

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

Université Abou Bekr Belkaid
Tlemcen Algérie



جامعة أبي بكر بلقايد

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

أطروحة تخرّج لنيل درجة الدكتوراه في علم الاجتماع تخصص
تنمية بشرية موسومة بـ:

التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية في أوساط الطلبة الجامعيين،
جامعة تلمسان نموذجا.

إعداد الطالب: ديب مهدي زكرياء

إشراف: د. محمد مدّان

لجنة المناقشة:

أ.د بشير محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	رئيسا
د. مدان محمد	أستاذ محاضر (أ)	جامعة تلمسان	مشرفا
أ.د جيلالي معاشو كوبيبي	أستاذ التعليم العالي	جامعة معسكر	عضوا
د. بلعربي منور	أستاذ محاضر (أ)	جامعة سيدي بلعباس	عضوا
د. زاوي فكروني	أستاذ محاضر (أ)	جامعة سيدي بلعباس	عضوا
د. بن تامي رضا	أستاذ محاضر (أ)	جامعة تلمسان	عضوا

السنة الجامعية 2017/2016

إهداء

إلى أستاذي المشرف: "محمد مدّان"،
إلى أمّي و أبي الأعراف أطال الله في عمرهما،
إلى زوجتي الحبيبة و أبنائي الكرام،
إلى أختي و إخواني،
إلى كل من كان له الفضل في تسهيل انجاز
هذه الأطروحة،
إلى أساتذتي و جميع من كان له الفضل في تعليمي،
إلى زميلاتي و زملائي.

شكر و عرفان

أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذي الفاضل: الدكتور "محمد مدان"،
على تفضّله بالإشراف على هذا العمل،

و كل ما قدّمه من جهد و دعم و متابعة منذ البداية، فقد كان
لتوجيهاته السديدة الأثر البالغ في إنجاز هذه الرسالة.

فله منّي خالص الشكر و العرفان.

كما أشكر أعضاء اللجنة المناقشة الأفاضل، لتكرّمهم

بمناقشة هذه الرسالة و توجيههم الانتقادات

البناءة حرصاً منهم على تحسين عملنا.

كما أتقدم بشكري و عرفاني إلى كلّ من ساعدني

من قريب أو بعيد لإنجاز هذه الرسالة،

و أخصّ بالذكر كلّ من: محمد ديب و مرزوق نوال.

10.....مقدمة عامة

14.....1- سؤال الانطلاق و إشكالية الدراسة

16.....2- الدراسات السابقة

36.....3- فرضيات الدراسة

38.....4- المفاهيم الأساسية للدراسة

51.....5- أهمية الدراسة

52.....6- أسباب اختيار الموضوع

53.....7- المنهج

القسم الأول: المجتمع الجزائري و إشكالية الديمقراطية.

المقدمة 57

الفصل الأول: القيم التقليدية كعائق للتنمية الديمقراطية

المبحث الأول: الأبوية Le patriarcat كنظام قيم.

60.....أولاً: المجتمع الأبوي La société patriarcale في الجزائر

65.....ثانياً: الدولة الأبوية L'état patriarcal في الجزائر

المبحث الثاني: قيمة العصبية و تجلياتها في الحياة المعاصرة.

أولاً: العصبية بين الوظيفة الاجتماعية و السياسية.....71

ثانياً: قيمة العصبية و إسقاطات معاصرة لها.....81

الفصل الثاني: ثنائية الدين و السياسة في المجتمع الجزائري.

المبحث الأول: النموذج السياسي الإسلامي في صدر الإسلام.

أولاً: الخلافة الراشدة و بداية بناء النموذج السياسي الإسلامي.....90

ثانياً: ترسيخ الاستبداد السياسي ممارسة و فكراً في العصر الأموي99

المبحث الثاني: المغرب العربي خلال القرون الوسطى، و دخول الفكر في سياج دوغماني

مغلق *clôture dogmatique* مع بداية عصر "المدرسيّة" *Scholasticisme*.

أولاً: المغرب العربي بعد الفتح الإسلامي و مرحلة السكولاستيكية.....105

ثانياً: نشأة الأرثوذكسية الإسلامية و دخول الفكر في سياج دوغماني مغلق.....111

الفصل الثالث: القيم الديمقراطية في الجزائر المعاصرة،

المبحث الأول: الإيديولوجيا الوطنية و قيم الديمقراطية.

أولاً: البنية التقليدية للوطنية الجزائرية.....121

ثانياً: غياب القيم الديمقراطية في ممارسة السلطة خلال الثورة التحريرية.....137

المبحث الثاني: جزائر ما بعد الإستقلال و توجهات السلطة السياسية في مسألة

الديمقراطية.

أولاً: من الاستقلال إلى ما قبل الانفتاح السياسي (1962-1989).....143

ثانياً: محاولة ديمقراطية النظام (بداية من 1989).....148

154.....الخلاصة

القسم الثاني: تمثلات قيم الديمقراطية في أوساط

الطلبة الجامعيين.

158.....مقدمة

الفصل الأول: الإطار النظري لدراسة التمثلات الاجتماعية

و وسائل جمع البيانات ومراحل بناء استمارة الدراسة.

المبحث الأول: الإطار النظري لدراسة التمثلات الاجتماعية:

160.....أولاً: التمثلات الاجتماعية: مفهومها، آلية بنائها.

172.....ثانياً: نظرية النواة المركزية و تأثير المجال.

المبحث الثاني: وسائل جمع البيانات و مراحل بناء استمارة الدراسة:

178.....أولاً: مختلف تقنيات جمع البيانات المتعلقة بالتمثلات الاجتماعية.

190.....ثانياً: مراحل بناء استمارة الدراسة.

الفصل الثاني: مجالات الدراسة الميدانية و نوع العينة.

المبحث الأول: مجالات الدراسة الميدانية:

أولاً: المجال المكاني للدراسة الميدانية.....195

ثانياً: المجال الزمني للدراسة الميدانية.....199

المبحث الثاني: طبيعة العينة:

أولاً: عدد أفراد العينة و تحديد نوع المعاينة (L'échantillonnage).....201

ثانياً: الخصائص البشرية للعينة.....205

الفصل الثالث: تمثلات قيم الديمقراطية في أوساط طلبة جامعة

أبي بكر بلقاند لمدينة تلمسان.

المبحث الأول: علاقة الخصائص السوسيو-ديمغرافية Sociodémographiques

بتمثلات قيم الديمقراطية:

أولاً: متغير الجنس.....217

ثانياً: متغير البيئة (حضرية، ريفية).....228

ثالثاً: متغير المستوى الاقتصادي.....237

المبحث الثاني: علاقة الخصائص السوسيو-ثقافية Socio-culturels بتمثلات قيم

الديمقراطية:

244.....أولاً: متغير الالتزام الديني.....

255.....ثانياً: متغير الإنتماء اللغوي.....

265.....ثالثاً: متغير رصيد رأس المال الثقافي و الاجتماعي.....

277.....النتائج العامة.....

281.....الخاتمة.....

284.....قائمة المراجع.....

300.....الملاحق.....

مقدمة عامة

في ظلّ ما يشهده العالم اليوم من تحوّلات على جميع الأصعدة، أصبح مؤشر الديمقراطية كواحد من مؤشرات التنمية البشرية، يلقي اهتماما كبيرا من طرف مراكز الدراسات المختلفة وكذا الباحثين. ففي عام 2006 تمّ إنشاء هذا المؤشر من طرف The economist group، حيث يتمّ من خلاله حساب مستوى الديمقراطية في مختلف البلدان و إصدار تقرير دوري يتضمّن ترتيبا عالميا لجميع الدول.

لا شكّ أنّه من الصعب على الباحث التطرّق إلى موضوع الديمقراطية بالدراسة كون هذه الأخيرة متعدّدة المداخل في البحث، فنُعالج من الجانب الفلسفي كقيمة و من الجانب السياسي كنظرية و من الجانب التقني كآلية إنجاز. أمّا من الجانب السوسولوجي، فنُعالج على أنها ظاهرة ثقافية تقوم بإنتاج مجموعة علاقات اجتماعية معيّنة¹ تتسم بالتطوّر المستمر حيث يتفاعل مفهوم الديمقراطية بقوة مع النمط الثقافي السائد و البنية الاجتماعية، فيُصبح لها مفهوم خاص مطبوع بالصبغة المحلية، و في النهاية يرسخ هذا المفهوم المطبوع بالثقافة المحلية في مخيال المجتمع فيتصوّر انطلاقا منه الديمقراطية من مختلف الزوايا. هذا ما أكدّه Tocqueville حين لاحظ أن هناك مميزات عامة تشترك فيها جميع الأنظمة الحديثة الديمقراطية، لكن في ظلّ هذا التشابه هناك تعددية في النماذج، فالديمقراطية في أمريكا ليست هي نفسها في فرنسا أو ألمانيا في جميع تفاصيلها، بل هناك مميزات عامة وأساسية تشترك فيها هذه الأنظمة، ثمّ تأخذ كل ديمقراطية صبغتها المحلية حسب ثقافة المجتمع التي تنشأ فيه.²

¹ Angelina Peralva et Gilles Ferréol, Altérité, dynamiques sociales et démocratie, Edition Lextenso, France, 2010, p 77-107.

² Raymond Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Edition Gallimard, France, 1967, p223-224.

تُعالج الديمقراطية أيضا من جانب سوسيو-سياسي، و يكون ذلك بدراسة العلاقات التي تربط المجتمع بمؤسسات الحياة السياسية في إطار النظام الديمقراطي، كما يتم أيضا دراسة الإجراءات أو الآليات الديمقراطية كالعلمية الانتخابية و المشاركة السياسية.

كما تُعالج الديمقراطية من منظور سوسولوجي بحت، على أنها ظاهرة تمسّ جميع جوانب الحياة و تؤثر في كلّ مجالاتها كالحياة الزوجية و طريقة التعامل مع الأبناء، و العلاقة التي تربط الفرد مع زملاء العمل. و يكون الأساس الذي يحكم مختلف هذه العلاقات هو القيم الديمقراطية.

يقول John Dewey المفكر السياسي و الاجتماعي الأمريكي: "إنّ الديمقراطية لا تتلخص في الديمقراطية السياسية فحسب. على عكس ذلك، لقد أثبتت التجربة أنّ هذه الأخيرة لا يمكن أن توجد بطريقة معزولة، بل إنّ الديمقراطية السياسية لا تتحقّق إلّا إذا كان هناك ديمقراطية اجتماعية، أو إن شأنا قل: ديمقراطية أخلاقية"¹ بمعنى أن تصبح قيم الديمقراطية سائدة في النسق الثقافي عامة و السياسي منه خاصة.

و من هنا، يكون تواجد الديمقراطية على المستوى الاجتماعي متجسدا في مجموعة من القيم يتبناها الأفراد خلال ممارستهم حياتهم اليومية، و بفضل تعميمها على جميع شرائح المجتمع و ترسيخها في المنظومة القيمية Le système de valeurs بحيث تُصبح مرجعية أساسية في بناء الثقافة المجتمعية La culture sociétale، ينتهي هذا المجتمع بتبني هذه القيم في مجال سياسة الدولة، فيُقرّر مجموعة من المبادئ التي تحكم الحياة السياسية استنادا إلى قيم الديمقراطية فتتكون لهذا المجتمع ثقافة سياسية تركز الديمقراطية

تمثل الثقافة السياسية جزءا من ثقافة المجتمع الواسعة sous-culture ، فتنطوي على أنواع

¹ John Dewey, cité par Philippe Chanial, « Une foi commune : Démocratie, don et éducation chez John Dewey », Revue du Mauss, Vol. 2, n°28, France, 2006, p.221.

متعدّدة، و في بعض الأحيان، متناقضة من الثقافات السياسية، و يكون ذلك حسب اختلاف السنّ والحالة السوسيو-مهنية socioprofessionnel والبيئة الطبيعية و الثقافية للأفراد و الجماعات، و كثيرا ما تحدد بشكل كبير هذه الثقافة السياسية تمثلات حاملها لقيم الديمقراطية . كما أنّه غالبا ما تكون الثقافة السياسية عبارة عن نتيجة لتراكم تجارب سياسية عبر تاريخية أمة من الأمم. و كذلك تأثير الوضع الجغرافي والمعتقدات الدينية والظروف الاقتصادية و الثقافية الاجتماعية على تكوين الحسّ السياسي.

يعرف كمال المنوفي الثقافة السياسية على أنها "مجموعة القيم المستقرة التي تتعلق بنظرة المواطن إلى السلطة، والتي تعد مسؤولة إلى حد بعيد عن درجة شرعية النظام القائم، فالثقافة السياسية تؤثر في علاقة المواطن بالسلطة من حيث تحديد الأدوار والأنشطة المتوقعة من السلطة، ومن حيث طبيعة الواجبات التي يتعين على المواطن القيام بها، كما أن الثقافة السياسية تتضمن التفاصيل الخاصة بهوية الفرد والجماعة"¹.

أكد علماء الأنثروبولوجيا خلال بحثهم في موضوع الثقافة السياسية على أنّ هناك علاقة وطيدة بين ثقافة المجتمع السياسية و المنظومة القيمية و التمثلات الاجتماعية للمواضيع السياسية. يقول Denys Cuche في هذا الصدد: " يبدو أنّ كل نظام سياسي يرتبط حتما بمنظومة قيمية système de valeurs و منظومة تمثلات système de représentations ، أو بتعبير آخر يرتبط بثقافة تطبع مجتمع معيّن ما"².

لجأ البعض من دعاة المدرسة الوظيفية إلى التاريخ لتفسير طبيعة العلاقة السائدة في مجتمع

¹ كمال المنوفي، الثقافة السياسية للفلاحين المصريين: تحليل نظري ودراسة ميدانية في قرية مصرية، دار بن خلدون، بيروت، 1980، ص 14.

²Denys Cuche, la notion de culture dans les sciences sociale, les éditions La Découverte, France, 2010, p 99-101.

ما بين الفرد والمواضيع السياسية كالديمقراطية و العملية الانتخابية و غير ذلك. و فيما يخص البلدان العربية، و بحكم طبيعة الارتباط القوي بين الثقافة السياسية و الثقافة بوجه عام ، " تبين أن البلدان العربية تبدي مقاومة شديدة للديمقراطية في عالم تزايدت فيه تجارب التحول الديمقراطي و اتسع نطاقها و كثرت الدراسات السياسية و الاجتماعية حولها، كان من الطبيعي أن يُقبل العديد من الباحثين العرب و غير العرب على النظر في الثقافة العربية الإسلامية، خاصة من جهة تناقضها و إتفاقها مع قيم الديمقراطية"¹ و إنقسموا في ذلك إلى عدّة مدارس، فذهب بعضهم إلى أن الثقافة العربية لا يمكن أن تتعايش مع الديمقراطية و أنها من أهم معوقات قيامها في هذه البلدان، و قال آخرون العكس جاعلين الموانع و العقبات أمام الديمقراطية بهذه البلدان على مستوى الحكام و الأنظمة.

كما أكد كلّ من الباحثين Almond و verba على أنّ الارتباط الموجود بين نوع الثقافة و النظام السياسي يسمح لنا بالتنبؤ باستقرار أو عدم استقرار الوضع². و هذا ما يؤكد على عدم جدوى طرح الديمقراطية كمشروع سياسي في الدول العربية عامة و الجزائر خاصة، دون القيام أولاً و قبل كلّ شيء بإصلاح ثقافي عميق، يخلّص المجتمع من تلك المعوقات السوسيو-ثقافية و العقد التاريخية التي تحول بينه و بين اكتساب قيم الديمقراطية. و يُؤكد هذا الطرح ما يحدث في الدول الشقيقة و المجاورة ممّا اصطلح عليه بالربيع العربي، إذ تمّ إعادة طرح موضوع الديمقراطية، و لكن بعد مرور فترة من الزمن على هذه الثورات، يُلاحظ كلّ متتبع للشأن السياسي و الاجتماعي العربي أنّ التحول الديمقراطي الذي تسعى إليه هذه المجتمعات يلقي كثيراً من المعوّقات و العراقيل التي تُؤخّر الانتقال إلى الديمقراطية، ممّا يدلّ على وجود علاقة توتّر بين البنية الثقافية للشعوب العربية و قيم الديمقراطية.

¹ Ghassan salamé, démocraties sans démocrates, fayard, Paris France, 1994, p 106 -107.

² Ibid, p 18-19.

1- سؤال الانطلاق و إشكالية الدراسة:

تعتبر الديمقراطية عبارة عن قيمة أخلاقية أولاً، و ممارسة اجتماعية ثانياً، و أخيراً نظرية سياسية، و ليس هذا الترتيب اعتباطياً، فحتى يتبنى مجتمع ما الديمقراطية كنظام سياسي يجب عليه أولاً أن يكتسبها كقيمة أخلاقية ثم يمارسها على المستوى الاجتماعي، سواء في الحياة الزوجية أو في الحياة المهنية، ثم بعد ذلك يصل هذا المجتمع إلى درجة معينة من النضج فينتهي بتبني الديمقراطية كنظام سياسي.

و من هنا يمكن التأكيد على أنّ كلّ إخفاق للديمقراطية على المستوى السياسي، هو نابع من إخفاقها على المستوى الاجتماعي و الثقافي. أو بتعبير آخر، يمكن القول أنّ فشل أي مشروع ديمقراطي يعود أساساً إلى عدم اكتساب المجتمع للقيم الديمقراطية و ممارسته إيّاها على المستوى الاجتماعي و الثقافي و الأخلاقي.

و على ضوء ما شهده المجتمع الجزائري منذ إصدار الدستور الجديد في 26 فبراير 1989، و القاضي بفتح المجال للتعددية الحزبية، التي تُعدّ الخطوة الأولى من أجل تحقيق ديمقراطية سياسية. و انطلاقاً مما انجرّ عن ذلك في سنوات التسعينات من أزمة سياسية، ثم تطوّرها إلى أزمة أمنية. يُمكن الجزم بقوة على أنّ هناك علاقة توتّر ظاهرة بين الديمقراطية و البنية الثقافية و الاجتماعية للمجتمع الجزائري. و لا يزال هذا التوتّر مستمراً إلى غاية يومنا هذا. فكل المؤشرات تدل على تأزم العلاقة بين الديمقراطية و المجتمع الجزائري، بدءاً بتدنّي نسب المشاركة في الحياة السياسية إلى ارتفاع نسب العزوف عن الانتخابات. كما أنّه من الملاحظ وجود هوة كبيرة بين الخطاب النخبوي، و الواقع الشعبي. فعلى الرغم من كثافة تواجد و استعمال مفهوم الديمقراطية على مستوى الخطابات السياسية و الاعلام بمختلف أنواعه، إلا أنّ المجتمع الجزائري لم يتبنى بعد القيم الديمقراطية على

المستوى الثقافي و الاجتماعي حتى يرقى إلى تبنيها على المستوى السياسي، فأى مكانة تحتلها قيم الديمقراطية في المنظومة القيمية للمجتمع الجزائري؟

و من أجل معالجة هذا الموضوع، توجه بحثنا نحو فئة الطلبة الجامعيين كشريحة من المجتمع الجزائري. و ذلك، من جهة، لاعتبارات تقنية بالدرجة الأولى، و كون الطلبة الجامعيين هم أكثر فئة تتمتع بوعي حضاري -على الأقل نظريا- و لها القدرة على استيعاب الديمقراطية فهما و ممارسة، و كذا كون الطالب الجامعي ينتمي لفئة المثقفين و نخبة المجتمع الجزائري من جهة أخرى.

فعلى ضوء هذا التساؤل الأولي الذي اقترن بفضول معرفي، نشأت رغبتني في الاطلاع و البحث في هذا الموضوع الحساس لاحتلاله مكانة هامة في مجال التنمية عامة و التنمية البشرية خاصة، و ذلك من خلال تفكيك المفاهيم المتعلقة بالموضوع و مساءلتها و مقاربتها من زوايا سوسيو-ثقافية من جهة، و من جهة أخرى تحليل معطيات البحث الميداني من أجل محاولة كشف التناقض الذي يظهر لنا بين قيم الديمقراطية و المنظومة القيمية للمجتمع الجزائري، و من أجل ذلك طرحنا الإشكال التالي:

- ما هي التمثلات الاجتماعية التي يحملها الطالب في الجامعة الجزائرية، كونه مثقفا، لقيم الديمقراطية ؟

على حسب ترتيب The economist group الذي صدر سنة 2010 تحتل الجزائر المرتب 125 عالميا من أصل 167 دولة. مما يجعل الجزائر متأخرة جدا في مجال تحقيق التنمية الديمقراطية بالنسبة لدول إفريقية أخرى ك Botswana التي احتلت في السنة نفسها الرتبة 35 عالميا، أو دول جنوب أمريكا ك Uruguay التي شغلت المرتب 21 عالميا، و في آسيا احتلت دولة Sri Lanka

الفقرة المرتبة 55 على الصعيد العالمي لتتقدّم الجزائر بـ70 مركز.¹

2- الدراسات السابقة:

تماشياً مع الطبيعة التراكمية للعلم، و حتى نتجنّب تكرار ما تمّ تقريره في بحوث و دراسات سابقة، و لتفادي الانطلاق من لا شيء، و جب علينا من منطلق منهجي أن نبني دراستنا على مادة علمية متوفرة و سابقة على دراستنا، و نُعرِّج على التراث النظري لموضوع بحثنا حتى يأتي ما سنتناوله نحن في دراستنا مكمّلاً لما سبقه.

الأبحاث المحلية:

دراسة إسماعيل قيرة مع مجموعة من الباحثين حول مستقبل الديمقراطية في الجزائر، أين تمّ تناول موضوع الديمقراطية في الجزائر بالدراسة و التحليل، آخذين بعين الاعتبار جميع السياقات: السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية، التاريخية. و من أهم النتائج التي توصلوا إليها فيما يخص معوقات الانتقال الديمقراطي ما يلي:

- من معوقات التحول الديمقراطي في الجزائر تفشي روح الزعامة و القداسة الشخصية و الروحية و الثقافية و الجهوية و التاريخية في الأوساط الشعبية.
- فقدان الثقة بالنخبة السياسية بما فيها أحزاب المعارضة مع الاختلاف حول مفهوم و أبعاد و حدود الفعل الديمقراطي الذي يتناسب مع طبيعة المجتمع الجزائري و خصوصياته الحضارية.
- تجذر الثقافة الشعبية المعيقة للتحول الديمقراطي، انتشار الأمية، انخفاض مستوى الحسّ

¹ A report from the Economist Intelligence Unit, Democracy index 2010 : Democracy in retreat, The economist, 2010, p 3-8.

المدني لدي شريحة واسعة من المجتمع.

- تدخل الجيش في جميع الأصعدة سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.
- الدور الضعيف جدا الذي يلعبه المجتمع المدني و الجماعات الضاغطة.
- تصارع القوى السياسية حول الثوابت و التشكيك فيها و الاستهانة بها، مما يعطي للتنافس طابعا صراعيا دمويا إقصائيا فنتشكل جماعات متصارعة تبني تصوراتها انطلاقا من انتماءات عرقية أو دينة أو لغوية، تقوم خطاباتها على النقد الجارح دون محاولة تقديم برنامج لحل مشاكل المجتمع الجزائري.
- معاناة الجزائريين من عجرفة و "حقرة" الحاكم منذ عهد البايات و مرورا بفترة الاحتلال فرنسي و وصولا إلى فترة الاستقلال، جعلهم ينظرون غالبا إلى المسؤولين بتحفظ دائم و ريبة شديدة. فبالنسبة لهم "اللي يروح خير من اللي يجي" حتى تصل بهم ذاكرتهم إلى الأمير عبد القادر كشخصية تاريخية تتميز بأوسع إجماع لدى الجزائريين في القرنين الأخيرين.
- الطبيعة الربعية للاقتصاد الوطني و سيطرة الدولة عليه، يشكل أحد المعوقات الأساسية للتحوّل الديمقراطي في الجزائر، لأنه يُستغل في امتصاص غضب الشعب تارة و كسب المعارضة تارة أخرى، مما يشجّع الفساد الإداري و الزبونية السياسية و الاجتماعية.
- الإعلام، حيث يتميز هذا الأخير بتطرفه إما في تمجيد السلطة أو انتقادها في اتجاه واحد، مما لا يُساعد على تهدئة الأوضاع و تدعيم الودّاء النفسي-الاجتماعي و من ثمّ التحوّل الديمقراطي.
- استمرار مشكلة العنف و استعمال القوة لتصفية الحسابات و تحقيق المصالح الخاصة، و تهمة النخب غير الموالية للنظام و عدم تفعيل دورها السياسي الاجتماعي.¹

¹ إسماعيل قيرة و آخرون، مستقبل الديمقراطية في الجزائر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، لبنان بيروت 2002.

دراسة عدّي لهواري حول موضوع التحوّل الديمقراطي في جزائر التسعينات، حيث ردّ أزمة التحوّل الديمقراطي إلى مجموعة مختلفة من الأسباب على رأسها الأسباب الثقافية، حيث اعتبر عدّي لهواري تجربة الإسلام السياسي في بداية التسعينات "نتاج متناقض للحدث" un produit contradictoire de la modernité. فمن جهة نرى مطالب مناضلي الحزب الإسلامي FIS تأخذ شكلا اجتماعيا على طريقة الثورة الفرنسية أو البلشفية، مما جعلها تجد استجابة عند الكتل الجماهيرية، إذ تقترب هذه الاحتجاجات الاجتماعية و العصيان المدني ضدّ النظام أكثر من النموذج الأوربي و ليس من النموذج الإسلامي التقليدي، الذي يُرجع تدهور الأوضاع المعيشية إلى " ارتكاب المعاصي و عدم طاعة الله"، فالحل يكون في طاعة الله و ليس في مطالبة الحاكم بإصلاح اقتصادي و اجتماعي و سياسي، كما يمنع الإسلام التقليدي منعا باتا التمرد على الحاكم المسلم في كلّ حال من الأحوال. و حتّى يستطيع الإسلاميون الخروج من هذا التناقض عمدوا إلى نزع صفة الإسلام عن الحاكم حتّى يُبرّروا الخروج عليه و إسقاطه. و في هذا الخليط من التناقضات كانت هذه التجربة على حدّ تعبير عدّي لهواري: نتاجا متناقضا للحدث¹.

كما لاحظ عدّي لهواري تناقضا على مستوى تصوّر السلطة يمنع التقدّم في مجال التحوّل الديمقراطي، كما لم يغفل أيضا عن إبراز دور المؤسسة العسكرية في عرقلة التقدّم نحو الديمقراطية لتخوّفها من تحوّل مفاجئ قد يُبعدها عن الساحة السياسية، بل أكثر من ذلك قد يتمّ ملاحقة بعض إطاراتها قضائيا في قضايا الفساد المالي و اختلاس المال العام لما كان للمؤسسة العسكرية من باع طويل في التجارة الخارجية، خاصة المحروقات في زمن الحزب الواحد.

دراسة سليمان مظهر في كتاب "L'échec des systèmes politique en Algérie"،

¹ Lahouari ADDI, « Maitriser ou accepter les islamiste », Revue Hérodote, N°77, Deuxième trimestre 1995, France.

حيث تناول فيه أسباب فشل النظم السياسية في الجزائر و المشروع الديمقراطي، إذ أنه لم يقدر أي نظام سابق أو حالي التحكم في المجتمع بطريقة مستقرّة، فكان في كلّ مرّة يصطدم بصلابة قبضة الثقافة التقليدية على المجتمع الجزائري، حيث أنّ هذه الثقافة في ما مضى قد امتصّت الإسلام، و حطّمت الاستعمار، و رفضت الاشتراكية، و خنقت الديمقراطية، و هي اليوم تعيق المجتمع عن تجديد نفسه. و من بين أهمّ النقاط التي توصل إليها الباحث نذكر ما يلي:

- أكدّ الباحث أنّ العائق نحو الديمقراطية هو بالدرجة الأولى عائق ثقافي. فالثقافة التقليدية تسيطر على المجتمع الجزائري، و يكفي أن نصغي إلى الشارع الجزائري حتّى نسمع ارتدادات هذه الثقافة التقليدية المحمّلة بقيم محلّية مناقضة في جوهرها لقيم الحداثة عموماً و الديمقراطية خصوصاً.
- كما أكدّ الباحث في دراسته، أنّ الاستمرار في تجاهل تأثير هذه الثقافة التقليدية على بنية المجتمع و حركته و تحوّله، سيشكّل إشكالية في حدّ ذاتها، و سيتترك المجتمع يتقدّم إلى مستقبل مجهول.
- إنّ الثقافة التقليدية منعت من تثبيت الديمقراطية على المستوى الاجتماعي و الثقافي، و حصرتها على المستوى السياسي فقط. فعدم تجذّر الديمقراطية اجتماعياً و ثقافياً يهدّد بقاءها سياسياً.
- يجب التوصل إلى صيغة للديمقراطية في الجزائر تأخذ بعين الاعتبار هذه الثقافة المحلية، و إجراء تغييرات على هذه الأخيرة من أجل تأمين حدّ أدنى للديمقراطية في المجتمع الجزائري، حتّى يتأقلم مع البيئة الدولية التي يهemin عليها النظام العالمي الجديد.¹

¹ Slimane Medhar, L'échec des systèmes politiques en Algérie, Edition Chihab, Alger, 1999.

دراسة محمد مدّان، الموسومة بـ"المرجعية السوسيو-تاريخية للسلطة السياسية في الجزائر"، فقد تناول الباحث بالدراسة و التحليل الأصول السوسولوجية التي أنتجت الثقافة السياسية للمجتمع الجزائري و من خلالها السلطة السياسية، ثم تطرّق إلى السيرورة التاريخية التي حالت دون تطوّر المجتمع و بقاء الممارسات السياسية في صورتها البدائية، حيث خلص في النهاية إلى النتائج التالية:

- تستمد الممارسة السياسية البدائية في الجزائر مراجعها من الثقافة السياسية للقاع السوسولوجي، و المتميز بالفكر الشمولي و رفض المعارضة داخل النسيج الاجتماعي، و ذلك بالارتكاز على ثلاث عناصر إقصائية هي: العصبية و الدين و الوطنية.
- إنّ الجمود الحضاري المصاحب للممارسات السياسية، راجع إلى ملابسات تاريخية حالت دون انتقال المجتمع الجزائري من الممارسات السياسية التقليدية إلى الحداثة السياسية، المبنية على العقلانية و مأسسة السلطة السياسية في إطار التشريعات القانونية، ممّا يكرّس الحقوق السياسية للأفراد و انتقال السلطة بطرق سلمية و ديمقراطية.
- إنّ إخفاق المشروع الديمقراطي في الجزائر راجع إلى غياب شروط الديمقراطية، حيث أنّه بعد عدّة عقود من الاستقلال، تبيّن أنّ الحركة الوطنية التي حررت البلاد من هيمنة الاستعمار لم تعمل على بعث مؤسسة سياسية تتكفل بالتطلعات التقدمية و التحديثية لما بعد الاستقلال.
- إنّ المجموعة التي استحوذت على السلطة بعد الاستقلال استغلّت شعار التقدّم و التحديث للاستفادة من مشروعية تاريخية، حيث أنّ استمرار منطق المشروعية الثورية و الكفاح الوطني المسلح من شأنه أن يبقي الديمقراطية في حكم المؤجّل، لأنّه يؤدي إلى نهاية كلّ صيغ الحل الديمقراطي للأزمة.¹

¹ محمد مدّان، المرجعية السوسيو-تاريخية للسلطة السياسية في الجزائر، دار نشر ابن خلدون، الجزائر تلمسان، 2010.

دراسة العياشي عنصر حول التجربة الديمقراطية في الجزائر، حيث أكد الباحث أنّ انطلاقة هذه الأخيرة في الجزائر كان على أسس خاطئة، و ذلك بفعل تقويم غير صحيح للأوضاع المتأزّمة التي أفضت إلى أحداث أكتوبر 1988، إذ أنّه تمّ تحاشي عمق الأزمة من طرف النظام و اختزالها في نمط التنظيم الاقتصادي الاشتراكي، و كذا شكل الانتخابات حيث تمّت مراجعة أسلوب الاقتراع. بينما تمّ تجاهل البعد الاجتماعي و الثقافي للأزمة، إذ أنّ المجتمع الجزائري في تلك الفترة قد بلغ درجة عالية من التفكك و انقلاب سلم القيم و المعايير تحت ضغط التحولات السريعة التي مرّت بها البلاد في أقل من عشر سنوات. و قد أكدّ الباحث في دراسته على النقاط التالية:

- إنّ التحوّل الديمقراطي المنشود في الجزائر لا يتحقق في غياب تحديث المجتمع و زرع قيم الحداثة، و هذه المهام لا تتحقق بدورها في ظلّ غياب دولة عصرية.
- إنّ بناء الدولة العصرية التي ترقّي القيم الديمقراطية يحتاج إلى نخبة من المثقفين تكون عصرية و متشعبة بأفكار الحداثة في جميع جوانبها: الاقتصادية و السياسية و الاجتماعية و خاصة الثقافية.
- إنّ الدولة العصرية سابقة على النظم الديمقراطية الحديثة، أي أنّ بناء الدولة العصرية لم يتحقق تاريخيا عن طريق صناديق الاقتراع فقط، بل تطوّر عن طريق هذه الأخيرة ، حيث كثيرا ما كانت الدول العصرية وليدة حكم استبدادي مستنير.¹

دراسة الباحث عبد الرزاق دوراري حول "مسألة العلمانية في الإسلام عند محمد عابد الجابري". حاول الباحث أن يتطرّق بالدراسة إلى عنصر العلمانية La laïcité، و الذي يُعتبر أحد أهم قيم الدول الديمقراطية الحديثة، حيث نفّس الباحث في أعماق التاريخ الإسلامي لمعالجة

¹ العياشي عنصر، تعرّف التحولات الديمقراطية في الوطن العربي، مؤسسة مواطن، فلسطين رام الله، 1997.

إشكالية "العلمانية" في سياق "الدين الإسلامي"، بدأ بمرحلة الخلافة الراشدة إلى مرحلة معاوية بن أبي سفيان مركزاً عليها لما تحتله من أهمية بالغة، إذ أنها أحدثت منعرجاً كبيراً في التاريخ الإسلامي، وذلك لكون هذا الأخير -معاوية بن أبي سفيان- قد أحدث قطيعة صريحة مع سابقه من الخلفاء.

و من بين أهمّ النقاط التي أوردها الباحث في دراسته حول العلمانية و النظام السياسي في الدين الإسلامي، نجد ما يلي:

- إذا كانت مفردة "العلمانية" من مواصفات الحداثة في العالم الغربي، فهي في المقابل مفردة "العينة" في العالم العربي و الإسلامي، إلى حدّ أنّه تُفهم من طرف بعض التيارات على أنّها مرادفة لمفردة "الإلحاد".

- إنّ تعدّد كميّات الاستخلاف على سدة الحكم خلال التاريخ الإسلامي و العربي، يؤكّد عدم وجود نصّ مقدّس صريح يحدد شكل الدولة في الإسلام.

- إنّ المحددات السوسيو-سياسية Sociopolitiques التي أدّت إلى ظهور الدول "الثيوقراطية" في التاريخ الإسلامي، لم تعد موجودة اليوم. فالشروط السوسيوولوجية و الظروف السياسية تفرض على المجتمعات العربية و الإسلامية نموج غير ذلك الذي قامت عليه الدولة الإسلامية التاريخية.

- ليس هناك كنيسة في الإسلام حتّى فصلها عن الدولة. أمّا الفتوى، فهي فعلاً قرار تصدره سلطة دينية، لكن يُفترض تطبيقها من قبل كلّ مسلم مهما كان موطنه، فهي في جوهرها مؤسسة يُفترض أن تكون مستقلة عن مؤسسة الدولة.

- يجب طرح مسألة استقلال السياسة في العالم الإسلامي و العربي عن طريق حصر المجال الديني في دائرة الشؤون الشخصية، حيث أنّه لا ينبغي أن ننسى أنّ الرقابة الذاتية، أنجع من

دراسة الباحث كرومي أحمد حول عنصر المواطنة من خلال الحقل الفقهي في الدين الإسلامي. إذ تُعتبر المواطنة هي الأخرى أحد أهم قيم الدول الديمقراطية الحديثة. وقد خلص الباحث إلى النقاط التالية:

- إنَّ الحقل الفقهي-من خلال عناصر التحليل التي قدّمها الباحث في هذه الدراسة- يخضع لهيمنة داخلية تتمثل في الأرثوذكسية السنية، كما أنه ينزع في الوقت نفسه إلى إخضاع مختلف الحقول المعرفية الأخرى للهيمنة عليها.
- إنَّ هذه الآلية المزدوجة هي المحور المحرّك و المُجمّع للعوائق الذهنية و الفكرية المانعة لكلّ تحوّل نوعي في العلاقة بين الفرد العربي المسلم و بين قيم الحداثة، و التي تمثل بدورها الفضاء الذي يضمن ازدهار المواطنة، لترتقي بالفرد إلى الأبعاد الإنسانية في إطار يشجّع على الانفتاح على الآخر ضمن أصول إيمانية متناغمة، و ذلك من خلال التعامل مع عناصر الحداثة بنقد بناء و ذكاء و كفاءة تضمن لنا الاستفادة منها على أحسن وجه ممكن.
- الاندماج في مشروع الحداثة مشروط بإلغاء هيمنة العقل الديني المكوّن للفرد، و الاندماج في فضاء الوعي الديني الإيماني الرحب، فنؤسّس الظاهرة الدينية وفق الأبعاد الروحانية الإيمانية الأنطولوجية التي يكون مركزها الإنسان في مجمل أبعاده، فيؤسّس هنا لحداثتنا، و ليس استنساخ لحداثة غيرنا، حيث تلقتنا حداثتنا بحداثتهم في إحداثيات "الإنسان" و "المواطنة" و "القيم"، و تتباين عنها في المعنى بالمفهوم الأنثروبولوجي و الرمزي².

¹ عبد الرزاق دوراري، "مسألة اللائكية في الإسلام عند محمد عابد الجابري"، مجلة إنسانيات، (ماي-أوت2000)، العدد

11.

² كرومي أحمد، "الحداثة/المواطنة و الحقل الفقهي: عناصر من أجل مقاربة إشكالية"، مجلة إنسانيات، (ماي-أوت2000)،

العدد 11.

الباحثة بن حليمة صحراوي تناولت في دراستها "تمثلات السلطة عند الأساتذة الجامعيين"، و اتخذت في ذلك أساتذة جامعة تيارت موضوعا للدراسة، و توصلت في الأخير إلى نتائج حول تمثلات السلطة نجملها في ما يلي:

- الأساتذة الجامعيين لا يتقنون لا في الأشخاص و لا في المؤسسات، و لا يلتزمون سياسيا. بصفة عامة لا يتميزون عن باقي أفراد المجتمع إلا بالمستوى الدراسي.
- الأساتذة يحبّون الديمقراطية و ما تنطوي عليه من تعدد و اختلاف، و لكنهم في الوقت نفسه يرفضون التعدد المذهبي و لا يتسامحون مع تواجد ديانات أخرى.
- الأساتذة يتميّزون بنوع من اللامعيارية/الضياح/الفوضى، بالمفهوم الذي نجده عند "دوركاييم" ليصف الشعور بالفتوط و انعدام الهدف الذي يتولد لدي المرء بفعل عمليات التغيير، مما يؤدي إلى فقدان المعايير الاجتماعية القادرة على ضبط السلوك الفردي.
- التمثلات عند الأساتذة هي عبارة عن مجموعة من التناقضات: تناقض بين ما يجب أن يكون و ما هو كائن، تناقض بين النظري و التطبيقي، تناقض بين ثقافة الأسرة و بين ما يجب أن تكون عليه السلطة، تناقض بين التكوين العلمي الحديث و السلطة التقليدية المسيطرة.
- يتمثل الأستاذ صورته كفاعل إيجابي في التغيير نحو الأفضل، لكنه في الحقيقة لا يعدو أن يكون متفرّج ليس له أدنى دور في التغيير.
- ليس هناك أيديولوجيا للأساتذة تميزهم كعامل للاستمرارية، و الذي يضمن استمرار الهوية لكل أفراد المجتمع، باعتبار أنه إذا استقرّت التمثلات الاجتماعية فإنّ المجموعة تحافظ على هويّتها. هذا فضلا عن وجود أيديولوجيا توحدّ النخبة الجامعية.
- تُظهر إجابات الأساتذة أهمية العنصر التاريخي، و كذلك العامل الديني في الهوية الوطنية، إذ أنه لا يمكن اختزال الإسلام كظاهرة دينية في مجموعة من الأفكار المجردة المفصولة عن

الظواهر الاجتماعية و التاريخية التي عرفتھا و تعرفھا المنطقة الإسلامية. لأنّ التشكّل التاريخي للظاهرة الإسلامية في مختلف مجتمعاتها يحوي عناصر نفسية و مخيالية و اجتماعية و سياسية ألفت البنية الأنثروبولوجية للإسلام المعاصر، لذا استطاعت فعالية الرمزية أن تكشف عن نفسها في جميع تاريخ المجتمعات الإسلامية رغم اختلافها الإثني و اللغوي.¹

دراسة الباحثة رواحي رزيقة حول الثقافة السياسية و أثرها على أداء النظام السياسي في الجزائر من سنة 2000 إلى 2014. حيث أنّ الثقافة هي التي تحدّد القيم، ثمّ هذه الأخيرة هي التي تحدّد بدورها السلوك و القرارات، و من ثمّ يكون الأداء السياسي و ما يحمله من قرارات و سلوكات هو نتيجة قيم معيّنة قد حددتها ثقافة صاحب القرار. و لقد خلصت الباحثة إلى نتائج نجملها في:

- تؤثر الثقافة السياسية بقيمها كعامل خفيّ بشكل كبير على عملية صنع القرار على المستوى السياسي في الجزائر، و تُترجم هذه القيم من خلال السلوكات في الواقع السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي.
- بما أنّ عملية اتخاذ القرار تكون بشكل فردي، أو بتدخل عدد صغير جدًا من صنّاع القرار، فإنّ السياسات العامة في الجزائر تعبّر عن ثقافة و قيم ذلك الفرد أو تلك الجماعة المحدودة، ولا تُعبّر على قيم و ثقافة المجتمع ككل باعتبار أن هذا الأخير مهمّش في عملية اتخاذ القرار و رسم السياسات العامة للبلاد.
- إنّ السعي إلى الديمقراطية في الجزائر لم يكن وليد ثقافة و فكر نابع من قاعدة اجتماعية و سيروية تاريخية منطقية أفضت بالمجتمع إلى تبني الديمقراطية كنسق ثقافي و اجتماعي و سياسي، بل كان تعبيراً عن إرادة السلطة السياسية الموجودة في ذلك الوقت في تصحيح

¹ بن حليمة صحراوي، الحركات السياسية-الدينية في الجزائر بين القطيعة و الاستمرارية: مقارنة خلدونية في تمثيلات السلطة و التغيّر الاجتماعي، أساتذة جامعة تيارت نموذجاً، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران كلية العلوم الاجتماعية، 2010 / 2011.

الأوضاع المتأزمة، حيث لخصت أصل الأزمة في شكل النظام، و تغافلت عن العمق الاجتماعي و الثقافي و الحضاري للأزمة.

- احتواء النظام السياسي الحالي للنخب المثقفة ومؤسسات الدراسة و البحث، أضعف من دورها في نقد و توجيه صنع القرار في الجزائر، الأمر الذي يُعبّر عن الطابع الفردي و المتصلّب في اتخاذ القرار السياسي في الجزائر.¹

دراسة السعيد ملاح و التي جاءت تحت عنوان "الديمقراطية بين طرح العالمية و ضغط الخصوصيات". تندرج هذه الدراسة ضمن أحد أهم و أعقد الأسئلة المتعلقة بمنشأ الديمقراطية: هل هي قيمة عالمية ترتكز على التراث الغربي الذي يدافع عنها على أنّها تقاليد يونانية و ممارسة إثنومركزية Ethnocentrique متعالية تتجاوز الخصوصيات الثقافية و التاريخية و السوسولوجية للمجتمعات، أم أنّها قيمة كونية Universelle أنتجتها التقاليد الإنسانية طوال التاريخ البشري. انتهى الباحث إلى النتائج التالية:

- الديمقراطية آلية لتدوير السلطة و الحكم، و ليست منظومة قيمية لتغيير المجتمعات بشكل أيديولوجي و قيمى. أي أنّها تتلخص في طابعها الفئى، فيجب أن تكون مجرد أداة لتحقيق إرادة الشعب من خلال الانتخاب و التمثيل البرلماني إلى آخره من المظاهر الديمقراطية السياسية. أمّا إذا أرادت الديمقراطية أن تصبح "قيمة عالمية Valeur universelle" فعليها أن تتبنى الخصوصيات و لا تفرض الأشكال القيمية الأيديولوجية على كلّ السياقات السوسيو-سياسية دون اعتبار الخصوصيات، كون الثقافات غير الغربية تتمحور على قيم أخرى.

- مفهوم الديمقراطية الذي يتناسب مع الحالات غير الغربية هو المفهوم "الأساسي" الذي لا

¹ روابحي ربيعة، أثر الثقافة السياسية على أداء النظام السياسي: دراسة حالة الجزائر 2000-2014، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير، جامعة المسيلة محمد بوضياف كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، 2013-2014.

يشترط أي أسس للديمقراطية كما لا يعلفها بأي ظرف تاريخي أو اجتماعي أو ثقافي، وهو توجه يستوعب البدائل الممكنة القادمة من مختلف السياقات السوسيو-ثقافية.

- إن استمرار ربط الديمقراطية بالقيم التي أنتجتها الحداثة والسيرورة التاريخية للحضارة الغربية هو الذي يعيق انتشارها خارج بيئتها الغربية، خاصة في المجتمعات التي لا تقبل بأشكال العلمانية الراديكالية والمجتمعات التي تجعل من الجماعة قيمة إنسانية أكثر من الفردانية، فقيم مثل العلمانية والعقلانية والفردانية ليست بالضرورة هي القيم التي تناسب الجميع لأنها في الأساس نتاج مطارحات وصراعات تاريخية وليست قدرا محتوما على الجميع.¹

دراسة الباحث مصطفى بلعور حول التحوّل الديمقراطي في الجزائر. أكد الباحث في دراسته أنّ وقوع الجزائر في أزمات متعدّدة الجوانب بفعل تراكم الفساد الإداري و السياسي و الركود الاقتصادي و تدنيّ المستوى المعيشي للمواطن، كلّ هذا انعكس على مصداقية النظام القائم و عرقل التحوّل الديمقراطي الفعلي و أفرز عدّة أزمات أهمّها:

- أزمة الهوية: و التي تعبّر عن انقسام المجتمع إلى تيارات مختلفة تحاول فرض تقاليدها و ثقافتها، و يجلّى هذا بوضوح مع التيار الإسلامي و التيار البربري.
- أزمة الشرعية: ظلّ النظام منذ الاستقلال يرتكز على الشرعية التاريخية و الثورية ممثلة في جبهة التحرير الوطني، باعتبار هذه الأخيرة هي التي قادت البلاد إلى الاستقلال. إلا أنّها فقدت هذه الشرعية بعد موجة التحوّل الديمقراطي.
- أزمة المشاركة: و المتمثلة في عجز النظام على استيعاب مختلف قوى المجتمع، إذ أصبحت

¹ السعيد ملاح، الديمقراطية بين طرح العالمية و ضغط الخصوصيات، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان بيروت، 2012.

العديد من التيارات المعارضة للنظام تطالب بحقها في المشاركة السياسية.¹

دراسة الباحث محمد فريد عزي حول التدين و الثقافة السياسية. سمحت لنا هذه الدراسة بمعرفة العلاقة السائدة بين الدين الذي هو المنبع الأساسي للقيم في مجتمعنا و المجال السياسي، ومدى تداخل العنصرين مع بعضهما البعض، فقد تبين من خلال "المعطيات و التحليلات، الأهمية الكبرى للمحددات السوسيلوجية للظاهرة الدينية السياسية. فإنّ علاقة هذا الأخير مع التدين الشخصي العادي ليس علاقة عضوية و لا آلية. إذا فإنّ الثقافة السياسية للجزائري لا يمكن إختزالها في الثقافة الإسلامية، فمع أهمية البعد الإسلامي في التعبئة السياسية و التمثلات، إلا أنّ المحددات السوسيلوجية و السياسية لها أهمية و وزن في تحديد طبيعة الثقافة السياسية"².

لقد لاحظ الباحث علاقة بين تأييد الإسلام السياسي و المحددات السوسيلوجية كالمستوى التعليمي و الفئة العمرية و الجنس، فقد بينت المعطيات الميدانية أنّ الشباب الأقل تدرسا و تعليما أصحاب المستوى الابتدائي و أقلّ، هم الأكثر تأييدا لمشروع الإسلام السياسي و في الوقت نفسه يمثلون الفئة الأقل ممارسة للعبادة. فانطلاقا من هذا المعطى الذي يأخذ شكل مفارقة يُمكن طرح عدّة إشكالات سوسيلوجية. كما لاحظ أيضا أنّ النساء أكثر تأييدا للإسلام السياسي و هذا بغض النظر عن مستواهّن التعليمي أو السنّ، علما أنّ النساء يمثلن القناة الأساسية لنقل القيم و التقاليد و المخزون الثقافي على العموم بواسطة التنشئة الاجتماعية.³

الجدول الآتي يمثل نسب المستجوبين الذين يوافقون على دور الدين في السياسية و الإدارة.

¹ مصطفى بلعور، التحوّل الديمقراطي في النظم السياسية العربية: دراسة حالة النظام السياسي الجزائري 1988-2008، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر كلية العلوم السياسية و الإعلام، 2009-2010.

² محمد فريد عزي، "الإسلام و التمثلات السياسية: دراسة ميدانية حول التدين و الثقافة السياسية"، إنسانيات، (ماي-أوت 200)، العدد 11.

³ المرجع نفسه، ص45.

47%	ذكور شباب تعليم منخفض
34%	ذكور كهول تعليم منخفض
28%	ذكور شباب تعليم عالي
15%	كهول شباب تعليم عالي
43%	إناث شباب تعليم منخفض
40%	إناث كهول تعليم منخفض
33%	إناث شباب تعليم عالي
18%	إناث كهول تعليم عالي

1

في ما يخصّ البلدان المغاربية الأخرى، و التي يربطنا بها تاريخ و لغة و دين مشترك، فإنّ المعطيات الميدانية تظهر علاقة بين البعد الشخصي و البعد السياسي للتدين، نفس العلاقة تفرزها المعطيات المغربية كما في الجدول الموضّح أدناه.

أمّا في ما يخصّ بلدان المشرق العربي، " أنجزت بحوث ميدانية أخرى في مجتمعات شرق أوسطية توصلت إلى نتائج مختلفة، حيث أظهرت أنّ العلاقة بين سلّم قياس التدين الشخصي و الاجتماعي هي علاقة ضعيفة. ففي هذا السياق انتهى الباحث الأمريكي Tessler من خلال دراسة مقارنة لسبر الأراء و المواقف في كلّ من مصر و الكويت سنة 1988 إلى أنّ 50% من المستجوبين

¹ المرجع نفسه، ص 50.

الكويتيين و 70% من المستجوبين المصريين الذين سجلوا نسبة عالية على سلم قياس التدين الشخصي أبدوا تأييدا ضعيفا للحركات الإسلامية المعاصرة في بلدانهم¹

الجزائر	المغرب	
73%	73%	التدين الشخصي : تأدية الصلاة (الفرائض)
12%	29%	التدين الشخصي: إستشارة الإمام
50%	62%	الدين كمرشد في الحياة الاقتصادية والاجتماعية
31%	50%	الدين كمرشد في الحياة الإدارية والسياسية
37%	37%	التدين الشعبي (الزوايا و الأضرحة)
86%	74%	درجة عدم الرضا الاقتصادي و السياسي

¹ المرجع نفسه، ص 43.

المشاركة السياسية: الانتماء إلى الجمعيات المدنية	غير متوفر	05%
المشاركة في أعمال الصالح العام	14%	13%
الموقف من الديمقراطية: تطوير المؤسسات الديمقراطية	20%	17%
الموقف من الديمقراطية: الانفتاح على الأفكار	16%	26%

يظهر لنا أنّ الظروف التي تمّ فيها إجراء هذا البحث قد أثرت نوعاً ما على أجوبة المبحوثين، حيث أنّه تمّ استجوابهم خلال سنوات الأزمة الأمنية و بالتحديد سنة 1995، و الظاهر أنّ المستجوبين كانوا يحاولون أن لا يبدوا أيّ علاقة مع الفضاء الديني عموماً، سواء كانت علاقة مع المساجد أو المرشدين الدينيين الذين كان أكثرهم منخرطاً في جبهة الإنقاذ أو على الأقل متعاطف مع حزبهم و أفكارهم. كان المستجوبون ينفون علاقتهم بهذه العناصر حتّى لا يتعرضوا للاعتقال و الملاحقة.

أظهر هذا البحث الميداني أنّ الدين يمتلك حيّزاً كبيراً في الوعي السياسي الجزائري و يلعب دوراً محورياً في تكوين تمثّل موضوع السياسة عند الفرد الجزائري. إلاّ أنّه و رغم هذا الدور الكبير الذي يلعبه الدين، فإنّه ليس المكوّن الوحيد للثقافة السياسية الجزائرية، فالخلفية الوطنية هي الأخرى تشكّل

بصفة واضحة الثقافة السياسية الجزائرية، إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال تجاهل التاريخ الطويل
لنضج الحركة الوطنية الجزائرية و كذا تأثيرها الواضح في التاريخ السياسي للجزائر المعاصرة.

الأبحاث الأجنبية:

دراسات عالم الاجتماع و السياسة الفرنسي Alexis de Tocqueville. تتجسد أعمال هذا

الأخير في كتابين رئيسيين: الأول تحت عنوان "الديمقراطية في أمريكا" La démocratie en
Amérique، و هي عبارة عن دراسة معمقة للنموذج الديمقراطي للولايات الأمريكية المتحدة و
الذي أسماه بالنموذج الديمقراطي اللبرالي.

أما الكتاب الثاني فهو تحت عنوان: النظام القديم و الثورة L'ancien régime et la
révolution، بحث فيه عن المعوقات التي تمنع تحوّل فرنسا كاملا إلى الديمقراطية و تأسيس نظام
سياسي قائم على الحرية. و لقد كان يعتبر Tocqueville الديمقراطية نموذجا اجتماعيا أكثر ممّا هي
نموذج سياسي. و بعد المقارنة التي قام بها بين الديمقراطية في الولايات المتحدة الأمريكية و بين
واقع الديمقراطية في فرنسا خرج ببعض النتائج نلخص أهمّها في ما يلي:

- تقوم الديمقراطية على الحرية كمبدأ أساسي و لا يُمكن تحقيق هذه الأخيرة مع إبقاء الامتيازات
لبعض الفئات أو بعض الأشخاص بل يجب أن يكون هناك مساواة في الفرص حتّى تتحقّق
الحرية.

- لاحظ Tocqueville أن هناك مميزات عامة تشترك فيها جميع الأنظمة الحديثة و
الديمقراطية. و لكن في ظلّ هذا التشابه هناك تعددية في النماذج الديمقراطية فليست
الديمقراطية في أمريكا هي نفسها في فرنسا أو ألمانيا في جميع تفاصيلها، بل هناك مميزات
عامة و أساسية تشترك فيها هذه الأنظمة ثمّ تأخذ كل ديمقراطية صبغتها المحلية.

- تُمارس الحرية -التي تُعتبر هي الشرط الأساسي للديمقراطية في الدول الحديثة - على أساس الأخلاق و العادات و المعتقدات حيث تُحدّد هذه الأخيرة بدورها من منطلق الدين.¹

دراسة الباحثة عباش عائشة حول التجربة التونسية للتنمية الديمقراطية. بعد تعرضها للتجربة الديمقراطية في تونس في عهد الرئيس بن علي توصلت الباحثة إلى جملة من الاستنتاجات تتمثل أساسا في أنّ التجربة الديمقراطية في تونس كانت تحت تأثير عدة عوامل إقليمية ودولية ومحلية، كما أن هناك تداخل وتواصل ما بين مرحلة الحبيب بورقيبة ومرحلة زين العابدين بن علي، حيث بدأت الإرهاصات الأولى للإصلاحات في عهد بورقيبة. ثم جاء بن علي ليواصل المسار على نفس المنهج نحو ديمقراطية أمتن، إلا أنّ هذا الإصلاح باء بالفشل، وذلك بسبب:

- استيراد الديمقراطية الغربية (شكليا فقط) ومحاولة تطبيقها في تونس، ولكن المحاولة فشلت نظرا لاختلاف البيئتين في الحضارة والخلفيات الاجتماعية السائدة في كل بلد.

- إن تونس كانت ولا زالت تخضع للضغوط الغربية التي تحاول تمرير مشروعها الإمبريالي بشتى الوسائل والطرق، وهي في الوقت الراهن تحمل شعار الديمقراطية لمحاربة الإرهاب كذريعة للتدخل في الشؤون الداخلية للبلدان النامية.

- إن النخبة السياسية التونسية هي الأخرى تقوم بالإصلاح السياسي إلا بالقدر الذي يضمن لها استمرارها واستقرارها في الحكم.

وعليه فإن التنمية السياسية في تونس تتطلب التغيير الاجتماعي الشامل، وليس الاقتصار فقط على الديمقراطية التي بدورها تستوجب تهيئة المناخ الاجتماعي قبل كل شيء، فتونس في حاجة إلى

¹ Raymond Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Edition Gallimard, France 1967.

تغير منهج الإصلاح وذهنية النخبة الحاكمة. كما يجب على تونس وباقي الدول المغاربية تفعيل دور الاتحاد المغربي كتكتل تجمع فيه كل إمكانيات الدول المغاربية لمواجهة الإمبريالية الغربية.¹

دراسة الباحث نعمان الجابري. قام هذا الأخير بدراسة مقارنة بين التجربة الديمقراطية الإسبانية حيث تحوّلت هذه الأخيرة بعد عهد "فرانكو" من نظام ديكتاتوري إلى نظام ديمقراطي، و تجربة التحوّل الديمقراطي العراقي بعد الغزو الأمريكي، فخلص في دراسته إلى نقاط نجمها في ما يلي:

- يجب التأكيد على التعددية السياسية والفكرية والثقافية والقومية والدينية من خلال المؤسسات والندوات والأحزاب السياسية وقوى المجتمع المدني، بحيث تعكس طبيعة تنوع وتعدد وتركيب المجتمع السياسي والفكري والقومي والاجتماعي والديني.
- معالجة المشاكل السياسية عن طريق الحوار وإبعاد شبح المحاصصة الطائفية والقومية من العملية السياسية، اعتماداً على المساواة بين المواطنين وعدم التمييز بينهم بسبب الانحدار القومي أو الانتماء السياسي أو الديني أو غير ذلك.
- لا يمكن لأي نظام ديمقراطي أن يقوم بدون مؤسسات المجتمع المدني التي تتشكل للتعبير عن قطاعات كبيرة من المجتمع وللتعبير عن إرادة منتسبيها من المواطنين، وهذا ما ذهبت إليه إسبانيا. ومن الضروري العمل عليه في العراق ودعم المؤسسات ومنها النقابات والمنظمات المهنية والاجتماعية والجمعيات ومنظمات حقوق الإنسان والهيئات الثقافية خاصة أجهزة الإعلام الخاصة كالإذاعة والتلفزيون. وفي الوضع الحالي يمكن للصحافة الحرة في العراق أن تلعب دوراً مهماً كسلطة رابعة ورقيب على مؤسسات الدولة. هذا ما يجب العمل عليه في العراق ومطالبة القوى السياسييه به من قبّل الجماهير عن طريق

¹ عباش عائشة، إشكالية التنمية السياسية و الديمقراطية في دول المغرب العربي: تونس كمثال، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الجزائر قسم العلوم السياسية و العلاقات الدولية، 2007-2008.

المظاهرات السلمية والاعتصامات وكافة الطرق السلمية للوصول الى الغاية المنشودة.

- جوهر العملية الديمقراطية هو إعطاء الشعب حقه في اختيار ممثليه عن طريق الانتخابات الحرة الدورية النزيهة المباشرة لبرلمان عراقي على أساس صوت واحد لكل شخص يوفر له القانون الأهلية، واعتماد صندوق الاقتراع أداة تغيير وليس أداة غبن للجماهير وذلك باعتبار أن الشعب هو مصدر السلطات وأساس الشرعية في الحكم.

- الدستور في النظام الديمقراطي هو الفيصل بالرغم من كونه مثقل بنصوصه القانونية الملتبسة. إذ يمكن تأكيد بعض المعايير والمبادئ والقواعد الدستورية العصرية وتطبيقها على ظروف العراق مثل مبدأ الفصل بين السلطات بما يضمن تعدد وتوازن هذه السلطات والرقابة المتبادلة فيما بينها، أيضا تأكيد المبادئ الدستورية بحيث تشكل النواة لإصلاح النظام القانوني وإلغاء القوانين المقيدة للحريات.¹

دراسة مركز دراسات الشرق الأوسط و التي جاءت تحت عنوان "الديمقراطية في الوطن العربي: مؤشرات و آفاق"، قامت هذه الدراسة بتحليل واقع التحولات الديمقراطية في الوطن العربي عامة، و ذلك من خلال فحص الميادين الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية و القانونية، حيث ركزت الدراسة على هذا الأخير، فتطرقت إلى القوانين الانتخابية السائدة في الوطن العربي، باعتبار الانتخابات هي أساس العملية الديمقراطية. و لقد خلصت نتائج الدراسة إلى أنّ الدول العربية عموما غير قادرة على إحداث تحوّل ديمقراطي نوعي بفعل الأنظمة الانتخابية المعتمد من طرفها، و التي لا تضمن نزاهة التصويت و الفرز و الإعلان عن النتائج.²

دراسة Cécile Perret و آخرين، حول التمثلات الاجتماعية للديمقراطية، حيث قامت

¹ نعمان الجابري، التحول من الديكتاتورية إلى الشرعية الديمقراطية في إسبانيا و العراق، رسالة ماجستير، الأكاديمية العربية في الدانمرك كلية القانون و السياسية، 2013.

² الديمقراطية في الوطن العربي: مؤشرات و آفاق، مركز دراسات الشرق الأوسط، عمان، 2002.

بدراسة مقارنة بين الجزائر، تونس، فرنسا. و جاء في خلاصة البحث ما يلي:

- رغم اختلاف الجنسيات إلا أنّ النواة المركزية لتمثلات الديمقراطية يرمز إليها كلّ من صورة "ميزان العدالة" و "صندوق الاقتراع الشفاف".
- من بين البلدان التي تمثّل بالنسبة للمبوحثين "مثال الديمقراطية" نجد مملكات أوروبا الشمالية كالسويد و النرويج.
- من خلال أجوبة المبوحثين، نجد أنّ هناك شبه إجماع على أنّ الفساد هو المعيق الأساسي لنمو الديمقراطية في البلدان العربية، كما نجد أنّ عددا كبيرا يجعل من الفساد هو السبب المباشر لقيام الثورات العربية.¹

3- فرضيات الدراسة:

وكإجابة مؤقتة على الإشكالية المطروحة آنفا ارتأينا وضع فرضيات على النحو التالي:

أ- تختلف التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية من طالب إلى آخر باختلاف المتغيرات

السوسيوديمغرافية Sociodémographiques من جهة، و التي حصرناها في

ببحثنا في خمسة متغيرات أساسية:

• متغير البيئة (الحضرية أو ريفية)،

• متغير السن،

• متغير الجنس،

• متغير الحالة المهنية،

¹ Cécil Perret, Jean Moscarola, Youn`es Boughzala, Meriam Karaa, REPRESENTATION SOCIALE DE LA DEMOCRATIE Une étude comparée Algérie / France -/ Tunisie. HAL, 2014.

• و أخيرا متغير المستوى الاقتصادي.

و من جهة أخرى، تختلف التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية من طالب إلى آخر باختلاف المتغيرات السوسيوثقافية Socioculturelles، و التي حصرناها في بحثنا في خمس متغيرات:

• متغير الالتزام الديني للطالب،

• متغير الإنتماء اللغوي للطالب (المفرنسين و المعربين) ،

• متغير التخصص الجامعي للطالب (أدبي و علمي)،

• متغير رصيد رأس المال الثقافي و الاجتماعي.

ب- يحمل الطالب في الجامعة الجزائرية، كمتقّف، تمثلات اجتماعية لقيم للديمقراطية نقرأ

من خلالها نوعا من التناقض **Contradiction** بين قيم الطالب الجزائري و قيم

الديمقراطية. و يندرج هذا التناقض عموما، تحت تناقض أوسع، و الذي سبق و أن

أشار إليه نور الدين طوالي، و هو التناقض بين القيم العصرية **Les valeurs de**

la modernité و القيم المحلية **Les valeurs locales** .

ت- نجد في التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية عند الطالب الجزائري، نوعا من النفور

و المقاومة حيال هذا النوع من القيم. هذا النفور و المقاومة التي يبديها المجتمع

الجزائري عامة لقيم ديمقراطية مثل التسامح **la tolérance** و العلمانية **La**

laïcité تمّ تغذيتها أساسا خلال تاريخ طويل بدء بالاحتلال الروماني ثمّ الفتح

الإسلامي و أخيرا الاحتلال الفرنسي، أين ساد خلال هذا التاريخ قيم مناقضة لقيم

الديمقراطية مثل الإقصائية و التعصّب المذهبي و التفرد بالرأي و الإكراه الديني، كلّ

هذا القيم المزروعة في المجتمع الجزائري خلال قرون من الزمن جعلته يكتسب منظومة قيمية **Système des valeurs** متناقضة مع قيم الديمقراطية.

4- المفاهيم الأساسية للدراسة:

القيم: لعل مفهوم القيم من أكثر المفاهيم تعقيدا في العلوم الاجتماعية لتداخله مع مفاهيم أخرى كالاتجاهات و المعتقدات و المُثل، و مع مرور الزمن بدأ الاهتمام أكثر فأكثر بالدراسات الاجتماعية المتعلقة بموضوع القيم، حتى أصبح هذا الأخير يكتسي أهمية بالغة مثله مثل مواضيع البحث السوسيولوجية الكبرى كالنظم الاجتماعية و الثقافة، إذ تشكّل القيم في جوانبها أحد الأركان الأساسية لثقافة المجتمع، فلا يمكن أن يكون هناك مجتمع دون أن تكون هناك فئة منظمة من القيم الاجتماعية الموجّهة لسلوك أعضائه و التي تحقق وحدة الفكر داخل ذلك المجتمع، و من ثمّ اشتدّت الحاجة إلى الكشف عن طبيعة القيم و ملامحها و دورها كمتغيّر له أهمية قصوى في جميع نواحي الحياة الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية و الثقافية.¹

هذا و قد اختلف العلماء في تحديد مفهوم القيم على اختلاف تخصصاتهم و توجهاتهم، و لكن يمكننا القول عموما أنّ القيم تنطوي على عناصر معرفية و وجدانية و سلوكية، فهي معرفية من حيث التعبير بما هو مرغوب فيه، و وجدانية من حيث إثارة شعور الفرد بجوانب انفعالية اتجاه ما هو جدير بالرغبة فيه أو عنه، و هي سلوكية من حيث وقوفها كميّار محدد لسلوك الفرد و مرشد له.

فالجانب المعرفي يتضح من أنّ الفرد حامل القيم يعرف الطريق الصحيح بكيفية سلوكية و الغاية النهائية التي يجب أن يناضل من أجلها، أمّا العنصر الوجداني فيظهر حين يشعر الشخص بعاطفة نحو الشيء المستحسن و غير المستحسن، و بذلك فالقيم هي معيار يرشد الفعل و الأحكام، أي أنها

¹ طاهر محمد بوشلوش، التحولات الاجتماعية و الاقتصادية و آثارها على القيم في المجتمع الجزائري، دار بن مرابط للنشر و الطباعة، الجزائر، 2008، ص 33-34.

من محددات الفعل الإنساني.¹

يمكن تعريف القيم إجمالاً على أنّها معتقد بتعلّق بما هو جدير بالرغبة، و ذلك المعتقد يملّي على الفرد مجموعة من الاتجاهات المجسّدة لهذه القيم، فمثلاً الفرد الذي يتبنّى قيمة " العين بالعين و السنّ بالسنّ " إنّما يكتشف عنها من خلال بعض الاتجاهات المعيّنة كتشجيع عقوبة الإعدام أو تشجيع العنف عموماً كجزءاً.²

الديمقراطية: غالباً ما يتمّ تبسيط مفهوم الديمقراطية باختزالها في الجانب السياسي باعتبارها حكم الشعب بالشعب للشعب بمعنى سيادة الشعب ومشاركته في صنع القرارات السياسية عن طريق آلية الانتخابات و التمثيل النيابي، و كذا رقابة الحكومة التي تعمل لصالح الشعب. فالديمقراطية *démocratie* لفظة إغريقية مركّبة من شقين *demos* وتعني الشعب، و *kratos* والتي تعني الحكم، واللفظة كاملة تعني حكم الشعب.³ و على الرغم من السهولة الظاهرة لتحديد مفهوم الديمقراطية على المستوى اللغوي، إلا أنّ الأمر ليس كذلك على المستوى الاصطلاحي، و ذلك راجع للطابع المعقّد لهذا المفهوم، إذ أنّه في الحقيقة لا يتعلّق فقط بالمجال السياسي فحسب، بل هو مرتبط ارتباطاً مباشراً و قوياً بالمجال الاجتماعي و الثقافي و الأخلاقي و القيمي.

فالديمقراطية قبل أن تكون نظاماً سياسياً، هي أسلوب حياة و نظام اجتماعي أخلاقي يقوم على قيم معيّنة و قناعات يتبنّاها الفرد، حيث يعرفها جمال علي زهران: " الديمقراطية أسلوب للحياة و نظام يقوم على قناعة كاملة من مواطني المجتمع البشري بقيمة الديمقراطية فكراً و ممارسة، و قناعة كاملة بالمبادئ الأساسية من حرية و مساواة و عدالة، و أنّ السيادة للشعب دون سواه كما أنّ هذه المبادئ

¹ ضياء زاهر، القيم في العملية التربوية، مؤسسة الخليج العربي، القاهرة، 1984، ص 26-27.

² محي الدين أحمد حسين، القيم الخاصة لدي المبدعين، دار المعارف، القاهرة، 1981، ص 45.

³ حسيني عايش، الديمقراطية هي الحل، المؤسسة العربية للنشر، الأردن، 2001، ص 167.

تستلزم آليات معينة تجسد المبدأ إلى واقع حي متجدد، كتعدد الأحزاب والأفكار وكل ما من شأنه تحقيق سيادة الشعب ومصالحته العامة".¹

فالديمقراطية بهذا المفهوم المبين أعلاه هي التي تهمننا في بحثنا بالدرجة الأولى، حيث سنتناول بالبحث التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية عند الطالب الجامعي الجزائري، و ما مدى تقبله لهذه القيم.

قيم الديمقراطية:

من وجهة نظر تاريخية، يمكن القول أنّ أكثر الأنظمة الديمقراطية التي عرفتها الإنسانية منذ القدم، قد نمت و ترعرعت في ظلّ ما يُلقب بالـ "المدينة -الدولة"، *la cité-état*، أين كانت التشكيلة العرقية و الثقافية شبه متكافئة. و لكن بمجئى الدول العظمى و الإمبراطوريات الواسعة، على رأسها الثلاث إمبراطوريات الكبرى: الإمبراطورية الفارسية، الإمبراطورية الرومانية، الإمبراطورية الإسلامية، و التي قضت، من خلال توسعها، على أكثرية المدن-دول الديمقراطية، و بالتالي أنهت تطور الديمقراطية كنظام حكم، إلا أنّ هذه الأخيرة بقيت تتطور في بعدها القيمي، فكانت قيم الديمقراطية محل نقاش و جدل بين الفلاسفة و المفكرين السياسيين خاصة في القرون الوسطى و فلاسفة الأنوار في أوروبا، فمن أشهر الأسماء نجد توماس هوبر *Thomas Hobbs* ، جون لوك *John Locke*، إيمانويل كانط *Emanuel Kant* ، و كذا المفكرين الذين تبعوهم على نفس الطريق و الفكر، مثل بنيمين كوستون *Benjamin Constant* ، و أليكسي دي توكوفيل *alexis de toqueville*. استمدت معظم القيم الديمقراطية الحديثة من الفكر "البرالي"، و لهذا السبب نجد اليوم انتشارا واسعا و ازدهارا كبيرا للنموذج البرالي الديمقراطي على غرار الولايات المتحدة

¹ جمال علي زهران، الأصول الديمقراطية والإصلاح السياسي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2005، 22ص،

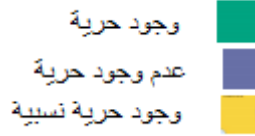
الأمريكية، كندا، أستراليا، بريطانيا...

لا شك أنّ قيم الديمقراطية كثيرة جدًا، نجد كلّ واحدة منها مرتبطة إمّا بالمجال السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، و لصعوبة حصرها جميعا في بحث واحد، حاولنا انتخاب خمسة منها اعتبرناها هي الأساسية و المحورية، بحيث تشكّل بمجموعها جوهر الديمقراطية، و هذه القيم هي كالتالي:

- **قيمة الحرية La liberté**: باعتبار الحرية قيمة أساسية في المنظومة الديمقراطية، كان موضوع الحرية محل نقاش واسع بين فلاسفة الأنوار تجسد هذا الموضوع في عدّة كتابات أشهرها كتاب "الحرية" De la liberté، لجون ستوارت ميل John Stuart Mill، و الذي يعد المرجع الأساسي في هذا الموضوع، فرق فيه هذا الأخير بين نوعين من الحرية، الأولى اختيارية Le libre arbitre، و الثانية اجتماعية La liberté sociale، و لقد كان النوع الثاني هو موضوع كتابه، حيث قصد بها: طبيعة و حدود السلطة التي بإمكان المجتمع أن يمارسها على الفرد بطريقة شرعية.¹



¹ John Stuart Mill, De la liberté, Editions du Grand Midi, France, 1987, p 14.

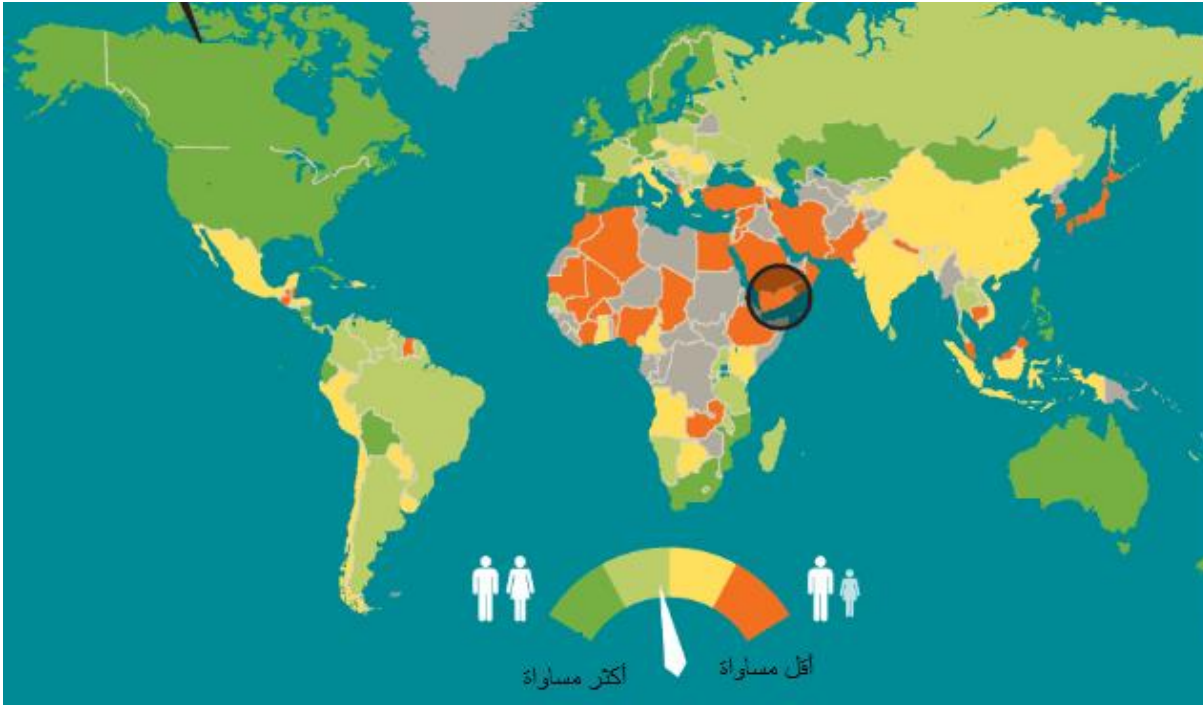


خريطة تمثل درجة الحرية الشخصية في دول العالم¹

و يمكن القول إجمالاً أنّ الحرية المقصودة في بحثنا هنا، هي: ما مدى قدرة الفرد على الاختيار (كاختيار أفعاله، و اختيار ممثليه...)، و قدرته على الفعل (كتغيير الأوضاع الراهنة، و التحكم في الواقع...)، و قدرته على التفكير (كالخوض في الممنوعات، مثل الدين و السياسة و الجنس...).

- **قيمة المساواة L'égalité:** على الرغم من وجود ديمقراطيات منذ القديم، إلا أنّ قيمة المساواة لم تعرف تقدماً حقيقياً و تطبيقاً واسعاً إلا مؤخراً جداً مع الديمقراطيات الحديثة، و بالتحديد في القرن العشرين، فمثلاً لم يتم منح حق التصويت للمرأة في فرنسا، بلد الثورة و حقوق الإنسان، إلا في سنة 1944، و كذا النرويج سنة 1913، و فينلاندا سنة 1906، و أستراليا (من غير أوروبا) سنة 1901، و آخر البلدان الأوروبية التي منحت حق التصويت للمرأة كان الليختنشتاين Liechtenstein و ذلك سنة 1984.

¹ <https://www.freedomhouse.org>



خريطة تمثل دول العالم الأكثر تحقيقا للمساواة بين الجنسين¹

هذا فيما يخص المساواة بين الرجل و المرأة، أما في ما يخص المساواة بين الأعراق، فقد عرف التاريخ الغربي القريب بدءا من أوروبا إلى أمريكا تميزا عرقيا واسعا في ظل ديمقراطيات راسخة، حيث عرفت هذه القيمة غيابا كبيرا، كالحرب على السود في أمريكا و الحرب على اليهود في أوروبا. و لا شك أن هذا النوع من السلوكات راجع إلى أفكار روجها بعض فلاسفة الأنوار في كتبهم و آرائهم، و تبنتها الأنظمة و الشعوب، كرأي إيمانويل كانط Emmanuel Kant في البشر أصحاب البشرة السوداء، حيث يقول: " لم يتلق سود إفريقيا من الطبيعة إلا قدرة الجنوح إلى الخطأ، فليس لهؤلاء الزوج أي مهارة، حيث لم يظهر أي أحد من بين الآلاف الذين أحظروا من إفريقيا ذوقا للفنون أو العلوم مثل ما يظهره البيض من تفوق...فهذان العرقان يختلفان في استعداداتهم كاختلافهم في لون بشرتهم... و لم أرى أكثر

¹ <https://www.weforum.org/>

ثرثرة من سود البشرية، حتى أنه لإسكاتهم يجب تفريقهم بضربهم بالعصى".¹

أما في ما يخص المجتمعات العربية الإسلامية، فقد عرفت فيها الممارسات "المساواة" بدرجات مختلفة على مراحل التاريخ و اختلاف الأماكن، وعلى الرغم من أن الإسلام جاء بتشجيع هذه القيمة، إلا أن التفسيرات المختلفة للنصوص المقدسة من طرف الفقهاء لم تخدم كثيرا فكرة المساواة، خاصة عندما يتعلق الأمر بالمساواة بين الجنسين. فبفعل البيئة الذكورية و النسق الأبوي الذي ساد و لا يزال يسود في المجتمعات العربية الإسلامية، يبقى موضوع المساواة بين الرجل و المرأة موضوعا حساسا نظرا لارتباطه بـ"المقدس"، أي أنه موضوع ينتمي إلى سجلّ الدين.

