف فرنسا بالأرض والثروات بل حاولت أن تقضي على الرابط الروحي للمجتمع الجزائري المتمثل في التنصر وكرد فعل طبيعي على هذه الممارسات الاستعمارية تشكلت مقاومات وطنية تنامت مع انتشار الاستعمار في مختلف جهات الوطن بدأ بالأمير عبدالقادر في الغرب وأحمد باي في الشرق والزعاطشة في واحات بسكرة والناصر بوشوشة بالأغواط والمقراني في بلاد القبائل وغيرها من المقاومات الشعبية وإن كانت لم

تحقق نجاحا عسكريا فإنها قد حققت نجاحا أدبيا وفكريا في بقاء الروح الوطنية مستمرة مع زيادة تنامي الوعي القومي والتحرري والسياسي خاصة مع أوائل القرن العشرين، إذ شكلت كل من الحرب العالمية الأولى (1914-1918) مناخا هاما في تغيير أسلوب المواجهة العسكرية إلى السياسية وكان ذلك نتيجة مشاركة الجزائريين في الحرب التي أكسبتهم الخبرة السياسية والعسكرية إلى جانب مبادئ ولسن الأربعة عشر (حق القوة في تقرير مصيرها) ودعوته إلى تأسيس هيئة دولية تحفظ الأمن والسلام بعد نهاية الحرب، وقد علق الجزائريون على هذه المبادئ آمالا كبيرة في تحقيق فرنسا لعودها فكان على الجزائريين ضرورة التأكيد من خلال بناء سياسي يحفظ مطالبهم. وفشلت حركات وطنية سياسية وإصلاحية اختلفت في اتجاهاتها ومطالبها لكنها تقاسمت نفس الأهداف. الاستقاليون: نجم شمال إفريقيا حزب الشعب 1937 بقيادة مصالي الحاج. الليبيراليون أو الاندماجيون: بقيادة فرحات عباس. الإصلاحيون: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

ورغم ذلك فقد اضطهدت فرنسا زعاماتها وحاربت مطالبهم ولم يزد ذلك الشعب الجزائري إلا إصرارا على تقرير المصير خاصة مع تنامي الوعي السياسي أكثر أثناء الحرب العالمية الثانية وبعد التحول الذي طرأ على مستوى القوى السياسية الفاعلة في الحرب وهزيمة أسطورة تفوقها أمام الألمان 1940 ونزول الحلفاء في شمال إفريقيا نوفمبر 1942 جعل الأحزاب الوطنية تتوحد ضمن رؤية سياسية

واحدة قادها فرحات عباس من خلال بيان مشترك للحركة عرف ببيان فيفري 1943 وفي أحباب البيان والحرية 14 مارس 1944م. إن تأليه الدولة والمركزية يحدد كل الأحكام حول البنيات الجزائرية القائمة قبل سنة 1830. كانت العلاقة بين المركز والعالم المحيط به في الجزائر قبل الاستعمار قائمة على الولاء أكثر منها على نظام إداري مراتبى. فبالنسبة لليقوبي (Jacobin) الفرنسي كل ما لا يخضع لمركز موحد يعتبر شذوذا . وفي هذا المستوى فإن الايدولوجيا الاستعمارية تستلهم التجربة الفرنسية وتسعى إلى تحقيقها في الجزائر. يقول أندري سيقفزيد: إن السلط (Le Celte) ليس رجل الانضباط الطوعي (...). فيكفي أن تتراخى الدولة عن ممارسة رقابتها أو أن تفقد سلطتها ليجد الوسط نفسه غير قادر على الانضباط الذاتي....ويكفي تعويض السلط بالعربي أو البربري لنعثر على مفتاح الإيديولوجيا الاستعمارية في الجزائر.<sup>195</sup>

ويحلل رضا مالك وضع الثورة وعلاقتها بالجماهير كحركة مغيرة في سير الأحداث : عندما تتحرك الجماهير يجد الناس أنفسهم أمام ثورة، فكيف التمييز بين تمرد الفلاحين (Jacquerie)، مع اعترافنا براديكاليته في كافة الأحوال، وثورة يرتبط مفهومها بتغيير المجتمع بصورة واعية وشاملة ؟ وبعد، هل حرب تحرير نشن ضد نظام استعماري تتضمن حتما مبدءاً تحولها إلى ثورة ؟

للإجابة عن هذه الأسئلة ينبغي أن نحدد أولاً ماذا يقصد بـ: (جماهير تتحرك).

<sup>195</sup> الثورة الجزائرية سنوات المخاض، مرجع سابق، ص 98.

إن ما تتميز به حركة جماهيرية هو أولاً الاتساع والدوام والمطلوب هو سيرورة شاملة موحدة تتجاوز القرية والقبيلة والمنطقة لتشمل الأمة بما يستتبعه ذلك من تخط لفوارق السن وتباين الجنس والتفصالات المجتمعية - المهنية دون أن تفقد الحركة مع ذلك ديناميتها الشعبية، لأن ما تتميز به حركة الجماهير الأصلية، هو في الدرجة الثانية أن ترجع في أصلها إلى الجماهير وتتخذ دفعها الأول منها.<sup>196</sup>

## 2/ تفكيك الدولة والمجتمع بالعنف.

لقد عملت السياسة الفرنسية الاستعمارية منذ وجودها في الجزائر على ضرب كل البنى، وخاصة البنى الاجتماعية والتي توصف بأنها بنى ذات تركيبة اجتماعية قبلية، وانطلاقاً من هذه الأرضية انتهجت فرنسا ما يعرف بسياسة التتكيل الاجتماعي وبالتالي التفكيك السياسي، ويعتبر جانب الملكية العقارية البدايات الأولى لهذه السياسة، بحيث ظهرت الملكية الفردية بعدما كانت ما يعرف بالملكية الجماعية، هذه الأخيرة التي تحمل الكثير من الرمزية الاجتماعية الثقافية، إجراء كذلك جعل من الجزائر نتجه نحو تنظيم شبه معماري حضري مبني على الفردية أكثر من الاجتماعية وباختصار شديد بداية التنظيم العمراني في الجزائر، إن ضرب توازن المجتمع الأصلي (المجتمع الجزائري قبل الاحتكاك بالاستعمار)، بالضرورة يمر عبر انتزاع ملكية الأرض، "عقب أخيل" التنظيم الاجتماعي القائم. سيتم انتزاع الملكية

<sup>196</sup> تقليد و ثورة، مرجع سابق، ص116.

العقارية بواسطة مراسيم وقوانين، هي القوانين العقارية الاستعمارية المتبلورة سنة بعد سنة، وقد لعبت التشريعات العقارية الاستعمارية دورا حاسما في تطور المجتمع الجزائري لأنها عممت الملكية الفردية و شجعت المبادلات النقدية، وضربت بالتالي التوازن الاجتماعي " قوانين نزع الملكية تحت أشكال مختلفة."<sup>197</sup>

ومن نزع الملكية بالعنف إلى طلاق إجباري لم يعرف في عهد أكثر الحكومات جورا في تاريخ الجزائر لكن الاستعمار الفرنسي طبقه، يقول حمدان بن خوجة: كان صهري من جملة هؤلاء المظلومين. فقصدت الجنرال بارتوزين لأعرف أسباب الاعتقال ولكنه أعتذر وأجابني بأن قائد الشرطة، الذي كان أغا، هو صاحب القرار الذي أفقد صهري حرته. وعندما توجهت إلى قائد الشرطة أجنبي بكل برودة ولم يزد على قوله " يجب أن تذهب، يجب أن تبعث النساء إلى تطوان أو إلى غيرها ". ولما ذكرت له بأنني لا أوافق على ذهاب بناتي أجنبي بقوله: " إذن فليطلق !".

إننا لم نعرف الطلاق الإجباري في عهد أكثر الحكومات جورا، ولكن الإدارة الفرنسية سنت هذا القانون في إفريقيا مع أنه غير موجود في فرنسا، ولا يمكن -  
مهما كان الأمر - أن يوجد على هذه الصيغة.<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> د. عدي الهواري، الاستعمار الفرنسي في الجزائر سياسة التفكير الاقتصادي الاجتماعي 1830-1960، ترجمة جوزف عبد الله، الطبعة الأولى، دار الحدائق بيروت 1983، ص.60.

<sup>198</sup> حمدان بن عثمان خوجة، المرأة، تقديم وتعريب وتحقيق د. محمد العربي الزبيري، بدون طبعة، سلسلة التراث، منشورات ANE

لعبت السياسة الاستعمارية على ضرب النسيج الاجتماعي بانتهاج سياسات قهرية، الأمر الذي نتج عنه ما يعرف بالهجرة من الجزائر إلى بلدان أخرى هروبا وتفرقا من هذه السياسة، واعتبرت سوريا وجهة الكثيرين لاعتبارات قومية عربية وتاريخية، كذلك هذه الأخيرة التي تتمثل في نفي الأمير عبد القادر 1855 وما انجر عن ذلك من زيادة الهجرة نحو هذا البلد. هجرة الجزائريين هروبا من المستعمر في سوريا جعلتهم يتمركزون في حي بضواحي الميدان بعد استقرار الأمير عبد القادر سنة 1855 في دمشق 'حيث تزايد عددهم في دمشق في النصف الثاني للقرن التاسع عشر. فقد قيم القنصل روسو ROUSSEAU العدد بين 1000 و 1200 في سنة 1867 اما الكولونال جيلبارت GILBERT فقيم عدد الجزائريين بـ 4000 نسمة 1883،<sup>199</sup>

بالإضافة إلى انتهاج المستعمر لسياسة القمع والظلم بل أكثر من ذلك انتهج سياسة التجهيل وتجفيف منابع الدينية وذلك كله لتحقيق أطماعه و أغراضه.

"قد مضى، على الهولنديين في الهند وجزائرها، وعلى الروس في قازان، مثل ما أقمنا في الأندلس، ولكن ما خدموا العلم والعمران بعشر ما خدمناهما، ودخل الفرنسيون الجزائر، منذ سبعين عاما، ولم يسمحوا لأهلها بجريدة واحدة." <sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> Pierre Bardin, Algériens et tunisiens dans l'empire ottoman de 1848 a 1914, Edition centre de la recherche scientifique Paris 1979.p8.

<sup>200</sup> طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مرجع سابق، ص 123.

قانون 1863 le sénatus –consulte كان يشبه آلة الحرب القادرة على تحطيم القبيلة، العائق الرئيسي لعملية السيطرة على المجتمع أو ما كان يسمى بإقرار السلام<sup>201</sup> pacification

وقد لجأت السلطات الفرنسية إعادة هيكلة المجتمع الجزائري وتنظيمه بطريقة مغايرة عن تنظيمه التقليدي المبني على الجماعة كنمط معيشي اجتماعي وفي نفس الوقت لجأت إلى إعادة تشكيل المجال الحضري أو إعادة النظر في الفضاء الحضري فقد كانت ترمي في كل ذلك إلى إضفاء الحياة الحضرية على الجزائر فاعتبرت التخطيط الحضري وما يقتضيه من أساليب يساهم في تنظيم اجتماعي حضري يؤمن بالسلطة المركزية، بدل الولاء القبلي التقليدي، نظرا لكل هذه الاعتبارات وظفت تقنيات الهندسة الحضرية في استحداث المدن، والهدف من كل ذلك إعادة صياغة الهوية الجزائرية فيزيقيا ثم اجتماعيا في مرحلة ثانية؛ حتى الفضاء خضع إلى ترويض هندسي على طريقة المستعمر الروماني، الضباط المكلفون بتنظيم الجماعات الجديدة، بدعوا بترويض وتنظيم الفضاء هندسيا (بناء المنازل، الطرقات، المزارع...الخ)، وكأنه عن طريق هذا التنظيم يفرضون الانضباط على الجماعة...الخطوط المستقيمة الإشارات، لقد كان ضباط S.A.S مولعين بالهندسة<sup>202</sup>

<sup>201</sup> P. Bourdieu et A.Sayad, le déracinement la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, les éditions de minuit. Paris 1964.p16.

<sup>202</sup> Idem, p26.

يصف الملازم لوران Lourrain هذه الحالة "أنا لوران، أحب الخط والمستقيمة،

الناس، هنا، مشوشون بالخط المستقيم"<sup>203</sup>

كذلك ركز الاستعمار على التشريع العقاري الفرنسي لنزع الملكية، حيث حدد مرسوم 1834 الوضعية القانونية للجزائر بالنسبة لفرنسا. وحدد الأراضي التي سيطبق عليها النصوص التشريعية، كما حدد مرسوم 1844 بطلان قانونية شراء الأراضي بعد عام 1830، ما بين أوروبي وجزائري، وفرض مرسوم 1846 على كل مواطن أصلي سندات ملكية، وعمل على تحديد الملكيات، ثم صدر قانون 1851 الذي يستند إلى الفكرة القائلة بأنه ليس للقبائل حق ملكية الأراضي التي تشغلها بل لها فقط حق الانتفاع بها، بعد ذلك ألغي قانون 1851 واستبدل بقانون 1863 حيث فرض هذا القانون تحديد أراضي القبائل، وتوزيع الأراضي المحدد إلى دورات - جمع دوار-، ثم إلى ملكيات فردية داخل كل دوار، ثم جاء إقرار قانون 1873 المدعو قانون فارني Warnier الذي اخضع جميع أراضي الإمبراطورية إلى التشريع الفرنسي، ثم قانون 1887 الذي نظم قانون 1863، وصولاً إلى قانون 1926 الذي استأنف إجراءات مجمل قانون 1873. وقد أخذت عملية نزع الملكية بالتنقل بعد تطبيق قانون 1926"<sup>204</sup>

<sup>203</sup> Ibid, p15.

<sup>204</sup> الاستعمار الفرنسي في الجزائر سياسة التفكير الاقتصادي الاجتماعي 1830-1960. مرجع سابق، ص 61-67.

لقد عملت فرنسا على ما يعرف بالاستحواذ على المجال بكل الطرق والوسائل قصد إعادة هيكلة خدمة الأغراض الاستعمارية، فبدأت بمصادرة الأراضي بموجب قوانين وهمية افتراضية واغتصاب الأراضي من مالكيها الأصليين ومنحها للمستوطنين الأجانب بعقود قهرية نتيجة لكل ذلك زادت مساحة الوعاء العقاري الفرنسي إلى 2.703.000 هكتار سنة 1950.

لا يتسع المجال هنا لعرض كل الوسائل والحيل المستعملة كولونيايا، لوضع اليد على الأراضي الجزائرية: تصنيف أراض خالية افتراضا، بوصفها أملاكاً مشاعية، امتلاك طرق، حجز، طريقة الاستملاك بدعوى "المنفعة العامة" رهونات إباحات قضائية، بيع بالمزاد، وبفضل هذه الأساليب انتقل المجال العقاري الأوروبي من 115000 هكتار سنة 1850، إلى 765000 سنة 1870، وإلى 2703000 هكتار سنة 1950.<sup>205</sup>

ونزع الملكية لم يمس البناء الاجتماعي للقبيلة المعتمدة على الملكية الجماعية بل تجاوز ذلك إلى مس الاعتقاد، لأن قانون نزع الملكية مستلهم من القوانين الرومانية ونزع الملكية العقارية من يد الجزائريين وتقويتها للمعمرين لم يتوقف أبداً. كل القوانين والقرارات التي اتخذت في هذا الشأن، من 1844 إلى 1863، اعتمدت على القانون الروماني المناقض لمبادئ ومقاصد الفقه الإسلامي والهادف إلى تحرير الأرض من كل الحقوق والتبعات العرفية تمهيدا للاستثمار الرأسمالي الزراعي.

<sup>205</sup> لياس بوكراع، الجزائر الربيع المقدس، ترجمة، د.خليل أحمد خليل، Anep- دار الفارابي، الطبعة الأولى 2003. ص 59 .

فاعتبرت أن المراعي أرض موات، وأن كل ملك مشترك هو بالضرورة مشاع وأن كل أرض تحمل أي قدر من الشجيرات هي غابة عمومية. وبهذه الطريقة استحوذت الإدارة على مساحة واسعة فتحتها لنشاط المعمرين بعد أن طردت منها أصحابها أو المتصرفين فيها منذ عقود<sup>206</sup>

نزع الملكية صاحبه عنف المجاز(بيجو) الذي أعلن في مجلس النواب 1840/05/15 " أينما وجدت مياه صالحة وأراض خصبة هناك ينبغي وضع المستوطنين دون السؤال عن يملكون الأراضي"<sup>207</sup>

وحتى نظام التلقيب لم يسلم من التشويه فمن خلال قانون 23 مارس 1882، الذي أفرغ الألقاب العائلية الجزائرية من قيمها الحضارية والتاريخية والدينية والإنسانية وأعطى ألقابا مشوهة المتصفح لتاريخ الجزائر وخاصة ما تعلق بالمرحلة الاستعمارية يدرك أن المستدمر قد خطط ودرس كل جوانب الحياة المتعلقة بالجزائريين والأدهى والأمر توظيف الأنثروبولوجيا الكولونيالية وخاصة في شقها الاجتماعي والثقافي لدرجة تشويه الأسماء والألقاب واستبدالها بأخرى مشينة، لا تمت بصلة للأخلاق وبالتالي تعريفها حسب سياقها الديني الإسلامي والأمثلة كثيرة ومتعددة في مجتمعنا حتى في مراحلها الحديثة، إن كل هذا التشويه خلق عاهات وعقدا نفسية وكذلك اختلالات اجتماعية وصلت درجة الحياء لعدم إفصاح الكثيرين

<sup>206</sup> عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، الجزء الثالث، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، 2004. ص 128.

<sup>207</sup> الرعب المقدس، مرجع سابق ص 59.

أسمائهم وألقابهم وهذا كله خدمة وتكريسا للتفكك الاجتماعي في أدق وأعقد تفاصيله وقد وجدت ألقاب عائلية جارحة لا يمكن تصورهما، ولا حتى قبولها، ساهمت في تشويه الهوية الوطنية، وتعتبر تجاوزا في حق الإنسانية مثل: بخيشة، بخوش، بليخوش، بقة، بنبولة، بولة، بوزبيلات، جاحشة، بوحلوف، بوجران، حمار، طاكوك...)، وهناك ألقاب يتعذر الحديث عنها بسبب ما تحمله من دلالات معنوية عن الأعضاء الجنسية. وغيرها من الألقاب الأخرى الدالة على: السب، الفحشاء.<sup>208</sup>

ولم يكتف بنزع الملكية و تشويه الألقاب بل تجاوز الأمر إلى قطع الرؤوس والتمثيل بالجث وحرقتها ولم يسلم حتى الأحياء من الحرق.. المتخصص في قطع الرؤوس هو سافاري savary القائد السابق لشرطة نابوليون تتلخص تعليماته في "اجلبوا رؤوسا، سدوا مجاري المياه الفالطة برأس أول بدوي تصادفونه"، إحراق قبائل بكاملها (كافينياك cavaignac).

إن بسط السيطرة على الجزائر يبدو بسطا ممنهجا ومعدا مسبقا في عمل منظم يسير بخطى ثابتة مبنية على الدراسات والأبحاث العلمية، وعلى أساس هذه السياسة التزم الاستعمار بضرورة إزالة الملامح الاجتماعية وكل خصائصها ثم إزالة البنية العمرانية التي ترمز إلى الثقافة الجزائرية وإعادة هيكلتها وفق سياسة استعمارية

---

<sup>208</sup> بسمينة زمولي(71-83) نظام التلقيب في الجزائر من خلال قانون 23 مارس 1882، أسماء وأسماء، عدد خاص منشورات 2005 crasc ص 81.

تقضي على كل رموز ومعالم المجتمع الجزائري، فعملت كذلك على بتر هذا المجتمع من مثقفيه ومتعلميه إما بقتلهم أو تشريدهم أو نفيهم.

من المعروف أن قيادة العدوان على الجزائر في اليوم المشئوم: الخامس من جويلية 1830 خطت ونفذت عدة عمليات متزامنة ومتواصلة هي السطو على الأرض وتحطيم بنية المجتمع واستئصال النخب المثقفة بالقتل والتشريد وسرقة الذاكرة الوطنية لبتر الاستمرارية التاريخية (continuité historique) للكيان الجزائري وتجنيد جيش من المتعلمين (scientistes) لخدمة الايدولوجية الكولونيالية فيما يسمى علم الأهالي (l'indégonophilie) وغرس أكاس من المفاهيم المغشوشة والنظريات المزيفة عن جنس البرنوس (la race du bernous) هدفها الحقيقي تأييد الاحتلال الاستيطاني في أرض بلا شعب و مجتمع بلا وطن.<sup>209</sup>

يقول أندري نوشي André Noushi من 1830 إلى حوالي 1880، المجتمع التقليدي الجزائري أنهار وتلاشى، اختفى تأطيره التقليدي كليا... ضرب الغربي الجزائري مع الأمير عبد القادر؛ الوسط فيما بعد القبائل؛ الشرق الجزائري القسنطيني وأخيرا مع الثورات بما فيها ثورة المقراني، وثورة 1879 في الأوراس.<sup>210</sup>

<sup>209</sup> العربي ولد خليفة، الاحتلال الاستيطاني للجزائر-مقاربة للتاريخ الاجتماعي و الثقافي-،ثالة، الابيار،الجزائر،2005. ص 22.  
<sup>210</sup> André Noushi, « pouvoir et politique en Algérie » p (590-598), Annales, année 1979, volume 34, numéro 3.p591-592.

### 3/"تحليل" ثقافة الاحتلال.

لقد وظف المستعمر من جهة أخرى لتتظير المستمر وحاول إيجاد سند النظرية العلمي لما يقوم به من سيطرة على المجتمع الجزائري والمغربي بصفة عامة كسند في تفسيره وتحليله لنظرية ابن خلدون حول المجتمع المغربي، فالمستعمر وظف هذه الوجهة لتبرير استعمارهم بقوله على حسب ابن خلدون أن هذه المجتمعات هي مجتمعات متوحشة تمتاز بالخشونة في فضاء بدوي أبعد عن التحضر والحضارة نتيجة تركيبته المانعة لذلك وهي تركيبة قبلية مبنية على ما يعرف بالعصبية ومرحلة الشيخوخة المبشرة بزوال هذه المجتمعات عن طريق الاستعمار لأنها بكل بساطة وبالمفهوم الخلدوني أنها استنفدت دورتها دون أن تظهر بوادر ميلاد دورة جديدة، كل هذه الوجهة الاستعمارية تختصر في أن العرب ذوو قابلية استعمارية. فليس المستعمر كائنًا ميتافيزيقيا. بل إنه كائن تاريخي. وما القرن الرابع عشر الذي حلله وأرخ له ابن خلدون سوى دليل ذلك، نقد مثل هذا القرن باندحاره الشامل الفضاء الزمني لتشكّل المغربي ككائن مؤهل لأن يصبح مستعمرًا. فالمغربي (لم يكن حسب ابن خلدون كائنًا متوحشًا يستوجب التحضر) الخطاب الأنثروبولوجي (الكولونيالي)، أو كائنًا طبيعيًا يستوجب الاستكشاف (الإنتوغرافيا الكولونيالية)، أو عدم المس السياسي (السوسيولوجيا السياسية الكولونيالية) والاجتماع لمدني... الخ

بل عكس هذا، يظهر الدرس الخلدوني أن المستعمر اللاحق نتاج سيرورة ودينامية تاريخيتين. امتدتا لقرون وسيكون منتهاهما شيخوخة الدول واستنفاذها لدورتها من دون أن تبرز شروط ميلاد دورة جديدة.<sup>211</sup>

المدافعون عن الاستعمار لم يفهموا استخدام شهادة ابن خلدون المزعومة، وذلك ليس فقط، ليحيطوا من قدر العرب بل كذلك "ليبرهنوا" على تفوق حضارتهم، وبالتالي ليبرروا الاستعمار" فهم حين اقتطعوا من المقدمة بعض الفقرات التي بدت ذمًا للعرب، استخلصوا أن هؤلاء لا يقدرّون إلا على الخراب والعنف.<sup>212</sup>

ومن التوظيف السلبي لابن خلدون بغية السيطرة على الشعب المعزول، وظف الاستعمار كذلك خطابات تبريرية كخطاب ماركس حول الجزائر الذي يرى فيه تحضيرا للبدو المتوحشين فتبرير الاستعمار والتبعية باعتبار الاستعمار هو الثورة الوحيدة في آسيا التي سمعنا بها كما يقول ماركس وكما تشهد على ذلك إدانات إنجلز للهمجية البربرية - والتعبير له - ممثلة في الثورة الجزائرية بقيادة الأمير عبد القادر الجزائري ضد التحضر الفرنسي الذي جاء مع الاحتلال.<sup>213</sup>

الاستعمار الفرنسي كغيره من المستعمرين لم يكن صدفة بل صاحب ظواهر أخرى من عصر الموحدين مرورا بسقوط الأندلس، فلا أحد يستطيع أن ينكر أن تقدم

---

<sup>211</sup> نور الدين الزاهي "ابن خلدون مفكرا (55-58) التربية و التكوين مجلة دورية مغربية تعنى بسؤال التربية و التكوين -مؤلف ابن خلدون- العدد 2، 2007. ص 58.

<sup>212</sup> الفكر السوسيولوجي عند ابن خلدون، مرجع سابق. ص 48.

<sup>213</sup> تركي علي الربيعو، الإسلام و ملحمة الخلق و الأسطورة، الطبعة الأولى المركز الثقافي العربي، بيروت 1992. ص 177.

الغرب المسيحي أصبح، بعد القرن الثامن الهجري موازيا لاحتلال الغرب الإسلامي. "214"

وكانت كل المجتمعات العربية في هذه المرحلة متساوية سواء كانت مستعمرة أم لا بل كانت ضمن منطق حضاري إذا أخذنا بعين الاعتبار بنيات تشكيلاتها الاجتماعية ماقبل الاستعمارية، لا تكون البلاد العربية مجموعا متجانسا. والصورة الشائعة عن العالم العربي أنه زراعي وإقطاعي، ليس فقط لدى الكثير من الاجانب ولكن أيضا لدى الماركسيين العرب. "215"

لم يكن مفاجئة أن يكون جيش التحرير مكونا من جموع الفلاحين لأنهم تشرّدوا بعد نزع ملكيتهم فتاهوا في الجبال وشكلوا جيش التحرير الوطني، وتتكون الأغلبية الساحقة منه من ريفيين وفقراء مهمشين في أحزمة البؤس على حافة المدن، رجال ونساء سحقتهم الغربة في عقر دارهم، وهم مثخنون بجروح عميقة من جراء طغيان الاحتلال، وما يقوم به من تكيل يومي برموزهم الوطنية وشرفهم الفردي والجماعي. "216"

لقد أدى التضيق على الجزائريين إلى بداية وجود رد الفعل على هذا الظلم وذلك من خلال خروج جيش التحرير الوطني المتشكل من جزائريين يجمعهم رفض الظلم والقهر والسيطرة وكذلك من تكيل برموزهم الوطنية، وقد وصف جاك بيرك حالة

<sup>214</sup> مجمل تاريخ المغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 237.

<sup>215</sup> سمير أمين، الأمة العربية، بدون طبعة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية الجزائر 1990. ص 24/23.

<sup>216</sup> الاحتلال الاستيطاني للجزائر - مقارنة للتاريخ الاجتماعي والثقافي -، مرجع سابق، ص 95.

الجزائر في جملة: إن وجوه الناس في الشوارع (في الجزائر) تنقل حالة المناخ السياسي المضطرب أفضل من تقارير البوليس"<sup>217</sup>

#### 4/ الاستعمار والإسلام.

تعتبر القيم الثقافية الإسلامية من أهم المكونات المجتمعية الجزائرية نظرا لما لها من أهمية في نشر الوعي والتحرير ضد المستعمر انطلاقا من هذا حوربت هذه الرموز وعلى رأسها المؤسسة الدينية المتمثلة في المسجد، فقد قامت السلطات الفرنسية بتحويله إلى كنيسة وتحريفه عن دوره التنويري.

لقد أدرك الفرنسيون منذ البداية أن الإسلام يشكل خطرا كبيرا على استمرار وجودهم في الجزائر. لذا حاربوه بكل قسوة. ومما فعلوه في هذا المجال هو تحويل المساجد إلى كنائس وتكنات لعساكرهم وتحطيم بعضها الآخر، كل ذلك من أجل إضعاف العقيدة الإسلامية لدى الشعب الجزائري، وبالتالي تسهيل مهمة التحكم فيه أولا، ثم إدماجه في المجتمع الفرنسي ثانيا.<sup>218</sup>

---

<sup>217</sup> نفس المرجع ص 54.

<sup>218</sup> صالح فيلالي "إيديولوجية الحركة الوطنية الجزائرية" ص(17 - 38)، الرياشي سليمان [و آخرون]، الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية و الاقتصادية والثقافية، سلسلة كتب المستقبل العربي (11)، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، يناير 1996، ص18.

## الجزء الثاني

### الفصل الخامس:

### الاستعمار و"المجتمع- الجماعة"

## 1/المجتمع والمجتمع التقليدي.

يعد شكل التضامن أحد ميزات ومحطات التفريق بين المجتمعين القبلي والحضري حيث يسود التضامن الآلي في الأول المبني على الجماعة وعدم تقسيم العمل بينما يسود في الثاني ما يعرف بالتضامن العضوي أين يظهر تقسيم العمل بشكل واضح وجلي، لكن حين إسقاط هذا التقسيم على المجتمع الجزائري فإنه يتوافق إلى حد كبير مع التفسير الدوركايمي ويظهر الاستثناء يظهر إذا تحدثنا عن منطقة القبائل التي يسود فيها شكل من أشكال الملكية الخاصة بدل الملكية الجماعية وخاصة إذا تعلق الأمر بقوانين التعاقد الموروثة في الشريعة الإسلامية.

"يفيد النموذج الدوركايمي بأن المجتمعات ذات التضامن الآلي لا تعرف سوى أشكال الملكية الجماعية. لكن كما لاحظت ذلك فافري (1968) لم يتغافل هانوطو ولوتورنو عن أشكال الملكية الخاصة لدى القبائل، ومختلف قوانين التعاقد الموروثة الشريعة الإسلامية التي أعيد تأويلها من زاوية الأعراف القبلية، ولعل في هذا ما يثبت وجود نوع من التضامن العضوي (بالمعنى الدركايمي)<sup>219</sup>

---

<sup>219</sup> ليليا بنسالم، التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب الكبير: حصيلة و تقييم، ص(11-42)، ليليا بنسالم و[آخرون]، الانترنتوبولوجية و التاريخ حالة المغرب العربي، ترجمة الاستاذ عبد الاحد السبتي وعبد اللطيف الفلوق، سلسلة المعرفة التاريخية، الطبعة الأولى، دارتوقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، 1988، ص 34 .

هناك تفاوت وتمایزات بين مجالين حضاريين مختلفين، المجال الخاص بالمجتمعات التقليدية المحبذة للأنثروبولوجيا والإنتولوجيا "فأغلب الأعمال الأولى كانت عبارة عن منوغرافيات تدرج في المهمات العسكرية الملحة (خاصة الجزائر)<sup>220</sup> والمجال الثاني الخاص بالمجتمعات الحداثية المحبذ للسوسيولوجيا. الفكر الإنتولوجي والأنثروبولوجي تأسس في سياق التمايز القائم بين الحداثة والتقليد وتجلى في ظاهرة الاحتلال (موجات الاحتلال)، تجسد في حقل المعرفة والتكنولوجية، وأعطى التفوق للمجتمعات الحداثية.

وقد وضح تاريخ الفكر الاجتماعي أن العلاقة بين المجال الحضاري الغربي والمجال التقليدي انعكس على مصادر العلوم الاجتماعية والإنسانية، فتخصصت السوسيولوجيا في الحقل الحداثي (المستعمر)، وتخصصت الأنثروبولوجيا وقبلها الإنتولوجيا في الحقل التقليدي (الخاضعة للاستعمار) وقد حاول القليل من الأنثروبولوجيين بعد الحرب العالمية الثانية عندما تكاثفت حركات التحرر التفكير في التحولات الاجتماعية والسياسية في المجتمعات التقليدية باستثناء محاولات

Georges Balandier جورج بالندي<sup>221</sup>

لقد كان للدراسات الأنثروبولوجية خاصة الكولونيالية منها دور في توفير رصيد معرفي اعتبر بمثابة الضامن للسيطرة الاستدمارية حيث اهتم هذا النوع من

<sup>220</sup> بوطالب محمد نجيب، سوسيولوجية القبيلة في المغرب العربي، (سلسلة أطروحات الدكتوراه)، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى، يونيو 2002. ص58.

<sup>221</sup> Eric Wittersheim, Les sociétés dans l'Etat, Anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie Aux lieux d'être 2006.p24.

الأنثروبولوجيا في شقه الاجتماعي بدراسة القبيلة كتنظيم اجتماعي وكنمط حياة بين المجتمع الجزائري، وباعتباره كذلك موطن قوة هذا المجتمع وتطوره، فظهرت في البداية الدراسات على شكل مونوغرافيات وصفية خاصة في منطقة القبائل وكذا المزاب نظرا لعراقة هذه القبائل اجتماعيا فكانت محاولة لتكريس تفريق وتفتيت هذه القبائل، وهذا كله تكريس لسياسة فرق تسد.

