

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان  
كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية



قسم التاريخ وعلم الآثار

شعبة الثقافة الشعبية



أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه تخصص انثروبولوجيا موسومة بـ:

القبلية، الأحزاب والانتخابات في ظل  
العددية في الجزائر □

إشراف:

أ.د. سعيد محمد

من إعداد الطالب:

خداوي محمد

لجنة المناقشة:

رئيسا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د. بن عمار محمد
مشرفا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د. سعيد محمد
عضوا	جامعة مستغانم	أستاذ محاضر (أ)	د. سيكوك قويدر
عضوا	جامعة تلمسان	أستاذ محاضر (أ)	د. زازوي موفق
عضوا	جامعة مستغانم	أستاذ محاضر (أ)	د. عبد العالي عبد القادر
عضوا	جامعة بلعباس	أستاذ محاضر (أ)	د. مخلوف سيدي أحمد

السنة الجامعية 2013 - 2014م



# المقدمة

تتناول هذه الدراسة موضوع النزعة القبلية كمظهر لتواصل محددات البنية الاجتماعية الأولية للمجتمع الجزائري في العالم المعاصر، بنية ما إنفكت تصنع الأحداث بعودتها الهادئة ولكن الأكيدة وحركيتها خصوصا في الحقل السياسي. ففي الوقت الذي تأخذ فيه الجزائر بأسباب التحديث السياسي من تعددية سياسية تترجها تلك الحرية النسبية في تأسيس الأحزاب والأخذ بالديمقراطية من خلال الآلية الانتخابية نسجل عودة القبيلة إلى مسرح الأحداث بل وتبلورها إلى المناطقية والجهوية، مع أن هذا المشروع التحديثي للمجتمع والدولة كان يتطلب الأخذ بالمعايير الموضوعية العقلانية. فالبحث يهدف إلى الإحاطة بتبلور أدوار الفاعلين في المجتمع المدني ومدى تفكك البنى التقليدية تحت وقع العصرية. وهنا تعطينا الأنثروبولوجيا الأدوات المثلى لدراسة هذا المعطى القبلي، وتكيفه من خلال التعبيرات السياسية والاجتماعية التي تنقلها لنا ممارسة الجزائري له بنهم، حتى وإن كان يتبادر إلى الذهن أن موضوع متعلق بالأحزاب والانتخابات ودور القبيلة فيها هو ضرب من ضروب العلوم السياسية أو علم الاجتماع السياسي فقط.

إن المغامرة الأنثروبولوجية بدأت بالإهتمام بالمجتمعات البدائية لغرابية سماتها الثقافية مقارنة بسمات المجتمع الغربي الذي ينتمي إليه الأنثروبولوجيون الأوائل، ولو حصرت نفسها في هذا النطاق لكانت حكمت على نفسها بالوضع في متحف التاريخ لكون أن تلك المجتمعات بدأت تختفي مع تسارع العصرية. وقد وجد الأنثروبولوجيون متنفسا لهم في مجتمعات مجتثة تحت وقع التوسع الإستعماري على غرار المجتمع الجزائري، فحملوا على أكتافهم شطحات أنثروبولوجية شكلت سيفساء تذبذبت بين مقتضيات المنهجية العلمية وبين نزعة عنصرية كانت ترى في المجتمع الجزائري مثل باقي المجتمعات المستعمرة مجتمعا متخلفا لأسباب عرقية وثقافية، وبين خطاب رسمي إنساني يبرر الإستعمار بالرسالة الحضارية التي يحملها لهذه الشعوب. وأي كانت النية والأسباب فإن الإهتمام الأنثروبولوجي بالمجتمع الجزائري خصوصا والمجتمعات العربية عموما شمل ثقافتها بقطاعاتها المادية والفكرية والروحية، وإهتم ببنائها الاجتماعي وسماته وكان طبيعى أن يتم التركيز على البنية القبلية ودورها في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية.

إن الشواهد التاريخية تؤكد أن المجتمع الجزائري ذو بنية قبلية مثلت القرابة إسمنته ليضفي عليه الإقليم طابع النزعة الحديثة، وتؤكد أن هذه البنية القرابية يتداخل فيها الديني والاجتماعي والسياسي والإقتصادي. بنية عرفت الاجتثاث الكولونيالي ولكن أيضا عرفت التقزيم الذي أحقه بها الخطاب الرسمي للدولة الوطنية. فقد عملت الأطروحات الكولونيالية على إستغلال وتوظيف القبيلة (مثلما

وظفت الطائفية والإثنية في مجتمعات أخرى) لخدمة مصالحها. كما أن سياسات الدولة الوطنية إعتبرت القبلية والولاء القبلي نقيضا للولاء الفوقي للدولة والوطن ومعوقا من معوقات التنمية والمشروع التحديثي للمجتمع. وكان من نتيجة الإحتثات ثم التقزيم وفي الأخير العصرية أن إختفت القبيلة كمؤسسة اجتماعية لكن عودتها إلى واجهة الأحداث تجزم بأنها مازالت ذلك الكيان المعنوي المؤثر في الوجدان الجماعي وأن الولاء لها يشكل الملاذ الأخير في حالة الأزمات الهوياتية.

لذلك فإن البحث المقترح يهتم بسمة أساسية للبناء الاجتماعي الجزائري، فهو مقارنة أنثروبوسياسية للنزعة القبلية وتعبيراتها في الحقل السياسي خصوصا ما يمس الأحزاب والانتخابات، نحاول من خلاله تعقب هذه النزعة في الممارسات السياسية الجزائرية. وسنطلق من مقارنة سوسيوسياسية وأنثروبولوجية نحاول الربط من خلالها بين أنماط الثقافة السياسية السائدة وثقافة الإلتخاب والانتفاء الحزبي في إطار النسق السياسي من منطلق الإعتبار القبلي والديني والمقدس والعادات والتقاليد ولكن أيضا من منطلق متطلبات العصر.

إن الأنثروبولوجيا علمتنا أن القرابة ثم الإقليم لاحقا يحددان الحقل السياسي ويدعمان مركزهما بالدين والأسطورة والعادات والتقاليد والمخيل، وهذا ما يجعل النسب (الانتفاء الدموي أو المناطقي) يشكل مصدر كل ارتقاء إلى مراكز القرار، إذ لا بد للمرشح إلى هذا النوع من المراكز من نسب صريح إلى الجماعة وإنتفاء إلى قرابة قوية بملكيتها وأفرادها وتحالفاتها وولاءاتها، والحالة الجزائرية من خلال الانتخابات التعددية والأنشطة الحزبية خير مثال على ذلك، إذ تتراجع الفئاعات الحزبية والأيدولوجية والأخذ بآليات التحديث السياسي والعصرية أمام انغراس البعد القرابي والجهوي، الأمر الذي يقتضي الإلمام بالسمات الثقافية للمجتمع الجزائري خصوصا السياسية منها وتحليل موروثه التاريخي الحضاري والثقافي ومقارنته بالواقع المعاش. لذلك جاء البناء الإشكالي للموضوع إستجابة لطروحات تراكمت عبر إنتاج معرفي وعلمي حول المجتمع الجزائري ونظامه السياسي تناول الدور الذي لعبته المكونات الاجتماعية والجغرافية والسياسية في هيكلية القبلية في شكلها الحديث، والتي يمكن أن نصيغها في شكل سؤال رئيسي هو: ما هو دور النزعة القبلية في الممارسة الحزبية والانتخابية في ظل التعددية السياسية في الجزائر؟

ويمكن تجزأته إلى العديد من الأسئلة الفرعية نذكر من بينها:

- هل ما زالت القبلية تمثل نزعة في المجتمع الجزائري المعروف بتقليديته في القرن الواحد والعشرين؟

- ما هي امتدادات القبلية؟
  - ما هو الدور السياسي للقبلية؟
  - ما هي التعبيرات السياسية للقبلية؟
  - ما هي حقيقة ثقافة الانتخاب في المجتمع الجزائري؟
  - ما هي المقاربة الأنثروبولوجية للأحزاب عموما والجزائرية على وجه الخصوص؟
  - هل الممارسة الحزبية تتطابق وتلك السائدة في الغرب؟ وهل نحن فعلا أمام ظاهرة حزبية بالمعنى المعروف عند الغرب والمتعارف عليه في علم الاجتماع السياسي وعلم السياسية؟
  - ما هي طبيعة العلاقة التي تربط بين القبلية والممارسة الحزبية في الجزائر؟
  - ما هي تأثيرات العصرية (خصوصا السياسية) على الولاءات الأولية في المجتمع الجزائري؟
  - هل فعلا تمثل القبلية معوقا من معوقات التنمية ونقيضا للمدنية كما يصورها لنا الغرب ويتصوره الكثير من فاعلي الحقل السياسي في الجزائر؟
- إن الاجابة على هذه الأسئلة الفرعية وغيرها يفرض علينا منهجيا طرح مجموعة من الفرضيات نذكر من بينها:
- الفرضية الأولى: إن القبيلة والقبلية كمؤسسة إجتماعية وككيان معنوي اختفت في الجزائر تحت وقع العصرية والتحديث مثل ما اختفت القبائل في المجتمعات البدائية التي مثلت المادة الدسمة للأنثروبولوجيون الأوائل، وبالتالي يختفي أثرها على الحياة السياسية في الجزائر.
- الفرضية الثانية: إن القبيلة وإن اختفت كمؤسسة اجتماعية تحت وقع الاجتثاث الذي عرفته خلال الحقبة الكولونيالية ثم التقزيم الذي طالها بفعل الخطاب الرسمي للدولة الوطنية ونخبها الحاملة للمشروع التحديثي للمجتمع الجزائري، إلا أن تأثيرها ما زال مستمرا ككيان معنوي يجد أوضح تجلياته في الحقل السياسي وعند الأزمات خصوصا الهوياتية منها. ويفسر البعض هذا الإستمرار للقبيلة والقبلية كنوع من أنواع مقاومة الدولة التي من الممكن أن تتحول إلى شكل من أشكال التعايش بين البنيتين: التقليدية والعصرية. وأن الشلية القرابية والعروشية والجهوية والزيونية تعبيرات عن ردة فعل ثقافية وإجتماعية محلية على تحطيم البناء القبلي وهيكله التي كانت تربط أطراف نسيجه الإجتماعي المحلي.
- الفرضية الثالثة: إن الممارسة السياسية من خلال صورة النشاط الحزبي وثقافة الانتخاب تعبيراً عن الممارسة الديمقراطية المنقولة عن الغرب والمعبرة عن طموحات شعب عانى ويلات الاستعمار أولا

ثم استبدال النظام السياسي للدولة الوطنية فيما بعد، وأن التحول الديمقراطي لا محالة سيتحول إلى ترسيخ ديمقراطي بفعل القنوات الثقافية للمجتمع وسواد قيم المواطنة وسيادة العلاقات المدنية وتحول الوعي الاجتماعي بفعل التربية الحديثة والتعليم ليشكل وعي سياسي وطني.

الفرضية الرابعة: أن الأخذ بأسباب التحديث الديمقراطي على الشاكلة الغربية أمرا واقعا ويمثل الخيار الوحيد والأصلح للخروج من دائرة التخلف، وأن التخلي عن الولاءات الأولية واجبا تحتمه متطلبات التنمية، التي يجب أن تقوم أول ما تقوم على خيارات استراتيجية تحديثية تترك الماضي خلفها وتتفاعل بصورة ايجابية مع التطور والعصرنة خصوصا التكنولوجية والاتصالية التي يشهد العالم خطواتها السريعة. فالقبيلة نقيضا للمدنية والتحديث وهذا ما يفسر تلك الغزارة في الكتابات الكولونيالية.

الفرضية الخامسة: أن الاجتثاث الذي عرفته القبيلة أثناء الاستعمار والتقزيم الذي مسها من قبل الدولة الوطنية أمرا مقصودا ومبررا تارة بالرسالة الحضارية وأخرى بضرورات المشروع التحديثي للمجتمع الجزائري، لم يغير من كون الولاء لها رابطة نفسية تجد كل تجلياتها في فترات الأزمة الهوياتية وأن الولاء الأولي بحكم إعماده على القرابة الدموية ولكن أيضا المناطقية يجد تفسيراته النفسية والسيكولوجية وأنه لا يمكن إلا أن يعلو على الولاءات الفوقية التي يمثلها الولاء للوطن والدولة الوطنية، بل وأن هذا الأخير لا يجد أواصر تمتته في غياب التمسك بالعصبيات القرابية والمناطقية التي تشكل قاعدة الانطلاق لعصبية أشد وأقوى هي عصبية الوطن والدين، ونكون أمام إعادة لمحورة الفكر الخلدوني وتحديثا له. وبذلك فإن جدلية القطيعة والتواصل تطرح نفسها في الحقل السياسي كخصوصية جزائرية تمثل تمفصل لتركيبية المجتمع وسيرورته.

الفرضية السادسة: أن اندثار الولاءات الأولية شيئا بديهي تحت وقع العولمة الثقافية والتكنولوجية التي يعرفها العالم الحديث. وأن التطور التكنولوجي السريع الخطى لا يمكن إلا أن يجر وراءه اختفاء للهياكل التقليدية في عالم أصبح يشبه قرية صغيرة، خصوصا وأن بعض الأنثروبولوجيون أمثال 'كلود ريفيار' و'مافيزوني' أصبحوا يتحدثوا عن قبلنة العالم بفعل ذلك التطور، قبلنة تجعل من الانسانية قبيلة واحدة في مواجهة كائنات أخرى ممكنة، أين تختفي الحدود الكلاسيكية مثل الدين واللغة والعادات والتقاليد، أي الموروث الثقافي والحضاري التاريخي للتكوينات الاجتماعية التقليدية والصغيرة لصالح هدف واحد هو استمرار الجنس البشري ككل واحد في إطار الحقيقة الإنسانية.

الفرضية السابعة: أن وسائل التحيث السياسي على الشاكلة الغربية مثل الأحزاب والممارسة الانتخابية دخيل على المجتمع الجزائري ولا يتناسب وطبيعة بنائه الاجتماعي ذو الثقافة السياسية

المرتبطة بموروثه التاريخي والحضاري. وأن الأخذ بها لا يمكن أن يعدوا إلا أن يكون مجرد تقليد يعطي صورة باهتة للديمقراطية التي نشأت في الغرب بفعل ظروفه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الخاصة به والتي لا يمكن في أي حال من الأحوال أن تكون مثيلة لظروف مجتمعاتنا.

الفرضية الثامنة: أن التنوع السوسولوجي الذي يعرفه المجتمع الجزائري اختلاف وليس خلاف وأن القبلية تعبيراً طبيعياً عن هذا الاختلاف الذي إن حُسُن توجيهه لن يصل إلى خلاف. وأن نفص الغبار عن القبلية وتعبيراتها السياسية الحديثة وتخليصها من الشوائب التي حاول الاستعمار إصاقها بها لا يمكن إلا أن يؤدي إلى تحسين أداء الفواعل السياسية في المجتمع خصوصاً المحلي، أداء قد تكون فيه من السلبيات التي يمكن التخلص منها وصلها مع التجربة والتكيف مع طبيعة البناء الاجتماعي والثقافة السياسية السائدة فيه. مما يحقق إزدواجية الإنتماء لدى الفاعلين في المجتمع.

البناء الإشكالي للموضوع: إن الإجابة عن تلك الأسئلة الفرعية ومحاولة التحقق من الفرضيات المطروحة حتمت علينا إختيار منهجياً لبنائنا الإشكالي الذي فضلنا أن يكون تناول الموضوع فيه على شكل أبواب خصصنا الباب الأول فيه لتناول الجهاز المفاهيمي الذي رأينا أنه سيشكل الإطار المنهجي والأكاديمي لدراستنا من خلال تخصيص فصله الأول لتناول المفاتيح الأساسية للممارسة السياسية من جهة وللأنثروبولوجيا السياسية التي نتمنى التخصص فيها كباحث أكاديمي من جهة ثانية، وذلك من خلال تناول مفاهيم السياسة والأنثروبولوجيا السياسية والسلطة والمجال وعلاقة تلك السلطة بالمقدس والعادات والتقاليد والمخيل والأسطورة والمحلي. بينما حاولنا أن نخصص فصله الثاني للتناول النظري للبناء التقليدي القبلي مفاهيمياً ونظرياً كما أورده الأنثروبولوجيون والسوسولوجيون من خلال التعرف على ماهية القرابة ومحدداتها ومصطلحاتها وعلاقاتها النظرية والتاريخية بالسياسي، معرجين على أنواع الجماعات القرابية التي عرفها المجتمع القبلي الانساني، لننهى هذا الفصل بتناول المفاهيم النظرية للقبيلة وتعابيرها التي تمثلها المناطقية والجهوية.

أما الباب الثاني فإنه يمثل جانباً تطبيقياً للإطار النظري السالف الذكر، إذ تم تخصيصه للبحث موضوعنا البحثي المتمثل في الجزائر، فجاء فصله الأول عبارة عن استعراض للبناء القبلي في الجزائر استعرضنا فيه جانبه التاريخي دون أن نغوص في مجالات الأنثروبولوجيا التاريخية ولا أن ندعي التخصص في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ولكن لفهم كنه البناء الاجتماعي الجزائري في إطار الظروف التي عاشها المجتمع في العصر الحديث والتي شكلت موروثه الثقافي وموقعت ثقافته السياسية



وأعطت لمجتمعه المحلي خصوصياته التي كان لا بد من الإشارة إليها. بينما مثل فصله الثاني تناول للدور السياسي للقبليّة وتعبيراتها السياسية الممثلة في المناطقية والجهوية، مناطقية نجد الكثير من الحرج التحدث عنها كأكاديميين جزائريين وعرب ولكنها تسود العالم حتى المتقدم منه، فمفهوم الوطن والولاء له يمثل بالنسبة لنا مناطقية أوسع كثيرا مما تشدق به الغرب وجعلها حصان طروادته.

في حين جاء الباب الثالث محاولة لتقديم مقاربة أنثروبولوجية للممارسة الديمقراطية من خلال تناول الظاهرة الحزبية في جزائر التعددية السياسية وطبيعة الثقافة السياسية السائدة فيه عموما وثقافة الانتخاب على وجه الخصوص، مثله فصل أول حاولنا أن نخصه للتحوّل الديمقراطي في الجزائري، تحول عرفه الحقل السياسي بعد أحداث أكتوبر 1988 بكل ما حملته تلك الأحداث من تراكم خبراتي ولكن أيضا بمأسية، حاولنا أن نستعرض من خلاله الخصائص البنيوية للنظام السياسي الجزائري وأداءاته التي جاءت إنعكاسا للتنوع السوسولوجي الذي طالما فخر به المجتمع وكان لا بد أن يفخر بدراسته الأكاديميين لعمق التجربة التاريخية التي عرفها وطبيعة الصدمات التي تعرض لها. مع الإشارة إلى تلك المحاولة المتواضعة التي حاولنا من خلالها تقديم مقاربة أنثروبولوجية للظاهرة الحزبية في الجزائر، ظاهرة ثرية في تجربتها قديمة قدم الحركة الوطنية ولكن أيضا متباينة التصنيف من خلال المنطلق الأنثروبولوجي المطبق عليها كتتنظيم ولكن أيضا كممارسة انسانية منظمة حملت ايجابيات وسلبيات لا يمكننا كأنتروبولوجيون إلا تسجيلها. وشيء طبيعي أن نحاول تأكيد أهمية القبليّة في الممارسة السياسية عموما والحزبية خصوصا من خلال العملية الانتخابية وبالتحديد في منطقة سعيدة التي يمكن أن تنتقل لنا صورة حية عن واقع المجتمع المحلي في الجزائر من جهة، ومن جهة ثانية تمثل الإطار الذي عاش فيه الباحث وعاش أحداثه خصوصا السياسية.

وقد كان من الممكن إنطلاقا من المتغيرات الثلاث للدراسة: القبليّة، الأحزاب والانتخابات في الجزائر تبني طرعا منهجيا آخر أكثر بساطة يقوم على تناول كل متغير على حدة في فصل قائم بذاته وتخصيص الفصل الرابع للربط بينها. لكن ذلك كان سيفقد الدراسة جديتها الأكاديمية لإغفال الجانب النظري للموضوع والذي تشكل مفاهيم الأنثروبولوجيا السياسية من جهة وإغفال تشريح البناء الإجتماعي الجزائري الذي يصوغ الثقافة السائدة خصوصا السياسية.

أسباب اختيار الموضوع: إن اختيار تناول هذا الموضوع يرجع إلى سببين أساسيين: الأول مرتبط بالإطار النظري الذي تناول فيه الباحثون في الأنثروبولوجيا وعلم السياسة والاجتماع السياسي ظاهرة القبليّة وانعكاساتها على التعابير السياسية عموما وفي المجتمع الجزائري خصوصا. فقد جاءت جل

الدراسات العلمية سياسية أو سوسبولوجية أو قانونية وأغفل الجانب الأنثروبولوجي للممارسة السياسية في المجتمع الجزائري، مما جعل الهيكلية النظرية للحقل السياسي الجزائري تخضع أكثر للمقارنات بتجارب الدول الأخرى خصوصا الغربية ودفع الكثير إلى إعتبار المعطى القبلي في السلوك السياسي للجزائري معوقا من معوقات التنمية.

أما السبب الثاني فمرتبط بإهتمامات شخصية للباحث بموضوع تجذر الولاءات الأولية والمناطقية في الجزائر والتي تجد تفسيراتها في موروثنا الحضاري والثقافي الذي يتناقض ومحاولات التقليد الأعمى التي نسجلها والتي لم تؤدي إلا إلى مأسسة الحياة السياسية والاجتماعية. إهتماما شجعنا عليه أستاذنا الفاضل أ. الدكتور محمد سعدي جزاه الله عنا كل خير.

منهج الدراسة: إن طبيعة الموضوع المدروس والمشكل من ثلاث متغيرات أساسية: القبلية، الأحزاب والانتخابات، مستقلة ولكن أيضا في نفس الوقت مترابطة فيما بينها لكونها تمثل أطراف المعادلة السياسية في الجزائر، وضعت الباحث أمام أبعاد مختلفة فرضت عليه توظيف مناهج أكاديمية متعددة ومختلفة منها ما هو تاريخي على الأقل في رسم الخطوط العريضة للبناء الاجتماعي الجزائري في جذوره التاريخية وتتبع ظواهره المتنوعة وتعقدها، فالمنهج التاريخي يفهم الظاهرة القبلية في سياقاتها التاريخية وفي أبعادها الاجتماعية والسياسية أذا بعين الإعتبار عملية التغير الاجتماعي التي عرفها ويعرفها المجتمع الجزائري. لكن هذا لا يعني مقارنة تاريخية للظاهرة القبلية في جذورها وإمتداداتها التاريخية. كما وظفنا المنهج الوظيفي البنائي للبحث في أهمية آليات التحديث السياسي (ومقارنته بتلك السائدة في المجتمعات الغربية) وعلاقته بالضمير الجمعي للمجتمع والمعبر عنه من خلال تلك التجليات التي تأخذها الممارسة السياسية للأفراد عموما وطريقة ووجهة التصويت خصوصا، مما يدفع إلى البحث في المبادئ العقلية التي توجه سلوك الجزائري الممارس بنهم للقبلية والجهوية حتى وإن كان خطابه الرسمي التحديثي يدعي غير ذلك. كما وظف الباحث المنهج الوصفي الذي سمح له برصد ومتابعة الظاهرة القبلية وتبلور تعابيرها في الإطار الحزبي والانتخابي بطريقة نوعية وفي بعض الحالات كمية في فترة زمنية محددة تمثلها مرحلة تبني التعددية السياسية في الجزائر، وشكل بذلك هذا المنهج طريقة منتظمة لدراسة الحقائق المرتبطة بهذه الظاهرة والتحقق من صحة القديم منها وأثارها وطبيعة العلاقات التي تتصل بها. على أن إتباع هذه المنهجية التعددية والسماح بتداخل المناهج

المستخدمة لا يعني الإستهتار بالبراغماتية الأكاديمية بقدر ما هو خيارا صعبا فرض على الباحث متابعة مستمرة للمنهجين الموظفين.

وقد توفرت لنا مادة أكاديمية خام هامة مثلها زخم الكتابات المتوفرة حول القبيلة والقبلية في الجزائر صبت في الأنثولوجيا والأنثروبولوجيا الإجتماعية والثقافية والتاريخ والسوسيولوجيا بينما يبقى حقل الأنثروبولوجيا السياسية في حاجة إلى المزيد من الدراسات. ومشروع بحثنا لا يضع نفسه كبديلا أو مصححا لتلك الدراسات وإنما يطمح إلى أن يكون مكملا لها، بصورة تجعله تواسلا في طرح وإثراء موضوع أثر الإنتماءات الأولية-النزعة القبلية- على الحقل السياسي في جزائر التعددية.

الدراسة الميدانية: لا تستقيم دراسة أنثروبولوجية بدون جانب تطبيقي يؤكد مسارها النظري، لذلك فقد حاولنا التنويع من الأدوات المنهجية المستخدمة في الدراسات الميدانية من إستبيان ومقابلات، ناهيك عن الملاحظة بالمشاركة والإستشهاد بأعمال الأنثروبولوجيين الجزائريين سواء تلك التي مست العائلة أو المصطلحات القرابية أو غيرها. وقد أخذنا ولاية سعيدة نموذجا دراسيا لا يمكننا أن نعم ملاحظاته ونتأجه على كل الجزائر، لكنه يعطينا تجسيدا حيا للمجتمع المحلي الجزائري خصوصا في المناطق الداخلية. فوظف الباحث الملاحظة سواء البسيطة إنطلاقا من كونه جزءا من المجتمع المدروس، أو المنظمة بالمشاركة خصوصا في عينة بلدية سيدي أحمد بولاية سعيدة التي ينتمي لها الباحث.

كما كانت المقابلات الشخصية من بين الوسائل الهامة لجمع المعلومات والمعطيات عن موضوع الدراسة في شقه الميداني، فهي إستمارة شفوية غير مباشرة وموجهة لكونها حوارا شفويا بين الباحث والمبحوث. وخضع تحديد الباحث للأشخاص المقابلين لمعيار الوظيفة والإنتماء الإجتماعي والسياسي. وقد سمحت للباحث من تأكيد بعض الجوانب النظرية والحصول على معلومات تعذر الحصول عليها من الكتب والمراجع أو الجهات الرسمية، وكانت مكملا لما حصل عليه من الإستمارة. هذه الأخيرة التي إعتمدها الباحث سواء على عينة من طلبة العلوم السياسية لجامعة سعيدة أو سكان حي الصومام بمدينة سعيدة، وحرص الباحث على توزيع الإستمارة بل وملئها شخصا لتفادي ضياع جزء من الإستمارات من جهة ومن جهة ثانية الحرص على فهم الأسئلة والإجابة عليها، وجاءت الأسئلة الواردة فيها متنوعة منها الأسئلة المباشرة المحددة الإجابة في خيارين أو أكثر، كما جاءت أسئلة مفتوحة تترك مجالا مفتوحا للشخص المستوجب لتقديم بديل آخر غير بدائل/أجوبة الإستمارة. وقد لعبت عموما معرفة العينات المدروسة للباحث وطبيعة عمله دورا في محو أي إلتباس غالبا ما يسجل في الدراسات

الميدانية في الجزائر والتي توحى بالإنتماء الباحثين إلى المؤسسات الرسمية مثل البلدية أو مصالح الولاية أو الأمنية أو غيرها مما قد يثير جو من الشك والريبة في نفوس الباحثين إتجاه الباحث. وظف الإستبيان من خلال إختيار الباحث لحي الصومام بمدينة سعيدة طرحت فيه مجموعة من الأسئلة على العينة المستجوبة متعلقة أساسا بالقبلية والإنتماءات الحزبية والمشاركة السياسية ناهيك عن تلك المرتبطة بالجانب الإجتماعي والثقافي. وقد وقع إختيار الباحث على هذا الحي لسببين أساسيين يرتبط الأول بإنتماء الباحث لهذا الحي ومعرفته بسكانه، أما الثاني فمرتبط بطبيعة الحي التي تجعل منه نموذجا لأحياء مدينة سعيدة والكثير من الأحياء الجزائرية خصوصا في المناطق الداخلية. كما تم توظيف الإستبيان في إختيار الباحث لعينة من طلبة العلوم السياسية والعلاقات الدولية بجامعة سعيدة من الأطوار الأربعة للدراسة، وزعت عليها إستمارة تدور أسئلتها في نفس فلك أسئلة الإستمارة الأولى. ولتأكيد الملاحظات النظرية التي تم التوصل إليها مبدئيا وتسجيلها، لجأ الباحث إلى إجراء مجموعة من المقابلات مست شخصيات حزبية وإدارية وجموعية. ناهيك عن الزيارات التي قمنا بها إلى مديرية مسح الأراضي والمحافظة العقارية والغرفة الفلاحية ومديرية الصحة والسكان لولاية سعيدة، وشكلت التقارير السنوية مرجعية خصوصا الصادرة عن الديوان الوطني للإحصاء ومديرية الصحة والسكان بالإضافة إلى تقرير مديرية الإدارة المحلية لولاية سعيدة حول الإنتخابات المحلية لسنة 2007.

حدود ومجال الدراسة: تمتد حدود الدراسة من سنة 1988 التي مثلت أحداثها إنتقال من الأحادية إلى التعددية السياسية في الجزائر، إلى غاية سنة 2012 مع التركيز على بعض المحطات مثل الإنتخابات المحلية والتشريعية لسنة 2007 لما تنقله لنا هذه المحطة من مظاهر إستقرار إجتماعي وإقتصادي مالي ولكن الأهم تجذر التنافس التعددي على السلطة. لكن ذلك لا يعني الإنفانق بين الفينة والأخرى إلى الوراء الذي مثله التراكم الكولونيالي وتجربة الأحادية السياسية في مسيرة الدولة الوطنية.

أهمية الموضوع وأهدافه: إن تعدد الأحزاب والتعابير السياسية للإختلاف بينها في الممارسة الانتخابية لا يأخذ في المجتمع الجزائري نفس الأشكال والتعابير المعروفة في المجتمعات الغربية، فإذا كان من الناحية الشكلية والنظرية يقوم على تنوع الأحزاب وتنوع برامجها الأيديولوجية، فإنه من الناحية العملية يركز على تلك العلاقة العضوية التي تربط الممارسة السياسية بالتركيبة الاجتماعية للمجتمع.

فبعد عقود من بناء الدولة الوطنية واستراتيجيات متنوعة لتحقيق التنمية السياسية والاجتماعية والاقتصادية تسمح بتحول ديمقراطي، نكتشف الوضع الكارثي وحالات الفوضى والتعفن والاستبداد والتخلف والفساد المستشرية. نفيق من سباتنا وكأن الزمن لم يمضي وأن الولاء القبلي والمناطقي (الجهوية) ما زال يحكم قبضته على الحقل السياسي والاجتماعي ليوميات الجزائري، بل وتطور إلى جهوية وزبائنية سياسية تحول الفاعل السياسي إلى معزب أو زليم، أي إستفحال مفهوم الوكالة الاجتماعية في النشاط الحزبي والممارسة الانتخابية.

وعليه تبرز أهمية بحثنا المتواضع من خلال طموحه لتحقيق هدفين أساسيين:

الهدف الأول أكاديمي: نحاول من خلاله توظيف المعارف الأنثروبولوجية النظرية لإثراء الدراسات الأنثروبولوجية السياسية الجزائرية خصوصا والعربية عموما في فهم حقيقة الظاهرة القبلية في الجزائر وامتداداتها الحديثة مثل المناطقية والجهوية، وأثارها السلبية والايجابية على الحقل السياسي والتحقق من مدى ملائمة سلوك الجزائري الممارس بنهم للقبلية والجهوية مع متطلبات العصر الحديث.

الهدف الثاني عملي تطبيقي: يهدف الباحث من خلاله إلى اكتشاف آليات تفسر ذلك التعارض والتناقض بين خطاب تحديثي عصري غربي معن (للدولة الوطنية الحديثة ونخبها بإختلاف تياراتها السياسية) وبين ممارسة نهمة للقبلية في الاختيارات السياسية خصوصا عند ممارسة الجزائري لحقه الإنتخابي أو عند إختيار الحزب لمرشحيه في قوائمه. إن في ذلك محاولة للتصالح مع واقع اجتماعي طالما غطته الخطابات الديماغوجية التي تستحضر العقل عندما تميل كفة القلب والولاء.

الدراسات السابقة: لقد مثلت القبيلة مادة دسمة بالنسبة للدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية الكولونيالية من خلال الكثير من الأعمال التي بدأها الضابط-الباحث في المراحل الأولى للإستعمار ثم وصلها بعض الدارسون الغربيون مع الكثير من الإحترافية التي يجب الإعتراف بها في هذه المرحلة، والتي يمكن أن نذكر من بينها أعمال "دوتي" و"كونيل" و"ماسكوراي" و"بليسييه" و"كرات" و"مارسيل بيجار" و"جاكلين بايل" و"أجيرون"، ولكن أيضا "جاك بيرك" و"ب.بورديو" و"لوتورنو" وغيرهم.<sup>(1)</sup>

<sup>1</sup> وكذلك من بين الأعمال الممكن الاستئناس بها نذكر:

Henri Jean François Pellissier De Reynaud ; **les mœurs et le institutions sociales des populations indigènes du nord de l'Afrique** 1954 . A. Hanoteau et A. Letourneux ; **La Kabylie et les coutumes Kabyles**. 3vols, Paris imprimerie nationales, 1872-1873

A . Bernard : **l'Algérie**. Paris, Plon 1930, p 23. Ageron ( charles robert): **histoire de l'Algérie contemporaine** ; 1830-1976, 7 ème édition, Paris, PUF , 1980. Phillippe Azziz : **le drame de l'Algérie Française**, 2t, Genève, Vernay, 1980. Jacqueline Bayle ; **quand**

ولكننا ونحن في هذا المقام نسمح لأنفسنا بتسجيل الملاحظتين التاليتين: الملاحظة الأولى: وهي مرتبطة بتلك النظرة الغربية للمجتمع المحلي الجزائري التي لا تختلف كثيرا عن نظرة الأنثروبولوجيون الأوائل للمجتمعات البدائية، وكأنها نظرة تبرر للإستعمار والتبعية بالرسالة الحضارية التي إدعى الخطاب الكولونيالي حملها لمجتمعنا.

الملاحظة الثانية: وهي مرتبطة بذلك الإهتمام الشبه الهستيرى بجزء معين بذاته من المجتمع المحلي الجزائري والذي مثلته منطقة القبائل وبدرجة أقل منطقة وادي ميزاب، إهتمام قد يكون مقصودا أو غير مقصود ولكننا نرى أنه قد يشكل آلية تفسير لذلك الخلاف الذي أصبح المجتمع الجزائري ما بعد الاستقلال يعرفه بين البربر والعرب من الجزائريين، ولكن القول بهذا لا يعني عدم إهتمام الكتابات الأنثروبولوجية الأوروبية بمناطق أخرة مثل ميزاب وتكوينات اجتماعية مثل الشعابنة ولكننا نقول أنه لا يمثل كل المجتمع المحلي الجزائري.

وبعد تحقيق الاستقلال وبناء الدولة الوطنية فإننا نلاحظ في العقود الأولى ذلك التغييب في تناول الظاهرة القبلية تغييب كان يستجيب لسببين: السبب الأول هو تلك القناعة التي يرى الكثير بأنها خاطئة وامتداد للخطاب الكولونيالي حتى وإن لم تكن لها نفس النية في إعتبار القبلية معوقا من معوقات التنمية. والسبب الثاني مثلته إهتمامات المشروع التحديثي للدولة الوطنية التي وجهت الدراسات خصوصا السوسولوجية (الدراسات والدارسين الأنثروبولوجيون الجزائريين كانوا قلائل في تلك المرحلة) نحو الريف والنزوح الريفي والثورة الزراعية والتصنيع والتحديث عموما مثلها "سفير ناجي" و"علي الكنز" وغيرهما. إهتماما خلق جوا من الشك والريبة في كل من يتناول بالكلمة أو بالدراسة التكوين القبلي، لكننا نسجل منذ ما ينيف عن عقديتين من الزمن تلك العودة الهادئة لكن الأكيدة لدراسة التكوينات الاجتماعية التقليدية في الجزائر من خلال إسهام باحثوا مركز البحوث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ولكن أيضا من خلال إسهامات أساتذة الأنثروبولوجيا بأقسام علم الاجتماع والثقافة

**l'Algérie devenait Française** Paris, Fayard, 1980. Marcel Bigeard ; **pour une parcelle de gloire**, Paris, Plon 1980.

Pierre Bourdieu: **sociologie de l'Algérie**, Paris, PUF, 1980. Venaille Franck : **la guerre d'Algérie**, Paris, Minuit, 1977. C. Agéron ; **les Algériens musulmans de le France 1871-1919**, Paris, Presse universitaire, 1968. Il ya lieu aussi de citer en autre ; Caret ; **étude sur la Kabylie**, proprement dite. Et Pellissier de Reynard ; **les mœurs et les institutions sociales des populations indigènes de l'Afrique du nord**. Hanottou et Letourneux ; la Kabylie et les coutumes Kabyles

الشعبية خصوصا في جامعة تلمسان، ودراسات "أحمد بن نعمان" و"محمد السويدي". لكن الواجب الأكاديمي يحتم علينا أن نشير إلى أنه لم يتم تناول الظاهرة القبلية في الممارسة السياسية إلا من خلال أعمال "حشماوي محمد" على أقل في الممارسات الزبونية التي تجد في القبلية قاعدة شبكتها. لكنه لم يتم تناول الظاهرة وربطها بالممارسة الانتخابية والحزبية في عهد التعددية التي فرضها علينا الاختيار الأكاديمي لموضوع بحثنا.

صعوبات الدراسة: إن الصعوبات التي واجهها الباحث في هذه الدراسة لا تخرج عن دائرة الصعوبات التي يجدها أي باحث جزائري في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية بالجزائر خصوصا عندما يتعلق الأمر بموضوع القبلية وتأثيراتها السياسية وتعاييرها وامتداداتها التي تمثلها المناطقية والجهوية، والتي لا يزال الكثير يصنفها في خانة الطابوهات ويعامل المتحدث فيها بالكثير من الشك والريبة، ويزداد الأمر تعقيدا عندما يكون الموضوع مرتبط بالظاهرة الحزبية والممارسة الانتخابية، إذ تواجه الاستثمارات والاستبيان بالكثير من الشك والريبة بل والمعلومات المغلوطة التي قد تقدمها العينة المدروسة، وهذا طبيعي إذا ما قارناه بقلّة خبرة المجتمع الجزائري بالدراسات الميدانية التي تمس هذا النوع من المواضيع. ناهيك عن الصعوبات التي يواجهها الباحث أمام المؤسسات الرسمية مثل الإدارات في الحصول على المعلومات الكمية الدقيقة حول هذا الموضوع وغالبا ما كان يواجه بالإجابة على أن ذلك سر من أسرار الإدارة. كما أن الأحزاب تعجز من جهة عن تقديم معلومات دقيقة عن حياتها السياسية بل وتجد في ذلك نفس الشك والريبة التي يجدها الفرد للإدلاء سواء بتصريحات أو قبول مقابلات مباشرة من شأنها تسليط بعض الضوء على حقيقة الممارسة الحزبية. فكان الباحث في غالب الأحيان يقابل بخطاب ديماغوجي رسمي لا يسمن ولا يغني عن جوع علمي أكاديمي. لهذا فقد فضل الباحث تفادي التحاليل الكمية لكونه لم يحصل عليها بالدقة المرجوة من جهة، ومن جهة ثانية لكونها لا تشكل بالضرورة آلية لتفسير الكثير من السلوكات السياسية، وعمد إلى الإعتماد على المقابلات غير المباشرة والملاحظة بالمشاركة خصوصا وأنه جزءا لا يتجزأ من هذه التكوينات الاجتماعية المدروسة وأنه خبرها طيلة خمس عقود من الزمن، ناهيك عن كونه ينتمي إلى إحدى تلك التكوينات.

# الباب الأول : الجهاز المفهوماتي



الباب الأول: الجهاز المفاهيمي:

إن الطروحات التي تناولت موضوع القبيلة شكلت تراكمات من الإنتاج المعرفي الأنثروبولوجي والسوسيولوجي لكنها صبت أغلبها في خانة إستحضار الماضي. مما يحفزنا على محاولة طرح رؤى جديدة تكشف عن مرتكزات الإنتماءات الأولية الاجتماعية والسياسية والثقافية عبر متابعة إستراتيجيات الفاعلين في المجتمع، وتوظيفهم لتلك للتكوينات الاجتماعية التقليدية في صنع التكتلات والمواقف السياسية في عصر طغت عليه آليات التحديث السياسي داخليا والعولمة بمظاهرها الثقافية.

إن الإلتزام العلمي بطرح رؤى جديدة يفرض علينا إزاحة الغشاء الأيديولوجي الذي كان يحيط بالظاهرة القبلية وتعبيراتها السياسية والذي غلب عليه طابع مصادرات حكمت مسبقا بتفكك بناها، وأقرت تحت وقع الأيديولوجيا الحديثة ب بروز هويات إجتماعية جديدة ولجت التحديث والعصرنة بدون رجعة. لكن رصد الأحداث التي تعرفها مجتمعات مثل المجتمع الجزائري تؤكد إستمرار رصيدها هاما من تلك الإنتماءات لا زال يصنع الحدث الإجتماعي والسياسي والثقافي.

ولما كانت دراستنا تطمح إلى فهم الواقع السياسي والإجتماعي للمجتمع الجزائري من خلال إستقراء التمهصلات بين النظم والعلاقات التقليدية وبين نظم وعلاقات فرضتها العصرنة والرغبة في التحديث، كان لا بد لنا من التسلح بأدوات نظرية تناولت الظاهرة القبلية في إطار التأسيس لأنثروبولوجيا سياسية. ويأتي الباب الأول هذا للإنخراط في هذا المنطق المنهجي، حيث خصصنا الفصل الأول لتناول مفاهيم أساسية تشكل الإطار النظري للأنثروبولوجيا السياسية نراها ضرورية للإحاطة بالبعد الأنثروبولوجي لظاهرة القديمة ولكن أيضا حديثة بإمتداداتها من خلال فصل ثاني خصصناه لتناول البناء القبلي عموما.

الفصل الأول : بعض مفاهيم الأنثروبولوجيا السياسية

المبحث الأول: في السياسي

المطلب الأول: في السياسة

المطلب الثاني: المؤسسات السياسية

المطلب الثالث : السياسي والأنثروبولوجيا

المبحث الثاني: السلطة والمجال

المطلب الأول: السلطة السياسية

المطلب الثاني: تنظيم السلطة

المطلب الثالث: صور من العلاقات السياسية

المبحث الثالث: السياسي والمقدس

المطلب الأول: السلطة والدين

المطلب الثاني: السلطة المقدسة

المطلب الثالث: طبيعة الارتباط

المبحث الرابع : السلطة والأسطورة

المطلب الأول: الأسطورة السياسية

المطلب الثاني : أسطورة السياسي

المطلب الثالث : أسطورة الكاريزما

المبحث الخامس: العادات والتقاليد والسياسي

المطلب الأول : في التعاريف

المطلب الثاني : المقاربة المؤسساتية

المطلب الثالث: المجتمعات التقليدية والسلطة

رغم التاريخ الطويل للبشرية الذي استطاعت من خلاله تحقيق تراكمات معرفية وخبرات واسعة، وكثرة العلوم الإنسانية والاجتماعية وزيادة دقة تخصصها في دراسة الإنسان، إلا أنه يبقى لغز لم يتم فك طلاسمه كلها بعد، لغز تجسده الصعوبات التي تلقاها الجماعة الإنسانية في تنمية نفسها ومواردها، وتجسده أيضا صفحات الإخفاقات والآمال التي لم تحقق. بل قل أمل واحد يجتمع عليه العقل الباطن البشري أي كان المكان وأي كان الزمان، إنه مشروع إنساني يحمل التنمية والعدالة والحرية والرفاه والمساواة، يقول البعض حلم جنة أرضية.

ومهما كانت الأسباب التي تقف وراء الإخفاق العلمي (نسبيا) في الإلمام الكامل بالإنسان في كامل إنسانيته، وأسباب العجز عن تحقيق الحلم، فإن التصالح مع الثقافة الروحية للإنسان في أي مجتمع في أصدق تجلياتها أضحي أمرا ضروريا، لا تفرضه المصالح بأنواعها فقط وإنما يفرضه واجب الحفاظ على بقاء الإنسان. تصالح يطهرنا -على الأقل الأكاديميين والباحثين في العلوم الإنسانية- من محاولات تغييب دور وأثر تلك الثقافة الروحية وبالتالي الابتعاد عن تقويم واقع البناء الاجتماعي، مما قد يفيدنا كثيرا في تفادي الإخفاقات الناجمة عن التطبيق الشبه حرفي لنماذج مستوردة حتى وإن قيل بتكييفها.

إن التسليم بهذه القناعة العلمية يدفعنا ونحن نستهل تخطي أول عتبات بحثنا، إلى الاهتمام بالإنسان والإنسان كما هو، دون أي نظرة سلبية أو تقييم مسبق. مما يعني وضعه داخل إطاره الطبيعي الذي لا يمثله وجوده البيولوجي فقط ولا محيطه الإيكولوجي، وإنما أكثر من كل هذا: إنه الاهتمام بما سيشكل شخصيته ويحدد سلوكاته، ودراسة السياسي في حياة الإنسان لا تخرج عن هذا الإطار. إن البحث عن مجتمع ديمقراطي (على الشاكلة الغربية) يحترم التنوع بما فيه السياسي غاية هذا المجتمع، بحث لا يجب أن يغير الإنسان ويشكله على صورة الغربي ولكن يفرض قبوله كما هو كفرد متشعب بثقافة روحية وفكرية.

والألفية الثالثة بما تحمله من مفاهيم: الديمقراطية والعولمة والترشيد والحوكمة والحرريات العامة والفردية لم تترك المجتمع الجزائري بمنأى عن تأثيراتها، مجتمع يجعل منه تاريخه وموروثه الحضاري سباقا إلى البحث عن تطبيق هذه النماذج لكن موروثه يصطدم بها من خلال عدم تلاؤمه الكلي معها. إنها فرصة للأنثروبولوجيا كعلم للإنسان أن تدرس ذلك وتحاول أن تقدم تفسيرات له.

إن هذه القاعدة الأنثروبولوجية فرضت علينا في تناولنا لموضوع البحث اختيار منهجي يستجيب لضرورات فهم ما تشكله هذه الثقافة من جهة، ومن جهة ثانية محاولة الإحاطة بدورها وأهميتها في حياة ذلك الفرد خصوصا السياسية من خلال فصلي هذا الباب. الذي رأينا أن نبدأه بتناول للمفاهيم الأساسية للأنثروبولوجيا السياسية في فصله الأول بينما يمثل الثاني محاولة لتناول البناء القبلي.

### الفصل الأول: بعض مفاهيم الأنثروبولوجيا السياسية

لما كانت الحاجات البيولوجية مثل الأكل والشرب والمأوى والجنس أساسية لإستمرار الإنسان وبقائه، وتمثل القطاع المادي لثقافته، إلا أنها تبقى منقوصة جدا ما لم تكتمل بالقطاع الفكري والروحي لاستمرار الجماعات الإنسانية. فقد سعى الإنسان منذ القدم على العمل بجهد من أجل تحقيق ذلك، وما كان ليحقق أي تقدم لولا قدرته على العيش في جماعات منظمة تتضافر أو تتنافس أو تتصارع على ذلك. وفي خضم كل هذا الزخم ومن خلاله تنشأ ما نسميها بالعلاقات الاجتماعية، هذه الأخيرة التي مهما كانت نوعية الجماعة الإنسانية، مكانها وزمانها فإن أهم ما كان يميزها هو تنظيمها عن طريق ضبط تلك العلاقات. تنظيم تجسده مجموعة النظم التي يتعارف عليها المجتمع ويتخذها نبراسا لحياته منها نظام الزواج، الميراث، النظام الأخلاقي، النظام الاقتصادي، النظام المعنوي، النظام السياسي... هذه النظم المرتبطة فيما بينها والمتفاعلة بحيث تسمح بتحقيق إجماع الأفراد والمجموعات على احترامها. وهنا نشير إلى أن الإحتكاك و إنتقال عناصر ثقافية من مركز ثقافي إلى آخر خلق في العصر الحديث بالنسبة لبعض المجتمعات جوا من التقاطب الناجم عن محاولة التعايش ببين خصوصياتها والنظم التي تأخذ بها والتي استنسختها من الغرب خصوصا النظام السياسي.

ولما كان موضوع بحثنا عبارة عن محاولة دراسة العلاقة بين البناء الاجتماعي والنسق السياسي، رأينا على أن الدراسة لن تستقيم ما لم نتناول بعض المفاهيم السياسية التي تصب في باب الأنثروبولوجيا السياسية مثل: السلطة، المؤسسات السياسية، السلطة والدين، الكاريزما، العادات والمجتمعات التقليدية، التي تمثل حسب نظرنا المفاتيح الأساسية التي من خلالها نلج موضوعنا. مفاتيح تؤكد ذلك التلاحم الشبه طبيعي بين القرابة والدين والعادات والسياسي والمجال، لتشكل الركائز الأساسية لتعاطي الفاعلون في المجتمع للممارسة السياسية بجميع أشكالها. لذلك خصصنا هذا الفصل لمحاولة الإجابة على بعض التساؤلات منها: ماذا نعني بالسياسي؟ ماهي المؤسسات السياسية؟ وما هو الدور السياسي الذي يلعبه الدين أو العادات والتقاليد؟ وماذا نقصد بالسلطة؟

المبحث الأول: في السياسي:

لقد أصبح من الصعب تمييز السياسي عن باقي العلاقات الاجتماعية في المجتمعات الحديثة، لأن جوانبه غير الرسمية أكثر مما تبدو عليه ناهيك عن الأهمية التي أصبح يحتلها في حياة الشعوب، مما يدعو إلى التساؤل عن طرق تنظيمه وآليات فعله خصوصا على مستوى الدولة ولكن أكثر على مستوى الوحدات المايكرواجتماعية.

إن إهتمام أنثروبولوجيا بموضوع "السياسي" ناجم عن ذلك الاعتقاد من أن المجتمعات البدائية تمثل حقل الأنثروبولوجيا الوحيد، فإختلفت الآراء بين من كان يدعم فكرة معرفة تلك المجتمعات للسياسي وبين من ذهب إلى أن بساطتها تتنافى وتعقيد السياسة، ومرجع هذا الاختلاف إلى الربط بين الدولة والسياسي، هذا الربط الذي يعتبره البعض من مميزات المجتمعات الحديثة فقط لكون أن البدائية منها لم تعرف ظاهرة الدولة. لذلك نجد أن تخصص مثل علم السياسة في مقارباته يركز على دراسة النظم السياسية خصوصا الحديثة تاركا القديمة لما يسمى في هذا التخصص بتاريخ الفكر السياسي. لكن اسهام أنثروبولوجيون أمثال: "ايفانز بريتشارد" و"جورج بلادييه" قدم مقاربة جديدة لتناول السياسي جسدها تخصص الأنثروبولوجيا السياسية الذي يعتبر السياسي كل ممارسة وسلوك للأفراد داخل الجماعة والجماعات فيما بينها، بحيث يصور السياسي كل ظاهرة سياسية اجتماعية يعرفها المجتمع دون تصنيفها في خانة معينة (بدائية أو حديثة) مما يحوله إلى متغير عادي في حياة كل مجتمع. فالسياسي لا يعني المفهوم المعطى له في الأدبيات والذي يشير إلى ممارس السياسة le politicien وإنما يقصد منه ذلك النوع من العلاقات ذات التعبيرات السياسية المرتبطة بالشأن العام، أي المرتبطة بحياة الفرد داخل الجماعة وآليات المشاركة في إدارتها. لكن حتى يكون عملنا منهجيا علينا الأجابة على السؤال التالي: ماذا نعني بالسياسة؟

المطلب الأول: في السياسة :

نستعمل في ممارساتنا اليومية كأفراد وكمجتمع كلمة " السياسة " في معان ودلالات مختلفة، فقد تكون تلك الدلالات راقية كالحديث عن سياسة متعددة التخصصات في الجامعة، أو سياسة التنمية المحلية أو السياسة الخارجية أو سياسة ( في مفهوم إستراتيجية الاستثمار في مؤسسة اقتصادية ) أو العالم السياسي le monde politique... الخ كما درج الخاص والعام على استعمال هذه الكلمة في

دلالاتها السلبية، كأن تسمع أحدا يقول " أنا لا أمارس السياسة "،<sup>(1)</sup> ومع ما يحدث يوميا حولنا ازداد إنتشار ثقافة السياسة التي تعني الفساد، الفهلوة، الانتهازية، الكذب، بيع كلام.... وتأكدت في الأذهان والممارسات تلك الدلالة السلبية لكلمة سياسة وكل من يرددتها، وموطن الخطأ الرئيسي في هذه النظرة السلبية هو أننا اعتبرنا الكلمة واستعمالاتها نشاطا سلطويا محوره "الحاكم...وحكمه" وكل ما يرمز إليه أو يدلل عليه كالدولة، المؤسسات الرسمية، الأحزاب... لتستشري بذلك أكثر، خصوصا في المجتمعات العالمثالية، تلك النظرة السلبية. بينما النظرة الصحيحة للسياسة هي أنها نشاط إنساني محوره " الإنسان " حاكما كان أو محكوما والعلاقة التي تقوم بينهما (علاقة الإنسان بالإنسان)، تلك العلاقة التي تشكل الصفة المميزة للنشاط السياسي عن غيره من النشاطات الإنسانية وتجعله قديما قدم الوجود الإنساني<sup>(2)</sup> بحيث يصعب فهم السياسة بدون العودة لماضي الإنسانية القديم، ومن هنا تبدأ ملحمة الإنسان السياسي والسياسي الإنسان، إنها ملحمة السياسة.

إن منشأ كلمة "سياسة" سواء في اللغة العربية أو الفرنسية يوحي بأننا في شأن من الشؤون الذي يعني جميع الناس، فاصطلاحا هي من الحكم وإدارة أعمال الدولة الداخلية والخارجية،<sup>(3)</sup> والسياسة في كتاب لسان العرب "لابن منظور" من السوس بمعنى الرياسة، وإذا رأسوه قيل سوسوه وأساسوه وساس الأمر سياسة أي قام به وتكفل به، والسوس هو أيضا الطبع والخلق والسجية والسياسة هي القيام بالأمر بما يصلحه،<sup>(4)</sup> والمقصود بالأمر هنا هو الناس، فكلمة "أمر" شائعة الاستعمال في معنى حكم ودولة، ونقول كذلك أولوا الأمر، أي القائمون على الشأن العام، وتبلور استعمال المعنى الاصطلاحي لكلمة سياسة إلى السياسة الإلهية والسياسة النبوية والسياسة الشرعية والسياسة المدنية والسياسة الخاصة والسياسة العامة. أما كلمة *Politique* الفرنسية فأصلها يوناني مشتق من الكلمات اليونانية التالية<sup>(5)</sup>

1/ *è polis* وتعني الدولة أو المدينة أو الناحية أو اجتماع المواطنين الذين يؤلفون المدينة.

2/ *è polieteia* وتعني الدولة والدستور والنظام السياسي والجمهورية والمواطنة.

<sup>1</sup> تسمع في مجتمعنا بجميع أوساطه ترديد هذا النوع من العبارات كأن تسمع أحدا فيقول لك : ( بالعامية) : " أنا ما نديرش البوليتيك " أو "بركانا من البوليتيك"

<sup>2</sup> حسن صعب، علم السياسة، (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثامنة، 1985) ص 18

<sup>3</sup> منجد اللغة العربية والإعلام -بيروت -دار المشرق الطبعة 31. 1991 ص 362

<sup>4</sup> ابن منظور، لسان العرب، الجزء 6، (بيروت: دار صادر، 1992) ص 108

<sup>5</sup> حسن صعب، مرجع سابق الذكر، ص 19-20

3/ ta politica وهي جمع de politicos وتعني الأشياء السياسية وأشياء المدينة والدستور والنظام السياسي والجمهورية والسيادة.

4/ è politice وتعني الفن السياسي.

وقد عرفها معجم روبير " Robert " عام 1962 على أنها: " فن حكم المجتمعات السياسية "، وحتى وإن لم يتفق المفكرون على تعريف شامل مانع جامع لها، فقد حددها "ماكس فيبر" Max WEBER بممارستها للعنف المشروع، بينما يرى "تالكوت بلسنز" Talcott Parsons على أنها اللجوء إلى معيار وظيفي يهدف إلى تحقيق أهداف معينة، في حين ينطلق "دافيد أستون" David Iston في تحديد مفهومها من القيم السلطوية ويعتبر التنظيم السوسيوسياسي نظاما مغلقا intègre. أما "كارل ماركس" Karl Marx فإنها تمثل بالنسبة إليه البنية الفوقية للدولة، ويلاحظ من كل هذا ذلك الربط بين السياسة والسلطة السياسية، ف "لازوال" Lazwel و "روبار دال" Robert Dahl في الولايات المتحدة الأمريكية و "بيردو" Burdeau و "ديفارجي" Duverger أو "أرون" Aron في فرنسا يتفقون على اعتبار السياسة ممارسة للسلطة، وبذلك فهي تدور في فلك مفهومين: الدولة والسلطة. في حين أن "جوفنيل" Jouvenel إنطلق في تناوله لمفهوم السياسة من صفة سياسية، فالكلمة (السياسية) لا تخص شيئا بعينه، بل تشير إلى مجموعة أشياء: نشاطات، مصالح، صراعات، أحزاب... لا يمكن حصرها، فهذه النظرة تعطي كل البعد الأنثروبولوجي لممارسة السلطة في تسيير الشأن العام.

إن محاولات المفكرين السياسيين في مختلف الأزمنة من خلال دراسة الظواهر السياسية لم تصل إلى تحديد تعريف مانع وجامع للسياسة، وبقي التنظير لها يتضمن التجريد والتعميم، وهذا دليل على نسبية تعريفها، ولكن بصفة عامة يتفق الجميع تقريبا على أنها تقوم بتنظيم وإدارة مجموعة إنسانية إقليمية في جميع المجالات يختص بها أفراد سائسون، وتستلزم سلطة ومؤسسات بعض النظر عن طبيعة بنيتها سواء كانت تقليدية أو حديثة، فالسياسة إذن تميز أسمى مؤسسات المجتمعات، ونحن أن نعلمنا التعرض لها، فذلك لكون مفهومها يشكل أول المفاتيح التي ستسمح لنا بولوج باب دراستها، فمن منطلق كون الانتخابات آلية سياسية وقانونية توطنها الأحزاب للوصول إلى السلطة السياسية، كان علينا أن نبدأ من المفهوم العام لفن الحكم، ولكن هل المقاربة الأنثروبولوجية نكتفي بهذا المفهوم الذي يصب في رافد المعادلة المذكور أعلاه : السياسة = الدولة والسلطة السياسية؟

المطلب الثاني: المؤسسات السياسية:

لما كانت وظيفة السياسة هي تنظيم وإدارة مجموعة إنسانية إقليمية في جميع المجالات، ولما كان الإنسان اجتماعي بطبعه يميل إلى بني جنسه ويأخذ ذلك الميل شكل العيش في جماعات تجمع بين أفرادها المصالح أحيانا وتتعارض أحيانا أخرى، وأن الإنسان يكرس حياته لأهداف معينة بغض النظر عن طبيعتها، أهداف تختلف من فرد إلى آخر داخل المجموعة ومن مجموعة إلى أخرى بحكم المعطيات، الظروف والمتغيرات، كان حتمي أن يطور الإنسان تلك القدرة على خلق مجموعة من الضوابط قصد تنظيم العيش داخل الجماعة، ذلك التنظيم الذي يقتضي هيكلًا ونشاطًا يجتمعان فيما يسمى بالمؤسسة.

اصطلاحا المؤسسة من التأسيس، وتعني الإنشاء والوضع الذي تمتد دلالاته في الزمان قصر أم طال، وقد اختلفت التعاريف المعطاة للمؤسسة، فكان منها ستاتيكية والتي ترى فيها شكل اجتماعي مجسد، وكانت منها الميكانيكية التي تحددها على أساس أنها: "السيرورة التي من خلالها ينتظم المجتمع". ومع هذا الاختلاف إلا أننا نلاحظ توافر عنصر الإنشاء (التجسيد) وعنصر منطق النظام، لذلك نسجل على الأقل على هذا المستوى أن المؤسسة عبارة عن مجموعة الضوابط والقواعد السلوكية المشتركة والمقبولة والمفروضة على الجميع، والشعور بواجب الخضوع لها يرتكز على قيمة هذه الضوابط، لذلك لا غرابة أن يذهب البعض إلى تعريفها على أنها أساليب للعمل والتفكير متبلورة، ملزمة ومميزة لمجموعة إنسانية معينة، أي بمعنى آخر انتقال الأفراد من حالة طبيعية إلى حالة اجتماعية يعترفون فيها بسلطة تكون خارج مصالحهم إلى جانب الميزة النظامية التي تشترك فيها كل المؤسسات.

كما يعني الحفاظ على الطابع الإلزامي النظامي لتلك الضوابط واستعمال لسلطة فرض وإكراه كثيرا ما يحولها إلى قواعد قانونية (بغض النظر عن كونها مكتوبة أو عرفية) وضعت لحفظ النظام العام وتنظيم السلوكيات، كل ذلك يجسده وجود هيكل نضفي عليه تسمية مؤسسة تأخذ طابعا قانونيا (لذلك كان القانون عنصر من الثقافة من جهة لكونه يرتكز على قيم من نموذج خاص، ومن جهة ثانية لكون المؤسسة في حد ذاتها جزءا آخر من الثقافة) ويتضح مفهوم المؤسسة أنثروبولوجيا<sup>(1)</sup> أكثر عندما نتناوله من منظورين: منظور المؤسسة / القانون، الذي يضفي طابعا قانونيا، ويعتمد على المقاربة الأنثروبولوجية باعتبار القانون مفهوم لا ينفصل عن مفهوم الثقافة المتمثلة في المعارف والمعتقدات،

<sup>1</sup> سنعود إلى هذه النقطة عند تناول أنثروبولوجيا التنظيمات.



الفن، القانون، الأخلاق وجميع القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بصفته عضواً في المجتمع، لذلك يمكن اعتبار كل عنصر من عناصر الثقافة مؤسسة (أو مؤسسات).

إن فقهاء القانون باعتبارهم المؤسسة كيان يكتسب الشخصية المعنوية يؤكدون على أن الخضوع لها يرتكز على منظومة من قيم مما يوحي لنا بفكرة: المؤسسة / الشخصية المعنوية / الأسطورة. ومنظور المؤسسة/ النظام الوارد عند "دوركهايم" Durkheim الذي كان أول من سعى إلى إعطاء كلمة مؤسسة معنى محدد، إذ عرفها على أنها التعبير الكامل للنظام،<sup>(1)</sup> ونحن نستدعي هنا المعنى الأنثروبولوجي للنظام والمتمثل في النسق العام.

لذلك صح القول على أن المؤسسة كضابط وقناة ونظام تؤخذ كل دالاتها الأنثروبولوجية من خلال تنوعها وتعددتها، فنجد المؤسسات التربوية والتعليمية والثقافية، والمؤسسات الدينية والخيرية والمؤسسات الاقتصادية، والمؤسسات السياسية... الخ، وكانت الأسرة كما وردت في الكثير من الدراسات الأقدم وأهم مؤسسة من خلال دورها في التنشئة الاجتماعية وتواتر (وبالتالي الخضوع) الضوابط المؤسساتية.

إن وضوح صورة المؤسسة كهيكلي ونشاط يهدف إلى إشباع حاجة عامة اقتضى تطوير فن إدارتها الذي تتاولناه عند الحديث عن السياسة، ويدفع إلى التركيز على نوع خاص من المؤسسات والمتمثل في المؤسسات السياسية التي غالباً ما نقصد بها مؤسسات الدولة التي يتجسد من خلالها النظام السياسي على مستوى القمة أو القاعدة كرئاسة الدولة، البرلمان، الوزارات، الولاية، البلدية... ولكنها تعني أيضاً الأجزاء الأخرى للنظام كالمنظمات، الجمعيات والأحزاب.

إن الأخذ بهذا المفهوم الحديث للمؤسسات السياسية لا يعني ربط ظهورها بظهور الدولة، ولا يعني أيضاً إقصاء وجود هذا نوع من المؤسسات في المجتمعات القديمة (التي لم تكن تعرف الدولة)، ولا يعني أيضاً غيابها على المستوى المحلي. كما أنها ترتبط في توليفات مع الهياكل الاقتصادية والاجتماعية الممتدة مع الزمان من ناحية، ومن ناحية أخرى بين مسارات التفاعل السياسي المتجذرة والمتوقعة. فالمؤسسة هي في الآن نفسه منهج وشيء، وهذا ما دعى "ج. واتربري" John Waterbury إلى القول: "منطقياً تتم ممارسة السلطة من خلال المؤسسات التي لا تمثل قوى الضغط سوى عنصر من عناصرها".<sup>(2)</sup>

<sup>1</sup> Grawitz J.Loca, traité des sciences politiques, vol 4, Paris, PUF, 1983, p 62-63

<sup>2</sup> John Waterbury, « la légitimation du pouvoir au Maghreb, tradition, protestation et répression », annuaire de l'Afrique du nord, 1977, p 412

ونحن إن تناولنا هذه الصورة المختصرة للمؤسسات السياسية، فإن هدفنا في هذه الدراسة هو التساؤل عما إذا:

- كان بالإمكان اعتبار القبيلة من خلال دورها المفترض في الحياة السياسية نوعاً من أنواع المؤسسات السياسية؟

- كان من الممكن تصنيف القبلية من خلال هذا الدور كشكل أولي (بدائي) للأحزاب السياسية؟

### المطلب الثالث: السياسي والأنثروبولوجيا :

الأنثروبولوجيا هي ذلك الفرع من العلوم الذي يهتم بدراسة الإنسان، فاصطلاحاً كلمة أنثروبولوجيا ANTHROPOLOGIE يونانية الأصل قديمة نحتت من كلمة ANTHROPOS ومعناها الإنسان، وكلمة Logos ومعناها دراسة أو علم<sup>(1)</sup> وعليه يكون معنى الأنثروبولوجيا اللفظي علم الإنسان. وعرفها "عاطف وصفي" على أنها ذلك العلم الذي يدرس الإنسان في كل زمان ومكان،<sup>(2)</sup> صحيح أن الأنثروبولوجيا اهتمت لفترة من الزمن بدراسة المجتمعات القديمة المسماة غلوا بدائية، فاهتمت بدراسة طرق عيشتهم وتطور وتباين لغاتهم وثقافتهم ودور ذلك في الاتصال البشري، ودرست التراث والتقاليد والعادات أي طرق التفكير البشري والسلوك الذي يطلق عليه اصطلاحاً الثقافة وطرق تطورها، تغييرها أو ثباتها. إنها علم يدرس الإنسان ككائن حي فيزيقي ثقافي اجتماعي، مما يجعلها في هذا المفهوم العام أوسع الدراسات الاجتماعية نطاقاً وأشملها موضوعاً،<sup>(3)</sup> هذا المفهوم أعطى لهذا العلم شمولية جعلت موضوع الدراسات الأنثروبولوجية شاملة لكل المظاهر الطبيعية والحيوية والنفسية والاجتماعية للإنسان.

وما كانت الأنثروبولوجيا كعلم لتبقي في أحشائها معاول اندثارها بإكتفائها بدراسة المجتمعات البدائية، بل تكيفت بصورة مذهلة بالنسبة لعلم حديث، وأصبحت جهود الأنثروبولوجيين توجه نحو دراسة المجتمعات المعاصرة، وكان استخدامها للنظرية الكلية -أي دراسة المجتمع ككل ودون الفصل بين أنساقه - كفيل بأن يجعلها تسدي خدمات جليلة للمجتمع البشري من خلال مساهمة اهتماماتها بالمجتمع المحلي في توجيه التنمية المحلية، وتبلور سلوكيات مدنية من خلال دراستها للبناء الاجتماعي، كما ساهمت في مجالات تطبيقية أخرى نذكر من بينها على سبيل المثال وليس الحصر الطب والإرشاد

<sup>1</sup> محمد حسن الغامري، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ب.ت) ص13

<sup>2</sup> عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1971) ص7

<sup>3</sup> محمد حسن الغامري، نفس المرجع. ص15

الطبي (الأنثروبولوجيا الطبية)، ودراسة السلوكيات المنحرفة من خلال أنثروبولوجيا الجريمة، واهتمت بحل المشكلات التربوية والتعليمية من خلال الأنثروبولوجيا التربوية .

كما تعاون الأنثروبولوجيون مع علماء النفس في تحليل وفهم المشكلات النفسية في الثقافات المختلفة، مما أدى إلى ظهور الأنثروبولوجيا السيكولوجية ... لذلك صدق تعريف الأنثروبولوجيا بأنها العلم الذي يدرس الإنسان في جميع الميادين، في كل زمان ومكان.

وكان من المنطقي أن تتعاون الأنثروبولوجيا وعلم السياسة في دراساتها للأشكال المختلفة للنظم السياسية في المجتمعات البسيطة وفي المجتمعات المعاصرة لاحقا وثقافات مختلفة، والطرق التي تتبعها في تحقيق المصلحة العامة أو حل الخلافات والنزاعات بين أعضاء المجتمع ونظم الحكم وأشكال اتخاذ القرارات وإجراءاتها،<sup>(1)</sup> فكانت فائدتها مزدوجة، فمن ناحية ساعدت على تطوير النظرية السياسية المعاصرة ومن جهة ثانية إلى ظهور الأنثروبولوجيا السياسية التي تجعل من الإنسان السياسي موضوعا لدراساتها.

سبق وأن ذكرنا أن السياسة نشاط إنساني محوره الإنسان كحاكم ومحكوم، وتابع ومتبوع، وقد بين ذلك العلامة "ابن خلدون" في "المقدمة" من خلال التأكيد على الاعتبار الإنساني: "إن الإنسان رئيس بطبعه.."، مما يعني قابلية كل فرد لأن يكون رئيسا أو مرؤوسا، حاكما أو محكوما، قائدا أو منقادا، وجزء من حلقة تنظيمية للوحدة الاجتماعية التي ينتمي إليها،<sup>(2)</sup> ولما كانت الأنثروبولوجيا تتخذ من الإنسان موضوعا لها، فقد اهتمت بنشاطه السياسي في كل تمظهراته وسلوكاته وجوانبه الإجرائية، واعتبرت الأنثروبولوجيا السياسية ذلك النشاط جزءا من الكل الواحد الذي لا يمكن فصله، وأن دراسته تقتضي الإلمام بالجوانب الاجتماعية، الاقتصادية، الدينية، الروحية، التعليمية، الأخلاقية والنفسية للمجتمع، وجعلت من السياسي موضوعها الرئيسي معتبرة هذا النشاط ظاهرة سياسية ذات معاني متعددة ولكنها لا تعني:

° فقط الدولة مثل ما ذهب إليه "ماركس" Marx و"مارسال بريلو" Marcel Prillot ، لأن تعريف ما هو سياسي على أساس الدولة والدولة فقط، معناه أننا لا زلنا في إطار نظرية "أرسطو" التي تعتبر الدولة المدنية "polis" المجتمع الرئيسي ذو الشأن المرتفع، فهل هذا يعني أن المجتمعات القديمة التي

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص8

<sup>2</sup> لم نورد في هذا المقام المساهمة الخلدونية لأننا سنتعرض لها لاحقا.

عاشت بدون دولة هي مجتمعات بدون سياسة؟ وهل المجتمعات المحلية (على المستوى المحلي وليس المركزي) لا تعرف النشاط السياسي؟

° فقط السلطة، لأن للسلطة أشكال ومجالات سنأتي على دراستها، حتى وإن كان معظم المفكرون يربطون بين النشاط السياسي وفكرة الدولة من أمثال: MAURICE Duverger , George Burdeau , MAX Weber , lewell , Robert Dall , Raymond Aron السياسة كأداة والسياسة وسيلة للسلطة، والصراع من أجلها لا يعبر إلا على جانب من جوانب الحياة السياسية .

إن ظاهرة " السياسي " le politique لا تقتصر فقط على المؤسسات السياسية ونشاطاتها المتعددة بل تتعداها إلى ذلك الارتباط العلني بكل ما هو إجتماعي ومقدس وأسطوري ...

لذلك لا تركز الأنثروبولوجيا إلى تفسير ما هو سياسي بالسياسي فقط، ولو فعلت ذلك لوضعت نفسها في مأزق ابستمولوجي، ويكون هذا النوع من التناول ضربا من ضروب العلوم السياسية، ولكنها تعتبر (ولا تفصل) أن كل ما هو سياسي هو في نفس الوقت إجتماعي ثقافي ديني نفسي اقتصادي أخلاقي،<sup>(1)</sup> وبذلك فقد وسعت من دائرة تفسير الوقائع، فتعددت فيها حقول السياسي ودفعها إلى التخصص فيه، وكان ميلاد الأنثروبولوجيا السياسية ثمرة زواج السياسي والأنثروبولوجي.

لقد حملت التيارات الفلسفية منذ القدم في أحشائها بذور الأنثروبولوجيا السياسية، وحاولت الإجابة عن الكثير من الأسئلة التي تدور حول السياسي: تاريخ الحضارات وكيف بنيت؟ طرق الانتقال من البدائي إلى التحضر والمدني، أشكال الحكومات، صور ممارسة السلطة ومظاهرها، روح القوانين، حقوق وواجبات الحاكم والمحكوم وغيرها. وحتى وإن كانت علمية الأنثروبولوجيا تقوم على القطيعة مع الخطاب الفلسفي وأدب الرحلات للقرن الثامن عشر إلا أن ذلك لا يعني عدم الاستفادة منهم كمادة أولية، ويكفي في هذا المقام الاعتراف بمساهمة نظريات الحق الطبيعي لكل من "لوك" Look و"روسو" Roussou و"Grotius" و"Pen fendorf" و"هوبز" في بروز مفهوم الدولة،<sup>(2)</sup> وقد عارض "مونتيسكيو" منذ 1748 من خلال مؤلفه " روح القوانين " نظرية القانون الطبيعي، فيما أعاب "مارك

<sup>1</sup> إن هذا يذكرنا بالتعريف الذي قدمه "ادوارد تيلور" للثقافة في كتابه "الثقافة البدائية" على أنها ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعادات وغيرها من القدرات ...

<sup>2</sup> أخذ أصحاب نظرية الحق الطبيعي بعين الاعتبار مؤسسات المراحل الحضارية التي عايشوها ولم يوردوا أي فكرة عن الأنظمة السياسية والقانونية البدائية.

أبلاس " MARC Abèles على فلاسفة اليونان نظرتهم لكون أن فكرة القانون الطبيعي لا يمكن التأكد تاريخيا من صحتها وهي فكرة مثالية، الهدف منها فصل الدين عن الدولة من خلال محاربة نظرية الحق الإلهي وإبعاد السياسي عن المعتقدات الدينية،<sup>(1)</sup>

لقد ساهم "مين" Henry summer Maine و"لويس موجان" louis Morgan في فتح باب معنون بالأنثروبولوجيا السياسية من خلال أفكارهما الثورية التي أشارت إلى أن وحدة المجتمعات البدائية تركز على الروابط العائلية والقرابية، بينما تركز المجتمعات الحديثة على الفرد، وإجتمع القبائل يكون الدولة فتعوض العلاقات الإقليمية بذلك العلاقات القرابية، وعليه يتعارض ما هو تقليدي مع ما هو حديث وتتعارض القرابة مع الإقليمية.

بينما نظر "فردريك انجلز" F.Angels إلى تطور المجتمعات (خصوصا سياسيا) من خلال المنطق الاقتصادي وملكية عناصر الإنتاج، فربط بين بروز مفهوم الدولة وبالتالي كل ما هو سياسي بظهور الملكية الفردية وحاجتها إلى سلطة تدافع عنها، وهذه نظرة مادية أكدت الأحداث التاريخية نسبية صحتها.

ومهما يكن فقد وضحت معالم الأنثروبولوجيا السياسية مع "جورج بلاديه" G.Balandier الذي إهتم بطابع العلاقة الموجودة بين العلمي والمقدس، وبين كيف أن أية سلطة تكون محل معارضة وتقاوم الفوضى، وكيف أن العلاقات العائلية والقرابية والدينية والاقتصادية تشكل أسس السلطة وتعمل على تحقيق أهدافها، ثم توالى الإسهامات الحديثة في تطورها سواء كانت من "مارك أبلاس" أو "ماكيفر" و"يترفورد" أو غيرهم .

لقد تحولت مع "بلاديه" الأنثروبولوجيا السياسية إلى علم السياسي la science du politique والذي يتناول الإنسان من منطلق الفرد السياسي ويبحث في الخصائص المشتركة لكل التنظيمات السياسية بتنوعها واختلافاتها التاريخية والجغرافية، وأصبحت الأنثروبولوجيا السياسية ذلك الفرع من العلوم الذي يهتم بدراسة الترابط العلائقي الموجود بين السلطة، القرابة، المجال، والاقتصاد والدين.<sup>(2)</sup> إن الأنثروبولوجيا السياسية التي اتبعت مشروعا قديما جدا مرتكز على فكرة "أرسطو" التي تعتبر الإنسان كائن سياسي بالطبع، أصبحت تبحث الأشكال السياسية المعروفة في تعدديتها التاريخية

<sup>1</sup> Abèles Marc, **anthropologie de l'état**, Paris, éditions Armond Collin, 1990, p 15-33

<sup>2</sup> Claude Riviere ; **Anthropologie politique**, Paris, Armond Collin, 2000 p, 49-50

والجغرافية معتمدة على المقارنة والوصف والمشاركة وتحليل الأنظمة السياسية: منظمات، ممارسات، سيرورات، تمثلاث ...

لذلك لو حاولنا حصر أهداف الأنثروبولوجيا السياسية لحددها فيما يلي: (1)

1- الخروج من دائرة الدراسات الأنثروبولوجية الإستعمارية التي كانت تدرس المجتمعات من خلال نظرة الغرب، وذلك بالقيام بدراسة مقارنة لضبط مختلف النظرات السياسية في كل المجتمعات بإختلافها وتنوعها.

2- المساهمة في تحديد السياسي الذي تشترك فيه كل المجتمعات التاريخية سواء تلك القديمة أو الحديثة، تلك التي تتمتع بجهاز الدولة أم لا ؟

3- دراسة العوامل والعوائق التي تنتج السياسي في كل المجتمعات بغض النظر عن الزمان والمكان. (2)

4- فهم السياسي ليس فقط من خلال المؤسسات لكن في كل مكوناته: الرمزية، الشعائرية، الشفهية السيكولوجية، المسرحية، والمخيلات، السيطرة، السلطة... الخ

5- التعرف على ديناميكيات السياسي وسيرورات تكوينه وتغييره، مع الأخذ بعين الاعتبار الإنتقالات الجديدة كالإنتقال من حكم تقليدي إلى الدولة الحديثة، ومن الأسطورة الأيديولوجية إلى المذهب السياسي. (3)

إن أهداف الأنثروبولوجيا السياسية توضح صورة السياسي le politique كظاهرة، ولكن أيضا كميراث وحق إنساني، طرق إنتاجه وإعادة إنتاجه وديناميكية تفاعله مع الأنساق ( الظواهر ) الأخرى. ولكن يجب أن نسجل أن هذا التحديد يتعارض في قطبان:

-تيار تكبيرية maximaliste ويتقدمه "بولند" Poland الذي يرى أنه لا يوجد مجتمع بدون حكم أو "سياسي" اعتمادا على نظرية أرسطو التي تقول بكون الإنسان حيوان سياسي بالطبع، مما يعني أن صفة السياسي كمنشأ وكظاهرة صفة لصيقة بالإنسان والإنسان فقط بغض النظر عن الظروف والزمان والمكان.

<sup>1</sup> Ancylopedie universalis, volume 13, éd . Paris 1972 p.344

<sup>2</sup> George Balandier, **anthropologie politique**, Paris, PUF, 1967, p.7

<sup>3</sup> Lise Pilon, **Le politique en anthropologie ; une anthropologie politique**, Montréal, les éditions du renouveau pédagogique, 1979, p 16

-تيار تصغيري *minimaliste* النافي لوجود حكومات سياسية في المجتمعات "البدائية" التي لا تتمتع بجهاز الدولة، ويبني هذا التيار علاقة تضاد بين المجتمعات القبلية القائمة على القرابة، والمجتمعات التي لها حكومة مؤسسة ومعقنة بوضوح.

لكن تبقى إشكالية "السياسي" قائمة، ويبقى معها الغموض مخيما على طرق تحديد مفهوم له، لكونه يحمل كما قلنا سابقا العديد من المعاني:

- ° أنماط تنظيم حكم المجتمعات بغض النظر عن زمان ومكان وحجم تلك المجتمعات.
- ° نماذج الفعل والنشاط فيما يتصل بسير وإدارة المهام الرئيسية.
- ° أهمية الوعي والتنشئة السياسية المعتمدة في هذا المجتمع أو ذلك، وطبيعة الثقافة السياسية السائدة فيه.

° نوعية وطبيعة الاستراتيجيات والعلاقات.

ومهما تكن الصعوبة في الإلمام بذلك، فإنه يمكن الاستعانة بأربع إجراءات استطاعت أن تحسم في إنفصال أو إلتحام ميدان السياسي.<sup>(1)</sup>

1 استعمال نماذج التنظيم الاقليمي: فكل نشاط سياسي يستلزم إقليما معينا ومضبوط الحدود مثل ما فعل "يفانس بريتشارد" E.EVENS PRITCHARD و "فورتس ماير" FORTES MEYER اللذان حددا الحقل السياسي من خلال التنظيم الإقليمي للمجتمعات الأفريقية. إن هذا يعني ضرورة دراسة العلاقة بين المجال والسياسي.

2 الإهتمام بالوظائف المؤداة في تحديد ميدان "السياسي" كالتي تعمل على اندماج المجتمع أو الدفاع عنه ضد التهديدات الخارجية أيا كان شكلها.

3 الأفعال السياسية: فكل فعل اجتماعي يصبح فعلا سياسيا عندما يبحث عن المراقبة أو التأثير على القرارات المتعلقة بالعامية.

4 استعمال التحاليل البنوية من منطلق إعتبار السياسي الجانب الرئيسي في بنية مجتمع معين.

<sup>1</sup> خديجة الزاوي، النساء وطقوس الأولياء الصالحين. دراسة سوسيوسياسية وأنثروبولوجية لمنطقة الابيض سيد الشيخ. رسالة ماجستير في علم الاجتماع (غير منشورة) تحت اشراف الاستاذ الدكتور أحمد العالوي. معهد علم الاجتماع جامعة وهران. السنة الجامعية 1997/1998 ص.31

أننا سنعتمد على هذه الإجراءات في تحديد العلاقة بين السياسي والقبلي والمجال في تناول علاقة السياسي بالأنثروبولوجي، لكون هذه العلاقة تمثل مفتاح مفهوماتي ثالث نوطنه في دراستنا لفهم طبيعة الارتباط بين القبيلة، الأحزاب والانتخابات.

### المبحث الثاني: السلطة والمجال

إذا كان السياسي يستوجب بالضرورة وجود سلطة، فإن وجود السلطة لا يعني بالضرورة السياسة، لأن هناك من السلطات ما هو عائلي، اجتماعي، اقتصادي، عسكري، وديني<sup>(1)</sup> حتى وإن كانت له امتدادات مع السياسة، لذلك فإنه من الأجدى تناول المفهوم العام للسلطة قبل الحديث عن السلطة السياسية.

فالسلطة في المفهوم العام تعني القدرة وإمكانية القيام بالأعمال أو اتخاذ القرارات الفاعلة، كما تعني القدرة على إنتاج الآثار المرغوب فيها سواء على الأشياء أو الأشخاص، وهذا النوع من السلطة طبيعي وموجود عند الحيوانات (مثل الكبش قائد القطيع)، وهو فطريا موجود عند الإنسان لارتباطه بالحرية، كما أنه مرتبط بشخص الفاعل، فنقول فلان له قدرات كبيرة أو أن شخصا ما له القدرة على مداواة نوع خاص من الأمراض، كما يظهر هذا النوع من السلطة في العلاقات الإنسانية مثل القدرة على إقناع الآخرين في موضوع ما.

وترتبط السلطة بطبيعة مجال النشاط الذي تمارس فيه، فننتحدث عن سلطة كبير التجار في السوق، وعن سلطة المدير في المصنع، وسلطة القائد على فرقته العسكرية أو سلطة المدير في المؤسسة التربوية والتعليمية وسلطة رب العائلة، أو سلطة القاضي في المحكمة، والوزير في الوزارة وهكذا... إن السلطة تتكاثف وتزداد قوة أو العكس حسب درجة الطاعة لها وآليات الإخضاع لها، كما أنها قد تتجم عن التحكم في قدرات من نوع خاص أو كفاءات واستعدادات معينة قد تكون بسيكولوجية أو اقتصادية أو ثقافية أو دموية، وبذلك فالسلطة تعني أيضا ضمنا عمليات الاقتناع، التراكم، التوزيع أو تبذير الفوائد والامتيازات.

<sup>1</sup> Claude Riviere, Op. Cit, p.12.



وفي المفهوم الفيبييري تصور السلطة على أنها إمكانية إنجاز وجهة نظر وإرادة فرد أو جماعة ضد فرد أو جماعة أخرى رغم المقاومة، فقد عرفها "ماكس فيبر" Max Weber على أنها الاحتمالية بأن قيادة ما تطاع من قبل مجموعة محددة.<sup>(1)</sup>

وعليه فإن السلطة تكون عبارة عن علاقة تبادل غير متساوية أو أنها تقيد من حرية الغير ( فرد أو جماعة ) فيكون هناك فرق بين سلطة الإكراه المرتكزة على مبدأ العقاب وسلطة التأثير القادرة على إقتراح سلوك يثاب عليه بصورة رمزية ( كالإحترام ) وبصورة مادية (مثل البقشيش )، ولكن يجب أن نشير إلى أن الطاعة قد تنجم عن التأثير بشخص الزعيم.

لقد ساهمت الكثير من التحاليل من بينها الوظيفي في تبلور الفهم للعديد من الوظائف بما فيها السلطة، لكنه لم يكن يقوم على التساؤل عن أصل أي وظيفة أو طبيعتها أو سببها، بقدر ما كان يبحث عن الفائدة من وجودها وعن نتيجة هذا الوجود أي وظيفته، حيث أن "مالينوفسكي" Malinovski كان يؤكد على أن الحوادث الاجتماعية إنما تعزل بوظائفها، لذلك جرى البحث في وظائف السلطة.

إن السلوك الإنساني يتخذ طابعا بنائيا أو منظما ليغطي وظائف متعددة ومتكاملة، فالعيش في جماعة اجتماعية هو إحدى خصائص الكائن الإنساني، وهذه الجماعات الاجتماعية لا تمثل مجرد تجمعات مؤلفة من أفراد، ولكنها تمتاز بنسج شبكة علاقات اجتماعية منظمة، الهدف من ورائها هو العمل على بقاء الجماعة وتنظيم سلوك أعضائها واستمرارها في الزمن.

إن وظيفة النظام ليست عدم وجود أو منع الشغب أو حماية الأفراد من الاعتداءات أو حماية ممتلكاتهم من التهديدات واستيلاء الغير عليها أو تسوية مختلف النزاعات التي قد تنشأ بين الأفراد والجماعات، أو تأكيد مصالح معينة بطريقة منظمة، بل أن وظيفته أيضا تكمن في كونه يمثل سلوك الأفراد ويتم طبقا لتوقعات الأفراد الآخرين في المجتمع،<sup>(2)</sup> الذي يفرض قيودا على السلوك الصادر عن أفرادهم وقد يخضع ذلك السلوك للملاحظة والمراقبة، لكون أن الأفراد لا يدركون وجود بدائل للسلوك، على أن الملاحظة والمراقبة المشار إليهما تستلزمان ضرورة وجود ضغط (أدوات إكراه) وعادات تصور شكلا من أشكال السلطة.

<sup>1</sup> حسن ملحم، التحليل الاجتماعي للسلطة، (الجزائر: منشورات دحلب، 1993) ص23

<sup>2</sup> رالف ل. بيلز وهاري هويجز، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، ترجمة محمد محمود الجوهري والسيد محمد الحسيني ويوسف ميخائيل أسعد، الجزء الثاني، (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1977). ص549

لذلك لا غرابة أن يذهب "جورج بلادييه" إلى إعطاء مفهوم واسع وفضفاض للسلطة،<sup>(1)</sup> إذ أنه يقول بإمكانية وجود سلطة في كل مجتمع حتى ولو لم تكن واضحة المعالم وحتى ولو لم يكن هنالك أي جهاز دائم يحتكر سلطة السيطرة لذاته، وحتى ولو لم يكن هنالك فرد ما يعطي أوامر مع وجوب طاعته من قبل الأفراد.

إن هذه السلطة غير واضحة الطبيعة، وهي شائعة وعامة وعبرة عن مجموعة من العادات والقواعد التقليدية التي يجب احترامها في كل وقت ومن قبل كل فرد، بيد أن عصيانها لا يتميز بوجوب فرض عقوبة من قبل شخص ما أو سلطة ما، بل أن العقوبة قد تتمثل في إنتقام الأرواح أو الكواكب أو تأنيب الضمير، المهم في الأمر أن وظيفتها هي تحقيق الضبط والتنظيم الإجتماعيين.

إن الفرد بقبوله العيش ضمن مجموعة ما ( هو في الحقيقة يسعى لذلك بطبعه ) سواء كانت أسرة أو قبيلة أو محيط اقتصادي أو جماعة دينية أو حزب أو دولة أو غيرها، لا بد له وأن يقر قواعد عامة للحياة يحترمها الجميع ويلتزمون بالحفاظ عليها. إن وظيفة السهر على احترامها والحفاظ عليها يجب أن تعود إلى جهة معينة ضمن هذه المجموعة تدعى السلطة، وقد توصل "جورج بلادييه" من خلال أعماله في حقل الأنثروبولوجيا السياسية إلى ما يلي:

° أن السلطة في كل مجتمع نتجت عن حاجة للكفاح ضد التفكك والانقسام الذي يهدده بالفوضى مثل من يهدد كل نظام، فكل نظام حسبه مهدد بالفوضى لذلك ومن أجل أن يبقى منظما يظل بحاجة إلى شيء... هذا الذي يدعوه "سلطة".

° إن حاجة المجموعة (أي كان نوعها ) إلى نظام وبالتالي إلى ذلك الشيء الذي ندعوه سلطة، ينفي فكرة الماركسيين (خصوصا انجلز) التي كانت تقول بعدم وجود السلطة أيا كان شكلها في المجتمعات القديمة لإنتفاء الملكية فيها وسيطرة المشاعية البدائية، وهذا التنظيم أو النظام لا يمكن أن يكون تلقائيا، بل فرضته ضرورات دفعت الأفراد إلى تأمين مصالحهم وانتمائهم إلى الجماعة حتى ولو فرضنا التلاؤم بين الفرد والجماعة.

إلا أن هذا لا يمنع التضارب ما بين مصالح الفرد والفرد الآخر، هذا التضارب الذي قد يؤدي إلى الانقسام، فالصراع بالفوضى والانهيال. لذلك تكون الجماعة في حاجة إلى سلطة منظمة، مانعة، مانحة، جامعة ولكن أيضا رادعة.

<sup>1</sup> حسن ملحم، مرجع سبق ذكره ص 36 .

هذا هو المفهوم العام للسلطة ولكن ما بهما في حقل بحوث الأنثروبولوجيا السياسية هو السلطة السياسية.

### المطلب الأول: السلطة السياسية:

تختلف السلطة السياسية في خصوصياتها عن باقي أشكال السلطات، لكونها ترتبط بعملية إنتاج وإعادة إنتاج السياسي وبالادوار الاجتماعية التي عن طريقها يتم اتخاذ وتطبيق القرارات التي تتعهد بها المجموعة ويلتزم بها الغير بقوة الإكراه إن تطلب الأمر ذلك بصيغته المادية والمعنوية، فالسلطة السياسية تتحدد من خلال صفتها الجبرية ومن خلال حقها في استعمال القوة المادية كآخر أو أحد الحلول، وتمارس غالبا في مجال إقليمي محدد وتقوم على هياكل مؤسسية تمتاز بقدرة حركية وتعمل دوما على تأكيد شرعيتها بالفعل الاجتماعي، تتمثل وظائفها الأساسية في الحفاظ على النظام العام وتسيير مصالح المجموعات المكونة للمجتمع.

لقد أكد "تالكوت بارسنز" T.Parsons على قدرة السلطة السياسية على التنسيق بين الوحدات الاجتماعية من أجل تحقيق الأهداف العامة،<sup>(1)</sup> إن هذا التنسيق الموضوع لتحقيق الصالح العام يتسم بصفتين: التنظيم والتسلسل المراتبي، هاتان الصفتان اللتان تعنيان ولكن أيضا تقتضيان هياكل وأطر تبيينهما.

إن السياسي يعني بالضرورة وجود علاقة قوة بين الأشخاص والمجموعات المتنافسة، مما يدفع إلى الافتراض بأن هنالك ممارسة لسلطات متعددة في نفس الوقت وفي أطر مختلفة سواء بصورة منسجمة أو بصورة متناقضة، فالفرد مثلا قد يمارس في أن واحد سلطته على عائلته (إطار العائلة) أو سلطته كرئيس على موظفه، أو كأمين لحزبه، أو رئيس لجمعيته وهكذا... لذلك يرى النسقيون والوظيفيون على حد سواء الجوانب الايجابية لممارسة السلطة كوسيلة تسيير متناسق للمجتمع ككل، تهدف إلى الضبط والاندماج بين مطالب الشعب وتأييدات النظام وأنساق أخذ القرارات، بينما يؤكد الماركسيون على الجوانب السلبية في علاقات الاستغلال التي تجعل من السلطة السياسية أداة في يد طبقة إكتسبتها بالاستحواذ على عناصر الإنتاج، للسيطرة على الطبقة المستضعفة وهم بذلك يولون أهمية للجانب المادي الاقتصادي في تحديد مفهوم وأهداف السلطة السياسية، إنهم حين يتحدثون عن السلطة في المجتمع الذي يعتبر أصلا مجتمعا رأسماليا (أو نفترض فيه ذلك)، يرون أن هدفها ووظيفتها إنما

<sup>1</sup> Parsons Talcott ; **La Configuration Du Système Social** , traduit par Jean Claude Iugan France, ISBN, 1972, page 97.

يتمثل في الحفاظ على اللامساواة الاجتماعية وتأكيد الفوارق الطبقيّة، إذ بها يستمر الاستغلال، و بها تتم المحافظة عليه.

وإذ كان "جون جالبرايت" John Galbraith يشير إلى الطابع الانتشاري للسلطة وتوزيعها داخل المجتمع، فإن "رايت ميلز" Wright Mills يذهب إلى أن النخبة تنتج من الطبقة البورجوازية العليا، بينما يرى "بيار بورديو" Pierre Bourdieu أن مصدرها في كبريات المدارس في فرنسا، وفي هذا كله نقلة للسلطة السياسية عندما تم ربطها بعملية إنتاجها ومصدرها.

إن السلطة السياسية لصاحب أول الدراسات في الأنثروبولوجيا السياسية - جورج بلادييه- إذ تم تبينها فذلك لكونها ضمان للنظام والأمن بتمثلاتها بالمقدس، حتى وإن كانت تحافظ على اللامساواة الاجتماعية وتكرسها ( والتي تحدث عنها الماركسيون )، وفي هذه الحالة يكون السياسي نتاج للمجتمع ككل، حيث تنظم السلطة السياسية العلاقات القائمة فيه عبر وضع قواعد تحدد سلوكيات الأفراد ولكنها تسير أيضا الصراعات القائمة فيه.

إن التناول الأنثروبولوجي للسلطة السياسية يفرق بين السياسي وبعض المفاهيم الأخرى حتى وإن كان هنالك ترابط بينها، فتأثير المغني الشعبي لا يجب أن يأخذ دائما صفة السياسي، والتحفيز أو العقاب لا يجب أن يربط دائما بالسياسي، وسلطة الأب على الأفراد عائلته لا تنتج بالضرورة السياسي حتى وإن كانت تؤثر فيهم من خلال التنشئة، أضف إلى ذلك أن الأنثروبولوجيا تفرق بين السياسي وبين السيطرة وإن كانت الحدود بينها غير واضحة المعالم، إذ تربط السيطرة بالبناء الاجتماعي من خلال استخدام طبقة للقوة المادية قهرية جسمانية كانت أم اقتصادية ضد طبقة أو طبقات أخرى، بينما ترتبط السلطة بالجانب العلائقي حتى وإن كانت ممارستها قد تؤدي في بعض الأحيان إلى السيطرة. كما تشكل طرق شرعية السلطة السياسية أيضا ميدانا خصبا بالنسبة الأنثروبولوجيا السياسية، فقد كانت مسألة الشرعية محط اهتمام القانونيين والسوسيولوجيون والمؤرخون والاقتصاديون، لذلك كان من الطبيعي أن يهتم الأنثروبولوجيون بها، ويكفي في هذا المقام الإشارة إلى إسهام "ماكس فيبر" في تحديد ثلاث أنماط للشرعية:<sup>(1)</sup>

#### النمط التقليدي:

<sup>1</sup> محمد السويدي، علم الاجتماع السياسي، ميدانه وقضاياها، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1990) ص29-

الذي يرتكز على الاعتقاد في القيمة العالية للعادات والأعراف والتقاليد والقيم السائدة في المجتمع، مما يدفع النظام السياسي/ الدولة / النخبة / أو القائد على إعتقادها مصدرا لوجود سلطته واستمرارها. النمط الكاريزمي:

والمبني على قدرات وإستعدادات ومواهب الزعيم، وتوظيفها لكسب سلطته الشرعية اللازمة لوجودها وبقائها.

#### النمط العقلاني:

ويستمد الحكم السياسي فيه شرعيته من منطق قواعد القانون والكفاءات الشخصية للنخب وتنظيماتها (أحزابا كانت أم جماعات ضاغطة )، مع العلم أن قواعد القانون التي تشكل المصدر يحدد إطارها بنص دستور (مكتوبا كان أم عرفيا).

إن هذا التصنيف الفيبري لا يجب أن يأخذ بتلك الصورة الميكانيكية التي تقضي بتبني النظام / السلطة / النخبة / الزعيم لنمط واحد واعتماده، بل على العكس فالشرعية كثيرا ما تنوع من ركائزها، فتمزج القواعد القانونية بالتقاليد والأعراف السائدة في المجتمع، وقدرات الزعيم بعلاقاته القرابية، كما أن مصادر الشرعية قد تشكلها قوة سحرية أو إرادة الآلهة أو الأجداد أو حيازة الثروة أو الكفاءة التقنية أو الاستحواذ على وسائل الإكراه، أو ديكتاتورية البروليتاريا أو احترام وحب الغير، أو أدلجة التفوق العرقي... الخ.

وقد إرتبط تناول مفهوم السلطة السياسية بمفهوم السيادة التي قد تكون ملك للأمة أو الشعب أو الملك أو لمجلس شيوخ القرية، فجاء التناول الأنثروبولوجي لموضوع السيادة بعيدا عن التصور الفقهي القانوني، إذ يركز اهتمامه على علاقات القوة واستراتيجيات الفاعلين أو وسائل الإكراه التي تنظمها التقاليد، ومهما يكن فإنه لا يمكن الحديث عن "السياسي" دون ممارسة للسلطة بتعدد صورها ومواردها ومنابعها، ولعل أهم منابعها بالنسبة للأنثروبولوجيا السياسية تتمثل في:

#### قاعدة الإقليم :

تتلاقى دراسات الأنثروبولوجيا السياسية مع اهتمامات علماء السياسة والقانون والمؤرخين، إذ تولي عناية خاصة لدور الإقليم، والحديث هنا عن الإقليم هو حديث عن الأرض كمنبع للسلطة السياسية، حتى وإن كان من الممكن وجودها دون سيادة إقليمية في المفهوم الكلاسيكي للسيادة مثل وضع الفاتيكان وإدارة موناكو والسلطة الفلسطينية، لذلك نفهم تلك التوليفة بين الدولة والسلطة. وقد إعتاد الكثير من الباحثين والأكاديميين الإشارة إلى التعريف الفيبري للدولة على أنها احتكار للقوة الشرعية

من منطلق أن "ماكس فيبر" حلل ركائز الشرعية وبحث في الصور التاريخية للسلطة، وأن ممارسة هذه الأخيرة لا بد لها من مجال إقليمي محدد المعالم، وحتى نفهم أهمية الركيزة الإقليمية في الأنثروبولوجيا، علينا أن نعود لأعمال "يفانس بريتشارد" حول النظام السياسي عند "النوير" الذي ينظر إليه على أنه مجموع علاقات المجالات الإقليمية، ويبدو غريبا أننا ننطلق من الواقع السياسي كمرجعية لأهمية المجال، إلا أن التنظيم السياسي كما سنراه على مستوى اللامركزية كتنظيم إقليمي، تؤكد هذه الأهمية الحيوية على الأقل على مستوى التقسيم الإداري مثل الدوائر والبلديات والولايات في الجزائر .

إن تنظيم المجال المعمول به في الأنظمة السياسية الحديثة ينتج مجموعة من الثمالات التي تحدد طبيعة سلوكيات الفاعل السياسي، وتعطي له دلالات ستنتضح لنا أكثر عند تناول الأهمية السياسية للمجال الإقليمي المحلي في الجزائر.

#### القرابة:

تشكل العلاقات العائلية والقرابية مصدرا من مصادر السلطة السياسية ويشكل هذا المصدر عنصرا جوهريا في دراستنا الأكاديمية.

#### الاقتصاد :

إن امتلاك الثروة وحيازة الملكية بجميع أشكالها وإملاك عناصر الإنتاج يشكل رافدا من روافد السلطة السياسية، وهذا ما يسمى في الأدبيات بالقوة الاقتصادية.

#### الدين:

إن توظيف الدين وتسييسه لتحقيق أهداف سياسية يؤكد تلك العلاقة الحميمة الموجودة بين الدين والسياسي.

#### اعتبار التقاليد:

الذي كثيرا ما تنهل منه السلطة السياسية في المجتمعات التقليدية كما سنرى ذلك لاحقا. ومما سبق يمكن أن نستخلص تعريفا بسيطا للسلطة السياسية يعتبر آليات ممارستها تمثل لب اللعبة السياسية والتي يعبر عنها بجملة الأنشطة التي تجسد سعي الأفراد ( أو الجماعات ) داخل جماعاتهم من أجل الحصول على القوة أو التي تعبر عن ممارساتهم الفعلية لها، قصد تحقيق مصالحهم الشخصية

ومصالح جماعاتهم، وبذلك تكون محصلة التفاعلات الرسمية وغير الرسمية التي تتم بين الفاعلين السياسيين في إطار الايدولوجيا والثقافة السياسية السائدة.(1)

### المطلب الثاني: تنظيم السلطة:

أن التناول الأنثروبولوجي لإشكالية تنظيم السلطة يختلف عن مثيله القانوني أو السياسي، فهو لا يعني الاهتمام بالوظائف التي تؤديها ولا الصلاحيات المرتبطة بها ( التشريعية والتنفيذية والقضائية ) في حد ذاتها، بقدر ما يعني دراسة تمركزها أو انتشارها ووسائل استخدامها والمحافظة عليها. إن الهدف من دراسة شكل وآليات السلطة السياسية أنثروبولوجيا هو التعرف على علاقاتها بالبناء الاجتماعي والمحيط الذي تنشط فيه ومن خلاله، والإلمام بطرق تناول المدخلات Inputs وتحويلها إلى مخرجات outputs من قبل النسق السياسي ككل من جهة، ومن جهة ثانية طريقة تعاملها وتكيفها مع سلم القيم السائدة في المجتمع ومدى توظيفها له من خلال اختياراتها الإستراتيجية في تسيير الشأن العام، وهل تحاول تغيير ذلك المجال القيمي أو تأكيده بما يخدم توجهاتها؟ أم أنها تحاول التأقلم والتكيف معه بالصورة التي تجعلها تحافظ على شرعية وجودها ودوام بقائها؟ لذلك فإن التعرف على تنظيم السلطة أنثروبولوجيا يمثل مفتاح أساسي في تناولنا الأكاديمي لموضوعها.

كثيرا من الدراسات العلمية تناولت موضوع تنظيم<sup>(2)</sup> السلطة من زوايا مختلفة، فإذا كان فقهاء القانون الدستوري ركزوا على الصلاحيات القانونية للسلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية وعلاقاتها فيما بينها حسب طبيعة النظام السياسي، فإن نسقو علم السياسة وعلى رأسهم "دافيد أستون" حللوا النظام السياسي من خلال علاقته بالمحيط من منطلق فكرة العلبة السوداء، في حين ركز "غابريال ألموند" على تنظيم السلطة وقدرتها خصوصا التوزيعية للنظام السياسي / الدولة. بينما تتجه المقاربة الأنثروبولوجية-السياسية- في تحليلها لتنظيم السلطة انطلاقا من كونها جزءا لا يتجزأ من البناء الاجتماعي وممارستها لا تعني ذلك المفهوم الميكانيكي الذي يعتبر أن النهم الوحيد للرجل السياسي هو السلطة.

<sup>1</sup> علي الدين هلال ونيفين مسعد، النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغير، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2002) ص 148.

<sup>2</sup> كذلك دراسات "تايلور" و"فايور" للتنظيم يمكن أن تطبق بصورة نسبية على السلطة السياسية.

تستعير الأنثروبولوجيا السياسية في اهتمامها بدراسة تنظيم السلطة من دراسة "مارسال موس"<sup>(1)</sup> Marcel Mauss لفعل اجتماعي محدد هو الصلاة، ومثله مثل "السياسي"، فهو فعل اجتماعي أكيد ولكن أثاره وحدوده ومعالمه تبقى فضفاضة، فالصلاة كفعل اجتماعي موجودة في الكثير من المجتمعات بصور وأشكال ومصادر مختلفة وتؤدي وظائف معنية ولا يمكن تناولها من خارج المجتمع موضوع الدراسة، بل يجب معاشتها ليس كصلاة فقط ولكن أيضا كفعل اجتماعي يمكننا تعريفه الدقيق من الابتعاد عن كل الأفكار المسبقة حوله. وممارسة السلطة السياسية أيضا فعل اجتماعي /إنساني موجود في المجتمعات، سواء عرفت أو لم تعرف ظاهرة الدولة. وأن ممارسة هذا الفعل السياسي تفرض الخضوع لتنظيم قد يكون عرفي/إجرائي أو يكون قانوني /مؤسسي، وحتى يتضح لنا ذلك سنحاول تحليل أربع جوانب تشكل في وجهة نظرنا المتواضعة معايير منهجية لدراسة أي تنظيم سياسي وهي:

### مركزية أو لامركزية السلطة السياسية:

إذا كانت المركزية أو اللامركزية تشكل الشغل الشاغل بالنسبة لفقهاء القانون الإداري واختصاصي علم التنظيم (كفرع من فروع علم السياسة )، فإن الاهتمام الأنثروبولوجي ينصب على طبيعتها ونوع العلاقة التي تربطها بالمجتمع المحلي كبيئة لممارستها، خصوصا وأن دراستنا تتمركز حول دور القبيلة في الآليات السياسية بصورة عامة والانتخابات والأحزاب بصورة خاصة.