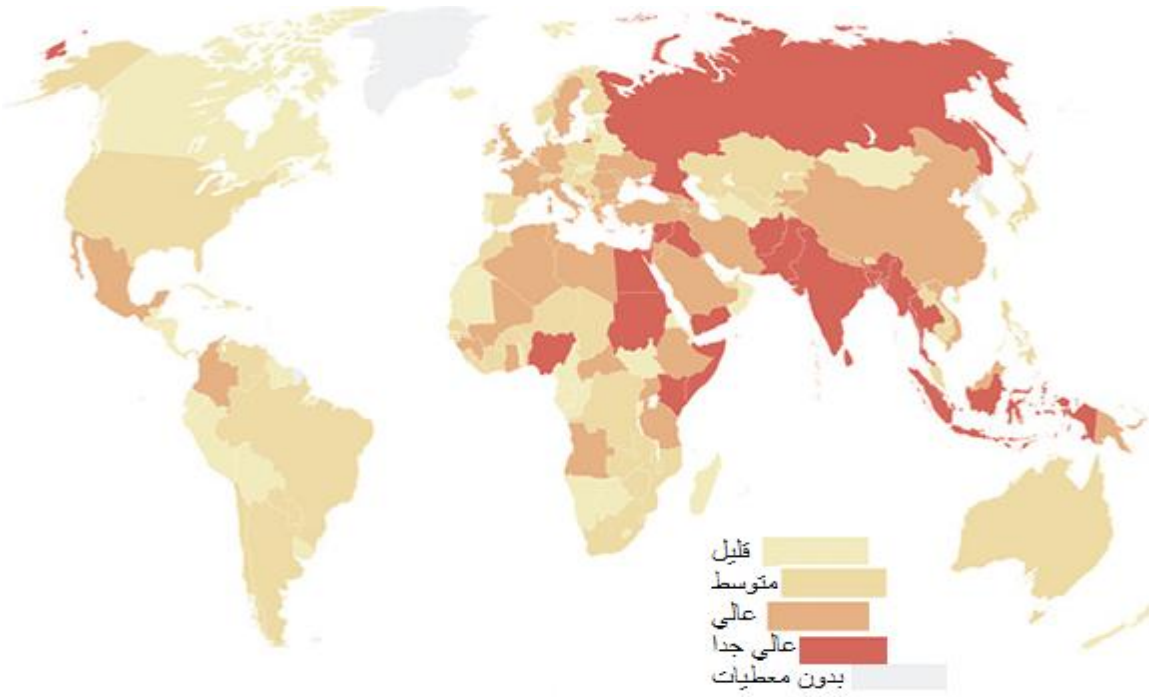
و المقصود بالمساواة في بحثنا هذا، هو انعدام الامتيازات لطبقة معينة و فئة اجتماعية معينة دون باقي المجتمع، و تكافؤ الفرص بين جميع أفراد المجتمع دون تمييز و في جميع ميادين الحياة (العمل، تحقيق الثروة، المشاركة السياسية...)، هذا من جهة، و المساواة بين الجنسين الرجل و المرأة، و المساوات بين الأعراق (البيض و السود، البربر و العرب...)، و المساواة بين مختلف المعتقدات، أو بالأحرى المساواة بين حاملي هذه المعتقدات (المسلم و غير المسلم، المؤمن و غير المؤمن...) من جهة أخرى.

● **قيمة التسامح La tolérance:** تعتبر قيمة التسامح La tolérance أساس التعايش la

cohabitation فمن خلال هذا الأخير يتحقق السلم الاجتماعي. و ليس المقصود بالتسامح هو تقبل وجود الآخر بيننا كحتمية فحسب، بل المقصود به هو قبول الآخر و الدفاع عن حقه في الوجود و التمتع بجميع الحقوق و الحريات رغم الاختلاف الذي يبلغ في بعض الحالات

¹ Rachid Aous, Aux origine du déclin de la civilisation arabo-musulmane ou les sourdes du sous-développement en terre d'Islam , édition Dar El Uns, Paris, 2009, P 64.

التضاد¹. و المقصود بـ"l'autre" هنا، هو جميع الآخرين، سواء كان الآخر الأيديولوجي أو الآخر العرقي، أو كما هو الحال في مجتمعاتنا العربية، الآخر القبلي و العشائري. أو حتى الآخر الديني (مسيحي، هندوسي...) و لا ديني (الملحد، الربوبي...)، و ليس كما قرّر جون لوك John Lock في كتاب *Lettre sur la tolérance*، أنّ للتسامح حدّ و هو عدم التسامح مع الملحد غير المؤمن².



خريطة تمثل درجة المضايقة الدينية في مختلف مجتمعات العالم³

إنّ عدم تبني قيمة التسامح *La tolérance* يؤدي لا محالة إلى هضم حقوق الآخر ، و ينمي الروح الإقصائية والتفرّد واضطهاد الغير. لا شك أنّ الجزائر منذ تاريخها البعيد، عرفت أمّا جاؤوا إلى أراضيها و مارسوا الإقصائية و الاضطهاد على الشعب الجزائري، بدءا بالاحتلال الروماني ثمّ الفتح الإسلامي ثمّ الاحتلال التركي و أخيرا الاحتلال الفرنسي، كلّ

¹ Emmanuel Levinas, *Entre nous : essai sur le penser-à-l'autre*, Les édition Biblio Aissais Paris 1991, p 10.

² John Locke, *Lettre sur la tolérance*, Éditions ressources, France, 1980, p 81.

³ <http://www.pewresearch.org/>

تلك الأمم لم تتسامح مع سكان الجزائر و بالغت في اضطهادهم و إقصائهم.

المقصود بالتسامح La tolérance في بحثنا هو، قبول الآخر الديني و اللا ديني أو الآخر الأيديولوجي أو الآخر العرقي، أو الآخر القبلي و العشائري، و الدفاع عن حقّه في الوجود و التمتع بجميع الحقوق و الحريات رغم الاختلاف.

● العلمانية La laïcité: تختلف و تتنوّع كثيرا تعريفات العلمانية من مفكر إلى آخر، و لكن

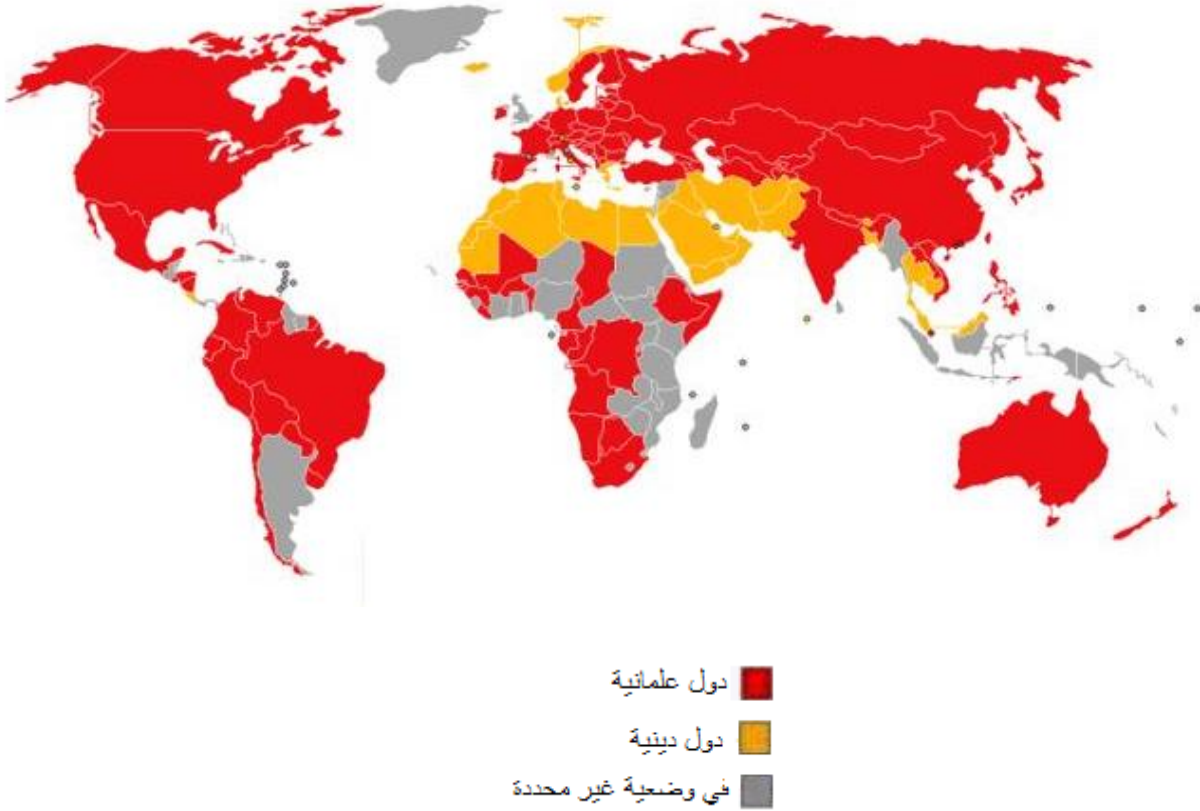
المقصود بالعلمانية في بحثنا هنا هو، فصل الدين عن الدولة (كعدم تدخل الدين برجاله و هيئاته في القرارات السياسية...)، أو حيادية الدولة la neutralité فيما يتعلّق بمجال الدين (كعدم تشجيع و دعم دين معيّن، أو تمويل المؤسسات الدينية كالكنائس و المساجد من طرف الدولة...)¹، و ليس المقصود بها العلمانية في صبغتها المتطرفة كما في كلّ من النموذج الفرنسي حاليا أو التركي قديما خلال سنوات حكم كمال أتاتورك، أين تحوّلت العلمانية من فصل الدين عن الدولة إلى محاربة كافة أشكال التديّن خاصة منه الإسلامي، فبدل أن تقوم العلمانية بدور حامية الأديان من الاضطهاد أصبحت هي المضطهد الأول لدين على حساب الآخر.

من بين القيم الديمقراطية الخمسة المختارة، تُعتبر قيمة العلمانية La laïcité القيمة الأكثر إثارة للجدل خاصة في الأوساط العربية و الإسلامية، و ذلك راجع أساسا إلى كون هذه القيمة متصلة مباشرة بموضوع الدين، حيث أنّ هذا الأخير يعتبر مكوّنا أساسيا لثقافة الفرد العربي المسلم بما فيها ثقافته السياسية، و من هذا المنطلق كان الحديث على العلمانية صعبا و شائكا للغاية في المجتمع الجزائري.

لا شكّ أن العلمانية تمخضت من رحم تاريخ أوروبي طويل، عرف في طيّاته تحالفا قويا بين

¹ Maurice Barbier, La laïcité, Les édition L'harmattan, Paris, 1995, p 80 -90.

الكنيسة و الدولة، و الذي نتج عنه واقع مرير مليء بالاضطهادات و محاكم التفتيش بقيادة هذا الحلف. فكان من الطبيعي، و كردة فعل لهذا الاستبداد، أن قامت الثورات في أوروبا من أجل إحلال دولة مدنية لا تقع تحت تأثير الكنيسة، فكان من ذلك أن أنتجت لنا أوروبا مبدأ العلمانية.



خريطة تمثل توزيع الدول العلمانية و الدينية في العالم¹

يتمثلّ الدليل الأساسي لمنتقدي العلمانية في الدول العربية في أنّ هذا النوع من المفاهيم قد تم صياغته في بيئة أوروبية غربية وفي ظروف اجتماعية و سياق تاريخي بعيد كلّ البعد عن السياق الثقافي و الاجتماعي العربي الإسلامي. ومن هنا كان من المستحيل الاستفادة محليا

¹ <http://www.un.org>

من مفهوم العلمانية و كل ما تحمله من مبادئ و تطبيقات.

إلاّ أنّه في نظرنا، أنّنا أحوج ما يكون إلى قيم و تطبيقات العلمانية في دولنا العربية المسلمة، إذ أنّ العنف بين مختلف الطوائف الإسلامية التي تكفّر بعضها البعض حاضر منذ بدايات التاريخ الإسلامي، انطلاقا من الحروب الطاحنة التي دارت بين الموحدين (أصحاب عقيدة هجينة بين الأشعرية و المعتزلة و الإمامية) و المرابطين (أصحاب عقيدة أهل الحديث، أو ما يسمى اليوم بالسلفية) على خلفية تكفير الموحدين للمرابطين، فليس كما يظنّ الكثير أنّ الموحدين لقبوا أنفسهم كذلك بمعنى أنّهم هم من وحدوا المغرب العربي، بل لقبوا أنفسهم بـ"الموحدين" خلافا لـ "الكافرين" بمعنى المرابطين.¹ و لا يزال العنف اليوم قائما بين طائفة السنة و طائفة الشيعة كما هو الحال في العراق و سوريا و لبنان و غيرهم من الدول العربية المسلمة.

و الجزائر اليوم ليست بمعزل عن الخلافات الطائفية، علما أنّ وسائل الإعلام قدّ سهّلت مدّ كثير من الطوائف كالشيعة التي يتزايد عددها كلّ يوم في الجزائر، و كذا طائفة الأحمدية*، و حتّى داخل الطوائف السنيّة نرى انتشارا متزايدا للمدخليين و الجاميين** و في مقابلهم الإخوانيون*. كلّ هؤلاء الطوائف يحملون عقيدة وتوجها و مذهباً مختلفا عن ذلك الذي تشجعه و تدعّمه الدولة الجزائرية رسمياً، ألا و هو التوجه الصوفي و العقيدة الأشعرية و المذهب المالكي.

¹ سلامة محمد سلمان الهرفي، دولة المرابطين، مطبوعات دار الندوة، الكويت، 1985، ص 112. * الأحمدية أو القاديانية، هي طائفة تنتسب إلى الإسلام، أسسها ميرزا غلام أحمد في القرن العاشر الميلادي بالهند، و يعتقد أتباعه أنّه هو المهدي المنتظر و المسيح الموعود، و يخرجهم جمهور علماء المسلمين عن الملة لادّعائهم الرسالة لـغلام أحمد بعد النبي محمد بن عبد الله الذي هو خاتم الأنبياء و الرسل في العقيدة الإسلامية.

** نسبة لربيع المدخلي و محمد أمان الجامي، تُصنّف عموماً ضمن التيار السلفي، و يتميّزون بولائهم الشديد للحكام و يحزّمون العمل السياسي و يكفّرون كلّ من تعرّض للحاكم، و يرون الطاعة المطلقة لولي الأمر و حرمة المعارضة أو التدخل في الشؤون السياسية.

* حزب سياسي و تيار إسلامي، عادة ما يُنسب إلى حسن البنا و سيّد قطب، يؤمن بالعمل السياسي و يعتبر من أهمّ التيارات المعارضة للأنظمة في مختلف الدول العربية، تمّ تصنيفها من بعض الدول على أنّها منظمة إرهابية.

فالمطلوب اليوم في الجزائر، إن لم تكن علمانية دينية فعلى الأقل علمانية طائفية إن صحّ التعبير، حيث لا تتخذ فيها الدولة موقفا داعما لأيّ طائفة أو مذهب أو توجه إسلامي، وذلك من أجل تفادي تحالف الدولة مع طائفة معيّنة و ما ينتج عن ذلك من اضطهادات و هضم لحقوق باقي الطوائف الدينية و استعمال العنف من طرف هذه الأخيرة كردّة فعل لما تلقاه من إقصاء و تهميش و اضطهاد.

تبقى العلمانية *La laïcité* منتوجا إنسانيا قابلا للتطور مع تطوّر السياقات التاريخية، كما أنّه قابل للضبط أيضا فيضبط حسب السياقات الثقافية و الاجتماعية المحلية الخاصة بكلّ أمة، فليس شرط في تطبيق العلمانية أن يتمّ نقل نموذج أجنبي معيّن بترسانته القانونية، بل الواجب هو احترام القيم العامة للعلمانية و تطبيقها من خلال منظومة قانونية تأخذ بعين الاعتبار الثقافة المحلية.

● **قيمة المواطنة *La citoyenneté* :** يمكن القول عموما أنّ قيمة المواطنة لا يمكن ممارستها بصفة كاملة إلاّ إذا تحققت جميع القيم الأخرى المذكورة سابقا. لقد تمّ اشتقاق كلمة *Citoyenneté* من الكلمة اللاتينية *Civitas*، و التي معناها "الحقّ في الوطن".

المقصود بالمواطن في بحثنا هذا، هو ذلك الرابط الاجتماعي الذي يجمع أفراد المجتمع الواحد حيث يكون أساس هذا الرابط هو المواطنة، أي عضويتهم لنفس البلد و الانتماء إلى نفس المجتمع السياسي و الخضوع إلى نفس السلطة، و لا يكون الرابط بين افراد المجتمع هو الدين أو العرق أو الجنس أو القومية أو الإثنية كما هو الحال في بعض النظم الفاشية *Fasciste* الحديثة، أو في الممالك و الإمبراطوريات القديمة¹، حيث كان، مثلا، المسلمون أيام الإمبراطورية الإسلامية يُعتبرون سگانا من الدرجة الأولى، أمّا أصحاب الديانات

¹ Dominique Schnapper, Qu'est-ce que la citoyenneté, les éditions Gallimard, France, 2000, p 11-12.

الأخرى فكانوا يعتبرون سگانا من الدرجة الثانية، أو كما يُطلق عليهم الفقه الإسلامي اسم "أهل الذمة"، و في ظلّ هذا النظام التمييزي Discriminatoire و العنصري Raciste كان المسلمون يتمتعون بحقوق أكبر من تلك التي يتمتع بها أهل الذمة، بل كانوا يتمتعون بكرامة أكثر من غيرهم، كما ورد في أحكام أهل الذمة أنّه يُختم على رقاب أهل الجزية في أعناقهم، و لا يُلقى إليهم السلام، و لا يقوم له ، و لا يصدر في المجلس، و لا يخاطبه بأخي و نحو ذلك ، و لا يدعى له بما يدعى به للمسلم من النصر والعز و نحو ذلك ، و لا يصرف إليه من أوقاف المسلمين ، و لا من زكواتهم ، و لا يستشهده تحملاً و لا أداء.

كما أنّ التمييز la discrimination في هذا النظام وصل إلى حدّ التفريق في اللباس بين المسلم وغيره لا اعتبار الدولة أنّ المسلم أشرف و أكرم من غير المسلم، فمثلاً يُمنع هذا الأخير من لبس "القلنسوة"، فيقول بن القيم في هذا الصدد: " فيتميزون بها (يعني يميز المسلمون بلبس القلنسوة) للشرف على من دونهم لما رفعهم الله بعلمهم على جهلة خلقه و القضاة تلبسها هيبة و رفعة و الخطباء تلبسها على المنابر لعلو مقامهم فيمنع أهل الذمة من لباس القلنسوة لعدم وجود هذه المعاني فيهم".¹

كلّ هذه السلوكات لا تتلاءم مع قيم المواطنة علماً أنّ هذه الأخيرة هي روح الديمقراطية، فالرابط الوحيد للمواطن بأخيه المواطن هو انتماءهما إلى رقعة جغرافية معيّنة بغضّ النظر عن انتمائه الديني أو أصله العرقي و الإثني أو قوميتّه، فأبي إنسان كان مستقراً بصفة يؤهلها القانون بـ "الثابت أو الدائم" داخل البلاد، أو تُمنح له الجنسية عن طريق أحد القنوات القانونية، يكون بصفة آلية مشاركاً في الوطن و يخضع للقوانين الصادرة عنه و يتمتع بطريقة متساوية مع بقية المواطنين بمجموعة من الحقوق (الحقوق المدنية، الحقوق السياسية، الحقوق

¹ أبو بكر بن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، مطبوعات المكتبة العصرية، بيروت لبنان، 2000، ص 267-299.

الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية) ويلتزم بأداء مجموعة من الواجبات (تسديد للضرائب، تأدية الخدمة العسكرية، الإبلاغ عن أيّ خطر يهدد أمن البلاد...) تجاه البلاد التي ينتمي إليها.

5- أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في إلقاء الضوء على البعد الاجتماعي للديمقراطية و أهمية هذا الأخير في عملية التنمية الديمقراطية و ذلك من خلال إرساء القيم الديمقراطية على المستوى الاجتماعي، و عدم حصر الديمقراطية في آلية إنجاز أو نظام سياسي يتعلّق بالدرجة الأولى بالدولة و السلطة بعيدا عن المجتمع و الثقافة، فعلى حسب الباحث صالح ياسر، "المجتمع الديمقراطي لا يقوم على وجود دولة قانونية وديمقراطية فحسب ولكنه يتجاوز ذلك نحو توطين مبادئ الديمقراطية في ممارسات الفرد و الجماعة معا. وهكذا فإن الاستثمار المادي والمعنوي يتجه أكثر فأكثر في الدول ذات الديمقراطية الناضجة، من التركيز على السلطة المركزية والدولة نحو المجتمع كوعاء للديمقراطية و تجسيد واقعي لقيمها. باختصار، نستطيع أن نقول إن " المجتمع الديمقراطي " في البلدان المتقدمة يأتي بالتوازي مع الدولة الديمقراطية، والتي تقوم على رعايته حتى لو كانت تخاف من تجاوزه على الصلاحيات الجديدة. فالدولة تدرك أيضا أن ما يقوم به المجتمع الديمقراطي، و المؤسسات الخاصة غير الحكومية، لا تستطيع هي أن تقوم به. كما يتعين التأكيد على أن التركيز على دور مؤسسات المجتمع المدني قد لفت الانتباه الى جانب هام لإشكالية الديمقراطية، و إن الديمقراطية لا تنحصر في بعض الممارسات السياسية مثل التعددية الحزبية، وتنظيم الحكم طبقا لمبادئ دستورية تضمن فصل السلطات عن بعضها البعض واختيار الحكام من خلال انتخابات نزيهة و غير ذلك من الأمور الفنية. فالممارسة الديمقراطية الصحيحة في السياسة تفترض ديمقراطية المجتمع. ودون هذه الصيغة لا تضرب الديمقراطية جذورا في أرضية المجتمع فتظل شكلية و سطحية دون أن تكتسب

شرعية غير قابلة للانقلاب"¹.

6- أسباب اختيار الموضوع:

الأسباب الذاتية:

السبب الذاتي الذي يدفعني إلى البحث في هذا الموضوع هو إيماني الشخصي و العميق بقيم الديمقراطية كقيم كونية valeurs universelles ، بعد اطلاعي على أحوال بعض المجتمعات التي تتبنى هذه القيم على المستوى الاجتماعي بحيث أصبحت لديهم اليوم ديمقراطية اجتماعية و أخلاقية حقيقة.

كما أنّ معاشتي إياهم في جميع تفاصيل يومياتهم، أحدث عندي نوعا من المقارنة بين تمثلات القيم الديمقراطية عندنا و عند الغرب، وجعلني أفكر في أسباب رسوخ هذه القيم في المجتمعات الغربية عامة، و في المقابل أسباب نفور و مقاومة المجتمعات الشرقية لها خاصة، و ذلك من أجل معرفة أكثر عمقا لمجتمعاتنا.

الأسباب الموضوعية:

أمّا عن الأسباب الموضوعية التي دفعت بنا إلى الخوض في هذا البحث فتتلخص في أنّ الأحداث الدولية المتأخرة هي التي فرضت علينا التطرق لهذا الموضوع خاصة ما يجري في الدول الشقيقة و المجاورة ممّا اصطلح عليه بالربيع العربي حيث تمّ إعادة طرح موضوع الديمقراطية و أصبحت هذه الأخيرة المطلب الأول الذي اتفقت عليه تقريبا جميع أطراف و تيارات الشعوب العربية الثائرة ضد أنظمتها.

¹ صالح ياسر، المجتمع المدني و الديمقراطية، منشورات طريق الشعب، بغداد، 2005، ص 46.

و بعد مرور فترة من الزمن على هذه الثورات يُلاحظ كلّ متتبع للشأن السياسي و الاجتماعي العربي أنّ التحول الديمقراطي الذي تسعى إليه هذه الدول يلقي كثيرا من المعوقات و العراقيل التي تُؤخّر الانتقال إلى الديمقراطية ممّا يدلّ على وجود أزمة بين الشعوب العربية و الديمقراطية، و بما أنّ السوسيولوجيا هي علم الأزمات كما يُقال، فقد فرض علينا بطريقة موضوعية التطرّق إلى مبحث الديمقراطية كونها تنصدر قائمة الأزمات التي نعاني منها نحن الجزائريون اليوم كوننا جزءا لا يتجزأ من الأمة العربية الإسلامية.

7- المنهج والتقنيات:

في القسم الأوّل من الدراسة استعنا أساسا بالتحليل الوظيفي **L'analyse fonctionnelle**¹ الذي يعتمد على التاريخ لفهم الظواهر الاجتماعية، فمن أجل تفسير استعصاء الديمقراطية على المجتمع الجزائري و الإحاطة بالصعوبات و الحواجز الثقافية التي يلقاها هذا الأخير أمام اكتسابه قيم الديمقراطية، و جب علينا العودة إلى سياق أوسع، و البحث عن الجذور التاريخية للظاهرة في أقطابها الثلاثة: السياسي-الاجتماعي-الثقافي، و ذلك من أجل تحديد المراحل التاريخية التي خضع فيها المجتمع الجزائري لظروف غرست فيه قيم مناقضة للديمقراطية، حيث لا زالت هذه القيم تُحول بينه و بين اكتساب قيم الديمقراطية.

أمّا في القسم الثاني المتعلّق بالدراسة الميدانية، حاولنا الاعتماد على المقاربة الكميّة الإحصائية من خلال حساب معامل الارتباط **Coefficient de corrélation** بين متغيّرات الدراسة، و تمثيلها بيانيا لتيسير قراءة النتائج. كما اعتمدنا من جهة أخرى على المقاربة الكيفية

¹ Marc Montoussé et Gilles Renouard, Comprendre la sociologie, Les éditions Bréal, France, p 16-17 .

من أجل فهم و تفسير النتائج الإحصائية، و ذلك من خلال التحليل الوظيفي L'analyse fonctionnelle، و المتمثل غالبا في تفسير ظاهرة اجتماعية أو ممارسة من خلال وضعها في سياق أوسع يمكن أن يكون التاريخ، أو الاقتصاد، أو المجتمع ككل. فكثيرا ما يلجأ الباحث الاجتماعي إلى التحليل التاريخي L'analyse historique لمعرفة الأصول التاريخية لظاهرة معينة. ففي كثيرا من الأحيان يجب الرجوع إلى الماضي من أجل فهم و تفسير الحاضر. و في هذا التوجّه، يستعمل الباحث في مجال التمثلات الاجتماعية التحليل التاريخي للإحاطة بموضوعه على خطّ زمني طويل نوعا ما، يمتد من الماضي القريب و البعيد إلى الحاضر و الواقع المعاش اليوم.

كما استعملنا بعض التقنيات الخاصة بالدراسات المتعلقة بـ"التمثلات الاجتماعية"، فمن أجل تحديد مركزية العناصر المكونة لهذه الأخيرة، تمّت الاستعانة بـ تقنية الأولوية في الكلمات المنتجة Méthode d'évocation hiérarchisée، حيث أنّ هذه التقنية تنطوي على فوائد و إيجابيات عدّة. فهي طريقة غير مكلفة للباحث و المبحوثين معاً، و في نفس الوقت تسمح لنا بفهم جزء كبير من التمثلات الاجتماعية المدروسة.

كما استعنا أيضا بتقنية استمارة الاستبيان Le questionnaire من أجل جمع المعطيات، إذ أنّه كثيرا ما تُستعمل هذه الأخيرة في الدراسات السوسولوجية المتعلقة بالتمثلات الاجتماعية. تنطوي تقنية الاستمارة على مزايا لا نجدها في غيرها من التقنيات و الأدوات السوسولوجية. فهي أكبر قدرة على التفسير في مستوى أكثر عمقا و دقة، كما نجد هذه التقنية تسمح لنا بالتحليل الكمي للمحتوى الخاص بالظاهرة الاجتماعية المدروسة.

و تُعدّ هذه الميزة الأخيرة من أهمّ النقاط الإيجابية لهذه التقنية، حيث تسمح بالابتعاد أكثر عن ذاتية الباحث في تفسير و فهم الظاهرة المدروسة و ذلك من خلال تكميم La quantification

المعطيات و دراستها إحصائياً. كما أنّ هذه التقنية، على خلاف تقنية المقابلة، تحدّ من تفاعل الباحث بالمبحوث،¹ و بذلك تحدّ من جميع سلبيات هذا التفاعل. فحين الإجابة لا يكون الباحث في ديناميّة مع مبحوثه، و تُحصر التساؤلات المطروحة في عدد من الإجابات الدقيقة و الواضحة بحيث لا يكون للمبحوث حرّية استعمال تعبيراته و ألفاظه الخاصة. و يُمكن القول عموماً، أنّ استمارة الاستبيان هي من أنجع التقنيات و الوسائل المستعملة في الدراسات السوسولوجية المتعلقة بالتمثلات الاجتماعية، فهي تسمح لنا بتحقيق ثلاث أهداف أساسية في البحث الاجتماعي و متمثلة في:

- التقدير 'l'estimation
- و التوصيف 'la description
- و التحقق من الفرضيات 'la vérification des hypothèses²

¹ Roger Pinto et Madeleine Grawitz, Méthodes des sciences sociales, Les éditions Dalloz, troisième édition, France Paris, 1969, p. 596-601

² Rodolphe Ghiglione, Les techniques d'enquêtes en sciences sociales, Les éditions Dunod, France Paris, 1987, p 32 – 41.

القسم الأول: المجتمع

الجزائري

و إشكالية الديمقراطية

القسم الأول: المجتمع الجزائري و إشكالية الديمقراطية.

المقدمة

سوف نقوم في هذا القسم بطرح بعض النقاط التي تبدو لنا محورية من منظور سوسيو-تاريخي، و ذلك من أجل فهم إشكالية الديمقراطية و المجتمع الجزائري. سنتناول بالدراسة القيم التقليدية كالأبوية و العصبية، و كذا الفكر الديني كموروث تاريخي يشكّل اليوم عائقا للتنمية الديمقراطية، محاولين تقصي بدايات تحويل عنصر الدين إلى أغراض سياسية و ظهور بوادر الاستبداد بالسلطة بدافع من العصبية و باسم الدين، و كذا إظهار الدور التاريخي للإسلام السياسي في تشكيل ثقافة سياسية للفرد العربي المسلم عامة و الجزائري خاصة، متناقضة مع قيم الديمقراطية (الحرية، المساواة، المواطنة...)

يواجه المجتمع الجزائري في نظرنا، معيقات سوسيوثقافية socioculturels Blocages تمنعه من اكتساب قيم الديمقراطية، و تتمثل هذه المعوقات في منظومة قيمية système de valeurs متناقضة مع قيم الديمقراطية.

تُستمدّ هذه المنظومة القيمية بشكل أساسي من ثقافة تقليدية يسيطر عليها عنصر الدين، و لقد اخترقت هذه المنظومة القيمية حتى المجال السياسي، فعرف المجتمع تجربة سياسية طويلة لعبت فيها القيم التقليدية و الدين دورا محوريا، شكلت في النهاية هذه التجربة حاجزا ثقافيا-دينيا يحول بين المجتمع الجزائري و بين اكتساب قيم الديمقراطية.

تعود تاريخيا بدايات هذه التجربة التي مرّ بها المجتمع العربي -بما فيه المجتمع الجزائري- إلى النصف الثاني من مرحلة الخلافة الراشدة و طوال فترة الدولة الأموية. أمّا في ما يخصّ الدول و الحكومات التي تعاقبت بعد ذلك كالدولة العباسية و العثمانية، فليست إلا تكرارا للنموذج الأموي و

بناء على الأسس التي وضعها البيت الأموي في مجال سياسة الدولة . و لازالت رواسب هذه التجربة عالقة في ثقافة الفرد الجزائري خاصة و الفرد العربي عامة.

و من معيقات اكتساب قيم الديمقراطية في نظرنا، نجد النسق المعرفي الذي عرفته المجتمعات الإسلامية، خاصة ذلك الذي بدأ يسود انطلاقا من القرن الرابع الهجري، و المتمثل في النسق الدوغمائي المتحجّر الذي ظهر بعد انحسار العقل الفلسفي المبدع، فأنتج لنا جهازا فكريا منطوي على نفسه داخل سياج دوغمائي مغلق على حدّ تعبير محمد أركون، و الذي لعب دورا مهما في صياغة العقل المغاربي بما فيه الجزائري. هذا النمط من التفكير زرع روح الإقصائية و التفرد بالرأي و الاستحواذ على الحقيقة المطلقة، و تعدّ هذه القيم الأخيرة مناقضة لقيم الديمقراطية.

كما سنتطرّق إلى التاريخ السياسي القريب للمجتمع الجزائري من خلال دراسة مراحل ظهور و تطور النخبة الجزائرية في الحقبة الكولونيالية ، خاصة في مطلع القرن العشرين، و مدى خدمتها للديمقراطية ، و مدى اقترابها أو ابتعادها من الجهاز الفكري التقليدي، و ذلك من خلال تحليل الظروف الاجتماعية و السياسية التي شكّلت هذه النخبة بمختلف تياراتها، و ما أنتجته هذه النخبة من مفاهيم أيديولوجية معاصرة كمفهوم الوطنية الجزائرية Le nationalisme algérien الذي شكّل بقوة الثقافة السياسية الجزائرية.

إنّ التيارات الفكرية اليوم، هي امتداد لتلك التيارات التي ظهرت في مطلع القرن العشرين المتمثلة خاصة في التيّار المغرب Occidentalisé، و في المقابل التيار المحافظ Conservateur، فقد أنتج لنا هذا التاريخ اليوم نوعا من الانقسام على مستوى النخبة، أو بتعبير جمال الدين غريد أنتج لنا ظاهرة "ثنائية النخبة الجزائرية"، الأولى مفرنسة francophone و الثانية معرّبة Arabophone. إنّ كلّ من هاتين النخبتين تحمل تصوّرا معيّنا للديمقراطية بتأثير من خلفية ثقافية معيّنة ، و

الصراع بينهما منعنا من إنتاج صيغة للديمقراطية مشتركة تتناسب مع الخصائص الثقافية للمجتمع الجزائري، بحيث تتفق على هذه الصيغة جميع التيارات النخبوية. الأمر الذي يجعل من هذا الصراع النخبوي عائقا آخر أمام ديمقراطية المجتمع الجزائري.

الفصل الأول: القيم التقليدية كعائق للتنمية الديمقراطية.

لا شك أنّ معرفة أصول إشكالية الديمقراطية في المجتمع الجزائري اليوم، تستدعي منّا البحث في التاريخ البعيد و القريب لهذا المجتمع من أجل الوقوف على العناصر المفتاحية التي شكّلت الثقافة السياسية لمجتمعنا، و الذي يعتبر جزءا لا يتجزأ من المغرب العربي الكبير. و في هذا الصدد لعبت الثقافة التقليدية دورا محوريا في إفراس قيمتين محليتين طبعتا المجتمع الجزائري على مرّ التاريخ: الأبوية Le patriarcat، إذ تعبّر هذه الأخيرة عن نسق اجتماعي تقليدي يكرّس ثنائية الاستبداد المتمثلة في التسلط/الخدوع. و العصبية، كقيمة ضاربة بجذورها بعمق في المجتمع، تعمل على ترسيخ الإقصائية و التراتبية و عدم الاعتراف بالآخر و التسامح معه.

المبحث الأول: الأبوية Le patriarcat كنظام قيم.

أولا: المجتمع الأبوي La société patriarcale في الجزائر.

1- الثقافة التقليدية و القيم المحلية في المجتمع الجزائري:

تستمدّ القيم المحليّة مضامينها من الثقافة التقليدية للمجتمع الجزائري، ثمّ هي بدورها تطرح للفرد مجموعة من الاختيارات و الحلول المعينة للوضعيات المختلفة التي تواجهه فتحدد السلوك الصادر عنه و تضبط ممارساته في إطار هذه القيم المحلية. بالتالي تكون الثقافة التقليدية قد فرضت على جميع الأصعدة طريقة معيّنة للاستجابة و التصرف في مختلف الوضعيات، و يمكن تقسيمها على حسب "سليمان مظهر" إلى مجموعتين من الميكانزيمات الأساسية:

• الأولى تتمثل في، الخوف من الخارج، الخوف من الاضطرابات، الخوف من المستقبل،

التفسير الخيالي أو السحري للظواهر الاجتماعية، الخدوع La soumission، التواكل أو

الاعتماد على الغير، التراتبية الجنسية (الأبوية، Patriarcat) و العمرية (سلطة الأكبر سنا، La gérontocratie)، La hiérarchie des sexes et des âges، الانسياق Le conformisme، المراقبة الاجتماعية.

- الثانية تتمثل في، اغتنام الفرص، التأقلم مع الوضعيات، الحيلة، الخبث، التحكم في الغير La manipulation، المراوغة، الابتزاز، الانقضاض، أولوية المصلحة الخاصة و الربح السريع بهدف الاستهلاك على المدى القصير.¹

إنّ انتشار هذا النوع من القيم التقليدية المستوحاة من الثقافة المحلية السائدة في المجتمع الجزائري، من شأنها أن تعيق مسار التنمية الديمقراطية و كذا السيرورة التنموية في جميع المجالات عامة². أمّا في ما يخصّ القيم المحلية ذات الطابع الإيجابي، أو ما يُصطلح عليها بـ"القيم الشريفة" Les valeurs nobles كالتضامن و الاتحاد و التعاون و التكافل و الأخوة، صحيح أنّها موجودة في الأوساط التقليدية لحدّ كبير، إلى درجة أنّها عبارة عن مؤسسات قائمة بذاتها من الناحية السوسولوجية، إلّا أنّ هذا النوع من القيم لا يحتاج المجتمع إليها إلّا أثناء الأزمات عندما تكون الأخطار محدّقة بالمجتمع مثل أوقات المجاعات، أو الفقر المعمّم، أو الاعتداء الخارجي. أمّا في الأوقات العادية حيث تُدفع عجلة التنمية في جميع الميادين، فإن قيم الفردانية القائمة على التنافس و السعي إلى تحقيق الثروة هي التي تساعد أكثر على تفعيل العملية التنموية³.

¹ Slimane Medhar, L'échec des systèmes politiques en Algérie, Edition Chihab, Alger, 1999, p 14.

² إسماعيل قيرة و آخرون، المرجع السابق، ص 256.

³ Slimane Medhar, O.c, p 14.

2- القيم الأبوية في المجتمعات التقليدية:

من بين القيم المحلية الأكثر انتشارا و الأكثر إعاقة لعملية ديمقراطية المجتمع الجزائري و من ثم ديمقراطية النظام السياسي الجزائري، نجد "الأبوية" أو النظام الأبوي Le patriarcat سواء كان ذلك على مستوى المجتمع أو الدولة. إنّ هذا النوع من النظم يُعبّر في جوهره عن بنية اجتماعية-ثقافية structure socioculturelle تشكّل فيه العائلة النواة المركزية، ثمّ تتجلى مظاهر الأبوية بصفة هرمية فتنتقل من العائلة و تنتهي إلى الدولة مرورا بالقبيلة و العشيرة، و يقوم هذا النوع من النظام على مبادئ عديدة يتمثل أهمها في: التسلّط و الخضوع و اللاعقلانية. الأمر الذي يتعارض مع قيم الديمقراطية و المجتمع الحديث الذي يتأسس على قيم مناقض كامتلاك الذات و الحرية و العقلانية و احترام الإنسان.

و من الناحية الاجتماعية، يشير مفهوم المجتمع الأبوي بشكل عام" إلى المجتمع التقليدي الذي يتّخذ طابعا مميزا بالنسبة للبنى الاجتماعية الكلية: المجتمع، الدولة، الاقتصاد، الثقافة. و كذلك إلى البنيتين الجزئيتين: العائلة، الفرد. حيث تتخذ هذه العناصر بمجموعها طابعا يتسم بأشكال نوعية من التخلف الاجتماعي والاقتصادي و الثقافي تعيق تطوره و تقدمه. كما يتميز المجتمع الأبوي بالتحرّج و الجمود و التناقضات الداخلية التي تمزّقه و تستنزف طاقاته المعنوية و تدفع أفرادها إلى الشعور بالتمزّق، ممّا يؤدي إلى تقييم دوني للذات".¹

يعتبر المجتمع الأبوي مجتمعا ساكنا Statique عاجزا عن مواكبة عجلة الزمن، و غير قادر على هضم مفاهيم التقدّم و الحداثة، وذلك لكونه مجتمعا تابعا للبنى التقليدية، و محكوما بأطر الثقافة المحلية، مما يجعل أفرادها غير مستقلين في التفكير، و يفتقرون إلى القوة الداخلية و الوعي بالذات

¹ إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي و إشكالية الجنس عند العرب، دار الساقى، لبنان بيروت، 2003، ص 143.

للنهوض الفكري و الثقافي، و هذا على الرغم من أنّ هذه المجتمعات الأبوية الحديثة، كالمجتمع الجزائري، نلاحظ فيه الكثير من شكليات الحداثة و مظاهرها لكن دون مضامينها و جوهرها. و من أهمّ سمات المجتمع الأبوي الحديث نجد:

- سيطرة الأب على العائلة، و تربّعه على أعلى هرم السلطة في البيت، فتكون إرادته مطلقة و سيطرته محكمة.
- العلاقات داخل المجتمع من الأعلى إلى الأسفل تقوم على التسلّط، أمّا العلاقات من الأسفل إلى الأعلى فتقوم على الخضوع و الطاعة.
- تعمل فيه عملية التنشئة الاجتماعية على إنتاج نمط ثقافي و ملامح شخصية تخدم المجتمع الأبوي، و ذلك من خلال ترسيخ قيم معيّنة كالخضوع و الطاعة و التراتبية.
- تغلب الانتماءات القبلية و الطائفية و المحليّة في العلاقات الاجتماعية و في السلطة الأبوية، و كذلك في العلاقات الفردية-الذاتية التي تتضارب مع المصالح المشتركة العامة.¹

و على حسب هشام شرابي، المجتمع الأبوي *La société patriarcale* هو عبارة عن بنية اجتماعية-ثقافية بالدرجة الأولى، أفرزتها ظروف تاريخية معيّنة حيث وُجد هذا النوع من المجتمعات في جميع ربوع العالم بأشكال مختلفة كما في أوروبا و آسيا، ثمّ اتخذت هذه البنية شكلا نوعيا متميّزا من ما نسميه اليوم بـ"المجتمع العربي"، الذي هو أحد أشكال المجتمعات التقليدية، و الذي يأتي في مقابله "المجتمع الحديث" القائم على قيم الحداثة *La modernité* و التقدم *Le progrès*، حيث أنّ من أهمّ الأسباب التي ضمنت استمرارية المجمع العربي كمجتمع أبوي، هي قدرته الفائقة على مقاومة التغيّر لبنياته الأصلية مقاومة قوية، و ذلك منذ العصور القديمة من ما قبل الإسلام إلى الفترة الراهنة،

¹ المرجع نفسه، ص 144.

و هذا من أجل الحفاظ على قيمه التقليدية و ضمان استمرارية بناء الاجتماعية-الثقافية.¹ كما أنّ مكوّنات نظام "المجتمع العربي" الأيديولوجي-التشريعي-القانوني، يضمن و يدعم إلى حدّ بعيد النزعة الأبوية في هذا المجتمع.

إنّ هذا النوع من المجتمعات التقليدية يُعاني من شرخ كبير بين الأجيال السابقة و اللاحقة، "فالسيطرة التي يمارسها الجيل القديم على الجيل الجديد هي سيطرة تامة، كما أنّه ليس للشبان دور مستقل يمثلونه. فهم يخضعون باستمرار لكبت شديد من الناحيتين العقلية و الجنسية، ويظلّون مربوطين بسلطة أبوية الشكل، بحيث أنّهم يبقون في ظلّ الكبار على الصعيد السياسي كما على الصعيد العاطفي و العقلي"². و بهذا يكون الشاب في قبضة من يكبره سنًا، و ذلك في إطار العائلة و المدرسة و المجتمع عامة، فيشعر أنّ جميع قراراته تُملى عليه و كذا أفكاره تكون هي تلك التي أراد المجتمع ان يقتنع بها، فتبدأ عملية مَحُوّ الذات تعمل شيئًا فشيئًا، فتنتج لنا فردا فاقدًا الثقة في نفسه، عاجزا عن الإنجاز، متهرّبًا من المسؤولية متكلا على من يكبره سنًا.

بهذا المعنى تكون الأبوية Le patriarcat عبارة عن نظام قيم يكرّس هو الآخر التراتبية و القهر و الخوف و التهرّب و الاتكال و العجز، و يقيد أفراد المجتمع الأبوي بقيود الخضوع والاستسلام، بحيث يفقد الفرد الثقة في نفسه والاحترام المتبادل مع الآخر، وتعمّم هذه العناصر على كلّ أفراد المجتمع و في الأخير تصبح عناصر ثقافية راسخة. يمكن اعتبار النظام الأبوي على طرف نقيض مع القيم الديمقراطية، إذ أنّه يكرّس الاستبداد و القمع و يرسخ الأطر التقليدية للثقافة المحلية، و تُستثمر هذه الأخيرة في سياق النسق الأبوي ، كأداة للسيطرة على الأفراد وإخضاعهم.

¹ هشام شرابي، البنية البطريكية : بحث في المجتمع العربي المعاصر، الطليعة، لبنان بيروت، 1987، ص 39.
² هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الدار المتحدة للنشر، لبنان بيروت، 1984، ص 64.

إن طبيعة العلاقة التي تربط بين الحاكم و المحكوم في المجتمعات التقليدية، سواء كان ذلك على مستوى العائلة أو المجتمع أو الدولة، هي علاقة عمودية هرمية وشكل من أشكال السيطرة الأبوية القائمة على التراتبية، و التي تفرز بدورها ثنائية الاستبداد Le despotisme و المتمثلة في التسلط /الخضوع Autoritarisme/soumission . و لا ينحصر الأمر في العلاقة التي تربط بين العائلة و أفرادها فقط، بل تتعدى ذلك إلى العلاقة التي تحكم الرئيس بالمرؤوس، إذ ما زال الزعيم العربي إلى الآن ينفرد بإرادته و يعطيها الصبغة المطلقة، فهو في الوقت نفسه القائد و الوالد و الرئيس و الأب و الزعيم و المرَبّي، فيصدر الأوامر على طريقة الأبّ الذي يؤدب أبنائه، و على الشعب الامتثال كالابن البار الذي يقَدّس طاعة والده.¹

ثانيا: الدولة الأبوية L'état patriarcal في الجزائر.

1- نشوء الأبوية المستحدثة:

لا زالت القيم و الممارسات الأبوية تسود جميع المجالات الاجتماعية و التربوية كما في العائلة و المدرسة، و تمتدّ إلى المجال السياسي و السلطوي، فنلاحظ هذه القيم و الممارسات في أعلى هرم السلطة. و نظرا لتواجد هذا النوع من النظام في جميع المستويات و المجالات اعتبره هشام شرابي "باراديجما" Paradigme قائما بذاته، يجب الاعتماد عليه من أجل دراسة مختلف الظواهر الموجودة على جميع مستويات الواقع العربي: الاجتماعي و الثقافي و السياسي و الاقتصادي.²

تعبّر الأبوية المستحدثة التي ظهرت على مستوى أنظمة الدول العربية، عن نوع من التزاوج

¹ إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي و تأثيره على العائلة و المجتمع و السلطة، مجلّة إيلاف، العدد 4534، 20 أكتوبر 2013، www.aleph.com.

² هشام شرابي، النظام الأبوي و إشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان بيروت، 1993، ص 41.

بين الثقافة العربية التقليدية و الثقافة الغربية الحديثة، فأنتج لنا هذا التزاوج ثقافة هجينة تتميز بالمحافظة على الأطر التقليدية الأبوية للثقافة العربية و تحديث سطحي أو شكلي لمواجهة السلطة و الدولة، غالبا ما يُختصر في تبني -من حيث الشكل و ليس المضمون- أنظمة اقتصادية أو سياسية حديثة كالاشتراكية و الديمقراطية و الجمهورية، أو إجراء تحديثات في تنظيم الجيش على الطريقة الأوربية الحديثة.

فعلى غرار التجربة الجزائرية لما بعد الاستعمار Postcoloniale، و بعد كلّ المجهودات الجبارة للإصلاح من خلال الثورات الثلاثة (الثورة الصناعية، الثورة الزراعية، الثورة الثقافية)، لم تعرف هذه التغييرات والإصلاحات نجاحا، حيث أنه في هذا السياق لم تزد هذه التغييرات الصدمة الثقافية إلا حدة، و لم تستطع الحداثة الوافدة أن تقضي على الأنظمة الأبوية التقليدية، فتفاعلت هذه الأخيرة مع الأولى و أنتجت لنا ما يسميه هشام شرابي: الأنظمة الأبوية المستحدثة.

يمكن تحديد هذه الفترة زمنيا، أي فترة الاصطدام بين الثقافة العربية الأبوية التقليدية و الثقافة الغربية الحديثة، بحملة نابوليون بونابارت Napoléon Bonaparte على مصر التي انتهت في بداية القرن 19¹، ثم بدأت الحركة الاستعمارية بالتوسع أكثر فأكثر، فاحتكّ خلال هذه الحقبة الكولونيالية في الجزائر مجموعة من المناضلين السياسيين بمؤسسات غربية حديثة كالأحزاب و النقابات و الجيش، و أخذوا عنهم الممارسات السياسية الحديثة، لكن الأطر الثقافية الأبوية التقليدية بقيت راسخة، فكانت النتيجة أن أفرزت لنا هذه الظروف التاريخية و السياقات الثقافية و الاجتماعية مناضلين يمارسون السياسة بطريقة حديثة لكن في أطر تقليدية.

يمكن القول عموما أنّ صدمة الحداثة مثلت "الحظة إرباكية للأوضاع السياسية و الاجتماعية و

¹ المرجع نفسه، ص21.

الثقافية القائمة على أسس مجتمع أبوي تقليدي، يرتكز على توظيف الدين لتبرير و شرعنة الاستبداد السياسي، غير أنّ هذا الارتباك سرعان ما وقع احتواءه من داخل المعايير الأبوية نفسها، حيث تمّ تبني الأشكال المادية للحدثة و محاربة جوهرها القيمي للمحافظة على الأطر التقليدية المرجعية، و بذلك يكون النسق الأبوي قد حافظ على جوهره و غير شكله و أضاف شرعية جديدة لوجوده و هي مقاومة الاستعمار، غير أنّ هذه الشرعية لم تتبلور و تتشكّل إلاّ إبان اللحظة الاستعمارية و ما بعد الاستعمارية¹

2- أبوية السلطة في الجزائر

من خلال دراسة طبيعة السلطة في الجزائر و شخصيات القادة السياسيين و الإطارات العسكرية الذين تعاقبوا على التاريخ الجزائري، نلاحظ بوضوح أنّ البنية التقليدية للنسق الأبوي كانت حاضرة منذ البدايات، أقصد قبل و أثناء الثورة التحريرية، إلى غاية ما بعد الاستعمار. و هذا على الرغم من كون الوسائل النضالية السياسية المستعملة و التنظيمات العسكرية المجهزة كانت مستلهمة من التجربة الغربية الحديثة، إلاّ أنّ القطيعة لم تكن كلية مع النسق الأبوي التقليدي، فكانت هذه الفترة، أي الفترة الكولونيالية، بمثابة اللحظة التأسيسية للنظام الأبوي المستحدث في الجزائر.

خلال هذه الفترة المتمثلة في ما قبل الاستقلال، نجد أنّ بعض القادة و المناضلين السياسيين كانوا يجسّدون من خلال ممارساتهم و خطاباتهم المعالم الكبرى للنسق الأبوي التقليدي رغم اختلاف توجهاتهم، ك "ميصالي الحاج" أو "فرحات عباس" ، كما نجد نفس البنية التقليدية للسلطة الأبوية عند القادة التاريخيين حين تعاملهم مع جماهير الفلاحين و سكان الأرياف من أجل تجنيدهم أو

¹ مراد مهني، (الأنظمة الأبوية المستحدثة في العالم العربي الحديث: الأبوية البورقينية مثلا)، مجلة دفاتر السياسة و القانون، العدد 5 جوان 2011، ص 315.

الحصول على دعمهم المادي و المعنوي، إذ كان أغلب هؤلاء القادة ترجع أصولهم الاجتماعية إلى الريف، باستثناء ديدوش مراد الذي وُلد في مدينة الجزائر، لكن عائلته أصولها ريفية من منطقة القبائل. و لقد كان انتماء أغلب هؤلاء القادة التاريخيين إلى فئة الأعيان يعتبر منطقيا إذا أخذنا بعين الاعتبار التركيبية الاجتماعية للريف الجزائري، و الخاضعة للتراتبية و البنية التقليدية للسلطة الأبوية التي تجعل من جماهير الفلاحين وسكان الأرياف لا تخضع إلا للأعيان منها.¹

إنّ هذا الكفاح الذي قادته هذه النخبة، سواء السياسي منها أو العسكري، جعلها تحتل مكانة هامة على المستوى الشعبي مما أعطاهها مشروعية الارتقاء في السلم الاجتماعي و من ثمّ الترتيب على هرم السلطة بعد الاستقلال، و ذلك من خلال استثمار التضحيات و المعاناة التي عرفها هؤلاء الزعماء إبان الكفاح المسلح كسبب كافي و شرعي لتسليم السلطة إليهم بعد الاستقلال. غير أنّ أهمية هذه النخبة لا تُختصر فقط في كفاحها، بل أهمّ من ذلك: تمريرها لمشروعها الأيديولوجي الذي أقام أسس النظام لـ "ما بعد استقلال" *postindépendance* على سلطة أبوية تقليدية، إذ كانت هذه النخبة على وعي بمكانتها في التراتبية الاجتماعية داخل النسق الأبوي التقليدية، فاستفادوا منها أثناء الكفاح المسلح من أجل الصعود اجتماعيا، ثمّ أدركوا أن الوضع السائد مباشرة بعد الاستقلال هو عبارة عن فرصة لا تُعوّض من أجل تكريس استمرارية الحكم الأبوي، و ذلك من خلال إلباسه شكلا عصريا لا يصطدم مع الحداثة، بل و على العكس، يوحي في ظاهره بالحداثة. فكان من ذلك الثورات الثلاثة المشهورة و كذا المشاريع التنموية العملاقة.²

و يمكن القول على العموم أنّ ما يميّز الساحة السياسية في الدولة الجزائرية بعد الاستقلال خاصة في الثلاث عقود الأولى، هو أنها تركز على القهر و القوة، و على عدم تقبل الآخر المخالف من

¹ محمد مدّان، المرجع السابق، ص 150.
² مراد مهّي، المرجع السابق، ص 316.

حيث التوجّه السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي، كما أنّها تعيد إنتاج النظام التسلطي و تعزز مكانته، و تعرقل بروز المظاهر الديمقراطية الاجتماعية و السياسية. و من جهة أخرى، تركز على التسلط و تنبّي الوصاية الأبوية على المجتمع الذي هو في نظرها قاصر لا يعرف مصلحته. و يقوم هذا النوع من النسق التقليدي، أي الأبوية، على الخضوع و التبعية و الولاء من حيث الممارسات السياسية المختلفة، و كذا تسير شؤون السلطة، كما نجد أيضا ثنائية التسلط/الخضوع في العلاقات القائمة بين القوى السياسية و السلطة من جهة، و بين السلطة السياسية و أفراد المجتمع من جهة أخرى.

تكون النتيجة الحتمية لهذه العلاقة الأبوية المتجسّدة في ثنائية التسلط/الخضوع بين السلطة السياسية و الفرد، أن تنتج لنا فردا مستسلما و مقهورا¹ لا يشارك سياسيا و لا يتدخّل في السياسة العامة للبلاد، و يكتفي بتفويض هذه المسؤولية للسلطة السياسية القائمة. فمن خلال هذا السلوك نلاحظ بوضوح عمق تأثير النسق الأبوي في تشكيل الدولة الجزائرية الحديثة، حيث أن الدول في الشرق عموما، امتزجت بُناها الاجتماعية التقليدية بِنُهاها السياسية و أنتجت لنا هذا "البراديجم" الجديد و المتمثل في الدولة الأبوية المستحدثة.

تقوم العلاقة التي تربط الدولة بالفرد في الدول الديمقراطية الغربية على أساس المواطنة و التمثيل النيابي فتكون أصوات المواطنين مسموعة من طرف الدولة عن طريق ممثليهم. أمّا في الجزائر و الدول العربية عموما، فهي علاقة لا تملك الطابع الديمقراطي بل هي علاقة خضوع و ولاء بين الفرد و الحاكم لا تتخللها رقابة أو متابعة لهذا الأخير، الأمر الذي سمح له برسم سياسات الدولة بطريق متفرّدة دون استشارة أو موافقة المواطنين، مثل الأب الذي يتخذ القرار داخل العائلة العربية بطريقة

¹ هشام شرابي، النظام الأبوي و إشكالية تخلف المجتمع العربي، المرجع السابق، ص 60.

فردية مستبّدة، فتحقق بذلك نقل القيم الأبوية التقليدية من العائلة إلى الدولة.

كما نجد أنّ أكثر الحكام الذي تعاقبوا تاريخيا على الدولة الجزائرية، كانوا يلعبون دور الوصي على الشعب، و ينظرون إلى أنفسهم أنهم الأنسب لسياسة البلاد، و أنهم الوحيدون القادرون على معالجة الأزمات و تثبيت الاستقرار. تجلّى هذا بقوة في عهد الرئيس الراحل هواري بومدين، و الذي كان يتقمّص شخصية الوالد المرّبي و الأب الحنون على الشعب الجزائري، كالأب الذي يرى أنّه ليس هناك أحقّ منه على أبنائه، فيتكوّن من هذا شرعية للتفرّد بالسلطة و إقصاء المنافسين.

يتبنّى هذا النوع من الزعماء توجّهات و خطابات شعبية Populiste، فالزعيم الشعبوي يعتبر نفسه أنه هو وحده من يمثل الشعب، وليس هناك مكان لأشخاص آخرين. و هذا الأمر يجعل من الزعماء الشعبويين زعماء غير ملتزمين بالمبادئ الديمقراطية. كما هو الأمر كذلك مع الأحزاب الشعبوية في الجزائر على غرار جبهة التحرير الوطني و جبهة الإنقاذ، إذ يعتبر كلّ حزب نفسه أنّه وحده من يعبّر عن الهوية الوطنية الجزائرية بعنصريها: العروبة و الإسلام. برّرت جبهة التحرير تفرّدها إبان الاستعمار بأسباب تقنية متعلّقة بالتفاوض مع السلطات الفرنسية، و بررت من جهتها جبهة الإنقاذ إقصاءها لباقي الأحزاب خاصة الديمقراطية و العلمانية منها، بأنّ الشعب الجزائري في عمق هويّته هو مسلم فلا يقبل بتعدد المشارب و يكتفي بالإسلام فقط، و من ثمّ فهو ضدّ التعددية التي تفرضها اللعبة الديمقراطية الحديثة، فجعل هذا الواقع السياسي الأبوية المستحدثة تسود الساحة السياسية الجزائرية، الأمر الذي أدّى بدوره إلى إعاقة مسار التنمية الديمقراطية في الجزائر، و عرقلة ترقيتها على المستوى الاجتماعي و الثقافي.¹

¹ Addi Lehouari, L'Algérie et La Démocratie: pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine, Edition La Découverte, France, 1994, p 108-110.

تميّز الرؤساء الذين حكموا الجزائر بكونهم ينتمون إلى مجموعة الضباط و العسكريين الذين شاركوا في ثورة التحرير، و الذين حاولوا خلال مساراتهم "تجسيد مشاريعهم التي أعلنوا عنها زمن الكفاح أو من خلال البيانات المصاحبة للانقلابات العسكرية، و لكنهم اصطدموا بالعديد من الحواجز الداخلية و الخارجية، إلا أنّ القاسم المشترك بين جميع الأنظمة السابقة، هو تنكرها للضوابط الديمقراطية التي يفرضها النسق الحدائي خاصة على مستوى تداول السلطة و احترام سيادة الشعب و ضمان حقوق الانسان، حيث لم تسع هذه الأنظمة إلى التغيير الجوهري، بل اقتصرت على تحقيق إنجازات كمّية ذات طابع اجتماعي مثل تعميم التعليم و تحسين ظروف العيش، و أخرى اقتصادية مثل تركيز أسس صناعة ثقيلة و تأميم النفط. هذا إذا سلّمنا بأنّ هذه الأنظمة قد تمكّنت فعلا من التخلّص من تبعيتها للدول التي تحرّرت عنها، و هذه مسألة تثير الكثير من الجدل، إذ يبدو هذا أمرا بعيدا عن الواقع بالنسبة لكثير من الباحثين في العلوم السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية بمختلف توجهاتهم النظرية"¹.

المبحث الثاني: قيمة العصبية و تجلياتها في الحياة المعاصرة.

أولا: العصبية بين الوظيفة الاجتماعية و السياسية.

1- مفهوم العصبية

أنتج بن خلدون نظرية العصبية بعد ملاحظة و معايشة الواقع الاجتماعي و السياسي في المغرب العربي خلال القرن الثامن الهجري، أين كانت التشكيلة العرقية آنذاك تضم قبائل عربية هلالية و سليمية تمثّل العنصر الوافد صاحب القوة و السلطة، و في المقابل نجد قبائل بربرية أمازيغية أصلية.

¹ مراد مهني، المرجع السابق، ص 316.

و في هذا الخليط الإثني اهتمّ بن خلدون بإشكالية السلطة و تساءل عن إمكانية بناء سلطة قوية تمنع التشنّت الواقع، فكانت نظرية العصبية نتاج هذا الجهد الفكري، حيث قام بن خلدون بملاحظة لفتت انتباهه و المتمثلة في أنّ جميع الدويلات الأمازيغية البربرية الموجودة في المغرب العربي من حفصيين بالشرق و زيانيين بالوسط و مرينيين بالغرب، يصطنع أصحابها لأنفسهم أنسابا عربية تنتهي إلى قبيلة قريش المعروفة من أجل الحصول على شرعية السلطة. و من هنا أدرك بن خلدون أهمية النسب و الدم و الرابطة و العصبية في مسألة السلطة.

أمّا في ما يخصّ هذا المفهوم، فنجد في قواميس اللغة أنّ كلمة "العصبية" مشتقة من العصب، و يُقال عصبه الرجل أي قومه الذين يعتصبون لنصرته فيحيطون به فيشتدّ بهم، و يُقال عصبوا به أي اجتمعوا عليه¹. و بعد ظهور عدّة تراجم أجنبية لمقدمة ابن خلدون، بدأ مفهوم العصبية يتخذ معاني حديثة، فنجدها في بعض الأحيان تعني "الوطنية"، و أحيانا "روح التكافل" أو "التضامن الإجتماعي" و حتّى الرابطة الاجتماعية². غير أنّ كل هذه المفاهيم لا تترجم بدقة معني العصبية من المنظور الخلدوني.

جعل بن خلدون من مفهوم العصبية مفتاح فهم و تحليل الديناميكية الإجتماعية، و هذا على الرغم من أنّه لم يضع تعريفا دقيقا و واضحا لمصطلح العصبية، فمرّة نجاه يقصد بها الرابطة القبلية من نسب و دم التي تجمع أفراد قبيلة ما، و مرّة أخرى نجد أنه قد يقصد بها جماعة الأفراد التي تجمعهم هذه الرابطة، و لعلّ ذلك يعود لقناعته التامة أنّه لا وجود للجماعة بدون وجود العصبية.

و في تحليله لديناميكية العمران البشري، اعتمد بن خلدون على نظرة تطورية من أجل تفسير

¹ ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1955، ص 205.

² Abdelghani Megherbi, la pensée sociologique d'Ibn Khaldoun, SNED, Alger 1971, p158-159.

الانتقال من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة كون هذه الأخيرة امتداد و تطور طبيعي للأولى بحيث جعل من العصبية المحرك الأساسي الذي يدفع بهذا التطور إلى مرحلته الأخيرة المتمثلة في ما أسماه بالملك. فيما أنّ الضروري يسبق الكمالي فكذلك البداوة و التوحش تسبق الحضارة والتأنس. و حسب النظرية الخلدونية يمكن تلخيص السمات السوسولوجية للمجتمع البدوي في النقاط التالية:

- يكون معاشه بسيطاً مقتصرًا على الضروري.
- هو مجتمع محدود من حيث الكم.
- بسيط في ما يخص علاقات أفراده بعضهم ببعض
- يندم فيه النظام السياسي المركزي الجامع للأقوام و القبائل و كذا الجماعات المحلية.
- تنعدم فيه القوانين المكتوبة.
- تنعدم فيه العلوم.
- تكون فيه الصنائع و التقنيات محدودة.
- تنعدم فيه المدن¹.

نستنتج من هذه الخصائص أنّ البداوة عند بن خلدون تشمل كلاً من البدو المستقرين و الرحل و شبه الرحل. كما يؤكد أنّ البدو ليسوا متوحشين بطبيعتهم، لكن هذا التوحش هو نتيجة حتمية لنوعية المعاش الذي ينتحلونه، و الذي هو الآخر بدوره يتحدد حسب طبيعة الأرض و الجغرافيا التي تجعل من بعض المجموعات البشرية متوحشة و أخرى مستقرة. كما أنّ العصبية هي نتيجة طبيعية لاجتماع

¹ عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند بن خلدون: أسسها من الفكر الاسلامي و الواقع المجتمعي دراسة فلسفية و اجتماعية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988، ص 235.

هذه الظروف.

2- الوظيفة الاجتماعية للعصبية:

ينظر ابن خلدون للعصبية على أنها ظاهرة اجتماعية و شعور سيكولوجي-اجتماعي ذو معنى تضامني بين الفرد و جماعته، تقوم على رابطة الدمّ أو الولاء أو الحلف أي على النسب الخاص أو النسب العام، و على أساس وجود التلازم بين الأفراد. يقول ابن خلدون في المقدمة: " العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه، و ذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل و من صلتها النعرة على ذوي القربى و أهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداة عليه و يود لو يحول بينه و بين ما يصله من المعاطب و المهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد و الالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردا و وضوحها و إذا بعد النسب بعض الشيء فربما تنوسي بعضها و يبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه و من هذا الباب الولاء و الحلف إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه و حلفه للإلفة التي تلحق، النفس من اهتمام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب و ذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريباً منها و من هذا تفهم معنى قوله صلى الله عليه و سلم تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة و النعرة و ما فوق ذلك مستغنى عنه إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له و نفعه إنما هو في هذه الوصلة و الالتحام فإذا كان ظاهراً واضحاً حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كما قلناه وإذا كان إنما يستفاد من الخبر البعيد ضعف فيه الوهم و ذهبت فائدته و صار الشغل به مجاناً و من أعمال اللهو المنهي

عنه و من هذا الاعتبار معنى قولهم النسب علم لا ينفع و جهالة لا تضر بمعنى أن النسب إذا خرج عن الوضوح و صار من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس و انتفعت النعرة التي تحمل عليها العصبية فلا منفعة فيه حينئذ و الله سبحانه و تعالى أعلم.¹

أكد بن خلدون أن العصبية قد تحصل بالنسب الخاص القريب، أي الرابطة الدموية بين الأفراد، كما أنها قد تحصل أيضا بما أسماه النسب العام البعيد، أي الأحلاف و الاتحادات. و العصبية في الحالة الأولى تكون أقوى و أشد من العصبية في الحالة الثانية، إذ يقول في المقدمة: " و النعرة تقع من أهل النسب المخصوص و من أهل النسب العام، إلا أنها في النسب الخاص أشدّ لقرب اللحمة"².

يمكن القول أن النسب عند بن خلدون لا يعني بالضرورة الرابطة الدموية فقط، إذ أن هذه الأخيرة ليست إلا العلامة التي تميّز جماعة ما عن باقي الجماعة. فنسبة قبيلة معينة إلى جدّ مشترك لا تتعدّ أن تكون ورقة تعريف جماعية لا غير. أما العصبية التي يقول عنها أنها ثمرة النسب، فهي في الحقيقة ثمرة الانتساب إلى عصبه معينة تتميز عن غيرها من العصابات بتلك العلامة المميز التي هي : النسب. و من هنا كان تعصّب الفرد لعصبته إنّما يرجع إلى الألفة و طول المعاشرة و ينتج عن ذلك من تشبعه بعباداتها و تقاليدها، و بالروح الجمعية السائدة فيها. و هكذا يكون الأساس الفعلي و الحقيقي الذي تقوم عليه العصبية الخلدونية شيء آخر يتجاوز النسب، ألا و هو: المصلحة المشتركة الدائمة للجماعة التي تشكّل فيها أمور المعاش العنصر الرئيسي الفعال.³

نلاحظ هنا أنّ نظرية العصبية الخلدونية تتجاوز نظرية الأجناس في نقطتين أساسيتين:

¹ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، 1990، ص 126.

² المرجع نفسه، ص128.

³ الجابري محمد عابد، العصبية و الدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1971، ص 178.

- لا يمكن للعصبية أن تتكون برابطة الدم و نسب الولادة وحدهما إذا لم يكن هناك عناصر أخرى للتفاعل الاجتماعي مثل العيش المشترك و مشاركة ذوي الأرحام في عاداتهم و تقاليدهم و معاشهم و الثقافة عموماً...
- قد يحصل من لحة الولاء و الحلف عصبية قريبة من عصبية الدم و النسب، فيكون هناك نسب آخر غير نسب الولادة، هو نسب الحلف و الولاء.

جعل بن خلدون للعصبية وظائفاً أساسية لخصها في قوله أنّ العصبية تكون بها الحماية و المدافعة و المطالبة. فالعصبية تنشأ لضرورتين اجتماعيتين هما:

- ضرورة الاجتماع البشري: أكد بن خلدون في غير موضع في مقدمته على أنّ اجتماع البشر من أجل تعاونهم هو ضرورة لا بد منها. يقول بن خلدون: "...اعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري و هو معنى العمران الذي نتكلم فيه... إنك تسمع في كتب الحكماء قولهم أن الإنسان هو مدني الطبع... و النسبة فيه إلى المدينة، و هي عندهم كناية عن الاجتماع البشري. و معنى هذا القول، أنه لا تمكن حياة المنفرد من البشر، و لا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه. و ذلك لما هو عليه من العجز عن استكمال وجوده و حياته، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبدا بطبعه".¹

- ضرورة وجود الوازع: على غرار الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز Thomas Hobbs، يرى بن خلدون أنّ الانسان عدواني بطبعه، يقول: "يوجد فيهم (البشر) الظلم و العدوان بعضهم على بعض، فمن امتدّت عينه إلى متاع أخيه امتدّت يده إلى أخذها إلا أن يصدّه وازع"². و من ثمّ يرى بن خلدون ضرورة وجود الوازع، و الذي هو عبارة عن تلك السلطة القاهرة

¹ عبد الرحمن بن خلدون، المرجع السابق، ص 295-296.

² المرجع نفسه، ص 125.

التي تصدّ الفرد عن العدوان و تلغي غريزته العدوانية. و ينقسم الوازع إلى نوعين، وازع ذاتي داخلي، و هو انقياد الفرد بصفة إرادية لضميره و جانبه الخيري الذي اكتسبه عن طريق التربية الأخلاقية و الدينية، كما أنّ هناك الوازع الخارجي الموضوعي، أي السلطة القاهرة المفروضة على الفرد من الخارج، من خلال الأخذ على يد المعتدي و معاقبته و قهره بالقوة من طرف الحاكم. يقول بن خلدون: " واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع و هو الحاكم عليهم، و هو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر و المتحكم"¹.

يتبين لنا أنّ الوظيفة الاجتماعية المباشرة للعصبية تتمثل في الحفاظ على الاجتماع البشري و جعل هذا الاجتماع ممكنا بصدّ عدوان الأفراد عن بعضهم البعض، وبالتالي يكون بقاء كيان المجتمع مرتبط بالوظيفة الاجتماعية للعصبية. كما أكد ابن خلدون على فكرة الصراع بين العصبيات، إذ أنّ هذا الصراع الذي يتجلى في الحروب بين القبائل لا يكون بهدف التوسعية و السيطرة أو ما يُسمى بالمصطلح الحديث "الامبريالية"، بل صراع العصبيات يكون من أجل الحفاظ على البقاء فقط، لذلك نجد أنّه حيث يتوقّر المعاش الضروري تكاد تنعدم الحروب و النزاعات العصبية، و على عكس ذلك تكثر النزاعات العصبية في الفترات التي تنخفض فيها نسبة توفر المعاش الضروري كأوقات المجاعات مثلا، وبالتالي تكون العصبية بمثابة قوّة كامنة تظهر على حسب قلة أو وفرة المعاش الضروري و ذلك من أجل الحفاظ على بقاء القبيلة.

لا شكّ أنّه إذا انطلقنا من شبكة قراءة تدور تحليلاتها حول فكرة الصراع على الطريقة الماركسية، فإنّ هذا سيؤدّي بنا إلى القول أنّ العصبية هي عامل صراع يكرّس الطبقة و الفوارق الاجتماعية بين أفراد و جماعات القبيلة، إلّا أنّه، في الحقيقة، لا تكون العصبية كذلك إذا كان الأمر متعلقا بأفراد

¹ المرجع نفسه، ص182.

القبيلة الواحدة، بل على عكس ذلك تعمل العصبية على محو الفوارق الاجتماعية و الطبقية و جعل الأفراد يتساوون جميعا. أما إذا تعلق الأمر بأفراد قبائل مختلفة أو قبائل يجمعها نسب بعيد، تكون العصبية هنا عامل صراع يكرّس الطبقية و الفوارق الاجتماعية. و من هنا يمكن القول أنّ العصبية تجمع و تفرّق في آن واحد.

3- الوظيفة السياسية للعصبية:

اعتبر بن خلدون الوظيفة السياسية للعصبية أهمّ وظيفة على الإطلاق حيث خصص ما يقارب ثلث المقدّمة لهذا البحث، و تتمثل هذه الوظيفة في الوصول إلى الملك و المحافظة عليه، يقول في المقدمة: "الأدمنين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كلّ اجتماع إلى وازع و حاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بدّ أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية...فالتغلب الملكي غاية العصبية". و السؤال الوجيه الذي يطرح نفسه هو كيف و لماذا تتحول العصبية في لحظة من اللحظات، من مجرد رابطة اجتماعية قبلية معيّنة، إلى قوّة للمطالبة و السعي وراء السلطة، و من ثمّ تأسيس دولة ؟¹

لا تقتصر العصبية على كونها مجرد شعور نفسي بالتضامن كما لا تقتصر أيضا على تلك الرابطة الاجتماعية التي توجد بين أفراد المجموعة الواحدة، بل إنّها تعتبر و بشكل أساسي قاعدة سياسية لسلطة الحاكم وأداة ناجعة لتأسيس الدولة، فحين تأتي عصبية ما من البداية إلى الحاضرة يكون هدفها الأساس هو هدم أركان سلطة عصبية أخرى سبق لها و أن أسست دولتها الخاصة بها، لتؤسس العصبية الوافدة دولة جديدة كما فعلت القبائل العربية الهلالية و السلمية مع القبائل البربرية، فهذه العصبية إذن هو هدف سياسي بالدرجة الأولى وهو يعكس في عمقه عدّة دوافع مختلفة من ضمنها الدوافع الاقتصادية-السياسية، ويبدو أن هدف إنشاء الدولة هو الهدف الأبرز الذي تقوم به

¹ الجابري محمد عابد، المرجع السابق، ص180.

العصبية ممّا يجعل كل العصبيات تتصارع وتتنافس لتظفر بالسلطة وتبني الدولة .

ميّز بن خلدون بين الرئاسة و الملك فجعل الرئاسة نوعا من الزعامة المعنوية، أي عبارة عن وجاهة تجعل من صاحبها شخصا مُطاعا و متبوعا كشيوخ القبائل و العشائر العربية و البربرية، أمّا الملك يكون بالغبلة و القهر بالقوّة فينصب الشخص نفسه حاكما و يطلب من المحكومين اتباعه تحت تهديد السيف و البطش في حالة التمرد و عدم الطاعة. أو بتعبير آخر يمكن القول أنّ سلطة الرئاسة يهبها الأفراد لشخص معين عن طيب نفس و اقتناع، أمّا سلطة الملك فيفرضها شخص معين على مجموعة معيّنة باستعمال القوّة و البطش، يقول بن خلدون: " الملك هو أمر زائد عن الرئاسة، لأنّ الرئاسة إنما هي سوّد و صاحبها متبوع، و ليس له عليهم قهر في أحكامه، أمّا الملك فهم التغلب و الحكم بالقهر" ¹.

كان يحمل بن خلدون نظرة تطورية مادية للمجتمع، مما جعله يقوم بمشابهة Analogie بين دورة حياة الكائنات الحية ودورة حياة الدول، فرأى في ديناميكية المجتمع الإنساني ديناميكية قائمة على مبدأ بيولوجي، فالعمران كله من بدو و حضر له مسار محدد و خط واضح يسير عليه خلال تطوره، فالعمران عمر محدود كما أنّ للكائن الحيّ عمرا محدودا أيضا، وانطلاقا من هنا فان بن خلدون يتصور الدولة ككائن حي يتبع مراحل محددة في حياتها، فالدولة مدة وجودها محدودة ، تولد و تشبّ و تنمو و تكبر و تهزم ثمّ تفتنى، مثلها مثل أيّ كائن بيولوجي.

يعتبر صاحب المقدّمة العصبية هي قوّة الدولة و محرك صيرورتها، وهو بتصوره هذا يمكن أن ندرجه تحت ما يسمى حاليا بالتيار الواقعي في العلوم السياسية و الذي يعتبر الدولة هي مركز القوة و السلطان. تشبّع بن خلدون بهذه الواقعية إلى حدّ كبير حتى إنّ في مقدّمته لم يكتب إلا سطورا قليلة

¹ عبد الرحمن بن خلدون، المرجع السابق، ص136.

جدًا عن المملكة المثالية أو المدينة الفاضلة التي غالبًا ما يكتب عنها الفلاسفة إذا تحدّثوا عن السياسة على غرار أرسطو و الفرابي، إذ تعتبر هذه المدينة هي المثال البعيد عن الواقع الذي يجب محاكاته، أمّا ما فعله بن خلدون هو عبارة عن مقارنة و تحليل لدول المغرب العربي بطريقة واقعية تقترب جدًا من المعايير العلمية الحديثة. حتّى أنّه أصبح اليوم مفهوم ضرورة الاجتماع البشرى من الأمور البديهية في علم الاجتماع، وكذا فكرة أنّ المجموعات البشرية متكونة أساسا من وحدات تحتاج الى التعاون على المستوى الاجتماعي من أجل تحقيق الضرورات المعاشية و الحفاظ على بقائها و كذا تطوير العمران الذي هو هدف اجتماع البشر. ومما لا شك فيه أيضا ، أنه لا بد لهذا التجمع البشري من سلطة لها القدرة على إجبار الكل على ذلك التعاون. غير أن هذه السلطة التي لا بدّ أن تكون لا تظهر إلا في عصبية جماعة ذات بأس و بطش من بين كل تلك الجماعات التي تتنافس على السلطة. فيلتحم أفراد هذه الجماعة التي تريد السيطرة و السلطة بحيث تقهر العصبية الأخرى التي تنافسها في السلطة. و هذا الصراع هو باقي أبدا بين مختلف العصبية على السلطة لما لها من أهمية . فإن السلطة طبيعية في المجتمعات البشرية كما هو الحال في كثير من الحيوانات التي تعيش في مجموعات.

ثانيا: قيمة العصبية و إسقاطات معاصرة لها.

1- العصبية كقيمة محرّكة للسلوك:

تعتبر القيم عنصرا أساسيا في تحديد سلوك الفرد و ممارساته، أي أنها تهيئ للأفراد اختيارات معينة تحدد السلوك الصادر عنهم، أو بمعنى آخر تحدد شكل الاستجابات و بالتالي تلعب دورا مهما في تشكيل شخصية الفرد، و تحديد أهدافه في إطار معياري صحيح. كما أنّها أيضا تشكل ثقافة

المجتمع عامة، و تقوم بدور كبير في إدراك الأفراد للأمور من حولهم و تصورهم للعالم المحيط بهم، و تعتبر مرتكزات أساسية تقوم عليها عملية التفاعل الاجتماعي، و تعد جانبا مهما من جوانب البنية الفوقية للمجتمع، لذلك غالبا ما نجد ما محدّد بالسياق الاقتصادي الذي تمّ صياغتها فيه، فتأتي هذه القيم في الأخير تلبي الحاجات المادية للمجتمع.

أما في ما يخصّ ظاهرة العصبية كقيمة، فنجد هذه الأخيرة تعبّر عن شعور سيكولوجي-اجتماعي ذو معنى تضامني بين الفرد و جماعته، غالبا ما يكون مقرونا بإحساس بالتمايز عن باقي الفئات، فينتج عن هذا التمايز و التراتبية مجتمع من المستحيل عليه أن يعترف بحق الآخر بالوجود و الاختلاف معه، و يرى أنّه من الضروري أن ينصهر فيه الآخر و يتنازل عن وجوده كعنصر مستقل و مختلف في آن واحد.

إنّ العصبية بهذه الصيغة هي بمثابة قيمة تكّرس الانغلاق على الذات و إقصاء الآخر المخالف و إخضاع من هو خارج عنها.¹ يقول عبد العزيز قبّاني في هذا الصدد: "التعصّب هو الرفض و الكراهية لكل ما هو مخالف و مغاير للعصبية، رفض و كراهية مقرونان بالانغلاق الفئوي الأناني اللاعقلاني على الذات و ما ينطوي هذا المخزون من استباحة لحياة الإنسان و جوهره".²

و يقول محمد مدّان معلّقا عن نتائج هذا النوع من القيم: "ينتج عن هذا الانغلاق نظام قيم شامل و متكامل، تتحرّك الإرادة فيه عبر مضامينه. و من أهمّ مميّزاته:

• نظام قيم إقصائي، يرفض الآخر.

¹ محمد مدّان، المرجعية السوسيو-تاريخية للسلطة السياسية في الجزائر، دار نشر ابن خلدون، الجزائر تلمسان، 2010، ص 28.

² عبد العزيز قبّاني، العصبية بنية المجتمع العربي، منشورات دار الفاق، لبنان بيروت، ط1، 1997، ص 51، نقلا عن المرجع السابق، ص 28.