حيث بدأت ملامح الدراسات الأولى حول القبيلة في الجزائر مبكرا وجدت بشكل مبكر مجموعة من الأعمال المنجزة في مرحلة الاستعمار الفرنسي انطلقت ببعض المونوغرافيات حول منطقة القبائل، وركزت على بعض المجموعات القبلية دون غيرها. ولا شك في أن ذلك كان يندرج ضمن إحدى استراتيجيات الاستعمار المتمثلة في محاولة القضاء على مصادر الخطر في المناطق المعروفة بالتمرد من جهة، أو خلق انقسام في المجتمع ينطلق من مبدأ 'فرق تسد'، من جهة أخرى... فقد ركز ماسكراي Masqueray على ثلاث مجموعات جزائرية لها تقاليد عريقة في الاستقرار هي القبائل والأوراس والميزاب، متابعا للتغير المورفولوجي وحركية السكان و تشكل المدن" <sup>222</sup>

---

<sup>222</sup> سوسيولوجية القبيلة، مرجع سابق ص70.

ومن منظور وتصور انقسامي وصفت جان فافري القبائل الجزائرية "فهي تفر بالتصور الانقسامي لوصف القبائل الجزائرية في الوضع التقليدي، إلا أنها ترفض القراءة الانقسامية عندما يتعلق الأمر ببنيات مرحلة الاستقلال"<sup>223</sup>

غير أن المفارقة تظهر في حجم الدراسات التي كانت قليلة في الجزائر وتونس مقارنة بالمغرب نتيجة السياسة الهمجية الاستدمارية التي كانت ترى في هذه الدراسات وخاصة في الجزائر كنظرة أو رؤية أولية يتبعها تحطيم دون هوادة لكل منابع ورموز الجزائر وكذا طمس ماهيتها الاجتماعية ولا أدل من ذلك حديثنا عن 130 سنة من الاستعمار، فهذه المدة التي كانت كفيلة بتشريد النظم القبلية وتفكيكها تفكيكا يصعب معه إعادة تشكيل الهوية الاجتماعية وخاصة التضامنية منها.

ولم تحظ الجزائر وتونس بالدراسات مقارنة بالمغرب (دراسات هانوطو ولوتورنو وماسكراي)، ولعل ذلك يرجع بالدرجة الأولى إلى السياسة الفرنسية في الجزائر التي لم تأل جهدا لتحطيم النظام القبلي 'تلك الجراحة السياسية الرهيبة' التي ادت بعد 130 سنة من الاحتلال إلى تشريد الفئات القبلية، وتفكيكها تفكيكا يستحيل معه إعادة بناء علاقات التضامن الأساسية"<sup>224</sup>

<sup>223</sup> الأنثروبولوجية والتاريخ مرجع سابق، تقديم، ص 8.

<sup>224</sup> التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب الكبير: حصيلة و تقييم، ص(11-42)، ليليا بنسالم و [آخرون]، مرجع سابق، ص 27.

ويظهر اللعب على الوتر الإثني في صورة مغايرة حين تقوم السلطات الاستدمارية بتقوية العنصر اليهودي في بلدان المغرب العربي وخاصة في الجزائر حين تظهر هذه التقوية في اعتبارهم مواطنين وسكانا لهم حقوقهم الكاملة كمواطنين فرنسيين. ضمت بلدان المغرب طوائف يهودية ذات جذور محلية، كانت في الأصل تتكلم العربية وتتشرك في الأنماط الثقافية لمناطقها. وفي ظل الحكم الاستعماري تماهى كثير من اليهود، لاسيما من طبقات النخبة، تماهيا متزايدا مع الفرنسيين في اللغة ونمط الحياة السياسية. واتخذت هذه العملية أبعاد مدي لها في الجزائر، حيث منح الحكام المستعمرون لليهود حقوقا كاملة كمواطنين فرنسيين. وأشهرت الحركات الوطنية الحديثة من أجل الاستقلال في هذه البلدان سمات وشعارات إسلامية أقوى بكثير منها في بلدان المشرق.<sup>225</sup>

باستثناء لبنان وحده الذي خرج من الانتداب الاستعماري بدستور يعترف بالتخوم الطائفية وينص على أحكام صريحة بتقاسم السلطة بينها. وقد أعلنت تركيا ومصر وسوريا والعراق ثم دول المغرب من بعدها، مبدأ المواطنة العامة والمساواة بين جميع المواطنين<sup>226</sup>

كانت الجماعة الغالبة في التاريخ الغابر لا تسيطر على الجماعة المغلوبة سياسيا

---

<sup>225</sup> سامي زبيدة، الدين و الاثنية بوصفها حدودا مسببة، ص(145-160) إسحاق نقاش [و آخرون]، المجتمع العراقي حفريات سوسولوجية في الاثنيات و الطوائف و الطبقات، الطبعة الأولى، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت 2006. ص 158.  
<sup>226</sup> المرجع نفسه، ص 152.

واجتماعيا وثقافيا بل تكتفي بالنهب الاقتصادي فالنزاع الذي كان يحدث بين الجماعات البشرية قبل اكتشاف الزراعة، لم يكن يؤدي إلى نشوء الدولة. إذ إن الجماعة الغالبة آنذاك لا ترى فائدة في السيطرة على الجماعات المغلوبة ولهذا كانت تكتفي بنهبها ثم ترجع إلى مقرها.

الشكل البدائي للمجتمع لا يتميز بوجود ملكية خاصة بل بملكية جماعية، الملكية المشتركة أو الملكية القبلية مع غياب السلطة السياسية أي غياب آلة الدولة. 'الأفراد العراة' بمعنى ماركس الأفراد الذين تخلصوا من جميع العلاقات المعقدة غير المتكافئة في المجتمع الاقطاعي.

أصل الاغتراب السياسي والاضطراب الثقافي مصدره الاغتراب الاقتصادي ولهذا فالدين يظهر كعنصر مفتاح لإعادة الإنتاج الاجتماعي في المجتمعات التقليدية كعنصر ضامن، مقابل ضعف الإنسان (سلوكات سلبية ذاتية)<sup>227</sup>

رفعت الجماهير الثائرة الشعارات الدينية في وجه المستعمر، ولهذا فالدين رابط اجتماعي قوي يستحضر خاصة في الأزمات والصراعات بين الجماعات المتميزة ثقافيا، والعمل على توحيد الجماعات الدينية-السياسية المتواجدة في بلده أو قطره. لكن ذلك الهدف التوحيدي سيفشل، فمنطق الدعوة ليس هو منطق السياسة ومن ثم

---

<sup>227</sup> François Houart, Rupture sociale et religion «Éthique religieuse des rapports sociaux dans les sociétés du sud et en Europe », Edition l'harmattan paris 1992..p166.

سيكون حل اللجوء إلى تشكيل جماعة دينية - سياسية خاصة، سيعتبرها مدخلا يعمل لأجل ذلك التوحيد الشامل.<sup>228</sup>

الجماعة تكون وحدة جماعية تهدف إلى عمل مشترك وتعبر عن نفسها بمواقف وسلوك مشترك وتتجه إلى تحقيق التوازن الذي تتغلب فيه القوى الجاذبة على القوى الطاردة"<sup>229</sup>

لا جماعة بدون فرد، فالجماعة والفرد وحدة جماعية لا تقبل التحلل إلى عناصرها، وعناصر لا تقبل التحلل إلى هذه الوحدة، هكذا يبدو لنا كل من الشخص والجماعة في إثبات ذاتيته.<sup>230</sup>

الجماعة تحمي الفرد و لكنها في نفس الوقت تقهره بالقيم و بالضبط الاجتماعي وما يربط الفرد بالجماعة علاقة معقدة تربط الجماعة الخاصة بالمجتمع الذي يشملها عملية مزدوجة للاندماج والمعارضة الجزئيين وقد لمسناها من قبل بمناسبة العلاقات بين الجماعات والأفراد.<sup>231</sup>

والجماعة تبني هويتها على الآخر سواء بالنفي أو الاختلاف معه أو التميز عنه دينيا وإقتصاديا وحتى تاريخيا فالمجتمع مفهوم من أهم مفاهيم الفكر السوسيولوجي. وهو مجموعة من الناس يعيشون في حيز معين، ويخضعون لنظام واحد من السلطة

<sup>228</sup> المقدس والمجتمع، مرجع سابق، ص 159.

<sup>229</sup> هنري تيري، الجماعات هل هي قوة فعالة؟، ترجمة: رشدي كامل صالح، بدون طبعة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1968.

ص 53.

<sup>230</sup> المرجع نفسه، ص 63.

<sup>231</sup> نفس المرجع ص 74.

السياسية، وهم على وعي بأن لهم هوية تميزهم عن الجماعات الأخرى المحيطة بهم. وتتسم بعض المجتمعات - مثل مجتمعات الصيد و جمع المحاصيل - بالصغر الشديد، إذ لا يزيد عدد سكانها عن عدة عشرات من الأفراد. وهناك مجتمعات أخرى بالغة الكبر (الصين).<sup>232</sup>

الماضي يوفر للجماعة جزءا من هويتها، كما هو بالنسبة للأفراد. المجتمع يعرف جزء من أصوله وتاريخه تطوره وبعض الحوادث البارزة، كما هو الشأن بالنسبة للأفراد<sup>233</sup> كما يحلل ديدي انزيو Didier Anzieu كيف يتشبت الأنا بالمجموعة خوفا من ضياع هويته الشخصية (كما فعل الاستعمار)<sup>234</sup>

الاستعمار شنت الجزائريين... فالمجموعة تشبه نظاما مغلقا (مكونا من الأفراد وحتى المحيط الجغرافي والذاكرة الجماعية) يملك طاقة بناءة، والاستقرار يكون ثابتا في جماعات البالغين الذين يعرفون بعضهم منذ زمن طويل.<sup>235</sup>

الثورة حررت الشعب الجزائري من الاستعمار، لكنها تحولت إلى نص مغلق مقدس وهذا ما عبر عنه أركون بقلق حين تتحول الأسطورة إلى إيديولوجيا، من نص مفتوح إلى نص مغلق، يخدم تحولات السلطة ويبررها، وعندها تصبح الأسطورة فيما بعد تكرارية وتملاً وظيفة محافظة واسترجاعية وتقنينية، وحتى تمويهية

---

<sup>232</sup> علم الاجتماع، أنتوني غدنز، مرجع سابق، ص 761 .

<sup>233</sup> Introduction à la sociologie générale, 1.l'action sociale, ibid.p99.

<sup>234</sup> Didier Anzieu, Le groupe et l'inconscient ,1ere édition Bordas Paris, Bruxelles 1975.p 243.

<sup>235</sup> Didier Anzieu et Jacques Yve Martin, La dynamique des groupes restreints, 1 ère édition Puf. 1969. p119.

مؤسّرة عندما توصفها الفئة المسيطرة في خطابها السلطوي الذي هدفه الحفاظ

على السلطة وعلى التفاوت الاجتماعي والطبقي القائم." <sup>236</sup>

ويلتقي بمعزة مع أركون في اتجاه واحد بجملة موجزة يلخص فيها الإنتقال من

الاستعمار إلى الاستقلال ثم الديمقراطية: الانتقال من الحزب الواحد إلى الشخص

الواحد. فلا يمكن تصور مجتمع بدون وجود ظاهرة الدولة كقوة منظمة. يوضح

آلان توران أن مفهوم المجتمع هو خلاصة التمثل الاجتماعي للمجتمع. وليس لفكرة

المجتمع من أساس غير اجتماعي (le social)، بعد أن انتهى النظام الديني للعالم

وحلت محله الدولة" <sup>237</sup>

## 2/ العنف لإعادة تركيب الدولة والمجتمع.

تحمل المجتمعات بذور انحلالها من خلال أفرادها حين يدخل هؤلاء الأفراد في

سياق تفاعل لا لحل مشكلات بل لتبرير واقع فقط إضافة إلى اتجاه آخر يوحي

بمضي طاقات أخرى في اتجاه معاكس، فمن مظاهر انحلال المجتمع -أي مجتمع-

أن تتعطل جملة من طاقاته عن الفعل وتمضي طاقات أخرى في اتجاه معاكس، وأن

تدور النقاشات لا لإيجاد حلول للمشكلات بل لتبرير الأمر الواقع." <sup>238</sup>

<sup>236</sup> الإسلام و ملحمة الخلق و الأسطورة، مرجع سابق، ص218.

<sup>237</sup> عادل بن الحاج رحومة، "قي معنى القبيلة.....؟" في : جمال شعبان [وآخرون]، فكر ابن خلدون والحداثة والحضارة والهيمنة، مركز

دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى فبراير 2007. ص102.

<sup>238</sup> محمد الرحموني، الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة-بحث في مواقف العلماء المسلمين في القرنين الرابع و الخامس

للحجرة-، الطبعة الأولى، دار الطليعة بيروت، يناير 2002. ص192 .

هناك الكثير من المقاربات المتعددة التي تؤدي إلى فهم المجتمعات وخصائصها في ظل تصارع وتصادم من جهة وفي ظل تنوع وتعدد للأدوار الاجتماعية من سياسة اجتماعية وغيرها من جهة أخرى، أما عن حالة المجتمع العربي الإسلامي فيحوي الكثير من التوترات والتفاوتات الاجتماعية التي تمثل في جسد يسوده ويطغى عليه التوتر الاجتماعي بكل ما تحمله الكلمة من معنى من جانب أفراد المجتمع أولاً ثم من جانب السلطة السياسية في هذه المجتمعات أو كدولة ذات تمثيل ووجود رسمي ثانياً وتسعى دائماً ومن خلال استراتيجية تصميمية وتكميم الأفواه مما يبقي على حالة اللااستقرار والصراع الدائم بين السلطة والمجتمع الممثل في النخبة إن وجدت في هذه البلدان. وتعبيراً عن أن الجسد في إطار العلاقات الاجتماعية والإنتاجية الموبوءة، أو الصراعات الاجتماعية المتناحرة وغير المتناحرة التي تسم هذه المجتمعات، يشكل المجال الأكثر حضوراً و احتواءً بالعنف: إنتاجاً وتوزيعاً وتداولاً، فالذي يمارس العنف الضارب، في دفاعه عن شرعنة التفاوتات الاجتماعية الطبقيّة، يجعل من جسده حقلاً مشحوناً بالقوى المدمرة، والذي يضاده، في دفاعه عن المجتمع، يلغي فيه هذه التفاوتات، يكون جسده من ناحية مسكوناً بقوى مقاومة، ومن ناحية ثانية، يكون هدفاً لتتويجات طغيان وعنف (الآخر) السلطوية والطامعة إلى تصميمته. هكذا يمكن تصور الجسد وكيف يجري تصميمته في المجتمع العربي-

الإسلامي.<sup>239</sup>

<sup>239</sup> إبراهيم محمود، جماليات الصمت في أصل المخفي و المكبوت، الطبعة الأولى، مركز الإنماء الحضاري، دار عكرمة دمشق

لا تظهر فاعلية الجماعة إلا عند فاعلية أفرادها بفضل استشارة القوى والقدرات العقلية والعاطفية حتى يصبح لهذه الجماعة معنى ووجودا وبالتالي تفاعلا واستمرارية. إن مجموعة من الأفراد المجتمعين في مكان واحد، لا تشكل بالإلزام جماعة سيكولوجية، إذ ينبغي وجود فعل بعض عوامل الإثارة العقلية، وبصورة خاصة العاطفية، كي تتبع روح جماعية.<sup>240</sup>

كذلك مجموعة من الأفراد الذين يتفاعلون بأساليب منتظمة بعضهم مع البعض. وقد تتفاوت الجماعات من حيث الحجم، فتتراوح بين روابط بالغة الصغر، وتنظيمات كبيرة، أو مجتمعات. وأيا كان حجمها، فإن الملمح المحدد للجماعة هو وعي أعضائها بوجود هوية مشتركة بينهم.<sup>241</sup>

إن الأمة قد تنسى ما يلحق بها من حرمان مادي، وإن طالت مدته، ولكن لا تغفر أبدا أن يهان شرفها" (مقولة لماكس فيبر) الفعل الاجتماعي دائما نفسي واجتماعي في نفس الوقت<sup>242</sup>

يعتبر التغيير من حال إلى حال من سمات الأفراد، والأكثر من ذلك فإن المجتمعات في خط مستمر في التدرج عبر مراحل، وفي ذلك الكثير من النظريات المفسرة

---

سوريا، 2002، ص 135.

<sup>240</sup> جان بيرييه، الذكاء والقيم المعنوية في الحرب، تعريب: أكرم ديري والمقدم الهيثم الايوبي، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1986، ص 139.

<sup>241</sup> علم الاجتماع، أنتوني غدنز، مرجع سابق ص 747.

<sup>242</sup> Introduction à la sociologie générale, 1. l'action sociale, ibid.p 24.

لتطور المجتمعات وعمل نظرية لتحصّر هذا التدرج في سمة من السمات سواء كانت اقتصادية، سياسية، وحتى ثقافية.

تشارك نظرتا كونت وماركس في الافتراض القائل أن كل مجتمع يمر - في الواقع يجب أن يمر- خلال عدد ثابت ومحدود من المراحل في تعاقب زمني ما. ولهذا السبب يشار إليهما بنظريتي التطور الخطيتين من واحد.<sup>243</sup>

والتغير كما ذكرنا عند أوغست كونت هو حالة ذهنية تعبر عن عمر الجماعة الذهني في تفسيره للظواهر التي تحيط بها، إن نظرتي النموذج التطوري والوظيفي ليستا متعارضتين، لكن اهتماماتهما ونقاط توكيدهما مختلفة. هذا ويمثل المنظور التطوري فكرة كونت 'الديناميكا الاجتماعية'، في حين أن المنحنى البنيوي - وظيفي هو النسب المعاصر ل'ستاتيكا الاجتماعية'.<sup>244</sup>

قوبلت نظرية الاتزان البدني لبارسونز بالنقد، فهي ترى أن المجتمع يسير في حالة اتزان أوتوماتيكي وتعديل وتضبط بواسطة قوى خارجية وداخلية لكن في المقابل وبرؤية نقدية فإن الصراع هو الشرط الأساسي في المجتمع وبالتالي التأثير على الانشقاق.

إن النموذج العام لنظرية بارسنز هو مفهوم الاتزان البدني "و قياسا على هذا المثال فقد رأى بارسونز والآخرين في المجتمع أنه يحاول بما يقارب ذلك من عمليات

<sup>243</sup> اليكس انكليس، السوسيولوجيا؟ مدخل إلى العلم و المهنة، ترجمة عيسى سمعان، سلسلة "دراسات اجتماعية 29"، وزارة

الثقافة، دمشق 1997، ص 62.

<sup>244</sup> المرجع نفسه، ص 69.

التعديل والضبط الأوتوماتكية إصلاح توازنه حينما يختل بوساطة قوى داخلية أو

خارجية.<sup>245</sup>

إن أكبر نقد يوجه إلى نموذج الاتزان يأتي من أولئك الذين يضعون في مواجهته ما يدعونه بنموذج الصراع في المجتمع. فهم يقولون: إن من الوهم أن نصدق أن المجتمع، ولاسيما الحديث منه، هو على درجة من التوازن المتناغم المكرس للحفاظ عليه...هم يؤكدون أن الشرط الأساسي للحياة الاجتماعية هو الانشقاق أكثر مما هو

الإجماع<sup>246</sup>

من البديهي أن الأفراد هم المكونون للمجتمع الذي يسوده روابط بين هؤلاء الأفراد إضافة إلى احتكارهم للمؤسسات الاجتماعية في كل الحالات وتبعاً لذلك يحدث ما يعرف بتنميط وضبط السلوك والممارسات الاجتماعية مع المؤسسات الاجتماعية سواء كانت هذه الأخيرة ممثلة في وسائل الضبط الاجتماعي الرسمي أو وسائل ضبط التقليدي. فيطلق لفظ المجتمع على مجموع من الأفراد تؤلف بينهم روابط واحدة، تثبتتها الأوضاع والمؤسسات الاجتماعية، ويكلفها القانون أو الرأي العام بحيث لا يستطيع الفرد أن يخالفها أو ينحرف عنها، إلا إذا عرض نفسه للعقاب، أو السخط أو اللوم، وهكذا تصبح للأحوال الاجتماعية سلطة على الفرد.<sup>247</sup>

<sup>245</sup> نفس المرجع ص75.

<sup>246</sup> المرجع نفسه ص77.

<sup>247</sup> كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 2000. ص 533.

تعتبر التبعية بكل أنواعها سواء كانت اقتصادية أو ثقافية حاجزا وعائقا أمام أي تقدم حضاري "المغلوب مولع دوما بتقليد الغالب".

إن الارتقاء الحضاري الحق-كغاية مصيرية-لا يمكن لأي أمة أن تصبو إليه وقواها الذاتية عالية على اقتصاد أمة أخرى وعلى إنتاجها المادي والمفهومي والذهني.<sup>248</sup>

لقد ظلت الثنائية المتمثلة في القبيلة والدولة محل جدل وصراع على مر التاريخ ومحل أسئلة الباحثين والدارسين والسؤال الجوهرى الذى يكاد يتكرر كلما كان الحديث عن هذه الثنائية مؤداه ما يعنى العلاقة بين الدولة المركزية والقبيلة التى توصف بأنها متعددة حيث تتعدد فيها الولاءات وبمعنى آخر هل هذه العلاقة هي علاقة تكامل واستمرارية بين مجتمعين ؟ أم هل هي علاقة قطيعة وتصارع بين مجتمعين؟

ويظهر كذلك مشكل مفاهيمي في تحديد ملامح المجتمع الحديث وكيف يحدد سوسيولوجيا، إضافة إلى أن المجتمع الحديث هو امتداد ونتاج المجتمع التقليدي (أي إنتاج نفسه بنفسه).

هل استطاعت الدولة الوطنية في تجربتها التحديثية أن تؤسس مجتمعا حديثا يقطع مع ذهنية الرعية وتقاليد الولاءات القبيلية؟ هذا السؤال يتطلب - في تقديرنا- تحديد التمثل السوسيولوجي لما نسميه "المجتمع الحديث" و"الاجتماعي". ليست هناك صورة

<sup>248</sup> الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص166.

نموذجية ينبغي نسخها و سلخها عن سياقها الحدائى الغربى، فأى نمط مجتمعى ببقى رهن فعله الذاتى على إنتاج نفسه بنفسه ضمن سياقات وجوده الذاتية الخاصة والعالمية الشاملة.<sup>249</sup>

ولا يكفى وجود الدولة حتى تتحول الجماعة تلقائيا إلى مجتمع منظم، بل هناك خصائص ذاتية لآبد أن تتوفر، يكتسب المجتمع خاصيته الاجتماعية الخاصة من حيث قدرته على الخلق الذاتى (auto-création)، وعلى التحول الذاتى (auto-affirmation) وفق هذا التمثل الاجتماعى العقلانى والعلمانى تبلورت المجتمعات الغربية تاريخيا عبر تراكم مواردها فى أيدي نخبة مسيرة وبقوة الصراعات الاجتماعية التى ظلت تحول دون تحول المسيرين إلى أصحاب جباية وامتيازات، فليست فكرة المجتمع فى تعريفها إلا اعتبارها نسقا اجتماعيا مخصوصا بميكانيزمات اشتغاله وتغيراته، وهى بذلك حصيلة الحدائة الغربية بكل أبعادها الفكرية والمادية، لكنها اليوم فكرة تشهد نهايتها، أى نهاية التمثلات الاجتماعية لـ"مجتمع".

إذ تشير إلى بداية برادىغم نظرى جديد يتمثل وقد تفكك اقترانه بالاجتماعى.<sup>250</sup>

على مستوى الخطاب تدعى كل النخب السياسية أنها تتحرك وفق الثالث الوطن- الدولة- المجتمع، لكن الممارسة شىء آخر فمفهوم المجتمع كان فى صميم الخطاب

<sup>249</sup> عادل بن الحاج رحومة، "فى معنى القبيلة.....؟" مرجع سابق، ص102.

<sup>250</sup> نفس المرجع ص103.

السوسيولوجي منظوما بمقولات الدولة والمواطنة نظما يؤلف باتساق مفردات "الوطن-الدولة-المجتمع"، بحيث يدل كل مجتمع على أنه كيان اجتماعي منظم من قبل الدولة الوطنية<sup>251</sup>

ليس ما يدفع الأفراد إلى التضامن الأوضاع السلمية والرخاء الاقتصادي، بل الخطر الخارجي الذي يهدد كينونة الجماعة، أما الخطر الداخلي فهو الذي ينسف بالوطن والدولة والمجتمع. كان دوفيني de vigny قد عبر عن هذا التعطش للسلطة الذي تفرضه المعركة بقوله: إن أفضل مساعد يستطيع أن يجده الانضباط، هو الخطر. فعندما يتعرض الجميع للخطر، يسكت كل فرد، ويتعلق الكل بأول رجل يعطي أمرا أو يقدم مثلا مفيدا.<sup>252</sup>

الجماعة تربط بين أفرادها أواصر فكرية معنوية التي تمثل لها جذرا أو أصل الاجتماع، وحين تضرب هذه الروابط تحس الجماعة بالخطر فتتحد وعليه يمكن أن نعرف الجماعة بأنها اتحاد بين أفراد تربطهم إيديولوجية، أفكار وميولات فنية، وأدبية والتي غالبا ما يناضلون من أجلها<sup>253</sup>، والجماعة بدون دولة وبدون ميكنزمات ذاتية تساعد على الخلق الذاتي والتحول الذاتي، والجماعة بدون

---

<sup>251</sup> المرجع نفسه ص103.

<sup>252</sup> بيرييه جان، الذكاء و القيم المعنوية في الحرب، تعريب: أكرم ديري و المقدم الهيثم الايوبي، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية

للدراسات و النشر، بيروت 1986. ص145.

<sup>253</sup> Viviane couillard « le grand jeu, groupe /ruptures » (237-246), C.Achour [et autres], des années trente : groupes et ruptures, actes du colloque organisé par URL a l'université de Provence I (5-7) mai 1983, N°7 de la collection « les publication de l'URL », édition du CNRS, Paris 1983.p237.

مرجعية أو أصل هي عبارة عن أسطورة كما قال مافزولي: أتخيل الشعب

أسطورة<sup>254</sup>

رغم مشاريع العولمة وما تهدف إليه من توحيد واحتواء الكل ماديا وثقافيا إلا أن النمط التقليدي وعلى رأسه التنظيم القبلي يبقى يطفو على السطح ويظهر ذلك فيما يعرف بإعادة إنتاج الخصوصيات الثقافية واستحضار الهويات وخاصة التقليدية منها.

بالنسبة إلى ميشال مافزولي Michel Maffesoli فإن عودة القبيلة تتجلى في مجتمعات مابعد الحداثة، حيث إن تيارات العولمة لم تؤد إلى تدمير العالم وامتصاص الخصوصيات الثقافية، بل أدت إلى تدمير ركائز الحداثة بالعودة إلى أنماط الهويات ما قبل الحداثة (مجتمع الجماهير والمجموعات)<sup>255</sup>

في تاريخ الغرب الأوروبي، كان الأفراد في جلمهم محدودين تقليديا إبان القرون الوسطى. إن مفهوم التقليد تشترك فيه أوروبا ما قبل الرأسمالية مع شعوب الهند الصينيين وعرب شمال إفريقيا حيث يشار إليهم بالمجتمعات " البدائية" كنفويض لـ"الحضارة" "مجتمعات القانون" société de statut كنفويض لمجتمعات العقد société de contra إن الفرد داخل المجتمع التقليدي يحيا في إطار نسق اجتماعي تقليدي، لا يتخيل يوما أنه يخرج عن إطاره باتجاه الفردانية نظرا للعلاقة وللرابطة

<sup>254</sup> Michel Maffesoli, le temps des tribus-le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes-troisième édition, la table ronde, 2000.p103.

<sup>255</sup> Idem, p176. انظر كذلك مقدمة الكتاب.

القوية بينه وبين أسرته وكذلك بينه وبين جماعته. الفرد المحدد تقليدياً لا يشعر بقيمة الفردية. إذ مازال يشك في قدرته على تحديد هدف شخصي على المدى الطويل؛ وحتى فكرة أن أولاده سينفصلون يوماً ما عن الجماعة فكرة لم تخطر بعد على ذهنه. إنه فرد لم يتخذ مسافة، اتجأ نفسه وبينه وبين أسرته، وبينه وبين جماعته.<sup>256</sup>

يعتبر المجتمع القبلي نقيض المجتمع الحديث، يظهر ذلك في الكثير من الكتابات وبين المجتمعين تختلف التمثلات السوسولوجية حول مفهوم المجتمع الحديث بسبب صعوبة تعيين حدوده النظرية. فمن ناحية هناك "القبلية" التي هي مفهوم خلدوني مقترن بالقبيلة ككيان جماعي قائم الذات على أرض الواقع في العمران البدوي ما قبل الحديث، ومن ناحية أخرى ترد القبيلة في "زمن القبائل" -مافزولي- كاستعارة تتمثل إنسيابية الاجتماعي حينما يصبح مفهوم المجتمع موضوع استقهام من حيث تفككه وصعوبة تعيين حدوده النظرية. ليس المجتمع هو الذي انتهى كما بينت أعمال الان توران (Alain touraine)... وإنما المقصود نهاية التمثلات السوسولوجية حول مفهوم "المجتمع"<sup>257</sup>. سيميولوجيا لم تعد دراسة المجتمع تنحصر في الجانب الماكروسويولوجي والميكروسويولوجي بل أصبحت سلوكيات الأفراد تدرس في أدق تفاصيلها في الشارع وفي المقهى وهلم جرا، حيث لا يختزل السيميولوجي في

<sup>256</sup> La foule solitaire anatomie de la société moderne, idem, P40.

<sup>257</sup> "في معنى القبيلة.....؟"، عادل بن الحاج رحومة، مرجع سابق ص96.

اللساني فقط، بل يتعداه إلى أكوان سيميائية أخرى، وهو في ذلك يتفق مع بيرس (Peirce) في قوله ليس بوسعي دراسة أي شيء كان : الرياضيات، الأخلاق، الميتافيزيقيا...الاقتصاد تاريخ العلوم، لعب الورق، الرجال والنساء، الخمر، علم الأرصاد الجوية، إلا بوصفها موضوعات سيميائية. العالم كله يصبح علامة في نظر بيرس، كل منها يتفرع إلى علامات غير محدودة. كذلك بارت يخرج من دائرة اللغة ليدرس حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية حسب التحديد السويسري لهذا العالم. يبيدي بارت فضولا نحو الأحداث المتفرقة (Faits divers): الوجبات الغذائية السكر، العادات، عنوان الجريدة، حركة، كلها مواضيع شاذة عن الاهتمام المعرفي في الظاهر، لكنها عند السيميولوجي مليئة بالعلامات. إنسان المدينة يقضي وقته في "القراءة" تعترضه علامات تقرأ : صور وحركات وسلوك ولباس.<sup>258</sup>

### 3/المجتمع الجزائري نفسيا.

إن إشكالية فهم المجتمع الجزائري الحديث تعود إلى المستعمر الذي قمع ومزق النظام الذاتي التقليدي القبلي، مما جعله محل وموضع عنف، فرض ثقافة السوق الاستعمارية التي تسلب الفرد الجزائري إنسانيته وتنشئته، ويزداد الأمر تعقيدا بعد الاستقلال، فلم تعرف المؤسسات الاجتماعية التقليدية استقرارا ولا أداء. هذا من جهة كما لم يعرف كذلك مؤسسات المجتمعات الحديثة والتي تسمح له بالتنظيم من

<sup>258</sup> محسن بوعزيزي، السيميولوجيا الاجتماعية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بناية "بيت النهضة" شارع البصرة، ص ب 113-2001 الحمراء بيروت لبنان 2010.ص115.

جهة أخرى، كل ذلك يعيق طريقه نحو تغيير اجتماعي ونحو مشروع حداثي يدرك في إطاره مستقبله انطلاقاً من الواقع والحاضر المعيشي.

أفراد جزائريون أنتزَعهم واجتثهم الاستعمار (arrachés) من نظامهم المحدد ذاتياً (تقليدي) وهم غير مؤهلين لثقافة السوق...والإنسان المسيطر عليه بالقمع هو وضع عنف رمزي فهو عبد لرؤوس أموال اجتماعية تكسبه وتورثه(كشيء) من غير أن يكسبها أو يرثها إنه مسلوب الإنسانية من طرف مؤسسات في صراع مستمر...المجتمع ما بعد الاستعمار لم يكن بذلك الوضوح واستقرار الجماعات الاجتماعية التقليدية المكونة له بحيث تربط بين آماله والحظوظ المتاحة له، ولم يكن له مؤسسات المجتمعات الحديثة التي تسمح له بالتنظيم بحيث يستحيل على المجتمعات التقليدية أن تقدر التغيير الاجتماعي مع إدراك المستقبل انطلاقاً من الحاضر<sup>259</sup>

لم يكن من أولويات المستعمر شن حملة عسكرية خاصة على دولة الأمير عبد القادر بقدر ما كان من أولى أولوياته تفتيت المجتمع وتجريده من وعيه وانتمائه الإسلامي على وجه الخصوص.

وإنطلاقاً من سنة 1845، لم تعد فرنسا ترضى بتحطيم جيش أو دولة عبد القادر(الأمير)، بل أصبحت تستهدف تفتيت المجتمع حتى يمحي في كل فرد الوعي

---

<sup>259</sup> Lahouari Addi, " Pierre Bourdieu L'Algérie et le pessimisme anthropologique," petit déjeuner de la MOM 19 avril 2007.