هذه العلاقة تظهر في المقاربة الأنثروبولوجية التي تولي اهتماما لمسألة الإقليم الذي يمثل ذلك المجال الحيوي الذي تمارس عليه سلطة سياسية وتصنع لنفسها أسس تنظيمية لشرعيتها، لذلك شكل مفهومي: الإقليم والسلطة حجري الزاوية للأنثروبولوجيا السياسية، فكل سلطة لا تحقق ذاتها إلا داخل فضاء مكاني محدد المعالم، توزع فيه المهام والأدوار والوظائف بما يحقق شرعية تلك السلطة واستمرارها، وإذا كانت المجتمعات القديمة تنظم عرفيا ذلك التوزيع، فإن المجتمعات الحديثة تركز على التنظيم الهيكلي / المؤسسي.

إن تجمع السلطة في مركز قرار واحد أو انتشارها في مراكز متعددة ( بما قد يحقق توازنها وشرعيتها) يتم فصل حول مفهومي المركزية واللامركزية في المنظور الأنثروبولوجي الذي يجسد لنا الصورة الحية لتلك العلاقة بين السلطة والإقليم وكيفي أن نورد نقطتان تؤكدان ذلك:

<sup>1</sup> Marcel Mauss , **la prière** cité in Bourdieu et al , ; le métier de sociologue ,Paris. mouton-Bordas, 1968 p.143



النقطة الأولى: وتتمثل في عودة جل الأكاديميين إلى التعريف الفيبييري للدولة الذي يصور لنا احتكار ممارسة القوة الشرعية مع العلم بأن تلك الممارسة حتى تحدث لا بد لها من معالم إقليمية تمثل مسرحا لها.

النقطة الثانية: نسجلها في أبحاث "إيفانس بريتشارد" على قبائل النوير في السودان، والمتعلقة بالتعريف المقدم للعلاقات السياسية على أنها تلك العلاقات التي تنشأ في حدود نظام إقليمي، بين مجموعات من الأفراد يعيشون في مناطق محددة ويشعرون بهويتهم وحق امتيازهم على تلك المناطق.<sup>(1)</sup>

إن تبني سلطة سياسية للمركزية كشكل من أشكال التنظيم السياسي يعني بالضرورة انصهار المحلي في بوتقة الوطني الممثل للصالح العام للمجتمع ككل، وقد يعني هذا الانصهار التغاضي عن الخصوصيات الثقافية التي تميز المحلي، أضف إلى ذلك أن الأخذ بالمركزية هو تشرذ في التراتب الاجتماعي الذي يميز بين الجماعات على أساس الثروة والسلطة والنفوذ والحضوة، ولكنه قد يعني أيضا ترشيد القدرات وعقلنة وسرعة القرارات.

مع الإشارة إلى أن للتراتب الاجتماعي رمزية لا يمكن إغفالها، فهو مرادف في الضمير الجمعي للنظام المقدس، لذلك لا غرابة أن يستند في الكثير من الأحيان على الركيزة الدينية، وفي هذه الحالة تكون اللامساواة مشروعة وأمر طبيعي، حتى وإن كانت هذه النظرة تتعارض ومفهوم الحرية والديمقراطية الحديثة.

لكن الذي يهم الدراسة الأنثروبولوجية لمركزية السلطة كأحد شكلي تنظيمها، هو الأبعاد الثقافية والسياسية للتراتب الاجتماعي: أنها الحالة التي يصبح الاجتماعي فيها ريبا للسياسي،<sup>(2)</sup> ونحن أن نشير إلى هذه النقطة فذلك يعود للترابط الموجود بين المركزية والبيروقراطية بتلك الصيغة التي جعلت هذه الأخيرة امتدادا طبيعيا للمركزية من خلال كفاءات مواردها البشرية التقنية العالية، مما جعلها تفرض نفسها على كل أشكال التنظيم الأخرى (بما فيها الاجتماعي)، وتعرض خصوصيات البناء الاجتماعي للمجتمع المحلي (القبلي) إلى الذوبان،<sup>(3)</sup> إنها حالة الدولة الراعية التي تسير المجتمع بأساليب من أعلى

<sup>1</sup> Marc Abeles, L'anthropologue et le politique, in, **L'homme** 97-98. Janvier-juin 26 (1-2) p 198

<sup>2</sup> أحمد زايد وعروس الزبير، الخب الاجتماعية حالة مصر والجزائر، (القاهرة: مكتبة مدبولي 2005)، ص 13-14.

<sup>2</sup> مقدمة الأستاذ محمد إبراهيم صالح بعنوان: وقائع، ممثلون وتمثيلات المحلي بالجزائر، في إنسانيات عدد، جانفي /أفريل 2002 يصدرها مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. الجزائر ص 3-5.

ولاسيما بصيغة تلتبس الزوال الحتمي (عن وعي أو بدون وعي) والضروري لتقاليد وخصوصيات المجتمعات التي تأثرت بمسارات التحديث -حالة الجزائر كما سنرى ذلك لا حقا-، وما البيروقراطية إلا صورة من صور هذا التحديث.<sup>(1)</sup>

إن المقاربة الأنثروبولوجية باهتمامها بآثار مركزية السلطة السياسية تحاول التعرف على الآثار السلبية للسياسات التحديثية التي اعتمدها بعض المجتمعات مثل الجزائر، والتي يتم تصورهما من فوق على أساس أنها صالحة لكل الأقاليم، والتي غالبا ما تنكر بشدة بصفة مباشرة أو غير مباشرة وجود الذات المحلية.

أما إذا أخذ تنظيم السلطة السياسية شكل اللامركزية فإنه يعطي أكثر حرية للمجتمع المحلي في التعبير عن ذاتيته الثقافية من خلال إختياراته السياسية (التي قد تكون الانتخابات شكلا للتعبير عنها)، وأين يكون الفاعلين المحليين الصناع الحقيقيين للقرار والتوجه،<sup>(2)</sup> ولكن أيضا المسئولون المباشرون عنه، وبذلك لا نكون هنا بعيدين كثيرا عن مسؤولية شيخ القبيلة حتى وإن كانت أكثر معنوية أمام أفراد القبيلة، ولكن من جهة أخرى فإن اللامركزية تدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان منظرو الإنقسامية قد بالغوا في الحديث عن استقلالية القبائل وعدم خضوعها المباشر للسلطة المركزية، خصوصا وأن القرائن الميدانية في وقتنا الراهن تؤكد على أن الاستقلالية لا تتحقق إلا نسبيا.

ومهما يكن فالمؤكد أنه في ظل اللامركزية يستطيع المحلي تغيير النسيج نحو حيكات مختارة وليست مفروضة ويهيئ الجو لتأسيس ديمقراطية حقيقية وإعادة تحديد السلطة لصالحه بإدماج التضامن المحلي العريق في إدارة المؤسسات والشأن العام، وبذلك فإن الأخذ بهذا الشكل من تنظيم السلطة السياسية تقضي على علاقات السيطرة التي تمارسها الدولة - في صورتها المركزية - على الجماعات المحلية بحجة الضبط الاجتماعي، موظفة التراتب الاجتماعي والتبعية للوصاية. فمثلا شهدنا ميلاد أحزاب سياسية بإيعاز من السلطة المركزية تنتشط على المستوى المحلي ولكنها لا تخدم خصوصياته. إن الأخذ باللامركزية هو نقل لإحتكار ممارسة السلطة من المركزي إلى المحلي.

<sup>3</sup> لقد درس "ماكس فيبر" البيروقراطية كأهم وظائف ولكن أيضا أشكال تنظيم السلطة انظر في هذا الصدد : jeu pierre cot et jean pierre Mounier : **pour une sociologie politique** , tome 1, paris, éditions du seuil, 1974, page 239

<sup>4</sup> تشكل هذه النقطة أحد أهم المحاور البحثية لأنثروبولوجيا التنمية خصوصا التنمية المحلية، إذ تعني بتنمين المحلي وعقلنة استعمال قدراته بما يحقق استدامة في التنمية.

لكن الأمانة العلمية تجبرنا على الإشارة إلى أن الأخذ باللامركزية وترك المبادرة للمحلي قد يؤدي إلى انزلاقات، يأخذ فيها الخاص (مصالح المحلي) الأولوية على حساب العام، مما يعرض الوحدة إلى الإنقسام. وتظهر هذه الصورة السلبية بوضوح في حالة الأقليات التي تتميز بوجود شعور تضامني داخلي يوحدتها في مواجهة الأغلبية ( في مفهوم المصلحة العامة)، فيقضي هذا الشعور على إمكانيات الدمج الاجتماعي في نمط حياة واحد عصري ومتطور، ويحل بذلك الصراع العصبوي أو الطائفي أو الأجناسي محل الصراع الطبقي، ويتحول إلى آلية ذاتية للتدمير بإسم المركزية.<sup>(1)</sup>

#### درجة التخصص في الوظيفة السياسية :

عندما يتناول الباحث الأكاديمي موضوع السلطة السياسية في مجتمع ما، يجد الكثير من الأسئلة التي تطرح نفسها عليه، ويتعلق أغلبها بتنوع الأدوار السياسية وتعدد العلاقة بينها وتباين مصادرها: أي هل هنالك شخص واحد (أو عدة أشخاص) طبيعياً كان أو معنوياً في المفهوم القانوني لذلك يمتلك صلاحيات إعطاء الأمر وتسيير الشأن العام في محيط إقليمي معين ؟

فمثلاً في الكثير من المجتمعات الأفريقية يتمتع الشخص المركزي بنفوذ ديني وطقوسي معترف به، لكن سلطته السياسية تتجسد على إقليم محدد: مثلاً القرية، فإن كل مجال يحتكره يختص به دون أن يكون مجبراً على الرجوع إلى السلطة المركزية.

وتظهر درجة التخصص في السلطة من خلال إطلالة بسيطة على الواقع المعاش، فسلطة منظم الأسواق الأسبوعية تختلف عن سلطة موزع الأراضي والقائم عليها، كما أنها تختلف عن سلطة زعيم عند "اللوبي" ببوركينا فاسو مثلاً، فكلما كانت السلطة السياسية أكثر تطوراً وحادثة، كلما تلون فاعلوها وتعدد التفاعل بين الأدوار السياسية والتعددية الحزبية والمجموعات والطوائف المتنافسة عليها.<sup>(2)</sup>

إن اهتمام الأنثروبولوجيا السياسية بدرجة التخصص في الوظيفة السياسية نابع من إمكانية تطبيقها على الأحزاب السياسية، بحكم ذلك التنوع الذي تمتاز به الأحزاب في ظل التعددية السياسية الحزبية.

#### تجديد النخب السلطوية وتعاقبها:

رأينا فيما سبق أن مصدر السلطة يرتبط حتماً بنوع الشخص/ المؤسسة الممارسة لها وطبيعتها، لذلك كان من الطبيعي لفهم جيد للسلطة السياسية أن يتناول الاهتمام الكيفية التي يصل بها الشخص أو

<sup>1</sup> برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات ، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1 1989) ص 15-16

<sup>2</sup> Claude Rivière. Op. Cit. p, 25

النخبة أو المؤسسة إليها، فهل ولاية الشؤون السياسية العامة وراثي؟ أم أنه يكتسب بالانتخاب أو التعيين؟ أو عن طريق المزوجة بين طرق مختلفة؟ أي كيف تنتقل السلطة السياسية؟ إن انتقال السلطة من شخص إلى آخر، ممثلاً في نفسه أو في المؤسسة التي يمثلها يعني بالضرورة انتقال الألقاب المرتبطة بها والمراتب والأدوار والمكانة من السلطة العليا ورموزها (مثلاً التاج في الملكية)، كما تتعدد تقنياته: فقد تكون عن طريق التعيين من مجلس القدماء أو الانتخاب أو الانتقال الأوتوماتيكي عن طريق الوراثة أو بالاختيار القائم على نتائج باهرة محققة في القطاع الاقتصادي الثقافي أو العسكري.

وفي هذا النطاق تلعب العلاقة القرابية دوراً فعالاً في انتقال السلطة في المجتمعات القبلية، ولكن هذا لا يمنع من أن يلعب تحالف المصالح والعلاقات الزبونية وصراع الأجيال دوره في انتقالها من شخص لآخر وهذا حسب خصوصيات كل مجتمع. كما تعرف بعض الجماعات الإنسانية صوراً أخرى من انتقال السلطة: كإجراء القرعة عند بعض قبائل البربر في المغرب الأقصى بين مجموعة من المترشحين، أو القرعة بين المرشحين في قبائل أخرى أو كالتعاقب الدوري للسلطة بين الجماعات... ومهما يكن فإن نقل السلطة ومدى شرعيته لا يخلو من نزاعات وأزمات إرث، بل وحتى حركات التمرد قد تقود إلى الخلع وتقليدها لشخص آخر، ونحن عندما نتحدث عن انتقال تلك السلطة سواء كان دورياً، مثل ما يحدث في الديمقراطيات الغربية خصوصاً أو لمدى الحياة، فإننا نركز على كون هذه العملية مستمرة في زمن العلاقات السياسية، وهو ما نسميه بتجديد ممارس السلطة الذي يأخذ في العصر الحديث شكل تجنيد النخب.<sup>(1)</sup>

إن طرق تجديد النخبة التي تقوم بالأدوار السياسية وتعاقبها على السلطة يرتبط بصورة وثيقة بخصوصيات المجتمع، حتى وإن كان ذلك لا يخرج عن أنماط الشرعية التي حددها ماكس فيبر، فمثلاً النمط التقليدي الذي تعتمد شرعيته على الاعتقاد بقديسة التقاليد التي كانت موجودة سواء كان لها أساس واقعي أو لم يكن، يولي أهمية للعلاقات القرابية العرقية في إختيار النخب بالإضافة إلى المكانة للولاء، لأن أفراد المجتمع يعتقدون بوجود قواعد معينة لها قدسية أو قوة سحرية أو قوة دينية معينة حسب الحالة، بحيث تعرض المخالف لها للعقاب الإلهي أو تعرضه إلى نوع من الشر الدنيوي.<sup>(2)</sup>

<sup>1</sup> إذا كنا استعملنا مصطلح تجنيد النخبة فإننا نقصد معناه في اللغة الفرنسية le recrutement des élites

<sup>2</sup> محمد السويدي، مرجع سبق ذكره، ص 30.

كما أننا يمكن أن نضيف إلى هذه المعايير الثلاث تمركز وتوزع السلطة على حدة، أي أننا نفضله عن تنظيم السلطة الوارد فيما سبق من منطلق المركزية واللامركزية.

### المطلب الثالث: صور من العلاقات السياسية:

لما كانت السياسة نشاط إنساني، صدق القول بأنه لا يوجد مجتمع بدون ممارسة سياسية بغض النظر عن طبيعتها، والتي تعني قيام سلطة فيه تعمل غالباً على الحفاظ على استمرارها بتدعيم شرعيتها وتوثيق العلاقات حول نفسها وعلاقات الأفراد المشكلين لها، فطبيعة تنظيم السلطة هي التي تفرض في الحقيقة وفي أغلب الأحوال نوعية العلاقات القائمة، هذه العلاقات التي تمثلها صور عدة تكفي في هذه الدراسة بتناول البعض منها:

#### تنوع الولاء :

تتداخل على الساحة السياسية قوى مختلفة في المجتمع للحفاظ على استمرار وشرعية سلطتها السياسية وتوظف من أجل ذلك ولاءات مختلفة ومتنوعة، قد تكون دينية أو طائفية أو قبلية أو عرقية أو تراتب تقليدية، وقد تستغل العلاقات القرابية وتشعل نار العصبية للحفاظ على نفسها، وقد تنفخ في روح النعرات الطائفية أو تحارب أو تساعد على انتشار بعض العادات والتقاليد والأعراف القبلية أو العرقية أو الدينية السائدة في المجتمع المحلي لتحقيق نفس الهدف، ولكن قد تلجأ إلى المقدس دينياً كان أم أسطورياً لتثبيت نفسها، ويكون الولاء في هذه الحالة أعمى متعصب قد لا يدرك الانزلاقات التي يجر إليها، فالنخبة السياسية المسيطرة تعتمد على رصيد قرابي وقبلي أو إقليمي وجهوي لممارسة القوة وإعادة إنتاجها باستخدام تلك الولاءات، إنها علاقات تبعية سياسية واجتماعية تحرص جماعات النخبة على إعادة إنتاجها، بل أكثر من ذلك قد تلجأ النخبة المسيطرة على المؤسسات الدينية والجمعيات أو الزوايا أو حتى الارتباط بعلاقات المصاهرة من أجل زيادة الولاء لرصيدا الاجتماعي.<sup>(1)</sup>

إن علاقات السلطة والعلاقات بالسلطة جد معقدة ومتشابكة، فهي في نفس الوقت عقلانية وعاطفية، لذلك يأتي الولاء لها مضرجا بكلتا الصفتين معا أو كل على حدة، فالولاء القائم على أسس العلاقة القرابية تمتن أو اصره النعرة والعصبية، فيأخذ صفة عاطفية أكثر، كما أن الولاء للسلطة قد يكون مصلحياً تجسده تلك العلاقات الزبونية القائمة على أساس العطاء ورد العطاء التي يعطى فيها واجب الطاعة للسلطة مقابل الحصول على امتيازات وقضاء مصالح غالباً ما تكون مادية، وهنا نكون بصدد

<sup>1</sup> أحمد زايد وعروس الزبير، مرجع سبق ذكره، ص 10-17

علاقة عقلانية قائمة أساسا على الحسابات المصلحية خاصة كانت أم عامة،<sup>(1)</sup> ولكن الولاء يكون أيضا ناجما عن الإحساس بقديسته عندما يتبنى السياسي الديني، وتصبح طاعة أولي الأمر من طاعة الله. فعلاقات الولاء غالبا ما تكون مبهمة، فهي ليست معادلة رياضية، ففيها ما هو اجتماعي وما هو نفسي ومنها ما هو مقدس وأسطوري، وهي قائمة على أساس اتفاق غير رسمي، لكن ذلك لا يمنعها من أن تكون متينة، فهي تجمع بين أفراد أو شبكات الأفراد في علاقات عمودية أكثر منها علاقات أفقية منظمة كما سنرى ذلك لاحقا.

### علاقة التبعية أو الخضوع:

إن ممارسة السلطة تفترض وجود علاقة بين أطرافها، هذه العلاقة لا متساوية، إنها علاقة التابع والمتبوع (علاقة الزليم والمعزب أيضا)، إنها علاقة الممارس للسلطة والمتحكم في أداة القوة التي تقرضها وبين التابع لهذه السلطة، الذي يعطيها واجب الطاعة سواء كان عن ولاء أو امتعاض، لكنها تفترض أيضا علاقات موافقة متبادلة تجسدها العديد من الصور منها الاعتراف بشرعية تلك السلطة، وبالتالي تقديم واجب الطاعة والخضوع والولاء لها، ودمج مقدم الولاء في النسق العام لها من خلال إعطائه الفرصة "للاستفادة" بصورة أو بأخرى، وذلك بالحصول على مقابل الولاء ماديا كان أو معنويا، ونكون هنا بصدد الحديث عن إعادة موقعة فكرة العطاء والهبة "LE DON" كما أوردها "مارسال موس".<sup>(2)</sup>

كما أن هنالك صورة أخرى توضح بجلاء علاقة التبعية المميزة لممارسة السلطة أو الباحثة عن الوصول إليها والمتمثلة في التحالف، فالأحزاب مثلا في صراعها من أجل الحكم قد تلجأ إلى التحالف فيما بينها (مثلا لتكوين حكومة)<sup>(3)</sup> سواء كان ذلك يعبر عن إستراتيجية سياسية حزبية أو كانت مرغمة عليه بحكم وضعها، ونفس مبدأ التحالف هذا يخضع له الأفراد، فتشهد ممارسة السلطة تحالف بين

<sup>1</sup> حديثنا في هذا المقام عن هذا النوع من الولاء لا يجب أن يفهم في إطار قيمي، فنحن لا نقيم هذا النوع من الولاء ولا نصدفه في خانة السلبيات، فقد علمتنا الأنثروبولوجيا أن نتعامل في دراستنا للإنسان مع إنسانيته بغض النظر عن ما يعتبره الجمهور العام شوائب وسلبيات.

<sup>2</sup> لتفاصيل أكثر حول هذه النقطة بالذات يمكن الرجوع إلى: MARSEL MAUSS, essai sur le don, Alger, ENAG, 1989, p15

<sup>3</sup> نذكر على سبيل المثال الحكومة الائتلافية الحالية في الجزائر 2010 ممثلة في حزب جبهة التحرير الوطني، حركة مجتمع السلم والتجمع الوطني الديمقراطي، إنها ائتلاف لما يسمى الوطنيين والإسلاميين، ورغم التعارض الأيديولوجي البادي لأول وهلة بينها إلا أن هذا الائتلاف/ التحالف عمره يزيد عن الثمان سنوات وما زالت أمامه أياما ذهبية وإن أخذ صيغ أخرى.

بعض ممثليها ضد آخرين قصد تشديد التحكم في زمامها أو إبعاد الأشخاص غير المرغوب فيهم، ونكون أمام تحالف مصالح وقوى.

إن علاقة التبعية هذه سواء بين الحاكم والمحكوم، بين الحزب والآخر، بين جماعة وأخرى أو بين طائفة وأخرى، بين أشخاص في السلطة وآخرين، تشكل جوهر شبكة العلاقات الاجتماعية السياسية. لذلك لا غرابة أن يهتم علم الأنثروبولوجيا بالسلطة، لإعتباره الدولة أحد تجليات السلطة تتجاوز حدود الأجهزة المكونة لها - أي للدولة - وتفترض التركيز على الجانب العلائقي في ممارستها، ذلك الجانب الذي يأخذ في الغالب شكلا طقوسيا مغلفا بأطر مؤسسية وقانونية وظرفية، إنه الاهتمام بسوسيولوجية السلطة.<sup>(1)</sup>

أن التصور الأنثروبولوجي لموضوع السلطة مبني على أساس أنها علاقة ولكن أيضا بنية، فهي علاقة على مستوى شبكة العلاقات المذكورة أنفا - ومنها علاقات التبعية - ونتحدث عن مستوى بنيوي لها يختفي وراء هذه العلاقات قد يكون الجانب المؤسسي أحد تمثلاتها.

إن الرصيد من العلاقات الاجتماعية يعبر بصدق عن علاقة التبعية التي تطبع العلاقات السياسية إذ تتحول علاقة التبعية إلى رأسمال يتم استثماره في ممارسة السلطة. إن الشبكة الثرية من العلاقات الاجتماعية تعبر عن جدلية التبعية / الولاء،<sup>(2)</sup> ويكفي للتدليل على ذلك أخذ المجتمع المحلي في الجزائر كمثال، إذ تسود قناعة أن "الدمعة في العين سلف" كمثل شعبي صالح لكل الظروف والمناسبات العامة، وما يسري على جميع العلاقات والمعاملات العامة يسري على العلاقات السياسية، ونكون بذلك أمام معادلة بسيطة: "أزرني اليوم أزرك غدا".

إن إطالة الحديث عن علاقة التبعية نابع عن القناعة العلمية بأن الإنسان كائن اجتماعي مدني بطبعه يميل إلى بني جنسه ليربط معهم علاقات في مختلف المجالات، يود الكثير أن تكون مثالية مبنية على تكامل قائم على مساواة الأطراف المتعاقدة، ولكن الطبيعة البشرية وأنماط البناء الاجتماعي تريدها علاقات تبعية في أغلب الأحيان.

بالإضافة إلى كل ما سبق الإشارة إليه، فإن علاقة التبعية تقوم من خلال تبادل رمزي بتحويل للموارد بين ممارسي السلطة فيما بينهم ولكن أيضا بين التابع والمتبوع. أن هذا التبادل الرمزي يسهل آليات التقاطع بين أطراف اللعبة السياسية، إنها المهمة الاجتماعية التي يحرص فاعلوها على القيام بها

<sup>1</sup> عبد الناصر جابي، الانتخابات الدولية و المجتمع (الجزائر: دار القصة للنشر، 1998) ص 09

<sup>2</sup> أحمد زايد و عروس الزبير، مرجع سبق ذكره، ص 28-29

بصبر وثبات، تماما مثل "BIGMAN" الذي تحدث عنه "مارشال ساهلينس" أو "STRONG MAN" الذي تحدث عنه "جوال فيغdal".<sup>(1)</sup>

لذلك كانت سياسة الطبقة الحاكمة (أو الأشخاص أو النخب أو الحزب الحاكم)، ورغم أنها صيغت وتصاغ وفقا لمصالحها، تغلف بثوب شرعي وأخلاقي يشبع كما يرى "موسكا" حاجة اجتماعية وترضي مطلبا اجتماعيا عميق الإحساس بالمطلب البشري، فيحكم الإنسان على أساس من المبادئ الأخلاقية وليس بمجرد احتكار القوة المادية، ونكون أمام ما يعرف بالنظام العام والآداب العامة، إنه خطاب حديث/ قديم يشرعن علاقة التبعية والخضوع ويعطيها تأويلات مساواتية غير حقيقية.<sup>(2)</sup>

وما يجب أن نؤكد عليه في الأخير هو أن علاقة التبعية قائمة على وجود ثلاث أركان ضرورية هي: التابع والمتبوع والامتياز المرغوب فيه، وكأنا أمام علاقة رب عمل وعامل، وتكون هذه حالة العلاقات الزبونية الاثنية، والعلاقات الزبونية الانتخابية التي تأخذ شكل اتفاق ضمني، بينما علاقة الخضوع كصورة أخرى للارتباط العلائقي السياسي تقوم في الحقيقة على اللامساواة بين أطراف العلاقة: أنها علاقة المهيمن والمسيطر عليه وتكون مصحوبة في الكثير من الأحيان بتوافر الامتياز المرغوب فيه.

#### علاقة التفاوض:

عرف "روبار دال" Robert dahl "التفاوض على أنه: "سلطة الشخص "أ" على الشخص "ب"، كما أنه قدرة "أ" على دفع "ب" على فعل شيء ما كان ليفعله لولا تدخل الشخص "أ"،<sup>(3)</sup> وبذلك فالتفاوض كصورة أخرى من العلاقات السياسية يوحى أيضا بالتبعية والخضوع وقدرة طرف على طرف آخر على فعل شيء بما يخدم مصالح الطرف الأول. ولتحديد الأهمية الأنثروبولوجية للتفاوض يمكن التركيز على ارتباط علاقته بـ:

موضوع العلاقة: كأن نتحدث عن مفاوضة تأليف حكومة، أو تحالف متعدد الأحزاب أو تقديم مرشح واحد يمثل حزبين في الانتخابات (أو تقديم قائمة موحدة).

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 176. المطابقة هنا نسبية وليست مطلقة كاملة، فهناك اختلافات تابعة من اختلاف المحيط الاجتماعي واختلاف الشكل الطقوسي وغيره.

<sup>2</sup> علي محمد بيومي، دور الصفوة في اتخاذ القرار السياسي، (القاهرة، دار الكتاب الحديث، 2004)، ص 28.

<sup>3</sup> Robert Dahl, L'analyse politique contemporaine. Paris. Éditions. LAFFONT 1970. p 54



طبيعة القوة والقدرة التي تمكن طرفا من فرض شروطه وإختياره على الآخر. إستراتيجية الفاعلين: معرفتها تجيب على الكثير من الأسئلة المنهجية من بينها: هل مالك القدرة له إمكانية وإرادة استعمالها؟ وما هي ردود فعل خصمه أو خصومه؟

حيثيات التنظيم: ونقصد بها الأهداف المعلنة أو الضمنية من التنظيم والمقبولة من قبل المشاركين في علاقة التفاوض وكذا قبولهم لقواعد اللعبة السياسية.

إن علاقة التفاوض تمثل جزء من السياسي له طقوسه، رموزه وتمثلاته التي قد تأخذ طابعا أخلاقيا ضمنيا أو تأخذ شكل آداب الحديث... الخ، إنها صورة من صور العلاقات السياسية تتجسد في الكثير من المظاهر، فالوليمة ( الوعدة ) كما تسمى في بعض المناطق الجزائرية قد تكون مناسبة لإجراء مفاوضة سياسية، وعقد قران مفاوضة قد يكون هدفها التحالف، وتقديم خدمات قد يؤدي إلى طلب مقابل بالتفاوض...

المسار الإدماجي: إن للدولة/ السلطة وظيفة - من بين الوظائف التي تقوم بها - دمج اجتماعي سياسي، وهي نفس الوظيفة الموجودة بصورة مصغرة لدى الجماعة، وقد درس "غابريال ألموند" G.Almond هذه الوظيفة خصوصا في دول العالم الثالث اعتمادا على المعلومات الإثنوغرافية.

فالدولة/ السلطة تحاول دمج كل فرد، كل جماعة اجتماعية، كل فئة مهنية في الحياة السياسية للأمة، وذلك بإعطائها وعيا سياسيا<sup>(1)</sup> يخرج عن الدائرة التقليدية للقريبة والجماعة الاثنية ويدخل في إطار سلم القيم للحياة اليومية للفرد / المواطن، إنها المحاولة المستمرة لترويض الاجتماعي والسياسي.

وتتجسد وظيفة الدمج أيضا في ذلك التعبير الطبيعي عن المصالح والذي ينتج داخل المجموعات المتجانسة<sup>(2)</sup> مجتمع محلي، عرقي، أو على مستوى مؤسسات معينة مثل أماكن العبادة، والتعاونيات والمؤسسة العسكرية، أو على مستوى مؤسسات متخصصة كالنقابات العمالية: نقابات أرباب العمل، نقابة الأطباء أو المحامين... فالدولة / السلطة في كل هذا عليها أن تسيّر ذلك الزخم الهائل من المصالح بما يتناسب والإمكانات المتاحة، ولكن أيضا يتناسب ومصالح الكل وممارسي السلطة بالذات، إنه تناقض غريب الشكل.

<sup>1</sup> هذه الوظيفة تظهر بشكل جلي في حالة الأمة العربية بدولها والتي ورد تحليلها في : BORHAN GALIYOUN,

**le malaise Arabe : état contre nation**, Alger, collection SAD, éditions ENAG, 1991

<sup>2</sup> سبق وأن أشرنا إلى أننا نفضل استعمال مصطلح تجديد النخبة للدلالة على التوظيف السياسي، فيما معناه باللغة الفرنسية:

le recrutement politique

التوظيف السياسي والتعبير عن المصالح:

لما كان السياسي دائما في حاجة إلى تجديد نفسه، ولما كان الهدف الجوهري من ممارسة السلطة هو الحفاظ على بقائها واستمرار مكاسبها مادية كانت أو معنوية، كان من الضروري الاستمرار في البحث الدائم عن القوة حتى تستطيع إعادة إنتاج نفسها، ولا يمكن تحقيق هذه الغاية دون استغلال شبكة العلاقات السياسية<sup>(1)</sup> التي تمدها بالناخب مؤازرا كان أو مناضلا ولكن أيضا بالناخب الجديدة التي ستمثل الامتداد الزمني ( التاريخي ) للذات السياسية بكل ما يحمل ذلك من معنى.

فالسلطة / الدولة تبحث عن تعيين أدوار سياسية لمواطنيها من منطلق حاجاتها إليهم، ولكن أيضا من مواقعهم في البناء الاجتماعي، فهي في حاجة إلى أن تستمد جزءا من ديمومتها من الناخب الذي تحتاج إليه لإكتساب أو تجديد شرعية وجودها من خلال الآلية الانتخابية، لذلك لا تتوانى عن نسج علاقات مع الشعب السياسي<sup>(2)</sup> وتستعمل في سبيل تحقيق هذه الغاية وسائل متنوعة كتوظيف المقدس والديني أو استغلال العادات والتقاليد والأعراف، إنها تعمل على زيادة الولاء لها من خلال رفع إنتاجية - مردودية وتأثير - الموروث الثقافي والمخيال، كما أنها لا تتوانى عن المحافظة على وجودها من خلال تكثيف علاقاتها خصوصا القرابية والإقليمية.

أضف إلى ذلك أن السياسي كنسق عام يمتاز بالصيرورة والديمومة، في حاجة إلى تجديد نفسه من خلال تدعيم ممارسي السلطة عن طريق إجتذاب نخب جديدة ( أفراد و جماعات ) تساهم في استمرار ودوام قيم ذلك النسق وتوظيف النخب الجديدة لتدعيم الصفوف قد يكون لكفاءتها العالية في مجال تسيير الشأن العام ( النخبة التكنوقراطية )، وقد يكون مرده إلى الزبونية السياسية أو إلى قاعدة العطاء التي تظهر بوضوح تجلياتها في العلاقات القرابية.

إن السلطة من خلال هذا تعمل على دمج الأفراد / المواطنين في بوتقة و عي سياسي يمثل ذاتها السياسية مرتبط بالنسق العام بدلا من الدلالات السياسية الضيقة السائدة على مستوى القرية أو جماعة اثنية، إنه جهد مثنى الهدف منه هو دولنة الضمير السياسي، وهذا مالا يمكن تحقيقه بدون الاهتمام بشبكة العلاقات.

<sup>1</sup>George Balandier, Op, cit. p 32

<sup>2</sup> الكثير من فقهاء القانون الدستوري يفرق بين مفهومي الشعب الاجتماعي والشعب السياسي.

ومهما يكن فإنه يجب التأكيد على أن الحديث عن شبكة العلاقات هو حديث عن المصالح المرتبطة بها. إذ تتعدد وسائل التعبير عنها والمصادر التي تسعى إلى تحقيقها، وهذه المصالح تعبر عنها الجماعات الطبيعية الإقليمية كانت أم عرقية، كما تعبر عنها بعض المؤسسات ذات الطابع الخاص كالمؤسسات الدينية أو المؤسسة العسكرية... الخ.

وفي ظل هذا الإطار العلائقي وفي ظل طريقة التعبير عن المصالح المرتبطة به، يلاحظ أن الدول الحديثة، وبواسطة مجموعة من القنوات أهمها الأحزاب السياسية المتواجدة على الساحة، تحاول جاهدة التكفل (عن نية صادقة أو مبيتة) بجزء من مصالح الأفراد ومصالح الجماعات المرتبطة بها، لأهمية ذلك في عملية تجديد قوتها وإعادة إنتاج شرعية وجودها.

وعليه فإن التوظيف السياسي والتعبير عن المصالح المرتبطة به هو جزء لا يتجزأ من الثقافة السياسية السائدة في المجتمع والمعبرة عن روح ضميره الجمعي، إنها المرآة العاكسة لطبيعة بنيات ذلك المجتمع. فإن كان التعبير الديمقراطي عن الثقافة السياسية الغربية رغم حداثتها لا يخلو من تحديث النخب وتوظيف الآليات الديمقراطية بما يخدم مصالح طبقة أو حزب سياسي، فإن مجتمعات مثل مجتمعنا العربي ورغم الخطاب الرسمي الديمقراطي لا تتوانى السلطة فيها عن ربط السياسي بخصوصيات المجتمع التقليدي، وعن شرعنة وجودها بما هو ديني أحيانا مع إضفاء الطابع القانوني والعقلاني كثوب فضفاض أحيانا أخرى، وذلك لإدراكها أن بقاءها يتوقف على تمتيتها السريعة لجهاز الغلبة الطبيعية: أي لقوة القهر المادية والروحية والعسكرية والثقافية.<sup>(1)</sup> وتحقيق هذه التنمية<sup>(2)</sup> لا يتم إلا من خلال تجديد النخب ضمن إطار شبكة العلاقات السياسية التي تعبر عن مصالح خاصة.

#### الاتصال السياسي :

<sup>1</sup> برهان غليون: تعقيب حول موضوع، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية ورقة مقدمة في الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية بيروت بعنوان: "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي". 1984. ص 438

<sup>2</sup> إن استخدامنا لمفهوم التنمية في هذا المجال لا يجب أن يفهم في فحواه الاقتصادي والايديولوجي، وإنما المقصود منه هو تلك القدرة والجهد والاستراتيجيات الموظفة من قبل السلطة في أي مجتمع من المجتمعات لتحقيق هدف رئيسي واحد ومشترك هو المحافظة على بقائها الذي لا يتحقق إلا بالاستقرار، هذا مع العلم أن هناك اختلاف في الممارسة السلطوية بين المجتمعات من حيث الطبيعة. إن استعمال مفهوم التنمية في هذا المجال السلطوي يشكل ميدانا خصبا لأنثروبولوجيا التنمية التي صحيح أنها تهتم بالاستراتيجيات المتبعة لتحقيق تنمية شاملة للمجتمع (أي جميع المجالات وليس الاقتصادي فقط) مع ربط هذه الاستراتيجيات بخصوصيات المجتمع، فإستراتيجية التنمية بالنسبة لأنثروبولوجيا ليست قالباً جاهزاً يستورد أو نظرية علمية تطبيقية، إنها التوظيف الأمثل، العقلاني والرشد لخصوصيات المجتمع.

إذا سلمنا بأن السياسة ( وبالتالي كل ما هو سياسي ) هي نشاط إنساني، فإن الذات السياسية أي كان شكلها لتحقيق نفسها في حاجة إلى قنوات تعبر عنها تمثل وسيلة ربطها مع محيطها. فمثلا عمل السلطة وبالتالي الدولة<sup>(1)</sup> على تحقيق الدمج وفي نفس الوقت الضبط الاجتماعي لا يتم ما لم يتوفر عنصر الاتصال والتبادل بين القمة والقاعدة، فمن جهة تعبر القاعدة عن حاجاتها وكذا مؤازرتها للسلطة ومن جهة ثانية تتضح القواعد الواجب تطبيقها أي ما تنتظره السلطة كمقابل لتلبية تلك الحاجات، ونكون أمام صورة من صور اللعبة السياسية.

إن الهدف الأسمى للسياسة هو تحقيق دمج الفرد في مشروع المجتمع، إنه علاقة تبعية بين العناصر الوظيفية للنسق السياسي، ولكن الإمكانيات المطلوبة لتحقيق هذا الهدف تتعدى كثيرا إمكانيات الساحة السياسية الجاس لنبضها بالاتصال المباشر أو غير المباشر، وهذا لا يمنع من العمل على تطبيقه من خلال المبادئ التالية:

- وضع القواعد والتنظيمات التي تسمح بالتقليص من دائرة النزاعات و تسهيل العلاقات. وتنظيم المصالح العامة مثل وسائل الاتصال، البريد، الصحة، صك النقود و تنظيم سوقها، وتسيير مصالح المجتمع عبر المرافق العمومية.
- المساهمة في التنشئة السياسية للأجيال المتعاقبة عن طريق التعليم العام والتقني والمهني والدعاية السياسية.
- استعمال وسائل الضبط الاجتماعي ( الإكراه الاجتماعي) مثل البوليس، الدرك، الجيش أو العدالة.

وما يلاحظ هنا هو أن الاتصال السياسي كآلية من آليات ممارسة السلطة لتحقيق ما سبق الحديث عنه، قد يأخذ أشكالا ضمنية ولكنه يعتمد على قواعد وتنظيمات تختلف من مجتمع إلى آخر رغم بعض الخصائص المشتركة.

إنه الطريقة المثلى لتأكيد وتوطيد العلاقات السياسية، ولكنه في نفس الوقت مقياس لمدى تقبل أفراد المجتمع للإطار التنظيمي له والمتمثل في القوانين التي تصدر، خصوصا إذا علمنا أن جانبا كبيرا من القانون يؤدي دوره من خلال النسق السياسي ومنظماته، وأنه من الصعب الفصل بين القانون (القواعد والتنظيمات ) والتنظيم السياسي.<sup>(2)</sup>

<sup>1</sup> نستعمل مصطلح الدولة في هذا المقام للدلالة على السلطة السياسية وممارستها وليس للدلالة عليها كجهاز.

<sup>2</sup> رالف ل. بيلز وهاري هويجز، مرجع سابق الذكر، ص 550-551

إننا يمكن أن نخلص مما أوردناه إلى أن السياسي مرتبط إلى أبعد الحدود بالمجتمع، وأنه لا يمكن حصره على المجتمعات التي تعرف ظاهرة الدولة، بل هو لصيق بالصفة الإنسانية، فالسياسة شيء طبيعي، لذلك كان ميدان الأنثروبولوجيا السياسية عبارة عن دراسة العمليات السياسية - ومنها الاتصال السياسي - التي تحدد أهداف الجماعة وطرق استخدام أعضاء الجماعة للقوة من أجل تحقيقها.

إن الأنثروبولوجيا السياسية تهتم في الوقت الحاضر بدراسة العمليات السياسية المتمثلة في ممارسة السلطة والتي تعرف بالفعل السياسي (الأهداف العامة - استعمال القوة - التنافس)، خصوصا إذا عملنا على أن ممارسة هذه السلطة يتطلب وضع قواعد تنظيم السلوك، وأن هذه القواعد لا تطاع تلقائيا وإنما يمتثل لها الناس بفعل القوة أو بطرق أخرى، وأن المجتمعات تتميز بوجود صراعات داخلية وتنافس يحدث بين الأشخاص والجماعات بما يقتضي ضرورة السيطرة عليهم،<sup>(1)</sup> إن نوعا من أنواع هذا التنافس وهذه الصراعات يشكل موضوع دراستنا، إنه التنافس والصراع في شكله السياسي الديمقراطي المتمثل في الانتخابات كآلية من آليات الوصول إلى السلطة في مجتمع مثل مجتمع الجزائري، ومدى تأثير البنية التقليدية المتمثلة في القبيلة في توجيه التنافس عبر قنوات الاتصال السياسي / الاجتماعي وكذا دورها في نتائجه.

إننا سنلاحظ أن ممارسة السلطة السياسية في المجتمع الجزائري ومن قبل الدولة الوطنية رغم الخصوصيات الكثيرة المرتبطة ببنائه لا يمكن أن تخرج عن الإطار النظري.

### المبحث الثالث: السياسي والمقدس :

تشكل محاولة فهم آليات التواطؤ الموجودة بين السياسي والمقدس أحد أهم اهتمامات الأنثروبولوجيا السياسية التي تسعى إلى البحث عن إدراك من يوظف الآخر، وهل المقدس كاف وحده لشرعنة السياسي؟ وهل العلاقة بينهما مؤقتة أم دائمة، قديمة أم حديثة؟ وما هي خصوصياتها؟ أشكالها وصورها؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها يتطلب منا تعقب المسار التاريخي، الأنثروبولوجي والسوسيولوجي للارتباط العلائقي الموجود بين السياسي والمقدس، لتتضح لنا أهداف إضفاء الطابع

<sup>1</sup> محمد حسن غامري، مرجع سابق الذكر، ص 115-116.

المقدس على السياسي وصور اللعبة التاريخية للصراع والتحالف بين كل ما يمثل المقدس وكل ما هو سياسي.

إن تتبع تاريخ المجتمعات البشرية يؤكد على الارتباط بين الموروث الديني وبين السياسي، وأن هذا الارتباط ينتقل من جيل إلى آخر وحتى وإن كان يعترى عملية التواتر هذه بعض التغيير مع الزمن وفي ظل ظروف معينة. ونحن نحتضن هذا الارتباط لأننا ننشأ على أسسه ونأخذ من الضمير الجمعي، ولعل "جود" يعبر عن ذلك بأسلوب فيه كثير من التهكم والسخرية حين يقول: "كما أن الرجل العادي لا يبتدع ولا يبتكر ديناً أو سياسة، فكذلك لا يبتكر لنفسه قيمها وأخلاقيتها، فالواقع أنه يأخذها جاهزة من المتجر الاجتماعي"،<sup>(1)</sup> ومنه يمكننا أن نستنتج ما يلي:

1/ التركيز على الرجل العادي، لكونه يمثل الأغلبية سواء في الجماعة أي كان نوعها أو في المجتمع، والحديث عن الرجل العادي هو حديث عن العامة ليس في مفهومها الثقافي ولكن في المفهوم السوسيو أنثروبولوجي الذي يريد أن يكون هنالك جماعة وقائد واحد أو زعيم أو شيخ... والجماعة هنا للدلالة على الأغلبية، فمثلاً يمثل المناضلون العاديون - في أي حزب سياسي - الغالبية الساحقة، بينما لا تشكل النخبة الحزبية سوى نسبة ضئيلة من مكوناته الاجتماعية.

2/ عملية التبني الناجمة غالباً عن التنشئة الاجتماعية، تبدو وكأنها تلقائية من الفرد، فهو لا يحاول ابتكار الجديد وإنما يأخذ بما يأخذ به المجتمع، حتى وإن كانت حريته مقيدة وإختياره غير حقيقي في هذا التبني.

3/ تركيز "جود" على الدين والسياسة له دلالاته الواجب التأكيد عليها، لكون الأول موروث إنساني والثاني نشاط إنساني، إنهما في نظره يشكلان أسمى معاني إنسانية الإنسان.

إن المقدس صور وأشكال، فالتقليد مقدس، والأعراف مقدس، والدين مقدس، فكلها تعبر على معرفة الإنسان بمحدودية قدراته، وأنه لا يمكن أن يتحكم ويفسر ويوجه كل ما يحيط به.

إنه يعبر عن حاجة سيكولوجية عند الإنسان في الاعتقاد<sup>(2)</sup> بالقوة الخارقة أو الغيبية لما تحققه له من أمن، فالإنسان وبغض النظر عن البنية والمجتمع والثقافة والزمان الذي ينتمي إليه هو كائن خائف،

<sup>1</sup> فوزية ذباب، القيم والعادات الاجتماعية، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1980)، ص

<sup>2</sup> نستعمل كثيراً في أديباتنا مصطلح "الإيمان" للدلالة على الاعتقاد، أنها حاجة روحية تلمس وجودها في كل المجتمعات، إلى درجة أن الطروحات الفلسفية واللاهوتية اهتمت كثيراً بدراستها.

يخاف من قوة الطبيعة (خوف الإنسان في الأزمنة الغابرة من بعض الظواهر الطبيعية كالبرق والرعد والرياح وغيرها)، كما يخاف من بطش وقوة أخيه الإنسان، ولكنه يخاف مما يوجد وراء ستار الموت، ويخاف من المستقبل المجهول الذي يشكل بالنسبة إليه غابة أشجارها علامات استفهام، ولذلك بنى لنفسه صرحاً من المعتقدات تجعله يشعر بالأمان.

لقد صاحبت المعتقدات الغيبية الإنسان طوال حياته التاريخية، فالشواهد الحفرية تؤكد أن الإنسان كان دائماً مثلاً يعتقد بوجود حياة بعد الموت<sup>(1)</sup> (النقوش والرسومات على جدران المعابد والرمزيات المادية والمخلفات الحفرية). إن كل هذا يدل على أن الإنسان طوال مراحل التاريخ لازمته المعتقدات الغيبية - الميتافيزيقية - فهو يعتقد بشكل أو بآخر في وجود قوى عليا تسيطر وتوجه الأحداث كلياً أو جزئياً، ويحرص على الاتصال بها، فكما كشرت الطبيعة عن أنيابها، كلما جعلت الإنسان يشعر بعجزه عن التحكم فيها. وظاهرة الموت أو المرض أيضاً تجعله يشعر بنفس العجز في التنبؤ بها وفهم مكوناتها، والخوف من المستقبل والعين الشريرة ومن قوة الغرماء (في حالة التنافس) تجعله يلجأ إلى ذلك الصرح من المعتقدات ويحيطه بهالة قدسية، تتحول معه إلى أحد النظم الثقافية التي تشتمل عليها ثقافة جماعته الإنسانية<sup>(2)</sup>.

إن نسق المعتقدات دينية كانت أم سحرية أم أسطورية يرتبط إلى حد ما بنسق القيم السائدة وخاصة المفاهيم الأخلاقية والتي تعطي الإنسان الأساس لصنع الأحكام والتمييز بين ما هو خير وما هو شرير، بين الخطأ والصواب وبناء الآراء والأفعال. لذلك فدراسة العلاقة بين هذا النسق والنسق السياسي ضروري على مستويين: يشكل المستوى الوظيفي الخيط الأول وعلاقات التواطؤ بينهما الخيط الثاني، إنه يسمح لنا بإلقاء الضوء على المفاهيم الأساسية لميكانزمات الثقافة السياسية كجزء من النسق الثقافي العام، كما يسمح لنا بالتعرف على علاقة الفاعلين السياسيين فيما بينهم ومدى تسخير "القوى الخارقة" لخدمة السياسي، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن نسق المعتقدات يعكس ليس فقط الظروف النفسية للأفراد بل والظروف والأوضاع الثقافية والايكولوجية للمجتمع،<sup>(3)</sup> فالقدرة على السيطرة أو الإقناع وامتلاك تلك القدرة البشرية، إنما يحدد درجة الاعتماد على القوى البشرية أو القوى الطبيعية أو غير

<sup>1</sup> ورد في هذا الشأن الكثير من الكتابات نذكر من بينها مؤلف EDGAR CASSE, la vie après la mort

<sup>2</sup> محمد حسن غامري، مرجع سبق ذكره. ص 125 .

<sup>3</sup> فاروق إسماعيل، الأنثروبولوجيا الثقافية، الجزء الأول، (الإسكندرية، مصر دار المعرفة الجامعية، 1984). ص

البشرية، أي يحدد درجة النظرة إلى العالم الخارجي. فكان التمسك بالديانات السماوية ولا يزال، وكانت عبادة الأسلاف والإلهة، وكان اللجوء إلى العرافين المفترض فيهم نوع من التحكم الدنيوي، وكان اللجوء إلى السحر وكانت ممارسة الطقوس - ولا تزال كذلك - والشعائر بهدف الإصلاح، الاستشفاء، نيل البركة، جلب الحظ أو استرضاء النفس وطمانتها أو كبح وتقبيد الآخرين، وحتى القناعة بالفلسفة والأيدولوجيات المادية الحديثة يشكل مذهباً وعرفاً مقدساً أو ديناً أو عادة اجتماعية، وكان من الطبيعي أن يلجأ الفاعل السياسي تحت ظل إنسانيته<sup>(1)</sup> وممارس السلطة إلى شكل أو أكثر من نسق المعتقدات هذا، بل ويستعمله لإعطاء السياسي طابع قداسة ونبل يخدم مصالحه ويطلب بإسمه الآخرين بالولاء، ويكون الجسر الذي يمد به شبكة علاقاته الاجتماعية السياسية.

### المطلب الأول: السلطة والدين:

عندما تناولنا نقطة الارتباط بين المعتقدات الغيبية التي صاحبت تاريخ المجتمع البشري وتطورت معه، فإن ما كان يعيننا ونحن في هذا المقام من الدراسة هو ذلك الارتباط بين الديني وحياتة الإنسان، وللأسباب التي أوردناها، فإن الإنسان في كل زمان كان في حاجة إلى أن يعتقد في وجود آلهة أو إله حسب الحالة، فالجماعات البدائية اعتقدت في وجود العالم الغيبي وقدرة الأرواح والآلهة ومازال هذا الاعتقاد سائداً حتى في عصرنا لدى بعض الجماعات، وكانت الأديان السماوية نسق جديد بالنسبة للمجتمع البشري، ولكن في كل الحالات كان الاعتقاد الديني جزء من النسق الكلي الذي يشكل ثقافة المجتمعات.<sup>(2)</sup>

إننا نترك دراسة ماهية الأديان وأصل نشأتها ودورها في الحياة الاجتماعية ومكانتها في النسق الثقافي الكلي<sup>(3)</sup> للمجتمع لفروع خاصة من العلوم منها علم الأديان والأنثروبولوجيا الدينية، وسنهتم بتحليل تلك العلاقة بين الديني والسياسي، ولنبدأ باعتبار الدين ذلك النسق من المعتقدات المقدسة التي ترسم العلاقة بين الخالق والمخلوق والمخلوقين فيما بينهم ويكون الدين توحيدي أو دنيوي، والدين من

<sup>1</sup> تختلف الدلالة الأنثروبولوجية لمصطلح إنسانية الإنسان عنها في الأدبيات، فإذا كانت تعني بالنسبة لهذه الأخيرة كل شيء خير، صالح، مفيد، إيجابي، فإن استعمالها في الأنثروبولوجيا يعني به الإنسان كما هو بفطرته ومكتسباته، جوانبه الإيجابية مثل السلبية خيره وشره، أبيضه وأسوده، إن الأنثروبولوجيا لا تقيم، فالموضوعية مطلوبة فيها أكثر من أي علم لخطورة الذاتية أن تحلت بها على المجتمع مثل ما حدث في الأنثروبولوجيا الاستعمارية.

<sup>2</sup> DENYS CUCHE, LA notion de la culture dans les sciences sociales, ALGER, éditions CASBAH.1998, p 16-19

<sup>3</sup> وارد في: DURKHEIM.Emile, Les forme élémentaires de la vie religieuse, PARIS, PUF, 1961, p51



العوامل ذات الارتباط الوثيق بالقرابة والعادات في بناء السلطة. فقد فسر الإنسان الأول الطبيعة كقوة تتحكم فيه، فخاف منها وقدم لها القرابين وقادته إلى عبادة الأشخاص والأشياء الجامدة واقترب بالشعوذة والسحر. كما أن الدين كان تدعيم قوي لنظام القبيلة، وقد أبرز "دوركاييم" في كتابه "الأشكال النموذجية للحياة الدينية"، و"ماكس فيبر" في "الأخلاق البروتستانتية" المكانة التي يشغلها المقدس في البناء الاجتماعي، فبينما رأى الأول أن المؤسسات الاجتماعية الكبرى نشأت تقريبا عن الدين، ودعى إلى أن نجد في الدين التعبير المختصر للحياة الجماعية بأسرها، سعى الثاني إلى استخلاص الروابط بين الهيكليات الأخلاقية والدينية الكبيرة المرتبطة بكل نموذج علاقة اجتماعية معروفة تاريخيا. هذا مع تأكيدنا على نقطة نراها من الأهمية بدرجة تدعو إلى العودة إليها عند الإسهاب في الأسباب التي تقف وراء ذلك في هذه الدراسة وتتمثل في ذلك الاستعمال الرمزي والمقصود للدين في الممارسة السياسية وفي بناء الهوية، فيتحول الدين من عامل مؤثر إلى وسيلة تعبير.

إن أول ملاحظة نرى أنه يجب تسجيلها هو تعايش الدين أيا كان نوعه مع أنظمة سياسية مختلفة، ونحن عندما نقول تعايش فإننا نعني به أولا تلك الصفة السلمية الممثلة للاستقرار السلمي، ولكننا لا نغفل تلك الاضطهادات التي تعرض لها رجال الدين في فترات زمنية محددة وفي مجتمعات مختلفة، فالدين الإسلامي منتشر في مجتمعات متباينة ثقافيا واجتماعيا وعرقيا وسياسيا، وهو موجود في الدول الملكية والجمهورية والليبرالية والاشتراكية، في الأنظمة الديمقراطية (على الأقل نظريا) والديكتاتورية، ونفس الملاحظة أيضا يمكننا أن نوردها على الأديان الأخرى ومنها المسيحية، فما هو سر هذا التعايش؟ وكيف تستطيع الأنظمة والدول المتباينة سياسيا أن تحتضن نفس الدين؟ .

لقد صقل الدين في الكثير من الأحيان والمجتمعات البنية الاجتماعية، مثل تبني المسيحية البروتستانتية للرأسمالية، كما أن النسق السياسي العام كثيرا ما طور فكرة "دين الدولة"، بل ووظفها، حتى وإن كان الخطاب السياسي الحديث وفي الكثير من الدول خصوصا المتقدمة على شاكلة أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية يصرح على أنه يطبق مبدأ فصل الدين عن الدولة (العلمانية) من منطلق أن الديمقراطيات الحديثة تستمد شرعيتها من مصادر عقلانية قانونية، إلا أن هنالك بعض الشواهد التي تدفعنا إلى الارتياح العلمي لهذه التصريحات والتأكيدات، ويكفي للتدليل على ذلك الإشارة إلى تلك الاستعمالات الرمزية لكلمات وعبارات ذات طابع ديني محض خصوصا على المستوى السيادي مثل

ورود عبارة "إننا نؤمن بالله" (1) المكتوبة على مداخل جل المحاكم في الولايات المتحدة الأمريكية، بل وصك العبارة على العملة الأمريكية - الدولار - وحديث أحد رؤسائها -جورج بوش- أثناء حرب الخليج الثانية عن ما سمته الإدارة الأمريكية "بمحور الشر" بما تحمل هذه العبارة من دلالات دينية. ومهما يكن فنحن لن نطيل في تحليل هذه النقطة في فصل الجهاز المفهوماتي، بحيث أننا سنعود إليها في جوهر دراستنا الخاص بالجزائر، ونكتفي بسرده الأشكال المتعددة التي تأخذها علاقات السياسي والديني:

إرتكاز السياسي على الديني: مثل الوضع الذي عرفه المجتمع العربي الإسلامي، فالخلافة ترتكز على الدين الإسلامي وهذا ما أكده العلامة "عبد الرحمان ابن خلدون" عندما أشار إلى أحد صنفى الدولة وهو الخلافة التي لا تخلو من العصبية ولكن السيادة فيها للشرع. (2)

كما ارتكزت الملكية الأوروبية في العصور الوسطى على الحق الإلهي المباشر للحاكم، وكانت التيقراطية ترى أن الدولة من خلق الله وأن الملوك يستمدون سلطانهم منه، فالدولة حسبهم نشأت بإرادة إلهية وتستمد شرعيتها وقبولها من كونها أمرا مقدسا فرضه الله لتحقيق الغاية من الحياة الاجتماعية.

شرعنة الديني للسياسي: إذ تعتمد السلطة السياسية عموما والنخبة الحاكمة خصوصا على توظيف الدائرة الدينية باعتبارها وسيلة لإضفاء الشرعية السياسية وهذا ما تجسده المملكة العربية السعودية وإيران بصورة جلية.

يمد الديني السياسي بالمعتقدات والقيم والعادات التي يتلاعب بها المتنافسون على السلطة مثل وضع الولايات المتحدة الأمريكية (إعلان الاستقلال، الدستور الأمريكي).

هنالك فصل أو لنقل محاولة فصل بين المؤسسات السياسية والمؤسسات الدينية في الأنظمة اللائكية مثل فرنسا، تركيا، بلجيكا، مع الكثير من التحفظات بالنسبة للحالة التركية. كما حاولت أنظمة ديكتاتورية تكميم الدين نظرا لأخطار التي يشكلها على النظام والناجمة عن قدرته التأثيرية على الأفراد، مثل ما حدث في الاتحاد السوفيتي سابقا.

<sup>1</sup> وارد في النص الأصلي باللغة الانجليزية: in god we thrust

<sup>2</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة - الجزء الأول: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الخامسة، 1971)، ص.43.

ونحن إن قصرنا تناولنا للعلاقة بين السياسي والديني على طرف واحد يوحى في كل الأشكال المذكورة بسيطرة وتوظيف السياسي للديني، مما قد يعني بالنسبة للقارئ أولوية السياسي على الديني، فذلك يعود لطبيعة موضوع دراستنا، ولكن ذلك لا يعني أبداً من أن الديني كان ولا يزال في بعض الأحيان يسيطر على السياسي، وأمثلة المجتمعات التي تسيطر عليها النخبة الدينية كثيرة، تلك السيطرة التي تبدأ باحتكار السلطة السياسية لتمس باقي الأنساق الأخرى، إلى درجة التحكم الشبه الكلي في مصائر الأفراد.

إن الارتباط العلائقي الموجود بين الدين والسياسة يظهر بصورة أكثر جلاء في المجتمعات التقليدية، أين يضفي المقدس قوة وشرعية، ويصبح باعاً طويلاً وناظراً يستخدمه الحاكم / النخبة / الدولة ويدعم به بناءه السلطوي، فمثلاً تلجأ بعض النظم العربية إلى نسبة حكامها إلى النسل النبوي الشريف، وتقدم نفسها باعتبارها حارسة للقيم الإسلامية وتصطفى بعض علماء الدين الذين يبررون تصرفات الحاكم بدعوى دينية وفتاوى، فالملك في المملكة العربية السعودية يقدم نفسه على أساس أنه خادم الحرمين الشريفين.<sup>(1)</sup> وفي كل ذلك إحاطة للحاكم بهالة مقدسة لا يجرؤ العامة من الناس، والذين يمثلون الأغلبية لما لهذه الكلمة من دلالات سياسية، على تحديها أو عصيانها أو مخالفتها.

إن تصفح تاريخ المجتمع الإنساني يؤكد الشراكة<sup>(2)</sup> الوثيقة بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية /الاقتصادية، فالدين يلعب دوراً فعالاً كقوة محافظة ولكن من جهة أخرى كثيراً ما تتوازى حركات التغيير الاجتماعي السياسي مع حركات وصحوات دينية فتكون بوق دعايتها، لذا كثيراً ما يذهب البعض إلى تبرير آراء الماركسيين حول تسخير الطبقة المسيطرة اقتصادياً وبالتالي سياسياً للدين لتأكيد سيطرتها، ويعتبرون أن الدين أفيون الشعوب يخدرها وينسي الطبقة المسيطرة عليها أن تنثور من أجل

<sup>1</sup> علي الدين هلال ونيفين مسعد، مرجع سابق الذكر، ص 72.

<sup>2</sup> استعرتنا - إذا سمح أساتذتنا الأجلاء - مصطلح الشراكة من الاقتصاد وذلك لسببين أساسيين حسب وجهة نظرنا المتواضعة، ويتعلق الأول بذلك الإيحاء بأن هنالك عقد ضمني بين الطرفين تحمل بنوده العطاء ورد العطاء - المقابل وتقديم الخدمة - والسبب الثاني يتعلق بذلك التوافق والتناغم الذي يسود بينهما في أغلبية المراحل التاريخية لتحقيق هدف استراتيجي واحد ومشترك هو السيطرة، مثله مثل عقود الشراكة في عالم الاقتصاد والأعمال، أين يشترك المتعاقدين في الهدف الواحد المتمثل في تحقيق الربح، مع الإشارة إلى أنه في كلتا حالتنا المقارنة هنالك أهداف نوعية أخرى لكل طرف يعمل على تحقيقها.

مصالحها. و"كارل ماركس" نفسه ورغم أنه من عائلة يهودية، فقد انتقد اليهودية وذهب إلى أن التحرير السياسي/ الاجتماعي لليهود لا يكون إلا بتحرير المجتمع من الديانة اليهودية.<sup>(1)</sup>

إن كل هذه المؤشرات ورغم البساطة التي اعتمدت في عرضها، تدعو الأنثروبولوجي كدارس للإنسان أن يهتم بامتداد العلاقة بين الدين والسياسة تاريخيا.

إننا نعود إلى هذه النقطة لأهميتها المتمثلة في أن الديني مترسب في الضمير الجمعي، يؤثر على الفرد من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، وينعكس على أفعاله وسلوكه الاجتماعي والسياسي، فالدين توحيدا كان أم إحيائيا يفرز طقوسه الخاصة به المتسمة بالتواتر يستخدمها رجاله استخدامات مختلفة، منها السياسي.

فالسياسي والديني مرتبطان تاريخيا، ففي المجتمعات القديمة كان زعيم الجماعة القرابية أو الإقليمية أيضا زعيما دينيا، يفترض فيه أن يمتلك قوة خارقة وسحرية نفختها فيه الآلهة سواء كانت تلك الآلهة رعدا أو برقًا أو أرواح الأجداد والموتى، فهو الجسر الذي يربط بين عالم الأحياء ( أفراد الجماعة ) وبين العالم الغيبي (عالم الآلهة والأرواح)، ولعل مثل الجماعات البدائية القبلية التي تسكن جزيرة " أريان" الغربية الواقعة في شمال أستراليا خير مثال على ذلك، فلرئيس القبيلة دور ديني يتمثل في المحافظة على شعائر التوتم وتفسير الأوامر والنواهي المتصلة به وغفران الذنوب التي يرتكبها أتباعه ضد التوتم بعد تقديم القرابين الخاصة بذلك، و"التوتم" يعني حيوان أو نبات أو جماد تتخذها القبيلة رمزا لها، وبالتالي دينا تعبده من خلال رمزيته المقدسة.

إن رئيس القبيلة يعاقب الشخص الذي يخرج عن التقاليد الطوطمية عن طريق مجلس الشيوخ، وله حق إعلان الحرب وإنهائها وتقسيم المحصول والغنائم الحربية، وهذه وظائف نعتبرها سياسية من منطلق الرياسة.<sup>(2)</sup> وعند شعب "ساموا" في بولينيزيا هنالك ألقابا تجعل من الشخص رئيسا مقدسا يشع قوة فوق طبيعة ضارة، وأن هذه القوة تزيد من ارتفاع مرتبة الرئيس ومن ثم نجد أن عامة الشعب لا يلمسونه أبدا، كما يتوجب عليهم مخاطبته بلغة طقوسية خاصة فضلا عن ضرورة معاملته بحذر،

<sup>1</sup> الأغرب في ذلك يبرز في عالم المال والأعمال، وهو ما قد يدعم استعارتنا السالفة الذكر، وهو أن دول أوروبية علمانية كما يقال، ولا علاقة لها بالدين الإسلامي فتحت منذ 2007 بنوك لا تتعامل بالربا، لكون المعاملات الربوية محرمة في الإسلام وذلك لجذب رؤوس الأموال العربية والإسلامية.

<sup>2</sup> حسن ملحم، مرجع سابق الذكر، 1993.ص 79

ويظل الرئيس المقدس صامتا أمام الناس بينما يسمح لخطيبه (متحدثه) أن يتكلم نيابة عنه حينما يكون ذلك ضرورياً.<sup>(1)</sup>

إن الرهبان عند شعوب "الانكا" في البيرو و"المايا" في المكسيك يتمتعون بقوة خارقة ومكانة اجتماعية هامة ولكن لم يكن لهم أي تأثير مباشر على المملكة وبالتالي على السياسي، ولكن على خلاف ذلك فإنه عند "موفي دياماري" mofu – diamare في شمال الكاميرون قدسية الجبل تمثل ركيزة السلطة السياسية، فالمسؤولية الدينية عندهم هي التي تنشأ سلطة الحاكم.

إننا نلمس نفس هذه العلاقة التاريخية في المجتمع العربي والجزائري (موضوع دراستنا) قبل ظهور الإسلام حيث كان ينطبق عليها نفس الشيء مع بعض الاختلاف،<sup>(2)</sup> إذ أن مركز الزعامة في الجزيرة العربية كان للقبائل القرشية التي كانت تحترف الرعي والتجارة والتي كان بناؤها الاجتماعي يقوم على نظام القرابة القبلي والعشائري، ولتأكيد زعامتها السياسية في المنطقة - وأيضاً لتنشيط تجارتها وهو الهدف الأساسي - عمدت إلى الإتيان من الأصنام آلهة تتقرب بها إلى الله زلفى، فوضعتها في الكعبة حتى يحج إليها العرب من جميع أنحاء الجزيرة العربية، مع الإشارة إلى أنها عمدت إلى تعدد وكثرة تلك الأصنام / الآلهة تبعاً لاختلاف القبائل العربية، إنه استغلال للدائرة الدينية في شرعية الزعامة السياسية / التجارية وتأكيداً من خلال الكعبة -مقام إبراهيم الخليل- والأصنام / الآلهة.

إن التناغم القديم / الحديث بين النسقين: السياسي والديني، كان - ولا يزال - وليد الحاجة الإنسانية حاجة نفسية تعبر عن القلق الإنساني،<sup>(3)</sup> ولكن أيضاً عن حب الزعامة والقيادة والاجتماع، ونلمس ذلك في مختلف الحضارات عبر العصور، التي صنعت الحاكم في صور شتى، فكان الحاكم / الساحر، وكان الحاكم / الكاهن وكان الحاكم / الإله.

<sup>1</sup> رالف بليز وهاري هويجز، مرجع السابق الذكر، ص. 564/565

<sup>2</sup> لعل أهم ما يصور ذلك هو تزعم الكاهنة للمقاومة ضد الفاتحين العرب، بما يعبر إسمها من معنى اصطلاحى ودلالي ووظيفي.

<sup>3</sup> إن القلق الدنيوي صفة إنسانية تجد الكثير من تعبيراتها في حياة الإنسان ومخلفاته والناجمة عن خوفه من كل شيء: من المستقبل، من الموت وما بعدها... الخ، ويكفي أن نورد في هذا المقام صورة الولادة العسيرة للإنسان وما يصاحبها من صراخ (الطفل) عامة، الذي ينتزع انتزاعاً من محيطه الأول - رحم الأم - أين كانت حاجاته البيولوجية تلبى، مما يوحي بأن الإنسان في مرحلة ما قبل الولادة، يكون فيما يمكن تصويره بالنعيم، ليجد نفسه بعدها في محيط جديد لا يخبر حتى هواءه. ويفسر علم النفس ذلك الصراخ على أنه تعبير فطري عن استهجان ذلك.

المطلب الثاني: السلطة المقدسة:

إن الارتباط بين السياسي والديني بدأ يتوثق أكثر، وتتحول هالة المقدس من الديني لتشمل السياسي ببروز الحضارات الأولى، لكونها كانت تمثل نقلة للمجتمع البشري على مستويين: مستوى الثقافة المادية في المفهوم التايلوري والمجسدة بتطور الوسائل والتقنيات المستعملة في مختلف الميادين.

مستوى التنظيم الاجتماعي، إذ أن ظهور الحضارات تزامن مع تجمع الجماعات البشرية ونشأة عمران لم يعرفه الإنسان من قبل، والحديث عن ارتفاع كثافة التجمع البشري وزيادة العمران - كما عرفنا - يعني بالضرورة بروز قواعد للتنظيم الاجتماعي وتسيير الشأن العام أكثر تعقيدا والحاجة إلى من يسوس ذلك الشأن، ومؤدى كل هذا: زيادة الحاجة إلى السياسي. فماذا يمكننا أن نقوله عن تبلور الديني؟

استمرت حاجة الناس عامة إلى الدين، حتى وإن تواصل تباين نظم معتقداتهم وطرق ممارستها حسب تباين الثقافات، فإذا كانت بعض المجتمعات قد استمرت في الاعتقاد بالقوى فوق الطبيعة مثل مجتمع "الماليو" الذي يرى فيها قوى غير شخصية ويطلق عليها إصطلاح "أمانا"،<sup>(1)</sup> وأن هذه القوى تعمل على التأثير في أي شيء يتجاوز قوة الناس العادية أو يخرج عن نطاق العمليات الطبيعية المشتركة، مما يفسر انهيار العامة بها حتى الآن وفي جميع المجتمعات، ويعتقد الميلانيزيون أن هذه القوة تتواجد عند بعض الناس ولا تتواجد عند الآخرين. أوليس هذا الاعتقاد قريب من الحديث المعاصر عن الموهبة والقدرة والاستعداد الفطري...؟

ويستطيع الفرد الحصول على "المانا" عن طريق الإرث، والناس الذين تتوفر لديهم هذه القوة هم الزعماء، وتعمل "المانا" على تدرج الناس في نسق طبقي - تنظيم اجتماعي سياسي - تبعا لميلادهم وانجازاتهم، حيث صنف الناس في طبقات اجتماعية تبدأ فيها قمة السلم الاجتماعي بالرئيس وأسرته ثم يلي ذلك مراتب وسيطة حتى تصل إلى أدنى السلم الاجتماعي. إن "المانا" في ضوء ذلك تفسر الوضع الاجتماعي ليس فقط للأفراد بل والجماعة أيضا.<sup>(2)</sup>

<sup>1</sup> إن مفهوم "أمانا" عند الميلانيزيون ليس بعيد عن مفهوم الكاريزما - الشخصية الكاريزمية - المتداول في علم الاجتماع السياسي والعلوم السياسية، وهذه المقاربة التي تشكل في نظرنا جزء من الموروث الإنساني المتواتر، حتى وإن كانت غير دقيقة، إلا أنها في حاجة إلى دراسة علمية قد تهتم بها بعض فروع العلوم الإنسانية مثل الأنثروبولوجيا النفسية وعلم النفس...

<sup>2</sup> محمد حسن غامري، مرجع سبق ذكره، ص 129

كما أن الحضارة المصرية الفرعونية التي تعود إلى 5000 سنة كانت تعتقد أن فرعون إله له قدرات خارقة وفي ذلك توثيق لرابطة السياسي بالديني، ليس فحسب على الشاكلة التي تعرفها المجتمعات البدائية، وإنما نلاحظ أننا نتحدث عن إمبراطورية/ دولة، فقد كان فرعون يلقب بلقب "رع" أي الإله، ثم تدرج مع الأسرة السادسة وما بعدها إلى لقب ابن اله، ونفس الوضع عرفته الهند القديمة والصين وبلاد فارس.

ومما ورد نستشف ذلك التبليور في تعالي السياسي بإسم الدين، إزداد عقلنة مع تطور المجتمع البشري وأصبح الحق الالاهي المقدس شكل جديد من أشكال المصالحة بين العقيدة المسيحية الجديدة آنذاك والسلطة الزمنية. إذ كان آباء الكنيسة الأوائل ودعما منهم للأباطرة ينشرون فكرة أن الله لا يحب لعباده الفوضى لذلك اختار لهم بإرادته "حكاما" وأودعهم أمانة السلطة وفوض إليهم حكم عبادته، ومن ثم وجبت لهؤلاء الحكام على الرعية الطاعة. فهم إنما يحكمون بمقتضى حق إلهي مقدس وبمقتضى المشيئة الإلهية، اختارهم للقيام بمهمة الحكم ومباشرة السلطة التي هي أصلا سلطة الله الذي أودعها لهؤلاء الحكام.<sup>(1)</sup> وما يجب تسجيله في هذا المقام هو أن الكنيسة وإن كانت تدعم السلطة، إلا أننا نقرأ بين السطور ذلك الطابع القدسي للدعم المقدم المعبر عنه بإرادة الله، ولما كانت الكنيسة امتدادا لروح الله في الأرض: فإن ذلك يعني أنها تحتكر تفويض تلك السلطة من منطلق أنها جسر اختيار الله - نتكلم بإسمه - . إنه تكييف جديد نفي الطبيعة الإلهية عن الحكام وأعاد لهم اعتبارهم كبشر ولكنهم أصبحوا بشرا يتمتعون بسلطان من الله.

ويتطور الارتباط بين السياسي والديني بتطور الفكر البشري في كثير من المجتمعات ومنها الأوروبية خلال العصور الوسطى والتي أرادت من خلاله الكنيسة أن تستعيد نوعا من هبتها ومكانتها السياسية، فأصبح الخطاب الديني/ السياسي الجديد يقول بأن الله لا يختار الحكام اختيارا مباشرا وإنما يوجه الأحداث توجيها يختار بمقتضاه المسيحيون بأنفسهم حاكمهم، ولما كانت الكنيسة هي التي تمثل المسيحية فإنها لابد وأن ترضى بهذا الاختيار وتباركه، إنه التحالف بين الديني والسياسي في ضوء معطيات الحق الإلهي غير المباشر الذي يدعم ما أشرنا إليه سافا عن منطق احتكار السلطة وعاد لتدعيم أولوية الديني على السياسي.

ويذهب الكثير إلى أن المجتمع العربي الإسلامي عاصر هذا التوظيف للديني خدمة للسياسي، إذ أن الخليفة كان يمثل الرسول عليه الصلاة والسلام وأنه خلفه في رعاية شؤون المسلمين، ومن مكانته

<sup>1</sup> يحي الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1969) ص 72-73

السياسية كان أميرا للمؤمنين، فهو يجمع المكانة الدينية والسياسية وعليه وجب عليهم طاعته تطبيقاً لقوله تعالى عز وجل: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَوْصِيلاً" (1) وقد سجل التاريخ الإسلامي طيلة قرون من زمن الحضارة العربية الإسلامية صفحات من ذهب عن ذلك الزواج الطبيعي بين الزعامة السياسية والمكانة الدينية بل وما زالت المؤشرات الدينية عاملاً حاسماً في شرعنة السلطة السياسية مثل وضع الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وتوسع مد الإسلام السياسي في الدول العربية.

### المطلب الثالث: طبيعة الارتباط:

إذا كان من المؤكد أن هنالك ترابط بين الديني والسياسي، وأن هذا الترابط لم يكن وليد الصدقة ولم تعرفه مرحلة واحدة ومعينة من مراحل المجتمع البشري، بل جاء لأسباب وفي ظروف ورد الحديث عنها، ويغطي وظائف معينة في البناء والتنظيم الاجتماعي بالإضافة إلى وظائفه السيكولوجية على الفرد وفي تمكين العلاقات داخل الجماعة الإنسانية، وأنه ينشأ مع نشوء فكرة العالم الغيبي عند الإنسان وتبلور المجتمعات ونمو حضاراتها وثقافتها، فإن ما يهمننا في هذا المقام هو التعرف على طبيعة وماهية هذا الارتباط العلائقي ومحاولة التعرف على مدى تعالي أحدهما على الآخر، ومدى الاختلاف بين المجتمعات في جوهر هذا الترابط وطبيعته.

إذا كان من المسلم به علمياً أن الحكومات التيقراطية تقوم على مبدأ أولوية الديني على السياسي وأن هذا الأخير يستمد شرعيته من الأول، لكون هذا النوع من الحكومات يتحكم فيه رجال الدين، بل هم ممارسوا السلطة السياسية التي تتحول بين أيديهم إلى سلطة مقدسة.

فقد عرفت جميع المجتمعات تقريباً هذا النوع من الممارسة السياسية وما زالت بعض المجتمعات - أو الأنظمة - تعيد إنتاج هذا التفاعل بين الديني والسياسي بصورة صحيح مختلفة في الشكل والأساليب والخطاب ولكنها واحدة في الجوهر. بقدر ما يصبح القول بهذه الممارسة التيقراطية في أوروبا المسيحية في العصور الوسطى، يصح على المجتمع العربي الإسلامي في عصر الانحطاط، ويصح بصورة مختلفة على النظام السعودي وعلى الجمهورية الإسلامية في إيران، وعلى أفغانستان في عهد طالبان وعلى الحكومة الإسرائيلية التي لوحظ على ساحتها السياسية في الآونة الأخيرة تنامي الدور

<sup>1</sup> الآية 59 من سورة النساء



السياسي لحزب "ليوكود". لكن بغض النظر عن كل هذا الاختلاف والتنوع يمكننا أن نصنف تأثير الديني على السياسي في الأنظمة السياسية المعاصرة إلى ثلاث أشكال أساسية هي:

الشكل الأول: وهو الاقاراري لأنه يمد السلطة السياسية بالشرعية الضرورية لإستمرار النظام، إنه محافظ هدفه تحقيق الاستقرار الاجتماعي والسياسي. لأنه يعمل على إدماج السياسي في القلب الديني المعمول به. إن السلطة الدينية في هذا الشكل قد تتحكم في الحاكم لانتماءاته الدينية وشعوره الديني القوي، ولكنها أيضا قد تكون أداة في يد ممارسي السلطة السياسية يوظفونها ويتحكمون فيها، "فنابليون بونايرت" دعم الكاثوليكيين لخدمة أغراضه السياسية، كما أن هنالك أحزاب سياسية كثيرا ما تستمد قوتها من خلال تصويت ديني مثل الحزب الديمقراطي الاشتراكي في ألمانيا الذي يعتمد كثيرا على الناخبين البروستانت. والأنظمة السياسية العربية كثيرا ما جعلت الدين ورجالاته مطية لها، فمنها من تقر بهم وتعطيهم حظوة، ومنها من تدعم التيارات الدينية في مواجهة العلمانيين، ومنها من صبغت على زعيمها صفة أمير المؤمنين.

الشكل الثاني: رافض لكل تيار تحديتي أو تغيير سياسي واجتماعي، خصوصا إذ كان رجال الدين يرون في ذلك التحديث مساسا بقيم وعادات وتقاليد المجتمع ونسقه الديني وأنه ضار له، ويمس هذا الرفض العديد من الجوانب مثل: قضية الإجهاض ووضع المرأة السياسي في المجتمع (كحقها في الانتخاب والترشح) أو وضع الأقليات الاثنية والعرقية.... ويبرز هذا الشكل بصورة جلية في المجتمعات التي عرفت الظاهرة الاستعمارية وخصوصا العربية منها، أين نلاحظ الدور الفعال والرافض الذي لعبه الدين وإصلاحه في الحفاظ ليس فقط على شخصية المجتمع بل وثقافته، وكان المحرك الأساسي في الثورة ضد الاستعمار. ويكفي أن نورد في هذا المقام مثال الجزائر ودور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والقيادات السياسية الأخرى بما فيها جبهة التحرير الوطني التي صنعت الثورة بمفهوم ديني مثله "الجهاد". إنها حالة الرفض السياسي الذي يأخذ شكل الخطاب الديني ويتقمصه.

الشكل الثالث: المحتج، وهو يجسد التحول من حالة الرفض إلى الثورة والاحتجاج في أبشع صورته، كالصراع الدموي الذي عرفته أيرلندا بين الكاثوليك والبروتستانت على خلفيات سياسية، والحرب الأهلية في لبنان -الصراع بين المسيحيين، الشيعة والسنيين والذي كان يأخذ أيضا شكلا طائفيًا - والأحداث التي تعرفها منطقة الخليج وبالتحديد العراق بعد حرب الخليج الثالثة والتي تشهد صراع بين

الشيعية والسنين وصداما طائفا قد تؤدي مخلفاته إلى تفكك وحدة المجتمع وتماسكه. ناهيك عن صراع الأقباط والمسلمين في مصر بعد الثورة التي أطاحت بنظام "مبارك".

إن القناعات السياسية / الدينية لهذا التيار قد تدفع أصحابها إلى حدود خطيرة كالإنتحار الجماعي (التضحية بالنفس حرقا)، كما تدفعهم إلى حركات احتجاجية ضد نوع من الثقافة الأدبية المحددة أو التبرع بالدم أو الإجهاض أو إعطاء حق الانتخاب للسود ( إنها حالة بعض التيارات الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية أو جنوب إفريقيا سابقا)، أو الاعتراف بالحقوق السياسية للأقليات الطائفية.

إن موقف الديني من السياسي وموقف السياسي من الديني يمثل شبحا ينتقل دون أن توقفه الحواجز لا المكانية ولا الزمانية، فقد يشكل تداخلا بين الدين والدولة أو الصراع بينهما أو قد يأخذ شكل التسامح أو اللامبالاة. إن تناول كل نوع من أنواع هذا الارتباط تقتضي الأخذ بعين الدراسة والاعتبار الزمان والمكان ونوع النظام السياسي القائم وطبيعة العادات وتطورها وعلاقة كل ذلك بالبناء الاجتماعي،<sup>(1)</sup> إن الأمثلة كثيرة على هذه المواقف ويكفي أن نورد التحركات السياسية للجماعات الجهادية في إيران والجزائر والعراق واليمن ومصر والصومال، أو ضغط الكنيسة في كل مكان مثل استونيا وليتوانيا، والصراع الديني الدموي (المتسم بالصيغة العرقية) في جمهورية يوغسلافيا سابقا.

فعلى مستوى التأصيل النظري لهذه العلاقة، إهتم "أميل دوركايم" بدراسة تلاعب رجال الدين بالنظام الاجتماعي والتجانس الموجود في الأبنية العرقية / الدينية والسياسية، وعرج على دور المقدس في عملية التضامن الاجتماعي الذي بدأ ميكانيكيا بسيطا ليصبح عضويا. بينما تناول "ماكس فيبر" مظاهر الدين كوسيلة لفهم وتفسير وتطوير الحضارات، والحضارة لا ترقى وتزدهر دون تنظيم ذو طابع سياسي، كما حاول تلامذته فيما بعد تفسير تركيبة النظام السياسي من خلال الدين كجزء من الثقافة السائدة، ومن هذا المنظور فإن الدين يؤثر على المؤسسات السوسيو سياسية وطرق "الشرعنة". وتجدر الإشارة إلى أن العلامة "عبد الرحمان ابن خلدون" كان سباقا في الإشارة إلى علاقة الدين بالولاء السياسي من خلال العصبية. كما ذهب بعض الباحثين إلى دراسة بعض السلوكات الاجتماعية ذات الطابع السياسي مثل الانتخاب والحياة الجموعية، النقابات وغيرها من المنظور الديني الفردي السائد، ويظهر هذا الالتزام السياسي مرتبنا إلى حد بعيد بعملية التنشئة، وبطبيعة الحال تشكل التنشئة الدينية جزءا هاما لا يتجزأ من العملية ككل.

<sup>1</sup> Claude rivièrè, Op. Cit, page 146-157.

إن الحديث عن طبيعة العلاقة الموجودة بين الديني والسياسي يجرنا أيضا إلى التأكيد على أن طبيعتها ترتبط في الكثير من الأحيان بتباين المصالح، فإذا كانت النهضة السياسية في أوروبا قد بنيت على ضرورة الفصل بين الكنيسة (الدين) والدولة. وكان أول من نادى بذلك "جون بودان" Jean Bodin في القرن 18م، وأن الديمقراطية الغربية قد أرست قواعدها اعتمادا على المذهب الفردي الذي يمجّد حرية الفرد، وأن الدولة ناجمة عن تعاقد واتفق الأفراد الأحرار على ذلك ( النظريات العقدية لنشأة الدولة )<sup>(1)</sup> إن هذا لم يمنع البروتستانتية من أن تتبنى الفكر الرأسمالي وكان ذلك يعني بصورة غير مباشرة شراكة بين البروتستانتية والديمقراطية السياسية.

وحتى الكاثوليكية باشرت هذه الشراكة، ونكتشف ذلك من خلال أنشطة الكثير من الجمعيات في أوروبا والتي في الكثير من الأحيان تكون أقمارا تحوم حول تيارات سياسية معينة مثل الأحزاب المسيحية الديمقراطية أو المسيحية الاجتماعية في ألمانيا والنمسا وبلجيكا وإيطاليا وهولندا، بينما يحتكر الكاثوليك في أمريكا اللاتينية النشاط النقابي.

أما في مجتمعاتنا العربية فنشهد تباينا في رؤية الديني للسياسي عن المجتمعات الأخرى، فالإسلام لا يعترف بأن الله أناب الإنسان عنه في الأرض - في مفهوم الحق الإلهي غير المباشر - وأن الحاكم أو رجل القانون (القاضي) تلقى من الله هبة التشريع، فواجب الحاكم هو تطبيق الشريعة<sup>(2)</sup> بما يحمي ويخدم مصالح المسلمين.

ولكن المجتمع العربي الإسلامي -والجزائر جزءا منه - تعرض للكثير من الهزات منها الاستعمار، واستيراد النماذج السياسية الغربية الجاهزة وما خلفته من آثار جانبية على البناء الاجتماعي جعله يعيش تقاطبا بين هذا التحديث المصطنع وبين ما ينص عليه الدين الإسلامي، ويزداد الطين بلة عندما نضيف إلى ذلك نسق العادات والتقاليد والأعراف، وحركات الصوفية والخوان.....

إن السياسي أيضا يوظف الدين، كمساهمة هذا الأخير في حركات التحرر التي عرفتها الكثير من دول العالم الثالث، وأنه يجعل نفسه الوحي والمدافع عن الدين كما هو الحال في السودان وموريتانيا، ولكنه يوظفه أيضا لنسج شبكة تحالف مع التيارات الدينية ليزيد من شرعيته. ومهما حاولنا تعقب العلاقة بين الطرفين، فإننا لن نصل إلا إلى التأكيد على ذلك التحالف الطبيعي بينهما لأسباب يطول شرحها، ونكتفي منها بأهمية العامل الإنساني: فالإنسان كائن ديني في حاجة إلى أن يعتقد، وهو كائن

<sup>1</sup> إبراهيم أبو خزام، مرجع سبق ذكره، ص 194-195

<sup>2</sup> علي الدين هلال ونيفين مسعد، مرجع سبق ذكره، ص 140

سياسي فطرته تدفعه إلى القيادة أو الانقياد. ومنها طالت صفحات التحالف بينهما تاريخيا، والعصر الحديث يطرح تحديات جديدة على هذه العلاقة يفرضها نظام عالمي جديد " عولم " كل شيء، وغير من ماهية التحالف/ الصراع، فالقوى العظمى أصبحت تعتبر الإرهاب الذي يجسده التطرف الديني عدوها وخطرا على بقاءه، بل وتساعد الاعتقاد الديني في الكثير من المجتمعات وإعتماد النشاط السياسي الجذري وسيلة لبسط سلطانه على السلطة / الدولة. فعولمة النشاط السياسي وخطاب الديمقراطية الذي نسمعه هنا وهناك يضع هذه العلاقة على المحك، خصوصا في مجتمعات تحول فيها النشاط السياسي، خصوصا من خلال الآلية الانتخابية والنشاط الحزبي ورغم مظهر الحداثة الذي يطبعه، إلى إحياء للاعتقادات التقليدية من عادات وتقاليد وأعراف خصوصا القبلية منها والعشائرية بعدما ظن الكثير أنها تكلست. فالمتتبع لمظاهر الحداثة في مجتمعات مثل مجتمعنا لا يجب أن يدفع إلى الجزم بذوبان المقدس.

إن الخلاصة التي يمكن أن نستشفها من خلال كل ما ورد في هذا المبحث هو ذلك التداخل بين السلطة السياسية وبين المقدس كنسق عام يضم الدين والسحر والطقوس والعادات والتقاليد والأعراف والقيم، فالوحدة التي تؤلف بين رموز المقدس والسلطة هي خير تعبير عن العلاقة التي كانت موجودة بينهما والتي لم تقطعها مراحل التاريخ وإنما زادت متانة وامتدادا،<sup>(1)</sup> كما أننا نخلص إلى أن دور المقدس الذي يشكل الدين فيه الجزء الأكبر يأخذ أشكال ثلاثة:<sup>(2)</sup>

- إما يشكل القاعدة التي تقوم عليها ممارسة السلطة السياسية بوصفها مصدرها وهو ما يبرز في الأنظمة التيبوقراطية.

- أو أنه يستخدم لتبرير شرعية السلطة السياسية من طرف النخبة الحاكمة.

- أو أنه يستخدم لبناء أنساق ذهنية ومعتقدات وتقاليد يتسلح بها الطامحون إلى الوصول إلى السلطة السياسية.

#### المبحث الرابع: السلطة والأسطورة:

<sup>1</sup> جورج بلادييه، الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة: ابن صالح جورج (بيروت: المركز القومي للإنماء، 1986) ص.83

<sup>2</sup> حمداوي محمد، القرابة والسلطة عند ابن خلدون. البذور الجينية للأنثروبولوجيا السياسية، بحث مقدم في ملتقى: أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر، تميمون 22 إلى 24-11-1999 الجزائر، منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية الجزائر، ص 33

عند تناوله للطقوس، ذهب " فان درلو" Vander lew إلى أنها إحياء وتحيين لتجربة المقدس، فهي كما يقول: أساطير تتحرك. "لأن الأسطورة هي مؤسسة الفعل المقدس، فهي تسبقه وتضمن بقاءه، والقيام بأي عمل تجديد لتجربته الأولى".<sup>(1)</sup> مما يجعل الطقس ذات متعددة الأبعاد يمكن إيجازها في النقاط التالية:

°الطقس نابع عن تجربة أولى، هذه التجربة إنسانية حتى وإن لفت في أثواب كائنات أخرى، في هذه الحالة يأخذ الطقس رمزية أخرى، عما إذا كان نابعا عن تجربة إنسان.

°الطقس أسطورة متحركة، فهو تجربة أولى تنتقل مع الأجيال وتتواتر، هذا التوارث يحفظها بتلك الهالة المقدسة، وفي عملية التوارث بين الأجيال هذه إحياء للتجربة الأولى ومنع وضعها طي النسيان، لذا صدق القول بكون الطقس أسطورة وبكون الطقس جزء لا يتجزأ من نسق المقدس.

°تتحول عملية التواتر إلى شبه مؤسسة نشطة في تحركها وتواترها وقوة الإكراه (الإقناع) بها.

°الطقوس تعابير رمزية وتمثل تجسيدا للمقدس/الأسطورة.

إن النظام الأسطوري يعبر بصدق عن البنية الاجتماعية سواء أخذ شكل حكاية أو مجموعة من الرموز، فهو يترسب في اللاشعور الجماعي ليصبح جزءا لا يتجزأ من ثقافة المجتمع التي تضم في طياتها الثقافة السياسية، وهذا يعني قيام علاقة بين السلطة والأسطوري/المقدس. والبدايات الأولى لهذه العلاقة رسمها زمن انبثاق الملك عن السحر والدين والأسطورة التي تؤكد تبعية البشر المزدوجة للآلهة والملوك، وقد لعبت دورا رئيسيا في تحديد أطر النسق السياسي، فقد عرف "جورج سوريل" George Sorel الأسطورة على أنها مجموعة متماسكة من الصور المتحركة تشكل نظاما إيمانيا اعتقاديا يأخذ بنفس الإنسان رغم عدم عقلانيته، بينما صنفها " د. برهان غليون " ضمن " العقل السجالي " لكونها مفاهيم ورموز ودلالات غير علمية ينطوي تنظيمها على منطقتين تحسين موقع المنكلم السياسي أو الاجتماعي أو الفكري، إنها -أي الأساطير - جزء من البنين الرمزي الخيالي، (المكون من لغة وآداب وفنون وأساطير) والمرتبطة ارتباطا وثيقا بالحياة اليومية للأفراد والجماعات والأكثر مقاومة للتحويل والانتقال والتبادل، فهذا اللاوعي هو أصل وقاعدة كل سلوك سياسي.<sup>(2)</sup>

<sup>1</sup> نور الدين طوالب، الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة: وجيه البعيني (بيروت: منشورات عويدات، 1988) ص 35.

<sup>2</sup> برهان غليون، اعتقال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، (بيروت: دار موقم للنشر، 1990) ص 92-

إن الأساطير مثل الخرافات تشكل جزء لا يتجزأ من نظم المعتقدات الغيبية التي تصاحب الإنسان، فهو دائم الاعتقاد بوجود قوة عليا تسيطر على الأحداث وتوجهها، ليست سحر ولا بدين في مفهومه الكلاسيكي ولا حكاية خرافية. لذلك يجبك وينسج حولها الأساطير، وقد إهتم الأنثروبولوجيون بموضوع الأسطورة وتساءلوا عن أسباب وجودها في كل المجتمعات والثقافات على اختلاف وتباين أنماطها الثقافية، مكانها وزمانها.

ويكفي في هذا المقام أن نورد اهتمام البنائيون وعلى رأسهم "كلود ليفي سترافوس" Claude Lévis وStauss بدراسة الأساطير، والذي عمل على اكتشاف بنيتها ليؤكد وحدة مبادئ الفكر العقلي البشري، فبقايا التفكير البدائي لا زالت موجودة حتى في المجتمع الغربي رغم تفتحه وإن كان في صورة لاشعورية،<sup>(1)</sup> فالأساطير تشكل نظم تحويل إذ تعرضنا لها من جانبها البنيوي، والموضوع الأسطوري يدرس لنفسه بقدر ما يدرس لمعرفة المكانة التي يشغلها في الخطاب وأثاره على سلوك أفراد المجتمع الذي أنتجه، لكون أن كل نظام أسطوري هو مرآة للبنية الاجتماعية ودراسة الأساطير في مجتمع ما يسمح بفهم ترابط الحياة الاجتماعية سواء تعلق الأمر بالتقنيات، الفن، المعتقدات الدينية، الاقتصادية أو التنظيم السياسي. فبالنسبة "لسترافوس" الأسطورة ليست تعبيراً عن الفكر البدائي اللامنتقي للإنسان، ولكنها تعبيراً عن عمليات عقلية معقدة تعطي نماذج منطقية عن طريقها تبنى المجتمعات التقليدية تصوراً لنفسها وللعالم، لذلك فهي جزء حيوي في الثقافة ( في مفهومها التايلوري ). وإذا كانت كذلك فإنها تنتقل من جيل إلى جيل عبر عمليات التنشئة.

من خلال هذه المنطلقات النظرية لمفهوم الأسطورة، يتبين لنا السبب الذي دفعنا في البدء إلى تناول الطقس لكونه أسطورة متحركة، يشترك في خصائصه التي أوردناها مع الأسطورة التي تجعلها قوة الإيمان والاعتقاد فيها نوعاً من أنواع المقدس رغم طابعها الغيبي. ويبقى السؤال الذي يهم دراستنا هو: ما هي العلاقة بين الأسطورة والسياسي؟ وهل تلعب دوراً في العملية السياسية؟

### المطلب الأول: الأسطورة السياسية:

<sup>1</sup> CLAUDE LEVIS STRAUSS : ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE, PARIS, édition PLON, 1958. P 228

إننا إن سلمنا ببداية أن الإنسان كائن سياسي وأنه وحده بين سائر الكائنات ذو تنظيم سياسي إداري، فإننا يجب أن نسلم ب بروز صور التفكير السياسي لديه والمقرونة بممارسة السلطة مهما كانت بدائية وبسيطة وحتى وإن كانت نشأتها المبكرة أسطورية.<sup>(1)</sup>

فمنذ القدم التبتت ممارسة السلطة بالأسطورة والعقيدة، ونلمس ذلك في تبلور الفكر السياسي من الأسطورية إلى العلمية، إذ تظهر في مجموعة من المدلولات السياسية التي تباين استعمالها بين عصر وآخر وبين ثقافة وأخرى.

إن الأسطورة هي الصورة الفكرية الأولى التي حرر الإنسان بها نفسه من الواقع وجعلها مرآة لأفكاره حول العالم الخارجي طبيعياً كان أم مجتمعياً. إن الأسطورة هي فلسفة الإنسان الأولى حتى وإن كانت خيالية غيبية إذ تدلنا أقدم أساطير شعوب الشرق الأدنى على سبيل المثال كالسومريين والبابليين والأرميين والفينيقيين والفراعنة على أنهم خلعوا مفاهيم الحكم والسلطة والصراع والمنازلة والحرب والسلم والنظام والعدالة على ألهتهم، ودخلت هذه المفاهيم عندهم في أساطير الخلق الكوني واقتران ظهور الآلهة بالنتازع بينهم على السلطة، إلى أن تمكن أحدهم من الآخرين، واستطاع أن يفرض سلطانه على الجميع، ثم خلقت الآلهة كمرحلة موالية الإنسان ليتحمل عنها أعباء ومشاق الأعمال التي يقومون بها والحروب التي يخوضونها ولم يعد يكفي الإله أن يحكم في الملكوت الأعلى، بل لم يكن له بد من أن يحكم الآلهة والبشر ليكون إلهاً حقيقياً.<sup>(2)</sup>

إن هذا التسلسل الإجرائي يعبر بصدق عن تسييس الأسطورة وتتضح بجلاء أكثر صورة الأسطورة السياسية في العهد اليوناني، فمحاولات " أفلاطون " الفلسفية مليئة بالأساطير كأسطورة العدالة التي يرويها في محاوره "بروتاجوراس"، إذ تروي هذه الأخيرة أن الإله " زوس " لاحظ بعد أن خلق الإنسان، وتجمع الناس في المدن إنهم عرضة للهلاك من قبل الحيوانات المفترسة ما لم يتعلموا فن الحكم، فأرسل لهم " هومس " يعلمهم الهيبة والعدالة ويوصيهم بأن يبنوا عليها مبادئ تنظيم المدن ويجعلوا منها ركائز للأخوة والتوافق.<sup>(3)</sup> لذلك كان الأثينيون يتقبلون النقاش من أي أحد عند اجتماعهم

<sup>1</sup> إن هذا يدفعنا إلى الربط بما ذهب إليه "أوجست كونت " August Conte من أن الفكر الإنسان عرف ثلاث أطوار رئيسية هي: الطور الثيولوجي اللاهوتي والطور الميتافيزيقي والطور العقلاني.

<sup>2</sup> جورج سابين، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، (مصر: دار العارف، 1964). ص 27

<sup>3</sup> يلاحظ على أن هناك نوع من الإحياء فيما ورد للنظريات العقدية في نشأة الدولة عند كل من توماس هوبز، جون بودان وجون جاك روسو، على الأقل على مستوى حالة طبيعة البشر قبل إنشاء العقد.

لمناقشة الفضيلة السياسية التي لا يمكن أن تناقش إلا بالقسط والحكمة، لكونهم كانوا يؤمنون بأنه على كل إنسان أن يشارك في القضية السياسية ويؤمنون بأن بقاء الدول رهن بهذه المشاركة.<sup>(1)</sup>

ومع تطور المجتمع البشري تأخذ الأسطورة السياسية معان جديدة وأهمها ما جاء به المفكر الفرنسي "جورج سوريل" George Sorel (1857-1922) الذي كان يرى أن الأسطورة ضرورة من ضرورات العقيدة السياسية والفعالية السياسية، ويشرح "سوريل" نظريته في الكتاب الذي أصدره عام 1908م في موضوع "أفكار حول العنف"، والذي يؤكد فيه أن العالم الحديث يفتقر إلى الأساطير، وأنه في أمس الحاجة إلى أساطير ثورية تقابل الأساطير الليبرالية حول التقدم والحرية والمساواة، إذ يرى أنها وسائل للتأثير على الحاضر ولإستفزاز النضال السياسي لكونها نظام من الصور المتحركة تحرض على النضال والقتال، وهو نظام كلي إيماني يأخذ بنفس الإنسان حتى وإن لم يكن نظاماً عقلائياً، "وسوريل" في هذا يصنع جسر يربط بين الأسطورة والسياسة، لكون الأولى ضرورية للثانية.

وتتضح العلاقة بصورة أكثر جلاء بين الأسطورة والسلطة من خلال آراء العالم "مكييفر" Mac Iver الذي يعطي معنى أوسع للأسطورة السياسية في تكوين الدولة فيقول: "إن الأوامر الاجتماعية والبناء الاجتماعي بل أن الكينونة الاجتماعية بحد ذاتها لا بد وأن تستند إلى الأسطورة كأداة للتأثير على الفعل السياسي. فالتغيرات الحادثة في بنية المجتمع تستوحى من تغيرات أسطورية وتوحي بمثل هذه التغيرات، فالمجتمع ينتفس الأسطورة كما ينتفس الهواء.... وتتخذ الأسطورة في مختلف المجتمعات أشكالاً لا حد لها، ولكن قوام كل المركبات الأسطورية مهما اختلفت أشكالها، أسطورة القدرة أو الأسطورة السياسية،"<sup>(2)</sup> "مكييفر" يعتبر الأسطورة وسيلة تستخدم في الساحة السياسية لعلاقتها بالبناء الاجتماعي، وكأنها الامتداد الروحي والفكري للمجتمع تتأثر من التطورات التي تلحق به وتشكل جزءاً من هذه التغيرات: إذ لا وجود للأسطورة في غياب الكيان الاجتماعي، ولا معنى لهذا الأخير بدونها. وإذا كان "مكييفر" يسلم بذلك الاختلاف بين أشكال وصور الأسطورة من مجتمع لآخر وهذا منطقي لاختلاف الأبنية الاجتماعية والثقافات، فإن كل المجتمعات تشترك في ما نسميه بالأسطورة الموحدة المتمثلة في الأسطورة السياسية، إنه مخيال القدرة والسلطة.

<sup>1</sup> حسن صعب، مرجع سبق ذكره، ص. 41-44.

<sup>2</sup> روبرت مكييفر، تكوين الدولة، ترجمة: د.حسن صعب، (بيروت: دار العلم للملايين، 1965) ص9



إن اعتماد الأسطورة في تفسير السياسي ناجم عن الاعتقاد في عالم التصور الخيالي، إنه استعمال لرموز للتأثير على السياسي، لذلك لا يتوانى هذا الأخير عن توظيف ذلك النظام الخيالي المشكل من الرموز والصور المتحركة كآلية لبسط سلطة أو تأكيد شرعيتها أو زيادة شعبيتها، فيلجأ إلى طقوس تعمل على تحيين الحدث (الموظف) الذي حدث في زمن أسطوري للتذكير بالأسطورة وتأكيد استمرارها.<sup>(1)</sup>

إن عملية الأسطورة والطقس تذكرنا بسلوكيات التلاقي الحضاري التي يقترحها "أرنولد توينبي" Arnold Toynbee من خلال دراسته لخصائص التفاعل بين الحضارة الغربية وسائر حضارات العالم ويخص بالذكر الروسية والإسلامية والهندية وحضارات الشرق الأقصى، إذ تبدو له تشابهات بين خصائص وعواقب إلتقاءات هذه الحضارات مع الحضارة الغربية، وتمكن من مقارنة خصائص الالتقاءات الحضارية عبر العصور، واستخرج منها سيكولوجية عامة للتلاقي الحضاري،<sup>(2)</sup> التي وبإسقاطها على الأسطوري يبرز صحيح الاختلاف في الأشكال أو التمثلات ونوعية الصور بين المجتمعات إلا أنها تتلاقى في البناء الأساسي للأسطورة.

إن الأساطير في كل المجتمعات وفي كل المراحل التاريخية بدورها المزيج الرمزي والوظيفي، تؤكد وحدة اللاشعور العقلي الإنساني كما أورده البنائيون، وتؤكد بصورة نسبية فكرة "توينبي"، ولكن أكثر من ذلك تبرز لنا بجلاء قدسية الأساطير عند كل الشعوب ودورها كرمال رمزي ثقافي.

### المطلب الثاني: أسطورة السياسي:<sup>(3)</sup>

إن تاريخ البشرية بأكمله يدل على التخصص الوظيفي المتزايد الذي يجعل من الإنتاج الرمزي ( وهذا بالمقارنة بالإنتاج المادي) عموما والإنتاج الأسطوري خصوصا قطاعا لا يختلف عن قطاعات النشاط الأخرى أو يكاد لا يختلف عنها، وما يهمننا في هذا الإنتاج هو الأسطورة التي تعتمد على وجود عناصر اجتماعية لتأدية المهام المتعددة التي تترتب عنها، ومن بين هذه المهام الضبط الاجتماعي والمراقبة، وهاتين العمليتين لا تتمان دون توفر القدرة والقوة المادية القهرية للحفاظ عليهما، والمتمثلة في السياسي بصورة عامة. لكن هذا الأخير قد يكون في حاجة إلى تقوية روحه وتغذية وجوده أو

<sup>1</sup> خديجة الزاوي، مرجع سابق الذكر، ص 33-34

<sup>2</sup> حسن صعب، مرجع سبق ذكره، ص 385-386.