- مبني على القيم الاستبدادية، و المولدة للعنف المادي و المعنوي.
- مقنن لحركة الإرادة، محدد للسلوك، يشكّل صيغة نظام اجتماعي ملزم، يكون فيه الأب رأس الأسرة و سيدها المطاع، المبرر في الوعي و اللاوعي لكل سلطة كتعبير عن نفس القيم المشتركة في الجماعة.
- نظام سلطوي و تراتبي، السلطة فيه مطلوبة في ذاتها، لكونها تمثل قوة إخضاع للآخر و فرض الطاعة عليه.
- الحق في السلطة حقّ مطلق، لأنّه غير خاضع للمناقشة، و لا للمراقبة و المحاسبة. و من هنا ملازمة الاستبداد للسلطة.
- ممارسة السلطة على هذا النحو الاستبدادي يشمل جميع المؤسسات في المجتمع: الأسرة، الحزب، النقابة، و انتهاء بالمؤسسة السياسية، و أي اعتراض على هذه الممارسة يعتبر تمرّداً، يوازي التمرد على سلطة الأب، الرمز النفسي لكل ممارسة للسلطة.¹

2- صور معاصرة لظاهرة العصبية:

لا شك أنّ مفهوم العصبية قد صاغه بن خلدون في سياق تاريخي معيّن، إلا أنّ إسقاطه على الفترة المعاصرة ليس بالمفارقة التاريخية Anachronisme، إذ يؤكّد عابد الجابري على هذه الفكرة فيقول: "يمكن اعتبار التكتّلات الحديثة بجميع صورها عصبية متى ما سعى منتسبوها لتحقيق أهداف معيّنة و واضحة، و يجسّد انتماءهم للتكتّل شعورا قويا بالتضامن للإنجاز، يشتدّ وقت الخطر و ينمو باطراد"². فبالتالي مفهوم العصبية لا ينطبق فقط على القبائل و العشائر التي تجمعها الرابطة الدموية،

¹ محمد مدان، مرجع سبق ذكره، ص 29.

² الشيخ عدّة، العصبية الدينية دورها في قيام و أفول الدولة الإسلامية، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في إطار المدرسة الدكتورالية، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية جامعة وهران، 2011-2012، ص 130. نقلا عن عابد الجابري.

بل تتجاوز ذلك إلى المجموعات التي تجمعها مصلحة مشتركة أو ولاء مشترك، إذ أنه يمكن القول عموماً أنّ نشوء العصبية يحتاج إلى رابطة قد تتمثل في الدمّ أو الدين أو فكرة، و بهذا المفهوم تنطبق العصبية أيضاً في صبغتها المعاصرة على مختلف المؤسسات السياسية كالأحزاب و المجموعات السياسية *les clans politiques* ، و كذا مؤسسة الجيش إذا أصبح عبارة عن حزب غير رسمي يرمي إلى الاستحواذ على السلطة.

فعلى حسب عابد الجابري، تعتبر الأحزاب الإسلامية من المنظور الخلدوني، واحدة من تلك العصبيات المتصارعة على السلطة . فهي كغيرها من العصبيات مجموعة من الأفراد اتحدوا بهدف الوصول إلى السلطة مستغلين مشاعر المؤمنين لتحقيق هذا الهدف مدّعية في ذلك الفهم الصواب للدين و التحاكم إلى ما أنزل الله. ثم في الأخير تصل هذه العصبية إلى سدّة الحكم و تحاول قدر الإمكان البقاء دون غيرها إذ أنّ الانفراد بالملك يضمن الاستمرارية لسلطة هذه العصبية و يزيد في قوتها. إنّ هدف الأحزاب الإسلامية هو السلطة كغيرها من الأحزاب، و الإسلام هو الأداة التي تساعدهم لتحقيق هذا الهدف، و ليس الإسلام هو المقصود و لا تطبيقه، و هذا الذي يفسّر روح الإقصائية القائمة بين الأحزاب الإسلامية نفسها، فكلّ حزب يُحاول الصعود إلى السلطة على ظهر الإسلام، فنجد كلّ حركة إسلامية تكفر الأخرى بل و تتقاتل فيما بينها، و كلّ فرقة تتهم الأخرى بعدم فهم الدين بطريقة سليمة مع العلم أنّ القضية واحدة ألا وهي الإسلام.

فالأحزاب الإسلامية و الحركات الدينية ذات الأطماع السياسية عند عابد الجابري ، سواء كانت سنية أو شيعية أو غيرهما عند المسلمين، ما هي إلاّ عبارة عن عصبيات بالمفهوم الخلدوني تخضع للقوانين السوسولوجية التي قرّرها بن خلدون في نظرية للعصبية . فهي أبداً تتصارع فيما بينها من جهة، و من جهة أخرى تعمل على القضاء على العصبية القائمة بالدولة، إمّا بالثورة عليها و استعمال

العنف، و إمّا منافستها سلميا عن طريق صناديق الاقتراع. فوصول عصبية معيّنة إلى سدّة الحكم يجعل منها القوة الأولى بدون منازع على جميع الأصعدة سواء الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية، فتجعل لنفسها امتيازات على المستوى الاقتصادي، و تفرض رؤيتها على المستوى السياسي، و على المستوى الاجتماعي تعمل هذه العصبية على التأثير في الرأي العام حتّى يكون لصالحها. و بالسيطرة على هذه الأصعدة الثلاث تضمن هذه العصبية بقاءها على رأس السلطة أطول وقت ممكن حتّى تضعف و تأتي عصبية أخرى تزيحها كما أزاحت هي العصبية التي كانت قبلها.

و يقول عابد الجابري في موضع آخر مؤكدا على أهمية إسقاط مفهوم العصبية على الواقع المعاصر من أجل فهم أدقّ لمختلف الظواهر: " انظر إلى هذا المعنى العميق الذي يشير إليه بن خلدون و تداعياته في واقعنا المعاصر، فإذا أرادت الدول و التجمعات النجاة فلا بدّ أن تتعدّى عصبية النسب إلى الالتحام الروحي أو الاجتماعي، فالدول العظيمة تحتاج إلى عصبية عامة، بينما الدول الصغيرة لا تحتاج في قيامها إلى دين، بل تقوم بالعصبية وحدها مع توفر ظروف معينة و من أهمّها المصلحة الاقتصادية المشتركة التي تجمع بينها"¹.

إنّا نلاحظ اليوم في الساحة السياسية الجزائرية، و بشكل واضح، عصبيات قائمة على الولاء و الحلف كتلك التي وصفها بن خلدون، فتصارع القوى السياسية في الجزائر هو تصارع عصبيات، ممّا يعطي للتنافس السياسي طابعا صراغيا دمويا إقصائيا، فتتشكل جماعات متصارعة تبني تصوراتها انطلاقا من انتماءات عصبية، سواء كانت عرقية أو دينية أو لغوية، تقوم خطاباتها على إلغاء الآخر و عدم الاعتراف بالتنوع و التعددية دون محاولة تقديم برنامج سياسي جادّ من أجل حل مشاكل المجتمع الجزائري.

¹ المرجع نفسه، ص 131.

و باستقراء التاريخ السياسي للجزائر منذ الاستقلال، نجد أنه هناك عصبيتان متصارعتان على السلطة:

- عصبية الشرعية التاريخية والعسكرية: و تتمثل في تلك المجموعة من السياسيين الذين يتميزون بانتمائهم إلى النخبة التي شاركت في العمل السياسي إبان الاستعمار مع جبهة التحرير الوطني. و الذين استمدوا شرعية تواجدهم في السلطة بعد الاستقلال من تاريخهم النضالي الذي كان سببا مباشرا في تحرير الجزائر من قبضة المستعمر الفرنسي. و كذا تلك المجموعة التي تتميز بانتمائها إلى المؤسسة العسكرية من ضباط سامين و قيادة أركان، و التي تستمد شرعيتها من قواعد نظام الحزب الواحد الذي ساد في الجزائر بعد الاستقلال، حيث أنّ العسكريين في هذا النوع من النظام لهم نفوذ كبير في المجال السياسي و حتى الاقتصادي حيث أنّ دورهم يتعدى الحفاظ على وحدة الوطن و الدفاع عن ترابه على خلاف الأنظمة الديمقراطية و التعددية التي تتميز جيوشها بالحياد في المجال السياسي. كما أنّهم يستمدون أيضا شرعيتهم من نوع من الوجاهة المعنوية إذ أنّهم يعتبرون الجيش الشعبي الوطني سليل جيش التحرير الوطني، فهذا الوضع الرمزي يضفي عليهم شرعية أكبر.

- العصبية الإسلامية: تتمثل في تلك التشكيلات السياسية التي تحاول أن تشكل لها قاعدة شعبية من خلال تسويق الدين الإسلامي على أنه حلّ جاهز لكلّ الأزمات الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية، و تحاول أن تجعل من هذا العنصر، أي الدين، مشروع اجتماعي يلتف حوله لشعب¹. كما نجد هذه التشكيلات أيضا، تعتبر نفسها حامية للإسلام و ناطقة باسمه، فتجتمع مع النموذج الكهنوتي المسيحي القرن وسطى في نقطتين أساسيتين: أولاً أنّها

¹ إسماعيل قبيرة و آخرون، المرجع السابق، ص 176-179.

تجعل فهمها للدين هو الفهم الصحيح و تقصي كل من خالفها، و ثانياً تتدخل في الشأن السياسي و تجعل من الدين وسيلة للوصول إلى السلطة من خلال تحريك المشاعر الدينية للعامة. استخدمت هذه العصبية الصاعدة جميع الأدوات المتاحة للدعوة إلى نفسها، فتارة تأخذ هذه الدعوة الشكل الديني رافعة شعارات مثل تطبيق الشريعة أو إقامة الخلافة أو الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و تارة تأخذ هذه الدعوة الشكل الاجتماعي على الطريقة الغربية الحديثة و ترفع شعارات مثل القضاء على الطبقات و إيقاف الإمبريالية و زحف العولمة. كل هذا من أجل تدعيم مواقف العصبية المطالبة و كسب تعاطف الأتباع و تأييدهم. كما أنّ هذه العصبية المطالبة قد تستعمل أساليب التخويف و الإرهاب و العنف الجسدي كما حدث ذلك مع حزب جبهة الإنقاذ في الجزائر. كما قد تلجأ إلى أسلوب السرية كالدعوة للإسلاموية أثناء حقبة الحزب الواحد لما كانت جميع الأحزاب محظورة. فتضرب العصبية الصاعدة استقرار و أمن العصبية المتغلبة فتعم أجواء الفوضى و تكون بذلك الظروف مهيأة للوصول إلى السلطة.

لفت عابد الجابري الانتباه إلى أهمية الدين¹ في الدول الكبيرة أين العصبية البسيطة، أي عصبية الدم، لا تكفي بل يجب أن تتعدى النسب إلى الالتحام الروحي أو الاجتماعي. هنا تكون الحاجة ماسة إلى "الفكرة" من أجل توحيد جماعات مختلفة الأعراق و الأنساب، حيث اتخذت هذه الفكرة شكل "المواطنة" في الدول الغربية الحديثة، و في المقابل اتخذت هذه الفكرة شكل "الدين" في الدول العربية.² فقد سبق و أكد صاحب المقدمة أنّ الدين أو الدعوة الدينية في المجتمع تزيد من الحيوية و تعطي العصبية طاقة أكبر ، و تجعل من أصحاب هذه العصبية أكثر تلاحماً كما تجعلهم أكثر ارتباطاً بأهل عصبيتهم و أكثر تعاطفاً و تأييداً لأصحاب الدعوة السياسية ذات الطابع الديني فهي تعبر عن

¹ الشيخ عدّة، العصبية الدينية دورها في قيام و أفول الدولة الإسلامية، مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في إطار المدرّة الدكتورالية، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية جامعة وهران، 2011-2012، ص 132.

² المرجع نفسه، ص 133.

مشاعرهم وآمالهم المتعلقة بالدنيا و الآخرة معا. إلا أنّ هذه الدعوة الدينية من دون عصبية لا يمكن لها أن تكتمل، يقول بن خلدون في المقدمة: "الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم و هذا لما قدمناه من أنّ كلّ أمر تُحمل عليه الكافة فلا بدّ له من عصبية". و الأمثلة على هذا في التاريخ كثيرة:

- دعوة المرابطين التي قام بها يحيى بن إبراهيم والفقير عبد الله بن ياسين حيث تأسست هذه الدولة الدينية على عصبية صنهاجة.

- دعوة الموحدين مع المهدي بن تومرة و عبد المؤمن بن علي و التفاف العصبية المصمودية حول دعوتهم الدينية.

- كما نجد أنّ الدعوات الدينية المناهضة للاستعمار في الجزائر قامت على عصبية كثورة المقراني و الأمير عبد القادر و غيرهم.¹

و الأمثلة كثيرة على فشل الدعوات الدينية التي لم تحض بعصبية تضمن نجاحها و تجنّد الجماهير حولها للوصول إلى السلطة، نذكر منها على سبيل المثال:

- دعوة علي محمد رضى الشرازي الملقب بالباب، حيث أنّ دعوته لم تنجح في إيران لافتقارها إلى عصبية تحملها.

- عمر بن إدريس الجليلي بن ادريس محمد اليوسفي الزرهوني، لقّبهُ خصومه بالروكي و بوحمارة، ادّعى الاصلاح الديني و ثائر على حكم العلويين بالمغرب الأقصى إلا أنّ ثورته لم تنجح لضعف عصبية.

و رغم أنّ الدعوة الدينية كانت هي الواجهة الأولى و محرّك الدعوة الظاهر، إلا أنّ العصبية هي

¹ أنظر إلى تاريخ الجزائر العام، عبدالرحمن بن محمد الجليلي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982.

التي لعبت الدور الحقيقي و الأساسي في مجريات الأحداث و تطورها. و لا ينحصر الأمر في عصبية القبائل و العشائر، بل حتى عصبية الأحزاب السياسية و الطبقات الاجتماعية و الجماعات ذات المصالح المشتركة، كلهم يتنافسون على الحصول على السلطة من أجل الحفاظ على بقائهم و ضمان مصالحهم.

الفصل الثاني: ثنائية الدين و السياسة في المجتمع الجزائري.

استنادا على المصادر التشريعية في الإسلام –القرآن و السنة أساسا- يمكن استخلاص مجموعة من المواصفات يجب أن تتوفر في الحاكم المسلم حتى يكون أهلا لسياسة جماعة المسلمين. هذه الصفات هي بمثابة المثال الذي يجب الاقتراب منه و محاكاته قدر المستطاع، نذكر من أهمها:

- يجب أن يُنصَّب الحاكم باختيار الرعية له عن طيب نفس و رضا به، و ذلك عن طريق الشورى بين جماعة المسلمين.
- يجب أن يكون الشخص المرشح لهذا المنصب إنسانا فاضلا عالما بأمر الحكم و السلطة و حسن السياسة.
- يجب أن يكون عادلا بعيدا عن الجور و الظلم، إذ أنّ العدل هو قوام الدولة وعمودها الذي بانكساره تنهار.
- يجب أن يكون الحاكم في كامل قواه العقلية و البدنية غير مريض و ضعيف حتى يتصرف بحزم و قوّة في المسائل التي تستدعي ذلك.
- يجب أن يكون الحاكم بالغا، و ذلك لقصور عقل الصبيّ و بعده عن الحكمة في التصرفات و ضعف عقله.¹

و لكن باستقراء التاريخ الاسلامي، نجد أنّه كان هناك فرق كبير بين هذه المواصفات و بين الواقع السياسي. فما عدا الخلفاء الراشدون الأربع لم يأتي أيّ حاكم بعدهم بالشورى أو برضى المسلمين و اختيار الرعية له باستثناء الحسن بن عليّ و عمر بن عبد العزيز، كما أنّه كان أغلب الحكام و الخلفاء يغيب فيهم العدل و يغلب عليهم الاستبداد و الظلم. و منهم من تبنى سياسة مناقضة لروح الإسلام،

¹ أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1989، ص 45-67.

كعاقبة بن أبي سفيان الذي كان أول من فرض بطريقة واضحة الممارسات القمعية كقتل المعارضين السياسيين مثل قتله لحجر بن عديّ و توريث الحكم لأبنائه و عائلته¹. كما نجد عدد كبير من الخلفاء تولّى الحكم و هو صبيّ لم يتجاوز سنّ المراهقة كالخليفة العباسي أبو الفضل المقتدر بالله تولّى الخلافة و عمره ثلاث عشرة سنة². فالفرق بين المثال و الواقع كان واسعاً جداً.

أمّا عن الشكل المثالي للدولة و السلطة في الإسلام، يمكن القول أنّه ليس هناك شكل معيّن و إنّما هناك قيم محدّدة يجب مراعاتها في مؤسسة الدولة. و الناظر في هذه القيم (اختيار الحاكم بالشورى، حرية الاعتقاد...) يلاحظ أنّها تقترب أكثر من الشكل المدني للدولة و ليس الشكل الديني.

المبحث الأول: النموذج السياسي الإسلامي في صدر الإسلام.

أولاً: عصر الخلافة الراشدة، و بداية بناء النموذج السياسي الإسلامي.

1- أبو بكر و عمر، و أول محاولة لبلورة نموذج سياسي إسلامي.

عرفت بداية التاريخ الإسلامي مع الخليفتين أبو بكر و عمر محاولة جادة لتكريس نظام سياسي قويم مبني على مبادئ عادلة قريبة نوعاً ما ممّا يُسمّى اليوم بالنظام الديمقراطي، و ليس هذا بالمفارقة التاريخية Anachronisme، إذ أنّ الدين الإسلامي، يحمل في طياته أفكاراً ديمقراطية كثيرة كاختيار الحاكم من طرف الشعب -مبدأ الشورى- و احترام حقوق الإنسان و حرية الاعتقاد و اختيار الدين و حرية التعبير... و كثير من المبادئ الديمقراطية الأخرى.

كانت مرحلة تولّى أبو بكر الخلافة مرحلة تجريبية، فالعرب في الجاهلية لم يعرفوا معنى الدولة و السلطة و الحكم المنظم " لم يكن لهم نوع من الحكومات المعروفة الآن، و لم يكن لهم قضاء

¹ إسماعيل بن كثير، البداية و النهاية، دار عالم الكتب، المملك العربية السعودية، 2003، الجزء الثامن، ص54.
² المرجع نفسه، الجزء الرابع عشر، ص 745.

يحتكمون إليه، أو شرطة تقرّ الأمن و النظام، أو جيش يدرأ عنهم الأخطار الخارجية، فهذه كلها أمور جديدة، أضف إليها: كيف يتولّى الحكم؟ كيف يكون لقبه الرسمي؟ كيف يُحاسب على أعماله؟ كيف يُحدّد راتبه...؟¹ و لهذه الأسباب كلها يجب الأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي لظهور الدولة في الإسلام و صعوبة تولّد نظام حكم بجميع تفاصيله من قوانين و مؤسسات في بيئة مثل البيئة العربية.

و رغم هذا كلّه كانت المحاولة الأولى جادة، فبعد أن توفّى محمد (ص) اختلف الناس في سقيفة بني ساعدة على من يتولّى الحكم و جرى بينهم حوار وصفه المستشرق الأمريكي Duncan Back MacDonald قائلاً: "إنّ هذا الاجتماع يُذكر إلى حدّ بعيد بمؤتمر سياسي دارت فيه المناقشات وفق الأساليب الحديثة"² و توصّل المسلمون في الأخير إلى اختيار أبي بكر لتولّي سدة الحكم. كما تواجد في هذا المشهد السياسي معارضة رغم حصول أبو بكر على الأغلبية المطلقة، و لا شك أنّ المعارضة السياسية ظاهرة صحيّة لا تغيب في أيّ ديمقراطية حقيقية، فقد عارض نظام أبو بكر كلّ من علي بن أبي طالب و سعد بن عباد و الزبير بن العوام و آخرون، و لم يعرف أحد منهم مضايقات أو اعتقالات لأرائه السياسية، بل تولى أكثرهم مناصب في القضاء و الجيش و السياسة.

كانت بداية الحكم مع أبي بكر، رغم بعض الأخطاء، بداية واعدة و محاولة جادة لبلورة حكم راشد يحمي من الطغيان و الاستبداد، فقد راعى خلال فترة حكمه القيم الديمقراطية و ذلك من خلال:

- لم يتولّى الحكم بالسيف و العنف مثل الأمويين و العباسيين و العثمانيين... بل التزم بمبدأ الشورى و احترام الرعية.

- تواجد معارضة أثناء اختياره و خلال فترة حكمه يُنبئ بصحة المشهد السياسي و توفره على

¹ حسن إبراهيم حسن، كتاب تاريخ الإسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي، دار نشر النهضة المصرية، مصر القاهرة، 1996، المجلد الأول، ص 46.

² محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر القاهرة، 1952، ص 25.

درجة عالية من الحرية.

- شرع أبو بكر مبدأ ديمقراطيا مهمًا، ألا و هو مبدأ مراقبة الرعية للحاكم و محاسبته على قراراته و سياسته المنتهجة، فقال في خطابه الأول بعد انتخابه حاكما: "أيها الناس، إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة والكذب خيانة"¹.

- كان أبو بكر يرفض فكرة الحكم الإلهي Théocratie، أي الحكم بتفويض من الله، فلمّا كان يناديه الناس يا خليفة الله، كان ينكر هذا بشدة و يقول بوضوح: "لست خليفة الله..."².

استمرّ الأمر على هذا النهج مع أبي بكر إلى أن أصيب بوعكة صحية و اشتدّ عليه المرض، و رأى أنّه قد ضعف عن سياسة أمور الدولة فتنازل عن الحكم و خاطب الرعية قائلاً: "لقد نزل بي ما ترون (يعني المرض) فقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي، و حلّ عنكم عقدي، و ردّ عليكم أمركم، فأمرّوا عليكم من أحببتهم"³. فترشّح لهذا المنصب ستّة من أفاضل الناس آنذاك منهم عمر بن الخطاب، حيث زكّي هذا الأخير أبو بكر قبل وفاته، فاجتمع الناس عليه و خيرّوه من بين الستة. فسار فيهم بسياسة قريبة من سياسة سابقه إلى أن توفي و بايع الناس عثمان بن عفان، و الذي ظهر في فترة حكمه بوادر الاستبداد و هدم نموذج النظام السياسي الذي عمل كلّ من أبي بكر و عمر على بنائه.

2- عثمان بن عفان، و القطيعة مع نموذج أبي بكر و عمر.

عرفت مرحلة عثمان بن عفان رجوعا قويا إلى الصراعات العصبية، على خلاف مرحلة أبو بكر و عمر أين ضعفت هذه الظاهرة بشكل ملحوظ لكن دون أن تختفي بالكلية. أدّت العصبية

¹ إسماعيل بن كثير، البداية و النهاية، المرجع السابق، الجزء الخامس، ص218.

² المرجع نفسه، الجزء الثاني، ص309.

³ أبوا الفرج بن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، الطبعة المصرية، مصر القاهرة، 1916، ص48.

بالمفهوم الخلدوني دورا محوريا في تولّي عثمان بن عفان منصب الخليفة. إذ تخوّف القرشيون التي كانت الزعامة و السيادة فيهم تعود للأمويين – كان عثمان بن عفان أموي أيضا - برئاسة أبي سفيان، من أن يؤول الحكم إلى الهاشميين بزعامة علي بن أبي طالب، علما أنّ الأمويين يُعتبرون الأعداء التاريخيين للهاشميين على مدى عدّة أجيال خاصة بعد الإسلام، فنجد في التاريخ أنّ أبا سفيان تصدّى لمحمد بن عبد الله (الرسول)، ثمّ جاء معاوية بن أبي سفيان فتصدّى لعلي بن أبي طالب صهر الرسول و ابن عمّه ، ثمّ جاء يزيد بن معاوية فتصدّى للحسين بن علي بن أبي طالب سبط الرسول. و كنتيجة لصراع هذه العصبيات تمّ تقديم عثمان من طرف قريش متأثرين بسيدهم أبو سفيان.

و بعد مبايعة عثمان بن عفان لاحظ بنو هاشم بكلّ وضوح تراجعهم و تقدّم بني أمية، حتّى أنّ علي بن أبي طالب تفضّن لمؤامرة سياسية ضدّ الهاشميين لإبعادهم عن السلطة، و من ذلك قوله لعبد الرحمن بن عوف حين أعلن اختيار عثمان خليفة: "ليس هذا أوّل يوم تظاهرتم علينا فيه، فصبر جميل و الله المستعان، ثمّ زاد قائلا لعبد الرحمن –وهو صهر عثمان بن عفان- : والله ما وليت عثمان إلّا ليردّ الأمر إليك"¹. و قد تنبأ علي بهذا الأمر و أبلغ عمّه العباس قبل انعقاد الشورى أنّ الهاشميين سيُستبعدون عن هذا السباق السياسي مبرّرا بأنّ سعد هو بن عمّ عبد الرحمن و لن يخذله، ثمّ إنّ عبد الرحمن هو صهر عثمان فحتما سيؤلّي أحد منهم الآخر حفاظا على المصالح².

أدت السياسة التي انتهجها عثمان بن عفان إلى انقسام المجتمع الإسلامي، ثمّ تطوّرت الأزمة و انتهى الأمر بظهور حركات تمردية مسلحة على غرار الخوارج، و اغتيال الخليفة الممثل الأعلى للسلطة، و نشوب حرب أهلية متمثلة في الصراع الدموي الذي دار بين علي بن أبي طالب و معاوية

¹ إسماعيل بن كثير، البداية و النهاية، المرجع السابق، الجزء الرابع، ص233.
² أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، الجزء الأول، ص165.

بن أبي سفيان.

إنّ لهذه الأزمة أسبابا دعت إلى حلولها، و للباحث الموضوعي أن يستعرض هذه الأسباب ثمّ يستنتج استنتاجات نزيهة، و ليس من شأن الباحث أن يلتمس الأعذار و يُفسّر الأفعال خلاف الواقع و يميل إلى جهة دون الأخرى. فبدافع من عواطفه الدينية أو لموقف شخصي إزاء قضية ما، يترك الباحث الحرّية لذاتيته فيقع في دائرة التحيز. و لقد وقع الكثير من الباحثين في هذا الخطأ المنهجي، حيث تعاملوا في أبحاثهم مع شخصيات على أساس أنّها رموزا دينية في التاريخ الإسلامي، فبدافع من العاطفة الدينية نزّهوهم عن كثير من الممارسات، مخالفين في ذلك حقائق تاريخية صريحة.

سجّل لنا التاريخ حقائق متعلّقة بسياسة عثمان بن عفان، حيث أنّه قام بممارسات ذات طابع استبدادي متناقضة تماما مع المثال الإسلامي و النموذج السياسي الذي عمل على بنائه كلّ من أبي بكر و عمر. و لقد أدى هذا إلى ظهور بوادر الاستبداد السياسي و ممارسات القهر و القمع و اندثار بذور نظم سابقه، و التي تحمل في طياتها الكثير من القيم الديمقراطية.

لكن تبقى الدولة الأموية بقيادة معاوية بن أبي سفيان هي التي لعبت الدور الأساسي في القضاء على مشروع الحكم الراشد الذي عمل على بنائه أبو بكر و عمر، "فقد حسمت هذه الدولة الموقف، فقضت نهائيا على البذور الديمقراطية ومنعتها من النماء وأخذت النزعة الاستبدادية في الإقبال بل والإيغال."¹ و من بين الممارسات الاستبدادية التي بدأت مع عثمان بن عفان، جعله أقاربه في المناصب السياسية على حساب الكفاءة و الأهلية، فكّلما جاءه أحد من بني أمية يطلب منصبا كان عثمان يستجيب له و إن لم يكن هذا الشخص يصلح للمنصب. فمن جملة أقاربه الذين ولاهم من غير كفاءة نجد عمّه الحكم بن أبي العاص و أخوه لأمية الوليد بن عقبة و أبناء عمّه معاوية بن أبي سفيان

¹ حسن إبراهيم حسن، مرجع سابق، المجلد الأول، ص 438-439.

و عبد الله بن أبي سرح و عبد الله بن عامر، كلهم تولّوا مناصب سياسية و استفادوا من عدة امتيازات ذات صلة بمناصبهم.

ولقد راجعه في هذا الأمر كثير من وجهاء الصحابة، و من ذلك ما نغمه عليّ بن أبي طالب على عثمان لتوليته معاوية بن أبي سفيان على الشام، فقال عثمان لعليّ : هل تعلم أنّ عمر بن الخطاب ولى معاوية في فترة خلافته كلها ؟ فأنا أيضا قد وليته . فقال عليّ : أنشدك الله هل تعلم أن معاوية كان شديد الخوف من عمر و عمّاله. قال : نعم . قال عليّ : فإن معاوية يقطع الأمور دونك وأنت تعلمها. فيقول للناس هذا أمر عثمان فيبلغك ولا تتكر على معاوية.¹

معاوية لم يكن يستطع أن يتخذ قرارا ثم ينسبه إلى الخليفة في زمن عمر بن الخطاب لأنّه كان يخشاه و يخشى أيضا المفتش الذي كان يرسله عمر من أجل مراقبة معاوية في أعماله. لكن في زمن حكم عثمان كان معاوية يتمتع بالحريّة التامة لاطمئنانه إليه، فإن اعترض عليه معترض ادّعى أنّ ذلك بأمر الخليفة، و كان عثمان إذا بلغه ذلك لم يحاسبه على هذا الأمر. فالقول أنّ معاوية وّلاه عمر و أقرّه طول حياته لا يبرّر أعمال معاوية زمن عثمان.

و كان عثمان لا يقبل المعارضة السياسية التي سمح بها أبو بكر و عمر و يمنع محاسبة الحاكم. كان أبو ذر يقطن في الشام أين معاوية، فكان كثيرا ما يعارضه في سياسته و ينتقد عدّة تصرفات له كبنائه القصر المشهور المسمّى بالخضراء بدمشق ، حيث قال له : يا معاوية ، إن كانت هذه الدار من مال الله فهي الخيانة، وإن كانت من مالك فهذا هو الاسراف.² و بالإضافة الى تكريس معاوية نفسه أميراً على الشام - كان يمني نفسه بالخلافة مع أول فرصة تلوح له، وكان يمهد لذلك أيام إمارته.

¹ محمد رشيد رضا، الخلفاء الراشدون، دار الغد الجديد، المنصورة، 2005، الجزء الثالث، ص175.
² محمد الفقيه، أبو ذرّ الغفاري رمز البقضة في الضمير الإنساني، دار الفنون بيروت، 2010، ص 134.

لذا، فانه يرى أن وجود أبي ذر وأمثاله من المعارضين، ضمن دائرة سلطانه، قد يحول دون استقامة هذا الامر له، فكان أحرص على إبعاده عنه، من ابعاد عثمان إياه عن المدينة فكتب الى عثمان فيه: "انك قد أفسدت الشام على نفسك بأبي ذر"¹.

فتمّ إحضاره بين يدي عثمان فقال أبو ذر ويحك يا عثمان أما رأيت رسول الله و رأيت أبا بكر و عمر هل هديك كهديهم ؟ أما إنك لتبطش بي بطش جبار. فقال عثمان اخرج عنا من بلادنا فقال أبو ذر ما أبغض إلي جوارك، فالى أين أخرج ؟ قال حيث شئت، قال أخرج إلى الشام أرض الجهاد ؟ قال إنما جلبتك من الشام لما قد أفسدتها، فأردك إليها. قال أ فأخرج إلى العراق ؟ قال لا إنك إن تخرج إليها تقدم على قوم أولي شبه و طعن على الأئمة و الولاة. قال أ فأخرج إلى مصر ؟ قال لا. قال فالى أين أخرج ؟ قال إلى البادية. قال أبو ذر أصير بعد الهجرة أعرابيا...قال نعم قال أبو ذر فأخرج إلى بادية نجد ؟ قال عثمان بل إلى الشرق الأبعد أقصى فأقصى امض على وجهك هذا فلا تعدونّ الربذة فخرج إليها². و بقي منذ ذلك الوقت تحت الإقامة الجبرية حتى توفى.

كما أنّه كان يتساهل كثيرا في أموال الخزينة و لا يحاسب عماله على الأخذ منها، و من الأمثلة على ذلك:

- لمّا رجع قريبه الحاكم بن أبي العاص من الطائف إلى المدينة، أهداه عثمان بن عفان من بيت المال مائة ألف درهم، و جعل ابنه الحارث يأخذ عشر ما يُباع في سوق المدينة.
- لمّا زاره قريبه خالد بن أسد الأموي وصله بثلاثمائة ألف درهم من بيت المال.

¹ أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ يعقوبي، دار صادر، بيروت، 1996، الجزء الثاني، ص172.
² ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الكتاب العربي، بغداد، 2001، ص260.

- و منه ما ذكر أبو موسى الأشعري أنه لما كانت ترد إلى بيت المال حلية ذهب أو فضة كان عثمان يبعثها إلى نسائه و بناته.

- و من ذلك أنّ مروان بن الحكم اشترى غنائم غزو إفريقيا بخمسمائة ألف دينار و وضعها في دار عثمان بدل أن يجعلها في بيت المال و لم ينكر عليه عثمان.

- بل هو بنفسه كان غنيا مما جعله محلّ تهمة و ريبة، فقد ابنتى منزلا فخما و اشترى الجنان و البساتين و الأراضي الزراعية، كما وُجد في منزله مبالغ مالية ضخمة يوم اغتياله.¹

و لما تفاقمت الأوضاع نتيجة هذه السياسة المنتهجة، طالب الناس عثمان أن يستقيل من منصبه،

فرفض رفضا قاطعا و برّر ذلك بأن هذا المنصب سربال، أي قميص، ألبسه الله إياه و وعده رسول

الله به.² فكان هذا بمثابة أول إعلان في تاريخ الإسلام عن حكم ثيوقراطي بتفويض من الله على

طريقة الكنيسة المسيحية، حيث لا يتنازل الحاكم عن حكمه رغم طلب الشعب ذلك إذ أنّ شرعية حكمه مستمدّة من الله.

أخذت فكرة التفويض الالهي ترسخ بصورة أعمق مع الدولة الأموية، و بشكل أخصّ، لما استند

الحكام الأمويون إلى مذهب الجبر – يعني القول بأننا مجبرون على أفعالنا بقدر من الله- و حاربوا

القدريين – الذين ينفون القدر و يقولون بحريّة الانسان- و المعتزلة – قالوا بحريّة الإنسان و أولوية

العقل- و ذلك من أجل التأكيد على حقّهم الإلهي في الخلافة و استنثارهم بها، حيث صرّحوا بكلّ

وضوح أنّ الله هو الذي اختارهم للخلافة و آتاهم الملك و أنّهم يحكمون بإرادته و يتصرّفون بمشيئته.

فقد كان معاوية بن أبي سفيان يقول: " لو لم يرني ربّي أهلا لهذا الأمر – يعني الخلافة- ما تركني و

¹ محمد رشيد رضا، المرجع السابق، ص169-172.

² جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء من الخلافة الراشدة إلى سنة 903 هـ، مؤسسة المختار للنشر و التوزيع، مصر القاهرة، 2003، ص 178 – 179.

إيَّاه، و لو كره الله ما نحن فيه لغيره... و أنا خازن من خزان الله تعالى، أعطي من أعطاه الله و أمنع من منعه الله"¹.

و جاء في خطبة زياد بن أبيه والي معاوية بن أبي سفيان على البصرة ما يُؤكد موقف الأمويين من فكرة التفويض الإلهي و النيابة عن الله في الحكم حيث قال: "أيها الناس، إنَّ أصبحنا لكم ساسة، و عنكم زادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا و ندود عنكم بفيء الله الذي حوّلنا"².

و لما توفي معاوية بن أبي سفيان و تولّى ابنه يزيد الخلافة، فخاطب الناس قائلا: "إنَّ معاوية كان عبدا من عبيد الله، أكرمه الله و استخلفه، و حوّله و مكّن له، فعاش بقدر و مات بأجل"³. و لقد أشار الوليد بن يزيد إلي موضوع التفويض الإلهي في الوثيقة التي كتبها لابنه لولاية العهد حيث أكد له أنّ الله أورثهم أمر أنبيائه و استخلفهم عليه.

و بذلك يمكن القول أنّ فكرة النيابة عن الله قد استقرّت في الفترة الأموية خاصة عندما سعى الأمويون إلى ترويح الفكر الجبري و تبنيّه، و ذلك للحفاظ على استقرار حكومتهم في مواجهة الفئات المعارضة لهم. و استمرّ الأمر مع العباسيين، حيث بدأت فكرة تولي الحكم بتفويض من الله تترسخ أكثر، فقد صرّح أبي جعفر المنصور بهذه الفكرة فقال في أحد خطاباته: "أيها الناس، إنّما أنا سلطان الله في الأرض، و خازنه على فيئه، أقسمه بإرادته و أعطيه بإذنه، إذا شاء أن يفتحني فتحني و إذا شاء يقفلني أقفلني"⁴. ثمّ انتقلت فكرة الحكم بالنيابة عن الله و تفويض منه إلى دول الخلافة التي حلّت بعد العباسيين و بقي الأمر كذلك إلى غاية سقوط الخلافة العثمانية سنة 1924.

¹ وجيه لطف، ولاية العهد في العصر الأموي، رسالة ماجستير في التاريخ، كلية الدراسات العليا، جامعة نابلس لبنان، 2005، ص 18.

² المرجع نفسه، ص 19.

³ المرجع نفسه، ص 19.

⁴ جلال الدين السيوطي، المرجع السابق، ص 297.

ثانيا: ترسيخ الاستبداد السياسي ممارسة و فكرا في العصر الأموي.

1- إلغاء مبدأ الشورى في اختيار الحاكم و فرض مبدأ ولاية العهد.

كان معاوية بن أبي سفيان هو أول من ألغى مبدأ الشورى و أعلن مبدأ ولاية العهد و توارث السلطة من الأب إلى الابن. ففي الوقت الذي كان المجتمع الاسلامي قد تجاوز بعدة أشواط الحضارة الرومانية العريقة و الحضارة الفارسية العظيمة في مسألة تعيين الحاكم، إذ كانت هذه الحضارات تعتمد على النظام التقليدي المتمثل في توارث الحكم و ما كان ينجم عن هذه الطريقة من مشاكل و أزمات ، كان المسلمون في بداية الخلافة الراشدة قد تجاوزوا هذا النوع من الاستبداد بالسلطة و كانت الرعية، أو على الأقل النخبة، هي من تختار ممثليها من الحكام.

لكن سرعان ما توقفت هذه المحاولة لتوطيد حكم راشد و دولة قانون تحمي الشعب من استبداد الحاكم، فأجهض الأمويون هذا المشروع بصفة نهائية مع أول خليفة للدولة الأموية : معاوية بن أبي سفيان. لما استقرّ هذا الأخير على هرم السلطة بعد حروب طويلة مع علي بن أبي طالب، أعلن عن إلغاء مبدأ الشورى و إبعاد الشعب و النخبة في مسألة اختيار الحاكم، و قرّر أنّه سيؤلّي العهد لابنه على طريقة قيصر الروم و كسرى الفرس، فيجعل السلطة تتوارث من الأب إلى ابنه.

سجّل لنا التاريخ عدّة محاولات من طرف الأمويين بقيادة أبو سفيان أولا، من أجل الاستبداد بالحكم و جعله في بني أمية دون غيره، بدأت هذه المحاولات مباشرة بعد وفاة عمر بن الخطاب و تولى عثمان الحكم، يعني قبل خلافة معاوية بكثير ممّا يدلّ على أنّ مشروع الاستبداد بالحكم من طرف الأمويين ليس وليد فترة خلافة معاوية، بل بدأت بذوره زمن عثمان، فكان أبو سفيان يعمل جاهدا ليقنع الخليفة الثالث بأن يحوّل طريقة تولّى الحكم من الشورى إلى الوراثة فيجعل الخلافة في الأمويين لكنّه كان يلقى اعتراضا من طرف عثمان.

ذكر بن عبد البر الأندلسي، أنّ أبا سفيان ذهب إلى عثمان بن عفان أيام خلافته فقال له: "قد صارت إليك -يعني الخلافة- بعد بني تيمم -يعني عشيرة أبي بكر- و بعد بني عدي -يعني عشيرة عمر بن الخطاب-، فأدرها كالكرة و اجعل أوتادها بني أمية فإنما هو الملك و لا أدري ما الجنة و لا النار"¹ لكن عثمان اعترض.

و نقل المسعودي في مروج الذهب أنّ أبا سفيان دخل دار عثمان عقب الوقت الذي بويع فيه عثمان على الخلافة و كان أبو سفيان آنذاك قد فقد بصره، و في الدار بنو أمية مجتمعون فقال أبو سفيان: "أفيكم أحد من غيركم؟ قالوا لا، فقال يا بني أمية، تلقفوها -يعني الخلافة- تلقف الكرة، فو الذي يحلف به أبو سفيان ما زلت أرجوها لكم و لتصيرنّ إلى صبيانكم وراثته"². فانتهره عثمان و نهاه عن هذا القول.

و التلقّف أو التزقّف هو الاختطاف و الاستلاب، يُقال تلقّف أو تزقّف الكلبُ الكرة، يعني اختطفها و استلبها بسرعة.

و لقد سبق و أن عبّر معاوية بن أبي سفيان عن نوايا بني أمية في الاستيلاء على السلطة بجعل الخلافة محصورة في قبيلتهم، و كان هذا أيام خلافة عمر بن الخطاب، ممّا يجعلنا نستنتج أنّ مشروع إلغاء مبدأ الشورى في اختيار الممثل الأعلى للدولة الذي جاء به الإسلام ليقضي على الاستبداد في الحكم، كان هذا المشروع يخطّط له بنو أمية بقيادة زعيمها أبو سفيان و ابنه معاوية مباشرة بعد وفاة النبي محمد (ص). جاء في كتاب "العباب الزاخر" أنّه لمّا عرف معاوية بن أبي سفيان أنّ عمر بن الخطاب صارت الخلافة إليه قال: "لو بلغ هذا الأمر -يعني الخلافة- إلينا بني عبد مناف لتزقّفناه

¹ أبو عمر بن عبد البر الأندلسي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، دار الكتاب، بيروت، 2001، الجزء الرابع، ص 87.

² أبو الحسن بن عليّ المسعودي، مروج الذهب و معادن الجوهر، المكتبة العصرية، لبنان، 2005، الجزء الأول، ص 310.

ترقّف الأكرة"¹. و هذا قاله حين تولّى عمر الخلافة يعني السنة الثانية بعد وفاة النبي محمد (ص)، و هذا معناه أنّ تطلعات بني أمية للاستبداد بالحكم بدأت في هذه الفترة، ثمّ تحقّقت بعد عشرين سنة في العام الذي يسمّى عام الجماعة، فاعتلى في هذا العام معاوية كرسي الخلافة لمدة تقارب العشرين سنة ثم أورثها بني أمية لأكثر من قرن.

لقد لقيت فكرة ولاية العهد التي فرضها معاوية معارضة شديدة مباشرة بعد إعلانها، و لكن رغم ذلك استطاع معاوية أن يفرضها بالقوة و الإكراه. ورد أنّ مروان بن الحكم والي معاوية على الحجاز، جاء إلى المدينة و خاطب الرعيّة قائلا: "إنّ الله قد أرى أمير المؤمنين في ولده رأيا حسنا، و إن يستخلفه فهي سنّة أبي بكر و عمر. فقام عبد الرحمن بن أبي بكر و قال: "بل سنّة كسرى و قيصر، إنّ أبا بكر والله ما جعلها في أحد من ولده ولا أحد من أهل بيته. و إنّ معاوية ما جعلها إلاّ رحمة و كرامة لولده."²

لقد تسبّب نظام ولاية العهد في مشاكل كبيرة أدّت إلى رجوع المجتمع الاسلامي إلى الوراء بعد التقدّم خطوات معتبرة من أجل تحقيق مبدأ العدل و تساوي الفرص بين الأفراد للوصول إلى السلطة و الحرية حيث تعتبر هذه القيم أهمّ قيم الديمقراطية اليوم.

2- سياسة معاوية في دعم الفكر الجبري لتبرير الاستبداد.

كان معاوية بن أبي سفيان هو أوّل من شجّع "الفكر الجبري" الذي يدعو إلى الخضوع و الاستسلام و تعلّق كامل المسؤولية على "الله". و من الواضح أنّ معاوية انتهج هذا المنهج لتبرير استبداده و مواجهة خصومه الذين عارضوه في سياسته. فلمّا اعترض بعضهم على فكرة استخلاف

¹ ابن الحسن الصنعاني، العباب الزاخر و الباب الفاخر، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1988، الجزء الأول، ص 426.
² جلال الدين السيوطي، المرجع السابق، ص 231.

يزيد، قال معاوية: " إنَّ أمر يزيد قضاء من قضاء الله و ليس للعباد الخيرة من أمرهم".¹

لقد احتاج الأمويون منذ البداية إلى تبرير الاستبداد و الظلم ، فذهبوا إلى تأويل بعض آيات القرآن بما يفيد الجبر والتسيير ، ليقنعوا الناس أنّ ما صنعوه إنّما هو من قضاء الله تعالى وقدره ، وليس من أيديهم ، بل حتّى مناصبهم هذه فهي من الله تعالى فهو الذي جاء بهم إلى الملك وملكهم ، لأنّ الله تعالى مالك الملك يوتي الملك من يشاء وينزع الملك ممّن يشاء. و بهذه يكونوا أبرياء من كلّ ما ارتكبه في طريقهم إلى انتزاع الملك، و يكونوا مفوّضين من الله في كلّ ما يصنعون بعد ذلك. و لقد تغلغل هذا الفهم في الثقافة الاسلامية حتّى أصبح يقول به جمهور المسلمين من عامتهم و كبار علمائهم، فيقول القاضي المالكي المشهور أبو بكر ابن العربي المعافري في معرض تبريره قتل الحسين من طرف يزيد بن معاوية : « ولو لا معرفة أشياخ الصحابة وأعيان الأمة بأنّه أمر-يعني الخلافة- صرفه الله عن أهل البيت، ما أسلموه أبداً »². يعني أنّ الخلافة لن تكون لأحد من غير الأمويين لأنّ الله يريد ذلك و لا يجوز الاعتراض على إرادة الله بل يجب الرضى بما قدر.

لقد حاول معاوية أن يجعل من المساجد منبراً للفكر الجبري، لكنه اصطدم في أول محاولة له بعقل حرّ أفسد عليه حيلته، فلمّا خطب معاوية خطبةً قال فيها : إنّ الله تعالى يقول : " إن من شيء إلّا عندنا خزائنه و ما ننزله إلّا بقدر معلوم "، فعلى ماذا تلومونني إذا قصرتُ في إعطائكم. قال له الأحنف بن قيس : إنّنا والله ما نلومك على ما في خزائن الله ، ولكن على ما أنزله لنا من خزائنه فجعلته أنتَ في خزائنك وحُلتَ بيننا وبينه".³

عندئذ أخذ هذا الفكر يمتد وينتشر بالسبل الأخرى كالقتل و السجن و التعذيب بدعم صريح من

¹ المرجع نفسه، ص 53.

² أبو بكر بن العربي المعافري، العواصم من القواصم، دار التراث، مصر القاهرة، 1988، ص 245.

³ صائب عبد الحميد، المذاهب و الفرق في الإسلام: المعالم و النشأة، مركز الرسالة، لبنان بيروت، 2000، ص 72.

السلطة، حتّى صار له نفوذ واسع في وقت مبكّر جداً. و لقد حاول جماعة من المعارضين للنظام الأموي التصدي لهذه العقيدة السياسية و ليست الدينية كابن عبا، فلمّا قيل له: " إنّ هاهنا قوماً يزعمون أنّهم أتوا ما أتوا من قبل الله تعالى ، وأنّ الله أجبرهم على المعاصي. فقال : لو أعلم أنّ هاهنا منهم أحداً لقبضتُ على حلقه فعصرته حتّى تذهب روحه، لا تقولوا أجبر الله علي المعاصي ولا تقولوا لم يعلم الله ما العباد عاملون".¹

ولقد أدرك ابن عباس، و الذي كان يُعدّ في صفوف المعارضة السياسية، أنّ مصدر هذا الانحراف الفكري هو السلطة وأنصارها ، فخاطبهم خطاباً عنيفاً موضحاً موقف القرآن من هذه العقيدة ، قال فيه: " أتأمرون الناس بالتقوى وبكم ضلّ المتّقون، وتنهونّ الناس عن المعاصي وبكم ظهر العاصون، يا أبناء سلف المنافيين، وأعوان الظالمين ، وخزّان مساجد الفاسقين، هل منكم إلا مفتر على الله ، يجعل إجرامه عليه سبحانه وينسبه علانيةً إليه"² ثمّ انتقلت هذه العقيدة إلى البصرة ، وتسرّبت إلى مجلس الحسن البصري ، و الذي كان يُعدّ أكثر مثقّف وجاهة و أنفذهم كلمة، فزجر أصحابها وقال: " إنّ الله خلق الخلق للابتلاء ، لم يطيعوه بإكراه ولم يعصوه بغلبة ، وهو القادر على ما أقدرهم عليه، والمالك لما ملكهم إيّاه ، فإن يأتروا بطاعة الله لم يكن لهم مثبّطاً ، بل يزيدهم هدًى إلى هداهم وتقوى إلى تقواهم ، وإن يأتروا بمعصية الله كان الله قادراً على صرفهم ، إن شاء حال بينهم وبين المعصية ، فمن بعد إعدار وإنذار".³

ورغم المقاومة الفكرية الشرسة التي قادها الكثير من المفكرين المعتزلة و الفلاسفة القدرية آنذاك، إلا أنّ فكرة الجبر لقيت رواجاً كبيراً في أوساط الفقهاء و علماء الكلام، و تبنّاه الأكاير و

¹ المرجع نفسه، ص 73.

² المرجع نفسه، ص 74.

³ المرجع نفسه، ص 75.

الوجهاء الذين يمثلون الدين و ينطقون باسمه، و دافعوا عن فكرة الجبر حتى أصبح الرأي الغالب في الأمة الإسلامية، ثم تسرب إلى المذهب الأشعري¹ فعزّزه و نفخ فيه روحاً جديدة ، بعد تعديل لفظي أدخله بعنوان "الكسب" وهو مفهوم اعتباري ليس له أيّ قيمة حقيقية ، وإنما أريد به التميّز عن الجبرية الأمويّة الخالصة التي طالما سخر منها أبو الحسن الأشعري أيام كان معتزلياً.²

حاول أقطاب مذهب الجبر في الشام أن يتطرّفوا أكثر في آرائهم الجبرية و يُبدعوا أفكاراً جديدة لدعم السلطة أكثر و تبرير جرائمها دينياً، فأخذوا "يروجون لفكرة جديدة لكنّها اقتضت حين لم يتقنوا صياغتها ، إذ كانوا يقولون : إنّ الله إذا استرعى عبداً رعيته كتب له الحسنات ، ولم يكتب عليه السيئات. لكنّها كانت مقولة هزيلة تردّد حتى الوليد بن عبد الملك في قبولها. و بقيت هذه المقولة تتّهم الله تعالى بإكراه العبد على الظلم و الفساد ، وأنّه تعالى هو الخالق لهذه المعاصي التي تجري على أيدي العباد ، ثمّ هو يعذبهم عليها، بحجّة هي أشبه بالسفسطة يردّونها دوماً ، مفادها أنّ الله تعالى لا يُعصى مكرهاً ، فهو إذن لا يعصى إلا وهو يريد هذه المعصية أن تقع من العاصي، ثمّ هو الذي يخلقها فيه لأنّه كما جاء في القرآن: "خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ"³.

تسرّبت هذه الأفكار في جميع أنحاء العالم الإسلامي تقريباً، بما فيه المغرب العربي، إذ عرف هذا الأخير حقبة تاريخية اشتملت على ظروف سياسية و أوضاع ثقافية شكلت ذهنية الفرد المغربي، و التي تقوم على مبادئ لا تتوافق مع تلك التي تقوم عليها الديمقراطية الحديثة.

¹ يُعتبر المذهب الأشعري اليوم المذهب العقدي السني الأكثر رواجاً في الأمة الإسلامية ، كما أنّ معظم المؤسسات الدينية الكبرى تتبناه كالأزهر و الزيتونة و القرويين.

² صائب عبد الحميد، المرجع السابق، ص76.

³ المرجع نفسه، ص77.

المبحث الثاني: المغرب العربي خلال القرون الوسطى، و دخول الفكر في سياج دوغمائي

مغلق clôtüre dogmatique مع بداية عصر "المدرسيّة" Scolasticisme

أولاً: المغرب العربي بعد الفتح الإسلامي و مرحلة السكولاستيكية Scolastique.

1- السكولاستيكية (المدرسيّة) و المذهب المالكي في المغرب العربي.

من بين القيم المناقضة للديمقراطية نجد: روح الإقصائية، و عدم الاعتراف بالآخر السياسي و الديني، و في بعض الأحيان حتّى الآخر العرقي. و لقد تجلّت روح الإقصائية هذه عبر تاريخ الجزائر منذ عهد ما قبل الفتح الإسلامي و استمرّت إلى ما بعده، و كانت أوضح تجليات روح الإقصائية هذه، هو فرض المذهب الديني في شقّيه الفقهي و العقدي من طرف السلطات و إقصاء غيره من المذاهب بالاضطهاد و السجن و حتّى القتل. و لقد بدأت هذه الممارسة قبل الفتح الإسلامي مع الوندال Vandales و البيزنطيين Byzantins، ثمّ استمرّت بعد الفتح الإسلامي خاصة مع المرابطين، و بدأت تظهر بوضوح مع انتشار المذاهب الفقهية و العقدية و ارتباط السلطات بهذه المذاهب ارتباطاً رسمياً من خلال فقهاء المذهب، الأمر الذي أسّس و غدّى روح الإقصائية و تسبّب في الضيق الفكري عند النخبة – كانت النخبة في ذلك الوقت تتمثّل خاصة في علماء الشريعة- و ألغى البحث و الإبداع إلى أن دخل الفكر في العالم الإسلامي، بما فيه المغرب العربي، في سياج دوغمائي clôtüre dogmatique، على حدّ تعبير محمد أركون، فكرّس هذا السياج المغلق روح الإقصائية و التوقّع على الذات و رفض الانفتاح على الآخر المخالف و التحجّر الفكري.

كان الصراع المذهبي حاضراً بقوة في المغرب قبل و بعد مجيئ الإسلام، ولقد أورث هذا الصراع الروح الإقصائية لدى المجتمعات الفاطنية بهذه الأقاليم، إذ أنّ هذا النوع من القيم في تناقض مباشر مع قيم الديمقراطية، فإننا نلاحظ عدم الاعتراف بالآخر و إقصاءه حاضراً اليوم في المشهد

الفكري و السياسي معا، و لعلّ هذا السلوك هو نتيجة تراكم تجارب تاريخية رسّخت في الفرد الجزائري روح الإقصائية.

بعد القرن الرابع الهجري، انتهى العصر الكلاسيكي للفكر الإسلامي حيث تمّ استبدال العقل الفلسفي المنفتح بالعقل المذهبي و المدرسي المنغلق، و من هنا دخل العالم الإسلامي بما فيه المغرب العربي، في ما يسميه محمد أركون عصر "السكولاستيكية" scolastique، فبدأ ينحسر العقل المبدع الذي كان يمثل الفلاسفة و علماء الكلام و انتهت المناقشات الفكرية و العقديّة بين الفرق الإسلامية لتترك المكان لجمود فكري إسلامي اعتمد على مبدأ أحادية الفكر القائمة على أساس مفهوم أحادية المعنى L'univocité الذي ادعاه أنصار هذا التيار في النصّ الديني، إذ يُعتبر هذا المبدأ الإبستمولوجي عبارة عن "خدعة على المستوى المعرفي، فإن مآله الاستبداد السياسي و الاضطهاد الديني و الإرهاب العقائدي و الفكري كما يشهد على ذلك تاريخ الأديان و الأيديولوجيات قديما و حديثا"¹

و على المستوى الفقهي، فمن الملاحظ أنّ الإنتاج و الإبداع بدأ يقلّ، و تمّ غلق باب الاجتهاد، "كما صارت أقوال الأئمة و اجتهاداتهم في عصر التقليد و المذهبية هي "النصوص"، بمعنى أنّها صارت مجال الشرح و التفسير و الاستنباط و التعليل، أي أصبحت مجالا لتوليد النصوص. و اقتصرت المؤلفات على أن تكون شروحات لمؤلفات سابقة، و قد يوضع المتن في هامش جانبي، و يتناول الشرح عبارات الأصل المشروح عبارة عبارة بشرحها اللغوي و الفقهي و بيان ما غمض من شأنها. ثمّ مع الزمن كثرت الشروح على الشروح، حتى لنجد مؤلفا مشروحا في حاشية، ثمّ تُشرح هذه الحاشية في حاشية ثانية و هكذا...فاقتصر الأمر على شروح المتون في الحواشي. و ما يقال

¹ علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، لبنان بيروت، 1995، ص 27.

على الفقه يمكن أن يقال مثله على علوم اللغة كالنحو و البلاغة و الصرف، و نجد الأمر نفسه في علوم التفسير و الحديث م القرآن، بل و حتى العلوم العقلية لم تنج من هذا المصير، فصارت كتب علم الكلام المتأخرة شروحا على المتون القديمة، أو تلخيصا يستدعي بدوره شرحا، و هلمّ جرا.

بعبارة أخرى أدى التوحيد بين "الدين" و "التراث" إلى إضفاء القداسة على ذلك التراث، و تحويله من مرتبة النصوص الثانوية إلى مرتبة النصوص الأولية، و اقتضت مهمة العقل على التكرار و الشرح و الترديد. و قد أدى هذا كله إلى ركود الثقافة التي عززت بدورها ركود الواقع العربي المنتج لهذه الثقافة.¹

و اعتُمدت المذاهب المختلفة في الأصول و الفروع كممثل رسمي للإسلام، فتبنّت كلّ سلطة مذهباً فقهياً و عقدياً معيناً و تعصّبت لهما، فنجد مثلا الدولتين الخارجيتين: المدراية و الرستمية، تمذهبت الأولى بالمذهب الصُفري، و الثانية بالمذهب الإباضي، و كل منهما تعصّب لمذهبه. و منها الدولة الزييرية، فإنها تمذهبت بالمذهب المالكي عندما انفصلت عن الدولة العبيدية الفاطمية سنة 434هـ، و انتصرت له انتصاراً كبيراً، و فرضته على رعيّتها، و تعصّبت على غيره من المذاهب .

و منها أيضاً الدولة المرابطية ، تمذهبت في الفروع بالمذهب الإمام مالك بن أنس، و تمذهبت في الأصول بمذهب السلف و أهل الحديث، و انتصرت لهما انتصاراً كبيراً، و تعصبت على من يُخالفهما من المتكلمين، و الفلاسفة، و الصوفية .

و منها الدولة الموحدية، تمذهبت بالأشعرية في الأصول و الظاهرية في الفروع، و انتصرت لها انتصاراً كبيراً، و تعصّبت ضدّ المالكية تعصبا زائداً، و حاربت التّمذهب عامة، و اشتدت في التعصّب

¹ نصر حامد أبو زيد، النص و السلطة و الحقيقة: الفكر الديني بين إدارة المعرفة و إدارة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، لبنان بيروت، 1995، ص 19-20.

على خصومهم المرابطين، فكفرتهم واستباحت دماءهم وأعراضهم .

إنّ تمذهب تلك الدول وتعصبها لمذاهبها، كان هو الأرضية التي قام عليها التعصب المذهبي في الحياة السياسية و الدينية و الفكرية، فالأنظمة الرسمية هي التي غذّته ورعته وشجّعته، فكانت بمثابة المسؤول الأوّل على ظاهرة التعصّب المذهبي الذي أصبح مع الوقت ثقافة في المجتمع المغربي.

بدأ ظهور بوادر انحسار العقل و سيادة النص مبكراً. فحتّى المذهب الحنفي الذي اتسم بالعقلانية مع مؤسسه الأوّل، لم ينجو من هذا المصير الفقهي، فتحوّل كلّ من تلاميذ المذهب، كالقاضي أبو يوسف و محمد بن الحسن الشيباني، من عقلانية أستاذهما إلى الاستناد على نصوصه، و ذلك بحكم ارتباطهم بالسلطة العباسية التي رفض معلمها أبو حنيفة رفضاً قاطعاً أن يتعاون معها أو مع النظام الأموي قبلها.

و عموماً يمكن القول أنّ المدرسيّة scolasticisme ظهرت بوضوح مع دولة السلاجقة في المشرق الذين بنوا المدارس و كرّسوا المذهبية فكانت هذه المدارس تدرّس المذاهب الفقهية المشهورة و تعيد اجترار اجتهادات الأئمة الأربعة و تكرر مقالاتهم دون إضفاء إبداع جديد على هذه الأقوال، ممّا أحدث تحجراً فقهيّاً و انغلاقاً فكريّاً نمّى روح الإقصائية و الكراهية بين أتباع المذاهب.

و لقد عرفت دول المغرب العربي في عصر المدرسيّة نماذجاً خطيرة من التعصب المذهبي، تُؤشّر إلى مدى استفحال هذه الظاهرة في الأوساط المغاربية، فمن تلك النماذج نجد بعض الأمويين في الأندلس يتعصبون بشكل كبير إلى مذهب الإمام مالك، حيث جاء في كتاب الحكم المستنصر إلى الفقيه أبي إبراهيم: "وكل من زاغ عن مذهب مالك فإنه من رين على قلبه وزين له سوء عمله، و قد نظرت طويلاً في أخبار الفقهاء، و قرأت ما صنف من أخبارهم إلى يومنا هذا فلم أر مذهباً من المذاهب غيره أسلم منه، و إن فيهم الجهمية و الرافضة و الخوارج و المرجئة و الشيعة إلا مذهب مالك

ما سمعت أن أحدا ممن يتقلد مذهبه أو قال بشيء من هذه البدع فالاستمساك به نجاة إن شاء الله¹.
و بلغ الأمر أبعد الحدود ليصل إلى غاية الإيذاء الجسدي من تعذيب و تنكيل، فقد جاء عن الخليفة نفسه قوله: " من خالف مذهب مالك بالفتوى ، وبلغنا خبره أنزلنا به من النكال ما يستحقه وجعلناه عبرة لغيره ، فقد اختبرت فوجدت مذهب مالك وأصحابه أفضل المذاهب ، ولم أر في أصحابه ولا فيمن تقلد بمذهبه غير معتقد للسنة والجماعة فليستمسك الناس بهذا ، ولينوها أشد النهي عن تمسكهم في العمل بمذهب جميع المخالفين له"².

2- التحالف بين السلطة و علماء المذهب الرسمي.

لقد عُرف نفس التعصب لمذهب مالك في مختلف دول المغرب العربي، فكان المعزّ بن باديس صاحب الدولة المعزوية، هو أوّل من أعلن المذهب المالكي كالمذهب السنّي الرسمي للدولة في شمال أفريقيا، ثمّ جاء بعد ذلك المرابطون و عزّزوا هذا الموقف المذهبي و جعلوا مذهب مالك الأساس و المرجع الوحيد الذي تعود إليه الدولة عند اتخاذ قراراتها، فأصبح لدى الفقهاء المتمذهبين على مذهب مالك وجاهة كبيرة عند السلطات و شأن عظيم في الدول، فنشأ نوع من التحالف الضمني بين السلطات و علماء المالكية لإقصاء كل من يخالف المذهب من فقهاء و مجتهدي ذلك العصر، فكان فقهاء المالكية يتقرّبون إلى الحكام بإظهار التعصب إلى كتب مذهب مالك و نبذ ما سواها من الكتب، و لقد صوّر الأديب و الشاعر أبو جعفر بن البني حال الفقهاء المالكيين في ذلك الوقت، و ما حصلّوه من وجاهة عند السلطة، و ما اكتسبوه من الأموال و الثروات من التجارة بالمذهب، فيقول:

¹ محمد بن حسن شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتّى نهاية العصر المرابطي، مطبوعات وزارة الأوقاف، المملكة المغربية، 2000، ص188.
² المرجع نفسه، ص 189.

أهل الرياء لبستم ناموسكم كالذئب أدلج في الظلام العاتم
فملكتم الدنيا بمذهب مالك و قسمتم الأموال بابن القاسم
و ركبتم شهب الدواب بأشهب و بأصبع صبغت لكم في العالم¹

و يرى بعض المفكرين، على رأسهم محمد أركون، أنّ هذه الأزمة الفكرية-المذهبية التي بدأت مع مطلع القرن الرابع الهجري، هي السبب الرئيسي لانهايار العقل الإسلامي الفلسفي المنفتح و المتسامح مع الآخر المخالف، و المبدع و المنتج، الذي ظهر في الفترة الكلاسيكية، إذ لا يزال يعاني الفرد العربي المسلم من هذه الأزمة الفكرية-المذهبية، و من جملة تجلياتها في تاريخ المغرب العربي:

- التعصب المذهبي و ضيق الأفق الفكري، و محاربة كل محاولة تجديد في الفكر أو اجتهاد في الفقه أو العقيدة.
- تحالف السلطات مع المذهب و استغلال العلماء لهذا التحالف للتقرب من السلطة بهدف تحقيق النفوذ و الثروة.
- محاربة الفكر المخالف و اضطهاد كل من يرى غير الرأي الرسمي للدولة.
- إلزام الناس بفروع الفقه المالكي، و احتكار هذه النخبة المالكية النطق باسم الشرع فمنعوا كل من يتكلم في الدين من غير دائرتهم أن يعبر عن رأيه أو يبدي اجتهاده. و مما ساعدهم على حجرهم و سيطرتهم على الناس، تلك السلطة التي كانت تتمتع بها هذه النخبة المالكية عند الحكام و الولاة.

كلّ هذا التعصب الأعمى و الضيق الفكري عند فقهاء المرابطين خاصة في زمن عليّ بن يوسف

¹ سقوط دولة الموحدين، عقيلة الغناكي، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، 2000، ص 31.

كان السبب الرئيسي في زرع روح العداوة المذهبية و تربية العقلية الإقصائية التي لا تعترف بالآخر المخالف فكريا أو عقديا أو حتى سياسيا، و في النهاية إنتاج أورثودوكسية إسلامية و جمود فكري استنفحل عبر الزمن و أدى في آخر الأمر إلى تأزم العقل الإسلامي و سقوط دول المغرب العربي الواحدة بعد الأخرى. و أخطر من ذلك، أدى تأزم العقل الإسلامي هذا و جموده إلى عجز دول المغرب العربي على مجاراة التقدم الغربي الناشئ الذي بدأ يظهر مع عصر النهضة في أوروبا، و هذا على الرغم من القرب الجغرافي للمنطقة المغاربية من أوروبا.¹

ثانيا: نشأة الأورثودوكسية الإسلامية و دخول الفكر في سياج دوغمائي مغلق.

1- الأورثودوكسية الإسلامية في المغرب العربي.

يُقصد بـ"الأورثودوكسية" أو كما يُترجمها البعض إلى اللغة العربية بـ"الصراطية" من الصراط، أي الطريق المستقيم نسبة إلى المعنى المركب للفظ باليونانية حيث Orthos معناها "مستقيم"، و Doxa و تعني الرأي، فيكون المعنى المركب للأورثودوكسية هو "الرأي المستقيم". أمّا من حيث الاصطلاح فيُقصد بالأورثودوكسية: "مجموع القضايا و المقترحات التي تعتبر كحقائق و تستخدم كمرجعية للتمييز بين الآراء الصحيحة الأصلية و الآراء المنحرفة"².

إنّ الأفكار ذات الطابع الأورثودوكسي التي يتبناها المسلم المؤمن في مختلف الأزمنة و الأماكن، على أنّها النسخة الحقيقية الوحيدة للإسلام، و أنّ الممارسة الناتجة عن هذه الأفكار هي الممارسة الحقّة للدين، هي في الحقيقة ليست إلّا مجموعة من الأفكار قدّسها ما هو زمني Le temporel

¹ محمد علي الصلابي، صفحات مشرقة من التاريخ الإسلامي، دار الإيمان، مصر الإسكندرية، 2003، الجزء الثاني، ص431.

² Dictionnaire de sociologie, collection dictionnaire le ROBER, Le Seuil, France, sous la direction de : ANDRE AKOUN et PIERRE ANSART 1999, P. 379.

كالظروف السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية، و لم يقدها ما هو ديني أو رّوحي Le spirituel بمعنى أنّه لم يقدها النص الديني نفسه، فما يسمى بالثوابت و اليقينيّات و القطعيّات ليست إلّا " ناتج عن صيرورة اجتماعية و ثقافية، و عن جملة المناقشات و الصراعات و التحضيرات التي أدت إلى انتقاء بعض العناصر و حذف بعضها الآخر تحت ضغط الاكراهات الأيديولوجية و الضغوط السياسية و الأنظمة المعرفية... و هذه الأرثودوكسية- ليست في الواقع إلا عبارة عن مجموع القرارات التي اتّخذت في ظروف و أوضاع معيّنة من قبل الفقهاء ثم سجلت في نصوص مقدسة على هيئة صياغات لغوية تعطي لهذه الآراء الفقهيّة طابع يقيني ك: "أجمع أهل القبلة" أو "أجمع المسلمون".¹

و لقد عرفت الأرثودوكسية الإسلامية أوجها في المغرب العربي مع دولة المرابطين ذات التوجّه السلفي من حيث العقيدة، و الذي يرى أنّه يمتلك الحقيقة المطلقة و كلّ رأي مخالف لمنهجه هو انحراف عن الطريق المستقيم و خروج عن الأطر الأرثودوكسية، فيحرّم هذا التوجه السلفي تحريما قاطع النظر العقلي في الإلهيات و العقائد.

لقد كان من نتيجة هذه الأرثودوكسية، أن دأب أهل المغرب من فقهاء و سلطات أيام المرابطين على " تكفير كلّ من يخوض في شيء من علم الكلام، و قرّر الفقهاء بموافقة الأمير علي بن يوسف بن تاشفين تقبيح الفلسفة و علم الكلام وخطورة النظر فيهما و كراهية السلف الصالح لهما، و هجروا كلّ من ظهر عليه شيء من ذلك بدعوى أنّه بدعة في الدين و قالوا أنّ تعلّمه يؤدي إلى الاختلاف في العقائد و ضعف في الإيمان، و حملوا الأمير علي بن يوسف على نشر هذه الأوامر في البلاد و كتابته في كلّ وقت إلى الولاة و العمال بالثبوت و التوعّد لكلّ من يشتغل بهذه العلوم من فلسفة و

¹ محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لبنان بيروت، 1993، ص 78-79.

كلام، أو يوجد عنده من كتبها شيء منها، و أحرقت بهذه الأوامر كتب الفيلسوف و المتكلم المشهور أبي حامد الغزالي و تمّ تهديد كل من وجدت عنده من الخاصة و العامة بسفك دمه و مصادرة أمواله.¹ يقول صاحب كتاب المغرب: " أمر-يعني الأمير علي بن يوسف- بإحراق كتب أبي حامد الغزالي لما دخلت المغرب، و تقدّم بالوعيد الشديد من سفك الدم و استئصال المال لمن وجد عنده شيء منها و اشتدّ الأمر في ذلك".²

خضع عامة فقهاء المغرب العربي لهذا الأمر، إلاّ فقيه واحد جزائري هو أبو الفضل يوسف بن محمد المعروف بابن النحويّ دفين قلعة بني حمّاد، عُرف عنه أنّه تحدّى دولة المرابطين بمعارضة هذه الأوامر، فسرعان ما علم بفتوى فقهاء البلاط بإحراق كتب الغزالي في الفلسفة و الفكر كما حدث ذلك في صحن مراكش لما جمعت هذه الكتب و أتلفت بالنار، كتب بن النحوي إلى الأمير بعدم جواز هذا الفعل الشنيع البعيد عن روح الإسلام، و نسخ بنفسه أحد كتب الغزالي و بدأ يدرّسها في مجلسه تعبيرا عن معارضته لسياسة المرابطين في القضاء على كتب الفلسفة و الفكر.³

إنّ هذه القراءة الأرثوذكسية للإسلام التي سادت في المغرب العربي مع دولة المرابطين، كانت و لا تزال تقف حاجزا أمام الانفتاح على الآخر و على القراءات و التأويلات المخالفة، و لا شك أنّ هذا راجع إلى تمحور الأرثوذكسية على فكرة "الاستحواذ على الحقيقة المطلقة"، و الذي يُعتبر تبنّيها هو الطريق الوحيد للخلاص في الآخرة، و كلّ من خالف هذه الحقيقة المطلقة لا خلاص له يوم الدين.

ترتكز هذه الفكرة الإسلامية الأرثوذكسية على نصوص دينية مؤسسة، لعلّ أبرزها هو الحديث

1 عبد الرحمن بن محمد الجبلاي، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 311-312.
2 مبارك الملي، تاريخ الجزائر الحديث و القديم، دار الكتاب العربي، الجزائر، 2007، الجزء الثالث، ص 876-877.
3 عبد الرحمن بن منعم الجبلاي، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 311.

المنسوب إلى الرسول، والمعروف في التراث الإسلامي بحديث الفرقة الناجية، و الذي جاء في نصّه عن الرسول قال: " افتقرت اليهود على إحدى وسبعين فرقة فواحدة في الجنة وسبعون في النار، وافتقرت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة فأحدى وسبعون في النار وواحدة في الجنة، والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة واحدة في الجنة واثنتان وسبعون في النار، قيل يا رسول الله من هم؟ قال الجماعة". هذا النصّ الديني يحمل فكرة أرثوذكسية جوهرية مفادها أنّ هناك طائفة واحدة تستحوذ على الفهم الصحيح للنصّ الديني و الباقيون هم في ضلال، فنجد عبر التاريخ الإسلامي أنّ كلّ طائفة تدّعي أنّها هي المقصودة بهذا الحديث و أنّها هي الناجية و باقي الطوائف هالكة.

إلى جانب روح الإقصائية التي تولدها العقلية الأرثوذكسية، نجد فكرة الاستحواذ على طريق الخلاص التي هي فكرة لا تقلّ خطورة عن الأولى. وهذه العقلية الأرثوذكسية التي شكّلت عبر التاريخ ذهنية الفرد الجزائري في مجال الدين ، نجدها اليوم في مجال السياسة أيضا، فالتنافس السياسي في الساحة السياسية الجزائرية نراه يتّسم من جهة بروح الإقصائية مع الخصم ، و من جهة أخرى نجد ادّعاء بعض الفاعلين السياسيين des acteurs politiques أنّ الحلّ و النجاح لا يكون إلاّ بهم، وفي حالة اختيار غيرهم فسيكون الفشل و الدمار لا محالة، على طريقة المثل الغربي الذي يقول: "أنا، أو الطوفان". تماما كما تفعل بعض الطوائف الدينية حين تدّعي أنّ الخلاص الأخرى لا يكون إلاّ باتباعها، و أمّا غيرها من الطوائف فمصيرهم الهلاك و الجحيم. فاعتمادا على هذه الفكرة تأخذ التظاهرات الديمقراطية كالحملات الانتخابية شكل التهديدات و الإرهاب النفسي لإرغام الرأي العام على اختيار مرشح معيّن.

2- السياج الدوغمائي المغلق و استحالة تغيير الجهاز الفكري.

يرتبط مفهوم الأرثوذكسية بمفهوم الدوغمائية ارتباطا وثيقا، إذ أنّ هذه الأخيرة تعتبر جوهر الأولى، فالعقلية الدوغمائية La mentalité dogmatique، تعبّر عن عدم " قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، و عدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة، و ذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر"¹،

في العموم يمكن القول أنّ جميع المذاهب و الفرق العقديّة و الكلامية، و حتّى الأديان فهي عامة ما " تقدم نفسها على أساس أنّها أنظمة من الاعتقاد و اللااعتقاد: أي أنظمة تشتمل على مجموعة من المعتقدات الأساسية التسليمية و تنفي ما عداها. فالأنظمة الدينية تشتغل أو تمارس فعلها على هيئة الحقائق التي لا يمكن تجاوزها، كما تقدم نفسها على هيئة نواميس معيارية للسلوك و رؤية محددة للوقائع، و أجوبة عملية لحل المشاكل التي تعرض في الحياة . و كل هذه المعتقدات تفرض نفسها على جميع البشر بشكل إجباري لأنها مصاغة و مقدمة من قبل الألوهية."²

يعرّف أركون الدوغمائية على أنّها: " تنظيم معرفي مغلق قليلا أو كثيرا من الاعتقادات و اللااعتقادات المتعلقة بالوقائع، متمحورة حول لعبة مركزية للاعتقادات، ذات مفعول مطلق، و هي تولد سلسلة من النماذج للتسامح و اللاتسامح فيما يخص الآخر"³. و من خلال هذا التعريف يمكننا استنتاج خصائص الدوغمائية من منظور محمد أركون، فيمكن تلخيصها في أربع خصائص هي كالتالي:

- الانغلاق: بمعنى أنّها نسق معرفي منظوي على ذاته لا يقبل الإنفتاح على الآخر، بل لا

1 محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص 5.

2 محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، لبنان بيروت، 1997، ص 17.

3 محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المرجع السابق، ص 125.

يعترف أصلا بالآخر.

- مركزية الاعتقاد: يعني أنّ العناصر الاعتقادية هي ذات طابع يقيني و وثوقي لا مجال إلى إعادة النظر فيها أو التشكيك في هذا الطابع اليقيني.
- ثنائية الإعتقاد و اللّاعتقاد: أيّ أنّه يقرّر مجموعة من العناصر الاعتقادية يؤمن بها (الاعتقاد) و يكفر بما سواها من العناصر (اللاعتقاد).
- الإطلاق: يعني أنّها تدّعي الاستحواذ على الحقيقة المطلقة المتعالية على الزمان و المكان، و ما عند الغير ليس بحقيقة مما يجعلها لا تتسامح مع هذا الغير.

لقد كان نسق التفكير الدوغمائي هذا، حاضرا جدّا في الدول التي توالى على المغرب العربي في المرحلة السكولاستيكية، حتّى أنّه في الفقه الإسلامي الذي من المفروض أن يُؤول مع تغيّر الزمان و المكان، و بعيدا عن العقائد التي ربّما على خلاف الفقه قد تعتبر متعالية عن الزمان و المكان، تمّ إغلاق باب الاجتهاد في الفقه و الكفّ عن البحث في الأصلين من قرآن و سنّة خاصة مع دولة المرابطين، فتّم اختزال الفقه الإسلامي كلّهُ في كتب فروع الفقه المالكي. يقول صاحب كتاب المغرب: " و كثر العمل بكتب المذهب -يعني كتب مذهب الإمام مالك- و نبذ ما سواها حتّى نسي النظر في كتاب الله و حديث رسول الله، فلم يكن أحد من مشاهير ذاك الزمان يعتني بهما كلّ الاعتناء."¹

و في ظل هذا الانحياز لأقوال مالك و التطرف في نصرته مذهب من قبل المرابطين، كانت ردة فعل الموحدين بعدهم من نفس الجنس، فألغوا التّمذهب بجميع المذاهب عامة و بمذهب مالك خاصة، وشجّعوا على الأخذ مباشرة من القرآن و السنّة و نبذ أقوال العلماء التي كوّنت المذاهب الفقهية

¹ مبارك الميلّي، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 877-878.

المشهوره، فأصبح يغلب على المغرب العربي ما يسمّى بـ"الفقه الظاهري"، إذ يرى هذا المذهب عدم مشروعية التقليد و الاتباع، و وجوب الاجتهاد على كلّ مسلم عاقل و بالغ، و ذلك من خلال الأخذ بظاهر النصّ الديني. وتطرّف الموحدون في نصرة هذا المذهب و الدعوة إليه تماما مثل ما فعل المرابطون مع المذهب المالكي، و كان من ذلك إحراق بني عبد المؤمن لكتب الفقه المالكي، فأحرقت مدونة سحنون و نوادر بن أبي زيد و واضحة بن حبيب و غيرهم من كتب المالكية، قال صاحب المعجب:" و كان القصد في الجملة هو محو مذهب الإمام مالك و إزالته من المغرب مرّة واحدة، و حمل الناس على الظاهر من القرآن و الحديث".¹

و لقد منع الموحدون العلماء من الاشتغال بفقه المذاهب المشهوره، و أمروا جماعة من أهل العلم بجمع الأحاديث و السنن، و جعل جائزة لكلّ من يحفظ الأحاديث و ينبذ أقوال أصحاب المذاهب. و لقد تمّ مضايقة كلّ من شهّر بمذهب معيّن، و كان يصل هذا الأمر إلى حدّ السجن و القتل. ذكر المؤرخون لقاء دار بين الخليفة أبو يوسف يعقوب المنصور و الفقيه المالكي أبي بكر محمد بن الجّد، فقال هذا الأخير : "لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه، وجدت بين يديه كتاب ابن يونس – و هو مؤلف في الفقه المالكي-، فقال لي : يا أبا بكر أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله، أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا، فأبي هذه الأقوال هو الحق؟ وأيها يجب أن يأخذ به المقلد؟ فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك، فقال لي - وقطع كلامي - : يا أبا بكر، ليس إلا هذا، وأشار إلى المصحف، أو هذا، وأشار إلى كتاب سنن أبي داود، أو السيف"²

تشكل هذه العقلية الدوغمانية حائلا دون تجديد الفكر العربي الإسلامي، فهي تجعله ينكفي على

¹ المرجع نفسه، ص876.

² محمد علي الصلابي، المرجع السابق، ص 589.

ذاته و يتقوقع داخل "قطعيات" و "مسلمات" تسدّ باب الجدل الفلسفي، و تجعل المجتمع العربي المسلم يستغني عن التفكير و النقد، و في المقابل يكتفي باستهلاك و تقبّل هذه الأفكار المسلمة فنترسخ في وعيه و وجدانه مشكّلة حاجزا عقليا و فكريا يُسميه محمد أركون "السياج الدوغمائي" La clôture dogmatique، و يقول في وصفه أنّه هو: "مجمل العقائد الدينية و التصورات و المسلمات و الموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد و اللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو الخارج فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون إستراتيجية معينة ندعوها إستراتيجية الرفض. و هي تستخدم ترسانة كاملة من الإكراهات و المجريات الاستدلالية و الشكلائية التي تتيح المحافظة على الإيمان أو تجيّسه و تعبئه إذا لزم الأمر"¹

لقد بدت إستراتيجية الرفض هذه واضحة من خلال تاريخ المغرب العربي، فكان الرفض يتخذ شكلا دينيا. و لعل أوضح مثال على هذا، تلك الحروب الطاحنة الدموية بين الموحدين و المرابطين، و التي اتخذت طابعا دينيا، فكان من استراتيجيتها رفض الموحدين للمرابطين تكفيرهم و رميهم بالخروج عن الملة و عدم اتباع الإسلام الصحيح لتبرير الثورة عليهم و قتالهم.