بانتمائه إلى حضارة متميزة.<sup>260</sup> أو بتعبير فرويد "تدمير أصول الثقافة والمؤسسات".<sup>261</sup>

هذا وتصف فرنسا الإفريقي والمغربي بالعنيف بصفة عامة، والجزائري العنيف اللاعقلاني بصفة خاصة.<sup>262</sup> يعتبر الاستعمار أهم ميزة طبعت تاريخ الجزائر منذ القدم، غير أننا نجد في كل مرة بروز قوى تقف في وجه الاستعمار كما حدث مع الحركة الوطنية التي جاءت وتكونت كرد فعل على الاستعمار الفرنسي.

يحلل عبد المالك صياد في كتابه *histoire et recherche identitaire* الحركة الوطنية، بأنها حركة ولدت في ظروف الاستعمار، ولدت من الاستعمار، فهي ولدت ضد الاستعمار وبقيت كذلك حتى الآن. بقيت كما ظهرت و تكونت في بداية سنة 1920، أي إنها أخذت شرعيتها من الاستعمار. وحتى تاريخ الجزائر هو تاريخ استعمار متتال أي إن تاريخ الجزائر نشأ مع الاستعمار بأنواعه منذ القدم<sup>263</sup>

إن أهم توصيفات المجتمع الجزائري غداة الاستقلال تظهر في كونه مجتمعا إسلاميا ينظم في إطار اشتراكي، غير أن العمران الفوضوي وعملية التصنيع ميزات جعلت منه مجتمعا يعاني من تبعات الاستعمار، من تخريب وتحطيم للبنى المادية وكذا المعنوية.

<sup>260</sup> مجمل تاريخ المغرب، الجزء الثالث، مرجع سابق.ص 127.

<sup>261</sup> Vincente A.galli p (151-168), in J.Piaget & autres, violence d'Etat et psychanalyse, collection inconsciente et culture, Edition Dunod, Paris 1989.p158.

<sup>262</sup> La personnalité et le devenir arabo-islamique, ibid., p187.

<sup>263</sup> Abdelmalek Sayad, Histoire et recherche identitaire suivi de- entretien avec Hassan Arfaoui-, éditions Bouchene, PARIS 2002.p33.

يصف محفوظ بوسبسي المجتمع الجزائري في السبعينيات بأنه يتجاوز مرحلة التطورات الاجتماعية - الاقتصادية، والسياسية-الثقافية. إنه مجتمع يتميز بالإسلام ، يتعرب وينتظم سياسيا ، نظريا على نموذج اشتراكي، ويتميز بعمران فوضوي، وتصنيع ظهر فجأة لدى شعب مصدوم بحرب طويلة<sup>264</sup>

ورغم هذا التدمير المؤسساتي والذهني فمازالت هناك روح صاحبت هذا الشعب عبر التاريخ، والشخصية البربرية في المغرب وفي الجزائر في طريق الانحلال لكنها مازالت تحافظ على صفات خاصة في ذاتها العميقة كروح الجماعة وفي نفس الوقت الفردانية، عدوانية خفية قابلة لتحد حائط الواقع<sup>265</sup> ولهذا طور المستعمر نظرية أصبحت فيما بعد هي: أن الجزائري يقتل باستمرار، ويقتل بوحشية ويقتل من أجل لا شيء<sup>266</sup>

#### 4/"رض" الثورة وأسطورة شعب الثورة.

إن أهم ما يميز المشهد السياسي في الجزائر عقب الاستقلال مباشرة هو التصارع من أجل السلطة والقيادة السياسية من طرف النخب من جهة واستحواد الجيش على السلطة من جهة أخرى، كل هذه المعطيات تؤسس لصورة استعمارية في أحد أشكالها القمعية، الصراع بين النخب الجزائرية أثناء الثورة والاستحواد على السلطة

---

<sup>264</sup> Mahfoud Boucebc, psychiatrie société et développement- Algérie 1978-,deuxième édition, SNED, Alger 1982. P41.

<sup>265</sup> La personnalité et le devenir arabo-islmaque.idem, P221.

<sup>266</sup> Franz fanon, les damnés de la terre, enag Edition ,1987.P265 .

من طرف الجيش بعد الاستقلال، لهما أكثر من دلالة ذهنية قمعية شمولية الصورة

للاستعمار<sup>267</sup>

ظهور الشعبوية وأسطورة شعب الثورة FLN ولدت من الثورة، محرك المعركة

لكل الجزائريين مدة 7 سنوات، أخذت على عاتقها الحكومة والدولة، إنه ممثل

الجزائريين بمختلف توجهاتهم: السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية، العرقية.

'الفرد الجزائري أصبح ينتظر من الدولة كل ما حرمته منه دولة الاستعمار'

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، كانت النخبة الجزائرية المتعلمة تتكون من: 41

طبيبا، 22 صيدلي، 09 أطباء أسنان، 03 مهندسين، 70 محاميا، 10 أساتذة التعليم

الثانوي، 500 معلم، 1000 عامل متخصص، 70.000 تلميذ مسجل؛ وهذا من

مجموع سكان يعادل 09 ملايين نسمة.<sup>268</sup>

بعد الاستقلال وجدت ظاهرة الهجرة، أو موجات الهجرة إلى فرنسا كما حلها عبد

المالك صياد باعتبارها "ظاهرة اجتماعية شاملة" fait social total (ليس عامل

البطالة فقط) قبل أن تعلقها الجزائر في 18 سبتمبر 1973 ومن جانب الحكومة

الفرنسية في 05 جويلية 1974. بين 1962 و1968 كان عدد الجزائريين الذين

هاجروا إلى فرنسا 16200 (بينهم 3500 امرأة أي بنسبة 21,60%)<sup>269</sup>

<sup>267</sup> Elbaki Hermassi, Etat et société au Maghreb étude comparative, Éditions Anthropos, Paris 19.p69.

<sup>268</sup> L'Algérie entre le mauvais et le pire, Idem, p99.

<sup>269</sup> Abdemalek Sayad, l'immigration ou les paradoxes de l'altérité, Éditions Universitaire, Paris 1991.p74.

تعتبر السلطة الذكورية من أهم ميزات البناء الاجتماعي في الجزائر في مرحلة الاحتلال وبعد الاستقلال خاصة إذا تعلق الأمر بالقبيلة كتنظيم اجتماعي والمجال الجغرافي الفيزيقي يفرض على الذكور أعمالاً زراعية تحتم عليهم توظيف السلطة الذكورية، تحلل الأنتروبولوجية الجزائرية تاسديت ياسين مجتمع القبائل بمنظور بيار بورديو Pierre Bourdieu ، حيث الهابيتوس habitus يحدد المهيمن والمهمين عليه، بالتالي أستنتجت أنه مجتمع قائم على الهيمنة الذكورية في كل المجالات (البيت، الحقل، الفضاء الخارجي...) <sup>270</sup>

و هناك دراسة ميدانية قيمة حول الزواج والأسرة في الجزائر لـ Jean-Dominique (Malik) Von Allmen, Mariage et Famille l'évolution des structures familiales en Algérie, thèse présentée pour le doctorat de troisième cycle sous la direction de M. PIERRE BOURDIEU, EHESS 1983.

تتناول الدراسة تطور مؤسسة الأسرة و نظام القيم (إعادة إنتاج القيم) بعد الاستقلال فالزواج يكرس نظام الهيمنة الذكورية، مع مراعاة العلاقة بين الرأسمال الأسري والخلفيات البدوية والحضرية والمادية والدينية، مجسدة في الصراع على المواقع ويظهر ذلك جليا في التحالفات والمصاهرة. ويرتكز العمل على دراسة مونوغرافية أنجزت بين سنة 1973-1975 على عينة تتكون من 2140 زوج couple

---

<sup>270</sup> Tassadit Yacine-Titouh, si tu m'aimes, guéris-moi étude d'ethnologie des affects en Kabylie, éditions de la maison des sciences de l'homme, Paris 2006.P130.

وخلصت الدراسة هي محاولة فهم الزواج كسيرورة وتطور العلاقات الأسرية إلى مؤسسة وتحولات الأسرة (نظام تبادل قيم الهيمنة المادية والدينية والحضرية والبدوية...هو مضمون المصاهرة ) (تغير اجتماعي)، ففي الجزائر يعتبر الزواج في المجتمع مبنيا على الهيمنة الذكورية وحتى بعد الاستقلال تم إعادة انتهاج القيم الخاصة بالزواج حيث تم توظيف للخلفيات البدوية والحضرية البدوية والحضرية المادية والدينية من أجل المواقع فظهرت تبعا لذلك التحالفات والمصاهرة أما تطور تيار بورديو فإنه يتمحور في اعتبار أن الثقافة وعلى رأسها الإسلام هي عائق أمام التنمية في البلدان النامية لأنها في نظرة تتعارض والعقلانية.

يثير بيار بورديو Pierre Bourdieu قضية العوائق الثقافية التي تكبح أو تمنع التنمية الاقتصادية في البلدان النامية ذات الصفات التقليدية مثل الجزائر، والتي تمنع ظهور العقلانية (السلوك العقلاني) حيث تصبح قوى مقاومة لكل بذور العقلانية ويلخص بورديو هذه العوائق الثقافية في الإسلام كإرث ثقافي على سبيل المثال ربما عكس البروتستانتية-<sup>271</sup>، لقد أدى الاستقلال إلى سقوط النظام الاستعماري وما تعلق به من رموز سياسية اقتصادية وثقافية كانت تسيطر على مناحي الحياة في الجزائر، لكن بعد طرد المستعمرين تركوا جميع الأراضي وكذا النشاطات الصناعية والتجارية لتملاً جبهة التحرير الوطني (FLN) ، الفراغ الذي حصل في هذه المناحي والنشاطات باعتبارها ذات إرث نضالي وعسكري وكذا تحرري سياسي كل ذلك

---

<sup>271</sup> Pierre Bourdieu, Algérie 60 structures économiques et structures temporelles, édition de minuit, 1977.P11.

خولها التحكم في جزائر ما بعد الاستقلال، الأمر الذي أدى إلى استبعاد وتهميش النخبة من المشاركة في عملية البناء والسلطة السياسية، فسقوط النظام الاستعماري في الجزائر أدى إلى ذهاب المجموعات التي كانت تكون النخبة -المستعمرة- المؤسسة على ملكية الأراضي، النشاطات الصناعية أو التجارية، والسيطرة على المناصب الإدارية... ففي جزائر الاستقلال حقل النخبة (من 1962 حتى بداية الثمانيات) تشكل أساسا حول قطب من الأشخاص كانت لهم مسؤوليات في الحركة الوطنية أوفي حرب التحرير سواء كانت مدنية أو عسكرية (كشرعية في المجتمع) ...حقل النخبة تشكل وتراتب حول هذا القطب كإطارات الكبرى للحزب، مسيرو القطاعات الوزارية، مدراء المؤسسات الكبرى، والمصانع الكبرى كلهم ينتمون إلى هذا القطب، وبالتالي أدى إلى ضعف الفعالية الاجتماعية للرأسمال الثقافي (رجال العلم، النخبة الجامعية، الفنانين )<sup>272</sup>

كل المخلفات المادية وما لحقها من دمار لم يكن بالحجم الذي لحق بالمخلفات الاجتماعية-النفسية وعلى رأسها البناء الاجتماعي المبني على الجماعة وفعاليتها في احتواء الفرد الجزائري، فبعد الاستقلال خرج الفرد الجزائري يبحث عن انتماؤه الاجتماعي أو جماعته إن صح القول ليجد نفسه في عالم من الاغتراب والالهام

---

<sup>272</sup> Mustapha Haddab, «cadres et intellectuels religieux en Algérie : rôles sociaux et rapports au champ des élites »P (317-327), Abel Kouvouama [et autres], Figures croisées d'intellectuels -trajectoires, modes d'action, productions -, édition Karthala.P 317-318.

الاجتماعي وهذا من بين الأهداف التي سعت فرنسا لتكريسها ونجحت إلى حد كبير في ذلك.

عندما خمدت آخر حركة رافضة للوجود الفرنسي وعم البلاد الهدوء... وجد الفرد الجزائري نفسه وحيدا بكل معنى الكلمة وهو ما كان يتوخاه الاستعمار من كل قراراته و تصرفاته... فكل الأجهزة الجماعية التي كانت تحميه تكسرت تباعا، أولا بالعنف ثم بالقانون وأخيرا بمفعول الاقتصاد، ولمدة نصف قرن أصبح همه الأول والأخير هو أن لا يضمحل ويفنى<sup>273</sup> فالهجرة والعنف مؤشرات على غياب التواصل مع مرجعية الجماعة.

ماهي المكانزمات التي يتم بها محو هذه الآثار وتضميد جروح شعب مصدوم مكبوت، شعب في كارثة، يعيش قطيعة مع جذوره وماضيه يعيش زلزالا حطم كل كيانه إنها مهمة عمل طبيب نفساني بالدرجة الأولى... كيف تتم عملية إعادة تركيب الماضي وتنظيمه؟ هذا ما سيصطدم بأحلام هذا الشعب في هذه الفوضى الاجتماعية عندما يتعلق الأمر برعب مسلط على أفراد عزل تصدم الذاكرة وتخزن أحداث مؤلمة، كيف تشتغل الذاكرة الجماعية؟<sup>274</sup> إن عنف الدولة ينتج قطيعة في التبادلات الاجتماعية بكل أنواعها و يدفعها إلى الانعزال والصمت<sup>275</sup>

<sup>273</sup> مجمل تاريخ المغرب العروي الجزء الثالث، مرجع سابق ص132.

<sup>274</sup> René kaes (169-204), in J.Piaget & autres, violence d'Etat et psychanalyse, collection inconscient et culture, Edition Dunod, Paris 1989. p191.

<sup>275</sup> Janine Puget (1-40), violence d'Etat et psychanalyse, idemp39.

هل للعنف والسيطرة أصول بشرية؟ جنيالوجيا هل نعيد السلطة إلى أساس "الطبيعة البشرية"، نفسها، أم إلى سيطرة الإنسان على الإنسان: سيطرة الطبقة، النخبة الجماعة الضاغطة؟. إن هذا التحول الهيكلي في السؤال هو ما أحدث قطيعة جيل "الأزمنة الحديثة" مع "جيل الأساتذة".<sup>276</sup>

العنف بكل أشكاله في الجزائر المستعمرة خلف بعد الاستقلال مجتمعا مستلبا سياسيا وثقافيا، وبدأت الملامح الأولى لهذا المجتمع الجديد تتشكل منذ العشرية الأولى من الاستقلال، حيث ظهر استلاب المجتمع إزاء الدولة كظاهرة غالبية.<sup>277</sup>

---

<sup>276</sup> المثقف و السلطة دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، مرجع سابق، ص108.

<sup>277</sup> عادل بن الحاج رحومة، في معنى القبيلة بين ابن خلدون و مافزولي: المجتمع موضع استقهام؟، ص(95-113) جمال شعبان و [آخرون]، فكر ابن خلدون الحدائنة والحضارة و الهيمنة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى فبراير 2007. مرجع سابق ص 105.

## الجزء الثاني

الفصل السادس : المجتمع الجزائري بعد 1962

أو ثقافة مخلفات الاستعمار

## 1/ من الهدم إلى الترميم.

تشكل المجتمع بعد الاستقلال بظهور فاعل سياسي جديد إذ تشكل المجتمع ضمن تجربة تحديثية وطنية متفاعلة مع محيطها الخارجي مقتبسة مرجعياتها ونماذجها من ماضيها، و عصريتها هي اقتباسات معينة، فكانت الدولة الوطنية منذ الاستقلال هي الفاعل الاجتماعي الأبرز<sup>278</sup>

العنف الذي صاحب الاستعمار وردت عليه الجماهير بالثورة المسلحة، بقي مصاحباً للفرد في كل نواحي حياته، ولم تستطع الدولة تنظيمه وتحديد فضاءاته الشرعية وكل ما يقيم الفرد ويقهره اجتماعياً وسياسياً هو الدولة والجماهير معاً، الجماهير التي تصنع الدولة عن طريق إضفاء القدسية عليها. لوفياتان هو رغبة الجماعة، هو السلطة يمنحها الأفراد للجماعة وتتقلب عليهم، تحب السلطة لجم البشر.<sup>279</sup>

بيد أنه كان للجماعات الضاغطة ممثلة في نخب العسكريين والمجاهدين والنخب الدينية التقليدية تأثير على النخب المتحكمة في السلطة السياسية أدى إلى عدم تثمين العلم وعدم اعتباره كوسيلة للنجاح الاجتماعي الأمر الذي نتج عنه ما يعرف باللاتسيير في كامل مناحي الحياة، فالجماعات والنخب التي توجد في السلطة والتي تؤثر في قراراتها ( نخب عسكرية، تقنية، مجاهدون، نخب دينية تقليدية... الخ ) لم

<sup>278</sup> نفس المرجع ص104.

<sup>279</sup> المتقف والسلطة دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، مرجع سابق ص.27.

تتمثل التعليم كأداة للترقية والنجاح الاجتماعي بل أغرقته في الشعبوية ولاعقلانية التسيير (بين 1985 و1989 معدل الجامعيين العاطلين (المعطلين) عن العمل انتقل من 0,6 % إلى 2,9 % ) وهذا اعتقادا منها بأن النظام التربوي هو الركيزة وأداة التلاحم الاجتماعي، الذي يدعم شرعية السلطة السياسية.<sup>280</sup>

## 2/ وصفات التعددية والديمقراطية.

من الناحية النظرية الديمقراطية معركة يتقاطع فيها الاقتصادي مع السياسي والاجتماعي مع الثقافي، إنها نقطة تقاطع بين الدولة والمجتمع، فالديمقراطية معركة اجتماعية وسياسية من أجل إيجاد تعديلات بنيوية في طبيعة الدولة والمجتمع معا<sup>281</sup> أما ممارسة الديمقراطية كسلوك فهي استراتيجية تجاوزت بها السلطة إشكالية الشرعية أكثر منها حلا من أجل تركيب التناقضات الاجتماعية والثقافية فالنظام أوهم الرأي العام بسحر الديمقراطية " تثبيت الفكرة الخاطئة لدى الرأي العام السياسي والعام بأن الديمقراطية وصفة سحرية حاملة في ذاتها لكل الحلول الأخرى. ويكفي أن نبلغ مرحلة الحرية السياسية وتعدد الأحزاب والانتخابات الدورية، حتى تنتهي مشكلات العرب."<sup>282</sup>

---

<sup>280</sup> Mustapha Haddab, « Algérie : de l'échec de l'Etat démiurge, aux ambivalences de l'Etat régulateur » p (120-121) Yann Lebeau et [autres], Etat et acteurs émergents en Afrique démocratie, indocilité et transnationalisation, collection « homme et société », éditions Karthala et Ifra 2003.

<sup>281</sup> برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، دار بوشان للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغبة الجزائر 1990. ص 28.

<sup>282</sup> نفس المرجع ص 35.

الماضي يوفر للجماعة جزء من هويتها، كما هو بالنسبة للأفراد والمجتمع يعرف  
بجزء من أصوله، تاريخه وتطوره، بعض الحوادث البارزة، كما هو الشأن بالنسبة  
للأفراد.

التعددية في أمريكا قد أفرزت حزبين كبيرين، ونفس الشيء بالنسبة لإنجلترا، أما  
التعددية الجزائرية أفرزت أكثر من 80 حزبا مؤكدة أن المشكلة ثقافية في الأساس.  
وليست سياسية، ومن حيث حقيقة الأحزاب والجمعيات، فإن 30 بالمائة من هذه  
الأخيرة تفتتت من مساعدات السفارات والمنظمات الدولية هذا ما أكدته نتائج دراسة  
من إنجاز جمعية الثقافة وتنمية المجتمع "حول ظروف نشاط الجمعيات بعد عشرين  
عاما من تأسيس أول جمعية جزائرية، و18 سنة على صدور القانون الذي نص  
على تأسيس الجمعيات، وفي ظل غياب رقابة الدولة عن نشاط هذه الأخيرة من  
خلال مرافقتها وضمان بقائها... وغالبا ما تختصر الجمعية في الثلاثية المكونة  
من الرئيس والأمين العام والمكلف بالخزينة.<sup>283</sup> وأصبحت الانتخابات بصفتها  
شعيرة مبايعة وليست اختيارا.<sup>284</sup> أليست الديمقراطية عصب النظريات العصرية  
في السياسة هي ما دعا إليها القرآن الكريم ممثلة في مبدأ- لا نظرية- الشورى.<sup>285</sup>

<sup>283</sup> الخبر ليوم السبت 12 سبتمبر 2009 ص 3.

<sup>284</sup> حوار مع وضاح شرارة، ص(73-120)، الجابري محمد عابد [و آخرون]، الإسلام و الحداثة و الاجتماع السياسي،، (حوارات  
فكرية-حاورهم عبد الاله بلقزي-) سلسلة حوارات المستقبل العربي، الطبعة الأولى(بيروت:مركز دراسات الوحدة  
العربية، 2004)، ص77.

<sup>285</sup> الحركات السرية في الإسلام، مرجع سابق، ص 193.

الفكر الديمقراطي والسلوك الديمقراطي يبني كما تبني الأمم والأوطان وليس وصفة سحرية، إنه نتيجة عمل طويل يبدأ من الأسرة وينتهي بسلوك الأفراد، فالفكر الديمقراطي هو إقرار بواقع الاختلاف، والعمل على تدبيره في إطار من التنافس السلمي وتداول السلطة، وهو فسخ في المجال لمشاركة حقيقية لكل مكونات المجتمع المتعدد.<sup>286</sup>

من هذا المنطلق تعتبر الديمقراطية حلا سياسيا لثقافة التداول السلمي على السلطة عن طريق الإقناع والبرامج وليس الاحتيال والعنف تعمل الدولة على إقامة جهاز سياسي للحكم، مثل البرلمان ومجلس الشعب، بالإضافة إلى أجهزة الخدمة المدنية المسؤولة، بفرض السيطرة على إقليم معين ومجموعة من الناس. وتتعزز السلطة في هذا النظام بنسق قانوني وقدرة على استعمال القوة العسكرية وتنفيذ السياسات. وتمثل جميع المجتمعات المعاصرة دولا- قومية. ويعني ذلك أنها دول تكون فيها الأغلبية الساحقة من الناس مواطنين يعتبرون أنفسهم جزءا من هذه الأمة /الشعب/الدولة.<sup>287</sup>

### 3/الحركات الاجتماعية-السياسية والديمقراطية.

بين النظرية والممارسة لم تكن القوى السياسية بين النظرية والتطبيق مؤهلة ثقافيا نظرا لظروف تاريخية لم نهضم ولم تنتشعب بعد بفكرة الدولة والتداول السلمي على

<sup>286</sup> حوار مع علي أومليل، ص(121-136) ، الجابري محمد عابد [و آخرون]، الإسلام و الحداثة و الاجتماع السياسي، مرجع

سابق، ص126.

<sup>287</sup> علم الاجتماع، أنتوني غدنز، مرجع سابق، ص468.

السلطة، القوى الديمقراطية حسب تقسيم الخريطة الاجتماعية- السياسية الجزائرية لا تملك فرصا حقيقية لأسباب سوسولوجية وفكرية في الالتقاء مع هذه الحركة الشعبية بخصائصها التي ظهرت بها في حين تملك علاقات أمتن نسبيا مع الحركة الاجتماعية الكلاسيكية (حركة العمال/نقابات/جمعيات نسوية/حركة طلابية...الخ)

أو ما يسمى بالمجتمع المدني بمحتواه الجزائري.<sup>288</sup>

بين الخطاب الديمقراطي والممارسة الدكتاتورية في أدق السلوكيات من طرف القوى السياسية أو أفراد المجتمع يبقى المجتمع يراوح مكانه بل يتخلف خطوات إلى الوراء، فالأحزاب كانت موجودة في مرحلة الاستعمار وربما كانت أكثر تفتحا وتنظيما؛ ترى أين الخلل؟ فلم تعد المشاركة السياسية، والحياة السياسية عموما تقتصر على النشاط الذي يقوم به الأفراد والجماعات في إطار التنظيمات الحزبية والتصويت أو التمثيل أو التعيين في الهيئات التشريعية أو الحكومية. فكثيرا ما تكشف الجماعات أن هذا الإطار لا يستطيع الإسهام في تحقيق أهدافها ومقاصدها، بل إنه قد يعيق سلوكها السياسي أو يلجأ إلى حظره بأكثر من أسلوب. ورغم انتشار الديمقراطية في كثير من بقاع العالم، إلا أن استمرار الأنساق التسلطية أو الشمولية في كثير من البلدان يجعل من المتعذر حدوث التغيير الاجتماعي أو إحداثه من خلال

<sup>288</sup>الانتخابات الدولية والمجتمع، مرجع سابق، ص 73.

الهيكل السياسية القائمة. ولا يمكن في هذه الحالة إحداث التغيير إلا من خلال قنوت و أساليب غير تقليدية في العمل السياسي.<sup>289</sup>

الفرد في المجتمع الجزائري لم يعد يفرق بين حقوقه وواجباته، واختلط عليه الدولة بالسلطة، فلم يعد يفرق بين المؤسسة والأشخاص، إن غياب سلطة الفرد بوجه الدولة التعسفية والافتقار إلى الهيئات الاجتماعية الوسيطة (التي يعني غيابها أن لا وجود لغير الدولة الهوبزية الشاملة الخالصة وبالمقابل ينبغي للدولة أن تعمل وفق النموذج الفيبري)<sup>290</sup> فخطاب الأحزاب السياسية مبني هو الآخر على القطيعة.

#### 4/إفرازات التعددية.

يحلل عبد الرحمن موساوي في كتابه: *De la violence en Algérie les lois du chaos*. قضية الموت في الفكر الإسلامويحيث يستنتج: إذ كان واجبا أن يموت فذلك غير كاف بل يجب الاعتماد على تركه يموت وكذلك اجعله يموت (في الخطاب والفعل) مستندا إلى قيم-أخلاقية متناقضة (الرعب، التضحية، الوطنية، الشهادة...). وما يصطحب الموت من طقوس الاغتصاب كاستراتيجية تضع المرأة (شرف الرجل) في صلب المعركة. فالاغتصاب في الجزائر هو تركيب بين ثقافة المجتمع وفهمه (الخاطئ) للدين، أصبحت المرأة تغتصب كما تغتصب المرأة في

<sup>289</sup> علم الاجتماع، أنتوني غدنز، مرجع سابق، ص 486.

<sup>290</sup> هشام داود المجتمع و السلطة في العراق المعاصر 149-191 المجتمع العراقي -حفريات سوسولوجية- ص 167.

رواندا والبوسنة عكس لبنان الذي لم تغتصب فيه المرأة وإذ كانت تحمل السلاح

طيلة الحرب الأهلية التي دامت 15 سنة.<sup>291</sup>

في المجتمعات التقليدية يخضع الفضاء إلى تقسيم على أساس جنسي بين الذكور

والإناث كما يسميه علماء الاجتماع التكامل غير المتكافئ بين الجنسين الذي يحجز

للنساء فضاء البيت، وللرجال الفضاء الاجتماعي العمومي، فضاء السياسة. فالمرأة

بهذا المعنى ترتبط بالطبيعة، والرجل يرتبط بالثقافة وبالقانون الذي جسده.<sup>292</sup>

والعنف يرتبط بالعقلية الذكورية كسلوك تربوي أكثر منه سلوك مرفوض، وعليه

فالعنف ضد المرأة مثلاً، معزول وموجود غالباً في الفضاء الخاص بالأسرة، حيث

يبرر كسلوك ثقافي تقليدي.<sup>293</sup>

إشكالية الموت وما يصاحبها من طقوس عند الجماعات التي تفتي حتى بقتل الأطفال

الرضع نابعة من ازدواجية الفهم الخاطئ للدين من حيث حب القتل وحب الموت أي

ثقافة القتل و"ثقافة الموت"<sup>294</sup>

وفي المجتمعات التقليدية كل شيء يتيسر، الدين، الثقافة، الإثنية توظيف التاريخ

سياسياً، حيث يدنس الدين بالسياسة وتداس الثقافة وتصبح الإثنية عامل تفرقة بين

أفراد المجتمع ولا يرقى الفرد إلى مواطن، فاللقاء بين الحركة الاجتماعية والنتيار

---

<sup>291</sup> Abderrahmane Moussaoui, De la violence en Algérie les lois du chaos, Actes sud, Msh 2006, Paris.p95.

<sup>292</sup> Abdennour Ali-yahia, la dignité humaine, INAS Editions 2007.p 126.

<sup>293</sup> Idem, p127.

<sup>294</sup> Farhad Khosrokhavar, quand Al-Qaïda parle –témoignages derrière les barreaux, Éditions Grasset et Fasquelle, 2006.P 370.

الديني بخصائصه الجزائرية المعروفة (السلفية من ضمنها) هو الذي يفسر حسب رأينا النتائج التي تمخضت عنها الانتخابات البلدية والتشريعية التي حصلت في الجزائر في بداية التسعينيات والذي فشلت فيه التيارات الدينية الأكثر نخبوية (حماس/النهضة) في القيام مع الحركة الشعبية التي ظهرت في الجزائر بقوة ابتداء من نصف عقد الثمانينيات.<sup>295</sup>

يقول ادغار موران EDGAR MORIN إن الشفاء الدائم هو الحركة الدائرية circuit بين الحب والعقل، الحب وحده يمكن أن يكون أعمى. ففي تاريخ الإنسانية لم يكن نقص في الحب فقط بل كذلك زيادة فيه للآلهة، وللقادة، وللأفكار. (تراجيدية الحب) الطفل يلد في شقاء لكن الحب ينقذه.<sup>296</sup>

توظيف التاريخ سياسيا وتسييس الدين والثقافة والإثنية غرس في نفوس الشباب قطيعة مع الشرعية التاريخية.<sup>297</sup> فأصبحوا فاسدين سياسيا بالتعصب (الدين+السياسة) والقادة في قمة السلطة فاسدون في التسيير (السياسة+المال) النظام ثقل لاشعوري (لاوعي) يتجاوز نوات الأفراد والأحزاب فلماذا صمدت السلطة وتفتت المعارضة؟ ربما لأن السلطة تخضع لحسابات عقلية أما المعارضة فتتعامل بالعاطفة، فالثورة من الشرعية إلى ميدان لمعارك الايدولوجية (مثل ما حصل مع

<sup>295</sup> الانتخابات الدولية و المجتمع، مرجع سابق، ص73.

<sup>296</sup> Max Pages et autres, La violence politique, Pour une clinique de la complexité, Edition /eres 2003.p186.

<sup>297</sup> Ben Saada Mohamed Tahar, le régime politique algérien, de la légitimité historique à la légitimité constitutionnelle, Enal Alger, 1992.p147.

الدين والهوية) أو قضية عميروش "عميروش .. ورقة سعدي (سعيد) على طاولة قمار السياسية". هاهو سعيد سعدي الذي قتلته البطالة السياسية، يتحول بقدرة قادر إلى مؤرخ يحمل بين يديه وثائق مثيرة من نوع "سري للغاية"، في وقت ضيعت السياسة والعمل الحزبي في الجزائر كل الإثارة وجميع الأسرار، كتاب سعدي "عميروش .. حياة، موتتان ووصية " Amirouche une vie deux morts un testament يتضمن الكتاب الظروف الغامضة التي استشهد فيها العقيدان عميروش وسي الحواس.<sup>298</sup>

الأعمال المسلحة والتخريب مؤشر على أن الديمقراطية بنيت على أسس خاطئة ونية مبيتة، تميل حالات أنواع العنف السياسي، عندما تكون قائمة على كسب زخم وهذا الزخم الذي تلهمه أو تؤججه الخطابات الايدولوجية وكاريزما القادة وإمكانية كسب مادي أو مكانة ما أو أي شيء يجذب الناس، إلى دفع الآخرين إلى الانضمام إلى الحملات الإرهابية. وبالذات في المجتمعات غير الديمقراطية، التي غالبا ما تقوم الصراعات فيها على أساس خطوط خاطئة تعكس الانقسامات الطبقية أو الإثنية أو الدينية. وإذا ما استمرت هذه الأشكال من الصراعات، فان سنوات من الصراع المتبادل قد تميل إلى مأسستها نتيجة لذلك الاستمرار، مما قد لا يساعد الأشخاص

---

<sup>298</sup> انظر الخبر الاسبوعي (ملف العدد كتاب سعدي حول عميروش) عدد 582 من 21 إلى 27 افريل 2010.

الذين يجدون أنفسهم متورطين في الصراع، لا يملكون فهما حقيقيا عن لماذا لا يزالون يهاجمون الطرف الآخر وهذه تمثل النموذج الكلاسيكي للثأر.<sup>299</sup>

كانت الديمقراطية إلى وقت قريب في نظر الإسلامويين كفرا، لم يكن الإسلامي في تلك الفترة (الثلاثينيات) يشارك في الانتخابات، ويعبر في الوقت ذاته عن رأيه بأن الانتخابات نظام كفر، يمكن رفضه واستغلاله في آن واحد كما يعتقد بعض قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر في عصرنا.<sup>300</sup>

وقد عكس البحث الميداني هذه الأبعاد المرتبطة بالديمقراطية في أكثر من سؤال السؤال 34 ش- مصداقية الصحافة ؟ التعددية كيف تتعايش مع القيم الجديدة إجابات ترى أن هناك مصداقية حيث كانت إجاباتها غير صريحة بل ضمنية: لا بأس نوعا ما، في تحسن، مفيدة، نعم 2، من الأولويات. وهي تمثل 15% مقارنة بدراسة الدكتور عزي محمد فريد<sup>301</sup> فالثقة في مؤسسة التلفزيون مثلا تتأرجح بين 33.2% و40.3% وهنا الفرق أكثر من الضعف .