<sup>3</sup> مصطلح "أسطورة" استخدمه الأستاذ عروس الزبير في بحث بعنوان: "من الفقيه السياسي إلى السياسي الفقيه" في النخب الاجتماعية حالة الجزائر ومصر. مركز البحوث العربية والأفريقية القاهرة بالتعاون مع مركز البحوث في الاقتصاد التطبيقي من أجل التنمية. (الجزائر: مكتبة مدبولي، 2005)، ص 200

لإضفاء شرعية أكثر على نفسه، وتتعدد الوسائل التي من الممكن له أن يستعملها ولكنها لن تكون بقدسية الديني والأسطوري.<sup>(1)</sup>

فالمجتمعات البدائية ذات البنية القبلية اعتمدت في تنظيمها الاجتماعي والسياسي على الأساطير عبر قنوات الطقوس التي كانت تشكل دلالات على ارتباط اليومي بالمقدس، فالبحث الدائم عن تحقيق الضبط الاجتماعي الذي أشرنا إليه، ومحاولة تفادي الصراعات إن لم تكن ضرورية، بل واللجوء إلى حل النزاعات بأساليب عديدة منها الأسطوري، يمثل القاسم المشترك بين هذه المجتمعات، إنه العنصر الثقافي المشترك الذي يجسد مبادئ الفكر العقلي البشري الذي تحدث عنه "كلود ليفي سترأوس". إذ لاشك أن البدايات الأولى كما تم التطرق إليه سابقا للعلاقة بين السلطة والمقدس قد رسمها زمن انبثاق الملك عن الأسطورة والسحر والدين، والتي تؤكد تبعية البشر - أو على الأقل مخيال ذلك - المزدوجة للآلهة والملوك، أي تبعيتهم المزدوجة للمقدس والسياسي. وما كان للتطور المادي والفكري والحضاري للمجتمعات أن يغير من تجليات الأسطوري، والذي يكبر تأثيره على النفسيات بقدر ما يتسارع السياق التاريخي للتغير الاجتماعي.<sup>(2)</sup> فمن الخطأ الاعتقاد بأن ما وصله المجتمع من تطور تكنولوجي وعلمي قد قلل أو أعدم شبح تأثير الأسطوري في اللاشعور الجمعي للمجتمع الحديث، فحتى في المجتمعات الغربية المتقدمة العقلانية لا زال الأسطوري قابعا في خط ظلام اللاوعي الجماعي، يخرج بين الفينة والأخرى متخفيا في أثواب وأقنعة أخرى غير تلك البدائية التي درسها الأنثروبولوجيون. أضف إلى ذلك أن التسليم بالولاءات الأولية وأثرها على الفرد والمجتمع على حد سواء، يمكن أن يعني التسليم باستمرار مصادر تلك الولاءات وخصوصا الأسطوري منها، إنه توريث للثقافة الروحية من خلال عملية التنشئة في جميع مراحلها، حتى وإن كان الخطاب الرسمي المجتمعي ينكر أثر تلك الثقافة التقليدية ويدعي محاربتها.

إن استمرار هذا الوضع رغم العقلانية والتطور المحققان لا يبرره سوى حاجة الإنسان للاعتقاد.

#### Le.Besoin de L'homme de croire –avoir la foi

<sup>1</sup> سفير ناجي، محاولات في التحليل الاجتماعي، ترجمة م.ع. بن ناصر، الجزء الأول: التنمية والثقافة، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1989) ص 80.

<sup>2</sup> يؤكد في هذا السياق "نور الدين طوالي" على العلاقة بين الانتقائية الثقافية وبين الجوانب السيكولوجية للإنسان، إذ يرى أن عملية الانتقاء ليست وليدة الصدفة، إنما هي استجابة لحاجة التقاطب الدفاعية الكامنة في عدم التضحية بعوامل الثقافة القديمة (الأسطورة) الأكثر إحياءا بالاطمئنان. وورد في نور الدين طوالي، مرجع سابق الذكر، ص 249-250

إن الذاكرة الجمعية في المجتمعات التقليدية والتي تشكل القسم الهام من المجتمع الجزائري موضوع دراستنا تأخذ شكلين تاريخيين: ذاكرة اثنية وذاكرة أسرية وترتكز كل منها على أمثولة الأصل والأسطورة. فماضي هذه المجتمعات حافل بأساطير الأبطال والأجداد المؤسسين يتناقلها الأفراد جيلا بعد جيل بهدف تأكيد هويتهم وتدعيم بقائهم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، فمجتمعات مثل مجتمعنا لا زالت تترنم على قصائد "أبو الطيب المتنبي"، وتتواتر حكايات "سيف بن ذي يزن" وتحب سماع حكاية "حيزية"، وتهوى حكايات الغولة والجن المارد، وتحب أن تؤمن بالشيء الذي لا يقبله العقل، إنها الصورة الأخرى للمعجزة. لذلك تنظر القوى السياسية والاجتماعية للذاكرة الجمعية على أنها رهان هام تسعى إلى كسبه عبر الصراعات من أجل السلطة والنفوذ.

إن الذاكرة الأسطورية بالنسبة لأفراد هذه المجتمعات أقرب إلى الحقيقة لأنها "الواقع الحي"، بينما ما عداها من جوانب التاريخ لا يعدوا أن يكون مجرد "ذاكرة مصطنعة" أو توظيف لها. فهذا الواقع الحي عبر الزمان من خلال جسر التواتر، إلى درجة أنها تذوب في بعض الأحيان مع ذاكرته المجتمعية التي يمثلها نسق الأعراف والعادات. فالذاكرة الأسطورية نتاج اجتماعي يرتبط بالمخيل ويقوم على الانتقاء، لذلك تعرضها المؤسسة السياسية والقوى الاجتماعية باستمرار إلى التوظيف، مما يحولها على الأقل على المستوى النظري إلى مؤسسة في حد ذاتها يمكن أن نسميها "المؤسسة الأسطورية".

لقد رأينا فيما سبق أن الأسطوري مصدر للاطمئنان، لذلك نلاحظ الاختلاط بينه وبين الانشغالات السياسية، فالسياسي يكرس الوعي الغيبي لأنه يخدمه في الكثير من الحالات والأوضاع، ويتجسد ذلك من خلال دراسة مظاهر البؤس التي تخلق الرعب الذي يسود ملامح عديدة من الذهنية الشعبية - التي كما سنري لاحقا تمثل الثقافة السياسية جزءا منها- لإعتقاد الناس اعتقادا راسخا أن هنالك أرواحا خفية فاعلة تهدد حياتهم وزرعهم وأموالهم بالفناء. فالواقع يلزم الخيال والمعقول يلزم اللامعقول، ولعنا نلمس ذلك في كل المجتمعات إلى غاية اليوم وحتى في المجتمعات الغربية المتقدمة، فما زال الفرد يهتم بعالم الأبراج وتأثيرات الفلك والكواكب على مصيره، وما زال الناس في مجتمعات الأخرى يتجهون إلى الأولياء للاحتماء بكراماتهم<sup>(1)</sup> ويلتمسون خوارقهم، وهنا لا يتوانى السياسي أن يتعاقد مع

<sup>1</sup> ظاهرة الاحتماء بالأولياء وطلب كراماتهم نلمسها بشكل واضح في الجزائر رغم الحداثة التي تطبع الحياة اليوم، وستظهر أهمية هذه الظاهرة في دراستنا الأنثروبوسياسية للانتخاب أين نسجل لجوء الكثير من المرشحين إلى كرامات

الأسطوري، فيرعاه ويهيئ له الأرض الخصبة ليستفيد من تمثلائه في التذكير بقداسة مصدر السلطة ووجوب الامتثال لها.

لهذا يصدق القول بأن الشراكة بين الفعل السياسي والأسطوري تعمل على تأكيد شرعية النظام الكلي لوعي السياسي بإحساس الأفراد العميق وخضوعهم للأسطوري واستصغار أنفسهم أمامه، إنها القناة التي تجعل من الأفراد ينمون الإحسان بالخضوع نحو السلطة، بل أن هذه الأخيرة لا تتوانى عن خلق أساطيرها الخاصة، فتصبح محل فرجة مسرحية من خلال استعراضها لقوتها، إذ يكفي أن نأخذ مثال التنوير ومراسيم اعتلاء العرش من قبل الملوك، أو مراسيم القسم الدستوري في تنصيب رئيس الجمهورية أو تلقي أوراق اعتماد قنصل أو سفير لتأكيد عمل السلطة على أن تخلق لنفسها هالة أسطورية من خلال البروتوكولات المتبعة، ويمكن إضفاء نفس التفسير الأنثروبولوجي على المواكب الرئاسية والوزارية، فالسيارات السوداء المحاطة بالشرطة والدراجات النارية، هالة تلف السلطة ومن يمثلها بذلك الغشاء المبهم، إنها السلطة الأسطورية أو عندما تصبح السلطة أسطورة.

وحتى على المستوى المحلي نلمس ذلك البحث الدائب عن أسطورة السلطة من خلال رمزية عمليات تدشين المنجزات، فرئيس البلدية (أو الوزير) عندما يقطع بمقص شريط التدشين أو يضع حجر الأساس لمشروع ما يخلده في الذاكرة السجالية، إنها رمزية الفعل التي تحوله إلى أسطورة صغيرة تخدم السياسي.

وقد استغلت لمدة عقديات من الزمن الأنظمة السياسية العربية أسطورة إسرائيل الشبح الذي لا يقهر وأوهمت - بل وما زالت تفعل - نفسها بالمؤامرة الصهيونية التي يجب مواجهتها (التعبئة الجماهيرية)، فضخمت "إسرائيل الأسطورة"<sup>(1)</sup> لتبرير استعمال البطش والقوة ضد شعوبها بحجة محاكمة الخونة والجواسيس، إستراتيجية خاطئة انقلبت عليها "بربيع عربي".

ونخلص مما ورد أن للأنظمة السياسية الحديثة أساطيرها التي توظفها لتدعيم وجودها وتقويته أو لشرعنة استمرارها، والايديولوجيا هي إحدى هذه الأساطير الحديثة، لذلك تركز عليها السلطة السياسية

الأولياء للفوز على منافسيهم في المعارك الانتخابية، مع الملاحظة أنهم علنا ينكرون مثل هذا السلوك ويصنفونه في خانة التخلف والجهل ولكن ذلك لا يمنع من قناعتهم بحاجتهم النفسية لذلك.

<sup>1</sup> يصور لنا المسلسل المصري "فارس بلا جود" بطولة الفنان محمد صبحي ذلك بصدق من خلال أسطورة الحركة الصهيونية وبالتالي دولة إسرائيل كنتاج ثقافي وسياسي لها.

لكونها (الإيديولوجية) تمثل منظومة رمزية ذات طابع مهيمن تسمح بتغذية هيمنة تلك السلطة، إنه تشكيل لأفاعيل المنظومة الإيديولوجية الرمزية من قبلها.<sup>(1)</sup>

إن السياسي بما يتضمنه من تنافس، صراع وحروب تجعله لب اللعبة السياسية، يبحث عن إحاطة نفسه بهالة ونظام من المعتقدات التي يحاول النظام السياسي أن يضيف عليها قدسية ونشهد ذلك في النضال الحزبي، مفهوم الوطن، الثورة، الإنسانية، السلام، الجمهورية، الحرية، العدالة والتي تتطلب الاقتناع الأسطوري بفحواها وذود عنها: أنها تتطلب التضامن والتضحية بالنفس والنفيس، إننا أقرب مما نتصور من مفهوم "القربان".

### المطلب الثالث: أسطورة الكاريزما:

إن العلاقة بين مختلف مستويات الوجود الطبيعي والكوني والبشري وال فوق الطبيعي، هي نفسها التي يستوجب على السلطة السياسية تجلياتها بوصف الحاكم كائنا لضمن وجوده إعادة إنتاج نظام الكون مأخوذاً بهذه الشمولية، فالملك الإله في المجتمعات البدائية تكون به خصوبة الأرض وتكاثر القطيع، وبه يكون تحقيق إرادة الله فيعاقب الفوضى بوصفه المؤتمن من الله على القوة الإلزامية، إنه يمتلك سلطة الأمر والنهي، وله بذلك اليد الطولى على حركية الكون وحركية المجتمع، وهذا كله يعني تمتعه بقدرات واستعدادات غير موجودة عند المحكومين.<sup>(2)</sup> إنها ضرورة حية للشراكة القائمة بين السلطة السياسية والأسطورة المقدسة - المخيال الأسطوري عند العامة - . ورغم التطور الذي عرفته المجتمعات إلا أن استعمال نفس الوصفة ( المسكنة أو المقوية حسب الحالة) مازال مستمرا بأشكال مختلفة، فما زالت السلطة تعيد إنتاج الأسطوري وتلبسه الثوب المقدس، حتى وإن كان باب التغيير المفتوح يسمح بلفحة ريح أضفت حداثة على الأسطورة السياسية.<sup>(3)</sup> فالحاجة إلى إضفاء هالة الأسطوري / المقدس على السياسي عن طريق شخصنة السلطة الذي يتنافى والمفاهيم الديمقراطية

<sup>1</sup> أحمد كرومي، السلطة، الايديولوجيا وتعليم الفلسفة في الجزائر، رسالة ماجستير في علم الاجتماع تحت إشراف الأستاذ

العلوي أحمد، معهد علم الاجتماع جامعة وهران، (غير منشورة) السنة الجامعية 1999، ص 210

<sup>2</sup> أنظر في هذا الصدد: Claude Rivière, op. cite. page 102

<sup>3</sup> إن الحديث عن الأسطورة السياسية هو حديث عن جزء من الذات السياسية للدولة أو النخبة أو الزعيم، والتي وإن تصبح مؤلهة إلا أنها تؤكد على كاريزميا هذه الذات، وكأنها تحتاج لصفة الكاريزما لتبرر بها احتكار السلطة، وتدفع عنها خطر المنافسين وتزيد من قوة الشخصية المعنوية التي تكتسبها الدولة/النظام السياسي، وكأنها بها تعوض التأليه والبركة الأسطورية الصادرة عن الكاريزما بصفة تلك الشخصية، مما يذكرنا برأي "هوريو" حول الشخصية المعنوية وموقفه من جدال السيادة للأمة أو الشعب، حتى وإن كان ذلك الجدال فقها قانونيا.

الحديثة مثل دولة القانون، يمد بالضرورة على أسطورة ممارستها بهدف تدعيم وجودها وتأكيد استمرارها أو إضفاء المصادقية والشعبية على رجالها. ولو عدنا إلى الفكر الفيبيري، فإننا نلمس تطوير "ماكس فيبر" لتيولوجيا تفسر السلطة القائمة على أساس:<sup>(1)</sup>

- إن العلاقات السياسية علاقات سيطرة، تقوى أفقياً على حساب المستوى العمودي، فطرفي تلك العلاقة: حاكم مسيطر أمر ناهي ومحكوم خاضع مسيطر عليه، لذلك كانت ممارسة السلطة هي احتكار لقوة الإكراه والإلزام التي يمتلكها طرفاً قوياً يمارسها على من هم أقل قوة منه. ومصادر تلك القوة مختلفة ومنها الكاريزما، والمتحولة ذهنياً عند المحكوم إلى أسطورة حية.

- إن السيطرة تعني السلطة.

- إن السياسة في الأساس جدلية بين السلطة والطاعة، وهذا ينطبق على أفكار النسقين مثل "دافيد أستون" عند حديثه عن المدخلات والمخرجات، وأن امتلاك السلطة قد لا يعني شيئاً في غياب الامتثال لها، هذا الأخير الذي يشكل لب العلاقات السياسية.

- وأن الدولة المعاصرة كتعبير عن النسق السياسي هي عبارة عن مجموعة إنسانية داخل حدود معينة تحتكر لحسابها الخاص حق استعمال العنف الجسدي المشروع والذي تضفي عليه صفة المشروعية من خلال النصوص القانونية والتنظيم المؤسساتي لهذه الدولة.

وقد حدد "فيبر" ثلاث أنواع من السلطات، يعتمد كل منها على مصدر من مصادر الشرعية أو لكل منها نوع معين من الادعاء بالشرعية يطوره الخطاب الرسمي لها، وما يهمنا من هذه الأنواع في هذا المقام هي السلطة الكاريزمية، والمقصود بالكاريزما هي القابليات والخصائص غير الاعتيادية أو التي يعتقد أنها غير عادية والتي يملكها الفرد سواء كانت هذه الصفات الخارقة هي صفات حقيقية أو وهمية أو يفترض وجودها عند الشخص. المهم هو اقتناع الغير - المحكومين - بوجودها. إذا السلطة الكاريزمية هي تلك التي تقوم على أساس وجود شخص يملك صفات خارقة يعتقد بها الأفراد المحكومون، أي أنهم يخضعون لحكم الحاكم أو الملك أو من في يده السلطة على أساس اعتقادهم بصفاته الخارقة أو السحرية وتفانيهم في الإخلاص لشخصه.<sup>(2)</sup> إن الشرعية التي يتمتع بها حكم هؤلاء

<sup>1</sup> حسن ملحم، مرجع سبق ذكره، ص 23-25

<sup>1</sup> قد يتبادر للذهن على أن نظام الانتخاب الذي تأخذ به الأنظمة السياسية الحديثة مناقض لكاريزما السلطة، لكون شرعية الأول تكتسب من صناديق الاقتراع بصورة ديمقراطية نظرياً، بينما الثانية تكتسب طبيعياً في شخص الحاكم، ولكننا سنكشف مع الدراسة أن هذه الرؤية خاطئة لا تتوافق والمقاربة الأنثروبولوجية التي تعتبر النسب العالية المحصل

الأفراد تتبع من اعتقاد المحكومين بصفات الحاكم الخارقة التي لا يتمتع بها الأشخاص العاديون، والتي قد تستمد جذورها من شيء غيبي أو سحري.<sup>(1)</sup>

إن فكرة الكاريزما بمفهومها الوارد عند "ماكس فيبر" تقربنا من معاني "الرمزية" التي تحيط بالتصورات الطقسية والأساطير والشعائر والطقوس الدينية، وما يتصل بها من خصائص تدور كلها حول تقديس "المقدس". إنها نفس الصورة التي قدمها "أميل دوركايم" بصددها معالجته للتصورات الدينية،<sup>(2)</sup> لذلك كان من المنطقي في بحث السلطة الدائم والمستمر عن الشرعية، أن توظف كل ما يمكنها من ذلك، فنشهد أسطورة رجال السلطة ونشهد الإخراج المسرحي للسلطة هدفه إحاطة رجلها الأول (حاكماً أو ملكاً أو أميراً أو رئيساً) بهالة تحوله إلى أسطورة حية محبوبة عند الجماهير، ومصدر رهبة أو إقناع أو اعتقاد غيبي، ويصبح ذلك الحاكم هو القانون سواء كان ذلك الحاكم يمثل حزبا أو نخبة أو شخصا أو قبيلة أو طائفة،<sup>(3)</sup> إنه تحرك للسياسي نحو تفضيلات المستهلك في السوق السياسية، هذا المستهلك الذي يعتقد في القوى الخارقة ويؤمن في أسطورة المهدي المنتظر الذي سيخلص المجتمع مثلما يحدث في السوق السياسية العربية.

إن أسطورة الحاكم تعني الزعيم المنقذ، إنها تعني "نابليون بونابرت"، "لينين" و"ستالين"، "أدلف هتلر"، ولكنها تعني أيضا في مجتمعاتنا "جمال عبد الناصر"، "هوارى بومدين"، "الحبيب بورقيبة" (المجاهد الأكبر) وغيرهم.

إن السلطة توظف المقدس لخلق الأسطورة وتوظف هذه الأخيرة لتدعيم شرعيتها، وتجسد الأحزاب الثورية هذا التيار من خلال ظاهرة إعادة نبش القبور وحفرها -إعادة دفن رفاة المجاهدين مثلا- إنها تترجم الرغبة في إحياء ماضٍ أساسه تمجيد المجاهد والشهيد والمبالغة في أسطرته، وبإسم هذه الأسطورة استطاعت جبهة التحرير الوطني في الجزائر مثلا أن تحكم البلاد لخمس عقود من الزمن، وتواصل ذلك عبر قنوات قديمة/جديدة تمثل أهمها الأسرة الثورية.

عليها في الانتخابات خصوصا في الدول المتخلفة هالة تعوض الاستعداد الطبيعي، ليس من منطلق المناقض بل المكمل، خصوصا إذا عرفنا أن جميع النظم الدستورية تفرض شروطا معينة في المترشح.

<sup>1</sup> محمد السويدي، مرجع سبق ذكره، ص 31.32.

<sup>2</sup> قباري محمد اسماعيل، الاتجاهات المعاصرة في مناهج علم الاجتماع، (مصر: دار المعرفة الجامعية، بدون تاريخ)، ص 63.

<sup>3</sup> تعقيب للدكتور برهان غليون، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية. ورقة مقدمة في الندوة الفكرية بعنوان "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي" التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 1984 ص 439.

إن إعادة إنتاج الأسطوري من قبل السلطة يستغل انعدام التوازن الناجم عن حركات التغيير الاجتماعي ويشغل الذاكرة الجمعية التي تتبنى نسق المعتقدات الغيبية وتقدها، ويستغل حالات الكبت والقلق المحتاجة لمصدر غيبي - فوق طبيعي - للاطمئنان، فيقدم لها الزعيم الأسطوري المنتظر، ويخاطبها بلغة أسطورة الأمة / الدولة، ويزرع فيها إيديولوجية النخبة، الطائفة والعرق والجهة والقبيلة ذات الأصل والتاريخ الشريف الخرافي المليء بذكريات البطولة والنصر والفخر. فالسلطة بغض النظر عن من يمثلها الزعيم، النخبة، النظام السياسي بمؤسساته، الجماعة الضاغطة إن تفعل ذلك إنما تحاول إظهار نفسها كذات سياسية (تجريد).

#### المبحث الخامس: العادات والتقاليد والسياسي:

لقد تعددت التعاريف وتنوعت الصفات المعطاة للإنسان، فذهب البعض إلى القول بأنه اجتماعي والبعض الآخر إلى أنه مدني بطبعه واعتبره آخرون على أنه كائن سياسي، بينما يرى "باخوت" "Bagehot" على أن: "الإنسان حيوان صانع عادات، فطبيعته كإنسان تحتم عليه أن يقيم صرحاً من العادات والمعتقدات وهو إذ يفعل هذا إنما يرسى دعائم المجتمع، وأن وسيلته إلى هذا هي الشعور بالحاجة إلى الإشباع والقوة الخفية وراء المحاكاة".<sup>(1)</sup> والإنسان أن يصنع هذه العادات حتى تلعب دورها في الضبط والتنظيم، هذا الدور الذي لا يقل شأناً عن دور القوانين الوضعية، فإذا اعتبرنا هذه الأخيرة سلطة المجتمع المكتوبة والموضوعة، فإننا نعتبر العادات والتقاليد سلطته غير المكتوبة ودستوره المحفوظ في الصدور، ذلك الدستور الذي يوجه أفعال الناس ويسيطر عليها عبر مختلف العصور وفي مختلف الثقافات والمجتمعات، إنها كما يرى "بيكن" المدبر الأساسي لحياة الإنسان، لذلك ذهب "جون لوك" إلى حد اعتبارها قوة أعظم من الطبيعة.<sup>(2)</sup>

إن العادات والتقاليد تقوم بوظيفة ضبطية تنظيمية، فهي توضح أساس العلاقات الاجتماعية وتقدم للمجتمع دستور التعامل بين أعضائه وما يتضمنه هذا الأخير من معايير منبثقة من تجارب الجماعة، إذ بدونها لا يوصى للحياة الاجتماعية أن تسير في مجراها الطبيعي وتكون النتيجة: وقوف الأفراد مواقف متناقضة، فتشيع بينهم الفوضى مما يهدد بتمزيق الجماعة، لذلك أكد "باخوت" على أن الإنسان بإقامته لصرحاً من العادات والمعتقدات وإيمانه بها وخضوعه لها، إنما يدعم المجتمع بذلك. لذلك كان

<sup>1</sup> فوزية ذباب، مرجع سابق الذكر، ص 107

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 109.



من الطبيعي أن تحترم الجماعة عاداتها وتقاليدها وتتمسك بها، وتلك علاقة مؤكدة على مدى تضامنها وحرصها على تحقيق قوتها الذاتية وفي ذلك إشباع لحاجة، فجميع المجتمعات قديمها وحديثها، المتقدمة منها والمتخلفة، على ضوء المفاهيم السائدة في الألفية الثالثة، لها ذلك الصرح من العادات والتقاليد والأعراف والقيم، وتخضع لتلك القوة الخفية وراء المحاكاة، حتى وإن كان تأثيرها والتمسك بها متفاوت الدرجات تبعا لخصوصيات كل مجتمع وكيانه وبنائه الاجتماعي.

ويظهر تأثير هذا النسق المعتمداتي بشكل جلي في مجتمعات العالم الثالث عموما والدول العربية والجزائر خصوصا، أين تشكل الولاءات التقليدية محدد أساسي للبناء الاجتماعي، ولا زالت رغم طابع الحدائة الشكلائي تمارس سلطانها، وتظهر بصورة جلية على أن تقويمات الفرد لا زالت تتم كما وضحه "جلن وجلن" Gillin & Gillin تبعا لتقويمات المجتمع بطريقة تكاد تكون لا شعورية أو شبه لا شعورية، لأن هذه التقويمات تقدم له جاهزة، فهي تخرس فيه غرسا منذ النعومة، فصرحها مدرسة متواصلة التكوين، نشربها شرب العطش منذ الطفولة عن طريق الأغاني والقصص وأساليب الثواب والعقاب ومحادثتنا حول الطعام وفي الطريق والشارع وبين الأحبة والأقران والأصدقاء وعن طرق الوعظ والإرشاد. ففي مجتمعات لا زال القانون الوضعي غائبا بالنسبة للفرد في مراحل حياته الأولى داخل المجال الأسري والعشائري والقروي، لا زال لا يلجأ إليه في الكثير من الأحيان إلا بعد استنفاد الطرق الودية التي أقرتها معتقداتنا التي نصنفها في خانة التقليدية.

والحال هو ما هو عليه كان لزمنا علينا التناول بالتعريف العادات والتقاليد والقيم والأعراف بشكل جد موجز في هذا المقام المخصص للتأصيل النظري ومحاولة فهم إذا ما كان هنالك فرق بينها. والارتباطات les connexions بين نسقها وبين النسق السياسي، خصوصا إذا علمنا أن العادات والتقاليد تسعى إلى تحقيق الضبط والنظام والتواصل الاجتماعي، وأنها سيد مطاع يتلقاها الفرد من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، وأن هذا الهدف الذي تسعى إليه يمثل ماهية السلطة السياسية وأحد الغايات الإنسانية لممارستها.

#### المطلب الأول : في التعاريف :

درجت مؤلفات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا على تصنيف العادات الاجتماعية في خانة "الطرق الشعبية" التي تمثل كل سمات وأنماط الثقافة الموسومة بالطابع الجمعي أو الذي يمارس اجتماعيا، فهي تشمل تصرفات الأفراد في مختلف المواقف والمناسبات الاجتماعية، أي كل الطرق التي أقرتها

الجماعة وتعارفت عليها لمعالجة مواقف الحياة<sup>(1)</sup> فهي كما يرى " سمير " ليست أسئلة عن أمور الحياة بل هي أجوبة لها، وليست مشاكل للحياة بل حلولاً لها، حلول إنتهى إليها أسلافنا وقدموها لنا كحلول نهائية، لأنها تحمل في طياتها الحق والصواب، إنها جزء لا يتجزأ من الثقافة في مفهومها التاييلوري ومهما يكن فإن الطرق الشعبية ألوانا منها: العادات والتقاليد والأعراف والقيم التي تشكل الشعور الجمعي للمجتمع، إنها تمثل الوحدة السيكلوجية التي ينتج عنها علاقات مباشرة، واستجابات واهتمامات مشتركة، تجعل الفرد يحس أنه يعيش في شعور الآخرين وأنه جزء لا يتجزأ من ذلك المجتمع، إنها تشكل نسق عام يمتاز بالتواصل والتواتر والإلزام، فهي القانون غير المكتوب، إنها سلطان مطاع وسيد قدير تجسيده سيطرتها وضغطها على الأفراد،<sup>(2)</sup> ويمكن أن نورد على سبيل المثال وليس الحصر بعض الوظائف التي تقوم بها العادات الاجتماعية:

1/ وظيفة الضبط والتنظيم الاجتماعيين، إذ مهما تكن الأسباب والدوافع الظاهرة أو الخفية التي تدفع السلطة أي كان شكلها وفاعلها على العمل الدعوب على تأدية هذه الوظيفة بغض النظر أيضا عن الدوافع والنتائج، فإنها تبحث في مصادر تدعيم شرعية هذه الوظيفة، وقلم لا تستند على نسق العادات والتقاليد والأعراف والقيم لتأديتها.

2/ تساعد الإنسان على تفسير الكثير من الظواهر الغريبة عليه أو الجديدة عليه.

3/ تحقق للإنسان حاجات كثيرة، إذ تستهدف جلب السعادة والنفعة له وللجماعة سواء كان النفع ماديا أو معنويا، واقعيا أو وهميا.

4/ الوظيفة التنبؤية، فمعرفة العادات الاجتماعية التي تسود جماعة إنسانية ما، يمكننا من التنبؤ بنوع سلوك الفرد منها، ولعنا سنعود إلى هذه الوظيفة بنوع من الإسهاب عند تناول الأحزاب السياسية التي لا تتوانى عن توظيف العادات الاجتماعية والقبلية في الممارسة السياسية لها. فما هي العادة؟ وما هي التقاليد؟ وما هي القيم؟ وما هي الأعراف؟

<sup>1</sup> إقرار الجماعة وتعارفها عليها في مجابهة مواقف الحياة في جميع الميادين أو في الأغلب منها، جعل دعاة الحداثة والكثير من النقيمين يرون على أن الإنسان من المهد إلى اللحد أسيرا لهذه العادات الاجتماعية التي يعتبرونها ممارسات قديمة لا تتماشى وعصر العولمة المعلوماتية والتكنولوجية وتتنافى ودستورية الحريات العامة والخاصة له.

<sup>2</sup> يجب الإشارة إلى أن هنالك اختلاف من الناحية على الأقل الاصطلاحية ومن حيث الموضوع بين القيم والعادات والتقاليد والأعراف، ولكننا في هذا المقام الأكاديمي ونظرا لطبيعة موضوع بحثنا سنكتفي بالاهتمام بكونها تمثل نسقا عاما يسيطر ويوجه سلوك أفراد المجتمع ويتحكم في اختياراتهم حتى وإن كان ذلك بصور متفاوتة.

العادات:

العادات جمع لكلمة عادة، من الفعل تعود يتعود تعودا، واصطلاحا هي ما يعتاده الإنسان أي يعود إليه مرارا وتكرارا ، فنقول عاد الشيء فلانا، أي أصابه مرة بعد أخرى، ويقال: عاده الشوق أو عاوده الحنين أي رجع إليه مرة بعد مرة، ونستعمل كثيرا مصطلح "العودة" استعمالات كثيرة تصب في معنى الرجوع إلى البداية، إلى الماضي، إلى الأصل ... فنقول " عودة الإبن الضال " عودة المهاجر - أو المهجر - إلى الوطن... كما نقول عوده على: أي جعله يعتاد هذا الشيء حتى يصير عادة له، والعيد هو تلك المناسبة التي يتكرر مجيئها كل عام في وقتها المحدد، والعيدية هي تلك الهدية النقدية التي يعطيها الرجل في مجتمعاتنا العربية لبناته وأخواته ومن له صلة رحم بهن في الأعياد.

لذلك كان مفهوم العادات المتداول هو تلك الأشياء أو السلوكات التي تداول الناس على عملها أو القيام بها والإتصاف بها والخضوع لها، وتكرر عملها حتى أصبحت شيئا مألوفا ومأنوسا، فهي نمط من السلوك أو المواقف أو التصرف يعتاد ويفعل تكرارا في أزمنة مختلفة ولكن في مكان واحد، بحيث لا يجد المرء غرابة فيها عند رؤيتها وتكرارها في مجتمعه والبيئة التي يعيش فيها، بينما يجد تلك الغرابة والاستهجان عند رؤيته لعادة مجتمع آخر قد يذهب إلى حد التعصب والسخرية من تلك العادة، لذلك فكل مجتمع يعتقد أن عاداته خير وأفضل من عادات الآخرين، إنها صورة من صور صراع الحضارات.<sup>(1)</sup> وما قد يبرر هذه النظرة هو استعمال كلمة عيادة في المجال الطبي، فنقول عيادة طبية وعيادة متعددة الاختصاصات للدلالة على المشفى أو المستشفى وكلها تعني المكان الذي يرتاده المرضى<sup>(2)</sup> من وقت لآخر من أجل المعالجة والاستشفاء. فالعادة إذا هي ما تكرر فعله حتى أصبح يشبه الدين، وألفته الأبصار لكثرة مشاهدته في حياة الأفراد العادية داخل بيئة اجتماعية محددة.

ويذهب "دوارد سابير" إلى اعتبار أن العادة الاجتماعية مصطلح يستعمل للدلالة على مجموع الأنماط السلوكية التي تحتفظ بها الجماعة وتترسما تقليديا وهذا ما يميزها عن النشاطات الشخصية التي يمارسها الفرد، بينما يرى "جلن وجلن" على أنها كل سلوك متكرر يكتسب اجتماعيا ويتعلم

<sup>1</sup> أكد "هيرودت" أنه لو طلب من كل شعوب العالم أن تختار العادات التي تبدو أكثر ملائمة لها، لاختار كل منهم بعد البحث والتدقيق عاداته هو. وورد في فوربة ذياب، مرجع سابق الذكر، ص.133

<sup>2</sup> في الإستعمال المجازي والرمزي، فالمريض في هذه الحالة هو من يعيش تقاطب بين ماضي أسلافه وحاضر مفروض عليه، أو من يتعرض لمواقف تدعوه إلى العودة إلى ما إستعده أسلافه للإهداء بهديه: أي الشفاء.

اجتماعيا ويمارس اجتماعيا ويتوارث اجتماعيا، وفي ذلك إشارة صريحة للدور الحيوي الذي تلعبه التنشئة الاجتماعية في توجيه حياة الفرد، وتختلف العادات من حيث:

° قدمها.

° وظيفتها الأساسية.

° مدى خضوع أفراد الجماعة لها.

° إلزاميتها ونوعية الجزاءات المرتبطة بالخروج عنها.

ويلاحظ على أن خط التفرقة بينها وبين أقسام الطرق الشعبية الأخرى رفيعا جدا إلى درجة الاختلاط المربك، فلا غرابة أن يعتبر الكثير من الأنثروبولوجيون على أن أقسام العادات الاجتماعية تمثل في كل ما تواضع عليه الناس من عادات اتفاقية، عرف ومحرمات، سنن وآداب لياقة، شعائر وطقوس ومراسيم وممارسات وموضات وبدع وتقاليع ونزوات، مما يجعل العادة ثوبا فضفاضا يلبس من أي ذات، تصنف فيه عادة الأخذ بالثأر، مثل عادة جلب عروس من الورق والقيام بثقب موضع العين لإبعاد عين الحاسد كتفسير للفشل في مشروع ما، أو عادة جلب سلحفاة إلى البيت للاعتقاد بأنها تجلب البركة، أو عادة تعليق حودة الحصان على باب المنزل لأنها تبعد العين وتجلب الخير، وتعليق إطار سيارة مستعمل على مدخل مشروع عقاري لنفس السبب، وعادة قرص العروس في ركبها ليلة الزفاف في مجتمعاتنا الشرقية، وعادة مقابلة لها في المجتمعات الغربية والمتمثلة في رمي العروس لباقة الورد التي تحملها إلى الخلف إلى النساء الحاضرات لنفس الهدف.

#### التقاليد:

التقاليد<sup>(1)</sup> جمع لكلمة تقليد من فعل قلد يقلد تقليدا، وفي المنجد جمع التقاليد يمثل كل ما ينتقل إلى الإنسان من أباؤه ومعلميه ومجتمعه من العقائد والعادات والطقوس والعلوم والأعمال... ويقال قلد فلانا فلان أي اتبعه وحاكاه فيما يقول أو يفعل من غير حجة ولا دليل، وفي موروثنا الثقافي وحياتنا الاجتماعية كلما رأينا فتاة تطرز قطعة قماش لتعمل منها ثوبا أو قطعة للزينة فإننا ندرك أنها غالبا تقلد والدتها أو محيطها المباشر من النساء في ذلك، وكذلك الحال عندما تعجن أو تطهو، فهي تكتسب منهن المهارات وتقلدهن في ذلك، متخذة منهن قدوة تسير على نهجها وتتبع خطواتها وتسلك مسلكها، والطفل

<sup>1</sup> اصطلاحا التقاليد بالفرنسية traditions في القانون الروماني "tradere" تعني ينتقل ويوصل، لذلك فللعادات والتقاليد في مفهومها الاجتماعي ولكن أيضا النفسي دلالة الوديعة، وديعة تناقلتها الأجيال كشكل من أشكال التواصل، وديعة تقتضي الأمانة والالتزام.

عندما يبدأ في النطق إنما يقلد والديه ويحاكيهم في نطقهم - وكذلك في تصرفاتهم - حتى يستقيم لسانه ويهتدي إلى اللفظ السليم.<sup>(1)</sup>

فمعناها أن يقلد جيل أساليب الأجيال التي سبقتة ويسير على خطاها سواء في الكلام أو الملابس أو السلوك أو التصرفات والعقائد وكل الأعمال الأخرى التي يرثها الخلف عن السلف، وعند الحديث عن تطور التقاليد وتغيرها لا يعني أن للأفراد مطلق الحرية في انتقائها أو قبولها أو رفضها، فما لا ريب فيه أنها بما هي عليه من طبيعة محافظة تعلق على مشيئتنا إلى حد ما، وقبولنا الواعي لها نوع من القدرة على تكيفها، لذلك يهتم الأنثروبولوجي كما يقول " هوبل " بدراستها من منطلق ملاحظاته الميدانية المؤكدة أن نمطا معينا من السلوك يبدو متكررا بشيء من الاستمرارية والثبات، لذلك فهو يقول " هذه عادة وتقليد " قاصدا هذا هو المعيار أو الطريقة، لكون أن الأنثروبولوجيا وبالتحديد في مجال التقاليد، كما يقول "كلاكون": " تمسك بمرآة كبيرة وتضعها أمام الإنسان، فتدعه ينظر إلى نفسه وفي قدرته اللامحدودة على التغيير ".<sup>(2)</sup>

يعتبر الكثير أن التقاليد هي امتداد ماضي جيل في حاضر ومستقبل الأجيال اللاحقة له،<sup>(3)</sup> إنها أسبقية المستحدث للتقليد على تابعيه المقلدون. ويشكل موضوعها محور جدل كبير في أغلب المجتمعات بين ما يمكن أن نسميه بالتقليديين وبين التحديثيين، ومجتمعاتنا العربية خير صورة عن ذلك التقاطب بين التقليد والحداثة، لذلك كثير ما تلصق بالتقاليد بعض الصفات الدالة على القدم والجهل والعمى والتخلف مثل: تقليد أعمى وتقاليد بالية وغيرها، بل أبعد من ذلك إذا اعتبرها دعاة العصرية على الشاكلة الغربية السبب الرئيسي لتخلف مجتمعات العالم الثالث، وفي ذلك إجحاف في حق التقاليد كنسق شامل إذا أنها أداة لتحقيق الأمن والاستقرار الاجتماعي والنفسي للفرد ووسيلة للتنظيم والضبط الاجتماعي، وإنها رغم ما يلحقها من شوائب مع الزمن تمثل خصوصية ثقافية وثابت هوياتي للمجتمع.

<sup>1</sup> تشكل اللغة الصورة الحية التي تجسد التقليد في أوضح تجلياته، فالفرد عندما يبدأ تعلم اللغة في أي مجتمع إنما يحاكي الألفاظ والأصوات التي ينطق بها محيطه ونلاحظ من خلال هذه العملية التعليمية على أن الفرد يختار حتى وأن كان ذلك بصورة تلقائية لا شعورية وآلية المحاكاة الصوتية مما يخفف من وطأة الإلزام كما أنه يكفي بالتلقي وتصحيح تكراره في نطقه وتعلمه للغة كما هي دون إحداث تغيير إرادي فيها.

<sup>2</sup> فوزية نياض، مرجع سابق الذكر، ص 65.

<sup>3</sup> يعرف "رونجر" و"هاسبابوم" التقاليد على أنها مجموعة القيم والممارسات والتقنيات المتناقلة من جيل إلى آخر والمعروفة بأنها قديمة وخاصة بمجموعة بشرية معينة بذاتها، ويعتبران أن الكثير من التقاليد حديثة نسبيا، تم ابتكارها في لحظة معينة بهدف تأكيد هوية مجموعة دينية أو إثنية أو عرقية. (ورد في .e. ranger t. Hobasbawm

eds) : the invention of tradition, Cambridge, Cambridge university press, 1983, p.21

إنها تمتلك وجوداً فوق كل أفعال الأفراد وتعطيها قوة الدفع للمحاكاة وقوة إيمان واعتقاد بها، مما يدفع إلى القول على أنها واقعة اجتماعية استحدثت في الماضي، لتستمر في الحاضر والمستقبل من خلال نفوذ سلطتها الإلزامية الجبرية التي تمارسها على الأفراد أو التي يمكن أن تمارسها عليهم، وهي سلطة يمكن تمييزها إما من خلال قيود معينة أو من خلال المقاومة التي تشن ضد كل فرد يحاول جاهداً التعدي عليها.

### القيم :

القيم من جمع قيمة وهي حقيقة سيكولوجية ليست قابلة للقياس بأي وسيلة من وسائل القياس، فحقيقة القيمة تكمن في العقل البشري<sup>(1)</sup> لا في الشيء الخارجي نفسه، إنها مسألة اعتقاد وإيمان، فهي ظاهرة ديناميكية متطورة يعبر عنها المذهب التطوري الممثل في "هربرت سبنسر" الذي يقرر أن الخير والشر كقيم يجري عليها التطور. فقيم الجماعة - التي قد تكون قبيلة - هي قانون وأخلاق وعرف، أنها أول قاعدة ظهرت للخطأ والصواب، والقيم وإن تفرعت إلى فروع متميزة إلا أنها تشترك مع باقي العادات الاجتماعية الأخرى وتتداخل معها، تجعلها حقيقة سيكولوجية وواقعة اجتماعية اتفق عليها واستدلت عليها قوة إيمان واعتقاد في سوادها.<sup>(2)</sup>

كما تعرف القيم على أنها مجموعة التوابع التي يفرضها أفراد الجماعة على أنفسهم أو أنها فرضت عليهم من مصادر خارجية عن ذواتهم مثل: المجتمع ومؤسسات التعليم المختلفة ومن الجيل السابق والأسرة، سواء كان ذلك بوعي منهم أو بدون وعي لإشباع حاجات معينة مرتبطة بالتنظيم والضبط الاجتماعي أو بالأمن والاستقرار أو بالشعور بالانتماء إلى الجماعة أو غيرها.<sup>(3)</sup> لذلك فالقيم معايير يسعى الأفراد لاستنساخ حياتهم الخاصة على ضوء حدودها، ولا يخلو مجتمع أو فرد من وجودها كخطوط جغرافية لخارطة الجماعة أو المجتمع، وهذه المعايير تشكل بوتقة ثوابت لا واعي أي أنها مختزلة في العقل اللاوعي للفرد، إنها امتداد للشعور الجمعي في الفردي منه، يتعامل معها ومن

<sup>1</sup> أنظر في هذا المجال: فوزية ذياب، مرجع سابق، ص 26، وكذا أعمال كلود ليفي ستراوس حول الأسطورة والخرافة.

<sup>2</sup> أهمية التقاليد في تحقيق الاستقرار والتغير حسب الظروف الضروريين للحياة الاجتماعية، وقد أكد "بيرك" Berque في هذا المجال على أن تنمية المجتمع يجب أن تقوم على دعامتين هما: القدرة على المحافظة والقدرة على التجديد والابتكار.

<sup>3</sup> مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، الكتاب الثاني: المدخل إلى علم الاجتماع، (القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، الطبعة الثانية، 1958) ص 188-189

خلالها في جميع سلوكياته وممارساته. وتشير الأدبيات إلى أنواع منها: الحب، الأخوة، الأمان، السعادة، المال، الأمانة... رغم أن تصنيفها أنثروبولوجيا واجتماعيا يختلف، إلا أنه يمكن القول على أن لكل قيمة أي كانت عدد من المعتقدات المحققة لها، فقيمة الأمان مثلا مطلب أساسي عند الأفراد ولكن تختلف المعتقدات المحققة لها من مجتمع لآخر ومن فرد لآخر، فتحقيق قيمة الأمان يأخذ صور شتى عند الأفراد قد تكون مادية أو معنوية، ونفس الشيء ينطبق على القيم الأخرى مثل قيمة الرجولة التي تختلف في المجتمع الشرقي الباترياركي عنه في المجتمع الغربي، وحتى بين الأفراد داخل المجتمع. لذلك يشير "هربرت هايمان" H , Hyman إلى العلاقة اللصيقة والوثيقة جدا بين التنشئة الاجتماعية وبين تداول القيم بحيث تشكل تلك العملية مجموعة الأنماط الاجتماعية التي يتعلمها الفرد من مؤسسات المجتمع لتساعده على التعايش معه.<sup>(1)</sup>

ومما ورد يمكن أن نذكر البعض من خصائص القيم:

- 1/ القيم مكتسبة، فهي تمثيلات معرفية لحاجات الأفراد، يتلقونها من خلال عملية التنشئة، والاحتكاك بالمحيط الخارجي.
- 2/ ترتبط القيم غالبا بالمعتقدات المحققة لها،<sup>(2)</sup> فهي تشير إلى كل ما هو جدير بالإحترام والتقدير من الفرد أو الجماعة في بيئة اجتماعية معينة.
- 3/ تختزل القيم كجزء من النسق العقائدي في الجزء المثالي من الشخصية، لذلك يعتبر اكتسابها والعمل على تحقيقها لا واعيا ويمثل امتدادا للشعور الجمعي.
- 4/ إن القيم إلزامية، لكون جزء كبير منها في المجتمعات يتضمن القيم الدينية وكل القيم ذات القدسية والتي تلزم الثقافة الأفراد بها ويسهر المجتمع على تنفيذها بقوة وحزم موظفا وسائل شتى.

<sup>1</sup> سمير خطاب، التنشئة السياسية والقيم، (القاهرة: ايتراك للطباعة والنشر والتوزيع، 2004) ص38. يشير في هذا المجال "شبرنجر" Spranger وفقا لنظرية أنماط الناس على أنهم يتوزعون بين ستة أنماط، ويمكن تصنيف الفرد في أحد الأنماط تبعا لغلبة أو سيادة أي قيم منها، لكون المقياس حسب نظره يتكون من القيم التالية: القيمة النظرية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية والجمالية والدينية، ونلاحظ على أنه قال بغلبة وسيادة أحدها عند الفرد أو الجماعة مع توافر القيم الأخرى لديه، بينما ترى "كارين أوينز" C. Owens على أن القيم عبارة عن أفكار معيارية توجه السلوك وتزوده بمعايير خارجية وداخلية على نحو ما يكافح الناس من أجله وتزود السلوك الأخلاقي واردة في: سمير خطاب، نفس المرجع، ص 63.

<sup>2</sup> ريمون رويه، نقد المجتمع المعاصر، ترجمة د. عدل العوا، (بيروت: منشورات عويدات، 1978) ص 12.

5/ تشترك مع باقي العادات الاجتماعية في الوظائف التي تعمل على تحقيقها (مثل التنظيم والضبط الاجتماعيين) بل وتتداخل معها إلى درجة تكون الحدود بينها ضبابية وجد رفيعة. (1)

6/ كما تشترك القيم مع العادات والتقاليد والأعراف في قنوات تواترها، إذ أنها تستعمل نفس الجسور في تواصل الأجيال من خلال التنشئة الاجتماعية والتقليد والمحاكاة... وصور الجزاءات الناجمة عن مخالفتها.

ولكن ما يجب التأكيد عليه عند الحديث عن خصائص القيم (العامة) هو ذلك الإختلاف بينها في الثقافات المختلفة، فما يعتبر قيمة ايجابية في ثقافة مجتمع ما قد يعد ذا قيمة سلبية في ثقافة أخرى، مثلا إرتباط الأخذ بالثأر في المجتمعات الشرقية بالشرف والكرامة، ولكن يبقى التأصيل النظري للقيم مشتركا إذ يمكن الأخذ بتصنيف "شبرانجر" أو تقسيمها اجتماعيا إلى قيم تفضيلية وقيم ملزمة وقيم عامة وأخرى مرتبطة بالمجتمع المحلي، والقيم الجماعية والفردية، قيم دائمة وقيم مؤقتة، قيم وسائلية وأخرى غائبة، وقيم روحية وأخرى مادية. (2)

#### الأعراف:

الأعراف جمع عرف اشتق من فعل عرف عارف، تعارف وعرفاء، كأن يقال: الناس على ما تعارفوا عليه أي اتفقوا عليه، وعرف فلانا فلان وتعرف عليه، أي أن فلانا أدرك من هو فلان، فوضع اسما وحسبا ونسبا ومركزا على شخصه بحيث أن هذه السمات تفرق شخصا عن آخر، وأن الشخص الذي تعرفه أو تتعرف عليه يخرج من الدائرة النكرة ليلج دائرة الضوء.

والعرف سنة يتبعها الناس مع شعورهم بإلزامها إلزاما اجتماعيا وقانونيا، أي أنه اطراد العمل بين الناس وفقا لسلوك معين، يكون هذا الاطراد مقترنا بأحاسيس بوجود جزاء مجتمعي يكفل احترام هذا السلوك واستعمال مصطلح السنة في هذا المقام، لا يعني قدرة الفرد أو الجماعة على اختيار الأخذ بها أو تركها، وإنما هو للدلالة على الطابع الشبه مقدس لهذه السنة، ويفترض في السلوك حتى يكون عرفا توافر ثلاث أركان أساسية، يتمثل الركن الأول في الواقعة المادية أو مجموعة الوقائع المادية موضوع العرف التي تعتبر سلوكا يتواتر الأفراد على إتباعه حتى وإن كانت هذه الواقعة غير منشأة للإلزام في حد ذاتها، بينما يشكل الركن المعنوي ثاني دعائم العرف ويتمثل في الجانب النفسي غير المادي وهو المنشأ لإلزاميته، إذ يقصد بهذا الركن إحساس الأفراد الذين يتبعون السلوك العرفي المعتاد بأنه سلوكا

<sup>1</sup> صلاح الدين شروخ، مدخل في علم الاجتماع، (الجزائر: دار العلوم للنشر والتوزيع، 2005). ص 17 وما بعدها.

<sup>2</sup> فوزية نيا، مرجع سابق. ص 338.



ملزماً، مما يحوله إلى قاعدة ملزمة تتمتع بتلك القوة القانونية الجبرية، هذا ما دفع فقهاء القانون إلى اعتباره مصدراً من مصادر التشريع وعرفوه على أنه ذلك القانون غير المكتوب، ينشأ عن تواتر الناس على إتباع سلوك معين مع شعورهم بوجود جزاء قهري يكفل احترام هذا السلوك،<sup>(1)</sup> وإذا كان رجال القانون يعتبرون العرف هو القانون لأنه جزء لا يتجزأ منه، ومصدراً من مصادر التشريع ( القانون)، إلى درجة أنهم يأخذون بعين الاعتبار إمكانية كتابته وتدوينه حتى وإن كانوا يؤكدون على أنه يبقى في خاصيته الأساسية متواتراً بالكلمة والسلوك وأن مصدر إلزامه ليس في تجميعه وكتابته، وإنما في شعور الناس بقوته الملزمة.

أما أنثروبولوجيا فالعرف نوع من الطرق الشعبية أو الاستعمالات أو العادات الاتفاقية التي تتسم بصفتين أساسيتين يتمثلان في الارتفاع في درجة إجبار هذه العادات، وثانيها الشعور بشدة ضرورتها لمصلحة الجماعة واستمرارها ورفاهيتها.

وقد اعتبره " رالف لنتون " R.Linton من عموميات الثقافة إذ يقرن بين العرف ومصطلح العموميات وهي العادات الجمعية التي لا مفر من مراعاتها والتي يصعب جدا مخالفتها نظراً لشيوعها الواسع وارتباطها بعواطف الناس العميقة الجذور،<sup>(2)</sup> لذلك كان عرف القبيلة وهو قانون وأخلاق وسلوكات هو أول قاعدة ملزمة وأصل القانون فيها ومنبعه، وأفرادها يحسون بضرورة توافقهم معه، وقد سير هذا المنبع سلوك وممارسات الجماعة الإنسانية منذ الأزل وما زال كذلك رغم حداثة العصر، لذلك مازالت الكثير من القبائل العربية في الألفية الثالثة تأخذ بقواعد العرف العشائرية، وعرف العجر العرف القاضي بمنعهم من الزواج من غيرهم، وأعراف المعاملات التجارية... الخ.

ويقسم العرف إلى عرف عام وعرف خاص، العام منه تصنعه السلطة في مباشرة وظائفها كأن تقول دستور عرفي، بينما الخاص يكون من صنع الأفراد أنفسهم في علاقتهم مع غيرهم أو مباشرتهم لأعمالهم مدنية كانت أم تجارية، علاقات اجتماعية كانت أم اقتصادية مادية، كما يقسم إلى عرف شامل وعرف إقليمي، بحيث أن الممارسات المتعارف عليها في منطقة لا تكون ملزمة إلا فيها (مثل أعراف

<sup>1</sup> سمير عبد السيد تناغوا، النظرية العامة للقانون، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1986) ص 425.

<sup>2</sup> يقول "هربرت سبنسر" في هذا المجال: "يولد كل منا فيحاط "بجو" من العرف كما يحاط بالهواء، وكما أن الطفل لا يحل الهواء قبل أن يستنشقه، فكذلك الفرد بالنسبة للعرف، إذ أنه لا يتأمل فيه ولا ينتقده قبل أن يعمل به ويسير بمقتضاه بل أنه يطيعه طاعة عمياء..." وورد في: فوزية ذياب، مرجع سبق ذكره، ص 200.

المجتمعات المحلية والأعراف الريفية)، وتكون شاملة عندما تعم كامل تراب الدولة والمجتمع، وهناك تقسيمات أخرى مثل الأعراف الطائفية والأعراف المهنية وغيرها.

ومهما يكن فإن العرف سلطان قاهر وسيد مطاع في المجتمع يحمل صفة التواتر والقداسة والإلزامية والتقليد والمحاكاة ويحقق نفس الوظائف المعروفة في العادات الاجتماعية، إنه السلطة الخفية المحاطة بهالة مقدسة تجعل من الإنسان أسيره من المهد إلى اللحد، بحيث يجعله يعرف ويعي تماما أنه مراقب أشد المراقبة من الآخرين، وأن تصرفاته وأعماله خاضعة مباشرة لرأي بني جلدته وحكمهم، وقد يصل جزاء مخالفته إلى حد تضحية الجماعة بالفرد الذي يخرج عن عرفها مثل نظام " الخلع " عند القبائل العربية في الجاهلية، والذي تحول مع الزمن إلى الخلع في الأحوال الشخصية في الوقت الراهن (على أقل رمزيا). لذلك يمكننا أن نقول:

° إن العرف في إزمه وشموله وعمومه أقرب إلى القانون منه إلى التقاليد.

° العرف في سيطرته على الناس قوي قدير وسيد مطاع لذلك قيل " العرف سلطان".

° إن تأثيره على الفرد والجماعة لم يخف مع العصرية والحداثة وتطور المنظومة القانونية ككل، وما يؤكد هذا الاتجاه هو اعتبار العرف مصدرا من مصادر القانون.

ونخلص من كل ما ورد أن العادات والتقاليد والأعراف والقيم تشكل جزءا حيويا من المنظومة التقليدية للمجتمع، إنه التعبير الحي عن هويتها، وجزءا من ثقافتها تعمل على تواتره والحفاظ عليه، فالفرد في سلوكاته وممارساته وتقويمه للأشياء يتأثر بتلك المنظومة التي ترعاها الجماعة، ويشعر اتجاهها بالالتزام، بل وكثير ما يسعى إلى الإبقاء على هذه الأوضاع والمعايير أو يحاول الوصول إليها باذلا ما في وسعه من جهد وطاقة، وهو عندما يفعل ذلك إنما يفعله حتى وإن كان يتعارض مع ميوله الشخصية، ومجتمعاتنا العربية خير دليلا على ذلك.

وما يدعم هذا الاتجاه تصوره لنا سيطرة التقاليد والعادات الاجتماعية التي تزداد قوتها وتأثيرها عند الاتصال بالعناصر المقدمة أو بعناصر أسطورية وأخرى خرافية، مثل حالة الإعتقاد في أن أرواح الأجداد والأسلاف تغضب أشد الغضب إن تغير أو انقطع العمل بالعادات الموروثة. ولا يكاد يوجد مجتمع حتى في العصر الحالي يخلو من تأثير الدين، أو يخلو من الخرافات ومن أنماط السلوك المتصل بالتفكير الخرافي برغم ما يبدو في هذا من تناقض مع ظروف العصر وما وصلت إليه العلوم من تقدم.

لكن الخوف والتوجس ( الذين أشرنا إليهما عند تعرضنا للأسطورة ) المستمرين يمثلان أهم أسباب شيوع العادات الخرافية،<sup>(1)</sup> خاصة إذا اجتمع مع هذا الخوف الجهل والشعور بالضعف والعجز عن العمل الايجابي لكون أن العادات الخرافية تستهدف زيادة على بعث الأمن والأمل والطمأنينة في النفس، مساعدة الإنسان على التهيؤ لمواجهة الأحداث والوقائع المستقبلية، ومهما يكن فقديسة العادات الاجتماعية في شموليتها تستمد في الغالب من اتصالها الوثيق بالدين أو بالسحر أو بالأخلاق أو بهذه العناصر مجتمعة.<sup>(2)</sup>

يتبين لنا من خلال هذا العرض الوجيز أن العادات والتقاليد والأعراف والقيم تسعى إلى تحقيق الضبط والتنظيم والتواصل الاجتماعي، وأنها سيد مطاع حتى وإن كان غير مادي، يتلقاها الفرد من خلال عملية التنشئة، وتحافظ على تواصل الأجيال من خلال ميكانيزمات معقدة وغريبة، ولما كانت هذه الأهداف تمثل ماهية السلطة السياسية، نتساءل ما هي يا ترى العلاقة بين هذا النسق التقليدي وبين النسق السياسي الكلي؟

#### المطلب الثاني : المقاربة المؤسساتية :

لقد تناول فقهاء القانون إشكالية المؤسسات بخصوصية وحذى علماء السياسة حذوهم حتى وإن كان تناولهم ينصب على الجانب البنائي والتنظيمي، فهل يمكن اعتبار نسق العادات والتقاليد والقيم والأعراف مؤسسة اجتماعية قائمة بذاتها؟ وما هي حقيقة علاقة هذه المؤسسة بالمجتمع ؟ حتى يمكننا أن نصبغ صفة المؤسسة على أي كيان يجب أن تكون نتاج الأفراد من أجل تنظيم حياتهم، وهذه الآلية - العلمية - بمعناها التأسيسي تدخل في إطار جدلية المؤسسين والمؤسس. إن المؤسسة أسرة فعالة تولد "ألفة مؤسسية" كما يقول "مارسيل بريلو" Marcel Prilot وليست مجرد أشخاص معينون ومسجلون قانوناً، إنها نتاج وممارسة على المحيط الاجتماعي في نفس الوقت، إذ تشير إلى مجموعة من الأعمال أو الممارسات المنظمة بطريقة مستقرة، وهو ما ينطبق تماماً على نسق العادات والتقاليد، كما أن "ماكس فيبر" Max Weber في تناوله للمؤسسة انطلق من فكرة

<sup>1</sup> لذلك درجنا على سماع أن العادات والتقاليد تخلفا وعيشا في الماضي لا يتماشى وضرورات ومتطلبات عصر العولمة والمعلوماتية، رغم أننا متأكدين تماماً على أنه حتى في المجتمعات المتقدمة مثل اليابان والولايات المتحدة الأمريكية مازالت منظومة العادات والتقاليد مؤثرة بل ويعمل الفرد والمجتمع والدولة على الحفاظ عليها ونفض كل غبار يطالها. والمقصود من ربط هذه المنظومة التقليدية بالتخلف هو ذلك التمسك بالعادات الخرافية التي تنفصم عن الواقع المعاش والبناء الاجتماعي للجماعة.

<sup>2</sup> أحمد الخشاب، الضبط والتنظيم الاجتماعي، (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1959) ص 143-144

الترابط، إذ نظر إليها على أنها "تجمع يتمتع بقوانين أو أنظمة داخلية يمكن أن تطبق بنجاح نسبي داخل منطقة عمل محدودة على هؤلاء الذين يعملون بطريقة يمكن تجديدها وفق معايير معينة"،<sup>(1)</sup> ومع أنه كان يقصد المؤسسة السياسية والاجتماعية في مفهومها العام إلا أننا نلاحظ أن السمات الأساسية للمؤسسة متوفرة في نسق العادات الاجتماعية، فهذه الأخيرة تمثل في حد ذاتها قوانين وأنظمة داخلية توجه سلوك واختيارات الأفراد، كما أنها تتواتر وتطبق ويخضع لها في مجال جغرافي محدد، أي على بيئة اجتماعية وجماعة إنسانية بعينها، وهي في تواترها وتتألفها بين الأجيال ليست بمنى عن عمليات التغيير، بما في ذلك التجديد في مفهوم الأحياء الممزوج بالعصرنة.

وعرفها المنجد الصغير Robert petit إنطلاقاً من لفظ institution على أنها: "جملة الأشكال والبنى الاجتماعية كما هي قائمة على أساس القانون والعادة." فهي شيء إعتباري يمثل في نهاية المطاف شبكة العلاقات الاجتماعية التي تحدد مواقع إجتماعية للفاعلين، وذلك بالنظر إلى معايير إجتماعية محددة، معايير ذات بعد إلزامي بالنظر إلى مدى شرعية السلطة التي تمتلكها هذه المؤسسة، وهي سلطة ليست فقط مادية بل أيضاً معنوية، لذلك يمكننا القول بكون كل ما هو إجتماعي مؤسسياً. والقول بالإلزامية الاجتماعية لها يعني بضرورة ضبط إجتماعي، فالمؤسسة المجتمعية تعمل على فرض معاييرها وضوابطها إستجابة لمقتضيات المراتبية الاجتماعية وحفاظاً على التمايز في المواقع الاجتماعية وفي توزيع الدخول والمسؤوليات والحظ من الواجهة بناء على الشرعية التي تمتلكها. ففي المفهوم السوسيولوجي تمثل المؤسسات الاجتماعية ضماناً لنظام الحياة الجماعية لكونها تسمح للفاعلين بالوجود معا في مجالات ومستويات شتى بدءاً بضمان مسار التنشئة (العائلة والمؤسسات التربوية) وإعادة الإنتاج الإجتماعي وعبر مجازات الإنحراف (المؤسسات القانونية والأمنية).<sup>(2)</sup>

ودأب علم الاجتماع على جعل مفهوم المؤسسة أكثر قابلية للتشغيل ويعرف وفقاً لوظيفته التي تكمن في الحفاظ على توازن العلاقات الاجتماعية، الهدف الذي أكده "أبزنشتات" عندما عرف المؤسسة على أنها: "كيان ينظم مبدؤه الموازن معظم نشاطات أعضائه في مجتمع أو في جماعة وفقاً لنموذج منظم

<sup>1</sup> in ANSART Pierre, **sociologie contemporaine**, Paris, le seuil, collection points, 1994, p 33

<sup>1</sup> إستعمل مفهوم المؤسسة كأداة للتحليل السوسيولوجي الهادف إلى تناول الظواهر المجتمعية، يمكننا أن نستخدمه في مقاربتنا الأنثروبولوجية للظاهرة السياسية عموماً.

معين يرتبط ارتباطا وثيقا إما بالمشاكل الأساسية أو بإحتياجات هذا المجتمع أو هذه الجماعة أو هذه المجموعة وإما ببعض أهدافه أو أهدافها<sup>(1)</sup> مما يعني أن المؤسسة:

° كيان قائم بذاته قد يجسده هيكلًا ماديًا أو يكون معنويًا.

° وظيفة هذا الكيان تنظيم وموازنة نشاطات وسلوكات وعلاقات الجماعة الإنسانية.

° الغاية من هذا الكيان إشباع حاجات معينة مادية أو معنوية.

° لتجسيد تلك الغاية يرتبط ذلك الكيان بعلاقات وثيقة.

وتغدو المؤسسة الاجتماعية بذلك مجموع الأشكال والبنى الاجتماعية القائمة على أساس القانون والعادة في بعدهما العقلاني واللاعقلاني، تحدد المواقع الاجتماعية للفاعلين بالنظر إلى القيمة الرمزية للعلاقات التي تقوم تبعًا لذلك، علاقات يمكنها أن تتجلى في الممارسة الاجتماعية القادرة على تحقيق إضافات للفرد والمجموعة من حيث الموقع في سلم التراتبية الاجتماعية، وسنرى أنها تحقق موقعا ومكانة خاصة داخل المجتمع العربي الإسلامي الذي تنتمي إليه الجزائر، حيث يتجذر الأصل والنسب وعلاقات القرابة والانتماء العائلي ويؤكد حضوره القوي إلى درجة يصبح واحدا من أهم المعايير في توفير الصعود، لترسبه في عمق تركيبة الشخصية العربية الإسلامية، فالقرابة معيارا أكثر حضورا في تاريخ الفعل الاجتماعي عموما في هذا النوع من المجتمعات التقليدية.

إن إضفاء طابع المؤسسة على هذا الكيان لم يأت عبثًا أو فجأة أو بقرار أي كان نوعه، إنه نتاج مخاض ولادة تاريخية طويلة من الممارسات والسلوكات والعمليات للمجتمع الإنساني، تأسست بحكم جذورها والأخذ بها، وهي إن فعلت ذلك فقد كان ولا يزال من أجل تنظيم النماذج والعلاقات الاجتماعية بطريقة مستقرة، وتطبيق عملية المأسسة انطباقا كليًا على العادات الاجتماعية باختلافها، فممارستها والأخذ بها ومحакاتها والاعتقاد والإيمان بها حولها إلى مؤسسة ذات فعالية أكيدة في البناء الاجتماعي كمنسق كلي، حتى وإن كانت الكثير من التحليلات تهون من مفعولها بحجة العصرية.

ولو عدنا لمفهوم المؤسسة لوجدنا أن أنثروبولوجيا التنمية وعلم السياسة وعلم الاجتماع التاريخي وعلم الاقتصاد والقانون يلتقون في استخدام هذا المفهوم بشكل موسع إذ يعتبر شرطًا مسبقًا لعملية التنمية والتحديث، ولكن تنفرد الأنثروبولوجيا بالاهتمام بهذا المفهوم مقارنة بعلاقاته مع المجتمع، بينما

<sup>1</sup> غي هرميه وآخرون، معجم السياسة والمؤسسات السياسية (عربي، فرنسي، انجليزي)، ترجمة: هيثم اللع، (بيروت:

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. 2005) ص 383 - 384.

تركز المقاربة المؤسساتية في العلوم السياسية (والتحليل القانوني) التي تتعامل في تحليلها السياسي للمؤسسة عبر تحليل أساسها الهيكلي ونموذجها التنظيمي، مما يجعل هذه المقاربة غير صالحة للحقل الأنثروبولوجي، على الأقل بهذه الصورة المطروحة في العلوم السياسية. لكن يمكننا القول أن المؤسسة السياسية تعبر عن جملة الأشكال والبنى السياسية كما هي قائمة على أساس القانون والعادات في بعدهما العقلاني واللاعقلاني والمحددة لغائيات الفعل السياسي ومضامينه ونظمه وأنماطه التي تمثل جميعها أشكالاً تتحدد إلى درجة كبيرة المواقع الاجتماعية والسياسية للفاعلين، وهذا بالنظر إلى القيمة الرمزية للممارسات السياسية ودورها في تحقيق قيمة مضافة للفرد والجماعة في مواقع سلم التراتبية الاجتماعية، مع ما يصاحب ذلك من تحقيق رساميل متعددة منها المادي ومنها الرمزي. وفي هذا المقام يحضرنا ما أكده "ماكس فيبر" من أنه لا ممارسة سياسية من أجل السياسة في ذاتها، إذ لا سياسي يعيش من أجل السياسة، بل أنه يعيش بالسياسة.<sup>(1)</sup>

عندما نصنف المؤسسات تصنيفاً عاماً نجد نموذجين: الأول تمثله المؤسسات الشبئية (مؤسسات الأشياء) ذات الوجود القانوني<sup>(2)</sup> المرتبط بنظام مؤسسة المؤسسات "الدولة" مثل: المنظمات والجمعيات والأحزاب السياسية. بينما تدرج العادات والتقاليد والأعراف والقيم كنسق عام في إطار النموذج الثاني الممثل في "مؤسسات - جسم"، لأنها مؤسسات حية وإن كانت معنوية وامتداد جذورها التاريخية - قدم عمرها الزمني مقارنة بمؤسسات الأشياء-، ويؤكد تأثيرها وسيطرتها وسلطانها<sup>(3)</sup> إننا إن نؤكد على هذه المقاربة المؤسساتية، فمبرر ذلك أكاديمياً يكمن في كونها مدخلا منهجياً نستخدمه في تناول موضوع القبيلة والأحزاب في الجزائر، ونحن إن نفعل ذلك لا نستحدث شيئاً، فقد اتجه بعض الأنثروبولوجيون مثل "مارك أبلاس" Mark Abèles إلى دراسة ثقافة المؤسسات السياسية الأوروبية في بروكسيل - مقر الاتحاد الأوروبي - دراسة أنثروبولوجية وظفت فيها تقنيات البحث الأنثروبولوجي المطبقة على الجماعات الإنسانية المغلقة - حتى لا نقول البدائية - مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة تكيفها مع متطلبات الاختلاف في البيئة والزمان والمكان والبناء الاجتماعي ...

<sup>1</sup> ماكس فيبر، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة: نادر ذكرى، (بيروت: دار الحقيقة، 1982) ص 56

<sup>2</sup> حتى وإن كانت الشخصية المعنوية التي تكتسبها المؤسسة محل جدل فقهي، إذ يعتبره قسم من الأنثروبولوجيون فلسفة قانونية وجمبار قانوني يؤكد موقف بعض فقهاء القانون.

<sup>3</sup> وورد في: Madelaine Geruvitz et Jean Loca, traité des sciences politiques, volume 04, Paris, PUF, 1983, page 63-64

وهذا يعني مقارنة أنثروبولوجية للمؤسسات السياسية من منطلق أنها تمثل بوتقة للمعايير الاجتماعية والقواعد القانونية التي تحكم الجماعة: اثنية أو عرقية أو الدولة ككل، كما أنها تنظيم محدد ومتنوع. فهل هذه القواعد القانونية طبيعية عرفية أم أنها اتفاقية؟ وما مصدر السلطات التي تخولها حق فرض الجزاءات على المخالفين؟

من المسلم به تاريخيا على أن نسق العادات والتقاليد والأعراف كان سابقا على النسق القانوني، بل وحتى بعد ظهور القواعد القانونية المكتوبة (القوانين والأوامر والديساتير) استمرت العادات والتقاليد في تسيير شؤون وتنظيم ممارسات شرائح هامة من المجتمع، وإعتراف فقهاء القانون بأن الأعراف تمثل مصدرا من مصادر التشريع لخير دليل على صحة ذلك، ويكفي أن نورد في هذا المجال اللجوء إلى الولاءات التقليدية الحامي الطبيعي للعادات الاجتماعية في التنافس السياسي، أو مثال "الطقوس" الدبلوماسية المعروفة بالبرتوكول، والتي تعتبر في حقيقة الأمر عادات ذات طابع إجرائي متعارف عليها في السياسة<sup>(1)</sup> هذا بالإضافة إلى دورها الرمزي، كما نلاحظ استمرار العمل بالعادات والتقاليد والأعراف رغم التطور الكبير والتخصص الذي وصلت إليه المنظومة القانونية، فلا زال الزواج يعرف نفس الجانب الإجرائي الذي وضعته العادات والتقاليد (بالإضافة إلى الدين)، ولا زال ارتياد الزوايا وزيارة أضرحة الأولياء الصالحين من قبيل المحاكاة بالإضافة إلى الأسباب الأخرى، وما زال الناس يحتفلون ببعض الأعياد تقليدا للأسلاف... بل وفي بعض الحالات شوهد تعارض بين العادات والتقاليد والأعراف وبين النصوص القانونية، وكانت الغلبة في الكثير من الأحيان للطرف الأول لصفته المقدسة أساسا التي يوليها له أفراد المجتمع مثل عادة الأخذ بالتأثر في المجتمعات الشرقية.<sup>(2)</sup> لذلك صدق القول بأن العادات والتقاليد والأعراف والقيم في أي مجتمع "مؤسسة - جسم"، وما يضيف عليها طابعها المؤسساتي هو:

° كونها نظام من القيم التي تفرض شعورا بالالتزام والتمسك بها والاعتقاد فيها.

° تمثل وديعة مقدسة لكونها تراث معنوي، أدبي وفني، عسكري وديني تتناقلها الأجيال بأمانة.

° تشكل ضربا من ضروب السلطة من خلال الضغط الذي تمارسه على أفراد.

<sup>1</sup> أصل كلمة الدبلوماسية إغريقي DIPLOMAT وكانت تعني أدونات السفر، وقد كانت في الأصل -تاريخيا- مجموعة من القواعد المتعارف عليها بين الدول قبل أن تقننها قواعد القانون الدولي، ومن هنا إستحضرنا مفهومها في هذا المقام.

<sup>2</sup> عندما نشير إلى مثال المجتمعات الشرقية، فهذا لا يعني عدم وجود ظاهرة الأخذ بالتأثر في المجتمعات الغربية ولكنها قليلة بالمقارنة بالشرق. فالانتقام شعور طبيعي عند الإنسان أي كان زمانه ومكانه، ويكفي أن نورد مثال بعض الأدبيات الغربية التي تناولتها مثل قصة "ألكسندر ديما" الشهيرة: حكاية الكونت "دومونتي كريستو".

° إنها امتداد لماضي مجتمع في حاضره، لذلك لا يمكن فهم المجتمع الحالي أو تتميته وتحديثه دون الأخذ بعين الاعتبار ماضيه.

° إنها رمز لوحدة وتجانس الجماعة في المكان والزمان، وهي رمز لهويته الجماعية لهذا كان السياسي يسبح في النسق المؤسسي للعادات والتقاليد، وهذا لا يمنع ممارسي السلطة وممثليها أو المتنافسين من أجل الحصول عليها من توظيف هذا النسق وحتى من جعله مصدرا من مصادر شرعية السلطة.

### المطلب الثالث: السلطة والمجتمعات التقليدية

القاعدة تريد أن يكون التصرف التقليدي غير مرفقا بأي تفكير عقلائي بالمعنى الدقيق للكلمة، فالفاعل الاجتماعي يمثل لإطاعة أوامر وأساليب أمليت عليه من خارج ذاته (من المجتمع) بناء على العادات الاجتماعية السائدة، وتصرفه استجابة شبه آلية اعتاد عليها، فالتقاليد تحكم الثقافة والاختيارات السياسية، كما تفرض واجبات الطاعة والامتثال للسلطة.<sup>(1)</sup>

تشكل العادات الاجتماعية<sup>(2)</sup> في المجتمعات التقليدية دعائم السلطة ومصدر شرعيتها، فطابعها المقدس والمجسد في خضوع الأفراد لها توظفه السلطة بصورة أو بأخرى، فتسود السلطة التقليدية في مجتمع محافظ يفكر بالأمس أكثر مما يفكر بالحاضر والمستقبل، لذلك يتمسك بتقاليده ويستسلم للقائد الذي يحميها ويحافظ عليها سواء كان شيخ قبيلة أو ملكا أو رئيسا.<sup>(3)</sup>

كان "ماكس فيبر" شديد الانتباه لتأثير علاقة التراتبية والمكانة الاجتماعية، ففي كتابه عن الاقتصاد والمجتمع وتحت عنوان "أنماط السيطرة" يطرح التمييز الشهير بين السيطرة (السلطة) التقليدية، والسيطرة القانونية العقلانية والسيطرة الكاريزماتية.<sup>(4)</sup>

فالسلطة التقليدية حسبه تستند إلى عادات تكرسها صلاحيتها الراسخة والعادة المتجذرة لدى الإنسان. ففي مجتمع مميز بعلاقات شخصية جدا ومتلاحمة بمعتقدات مشتركة، تعطى القيمة للاستقرار بدل التجديد، واحترام الترتيبات القائمة وامتثال كل فرد للدور الموسوم له في المجتمع، فكل نظام حكم يمكنه توصل تقليد متجذر بقوة في معتقدات مشتركة يجد فيه شرعية تتزايد باستمرار. هكذا يصبح نوعا

<sup>1</sup> حسن ملحم، مرجع سابق الذكر، ص 20.

<sup>2</sup> نقصد بالعادات الاجتماعية: العادات والتقاليد والأعراف والقيم.

<sup>3</sup> حسن صعب، مرجع سبق ذكره، ص 338

<sup>4</sup> غي هرميه وآخرون، مرجع سابق الذكر، ص 246-247.



ما سلطة "طبيعية"، أي سلطة لا تعود نشأتها ومقوماتها موضعاً للشك والتساؤل. كما أنه يشير إلى أن شرعية السلطة التقليدية تعتمد على الاعتقاد بقديسية العادات التي كانت موجودة، سواء كان لها أساس واقعي أو لم يكن، تلك التقاليد التي تقر شرعية من هو في السلطة كسلطة شيخ القبيلة على أفراد عشيرته، وسلطة الأمير أو الملك التقليدي على أفراد شعبه.

إن الأساس الذي تستند عليه هذه السلطة هو اعتقاد الأفراد بوجود قواعد معنية لها من القدسية أو القوة السحرية أو الإلهية حسب الحالة، بحيث تعرض المخالف لها للعقاب الإلهي أو تعرضه إلى نوع من الشر الدنيوي.<sup>(1)</sup>

إن صفة "التقليدي" لا ترد على مجتمع إلا بعد القراءة الأنثروبولوجية لعاداته وتقاليدته، والتي تمثل الروح بالنسبة لجسد مؤسساته السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والدينية، هذه القراءة التي يجب أن تأخذ بعين الاعتبار موجة الحداثة التي تعرفها المجتمعات التقليدية، والتي تؤدي إلى تفسخ أو تحول السلطة التقليدية وامتزاجها بمفاهيم الدولة والمؤسسات البيروقراطية الحديثة. ونشهد الأمثلة الحية على ذلك من خلال حال دول العالم الثالث المسماة النامية<sup>(2)</sup> والتي حاولت بنجاح نسبي انطلاقا من وعيها بالفارق الذي يفصلها عن المجتمعات الغربية المتقدمة تطوير أنظمة قيم خاصة بها تكون أدوات تقييم وإطلاع على العالم الحالي، بالمقارنة مع أنظمتها القديمة وأنظمة الغرب في أن واحد،<sup>(3)</sup> لكن هذه المحاولات في رأينا أدت إلى سواد تقاليد معدلة بدلا من حداثة وعصرنة بأتم معنى الكلمة، إنها إشكالية التحديث/التقليد، الذي تعرفها المجتمعات العربية الإسلامية ومنها الجزائر موضوع دراستنا.<sup>(4)</sup>

إن المورث السياسي للمجتمع العربي الإسلامي يشير إلى أن الحاكم كان دائما يتمتع بسلطات واسعة تقابلها مسؤوليات كبيرة ناجمة عن وضع المجتمع، كما أن المورث الاجتماعي يمثل مصدر ذلك الموروث السياسي، إذ أنه يوحي من خلال نسق التقاليد والعادات والأعراف والقيم السائدة، إلى أن هنالك تناغم بين الحاكم والمحكوم، أكثر مما يبرز الصراع والتوتر بينهما، حيث وظفت آليات وقنوات عديدة لإنتاج التواصل بين الحاكم والهيكل الاجتماعية (الطبقية، الاثنية، القبلية والجهوية).

<sup>1</sup> محمد السويدي، مرجع سابق الذكر، ص 31.

<sup>2</sup> Abèles Marc et Jeudy Henri Pierre, **Anthropologie du politique**, Paris, éditions Armand colin, 1997 p.42

<sup>3</sup> سفير ناجي، مرجع سابق الذكر. ص 200

<sup>4</sup> يتحدث الأستاذ بسام الطيبي في بحث له بعنوان: "البناء الاقتصادي الاجتماعي للديمقراطية" عن تفسخ تحديثي لبنيات تقليدية. وارد في: "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، مرجع سالف الذكر، ص 111

ومهما يكن من الأمر فإن الذي يهمننا في هذا المقام هو أن السلطة في الأنظمة السياسية العربية، حتى وإن نوعت من مصادر شرعيتها، فإنها في جزء هام منها تعتمد على المصدر التقليدي والتمثل في مجموعة التقاليد الدينية والأعراف القبلية العشائرية (في مصر، الجزائر، العراق، اليمن، الإمارات، ليبيا...) في تحقيق رضا المحكومين من خلال احترامها لها، إيماناً بتجدر دور الدين والتقاليد في الوعي العربي وبهذا تؤكد شرعية سلطتها من خلال تطوير آليات العمل السياسي وحل النزاعات المسندة إلى قواعد العرف والتقاليد، إنها حالة الملكيات العربية وجمهورية السودان وحتى النظام العراقي السابق بإيديولوجيته العلمانية.

فالخطاب السياسي للسلطة في كل مجتمع يعتمد في تقوية تواجه وتأكيد شرعيته على معايير موضوعية وأخرى ذاتية، وتختلف الأنظمة السياسية في درجة المزج ومرونته بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي، لكنها تشترك كلها في إعتبار النسق السياسي متداخل مع ما هو اجتماعي، ثقافي، اقتصادي، ديني، أخلاقي وروحي. لذلك لا غرابة أن تكتشف الأنثروبولوجيا سمات ثقافية مشتركة بين المجتمعات الشرقية منها والغربية يجسدها خطاب السلطة السياسي.

والمجتمع العربي لا يخرج عن هذه القاعدة، حتى وإن كنا سنرى من خلال الفصول القادمة لهذه الدراسة أن السلطة فيه طورت خطاباً سياسياً يقوم أكثر ما يقوم على التقليدي والمقدس والديني، وأن اللعبة السياسية فيه لها جانب شكلي تجسده آليات مثل الانتخابات والنصوص القانونية والدستورية، ولكن ممارسة السلطة فيه تعتمد على خطاب غير مباشر، خطاب لا يمارس السياسة في الوقت الراهن بقدر ما يمارس الشعبوية، إنه يمارسها في واقع آخر، واقع يخضع لمنطق الرغبة والخوف: الخوف من العقاب، الخوف من المقدس، الخوف من غضب الأجداد والأولياء الصالحين والرغبة في الثواب عن طريق الطاعة والإنصاع.

ونخلص من ذلك إلى أن الكثير من المجتمعات العالمثالية، بما فيها المجتمع العربي تعيد إنتاج ماضيها بصورة مستمرة في ممارسة السلطة السياسية، وتعمل عن حسن نية أو سوءها على المحافظة على التداخل بين التقليدي والسياسي، بين السياسي والمقدس، بين السياسي والأسطوري. وحتى نتمكن من تحليل طبيعة ذلك التداخل أسبابه ووظائفه علينا أن نتناول بالدراسة البناء الاجتماعي أهميته ودوره، سماته الأساسية، كجزء ثاني وهام من التأسيس النظري لدراستنا، مركزين على المجتمع العربي لكون الجزائر جزء منه وتشترك معه في الكثير من المميزات، فهذا الجزء تنتمه للمفاتيح النظرية الضرورية لولوج الدراسة.

الفصل الثاني: في البناء القبلي.

المبحث الأول: نظام القرابة.

المطلب الأول: مفهوم القرابة.

المطلب الثاني: قواعد التسلسل القرابي.

المطلب الثالث: وظائف نظام القرابة.

المبحث الثاني: مصطلحات القرابة.

المطلب الأول: المداخل النظرية.

المطلب الثاني: أسس التصنيف القرابي.

المطلب الثالث: أنساق مصطلحات القرابة.

المبحث الثالث: القرابة والسياسي.

المطلب الأول: البعد الإنساني والتاريخي للعلاقة.

المطلب الثاني: آليات التحالف والتبادل.

المطلب الثالث: علاقة التبعية المتبادلة.

المبحث الرابع: أنواع الجماعات القرابية.

المطلب الأول: العائلة.

المطلب الثاني: البدنة والعشيرة (الجماعات القرابية الفرعية).

المطلب الثالث: القبيلة.

المبحث الخامس: في مفهوم القبيلة.

المطلب الأول: مفهوم القبيلة في الفكر العربي.

المطلب الثاني: الرؤية السوسولوجية الاستعمارية القبيلة.

المطلب الثالث: مفهوم القبيلة من منظور النظرية الانقسامية.

الفصل الثاني : في البناء القبلي:

لما كانت التراتبية الاجتماعية تلعب دورا أساسيا في تنظيم وتسيير الشأن السياسي، فإن دراسة البناء الاجتماعي شكلت مادة دسمة للأنثروبولوجيا الاجتماعية والسياسية، وقد اختلف الأنثروبولوجيون في تقديم تعريف مانع وجامع له، إلا أن ما اتفق عليه أن البناء الاجتماعي هو النسيج المتكون من العلاقات التي تربط بين أعضاء مجتمع ما، وقد ضمنه العلامة "راد كليف براون" Rad Cliff Brown ثلاث مجموعات من الظواهر الاجتماعية هي:<sup>(1)</sup>

1/ المجموعة الأولى وتضم الأشكال المورفولوجية للمجتمع الانساني، وهي تمثل أشكال تكتل الأفراد في وحدات إجتماعية مختلفة ومتنوعة من حيث الحجم والوظيفة، أي أنها الجماعات الاجتماعية المستمرة في الوجود لفترة كافية من الزمن، وتدرج في هذا النطاق العديد من أشكال التكتل نذكر من بينها: الأسرة، الحشد، الجمع، البدنة، البطن، العشيرة والقبيلة والمجتمع، وحتى المصطلحات الحديثة مثل الأمة ماهي في حقيقة الأمر إلا تصور عقلي لتكتل بشري في دلالاته الحديثة، إنه التعبير الحي عن الرؤية البنائية في الأنثروبولوجيا.

2/ المجموعة الثانية والممثلة بنظم العلاقات الإجتماعية القائمة بين الفرد والفرد، والفرد والجماعة داخل المجتمع الانساني، مثل نظم الزواج، نظم القرابة، الميراث، النظام الاجتماعي، النظام الاقتصادي السائد، والعلاقات السياسية القائمة، ونظم المعتقدات... الخ. فهذه النظم هي عبارة عن الآليات والقواعد المنظمة للعلاقات، إنها الحدود المرسومة من قبل الجماعة الإنسانية لأفرادها، وقواعد للممارسات والسلوكات والعلاقات.

3/ أما المجموعة الثالثة فهي تجمع ظواهر التنوع بين أفراد وجماعات مجتمع ما، إذ تحدد تلك الظواهر الأدوار الاجتماعية التي يقوم بها الأفراد والجماعات في المجتمع الواحد، وتنتمي كل مجموعة من الأدوار الاجتماعية الى مراكز اجتماعية يحددها المجتمع ويشغلها الأفراد والجماعات حسب شروط معينة ومحددة مسبقا، إنها الصورة الحية للحاجة الى التكامل من جهة ومن جهة ثانية لتراتبية اجتماعية كنظام قائم. ويكفي لتبسيط فكرة هذه المجموعة، أن نورد مثال فرد ما ينتمي الى وحدة اجتماعية معينة، فذلك الفرد قد يكون ابنا لفرد آخر (أبيه) وحفيدا لآخر (جده) وأخا وأختا لآخر، وزوجا وأبا (إن كان متزوجا)، وفي حياته المهنية قد يلعب نفس ذلك الفرد دورا آخر متمثل في كونه

<sup>1</sup> عاطف وصفي، مرجع سبق ذكره. ص. 83-84

مثلا رئيس مصلحة في مؤسسة ما، كما أن نفس الفرد قد يكون إماما لجماعة مصليين، أو ممثلا لجماعة مهنية، أو مناضلا في حزب أو نقابة، وعضوا نشطا في جمعية ما (المجتمع المدني) ... الخ من الأدوار التي يمكن أن يتقمصها إما إختيارا أو أنها فرضت عليه فرضا، والفرد في ذلك يلعب هذه الأدوار بنفس ميزات واستعدادات وقدرات ذاته المفردة، وقد يكون قيامه بأدوار إجتماعية متباينة تقريبا في نفس الوقت، ولكن ممارساته لهذه الأدوار تكون في الكثير من الأحيان تلقائية.

إن تطبيق مفهوم البناء الاجتماعي كما هو وارد عند "راد كليف براون" على موضوع دراستنا يعني بالضرورة الاهتمام بنظم القرابة القائمة في المجتمع، سواء من حيث شكلها المورفولوجي أو من حيث طبيعة نظم العلاقات القائمة فيما بينها، لكون أن الحديث عن القرابة هو حديث عن روابط الدم والمصاهرة التي تجمع أفراد جماعة انسانية، وأن هذه الروابط تنشأ بالضرورة علاقات تمس قطاعات وأنشطة عدة متداخلة ومتشابكة، ولكنها في نفس الوقت متكاملة، وأن العلاقات أي كانت طبيعتها (سياسية، اجتماعية، اقتصادية، ثقافية، دينية، أخلاقية...) لا يمكن أن تنشأ بمعزل - ولا يمكن فصلها- عن الأدوار التي يؤديها الأفراد والجماعات على حد سواء، فبينما تكون المادة الأولية للبناء الاجتماعي من العلاقات الإجتماعية الواقعية المجسدة، فإن البناء ذاته يتكون من أنماط تتبلور حولها العلاقات، وهذه الأنماط والعناصر تتفاعل وتتصهر في ذلك الكل.

ونحن إن إرتأينا أن نخصص هذا الفصل في الباب التمهيدي من دراستنا للبناء الاجتماعي، فذلك مبرر بإهتمامنا بأحد أشكاله المورفولوجية والمتمثلة في البناء القبلي بصورة عامة، الذي يعبر عن منظومة قرابية لها أثرها على أنشطة الأفراد والجماعات المشكلة لها، سواء كانت تلك الأنشطة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو غيرها، بل ويوجهها في معظم الحالات. فلا زال نظام الزواج في الكثير من المجتمعات يقوم على الزواج الداخلي لأسباب عديدة، وما زال الولاء السياسي مرتبطا أولا وقبل كل شيء بالمنظومة القرابية، ومازلت مجتمعاتنا العربية تربط بين الملكية العقارية خصوصا الفلاحية وبين القرابة، ويكفي في هذا المجال أن نشير الى قدسية العلاقة القرابية المشار اليها في الإسلام الذي يوصي بصلة الرحم وإيتاء ذي القربى، وأن القواعد القانونية المطبقة على الميراث إسلامية تؤكد على حق القريب في مال قريبه بعد موته (منظومة الأصول والفروع والحواشي).

كما أننا سنحاول تناول العلاقة بين نظام القرابة والسياسي ليس فقط على مستوى الولاءات والعصبيات، بل حتى على مستوى الزبائنية السياسية التي تشكل القرابة إحدى لبناتها الأساسية. لهذه الأسباب وأسباب أخرى لا مجال لذكرها في هذا المقام، كان هذا الفصل ضروريا ومخصصا لتناول

البناء القبلي خصوصا في المجتمع العربي، حتى وإن كنا سنقتصر على الدراسة الوصفية، لكن ذلك لن يمنع من محاولة تحليل مظاهر وسمات هذا النظام.

### المبحث الأول: نظام القرابة:

إهتم الأنثروبولوجيون بدراسة النظم القرابية للكثير من المجتمعات حتى وإن كان أخصب ما ورد في هذا الميدان عن المجتمعات البدائية، ويرجع هذا الاهتمام العلمي الى أهمية فهم هذه النظم لأنها تكشف عن العلاقات الاجتماعية التي يندرج من خلالها الشخص طوال حياته، كما توضح طريقة انتقال المراكز والملكية من جيل الى الجيل المولي، وتعمل القرابة في بعض المجتمعات على تكوين تكوينات اجتماعية ذات تأثير على الحياة الاجتماعية والسياسية، فمثلا في المجتمعات البسيطة أو الصغيرة يحرص كل فرد على أن يكون عضوا في جماعة تعاونية، وهذا ما قد يفسر الحاجة الحديثة للفرد في الإنضمام إلى نقابة أو حزب أو على الأقل يفسره جزئيا، وأي جماعة من الناس تكون مغلقة ومترابطة اجتماعيا وهذا ما يلاحظ في بناء القبلي، إذ يعتمد عليها في المساعدة وممارسة الأنشطة الحيوية الاقتصادية كانت أم سياسية أم عسكرية، ومن خلال اعتماد ذلك الفرد على الجماعة المتعاونة يستطيع أن يحقق ذاته ويضمن استقراره، إنها خير تعبير عن فطرة الحفاظ على البقاء من جهة ومن جهة ثانية تأكيدا على أن الانسان اجتماعي بطبعه، وأن ميله إلى ربط علاقة مع بني جنسه يبدأ من المقربين اليه.

فما هو مفهوم القرابة والجماعة القرابية ؟

### المطلب الأول: مفهوم القرابة:

القرابة اصطلاحا مشتقة من فعل قرب يتقرب قريبا وتقريبا وقريبا، كأن نقول مجازا هذه الفكرة قريبة على قلبي، أي أنها استهوتني وأميل الى اختيارها أو فعلها، وفي ذلك دلالة على الرابطة والالتصاق، ونقول فلانا قريب فلان، أي أنه من أهله وتجمع بينهما أوامر عائلية، أي أن بينهم بالضرورة علاقة دموية سواء من جهة عائلة الأب أو عائلة الأم، وهو ما يحمل المعنى اللغوي للمصطلح. وما لاحظته الأنثروبولوجيون أن القرابة كسمة ثقافية وروابط اجتماعية موجودة ووجدت في كل المجتمعات وفي كل مراحل التاريخ، حتى وإن اختلفت في التصنيف ودرجة القرب وتأثيرها على

المحيط، وقد خبر المجتمع العربي ذلك طيلة تاريخه، بل وحصد الإمتياز في تداول الأنساب، وجاء الاسلام ليؤكد هذه الفطرة ويوصي خيرا بالأهل وذوي القربى ويربط بين القرابة وذوي الأرحام.<sup>(1)</sup>

أما الجماعة القرابية فهي عبارة عن اتحاد جماعة انسانية لمدة معينة من الزمن عن طريق روابط الدم أم الزواج، وتعتبر غالبية الجماعات القرابية جماعات متصلة عن طريق قرابة العصب. فالقرابة هي علاقة اجتماعية تقوم على ارتباط أسري محدد ثقافيا، وثقافة المجتمع هي التي تحدد أشكال العلاقات الأسرية وتعتبر ذات أهمية خاصة من منطلق دورها في عملية التنشئة -الاتصال- وتحدد كذلك الحقوق والالتزامات التي تقع على كاهل عدد من الأشخاص الأقارب - وهذا حديث عن الأدوار الاجتماعية - وصور التنظيم الموجودة بينهم ، لهذا صدق القول بأن القرابة نظام اجتماعي وثقافي.<sup>(2)</sup>

وبما أن القرابة علاقة ورابطة، فهذا يدعونا الى القول بأن الربط توثيق لأواصر معينة، وحاجة الذات الى الإمتداد في نوات الآخرين، ففي الربط شد وتمتين وصلابة، هذه الصلابة "القوة" المادية والروحية مدعاة للأمن والافتخار والإعتزاز، إنها حاجة الذات الى جذور يترجمها الاعتقاد الواقعي أو الوهمي بالإنتساب الى الأصل الأول، هذه الحاجة/الاعتقاد تتقاسمته كل الشعوب في كل الأزمنة وإن كان بصور مختلفة، فهناك بعض الجماعات القرابية التي تقول بعودتها في أصلها الى جد واحد، وأخرى ترى أنها من "طوتم" مشترك، هذا الاعتقاد الذي ترجم أيضا في الديانات: فالمسلمين يعبدون اله واحد لم يلد ولم يولد، أي أن الولادة كتعبير عن مصدر الأصل منحصرة على عباده، بينما يعتقد المسيحيون أن الرب هو الأب وأن المسيح هو الإبن. ولعلنا نستشف من خلال هذا البعد الرمزي والديني أهمية القرابة عند المجتمعات.

إن القرابة بالنسبة للأنثروبولوجيين تشير الى علاقات الدم والزواج وهي تقوم على أساس الارتباط الأصلي الطبيعي بين الأب والأم والطفل، والتي تقيم على أساسها مختلف الثقافات عددا هاما من العلاقات العائلية، العشائرية والقبلية. ولكن يجب التمييز بين:

- القرابة الدموية: وهي القائمة على علاقات الدم، كالقرابة بين الأب والابن والجد والحفيد والأخ والأخت أو الإخوة والأخوات والابن والأم، وعلى ذلك نميز فيها بين القرابة الدموية المباشرة وهي التي توجد بين كل من الأب والأم والأبناء والأحفاد، والقرابة الدموية الجانبية وهي التي توجد في صيغة

<sup>1</sup> قد يتبادر الى الذهن الى أن الحديث عن "ذوي القربى والأرحام" له دلالة بيولوجية أكثر، إذ يوحي بإقتصار القرابة على الدموية منها، خصوصا وأن استعمال كلمة الرحم فيه الكثير من الإشارة الى المرأة الحامل.

<sup>2</sup> محمد حسين غامري، مرجع سابق الذكر، ص 86 - 87

العم والعمة والخال والخالة وأبناء العمومية وأبناء الخؤولة، كما نميز في القرابة الدموية بين القريب المباشر والقريب غير المباشر، فالأقارب المباشرون هم السلف المباشر والخلف المباشر للفرد، كالوالدين والأجداد وأجداد الأجداد والأبناء وأبناء الأحفاد، بينما الأقارب غير المباشرون هم خلف آخر لنفس القريب المباشر، كإخوة الوالدين والعمات والخالات والأعمام.

إن هذا الإستعراض لتصنيف القرابة الدموية يدعونا الى القول بحقيقة البناء القبلي، إذ يكفي إعطاء مثال الأقارب المباشرون الذين في استطاعتهم في مدة زمنية قصيرة نسبياً تكوين عشيرة clan تنتسب الى نفس جد الجد مما يفتح الأفاق واسعة لدراستها كنزعة وحاجة طبيعية، كما يدعونا الى اعتبار القبلية واقعة اجتماعية كائنة، خفت وطأة تأثيراتها أو كثرت.

- قرابة النسب و المصاهرة : وهي القائمة على علاقات الزواج بين العائلات أو العشائر والقبائل، وتكون في أغلب المجتمعات علاقات قرابة من الدرجة الثانية في السلم التراتبي القرابي بعد قرابة الدم، ونلاحظ في معرض الحديث عن النسب والمصاهرة أن هنالك ارتباط يصل الى التطابق بين نظامي: الزواج والقرابة.

ويعمى الأنثروبولوجيون بين ثلاث أنساق من نطاق القرابة:

- النسق الأول : نسق القرابة الضيق .

يتجدد فيه عدد الأقارب ويعرف الشخص نفسه EGO هؤلاء أقارب وأنماط السلوك التي تسود بينهم، وطبيعة الحقوق والواجبات التي يلتزم بها هؤلاء الأقارب.

- النسق الثاني : نسق القرابة المتسع .

يمكن للفرد فيه أن يتعرف على خمس أبعاد قرابية، ويفرض على أعضاء نسق القرابة المتسع بعض الواجبات مثل الإشتراك في دفع الدية إذا قتل أحد أعضاء الوحدة القرابية شخصاً آخر.

- النسق الثالث: نسق القرابة ذو المدى الكبير

ويتواجد في المجتمعات البدائية والقبلية، حيث يعرف الشخص مئات الأقارب ويعرف نوع السلوك الذي يحدد لكل منهم نحو الآخر حسب نوع وطبيعة العلاقة.

ولكن ما موقف الأنثروبولوجيا من التبني؟

لما أشرنا الى القرابة ذكرنا أنها تكون إما دموية أو قرابة مصاهرة، فإن في ذلك اقصاصاً للتبني الذي قد يتبادر الى الذهن اقحامه في نظام القرابة، ولكن أيهما ؟ خصوصاً وأنه أصبح ظاهرة شائعة - وكان موجوداً في الماضي - خصوصاً في بعض المجتمعات، أين يأخذ الإبن حتى الاسم العائلي للأب



المتبني ويحق له الميراث، بينما تحفظ الدين الاسلامي في هذه المسألة ودعا رسوله عليه الصلاة والسلام المسلمين الى دعوة الأبناء لأبائهم الطبيعيين، ويرى بعض المشككين في ذلك حماية للأنساب. نستخلص مما ورد أن النظام القرابي يستجيب لحاجات معينة وهو نظاما عالميا، إذ يوجد في كل مجتمع انساني وكل حضارة وفي كل زمان ومكان، والفرد فيه يعي تماما أهميته ودوره، بل ويجد في ذلك حاجة نفسية له، إنه الوعي الجمعي بالقرابة، لكون أن الكائنات الأخرى تعرف نفس العلاقات البيولوجية (الدموية والزواج) ولكنها غير واعية بذلك، مما يمكننا من القول بأن القرابة خاصة انسانية.

والمجتمع العربي عموما والجزائر خصوصا تعرف نفس النظام كما سنتعرض له لاحقا بشيء من التفصيل، المهم في الأمر أن الجماعات الانسانية التي تقوم على أساس الصلات القرابية تعرف باصطلاح "الجماعات القرابية".

#### المطلب الثاني: قواعد التسلسل القرابي:

إنها القواعد التي تحدد أعضاء الجماعة القرابية الدموية لمجتمع ما، فهو من وضعها وهو الذي يحرص على حمايتها والالتزام بها عبر نظم الزواج والقرابة، ويوظف في ذلك المقدس ونسق العادات والتقاليد والأعراف وحتى الأطر القانونية (حديثا). لذلك فقواعد التسلسل القرابي نتاج ثقافي، مثلتها الدراسات الأنثروبولوجية في أربع نماذج أساسية:<sup>(1)</sup>

#### 1- التسلسل القرابي الأبوي :

ويطلق على تلك العلاقات التي يمكن تتبعها عن طريق الأب، إنها العلاقات الأبوية في خط الأب، إذ ينسب الأولاد الى آبائهم، وترتكز القرابة في المجتمع العربي على هذه القاعدة، فينتمي المولود الى نسب أبيه وقبيلته، لذلك تعرف أسره بالأسر الأبوية (أو الأبوسية)، مع الملاحظة أن هذه المقاربة الأنثروبولوجية ألهمت الدراسات السوسيوسياسية للمجتمعات والأنظمة من خلال "الخاصية البتريباركية".

#### 2- التسلسل القرابي الأمومي :

يمثل العلاقات التي يمكن تتبعها عن طريق الأم، إنها العلاقات القرابية الأمومية، والأسر في هذا التسلسل تعرف بالأسر الأمومية، لأن خط القرابة يتسلسل عن طريق الإناث وليس الذكور، وكان

<sup>1</sup> يمكن الرجوع في هذا المجال إلى: عاطف وصفي، مرجع سابق الذكر، ص 117 - 119.

"هيرودت" أول من أشار الى هذا النوع من التسلسل القرابي عند بعض قبائل آسيا الصغرى آنذاك، كما أن بعض قبائل الهنود الحمر مثل "ايروكوا" و"الشيروكي" تعرف هذا التسلسل، وينسب بعض المولودين الى أمهاتهم في العصر الحديث خصوصا في المجتمعات الغربية رغم معرفة الأب، وهذا يعود الى تفسخ نظام الزواج هنالك وانتشار comcubinage، كما تحدى بعض الدول العربية حذو الغرب عندما نصت قوانين لما يسمى بالأمهات العازبات ولكنها تبقى حالات خاصة وقليلة.

### 3- التسلسل القرابي الثنائي الاختياري :

إنها القاعدة التي ينتمي المولود بموجبها الى بعض أهل أبيه وليس كلهم، وكذلك الى بعض أهل أمه وليس كل أهلها، وهذا النظام يحدد التسلسل القرابي بالأقارب القريبين مثل العم والخال والجد سواء كان ذلك من ناحية الأم أو الأب، وتأخذ المجتمعات الأوروبية بهذا النظام.

### 4- التسلسل القرابي الثنائي الإجباري :

تتكون الجماعة القرابية فيه من تجمع الجماعة القرابية الأبوية والجماعة القرابية الأمومية، مما يعني أن الجماعات الانسانية التي تأخذ بهذا التسلسل تميل الى تفضيل الزواج الداخلي، خصوصا قديما لما كانت وسائل الاتصال بين الوحدات الاجتماعية قليلة ناهيك عن بعد المسافة بينها.

في دراسته لتاريخ العائلة الصادر في 1861 بعنوان "حق الأم"، إعتبر BACHOFEN "باهوفن" أن التعقب التاريخي لتطور العائلة يؤكد على أن التسلسل القرابي الأمومي كان الأقدم تاريخيا،<sup>(1)</sup> إذ رأى أن البشر في البداية كانت لديهم علاقات جنسية غير محدودة أطلق عليها تعبير "الهيبتيرية"

تجعل من الصعب إن لم يكن من المستحيل تحديد النسب، أي تقديم الدليل الأكيد HETERISME عن الأبوة، ولهذا جاء تقدير النسب حسب خط الأم بموجب حق الأم، وهذا ما أضفى على النساء آنذاك

بوصفهن أمهات أكيدات للجيل الفتى قدر كبير من الاحترام والتقدير الى درجة دفعت "باهوفن" الى الجزم بسيادة النساء التامة.<sup>(2)</sup> ولكن نتيجة لمجموعة من الظروف ظهر الزواج الأحادي الذي تخص المرأة بموجبه رجلا واحدا، وبذلك انتقل حق الأم الى حق الأب وبدأ التسلسل القرابي الأبوي، وإرتبط

<sup>1</sup> فريديريك أنجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة الياس شاهين، (موسكو: دار التقدم، بدون تاريخ) ص

<sup>2</sup> كانت هذه الفكرة وراء إنتشار أفكار أخرى حول مشاعية الجنس في البدايات الأولى لتاريخ البشرية وأن نظام الزواج ونظام القرابة كأشكال لتنظيم تلك العلاقات لم يظهر إلا في مراحل لاحقة من التاريخ مثل نظام المحارم الذي تعرفه أغلب المجتمعات.