و على خلاف ما يعتقد الكثير، لم يسمي الموحدون أنفسهم كذلك نظرا لإرادتهم توحيد المغرب العرب، و لكن لقبوا أنفسهم بالموحدين في مقابل الكافرين، أي أنهم موحدون مسلمون و المرابطون هم كفار مشركون،² و كل هذا جزء من استراتيجيتها الرفض التي تنتج داخل السياج الدوغمائي المغلق.

إنّ استفحال هذا السياج الدوغمائي المغلق إلى يومنا هذا، لا يمكن تفسيره إلا بتراكم تجارب تاريخية مرّت على الفرد المغربي عامة و الجزائري خاصة، جعلته يعيش واقعا شكّل ذهنيته خلال

¹ محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لبنان بيروت، 1999، ص 67-68.

² محمد علي الصلابي، المرجع السابق، ص 490.

عدّة قرون، فأنّج في الأخير فردا منغلقا على ذاته لا يقبل الآخر و يقصي كلّ من يخالفه. بمعنى آخر، أنتجت فردا يتمتع بقيم مناقضة لقيم الديمقراطية.

الفصل الرابع: القيم الديمقراطية في الجزائر المعاصرة.

تلعب "الوطنية" دورا هاما في تشكيل نظام التمثلات المتعلق بالمواضيع السياسية كالديمقراطية و غيرها. مفهوم الوطنية Nationalisme مفهوم يصعب تحديده، و ذلك لكثرة التأويلات التي يعطيها إياه مستعملوه، و من ثمّ "تبرز الوطنية كأحد المصطلحات الأكثر تعقيدا من حيث التعريف و التحديد، و الأعمق صعوبة من حيث الإدراك و التمثل، و ذلك لارتباط الوطنية بالأيديولوجيات و السياسة و

الأخلاق و القيم... و لتقاطعها مع أكثر من جذر و اشتقاق، قد يتعذر منهجيا تناول مختلف التعريفات، و هي كثيرة التي تحدد دلالة مفهوم الوطنية...¹.

يمكن تعريف الحركة الوطنية إجمالاً على أنها: عقيدة Doctrine و حركة سياسية منطلقة من وحي مجتمع ما لضرورة بناء وطن على أساس الروابط العرقية أو الاجتماعية أو الثقافية التي تجمع أفراد هذا المجتمع الذين سيدافعون عن حق بناء أمة مستقلة.

و رغم أنّ الوطنية كانت نتاج شروط تاريخية معيّنة عرفتها أوربا في الماضي، إلا أنها لم تجد بداً من أن تفرض نفسها على الساحة الاجتماعية و السياسية في الجزائر لهدف رئيسي متمثل في إنشاء هوية جزائرية مرتبطة جغرافياً بالأرض و ثقافياً بالتاريخ، و هذا بهدف مقاومة المحاولات الاستئنصالية التي كانت تقودها القوات الاحتلالية من أجل طمس أيّ هوية غير الهوية الأوروبية في الجزائر، و ذلك من خلال إلغاء الهوية الثقافية الجزائرية La déculturation من جهة، و من جهة أخرى محاولة استبدال العنصر المحلي بالعنصر الأوروبي و الإخلال بالتوازن الديموغرافي بترجيح كفة الأوروبيين على الجزائريين، يقول أحد الحكام المدنيين الفرنسيين: " من أجل أن نحقق وجوداً دائماً لنا في المغرب، و هو الهدف الذي رسمناه لأنفسنا منذ 1840، لا يمكننا أن نراهن للأبد على الدعم العسكري، لأنّ له مهام أخرى في أوربا. و لذلك يجب علينا بما لا يدع مجالاً للتأخير، إدماج العنصر الأوروبي بكثافة في المستعمرة، حتّى نحقق توازناً مع الكثافة السكانية للأهليين، و ربما لتعويضهم نهائياً إن هم انقرضوا، و كذا الاقتداء بالإنجليز و ما مارسوه لأمد طويل ضد الهنود بكلّ أريحية و طيبة خاطر، و ذلك بإثارة الضغائن و التنافر بين القبائل العربية و سكان الجبال من

¹ أحمد مالكي، الحركات الوطنية و الاستعمار في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1994، ص 24.

القبائليين، و الاعتماد على هؤلاء القبائليين و استعمالهم ضد الآخرين...".¹

المبحث الأول: الإيديولوجيا الوطنية وقيم الديمقراطية.

أولاً: البنية التقليدية للوطنية الجزائرية.

1- الثقافة المحلية كأساس لبناء الوطنية الجزائرية:

لجأت الإيديولوجيا الوطنية الجزائرية في الجانب الفكري و النظري، إلى التراث المحلي و الموروث الثقافي التقليدي لتأسيس الخطوط العريضة و الملامح الفكرية و النظرية العامة للإيديولوجيا الوطنية. و يمكن ردّ هذا الأمر إلى عدّة اعتبارات، أهمها اعتباران:

الاعتبار الأول، يتمثل في انعدام الظروف الاجتماعية و الثقافية و السياسية و حتّى الاقتصادية الملائمة التي نشأت فيها الوطنية في الأوساط الغربية.²

الاعتبار الثاني و الأهمّ، يتمثل في كون الحركة الوطنية جاءت أساساً لإعادة بعث الثقافة التقليدية و استرجاعها، إذ أنّ هذه الحركة نشأت كردّة فعل على المحاولة الفرنسية لمحو الثقافة المحلية و استبدالها بالثقافة الأوروبية. فالمستعمر كان على قناعة تامة بالنظريات الاجتماعية و الثقافية السائدة آنذاك، و التي كانت تُؤسس لأطروحة مفادها أنّ تطوّر الإنسانية جمعاء سيكون وفقاً للنموذج الأوروبي، فبدأ المستعمر يعمل بكلّ الطرق المتاحة له في ذلك الوقت، على بناء مجتمع أوروبي في الجزائر، منقطع عن كلّ ارتباط بثقافته التقليدية. و مع بداية الاستعمار، بدأ مشروع تحطيم البنى الاجتماعية و الثقافية التقليدية للمجتمع الجزائري، لاستبداله ببنى اجتماعية و ثقافية تحمل توجّهات الدينامية الاجتماعية الفرنسية المبنية على فكرة الحداثة *la modernité* و التقدّم *le progrès*. و في هذا السياق، كانت البنى التقليدية للمجتمع الجزائري محكوم عليها بالزوال، فكلّ من بقي مرتبطاً

¹ Jean Morizot, l'Algérie Kabylisée, Editions Paris, France, 2000 , p135.

² محمد مدان، مرجع سبق ذكره، ص 54-55.

بها كان يعيش الإقصاء و التهميش.¹

و في ظلّ هذه المحاولة للقضاء على الثقافة التقليدية للمجتمع الجزائري، جاء مشروع الأمة و الوطن لجمع شمل الجزائريين من جديد حول هذه الثقافة المحلية، من أجل بعثها و إعادة إحياءها على أنّها العنصر الرابط بين الجزائريين، و الذي يجب أن يلتف حوله الشعب لمقاومة المشروع الاستئصالي الفرنسي، فكانت الثقافة التقليدية هي الأساس الذي بُنيت عليه الأيديولوجيا الوطنية، "لكن رغم الدور الكبير الذي لعبته هذه الأخيرة في بلورة الوعي الوطني و تشكيل المجموعة الوطنية في الجزائر، إلا أنّها سقطت في تناقضات كثيرة أهمها: عملها على إعادة إنتاج السياج الدوغمائي المغلق، بفضل حفاظها على السلم الصاعد و النازل من المهيمنين و المهيمن عليهم، في إطار إحياء العلاقات التقليدية، لتأكيد الهوية الوطنية. ممّا أدّى إلي إعادة إنتاج الشخصية التحكيمية، أساس الدكتاتورية السياسية و تغييب الديمقراطية."²

2- معالم الثقافة التقليدية في سيرورة تطور الوطنية الجزائرية.

عرفت الوطنية الجزائرية عدّة مراحل في تطورها، فأخذ هذا المفهوم الأوروبي النشأة ينطبع بالثقافة المحلية و يتخذ صفة تميّزه عن الوطنيات الأخرى. يمكن حصر مراحل تطوّر الوطنية الجزائرية في ثلاث مراحل، هي كالتالي:

(أ) مرحلة الوطنية العفوية.

امتدّت هذه المرحلة تقريبا من 1830 إلى 1871 عندما كانت الجزائر تحت حكم عسكري فرنسي. تميزت هذه المرحلة بالحملة العسكرية الفرنسية الشرسة، فكانت الحروب بين السكان المحليين و

¹ Slimane Medhar, O.p, p 112-113.

² محمد مدان، مرجع سبق ذكره، ص55.

الغزاة من أعنف ما عُرف في تاريخ الجزائر المحتلّة. فتكوّنت ردّة فعل للمجتمع الجزائري دفاعا عن أرضه هي أشبه ما يكون بالوطنية في مرحلتها الجنينية.

كانت هذه الوطنية الجنينية أو العفوية نتاج الصدام العنيف بين الثقافتين المتناقضتين، الأولى أوروبية متشعبة بقيم الحداثة و التقدّم، و الثانية تقليدية محلية على طرف نقيض من الأولى. فأدى هذا الصدام إلى اضطراب بُنى الثقافة المحلية القائمة على أسس مجتمع جزائري تقليدي، يركز على قيم مناقضة تماما لتلك التي حاول المستعمر تصديرها للمجتمع المستعمر، إلا أنّ الثقافة المحلية قامت بعمل "تكيف" Adaptation، فاحتوت هذه الأزمة من داخل المعايير التقليدية نفسها، و تمّ قبول أشكال الحداثة و مظاهرها، و رفض جوهرها و قيمها بهدف الإبقاء على الأطر التقليدية التي هي بمثابة المعالم التي تحقق للمجتمع الجزائري كيانه وهويته و استقراره، فأصبحت مقاومة الاستعمار مبرّرا جديدا لاستمرارية النسق التقليدي في سيطرته على المجتمع.¹

و من جهة أخرى، لا يمكن إغفال دور هذه الثقافة التقليدية في فشل المقاومات التي ظهرت في تلك الفترة، على غرار مقاومة الأمير عبد القادر و الباي أحمد. إذ أنّ هذه الانتفاضات لم تعرف نجاحا بسبب الهيكلية الاجتماعية التي أنتجتها هذه الثقافة التقليدية، وكذا القيم التي تکرّسها هذه الأخيرة، و التي أعاققت حركة المقاومة، و يمكن حصر هذه القيم في:

- الجهوية Le régionalisme: إنّ السلطة التي كان يتمتع بها هؤلاء القادة، كانت ذات طابع جهوي مما جعلهم يعجزون عن تعميمها على جميع أرجاء الجزائر.
- الانتهازية L'opportunisme: لقي الأمير عبد القادر صعوبة كبيرة في إبقاء القبائل تحت سيطرته، إذ أنّ هذه الأخيرة كانت تعطي الأولوية لـ"الانتهازية" L'opportunisme، و

¹ مراد مهني، المرجع السابق، ص 315.

تظهر استعدادا لمخالفة العدو من أجل تحقيق المصلحة الضيقة للقبيلة و العشيرة.

- عدم الالتزام Le désengagement: أظهر الجزائريون خلال هذه الفترة عدم التزام في

المقاومة، فقد عرفت هذه الأخيرة فترات متقطعة.¹

إنّ هذه القيم: الجهوية، الانتهازية، و عدم الالتزام، تعبّر في عمقها على الطابع التقليدي لثقافة المجتمع الجزائري، و عدم تناسقه مع الثقافة الغربية الوافدة، إذ أنّ هذا الصدام بين الثقافتين، دفع بالشعب الجزائري إلى نوع من الوعي بالذات، لكنّه و عي عفوي، لم ينشأ و يتأسس على المعقولية، فكان يفتقر إلى حركة نقدية تعيد النظر في الحصائل الثقافية و المعرفية و العقائدية و الروحية من زاوية التحليل و التمحيص، وإنّما كان و عيا عفويا تأسس على ردود أفعال أشبه ما هو بالانعكاس الشرطي، و لم يكن نتيجة مبادرة محسوبة.²

ب) مرحلة الوطنية السياسية.

انطلاقا من الأوضاع التي فرضها الواقع، ظهر خيار النضال السياسي كحلّ بديل من أجل محاولة استرجاع بعض حقوق الشعب الجزائري في إطار سلمي. و من هنا بدأت يظهر مفهوم الوطنية في قالب سياسي، و التي يُقصد بها: " ذلك التمثل لمدلول الوطن كُبعد ماهوي للذات، و تاريخي، و جغرافي، و قيمي، و حتّى جيو-سياسي Géopolitique. منظور إليه من زاوية كونه واقعا تحت وطأة محتل يمارس عليه وجوده الكلي، بأساليب تسلطية و أدوات حضارية لا قبل للشعب المحتلّ بها. و إنّ إرادة هذا التغيير الذي تسيطر عليه القوة يجب أن يكون باستعمال أدوات المحتل نفسه من أدوات و أساليب سياسية التي جعلها خاصة بمجتمعه دون المجتمعات الأهلية Indigène".³

¹ Slimane Medhar, O.p, p 115.

² الصادق بخوش، الفكر السياسي لثورة التحرير الجزائرية: مقاربة في دراسة الخلفية، مؤسسة غرناطة للنشر و التوزيع، الجزائر العاصمة، 2009، ص 39.

³ المرجع نفسه، ص 44.

إنّ هذه الأدوات و الأساليب السياسية المستعملة من طرف المناضلين الجزائريين، و إن كانت وليدة الحداثة، إلا أنّ ممارستها لم تخرج عن الأطر التقليدية. فدعوة الزعماء السياسيين الذين ظهوروا في هذه الفترة، كانت دعوة صريحة لتبني مشروع الحداثة و اعتماد أسسها و قيمها في أكثر الخطابات السياسية، و لكن ذلك لم يمنع هؤلاء "الوطنيين" من الاستئثار بالزعامة و رفض الضوابط الديمقراطية المتعلقة باحترام إرادة الشعب، و هيمنة الشخصية التحكّمية في شكل سلطة أبوية، نتيجة تصوير المجتمع كأسرة واحدة و عدم تفعيل مفهوم المواطنة بين أفراد المجتمع. فلا غرابة أن نجد خطاب الحركة الوطنية "انفصاميا"، فتارة نجد خطاب باللغة العربية تطغى عليه التصورات التقليدية الغارقة في المخيال الشعبي، و تارة نجد خطابا باللغة الفرنسية ذو طابع حدائثي و تقدّمي.¹

إنّ هذه الازدواجية في خطاب الحركة الوطنية، تعبّر عن عمق الأزمة الثقافية، و عن عدم قدرة رواد هذه الحركة على التخلّص من قبضة الأطر الثقافية التقليدية التي تهيمن عليهم. مثّلت الفترة الكولونيالية منعرجا تاريخيا هاما في الثقافة التقليدية الجزائرية لأنّها أوجدت واقعا جديدا أفرزه الاحتكاك المباشر بين ثقافة الشرق و الغرب، و الذي أفضى إلى احتواء الثقافة المحلية للثقافة الوافدة. فعلى الرغم من أنّ المستعمر استطاع السيطرة سياسيا و عسكريا، إلا أنّه لم يؤثّر كثيرا على البنية الثقافية التقليدية و ثوابتها، فهذا التناقض في خطاب الحركة الوطنية هو أوضح تعبير على أنّ الثقافة الوافدة لم تحلّ محلّ الثقافة المحلية.

ج) الوطنية الثورية التحريرية.

اقتنع المناضلون أنّ الحلّ الواحد و الوحيد هو إطلاق ثورة تحريرية مسلحة، يكون هدفها هو تخليص جميع أراضي الوطن من المستعمر الفرنسي بدون أيّ تنازلات أو مفاوضات تُهضم فيها

¹ محمد مدان، المرجع السابق، ص 59.

حقوق الشعب الجزائري. تكون قاعدة هذه الثورة شعبية تجمع كل أطراف المجتمع الجزائري، و تلغي الصراعات الداخلية، و تقضي على التعددية، غير أن هذا الطابع الشعبوي الذي اتخذته FLN، و الذي يعتبر نفسه الممثل الوحيد و الشرعي للشعب، لا يتماشى مع القواعد الديمقراطية التي تقبل بل و ترتكز على التعددية و الاختلاف.¹

كما ترتب على هذه الوطنية الثورية التحريرية القائمة على أساس الثقافة التقليدية، عدّة ممارسات غير ديمقراطية ناتجة عن القيم التي تركزها الأطر التقليدية على غرار الإقصائية و عدم الاعتراف بالآخر، فأصبحت أيديولوجية الـ FLN هي المحكّ و المعيار الذي من خلاله يتمّ تقييم كلّ طامح للمشاركة في السلطة، و على هذا الأخير أن ينخرط في مشروع تحقيق كيان سياسي مستقل ذو سيادة مطلقة تقوده المجموعة الوطنية، "وكلّ الجزائريين الذين لا يشاركون في هذا المشروع يعتبرون غير منتمين للمجموعة السياسية. فالوطنية إذن، هي أيديولوجيا تشمل كلّ المجموعة الوطنية و تلغي الاختلاف بين عناصرها، و لا تعترف بالمعارضة الرسمية، و إن تعترف بها فلا إدانتها و اتهامها بالتعاون مع الخارج."²

لم تنزل ثنائية الحداثة/التقليد بارزة إلى غاية هذه المرحلة، عرفت هذه الأخيرة اعتمادا قويا على مبادئ و أشكال الحداثة الغربية في من جهة التنظيم و الهيكلة و التخطيط، فقد اختلفت الحركة المسلحة إبان هذه المرحلة عن نظيرتها في مرحلة الوطنية العفوية من جهة التنظيم و الهيكلة، فلم تكن عبارة عن ضربات عشوائية و تحركات عفوية كما في المرحلة الأولى، بل كان التنظيم محكما يعتمد على المبادئ العسكرية الحديثة المستعملة من طرف المستعمر الفرنسي. إلا أنه على مستوى ممارسة

¹ Addi Lehouari, L'Algérie et La Démocratie: pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine, O.p , p 108-110.

² محمد مدان، المرجع السابق، ص 58.

السلطة داخل جيش التحرير الوطني والجمهة، بقيا حبيسا الأطر الثقافية التقليدية، تتغذى من قيم مناقضة لقيم الديمقراطية، كالأقصادية، و عدم التسامح مع المخالف، و نبذ التعددية.

3- مكانة الثقافة التقليدية في توجهات النخبة الجزائرية خلال الفترة الكولونيالية.

يمكن اعتبار التوجهات الأيديولوجية للنخبة الجزائرية اليوم، - و التي تؤثر بشكل مباشر و أساسي في صناعة الرأي العام حول موضوع الديمقراطية و تشكيل الثقافة السياسية للمجتمع الجزائري - امتدادا فكريا للنخبة الجزائرية الأولى التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر و مطلع القرن العشرين. و لقد "ساهم تعدد المشارب الثقافية وكذا المحددات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في تباين الاتجاهات والممارسات، و أثر ذلك بشكل صارم على طرائق بحث هذه النخب عن أدوارها داخل المجتمع الجزائري وعلى أساليب تجسيدها لهذه الأدوار. فإنّ دراسة النخب المثقفة الجزائرية بقصد الوقوف على ملامحها وأنماطها وأدوارها يتطلب الرجوع إلى بدايات تشكلها، ومن ثمّ تتبع سيرورة تطورها عبر مراحل حاسمة في تاريخها المعاصر"¹،

تتطلب دراسة النخبة الجزائرية تحديد السمات الاجتماعية والثقافية لكل من فاعليها. إذ أنّه "لا يمكن فصل المعرفة وإن تعددت أشكالها العلمية والأدبية والفلسفية عن الأطر الاجتماعية التي تنخرط فيها كما يقول جورج غيرفينش، ولذلك فدور الباحث في هذا الحقل السوسولوجي هو "البحث عن الإسهام الحقيقي للمجتمع و الثقافة في تشكيل أفكارنا ضمن الآليات الخاصة للتفكير الجمعي، وضمن السمات الخاصة للواقع الجماعي"².

يجب على عالم الاجتماع المهتم بهذا الحقل المعرفي أن يكشف عن علاقة التأثير بين المفكر

¹ نور الدين زمام، (حول سوسولوجيا المثقف الجزائري)، المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد الأول، 2008، ص 128.
² المرجع نفسه، ص 131.

النخبوي كمنتج للمعرفة، و بين الخلفية التاريخية و الثقافية و الاجتماعية كإطار أو مصدر ينهل منه أفراد النخبة و يرجعون إليه سواء بصفة واعية أو غير واعية لتشكيل أفكارهم. كما أنه على السوسيولوجي أن يقوم بنوع من "جينالوجيا" Généalogie للأفكار على طريقة الفيلسوف الألماني Nietzsche لفهم طبيعة الأفكار المنتجة و المحددات التي دعت أفراد النخبة إلى إبداعها، " و عليه، فسوسيولوجيا النخبة و المثقفين ترفض التوصيف الذي يكتفي باعتبار "منتجي المعرفة" مجرد فئة مُستغرقة في إنتاج الأفكار، بعيدا عن تأثير السياقات التاريخية والأوضاع الطبقيّة والمرجعيات الثقافية للمجتمع. فالشواهد التاريخية والواقعية تكشف عن عدم انقسام البنية الثقافية عن بقية أبنية المجتمع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فالفكر والمجتمع في حركة دياكتيكية مستمرة"¹.

لقد تمخض عن هذه الحركة الديالكتيكية في جزائر ثلاث نخب شغلت الساحة الفكرية والسياسية، متمثلة في النخبة المستغرّبة L'élite occidentalisée ، النخبة المحافظة L'élite conservatrice، النخبة الشعبوية L'élite populiste ، كما تُعتبر هذه النخب أصول التوجهات التي ظهرت في ما بعد.

(أ) النخبة المستغرّبة L'élite occidentalisée .

في نهاية القرن التاسع عشر و مطلع القرن العشرين، كانت الأوضاع الاجتماعية للجزائريين متدهورة إلى حدّ بعيد، خاصة في ما يتعلّق بالتعليم فكان معظم المجتمع الجزائري أمي. و من الجانب الديموغرافي كانت نسبة التحضّر ضئيلة جدًا فغالبية الجزائريين كانوا يعيشون في القرى و الأرياف أين كانت تسيطر الأطر التقليدية بقوة، فكانت هذه الظروف لا تسمح بظهور نخبة تقود المجتمع و تنهض به لاسترجاع حقوقه، "فأمام هذا الواقع الاجتماعي المسدود الأفاق، ليس بالأمر

¹ المرجع نفسه، ص 134.

العجيب أو الإستثنائي، أن تظهر النخبة التي ستبلور فكرة الأمة في المنفى في أوساط المهاجرين الجزائريين بفرنسا. هذه الفئة المكونة أساسا من فلاحين انتزعوا من جذورهم، و من تجار صغار و حرفيين صاروا بروليتياريا، حيث قاموا بجهد عصامي، يرمي إلى إحلال عناصر ثقافية عصرية محل النقائص الحاصلة في التراث التقليدي. عناصر ثقافية كان يسعى المستعمر إلى حرمانهم منها.¹

اقتنعت هذه النخبة أنّ مصير الجزائر مرتبط حتما بفرنسا، فضمت في صفوفها الطلاب المتعلمين في المدارس الفرنسية، المتأثرين بثقافتها و المنبهرين بحضارتها حتى ساهم المؤرخ الفرنسي Leroy-Beaulieu الجزائريين المتأوروبيين Les algériens européanisés، كان بعضهم حائز على الشهادة الثانوية أو الجامعية، منهم أطباء، صيادلة، محامون، قضاة، صحفيون، معلمون، موظفون، و مترجمون، و تجار.²

كانت طلبات هذه النخبة تتمثل باختصار في التجنيس الكامل للجزائريين، و الاندماج، و غير ذلك من الاجراءات التي قد تساعد على توحيد الجزائر مع فرنسا على حدّ تعبير أبي القاسم سعد الله. لذلك تبرأ الجزائريون من التجنيس و المتجنسين و اعتبروهم مارقين من الدين، و امتنع بعضهم من الصلاة على جنائز المتجنسين، و غير ذلك من أعمال المقاطعة الشرعية الاجتماعية.³

كانت هذه النخبة تتوق إلى "الحدأة" و "التقدم"، إلا أنّ هيمنة الثقافة المحلية المتجذرة فيها بعمق كانت تبقيها حبيسة الأطر التقليدية. و في ظلّ هذا الصراع النفسي الداخلي العنيف، تطوّرت أفكار هذه النخبة الممثلة في فرحات عباس، فعلى الرغم ممّا يقال عن تغريبه

¹ محمد مدان، المرجع اسابق، ص114.

² بشير بلاح، تاريخ الجزائر المعاصر، دار المعرفة، الجزائر، الجزء الأول، ص330.

³ المرجع نفسه، ص331.

L'occidentalisation ، إلا أنّ هذا الأخير لم يكن فاقدا تماما الارتباط بالثقافة المحلية و الأطر التقليدية لمجتمعه ، فعلى الرغم من أنّ مطالبه اكتسبت الصبغة "الحداثيّة" و "العصرية"، كما نقل نور الدين زمام عن "فاني كولونا" Fanny Colonna ، أنّ مطالبهم كانت ثورية بالمعنى الحرفي للكلمة، وقد تمثلت هذه المطالب "الثورية" في المبادئ التي تعلموها في المدرسة الفرنسية التي تحمل شعار الحرية والمساواة والإخاء.¹ إلا أنّ الدارس لخطاب و أفكار فرحات عباس يلاحظ أنّهما قد ارتبطا ارتباطا وثيقا بالدين الاسلامي، و الذي هو بمثابة النواة المركزية التي تتمحور حولها جميع عناصر الثقافة التقليدية، فهو بالتالي "غير بعيد عن الارتباط بالأطر الاجتماعية التقليدية. بحكم أصوله التي ترجع إلى منطقة جبلية تهيمن عليها القيم الفلاحية التقليدية، أين كان جدّه من الأعيان الذين شاركوا في ثورة المقراني، و كان أبوه مرتبطا بالنظام الاستعماري الذي عيّنه قائدا ثمّ باشاغا. فهو -فرحات عباس- من فئة الأعيان الذين يضعون أنفسهم فوق الشعب، و يعتقدون أنّهم الأكثر أهلية لتمثيله. ممّا أدى بهذه الحركة أن تكون حركة نخبوية و تبقى حبيسة تصوّرها بعيدة عن عذابات الفئات المسحوقة."²

يمكن القول في العموم، أنّ هذه النخبة المغربيّة Occidentalised، لم تنفك فعليا عن الأطر التقليدية التي رسمتها الثقافة المحلية، و هذا على الرغم من أنّ الواجهة كانت توحى بـ"الحداثة" و "التقدّم" و القطيعة مع الماضي، إلا أنّ القيم التقليدية بقيت مهيمنة على ممارسات هذه النخبة، على رأس هذه القيم "الأبوية"، فجعل أفراد هذه النخبة أنفسهم أوصياء على الشعب الجزائري، بحكم أنّهم غالبا ما كانوا ينتمون إلى فئة الأعيان، ممّا يمنحهم حصريّة تمثيل الشعب من منطلق موقعهم في السلم الاجتماعي على غرار فرحات عباس.

¹ نور الدين زمام، المرجع السابق، 135.
² محمد مدان، المرجع السابق، ص 118-119.

إنّ هذه العلاقات السلطوية Les rapports de pouvoir التي تبنتها هذه النخبة مع الشعب، و المتمثلة أساسا في العلاقة "الأبوية" بين الشعب و ممثله، هي علاقة لا تتفق مع القواعد الديمقراطية، كما أنّها تكرّس قيم متناقضة مع القيم الديمقراطية مثل الخضوع و التسلط و الإقصائية. إنّ هذه القيم التي ظهرت في ممارسات هذه النخبة المغرّبة، أبقتها تقليدية في مضامينها على الرغم من مناداتها لتبني قيم "الحداثة".

ب) النخبة المحافظة (L'élite conservatrice):

تعايشت هذه النخبة "المغرّبة" مع نوع آخر من النخب الجزائرية، فمنذ زمن مبكر برزت ظاهرة انقسام النخبة الجزائرية إلى اتجاهين متعاكسين، و يسمّى الباحث الجزائري جمال الدين غريد هذه الظاهرة بـ "ثنائية النخبة الجزائرية". سبق و أن كتب محمد السعيد الزاهري يصف الصراع بين النخبتين الجزائريتين في سياق تاريخ الجزائر المحتلّة، فقال: "إنّ قادة الفكر في الجزائر فريقان، فريق متفرنّج في المدارس الفرنسية، يحتقر أمّته، و لا يحترم دينها، و لا عوائدها، و لا تاريخها، و كلّ ما يقدّم لها أنّه يرميها بالجهل و الجمود. و فريق آخر من "الفقهاء" يحذّرون الأمة من هؤلاء المتفرنّجين، و يصفونهم بالكفر و المروق عن الإسلام."¹

فمن جهة نجد نخبة ناطقة باللغة الفرنسية Francophone و محبّة لها Francophile، تنادي بأفكار الحداثة Modernité و تدافع عن العلمانية Laïcité، تبني رؤيتها على أساس إقامة قطيعة مع الماضي و التطلع إلى المستقبل و بنائه بالتعاون مع الغرب الذي حقّق قفزة هائلة نحو التقدّم. و لقد مثّل في الماضي هذا التوجه نخبة "حركات الشباب الجزائريين"، و يمثل هذا التيار اليوم تلك النخبة الملقبة من طرف منتقديها بـ "الاستئصاليين" على رأسهم السياسي رضا مالك و بعض إطارات

¹ محمد السعيد الزاهري، الإسلام في حاجة إلى دعاية و تبشير، دار الكتاب، الجزائر، ص11.

الجيش المتقاعد كوزير الدفاع الأسبق اللواء خالد نزار. لكن يعود و يؤكد الباحث نور الدين طوالي في الدراسة التي أجراها على هذه النخبة التي تبدو في الظاهر متنكرة لتقافتها التقليدية و أصولها العربية الإسلامية، فيؤكد أنه و إن كانت كذلك على المستوى الواعي، إلا أنها على مستوى اللاوعي تستجيب بشكل مماثل لاستجابات الطبقات الشعبية ذات الثقافة التقليدية التي انبثقت منها.¹ فعلى الرغم من أن هذه الفئة تبنت خطابا حديثا إلا أنها ليست أكثر ديمقراطية و انفتاحا من الطرف المقابل.

و في المقابل نجد نخبة أخرى محافظة Conservatrice على طرف النقيض، ناطقة باللغة العربية Arabophone و في كثير من الأحيان معادية للغات الأجنبية خاصة منها الفرنسية، تدعو إلى الأصالة و المحافظة على الإطار الثقافي العربي الإسلامي التقليدي، كما تتميز بحنين قوي نحو الماضي، و تلجأ إلي هذه الحقبة الزمنية المجيدة من أجل الشعور بنوع من القيمة و التفوق الحضاري على الغرب،² و تنظر إلى حاضر هذه الأمة على أنه مرهون بماضيها، بمعنى أنه من الضروري الرجوع إلى ماضي الحضارة العربية الإسلامية و اتخاذه كمثل Un idéal، و محاولة إعادة تحقيقه، و في الوقت نفسه تعمل على نسج علاقة صراع و توتر مع الغرب مع إبداء الحيطة و الحذر اتجاه كلّ منتج حضاري غربي كالحداثة و الديمقراطية و حقوق الانسان و حقوق المرأة، و يمثل هذا التوجه اليوم خاصة الأحزاب و الجمعيات الإسلامية المنخرطة في العمل السياسي الناشطة منها و المحضورة كجبهة الانقاذ، و تُرجع كثير من هذه الأحزاب و الجمعيات أصولها الفكرية إلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

¹ محمد مدان، المرجع السابق، ص121.

² Djamel Guerid, L'entrée en sociologie : Les limites de l'universel européen, publisud, Paris, 2013, P 201-202.

ظهرت هذه النخبة الجزائرية المحافظة بالتوازي مع النخبة الجزائرية المستغربة، حيث "تعني كلمة "المحافظة" Le conservatisme بالنسبة لهذه المرحلة من تاريخ الجزائر بصورة عامة: التمسك بالقيم الإسلامية، و معارضة الأفكار الغربية العلمانية، و الإجراءات الاستعمارية الإدماجية. و لقد مثلت هذه النخبة على وجه الخصوص: العلماء و المثقفون المحافظون و الأعيان و المرابطين، أنصار اللغة العربية و الدين الإسلامي، المعارضين للتجنيس و الخدمة العسكرية تحت علم فرنسا، و يمكن تسميتها بالنخبة الإسلامية. بدأ تبلور هذا النخبة منذ سنة 1900 تقريبا.¹

تمّ تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، و التي أصبحت بعد فترة من الزمن الحاضر الرسمي لهذا التيار الديني-الإصلاحي المحافظ. و لقد كان التأسيس في الأوّل يضمّ كلاً من شيوخ الطريقة ممثلي الزوايا، و في المقابل رجال الإصلاح الذين حاربوا فيما بعد الطريقة. غير أنّه في السنّة الأولى من حياة هذه الجمعية لم يتمكّن الإصلاحيون من الوصول إلى أعلى الهرم الإداري للجمعية، فبعد الحميد بن باديس، الرئيس التاريخي للجمعية و رمز الإصلاح في الجزائر، لم يُعيّن رئيساً حتى 1932.² و في العموم دافعت النخبة المحسوبة على الجمعية، على عدّة قضايا تعكس تمسكها بالقيم التقليدية للمجتمع الجزائري، و تتمحور هذه القضايا على ثلاث نقاط تعتبر جوهر الثقافة المحلية الجزائرية:

- نشر اللغة العربية.

- احترام العادات و التقاليد الجزائرية.

¹ بشير بلاح، المرجع السابق، ص329.

² Ali Merad, Le réformisme musulman en Algérie de 1925 jusqu'aux 1940 : Assai d'histoire religieuse et sociale, Les éditions Mouton et Co, Paris, 1967, P 119-131.

- استرجاع العمل بالقضاء الإسلامي.¹

في الجانب الفكري، ارتبطت الجمعية ارتباطا وثيقا بالمرجعية الثقافية التقليدية، و استثمرت كثيرا في البناء الهوياتي *La construction identitaire*، اعتمادا على هذه المرجعية التقليدية، فمحورت عملها في هذا المجال على نقطتين أساسيتين تمثل جوهر الثقافة المحلية الجزائرية: أولا، تعليم و ترقية اللغة العربية التي تعبّر عن البعد الإثني *Ethnique* للهوية الجزائرية كونها تنتمي للأمة العربية. ثانيا، نشر تعاليم الدين الإسلامي باعتبار هذا الأخير يعبّر عن البعد الروحي و الفكري الذي يكون عمق الثقافة التقليدية الجزائرية.

يمكن القول أنّ نجاح الجمعية عموما في الأوساط الشعبية، راجع أساسا لتبنيها الثقافة التقليدية المتمحورة على الدين الإسلامي كمرجعية في خطابها، فاستأنست الطبقات الشعبية بهذا الخطاب الذي يدور حول العنصر المهيمن على الثقافة و التاريخ و الهوية الجزائرية، و المتمثل في عنصر "الدين". فكان من الطبيعي أن كرّست الجمعية استمرارية الأطر التقليدية وهيمنة الثقافة المحلية بكلّ ما تحمله من قيم مناقضة لقيم "الحداثة" و "الديمقراطية".

رغم الإصلاحات التي قامت بها على مستوى الممارسات الدينية، بقيت الجمعية حبيسة المدرسة التقليدية و ذات توجه سلفي متحجّر يعيد اجترار النصوص الدينية دون تجديد في الفهم ممّا يدل على نوع من تغييب العقل لصالح النقل، كما أنّها عجزت عن نقد التراث الإسلامي و تفكيك أطره التقليدية من أجل تكريس قراءة متنوّرة للنصوص الدينية. فتكون بهذا قد عملت على إعادة إنتاج الأرثوذكسية و الدوغمائية الإسلامية التي طالما ألغت العقل الفلسفي المتفتح القائم على الجدل و التعددية و الاختلاف، لتشجّع في مقابله عقلا جامدا متحجّرا منطويا على ذاته، يكرّس الإقصائية و

¹ المرجع نفسه، ص 330.

لا يقبل الاختلاف و التجديد. و على الرغم من أن علماء الجمعية وُصِفوا بـ"المجددين"، إلا أن هذا التجديد كان داخل الأطر التقليدية نفسها، ليستبدلوا نسقا تقليديا مغلقا بنسق تقليدي مغلق آخر يحمل نفس النظام القيمي المناقض لقيم "الحداثة" و "الديمقراطية".

(ج) النخبة الشعبوية (L'élite populiste):

لقد عرف هذا التيار النخبوي عدّة محطات خلال تاريخ نضاله الطويل، بدأت أول محطة في فرنسا بباريس مع إنشاء حزب نجم شمال إفريقيا، و كانت المطالب التي تقدّم بها تتعارض بقوة مع سياسية و تطلعات المستعمر، فكانت نهايته سريعة. ثم أعاد مصالي الحاج تأسيس حزب آخر هو ليس إلا امتداد لحزب نجم شمال إفريقيا المنحلّ، سمّاه "حزب الشعب الجزائري"، Le parti du peuple algérien و كان بالفعل حزبا شعبيا يتمتع بقاعدة اجتماعية صلبة، حيث "كانت الحركة المصالية، في أساسها، تركز كل آمالها على فئة العمال والمعدمين من أبناء الشعب الجزائري"¹ و مع اندلاع الحرب العالمية الثانية ، تمّ اتهام حزب الشعب الجزائري بالتعاون مع ألمانيا، و كانت هذه التهمة كافية لتبرير حلّ الحزب. و في 1944 ظهر تحالف جديد أطلق عليه اسم "أحباب البيان الجزائري" وكان يجمع بين جميع الأطراف، لكن سرعان ما غلبت النزعة الميصالية على هذا التحالف، و تمّ إعادة صياغة الحزب في 1946، تحت اسم "حركة الانتصار و الحريات الديمقراطية".²

كان القادة و المناضلون السياسيون على غرار "ميصالي الحاج"، يجسّدون من خلال ممارساتهم و خطاباتهم المعالم الكبرى للنسق الأبوي التقليدي الذي هو أساس المجتمع الجزائري التقليدي. يقول

¹ محمد العربي الزبيبي، المرجع السابق، ص 172.
² المرجع نفسه، ص 155-157.

"بنيمين ستورا" و هو يصف خطابات "ميصالي الحاج" الموجهة للشعب: "يتخذ الشعار السياسي شكل المنشور الأسقي، و الغاية النهائية تصبح نبوة، و الدعائي يتقمص هيئة المرشد"¹. من خلال هذا يمكن أن نلاحظ أنه كان يوجّه خطابه إلى الشعب من منطلق كونه المعلمّ الروحي لهم، وذلك باعتباره شخصية مهمّة في بروز الوطنية الجزائرية، فكان من هذا الموقع يضع نفسه "أبا" للجزائريين و "وصيا" عليهم، و يكون بهذا السلوك قد أعاد إنتاج العلاقات التقليدية المميزة للنسق الأبوي الذي طبع المجتمع الجزائري طوال تاريخه.

على الرغم من احتكاكه بمناضلي الحزب الشيوعي و النقابات العمالية اليسارية الماركسية، بقي "ميصالي الحاج" حبيس الأطر الثقافية التقليدية، مرتبنا ارتباطا وثيقا بمرجعياته التقليدية التي لم يستطع التحرّر منها، و يقول في هذا الصدد Gilbert Meynier: "كان ميصالي الحاج أكبر وجه في مقاومة الاستعمار أكثر ارتباطا بزوايته الدرقاوية من ارتباطه بالحزب الشيوعي الفرنسي الذي كان عضوا فيه"².

لم ينفكّ مصالي الحاج عن العنصر الأساسي المكوّن للأطر الثقافية التقليدية للمجتمع الجزائري، و المتمثّل في "الدين الإسلامي"، الأمر الذي جعله يتقمص شخصية المرشد الديني أكثر من شخصية السياسي، ف"الدين" لعب دورا هاما في خطاب مصالي الحاج الذي كان بالدرجة الأولى شعبويا، و برزت المرجعية الدينية المرتبطة ارتباطا وثيقا بالهدف السياسي على نحو جلي بمناسبة الجمعية العامة للمناضلين في ماي 1933 أين ألقى مصالي الحاج خطابا جاء فيه: إنّ فرنسا جعلت

¹ بنيمين ستورا، ميصالي الحاج: رائد الوطنية الجزائرية، ترجمة الصادق عماري و مصطفى ماضي، منشورات الذكرى الأربعين للإستقلال، ص 107، نقلا عن محمد مدان، المرجع السابق، ص 135.

² Meynier Gilbert, Histoire intérieure du FLN, Casbah, Alger, 2003, p 49,

نقلا عن محمد مدان، المرجع السابق، ص 135

الجزائريين جاهلين بدينهم، و حملت الآلاف من المبشرين على اجتياح شمال إفريقيا في محاولة تمسيح الشعب. و لحسن الحظ فإنّ الشعب العربي بفضل إيمانه يملك قوة معنوية لا تنهدم و لن يخضع أبدا أمام القوّة المادية"¹.

ثانيا: غياب القيم الديمقراطية في ممارسة السلطة خلال الثورة التحريرية.

إنّ القاعدة الاجتماعية التي ارتكزت عليها الثورة التحريرية، هي ذات طابع ريفي فلاح، تتمحور حول القيم المحلية التقليدية، كان من شأنها أن منعت إطارات الجبهة و قادتها التاريخيين – كان يرجع أغلبهم إلى أصول ريفية باستثناء ديدوش مراد ولد بالعاصمة لكن أصل عائلته ريفي هو أيضا - من أن يحدثوا قطيعة مع الممارسات السلطوية المرتكزة على القيم المحلية للمجتمع التقليدي و المتمثلة أساسا في العلاقة الأبوية و ما تفرزه من ثنائية الخضوع/التسلّط، و باقي القيم التقليدية المناقضة لقيم الديمقراطية، كالغاء الاختلاف، والجهوية، والإقصائية و استعمال العنف. "لهذا فإنّ حرب التحرير لا تعتبر ثورة إلاّ بقضائها على الاستعمار، لكنها في المقابل عجزت عن تحرير الفرد من القيم التقليدية الموروثة، لأنّ الحرية كانت تُفهم على أنّها حرية اتجاه الخارج فقط، أمّا العودة إلى الذات و تفكيك البنيات الاجتماعية التقليدية وتعويضها بقيم الحرية و الديمقراطية و حقوق الإنسان، كانت غائبة عن جدول الأعمال"². و كان يمكن الملاحظة و بوضوح، حضور القيم المحلية التقليدية بقوّة في الممارسات السلطوية للجبهة خلال ثورة التحرير، و من أهمّها:

¹ المرجع نفسه، ص135.

² المرجع نفسه، ص 168.

1- إلغاء التعددية و الاختلاف.

بعد الأزمة الحادة التي عرفها حزب الشعب في بداية الخمسينات نتيجة بلوغ العمل السياسي طريقا مسدودا، لم يستطع المناضلون أن يحققوا أدنى مكسب أو حق للشعب الجزائري، فانقسم حزب الشعب نتيجة هذه الأزمة إلى ثلاث تيارات متمثلة في: الميساليون، المركزيون، أنصار العمل المسلح.

انتصر هذا التيار الأخير و أعلن عن اطلاق العمل المسلح و ميلاد جبهة التحرير الوطني، و عمل مباشرة بعد تفجيره للثورة على إلغاء تعدد التيارات و التشكيلات التي كانت تعرفها الساحة السياسية في ذلك الوقت، و لم تتردد الجبهة في استعمال مختلف أشكال العنف من أجل ضمّ جميع التيارات و المناضلين و السياسيين إلى صفوفها، و على حدّ تعبير محمد حربي "فإنّ جبهة التحرير الوطني غيرت الحقل السياسي، حيث أرغمت كلّ الأحزاب على تحديد موقفها بالنسبة للجبهة، و هذا ما دفع التشكيلات الأخرى إلى الالتحاق تدريجيا بجبهة التحرير الوطني، كما لعبت الإجراءات العقابية التي اتخذتها الجبهة ضد من يرفض أو يمتنع عن الانضمام إليها دورا كبيرا في التحاق مناضلي التشكيلات السياسية الأخرى."¹

إنّ هذه الممارسات التي تبنتها الجبهة لم تلغ التناقضات الاجتماعية بطريقة فعلية داخل المجتمع الجزائري، بل ألغتها فقط بطريقة شكلية رسمية لما أعلنت أنّ جميع تيارات المجموعة الوطنية المختلفة قد تبنت مشروع الجبهة، إلا أنّ تشكيلات مثل "الميساليين" لم تنخرط عن اقتناع بمشروع الجبهة، بل انخرطت تحت طائلة التهديد و العنف -التصفية الجسدية و القتل

¹ Mohammed Harbi, Le FLN: mirage ou réalité, Enal, Alger, 1993, p 131.

الجماعي- الذي مارسه الجبهة ضدّهم من أجل إرغامهم على الدخول في الصفّ، مثل ما حدث في مجزرة "ملوزة" سنة 1957 عندما أباد جيش التحرير الوطني أكثر من 300 شخص لموالاتهم ميصالي الحاج و عدم تبنيهم مشروع الـFLN، و لقد اعترف العقيد سعيد محمدي المعروف بـ"السي ناصر" أنّه هو من أعطى الأوامر لتنفيذ مجزرة ملوزة، و جاء هذا الاعتراف لأول مرّة في الشريط الوثائقي Les années algériennes للمؤرخ الفرنسي Benjamin Stora الذي بُثّ لأول مرّة سنة 1991.¹

لم تكن جبهة التحرير الوطني تعبّر عن تطلعات جميع أفراد الشعب و لم تكن تمثل إرادة مختلف شرائح المجتمع، بل نصّب إطاراتها أنفسهم أوصياء Tuteurs على الشعب الجزائري "نتيجة للمشروعية التي اكتسبها بسبقهم في تفجير الثورة، و أعلنوا عن إلغاء كلّ التيارات الأخرى للحركة الوطنية و تنصيب أنفسهم ناطقين وحيدين باسم الجزائر و شعبها... و بهذا يمكن القول أنّ جبهة التحرير الوطني، ليست جبهة لأنّها ألغت كلّ التنظيمات السياسية".²

2- الإقصائية و الاحتواء:

كان الصراع حول السلطة والقيادة داخل أجهزة الثورة حادا، و من أجل الارتقاء إلى المناصب المفتاحية، لم يتردّد المتنافسون على السلطة في استعمال مختلف الأساليب كالإقصاء الذي اتخذ أعنف أشكاله، و المتمثلة في التصفية الجسدية، فتم استعمال هذا الأسلوب مع العناصر المنافسة القويّة، أمّا العناصر الضعيفة فقد تمّ احتواءها بطريقة استراتيجية.

¹ Les années algériennes, de Benjamin Stora, série documentaire sur la guerre d'Algérie Ina/France 2 - Nouvel Observateur – 1991.

² محمد مدان، المرجع السابق، ص 163.

من خلال المسار الثوري لـ "عبّان رمضان"، يمكن رؤية هذه الأساليب مجسّدة من أجل الوصول إلى السلطة، حيث أنّ الدور الذي أوكل إلى "عبّان" في الأول، يعني بداية سنة 1955، لم يتعدّى مساعد "أوعمران" في الدعاية السياسية و تحرير البيانات في المنطقة الرابعة. و من أجل الارتقاء إلى المناصب القيادية، اعتمد "عبّان رمضان" على أسلوب التسلط و الإقصاء، و ذلك بشهادة لخضر بن طوبال -أحد الباءات الثلاثة- حيث علّق في جريدة L'expression على عملية اغتيال عبان رمضان قائلا: "كان يستحقّ أكثر من الموت، لأنّه كان ديكتاتوراً"¹. كما لم يتردد الرئيس السابق أحمد بن بلّة في أن يصف "مهندس الثورة" بـ"الخائن"²، و ذلك على خلفية بعض الأحداث التي جرت خلال الثورة. فكان عبان رمضان بشهادة بعض رفقائه يحتوي و يتسلّط على العناصر الضعيفة التي كانت تقبل بأداء مهام ثانوية تحت إشرافه، و يهّمش و يقصي العناصر التي كان يستعصي عليه إخضاعها لسلطته، و بهذه الطريقة استطاع توظيف عناصر مركزية أمثال "بن خدّة"، و سياسيين مثل "فرحات عباس" و الارتقاء من وضعية عازف مزمار إلى قائد أوركسترا على حسب تعبير المحامي مبروك بالحوسين، و الذي كان من أبرز المقربين إليه.³

و من جهة أخرى، توجّه إلى إقصاء العناصر "الميصالية" القيادية عن طريق التصفية الجسدية في كثير من الأحيان، كما لم يتردّد في إقصاء رئيس جمعية العلماء المسلمين عن

¹ Lakhdar Bentobal, "Il méritait plus que la mort", journal L'Expression, 16 décembre 2002.

² Ali Chibani, le crime inavoué de l'histoire d'indépendance d'Algérie, journal le monde diplomatique, 16 juin 2010.

³ Belhocine Mabrouk, le courrier Alger-le Caire 1954-1956, éditions casbah, Alger, 2000.

نقلا عن عبد النور خيثر، تطوّر الهيئات القيادية للثورة التحريرية، أروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ المعاصر، جامعة الجزائر كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، 2005-2006، ص 324.

عضوية المجلس الوطني للثورة الجزائرية بذريعة كبر سنّه، إلا أنّ السبب الحقيقي هو مواقف و تصريحات بعض أفراد الجمعية التي كانت تتسبب في حرج للجبهة. غير أنّ "عبّان رمضان" نفسه لم ينج من هذه الأساليب الإقصائية، إذ تمّت تصفيته جسدياً من طرف القادة السابقين إلى تفجير العمل مسلح، والذين لم يستسيغوا تحوّل "عبّان رمضان" إلى قائد محوري للثورة خلال فترة قصيرة بعد أن كان مجرد مجنّد بسيط في صفوف الجبهة.¹

3- الجهوية Régionalisme:

اتخذ التنافس على السلطة في الجهاز الثوري الطابع الجهوي Régionalisme ف"كانت التصفيات التي مست مجموعة من القادة في المرحلة الأولى من الثورة من أمثال "شبحاني" في الأوراس و "جبار عمر" في سوق أهراس ذات ارتباط وثيق بالتنافس الشديد بين الزعامات الجهوية حول قيادة المجموعات الأولى من جيش التحرير، فذهب كليهما ضحية لمحاكمة تعسفية على يد قادة من الأوراس أدت إلى إعدامهما في ظروف غامضة"². كما هو الحال أيضاً في قضية تصفية "الجغلاي" ورفاقه بتهمة الخيانة، قبل أن يتم التحقيق في القضية التي انكشف فيما بعد أن دوافعها وغاياتها كانت مرتبطة بالنزعة الجهوية المتعطشة للقيادة³.

من جهة أخرى، أدّى العامل الجغرافي و "اللوجستيكي" Logistique إلى تقوية و تغذية النزعة الجهوية. إذ أنّ شساعة القطر الجزائري مقرونة ببدائية الوسائل المستعملة في الاتصال بين مختلف المناطق العسكرية أو ما سيسمى فيما بعد بالولايات، جعل من عملية التنسيق بين

¹ المرجع نفسه، ص 225.

² المرجع نفسه، ص 332.

³ المرجع نفسه، ص 387.

قادة و إطارات الثورة غاية في الصعوبة. و في غياب سلطة مركزية عليا توّجه قادة النواحي العسكرية بمختلف أرجاء الوطن، وتملي عليهم الأوامر والتعليمات و تحدّ من سلطتهم على مناطقهم، أصبح لسلطة هؤلاء القادة على مناطقهم طابعا شخصيا.

إنّ هذا الأمر منح هامشا من الحرية واسعا جدّا لقادة النواحي في قراراتهم و مواقفهم، و استقلالية تامة في وضع القوانين و التعيين في المناصب و تسيير شؤون المنطقة الموضوعة تحت تصرّفهم، "الشيء الذي أدّى إلى اعتبار القادة العسكريين لولاياتهم بمثابة إقطاعات خاصة بهم. مما كرّس النزاعات الولائية Wilayisme، و التي أصبحت وسيلة للتفاوض من مركز قوّة في سياق السباق نحو السلطة بين مختلف الكتل المتصارعة"¹.

نستنتج من خلال ما جاء في هذا البحث، أنّ الممارسات السلطوية داخل أجهزة الثورة التحريرية انطبعت بقيم الثقافة المحلية للمجتمع التقليدي الجزائري، و التي هي على الطرف النقيض من القيم الديمقراطية، فشكّل هذا عائقا للمجتمع الجزائري أمام تبني الديمقراطية اجتماعيا و ثقافيا و سياسيا. يمكن القول في نهاية المطاف أنّ الممارسة السلطوية في أجهزة الثورة التحريرية تميّز على حسب الأستاذ محمد مدّان، بالخصائص التالية:

- هيمنة القيم الريفية الفلاحية التي ترفض الحلول المساواتية و تحبّذ العنف و إقصاء الطرف الآخر لحلّ المشاكل المطروحة.

- كانت العلاقات الاجتماعية دينية في الأساس، و إن سوّقت خطابا حدثيا في الظاهر موجّها للرأي العام الخارجي.

¹ محمد مدّان، المرجع السابق، ص 164.

- رفض المعارضة الداخلية و غياب برنامج سياسي و اجتماعي واضح، مما جعل التنافس على السلطة يتم في إطار عمل الزمر و التحالفات ذات الطابع الزبائني و العلاقات الجهوية.¹

المبحث الثاني: جزائر ما بعد الإستقلال و توجهات السلطة السياسية في مسألة الديمقراطية.

أولاً: من الاستقلال إلى ما قبل الانفتاح السياسي (1962-1989).

1- الطابع "الشعبي" و "الموروثي الجديد" للنظام الجزائري المستقل حديثاً:

بعد الاستقلال، بقيت نفس البنى التقليدية للثقافة المحلية تحدّد العلاقة بين الحاكم و المحكوم، و التي انطبعت بنفس القيم التي سادت مجال ممارسة السلطة خلال الثورة التحريرية، و المتمثلة أساساً في: الأبوية، الجهوية، الإقصاء، العنف، أولوية العسكري على السياسي... كلّ هذه القيم و المبادئ كرّست دولة جزائرية مستقلة لا تمتّ بأيّ صلة مع قيم و مبادئ الديمقراطية، لا على المستوى الاجتماعي و لا الثقافي و لا حتّى السياسي.

يعتبر النظام الذي عرفته الجزائر بعد الاستقلال -على غرار العديد من البلدان النامية المستقلة- نظاماً "شعبياً"، يتجّه إلى نمط جديد في الحكم، و الذي أطلق عليه الباحثون اسم "النظام الموروثي الجديد".

أمّا في ما يخصّ الطابع "الشعبي" للنظام الجزائري المستقل، فيمكن القول أنّه يتميّز بالطبيعة الوحودية و السلطوية التي تلغي التباين و الاختلاف، و من ثمّ الرفض النهائي للتعددية، سواء كان ذلك على مستوى الأيديولوجيا في ممارسة السلطة و السياسة، أو حتّى في

¹ المرجع نفسه، ص 168.

المجال الثقافي و الفكري. إذ يكرّس هذا كلّه استيلاء أفراد معينين وفئات محددة على السلطة اعتمادا على شرعية تاريخية تستمدّها من مشاركتها في الثورة التحريرية. كما أنّ رفض الاختلاف و إلغاء التباين و التناقض داخل المجتمع هو عامل حاسم في منع تكوّن الدولة الديمقراطية الحديثة، و التي من شأنها أن توزّع السلطة على مجموعات مختلفة و لا تجعلها في يد مجموعة واحد، حتّى تضمن بذلك التوازن في القوى و تتجنّب الاستبداد بالسلطة و التفرد المطلق بها.¹

أمّا فيما يخصّ الطابع "الموروثي الجديد" للدولة الجزائرية المستقلة، فالمقصود به هو المعنى الذي أعطاه إيّاه Eismstadt، و الذي يشير إلى " تشابه آليات عمل الأنظمة التي ظهرت في بلدان العالم الثالث بعد الاستقلال، و التي سعدت فيها نخب عسكرية إلى سدة الحكم و استولت على الدولة و الثروة العمومية و تصرفت فيها بالشكل الذي يتصرف فيه المالك في أمواله و ممتلكاته الخاصة، هذه النخب وصلت إلى الحكم في غالب الأحيان بالعنف، و أعطت لنفسها مهمة تاريخية تتمثل في بناء الدولة الوطنية و تحديث المجتمع اقتصاديا وسياسيا و ثقافيا. فكان ذلك بمثابة مصدر آخر تستمد منه هذه النخب شرعية تتمثل في وهم المهمة التاريخية، و التي كثيرا ما استعملت كذريعة للاستيلاء على الحكم بقوة، أو البقاء فيه و إقامة نظام سلطوي ينفي التباين و التمايز و التعددية، و يستبعد فكرة توزيع السلطة و التداول على الحكم بطرق سلمية."²

¹ مخلوف بشير، موقع الدين في عملية التحول الديمقراطي في الجزائر: فترة 1989-1995، بحث مقدّم لنيل درجة الدكتوراه، جامعة وهران كلية العلوم الاجتماعية، 2012-2013، ص 128.

² المرجع نفسه، ص 129.

إنّ هذا الطابع "الشعبي" و "الموروثي لجديد" الذي عرفته الدولة الجزائرية مباشرة بعد الاستقلال، و الذي كرّس استمرارية سيادة القيم التقليدية في ممارسة السلطة الذي ساد خلال الثورة التحريرية، كان من شأنه أن أعاق و بقوة تبني المجتمع الجزائري الديمقراطية على المستوى القيمي و الثقافي و الاجتماعي، حتّى يتبنّاها في الأخير على المستوى السياسي.

2- مميزات النظام الجزائري في هذه الحقبة:

امتدّت هذه المرحلة من الاستقلال 1962 إلى غاية سنة 1989. عرفت سلطة مركزية و متسلطة كما هو الحال في الأنظمة الشمولية و الدكتاتورية. تتميز بمساهمة متواضعة من طرف الشعب تصل في بعض الأحيان إلى حد العزوف في بلورة مدخلات النظام السياسي لاعتقاد المواطن بعدم جدوى ذلك، بالرغم من وعيه واستيعابه لقواعد اللعبة، و يقترن هذا الشكل من السلطة السياسية بالدول البعيدة عن الديمقراطية شكلا و مضمونا، ذات الأنظمة التسلطية القهرية التي تضيق هامش الحريات وتعمل على إقصاء القوى الحية المعارضة. و لقد تميّزت هذه المرحلة عموما بما يلي:

- ثقافة سياسية ضيقة جداً *Culture politique paroissiale* بالمفهوم الذي أعطاها إياه كلّ

من Almond و Verba.

- إقصاء الشعب نهائيا في اتخاذ القرارات المتعلقة بالسياسة العامة للدولة، حيث افتقر

الجزائريون إلى مجلس نواب منتخب إلى غاية 1976.

- الخضوع الأعمى للنظام السياسي تحت طائلة الاعتقال و السجن.

- احتكار السلطة و اتخاذ القرار من طرف مجموعة صغيرة من العسكريين متمثلة في مجلس

الثورة.

- قهر المعارضة السياسية التي أرغمت على الخروج من الجزائر و نعتها بأنها، إما قوى

ظلامية أو قوى معادية مدعومة من الخارج¹

- انتهاج سياسة غلق الأبواب أمام التنافس بين المجموعات الغير المعترف بها رسمياً²
- اعتماد تعبئة جماهيرية واسعة تكون شكليا مصدرا للشرعية وأداة للهيمنة من قبل الفئات المسيطرة³.

عرفت الفترة الممتدة من وفاة الرئيس هواري بومدين إلى سنة 1989 نوعا من الانفتاح، إذ خففت السلطة من الضغط السياسي و فتحت بعض الأبواب للمشاركة السياسية و أطلقت بعض الحريات، الأمر الذي اعتُبرا تقدما نحو الديمقراطية، و كان من مميّزات فترة حكم الشاذلي بن جديد ما يلي:

- ثقافة سياسية تابعة *culture politique de sujétion*.

- ميول السلطة نحو الاتجاه اللبرالي و الانفتاح السياسي.

- تخفيف سياسة القمع البوليسي و القبضة الحديدية على المجتمع .

- إتاحة هامش من الحرية أمام قوى المعارضة للتعبير عن آرائها.

تشكّل نوع من الوعي السياسي عند المجتمع الجزائري، و شعور أغلبية أفراده بعدم القدرة على التأثير في القرارات السياسية قبل أكتوبر 1988، فقد احتلت الجزائر المرتبة ما قبل الأخيرة من حيث الحريات الدينية والسياسية حسب دائرة معارف العالم الثالث لسنة 1987. وقد وجد عبد الحفيظ مقدم في دراسة أجراها حول القيم الاجتماعية سنة 1991 "أن قيمة الحرية احتلت المرتبة الثالثة من حيث الأهمية في سلم يتكون من إحدى عشرة قيمة"⁴.

¹ عنصر العياشي، سوسيولوجيا الديمقراطية والتمرد في الجزائر، دار الأمين للطباعة والنشر، القاهرة، 1999، ص 65.
² Jean lecca, Jean Claud Vatin, l'Algérie Politique : Institutions et Régime, Imprimerie Chirat, France, 1975, P46.

³ سليمان الرياشي وآخرون، الأزمة الجزائرية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1999، ص 169.
⁴ عبد الحفيظ مقدم، دور الثقافة السياسية في التسيير: الثقافة والتسيير، أعمال الملتقى الدولي المنعقد بالجزائر من 28 إلى 30 نوفمبر 1992، معهد علم النفس و علوم التربية، جامعة الجزائر، ص 147-152.

انقسم الجزائريون في نظرهم إلى السلطة، فالبعض ينظر إليها على أساس أنها "المسؤولة عن تقديم الخدمات، والمحرك الأساسي لعملية التصنيع، والراعي لحقوق المواطن، وأنها عامل إصلاح وتغيير للمجتمع، هذا في حين أن فريق آخر من الجزائريين كان ينظر إلى الدولة على أساس أنها "خائنة" للمجتمع فهي تستغله عوض أن تخدمه، وأنها غير فعالة وبيروقراطية وتساوم على حساب الكفاءة والجدارة"¹.

ثانيا: محاولة ديمقراطية النظام (بداية من 1989).

1- الانفتاح السياسي كحلّ للأوضاع المتأزمة:

بعد أحداث أكتوبر 1988، نشبت خلافات أيديولوجية واسعة على مستوى السلطة أدت إلى انشطار كبير داخل نظام الحكم. أظف إلى ذلك الأزمة الاقتصادية الناجمة عن انهيار أسعار البترول، و التي أدت بدورها إلى تفاقم الأوضاع المعيشية و الزيادة من الضغوطات و الاحتقان الاجتماعي، فاستثمرت الجماعات الإسلامية هذه الأوضاع المزرية و أطّرتها بهدف تحقيق أجندتها السياسية.

و كان من نتائج هذه الضغوطات إصدار دستور فبراير 1989 و الذي تم تعديل قانون الأحزاب فيه، و تمّ السماح بإنشاء أحزاب سياسية تتنافس على السلطة. و في غضون بضعت أشهر تمّ تأسيس ما يفوق 60 حزبا سياسيا، لكن لم يصل إلى المؤسسات المنتخبة منها إلا ثلاثة أحزاب هي:

- حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

¹ Jean lecca, Jean Claude Vatin, OP, PP 465-466.

- حزب جبهة التحرير الوطني.

- حزب جبهة القوى الاشتراكية.

و بعد تفوّق الإسلاميين، تمّ إيقاف المسار الانتخابي قبل إجراء الدور الثاني و حُلّ حزب الجبهة الإسلامية الفائزة، و انطلاقا من هذا التاريخ، بدأ طرح مشكل الشرعية و مستقبل الديمقراطية في الجزائر.

بعد إجهاض المسار الديمقراطي حاولت عدّة أطراف بعث الحوار من جديد بين الجهات المختلفة من أجل الحفاظ على هذه المكاسب (الديمقراطية، التعددية الحزبية...) فكان من ذلك حوار عقد روما المعروف بحوار سانت إيجيديو، و في المقابل كان هناك مبادرة أخرى من طرف السلطة الجزائرية و المتمثلة في محاولة الحوار في الندوة الوطنية الأولى سنة 1994، أين انتهى الأمر بتنظيم انتخابات رئاسية كأول خطوة للرجوع إلى الشرعية و تجسيد الديمقراطية في الجزائر.

و على الرغم من أنّ الفائز بالرئاسيات كان هو اليمين زروال ممثل النظام، إلا أنّ الانتخابات التشريعية لسنة 1997 عرفت تنوعا كبيرا في النتائج، و عرف المجلس الشعبي الوطني تباينا في الأفكار و الآراء و المواقف في مختلف شؤون السياسة و الاقتصاد و الاجتماع، و لقد كان يسود هذا المجلس تعايش و احترام بين أعضائه المنتمين لأحزاب مختلفة¹، و كانت نتائج انتخابات 1997 التشريعية تعبّر بوضوح على هذا التنوع. كانت

¹ العنصر العياشي، المرجع السابق، ص34-39.

كالتالي:

الحزب	عدد الأصوات	النسبة المئوية	عدد المقاعد
التجمع الوطني الديمقراطي	3'533'434	32,12 %	156
حركة مجتمع السلم	1'553'154	14,12 %	69
حزب جبهة التحرير	1'497'285	13,61 %	62
حركة النهضة	915'446	8,32 %	34
جبهة القوى الاشتراكية	527'848	4,8 %	19
التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية	442'271	4,03 %	19
المنتحون الأحرار	459'233	4,17 %	11
حزب العمال	194'493	1,77 %	4
الحزب الجمهوري التقدمي	65'374	0,06 %	3
الحزب الاجتماعي الليبرالي	363'74	0,03 %	1
الاتحاد من أجل الديمقراطية والحريات	50'000	0,04 %	1

جدول نتائج الانتخابات التشريعية 1997 (المصدر: وزارة الداخلية و الجماعات المحلية)

و لكن سرعان ما عاد الحال لما كان عليه في تشريعات 2002، فحاز حزب السلطة، جبهة التحرير الوطني، على الأغلبية المطلقة و سيطر على المجلس الشعبي الوطني و اختفى التنوع في الآراء و المواقف الذي كان قد ظهر في تشريعات 1997. و بقيت الجبهة تحصل على الأغلبية الساحقة إلى غاية تشريعات 2012. و كان هذا بالنسبة للمراقبين عبارة عن مؤشر لتراجع الديمقراطية، إذ أنّ هذه النتائج راجعة أساسا إلى التحكم الواضح من طرف السلطات الحاكمة في النتائج، و من ذلك حسم أصوات العسكريين و عمال أجهزة الأمن لصالح جبهة التحرير الوطني، علما أنّ هذه الأصوات لوحدها تمثل ما يقارب مليون صوت.

عدد المقاعد	النسبة	الأصوات	الترتيب
199	% 35.52	2632705	جبهة التحرير الوطني - الحزب الحاكم
48	% 8.50	630241	التجمع الوطني الديمقراطي - الحزب الحاكم
43	% 10.08	746884	حركة الإصلاح الوطني
38	% 7.74	573801	حركة مجتمع السلم
29	% 10.65	789495	الأحرار - المستقلين -
21	% 4.80	355405	حزب العمال
08	% 3.16	234530	الجبهة الوطنية الجزائرية
01	% 3.58	265495	حركة النهضة
01	% 2.19	162308	حزب التجديد الجزائري
01	% 0.18	139919	حركة الوفاق الوطني

جدول نتائج الانتخابات التشريعية 2002 (المصدر: وزارة الداخلية و الجماعات المحلية)

2- التعددية الحزبية: إعادة إنتاج لنخب الحركة الوطنية.

تميّزت الساحة النخبوية الجزائرية في النصف الأول من القرن العشرين، بانقسام النخبة إلى توجّهين ثقافيين و فكريين أساسيين، تجسّدا في تيارات و أحزاب سياسية. الأولى نخبة مستغربة Occidentalised، تروّج للقيم الغربية كـ "الحداثة" و "التقدّم" و "الديمقراطية" و "العلمانية" و تعمل على إحداث قطيعة مع الماضي و القيم التقليدية و الثقافة المحلية. و الثانية نخبة محافظة Conservatrice، تنادي بالرجوع إلى القيم المحلية المتمحورة حول عنصر الدين الإسلامي على غرار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، كما تعمل أيضا على إعادة إحياء العلاقات الاجتماعية التقليدية و مثلثة Idéaliser القيم الريفية، من أجل التأكيد على وجود أمة جزائرية مستقلة، متميّزة عن الأمة الفرنسية، مثل ما فعل التيار الميصالي.

كانت جميع هذه النخب تمثّل بأحزابها ما يُسمّى بـ "الحركة الوطنية"، و بعد اندلاع العمل المسلح

انضوت جميع الأحزاب و الحركات تحت لواء جبهة التحرير الوطني، لتصبح هذه الأخيرة تعبّر رسميا و حصريا على الوطنية الجزائرية. سيعمل هذا التيار الوطني مستقبلا على تغذية التيارات الوطنية التي ستظهر بعد استقلال الجزائر. و في هذا الصدد نشير إلى أنّ الوطنيين أثناء الثورة التحريرية لم يكونوا عبارة عن مجموعة متجانسة من الأفراد، بل كانوا يؤمنون بوجهات نظر متباينة بشأن واقع الجزائر و مستقبلها، كما كانوا يدافعون على مصالح مختلفة أيضا. فكان الوطنيون منهم من هو "ماركسي" و "البرالي" و "محافظ".¹

إنّ جانبا كبيرا من الصراعات التي كانت تدور داخل الحزب الوطني الذي كان يسيّر عملية البناء، قد عكس الحدود الفاصلة بين الجماعات و الأحزاب التي ستظهر بعد إقرار التعددية الحزبية، فبعد السماح بتأسيس الأحزاب و التنظيمات السياسية، انقسم التيار الوطني المتمثل في جبهة التحرير إلى عدّة تيارات لكلّ واحد منه فلسفته و مبادئه التي كثيرا ما تختلف عن مقومات التيار الوطني الأمّ، أي الـ FLN، الذي حكم بعد الاستقلال. و استنادا إلى ما سبق، يصعب القول بأنّ التيار الوطني بمختلف توجهاته قد اندثر بعد الانفتاح السياسي، بل تؤكّد الشواهد الواقعية أنّه اتخذ أشكالا أخرى تعبّر عن خصوصيات و طموحات الجماعة المشكلة لهذا التيار الذي ما زال يقود المجتمع. حيث اتخذت في صيغتها الأولى شكل ما كان يعرف بالجبهات الثلاث: جبهة التحرير، جبهة الإنقاذ، جبهة القوى الاشتراكية². و أما أشكال هذه التيارات اليوم فهي كالتالي:

الأحزاب المعبّرة عن توجّه الجبهة الأولى (جبهة التحرير):

- حزب التجمع الوطني الديمقراطي RND

¹ أسماعيل قيرة و آخرون، المرجع السابق، ص 234،
² المرجع نفسه، ص 235.

الأحزاب المعبرة عن توجّه الجبهة الثانية (جبهة الإنقاذ):

- حركة مجتمع السلم

- حركة النهضة

- حركة الإصلاح

الأحزاب المعبرة عن توجّه الجبهة الثالثة (جبهة القوى الاشتراكية):

- التجمع من أجل الثقافة

- حزب العمال

من خلال هذه المعطيات، يمكن القول أنّ النخب السياسية التي أفرزتها التعددية الحزبية، هي عبارة عن إعادة إنتاج لنخب الحركة الوطني. فعلى الرغم من اختلاف أسماء الأحزاب و التيارات، إلا أنّ المضامين تعبّر في جوهرها عن توجهات نخب الحركة الوطنية، التي ظهرت خلال النصف الأوّل من القرن العشرين.

الخلاصة

في الأخير، نستخلص من هذا القسم الأول من البحث، أنّ هناك تناقضا ظاهرا بين المنظومة القيمية للمجتمع الجزائري و قيم الديمقراطية. هذه التناقضات تمّ تغذيتها أساسا خلال تاريخ طويل بدء بالاحتلال الروماني ثمّ الفتح الإسلامي و أخيرا الاحتلال الفرنسي، فقد ساد خلال هذا التاريخ قيم تقليدية مناقضة لقيم الديمقراطية، و بفعل تجذّرها في المجتمع الجزائري خلال قرون من الزمن، جعلت هذا الأخير يكتسب منظومة قيمية *Système des valeurs* هي على النقيض من قيم الديمقراطية، و من أبرز تجلّيات هذا التناقض بين القيم المحلية و القيم الديمقراطية التي أشرنا إليها في بحثنا:

- سيطرة العصبية كنظام قيم داخل النسيج الاجتماعي الجزائري، و تسربها إلى المجال السياسي، جعلها تركز قيم تقليدية مناقضة لقيم الديمقراطية مثل: الإقصائية، و عدم الاعتراف بالآخر، و الانغلاق على الذات، و رفض التعددية، و الفئوية على المستويين الاجتماعي و السياسي.
- تغلب النسق الأبوي في العلاقات الاجتماعية، و توجّه السلطة السياسية نحو نموذج "النظام الأبوي المستحدث" على حسب تعبير "هشام شرابي". هذا النوع من النظام -النظام الأبوي- من شأنه أن يكرّس ثنائية الاستبداد المتمثلة في التسلّط/الخضوع *Autoritarisme/soumission*، و ذلك على مستوى العلاقات السلطوية بين كلّ من الحاكم و المحكوم.
- تعود الجذور التاريخية للاستبداد -ممارسة و فكريا- إلى عصر الخلافة الراشدة، و هذا على خلاف ما يُسوَّق لهذه الفترة على أنّها العصر الذهبي، إلّا أنّ الحقائق التاريخية تظهر خلاف

ذلك، فقد سجّلت لنا استغلالا واسعا للدين من أجل تحقيق المآرب السياسية، و صبغ الكثير من القضايا السياسية بالصبغة الدينية - كاستحالة التغيير السياسي لارتباطه بمسألة القضاء و القدر- و إعطائها الطابع المقدّس و غرسها في وجدان المؤمنين على أنّها مسّلمات دينية، حتّى تسهل الطريق على السلطة السياسية للاستبداد، و يمكن القول عموما أنّ هذا التلاعب حصل خاصة في فترة الأمويين. كلّ هذه المناورات أدّت إلى اندثار وتغييب القيم الإسلامية المتمثلة في الحرية، و المسؤولية، و المساواة، و غيرها من القيم التي تتفق في جوهرها مع القيم الديمقراطية الكونية.

- على مستوى المغرب العربي، دخل الفكر في سياج دوغمائي مغلق Clôture dogmatique خلال القرون الوسطى، و انحسر العقل الفلسفي المنفتح و تمّ استبداله بعقل أرثودوكسي مغلق لا يعترف بتعدد الآراء و النقاش و الجدل، منكفئ على نفسه داخل يقينيات و غارق في التقليد و المدرسية "Scolasticisme". أدّى هذا التراجع الفكري إلى غرس قيم في المجتمع متعارضة من قيم الديمقراطية. و استمرّ هذا الحال إلى غاية الثلاثي الحضاري للمغرب العربي، و وقوعه عرضة للاعتداء الأجنبي نتيجة ضعفه الفكري الذي أدّى إلى ضعفه الحضاري، و من ثمّ ضعفه السياسي و العسكري.

- عرفت الجزائر خلال الفترة الاستعمارية، حركة وطنية بذلت قصارة جهدها في إبراز الأمة الجزائرية و تحديد معالمها الكبرى من أجل التأكيد على وجودها و استقلاليتها، و استعمل رواد هذه الحركة أحدث الوسائل السياسية في النضال و المطالبة بالحقوق، إلّا أنّه و رغم هذه الواجهة الحداثيّة، يفت هذه النخبة حبيسة الأطر التقليديّة التي رسمتها الثقافة المحليّة، فكانت -عن وعي أو غير وعي-، تكرّس القيم الريفيّة وتعمل على إعادة إحياء العلاقات الاجتماعيّة التقليديّة المتمحورة على عنصر الدين و القيم التقليديّة.

- بعد اندلاع العمل المسلح في الفاتح من نوفمبر 1954، بقيت نفس الأطر التقليدية تحكم العلاقات السلطوية داخل جهاز الثورة، إذ لاحظنا و بوضوح سيطرة القيم التقليدية على غرار: الجهوية، الإقصائية، العصبية، الزبائنية، التحالفات الضيقة، وغيرها من القيم التي جعلت من الديمقراطية و قيمها غائبة عن مسار الثورة التحريرية.
- بعد الاستقلال، لم تعرف البنية التقليدية للمجتمع و السلطة تغييرا، فلم تكن النظم المتعاقبة إلا عبارة عن استمرارية لنفس النموذج التقليدي الذي ساد طوال تاريخ الجزائر. و حتى بعد الانفتاح السياسي لم تكن النخبة التي ظهرت نتيجة التعددية الحزبية إلا عبارة عن إعادة إنتاج لنخب الحركة الوطنية القديمة، مما كرّس استمرارية هيمنة الثقافة التقليدية و تغييب قيم الحداثة و الديمقراطية على الساحة السياسية.

القسم الثاني: التمثلات

الاجتماعية لقيم الديمقراطية

في أوساط الطلبة الجامعيين

القسم الثاني: التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية

في أوساط الطلبة الجامعيين

المقدمة

سوف نتطرق في هذا القسم إلى الدراسة الميدانية المتعلقة بالتمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية في أوساط الطلبة الجامعيين، فبدأنا في الفصل الأول بضبط الإطار النظري لدراسة التمثلات الاجتماعية موضحين وسائل جمع البيانات المتعلقة بهذه الأخير كونها تختلف نوعاً ما عن الوسائل المستعملة عادة في البحوث السوسولوجية لطبيعة الموضوع، إذ يجب في البحوث الخاصة بالتمثلات الاجتماعية، تحديد ما يُسمى بالنواة المركزية للتمثل الاجتماعي و كذا النظام المحيطي كما سيأتي بالتفصيل لاحقاً، وهذا ما يستدعي استعمال وسائل سوسولوجية مختلفة عن تلك المستعملة عادة. ثم في الأخير وضحنا مراحل بناء استمارة الدراسة و الوسيلة التي اخترناها من أجل إصدار الفرضيات المتعلقة بمركزية العناصر المكونة لنظام التمثلات الاجتماعية و كذا تحديد نظامها المحيطي.

في الفصل الثاني، بدأنا بتحديد كل من المجال الزماني و المجال المكاني لإجراء الدراسة، ثم انتقلنا بعد ذلك إلى تحديد حجم العينة المناسب، و كذا نوع المعاينة *L'échantillonnage* التي اعتمدنا عليها في اختيار عينتنا، ثم بعد ذلك قمنا بتحديد الخصائص البشرية لهذه العينة من الناحية السوسيوديمغرافية *Sociodémographique* (الجنس، السن، الحالة المهنية...)، و من الناحية *Socioculturel* السوسيوثقافية (الالتزام الديني، الانتماء اللغوي...).

و في الفصل الثالث و الأخير، قمنا بدراسة التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية (المساواة، التسامح، المواطنة...)، و ذلك من خلال البحث في العلاقة التي تربط بين المتغيرات السوسيوديمغرافية و تمثلات قيم الديمقراطية، و كذا دراسة العلاقة التي تربط بين المتغيرات السوسيوثقافية و تمثلات قيم الديمقراطية.

الفصل الأول: الإطار النظري لدراسة التمثلات الاجتماعية و وسائل جمع البيانات ومراحل

بناء استمارة الدراسة:

أصبح اليوم مفهوم التمثلات الاجتماعية من أهم الأدوات المستعملة لفهم و تفسير الظواهر الإنسانية. فمفهوم التمثلات مفهوم قديم نوعا ما، لكنّه لم يظهر في صبغته الإجرائية الصارمة إلا حديثا في النصف الثاني من القرن الماضي، خاصة في مجال علم النفس الاجتماعي، و ذلك على يد الفرنسي Serge Moscovici. غير أنّ أول من استعمل مفهوم التمثلات الاجتماعية من غير الفلاسفة هو عالم الاجتماع الفرنسي Emile Durkheim في مقال نُشر له سنة 1898 أين قُرق بينها و بين التمثلات الفردية،¹ مؤكداً أنّه و على الرغم من أنّ التمثلات الاجتماعية مصدرها ذهن الفرد، إلا أنّ لها جوانب أخرى تعتبر أساسية في تكوينها كالبينة و المجتمع و الأسرة التي ينشأ فيها الفرد و يتأثر بها.

المبحث الأول: الإطار النظري لدراسة التمثلات الاجتماعية.

أولاً: التمثلات الاجتماعية: مفهومها، آلية بنائها.