إجابات التي لا تؤمن بمصداقية الصحف تأرجحت الإجابات بين التي لا ترى أن هناك مصداقية بين: قليلة، ناقصة، غير مؤهلة، لا توجد احترافية مشكوك فيها منعدمة، متوسطة، لا توجد صحافة مؤسساتية ، ضعيفة، بعضها، مشكوك فيها لا

<sup>299</sup> أوستن تي.ترك، "علم اجتماع الارهاب"، ص(142-167) ، قضايا إسلامية معاصرة مجلة متخصصة، مرجع سابق، ص 156.

<sup>300</sup> عزمي بشارة، المجتمع المدني دراسة نقدية (مع الإشارة للمجتمع المدني العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 1998. ص 303.

<sup>301</sup> محمد فريد عزي، الأجيال و القيم مقارنة للتغير الاجتماعي و السياسي في الجزائر، جامعة السانبا ، وهران 2008، ص 144.

3 لا شيء، نوعا مالا مصداقية، لا مصداقية بدون حرية تامة، كذب، بني وي  
وي beni oui oui، تستلزم فتح مجال الإعلام السمعي والبصري، بحسب أهواء  
الساسة، تحتاج إلى صحافيين أصحاب رسالة في المجتمع، مزيد من الوعي الوطني  
والسياسي والاجتماعي. إجابات حيادية: بدون 4 و تمثل 10% الشيء اللافت  
للملاحظة مقارنة بالدراسة المذكورة سلفا والمتعلقة بمؤسسة التلفزيون، هو أن الثقة  
في الصحف تراوحت بين 39.3% و 52.3% حسب الأجيال 18-29 سنة، 30-  
44 سنة، 45-59 سنة، 60 سنة فما فوق بينما في دراستنا الثقة أو مصداقية  
الصحافة لم تتعد 15%. إذن يظهر أن الطبقة المتعلمة أقل ثقة في مصداقية الصحافة  
بينما الذين لا يتقون في مصداقيتها يمثلون 75%.

### 5/الدولة والمجتمع والتواصل السياسي.

تختلف المجتمعات من نظام إلى آخر ومن طبيعة نظام سياسي إلى نظام سياسي  
آخر، لكنها تتفق جميعها في كون ما بين الدولة والمجتمع هناك نظام رمزي يتم من  
خلاله التواصل سياسيا، سواء كان هذا النظام (عقلاني) أو ذاتي حسب طبيعة  
المجتمع، أي أن التواصل في المجتمعات الحداثية يختلف عنه في المجتمعات  
التقليدية، ففي الأولى هناك شفافية على كل المستويات بينما في الثانية هناك نظام  
يرتكز على المقدسات و بالتالي الطابوهات، أي أن الواقع المشكل والمعيش (سياسيا،  
ثقافيا....) هوفي أصله مبني على هاته الطابوهات، ومن هنا فالزاوية التي نريد أن

نناقش منها شكل الاتصال السياسي في المجتمعات التقليدية ( الجزائر أنموذجا) -  
تعتمد على رصد الواقع المشكل : هل هو ذاتي أم موضوعي ؟ حيث نعتمد على  
مقاربة هيغل. اما تحليل إشكالية التواصل كلغة رمزية (مجموعة من الاشارات  
والرموز....التواصلية) فنعتمد على المنهج البنيوي في هذه المقاربة إذ سنحلل أهم  
عناصر النسق الذي تحتويه.

اذن فنحن امام ثالوث مشكل من:

الدولة - ماهي؟

المجتمع - ما هو؟

الاتصال - ما هو؟ وكيف يتم؟

فطبيعة الاتصال السياسي تتحدد من علاقة الدولة بالمجتمع, وهل الدولة والمجتمع  
يستوفيان شروط قيامهما؟

5-1/ **الدولة تعريفا:** الدولة هي تلك القوة التي تخترق كامل القوى المتناقضة  
والمتضاربة ( إيديولوجيا, اقتصاديا....) داخل نسيج الجماعة, بحيث تتمكن من  
تنظيم تناقضاته وإحداث الانسجام بين الاختلافات فيه. ويقول بهذا الصدد بيار  
كلاستر pierre clastres " انه لا مجال لتطابق الدولة والمجتمع. فالدولة قامت على  
وجود فاصل بين المجتمع وذاته...."<sup>302</sup>. ومحصلة هذه الرؤية أن الدولة هي:  
"...علامة اكتمال الانقسام في المجتمع, بماهي أداة انفصال السلطة السياسية

<sup>302</sup> أصل العنف و الدولة, مرجع سابق, ص134.

فالمجتمع يصبح من الان وصاعدا منقسما بين من يمارس السلطة ومن يخضع لها<sup>303</sup>. غير أن هذا الانقسام له تداعياته على مجالات أخرى في الحياة كظهور الفوارق الاقتصادية والفكرية وكثير من التناقضات في الحياة الثقافية وغير الثقافية.... وذلك بناء على استنتاجات الانثروبولوجيين من خلال مقاربتهم للمجتمعات (البدائية) ومقارنتها بالمجتمعات الحديثة في تفاصيل نقاط جدل الدولة والمجتمع أي جدلية السياسي والاجتماعي ( جنيالوجيا), وهو ما يمكن صياغته في إشكالية تتمثل في: كيف يمكن التحول من مجتمع ما قبل الدولة إلى مجتمع الدولة ؟ أي من اللانقسام إلى سياسة دولة قائمة على الانقسام ؟ حسب كلاستر<sup>304</sup>.

يقودنا هذا التحليل إلى التساؤل التالي: ما هي الشروط التي تكتمل في الجماعة حتى تؤهلها للمرور من جماعة ضد الدولة إلى جماعة الدولة؟ أي من مجتمع غير منقسم رافض للتوحد إلى مجتمع له شروط القابلية التي تجعله يقبل بالدولة كهيئة وقوة منفصلة عن الجماعة و تنظم الجماعة؟ ترى ما هي الجماعة ؟

5-2/ الجماعة: يختلف تعريف الجماعة بين علماء الاجتماع والأنثروبولوجيين بناء

على اختلاف منطقاتهم الفكرية والنظرية, حيث نجد دوركايم Emile URKHEIM

يعرف الجماعة من منطلق التخصص والعمل وبالتالي هناك جماعتين :

<sup>303</sup> المرجع نفسه ص120.

<sup>304</sup> نفس المرجع ص33.

- جماعة آلية (ستاتكية STATIQUE) حيث يتشابه أفراد الجماعة وتحكم خصائص أفراد الثبات والتشابه.....

- جماعة عضوية(organique) هي جماعة حيوية ومن خصائصها التخصص والتكامل في الادوار والوظائف وتخضع للتغير في الزمن<sup>305</sup>

كما نجد بعض علماء الاجتماع يعرفون الجماعة من منطلق البيئة والمناخ كما هو الحال عند مونتسكيو MONTESQUIEU Charles de secondat, والبعض الآخر يعرفها من منطلق اقتصادي مثل ماركس Marx....بينما نجد الانتروبولوجيين وخاصة منهم الكلاسيكيين الذين يتبنون النزعة المركزية وينحازون إلى التصنيف الحضاري والديني, والبدائي الاسطوري للمجتمعات البشرية, حيث يصنفون المجتمعات الإنسانية إلى صنفين : جماعات بدائية , وجماعات متحضرة.

اما البدائية فمجل تعريفها " أنها جماعات كثيرة غير منقسمة تخضع جميعا إلى منطق نابذ... إذ المنطق الذي يحكم نظام علاقاتها وسلوكاتها هو منطق الحرب بوصفها معيار ومرجع بين الجماعات البشرية"<sup>306</sup> أي ثقافيا يعتبر نظام العلاقات فيها هو تبادل العنف ضد قوة الوحدة.

وبصرف النظر عن الاختلاف الحاصل بين علماء الاجتماع والانتروبولوجيين حول تعريف الجماعة فإننا يمكن أن نوجز مفهوم الجماعة وفق صياغة د.محمد تومي في

<sup>305</sup> Jean –pierre Durand, Robert Weil et [autres], sociologie contemporaine, ed vigot, 1989p:75.

<sup>306</sup> العنف والدولة، مرجع سابق، ص122.

محصلة بحثه عن مفهوم الجماعة إذ يقول: إن المجتمع هو جماعة مؤلفة من أفراد انبثقت عن وجودهم المشترك صلات اجتماعية, وظهرت بسبب تعاملهم وتعارض منافعهم ضرورة وجود قوانين تنظم علاقتهم.<sup>307</sup>

ولكن يبقى هذا - التعريف الخلاصة ناقصا - في تقديرنا لأنه تعريف يعتمد على مبدأ براغماتي نفعي حيث المصلحة هي الهدف والغاية من وجود الجماعة إذ يتقاطع مع مفهوم الجماعة لدى الماركسيين أين تعتبر وسائل الإنتاج (الأشياء) هي المنتجة والمُفرزة للطبقة (الأشخاص), ويمكن تلخيص هذه الرؤية في الخطاطة التالية:

وسائل الإنتاج (الأشياء) ← طبقة (الأشخاص) ← أفكار (إيديولوجية).

بينما نجد المفكر مالك بن نبي يرى عكس ذلك حيث وجود الأشخاص الذين ينتجون أفكارا التي بدورها تنتهي في الواقع اشياء مادية محسوسة وتشرح هذا المنحنى الخطاطة التالية:

الأشخاص ← أفكار ← أشياء

وهذا المخطط هو الذي يشرح ديناميكية الجماعة نحو بناء نفسها كإطار يخرج بها من الثبات إلى الحركة الدينامكية يقول بن نبي: تكسب الجماعة الإنسانية صفة المجتمع عندما تشرع في الحركة, أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غايتها . وهذا يتفق من الوجهة التاريخية مع لحظة انبثاق حضارة معينة<sup>308</sup>

<sup>307</sup> د. محمد التومي , المجتمع الإنساني في القرآن الكريم, المؤسسة الوطنية للكتاب, 1986, ص290.

<sup>308</sup> مالك بن نبي, ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية, ترجمة عبد الصبور شاهين, دار الفكر, الطبعة الثانية 1974 ص16.

قد عرفنا سابقا الدولة على حدا, وعرفنا المجتمع على حدا أيضا, ولكن نحتاج إلى العنصر الحيوي الذي يحكم التفاعل بينهما, حيث رأينا أن الدولة قامت أصلا على وجود فاصل بين المجتمع وذاته وهذا يستلزم نظام رمزي (يتجسد في مؤسسات معنوية ومادية) بين هذه الدولة وذاتها التي هي المجتمع - هذا النظام الرمزي ذو طبيعة رمزية الا وهو التواصل فما هو التواصل؟

### 5-3/التواصل:

إن موضوع التواصل يرتبط عضويا ووظيفيا بموضوع الثقافة, حيث طبيعته وآلياته هي أجزاء وانساق من ثقافة المجتمع. فالثقافة " هي مجموعة من القيم والرموز التي تسمح لأعضاء المجتمع بالتواصل فيما بينهم"<sup>309</sup> وهذه المقاربة تحيلنا إلى الاستنتاج المهم ويتعلق بتماثل نظام الثقافة بنظام اللغة<sup>310</sup> حيث "جميع مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية يمكن أن تعتبر كلغات أي كأنساق من العلامات للتواصل."<sup>311</sup> ومن ثمة فإننتاج رموز التواصل يختلف من مجتمع إلى آخر ومن صنف إلى آخر أي من ثقافة إلى أخرى, وبالتالي فالثقافي يحدد طبيعة التبادل الرمزي الحاصل بين الجماعة والدولة كطرفين متواصلين بهاته الرموز أي الثقافي هو الذي ينتج السياسي وفق عملية تعاقد حاصلة , يقول بهذا الصدد علي أومليل:

<sup>309</sup> Sociologie contemporaine, idem, p245.

<sup>310</sup> د.عبدا لرزاق الدواي, موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر, دار الطليعة للطباعة والنشر-بيروت- الطبعة الأولى, 1992, ص80.

<sup>311</sup> المرجع نفسه ص80.

إن تنظيمات ومؤسسات الدولة الحديثة قائمة على تعاقد بين مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات<sup>312</sup>.

إن عملية الاتصال في المجتمع الحدائى تعتمد على وسيط مهم هو المؤسسات، بينما في المجتمعات التقليدية فتعتمد على مرجعيات تغيب فيها صفة المؤسسة حين يكون المرجع هو القبيلة والعرف.....، وبالتالي فالاتصال السياسى سيكون حتماً مختلفاً في هاذين النمطين من المجتمعات البشرية ويقودنا إلى جدلية التأثير والتأثير بين النظام السياسى ونظام الاتصال، وفي هذا الاطار يمكن القول مع غابريال الموند Gabriel Abraham Almond: "كل شيء في السياسة اتصال، فنظام الاتصال هو إحدى القنوات الرئيسية لتدفق المعلومات من النخبة السياسية إلى الجماهير، وأيضاً لنقل مشاكل وطموحات وتصورات الجماهير إلى النخبة"<sup>313</sup>.

إن هذا الجدل يفرز واقعا تواسليا بين الدولة والمجتمع، فحسب هيغل فان الواقع التاريخى للدولة يحدد نوع الرموز الاتصالية بين الدولة والمجتمع ، ومنه فان طبيعة الواقع المُفرز تتحد وفق طبيعة المجتمع حيث مظاهر هذا الاتصال في الواقع الملىء بالعناصر والظواهر المعقولة واللامعقولة، أي أن هناك ما يتفق مع المنطق والعقل وهناك ما يرفضه العقل والمنطق مع انه مجسد في الواقع ( كالظلم والتسلط

---

<sup>312</sup> حوار مع علي أومليل، ص(121-136) ، الجابري محمد عابد [و آخرون]، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسى، مرجع

سابق، ص129.

<sup>313</sup> د.بسيونى إبراهيم حمادة، دور وسائل الاتصال في صنع القرار في الوطن العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت،

ص51.

والديكتاتورية , كبت الحريات ....) من جانب اللامعقول المرتبط أكثر بالذاتية وهي خصائص المجتمعات التقليدية بوجه عام, وهناك ما يقبله العقل والمنطق كتحديد واجبات وحقوق المواطنين تجاه الدولة كحرية التعبير, وجود مجتمع مدني, الديمقراطية... من جانب المعقول المرتبط أكثر بالموضوعية وهي خصائص المجتمعات الحديثة حيث " الدولة كيان أخلاقي عقلائي قائم بذاته يجسد الحرية القائمة على العقل"<sup>314</sup>

بناء على ما سبق, يمكن استنتاج ما يلي:

إذا نتبادل الكلمات في عملية الاتصال اللغوي, فإننا نتبادل القيم في التواصل الثقافي<sup>315</sup> , وبما أن الاتصال السياسي كعملية تواصل تبادلية بين المجتمع والدولة فإن القيم المفترزة في هذه العملية - إذا أخذنا بتحليل هيغل Hegel - هي بحسب طبيعة النسق الثقافي للمجتمع, إذا كان المجتمع تقليدي كالمجتمع الجزائري- فإن الواقع (عقل) يتشكل من عناصر ذاتية أكثر منها موضوعية وبالتالي فإن " وجود الدولة هو شرط وجود فن التاريخ"<sup>316</sup> (التاريخ كوعي عاكس للذهنيات), فماذا نتوقع من تبادل بين المجتمع والدولة حين تغيب الوسائط العقلية إلا الظلم والذاتيات المشوهة بالظلمات, بما هو مظهر من مظاهر التسلط والديكتاتورية, فعملية الاتصال تتم بالشكل المعروف المرسل هو الدولة إلى المستقبل (الجماعة) يتم إرسال قيم

<sup>314</sup> المجتمع المدني دراسة نقدية، مرجع سابق، ص148.

<sup>315</sup> موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص86.

<sup>316</sup> حسين هندراوي، التاريخ و الدولة ما بين ابن خلدون و هيغل، ط1، 1996، دار الساقى، ص41.

بقنوات عرفية شكلية خالية من كل مضمون عقلي موضوعي، أو يكون التبادل كما فسره مالك بن نبي بين عبيد و أسياذ<sup>317</sup> (أي بين نفسيات) في تفسيره للديمقراطية في الإسلام. وبالتالي فالمعارضة في المجتمعات التقليدية تعكس خلافا في الرموز (رموز الحكم غير مشتركة بين السلطة والمعارضة) وبالتالي تحدث أزمة في التواصل، وهذا من خصائص المجتمعات الإنقسامية المحاصرة بعقلية القبيلة، والبعث الاثني " فالانتخابات في بعض هذه الدول (ذات الرصيد التاريخي المطبوع بالقبيلة) التي عرفت بوجود كثيف للإثنيات، تجعل الفاعلين السياسيين لا يلتزمون بالمحتوى السياسي لبرامج الأحزاب، بل بمكانة زعماء تلك الإثنيات داخل المجموعات وفي إطار خطوط النسب و مصالح التبادل القرابي"<sup>318</sup>.

## 6/ إشكالية قطيعة الدولة بالمجتمع.

كما أسلفنا الذكر فإن الدولة هي ظاهرة اجتماعية أي إنها من إنتاج الأفراد، والدولة كما يقول فرد دونز ظاهرة اجتماعية و ليست ظاهرة طبيعية، ولذلك فإن أي تعريف للدولة يصبح تحكيميا، بمعنى أننا نستطيع تعديله حسب حاجتنا واهتماماتنا<sup>319</sup> وقد أصبح التنظيم التلقائي في المجتمع مستحيلا وهذا ما استنتجه "انجلز وبعده لينين حيث لا يلحظان أن ما يسميانه "التنظيم الجنسي" القديم (العشائري أو القبلي) ليس سمة مقصورة في كل النماذج على المجتمعات المشاعية، أو البدائية السابقة للمجتمع

<sup>317</sup> مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ط1، دار الفكر (الجزائر)، 1991، ص139.

<sup>318</sup> سوسيولوجية القبيلة في المغرب العربي، مرجع سابق، ص59.

<sup>319</sup> الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة، مرجع سابق، ص194.

المنقسم إلى طبقات...فقسم إنجلز التاريخ إلى مرحلتين: مرحلة التنظيم الجنسي (القبائلي-العشائري)، ورحلة تنظيم السلطة العامة، أي : الدولة، التي هي نتاج انقسام المجتمع على طبقات<sup>320</sup>

نفس الشيء بالنسبة لهيغل، فجينياالوجيا أصل الدولة ديني، وهي ظل الله في الأرض بالنسبة إلى نشوء الدولة، أولاً، لا يضع هيغل لحظة محددة لبدائته. وذلك لأن الدولة، لديه، هي بمعنى ما أحد تجليات "النظام الإلهي" في العالم الفعلي، واستطراداً، فإنها موجودة "بالقوة" في الوعي الإنساني، وتعبّر عن وجودها هذا حتى في أكثر أشكال تنظيم الحياة العامة بدائية وطبيعية، وهو التنظيم العائلي...إلا أن الظهور الأول للدولة، في التاريخ الفلسفي، يتموضع في اللحظة التي تبلغ التناقضات في "الدولة العائلية" نقطة يصبح معها انفجارها محتماً، و يعبر عن نفسه في اندفاعه نحو الخارج، تتماثل بشكل مثير مع اندفاع القبيلة البدوية، عند ابن خلدون.<sup>321</sup>

أما علاقة الدولة بالمجتمع فهي معقدة، فمن ينتج الآخر، الدولة تنتج المجتمع أم المجتمع ينتج الدولة. حسب بيار كلاستر Pierre Clatres كما ذكرنا سابقاً فالدولة هي نتيجة حتمية لاكتمال الانقسام العموي والأفقي للمجتمع نظراً لتضارب الأفكار والمصالح، وبالتالي فظهور الدولة في هذه اللحظة ينقذ المجتمع من التلاشي، ويبدأ مرحلة التنظيم وتركيب التناقضات، فهي قوة تخترق كل القوى المتناقضة وحتى

<sup>320</sup> منير شفيق، الدولة والثورة رد على ماركس، إنجلز، لينين و مقاربات مع الرؤية الإسلامية، الطبعة الأولى المركز الثقافي العربي

،الدار البيضاء المغرب 2001. ص 28.

<sup>321</sup> التاريخ و الدولة ما بين ابن خلدون وهيغل ،مرجع سابق، ص82.

الدراسات التي كانت تتناول موضوع الدولة، غالبا ما كانت تنظر إلى الدولة على أنها جهاز تسجيل للسياسة التي تصنعها الجماعات المتنافسة في المجتمع.

وأن الدولة لديهم مجرد انعكاس لما يجري في المجتمع، هذه الفكرة نجدها لدى أنصار المدرسة الماركسية، ومدرسة الجماعة. أو يمكن أن تكون الدولة قناة لنقل الهيمنة الخارجية إلى المجتمع، أي بمعنى أنها مجرد تابع لمراكز الدول الكبرى أو للنظام العالمي السائد حسبما ترى مدرسة التبعية.

وقد طرح سؤال وما زال يطرح حول سيرورة التغيير في المجتمعات التقليدية من أين يبدأ؟ لقد انتقد "جويل ميجدال" الدراسات التي تناولت العالم الثالث وخصوصا عملية التغيير فيه، فقد انتقد نظريات التحديث والتنمية. والنظرية الماركسية، ونظرية المركز المحيط لأنها افترقت إلى تفسير علمي للعديد من ديناميات مجتمعات العالم الثالث. ودعا إلى صياغة اقتراب يستوعب العلاقات بين الدولة والمجتمع، ويهتم بعملية التفاعل بينهما.<sup>322</sup>

وقد تم تحديد العلاقة بين الدولة والمجتمع وبحسب ميجدال Joel Migdal فإن أنماط الضبط الاجتماعي تختلف عبر المجتمعات، ففي الدول المتقدمة تتميز بارتفاع مقدار الضبط (أي أعلى تمركزا وانتشارا)، حيث إن المستوى الكلي للضبط الاجتماعي يكون غالبا في هذه المجتمعات، كما يتمركز الضبط الاجتماعي في قمة هرم الدولة بينما في الضبط الاجتماعي الآخر ينتشر عبر مختلف المنظمات الاجتماعية المستقلة

<sup>322</sup> المنهجية في التحليل السياسي المفاهيم، المناهج، الاقتراعات، والادوات، مرجع سابق ص 217.

بشكل ملائم. وهذه الأنماط تختلف عن أنماط المجتمعات الضعيفة، حيث يكون

المستوى الكلي للضبط الاجتماعي متدينا. لقد قدم "ميجدال" مصفوفة يبرز فيها صور

توزيع الضبط الاجتماعي بين الدولة والمجتمع كمايلي :<sup>323</sup>

- لقد استخلص ميجدال Joel Migdal أربعة أنماط وهي: أن يكون المجتمع قويا،

والدولة قوية وهذا لم يحدث. وأن يكون المجتمع قويا والدولة ضعيفة وهذا

النموذج مثلته (سيراليون). أن يكون المجتمع ضعيفا والدولة ضعيفة وحالة

الفوضى التي عمت الصين ما بين (1939-1945) والمكسيك (1910-1920).

نموذج المجتمع الضعيف والدولة القوية (فرنسا) والكيان الصهيوني في فلسطين.

وبالعودة إلى واقعنا المعيش، كيف نفسر العلاقة بين الدولة والمجتمع وماهي

مؤشرات القوة والضعف؟ إذا نظرنا إلى أهل الاختصاص فهم يبدؤون بظاهرتي

العنف لأنه مرض ثقافي ومؤشر أزمة قيم بكل أشكاله الجسدية واللفظية والمعنوية

وحتى في نظرات الناس العدوانية، وفي كل الفضاءات حتى داخل المساجد، ومن

المؤشرات كذلك الفساد الإداري و ظواهر عدم التمدن وظاهرة الحرقة. فلم نعد نتكلم

عن الأقوى ومن الضعيف بل إنها إشكالية القطيعة بين الدولة والمجتمع.

يحلل الأستاذ محمد طايبي أستاذ علم الاجتماع كيف صنعت شروط التخلف الهيكلي

في الدولة وزرعت اليأس في المواطنين...فيؤكد الأستاذ محمد طايبي على أن

ضعف نجاعة الإدارة الجزائرية وسلوكها السلبي إزاء المواطنين يتناقض تناقضا

<sup>323</sup> المرجع نفسه، ص220.

صارخا مع الخطاب الرسمي الذي يريد تقريب الإدارة من المواطنين. بل إن الواقع الرديء سيجهض عملية التحديث الاجتماعي والسياسي ويصنع شروط التخلف الهيكلي في الدولة و يزرع في المواطنين اليأس و يغذي فيهم العداء للشأن العام.<sup>324</sup>

وماذا عن قوارب الموت كما يسمونها، الحرفة..رسالة إلى السلطة عنوانها: ”روما ولا نتوما“، وهم يمتطون قوارب الموت في عرض المتوسط باتجاه إسبانيا أو إيطاليا، لا يخيفهم أي شيء. وبعد تجريم الحرفة من قبل السلطات العمومية لم تتغير الصورة، حيث مازال خفر السواحل يوقفون الشباب من مختلف الأعمار يحاولون الهجرة نحو أوروبا وهو ما يعني أن السلطات العمومية فشلت لأنها لم تفهم أصلا المشكلة. لم تفلح في توقيفها لا العقوبات ولا الغرامات ولا دوريات خفر السواحل.

ولم تقتصر ظاهرة الحرفة على الذكور فقط بل تجاوزتها إلى جنس البنات والبطال والتاجر الصغير والشيخ.<sup>325</sup>

إن الحرفة ظاهرة اجتماعية شاملة fait social total لا تكمن في الجانب الاقتصادي فقط بل في الشوق إلى الحريات كذلك، وحب الحياة حد التضحية..

قوة الدولة تظهر في إيديولوجيتها حيث تتلون مع كل الأحداث ولا تكل والتهم جاهزة للمعارضة وكل من يخالف التيار من حركي إلى إرهابي فمسيحي ..، أما ضعف المجتمع فراجع إلى أن منقفيه وأحزابه ومجتمعه المدني لا يدركون لحظة التغيير كما

<sup>324</sup> يومية الخبر 16 مارس 2009 عدد 5577.

<sup>325</sup> الخبر اليومي ليوم 23 أوت 2009 عدد 5737.

لا يدركون لحظة الفعل، ولكن المحير في المسألة حين ينقلب المجتمع المدني إلى مسؤوليين بعد نقد السلطة السياسية، والدولة محاصرة من كل الجوانب ، فوضوي في اللباس والقيم وحتى في الأكل؛ والمجتمع ملغم كما هو الحال في أحداث بريان، مشكل مرجعيات ايديولوجية كالمهتتم ببناء المسجد الكبير في إفريقيا، خطاب سياسي، ربط السياسة بالزوايا كمنبر انتخابي، الإسلام الجديد في مظهره قميص سعودي، طقم على الطريقة الحماسية، عكس المظهر المتوحش للحية الكثيفة وحذاء رياضي أمريكي، عمامة، سروال أفغاني وسواك في الفم).

حتى الحجاب حجاب الفقر الذي يستر ويغطي الفقر، الحجاب الأنيق المثير الجنسي المحافظ أو ما يسمى حجاب روتانا جين jean ضيق ومندبل أو شال خفيف يغطي الرأس بصفة عامة، فالتغير في طريقة اللباس مؤشر على صراع اجتماعي وفكري للجزائريين. في الصحة مثلا الرقية بالهاتف، الحجامه، وغيرها سمحت لفاعلين اجتماعيين جدد إلى الساحة بتغيير الديكور، في الاقتصاد ظهر الباحثون عن الكنز. الخلاصة عندما تلجأ دولة بكاملها إلى الزوايا لطلب الدعم، فالجزائري البسيط لا يمكنه إلا اللجوء إلى "الطالب" طلبا للشفاء بأقل كلفة.<sup>326</sup>

---

<sup>326</sup> Quotidien d'Oran 17Mai 2009.

العنف ضد الأسرة يفسره البعض كأزمة في الرابط الاجتماعي ونتيجة لمرحلة انتقالية اجتماعية لم تنته بعد. وكذلك يفسر كانتقام من المرأة في المجتمع يقصدها اقتصاديا واجتماعيا.<sup>327</sup>

أما عن عدم التحضر في المدن، فالنسيج العمراني يبعث فيك روح الإشمئزاز حيث لا جمال ولا أشكال بل تجد الناس محاصرين في بيوت كالسجون من الإسمنت والشبابيك الحديدية تؤشر على عنف عمراني نابع من ذهنيات عدوانية بالفوضى فعل يوحي بالتمرد لا علاقة له بالفقر ولا بعدم المساواة الاجتماعية، سلوكيات فوضوية للمواطنين وغياب الدولة. إن الفوضى هي جمال وديكور المدن وتتمظهر في اعتداءات، سرقة، اغتصاب، قتل جماعي، مشادة ومشاجرات، تحرش جنسي في الأماكن العمومية وفي النقل وحتى في الإدارات والجامعات وإمتد الشارع إلى الفضاءات الخاصة مما يؤشر على خلل في المجتمع، وأصبح العنف والخوف يحاصر المساجد والطرفات والمدن.<sup>328</sup>

ومن العنف العمراني إلى عنف وحروب العصابات بين الأحياء في المدن، انتقامات اشتباكات، مجابهة قبلية، فالعنف ( المؤشر ) أصبح وسيلة ونموذجا في تصفية الخلافات بين الأفراد والجماعات بدلا من الحوار.<sup>329</sup>

---

<sup>327</sup> EL Watan N° 5817 du 17 décembre 2009.

<sup>328</sup> EL Watan N° 5721 24 Août 2009

<sup>329</sup> EL Watan N° 5744 22 Septembre 2009

وهناك ظاهرة جديدة تتمثل في المواطنة الرياضية حيث سخرت لها الدولة الإدارة والأسلاك الأمنية واستثمرت فيه الدولة، والخبراء يدعون السلطات لقراءة جيدة لرسالة الشباب ..شعارات ” معاك يا الخضرا“ تمحو شعارات الحقرة والحرقرة وما عجز عنه رؤساء البلديات في تحقيقه، نجح فيه رابح سعدان ويتعلق الأمر بتعويض الشعارات الحائطية الساخنة التي كانت تتغنى بالدولة الإسلامية وجبهة الإنقاذ بشعارات أخرى من قبيل معاك يا الخضرا والجزائر هي حبي.<sup>330</sup>

ترى كيف فسر الأساتذة المبحوثون هذه الأزمة؟

السؤال 18- كيف تفسر أزمة المجتمع الجزائري حسب رأيك؟

تميزت الإجابات ببعض التعليقات: أزمة متعددة الأشكال متداخلة *multiforme*، أزمة تسيير واختيار المسؤولين وثقافة، أزمة إنسان، تركيبة جزائري، أزمة ثقة في المستقبل، عدم وجود عدالة، أزمة ثقافة + ثقة بين السلطة والشعب، أزمة ثقة بين المواطن والسلطة ليس بالأمر الهين، ونظامية من الطرفين الشعب والنظام، مشكل السرقة، غياب الهدف الاستراتيجي الجامع، حرص على الوطن، أزمة أخلاق + سوء التسيير وعدم التداول على المناصب، سيئة للغاية، سوء اتصال بين مختلف الفئات أزمة هوية وصراع بين جيل الثورة وجيل الشباب وصراع بين جيل فرانكفوني

<sup>330</sup> يومية الخبر 18 سبتمبر 2009 عدد 5850.

وجيل معرب، أزمة مؤقتة تمر بها كل الأمم الفتية، أزمة ثقافية، أخلاقية-تربوية، قيم.

15 و تمثل هذه الإجابات 37.5 %

أزمة هوية 4 و انتماء تمثل 10%

أزمة سلطة 11 تمثل 27.5 %

أزمة إنسان -أشخاص- 4 تمثل 10%

أزمة سلطة ومجتمع 2 تمثل 5 %

إجابات حيادية 4 تمثل 10 %

يرى المستجوبون أن أزمة المجتمع الجزائري تتأرجح بين أزمة قيم وأخلاق 37.5

% و أزمة سلطة 27.5 %

السؤال 33 ماهي العبارة الأقرب إلى أفكارك وآفاقك السياسية؟

أ- يجب أن يتولى الوطنيون الذين شاركوا في الثورة التحريرية المناصب والسلطة

1 تمثل 2.50%

ب- يجب أن يتولى المتدينون المناصب والسلطة 2 تمثل 5 %

ج- يجب أن يتولى الأكفاء المناصب والسلطة بدون شرط التدين أو الوطنية 20

تمثل 50%

د- يجب على الحكومة أن تضع قوانين طبقا للشريعة الإسلامية 7 تمثل 17.50 %

ه- يجب على الحكومة أن تضع قوانين طبقا للشريعة الإسلامية في بعض

القطاعات وقوانين وضعية في قطاعات أخرى 10 تمثل 25 %

و- يجب على الحكومة أن تضع قوانين بدون مراعاة الشريعة الإسلامية تماشياً مع واقع المجتمع 0.