هذا الانتقال بتطور التصورات الدينية، إذ يورد مثال الأغر يق إثر تنصيب ألهة جدد يمثلون المفاهيم الجديدة في مكان

مجموعة الألهة التقليدية التي تمثل المفاهيم القديمة، ويفسر باهوفن ثلاثية "أوريستية"<sup>(1)</sup> المسرحية "لاسخليوس" على أنها تصوير درامي للصراع بين حق الأم الهالك (الالهة القديمة) وحق الأب (الالهة الجديدة) الذي انبثق في العهد البطولي وانتصر.

وقد أكد "ماك لينان" في: "دراسات في التاريخ القديم" أن أول نظام الغرائز ارتبط بقاعدة الزواج الخارجي والذي لم يكن يعرف علاقات الدم إلا من جانب الأول، وهو بذلك برهن على أن التسلسل القرابي الأمومي كان الأسبق، ويستدل على ذلك بانتشار الزواج الخارجي بين الكثير من الشعوب، وكذا عادة قتل الأولاد الإناث الواسعة الانتشار حسبه عند الشعوب المتوحشة، التي كانت لامناص وراء فيض من الرجال في القبيلة، الوضع الذي يدفعهم إلى التشارك في المرأة واحدة أي شكل تعدد الأزواج، وهذا ما كان ينجم عنه أن أم المولود كانت معروفة بينما أباه غير معروف. وهذا ما دعى "ماك لينان" إلى الحديث عن "القرابة حسب الخط النسائي".

أما دراسة "مورغان" Morgan في عام 1871 "لايروكوا" وهم قبائل من الهنود الحمر في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد دفعته إلى القول بأن نظام القرابة السائد عندهم كان ملازماً لجميع قبائل الهنود الحمر (وهذا يعني أنه كان منتشراً في كامل القارة)، وأنه موجود أيضاً عند عدد كبير من القبائل في آسيا، وبشكل مختلف في أفريقيا وأستراليا، وأن هذا النظام يجد تفسيراً كاملاً في شكل الزواج الجماعي، وخلص "مورغان" في مؤلفه "المجتمع القديم" 1877م إلى أن الزواج الخارجي والزواج الداخلي لا يشكلان تضاداً وأن القبائل كانت منقسمة إلى جملة من جماعات وعشائر مرتبطة بعضها ببعضها بقرابة الدم حسب التسلسل القرابي الأمومي، وفي العشيرة المنظمة حسب الحق الأمي اكتشف الشكل الأولي الذي نشأت منه وتطورت فيما بعد إلى العشيرة المنظمة حسب التسلسل القرابي الأبوي.

وقد سجل الأنثروبولوجيون على أن نظام القرابة القائم على التسلسل القرابي الأمومي يعتمد على استقرار النساء على الأقليم القبلي بما يتوافق وقاعدة السكن مع الزوجة، بينما كان الرجال دائمي التنقل والترحال، وأن الشيوخ من الرجال ما عادوا إلى قرابة الأم الا لقضاء آخر أيام حياتهم -حالات قبائل أفريقية-.

<sup>1</sup> من "أوريست" من الميثولوجيا الإغريقية، ابن "أغمون" و"كليتمسترا"، إنتقم من أمه ومن "أغيست" لقتلها والده. وهو بطل ثلاثية "أوريستية" لأسخيليوس (525-456 ق.م) مؤلف مسرحي يوناني، مسرحياته مأساوية كلاسيكية.

وفي الأخير ما تجدر الإشارة إليه هو أن أهم نماذج التسلسل القرابي وأكثرها انتشارا في المجتمعات مع التطور التاريخي هو التسلسل القرابي الأبوي، ونستدل في ذلك على دراسة "ميردوك" لـ 238 عينة من المجتمعات، وجد على أن 123 منها تطبق هذه القاعدة. وكل المجتمعات العربية تقوم في تحديد أنسابها على أساس هذه القاعدة،<sup>(1)</sup> فالتسلسل القرابي فيها أبوي، وتعقب النسب يكون بتعقب أجداد الأب، وبذلك تكون له دلالات اجتماعية ونفسية تجعل من العائلة العربية تميل الى نسبها الأبوي وتشعر بانتماءها الى نفس الشجرة الدموية، إنه الانتماء القبلي الذي يربط الجماعة العائلية ذات النسب المشترك - الجد المشترك.

وفي هذا السياق ذهب المؤرخون الى أن الجماعات السامية القديمة التي يعود لها المجتمع العربي منسوبة الى سام ابن نوح،<sup>(2)</sup> وأن صفة السامية تطلق على مجموعة من اللغات تتميز بخصائص معنية في الألفاظ والنحو، ولما كانت هذه اللغات قد تكلمت بها قبائل عاشت في منطقة الجزيرة العربية وما حولها، فقد أصبح من الممكن أن نتكلم عن الجماعات باعتبارها تمتاز بسمة استعمال بعض هذه اللغات - كسمة ثقافية - وهي قبائل عاشت قديما جدا في شبه الجزيرة العربية وكانت قبائل بدوية متنقلة، في بحث دائم عن الماء والكلأ وكانت عيشتها قاسية بسبب جذب الطبيعة من جهة وبسبب الغارات والحروب المتكررة بينها، ووحدتها الاجتماعية هي العشيرة، إذ أنها كانت أهم وحدة اجتماعية وسياسية في المجتمعات السامية القديمة، وكانت القبيلة تتكون من عدد من العشائر أو ما في حكمها كالعشائر والأفخاذ والبطون، فالعشيرة تمثل محور الحياة وخصوصا السياسية، ونتيجة جملة من الظروف من بينها اتحاد بعض العشائر عن طريق الحرب أو الانضواء الاختياري تكون النظام القبلي.

#### المطلب الثالث: وظائف نظام القرابة:

لقد سجلت مختلف العلوم على أن كل ما يضعه الانسان أو يتعارف عليه أو يعتبره أساسا لتسيير حياته وحياة الجماعة الانسانية التي ينتمي اليها، يهدف الى تحقيق وظيفة أو مجموعة من الوظائف شكلت الاطار العام لممارساته وسلوكاته وشبكة العلاقات التي يربطها من جهة، ومن جهة ثانية ساهمت في بلورة الفكر البشري وبالتالي تطور مجتمعاته. ونظام القرابة كغيره من الأنظمة يعمل على

<sup>1</sup> عاطف وصفي، مرجع سابق الذكر، ص 119

<sup>2</sup> عبد المجيد عبد الرحيم، الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، (القاهرة: دار غريب للطباعة، 1979) ص 123-124

تحديد نسب الفرد وعلاقاته مع باقي الأفراد ونوعية تلك العلاقات ودرجة ترتيبها،<sup>(1)</sup> وهو إن يفعل ذلك فليس إعتباطيا، إن في ذلك رمزية لا يمكن صبرها إلا بتناول وظائف القرابة.

لما كانت القرابة تمثل الصورة الحية لالتحام الناس واتحادهم لمدة زمنية معنية عن طريق روابط الدم أو الزواج، فإن نظامها يعمل كغيره من الأنساق المجتمعية على القيام بمجموعة من الوظائف تكاد تكون مستحيلة الصبر بالمقارنة مع تعقدها، تنوعها وتشابكها فيما بينها الى درجة التلاصق، الهدف الرئيسي من ورائها هو اشباع الحاجات الانسانية للفرد والمجتمع الانساني التي بدورها تتعدد وتتنوع منها ما هو بيولوجي ومنها ما هو نفسي ومنها ما هو اجتماعي، هذه الحاجات التي تتسم بالاطراد والتجدد، فأى حاجة انسانية ولتكن الحاجة الى الطعام (بيولوجية) هي حاجة آنية يعمل الانسان على تحقيقها ولكنها تعود الى الظهور مرة ثانية وثالثة وهكذا طالما بقى الانسان حيا، فجسمه في حاجة إلى غذاء، لذلك نقول أن الحاجة الانسانية تمتاز بالاطراد و التجدد في الزمن، وأن نفس هذه الحاجة تطورت مع التغيرات التي عرفها المجتمع الانساني، فلا نوع الطعام ولا مكوناته ولا طريقة طهيه وتقديمه، ولا حتى نوع اللذة plaisir الذي تمثله هو نفسه عند الانسان في قرون مضت وانسان الألفية الثالثة، وحتى بين مجتمع وآخر سواء في حقب زمنية مختلفة أوحقبه واحدة، والأكثر من ذلك هو أن هذه الحاجة البيولوجية الى الطعام (ذكرناها على سبيل المثال) طورت لنفسها دلالات ورموز حولتها الى سمة ثقافية، وأصبح نوع الطعام يعبر عن الهوية الانسانية وجزءا من ثقافته. لذلك لا غرابة أن تهتم الأنثروبولوجيا بهذا النوع من السمات الثقافية، وما ينطبق على الحاجات الانسانية البيولوجية يسير على الحاجات النفسية والاجتماعية.

ولما كانت الحاجات الانسانية متنوعة، متعددة ومتجددة، كان الانسان في حاجة الى بني جنسه، ما يجعله معتمدا على الوسط الانساني، فهو لا يعيش بمفرده لكونه لا يستطيع اشباع تلك الحاجات بنفسه، مما يدعو الى ضرورة تنظيم تلك الحاجات من جهة ومن جهة ثانية تنظيم طرق، أسباب ووسائل اشباعها، وهذا ما يضيف على عملية التنظيم هذه جانبا "تفاعليا"،<sup>(2)</sup> ويعطي لكلمة "اجتماعي" كامل

<sup>3</sup> يرتبط نظام القرابة عند الأنثروبولوجيين بجل الأنظمة البشرية مثل: نظام الزواج، قاعدة السكنى، نظام المحارم، نظام الملكية (الاقليم)، نظام الوراثة (الميراث)... فلماذا لا يرتبط بنظام الانتخاب؟

<sup>1</sup> يتحدث "اميل دوركايم" في تناوله للتقسيم الاجتماعي للعمل عن التكامل العضوي في البناء الاجتماعي الذي عوض التكامل الميكانيكي، والفكرة مأخوذة عن الاقتصادي "آدم سميث".

معانيها، يظهر من خلال تجمع الناس لأشباع تلك الحاجات وبسببها يدخلون في تفاعلات اجتماعية لا حصر لها تتسم أيضا بالإطراد والتجدد.

إن اجتماع الناس لأشباع حاجاتهم ليس ميكانيكيا آليا، بل هو عضوي مرتبط بصحيح بطبيعة ونوع تلك الحاجات ولكن أيضا بالأشكال المورفولوجية لذلك التجمع، ولعل الفطرة تلعب دورها هنا لتجعل من التجمعات الأولية القرابية الشكل الأساسي لإحداث التفاعلات الاجتماعية السالفة الذكر، إذ يكفي في هذا المقام اعطاء مثال طفولة الانسان الطويلة نسبيا - إذ تصل الى عشرون سنة في المجتمعات الحديثة - التي تجعله معتمدا في بقائه على الوسط الانساني الذي تمثل العائلة فيه النواة الأساسية. ولكننا عندما نتحدث عن الحاجات الانسانية فلا يجب أن يتسم حديثنا بالإطلاقية، ولا بتلك الصورة الكاريكاتورية التي تجرد الانسان من انسانيته وتحوله الى وحش لاهت وراء تلبية تلك الحاجات، بل لابد أن نؤكد على أن: ضرورة اشباع الحاجات مع تنوعها وتعددتها وتكرارها من جهة، ومن جهة ثانية حدوث تفاعلات اجتماعية ناجمة عن اجتماع بني البشر لتحقيق تلك الحاجات يفرض أساليب تنظيمية وضبطية.<sup>(1)</sup> لهذا يصدق القول بأن التنظيم الاجتماعي هو روح التفاعلات الاجتماعية، فبدون قواعد تنظم التفاعلات الاجتماعية وترسم لها حدود يتحول الوسط الانساني الى غابة لا يسرى فيها أي قانون.

وهذا التسلسل المنطقي يحول التنظيم الاجتماعي في حد ذات الى حاجة اجتماعية يسعى الفرد الى إشباعها وتجد أسمى تجلياتها في النسق القرابي، فقد رأينا كيف أن الفرد في سنوات طفولته ينشأ على الاجتماع بالأفراد الآخرين خصوصا الذين يكونون عائلته التي يعتمد عليها في بقائه، هذه العائلة التي تطبق جملة من القواعد والقوانين التي تنظم شبكة العلاقات فيما بين أفرادها، تهدف الى تحقيق جملة من الوظائف الأسرية منها تنظيم الحاجة في حد ذاتها وطريقة اشباعها، ولما كان رب العائلة من بين أفراد العائلة - على سبيل المثال - قد نشأ في طفولته في عائلته الأولى وتشبع بقواعدها وقوانينها، كان من الطبيعي أن ينقلها الى عائلته التي يكونها، وكان من الطبيعي أن ينقلها أيضا فيما بعد ابنه عندما

<sup>1</sup> يجعلنا ذلك نفكر في الجانب الاجرائي والضبطي القريب الى قلب فقهاء القانون مثل: قانون الاجراءات الجزائية او الضبطية القضائية.

ينشأ عائلته الخاصة.<sup>(1)</sup> لذلك نخلص الى أن القرابة كنسق مشكل على الأقل من خلايا عائلية تحقق تواتر قواعد التنظيم والضبط الاجتماعيين، هذان الأخيران اللذان يعملان بدورهما على الحفاظ على النسق القرابي.

فوظيفة التنظيم الاجتماعي التي يحققها النسق القرابي، تتحول الى أداة للحفاظ على تواجد، تناعم واستمرار هذا النسق، بل أكثر من ذلك يتحول التنظيم الاجتماعي في حد ذاته الى حاجة اجتماعية ونفسية يسعى الفرد الى اشباعها مما يخلق تفاعلات تشكل ما يسمى بشبكة العلاقات الاجتماعية التي تمثل القرابة أحد أنساقها، والتي تظهر أهم تجلياتها من خلال ما يطرأ على سلوكيات الفرد من تعديلات في ضوء ادراكه لوجود الآخرين، ويكفي في هذا المقام أن نأخذ مثال سلوك الفرد داخل حجرة لوحده، وسلوكه في نفس الحجرة مع وجود الآخرين، إذ قد يقدم أو يحجم على سلوكيات وتصرفات وأقوال في حضور الغير، ما كان يقدم عليها أو يحجم عنها لو كان لوحده داخل الحجرة، لكون الضبط الاجتماعي هو المحدد الأساسي لكل ذلك.

#### ربط وتسهيل شبكة العلاقات :

تشكل العلاقات الاجتماعية مصدر الوظيفة الثانية ذات الصبغة الاجتماعية للنسق القرابي الذي يمثل المجال الأول للانتماء، حتى وأن ذهب الكثير من الباحثين الى اعتبار أن رابطة الدم لم تعد أساس الرابطة الاجتماعية والتنظيم، ولكن يجب الإشارة الى أهمية التضامن الذي تقدمه كنموذج قوة موازية للحياة المجتمعية، خصوصا إذا علمنا أن اهتمام الأنثروبولوجي المنصب على دراسة البناء الاجتماعي يجد ما يفسره في النظم الاجتماعية المختلفة ولكن المتكاملة فيما بينها كمظهر ثاني له. فنظام القرابة وإن قام في بدايته على رابطة الدم، إلا أن الملاحظ أنه يجعل منها القاعدة التي من خلالها يكون شبكة علاقات هدفها الأساسي هو الحفاظ على مصالح الجماعة القرابية مادية كانت أو معنوية. فالنسق القرابي من خلال الأسرة التي تشكل نواته الأولى ينسج لنفسه شبكة محكمة الصنع من العلاقات، وذلك من خلال القيم والأعراف والعادات والتقاليد ومما يعد القواعد والقوانين التي يلقنها لأفراده فيما يعرف

<sup>1</sup> هذا مع الأخذ بعين الاعتبار التطور الزمني في هذا التسلسل للتنظيم الاجتماعي وتأثير الظروف، مما يعني أن القوانين والقواعد الموضوعية قصد تحقيق التنظيم والضبط الاجتماعيين لا تمتاز بالاطلاقية، وتتعرض بالضرورة للتغيير سواء كبر ذلك التغيير أو قل شأنه، كما قلنا بفعل تغير الزمن والظروف.

بالتنشئة، يضع سلاماً قيمياً للعلاقات بمختلف أنواعها، بل ومن خلال عملية التلقين هذه التي تسمح بتواتر واستمرار مختلف النظم الاجتماعية المعمول بها يؤكد حاجته إلى تلك العلاقات.<sup>(1)</sup>

لقد شكل النظام القرابي أساس النظام الاجتماعي لقرون طويلة من الزمن، بل وكان يشكل أساس النظام السياسي كما سنرى ذلك لاحقاً، فالرابطة الفطرية التي كانت تبدأ من علاقات أولية بين الزوج وزوجه، بين الأم وأبنائها والأب وأبنائه، والأبناء فيما بينهم، لتنتقل تلك العلاقات الأولية إلى العم وعائلته والخال وعائلته بدرجات متفاوتة، إنه إحساس اجتماعي فطري بالحاجة إلى الارتباط بذوي القربي، ولأن العلاقات لا يمكن أن تبقى على مستواها الأولي كما أنها لا يمكن أن تبقى مجرد حاجة اجتماعية، فهي تتطور وتنتشر لتشمل العلاقات الاقتصادية (قصد إشباع الحاجات المادية) والعلاقات السياسية التي تعبر عنها لعبة السلطة داخل الجماعة القرابية نفسها ولكن أيضاً مع الجماعات القرابية الأخرى.

لذلك صدق القول بأن النظام القرابي من خلال مكوناته ولكن أيضاً من خلال مجموعة القيم والعادات والتقاليد والأعراف والقوانين التي تتداولها المجموعة القرابية يعمل على نسج شبكة العلاقات التي تشكل ليس فحسب بالنسبة للجماعة ولكن أيضاً بالنسبة للفرد جزءاً لا يتجزأ مما يمكن تسميته برأس المال الاجتماعي. هذه العلاقات التي تعمل على تمكين الصلة بين الجماعة القرابية وتسهيل إشباعها لمختلف حاجاتها وتضبط وتنظم الحياة المجتمعية وتعمل على تسهيل عمليات تبادل المنافع بين أفرادها.

صحيح أن تبادل المنافع داخل شبكة العلاقات لا يرتبط بالضرورة بالنسق القرابي، ولكن هذا الأخير يمثل تربة خصبة تسهل نمو العلاقات بين أفراد الجماعة القرابية، فالفرد في حياته يفتح عينه على عائلته وأبناء عمومته وأخواله أولاً، ليوّجهما فيما بعد نحو العالم الخارجي، فكثيراً ما تحمل الثقافة والذاكرة الشعبية أمثالا وقيماً وقصصاً تؤكد جدلية القريب/البعيد.

<sup>1</sup> تحول العلاقات بمختلف أنواعها إلى حاجة يسعى الفرد إلى إشباعها تعود بنا إلى ما أشرنا إليه في المطلب الأول، فالعلاقات باختلافها: اجتماعية، اقتصادية، نفسية وثقافية صورة ثانية لعملة معبر عنها بالحاجات الإنسانية، خصوصاً وأن الإنسان اجتماعي بطبعه يميل إلى بني جنسه، ويتقاضي الوحدة التي تعبر عن استثناء لقاعدة اجتماعية الإنسان *Sociabilité de l'homme*، ويعتبرها علم النفس حالة مرضية. إن البحث الدائم للفرد للاجتماع ببني جنسه يبدأ من الأقرابين أي أفراد الأسرة كإنبلافة أولى.



إن هذه العلاقات الاجتماعية أو اقتصادية، سياسية أو دينية، أخلاقية أو ثقافية هي أساس التطور الذي وصل إليه المجتمع البشري برغم الشوائب التي تعترضه والتي يرى الكثير أنها طفرات كان لا بد أن تحصل وأنها آثار جانبية لذلك التطور، لذلك وظف ولا زال يوظف النسق القرابي مجموعة من الآليات لتمتين خيوط تلك الشبكة، نذكر من بينها على سبيل المثال :

- الإنتماء: يعمل النسق القرابي بصورة شعورية أو لاشعورية على إنكاء روح الإنتماء وكثيرا ما يحفها بهالات قدسية أو أسطورية تكون وراء إعتداد الفرد بإنتمائه وتذكي بذلك نار الإنتماء فتبقى مشتعلة لا تخمد، فلا يمكن للفرد الا أن يقول أنا ابن فلان وفلان أخي أو ابن عمي وهكذا دواليك. ولتأكيد هذه الصورة يكفي أن نورد أن هوية الشخص يدل عليها بإسمه المكون غالبا من إسمه الشخصي الذي أعطي له يوم الميلاد ولقب العائلة، ونشهد ذلك في مختلف المجتمعات والعصور. إن الإنتماء وإن كان يعبر عن علاقة معنوية واحساس للفرد من داخله بأنه لم يأتي من عدم وأنه غصن من شجرة بكل دلالاته من ثقة وقوة واطمئنان وأمان يوحي به للفرد، فرابطة الدم والنسب الممثلة للقرابة هي التعبير المادي لذلك الإنتماء، لذلك كان طبيعي أن يعول النسق القرابي على ذلك في تحقيق وظائفه الأساسية ومنها نسج شبكة العلاقات.

- عملية التنشئة التي تشكل أداة أساسية يتم من خلالها تربية الفرد على إجبارية مجموعة من النظم الاجتماعية، فهي عملية تلقين يتم من خلالها تواتر تلك النظم المعبر عنها بالقواعد الاجتماعية التي تعمل على تحقيق الضبط والتنظيم الاجتماعي داخل الجماعة القرابية، ولكن أيضا في علاقاتها مع الجماعات الخارجية. فالفرد منذ نعومة أظافره يتلقى قواعد سلوك تشكل الصراط الذي يجب أن يمشي عليه، ونقل الوالدين لابنهما لكل ما نقل اليهم يوصف بعملية التربية.

- إعتقاد النسق القرابي على نسق المعتقدات في تثبيت وتأكيده ذاته، فالعادات والتقاليد والقيم والأعراف والمعتقدات والأساطير والحكاوي والدين يشكلون أهم المواد الملقنة للفرد داخل جماعته القرابية، وعدد هام من هذه المعتقدات يمد بل ويؤسّر للعلاقة القرابية.

- التنشئة الاجتماعية:

لا تكتمل صورة الوظيفة الاجتماعية للنسق القرابي ما لم نتناول التنشئة الاجتماعية لكونها تمثل حجر الزاوية الذي ترتكز عليه جميع وظائف هذا النسق، بل وشكل جسر العبور لدوام الرابطة القرابية، حتى وأن كان إعتراها الكثير من التغيير الناجم عن الحداثة، فما هي التنشئة الاجتماعية ؟ وما مدى أهميتها ؟

كلمة "التنشئة" من فعل نشأ بمعنى نمى أو ترعرع، مع ما نستشفه من هذا المعنى الاصطلاحي من دلالات تظهر على الأقل على مستويين: المستوى الأول الذي يمثله الزمن، إذ أن عملية النمو تقتضي بالضرورة زمنا معيناً وطويلاً نسبياً، فبلوغ الفرد على سبيل المثال في المجتمعات الحديثة يأخذ على أقل تقدير ثمانية عشرة سنة، إنها مدة زمنية طويلة نسبياً يتعرض فيها ذلك الفرد لشتى أنواع التشكيل سواء داخل البنية الاجتماعية التي ينتمي إليها أو من المحيط،<sup>(1)</sup> إلى درجة أن البعض في كتاباتهم الأدبية أو النفسية يشيرون إلى كون الإنسان يولد صفحة بيضاء يتكفل المجتمع بالكتابة عليها كل ما يراه واجب الكتابة، ولكم أن تتصوروا ما يحدث لذلك الفرد طيلة هذه السنوات، أو لنقل ما يتعلمه ذلك الفرد طيلتها، هذا مع الإشارة على أن أول حلقات عامل الزمن هو الأسرة - أي النسق القرابي -.

أما المستوى الثاني فيتمثل في الجانب المادي لعملية الإنشاء التي تقتضي بالإضافة إلى الزمن، الجهد والقدرات، فلا ترعرع نبتة ولا ترتفع بناية أو أي منشأة أخرى كبر حجمها أو صغر مالم يتوفر جهداً يبذله الإنسان وقدرات يوظفها لتحقيق ذلك، إنه قانون انساني. ونحن عندما نتحدث عن الجهد فإننا نقصد به ذلك العمل البدني أو العقلي الذي يبذله الفرد للتواصل مع الآخر، إنها عملية التربية التي تقتضي أيضاً بالإضافة إلى الجهد مجموعة من القدرات المادية والمعنوية المبذولة لتحقيق غاية التنشئة. وأيضاً على هذا المستوى تكون الأسرة خصوصاً والنسق القرابي عموماً هي الحلقة الأولى وأول المعلم، حتى وإن كان العصر الحديث جاء بمؤسسات تتولى عملية التنشئة من بينها المدارس والهيئات التربوية المختلفة والمعاهد والجامعات، ناهيك عن الدور الذي تلعبه وسائل الإعلام والاتصال الحديثة. هذا من الناحية الاصطلاحية، أما التنشئة بمعناها الشامل فهي عملية نقل الارث الاجتماعي والثقافي للمجتمع من جيل إلى جيل، وبناء شخصية الأفراد في ضوء أهداف المجتمع وعاداته وتقاليده وقيمه ومعاييره، تتكفل بهذه العملية مجموعة من الفاعلين تشكل الأسرة ولمدة تستمر من زمن الفرد أول حلقاتها، ليأتي دور الكتاب والمدرسة والمعاهد والجامعات والسينما والتلفزيون ووسائل الإعلام المسموعة والمكتوبة ووسائل الاتصال التكنولوجية الحديثة. وما يشد الإنتباه في هذا التعريف البسيط للتنشئة الاجتماعية هو ثلاث عناصر أساسية: يمثل عنصرها الأول موضوع العملية والتمثل في

<sup>1</sup> تناولت الكثير من مدارس علم الاجتماع أهمية البيئة الاجتماعية وتأثيراتها، من بينها مدرسة دراسة البيئات والوسط الاجتماعي بتأثير من "رودريك ماكينزي"، وورد في: صلاح الدين شروخ، مقدمة في علم الاجتماع، (الجزائر: دار العلوم للنشر والتوزيع، 2005)، ص 188 .

الموروث الاجتماعي والثقافي، الذي يشمل العادات والتقاليد والأعراف والسنن والدين والقيم والأخلاق والمبادئ والحكايات والأمثال الشعبية والعناصر الأسطورية التي يعم تواترها وتوارثها بين الأجيال. وأما العنصر الثاني فيتمثل في عملية النقل ذاتها أي التواتر، مما يقضي بأن الشيء المنقول كان موجودا من قبل - تم نقله أيضا من الجيل الذي سبق جيل الناقل - وأن الناقل يكتفي بإيصاله الى الجيل الموالي. أما العنصر الثالث فإنه يمثل الهدف من عملية نقل ميراث المجتمع من جيل الى الجيل الذي يعقبه والمتمثل في بناء شخصية الأفراد على ضوء رؤية المجتمع، مما يعني صنع أفراد صورة من المجتمع لا يخرجون عن إرثه الاجتماعي والثقافي، وهذا يوحى بالكثير من المحافظة.

إن النسق القرابي وبداية من حلقة الأولى التي تمثلها العائلة يلعب دورا فعالا في عملية التنشئة الاجتماعية، فهو يمثل تلك الوحدة الأساسية والضرورية على الأقل في المراحل الأولى من حياة الإنسان والتي تبني شخصيته، لذلك نعتبر أن عملية التنشئة تمثل الوظيفة الثالثة من الوظائف الاجتماعية لهذا النسق، خصوصا إذا علمنا أنه في أغلب الأحوال يكون الإرث الاجتماعي والثقافي من صنع هذا النسق، ويعتبر الحفاظ عليه من أهم أدوار هذا الارث.

#### الوظيفة الاقتصادية:

لقد أشرنا فيما سبق إلى نقطتان نراهما أساسيتان والمتمثلتان في دأب الإنسان على إشباع حاجاته وجزء هام منها مادي، وأهمية المصالح وتبادل المنافع في العلاقات الانسانية. هاتان النقطتان كانتا وراء وضع الانسان لمجموعة من النظم الهدف من ورائها هو تسهيل تحقيق هتان الغايتان، لذلك كان الحديث عنهما تداول لمفاهيم اقتصادية قد يرى البعض أنها غريبة عن عالم الأنثروبولوجيا، ولكن على العكس من ذلك نالت العلاقات الاقتصادية نصيبها من إهتمام الأنثروبولوجيا منذ الدراسة الشهيرة "لمالينوفسكي" عن جزر "التروبورياند" المشهورة في عام 1922، وعمقتها دراسات لاحقة مثل دراسة "مارسيل موس" عن الهبة. كانت تلك الجهود العلمية وراء نشأت الأنثروبولوجيا الإقتصادية التي تبحث عن إجابات لبعض التساؤلات مثل: ما هي أوجه التباين والتشابه في نظام الانتاج والتوزيع والاستهلاك في المجتمعات المختلفة؟ وتحاول التعرف على النظم السلوكية للانسان في هذه العمليات الاقتصادية. ورغم تداول الأنثروبولوجيون للمفاهيم الاقتصادية المعمول بها في علم الاقتصاد، الا أنهم حرصوا على أن تكون دراساتهم للنظم الاقتصادية ذات صبغة اجتماعية. ويصنفون هذه النظم تبعا

لمستويات محددة تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات، ولعل هذا الاهتمام الأنثروبولوجي يزداد أكثر عندما يتعلق الأمر بعملية التبادل التي تشكل حجر الزاوية في العلاقات الاقتصادية، التي تشتمل في عمومها على مجموعة من الأنشطة الاقتصادية المختلفة، الأمر الذي يسمح لنا بالقول أن النشاط الاقتصادي هو تفاعل أعضاء جماعة ما مع بيئتهم الفيزيائية لتحقيق وسائل معيشتهم وتوفير سبل الحياة، لذلك كان هذا النشاط نوع من الاستراتيجية التي تتلاءم والمصادر المتاحة. إنه إختيارات الناس المحددة لمدى تلاؤم هذه المصادر وعمليات الإنتاج والتوزيع والاستهلاك. وتتضح الرؤية الأنثروبولوجية أكثر لهذه العلاقة من خلال مثال رجل الدين الذي يؤدي مجموعة من الشعائر والطقوس، فالأنثروبولوجيا تحصر ذلك في ميدان المقدس متى أدى ذلك الرجل لهذه الشعائر بدون مقابل على أنه إن حصل على هبة أو هدية أو مقابل لذلك خرج عن هذه الدائرة الممثلة للعلاقات الاقتصادية، ونفس المثال ينطبق على الفنان أو الكاتب في المجتمعات العصرية ...

إن هذه الاختيارات الاقتصادية شعورية كانت أم غير شعورية تشكل محط إهتمام النسق القرابي الذي كما سنرى لاحقا مكون من حلقات أولها الأسرة التي يؤدي بعض أفرادها أنشطة اقتصادية لإعالة باقي الأفراد، هذه الأنشطة قد تكون في الإنتاج أو التوزيع أو الاستهلاك، فأشباع حاجات أفراد العائلة المادية خصوصا يتطلب قيام بعضهم بالإنخراط في المجال الاقتصادي الذي يحيط بهم، وغالبا ما يكون أحد الأبوين أو كلاهما. وقد ارتبط الاهتمام الأنثروبولوجي بالأنشطة الاقتصادية التي تمارسها الجماعات الضيقة - المعروفة بالبداية - بالنسق القرابي المشكل لها، إذ غالبا ما تتحدر تلك الجماعات أو تعتقد ذلك من أصل قرابي واحد، فهناك من تشتغل بزراعة البساتين، ومنها من تكثف بالإنقاط الثمار - حالة البوتلاناش -، ومنها من تتخذ من الصيد وسيلة لكسب الرزق. لذلك يصح أن نقول أن الأنشطة الاقتصادية تحسب ضمن وظائف النسق القرابي، لأن هذا الأخير يلزم أفراده على العمل لأشباع حاجاتهم من جهة، ومن جهة ثانية يلقنهم سبل أدائهم لهذا النشاط على أحسن وجه، فعرفت جماعات محلية بهذا النشاط، وعرفت أخرى مثل قبائل "البوشمان" نشاط آخر (الصيد والتقاط الثمار)، وحتى في المجتمعات الحديثة نلاحظ نفس التقسيم والتخصص الاجتماعي للعمل، فبعض مجتمعاتنا المحلية زراعية، وبعضها الآخر رعوي في المناطق الريفية، بينما تختص المناطق الحضرية بمجال التصنيع والخدمات والتجارة.

إن النسق القرابي من خلال وظائفه الاجتماعية عموما وعملية التنشئة الاجتماعية خصوصا يكسب الفرد منه ليس فحسب المهارات والتقنيات المطلوبة في مجال نشاط ما، بل وأيضا الأدوات والوسائل

الازمة أو حتى رأس المال المطلوب ... الى درجة أن الأنثروبولوجيون لاحظوا أن بعض المهن تتحول الى رأسمال رمزي تتداوله الجماعة القرابية خصوصا في قطاعات اقتصادية معينة مثل قطاع التوزيع وبالتحديد مهنة التجارة التي أصبحت بعض الجماعات القرابية تتخذها نشاطا رئيسيا، ويكفي أن نورد مثال ممارسة المزاييين في الجزائر لهذا النشاط أبا عن جد، وهذا يحول النشاط الاقتصادي بدوره الى إسمنت يزيد من متانة النسق القرابي ويؤكد وظائفه.

وإذا كانت المجتمعات البدائية في علاقاتها الاقتصادية والنظم التي أخذت بها لا تعبر اهتماما كبيرا الى التراكم المالي الناجم عن ممارسة النشاط الاقتصادي، ففي المجتمعات الحديثة على العكس من ذلك أصبح رأس المال في شكله النقدي أو العقاري وسيلة لتأكيد المركز الاجتماعي لصاحبه وبالتالي لعائلته والجماعة القرابية التي ينتمي اليها، ولا ضرر ونحن في هذا المقام أن نورد مثال الكثير من الشركات<sup>(1)</sup> الصغيرة التي تنشأ وتكون ملكية حصصها لأفراد الجماعة القرابية (التي قد تكون عائلة واحدة)، وهذا إن أكد اشتراك مصالح هذه الجماعة، إلا أنه يؤكد أيضا أن عامل الائتمان المطلوب في النشاط التجاري لا يشعر به شريك مع شريك آخر أو آخرون الا إذا كان من جماعته القرابية، وتأتي الثقافة الشعبية من خلال الحكايات والأمثال لتؤكد على كون القريب محل ثقة.

ولا يمكن أن نختم تناول هذه الوظيفة بدون أن نشير الى ذلك الارتباط المتمثل في علاقة القرابة بالأرض، فمجتمعاتنا<sup>(2)</sup> تولي أهمية قصوى للملكية العقارية وخصوصا الأراضي الفلاحية، الى درجة تحول هذه العلاقة الى ارتباط مقدس، من خلال محافظة الجماعة القرابية قدر المستطاع على أن تبقى الملكية العقارية داخلها، ولا تقبل خروجها الى الغريب،<sup>(3)</sup> لكون أن تلك الملكية لا تمثل في نظر هذه المجتمعات مجرد مادة يمكن تحويلها الى مال وإنما هي رأسمال رمزي أيضا مثقل بموروث حضاري

<sup>1</sup> هذا النوع من الشركات واسع الانتشار في مجتمعاتنا، وهي إما شركات أشخاص مثل شركة التضامن أو شركات الأموال مثل الشركة ذات المسؤولية المحدودة.

<sup>2</sup> سنعود الى هذه العلاقة بالكثير من التفصيل في فصولنا المقبلة.

<sup>2</sup> انظر في هذا المجال حق الشفعة في القانون المدني الجزائري، والذي وإن تعددت أسبابه ومبرراته عن صدق، إلا أن دلالاته الأنثروبولوجية تؤكد الارتباط الوثيق بين القرابة والأرض. أنظر في هذا الصدد المواد من 798 إلى 807 من الأمر 58/75 المعدل والمتمم بالقانون 10/05 الصادر في 20 يونيو 2005 المتضمن القانون المدني الجزائري، جريدة رسمية 44 ص 19.

<sup>3</sup> محمد حسن غامري، مرجع سابق الذكر، ص 54

وتقافي، إنها روح الأجداد ورمز الإعتزاز بالإنتساب، وهذا ما قد يفسر تمسك الريفين بالأراضي حتى أولئك الذين غادروا الريف ليستقروا بالحوضر لا يتخلون عن حقوقهم العقارية، وتجدهم في الكثير من الأحيان يباشرونها ولو عن بعد .

### الوظيفة النفسية :

إن الوظيفة النفسية للنسق القرابي صورة صادقة عن التقاء علم الأنثروبولوجيا بعلم النفس والذات يتشاطران الاهتمام بدراسة الثقافة والشخصية، بعد أن نشر "ادوارد ساپير" EDWARD SAPIR مقالا في مجلة علم النفس الاجتماعي في عام 1934 بعنوان "ظهور مفهوم الشخصية في دراسة الثقافات"،<sup>(1)</sup> وكرست الدراسات الأنثروبولوجية التي قام بها الكثير من العلماء من أمثال : "سليجمان" SELIGMAN و"فرانز بواس" F.BOAS و"هونيجمان" و"مارجريت ميد" M. MEAD و"رالف لينتون" R LINTON و"روث بنديكت" RUTH BENEDICT لتحليل العلاقة بين الثقافة والشخصية ودراسة مكونات الشخصية من الناحية البيولوجية والبيئة الفيزيائية والاجتماعية والثقافية وكذلك دراسة الخصائص المزاجية والجماعات السلالية والدور الاجتماعي.

وقد ساهم ظهور وتطور الاتجاه الفرويدي في علم النفس بقدر كبير في تبلور الأنثروبولوجيا النفسية وتصورها لطبيعة الانسان وتحديد معالم نموذج الشخصية ودور المحيط الاجتماعي والثقافي في صقلها. وبدون الغوص في المداخل النظرية لهذا الفرع من الأنثروبولوجيا، نكتفي بالإشارة الى أن موضوع اهتمام الأنثروبولوجيا هو الإنسان كفرد داخل وحدة اجتماعية يمثلها غالبا النسق القرابي، يطرح الكثير من الأسئلة لعل أهمها: هل يرث الانسان الجينات الوارثية لجماعته القرابية؟ وما هو دور الجماعة القرابية في حياة ذلك الفرد؟ وهل تأثر عليه وتكون عاملا هاما في شحذ شخصيته؟

إن إهتمامنا بشخصية الفرد وعلاقتها بالمحيط نابع عن دوره كفاعل اجتماعي<sup>(2)</sup> وعلاقاته المتشابكة مع باقي الفاعلين، حتى وإن تبادر الى الذهن على أننا نشد الرحال من موقع موضوع دراستنا الى عالم الأنثروبولوجيا النفسية، فذلك يجد مبرراته على الأقل في نقطتين أساسيتين:

<sup>2</sup> إن إهتمامنا بشخصية الفرد ومحاولة تعقب التسلسل: الشخصية / الثقافة / والوحدة القرابية ناجم عن كونه فاعل أساسي في موضوع دراستنا، فمثلا على مستوى الإنتخاب سيكون ذلك الفرد مرشحا أو منتخبا.

النقطة الأولى: تمثل في رأينا جوهر موضوعنا والمتمثلة في الفرد ذاته، فهو صحيح يتأثر كثيرا بمحيطه الاجتماعي ويتلقى عنه قواعد السلوك، ولكنه حالما يرشد يصبح فاعلا حقيقيا في ذلك المحيط، وشيء طبيعي أن تشكل العائلة والجماعة القرابية أولى حلقات ذلك المحيط.

والنقطة الثانية تصورها لنا أهمية التنشئة في صناعة شخصية الفرد الداخل جماعته القرابية، والصراع الذي يدور بين ميول الفرد الشخصية وبين القواعد السلوكية التي حددها له المجتمع من جهة، ومن جهة ثانية بين التقليد الذي تمثله العادات والتقاليد والقيم التي يتلقاها من وحدته القرابية وبين الحداثة التي يفرضها العصر والتي يشير اليها الكثير بالتغريب، لذلك سنحاول على الأقل تعقب جدلية: الشخصية/ الثقافة/ الوحدة القرابية.

اتفقت النظريات التي بحثت في تكوين الشخصية على أنها نتاج التفاعل بين الجينات الوراثية التي تشكل الخصائص البيولوجية والفيزيولوجية للفرد وخبرات الحياة التي يتلقاها بالطبع من خلال تفاعله مع محيطه، ولكن أيهما تطغى وتعطى للشخصية سماتها؟

من المؤكد أن الصفات الوراثية عند الفرد تؤثر على تطور شخصيته لكون هذه الأخيرة صيغة للاستجابات، ولكن نوع التأثير الذي تمارسه يكون مشروطا بالعوامل البيئية، إنها أيضا تفاعلا لقدرات سيكولوجية بأخرى فيزيولوجية، لكن ذلك لا يجيب عن ما هو العامل المحدد في تكوينها؟ في حقيقة الأمر كلا من القدرات الموروثة والعوامل البيئية تلعب دورا في بناء شخصية الفرد بدرجات متفاوتة من حالة الى أخرى.

فلقد أدرك الأنثروبولوجي "فرانز بواس" f. boas أن العوامل الفيزيولوجية الوراثية لا تعتبر أسسا للمعايير الشخصية في المجتمعات الأخرى، وأن التباين في الشخصيات يرجع الى البيئات التي ينشأ فيها الأفراد، كما توصل "هونيجمان" من خلال الدراسات الأنثروبولوجية التي أجريت على قبائل "كاسكا" من الهنود الحمر بكونها الى أن العوامل الثقافية تؤثر في تكوين شخصية الفرد، مما دفعه على ضوء ذلك الى تحديد الصفات الشخصية التي يتميزون بها ومن أبرزها الاتجاهات الاستقلالية للفرد في هذه القبيلة والذي يرفض أن يطيع ويخضع لأي قيادة أو سلطة بإستثناء سلطة الأب على ابنه، مما يعني عندنا أن انفرادية الشخص كقاعدة وسمة أساسية تستثني سلطة القرابة التي يجسدها الأب أحسن وأصدق تجسيد.

كما أن "مارجريت ميد" استنتجت من دراستها لمجتمع "مانوس" على أن الباحث في مثل هذه المجتمعات لا يدرس التقاليد والعادات وإنما يحصل عليها من الأفراد اعتمادا على الذاكرة، وعن طريق

التحليل الثقافي يستطيع الباحث أن يتعرف على معظم العادات والتقاليد في فترة قصيرة. وقد حاولت "ميد" في دراستها أن تربط بين سلوك الأطفال وشخصياتهم وسلوك الكبار وكذلك بين قيم هؤلاء الأطفال وبين الطرق التي يتبعها الكبار في تربيتهم. مما يعني بالنسبة لنا صدق مقولة "أن الإنسان ابن بيئته" دون أن ينفي ويلغي دور الوراثة في ذلك، لهذا يمكننا القول على أن الفرد هو بوتقة تنصهر فيها العوامل الوراثية التي إكتسبها بالولادة من الجماعة القرابية السلالية التي ينتمي إليها، والعوامل الثقافية<sup>(1)</sup> في شكلها المادي أو اللامادي التي تشكل محيطه الذي يولد فيه وينمو ويتعرض فيه، وتكون الجماعة القرابية في أغلب الأحوال هي حلقة الأولى والأساسية، ولعلنا نفهم على هذا المستوى التسلسل السالف الذكر، فالجماعة القرابية هي التي تكسب الفرد استعداداته الفيزيولوجية وقدراته الوراثية، وقد أكد علم الجينات ذلك. والجماعة القرابية تشكل أولى علاقات بيئته الاجتماعية والثقافية، إنها المدرسة الأولى التي يبدأ الفرد يتعلم فيها قواعد السلوك والعادات والأعراف والقيم التي تحكم، تنظم وتضبط حياة الجماعة، مع العلم أن هذه القواعد والتقاليد والأعراف والقيم قد وضعتها الجماعة القرابية ذاتها وأقرتها أو على الأقل تبنتها، وهذا ما يحول هذا التسلسل الى معادلة يجب التحقق من أطرافها الرياضية الثلاث، ويحولها الى قاعدة يمكن لأنتروبولوجيا التنمية أن توظفها.

إن التسليم بالبداية العلمية لهذا التسلسل لن يمنع البعض من الإشارة الى أن القدرات الفيزيولوجية الموروثة من النسق القرابي لا تلعب أي دور في حال ما اذا تم تغيير محيط الفرد، كأن نأخذ طفلاً حديث الولادة من عائلته الأصلية ونضعه في عائلة أخرى بعيدة عن محيطه الأصلي، فسيفتسب ذلك الطفل مع الزمن السمات السائدة في بيئة الاجتماعية والثقافية الثانية، وتبنى شخصيته على أساس الثقافة (في مفهومها الشامل الأنتروبولوجي) التي ترعرع ونشأ فيها، وهذا صحيح حتى وإن كانت فيه الكثير من المغالاة وفيه تقزيم لحقائق علمية ثابتة؟ إلا أن هذه الصحة مردود عليها من منطلق أن حالات مثل هذا الطفل ليست شائعة وتمثل استثناء للقاعدة، إنها تنحصر فقط في حالات التبني أو الاطفال الذين ينشأون في دور الرعاية أو اليتامى ... الخ، وهي حالات منفردة لا يمكن أن نقيس عليها حالات آلاف بل ملايين الأفراد الذين ينشأون في بيئاتهم الأصلية وداخل وحداتهم القرابية الأصلية، زد على ذلك أن الكروموزومات إن كانت تنقل الصفات الفيزيولوجية بين أفراد الجماعة القرابية مثل لون البشرة أو العينين أو الشعر أو طول القامة ... الخ ، فإنها تنقل أيضا الأمراض مثل السكري

<sup>1</sup> في مفهومها الأنتروبولوجي الذي يعني بالثقافة جوانبها المادية والفكرية والروحية منصهرة معا.



والسرطان وغيره. فالأخرى أن نعترف أنها تتقل أيضا بعض الإستعدادات السيكلوجية للمولود من جماعته القرابية، هذه الأخيرة التي قد تعمل على تطويرها أو اضمحلالها حسب الحالة وحسب مناهج التربية المتبعة،<sup>(1)</sup> والذاكرة الجماعية تحمل في كل المجتمعات تقريبا الكثير من صور الثقافة الشعبية المؤكدة للتسلسل السالف الذكر. ومجتمعاتنا العربية لا زالت تحفظ وتردد أن "العرق دساسا" و"خوك خوك لا يغروك دوك" و"إكفي القدرة (القدرة بالعربية الدارجة في الغرب الجزائري هي إناء تقليدي للطبخ) على فمها تشبه أمها" و"من شابه أباه ما ظلم"<sup>(2)</sup>.

إن تناول القرابة بالدراسة على ضوء خطاب التحليل النفسي لا يجب أن ينسبنا أن البنية العائلية والقرابية ليست نفسها في كل المجتمعات، وأن عقدة "أوديب" كأساس للتحليل النفسي في المجتمعات الغربية لا تنطبق بحذافيرها على مجتمعات أخرى وهو ما أكده "مالينوفسكي" في دراسته الشهيرة، ففي الكثير من المجتمعات يكون نظام القرابة مرتبطا وقائما على التحالفات وهذا ما ذهب إليه أيضا "ليفيس سترانس" Lévis-Strauss<sup>3</sup>، فعلى خلاف علم النفس تهتم الأنثروبولوجيا بالاختلاف الجنسي ومحدد العمر وطبيعة الانتماءات والتحالفات، وهو ما يسمح لها بتجديد طبيعة علاقة الأنا بأقاربه من خلال النسق الثقافي المشكل لمحيطه، فعلاقة الطفل/الأب والطفل/الأم، حتى وإن كانت تحمل بذور أوديبية إلا أن تماثلتها الاجتماعية في مجتمعاتنا الشرقية يختلف عنها في المجتمعات الغربية، ونظام المحارم ما يزال محفوقا بهالته القدسية في المجتمعات الأولى عن الثانية، ولعل ذلك الصمود أمام الزمن والتحديث ناجم عن مناهج التربية المتبعة، فإحساس الأنا شعوريا أو لا شعوريا بالانتماء الى الوحدة القرابية ما زال قويا في الأولى، ورغم مظاهر العصرية والتحديث ما زال هذا الإحساس يلعب أدوارا اجتماعية واقتصادية وسياسية هامة في المجتمعات الشرقية.

### الوظيفة العسكرية:

إن استعمال مصطلح "العسكرية" فضفاضا وتقليديا ولا يعبر بدقة عن الوظيفة الأمنية التي يلعبها النسق القرابي للحفاظ على السلامة الجسدية والنفسية لأفراده والدفاع عن ممتلكاتهم وتوسيع (بعد

<sup>1</sup> مصطفى غالب، في سبيل موسوعة نفسية، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1986)، ص 67

<sup>2</sup> وحتى في المجتمعات الأخرى نلاحظ الوحدة العقلية في ذلك، فنقول مثلا بالفرنسية:

telle pere telle fils

<sup>1</sup>CHARLES HENRY PRADELLES DE LATOUR, le discours de la psychanalyse et de la parenté. In l'homme 97\*98 juin juillet N 16, 1986 p. 93\94:

الحفاظ) على مصادر مواردهم، فهو يوحي بوجود حروب دائمة ومستمرة، ويضيق بإستعماله مجالات تدخل القرابة فقط في زمن الحروب. ولكن البناء القرابي في حقيقة الأمر يعمل على تحقيق الضبط الاجتماعي وتوفير الأمن الداخلي للأفراد.

فصحيح أن القرابة من خلال القبيلة لعبت دورا عسكريا طيلة قرون من الزمن، وهذا ما تناوله العلامة "عبد الرحمان ابن خلدون" في الفصل السابع من مقدمته من خلال فكرة العصبية، حيث اعتبر أن القبائل هم أصل العصبية وهذا ما يظهر العلاقة بين القرابة والسلطة، إذ تتعصب الجماعة القبلية لدفع كل عدوان خارجي يهددها أو يجلب منفعة من الغير بالهجوم والمغالبة، ويكون إلتحام أفراد القبيلة أولا على مستوى القرابات المكونة لها، ويزداد وقع هذه المدافعة اشتدادا بالمقدس، ولعل الكثير من الأمثلة الحية على الأقل من موروثنا الحضاري يؤكد هذا الدور العسكري للقرابة من خلال إحدى صورها المتمثلة في القبلية، ويكفي أن نورد مثال: الدولة الأموية والعباسية والفاطمية، بل وكل المجتمعات تتبنى بصورة أو بأخرى (ولو نسبيا) ذلك التصور الدرويني الذي يتيح البقاء للأقوى والأصلح، فالنزاعات لا بد وأن تقوم، بل وهي تمثل شكلا من أشكال العلاقات المجتمعية سواء كان على السلطة (الرياسة والزعامة) أو على الموارد (مناطق الصيد، أو الأراضي الزراعية أو المرافق...)، وتتاح لحل هذه النزاعات الكثير من الخيارات الانسانية التي شكل الصدام الدموي المباشر أهم صورها طيلة قرون من الزمن.

ونحن إن نورد ذلك لا نقول أن الحرب فطرة في الانسان، ولكن هدفنا هو إظهارها كأحد الخيارات الانسانية التي لجأت لها المجتمعات طيلة قرون من الزمن، وتستمر في اللجوء اليها ما دام هنالك قوي وضعيف، المهم في الأمر أن الوحدة القرابية تشكل أول المؤسسات التي تؤمن أفرادها، ذلك التأمين الذي يأخذ أشكالا وصورا عدة نذكر من بينها على سبيل المثال وليس الحصر الدور الأمني الذي تلعبه العائلة والذي يبدأ من سهر الأبوين على أمن وسلامة الطفل، وردعه عن كل مكروه وإبعاده عن كل مصادر الخطر، هذا الدور الذي يشكل جزءا من الجانب المادي لعملية التنشئة الاجتماعية. وتجدر الإشارة ونحن في هذا المقام الى أن هذا الدور مشترك في جميع المجتمعات الانسانية، بل وحتى في عالم الحيوان، وفي نفس الوقت تعمل العائلة على تلقين أفرادها مجموعة القواعد والعادات والتقاليد المتعارف عليها في المحيط وتسهر على ردع الفرد في حالة المخالفة لها، وهي إن تفعل ذلك تؤكد الدور الذي تلعبه الجماعة القرابية في عملية الضبط الاجتماعي، والذي يعتبره السوسولوجيون ضروري لتوفير الحياة الآمنة للأفراد.

إن الجماعة القرابية لا تكتفي بدفع الأذى المادي عن أفرادها، بل تتعداه الى الحفاظ على سلامتهم النفسية، فالإعتداد بأفراد الجماعة القرابية والثقة في الاعتماد عليهم عند الشدائد، يكرس حس الانتماء عندهم، ويضفي على تصرفاتهم وسلوكياتهم الكثير من الثقة في النفس، مما يفسر اقتناع البعض في مجتمعاتنا الاسلامية بالفهم النسبي لقوله عليه الصلاة والسلام: "تَكَاثَرُوا تَنَاسَلُوا، إِنْ مَبَاهِ بِكُمْ الْأُمَّمُ"،<sup>(1)</sup> ويؤكد المثل الشائع في المجتمع الجزائري: "الحمية تغلب السبع"، أي أن في الاجتماع قوة، وأن اجتماع الذئاب على الأسد رغم قوته الفردية جالب للنصر.

كما تظهر الوظيفة الأمنية للجماعة القرابية في أصدق تجلياتها في جدلية العلاقة بين القرابة والسلطة، والتي سنتعرض لها بشيء من التفصيل في المبحث الثاني من هذا الفصل، ونكتفي بالقول أن السلطة في جميع تجلياتها ممارسة انسانية يرتبط وجودها وممارستها بالتجمع البشري، الذي تشكل الوحدة القرابية أول لبناته، أين تمارس سلطة الأب مثلا على أفراد عائلته وسلطة الشيخ على أفراد قبيلته، وفي ممارسة هذه السلطة قدرة على اللجوء الى قوة الاكراه المادي المرتبط صحيح بشخص ممارستها ومركزه الاجتماعي ولكن أيضا بقوة وتعداد أفراد البنية الاجتماعية عائلة كانت أو عشيرة. والحديث عن قوة هذه البنية هو حديث عن جميع صورها مادية كانت أم بشرية أم سياسية أم دينية. فما يجب أن نعرفه هو أن السلطة كممارسة انسانية تجسد بالفعل مركز ودور ممارستها خصوصا إذا طعمت بالمقدس أو المادي (عدد أفراد الوحدة القرابية، الموارد المادية التي يمتلكونها، شبكة علاقاتهم..)، كما أن ممارسة السلطة لا يتوانى عن توظيف مركزه لدفاع عن أفراد جماعته القرابية والسعي وراء مصالحهم، والعمل على خلق تحالفات مع وحدات أخرى تزيد من قوة وحدته القرابية، ويكفي أن نورد ما نلاحظه كأنتروبولوجيين في واقع مجتمعاتنا من إرتباط مصير الفرد، ماضيه وحاضره ومستقبله بمدى قوة عائلته أو عرشه ومركزها في المجتمع المحلي، إذ تظهر في أشكال شتى، فالوحدة الاجتماعية هي التي تحميه (ولكن أيضا تعتمد عليه في حماية نفسها) من كل المخاطر المحدقة به، وهي التي تحضر مستقبله وتهياً له أسباب الوصول الى المبتغى.<sup>(2)</sup> ويمكننا أن نستحضر الكثير من الأمثلة الحية في محيطنا من بينها توارث مشيخة الزوايا أبا عن جد في الجزائر، مع ما نعرفه من مكانة تلك الزوايا في المجتمع سواء في الحياة الدينية أو الاجتماعية أو الثقافية وحتى

<sup>1</sup> حديث نبوي شريف

<sup>2</sup> يستعمل في كل الأوساط الجزائرية مصطلح "المعرفة" وقد يسمى بتسمية أخرى و لكن المغزى منه واحد.

السياسية كما سنتناول ذلك لاحقاً. كما ترتبط هذه الوظيفة الحمائية الأمنية للوحدة القرابية بمجالها الحيوي الذي تمثل الأرض (الاقليم) فيه قوة دفع مادية اقتصادية، لذلك نلاحظ تحاشي الكثير من العروش في الجزائر إنتقال الملكية العقارية الى الغريب، ونقصد بكلمة "الغريب" هنا كل فرد لا ينتمي للوحدة القرابية.

إننا نخلص من كل ما ورد الى أن الوظيفة العسكرية الكلاسيكية التي لعبتها الوحدات القرابية في دفاعها عن أفرادها وصد أي عدوان خارجي عنها طيلة قرون من الزمن، قد تحولت في العصر الحالي الى وظيفة حمائية بالشكل الذي وصفناه سابقاً، فهناك مؤسسات مثل الشرطة والجيش والعدالة وغيرها تلعب هذا الدور الكلاسيكي حتى وإن كانت تحمل في أحشائها التركيبية القرابية، تاركة للوحدة القرابية جزءاً هاماً من الحماية الفطرية للفرد، وتوطيد مركزه وهي إن تقوم بهذا الدور فإنها في نفس الوقت توطد دورها ومركزها الاجتماعيين.

#### الوظيفة السياسية:

تشكل هذه الوظيفة الجزء الأوفر من دراستنا، كما أنها لب الأنثروبولوجيا السياسية التي رأينا على أنها دراسة العمليات التي تحدد الأهداف للجماعة، وطرق استخدام أعضاء الجماعة للقوة لتحقيق هذه الأهداف،<sup>(1)</sup> مما يجعل من السياسة كمارسة انسانية جزء لا يتجزأ من العلاقات الاجتماعية ونظاما من بين نظمها معرف عند الأنثروبولوجيون بالنسق السياسي الذي يمثل ضمن ما يمثل ممارسة السلطة وإستعمال قوة الاكراه المادي إن اقتضى الأمر ذلك خدمة للأهداف العامة للجماعة انسانية. وعليه فإن هذه الممارسة مرتبطة بوجود الانسان ضمن وحدة اجتماعية، وحتى مجتمعاتنا الحديثة بتنظيمها ومؤسساتها وحتى بتسمياتها (نتحدث عن الأمة والمجتمع والدولة والوطن ...) في الأول والأخيرة عبارة عن تجمع لوحدات قرابية أهمها الأسر.

ولما كانت السياسة ممارسة انسانية، فإن الأنثروبولوجيون اهتموا بدراسة هذه الممارسة سواء في المجتمعات بدون دولة (وأغلبها قديم) أوالمجتمعات الحديثة القائمة على وجود الدولة، لكون هذه الأخيرة لا تشكل السياسي وإنما هي سبيل من سبل ممارسة السياسي، ونحن إن أطلنا في التقديم لهذه الوظيفة فذلك للتأكيد على العلاقة الوطيدة الموجودة بين القرابة والسياسي.

<sup>1</sup> حسن غامري، مرجع سبق ذكره، ص 115

فأفراد الوحدة القرابية ولتكن الأسرة مثلا يمارسون السلطة في مختلف تجلياتها ومنها السياسية، وترتبط بين أفرادها علاقات من ضمنها علاقة الحاكم والمحكوم، ولنقل أيضا التابع والمتبوع سواء ورد ذلك الحكم على الخلية الاجتماعية الأسرية أو على الموارد الاقتصادية والعلاقات الناشئة ضمن نظامها الاقتصادي أو على ممارسة الطقوس والشعائر. كما أن الوحدة تنقل ضمن ما تنقل من جيل إلى جيل المعتقد والمبدأ السياسي، الأيديولوجيا، الانتماءات والقناعات السياسية وغيرها، فعملية التنشئة الاجتماعية هي عملية شاملة.

إن الوحدة القرابية تمارس الفعل السياسي بحكم العديد من الأسباب التي سنتناولها في أنها، وهي إن تفعل ذلك تؤكد الذات الإنسانية، بتدعيمها لدورها أو مركزها، وخدمة لمصالحها وتحقيقا لأهدافها المسطرة. وبغض النظر عن بساطة أو تعقد العملية السياسية، فالمهم ونحن في هذا المقام هو فعلها الواقع والمرتبط بالإنسان أي بالوحدة الاجتماعية، مما يعني الإهتمام بالعلاقة القائمة بين القرابة والسياسي.

#### الوظيفة الثقافية:

لا تشكل في حقيقة الأمر هذه الوظيفة دورا قائما بحد ذاته، وإنما جاء تناولها على أساس التصنيف الكلاسيكي الذي يريد أن تكون الثقافة عبارة عن عملية تربوية بيداغوجية محضة، وهذا يتعارض والطرح الأنثروبولوجي الذي ينطلق من كون أن الثقافة تشكل مجموعة العناصر المادية واللامادية للإنسان والمعبر عنها بالنسق الثقافي بجميع جوانبه الاجتماعية، الدينية، الاقتصادية، والسياسية ... ويحول الطرح إلى طرحا يأخذ في شموليته، ويكون حديثنا بالتالي حديث عن الوظيفة الثقافية، تتناول لعناصر الثقافة المادية من خلال ليس فحسب الأكل والشرب والملبس، بل وطرق الانتاج والتوزيع والهياكل المنشئة والوسائل المستخدمة في جميع المجالات، ولكن أيضا جوانبها الروحية من معتقدات وأنظمة وأخلاق ودين وكذا الفكرية منها، لذلك نتحدث في الأنثروبولوجيا عن النسق الثقافي والعناصر الثقافية والمراكز الثقافية وغيرها.

وانطلاقا من المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة، وبناء على ارتباطها بالوجود البشري في كل الأزمنة والأمكنة، جاء الاهتمام بتأثر الفرد بالنسق الثقافي في مفهومه الشامل وتأثره به، وتحليل هذه العلاقة لا يمكن أن يكون شاملا ما لم يوضع في مجاله الإنساني، أي في وحدته الاجتماعية التي تشكل العائلة كما أوردناه مرارا وتكرارا أول وآخر صورها التي يرتبط بها الفرد .

لقد عبرنا عن الوظيفة الثقافية للوحدة القرابية عندما تناولنا الدور النفسي الذي تقوم به هذه الأخيرة، كما عبرنا عن نفس الدور عندما حللنا وظيفتها الاجتماعية على الأقل من خلال عملية التنشئة، كما تناولنا العلاقات الاقتصادية في النطاق القرابي المشكل لجزء من الثقافة المادية، ولم يفوتنا أن نحاول تسليط الضوء على الوظيفة الحماة الأمنية للرقابة، لذلك نخلص الى نتيجة نراها هامة تتمثل في كون الفرد نتاج ثقافي لمحيطه، بدءاً بالأسرة والمؤسسات المختلفة التي يرتادها طيلة حياته الى علاقاته الاجتماعية بمحيطه، وأن الوحدة القرابية عندما تؤدي وظيفتها الاجتماعية أو النفسية أو الاقتصادية أو الدينية أو السياسية، فإنها تؤدي وظيفة أشمل هي الوظيفة الثقافية.

### المبحث الثاني: مصطلحات القرابية:

تمثل مصطلحات القرابة أحد أهم المداخل الأنثروبولوجية لدراسة نظام القرابة، فهي مجموعة الكلمات المقصود من ورائها تصنيف الأقارب في فئات قرابية، لذلك يكاد يجمع الأنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع على أن هذه المصطلحات في الحقيقة تشير الى المنزلة الاجتماعية للأشخاص الدالة عليهم، فكلمة أب أو أم تشير الى الرابطة الدموية الحقيقية من جهة ودرجة تلك الرابطة، ومن جهة ثانية الى المنزلة الاجتماعية، فمثلاً إذا أخذنا مثال مصطلحات القرابة الخاصة بمجتمعنا نجد أنها (على غرار جميع المجتمعات العربية) ليست مصطلحات كلية وشاملة كما يرى ذلك "حسن غامري"<sup>(1)</sup>، إذ أن مجتمعات وثقافات أخرى تستخدم مصطلحات مغايرة يستخدمها أصحاب هذه الثقافات في تصنيف الأقارب بطريقة مختلفة نسبياً عن المصطلحات المنتشرة في مجتمعاتنا، فعلى سبيل المثال يستخدم الأوروبيون (الفرنسيون مثلاً) كلمة "عم" *oncle* للدلالة على الخال والعم يضاف إليها نعت للتفريق فنقول *oncle maternel* أو *oncle paternel* والمقابل لها في اللغة العربية الخال والعم.

ومهما يكن فقد عمل الأنثروبولوجيون منذ القرن التاسع عشر على دراسة المصطلحات القرابية للوصول الى قواعد نظرية تسمح لهم بتفسير أصل النظم الاجتماعية، وهذا ما خلق تباين وإختلاف بينهم، وكان أول عمل في هذا المجال يتمثل في دراسة العالم الأنثروبولوجي "لويس مورغان" *L.Morgan* لقبائل "الايروكواي" (حتى وإن لم يكن لها سند واقعي) بغرض الكشف عن العلاقات المتجذرة تاريخياً بين هنود أمريكا وشعوب آسيا، وشكلت دراسة مصطلحات القرابة الرافد الأساسي الذي إستقله "مورغان" لتحقيق ذلك .

<sup>1</sup> حسن غامري، مرجع سبق ذكره، ص 91.

وأشار "تالكوت بارسنز" T.Parsons إلى إمكانية اتخاذ تحليل المصطلحات القرابية كمنهج له فائدته في الدراسة الوظيفية للبناء الاجتماعي من جميع مستوياته، فالمصطلح القرابي المتداول والمخلوع على شخص بعينه من قبل أفراد محددين لا يجسد فقط الرابطة الدموية الفيزيولوجية، بل ويحدد طبيعة العلاقة الاجتماعية السائدة بين الطرفين، ذلك التحديد الذي يسمح بتفسير النظم الاجتماعية السائدة من خلال تصويرها لسلم التراتبي المعمول به بين أفراد الجماعة والتمظهر حول سلوكيات الأفراد إتجاه بعضهم، واعتزازهم بالرابطة الدموية التي تجمع بينهم. ولعل الأمثال الشعبية المتداولة والمستعملة لمصطلحات/ رموز مرتبطة بتأكيد أولوية بل وتقديس القرابة في بعض الأحيان لخير دليل على ذلك، وهذا ما سنعود إليه لاحقاً عند التطرق للمصطلحات القرابية المؤكدة للقناعات القبلية في الجزائر.

إن فهم طبيعة النظم الاجتماعية مرتبط بفهم نظمها الفرعية التي يشكل نظام القرابة أساسها، لذلك أجمع علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع على دراسة مصطلحات القرابة من خلال ثمان معايير<sup>(1)</sup> أساسية مطبقة على نظام القرابة وهي:

1/ معياري النسب: ويقصد به نظام الإنتساب السائد في المجتمع، فإما أن يكون أبويا أو أموميا، وإذا كان الانتساب الأمومي أقدم تاريخيا كما أسلفنا ذلك سابقا، فإن الأبوي منه أحدث وأكثر انتشارا، والمجتمع العربي يأخذ بهذا الشكل. كما أن الاهتمام بشكل النسب يعني الاهتمام بأهمية وألوية الرابطة الدموية، بحيث تكون المصطلحات المستعملة للدلالة على الأقارب من خط الأب في المجتمع الأبوي أكثر شيوعا ومتانة، خصوصا إذا علمنا أن هنالك رابطة أخرى تزيد من متانة العلاقة والتمثلة في تقاسم أبناء العمومة والاخوة لنفس اللقب العائلي.

2/ شكل الزواج: شكل نظامي الزواج والقرابة تربة خصبة للدراسات الأنثروبولوجية التي حاولت أن تفسر نظام الزواج والعائلة كمدخل ثقافية، كانت في بداياتها تستند على إفتراضات ظنية إستمدتها الأنثروبولوجيون الأوائل من كتابات الرحالة والمبشرين والكتابات الإثنوغرافية مثل نظرية "باخوفن" jacob bachefen في كتابه "حق الأم" 1861 م ونظرية "ماكلينان" j.mc lennan في كتابه "الزواج البدائي" 1865 و"لويس مرغان" l.morgan في كتابه "أنساق روابط الدم والمصاهرة في العائلة"، ثم تأكد هذا الاهتمام من خلال الدراسات الميدانية التي قام بها الأنثروبولوجيون المعاصرون. ومهما يكن

<sup>1</sup> جاك لومبار، مدخل إلى الأنثروبولوجيا، ترجمة: حسن قبسي، (بيروت: المركز الثقافي. ب.ت) ص 23

فقد تأكد أن أي معالجة نظرية لموضوع القرابة تتطلب بالضرورة التعرض لنظام الزواج والعائلة، ولعل هذه الأهمية تبرز على الأقل على مستوى تداول المصطلحات القرابية حتى في نظام الزواج، أضف الى ذلك أن أهمية هذه المصطلحات وانتشارها وتفاوت بعضها عن بعض في تحديد درجة القرابة، يرتبط أيضا بعوامل أخرى كقاعدة السكنى، كما أن نمط الزواج يلعب نفس الدور (الزواج الأحادي، تعدد الزوجات وتعدد الأزواج).

3- شكل الإقامة: يربط الأنثروبولوجيون شكل الإقامة بنظام الزواج فيما يسمى بقاعدة السكنى، إذ أن الإقامة في بيت الزوج بما يصاحبه من علاقات مع أهله يؤكد أواصر القرابة بين أفراد عائلة الزوج والزوجة وتزداد الروابط بين بني العمومة مما يعطي لمصطلح ابن العم دلالات تتعدى الفهم الكلاسيكي وتقرن في بعض عائلتنا الشرقية بمصطلح الأخ (أو الأخت حسب الحالة)، كما أن نمط الزواج في حد ذاته يشكل مقاربة لتفسير أهمية المصطلحات القرابية، فسيان بين نمط الزواج الأحادي أين لا يتم داخل البيت العائلي إلا تداول (في أغلب الحالات) نوع معين من المصطلحات (أخ، أخت، الأب والأم) اذا كان مقرون بمفهوم العائلة النووية، بينما متى كانت مركبة أو ممتدة ومتى ارتبطت بقاعدة السكنى الواحدة، فإن المصطلحات المتداولة تتسع لتشمل بالإضافة الى المصطلحات السابقة الذكر، مصطلحات أخرى مثل العم وزوجة العم وابن العم وابن العم ... الخ، ونفس الوضع ينطبق على نمط تعدد الزوجات أين يفرق على الأقل على المستوى الاصطلاحي (ليس بالضرورة العلائقي) بين الأخ من الأب والأخ الشقيق، أضف الى كل ما ورد أن تناول شكل الإقامة هو تناول للمجال العائلي، ونمطه يحدد أهمية بعض المصطلحات القرابية بالمقارنة مع بعضها الآخر.

4- الألفة والكلفة: وتتمثل في تلك القواعد السلوكية المتعارف عليها بالآداب المتبعة في العلاقات بين الأفراد داخل النظام القرابي ضيق كان أم متسع، وتبرز طبيعة هذه الآداب من خلال صنفين: الأول يمثل الألفة المعبر عنها في السلوكيات بتلك الراحة والعفوية والطمأنينة النفسية التي يحس بها الفرد نحو فرد آخر من جماعته القرابية ومن جيله، ويترجمها ذلك الإحساس النفسي للفرد بأن الآخر مثله ومن نفس طبيئته النفسية، مما يقرب وجهات النظر ويرفع كل بروتوكول أو أسلوب طقسي في العلاقات بين أفراد الجماعة القرابية من جيل واحد، بينما تمثل الكلفة الصنف الثاني من الآداب وتتسم بذلك الطابع الذي نسميه إحترام الجيل للجيل بفعل عامل الزمن، وتجسدها البروتوكولات والطقوس المستعملة للتعبير عن طبيعة العلاقات بين جيلين مختلفتين من حيث العمر. إذ لوحظ أن جيل الأبناء في معاملته مع جيل الأباء والأجداد يكن من الاحترام والخضوع على الأقل ظاهريا. وإذا كان ذلك طبيعيا عند



بعض الجماعات القرابية ونابع من قناعات تقليدية (أو تصنف كذلك)، فإن ذلك الاحترام والخضوع الذي يطبع الكلفة بين الجيلين يكون جبريا في بعضها الآخر، ولما كان التعبير عن هذه الألفة والكلفة ليس فقط من خلال القواعد السلوكية، بل وأيضا من خلال التعبيرات اللغوية التي تشكل المصطلحات القرابية جزء منها، كانت الدلالات تظهر من خلال طريقة مناداة أو طلب أحد الأقارب.

وقد لاحظ الباحث على أن الألفة والكلفة في استعمال المصطلحات القرابية تعطي صورة واضحة عن التمثلات الاجتماعية والدلالات الرمزية لهذه المصطلحات القرابية من خلال تحول مفهومها واتساعه الى أن يصبح فضاءا ويشمل شرائح اجتماعية غير القرابية، فقد لاحظ الباحث في المجتمعات الشرقية عموما والمجتمع الجزائري خصوصا على أن مصطلح الأخ والأخت والعم والعمة - والخالة أحيانا - يتسع، ليخرج عن الدائرة القرابية الدموية التي يدل عليها الى أفراد آخرين من المجتمع قد لا تربطهم أي صلة دموية بالمنادي، كأن ينادي شخص شخصا غريبا عنه أو يبدأ بسؤاله مثلا: أخي أو أختي (من فضلك أخي أريد أن أسالك ...) إذ يلاحظ على أن الألفة كعامل قرابي وتعبيرا عنه يتوسع مفهومها الى الأعراب تقربا وألفة، مما قد يدل على أهمية التكافل الاجتماعي... ونفس الشيء يقال عن الكلفة، إذ غالبا ما شهد الباحث أفرادا شبابا ينادون شخصا غريب عنهم قرابيا بـ: "يا عم" أو "عمي الحاج".

5- المخاطبة: تشير دراسة المصطلحات القرابية للعلاقة الوطيدة بين نظام القرابة ودراسات علم الألسنة، إذا أن المصطلحات المستعملة داخل الجماعة القرابية كوسيلة اتصال بين أفرادها ولكن أيضا آلية لتحديد المكانة القرابية، لها دلالات نفسية لا تؤكد فقط الألفة والكلفة التي تحدثنا عنها سابقا، بل وأيضا جسر جديد يمد لتمتين أو اصر القرابة، لذلك نجد أن المصطلحات المستعملة بين الأجيال للتخاطب مختلفة تؤكد الأهمية الأنثروبولوجية لطبقات العمر في الجماعة الانسانية، فالجيل الأصغر سنا يستخدم غالبا أسماء العلم لمخاطبة أفراد الجماعة القرابية من نفس جيله، أي أنه ينادي المخاطب بإسمه الشخصي، ونفس هذا الجيل يستخدم مصطلحات قرابية على شاكلة: الأب والأم، الجد والجدة، العم والعمة، الخال والخالة لمخاطبة الجيل الأكبر سنا منه، إلا في الحالات التي يكون فيها سن المخاطب من الجيل الأصغر هو نفسه أو أكبر من الجيل المخاطب، وهي حالات كون العم أو العمة، الخال أو الخالة من نفس جيل ابن الأخ (أو بنت) أو ابن أخت.

5- إعادة إنتاج المصطلحات القرابية: تعمل آليات النظام القرابي على تجديد نفسها والحفاظ على مكانتها من خلال إنتاج وإعادة إنتاج كل ما يمكن من تأكيد ذلك، وتشكل المصطلحات القرابية أداة من

بين الأدوات الفعالة لتحقيق ذلك، ونحن عندما نتحدث عن المصطلحات القرابية فإننا لا نقصد في هذا المقام تلك المصطلحات العامة، وإنما نقصد من ورائها أسماء العلم التي تحمل دلالة قرابية بالنسبة لحاملها.<sup>(1)</sup>

فصحيح أن أسماء علم الأفراد داخل الجماعة القرابية يرتبط بالمقدس والمدنس، وصحيح أنها ترتبط ببعض الأشخاص والأحداث مثل أسماء المشاهير والفنانين وغيرهم، إلا أنها أيضا جسر آخر يدعم البناء القرابي. كأن يأخذ المولود الجديد إسم جده أو عمه أو جدته أو عمته أو خاله أو خالته تيمنا بهم، ولكن أيضا حفاظا عليهم في الذاكرة القرابية، خصوصا إذا كانوا أمواتا. إنها صورة طقسية لامتداد حياة القريب الميت في شخص القريب الذي يحمل نفس اسم علمه.

6-الارث: إن آليات انتقال الملكية وخصوصا العقارية منها ولكن حتى المنقولة وإن كانت ذات صبغة قانونية إما مستمدة من قواعد القانون الوضعي كما هو عليه الحال في المجتمعات الغربية أو من الشريعة الإسلامية بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، فإن دلالاته الأنثروبولوجية تبقى واضحة خصوصا بالنسبة للفئة الثانية من المجتمعات، التي تحثها عقيدتها على صلة الرحم وإيتاء ذي القرابي، لنكون أمام جدلية المقدس والقرابي، وما يهمننا في هذا المقام هو تلك العلاقة بين المصطلحات القرابية وبين مكانة الفرد في السلم القرابي والمترجمة في نظام الارث، إذ أن حظ الذكر (أبا، أخوا، ...) مثل حظ الأنثيين، وأن هنالك من الأقارب من يجب أقارب آخرين، ويبقى نظام الوارثة هو السائد في انتقال الملكية داخل الجماعة القرابية فقط بالمقارنة مع نظام الوصاية أو الهبة خصوصا في المجتمعات العربية لأسباب عديدة يشكل توطيد النظام القرابي سببها الأساسي، لذلك جرى العرف أن الابن يرث أبيه وأمه والعكس صحيح، إلى آخره من الحالات التي تؤكد إرتباط النظام القرابي بمصطلحاته بنظام إنتقال الملكية بعد وفاة المالك الأصلي.<sup>(2)</sup>

#### المطلب الأول: المداخل النظرية:

تناول الأنثروبولوجيون دراسة المصطلحات القرابية على أساس أنها تمثل تلك العلاقات الأولية البيولوجية بين أفراد جماعة انسانية ما، ولكن أيضا على أساس أنها تشير الى الأدوار الإجتماعية التي

<sup>1</sup> سنعود الى هذه النقطة بشيء من التفصيل عند تناول النظام القرابي الجزائري

<sup>2</sup> قد يأخذ الباحث على إطلاته في التمهيد لهذا المبحث وهذا يعود للأهمية التي يكتسبها ليس فحسب على المصطلحات ولكن أيضا لعلاقة ذلك بالقرابة، إذ أن التناول النظري لهذا المبحث في مطلبه الثالث تقتضيه ضرورة منهجية.

<sup>2</sup> أحمد عباس، نظم الزواج والأسرة، ( العين: مكتبة المكتبة، 1982) ص 86.

يتقاسمها الأفراد داخل تلك الجماعة والمرتبطة أساسا بمكانتهم في التسلسل القرابي والوظائف التي يؤديونها داخل نظام القرابة. وإن صح ذلك نظريا إلا أن هنالك اختلافات عملية من مجتمع إلى آخر، فإن كان مصطلح tama المستخدم في جزيرة "تروبرياندا" يشير إلى الأب والأخ وابن اخت الأب، وإلى كل الذكور في البدنة الأمومية التي ينتمي إليها الأب والذين هم من نفس جيل الأب والأجيال التي تخلفهم،<sup>(1)</sup> مما قد يوحي لغير تروبريانديين على أن الفرد منهم لا يستطيع أن يميز بين زوج الأم (الأب) وأي قريب ذكر آخر، ولكن بالعودة إلى الدور الاجتماعي الذي يقوم به كل فرد يشار إليه بكلمة tama يتضح أنها تستخدم في التمييز بين الأفراد كل حسب دوره الاجتماعي داخل حياة الفرد الخاصة. بينما نجد أن نوعية المصطلحات المستخدمة للدلالة على الذكر من جهة الأم تختلف، فنقول الخال وابن الخال والجد من الأم.

وبالنظر إلى أهمية مصطلحات القرابة فقد كونت مختلف الدراسات الأنثروبولوجية التي اهتمت بها مداخل نظرية تختلف في طرق مقارنة الدراسة، وكانت أول لبنة في هذا المضمار وضعها "لويس هنري مورغان" باهتمامه بدراسة القرابة، مما دفعه إلى جمع الكثير من المعلومات والحقائق عن العائلة البشرية، ولاحظ بعض جوانب التشابه بين الثقافات المختلفة، كما أنه درس قبائل "الايروكواي" Iroquois ونشر كل ذلك في كتابه: "أنساق روابط الدم والمصاهرة في العائلة البشرية" عام 1871، تبعها بإصدار كتابه "المجتمع القديم" في عام 1877 والذي ضمنه تطوير لدراسة القرابة. ولعل الشبه الملاحظ في الثقافات المختلفة في بعض جوانب القرابية دفعه لإعتبار أن النظام القرابي في بعض جوانبه انطلق من مركزا ثقافيا وانتشر في محيطه مع إتصافه بالخاصية التطورية. ومهما تكن الاختلافات في المقاربات النظرية لدراسة نظام القرابة عموما والمصطلحات القرابية خصوصا فإنه يمكن تصنيفها إلى ثلاث مداخل أساسية:

### المدخل التاريخي:

يمثل مقارنة تاريخية تقوم على أساس تتبع مصطلحات القرابة التي كانت سائدة في الماضي والتي كانت انعكاسا لطبيعة العلاقات القرابية آنذاك، فهي تعتمد على جمع وتحليل وتصنيف الأحداث والوقائع التاريخية في كل منطقة على حدة - ونكون هنا أمام ضربا من ضروب الأنثروبولوجيا التاريخية -، ثم نعد إلى عقد مقارنات بين الثقافات المختلفة، تركز هذه المقارنات على أوجه التشابه اللغوي في مصطلحات القرابة ومدى تأثر بعضها ببعض.

إن الفرضية النظرية للمقاربة التاريخية تنطلق من قاعدة مآداها أن اللغة أكثر مقاومة للتغيير من النظم الاجتماعية، فما يطرأ على المصطلحات المستعملة على الأقل على مستوى القرابة من تبدل وتغيير، يكون أقل وطأة منه في النظم الاجتماعية، وهذا يعني أن الكلمات المستعملة للدلالة على القرابة وتحديدها تكون أقدم من العادات والتقاليد والأعراف في الفترة التاريخية المحددة التي تم جمع هذه المصطلحات فيها.

إن هذا المدخل في حقيقة الأمر هو دراسة لتاريخ مصطلحات القرابة<sup>(1)</sup> في جماعة انسانية معينة أولاً ثم مقارنة أوجه الشبه والإختلاف بينها ومدى تعرضها للتغيير داخل نفس الجماعة الانسانية مع مرور الزمن، حتى وإن كان تغييرها كما أشرنا اليه سابقاً أقل حدة منه في النظم الاجتماعية، إنه تتبع لمصطلحات القرابة التي عرفتھا الجماعة القرابية في ماض معين، لذلك يعتمد على الوثائق التاريخية ومختلف الكتابات التي مست أو عاشرت تلك الفترة ، دون أن يقصي الباحث المطبق لهذه المقاربة دراسة الأساطير والخرافات والقصص الشعبية التي حتى وإن شابها بعض الشوائب مع الزمن، إلا أنها تمثل الذاكرة الجمعية لتلك الجماعة، وتوارثها وتواترها هو نقل صحيح للمعتقد والنظام ولكن أيضا للمصطلحات التي كانت تستعمل كجسر لنقلها ومنها المصطلحات القرابية، مع الاشارة الى تلك العلاقة بين المدخل التاريخي والإتجاه الانتشاري والتطوري في علم الأنثروبولوجيا يفسر اهتمام هذا المدخل بالمقارنة بين الثقافات المختلفة في مكان ما، مع التركيز على البحث عن أوجه التشابه في المصطلحات المختلفة في نفس المكان، مما يجعل انتشارها في المراكز الثقافية للاقليم التفسير المنطقي لذلك التشابه في الألفاظ هذا من جهة، ومن جهة ثانية البحث في التطور الذي عرفته حتى وإن كان بطيئاً بالمقارنة مع النظم الاجتماعية. والمادة التاريخية متوفرة بكثرة لتطبيق هذا المدخل، حتى وإن كان اعتراضها أيضا تغييرا مع الزمن، وهذا ما يدعوا مع الكثير من التحفظ الى اعتبار أن دراسات "لويس هنري مورغان" تطبيقاً له. كما أن اهتمام الباحثون والعسكريون والاداريون والسياسيون الفرنسيون إبان الاستعمار بخصوصية المجتمع المحلي وهذا بقيامهم بدراسات مونوغرافية للقرى والقبائل والمناطق الجبلية بالجزائر منذ أواخر القرن التاسع عشر<sup>(2)</sup> يبرز أهمية هذا المدخل.

المدخل الوظيفي:

<sup>1</sup> Claude riviere: **introduction à l'anthropologie**. Paris, 2 éme edition, 1996, p.35 a 40

<sup>2</sup> مداخلة الاستاذ مولاي الحاج مراد : مكانة التحقيق الميداني في الدراسات الأنثروبولوجية في وقائع ملتقى : أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر، الجزائر، 22 الى 24 نوفمبر 1999 الصادر عن CRASC ، ص 22 .

كان لبروز المدرسة الوظيفية في علم الاجتماع وانتقالها الى علم الأنثروبولوجيا أثره في توجيه البحوث حول القرابة وجهة جديدة شكلت المقاربة الوظيفية.

تركز المدرسة الوظيفية على تطبيق مبادئ دراسة الوظيفة التي يؤديها عملا ما، سلوكا ما، نظاما ما في حياة الفرد ولكن أيضا الجماعة، وهذا من جهة التركيب أي الاهتمام بصلة وقيمة الظواهر المرتبطة بالكائن الحي في كليته، فالمدرسة الوظيفية تلحظ لنا العلاقة بين الحاجة والظواهر المرتبطة بإتباعها ومستويات التكيف مع كل ذلك.

وكانت لدراسة العلاقة بين متغيرين (مستقل وتابع) من قبل "فولتير" Voltaire و"جون جاك روسو" J.J.Roussou و"توماس هوبز" T.Hobes في تطور الفكر الاجتماعي دور جذور الوظيفية، التي استخدمت كمصطلح من قبل "أوجست كونت" August Conte و"هوبرت سبنسر" H.Spenser واللدان شبها المجتمع الإنساني بالكائن الحي، ثم جاءت أبحاث عالم الأنثروبولوجيا "مالينوفسكي" Malinovski الذي حلل المجتمع البدائي لجزر تريبورياندا الى عناصره الأولية وقدم تفسيراً للمؤسسات الاجتماعية من خلال علاقاتها بالمؤسسات الأخرى للمجتمع مركزا في ذلك التفسير على أهمية الحاجات الانسانية الضرورية وخاصة البيولوجية منها وآليات اشباعها.<sup>(1)</sup>

وحذا "رادكليف براون" نفس الحذو في التشبيه ودراسة المتغيريين من خلال تشبيه الحياة الاجتماعية بالحياة العضوية والاهتمام بالظروف الضرورية للوجود، وبرزت الصورة أكثر في دراساته المعمقة حول التمييز بين المورفولوجيا الاجتماعية الكامنة في البناء الاجتماعي، والفيزيولوجية الاجتماعية التي تدرس جميع الظواهر الاجتماعية الكامنة في شكلها الكلي لجميع قطاعات المجتمع كنسق عام.

إنها النظرة الشمولية العامة للفكرة المجردة للأنظمة الاجتماعية ومدى ترابطها الوظيفي فيما بينها من منطلق اتصالها فيما بينها وتكاملها.<sup>(2)</sup>

وما يهمنا في هذا المقام هو أن المقاربة الوظيفية كمدخل تهتم بالآليات التي تربط بين مصطلحات القرابة وأفعال وسلوكيات الأفراد داخل الجماعة القرابية، وعلاقة المصطلح القرابي مع النظم الاجتماعية الأخرى مثل نظام الزواج وجماعات الانساب وقاعدة السكنى وما يرتبط بكل ذلك من

<sup>1</sup> عبد الكريم الباقي، تمهيد في علم الاجتماع، (سوريا: جامعة دمشق، 1964)، ص 41

<sup>2</sup> إنه الدرب الذي سلكه الباحث "تالكوت بارسنز" في تحليلاته الاجتماعية، مما فتح الباب أمام الوظيفية البنائية لدراسة الحدود بين النظام الاجتماعي والحضاري والبيولوجي...

إجراءات طقسية وسلوكيات، إنها مقارنة نظرية لا تكتفي فقط بتحديد المصطلح القرابي بل ووظيفية داخل النظام القرابي أولاً ومع (العلاقات) الأنظمة الأخرى فيما بعد.

### المدخل المعرفي:

يمثل المدخل المعرفي أداة نظرية هامة في دراسة مصطلحات القرابة كمجموعة من الفئات التصنيفية تنتظم على أساس عدد محدود، إنها دراسة إحصائية ولكن في نفس الوقت لغوية (فونيتكية) لهذه المصطلحات المؤكدة والمتعارف عليها في مجال محدد وعبر الزمان داخل الجماعة القرابية، كما أن هذا المدخل يسلط الضوء على علاقة المصطلح القرابي مع النظم الاجتماعية مثل نظام الزواج وجماعات الأنساب وقاعدة السكنى من منطلقات إحصائية ولغوية، لنلاحظ تلك العلاقة بين مصطلح ابن (وبنت) العم ونظام الزواج في بعض المجتمعات والتي يمكن قياسها كمياً، أو مثال إنتقال مصطلح الأب المرتبط بنظام الزواج والوراثة إلى الممارسات السياسية عند يصبح القائد الأب لشعب يحسب كما.

### المطلب الثاني: أسس التصنيف القرابي:

إن دراسة النظم القرابية تكشف عن العلاقات الاجتماعية التي يندرج الشخص من خلالها طوال حياته، كما توضح طريقة إنتقال المراكز والأدوار الاجتماعية والملكية من فرد إلى آخر ومن جيل إلى الجيل التالي، فلقد شكلت مواضيع تقليدية للبحوث الأنثروبولوجية حول مجتمعات تنتظم حول القرابة وتقيم مؤسساتها على أساسها وتجعلها مصدراً لكل السلطات بما فيها السلطة السياسية،<sup>(1)</sup> ففي هذه المجتمعات "التقليدية" تلعب الولاءات الأولية وخصوصاً منها القرابية دوراً محورياً وتعلو على الولاءات المافوقية، فيدين الفرد لعائلته وعرشه وعشيرته وقبيلته، ويترك مفهوم الوطن والأمة مكانه لمفهوم النسب و"البنى عم".

وإذا كانت القرابة إحساس وشعور طبيعي بالانتماء إلى جماعة معبر عنه بالرابطة الدموية أو المصاهرة، فإن ترجمة أخرى له تجسدها المصطلحات القرابية التي تمثل التعبير اللغوي لذلك الإحساس. إن ذلك يذكرنا بعلاقة الدال والمدلول في علم اللسانيات، فمصطلح "العم" على سبيل المثال مجرد مصطلح أجوف لا يعين شخص بذاته فقط، بقدر ما يعبر عن مركز ذلك الشخص في السلم

<sup>1</sup> لذلك تحتل القرابة لعلاقتها الوطيدة بالسياسي، مكاناً مركزياً في دراسات الأنثروبولوجيا السياسية التي يطمح الباحث إلى التخصص فيها على الأقل من خلال موضوع بحثه.

الاجتماعي، وعن الدور أو الأدوار الاجتماعية التي يؤديها في محيطه الاجتماعي وما ينتج عن ذلك من سلطة يمارسها عليه، ولعل هذا التصور وراء مناداة الجيل الأصغر لأفراد ذكور من الجيل الأكبر في بعض المجتمعات منها المجتمع الجزائري حتى وإن لم يكونوا من نفس الجماعة القرابية، بمصطلح عم، فتسمع: "عمي" أو "عمي الحاج"، بما يحمل من معاني إحترام، في حين أن تصوير الإحترام في اللغات الأخرى يأخذ شكل آخر نابع من بنية المجتمعات، ففي الفرنسية نقول Monsieur وفي الأنجليزية يقولون Sir وهكذا..

لهذه الأسباب ومن منطلق تلك الأهمية، كان من الطبيعي الإهتمام علميا بوضع معايير أكاديمية تمثل القاعدة التي يمكن على أساسها تصنيف العلاقات القرابية كنظام قائم بذاته، ولكن أيضا كجزء من العلاقات الاجتماعية يندرج الفرد في إطارها، وقد وضع "ألفرد كروبر" Alfred Crober سنة 1909م ثمانية أسس قام من خلالها بتصنيف القرابة وهي:

### 1/ الجيل:

يهتم الأنثروبولوجيون كثيرا بدراسة ما يعرف بطبقات العمر ليس من منظور التركيبية السوسولوجية بقدر ما هو إهتمام بجانب طقسي إجرائي في العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين الأجيال، فهي معيار يسمح بقياس تماثلات العمر عند الأجيال المختلفة، ونحن في هذا المقام نتحدث عن طبقات العمر ليس من منظور الفرد داخل الجماعة القرابية، ولكن على مستوى الأجيال نفسها لهذه الجماعة.

فلو رجعنا الى أي جماعة إنسانية لوجدنا على أنها تتكون على الأقل من جيلين يمثلان الأسرة كأصغر نواة وشكل مورفولوجي للبناء الاجتماعي وهي في الحقيقة جماعة قرابية، ولو تناولنا بالدراسة المصطلحات القرابية المتداولة منها للدلالة على شخص القريب ومكانته ودوره في السلم القرابي، للاحظنا على أنها تقتصر على مصطلحات الأب والأم والإبن والبنت، وهذا وضع النظام القرابي في المجتمعات الغربية، مما لا يعني غياب مصطلحات مثل العم والعمة والخال والخالة وأبنائهم، ويعني أيضا على أن الأب والأم والعمة والخالة والعم والخال تنصب على جيل الوالدين، بينما يستعمل مصطلح الأخ والأخت على جيل الشخص نفسه، ومصطلحات الابن والبنت وابن الأخ وابنت الأخت وبنت الأخ أو إبنت الأخت على الجيل التالي على جيل الشخص نفسه. لذلك يمكننا القول على أن نظام القرابة من خلال المصطلحات المتداولة يقتصر في كل تجلياته على جيل واحد فقط، بينما يتسع هذا النطاق الاصطلاحي في تجلياته في المجتمعات الشرقية عموما والعربية خصوصا، وهذا لايعني بتاتا

اقصاء استعمال المصطلحات القرابية على جيل واحد في المجتمعات الغربية، فمصطلحات الجيل الذي يأتي قبله وبعده متداولة ولكن تأثيرها في سيكولوجيا القرابة والنسق نفسه قليلة، وإنما نقصد إتساع تأثير رقعة مصطلحات الأجيال الأخرى على البناء القرابي العربي.<sup>(1)</sup>

## 2/ العمر:

لقد أشرنا فيما سبق الى أهمية المقاربة الأنثروبولوجية في دراسة طبقات العمر داخل الجماعة القرابية والتصنيف القرابي "الكروري" قد بين أهمية العمر كمعيار لذلك، لذلك صنف الأقارب من نفس الجيل تبعا لفروق العمر وظهر ذلك جليا عند شعب "النتاهو"، فعلى مستوى الجيل نفسه تبين على أن الاخوة الكبار يخاطبهم الشخص (الأخ الأصغر سنا) بمصطلح معين، يختلف عن المصطلح الذي ينادي به الاخوة الصغار أخاهم الأكبر سنا، كما أن الإخوة الكبار يخاطبهم أي شخص بمصطلح معين يختلف عن المصطلح الذي ينادي به إخوته الصغار، وكذلك يميز الشخص بين إخواته تبعا للسن الى إخوة كبار وأخوات صغار، وحتى على هذا المستوى الاصطلاحي للسن نكتشف على أن هنالك اختلافات عاداتية بين المجتمعات، فإذا كانت الدلالات الاصطلاحية لنظام لقرابة في المجتمعات الغربية ضيقة الدائرة، فهذه الأخيرة تتسع كثيرا وتزداد غنا في المجتمعات العربية، إذ لاحظ الباحث تداول العديد من المصطلحات القرابية بين مختلف طبقات العمر في الكثير من الدول من بينها: ستي، ستي، سيدي، حبيبي ... الخ، وتداولها يحدد مكانة الشخص المخاطب بها في السلم القرابي من معيار السن، فالأخ الأكبر في الجزائر في حد ذاته دلالة اصطلاحية أولى، واسم علمه ثانية، بالاضافة الى مصطلح "حبيبي" مثلا الذي يناديه به إخوته الصغار أو أبناء أخيه أو أخته الصغار.

## 3/ الأقارب المباشرون و الأقارب غير المباشرون :

يمثل هذا المعيار أداة فعالة للتمييز بين الأقارب من حيث قوة رابطة الدم ومثانتها ليس من الناحية البيولوجية ولكن في المورفولوجيا الاجتماعية للجماعة القرابية، فالأقارب المباشرون هم أفراد الجماعة القرابية الذين يرتبطون بعضهم ببعض في خط واحد lineal، فمثلا في مجتمعاتنا يشكل الأباء والأبناء أو البنات - أي جيلين متعاقبين من الجماعة القرابية نفسها - أقارب خطيون.

بينما يلعب أحد الأقارب كالعَم أو الخال دور الوصلة بين خطين من الأقارب المباشرون، ويكون قريب جانبا collatéral، فهو إما أن يكون أبا للأب أو أبا للأم، كذلك يعتبر أبناء وبنات العم أو

<sup>1</sup> للمزيد من المعلومات في هذا المجال انظر: هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ط3، 1980)



الخال أقارب مجانيين لأنهم يرتبطون بالشخص بصلة قرابية غير مباشرة فهم أبناء اخوة الأب أو أبناء إخوة الأم.

#### 4/ الجنس:

إهتم الأنثروبولوجيون بالتمايز الجنسي بين الذكور (الرجال) والإناث (النساء) لكونه يمس كل مجالات الحياة، فدرسوا ظاهره فيما يتعلق بعناصر الثقافة المادية كالملابس والزينة والأكل، أو الروحية والفكرية كالحديث وآداب السلوك وطرق الترويح عن النفس، وحرية الحركة و تقسيم العمل وملكية عناصر الثروة والمشاركة في الحياة السياسية أو تولي المراكز القيادية في تسيير الشؤون العامة والمساهمة في النشاطات الاجتماعية<sup>(1)</sup>، بل نلاحظ ذلك الاهتمام الأنثروبولوجي بالمجال إذ تلعب الفتيات دورا فعالا في نوعية العلاقات في ظل التمايز الجنسي، كما أن طبيعة ومجال وتخصص الفتيات عرفته ولا زالت تعرفه الكثير من المجتمعات، أضف الى كل ذلك أن هذا التمايز الجنسي يأخذ تجليات أخرى لعل المشاركة في إقامة الطقوس والممارسات السحرية والدور الديني، مثلها مثل المشاركة في التجمعات الخاصة مثل النوادي و الجمعيات الأخرى<sup>(2)</sup> صورا فيه.

ولما كان المنهج الأنثروبولوجي يهتم أول ما يهتم بخصوصية المجتمع محل الدراسة، كان من المنطقي أن نقول أن محدد الجنس يتباين دوره، صورته، ومظاهره ووظائفه من جماعة قرابية (إنسانية) الى أخرى، أي تباين من مجتمع الى آخر عند الكلام عن العصر الحديث، لذلك يأخذ الأنثروبولوجيون محدد الجنس كمعيار للتصنيف القرابي من منطلق أن نوعية الرابطة القرابية وبالتالي العلاقات التي تنشأ ليست مرتبطة فقط بالمعايير السابقة الذكر (مثلا أقارب مباشرون وآخرون غير مباشرون)، بل وتذهب الى التدقيق في تلك الرابطة -بغرض التأكد من وثاققتها- الى إضافة معيار الجنس، فوضع الأقارب المباشرون الذكور يختلف عن وضع الأقارب المباشرون الإناث وهكذا.

إن دقة الأنثروبولوجي في التصنيف القرابي تذكرنا بدقة تكوين الخلية النووية وصغرها. فالحقوقيون عند تناولهم بالدراسة هذا المحدد يضعون قواعد قانونية عامة لا تأخذ بعين الاعتبار الخصوصية

<sup>1</sup> محمد خداوي، دور النزعة القبلية في الانتخابات، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الأنثروبولوجيا (غير منشورة)، تحت إشراف الأستاذ الدكتور "محمد سعدي" السنة الجامعية 2005 - 2006 ، قسم الثقافة الشعبية، كلية العلوم

الإنسانية والإجتماعية جامعة أوبكر بلقايد تلمسان، الجزائر، ص 91-92

<sup>2</sup> نكاد نقول أن هذا النوع من المشاركة في الجمعيات عبارة عن مشاركة في إجراءات طقسية للعصر الحديث، سنعود الى الحديث عن ذلك بنوع من التفصيل في الباب المخصص للجزائر .

الأنثروبولوجية للجماعة الانسانية، لذلك يأتي تناولهم إنطلاقاً من مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات.<sup>(1)</sup>

يجمع الأنثروبولوجيون والسوسيولوجيون في تصنيف العائلة كجماعة قرابية الى عائلة بطريقية أبوية وعائلة أموسية، فعلى سبيل المثال المجتمع العربي عموماً مجتمع رجال، حتى إن كان ذلك من الناحية الكمية غير صحيح، ولكن صحته تظهر في جانبه الوظيفي، ويعتمد في الفصل مثلاً بين الجنسين على الأسباب الدينية الأخلاقية، فتعزل في الكثير من الجماعات القرابية النساء عن الرجال ولا يسمح لهن بالاتصال بالعالم الخارجي إلا تحت ظل مجموعة من القيود، كما أنه لا يسمح لجميع الذكور من الجماعة القرابية بالدخول على نسائها في المجال المخصص لهن إلا الأقارب الأقربين. وحتى لا نكثر من الإسترسال في الأمثلة من الواقع العربي، فإننا نكتفي بالقول أن المرأة في الجماعة القرابية التقليدية قد لا تمثل في الحياة العامة سوى دوراً يظهر محدوداً، ولكن أثرها الخفي في العائلة وفي علاقاتها مع الرجل كأم أو جدة أو شقيقة أو زوجة أو ابنة عميق ومتجذر رغم مظاهر الحدائث، وأولست عفتها رمز شرف الرجل والعائلة.

#### 5/ نوع المتكلم :

تختلف مصطلحات القرابة التي يستخدمها الذكور والاناث عند مخاطبة الابن مثلاً، ففي قبيلة "النفاهو" يخاطب الشخص ابنه بمصطلح مختلف عن ذلك المستعمل في مخاطبة المرأة لنفس الابن، كما أن هنالك مصطلحين للبنات أحدهما يستعمله المخاطب الذكر والآخر تستخدمه المتحدثة الأنثى.<sup>(2)</sup>

#### 6/ نوع رابطة القريب:

إن تحديد نوع الرابطة القرابية حسب تصنيف القرابة عند "كروبر" مرتبط بنوعية الرابط البيولوجي بين الأقارب، وقد أوردنا فيما سبق مثال التمييز بين الأقارب المباشرين والأقارب غير المباشرين وبين الأجيال والذي يستند الى نوع جنس الشخص موضوع القرابة، ويستخدم هذا المعيار التصنيفي في التمييز بين أبناء العمومة والخؤولة المتقاطعة وبين أبناء العمومة والخؤولة المتوازية.

#### 7/ طبيعة القرابة:

<sup>1</sup> المبدأ الذي ترفعه المنظمات النسائية ويشكل صورة أخرى للديمقراطية كنموذج غربي يصدر الى المجتمعات الأخرى (ونستعمل مصطلح يصدر حتى لا نستعمل مصطلحاً آخر) على أساس أنه نموذج مثالي، ويتدثر بخطاب إنساني عادل لا يأخذ بعين الاعتبار ثقل الموروث التاريخي والثقافي والمقدس كخصوصية للجماعة الانسانية.

<sup>2</sup> محمد حسن غامري، مرجع سبق ذكره، ص 95

إعتمد "كروبر" هذا المعيار للتمييز بين القرابة الدموية وقرابة المصاهرة، فإذا كانت القرابة الدموية هي تلك الرابطة الدموية التي تجمع أفراد نفس الجماعة القرابية (مثل الأسرة والقبيلة)، بمعنى أولئك الذين ينتمون الى أسرة الشخص نفسه وأسرته وأحفاده، فقرابة المصاهرة تضم أولئك الأقارب الذين يربطهم أو بالأحرى يجمعهم الزواج.<sup>(1)</sup> وهنا نرى أنه من الواجب أن نشير الى أن العلامة العربي "عبد الرحمن ابن خلدون" كان سبقا بقرون عن "كروبر" عندما تناول في مقدمته الشهيرة عصبية الدم وعصبية المصاهرة.<sup>(2)</sup>

#### 8/ المكانة وظروف المعيشية:

يتم تصنيف القرابة أيضا استنادا الى التمايز في المكانة أو الظروف الاجتماعية والمعيشية للشخص الذي تقوم علاقة القرابة من خلاله، فهذا المعيار يترجم السلم الاجتماعي والتراتبية الاجتماعية التي تمتد حتى الى المستوى القرابي أين يوظف الفرد الكثير من الآليات ويتقمصها كالمقدس والقوة والقدرة، ويترجم أيضا مستوى معيشة الشخص، ونكون هنا أمام باب القوة المادية المعبر عنها بتراكم الثروة في شتى عناصرها، وارتباط ممارسة السلطة في كل تجلياتها بالقوة الاقتصادية التي يترجمها مستوى معيشة الفرد، ونستعيد هنا حكايات الأخ الغني والأخ الفقير ...

#### المطلب الثالث: أنساق مصطلحات القرابة:

تعيش الكثير من أنواع الحيوانات في جماعات، ويكمن الاختلاف بين مجموعة وأخرى في أسس العلاقات وتوزيع الحقوق والواجبات، ولكنها تجتمع حول مبدأ رعاية الأعضاء الجدد والحفاظ عليهم، بعض هذه الحيوانات تعيش في أزواج، والبعض الآخر تنتشر فيه العلاقات في إطار الجماعة ككل، ونلاحظ هذا التشابه مع بداية التجمع الانساني في إطار ما يسمى بالجماعة المشاعية، أو قد تكون بدأت ضمن الجماعات الزوجية، تبقى المسألة الأكيدة هي الحاجة الى التجمع.