1- مفهومها:

يُعرّف التمثّل عامة على أنّه التّصوّر الإنساني الذي مصدره العقل، بحيث يربط بين الأزمنة الثلاثة –الماضي والحاضر و المستقبل- في ذهن الفرد من أجل متابعة التطوّرات و تحليل الأمور و القضايا من حوله و ذلك من خلال اعادة استرجاع صورة الشيء إلى الذهن. فيكون الواقع الذي يعيشه الفرد ليس إلا مجموعة تصوّرات رمزية له، فتنشكّل هذه التصورات و تتطوّر بحسب المعارف

¹ Maache et autres, Les représentation sociales : un concept au carrefour de la psychologie sociales et de la sociologie, les éditions de l'Université de Constantine, Algérie, 2002, P 07.

و المعلومات المُحصَّلة عن مختلف الأشياء و الأحداث المحيطة بنا. بعبارة أخرى يمكن القول أنّ ما يعرفه الفرد عن الوجود هو أساس تصوراتهِ المختلفة له و بقدر دقّة هذا التّصوّر و صحته تكون صحّة إدراك و فهم الوجود المحيط بالفرد. هذا الأمرُ يُؤكّد على الطابع الذاتي للتمثلات التي يحملها الفرد، فإن التمثلات يمكن أن تتنوع بتنوع الوسط الاجتماعي و الثقافي و الاقتصادي الذي ينتمي إليه الفرد، فنجد مثلا فرقا بين التمثلات في وسط ريفي و وسط حضري، كما يمكن أن تختلف باختلاف التنشئة الاجتماعية للأشخاص وانتماءاتهم الطبقيّة و الأيديولوجية.¹

هذا في ما يخصّ مفهوم التمثلات عامة بغضّ النظر عن الحقول الدراسية المستعملة في سياقه، أمّا التمثلات الاجتماعية Les représentations sociales فقد وردت لها عدّة تعريفات ظاهرها الاختلاف، إلاّ أنها في الحقيقة تخدم بعضها البعض. ومن أدق ما جاء في المعاجم و القواميس هو ما ورد في معجم العلوم الاجتماعية: "يمكن اعتبار التمثلات الاجتماعية عبارة عن صورة للواقع ترسخ في أذهان الأفراد، تعبّر عن الطابع الاستعلائي للشعور الجمعي. كما تُعتبر أيضا أداة لتصنيف السلوكات و الأشياء و مختلف المواضيع المحيطة بالفرد. كما يُمكن اعتبارها همزة وصل بين النظري و التطبيقي، فهي عبارة عن رموز وظيفتها الربط، و شكل خاص من المعرفة لها قواعدها الخاصة بها."²

تختلف نظرة علماء الاجتماع لمفهوم التمثلات الاجتماعية باختلاف مشربهم النظري و انتمائهم المدرسي. لذا يصعب تحديد معنى صارم لها، إلاّ أنّ الأغلبية تأخذ مفهوم كلّ من Serge

³.Herzlich Claudine و Denis Jodelet و Moscovici

¹ هاني عبد الرحمن مكرم، التّصوّر العقلي، مكتبة وهبة، مصر القاهرة، 1999، ص 45-50.

² G.Ferréol, Lexique des sciences sociales, Les éditions Armand Colin, France Paris, 2000, P 72.

³ Jonathan Potter and Ian Litton, Some problems underlying the theory of social representations, British journal of social psychology, Printed in Great Britain, 1985, P 82.

أ- سيرج موسكوفيسي :Serge Moscovici

أول ما أكد عليه موسكوفيسي، هو كون التمثلات الاجتماعية "نوعا من المعرفة الخاصة بالمجتمع، و نسق معرفي-نفسى Psycho cognitif، تلعب دور الجسر الذي يربط بين ما هو فردي و ما هو اجتماعي، بحيث تسمح لأفراد الجماعة بالتفاهم من خلال التواصل داخل بنية ديناميكية المعرفة"¹. هنا تكون التمثلات هي الرابط بين الفرد و جماعته علما أنّ لكل جماعة ما يميزها من تقاليد و ممارسات، فتكون التمثلات شكل خاص من المعرفة المتعلقة بجماعة معيّنة، بمعنى معرفة المعنى المشترك لمختلف المواضيع (السياسة، الطبيعة، الموت، العمل...). فهي مُعدّة و موضوعة على حسب سيرورة التفاعل الاجتماعي و التغيير الاجتماعي لتشكيل معرفة مشتركة خاصة بأبناء الجماعة الواحدة، فهي إذن التي تعمل على توجيه السلوكات و القرارات الفردية، كما تؤثر أيضا على تكوين الأفكار و المواقف و الآراء.²

كما أكد سيرج موسكوفيسي على البعد التطبيقي و البعد النفعي للتمثلات الاجتماعية، فاعتبرها واقعا يكاد يكون ملموسا و مجسّدا فعليا، بحيث تظهر يوميا في سلوكنا و خطاباتنا و أفكارنا و طريقة فهمنا، فعلى الرغم من أنّها مخفية في الأذهان على شكل تمثلات، إلا أنّها تظهر بوضوح من خلال هذه الرموز.³ فهي في الأخير عبارة عن نظام خاص له منطق و لغته الخاصة به، متكون من القيم و المفاهيم و الممارسات المتعلقة بمواضيع و مظاهر و أبعاد الوسط الاجتماعي التي تسمح بتثبيت إطار الحياة، كما تشكل التمثلات الاجتماعية وسيلة لتوجيه و إدراك المواضيع و بناء الاستجابات.⁴

¹ Serge Moscovici, Psychologie sociale, PUF, Paris, 1990, p 368.

² Pascale Moliner, dynamique des représentations, première édition , presses Universitaires de France, Paris, 2001, P 08.

³ Maache et autre, O.p, P 09.

⁴ Herzlich Claudine, Santé et maladie : Analyse d' une représentation sociale, Les éditions Monton. Paris France, 1969, p 388.

فالتمثّل الاجتماعي يعيد تقديم الموضوع للذهن مرّة ثانية رغم غياب الموضوع عن أرض الواقع، و ذلك عن طريق ميكانيزمات انتقائية، فهو ينتقي على حسب خبراته مستعينا بالذاكرة بشكل آلي، و لهذا لا يمكن اعتبار التمثل الاجتماعي نسخة مطابقة لما هو خارجي داخل الذهن، فمعالجة هذا الأخير لمختلف المواضيع تختلف من شخص لآخر حسب عوامل ذاتية مثل: خبرة الشخص، المعرفة المتوفرة له. و عوامل موضوعية مثل: التنشئة الاجتماعية، العائلة، التربية.¹ من أجل ذلك كان لزاما على الباحث الاجتماعي إذا أراد تحليل التمثلات الاجتماعية لموضوع معين، الأخذ بعين الاعتبار التاريخ الفردي للمبحوث، و كذا تاريخ المجتمع الذي ينتمي إليه، و ذلك لكون هذه التمثلات الاجتماعية بقايا تجاربنا الماضية، و عادات مكتسبة من المجتمع و أحكام مسبقة و ميول مدفوع بدوافع غير موضوعية مثل الأهواء و الأذواق، كلّ هذا دون وعي الفرد بذلك.²

بناء على هذا، يمكن القول أنّه يرى أنّ التمثلات الاجتماعية تتشكّل نتيجة عملية الاتصال الاجتماعي الدائمة و المعقّدة، و لها دور أساسي في فهم و تفسير الواقع المحيط بالفرد و تهيئ هذا الأخير للاستجابة للمحيط بطريقة محددة بالنسبة لموضوع معين. كما تعمل التمثلات الاجتماعية على تأطير سلوك الفرد و قيادته.

العناصر الخمسة التالية هي التي تحدّد مفهوم التمثل الاجتماعي عند سيرج موسكوفيسي، و تتمثل

في ما يلي:

- الطابع المعرفي للتمثلات الاجتماعية، أي أنّها عبارة عن معرفة خاصة.

- تكوّنها نتيجة عملية التواصل بين أفراد الجماعة.

¹ Gustave Nicolas Fisher, Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale, Les édition Dunod Paris, France, 2005, p 129 -131.

² Emile Durkheim, Sociologie et philosophie, PUF, Paris, 1997, p 113.

- وجود المعنى المشترك لموضوع معيّن في الواقع، فهي في وقت واحد رؤية محلية و رؤية مقسمة في إطار ثقافة معينة.¹

- دور التمثلات الاجتماعية في فهم و تفسير و بناء الواقع، فهي تعطي معنى للواقع و تشكّله داخل ذهن الفرد.²

- تأطير سلوكات الأفراد و توجيهها.

على حسب سيرج موسكوفيسي يمكن تحليل و دراسة التمثلات الاجتماعية من خلال الخطابات و التصريحات و التفسيرات المستعملة في الحياة اليومية، سواء كان ذلك في السياق الفردي أو الجماعي، فمن خاصيات التمثلات الاجتماعية أنّها تعبّر عن الفرد كما تعبّر عن الجماعة التي ينتمي إليها، و هي تعمل على توجيه الناس في الواقع و توفر لهم رموز التبادل الاجتماعي، و توفر لهم محك لتصنيف الأشياء و الظواهر الإنسانية، و تتخذ شكل جهاز لغوي يستمد معناه من النشاط الاجتماعي الحاصل على أرض الواقع، فتكون التمثلات الاجتماعية عبارة عن وسيلة للتفاعل مع الواقع الخارجي.³

ب- دينيس جودلي Denis Jodelet:

أكدت جودلي على الجانب المعرفي Cognitif للتمثلات الاجتماعية، و سمح هذا بالفصل بين التمثّل العلمي، الذي هو معرفة صارمة ترتكز على قواعد منطقية و تجريبية، و بين التمثّل

¹ Bloch, Dépret, Gallo et autres, Dictionnaire fondamental de la psychologie, Les édition Larousse, Paris, 2002, p 1114.

² Jean Claude Abric, pratiques sociales et représentations, PUF, Paris, 1997, p 23.

³ Uwe Fich, La perception quotidienne sociale : santé société et culture, Traduction de Anne Créau, édition L'harmattan, 1993, France, p25.

الاجتماعي، الذي هو معرفة عفوية بسيطة و غير دقيقة.¹

يعتبر التمثل نموذجاً شخصياً مبني في أطر اجتماعية كما هو كذلك عملية تنظيم لمعارف ومعلومات تهدف إلى إيجاد حلول لمشاكل معينة يواجهها الفرد داخل مجتمعه. إن التباين بين التمثلات الاجتماعية والمفاهيم العلمية لا ينحصر فقط في درجة اختلافهما و تباينهما، بل يكمن في كونهما نمطين مختلفين من المعرفة، فإذا كان الأول يتجسد من خلال شبكة من العمليات العقلية و التجريبية المضبوطة بواسطة صيغ إجرائية، فإن الثاني يغلب عليه الطابع الذهني و التصوري العفوي.²

تري جودلي أنّ التمثلات الاجتماعية عموماً، هي طريقة استعمال Mode d'emploi لتفسير الواقع و السيطرة على محيطنا، من خلال عملية ذهنية و فكرية تقع عندما يُوجّه الإنسان فكره نحو موضوع ما سواء كان شخصاً، جماداً، حدثاً، فكرة، نظرية...و يمكن لهذا الموضوع أن يكون مجسداً كالأشخاص مثلاً أو خيالياً كالآلهة و الأشباح مثلاً، كما أن التمثلات الاجتماعية هي نمط معرفي مبني اجتماعياً و مشترك و لها وجهة و غاية تطبيقية و تهدف إلى بناء حقيقة مشتركة بين أفراد المجموعة.³ أي أنّها عبارة عن معرفة جارية و مألوفة تُشير إلى معنى مشترك.

لاحظت جودلي أنّ التمثلات الاجتماعية تتميز بخصائص و صفات معيّنة يمكن تلخيصها في

خمس نقاط:

- تتميز التمثلات الاجتماعية بالتعقيد Complexité ، و ذلك راجع لتداخلها مع مفاهيم قريبة منها

¹ Denis Jodelet, Folies et représentations sociales, Préface de Serge Moscovici, PUF, France Paris, p 43.

² Migne Jean ; représentation et apprentissage des adultes, Education permanente, N119, 1994, p 10-30

³Denis Jodelet, O.p, p 37.

مثل الرأي *Opinion* ، الاتجاه *Attitude* ، الاعتقاد *Croyance* ، الصورة *Image* ، الإدراك *Perception*.

- تنتقل التمثلات الاجتماعية من جيل إلى آخر مع تغييرات ضئيلة لا تمسّ بجوهرها. كما أنّها موزّعة بين أفراد المجتمع الواحد، و هي مكوّنة من خبراتنا و تجاربنا، كما نجد عوامل موضوعية أخرى كالثقافة و التربية و العرف، أي أنّها تمتلك صفات اجتماعية .

- الغاية من هذه التمثلات الاجتماعية هي إعطاء معنى للواقع المعاش و تأطير سلوك الأفراد و توجيهه وفق النظام الاجتماعي السائد .

- التمثلات الاجتماعية هي نوع من المعرفة، و التي لا تكون بالضرورة مطابقة للواقع و الحقيقة، فقد تقترب منها أو تبتعد.

- التمثلات الاجتماعية تنتج عن عمليتين أساسيتين: أولاً عملية معرفية، أي تشكّل تلك المعرفة الخاصة المسماة بالمعرفة الساذجة أو العامية على خلاف المعرفة العلمية. ثانياً العملية الاجتماعية، بمعنى الانتاج الاجتماعي للتمثّل حتّى يصير مشتركاً بين أفراد المجتمع، و يندرج بالتالي في تراثهم الاجتماعي و الثقافي فستصبح عنصراً هاماً و نشيطاً في العلاقات الاجتماعية و كذا في العناصر الثقافية¹.

بناء على هذا نستنتج أنّ هناك علاقة وطيدة بين التمثلات الاجتماعية و الثقافة، فرغم التداخل بين ما هو اجتماعي و ما هو ثقافي وشبه استحالة وضع حدّ فاصل يفرق بينهما، تبقى فكرة إميل دوركايم عن التمثلات الاجتماعية أو العقل الجمعي في موضوعات الثقافة أساسية في الدراسات الاجتماعية، إذ نجد أنّه كثيراً ما استخدم كلمة مجتمع في سياق نستخدم فيه اليوم مصطلح الثقافة،

¹ Denis Jodelet, O.p, p 36.

وعندما يريد التفريق بينهما كثيرا ما كان يستعمل مصطلحين مختلفين هما الوعي الجمعي la conscience collective والتمثلات الجمعية les représentations collectives .

فالتمثلات الاجتماعية على حسب إميل دوركايم، هي أساليب و طرق للتفكير والشعور والسلوك التي تظهر في تصرف أفراد المجتمع على أنها تعبير عن سيطرة الجماعة و قبضتها على الفرد. فضرب مثال بسيطاً لذلك، و هو استجابة الفرد الطوعية حينما يندمج في جماعته عند الاحتفال بعيد ديني أو مناسبة اجتماعية، فهنا يتجسد الشعور الجمعي على حسب ثقافة المجتمع الموجودة. و نلاحظ أن دوركايم بلور التمثلات الاجتماعية في الإطار الثقافي الذي يحدده المجتمع. وعليه فالعلاقة بين التمثلات الاجتماعية و عناصر الثقافة شديدة الصلة والتعقيد ويصعب إلى حد كبير الفصل بينها.¹

2- آليات بناء التمثلات الاجتماعية:

بين سيرج مسكفيسي أنّ عملية التمثّل تتضمّن في طيّاتها عمليّة تحويلية للمعرفة، فيتمّ بناء التمثلات الاجتماعية من خلال آليتين رئيسيتين هما: التوضيح L'objectivation و الترسّخ L'ancrage.

أ- التوضيح L'objectivation:

تقول دنيس جودليت عن عملية التوضيح، هي "الميل عن الإطار الأصلي إلى عناصر النظرية". ويقول Robert Farr: " عن طريق عملية التوضيح L'objectivation، يصبح ما هو قابل للتفسير بديهياً".² معنى ذلك، هو أنّ التوضيح يتمثّل في فصل المعلومة التي تمّ استقبالها عن سياقها الأصلي، و ضبطها بمعنى جديد على حسب الثقافة و المعايير و القيم المنتشرة في المجتمع

¹ محمد عمر بيومي، تاريخ التفكير الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، مصر الإسكندرية، 2003، ص 899.
² Jean-Léon Beauvois et Jean-Claude Deschamps, O.p, p142.

المعني. فتصبح المعرفة المتعلقة بالموضوع (العمل، الموت، السياسة، الديمقراطية...) معرفة مشتركة بين أفراد ذلك المجتمع مما يمكنهم من تسهيل عملية التواصل من خلال صياغة مواقف و آراء موحدة تُجاه تلك المواضيع، و من ثمّ تعريف موسكوفيسي للتوضيح بقوله أنّه " طريقة خاصة لإعادة ترتيب المعارف المتعلقة بموضوع التمثلات الاجتماعية"¹.

من خلال عملية التوضيح يتمّ الانتقال من ما هو مجرد و غير ملموس إلى ما هو مجسّد و ملموس، فالتوضيح يقلّل من المسافة التي تفصل بين التمثّل الاجتماعي و موضوعه².

من خلال عملية التوضيح لا تبقى المعارف المتعلقة بمختلف مواضيع التمثلات مجرد مفاهيم أو بناءات فكرية عقلية، بل على خلاف ذلك تصبح عناصر ملموسة Tangible من الواقع. فمثلا لو أخذنا مفهوما مجردا مثل "العولمة" La mondialisation ، يمكن توضيح Objectiver هذا المفهوم من خلال صورة محلاتّ McDonald في دبيّ أو سنغفورة.

صحيح أنّ عملية التوضيح تتمّ على حساب ثراء المعلومة من أدبيات و دراسات متعلّقة بالعولمة مثلا، لتبسّطها و تختصرها في صورة محلّ للوجبات الخفيفة، و لكن في مقابل التضحية بالمعلومة نجد زيادة و تعزيز للفهم و المعنى المتعلّق بالعولمة³.

على حسب سيرج مسكوفيسي، تشتمل عملية التوضيح L'objectivation المتعلقة بالتمثلات الاجتماعية على حركتين:

- الانتقال من النظرية إلى الصورة (من المجرد إلى المجسّد).

¹ Moscovici, Serge, La psychanalyse, son image et son public: Études des représentations sociales de la psychanalyse, Presses universitaires de France, Paris, 1961, p 312.

² Pascale Moliner, O.p, p19.

³ Bonardi Christine et Roussiau Nicolas, Les représentations sociales, Les éditions Dunod France, Paris, 1999, p 24-25.

- الانتقال من الصورة إلى البناء الاجتماعي (ضبط الصورة حسب المعايير الاجتماعية و القيم السائدة في هذه الثقافة).

خلال دمجها للظواهر و المعارف المعقّدة تمرّ عملية التوضيح بثلاث مراحل معيّنة، هي

كالتالي:

-مرحلة انتقاء المعلومات La sélection des informations:

يتمّ خلال مرحلة انتقاء المعلومات La sélection des informations تجريد موضوع التمثّل الاجتماعي عن جميع ما يعيق تبادله بين أفراد الجماعة، و ذلك من أجل تسهيل عملية التواصل الاجتماعي، فهي عبارة عن عملية تبسيط عملي¹ simplification pratique فيتمّ إزاحة وانتزاع بعض عناصر و مكونات الموضوع عن الإطار المرجعي، و في المقابل، انتقاء بعض العناصر و المكونات الأخرى و الاحتفاظ بها، و ذلك من أجل استخدامها في تشكيل التمثّل الاجتماعي.

ينتج عن هذا الانتقاء حذف بعض المعطيات أو زيادة البعض الأخرى، و يتمّ فرز مكونات موضوع التمثّل الاجتماعي، و في الأخير يحتفظ بالعناصر وفق معايير ثقافية (الدين، الانتماء السياسي، اللغة...) حتى توافق الإطار الفكري الموجود مسبقاً، و لا تتناقض مع النسق القيمي للجماعة Systeme de valeur. بعد هذا الفرز و الحذف و الزيادة لعناصر موضوع التمثّل الاجتماعي، يتمّ استهلاك هذا الموضوع من طرف الأفراد ممّا يحدث عندهم شعور بالتحكم فيه و فهمه Intelligibilité و بامتلاكه Appropriation ، كما يعطيهم القدر على الإحاطة بالواقع و مقاربتة

¹ Serge Moscovici, O.p, p 367.

بعد أن تمّ تبسيطه بهذه الآلية.¹

-مرحلة بناء المخطط Construction du schéma figuratif:

من أهمّ المفاهيم الأساسية في علم النفس الاجتماعي، مفهوم المخطط، و الذي من خلاله يتمّ تنظيم المعارف المتعلقة بالأشياء أو الأشخاص أو الظواهر، فالمخطط هو عبارة عن بنية معرفية Une structure cognitive متعلّقة بمفهوم أو أحد أنواع المثيرات الخاصة، يتضمّن خصائصها و العلاقة الموجودة بينهما.²

في مرحلة بناء المخطط Construction du schéma figuratif يتمّ التخلّص من العناصر الزائدة أوّلاً، ثمّ تُسغّل العناصر التي تمّ انتقاءها و فرزها، فتتفاعل هذه الأخيرة حتى تتناسق في ما بينها و يتمّ تنظيمها على شكل بنية مفاهيمية ملموسة و مصوّره³ Illustré (مقترنة بصور أشياء من الواقع المشاهد) متناغمة مع المعايير الثقافية و النسق القيمي السائدان في المجتمع. هذا التشكيل الجديد لموضوع التمثل الاجتماعي، ذو الطابع المبسّط Simplifié, يعطي سهولة و سلاسة في التداول، و هو الذي يسمح أيضا بانتشار التمثل الاجتماعي بشكل واسع و اكتسابه معنى مشتركا و موحّدا يتقاسمه أفراد الجماعة الواحدة في إطار ثقافي و اجتماعي معيّن.⁴

-مرحلة التطبيع Le processus de naturalisation:

خلال عملية التطبيع processus de naturalisation تتكوّن نواة شكلية لتمثل اجتماعي معيّن،

¹Serge Moscovici, Psychologie sociale des relations à Autrui, Les éditions Nathan Université, Paris France, 1994, p 181.

² Susan Fiske and Shelley Taylor, Social cognition, Mc Graw Hill, New York, 1991, p. 98

³ Patrick Rateau et Michel-Louis Rouquette, Introduction a l'étude des représentations sociales, Presses universitaires de Grenoble, France, 1998, p 23-24.

⁴ Jean Marie Seca , les représentations sociales , Les éditions Armand Colin, Deuxième édition, Paris France, 2002, p 62-64.

فتأخذ هذه الأخيرة صفة الحقيقة و تدخل بذلك حيز الواقع آخذة مكان الموضوع نفسه. و تكون نتيجة هذه العملية أن تصبح هذا النواة الشكلية طبيعية Naturel ، كما تصبح أيضا من المعرفة الضرورية و البديهيات بالنسبة لأفراد المجتمع الذي يفرزها، ثم بعد ذلك تتشكّل عناصر فرعية حول هذه النواة. هذا الانتقال من الطبيعة المعقّدة و العميقة للموضوع إلى الصورة المبسّطة و السطحية للنواة الشكلية يسمح بتوجيه الإدراكات و الأحكام و السلوكات على المستوى الاجتماعي فتصبح كلّ المفاهيم المجرّدة، مجسّدة في الواقع و تدخل في اللغة المتداولة و السهلة بين أفراد الجماعة الواحدة.¹

أكد سيرج موسكوفيسي أنّ العناصر المشكّلة لهذه النواة الشكلية، هي التي تتكرّر الأكثر في إجابات الباحثين خلال الدراسات السوسولوجية، و ذلك لكونها البنية الصلبة المشكّلة للتمثّلات الاجتماعية التي يحملها الأفراد.²

ب- الترسّخ L'ancrage:

إنّ الفصل بين عمليّتي التوضيح L'objectivation و الترسّخ L'ancrage، هو منهجي بحث، قمنا به بهدف الفهم، و إلّا في الحقيقة فالعمليتان من نفس الطبيعة consubstantiels، متداخلتان في ما بينهما و تغدّيان بعضهما البعض.

يلخّص Pierre Mannoni مفهوم عملية الترسّخ، فيقول: " الترسّخ يمنح قيمة وظيفية لمضمون التمثّلات الاجتماعية"³. إذ يتمّ هذا من خلال إدماج الموضوع الجديد ضمن المعارف الموجودة سابقا. فعلمية الترسّخ L'ancrage هو عبارة عن آليّة لإدماج العناصر الجديدة

¹ Gustave Nicolas Fisher, O.p, p 133.

² Jean Marie Seca, O.p, 69.

³ Mannoni Pierre, Les représentations sociales, Les éditions Presses universitaires de France, Paris France, 1998, p 43 -44.

والمستحدثة في العناصر القديمة و المستقرّة، فهو يسمح بتحويل ما هو دخيل و غريب إلى أمر معتاد و مألوف، و يجعل الأشياء واضحة و مفهومة. إذ أنّه، على حسب سيرج موسكوفيسي، كلّ ما هو جديد على المجتمع إنّما يتمّ تفسيره و فهمه في الأطر الفكرية و الإيديولوجية و الفلسفية السائدة سابقا في المجتمع، فتمثلات مفهوم الديمقراطية مثلا عند المجتمعات اللاتينية Laïc هي غير التمثلات الموجودة عند المجتمعات المرتبطة بالدين سياسيا.¹

و عليه فإنّ عملية إدماج المواضيع المستحدثة في منظومات قيمية Systèmes de valeur موجودة مسبقا و مستقرّة ليس بالعملية البسيطة و السهلة، بل غالبا ما يحدث هذا على حساب اصطدام عنيف بين الثقافة المستقبلية و بين الموضوع الجديد الوافد. كما تسمح عملية الترسّخ أيضا بوضع نماذج لتوجيه و تنظيم سلوكيات الأفراد و مواقفهم و آرائهم.² فهي ذات علاقة متينة مع وظيفة التصنيف، فيتمّ من خلال هذه الأخيرة تنظيم محيط الفرد من خلال تصنيف العناصر المشكّلة له إلى مجموعات أو فئات تعطي لكلّ واحدة منها دلالة غالبا ما تكون بسيطة ليسهل في الأخير على الفرد التعامل مع محيطه من خلال شبكة القراءة هذه.

ثانيا: نظرية النواة المركزية و تأثير المجال.

كثّف Jean Claude Abric دراساته في ما يتعلّق بتنظيم و ترتيب l'organisation et l'hierarchie التمثّلات الاجتماعية، مُدقّقا بذلك أكثر ما طرحه سيرج موسكوفيسي،³ إذ أكّد على أنّه ليس هناك انفصام و انفصال بين الفضاء الخارجي الموضوعي (الواقع)، و بين الفضاء الداخلي الذاتي (الذهن) سواء للفرد أو الجماعة، أي أنّه ليس هناك وجود لما يسمّى واقعا موضوعيا Réalité

¹ Jean-Léon Beauvois et Jean-Claude Deschamps, O.p, 144 – 145.

² Serge Moscovici, Psychologie sociales, O.p, p 376.

³ Jean Marie Abric, O.p, p 28-29.

objective. فكلّ واقع يُقارب عن طريق التمثلات الاجتماعية، أي أنّ كل موضوع يتمّ تمثله و بناءه في الفضاء الرمزي l'espace symbolique، ثمّ دمجها في نظام معايير و قيمي معيّن، أي ثقافة معيّنة.

فما يُمثّل الواقع بالنسبة للفرد أو الجماعة هو من جهة، الواقع المهيكّل، و من جهة أخرى الواقع الممثّل. فيؤدّي التمثّل الاجتماعي ووظيفة الجسر الرابط بين المحيط المادي و المحيط الاجتماعي، و الموجه للسلوك و المنظم للعلاقات.

فالتمثّلات الاجتماعية ليست عبارة عن قراءة موضوعية أو إعادة نسخ لمختلف مواضيع المحيط، بل هي نسق و نظام يربط كلّ عنصر من عناصر هذا المحيط بدلالة معيّنة، و بالتالي هنا يمكننا الحديث عن بناء الواقع Construction de la réalité، و الأخذ بعين الاعتبار العوامل التي قد تكون سببا في إلحاق تغيّرات بهيكل التمثّلات الاجتماعية على غرار الـ situations و ما تحملها في بعض الأحيان من تناقضات، و كذا المجال الفوري أو ما قد يتعدّاه إلى حيّز أكبر و أعمّ منه كالمجال الإيديولوجي، و كذلك تاريخ الفرد أو الجماعة، و تموقع الفرد داخل المجتمع الذي ينتمي إليه من حيث رأس ماله الثقافي و الاجتماعي.

يرى أبرك Abric التمثّلات الاجتماعية على أنّها "شبكات قراءة" grilles de lectures و التي يجب الالتفات أكثر إلى محتواها المتنوّع و المختلف من حيث الأهمّية. فبالنسبة لهذا الباحث، التمثّلات الاجتماعية مثل الذرّة، لا تكتسي عناصرها نفس الأهمّية، فمنها ما هو جوهري، و منها ما هو مهمّ، و منها ما هو ثانوي.

قسّم العناصر المكوّنة للتمثّلات الاجتماعية إلى نوعين:

- النوع الأول هو العناصر الجوهرية و المهمة، و التي تشكّل ما يسميه Abric النواة المركزية

.noyau central

- و النوع الثاني هي العناصر الثانوية، و التي تشكّل ما يُسمّى العناصر المحيطة les

.éléments périphériques

يعتبر Abric أنّ وجود هذان النظامان المتباينان يسمح بفهم أحد الخصائص الرئيسية للتمثلات الاجتماعية، و التي تظهر في أول وهلة على أنّها متناقضة: فالتمثلات الاجتماعية، هي في آن واحد مستقرّة Stables و متحرّكة Mouvantes، و صلبة rigides و مرنة souples. تُعتبر التمثلات الاجتماعية مستقرّة و صلبة من حيث أنّها مكوّنة من نواة مركّبة راسخة بعمق في النظام القيمي Systeme de valeurs الذي تشترك فيه الجماعة. كما أنّها متحرّكة و مرنة، لأنّها تتعدّى من التجارب الشخصية، فتنضمّن معطيات من الماضي المعاش و المواقف الخاصّة، و كذا تطوّر العلاقات و الممارسات الاجتماعية التي يعيشها الفرد أو الجماعة.¹

1- مبدأ تأثير المجال.

كما أكّد علماء الاجتماع و علماء النفس الاجتماعي، أنّ التمثلات الاجتماعية تتأثر بعدّة عوامل مختلفة حين تشكّلها، فمن أجل تمثّل شيء أو موضوع ما، لا يمكننا الاعتماد على أفكارنا الشخصية فقط، بل إنّنا نرسل من داخلنا و نستقبل من خارجنا عدّة منتوجات، فتننظم هذه الأخيرة وفق قوانين اجتماعية و نفسية محدّدة لتشكّل لنا في النهاية التمثلات الاجتماعية التي سنستعملها خلال حياتنا الاجتماعية². و من أجل فهم هذه التأثيرات، حدّدوا مجالين مؤثرين هما المجال الفوري و المجال الاجتماعي العام:

¹ Jean Marie Abric, O.p, p 29-30.

² Serge Moscovici, Psychologie sociales, O.p, p 198-202.

المجال الفوري: أي بمعنى المجال اللحظي. و المقصود به، هو مجموع الوضعيات les situations التي يتمخض التمثل من رحمتها. إذ أنّ معنى التمثل غالبا ما يفهم في سياق هذه الوضعيات، التي من المهمّ للغاية أخذها بعين الاعتبار بالنسبة للباحث. فالتمثلات الاجتماعية تُنتج في وضعيات معيّنة لأجل أغراض و أهداف محدّدة، فتكون دلالة التمثل مرتبطة ارتباطا وثيقا بالوضعيات الملموسة و الهدف المتّبع. فيتمّ فرز هذه الدلالات و المعاني خلال زمن التفاعل بصفة لحظية instantané حتّى تكتسي التمثلات الاجتماعية معنى ملائما للوضعيات. كأجوبة المبحوثين مثلا، حيث أنّهم حين تفاعلهم مع الباحث في إطار المقابلة، أو حتى تفاعلهم مع ورقة الاجابة في إطار استمارة الاستبيان، تكون هنا "الوضعيات" La situation خاصة، و هي سياق البحث، أي أنّ المبحوثين واعون بأنهم يشاركون في عملية أكاديمية متمثلة في البحث العلمي. و يكون هدف و غرض L'objectif المبحوث هنا معيّنا، و هو "الاقناع". فيكون هذا المجال الفوري واللحظي مؤثرا في دلالات و معاني التمثل الاجتماعي المقدّمة في أجوبة المبحوث.

المجال الاجتماعي العام: على خلاف المجال الفوري، و الذي هو عبارة عن مجال متعلّق باللحظة l'instant، فإنّ المجال الاجتماعي العام، هو مجال متعلّق بالماضي الممتدّ للجماعة. أي بتاريخ المجتمع، و الذي خلاله تكوّنت و تطوّرت كلّ من الثقافة، و الأيديولوجيا، و الدين، و القيم... فدلالة التمثلات الاجتماعية هي دائما و أبدا متأثرة و مرتبطة و متداخلة مع المجال الاجتماعي العام، على غرار باقي المجالات و المستويات و العوامل التي تحدّدها.

2- النواة المركزية Le noyau central

يسمّى أبريك Jean Claude Abric نواة مركزية كلّ عنصر يلعب دورا محوريا في التمثل الاجتماعي بحيث أنّ باقي العناصر تكون تابعة له، إذ أنّه، بالنسبة لهذا العنصر، تتحدّد القيمة و الثقل

لموضوع التمثل. فالنواة المركزية بمثابة الجوهر l'essence في هيكل و مضمون التمثلات الاجتماعية. و النظام المركزي هذا، بمثابة "مصفّي ذهني" Filtre mental، و الذي من خلاله يُعالج الواقع و يُحاكم، و هاكذا نجد نفس المعلومات لا تُفهم بنفس الطريقة من طرف مجموعتي أفراد لا تتقاسمان نفس النظام المركزي بشكل دقيق.¹

العناصر المركزية تمتلك صفة "البديهيات"، كما تعمل على توفير إطار لتفسير و تصنيف المعلومات الجديدة. فمثلا، "الدراسة" هي موضوع اجتماعي له تمثلاته الاجتماعية عند الطلاب الجامعيين أو حتى تلاميذ التعليم الأساسي، فنجد عدة عناصر تحتلّ مكانة مركزية في تمثّل موضوع "الدراسة" و على رأسها "نقاط الامتحانات"، و كلّ عنصر متعلّق بموضوع "الدراسة" يتمّ تقييمه من خلال العنصر المركزي الذي هو "نقاط الامتحان". فإذا ورد عنصر متعلّق بموضوع "الدراسة" كـ"المحاضرات" أو "الدروس"، إنّما تكون أهميتها بمدى ارتباطها بنقاط الامتحان، فتكون عملية متابعة الدروس بهدف تحصيل النقاط و ليس تحصيل المعرفة.

و بناء على أنّ النواة المركزيّة هي العنصر الأكثر أهمية في مضمون التمثل الاجتماعي، فهي أيضا العنصر الأكثر صلابة و الأكثر مقاومة للتغيير أو التحوّل. تتميز النواة المركزية Noyau Central بالثبات و الصمود أمام جميع عوامل التغيير الاجتماعي. إذ أنّ الدراسات الاجتماعية أكّدت على أنّ التغيير على مستوى النواة المركزية لا يتمّ إلا بعد مرحلة زمنية طويلة مُقدّرة بعدة أجيال، كما أنّ هذا التغيير لا يكون إلا بشكل طفيف جدًا.²

¹ Jean-Claude Abric, Méthodes d'étude des représentations sociales, Toulouse France, Les éditions eres, 2005, p 65-72.

² Jean Claude Abric, pratiques sociales et représentations, O.p, p 62-66.

3- النظام المحيطي *Systeme périphérique*.

ينطوي النظام المحيطي على عناصر مكمّلة للنواة المركزية. فهي، من جهة، تضبط و تكيف، و من جهة أخرى، تعمل على تجسيد المعاني المشتملة على النواة المركزية، و يكون ذلك على حسب السياقات و الوضعيات المختلفة و كذا الأشخاص. إذ أنّ العناصر المحيطة تمثّل "السطح البيئي" *L'interface* بين النواة المركزية و الوضعية المجسّدة، و التي فيها تتشكّل و تعمل التمثلات الاجتماعية.¹

العناصر المحيطة تُجسّد العناصر المركزية، فمثلا "تحصيل المعرفة" تتجسّد في "الذهاب إلى المحاضرات"، "مراجعة الدروس"، "التردد على المكتبة للمطالعة و البحث"...

العناصر المحيطة تضبط و تكيف الدلالات المركزية، و ذلك من خلال تزويدها بمعنى أكثر ثراء بهدف تكيفها مع الوضعيات الخاصة لكلّ فرد. فمثلا، بالنسبة للطلبة المستفيدين من منحة دراسية، "تحصيل المعرفة" معناها أيضا تأمين مدخول شهري مستقر يضمن له حاجاته الشخصية لمدة محددة، بالإضافة إلى المعاني السابقة المذكورة.

تعتبر العناصر المحيطة *les éléments périphériques* بمثابة الحد الذي يفصل بين الوضعية الملموسة من جهة و النواة المركزية من جهة أخرى، إذ يمكن حصر وظائفها الأساسية في مايلي:

- تقوم بنقل التمثلات الاجتماعية إلى الواقع الملموس .
- تعمل على التكيف مع مختلف الأوضاع و الأشخاص .
- تقوم بوظيفة مقاومة التغيير، فتحافظ على النواة المركزية للتمثلات الاجتماعية و تحفظه من

¹ Jean Claude Abric, pratiques sociales et représentations, Ibid, p 25-26.

أي تغيير.

المبحث الثاني: وسائل جمع البيانات ومراحل بناء استمارة الدراسة:

أولاً: مختلف تقنيات جمع البيانات المتعلقة بالتمثلات الاجتماعية.

لقد ساهم عدّة باحثين خلال القرن العشرين و الواحد و العشرين، في وضع مناهج و تقنيات و أدوات ترمي إلى جمع البيانات المتعلقة بالتمثلات الاجتماعية من أجل التحقق من الفرضيات الموضوعية و الإشكاليات المطروحة في هذا الحقل الدراسي. و لقد تمّ مراعاة ثلاث أمور مهمّة عند وضع هذه التقنيات و الأدوات المنهجية:

- الكشف عن محتوى و مضمون التمثلات الاجتماعية و العناصر المكوّنة لها.
- معرفة كيفية تنظيم هذه العناصر داخل التمثّل الاجتماعي، و من ثمّ التعرف بدقّة و تحديد النواة المركزية و التحقق من مركزية بعض العناصر المكوّنة له و التعرف على النظام المحيطي.

- الكشف عن العلاقة و الروابط بين عناصر التمثلات الاجتماعية.

1- تقنيات و أدوات جمع البيانات المتعلقة بمضمون و محتوى التمثلات الاجتماعية:

من أجل جمع البيانات المتعلقة بمضمون و محتوى التمثلات الاجتماعية، أوجد الباحثون عدّة

وسائل و تقنيات مختلفة، يمكن تقسيمها على فئتين أساسيتين هما:

- فئة الطرق الاستفهامية interrogative.

- و فئة الطرق التداوية associatives.

أ- الطرق الاستفهامية:

تعتمد أساساً هذه الطرق على جمع بيانات متعلّقة بالتصورات الاجتماعية، حيث تكون على شكل عبارات. تضمّ هذه الطرق الاستفهامية عدّة وسائل و تقنيات، من أهمها المقابلة و استمارة الاستبيان، و المقاربة المونوغرافية، و تقنية البطاقات المستقرئة، و كذا الدعائم البيانية أو الصور البيانية . و من أجل فهم أكثر تفصيلاً لهذه الطرق الاستفهامية، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، كلاً من التقنيات و الأدوات التي تدخل تحت مُسمّى الطرق الاستفهامية لجمع البيانات المتعلّقة بمضمون و محتوى التمثلات الاجتماعية Méthodes interrogatives، و هي كالتالي:

-المقابلة:

في هذا الباب من الدراسات السوسولوجية تعتبر المقابلة L' Entretien من أكثر التقنيات المستخدمة من طرف الباحثين و الدارسين الاجتماعيين، و أهم الوسائل المندرجة تحت الطرق الاستفهامية من أجل جمع البيانات المتعلقة بالتمثلات الاجتماعية. إلا أنّ هذه الأخيرة تُقام في وضعية تفاعلية، أي أن المبحوث يتفاعل مع الباحث من خلال التوجيه و السيطرة على حيثيات المقابلة المعمقة، ممّا قد يُؤثر سلباً على مصداقية الأجوبة التي ستأتي بعد تفكير ناتج عن تفاعل الباحث بالمبحوث¹.

-استمارة الاستبيان:

يُمكن القول، أنّ استمارة الاستبيان هي من أنجع التقنيات و الوسائل المستعملة في الدراسات السوسولوجية المتعلقة بالتمثلات الاجتماعية، فهي تسمح لنا بتحقيق ثلاث أهداف أساسية في البحث الاجتماعي و متمثلة في التقدير l'estimation، و التوصيف la description، و التحقق من

¹ Roger Pinto et Madeleine Grawitz, Méthodes des sciences sociales, Les éditions Dalloz, troisième édition, France Paris, 1969, p. 596-601

الفرضيات la vérification des hypothèses.¹

-بطاقات البحث:

لقد تمّ استلهم تقنية بطاقات البحث من ما يسمّيه علماء النفس المقاربات الاسقاطية¹ les approches projectives. إذ يتمّ، انطلاقاً من بطاقات البحث، عرض مجموعة من الصور أو الرسومات على الأفراد، و لا يقوم الباحث البتّة بالتوجّه أو التعرّض شفويًا أو بأي طريقة من طرق التواصل إلى المبحوثين، بل تكون استثارتهم بصرية فقط عن طريق تلك الصور و الرسومات المعروضة، ممّا سيثجّع المبحوثين علي التعبير أكثر من تقنية المقابلة التقليدية المعروفة بين علماء الاجتماع و علماء النفس، و لقد سبق و أن أشارت الدراسات و الأبحاث إلى نجاعة هذه التقنية².

- الانتاجات البيانية (الرسومات):

تُستعمل هذه التقنية في دراسة التمثلات الاجتماعية لمواضيع يكون فيها البُعد غير اللفظي مهمًا، كدراسة Jodelet و Milgam للتمثلات الاجتماعية لمدينة باريس Paris الفرنسية. إذ أنّ أغلب الأفكار المعبر عنها من طرف المبحوثين هي ذات نسق غير لفظي أو ما يُسمّى بالأفكار المجردة Abstraite، و التي يصعب جدًّا ترجمتها إلى كلمات تعبر عن أشياء ملموسة و واقعية. فطلب الباحث من المبحوثين رسم مجموعة من الرسومات لمدينة باريس تعبر، من وجهة نظرهم، على مكونات هذه المدينة من سگان و أماكن و طقس، ثم طلب منهم التعبير لفضيا عن هذه البيانات و الرسوم،

¹ Rodolphe Ghiglione, Les techniques d'enquêtes en sciences sociales, Les éditions Dunod, France Paris, 1987, p 32 – 41.

² Lo Monaco et Lheureux, Représentations sociales : théorie du noyau central et méthodes d'étude, Revue électronique de Psychologie Sociale, 2007, N°1, p. 60-64.

ليخرج في الأخير بمجموعة من المعلومات المتعلقة بمضمون التمثلات الاجتماعية لمدينة باريس.¹

ب- الطرق التداغوية²: Associatives:

ومن بين التقنيات و الأدوات المستعملة في جمع البيانات المتعلقة بمضمون و محتوى التمثلات الاجتماعية، نجد أيضا ما يُسمى بالطرق التداغوية Associatives. يمكن استعمال هذه الأخيرة لوحدها، كما يمكن أيضا أن تدمج مع بعض الطرق الاستفهامية المذكورة سابقا كالمقابلة و استمارة الاستبيان مثلا، حتى تكون الإحاطة بمضمون و محتوى التمثلات الاجتماعية أكثر دقة و ضبطا. تعتمد أساسا هذه الطرق على مبدأ فسخ المجال للمبحوث حتى يُعبّر عن ما يختلج في ذهنه، دون أيّ تدخّل أو توجيه من طرف الباحث . و يندرج تحت هذه الطرق التداغوية تقنيتان أساسيتان هما:

- الخريطة التداغوية.
- التداغي الحرّ.

إلاّ أنّ غالبا ما نجد تقنية التداغي الحرّ Les associations libres هي الأكثر استعمالا و شيوعا في مجال الدراسات السوسولوجية المتعلقة بالتمثلات الاجتماعية، سواء كانت مستعملة بمفردها أو مقرونة بأحد التقنيات الاستفهامية مثل المقابلة الموجهة و النصف موجهة و كذا استمارة الاستبيان.

تتمثلّ هذه التقنية في أن يضع الباحث ما يسمّى بـ "كلمة حتّ" أو "الكلمة المثيرة"، بمعنى اللفظ

¹ Jodelet, D. & Milgram, S. Psychological maps of Paris. In H. Proshansky, W.H. Ittelson, L.G. Rivlin (Eds.), Environmental psychology: people and their physical settings. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1976 , pp. 104-124.

² Lo Monaco et Lheureux, O.p, p 60.

الذي سيحتّ و يبعث المبحوث على التعبير. فيقوم هذا الأخير بالاستجابة لكلمة الحثّ هذه و ذلك من خلال إنتاج مجموعة من الكلمات بدوره تكون مع علاقة بالموضوع المطروح، و التي تتبادر إلى ذهنه مباشرة بعد تعرّفه على كلمة الحثّ.

و لعلّ أنّ من أهمّ نقاط قوّة هذه الطرق التداعوية، هو كون الكلمات المنتجة من طرف المبحوث تعبّر عن أعمق و أصدق ما يختلج في ذهنه، لذا كانت تستعمل هذه التقنية من طرف المحللين النفسانيين Psychanalystes و ذلك لجعلها المبحوث يعبّر عن جميع الأفكار التي ترد على ذهنه دون أي عملية فرز أو تصفية.¹

فمثلا، لو أردنا دراسة التمثلات الاجتماعية للساحة السياسية عند الطلبة الجامعيين، نطرح على المبحوثين السؤال التالي: ما هي العشر كلمات التي تتبادر إلى ذهنك إذا قلت لك "السياسة" ؟ فتكون هنا كلمة "السياسة" هي "كلمة الحثّ" أو "الكلمة المثيرة"، و عند تلقّي المبحوث هذه الأخيرة، سوف ينتج لنا مجموعة من الكلمات أو العبارات ذات علاقة مع الموضوع المطروح، كأن يقول مثلا: الفساد المالي، تزوير النتائج، الوعود الكاذبة، الظلم، غياب الشفافية، المصالح الخاصة، النضال من أجل الحقوق، توسيع دائرة الحريات، بناء دولة القانون، تكريس الديمقراطية.

تمكّنا هذه الكلمات التي أنتجها المبحوث من التعرف على محتوى و مضمون التمثلات الاجتماعية للسياسة عند الطالب الجامعي. لكن لكي نكشف عن هيكل و بنية هذا التمثلّ الاجتماعي و التمييز بين العناصر المركزية و العناصر المحيطة المكوّنة له، يجب على الباحث اللجوء إلى تقنيات

¹ Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Les édition PUF, France, 1973, p. 228 - 229.

أخرى¹.

2- تقنيات و أدوات الكشف عن هيكل و تنظيم التمثلات الاجتماعية:

للتحقّق من مركزية بعض العناصر و التعرف على العناصر المحيطة التي تكوّن مجموعها التمثلات الاجتماعية، نستعمل التقنيات التالية:

أ- تقنية الأولوية في الكلمات المنتجة² Méthode d'évocation hiérarchisée:

و هي التقنية التي اخترناها في دراستنا هذه، إذ تسمح لنا من التحقق من مركزية بعض العناصر، حيث أنّها تنطوي على فوائد و إيجابيات عدّة. فهي طريقة غير مكلفة للباحث و المبحوثين معاً، و في نفس الوقت تسمح لنا بفهم جزء كبير من التمثلات الاجتماعية المدروسة.

و لتطبيق هذه الطريقة يحتاج الباحث إلى طرح سؤال واحد للمبحوث. فمثلاً، من أجل فهم التمثلات الاجتماعية حول موضوع الإجهاض L'avortement يطرح الباحث على مبحوثه السؤال التالي:

- إذا قلتُ لك كلمة "الإجهاض"، ما هي الخمس كلمات أو عبارات التي تتبادر إلى ذهنك تلقائياً و بعفوية؟

و بعد أن يذكر المبحوث هذه الكلمات أو العبارات المتعلقة بموضوع التمثلات، نطلب منه أن يرتبها ترتيباً تنازلياً حسب الأولوية من الأهم إلى الأقل أهمية. و بعد جمع إجابات المبحوثين يقوم الباحث السوسيوولوجي بالاعتماد على مؤشرين في معالجة هذه النتائج، هما:

¹ Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, O.p, p 130-147

² Jean-Claude Abric, Exclusion sociale : insertion et prévention, O.p, p 45-61

• **تردد الظهور *Fréquence d'apparition***: و المقصود بهذا المؤشر، هو

كم من مرّة تعود نفس الإجابة التي يقدمها المبحوثون على نفس السؤال ، فيتمّ حساب هذا التردد في جداول تكرارية من أجل تحديد الإجابات الأكثر تردداً.

• **الأهمية المعطاة *Importance accordée***: و المقصود بهذا المؤشر، هو

مدى الأهمية التي يوليها المبحوثون لبعض الإجابات، حيث يتمّ إعطاؤها الأولوية إذا ما طلب الباحث من المبحوثين ترتيب إجاباتهم من الأهم إلى الأقل أهمية.

و بتقاطع هذين المؤشرين، يمكن وضع بعض الفرضيات المتعلقة بمركزية مجموع من العناصر، فنصدر فرضية من هذا النوع في حالة تأكد وجود تردد ظهور عالي، و أهمية معطاة عالية للعناصر نفسها.

و بهذه الطريقة يمكن التعرف على العناصر المسماة "مركزية" و تمييزها عن تلك المسماة "محيطة". فمن جهة، تكتسي هذه العناصر طابعا "إجماعيا" consensuel و تمتلك صفة "الوضوح"، تجعلها جزءا من العناصر الأكثر تردداً في إجابات المبحوثين. و من جهة أخرى، هذه العناصر تؤدّي وظيفة "توليد المعاني" *Fonction génératrice de sens*، فبالتالي يتمّ تقييمها على أنّها الأكثر أهمية.¹

ب- **تفنية نموذج المخططات المعرفية القاعدية *Le modèle des schèmes cognitifs***

:de base

¹ Lo Monaco et Lheureux, O.p, p 61.

تسمح تقنية نموذج المخططات المعرفية القاعدية للباحث بالتحقق من مركزية بعض العناصر، و في الوقت نفسه ، تسمح له أيضا بجمع محتوى و مضمون التمثلات الاجتماعية. تعتمد هذه التقنية أساسا على خاصية "الترابط" La connexité بين العناصر المركزية، علما أنّ هذه الأخيرة، تكون أكثر علاقة مع العناصر الأخرى المكوّنة للحقل التمثلي، كما أنّ هذه العلاقة هي الأكثر تنوعا.

يتمّ نمذجة مختلف هذه العلاقات الممكنة في هذه التقنية من خلال 28 "رابط" Connecteurs، و تسمح هذه "الروابط" بالكشف عن طبيعة و خصائص العلاقات الموجودة بين عنصرين.¹ من منظور عملياتي، يتمّ تقديم "مصطلح مؤشّر" Terme indicateur للمبحوث نسميه A، ثمّ نطلب من المبحوث أنّ يقدّم لنا، كتابيا و بأسرع وقت ممكن، ثلاث كلمات أو عبارات تتبادر إلى ذهنه و تكون ذات علاقة مع المصطلح المؤشّر A. فنحصل في الأخير على ثلاث أجوبة منتجة، نسميها: R1, R2, R3 .

و لكلّ واحدة من هذه الإجابات المقدّمة، يجب على كلّ مبحوث أن يجيب بـ: "نعم"، "لا"، "ربّما"، إن كانت هذه الإجابة يمكن جعلها في علاقة مع المصطلح المؤشّر A، وهذا من خلال كلّ رابط من "الروابط" les connecteurs الثمانية و العشرون المذكورة. و عند القيام بهذه العملية لكلّ من الأجوبة الثلاثة المقدّمة R1, R2, R3 ، سنحصل في آخر العملية على 84 جواب (3 أجوبة X 28 رابط connecteurs).²

فمثلا، "الرابط" connecteur المسمّى SYN، يسمح للباحث أن يرى إن كان العنصر الجديد المقرون بالمصطلح الموجه A، يشكّل مع هذا الأخير علاقة ترادفية Synonyme. فمثلا، في المثال

¹ Patrick Rateau et Michel-Louis Rouquette, O.p, p 69-76

² Lo Monaco et Lheureux, O.p, p 62.

المذكور أعلاه عن التمثلات الاجتماعية للساحة السياسية عند الطلبة الجامعيين، يمكن استعمال هذا الرابط لمعرفة إذا ما كانت "السياسة" تساوي مثلا "الوعد الكاذبة". في هذه الحالة يجب على المبحوث أن يُجيب ب: "نعم"، "لا"، "ربّما"، على السؤال التالي:

- هل السياسة بالنسبة لك هي مرادف للوعد كاذبة؟

ثمّ تتكرّر هذه العملية مع جميع الأجوبة المقدّمة و الروابط الثمانية و العشرون.

هذا النموذج يسمح إذن، بالتحقق من مركزية بعض العناصر المكوّنة للتمثلات الاجتماعية، في حالة إذا ما حكم المبحوثون على هذه العناصر أنّها تتمتع بعدد كبير من العلاقات مع المصطلحات المؤشرة الأولى.¹

ت- اختبار الاستقلالية بالنسبة للسياق **Test d'indépendance au contexte**:

تعتمد تقنية اختبار الاستقلالية بالنسبة للسياق على خاصية "عدم التأثر لتغيّرات سياق العناصر

المركزية" *l'insensibilité aux variations de contexte des éléments centraux*.

سبق و أن ذكرنا في السابق، أنّ العناصر المحيطة، وعلى خلاف العناصر المركزية، تتمتع

بخاصية "التأثر بالسياق"، إذ أنّ هذه الخاصية تسمح بنوع من "التكيف" *Adaptation* بالنسبة

للمثّلات الاجتماعية على حسب الوضعية التي يتمّ فيها إنتاج هذه الأخيرة.

فعلى سبيل المثال، لو أخذنا التمثلات الاجتماعية المتعلقة بموضوع "المجموعة المثالية". يُمثّل

عنصر "الاشتراك في الآراء" عنصرا محيطيا بالنسبة للمبحوثين. فبالنسبة لهم، هناك حالات يكون

فيها أفراد المجموعة مختلفون في عدّة مواضيع حدّ التناقض دون أن يُخلّ ذلك بوحدة المجموعة و

¹ Patrick Rateau et Michel-Louis Rouquette, O.p, p 82-89 .

تناغمها الذي يجعل منها مجموعة مثالية.

و في المقابل، أثبتت الدراسات أنه من المستحيل بالنسبة للمبحوثين أن يكون داخل "المجموعة المثالية" أفراد بينهم علاقة عدائية hostile. و من هنا يكون عنصر "الصدقة" و الذي هو ضدّ العداوة، عنصرا مركزيا لا يتأثر بتغيّر السياق.

فالمجموعة تكون مثالية بالنسبة للمبحوثين، فقط إذا كان أفرادها تجمعهم علاقة صداقة دائمة و في جميع الحالات. هذه الصيغة تعبّر عن أساس تقنية اختبار الاستقلالية بالنسبة للسياق. ففي إطار هذه التقنية يكون هدف الباحث معرفة ما إذا كان من الممكن أن يربط المبحوث عنصرا ما بطريقة مستقلة عن أيّ وضعية Trans-situationnelle بموضوع التمثل الاجتماعي المدروس.

فمثلا، من أجل معرفة مكانة عنصر "الصدقة" داخل التمثل الاجتماعي لموضوع المجموعة المثالية، نطرح السؤال التالي:

- في رأيك، مجموعة مثالية، هل هي دائما و في جميع الحالات، مجموعة من الأفراد يحافظون على علاقة "الصدقة" بينهم؟

إذا أجاب معظم المبحوثين بـ"نعم"، يمكننا اعتبار أنه بالنسبة لهم ،عنصر "الصدقة" لا يتأثر بتغيّرات السياق، و يساهم في تعريف المجموعة المثالية بطريقة مستقلة عن أيّ وضعية Trans-situationnelle، فهو إذا عنصر مركزي.¹

3- تقنيات و أدوات الكشف عن العلاقة و الروابط بين عناصر التمثلات الاجتماعية:

هناك تقنيات و أدوات نسعى من خلالها إلى الكشف عن العلاقة و الروابط بين عناصر التمثلات

¹ Lo Monaco et Lheureux, O.p, p 63.

الاجتماعية، نذكر بعضها كالتالي:

أ- بنية الكلمات المزدوجة:

تمكنا هذه التقنية من الكشف عن عدّة علاقات بين العناصر المكونة للتمثل الاجتماعي، كعلاقة التباين و علاقة الضمنية و كذا مراحل الربط بين كلمتين أو عبارتين. يمكن إجمال هذه التقنية في الخطوات لتالية:

- نستعمل في الأوّل تقنية التداعي الحرّ، حيث نطلب من المبحوث أن ينتج لنا مجموعة من الكلمات أو العبارات ذات الصلة بموضوع التمثل الاجتماعي المدروس.
- نطلب من المبحوث تكوين ثنائيات أو أزواج من الكلمات المتماثلة و المتقاربة من حيث الدلالة، حيث أنّ تحليل كل ثنائية تمكّنا من التعرّف على المعنى الدقيق للعبارات أو الكلمات المستخدمة من طرف المبحوث، و يكون ذلك من خلال اختزال المعاني المتعدّدة المحتملة إذا ما تمّ تكرّر كلمة أو عبارة معيّنة من طرف المبحوثين.
- من خلال هذا التحليل يتمّ الكشف عن الكلمات المتكررة و اللصيقة، فترتبط هذه الأخيرة بالكثير من عناصر التمثل الاجتماعي ممّا يجعل منها عناصر منظمة و أساسية في التمثل الاجتماعي الذي يتمّ دراسته من طرف الباحث.¹
- كما يمكننا أيضا أن نطلب من المبحوث تعيين الثنائيات الأكثر أهمية في نظره، و من خلال هذه الخطوة يمكننا، زيادة على تحديد العلاقة بين عناصر التمثل،

¹ المرجع نفسه، ص73.

وضع فرضيات متعلقة بمركزية بعض العناصر المكونة للتمثل الاجتماعي
المدرّوس.

ب- تقنية مجموعة الكلمات **les ensembles des termes**:

يعتبر الباحث Miller، هو أول من أسس للخطوط العريضة لهذه التقنية في مجال الدراسات النفسية-الاجتماعية Psychosocial المتعلقة بالتمثلات الاجتماعية. تتمثل هذه التقنية مجملا في أن يطلب الباحث من المبحوثين أن يقوموا بتصنيف الكلمات و العبارات التي أنتجوها بعد التداعي الحرّ في مجموعات، أي في حزم أين تقترب الكلمات و العبارات من بعضها البعض من حيث المعنى و الدلالة.

ثمّ يطلب الباحث من المبحوث أن يجعل عنوانا مناسباً لكلّ مجموعة يكوّنها، ثمّ يحاول الباحث من خلال التحليل أن يفهم الغاية من هذا التجميع و السبب و الدافع الذي جعل المفحوص يرتب المجموعات بهذه الطريقة المعيّنة.

الغاية من هذه العملية، هي معرفة العلاقة التي تجمع بين عناصر التمثل الاجتماعي المدرّوس، و كذا التعرف على هيكل هذا الأخير، وذلك من خلال تحليل المجموعات التي أنتجها المبحوثون و دراسة أسباب تشكيلها من طرف المفحوصين على هيئات معيّنة، وفي الأخير استنتاج المحاور الأساسية التي يبني حولها التمثل الاجتماعي.

ثانياً: مراحل بناء استمارة الدراسة.

لقد وقع اختيارنا على تقنية استمارة الاستبيان، لما تنطوي عليه هذه التقنية من مزايا لا نجدها في غيرها من التقنيات و الأدوات السوسولوجية. فهي أكثر قدرة على التفسير في مستوى أكثر عمقا و دقة. كما أنّ هذه التقنية تسمح لنا بالتحليل الكمي للمحتوى الخاص بالظاهرة الاجتماعية المدروسة.

و تُعدّ هذه الميزة الأخيرة من أهمّ النقاط الإيجابية لهذه التقنية، إذ تسمح بالابتعاد أكثر عن ذاتية الباحث في تفسير و فهم الظاهرة المدروسة و ذلك من خلال تكميم المعطيات و دراستها إحصائيا. كما أنّ هذه التقنية تحدّ من تفاعل الباحث بالمبحوث، و بذلك تحدّ من جميع سلبيات هذا التفاعل. فحين الإجابة لا يكون الباحث في ديناميّة مع مبحوثه، و تُحصر التساؤلات المطروحة في عدد من الإجابات الدقيقة و الواضحة بحيث لا يكون للمبحوث حرّية استعمال تعبيراته و ألفاظه الخاصة.

و من أجل تحديد مركزية العناصر المكونة للتمثلات الاجتماعية، قررنا استعمال تقنية الأولوية في الكلمات المنتجة **Méthode d'évocation hiérarchisée**. تنطوي هذه التقنية على فوائد و إيجابيات عدّة. فهي طريقة غير مكلفة للباحث و المبحوثين معا، و في نفس الوقت تسمح لنا بفهم جزء كبير من التمثلات الاجتماعية المدروسة.

و لتطبيق هذه الطريقة يحتاج الباحث إلى طرح سؤال واحد للمبحوث. فمن أجل فهم التمثلات الاجتماعية حول الموضوع "س" يطرح الباحث على مبحوثه السؤال التالي:

- إذا قلتُ لك كلمة "س"، ما هي الخمس كلمات أو عبارات التي تتبادر إلى ذهنك تلقائيا و بعفويّة؟

و بعد أن يذكر المبحوث هذه الكلمات أو العبارات المتعلقة بموضوع التمثلات المدروسة، نطلب منه أن يرتبها ترتيبا تنازليا حسب الأولوية من الأهمّ إلى الأقلّ أهمية. و بعد جمع إجابات المبحوثين يقوم الباحث بالاعتماد على مؤشرين في معالجة هذه النتائج، هما:

• **تردد الظهور Fréquence d'apparition**: و المقصود بهذا المؤشر، هو

كم من مرّة تعود نفس الإجابة التي يقدّمها المبحوثون على نفس السؤال الذي يطرحه الباحث، فيتمّ حساب هذا التردد في جداول تكرارية من أجل تحديد

الإجابات الأكثر تردداً.

● **الأهمية المعطاة Importance accordée:** و المقصود بهذا المؤشر، هو

مدى الأهمية التي يوليها المبحوثون لبعض الإجابات، حيث يتم إعطاؤها

الأولوية إذا ما طلب الباحث من المبحوثين ترتيب إجاباتهم من الأهم إلى الأقل

أهمية.

و بتقاطع هذين المؤشرين، يمكن وضع بعض الفرضيات المتعلقة بمركزية مجموع من العناصر،

فنصدر فرضية من هذا النوع في حالة تأكد وجود تردد ظهور عالي، و منح أهمية عالية

للعناصر نفسها.

و من أجل جمع بيانات المبحوثين قسّمنا الاستمارة إلى ثلاثة محاور، فحاولنا في المحور الأول

جمع المعلومات المتعلقة بالمعطيات السوسيو-ديمغرافية من خلال طرح ست أسئلة مباشرة و مغلقة.

أمّا المحور الثاني فحاولنا أن نجتمع فيه المعطيات السوسيو-ثقافية للمستجوبين فطرحنا مجموعة

من الأسئلة قسّمناها على خمس نقاط رأيناها أساسية.

أمّا في المحور الثالث و الأخير، فقد حاولنا جمع البيانات المتعلقة بتمثلات المستجوبين لبعض

القيم الديمقراطية التي حصرنا عددها في خمسة قيم، أين كانت الإجابة مغلقة مع هامش من الحرية

لتبرير الإجابة ما عدا السؤال الخاص بتقنية الأولوية في الكلمات المنتجة **Méthode**

d'évocation hiérarchisée, أدرجناه في القسم التالي، فتكون للمبحوث الحرية الكاملة في

إنتاج أربع كلمات أو عبارات متعلقة بموضوع التمثل الاجتماعي المدروس.

1- المحور الأول: المعطيات السوسيو-ديمغرافية.

من أجل تحديد المعطيات السوسيو-ديمغرافية *Données sociodémographiques* للمستجوبين، و معرفة إذا ما كان لكل واحد منها تأثير بشكل من الأشكال على تشكيل التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية عند الطالب الجزائري، طرحنا ست أسئلة مغلقة حول: السن، الجنس، الحالة المهنية، بيئة الإقامة، المستوى الاقتصادي، الحالة العائلية.

2- المحور الثاني: المعطيات السوسيو-ثقافية.

حصرنا المعطيات السوسيو-ثقافية *données socioculturelles* للمستجوبين في خمسة نقاط ارتأيناها أساسية، من أجل معرفة إذا ما كان لكل واحد منها تأثير بشكل من الأشكال على تشكيل التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية عند الطالب الجزائري. حددنا هذه المعطيات السوسيوثقافية كالتالي:

- التخصص الجامعي: و ذلك من أجل معرفة إذا ما كان هناك فرق بين تمثلات قيم الديمقراطية عند طلاب التخصصات العلمية، كون هذه الأخيرة تعبّر عن نوع من التوجه العقلاني عند أصحابها، و التخصصات الأدبية.
- الانتماء اللغوي: اعتمادا على مفهوم الثنائية الثقافية الذي أنتجه جمال غريد، نحاول أن نفهم من خلال هذا المتغير معرفة الفروق الواقعة بين النخبة الطلابية المغربية و النخبة الطلابية المفرنسة على مستوى تمثلهما لقيم الديمقراطية.
- درجة الالتزام الديني: نحاول من خلال هذا المتغير التعرف على مدى تأثير الدين على تمثّل قيم الديمقراطية عند الطالب، و تأثيره بشكل عام على تشكيل الثقافة السياسية للطالب الجزائري.
- رأس المال الثقافي: يسمح لنا هذا المتغير بمعرفة مدى تأثير الموارد الثقافية *Les*

ressources culturelles - امتلاك المهارة اللغوية و الفنون و الشهادات و الثقافة عامة-

على تشكيل التمثلات الاجتماعية للقيم الديمقراطية عند الطالب الجزائري.

- رأس المال الاجتماعي: غالبا ما يكون أصحاب رؤوس الأموال الاجتماعية أصحاب نفوذ

منتمين إلى الطبقة السياسية أو رجال الأعمال أو كبار المسؤولين أو غيرهم من أصحاب

النفوذ، و الهدف من دراسة هذا المتغير هو معرفة مدى تأثير موقعهم الاجتماعي في تمثيلهم

لقيم الديمقراطية

و نعني بهذين العنصرين الأخيرين المعنى الذي أعطاه إياهما Pierre Bourdieu*.

3- المحور الثالث: تمثلات قيم الديمقراطية.

حصرنا قيم الديمقراطية في خمس قيم رأينا أنها أساسية في تاريخ تطوّر الديمقراطية في العالم،

و هي كالتالي:

* C'est le sociologue Pierre BOURDIEU qui est à l'origine de cette distinction entre capital économique, capital social et capital culturel. L'idée est que l'individu ne possède pas et n'hérite pas seulement d'un capital matériel, mais aussi d'autres éléments tout aussi importants dont il peut tirer des avantages matériels ou symboliques. Il en distingue trois formes essentielles :

le capital économique : L'expression désigne non seulement ce que les économistes appellent en général le patrimoine (ensemble des biens matériels possédés par un individu, comme par exemple un logement, des bijoux, des actions ou des obligations, etc.), mais aussi les revenus (car ils permettent un certain niveau de vie et la constitution, ou pas, d'un patrimoine).

le capital social : L'expression désigne le réseau de relations personnelles qu'un individu peut mobiliser quand il en a besoin. Ce réseau est en partie "hérité" (relations familiales, par exemple). Il peut concerner n'importe quel individu, pas seulement ceux qui sont issus de milieux favorisés et qui ont, comme on dit, "des relations". Toutes les relations ne se "valent" pas : certaines sont plus efficaces que d'autres, ce qui crée ici aussi des inégalités. Le capital social est plus difficile à mesurer. On trouve parfois des statistiques sur la fréquence des invitations (à la maison) ou ce type de relations, qui peuvent donner quelques indications mais, là encore, toutes les relations ne se valent pas et se contenter de dénombrer les relations est insuffisant.

le capital culturel : L'expression désigne l'ensemble des ressources culturelles dont dispose un individu (capacités de langage, maîtrise d'outils artistiques, etc.), le plus souvent attestées par des diplômes.

- الحرية La liberté ،
- المساواة L'égalité ،
- التسامح La tolérance ،
- العلمانية La laïcité ،
- المواطنة La citoyenneté .

و من أجل معرفة تمثلات المستجوبين لهذه القيم الديمقراطية طرحنا أسئلة، من بينها الأسئلة

الخاصة بتقنية الأولوية في الكلمات المنتجة **Méthode d'évocation hiérarchisée** بهدف

إصدار فرضيات مركزية بعض العناصر المكونة لتمثلات قيم الديمقراطية.

الفصل الثاني: مجالات الدراسة الميدانية و نوع العينة :

المبحث الأول: مجالات الدراسة الميدانية:

أولاً: المجال المكاني لإجراء الدراسة.

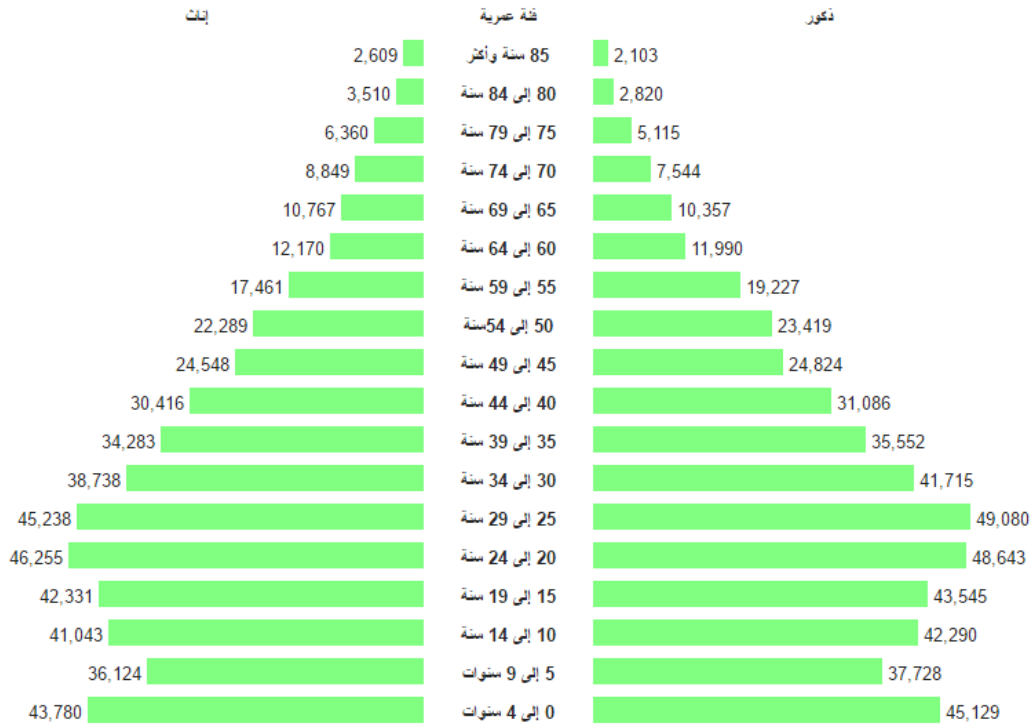
1- ولاية تلمسان:

من حيث الحيز المكاني، تقتصر هذه الدراسة التي بين يدينا على جامعة أبي بكر بلقايد بولاية تلمسان، ثاني مدينة من حيث الأهمية في الغرب الجزائر بعد مدينة وهران. تقع شمال غرب الجزائر، ويحدها شمالا البحر المتوسط و جنوبا ولاية النعامة و شرقا ولاية عين تيموشنت و ولاية سيدي بلعباس، و يحدها من الغرب المملكة المغربية. و أما من جانب التقسيم الإداري، فتنقسم ولاية تلمسان إلى 22 دائرة و 53 بلدية.



يبلغ عدد سكان الولاية على حسب إحصاء 2008، ما يقارب 945525 نسمة¹، كما أنّ فئة

الشباب و الأطفال تغلب على سكان الولاية، مثل ما هو ظاهر في الهرم السكاني² للولاية:



أمّا فيما يخصّ الطابع الحضاري لمدينة تلمسان، فتعتبر هذه الأخيرة من أهمّ و أقدم حواضر العالم الإسلامي، وقد ذكر أبو القاسم سعد الله أن الشيخ "محمد بن المغوفل" كان يصف تلمسان بـ"بلاد الإسلام" أيام العثمانيين، مما يدل على ما وصلت إليه مدينة تلمسان آنذاك من مكانة علمية ودينية³. و لقد عرفت هذه الولاية تاريخا عريقا، إذ وفد عليها العديد من الأجناس و الأعراق، و أسست فيها العديد من الدول المختلفة عبر التاريخ، و من بين أهم الأجناس التي استقرت في تلمسان نجد الأمازيغ و الفندال و الرومان و العرب و الأتراك و الفرنسيين. كما عرفت تلمسان عدّة دولّ و كانت عاصمة الدولة الزيانية. استخدم الموحّدون بنو عبد الواد للحفاظ على تلمسان، إلّا أن شوكتهم قويت فيها،

¹ www.ons.dz

² www.ons.dz

³ أبو القاسم سعد الله، أبحاث و آراء في تاريخ الجزائر، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ج1، ص 48-52، نقلا عن حضري فضيل، المرجع السابق، ص 66.

وعلا شأنهم حينما استطاعوا أن يصدّوا قبائل بني غانية الطامعة في تلمسان، فما كان من الخليفة الموحّدي بالمغرب الأقصى إلا أن كافأ زعيمهم بتعيينه حاكماً له. واستمر حكم بني عبد الواد لتلمسان ثلاثة قرون، ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادي إلى نهايات القرن الخامس عشر.

أمّا الرصيد الثقافي لمدينة تلمسان فهو غني جدّاً، باعتبارها مصدرّة للنخب الفكرية إلى المشرق العربي، إذ عرفت أسماء لعبت دوراً تاريخياً على الصعيد الإسلامي العربي، على غرار "المقري"، "الشريف التلمسان"، "ابن البتّة"، "ابن الإمام أبي يزيد و أبي موسى" وغيرهم كثير. كما تعتبر تلمسان مصدرّة أيضاً للنخب السياسية للعاصمة الجزائرية و الشرق الجزائري، فمرّ خلال تاريخ هذه المدينة عدّة أسماء لعبت دوراً تاريخياً على المستوى الوطني، نذكر منها: "ميصالي الحاج"، "أحمد بن بلّة"، الرئيس الحالي "عبد العزيز بوتفليقة"، وغيرهم. كما تعرف اليوم الساحة السياسية الجزائرية سيطرة نخبة سياسية على المستوى الحكومي منحدرّة أصولها من مدينة تلمسان.

يمكن اعتبار ولاية تلمسان من أنسب الحقول لإجراء هذا النوع من الدراسات، وذلك لما تتوفر عليه من مؤسسة جامعية تُعد من بين أكبر المؤسسات الجامعية بالجزائر، وكذا لما تتوفر عليه من هيئات تابعة للمؤسسة الجامعية من إقامات جامعية و ملحقات جامعية و مخابر الدراسة و إدارات.

2- جامعة تلمسان أبو بكر بلقاند:

بموجب المرسوم رقم 89-138 المؤرخ في 01 أوت 1989 تأسست جامعة أبي بكر بلقايد

لولاية تلمسان نتيجة لتطور طويل الأمد.

خلال الفترة الممتدة ما بين 1974 - 1980، كان المركز الجامعي يقدم إمكانية مواصلة التعليم

العالي في العلوم الدقيقة و البيولوجيا و الأدب العربي و الحقوق و الاقتصاد فقط.

ثم تطور التعليم بعد ذلك ليصبح أكثر تشعبا، وليغطي مع مرور السنوات مختلف الاختصاصات معطيا بذلك الفرصة للطلاب لمتابعة كل دراساته الجامعية بتلمسان.

وقد توسع هذا التعليم تدريجيا ليشمل قطاعات جديدة، مغطيا بذلك سنة بعد سنة، سلسلة من الأدوار التكوينية و معطيا الطلاب الفرصة لمتابعة جميع أطوار دراستهم والتخرج بتلمسان. زيادة على وضع أسس التعليم الجامعي بتلمسان ، الأمر الذي لم يكن هينا نظرا للظروف الصعبة، يمكن حساب لصالح المركز الجامعي سابقا تخرج أول دفعات في العلوم الاجتماعية و الإنسانية باللغة الوطنية ابتداء من جوان 1984.

في أوت 1984، تم وضع الخارطة الجامعية الجديدة و بالتالي تأسيس المعاهد الوطنية للتعليم العالي الذي نتج عنه من جهة السماح لبعض الشعب التي كانت تمثل أقسام بسيطة من أن تأخذ شكل معاهد، ومن جهة أخرى ظهور شعب جديدة. .

تتميز هذه المرحلة أيضا بإضافة التعليم من المستوى الخامس شهادة الدراسات الجامعية التطبيقية D.E.U.A و كذا بجعل ما بعد التدرج في كل الشعب للمرة الأولى على مستوى تلمسان، و أخيرا بافتتاح ما بعد التدرج للمرة الثانية ابتداء من سنة 1991-1992.

انه ومن خلال هذه السنوات الخمسة العشر من التكوين ولدت جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، كيان جديد غنية بفترة النضج هذه و منفتحة على التحديات الجديدة.

وتمتلك الجامعة الآن 8 كليات هي كالتالي:

- كلية العلوم الاقتصادية و العلوم التجارية و علوم التسيير.
- كلية علوم الطبيعة و الحياة و علوم الأرض.

● كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية.

● كلية العلوم.

● كلية التكنولوجيا.

● كلية الطب.

● كلية الأدب و اللغات.

● كلية الحقوق و العلوم السياسية.

حيث تتوزع هذه الكليات الثمانية على خمسة أقطاب هي كالاتي:

● قطب إمامة،

● قطب شتوان،

● قطب الكيفان،

● قطب الطريق الجانبي الذي يعرف أيضا بالقطب الجديد،

● قطب ثكنة الميلود، و تضاف إليهم ملحقة مغنية.¹

ثانيا: المجال الزمني لإجراء الدراسة.

يرجع اهتمامنا بموضوع الديمقراطية إلى مرحلة الليسانس سنة 2011. كان تقرير نهاية التخرج

يدور حول موضوع "مشاركة الشباب الجامعي في النشاط السياسي" (مثلا، الانخراط في الأحزاب

السياسية كمناضل أو متعاطف، المشاركة في الانتخابات...) و كانت دراستنا متعلقة بمجموعة من

الشباب لجامعة أبي بكر بلقايد بتلمسان، فخرجنا بنتائج جعلتنا نطرح عدّة أسئلة حول موضوع

¹ <https://www.univ-tlemcen.dz>

المشاركة السياسية و التي تُعتبر أحد أهم المظاهر الصحية للديمقراطية، إذ أبدت نتائج الدراسة عزوفاً بالغاً للشباب الجامعي عن النشاط السياسي لعدة أسباب تطرقنا إليها في الدراسة المذكورة، فكانت النتائج عبارة عن تعبير واضح عن أزمة حادة بين الديمقراطية و المجتمع الجزائري.

و في فترة نوفمبر 2013 وقع الاختيار على موضوع "التمثلات الاجتماعية لمفهوم الديمقراطية في الأوساط الجامعية الجزائرية"، و الذي تمّ تعديله فيما بعد إلى "التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية في أوساط الطلبة الجامعيين"، و بعد طرحه على مجموعة من الأساتذة، تمّ تسجيله كعنوان أطروحة دكتوراه LMD على مستوى المجلس العلمي و بدأنا في محاولة وضع خطة عامة لدراستنا، و كذا اختيار المنهج و أداة جمع البيانات و المتمثلة في استمارة الاستبيان، كما تمّ اختيار أداة أخرى متلائمة مع طبيعة موضوع البحث، أقصد موضوع التمثلات الاجتماعية، فمن أجل تحديد مركزية العناصر المكونة للتمثلات الاجتماعية و النظام المحيطي لهذه الأخيرة، قررنا استعمال تقنية

الأولوية في الكلمات المنتجة Méthode d'évocation hiérarchisée.

و في فترة ما بين أكتوبر 2014 و مارس 2015، قمت بدراسة استطلاعية على مستوى كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية لجامعة أبي بكر بلقايد بتلمسان، أين تمّ تجريب مدى نجاعة الأدوات البحثية التي تمّ اختيارها لدراستنا، و يمكن القول أنّه في المجمل كانت التجربة إيجابية إلى حدّ بعيد، إذ أبدينا رضاً عن الأدوات البحثية المستعملة. و من أجل تغطية جميع المتغيرات الموجودة في بحثنا، امتدّت دراستنا الاستطلاعية إلى كلّ من كلية العلوم الاقتصادية و العلوم التجارية و علوم التسيير و كلية علوم الطبيعة و الحياة و علوم الأرض.