مقارنة بدراسة مقارنة بين أربعة دول عربية (مصر، الأردن، المغرب، الجزائر) تعالج التوجهات الدينية بين سنتي 2000 و2002، فقد اعتمدنا على الإجابات المتناقضة أوافق بقوة وأعارض بشدة حيث نلاحظ أن أعلى نسبة لدراستنا هي 50% للإجابة ج- يجب أن يتولى الأكلفاء المناصب والسلطة بدون شرط التدين أو الوطنية. بينما 5% يجب أن يتولى المتدينون المناصب والسلطة. أما الدراسة السالفة الذكر، فكانت أوافق بقوة 53,5% السياسيون الذين لا يؤمنون بالله لا يصلحون لتولي المناصب المناصب الرسمية. وأعارض بشدة 9%. كذلك أوافق بقوة 13.8% من الأفضل لهذا البلد أن يتولى فيه المناصب العامة أناس من ذوي الإيمان الديني القوي. أعارض بشدة 20.6%<sup>331</sup>. وهذا ما يوضح كيف يتمثل الأساتذة علاقة الدين بالسلطة السياسية. حيث نلاحظ أن النسب متقاربة وهذا ما يفسر الاتجاه العام الذي يفسر تناقض الإجابات بين - من يجب أن يتولى السلطة المتدينون- وبين رفض المتدينون في المناصب.

السؤال 30- كيف تنظر إلى النواب من حيث مستوى التمثيل والأداء؟

تعليقات المستجوبين كانت كالاتي: التغيير بالنسبة لمرحلة 1962- 1988، أفضل من السابق، كل يمثل نفسه، غياب تام: صمم في خلفية الديكور. منشغلون بمصالحهم

<sup>331</sup> علم الاجتماع، أنتوني غدنز، مرجع سابق ص 572.

الشخصية، النواب غير فاعلين ومؤثرين، انفصام عن القاعدة، ليس هناك تمثيل حقيقي بل المكان هو البرلمان تتسارع نحوه الأحزاب، تمثيل لا يعكس تطلعات المجتمع، لا يرقى، كارثة، جهل، محسوبية، جهوية، أداء لا يستحق التقدير، لست على إطلاع بما يؤخذ من قرارات في مجلس النواب، فوضى كبيرة، تمثيل واسع لكن الأداء مخيب، مستوى هزيل جدا يحقق مصالحا شخصية ولا يفي بالوعود. كارثة، سيء، رديء، مهزلة، مخيب، هزيل، صوري، غير أكفاء، صفر، غير مؤهلين 27 ويمثل 67.5%. تمثيل ضعيف جدا 6 ويمثل 15% إجابات حيادية 3 وتمثل 7.5% متوسط وأقل من المستوى 4 ويمثل 10%. نلاحظ أن نسبة 67.5% هي أعلى نسبة تقابل عدم الثقة في النواب وفي تمثيلهم وهذا ما يحيلنا إلى دراسة أخرى على سبيل المقارنة - دراسة الدكتور عزي محمد فريد حول الأجيال والقيم- حيث استنتج أن المؤسستين الأقل ثقة بالنسبة للأجيال هما البرلمان والأحزاب،<sup>332</sup> وهذا ما سنلاحظه في سؤال حول الثقة في المؤسسات حيث كانت الإجابة (نعم أتق 7.5% والإجابة بلا أتق 65%)

إذا عدنا إلى ظاهرة الدولة وعلاقتها بالمجتمع وبتنظيمه أخلاقيا وجماليا فما هي الدولة بالنسبة للمجتمع؟ إذا استمرينا نستعير من البيولوجيا لغة لا تجعلها مجازيتها أقل ملاءمة، لقلنا بأنها (القواعد الإدارية) تنظم الطريقة التي يعمل وفقها المخي- الشوكي في الجسم العضوي الاجتماعي. هذا النظام الذي نسميه في اللغة الدارجة

<sup>332</sup> الأجيال و القيم، مرجع سابق ص 144.

باسم الدولة...فهي 'عضو التفكير' و'اتخاذ القرار'... يقول دوركيم بأن التفكير هو وظيفة الدولة الأساسية...فدورها 'ليس في التعبير عن الفكر الطائش عند العامة'<sup>333</sup> إذا كانت الدولة عضو التفكير وإتخاذ القرار فمالذي منعها من التفكير في مجتمعنا؟ وبالتالي تكون هي المنشط لعملية التغيير الاجتماعي، فالدولة جهاز سياسي يضم الحكومة والمؤسسات، (بالإضافة إلى موظفي الخدمة المدنية) يسيطر على حيز مكاني معين، ويدعم سلطته القانون والقدرة على استخدام القوة... ويمثل نشوء الدولة معلما مميزا في تحول المجتمعات البشرية، نظرا لتركز القوة السياسية الذي ينطوي عليه تشكل الدولة قد أدخل ديناميات جديدة على عملية التغيير الاجتماعي<sup>334</sup> حتى تكون الدولة أداة منظمة للمجتمع فيجب أن تكون موضوعية بعيدة عن ذاتية الأفراد المريضة بعقد الظلم والطغيان، في نظر مكيافيللي الدولة هي أولا جمهورية شعبية قوامها العدل و الفضيلة .فعندما تفسد أخلاق الشعب،تعم الفوضى، ويتخذ الشعب ملكا له حتى يخرج منها.<sup>335</sup>

فالظلم السياسي واللامساواة الاقتصادية تدفع الناس إلى التمرد وزرع الفوضى في المجتمع وبالتالي تزول الدولة وتأخذ البروليتاريا سلطة الدولة، وتحول وسائل الإنتاج قبل كل شيء إلى ملك للدولة ولكنها تقضي بذلك على نفسها بوصفها

---

<sup>333</sup> برتران بادى وبيرنوم،سوسيولوجيا الدولة،ترجمة جوزف عبد الله و جورج أبي صالح،الطبعة الأولى،مركز الانماء القومي لبنان بيروت بدون سنة نشر. ص14.

<sup>334</sup> علم الاجتماع، أنتوني غدنز،مرجع سابق،ص 750.

<sup>335</sup> ابن خلدون و ماكيافلي،مرجع سابق،ص37.

بروليتاريا، تنقضي بذلك على كل الفوارق الطبقيّة و جميع المتضادات الطبقيّة، وعلى الدولة في الوقت نفسه بوصفها دولة<sup>336</sup> اضمحلال الدولة واستيلاء البرولتارية على سلطة الدولة.

وهذا ما دفع ابن خلدون إلى أن يمحور تحليلاته حول ظاهرة الدولة فرأى في الدولة أنها دنيوية (مدنية). فهي ظاهرة طبيعية، من أهم وظائفها الضبط الاجتماعي والرعاية الاجتماعية. وملاحظاته، إلى حد كبير، كانت انعكاسا للحياة السياسية آنذاك. ومع ذلك فمقارنة تلك الملاحظات مع الأحداث السياسية الحالية في كثير من أقطار الشرق الأوسط و شمال إفريقيا والعالم الثالث بصورة عامة تثبت وتبرهن تحليل ابن خلدون الواضح للأحداث السياسية، على الأخص وصفه الحكم الأوتوقراطي (المطلق) وما يسببه من ظلم يؤذن بتدهور الدولة.<sup>337</sup>

كما أسلفنا الذكر فالدولة الخلدونية تنمو في رحم الصراعات القبلية البدوية ولها لحظة ميلاد حتمية إذا توفرت الظروف لذلك، إن جنين الدولة، عند ابن خلدون، موجود بالقوة في إطار العمران البدوي، وينمو تدريجيا في خضم صراع القبائل وتناحرها من أجل البقاء. إلا أنها لا تولد، بالفعل، إلا عندما تندفع قبيلة كبيرة ما، أو تحالف قبائل للاستيلاء، بالقهر والحرب، على أحد مراكز الحضارة.<sup>338</sup>

<sup>336</sup> الدولة و الثورة، مرجع سابق ص 65.

<sup>337</sup> فؤاد البعلبي، ابن خلدون و علم الاجتماع الحديث، الطبعة الأولى، دار المدى للثقافة و النشر، سوريا-دمشق 1997. ص 83 .

<sup>338</sup> التاريخ مابين ابن خلدون و هيغل، مرجع سابق ص 78.

الدولة قوة تخترق كل القوى والتناقضات وتتخذ من المجتمع مسافة بغية تنظيمه ومراقبته وضبطه، لكن إذا كان انقسام المجتمع حادا فلا يمكن لهذه القوة العقلية أن تنظم الفوضى، وبالتالي يبقى مجتمعا قويا ودولة ضعيفة، إنها مجتمعات ضد الدولة. والدول التي يحلل ابن خلدون تاريخها هي في أكثريتها الساحقة دول ناشئة من المجتمع البدوي. ويعتقد ابن خلدون أن فكرة نشوء الدولة من المجتمع البدوي قابلة للتعميم، ولكنه لا يسعى إلى معرفة كيفية نشوء أول دولة في تاريخ العمران البدوي. "ويلاحظ أن الأوطان والمناطق الكثيرة القبائل والعصائب لا تستحكم فيها دولة إلا في النادر.<sup>339</sup>

## 7/الدولة الوطنية في الجزائر.

وبما أن الدولة تشبه الكائن البيولوجي تنهار الدولة بضعف العصبية، وتضعف العصبية بتوسع الدولة واستبحارها لأن تلك هي سنة الخالق في خلقه.<sup>340</sup> على هذا النحو يعلل النموذج الخلدوني ويجعل الدولة المركزية ضعيفة أغلب الوقت ويجعل أيضا قوتها وحركيتها المندفعة ميالة أكثر إلى هدم الأبنية السياسية ومجالاتها الاجتماعية الخاضعة لنفوذها، بدلا من أن تكون قوة صهر وتوحيد مجتمعية.<sup>341</sup> من ابن خلدون الذي يرى الدولة جزءا عضويا إلى برهان غليون الذي يحلل:

<sup>339</sup> ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، الطبعة الثانية، دار الطليعة بيروت- لبنان، 1985. ص259.

<sup>340</sup> مجمل تاريخ المغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص236.

<sup>341</sup> "في معنى القبيلة...؟"، عادل بن الحاج رحومة، مرجع سابق ص100.

بسبب غياب المفهوم الحديث للسياسة بقي مفهوم الدولة أيضا في الفكر العربي الحديث، الإسلامي والعلماني معا، مفهوما تقليديا. وعند المفكرين الإسلاميين بشكل خاص لا يزال ينظر إلى الدولة بوصفها آلة أجنبية أو أجهزة خارجية ولا بد من أسلمتها لتصبح دولة إسلامية أو تنصيرها لتصبح دولة المسيحيين.<sup>342</sup>

وهناك من يرى أن ظاهرة الدولة غريبة عن المجتمع الإسلامي بل هي السبب في إحداث خلل في المجتمع وهذا التصور هو الذي يفسر اعتبار المؤرخين المسلمين نشوء الملك السياسي، أو بناء الدولة، بمثابة قطيعة كالية مع الخلافة، فأطلقوا على الدولة الأموية عبارة الملك العضوض، أي دولة القهر، وحكومة المصالح.<sup>343</sup>

وبالعودة إلى ابن خلدون فالدولة حينما تضعف في المجتمعات التقليدية القبلية يعود الأفراد إلى مرحلة ما قبل الدولة إن ضعف الدولة وعجزها عن القيادة هو الذي حفز الأفراد على العودة إلى شرائح ما دون الدولة. وهذا ما يسميه برتراند بادى الفضاءات الاجتماعية الفارغة، أي المجالات الاجتماعية التي لا تصلها السلطة<sup>344</sup> ومن منظور فيبري الذي يرى الدولة جهازا يجسد الفعل العقلاني لغاية، فالمجتمعات التقليدية في مجملها مبنية على الفعل العاطفي والفعل التقليدي المبني على الماضي وعلى العادة فهي بعيدة عن الدولة، يرى علماء الاجتماع المنظرون من أنصار

<sup>342</sup> النظام السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، مرجع سابق، ص 204.

<sup>343</sup> المرجع نفسه، ص 52 .

<sup>344</sup> المجتمع و السلطة في العراق المعاصر، هشام داود، مرجع سابق، ص 167.

ماكس فيبر أن الدولة تنشأ عن عقلنة بطيئة للبنى السياسية القائمة التي تبديها إرادة توحيدية، وإرادة مؤهلة تعتمد قواعد صريحة واتجاها لتنظيم كل الحياة السياسية. وفي عدد كبير من الدول التقليدية، نادرا ما تكون العقلنة المفهومة على هذا النحو موجودة.<sup>345</sup>

وإذا كان لفيبر نموذج مثالي لكل الظواهر تتمثل في النموذج العقلي لغاية فالمجتمعات التقليدية لم تنجح في التعامل مع نماذجها المثالية فأهملتها وأصبحت نماذجها إما العاطفة أو العادة.

لا يمكن تحديد الدولة التقليدية بنموذج ما (مثال) اجتماعي قد يناقضا جذريا بالدولة الحديثة... وكأداة سيطرة تمسك بها أقلية تحتكر القرار السياسي فإنها تقع بصفتها هذه فوق المجتمع الذي عليها رغم ذلك الدفاع عن مصالحه العامة... عمليا تسمح الدولة التقليدية لأقلية معينة أن تمارس سيطرة دائمة.<sup>346</sup>

الدولة في الجزائر هي أول قلعة ضربت على مر التاريخ الطويل، فإذا كانت سنة 1847 قد أعلنت نهاية الدولة الجزائرية على يد الجيش، فإن سنة 1881 كشفت عن إفلاس القيادات الأهلية التقليدية على يد المعمرين<sup>347</sup>

---

<sup>345</sup> جورج بالانديه، الانتروبولوجيا السياسية، ترجمة علي المصري، الطبعة الثانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر

والتوزيع، 2007، ص 176.

<sup>346</sup> المرجع نفسه، ص 182.

<sup>347</sup> مجمل تاريخ المغرب، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص 132.

يقودنا عمار بلحسن إلى تحليل من زاوية مخالفة: تاريخيا، ليس هناك أي شك، في أن الدولة الجزائرية قد وجدت، فأغلب مؤرخي وإيديولوجي الدولة الوطنية في الجزائر، يجهدون أنفسهم وتحليلاتهم، ولوفي نزعة إيديولوجية مناهضة ومضادة للمدرسة التاريخية الاستعمارية في إظهارها مؤسسة سياسية ما قبل كولونيالية، كانت تملك مشروعيتها الدينية ضمن الإمبراطورية والخلافة الإسلامية العثمانية، كرمز لاستمرار الدولة والأمة الإسلامية، وجهادها لحماية "دار الإسلام ويحاولون بمقاربات جدالية دحض حجج التاريخ والأنثروبولوجيا الكولونيالية، ببسط وعرض الشخصية الدولية لجزائر ما قبل عام 1830، والعمق المجتمعي لها ... يجد منابعه الأولى في التاريخ السحيق، حين ارتبط الدفاع عن الوطن والأرض بالحرية في العصور ما قبل الإسلامية.<sup>348</sup>

الدولة المبنية على ذاتية الأفراد المسيطرين مآلها السقوط بمنطق هيغل فرأسمالية الدولة- مشاريع التصنيع بحيث ستجد يوما ما حدودها وذلك راجع بالخصوص إلى عدم عقلانية الدولة في تشغيلها<sup>349</sup> ، ولهذا فلم تعد الدول العربية تلعب ذلك الدور كأول قوة عالمية على غرار الدولة الأموية و الدولة العباسية للقرن 13.<sup>350</sup>

<sup>348</sup> عمار بلحسن، الأزمة الجزائرية المشروعية و التوترات الثقافية، ص(415-431) الرياشي سليمان [و آخرون]، الأزمة الجزائرية

الخلفيات السياسية والاقتصادية والثقافية، مرجع سابق، ص416.

<sup>349</sup> La personnalité et le devenir arabo-islamique, ibid., p 261.

<sup>350</sup> Idem, p88.

بل أصبحت الدول العربية دول الجماهير، فالاشتراكية الجزائرية (ثورية، فلاحية أكثر منها علمية) حاولت المزاجية بين إيمان الجماهير وحب العدالة والرقية الاجتماعي<sup>351</sup>

هناك دائما خطر تفكيك الدولة، ولاسيما أن دولة ما بعد الاستقلال أصبحت دولة عالية المركزية بمبررين: المبرر الأول هو الحفاظ على الوحدة الوطنية، مما أدى إلى كبت التعدد الموجود في المجتمع، والمبرر الثاني هو ضرورة طي التخلف بتسريع التنمية ومركزة قراراتها وتعبئة الجميع لهذه الغاية<sup>352</sup>، كتفسير الاشتراكية بالدين وتبريرها إيديولوجيا.<sup>353</sup> فالدولة غير قادرة على تربية المجتمع كما أن المجتمع غير قادر على تربية الدولة<sup>354</sup>

## 8/ إشكالية السلطة و"الدين - الدولة".

الأسس التي بني عليها قانون 09 ديسمبر 1905 (44 مادة) الذي يعلن الفصل بين الكنيسة والدولة هي أن الدولة تضمن حرية المعتقد لكنها لا تعترف بأي دين رسمي للجمهورية.<sup>355</sup>

<sup>351</sup> Jean-Paul charnay, courants réformateurs de la pensée musulmane contemporaine, p (226-246) Jean-Paul charnay & jacques Berque et autres, normes et valeurs dans l'islam contemporain, sned, alger, 1978. p 245.

<sup>352</sup> حوار مع علي أولملي، ص(121-136) ، الجابري محمد عابد [و آخرون]، الإسلام و الحداثة و الاجتماع السياسي، مرجع سابق، ص126.

<sup>353</sup> Courants réformateurs de la pensée musulmane contemporaine, Jean-Paul charnay, idem, p242.

<sup>354</sup> La personnalité et le devenir arabo-islamique, ibid., p221.

<sup>355</sup> Jean-Paul Scot, L'Etat chez lui, L'Eglise chez elle, comprendre la loi de 1905, Editions du Seuil, mai 2005.p7.

فصل الكنيسة عن الدولة في أوروبا مشروع تكاتف كل القوى وتضافرت عليه كل الجهود الفاعلة فهذا فيكتور هوغو Victor Hugo دعا يوم 15 جانفي 1850 المجلس الوطني إلى: ن الفصل بين الكنيسة والدولة التي كانت حلم أجدادنا، هوفي مصلحة الدولة وفي مصلحة الكنيسة...في جملة واحدة أريد ، أن أكرر، ما أراده أباؤنا، الكنيسة في حدودها والدولة في حدودها l'Eglise chez elle et l'Etat<sup>356</sup> لكن الكنيسة عند المسيحيين تختلف عن مفهوم الدين عند المسلمين، فالدين والدولة في الإسلام لهما أصل واحد والديني هو الذي ينتج السياسي وليس العكس، القرآن كوثيقة وكمراجع تفاعل في بنى الفكر الديني والحركة السياسية معا. فقد كان القراء في علاقة وثيقة مع النص القرآني، أي مع الله، وكانوا بذلك يتخطون القبيلة والدولة على حد سواء...لقد سمح لهم القرآن بتخطي الدولة، بالإستناد إلى التعالي الحقيقي الوحيد، إلى سلطة الحقيقة الوحيدة، سلطة الله.<sup>357</sup>

لكن القرآن لم يحدد شكل السلطة السياسية بل ركز على أسسها الأخلاقية والجمالية وهذا ما فتح مجال النقاش والإفتاء وصلت إلى حد الخروج عن النص، ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضا، قد تركتها و لم تتعرض لها. يدل ذلك على هذا أن العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث، ولو وجدوا لهم في الحديث دليلا لقدموه في الاستدلال على

<sup>356</sup> Idem, p10.

<sup>357</sup> هشام جعيط، الفتنة جدلية الدين و السياسة في الإسلام المبكر، ترجمة: خليل أحمد خليل، الطبعة الرابعة، دار الطليعة بيروت 2000. ص105.

الإجماع. أي إن الإسلام لا يوجب أن يكون للأمة خليفة وأن هذا المنصب لا علاقة

له بالدين؟<sup>358</sup>

ومن عبد الرازق إلى فرج فودة وبعقل سياسي وبدون خلفية دينية يتساءل فرج فوده: " ولك أن تنتقل معي أيها القارئ إلى خلافة علي بن أبي طالب، وأن تتوقف معي قليلا، وتتأمل معي كثيرا، معركة الجمل الشهيرة، والتي كان فيها علي وصحبه من جانب، والسيدة عائشة زوجة الرسول ومعها طلحة والزبير في جانب آخر، ولم يكن الجانبان طرفي نقاش أو مناظرة فكرية، وإنما كانا طرفي صراع بالسيوف والنبال...أيمكن أن يجتمع الزبير وطلحة وعائشة على باطل؟...أيمكن أن يجتمع علي بن أبي طالب وعمار بن ياسر وعبد الله بن عباس على باطل؟" (يتساءل الطرفان).<sup>359</sup>

ومن هنا فحين تختلط الرموز الإسلامية بمجال علماني تتصادم القيم والأحكام فالمجال الأوروبي مثلا مكون من مجالين: المجال الجمهوري الذي يمثل فضاءات الدولة والمجال الخاص الذي يمثل الخصوصيات الدينية والثقافية للأفراد، ولا يمكن لهذين المجالين الاختلاط والتداخل. قضية الخمار مثلا في فرنسا، أخلطت

<sup>358</sup> علي عبد الرازق، الإسلام و أصول الحكم، تقديم عروس الزبير، بدون طبعة، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغبة الجزائر 1988. ص 23.

<sup>359</sup> فرج فوده، قيل السقوط، بدون طبعة، دار الاجتهاد باب الواد الجزائر، بدون سنة طبع. ص 16.

التوازنات حيث أدخلت في المجال الجمهوري، معادلات مختلفة في علاقة

الديني/السياسي، علاقات التقبل والرفض للآخر في المجالات العمومية<sup>360</sup>

وهذا الفرق بين أهل الكتاب عندنا والمواطنة عند الغرب، إن الذي كان يعرفه

الفقهاء هو أن غير المسلمين من أهل الكتاب هم الذميون. وقد انقلب الوضع في

حالة الموريسكيين، حيث أصبح جماعة من المسلمين هم الذين يوجدون في "ذمة"

النصارى<sup>361</sup>

فالفقهاء عندنا لم يعترفوا بالاختلاف في إطار مواطنة، بل الحق لأهل السنة

والجماعة وقد تحدث الأشعري والبغدادي والشهرستاني وابن حزم الذين تحدثوا عن

التعدد الديني والمذهبي الذي عرفته المجتمعات الإسلامية، لكن هذه التعددية

الاجتماعية- الدينية لم تجعلهم يعترفون بشرعيتها، فالحق عندهم يبقى بجانب فريق

واحد: فريق "أهل السنة والجماعة"<sup>362</sup>

## 9/ السلطة تعريفًا.

ومن المؤسسات - الدولة - وعلاقتها بالمجتمع ننتقل إلى السلطة - الأشخاص -

فالسلطة والإكراه المعنوي والجسدي المشروع والسيطرة وترويض الأجساد بين

جماعة وجماعة أو بين شلة من الأشخاص والمجتمع تقع في لب قضية السلطة فهي

القوة الشرعية التي تتمكن بها مجموعة أو شخص من السيطرة على مجموعات أو

<sup>360</sup> Elisabeth Claverie, religion et politique ; p (4-10), Terrain, numéro 51, FMSH Editions Paris 2008 .p7.

<sup>361</sup> حوار مع علي أومليل، مرجع سابق، ص131.

<sup>362</sup> المرجع نفسه، ص130.

أشخاص آخرين. ويتمتع عنصر المشروع بأهمية حيوية في مفهوم السلطة، إذ إنه الوسيلة الوحيدة التي تتميز بها السلطة عن مفهوم العام للسلطان. ويمكن ممارسة السلطان/القوة من خلال استخدام القسر أو العنف. مقابل ذلك، تعتمد السلطة على قبول المرؤوسين بحق رؤسائهم في إعطائهم الأوامر والتعليمات.<sup>363</sup>

أما من المنظور الوظيفي للسلطة فلا يهتم بالشرعية بقدر ما يهتم بالوظيفة التي تؤديها السلطة ولا يهم التعرف على السلطة أو شرعيتها، أو طبيعتها بل البحث في "ماهي الوظائف الموضوعية التي تمارسها السلطة السياسية بالنسبة للمجتمع؟ ماهي الوظائف التي تؤديها كسلطة؟ حتى إنه يطرح التساؤل القائل: ماهي الوظائف التي لو تمت تأديتها يمكن القول بأن هناك سلطة سياسية؟"<sup>364</sup>

وبين الشرعية والوظيفة تخاف السلطة من البديل الذي يزاحمها ما يؤرق السلطة وهو ما تخشاه وتزدريه، فـ"لامركزية" الإيحاء والترميز والدلالات الخفية هي الوجه الآخر للانتشاء بالنفس خارج ما تقتضيه ثوابت السلطة من حيث منفعة وريح وبحث دائم عن نفوذ لا يحد من دائرته سوى متطلبات نقطة البدء والمنطلق... إن السلطة بداية مثلى تقصي كل البدايات، إنها أصل ثابت ومدلول كلي معطى مع انبثاق أشكال الحياة على الأرض. فما قبلها إما سديم أعمى بلا عقل ولا نظام، أو هو خبط عشواء يضرب في الأرض بلا ارتكاز ولا اتجاه. إن الإمساك بالبداية، أي

<sup>363</sup> علم الاجتماع، أنتوني غدنز، مرجع سابق ص752.

<sup>364</sup> التحليل الاجتماعي للسلطة، مرجع سابق، ص34.

بالمعنى الأولي الثابت، هو أداة السلطة للتحكم في كل شيء، في السلوك وفي النوايا وفي ردود الفعل البسيطة (الخوف الأبدي من السلطة و جبروتها)<sup>365</sup>

السلطات الشمولية تخاف من المعارضة والتعدد وهذا بالتحديد ما يرهب السلطة. فتعدد الألوان مناف لوحداية الإحالة والاتجاه والغاية. فما يعدد وينوع ويمزج بين أكثر من واحد، يستعصي على الضبط والتحديد والتصنيف المطلق. إن اللون الواحد واجهة مثلى لقول حقيقة مثلى...سلطات كثيرة في الحاضر والماضي احتمت بلون واحد حفاظا على وحدانية في التصور والعمل والحياة. فعل ذلك العباسيون حين رفعوا الأسود علما لهم ورمزا لسلطتهم.<sup>366</sup>

ومن هنا فالتناقضات الفكرية والمذهبية هي التي نسفت الدول وأسست دولا أخرى منذ الفتنة الكبرى في معركة الجمل ومعركة الصفين لقد راحت كل فرقة من فرق الصراع الناجم عن الفتنة، (لاسيما الشيعة ثم السنة)، تؤول الكتاب تأويلا موافقا لنظريتها السياسية في السلطة، متجاهلة بذلك 'السكوت القرآني' الحاسم فيما يتعلق بهذه القضية".<sup>367</sup> والدولة عند ماركس ذاتية مؤقتة لها وظيفة محددة من حيث القضاء على صراع الطبقات والتمهيد لظهور مجتمع تسود فيه العدالة الاجتماعية تلقائيا، عكس هيغل الذي يرى أن الدولة مطلقة وهي ظل الله في الأرض، أما روسو فالدولة ذاتية- جماعية، عقد بين الفرد والمجتمع.

<sup>365</sup> سعيد بنكراد، عن السلطة و الديمقراطية و تعدد المعاني، ص(5-16)، مجلة علامات، عدد 24، ص8.

<sup>366</sup> المرجع نفسه ص12.

<sup>367</sup> السلطة في الإسلام، مرجع سابق ص201.

## 10/ إشكالية السلطة في الجزائر.

صنعت فرنسا شرعيتها في الجزائر بالعنف بحيث لم تكن الجزائر تحت الحماية بل كانت مقاطعة من الجمهورية الفرنسية الموحدة، لا تقبل التجزيء. ولهذا فالعنف المسلح المسند والمنظم المستمر وحده يمكن أن يفصل الجزائر عن فرنسا ويسمح لها بالحصول على سيادتها. هذه الوضعية الحساسة جعلت تيارات الحركة الوطنية الذين يطالبون بالاستقلال، في تناقض مع الدستور الفرنسي ولهذا تم حل الأحزاب وقمع المناضلين.<sup>368</sup>

ليس رد الفعل العنيف على العنف الاستعماري هو الذي ألهم النفوس حولا بل كذلك قيم الإيمان والدين في الجزائر والحس الوطني هو نتيجة الدمج بين الإسلام والعربية والشعبوية ' وتظهر قضية هذه الهوية في أوقات الأزمات الاقتصادية والسياسية.<sup>369</sup>

وفي هذا الإتجاه تطرح لعامة شتواني إشكالية التاريخ الجزائري-الفرنسي الرسمي (المدرس) للنقد حيث تستنتج ' أن مضمون التاريخي، عبارة عن طابوهات من الجانبين، وتاريخ يرتكز على الأساطير والأخطاء، حيث تحمل النظام التربوي في البلدين نتائج الهروب إلى الأمام، وترى في التجربة الفرنسية-الألمانية بعد

---

<sup>368</sup> L'impasse du populisme, Idem, p66.

<sup>369</sup> Burhan Ghalioun, le malaise arabe Etat contre nation, collection SAD, éditions ENAG, Alger1991p 39.

الحرب العالمية الثانية خير دليل على توحيد التاريخ المدرس (الكتب المدرسية) في البلدين لتجاوز عقدة الاستعمار.<sup>370</sup>

يطرح سليمان الشيخ (وزير الثقافة السابق) هو الآخر إشكالية الأمة-الدولة حيث يرى أن الجزائر جذورها تغور في القدم. دولة موجودة (الفتح الإسلامي) قبل الاستعمار. كذلك ثورة 01 نوفمبر 1954 أعادت الشرعية والقيم (الإسلامية) والقيم العصرية لتشكيل دولة جديدة على أساس اشتراكي. هذه الدولة تركز على ثلاثة أرجل غير متساوية الجيش، الحزب والإدارة. دولة بنيت على تراكم زائد للماضي.<sup>371</sup>

وقد صادفت الجزائر صعوبات كثيرة بعد الاستقلال تجلت في أزمات اقتصادية وسياسية واجتماعية، إذا كانت الخمسينيات والسينيات عشرينيات بناء الدولة الوطنية والاستقلال، وما تلاه من مشاريع تنموية، اعتمدت على هذه الدولة الحديثة كمحرك رئيسي، فإن التسعينيات، وحتى ابتداء من الثمانينيات، بالنسبة للكثير من التجارب في إفريقيا، خصوصا والعالم الثالث، كانت هي عشرية تجلي أزمة هذه الدولة الوطنية بالذات، هذه الأزمة العميقة أدت فعلا في بعض الحالات-إلى إعادة النظر الجدية في استمرارية ووجود هذه الدولة مع كل ما ينجز عنه من إعادة نظر في كل

---

<sup>370</sup> Lamria Chetouani, « A.Laamarie, J-M Le Dain, G.Manceron, G.Morin, H.Remouan, la guerre d'Algérie dans l'enseignement en France et en Algérie » p (168-170), mots, les langages du politique, année 1998, volume 57, numéro 01.p168.

<sup>371</sup> Berg Eugène, l'Algérie en armes ou le temps des certitudes, Slimane chikh,p (235-238), politique étrangère, année 1982, volume 47, numéro 1. P236.

الإنجازات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي حققتها هذه الكيانات الوطنية خلال حقبة صعودها وازدهارها.<sup>372</sup>

وهناك من يرجع سبب هذه الأزمات إلى عامل الشرعية، بحيث السلطة الفاقدة للشرعية تعمق الأزمات لتسيطر على مجتمع مشلول على كل الأصعدة.

إن ما كشفت عنه الحروب العربية الأهلية المتفرقة، السورية والعراقية والأردنية والفلسطينية والمصرية والسودانية (و ليس اللبنانية وحدها)، هو بنية الحكم والدولة الاستتباعية. وقطبا هذه العلاقة هما التلاحم الداخلي الذي يعزل الجماعة الحاكمة واستتباع الجماعات الأخرى. ولعل انبعاث ابن خلدون مرده إلى قياسه الفرق أو البون بين الدولة-الأمة وهي دولة المجتمع، وبين استيلاء العصبية على دولتها وركنها الاستتباع والقوة.<sup>373</sup>

يقول محمد أركون: إن الثورة التحريرية لم تكن ثورة العقل لتستمر، لذا تعثر المشروع الوطني مباشرة بعد الاستقلال، لأن الأشخاص الذين استحوذوا على السلطة لم يكونوا شرعيين بل شعوبيون في تفكيرهم حيث تظهر السلطة في الجزائر ككتلة تاريخية وطنية، ورثت وتابعت مبادئ التنظيم الايديولوجي الذي صاغته وأتقنته الحركة الوطنية والثورة الجزائرية: خط 'وطني' ذو محتوى ونزعة فلاحية وشعبية عفوية، ترى الشعب هو القوة المعبرة عن التاريخ وتقدس حركته

<sup>372</sup> الانتخابات الدولية و المجتمع، مرجع سابق، ص 61.

<sup>373</sup> حوار مع وضاح شرارة، الجابري محمد عابد [أو آخرون]، الإسلام و الحداثة و الاجتماع السياسي، مرجع سابق، ص 113.