فالتجمع كحاجة ولكن أيضا كظاهرة، قاسم مشترك بين الكثير من الكائنات<sup>(3)</sup> لذلك فضلنا أن نبدأ بالمجتمع عند الحيوان، حتى نوضح أنه وإن كان يخضع لقواعد وقوانين نظرية فإنه كنظام عام

<sup>1</sup> أشار "تاكوت بارسنز" إلى أن البناء الاجتماعي الأمريكي في نظام القرابة، يقوم أساسا على قرابة المصاهرة فهي أشد وأمتن، عندما إعتبر أن نموذج الأسرة الأمريكية المنزلة يمثل منهجا لفائدته في الدراسة الوظيفية للبناء الاجتماعي، فأسرة المصاهرة للشخص نفسه في الدائرة الخارجية أهمية خاصة، لكونها الوحيدة التي تربط بالدائرة الداخلية للشخص -الأمريكي - ويصبح بذلك الارتباط عن طريق النسب والمصاهرة أشد منه عن طريق قرابة الدم.

<sup>2</sup> سنعود الى ذلك بشيء من التفصيل عند الحديث عن الرؤية الخلدونية للقبيلة.

<sup>3</sup> ابراهيم عثمان، مقدمة في علم الاجتماع، (الأردن: دار الشروق، 2006) ص 219 .

يستجيب بمظهره الاجتماعي لحاجات بيولوجية محضة، بينما يحاول التجمع الانساني كنظام متكامل الاستجابة لحاجات متنوعة ومتجددة سبق الحديث عنها، لذلك يصدق القول على أن إجتماع الانسان تاريخيا كان واعيا في معظم حقباته، وأن ذلك التجمع في أغلبه يقوم على روابط قرابية، أي يقوم على نظام القرابة الذي يترجم الوعي الإنساني به من خلال صحيح الأحاسيس ومختلف صور العلاقات، ولكن أيضا من خلال إستعمال مصطلحات القرابة للإبقاء وتأكيد نظام القرابة أولا والتجمع كنسق عام ثانيا، وهذا النوع من المصطلحات غير موجود عند الحيوان، كما أن خطوط القرابة عنده تظهر لتختفي بعد مدة، لكون الحاجة البيولوجية هي الدافع الأساسي، فمصطلحات القرابة عند الإنسان لا تدل فقط على نوع الرابطة الدموية التي تجمع أفراد الجماعة بقدر ما تدل على درجة ونوعية العلاقات التي تقوم بينهم، الأدوار والوظائف التي يؤديونها، ولكن أكثر من ذلك طبيعة المشاعر والأحاسيس التي يتبادلونها.

ومن منطلق هذه الأهمية يمكننا القول بتواجد فئة معنية من الألفاظ في كل نسق قرابي، يستخدمها الأفراد عند مخاطبة الأقارب وجه لوجه أو الإشارة اليهم في حالة عدم وجودهم، ويطلق على هذه الألفاظ مصطلحات القرابة.<sup>(1)</sup>

وقد درج الأنثروبولوجيون على تقسيمها الى ثلاث فئات رئيسية:

1/ المصطلحات الخاصة : تمثل مجموعة الألفاظ الخاصة والمعينة بذاتها والتي تستخدم لأشخاص معينين بذواتهم، يمثلون في الأغلب أعضاء في العائلة الصغيرة مثل لفظ أب وأم وأخت وزوج وزوجة وابن وابنة، فهذه المصطلحات الخاصة تشكل العناصر الأولية التي يقوم عليها كل نسق مصطلحات القرابة، فالعائلة تشكل النواة الأولى للقرابة، لذلك كان من الطبيعي أن تكون المصطلحات الدالة على أفرادها الرابطة القرابية الأولى، والملاحظ أن هذه المصطلحات قد يمتد بعضها الى خارج الدائرة القرابية في بعض المجتمعات مثل المجتمع الجزائري إذ نلاحظ تداول مصطلح "الأخ" لمناداة حتى الغرباء، مع العلم أن دلالة ليست قرابية بقدر ما تعبر عن التكافل الاجتماعي والإحترام، كما أن بعض هذه المصطلحات مثل "الأب"<sup>(2)</sup> قد يستعمله المنادي لمخاطبة جده، بينما يكتفي الفرد بمخاطبة أبيه

<sup>1</sup> نعود مرة أخرى ونؤكد على الدلالة الاجتماعية لهذه المصطلحات، وأن أهميتها تتسع من النطاق اللغوي لتشمل قطاعات أخرى.

<sup>2</sup> ناهيك عن الاستعمال الرمزي لهذا المصطلح في الممارسة السياسية، فبعض المجتمعات كانت تعتبر أن القائد بمثابة أب لأفراد المجتمع صحيح في دوره الروحي ولكن ما يهنا هو إستعارة المصطلح.

(البيولوجي) بإسم علمه أو بإستعمال مصطلح آخر مثل "حبيبي" أو "سيدي" (مصطلحات منشرة خصوصا في الغرب الجزائري).

2/ المصطلحات الوصفية: إنها تعبر عن الخط الموالي في القرابة، فهي تستخدم للأقارب الأكثر بعدا، فالمصطلح منها يصف درجة القرابة التي تفصل بين اثنين من الأقارب بمعنى أنها تصنف جميع درجات القرابة خارج الأسرة وبالتحديد الأسرة الأولية من بينها "العم" و"الخال"، ويدل على نفس المصطلح الوصفي بمصطلح مركب من اثنين أو أكثر من المصطلحات كأن يسمى العم أخ الأب والخال يسمى بأخ الأم، وابن الخال يسمى ابن أخ الأم، وابن العم يسمى ابن أخ الأب.<sup>(1)</sup>

3/ المصطلحات التصنيفية: يرى الكثير من الأنثروبولوجيون بأن القرابة التصنيفية تظهر بدرجة أكبر بين القبائل البدائية، وتتسم بإستخدام مصطلح القرابة الواحدة لأكثر من شخص واحد في نفس الوقت، إنها تترجم عملية تصنيف للحقوق والواجبات والالتزامات المتشابهة لجميع هؤلاء الأفراد أو بعضهم، إذا أخذنا بعين الاعتبار العلاقة القرابية الحقيقية التي تقوم بينهم. ولعل الخاصية الأساسية التي تميز نظام القرابة التصنيفي هي استخدام المصطلحات التي تطلق على الأقارب الذين يرتبطون بعضهم ببعض بروابط قرابية في نفس الخط الرأسي، وتستخدم أيضا بالنسبة للحواشي.

إن الأهمية الأنثروبولوجية لدراسة مصطلحات القرابة وتصنيفها مبررة من خلال:

1/ أن هذه المصطلحات جزء من اللغة، التي تشكل في حد ذاتها جزءا لا يتجزأ من الثقافة، فهي وإن كانت تحدد درجات ونوعية القرابة، فإنها أيضا جزءا لا يتجزأ من الموروث الثقافي المتناقل بين أجيال الجماعة الانسانية.

2/ إن الثبات الذي تمتاز به هذه المصطلحات يدعو الدراس في الحقل الأنثروبولوجي الى الاهتمام بها، فالملاحظ أن نوع هذه المصطلحات ووصفها لدرجة القرابة في مجتمع ما لم يتغير مع الزمن، فمصطلح "أخ" توارثته الأجيال المتعاقبة خلال قرون من الزمن ولم يتغير، فلماذا هذا الثبات؟

3/ العلاقة الموجودة بين مصطلحات القرابة والحقل السياسي: ففي المجتمعات التقليدية يشكل الولاء القرابي مصدرا من مصادر الممارسات السياسية، ونوعية المصطلح تحدد درجة الولاء هذا طبعا بالإضافة إلى عوامل أخرى. لذلك سنرى من خلال دراستنا المتواضعة أن ذلك أدى في الجزائر إلى

<sup>1</sup> En francais en peut dire « cousin » pour désigner le cousin maternel ou le cousin paternel.

بروز وجه من وجوه النزعة القبلية والولاء السياسي والاجتماعي والاقتصادي لما يعرف ب:"البنّي عم".

### المبحث الثالث: القرابة و السياسي:

إن القرابة حتى وإن كانت موضوعاً متميزاً للأنثروبولوجيا التقليدية بإعتبارها تمثل المجال الأول للانتماء، وحتى وإن ذهب الكثير من الدراسات إلى إعتبار أن رابطة الدم لم تعد أساس الروابط الاجتماعية والتنظيم في المجتمعات الحديثة، وهذا قد لا ينطبق على المجتمعات المحلية خصوصاً في المجتمع العربي، إلا أنه لوحظ في الأونة الأخيرة إعادة لتنشيطها من خلال التضامن الذي تقدمه كقوة موازية لمعايير الحياة العصرية التي كانت إلى عقود خلت تقصي دور رابطة الدم.

ومهما يكن ما نقوله فإن أهمية القرابة تظهر من خلال علاقتها ودورها ووظائفها في البناء الاجتماعي الذي يتمثل في تعريفه الوظيفي الفضفاض في كل العلاقات القائمة والمتسمة بالدوام والإستمرار سواء تلك بين الأفراد فيما بينهم أو بين الأفراد والجماعات أو فيما بين هذه الأخيرة، مما دفع "إيفانز برتشارد" إلى القول بأنه لا بد من وجود درجة معينة من الإطار والإتساق في الحياة الاجتماعية،<sup>(1)</sup> والتي تجد أسمى معانيها في التنظيم الاجتماعي كنسق عام يمثل الغاية التي تعتمد على تحقيقها كل جماعة انسانية - بما فيها الجماعة القرابية -، هذه الغاية التي لا يمكن تحقيقها دون الحفاظ على توازن الأنظمة المختلفة (السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والأخلاقية...) المكونة للبناء الاجتماعي والتي تتلائم والعلاقات القائمة على أساسها، فمختلف هذه الأنساق المكونة لكل يجب أن تحافظ على حدود تواجدتها داخل النسق العام وتتكيف معه وتتكامل فيما بينها حتى تتفادى التوترات الحادة، مما يعني ضرورة وجود قواعد تنظم السلوك، وسلطة تفرض احترام تلك القواعد، لكون هذه الأخيرة لا تطاع تلقائياً وإنما يمثل لها أفراد الجماعة بفعل القوة أو بطرق أخرى.

كما أن الحديث عن العلاقات بين الأفراد والجماعات يعني بالضرورة بروز الصراع الداخلي أو لنسميه تنافس، مما يفترض ضرورة *canaliser* هذه الطاقة، وجعلها كما قال "لويس كوزر" *lewis coser* عبارة عن صراعات تؤدي وظائف ايجابية للبناء الاجتماعي عندما تتفق مع الأهداف والقيم

<sup>1</sup> محمد عبده محجوب، الأنثروبولوجيا السياسية، (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثالثة، ب.ت)، ص 27

التي لا تتناقض مع الأسس التي تقوم عليها العلاقات داخل المجتمع (الجماعة)،<sup>(1)</sup> أي مع الغاية الأسمى: التنظيم الاجتماعي.

إن عمليات إنجاز هذا الهدف والتكيف معه بمثابة مناشط آدائية، ولكن ما يجب أن نعرفه هو أنه لا يمكن أن تقوم للتنظيم الاجتماعي قائمة، ولن يكون له أساس في الوجود دون سلطة ضبط ونظام قرابة، سلطة كما رأينا تسهر على احترام القواعد السلوكية خصوصا تلك المتعلقة بالنظام القرابي لكون علاقاته بمثابة القلب النابض للتنظيم الاجتماعي، ولكونها تحكم بصورة أو بأخرى مختلف العلاقات بما فيها الفعل السياسي من جهة، ومن جهة ثانية لكون الجماعة القرابية تلعب دور المدرسة الأولى من خلال عملية التنشئة لأفرادها منذ نعومة أظافرهم، وشيء طبيعي أن تلقن لهم قواعد العلاقات والتنظيم الاجتماعي، وتتحول الممارسة السياسية (وبالتالي النظام السياسي) السائدة في المجتمع لب ذلك التنظيم في حد ذاتها إلى مجموعة قواعد واجب الركون إليها، إنها صورة أخرى لاستخدامات "تالكوت بارسنز" في وصف "الفعل" من حيث حركته وتمايزه بنائيا ووظفيا، والفعل السياسي لا يخرج عن هذه الديناميكية.<sup>(2)</sup>

إننا إذا سلمنا ببداية منطق أن الانسان اجتماعي بطبعه ميال لبني جنسه يعمل على اشباع حاجاته. وأن الجماعة القرابية تشكل النطاق الأول لميله على الأقل على مستواها الأولي الأسري، وأن تنافس الأفراد على إشباع تلك الحاجات والذي تترجمه السلوكات والعلاقات، لا بد له من وازع حتى يتحقق النظام، وأن هذا الوازع في حاجة الى سلطة اقناع الأفراد بإتباع قواعده، فإننا نكون أمام درب من دروب الفعل السياسي، لذلك يحق لنا التساؤل عن طبيعة العلاقة بين القرابة والسياسي.

#### المطلب الأول : البعد الانساني التاريخي للعلاقة:

لاحظ "ماير فورتنس" meyer fortes أن دراسة العلاقات الاجتماعية والجماعات من منظور القرابة تكون أكثر ثراء اذا ما تناولناها من زاوية التنظيم السياسي، ولكن هذا لا يعني على أن وظائف القرابة تقتصر على السياسي، وإنما يعني أن القرابة تلعب جملة من الأدوار وتطور شبكة من العلاقات منها ما

<sup>1</sup> رالف بيلز وهاري هويجز، مرجع سابق الذكر، ص 443.

<sup>2</sup> على عبد الرزاق جايبي، قضايا علم الاجتماع المعاصر، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1984)، ص 124 - 125.

هو سياسي من خلال آليات التحالف والتبادل التي تظهر بأكثر وضوح في المجتمعات المسماة: "مجتمعات تقليدية".<sup>(1)</sup>

بينما ذهب "كارل ماركس" Karl Marx الى أن ظهور السياسي ناجم عن تلاشي واختفاء أهمية روابط الدم لكن الحقائق التاريخية تؤكد على أن نظم القرابة مثلت وتمثل الإطار الأمثل للسياسي، فالعلاقات السياسية في المجتمعات البسيطة والبدائية تدوب في نظام القرابة في الكثير من المجتمعات الأفريقية، أين يرتبط دور رئيس القرية أو مجلس شيوخها وعقلائها أو زعيمها الحربي بنظمها القبلية والعشائرية.

وبين الموقفين إعتبر "هربرت سبنسر" H.Spenser أن المجتمع الانساني ليس مجرد مجموعة من الأفراد بل هو كل متميز مكون من أجزاء أهمها: الأسرة ونسق القرابة، بما يلعبه هذا الأخير من دور في تعاقب الأجيال ورعاية الأبناء وتنشئتهم إجتماعيا، وأنه يشكل قاعدة جزء آخر يتمثل في ممارسة السلطة على أفرادهم وفرض قواعد ونظم معينة عليهم، مما يعني أسس التنظيم السياسي.<sup>(2)</sup>

ومهما يكن من تضارب نظري بين المفكرين، فإن العلاقة بين القرابة والسياسي وثيقة وقديمة قدم زمن انبثاق الملك عن السحر والدين والأسطورة والتي أكدت تبعية البشر المزدوجة للآلهة والملوك، مما يعني ميلاد الممارسة السياسية مع ميلاد ما نصنفه في خانة الثقافة الروحية للانسان، وأن الجماعة القرابية كانت نواة تنشئة الانسان على ذلك والاعتقاد في قوتها، وجسر نقلها فيما بينها وبين الجماعات الأخرى. ونستحضر عند هذا المقام مراحل من تاريخ الانسانية التي عبد فيها الانسان الظواهر الطبيعية كالبرق والرعد والشمس والقمر لمصادر قوتها، كما خضعت مجتمعات وحضارات لسلطة عائلة بإسم الحق الالاهي المباشر.

رغم أن الإقليم والقرابة يحددان معا حقل السياسي، فالسلطة السياسية لا يمارسها الا من كان ذا نسب صريح وجماعة قوية الشوكة، والانتماء الى قرابة قوية بملكيتها وأفرادها وتحالفاتها مؤهل سياسي، إنها معيار هام في تحديد الحكام تبعا للإستراتيجيات السياسية القرابية سواء تعلق الأمر "بفرانسوا الأول" أو "لويس الرابع عشر" أو الملوك الزندنديّة السودانية أو حكام كاليديونيا الجديدة.

<sup>1</sup> أنظر :

George balandier, Op. cit. page 61-62

<sup>2</sup> حسين عبد الحميد رشوان، علم الاجتماع وميادينه، (الاسكندرية: المكتبة الجامعية، الطبعة 4، 2000)، ص 130 -



ويعطي إحتكار جماعة قرابية للسلطة السياسية في الكثير من المجتمعات وفي مراحل كثيرة من تاريخ البشرية صورة حقيقية عن إرتباط القرابي بالسياسي، هذا الارتباط الذي يجسده تواتر الملكيات للحكم بين أفراد العائلة المالكة، كما تصوره أسطورة الأصل القبلي والعشائري للحاكم، بحيث تصبح وسيلة لشرعة حكمه والحفاظ عليه داخل جماعته القرابية، وذلك لا يعني فقط مجرد أدبيات تسرد بل هي الطبيعة البشرية وتاريخها يحمل صفحات في سرد ذلك، ويكفي أن نشير هنا الى مثال بعض الملكيات العربية (وحتى الغربية وإن كانت ممارسة السلطة السياسية للملك فيها "رمزية"). كما أن القرابة قد تكون أيضا وراء النزاعات التي تدور حول السيطرة على السلطة، فالحاكم عند "الأرندي" يبني استراتيجيته السياسية على أساس إبعاد أفراد الدم (جماعته القرابية) عن الإدارة والسلطة وتعويضهم بأتباع ينتمون للعائلة الحاكمة ولكنهم يولون الطاعة له.

إن هذه الصور المبعثرة عن البعد التاريخي لعلاقة القرابة بالسياسي انعكاس للبعد الانساني لها، الذي يمكن ايجازه من خلال النقاط التالية:

1/ إذا سلمنا بأن السياسة شيء طبيعي عند الانسان أكثر من أن تكون له صفة الخصوصية، فهذا يعني إرتباط الممارسة السياسية بالانسان منذ وجوده على الأرض، وأن ميله الى بني جنسه والمترجم في الكثير من الأحيان الى قرابات يعني أن الممارسة السياسية مرتبطة بالقرابة هذا من جهة، ومن جهة ثانية إذا كانت السلطة تجل للسياسي فإن السلطة السياسية تجل للسلطة في مفهومها العام، هذه السلطة التي يبدأ في ممارستها أو الخضوع لها أولا في البنية الاجتماعية الأولى المتمثلة في الأسرة.

2/ رأى الأستاذ "روبار دولياج" Robert de Liège أنه يمكن إعتبار القرابة تعبيرا عن التنظيم السياسي لأسباب عديدة منها: أن الجماعة القرابية تمثل المدرسة الأولى لتلقين القواعد والقوانين التي تشكل النظم الاجتماعية للأفراد، كما أن تنظيم وممارسة السلطة (حتى وإن كانت في تجلياتها الاجتماعية أو الدينية) هرميا، مثله مثل أي تنظيم سياسي إنساني، أضف الى ذلك الجانب النفسي لأفراد الجماعة القرابية سواء تعلق الأمر بالقدوة أو الولاء والذي يعكس نفسه على محيطه.<sup>(1)</sup>

3/ إن الوحدة السياسية السائدة في مجال اقليمي معيننا تقوم بعمليتين أساسيتين هما: المحافظة على النظام، وتنظيم العلاقات مع الجماعات الخارجية، بغض النظر عن الأسباب الحقيقية أو الخفية العامة أو الخاصة، وهي إن تسعى الى تحقيق ذلك تكون في حاجة الى قواعد تنظم السلوك والعلاقات، ولما كانت القواعد لا تطاع تلقائيا كان لا بد أن يمتثل لها الناس بفعل القوة أو بفعل آخر، وهذا يذكرنا

<sup>1</sup> Robert deliege: anthropologie de la parenté. Paris. Armond colin, 1967 p.34.

بالنظريات العقدية في نشأة الدولة، والتي وضعها "جون لوك" و"توماس هوبز" و"ج.ج. روسو"، مما يفترض وجود سلطة تستعمل تلك القوة أو الطرق الأخرى لفرض القواعد. كما أن المجتمعات تتميز كلها بوجود الصراع الداخلي والتنافس بين الأفراد والجماعات الأمر الذي يدفع الى تماسك وزيادة وحدة الجماعة، وتبدأ إعادة إنتاج الوحدة هذه في الجماعات الداخلية على حساب الجماعات الخارجية، وتكون الجماعة القرابية مركز تلك العملية. إنه البحث عن الاستقرار والتنظيم، أو كما قال العلامة "ابن خلدون" أن طبيعة الانسان بإعتباره كائنا مجبولا على الخير والشر، على التعاون والعدوان، تفرض وجود الزراع، إنها السلطة التي تحفظ للجماعة تماسكها وتتدبر أمورها من أجل بقاء الحياة واستمرارها.<sup>(1)</sup>

فوجود الجماعة البشرية (بما فيها القرابية) يفرض ضرورة تنظيم العلاقات والسلوكات والنشاطات ويوزع الأدوار والوظائف قصد تأمين الحماية والاستقرار وتلبية حاجات الأعضاء والجماعة، ولا يتأتى ذلك دون وجود حد أدنى من القواعد والمعايير والوسائل التي تضمن إنضباط جميع الأعضاء، هذا الإنضباط الذي يجبل عليه الفرد منذ طفولته في أول جماعة له، وهي الأسرة ...

#### المطلب الثاني: آليات التحالف والتبادل:

لقد كان للعلامة "عبد الرحمن ابن خلدون" السبق في تناول هذه الآليات، عندما كانت الأنثروبولوجيا مجرد روايات رحالة وأدب ترفيهي، لما وضع أسس معادلة انسانية سماها العصبية، وبدون أن نخوض في ذلك لأنه سيكون محل تناول في المبحث الخامس من هذا الفصل، نكتفي بالإشارة الى دور عصبية المصاهرة في تقوية الولاءات السياسية للقبائل العربية.

فالتجمع الانساني عند "ابن خلدون" ظاهرة طبيعية وضرورية للانسان لأنه مدني بطبعه، أي اجتماعي بطبعه، لذلك لا بد من الاجتماع الذي يمثل المدنية وهو معنى العمران، الذي يبدأ بعصبية وشوكة جماعات قرابية غالبا ما تكون من البداوة. وتظهر العلاقة بين القرابة والسلطة عنده منذ بدء تعصب الجماعة القبلية (القرابية) لدفع أي خطر خارجي يهددها أو يجلب منفعة من الغير، ثم أن تحول العصبية الخاصة الى عصبية العامة يعبر عن حركية القرابة وديناميكية عصبيتها، إذ لا سلطة لمن لا أشياع له. ولما كان النسب الحقيقي لا يعني فقط ذلك الانتماء الفعلي الدموي الى جماعة معينة، بل

<sup>1</sup> ابراهيم عثمان، مرجع سالف الذكر، ص 233

يعني أيضا المعاشرة لها وربط مصالحها بها والدفاع عنها وجلب وتوزيع المنافع بين أفرادها، لنكون أمام ضرب من ضروب التحالف.<sup>(1)</sup>

إن ما أورده العلامة "ابن خلدون" يشكل قاعدة نظرية وعملية لتناول الآليات الموظفة في ذلك الارتباط ذو البعد التاريخي والانساني بين القرابة والسياسة.

فقد أظهرت الكثير من الدراسات الأنثروبولوجية أن السياسي ينسج من خيوط قرابية ويعبر عنه من خلال النسب والتحالف، ففي المجتمعات البسيطة (الصغيرة) تذوب العلاقات السياسية وتختلط مع العلاقات القرابية، حيث يشكل النسب والانتماء الهيكل الذي يقوم عليه النظام السياسي،<sup>(2)</sup> لذلك لاغرابة أن يرتبط مفهوم المواطنة (الجنسية) في الكثير من المجتمعات الأفريقية بخط النسب الأبوي أو الأموي.

كما أن الأدوار السياسية في بعض المجتمعات الأفريقية<sup>(3)</sup> مرتبطة بنظام القرابة، كزعامة القرية أو عضوية مجلس شيوخ القبيلة، وفي هذا المقام يمكننا أن نورد مثال "التيف" tiv في نيجيريا أين سجل "فانسو لوميو" vincent lemieux أن ثمان مائة ألف شخص تشكل مجتمعا سياسيا بدون الحاجة الى أي جهاز حكومي حديث، ويكمن ذلك في إنقسام هذا المجتمع الى وحدات قرابية قريبة ولكن أيضا بعيدة من خلال علاقات التحالف التي تقيمها الوحدات فيما بينها والتي يلعب نظام الزواج دورا فعالا فيها.<sup>(4)</sup>

كما لاحظ "كلود ريفيار" Claude riviere على أن شبكة القرابة تلعب نفس الدور تقريبا في الدول الحديثة، ومن خلال التنافس والصراع أو تدعيم السلطة والمراكز السياسية عن طريق قرابة المصاهرة التي تشتد وتقوى على قرابة الدم مثلا في المجتمع الأمريكي الذي يغلب عليه طابع الأسرة النووية التي بدورها أيضا تشتد وتقوى بالمصاهرة كما لاحظ ذلك "تالكوت بارسنز". وأورد "ابراهيم عدنان" مثال

<sup>1</sup> حمداوي محمد، القرابة والسلطة عند ابن خلدون، مرجع سابق الذكر، ص 43 .

<sup>2</sup> يضاف إلى هذا الهيكل محددات أخرى مثل: طبقات العمر والجنس والقوة الاقتصادية والمكانة الدينية أو الروحية والانتماء الاجتماعي...

<sup>3</sup> Castres pierre, la société contre l'état, Paris, éditions minuit, p.61

<sup>4</sup> Vincent lemieux, l'anthropologie politique et l'étude des relations du pouvoir. L'homme vol, n 04. 1967 p.37

الانتخابات البرلمانية في كل من الأردن والكويت وفلسطين،<sup>(1)</sup> أين لاحظ على أن البناءات الحديثة الممثلة لقيام الدولة قد أثرت سلبا على القبلية والعشائرية، لكنها ورغم ذلك لا زالت تلعب دورا مهما، خصوصا وأن البلدان العربية تحرص على حفظ الأنساب أو حتى الإدعاء بالانتساب الى جد ذي مكانة تاريخية.

إن هذه الأمثلة وغيرها لا تصور لنا فقط العلاقة بين النظامين القرابي والسياسي، وإنما تفسر آليات التحالف والتبادل بين الجماعات القرابية عند ممارستهم للفعل السياسي، فلقد رأينا على أن التنافس والصراع على الأقل في حدوده الايجابية يفرضه الاجتماع الانساني، كما سبق وأن حاولنا أن نؤكد على أن السلطة ممارسة انسانية في كل تجلياتها بما فيها السياسي، لذلك كان من الطبيعي أن يلجأ الأفراد أو الجماعات القرابية الى عقد تحالفات فيما بينهم في حالات التنافس، ويشكل المجال القرابي الساحة الأولى لهذه التحالفات لطبيعة الولاء فيها والذي يركز على لحمة الدم، ويأتي الزواج والمصاهرة كوسيلة أخرى لتدعيم المراكز والأدوار التي يلعبها أو يريد أن يلعبها الأفراد أو الجماعات القرابية.

إن التحالف لا يعمل فقط على تدعيم الأدوار والمراكز السياسية موظفا في ذلك شبكة العلاقات القرابية ولكنه يكون الفرصة أيضا للقيام بعمليات التبادل، إذ أن نظام الزواج في الكثير من المجتمعات يعمل على تقوية الهيكل القرابي اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، ويكون الفرصة في نفس الوقت لتبادل الموارد والمنافع. فإذا كانت في المصاهرة تقوية للمراكز، فإنها أيضا آلية تبادل رمزي من خلال تبادل النساء والزواج الخارجي خير مثال على ذلك ولكن أيضا لتبادل المنافع، فللولاء القرابي فوائده على أفراد الجماعة.

#### المطلب الثالث: صور من الشراكة:

إن الشراكة القائمة بين القرابة والسلطة تكاد تكون طبيعية في المجتمع الانساني من المنظور التاريخي والوظيفي، فتاريخ الاجتماع الإنساني تؤكد شواهد ارتباط نظام القرابة بالممارسة السياسية كشكل من أشكال العلاقات الهادفة الى تسيير الشأن العام بما يحمل من أمن واستقرار، ووظيفيا تؤكد أن المجال القرابي يمثل الهيكل الذي يحمل السياسي، لذلك وفي هذا المستوى النظري نكتفي بالقول على أن هنالك الكثير من مظاهر الشراكة بينهما يمكن أن نكتفي ببعضها، مع الإشارة إلى وجود

<sup>1</sup> ابراهيم عثمان، مرجع سابق الذكر ص. 221

اختلافات بين المجتمعات تبعاً لإختلاف الثقافات، ولكن تبقى هذه المظاهر السمات المشتركة فيما بينها وتتنطبق على مجتمعاتنا العربية.

### 1/ الرأسمال الاجتماعي:

إن الممارسة السياسية حقل لتنظيم المجتمع وتسيير شأنه العام والحفاظ على النظام والاستقرار فيه، إلا أنها تتسم بالصراع والتنافس بين الفاعلين فيه، لذلك كان تعصب أفراد الجماعة القرابية ونفرتهم لمساندة بعضهم وتدعيم مركز أحدهم نابياً عن ولاء تحتمه الرابطة الدموية، وكانت التحالفات القرابية التي تشكل المصاهرة أحد أوجه الولاء الأخرى فيها. إلا أنه يجب الإشارة أيضاً إلى أن الجماعة القرابية من خلال تعصبها لممثلها في الحقل السياسي تستثمر فيه، فماضي الجد (النسب) المشترك يمثل الحاضر الحقيقي للمتنافس على السلطة والذي يحوله إلى مستقبل زاهر لجماعته القرابية، إنها معادلة مشروع اقتصادي، لكن خصوصيته الانسانية تجعل أن لا زعامة لمن لا أشياع له، إنهم إن توفروا ووفروا ولائهم، فإنهم سيتلقون ربحهم بعد إنجاز المشروع من خلال تلقي المنافع مادية كانت أو معنوية، فتدعيم زعامة الفاعل السياسي من قبل أفراد الجماعة القرابية تدعيم للمركز الاقتصادي، السياسي والاجتماعي لهذه الأخيرة. وتتحول الزعامة والزعيم إلى رأسمال اجتماعي يتم توظيفه.

### 2/ الوكالة الاجتماعية:

إنها تمثل سياقاً للتبادل الاجتماعي والرمزي الذي يجسد تداخل اللعبة الاجتماعية مع اللعبة السياسية ويعكس طبيعة العلاقات السائدة في المجتمع. إن هذه صورة من صور علاقة القرابية بالسياسي ترسم معالمها الوكالة التي يتلقاها الفاعل السياسي من أفراد جماعته القرابية، إنها وكالة الولاء والدعم على أن يقدم لموكليه حساباً دقيقاً عن تنفيذ وکالته، إنها إقامة مسؤولية مدنية للوكيل/الفاعل السياسي أمام موكليه، فالمرشح للزعامة (أو لمجلس نيابي أو انتخابات محلية في الأنظمة السياسية والإدارية الحديثة) يؤكد حظوظه في الصراع والتنافس من خلال أشياعه وأتباعه الذين يشكل أفراد جماعته القبلية والقرابية صفوفهم الأولى. إن هذا الولاء والدعم بمثابة عقد وكالة يوكل بمقتضاه الأشياع ممثلهم إلى الممارسة السياسية على أن يقدم لهم حساباً دقيقاً عن عمله والممثل في توزيع المنافع وخدمة مصلحة الجماعة التي يمثلها والدفاع عن حقوقهم ...

### 3/ الزبائنية السياسية :

تمثل أصدق تعبير لعلاقة التبعية بين أطراف المعادلة السياسية في الحقل السياسي، فإذا كانت تقوم على أطراف ثلاث تتمثل في: الزليم والمعزب والخدمة أو المنفعة المرجوة، فإن الطرف الثاني يستमित

في ولائه للطرف الأول نظير حصوله على منفعة أو مصلحة أو خدمة قد تأخذ شكلا ماديا أو تكون وسيلة للارتقاء الاجتماعي أو الاقتصادي أو المهني أو غيره.

إن الحقل السياسي في الكثير من المجتمعات مصمم على أساس أن تكون آلية السيطرة على الجماعة السياسية وتجديد نخبها سواء عبر الممارسات الإجرائية أو العمليات "الادارية" لإعادة الهيكلة والمكافأة والاقصاء واختيار القريب أو الزميل، لذلك كان من الضروري أن نموقع ذلك الحقل في السياقات التاريخية والثقافية للمجتمع والسلطة فيه لفهم إعمال علاقات القوة. وشكلت الزبائنية السياسية من خلال عامل المكافأة صورة من صور التحالفات والتبعية التي تتمفصل في محور ثقافة سوقا سياسيا، أين تتم صفقات الزبائنية لتطرح صورة بداية تشابك علاقات القوة، وفي النهاية اتحاد لها بين الفاعلين السياسيين والاجتماعيين في إطار شبكات زبونية يتم فيها التبادل الاجتماعي للمزايا والمصالح.

فالزبائنية علاقة تبعية شخصية قد لا تكون لها علاقة بالقرابي نظريا، ولكن المؤكد أن الشبكة القرابية في الكثير من الأحيان ترتكز على تبادل المنافع بين شخصين (أو مجموعتين) في موقعين غير متوازيين من حيث الموارد هما: المعلم (المعزب) والزبون (الزليم)، لذلك كان الاستزلام clientélisme ببساطة يمثل نمط علائقي يصور تبعية شخصية، إنه يصور خصوصا في الحقل السياسي الحديث صعودا اجتماعيا محدد يتم استنادا الى معايير "لاعقلانية" كالقرابة والنسب والانتماء القبلي أو الجهوي وحتى الديني.

لقد إكتفيا برسم الخطوط العريضة للعلاقة بين القرابة والسياسي في هذا المبحث ونحن مقصرين، إلا أننا نجد لذلك عذرا منهجيا لعل القارئ يتقبله منا بسعة صدر، فهذه العلاقة سنعود إليها بشكل مفصل في البابين المواليين والمخصصان للجزائر، علما أنها تمثل الحجر المحوري لموضوع بحثنا، والمخصص للقبليّة (القرابة) والأحزاب والانتخابات (كشكلا حديثا للممارسة السياسية) في ظل التعددية بالجزائر.

هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن صدر القارئ الفاضل سيتسع أكثر عندما يستحضر ما ذكرناه في تقديمنا لهذا الباب بفصليه، إذ أننا ذكرنا بأنه يمثل الإطار المفاهيمي والجانب النظري لموضوع بحثنا.

#### المبحث الرابع: الأشكال المورفولوجية للنظام القرابي:

إن القصد من وراء القول بالأشكال المورفولوجية هو أنماط الوحدات الاجتماعية التي تتكون منها الجماعة القرابية، فالحديث عن هذه الأخيرة قد يدل على القرابة البعيدة كما قد يدل على تلك القريبة، ويعود سبب إهتمامنا بهذه الأنماط الى كونها من منطلق تركيبتها وسماتها الثقافية تحدد طبيعة ونوع

العلاقات السائدة بينها، كما أنها ستمكننا من التعرف على الكيفية التي يتم بها تنشئة الفرد على الولاء القرابي. ونظرا لطبيعة موضوع دارستنا الذي يهتم بالجزائر، فإننا سنركز على هذه الوحدات الاجتماعية في المجتمعات العربية التي تعتبر الجزائر جزءا لا يتجزأ منها.

إن الاستعمال الحديث لمفهوم المجتمع كوحدة اجتماعية سواء كان ذلك في مفهومه الكلي كأن نتحدث عن المجتمع الجزائري، أو في شكله الجزئي المعروف بالمجتمع المحلي، وسواء حللنا هذه الوحدة أفقيا أو عموديا، فإننا سنكتشف على أنها شجرة تتفرع فروعها<sup>(1)</sup> من الأعلى الى القاعدة في شكل متصل يوحي بتشابكها، فقاعدة هذه الوحدة هي الأسرة التي تمثل الرابطة القرابية الأولية التي ما أن تغرس بذور نشأتها وتوفر التربة الخصبة لنموها مع الزمن فإنها تتحول إن لم يكن الى شجرة، فعلى الأقل الى فرع رئيسي تخرج من براعمه فروع أصغر يخرج من كل منها فروع أخرى وهكذا، فالزمن ووحدة المصير ليسا شيئا مجردان بل عاملان يعلان فعلتهما، المهم في الأمر أن الوحدة الاجتماعية هي غالبا وحدة قرابية أولا تأخذ تركيبية تقوم ليس فقط على عدد الأفراد وطبيعة الرابط بينهم، بل ووظيفة معبر عنها بمجموعة النظم الاجتماعية التي يشكل نظامي القرابة والزواج أهمهما، لذلك لن تكتمل مقاربتنا الأنثروبولوجية للبناء القرابي ما لم نتناول تركيبية نظامه والتي سنبدها بالأسرة، ولتفادي الإطالة والاسهاب في كل الأشكال المكونة للجماعة القرابية، فإننا سنكتفي بما أخذ به الكثير من الأنثروبولوجيون الذين خلصوا الى أن المجتمع القرابي خصوصا التقليدي منه ينتمي الى وحدتين أساسيتين: الوحدة الأولى القاعدية تمثلها الأسرة، والوحدة الثانية هي المجتمع المحلي والمتمثل في القبيلة المكونة من عدة عشائر وتمثل البناء الاجتماعي الذي يدل على القطاع الاجتماعي للثقافة.<sup>(2)</sup> وعليه سنبداً تناولنا لهذه الأشكال من القاعدة، فنعرض بشيء من الاسهاب للأسرة والقبيلة على أن نخرج بصورة مختصرة على البدنة والبطن والعشيرة.

### المطلب الأول: الأسرة:

تعرف الأسرة في الأدبيات على أنها الخلية الأساسية في المجتمع وأهم وحداته الأولية، وتتكون من أفراد تربط بينهم صلة القرابة والرحم، وتساهم الأسرة في النشاط الاجتماعي في كل جوانبه المادية

<sup>1</sup> إن هذه الصورة الكاريكاتورية لا تعني عدم وجود غرباء عن الوحدة القرابية يرتبطون معها ككل ومع أفرادها بعلاقات مختلفة إلى درجة الإنصهار داخلها مع الزمن. إن القصد من هذا التشبيه هو تأكيد: "تكاثروا تناسلوا" تقوا وتشتدوا.

<sup>2</sup> عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية، (بيروت: دار النهضة للطباعة والنشر، 1971) ص 161-162

والروحية والعقائدية والاقتصادية. وقد اختلف العلماء في تقديم تعريف جامع مانع لها، حتى وإن اتفقوا على خطوطها العريضة المتمثلة في كونها جماعة اجتماعية ونظام اجتماعي. فقد عرفها "بل و فوجل" على أنها وحدة بنائية تتكون من رجل وإمرأة يرتبطان بطريقة منظمة واجتماعية مع أطفالهم ارتباطا بيولوجي أو بالتبني، كما عرفها "هارولد كريستلس" Harold Kristals على أنها مجموعة من المكانات والأدوار المكتسبة من خلال الزواج، بينما ذهب "بوجاردس" Bougardes الى اعتبارها جماعة اجتماعية صغيرة تتكون عادة من الأب والأم وواحد أو أكثر من الأطفال، يتبادلون الحب ويتقاسمون المسؤولية، وتقوم بتربية الأطفال حتى يمكنهم من القيام بتوجيههم وضبطهم ليصبحوا أشخاصا يتصرفون بطريقة اجتماعية.

وعرف "دبفز" Devis الأسرة بأنها جماعة من الأشخاص الذين تقوم بين كل منهم والآخر علاقات على أساس قرابة الدم ويكون كل منهم بناء على ذلك كله جزء من الكل، كما عرفها "ارنست بيرجس" على أنها مجموعة من الأشخاص ارتبطوا بروابط الزواج أو الدم أو التبني بحيث يكونوا حياة اجتماعية لكل فرد فيها دورا اجتماعيا خاصا، تجمعهم ثقافة مشتركة ومميزة، أما الأستاذ "مصطفى الخشاب" فيعرفها على أنها الجماعة الانسانية التنظيمية المكلفة بواجب استقرار وتطور المجتمع، في حين ركز "ابراهيم عثمان" عن الفرق بينها وبين النظام الأسري، إذ أنه يرى أن الأسرة جماعة ببناء يتكون من أشخاص لهم أدوار وبينهم علاقات، بينما النظام الأسري يشمل إضافة الى الأسرة أنماط السلوك وقواعد العلاقات المحددة ثقافيا،<sup>(1)</sup> ومهما يكن فإنها ظاهرة اجتماعية عالمية أزلية اعتبرها "ميردوك" جماعة اجتماعية تتميز بمكان إقامة مشترك وتعاون اقتصادي ووظيفة تكاثرية، ويوجد بين اثنين من أعضائها على الأقل علاقة جنسية يعترف بها المجتمع.<sup>(2)</sup>

وبالعودة إلى مختلف هذه التعاريف يتأكد لدينا أن الوظائف التي تقوم بها الأسرة، والتي تمثل في نفس الوقت أسبابا عامة لقيامها واستمرارها وانتشار نظامها كظاهرة انسانية عامة، هي الوظيفة الجنسية والوظيفة الاقتصادية والوظيفة الثقافية والوظيفة الاجتماعية. وحتى لا نتوه في بحث التفاصيل لنكتفي بجمع الأسباب والوظائف والغايات فيما نسمح لأنفسنا بتسميته بمحددات الأسرة، والتي يمكننا أن نسردها للقارئ في شكل النقاط التالية:

<sup>1</sup> ابراهيم عثمان، مرجع سبق ذكره، ص 223 .

<sup>2</sup> عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 91



- 1/ من حيث البنية: كونها بنائية مشكلة من مجموعة من الأفراد يجمع بينهم رابط قد يكون الدم، التبني أو الزواج، هذا الأخير الذي يعني وجود رابط آخر هو الرابط الجنسي بين فردين منها.
- 2/ ارتباط النظام الأسري بمجموعة أخرى من الأنظمة التي تشكل النسق الاجتماعي من بينها: نظام القرابة الدموية، نظام الزواج ونظام التبني،<sup>(1)</sup> إذ أنه لا يمكن الحديث عن قيام أسرة سواء في المفهوم القانوني أو الاجتماعي أو الأنثروبولوجي إذ لم يقترن قيامها بمراسيم نظام الزواج أو أن فردا أو أكثر فيها مرتبطين دمويا فيما بينهم كعلاقة الأبوين بالأبناء أو الأباء على سبيل المثال.
- 3/ المجال المكاني: إذ يشترط لقيام الأسرة الإقامة المشتركة لأفرادها، حتى وإن كان يلاحظ في المجتمعات الحديثة خصوصا الغربية منها أن هذا المحدد لم يعد مفهومه بدقة دلالاته الأنثروبولوجية الكلاسيكية، إذ أن الأسباب الاقتصادية والمهنية قد تبعد الزوجين عن بعضهما ولا يكون لقاؤهما الا ظرفيا (أيام نهاية الأسبوع، أو الأعياد والعطل) كما أن تطور النظام التعليمي وانتشار المدارس الدخلية وانتشار التعليم الجامعي قد يبعد الأولاد عن الأسرة لمدة من الزمن.
- 4/ الهدف الإنساني والتنظيمي: إن استمرار الأسرة كظاهرة عالمية ولبنة أولى لتكوين أي تركيبة اجتماعية (قبيلة، منظمة، مجتمع...) مرتبط بتلك الغاية التكاثرية في مفهوم الاستمرار والحفاظ على بقاء الجنس وهذا ما تؤديه الوظيفة الجنسية (بالإضافة الى وظيفة اشباع حاجة بيولوجية)، وما كان هذا البعد الانساني لولا تلك الآليات التنظيمية التي صنعتها الأسرة الانسانية مع مر الزمن مشكلة من أنماط السلوك وقواعد تنظم كل العلاقات.
- 5/ الأدوار والمكانات: إن قيام الأسرة يعني وجود نظام أسري تحدد فيه أدوار ومكانة كل فرد منها في سلم التراتبية المجتمعية، هذه الأدوار والمكانات بتفاعلها فيما بينها تعمل على تحقيق حياة اجتماعية من خلال الاستقرار.
- 6/ الثقافة المشتركة شرط أساسي لقيام الأسرة، ونحن هنا عندما نتحدث عن الثقافة ففي مفهومها الأنثروبولوجي، هذا الشرط يتحول الى جسر لتواتر نفس الثقافة من جيل الى آخر.

<sup>1</sup> لقد تحول التبني الى نظام قائم بذاته، وأصبح رابطا ينشأ الأسرة في المجتمعات الحديثة التي وضعت قواعد قانونية محددة لتنظيمه تشكل جزء من قانون الأحوال الشخصية.

فالأسرة كأي نظام اجتماعي عبارة عن تنظيم يتواضع عليه المجتمع ولكنه أيضا جزءا ضروريا من النسق الثقافي، وهذا التنظيم وإن اختلف في قواعده، فإن غايته مساعدة المجتمع على تأدية وظائف هامة وحيوية للحياة الاجتماعية، وهذا ينطبق بصورة أو بأخرى على الأسرة العربية.

وعليه يمكن تناول وظائف النظام الأسري بصورة مختصرة على المنوال التالي:

1/ يسمح النظام الأسري المقترن بنظام الزواج بتكاثر المجتمع واستمرار بقاءه، وهذه الوظيفة التكاثرية تستجيب لحاجة انسانية: الحفاظ على بقاء الجنس. والملاحظ هو زيادة أهمية هذه الوظيفة في المجتمع التقليدي العربي،<sup>(1)</sup> فإزدياد عدد أفراد الأسر زيادة في قوة القبيلة، وعددهم يدل على شدة عصبيتها وحميتها، لذلك يلاحظ على أنه رغم تقدم الخدمات الطبية وحملات التوعية الصحية التحسيسية في مجال تحديد النسل في الكثير من الدول العربية، إلا أنها عجزت في أغلب الأحوال عن تحقيق النتائج المتوخاة، وذلك يعود لنظم المعتقدات السائدة والتي تبدأ بأهمية العصبية من خلال زيادة وكثرة عدد أفرادها، إنها أكثر من عصبية سياسية، فهي اقتصادية واجتماعية أيضا والتي يدعمها ويرسخها العامل الديني، فالمواطن العربي فخور بعدد أولاده، لأن لذلك تجسيدا لرجولته ولكنه أيضا دلالة على "عزوته"، إننا أمام شراكة راسخة بين اعتقاد اجتماعي واعتقاد ديني، ويكفي للدلالة على ذلك ما ورد في الآية الكريمة: "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ كَانَتْ خِطَاءً كَبِيرًا"<sup>(2)</sup> أو قوله عليه الصلاة والسلام: "تَكَاثَرُوا ، تَنَاسَلُوا ، إِنِّي مُبَاهٍ بِكُمْ الْيَوْمَ الْقِيَامَةَ"<sup>(3)</sup>.

2/ تنظيم إشباع حاجة بيولوجية يمثلها الدافع الجنسي بشكل يبقي للمجتمع كيانه المنظم ومعايير، والمجتمع العربي مثل الكثير من المجتمعات نظم هذا الاشباع من خلال نظام الزواج والأخذ بنظام المحارم، ويعتقد في قداسة العرض والشرف و"النيف". لذلك أحاط هذا الاشباع بطقوس تعطيه نوعا من القدسية، وهذا ما يزيد من تأكيد أهمية الأسرة في البناء الاجتماعي.

3/ رعاية الأبناء: وهذه وظيفة تربوية تبدوها الأسرة لصفة الإعتزاز والجموح العصبي الذي تحدثنا عنه، والأسرة العربية كغيرها من الأسر الانسانية تنفخ في الطفل روح الولاء والطاعة، وهي إن تفعل ذلك تجعل من نفسها الفاعل الأساسي والأول في عملية التنشئة الاجتماعية من خلال ذلك الدور المميز الذي تلعبه في تلقين الموروث الثقافي، إذ تحول الفرد منذ نعومة أظافره من كائن عضوي الى كائن

<sup>1</sup> تولي المجتمعات العربية أهمية كبيرة لعلم الأنساب.

<sup>2</sup> الآية 31 من سورة الإسراء.

<sup>3</sup> حديث نبوي شريف.

اجتماعي يأخذ بما يأخذ به المجتمع، ويعتقد في ما يعتقد المجتمع ويترك ما دونه. إن الصورة الحية من الموروث الثقافي العقائدي لمجتمعاتنا يمثلها قوله عليه الصلاة والسلام: "الإنسانُ إِنْ بَيْنَتْهُ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ" (1).

4/ الرقابة الاجتماعية على أفراد الأسرة: إنها الجماعة الأولية، جماعة الوجه للوجه، فهي توفر جو الضبط الاجتماعي غير الرسمي، الذي يعتمد على رقابة الأفراد على سلوك بعضهم رقابة وثيقة وفعالة يمثلها القانونيون في النظام العام والآداب العامة. ورقابة الأسرة على سلوك أفرادها لا يقتصر على داخلها، بل يتعداه إلى الرقابة على سلوكياتهم في جماعاتهم الخارجية. (2)

5/ توفر الأسرة كبنية ولكن أيضا كنظام إشباع الحاجات النفسية لأفرادها، فالفرد في حاجة إلى أن يحب ويحب، وأن يعترف به، وأن يستجاب له، وأن يشعر بالأمن والطمأنينة، فالأسرة ملاذ من كل مخاوفه، إنها صورة من صور التضامن الاجتماعي، إنها العشرة والمعاشرة كما ترد عند المجتمع العربي.

6/ تؤدي الأسرة وظيفة اقتصادية عن طريق الكثير من الصور مثل اشباع الحاجات الاقتصادية والتقسيم الاجتماعي للعمل بين المرأة والرجل والقائم أساسا على الاختلاف الفيزيولوجي ولكن أيضا على طبيعة الأدوار أو الأعباء الملقاة على كل منهما. وما يلاحظ هو أن المجتمع العربي طور نظرة خاصة لهذه الوظيفة نابعة من نظم معتقداته وثقافته الخاصة، إنها في لب جدلية التقليدي والمعاصر، فما زال المجتمع العربي ينظر في غالبيته الريفية بشيء من الريبة إلى المرأة العاملة، ريبة لا تؤدي بالضرورة إلى الشك ولكنها تمثل البقايا الراسخة.

كما أن الوظيفة الاقتصادية تأخذ طابع التكافل والتعاون الاقتصادي، الذي يظهر بشكل جلي في المجتمعات التقليدية ومنها العربية، إنها التعاون على بناء المستقبل العائلي، التعاون على تحسين الوضع المادي للأسرة وبالتالي تقوية مركزها الاجتماعي، (ونكون أمام صورة من صور الزبائنية السياسية القرابية)، وهذا النوع من التعاون يساهم في تقوية العلاقات الاجتماعية بين أفراد الأسرة، بين الأباء والأبناء وبين الإخوة والأخوات (3)، إنه ضربا من ضروب العصيبة الاقتصادية.

1 حديث نبوي شريف.

2 علي فؤاد أحمد، علم الاجتماع الريفي، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1981) ص 123

3 عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 94.

وما تجدر الإشارة إليه في الباب الاصطلاحي هو أن اللغة العربية نذل على ذلك التعاون والتكافل في هذه الوحدة الاجتماعية/الاقتصادية بمصطلحين هما: الأسرة والعائلة،<sup>(1)</sup> هذه الصفة قلما تتوافر في الكثير من اللغات الأخرى، فهل هنالك فرق بين المصطلحين؟

رغم الاختلاف في الاستعمالات السوسولوجية المذكورة سابقا، إلا أن الأنثروبولوجيون درجوا على استعمال المصطلحين للدلالة نفسها، حتى وإن كنا نرى أن الأسرة دلالة على الأسر، لذلك نتحدث في ثقافتنا عن الزواج بتعبيرات مجازية فيها الكثير من الرمزية، كأن نقول: أنه دخول إلى القفص الذهبي. ودلالة الأسر هنا لا تعني القيود بقدر ما تعني ذلك الإتفاق الضمني على تلقي الحقوق والوفاء بالالتزامات، بينما نستقرأ روح العصبية والحمية في مصطلح العائلة المستقى من فعل عال يعول، إنها دلالة على ثقافة تحمل الواجب والعناء، ولكنه تحمل فيه الكثير من الشرف والعزة، ولذلك شكل ذلك سمة ثقافية أساسية في المجتمع العربي.

لذلك كان مصطلح العائلة ذو دلالة أنثروبولوجية ثقافية أعمق في المجتمع العربي من مصطلح الأسرة، فمثلا هذا المصطلح *la famille* في اللغة الفرنسية أكثر قانونية وشخصائية وأكثر حركية، بينما نجده في اللغة العربية يخبئ في ثناياه القيم المقدسة وليس القيم الحقوقية، إنها علاقات دم وتشخيص لعلاقات الفرد بهذه القيم والارتباطات.<sup>(2)</sup>

إن إنشاء أسرة يتطلب المرور بطقس الزواج، إذ توجد علاقة وثيقة بينهما كما أشرنا إليه سابقا، فكلاهما مكمل للآخر ولا يوجد بدون، فالأسرة كجماعة إجتماعية إتفاقية تبرز للوجود كنتيجة للزواج الذي يعتبر أحد النظم الاجتماعية، إنه مجموعة من العادات تحدد صورا للعلاقات بين شخصين بالغين مباح بينهما الاتصال الجنسي، إنه ظاهرة اجتماعية معقدة، ويعود ذلك التعقيد إلى إختلاف صورته وعناصره ونظمه بدرجة تصل إلى حد التنافس ويمثل اللبنة الأولى لإنشاء الأسرة العربية، فهو في

<sup>1</sup> يرادف علماء الاجتماع بين مصطلحين العائلة والأسرة الممتدة، مما يعني على أن مصطلح الأسرة لا ينطبق إلا على الأسرة النووية، ولكن يجب الإشادة بالمجهودات السوسولوجية في مجال تعميق المعارف حولها، وقد أدى ذلك إلى ظهور تخصص على الاجتماع العائلة الذي يهتم بدراسة مراحل تطور ونمو الأسرة ابتداء من الأسرة النواة، التي يتم تكوينها من الزوجين والأبناء وصولا إلى الأسرة الممتدة المعروفة بتركيبتها المعقدة. كما أن هذا التخصص يدرس الظواهر التي تحدث داخل محيط الأسرة، وشكل النسيج الاجتماعي وطبيعة العادات والتقاليد المتبعة في مواسم الزواج والطلاق.

<sup>2</sup> مصطفى بوتفوشوت، العائلة الجزائرية - التطور والخصائص الحديثة، ترجمة: رمزي أحمد (الجزائر: ديوان

الكثير من المجتمعات العربية يمثل عقدا بين جماعة قرابية وأخرى، ولعل أهميته تبرز أكثر في هذا النوع من المجتمعات من خلال:

\* إن الزواج كعقد بين جماعتين قرابيتين وإعلان لميلاد أسرة يزيد من قوة العصبية والحمية، ويؤكد أو يدعم مكانتهما الاجتماعية، بل ويشكل في بعض الأحوال وسيلة للتحالف الذي يقوي من العصبية، إنه كنظام اجتماعي يعمل على تقوية الروابط والعلاقات الاجتماعية بين الجماعات القرابية.

\* إن الزواج في المجتمع العربي ذو الغالبية المسلمة يمثل إستجابة لقيمة دينية (شرعية) عملا بقول الرسول عليه السلام: "يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ..."<sup>(1)</sup> وفي ذلك حسب معتقدنا تجنباً للمحرمات بتحليل إشباع الدافع الجنسي.

\* يجسد الزواج ذلك البحث الدائم والمستمر عن الطمأنينة والسكينة، إنه يمثل بالنسبة للفرد العربي الاستقرار الاجتماعي، كما أنه يحمل في طياته شعائر مرور من مرحلة الى أخرى، إنه تعبير عن جدلية السيوكولوجي والاجتماعي.

\* نظام الزواج وتكوين الأسرة بوتقة تنصهر فيها مجموعة من الطقوس التقاخرية التي تؤكد دور الزواج في تقوية العصبية سواء كانت الدموية - أي الزواج داخل الجماعة القرابية القريبة الواحدة - أو بالتحالف والارتباط بالمصاهرة. إن هذه الطقوس التقاخرية تلعب من جهة دورا اجتماعيا ومن جهة أخرى توظف سياسيا.

\* كما أن الزواج وتكوين أسرة يمثل وسيلة في المجتمعات التقليدية لتحقيق التعاون الاقتصادي، فإنجاب الأولاد استثمارا للمستقبل، من خلال مساهمتهم عند بلوغهم في تحقيق الرفاه للعائلة من جهة، ومن جهة ثانية يشكل أولئك الأولاد سندا لحياة الوالدين عند شيخوختها ولعل هذا من بين أوجه الاختلاف بين النمطين الأسريين: الغربي والعربي.

إذا كانت هذه عبارة عن بعض النقاط التي توضح أهمية الأسرة والنظام الأسري خصوصا في المجتمع العربي، نعود مرة أخرى للتأكيد على أننا إن ركزنا على هذا المجتمع فلأن الجزائر - موضوع الدراسة - جزء لا يتجزأ منه، وتشارك معه في الكثير من السمات الثقافية إن لم نقل ترتبط معه بروابط دموية تعود الى زمن مضى، فما هي أشكال الأسرة العربية ؟

<sup>1</sup> حديث نبوي شريف.

يعرف المجتمع العربي تواجدا للأسرة الزوجية جنبا الى جنب مع الأسرة الممتدة والأسرة المركبة، وفيما يلي تناول جد مختصر لذلك :

- الأسرة الزوجية العربية : يفضل بعض الأنثروبولوجيون إستعمال مصطلح الأسرة النووية<sup>(1)</sup> بينما يفضل البعض الآخر الأسرة الزوجية، وفريق ثالث الأسرة الأولية أو الصغيرة، إنها النواة أو الخلية الأولى والأساسية في تكوين المجتمع، وتتكون من زوج واحد وزوجة واحدة وأطفالهما إن كانا قد أنجبنا أو تبنيًا، وقد يحدث أن يقطن معهم أفرادا آخرون بصفة مؤقتة، والملاحظ الانتشار الواسع وشبه الكلي لهذا النوع من الأسر في المجتمعات الغربية (الأوروبية، الأمريكية مثلا)، بالمقارنة بالمجتمعات العربية التي حافظت أصولها الريفية على الانتشار الواسع للأسرة الممتدة والمركبة للعديد من الأسباب.

- الأسرة المركبة في المجتمع العربي: إن الأسر المركبة أكثر انتشارا كوحدة اجتماعية أساسية في المجتمعات العربية إذ أنها تأخذ بنمطين من الأسرة المركبة: الأول هو الأسر المتعددة الزوجات والثاني هو الأسرة الممتدة.

يبني النوع الأول على تكون الأسرة من زوج واحد وعدة زوجات وأطفالهم، مع ميل الى هذا النمط من الأسرة عند الريفيين والبدو، حتى وإن كان للتطور التقني وإنعكاس الثقافة العالمية في صورته غير المباشرة، وتحسن الخدمات الصحية أثره في تخفيف وتقليص تواجد هذا النمط، إلا أن ذلك لم يمنع من سعة إنتشاره، علما أن النظام العقائدي (الديني: الشريعة الاسلامية) يبيح ذلك، وأن نظم العادات والتقاليد والأعراف تربط بين الرجولة كقيمة اجتماعية في مجتمعاتنا العربية ذات الغالبية الريفية وبين عدد الزوجات والأبناء.

كما أن العامل الاقتصادي كثيرا ما كان وراء انتشار هذه الظاهرة، والمتمثل في تعاون أعضاء الأسرة على أسباب الكسب والمعاش كما قال العلامة "عبد الرحمن ابن خلدون"، خصوصا إذا ربطنا ذلك بالظروف القاسية لحياة الريفيين والبدو، ومع ذلك نلاحظ تواجد العائلات المتعددة الزوجات حتى في المدن وبالتحديد في أوساط الأحياء الشعبية.

ونحن إن نربط نظام الزواج بمرحلة تقدم الثقافة والتمدن، فهذا لا يعني الفصل الميكانيكي بين المجتمعات الحضرية والريفية، فالدراسات التي أجريت على المجتمعات الانسانية تبين أن الكثير منها

<sup>1</sup> محمد عبده محجوب، النظم السياسية البدائية والقبليّة، (مصر: دار المعرفة المصرية للطبع والنشر والتوزيع، بدون تاريخ) ص 241.

تأخذ بنظام وحدانية الزوج والزوجة (25%) بينما الباقي يأخذ إما بنظام تعدد الزوجات، وهو وضع المجتمع العربي القبلي، أو تعدد الأزواج وهي حالات قليلة.<sup>(1)</sup>

أما الأسرة الممتدة فهي تتكون من عائلتين زواجيتين أو مركبتين أو أكثر، تتوافر بين أعضائها رابطة القرابة الدموية الأولية. يعيش أفراد الأسرة الممتدة في وحدة سكنية واحدة ويسود بينهم تعاون اقتصادي ورابط اجتماعي وثيق، ومن صورها أب وزوجته وأبناءه الذكور وعائلاتهم وبناته، وما يلاحظ هو أن هذا النمط الأسري يتكون من ثلاث أجيال وأكثر، وأنه يستمر في الوجود على أساس أن الوالدين يعيشان مع أولادهم الذين كبروا وتزوجوا وأنجبوا، بطبيعة الحال صفة الاستمرار هذه مشروطة باستمرار عملية التناسل وضرورة السكن في وحدة سكنية مشتركة.<sup>(2)</sup> فالأسرة الممتدة تشكل وحدة اقتصادية متعاونة يكون مؤسسها رئيس ومسير تلك الوحدة، وإبنة الأكبر غالبا وريثه الروحي، لذلك يطلق على هذا النوع من الأسر بالأسرة الأبوية الكبيرة، لكون الأب هو الذي يقوم بإدارة الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية للأسرة.

ونجد في بعض البحوث العربية<sup>(3)</sup> الإشارة الى هذا النوع من الأسر بالعائلة أو "الفصيلة"<sup>(4)</sup> أو "الرهط"<sup>(5)</sup> للدلالة على تلك الوحدة القرابية التي تشمل جيلين أو ثلاث وتتميز بالتعاون الشديد الذي يفوق أحيانا الانتماءات المذهبية أو الدينية، وفي حالة المجتمع العربي كثيرا ما يستشهد بتعاطف مع الرسول عليه الصلاة والسلام من قبل رهطه من القريين من أعمامه: أبو طالب وحزرة والعباس وهذا

<sup>1</sup> عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سبق ذكره، ص 175.

<sup>1</sup> جرى العرف العلمي في الدراسات الأنثروبولوجية على أن يولى اهتمام خاص الى قاعدة السكنى في دراسة الأسرة كنظام قرابة، ولكن فضلنا الإشارة اليه فقط على الأقل في هذا المستوى النظري من البحث.

<sup>2</sup> أولى العرب إهتماما بالغا لحفظ الأنساب وتعليمها ووقف الإسلام موقفا إيجابيا منه حتى وإن نهى عن سوء إستخدامه الناجم عن عصبية الجاهلية. وقد حث الرسول عليه السلام أصحابه على تعلمه وشهد لأبي بكر الصديق بالتمكن منها، كما قال: "تعلموا أنسابكم تصلوا أرحامكم". للمزيد من المعلومات حول ذلك يمكن الرجوع إلى: سبائك الذهب للبغدادي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب للقلقشندي، عماد محمد العتيقي، دليل انشاء وتحقيق سلاسل الانساب، الكويت، أو أنساب العرب لسمير قطب.

<sup>3</sup> الفصيلة: قد تعني العائلة الممتدة، في علم الأحياء تدعى الفصيلة أحيانا العائلة، وهي مرتبة تصنيفية في علم التصنيف وتشتمل عددا من الأجناس ذات الأصل المشترك.

<sup>4</sup> الرهط: رهط الرجل قومه الأقربون وقبيلته، والرهط ما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة (دليل لغوي على النظام الأبوي العربي).

رغم كفرهم وعدم الايمان بدينه، بل ونجد هذا التعاطف يمتد ويتوسع الى الأسرة الممتدة كلها من بني هاشم الذين عانوا من الحصار الاقتصادي والاجتماعي في شعاب مكة، بما فيهم المسلم والمشارك على حد سواء.

إن هذا النوع من الأسر يمثل سمة ثقافية في المجتمع العربي وخصوصا التقليدي منه وذلك يعود لأسباب نورد البعض منها بايجاز فيما يلي:

1/ وقع المقدس: إن الفضاء الديني يمثل التربة الخصبة لنمو الأسرة الممتدة في المجتمع المحلي العربي، فالدين الاسلامي بتعاليمه السمحة يوصي بصلة الرحم وابتناء ذي القربى، وبطاعة الوالدين ورعايتهما عند الكبر، إنه فضاء يتحول فيه الديني الى اعتقاد تقليدي من خلال الاعتقاد "بدعوات الشر من الوالدين"، ولذلك لا يعرف المجتمع التقليدي القبلي ظاهرة وضع الوالدين المسنين في دور العجزة كما هو الحال في المجتمعات الغربية أو بعض الحالات في المراكز الحضرية العربية الكبرى، بل وينظر المجتمع العربي برمته الى من يقوم بهذا النوع من السلوك نظرة ازدراء واحتقار.

2/ وطأة الاقتصادي: إن طبيعة المعيشة ونوع أسباب الكسب وقساوة المحيط يفرض الأخذ بشكل الأسرة الممتدة، فالمجتمع التقليدي العربي ريفيا كان أم بدويا لا يمكنه توفير أسباب العيش إلا بتعاون أعضاء الأسرة الكبيرة سواء كان ذلك في رعي الماشية، الأبقار أو الجمال أو في المجال الزراعي، خصوصا اذا علمنا أن استعمال التقنيات الحديثة المتطورة ليس واسع الانتشار عندهم، وتأتي الوضعية القانونية للملكية العقارية لتدعم استمرار وجود هذه الأسر.

3/ العادات والتقاليد: يلعب معطى العادات والتقاليد والأعراف ولكن أيضا القيم دورا هاما في استمرار وجود الأسرة الممتدة في المجتمع العربي رغم معطيات العصر الحديث، ولو قاربنا بين المجتمع العربي خصوصا التقليدي منه وبين تعريف "الوارد سايبير" للعادة الاجتماعية على أنها: "مصطلح يستعمل للدلالة على مجموع الأنماط السلوكية التي تحتفظ بها الجماعة وتترسمها تقليديا وهذا يميزها عن النشاطات الشخصية التي يمارسها الفرد"،<sup>(1)</sup> لتأكدنا أن هذا المجتمع يتصل بالماضي ويهتدي بهديه عن طريق العادات التقليدية في إعتبار الأسرة الممتدة والمحافظة على استمرارها واجبا مقدسا، فبقاء الأبناء عند كبرهم حتى بعد زواجهم مع الوالدين رغم أهدافه ووظائفه، عادة جمعية يصنفها "رالف لنتون" ضمن عموميات الثقافة، والتي لا مفر من مراعاتها ويصعب جدا مخالفتها نظرا لشيوعها

<sup>1</sup> فوزية ذباب، مرجع سبق ذكره، ص 106.



العريض وارتباطها بعواطف الناس العميقة الجذور، وقد يصل جزاء مخالفة مثل هذه العادات الجمعية حد تضحية الجماعة بالفرد الذي يخرج عن عرفها، مثل نظام الخلع عند القبائل العربية في الجاهلية،<sup>(1)</sup> وتتحول هذه العادات الى سلطان قوي وسيد مطاع عندما تقترن بالمقدس ويصبح الولاء للعائلة والبقاء معها فرضا واجبا ...

#### المبحث الثاني: الجماعات القرابية الفرعية:

إنها تمثل الجماعات القرابية الواقعة بين الأسرة والقبيلة، فهي صور لأغصان تفرعت عن الجذع الرئيسي للشجرة، بحيث أن كل غصن أساسي يتفرع في حد ذاته الى أغصان فرعية والتي أيضا كل واحد منها يتفرع الى أغصان أقل حجما منه. إن هذه الصفة الانقسامية تمثل أهم سمة في دراسة الجماعات القرابية التي تنتظم حول مصطلحات مثل العشيرة clan والبدنة lineage ، يكون فيها التصنيف والتركيب ومدى الاندماج معايير للتحليل.

وحتى نبسط تركيبة الجماعات القرابية يكفينا أن نقول أن مجموع الأسر الدموية يكون البدنة، وأن مجموع البدن يكون العشيرة، وأن العشائر المرتبطة قرابيا ببعضها تكون الفخذ، وأن مجموع الأفخاذ يكون البطن، وأن البطون المشتركة قرابيا تشكل الجماعة القرابية الأساسية والمتمثلة في القبيلة. إن هذا التصنيف يصدق الى أبعد الحدود على المجتمعات العربية، لذلك سنحاول تناول هذه الجماعات القرابية الفرعية كل على حدة بصفة مختصرة:

#### \* البدنة :

يقصد الباحثون الأنثروبولوجيون بمصطلح البدنة تلك الجماعة المتعاونة المتماسكة والتي تربط بين أعضائها روابط القرابة في خط معين، فالبدنة نوع من العشيرة يعادل الأسرة (الأسر) الممتدة، كما يقصد بها مجموعة من الأفراد ينحدرون من سلف مشترك معلوم وتمتد عادة من أربع الى خمس أجيال أو قريبا من ذلك، والبدنة تتمتع دائما بنسق السلطة التي تقوم على نفس ذلك الأساس القرابي. إنها جماعة تعبر عن وحدتها واستقلالها وتمايزها وتماسكها في الوفاء بالالتزامات والحصول على الحقوق كوحدة تقف موقف التكافؤ مع الوحدات الأخرى، وينظوي أعضائها في نسق للعلاقات الجينيولوجية يتضمن الأحياء والأموات منهم.

<sup>2</sup> محمد عبده محجوب، الأنثروبولوجيا السياسية. مرجع سابق الذكر، ص.168.

إن البدنة كتنظيم تعرفه أغلبية المجتمعات الانسانية وتناولته الأبحاث الأنثروبولوجية، فمثلا "فورتس" إعتبر أن البدنات في "التالزى" تمثل أقصى امتداد لجماعة يمكن تتبع خط الانحدار القرابي العاصب بين أفرادها الى سلف واحد مشترك، هذا الانحدار الذي ينطبق على الجنسين اللذين تربطهما روابط القرابة العاصبة حتى الجد الثامن أو الحادي عشر. وهنا يلاحظ طول المدة الزمنية في التكوين التاريخي للبدنة والذي يختلف عن القاعدة العامة التي أشرنا لها سابقا، هذا مع الإشارة الى أن "فورتس" ضمن تحليله لنسق البدنات تلك الوحدة الشعائرية والسياسية.

ويعرف النظام القبلي العربي هذا التفرع، ومثل ذلك بنو العباس بن عبد المطلب بن هاشم الذين كانوا في المائة الأولى للهجرة والذين أصبحوا بدنة على أيام الدولة الأموية، ولما حكموا في المائة الثانية إنتشروا وصاروا عشيرة.

إن القرابة تشكل محور اهتمام كل دراسة لنسق البدنات الانقسامي، فالبدنة عند "النوير" تتكون طبقا لتعريف "ايفانز بريتشارد"<sup>(1)</sup> من الأقارب العاصبين الأحياء منهم والأموات والذين تربطهم القرابة في خط الذكور فقط، ولعلنا نلاحظ هنا ذلك التمسك بالماضي (الموتى) لأهميته في النسق الجينيولوجي للأحياء، مع الإشارة الى أن "بريتشاد" فرق بين نسق البدنات عند "النوير" وهو نسق يتكون من وحدات عاصبة، وبين نسق القرابة الذي يضم عندهم أنواعا متعددة من العلاقات، حيث تمتد العلاقات القرابية لتربط بين النوير سواء من خلال خط الأم أو خط الأب فضلا عن أنواع القرابات الأخرى الحقيقية أو المتخيلة ولكن تبقى السمة الأساسية - والتي كما رأينا تشكل القاعدة العامة في تكوين البدنة لأي جماعة انسانية - للبدنة تشتمل في تلك العلاقة الجينيولوجية.

إن هذه العلاقة تظهر في أصدق صورها من خلال البدنات العربية المشكلة من ارتباط الأسر بعضها ببعض من خلال سلف مشترك أبعد من الأب، فالبدنة العربية جزء من العشيرة وصورة مكبرة عن التركيبية الأسرية العربية، إنها تحمل نفس الخصائص والسمات الثقافية التي تحملها الأسر، مع الإشارة الى القرب في درجات القرابة بين أعضاء البدنة بالمقارنة مع الأفراد المكونين للعشيرة ككل، كما يلاحظ أيضا أن البدنة العربية عموما تشكل حلقة تحديد لدرجات القرابة بين أفراد القبيلة، وأن العصبية تزداد بالإعتداد بالعشيرة والقبيلة.

\* العشيرة clan:

<sup>1</sup> Evens Pritchard, E.E, **les Nuer**, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote, trad. Par Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1968, p 282

مثلت صياغة "أميل دوركايم" لقاعدة منهجية في تصنيف المجتمعات الانسانية<sup>(1)</sup> أول المحاولات لايجاد تعريف محدد للعشيرة، والتي اعتبرها صورة من صور التركيب الاجتماعي أكثر تعقيدا من الزمرة التي هي أبسط المجتمعات الانسانية تركيبا ولا تتحل الى صورة أبسط منها، فالعشيرة مجتمع تتعدد فيه الزمر الاجتماعية، ولكنه لا يزال يحتفظ بوحدته وتجانسه وعدم قبوله للانقسام الى عدة مجتمعات تتمايز على الرغم من تكونها من الأسر الصغيرة.

إن العشيرة كوحدة اجتماعية تعتبر امتداد للأسرة (من خلال البدنات)، فقد عرفها "ميردوك" على أنها: "جماعة تتميز بقيامها على أساس تسلسل قرابي واحد، من جانب الأب أي أبوي، أو من جانب الأم، وتتميز بتوافر وحدة مكانية لأفراد العشيرة، أي أن يعيش أفرادها في مكان واحد، لذلك لا بد أن تكون القاعدة السكنية التي تتبعها العشيرة متوافقة مع قاعدة التسلسل القرابي، ويشترط أيضا وجود تماسك اجتماعي قوي بين أفراد العشيرة".<sup>(2)</sup>

ويتفق الأنثروبولوجيون على أن العشيرة تدل على شكل معين من أشكال التنظيم الاجتماعي ويرتبط أفرادها برابطة القرابة التي تسير في خط معين سواء عن طريق الأب أو الأم، ويسودها نظام الزواج الاكسوجامي، ويتميز النمط التنظيمي العشائري بانعدام مظاهر التفاضل الاجتماعي بين أفرادها، وخاصة ما يتعلق منها بأساس الانتماء الى سلف معين من أسلافها.

ولكن يختلف الأنثروبولوجيون في تحديد طبيعة المبادئ التي يقوم عليها ذلك التنظيم العشائري، فإذا كان النمط الأول - حسب ما أوردناه أعلاه - تحكمه المساواة (انعدام التفاضل) والأكسوجامية، وتنقسم العشائر فيه الى عدد من الوحدات الكلية المتجانسة التي تفصل بينها حدود التقاطع الواضحة ولعل العشيرة في "النوير" خير من يصورها هذا النمط.

فإن النمط الثاني يتميز عن سابقه حسب ما أورده "كيركوف" p. kirchhoff بوجود فرصة للتوزع الطبقي في المراكز الاجتماعية التي يحتلها أفرادها على أساس من التنظيم القرابي، بحيث يكفي إنتماء أحد أعضاء العشيرة لسلف معين من أسلافها لتحديد مركزه الاجتماعي بالنسبة لبقية الأفراد، ويكون الانحدار القرابي في هذا النمط خلال خط الذكور والاناث معا خصوصا عند العشائر الأرستقراطية، ولكن نلاحظ في هذا النمط الميل الاندوماجي بدل الأكسوجامية المعروفة في النمط الأول وخاصة فيما

<sup>2</sup> أميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة: محمود قاسم، ( القاهرة: مكتبة النهضة العربية، 1950)، ص. 140-141

<sup>2</sup> عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص 107.

يتعلق بالخطوط الأرستقراطية، فالزواج بين الأقارب من الأصول الراقية يؤكد تمايزهم وتمييزهم ويحافظ على مركزهم الذي يحتلونه في المجتمع،<sup>(1)</sup> لذلك يعتبر الأنثروبولوجيون أن العشيرة في النمط الأول تعرف بكونها جماعة إغترابية<sup>(2)</sup> فالزواج يتم من خارج الاتحاد العشائري. إلا أن هذه القاعدة لا تصدق على القبائل العربية بل بالعكس هنالك اتجاه الى الزواج من داخل الجماعة القرابية أو من العشيرة، كما أن العشيرة العربية تنتمي الى الشكل الأكثر انتشارا وهو العشيرة الأبوية، لتجمع بذلك هذه الجماعة الأبوية حول أعضائها الذكور عن طريق السكنى مع والد الزوج، فهي تجمع كل الذكور والانات غير المتزوجات للجماعة الأبوية وكذلك زوجات الذكور المتزوجين، وعندما تتزوج المرأة فإنها تترك عشيرتها لتلتحق بعشيرة زوجها تبعاً لقاعدة السكنى.

والعشيرة<sup>(3)</sup> عند العرب جمع عشائر، والعشائر أقسام الأفاخذ مثل بني هاشم وبنو عبد المطلب وبنو عبد الشمس وهم من بنو عبد المناف، وتمتد العشيرة العربية الى قرابة العشر أجيال فأكثر، فمثلا خرج من بني عبد شمس، بنو أمية بن عبد الشمس ومنهم الخليفة الراشد عثمان ابن عفان ومنهم الخلافة الأموية، وقد كان العرب في الماضي مولعون بحفظ الأنساب ولهم مهارات مشهورة في ذلك، وكان المرء ينتسب الى عشر أجيال فأكثر، أما اليوم فالنسب الى العشيرة عام ومعروف بالتواتر والاستفاضة في الغالب، مع العلم أن تسلسل النسب الى جد العشيرة قد لا يكون معروفا على وجه اليقين بعد عشرة أجيال.

وإذا كانت الكثير من العشائر في المجتمعات البدائية تعتقد أنها تنحدر من جد مشترك خرافيا مثل قبائل "داهومي" بغرب إفريقيا، التي يعتقد أفرادها أن مؤسس عشيرتهم هو ابن حصان، وأفراد عشيرة أخرى يعتقدون أنهم من نسل أبناء أنثى بشرية وخنزير، وكان سكان أستراليا الأصليون "أبوريجان" يعتقدون في انحدارهم من الطوطم سواء كان حيوانا أو نباتا وتأخذ العشيرة اسم ذلك الحيوان، فيعاملونه بطرق خاصة تأخذ شكل الطوقس، ويكون ماضيهم عبارة عن أساطير. بينما العشائر العربية تعتمد في

<sup>1</sup> يضع "كيركوف" مبادئ يقوم عليها التنظيم العشائري في المجتمع الانساني، ويربط بين مستوى التنظيم القبلي ومدى التقدم الاقتصادي، وورد في: محمد عبده محبوب، الأنثروبولوجيا السياسية، مرجع سبق الذكر، ص 166

<sup>3</sup> محمد عبده محبوب، طرق البحث الأنثروبولوجي - النسق القبلي، (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1985)،

<sup>3</sup> في لسان العرب لابن منظور: العشيرة من العشرة التي تعني المخالطة، وعشيرة الرجل: بنو أبيه الأذنون، والعشير: القريب والصديق، وعشيرة المرأة: زوجها لأنه يعاشرها، ومعشر الرجل أهله ورهطه، وكل هذه المعاني تجمع في فحواها القرابة والمصاهرة. انظر: لسان العرب لابن منظور، مرجع سبق ذكره، ج 4، ص 660.

تحديد أصولها على جد ذكر حقيقي، لذلك فإن "ابن خلدون" عند تفسيره للتماسك الاجتماعي الذي حدده على مستوى العشيرة، صاغ مفهوم العصبية بصورة محكمة بواسطة مجموعة المفاهيم المتداخلة ذات العلاقة المباشرة مع المجتمع المحلي مثل النسب، الالتحام والتماسك، الشرف، الحسب، الخلق، الولاء، البيت والرياسة.<sup>(1)</sup>

فالعشيرة في النظام القبلي العربي لا تعبر فقط عن نظام القرابة بقدر ما تستعمله للحفاظ على تماسك أعضائها، إنها مؤسسة اجتماعية وخلقية تدين بقيم تستعملها في التأثير على سلوك أعضائها من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، فتروض أفرادها منذ نعومة أظفارهم على تقبل العادة والعرف العشائري، وتلجأ في تثبيت تلك العادة إلى مسانبتها بالقيم وربطها بالمصالح النفعية وتزويدها بعناصر جزائية مختلفة. إنها تعمل على خلق تلك الرغبة في التمسك بالعادة الاجتماعية، والعشيرة إن تسعى إلى ذلك، فإن هدفها الأسمى هو تأكيد فضيلة سامية في اللاشعور العشائري الجمعي والمتمثلة في الولاء للجماعة القرابية، فالأنماط والنماذج الاجتماعية التي تأخذ بها تعمل بصورة أو بأخرى على تساوي الأفراد في ضرورة الخضوع للسنن والأوضاع الاجتماعية وفي أن يمتلكوا في جميع تصرفاتهم بتجارب الجماعة،<sup>(2)</sup> لذلك نلاحظ نسقا من القيم العشائرية العربية التي تجسد هذا التوجه مثل: الزواج المبكر، زواج الأقارب، التفاخر بالنسب والعصبية، إحترام السن، إحترام الدين، الاعتقاد في السحر، طاعة الوالدين، الرغبة في خلف الأطفال، التعاون، المبالغة في إظهار المشاعر..... وتتكفل العائلة بتلقين الفرد منذ صغره هذا النسق القيمي العشائري بأن تنمي لديه حب المعاشرة وذلك بتوجيهه نحو الأشخاص أكثر مما توجهه نحو الأشياء، لذلك فإن أول تدريب يتلقاه الطفل العربي هو من المعاشرة: "قل مرحبا لعمك"، وذلك بإشراكه في الحديث وفي الحفلات والمناسبات الاجتماعية، وكلما كبر ذلك الطفل زاد تدريبه على تمثيل الأدوار الاجتماعية المرتبطة بالتركيبة العشائرية، إنه يعتاد قبول نفسه دون إنقطاع كفرد من الجماعة، إنه تدريب

على المساييرة (لا تعني في هذا المقام المداهنة) التي تعني أن يسير المرء مع الآخر ويرافقه ويتلاءم معه، وبذلك تكون هذه المساييرة من حيث كونها فن التلاعم والتسوية ذات وظيفة اجتماعية تؤدي إلى

<sup>1</sup> مصطفى بوتقنوش، مرجع سبق ذكره، ص 44 و ص 54 .

<sup>2</sup> مصطفى الخشاب، علم الاجتماع و مدارسه، الكتاب الثاني: المدخل إلى علم الاجتماع، (القاهرة، مطبعة لجنة البيان

العربي، ط2 (1958) ص 191

تخفيض توتر التفاعل الاجتماعي، إن وجهها الايجابي هو تلك الدمثة والضيافة التي يتصف بها المجتمع العشائري العربي.<sup>(1)</sup>

إن العشائر العربية تمد جذورها في أغوار الماضي لتستلهم منه روحها، حاضرها ومستقبلها، وتتوارث الأجيال ذلك التراث دون أن يعتريه تغيير جذري يلمس جوهره، فقد كان العرب يعرفون العشيرة على أن أهلها يتعاقلون الى أربعة أباء، فيشبهونها بأنها بمنزلة الساقين من الجسم، وكانوا يعتبرون أن الرهط والأسرة والفصيلة هي أصغر الوحدات في حياتهم الاجتماعية، إذ كلها بمعنى واحد وكل منها يدل على أهل بيت الرجل، والفرق بينها هو الاختلاف في الحجم، فالرهط ما دون العشيرة والأسرة ما فوق ذلك والفصيلة أكثر من كل منهما، ونلاحظ على أن السنين والقرون وتعاقب التطورات والاحتكاك السلبي أو الايجابي بالحضارات لم يغير تغييرا جوهريا من أساس البناء العشائري العربي.

وعلى سبيل تأكيد دورها يكفي أن نورد من موروثنا التاريخي أن العشيرة كانت تسمى "بالحي"، فكلمة حي في الأصل تدل على نوي القربي،<sup>(2)</sup> أي الجماعة التي يرتبط أفرادها بصلة الدم، وقد اشتقت من الحياة، ويستعمل حاليا نفس المصطلح في التنظيم العمراني للمراكز الحضرية، ولذلك الاستعمال في نظرنا المتواضع دلالة أنثروبولوجية تاريخية تؤكد التمسك بالماضي ومحاولة إعادة إنتاجه على الأقل على المستوى الاصطلاحي.

إن العشيرة العربية على غرار التنظيمات الاجتماعية في المفهوم الحديث تقوم بمجموعة من الوظائف تؤكد ضرورتها وتبرر استمرارها، وسنتناول هذه الوظائف في مقام آخر.

#### \* الأفاخذ:

تمثل جماعة قرابية أكبر من الجماعات الفرعية السابقة الذكر، فالأفاخذ أقسام من البطن مثل بني عبد المناف وبني عبد الدار وهم من بني قصي في القبائل العربية، فالفاخذ الثالث حلقة بين أصغر وحدة من هذا التنظيم الاجتماعي والمتمثل في البدنة وبين أكبر وحدة فيه والمتمثلة في القبيلة، إنها حلقة الوسط بينها، الوصل بين العشيرة والبطن، لكن هذه الوظيفة تكاد لا تظهر لكون أن اتحاد العشائر كجماعات قرابية لا يؤدي بالضرورة لظهور الفخذ بقدر ما يؤدي الى ظهور البطون، ولكن يبقى نظريا أن تكوين الفخذ ينجم عن اجتماع عشيرتين أو أكثر أي اجتماع 10 أجيال من أفراد الجماعة القرابية وأكثر

<sup>1</sup> هشام شاربي، مرجع سابق الذكر، ص 42-43

<sup>2</sup> عبد المجيد عبد الرحيم، مرجع سابق الذكر، ص 124.

بالنسبة لكل عشيرة، ولعل هذا يعطينا فكرة عن حجم الفخذ القرابي عند تكوينه. مع العلم أنه في أغلب الأحوال يربط أقارب في خط سلف مشترك يعود لعشر أجيال فأكثر.

كما تجدر الإشارة الى أن الرابطة القرابية في الفخذ أقل درجة من العشيرة ولكن أكبر درجة من البطن، ولكن ذلك لا يعطيها دورا حيويا كإطار تنظيمي للجماعة القرابية الكلية، اللهم إلا في حالات التحالفات التي تنشأ داخل القبيلة الواحدة نتيجة لتنافس زعماء العشائر أو النزاعات التي تقوم بين العشائر، عملا بالمثل القائل: "أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب".

#### \* البطن:

تمثل أقسام القبائل الأساسية، إنها آخر وأكبر حلقة في الجماعات القرابية الفرعية، ولتعريفها يفضل الدكتور "محمد حسن غامري" الحديث عن "اتحاد العشائر".<sup>(1)</sup> ففي بعض المجتمعات ترتبط عشيرتان أو أكثر لتكون ما يعرف بالبطن، وإذا كانت بطون قريش هم بنو عدى وبنو تميم وبنو قصي، بنو كلاب، وبنو زهرة وبنو مخزوم ... الخ، فبعض المجتمعات يكون الارتباط بالتحالف والمصاهرة، فيشعر أعضاء العشائر بوجود روابط خاصة تربطهم ببعض بدون أن تكون بالضرورة دموية، ومن ثم يعوضون ذلك بتبادل الخدمات في المناسبات الدينية أو الحفلات الاجتماعية، فمثلا البطن عند قبائل "الهوبي" hopi في ولاية أريزونا الأمريكية هو وحدة اجتماعية تقوم على الزواج الخارجي، مما يعني أن الفرد يجب أن يتزوج من خارج البطن (اتحاد العشائر)، ونجد أن النظام الثنائي للكون الذي يتضمن على النباتات - الحيوانات - والنجوم عند قبيلة "مورنجين" murgin فينتمي الفرد الى أحد اتحاد العشائر أو الآخر، وتوظف الأساطير والفلكلور كتبرير عقلي لتحديد الأشياء الخاصة التي ينتمي إليها كل اتحاد عشائري (بطن)، موضحة مثلا نظام التقسيم الثنائي للرمح وشخص رامي، فالرمح كأداة صيد ينتمي الى اتحاد عشائري يختلف عن الاتحاد العشائري الذي ينتمي إليه شخص الرامي، كما يظهر هذا التقسيم الثنائي أيضا والذي ينتمي إليه كل فرد في الإتحاد العشائري عند القبائل "بورورو" bororo المستوطنة لمنطقة الأمازون في أمريكا الجنوبية، إذ يقوم التقسيم عندها على أساس الزواج الأمومي الخارجي، حيث يعرف أحد الاتحاديين العشائريين بإسم "الضعف" والآخر يطلق عليه "القوى".

#### المطلب الثالث: القبيلة:

<sup>1</sup> محمد حسن غامري، مرجع سبق ذكره، ص 90.

يمتد النسق القرابي ليشتمل على جماعة اجتماعية أكبر من الجماعات القرابية الفرعية السالفة الذكر تسمى القبيلة والتي تعرف في الأدبيات على أنها وحدة اجتماعية تجمع عدة عشائر أو مجتمعات محلية،<sup>(1)</sup> وعرفها قاموس "أكسفورد" على أنها: "جماعة من الناس يشكلون مجتمعا، ويعلنون أنهم ينحدرون من جد أو سلف مشترك"، بينما يعرفها قاموس العلوم الاجتماعية على أنها عبارة عن: "نسق من التنظيم الاجتماعي يشمل عدة جماعات محلية مثل القرى والبدنات والعشائر، وتوطن القبيلة إقليما مشتركا، وتحدث لغة واحدة، وتسود بينها ثقافة مشتركة وتتركز على مجموعة من العواطف الأولية البدائية". بينما يذهب تعريفا آخر الى القول بأن القبيلة هي: "جماعة قرابية تخضع لزعيم تقليدي وتوطن إقليما معيناً ولها نظامها السياسي"<sup>(2)</sup>.

ولكن مهما اختلفت نظرة الأنثروبولوجيون فما يهمنا في هذا المقام هو التعرف على القبيلة في المجتمع العربي كباب نلج منه دراسة القبيلة في الجزائر، لذلك يمكننا أن نخلص الى القول بأن القبيلة هي وحدة قرابية كبيرة، تتكون من أفراد يعتقدون بانتمائهم لأصل مشترك ويعبرون في سلوكهم عن شعور قوي بالانتماء الى هذا الأصل المشترك، كما تجمعهم مجموعة من التقاليد والأعراف المشتركة التي يتعصبون لها من ناحية ويحترمونها من ناحية أخرى، ويطلق على هذه المعتقدات السائدة في بعض المجتمعات بالطوطمية.

ويمكن أن تتكون القبيلة عن طريق تحالف جماعات قرابية أصغر منها، تسكن في بيئة جغرافية واحدة مثلما تجمعت قريش من عدة بطون في الماضي، ومثلما تشكلت قبيلة الظفير وقبيلة مطير أو غيرها. ونحن إن نورد هذا المثال عن المجتمع العربي فهذا لا يعني أن القبيلة كتتنظيم اجتماعي لم تعرفه الا المجتمعات العربية، بل على العكس كل المجتمعات تقريبا عرفت هذا النوع من التنظيم، لكن ما يهمنا هو التعرف عليها كشكل مورفولوجي يعتبر إمتدادا للعائلة والجماعات القرابية الفرعية خصوصا العشيرة، وتناول ميزات مركزين في ذلك كما قلنا سابقا على القبيلة العربية.

إن التعاريف الواردة للقبيلة تحمل في طياتها مميزات النظام القبلي ككل و تتمثل فيما يلي:<sup>(3)</sup>

1/ وحدة اللغة والثقافة: يشترك أعضاء القبيلة في لغة وثقافة واحدة تشكل تلك الهوية الوجدانية لبنائها، وقد يشتركون في مكان إقامة واحدة (الاقليم)، وتشترك كل الأبنية القبلية في ذلك، فاجتماع تلك

<sup>1</sup> محمد حسن الغامري، مرجع سابق الذكر، ص 91

<sup>2</sup> علي محمد بيومي، مرجع سابق الذكر، ص 102

<sup>3</sup> سنعود إلى هذه النقطة بشيء من الإسهاب عند تناول السمات الثقافية للبناء القبلي في الجزائر.



العناصر يعني تكوين القبيلة فنقول بمثل قبيلة الشوك، الأشاتني، هايدا، ماساي، البجة، الأبوريجان وقبيلة النوير ... الخ، وتصلح هذه الميزة على القبائل العربية، بل وتظهر بوضوح ليس فقط في تكوين قبيلة عربية واحدة، بل أن مئات القبائل العربية إن لم نقل الآلاف حاليا تشترك في وحدة اللغة والموروث الثقافي والديني، وهذه الخاصية قلما تجتمع في أكثر من قبيلتين في أي مكان آخر من العالم. فجميع القبائل العربية سواء في المشرق أو المغرب العربيين تشترك في اللغة (مع اختلاف في اللهجات) والانتماء الحضاري والثقافي بل وأغلبها تدين بالدين الاسلامي، لذلك يذهب الكثير من الباحثين في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والسياسة والاقتصاد والقانون الى أن اجتماع هذه العناصر في المجتمع العربي (ذو التركيبة القبلية التي تغلب عليه)، كان من المفروض أن يكون منشطا حاسما في إقامة الوحدة العربية المنشودة (بالمقارنة مع الاتحاد الاوروبي)، بدل الشقاق والنزاع السائدين دولها.

2/ الملكية العقارية: حدد "يفانس بريتشارد" في مقدمة كتابه "الأنساق السياسية الأفريقية" البناء السياسي خصوصا في المجتمعات البسيطة بحدود الجماعة الإقليمية التي يلتزم أفرادها بقانون واحد، كما يتفق أعضاء الجماعة السياسية على نظم مشتركة لتسوية النزاعات التي تنشأ بين الأفراد كأعضاء في تلك الجماعة،<sup>(1)</sup> كما إنتهى "شابير" في الدراسة المقارنة لأربع من المجتمعات الأفريقية التي تتمتع كل وحدة سياسية منها بإقليم خاص تملك وحدها حق إستغلاله. ولكن لا يمكن القول أن الجماعة السياسية تقوم فقط على أسس إقليمية، وما يمكننا قوله هو أن العوامل الإقليمية والقرايبية والثقافية واللغوية ولكن أيضا طبيعة العلاقات والعمليات السياسية مجتمعة تصلح لتحديد الجماعة السياسية، لكن ما يهمنا هنا هو أن العنصر الإقليمي له دورا في تحديد البناء السياسي.

فأفراد المجتمعات المحلية التي تكون النظام القبلي يشغلون إقليما مشتركا، ويرتبطون به ليس فقط كمحل إقامة أو منطقة نشاط، ولكن أيضا يعبر عن استقلاليتهم في إعادة إنتاج تنظيمهم الاجتماعي بعيدا عن كل إكراه مؤسستي وحكومي وتدخلات الدولة الحديثة، فالقبيلة تتبنى آليات خاصة في مجال البنية العقارية ونظام الملكية فيها، الهدف منها إضفاء صفة عدم الإنقسام التي تتسم بها الأراضي بغية الحفاظ على الترابط والتضامن الاجتماعي من جهة، ومن جهة ثانية منع انتقال ملكية تلك الأراضي للأغراب.

<sup>1</sup> Bourricaud françois: éskisse pour une théorie de l'autorité. Paris Plon 1961 p.22

فأغلبية أراضي القبائل العربية تعرف في نظام ملكيتها صفة اللانقسام، وتتكون من أراضي "العرش" أو أراضي "الملك" التي تمثل وضعية عقارية قانونية خاصة، عمل الكثير من المشرعين في الدول العربية على الحفاظ عليها.

وتجدر الإشارة في هذا المجال الى الدور الذي لعبته خصوصا الفتوحات الإسلامية (بالإضافة إلى عوامل أخرى) في إكتساب القبائل العربية أقاليم جديدة، فقد ارتحلت العديد من القبائل العربية أو على الأقل البعض من أسرها من موطنها الأصلي في اليمن وشبه الجزيرة العربية، لتقيم في مناطق أخرى من المشرق وشمال أفريقيا، بل واستوطنت حتى ما كان يعرف في أوروبا آنذاك بالأندلس.

3/ دور النظم الاجتماعية: توجد تنظيمات شكلية في القبيلة تعمل على تأكيد وحدتها وتماسكها الاجتماعي، وبالتالي تحافظ على كيانها واستمرار وجودها، ومن بين هذه التنظيمات: التنظيم السياسي، فرئيس القبيلة يحظى باحترام الجميع ويشاركه في رعاية شؤون القبيلة مجلس يسمى "مجلس القبيلة" متكون غالبا من رؤساء العشائر،<sup>(1)</sup> ولكن لا ينحصر فقط على هذا المستوى التنظيماتي، بل يتعداه الى مجموعة النظم الاجتماعية التي تلعب دورا فعالا في تماسك البناء القبلي من بينها نظام القرابة في حد ذاته، نظام الزواج، نظام إنتقال الملكية والوراثة، النظام الاقتصادي بأنشطته المزاولة، نظام المعتقدات والدين. إنه المعطى الثقافي في كل تجلياته.

#### المبحث الخامس: في مفهوم القبيلة:

إذا كانت القبيلة تمثل وحدة إجتماعية متماسكة من خلال النظم الاجتماعية المعمول بها فيها وظاهرة إنسانية عالمية عرفتها كل المجتمعات من منطلق كونها من حيث تركيبتها كوحدة قرابية واحدة متكونة من أعضاء يعتقدون بانتمائهم لسلف مشترك، ومن حيث وظيفتها التنظيمية -كمؤسسة إن صدق التعبير- الهادفة الى الحفاظ على النظام العام الرامي بدوره الى الحفاظ على بقائها وإستمرارها، فإن ذلك لا يعني إشتراك كل القبائل الانسانية في جميع السمات الثقافية، وأن الدراسات العلمية التي أجريت حولها كلها وصلت الى نفس النتائج والقواعد.

نظريا من السهل نسبيا تكوين قبيلة في أي رقعة من العالم وفي أي زمان إذا كانت الرابطة الدموية القرابية هي المعيار الوحيد، إذ يكفينا انشاء أول أسرة من فردين ومحاولة إعادة انتاج هويتهم من خلال الوظيفة الجنسية التكاثرية للأسرة وتوفير عامل الزمن، لنصل الى تكوين وحدة اجتماعية كبيرة تعود

<sup>1</sup> عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق الذكر، ص 196.

الى عدة أجيال، ولكن ذلك يفرغ القبيلة من جوهرها الممثل في الهوية الثقافية الشخصية من جهة، ومن جهة ثانية في النظام القبلي كمؤسسة ولكن أيضا كعلاقات مختلفة، لذلك نستعيد تحليل "فورتس" لنسق البدنات في "التالزي"، الذي لا يكتفي بالقرابة وحدها كأساس بل أشار الى أهميته كونها وحدة شعائرية وسياسية مستقلة فضلا عن وحدتها الجينولوجية،<sup>(1)</sup> بل أن العوامل الاقليمية والثقافية واللغوية لها دورها الأساسي أيضا، لكن الحقيقة أن تكون القبيلة كائن عضوي رغم القواسم المشتركة مع باقي الكائنات إلا أنه يتمتع بخصوصيته التي يتفاعل فيها الدموي بالجغرافي والثقافي بالموروث التاريخي وبمجموعة المعتقدات، ليشكل كل قائم بذاته لكنه يحتك بالآخرين إنها شبه بصمة، لذلك تختلف القبيلة عند الأمريكيين منه عند الأفارقة أو حتى عند السكان الأصليين لأستراليا مع العرب.

إن الاختلاف الثقافي بين القبائل خلق إختلافا عند الدارسين وخصوصا الأنثروبولوجيون منهم، ونشأت مدارس منها الانتشاري ومنها التطوري والتاريخي والوضعي والوظيفي والبنائي .... وهذا شيء طبيعي وصحي بالنسبة للبحث العلمي، لذلك كان علينا ونحن في هذا المستوى من الدراسة التساؤل عما إذا كانت هنالك إختلافات فكرية في النظرة الى القبيلة والقبيلية؟

إن إختلاف القبائل مضافا إلى إختلاف الدراسات العلمية وتياراتها (إختلاف في زمن تطور الفكر العلمي البشري، وإختلاف في بيئات الدارسين وتخصصاتهم ...) وإختلاف حتى في النظرة اليها، كان وراء إختلاف مفهوم وماهية القبيلة، فإختلاف سياقات التداول لدى الباحثين في العلوم الاجتماعية والانسانية أدى الى الإختلاف في تحديد مفهوم جامع على الرغم من إنتشار إستعمال مصطلح القبيلة، لكنه لم يحظى بتعريف مانع وشامل، وكان الخلط بين مفاهيم عدة مثل: القبيلة والاثنية والطائفية والعرقية وغيرها، وزاد من الطين بلة تسرب مفهومها الى الخطاب الاعلامي والسياسي ليعطي صورة سلبية عن أية مجموعة مغلقة مما يخلطها مع باقي الوحدات الاجتماعية، وأصبح مفهومها يستحضر الفلكور دائما. لذلك رأينا أن نستعرض ما يمكننا أن نسميه بثلاث تيارات فكرية تختلف في النظر الى النظام القبلي ككل، ويضيفي إختلاف الفترات التاريخية لهذه التيارات نكهة مقارنة من الممكن الاستفادة منها وتوظيفها في عملنا البحثي، نتناول كل تيار في مطلب من هذا المبحث.

المطلب الأول: القبيلة في الفكر العربي:

<sup>1</sup> محمد عبده محجوب، مرجع سابق الذكر، ص.169.

إن القبيل حسب ما ورد في "صحاح الجوهري" هو "الكفيل و العريف"<sup>(1)</sup> وفي هذا دلالة على التضامن والتكافل والتعاون، وحسب ما ورد في لسان العرب لـ "جمال الدين ابن منظور" فإن القبيلة هي مفرد قبائل وقبائل الرأس هي أطباقه وهي أربع قطع مشعوب بعضها الى بعض، ويقال قبائل الفدح والجفنة إذا كانت على قطعتين أو ثلاث قطع، وقبيلة الرأس كل فلكة قد قوبلت بأخرى.<sup>(2)</sup> "القبيلة" واحد قبائل الرأس وهي القطع تصل بها الشؤون وبها سميت قبائل العرب، والواحدة القبيلة وهي بنو أب واحد،<sup>(3)</sup> وقبائل الرجل أحنائه المشعوب بعضها الى بعض، وقبائل الشجرة أغصانها، وكل قطعة من الجلد قبيلة. ويقول "ابن منظور" في لسان العرب: "ابن الكلبي يرى أن الشعب أكبر من القبيلة ثم القبيلة ثم العمارة ثم البطن ثم الفخذ، واشتق الزجاج القبائل من قبائل الشجرة أي أغصانها، ويقال قبائل من الطير أي أصناف وكل صنف قبيلة... والقبيلة هي الجماعة من الناس يكونون من الثلاثة فصاعدا من قوم شتى كالزنج والروم والعرب. وقد يكونون من نحو واحد وربما كان القبيل من أب كالقبيلة، والقبيلة صخرة تكون على رأس البئر، والقبيلة من قبائل العرب سائرهم من الأجناس، والقبيلة اسماعيل عليه السلام كالسبط من ولد اسحاق عليه السلام، سموا بذلك ليفرق بينهما، ومعنى القبيلة من ولد اسماعيل من معنى الجماعة، ويقال لكل جماعة من واحدة قبيلة ويقال لكل جمع من شيء واحد قبيل، وكل جيل من الجن والناس قبيل، والقبيلة إسم فرس سميت بذلك على التفاؤل كأنها إنما تحمل قبيلة".<sup>(4)</sup>

وقد إستندت "الموسوعة العربية الميسرة" في تعريفها للقبيلة على التراث العربي حين عرفتھا بإعتبارھا مكونة من: "مجموعة من الناس يتكلمون لهجة واحدة ويسكنون إقليما واحدا مشتركا يعتبرونه ملكا خاصا بهم".<sup>(5)</sup>

<sup>1</sup> اسماعيل بن حامد الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الجزء الخامس، (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1987) ص.1797.

<sup>2</sup> الامام العلامة جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري الإفريقي المصري، لسان العرب، تحقيق عامر أحمد حيدر، الجزء 11 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1992) ص.22.

<sup>3</sup> اسماعيل بن حامد الجوهري، نفس المرجع، ص.1797.

<sup>4</sup> ابن منظور، المرجع السالف الذكر، ص. 22-23.

<sup>5</sup> محمد شفيق غربال (مشرف)، الموسوعة العربية الميسرة، مج 2، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1987) ص.73.

شكل التراث القبلي الغني للعرب زخماً، جعل من القبيلة وحدة اجتماعية محورية صاحبت مختلف مراحل تاريخ العرب وتميزت بحضورها الفاعل في ماضيهم ويستمر حتى الآن في حاضرهم، فأفرد لها الدارسون واللغويون العرب مؤلفات عدة، أكدت دقة التعريف العربي للقبيلة القائمة على:

- فكرة التجمع والتدرج: فالتجمع يقوم على النسب المشترك للمجموعة القبلية التي تعتقد في انتمائها إلى جد أعلى مشترك، إنتماء يميزها عن مجموعات أخرى مشابهة ويفصلها عنها، بحيث تكون العلاقات بينها علاقات تعارض فتناقص فصراع،<sup>(1)</sup> فهي تمثل جزءاً يتدرج في إطار تصنيفات أخرى متدرجة تؤكد التقاليد العريقة للعرب في علم الأنساب، وهذا التدرج يأتي على الشكل التالي من القمة إلى القاعدة:<sup>(2)</sup>

الجدم - الجمهور - الشعب - القبيلة - العمارة - البطن - الفخذ - العشيرة - الفصيلة - الرهط.<sup>(3)</sup>

- فكرة التصنيف المقدمة في مورفولوجيا القبيلة: إنه تصنيف دقيق تتدرج فيه عبر تشكيلها وإعادة إنتاج نفسها المستمر، تصنيف أيضاً يحدد وضع الأفراد في نسيج القرابة.

إن ما يمكن إستقراءه من خلال المفهوم الاصطلاحي هو أن كلمة قبيلة سواء صبت على الشيء أو على الحيوان تعني في دلالاتها التفرع والتشعب، ولكن في نفس الوقت تعني التكامل، وهي تحمل من خلال معنى التفرع دلالة التضامن والأصل الواحد.