و بعد عدة محاولات في نهاية سنة 2015 و بداية سنة 2016 تمّ في شهر فبراير الاتفاق مع المشرف على استمارة استبيان نهائية، و بدأت عملية جمع البيانات النهائية في الأسبوع الأول من

شهر مارس. خصّصنا حوالي أسبوعاً كاملاً - و في بعض الحالات حتّى أسبوعين لأسباب تقنية خارجة عن إرادتنا- لجمع البيانات من كلّ كلية، فكانت عملية جمع البيانات النهائية قد استغرقت منّا حوالي 12 أسبوعاً (قرابة ثلاثة أشهر) و ذلك من أجل تغطية الكليات الثمانية لجامعة أبي بكر بلقايد لمدينة تلمسان.

تخصّصنا على البيانات النهائية في أواخر شهر جوان 2016، و بدأنا في عملية الدراسة الإحصائية و تحليل النتائج مباشرة بعد الحصول على البيانات النهائية، و استمرينا إلى غاية شهر فبراير 2017 ، و من ثمّ تكون الدراسة هذه قد امتدّت من فترة نوفمبر 2013 إلى غاية فبراير 2017.

المبحث الثاني: طبيعة العينة.

أولاً: عدد أفراد العينة و تحديد نوع المعاينة (L'échantillonnage).

1- عدد أفراد العينة:

بالرجوع إلى الأدبيات السوسولوجية، نلاحظ وجود اختلاف كبير في مسألة تحديد عدد أفراد العينة. و الخلاصة هو أنّه ليس هناك قواعد ثابتة للحصول على عدد أفراد عينة مناسب،¹ إذ أنّ لكلّ ظاهرة يُراد دراسته خصائص لا نجدها في غيرها و إشكاليات متعلّقة بجوهر المجتمع المدروس. فإذا كانت مثلاً الظاهرة المدروسة متجانسة في أجزائها فهنا نكتفي بعينة يكون عدد أفرادها صغير، أمّا إذا كان أجزاء أو وحدات الظاهرة ذات تباين عالي فلا بدّ من ان يكون عدد أفراد العينة أكبر، و كلّما ازداد تباين و عدم تجانس وحدات و أجزاء الظاهرة المدروسة، ازدادت صعوبة الحصول على

¹ عادل مرابطي و عائشة نحوي، (العينة)، مجلة واحات للبحوث و الدراسات، جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد 4، 2009، ص 98.

عدد أفراد عينة تكون تمثّل بدرجة عالية من الصدق المجتمع الأصلي.

كما أنّ الزيادة في عدد أفراد العينة لا يعني دائماً تمثيلاً أحسن للمجتمع الأصلي، فإذا لم يراعي الباحث بدقة الخطوات التي تضمن أن تكون العينة ممثلة فلا فائدة من زيادة عدد أفرادها. كما نسجّل أنّ هناك ثلاث عوامل تحدد حجم العينة المناسبة هي كالتالي:

- طبيعة المجتمع الأصلي.
- طريقة و أسلوب اختيار العينة.
- درجة الدقة المطلوبة.¹

و لأجل وضع حدّ للاختلافات الموجودة في الأدبيات السوسولوجية في ما يتعلّق بمسألة تحديد عدد أفراد العينة، اخترنا الطريقة الرياضية الاحتمالية الإحصائية، و ذلك من خلال تطبيق المتراجحة الإحصائية التالية:

$$n \geq \frac{1}{4} \left[\frac{Z_{\alpha/2}}{d} \right]^2$$

و كذا المعادلة الإحصائية التالية:

$$\hat{n} = \frac{n}{1 + \frac{n-1}{N}}$$

¹ المرجع نفسه، ص 98-99.

و بتطبيق المعادلة و المتراجحة الإحصائية المذكورة أعلاه من أجل الحصول على حجم العينة المطلوب لتمثيل المجتمع الأصلي المقدّر بـ 40.000 مفردة تقريبا، تحصّلنا على نسبة ما يقارب 3%، و هو ما يُساوي حوالي 1190 فردا، و هو – من ناحية رياضية احتمالية - الحد الأدنى لعدد أفراد العينة حتّى تكون ممثلة للمجتمع الأصلي.

2- نوع المعاينة (Echantillonnage):

من أجل تمثيل جميع كليات جامعة أبو بكر بلقائد تلمسان، وقع اختيارنا على نوع المعاينة المسمى "الطبقية العشوائية"، إذ تُعدّ هذه الأخيرة أحد أنواع العينات الاحتمالية. يستخدم الباحث هذه الطريقة في المعاينة في حالة رغبته في تمثيل جميع أجزاء المجتمع في العينة، و يعتمد هذا النوع من العينة على ضرورة إبراز متغيّر أو أكثر للأفراد، و ذلك على حسب رغبة الباحث في إظهار سمات معينة أو ما يتطلبه بحثه من تقسيم المجتمع الأصلي إلى طبقات. و يتميّز هذا النوع من العينة في قدرته الواسعة على استيعاب عدد كبير من المتغيّرات. كما يضمن هذا النوع من المعاينة للدارس تمثيل كلّ المجموعات المتجانسة في مجتمع الدراسة، و يساعد التجانس داخل المجموعات المختلفة على الحدّ من أخطاء المعاينة.

و أمّا في ما يخص طريقة توزيع مفردات العينة على طبقات المجتمع، فهناك ثلاث طرق رئيسية، و هي كالتالي:

- طريقة التخصيص المتساوي.
- طريقة التخصيص النسبي.
- طريقة التخصيص الأمثل.

و لقد اعتمدنا في دراستنا على **طريقة التخصيص المتساوي**، و التي يتم فيها تخصيص عدد محدد من المفردات على الطبقات المختلفة، و يؤخذ على هذه الطريقة أنها تعطي أوزانا متساوية للطبقات على الرغم من أنّ هذا التساوي لا يوجد غالبا في الواقع، فيكون عدد أفراد العينة داخل كلّ طبقة محدداً بطريقة متساوية بين جميع الطبقات بغض النظر عن تفاوت أحجامها في الواقع .

و السبب الذي جعلنا نختار هذه الطريقة دون غيرها في توزيع مفردات الطبقات، هو سبب موضوعي خارج عن طاقتنا، و المتمثل في عدم حصولنا على معطيات دقيقة في ما يتعلّق بأعداد الطلاب في كلّ كلية من الكليات الثمانية لجامعة أبي بكر بلقايد تلمسان. و هكذا و بعملية حسابية بسيطة (1190 عدد العينة الكلية / عدد الكليات 8) نجد أنّ عدد أفراد العينة في كلّ كلية يجب أن يكون قرابة 149 فردا.

يعتبر التمثيل الصادق لمجتمع الدراسة من أهمّ مزايا العينة الطبقية، إذ يمكن تمثيل المتغيرات المختلفة من جهة، و عقد المقارنات بينها في نفس الوقت من جهة أخرى، و تتيح العينة الطبقية أيضا الفرصة للاختيار من مجموعات و طبقات متجانسة، و هذا مما يقلل من أخطاء المعاينة. و أهمّ ما يؤخذ على هذا النوع من العينات ضرورة المعرفة الجيدة بمجتمع الدراسة و تكوينه، و قد يستغرق اختيار المفردات بعض الوقت و ترتفع التكلفة، و في نفس الوقت قد لا تكون المتغيرات التي تميّز بين طبقات المجتمع بنفس الأهمية لموضوع الدراسة¹.

ثانيا: الخصائص البشرية للعينة.

¹ سيّد كاسب و آخرون، مناهج البحث و كتابة المشروع المقترح للبحث، مركز تطوير الدراسات العليا و البحوث كلية الهندسة جامعة القاهرة، القاهرة، 2007، ص 37-38.

يشتمل المجال البشري للدراسة على 1192 فردا يمثلون طلبة من مختلف أطوار التعليم العالي (ليسنس -ماستر-دكتوراه) لجامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، مقسمون على 8 كليات، كل كلية أخذنا منها 149 فردا. بينا في الجداول الآتية كلاً من الخصائص السوسيوديمغرافية Sociodémographiques للطلبة (الجنس، السن، الحالة المهنية، الخالة العائلية، بيئة الإقامة، المستوى الاقتصادي)، و الخصائص السوسيوثقافية socioculturelle (درجة الالتزام الديني، الانتماء اللغوي، نوع التخصص الجامعي، رأس المال الثقافي، رأس المال الاجتماعي).

1- الخصائص السوسيوديمغرافية Sociodémographiques:

• الجدول رقم (1): يوضح توزيع أفراد العينة حسب الجنس.

النسبة المئوية	التكرار	الجنس
42.87	511	الذكور
57.13	681	الإناث
100	1192	المجموع

تنوع أفراد عينة الدراسة بين الذكور و الإناث كما يلي: 511 ذكر و 681 أنثى، إذ نسجل ارتفاعا مهما نوعا ما للإناث بنسبة 57.13%، مقابل 42.87% في ما يتعلق بالذكور. و هذا على خلاف المجتمع الجزائري، فعلى حسب المكتب الوطني للإحصاءات عدد الذكور يفوق عدد الإناث على المستوى الوطني بـ 20,235 مليون ذكر في مقابل 19,728 أنثى.¹

¹ www.ons.dz

• الجدول رقم (2): يوضّح توزيع أفراد العيّنة حسب السنّ.

النسبة المئوية	التكرار	الفئات العمرية
86.49	1031	27-17 سنة
11.15	133	38-28 سنة
2.34	28	أكثر من 38 سنة
100	1192	المجموع

تبيّن هذه المعطيات توزيع أفراد العيّنة حسب السنّ، فنلاحظ بوضوح أنّ أغلبية طلبة جامعة أبي بكر بلقائد تلمسان يتراوح عمرهم بين 17 و 27 سنة، إذ بلغت نسبتهم 86.49% من مجموع الطلاب. ثمّ جاءت الفئة العمرية المتمثلة في 38-28 سنة في المركز الثاني بنسبة 11.15%. و أخيرا جاءت فئة الأكثر من 38 سنة كالفئة العمرية الأقل عدد بنسبة ما يساوي 2.43%. و لقد لاحظنا أنّ الفئات العمرية الأكثر من 25 سنة متواجد بشكل واسع في صفوف طلبة الطبّ و الصيدلية و جراحة الأسنان ، و ذلك راجع أساسا لطول مدّة التكوين، و وجود عدد كبير جدا من الذين كرّروا السنوات الدراسية أكثر من مرّة نظرا لصعوبة و صرامة التكوين في هذه التخصصات. كما نجد أيضا الفئات العمرية العالية في صفوف طلبة الدكتوراه في مختلف التخصصات.

• الجدول رقم (3): يوضّح توزيع أفراد العيّنة حسب بيئة الإقامة.

النسبة المئوية	التكرار	بيئة الإقامة
55.54	662	بيئة حضرية

بيئة ريفية	530	44.46
المجموع	1192	100

من خلال الجدول أعلاه، و الذي يبيّن توزيع أفراد عيّنة الدراسة حسب بيئة الإقامة، نلاحظ أن الطلاب القاطنون ببيئة حضرية يمثلون أعلى نسبة مائوية بـ 55.54% من مجموع العيّنة، و في مقابلهم نجد الطلاب القاطنين في البيئات الريفية أقلّ نسبة بـ 44.46%. و لعل هذا راجع أساسا إلى ظاهرة التحضر، أو بالأحرى "ترييف المدن"، إذ أنّ التحضر في الجزائر مرتبط أساسا بظاهرة النزوح الريفي الكثيف و العشوائي، الناجم عن الحرمان و تخلف التنمية في المناطق الريفية، كما أنّ التحضر مرتبط أيضا بظاهرة توسيع المدن و تمديدها لتلتصق و تتوحد مع الأرياف. هذه الظاهرتان أفقدتا المدن و الحواضر الجزائرية العريقة هويتها، مثل تلمسان و قسنطينة، إذ تميّزت بتراث تاريخي و ثقافي و عادات و تقاليد و رموز و لهجات خاصة بها،¹ كلّ هذه المميزات تمّ افتقادها نتيجة النزوح الريفي و تمديد المدن لتتصل بالأرياف. الأمر الذي صعب التفريق بين الهوية الحضرية و الريفية، إذ أنّه لم يصبح من الممكن تحديدها بالنظر فقط إلى بيئة الإقامة.

الجدول رقم (4): يوضّح توزيع أفراد العيّنة حسب الحالة المهنية.

الحالة المهنية	التكرار	النسبة المئوية
طالب يعمل	286	23.99
طالب لا يعمل	906	76.01

¹ لطرش سارة، تأثير النمو السكاني في تغيير مورفولوجيا المدينة: دراسة ميدانية بمدينة سطيف، مذكرة لنيل درجة الماجستير، جامعة سطيف كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، 2012/2011، ص 47-49.

100	1192	المجموع
-----	------	---------

يوضح الجدول أعلاه، أنّ أفراد عيّنة الدراسة تضمّنت طلاب مختلفين من حيث الحالة المهنية، فسجلنا عددا لا بأس به من الطلاب العاملين و المقدّر 286 طالب بنسبة 23.99 ، و في المقابل كان عدد الطلاب الذين لا يعملون و المتفرغين للدراسة فقط 906 طالب، أي بنسبة ما يساوي %76.01. سجّلنا أنّ الطلبة العاملين ينتمون بشكل ملحوظ إلى الفئات العمرية العالية خاصة طلبة الدكتوراه، و الذين هم في كثير من الأحيان أرباب و ربّات أسر، كما ينتمي الطلبة العاملون أيضا لفئات المستوى الاقتصادي الضعيف إلى المتوسط. و هذا يرجع في نظرنا إلى صعوبة الظروف المعيشية، فيلجأ الطالب إلى المزاجية بين الدراسة و العمل.

• الجدول رقم (5): يوضّح توزيع أفراد العيّنة حسب المستوى الاقتصادي.

النسبة المئوية	التكرار	المستوى الاقتصادي
37.58	448	جيد إلى عالي
62.41	744	ضعيف إلى متوسط
100	1192	المجموع

يتّضح من خلال الجدول أعلاه، أنّ أغلبية أفراد العيّنة المدروسة ينتمون إلى أصحاب المستوى الاقتصادي الضعيف إلى المتوسط بنسبة 62.41%، ثمّ جاء بعدهم أصحاب الدخل الاقتصادي الجيد إلى العالي بنسبة 37.58% و هي حجم معتبر نسبيا. نلاحظ تحسن في المستوى الاقتصادي ممثلا في الناتج المحلي الخام للفرد، و ذلك على عموم المجتمع الجزائري مقارنة بما قبل سنة 2000 كما

تدل على ذلك الإحصاءات:

1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	السنة
4 700	5 500	5 600	5 300	6 000	6 600	7 200	7 600	6 700	6 900	7 100	7 300	الناتج المحلي الخام للفرد بالدولار الأمريكي

Source: CIA World Factbook - Version du 01 janvier 2011

تجدر الإشارة إلى أننا لم نعتمد التقسيم الثلاثي المعروف للفئات الاقتصادية (ضعيف-متوسط-عالي)، وذلك نظرا لطبيعة الموضوع المدروس، أي التمثلات الاجتماعية. فالهدف من الدراسة هو تحديد هذه الأخيرة، وقد أظهرت لنا الدراسة الاستطلاعية أنّ عناصر التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية لا تختلف جوهريا عند الطبقة الضعيفة و المتوسطة، نظرا لاجتماعهما في الاهتمامات الاقتصادية و الاجتماعية، و اشتراكهما في نفس الظروف المعيشية، فكان من ذلك أن جعلنا كلتا الفئتين في خانة واحدة.

و من جهة أخرى، لم نعتمد التقسيم الثلاثي نظرا لطبيعة المجتمع المدروس، إذ أنّ ما يسمّى بـ"الطبقة المتوسطة" هي في الحقيقة تقترب إلى الطبقة الضعيفة في المجتمع الجزائري، خلافا لمفهوم "الطبقة المتوسطة" في الغرب و التي هي فعلا طبقة بين طبقتي الأغنياء و الفقراء، فلو درسنا خصائص "الطبقة المتوسطة" في الدول المتخلفة كالجزائر، لوجدناها تنطبق على الطبقة الاقتصادية الضعيفة للمجتمعات المتقدّمة.

• الجدول رقم (6): يوضّح توزيع أفراد العينة حسب الحالة العائلية.

النسبة المئوية	التكرار	الحالة العالية
----------------	---------	----------------

83.56	996	أعزب
16.19	193	متزوج
0.08	1	مطلق
0.17	2	أرمل
100	1192	المجموع

يمثل هذا الجدول توزيع أفراد العينة حسب الحالة العائلية، إذ ظهر و من غير مفاجأة أنّ أغلبية الطلاب الجامعيين غير متزوجين بنسبة 83.56 % من مجموع الطلبة، و في المقابل نجد نسبة المتزوجين قليل نسبيا، و هي ما يساوي 16.19 %، أما باقي الحالات (مطلقين و أرامل) فلم تتعد نسبة 0.25%. و من الملاحظ أنّ أكثر المتزوجين هم من الفئات العمرية العالية خاصة من جنس النساء، أمّا الفئات الأصغر سنا من طلبة الليسانس و الماستر فلا نجد الكثير من الحالات المتزوجة، إذ أنّ الزواج في سنّ مبكر لم يعد أولوية بالنسبة للإناث، حيث تشير الإحصاءات أنّ نسبة النساء العازبات عرفت ارتفاعا كبيرا في الفئات العمرية المتقدمة، بحيث انتقلت النسبة في الفئة العمرية 25-29 سنة من 34.80 % سنة 1992 إلى 57.5 % سنة 2002، أمّا بالنسبة للفئة العمرية 30-34 فقد ارتفعت النسبة سنة 1992 من 13.20 % إلى 33.70 % سنة 2002، و يعتبر هذا توجها عاما عند المرأة الجزائرية عموما، فالجزائر اليوم تعدّ حوالي 3 ملايين امرأة غير متزوجة قد تجاوزن سنّ 30 سنة¹. أمّا عن أسباب هذه الظاهرة، فهي تعود في نظرنا إلى عاملين أساسيين، الأول، تغيير القيم عند المرأة، إذ أصبحت تنحو هذه الأخيرة نحو النموذج الغربي في تسيير شؤون الحياة، فأضحت

¹ وزارة الصحة و السكن، مسح حول ظاهرة العنوسة في الجزائر، سنة 2002، نقلا عن طاهر محد بوشلوش، المرجع السابق، ص 114-116.

الأولية بالنسبة لها هي الدراسة و العمل و تحقيق الاستقرار المهني. العامل الثاني، ظروف المعيشة المتدنية و ارتفاع تكاليف الزواج.

2- الخصائص السوسيوثقافية Socioculturelles:

- الجدول رقم (7): يوضح توزيع أفراد العينة حسب التخصص الجامعي.

النسبة المئوية	التكرار	التخصص الجامعي
62.5	745	علمي
37.5	447	أدبي
100	1192	المجموع

يُبين لنا الجدول أعلاه توزيع أفراد العينة المدروسة حسب نوع التخصص الجامعي، و تكمن أهمية هذا المعطى في معرفة أفراد العينة إذا ما كانوا يتميعون بثقافة علمية أو أدبية، و بالتالي معرفة تأثير هذا المعطى في تمثّل قيم الديمقراطية. و بما أنّ توزيع أفراد الطبقات كان توزيعاً متساوياً فإنّ عدد الطلاب الأدبيين سيكون منطقياً حسب عدد الكليات الأدبية البالغ عددها ثلاث كليات، يعني 447 طالب أدبي، أي ما يُساوي نسبة 37.5 %، و في المقابل سيكون عدد الطلاب العلميين 745 طالبا علمياً، أي ما يساوي 62.5 %.

- الجدول رقم (8): يوضح توزيع أفراد العينة حسب الانتماء.

النسبة المئوية	التكرار	الانتماء اللغوي
26.09	311	فرنكفوني

73.91	881	معرب
100	1192	المجموع

يعتبر هذا المتغير تعبيراً عن الانقسام الموجود على مستوى النخبة، أو بتعبير جمال الدين غريد "ثنائية النخبة الجزائري"، الأولى نخبة مفرنسة francophone و الثانية نخبة معربة Arabophone . و يظهر من خلال البحث الميداني أنّ المعربين هم الأغلبية من الطلاب، وذلك بنسبة 73.91%، و يأتي في مقابلهم المفرنسيين بنسبة 26.09%. تجدر الإشارة إلى أنّ الكثير من المفرنسيين هم من طلاب كلية الطب، نجد أنّ آباءهم هم أيضاً في كثير من الأحيان أطباء أو صيادلة أو مختصون في طب و جراحة الأسنان، كما أنّ طلاب هذه الكلية غالباً ما يكونوا منحدرين من عائلات تلمسانية حضرية عريقة. هذان المؤشران يعكسان المستوى الاقتصادي لهذه الفئة، الذي هو جيّد إلى عالي في معظم الأحيان، مما يجعلنا نقول أنّ المفرنسيين في العموم، هم طلبة: ذو تخصص علمي، من بيئة و ثقافة حضرية، ذو مستوى اقتصادي جيّد.

• الجدول رقم (9): يوضح توزيع أفراد العينة على حسب درجة الالتزام الديني.

النسبة المئوية	التكرار	درجة الالتزام الديني
17.11	204	ضعيف
56.12	669	متوسط
26.76	319	عالي
100	1192	المجموع

يتّضح من خلال الجدول أعلاه، أنّ أغلبية طلاب جامعة أبي بكر بلقايد بتلمسان أصحاب التزام

ديني متوسط، و ذلك بنسبة 56.12%، ثم يأتي بعدهم أصحاب الالتزام الديني العالي بنسبة 26.76%، و في الأخير يأتي أصحاب الالتزام الديني الضعيف بأقل تمثيل، و ذلك بنسبة 17.11% من مجموع الطلاب. هذه النتائج تؤكد أنّ عنصر "الدين" يلعب دورا محوريا في المجتمع الجزائري، إذ أننا نعيش داخل ثقافة دينية مهيمنة، أنتجتها نخبة من أصحاب التوجه الإسلامي الذي يدعو إلى أسلمة العلوم والمعارف المختلفة، و تحاول هذه النخبة توجيه المجتمع من أصحاب الثقافة الشعبية خاصة، إلى استهلاك هذه الأفكار بمختلف الطرق، فنجد المكتبات العمومية تحوي كما هائلا لعناوين الكتب والمجلات الدينية، كذلك انتشار الأشرطة السمعية و الأقراص المضغوطة، نجد أيضا القنوات التلفزيونية التي تعمل على نشر هذه الثقافة و محاولة إحياء الأطر التقليدية المتمحورة على عنصر الدين، كلّ هذا من أجل مواجهة الفكر الغربي الحديث بحجة تعارضه مع شخصية وهوية الأمة الإسلامية! تكمن أهمية هذا المتغير في معرفة مدى تأثير الدين في تمثّل قيم الديمقراطية، و هذا باعتبار الدين هو العنصر الذي تتمحور حوله الثقافة التقليدية للمجتمع الجزائري، علما أنّ هذه الثقافة هي معوّق أساسي لعملية التنمية الديمقراطية كما أظهرنا ذلك من خلال القسم الأوّل للدراسة.

• جدول قم (10): يوضّح توزيع أفراد العيّنة حسب رأس المال الثقافي.

النسبة المئوية	التكرار	رأس المال الثقافي
66.11	788	ضعيف
25.25	301	متوسط
8.64	103	عالي
100	1192	المجموع

¹ العماري الطيب، (التحولات السوسيوثقافية في المجتمع الجزائري و إشكالية الهوية)، مجلة العلوم الإنسانية و الاجتماعية، عدد خاص، الملتقى الدولي الأوّل حول الهوية و المجالات الاجتماعية في ظل التحولات السوسيوثقافية في المجتمع الجزائري، ص 441.

• الجدول رقم (11): يوضح توزيع أفراد العينة حسب رأس المال الاجتماعي.

النسبة المئوية	التكرار	رأس المال الاجتماعي
67.45	804	ضعيف
24.50	292	متوسط
8.05	96	عالي
100	1192	المجموع

لقد سبق و ذكرنا أنّ المقصود برأس المال الثقافي و الاجتماعي هو المفهوم الذي طرحه بيار بورديو Pierre Bourdieu. حاولنا قياس أهمية رأس المال الثقافي عند الطلاب، فكانت الأغلبية ذات رأس مال ثقافي ضعيف، و ذلك بنسبة 66.11%، ثمّ بعدهم يأتي أصحاب رأس المال الثقافي المتوسط بنسبة 25.25%. أمّا أصحاب رأس المال الثقافي العالي فقليل جدّا، إذ بلغ عددهم 103 طالبا، أي 8.64% من مجموع الطلاب. يعود هذا أساسا إلى "الفراغ الثقافي" الذي يعاني منه المجتمع الجزائري، أقصد الثقافة الناتجة عن "ممارسات حضارية" معيّنة كزيارة المتاحف و التردد على المسرح و تذوق مختلف أنواع الفنون كالموسيقى و الرسم و النحت، و كذا الاطلاع على روائع الأدب العالمي. فغياب كلّ هذه الممارسات أحدث "فراغا ثقافيا" ترك المجال للثقافة التقليدية و التدين الشعبي يكتسح المجتمع، فدفعت بالفئات ذات المستوى التعليمي المحدود و حتّى المتعلمين إلى إحياء الكثير من المعتقدات الدينية الخرافية و التفسيرات الميتافيزيقية و إعادة إنتاج قيم و أفكار قديمة.¹

كما تقاربت نتائج متغيّر رأس المال الاجتماعي بمتغيّر رأس المال الثقافي، إذ أنّ أغلبية الطلاب

¹ المرجع نفسه، ص 442.

لا يمتلكون رأس مال اجتماعي مهم، و ذلك بنسبة 67.45%، ثم يأتي بعدهم أصحاب رأس المال الثقافي المتوسط بنسبة 24.50%، و في الأخير نجد أصحاب رأس المال الاجتماعي العالي لا يمثلون أكثر من 8.05% من مجوع الطلاب، كون أنّ شبكة العلاقات التي تمثل رأس المال الاجتماعي، سواء المكتسبة منها أو الموروثة، هي حكر على مجموعة معينة صغيرة، لا تمثل إلاّ فئة قليلة من المجتمع الجزائري، على غرار الإطارات السامية، عمّال الأسلاك الأمنية من جيش و شرطة، و رجال المال و الأعمال و المثقفون الذين يتمتعون بواجهة في أوساط إطارات الدولة و الأسلاك الأمنية.

الفصل الثالث: تمثلات قيم الديمقراطية في أوساط طلبة جامعة أبي بكر بلقاند لمدينة

تلمسان:

سوف نحاول في هذا الفصل، فهم العلاقة التي تربط بين المتغيرات التي أردنا دراستها (المتغيرات السوسيوديمغرافية و المتغيرات السوسيوثقافية) و قيم الديمقراطية، و ذلك من جهة، بالاعتماد على المقاربة الكمية الإحصائية من خلال حساب معامل الارتباط Coefficient de corrélation، و تمثيله في منحنى بياني من نوع "سحاب نقاط" Nuages de points، و ذلك حتى تسهل قراءة النتائج:

$$\rho = \frac{Cov(X, Y)}{\sigma_X \sigma_Y}$$

و من جهة أخرى، الاعتماد على المقاربة الكيفية من أجل فهم و تفسير النتائج الإحصائية، و ذلك من خلال التحليل الوظيفي L'analyse fonctionnelle، و المتمثل غالبا في تفسير ظاهرة اجتماعية أو ممارسة من خلال وضعها في سياق أوسع يمكن أن يكون التاريخ، أو الاقتصاد، أو المجتمع ككل.¹

سوف ندرس لكل متغير من المتغيرات، علاقته مع تمثّل قيمة واحدة من قيم الديمقراطية المذكورة، و سيتمّ اختيار هذه القيمة من بين جميع القيم الأخرى بالاعتماد على أعلى معامل

¹ Marc Montoussé et Gilles Renouard, Comprendre la sociologie, Les éditions Bréal, France, p 16-17 .

الارتباط، فمبدئياً سوف نحسب معامل الارتباط لكلّ القيم الخمسة مع كلّ متغيّر، و سنختار القيمة التي تأتي بأعلى معامل الارتباط.

المبحث الأول: علاقة الخصائص السوسيو-ديمغرافية Sociodémographiques

بتمثلات قيم الديمقراطية:

أولاً: متغيّر الجنس و علاقته بتمثلات قيم الديمقراطية.

من خلال دراسة متغيّر الجنس (ذكور، إناث) بيّنت لنا الدراسة الكميّة الإحصائية أنّ هناك

معامل ارتباط عالي بين هذا المتغيّر و بين القيمة الديمقراطية المتمثّلة في قيمة المساواة La

.valeur de l'égalité

• الجدول رقم (12): يوضّح توزيع العناصر المكونة للنواة المركزية للتمثلات

الاجتماعية لقيمة المساواة، و الموزّعة على حسب الجنس (ذكور، إناث) و حسب

الألويّة (الإجابة رقم واحد في الأهمية).

النسبة النوية	التكرار	النواة المركزية للمثلات الاجتماعية	الجنس
27.45	187	المساواة بين الرجل و المرأة	الإناث
16.44	112	المساواة في الحقوق و الواجبات	

14.39	98	المساواة في الميراث	الذكور
9.10	62	المساواة في الواجبات المنزلية	
32.59	222	إجابات أخرى	
29.54	151	المساواة في فرص العمل	
16.04	82	المساواة أمام القانون	
12.72	65	المساواة بين الرجل و المرأة	
10.56	54	المساواة في الحقوق و الواجبات	
31.11	159	إجابات أخرى	

1- تحديد النواة المركزية و النظام المحيطي للتمثلات الاجتماعية لقيمة المساواة عند فئة

الذكور و الإناث.

يظهر جليا من خلال الجدول أنّ النواة المركزية للتمثّل الاجتماعي لقيمة المساواة تختلف بين الذكور و الإناث، فنجد أنّ التمثلات الاجتماعية لهذه القيمة عند الإناث تتمحور حول قضية المساواة بين الجنسين *La parité hommes femmes*. جاءت هذه الإجابة الأخيرة بتكرار عالي بنسبة 27.45%، و أولوية عالية من حيث ترتيب أهمية النتائج، ممّا يجعلنا نفترض أنّ هذا العنصر

(المساواة بين الرجل و المرأة) مكّون أساسي للنواة المركزية للتمثّلات الاجتماعية لقيمة المساواة عند الإناث. بينما جاءت العناصر الأخرى للمكوّنة للنواة المركزية موزّعة على إجابات مختلفة أهمّها، المساواة في الحقوق و الواجبات 16.44%، المساواة في الميراث بنسبة 14.39%، و المساواة في الواجبات المنزلية بنسبة 9.10%.

أما في ما يخصّ الإجابات المكوّنة للنظام المحيطي، و هي الإجابات التي احتلّت الترتيب الثاني إلى الرابع، فقد اختلفت كثيرا و تنوّعت، و الأكثر تكرارا كانت: المساواة بين الجنسين في الراتب الشهري، المساواة بين الجنسين في التقدير *La considération*، المساواة مع الرجال في تمثيل النساء على الساحة السياسية. و هنا نرى بوضوح دور العناصر المحيطة و المتمثل في تجسيد العناصر المركزية، إذ أنّها الترجمة المُجسّدة لها على أرض الواقع.

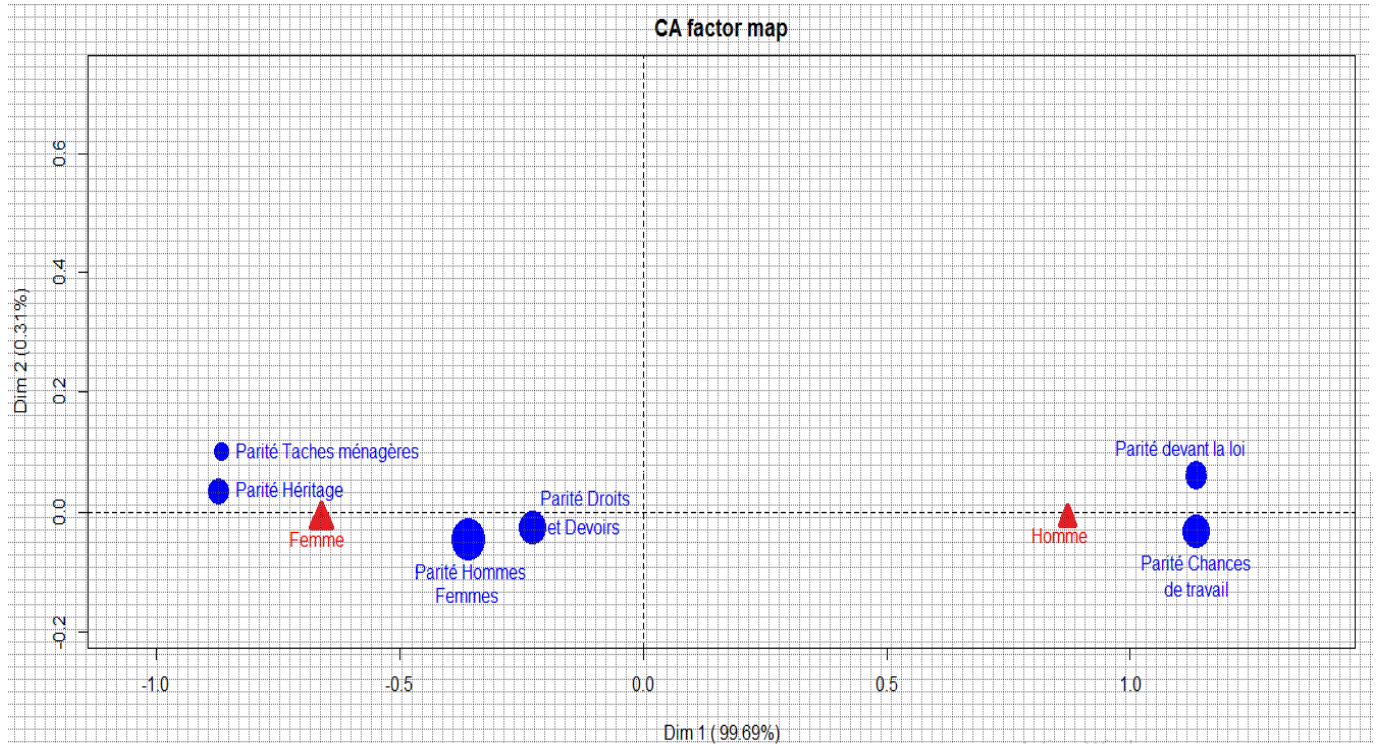
أمّا الذكور، فالتمثّلات الاجتماعية عند هذه الفئة تتمحور حول عنصر المساواة في فرص العمل، فجاء هذه الإجابة بأعلى تكرار بنسبة 29.54%، و كذلك بأولوية عالية، ممّا يجعلنا نفترض أنّ هذا العنصر هو المكوّن الأساسي للتمثّلات الاجتماعية لقيمة المساواة عند الذكور. ثمّ جاءت بعده العناصر الأخرى المكوّنة للنواة المركزية و المتمثلة في الإجابات التالية: المساواة أمام القانون بنسبة 16.04%، ثمّ المساواة في الحقوق و الواجبات بنسبة 10.56%.

أمّا في ما يخصّ العناصر المكوّنة للنظام المحيطي، أي الأجوبة التي احتلت الرتبة الثانية إلى الرابعة، كان أهمّها: المساواة في فرص الترقية في العمل، المساواة بين " أبناء القيادات " و " أبناء الزوالية " على مستوى الإدارات و " الباراجات " (الحواجز الأمنية)، المساواة بين الذكور و الإناث في عملية تصحيح الامتحانات، إذ يرى الطلاب أنّ الإناث يفضلن على الذكور تفضيلا غير مبرّر بالاجتهاد على مستوى الجامعة، المساواة بين الذكور و الإناث في مسابقات التوظيف و المسابقات

الدراسية. و يلاحظ في هذه العناصر المتصلة بقضية المساواة بين الذكور و الإناث، أن صفة "المظلومية" ينتحلها الذكور، و هذا على خلاف التمثلات الاجتماعية لقيمة المساواة عند فئة الإناث أين الإناث هنّ من تنتحل صفة "المظلومية".

كما نجد أيضا من بين عناصر النواة المركزية عند فئة الذكور العنصر المتمثل في: المساواة بين الجنسين الرجال و النساء (حيث النساء هنّ من ينتحلن صفة المظلومية) بنسبة لا تتعدّى 12.72%، إلاّ أنّه ليس ذو تكرار عالي جدا و أولوية هامة، ممّا يجعله يتموقع بين العناصر الأقل أهمية في النواة المركزية.

و بعد حساب معامل الارتباط و ترجمة هذه المعطيات في تمثيل بياني - بالأخذ بعين الاعتبار معامل الارتباط - نتحصّل على سحابة النقاط Nuages de point، الممثلة للنواة المركزية للتمثلات الاجتماعية لقيمة المساواة بين الفئتين المدروستين (إناث و ذكور)، و هو كما يظهر في الشكل الآتي:



2- التحليل السوسولوجي.

من أجل فهم مسألة محور التمثلات الاجتماعية لقيمة المساواة على "المساواة بين الرجل و المرأة" عند الإناث، يجب الرجوع إلى سياق اجتماعي و تاريخي أوسع، إذ أنّ الثقافة الذكورية و النظام الأبوي Le patriarcat سارت عليه المجتمعات العربية الإسلامية منذ القديم، و لا زالت الخطوط العريضة له – رغم تحقيق بعض المكاسب في مجال حقوق المرأة - حاضرة في التنظيمات الاجتماعية إلى يومنا هذا، فهذا النوع من النظام الاجتماعي و القانوني يعتمد على مبدأ استحواد السلطة من طرف الرجال¹، و نجد له تجليات عدّة عبر التاريخ العربي الإسلامي، منها ما هو قانوني، كمسألة الولاية، فقد أصدرت لجنة الإفتاء بالأزهر و نشرت الفتوى مجلّة "رسالة الإسلام" في جويلية 1952 ما نصّه: "الولاية نوعان عامة وخاصة. الولاية الخاصة يملك صاحبها التصرف في شأن من الشؤون الخاصة بغيره كالوصاية على الصغار والولاية على المال ونظارة الأوقاف. لقد ساوت الشريعة بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بالولاية الخاصة. كما أن للمرأة أن تتصرف في شؤونها الخاصة بالبيع والرهن والهبة وهلم جرا. أما الولاية العامة كالقضاء وعضوية مجالس التشريع فالشريعة لا تقرها للمرأة. لأنها تنطوي على سن القوانين والهيمنة على تنفيذها وهذه من الولايات العامة المقصورة شرعا على الرجال."

و من تجليات هذا النظام الأبوي عبر التاريخ العربي الإسلامي ما هو اجتماعي و ثقافي، كمسألة منع المرأة من القراءة و الكتابة إلى فترة قريبة، كما سبق و أشار إلى ذلك "علي الوردي" في "دراسات في طبيعة المجتمع العراقي"، إذ أكد أنّ منع تعليم المرأة كان من باب المحرمات شرعا إلى وقت قريب، و لا يقتصر هذا على المجتمع العراقي بل يمتدّ هذا التوجّه إلى عموم المجتمعات

¹ Pierre Bonte et Michel Izard, Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Presses universitaires de France, 1991, p 455.

العربية بما فيها الجزائر.¹

في ظلّ هذا النظام الأبوي و الخلفية الذكورية بدأت الحركات الاستعمارية في البلدان العربية، فوفد المستوطنون الأوروبيون إلى البلاد العربية حاملين معهم ثقافة الأنوار و قيم الحداثة المناهضة للثقافة المحلية و القيم التقليدية، و التي من بينها مسألة حقوق المرأة و المساواة بين الجنسين، و من هنا بدأت عملية "المثاقفة" acculturation بين المجتمعين، فليس من الغريب أن نجد الحركات النسوية لم تظهر في العالم العربي إلاّ مع بدء حركات الاستعمار و مجيئ المستوطنين الأوروبيين، إذ أصبحوا المحك الذي تقيس عليه النساء العربيات أوضاعهنّ الاجتماعية و الثقافية و السياسية، و في خضمّ هذا السياق نشأ الاتحاد النسائي المصري في بداية العشرينات ثمّ الاتحاد النسائي العربي سنة 1944 مع شخصيات مهمة كـ "هدى الشعراوي".

كما لا يجب إهمال عامل آخر، و المتمثّل في وسائل الاتصال، فحتّى بعد استقلال البلاد العربية و إجلاء المستوطنين الأوروبيين، بقيت وسائل الاتصال تسمح و تسهّل على المرأة العربية الاطلاع على أحوال المرأة الغربية من خلال التلفاز و المجلات و الشبكة العنكبوتية، فبقي "ميكانزيم عقد المقارنة" قائما بين المرأة الشرقية و الغربية، و لا زالت في كلّ مرّة تتطلع المرأة العربية إلى تحقيق نفس المكاسب الاجتماعية و السياسية و الثقافية التي حققتها المرأة الغربية خلال نضالها التاريخي الذي يمكن تأريخ بدايته مع Mary Wollstonecraft، و كتابها الشهير "حقوق المرأة" سنة 1792، مروراً بـ Simone de Beauvoir التي طالبت بالمساواة المطلقة، إلى غاية يومنا هذا.²

في خضمّ هذا التقدّم الهائل الذي حقّته الحضارة الغربية في مجال حقوق المرأة، و على خلفية

¹ علي الوردي، دراسات في طبيعة المجتمع العراقي، دار الوراق، لبنان بيروت، 2007، ص 347.

² Barbara Sichterman. Les femmes les plus célèbres de notre histoire, Editions de Martinière, France Paris, 2006, p 69-70.

النظام الاجتماعي الأبوي و البيئة الذكورية التي تعيشها المرأة العربية عامة و الجزائرية خاصة، أصبحت مسألة المساواة بين الجنسين هاجس المرأة العربية في القرن الواحد و العشرين، ومن ثمّ يمكن فهم هذا الحيز الكبير الذي يشغله عنصر "المساواة بين الجنسين" في تشكيل النواة المركزية للتمثلات الاجتماعية المتعلقة بقيمة "المساواة" عند الطالبة الجزائرية، فيمكن القول عامة أنّ سبب إثارة مسألة المساواة في ذهن المرأة الشرقية هو تحقيق هذه المساواة – ولو نسبيا- في المجتمعات الغربية، و قدرة المرأة عندنا على الاطلاع على أحوال المجتمعات الغربية عبر مختلف وسائل الاتصال، فتطمح أن تحقق ما حقته المرأة الغربية

أما في ما يخصّ التمثلات الاجتماعية عند الذكور لقيمة المساواة، فهي تتمحور أساسا على عنصرين مهمّين: الأوّل "المساواة في فرص العمل" و الثاني "المساواة أمام القانون". هذين العنصرين يعبران عن هاجس فئة الذكور (هاجس مهني و قانوني في نفس الوقت)، و يعكسان الحالة السوسيو-اقتصادية Socioéconomique للبلاد عامة.

فالعنصر الأوّل و المتمثل في "المساواة في فرص العمل" يعبر عن حالة سوق العمل الشبه المنعدم، أي فرص عمل ضئيلة جدا و عروض قليلة بالمقارنة مع حجم الطلب، فلقد أدى النمو الديموغرافي السريع الذي شهدته الجزائر سنوات السبعينات و الثمانينات مقرونا بعوامل أخرى فيما بعد إلى زيادة الطلب على مناصب العمل التي عجزت الدولة على تغطية العجز المسجل فيها، كما أدت هذه الزيادة في الموارد البشرية إلى انتشار ظاهرة البطالة و استفحالها.¹

أما العنصر الثاني و المتمثل في "المساواة أمام القانون" يعبر عن واقع الفساد الإداري الذي

¹ محمد صالي و فضيل عبد الكريم، (النمو الديموغرافي و خصائص سوق العمل في الجزائر)، مجلة العلوم الإنسانية و الاجتماعية، العدد رقم 17، ديسمبر 2017، ص 128.

انطلق بقوة في فترة الثمانينات¹. ففرص العمل القليلة هذه لا يمكن الحصول عليها إلا بطرق ملتوية قانونيا كالمحسوبية و الرشوة و "المعرفة"، و من ثمّ شعور الفرد الجزائر ب "الحقرة"، إذ يرى أنّ المجتمع الجزائري مقسّم إلى "أبناء القيادات" و يقصد به أصحاب رأس المال الاجتماعي العالي الذين يتمتعون بشبكة من المعارف Réseaux de connaissances تسمح لهم بالتوصل من القانون و الحصول على امتيازات دون باقي فئات الشعب الأخرى، و كذا أصحاب رأس المال الاقتصادي العالي الذي يتمتعون بثروة هائلة تسمح لهم بالتعامل مع الإدارات بطريقة غير قانونية كالرشوة² و الهدايا و غيرها من الوسائل غير المشروعة. و في مقابل "أبناء القيادات" نجد ما يسميه المبحوثون بـ "أبناء الزاوالي"، أي بقية المجتمع التي لا تتمتع برأس مال اجتماعي و اقتصادي عالي لتحقيق تلك الامتيازات و التهرب من القانون.

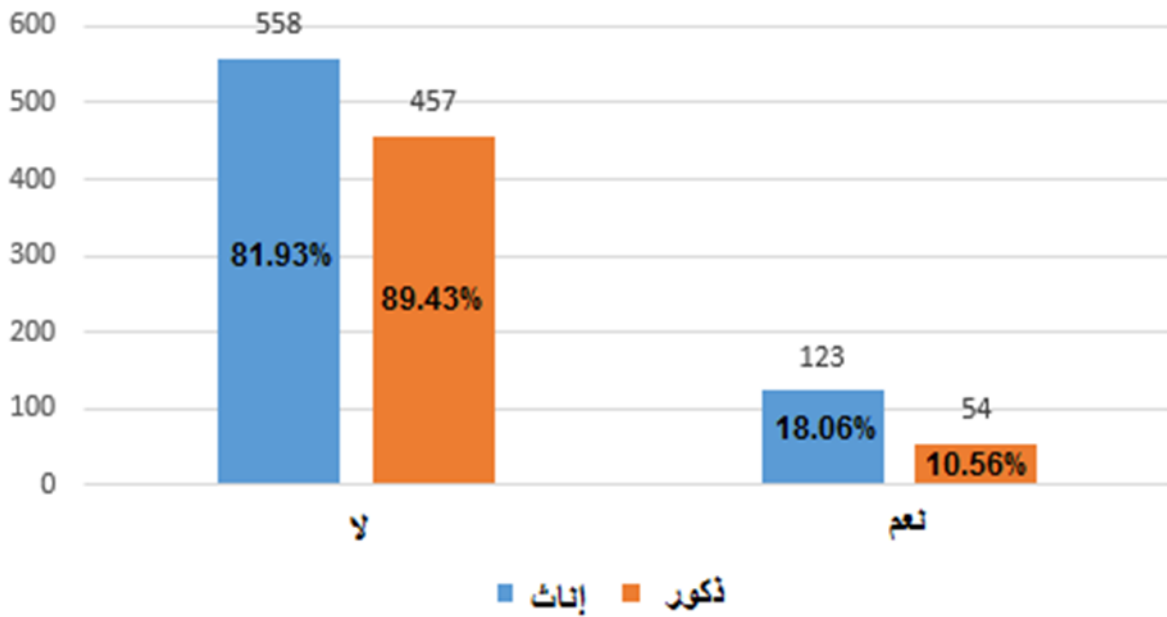
إذا أخذنا بعين الاعتبار هذا الواقع السوسيو-اقتصادي، يمكننا فهم هذا الحيز الكبير الذي يشغله عنصر "المساواة في فرص العمل" و عنصر "المساواة أمام القانون" في النواة المركزية للتمثلات الاجتماعية المتعلقة بقيمة المساواة عند الذكور.

و عند طرحنا لأسئلة حول مواضيع يمكن اعتبارها تجسيدا لقيمة المساواة على أرض الواقع، جاءت بعض الإجابات منطقية و متناسقة مع نظام التمثلات الاجتماعية لكلّ من الفئتين المدروستين، كتلك المتعلقة بالسؤال التالي: هل تعتبر الامتيازات التي يتمتع بها أبناء الشهداء و المجاهدين في مسابقات التوظيف مثلا أو مسابقات الالتحاق ببعض المدارس (كمدرسة الشبه الطبّي و الولادة و التمريض)، هل تعتبر هذه الامتيازات مبرّرة. فجاءت الإجابات هنا منطقية حيث أعرب كلّ من

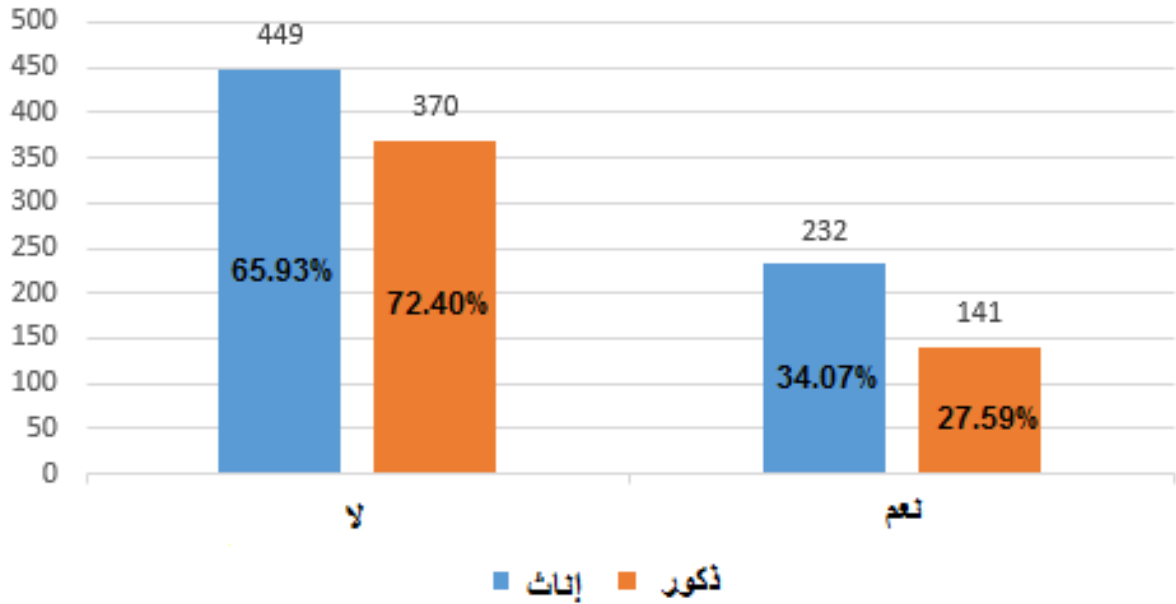
¹ عبد الحميد براهيم، الفساد و الحكم الصالح في البلاد العربية: دراسة حالة الجزائر، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان بيروت، 2004، ص 41-43.

² دروش فاطمة فضيلة، (ظاهرة الرشوة من اللاشريعة القانونية لاخلاقية الى الشرعية الاجتماعية)، مجلة دراسات الاجتماعية، مركز البصيرة، العدد6، 20 أفريل، ص19.

الفنيتين، الذكور و الإناث، على عدم اعتبار هذه الامتيازات مبررة بأي حال من الأحوال كون أن ابن المجاهد أو الشهيد ليس له أي فضل على باقي فئات المجتمع الجزائري، حيث جاءت الإجابات موزعة بين الذكور و الإناث كما يلي:



لكن حين طرحنا السؤال التالي على المبحوثين: هل تقبل بتولي المرأة مناصب حساسة كالقضاء و كرئاسة الجمهورية. جاءت الإجابات تعبر في مضمونها على مفارقة Paradoxe. كانت كالتالي:



يُمكن اعتبار إجابات الذكور منطقية نوعا ما. أجاب 72.40% بـ"لا"، إذ أنّ موقعهم في لعبة الهيمنة بين الرجال و النساء Le jeux de domination hommes femmes، لا يجعلهم يتقبلون فكرة تولّي المرأة المناصب الحساسة من قضاء أو رئاسة جمهورية، و لكن المفارقة في فئة الإناث، حيث أجاب 65.93% من الإناث بـ"لا"، أيضا، على الرغم من أنّ قضية المساواة بين الجنسين تعتبر هاجسا لهمّ باعتبار تشكيلة العناصر المكونة للتمثلات الاجتماعية المتعلقة بقيمة المساواة عند المرأة. و على الرغم من ذلك فأغلب النساء لا تقبلن فكرة المساواة بين الرجل و المرأة عندما يتعلّق الأمر بتولي مناصب حساسة كالقضاء و رئاسة الجمهورية.

لا زالت المرأة مكبّلة بالثقافة التقليدية، إذ أنّ 37.07% ممّن يقبلن بتولّي المرأة مناصب حساسة، تعتبر نسبة قليلة جدًا بالنسبة لفئة نخوية متمثلة في طالبات جامعيات، فما بالك بالفئات ذات التعليم المتوسطّ أو المنعدم. و لعلّ هذا راجع أساسا إلى وطأة التنشئة الاجتماعية للإناث التي تعطي طابعا مقدّسا للعلاقات الاجتماعية التقليدية ذات الطابع الأبوي، و ذلك بتفسير نصوص مقدّسة كآية القوامه

-الرجال قوامون على النساء- تفسيراً يخدم هذا النوع من النسق التقليدي، فيستقر بمخيال المرأة قدسية بعض القيم المحلية كالتراتبية بين الرجال و النساء .

كما تعبّر هذه النتائج من جهة أخرى، على فشل المنظومة التربوية، والتي لم تنجح في تلقين قيم التقدم le progrès و الحداثة la modernité و الديمقراطية لمخريجاتها، و إنّما كرّست من خلال برامجها و منهاج تعليمها الثقافة التقليدية القائمة على قيمة التراتبية بين الجنسين، إذ أنّه منذ الاستقلال و التيار المحافظ Conservateur يسيطر على هذا القطاع و يوجّهه حسب أطروحاتها، و التي من مضامينها: إعادة إحياء الأطر التقليدية و الثقافة المحلية.

كما يمكن تفسير هذه المفارقة من خلال الاستعانة بمفهوم الهابitus* L'habitus الذي وضعه بيار برديو Pierre Bourdieu. و المتمثل في أن الفصل La ségrégation الحاصل في الواقع الموضوعي Objective بين الرجال و النساء في بعض المجالات، يحدّ من الطموح الذاتي Subjective للفاعل – يعني المرأة في هذه الحالة -.

فنجد المجال الخاص بالرجال هو المجال المتعلّق بالمحيط الخارج عن "المنزل"، فيتوجه إلى وظائف متعلّقة بالسياسة و القيادة و التخطيط. أمّا مجال المرأة فهو المجال المتعلّق بمحيط المنزل، فتتوجه إلى وظائف متعلّقة بالترتيب و التنظيم و الجمال و الروح. و هذه التفرقة في المجالات تخضع لـ"منطق الميل" La logique de vocation، إذ أنّ المجتمع الذكوري و الأبوي يملّي على المرأة أنّها مقدّرة أو مجبولة Prédestiné للتوجه لمجالات معيّنة، فبطريقة غير واعية تتوجه المرأة إلى

* Selon Pierre Bourdieu l'habitus est « le produit du travail d'inculcation et d'appropriation nécessaire pour que ces produits de l'histoire collective que sont les structures objectives (de la langue, de l'économie, etc.) parviennent à se reproduire, sous la forme de dispositions durables, dans tous les organismes (que l'on peut, si l'on veut, appeler individus) durablement soumis aux mêmes conditionnements, donc placés dans les mêmes conditions matérielles d'existences. » Esquisse d'une théorie de la pratique, Edition Points, Paris France, p 282.

المجال الذي ترى أنها يجب أن تتوجه إليه كونها مرأة.

و باستدخال *intérioriser* هذا الواقع الموضوعي المتمثل في الفصل *La ségrégation* بين مجالات¹ الذكور و الإناث، يصبح توجه المرأة إلى المجال المسموح به لها و ابتعادها عن المجال الممنوع عليها، ميكانيكيا غير واعي. إذ تصبح فيه المرأة متواطئة مع الرجل في العنف الرمزي الذي يمارسه عليها من خلال إزاحتها عن مجالات معينة و استحواذه عليها، و هذا ما يسميه *Pierre Bourdieu* بـ"الهابتوس" *L'habitus*، و يعرفه بذلك الضبط الذي يحدث في غالب الأحيان بطريقة عفوية، يعني دون حسابات أو أهداف معينة، و ذلك بين القيود التي تفرض نفسها موضوعيا على الفاعلين و بين آمالهم و طموحاتهم الذاتية. أي أنها محاولة تفسير هذا النوع من الخضوع الفوري للنظام.²

ثانيا: متغير البيئة (حضرية، ريفية)، و علاقته بتمثلات قيم الديمقراطية.

عند الدراسة التي قمنا بها على متغير البيئة (حضرية، ريفية) أظهرت لنا الدراسة الكمية الإحصائية أنّ هناك معامل ارتباط عالي بين هذا المتغير المتمثل في "البيئة" و بين القيمة الديمقراطية المتمثلة في قيمة الحرية *La liberté*.

• الجدول رقم (13): يوضّح توزيع العناصر المكونة للنواة المركزية للتمثلات الاجتماعية لقيمة الحرية *La liberté*، و الموزعة على حسب البيئة حضرية، ريفية) و حسب الأولوية (الإجابة رقم واحد في الأهمية).

¹ Claudette Lafaye, La sociologie des organisations, Les éditions Nathan, France Paris, 1996, p 97-100.

² Pierre Bourdieu, Le sens pratique, Les édition de Minuit ,France, 1980, p 90.

النسبة المئوية	التكرار	النواة المركزية للتمثلات الاجتماعية	البيئة
38.21	253	التخلص من الرقابة الاجتماعية	حضرية
17.22	114	مغادرة البيت العائلي	
16.76	111	الاستقلالية المالية	
7.40	49	الديمقراطية	
20.39	135	إجابات أخرى	
36.98	196	الثورة التحريرية الجزائرية	
28.86	153	الاستعمار الفرنسي	
11.50	61	الاستقلالية المالية	
8.86	47	العيش في بيئة حضرية	
13.77	73	إجابات أخرى	

1- تحديد النواة المركزية و النظام المحيطي للتمثلات الاجتماعية لقيمة الحرية عند فئة

الحضرية و الريفية.

يظهر من خلال الجدول أعلاه أنّ هناك فرق يمكن تأهيله بـ"الجزري" في التمثلات الاجتماعية

للقيمة الديمقراطية المتمثلة في الحرية *La liberté*، بين الفئتين الديموغرافيتين المدروستين، ألا و

هما: الفئة الحضرية، و الفئة الريفية.

نجد في التمثلات الاجتماعية لقيمة الحرية عند الفئة الحضرية أنّ هناك عنصرين أساسيين يسيطران على تشكيلة النواة المركزية للتمثل الاجتماعي لقيمة الحرية، يتمثل هذان العنصران في "التخلّص من الرقابة الاجتماعية" و الذي جاء بأعلى نسبة من حيث التكرار و الأهمية فُدرت هذه النسبة بـ38.21%، ثمّ يأتي العنصر الاجتماعي الثاني و المتمثل في "مغادرة البيت العائلي" و ذلك بنسبة 17.22%. ثمّ يأتي بعد ذلك عنصر ثالث يُشكّل النواة المركزية لتمثّل قيمة الحرية عند فئة الحضر، و هو عنصر اقتصادي متمثّل في "الاستقلالية المالية" و الذي جاء بنسبة ما يقدر بـ16.76%.

والجدير بالذكر هو أنّ عنصر الديمقراطية ورد في تشكيلة النواة المركزية لقيمة الحرية عند فئة الحضر، ولو كان الأمر بنسبة قليلة جدّاً لا تتعدّى 7.40%، إلا أنّ هذا يؤشّر إلى وجود نوع من الوعي عند فئة الحضر بأهميّة قيمة الحرية في المنظومة الديمقراطية، باعتبار هذه القيمة، أي الحرية، الشرط الأساسي لقيام ديمقراطية حديثة متكاملة اجتماعيا وثقافيا و سياسيا.¹ كما أنّ هذه النسبة الضئيلة أيضا، تعبّر عن غياب "المدينة" كحيز ثقافي و حضاري يقود عملية التنمية، و مركز إشعاع للمناطق المحيطة بها ، بل أصبحت "المدن" عبارة عن قرى كبيرة، و ذلك بفعل ارتباط عملية التحضر في الجزائر بالنزوح الريفي، و ظاهرة تمديد المدن لتتصل بالأرياف، و هذا ما يصطلح عليه علماء الاجتماع و الديمغرافيا بظاهرة "ترييف المدن".

أمّا العناصر المحيطة للتمثّل الاجتماعي المتعلق بقيمة الديمقراطية عند فئة الحضر، جاءت تعبّر عن نفس الرغبة في التحرّر الاجتماعي، فنجد أغلب الإجابات المشكّلة للنظام المحيطي للتمثلات الاجتماعية، أي الأجوبة المحتملة الرتبة الثانية إلى الرابعة من حيث الأهمية مختلفة لكنها تعبّر عن

¹ Raymond Aron, O.p , 224-229.

نفس الفكرة، و من بينها نجد، "التخلّص من العادات و التقاليد"، "الحرية الجنسية"، "التخفيف من الضغط الاجتماعي". أغلب هذه الأجوبة المشكّلة للنظام المحيطي تعبّر عن العنصر الأساسي المشكّل للنواة المركزية ألا و هو عنصر "التحرّر الاجتماعي".

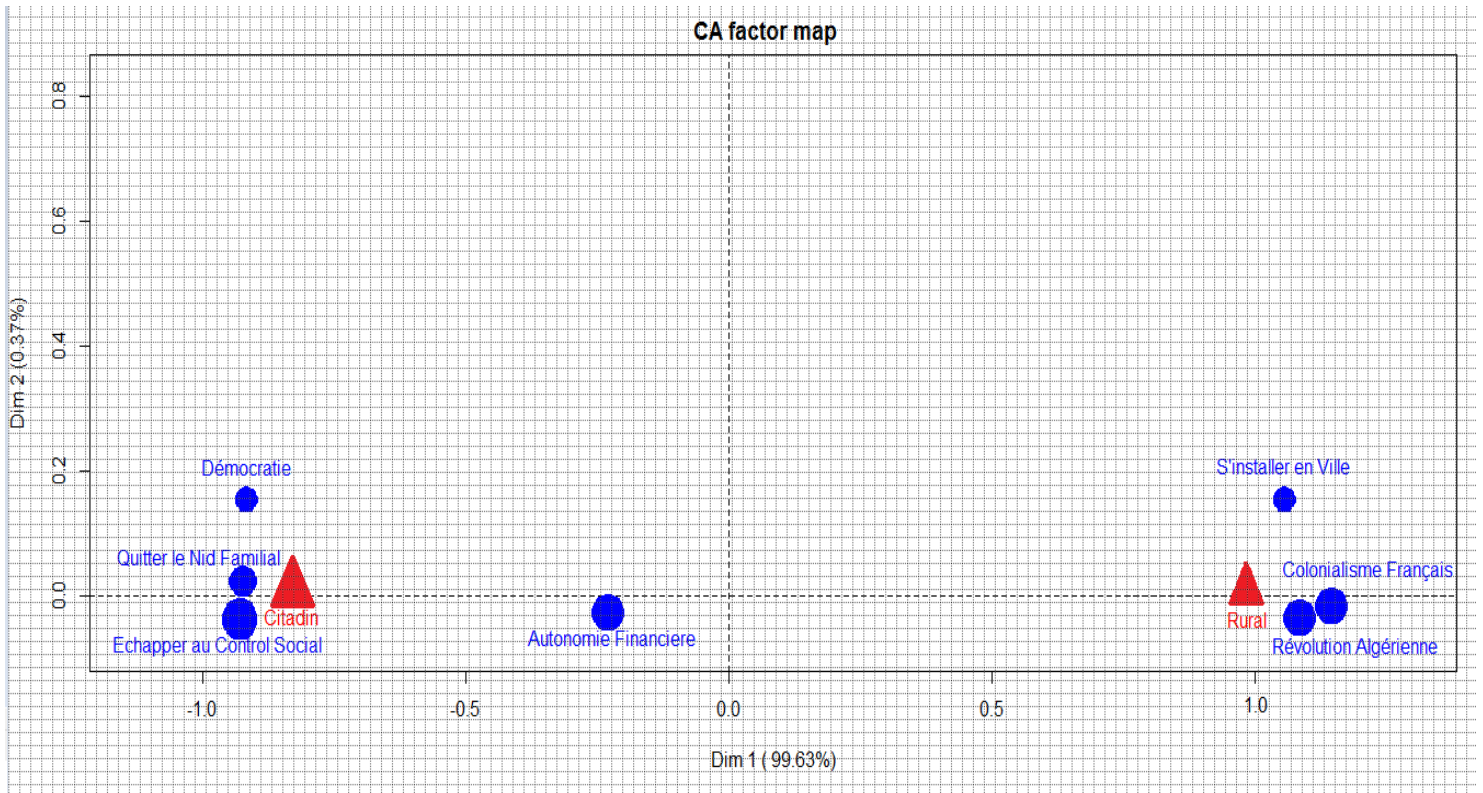
أمّا فيما يخصّ الفئة الريفية، نجد تشكيلة النواة المركزية للتمثلات الاجتماعية للقيمة الديمقراطية المتمثلة في الحرية L'égalité، نجدها مرتبطة أساسا بنوع من الوعي التاريخي، إذ جاءت العناصر المكوّنة للنواة المركزية للتمثل الاجتماعي لقيمة الحرية متمحورة على عنصرين أساسيين ذو أبعاد تاريخية، والتمثلان في "الثورة التحريرية الجزائرية"، جاء هذا العنصر بنسبة 36.98%، و العنصر الثاني تمثّل في "الاستعمار و الاحتلال الفرنسي"، جاء هذا العنصر الأخير بنسبة 28.86%. فعلى خلاف فئة "الحضر"، الحرية بالنسبة لفئة "الريف" هي حرّية نحو الخارج بالدرجة الأولى، أمّا التحرّر عن الأطر الثقافية التقليدية لا يحتلّ درجة كبيرة، و هذا راجع أساسا إلى هيمنة "ثقافة الجماعة"، و التي تتمحور حول الاتحاد العضوي بين الفرد و مجموعته، كما أنّ القيم النابعة عن هذه الثقافة تفرض الأخوة، و التضامن الآلي، و ذوبان الفرد في جماعته، و تلغي الفردانية التي تعدّ المحرك الأساسي لقيمة الحرية خاصة تجاه الداخل، أي تجاه الأطر الثقافية التقليدية.

ثمّ يأتي بعد ذلك عنصر ذو بعد اقتصادي، و المتمثّل في "الاستقلالية المالية"، ورد بنسبة لا تقلّ عن 11.50%، و في الأخير نجد عنصر ديمغرافي يتمثّل في "العيش في بيئة حضرية"، و الذي جاء بنسبة ما يساوي 8.86%.

أمّا فيما بتعلّق بالنظام المحيطي للتمثلات الاجتماعية لقيمة الحرية، أي الأجوبة المحتملة الرتبة الثانية إلى الرابعة من حيث الأهمية، جاءت متفرّقة و تصبّ إجمالاً في نفس طبيعة عناصر النواة المركزية، فنجد من بينها، "المقاومة المسلحة"، "التضحية"، كما تكرّرت إجابات أخرى ذات بعد

اقتصادي مثل "الحصول على وظيفة"، "الراتب الشهري"، "الثروة المالية".

يمكن القول عموماً أنّ هناك فرق كبير بين الفئة الحضرية والفئة الريفية في مسألة التمثلات الاجتماعية لقيمة الحرية، حيث تتمحور النواة المركزية للتمثلات الاجتماعية لفئة الحضر على عناصر ذات أبعاد اجتماعية بالدرجة الأولى ثم اقتصادية و سياسية بالدرجة الثانية، أمّا عند الفئة الريفية فالنواة المركزية للتمثل الاجتماعي تتمحور على أبعاد تاريخية بالدرجة الأولى ثم اقتصادية و ديمغرافية بالدرجة الثانية. و بعد حساب معامل الارتباط و ترجمة هذه المعطيات في تمثيل بياني - بالأخذ بعين الاعتبار معامل الارتباط - نتحصّل على سحابة النقاط Nuages de point، الممثلة للنواة المركزية للتمثلات الاجتماعية لقيمة الحرية La liberté بين الفئتين المدروستين (الحضرية، و الريفية)، كما يظهر في الشكل الآتي:



3- التحليل السوسولوجي.

الإشكالية السوسولوجية الأولى التي تتبادر إلى ذهن الباحث عند دراسة هذا المتغير، تتعلق أولاً بمقياس التفرقة بين الحضر و الريف. نجد أنّ السلطات غالباً ما تعتمد المقياس الديمغرافي الإحصائي مثل المقياس السائد منذ الثمانينات و الذي يعتبر السكان الحضريين هم مراكز البلديات التي لا يقلّ عدد سكانها الناشطين بها عن 5000 عامل و يكون منهم 75% لا يشتغلون بالنشاط الزراعي، و ما عدا ذلك فهم سكان ريف.¹

غير أنّه من ناحية سوسولوجية، ليس من الدقيق اختزال الفروق بين الريفي و الحضري في مقياسين أو ثلاثة، إذ أنّ ظاهرة التخصّر أو التريّف معقّدة جدّاً، يجب من أجل فهمها استدعاء عدّة مفاهيم و تحليل عدّة بُنى Structure، لعلّ أهمها البنية الثقافية و الاجتماعية ثمّ الاقتصادية و السياسية، فالنظر إلى الإحصاءات لا يكفي وحده، و إلّا سنقع في أخطاء فادحة، فعلى سبيل المثال، زاد حجم سكّن المدن في الجزائر من 1954 إلى 1977 بحوالي 421%، يعني حوالي أربع مرات²، فهذا المُعطى الديمغرافي الإحصائي لا يعني بأيّ حال من الأحوال أنّ هؤلاء النازحين إلى المدن ينطبق عليهم مفهوم الحضر، إذ لا يمكن أن يكونوا قد صبغوا بالخصائص الثقافية و الاجتماعية و الاقتصادية للحضر، لأنّ عملية التخصّر عملية معقّدة جدّاً و بطيئة للغاية يتمثّل جوهرها في تغيير جذري للقيم.

بيّنت الدراسة أنّ التمثلات الاجتماعية للقيمة الديمقراطية المتمثلة في "الحرية" عند الفئة الريفية تتمحور على عناصر تاريخية مرتبطة بمسار المقاومة المسلحة ضدّ الاستعمار الفرنسي. يمكن فهم

¹ عبد الحميد بوقصاص، (تطوّر السكان في المجتمع الجزائري و ثنائية الريفي الحضري)، مجلة الأسرة و المجتمع، العدد 8، جانفي 2014، ص 298.
² المرجع نفسه، ص 299.

هذا الربط بين "الحرية" و "الاستعمار" من خلال الواقع الذي عاشه الريف الجزائري إبان الفترة الكولونيلية، إذ أنه شكّل صدمة traumatisme جراء المعاناة الاجتماعية و الاقتصادية. هذا التاريخ الريفي المحمّل بكلّ هذه التجارب الصادمة مع المحتلّ الفرنسي، جعل "الحرية" – التي أصبحت تعني نهاية المعاناة من الاحتلال الفرنسي- تحتل حيز كبير في مخيال الريفيين، حتّى أنهم وضعوها فيما يقابل الاستعمار، و أصبحت هذه الثنائية "حرية/استعمار" تشغل حيزا كبيرا في منظومة التمثلات الاجتماعية لقيمة الحرية، و بفعل التنشئة الاجتماعية انتقلت هذه العناصر إلى الأجيال اللاحقة و بقيت تشكّل جزءا معتبرا من النواة المركزية لتمثّل قيمة الحرية، ذلك أنّ التمثلات الاجتماعية تنتقل من جيل إلى آخر مع تغيّرات ضئيلة لا تمسّ بجوهرها، كما أنّها موزّعة بين أفراد المجتمع الواحد، و هي مكوّنة من خبراتنا و تجاربنا، و الثقافة و التربية و العرف، أي أنّها تمتلك صفات اجتماعية.¹

كما بيّنت الدراسة أيضا، أنّ التمثل الاجتماعي لقيمة الحرية عند فئة الحضر تتمحور على عنصر "التخلص من الرقابة الاجتماعية" و "مغادرة البيت العائلي" و "الاستقلالية المالية"، كلّ هذه العناصر عبارة عن مؤشرات لتوجهات القيم في البيئات الحضرية، إذ أنّه من الملاحظ أنّ القيم التي تسيطر نحوها المجتمعات الحضرية الجزائرية عامة هي قيم "الحدّثة" La modernité و المتمثلة في الفردانية L'individualisme بالدرجة الأولى، إذ أنّ هذه العناصر المذكورة أعلاه تُعبّر عن أهم أشكال الفردانية، و يمكن القول عموما أنّ هذا الباراديجم Paradigme هو النموذج الذي يتوجّه إليه المجتمع الجزائري عامّة. و لقد أبدت الدراسة التي قامت بها فتيحة حرّاث حول الأسرة و تغيّر القيم، أنّ أكبر قدر من الموضوعات و المواقف في دراستها قد دلّت على تفوق الثقافة العصرية بنسبة

¹ Denis Jodelet, O.p, p 36.

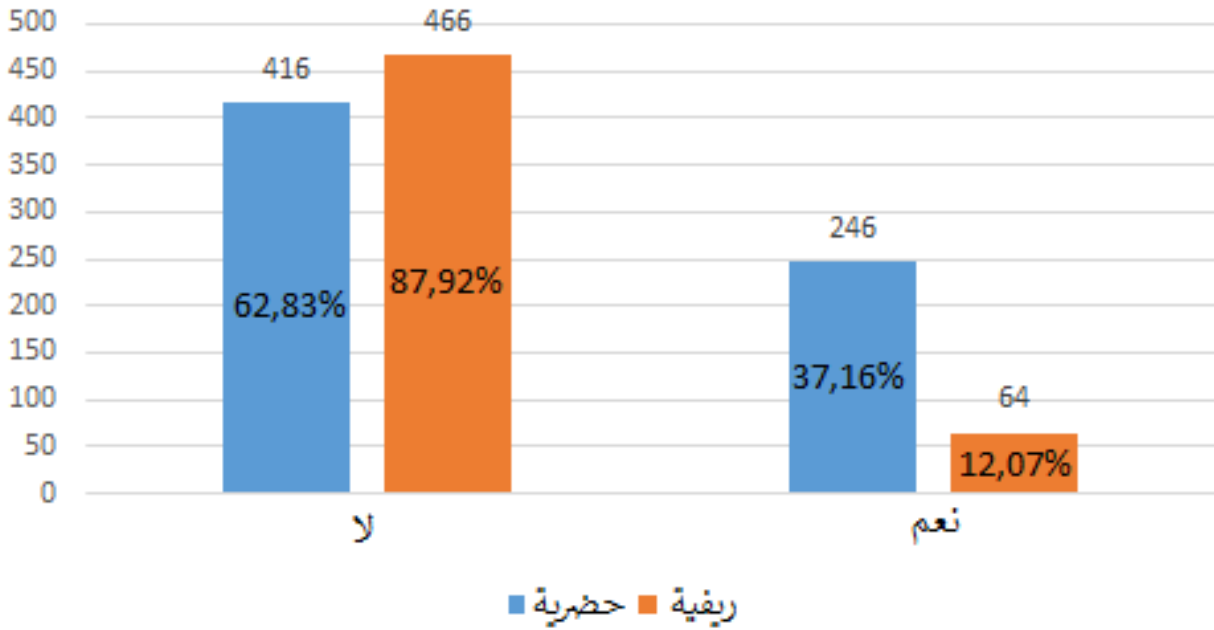
56.25% لدى المبحوثين الأولياء وبنسبة 54.28% لدى الأبناء، من مجموع المواضيع والمواقف الواردة التي تصف لنا جزءا مهماً من الحياة الأسرية. يظهر أنّ تأثير القيم العصرية أكثر بروزاً من التأثير التقليدي لكن تراجع هذا الأخير لا يبدو قويا.¹

ثمّ تعود الباحثة و تؤكد، أنّ تفوق الثقافة العصرية لا يعني أن الأسر التي تمّ استجوابهم بدأوا في تبني ثقافة الحداثة كتلك التي تتبناها المجتمعات الغربية. فقيم الحداثة تخضع لضبط *Ajustement* حتى لا تتعارض مع القيم التقليدية، التي هي بدورها عرفت تغييراً عمّا كانت عليه، و قيم الحداثة كذلك. فالذي وقع هو عبارة عن إعادة امتلاك قيم الحداثة، الأمر الذي أدى إلى نشوء قيم و ممارسات جديدة هي عبارة عن توفيق بين الثقافتين التقليدية و الحديثة، و هو ما يسمّى بـ *Le syncrétisme culturel*، أي التزاوج أو المزج بين ثقافتين مختلفتين. فمثلاً، يظهر هذا المزج واضحاً في الاحتفال بأعياد الميلاد، و الذي هو عبارة عن تأثير للثقافة الغربية في سلوك الأسرة الجزائرية من جهة، و رفض الأسر للاختلاط بين الذكور و الإناث خلال الاحتفال بهذه المناسبة من جهة أخرى. و هنا تتدخل القيم التقليدية التي تميّز بين الذكور و الإناث، حيث تعترف بالحرية الكاملة و الاستقلالية التامة لفئة الذكور دون الإناث، فعلى الرغم من التغيير الكبير الحاصل في طريقة التعامل مع الإناث خلال العملية التربوية، إذ أصبح الأولياء يشجعون بناتهم على الدراسة و العمل و غير ذلك، يبقى المفهوم التقليدي للشرف المرتبط بالإناث هاجساً عند أوليائهن أو إخوانهن خوفاً من أحكام المجتمع على تصرفاتهن، و من ثمّ نقول أنّ تربيتهن لازالت تخضع للتمييز لكن بحدّة أقل.²

و لقد صادفنا في دراستنا حول قيمة الحرية صوراً من نفس هذه الظاهرة الثقافية المتمثلة في إعادة امتلاك ثقافة الحداثة *La modernité* و من ثمّ نشوء قيم أو ممارسات جديدة هي عبارة عن

¹ فتيحة حرّاث، (الأسرة، ممارسات و رهانات مجتمعية)، مجلة إنسانيات *CRASC*، العدد 59، مارس 2013 ص 52.
² المرجع نفسه، ص 53.

توفيق بين الثقافتين التقليدية و الحديثة، Le syncrétisme culturel، فبرز ذلك بوضوح حين طرحنا السؤال التالي على المبحوثين: هل تُقضي فكرة القضاء و القدر عند التخطيط للمستقبل، و تعتبر نفسك مسؤولاً ولا مسؤولية مطلقة على جميع مجريات حياتك. فكانت الإجابات كالتالي:



أجابت الفئة الريفية بـ 12.07% بـ "نعم"، و 87.92% بـ "لا". قد لا تكون إجابات هذه الفئة مفاجئة للباحث، و ذلك إذا علمنا أنّ التجمعات الريفية في الجزائر في معظمها تجمعات تقليدية تُمارس نشاطها الفكري في أطر دينية تقليدية تعتمد على الأفكار الموروثة في تحديد موقفها من موضوعات قانونية و فلسفية كالمسؤولية و الحرية، بعيدا عن التفكير العقلاني و الموضوعي. لكن من جهة أخرى جاءت أجوبة الفئة الحضرية 37.16% بـ "نعم" و 62.83% بـ "لا". إذ تعبّر هذه الإجابات عن نوع من التناقض أو الجمع بين ثقافتين مختلفتين، فمن جهة، نجد أنّ المجتمعات الحضرية تتجه إلى النموذج الحدائثي في قيمها و ممارساتها، و لكن في ما يخصّ مسألة "القضاء و القدر" -و التي تعتبر موضوع جدال تاريخي بين المسلمين- تغلب الأطر التقليدية و تعود الثقافة المحلية لتسيطر، و هذا ما يُسميه

عدّي لهواري بـ "النتاج المتناقض للحدّثة"¹ 'le produit contradictoire de la modernité' و هو عبارة عن ظاهرة ثقافية تتمثل في محاولة الجمع بين ثقافتين كلّ واحدة على طرف نقيض من الأخرى، فينتج عن هذه المناورة منتج متناقض من حيث مكوناته الحديثة من جهة، و التقليدية من جهة أخرى.

ثالثاً: متغيّر المستوى الاقتصادي، و علاقته بتمثلات قيم الديمقراطية.

لما قمنا بدراسة متغيّر المستوى الاقتصادي أظهرت لنا الدراسة الكميّة الإحصائية أنّ هنا معامل ارتباط عالي بين هذا المتغيّر المتمثّل في "المستوى لاقتصادي" و بين القيمة الديمقراطية المتمثّلة في قيمة المساواة l'égalité.

الجدول رقم (14): يوضّح توزيع العناصر المكونة للنواة المركزية للتمثلات الاجتماعية لقيمة المساواة L'égalité ، و الموزّعة على حسب المستوى الاقتصادي، و حسب الأولويّة (الإجابة رقم واحد في الأهمية).

النسبة المنوية	التكرار	النواة المركزية للمثلات الاجتماعية	المستوى الاقتصادي
34.37	154	المساواة بين الرجل و المرأة	
18.75	84	المساواة في الميراث	
15.84	71	المساواة في الواجبات	

¹ Lahouari ADDI, O.p, p 65-68.

		المنزلية	جيد إلى عالي
8.48	38	المساواة في الحقوق و الواجبات	
22.54	101	إجابات أخرى	
20.29	151	المساواة في فرص العمل	
17.20	128	المساواة في الحقوق و الواجبات	
16.66	124	المساواة ف أمام القانون	ضعيف إلى متوسط
13.17	98	المساواة بين الرجل و المرأة	
32.66	243	إجابات أخرى	

1- تحديد النواة المركزية و النظام المحيطي للتمثلات الاجتماعية لقيمة المساواة عند الفئات الاقتصادية.