وممارسته وماضيه، وتهندي بترائه النضالي والثوري في منظور راديكالي ووطني

من دون أية نظرة تحليلية إلى الاختلافات والتناقضات الاجتماعية<sup>374</sup>

وهناك رأي آخر ليحي عبد النور: الإنقلاب بالسلاح وبصناديق الانتخابات يعتبر

من تقاليد الجيش. يجب أن نتكلم عن أحداث الماضي مع اهتمام كبير بالحقيقة

التاريخية. إن فلسفة النظام السياسي تكمن في الضبابية التي يعتمد عليها هذا النظام

كلياً ويخضع لها كل الجزائريين. فرئيس الجمهورية هو نتاج هذا النظام المتحكم

بقوة منذ الاستقلال. لذا يجب إظهار تناقضاته وإجباره على إزالة قناعه، والإسراع

في تفجيره .<sup>375</sup>

ويختلف معهم عدي الهواري في تحليله لجذور أزمة الحاضر فالقطيعات التي تمت

سواء مع الأحداث أو بالسياسية كالتصحيح الثوري 1965، التوجه الاشتراكي

1971، ارتقاء الشاذلي بن جديد، وإزالة خصومه 1980-1981. كل هذه الأحداث

تعتبر امتداد للقوى العمياء التي يعتمد عليها النظام وينتجها، والتي ولدت تغييرات

غير واضحة وغير دقيقة، وبهذه القوى يبقى النظام يتحرك بقوى تخضع لحركة

موجة لا تترك أي مجال للحرية.<sup>376</sup>

ونختم هذا التحليل بقراءة لنور الدين بوكرواح: للأسف السلطة السياسية في الجزائر

لم تولد من حركة تنويرية فكرية، ولا من تطور سياسي ولا من قراءة لتراث ابن

---

<sup>374</sup> الأزمة الجزائرية المشروعية و التوترات الثقافية، عمار بلحسن، مرجع سابق، ص420.

<sup>375</sup> La dignité humaine, ibid., p 165.

<sup>376</sup> L'impasse du populisme, ibid, p117.

خلدون، بل نشأت من حركة يحكمها منطق العنف ضد محتل الذي رفض كل  
مخرج سلمي وسياسي. لقد ولدت السلطة من "وصايا"، من شرعية لا يمكن  
دحضها، ولدت في جو مليء بالمقدسات - الحرب التحريرية- التي تختفي وراءها  
الطبيعة الأنانية لهذه السلطة وكذلك جهلها<sup>377</sup>

---

<sup>377</sup> L'Algérie entre le mauvais et le pire, ibid., p121.

## النتائج النهائية والخلاصة العامة

حسب تسلسل الأسئلة وحسب الأسئلة التي لها علاقة بإشكالية والفرضيات كانت  
النتائج:

### السؤال 1- هل تهتم بالسياسة؟

إجابات الاهتمام بالسياسة 19 يعني 47.5 %، إجابات عدم الاهتمام: لا 10 يعني  
25% .

عموما ونوعا ما 4 يعني 10%، بعض الشيء، أحيانا، قليلا 4 أي 10 %، تثير  
اهتمامي 1 أي 2.5%، إجابات حيادية: 2 أي 5% .

نلاحظ أن نسبة الاهتمام هي أعلى نسبة وتمثل 47.5 %، أما عدم الاهتمام فيمثل  
25% دائما وفي إطار المقارنة مع دراسة الأجيال والقيم للدكتور عزي محمد فريد،  
فالمهتمون جدا بالسياسة في الجزائر يشكلون 7.5% مقارنة بأوروبا 10.3% وأمريكا  
15.8%<sup>378</sup>. وهذا يظهر أن نسبة المتعلمين ذوي المستوى العالي 47.5 % أعلى  
بكثير من عامة الناس 7.5%. كذلك وفي نفس الدراسة يذكر الباحث أن الاهتمام  
بالسياسة والذي أسفر عن أن نسبة 23% فقط من الجمهور الجزائري أبدى درجة

<sup>378</sup> الأجيال و القيم، مرجع سابق ص 130.

من التسييس ما بين تسييس عال وتسييس متوسط، ويعتبر هذا مستوى منخفضاً إن هو قورن بالمستويات الأوروبية التي تبلغ فيها متوسط نسبة التسييس 45%.<sup>379</sup>

جزائريون لا يعرفون منافسي بوتفليقة، هذا ما أظهره استطلاع بسيط بشوارع العاصمة أن ما يتم تداوله في رواق السياسيين في الجزائر أن ثمة ديكورا انتخابيا، يتناقله أيضا المواطنون في أحاديثهم.<sup>380</sup>

السؤال 9 - هل قمت بتوقيع عريضة أو احتجاج يوما مثلا؟

إجابات الأساتذة بنعم 8 أي 20 %، إجابات بلا 30 أي 75 %، إجابات حيادية 2 أي 5 %.

نلاحظ أن الفعل السياسي المتمثل في توقيع عريضة منخفض جدا 20 % مقارنة ب75 % الذي يمثل عدم توقيع عريضة. إذا علمنا أن نسبة الاهتمام بالسياسة عند الأساتذة هي 47.5 % فهذا يدل على أن الأساتذة يهتمون أكثر من أن يلتزموا وكأنهم يتفرجون فقط.

السؤال 11 - هل تثق في رئيس الجمهورية؟

إجابات الثقة 17 أي 42.5 %، مع بعض التعليقات: نيته صادقة، أكيد مع مراعاة تقدمه في السن، هناك ثقة في الرئيس في الغالب، في السياسة الخارجية، كشخص إجابات الثقة الناقصة أو إجابات عدم الثقة، الثقة النسبية مثلا نوعا ما إلى حد ما 6

<sup>379</sup> المرجع نفسه ص 131.

<sup>380</sup> يومية الخبر 15 مارس 2009. عدد 5576.

أي 15 %، نسبيا 2 أي 5 %، إجابات عدم الثقة:مع تعليق ملفت، صعب عليه أن يتحرر من أحضان الماضي لا 4 أي 10 %، إجابات حيادية: حيادي 8 أي 20% و بدون جواب 3 أي 7.5 %.

نلاحظ أن نسبة الثقة 42.5 %، و عدم الثقة 10 % بينهما فرق شاسع يرجح الثقة على العموم بدون تجاوز 50 %.

السؤال 12- هل تثق في الوزراء بصفة عامة؟

إجابات الثقة: 8 إجابات أي نسبة 20 %.

إجابات عدم الثقة أو الثقة النسبية: لا 29 أي نسبة 72.5 %، مع تعليقات: بدون تعليق، ليس بالضرورة، البعض دون الآخر، قليلا ، ليس الكل، ليس دائما، نوعا ما، ليس بالاجماع، لأثق في ثلاث أو أربعة وزراء فقط.

إجابات حيادية: 3 أي 7.5 %.

نلاحظ جليا أن عدم الثقة مرتفع حيث إن ثلاثة أرباع ( 72.5 % ) من الأساتذة لا يثقون في الوزراء. أي لا يثقون في الأشخاص. مع عكس الثقة في شخص الرئيس 42.5%. مع نسبة الثقة 20 % قليلة نسبيا مقارنة بنسبة الثقة المرتفعة.

السؤال 13- هل تثق في البرلمان؟

إجابات الثقة: نعم 5 أي 12.5 %، إجابات عدم الثقة والثقة النسبية: لا 31 أي 77.5 %، مع تعليقات مشحونة: لا لغيوبته، لا أثق في البرلمان وإن كان الأمر

تحول وتغير مؤخرا، بدون تعليق، بعض الوطنيين، برلمان بدون فعالية ولا رؤية سياسية، نوعا ما، قليلا، نوعا ما، ليس دائما، مستواهم مرآة لوضعنا، قليلا، لا لأنه مجرد آلة مبرمجة لقول كلمة نعم للحكومة. إجابات حيادية: حيادي 4 أي 10% نلاحظ أن نسبة عدم الثقة مرتفعة جدا 77.5%، مع نسبة الثقة 12.5 %، هذا دليل على أن الأساتذة لا يتقون كذلك في المؤسسات.

سؤال - هل تثق في الأحزاب و المجتمع المدني ؟

- إجابات الثقة: نعم 5 أي 12.5 %، مع تعليقات نعم تشجيعا للديمقراطية، عموما.  
- إجابات عدم الثقة والثقة النسبية: لا 29 أي 72.5 %، مع تعليقات كذلك توحى بشك في وجود مجتمع مدني: المجتمع المدني ربما، ليس مطلقا، لا يوجد في الجزائر حزب سياسي ولا مجتمع مدني رغم أنها موجهة، المجتمع المدني يضم طاقات كبيرة ولا ثقة في الأحزاب، ثقة في المجتمع المدني ( حركة سياسية سلمية) البعض وليس الكل، إلى حد ما، نسبيا، في بعضها، قليلا، لا لأن أغلبها يهتم بمصالح شخصية ضيقة. إجابات حيادية: 6 أي 15 %.

نلاحظ نفس الشيء بالنسبة للبرلمان نسبة الثقة 12.5 %، المجتمع المدني 12.5 %  
اما نسبة عدم الثقة أو الثقة النسبية: البرلمان 77.5%، أما المجتمع المدني فنسبة عدم الثقة فهي 72.5 %.

وحسب دراسة حديثة فإن واقع الحركة الجمعوية في الجزائر يكشف أن الجمعيات تعمل خارج رقابة الدولة، بسبب رفض هذه الأخيرة منحها تمويلا يسمح بمتابعة نشاطها، فحوالي 30% من هذه الأخيرة تفتتت من مساعدات بعض السفارات والمنظمات الدولية، وأكثر من ثلثها استفاد من مساعدات أجنبية لإنجاز المشاريع المبرمجة.<sup>381</sup>

ولهذا نتساءل لماذا فشلت التجربة الديمقراطية في الجزائر؟

فالتجربة الديمقراطية بنيت وتأسست من القمة ( السلطة ) ونخبها التي قامت بإملائها على الشعب، وأسست الأحزاب من أجل الثراء السريع (مساعدات الدولة) والديمقراطية ليست نموذجا أوربيا خالصا يجب تكيفها مع تقاليدنا وثقافتنا مثل كوريا الشمالية واليابان<sup>382</sup>

السؤال 15- هل نتق في العدالة (القضاء)؟

إجابات الثقة: نعم 12 أي 30 %، مصحوبة بتعليقات: نعم وهي سائرة نحو الاستقلالية، أتق في العدالة ولكن مؤخرا مع احترام الحقوق والحريات، نعم كمؤسسة.

<sup>381</sup> يومية الخبر السبت 12 سبتمبر 2009.

<sup>382</sup> EL Watan N° 5641 23 Mai 2009.

إجابات عدم الثقة والثقة النسبية: لا 25 أي 62.5%، مصحوبة كذلك بتعليقات:  
عندما يكون بعيدا عن تدخل رجل سياسي، لا زالت تحتاج إلى إصلاح تشريعي  
ومؤسساتي، إلى حد ما، أستغفر الله، لا بعض القضاة نعم، نوعا ما.  
إجابات حيادية: 3 حيادي يمثل 7.5%.

نفس الملاحظة مع تغير بسيط في ارتفاع نسبة الثقة بالنسبة لمؤسسة العدالة  
30 %، مقارنة بالبرلمان والأحزاب. أما نسبة الثقة فتبقى مرتفعة حيث تمثل  
62.5%. السؤال 16 - هل تثق في مصالح الأمن (الشرطة والدرك الأمن العسكري)؟  
إجابات الثقة: نعم 18 أي 45 %، مع تعليقات: هي المصالح التي تسهر على النظام  
العام، مادام القضاء غير مستقل. إجابات عدم الثقة والثقة النسبية: لا 16 أي 40  
%، كذلك مع تعليقات لا توجد ثقة، عموما لا في الوقت الحالي، ربما، أحيانا، نعم  
بتحفظ، بنسبة كبيرة، الدرك والأمن العسكري، مرات، إلى حد ما، نسبيا،  
نوعا ما، أحيانا.

إجابات حيادية: 6 حيادي أي نسبة 15%.  
نلاحظ هنا أن الوضع يختلف بحيث تقترب نسبة الثقة 45 %، بنسبة عدم الثقة 40  
%. فهنا الرؤية ليست رمادية بل هناك من يراها سوداء وهناك من يراها بيضاء.  
إذا قارنا هذه النتائج بدراسة الدكتور عزي فريد محمد في الجدول التالي: في خانة  
التعليم العالي مع مراعاة السن.

## جدول 2

الثقة في الجيش والشرطة حسب السن والمستوى التعليمي

النوع	الدولة	29-18 سنة	44-30 سنة	59-45 سنة	60 سنة +	المجموع
تعليم	الجزائر	68	74	75	76	73
منخفض	أوروبا	40	51	54	63	56
تعليم	الجزائر	62	59	56	62	60
متوسط	أوروبا	41	47	47	57	47
تعليم عال	الجزائر	55	53	45	57	52
	أوروبا	41	41	43	57	44

المصدر: محمد فريد عزي، الأجيال والقيم 148.

نلاحظ أن نسبة الثقة 45 %، في الدراسة التي قمنا بها قريبة من نسبة 45 % (45-

59) سنة المذكورة في الجدول.

إن أحد المفارقات هو التباين في نسبة الثقة ما بين الأشخاص والثقة في المؤسسات

الاجتماعية والسياسية.

نفس الشيء بالنسبة للجدول التالي :

## جدول 3

الثقة في المؤسسات الجزائرية

الأجيال					
5	4	3	2	1	
40.3	37.6	38.1	36.6	33.2	التلفزيون
81.0	63.0	77.1	66.9	63.9	الجيش
44.2	41.1	39.3	52.3	49.9	الصحف
94.2	88.0	92.4	89.0	87.8	المسجد
32.4	27.3	34.7	33.5	25.7	النقابة
80.9	66.3	70.7	65.1	64.6	الشرطة
68.7	56.6	69.3	50.2	49.4	الحكومة
29.9	19.5	19.4	20.2	16.7	الأحزاب
53.8	45.8	38.4	32.8	25.4	البرلمان
51.5	61.7	71.9	53.4	56.5	الإدارة
39.4	46.5	35.0	39.9	45.7	الشركات الكبرى

الأجيال					
5	4	3	2	1	
44.6	26.8	31.9	26.4	29.2	الحركات النسوية
48.4	56.5	52.0	43.9	46.9	المجتمع المدني
80.0	72.2	79.9	67.4	58.4	الرئاسة

المصدر: محمد فريد عزي، الأجيال والقيم ص144.

البرلمان والأحزاب هما المؤسستان السياسيتان اللتان يمنحهما المواطنون أقل ثقة بالنسبة للجدول.

السؤال 34- أ - الديمقراطية والإسلام، هل يتعارضان أم يتوافقان؟

نظريا يرى الأساتذة أن الديمقراطية والإسلام: يتوافقان 29 يمثل 72.50%، يتعارضان 4 يمثل 10%، حيادي 17.5%.

السؤال 34 هـ - المسيحية في الجزائر.

20 مبحثا عبروا على تسامحهم مع وجود المسيحية أي نسبة 50% مع تعليقات ايجابية اتجاه قضية المسيحية: الإفرازات الجديدة - مؤشرات التغير- تنظم في إطارها، كالإسلام في باقي الدول، مضطهدة، حرية العقيدة مكفولة بشرط أن لا تتعارض مع النظام العام، شرط احترام قوانين الدولة الجزائرية، الإسلام دين الدولة

وحرية المعتقد مكفولة، لا إكراه في الدين<sup>2</sup>، مرحبا بهم بشرط الولاء للوطن، لكل شخص حرية في الدين، حرية بدون مس وتجريح، الإسلام والتعددية.

إجابات الرفض: لا 9 تمثل 22.50%، لا تؤثر، لا وجود لها، ضعيفة جدا، تهديد المجتمع، مفتعلة، ضياع، تدهور الوضع أكثر فأكثر، ظاهرة معزولة، ورقة لجهات أجنبية.

- إجابات حيادية: بدون 11 تمثل 27.50%.

نلاحظ أن نسبة التسامح 50% تتعدى كثيرا نسبة عدم التسامح 22.50%. وهذا نظريا شيء ايجابي في تمثل الديمقراطية وميكنزمات السلطة. وكذلك مؤشر ايجابي على تغير الذهنيات.

لكن عدم التسامح يظهر في سلوكات أخرى كالموجة الإسلامية الجديدة المصحوبة برموزها في لباس، ومحلات تجارة مخصصة، في المظهر، القنوات الفضائية المتخصصة، حتى الطيب PARFUMS، أشكال الرقية ومجالاتها الصحية والاجتماعية. وهناك من يرى أن المسيحيين الذين يأكلون في رمضان يعانون من عدم التسامح خاصة في مناطق كتيزي وزو وبسكرة وما أثارته في الصحف الوطنية والفرنسية خاصة في سنة 2008. والمسيحية في حد ذاتها أصبحت قضية تشغل وزارة الشؤون الدينية وتشغل فرنسا التي وفرت لها حيزا كبيرا في الصحافة والنقاش العام مثل قضية "حبيبة قويدري" في سنة 2008 حيث أُلقي عليها القبض وبحوزتها كتب تدعو للتبشير بالمسيحية - حرية التدين - وقد ربطت فرنسا هذه

القضية بعدم تسامح الجزائر دولة وشعبا مع المسيحية علما بأن الدولة الفرنسية تسمح ببناء المساجد وتخصص لها مساعدات مالية.<sup>383</sup>

#### السؤال 34 - والإباضية كمذهب ثان في الجزائر.

إجابات التسامح: 23 نعم أي نسبة 57.5% مع تعليقات تحاول مزج التاريخ و الهوية بالواقع مثلا: ينظم في إطاره، نعم لمن شاء، إذا استتدت إلى واقع فهي واقع، لما لا، الاختلاف مشروع، مذهب فقهي له مكانته في تكوين الدولة الجزائرية، تجسد معنى الاختلاف داخل الهوية، مبدئيا لا مانع، تيارت مهد الإباضية، ربما مقبول، ممكن، لا إكراه في الدين، شر لا بد منه، مذهب يجب احترامه وعلى الدولة وضع إطار قانوني له، لا تؤثر.

إجابات الرفض: لا 7 وتمثل 17.50%، مصحوبة بتعليقات مشحونة برفض ضمني: غير مستقر بكثرة، إثارة الفتنة المذهبية الطائفية، "شكيل"، الله يلفظ، بحاجة إلى تقنين، إثارة لفتنة مذهبية طائفية. إجابات حيادية: بدون 10 وتمثل 25%.

نلاحظ نظريا بعملية حسابية أن نسبة 57.5% نسبة مهمة ترى أن الإباضية عنصر من عناصر الهوية الوطنية. إذا قارنا هذه المعطيات مع دراسة حول الانتماء لدى الجزائري حيث كانت النتائج : الانتماء كمسلم 67.2 %، الانتماء كجزائري 25.3 %، الانتماء العربي 3.1 %، الانتماء الأمازيغي 3.9 %.<sup>384</sup>

<sup>383</sup> Quotidien d'Oran 17Mai 2009.

<sup>384</sup> الأجيال و القيم، مرجع سابق ص 205.

نستنتج أن الأساتذة واعون بالبعد المذهبي في تحديد الهوية وهذا تمثلا للتاريخ في بناء هوية ترتكز على الماضي البعيد. ونجد هذا البعد رسميا حين يؤرخ للدولة الرستمية كأول نموذج دولة الوطنية. لكن الملفت للنظر أن نسبة 57.5% بالنسبة للإباضية، تقترب من نسبة التسامح مع المسيحية 50%. ترى ماذا يعني ذلك؟ هل يتمثلون ما لا يفعلون؟ أم النسب تدل على قطيعة ذهنية مع الماضي، ماضي الدولة الرستمية أم تصالح مع الماضي؟.

وهناك حساسية من الملف الإباضي خوفا من التوظيف الانتخابي والسياسوي وتأثيره في الواقع، مذكوره شيوخ الإباضية في لقاء طارئ على خلفية المطالبة بالاعتراف الرسمي بالمذهب. شيوخ الإباضية يرفضون الاستغلال الانتخابي لمذهبهم وقد صدر عن مجلس سيدي السعيد (المجلس الأعلى للهيئات الدينية الإباضية الجزائرية التابع لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف): ندعو الصحف إلى التعامل مع المرجعية العرفية فقط، وقد استتكر مجلس الشيخ عمي السعيد الذي يمثل المرجعية العرفية الإباضية في منطقة وادي ميزاب، بشدة التصريحات التي تناقلتها بعض الصحف تدخل أصحابها في خصوصية المجتمع الإباضي، مطالبين بالاعتراف الرسمي بالمذهب الإباضي والتدخل في الأوقاف الإباضية ورفض دور الأعيان في الإشراف على الشؤون المجتمع الميزابي.<sup>385</sup>

---

<sup>385</sup> يومية الشروق 22 مارس 2009 عدد 2563.

هذا الإشكال في أوروبا مفصول فيه دستوريا فالمادة 11.70 من مشروع الدستور الأوروبي يكفل لكل شخص الحق في حرية التفكير وحرية التدين، ويخول له القانون حرية إعلان دينه و قناعاته الشخصية أو الجماعية، علانية أوفي حياته الخاصة بغية العبادة، التعليم، الممارسة أو طقوس العبادة.

ترى هل تحترم - تقبل- فرنسا المواد القانونية لهذا المشروع؟

ونجد أن قضية الحجاب وحرية التدين ليست مطروحة على مستوى المؤسسات والدولة مثلا في فالإدارات على سبيل المثال تلزم المواطنين بصور بدون غطاء الرأس، بل حتى في البيوت والفضاءات الخاصة هناك صراع تقول أم طيبية: ناضلت ضد أبوي مدة 20 سنة، حتى لا ارتدي الحجاب، والآن أناضل وحدي ضد ابنتي، التي قررت بمفردها ارتداء الحجاب.<sup>386</sup>

السؤال 35- برأيك هل سيتحسن الوضع العام مستقبلا ؟ استشراف المستقبل

إذا كانت النظرة إلى المستقبل - تشاؤمية فمعناه القطيعة، وإذا كانت تفاؤلية فمعناه

استمرار خطي التغيير الاجتماعي والمستقبل.

متشائم: لا 5 ويمثل 12.50%، لست متفائلا، لا أعتقد، لا أظن خيرا، إني أدعو الله على ذلك، لا أظن في الظروف الحالية، متفائل: نعم 9 ويمثل 22.50%، بنبرة متفائلة: تتفاعل، أملنا في ذلك كبير، تفاعل خيرا، نعم إذا كانت هناك الإرادة السياسية، إن شاء الله.

<sup>386</sup> La dignité humaine, ibid., p130.

إجابات الشك أو التفاؤل الممزوج بالتشاؤم: 23 ويمثل 57.5 % تعليقات ممزوجة بالشك والتشاؤم وهناك إجابات مشروطة بالنظام السياسي وبتغيير الأنفس: الله أعلم، من الصعب التكهن بذلك، لكن الأمل قائم ولربما بعد أجيال، ببطء، ربما، يمكن وليس مستحيلا، قمة كل شيء، هي بداية لشيء آخر ونحن في قمة الرداءة، باحترام بعض الحقوق وحرريات المواطن، إرادة سياسية حكيمة، إذا تخلت الدولة عن تربية الدواجن، نرجو ذلك ولكن لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وهنا الأشكال، أنتبأ بأنه سيكون فيه تحسن، لا أعتقد ذلك إذا لم يغير النظام من طريقته في التعامل مع الشعب وإذا لم تستبدل بعض الرؤوس الحاكمة، إرادة سياسية حكيمة. أما الإجابات الحيادية: بدون 3 ويمثل 7.50%.

نلاحظ أن نسبة الأساتذة المتقائلين تقدر 57.5 %، وهي نفس النسبة المتسامحة مع المذهب الإباضي وتقريبا نفس النسبة 50% المتسامحة مع المسيحية. فهل يرتبط التسامح ذهنيا مع نسبة التفاؤل؟

### السؤال 32

أ- يلائم الجزائر نظام برلماني متكون من أحزاب (وطنية، إسلامية، لائكية) 6 ويمثل 15%.

ب- يلائم الجزائر نظام برلماني متكون من أحزاب إسلامية فقط. 5 ويمثل 12.5%

ج - يلائم الجزائر نظام برلماني متكون من أحزاب (وطنية، إسلامية) 7 ويمثل 17.50%.

د- يلائم الجزائر نظام برلماني متكون من أحزاب وطنية 3 ويمثل 7.50%

ه- يلائم الجزائر نظام يحكم بالشريعة الإسلامية بدون أحزاب 6 ويمثل 15% إجابات حيادية 13 وتمثل 25%.

التعليقات تأرجحت بين: يلائم الجزائر نظام متكون من أحزاب وطنية فقط، ولكن بعيدا عن البرامج الإسلامية السابقة، ربما أقرب إلى هوية المجتمع الجزائري نلاحظ أن أعلى نسبة كانت: يلائم الجزائر نظام برلماني متكون من أحزاب (وطنية، إسلامية) 17.50%، وكذلك الأساتذة يتمثلون نظامين بنسب متساوية: يلائم الجزائر نظام برلماني متكون من أحزاب (وطنية، إسلامية، لائكية) 15% ويلائم الجزائر نظام يحكم بالشريعة الإسلامية بدون أحزاب 6 ويمثل 15%. بحيث تتساوى أحزاب (وطنية، إسلامية، لائكية) مع نظام يحكم بالشريعة الإسلامية بدون أحزاب.

إن الأطراف تتساوى عند الأساتذة. و بين النسب الثلاث تظهر الأحزاب اللائكية مرة واحدة بينما تتكرر الأحزاب الوطنية والإسلامية مرتين لكل منها.

## الخلاصة النهائية

مقدمة: مالذي يجمع بين التمثلات، التغيير الاجتماعي، السلطة؟ ثلاثة مفاهيم لا تجمع بينها إلا عبقرية الكتابة نظريا لكن واقعا لا يمكن أن نتصور أفرادا يعيشون في مجتمع ما بدون أن يستحضروا ماضيهم ويعيشوا واقعهم مع إمكانية حلمهم بمستقبل ما هي تلك المعادلة التي تجمع بين التمثلات المتراكمة عبر الزمن عبر صور ذهنية مشتركة عند أفراد المجتمع التي تجمعها سلطة زمنية المتمثلة في السلطة السياسية التي توحد الأفراد على مرجعيات رمزية وبين السلطة والمجتمع تتحرك المؤسسات والمنظومات الرمزية عبر الزمن فتتغير القيم ويبقى الثابت هو المتغير إنه التغيير الاجتماعي.

لا يوجد مجتمع رهين مرحلة واحدة ساكنة وبالتالي ظهور الحركات الاجتماعية شيء طبيعي سواء كانت سرية إيديولوجية أو سياسية أو علنية جهوية عرقية أو وطنية شاملة درجات من الوعي وتنظم الحركات التي تتميز بالتمرد العفوي إنها حركة اجتماعية لها هوية محددة أو مرجعية أو رموز تتميز بها أنها لا تسعى إلى الاستحواذ على السلطة السياسية في مجتمع كالجزائر مفخخ تاريخيا ومذهبيا وعرقيا وخضع إلى موجات استعمار وحماية وفتوحات.

**الفرضية:** المجتمع يعاني مشكلة أخلاقية وجمالية أي مشكلة ثقافية، وبالتالي وجود قطيعة - وليست استمرارية و تواصل أي بناء - تاريخية مع عدم إمكانية بناء نظام قيمي مشترك بين أفراد المجتمع .ظهور سلوكات عنيفة مادية ومعنوية تشير إلى أزمة تواصل على مستوى القيم سواء كانت أخلاقية أو جمالية.

مجتمع صراعي متناقض على مستوى الأفكار والسلوكات، العنف مؤثر على وجود قطيعة، الفضاءات تغيرت، المجتمع تغير في لباسه وأكله وسلوكاته مؤشرات كل مجتمع معرض إلى سيرورة من التغيرات. كل مجتمع يخضع إلى لعبة القوى.

ففي المجتمعات النامية التغيرات السريعة في البنى الاقتصادية، تخلق توترات وفوارق (عدم التوافق) بين ثقافة المجتمع والأشياء (الآلات) وكيفية تشغيلها.

البنية غير قابلة للتغيير (ثابتة)، ولكي تتحول يجب أن تهدم وتستبدل ببنية أخرى. الثورة هي القوة الوحيدة التي تسمح بالقفز من بنية إلى أخرى.

في المجتمعات التقليدية، كل تجديد في القيم وفي التكنولوجيا يمس مجموع النظام الاجتماعي ويفرز تغيرات اجتماعية وسياسية على شكل مقاومات *résistances*.

باستثناء المجتمعات التي قسمت وأوبيدت في أمريكا اللاتينية أين دمر المستعمر الإسباني والبرتغالي الحضارات القديمة (المايا، الإنكا، الأزتك). لم يعرف مجتمع

آخر تدميرا ثقافيا واجتماعيا كما عرفته الجزائر.

المجتمع الجزائري بعد غلق المدارس القرآنية والكتاب بدا وكأنه يخضع لبتنر خطير وعميق وظهر المجتمع خاضعا لقطيعات مختلفة: القطيعة الأولى 1890 (انهيار المجتمع وضربه من الغرب الوهراني إلى الأوراس شرقا). القطيعة الثانية 1926-1936 العمل السياسي طي الماضي والنظر إلى المستقبل. القطيعة النهائية 1954 رفض الوضع نهائيا بعد 1962 الأشياء لم تبقي كما كانت قبل.

التراتب/ التدرج الاجتماعي: وجود أشكال من عدم المساواة البنوية بين الجماعات في المجتمع، من حيث قدرتها على النفاذ إلى المغام المادية أو الرمزية. وعلى حين تنطوي جميع المجتمعات على شكل من أشكال التدرج، فإن الفروق الشاسعة في الثورة والقوة لا تنشأ إلا في ظل النظم التي تتكون في إطار الدولة. وتعد التقسيمات الطبقية من حيث التدرج أكثر تميزا في المجتمعات الحديثة.<sup>387</sup>، القيم تؤثر في السلوكات والسلوكات تؤثر في القيم. وشبكة التواصل هي أهم مؤشر لمعرفة الجماعة، وطريقة تنقل المعلومة هي التي تدل على شكل ونظام الجماعة كلما امتلك الأفراد المعلومات الكافية عن الجماعة حلت مشاكلهم.

الهوية الوطنية، هوية محلية: لم تستطع المعالم الجديدة المحددة للهوية الجماعية (حرب التحرير الوطني بصفة أساسية) أن تمحو نهائيا تأثير المحددات المحلية (القبيلة، العائلة، العرش) كما أن المناسبات التي تسمح للأفراد والجماعات بالتعبير عن الانتماء المحلي ليست بالقليلة (نشاطات سياسية، ثقافية، رياضية).

<sup>387</sup> علم الاجتماع، أنتوني غدنز، مرجع سابق، ص 741.

وبهذا الصدد ينبغي التساؤل عما إذا كانت الهوية الوطنية، وهي في طور التكوين تتغذى من المواطنة الحقيقية أم أنها تعتمد على انتماءات ما تزال تحمل الصبغة الخصوصية (المحلية). " عادل فوزي ("إشكالية"،<sup>388</sup>

'مهما تكن نيات المشرفين على عملية التغيير لا يمكن تغيير الإنسان بموجب مرسوم أو قانون كما قال Crozier Michel.

لقد أسفرت النتائج النهائية لبحثنا حول تمثل المواطنة والسلطة السياسية والتغيير الاجتماعي عند الأساتذة المبحوثون عمايلي:

**1- مفهوم الديمقراطية:** نلاحظ أن الفعل السياسي المتمثل في توقيع عريضة منخفض جدا 20 % مقارنة ب75 % الذي يمثل عدم توقيع عريضة. إذا علمنا أن نسبة الاهتمام بالسياسة عند الأساتذة هي 47.5 % فهذا يدل على أن الأساتذة يهتمون أكثر من أن يلتزموا وكأنهم يتفرجون فقط.

نلاحظ أن نسبة الثقة 42.5 %، و عدم الثقة 10 % بينهما فرق شاسع يرجح الثقة على العموم بدون تجاوز 50 %.

نظريا يرى الأساتذة أن الديمقراطية والإسلام: يتوافقان 29 يمثل 72.5% يتعارضان 4 يمثل 10%، حيادي 17.5%.

<sup>388</sup> وقائع الملتقى أي مستقبل للأنترولوجيا في الجزائر؟ تيميمون 24،23،22 نوفمبر 1999 منشورات cracs. ص (17)

2- النظام السياسي: نلاحظ أن أعلى نسبة كانت: يلائم الجزائر نظام برلماني متكون من أحزاب (وطنية, إسلامية) 17.50%، وكذلك الأساتذة يتمثلون نظامين بنسب متساوية: يلائم الجزائر نظام برلماني متكون:

من أحزاب (وطنية, إسلامية, لائكية) 15% ويلائم الجزائر نظام يحكم بالشرعية الإسلامية بدون أحزاب 6 ويمثل 15%. بحيث تتساوى أحزاب (وطنية, إسلامية, لائكية) مع نظام يحكم بالشرعية الإسلامية بدون أحزاب. إن الأطراف تتساوى عند الأساتذة. وبين النسب الثلاث تظهر الأحزاب اللائكية مرة واحدة بينما تتكرر الأحزاب الوطنية والإسلامية مرتين لكل منها.

مقارنة بدراسة مقارنة بين أربعة دول عربية (مصر، الأردن، المغرب، الجزائر)<sup>389</sup> تعالج التوجهات الدينية بين سنتي 2000 و2002، فقد اعتمدنا على الإجابات المتناقضة أو افق بقوة وأعارض بشدة حيث نلاحظ أن أعلى نسبة لدراستنا هي 50% للإجابة ج- يجب أن يتولى الأكفاء المناصب والسلطة بدون شرط التدين أو الوطنية. بينما 5% يجب أن يتولى المتدينون المناصب والسلطة.