رغم أن الموروث القبلي غنياً جداً ورغم إهتمام الدارسين واللغويين العرب به، إلا أننا رأينا أن نقتصر على تناول مفهوم أحمد النويري والمفهوم الخلدوني للقبيلة.

- مفهوم محمد النويري :

في تناوله لمضمون البناء القبلي للمجتمع العربي، قسم "محمد النويري" طبقات أنساب العرب في مؤلفه "نهاية الأرب في فنون الأدب" إلى ست طبقات أساسية هي:<sup>(4)</sup>

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته. نقد العقل العربي 3 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990) ص 83.

<sup>2</sup> الترجمة باللغة الفرنسية لهذا التصنيف :

Famille, lignage, clan, segment, sous-fraction, fraction, tribu, peuple, étnie, race.

<sup>3</sup> أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، الجزء 3، ص 335

<sup>4</sup> أحمد بن عبد الوهاب بن محمد النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية، 1982) ص 14-15

\* الطبقة الأولى: الشعب وتمثل النسب الأبعد مثل عدنان عند العرب، وقد سمي شعبا لأن القبائل تنتشعب وتتفرع منه.

\* الطبقة الثانية: القبيلة وسميت كذلك لتقابل الأنساب فيها بعضها ببعض وإستوائها في العدد.

\* الطبقة الثالثة: العمارة - جمع العمائر - وهي ما إنقسم فيه أنساب القبيلة، أي أنها تفرع للقبيلة مثل قريش.

\* الطبقة الرابعة: البطن - جمع البطون - وهي ما إنقسم فيه أقسام العمارة مثل بني عبد المناف من قريش.

\* الطبقة الخامسة: الفخذ - جمع أفخاذ - وهي ما إنقسم فيه البطن مثل بني هاشم بن عبد المناف من قريش.

\* الطبقة السادسة: الفصيلة - جمع فصائل - وهي ما إنقسم فيه أقسام الفخذ مثل بني العباس بن هاشم بن عبد المناف من قريش.

وبحسب هذا التقسيم فإن الشعب يجمع القبائل، والقبيلة تجمع العمائر والعمارة تجمع البطون، والبطن يجمع الأفخاذ والفخذ يجمع الفصائل، كما أن "محمد النويري" أشار في مؤلفه إلى أن المجموعات البشرية تنحدر من الجزم إلى الجمهور إلى الشعب إلى القبيلة إلى العمائر ثم البطون فالأفخاذ فالعشائر والفصائل وأخيرا الرهط،<sup>(1)</sup> مما يؤكد فكرة التصنيف والتجمع والتدرج.

- القبيلة عند ابن خلدون:

إن دراسة الظاهرة القبلية كغيرها من الظواهر الإنسانية ليست ممكنة بالإعتماد على منهج ذي الإتجاه الواحد، إذ بات من الضروري الإعتماد على المنهج المتعدد الذي فرضه تداخل وتواصل مختلف الحقول المعرفية، بعد أن تم التخلص من نزعة التخصص الضيق، وقد كان العلامة "ابن خلدون"<sup>(2)</sup> سباقا في هذا المضمار، إذ جاء تناوله للظاهرة ضمن دراساته المتعلقة بالتاريخ وال عمران البشري التي كانت مكملة لبعضها البعض.

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 16

<sup>2</sup> هو أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون، ولد سنة 1332 ميلادية الموافق ل 733 هجرية بتونس، غادر جده خالد جنوب شبه الجزيرة العربية في القرن الثاني للهجرة -التاسع ميلادي- ليستقر بأسبانيا المسلمة. وتكونت من سلالة خالد أسرة متنفذة تنتمي إلى الوسط الأرسنقراطي الإشبيلي. هاجرت أسرته إلى تونس في القرن السابع هجري -الثالث عشر ميلادي-.

وحتى نتضح لنا السياقات الخلدونية كان علينا أن نتتبع منطقتها بداية من التاريخ، فقد رأى: "أنه لما كانت حقيقة التاريخ خبر عن الإجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم فإن ما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبية... يشبه سائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة الأحوال"<sup>(1)</sup> ولعلنا نلمس منذ الوهلة الأولى علاقة القبيلة بالتاريخ والعمران البشري من خلال: كون التاريخ يدون أخبار التجمع الانساني والقبيلة أحد أشكاله، ونظم العلاقات القائمة في ذلك التجمع والتي وصفها بالتوحش والتأنس والعصبية، وقد رأى "ابن خلدون" أن المواد التي يدرسها العمران من النواحي السياسية هي:<sup>(2)</sup>

- غاية العصبية الملك.

- التنافس من أشد مفاسد الملك وأكبر أخطائه.

- الملك والغلبة تتبع العصبية وما كان منها أشد وأقوى.

تناول ابن خلدون "السياسة" وركز في بحثه على الدولة ومضمونها، ورأى أن العصبية تلعب دورا هاما في النضال السياسي الذي وصفه بدور "المغالبة والممانعة"، فالدولة لا تقوم على الإكراه بل على التنافس بين الأطراف التي تعتقد أنهم أهل استلام الحكم، إنه يجعل من العصبية محرك الحياة المجتمعية والسياسية، أي أنه يرجع إليها جميع الأسباب التي تدفع بالعمران ليعمل ويرقى ويتحرك، فبدون عصبية تفقد الدولة أكبر عامل لتحريك أثرها في الاجتماع البشري، لأن العصبية مصدر كل

إن معالم "ابن خلدون" كثيرة نكتفي بالوقوف عند بعضها. كان خدينا للبلطات، مارس مهام سياسية متنوعة، قام بدور الوساطة بين الأسر الحاكمة وبين المرتزقة. وأظهر براعة مدهشة في الإنتقال من معسكر لآخر بما يقتضيه ذلك من تغيير في الخطط، وبراعة تنبئ عن حدق المؤرخ الفطن وحساسية السياسي الماهر. إتخذه السلطان أبو اسحاق ابراهيم الحفصي خطاطا وهو لا يزال في سن العشرين. تقلد سنة 755 هجرية مهمة الكتابة لدى السلطان أبي عنان المريني. وكانت للاضطرابات أثرها عليه، وأفضت به أن يقضي أياما في السجن قبل أن يغادر فاس قاصدا الأندلس حيث أصبح سفيرا لملك غرناطة، وبعدها إلتحق ببجاية سنة 766 هجرية -1365 ميلادية- ليتقلد منصب وزير. عند بلوغه الأربعين قرر الإنسلاخ عن الحياة السياسية، فإنعزل بتاهرت (موجودة بنواحي فرنده ولاية تيارت الجزائر) وعكف على تحرير "المقدمة". دامت الخلوة أربع سنوات عاد بعدها إلى الأسفار، حيث ذهب إلى القاهرة أين أصبح مدرسا ثم قاضيا على المذهب المالكي. توجه بعدها الى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج وعاد بعدها الى مصر حيث شارك في حملة سلطان مصر ضد "تيمورلنك" بسوريا أين وقع أسيرا، لكنه تغلب على الوضع بلباقة دبلوماسية أبهرت الغازي التتاري. توفي سنة 808 هجرية الموافق ل: 19 مارس 1406 بالقاهرة.

<sup>1</sup> العلامة عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة، الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 5، 1971) ص.35.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 154.

آثار قوة الدولة سواء من ناحيتها المادية أو المعنوية، وسبب ذلك أن العصبية لا تقف عند وجود الدولة بل تتابع عمليتها للقوة التي تتركز عليها تلك الدولة،<sup>(1)</sup> فما هو مفهوم العصبية التي تمثل محور الفكر الخلدوني عن السلطة؟

"العصبية" رابطة معنوية تربط في الأصل ذوي القربي والأرحام، ودلت الكلمة في اللغة العربية على ذوي القربي بإسم "العصبية"، واشتقاقها من كلمة "العصب" بمعنى الشد والربط، وكلمة "العصابة" بمعنى الربطة، وتعني كلمة "العصبية" الخصال والأفعال الناجمة عن ذلك من تعاضد وتشجيع،<sup>(2)</sup> وعليه يراد بلفظ العصبية تلك الروابط الدينامية أي "الروح العشائرية" القائمة على لحمة الدم،<sup>(3)</sup> فالعصبية تمثل المقولة الاجتماعية الرئيسية التي يستخدمها "ابن خلدون" في دراسته للدولة/القبيلة، إنها صلة رحم طبيعية في البشر يحصل بها بين أبناء النسب القريب المتناصر والاتحاد والإلتحام وذلك في قوله: "إذ نعمة كل واحد على نسبه وعصبيته أهم، وأن الشفعة والنصرة على ذوي الأرحام والقربي موجودة في طبائع البشر، وبها يكون التعاضد والتفاخر".<sup>(4)</sup>

و غاية هذه العصبية الملك أي التغلب والحكم بالقهر. والدول عنده صنفان رئيسيان: الخلافة التي لا تخلو من العصبية ولكن السيادة فيها للشرع، والملك الذي لا يخلو من الشرع ولكن السيادة فيه للعصبية، ومنشأ الصنفين معا الحاجة الى الوزاع الذي يحول دون تقائل الناس (الفوضى)، ولكن هنا الوزاع يكون في دولة الشرع ذاتيا أي اقناعيا، بينما يظل في دولة العصبية خارجيا أي قهريا.<sup>(5)</sup> ويشير "ابن خلدون" في الفصل السابع من مقدمته الى أن القبائل هم أصل العصبية، ويورد مثال الدفاع عن النفس الذي يرى أنه أمر ضروري لأهل الحضرة وأهل البدو، فأما الحضرة فيدفع عنهم العدوان الحكام والدولة، أما أحياء البدو فيذود عنهم فتیانهم، ولا يصدق دفاعهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأن الله ركب في طبائع البشر الخير والشر أقرب الخلال إليه، إذا أهمل تعويذه للخير. ولهذا فالعدوان موجود في طبيعة الأحوال سواء كانوا في البدو أو الحضرة، وهذه الخصلة أو الصفة التي يسميها ابن خلدون "العصبية" تكفي عند وجودها للذود عن حياض المواطن، وفي ذات

<sup>1</sup> سعيد محمد رعد، العمران في مقدمة ابن خلدون، (دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1985) ص 175.

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 292.

<sup>3</sup> محمد عزيز الحبابي، ابن خلدون معاصرا، ترجمة: د. فاطمة الجامعي الحبابي، (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984) ص 37.

<sup>4</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق الذكر. ص 43.

<sup>5</sup> حسن صعب، مرجع سابق الذكر. ص 318-319.



الوقت تصلح كأساس يقسم القوم بموجبها الى فريقين: بدو وحضر.<sup>(1)</sup> إننا نلمس من خلال ما ورد على أن الموضوع الرئيسي لعلم العمران الخلدوني هو القرابة والسلطة، فماهي دلالات وتمثلات هذه العلاقة ؟

تظهر العلاقة بين القرابة والسلطة منذ أن يبدأ تعصب الجماعة القبلية لدفع العدوان الخارجي الذي يهددها أو لجلب منفعة من الغير بالهجوم والمغالبة، ويكون إلتحام أفراد القبيلة أولاً على مستوى القرابات المكونة لها، ذلك أن التعصب إنما يكون أولاً داخل القرابة، إذ أنه يشتد كلما كانت الصلة ظاهرة لكون النسب قريباً، والنسب القريب يشكل قاعدة النسب البعيد ويقوم على أساس الحلف والولاء، وقد يبدو بعد النسب عصبية ضعيفة غير قادرة على المدافعة، لكنها قابلة للإشتداد بالدعوة الدينية التي تخدم مصالح الجماعة المكونة من أقارب بعيدين أو حلف أو ولاء، وبذلك فإن القوة التاريخية للعصبية مضافاً إليها العامل الديني تعمل على المدافعة وخدمة مصلحة الجماعة.

فالقرابة هي قاعدة العصبية الخاصة التي تمثلها الجماعة القبلية وتكون مطابقة لها، وإلا فإنها أيضاً مكونة من قرابات لا بد فيها من قرابة أقوى مادياً وبشريا تلتف حولها الأنساب وتكون منها الرئاسة على القبيلة بوصفها حسب التعبير الحديث: السلطة المحلية. فإذا اجتمعت للقبيلة العصبية والرئاسة كان توفانها الى عصبية عامة تكون بحكمها الدولة، بتحول السلطة المحلية الي سلطة مركزية.<sup>(2)</sup>

إن السلطة في البداية تكون محلية في يد مشايخ القبائل وترتكز على إستنفار فتيانها عند المدافعة أو المطالبة كمثلين للقرابة، فهي تتحول الى يد تبطش غايتها الملك، وتصبح سلطة مركزية بعد أن تشتد شوكتها، ومنصب الرئاسة فيها لا يفوز به إلا من كان ذا نسب صريح وذا حسب شريف وذا أتباع وأشباع، أي ذا قرابة دموية وتحالف قوي، وهنا نكتشف أن مفهوم السلطة لا يحمل صفة مادية أو طبقية فقط بل يحمل صفة ثقافية اجتماعية،<sup>(3)</sup> لكون أن النسب القبلي حتى يكون صريحا ومؤكدا لا بد من أن يكون تسلسله ممتدا خلال أجيال من الزمن، مما لا يدع شك لدى أفراد القبيلة في أن المؤهل للرئاسة مرتبط بالقبيلة أبا عن جد، وأن مورفولوجيا القبيلة ذاتها تقدم من خلال أضرحة أمواتها الأدلة

<sup>1</sup> سعيد محمد رعد، مرجع سابق الذكر. ص 238.

<sup>2</sup> حمداوي محمد: القرابة والسلطة، البذور الجينية للأنثروبولوجيا السياسية. بحث ألقى في وقائع ملتقى: "أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر" تيممون بين 22-24 نوفمبر 1999. الجزائر: منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. 2002 ص 43-44.

<sup>3</sup> حسن ملحم، مرجع سابق الذكر، ص 224.

القاطعة على ذلك، والحسب الشريف لا يقتضي فقط خدمة الصالح العام للقبيلة، بل يتطلب أيضا الدفاع عن مصالح الأقارب قبل أي مصلحة أخرى بإيعاز من التقاليد القبلية والأحكام الدينية، لأن الأقارب يمثلون الأثرياء والأتباع الذين يدفعون الشيخ إلى الرئاسة، فالأقارب الأكثر عددا والأشد بأسا والأسهل إلتحاما هم السباقون إلى الدفاع عن المصلحة القبلية أو المطالبة بها، فلا يبقى من بد غير الإلتحام بهم فتكون العصبية، فإن اتسع نطاقها أو أخضعت غيرها لسلطانها قويت شوكتها بما ضمت من عصبيات أخرى لها، فتحوّلت الرياسة كسلطة محلية إلى الدولة كسلطة مركزية، أي تتحول العصبية من خاصة إلى عامة، وفي ذلك تعبير عن حركية القبيلة وديناميكية عصبيتها.

فهذا الشوط الذي تقطعه القبلية بين تكونها كعصبية وتحويلها إلى دولة يتبع العصبية الأخرى إنما يحصل كإمتداد في المكان وخلال فترة زمنية تمتد هي الأخرى من وقت تكونها إلى وقت سقوطها، وليست الدولة غير حكم العصبية الغالبة التي طالت مواقع جغرافية محددة (نلاحظ أهمية الإقليم/الأرض) وإستغرقت سنين معينة، وحتى يستتب الأمر للعصبية الغالبة لا بد أن تعرف صراعات كثيرة ومعاهدات شتى واتفاقات وأحلاف وولاءات، فخصم اليوم يصبح غدا نصيرا على خصوم جدد، وأن مصالح القبيلة التي تجعلها اليوم تدافع عنها ضد مصالح قبيلة أخرى تتحد جميعا لتصبح مطالبة بها عند قبيلة أخرى ...

ولا ينتهي تضارب المصالح والصراعات إلا بسيطرة عصبية غالبية تسلمها العصبية المغلوبة على أمرها وتخولها الدفاع عن مصالحها بالسلطة التي تمثلها داخل العصبية الغالبة (الأسرة أو القرابة) الحاكمة،<sup>(1)</sup> وعندما تتصدع في مكان ما روح العصبية من جراء هدم الدولة وفسادها الناتجين عما تصل إليه الحضارة من بذخ وراحة ودعة، توجد في مكان آخر عصبية فتية تنفث دما جديدا في العمران، وتظهر على صرح التاريخ حاملة معها فضائل العمران البدوي، وتتميز العصبية الجديدة بحماس مجدد ومتجدد لدى الجيل الذي يؤسس الدولة ويتجلى في تكوين نخبة تباشر تجربة جديدة فتشحن الدينامية المجتمعية بقوة أخرى.<sup>(2)</sup>

لم تكن قيمة الإسهام الخلدوني فقط فيما وصلت إليه من قوانين تحكم العمران البشري وتحدد آليات عمله كمنظومة حضارية، بل أن المشروع الخلدوني يقوم بحق شاهدا على ما عرفته وتعرفه المجتمعات العربية من تغيرات ذات إتجاه تراجع في مستوى بنائها الكلية السياسية والإجتماعية

<sup>1</sup> حمداوي محمد، مرجع سابق الذكر، ص 45-46.

<sup>2</sup> محمد عزيز الحباني، مرجع سابق الذكر، ص 121-122.

والاقتصادية والحضارية. على هذا المشروع الخلدوني يكون لبنة تأسيسية لمشروع مجتمع جديد. وركز "ابن خلدون" على تلك العلاقة الجدلية بين المعرفة والسلطة القائمة تارة على الإقصاء والتردد وأخرى على التودد والإنجذاب. فغالبا ما تعتمد السلطة على إقصاء المعرفة نظرا لما تسببه لها من منافسة في إحتكار مجالات النفوذ. وتعتمد أحيانا على التودد إليها أو إغرائها، وبين الإغراء والإقصاء تبقى الرغبة في الصعود الإجتماعي كأمينة بإعتبارها الهدف الخفي الذي يراود مختلف الفئات سواء كان جسرها الموصل للسلطة أو المعرفة.

خلاصة القول أن مصدر العصبية هي القرابة الدموية بالدرجة الأولى، وعلاقات الولاء والتحالف بالدرجة الثانية،<sup>(1)</sup> وأن المجتمع القبلي يمثل انطلاقة تلك العصبية التي تشتد لتقوى وتغلب على العصبية الأخرى فيكون تحول السلطة من محلية الى مركزية ويكون التحول من القبيلة الى الدولة، إنه المخاض الطويل.

من خلال ما ورد يلاحظ القارئ الكريم ذلك الاختلاف بين الفكر الخلدوني والأنثروبولوجيون الكلاسيكيون في تحديد مفهوم القبيلة، فإذا كان الأنثروبولوجيون قد ربطوا بين مفهوم القبيلة وروابط الدم بين أعضائها، فإن خلدون ينطلق في تصوره من كونها حقيقة جماعة متفرعة عن جد أول مع ما يجمع أفرادها من روابط دم وهذا ما سماه بالنسب الخاص ولكن أيضا بالنسب العام في معناه الواسع، فالنسب الخاص في معناه الضيق قد يغدو معطى وهميا لا يصمد أمام الزمن وعلاقات الجوار والاختلاط والتعايش على الأرض، لذلك يمثل النسب في معناه الواسع والرمزي الاطار الحقيقي للقبيلة عند "ابن خلدون" بما يمثله من أشكال التحالف والولاء والانتماء، كما يؤكد دور المكان (الأرض/الاقليم) الذي يشكل محور إلتحام الجماعة بما يذكي من احساس بالانصهار ضمن الجماعة القبلية ويعزز تلاحمها الداخلي في مواجهة أي خطر خارجي يهدد استمرار وجودها، سواء كان مصدره عصبية زاحفة من خارجها أو عن تدخل سلطة مركزية. وعلاقات القرابة والتحالف التي تربط أعضاء القبيلة الواحدة تؤدي الى إقامة الفوارق بين المجموعات القبلية، وما ينتج عنها من عمليات التنافس الحاد والصراع على الموارد ومصادر العيش، فالصراع الدائم والمستمر سمة المجتمع القبلي عند "ابن خلدون".

<sup>1</sup> التحالف عصبية قد تنشأ عن علاقات المصاهرة أو عن صلة الولاء أو الجوار أو على صلة "الاصطناع" المتمثلة في الجند. وقد تحدث "ابن خلدون" في فصل "إختلاف الأنساب" عن القرابة والحلف والولاء والفرار والنصرة والاصطناع، كما تحدث عن النسب الخاص والنسب العام.

المطلب الثاني: الرؤية السوسولوجية الاستعمارية للقبيلة:

إذا كانت الأنثروبولوجيا في بدايتها قد إهتمت بالمجتمعات البدائية والبسيطة، فإن الدراسات الأنثروبولوجية وظفت لاحقا لخدمة أهداف استعمارية، إذ نظرت بعين تفوق المجتمعات الغربية على المجتمعات التقليدية البسيطة. والنظام الكولونيالي الذي عرفته بعض المجتمعات العربية (وكذلك الكثير من الدول المستعمرة الأخرى) لم يكن هدفه جلب الخيرات المادية من الدول التي استعمرها فقط أو تأمين الطرق البرية والبحرية لتجارته فحسب، بل كان هدفه أيضا توسيعا استيطانيا، لذلك إعتد في سوسولوجية الاستعمار التي طبقها على المعلومات التي كان يجمعها العسكريون والرحالة عن المجتمعات التقليدية القبلية، بغية فهم طبيعة بنائها وتوظيف تلك المعلومات في كسر شوكة القبائل التي كانت تنثور ضده أو الاستيلاء على أراضيها.

إن الرؤية السوسولوجية الاستعمارية للنظام القبلي تنطلق من نظريات غربية قائمة على النزعة التطورية الإنتشارية التي تحاول تفسير المجتمع المدروس في علاقته وتأثره انطلاقا من الثقافة الغربية، لذلك كان الاهتمام السوسولوجي الاستعماري بالبناء القبلي ومحاولة فهم تركيبته وطرق تنظيمه والامام بعاداته وتقاليده، يهدف الى تحديد الاستراتيجية المثلى التي تحقق عملية مسح شامل، فتصير القبيلة حسب تصوره جسما فارغا وهيكل عظميا تتصدع فيه الهوية ويعاد تركيبها كي تصبح صالحة في قالب وسيلة للتغلغل الاستعماري، وأن جمع المعلومات الأنثروبولوجية حول النظام القبلي هدفه استخدامها لتزويب مصادر قوة البناء القبلي وتضخيم مصادر ضعفه، فجاءت أغلب الأعمال الأولى عبارة عن مونوغرافيا تدرج في إطار الملحمة (خصوصا في الجزائر موضوع الدراسة) وصورت وأفاضت في وصف مظاهر العنف والمواجهات الحادة بين المجموعات القبلية دون تحليل معمق، على غرار "ميشو بيللير" michaux bellaire الذي طرح مستويات الحياة القبلية وكأنها منعزلة ومنفصلة عن بعضها البعض، حتى وإن كان "روبير منتاني"<sup>(1)</sup> robert montagne لم يكتف برصد الوقائع القبلية ووصفها، بل سعى إلى وضع نسق نظري حاول عن طريقه فهم وتفسير طبيعة الآليات المعتمدة في المحافظة على التوازنات الاجتماعية، فالقبيلة عنده لا تتحدد فقط بإنتمائها الى جد مشترك بقدر ما تتحدد أيضا في وحدة التسمية ومجال العيش وفق تقاليد وأعراف متفقا عليها، فتكون السوق الأسبوعية أو ضريح ولي صالح أو زاوية أو بما بجمع بين فرقتها من عدا للقبيلة المجاورة محور حياة فاعليها،

<sup>1</sup> على سبيل المثال دراسته لقبيلة "سكساوة" في المغرب، التي جعلها منطلقات لدراسة قبائل الأطلس الكبير.

لقد بحث "مونتاني" في مواطن الضعف والقوة في النظام القبلي،<sup>(1)</sup> وهذا لم يمنع من بروز بعض الأعمال خصوصا التي تمس المنطقة (المغرب العربي) مثل أعمال "دوتي" douuté الذي أشار الى عدم التجانس في القبيلة الواحدة ونبه الى ظاهرة التعميمات التي ألحقت بالأصل القبلي. وأكد "اغوستين برنار" Augustin Bernard ما ورد عند "ابن خلدون" منذ قرون من أن القبيلة لا تنمو فقط عن طريق الاندماج بل كذلك بواسطة التجميع.

ووظفت هذه الرؤية الأنثروبولوجية المبنية على العلاقة بين القوي والضعيف، بين العبد والسيد والتي تمت أدلتها بالعلاقة بين البدائي والمتحضر لخدمة الأغراض الاستعمارية، تحولت فيما بعد الى علاقة بين المتقدم والنامي،<sup>(2)</sup> الشمال والجنوب.

لقد كان التنظيم القبلي قبل الاحتلال يترجم وجود سلطة محلية، وكان النسيج القبلي يمثل خلايا حقيقية تعكس إنتماء السكان لمجتمعات بشرية متجانسة ومتماسكة بالإقليم، هذا الأخير الذي كان نظام الملكية فيه في أغلب الأحيان يرتكز على شيوع الملكية العائلية والقبيلية غير القابلة للانقسام لارتباطها بالنظام القبلي السائد، الذي يخضع لقواعد الأعراف المتأصلة فيه. فعمد النظام الكولونيالي الى اقتلاع جذور البناء القبلي تحت غطاء تحديثه وإدخاله عالم الحضارة. فحدث له ما حدث لقبائل الهنود الحمر في أمريكا، أين تم وضعهم في مناطق محروسة بإسم الجمهورية، حتى يتخلوا عن سماتهم الثقافية ويتبنون حضارة الكوكاكولا.<sup>(3)</sup>

فالمستعمر يبحث عن وسيلة يصبح بها الاستعمار مشروعاً، ولكنه يبحث في نفس الوقت على أن يتم الاعتراف به، فالسيد يحتاج الى عبد لكي يحقق ذاته ضمن لعبة الثقافة العالمية، حيث تبلورت صناعة لغة من نوع خاص، إنه خطاب مجتمعات بدائية بسيطة (متخلفة) ما فتئت تبحث عن حقل تجريبي فيها يستقبل ولو على مضض مضاعفات انتاجات المعرفة الغربية كمعرفة لها تاريخها الخاص.<sup>(4)</sup>

<sup>1</sup> رغم التزاماته السياسية إلا أنه ترك أهم دراسة حول البناء القبلي في المغرب أنجزت خلال الفترة الاستعمارية من حيث كثافتها وعمق تحليلها رغم ما تسرب إليها من سلبيات.

<sup>2</sup> وارد في:

Phillippe luca, Jean Claude vatin: **l'Algérie des anthropologues**, paris, éditions français maspéro, 1979, p 30.

<sup>3</sup> Claude Riviere, op, cite, p.106.

<sup>4</sup> لبييض سالم، "من أجل مقارنة سوسيوولوجية لظاهرة القبيلة في المغرب العربي". بحث في المستقبل العربي العدد 261. نوفمبر 2000 بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 69.

إن استراتيجية الاستعمار في تعامله مع القبيلة كما وردت في السوسيولوجيا الكولونيالية إرتكزت على جمع المادة الاثنوغرافية التي تسمح بإظهار التكوين الاجتماعي للنظام القبلي وكأنه من دون تاريخ، مما يجعله يتسم بالجمود فلا يعرف ديناميكية ولا حراك، وبالتالي يمكن السيطرة على مجتمعاته المحلية. لكن القبائل العربية في أغلبها أعطت دروسا للإدارة الإستعمارية بثوراتها المتكررة وبرفضها الانصياع لإرادة المستعمر، الذي كان عليه ألا يتعامل معها بأسلوب التجاهل والتهميش.

إن الدراسات الاثنوغرافية الغنية نسبيا والتي كانت في الكثير من الأحيان جزءا من الحملات العسكرية كانت تفتقر إلى الدراسة الإحصائية والتوزيع الجغرافي للقبائل، وهذا ما جعل المادة الاثنوغرافية والأنثروبولوجية تعرف اضطراب مرده التجميع العشوائي لأسماء القبائل وفروعها ووضع تصنيفات ضعيفة لا تتوافق وحقيقة البناء القبلي المحلي، ولكن ذلك لم يمنع من بروز دراسات جادة -حتى وإن كانت في الفترة الاستعمارية- مثل دراسة "جاك بيرك" Jacques berque التي وظف فيها علم الاجتماع الدوركهايمي لفهم المغرب العربي، مما جعله يشك في فكرة السلالة الواحدة المرتبطة بجد مشترك كما كان يروج له الأنثروبولوجيون الكلاسيكيون، فالقول حسبه بالجد المشترك مجرد وهم لكون السلالة الواحدة تخفي في عمقها تنوعا في أصول السكان، وقد فسر هذا الوهم بالإننتشار المبكر لفروع قبيلة أساسية في سائر مناطق المغرب العربي، لذلك كانت دراسته تمثل النموذج الأمثل للقراءة المتأنية والعميقة للمسألة القبلية في بلاد المغرب العربي، لكونه أكد أن القبيلة بناء اجتماعيا كليا لا يمكن فهم عنصر من عناصره دون ربطه ببقية العناصر الأخرى، مما جعله يفسح مجال لفهم وتفسير الظاهرة القبلية من مستويات متعددة فيها من العادات والأعراف والرموز الجماعية والقيم والمعتقدات الدينية، وصولا إلى الاقتصاد والايكولوجيا. وإعتبر أن هذه العناصر من خلال تفاعلها فيما بينها تشكل نظاما أو نسقا اجتماعيا، يتأكد من خلال أهمية رابطة المكان والاعتقاد في الإنتماء.

لذلك أصاب "فضة مصطفى" بقوله أن مفهوم القبيلة نشأ داخل زمن الخروج الأنثروبولوجي الغربي، زمن البحث عن فضاء حيوي وبوادر خطاب إثنولوجي متمركز على ذاته، وعليه يتساءل لماذا تلك الغزارة التي نجدها في استخدام مفهوم القبيلة في الكتابات الغربية؟ وهل هي نقيض للتحضر والمدنية؟<sup>(1)</sup>

<sup>1</sup> فضة مصطفى، حول مفهوم القبيلة في علم الاجتماع الاستعماري. الثقافة الجديدة، المغرب، العدد 29 السنة 1983. ص 79.

فالعودة الى تاريخ نشأة المدرسة الأنثروبولوجية في الفترة الاستعمارية تعطي إجابة نسبية لذلك، من خلال إظهار الأنثروبولوجيون أنذاك للطابع التقليدي والبدائي البسيط للمجتمع القبلي،<sup>(1)</sup> مما يصوره على أنه مجتمع برابرة وبدائيين يقع على عاتق الغرب مهمة دفعه نحو المدنية، لأنه يحمل الرسالة الحضارية.

### المطلب الثالث: مفهوم القبيلة من منظور النظرية الانقسامية:<sup>(1)</sup>

يرى رواد هذه النظرية أن المجتمعات الانقسامية هي المجتمعات التي تنتشر بصفة لا متناهية، والأجزاء الناتجة عن هذا الانشطار تتشابه فيما بينها ويعاد إنتاجها باستمرار، والأكثر من ذلك هو أن هذه المجتمعات لا تنتشر فحسب بل وهي قادرة على الانصهار والاتحاد بغرض خلق مجموعات ذات مستوى أكبر، فعملية الانشطار والاتحاد تولدان بدافع التنافس حول عدة أهداف وتنتجان مسلسل مستثمر للتوازن. والشيء الملفت للانتباه في هذا النموذج الاجتماعي الانقسامي<sup>(2)</sup> هو طابع عدم تمركز السلطة.

تعود جذور النظرية الانقسامية الى أعمال عالم الاجتماع الفرنسي "اميل دوركايم" حول التقسيم الاجتماعي للعمل، فقد لاحظ أن المجتمعات البشرية تنتقل بالتدرج في صيرورتها التاريخية من أشكال التضامن الأولي الى أشكال التضامن العضوي، أي من أشكال التضامن القائم على أساس التشابه بين العناصر المكونة للمجتمع الى نوع آخر من التضامن، الذي يفرض الاختلاف ولكن أيضا التكامل كنتيجة لتقسيم العمل والأدوار، وعليه إستنتج أن أشكال التضامن العضوي تسود أوروبا المعاصرة، في حين أن مجتمعات التضامن الآلي تمثلها مجتمعات العشائر والتكتلات البسيطة المتميزة بانقساميتها، وقد استعمل "دوركايم" مصطلح العشيرة وأظفاه على الجماعة القطيعية *la horde* التي تشكل منطلق كل أنماط الاجتماع الانساني، مبرزاً ما يجمع أعضائها من تجانس وتشابه، بحيث تصبح جزءاً من جماعة

<sup>1</sup> إن النعت الانقسامي مأخوذ من مصطلحات علم الحيوان *zoologie* فالحيوانات المسماة انقسامية مكونة تكويناً يمكن للحيوان معه أن ينقسم على نفسه الى شطرين، وحدتين مستقلتين، مخرجا للوجود حيوانين منفصلين قادرين على الحياة.

<sup>2</sup> أميل دوركايم، مرجع سابق الذكر. ص 140.

أوسع عند انصهارها ضمن جماعات تتجاوزها من حيث الحجم والسعة، فتسمح بظهور المجتمع الانقسامي كمجتمع متكون من مجموعة من العشائر المتشابهة.<sup>(1)</sup>

لهذا عرف "دوركاييم" المجتمعات الانقسامية على أنها مبنية على تعاقب تكتلات تتشابه فيما بينها مثل الحلقات المتتالية، ويمكن تسمية كل كتلة بعشيرة، بإعتبار أن هذه الصيغة تعبر عن طبيعة مزدوجة: عائلية وسياسية في آن واحد، أضف إليها روابط الدم التي تجمع جل أفراد العشيرة، مما يخلق بينهم شعورا بروابط القرابة.<sup>(2)</sup>

أخذ "ايفانز بريشارد" فكرة الانقسامية عن "دوركاييم" وطبقها في دراسته الشهيرة لقبائل "النوير" جنوب السودان، إذ لاحظ أنها تنتم بتداخل الوحدات القرابية بعضها في البعض الآخر انطلاقا من الفرد حتى القبيلة وهي نفس حالة قبائل "التيق".<sup>(3)</sup> فالوحدات القبلية تنزع الى التعارض بإستمرار كما تنزع الى التحالف فيما بينها كلما هدها خطر خارجي، وتقع مهمة الحفاظ على التوازن بين القسامات على عاتق الزعيم "فروة الفهد"، من خلال عمليات المصالحة والفصل في النزاعات التي تحدث بين العشائر والأفراد.

تمثل القبيلة لدى "بريتشارد" الفاعل الأساسي في النسق السياسي، الذي ترسم الظروف الايكولوجية والمعاشية (الزراعة والرعي) ملامحه وتحدد أشكال وأنواع العلاقات فيه، وتمثل القرية كوحدة صغرى ركيزة هذا النسق، لكون شبكة المصاهرة تمثل معيار ممارسة النفوذ السياسي داخلها، وتنقسم هذه الشبكات الى فروع قبلية أولية وأخرى ثانوية يتحدد حجمها بحسب ملكيتها للأرض، أما العلاقات بين مكونات النظام القبلي فهي تقوم على الانقسام والتعارض، أين يلعب نظام الثأر دورا أساسيا في الحفاظ على النسق السياسي الداخلي للمجتمع القبلي. إذا فالنسق الانقسامي للنوير يقوم على تناظر التوزع الاقليمي والتوزيع القرابي لبدنات العشيرة المسيطرة في القبيلة.<sup>(4)</sup>

<sup>1</sup> عبد الله حمودي، "الإنقسامية والتراتب الإجتماعي والسلطة السياسية والقداسة، ملاحظات حول أطروحات كلنر" في : ليليا بنسالم (وأخرون)، الأنثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي، ترجمة: عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988) ص 62

<sup>2</sup> De bellings Louis Moreau et Didier Poussoir, sociologie: définitions, champs, démarche.

France éditions ASH 2002 p, 13

<sup>3</sup> فاروق اسماعيل، الأنثروبولوجيا الثقافية، دراسات حقلية في الثقافات الفرعية، الجزء الأول. (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1984) ص 257.

<sup>4</sup> محمد عبده محجوب، النظم السياسية البدائية والقبلية، مرجع سابق الذكر. ص 164.



- و قد حدد "بريتشارد" أنماط التنظيم الانقسامي<sup>(1)</sup> والقائمة على:
- لكل قبيلة وطن يشتمل على أراضي زراعية (مجال جغرافي).
  - كل قبيلة تنتسب لجد مشترك (أو يعتقد ذلك) يشق منه اسم المجموعة على العموم.
  - كل قبيلة تنقسم الى مجموعة من القبائل الفرعية -البدنات والعشائر- ولكل واحدة منطقة ترابية خاصة بها، وتحد كل واحدة من جد يكون في أغلب الأحيان إينا للجد المؤسس. تمثل القسامات القبلية فرعا من فروع النسب كما تمثل فصيلة سياسية.
  - كل قبيلة فرعية تنقسم الى مجموعة من العروش أو البيوت التي تمثل وحدات قاعدية أي سلالات صغيرة أو عائلات موسعة.
  - ولعل ما يجمع -رغم الاختلاف- النموذج التنظيمي للقبيلة العربية مع نموذج "بريتشارد" يمكن حصره في النقاط التالية فقط:
  - نظام سلالي أحادي أبوي.
  - تنظيم يعتمد هرمية القبائل/العشائر/السلالات/العائلات.
  - تجلي هذا التنظيم على المستوى الاقليمي (الأرض).
  - إنكشاف مستويات التنظيم بصورة أوضح في حالات النزاع.
  - حالة الإنصهار والانشطار.
  - بروز أهمية الشيوخ والزعماء في أوقات الصراع بصورة خاصة.
- أما "ارنست غيلنر" E.Gellner فعلى إتقافه مع "بريتشارد" في الأخذ بالتحليل الانقسامي إلا أنه تنبه الى وجود الكثير من المفاهيم المتميزة وغير المتطابقة المرتبطة بموضوع القبيلة، وقد شبه القبيلة كوحدة اجتماعية بالجزيرة خصوصا على مستوى الوعي الثقافي، وتكون القبيلة في هذا المعنى مثل المجتمع المستقل أخلاقيا. وإعتبر "غيلنر" أن القبائل تجمعات لغوية وثقافية صغيرة وقديمة أو تلك التي تفتقد إلى الوعي بكيئوتها وتكوينها الخاص كأمة، إنه خطاب ايديولوجي استعماري مقنع ولا ينطبق
- 
- <sup>1</sup> طبق "بريتشارد" نفس الآليات الانقسامية في دراسته للقبائل المشكلة للحركة "السنوسية" في منطقة برقة بليبيا، مع أن الشواهد تؤكد أن تحديده للقبيلة بهذه الصورة أقرب الى التعبير عن خصائص القبيلة الأفريقية منه للقبيلة العربية لأسباب عديدة من بينها أن إختلاف البيئات يؤدي بالضرورة إلى إختلاف المجموعات.... أضف إليه الإختلاف الديني الذي يؤدي إلى إختلاف المؤسسات والنظم والعادات. فسيان بين أكل الميتة ومقدم القرابين للأرواح وبين المسلم. ناهيك عن إختلاف جوهرى يتعلق بالعلاقة بالسلطة ( الدولة المركزية )، فإذا إمتاز "النوير" باستقلالية سياسية قبلية تبدو شبه كلية، فإن هذه العلاقة لم تكن غائبة عند القبائل العربية على الرغم من إختلاف درجات الخضوع بين القبائل.

على قبائل المغرب العربي رغم أن "غيلير" تخصص في دراستها، وما يؤكد ذلك هو إعتباره لوجود قبائل عربية وأخرى بربرية يمنع من إعتبار مجموع عرب المنطقة قبيلة أو مجموعة البربر قبيلة،<sup>(1)</sup> وهو إن فعل ذلك يغفل ذلك التواصل الثقافي والاجتماعي والتداخل القرابي بينهما الذي فرضته الأحداث وحتمه التعايش على مدى التاريخ، لذلك لا توجد حدود على الأقل ثقافية دقيقة بينهما. ويرتبط التحليل الإنقسامي "لغيلنر" لبنية القبيلة في المغرب العربي بسمتين هما: الانقسام والهاشمية وتتميز الحياة القبلية فيه بحالات مستمرة من الإنصهار والانشطار تبعا الى مصالح الملكية العقارية والصراع حول الموارد وتبعا أيضا لخطوط النسب والقرابة التي تشكل جوهر المجتمع القبلي وترسم حدوده الداخلية.

ومهما يكن يمكننا الحديث عن أنثروبولوجيا مغربية كلاسيكية مثلها "بريتشارد" و"غيلنر"، وأخرى حديثة يمثلها "هوبكنز" hopkins و"غيرتز" geertz و"واتربري" و"الكيلاني" و"فرشيو" و"دافيز" و"دخيله"، رغم أن إهتمامهم بالقبيلة لم يبلغ درجة الكلاسيكيون وإنما انصب على دراسة البناء الاجتماعي في المراكز الحضرية (المدينة) أكثر منه على الريفية منها إذا ما استثنينا دراسات "حمودي" و"بورقية رحمة".

وخير ما نستشهد به لختام هذا البحث هو قول "اليوت سكينر" Eliot skiner وهو أنثروبولوجي ودبلوماسي أفريقي من فولتا العليا:

"من الحزين جدا أن يكون لفظ القبيلة بجميع خلفياته البدائية والتقليدية هو الاسم الذي نطلقه على الهوية التي نستعملها في أفريقيا المعاصرة للحديث عن الجماعات المتنافسة على الجاه والسلطة. إن البعض من هذه التسميات المستعملة اليوم للدلالة على عدة مجموعات، يحيل الى وحدات سوسيو- ثقافية مختلفة في الماضي، غير أن معظم ما يطلق عليه إسم "جماعات قبلية" كان من صنع الحقبة الاستعمارية، وحتى تلك التسميات التي يمكن أن تدعي أنها عبارة عن استمرار للماضي، فقد حولت عن خصائصها التقليدية، الى درجة يمكن إعتبارها وحدات جديدة".<sup>(2)</sup>

<sup>1</sup> Ernest Gellner ; système tribal et changement social en Afrique du nord. Traduit par E. Contallon, Annales Marocaines d'économie et de sociologie n=05, 1968, p 37

<sup>2</sup> Maurice Godelier Harison: **trajets marxistes en anthropologie**. 2=ème volume, Paris, Francois Maspero, 1977, p 191.

إن كلمات "سكينر" تمثل نموذجا للتيار الذي يعتبر أن مفهوم القبيلة هو مفهوم استعماري مشحون بمعاني الماضوية والتراث والتقليدية، وأن هذا مفهوم لايتلاءم والعصر وواقع جماعته التي فقدت تقليديتها. فهل هذا صحيح؟

لقد حاولنا من خلال هذا المبحث قدر المستطاع الإحاطة بمفهوم القبيلة، لكننا نرى أنه من الأسلم التساؤل عن الفرق بين القبيلة والاثنية والطائفية؟ وعن ماهية النزعة القبلية؟

### الفرق بين القبيلة والاثنية و الطائفية:

تعرضت الكيانات الاجتماعية ذات الرصيد التاريخي القبلي إلى تطورات أثرت في هويتها، بل وحاولت تلك التطورات إعادة تشكيلها، وكانت جل تلك التطورات<sup>(1)</sup> تصب في الرافد الاستعماري الذي حاول تطبيق نمودجه الغربي عليها وبالتالي إستعمال مفاهيمه. وقد زادت جهود إحلال مفاهيم النمودج الغربي من تعميق أزمة المفاهيم وانتشار المقارنات غير المتكافئة في جميع المجالات. من هذا المنطلق رأينا أنه إذا كان مفهوم القبيلة واضح -إلى حد ما- لدينا، من الضروري توضيح مفهومي الإثنية والطائفية.

### الإثنية:

لقد جاء مصطلح الإثنية لتعويض مصطلح العرق وهو مصطلح بيولوجي إستخدم لتصنيف جماعة من البشر تبنى على روابط غير تلك العلاقات الوراثية التي استخدمت لتحديد مفهوم القبيلة، لذلك كان يستعمل مصطلح العرق الإنجليزي والعرق اليهودي والعرق الأفريقي... والملاحظ هنا هو أن هذه المصطلحات تتضمن الإشتراك بين أعضاء الجماعة في اللغة والثقافة والدين والإقامة بمنطقة جغرافية محددة، مما قد يوحي بإشترك مصطلح العرق وإلتصاقه بمفهوم القبيلة، وقد شكلت الاختلافات العرقية محل اهتمام من الأنثروبولوجيين، لكنهم سرعان ما أصبحوا ينبذونه وأصبحوا يمتنعون عن تصنيف البشر من خلال الاختلاف العرقي، الذي أصبح مجال اهتمام الدراسات البيولوجية.

وكان لمناهضة استخدام مصطلح "العرق" لتبرير شرور البشر دوره في دعوة الأنثروبولوجي "اشلي مونتاغيو" بإستبدال مفهوم الجماعة العرقية بمفهوم الجماعة الاثنية، لكون مصطلح العرق يوحي بأن

<sup>1</sup> هناك أيضا ما يتعلق بالاحتكاك الناجم عن العصرية وما يعرف ب: "الغزو الثقافي" كشكل من أشكال "النيوكلونيالية".

السمات الثقافية مثل اللغة والدين والعادات والسلوكات وراثية، ودأبوا فيها على استعمال مصطلح العرق للدلالة على الروابط التي تقوم على أساس سلالي، لذلك قد تعبر عن قبيلة أو مجتمع بغض النظر عن نسق الثقافة والمعتقدات، أما الإثنية فتعرف على أنها ظاهرة تاريخية تعبر عن هوية اجتماعية تتسم بممارسات ثقافية معينة ونسق معتقدات خاصة،<sup>(1)</sup> ومصطلح الإثنية<sup>(2)</sup> مشتق من الكلمة اليونانية *éthno* التي كانت تعني شعب أو أمة أو جنس، لذلك كانت الإشارة إلى الجماعة الإثنية تنصب على تلك الجماعة البشرية التي يشترك أفرادها في العادات والتقاليد واللغة والدين والسمات الفيزيولوجية الجسمانية، وعضوية الجماعة الإثنية وراثية غير تطوعية بالإضافة إلى نزوحها نحو التزاوج الداخلي.

#### الطائفية:

مفهوم مشتق من مصطلح "طاف"، يطوف، طوفاً، فهو طائف، فالبناء اللفظي للمصطلح يوحي بالدوران حول نقطة ما، شيئاً ما، شخصاً ما، بحيث يكون الدائر جزءاً من الكل الذي يمثل محور الدوران أي الركيزة، والدلالة اللغوية تحمل معنى تحرك الجزء من الكل دون أن يفصل عنه بل يتحرك في إطاره وربما لصالحه.

والطائفية المشتقة من اللفظ السابق تعني الانتماء لطائفة وفئة معينة سواء كانت تلك الطائفة دينية أو أيديولوجية أو اجتماعية أو مذهبية ولكن لا يمكن أن يكون ذلك الانتماء قائم على أساس عرقي، أي أن الطائفية ليست عرقية، فمن الممكن أن تجتمع عدة أعراق في طائفة واحدة رغم اختلاف العرق، الأوطان واللغات، فتحدث عن الطائفة البروتستانتية أو الكاثوليكية أو الارثوذكسية في المجتمعات الغربية، وعن الشيعة أو السنة أو حتى القرامطة عند المسلمين.

ويلاحظ ذلك المزج لمفهوم الطائفية ذات المكون العددي مع مفاهيم أخرى ذات مضمون فكري أو فلسفي أو عرقي أو مذهبي، فتتحول بذلك إلى مفهوم فضفاض يشكل مصدراً صناعياً لمفاهيم أخرى مثل الإثنية والقبلية، ويصبح استخدامها بديل لغوي لمفاهيم مثل الملة والعرق والدين في حالات الأزمات في المجتمع، كما يصبح مذهباً وإيديولوجياً وهوية تحل محل الهويات الأخرى (الانتماءات الأولية خصوصاً) بل وتتعالى عليها... والتاريخ يعطينا شواهد حقيقية للطائفية/الأزمة في أوروبا

<sup>1</sup> محمد مهدي عاشور، التعددية الإثنية، إدارة الصراعات واستراتيجيات التسويق، (الأردن: المركز العلمي للدراسات السياسية، 2002) ص.16.

<sup>2</sup> أول من استخدمه كان "أشلي مونتاغيو" سنة 1909.

العصور الوسطى بين البروتستانت والكاثوليك، وتعبيراته الحديثة في حالة إيرلندا، ومثال لبنان خير شاهد على الطائفية/الخراب في المجتمع العربي.

إذا كان عدم اشتراط الانتماء العرقي كمعيار للطائفية يوضح الفرق بينها وبين مفهوم القبيلة الذي ترجمه الانتماء الى السلف الواحد، فإن الخيط بين الاثنية والقبلية يبقى رفيعا ومن الصعب تحديد معاملته، مما يسمح لنا بالقول بوجود أزمة مفاهيم زاد من تجزئتها إحلال المفاهيم الواردة - النماذج الغربية- وكثرة المقارنات غير المتكافئة.

إن المفهوم العلمي للإثنية يتمثل في كونها مجموعة ثقافية وإقليمية لها حجم معين، أما مفهوم القبيلة فإنه يدل على المجموعات المتميزة بالضعف وصغر الحجم نسبيا، بحيث أن القبيلة كمجموعة مستقلة بسماتها التي أوردناها سابقا يمكن أن تكون جزءا من جماعة اثنية. وتلعب الاثنية دورا خصوصا في الحياة السياسية للكثير من المجتمعات الأفريقية، لذلك يتجه البعض الى اعتبار الكتابات الأنثروبولوجية الكولونيالية تحمل خطايا ضمنا لإستفحال الاثنية كوسيلة لتفرقة المجتمع المُستعمر وسد سبيل المقاومة في وجهه، وذلك من خلال تعمد الخلط بين مفاهيم مثل القبلية، الطائفية، والاثنية. وركزت تلك المعرفة الأنثروبولوجية على طابع القدم والتوحش في الكيان القبلي الذي إتصفت به مجتمعات المغرب العربي، وفي ذلك الكثير من الصدق العلمي تؤكد الإستراتيجية الكولونيالية التي وظفت السلطة والعنف العسكريين والسلطة والعنف النظريين العلميين من خلال المفاهيم والنماذج الأنثروبولوجية الاستعمارية التي صدرت لتلك المجتمعات ...

### النزعة القبلية:

كثيرا ما يتداول الخاص والعام مفاهيم مثل "القبيلة" والنزعة القبلية باعتبارها علاقة من علاقات المجتمع التقليدي وتعبيرا عن هويات المجموعات التي تأخذ بها، وذلك يوحي بقراءة أكثر سلبية لهذه النزعة، من منطلق الفكرة المسبقة القائمة على اعتبارها من معوقات تنمية وتحديث المجتمع التقليدي السائدة فيه، فكرة قالت بها الأنثروبولوجيا الاستعمارية وطورت خطابها الكثير من النخب السياسية الوطنية منذ بداية إنشاء الدولة الوطنية.

إننا نكتفي بالقول ونحن في هذا المقام على أن القبيلة نزعة تجسد متانة الولاءات الأولية في المجتمعات المصنفة تقليدية، يعبر عنها الفاعلون في المجتمع المحلي، ويصور تغليب الولاء للمجموعة القبلية على الولاءات الفوقية وتجسد الهوية القبلية ومدى التمسك - في بعض الأحيان - اللاشعوري بها. مع الإشارة الى أن هذه النزعة متفاوتة الحضور من مجتمع الى آخر، ولكنها دائما تشتد وتقوى

في حالة الأزمات وتطوفا جليا بالأخص في الحقل السياسي في المجتمعات مثل مجتمعنا الجزائري. والقبلية لا يجب إبقائها في إطارها التقليدي الذي يحيل إلى الوحدات الإجماعية القبلية وإنما كما أوردناه تعدت رابط القرابة إلى رابط الإقليم لذلك نتحدث عن تعبير سياسي حديث للقبلية تمثله الهوية التي تفعل فعلتها في الحقل السياسي.

إن أهم إستنتاج نخلص به من هذا الفصل هو:

- 1- أن القبيلة حقيقة إنسانية عرفتها كل المجتمعات البشرية وهي تعبير عن تنظيم إجتماعي حتى وإن نقلت لنا الدراسات طابعه التقليدي.
- 2- أن القبلية حقيقة سياسية والقبيلة حقيقة إجتماعية حتى وإن كان هذا الكائن الإجماعي التقليدي قد فقد الكثير من بريقه.
- 3- أما بالنسبة للفرد فهي حقيقة سيكولوجية تريد أن يحن الإنسان إلى بني جلدته خصوصا في المجتمعات الشرقية.

إن ما ورد في هذا الباب الأول يمثل مدخلا نظريا لموضوع الدراسة المخصصة للجزائر، ويؤكد على أن القبيلة حقيقة سيكولوجية عرفتها كل المجتمعات البشرية وشكل بناء أساس ممارسة السلطة في جميع مراحل التاريخ بالأخص إذا تعلق الأمر بالمجتمعات العربية، وأن هذه الحقيقة تعيد إنتاج نفسها في الحقل السياسي الحديث رغم ما تعرضت له من إجتثاث وذوبان، حقيقة نؤكد لها الطائفية والهوية والعشائرية التي عادت بقوة إلى واجهة الاحداث في الدول العربية التي عرفت "الربيع العربي".



## الباب الثاني

### البناء القبلي ودوره في الجزائر



## الباب الثاني: البناء القبلي ودوره في الجزائر:

لقد كان لزيادة الإهتمام الأنثروبولوجي الذي ترجمته كثرة الدراسات المرتبطة بالحقل القرابي سواء الكلاسيكية منها، التي درست المجتمعات البدائية أو تلك الحديثة التي إهتمت بالمجتمعات المحلية حتى في الدول المتقدمة، وهذا بطبيعة الحال نتيجة لإنحصار نطاق تواجد ما كان يسمى بالمجتمعات البدائية، والتي لو حصرت الأنثروبولوجيا كعلم نفسها فيها وتخصصت فيها، لكانت إختقت كتخصص علمي ووضعت في متحف تاريخ العلوم، أثره في عودة مفهوم القبيلة. إن هذه الغزارة الأكاديمية المعبر عنها بما ينيف عن قرن ونصف من زمن الدراسات مقرونة ببروز ضرورات التخصص داخل علم الأنثروبولوجيا نفسه، نفخ روحا جديدة تجسدها الأنثروبولوجيا السياسية وأنثروبولوجيا التنمية وأنثروبولوجيا المؤسسات، وتعيد دراسة الحقل القرابي إلى واجهة الإهتمام الأكاديمي لسببين أساسيين:

السبب الأول: يمثله التأكيد العلمي ليس فقط في الدراسات الأنثروبولوجية، بل وحتى السوسيولوجية والسياسية والدينية والقانونية، على أهمية دور القرابة في شبكة مختلف العلاقات التي تنشأ ليس فقط بين الجماعات داخل المجتمع، وحتى بين المجتمعات على المستوى الدولي، خصوصا إذا أخذنا بعين الإعتبار التطور التقني والمعلوماتي الذي وصل إليه المجتمع البشري مع بداية القرن الواحد والعشرين. فلقد أصبح أكيد-مسلمة علمية- على أن نظام القرابة جزء مهم من النظم الاجتماعية السائدة، وأنه وإن كان لا يفسر وحده الكثير من الظواهر، إلا أنه يشكل الجزء الأهم من التفسير والتحليل الذي يمكن أن يقدم خصوصا إذا تعلق الأمر بالظاهرة السياسية، كما أن مواضيع مثل التنمية أصبحت تشكل الشغل الشاغل ليس فقط بالنسبة للدولة بل ومؤسسات المجتمع الأخرى والأفراد. وأن الشواهد التطبيقية والميدانية تؤكد على أن إشكالية التنمية والتخلف لا يمكن طرحها فقط على المستوى التقني والاقتصادي، بل الأهم من ذلك طرحها الثقافي الذي يعطي الأنثروبولوجيا فرصة أخرى لتكون بالفعل علم الإنسان، وإهتمام أنثروبولوجيا التنمية يأتي ضمن هذا النطاق.

ولما كانت القرابة نظاما ومؤسسة، كان من الطبيعي أن تختص بعض الدراسات في أنثروبولوجيا المؤسسات فيها، ونحن عندما نقول أن القرابة مؤسسة، فإننا لا نعني ذلك المعنى الحقوقي للمؤسسة ولا السياسي في تصنيفه للمؤسسات الرسمية وغير الرسمية، ولكن في المعنى الأنثروبولوجي الذي يعتبرها كذلك من منطلق النظر إليها على أنها نظاما ووظائف وهياكلا وأدوارا. لهذا يكون الإهتمام بالنظام القبلي تعبيراً

صادقا عن إعادة الاعتبار ليس فقط لدراسة نظام القرابة أنثروبولوجيا، بل ويجب التعامل معه بموضوعية ودون أي حساسية أو تحيز، وأن تقزيم هذا الواقع لن يؤدي إلا إلى نتائج عكسية.

أما السبب الثاني : فيتعذر علينا تصنيفه في نطاق علمي محدد، ونكتفي بأن نقول بأن البيولوجي يتميز مع الاجتماعي في الإنسان، فإذا كنا نرى أنه طبيعي أن لا نقصد بالإنسان فقط ذلك الجسم البيولوجي وإنما أيضا تفاعلاته الاجتماعية ونسق المعتقدات والقيم وأشياء أخرى نصنفها تارة في خانة الروح وأخرى في خانة الفكر، فإننا نرى بأنه لا يمكن فصل الفرد عن بيئته الاجتماعية كما هي، وأن دراسة المجتمع أو أي من نظمه لا تكون واحدة علميا إلا إذا أخذت بعين الاعتبار عامل الانتماء في مفهومه البيولوجي الوراثي وفي مفهومه السوسولوجي من خلال أهمية عملية التنشئة. فالإنسان بطبعه ميل لبني جنسه يؤثر فيهم ويتأثر بهم، وأقرب بني جنسه إلى نفسه هم أقاربه، الذين يشكلون أول فضاء يفتح الإنسان عينيه إلى الدنيا عليه، مما يجعل شعور الانتماء إليهم في أغلب الحالات شعورا إنسانيا أقوى من الإنتماءات الأخرى.

إن هذه العودة إلى واجهة الاهتمام الأكاديمي كانت وراء اختيارنا دراسة الظاهرة القبلية في الجزائر في صورتها الكلية العامة والتركيز على أثرها على الحياة السياسية، التي أصبحت في ظل معطيات داخلية ودولية محط الاهتمام، بل وأصبحت في ظل العصرية والعولمة مجالا خصبا للتدخل بإسم حماية حقوق الشعوب، يجسده تصدير النماذج الغربية سواء كأنماط أو مفاهيم، فمذاق التحول الديمقراطي في الألفية الثالثة بالنسبة لمجتمعات مثل المجتمع الجزائري أصبح موضة يبحث عنها الفرد والمؤسسات -كالأحزاب-، وطبق يشتهيها المجتمع لطابع الإغراء الذي يروج له في الديمقراطية الغربية. ونحن إن نقول ذلك فهذا لا يعني أننا ننفي الشرعية عن المطلب الديمقراطي، وإنما نريد أن نشير فقط إلى فرضية طرحها في بنائنا الإشكالي للموضوع والمتمثلة في إعتبار أن الديمقراطية كنموذج نجحت عندما زرعت في تربتها الطبيعية: الغرب، وأنها في شكلها هذا قد لا تحقق النتائج المرجوة في مجتمع مثل مجتمعنا الغارق في شرفيته رغم كل مظاهر العصرية.

والحديث عن الظاهرة القبلية في الجزائر لا يمكن أن يأخذ ذلك المنأى الكلاسيكي الذي أراد أن يربط بين مفهوم القبيلة والمجتمع التقليدي، وإنما يجب أن يهتم بامتدادات هذا المفهوم في العصر الحديث، والذي تمثله العروشية والجهوية على الأقل في مجتمعنا الجزائري، وثقلها ليس فقط في الميزان الاجتماعي والاقتصادي ولكن أكثر من ذلك في السياسي منه، الذي أصبح في العصر الحديث ترجمة لإرادة السلطات العمومية (إدارة الشأن العام) حقيقية كانت أم تبريرية لتحقيق تنمية شاملة في تعبيراتها المختلفة: اجتماعية من خلال تحقيق العدالة الاجتماعية... وإقتصادية من خلال تحقيق الرفاه... ولكن أكثر من ذلك سياسية من خلال

دمقرطة الحياة السياسية وبناء دولة القانون وترشيد الحكم ومحاربة الفساد، ولكن الأهم إشراك أفراد المجتمع في تسيير الشأن العام والذي تشكل الأحزاب جسرا له، والانتخابات آلية لتحقيقه.

لقد سمح لنا الباب الأول من هذه الدراسة المتواضعة من الإحاطة بالإطار النظري الذي تتموقع داخله الظاهرتين: القبلية والديمقراطية. لقد كان إطلالة على عالم الأنثروبولوجيا السياسية، زدنا بمفاهيم نظرية أساسية نوظفها في إطار موضوع الدراسة، نستحضر من بينها: السياسة، السلطة، التقليدي، الأسطوري والقرابة والسياسي... إنها مفاتيح أساسية ترد في الدراسة، وتجد تعبيرها التطبيقي في موضوع القبيلة، الأحزاب، الديمقراطية والانتخابات. كما أن الباب الأول من خلال فصله الثاني بسط لنا أرضية نتمنى أن تكون صلبة يمكن أن يرتكز عليها تناول الظاهرة القبلية في الجزائر، أرضية أكدت على أن القبيلة كنظام ليست خصوصية ثقافية واجتماعية للمجتمع الجزائري والعربي ككل فقط، بل هي سمة غالبية على المجتمع الإنساني مع الكثير من التفاوت في الزمان والمكان.

أما في بابنا الثاني هذا فإننا سنحاول من خلاله تناول القبيلة في الجزائر مركزين على الدور السياسي الذي تلعبه أو من الممكن أن تلعبه في محيط عرف الكثير من التغيرات الداخلية والخارجية التي أوجبت التعامل مع هذا المفهوم بروح مختلفة عن تلك التي صورتها الدراسات الأنثروبولوجية الكلاسيكية عموما والغربية الاستعمارية خصوصا التي تناولت المجتمع الجزائري، هذا الاختلاف الذي يمتد إلى مجال دراسة علاقة الدولة بالقبيلة على الأقل على مستوى التناقض الظاهر والملاحظ بين المشروع التحديثي للدولة الوطنية وبين مفهوم القبيلة كترجمة لتقليدية المجتمع الجزائري رغم مظاهر العصرية. لذلك خصصنا الفصل الأول لدراسة القبيلة في الجزائر: سماتها الثقافية العامة ومحدداتها وتطورها إلى نزعة لا تعبر فقط عن الشعور بالإنتماء إلى قرابة دموية فقط بل وقرابات إقليمية ومصالحية، إنها التعابير الحديثة للوحدات الاجتماعية في عصر الدولة الحديثة. أما الفصل الثاني فسنركز فيه على الدور السياسي للقبيلة في الجزائر، والذي يجيب على تساؤل طرحناه في بداية دراستنا: هل ما زالت القبيلة تلعب دورا سياسيا في المجتمع الجزائري الحديث؟

الفصل الأول: القبيلة في الجزائر

المبحث الأول: مقدمة لدراسة المجتمع الجزائري

المطلب الأول: المجتمع الجزائري، المؤشرات الأساسية

المطلب الثاني: من القبيلة إلى الدولة/الأمة

المطلب الثالث: الخريطة السكانية للجزائر

المبحث الثاني: السمات الثقافية العامة للقبيلة في الجزائر

المطلب الأول: البنية

المطلب الثاني: الولاء

المطلب الثالث: الموروث

المبحث الثالث: محددات القبيلة في الجزائر

المطلب الأول: الوضع الإقليمي

المطلب الثاني: المحدد الجنسي

المطلب الثالث: محدد طبقات العمر

المبحث الرابع: مؤشرات التصنيف القبلي في الجزائر

المطلب الأول: مؤشر الاستقرار والحركة

المطلب الثاني: مؤشر تقسيم العمل

المطلب الثالث: مؤشر العلاقة بالدولة

المبحث الخامس: النزعة القبلية في الجزائر

المطلب الأول: ماهية النزعة القبلية

المطلب الثاني: سمات النزعة القبلية في الجزائر

المطلب الثالث: الهوية المحاصرة وسلوك الفاعلين

الفصل الأول: القبيلة في الجزائر:

إن القبيلة وحدة صحيح جينولوجية حقيقية أو وهمية ولكنها أيضا وحدة شعائرية اجتماعية وسياسية، معبر عنها بسلوكات وممارسات مختلفة وبشعور الأفراد بروح الانتماء لتلك الوحدة. وهي ظاهرة إنسانية عالمية عرفت كل المجتمعات حتى وإن كان ذلك في أزمنة مختلفة، إنها تشكل أكبر الوحدات القرابية، ولكن وجودها مرتبط بالوحدات القرابية الفرعية وبالأسرة كأصغر الوحدات في كل المجتمعات. ورغم طابع الحداثة والعصرنة والتطور التقني الذي وصلت إليه البشرية في نهاية العقيدة الأولى من القرن الواحد والعشرين، إلا أن الاهتمام بها ما زال مستمرا، بل وعاد بقوة ليس لكونها تمثل تلك الصورة الكاريكاتورية للمجتمع التقليدي (البداي) الذي يكاد يختفي بفعل الحداثة، بل لأنها ورغم الزمن والتغيرات مازالت تحافظ على بقائها ودورها في الكثير من المجتمعات حتى وإن كان بصورة غير رسمية بل وسرية clandestine في بعض الأحيان ومن بينها المجتمع الجزائري.<sup>(1)</sup>

والجزم باستمرار هذا الوجود والدور المرتبط به يجيب عن تساؤل طرحناه في مقدمة موضوع دراستنا حتى وإن كان ذلك يتنافى والقواعد المنهجية الكلاسيكية، التي تريد أن تكون الإجابة عن الفرضية مؤخرة كنتيجة بعد تناول العلمي الأكاديمي لذلك. ولكننا فضلنا في التقديم لفصلنا هذا عرض نتيجة البحث في القبيلة منذ البداية، لأن ذلك سيفتح آفاق جديدة للتساؤل. فإذا كان مفهوم "القبيلة" ما زال حاضرا في المجتمع الجزائري، فهذا يعني استمرار تواجد القبائل كجزء من التركيبة الاجتماعية. فما هي السمات الثقافية للقبيلة في الجزائر؟ وما هي محدداتها؟ وهل يمكن وضع مؤشرات تسمح بإقامة تصنيف قبلي في الجزائر؟

إن هذه الأسئلة وغيرها تمثل الإطار الأكاديمي الذي سنحاول من خلاله تقديم إجابات على الأقل على مستوى التقاطب وصراع التقليدي والحداثة. ففهم طبيعة التركيبة الاجتماعية للمجتمع الجزائري على حقيقتها دون أفكار مسبقة وحكم وتقييم على أساسها، قد يسلم الباحثين ولكن أيضا القائمين على الشأن العام بميكانيزمات تفسر خيبة الأمل بعد كل جهود المشروعات التحديثية، وفشلها رغم أن نماذجها الأصلية المستوحاة منها نجحت في دول أخرى، خيبة أمل كثيرا ما كانت لا تجد تبرير غير خطاب رسمي يحمل

<sup>1</sup> تطفو القبيلة بصورة صارخة في المجتمعات العربية في الأونة الأخيرة مثل ما يحدث في اليمن والعراق وليبيا والسودان وغيرها وكأن الزمان يعود إلى الوراء، ولكن الملاحظ أن التعابير السياسية للقبيلة في هذه الدول هي الطاغية مما يفرقها عن المفهوم الكلاسيكي للقبيلة والقبيلة.

الذنب لهذا الولاء الأولي وطابعه التقليدي، أو لأسباب ديماغوجية تجعل من نقص "الوعي" مثلا معوقا للتمتية....

وعليه نسجل مبدئيا ذلك الحضور التاريخي للقبيلة في الجزائر، وتعقب تاريخها يمثل حقا خصبا للأنثروبولوجيا التاريخية، لكن في مجال تخصصنا نكتفي في هذا المقام بالإشارة إليه على الأقل من منظور تلك الشراكة بين القرابي والسياسي في المراحل السياسية المختلفة من تاريخ الجزائر من المرابطين، فالموحدين والزيانيين.... حيث كان النظام السياسي من جانب التداول على السلطة يقوم على الوراثة، أي على القرابة والقبيلة أكبر الوحدات القرابية على الأقل في المفهوم الكلاسيكي لها.

كما أن فترة الحكم العثماني عرفت أيضا استمرار لوجود القبيلة سجلته جدلية الحكم العثماني المركزي والحكم المحلي، جدلية بدأت علاقتها الأولى بصراع بين طرفين: عثماني وقبلي على المناطق الشمالية من الجزائر ومسالمة في كل المناطق الداخلية، مسالمة شرطها الأول والأخير الجباية، الصورة الوحيدة المعبرة عن الحكم العثماني على هذه المناطق، التي سيرت الشؤون العامة فيها محليا.

ويسجل المؤرخون الدور الذي لعبته القبائل في مقاومة الإستعمار الفرنسي، مقاومة بدأت عثمانية مركزية في الشمال لتتحول إلى قبلية في باقي مناطق الجزائر. هذا الدور "الثوري" لعبته القبائل في مواجهة الغزاة في البداية وأستمر طيلة العهد الاستعماري حتى تحقيق الاستقلال. إنها حقائق تاريخية لا يمكن لذلك الخطاب التقريبي أن ينفىها. ولأسباب عديدة اهتم الاستعمار الفرنسي بالقبائل الجزائرية، التي شكلت مادة خام للبحوث الكولونيالية، وهنا نستحضر صورة الباحث-الضابط المكلف ليس فقط بجمع المعلومات الطبوغرافية ولكن أيضا الإثنوغرافية عن مناطق مرور الحملات الفرنسية. لكن هذه الصورة لا تنفي تلك الأعمال النقدية الأكاديمية حول القبيلة في الجزائر من قبل الباحثين الأجانب حتى خلال هذه الفترة. على أن نسجل أيضا في تمهيدنا هذا تلك النقلة في الصراع بين المُستعمر والمُستعمر والتي ترجمها الانتقال من الإنتفاضة القبلية إلى المعارضة السياسية، أي إنتقال الصراع من الريف إلى المدينة، وأثر ذلك على المراحل التاريخية اللاحقة على النظام القبلي.

إن الاستعمار طور خطابا أنثروبولوجيا مزدوجا لمفهوم القبيلة، إما لإضعافها وإحكام السيطرة على مجالها الإقليمي أو استغلال نعاتها سلبيًا لتفرقة كل إمكانات المقاومة في جميع أشكالها، ولكن الغريب أن الدولة الوطنية من خلال مشروعها التحديثي، وحال قيامها بعد الاستقلال تبنت ذلك الخطاب وحاربت إما بصورة رسمية أو غير رسمية التواجد القبلي، أو إستغلته لتحقيق مكاسب سياسية للنظام الذي قام.

إن هذه الخطوط العريضة من تاريخ الجزائر تبرر الدعوة إلى إعادة الاعتبار لمفهوم القبيلة في الجزائر المعاصرة -على الأقل تاريخيا- ونفض الغبار عنه برغم سلبياته وبعض الجوانب التقليدية فيه التي قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة على أنها لا تتناسب والعصر الحديث، دعوة نكون من بين ملبئها من خلال التناول الأنثروبولوجي للقبيلة في الجزائر.

### المبحث الأول: مقدمة لدراسة المجتمع الجزائري.

إن الفهم الحقيقي للمجتمع الجزائري يجبر الباحث على التعامل مع الوقائع على مستويين : مستوى أول من خلال مقارنة الأعمال الأكاديمية الأنثروبولوجية التي تناولته ومحاولة مطابقتها بالمعاش، وآخر مرتبط بالإتفاق شبه المطلق حول إظهار الطابع التقليدي والبدائي لمجتمع لديه القابلية ل"الرسالة الحضارية"، تكفل بحمل عبئها الاستعمار الفرنسي أولا ثم النخب والدولة الوطنية الحديثة بإسم شرعيات مختلفة فيما بعد. وعليه صورت القبيلة على أنها تمثل انقسام المجتمع في وقت هو في أشد الحاجة إلى الوحدة، واعتبرت نقيضا ليس فقط للدولة، بل وللعصرنة والحدثة.

إن في ذلك حكما مجحفا في حق حاجة طبيعية يمثلها الشعور بالانتماء، حكما لا يريد من القبيلة إلا أن تكون في حالة العنف والحرب كحالة مستمرة ودائمة، وذلك ناجم عن طابع القدم والتوحش كخصوصية في الكيان القبلي. لذلك يتحتم علينا في هذا المبحث التوضيح أولا على أن المحددات التي وضعها "إيفانز بريتشارد" ومن حذا حذوه أقرب منها للقبائل الأفريقية من العربية. فإذا كانت القرابة -كمسألة علمية- قائمة في كل المجتمعات، فإن اختلاف البيئات واختلاف النظم والعادات والهياكل أدى إلى اختلاف محددات القبيلة في الجزائر عن "النوير" في السودان في الكثير من الأوجه، لعل الذي يهمننا في دراستنا هو طبيعة العلاقة بين القبيلة والسياسي والدولة في الجزائر، إنه يمثل في نظرنا اختلافا جوهريا.<sup>(1)</sup> فإذا كان "النوير" يتمتعون باستقلالية سياسية قبلية شبه كلية، فإن تلك العلاقة لم تكن غائبة في الجزائر مع اختلاف درجة خضوع القبائل للدولة المركزية في الزمان والمكان.

<sup>1</sup> محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي. سلسلة الدكتوراه، ( بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002) ص 60-61.

وقد أشار "أرنست غلينر" في معرض تناوله لبنية القبيلة في الشمال الأفريقي<sup>(1)</sup> إلى الخاصيتين أساسيتين تتمثلان في الانقسام والهامشية، فهي في المغرب العربي تتميز بحالات مستمرة من الانصهار والانشطار تبعا لمصالح الملكية العقارية والصراع حول الخيرات، ولكن أيضا إستنادا إلى خطوط النسب والقرابة التي تميز المجتمع القبلي وترسم حدوده الداخلية.

وخطوط النسب والقرابة السائدة عند القبائل العربية هي نفسها التي يعرفها المجتمع الجزائري، الذي يمد جذوره في التاريخ بدءا بسكانه الأصليين الذين امتزجوا في فترات تاريخية مع الفينيقيين والبيزنطيين وغيرهم، ولكن أيضا القبائل العربية التي تنقلت إلى ما يعرف بالجزائر في حدودها الجغرافية الحالية، سواء كان ذلك قبل الإسلام أو نتيجة للفتوحات الإسلامية وممارسة النشاطات التجارية. فالمجتمع الجزائري في صورته الحالية نتيجة لتشكّل زمني يلعب فيه الموروث الحضاري والتاريخي الدور الأساسي، فكما عرف سكان أصليون، عرف هجرات نحوه وإحتكاك على مستويين: الأول بين تركيباته الاجتماعية والثاني مع التجار أو الفاتحون أو الغزاة... لذلك رأينا أن نتناول في هذا المبحث بعض النقاط الأساسية عن المجتمع الجزائري، تسمح لنا بإلقاء الضوء على القبلية فيه ولاحقا دورها السياسي.

#### المطلب الأول: المجتمع الجزائري، المؤشرات الأساسية:

إن الحديث عن دور الأنثروبولوجيا في فهم الظاهرة السياسية وأيضا كل الظواهر المجتمعية الأخرى، خصوصا في مجتمعات مثل المجتمع الجزائري الذي فصمته الحداثة عن جذوره ولكنها لم تقتل الحنين إليها بداخله، يجد مصداقيته في ما نسميه بمؤشرات عامة ولكنها أساسية فيما يخص بناء القبلي، والتي تشكل نقاط إنطلاق لا تبين فقط اهتمام الأنثروبولوجيين بالظاهرة "القبلية"، ولكن يسمح أيضا بفهم إزدواجية الخطاب عندما يتعلق الأمر بالقبيلة، فمنها بعض المحطات التاريخية للمجتمع، ومنها الدراسات الأنثروبولوجية التي اهتمت بهذا الموضوع، ومنها تعداد السكان وطبيعة تركيبته.

#### ° في بعض المحطات التاريخية :

إن تناول بعض مراحل تاريخ الجزائر المقتضب لا يعني الإقتفاء التاريخي للتواجد القبلي في الجزائر ولا التأريخ له فذلك متروك للأنثروبولوجيا التاريخية وعلم التاريخ، كما أنه لا يمثل عنصرا حاسما في موضوع دراستنا. ولكن تناوله يخضع لضرورتين أساسيتين: الضرورة الأولى تتمثل في بدهة تواجده النظام القبلي في كل المجتمعات في صورته العامة مع تسجيل الاختلافات في الزمان والمكان، إختلافات رأينا أنها ناجمة عن إختلاف البيئات والنظم والعادات والتقاليد.... أما الضرورة الثانية فتؤكد في نظرنا أن النظام

<sup>1</sup> Ernest Gellner, op, cite, P 3-4



القبلي جزء لا يتجزأ من التركيبة الاجتماعية في كل مراحل التاريخ، وهذا ما تؤكدته الدراسات الاستعمارية لظاهرة القبالية لأسباب. حتى وإن كنا نضعه حالياً في خانة الحاضر/الغائب.

إن القاسم المشترك بين هذه العوامل سواء تعلق الأمر بالموحدين أو المرابطين أو الزيانيين أو الفاطميين هو سمة توريث الحكم، التي كانت تقوم أول ما تقوم كما وضحه "ابن خلدون" داخل وحدة قرابية تبدأ منها العصبية الخاصة لتتحول إلى عامة مع توظيف التكوينات الروحية، فسجل التاريخ قبائل "الأجواد" و"المرابطين" المعروفة بنفوذها الروحي القوي، مما حولها إلى فاعل أساسي في تاريخ المنطقة، حافلاً بتمظهرات القبالية، فمثلاً قبائل "المرابطين" كانت تستمد مكانتها من القول بالإنحدار والانتساب إلى الأصل الشريف: ممثل في سلالة الرسول عليه الصلاة والسلام أو في شخص ولي مقدس، حتى وأن كان البعض يذهب إلى أن الانتساب لسلالة النبي عليه السلام كان يقتصر على قبائل "الأشراف"، بينما ينتسب "المرابطين" إلى صحابي جليل. وتشير الكتابات التاريخية إلى انتشار قبائل "المرابطين"<sup>(1)</sup> في مناطق: المدينة والشلف وجنوب الجزائر العاصمة. أما قبائل "الأجواد" ذات الخاصية العسكرية، لكونها تستمد مكانتها من القوة العسكرية وتمارس الصيد الجماعي وتجعل من الحرب وسيلة كسب، فقد كانت تنتشر في جنوب المناطق السالفة الذكر والهضاب العليا الشرقية والغربية والجنوب الجزائري. وما يجمع بينهما هو القول (أو الإدعاء) بأصلها العربي، وما يؤكد العصبية عندها هو تنافسها على السلطة والنظرة إلى بعضهما بغيره وازدراء، حتى وإن كان التنافس شيء طبيعي في حقل ممارسة السلطة.

ولكن لا يمكننا أن نمر إلى المحطة الموالية دون الإشارة إلى نقطة نراها من الأهمية بدرجة أغفلها البعض من زاوية تأكيدها على النظام القبلي في الجزائر وعلى عروبة بعض القبائل على الأقل، إنها شاهد تاريخي يمثله نزوح الأندلسيين إلى شمال أفريقيا بما فيها الشمال الجزائري، هروبا من حملة الاضطهاد ومحاكم التفتيش المسيحية التي سلطها عليهم الأسبان بعد سقوط الأندلس. إذ يشير "سعيدوني"<sup>(2)</sup> إلى أنهم كانوا حوالي 25000 شخص بمدينة الجزائر وحدها سنة 1609م، حتى وإن لم يسجل في سجل أوقاف الأندلس

<sup>1</sup> على مستوى الأنثروبولوجيا الدينية تشكلت خارطة الدينية آنذاك من ثلاث عناصر حصرها "بوايه"، عنصرين مثلها المرابطين المحليين أو ما يعرف بشيوخ الزوايا، نقل كثافة حضورهم كلما اتجهنا جنوباً في الهضاب العليا، فقد كان تمرکزهم حسبهم في جبال البربر. ولكن هنالك أيضاً مناطق نفوذ الطرقيين مثل القادرية، التيجانية، الرحمانية، الدرقاوية، الطيبية، العزوية، الحنصلية... المنتشرة أكثر في الهضاب العليا والجنوب الجزائري. وورد في:

Pierre Boyer (Archivist), L'évolution de l'Algérie médiane (ancien département d'Alger) de 1830 A 1956, Paris, A, Maisonneuve, 1960, p.60

<sup>2</sup> سعيدوني ناصر الدين، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر. الجزء الأول: العهد العثماني (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984-1988) ص 32-39

سنة 1830م سوى 70 رجلا. المهم في الأمر أن موجة الهجرة هذه حلت صحيح بالجزائر ولكن أيضا في شرشال والمدينة وتلمسان وبجاية وجيجل....ألخ. فالأندلسيون دانوا بالحكم للأمويين، أي وحدة قرابية من بني أمية. وعند استقرارهم بالجزائر شكلوا شبه طائفة مميزة بإعتزازها بأصولها العربية (أي بالتالي القبليّة) النبيلة والشريفة، وكانوا من أكثر الطوائف ثقافة وتعلما ونشاطا وتدينا، أي أكثرها علما. ولعهم بنسبهم كان ولعا بعلم الأنساب. بالإضافة إلى تميز الأفراد برقة الذوق في المظهر والمأكل والمتاع وطريقة التعامل المتحضرة، وباللهجة العربية الرقيقة المخارج والسهلة التلفظ، لذلك كانوا يدعون "البلدية" أو "الحضرية"، ولكن الدهر كفيل بتغيير الكثير من الأشياء، فقد ذابوا مع الوقت وإندمج معظمهم مع بقية السكان بحلول القرن التاسع عشر.

أما في العهد العثماني فرغم كل ما كتب، فإن الذي يهمننا منه هو طبيعة الحكم في الجزائر آنذاك والتي امتازت بفترتين أساسيتين:

الفترة الأولى أمتاز فيها الحكم في الجزائر بإرتباطه بالباب العالي في إسطنبول، الذي كان سلطانه يتمتع بحق تعيين الباشا الحاكم العام على الجزائر. وأن النظام البيليكي المطبق آنذاك جعل المؤرخون يصنفون القبائل في الجزائر إلى: (1)

\_ قبائل "الرعية" والمسماة أيضا ب: "الأوطان" وتمثلها بعض القبائل التي كانت تقيم بالأراضي المحيطة بالمدن الخاضعة للبايلك، مما يعني على أنها المدن الشمالية مثل: الجزائر، شرشال، المدينة، تلمسان، قسنطينة، جيجل...

\_ قبائل "المخزن" وهي قبائل استوطنت الهضاب العليا (في بعض أجزائها) وشكلت اليد الضاربة للحكم البيليكي، لذلك يعرفون على أنهم أعوان للسلطة التي تستخدمهم لإخضاع قبائل الرعية وجمع الضرائب من باقي القبائل.

\_ قبائل "الأحلاف": إنتشرت في جزء كبير من الهضاب العليا من الشرق إلى الغرب خصوصا في جنوبها، وارتبط خضوعها للحكم المركزي ليس بالقوة أو القهر المادي (الإكراه المادي) وإنما بعملية تبادل الخدمات والمصالح معه، لذلك كانت تشكل من خلال امتدادها الإقليمي مناطق عازلة وحزام واقية للسلطة.

<sup>1</sup> سليمان الرياشي وآخرون، الأزمة الجزائرية: الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996) سلسلة كتب المستقبل العربي، ص 11

– القبائل المستقلة: إنتشرت في مناطق بعيدة عن نفوذ السلطة المركزية واستقرت – مع ميل إلى الترحال بين الفينة وأخرى بالنسبة لبعضها – بالمناطق الجبلية مثل الظهرة والونشريس ومنطقة القبائل (تيزي وزو وبجاية حاليا) وبشمال الصحراء ومن بينها ما كان يعرف ببايلك قسنطينة.

وقد حذا السوسيولوجيون حذوا آخر في تصنيفهم للقبائل الجزائرية مرتبط بمحدد الإقليم<sup>(1)</sup> إذ قسمها البعض إلى قبائل ريف (وتتضمن القبائل البدوية أيضا) وقبائل الحضر، فمن حيث السمات الاجتماعية والخصوصيات التنظيمية، لقبائل الحضر كانت تضم الأشراف والنبلاء والواردة في التصنيف الأول (بشيء من الاختلاف) بتسمية قبائل "الأجواد" وقبائل "المرابطين"، إحتكت أكثر بالوافدين عليها وتأثرت بهم ثقافيا مثل الأندلسيين، مما جعلها رقيقة الذوق وذات ثقافة عالية مظهرا ومأكلا ولباسا ومشربا، وهذا يذكرنا بالجيل الثالث الوارد في النظرية الخلدونية لنشأة الدولة، لذلك كان البعض يأخذ ميل هذه القبائل إلى الحياة الحضرية أو ما نسميه في عصرنا بالمدينة على أنه تمادي في اللهو والترف. بينما كانت قبائل الريف تستقر في المناطق الداخلية أين يضعف نفوذ السلطة المركزية وعاشت على الصيد والنشاط الزراعي والغزو، وكانت شديدة الاعتزاز بإنحدارها العربي، متمسكة بالعادات والتقاليد، ولا تعترف إلا بسلطة الأعراف القبلية، بسيطة في طريقة عيشها، قوية إلى درجة التعقد في الدفاع والتمسك بهويتها، تجير الغريب وتضيفه لكنه يبقى دائما غريبا عنها.<sup>(2)</sup>

ولكننا نسجل أيضا تلاشي التناغم بين السلطة الباشوية وقبائل المرابطين في العقديّة الثالثة من القرن السابع عشر في المناطق الشمالية من الجزائر، وهذا ما دفع السلطة العثمانية إلى تعويض "التحالف" الذي كان قائما بإنشاء قبائل المخزن بفرقها العسكرية: "الزمالة" كقوة موالية محلية مهمتها الأساسية: جمع الضرائب وفرض سلطة الباشا في الريف، بينما حافظت القبائل الأخرى على استقلالها أو شبه استقلالها، وعاشت في شكل تجمعات قبلية مرابطية محدودة أو "أميريات" أوسع. مع العلم أنها بين فترة وأخرى كانت تدخل في تنافس وصراع فيما بينها لأسباب متعلقة بالأمن، الأرض، المصالح.... أو لأسباب خارجية مرتبطة بعمل السلطة الباشوية بطرق مختلفة وملتوية على زرع الفتنة بينها.<sup>(3)</sup>

<sup>1</sup> Charles Andre Julien, **histoire de l'Afrique du nord, Tunisie, Algérie, Maroc**, Paris, Payot, 1969 P.271-275.

<sup>1</sup> هذا ما قد يفسر ولو جزئيا انتشار مصطلح "غريب" أو "الغريب" بسكون الغاء، كإسم علم في بعض المناطق الغربية الداخلية من الجزائر.

<sup>2</sup> سليمان الرياشي وآخرون، مرجع سابق الذكر، ص 66

ومع حلول القرن الثامن عشر تغيرت علاقات السلطة العثمانية في الجزائر مع الباب العالي، وأصبحت الجزائر مقاطعة شبه مستقلة على رأسها داي يتم إنتخابه محليا من قبل أترك الجزائر فقط، ورافق هذا الاستقلال عن إسطنبول تقسيم الجزائر إلى:

\*دار السلطان مشكلة من الساحل العاصمي وسهل متيجة وخاضعة للسلطات المباشرة للداي.

\*ثلاث مقاطعات : شرق، وسط، وغرب الجزائر يشرف على كل منها "باي" يعينه داي الجزائر لمدة ثلاث سنوات. ويلاحظ على أن جزء كبير من الجزائر الذي يمثل حاليا جنوب الهضاب العليا ومناطق الجنوب كلها كانت تقريبا خارجة عن سلطة العثمانيين المباشرة (الداي).

ولكن ماهية نظام الحكم البايليكي لم تتغير نسبيا من حيث موازين القوى التي كانت تعتمد عليها في تثبيت نفسها إذ ظلت ذات طابع عسكري<sup>(1)</sup> تعتمد على القوة العسكرية للقبائل الحليفة كما أوردنا ذلك سابقا. ففي الأرياف أين كان يظهر التأثير القبلي أكثر، تم الإعتماد على القادة العسكريين الممثلين في شيوخ القبائل، بينما في الأوساط الحضرية فقد كان على رأس كل طائفة أمين يمثل الوسيط بين الطوائف الحضرية والسلطة، مع الإشارة إلى الاعتماد على طائفة "الرياس" في الساحل الجزائري والتي عوضت إنكشاري العهد الأول.

إن المشاركة السياسية على هذا المستوى المحلي كانت "قبلية" أصلا، فشؤونها كانت تدار بواسطة مجالس عائلية أو عشائرية داخل القبيلة، أو بواسطة مجالس رؤساء القبائل وشيوخها على مستوى أوسع، فالنزاعات كانت تحل بواسطة الجماعة الممثلة في جمعية العقلاء على أساس تطبيق ميثاق الشرف والأخلاق المستوحى من الشريعة الإسلامية، مع الإشارة إلى أن طبيعة تسيير هذه القبائل لم تكن موحدة النمط، فقد فرق في هذا الصدد "ابن خلدون" بين القبيلة "الديمقراطية" التي لا يتمتع رئيسها إلا بسلطة معنوية وتمثيلية ويسود فيها التنافس على الخير والحياء من الكبار والتدين... وبين القبيلة "الديكتاتورية" الأكثر انسجاما والتي يتمتع رئيسها بسلطة فعلية مادية وسياسية ويسود فيها القهر والغدر وإتباع الباطل.<sup>(2)</sup>

إن الخلاصة التي يمكن أن نستنتجها من قرون الحكم العثماني للجزائر نركزها على كون أن طول المدة لم تخضع فعلا سكان الجزائر للحكم العثماني إذا استثنينا المناطق الشمالية منها، فالعلاقة بين المحليين

<sup>3</sup> يلاحظ أن الحقل السياسي بقي نفسه بعد ما ينيف عن ثلاث قرون، فأولوية العسكري على السياسي ليست وليدة نظام حكم الدولة الوطنية، بل تعود إلى العهد العثماني وحتى قبله. وورد في :

Abdelkader Yafsah, **la question du pouvoir en Algérie**, Alger, ENAP, 1990, p 326

<sup>2</sup> Ahmed Henni, **Etat, surplus et société en Algérie avant 1830** (Alger, entreprise nationale du livre, 1986), p 75

والأتراك شكلها حاضر القبائل الجزائرية المختلف عن الثقافة التركية (رغم القاسم المشترك الذي مثله الدين الإسلامي)، وقامت أساسا على تبادل المصالح والمنافع والحفاظ على استقرار الحكم العثماني في الجزائر والجبابة أكثر من قيامها على الولاء الفعلي في مفهومه السياسي، خصوصا في الأوساط الريفية التي كانت تمثل غالبية السكان، والتميزة بحكمها الأهلي المحلي الذي أعادت إنتاجه في طبعة ثانية تجسدها التجربة القصيرة لدولة الأمير عبد القادر (1832-1848م) بعد الغزو الفرنسي. فقد كانت بنية هذه السلطة المحلية هرمية، قاعدتها القبلية بقيادة "شيخ الشيوخ" تليها القيادة المشكلة من إتحاد عدة قبائل وتحالفها برئاسة "قايد" تم "الأغاليك" المكونة من عدة قيادات برئاسة "أغا"، ومجموع الأغاليك يشكل "خليفك" يرأسه خليفة، ومجموع هذه الأخيرة يكون الدولة بقيادة "الأمير".<sup>(1)</sup> لذلك جاءت المشاركة السياسية في تسيير الشأن العام على المستوى المحلي "قبلياً" أصلاً كما قلنا سابقاً، تدار بواسطة مجالس عائلية وعشائرية داخل القبيلة أو العشيرة نفسها، أو بواسطة مجالس رؤساء القبائل وشيوخها على المستويات الأوسع. مع الإشارة إلى أن نمط التسيير هذا لم يكن موحداً، رغم أن قاسمها المشترك كان حل النزاعات بفضل الجماعة "جمعية العقلاء"، أين يسود قانون الشرف والأخلاق المستوحى من الشريعة الإسلامية. واتسمت العلاقة فيما بين القبائل بالتأرجح بين الاحترام المتبادل والتنافس السياسي والاجتماعي، وأحيانا الغيرة والإزدراء أو التنافس والصراع.

وقد إستمر الوزن الاجتماعي للقبيلة في الفترة الاستعمارية، لذلك نسجل الحضور البارز للمادة القبلية في البحث الكولونيالي في الجزائر مع تركيز قد ينم عن أسباب خفية على القبائل البربرية. فالقبيلة مثلت مادة دسمة ترجمتها تلك الغزارة في إستخدام مفهومها في الكتابات الكولونiale، هذه الغزارة التي يمكن إرجاعها إلى سببين أساسيين :

السبب الأول : يتمثل في طبيعة الخطاب الأنثروبولوجي الكولونيالي المتمركز على ذاته كما يرى ذلك الأستاذ "فضة مصطفى"، بما يحمله عن مفهوم القبيلة من خلفيات بدائية وتقليدية مشحونة بمعاني ماضوية ومتخلفة نقيضة للمدنية، فالبحث الكولونيالي كان يرى القبيلة في الجزائر بأعين غربية ومنطلقات ثقافية وحضارية خاصة بالغرب، كما أن إظهار هذا الطابع التقليدي والبدائي كان يبرر الاستعمار، لكونه صفة لمجتمع قابل ل: "الرسالة الحضارية" التي تكفلت فرنسا بنشرها في الجزائر.

أما السبب الثاني: فمرتبط بالخصوصية التاريخية للجزائر التي أعاد الاستعمار الفرنسي وإستراتيجيته موقعتها وجسدها سياسة التفكيك وإعادة البناء بما يضمن إنجاز مشروعه التوسعي المتعدد الوجوه، وكانت

<sup>1</sup> Bruno Etienne, Abdelkader Isthme des isthemes (Barzakh al-barazikh) ( Paris ; Hachette, 1994) p 27

المعلومات الإثنوغرافية والأنثروبولوجية التي لعب الباحث-الضابط الدور الأساسي في جمع مادتها الخام التي وظفها لخدمة إستراتيجيته. ويشير "أريب المختار" أن الإستعمار الفرنسي عمد إلى القضاء على الأريستقراطية التقليدية القبلية وساهم في نشأت نخبة جزائرية جديدة في الوسط الحضري منذ 1900. فكبار النخبة الجزائرية التي كان يمثلها شيوخ القبائل الجزائرية القوية لم يتم تعويضها من البنية القبلية ولم ينجى سوى بعض العائلات الصوفية والعروش القوية في الجنوب. ويشير على صعيد آخر إلى تحول مراكز القوة في صناعة القرار من الريف إلى المراكز الحضرية بفعل ضعف الفلاحين في مواجهة النظام الكولونيالي وفرض نموذج مجتمع موازي.<sup>(1)</sup>

وطيلة قرن واثنان وثلاثون سنة كانت الجزائر صحيح مصدر موارد كان الاقتصاد الفرنسي خصوصا والأوروبي عموما في حاجة إليها، مع العلم أنه كان يعرف إنتعاشا خدمته الممكنة، وأيضا أرض ميعاد تحقيق التراكم المالي الضروري لاقتصاد المجتمع الرأسمالي، لذلك كان الاستيطان الإستراتيجي المثلى بل الوحيدة التي يمكن أن تحقق لفرنسا والغرب مطامع توسيع رقعتها (مجالها). فلا غرابة في ذلك العصر بالذات أن يطلق "ماكس فيبر" فكرته عن ارتباط العمل والنشاط والمبادرة وبالتالي تحقيق التنمية والتقدم بالمذهب البروتستانتي، وفي ذلك توظيف للمعطى الأنثروبولوجي الديني في صياغة الخطاب الحضاري الأوروبي، ولكن الجزائر كانت أيضا طيلة هذه الفترة الأرض الخصبة للدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية بما توفره تركيبها الاجتماعية من مادة دسمة عن أبنية اجتماعية بدأت تعرف طريقها إلى الذوبان على الأقل من حيث الطابع التقليدي لمجتمع كما قلنا سابقا قابل للرسالة الحضارية الغربية.

فإذا كان جمع المعارف الأثنوغرافية والأنثروبولوجية هدفه توظيفها للتعرف على الميكانيزمات الاجتماعية الداخلية للجزائر وذلك للتمكن من السيطرة عليها وتغريبها، فإن الكتابات الكولونيالية لم تخلو أيضا، وهذا يجب الاعتراف به، من الاهتمام المعرفي العلمي بالمعطى الأنثروبولوجي لهذا المجتمع. لذلك فإننا نقسم هذا الاهتمام بمفهوم القبيلة في الجزائر خلال الفترة الاستعمارية إلى مرحلتين أساسيتين:

-المرحلة الأولى : وامتدت من 1830م -أو قبلها بقليل- حتى عقدية الأربعينيات من القرن العشرين، مثلها الدور الذي قام به الضابط-الباحث ، فجاءت المادة القبلية في البحث الكولونيالي تعبيراً عن صفة الإنقسام والانشطار ونقلا لصورة عن تشرذم مجتمع إلى وحدات صغيرة متناحرة ومتصارعة فيما بينها، بدائية الأسلوب في العيش، تقليدية الطابع والنمط، وصورها في أغلبها على أنها تجمعات لغوية وثقافية

<sup>1</sup> Arib Mokhtar, P'état Algérien –éléments historiques constitutifs et forces sociales motrices-, Alger, office des publications universitaires, 2006, p 69

صغيرة وقديمة، تفتقد إلى عنصر الوعي بكينونتها مما يبعد عنها أي صفة "للأمة"، وجاء الطرح الكولونيالي في هذا السياق قائم على تقسيم المجتمع الجزائري إلى عرب وبربر، ودفع مثلا "ايرنست غلينر" إلى القول بوجود قبائل عربية وأخرى بربرية، وهذا لا يعني إعتبار مجموع عرب أو مجموع بربر المنطقة يمثلون قبيلة،<sup>(1)</sup> وعذره في ذلك وجود تواصل ثقافي واجتماعي وتداخل قرابي بينها بالمعنى الدقيق للعبارة.<sup>(2)</sup> ومهما يكن فإنه يمكن الحديث في هذه المرحلة عن أنثروبولوجيا كلاسيكية مغاربية (المغرب العربي) مثلتها أبحاث "بريتشارد" و"غيلنر" و"كارت"، وجاء حضور المادة القبلية في البحث الكولونيالي بارزا في الجزائر، مع ملاحظة ذلك التركيز على القبائل البربرية، النابع من إرادة خفية تدفع إلى التساؤل عن أهدافه ومغزاه، ناهيك عن قرب المنطقة وأمنها النسبي بالمقارنة مع المناطق الداخلية الوعرة، الشيء الذي يسهل البحث. كما صورته دراسة "أنثروان كارت" O.Carte للقبائل (في مفهوم البربر) وكذا دراسة "حاناتو" Hanoteau و"لوتورنو" Letourneux عن العادات البربرية، ودراسة "إدموند دوتي" E.Doutté عن السحر والدين في أفريقيا الشمالية.<sup>(3)</sup>

إن الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية لهذه الفترة إتسمت بالميزات التالية :

° كان الفاعل الأساسي في هذه الدراسات الضابط-الباحث الذي كان غالبا يرافق الحملات العسكرية للسنوات الأولى من الاستعمار، أو يركز على المناطق التي تم "تأمينها". لذلك كانت أعماله تشبه أكثر تقارير إدارية وعسكرية منها أبحاث علمية في المفهوم الأميركي للكلمة.

° أن دراسات هذه المرحلة -مع طابعها العسكري والإداري- مست الجزء الشمالي من الجزائر فقط عدا بعض الاستثناءات، وركزت فيه على المجموعات البربرية كما أوردنا ذلك.

° صورت الوحدات الاجتماعية التي جمعت منوغرافيتها في شكل مجتمعات بدائية وتقليدية غارقة في ظلام التوحش.

<sup>1</sup> Ernest Gellner: op, cit, p.3-4.

<sup>2</sup> إن حجة "غلينر" في حقيقة الأمر تدعم أكثر واقعية مفهوم القبيلة في الجزائر والمغرب العربي ككل على الأقل إذا طبقنا على ذلك مقاربة الأنثروبولوجيا الكلاسيكية وبالتحديد المدرسة الانتشارية في الأنثروبولوجيا الثقافية.

<sup>1</sup> الأعمال على سبيل المثال:

Antoine Ernest Hipplyte Carett; étude sur la Kabylie proprement dite. **In exploration scientifique de l'Algérie** pendant les années 1840-1841-1842. 4-5, 2 vols Paris imprimerie nationale 1848.

Emile Masqueray ; **formations des cites chez les populations sédentaires de l'Algérie**, Paris édition Lereux, 1886

Edmand Douттè : **Magie et religion dans l'Afrique du nord**, Alger A, Jordan, 1908

° سمة الانقسام والانشطار التي تتميز بها الوحدات الاجتماعية المدروسة تجعلها ميالة إلى الصراع والحرب، هذه السمة تنفي كل أمل في أن تكون "أمة".

° توظيف المعلومات الإثنوغرافية والدراسات الاجتماعية في بسط السيطرة الفرنسية على المناطق وذلك يندرج ضمن إستراتيجيات الاستعمار الهادفة إلى محاولة القضاء على مصادر الخطر خصوصا في المناطق المعروفة بكثرة تمرداتها.

° توظيف تلك المعلومات ودائما ضمن الخط الإستراتيجي للاستعمار في خلق الانقسام في المجتمع الجزائري إنطلاقا من مبدأ "فرق تسود"، أو من خلال توطين البدو المشاغين، أو محاولة كسب حلفاء في المناطق المعنية.

° إن النظرة إلى تلك الوحدات الاجتماعية صحيح التقليدية، بأعين غربية لا يمكن إلا أن تركز بصيغة ذاتية على الفارق الثقافي وأنماط النظم السائدة في أوروبا النهضة الحديثة، ولا ترى في البناء الاجتماعي إلا الجوانب السلبية للنصرة قبلية كانت أو مذهبية، ولا يمكن أن تفهم وعي الجزائري آنذاك بمجاله: القرابي والإقليمي ولكن أيضا الاجتماعي.

- أما المرحلة الثانية فقد مثلتها الأعمال الأكاديمية النقدية بداية من الأربعينيات من القرن العشرين وحتى ما بعد استقلال الجزائر، نذكر من بينها على سبيل المثال وليس الحصر الدراسة المونوغرافية التي قام بها "كونيل"<sup>(1)</sup> Cauneille حول قبائل الشعابنة، وأعمال "ماسكراي" Masquereil التي ركز فيها على ثلاث وحدات اجتماعية جزائرية لها تقاليد عريقة هي: "القبائل"، "المزاب"، "الشاوية"، حتى وإن كان الكثير يصنف دراساته في المرحلة الأولى خصوصا وأنها أنجزت زمنيا ضمنها لكنها لا تفقد القيمة الأكاديمية. ناهيك عن أعمال "جاك بيرك"<sup>(2)</sup> Jacques Berque و"بيار بورديو" Pierre Bordieu و"بنجامين ستورا" Benjamin Stora...

إن هذه الدراسات وغيرها اتسمت بالجدية العلمية التي أغفلها الضابط-الباحث في المرحلة الأولى، وحاولت تصوير واقع التركيبة الاجتماعية الجزائرية على الأقل في بعض المناطق والتي عرف أهلها

<sup>1</sup> A, Cauneille ; **Les Chaanba ( leur nomadisme ) évolution de la tribus durant l'administration Française**, Paris, Centre nationale de la recherche scientifique, 1968, p 33

<sup>2</sup> Jacques Berque ; **structures sociales du haut atlas**, Paris, PUF, 1955

وكذلك من بين الأعمال الممكن الاستئناس بها نذكر:

Henri Jean François Pellissier De Reynaud ; **les mœurs et les institutions sociales des populations indigènes du nord de l'Afrique** 1954. A. Hanoteau et A. Letourneux ; **La Kabylie et les coutumes Kabyles**. 3vols, Paris imprimerie nationales, 1872-1873.



الاستقرار، وإن كانت لم تهمل المتنقل فيها، ولكن رغم طابعها العلمي النقدي إلا أنها كانت تصور سكان الجزائر وكأنها تحكي أسطورة غريبة أو لنقل تغوص في الزمن، حتى وإن كانت تلك الصورة قد تخلت عن سلبية المرحلة الأولى، لأن الاهتمام أصبح علميا وإن بقي بأعين غريبة.

لقد كانت المرحلة الاستعمارية سواء من خلال تلك النظرة التي يرمق بها الغرب مجتمعنا وحتى تلك الدراسات الأكاديمية رغم طابعها العلمي، أو من خلال الإستراتيجيات الكولونيالية الهادفة إلى ضرب البنى الثقافية -في مفهومها العام- لكونها مصدر مقاومة، وراء إجتثاث القبيلة في جزائر ما بعد الاستقلال، بل والعمل في بعض الأحيان من قبل قوى وطنية على ضرب مصداقيتها وتقزيم أدوارها واعتبارها معوقا أساسيا من معوقات التنمية، وهذا ما سنتناوله في المطلب الموالي. ونكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى تلك النظرة الغربية للمجتمع الجزائري، سواء تلك التي وصفت بالأنثروبولوجيا الاستعمارية أو حتى بعض الأعمال الأكاديمية الأخرى، سمحت للاستعمار الفرنسي بالجنثوت على كاهل المجتمع الجزائري ورد كل مقاوماته طيلة قرن واثان وثلاثون سنة، وأن مفعولها استمر حتى بعد بناء الدولة الوطنية الحديثة، بل ويذهب البعض إلى حد التساؤل عما إذا كانت العولمة كنظام دولي جديد ليست سوى إعادة لإنتاج علاقات استعمارية قديمة وصياغتها في قوالب حديثة، تأخذ تسميات عدة منها: الديمقراطية، التعددية، العصرية، الأحزاب السياسية، المجتمع المدني... الهدف الأساسي من ورائها هو طمس جانب الهوية المرتبط بالبناء الاجتماعي الأصلي.