نلاحظ من خلال الجدول أعلاه، أنّ هناك فروق واضحة في دلالات النواة المركزية للتمثلات الاجتماعية المتعلقة بقيمة المساواة L'égalité عند الفئات الاقتصادية المختلفة (أصحاب الدخل الجيد إلى العالي، أصحاب الدخل المتوسط إلى الضعيف). نلاحظ تقريبا نفس العناصر الرئيسة تشكّل

التمثّل الاجتماعي لكن تكرار الإجابات يختلف، الأمر الذي يؤثّر إلى المساحة التي تحتلها بعض العناصر على حساب عناصر أخرى، ممّا يغيّر هيكل Structure التمثّل الاجتماعي و دلالاته على الرغم من تقاسم الكثير من نفس العناصر المشكّلة.

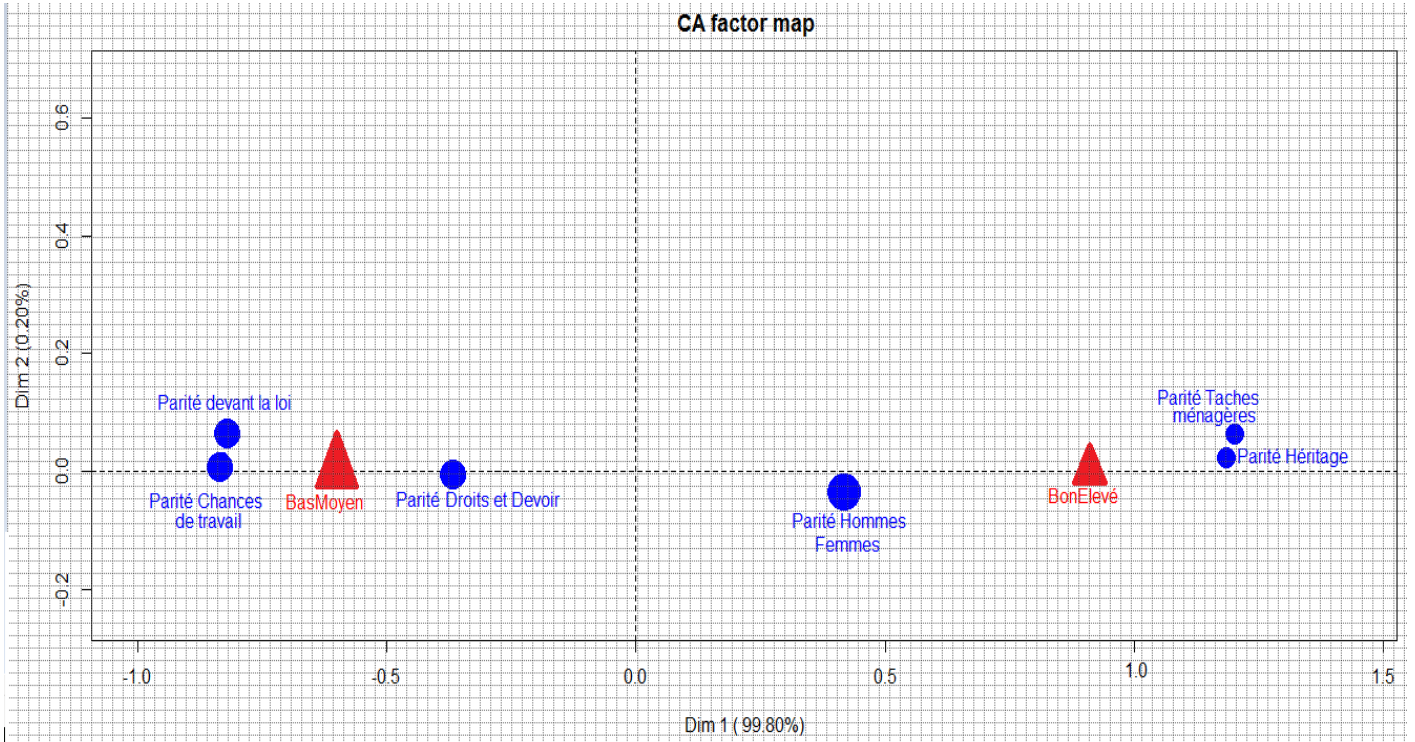
في ما يتعلّق بالتمثلات الاجتماعية لقيمة المساواة عند الفئة المتمثلة في أصحاب المستوى الاقتصادي الجيّد إلى العالي، نجد أنّ هناك ثلاث عناصر تحتلّ أكبر مساحة في تشكيلة النواة المركزية، و هي عناصر متعلّقة بقضية المرأة. جاء أكبر عنصر بنسبة 34.37% و المتمثّل في "المساواة بين الرجل و المرأة"، ثمّ جاء بعد ذلك عنصر "المساواة في الميراث" بنسبة 18.75%، ثمّ العنصر الثالث المتمثّل في "المساواة في الواجبات المنزلية" بنسبة 15.84%. كلّ هذه العناصر تجعلنا نفترض أنّ النواة المركزية لتمثلات قيمة المساواة عند فئة المستوى الاقتصادي الجيّد إلى العالي تتمحور حول قضية المساواة بين الجنسين، بعيدا عن قضايا العدالة الاجتماعية إذ جاء عنصر "المساواة في الحقوق و الواجبات" بنسبة لا تتعدّى 8.48%، الأمر الذي يؤثّر إلى عدم اكتساب هذا النوع من الاهتمامات مساحة كبيرة في تشكيلة النواة المركزية لتمثّل المساواة عند أصحاب المستوى الاقتصادي الجيّد إلى العالي.

لقد تنوعت في بعض الأحيان و تباينت الإجابات المكوّنة للنظام المحيطي، بمعنى الإجابات التي احتلّت الترتيب الثاني إلى الرابع، لكنّها في العموم بقيت محافظة على مواضيع العناصر الواردة في النواة المركزية حتّى تكون بذلك قد ملأت وظيفتها المتمثلة في تجسيد العناصر المركزية و ربطها بالواقع الملموس. كانت عناصر النظام المحيطي الأكثر تكرارا: "المساواة بين الجنسين في التقدير"، "فتح الأبواب أمم المرأة في بعض المهن"، "المساواة مع الرجال في تمثيل النساء على الساحة السياسية".

أما في ما يخصّ فئة المستوى الاقتصادي الضعيف إلى المتوسط، نجد العناصر المشكّلة للنواة المركزية لتمثل قيمة المساواة تصبّ أغلبها في موضوع العدالة الاجتماعية و المساواة بين أفراد المجتمع. جاء أكثر عنصر تكرارا "المساواة في فرص العمل" بنسبة 20.22%، ثمّ يأتي بعده عنصر "المساواة في الحقوق و الواجبات" بنسبة 17.20%، و في الأخير نجد عنصر "المساواة أمام القانون" بنسبة 16.66%. أما في ما يخصّ عنصر "المساواة بين الرجل و المرأة" فقد ورد بأقلّ نسبة 13.17%، ممّا يدلّ على سيطرة العناصر ذات الطابع الاجتماعي و القانوني العام، و عدم احتلال قضية المرأة أو المساواة بين الجنسين حيّزا كبيرا في منظومة التمثل الاجتماعي للقيمة الديمقراطية المتمثلة في المساواة عند فئة المستوى الاقتصادي المتوسط إلى الضعيف.

أما في ما يخصّ العناصر المكوّنة للنظام المحيطي، أي الأجوبة التي احتلت الرتبة الثانية إلى الرابعة، كان من أهمّها: "العدل الاجتماعي"، "محاسبة الإطارات أمام القانون"، "المساواة بين أصحاب الوجاهة و عموم الشعب على مختلف الأصعدة". إلى غير ذلك من الأجوبة التي تصبّ في نفس الفكرة.

و عند حساب معامل الارتباط و ترجمة هذه المعطيات في تمثيل بياني، تحصلنا على سحابة النقاط Nuages de point، الممثلة للنواة المركزية للتمثلات الاجتماعية للقيمة الديمقراطية المتمثلة في "المساواة" L'égalité، للفئتين المدروستين (أصحاب المستوى الاقتصادي الضعيف إلى المتوسط، و أصحاب المستوى الاقتصادي الجيد إلى العالي)، و هو كما يظهر في الشكل الآتي:



2- التحليل السوسيولوجي:

نلاحظ من خلال النتائج أعلاه، أنّ كلّ فئة اقتصادية لها اهتماماتها الخاصة في ما يتعلّق بمسألة المساواة. فنجد أصحاب المستوى الاقتصادي الجيّد إلى العالي يبدون قلقاً و اهتمام نحو مسألة المساواة بين الجنسين بالدرجة الأولى "المساواة بين الرجل و المرأة"، "المساواة في الميراث"، "المساواة في الواجبات المنزلية". بينما أصحاب المستوى الاقتصادي الضعيف إلى المتوسط يتوجّه اهتمامهم و قلقهم في مسألة المساواة إلى قضايا اجتماعية و قانونية "المساواة في فرص العمل"، "المساواة في الحقوق و الواجبات"، "المساواة أمام القانون".

إنّ سبب اختلاف التمثلات الاجتماعية لقيمة المساواة من فئة إلى أخرى هو اختلاف الطبقة

الاقتصادية لكلّ من الفئتين، إذ أنّ كلّ منتمي إلى فئة اقتصادية معيّنة، له تمثّل اجتماعي معيّن لقيمة المساواة و كلّ القيم الأخرى عموماً، فإنّ الظروف المادية لأيّ فئة اجتماعية هي التي تحدّد وعيها و توجّهاتها القيمية. أو إذا أردنا استعمال مصطلحات التحليل المادي والمادية التاريخية Le matérialisme historique (هي عبارة عن أداة لمعرفة و تفسير الواقع الاجتماعي و التاريخي¹) يمكن القول أن البنية التحتية l'infrastructure هي التي تحدّد الأشكال التي تأخذها عناصر البنية الفوقية La superstructure. فعلى هذا الأساس الاقتصادي المادي (l'infrastructure) يتمّ بناء كلّ ما هو قانوني و سياسي و ثقافي و ديني و باقي مظاهر البنية الفوقية (la superstructure) بما فيها القيم، أي أنّ الظروف الاقتصادية هي التي تحدّد الأفكار و الوعي، فيكون الأفراد من حيث أفكارهم و وعيهم تعبيراً خالصاً عن طبقتهم الاقتصادية التي ينتمون إليها. و عليه فإن التحليل المادي للظواهر الاجتماعية يعتبر انه لا يمكن فهم أية ظاهرة سوسولوجية إذا أخذت بذاتها منعزلة عن الظواهر الاجتماعية الأخرى و الظروف المادية المحيطة بها، إلى حد أنّ أي ظاهرة قد تصبح عديمة المعنى إذا لم تدرس بالترابط مع الظروف المادية المحيطة بها، و عكس ذلك يمكن فهم أية ظاهرة و توضيحها إذا درست في ارتباطها مع الظواهر المحيطة بها.²

و من ثمّ يمكن فهم الاختلاف الواقع في التمثلات الاجتماعية لقيمة المساواة بين أصحاب المستوى الاقتصادي الجيد إلى العالي و أصحاب المستوى الاقتصادي الضعيف إلى المتوسط. إذ أنّ الفئة الأولى، و بموجب توفّرها على ظروف عيش مادية حسنة و تأمينها الجانب الاقتصادي، لم تكن تمثلاتها لقيمة المساواة مرتبطة بمحاور متعلّقة بالعدالة الاجتماعية، بل التفتت هذه الفئة إلى محاور أخرى، كالمساواة بين الجنسين و قضايا المرأة، و التي تُعدّ قضايا من الدرجة الثانية في مسألة تحقيق

¹ Maximilien Rubel, Karl Marx : essai de biographie intellectuelle, Les édition Rivière, France, 1957, p 171.

² جوزيف ستالين، المادية الديالكتيكية و المادية التاريخية، دار التقدّم، مصر، 1937، ص 3-5.

المساواة. أمّا أصحاب المستوى الاقتصادي الضعيف إلى المتوسط فكان هاجسهم الذي يُقرأ من خلال أجوبتهم، هو العدالة الاجتماعية والتنديد بالظلم و الإقصاء الاجتماعي و التمييز الحاصل بين أصحاب النفوذ و باقي فئات الشعب أمام القانون و في مختلف الوضعيات. هذه التمثلات الاجتماعية لقيمة المساواة متأثرة مباشرة بموقعهم الاقتصادي إذ لم تستطع هذه الفئة تأمين الجانب الاقتصادي الحيوي و الأساسي و ظروف معيشة حسنة، حتى تلتفت لقضايا من الدرجة الثانية كالمساواة بين الجنسين أو قضايا المرأة.

و باعتبار الفئة الثانية تمثل الأغلبية في المجتمع الجزائري، فهذا يؤشر إلى أنّ الحالة الراهنة في الجزائر تتميز بمميزات لا تشجع على ترسيخ القيم الديمقراطية، و من ثمّ لا تحفز تنمية ديمقراطية على المستوى الاجتماعي و الثقافي و السياسي، و من بين هذه المميزات نذكر ثلاث أهم سمات كالتالي:

- الفساد في مختلف الأصعدة على غرار الفساد الإداري و الفساد السياسي و الفساد الاقتصادي و الفساد القانوني،
- غياب العدالة الاجتماعية،
- الشرخ العميق Clivage بين الفئة المتمثلة في أصحاب النفوذ كـ بعض مستخدمي الجهاز العسكري و الأمني، و رجال الأعمال المحتمين بإطارات في الدولة، و السياسيين و غير ذلك، و بين باقي عموم الشعب من موظفين بسطاء و أو تجار صغار إلى آخره.

و مع ارتفاع الأصوات المطالبة بضرورة الإقلاع عن أساليب الحكم السيئ التي توظف الفساد و الإقصاء الاجتماعي L'exclusion sociale و التفاوت الاجتماعي L'inégalité sociale، بدأت النخب الحاكمة في مشاريع إصلاحية تجميلية تعتنى بالأرقام الإحصائية دون معالجة الواقع

معالجة فعلية ، فأصبح الفساد نظاما موازيا للدولة، فعلى حسب دراسة شاملة سنوية تقوم بها منظمة الشفافية العالمية Transparency International المختصة بمحاربة الفساد في دول العالم، لا زالت الجزائر تتفهم في مجال محابة الفساد سنة بعد سنة، حيث احتلت المرتبة 88 عالميا للدول الأقل فسادا سنة 2015. بينما احتلت دول عربية أخرى كالإمارات المرتبة 22.¹

و بفعل هذا الفساد، أفرغت كل عملية للتنمية الاقتصادية أو الاجتماعية من محتواها، و أعطتها صفة التنمية الجزئية، بدل التنمية الشاملة، و التنمية المادية عوض التنمية الإنسانية، فأنتج هذا النهج حدة أكبر في التفاوت الاجتماعي L'inégalité sociale فأصبحت الأقلية تملك و الغالبية تعيش حالة من مستويات اقتصادية متدنية، و ظروف معيشية مزرية في كثير من الأحيان، خاصة في المناطق البعيدة عن العواصم و المدن الكبيرة كالأرياف و الجنوب الجزائري.²

إنّ ترتيب الجزائر بين الدول الأكثر فسادا يعكس وجود أوضاع سياسية، و اقتصادية و اجتماعية و ثقافية غير سليمة تشكل المناخ الذي ينمو فيه الفساد، و هذا العائق يقف أمام تحقيق أي مشروع للإصلاح خاصة الإصلاح الديمقراطي.

المبحث الثاني: علاقة الخصائص السوسيو-ثقافية Socioculturelles بتمثلات قيم

الديمقراطية:

أولاً: متغير الالتزام الديني عند الطالب و علاقته بتمثلات قيمة الديمقراطية.

من خلال دراسة متغير الالتزام الديني عند الطالب في جامعة تلمسان، بينت لنا الدراسة

¹ <http://www.transparency.org/>

² وارث محمد، (الفساد و أثره على الفقر: إشارة إلى حالة الجزائر)، مجلة دفاتر السياسة و القانون، العدد 08، جانفي 2013، ص 97.

الكمية الإحصائية أنّ هناك معامل ارتباط عالي بين هذا المتغير (الالتزام الديني) و بين القيمة الديمقراطية المتمثلة في قيمة "التسامح" La tolérance.

- الجدول رقم (15): يوضّح توزيع العناصر المكونة للنواة المركزية للتمثلات الاجتماعية لقيمة التسامح، و الموزعة على حسب درجة الالتزام الديني عند الطالب و حسب الأولوية (الإجابة رقم واحد في الأهمية).

النسبة المنوية	التكرار	النواة المركزية للمثلات الاجتماعية	درجة الالتزام الديني
27.58	88	الدين الإسلامي	عالي
15.04	48	الأخلاق	
11.28	36	العفو	
6.89	22	الرحمة	
39.18	125	إجابات أخرى	
21.07	141	الدين الإسلامي	متوسط
13.30	89	الإنسانية	
11.21	75	التعايش	
9.41	63	تقبل الآخر	
44.99	301	إجابات أخرى	

28.43	58	الدين الإسلامي	ضعيف
15.68	32	التعايش	
10.29	21	تقبل الآخر	
6.37	13	الحب	
39.21	80	إجابات أخرى	

1- تحديد النواة المركزية و النظام المحيطي للتمثلات الاجتماعية لقيمة التسامح حسب درجة الالتزام الديني.

من خلال الجدول الموضّح في الأعلى، نلاحظ أنّ النواة المركزية للقيمة الديمقراطية المتمثلة في "التسامح" La tolérance عند الفئات الثلاثة (أصحاب الالتزام الديني العالي و المتوسط و الضعيف) تتمحور كلّها بالدرجة الأولى على نفس العنصر، ألا و هو "الدين الإسلامي"، ثم تأتي العناصر الأخرى تختلف من فئة إلى أخرى، و ربّما تشترك مع فئة دون الأخرى.

ترتكز النواة المركزية لتمثّل قيمة المساواة عند أصحاب الالتزام الديني العالي على عنصر "الدين الإسلام". وردت هذه الإجابة بنسبة 27.58%، ثم جاءت بعدها عناصر أخرى، غالبا ما تنتمي إلى الحقل الديني، فكثيرا ما ترد في الخطاب الديني كالخطب الجمعيّة و الدروس الدينية، على غرار عنصر "الرحمة" الذي ورد بنسبة 6.89%، و عنصر "العفو" الذي ورد هو الآخر بنسبة 11.28%، و أخيرا نجد عنصر "الأخلاق"، و الذي جاء بنسبة 15.04%.

أمّا في ما يخصّ العناصر الثانوية المشكّلة للنظام المحيطي لقيمة التسامح عند الفئة الملتزمة التزاما دينيا عاليا، فتبقى هذه العناصر في كثير من الأحيان مرتبطة أيضا ارتباطا مباشرا بالحقل

الديني و الشرعي، فنجد من بين هذه العناصر مثلاً: "أهل الذمة"، أو تلميحات إلى "اليهود و النصارى" لما كانوا يعيشون في ظلّ الحكم الإسلامي، كلّها عناصر تاريخية تولّد نوعاً من الفخر عند المتديّن بتاريخه.

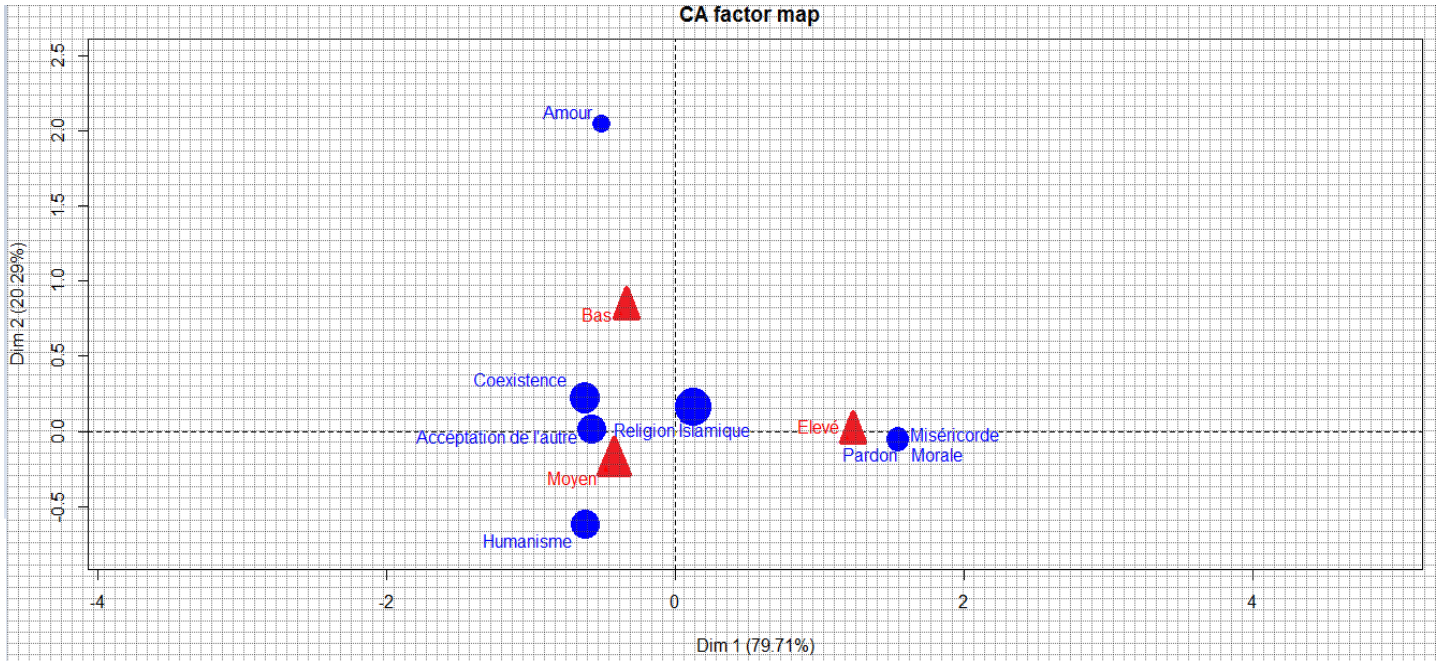
كما نجد أيضاً النواة المركزية لتمثلات قيمة التسامح عند أصحاب الالتزام الديني المتوسط، نجدها تتمحور بالدرجة الأولى على عنصر "الدين الإسلامي" بنسبة 21.07%، ثمّ يأتي بعد ذلك عنصر "الإنسانية" بنسبة 13.30%، ثمّ عنصر "التعايش" بنسبة 11.21%، و في الأخير عنصر "تقبّل الآخر" الذي جاء بنسبة 9.41%. و من الملاحظ أن هذه العناصر الثلاثة الأخيرة المشكّلة للنواة المركزية عند الملتمزمين التزاماً دينياً متوسطاً هي عناصر أكثر كونية و ليست بمصطلحات دينية بحتة، و هذا لا يعني أنّ العنصر الديني لا يتدخل في تشكيل التمثلات الاجتماعية لقيمة المساواة عند هذه الفئة، بل على العكس، إنّ أكبر عنصر يشغل مساحة النواة المركزية هنا هو عنصر ديني متمثّل في "الدين الإسلامي".

و في ما يتعلّق بالنواة المركزية للتمثلات الاجتماعية لقيمة التسامح عند الفئة الملتمزمة التزاماً دينياً ضعيفاً، فنجدها هي الأخرى تتمحور بشكل أساسي على عنصر "الدين الإسلام"، الأمر الذي يؤشّر إلى أنّ الدين يلعب دوراً أساسياً في تشكّل القيم حتّى عند الفئة التي التزامها الديني ضعيف. ورد عنصر "الدين الإسلامي" عند هذه الفئة بنسبة 28.43%، و هي نسبة أكبر من التي وردت عند الفئة الملتمزمة دينياً التزاماً عالي. ثمّ يأتي العنصر الثاني و المتمثّل في "التعايش" و ذلك بنسبة 15.68%، ثمّ بعد ذلك نجد عنصر "تقبّل الآخر" بنسبة 10.29%، و في الأخير عنصر "الحب"، و الذي تفرّدت به هذه الفئة دون غيرها بنسبة 6.37%.

أمّا في ما يخصّ العناصر المكوّنة للنظام المحيطي للتمثلات الاجتماعية لقيمة التسامح La

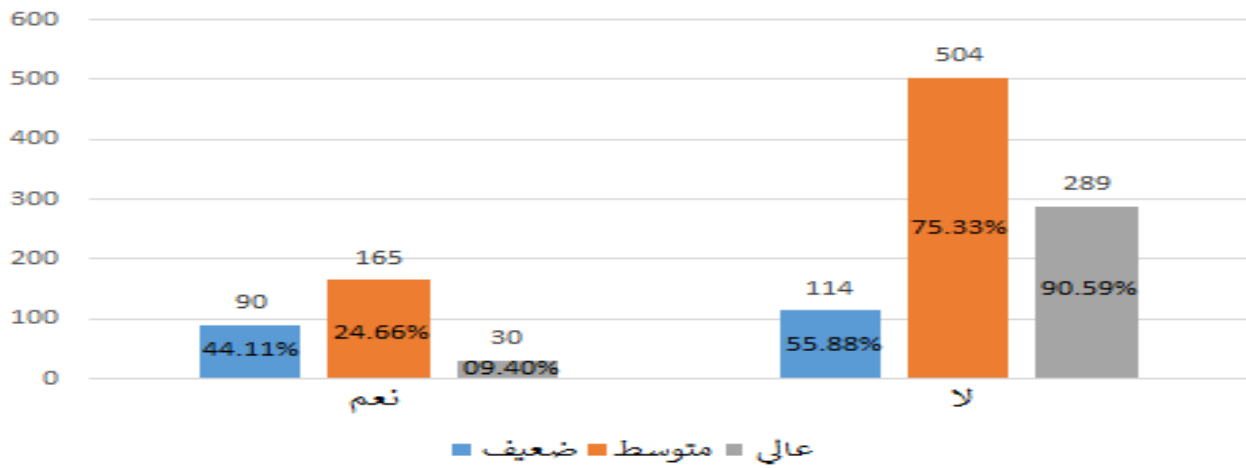
tolérance عند كل من فئة الملتزمين دينيا التزاما متوسطًا و ضعيفا، أي الأجوبة التي احتلت الرتبة الثانية إلى الرابعة من حيث الأهمية، فمنها ما كان متصلا بالحقل الديني كالإجابات التالية: "مبدأ ديني"، و "الرحمة"، و "لكم دينكم و لي ديني"، هذا من جهة، و من جهة أخرى كانت هناك عناصر أكثر كونية Universelles كالإجابات التالية: "الاعتراف بالغير" و "الحفاظ على التنوع"، "السلام بين البشر".

و بعد ما قمنا بحساب معامل الارتباط و ترجمة هذه المعطيات المتعلقة بتشكيلة النواة المركزية للتمثلات الاجتماعية لقيمة "التسامح" في تمثيل بياني، تحصلنا على سحابة النقاط Nuages de point، الممثلة للنواة المركزية لكل من الفئات المدروسة (أصحاب الالتزام الديني العالي، الالتزام الديني المتوسط و الالتزام الديني الضعيف)، و هو كما يظهر في الشكل الآتي:



2- التحليل السوسيولوجي.

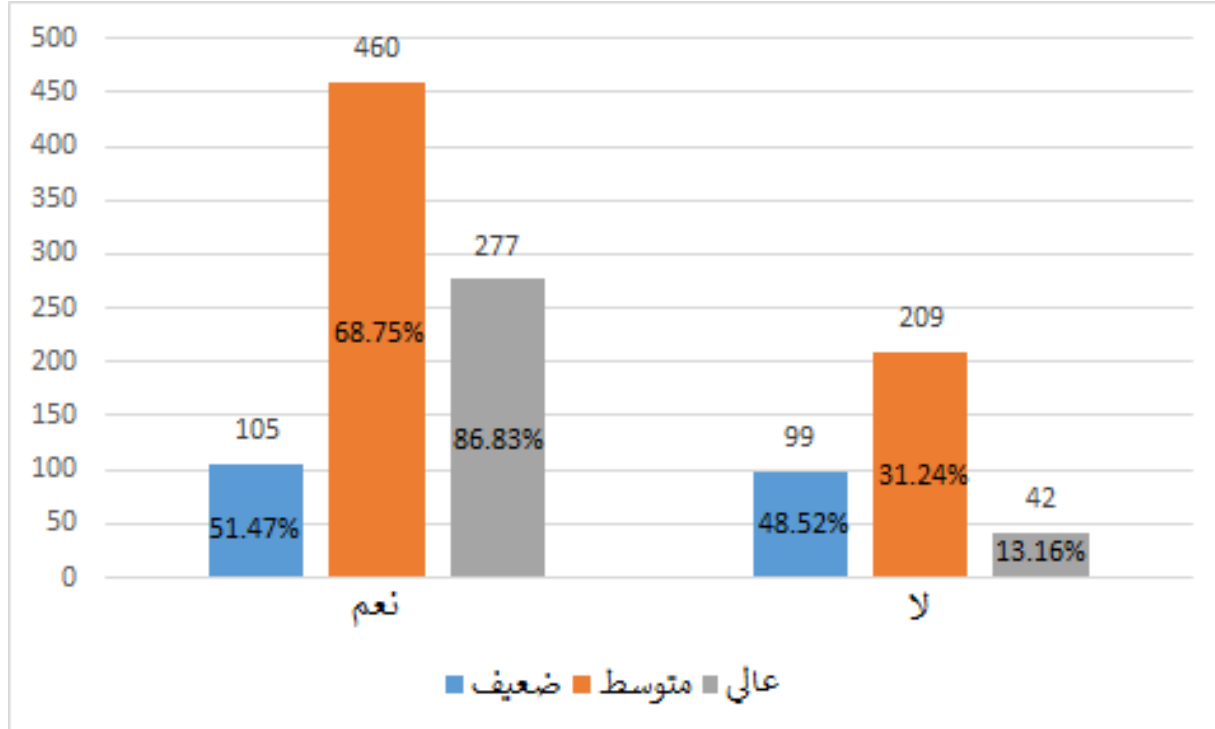
يمكن أن نلاحظ بوضوح أنّ عنصر "الدين الإسلامي" يشغل مساحة واسعة في تشكيلة التمثلات الاجتماعية لقيمة التسامح La tolérance*، وذلك عند جميع الفئات الثلاثة المدروسة، ممّا يدلّ على أنّ الدين عامة هو مصدر أساسي للقيم في المجتمع الجزائري، لكن عند طرح بعض الأسئلة التي تجسّد قيمة التسامح على أرض الواقع من خلال التعامل مع الآخر المخالف، كانت الأجوبة تعبر مرّة أخرى عن مفارقة Paradoxe، الأمر الذي يجعلنا نطرح عدّة تساؤلات عن محتوى هذه القيمة و المعنى الذي تملكه بالنسبة للطلاب الجامعي الجزائري، فعند طرح السؤال الآتي: هل تقبل أن يتخلّى المسلم عن دينه و يعتنق ديانة أخرى. كانت الأجوبة كالتالي:



و عند طرح السؤال التالي: في ظلّ انتشار المدّ الشيعي و التبشير المسيحي و الفكر الإلحادي،

*إنّ التسامح مع الآخر المخالف دينيا أو دنيويا من مقاصد دين الإسلام، حيث أنّ القرآن يحسم المسألة نهائيا و يقرّر هذا المبدأ في أكثر من أربعة عشر آية محكمة و قطعية الدلالة: قال تعالى: "لا إكراه في الدين"، و قوله تعالى: "فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر"، و قوله تعالى: "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ" . و قوله تعالى: (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم) . و قوله تعالى: (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزلون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) . و قوله تعالى: (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون) . و قوله تعالى: (وَإِنْ كَانَ كَبِيرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سَلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ) . و قوله تعالى: (لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا يناز عنك في الأمر و ادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون) . و قوله تعالى: (ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته والظالمون ما لهم من ولي ولا نصير) . و قوله تعالى: (ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل) . و قوله تعالى: (قل لله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) . و قوله تعالى: (وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلّفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون) . و قوله تعالى: (ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلّف فيه ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم وإنهم لفي شك منه مريب) . كل هذه الآيات تحسم موضوع التسامح مع الآخر المخالف في العقيدة و عدم إكراهه.

هل تعتقد أنه يجب وضع منظومة قانونية من أجل التضييق على هذه التيارات. فكانت الإجابات كالتالي:



يمكن أن نلاحظ أنّ درجة التسامح تزيد كلّما انخفضت درجة الالتزام الديني، و لكن الأغلبية في جميع الفئات الثلاث لا تُبدي تسامحا مع الآخر المخالف، بل على خلاف ذلك، نلاحظ نوعا من روح الإقصائية و عدم الاعتراف بالآخر، فضلا عن الدفاع عن حقّه في الوجود. و لقد سجّلنا نسبة عالية من المبررات ذات الطابع الديني، إذ يُبرّر المبحوثون موقفهم الغير متسامح هذا بأدلة شرعية و بنصوص دينية.

و بالعودة إلى سياق تاريخي و ثقافي أوسع يمكن فهم هذه الإقصائية و عدم الاعتراف بالآخر، إذ سبق و أن أشرنا في القسم السابق إلى المحطّات التاريخية التي مرّ بها المجتمع الجزائري منذ العهد الروماني إلى الاستعمار الفرنسي و مرورا بالفتح الإسلامي ، و كيفية تأثيرها تأثيرا عميقا على نحت عقلية الفرد الجزائري، فنمّت فيه روح الإقصائية و عدم الاعتراف بالآخر، والذي تولّد

عنه العنف الطائفي و المذهبي، و تمّ استبدال "الانفتاح على الآخر" بـ"دوغمائية" منطوية على نفسها، على حدّ تعبير محمد أركون. و لقد عرّف هذا الأخير الدوغمائية على أنّها: "تنظيم معرفي مغلق قليلا أو كثيرا من الاعتقادات و اللاعتقادات المتعلقة بالوقائع، متمحورة حول لعبة مركزية للاعتقادات، ذات مفعول مطلق، و هي تولد سلسلة من النماذج للتسامح و اللاتسامح فيما يخص الآخر"¹. و من خلال هذا التعريف يمكننا استنتاج خصائص الدوغمائية، و التي هي أيضا خصائص سيكولوجيا المجتمع الجزائري عام، و يمكن تلخيصها في أربع خصائص هي: الانغلاق، مركزية الاعتقاد، ثنائية الإعتقاد و اللاعتقاد، و الإطلاق.

ترتكز هذه المنظومة الدوغمائية المؤدّة للإقصائية و عدم التسامح و عدم الاعتراف بالآخر المخالف دينيا و دنيويا، ترتكز على نصوص دينية من أحاديث منسوبة إلى الرسول*، من أهمّ هذه الأحاديث:

- أولها: حديث عبد الله بن مسعود قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا يحل دم

امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس

والثيب الزاني و المفارق لدينه، التارك للجماعة"².

ثانيها: حديث: عكرمة أن عليا بن أبي طالب حرق قوما فبلغ بن عباس فقال: "لو كنت

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص125.
*إذا كان القرآن يحسم مسألة "التسامح" مع المخالف، فكيف لفقهاء البلاط أن يُعزّزوا و يستدلوا على الموقف المناقض للقرآن الذي هو موقف الإقصاء و العنف تجاه المخالف؟ و الإجابة هو أنّه من أجل ذلك عمد فقهاء البلاط إلى اختراع مصادر تشريعية أخرى غير القرآن كون هذا الأخير محفوظ في الكتب و في الصدور فيستحيل تحريف ألفاظه لأغراض سياسية، فجعلوا من الحديث و إجماع الفقهاء (يعني إجماعهم هم) و أقوال الصحابة و عمل أهل المدينة و مبدأ سدّ الذرائع و غيرهم، جعلوا منهم مصادر للتشريع مثلها مثل القرآن. ثمّ تطرّفوا أكثر فبحثوا عن طريقة لإلغاء ما يتعارض من القرآن مع مصالح السلطان و الثقافة العربية القديمة التي كانوا متأثرين بها، فعمد فقهاء البلاط إلى اختراع مفهوم النسخ، و المقصود به اصطلاحا عند الأصوليين هو: "إزالة حكم المنسوخ كله و استبداله بحكم آخر أو بغير استبدال في وقت معين، فهو بيان الأزمان التي انتهى إليها العمل بالفرض الأول، ومنها ابتداء الفرض الثاني الناسخ للأول"، أي أنّه عبارة عن إلغاء حكم منصوص عليه قرآنا أم سنة بحكم آخر من القرآن أو السنة أيضا، أو إلغاؤه دون استبداله.
² صحيح البخاري(2521/6).

أنا لم أحرقهم لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا تعذبوا بعذاب الله) ولقتلتهم كما قال

النبي صلى الله عليه وسلم (من بدل دينه فاقتلوه).¹

ثالثها : حديث معاذ عندما أرسله النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن وقال له: (أيما رجل

ارتد عن الإسلام فادعه فإن عاد وإلا فاضرب عنقه، وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام

فادعها، فإن عادت وإلا فاضرب عنقها).²

- رابعها: حديث جابر أن امرأة يقال لها أم مروان ارتدت عن الإسلام، فأمر النبي صلى الله

عليه وسلم أن يعرض عليها الإسلام فإن رجعت وإلا قتلت.³

- خامسها : و من أفعال الصحابة فعل الصحابييين: أبي موسى الأشعري، ومعاذ بن جبل.

كما روى ذلك أبو موسى وفيه: (اذهب أنت يا أبا موسى أو يا عبد الله بن قيس إلى اليمن ثم

أتبعه معاذ بن جبل فلما قدم عليه ألقى له وسادة قال أنزل وإذا رجل عنده موثق قال ما هذا

قال كان يهوديا فأسلم ثم تهود قال اجلس قال لا أجلس حتى يقتل قضاء الله ورسوله ثلاث

مرات فأمر به فقتل).⁴

قام الفقهاء المسلمون، كما يرى بعض الباحثين المعاصرين، بدور كبير في نقل القضية من

التسامح إلى الإقصاء و العنف لتتماشى مع الواقع السياسي للدول الإسلامية الذي غلب على أكثر

فترات الظلم.⁵ فغالبا ما كان مصير المخالف في القضايا الفكرية و السياسية الإقصاء و العنف، على

غرار غيلان بن مسلم الدمشقي الذي دافع عن مبدأ حرية الإنسان، تم اعتقاله من طرف شرطة هشام

بن عبد الملك ثم استجوبه مجموعة من فقهاء البلاط و بعد أن أعرب عن رأيه في حرية الإنسان حكم

¹ صحيح البخاري (1098/3).

² فتح الباري شرح صحيح البخاري (272/12).

³ سنن الدارقطني (118/3).

⁴ صحيح البخاري (2537/6).

⁵ حسن بن فرحان المالكي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة، المطبوعات الرقمية للمالكي، السعودية، 2012، ص 25

عليه بالكفر و الردة فُصِّل و عُذِّب ثم اغتيل. و غيره كثير كالجعد بن درهم و آخرون. و نجد نفس الإقصائية في دول المغرب العربي مع المرابطين و الموحدين و غيرهم، حيث سبق و عرضنا في الفصل السابق صوراً من هذه الإقصائية.

لقد تجذرت هذه الإقصائية و عدم التسامح خاصة مع الآخر الديني في سلوك المجتمع الجزائري من خلال نصوص شرعية و تراث ديني* سار مفعوله في الذات الجزائرية إلى يومنا هذا، و لعل أوضح تعبير عن "اللا تسامح" الذي ولدته المنظومة الدينية التراثية هو نتائج السؤالين المطروحين، إذ أعرب أغلبية المبحوثين عن عدم تسامحهم مع من تخلى عن دينه من جهة، و مع وضع منظومة قانونية للتضييق عن باقي المذاهب و الأديان من جهة الأخرى.

*من بين أهم صور "اللا تسامح" نجد ما يسمّى بجهاد الطلب أو ما عُرف تاريخياً بالفتوحات الإسلامية، فمن أجل تنفيذ التطلعات التوسعية les inspirations expansionnistes التي كان يرغب فيها الحكام المسلمون، حاولوا تمريرها عبر الدين و يبررها بنصوص شرعية غالباً متكون من أحاديث و كذا نسخ كل آية تدعو إلى التسامح و السلم. و قسموا الجهاد إلى قسمين: الأول هو جهاد الدفع، بمعنى دفع العدو إذا دخل أرض المسلمين كما حصل مثلاً أثناء هجوم المغول على العراق و الشام، و الثاني هو جهاد الطلب، أي قتال من لم يُسلم أو يدفع الجزية من البلدان المجاورة و هو ما يعرف في التاريخ بالفتوحات الإسلامية، مثل فتح المغرب العربي و فارس و الأندلس... و إذا نظرنا إلى النصوص التشريعية من القرآن لم نجد أي مسوّغ لهذه الفتوحات، بل نجد الحالة الوحيدة التي يشرع فيها القتال هي دفع الظلم و العدوان، و إلا فالأصل هو التسامح مع المخالف، كما في سورة البقرة: "وقاتلوا في سبيل الله الذيم يقاتلونكم و لا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين" ، و كما في سورة الحجّ أيضاً: "أذن للذين يُقاتلون بأنهم ظلموا و إنّ الله على نصرهم لقدير" و ما جاء أيضاً في سورة الممتحنة: "لا ينهاك الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم و تقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين" . و هذه النصوص هي الإطار الموجّه لمسألة القتال، فالقرآن لا يُجيز الإعتداء و البدء بالقتال، و كلّ آية تأمر بالقتال إنّما هي في إطار دفع الإعتداء و ليس بدأ الإعتداء، فمثلاً قول الله: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله و لا باليوم الآخر و لا يحرمون ما حرم الله ورسوله و لا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد و هم صاغرون" ، فهذا أمر يدفع اعتداء كل هذه الفئات المذكورة في الآية بقتالهم، و ليس معناه الاعتداء عليهم في ديارهم و بدايتهم بالقتال لأنّ الآيات الأولى قد ضبطت الحالة التي يُشرع فيها القتال ألا و هي حالة دفع العدوان و ليس البدء بالعدوان. و من أجل إبطال هذا المبدأ القرآني و السماح للحكام المسلمين بالتوسّع جغرافياً و غزو البلدان ، عمد فقهاء البلاط و المحدثين إلى اتباع خطوات معيّنة: فمن جهة وضعوا مفهوم النسخ، و جعلوا في القرآن ناسخ و منسوخ و أحدثوا شرحاً بين الآيات الأمر بالقتال و الآيات الموجهة لهذا القتال و جعلوا آيات البقرة و الحجّ و الممتحنة آيات منسوخة و جعلوا آية التوبة ناسخة، فقد ذكر الطبري في تفسيره أنّ آية البقرة هي أول آية نزلت في أمر المسلمين بقتال أهل الشرك. وقالوا: أمر فيها المسلمون بقتال من قاتلهم من المشركين، و الكف عنهم، ثم نُسخت ب " براءة "يعني آية سورة التوبة، و ذكر في ذلك رواية عن فقهاء السلف كما هو منهجه في التفسير بالمأثور فقال: " عن الربيع في قوله: " وقاتلوا في سبيل الله الذين يُقاتلونكم و لا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين " قال: هذه أول آية نزلت في القتال بالمدينة، فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من يقاتله، و يكفّ عن من كف عنه، حتى نزلت " براءة " . و من جهة أخرى عززوا موقفهم بوضع أحاديث تسوّغ لهم البدء بالعدوان و القتال بذريعة نشر الإسلام و فتح البلدان من الجهل و تخليصها من الكفر، و من تلك الأحاديث المشهورة حديث أبي هريرة: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، و يقيموا الصلاة ، و يؤتوا الزكاة ، فإذا فعلوا ذلك ، عصموا مني دماءهم و أموالهم ، إلا بحق الإسلام ، و حسابهم على الله تعالى . "

كلّ هذا من أجل تحقيق الأهداف السياسية التوسعية للحكام المسلمين، فتمّ تحويل الدين إلى أغراض سياسية و امبريالية و تفرغ من محتواه الروحي و الأخلاقي الذي جاء في الأصل لتربية البشر و كفهم عن نزعتهم العدوانية و ظلمهم لبعضهم بعض.

و حتى على مستوى المشهد السياسي الجزائري، نجد أنّ الإقصائية و غياب التسامح متواجد مثل ما هو متواجد على المستوى الشعبي منذ البدايات الأولى إبان الاستعمار الفرنسي، كما أن سبق و أوضحنا تلك الممارسات و القيم بالتفصيل في جهاز الثورة التحريرية. إلى غاية الفترة القريبة إذ ولدت هذه القيم و الممارسات الأزمة الأمنية التي عانت منها الجزائر في التسعينات، إذ أنّ إشكالية عويصة ميزت المشهد السياسي في الجزائر و لا زالت تميّزه، هي إشكالية الاستبعاد والمشاركة. فالسلطة السياسية تسمح بمشاركة كلّ الأحزاب و التكتلات الموالية لها، كما تستبعد جميع الأحزاب المختلفة معها و تقصّيها، على غرار جبهة الإنقاذ، و ذلك رغم حسم اللعبة الديمقراطية النتائج لصالح هذا الحزب. ومن هنا فإن استمرار الإقصاء و العنف سيبقى قائماً ومستمر ما دامت هذه الإشكالية قائمة في المشهد السياسي و الاجتماعي.¹

لا تزال الرواسب التاريخية للتجربة السياسية العربية-الإسلامية Arabo-musulman تزن ثقيلًا في ميزان الثقافة السياسية للفرد العربي المسلم عامة و الجزائري خاصة، بحيث أنّ هذه العقدة السياسية-الدينية Complexe politico-religieux تشكل في نظرنا العائق الأساسي لاستيعاب قيم الديمقراطية كممارسة يومية للفرد، و كذا استيعاب الديمقراطية كنظرية سياسية يدافع عنها من أجل التقدم بمجتمعه حول دولة تحترم كرامة الإنسان و تتيح له الفرصة لكي يزدهر سياسيا و اقتصاديا و اجتماعيا، فنجد الخلفية الدينية التقليدية تكون ثقافة الجزائري السياسية بشكل أساسي بحيث تحول بينه و بين اكتساب تمثّل صحيح لقيم الديمقراطية بمفهومها العالمي الكوني.

ثانياً: متغير الانتماء اللغوي عند الطالب و علاقته بتمثلات قيمة الديمقراطية.

¹ صالح زياني، (الانفتاح السياسي في الجزائر ومعضلة بناء قدرات آليات الممارسة الديمقراطية)، مجلة دفاتر السياسة و القانون، عدد خاص، أبريل 2011، ص 318.

من خلال دراسة متغيّر الانتماء اللغوي عند الطالب في جامعة تلمسان، بيّنت لنا الدراسة الكميّة الإحصائية أنّ هناك معامل ارتباط عالي بين هذا المتغيّر (الانتماء اللغوي) و بين القيمة الديمقراطية المتمثّلة في قيمة "العلمانية" La laïcité.

- الجدول رقم (16): يوضّح توزيع العناصر المكونة للنواة المركزية للتمثلات الاجتماعية لقيمة العلمانية، و الموزّعة على حسب الانتماء اللغوي عند الطالب و حسب الأولويّة (الإجابة رقم واحد في الأهمية).

النسبة المئوية	التكرار	النواة المركزية للتمثلات الاجتماعية	الانتماء اللغوي
21.54	67	الحدّات	فرانكوفوني
15.11	47	التقدّم	
9.96	31	فصل ما هو روحي عن ما هو زمني	
8.68	27	العولمة	
44.69	139	إجابات أخرى	
14.64	129	الإستغراب	معرب
13.39	118	المادية	
12.14	107	محاربة الدين	

8.17	72	العولمة	
51.64	455	إجابات أخرى	

1- تحديد النواة المركزية و النظام المحيطي للتمثلات الاجتماعية لقيمة العلمانية حسب الانتماء اللغوي.

باستقراء الجدول الظاهر أعلاه، نلاحظ أنّ التمثلات الاجتماعية للقيمة الديمقراطية المتمثلة في العلمانية La laïcité، عند كلّ من الفئتين المدروستين: المعرّبين Arabophones و المفرنسين Francophones، تختلف اختلافا ملحوظا.

تتمحور التمثلات الاجتماعية للعلمانية عند المفرنسيين على عنصرين أساسيين هما، "الحداثة" من جهة، و الذي ورد بنسبة 21.54%، و من جهة أخرى عنصر "التقدم" بنسبة 15.41%، ثمّ يأتي بعد ذلك كلّ من عنصر "فصل ما هو روعي عن ما هو زمني" بنسبة 9.96%، و أخيرا نجد عنصر العولمة و الذي جاء بنسبة 8.68%.

لقد جاءت إجابات الفئة المتمثلة في الفراكوفونيين، في غالب الأحيان، باللغة الفرنسية، فوردت في الاستمارات كالتالي:

- La modernité (الحداثة)
- Le progrès (التقدم)
- La séparation entre le spirituel et le temporel (الفصل بين ما هو روعي و ما هو مادي)
- La mondialisation (العولمة)

أما في ما يخصّ عناصر النظام المحيطي بالتمثلات الاجتماعية لقيمة العلمانية عند الفراكوفونيين، فقد جاءت تصبّ في نفس المعنى الوارد في النواة المركزية. جاء من أبرز هذه العناصر كلّ من: "الجمهورية La République"، و "الثورة الفرنسية La révolution française"، "الديمقراطية La démocratie".

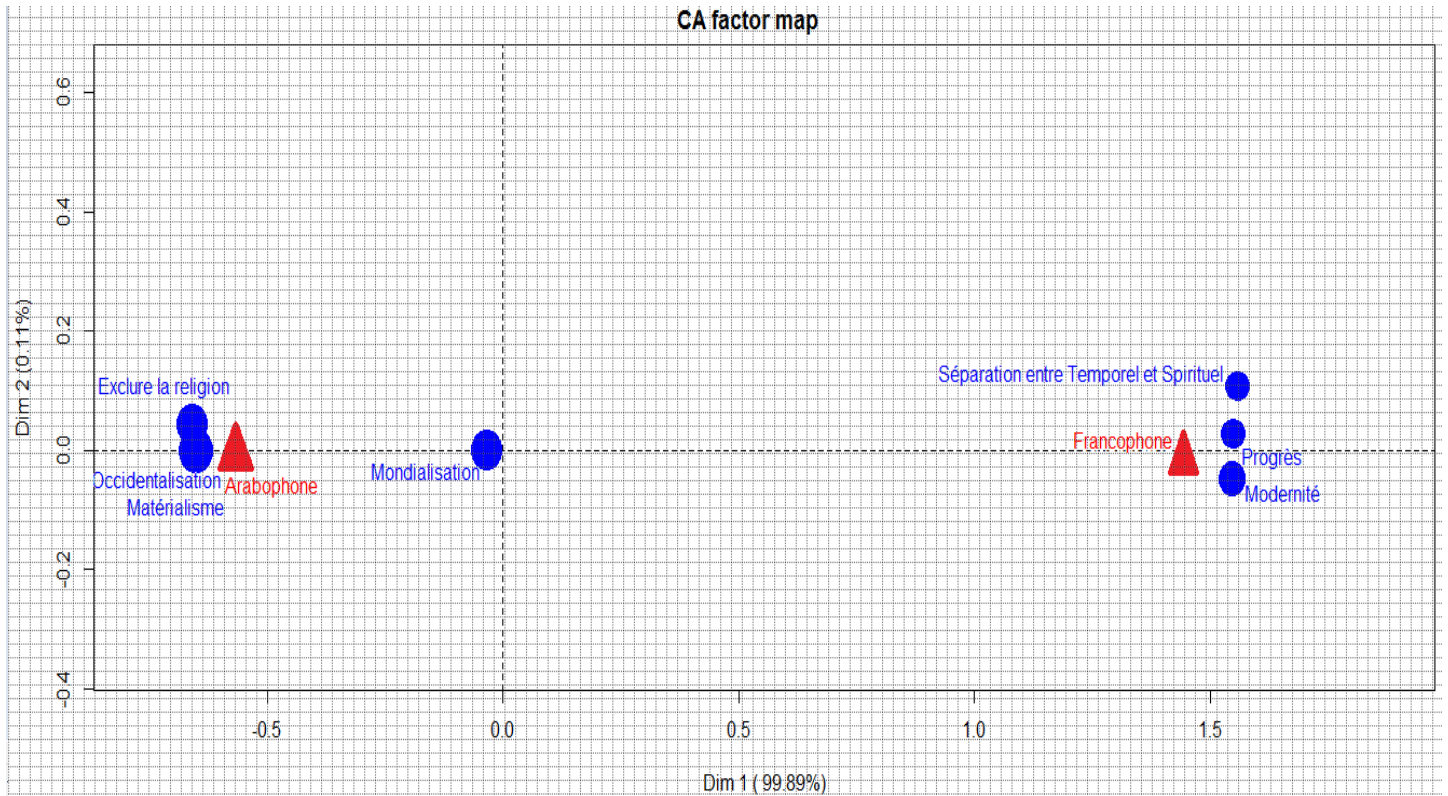
و في ما يتعلّق بالنواة المركزية لقيمة العلمانية عند فئة المعرّبين Arabophones، فقد جاءت على نقيض الفئة الأولى، فتمركزت حول ثلاث عناصر هي كالتالي، "الاستغراب" و هو العنصر الذي جاء بأعلى نسبة و التي تساوي 14.64%، ثمّ نجد عنصر "المادية" بنسبة 13.39%، ثمّ عنصر "محرابة الدين" بنسبة ما لا يقل عن 12.14%، ثمّ يأتي بعد ذلك عنصر العولمة بنسبة تعادل 8.17%.

كما نجد عناصر النظام المحيطي لتمثلات قيمة العلمانية عند فئة المعرّبين، تعبّر عن نفس المعاني الواردة في النواة المركزية. أبرز هذه العناصر كانت: "الانسلاخ عن الهوية"، "منع الحجاب"، "فرنسا"، "الكفر"، "الاستئصاليين"، و غيرها من العناصر التي مفادها أنّ العلمانية فكرة دخيلة على المجتمع و مناقضة للدين و العرف و التقاليد.

و بعد ما قمنا بحساب معامل الارتباط و ترجمة هذه المعطيات المتعلقة بتشكيلة النواة المركزية للتمثلات الاجتماعية لقيمة "العلمانية La laïcité" و ذلك في تمثيل بياني، تحصلنا على سحابة النقاط Nuages de point، الممثلة للنواة المركزية لكلّ من الفئتين المدروستي (المفرنسين و

المعربّين)، و هو كما يظهر في الشكل الآتي:

ب- التحليل السوسيولوجي.



إنّ هذا الاختلاف في التمثلات الاجتماعية للقيمة الديمقراطية المتمثلة في "العلمانية" بين فئة المعربّين و فئة المفرنسين، و الذي يمكن وصفه بـ"المتناقض" *Contradictoire*، هو في الحقيقة يعبر عن تلك الظاهرة الثقافية التي سبق و أن أشار لها جمال الدين غريد في أعماله، و أسماها بـ"ثنائية النخبة" و التي بدورها تؤدي إلى انقسام على مستوى المجتمع الجزائري، فنتج لنا هي الأخرى "ثنائية المجتمع".*

* من أجل فهم أعمق لهذه الأطروحة يكمن الرجوع إلى مقال جمال الدين غريد الموسوم بـ: الجزائر ثنائية المجتمع ثنائية النخبة، الجذور التاريخية، في: أحمد زايد وعروس الزبير: النخب الاجتماعية؛ حالة الجزائر ومصر، مكتبة مدبولي، مصر، 2005.

فمن بين أبرز صفات المجتمع الجزائري، هو ذلك الشرخ الواضح Le clivage بين فئتين اثنتين، تنتم كل واحدة منهما بالانتماء إلى ثقافة معيّنة؛ بحيث تدافع كلّ فئة على انتمائها الثقافي و ذلك على حساب الفئة الأخرى:

- الأولى تعيش وتفكر بحسب أنماط ومعايير الثقافة الغربية، ولا تتخيل إمكانية للحياة الفردية والاجتماعية خارج هذه الثقافة و تتبنى اللغة الفرنسية غالبا.

- والثانية تنتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية، و لا ترضى عنها بديلا أو تقبل منافسا لها على الساحة الاجتماعية و تتبنى اللغة العربية و تدافع على التعريب.

لقد طغى هذان المكوّنان على كلّ المكوّنات الأخرى للمجتمع الجزائري، و أصبحت لكلّ منهما قاعدة اجتماعية قويّة، و بدأت المنافسة بين هتتين الفئتين تتخذ منحرجا آخرًا منذ حوالي عقدين من الزمن، و ووصلت إلى درجة من الحدة و الخطورة حتّى أنّ كل من الفئتين المتنازعتين تفكر وتعمل ليس فقط من أجل الهيمنة على المجتمع و السيطرة عليه من جميع الجوانب: الثقافية و الاجتماعية و السياسية، بل أصبحت تعمل من أجل إقصاء الفئة الأخرى المنافسة و محوها من الخريطة السياسية و القضاء على قاعدتها الاجتماعية.

إنّ هذه الازدواجية الأيديولوجية التي تتخذ مظهر الانتماء اللغوي، تحمل في طياتها أبعادا سياسية و اقتصادية و اجتماعية و ثقافية، إذ أنّ كلاً من المتنازعين أثاروا قضيتين محوريّتين ذات بعد سياسي-ثقافي-اجتماعي و جعلوا منهما قضايا نضالية، هما:

● **الدين و السياسة:** يؤكّد الفراكوفونيون، و الذين يمثلون القطب الحدائي، على مسألة الفصل بين ما هو زمني Temporel و ما هو روحي Spirituel، و من ثمّ وضع حدّ للتداخل بين الدين و الدولة، و عدم التسامح مع توظيف الدين و إدماجه في الممارسات السياسية أو في

صياغة المنظومة القانونية، و الاعتماد كاملا على قوانين ذات طابع وضعي في إدارة شؤون الدولة و المجتمع. و من جهة أخرى، نجد المعرّبين، و الذين يمثّلون القطب العربي الإسلامي، يشدّدون على أنّ الدين عنصر و مكوّن أساسي في تشكيلة الهوية و الذات الجزائرية، و من ثمّ كان من الضروريّ و الواجب ربط الدين بالدولة و محاربة كلّ توجّه يدعو إلى علمنة النظام.

● **اللغة الرسمية:** الإشكالية الأساسية في ما يخصّ هذه المسألة، تتمثّل في أولويّة البعد العربي في تشكيل الهوية الوطنية الجزائرية، و من ثمّ تقرير اللغة الرسمية و التي يجب ترقيتها على المستوى الاجتماعي و الثقافي، و في هذا الصدد يؤكّد المعرّبون على البعد العربي و الإسلامي للجزائر و مدى ارتباط المجتمع الجزائري بهذين المكوّنين. و من جهة أخرى ينقسم المفرنسون إلى توجّهين، الأول ينادي بأمازيغية الجزائر و أولوية اللغة الأمازيغية ثمّ يجعل الفرنسية هي ثاني لغة و يضع العربية في آخر الترتيب، أمّا التوجّه الثاني فيؤكّد على البعد الفرنسي بالدرجة الأولى، و ذلك اعتمادا على الجانب التاريخي القريب الذي يجعل من العلاقة التي تربط بين الجزائر و فرنسا علاقة قديمة، إذ يعتبر هذا التوجّه اللغة الفرنسية عبارة عن "غنيمة حرب" يجب استغلالها، خاصة إذا نظرنا للسياق الحالي للغة العربية، فهذه الأخيرة أبعد ما يكون اليوم عن العلوم و التكنولوجيا.¹

إنّ هذا الصراع بين المعرّبين Arabophones و المفرنسين Francophones، هو في حقيقة صراح حول الهوية، و الذي امتدّ تاريخيا منذ ثنائية فرحات عباس و بن باديس إلى يومنا هذا بين ما يسميه المعربون بـ"الاستئصاليين" و ما يسميه المفرنسون بـ"الرجعيين". و للتعبير عن هذا الواقع

¹ مراد بن سعيد و صالح زياتي، "النخبة و السلطة و الأيديولوجيا في الجزائر: بين بناء الدولة و التغيير السياسي"، حلقة نقائبة عُقدت في مقرّ مركز دراسات الوحدة العربية، 19-09-2014، ص 86.

الخبوي المتناقض، نورد في ما يلي جدولاً يوضّح الطابع الإيديولوجي للنزاع حول اللغة، و هذا الجدول مشتق من تحليل كتابات بعض الباحثين الجزائريين، باعتبارهم "نخبة المجتمع"، حول الثقافة الوطنية و اللغة، يعبر هذا الجدول عن تصوّر كلّ نخبة للأخرى من خلال كتابات النخبتين.

النخبة المعرّبة في مخيلة النخبة المفرنسة	النخبة المفرنسة في مخيلة النخبة المعرّبة
- شعبيون،	- بربريون،
- أصوليون،	- ماركسيون،
- متخلفون،	- مضادون للوحدة الوطنية للمجتمع
- عربيون،	الجزائري،
- إسلاميون،	- فرانكفونيون،
- بورجوازيون،	- العلمانيون،
- ظلاميون،	- محبو الفرنسية،
- أعوان الديكتاتورية،	- الخونة، و الخونة الجدد،

من خلال الجدول أعلاه يتبيّن أنّ هناك نوع من الإقصاء و الاتهام المتبادل بين كلّ من النخبتين، كلّ هذا يحدث باسم التقدّم و الحداثة أو باسم الحفاظ على الهوية و الذات الجزائرية. نستخلص أنّ هذه الألفاظ المنتمية للدعاية و الدعاية المضادة، يمكن أن تؤدي إلى التسريع في انتشار لغة ما و محاولة الحدّ من انتشار لغة أخرى و ما ينجّر عن ذلك من تناقضات و صراعات على المستوى الاجتماعي، و زيادة حادّة من التشنّت و الفرقة بين أبناء الوطن الواحد.¹

¹ إسماعيل قبيرة و آخرون، مرجع سبق ذكره، ص 158.

ثم إنَّ هذا الصراع على المستوى النخبوي بين المفرنسين و المعرّبين، أدّى بدوره إلى صراع على المستوى الاجتماعي العام. فأصبح لكلّ فئة تصوّر للفئة الأخرى، إذ يمكن رصد هذه التصورات من خلال وسائل الإعلام، كتلك الدراسة التي قام بها "عروس زبير" حول الحقل المعجمي للمعرب و حليفه الإسلامي و كذا المفرنس و حليفه العلماني، حيث نبرز تصوّر كل فئة اجتماعية لأخرى من خلال الجدول التالي:

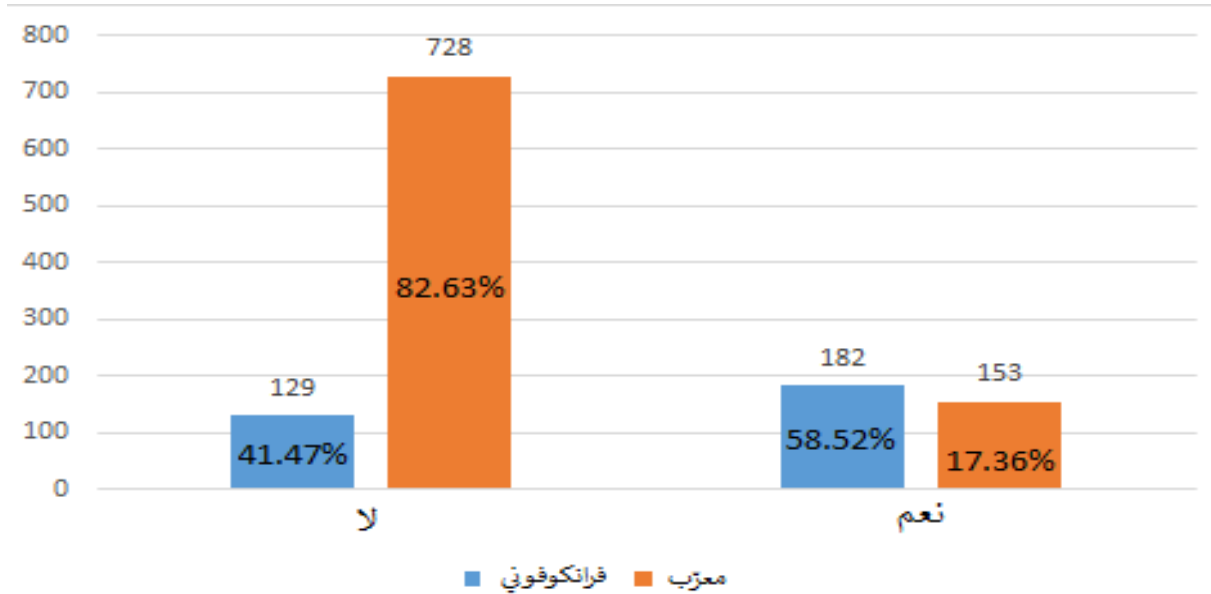
صورة المفرنس في مخيلة المعرب	صورة المعرب في مخيلة المفرنس
- استنقازي،	- جاهل خشن،
- مهلوس مريض نفسياً،	- دموي عنيف،
- منقسم،	- متأخر متزمت،
- دخيل على الحداثة،	- عميل،
- انتهازي مختلّ،	- تقليدي،
- معقّد رديء التكوين،	- انتهازي،
- عميل غير وطني،	- بعثي غير وطني،

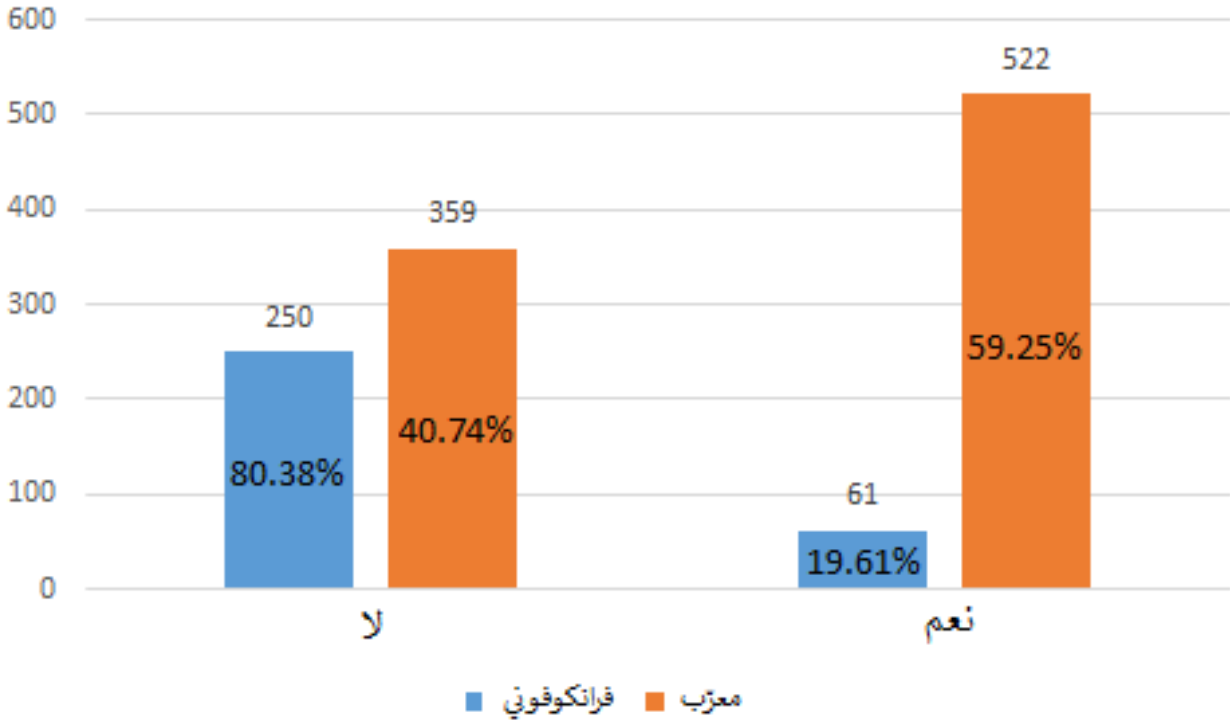
يتضح أنّ هناك عنف لغوي و إقصائية بين المعرّبين و المفرنسين، سواء كان ذلك على مستوى الطبقة النخبوية كما اتضح لنا في الجدول الأول، و كذا على مستوى عموم المجتمع كما اتضح لنا في الجدول الثاني. فالمعرب حليفه الإسلامي في مخيلة المفرنس، فكلّ معرب هو بعثي و كلّ إسلامي هو أصولي ظلامي، و في المقابل نجد المفرنس حليف العلماني و الأمازيغي في مخيلة المعرب¹

¹ المرجع نفسه، ص175.

عند طرح بعض الأسئلة المتعلقة بقيمة العلمانية عند كل من الفئتين المدروستين (المعربين و المفرنسين)، تأكّدت نفس التوجّهات من خلال الإجابات المتحصّل عليها. طرحنا السؤالين الآتيين، السؤال الأول: هل ترى ضرورة تحييد الدين عن الشؤون السياسية. و السؤال الثاني: هل أنت مع إنشاء أحزاب على أساس ديني مذهبي (إسلامي إخواني، إسلامي سلفي مثلا). فكانت الإجابات على السؤالين بالترتيب كما يلي:

و كانت الإجابة على السؤال الثاني كما هو موضّح أدناه:





إنّ هذه التوجّهات على مستوى النخبة اليوم، ما هي إلاّ عبارة عن امتداد لتلك التوجّهات التي ظهرت في مطلع القرن العشرين المتمثلة خاصة في تيّارين، الأوّل يتمثّل في التيّار المغرب Occidentalisé، و الثاني يأتي في مقابل الأوّل و هو التيار المحافظ Conservateur. أنتج لنا هذا التاريخ اليوم نوعا من الانقسام على مستوى النخبة، أو بتعبير جمال الدين غريد أنتج لنا ظاهرة "ثنائية النخبة الجزائري"، الأولى نخبة مفرنسة francophone و الثانية معرّبة Arabophone .

إنّ الصراع بين هذه النخب، هو بالدرجة الأولى صراع على التموقع و الهيمنة، إذ تحاول كلّ نخبة إلغاء الأخرى لتستحوذ على مجالات هيمنتها. و نتيجة لهذا الصراع الغير محسوم لصالح نخبة معيّنة، تمّ الاتفاق الضمني على تقاسم الكعكة، فتكفّلت النخبة المعرّبة بالجانب الأيديولوجي و هيمنت على قطاع التربية و التعليم و الشؤون الدينية إلى آخره، بينما تكفّلت النخبة المفرنسة بالجانب التكنولوجي و الاقتصادي و الصناعي...

و من أهم النتائج المترتبة على هذا الانقسام اللغوي، والذي هو في الحقيقة إنقسام الأيديولوجي، هو إغفال قضايا التغيير الاجتماعي و السياسي في إطار الأجندات السياسية للنخب لصالح النقاشات حول القضايا المبدئية التي تخص المجتمع الجزائري، والتي لم يحدث الوفاق بشأنها إلى يومنا هذا، و ذلك بسبب الشرخ غير القابل للجبر في مواقف النخب في كلا الأيديولوجيتين.¹ و عليه، اتسمت النقاشات الاجتماعية و السياسية الكبرى بهذا الانقسام، و التي من أهمها: الديمقراطية، إذ أنّ كل من هاتين النخبين تحمل تصوّرا معيّنا للديمقراطية بتأثير من خلفية ثقافية معيّنة، و الصراع بينهما منعنا من إنتاج صيغة موحّدة للديمقراطية و مشتركة، تتناسب مع الخصائص الثقافية للمجتمع الجزائري، بحيث تتفق على هذه الصيغة جميع التيارات النخبوية. الأمر الذي يجعل من هذا الصراع النخبوي عائقا آخر أمام التنمية الديمقراطية في بلادنا.

ثالثا: متغيّر رأس المال الثقافي عند الطالب و علاقته بتمثلات قيمة الديمقراطية.

من خلال دراستنا لمتغيّر رأس المال الثقافي Le capital culturel عند الطالب في جامعة أبي بكر بلقائد، بيّنت لنا الدراسة الكميّة الإحصائية أنّ هناك معامل ارتباط عالي بين هذا المتغيّر (رأس المال الثقافي) و بين القيمة الديمقراطية المتمثّلة في قيمة "المواطنة" La citoyenneté .

- الجدول رقم (17): يوضّح توزيع العناصر المكونة للنواة المركزية للتمثلات الاجتماعية لقيمة المواطنة، و الموزّعة على حسب رأس المال الثقافي عند الطالب و حسب الأولويّة (الإجابة رقم واحد في الأهمية).

¹ مراد بن سعيد و صالح زيان، مرجع سبق ذكره، ص 85.

النسبة المنوية	التكرار	النواة المركزية للمثلاث الاجتماعية	رأس المال الثقافي
20.38	21	الدولة المدنية	عالي
15.53	16	المساواة بين الأعراق و الأديان	
11.65	12	الديمقراطية	
8.73	9	التقدم	
43.68	45	إجابات أخرى	
15.94	48	السلم	
12.75	39	التعايش	
7.30	22	الهجرة	
6.31	19	الغرب	
57.47	173	إجابات أخرى	
14.84	117	الهجرة	ضعيف
12.56	99	الدول المتقدمة	
10.65	84	الغرب	
7.74	61	كندا	
54.18	427	إجابات أخرى	

1- تحديد النواة المركزية و النظام المحيطي للتمثلات الاجتماعية لقيمة المواطنة حسب أهمّية

رأس المال الثقافي.

يمكن الملاحظة من خلال الجدول الظاهر أعلاه أنّ هناك فروق واضحة للغاية في التمثلات الاجتماعية للقيمة الديمقراطية المتمثلة في المواطنة *La citoyenneté*، و ذلك بين الفئات الثلاثة المدروسة: أصحاب الرأس المال الثقافي *Le capital culturel* العالي و المتوسط و أخيرا الضعيف.

نجد في التمثلات الاجتماعية لقيمة المواطنة عند الفئة المتمثلة في أصحاب الرأس المال الثقافي العالي أنّ هناك نوع من الوعي بأهمّية و حقيقة مفهوم "المواطنة"، إذ نجد هناك عنصرين أساسيين يسيطران على تشكيلة النواة المركزية للتمثل الاجتماعي لقيمة المواطنة، و هما عنصران بارزان و ذو علاقة مباشرة بقيمة المواطنة، يتمثلان في "الدولة المدنية" و الذي جاء بأعلى نسبة من حيث التكرار و الأهمية بـ 20.38%، ثم يأتي العنصر الثاني و المتمثل في "المساواة بين الأديان والأعراق" و ذلك بنسبة 15.53%. ثم يأتي بعد ذلك عنصر ثالث يُشكّل النواة المركزية لتمثّل قيمة المواطنة، و المتمثّل في "التقدم" بنسبة 8.73%.

يجب أن نُنوّه هنا أنّ عنصر "الديمقراطية" و الذي جاء بنسبة ما يقدر بـ 11.65%، و هي نسبة معتبرة، ورد في تشكيلة النواة المركزية لقيمة المواطنة *La citoyenneté* و ذلك عند الفئة المتمثلة في أصحاب رأس المال الثقافي العالي، حيث تفرّدت هذه الفئة دون غيرها بهذا العنصر، أي "الديمقراطية"، و الذي ورد في تشكيلة النواة المركزية.

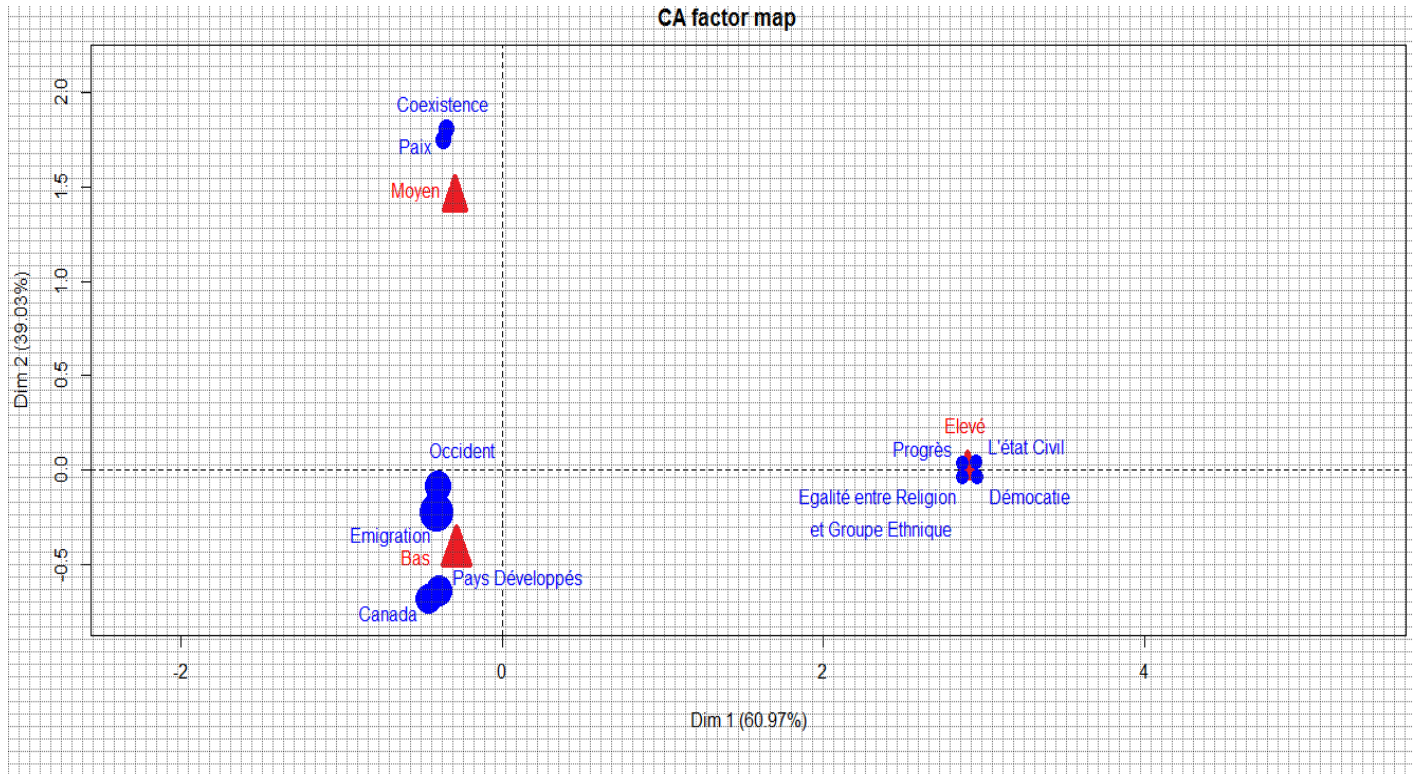
أمّا في ما يخصّ العناصر المحيطة للتمثل الاجتماعي المتعلق بقيمة الديمقراطية عند أصحاب رأس المال الثقافي العالي، جاءت تعبّر عن نفس الوعي الحضاري. نجد أغلب الإجابات المشكّلة

للنظام المحيطي للتمثلات الاجتماعية مختلفة، لكنها في علاقة مباشرة مع قيمة "المواطنة"، و من بينها نجد، "دولة القانون"، "المساواة بين مواطني الدولة"، "التقدم الاجتماعي".

أما فيما يخصّ فئة أصحاب الرأس المال الثقافي المتوسط، فإننا لا نجد في تشكيلة النواة المركزية لتمثّل قيمة "المواطنة" نفس درجة الوعي بهذه القيمة كما هو الحال عند أصحاب رأس المال الثقافي العالي. ورد عنصران فقط ذو علاقة مباشرة بقيمة المواطنة، و هما عنصر "السلم" بنسبة 15.94% و عنصر "التعايش" بنسبة 12.75%، أما باقي العناصر فقد جاءت تعبر عن هاجس عند الشباب الجامعي، و الذي هو هاجس الكثير من الشباب غير الجامعي أيضا، بل و حتّى شرائح اجتماعية أخرى من غير الشباب، ألا هو هاجس "الهجرة" بمعنى تغيير بلاد الإقامة إلى دول غربية، فنرى العناصر المنتمية إلى هذا المعنى بوضوح عند فئة أصحاب رأس المال الثقافي الضعيف، فجاء عنصر "الهجرة" بأعلى نسبة 14.84%، ثمّ "الدول المتقدّمة" بنسبة ما يساوي 12.56%، ثم "الغرب" بنسبة 10.65%، و في الأخير عنصر "كندا" بنسبة 7.74%.

أما فيما بتعلّق بالنظام المحيطي للتمثلات الاجتماعية لقيمة المواطنة، أي الأجوبة المحتملة الرتبة الثانية إلى الرابعة من حيث الأهمية، عند أصحاب رأس المال الثقافي المتوسط و الضعيف، فقد جاءت متفرّقة و تصبّ إجمالاً في نفس معنى عناصر النواة المركزية، فنجد من بينها، "الجنسية"، "المساواة بين المهاجرين و الأصليين".

و بعد حساب معامل الارتباط و ترجمة هذه المعطيات في تمثيل بياني - بالأخذ بعين الاعتبار معامل الارتباط - نتحصّل على سحابة النقاط Nuages de point، الممثلة للنواة المركزية للتمثلات الاجتماعية لقيمة "المواطنة" La citoyenneté بين الفئات الثلاثة المدروسة، و هو كما يظهر في الشكل الآتي:



2- التحليل السوسيولوجي.

يتضح لنا من خلال دراسة العلاقة بين رأس المال الثقافي للمبشرين Le capital culturel و تمثل قيمة "المواطنة" و التي تعتبر من أبرز قيم الديمقراطية، أنّ هناك ارتباطا وثيقا بين هذين المتغيرين، فكلما كان رأس المال الثقافي للمبشرين أكبر كلما كانت العناصر المكونة للتمثل الاجتماعي في علاقة مباشرة مع قيمة "المواطنة"، و العكس صحيح. و بما أنّ أصحاب الرأس المال الثقافي العالي أقلية في المجتمع الجزائري لم تتعدّ نسبتهم 8.64% من العينة المدروسة، فهذا يعني أنّ قيمة "المواطنة" ليست ضاربة بجذورها في أعماق المجتمع الجزائري.