أما الدراسة السالفة الذكر، فكانت أو افق بقوة 53,5% السياسيون الذين لا يؤمنون بالله لا يصلحون لتولي المناصب الرسمية. وأعارض بشدة 9%. كذلك أو افق بقوة 13.8% من الأفضل لهذا البلد أن يتولى فيه المناصب العامة أناس

<sup>389</sup> علم الاجتماع، أنتوني غدنز، مرجع سابق، ص572.

من ذوي الإيمان الديني القوي. أعارض بشدة 20.6%. وهذا ما يوضح كيف يتمثل الأساتذة علاقة الدين بالسلطة السياسية. حيث نلاحظ أن النسب متقاربة وهذا ما يفسر الاتجاه العام الذي يفسر تناقض الإجابات بين -من يجب أن يتولى السلطة؟ المتدينون- وبين رفض المتدينين في المناصب.

**3- مستوى الديمقراطية:** مؤشرات الديمقراطية: نستنتج أن الأساتذة واعون بالبعد المذهبي في تحديد الهوية وهذا تمثلا للتاريخ في بناء هوية تركز على الماضي البعيد. ونجد هذا البعد رسميا حين يؤرخ للدولة الرستمية كأول نموذج للدولة الوطنية. لكن الملفت للنظر أن نسبة 57.5% بالنسبة للإباضية، تقترب من نسبة التسامح مع المسيحية 50%. ترى ماذا يعني ذلك؟ هل يتمثلون ما لا يفعلون؟ أم النسب تدل على قطيعة ذهنية مع الماضي، ماضي الدولة الرستمية أم تصالح مع الماضي. نلاحظ أن نسبة الأساتذة المتفائلين تقدر 57.5%، وهي نفس النسبة المتسامحة مع المذهب الإباضي وتقريبا نفس النسبة 50% المتسامحة مع المسيحية. فهل يرتبط التسامح ذهنيا مع نسبة التفاؤل؟

نلاحظ أن نسبة التسامح 50% تتعدى كثيرا نسبة عدم التسامح 22.50%. وهذا نظريا شيء ايجابي في تمثّل الديمقراطية و ميكانزمات السلطة. وكذلك مؤشر ايجابي على تغير الذهنيات.

عودة الحركى وأبنائهم إلى الجزائر.

الإجابة عن هذا السؤال تأرجحت بين الرفض القاطع لعودة الحركى وأبنائهم نظرا لما تثيره هذه الشريحة في مخيال المجيب من صور سلبية مع التعليق مثلا: تراجع عن المد الثوري وخيانة تاريخية في حق الثورة، عودة الخيانة، أمر يقلق ويزيد الطين بلة، لم يمكن لهم العودة، لا يغير في الخريطة السياسية كسياح، لا أظنه خيرا، إني أعوذ بالله على ذلك؛ مجموع الإجابات كان 52.50 %.

وهناك إجابات ترى أن عودة أبناء الحركى ممكنة، مع رفض عودة آبائهم كالتعليقات التالية: المشكل مع الحركى أما ابنه.....؟، ولاتزر وازرة وزر أخرى ( الأبناء لا يتحملون ما يفعله الأباء، أبناؤهم نعم ، الأبناء نعم الأباء لا 10 %.

وقد كانت كذلك إجابات مشروطة مثل: إذا أثبتوا وطنيتهم، نعم للأكفاء ، عفا الله عما سلف شريطة العدالة بينه وبين أبناء الأمة الواحدة ، مرحبا بهم بشرط الولاء للوطن أي 10 % .أما الإجابات التي لا تعارض عودتهم (الحركى وأبنائهم) فكانت : نعم لمن شاء ، لم لا، أي 5 % .أما الإجابات الحيادية فكانت 22.50 %.

في دراستنا لم تتعد الثقة أو مصداقية الصحافة نسبة 15%. إذن يظهر أن الطبقة المتعلمة أقل ثقة في مصداقية الصحافة بينما الذين لا يتقون في مصداقيتها يمثلون 75 %.

- معيقات الديمقراطية: نلاحظ جليا أن عدم الثقة مرتفع حيث إن ثلاثة أرباع 72.5 % من الأساتذة لا يتقون في الوزراء. أي لا يتقون في الأشخاص. بخلاف الثقة في شخص الرئيس 42.5%. مع نسبة الثقة 20 % قليلة نسبيا مقارنة بنسبة الثقة المرتفعة.

نلاحظ أن نسبة عدم الثقة مرتفعة جدا 77.5%، مع نسبة الثقة 12.5 %، هذا دليل على أن الأساتذة لا يتقون كذلك في المؤسسات.

نلاحظ نفس الشيء بالنسبة للبرلمان نسبة الثقة 12.5 %، المجتمع المدني 12.5 %، أما نسبة عدم الثقة أو الثقة النسبية: البرلمان 77.5 % ، أما المجتمع المدني فنسبة عدم الثقة فهي 72.5 %.

نفس الملاحظة مع تغير بسيط في ارتفاع نسبة الثقة بالنسبة لمؤسسة العدالة 30 % مقارنة بالبرلمان والأحزاب. أما نسبة الثقة فتبقى مرتفعة حيث تمثل 62.5%.

نلاحظ هنا أن الوضع يختلف بحيث تقترب نسبة الثقة 45 %، بنسبة عدم الثقة 40 %، فهنا الرؤية ليست رمادية بل هناك من يراها سوداء وهناك من يراها بيضاء.

نلاحظ أن نسبة الثقة 45 %، في الدراسة التي قمنا بها قريبا من نسبة 45 % (45-59) السنة في دراسة الأستاذ عزي فريد.

إن أحد المفارقات هو التباين في نسبة الثقة ما بين الأفراد والثقة في المؤسسات الاجتماعية والسياسية.

الأحزاب السياسية: نلاحظ نفس الشيء بالنسبة للبرلمان نسبة الثقة 12.5، المجتمع المدني 12.5 %، أما نسبة عدم الثقة أو الثقة النسبية: البرلمان 77.5 %، أما المجتمع المدني فنسبة عدم الثقة فهي 72.5 %.

يرى المستجوبون أن أزمة المجتمع الجزائري تتأرجح بين أزمة قيم وأخلاق 37.5 % وأزمة سلطة 27.5 % .

**خلاصة حول تمثلات الأساتذة:** الأساتذة لا يتقنون لا في الأشخاص ولا في المؤسسات، يتمثلون ولا يلتزمون، بصفة عامة لا يتميزون عن باقي أفراد المجتمع إلا بالمستوى الدراسي.

الإبستمي هو اللاشعور الثقافي أما التمثلات السياسية فهي تمثل اللاشعور السياسي التحليل العلمي يصطدم بنفسيات الأفراد الذين يشوهون الواقع أكثر من نقله بدقة (الفرد يشبه المريض في طريقة التعبير) فالظاهرة الاجتماعية ليست إنتاجا اجتماعيا فقط بل اشتقاق لها، الأساتذة يحبذون الديمقراطية (التعدد) ولكن بعقلية المفرد فهم يرفضون التعدد المذهبي و تواجد ديانة أخرى.

'الأساتذة يتميزون بنوع من اللامعيارية /الضياع/الفوضى مفهوم استحدثه دوركايم ليصف الشعور بالقنوط وانعدام الهدف الذي يتولد لدى المرء بفعل عمليات التغيير مما يؤدي إلى فقدان المعايير الاجتماعية لقدرتها على ضبط السلوك الفردي.

التمثلات عند الأساتذة تناقض بين ما يجب أن يكون (الواقع) وما هو كائن (صيرورة مغيرة بدلالة الوضعيات والتناقضات الاجتماعية) التمثل والتطبيق التناقض بين ثقافة الأسرة وثقافة السلطة، التناقض بين التكوين (حديث) والسلطة (شرعية تقليدية مسيطرة dominante).

يتمثل الأستاذ صورته كفاعل لكنه لا يعدو أن يكون متفرجا، يتمثل نفسه ايجابيا في التغيير لكنه في الحقيقة سلبي.

لم نعثر للأساتذة على إيديولوجية تميزهم كعامل للاستمرارية الذي يضمن كذلك استمرار الهوية لكل أفراد المجموعة، إذا استقرت التمثلات الاجتماعية، المجموعة تحافظ على هويتها. والأفراد يتجهون إلى تقليد قيم و سلوكات المجموعة التي ينتمون الانتماء إليها، تفضيلا على المجموعة التي ينتمون إليها. لا توجد إيديولوجية توحد حتى النخبة المتعلمة.

تُظهر إجابات الأساتذة المبحوثين الأهمية الكبيرة للعامل الديني في الهوية الوطنية، كذلك عنصر التاريخ وهو خطاب الحركة الوطنية التي بنت خطابها على الخطر الخارجي في مجتمعات تعيش حالة خاصة في فترة خاصة - الاستعمار - وهذه هي إشكالية الدولة الوطنية وهذا ظاهر من مصطلحات ومفاهيم الأمة المدينة الأمة الوطنية - الجغرافية - الحدود - التاريخ - الماضي - مادة تستعمل في الصراعات، - اللغة - الثوابت - العوامل المشتركة - تاريخ مبني على الآخر -

الاستعمار - فتح/ سقوط/ حماية دلالات لغوية على الآخر بالرفض أو القبول كذلك  
دمج ماهو أمازيغي ق3، ق2 الدولة النوميديّة تمثل الجزائر - مدينة عهد عبد  
الرحمان الثعالبي - سلوم - محطة تجارية فنيقيين-ecosion، قبيلة - مزغنة- العهد  
التركي، أوجاق، عمالة، باتشاليك الجزائر.

إن الإسلام كظاهرة دينية لا يمكن أن يختزل في مجموعة من الأفكار المجردة  
المفصولة عن الظواهر الاجتماعية والتاريخية التي عرفتها وتعرفها المنطقة  
الإسلامية، لأن التشكل التاريخي للظاهرة الإسلامية في مختلف مجتمعاتها يحوي  
عناصر نفسية ومخيلية واجتماعية سياسية ألفت البنية الانتروبولوجية للإسلام  
المعاصر لذا استطاعت فعالية الرمزية أن تكشف عن نفسها في جميع تاريخ  
المجتمعات الإسلامية، رغم اختلافها الإثني واللغوي...ويظهر ذلك من خلال  
حروب الاستقلال التي أضيفت عليها السمة المقدسة- الجهاد، المجاهد، الاستشهاد  
الشهيد...الخ...كيف يتولد شكل تنظيمي وعمل احتجاجي سياسي قديم من آخر حديث  
أو معاصر أم إن التنظيم والعمل الاحتجاجي المعاصر مجرد تجل جديد لأشكال  
قديمة؟" بهادي منير،" مفهوم الخصوصية الثقافية في الخطاب الأنثروبولوجي  
المعاصر. 390

<sup>390</sup> وقائع الملتقى أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟ مرجع سابق ص112.

## الخاتمة العامة

هناك الكثير من المقاربات المتعددة التي تؤدي إلى فهم المجتمعات وخصائصها في ظل تصارع وتصادم وفي ظل تنوع وتعدد للأدوار الاجتماعية من سياسة اجتماعية وغيرها أيضا، أما عن حالة المجتمع العربي الإسلامي فيحوي الكثير من التوترات والتفاوتات الاجتماعية التي تمثل في جسد يسوده ويطنى عليه التوتر الاجتماعي بكل ما تحمله الكلمة من معنى من جانب أفراد المجتمع أولا وثانيا من جانب السلطة السياسية في هذه المجتمعات أو كدولة ذات تمثيل ووجود رسمي وتسعى دائما ومن خلال استراتيجية تصميت وتكميم الأفواه مما يبقي على حالة اللااستقرار والصراع الدائم بين السلطة والمجتمع الممثل في النخبة إن وجدت في هذه البلدان.

يعتبر التغيير من حال إلى حال من سمات الأفراد والأكثر من ذلك فإن المجتمعات في خط مستمر في التدرج عبر مراحل وفي ذلك الكثير من النظريات المفسرة لتطور المجتمعات وعمل نظرية لتحصر هذا التدرج في سمة من السمات سواء كانت اقتصادية، أو سياسية، وحتى ثقافية.

لقد ظلت الثنائية المتمثلة في القبيلة والدولة محل جدل وصراع على مر التاريخ ومحل أسئلة الباحثين والدارسين والسؤال الجوهرى الذي يكاد يتكرر كلما كان الحديث عن هذه الثنائية مؤداها إما يعني العلاقة بين الدولة المركزية والقبيلة التي

توصف بأنها متعددة، تتعدد فيها الولاءات كذلك أي هل هذه العلاقة هي علاقة تكامل واستمرارية بين مجتمعين ؟ أم هل هي علاقة قطيعة وتصارع بين كيانين؟ ويظهر كذلك مشكل مفاهيمي في تحديد ملامح المجتمع الحديث وكيف يحدد سوسيولوجيا إضافة إلى أن المجتمع الحديث هو امتداد ونتاج المجتمع التقليدي (أي إنتاج نفسه بنفسه).

إن إشكالية فهم المجتمع الجزائري الحديث تعود إلى المستعمر الذي قمع ومزق النظام الذاتي التقليدي القبلي مما جعله محل وموضع عنف ، فرض ثقافة السوق الاستعمارية التي تسلب الفرد الجزائري إنسانيته وتنشئته ويزداد الأمر تعقيدا بعد الاستقلال، فلم تعرف المؤسسات الاجتماعية التقليدية استقرارا ولا أداء. هذا من جهة ولم يعرف كذلك مؤسسات المجتمعات الحديثة والتي تسمح له بالتنظيم، كل ذلك يعيق طريقه نحو تغيير اجتماعي ونحو مشروع حدائي يدرك في إطاره مستقبله انطلاقا من الواقع والحاضر المعيش.

يعتبر الاستعمار أهم ميزة طبعت تاريخ الجزائر منذ القدم لكن في كل مرة نجد بروز قوى تقف في وجه الاستعمار كما حدث مع الحركة الوطنية التي جاءت وتكونت نتيجة الاستعمار الفرنسي لكنها لم ترحل مع رحيل الاستعمار، بل أصبحت امتدادا له بعد الاستقلال.

## قائمة المصادر والمراجع

### 1/المصادر

- ابن خلدون أبو زيد عبد الرحمن، المقدمة، المجلد الأول، الطبعة الثالثة، بيروت:مكتبة المدرسة و دار الكتاب اللبناني، 1967.

- ابن خلدون عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، طبعة جديدة منقحة، المكتبة العصرية، صيدا بيروت 2002.

### 2/ الموسوعات والمعاجم بالعربية

- المعجم الوسيط، الدكتور إبراهيم أنيس [وآخرون]، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، مطابع دار المعارف بمصر، 1973.

- ف.بوريكو ر.بودون، المعجم النقدي لعلم الاجتماع،ترجمة الدكتور سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الأولى، 1986.

- الحاج كميل، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 2000.

- مداس فاروق، قاموس مصطلحات علم الاجتماع، دار مداني للطباعة والنشر

والتوزيع.

### 3/المراجع بالعربية

- إبراهيم حمادة بسيوني, دور وسائل الاتصال في صنع القرار في الوطن العربي, مركز دراسات الوحدة العربية, الطبعة الأولى, بيروت.
- احمد علي ازاد [و آخرون], الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية, مركز دراسات الوحدة العربية بيروت, الطبعة الأولى, مارس 2004.
- إسماعيل قيرة وحميد خروف: النسق القيمي والتصورات الاجتماعية, دار الانيس, قسنطينة, 2007.
- إسماعيل محمود, الحركات السرية في الإسلام, الطبعة الخامسة, مؤسسة الانتشار العربي, بيروت لبنان 1997.
- الافندي عبد الوهاب [و آخرون], الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي, مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية, الطبعة الأولى 2002.
- أمين سمير, الأمة العربية, بدون طبعة, المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية, الرغاية الجزائر 1990.
- انكيليس اليكس, مالموسيوولوجيا؟ مدخل إلى العلم والمهنة, ترجمة عيسى سمعان, سلسلة "دراسات اجتماعية 29", وزارة الثقافة, دمشق 1997.

- إحسان محمد الحسن، مبادئ علم الاجتماع الحديث، الطبعة الأولى، دار وائل للنشر، 2005.
- بالانديه جورج، الانتروبولوجيا السياسية، ترجمة علي المصري، الطبعة الثانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2007.
- بن عثمان خوجة حمدان، المرأة، تقديم وتعريب وتحقيق د.محمد العربي الزبيري ، بدون طبعة، سلسلة التراث، منشورات ANE 2005.
- بن عميرة محمد، دور زناة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984.
- بن عودة بختي، رنين الحداثة، الطبعة الأولى، نشر مشترك رابطة الاختلاف وزارة الاتصال والثقافة 1999.
- بن نبي مالك، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1974.
- بن نبي مالك، من أجل التغيير، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، لبنان بيروت 1995.
- بن نبي مالك، بين الرشاد والتهيه، الطبعة الثانية، دار الفكر الجزائر، 1988.
- بن نبي مالك، تأملات، الطبعة الخامسة، دار الفكر الجزائر، 1991.

- بن نبي مالك، فكرة الإفريقية-الاسيوية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، الطبعة الثانية، دار الفكر الجزائر، 1992.
- بن نبي مالك، فكرة كومنولث إسلامي، ترجمة: الطيب الشريف، الطبعة الثانية، دار الفكر الجزائر، 1990.
- بن نبي مالك، مذكرات شاهد قرن، الطبعة الثانية، دار الفكر الجزائر، 1984.
- بن نبي مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة واحمد شعيو، الطبعة الأولى، دار الفكر سورية، 1988.
- بن نبي مالك، المسلم في عالم الاقتصاد، الطبعة الثالثة، دار الفكر الجزائر، 1987.
- بن نبي مالك، شروط النهضة، ترجمة: كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، الطبعة الرابعة، دار الفكر الجزائر، 1987.
- بن نبي مالك، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، الطبعة الرابعة، دار الفكر الجزائر، 1984.
- بن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، الطبعة الخامسة، دار الفكر الجزائر، 1986.
- بن نبي مالك، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، الطبعة الثالثة، دار الفكر الجزائر، 1988.

- بن نبي مالك, القضايا الكبرى, الطبعة الأولى, دار الفكر(الجزائر),1991.
- بنسالم ليليا و[آخرون], الانتروبولوجية والتاريخ حالة المغرب العربي, ترجمة الأستاذ عبد الاحد السبتي وعبد اللطيف الفسلق, سلسلة المعرفة التاريخية, الطبعة الأولى, دار توبقال للنشر, الدار البيضاء المغرب,1988.
- بشارة عزمي, المجتمع المدني دراسة نقدية(مع الإشارة للمجتمع المدني العربي), مركز دراسات الوحدة العربية, الطبعة الأولى, بيروت 1998.
- البعلي فؤاد, ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث, الطبعة الأولى, دار المدى للثقافة والنشر, سوريا-دمشق 1997.
- بوطالب محمد نجيب, سوسيولوجية القبيلة في المغرب العربي, (سلسلة أطروحات الدكتوراه), مركز دراسات الوحدة العربية بيروت, الطبعة الأولى, يونيو 2002.
- بوعزيزي محسن, السيميولوجيا الاجتماعية, مركز دراسات الوحدة العربية, الطبعة الأولى, بناية "بيت النهضة" شارع البصرة, ص ب 113-2001 الحمراء بيروت لبنان 2010.
- بوكراع لياس, الجزائر الرعب المقدس, ترجمة, د.خليل أحمد خليل, Anep- دار الفارابي, الطبعة الأولى 2003 .

- بيرنبوم بيار وبادي برتران، سوسولوجيا الدولة، ترجمة جوزف عبد الله وجورج ابي صالح، الطبعة الأولى، مركز الانماء القومي لبنان بيروت بدون سنة نشر.
- بيريه جان، الذكاء والقيم المعنوية في الحرب، تعريب: أكرم ديربي والمقدم الهيثم الايوبي، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1986.
- تورين الان، ماالديمقراطية؟ دراسة فلسفية، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا دمشق 2000.
- التومي محمد، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.
- تيري هنري ، الجماعات هل هي قوة فعالة؟، ترجمة:رشدي كامل صالح ،بدون طبعة،مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1968.
- تيزيني طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، الطبعة الخامسة، دار دمشق للطباعة والنشر 1971.
- الجابري محمد عابد [و آخرون]، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، (حوارات فكرية-حاورهم عبد الاله بلقزي-) سلسلة حوارات المستقبل العربي، الطبعة الأولى(بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، 2004).
- الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الرابعة 2000.

- الجابري محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السابعة، بيروت 2001.
- جابي عبد الناصر، الانتخابات الدولية والمجتمع، بدون طبعة، دار القصة للنشر 1998.
- جعيط هشام، الفتنة جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة: خليل أحمد خليل، الطبعة الرابعة، دار الطليعة بيروت 2000.
- جغول عبد القادر، الأشكال التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، الطبعة الرابعة، دار الحداثة، -حاروش نور الدين، تاريخ الفكر السياسي، طبعة 2009، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع 2009.
- حربي محمد، الثورة الجزائرية سنوات المخاض، موفم للنشر-الجزائر 2007.
- حميش سالم، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى ابريل 1998.
- خالد السعيد نورة، التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي دراسة في بناء النظرية الاجتماعية، الطبعة الأولى، الدار السعودية للنشر والتوزيع 1997.
- دارول أركون، تاريخ الجماعات السرية، ترجمة د.عبد الهادي عبد الرحمن، الطبعة الأولى، تانيت للنشر الرباط، 1993.

- الدواوي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، الطبعة الأولى دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1992.
- الربيعو تركي علي، الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، الطبعة الأولى المركز الثقافي العربي، بيروت 1992.
- الرحموني محمد، الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة-بحث في مواقف العلماء المسلمين في القرنين الرابع والخامس للهجرة-، الطبعة الأولى، دار الطليعة بيروت، يناير 2002.
- الرياشي سليمان [وآخرون]، الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاقتصادية والثقافية، سلسلة كتب المستقبل العربي (11)، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، يناير 1996.
- الزاهي نور الدين، المقدس والمجتمع، بدون طبعة، أفريقيا الشرق 2011.
- سليم العوا محمد وجليون برهان، النظام السياسي في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق 2004.
- السويدي محمد، علم الاجتماع السياسي ميدانه وقضاياه، ديوان المطبوعات الجامعية 1990.
- السويدي محمد، بدو الطوارق بين الثبات والتغير' دراسة سوسيو-انثروبولوجية في التغير الاجتماعي'، بدون طبعة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986.

- السيد بدوي محمد، مدخل إلى علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، الاسكندرية 1985.

- السيد رضوان، مفاهيم الجماعة في الإسلام - دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي- الطبعة الأولى، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر،بيروت لبنان1993.

-شبلي محمد، المنهجية في التحليل السياسي المفاهيم، المناهج، الاقترابات، والأدوات، دار هومه، الطبعة الرابعة،2002.

- الشدادي عبد السلام، ابن خلدون من منظور آخر، ترجمة :محمد الهلالي وبشرى الفكيكي، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب 2000.

- شروخ صلاح الدين، مدخل في علم الاجتماع، بدون طبعة، دار العلوم للنشر والتوزيع،2005.

- شعبان جمال [وآخرون]، فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى فبراير 2007.

- شفيق منير، الدولة والثورة رد على ماركس، انجلز،لينين ومقاربات مع الرؤية الإسلامية، الطبعة الأولى المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب

.2001

- الشيخ محمد، المثقف والسلطة، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر  
1991، بيروت 1987.

- عامل مهدي، في علمية الفكر الخلدوني، بدون طبعة، دار الفارابي- بيروت-  
1985.

- عبد الرازق علي، الإسلام وأصول الحكم، تقديم عروس الزبير، بدون طبعة،  
موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية الجزائر 1988.

- غدنز أنتوني، علم الاجتماع، ترجمة وتقديم الدكتور فايز الصياغ، الطبعة الرابعة،  
المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2001.

- العروي عبد الله، مجمل تاريخ المغرب، الجزء الأول، الطبعة الثانية، المركز  
الثقافي العربي، 2004.

- العروي عبد الله، مجمل تاريخ المغرب، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، المركز  
الثقافي العربي، 2004.

- العروي عبد الله، مجمل تاريخ المغرب، الجزء الثالث، الطبعة الثانية، المركز  
الثقافي العربي، 2004.

- العروي عبد الله، ابن خلدون وماكيافلي، سلسلة بحوث اجتماعية، الطبعة  
الأولى، دار الساقى للطباعة والنشر، بيروت 1990.

- العظمة عزيز، ابن خلدون وتاريخيته، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، الطبعة الثانية (أغسطس)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1997.
- غليون برهان، بيان من أجل الديمقراطية، دار بوشان للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغبة الجزائر 1990.
- غليون برهان، اغتيال العقل، سلسلة موفم صاد تحت اشراف علي الكنز، بدون طبعة، موفم للنشر 1990.
- عماد عبد الغني، ثقافة العنف في سوسيولوجيا السياسة الصهيونية، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت 2001.
- غوشيه مارسيل وكلاستر بيار، أصل العنف والدولة، تعريب وتقديم علي حرب، دار الحداثة للطباعة والنشر -بيروت بدون سنة النشر-
- غيتون جان، الفكر والحرب، ترجمة: المقدم الهيثم الايوبي وأكرم ديري، بدون طبعة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980.
- فهيم حسين، قصة الانترنتولوجيا فصول في تاريخ علم الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت فبراير 1986.
- فوده فرج، قبل السقوط، بدون طبعة، دار الاجتهاد باب الواد الجزائر، بدون سنة طبع.

- قربان ملحم، خلدونيات، قوانين خلدونية، دراسات منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت 1984.

- الكواكبي عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الطبعة الأولى، دار النفائس بيروت 1984.

- لوبون غوستاف، روح الاجتماع، موفم للنشر الجزائر، 1988.

- ليكلرك جيرار، سوسيوأوجيا المثقفين، ترجمة. جورج كتورة الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديد المتحدة 2008.

- مالك رضا، تقليد وثورة، الطبعة الأولى، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والاشهار الجزائر - دار الفارابي 2003 .

- محمد الميلي مبارك تاريخ الجزائر في القديم والحديث تقديم وتصحيح محمد الميلي الجزء الثاني المؤسسة الوطنية للكتاب.

- محمود إبراهيم، جماليات الصمت في أصل المخفي والمكبوت، الطبعة الأولى، مركز الانماء الحضاري، دار عكرمة دمشق سوريا، 2002.

- مرمول محمد صالح، السياسة الداخلية للخلافة الفاطمية في بلاد المغرب الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1983.

- مغربي عبد الغني، الفكر السوسيولوجي عند ابن خلدون، تقديم وتعريب محمد شريف بن دالي حسين، بدون طبعة، دار القصة للنشر 2006.
- ملحم حسن، التحليل الاجتماعي للسلطة، منشورات دحلب، بدون طبعة، المطبعة الجزائرية للمجلات والجرائد، بوزريعة الجزائر، 1993.
- مهيبيل عمر، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، الطبعة الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر 1993.
- موسى لقبال، المغرب الإسلامي منذ بناء معسكر القرن حتى انتهاء ثورات الخوارج، سياسة ونظم، المؤسسة الوطنية للكتاب الطبعة الثالثة 1984.
- نصار ناصيف، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ -دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي- الطبعة الثالثة، دار الطليعة بيروت 1983.
- نصار ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، الطبعة الثانية، دار الطليعة بيروت-لبنان، 1985.
- نقاش إسحاق [وآخرون]، المجتمع العراقي حفريات سوسيولوجية في الاثنيات والطوائف والطبقات، الطبعة الأولى، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت 2006.
- هنداوي حسين، التاريخ مابين ابن خلدون وهيغل، الطبعة الأولى، دار الساقى، بيروت 1996.

- الهواري عادل مختار، التغيير الاجتماعي والتنمية في الوطن العربي دار  
المعرفة الجامعية ع ش - سوتير, اسكندرية، 1993.

- الهواري عدي، الاستعمار الفرنسي في الجزائر سياسة التفكيك الاقتصادي  
الاجتماعي 1830-1960، ترجمة جوزف عبد الله، الطبعة الأولى، دار الحداثة  
بيروت 1983 .

- ولد خليفة محمد العربي، الاحتلال الاستيطاني للجزائر-مقاربة للتاريخ الاجتماعي  
والثقافي -، ثالثة، الابيار، الجزائر، 2005.

- ياسين عبد الجواد، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ،  
الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، 1998.

#### 4/الدوريات بالعربية

- إنسانيات عدد 3 شتاء 1997،

- إنسانيات العدد 25-26 جويلية/ديسمبر 2004،

- علامات العدد 24

- أسماء وأسماء، "دراسة الاعلام والحالة المدنية في الجزائر"، منسق فريد بن  
رمضان.مركز البحث في الانترنتوبولوجية الاجتماعية والثقافية.منشورات crasc.

- التربية والتكوين، دورية مغربية، ملف ابن خلدون، العدد2، الدار البيضاء  
المغرب، 2007.

- رحاب المعرفة، عدد خاص ابن خلدون، السنة التاسعة، العدد 51، تونس، جوان  
2006.

- حوار العرب، "محور خاص مالك بن نبي"، السنة الثانية العدد 14، بيروت، يناير  
(كانون الثاني) 2006.

- قضايا إسلامية معاصرة، مجلة متخصصة السنة الثانية عشر العدد 36/35،  
مركز دراسات فلسفة الدين بغداد 2008.

- مؤلفات وأعمال وقائع الملتقى "أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟" تميمون  
24، 23، 22 نوفمبر 1999 منشورات cracs.

- المستقبل العربي العدد 369 نوفمبر 2009.

- التغيير الاجتماعي عند ابن خلدون ورقة عمل مقدمة لندوة ابن خلدون التي تعقدها  
الجمعية السعودية لعلم الاجتماع الرياض 2007 إعداد/مراد بن علي زريقات،

دكتوراه علوم أمنية، جامعة نايف العربية للعلوم الامنية، الرياض 2007

- أعمال ندوة الفكرية حول فكر هشام شرابي، أيام 12 و 13 ماي 2002، قسم  
الفلسفة جامعة وهران.

- الخبر الاسبوعي العدد(ملف العدد كتاب سعدي حول عميروش) 582 من 21 إلى

27 أبريل 2010.

- أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟ نذير معروف، فوزي وخديجة

عادل، مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية والثقافية 2002.

- الخبر ليوم السبت 12 سبتمبر 2009.

- يومية الخبر 16 مارس 2009 عدد 5577.

- الخبر اليومي ليوم 23 أوت 2009 عدد 5737.

- يومية الخبر 18 سبتمبر 2009 عدد 5850.

- يومية الخبر 15 مارس 2009. عدد 5576.

- يومية الخبر السبت 12 سبتمبر 2009.

## 5/رسائل دكتوراه

- محمد فريد عزي، الأجيال والقيم مقارنة للتغير الاجتماعي والسياسي

في الجزائر، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة وهران 2005.

- مرقومة منصور، القبيلة والسلطة والمجتمع في الجزائر، بحث انثروبولوجي

في المجال السياسي التيهرتي، أطروحة دكتوراه علوم، جامعة السانبا، وهران

2010.

## 6/الموسوعات و المعاجم بالفرنسية

- Dictionnaire de sociologie, édition Albin Michel, Paris, 2007.

- Norbert Sillamy, Dictionnaire de la psychologie, libraire Larousse, Paris, 1985.

## 7/المراجع بالفرنسية

- ADDI Lahouari, l'impasse du populisme, Entreprise nationale du livre 1990.
- ALI-YAHIA Abdenmour, la dignité humaine, INAS Editions 2007.
- AMRI Laroussi, pour une sociologie des ruptures –la tribu au Maghreb medieval, Tunis, Université de Tunis-I, Faculté des sciences humaines et sociales, Série Sociologie, 2, vol. VI, 1997.
- ANZIEU didier, Le groupe et l'inconscient ,1ere édition Bordas Paris, Bruxelles 1975.
- BENCHEIKH Farid, Du terrorisme ...Autopsie de la tragédie Algérienne aujourd'hui, Edition rocher Noir 1995.
- BARDIN pierre, Algériens et tunisiens dans l'empire ottoman de 1848 a 1914, Edition centre de la recherche scientifique Paris 1979.
- Bourdieu Pierre, Algérie 60 structures, économiques et structures temporelles, Edition de minuit, 1977.
- Biron Alain, Vocabulaire des sciences sociales, Paris 1966.
- Boucebci Mahfoud, psychiatrie société et développement-Algérie 1978-,deuxième Edition, SNED, Alger 1982.
- BOUKROUH Noureddine, l'Algerie entre le mauvais et le pire, Casbah, Editions 1997

- CHARNEY jean-paul, Berque jacques, et autres, normes et valeurs dans l'islam contemporain, SNED, Alger ,1978.
- C.achour [et autres], des années trente : groupes et ruptures, actes du colloque organisé par URL a l'université de ProvenceI (5-7) mai 1983, N°7 de la collection « les publications de l'URL », édition du CNRS, Paris 1983.
- CROZIER michel « On ne change pas la société par décret », Edition /Grasset & Fasquelle, 1979 collection pluriel.
- DJAÏT hichem, la personnalité et le devenir arabo-islamique.édition du seuil Paris 1974.
- FANON Franz, les damnés de la terre, ENAG Edition ,1987 .
- FORSE Michel, L'analyse structurale du changement social, « le modèle de louis DIRN »,1ere Edition/1991 Puf, Paris.
- GHALIOUN Burhan, le malaise arabe Etat contre nation, collection SAD, Editions ENAG, Alger1991.
- GAUTIER E.F, le passé de l'afrique du nord les siecles obscurs.petite bibliothèque payot Paris1964.
- HERMASSI Elbaki, Etat et société au Maghreb étude comparative, Éditions Anthropos, Paris 19.
- HOUATART françois, Rupture sociale et religion « Éthique religieuse des rapports sociaux dans les sociétés du sud et en Europe », Edition l'harmattan, Paris 1992.
- JEAN-Michel Morin, Précis de sociologie, repères pratiques Nathan'43', Édition Nathan, 1996.