إن المحطة الموالية في زمن "القبيلة" رسمها مشروع الدولة الوطنية في الجزائر بعد تحقيق الاستقلال، مشروع صحيح ولد في أحضان الحركة السياسية الوطنية قبل الاستقلال، ولكنه أيضا تعبير عن طموحات المجتمع الجزائري وإن اختلفت تلك الطموحات بين النخب والجماعات وبين الشمال والجنوب، وبدون أن نستعيد ذكريات شعب لسنين كفاح وما تعرض له من إجتثاث هوياتي، وبدون أن نستعيد تبلور الحركة الاجتماعية والسياسية، فإننا نكتفي في هذا المقام بالإشارة لدلالة أنثروبولوجية نراها من الأهمية بدرجة قد تشكل آلية تفسير لعقود ما بعد الاستقلال، والمتمثلة في رأينا في صدمة بين مشروع بناء دولة وطنية حديثة على أساس ركن<sup>(1)</sup> مثله مجتمع رغم إستراتيجيات تحطيم بناه الأولية إلا أن حضور ولاءاتها في جميع المجالات حتى وإن كان بصورة محدثة، ما كان إلا أن يتناقض مع المشروع التحديثي الوطني، وعليه نسجل مبدئيا أن الحضور التاريخي للقبيلة في الجزائر ما كان ليزول بقرار أو قانون ولا بمشروع أو إستراتيجية

<sup>1</sup> إن القراءة القانونية لنظرية نشأة الدولة تفيد بضرورة توافر ثلاث أركان أساسية: الشعب، الإقليم، والسيادة.

بتلك البساطة التي تصورها بعض من رأى - وإن كانوا على حق في بعض الجوانب - أن الولاءات الأولية معوقا من معوقات التنمية في مفهومها الشامل.

إن بناء الدولة الوطنية في الجزائر بعد الاستقلال استند في مرتكزاته الشرعية على التأصيل التاريخي والإيديولوجي لثورة التحرير، وجعل من الشرعية الثورية مصدر قوته، لذلك كان الخطاب الإيديولوجي الرسمي مضادا للقبيلة، ولتبيين الخطوط على الأقل العريضة لعلاقة القبيلة بالدولة الوطنية في الجزائر نكتفي بطرحه على مستويين:

المستوى الأول: مثلته الدولة الوطنية بمؤسساتها وأطرها القانونية ونموذجها السياسي والاقتصادي المتبنى وطبيعة الخطاب الرسمي الذي كان يكرس فكرة تقزيم "القبيلة" وجميع الولاءات الأولية، واعتبار مجرد الحديث عنها موقفا مناهضا للمشروع التحديثي الذي يقتضي الاندماج الوطني، الشرط الذي لا يمكن أن تحققه التكوينات التقليدية لأسباب مثلها طابع الانقسام والانشطار الذي يطبعها، واعتبار عاداتها وتقاليدها وأعرافها تخلفا...

المستوى الثاني: هو مستوى أكاديمي يفسره اتجاه الدراسات والأبحاث اتجاها جديدا ومغايرا للمحطة السابقة، إذ ارتبطت إلى أبعد الحدود إن عن قناعة أو إستراتيجية بمستجدات المشروع التحديثي للدولة الوطنية، ونكون أمام مأسسة الدراسات الأكاديمية. وقد تميزت بما يلي :

-ارتباط البحوث الاجتماعية بالمشروع التحديثي وبرامج التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي سطرته الدولة.

-دخول الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا خصوصا وكل العلوم الإنسانية عموما مجال التدريس الجامعي في جامعات وطنية شكلت جزءا من المشروع التحديثي للدولة الوطنية.

-ذيع صيت الأفكار والإيدولوجيا التحريرية كنماذج ونظريات وجدت في الدراسات والبحوث مجالا خصبا تطبق فيه، وهذا ما انعكس على طبيعة الموضوعات المدروسة واتجاهات طرق مقاربتها.

-بروز باحثين محليين -أي جزائريين- بتوجهات وطنية دفعت البحث العلمي إلى مجالات النقد والتقييم أكثر بكثير من مجالات الدراسة الميدانية والتطبيقية والمعاينة لواقع البناء الاجتماعي الجزائري.

إن القراءة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للخطاب الرسمي للدولة الوطنية ومشروعها التحديثي المترجم بنظام سياسي واقتصادي واجتماعي وإيديولوجي تؤكد نسبيا وجود اتجاهان:

الأول يمثل موقفا مناهضاً لـ"القبيلة" بلور إستراتيجية خوض صراع فوقي مع التكوينات التقليدية وأصبح الحديث عن "أيدولوجيا القبيلة" كطرف ينازع الأيدولوجيا الوطنية والقومية، واعتبارها إرثاً استعماريًا يجب التخلص من ثقله، ليصبح التمسك بالقبيلة يمثل انقسام مجتمع هو في أمس الحاجة إلى الوحدة. أما الاتجاه الثاني فقد كان محافظاً يرى أن التمسك بالعادات والتقاليد (دون أن يتحدث صراحة عن القبيلة)، يمثل الأصالة التي لا يجب التخلي عنها، مع العمل على "تحديثها" بما يتوافق وروح العصر ومشروع الدولة الوطنية.

لذلك مثلت هذه المحطة بداية موجة جديدة من البحوث حول التحولات التي أصبح يعرفها المجتمع في علاقاتها بإنجازات بناء الدولة الوطنية سواء من خلال المؤسسات المحدثة أو من خلال آثار البرامج التنموية على المجتمع، وقد شارك في تلك المهمة أبناء الجزائر من أمثال "محمد السويدي"، "مصطفى بن تفتوش"، "أحمد بن نعمان"، بل واشترك فيها باحثون فرنسيون من أمثال "جاك بارك" J.Berque و"ب.بورديو" P.Bordieu و"باسكون" Pasquoix و"كولونا" Collonna و"ب.الطا"...

إن تغير الاهتمامات الناجم عن المشروع التحديثي للدولة الوطنية برز من خلال ذلك العزوف عن "القبيلة" كموضوع بحث سواء من الأنثروبولوجيين (القاتل آنذاك) أو من السوسيولوجيون، اللذين يمثلوا تلاقياً الحقلان على الأقل من خلال اهتمامات علم الاجتماع الريفي، إلى درجة أن الأنثروبولوجيا كادت أن تغيب عن حقل الدراسات الاجتماعية في الجزائر. لقد أصبح المجتمع الجزائري بفعل "الدولة المكثفة" مشدوداً إلى مشكلات جديدة، لذلك تركز البحث حول مواضيع تمس الأرض والزراعة والنزوح الريفي والأمية والتصنيع والتسيير الذاتي ثم الاشتراكية وتوسع المدن وحركية التعمير... وكانت أعمال "سفير ناجي" و"العايشي عنصر"، "صياد" و"ب.بورديو".... ورغم الطابع السوسيولوجي الغالب في هذه الدراسات إلا أننا نلاحظ أن حضور البنيات الاجتماعية التقليدية فيها كان ضعيفاً وعرضياً إن لم نقل شبه منعدم، حتى وإن سجلنا في العقدين الأخيرين من عمر الجزائر المستقلة اهتماماً بالمجال الريفي ودراسة المجموعات الإثنية والقبلية (رغم ندرة هذه الدراسات)، ويمكن أن نصنفها إلى تيارين: الأول تقليدي يمثل استمراراً للأنثروبولوجيا الاستعمارية وارتبط بالمحددات الإثنوغرافية والأنثروبولوجية التي أسست لها. وصنف ثاني وهو الأهم تناول المجال الريفي في كليته وارتباطه بالمشروع التحديثي الوطني ضمن جدلية القطيعة و/أو الاستمرار، منها العمل الذي أنجزه "محمد السويدي" حول بدو الطوارق، وعمل "أحمد بن نعمان" عن "أولاد سيدي الشيخ" أو "كوتي" و"دي كلواتر" و"عبد الناصر جابي" و"دبزي" و"حميد أيت عمران" و"عبد اللطيف بن أشنهو" وغيرهم. مع تسجيل العودة الهادئة إلى تناول التركيبة الاجتماعية للريف والعائلة الجزائرية وتقسيم العمل

التقليدي خصوصا في واحات الجزائر... بجهد يسجل للأساتذة الباحثين في مركز البحوث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بوهراو والتي تبرز أعمالهم في دورية "إنسانيات"، مع بروز اهتمامات حتى وإن كانت ذات طابع سوسبولوجي بمجالات بحث جديدة مثل الحركات الاجتماعية والنخب والشباب والمرأة والعنف والثقافة...

نخلص في تناولنا العام لهذه المرحلة إلى أن تلك التوجهات الجديدة تحمل نوع من التحرر من إيديولوجيا المراحل الأولى لبناء الدولة الوطنية والتي تمحورت حول دور هذه الدولة، مع استمرارية سواد ذلك الشعور الجماعي سواء عند الباحثين أو عند الجمهور العام على أن موضوع "القبيلة" إما أن يمثل نوع من الشبهة أو من الاحتشام.

#### ° المؤشر السكاني:

إننا عندما نتحدث عن المؤشر السكاني كمؤشر أساسي لفهم المجتمع الجزائري، فإننا لا نقصد من وراء ذلك تحويل عملنا المتواضع إلى جداول لإحصائيات السكان وزياداتهم مع السنوات، فذلك متروك للجغرافيا البشرية أو بعض الدراسات السوسبولوجية والاقتصادية. وإنما نقصد من وراء ذلك المعطى الأنثروبولوجي لهذا المؤشر والذي تحدده طبقات العمر والجنس والبعوض من الطقوس والشعائر الاجتماعية السائدة. مع أننا لا نغفل على تسجيل بعض نسب النمو السكاني المتزايد، فمن ثلاث ملايين نسمة سنة 1830م انتقل عددهم إلى ست ملايين نسمة سنة 1930م، ومن 10.2 ملايين سنة 1967م إلى 22.9 ملايين سنة 1987م ليصل إلى 34،8 مليون نسمة في تعداد 16 أفريل 2008 الذي أحصى 5 ملايين و776 ألف و441 أسرة بين العادية والجماعية حيث بلغ متوسط عدد الأفراد 5،9 ويرتفع إلى 7،7 في الأسر الرحل في ولايات الجلفة والبيض والوادي والنعامة وتمنراست والأغواط.<sup>(1)</sup> مع العلم أن الإلتناء إلى القبيلة في البيئة الرعوية الريفية يحل محل الإلتناء إلى الوطن، فالوطن معدوم ما دام القانون هو الترحال إلى حيث يوجد الماء والكأ ومادام جو الريبة والشك في مؤسسات الدولة الوطنية وصيف ذلك القانون، وتسود العلاقة الرومانسية بأبعدها العاطفية والوجدانية.

فما يلاحظ على مستوى محدد العمر أن متوسط 65% من سكان الجزائر يمثلون الطبقة الشابة، هذه الطبقة بخصوصية حاجياتها ولكن أيضا معطيات عصرها تقلبت بين التيارات والاختيارات، فبين أسطرة المجاهد والشهيد وبين الانتماءات السياسية الحديثة على الشاكلة الغربية وبين المعنقد الديني، لتجد نفسها محور جدلية الأصالة والحداثة، التقليدي والتحديثي.

<sup>1</sup> تقرير الديوان الوطني للإحصاء الوارد في جريدة الجمهورية الصادرة بتاريخ 01 جوان 2008

إن الدراسات الأنثروبولوجية على الأقل الكلاسيكية التي تأخذ بمحدد العمر في وحدة اجتماعية معينة أكدت على مجموعة من النقاط الهامة لعل أبرزها عمل المجتمع على تواتر ونقل ثقافته بين الأجيال، وطبقة الكهول والشيوخ تكون الوسيط في عملية التوريث هذه. إن التطبيق الآلي لهذا المبدأ الأنثروبولوجي على المجتمع الجزائري يجعل من نسبة الشباب التي يتجاوز متوسطها في التعدادات السكانية المتعاقبة 65 % أكبر بكثير من الوسيط الوارد آنفا والذي يغرق في المحيط الشبابي الجزائري عددياً، فالكم يفرض منطقته على الكيف، مما يعطل عملية التوريث الثقافي.<sup>(1)</sup> ولكن تكيف هذا المبدأ مع خصوصيات المجتمع الجزائري يمحو بالضرورة تلك الصورة السلبية لتطبيق المبدأ العام.

إن الذي يهم في هذا المعطى وفي حالة الجزائر بالتحديد وبالنظر لموضوع دراستنا هو توريث الثقافة السياسية، ونقصد بذلك على وجه التحديد التربية الديمقراطية، إذ أن الدراسات الميدانية مثل دراسة "مصطفى بوتفوشة" للعائلة الجزائرية أكدت استمرار هذه الوحدة الاجتماعية في أداء دورها التربوي في توريث الثقافة بمفهومها الأنثروبولوجي، ولكنها تعجز عن أداء ذلك الدور عندما يتعلق الأمر بالشأن العام والديمقراطية والتعددية السياسية... وغيرها من المفاهيم السياسية الحديثة. كما أننا نسجل هنا ميل هذه النسبة الهامة (الطبقة العمرية الشابة) إلى العيش في المراكز الحضرية - المدن - خصوصاً الكبرى منها وبالتحديد الشمالية، لما تقدمه من خدمات أو لنقل من إجراءات على مستوى هذا السن، بكل ما يحمله ذلك من دلالات أنثروبولوجية وسوسيولوجية (ولكن أيضاً) اقتصادية والتي سنتناولها لاحقاً في باب "تريف" المدينة الجزائرية كفضاء. وضمن نفس الإطار نرى أن الموضوعية تجبرنا على الإشارة في السياق السالف الذكر إلى النزوح الريفي، الذي وإن كان لا يشكل حسب وجهة نظرنا المتواضعة ذلك المعوق الشبح للتنمية، ودوره في تأصيل ثقافة الريف داخل المدينة، هذا الفضاء الأخير المغربي بأصواته وحدثاته، ولكنه لا يرقى إلى الدور الذي يلعبه في الدول الغربية. ليسقط هو أيضاً في جدلية الحداثة والتقليد.

كما يطرح محدد الجنس نفسه كمؤشر أنثروبولوجي يجب التعامل معه وذلك لدوره في تحديد المعالم الأنثروبولوجية للمجتمع الجزائري. إذ أن إحصائيات سكان الجزائر لسنة 2008م تؤكد على أن 51.7 % من سكان الجزائر إناث،<sup>(2)</sup> مما يدعو إلى التساؤل عن الدور الحقيقي والرمزي الذي تلعبه المرأة في ممارسة

<sup>1</sup> M'hammed Boukhobza ; **octobre 88 Evolution ou rupture**, ALGER, édition Bouchene, 1991, p 236

<sup>2</sup> الديوان الوطني للإحصاء: الإحصاء العام للسكان في الجزائر لسنة 2008م.

السلطة؟ وما هي الامتيازات (المادية والمعنوية) التي تحصل عليها مقابل ذلك؟ إن هذا المؤشر يسمح لنا بتفعيل الآليات التي وضعها "جورج بلادييه" في دراسات الأنثروبولوجيا السياسية.<sup>(1)</sup>

إن نسبة الإناث من عدد سكان الجزائر والذي يمكن تأكيده في مختلف إحصائيات السكان، لم تمنع المجتمع الجزائري من أن يكون أبويا بطريكيًا، إذ يلاحظ إستحواد الرجال على مختلف المجالات العامة، وإنحصار تواجد المرأة في مجالاتها "الطبيعية" أو وجودها بأعداد قليلة في المجالات الأخرى. أضف إلى ذلك نظرة المجتمع إلى المرأة الحديثة - في مفهوم المرأة المتحررة - الذي لا يستحسن ذلك أو يفعله على مريض.

لقد لاحظنا أيضا في المجتمع المحلي إنتشار الاعتقاد بالقدرات السحرية للمرأة أو اعتمادها عليه في تحقيق ذاتها، وهو اعتقاد يتقاسمه الرجال والنساء على حد سواء. ونحن إن نتحدث عن هذه القدرات السحرية فإننا لا نقصد تحويل كل الجزائريات إلى ساحرات، وإنما نقصد اعتقادها بغض النظر عن سنها ومستواها الثقافي والاجتماعي في دور السحر في التأثير على العالم الرجالي. فمثل هذا الإعتقاد السائد خصوصا في المناطق الداخلية والريفية بالتحديد يحقق للمرأة توازنا مع القدرة الاجتماعية والسياسية للرجل.

كما أننا سنحاول عند باب الحديث عن محددات القبيلة تحليل الدور الذي تلعبه المرأة في المجتمع الجزائري خصوصا على مستوى التحالفات. مما يؤكد القاعدة الأنثروبولوجية القائلة بارتكاز السياسي على شبكة العلاقات القرابية والتحالفات التي تشكل المصاهرة أهم صورها، لما تلعبه من دور في تقوية المراكز العائلية les Clans familiaux، ولكن أيضا لتوسيعها لمفهوم القرابة ذاته، والتي لم تعد تنحصر في المجتمع الجزائري على النسب ولكن أيضا على المصاهرة.

إن التناول الأنثروبولوجي لوضع المرأة في المجتمع الجزائري لا يسمح فقط بفهم الآليات الثقافية للتنظيم الاجتماعي فيه، وإنما يسمح أيضا بتقديم آليات تجيب على أسئلة على شاكلة تأثير الديموغرافيا على النظام السياسي أو العكس؟ وهل يمكن الربط بين حجم السكان ومستوى تطور البنية السياسية؟ خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن السكان يمثلون ركنا هاما في الدولة الحديثة المتوقعة في مجال إقليمي معين، علما أن المؤشر العددي هام في المنافسة السياسية التي تشكل الانتخابات الديمقراطية جزءا منها ومن دراستنا.

#### ° أنماط علاقات الإنتاج :

إن اعتماد الدولة الوطنية في الجزائر على الربيع الطاقوي كمصدر هام للدخل غطى على الكثير من الأنشطة الاقتصادية مثل الزراعة والرعي التي كانت تمثل مجالا خصبا للأنثروبولوجيا الاقتصادية

<sup>1</sup> George Balandier ; anthropo-Logique, Paris, PUF, 1974, p 48

الكلاسيكية. كما خلق نسق مميز لتوزيع الموارد حول النظام السياسي بمؤسساته إلى أم للشعب، وخلق ثقافة مطلبية لاجدرية، ينتظر منها الأفراد الضروريات ولكن أيضا الرفاه، فهل كان الحال دائما كذلك ؟ مبدئيا يمكننا أن نختصر على الأقل على هذا المستوى من الدراسة، الإجابة بالقول على أن ظهور الموارد الطاقوية التي أصبحت القدرات الاقتصادية للمجتمع تعتمد عليها حديثا وكثيرا، بالإضافة إلى موقع الجزائر الجغرافي وشساعة أراضيها أهلها لأن تكون مجالا لمختلف الأنشطة التجارية والزراعية والرعية. إذ عرفت مناطق الجزائر بتخصصها في قطاع اقتصادي معين بذاته. إن تلك القدرات الاقتصادية الكلاسيكية هي التي كانت وراء ويلات الاستعمار.

لقد أكدت لنا القواعد الأنثروبولوجية على أن الإنسان يتكيف مع نسقه البيئي، الذي يريد منه أن يرشد استعماله للموارد المتاحة له. لذلك كان الأنثروبولوجيون في إطار اهتمامهم بالنظم الاقتصادية السائدة في المجتمع محل بحث، يدرسون طبيعة الموارد المتاحة وكيفية توزيعها وعلاقتها بحجم الوحدة السكانية، نظام الرعي أو الزراعة أو الصيد السائد فيها ومستوى المكننة الموظفة في النشاط الاقتصادي، أنظمة الري، ودور استغلالها في زيادة حظوظ ذلك المجتمع المدروس في البقاء. إننا إن نوجز في هذه الأسطر المتواضعة أهمية النظام الاقتصادي في الدراسة الأنثروبولوجية، خصوصا وأنا لم نتطرق له في الباب الأول الذي كان مخصصا لتناول الجهاز المفهوماتي وتوظيف مصطلحاته في دراستنا، فذلك للأهمية التي توليها الممارسة السياسية للموارد الاقتصادية المعبئة سياسيا، والتي كما سنرى ذلك لاحقا تمثل ثروة: رأسمال اقتصادي يضاف إلى رأسمال الاجتماعي العلائقي في زيادة الدعم السياسي. ولما كان مجال دراستنا الجزائر، فإننا سنحاول بصورة موجزة تناول أنماط الإنتاج السائدة في الجزائر.

لقد سبق وأن أشرنا لهذا المؤشر والدور الذي أصبحت تلعبه الموارد الطاقوية (بتروول وغاز طبيعي) في تحديد طبيعة العلاقة بين المجتمع والدولة، ولكن يجب أيضا أن نشير إلى أن ملكية هذه الموارد عامة، مما يزيح أي مجال لتناول البناء القبلي في إطار استغلال هذه الموارد، اللهم إلا في باب القدرات التوزيعية للخيرات التي يقوم بها النظام السياسي الجزائري منذ إنشاء الدولة الوطنية.

إن الأهمية الاقتصادية التي تكتسبها الأرض، جعلت منذ القدم النشاط الزراعي سواء في أنماطه التقليدية التي سادت الأجزاء الشمالية من الجزائر بالإضافة إلى مناطق الواحات في الصحراء، كانت وراء الاستعمار الفرنسي،<sup>(1)</sup> الذي حاول التعتيم على هذا الماضي الاقتصادي التاريخي غير البعيد، مما جعل الزراعة نشاطا

<sup>1</sup> Abdellatif Benachenhou : **formation du sous développement en Algérie**. Essai sur les limites du développement du capitalisme 1830 - 1962 Alger. Imprimerie commerciale. 1974, p 103

رئيسيا للمجتمع الجزائري وخلق تأصيل قوي للجزائري بالأرض، يجسده ارتباط الفلاح بالأرض ووجود نظام عقاري قائم على الملكية الخاصة عموما، كما يجسده حلم كل جزائري في امتلاك قطعة أرض سواء كانت زراعية أم صالحة للبناء في المراكز الحضرية، وهذا ما أدى بالبعض إلى اعتبار المجتمع الجزائري مجتمعا ريفيا فلاحيا في أغلبه نتيجة لهذا الارتباط.

فنظام الملكية كان نظاما عائليا مرتبطا بالنظام القبلي السائد، الذي يخضع لقواعد الأعراف المتأصلة في المجتمع الريفي، وبغض النظر عن التغيرات والتحويلات التي مست الهياكل العقارية لهذا المجتمع فإن أفراده (الفلاحين أو المالكين) كانوا سواء في العهد الاستعماري أو فيما بعد، على استقلاليتهم في إعادة إنتاج نسقهم بعيدا عن كل إكراه مؤسساتي، استعماري أو حكومي، والتاريخ السوسيولوجي بشواهد يؤكد ما ذهب إليه "والف" wolf<sup>(1)</sup> من أن هذا المجتمع كان يتسم على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي ببنيته القبلية منذ عهود الفاطميين والموحدين والمرينيين. لذلك نفهم الإستراتيجية الاستعمارية التي عملت طيلة عقود على ضرب القاعدة الزراعية التي كانت الأساس المادي للروابط القبلية والعائلية، خصوصا إذا علمنا أن المجتمع بهذا النوع من الروابط كان يقوم بتدبير نفسه على الصعيد الاقتصادي، ويقوم أفراده على الصعيد الاجتماعي بإيجاد ميكانيزمات وآليات للتضامن وفض النزاعات.

وتعرف مناطق الهضاب العليا وشمال الصحراء، أين يسجل الحضور القوي للبناء القبلي في الجزائر، بالإضافة إلى الزراعة انتشار الرعي بصورة ملفتة تجعل من امتلاك قطعان الأغنام (خصوصا) والماعز والإبل... رأسمال حقيقي، إلى درجة أن الثقافة الشعبية من خلال بعض مصطلحاتها تثمنه مثل الاستعمال المتداول لكلمة "المال" التي يقصد بها في الوسط الريفي وحتى الحضري الأغنام مع ما يحمله ذلك من دلالة على الثروة. والرعي كنمط للإنتاج الاقتصادي يقتضي ذلك التنقل الدائم بحثا عن مناطق الكلاء، هذا التنقل تشكل صفته الجماعية صورة من صور تضامن الوحدة القرابية.

إن الأهمية المعطاة للقطاع الفلاحي<sup>(2)</sup> تبلورت في إستراتيجيات الدولة الوطنية التنموية التي حاولت إعادة الاعتبار للفلاحة ودورها في التنمية وتحقيق الأمن الغذائي وتموين المدن وتعبئة القطاع الفلاحي وتنمية السكن الريفي. وتمت مقاربة العلاقات الاجتماعية في الريف الجزائري أساسا عبر تدخلات الدولة والرأسمال العمومي، مما يذكر بالعائق المزدوج للفلاحة الجزائرية، عائق مرتبط بالظروف الطبيعية وضيق الأراضي

<sup>1</sup> E. wolf : **les guerres paysannes**. Paris éditions F. Maspero. 1974 p 383

<sup>1</sup> يرى "شنين" أن المجتمع الريفي مصدرا للإنتاج الاقتصادي وللعمل وتوفير اليد العاملة، فالفلاحين عبر التاريخ كانوا جد مهيمنين من الناحية الديموغرافية والاقتصادية.



الخصبة بالمقارنة مع المساحة الإجمالية، وآخر تاريخي ناتج عن ظروف الاستعمار ومقاربة الدولة الوطنية له.

فالإسترسال في الحديث عن أهمية هذا النشاط الاقتصادي مقترن أولاً بالأهمية المعطاة للملكية العقارية التي قد تصل في بعض الحالات إلى التقديس ورمزية الشرف، وبطبيعة العلاقات التي تنشئ إنتاجاً وتبادلاً، علاقات تعتمد على تضامن الوحدة القرابية في العمل والمجال السكني والمشاعية النسبية للأرض. وهذا ما يدعونا إلى الافتراض بأن المجتمع الريفي بأشكاله المورفولوجية وأدواره ووظائفه وسماته العامة يشكل مرجعية لأغلب سكان الجزائر.

وفي إطار أنماط النشاط الاقتصادي يمكننا أن نورد التبادل التجاري الذي يشكل أيضاً نشاطاً رئيسياً، تبلور بصورة سريعة ومكثفة في العقدين الأخيرين من تاريخ الجزائر المستقلة، وتظهر أهمية هذا النشاط وتمركزه في المناطق الحضرية ولكن يلاحظ ذلك الاعتماد في رواج التجارة وارتباطه بنتائج الموسم الفلاحي، فكلما كان الموسم الفلاحي الجزائري جيداً إلا وازداد حجم المعاملات التجارية.

كما أن تدخل الدولة من خلال إستراتيجياتها التنموية واعتمادها لعقود من الزمن على الرأسمال العمومي، خلق صناعة عمومية وقطاع خدماتي متضخم يشكل الموظفين غالبية الشرائح الاجتماعية المكونة له بكل ما يحمل ذلك من دلالات..

إن هذه المؤشرات مرتبطة بأخرى مثل دور الدين الإسلامي، وحركة الهجرات داخل وخارج الجزائر، بالإضافة إلى الموروث التاريخي الطويل والغني بالأحداث، ناهيك عن تأثيرات النظام العالمي الجديد بتطوره التكنولوجي والمعلوماتي ولكن أيضاً بغزوه الثقافي... تمثل مدخلا يمكن الدارس من ولوج المجتمع الجزائري.

### المطلب الثاني: من القبيلة إلى الدولة/ الأمة :

إن فورة التحولات التي عرفها المجتمع الجزائري سواء إبان العهد الكولونيالي أو بعد إقامة الدولة الوطنية وتبنيها لنماذج تنموية استوردت من الغرب أو بفعل العولمة والعصرنة، لا يجيز لنا إغفال تغير القواعد المادية للوضع الاجتماعي، وما يصاحب هذا التغير من تبدل في العلاقات الاجتماعية وزوال أنماط من أصول التعامل القديمة وقيام روابط تنظيمية جديدة مستمدة من طبيعة التحولات الحادثة في القواعد المادية للمجتمع. إن هذا التناقض بين الموروث والمستجد من أنماط التعامل الاجتماعية تمثل الكثير من الصور التي سيتم استحضارها لاحقاً.

ولكن هذه التحولات ورغم عمقها وتأثيرها على هياكل المجتمع الجزائري كما يبدو لنا، لا يجب أن ننسى أصل منشأ هذا المجتمع ودولته الوطنية بمؤسساتها. والقول بذلك لن يدفعنا إلى التتبع التاريخي لتطور هذا المجتمع، فذلك متروك لدارسي التاريخ والأنثروبولوجيا التاريخية. لكننا بحكم طبيعة موضوعنا سنحاول تتبع ذلك المخاض الطويل للمجتمع من القبيلة إلى الدولة.

لقد كانت التجمعات السكنية في الجزائر محكومة بمنطق القبيلة التاريخي وبالسلطة البطريكية التي يمنحها الوضع القبلي لصاحب القوة الأكبر داخل القبيلة (والقبيلة الأقوى على القبائل الأخرى)، والذي يفرض إرادته على الآخرين بالقوة القاهرة أو بغواية مادية أو بالمقدس. وهذا ما يبرر المقولات الكولونيالية التي كانت ترى في أن الكيانات القبلية بالجزائر بقيت عبر التاريخ تجمعات انعزالية لم يحظ أفرادها بتذوق الحضارة ولا يعرفون مفهوم المواطنة، وبقيت القبيلة محصورة في فكرة الحمى ولم تكتشف معنى الوطن. والأدهى أن الكثير من الدارسين الجزائريين تبناوا هذا الطرح المبرر للاستعمار.

لكن القائلين بهذه الطروحات يتغافلون عن تاريخ الدول التي قامت في الجزائر سواء قبل الإسلام أو بعده. فصحیح أن القرون الماضية كانت زمن التجمعات القبلية في مفهومها الكلاسيكي وزمن سلطة القبيلة على مجال إقليمي معين، سلطة لا ترتبط بمفهوم السيادة بقدر ما ترتبط بالموارد المتوفرة، لكن ذلك لم يمنع من قيام الدولة الموحدية والمرابطية والمرينية والزيانية، وقد سبق وأن أشرنا إلى أن النظام القرابي كان يشكل ركيزة تداول السلطة، وكانت حياة الجزائري تتمحور حول القبيلة، المقدس والموارد. وتصور لنا مقدمة العلامة "عبد الرحمان ابن خلدون" ذلك خير تصوير، وهذا ما نستشفه من نظريته عن نشأة الدولة، وقد سبق وأن تناولنا ذلك في الباب الأول. أضف إلى ذلك أن المجتمع الجزائري لا يخرج عن عموميات المجتمع الإنساني، التي تريد أن تكون الوحدة القرابية أول أشكال التجمع الإنساني، وذلك نابع من الوظيفة التكاثرية للأسرة الإنسانية. إننا لا نريد أن نسترسل في التتبع التاريخي للقبيلة في الجزائر وتقديم الدلائل عليه، لكون أن موضوع دراستنا يتعلق بالقبيلة في جزائر التعددية السياسية، أي جزائر الألفية الثالثة. ونكتفي في هذا المقام بالعودة للحديث المختصر عن الماضي القريب للجزائر المستعمرة (الغرض منه ليس التكرار بقدر ما يستجيب لأهمية الموروث الإستعماري في تشكيل الذات السياسية في الجزائر)، فقد سبق وأن تناولنا الوضع القبلي في العهد العثماني، وأيضا لأن لباب فكرة "الدولة" وممارسة السلطة السياسية هو التحول بهذه الأخيرة من حكم الأفراد والسلالات والقبائل، حيث يصبح معلنا وفرديا وعائليا إلى حكم المؤسسات السيادية، فكيف تم ذلك في الجزائر؟

أكدت الدراسات الكولونيالية<sup>(1)</sup> على أن العائلة البطريقة كانت أساس التكوينات القبلية في الجزائر، ولعلنا نستنتج من تلك الكتابات مظاهر القوى الروحية والرمزية للمرابطة المؤسسة للقبائل، بالإضافة إلى المرابطة الشريفة والصوفية، أين كان يسجل ذلك المزج المتناغم بين السياسي، القرابي والمقدس. فالتكوين القبلي الذي كان سائدا قبل وبعد الاحتلال الفرنسي أثر على تكوين العلاقة بين السكان والسلطة، وعلى العلاقات بين القبائل ذاتها التي كانت كما أسلفنا تتراوح بين الإحترام المتبادل والتنافس السياسي والاجتماعي والتجاري والغيرة والصراع أحيانا أخرى،<sup>(2)</sup> صراع كان أكثر حدة بين "المرابطين" و"الأجواد"، أو بين "المرابطين" والبدو أو بين قبائل رعاة السهوب والقبائل الرحل الصحراوية، صراع لم يكن يخفف من وطأته سوى عاملين: الديني والتجاري، مع الإشارة إلى أن "ابن خلدون" أشار إلى نزعة قبائل البدو إلى الالتحام أكثر من قبائل الحضر لقلة العصبية بها.

سيطرت فرنسا على الجزائر سياسيا وعسكريا واستغلتها اقتصاديا، لكنها ورغم مختلف استراتيجياتها التي سبق وأن تحدثنا عنها في المطلب الأول من هذا المبحث، لم تستطع إلا تسجيل المعلومات الاثنوغرافية للتكوين القبلي للمجتمع الجزائري أو إخماد ثورات قبائله ضدها منذ الوهلة الأولى، ويسجل الأستاذ "سعيدوني" على أن محافظة المجتمع الجزائري على تكويناته يعود للفترة العثمانية التي: "تعتبر بمثابة المعبر الزمني الذي حافظ على قيم الجزائر الحضارية وتراثها الإسلامي العربي"<sup>(3)</sup>، وطبيعي أن يكون البناء الاجتماعي جزءا من تلك القيم وذلك التراث. ويكفي أن نورد مثال ثورات بعض القبائل على سبيل الاستئناس:

<sup>1</sup> أشرنا إلى مجموعة من الدراسات سابقا، ويمكن الاطلاع أيضا على :

A . Bernard : **l'Algérie** . Paris, Plon 1930, p 23. Ageron (charles robert): **histoire de l'Algérie contemporaine** ; 1830-1976, 7 ème édition, Paris, PUF, 1980 p 51. Phillippe Azziz : **le drame de l'Algérie Française**, 2t, Genève, Vernay, 1980 p 61. Jacqueline Bayle ; **quand l'Algérie devenait Française** Paris, Fayard, 1980 p197. Marcel Bigeard ; **pour une parcelle de gloire**, Paris, Plon 1980, P 11

<sup>2</sup> محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987) مشروع

استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة، ص 16

<sup>3</sup> سعيدوني نصر الدين، مرجع سابق الذكر، ص 29

- ثورة الشيخ بوعمامة ( وهو محمد بن العربي بن الشيخ بن محمد بن براهيم بن التاج سليل عائلة أولاد الحرمة) من 1881 إلى 1908م والتفت حولها الكثير من قبائل المنطقة مثل رزينة، حميان، ذوى منيع، ترافي، أولاد زياد، الأغواط، الأحرار، الجعافرة، الحساسنة وغيرهم.<sup>(1)</sup>
- ثورة محمد ابن الحاج أحمد المقراني وعائلته المنتمية إلى قلعة بني عباس عام 1872 إنضمت إليها ما ينيف عن 33 قبيلة وعرش مثل: أولاد عيدون، الصبايحية، وزاوية الرحمانيين بصدوق تحت إمرة الشيخ حداد والإخوان الرحمانيين.
- ثورة الزعاطشة في 1849 والتي قادها الشيخ بوزيان زعيم الزعاطشة والتفت حولها القبائل مثل سكان فرفار وفوغالة وقبائل بوشقرون وطولقة وغيرهم الكثير.<sup>(2)</sup>
- ثورة الشعابنة وثورة أولاد سيدي الشيخ، وغيرها من الثورات التي كتبت صفحات مشرقة في التاريخ السياسي الحديث للجزائر، وأكدت ليس فقط حقيقة البناء القبلي للمجتمع الجزائري بل وأيضا الدور السياسي الذي لعبته في حياة المجتمع من خلال المقاومة المسلحة ضد المستعمر.
- وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر عرفت الحياة السياسية في الجزائر تأسيس أول دولة حديثة على يد "الأمير عبد القادر الجزائري" الذي قاد المقاومة من 1832م إلى 1848م. كان ينتمي إلى قبيلة بني هاشم التي تحالفت مع قبائل بني مجاهر وبني عامر، وتمت له البيعة على الجهاد أول ما تمت من أفراد قبيلته، لتلتف حوله باقي القبائل. وقد كانت تلك الفترة التاريخية مميزة في الحياة السياسية للجزائر وذلك لطبيعة حكمها الأهلي المحلي.<sup>(3)</sup>
- إن الانتقال من القبيلة إلى الدولة تم داخليا في الدولة الجزائرية القديمة كالمرابطين والزيانيين... كما تم الحفاظ على ذلك التواتر أثناء الحكم العثماني الذي تناولنا فيما سبق دور القبائل فيه. إلا أن الاستعمار الفرنسي حول القبائل الجزائرية في أغلبها إلى متمردين وثوار حتى بداية القرن العشرين الذي عرف إنتقال من الانتفاضة القبلية إلى المعارضة السياسية بعد إنشاء نجم شمال أفريقيا ( وانخراط الجزائريين المغتربين فيه)، الذي كان يغلب عليه الانتماء الجهوي، ثم بروز الحركات الوطنية الممثلة في الأحزاب بمختلف مشاربها.

<sup>1</sup> عبد الحميد زوزو، ثورة بوعمامة 1881-1908م ( الجزائر: المركز الوطني للدراسات التاريخية والشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981) ص 13

<sup>2</sup> أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء الأول ( الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1992) ص 352

<sup>3</sup> Paul Azan, L'émir Abdelkader 1808-1883, Paris, Hachette, 1925, p 131-132

فعملية الانتقال في الممارسة السياسية في الجزائر من التكوينات القبلية إلى الدولة الحديثة مخاضها كان طويلا، ولكن ملامح الخلاص بدأت مع الثورة الجزائرية التي إنصهرت فيها ليس فقط التيارات السياسية، بل وجميع التكوينات الاجتماعية التي كان سكان الريف بقبليتهم يمثلون أغليبتها، وبدأت الممارسة السلطوية تنتقل من الريف إلى المدينة. وتوازت نهاية المخاض بإستقلال الجزائر وبناء الدولة الوطنية الحديثة، التي استعادت لصالحها الخطاب الكولونيالي ولكن من منظور وطني، يريد نبذ هذه التكوينات القبلية لتناحرها وانقسامها لصالح وحدة الشعب، الدولة والوطن.

إن تصفية الاستعمار ومحاولة الدولة الوطنية البروز بمظهر تحديثي من خلال مؤسساتها وتنظيماتها الحديثة لم تستطع نزع فتيل القبلية في الجزائر، وتغييب مفهوم "القبيلة" سواء من الدراسات أو من الخطاب الرسمي للنظام السياسي ونخبه، فرغبة الدولة في التلبس بالحدثة والعصرنة جعلها تخفي وتقزم المحددات التقليدية، وتتجه إلى استراتيجيات سياسية واقتصادية واجتماعية نماذجها غربية لا تأخذ بعين الاعتبار البناء الاجتماعي للجزائر. فالكثير من المحطات التاريخية والأحداث السياسية والعسكرية التي عرفتها تبين أن القبيلة بمفهومها الواسع المتأرجح بين البناء الميكرو - اجتماعي الذي تمثله العشائر والدواوير والعروش، والبناء الماكرو - اجتماعي المتمثل في الجهة، مازالت تلعب دورا أساسيا في رسم مصير الكيانات الاجتماعية والسياسية، وتزويدها بآليات انبثاقها.

### المطلب الثالث: الخارطة السكانية للجزائر :

إن وضع معالم خريطة لتوزيع القبائل في الجزائر وتصنيفها تبعا لمحددات كلاسيكية: محدد العرق، الجنس، العمر... أمر من الصعب جدا بلوغه، إذ يقتضي مسحا شاملا يتطلب الكثير من الإمكانيات والوقت وتجنيب مختصين فيه، لذلك فهو متروك للدراسات الاثنوغرافية والأنثروبولوجيا الاجتماعية والتاريخية وعلم جغرافيا السكان. وسنكتفي في هذا المطلب بعرض التصنيف الذي أخذت به الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، والذي وإن كان غير دقيق علميا، إلا أننا نعتد به على الأقل كتقسيم أدبي ولغوي، ولا نأخذ فيه بالمحدد العرقي لكوننا نعتقد بما ذهب إليه بعض آراء المؤرخين من أن الجزائر عرفت هجرات لقبائل عربية وبالتحديد من جنوب اليمن قبل قرون من ظهور الإسلام، واستوطنت الشمال الجزائري، وقد احتكت مع الزمن بحضارات الجيران والغزاة مثل القرطاجيين والفينيقيين والرومان وغيرهم، هذا الاحتكاك الذي لا ينفي قيام علاقات اجتماعية تفسر ذلك التباين الفيزيولوجي بين سكان الجزائر، تباين دعى بعض المتطرفين إلى القول بالأصل الروماني والفينيقي للبربر، مما يبرر الاختلافات العرقية.

- إن الحديث عن الخارطة السكانية في مفهومها الأنثروبولوجي، وإن كان لا يصور بدقة ذلك التوزيع، لكنه يشكل مؤشرا هاما يمكن من خلاله التعرف على المجتمع الجزائري دون الحاجة إلى الخوض في ذلك التلاسن العرقي، الذي يحوله إلى اثنيات وطوائف متناحرة، فقد سبق وأن قلنا بأننا نرفض كل قول بالاختلاف العرقي للجزائريين، لكن يكفي أن نشير إلى بعض النقاط التي يمكن أن توضح أهمية هذا المؤشر:
- إن الكثافة السكانية في الجزائر تساوي حسب إحصاء 2008<sup>(1)</sup> 43، 14 في الكم2، فهذه النسبة تصور لنا حقيقة العلاقة بين الفرد والمجال، أي بين عدد السكان الإجمالي وبين مساحة الإقليم. وهذه النسبة ليست مطلقة بل هي ترتفع بشكل هام في المناطق الشمالية وذلك لتوفر الموارد والثروات: الأراضي الخصبة وفرص العمل في القطاع الصناعي والخدماتي والتجاري. وتتجه إلى الانخفاض كلما اتجهنا جنوبا بفعل العامل الايكولوجي دائما وهذا لا يشكل حالة خاصة بالجزائر وإنما هو في الحقيقة قاعدة إنسانية تريد أن يستقر عدد هام من الناس أين تسنح الظروف الايكولوجية ذلك.
  - إن 65% من الجزائريين حسب نفس الإحصاء يتوطنون بالمراكز الحضرية - المدن - وذلك لبريق الرفاه والعصرية الذي تقدمه من جهة، ومن جهة ثانية لإعتبار أن المدينة تزيد من فرص العمل والكسب ولكن أيضا الأمان خصوصا بعد ما عرفه الجزائريين خلال التسعينيات من القرن الماضي.
  - إن التقسيم الأنثروبولوجي للسكان حسب الأقاليم لا يمكن أن يكون استراتيجيا، لكون المجتمع الجزائري عرف تنقلات وهجرات داخلية حسب الحاجات الاقتصادية ولكن أيضا بفعل السياسة الكولونيالية سواء من خلال فرنسة تشريع الملكية العقارية أو توطين البدو أو سياسة الأرض المحروقة.
  - كما أن البرامج (والسياسات) التنموية التي تبناها المشروع التحديثي للدولة الوطنية كان وراء تنقلات الجزائريين، وانتهى "بالعشرية السوداء" من القرن الماضي، على أن نشير بأن هذه الديناميكية السكانية أخذت شكلان: الأول إجباري ناجم عن السياسات المطبقة أو البحث عن المناطق الآمنة، كما كان اختياريا صورته الهجرة الريفية.
  - إن نقل صورة لتتقل وهجرة الجزائريين داخليا لا تأخذ تلك الكثافة والعمق الذي يعرفه الغرب (أوروبا وأمريكا وأستراليا)، فالجزائري مرتبط نفسيا وعاطفيا بمجاله، يعتبر أن "البلاد"<sup>(2)</sup> هي موطن وحدته

<sup>1</sup> المصدر: الديوان الوطني للإحصاء، الجزائر، فيفري 2010

<sup>2</sup> يستعمل مصطلح "البلاد" في الجزائر، صحيح للدلالة على الوطن في مفهومه العام، ولكن أيضا للدلالة على المنطقة التي ينحدر منها الفرد. كما أن هذا المصطلح يستعمله سكان الريف خصوصا في المناطق الغربية للدلالة على العقار الفلاحي.

القرابية، الذي مهما طالت غيبته عنها فلا بد أن يعود إليها، وأن استثمار مستقبله يقيمه في مسقط رأسه (مثل شراء العقارات).

ومهما يكن فهناك اتفاق مبدئي سواء لدى الجمهور العام (الشعب الجزائري) أو جمع الدارسين<sup>(1)</sup> على تقسيم الخريطة الأنثروبولوجية لسكان الجزائر إلى أربع مناطق ثقافية رئيسية هي:

### 1- منطقة البربر:

تتمركز القبائل البربرية المعروفة في الجزائر ب: "القبائل" أو "زواوا" في منطقة القبائل الكبرى: تيزي وزو والبويرة وبومرداس وما جاورهم، بالإضافة إلى منطقة القبائل الصغرى الممتدة ببجاية ونواحيها، وهم بذلك يشغلون المناطق الصعبة من الجزائر، تتكون غالبا من مناطق جبلية أو شبه جبلية على شاكله جرجرة، ويفسر المؤرخين والأنثروبولوجيون لجوء "القبائل" إلى هذه الأقاليم الوعرة تضاريسيا لبحثهم عن المناطق الآمنة من شر مختلف الغزاة. وصغر مجالهم الإقليمي جعل كثافتهم مرتفعة في الكلم<sup>2</sup>. إمتنوا لمدة طويلة من الزمن الزراعة خصوصا الأشجار المثمرة مثل الزيتون والتين، وعرفوا بجودة إنتاجهم التقليدي لزيت الزيتون، مع وجود مساحات صغيرة مخصصة لزراعة القمح أو الشعير في بعض المناطق والخضروات الموجهة أساسا للاستهلاك الذاتي. ويعلو هذه المناطق الفلاحية المجال السكني الذي يشكل من تجمع منازل بصورة دائرية، الهدف منها حماية الوحدة القرابية المجتمعة والمنتمية غالبا إلى جد مشترك في الجيل الرابع والخامس وحتى أكثر<sup>(2)</sup> وحماية الموارد الاقتصادية من خلال إطلالة القرية (الدشرة، الدوار Thakharrubth) على فلاحتها. وكانت الملكية العقارية لمدة طويلة مشاعة بين أفراد الوحدة القرابية، ولكن نشهد تغير في الطبيعة القانونية لها في العقديتين الأخيرتين. ونكتشف صعوبة العيش وخشونتها في هذا النوع من الأنساق البيئية éco- système.

إن التنظيم الاجتماعي في هذه المنطقة يتمحور حول الوحدة القرابية التي تدين لنفس الدين (الإسلامي) وتعتقد في نسق العادات والأعراف السائدة، وحتى في مجال تقسيم العمل فإن ارتباط الملكية بالوحدة القرابية يجعل منه جماعيا بين أفرادها، لذلك كان من النادر وجود ما يعرف ب: "الخماسة" (للدلالة على اليد العاملة

<sup>1</sup> الكثير من الدراسات صنفت السكان إلى خمس أصناف، نذكر من بينها على سبيل المثال وليس الحصر:

Pierre Bourdieu: **sociologie de l'Algérie**, Paris, PUF, 1980 . Venaille Franck : **la guerre d'Algérie**, Paris, Minuit, 1977. C. Agéron ; **les Algériens musulmans de le France 1871-1919**, Paris, Presse universitaire, 1968, Il ya lieu aussi de citer en autre ; Carett ; **étude sur la Kabylie**, proprement dite. Et Pellissier de Reynard ; **les mœurs et les institutions sociales des populations indigènes de l'Afrique du nord**. Hanottou et Letourneux ; la Kabylie et les coutumes Kabyles....

<sup>2</sup> ملاحظات ومعلومات جمعها الباحث خلال زيارته المتكررة منذ فيفري 1988 إلى آخرها في أوت 2010 وخصوصا لمناطق عزازقة. ياكوران. عين الحمام ...

الرخيصة). كما أن البنية الاجتماعية كانت إلى فترة قريبة في ارتباطها القرابي والإقليمي تركز على أصغر الوحدات الاجتماعية الممثلة في العائلة الممتدة "Okham" التي يترأسها الأب الذي يحدد لكل واحد من أفراد العائلة دوره. إن سلطته غير قابلة للنقاش، بفعل إكراه معنوي يمثله إما الحرمان من الميراث أو الشر الدنيوي "Malédiction: إنها الدعوات بالشر من الأب...".

وواقع المنطقة يؤكد استمرار دور البنية القرابية ليس فقط في المجال الاجتماعي بل وحتى كواقع ثقافي، إذ يكفي أن نستدل في هذا المقام بأسماء بعض العروش القبائلية إن المعلومات المتواضعة التي أوردناها عن هذه المنطقة بقدر ما تشكل إجحاف في حقها التاريخي، فهي لا تشكل معطى أنثروبولوجي دقيق، إنها رسم لخطوط عريضة لتكوينات قرابية الهدف من ورائها هو تحاشي التصنيفات العرقية، إذ يكفي ذلك الاختلاف الاصطلاحي في تسمية سكان المنطقة من : بربر، قبائل، أمازيغ، زواوا... فهذا التحليل نوعا ما السطحي الوارد قد يشكل سمات ثقافية عامة لكل سكان الجزائر.

## 2-منطقة الشاوية:

تقطنها قبائل متمركزة في الهضاب العليا الشرقية والشمال الشرقي من الصحراء أي نواحي : باتنة، قالمة، سوق هراس، قسنطينة...، سكانها يعتبرون أنفسهم عربا<sup>(1)</sup>، يتكلمون اللغة العربية الدارجة بالإضافة إلى اللهجة الشاوية ويدينون بالإسلام، ويعتبر البعض اللهجة الشاوية تفرعا عن الأمازيغية. إن الطبيعة الجغرافية للمنطقة المتمسمة بصعوبتها وقلة سهولها وأراضيها الخصبة ودورية الجفاف فيها، والتي تجسدها منطقة الونشريس فرضت على الشاوية نظامهم الاقتصادي، الذي ينوع بين زراعة الحبوب والأشجار والرعي والمبادلات التجارية. كما أنها شكلت عاملا أيكولوجيا حمى الشاوية من التأثير الخارجي وجعل من مجتمعه المحلي مجتمعا شبه مغلقا.

ينتظم سكان المنطقة الشمالية الشرقية من الصحراء في نشاط الرعي مما يجعل الوحدات الاجتماعية دائمة التنقل بحثا عن المراعي للأغنام والماعز. وتتجه قبائل الهضاب العليا الشرقية إلى زراعة الحبوب على الأراضي المستوية القليلة، وإلى بعض الأنواع من الأشجار المثمرة المقاومة للجفاف وبعض الزراعات البستانية الموجهة أساسا للاستهلاك الذاتي. على أننا نسجل قيام سكان المنطقة باستغلال الأسواق الدورية من أجل تبادل البضائع والسلع الذي تطور إلى حد ما نسيمه تبادلا تجاريا أصبح يشكل في السنوات الأخيرة سمة المنطقة اقتصاديا، ولعل ولاية سطيف بدوائرها مثل العلمة خير مثال على ذلك، إلى درجة أن البعض أصبح يطلق على أسواقها التجارية المعروفة وطنيا إسم "دبي"، حتى وإن كان جل سكانها لا يصنفون كشاوية.

<sup>1</sup> Pierre Bordieu, Sociologie de l'Algérie, Op.cit, p 27-28



والتنظيم الاجتماعي الشاوي بنائيا يرتكز أيضا على العائلة الممتدة غالبا والمركبة والنووية أحيانا أخرى، أين يقطن الأفراد في نفس الدار إن لم يكن في منازل متلاصقة، ولم تعرف منطقة الشاوية لمدة قرون من الزمن التقسيم الاجتماعي للعمل، إذ ما استثنينا التقسيم الجنسي، الذي يريد أن يتكفل الرجل بالنشاط الفلاحي والرعوي، وأن يترك للمرأة المجال السكني، على أنها كانت أيضا تساهم في جلب موارد اقتصادية إضافية من خلال ممارسة بعض الأنشطة الحرفية التقليدية المعروفة على المستوى الوطني. بطبيعة الحال هذا التصنيف يبقى شكليا لكون أن المرأة الشاوية ولجت الحياة الحديثة وأصبحت تشغل وظائف في القطاع الخدماتي الحكومي والخاص، وغيرت العصرية الشيء الكثير من أنشطة رجال الشاوية.

إن الخاصية البطريقية للعائلة الشاوية والنسق البيئي الصعب يوحي بتمركز السلطة لدى الرجل (الأب)، لكن المرأة الشاوية وإن كانت تظهر أقل درجة منه، ودورها استشاري في العائلة عندما تكون حديثة الزواج، إلا أنها مع الوقت تتبوأ نفس مكانة الرجال، وذلك يعود أساسا لخاصية التضامن الملاحظة عند الشاويات. إن هذا التنظيم الاجتماعي يزداد إلتحامه كلما كانت القرابة خاصة، وتتجسد صورته في تقاسم الأنشطة والمهام في الفلاحة والري وفي المناسبات المفرحة والمحنة. ومن بين القبائل المعروفة في المنطقة نذكر على سبيل المثال: بني بوسليمان، بني ملكم، أولاد عبد الرحمان، أولاد داود، أولاد عبيدي...

### 3- منطقة مزاب:

تورد الروايات التاريخية على أن الأبازيين الفاطنين حاليا فيما يعرف بغرداية وبني يزقن ونواحيهما، على أنهم فرق من الخوارج انتقلت إلى الجزائر وبالتحديد إلى منطقة تيهرت، أين أقاموا الدولة الموحدية التي لم تصمد طويلا أمام ضربات الفاطميين، مما دفعهم إلى الهرب والتوغل في المناطق الداخلية للجزائر حيث إرتحلوا إلى منطقة سدراتة قرب مدينة ورقلة ثم منها إلى منطقة واد ميزاب، أين استقروا هنالك لبعدها عن نفوذ الدولة الفاطمية آنذاك.

إن النسق البيئي للمنطقة الممتاز بصراوي جاف، حار نهارا وبارد ليلا، يفسر لجوء هؤلاء الفارين إلى واد ميزاب لما يفره من مياه جوفية حتى وأن كان استخراجها يتطلب جهدا ومشقة، فإستقرارهم هناك كان يعني تطوير فلاحة صراوية مع ما تتطلبه من مياه كثيرة ورعي الجمال، ولكن عرفوا أساسا بإمتنانهم للنشاط التجاري خصوصا إذا علمنا، والوضع ما زال كذلك، أن خمس سكان المنطقة موجودون خارجها للعمل، إنهم مصدر تكوين التراكم المالي الضروري للاستثمار في المنطقة سواء في القطاع الفلاحي أو التجاري أو الحرفي.

إن القصة التاريخية لهؤلاء الخوارج تفسر استقرارهم بالمنطقة، هذا الاستقرار الذي يشكل في حقيقة الأمر تحد صارخ للطبيعة. لذلك تذهب الكثير من الآراء إلى اعتبار أن محافظتهم على بقائهم مرتبطة بأمران أساسيان: مداخل المهاجرين منهم (سواء داخل الوطن أو خارجه)، وعلى النشاط التجاري الممارس مع جنوب المنطقة وشمالها. ولعل هذان الأمران وراء الوضع الاقتصادي الحديث لمنطقة غرداية، فقد سمحا بتحقيق تراكمات مالية يتم توظيفها في الصناعة وفي التجارة بالجملة والقطاع المالي.

أما المجال السكني فإنه مقام على أساس تقديم الحماية الدينية والأمنية للأفراد (الحماية المادية والروحية)، فالمساكن متراسة ومنتظمة حول المسجد الذي يشكل شبه قلعة توفر تلك الحماية، كما أنه مركز كل ما يهم الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية. بينما يشكل السوق مركز النشاط الاقتصادي، فالمعاملات التجارية منبوذة في المسجد وما جاوره من أزقة.<sup>(1)</sup>

وتقوم البنية الاجتماعية غالبا على الأسرة الممتدة التي تجمع الأفراد الذين يحملون نفس الإسم والانتماء للجد المشترك في أربع أو خمس أجيال. وتتجمع هذه الأسر في فرق غالبا ما كان لكل منها حيه الخاص ومسجده وصندوق مالي مشترك لمواجهة الصعاب. وتتسم الحياة الاجتماعية بشدة التدين والالتزام بالعادات والتقاليد والأعراف الإباضية، إلى درجة أنه في فترات سبقت كان المهاجر المزابي عند عودته إلى مسقط رأسه ملزم بشعائر وطقوس معينة الهدف من ورائها تطهيره الروحي. إن ثقافتهم (الفرعية) تستمد قوتها من ثراء عاداتها وبعدها العقائدي.

إننا نلاحظ اشتراك المناطق الثلاث التي تناولناها في الانتماء الذي يجعل من القرابة أساس البنية الاجتماعية، وصعوبة النسق الايكولوجي الذي يجعل الفرد في تحد واضح للطبيعة وفي التمسك بالنسق المعتقداتي رغم مظاهر العصرية، لذلك لا غرابة أن تذكر أمامنا أسماء لقبائل مزابية مثل لعل الشعابية أهمها.

#### 4-منطقة المعريين Arabophones:

يلاحظ القارئ على أننا لم نستعمل مصطلح العرب، لكون المجال الإقليمي المعني بتوطن القبائل يمتد على طول شمال الجزائر باستثناء منطقة القبائل (وهذا لا يعني في أي حال من الأحوال إنعدام العرب فيها)، فهو يضم المتيجة والشلف وسهول قسنطينة وعنابة والجزء الشمالي الغربي من الهضاب العليا... إنه نسق بيئي معتدل المناخ عموما وأكثر أمطار، يحوي على أراض سهبية خصبة أو جيدة تسمح بممارسة نشاط

<sup>1</sup> هذا وضع الأحياء الشعبية.

زراعة الحبوب على نطاق واسع وزراعة الخضروات وأشجار الفواكه والحمضيات ... وبالموازاة تمنح هذه الأراضي عند نهاية موسم الحصاد فضاءات رعي هامة.

ونظرا لهذه الظروف الايكولوجية فقد عرفت هذه الأقاليم حركات تنقل كثيفة للوحدات الاجتماعية، فقد كانت محل تنقل البربر والمزاب إليها، وتنقل القبائل العربية قبل الهلاليين وبعدهم. لذلك لا يمكن الحديث بدقة عن قبائل عربية قحة في المفهوم العرقي، وفضلنا استعمال القبائل المعربة أو إذا شئتم القبائل المستعربة. لكن الشيء المؤكد في تاريخ هذه الأقاليم أن البنية الاجتماعية كانت ولا تزال تتمحور حول القرابة، فالانتماء القبلي (العرشي) كان محرك ديناميكية الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، مع تسجيل أن هذه المناطق كانت ولا تزال في أجزاء منها تعتمد على الخلية الأساسية المتمثلة في الأسرة الأبوية الممتدة، والتي يشكل تجمعها تبعا لقاعدة السكنى الواحد ما يعرف بالدوار أو العرش أو الفرقة، الممتدة إلى أربع أو خمس أجيال. وتجتمع العروش لتشكل القبيلة ذات الأصل الواحد المشترك.

ولكن علينا أن لا نغرق في العموميات، فالمنطقة تعرف نمطين مختلفين: الأول يمثل تلك المراكز الحضرية مثل: بجاية، الجزائر، تلمسان... ذات الخصوصيات الثقافية المختلفة نوعا ما في نمط العيش، طريقة الكلام، نوع اللباس، الأنشطة الاقتصادية الممارسة، وسائل الرفاه... حتى وإن كانت تحافظ على ذلك الولاء الأولي: قبليا أو جهويا. إذ نجد أن أبناء منطقة ما سيكونون حيا واحد أينما تواجدوا ومتى سنحت الفرصة لهم بذلك، وما زالت هذه الصورة موجودة حاليا، فعلى سبيل المثال أحياء الجزائر العاصمة معروفة بخريطتها الجهوية، إذ تجد قسم هام من سكان بلكور ينحدرون من منطقة جيجل والحراش يقطنها الكثير من القادمين من سور الغزلان بينما يشكل القبائل جزء هام من بن عكنون والأبيار. كما تعرف المنطقة التي يقطنها الباحث نفس المنطق إذ أن هنالك درب الحساسنة (قبيلة) ومقهاهم وهنالك قهوة العماير<sup>(1)</sup> وغيرها من أمثلة.

أما النمط الثاني فتمثله الوحدات الاجتماعية المرتحلة أو شبه المرتحلة، يمثلها سكان ريف هذه المناطق المعروفة بطابعها البدوي والشغوفة بعصبيتها والممارسة للرعي والتبادل التجاري وزراعة الحبوب بدرجة أقل. وإذا كان التنظيم الاجتماعي لنمط المراكز الحضرية يعتمد في حفظ النظام وتسيير الشأن العام على الإدارة الممثلة للسلطة سواء كانت عثمانية أو فرنسية أو حتى تلك الممارسة من قبل الدولة الوطنية. فإن النمط البدوي يعتمد في مجالاته على عصبية القبيلة لحفظ النظام ودفع الخطر، وقد أوردنا فيما سبق عينة لمقاومتها للاستعمار، اللهم إلا إذا استثنينا فترة دولة الأمير عبد القادر الجزائرية، التي "عصرت النظام

<sup>1</sup> يمكن الرجوع لأكثر تفاصيل إلى كتاب: سايج الحبيب، زمن النمرود، (الجزائر: المؤلف، 1983) ص 23

القبلي"، ويمكننا ذكر بعض الأسماء لقبائل معروفة في هذه المنطقة: أولاد يحيى، أولاد سيدي الشيخ، قبائل الرزائية (البيض)، أولاد نايل، غازلية، فليته، الدواير، بني عامر (سيدي بلعباس)، أولاد تومي، أولاد أحمد، أولاد زياد، والقبائل التالية والصحراوية مثل حميان، جعانبه، ترافي، العمور، زوة، قبائل مغيرار التحتاني والقوقاني، الأحرار، الرزينة، أولاد سيدي خليفة، بنو ماطر، أولاد جريز، وذوي منيع، بني جيل، قبائل الأحرار الشراقة، قبائل عمور، أولاد سيدي أحمد المجدوب، حميان، الشرفة، أولاد سيدي الشيخ الغرابية، أولاد سيدي التاج، أولاد زياد، وقبائل الأغواط مثل الكسل، ماكنة، وأولاد سيدي تيفور، وأولاد سيدي ناصر ولعشاش وبني عمران بخنشلة وغيرهم الكثير خصوصا وأنهم إستوطنوا جزء كبير من الجزائر.

### 5-منطقة الطوارق :

عندما نتحدث عن هذه المنطقة فإننا نتناول جزء من الصحراء الكبرى ما بين حدود جمهورية مالي الشمالية الغربية مع موريتانيا إلى حدود السودان بما في ذلك شمال مالي والنيجر والتشاد وجنوب غرب ليبيا، وبذلك فهي تشمل جنوب شرق الجزائر التي تنتشر فيها قبائل الطوارق في منطقة جانت وإيزي وتمراست. وقد اختلف المؤرخون في أصولهم وتلونت الروايات حول ذلك، ويكفي في هذا المقام أن نورد ما قال به العلامة "عبد الرحمان ابن خلدون" من أنهم عرب صنهاجة الذين توغلوا في الصحراء، وأن سبب تسميتهم بالطوارق لأنهم حسبته تركوا المسيحية واعتنقوا الإسلام، وأن صنهاجة هم المثلثون القاطنون بالصحراء الجنوبية، وإتخذوا اللثام شعارا لهم. أو الرواية القائلة بأنهم جزء من قبائل الأمازيغ الذين توغلوا في الجنوب إما هربا من الغزاة (الوندال، الرومان...) أو لنشر الإسلام فيما بعد وبسط نفوذهم . كما كثرت أيضا الاختلافات في تقديم التفسير الاصطلاحي للطوارق، فمن اللغويين من يرى أنه اسم مشتق من Targa الأمازيغية وتعني "الساقية" أو منبع الماء، وأنهم يفضلون تسمية أنفسهم ب: "ايماجيغن" أو "ايموهاغ" ومعناها باللغة العربية "الرجال الشرفاء الأحرار". ومن الروايات من تقول بأن أصل الكلمة من "ترك"، لأن العرب المغاربة اعتنقوا الإسلام ثم تركوه... وأن أصولهم من "صنهاجة" التي يقارب عدد قبائلها السبعين قبيلة أشهرها "جداله" و"لمثونه" و"مسوفة"، ساهمت في نشر الإسلام والثقافة العربية بغرب أفريقيا وتأسيسهم لدولة المرابطين بالجزء الغربي من الصحراء الكبرى، وقاد تلك القبائل "عبد الله بن ياسين إبراهيم الجادلي". كما

تذهب بعض الدراسات إلى إعتبارهم أحفاد للشخصية التاريخية "التين هينان" السلف الأمومي لكل الطوارق، والملكة الأولى لمملكة الطوارق.<sup>(1)</sup>

والطوارق شعب مسلم إحتفظ بهويته الحضارية الأصيلة، ويتكلمون "التماشاق" ذات الأبجدية النظيفة المأخوذة من اللغة الفينيقية، ويرجع وجودها إلى ثلاث آلاف سنة قبل الميلاد حسب الرسوم والنقوش التي وجدت في الهقار والتاسيلي.

إن البنية الاجتماعية لقبائل الطوارق مشكلة من ثلاث قبائل نبيلة ( "الكيل"، "تايطواق"، "التجهي")، كل قبيلة تتألف من مجموعة من العشائر، كما أن كل قبيلة مشكلة من ثلاث طبقات: "الأهقار" وهم النبلاء و"الأفعاد" وهم الأتباع و"الأكلان" وهم من كانوا عبيدا وخداما. وتنظم الحياة الاجتماعية تبعاً لتوفر الموارد الاقتصادية، فالنسق الايكولوجي بمناخه الصحراوي وأراضيه الرملية وندرة مياهه يفرض وتيرته ليس فحسب على حجم الوحدة الاجتماعية، ولكن أيضا على مستوى المعيشة، فعدد أفراد الأسرة أو العشيرة تحدده الجماعة في إطار التوازن الايكولوجي. وقد مارس الطوارق منذ القدم نشاط التبادل التجاري بما فيه تجارة العبيد، ويسكنون خياما أو بيوتا من طين، لكن الكثير منهم إستقر بالمدن مثل جانات، تمنغارست، عين صالح، مثل قبيلة "أدناتي" ببرج باجي المختار. ويعتبر الكثير من الباحثين أن المجتمع المحلي التارقي يمثل نموذجا نقيا للبناء التقليدي الذي يتخذ من القبيلة بناءه الإجتماعي. ومهما يكن فإن السمة الأساسية للمجتمع التارقي يمثلها كون قبائله مرتحلة وتخترق دول الجوار.

وللمرأة مكانة كبيرة في المجتمع الطارقي قد تكون مؤسسة على أسطورة ملكة الطوارق، إذ تتمتع باستقلالية كبيرة حتى وإن كانت متزوجة. والملاحظ أنها لا تغطي وجهها بينما يتلثم الرجال، ورغم المحيط القاسي إلا أن الطوارق شعبا مضيافا، فخورا، يجب الاستقلالية والتنقل في الصحراء الكبرى. ومن أمثلة قبائله قبائل "أدناتي" و"البربيش" ببرج باجي المختار.

إن القارئ لما ورد في هذا المطلب يلاحظ أننا لم نقدم تصنيفا للقبائل في الجزائر بقدر ما حاولنا رسم خريطة تقريبية للتوزيع السكاني، ليس في مفهوم الجغرافيا البشرية ولكن في الأنثروبولوجيا، ولا يجب أن يستنتج من وجود الخمس مناطق المذكورة أنفا على أنه فصل عرقي، اللهم إلا لذوي النوايا العنصرية التبريرية. كما أنه يجب الإشارة إلى أن حدود مناطق هذه الخريطة ليست بتلك الدقة والفصل الكاركتوري الذي يريد أن لا يكون التارقي إلا في الصحراء، والقبائلي في منطقة القبائل فقط وهكذا، وإنما سبق وأن أشرنا إلى عامل الهجرات الداخلية والخارجية التي عرفتها الجزائر طيلة قرون من الزمن، مع ما ينجر عن

<sup>1</sup> تم إكتشاف ضريحها سنة 1925 ببابلسه على بعد 80 كلم من تمنراست.

ذلك من اختلاط واحتكاك ثقافي وحضاري من خلال العلاقات الاجتماعية التي لا تربطها القرابات فقط وإنما أيضا التحالفات والتبادل التجاري، ولكن أيضا من خلال الصراعات والغزوات والحروب. إن ما يجب التركيز عليه هو تلك القواسم الثقافية المشتركة التي:

- يمثل الإسلام دين سكان المناطق الخمس، حتى وإن لوحظ هنالك تفاوت في درجة تدين أبناء منطقة على أخرى، مع استثناء مذهبي تمثله منطقة واد ميزاب بمذهبها الإباضي، الذي لا يختلف في جوهره عن المذهب المالكي السائد في المناطق الأخرى، مع الإشارة إلى بروز حركات تبشيرية مسيحية بدأت تنتشر بشكل ملفت للانتباه في الآونة الأخيرة بمنطقة القبائل وبعض مناطق شرق الجزائر، مما يدعو إلى التساؤل عن مسببات ونتائج ذلك.

- يتحدث جميع سكان الجزائر اللغة العربية مع تسجيل ذلك الاختلاف بين منطقة وأخرى في اللهجات، موازاة مع تحدث كل منطقة بلهجتها الخاصة: شاوية، أمازيغية، مزابية، تارقية. وهنا نرى أنه من واجبا كباحث وكفاعل في المجتمع المبحوث أن نرفض تلك الأطروحات ذات الأصل الكولونيالي في نظرنا، التي تقسم سكان الجزائر إلى عرب وافدين وسكان أصليين هم البربر: قبائل كانوا أو شاوية أو ميزابيين أو طوارق.

- إن الاختلاف الطفيف الذي لا يرقى إلى تباين الفسيفساء، والملاحظ في بعض صور الثقافة المادية مثل اللباس والأكل والسكن وبعض المناسبات.... لا يمكن أن يشكل فوارق جوهرية للعادات والتقاليد والأعراف السائدة بين سكان الجزائر، وأسبابه واضحة لا علاقة لها بالقرابة والأصل، وإنما ترتبط كما أوردنا سابقا بالنسق الأيكولوجي السائد من منطقة إلى أخرى وطبيعة الموارد الاقتصادية المتاحة. إن الاشتراك في الدين الإسلامي وتبني اللغة العربية وثقافتها ووحدة الماضي والمصير المشترك، بالإضافة إلى الاحتكاك الدائم والمستمر بين سكان تلك المناطق الأمر خلق شبه إجماع سواء عن قناعة أو بالمحاكاة حول النسق المعقداتي، ويكفي أن نورد مثال بسيط على ذلك يتمثل في احتفال أغلبية الجزائريين بعيد "الناير" الذي يمثل رأس السنة الجديدة عند القبائل (البربر).<sup>(1)</sup>

إن موضوعة المناطق السكانية على هذا الشكل كان وراء صورة ممتدة وجديدة للقبيلة سنأتي على دراستها تمثلها الجهوية المعبرة عن ذلك الإحساس للانتماء إلى منطقة محددة والتعصب لها. ولكن لا يجب

<sup>1</sup> نستسمح القارئ لتكرار هذا المصطلح، فنحن نجد الكثير من الحرج الأكاديمي في استعماله، كما أننا نتحفظ على استعمال مصطلح أمازيغ لأنه يوحي بأطروحات بربرية تريد أن يكون أصل سكان الجزائر من الفينيقيين. لذلك فضل استعمال مصطلح البربر، حتى لا يختلط لدينا المفهومين: القبائل والقبائل.

أن ينظر إليها بسلبية، فمتى كان هذا الإنتماء في حدوده الطبيعية فهو فطري طبيعي وإنساني بل ومطلوب في المجتمع المحلي، ويمكن أن يقدم خدمات للمصلحة العامة، أضف إلى ذلك أن هذه النزعة ليست خاصة بالجزائر فقط والدول العربية بل حتى الديمقراطيات الغربية الحديثة تعرفها، وأليس التمثيل النيابي جهويا في إجراءاته؟

كما أن تلك الخريطة السكانية الواردة الذكر لا يجب فهمها على أنه تأسيس للإنقسام والثنائية التي إتبعها الأيديولوجية الإستعمارية أو لا ثم الدولة الوطنية فيما بعد، ثنائية بدأت بين البدو والقبائل المستقرة، ثم توسعت إلى ثنائية "البربر-العرب" و"العرب ومزاب" و"قبائلي-مزابي"، حتى وإن كانت بعض الأحداث مثل تلك التي عرفتها منطقة القبائل في ربيع 1980 أو نزاع العرب والميزابيين في منطقة بريان الأخير، توحى بذلك. إنها تبقية مجرد نزاعات تفتيتية وإنقسامية معزولة في الزمان والمكان.

### المبحث الثاني: السمات الثقافية العامة للقبيلة في الجزائر :

إن العنصر الثقافي هو الوحدة الأساسية وأبسط عنصر لثقافة مجتمع أي كان بقطاعاتها الثلاث: المادية والفكرية والروحية، وتتمركز مجموعة من العناصر الثقافية المختلفة في مركب ثقافي يشكل الكل المكون من هذه العناصر المرتبطة فيما بينها ارتباطا وظيفيا. كما تجتمع المركبات الثقافية لتشكل ما يعرف بالنظام الثقافي الذي يعتبره جمع المتخصصين السمة الأساسية للمجتمع، وأنه عملية تراكمية تنتقل من جيل إلى جيل آخر ويطلق عليها اصطلاحا: "التراث الثقافي"، الذي يختلف باختلاف المجتمعات سواء من حيث الكم أو الكيف.<sup>(1)</sup>

إن هذا الاهتمام بالنظام الثقافي يجد ما يبرره عند الإهتمام بمجتمع معين، خصوصا إذا تعلق الأمر بمحاولة تحديد هوية ذلك المجتمع، والذي لا يمكنه الإستغناء عنها حتى وإن تأثر بمجتمعات أخرى. وتمثل دراستنا للعلاقة الموجودة بين القبلية والأحزاب والانتخابات في الجزائر خير مثال على ذلك، فالجزائر طبقت نظاما اشتراكيا مستوردا من الخارج لكنه لم يسهم في نهضتها، وبدأت منذ ما ينيف عن عقدين من الزمن سلسلة إصلاحات سياسية ولجت فيها عالم الديمقراطية حتى وأن كانت صورية. وهي أيضا نظاما غريبا مستوردا مهما قيل عن تكييفها مع الواقع الجزائري. فلماذا هذه الإخفاقات؟ وهل العيب في النماذج أم في التطبيق؟

<sup>1</sup> عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مرجع سابق الذكر، ص 76-78

إن طبيعة المجتمع وبنيتة ونظامه الثقافي هو المحدد الأساسي لمدى ملائمة تلك النماذج له، وكما يقال إذا عرف السبب بطل العجب. فالنظام الثقافي بمكوناته المادية والروحية والفكرية لا يكفي بتوجيه الفرد والمجتمع بل ويقبل ويرفض التعامل مع ما يأتيه من الخارج.

فصحيح أن الحضارة الغربية بسطت نفوذها على العالم، وقدمت له من الإغراءات ما حولها في عينه إلى جنة أرضية، فأصبحت مجتمعاتنا تتشبه بتلك الحضارة القوية: في ملابسها ومأكلها ونقلها وطريقة كلامها وعيشها... وصحيح أن النظر سطحيا لهذه المجتمعات يجعلنا نظن أن عاداتها وتقاليدها وبالتالي ولاءاتها قد إندثرت أو كادت تندثر، وأصبحت الصفات الفيزيولوجية العرقية لا تمثل فارقا أساسيا. لكنها مازالت رغم مظاهر الحدائة تحافظ على هويتها، إن ظاهريا أو في شكلها المختزل داخل الذاكرة الجماعية، إن ما يسيرها هو النظام الثقافي.

ما زالت الجماعة التقليدية تمثل أساس الانتماء وتلعب دور الوساطة بين الفرد والمجتمع من جهة وبين المجتمع والدولة من جهة ثانية، والولاءات القبلية العشائرية العائلية من أكثر الولاءات التقليدية رسوخا وتأثيرا في مجمل الحياة العربية المعاصرة -بما فيها الجزائر-،<sup>(1)</sup> وهذه الإنتماءات مستمرة ليس فقط بسبب التنشئة فحسب، بل وبسبب الظروف التي خلقتها في الأساس. وحتى نفهم ذلك جليا في وضع الجزائر، فبالإضافة إلى الجانب التاريخي الذي أوردناه سابقا حول طبيعة البناء الاجتماعي، يجدر بنا الإلمام بالثقافة الجزائرية من منطلق كونها مجمل أساليب المعيشة وطرق الحياة اليومية، وتشمل بين عناصرها رؤية عامة للواقع وقيما وتقاليد ومبادئ ومفاهيم ومعتقدات ومهارات ومعايير ومناقب وأعراف وقوانين وقواعد تحدد السلوك اليومي. لذلك سنتناول السمات الثقافية للبناء الاجتماعي الجزائري، وهذا لا يعني تناول كل العناصر الثقافية المشكلة له، إنما سيكون عبارة عن عرض لبعض تلك السمات لعلاقتها بموضوع دراستنا، والتي سنجمعها في ثلاث عناصر نراها أساسية:<sup>(2)</sup>

1-البنية

2-الولاء

3-الموروث

المطلب الأول: البنية:

<sup>2</sup> محمد عزت حجازي، "الشخصية العربية": وحدة أم تنوع؟ قضايا عربية. السنة 6، العدد 2، يونيو 1979، ص 221

<sup>1</sup> لقد تبيننا هذا التقسيم بعد الاطلاع على مجموعة من الأعمال النظرية للأنثروبولوجيا ولكن أيضا أعمال: مصطفى بنفوشة، محمد السويدي، أحمد بن نعمان، حليم بركات، محمد شرابي، أحمد الجوهري وآخرون.



إن الأنثروبولوجي كلما استعمل مصطلح "البنية" و"البناء" إلا وقفز إلى ذهنه "كلود ليفي سترأوس"، واضع أسس البنيوية التي قامت في خطها العريض على فكرة أولوية المبادئ الكلية للفكر رغم تباين طرق الحياة واختلافها من ثقافة إلى أخرى، فعقول الناس تعمل تبعا لنفس المبادئ البنائية الأساسية حتى ولو اختلفت ظروفهم، فالكائنات الانسانية تتقيد بفكرة العقل لذلك تشابهت عقول من يعيشون في المجتمعات البسيطة مع عقول من يعيشون في المجتمعات المتقدمة وتتصف بنفس التعقيد. إنها أولوية المبادئ العقلية على المضمون في جزئياته ويظهر ذلك في الأساطير، حيث حسب المدرسة البنيوية لا يهتم الأنثروبولوجي بتواجد هذا الحيوان أو ذلك في الأسطورة، وإنما العلاقة بين الحيوانيين في مضمونها الأسطوري، حتى وإن كانت ما بعد البنائية قد أشارت إلى أنه لا يمكن التغاضي عن أهمية وجود هذا الحيوان أو ذاك بالذات في الأسطورة. إن البنائيون بنظرتهم إلى المبادئ الكلية للفكر والتي تجعل من عقول الناس تعمل تبعا لنفس المبادئ البنائية حتى ولو اختلفت الظروف التي يعيشون فيها، قد شدوا انتباه الباحثين إلى مفهومي البناء والنظام. فهل هنالك فرق بينهما؟

إن الأدبيات الاجتماعية تعرف البناء على أنه مجموع عناصر لا تتغير طبيعته حتى وإن غيرت (أو تغيرت) تلك العناصر من مكانها، بينما يقصد بالنظام ذلك المجموع الذي تتغير طبيعته بالتغير الذي تعرفه عناصره. ولعل القارئ يلاحظ ذلك الغموض الذي يكتنف فهم التعريفين والإلمام بالفرق بينهما، لذلك وحتى تتضح الفكرة لدينا (وقد سبق وأن تناولنا البناء الاجتماعي) فلنستعر المفاهيم الأساسية من الوظيفيين، الذين حتى يظهروا ماهية البنية الاجتماعية يشيرون إلى أنها مجموعة من الأفراد تعيش في جماعة، وأن كل فرد فيها حقيقة بيولوجية ونفسية واجتماعية، وأن هدف الدراسة الأنثروبولوجية هو تحديد المعالم الثقافية للجماعة/الأفراد، أي تحديد الفرد كحقيقة اجتماعية انطلاقا من الفرد الحقيقي (البيولوجي)، ولنأخذ مثال الجماعة العائلية وهي جماعة مغلقة عناصرها مشكلة من الأب والأم والأبناء... فإذا ما حدث تغير على أحد هذه العناصر كأن تموت الأم (وتعويضها بزوجة أب)، فإن الجماعة العائلية لا تتغير في طبيعتها، إذ يبقى الأب أبا والأم أما -وإن ماتت- وهكذا، لذلك نحن نتحدث عن البنيات الاجتماعية والسياسية لكونها تسمح بإنشاء علاقات عائلية في مثالنا تشكل مرجعية سياسي.

إن هذه الملاحظات البسيطة تنطبق على البناء الاجتماعي القبلي في الجزائر حتى وإن تغيرت الكثير من ملامحه بفعل الاجتثاث الذي تعرضت له القبيلة أو لا ثم بفعل العصرية، لذلك رأينا أن التأكيد على استمرار تواجد النزعة القبلية أو على الأقل قوة الانتماءات الأولية في الجزائر مرتبط بدراسة بنيتها

الأساسية، التي يمكن أن نلمسها من خلال ثلاث نقاط أساسية هي: العائلة، البنية الانقسامية والطابع الريفي البدوي.

#### أ- العائلة:

عند دراستنا لنظم القرابة في المجتمع القبلي رأينا أن العائلة به وعلى غرار معظم المجتمعات الإنسانية تشكل نواة التنظيم الاجتماعي ومركز النشاطات الاقتصادية، إذ تتمحور حولها حياة الناس، إنها الوسيط بين الفرد والمجتمع والمؤسسات<sup>(1)</sup> التي يتوارث فيها الأفراد والجماعات ضمن ما يتوارثون إنتمائهم الاجتماعية والدينية والثقافية والسياسية، لذلك يصدق القول بالنظام الأسري الذي لا يكتفي بكونه نظاما طبيعيا يخضع للدوافع الطبيعية (الغرائز)، بل هو نظام اجتماعي يقوم على قواعد يرتضيها العقل الجمعي. إن العائلة الجزائرية لا تخرج عن هذا التصور العام للأسرة، مع خصوصيات مرتبطة أساسا بالمنظومة الثقافية العربية الأمازيغية الإسلامية، ولكن ركيزتها المحورية هي القرابة. إن هذه الخصوصيات تجعلنا نحفظ على التعريف الذي قدمه كل من "بل" و"فوجل" على أنها وحدة بنائية تتكون من رجل وامرأة، يرتبطان بطريقة منظمة اجتماعيا مع أطفالهما، أو "بيسانز" الذي يرى أنها امرأة وطفلها ورجل يراعاهما.<sup>(2)</sup> فالأسرة الجزائرية ليست كذلك على الأقل على مستوى الحجم والوظائف.

فقد عرفها "بوتفوشت" على أنها تدخل في نطاق المجتمع الإنساني المسمى "عائلة"، مكونة من أقرب الأقارب المشكلون للكيان الاجتماعي والاقتصادي المؤسس على علاقات التزام متبادلة: تبعية ومساعدة. فالجماعة العائلية المشتركة أو الجماعة المنزلية-العائلية في الوسط التقليدي تتطور تحت ضغط الإرغام والعصرنة وتحت وطأة المراحل الجديدة للتكنولوجيا والسيطرة على البيئة،<sup>(3)</sup> وهي من نوع العائلة البطريقية الأكناتية.<sup>(4)</sup> وتحليل هذا التعريف يمكننا تحديد العناصر الأولية للعائلة الجزائرية والمتمثلة في:

<sup>1</sup> زهير حطب، تطور بنى الأسرة العربية والجدور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة، (بيروت: معهد الإنماء العربي.

1976) ص 17-22

<sup>2</sup> حسن عبد الحميد أحمد رشوان، تطور النظم الاجتماعية وأثرها في الفرد والمجتمع، (الاسكندرية: المكتب الجامعي الحديث،

ط4، 2003) ص 67

<sup>1</sup> مصطفى بوتفوشت، مرجع سابق الذكر، ص 15.

<sup>2</sup> إن كلمة "أكناتي" تعني في القانون الروماني الأقارب الرجال أو الرجال المنحدرون من نسب الجد المشترك الذي يتولى رئاسة السلطة العائلية. بينما يفيد الإستعمال الحديث لهذا المصطلح نسب الذكور ومقيد به فقط، دون الإشارة إلى السلطة العائلية المشتركة. ف"الأكنت" هو الشخص المنحدر من نسب الأب أو التابع للنسب الأبوي، ويستعمل البعض مصطلح "النسب الذكوري". وورد في: نفس المرجع، ص 15.

\_ عنصر القرابة: الذي يشير إلى بنية تلك العائلة والمكونة من أقرب الأقارب، مما لا يدع شك في أثر الولاءات الأولية ومنها القرابة والقبلية على الفرد.

\_ الكيان: يعتبر "بوتفنوشت" عن حق أن العائلة الجزائرية كيان اجتماعي واقتصادي، فإستعماله لمصطلح "كيان" يؤكد ليس فقط على التواجد المادي بل أيضا الوجداني. فالأفراد المكونين لهذا الكيان مرتبطون بيولوجيا، نفسيا، ماديا وثقافيا، وهو إن يورد أنه كيان اجتماعي واقتصادي فالتأكيد على الروابط وطبيعة العلاقات القائمة داخله، وأيضا إلى الحاجة والتضامن والتقسيم الاجتماعي للعمل، أي الالتزامات المتبادلة والمتأرجحة بين التبعية والمساعدة أو كلاهما معا، ولعلنا نلاحظ إستعمال مصطلح "الجماعة" السوسيولوجي.

\_ العصرية: إن الحديث عن السمات العامة للعائلة الجزائرية كما أن تصنيفها في خانة البطريقية الأكناتية وبالتالي -كما يذهب إليه البعض- إصاق الطابع التقليدي بها، لا يعني إلغاء آثار التحديث والعصرية اللذان لا تجسدهما الأفكار والعلوم فقط، ولكن أيضا التطور التكنولوجي والمعلوماتي عليها، ومحدودية الإطار الايكولوجي الذي تعيش ضمنه، مما أدى إلى بروز تقاطب الحداثة والتقليد. وتوجد العائلة الجزائرية ضمن هذا التصور العام رغم إكتسابها لمظاهر العصرية، إلا أن الكثير منها لا يزال متشبث بالتقليدي إن إراديا أو لاشعوريا.

\_ النسب: إن العائلة الجزائرية عائلة أبوسية، فالإنحدار فيها يعود إلى جد مشترك ذكر. وسنعود إلى هذه النقطة بشيء من الإسهاب.

ودون أن ندعي أننا نورد دراسة تحليلية للعائلة الجزائرية، فذلك يحتاج دراسة أنثروبولوجية وسوسيولوجية قائمة بذاتها، فإننا سنكتفي في هذا المقام بتناول الخصائص العامة للعائلة الجزائرية التي من الممكن أن ترقى لتشكل سمات أساسية لها، والتي يمكن إجمالها في النقاط التالية:

### 1-الانحدار والانتساب:

إن العائلة الجزائرية أبوية بطريقية، مما يعني أن الانتساب فيها يكون في خط الذكور، أين يمثل الجد والأب دور القائد الروحي للجماعة العائلية وينظم تسيير التراث الجماعي. هذه المرتبة الخاصة تساهم بواسطة النظام الاجتماعي في تماسك الجماعة.<sup>(1)</sup> إن هذه البنية الهرمية التي تجعل من الجد/الأب الذكر يحتل

<sup>1</sup> Renè Mounier, le culte domestique en Kabylie, mélange de sociologie nord-africaine, 1930, Paris, F, Alcan, p 120.

رأس الهرم توحى بدونية النساء، فبايسم خير العائلة ومصحتها، وبايسم الدين والتقاليد الموروثة التي تعطيه تلك الحقوق والامتيازات وبايسم دوره كمعيل، المكتسب لمعرفة تفوق معرفة بقية أفراد العائلة، ثمرة سنه وكفاحه في معترك الحياة وانتمائه لعالم رجولي، يحتل هذا المركز.

إن الإنتساب في خط الذكور في العائلة الجزائرية شأنه في ذلك شأن العائلة العربية المسلمة<sup>(1)</sup> تظهر كل دلالاته الرمزية من خلال صورة الأب التي ينسب لها صفات متناقضة، فهو من ناحية رؤوف، محب، عادل، غفور، رحيم، ودود ومانح، مكافح يسهر على مصالح أفراد الأسرة على أنهم عيال يحتاجون دائماً إلى حمايته وقيادته في عالم يهدد حقوقهم باستمرار. ومن ناحية أخرى يوصف على أنه جبار، قاس، سريع الغضب، صارم في عقابه، مخيف لا يرحم، متسلط لا يقبل الجدل، مهيم، متعال، منتقم، مانع، غامض.<sup>(2)</sup> إن هذا التناقض في الصفات يأخذ أبعاداً بيكولوجية عندما تنتقل صورة الأب هذه داخل العائلة إلى العالم الخارجي لها فتتعمم على المجتمع، وتطبق على الأستاذ وصاحب العمل والقائد والدركي والحاكم، الذين يتصرفون من مواقعهم وكأنهم آباء.<sup>(3)</sup> إن رمزية هذا التصور قد تشكل دليل على إتفاق المجتمع على اعتبار الأب مصدر للقوة المادية والمعنوية، وبالتالي الإعتزاز بالإنتساب إليه، كما تؤكد النظرية دعنا لا نقول الدونية ولكن السلبية في مسألة الانتساب. فكم من مرة لاحظنا في أحيائنا الأطفال وهم ينعنون طفلاً مدلاً بآبائهم، وفي ذلك تقييد من شأنه.<sup>(4)</sup>

إعتبر الكثير من دارسي المجتمع العربي المعاصر ومنهم "حليم بركات" أن هذه الصورة تمثل السمات التقليدية وأن الحداثة أدخلت الكثير من التغيير عليها في إطار الوسائل التربوية الحديثة المستعملة من قبل الأسرة، وهذا وإن كان صحيح إلا أنه لا يغير من نظرتها في عمومها لصورة الأب الذي يمثل خط الانتساب في المجتمع، فيقال هذا "ابن فلان"، بل أكثر من ذلك فقد لاحظنا كباحثين ولكن أيضاً كفاعلين اجتماعيين وجزء من المجتمع المدروس على أن المرأة رغم تحررها الناجم عن الحداثة تميل أكثر إلى الإرتباط بالرجل من منطلق سقناعتها وإحساسها بالأمان فقط عندما تكون في عصمة هذه الصورة.<sup>(5)</sup>

إن التأكيد على الخط الأبوي في الانتساب وإن كانت عرفته الجزائر قبل الفتح الإسلامي مثلها مثل الكثير من المجتمعات إلا أنه يجب أن نشير إلى أنها عرفت الانتساب الأمومي خصوصاً بالنسبة للقبائل

<sup>2</sup> أغلبية المجتمعات الإنسانية تأخذ بالانحدار والانتساب إلى الخط الذكوري .

<sup>3</sup> حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008) ص 480.

<sup>3</sup> Pierre Daco ; les voies étonnantes de la psychologie, France, collection marabout, 1988, p 199

<sup>4</sup> L'expression utilisée dans l'usage courant est ; " fils a maman"

<sup>1</sup> نوال السعداوي، المرأة والجنس، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الرابعة، 1984) ص 98

العربية التي استوطنت الجزائر بعد الفتح وهذا ما يشير إليه دارسوا العائلة العربية على غرار "زهير حطب" و"محمد صفوح الأخرس" الذي رأى أن "تركيب العائلة الذي برز في المجتمع الإسلامي يمثل استمرار وتطور لتركيب وجد قبل ظهور الإسلام، إلا أن الكثير من وظائفه قد صقل تحت تأثير مبادئ الشريعة الإسلامية الحنيفة، وبمعنى آخر أن تركيب العائلة العربية الإسلامية في القرن العشرين يجب أن يفهم بأنه نتاج لذلك التفاعل بين التنظيمات الاجتماعية العربية التي كانت تسود قبل ظهور الإسلام الحنيف نفسها".<sup>(1)</sup> فهذا الاستنتاج القاضي بإستمرار التركيبة القديمة مع تعرضها للصقل الإسلامي يجد كل تجلياته في العائلة الجزائرية التي رغم التحولات الأساسية التي عرفت في المرحلة الكولونيالية وفي مرحلة العولمة إلا أنها تبقى في عمومها عائلة إسلامية تحافظ في أعماقها على الطابع التقليدي وتعزز بالإنساب.<sup>(2)</sup>

وهذا ما أكده الأستاذ "محمد سعدي" في البحث الأنثروبولوجي الميداني الذي قام به لموضوع الإسم عند العائلة "التلمسانية" ( التي يمكن تعميمها على الأسرة الجزائرية مع بعض الاختلافات التي لا تغير نتائج الأستاذ سعدي ) عند تناوله لمرجعية الإسم التي أرجعها أول ما أرجعها إلى النسبة أو النسب، إذ يستعمل الاسم للدلالة على الانتماء والقرابة العائلية والعشائرية والطائفية أو الجغرافية أو الحرفية،<sup>(3)</sup> فالأخذ بنظام الانتساب الأبوي تؤكد الألقاب العائلية المتوارثة في خط الذكور في العائلة الجزائرية إلى غاية انجازنا لهذا البحث،<sup>(4)</sup> مع الإشارة إلى كون الحالات التي يسجل فيها المولود باسم أمه قليلة نسبيا وينظر إليها المجتمع الجزائري على غرار المجتمعات العربية الأخرى نظرة ازدراء لكون ذلك المولود نتاج علاقة غير شرعية.

## 2- البنية:

لقد أكد "حليم بركات" على أن النظام الأبوي لا يزال راسخا في البادية والقرية والمدينة على حد سواء، وأن التحولات الناجمة عن الحداثة مثل النزوع إلى المشاركة العامة يكاد ينحصر في أوساط البورجوازية الجديدة،<sup>(5)</sup> وهذا ينطبق طبعا على المجتمع الجزائري، الذي يؤكد فيه هذا النظام من خلال بنية عائلته طابعه

<sup>2</sup> محمد صفوح الأخرس، تركيب العائلة العربية ووظائفها، دراسة ميدانية لواقع العائلة في سوريا. (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976) ص 20.

<sup>3</sup> هذا ما يفسر جزئيا الميل إلى إختيار المرشحين الإسلاميين في الإنتخابات في كل الدول العربية وليس في الجزائر فقط. ونتائج الإنتخابات التشريعية لسنة 1991 دليل على ذلك تؤكد نتائج حزب مجتمع السلم كمثل لتيار الإسلامي في كل الإنتخابات المتعاقبة بعد ذلك.

<sup>4</sup> محمد سعدي: الاسم، دلالاته ومرجعياته، مقاربة أنثروبولوجية. بحث قدم في وقائع الملتقى: "أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر" 22-24 نوفمبر 1999 تيميمون الجزائر، إنسانيات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ص 119.

<sup>5</sup> وهذا ما أكده المشرع الجزائري في قانون الحالة المدنية الصادر بموجب القانون

<sup>1</sup> حليم بركات، مرجع سابق الذكر، ص 182.

البطريقي، والذي جعل من الأسرة الممتدة أو على الأقل المركبة الشكل الأكثر حضورا في المجتمع الجزائري خصوصا في المناطق الداخلية الريفية والصحراوية.

فالعائلة الجزائرية تقليديا ومن حيث المبدأ عائلة ممتدة، إذ تتعدى العلاقات الوثيقة التي تقوم بين الأبوين والأبناء إلى الجد والجدة والأحفاد والإخوة والأخوات والأعمام والعمات، مما يعني عيش ثلاث أجيال تحت سقف واحد، وبروز العائلة النووية كنتيجة للتغيرات التي عرفها المجتمع لا يمثل وضعية حقيقية وإنما ميلا فقط، فأجزاء كبيرة من التجمعات السكانية في الجزائر بغض النظر عن حجمها تقع في المناطق الداخلية والصحراوية يغلب عليها طابع العائلة الممتدة وتستعمل في معنى مقارب لكلمة "الدار" و"الدوار"، الذي ينتشر بصورة ملحوظة في المناطق القروية الريفية وحتى في الحواضر المتوسطة الحجم.

ففي دراسة ميدانية قام بها "علي عمار"<sup>(1)</sup> أكد أن الأسرة الجزائرية المعاصرة مكونة من أعضاء أساسيين وأعضاء آخرون، وأدرج ضمن الأعضاء الأساسيين الزوج وزوجه وأولادهما وآبائهما وأجدادهما وزوجة الولد الذي يخلف الأب بعد الوفاة أو أثناء عجزه عن مواصلة النشاط، وأدرج في خانة الآخرون الإخوة والأخوات، الأعمام والعمات. وقد فضل كنظام عائلي للأسرة الجزائرية ما أسماه "بالنظام القديم التصاعدي" والذي قصد به الأسرة الممتدة، عن النظام الحديث القائم أساسا على الأسرة الزوجية النووية لنتشابه في أوضاع الناس لتشكل موروث تاريخي وثقافي يقوم على التعاون ويوفر إطارا صالحا لمعالجة مشاكل المسنين والأرامل والأيتام والمعوزين

إن الاطلاع على هذه الدراسة يسمح لنا بتسجيل النقاط التالية:

- 1/ إدراج الأجيال الثلاثة المطلوبة حسب الأنثروبولوجيون في الأسرة الممتدة في قائمة الأعضاء الأساسيين (كما يقول رجال القانون المعني أو المعنيون والأصول والفروع) المشكلون للأسرة الجزائرية.
- 2/ استعمال مصطلح الآخرون بدل الثانويين بالنسبة للفئة الثانية من الأعضاء، ففي أغلب الحالات لاحظنا تواجد الأعضاء الآخرون مع الأساسيين لتشكيل ما يمكننا أن نسميه "العائلة الجزائرية النموذجية".
- 3/ تلميحه إلى أن التغيرات الحديثة لم تأثر في طبيعة بنية العائلة الجزائرية التي حافظت على سماتها العامة وذلك يعود أساسا إلى الحاجة إلى التعاون في كل تجلياته.

<sup>2</sup> دراسة نشرت في يومية "صوت الغرب" من العدد 923 - 928 أي من الخميس 14 نوفمبر 2005 إلى الثلاثاء 19 نوفمبر 2005.

كما أن "رشيدة بن خليل" تناولت وضع العائلة الجزائرية الحالي وحاولت استشراف مستقبلها من خلال دراسة<sup>(1)</sup> أهم ما يجذب الإنتباه فيها هو أن 62% من المسنين يعيشون ضمن عائلات ممتدة، مما يؤكد ميل العائلة الجزائرية الطبيعي إلى التقليدية. كما أنها أشارت إلى عامل ضبابية الحدود في الحالة الجزائرية بين العائلة الممتدة والنوية وذلك يعود حسبها إلى الفارق بين المستوى التنظيمي للعائلة والمستوى الاقتصادي والثقافي، وهذا ما يجعل العائلة النوية بحكم الانتماء الثقافي تابعة ومتصلة بالعائلة التقليدية ويسمح بإعادة بناء هذه الأخيرة، وتستدل في ذلك بالارتفاع الذي عرفته العائلات الزوجية في المدينة والريف على حد سواء في الجزائر في السبعينات من القرن الماضي وتراجعها منذ التسعينات منه وذلك لأسباب اقتصادية وأمنية واجتماعية تقليدية.

وفي الدراسة الميدانية التي أجريناها على أحد أحياء مدينة سعيدة محل إقامة الباحث، واستعملنا فيه الاستمارة والمقابلة، أين وظفنا معرفتنا بأهل الحي الناجم عن إحتكاك دام سنين طوال. تبين لنا إلى أنه من بين 367 عائلة شكلت عينة الدراسة لا تشكل العائلة النوية منها إلا 28 عينة. صحيح أن الحي بطابعه عبارة عن مساكن فردية ولكنه يعكس صورة الأغلبية الكبيرة للأحياء السعيدية حتى تلك ذات السكنات الجماعية.

وعند تحليلنا لنتائج هذه الدراسة المتواضعة أمكننا تسجيل الملاحظات التالية:

1/ تشكل العائلات الممتدة في المعنى الكلاسيكي لها من إجتماع ثلاث أجيال فأكثر تحت سقف واحد 281 عائلة أي 76% من مجموع العينة محل الدراسة، وأن عدد العائلات المركبة ( التي تجمع عائلتين نوويتين 28 عائلة نجد أن نسبتها لا تتجاوز 7 عائلات).

2/ إن الانتشار الذي تعرفه العائلة الممتدة (أو حتى العائلة النوية) بخروج عائلات زوجية من رحمها ما هو إلا إعادة لإنتاج عائلة ممتدة أخرى مع الزمن، وقد لاحظنا على أن سبع عوائل تعرف ذلك، كما سجلنا أن 18 عائلة زوجية عادت للإنصهار في عائلات مركبة بحيث تشكلت عائلتان مركبتين من إنصهار ست عائلات نووية (ثلاث إخوة بعائلاتهم زائد ثلاث آخرين)، وتشكلت 8 عائلات نووية في أربع عائلات مركبة (كل عائلة مكونة من أخوين وعائلتهما)، وتشكلت عائلة أخرى ممتدة من إجتماع أربع أسر زوجية. ومن خلال مقابلتنا لهذه الأسر (18) تبين لنا أن 11 حالة منها تعود أسباب انشطارها في البداية إلى مشكل السكن،

<sup>1</sup> Rachida Benkheil. "La Famille Algérienne Situation Actuelle et Perspectives D'évolution ", in: **Cahier O.R.S.T.O.M**, série sciences humaines, vol n.03 1993, p.315

وأن تحسن ظروفها المادية وبالتالي قدرتها على بناء مسكن فردي واسع ساهم في إعادة انصهارها، بينما تباينت أسباب الحالات الأخرى.

3/ وجود عائلتين ممتدتين من أصل قبائلي، إحداها مشكلة من اجتماع أربعة أجيال والأخرى من ثلاث أجيال، ممل قد يدعونا إلى القول بوجود ميل نحو العائلة الممتدة في البناء الاجتماعي الجزائري رغم كل ما يقال في معظم المناطق لأسباب نفسية وثقافية واجتماعية واقتصادية.

4/ أما من الناحية البيكولوجية فمن خلال مقابلاتنا ل17 شابة من عائلات مختلفة تقطن بالمنطقة، تمثل الجامعيات منهن 9 فتيات وثمان بمستويات مختلفة، إحدى عشر منهن عاملات وست ماكثات بالبيت، وعن سؤالهن عن ميلهن إلى الإقامة مع الزوج في مسكن منفرد أو مع أهله، أجابت المجموعة كلها باختيار الإقامة في مسكن منفرد تفاديا للمشاكل كما قلنا. ولكن عن سؤالهن عن اختيار ابنهن لمكان الإقامة، أجابت 13 شابة منهن بصراحة شبه تلقائية على أنهن يفضلن إقامة الابن وزوجه معهن في نفس الدار خصوصا الإبن البكر، بينما فضلت 4 شابات إقامة الابن لوحده عند زواجه. فهذه الصورة الكاريكاتورية لميول جيلين: جيل العجوز وجيل الكنة، التي إن طال عمرها ستصبح عجوزا لكنة، تؤكد أن آثار العصرية لم تمتد لأغوار الذاكرة السجالية الجماعية (اجتماعية أو دينية) والتي تريد أن يهتم الأبناء بأوليائهم عند كبرهم.

5/ لاحظ الكثير من الدارسين ذلك الميل الذي أصبح شبه طبيعي عند النساء في المجتمعات الغربية أكثر من الرجال<sup>(1)</sup> إل حياة العزوبية، بينما ساهمت الترسبات التاريخية للنظام الأبوي في العائلة الجزائرية والتي تصور لها رمزية العلاقات<sup>(2)</sup> بين الرجال والنساء في ترجيح كفة الرجال بكثير بالإضافة إلى الازدواجية الأخلاقية في علاقة الرجل بالمرأة.<sup>(3)</sup>

وبناء على كل ما سبق يمكننا القول أن العائلة الجزائرية غدت تلك الوحدة الاجتماعية الأساسية التي يتجاوز دورها داخل البناء الاجتماعي مجرد الإضطلاع بالوظيفة البيولوجية أو حتى الاجتماعية في بعدها الأضيق من قبل التربية والتأهيل، لتغدو الآلية المحركة للبناء الاجتماعي العام في تعبيره السياسي بالنظر إلى أنها الخلية الأساسية في عملية التنشئة، إنها تقوم بتمرير النسيج القيمي وترسيخه في سلوكيات وتصرفات

<sup>1</sup> مثال تفضيل النساء في الولايات المتحدة الأمريكية التخصيب الاصطناعي fécondation in Vitro للإحساس بالأمومة مع البقاء عزباء يصور ليس فقط تلاشي العائلة الممتدة، بل وحتى تلاشي مفهوم العائلة في حد ذاتها على الأقل في المبادئ العامة. في حين يرفض المجتمع الجزائري ذلك ولم يجزه المشرع، بينما أجاز التلقيح الاصطناعي في المادة 45 مكرر من الأمر 02/05 المتضمن قانون الأسرة، شريطة أن يتم بمنى الزوج نفسه (حفاظا على الأنساب) كما لا يجيزه بإستعمال الأم البديلة.

<sup>2</sup> Boyancé Michel, **masculin, féminin, quel avenir**, EDIFA, MAMA, 2007, p 23-24

<sup>3</sup> نوال السعداوي، **المرأة والصراع النفسي**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977) ص.58-59



وتصورات وإقتناعات الفرد والجماعة على حد سواء، وتحتته على الشكل المراد إرساؤه عليه داخل حقل "اللعبة السياسية" التي هي في نهاية المطاف لعبة إجتماعية.