و يرجع السبب في هذا إلى كثرة الولاءات عند أغلبية أفراد المجتمع، إذ أنّه كلما انخفض رأس المال الثقافي كلما اشتدّت و قويت الولاءات الجزئية، علما أنّ "المواطنة" من موجبها أن لا يكون الولاء سوى للوطن الذي يجمع الجميع، إلا أنّ الدارس للمجتمع الجزائري يلاحظ تعدد الولاءات

الجزئية و التي تعمل على تكريس التشتت و خلق القنوات الخاصة لتحقيق الأهداف الفرعية في ظلّ الضوابط الداخلية للثقافة الفرعية و التي قلّما تتفاعل بنظام مع الثقافة الوطنية.

لقد أصبحت ظاهرة الولاءات تشغل مكانا بارزا في النظرية السوسولوجية و الأنثروبولوجية المعاصرة، كما لها نفس الأهمية في الفكر السياسي، و لعل هذا راجع أساسا لوخامة نتائجها على المجتمع، و من أخطر ما ينجم عن هذه الولاءات الجزئية:

- تجزئة و تشتت النسق الكلّي،
- تزايد إقليمية الاهتمامات،
- طغيان المصلحة المباشرة للجزء على المصلحة العامة للكلّ،
- نشأة الصراع بين أهداف الجزء و الكلّ مع التركيز على الأهداف الفردية بغض النظر عن تناقضها مع بعضها البعض.¹

تبدو هذه النتائج أوضح من خلال تزايد الحركات الدينية و الجهوية و إثارة مسألة الهوية و ظهور الحركات التحرّرية باسم العرق أو الجنس. كلّ هذه الولاءات الموجودة في واقع المجتمع الجزائري هي في تناقض مباشر مع مفهوم المواطنة أين الولاء للوطن و ليس للقبيلة و الجهة (الجهوية) و العرق و الجنس و الدين على حساب الوطن، و من منظور تاريخي يمكن القول أنّ هناك أربع ولاءات تلعب دورا بارزا في التصدّع السوسيو-ثقافي للمجتمع الجزائري:

- **الولاء الإسلامي:** يتخذ هذا الأخير من الدين الإسلامي الإطار المرجعي لتعامله مع مختلف قضايا الواقع المعاش.
- **الولاء العربي:** يدافع هذا الولاء على فكرة العروبة إذ أنّ هذه الأخيرة هي الوحيدة التي يمكن

¹ إسماعيل قبيرة و آخرون، مرجع سبق ذكره، ص 169.

أن تجمع الشمل و توحد الصف.

● **الولاء الأمازيغي:** يحاول أصحابه الرجوع إلى الأصول من خلال التاريخ البعيد، و غالبا ما

يتخذ أصحاب هذا الولاء موقفا متطرفا في مختلف القضايا.

● **الولاء الفرنسي:** و الذي جاء نتيجة هيمنة فرنسية دامت أكثر من قرن و ربع، فأصبحت فئة

من المجتمع الجزائري تظهر ولاء لفرنسا متخذة مبررات تاريخية لتعليل موقفها. و يُطلق

على هذا الولاء اسم "حزب فرنسا"، إلا أنّ الطرف المتهم ينكر هذا الاسم لأنّه يجرده من

وطنيته، و يرى فيه مجرد اتّهام وهمي يستعمله الطرف الآخر لاستئصالهم.¹

كما أنّ هناك ولاءات أخرى منها ما هو قبلي و منها ما هو جهوي. و لعلّ أقوى هذا الولاءات و

أكثرها انتشارا في المجتمع الجزائري، و ذلك بحكم التاريخ، هو الولاء الإسلامي، إذ ظهر هذا جليا

من خلال الأجوبة المتعلقة بقيمة "المواطنة" للأسئلة التي طرحناها، و المتمثلة في السؤال الأوّل:

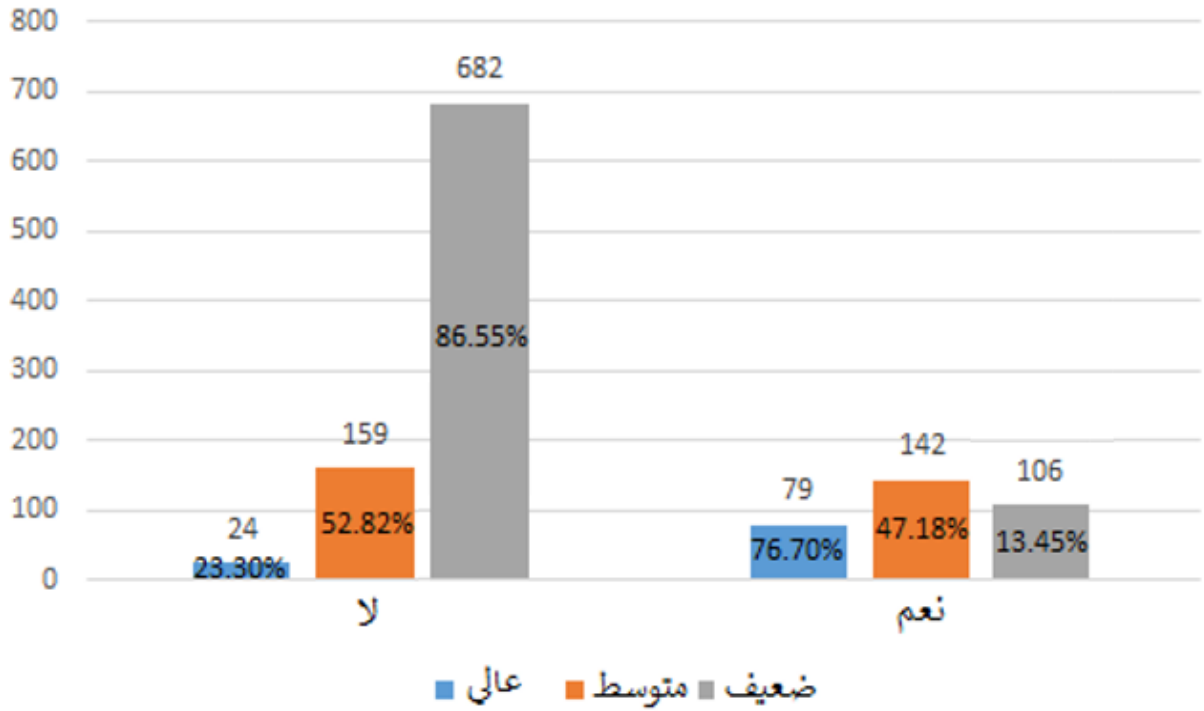
هل تقبل أن يكون الحاكم غير مسلم في دولة أغليبتها مسلمة. و السؤال الثاني: هل تعتقد أنّ نظام

الدولة في مجتمع أغليبته مسلمة يجب أن يكون مدني أم ديني. و لقد أبدت الغالبية رفضها ان يكون

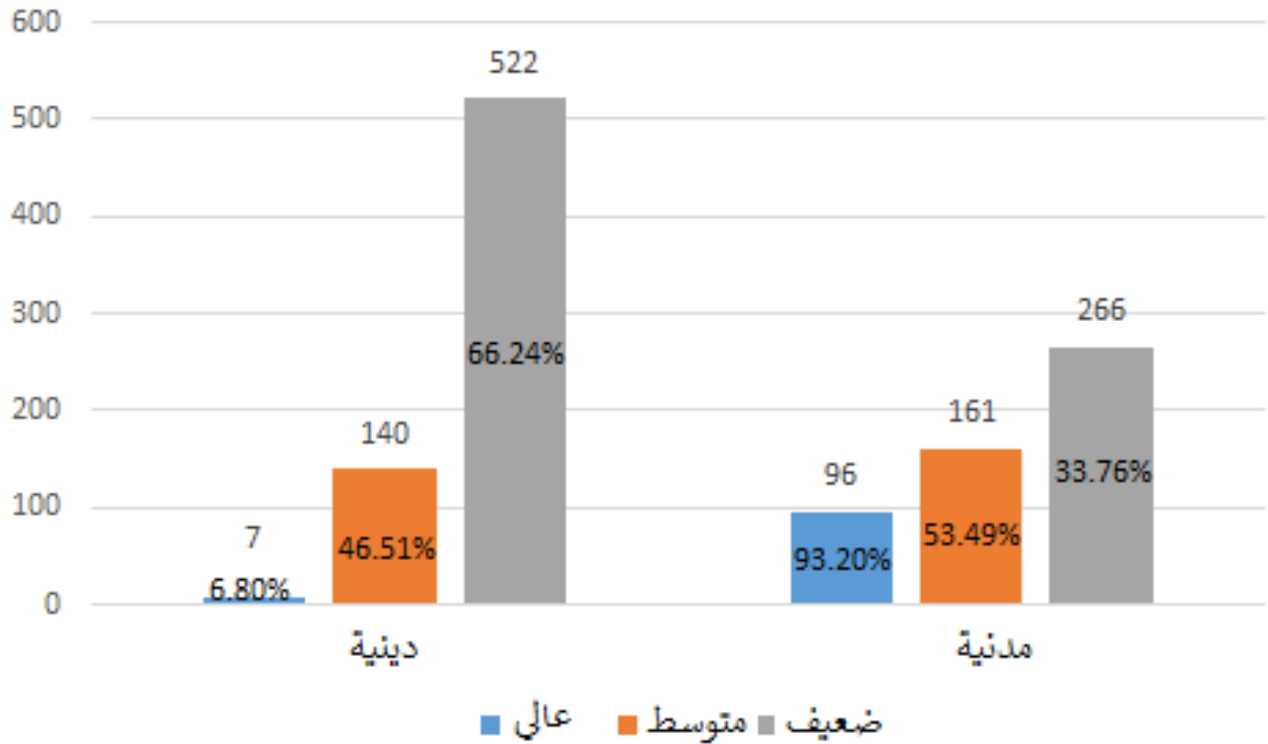
الحاكم غير مسلم في دولة مجتمعها مسلم، فيظهر هنا بوضوح الولاء للدين قبل الوطن، الأمر الذي

هو في تناقض مباشر مع قيمة المواطنة. كانت الأجوبة على السؤال الأوّل كالتالي:

¹ المرجع نفسه، ص 172.



و أما السؤال الثاني المتعلق بقيمة "المواطنة"، و المتمثل في طبيعة نظام الدولة، فقد أعرب أيضا هنا أغلبية المبحوثين على تأييدهم للدولة الدينية و رفضهم في المقابل للدولة المدنية، و هذه النتيجة أيضا تعبر عن تناقض صارخ مع القيمة الديمقراطية المتمثلة في قيمة "المواطنة"، إذ أنّ من موجب هذه الأخيرة أن يكون نظام الدولة مدني و ليس ديني. جاءت النتائج على هذا السؤال كما هو موضّح أدناه:



نلاحظ من خلال الأعمدة البيانية أعلاه، أنّ أغلبية الفئة المتمثلة في أصحاب رأس المال الثقافي الضعيف 66.24% ، يعتبرون أنّ نظام الدولة في مجتمع مسلم يجب ان يكون ديني، ثم تأتي فئة أصحاب رأس المال الثقافي المتوسط، أين أقلّ من النصف بقليل، أي 46.51%، هي أيضا تعتبر أنّ نظام الدول في مجتمع مسلم يجب أن يكون ديني.

جزء كبير من المجتمع الجزائري، بحكم كونه مسلما، يتصوّر أنّ الدولة في الإسلام يجب أن تكون دينية وليست مدنية، وهذا التغيير الذي حصل في مفهوم الدولة، من بين أهم التغييرات السياسية التي طرأت على الإسلام عموما، و يمكن تحديده بدايته تاريخيا مع نهاية خلافة عثمان بن عفان أين بدأ تغيير مسار الدولة من مدني إلى ديني، إذ أنّه لمّا تفاقمت الأوضاع طالب الناس عثمان أن يستقيل من منصبه، فرفض رفضا قاطعا و قال أن هذا المنصب سربال أي قميص، ألبسه الله إياه و وعده

رسول الله به.¹ فكان هذا بمثابة أول إعلان في تاريخ الإسلام عن حكم ثيوقراطي Théocratique بتفويض من الله. استقرت فكرة النيابة عن الله في الفترة الأموية خاصة عندما سعى الأمويون إلى ترويج الفكر الجبري و تبنيّه، و ذلك للحفاظ على استقرار حكومتهم في مواجهة الفئات المعارضة لهم. ثم استمر الأمر مع العباسيين و بقي كذلك إلى غاية سقوط الخلافة في العصر العثماني في الربع الأول من القرن العشرين.

كما نلاحظ أنّ توظيف عنصر "الدين" عموما في الفترة المعاصرة للجزائر، كان حتى في المواثيق المؤسسة للدولة الجزائرية على غرار أول نوفمبر الذي ينصّ على الطابع الإسلامي للدولة الجزائرية المنشودة، و كذا الميثاق الوطني 1976، و الميثاق الوطني المعدّل 1986، باستثناء أرضية الصومام و مؤتمر طرابلس و مؤتمر الجزائر 1964، حيث طغت التحليلات الماركسية، فكانت هذه المواثيق محلّ جدل بين التيار الإسلامي و التيار العلماني بعد الاستقلال خاصة و بعد التعددية الحزبية.

فمن خلال هذا التاريخ الإسلامي السياسي المحمّل بالتطبيقات السياسية الثيوقراطية théocratiques، و الفكر السياسي المؤسس للدولة الدينية، يصبح من السهل علينا فهم موقف المجتمعات العربية المسلمة عامة و الجزائري خاصة في ما يتعلّق بمساندته للدولة الدينية و نفوره من الدولة المدنية، إذ أنّ دينية الدولة في مخيّلة الفرد المسلم، مسألة "إيمانية" و رفضها يعني رفض الدين، غير أنّ الدارس الموضوعي يُلاحظ أنّ الدولة في الإسلام دولة مدنية وليست دينية، فالسلطة لا تكون بتفويض من الإله و لا باسمه، و ليس هذا من باب تغيير و تحديث صورة الإسلام من أجل أن يتماشى مع الفلسفات و النظريات السياسية المعاصرة كما يعتقد البعض، بل مدنية الدولة في

¹ جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء من الخلافة الراشدة إلى سنة 903 هـ، مؤسسة المختار للنشر و التوزيع، مصر القاهرة، 2003، ص 178 – 179.

الإسلام أمر ثابت تاريخياً لوحظت معالمه الكبرى مع تجربة حكم الرسول محمد في "المدينة".

الدولة الدينية في الفكر السياسي لها مدلول محدد يقصد به أنّ الحاكم يحكم باسم الله، وأتّه ظل الله في الأرض، وما يصدر عن هذا الحاكم، هو حكم الله، ولذلك لا نقاش ولا اعتراض ولا مساءلة ولا مراقبة، إذ لا يجوز مناقشة حكم الله وأمره، وهذا الحاكم يحتكر هذا الحكم ولا يشترك معه أحد في التلقي عن الله. هذا المفهوم مرفوض رفضاً باتاً وقاطعاً في الإسلام، ليس هناك من ينوب عن الله في الأرض، وليس هناك من يحتكر التلقي من الله، وليس هناك معصوم بعد النبي محمد.¹

و من هنا يمكن القول أنّ "السلطة في الإسلام، لم تعط لأحد، ولا لعائلة، ولا لشعب ولا لعرق ولا لجنس. السلطة في الإسلام أعطيت للأمة جميعها، وجميع المكلفين وهم العقلاء من الذكور والإناث شركاء في مفهوم الأمة، والأمة هي التي تختار من ينوب عنها وتمنحه الشرعية في ممارسة السلطة، ومفهوم سلطة الأمة ليس مفهوماً مستورداً من فكرٍ آخر، وليس من باب التقليد لأي أمة من الأمم قديماً وحديثاً -و إن كان ليس هناك عيب في التقليد الإيجابي-، بل هذا أصل الحكم المعتمد و الواضح في النصّ القرآني و الذي خالفته صراحة المذاهب السنيّة بجعل ولاية العهد أو التغلّب بالقوة أحد الطرق الشرعية للحصول على السلطة، و كذا من جهة أخرى نجد طائفة الشيعة الإثناعشرية والإسماعيلية تجعل السلطة للإمام المعصوم بعد النبي محمد.

إنّ الدولة والسلطة وتسيير نظام الحكم، يأتي تحت مفهوم السلطة المدنية، المخالف لمفهوم الدولة الدينية، ويقصد بالدولة المدنية أنّ الشعب كله المتخصص وغير المتخصص، الفقيه وغير الفقيه، المتعلم وغير المتعلم، جميعهم يحمل سهماً أو صوتاً متشابهاً من حيث التكليف ومن حيث الأداء في اختيار الممثل الأعلى للدولة الذي تصبح وظيفته بعد اختياره وكيلاً للأمة ونائباً عنها ومفوضاً منها

¹ رحيل غرايبة، الإسلام و الدولة المدنية،(منتدى عبد الحميد شومان)، الأردن، 2013/10/28، ص3.

في إدارة شؤون الدولة، وإدارته للدولة ليست مطلقة ولا مستبدة، بل إدارته يجب أن تكون تحت رقابة الأمة الصارمة.¹

و لقد قام النموذج الإسلامي الأول على هذه الأسس المدنية من عهد النبي إلى غاية عهد عمر بن الخطاب تقريبا، "فدولة الإسلام الأولى التي أقيمت في يثرب، سمّاها الرسول محمد: دولة المدينة، حيث أنّ نظام الحكم مدني، يقوم على مفهوم الإشتراك في الوطن، و هو تقريبا ما يُسمّى حديثا بـ"المواطنة"، فالحقّ في الوطن في دولة الإسلام الأولى ليس مقتصرًا على المسلمين فقط، أو العرب، بل كان سكان المدينة مزيجاً من العرب وغير العرب، ومن المسلمين وغير المسلمين، ومن المؤكد أنّ الرسول منح الحق في الوطن لليهود في أول دولة إسلامية أقيمت على وجه الأرض، من باب إرساء معالم الدولة المدنية التي تقوم على التعددية والعدالة والمساواة أمام القانون، والحرية والكرامة الأدمية"²

يمكن القول عموماً، أنّ القيمة الديمقراطية المتمثلة في "المواطنة" في المجتمع الجزائري، لا يزال أمامها عوائق كثيرة حتى تتحقق، خاصة العوائق الثقافية، إذ أنّ سيرورة تحوّل هذه الأخيرة سيرورة بطيئة جدّاً يجب أن تكون مرافقة بإصلاح ديني-ثقافي بالدرجة الأولى، إذ أنّ الدين و الثقافة التقليدية هما المصدر الأساسي لتغذية المنظومة القيمية للمجتمع الجزائري.

1 المرجع نفسه، ص4.

2 المرجع نفسه، ص5.

النتائج العامة:

تطرقنا في هذا القسم من الدراسة إلى التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية في أوساط الطلبة الجامعيين، وبيّنا سيطرة القيم المحلية النابعة عن الثقافة التقليدية و الفكر الديني الغير عقلاني البعيدان عن روح الحداثة التي أنتجت المنظومة الديمقراطية. ممّا أدّى إلى تناقض ظاهر بين المنظومة القيمية للطلاب كمتفّف، و قيم الديمقراطية.

توصّلنا في هذا القسم من الدراسة إلى عدّة نتائج حول تمثلات الطلبة لقيم الديمقراطية الخمسة المدروسة: قيمة المساواة، قيمة الحرية، قيمة التسامح، قيمة العلمانية، قيمة المواطنة. نجمل هذه النتائج في النقاط الآتية:

- **قيمة المساواة عند الذكور و الإناث:** تتمحور قيمة "المساواة" عند فئة الإناث، حول قضية المساواة بين الجنسين. بدأ الاهتمام بهذه القضية نتيجة عملية المثاقفة مع المجتمع الأوروبي الوافد خلال مرحلة الاستعمار، و استمر مع انتشار مختلف وسائل الإعلام، فأصبح هاجس المرأة الشرقية هو تحقيق المكاسب التي حققتها المرأة الغربية. لكن رغم هذا لا زالت المرأة عندنا تحت وطأة الثقافة التقليدية و الفكر الديني المكرّس للنّسق الأبوي الذي يفرض من خلال منظومته القيمية تراتبية بين الجنسين. و بفعل التنشئة الاجتماعية يتمّ ترسيخ هذه القيم في مخيال المرأة. أمّا عند الذكور، تعبّر تمثلات قيمة "المساواة" عن هاجس مهني و قانوني، يعكس في مضمونه واقع الفساد الذي يعيشه المجتمع الجزائري من انتشار "الرشوة" و "المعرفة" و انقسام المجتمع إلى فئة "أبناء القيادات" أي أصحاب النفوذ، و "أبناء الزاوية" أي من لا يملك النفوذ. هذا الواقع جعل فئة الذكور ترى المساواة على أنّها "المساواة في فرص العمل" و "المساواة أمام القانون".

- **قيمة الحرية بين فئة الريف و الحضر:** تتمحور قيمة الحرية عند فئة الحضر حول التحرر من الرقابة الاجتماعية و من العائلة، و الاستقلالية المالية. كلّ هذه العناصر تؤكد التوجّه القيمي المعاصر لفئة الحضر، والذي يتوجّه نحو النموذج الفردي الغربي المكرّس للحدثة. إلا أنّ تواجد عنصر الديمقراطية بشكل ضعيف في تمثل قيمة الحرية عند هذه الفئة، يعبر عن غياب المدينة كحيز ثقافي و وعاء حضاري و مركز إشعاع للفكر و الوعي السياسي و الاجتماعي و الثقافي. كما أنّ بعض مواقف هذه الفئة تُجاه مسائل معيّنة كمسألة القضاء و القدر، تؤكد لنا أنّه على الرغم من التوجه الحدائي لهذه الفئة، إلا أنّها لا زالت تمارس نشاطها الفكري في أطر دينية تقليدية، و تعتمد على الموروث في تحديد موقفها من مواضيع فلسفية كالحرية. أمّا فئة الريف، فيغيب فيها هذا التوجه الفردي، إذ أنّ ثقافة الجماعة المسيطرة على القيم الريفية تركزّ الاتحاد العضوي و التضامن الألي و ذوبان الفرد في الجماعة. فنجد تمثلات قيمة "الحرية" تتركزّ أساسا حول بعد تاريخي، حيث جعلت الحرية تقابل الاستعمار. و يفهم هذا، كردّ فعل طبيعي للتدمير الهوياتي و القمع الاستعماري الذي عانت منه منطقة الريف، و الذي لا يزال عالقا في الضمير الجمعي لسكان هذه المنطقة، وبالتالي يصبح التخلص من الاستعمار هو أسمى معاني الحرية حتّى عند الجيل الذي لم يعيش مرحلة الاستعمار.

- **قيمة المساواة عند الفئات الاقتصادية:** تتمحور تمثلات الفئة الاقتصادية الضعيفة و المتوسطة حول مواضيع العدالة الاجتماعية و المساواة بين أفراد المجتمع، بينما يحتل موضوع المساواة بين الجنسين مرتبة ثانوية، و ذلك يعود إلى أنّ الظروف المادية لكلّ فئة اقتصادية هي التي تحدّد توجّهها القيمي. و بما أنّ هذه الفئة تعاني في جلّها من الإقصاء الاجتماعي و التفاوت الاجتماعي، فإنّ قضايا العدالة و المساواة الاجتماعية هي التي احتلت حيزا أكبر في تمثلاتها لقيمة "المساواة".

- **قيمة التسامح بين المتدينين و غير المتدينين:** يحتل عنصر "الدين الإسلامي" حيزاً واسعاً في تشكيل تمثيلات قيمة التسامح عند مختلف الفئات المتفاوتة من حيث درجة التدين. و حسب المعطيات الإحصائية ظهر أنّ درجة التسامح تزيد كلما انخفضت درجة الالتزام الديني، لكن في العموم، يمكن القول أنّ الروح الإقصائية و عدم الاعتراف بالآخر فضلاً عن الدفاع عن حقّه في الوجود، هي القيم التي تسود جميع الفئات الملزمة التزاماً دينياً ضعيفاً و متوسطاً و عالياً. و يفسّر هذا بالرجوع إلى سياق تاريخي أوسع أين سادت هذه القيم لعصور متتالية، نتج عنها انغلاق فكري أسماه محمد عركون "السياج الدوغمائي"، و لا يزال هذا السياج يُعاد إنتاجه في المجتمع إلى غاية الفترة المعاصرة.

- **قيمة العلمانية بين الفرانكوفونيين و المعربّين:** تمحورت تمثيلات العلمانية عند المفرنسيين حول عناصر الحداثة و التقدّم، أمّا عند المعربّين فتمحورت حول عناصر "الاستغراب" و "المادية"، و هذا التناقض في تمثّل العلمانية عند الفئتين، يعبرّ في جوهره عن ظاهرة انقسام النخبة الجزائرية، أو ما يسميه جمال غريد "ثنائية النخبة"، الأولى تفكّر حسب أنماط و معايير الثقافة الغربية، و الثانية تدافع بقوة عن الثقافة العربية الإسلامية. تتنافس هذه النخب حول التموّج و الهيمنة على الأصعدة الثقافية و الاجتماعية و السياسية، فأصبحت تعمل كلّ فئة على إقصاء الأخرى و محوها لبسط هيمنتها. و يُترجم هذا الصراع بين النخب على المستوى الاجتماعي بانقسام هذه الأخيرة حول المسائل المطروحة، على رأسها الديمقراطية، إذ يمنع هذا الانقسام من إيجاد صيغة مشتركة للديمقراطية تتفق عليها جميع التيارات الفكرية و الثقافية.

- **قيمة المواطنة و رأس المال الثقافي:** هناك وعي واضح بمفهوم "المواطنة"، في تمثيلات أصحاب الرأس المال الثقافي العالي و يبدأ هذا الوعي بالانخفاض كلما انخفض رأس المال

الثقافي للطالب. و سجّلنا أنّ العائق الأساسي لاستيعاب هذا المفهوم هو كثرة الولاءات الجزئية، كالولاءات الجهوية و القبلية و اللائحية و الثقافية. فكّما زاد رأس المال الثقافي قلّ الارتباط بالولاءات الجزئية، و العكس صحيح. كما سجّلنا تصوّرا واسعا لطبيعة الدولة في المجتمع المسلم على أنّها يجب أن تكون دولة دينية و ليست مدنية، الأمر الذي يعبر عن مدى سيطرة الأطر الدينية التقليدية في المواضيع السياسية.

الخاتمة:

نأمل من خلال هذه الدراسة التي تناولناها في الصفحات السابقة، أننا قد ساهمنا في إلقاء بعض الضوء على هذا الموضوع المهم، و المتمثل في التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية في أوسط الطلبة الجامعيين، فقد بدلنا قصارى جهدنا في معالجة الموضوع و التطرق إلى جميع الجوانب التي هي في نظرنا مهمّة من أجل فهم أعمق و أدق للموضوع.

يمكن القول عموماً أنّ فرضيات الدراسة تحققت إذ أنّه قد ثبت من خلال الدراسة أنّ الطالب في الجامعة الجزائرية، كمتقّف، يحمل تمثلات اجتماعية لقيم للديمقراطية مشحونة في طيّاتها بنوع من التناقض Contradiction بين قيم الطالب الجزائري و قيم الديمقراطية. و يندرج هذا التناقض عموماً، تحت تناقض أوسع، و الذي سبق و أن أشار إليه نور الدين طوالي، و هو التناقض بين القيم العصرية Les valeurs de la modernité و القيم المحلية Les valeurs locales .

كما أثبتنا من خلال الدراسة أيضاً، أنّ التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية تختلف من طالب إلى آخر، فتزيد في بعض الأحيان هذه التناقضات Les contradictions و تقلّ، و ذلك باختلاف المتغيرات السوسيوديمغرافية Sociodémographiques من جهة، حيث تحقّق ذلك بدرجة معتبرة في كلّ من متغيّر البيئة (الحضرية أو ريفية)، و متغيّر الجنس، و أخيراً متغيّر المستوى الاقتصادي . و من جهة أخرى، تختلف التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية من طالب إلى آخر باختلاف المتغيرات السوسيوثقافية Socioculturelles، إذ تحقّق هذا بدرجة عالية مع متغيّر الالتزام الديني للطلاب، و متغيّر الإنتماء اللغوي للطلاب

(المفرنسين و المعربين) و متغيّر رصيد رأس المال الثقافي للطالب.

كما أنّه، و من خلال الفصل الأوّل للدراسة، تمّ تناول البنية التقليدية للثقافة المحلية للمجتمع الجزائري، و كذا تاريخه البعيد و القريب من أجل البرهنة على أنّ هذا النفور و المقاومة التي يبديها المجتمع الجزائري عموما حيال هذا النوع من القيم، أي قيم الديمقراطية، مثل التسامح *la tolérance* و العلمانية *La laïcité* تمّ تغذيتها أساسا من خلال ثقافة تقليدية تحمل في طياتها قيما مناقضة لقيم الحداثة و الديمقراطية، كما تمّ تغذيتها أيضا من خلال تاريخ طويل بدء بالاحتلال الروماني ثمّ الفتح الإسلامي و أخيرا الاحتلال الفرنسي، إذ ساد خلال هذا التاريخ قيم مناقضة لقيم الديمقراطية مثل الإقصائية و التعصّب المذهبي و التفرد بالرأي و الإكراه الديني، كلّ هذا القيم المزروعة في المجتمع الجزائري خلال قرون من الزمن جعلته يكتسب منظومة قيمية *Système des valeurs* متناقضة مع قيم الديمقراطية.

من خلال ما سبق يتّضح لنا أنّ التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية التي يحملها الطالب في الجامعة الجزائرية تشكّل عائقا لتجسيد التنمية الديمقراطية، إذ أنّه في كثير من الأحيان تُستمدّ هذه التمثلات من النسق الديني التقليدي الغير عقلاني و الثقافة المحلية المكرّسة للقيم التقليدية. و عليه، فإنّ نجاح المشروع الديمقراطي في المجتمع الجزائري مشروط بإصلاح ثقافي-ديني عميق و جذري، كون الدين و الثقافة التقليدية في مجتمعنا هما المصدر الأساسي للقيم، بحيث يخلّص هذا الإصلاح الديني-الثقافي الفرد من رواسب فكرية و عقديّة تُعيق استيعاب المجتمع الجزائري لقيم الديمقراطية. و نظرا لاشتراك الجزائر مع الدول العربية الأخرى في التاريخ و الدين و الثقافة، يُمكننا تعميم بعض نتائج البحث على الدول العربية

المجاورة و الشقيقة.

و في الأخير نقول، أننا بحاجة ماسة إلى هذا النوع من الدراسات، إذ أنّ المكتبة الجامعية تفتقر لها عموماً، و هذا حتّى نشير بالأصبع إلى المشكلّ و العائق الحقيقي لفشل المشروع الديمقراطي في بلادنا العربية المسلمة عموماً و الجزائر خصوصاً، إذ أنّ المشكل و العائق الحقيقي لتجسيد الديمقراطية هو على المستوى الثقافي و الاجتماعي، و ليس على المستوى التقني و السياسي، فمن المهمّ للباحث السوسولوجي و الفاعل السياسي أن يعودا إلى هذه الدراسات لتصحيح المسار الثقافي و السياسي للمجتمع الجزائري، و الدفع ببلادنا إلى مصاف الدول الحديثة التي تتمتع بدمقراطية حقيقية و ليست شكلية، سواء كان ذلك على المستوى الاجتماعي و الثقافي، أو على المستوى التقني و السياسي.

قائمة المراجع

قائمة المراجع باللغة العربية:

1. القرآن الكريم.
2. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الكتاب العربي، العراق بغداد، 2001
3. ابن الحسن الصنعاني، العباب الزاخر و الباب الفاخر، دار الرشيد للنشر، العراق بغداد، 1988.
4. ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، لبنان بيروت، 1955.
5. أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت 1989.
6. أبو الحسن بن عليّ المسعودي، مروج الذهب و معادن الجواهر، المكتبة العصرية، لبنان، 2005.
7. أبو الحسين بن الحجاج، صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربية، لبنان بيروت، 2000.
8. أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، دار الكتب العلمية، لبنان بيروت، 2000.
9. أبو بكر بن العربي المعافري، العواصم من القواصم، دار التراث، مصر القاهرة، 1988.
10. أبو بكر بن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، مطبوعات المكتبة العصرية، بيروت لبنان، 2000.
11. أبو زيد نصر حامد ، النص و السلطة و الحقيقة: الفكر الديني بين إدارة المعرفة و إدارة

الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، لبنان بيروت، 1995.

12. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، مؤسسة الرسالة للنشر، مصر القاهرة،

2002.

13. أبو عمر بن عبد البرّ الأندلسي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، دار الكتاب، لبنان

بيروت، 2001.

14. أبوا الفرج بن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، الطبعة المصرية، مصر القاهرة،

1916.

15. أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، لبنان بيروت، 1996.

16. أحمد بن شعيب، سنن النسائي، دار السلام للنشر و التوزيع، السعودية الرياض، 2006.

17. إسماعيل بن كثير، البداية و النهاية، دار عالم الكتب، المملك العربية السعودية، 2003.

18. بخوش الصادق، الفكر السياسي لثورة التحرير الجزائرية: مقارنة في دراسة الخلفية،

مؤسسة غرناطة للنشر و التوزيع، الجزائر العاصمة، 2009.

19. براهيم عبد الحميد ، الفساد و الحكم الصالح في البلاد العربية: دراسة حالة الجزائر،

منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان بيروت، 2004.

20. بلاح بشير، تاريخ الجزائر المعاصر، دار المعرفة، الجزائر، 1999.

21. البلاذري، أنساب الأشراف، دار الفكر، لبنان بيروت، 2004.

22. بوشلوش طاهر محمد، التحولات الاجتماعية و الاقتصادية و آثارها على القيم في المجتمع

الجزائري، دار بن مرابط للنشر و الطباعة، الجزائر، 2008.

23. بيومي محمد عمر، تاريخ التفكير الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية ، مصر الإسكندرية،
2003.

24. الجابري محمد عابد، العصبية و الدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار
الثقافة، الدار البيضاء، 1971.

25. جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء من الخلافة الراشدة إلى سنة 903 هـ ، مؤسسة
المختار للنشر و التوزيع، مصر القاهرة، 2003.

26. الجيلالي عبد الرحمن بن محمد ، تاريخ الجزائر العام، ديوان المطبوعات الجامعية،
الجزائر، 1982.

27. حسن إبراهيم حسن، كتاب تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار نشر
النهضة المصرية، مصر القاهرة، 1996.

28. حسن بن فرحان المالكي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة،
المطبوعات الرقمية للمالكي، السعودية، 2012.

29. حسيني عايش، الديمقراطية هي الحل، المؤسسة العربية للنشر، الأردن، 2001.

30. الحيدري إبراهيم، النظام الأبوي و إشكالية الجنس عند العرب، دار الساقى، لبنان بيروت،
2003.

31. رشيد رضا محمد، الخلفاء الراشدون، دار الغد الجديد، مصر المنصورة، 2005.

32. الرئيس محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر
القاهرة، 1952.

33. الزاهري محمد السعيد، الإسلام في حاجة إلى دعاية و تبشير، دار الكتاب ، الجزائر،
2000.

34. الزبييري محمد العربي، تاريخ الجزائر المعاصر، منشورات اتحاد كتاب العرب، 1999.

35. زهران جمال علي ، الأصول الديمقراطية والإصلاح السياسي، مكتبة الشروق الدولية،
مصر القاهرة، 2005.

36. سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي ، دار المعارف، مصر الإسكندرية،
1965.

37. سلامة محمد سلمان الهرفي، دولة المرابطين، مطبوعات دار الندوة، السعودية، 1985.

38. سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، لبنان بيروت، 2000.

39. سيد كاسب و آخرون، مناهج البحث و كتابة المشروع المقترح للبحث، مركز تطوير
الراسات العليا و البحوث كلية الهندسة جامعة القاهرة، مصر القاهرة، 2007.

40. شرابي هشام ، النظام الأبوي و إشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة
العربية، لبنان بيروت، 1993.

41. شرابي هشام ، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الدار المتحدة للنشر، لبنان بيروت،
1984.

42. شرابي هشام، البنية البطريكية : بحث في المجتمع العربي المعاصر، الطليعة، لبنان
بيروت، 1987.

43. شيث خطاب محمود، قادة فتح المغرب العربي، دار الفكر، لبنان بيروت، 1984.

44. صالح ياسر، المجتمع المدني و الديمقراطية، منشورات طريق الشعب، العراق بغداد، 2005.

45. صائب عبد الحميد، المذاهب و الفرق في الإسلام: المعالم و النشأة، مركز الرسالة، لبنان، 2000.

46. الصلابي محمد علي، صفحات مشرقة من التاريخ الإسلامي، دار الإيمان، مصر الإسكندرية، 2003.

47. ضياء زاهر، القيم في العملية التربوية، مؤسسة الخليج العربي، مصر القاهرة، 1984.

48. عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، 1990.

49. العياشي عنصر، تعثر التحولات الديمقراطية في الوطن العربي، مؤسسة مواطن، فلسطين رام الله، 1997.

50. العياشي عنصر، سوسيولوجيا الديمقراطية والتمرد في الجزائر، دار الأمين للطباعة والنشر، مصر القاهرة، 1999.

51. الغناكي عقيلة، سقوط دولة الموحدين، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، 2000.

52. الفقيه محمد، أبو ذرّ الغفاري رمز البقضة في الضمير الإنساني، دار الفنون، لبنان بيروت، 2010.

53. قيرة إسماعيل و آخرون، مستقبل الديمقراطية في الجزائر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2002.

54. مالكي أحمد، الحركات الوطنية و الاستعمار في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة

العربية، لبنان، 1994.

55. محمد بن حسن شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية العصر

المرابطي، مطبوعات وزارة الأوقاف، المملكة المغربية، 2000.

56. محمد بن عيسى، سنن الترمذي، دار الكتب العلمية، لبنان بيروت، 1998.

57. محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، دار السلام للنشر و التوزيع، السعودية الرياض، 1996.

58. محي الدين أحمد حسين، القيم الخاصة لدي المبدعين، دار المعارف، مصر القاهرة،

1981.

59. مدان محمد، المرجعية السوسيو-تاريخية للسلطة السياسية في الجزائر، دار نشر ابن

خلدون، الجزائر تلمسان، 2010.

60. مركز دراسات الشرق الأوسط، الديمقراطية في الوطن العربي: مؤشرات و آفاق، مركز

دراسات الشرق الأوسط، عمان، 2002.

61. مزيان عبد المجيد ، النظريات الاقتصادية عند بن خلدون: أسسها من الفكر الاسلامي و

الواقع المجتمعي دراسة فلسفية و اجتماعية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988.

62. مكرم هاني عبد الرحمن، التصور العقلي، مكتبة وهبة، مصر القاهرة، 1999.

63. ملاح السعيد، الديمقراطية بين طرح العالمية و ضغط الخصوصيات، مركز دراسات

الوحدة العربية، لبنان بيروت، 2012.

64. المنوفي كمال، الثقافة السياسية للفلاحين المصريين: تحليل نظري ودراسة ميدانية في

قرية مصرية، دار بن خلدون، لبنان بيروت، 1980.

65. الميلّي مبارك، تاريخ الجزائر الحديث و القديم، دار الكتاب العربي، الجزائر، 2007.

66. الوردي علي، دراسات في طبيعة المجتمع العراقي، دار الوراق، لبنان بيروت، 2007.

قائمة المراجع المترجمة إلى العربية:

1. أجرون شارل روبير، تاريخ الجزائر من انتفاضة 1871 إلى اندلاع حرب التحرير 1954،

دار الأمة ، الجزائر، 2000.

2. أركون محمد ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة

هاشم صالح، دار الساقى، لبنان بيروت، 1999.

3. أركون محمد ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى،

لبنان بيروت، 1993.

4. أركون محمد ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، لبنان

بيروت، 1997.

5. أركون محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي،

لبنان بيروت، 1992.

6. حرب علي، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المملكة المغربية الدار

البيضاء، 1995

7. ستالين جوزيف، المادية الديالكتيكية و المادية التاريخية، دار التقدّم، مصر، 1937.

8. لوبون غستاف، حضارة العرب، دار العالم العربي، لبنان بيروت، 2001.

قائمة رسائل الماجستير و الدكتوراه:

1. بلعور مصطفى، التحوّل الديمقراطي في النظم السياسية العربية: دراسة حالة النظام السياسي الجزائري 1988-2008، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر كلية العلوم السياسية و الإعلام، 2009-2010.
2. بن حليلة صحراوي، الحركات السياسية-الدينية في الجزائر بين القطيعة و الاستمرارية: مقارنة خلدونية في تمثيلات السلطة و التغيّر الاجتماعي، أساتذة جامعة تيارت نموذجاً، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران كلية العلوم الاجتماعية، 2010 / 2011 .
3. تطوّر الهيئات القيادية للثورة التحريرية، أروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ المعاصر، جامعة الجزائر كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، 2005-2006.
4. الجابري نعمان، التحول من الديكتاتورية إلى الشرعية الديمقراطية في إسبانيا و العراق، رسالة ماجستير، الأكاديمية العربية في الدانمرك كلية القانون و السياسية، 2013.
5. خمري الجمعي، حركة الشباب الجزائريين و التونسيين، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية جامعة منتوري، قسنطينة، 2003-2004.
6. روابحي رزيقة، أثر الثقافة السياسية على أداء النظام السياسي: دراسة حالة الجزائر 2000-2014، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير، جامعة محمد بوضياف كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، 2013-2014.
7. الشيخ عدّة، العصية الدينية دورها في قيام و أفول الدولة الإسلامية، مذكرة مقدّمة لنيل

شهادة الماجستير في إطار المدرة الدكتورالية، كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية جامعة
وهران، 2011-2012.

8. عباش عائشة، إشكالية التنمية السياسية و الديمقراطية في دول المغرب العربي: تونس
كمثال، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الجزائر قسم العلوم السياسية و العلاقات
الدولية، 2007-2008.

9. لطرش سارة، تأثير النمو السكاني في تغيير مورفولوجيا المدينة: دراسة ميدانية بمدينة
سطيف، مذكرة لنيل درجة الماجستير، جامعة سطيف كلية العلوم الإنسانية و
الاجتماعية، 2011/2012.

10. وجيه لطفى، ولاية العهد في العصر الأموي، رسالة ماجستير في التاريخ، كلية الدراسات
العليا، جامعة نابلس، 2005.

قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

1. Abdelghani Megherbi, la pensée sociologique d'Ibn Khaldoun, SNED, Algérie Alger, 1971.
2. Addi Lehouari, L'Algérie et La Démocratie: pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine, Edition La Découverte, France, 1994.
3. Akoun et Ansart, Dictionnaire de sociologie, dictionnaire des roberts, Les éditions Le seuil, France, 1999.
4. Angelina Peralva et Gilles Ferréol, Altérité, dynamiques sociales et démocratie, éditions Lextenso, France, 2010.
5. Anne Marie Lebrun, Les représentations sociales, les Editions logiques ,

- Canada Québec, 2001.
6. Barbara Sichterman. Les femmes les plus célèbres de notre histoire, Editions de Martinière, France Paris, 2006.
 7. Bloch, Dépret, Gallo et autres, Dictionnaire fondamental de la psychologie, Les édition Larousse, France Paris, 2002.
 8. Bonardi Christine et Roussiau Nicolas, Les représentations sociales, Les éditions Dunod France, France Paris, 1999.
 9. Catherine Garnier, Les formes de la pensée sociale, les éditions Puf, Paris France , 2002.
 10. Claudette Lafaye, La sociologie des organisations, Les éditions Nathan, France Paris, 1996.
 11. Denis Jodelet, Folies et représentations sociales, Préface de Serge Moscovici, PUF, France.
 12. Denys Cuche, La notion de culture dans les sciences sociales, Les éditions La Découvertes, France, 2010.
 13. Djamel Guerid, L'entrée en sociologie : Les limites de l'universel européen, publisud, France Paris, 2013.
 14. Dominique Schnapper, Qu'est-ce que la citoyenneté, les éditions Gallimard, France, 2000.
 15. Emile Durkheim, Sociologie et philosophie, PUF, France Paris, 1997.
 16. Emmanuel Levinas, Entre nous : essai sur le penser-à-l 'autre, Les édition Biblio Aissais, France Paris, 1991.
 17. Ferréol, Lexique des sciences sociales, Les éditions Armand Colin, France Paris, 2000.
 18. Ghassan salamé, démocraties sans démocrates, fayard, France Paris, 1994.
 19. Gresle et coll, Dictionnaire des sciences humaines : Anthropologie, Sociologie, Les édition Nathan, France, 1994.
 20. Gustave Nicolas Fisher, Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale, Les édition Dunod Paris, France, 2005.

21. Herzlich Claudine, Santé et maladie : Analyse d' une représentation sociale, Les éditions Monton. Paris France, 1969.
22. Jean Claude Abric, pratiques sociales et représentations, PUF, France Paris, 1997.
23. Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Les édition PUF, France, 1973.
24. Jean lecca, Jean Claud Vatin, l'Algérie Politique : Institutions et Régime, Imprimerie Chirat, France,1975.
25. Jean Marie Seca , les représentations sociales , Les éditions Armand Colin, Deuxième édition, Paris France, 2002.
26. Jean Morizot, l'Algérie Kabylisée, Editions Paris, France, 2000.
27. Jean-Claude Abric, Exclusion sociale : insertion et prévention, Les éditions ERES, Toulouse France, 2003.
28. Jean-Claude Abric, Méthodes d'étude des représentations sociales, les éditions eres, Toulouse France, 2005.
29. Jean-Léon Beauvois et Jean-Claude Deschamps, la psychologie sociale des attitudes aux attributions, Presses universitaires da Grenoble, France, 1996.
30. John Locke, Lettre sur la tolérance, Éditions ressources, France, 1980.
31. John Stuart Mill, De la liberté, Editions du Grand Midi, France, 1987.
32. Maache et autres, Les représentation sociales : un concept au carrefour de la psychologie sociales et de la sociologie, les éditions de l'Université de Constantine, Algérie, 2002.
33. Mannoni Pierre, Les représentations sociales, Les éditions Presses universitaires de France, Paris France, 1998.
34. Marc Montoussé et Gilles Renouard, Comprendre la sociologie, Les éditions Bréal, France.
35. Maurice Barbier, La laïcité, Les édition L'harmattan, France Paris, 1995.
36. Maximilien Rubel, Karl Marx : essai de biographie intellectuelle, Les édition Rivière, France, 1957.

37. Merad Ali, Le réformisme musulman en Algérie de 1925 jusqu'aux 1940 : Assai d'histoire religieuse et sociale, Les éditions Mouton et Co, France Paris, 1967.
38. Moscovici, Serge, La psychanalyse, son image et son public: Études des représentations sociales de la psychanalyse, Presses universitaires de France, France Paris, 1961.
39. Pascale Moliner, dynamique des représentations, première édition , presses Universitaires de France, France Paris, 2001.
40. Patrick Rateau et Michel-Louis Rouquette, Introduction a l'étude des représentations sociales, Presses universitaires de Grenoble, France, 1998.
41. Pierre Bonte et Michel Izard, Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Presses universitaires de France, France, 1991.
42. Pierre Bourdieu, Le sens pratique, Les édition de Minuit ,France, 1980.
43. Rachid Aous, Aux origine du déclin de la civilisation arabo-musulmane ou les sources du sous-développement en terre d'Islam , édition Dar El Uns, France Paris, 2009.
44. Raymond Aron, Les étapes de la pesée sociologique, Edition Gallimard, France, 1967.
45. Rodolphe Ghiglione, Les techniques d'enquêtes en sciences sociales, Les éditions Dunod, France Paris, 1987.
46. Roger Pinto et Madeleine Grawitz, Méthodes des sciences sociales, Les éditions Dalloz, troisième édition, France Paris, 1969.
47. Serge Moscovici, Psychologie sociale des relations à Autrui, Les éditions Nathan Université, Paris France, 1994.
48. Serge Moscovici, Psychologie sociale, PUF, France Paris, 1990.
49. Slimane Medhar, L'échec des systèmes politiques en Algérie, Edition Chihab, Algérie Alger, 1999.
50. Uwe Fich, La perception quotidienne sociale : santé société et culture, Traduction de Anne Créau, édition L'harmattan, France, 1993.

قائمة المجلات و المقالات العلمية:

1. بوقصاص عبد الحميد، (تطوّر السكان في المجتمع الجزائري و ثنائية الريفي الحضري)،
مجلة الأسرة و المجتمع، العدد 8، جانفي 2014.
2. حرّاث فتيحة، (الأسرة، ممارسات و رهانات مجتمعية)، مجلة إنسانيات CRASC ، العدد
59، مارس 2013.
3. الحيدري إبراهيم، النظام الأبوي و تأثيره على العائلة و المجتمع و السلطة، مجلة إيلاف،
العدد 4534، 20 أكتوبر 2013، www.aleph.com.
4. دروش فاطمة فضيلة، (ظاهرة الرشوة من اللاشرعية القانونية لاخلاقية الى الشرعية
الاجتماعية)، مجلة دراسات الاجتماعية، مركز البصيرة، العدد6، 20 أفريل.
5. دوراري عبد الرزاق، "مسألة اللائكية في الإسلام عند محمد عابد الجابري"، مجلة إنسانيات،
(ماي-أوت2000)، العدد 11.
6. زمام نور الدين ، حول سوسولوجيا المثقف الجزائري، المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد
الأول، 2008.
7. زياني صالح، (الانفتاح السياسي في الجزائر ومعضلة بناء قدرات آليات الممارسة
الديمقراطية)، مجلة دفاتر السياسة و القانون ، عدد خاص، أفريل 2011 عادل مرابطي و
عائشة نحوي، (العينة)، مجلة واحات للبحوث و الدراسات، جامعة محمد خيضر بسكرة،
العدد 4، 2009.
8. صالي محمد و فضيل عبد الكريم، (النمو الديمغرافي و خصائص سوق العمل في الجزائر)،

مجلة العلوم الإنسانية و الاجتماعية، العدد رقم 17، ديسمبر 2017.

9. عزّي فريد، "الإسلام و التمثلات السياسية: دراسة ميدانية حول التدين و الثقافة السياسية"،

إنسانيات، (ماي-أوت 200)، العدد 11.

10. العماري الطيب، (التحولات السوسيوثقافية في المجتمع الجزائري و إشكالية الهوية)، مجلة

العلوم الإنسانية و الاجتماعية، عدد خاص، الملتقى الدولي الأول حول الهوية و المجالات

الاجتماعية في ظل التحولات السوسيوثقافية في المجتمع الجزائري.

11. كرومي أحمد، "الحداثة/المواطنة و الحقل الفقهي: عناصر من أجل مقاربة إشكالية"، مجلة

إنسانيات، (ماي-أوت 2000)، العدد 11.

12. مهني مراد، (الأنظمة الأبوية المستحدثة في العالم العربي الحديث: الأبوية البورقبيية مثلا)،

مجلة دفاتر السياسة و القانون، العدد 5 جوان 2011.

13. وارث محمد، (الفساد و أثره على الفقر: إشارة إلى حالة الجزائر)، مجلة دفاتر السياسة و

القانون، العدد 08، جانفي 2013.

14. A report from the Economist Intelligence Unit, Democracy index

2010 : Democracy in retreat, The economist, 2010.

15. Cécil Perret, Jean Moscarola, Youn`es Boughzala, Meriam Karaa,
REPRESENTATION SOCIALE DE LA DEMOCRATIE Une étude
comparée Algérie / France -/ Tunisie. HAL, 2014.

16. Chaniel, « Une foi commune : Démocratie, don et éducation chez

John Dewey », Revue du Mauss, Vol. 2, n°28, 2006.

17. De Rosa, Annamaria Silvana, « From theory to metathoeory in social

representation: the lines of argument of a theoretical-methodological debate », Social Science Information, 1994, Vol. 33, No 2.

18. Lahouari ADDI, « Maitriser ou accepter les islamiste », Revue Hérodote, N°77, Deuxième trimestre 1995.

19. Lo Monaco et Lheureux, Représentations sociales : théorie du noyau central et méthodes d'étude, Revue électronique de Psychologie Sociale, 2007, N°1.

قائمة المواقع الإلكترونية:

- 1- www.alecso.org
- 2- www.anhri.net
- 3- www.ciaworldfactbook.us
- 4- www.cnrs.fr
- 5- www.crasc.dz
- 6- www.cresppa.fr
- 7- www.economic-group.com
- 8- www.eiu.com
- 9- www.freedomhouse.org
- 10- www.hdr.undp.org
- 11- www.interieur.gov.dz
- 12- www.ons.dz

- 13- www.pewresearch.org
- 14- www.populationdata.net
- 15- www.transparency.org
- 16- www.un.org
- 17- www.unesco.org/
- 18- www.univ-tlemcen.dz
- 19- www.weforum.org

الملاحق

(الملحق رقم 01)

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقاند تلمسان

كلية العلوم الانسانية و العلوم الاجتماعية

قسم علم الاجتماع

استمارة استبيان التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية في أوساط

الطلبة الجامعيين، جامعة تلمسان نموذجاً.

عزيزي الطالب (ة):

يقوم الباحث بإجراء دراسة ميدانية حول التمثلات الاجتماعية لقيم الديمقراطية في أوساط الطلبة الجامعيين. أشكرك جزيل الشكر أخي الطالب (ة) على تعاونك معنا، و أستسمحك في تخصيص جزء من وقتك للإجابة على أسئلة هذه الاستمارة بكل موضوعية حرصاً على التوصل إلى نتائج تخدم البحث العلمي.

ملاحظة:

- المعلومات الواردة في الاستمارة سرية لا تستخدم إلا لغرض بحثنا هذا.
- ضع علامة (x) أمام الإجابة التي تراها مناسبة، كما يمكنك ترتيب الإجابات حسب الأهمية بالأرقام في بعض الأسئلة.

المحور الأول: البيانات المتعلقة بالحالة السوسيو-ديموغرافية:

- السن:
- الجنس: ذكر أنثى
- الحالة المهنية: عامل بطل
- بيئة الإقامة: حضرية ريفية
- المستوى الاقتصادي: ضعيف متوسط حسن
- الحالة العائلية: متزوج أعزب مطلق أرمل

المحور الثاني: البيانات المتعلقة بالحالة السوسيو-ثقافية:

- ما نوع تخصصك الجامعي: علمي أدبي
- هل تتابع دراستك باللغة: العربية الأجنبية
- قراءاتك خارج الدراسة (الجريدة، الكتب...) باللغة: العربية الأجنبية
- هل تتردد على قنوات فضائية و مواقع إنترنت: عربية أجنبية
- ماهي درجة التزامك بالشعائر الدينية (صلاة، صوم...): ضعيف متوسط
- عالي
- ما مدا استشارتك للمراجع الدينية (إمام المسجد، الشيوخ...) في مسائل الحياة اليومية:
ضعيف متوسط عالي

- ما مدا اعتبارك الدين مرشدا في الشؤون السياسية: ضعيف متوسط عالي
- هل تمتلكون مكتبة في بيتكم: نعم لا
- هل تتردد على المتاحف و المسرح و المعارض الفنية (معرض رسم، معرض نحت...):
لا في بعض الأحيان بشكل منتظم
- ما مستوى تعليم الوالدين: أمي أساسي ثانوي جامعي
- هل تتمتع أنت أو والداك أو أحدهما بمنصب يمنحه وجاهة و نفوذ: نعم لا
- هل مهنتك أو مهنة والديك تسمح لك بالتعرف على أشخاص في مختلف مجالات الحياة (في الإدارات، في المستشفى، في الأمن...): نعم لا
- هل سبق لك و أن لجأت إلى "المعرفة" لتحقيق بعض الأمور: نعم لا

المحور الثالث: البيانات المتعلقة بتمثلات قيم الديمقراطية.

- إذا قلت لك كلمة "الحرية"، ما هي الأربع كلمات أو عبارات التي تتبادر إلى ذهنك تلقائيا و عفوية؟
- 1-
- 2-
- 3-
- 4-
- هل تعتقد أن الإنسان حرّ مطلقا في جميع أفعاله و اقواله: نعم لا
- برّر.....
- هل ترى أن مشروعية الحاكم لا تكون إلا باختيار الشعب له بكلّ حرّية: نعم لا

برّر.....

- إذا قلتُ لك كلمة "المساواة"، ما هي الأربع كلمات أو عبارات التي تتبادر إلى ذهنك تلقائياً
و بعفوية؟

1-

2-

3-

4-

- هل تقبل بتولي المرأة مناصب حساسة كرئاسة الجمهورية و القضاء: نعم لا

برّر.....

- هل تعتقد أنّ الامتيازات التي يتمتع بها أبناء الشهداء و أبناء المجاهدين (عند مسابقات

التوظيف مثلاً) دون باقي الشعب هي أمرٌ مبرّر: نعم لا

برّر.....

- هل تقبل بزواج المرأة المسلمة مع غير المسلم: نعم لا

برّر.....

- إذا قلتُ لك كلمة "tolérance التسامح"، ما هي الأربع كلمات أو عبارات التي تتبادر إلى

ذهنك تلقائياً و بعفوية؟

1-

2-

3-

4-

- هل تقبل أن يتخلى المسلم عن معتقده و يعتنق ديناً آخر: نعم لا

برر.....

- في ظل انتشار المذّ الشيعي و التبشير المسيحي و الفكر الإلحادي في الجزائر، هل تعتقد أنّه

يجب وضع منظومة قانونية للتضييق على هذه التيارات: نعم لا

برر.....

- إذا قلتُ لك كلمة "العلمانية"، ما هي الأربع كلمات أو عبارات التي تتبادر إلى ذهنك تلقائياً

و بعفوية؟

1-

2-

3-

4-

- هل ترى ضرورة تحيد الدين في الشؤون السياسية: نعم لا

برر.....

- هل أنت مع إنشاء أحزاب على أساس مذهبي ديني (إسلامي سلفي، إسلامي إخواني...):

نعم لا

برر.....

- إذا قلتُ لك كلمة "المواطنة"، ما هي الأربع كلمات أو عبارات التي تتبادر إلى ذهنك تلقائياً

و بعفوية؟

1-

2-

..... -3

..... -4

- هل تقبل أنّ يكون الحاكم غير مسلم في دولة أغليبتها مسلمة: نعم لا

برّر.....

- هل تعتقد أم نظام الدولة في مجتمع مسلم يجب أن يكون: ديني مدني

برّر.....

(الملحق رقم 02)

الترتيب العالمي للدول من الأكثر إلى الأقل ديمقراطية

Category scores							
	Rank	Overall score	I Electoral process and pluralism	II Functioning of government	III Political participation	IV Political culture	V Civil liberties
Full democracies							
Norway	1	9.80	10.00	9.64	10.00	9.38	10.00
Iceland	2	9.65	10.00	9.64	8.89	10.00	9.71
Denmark	3	9.52	10.00	9.64	8.89	9.38	9.71
Sweden	4	9.50	9.58	9.64	8.89	9.38	10.00
New Zealand	5	9.26	10.00	9.29	8.89	8.13	10.00
Australia	6	9.22	10.00	8.93	7.78	9.38	10.00
Finland	7	9.19	10.00	9.64	7.22	9.38	9.71
Switzerland	8	9.09	9.58	9.29	7.78	9.38	9.41
Canada	9	9.08	9.58	9.29	7.78	8.75	10.00
Netherlands	10	8.99	9.58	8.93	8.89	8.13	9.41
Luxembourg	11	8.88	10.00	9.29	6.67	8.75	9.71
Ireland	12	8.79	9.58	7.86	7.78	8.75	10.00
Austria	13	8.49	9.58	7.86	7.78	8.13	9.12
Germany	14	8.38	9.58	7.86	7.22	8.13	9.12
Malta	15	8.28	9.17	8.21	5.56	8.75	9.71
Czech Republic	16	8.19	9.58	7.14	6.67	8.13	9.41
US	17	8.18	9.17	7.86	7.22	8.13	8.53
Spain	18	8.16	9.58	8.21	6.11	7.50	9.41
UK	19	8.16	9.58	7.86	6.11	8.13	9.12
South Korea	20	8.11	9.17	7.86	7.22	7.50	8.82
Uruguay	21	8.10	10.00	8.57	4.44	7.50	10.00
Japan	22	8.08	9.17	8.21	6.11	7.50	9.41
Belgium	23	8.05	9.58	8.21	5.56	7.50	9.41
Mauritius	24	8.04	9.17	8.21	5.00	8.13	9.71
Costa Rica	24	8.04	9.58	8.21	6.11	6.88	9.41
Portugal	26	8.02	9.58	7.50	6.11	7.50	9.41
Flawed democracies							
Cape Verde	27	7.94	9.17	7.86	6.67	6.88	9.12
Greece	28	7.92	9.58	6.43	6.67	7.50	9.41
Italy	29	7.83	9.58	6.79	6.11	8.13	8.53
South Africa	30	7.79	8.75	8.21	7.22	6.25	8.53
France	31	7.77	9.58	7.14	6.11	7.50	8.53
Slovenia	32	7.69	9.58	7.14	6.67	6.25	8.82

Category scores							
	Rank	Overall score	I Electoral process and pluralism	II Functioning of government	III Political participation	IV Political culture	V Civil liberties
Estonia	33	7.68	9.58	7.50	5.00	7.50	8.82
Chile	34	7.67	9.58	8.57	3.89	6.88	9.41
Botswana	35	7.63	9.17	7.14	5.56	6.88	9.41
Taiwan	36	7.52	9.58	7.14	5.56	5.63	9.71
Israel	37	7.48	8.75	7.50	8.33	7.50	5.29
Slovakia	38	7.35	9.58	7.50	5.56	5.00	9.12
Cyprus	39	7.29	9.17	6.43	6.11	5.63	9.12
India	40	7.28	9.58	8.57	4.44	4.38	9.41
Lithuania	41	7.24	9.58	5.71	5.56	6.25	9.12
Timor-Leste	42	7.22	8.67	6.79	5.56	6.88	8.24
Hungary	43	7.21	9.58	6.07	5.00	6.88	8.53
Jamaica	43	7.21	9.17	6.79	5.00	6.25	8.82
Trinidad and Tobago	45	7.16	9.58	7.14	6.11	5.00	7.94
Panama	46	7.15	9.58	6.79	5.56	5.00	8.82
Brazil	47	7.12	9.58	7.50	5.00	4.38	9.12
Poland	48	7.05	9.58	6.07	6.11	4.38	9.12
Latvia	48	7.05	9.58	5.36	5.56	5.63	9.12
Mexico	50	6.93	8.75	7.14	6.11	5.00	7.65
Argentina	51	6.84	8.75	5.71	5.56	6.25	7.94
Bulgaria	51	6.84	9.17	5.71	6.11	4.38	8.82
Croatia	53	6.81	9.17	6.07	5.56	5.00	8.24
Suriname	54	6.65	9.17	6.43	4.44	5.00	8.24
Sri Lanka	55	6.64	7.00	6.07	5.00	6.88	8.24
Romania	56	6.60	9.58	6.43	5.00	3.75	8.24
Colombia	57	6.55	9.17	7.14	3.89	3.75	8.82
Thailand	57	6.55	7.83	6.07	5.56	6.25	7.06
Papua New Guinea	59	6.54	7.33	6.43	4.44	6.25	8.24
Indonesia	60	6.53	6.92	7.50	5.56	5.63	7.06
El Salvador	61	6.47	9.17	6.07	3.89	5.00	8.24
Paraguay	62	6.40	8.33	6.07	5.00	4.38	8.24
Peru	62	6.40	8.75	5.00	5.00	5.00	8.24
Mongolia	64	6.36	8.33	5.71	3.89	5.63	8.24
Serbia	65	6.33	9.17	4.64	6.11	4.38	7.35

Category scores							
	Rank	Overall score	I Electoral process and pluralism	II Functioning of government	III Political participation	IV Political culture	V Civil liberties
Moldova	65	6.33	8.75	5.71	6.11	3.13	7.94
Ukraine	67	6.30	9.17	5.00	5.00	4.38	7.94
Montenegro	68	6.27	8.75	5.00	5.56	5.00	7.06
Namibia	69	6.23	5.25	5.36	6.67	5.63	8.24
Dominican Republic	70	6.20	8.75	5.00	2.78	6.25	8.24
Malaysia	71	6.19	6.50	6.79	5.56	6.25	5.88
Benin	72	6.17	7.33	6.43	5.00	5.63	6.47
Macedonia	73	6.16	7.75	4.64	6.11	4.38	7.94
Philippines	74	6.12	8.33	5.00	5.00	3.13	9.12
Guyana	75	6.05	7.92	5.36	5.56	4.38	7.06
Guatemala	75	6.05	8.75	6.43	3.33	4.38	7.35
Lesotho	77	6.02	7.42	6.07	6.11	3.75	6.76
Ghana	77	6.02	8.33	5.00	5.00	5.00	6.76
Mali	79	6.01	8.25	6.43	3.89	5.63	5.88
Hybrid regimes							
Hong Kong	80	5.92	3.50	5.36	4.44	6.88	9.41
Bolivia	80	5.92	7.92	5.00	5.56	3.75	7.35
Singapore	82	5.89	4.33	7.50	2.78	7.50	7.35
Bangladesh	83	5.87	7.42	5.43	4.44	5.00	7.06
Albania	84	5.86	7.42	5.07	4.44	5.00	7.35
Malawi	85	5.84	7.00	5.71	5.00	5.63	5.88
Lebanon	86	5.82	7.92	3.93	6.67	5.00	5.59
Ecuador	87	5.77	7.83	4.64	5.00	3.75	7.65
Honduras	88	5.76	7.50	5.71	4.44	4.38	6.76
Turkey	89	5.73	7.92	7.14	3.89	5.00	4.71
Nicaragua	89	5.73	7.42	4.36	3.89	5.63	7.35
Zambia	91	5.68	6.17	5.36	3.89	5.63	7.35
Tanzania	92	5.64	7.42	4.29	5.56	5.63	5.29
Palestine	93	5.44	7.83	2.86	8.33	4.38	3.82
Bosnia and Herzegovina	94	5.32	7.33	3.29	3.33	5.00	7.65
Senegal	95	5.27	7.00	4.29	3.89	5.00	6.18
Venezuela	96	5.18	6.17	3.93	5.56	4.38	5.88
Liberia	97	5.07	7.83	0.79	5.56	5.00	6.18

Category scores							
	Rank	Overall score	I Electoral process and pluralism	II Functioning of government	III Political participation	IV Political culture	V Civil liberties
Uganda	98	5.05	5.25	3.21	5.00	5.63	6.18
Mozambique	99	4.90	4.83	4.64	5.56	5.63	3.82
Cambodia	100	4.87	6.08	6.07	2.78	5.00	4.41
Kenya	101	4.71	3.92	4.29	4.44	5.63	5.29
Bhutan	102	4.68	6.25	5.36	3.89	4.38	3.53
Georgia	103	4.59	7.00	2.14	3.89	3.75	6.18
Pakistan	104	4.55	5.17	5.71	2.22	4.38	5.29
Sierra Leone	105	4.51	7.00	1.86	2.78	5.63	5.29
Kyrgyz Republic	106	4.31	5.75	1.14	5.00	4.38	5.29
Russia	107	4.26	5.25	3.21	5.00	3.13	4.71
Nepal	108	4.24	1.83	4.29	3.89	5.63	5.59
Armenia	109	4.09	4.33	3.21	3.89	3.13	5.88
Burundi	110	4.01	3.42	3.29	3.89	5.63	3.82
Haiti	111	4.00	5.17	1.86	2.78	3.75	6.47
Iraq	111	4.00	4.33	0.79	6.11	3.75	5.00
Authoritarian regimes							
Madagascar	113	3.94	2.17	2.14	4.44	6.25	4.71
Kuwait	114	3.88	3.58	4.29	3.33	4.38	3.82
Mauritania	115	3.86	3.00	4.29	3.89	3.13	5.00
Morocco	116	3.79	3.50	4.64	1.67	5.00	4.12
Jordan	117	3.74	3.17	4.64	3.33	3.75	3.82
Ethiopia	118	3.68	0.00	3.93	4.44	5.63	4.41
Fiji	119	3.62	0.42	2.86	3.33	5.00	6.47
Burkina Faso	120	3.59	4.00	3.57	2.22	3.75	4.41
Cuba	121	3.52	1.75	4.64	3.89	4.38	2.94
Bahrain	122	3.49	2.58	3.57	2.78	5.00	3.53
Nigeria	123	3.47	3.83	3.21	3.33	3.13	3.82
Togo	124	3.45	4.00	0.79	3.33	5.00	4.12
Algeria	125	3.44	2.17	2.21	2.78	5.63	4.41
Cameroon	126	3.41	1.17	4.29	2.78	5.00	3.82
Comoros	126	3.41	3.92	2.21	3.33	3.75	3.82
Niger	128	3.38	5.25	0.43	2.78	3.75	4.71
Gambia	128	3.38	2.17	4.29	2.22	5.00	3.24

	Category scores						
	Rank	Overall score	I Electoral process and pluralism	II Functioning of government	III Political participation	IV Political culture	V Civil liberties
Belarus	130	3.34	2.58	2.86	3.33	4.38	3.53
Angola	131	3.32	1.33	3.21	4.44	4.38	3.24
Kazakhstan	132	3.30	1.33	2.14	3.33	4.38	5.29
Gabon	133	3.29	2.17	2.21	3.89	4.38	3.82
Rwanda	134	3.25	0.83	4.64	1.67	5.00	4.12
Azerbaijan	135	3.15	2.17	1.79	3.33	3.75	4.71
China	136	3.14	0.00	5.00	3.89	5.63	1.18
Qatar	137	3.09	0.00	3.21	2.22	5.63	4.41
Egypt	138	3.07	0.83	3.21	2.78	5.00	3.53
Côte d'Ivoire	139	3.02	0.33	2.86	2.78	5.63	3.53
Vietnam	140	2.94	0.00	4.29	3.33	5.63	1.47
Swaziland	141	2.90	0.92	2.86	2.22	4.38	4.12
Congo (Brazzaville)	142	2.89	1.25	2.86	3.33	3.75	3.24
Oman	143	2.86	0.00	3.57	2.22	4.38	4.12
Guinea	144	2.79	3.50	0.43	3.33	3.75	2.94
Tunisia	-144	2.79	0.00	2.86	2.22	5.63	3.24
Zimbabwe	146	2.64	0.00	1.29	3.33	5.63	2.94
Yemen	-146	2.64	1.33	1.79	3.89	5.00	1.18
UAE	148	2.52	0.00	3.57	1.11	5.00	2.94
Tajikistan	149	2.51	1.83	0.79	2.22	6.25	1.47
Afghanistan	150	2.48	2.50	0.79	2.78	2.50	3.82
Sudan	151	2.42	0.00	1.43	3.33	5.00	2.35
Eritrea	152	2.31	0.00	2.14	1.11	6.25	2.06
Syria	-152	2.31	0.00	2.50	1.67	5.63	1.76
Djibouti	154	2.20	0.83	1.43	1.11	5.00	2.65
Dem Rep of Congo	155	2.15	2.58	1.07	2.22	3.13	1.76
Laos	156	2.10	0.00	3.21	1.11	5.00	1.18
Guinea-Bissau	157	1.99	2.08	0.00	2.78	1.88	3.24
Libya	158	1.94	0.00	2.14	1.11	5.00	1.47
Iran	-158	1.94	0.00	3.21	2.22	2.50	1.76
Equatorial Guinea	160	1.84	0.00	0.79	1.67	5.00	1.76
Saudi Arabia	-160	1.84	0.00	2.86	1.11	3.75	1.47
Central African Republic	162	1.82	1.75	1.07	1.11	2.50	2.65

Category scores							
	Rank	Overall score	I Electoral process and pluralism	II Functioning of government	III Political participation	IV Political culture	V Civil liberties
Myanmar	163	1.77	0.00	1.79	0.56	5.63	0.88
Uzbekistan	164	1.74	0.08	0.79	2.22	5.00	0.59
Turkmenistan	165	1.72	0.00	0.79	2.22	5.00	0.59
Chad	166	1.52	0.00	0.00	0.00	4.38	3.24
North Korea	167	1.08	0.00	2.50	1.67	1.25	0.00

Source: Economist Intelligence Unit

(الملحق رقم 03)

المواد الدستورية الجزائرية المكرسة للديمقراطية و قيمها

المادة 1

الجزائر جمهورية ديمقراطية شعبية. وهي وحدة لا تتجزأ.

المادة 6

الشعب مصدر كل سلطة.

السيادة الوطنية ملك للشعب وحده.

المادة 7

السلطة التأسيسية ملك للشعب.

يمارس الشعب سيادته بواسطة المؤسسات الدستورية التي يختارها.

يمارس الشعب هذه السيادة عن طريق الاستفتاء وبواسطة ممثليه المنتخبين.

لرئيس الجمهورية أن يلتجئ إلى إرادة الشعب مباشرة.

المادة 8

يختار الشعب لنفسه مؤسسات، غايتها ما يأتي :

- المحافظة على الاستقلال الوطني، ودعمه،

- المحافظة على الهوية، والوحدة الوطنية، ودعمهما،

- حماية الحريات الأساسية للمواطن، والازدهار الاجتماعي والثقافي للأمة،

- القضاء على استغلال الإنسان للإنسان،

- حماية الاقتصاد الوطني من أي شكل من أشكال التلاعب، أو الاختلاس، أو الاستحواذ، أو المصادرة غير المشروعة.

المادة 9

لا يجوز للمؤسسات أن تقوم بما يأتي :

- الممارسات الإقطاعية، والجهوية، والمحسوبية،

- إقامة علاقات الاستغلال والتبعية،

- السلوك المخالف للخلق الإسلامي وقيم ثورة نوفمبر.

المادة 10

الشعب حرّ في اختيار ممثليه.

لا حدود لتمثيل الشعب، إلا ما نصّ عليه الدستور وقانون الانتخابات.

المادة 11

تستمدّ الدولة مشروعيتها وسبب وجودها من إرادة الشعب.

شعارها : " بالشعب وللشعب " .

وهي في خدمته وحده.

المادة 14

تقوم الدولة على مبادئ التنظيم الديمقراطي والعدالة الاجتماعية.

المجلس المنتخب هو الإطار الذي يعبر فيه الشعب عن إرادته، ويراقب عمل السلطات العمومية.

المادة 16

يمثل المجلس المنتخب قاعدة اللامركزية، ومكان مشاركة المواطنين في تسيير الشؤون العمومية.

المادة 21

لا يمكن أن تكون الوظائف في مؤسسات الدولة مصدرا للثراء، ولا وسيلة لخدمة المصالح الخاصة.

المادة 22

يعاقب القانون على التّعسف في استعمال السلطة.

المادة 23

عدم تحييز الإدارة يضمنه القانون.

المادة 29

كلّ المواطنين سواسية أمام القانون. ولا يمكن أن يتذرع بأي تمييز يعود سببه إلى المولد، أو العرق، أو الجنس، أو الرّأي، أو أيّ شرط أو ظرف آخر، شخصي أو اجتماعي.

المادة 31

تستهدف المؤسسات ضمان مساواة كلّ المواطنين والمواطنات في الحقوق والواجبات بإزالة العقبات التي تعوق تفتح شخصية الإنسان، وتحول دون مشاركة الجميع الفعلية في الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية.

المادة 32

الحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن مضمونة.

وتكوّن تراثًا مشتركًا بين جميع الجزائريين والجزائريات، واجبهن أن ينقلوه من جيل إلى جيل كي يحافظوا على سلامته، وعدم انتهاك حرمة.

المادة 33

الدفاع الفردي أو عن طريق الجمعية عن الحقوق الأساسية للإنسان وعن الحريات الفردية والجماعية، مضمون.

المادة 34

تضمن الدولة عدم انتهاك حرمة الإنسان.

ويحظر أيّ عنف بدني أو معنوي أو أيّ مساس بالكرامة.

المادة 36

لا مساس بحرمة حرية المعتقد، وحرمة حرية الرأي.

المادة 41

حريات التعبير، وإنشاء الجمعيات، والاجتماع، مضمونة للمواطن.

المادة 42

حق إنشاء الأحزاب السياسية معترف به ومضمون.

ولا يمكن التذرع بهذا الحق لضرب الحريات الأساسية، والقيم والمكونات الأساسية للهوية الوطنية، والوحدة الوطنية، وأمن التراب الوطني وسلامته، واستقلال البلاد، وسيادة الشعب، وكذا الطابع الديمقراطي والجمهوري للدولة.

وفي ظل احترام أحكام هذا الدستور، لا يجوز تأسيس الأحزاب السياسية على أساس ديني أو

لغوي أو عرقي أو جنسي أو مهني أو جهوي.

ولا يجوز للأحزاب السياسية اللجوء إلى الدعاية الحزبية التي تقوم على العناصر المبيّنة في الفقرة السابقة.

يحظر على الأحزاب السياسية كل شكل من أشكال التبعية للمصالح أو الجهات الأجنبية. لا يجوز أن يلجأ أي حزب سياسي إلى استعمال العنف أو الإكراه مهما كانت طبيعتهما أو شكلهما.

تحدّد التزامات وواجبات أخرى بموجب قانون.

المادة 43

حق إنشاء الجمعيات مضمون.

تشجّع الدولة ازدهار الحركة الجمعوية.

يحدّد القانون شروط وكيفيات إنشاء الجمعيات.

المادة 44

يحق لكل مواطن يتمتع بحقوقه المدنية والسياسية، أن يختار بحرية موطن إقامته، وأن يتنقل عبر التراب الوطني.

حقّ الدّخول إلى التراب الوطني والخروج منه مضمون له.

المادة 50

لكل مواطن تتوفر فيه الشروط القانونية أن ينتخب ويُنتخب.

المادة 51

يتساوى جميع المواطنين في تقلّد المهام والوظائف في الدولة دون أية شروط أخرى غير الشّروط التي يحدّدها القانون.

المادة 53

الحقّ في التعليم مضمون.

التعليم مجّاني حسب الشروط التي يحدّدها القانون.

التعليم الأساسي إجباري.

تنظّم الدولة المنظومة التعليمية.

تسهر الدولة على التساوي في الالتحاق بالتّعليم، والتكوين المهني.

المادة 54

الرّعاية الصحية حقّ للمواطنين.

تتكفّل الدولة بالوقاية من الأمراض الوبائية والمعدية وبمكافحتها.

المادة 55

لكلّ المواطنين الحقّ في العمل.

يضمّن القانون في أثناء العمل الحقّ في الحماية، والأمن، والنظافة.

الحقّ في الرّاحة مضمون، ويحدّد القانون كيفية ممارسته.

المادة 56

الحقّ النقابي معترف به لجميع المواطنين.

المادة 57

الحقّ في الإضراب معترف به، ويمارس في إطار القانون.

يمكن أن يمنع القانون ممارسة هذا الحقّ، أو يجعل حدودا لممارسته في ميادين الدّفاع الوطني

والأمن، أو في جميع الخدمات أو الأعمال العمومية ذات المنفعة الحيوية للمجتمع.

المادة 63

يمارس كلّ واحد جميع حرّياته، في إطار احترام الحقوق المعترف بها للغير في الدّستور، لا سيّما احترام الحقّ في الشرف، وستر الحياة الخاصة، وحماية الأسرة والشبيبة والطفولة.

المادة 71

يُنْتخَب رئيس الجمهورية، عن طريق الاقتراع العام المباشر والسريّ.

يتم الفوز في الانتخاب بالحصول على الأغلبية المطلقة من أصوات الناخبين المعبّر عنها.

ويحدّد القانون الكيفيات الأخرى للانتخابات الرئاسية.

المادة 98

يمارس السّلطة التشريعية برلمان يتكوّن من غرفتين، وهما المجلس الشعبي الوطني ومجلس الأمة.

وله السّيّادة في إعداد القانون والتصويت عليه.

المادة 99

يراقب البرلمان عمل الحكومة وفقا للشّروط المحدّدة في المواد 80 و 84 و 133 و 134 من الدّستور.

يمارس المجلس الشعبي الوطني الرّقابة المنصوص عليها في المواد من 135 إلى 137 من الدّستور.

المادة 100

واجب البرلمان، في إطار اختصاصاته الدّستورية، أن يبقى وفيًا لثقة الشّعب، ويظلّ يتحسّس

تطلعاته.

المادة 138

السلطة القضائية مستقلة، وتمارس في إطار القانون.

المادة 139

تحمي السلطة القضائية المجتمع والحريات، وتضمن للجميع ولكلّ واحد المحافظة على حقوقهم الأساسية.

المادة 140

أساس القضاء مبادئ الشريعة والمساواة.

الكلّ سواسية أمام القضاء، وهو في متناول الجميع ويجسده احترام القانون.

المادة 159

تضطلع المجالس المنتخبة بوظيفة الرقابة في مدلولها الشعبي.

المادة 161

يمكن كلّ غرفة من البرلمان، في إطار اختصاصاتها، أن تنشئ في أيّ وقت لجان تحقيق في قضايا ذات مصلحة عامة.

المادة 178

لا يمكن أيّ تعديل دستوري أن يمسّ :

1 - الطابع الجمهوري للدولة،

2 - النظام الديمقراطي القائم على التعددية الحزبية،

3 - الإسلام باعتباره دين الدولة،

4 - العربية باعتبارها اللغة الوطنية والرسمية،

5 - الحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن،

6 - سلامة التراب الوطني ووحدة.