- Klein Josephine, la vie intérieure des groupes, traduit de l'anglais par Alex Aim, les éditions ESF, paris, 1970.
- Khosrokhavar Farhad, quand Al-Qaïda parle –témoignages derrière les barreaux, Éditions Grasset et Fasquelle, 2006.
- Kouvouama Abel [et autres] ,Figures croisées d'intellectuels – trajectoires, modes d'action, productions -, Edition Karthala.
- LAGADEC Patrick, ruptures créatrices, Editions les échos, Paris janvier 2000.
- MAFFESOLI Michel, le temps des tribus-le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes-, troisième Edition, la Table Ronde, 2000.
- MARTIN.J et ANZIEU.d et autres, La dynamique des groupes restreints, 1 ère édition Puf 1969.
- MOUSSAOUI Abderrahmane, De la violence en Algérie les lois du chaos, Actes sud, Msh 2006 Paris.
- PAGES Max [et autres], La violence politique, Pour une clinique de la complexité, Edition /eres 2003.
- PUGET. J & autres, violence d'Etat et psychanalyse, collection inconscient et culture, Edition Dunod, Paris 1989.
- RIESMAN David, La foule solitaire anatomie de la société moderne, traduit par : Edgard Morin, Edition B.Arthaud, Paris 1964.
- ROBERT Weil et Jean –pierre Durand et autres, sociologie contemporaine, éd Vigot, 1989.

- ROCHER Guy, introduction à la sociologie générale, 3–Le changement social, édition HMH, 1968.
- ROCHER Guy, introduction à la sociologie générale, l'action sociale, édition HMH, 1968.
- SAYAD.A et Bourdieu.P, le déracinement la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, les Editions de minuit. Paris 1964.
- SAYAD.A, l'immigration ou les paradoxes de l'altérité, Éditions Universitaire, Paris 1991.
- SAYAD.A, Histoire et recherche identitaire suivi de- entretien avec Hassan Arfaoui-, Editions Bouchene, PARIS 2002.
- SCOT Jean-Paul, L'Etat chez lui, L'Eglise chez elle, comprendre la loi de 1905, Editions du Seuil, mai 2005.
- TAHAR Ben Saada Mohamed, le régime politique algerien, de la légitimité historique à la légitimité constitutionnelle, enal Alger, 1992.
- WITTERSHEIM Eric, Les sociétés dans l'Etat Anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie, Edition Aux lieux d'être 2000.
- YACINE-Titouh Tassadit, si tu m'aimes, guéris-moi étude d'ethnologie des affects en Kabylie, éditions de la maison des sciences de l'homme, Paris 2006.
- YANN Lebeau [et autres], Etat et acteurs émergents en Afrique-démocratie, indocilité et transnationnalisation-, collection « homme et société », éditions Karthala et Ifra 2003.

## 8/ رسائل دكتوراه بالفرنسية

-Jean-Dominique (Malik) Von Allmen, mariage et familles -  
évolution des structures familiales en Algérie, thèse présentée  
pour le doctorat de troisième cycle sous la direction de M. Pierre  
Bourdieu, école des hautes études en sciences sociales, Paris  
,1983.

## 9/ الدوريات بالفرنسية

- collective et mouvement sociaux, édition action, paris presse  
universitaire de France 1993.
- Petits-déjeuners de la MOM 19 avril 2007
- Terrain n°51, religion et politique, FMSH Editions Paris 2008.
- actes du colloque international du 25-27 janvier 1990  
Toulouse, la recherche en psychologie en Europe demandes  
sociales et réseaux scientifiques.
- Politique étrangère, année 1982, volume 4, numéro 1.
- Mots, les langages du politique, année 1998, volume 57,  
numero 01.
- Annales, année 1979, volume 34, numéro 3.
- Les représentations sociales, sous la direction de Denise Jodelet,  
presses universitaires de France, Paris 1989.
- Revue française de sociologie, num 10, 1969.
- Quotidien d'Oran 17 Mai 2009.
- EL Watan N° 5817 du 17 décembre 2009.

- EL Watan N° 5721 24 Août 2009
- EL Watan N° 5744 22 Septembre 2009.
- EL Watan N° 5641 23 Mai 2009.
- Quotidien d'Oran 17Mai 2009.
- Quotidien d'Oran 17Mai 2009.

## Résumé de la thèse

**Problématique :** le monde arabo-islamique vit des contradictions extrêmes ou par fois on les qualifie des forces de freinages pour son développement et **changement social** dans tous les domaines, certains pays comme **l'Algérie** reste à mi-chemin ni un pays modernisé (modèle européen) ni un pays traditionnel (modèle oriental) à cause de son **décalage culturel** sur le plan psychologique (exemple la démocratie) et sur le plan matériel (rapport avec la technologie).

L'Algérie est un métissage ou même un brassage entre deux structure tribales berbère (amazigh) et arabe (orientale) modelé par l'islam.

Les études menées par les anthropologues occidentaux( **EVANS-PRITCHARD , GELLNER....**) nous apparues égarées à leurs objectifs , du fait qu'ils étudient ces société de l'extérieure dépourvues de leur réalité profonde pour ces raisons nous avons penché sur **IBN KHALDOUN** ( dans ses prolégomènes) comme approche d'analyse en s'interrogeant en même temps sur sa crédibilité actuellement dans ce sens évoque **ANACLET DE PEXTAGONE**" les idées **IBN KHALDOUN** vont connaître un sort nouveau avec la colonisation , les militaire français vont chercher dans ses œuvres des explications au fonctionnement des tribus qu'ils combattent dans le Maghreb" même pour le chercheur **AMRI LARROUSSI** ses recherches sur le système politique( sociétés traditionnelles) qu'il qualifie "**système segmentaire d'anarchie ordonnée**" " et à partir de cet état "informel , "l'institutionnalisation "du politique au sein de ces sociétés **TRIBALES**\_ procède d'un double procès : mythique et religieux .on a inspiré notre **cadre théorique**.

Sur un autre plan d'après **OLIVER CARRE** "ibn khaldoun explique et motive comment la vie sociale se forme il fait ressortir le rôle de l'assabya; les influences formatrices de la culture , les causes de la **promotion** et de la **décadence** les effets de la religion , et il fait voir comment toutes ces influences ont contribuées à développer l'empire de l'islamisme et comment il s'est décomposé".....et continue l'élaboration du nationalisme ( arabo-islamique ) contemporain en terre arabe a profité d'un des éléments de la politique khaldounienne d'autre part la complexité et l'originalité des affaires arabes aujourd'hui semble bien ne pouvoir être expliquée que grâce à cette sociologie politique spécifique qu'a fondé ,définie , **caractérisée Ibn khaldoun**"

Donc à partir du mariage de la religion et la tribu comment se déclenche le changement (interne) dans leurs pratiques quotidiennes, pendant les rendez-vous électoraux, mariages, funérailles ...ils expriment leur tribalisme loin des apparences de la modernisation. On cherche la boîte noire pour détecter les mécanisme de ce phénomène autant que tel idéologie ou réalité.

En résumé notre but est la remise à jour de l'œuvre d'Ibn khaldoun renouvellement théorique et la modernisation de son analyse en

comparaison avec d'autres approches telles que : Marcel Mauss; Emile Durkheim; Jacques Berque face au terrain.

L'intitulé de notre étude est « **les mouvements politico-religieux entre la rupture et la continuité - approche khadunienne – dans les représentations du pouvoir et changement social** », Enseignant universitaire de l'université de Tiaret échantillon d'étude.

### **- Pertinence du terrain:**

Dans les sociétés traditionnelles les pratiques tribales ne sont pas apparentes pour que nous puissions les étudier, donc elles sont latentes il faut les détecter dans le discours des acteurs sociaux, dans leurs logiques dans lesquelles sont impliqués, dans leurs sens communs c'est à dire il faut déchiffrer les rapports agnatiques à lesquels ils appartiennent donc chercher les symboles de ces pratiques tribales dans le politique ; dans leurs rituels de fêtes ou de funérailles dans tous les états de pratique.

### **Cadre théorique, méthodologie :**

La mise en évidence entre le symbole et le social mérite l'usage d'un modèle durkheimien en matière de classification des sociétés et groupes (société statique mécanique, société organique dynamique), nous avons évoqué l'inspiration durkheimienne, et de Marcel Mauss dans leurs travaux, une conception du sacré comme émanation de la conscience collective de la société, et à partir de la justification de l'ordre symbolique en référence à l'ordre social.

Même on est basé sur **l'historique** des sociétés traditionnelles (sociétés colonisées) étudiées par l'anthropologie, et les sociétés modernes (colonisateur) étudiées par la sociologie; d'après Gaston Bachelard " une histoire récurrente".

En se base sur **l'inconscience collective- source motrice-** qui motive les **acteurs sociaux** de préférer une logique quelconque donc on est en face d'une structure d'où intervient une approche structuraliste (objectivisme).

### **- HYPOTHESE :**

L'hypothèse de départ est la suivante : la crise qui ronge la société Algérienne est de l'ordre culturel (éthique et esthétique) celui-ci est du aux ruptures que la société Algérienne a connu depuis les Vandales... jusqu'à la colonisation Française, que se soit au sommet (pouvoir) ou à la base (société).

### **- METHODOLOGIE**

Du moment que le problème de la crise Algérienne est de l'ordre culturel on a tenté et on a préféré de le détecter au niveau des **représentations**. A partir de là on a ajouté une autre variable aux représentations pour clarifier l'image : le changement social et plus précisément son rapport avec le pouvoir politique. Valeurs religieuses et **changement social**. **Conflits** et **changement social**. Groupes sociaux et **changement social**. Elites et **changement social** (enseignant

universitaire quelle image porte sur le changement social et sur le pouvoir? Est-ce que sont engagés dans la cause socio-politique ? Bref quelles sont leurs représentations sur ce tout complexe ?)

**- Outils méthodologique :** Entretien composé de 35 questions.

La méthode d'analyse est basée sur la récolte des données qualitatives pour décrire le phénomène sur le plan mental et imaginaire. On fait recours à l'analyse de continu secondé par une lecture croisée des entretiens.

**- Résultats :** Les représentations que les enseignants universitaires portent sur le pouvoir et le changement social sont flous et même négatives.

**Mots clés :** sociologie de rupture, rupture, continuité, mouvements sociaux, société segmentaire, changement social, représentations, **décalage culturel.**



الرقم	الأسئلة	ذ علم الاجتماع 1 مدة المقابلة: 10 سا	إعلام ألي 2 مدة المقابلة: 16 سا	ذ إعلام ألي 3 مدة المقابلة: 05 سا
1-	هل تهتم بالسياسة؟	نعم	لا	نوعا ما
2-	كيف تتابع المستجدات السياسية:	عن طريق وسائل الاعلام الثقيلة المسموعة و المقروءة	عن طريق الأخبار التلفزيونية	باهتمام أحيانا
3-	ماهي المصادر التي تثق فيها؟	بدون	المصادر القرآنية -الله سبحانه-	القنوات الفضائية
4-	هل أنت منخرط في حزب سياسي، جمعية أو منظمة ما ؟	كنت منخرطا في حزب و جمعية	لا	جمعية
5-	هل شاركت في الانتخابات الرئاسية الأخيرة 2009؟	نعم	لا	لا
6-	هل تنتخب على عادة على البرامج أم الأشخاص؟	البرامج	لا	على الأشخاص
7-	هل هناك حزب في الجزائر أقرب إلى أفكارك و آفاقك السياسية؟	لا يوجد	لا	لا
8-	ما تعليقك على الانتخابات الرئاسية 2009؟	بدون	لا شيء	مهزلة
9-	هل قمت بتوقيع عريضة أو احتجاج يوما مثلا؟	بدون	لا	لا
10-	هل حضرت تجمعات أو نشاطات سياسية خلال الحملة الانتخابية ؟	بعض لما كنت منخرطا	لا	لا
11-	هل تثق في رئيس الجمهورية؟	نعم	حيادي	50%
12-	هل تثق في الوزراء بصفة عامة؟	بدون	حيادي	لا
13-	هل تثق في البرلمان؟	بعض الوطنيين	حيادي	لا
14-	هل تثق في الأحزاب و المجتمع المدني ؟	نعم تشجيعا للديمقراطية	حيادي	عموما لا
15-	هل تثق في العدالة (القضاء)؟	نعم كمؤسسة	حيادي	عموما لا
16-	هل تثق في مصالح الأمن ( الشرطة و الدرك الأمن العسكري)؟	نعم	حيادي	عموما لا في الوقت الحالي
17-	هل تشعر بالأمان و الأمن في الفضاءات العمومية في حياتك اليومية ؟	نعم	لا	بعضهم
18-	كيف تفسر أزمة المجتمع الجزائري حسب رأيك؟	أزمة متعددة الأشكال متداخلة multiforme	بدون	أزمة تسيير واختيار المسؤولين وثقافة
19-	بناء على تجربتك، هل من السهل الحصول على الوثائق الإدارية ؟	أفضل من السابق	لا	لا
20-	ما تعليقك على شفافية و نزاهة العملية الانتخابية؟	بدون	لا شيء	النزاهة غائبة
21-	هل الديمقراطية في الجزائر حسب رأيك فخ أو إستراتيجية تجاوزت به السلطة أزمة شرعية، أم هي حصيلة نضال طويل ؟	بدون	لا شيء	الديمقراطية في الجزائر لا زالت في أطوارها الأولى
22-	هل ترى أن الديمقراطية ملائمة للجزائر؟	نعم لكن القضية مسألة وقت	حيادي	إذا تم تثقيف المجتمع وتحضيره
23-	هل ترى أن الفرد الجزائري مواطن بالمعنى السياسي؟	ما زال بعيدا عن الوعي السياسي	لا	لا
24-	كيف تقيم بصفة عامة الحالة السياسية في الجزائر حاليا مقارنة ببداية الاستقلال و بعد أكتوبر 1988؟	نعم فيه فرق كبير	حيادي	هناك شكل الديمقراطية أحسن، لكن النزاهة مفقودة
25-	هل ترى فرقا بين مرحلة الحزب الواحد و التعددية؟	نعم	لا	فروق محدودة
26-	هل مارس تاريخيا النظام الثوري ما بين 1954-1962 الديمقراطية (داخل هيكله و مع عامة الشعب) حسب رأيك؟	بدون	حيادي	لا
27-	هل ترى بأن هناك اختلافا في البرامج السياسية للأحزاب ؟	نعم إختلاف طفيف لا يوجد فرق جوهري	نعم	إختلاف شكلي
28-	ما رأيك في معايير اختيار المنتخبين؟	أفضل من السابق	لا شيء	معايير شكلية
29-	هل ترى أن الأحزاب مهيكلة و مهيأة للديمقراطية؟	مهيكلة لكن ينقصها اصلاحات	لا	اكتسبت خبرة لكنها لازالت بعيدة
30-	كيف تنظر إلى النواب من حيث مستوى التمثيل و الأداء؟	أفضل من السابق	مستوى غير كفو	ضعيف جدا
31-	هل ترى أن للأحزاب قاعدة اجتماعية ؟		لا	غالبا لا
32-	ما هو النظام البرلماني الأقرب إلى أفكارك و آفاقك السياسية ؟		لا شيء	
	أ- يلائم الجزائر نظام برلماني متكون من أحزاب (وطنية، إسلامية، لائكية)	✓		
	ب- يلائم الجزائر نظام برلماني متكون من أحزاب إسلامية فقط.			✓
	ج - يلائم الجزائر نظام برلماني متكون من أحزاب (وطنية، إسلامية)			
	د- يلائم الجزائر نظام برلماني متكون من أحزاب وطنية.			
	هـ- يلائم الجزائر نظام يحكم بالشريعة الإسلامية بدون أحزاب			
33-	ما هي العبارة الأقرب إلى أفكارك و آفاقك السياسية ؟			
	أ- يجب أن يتولى الوطنيون الذين المشاركون في الثورة التحريرية المناصب و السلطة.			
	ب- يجب أن يتولى المتدينون المناصب و السلطة.			
	ج- يجب أن يتولى الكفاء المناصب و السلطة بدون شرط التدين أو الوطنية.	✓	✓	
	د- يجب على الحكومة أن تضع قوانين طبقا للشريعة الإسلامية			
	هـ- يجب على الحكومة أن تضع قوانين طبقا للشريعة الإسلامية في بعض القطاعات و قوانين وضعية في قطاعات أخرى			✓
	و- يجب على الحكومة أن تضع قوانين بدون مراعاة الشريعة الإسلامية تماشيا مع واقع المجتمع.			
34-	- ما رأيك في القضايا التالية : أ- الديمقراطية و الإسلام، هل يتعارضان أم يتوافقان؟ ب- حجاب المرأة في المجتمع. ج- الربا في البنوك. د- المسيحية في الجزائر. هـ- الإباضية كمذهب ثان في الجزائر. و- المرأة في منصب وزير أو رئيسة دولة. ز- السلفية في الجزائر. ح- عودة الحركي و أبنائهم إلى الجزائر. ش- مصداقية الصحافة.	يوافقان اقتناع و رغبة قيل فيه الكثير حرية بدون مس و تجريح بدون قيل عنها الكثير ولكن يجب احترام حقوق الانسان بدون بدون نعم فيه تجربة	حيادي ضروري لا شيء لا شيء لا شيء لا لا شيء نعم لا شيء	ينوافقان فردية القضاء عليه تنظم في إطارها ينظم في إطاره نتائج هزيلة مقبولة إذا أثبتت وطنيتهم لا بأس نوعا ما
35-	برأيك هل سيتحسن الوضع العام مستقبلا ؟	أنتبأ بأنه سيكون فيه تحسن	إن شاء الله	نعم إذا كانت هناك الإرادة السياسية

ذ 4مدة المقابلة:1سا 12 رياضيات	ذ هندسة 5 مدة المقابلة:1سا	ذ آداب 6 مدة المقابلة: 50د	بيطرية ذ علوم 7 مدة المقابلة: 1سا10د	بيطرية أ علوم 8 مدة المقابلة	ذ فرنسية 9 مدة المقابلة: 1سا 10د
لا	نعم		أحيانا	لا	نعم
التلفاز، الجرائد	وسائل الإعلام	الجرائد، التلفزيون	تقريبا لا حدث وطنيا	لا حدث	صحف . أخبار
التلفاز	/	ليست هناك ثقة مطلقة لأي مصدر	لا يوجد مصدر وطني ثقافيا سياسيا	لا يوجد مصدر	الصحف الحرة
لا	لا	جمعية	لا	لا	لا
نعم	نعم	نعم	لا	لا	نهم
الأشخاص	الإثنين	الأشخاص	لا أنتخب	لا	من المفروض البرامج
لا	لا	نعم	لا	لا	لا
دون تعليق	/	حسنة	لا حدث	لا تعليق	ليست نزيهة
لا	لا	لا	لا	لا	لا
لا	لا	نعم	لا	لا	لا
نعم	/	نعم	لا	نعم	نيتّه صادقة، صعب عليه أن يتحرر من أحضان الماضي
لا	/	لا	لا	لا	لا
لا	/	لا	لا	لا	لا
لا	المجتمع المدني ربما	ليس مطلقا	لا	لا	لا
لا	نعم	نعم	لا	لا	نعم
نعم	نعم	نعم	نعم	لا	لا
لا	أحيانا	ليس مطلقا	لا	لا	لا
أزمة تربية	أزمة ثقافة	أزمة ثقافة وتكوين ثقافي للإنسان	أخلاقية ثقافية	أخلاقية، ثقافية، اجتماعية.....	بدون
لا	لا	لا	لا	لا	لا أبدا
لا أثق فيها	/	لا شفافية لا نزاهة	لا شفافية لا نزاهة	لا تعليق	حلم ربما ، يتحقق نوعا ما
استراتيجية لتجاوز الأزمة	/	استراتيجية تجاوزت بها السلطة أزمة شرعية وكذا نضال طويل	استراتيجية تجاوزت فيه السلطة أزمة شرعية	فخ	مجرد استراتيجية لتجاوز الأزمة
نعم	نعم	ليس مطلقا	لا	لا	حتما ولا حل سواها
لا	عموما لا	لا	لا	لا	أبدا
أحسن	تحسن	حاليا جيدة	كانت أفضل نسبيا	هناك تغير وليس حتما تحسن	هناك تغير وليس حتما تحسن
لا	نعم	لا	لا تعليق	لا	نعم في مرحلة ما. لكن اليوم يظهر .....؟
لا أعلم	لا	لا	إني أشك في ذلك	تاريخ غامض	أبدا
لا	نعم	نعم	لا توجد أصلا برامج حتى يكون اختلافا لثقافة والجاه والمحسوبية	لا	طفيف غير قادر على خلق معارضة جديده
لا معنى لها	/	سيئة	النفوذ، الجاه، المحسوبية	لا	غير عقلانية ولا ديموقراطية ولا كافية
لا	لا	لا	لا	لا	أغلبها تحمل نفس بذرة للحزب الحاكم
عموما سيء	ضعيف	سيء	كل يمثل نفسه	صفر	غياب تام: صمم في خلفية الديكور. منشغلون بمصالحهم الشخصية
لا	لا	بعضها	لا	لا	لا
✓	✓				✓
		شكوى من أحزاب وطنية فقط	✓	✓	✓
لا	يتوافقان	بدون	يتوافقان	لا	حتما إذا فتح باب الإجتهااد بصدق
نعم لمن شاء			شرع	واجب ديني	من الحريات الشخصية
لا			حرام	غير جائز	إنه واقع ولا يجدي التعليق عليه
لا	بدون	بدون	لا تؤثر	لا وجود لها	كالإسلام في باقي الدول
نعم لمن شاء	بدون	بدون	لا تؤثر	لا	إذا استندت إلى واقع فهي واقع
لا	نعم		ممكن	ممكن	من أحسن الحلول
لا	كارثة	بدون	بدون	لا	كارثة
نعم لمن شاء	بدون	بدون	لا أظن بخير إني أدعو بالله على ذلك	لا	المشكل مع الحركي أما ابنه.....؟
قليلة	ناقصة	بدون	غير مؤهلة..... لا توجد احترافية	لا	لا مصادقية بدون حرية تامة
لا	نعم	بدون	لا أظن بخير إني أدعو الله على ذلك	الله أعلم	من الصعب التكهن بذلك، لكن الأمل قائم ولربما بعد أجيال

ذ قاتون 10مدة المقابلة: 57د	أ فرنسية 11 مدة المقابلة: 1سا04د	ذ أدب عربي 12 مدة المقابلة: 1سا	ذ حقوق 13 مدة المقابلة: 1سا14د
أكد	لا	نعم	نعم
باهتمام، مع محاولة استشراف الأحداث المستقبلية	حسب الظروف	باهتمام	باهتمام بالغ الأهمية
كل المصادر مشكوك فيها: زمن الاستبداد بالحقيقة	الجريدة (watan)	القتوات الحرة وبعض القنوات المستقلة	المؤتمرات والندوات والجراند
حزب سياسي: انخراط شكلي	لا	لا	لا
لا	نعم	لا	لا
البرامج إذا وجدت؟	الأشخاص	لا البرامج ولا الأشخاص	الأشخاص في الجزائر
لا	ليس بعد	حزب جبهة التحرير	نعم
بدون تعليق	مهزلة	لا يوجد تعليق	غياب المنافس بسبب قوة المنافس غير المتنازع عليها
مرات عديدة خاصة في مرحلة الجامعة	لا	لا	لا
في مرحلة الجامعة	لا	لا لم أحضر	نعم
أكد مع مراعاة تقدمه في السن	نعم	نوعا ما	الحالي جدا
بدون تعليق	لا	ليس بالضرورة	80%
بدون تعليق	لا	أبدا	لا لغيوبته
لا يوجد في الجزائر حزب سياسي ولا مجتمع مدني	لا	لا أتق	نعم رغم أنها موجهة
عندما يكون بعيدا عن تدخل رجل سياسي	لا	لا أتق	نعم وهي سائرة نحو الإستقلالية
بدون	ربما	أحيانا	نعم
لا: والدليل أننا نخاف ليلا في الأماكن العمومية	ليس بعد	قليلا	نعم
أزمة إنسان، تركيبة جزائري	أزمة ثقة في المستقبل	عدم وجود عدالة	أزمة هوية وشرعية
صعب، بيروقراطية إدارة	لا	صعب جدا	نعم مع الحرص
		لا توجد شفافية ولا نزاهة	إلى حد بعيد
لا توجد ديموقراطية في الجزائر منذ انطلاق الثورة		لا هذا ولا ذاك، في الأساس هي إشكالية تصور	هو تحول ديموقراطي مفروض دوليا
الديموقراطية تكون بعد الحرية ونضج المواطن	لا بد	ليس بعد	حاليا نعم ولكن بجرعات وخطوات
لاالجزائري بعيد كل البعد عن المواطنة	ما زال	قليلا	نسبة كبيرة قاصرة سياسيا
الجزائر تعيش انهيارا بالمعنى الحقيقي	أكثر اتضاح	في أسوأ مراحلها	وضوح في الهوية واستقرار سياسي بعد 1999
لا هناك تغير شكلي	فرق ضئيل	لا يوجد فرق	فرق جوهري في مجال حرية الرأي
النظام الثوري مقدس في جانبه العسكري، منتقد في جانبه السياسي	لا	صعب الفصل في هذا الأمر	ليس لي ثقافة واسعة تجعلني أقيمها
لا توجد أحزاب أصلا	ليس في العمق	برامج واحدة في تمظهر مختلف	توجد اختلافات
خضرة فوق طعام	ليست ملائمة	رديئة جدا	لا توجد سوى العشائرية
لا توجد أحزاب... مجموعة من انتهازيين	ليس بعد	شكليا فقط	لا بد من التربية على الديموقراطية
لا. الدليل مشاركة المواطنين في انتخابات	ضعيف	ضعيف جدا	النواب غير فاعلين ومؤثرين
	لا		بعضها وهي برامج الرقابي
	✓		
		ولكن بعيدا عن البرامج الإسلامية السابقة	✓
		✓	✓
		✓	المساواة والعدل
	✓		
		✓	
بدون	يتوافقان	يتوافقان بالمعنى الحقيقي للديموقراطية	متوافقان
	اختيار ليس محتوم	ضروري ولازم وإجباري	حسب التحضر
		ضارة ومهلكة	حرام
بدون	مضطهدة	ضعيفة جدا	بدون
بدون	لما لا	الاختلاف مشروع	غير مستقر بكثرة
	لما لا	إذا ماتوفرت الكفاءة في حالة الوزارة، أمل الرئاسة فشيء مستحيل	لم تصل إلى ذلك بعد
بدون	لما لا	خطر محدد	ظاهرة سلبية لا علاقة لها بالعرف الجزائري
بدون	لما لا	تراجع عن المد الثوري بخيانة تاريخية في حق الثورة	بدون
بدون	نعم	مشكوك فيها	بدون
بدون	بيطء	ربما	يمكن وليس مستحيل







ذ إعلام آلي 23 مدة المقابلة: 1سا	ذ إعلام آلي 24 مدة المقابلة: 52د	ذ إعلام آلي 25 مدة المقابلة: 49د	ذ رياضيات 26 مدة المقابلة: 1سا	ذ إعلام آلي 27 مدة المقابلة:	أ حقوق 28 مدة المقابلة:
بعض الشيء	نعم	/	لا	نعم	نعم
عن طريق الأنباء والجرائد	عن طريق جميع وسائل الإعلام	/	لا	الصحافة، التلفزيون، الإنترنت، المعارف	عن طريق وسائل الاعلام
بعض القنوات الفضائية وبعض الجرائد	النشرة الإخبارية	/	لا		لا يوجد
لا	لا	لا	لا	حزب وجمعية	لا يوجد
لا	نعم	نعم بالانتخاب	لا	نعم	نعم
الأشخاص	البرامج	الأشخاص والبرامج	الأشخاص	البرامج والأشخاص	الأشخاص
لا	لا	/	لا	نعم	لا يوجد
عادية ككل الانتخابات التي سبقتها	حسنة	/	على العموم مقبولة	تجربة	لاتعليق
نعم	لا	لا	لا	لا	نعم
لا	لا	لا	لا	نعم	لا
نعم	حيادي	نعم	نعم	إلى حد ما	نعم
ليس الكل	ليس دائما	نعم	نعم	"	نوعا ما
نوعا ما	ليس دائما	نعم	نعم	"	مستواهم مرأة لوضعنا
نسبيا	لا	لا	لا	في بعضها	لا
نعم مع التحفظ	لا	نعم	لا	إلى حد ما	نوعا ما
الدرك والامن العسكري	مرات	نعم	نعم	إلى حد ما	نسبيا
نعم	لا	نعم	نعم	نعم	لا
أزمة أخلاقية ونظامية	من الطرفين الشعب والنظام	/	مشكل السرقة	غياب الهدف الإستراتيجي الجامع	أزمة أخلاقية و أزمة إبتداء و حرص على الوطن
نعم مع التحفظ	لا	لا	لا	لا	نعم
بدون تعليق	حسنة	/	/	نظرية تشويها	بدون جواب
نتيجة العولمة	حصيلة نضال طويل	/	فخ	الممارسات	استراتيجية تجاوزت بها السلطة أزمة الشرعية
لا	نعم	/	لا	لكل نصيب	نوعا ما، لم نستو عليها بعد
لا	لا	/	لا	نعم	لا
هناك تحول كبير وتحول في السياسة	حسنة	/	غامضة	في طور التكوين	أحسن
بالطبع	نعم	/	أحسن إلى حد ما	أحسن إلى حد ما	لا
بالطبع فإن الثورة هي مهد الديمقراطية الحالية	لا	/	نعم	نعم	نعم
اختلاف كبير وكل في طريق	نعم	لا	داخل الهيكل إلى حد ما	داخل الهيكل إلى حد ما	لا
غير متناسبة مع المكسب السياسي	حسنة	/	معياري: المال	نعم	غير دقيقة
لا أعلم !	لا	لا	المصادقية والكفاءة	المصادقية والكفاءة	لا
لست على إطلاع بما يخذ من قرارات في مجلس النواب	متوسط	/	ناقص	بعضها	متوسط
لا	لا	لا	لا أظن في ذلك	ضعيف	لا
			بعضها		
	✓		✓	لكن مع وجود الأحزاب	
				بدون	
		✓			
	✓		✓		
					✓
إن أحسنا الإسلام أحسن الديمقراطية	بدون	/	بدون	يتوافقان	يتوافقان
لازم	جيد	أصالة المجتمع	أصالة المجتمع	واجب شرعي	فريضة دون تزمّت
حرام	(لا حرام)	حرام	حرام	حرام	لا
لكل شخص حرية في الدين	لا	/	بدون	مرحبا بهم بشرط الولاء للوطن	ضياح
شكيل	لا	/	بدون	مبدئي لا مانع	تبارت مهد الإباضية
لازم	لا	/	الأول ربما والثاني لا	إذا انتخبها الشعب	ما زال المجتمع الجزائري مجتمع ذكوري
غير مفهومة	لا	/	بدون	مرحبا بهم لكن بدون تعصب	الجزائر مهد الاسلام المتسامح تحمل لواءه جمعية العلماء المسلمين
لا قطعا	لا	/	بدون	مرحبا بهم بشرط الولاء للوطن	لا
نعم	متوسطة	نوعا ما	بدون	تحتاج إلى صحافيين أصحاب رسالة في المجتمع	لا
إنشاء الله	إنشاء الله نعم	نعم	نتقاء خيرا	نعم بإذن الله	نعم









## ملخص

يعتبر التغيير الاجتماعي أهم حالة ديناميكية تساهم في تغيير ملامح المجتمعات والحضارات كما تساهم في (القطيعة/أو الاستمرار) عناصر ثقافة أي مجتمع حيوي يريد أن يتغير. كما أن المجتمع المغربي مجتمع خضع لعدة تغييرات اجتماعية وسياسة مهمة عبر تاريخه الطويل مكن الكثير من الباحثين من تأمل قوانين التغييرات التي حصلت فيه وفق مقاربات منهجية مختلفة خاصة منها الأطروحات الخلدونية و الأنثروبولوجية الغربية والمعاصرة، هذه الأخيرة التي تعود في أصلها إلى نواة الفكر الخلدوني الذي اكتشف التغيير الدوري عبر مفهوم القطيعة على كل المستويات ابتداء من البعد المذهبي ووصولاً إلى أبسط عناصر الثقافة الاجتماعية والفردية الأخرى بينما الاستمرارية مفهوم مغيب في هذا التحليل الذي يعني تراكمية التغيير عبر مراحل مختلفة من تطور المجتمع.

### كلمات مفتاحية:

الحركات السياسية؛ التغيير الاجتماعي؛ الاستمرارية؛ القطيعة؛ التمثلات؛ الانقسامية؛ القبيلة؛ المجتمع؛ الدولة؛ الدين؛ الديمقراطية؛ الثورة؛ مقارنة خلدونية؛ السلطة؛ القيم.