### 3/ نظام الزواج:

لقد إهتم الأنثروبولوجيون بنظم الزواج وعلاقتها بالبناء الاجتماعي الكلي، فزخرت كتاباتهم بأشكال مختلفة من الزواج عرفها الإنسان في مختلف الأزمنة والأمكنة، لكنهم استقروا في نهاية المطاف على تصنيفها إلى ثلاث أنماط هي: الزواج الأحادي وتعدد الزوجات وتعدد الأزواج (ولاحظ الأنثروبولوجيون وجود مجموعات إنسانية تمارس ما يعرف بالزواج الجماعي المعبر عن مشاعية العلاقات الجنسية). كما اهتموا من جهة أخرى بتحديد اتجاه تلك العلاقات الزوجية، فصنفوها إلى زواج داخلي وزواج خارجي. فما هو محل العائلة الجزائرية من الإعراب في المقاربة الأنثروبولوجية لنظام الزواج؟ وما علاقة وأثر ذلك على التركيبة القبلية؟

إن أول ما يجب الإشارة إليه هو ذلك التفاوت بين ماضي الزواج وحاضره، بين التصنيفات النظرية وبين واقعه عند العائلة الجزائرية، فإذا كان تقليديا ينظر إليه على أنه شأنا عائليا وعشائريا، إذ كانت العائلة إن لم يكن العرش هي التي ترتب له على ضوء المراكز والمصالح والطموحات والتحالفات، وكان نظامه يخضع لقواعد التقاليد الموروثة ومفاهيمها حول المركز، الجاه، المال، الأخلاق، الجمال... والتي تريد أن يكون الزواج تعريزا للعصبية من خلال إنجاب الأولاد وتأمين التكامل والتضامن الاقتصادي وحفظ الملكية العقارية .. مباح شرعا بينهما الاتصال الجنسي، ولكن أيضا يرسم معالم علاقات بين مجموعتين قرابيتين.<sup>(1)</sup> لذلك كان حق الإختيار كإجراء أول بيد الأهل تراعى فيه إعتبرات أشمل من تلك التي يراعيها الفرد وحده. والترتيب له أيضا كان بيد الأهل (وما زال كذلك في أغلب الحالات) بداية من الخطبة والفاطحة ونهاية بالزفاف مع كل ما يحمل ذلك من مظاهر الاحتفال والتفاخر، والملاحظ هو أن الزواج التقليدي ما زال واسع الانتشار في الأوساط الشعبية من المراكز الحضرية وفي المناطق الريفية. ففي الدراسة الميدانية التي أجريناها في حي الصومام بسعيدة أجابت 312 عائلة على أن الزواج شأنا عائليا. لكن ذلك لا يعني الجزم في جميع الحالات بأنه مفروض من طرف العائلة، فقد غدى في المدن الجزائرية نتاجا لإختيار فردي، ويتم بين الأفراد قد لا ينتمون إلى المحيط الإجتماعي نفسه، إلا أنه مع ذلك لا يمنع من أن يكون زواجا يستجيب لحاجات شخصية على إعتبر أنه ضمان لدعم وتحسين الموقع الاجتماعي للأفراد الذين إختاروا هذا الشكل الزواجي، ويتحقق هذا الضمان عبر الوظيفة التي يحتلها القرين بفضل الوظيفة السياسية أو لكونه موظفا

<sup>1</sup> علي محمد بيومي، عفاف عبد العليم ناصر، علم الاجتماع العائلي، (مصر: دار الكتاب الحديث، 2003) ص 75

إداريا كبيرا للدولة أو عسكري ذي رتبة عالية ليأتي معيار المستوى العلمي الراقي في الأخير، فيغدو النسب إلتسابا.

إلا أن العديد من الأسباب لعل أهمها الإجتثاث الذي تعرضت له البنيات التقليدية في الجزائر أثناء الاستعمار، بالإضافة إلى الانتشار<sup>(1)</sup> المذهل للثقافة الغربية بجميع صورها وأشكالها في المدن والحوضر الكبرى مما حولها إلى فضاءات "تمدن غربي" عكس نفسه جزئيا وشكليا على إجراءات الزواج فيها، إذ أصبح في بعض الحالات شأنا فرديا أكثر منه عائليا، حتى وإن لم تأخذ تلك الفردانية نفس الأشكال الغربية التي تذيب الذات الجماعة لتقدس الذات الفرد. فالحياة العصرية مهنية، تعليمية، علمية وثقافية وحتى ترفيهية أصبحت فضاءات جديدة لاختيار شريك الحياة بعد أن كان الفضاء القرابي أولها وأهمها.

إن هذا التحول الذي طرأ على الجانب الأول من نظام الحدثة تعكسه الصورة الحقيقية التي جسدها التعديل الذي أورده المشرع الجزائري على قانون الأسرة<sup>(2)</sup> وخصوصا المادة 11 المتعلقة بالولي في عقد الزواج، والذي يرى البعض على أنه لا يتوافق وموروث العائلة الجزائرية، وكان نتيجة ضغوط خارجية في اتجاه تحرير/ تغريب المرأة الجزائرية كخطوة أولى لتغريب المجتمع بأكمله، وهذا ما يفسر حسبهم إصداره بموجب أمر رئاسي بدل إستعمال الأداة التشريعية العادية المتمثلة في قانون صادر عن المجلس الشعبي الوطني. ولكن ذلك لا يعني بالضرورة أن العائلة الجزائرية أصبحت عائلة على الشاكلة الغربية. ففي دراسة أجراها مخبر الوقاية وأرغونوميا لجامعة الجزائر سنة 1997 على عينة مشكلة من 794 عائلة، وجد أن النووية منها (نمط الزواج التقليدي أو الحديث) تشكل 62% منها، وأن 80% منها تأخذ بالقيم الدينية و45% منها بالقيم التقليدية، بينما لم تتعدى نسبة 30% من العائلات التي تأخذ بالقيم الحديثة. مما يؤكد استمرار النمط التقليدي سواء إعتد على الدين أو التقاليد كنمط غالب في نظام الزواج في الجزائر. وهذا ما أكده باحثين من أمثال "شرابي" و"بركات" و"الأخرس" و"بنفونشت". مع أن الكثير ما زال يتسأل عن مدى شمولية التحول الحداثي على نظام الزواج والإقرار بزوال المعايير القديمة وتعويضها بمعايير جديدة. فالفرد في مجتمعنا مازال يعتمد إستراتيجيات زواجية من أجل تحقيق الصعود بموقعه الإجتماعي كما سبق وأن نوهنا به، وهو الذي يمثل الوحدة الأساسية للبنية الإجتماعية وكل تغيير يمسه يشمل بالضرورة البنية ككل كما أكده لنا "ثيلوث" Thélot في ظل واقع إجتماعي ما زالت تتداخل فيه قنوات عديدة للصعود من أهمها الزواج والمهنة والأصل الإجتماعي والإنتماء العائلي، أي علاقات القرابة والنسب إلى جانب القناة الإقتصادية

<sup>1</sup> إن في ذلك لفتة للمدرسة الانتشارية في الأنثروبولوجيا.

<sup>2</sup> الأمر 02/05 الصادر في 27 فبراير 2005 المتضمن قانون الأسرة، الجريدة الرسمية رقم: 15، ص 19.

الموصلة إلى هذه القنوات التي تغيرت من حيث الصورة التي أصبحت عليها، فعلى سبيل المثال برز بقوة الزواج الخارجي الذي يرمي من حيث إستراتيجيته إلى الحد من مظاهر الحط من المكانة التي تعرضت لها العائلات القديمة.

وقد تأكد لدينا هذا الميل في الدراسة التي أجريناها والمشار إليه سابقا، إذ تبين لنا أنه من أصل 367 عائلة 312 منها تكونت على النمط التقليدي أو ما يقاربه، أين كان الزواج شأنا عائليا أكثر منه فرديا، حتى وإن اختلفت التفسيرات المقدمة من المستجوبين، إلا أنها لا تخرج عن دائرة: القرابة، المصالح، الجاه، المراكز، بل وأشاروا إلى أنه حتى وإن كان الاختيار فرديا إلا أنه يتحول إلى شأن عائلي سواء في الحصول على الموافقة عليه أو حتى في إجراءات الخطبة والزفاف، فلا مناص من ذلك التحول الذي يؤكد مرة أخرى على الطابع التقليدي الذي ما زالت صورته توسم حياة الجزائري.

كما أن المجتمع الجزائري لا زال يعرف نظام تعدد الزوجات حتى وإن كانت وطأته قد خفت بفعل العصرية والاقتصادي بالمقارنة مع فترات زمنية سابقة، ونلمس ذلك خصوصا في المناطق الداخلية الريفية والصحراوية، ولكن ذلك لم يمنع من استمراره رغم التصييق الذي مارسه عليه المشرع الجزائري<sup>(1)</sup> إلى درجة أنه فرض على الزوج الذي يسعى إلى الزواج ثانية أن يحصل على موافقة الزوجة الأولى والثانية، مما قد يوحي على أن الرجل قاصر عليه الإستئذان، أو كأنه يفرض على الرجل البالغ في إنشاء عقد زواجه موافقة "ولي" له تمثله الزوجة الأولى والثانية أو ترخيص رئيس محكمة محل إقامته، مع العلم أن الخطاب الرسمي المتداول يبرر لذلك بحق المرأة وبالعدالة الاجتماعية وحماية الأسرة خصوصا المرأة والأولاد القصر من إجحاف الزوج الناجم عن الزواج بإمرأة أخرى.

إن استمرار نظام تعدد الزوجات في المجتمع الجزائري يمثل استجابة لقيمة دينية، إذ أن الإسلام أباح للرجل حق الزواج بأربع نساء شرط العدل بينهن والقدرة على الإنفاق عليهن.<sup>(2)</sup> فإذا كانت بعض الدول العربية على الصعيد القانوني قد قيدته بهذين الشرطين مثل سوريا والعراق وبعضها الآخر حرمه مثل تونس والبعض الآخر يأخذ به في نطاق الأحكام الدينية مثل السعودية، الكويت، الإمارات، اليمن، السودان، الأردن، لبنان ومصر، فإن الجزائر فرضت على المبادر به بالإضافة إلى الشرطين شرطا يكاد يكون تعجيزيا عند فرض الولي، عفوا إذن الزوجة الأولى والثانية وترخيص رئيس المحكمة المختصة إقليميا. وحتى هذا التقييد القانوني لم يمنع بعض الجزائريين بالتشبهت به عن قناعة دينية وعن موروث شكله الطابع البطريقي الأبوي

<sup>1</sup> انظر الفقرة الثانية من المادة الثامنة من نص الأمر السابق الذكر المتضمن قانون الأسرة الجزائري

<sup>2</sup> عبد الناصر توفيق العطار، تعدد الزوجات، (جدة: دار الشروق، 1976)، ص 32

للعائلة الجزائرية، الذي يريد أن يكون الأب: رب العائلة هو الممسك بزمام الأمور ليس فقط أموره ولكن كل شؤون العائلة، وأصبحوا يلجؤون للزواج العرفي 'لى أن يتم تثبيته بدعوى قضائية في المدني. ولا ننسى في هذا المجال وقع المقدس في تثبيت هذه القناعة والذي يعد دعوة غير مباشرة لتعدد الزوجات عند دعوة الرسول عليه الصلاة والسلام جمع المسلمين إلى التماسل والتكاثر، فهو مباه بهم الأمم يوم القيامة.

كما أن استمرار نظام تعدد الزوجات استجابة لأهمية التعاون، التكامل والتكافل الاقتصادي خصوصا في المناطق الريفية والأحياء الشعبية للكثير من المدن، فضيق أسباب الكسب وكثرة المشاكل والصعوبات الاقتصادية يدفع إلى الإكثار من الأولاد خصوصا الذكور للمساهمة في الأنشطة المنزلية، إن "البطريق" بتبنيه لهذا النظام يؤكد على فحولته: رمز النظام الأبوي. وقد سجلنا في الدراسة التي أعدناها على حي الصومام بسعيدة 07 حالات لتعدد الزوجات، هذا الرقم يبدو ضئيلا جدا بالمقارنة مع العينة الكلية، لكن ذلك لا يعني اختفاء هذا النظام تحت وطأة العصرية والتحديث التي تعتبر تحريم هذا النظام جزء لا يتجزأ من قضية تحرير المرأة كجزء من حق الشعوب. وإن كنا نجد الكثير من الصديق في نضالات تحرير المرأة، إلا أننا نعتبر الكثير من التبريرات التي تبحث عن خلق ازدواجية وكأنها تعمل على إعطاء المرأة حق تعدد الأزواج، إلا أننا نرى أنها موسومة بحد من الهزل العلمي والوهن المنطقي الذي ينفى الطبيعة الحقيقية للبناء الاجتماعي الجزائري المنغمس في إسلامه وتقليديه، المعتر بأنسابه. ومهما يكن تمكننا حصر بعض الأسباب التي تقف وراء استمرار هذا النظام رغم اختفائه من معظم دول العالم وتحريمه أو تقييده في بعض الدول العربية منها:

#### 1/ الإستجابة الدينية.

2/ حاجة الأسرة الجزائرية الدائمة والنفسية إلى الإحساس بقوة عصبيتها في عملها الدائم على تدعيم مركزها الاجتماعي.

3/ سواد الحاجة إلى التعاون والتكافل الاقتصادي خصوصا في المناطق الريفية ذات النشاط الزراعي أو الرعوي الذي يحتاج كثافة في اليد العاملة.

4/ قلة إن لم يكن إنعدام إستعمال الوسائل العلمية في مواجهة مشكل الخلفة بالنسبة للأزواج الذين يعانون من العقم خصوصا النسائي مثل التلقيح الاصطناعي.

5/ كما لاحظنا بصفتنا جزء من المجتمع المدروس على أن اللجوء لهذا النظام في بعض الحالات يأتي استجابة لحاجة بيولوجية متناقضة ومبدأ حفظ الفرج خصوصا في مدن عصرية أين كثر فيها "التبرج" كتعبير خاطئ طبعا عن حرية المرأة ومساواتها بالرجل.

ولا يمكننا أن نختم الحديث عن هذه النقطة دون الإشارة إلى ذلك الارتفاع المذهل لحالات الطلاق خصوصا في الأوساط الحضرية لكثير من الأسباب لا مجال لتناولها في هذا المقام، وحالات الزواج من جديد للمرة الثانية أو الثالثة أو حتى الرابعة، وكأننا أمام إعادة بصيغة أخرى لإنتاج نظام تعدد الزوجات على الأقل على المستوى الرمزي.

إن ما نخلص إليه في تناولنا لهذا الشق الأول من نظام الزواج عند العائلة الجزائرية هو أنها تعرف انتشارا واسعا للنظام الأحادي الزواج، لكن ذلك لم يمنع من وجود نظام تعدد الزوجات الذي رغم الحدائثة وضغوط العصرية والتقييد القانوني ووطأة الاقتصادي مازال متشعب بموروث غزته الاستجابة الدينية.

أما فيما يخص الشق الثاني من نظام الزواج فيتعلق بنمطه، إذ يعرف المجتمع الجزائري نمطيه: الداخلي والخارجي (وقد سبق الحديث عن ذلك)، فإذا كان النمط الداخلي يتم داخل الجماعة القرايبية الواحدة بحيث أن المجتمع الجزائري التقليدي تعارف على أن الزواج من ابنة العم والأنساب هو الزواج المفضل إلى درجة أن ابن العم في بعض الأوساط اعتبر ذلك حقا من حقوقه. كما شاع نذر بعض العائلات لبناتهم للزواج من ابن العم منذ نعومة الأظافر، وهذه سمة تتشاطرهما العائلة الجزائرية مع العائلة العربية الإسلامية كجزء منها.

لكن عصرية القرن الواحد والعشرين وتلون الحياة الاقتصادية، المهنية، الثقافية والاجتماعية بما يحمله من تنقل الجزائري إما للدراسة أو العمل أو أداء الخدمة الوطنية.. أدى إلى شيوع النمط الثاني الذي يمثله الزواج الخارجي، إذ أصبح يختار شريكه (أو شريكها) في بعض الحالات تبعا للمحيط الذي يعيش فيه، وأصبح يبدو لنا على الأقل ظاهريا أن النمط الداخلي يميل إلى التلاشي، لكن واقع المجتمع يؤكد عكس ذلك على الأقل لسببين أساسيين:

الأول مرتبط باعتماد الزواج عادة ضمن الجماعة القرايبية أو الجماعة المصغرة والجماعة القرايبية لا تعني فقط العائلة حتى وإن كانت ممتدة (حالة الزواج من ابنة العم) بل أيضا العشيرة والقبيلة والأنساب، كما أن الجماعة المصغرة تضم الحي والقرية أو المدينة خصوصا الصغيرة منها. مما قد يعني على أنه حتى في هذه الحالة الأخيرة يبقى داخليا خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار تطور النظرية الأنثروبولوجية للجماعة القرايبية كنتيجة للتطور العلمي والتقني والمادي وحتم العدي الذي عرفه المجتمع البشري. أما السبب الثاني فمرتبط أساسا بخاصية النظام العائلي الجزائري الأساسية المتمثلة في طابعه الأبوي الذي يريد أن يكون الزواج شأنًا عائليًا أكثر منه فرديًا (الخاصية التقليدية) حتى في المدن الجزائرية الكبيرة وإن كان لأسباب أخرى، مما يعني أن إختيار الشريك يبدأ من الدوائر الأولية: العائلة، الحي، المدينة، الجماعة المهنية،

الجماعة المصلحية... وقد لاحظنا ذلك في الدراسة الميدانية التي قمنا بها، من خلال تسجيلنا للحالات التالية ضمن عينة مسحية شملت 344 زواج في 367 عائلة المكونة تقريبا للحي: (1)

- ° 307 حالة زواج من نفس المدينة.
- ° 29 حالة زواج من خارج الولاية (الغرب).
- ° 04 حالات زواج من شرق البلاد.
- ° 03 حالات زواج من الجنوب الجزائري.
- ° حالة زواج واحدة من غير جزائرية
- ° 09 حالات زواج من ابنة العم القريب أو البعيد.
- ° حالتني زواج من أختين.
- ° 187 حالة زواج من نفس القبيلة بما فيها 57 حالة زواج من داخل العرش.
- ° 04 حالات من نفس الجماعة المهنية.

ونلاحظ أنه رغم تعقد الحياة الحديثة والتحولات العميقة التي عرفها البناء الاجتماعي في الجزائر، فإن مشهد سيطرة التقليدي (حتى إن كان في صور ملبسة بنوع من الحداثة) على نظام الزواج عند العائلة الجزائرية ما زال قائما، وأن التحديث حتى في المراكز الحضرية الكبرى لم يمنع التشبث بالدين والإعتزاز بالنسب والأصل الطيب.

#### 4/ مكانة الابن الأكبر:

تلعب العائلة دور مؤسسة اجتماعية رئيسية وسيطة بين الأفراد والمجتمع، كما أن العلاقات التي تربط بين أفرادها هي انعكاس للعلاقات السائدة في المجتمع ككل وفي مؤسساته الاجتماعية والاقتصادية، السياسية والتربوية والدينية، ومن منطلق سواد النظام الأبوي في العائلة الجزائرية فإن "تفويض" السلطات يكون لرب العائلة كما رأينا ذلك سابقا، وغالبا ما يكون الابن الأكبر الوريث الروحي لبطريق العائلة، إن لم يتلقى تفويضا بممارسة بعض سلطاته. لذلك غالبا ما تجد الابن الأكبر هو السباق إلى مساعدة والده إن مجبرا أو طوعيا، وهو السباق إلى الزواج لتوطيد مركز العائلة، وهو المستشار الأول لربها. فالإبن الأكبر تدفعه تربيته إلى الشعور بأن واجبه هو التضحية في سبيل والديه وإخوته وبذل ما في وسعه من أجل أقاربه، فهو لا

<sup>1</sup> هنالك ما ينيف عن خمسين عائلة لم نتمكن من الاتصال بها لأسباب عديدة منها: أن مساكنها لم تكن إما مكتملة بها أو فارغة من سكانها أو أنهم لم يعيدوا الاستمارة المسلمة لهم.

يتزوج إذا كان أشقاؤه الصغار ما زالوا مثلا في المدرسة أو أن والدته أو والده في حاجة إلى الإعالة،<sup>(1)</sup> إلى درجة أنه إلى فترة غير بعيدة كان الابن الأكبر يرث حتى مهنة أبيه، وفي الدراسة التي أجريناها على الحي السعيد، سجلنا 13 حالة ابن أكبر يرث مهنة أبيه.

إن التقاليد والعادات تلعب دورا فعالا في جعل الابن الأكبر وريث والده وهذا ما أكدته "بتنفوشت" في الدراسة<sup>(2)</sup> التي قام بها ومست ثلاث مدن كبيرة (الجزائر، وهران، عنابة) والتي خلص من خلالها إلى أنه من بين 63 شخص تم استجوابهم 59 منهم أكدوا دور الابن الأكبر كوريث، وكان النفي بلا يقتصر على 4 حالات. وهذا ما أكدته الدراسة التي أجريناها على الحي السعيد، فمن بين أفراد عائلات عينة الدراسة، أجابنا 113 شخص أقر منهم 97 شخص منطق توريث الابن الأكبر، وكانت الإجابة بلا تقتصر على 16 فرد، مع الإشارة إلى أنه من بين 16 فرد كان سبع موجودين في أسفل السلم العائلي (من حيث العمر).

إن القول بكون الابن الأكبر وريثا لوالده لا يعني البتة استحوازه على الموجودات المادية للعائلة بقدر ما يعني تسييره شؤونها وتصريفه لأموالها واستشارته في مصالحها، وتقديمه كمتحدث باسمها في المناسبات. إنه يلعب دور الموكل في عقد الوكالة، إذ أنه يتصرف بإسم العائلة كلها ولحسابها. لذلك فإننا نميل إلى القول بالرمزية للمكانة المعطاة للابن الأكبر في العائلة الجزائرية، رمزية تحاكي التقاليد وتؤكد الصفة الأبوية لها. ومهما يكن يبقى الاعتقاد بأن الابن الناجح هو الابن المطيع الخاضع، وهو الأولى بهبات أبيه بما هي هبات ليست بالضرورة مادية، بل هي قبل ذلك رمزية، أما الابن الميال إلى الإستقلال والإختيار وحرية التفكير فهو ابن "أبق" لا بد من إقصائه عند توزيع العطايا أو على الأقل الإنتقال من نصيبه.

### 5/ دونية النساء<sup>(3)</sup>

يبقى المجتمع الجزائري مجتمعا ذكوريا رغم أن هذا غير صحيح من الناحية الكمية إلا أنه صحيح من الناحية الاجتماعية، لذلك جاءت العائلة الجزائرية في عمومها على غرار العائلة العربية المسلمة هرمية على أساس الجنس، مما جعل المرأة تحتل موقعا دونيا في بنيتها التقليدية منها والمعاصرة لأسباب تاريخية، اجتماعية، اقتصادية وثقافية (أو بسبب سوء فهم الدين).

<sup>1</sup> هشام شرابي، مرجع سابق الذكر، ص 32

<sup>2</sup> مصطفى بوتنفوشت، مرجع سابق الذكر، ص 124

<sup>3</sup> المجتمع الجزائري تترجمه صورة مكبرة للهرم الأسري الذي يكون الأب /الجد قمته ووسطه الأبناء المتزوجون وقاعدته الأطفال والنساء.

إن العائلة الجزائرية عائلة مسلمة في عمومها، والإسلام سوى بين الرجل والمرأة وحرمة عادات كانت سائدة قبله مثل وأد البنات، مع أن موقف المحافظين يفسر في الكثير من الأحيان هذه الدونية بإعترافهم بفروقات موجودة بينهما ويسوغونا لها الدلائل ويقدمون المبررات، ولعل ما يجسد حسبهم تلك الدونية هي تقديم الإسلام للرجل على المرأة بدرجة،<sup>(1)</sup> وقد عرف الإمام "محمد عبده" الدرجة على أنها تعني الرياسة والقيادة التي تقتضيها ضرورات توزيع العمل في الحياة الاجتماعية. ويقدم المحافظون الدليل الديني في قوله تعالى: "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ"،<sup>(2)</sup> ولكنه يؤكد على أن الإسلام كرم المرأة لقوله تعالى: "وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ".<sup>(3)</sup>

بينما يذهب الإصلاحيون: ليبراليون أو ثوريون مذهبا مغايرا، إذ يربطون بين تطور المجتمع ودور المرأة فيه، وهذا صحيح وأن تطبيق النظام العربي الإسلامي القائم يهين كرامة المرأة ويحط من إنسانيتها، ويحصر وظيفتها في ثلاث شؤون أساسية: الإنجاب والتمتع بجسدها وتدبير شؤون المنزل الداخلية، مما دفع بعض الباحثين العرب أمثال "قاسم أمين" و"خالدة سعيد" إلى اعتبار المرأة كائن بغيره لا بذاته،<sup>(4)</sup> فهويتها تحدد بكونها زوجة فلان أو بنت فلان أو أم فلان أو أخت فلان... وهذا صحيح لكون تلك الدونية لا تنحدر إلى اعتبارها أنثى الرجل كما قالت "خالدة سعيد"، ويحصر كينونتها فيما هو بيولوجي، بينما يربط هويتها الاجتماعية بالرجل، ونحن إن سلمنا بذلك فإننا نغفل عن كونها أم وأخت رمز الشرف العربي.

وحتى نفهم وضع المرأة في المجتمع الجزائري يجب أن نذكر أن وضعيتها الدونية الناجمة عن قرون من زمن الممارسات الذكورية التي جعلتها محلا للعنف بشكله المادي والرمزي، دونية يصورها التفاوت في الملكية وفي ممارسة الأدوار الاجتماعية وفي توزيع نتائج العمل العائلي، وتعمقها مقولة المجتمع الأبوي التي تشير إلى مجتمع تقليدي في بناء الاقتصادية والاجتماعية.<sup>(5)</sup> إن الأبوية والتقليدية بذلك صفتان متطابقتان في المجتمع الجزائري الذي لم يستطع التمدن والعصرنة تغيير جوهره، والعائلة الجزائرية لم تتخلص من البنية التقليدية لأن نظام القيم من خلال علاقات القرابة تؤكد استمرار<sup>(6)</sup> الصفتان المعبرتان عن كيان عام يتجاوز التفسير الاقتصادي (أسلوب الإنتاج) ويحيل إلى واقع تاريخي واجتماعي بقيمه وثقافته وأنماطه السلوكية

<sup>1</sup> محمد عمارة، الإسلام والمرأة في رأي محمد عبده، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1980) ص 23.

<sup>2</sup> الآية 34 من سورة النساء

<sup>3</sup> الآية 228 من سورة البقرة

<sup>4</sup> خالدة سعيد: "المرأة العربية: كائن بغيره لا بذاته" مواقف العدد 12 1970 ص 91

<sup>5</sup> هشام شرابي، البنية البطريركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، 1987) ص 28-29

<sup>6</sup> مصطفى بقنوش، مرجع سابق الذكر. ص 134 و ص 210



وبنيته النفسية. وكما يشير "عدي هواري" إلى أن وحدة الملكية والخضوع للسلطة الأبوية المتلبس بالرداء الديني والقيمي والارتباط بالنسب الأبوي والالتزام بالتضامن الذي يخلقه هذا الارتباط، خصائص ترسم ملامح الأسرة الأبوية وبالتالي تحدد مكانة ودور المرأة فيها.<sup>(1)</sup>

إن دونية المرأة في المجتمع الجزائري على غرار المجتمعات العربية الإسلامية تلمس في التمييز بين الدور التعبيري للمرأة ودور الرجل الأداتي والذي لا يوحى بوجود عالمين متميزين وإنما بوجود تقسيم للمهام والسلطة العائلية دون الإخلال بأسس النظام الأبوي الذي يعطي الرجل سلطة مادية يقابلها سلطة معنوية تعبيرية للمرأة في الدار التي تمثل العالم الأنثوي وتكون وحدة للإنتاج بإمتياز كجزء من وسائل وجود العائلة،<sup>(2)</sup> خصوصا وأن الحياة العصرية جعلت من المرأة الجزائرية تتقاسم الدور الأداتي للرجل من خلال عملها خارج البيت، وما يصاحبه من استقلالية مالية ناجمة عن ذلك. فالمسح الأنثروبولوجي للواقع النسائي يصور هذه الدونية من خلال الكثير من التعابير والتي نكتفي بسردها البعض منها:

° لازالت منظومة القيم الروحية والأخلاقية تؤطر حياة العائلة الجزائرية في عمومها، أين تلعب المثل الروحية دور العاكس لخيال المعاني المعبرة عن الكرامة وروح البركة والخوف من الوقوع تحت طائلة إحتقار الجار أو الزميل أو الصديق أو الجماعة التي ينتمي لها الرجل. وفي نظام القيم هذا يظهر جليا أن كل شيء ينصب حول الشرف و"النيف".<sup>(3)</sup> وهذا "النيف" جزء من شرف الجماعة خصوصا القرابية، بحيث لا تجعل منه موضوع سخيرية أو سب لدى الغير، أو تجعل من جماعته القرابية موضوع سخيرية لدى الجماعات الأخرى. ويربط كل جزائري بغض النظر عن مكان تواجده هذا الشرف بعفة نسائه: الأم، الزوجة، الأخت والبنات. مما يحول المرأة إلى محور النيف الاجتماعي، ويدفع إلى إعتبارها ما دامت تحت مسؤولية ذلك الرجل في حاجة إلى الحماية والتوجيه، حماية من المحيط ولكن أيضا من نفسها، فأبي تصرف خاطئ أو كلمة معيبة ستنقص من شرفها وبالتالي من شرف عائلتها، وجرائم الشرف المنتشرة في مجتمعاتنا أكثر من المجتمعات الغربية دليل على ذلك، والخيانة الزوجية إذا ارتكبتها الزوجة تعتبر أكبر الكبائر التي لا تغتفر.

° تترجم التعابير والجمل والمصطلحات المتداولة في المجتمع الجزائري عن ثقافته وعن ما يختلج في النفوس. لذلك نرجع لها لتأكيد سلوك أو قناعة متجذرة لدى الفرد الذي ورثها عن مجتمعه، وهذا ما نلاحظه

<sup>1</sup> Addi lahouari ; **les mutations de la société Algérienne, famille et lien social dans l'Algérie contemporaine**, Paris, la découverte, 1999, p 43-45

<sup>2</sup> Khellil, M ; **la Kabylie ou l'ancêtre sacrifié**, Paris, L'Harmattan, 1984, p.14

<sup>3</sup> "النيف" في الإستعمال الحرفي يدل على الأنف باللغة العربية، ولكن معناه المجازي يدل على الشرف والعفة. إنه يرمز إلى أعلى قيمة وأعز شيء عند الفرد المطالب بأن يستमित للدفاع عنه.

في النظرة الدونية للمرأة في مجتمعنا، إذ أننا لاحظنا إنتشار فناعة مؤداها أن المرأة عندما تتزوج تبقى في اللاوعي الجماعي لأفراد العائلة التي تزوجت فيها غريبة، فتجد مثلا أن الزوج عندما يسأل عن زوجته أو أبو الزوج عندما يسأل عن كنته التي ذهبت في زيارة لأهلها، تكون الإجابة: "راها في دارهم"،<sup>(1)</sup> حتى وإن كانت تلك الزوجة على ذمة زوجها منذ سنوات، وكأن المقصود هنا في الدلالة المجازية أنها ليست جزءا ولن تكون جزءا من عائلة زوجها. وهذا يتناقض وروح الزواج الهادف إلى إنشاء أسرة كما رأينا تكون شراكة بين زوجين في الحقوق والواجبات، لكن الذاكرة الجمعية للنظام الأبوي للعائلة الجزائرية تريد أن تكون المرأة في درجة أدنى من درجة الرجل، درجة لن تسمح لها على الأقل على المستوى اللغوي الذي أوردناه بالقول على أنها جزء لا يتجزأ من عائلة الزوج.

° يمكن إعتبار الموقف العدائي<sup>(2)</sup> عموما الذي تأخذه المرأة الحماة إتجاه كل من يحاول أخذ الابن منها، وكأننا أمام حالة إنتقام إمراة/حماة على العاطفة الجماعية العدائية التي كانت إتجاهها عند ولوجها عائلة زوجها في بداية تكوين الأسرة، أو ليس في ذلك كبت مقنع لشعور بالدونية عملت بها في سنواتها الأولى. وبغض النظر عن كون الأسرة النووية مستقلة أو جزء من أسرة ممتدة، فإن العلاقات داخل نظام الزواج الجزائري (وحتى إن كان مكان الإقامة مستقل)، وإن كانت منسجمة بين الزوجين إلا أنه يشوبها نوع من الاضطراب الاجتماعي بين الحماة والكنة، إضطراب يتأرجح بين المودة المتبادلة وبين المواقف العدائية والتنافس على الاستحواذ على الرجل/الزوج/الابن. كما أن إختلاف الفقهاء رجال الدين - في تحديد ماهية عقد الزواج وتذبذب آرائهم بين إعتباره عقد إيجار أو عقد تملك، قد يشكل صورة تفسيرية لدونية النساء في المجتمع الجزائري، مع الإشارة في هذا المقام إلى استعمال مصطلح "التمليك" في تعريف العقد، يقابله ذلك التداول لمصطلح "الملاك" بسكون الميم، والذي يضيفي الصفة الرسمية (وضع اليد) على زوجة المستقبل. إنه ترجمة لرمزية الدونية في العلاقة الزوجية.

كما أن هنالك صور أخرى توضح دونية المرأة في المجتمع الجزائري الغارق في بطريكيته، لكننا نؤكد على أن هذه النظرة الاجتماعية لا تعني هوان المرأة كما يحاول البعض أن يصورها، بل على العكس فتكريم الإسلام لها، واعتبار الجزائري لها محور شرفه، يدفعنا إلى القول بأن هذه الدونية ضمنية رغم سلبياتها، وفي مقابلها يمكن أن ندرج مكانة الأم خصوصا عندما يتقدم بها السن، إذ يكفي أن نقول أنها تصبح مصدر وروح

<sup>1</sup> تأتي الإجابة بالعامية كالأتي: "راها في دارهم"، والدار المقصود بها هنا هي العائلة، أي أن الزوجة ذهبت لزيارة أهلها، وحتى الزوجة تقول بنفس المفهوم: "راني غاديا لدارنا".

<sup>2</sup> مصطفى بوتقوش، مرجع سابق الذكر. ص 261

"البركة". وحتى في البنيات المعاصرة للأسرة تجدها دائما محترمة بكل ما تحمله كلمة الاحترام من معان أخلاقية واجتماعية. لذلك يمكن القول أن المجتمع الجزائري على غرار المجتمعات العربية الإسلامية أنط المرأة بدور الذاكرة لنظام القيم وبالغ في حمايتها الجسدية حرصا على نقاوة الأنساب.<sup>(1)</sup>

#### 6/ دونية الصغار:

إن العائلة الجزائرية إنتاج اجتماعي تعكس صورة المجتمع الذي توجد فيه وتتطور ضمنه والذي يحدد لها الصور النمطية للسلوكات والممارسات والعلاقات التي تربط أفرادها فيما بينهم، وبينهم محيطهم. ولعل العلاقة السلطوية التي تربط الكبار بالصغار داخل العائلة صورة حية لذلك،<sup>(2)</sup> وتأكيدا على هرمية العائلة الجزائرية حيث يتواصل الكبار مع الصغار عموديا، قمته أوامر ونواهي وتوجيه وتعليم وتحذير وتخويف وحتى تهديد من الكبار الذين يمثلون الوالدين أو الأعمام أو الجد أو الأخ الأكبر، مع ما يقترن معه من ثواب وعقاب، غضب أو صفح، مكافأة أو غفران. بينما قاعدته التي تصور التواصل الأفقي من الصغار نحو الكبار تمثلها الطاعة والإصغاء والترجي والإنصاع.

ينظر إلى الصغار في العائلة الجزائرية على أنهم قصر يحتاجون لمن يعولهم ويوجههم، إلى درجة أنه في بعض الأحيان يتبادر إلى ذهننا على أن العلاقة بين الأبوين وصغارهم هي علاقة ملكية، فهم من الناحية القانونية فاقدوا الأهلية، ومن الناحية الاجتماعية تابعين للكبار، إلى درجة أن العلاقات وصلت في بعض الأسر خصوصا التقليدية في الأرياف إلى مستوى الإستبداد الناجم عن رؤية تربية تحكمها عادات وتقاليد وأعراف تحدد مستوى العلاقات ونمط السلوكات. هذه العلاقات لا تتناقض وما أوردناه عن كون الأسرة وعاءا للتكامل والتضامن والتكافل بين أفرادها نتيجة لكونها وحدة إجتماعية-إقتصادية أساسا.

كما تظهر تلك الهرمية من خلال تفضيل الابن الأكبر وإعطائه امتيازات لا تمنح لغيره من الإخوة، هذه المفاضلة التي تتعكس على الحياة الاجتماعية والسياسية للأسرة والمحيط. كما لاحظنا التفضيل نفسه للذكور على الإناث، تفضيل لطفته الحدائث وأكدته الديانة الإسلامية والتقاليد السائدة على الأقل على مستوى توزيع الموارد (قانون الميراث).

<sup>1</sup> يورد محمد حمداوي مثال المرأة في مجتمع بني سنوس في: المجال السكني العائلي في الوسط الرفي التقليدي: الدار والقرية لدى "بني سنوس" بحث نشر في إنسانيات عدد 7 جانفي-أفريل 1999 ص 35

<sup>2</sup> كما يمكن أن تشكل إحدى الصور النمطية للعلاقات السلطوية داخل المجتمع، فقد أوردنا مثال انعكاس النظرة البطريكية (النظرة للأب) على الشرطي، ورئيس العمل، وممثل الدولة....

## 7/ مصطلحات القرابية:

لقد قدم لنا الأستاذ الدكتور "محمد سعدي" من خلال الدراسة الأنثروبولوجية للإسم دلالاته ومرجعياته التي أجراها على عائلات أحد الأحياء التلمسانية، آلية تفسير لواقع العائلة الجزائرية من خلال تحول الإسم المعطى للمولود (ة) إلى وسيلة تواتر للإرث التاريخي لها، فقد لاحظ على أن فضاء العائلة يأتي بعد الفضاء المقدس كوعاء أسماء، حيث أن تخليد اسم الجد ظل ضرورة عائلية ملحة، فلا تترىث العائلة في إعادة إحياء اسم الجد عنوانا وإعترافا بالأصالة العائلية.<sup>(1)</sup> لذلك لاحظ ذلك الحضور القوي للإسم الجد يليه في الترتيب اسم العم، ورأى أن هذا التخليد عملية تكاد تكون قيمة ثابتة في العائلات العربية خصوصا عندما تطال المولود الذكر الأول الذي يصبح ذاكرة تحافظ على التواجد الروحي والمعنوي لذلك الجد أو العم في أوساط الجماعة القرابية، ويعاب على الأب الذي لا يفعل ذلك كما يتهم بالتمدن الزائف. وقد خلص الأستاذ "سعدي" إلى إستنتاج دلالتين أساسيتين<sup>(2)</sup> في ظاهرة تخليد إسم الجد، التي نرى أنه بالإمكان تعميمها على المجتمع الجزائري وإعتبارها سمة أساسية للعائلة الجزائرية:

الدلالة الأولى ترجمة لأصالة الانتماء العائلي، مما يدفع إلى القول بحضور سلطة الجد حتى ولو كانت على المستوى الرمزي.

الدلالة الثانية يجسدها خوف الأب من العقاب الاجتماعي (اللوم المصحوب بالسخرية) إذا خالف.

على أن نضيف تسجيل الملاحظات التالية:

1/ خصوصية عملية إنتاج هذا الحضور المعنوي بعد الموت.

2/ إن التخليد يطال الخط الأبوي ويغيب أو يكاد في الخط الأمومي مثل الجد من الأم والخال.

3/ إن طبيعة المنظومة العائلية الأبوية البطريكية حية على مستوى المجتمع المحلي، فهذا التخليد يبرز الحالة الاجتماعية والثقافية للبنيات القرابية، ما دفع بالأستاذ "سعدي" إلى القول بأن نظام التسمية في نطاق الأسرة التقليدية المحلية نظام موسوم بالأبوية،<sup>(3)</sup> هذا النظام الذي حول التسمية إلى تقليد يجب الاقتداء به، مع ما يحمل من معانٍ ضمنية للخلفية المقدسة، يترجمها ذلك السعي الجاد إلى "البركة".

<sup>1</sup> محمد سعدي، مرجع سابق الذكر، ص 126

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 127

<sup>3</sup> سجل الباحث وجود 18 حالة تسمية تخليدا لاسم الجد في دراسة شملت 50 عائلة من حي "الصومام بمدينة سعيدة".

## 8/ السكن:

لما كانت الأسرة الجزائرية كيان بطريكي، اكناتي ولا منقسم، يعبر عليه بذلك التمسك بالعائلة الممتدة التي يطلق عليها مصطلح "العائلة" والتي حتى في حالة الانقسام وخروج العائلة الزوجية من رحمها بمظاهر الاستقلالية التي نلاحظها إلا أنها تبقى تحتفظ بنفس القيم التقليدية، وذلك الميل الطبيعي إلى الاندماج بقوة في "العائلة" من خلال جهود إعادة إنتاجها حتى وإن كان ذلك رمزياً فقط. كان من الطبيعي أن نلجأ إلى تطبيقات أهم القواعد الأنثروبولوجية في دراسة المجتمعات المحلية والمتمثلة في قاعدة السكن.

درج دارسوا العائلة الجزائرية على الإهتمام بالدار الكبيرة<sup>(1)</sup> التي تمثل أول سمات قاعدة السكنى في الجزائر، فهي تعيش في الدار الكبيرة التي يمكن رفع طاقة إستيعابها ببناء غرف جديدة إذا ارتفع عدد أفرادها من خلال علاقات الزواج، بحيث لاحظ كل من "بنفوشت"، "بورديو"، "ريفاردي" و"بن اشنهو" على أن هذه الدار إما أن تكون مبنية على التراث العقاري العائلي أو الأراضي المشاعة أو على مقربة من القرية أو إقليم القبيلة. ولعل الخاصيتين الأساسيتين اللتان لاحظهما الباحثون تؤكدان شأن البطريق في التركيبة الاجتماعية، بحيث أن الأولى مرتبطة بموقع تلك الدار في المناطق الداخلية والريفية الذي يكون في مكان بعيد عن أنظار المارة: أي بعيدة عن الطريق العام وتسمح بجمع الجماعة المنزلية، وإبعاد وقوع أنظار الغرباء عن نسائها، إنها إحدى وظائف الأسرة الممتدة (التقليدية) المتمثلة في الحماية واللجوء، فإسقاط التصور الخلدوني على مجال السكن يسمح لنا بإعتبار أن إبعاد الدار الكبيرة عن الأنظار أو إحاطتها بسور يعد شكلاً من أشكال العصبية كآلية دفاعية للجماعة القرابية عن نفسها. كما أن "الدار" كمجال أسري تعكس نظرة الجزائري للعالم، نظرة شحذتها ثقافة الجماعة، ثقافة كما رأينا ذلك سابقاً تلعب عناصرها دوراً محورياً في تعزيز العلاقات وتقوية الروابط بين الأفراد فيما بينهم من جهة، ومن جهة ثانية تمتين الرابط الروحي والمعنوي بين الأجيال. وحتى في حالات العائلة الزوجية التي رغم انفصالها واستقلالها عن الدار الكبيرة، فإننا لاحظنا على أنها تعيد إنتاج الأسرة الممتدة خصوصاً إذا كانت تقيم في شقة بعمارة، فإن سعيها يندرج في مسلسل أحلام الجزائري، التي يأتي حلم بناء مسكن فردي في صدارة قائمتها، وحالما تستطيع تحقيق ذلك الحلم فإنها إما أن تعمل على جمع شمل العائلة الممتدة مثل الحالات التي لاحظناها في دراستنا لأحد أحياء مدينة سعيدة، أو أنها تصبح مصدر إنتاج عائلة ممتدة جديدة مرتبطة بالجماعة القرابية.

<sup>1</sup> يذكرنا ذلك بدار "السيطار" في ملحمة محمد النبي.

إن البحث في العناصر البنيوية والوظيفية للمجال السكني في الجزائر، يعطينا صورة واضحة لوظائف ذلك المجال الذي يعتبر في نفس الوقت مجال لتجميع المعتقدات الدينية ونقلها.

### ب/ البنية الانقسامية:

عند تناولنا<sup>(1)</sup> لمفهوم القبيلة عند منظري الانقسامية سجلنا على أنها في مجتمعات المغرب العربي تتميز بسمتين أساسيتين هما الانقسام (والهامشية) والانصهار تبعا للمصالح المرتبطة بالملكية العقارية أو الصراع حول الموارد وخطوط النسب والقرابة وتلبية لحاجات اجتماعية حمائية أو نفسية، وأنها إمتداد للذات الجماعية. لذلك فإن هاتين السمتين لا يمكن إلا أن تكون من بين سمات العائلة العربية وبالتالي الجزائرية، خصوصا إذا علمنا أنهما مرتبطتان أساسا بالنظام السلالي الأحادي الأبوي وبالتنظيم الهرمي للمراكز والأدوار.

فالتسليم بالطابع البطريكي للعائلة الجزائرية يستلزم بالضرورة قدرتها على الانقسام والانشطار الذي يجسده تكون عائلات زواجية منها حالما يكبر الأبناء ويتزوجون، ليشكلوا وحدات اجتماعية أصغر قد تستقل بكيانها (لكنها تبقى مرتبطة بالعائلة الكبيرة كما أوردناه). هذه الوحدة التي بدورها أيضا مع الزمن ستكبر ويكثر نسلها ليتزوج ويشكل وحدات أصغر وهكذا. لكننا رأينا أيضا على أن العائلات الزواجية قد تعود إلى الانصهار في الوحدة القرابية الأكبر - العائلة الممتدة أو العرش - من خلال الكثير من الصور من بينها الأمثلة التي أوردناها عن العائلات السعيدية المدروسة، أو من خلال علاقات التحالف والمصاهرة.

إن هذا التفسير لإنقسامية العائلة الجزائرية وانصهارها مهما كان بسيطا إلا أنه يعبر عن الحقيقة الاجتماعية والثقافية للمجتمع، ويصور لنا المجتمع المحلي (الريف والقرية) هذه الخصوصية بشكل جيد. إذ أن جميع الأشكال المورفولوجية لبنائه الاجتماعي تنتشر تبعا للمصالح والحاجات والظروف إلى قسمات، تقوم كل قسمة بوظيفة خاصة، فمثلا تتولى العائلة الواسعة استغلال (الإشراف) على الميراث العائلي، بينما تشرف السلالات والقسمات الأصغر على قضايا توزيع الأرض والماء وتترك المسائل الأكبر غالبا والمتعلقة بالعلاقات الخارجية للقسمة مثل ضبط الحدود والمراعي وتنظيم الأسواق وتوجيه الخيارات السياسية للعرش والقبيلة.

إن هذا الاختلاف في تقسيم الوظائف تبعا للأدوار والمراكز لا يعني تشرذم القسمات أو تفوقها على نفسها، بل هي تخضع لنموذج تنظيمي موحد بحيث أن البنية نفسها تتكرر في مختلف المستويات، فتبدو السلالة المنحدرة (عائلة كانت أم فرقة أم دوار أم عرشا) وكأنها قبيلة مصغرة، تعمل دائما بعد الانشطار إلى

<sup>1</sup> ارجع إلى المطلب الثالث من المبحث الخامس في الفصل الثاني من الباب الأول.

الانصهار مرة ثانية، مما دفع البعض إلى التسليم بأن البنية الانقسامية تتميز بالانغلاق،<sup>(1)</sup> لكن ذلك لا يمنع من القول بأن الفئات الاجتماعية المتنازعة في مستوى معين مثلا تتحالف في مستوى أعلى بصورة تلقائية، فالنزاع القائم مثلا بين عائلتين، فرقتين، عرشين حول مشاكل تتعلق بالماء أو الأرض لا يمنعها من التحالف داخل قسمة لمعارضة قسمة أخرى منافسة حتى وإن كانت داخل القبيلة الواحدة، وحالة النزاع هذه تدعو القسمتان إلى التحالف تلقائيا داخل القبيلة نفسها، ويصور لنا المثل العربي الذي إعتبره بعض منظري الانقسامية نموذجا للتوازن والتعارض في المجتمع الانقسامي خير تصوير:

\_ أنا ضد إخوتي عندما يقع نزاع حول الإرث في صلب العائلة الواحدة.

\_ أنا وإخوتي ضد أعمامي (وأبنائهم) الموازين المباشرين مثلا بسبب استعمال قناة الري بين حقول كل من الطرفين.

\_ أنا وأعمامي الموازون المباشرون وإخوتي ضد الموازين الأبعدين.

\_ نحن جميعا ضد العشيرة الغريم (العرش) في المجموعة، مثلا تسوية نزاع.

\_ الجماعة القرابية بأكملها ضد المجموعة المجاورة بسبب استعمال المراعي مثلا.

ويشير "بتفنوشت" إلى أنه عندما يصبح عدد أعضاء الأسرة هاما، تنقسم على اثنين، ثلاثة أو لعدة عوائل كبرى وتتكون "الخروبة"، التي يمكن أن تعود إلى أربعة أو خمسة أجيال، قاسمها الأساسي المشترك هو الجد الأكبر،<sup>(2)</sup> ويورد مثال "أذروم" عند القبائل التي بإجتماعها تكون "شادارت"،<sup>(3)</sup> التي يقابلها إصطلاحا في العربية مفهوم "القرية". وحتى يتضح لنا الأمر أكثر نورد درجات الانتماء المعبرة عن الانشطار والانصهار تبعا للظروف والممثلة للبنيات الاجتماعية، التي يمكن التحقق منها في مناطق القبائل، الأوراس، غرداية، السهول والهضاب العليا

### المصطلحات الجزائرية المعبرة عن الوحدات الاجتماعية

بيانات عربية	بيانات بربرية	الترجمة بالفرنسية
عائلة	آخام	Grand famille

<sup>2</sup> لبيض سالم، مرجع سابق الذكر، ص 73

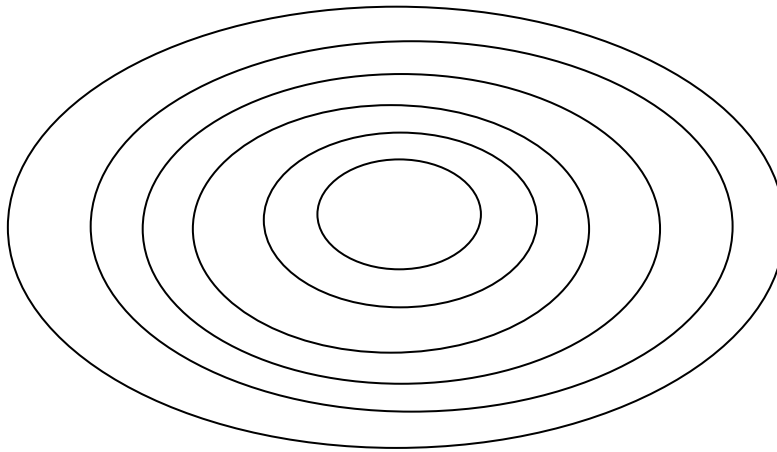
<sup>1</sup> مصطفى بتفنوشت، مرجع سابق الذكر، ص 42

<sup>2</sup> "شادارت" الأمازيغية لها معنيين: الأول اجتماعي يميز الجماعة الاجتماعية "الفرقة"، والثاني جغرافي يشير إلى القرية. ونفس الشيء ينطبق على "آخام" أو "إيدر" الذي يعني الدار الكبيرة: العائلة.

Phalange	خروبة	تخروبة
Sous-fraction	دشرة	آدروم
Fraction	فرقة	ثاكرت
Tribu	عرش	تاقبيلت

وقد يتبادر إلى ذهن غير العارف بالبنية الجزائرية إلى أن هذا الانقسام يعبر عن تشرذم ناجم عن تناقض المصالح مثل الذي تعرفه بعض القبائل الأفريقية والهنود، لكن صياغة الانشطار والانصهار للعائلة الجزائرية والذي يمكن أن نعبر عنه بدوائر تترجم درجات الانتماء، يؤكد دوام واستقرار البنية الاجتماعية العاكسة لنمط حياة سكان الجزائر.<sup>(1)</sup>

### تنظيم البنية الاجتماعية الجزائرية



ولو حاولنا تحليل عناصر هذه البنية الاجتماعية المعبرة عن الانشطار والانصهار في آن واحد تبعا للمراكز والأدوار، لقنا بوجود ثلاث ركائز للانقسامية في الوحدة الاجتماعية الجزائرية:

\_ الركيزة الأساسية الممثلة في العائلة والدار الكبيرة.

\_ الركيزة البنيوية الممثلة في الفرقة (وبالتالي القرية).

\_ ركيزة الانتماء التي يمثلها العرش والقبيلة المجسدة للانتماء للجد المشترك.

إن ربط هذه الركائز الثلاث فيما بينها يؤكد أن المجتمع الجزائري الانقسامي البطريكي يتميز أيضا بإعتماده على تداخل القسامات وما يطبعها من تعارض وتكامل في آن واحد كمبدأ لتنظيم وتسيير شؤونه. فمثلا على المستوى السياسي تجعل هذه الانقسامية محدد للسلطة، إذ أن سلطة رؤساء القبائل (أو العروش)

<sup>1</sup> Pierre Bourdieu ; op. Cité, p.58-59



ضعيفة ومحدودة، فالرئيس أو القائد أو شيخ الزاوية ليس رئيس حكومة ولا رئيس منتخب ولا ديكتاتور، ولكنه يمثل مجموعة قرابية مجتمعة حول جد واحد مشترك، والجماعة هي التي ترمز للسلطة السياسية، لأنها اجتماع لرؤساء عائلات القرية الأكبر سنا والأكثر احتراماً وتقديراً. وبذلك تكون اجتماعاً للسلطة الاجتماعية والاقتصادية والدينية. فالمبدأ الذي تتفق عليه القسامات بحسب "غلنر" هو: "تجزأ لكي لا تحكم"، وهذا ما قد يفسر لنا ولو جزئياً قدرة القبائل الجزائرية على مواجهة التدخل الأجنبي خصوصاً الاستعماري. كما قد يفسر استمرار القبيلة بنيويا ووظيفياً رغم الاجتثاث الذي تعرضت له سواء من قبل القوى الاستعمارية أو من الدولة الوطنية أو النظام الدولي الجديد.

### ج/ الطابع الريفي البدوي:

لقد كان العلامة "عبد الرحمن ابن خلدون" سباقاً إلى القول بوجود مجتمع بدو ومجتمع حضر، فالبدو عنده بداية والحضر غاية، وكلاهما أجيال طبيعية في الخليفة، إذ لا بد للإنسان في اجتماعه وتعاونه في هذه الحياة من أن ينتمي إلى واحد منهما، وأن أكثر العرب في الأجيال الغابرة كانوا يعيشون على الإبل، فكانوا بدواً أو أشد بدواة من غيرهم، فالبدو أقدم من الحضر وسابقون عليهم، وأن البادية أصل العمران والأمصار ومددا لها. وهذا ما يمكن التحقق منه تاريخياً في حالة المجتمع الجزائري، الذي كان مجتمعاً في أغلبه ريفياً، وأن جزء كبير من مراكزه الحضرية الحديثة قد أنشأه العثمانيون ثم الإستعمار الفرنسي فيما بعد. وهذا ما دفع الاقتصاديون إلى اعتباره مجتمعاً زراعياً رعوياً، ودفع "بتفنوشت" إلى إعتباره أسرة جماعية منزلية اقتصادية. كما أن المتتبعون لتطوره الحديث -أي بعد بناء الدولة الوطنية- يعتبرون معظم سكان مدنه من ريفي الأصل.

فالمجتمع الجزائري ببنيته العروشية وطابعه التقليدي الذي لم تغير الحداثة من جوهره البنيوي مجتمع ريفي في أغلبه، يتسم كما قال "أميل دوركايم" في نظريته إلى العلاقات الاجتماعية بعلاقة تماسك ميكانيكية يعززها الإنتساب، حيث يتعامل أفرادها تلقائياً ويستجيبون لبعضهم ميكانيكياً. إنه يمثل جماعة أولية تتصف بسيادة علاقة "الوجه بالوجه" كما ذهب إلى ذلك "تشارلز كولي"<sup>(1)</sup>، هذا النوع من العلاقة يمثل خصوصية للمجتمع المحلي في مختلف المناطق الجزائرية.

إن المجتمع المحلي الريفي الطابع في غالبية يمتاز بصغر حجمه سواء من حيث مساحة الإقليم أو عدد أفرادها بالمقارنة مع المراكز الحضرية الكبرى. يمتن النشاط الزراعي الرعوي مثل ما هو عليه الحال في

<sup>1</sup> للمزيد من المعلومات حول المجتمع الريفي يمكن العودة على سبيل الاستئناس العلمي إلى: علي فؤاد أحمد، علم الاجتماع الريفي، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1981) ص 37-38

مناطق السهوب والهضاب العليا من الجزائر، وفي بعض الحالات ينوع نشاطه بالصيد - البري أو البحري حسب المناطق - والعلاقات بين أفراد وطيدة، فهي علاقة الوجه بالوجه، يشد من أزرها التدين والتمسك بالتقاليد، يكون الضبط الاجتماعي فيها داخليا يعتمد على رقابة الفرد بنفسه على سلوكه وتصرفاته، وخارجيا من قبل الجماعة لمنعه من الانحراف.

إن العلاقة وطيدة بين المجتمع المحلي الريفي والقبلية، والتاريخ السوسولوجي للمجتمع العربي عموما والجزائري خصوصا كان موسوما ببنيته القبلية كما يقول "ولف" Wolf وذلك منذ عهود الفاطميين والموحدين والمرابطين والمرينيين، بل وقبلهم بكثير،<sup>(1)</sup> ويقوم هذا المجتمع بتركيبته بتدبير نفسه على الصعيد الاقتصادي، وعلى الصعيد الاجتماعي والسياسي تقوم الجماعة كما سبق ذكره بإيجاد ميكانيزمات التضامن وفض النزاعات.

وحتى حركة التحديث وما رافقها من توسع المدن والمراكز الحضرية والنزوح الريفي الذي عرفته الجزائر لم تغير من أصل هذه السمة الثقافية، إذ أن الجزائري الريفي الذي يحس في أعماقه بالانتماء الشديد لعرشه وقبيلته، عندما ينتقل للعيش في المدينة لسبب أو لآخر، فإنه ينقل في أمته ثقافته الريفية، تقاليده وعاداته، بل وانتمائه القبلي. لذلك كثيرا ما نتحدث عن تريف المدينة الجزائرية. فالتوسع العمراني الحضري لم ولن يكون قطيعة مع الوسط الأصلي الريفي،<sup>(2)</sup> إنها مواصلة لنمط حياة الريف في المدن.

إن أمثلة تأكيد هذا الطابع كثيرة يلاحظها الجزائري في الحياة اليومية، نكتفي بذكر انتشار ظاهرة تربية الأغنام أو الدجاج داخل التجمعات السكنية بالمدينة والتي تعرفها المدن الداخلية خصوصا. أو حالات الأفراد الكثر الذين يسكنون بالمدينة وقد يعملون بها، لكنهم في نفس الوقت يمتلكون قطع أراضي زراعية يقومون على رعايتها.

أما من الناحية الأكاديمية فيمكن الاستئناس بالبحث الذي أجراه "عنصر العياشي" و"بوطمين ليلي"،<sup>(3)</sup> حيث قاما بتوزيع 200 استمارة استبيان على إطارات موزعة كالتالي: 100 إطار من مؤسسة أسميديال و 91 من الوحدة الفرعية بمركب الحجار و 09 إطارات من المؤسسة الوطنية للسيارات الصناعية. لم يتمكن بعدها

<sup>1</sup> مصطفى مرضي، المجتمع الريفي: من الاستقلالية إلى التبعية، معالم ودلالات. بحث منشور في إنسانيات. عدد 7 جانفي/أفريل 1999 مجلد. الجزائر مركز البحث في أنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ص 19-20

<sup>2</sup> البشير تيجاني، التهيئة العمرانية في الجزائر، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2000) ص 27

<sup>3</sup> عنصر العياشي وبوطمين ليلي، الاطارات الصناعية: هل هم نخبة اجتماعية؟ بحث قدم في وقائع ملتقى: أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر. تميمون الجزائر 22-24 نوفمبر 1999 إنسانيات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. 2002 ص.73-74

الباحثان من استرجاع سوى 76 استمارة لضعف خبرة الناس حسبهما بالبحث العلمي. إن اختيار عينة الإطارات عند توظيفه في دراستنا هذه، من المفروض أن يشير إلى نخبة مكنها تحصيلها العلمي واحتكاكها بالحدثة من التخلص من الترسبات الريفية. وخلافا لما أبرزته دراسات كلاسيكية مثل تلك التي قام بها "رايت ميلز" حول نخبة السلطة في الولايات المتحدة الأمريكية، جاءت نتائج تحقيق الباحثان لتؤكد خصوصية المجتمع الجزائري، بحيث مثلتها الأصول الاجتماعية المتواضعة جدا لغالبية الإطارات الصناعية المبحوثة (عمال غير مؤهلين أو حرفيين أو مزارعين)، كما أن غالبية المستجوبين صرحوا بأنهم من عائلات غير معرفة في المنطقة بسبب ذلك الموقع في سلم المهن، وينحدرون ( 93,42 % منهم) من عائلات لم تكن المرأة فيها تخرج إلى العمل، وهذه النتائج حسب الباحثان تؤكد الطبيعة التقليدية للبنية الاجتماعية، التي يزود فيها الفلاحون المدن باليد العاملة<sup>(1)</sup> من خلال الهجرات الداخلية التي كانت للسياسة الاستيطانية للاستعمار اليد الطولى فيها.

وفي الدراسة التي أجريناها على 367 عائلة في حي الصومام بمدينة سعيدة تبين لنا أن الأصول الاجتماعية لتلك العائلات (استعملنا رائر مهنة الأب والجد، وكذا عامل مزاولة النشاط الفلاحي كنشاط تكميلي لرب العائلة)، تتوزع كالتالي:

النسبة المئوية	التكرار	المهنة / النشاط
59,69	231	الفلاحة
5,94	23	النشاط التجاري
34,37	133	الأجراء
100%	387	المجموع

وعند تحليلنا للمعلومات تبين أنه من بين 231 عائلة المتصلة بالفضاء الفلاحي هنالك 61 عائلة منها يزاول وليها نشاط آخر مثل العمل كموظف (موظف إداري، عون أمن، حارس ليلي...) وأن الأجراء يمثلون المشتغلون كموظفين في القطاع الإداري (78 حالة) والباقي يتوزعون على المؤسسات الاقتصادية الخاصة والعمومية.

<sup>1</sup> للمزيد من المعلومات حول الأصول الريفية للعامل الجزائري وتشكيل الطبقة العاملة فيها يمكن الرجوع إلى: عنصر العياشي، نحو علم اجتماع نقدي، دراسات نظرية وتطبيقية (الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1999)

إن هذه المعطيات الإحصائية الموظفة في المقاربة الأنثروبولوجية تسمح لنا بإستعراض النتائج الأولية التالية:

\_ إرتباط أغلب العائلات كجماعات منزلية إقتصادية بالنشاط الفلاحي (الزراعي أو الرعوي) بصورة مباشرة أو غير مباشرة، أي الارتباط بعالم الريف.

\_ بروز الانقسام العائلي كخاصية أساسية للهياكل المنزلية-الإقتصادية خصوصا التقليدية منها في الجزائر وذلك يرتبط بوجود تراث لا يتجزأ تعيش على مردوده الكثير من الخلايا العائلية أو يشكل مصدر دخل إضافي لها. مع الإشارة إلى أن الانقسام العائلي لم يعد له نفس الوجه التقليدي كهيكلك لكنه حافظ على تواجد كروحي وكتصرف.

\_ جزء من المبحوثون هم "حضر جدد" لكنهم مرتبطون بصفة محسوسة بأصولهم خصوصا العشائرية.

\_ يشكل التمدن مظهرا من مظاهر التحول الاجتماعي وبالتالي التحول في التركيبة القبلية الذي عرفته الجزائر مظهرا مهنيا، يلخصه تحول الكثير من الأفراد نحو ميادين مهنية جديدة بدون أن يكون لهم تراكم خبراتي فيها مثل: العمل في الإدارة، المؤسسات الاقتصادية والوظائف الإدارية في قطاع الصحة والتعليم غيرها.

\_ إن التمدن: العمل والسكن في المدينة بقدر ما لا يعبر عن تغيير اجتماعي هو نقل لطابع تقليدي عشائري من فضاءه الطبيعي-الريف- إلى المدينة، بكل ما يحمل ذلك من تقاطب بين الفضائين: الحضري والريفي ثقافيا.

\_ إن سياسات التحديث للدولة الوطنية التي جسدتها إجراءات ذات طابع اقتصادي<sup>(1)</sup> بحة مثلت إغراءات للريفيين، لم تضمن وحدها التطور الاقتصادي في غياب تفهم لبنية ومميزات المجتمع الجزائري في عمق بناءه القبلي.

\_ إن حركات التحديث وتوسع المدن لم تغير من عمق تغلغل هذه السمة الثقافية، إذ أن الريفي الجزائري يحافظ على إنتمائه للحمة القبلية. فعندما ينتقل للعيش في المدينة فإنه ينقل في أمثنته ثقافته التقليدية الريفية، تقاليده وعاداته وبالتالي إنتمائه العشائري. ما خلق ظاهرة تريف المدينة الجزائرية، فالتوسع العمراني لم ولن

<sup>1</sup> مثل تطبيق ميثاق الثورة الزراعية والتأميمات والتسيير الذاتي ثم التسيير الاشتراكي للمؤسسات، وكثرة برامج السكن الاجتماعي -بالمقارنة مع دول عربية أخرى- وبالأخص تطبيق نموذج الصناعات المصنعة في سبعينيات القرن العشرين للاقتصادي "جيرار دو برنيس" القاضي بإنشاء قاعدة صناعة ثقيلة في مجتمع زراعي في أغلب تكويناته.

يكون قطيعة مع الوسط الريفي، إنها مواصلة لنمط حياة الريف في المدن، فالفلاحة أسلوب حياة وليست فقط نشاطا، ممثلة في المخيال الأبوي الذي يربط الجزائري ب: "مسقط الرأس".

### المطلب الثاني: الولاء:

تزامن التحول الذي عرفه البناء القبلي في الجزائر مع تناقض بين أمجاد الماضي وآلام الحاضر، أمجاد خط سطور تاريخها الأجداد الأوائل وأصبحت جزء من الذاكرة الجماعية معبر عنها بذلك التمسك حتى وإن كان طقوسيا بالدين الإسلامي وعادات وتقاليد الأوائل التي لعبت على الأقل ذلك الدور الحمائي عند مواجهة الغزاة والمستعمرين سابقا، وتلعب نفس الدور ضد العصرية على الشاكلة الغربية. إن أمجاد الماضي هذه خطها زمن إنبثاق نجم بربر الجزائر مثل "مسينيسا"، وزمن الحضارة العربية الإسلامية، وزمن الاحتكاك بين العرب الوافدين وبين السكان الأصليين ليربط حاضر الجزائر بحبل سري مع ماضي الانتماء والانتساب (حقيقي أو وهمي).

عند تعرضنا للأسرة وعلاقات القرابة ظهر لنا أن الولاءات القبلية<sup>(1)</sup> -العشائرية- العائلية-الجهوية هي أكثر الولاءات التقليدية رسوخا وتأثيرا في حياة الكثير من الجزائريين رغم مظاهر التعارض بينها وبين الدين والولاءات الفوقية (قطرية أو قومية) التي قد تخدع غير العارف بالبنية الاجتماعية الجزائرية.

فالمقاربة الأنثروبولوجية لموضوع الولاء مبنية على أساس أنه علاقة ولكن أيضا بنية، فهو علاقة على مستوى شبكة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية ومنها علاقات التبعية، وهو بنية إنطلاقا من الهياكل الاجتماعية القائمة. لذلك تركز هذه المقاربة على علاقات السلطة في جميع تجلياتها والعلاقات بهذه السلطة جد معقدة ومتشابكة، فهي عقلانية مصلحية لكنها في نفس الوقت عاطفية اجتماعية، لذلك يتضرح الولاء عندها بكلتا الصفتين وتتمتن عند قيامه على أسس العلاقة القرابية -العشيرة والقبيلة- وأواصر النعرة والعصبية. فماذا نقصد بالولاء؟ وما هي مظاهره؟ ولماذا نعتبره سمة ثقافية عامة في القبيلة بالجزائر؟

الولاء في اللغة العربية من ولي يولي استولى مولاة وولاء، فنقول والى فلان فلانا أي أحبه، والمولاة كأن يتشاجر إثنان يدخل ثالث بينهما لفك النزاع، ويكون له في أحدهما هوى، أي ميل إليه، فيحاييه ويواليه. ونقول ولي فلان فلانا، وفلان يلي فلانا أي قريب منه، فولي يراد به القرب. ويقال هذا يلي هذا أي يقرب منه، فالولي هو القريب. كما يقال فلان ولي فلان أي تابعه. كما يقصد به الإستيلاء والملك، فيقال ولي الأمر أي صار له وأُسند إليه، لذلك نتحدث عن أولى الأمر. ويقال ولي المرأة أي وصيها ومحرمها وصاحب الأمر

<sup>1</sup> السيد ياسين، الشخصية العربية: النسق الرئيسي والأنساق الفرعية، ملاحظات أولية. المستقبل العربي عدد 3 أيلول/سبتمبر

عليها. كما أن له معان أخرى كأن نقول إستولى الجيش على بلد ما، أي أخذه عنوة. وله معان أيضا في الشرع.<sup>(1)</sup> فالدلالة اللغوية للمصطلح تعني المحبة والإتباع، لذلك يرتبط مفهوم الولاية بالنصرة والحماية والإتباع، وعليه يمكننا أن نقول أن الولاء يراد به القرب في دلالة الإرتباط، المحبة، النصرة والإتباع، والصورة الطبيعية التي فطر الله عليها البشر في الولاية هي الرابطة الدموية، لذلك نستشعر تلك العلاقة اللغوية في الولاء بين القرابة والقرب. ومنه يمكننا تقديم تعريف بسيط له على أنه الإحساس المرتبط بالعلاقة الدموية أو المعنوية التي تقوم بين طرفين (فردين أو جماعتين) تحمل في طياتها محبة وقرب وحماية ولكن أيضا تبعية وانصياع. إنه يتضمن معاني المسؤولية التي تقع على كاهل طرف اتجاه طرف آخر أو متبادلة بينهما. ويستعمل مصطلح الولاية في التقسيم الإداري للمناطق بالجزائر.

إن تجليات الولاء كثيرة، لكن الصور التي تهمننا هي تلك التي تنقل الارتباط بالمقدس دينا كان أم عادات وتقاليد، فالقرابة في مجتمعنا العربي المسلم تتلبس بالمقدس ويكون الولاء فيها انصياع وحماية ومحبة تطبيقا لأوامره تعالى ورسوله بصلة الرحم وإيتاء ذي القربى. ونلمس صورته في الحياة اليومية للجزائري سواء على مستوى العائلة، الفرقة، العرش والدوار أو القبيلة والمنطقة كلها على درجات.

وقد إقترن الولاء في الجزائر في إطار المشروع التحديثي للدولة الوطنية بالإندماج الوطني ( وممارسة السيادة الوطنية على المجتمعات المحلية الجزائرية) المقترن بفكرة التوحد والإنصهار التي تتاهض فكرة العزلة والإنقسام والتناقض والصراع، ويحيل إلى الحرية والإستقلالية التي مثلت الرؤية الإنقسامية التي بررت الخطاب الكولونيالي الحامل للرسالة الحضارية لتكوينات إجتماعية قبلية غير واعية بالذات الوطنية ولا تريد ذلك. مما يدفع الفضول الأكاديمي إلى محاولة تفسير مفهوم "الإندماج" في حد ذاته. تعرف موسوعة مناهج علم الإجتماع الإندماج على أنه عملية تحول في ولاءات الأفراد والجماعات على حد سواء من الولاءات الأولية العائلية والقبلية والجهوية تخترقها ولاءات شمولية عربية وإسلامية إلى ولاءات فوقية وطنية وقومية وجماعوية<sup>(2)</sup>، وبالتحديد الولاء السياسي (الذي يمثل محور عملنا البحثي) الذي تمثله الوطنية. والواضح من خلال هذا التعريف ذلك الفصل الميكانيكي بين أنا الفرد والجماعة وبين الهو، فالممارسة تؤكد أن الولاء الأولي لم يفقد الجزائري ولاءه الفوقي الوطني، وأن النقد الموجه للحقل السياسي الجزائري الذي يتغذى من تلك الولاءات الأولية إن حسنت دراسته لا يتعارض ديناميكيا مع الولاء الفوقي للوطن.

<sup>2</sup> ابن منظور، مرجع سابق الذكر، ج 09، ص 67

<sup>1</sup> أنظر في هذا المجال: بودون ولازارسفيلد (مشرافان)، موسوعة مناهج علم الإجتماع: مصطلح علم الإجتماع، ترجمة: فؤاد شاهين و خليل أحمد خليل، (بيروت: دار الحقيقة، 1981)، الجزء الأول، ص 49

كما إقترن الولاء في الجزائر كإحساس بالانتماء بالعاملين العرقي والديني، ليصبح مع الزمن ذهنية وممارسة وسلوك أقوى من خلال العادات والتقاليد، فجاء تحديد الشخصية الجزائرية الحديثة على أساس شعار: "الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا". ويقول "تركي رابح" في هذا الصدد: "بعد دخول الإسلام على الجزائر أخذت الشخصية الجزائرية الحديثة بعدا حضاريا وثقافيا... حين تكون الشعب الجزائري في ظل الإسلام والعروبة تكوينا جديدا نتج من عملية إمتزاج العنصرين الأساسيين من سكان الجزائر: العنصر الأمازيغي القديم (البربر) من سكان البلاد والعنصر العربي". وخلص إلى أن: "الشخصية الجزائرية هي شخصية عربية وتعتبر جزءا لا يتجزأ من الشخصية القومية للأمة العربية."<sup>(1)</sup> لقد انتقلت الجزائر من مجتمع قبائل إلى مجتمع دولة عصرية بعد الاستقلال، إلا أن قوة رسوخ القبلية إن لم يكن كتنظيم فعلى الأقل كروح جعلت من الإحساس بالانتماء الأولي أقوى من الانتماءات الفوقية (الوطنية والقومية).

وحتى نفهم سيكولوجيا الولاء في المجتمع الجزائري فإننا سنتناوله من خلال على الأقل معلمين أساسيين

هما:

° العصبية.

° التدين و قدسية التقاليد.

(أ) العصبية:

لا زالت الكثير من المناطق في الجزائر وخصوصا الداخلية الريفية تنتظم حول القرابة، وتقيم مؤسساتها الاجتماعية على أساسها وتجعلها مصدر كل السلطات المعنوية. فمفهوم الوطن يترك مكانه لمفهوم النسب والانتماء للمنطقة والجهة حتى وإن بقي على مستوى الخطاب، فيدين الفرد لعرشه وقبيلته التي هي حصيلة الأنساب، قبل ولاءه للدولة والوطن والأمة، وتعلو العلاقات القرابية التي قلنا أنها علاقات الوجه للوجه فوق كل علاقة.

سبق وأن أشرنا في باب (الأول) تبسيط المفاهيم أن تعصب الجماعة القبلية يبدأ من دفع خطر خارجي يهددها وعلى جلب منفعة من الغير بالهجوم والمطالبة والمغالبة، فيكون إلتحام أفراد القبيلة أولا على مستوى القرابات الأولية والفرعية التي تكونها، ذلك "أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل، ومن صلتها

<sup>2</sup> تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الجزائرية 1931-1956 : دراسة تربوية للشخصية الجزائرية ، ط2 (الجزائر:

الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981) ص 10-19

النصرة<sup>(1)</sup> على ذوي القرية وأهل الأرحام أن يناله ضيم أو يصيبهم هلكة يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العدى عليه ويود ولو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك إنها نزعة طبيعية في البشر".<sup>(2)</sup> فالنصرة نزعة عند القبائل العربية و"ابن خلدون" يؤكد أنها طبيعية في البشر، لأنها تحمل الأفراد على التعاضد والتناصر. فالتعصب يكون أولا داخل القرابة إذ يستند إلى وحدة النسب في الدرجة الأولى، ثم يتسع ليشمل جماعات أخرى خارج الأقارب ممثلة في الإنتساب، الحلف والولاء والدخالة، لهذا وسع "ابن خلدون" مفهوم النسب من مفهومه الضيق الدارج، حتى كان يعبر عنه بنسب الولاء والحلف قياسا على نسب الولادة.<sup>(3)</sup>

فجاء البناء القبلي في الجزائر معبرا بصدق عن العصبية القائمة على الانتماء الفعلي إلى جماعة معينة والمعايشة لها وربط مصالح بها والدفاع عنها وجلب المنافع لها، وواضح أن النسب مهما كان بعيدا فإنه يضم النسب القريب ويجعل العصبية الخاصة كفعالية ونشاط للجماعة المكونة من الأقارب قابلة للتحول إلى عصبية عامة قائمة على النسب البعيد.

إن ما يدفع إلى القول أن العصبية سمة في البناء القبلي الجزائري هو استمرار الوحدة التقليدية بسماتها المذكورة أنفا مبنية أساسا على الانتماء الجماعي إلى مثال أعلى واحد مشترك هو الذي يحدد وسائل وأساليب الكلام والعمل، وعلى الذين لا يتفوقون في إعتقاداتهم مع هذا المثال أو لا يوافقون عليه أن يخرجوا من الجماعة أو أن يخضعوا لقوانينها الاجتماعية أي لقانون الأغلبية، والأغلبية في هذه الحالة ليست عددية - كما هو عليه الحال في الأغلبية السياسية - وإنما أغلبية قرابية مدعومة دينيا، ثابتة وغير قابلة للتغيير.<sup>(4)</sup>

<sup>1</sup> لقد خبر العلامة "ابن خلدون" المجتمع الجزائري، فعاش بين قبائله وكتب مقدمته القيمة فيها، وهذه نقطة أغفلها الكثير من الدارسين الذين سلموا بأنه كان السباق إلى وضع معالم منهج علمي لدراسة التاريخ سماه ب: "المطابقة"، لذلك نسمح لأنفسنا بالقول على أنه تبعا للتحليل الخلدوني لوحظت العصبية على المجتمع الجزائري، وأنها شيء طبيعي في البشر، فالولاء للعرش المعبر عنه بتلك النعمة نلاحظه في المجتمع الجزائري على الأقل من خلال صور نزاعات العروش حول الملكية العقارية أو قضايا الشرف التي تنقلها لنا الصحف اليومية بين الفينة والأخرى عن ذلك، مثال: ما ورد في جريدة صوت الغرب الصادرة بتاريخ 29 جويلية 2008 في مقال تحت عنوان: "نزاع بين قبيلتين يتحول إلى شجار عنيف"، نزاع وقع بين عرشين: بني لومة والشوالة بمدينة الرحوية 45 كلم غرب ولاية تيارت.

<sup>2</sup> ابن خلدون، مرجع سابق الذكر، ص 89

<sup>1</sup> سعيد محمد رعد، مرجع سابق الذكر، ص 293

<sup>2</sup> برهان غليون، مرجع سابق الذكر، ص 26. قمنا بإسقاط ما أورده في هذه النقطة على المجتمع الجزائري، مع الإقرار بأن هنالك إختلافات لا تغير جوهر مفهوم النزعة.



فالعصبية كسمة هي قضية إنتماء وهوية، ونقصد بالانتماء تلك العلاقة النفسية في المقام الأول، لذلك يأخذ بالنسب الحقيقي أو الوهمي على حد سواء، تلك العلاقة تجسد الشعور بمفهوم "النحن" وتتبثق عنها العلاقة بين "النحن" و"الهم"، لذلك كان الإنتماء إنخراطا من الفرد في جماعة بشرية واعتقاده في رموزها وتقاليدها، شعور يعطيه ذاتية ثقافية وخصوصية هوياتية. ويعبر هذا الشعور عن نفسه على مستويات عدة منها: الأسرة الصغيرة (التي قلنا أنها حتى وإن إستقلت تبقى مرتبطة اجتماعيا وثقافيا مع الأنساق القرابية الفرعية الأخرى)، الأسرة الممتدة، الفرقة، العرش والقبيلة، وهذا لا يمنع التعبيرات الأخرى الدينية أو الطائفية أو على مستوى الأمة والوطن.<sup>(1)</sup>

إن القوة الروحية والميل الطبيعي للولاء التحتي المعبر عنه بالنعرة ينافس الولاء الفوقي للدولة الوطنية في الجزائر، ورغم الاجتثاث الذي تعرضت له البنيات التقليدية، فإن العصبية فيها قامت بتحيين نفسها في الشعور الجماعي، والتكيف مع الضربات الموجعة التي وجهها لها الاستعمار الفرنسي، ثم الخطاب الإيديولوجي للدولة الوطنية ونخبها، فلم تعد معالم العصبية تقف عند حد العرش والقبيلة -البنى العم- بل تعداه إلى المنطقة والجهة -ولد البلاد- ونلمسها في الكثير من القناعات والممارسات.

فعلى مستوى القناعات يكفي أن نشير إلى الأمثال الشعبية كجزء من الثقافة الشعبية الشفهية والتي تشكل جزءا من ذات الجزائري تريد منه أن يكون مقتنعا بأنه: "تعا العين تعلى والحاجب فوقها"<sup>(2)</sup>، ويكفي أن نستعيد المصطلح المستعمل من قبل الكثير لمخاطبة ابن المنطقة ب: "ولد البلاد"، بما يحمله من نبرة اعتزاز وانحياز لانتماء. أو مثال المشادات التي تقع بين الفينة والأخرى بين أبناء منطقتين أو مدينتين خصوصا في مباريات كرة القدم، مشادات تستدعي دائما مخيال الانتماء إلى مكان ما، منطقة ما، فئة ما... كما تطلعنا الصحف بالكثير من النزاعات التي تحدث بين العروش على ملكية عقارية أو حقوق الرعي أو غيرها. وتنقل لنا المنافسة السياسية (الانتخابات) صور حية عن النعرات العروشية (القبلية) التي تعرفها خصوصا المناطق الداخلية والريفية من الجزائر.

(ب) التدين و قدسية التقاليد:

<sup>3</sup> علي الدين هلال ونيفين مسعد، مرجع سابق الذكر، ص 125-126

<sup>1</sup> مثل شعبي جزائري منشور في كل المناطق مع بعض الاختلافات في الكلمات المستعملة. فكلمة "تعا" بالعربية الدارجة - العامية- المقصود منها: مهما، وكلمة "تعلى" بفتح التاء واللام مقابلها باللغة العربية كلمة تعالت وارتفعت في المرتبة. والعين والحاجب جزءان من جسم واحد، كذلك القرابة تمثل جسم اجتماعي مكون من أعضاء/ أفراد. ويلاحظ القارئ أننا نبقي في مجال التراتيبية والهرمية كسمة للمجتمع الجزائري.

سبق وأن تناولنا في الجهاز المفهوماتي المفهوم الأنثروبولوجي للعادات والتقاليد، وأهميتها في النسق الاجتماعي الكلي، وحتى يظهر لنا دورها في الجزائر نكتفي على المستوى النظري بذكر ما ذهب إليه "ديوي" و"همبر" من أن أفراد المجتمع محكومون في سلوكهم وأعمالهم بالمظهر العرفي للضبط أي بالسنن والأعراف الآمرة، أكثر من كونهم محكومين بالمظهر الشكلي الظاهري للضبط الاجتماعي أي القانون،<sup>(1)</sup> مما يجعل من العادات والتقاليد سلطة غير مكتوبة ودستور محفوظ في الصدور. وترداد هذه السلطة قوة عند إتصالها بالدين والعناصر الأسطورية والخرافية. فتجتمع بذلك المكونات الأساسية للخلطة السحرية المعتقداتية للكثير من المجتمعات.

والجزائر كغيرها من المجتمعات العربية الإسلامية تعرف استمرار لقيم بارزة في النظام القبلي تحولت مع الزمن إلى عادات وتقاليد يتشبث بها الجزائري سواء في ذهنيته، سلوكه أو ممارساته اليومية، أو على الأقل يحتفظ بها في لاوعيه منها: زواج الأقارب، التفاخر بالنسب والعصبية، التدين، احترام السن، الاعتقاد في السحر والقوى الغيبية، المحافظة على العرض والشرف، دونية النساء وخضوعها للنظام الأبوي، طاعة الوالدين وسلطتهما، الرغبة في خلف الأطفال، تفضيل الذكور على الإناث لأن في ذلك عزوة وزيادة للعصبية...

كما أن المجتمع الجزائري -رغم مظاهر التعريب- شديد التدين تؤكد الكثير من الشواهد لعل أهمها مكانة الإسلام السياسي، وأحداث عقدية التسعينات من القرن الماضي. إن حياة الأفراد فيه تتحرك تحت وقع المقدس (الإسلام) الذي يثير الخشوع والاحترام، الرهبة والخشية، فالمتدين كما يصوره لنا الأستاذ الدكتور "محمد سعدي" ينجذب إعجابا بالذات الإلهية وينتابه الخوف منها في آن واحد. وهو لا يسارع إلى التقديس إلا وهو مندفع إلى الإبتعاد عن التدين الذي هو لغة التلخ بمكروه أو قبيح قد لا يصيب فردا واحدا فقط بل القبيلة بأجمعها. فيتمسك البناء التقليدي العروشي الجزائري بالدين الإسلامي ويجعله عنوان هوية المجتمع وأساسا لحياته ونبراسا لوجوده.<sup>(2)</sup>

إن مقارنة البنية القبلية بالطابع الريفي التقليدي والمقدس بالجزائر هي مقارنة توليفية يشكل فيها السحري جزءا من الممارسة اليومية، أين يشكل الدين محور الحياة الاجتماعية والسياسية ويدعو إلى الإهتمام بذلك الإرتباط العلائقي بين شدة التدين والتمسك بالتقاليد، هذه الأخيرة التي يتشبث بها الوسط الجزائري بصورة جذرية لأنها في المخيلة الجماعية تعبر عن الدين تعبيراً حياً ويومياً، لذلك لا يمكن التهجم عليها دون أن

<sup>2</sup> فوزية ذياب، مرجع سابق الذكر، ص 188

<sup>1</sup> محمد سعدي، مرجع سابق الذكر، ص 115-116

يؤدي ذلك بالضرورة إلى تداعي المقدس في النفوس مقدس يرتبط به التوازن العام بأكمله،<sup>(1)</sup> فثبات المجتمع مرتبط بجهد جماعي في تكرار الماضي الممثل برمزية فاعلة: الدين والتقاليد.

إن ارتباط التقاليد بالدين في الجزائر حولهما إلى مؤسسة معنوية تحظى بالإجماع، وأصبحت يشكلان شرعية تاريخية للنسق الاجتماعي الكلي، شرعية تفهم كتعبير ملموس للمسار التاريخي الذي يربط الجزائري بأصله وبمختلف المراحل التي تشكلت وتتشكل فيها هويته الثقافية، سواء كانت ذات الأصل الحقيقي أو الوهمي. المهم في الأمر أن الضمير الجمعي الجزائري تبناها وأعطاه معنا موجهها نحو فرض شخصيته تدريجيا بكافة مميزاتها واختلافها عن الشخصيات الأخرى.<sup>(2)</sup>

يؤكد المسار التاريخي للجزائر على الدور الذي لعبه الدين سواء تياره المحافظ أو الإصلاحية وتحالفه مع مؤسسة التقاليد في المحافظة على الشخصية الوطنية، ويكفي في هذا المجال أن نشير إلى دور الطريقة الدينية: الرحمانية، التيجانية، القادرية، المرابطية... في تاريخ الجزائر، المتمسك بطابع الجماعة المسلمة التي تحتفظ بمعايير أسرية وتمثلات ومعاملات جماعية وقيم أخلاقية ودينية تعمل في الكثير من الأحيان على إنكفاء روح العصبية. فالتقاليد مثلا هي التي تريد أن يكون الابن الأكبر الوارث الروحي للأب. وفي هذا الصدد أشار "بتفنوشت" في نظام إلتزام العائلة الجزائرية إلى انخراط الأفراد في نظام القيم التقليدية (تقاليد وعادات) أين يشغل الشرف مكانة عالية، وانضمامهم إلى العقيدة الإسلامية بالرغم من إدخال نوع من الديمقراطية في الممارسة الدينية،<sup>(3)</sup> فالشباب الجزائري يكون من الناحية النظرية حرا في تصرفاته ببلوغه سن الرشد، إلا أنه في الواقع مرتبط ببنيتها الاجتماعية العائلية الخاصة والعامة، ذاكرة الأجداد وحافضة التقاليد الإسلامية والعربية والبربرية، والأشخاص الفاعلون في النظام الاجتماعي يقيمون وجودهم الاجتماعي بإقامتهم مستقبلاهم كاستمرار لأصولهم دون أن يشعروا، فممارسة العرف والعادة المستقاة من نظام اجتماعي قائم على إحترام ما قاله أو عمله الأجداد، لذلك علينا أن نفهم ذلك الشعور الديني القوي جدا في مختلف تعابيره الطقسية والثقافية،<sup>(4)</sup> فالمرجع الديني والتقليدي يلعب دور المحرك في الشخصية الجزائرية، والذي يشتد التمسك به في أوقات الأزمات.

<sup>2</sup> نور الدين طوالي، مرجع سابق الذكر، ص 269

<sup>3</sup> سفير ناجي، مرجع سابق الذكر، ص 202

<sup>1</sup> مصطفى بتفنوشت، مرجع سابق الذكر، ص 276

<sup>2</sup> محمد إبراهيم صالح، المجتمع والدين في القبائل 1850-2000، انسانيات: الجزائر قبل وبعد 1954، مقارنة ايسطوغرافية وتمثلات عددان 25-26 جويلية-ديسمبر 2004 مجلد 3، 8-4 (الجزائر، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية) ص 295

فالجزائري يتمسك بنماذج لقراءة ماضيه ومستقبله، يأتي في مقدمتها الدين والتقاليد، ومن مظاهر ذلك: زيادة التدين والإرتباط بالتقاليد في الأوساط الشعبية والمناطق الريفية.

° إستمرار الإعتقاد في قوى خفية في خدمة الله، ومن بينها صور مهيبية لعالم غير مرئي.

° إستمرار عبادة الأولياء التي منعها الإسلام، كإعادة لإنتاج دور المرابطين كهيئة دينية مكلفة أساسا بأسلمة الأرياف.

° إستمرار وقع التقاليد على حياة الأفراد خصوصا منها الاحتفالية (الزواج، الختان، الوفاة)، ويكفي أن نورد مثال الاحتفال ب: "الناير" في كل مناطق الجزائر رغم أنه يمثل رأس السنة الأمازيغية.

° دور الزوايا التي كان يظن الكثير على أنها في طريق الزوال (تحت وقع الخطاب الكولونيالي وحتى الدولة الوطنية التحديثي، وخطاب الإسلام السلفي)، إلا أننا نشهد انبعاثها بقوة إلى الحياة الاجتماعية والدينية والثقافية وحتى السياسية في كل أقاليم الجزائر.

° استمرار إنتشار المظاهر الاحتفالية المرتبطة بالمقدس مثل: الوعدات، الزردات، النشرات.

° إعادة تكليس القباب إكراما للأولياء، والزيارة الطقسية لأضرحتهم وما يرافقها من عبارات دينية تعزيمية مع أنها فسرت على أنها حالة وثنية أكثر من كونها إسلامية.<sup>(1)</sup>

° التقاطب بين التقليدي والعصري الذي تصوره آراء الأب الموافقة على الحفاظ على التقاليد وتعزيز مكانة الدين الإسلامي، لكنه في نفس الوقت "شريك متورط" مع أبنائه المحنفلون بعيد رأس السنة الميلادية.

° استمرار تعدد الطقوس التفاخرية سواء في مناسبات الأفراح: الزواج، الختان، النجاح، عودة الحاج من البقاع المقدسة... أو الأفراح: الجنازات.

° إقتران وجداني بالممارسات السحرية والإعتقادات البالية خصوصا في الأوساط الشعبية بالمدن والمناطق الريفية، أين لوحظ أن الفئات الاجتماعية الأكثر حرمانا هي أكثر توافقية للتقاليد والدين والممارسة السحرية، مما يدفع إلى القول أيضا أن التعابير العلنية أو الرمزية عن التعلق بالدين والتقاليد أكثر رهبة وحضورا في الأرياف من المدن، وتشكل قناة أساسية للولاء.

° التعويل في إطار عملية الولاء على رأس المال الإجتماعي الذي تمثله شبكة العلاقات التبعية الشخصية في تحقيق الصعود والنجاح في المنافسة، والتي تتجلى خاصة في إطار التضامانات غير الرسمية، والتي تكون العلاقات داخلها غير متكافئة بين القادة وباقي الأفراد ليزيد من تعميق التبعية. وبالتالي تتعمق درجة الولاء للتضامانات على حساب الولاء للدولة -أو المؤسسة- خصوصا وأن تلك التضامانات قابلة للتحويل إلى "لوبيات"

<sup>1</sup> نور الدين طوالي، مرجع سابق الذكر، ص 141

وأدوات ضغط من أجل تحقيق المكاسب والمصالح المادية خصوصا في غياب ثقافة المؤسسة المدنية المعاصرة والصلبة القادرة على المنافسة من مثل مؤسسات المجتمع المدني والأحزاب. ويصبح الولاء للتضامنية القروية وعلى أساس مصلي نفعي، ونلاحظ أن ذلك يحمل في طياته إستراتيجية لأزمة المجتمع.

### المطلب الثالث: الموروث:

يشترك الجزائريون في ذلك المفهوم التراكمي الذي نسميه موروث، إذ يلاحظ التجانس ولكن أيضا التنوع في الهوية الجزائرية التي تطبعها الإنتماءات الثلاثة: الأمازيغية، العربية والإسلامية، فالخبرة التاريخية التي إكتسبها الجزائري والمنبتقة عن زمن الحضارة البربرية والفتح الإسلامي وقرون الاستعمار، ما كانت لتختفي بفعل إنشاء الدولة الوطنية وبروز الأمة الحديثة، هذه الأمة التي نعتبرها نتاجا تاريخيا لقرون من الاحتكاك بثقافات مختلفة ومتنوعة، بغض النظر عن طبيعة ذلك الاحتكاك، سجلتها الذاكرة الجماعية كمرحلة أولى واستخدمتها بأساليب مختلفة للحفاظ على الهوية الأصلية كمرحلة ثانية، وأصبحت حياة الجزائري مطبوعة بذلك الموروث في مفهومه الثقافي الشامل على مستوى الخطاب (اللغة) والسلوك والممارسات. مما يدفع إلى القول بوجود ثقافة جزائرية شاملة وكلية مع إحتفاظ الثقافات الفرعية (الشاوية، القبايلية، العربية، التارقية، الميزابية) بخصوصياتها.

إن هذا الموروث الجزائري المعقد مشكل من خصائص ذهنية كما يقول "أدونيس"<sup>(1)</sup> نقلتها الذاكرة السجالية، وشكلها انتشار الإسلام وممارسات الاستعمار وتقاليد وعادات وأعراف أصبحت سمة أساسية في الشخصية الجزائرية، وحتى تتضح الصورة أكثر نتناول هذا الموروث على أصعدة ثلاث: المخيال، الموروث الحضاري، الموروث الاستعماري.

### المخيال:

إن محاولات أسطورة التاريخ في الجزائر ليست في حقيقة الأمر إلا تعبيراً عن تلك الرغبة في أسطورة الماضي من قبل الضمير الجمعي، وما تمسك العروش والقبائل الجزائرية بالكثير من معتقداتها إلا إعادة لإنتاج الماضي والحفاظ على أرواح الأجداد وأسطرتهم. وفي هذه القراءة تجلية للمخيال الذي يربط الجزائري بإنتمائه الأولي القرايبي، والمخيال الذي يربط هذا الأخير بماضيه، أين ينطوي العنف المعنوي والمادي على قيمة الفضيلة على الأقل على مستوى المخيال السياسي للنزعة القبلية والجهوية في الجزائر، لذلك نشهد

<sup>1</sup> علي أحمد سعيد أدونيس، الثابت والمتحول: بحث في الإتياع والإبداع عند العرب، الجزء الأول، (بيروت: دار العودة،

استثنى بعض القبائل بالنعرات للإستثنى بالخيرات المادية (حالات النزاعات العقارية وحول المراعي التي تعرفها بعض مناطق الجزائر).

إن قوة المخيال فضلا على أنها تنتج الهوية والإقتصاد والرباط الاجتماعي، فإنها تشجع أيضا على إعادة كتابة التاريخ وأسطرته في بعض الحالات من خلال إضفاء الأهمية على مكانة العنف والصراع في تكوين المؤسسات وحتى الدولة وممارسات فواعلها، والذي يستلهم مرجعيته من "المخيال الإسلامي" الذي من شأنه الإبانة عن جميع أوضاع الصدام والعنف في الجزائر كما يقول "محمد أركون": " يجب هاهنا الحديث ثانية عن المخيال، لأن التوق العارم للمدينة الفاضلة منذ تجربة المدينة المنورة، التي صيغت وسارت على هدى التعاليم التي طبقها الرسول قد تعاضم إخفاقات التاريخ الحقيقي للخلافة والسلطة"، وما عرفته الجزائر في احتجاجات 1991م يصور التعارض المنتعش بين المطالبة بحكومة مثالية مطابقة لمقتضيات الشريعة، والنظام الغربي الذي فرض نفسه في كل مكان بالقوة، فعمل مثلا القائمون على التجنيد الإسلامي على تحيين هذا المخيال الذي من شأنه إستثارة الحماس وفقا للسياقات السياسية والاجتماعية.<sup>(1)</sup> كما يضيف "أركون" في تقديره للمخيال من وجهة الأنثروبولوجيا السياسية- للصلات بين الدين والدولة على أنه: "يجب إعتداد متغير جديد لتقدير الصلات بين الإسلام والدولة حق قدرها: إنها العصبية القديمة السابقة للشعارات "الإسلامية" والفاعلة دوما في مسار الفتح وممارسة كل سلطة. لقد كانت البنى البدائية للقرابة واستراتيجيات التحالف بين الأسر والعشائر والقبائل والطموحات من أجل مراقبة الدولة دائما أكبر تأثير من الشعارات الإسلامية التي لا تخشى القوى والأولويات العتيقة والمطرده دائما للاستيلاء على السلطة إلا بحجاب مقدس متين إن قليلا أو كثيرا".<sup>(2)</sup> فكان هذا المخيال وراء حركات التطرف التي عرفتها العقديّة السوداء من تاريخ الجزائر، إن ذلك يمكن إعتباره برهانا آخر على شدة التدين عند المجتمع أو على الأقل القابلية لذلك. ولكن هنالك وجه آخر لمخيال حياة رغبة يحقق فيها الجزائري كل ما يتمناه، إنه بريق أوروبا، فيتحول مخيال هذه الحياة إلى مسبب أساسي للهجرة غير الشرعية نحوها، إنها "الحرقة" بمخيالها.

إن الجزائري لا يشعر بالأمان خارج أسوار عائلته، فرقته، عرشه أو جهته، لذلك يتشبث بمخيال تلك الإنتماءات الأولية التي تتعارض مع الإنتماء الفوقي للدولة/ الأمة، حتى وإن كان خطابه الرسمي يقول غير ذلك. وتكون الجهوية واقعا يجب التعامل معه، و"البنى عم" نزعة طبيعية في المخيال الجماعي تجسدها الممارسات اليومية ولغة الخطاب المتبادلة.

<sup>1</sup> Arkoun Mohamed ; **l'islam, morale et politique**, Paris, Deslée de Brouwer, 1986, P.121

<sup>1</sup> مارتيناز لويس، **الحرب الأهلية في الجزائر**، ترجمة محمد يحياتن ( الجزائر: منشورات المرسى، د.ت) ص 26

الموروث الإستعماري:

عرفت الجزائر مثلها مثل الكثير من الدول العربية ذات البناء القبلي الظاهرة الاستعمارية لمدة قرن وإثنان وثلاثون سنة كانت لا بد أن تترك آثار سلبية عليها عامة وعلى بناءها الاجتماعي بصورة خاصة، ونحن إن نتحدث عن هذه الظاهرة فإننا لا نبحت عن تمجيدها أو تبريرها ولا نقصد جعلها سمة ثقافية في حد ذاتها للقبيلة الجزائرية، ولكن نتاج هذه الظاهرة سواء من خلال الاجتثاث الذي تعرضت له البنية القبلية أو من حيث ممارسات المسخ الثقافي الذي تعرضت له أو سياسات الأرض المحروقة أو طمس للهوية وكبت للذات الجزائرية، ترك ترسبات في الضمير الجمعي تجعله موروث مشترك بين الجزائريين.<sup>(1)</sup> فما يجب أن نعرفه هو أن "الإمبريالية الاستعمارية" بشكلها القديم أو الحديث تقوم أول ما تقوم على تبرير العلاقة بين القوي والضعيف وتصويغها، والموسومة عند الحاجة بعلاقة المتحضر بالبدائي. وطور هذا المنطق حديثا إلى علاقة العالم المتقدم بالدول الضعيفة ليس فقط على المستوى التقني والإنتاجي والتبادلي، ولكن أيضا على مستوى الثقافات،<sup>(2)</sup> ليطورها مع نهاية العقدي الأولى من القرن الواحد والعشرين إلى علاقة العالم الديمقراطي بالعالم الديكتاتوري المغلق.

فقد وظفت الأنثروبولوجيا الاستعمارية كما أوردناه لتجعل من الجزائري نسخة (لكنها مقلدة) من المواطن الغربي، ويكفي أن نذكر مثال محاولات فرنسا النظام القانوني الجزائري، خصوصا الأحوال الشخصية والملكية العقارية الهادفة بطبيعة الحال إلى الإستئثار بالخيرات المادية، وربما غرست صدمة السيطرة الكولونيالية والخطاب الأحادي الذي حمله إيديولوجيو الاستعمار في المُستعمر فكرة تقول بضرورة تقليد الممارسة التاريخية لمنوال الخصم، ولو أدى إلى إنتاج خطاب مضاد تعارض به الآخر، ليصبح هذا الخطاب بعد بناء الدولة الوطنية وسيلة لإجتثاث البناء الاجتماعي الحقيقي قصد إضفاء الشرعية على السلطة السياسية.

لقد كان المجتمع المحلي القبلي في الجزائر ببنيتها المادية وتنظيمه الاجتماعي والسياسي والثقافي محافظا على كيانه التقليدي رغم سلبياته، فلم يمس طيلة قرون لا في استقلالية إعادة إنتاج نفسه ولا في منطقته الداخلي المتمسك بالدين والتقاليد، وكان يجب انتظار الفترة الكولونيالية ليشهد تحولات عميقة في ظروف استقلاليته المادية وفي بنيته القبلية والسياسية، فعمل مثلا المستعمر بواسطة ميكانيزمات إلغاء صفة اللانقسام

<sup>2</sup> إننا لم نقصد من وراء الحديث عن الموروث الاستعماري القول ب: "القابلية للاستعمار" وبالتالي للرسالة الحضارية لفرنسا في الجزائر. وإنما للنتاج الثقافي الناجم عن إحتكاك البنية الاجتماعية الجزائرية بالثقافة الغربية المستوطنة.

<sup>2</sup> Phillippe Lucas et Jean Claude vatin ; op, cité, p. 30

التي كانت تطبع أراضي العروش والعائلية مما أسهم في إضعاف مجموع العلاقات والروابط القبلية.<sup>(1)</sup> إن الموروث الاستعماري وإن قضى مع أسباب أخرى على القبيلة في مفهومها الكلاسيكي، إلا أنه لم يستطع استئصالها كروح ومعنى وميل.

### الموروث الحضاري:

إن الحضارة ليست مجرد خطاب ماضوي يردد، وليست تطور تقني وعلمي فقط، إنها ظاهرة اجتماعية شاملة ومستوعبة لكافة الطبقات والشرائح، ينتعش فيها كل فرد. وكلمة حضارة وإن كانت في الشكل واللفظ عربية، إلا أن المعنى المتباين والمتحرك فيها ضئيل الحجم. فلغويا هو من الحضور والسكن في الحاضرة مقابل البادية، لذلك فالمعنى المتداول لها ليس مخلوقا عربيا إسلاميا وإنما غربيا. وقد عرفها "مالك بن نابي" على أنها: "جملة العوامل المعنوية والمادية اللازمة لتحقيق تقدم الفرد، تصبح موضوعية وذلك بأن تتحول إلى سياسة وتشريع، فيمثلان عالم الأفكار في هذا المجتمع على الصعيد الاجتماعي والأخلاقي تمثيلا مباشرا<sup>(2)</sup> مما يجعلها تمثل ماضي، حاضر ولكن بتحولها مستقبلا للمجتمع.

والنظام الاجتماعي الكلي الجزائري بقبليته يستمد مرجعيته من التراث الحضاري العربي الإسلامي من جهة، ومن جهة ثانية من التراث الأمازيغي العريق، فعوامل كاللغة العربية والدين الإسلامي والتاريخ الممتدة جذوره في أغوار الماضي، كلها تصقل عبر القرون المادة الفكرية التي يبرز البناء -خصوصا التقليدي- من خلالها. كما أنها تشكل روابط تضمن الوحدة الاجتماعية على الأقل، فأى محاولة معاصرة (مثل محاولات الاستعمار الفرنسي والعملة) لن تقطع حبل التاريخ وتزيل آثار الماضي دون خطر،<sup>(3)</sup> بل بالعكس فإنها لا تضع كافة خطوط التطور والتنمية في صفها إلا إذا إندرجت في جدلية استمرارية تاريخية حية، خصوصا وأن النظام القبلي شديد التمسك بنظم معتقداته، وهذا ما يسجله التاريخ من خلال محاولات الأتراك ثم الإستعمار الفرنسي إقتلاع البنية الاجتماعية الجزائرية من جذورها في إطار سياسة عملت على كسر شوكة كل مقاومة وطنية وفرنسة الجزائر. لكن ذلك زاد تلك البنية تشبثا بتقليديتها التي حولتها إلى درعا يقيها.

وزاد من تعقد الأمور توتر علاقات السلطة الوطنية بالمجتمع، ظهر فيها تنامي عجز الدولة الوطنية التي تحولت مع الوقت إلى جسم غريب عن المجتمع، يمثل الآخر وكأنه إمتداد مؤسساتي للاستعمار. كان هذا أيضا مسمارا جديدا يدق في نعش الولاءات الفوقية، والعودة المسهلة لبنيته التقليدية ذات الطابعين: العروشي

<sup>1</sup> مصطفى مرضي، مرجع سابق الذكر، ص 16

<sup>2</sup> زكي ميلاد، مالك بن نابي ومشكلات الحضارة، (دمشق: دار الفكر 1998) ص 26

<sup>3</sup> سفير ناجي، مرجع سابق الذكر، ص 84



والديني، خصوصا وأن الإسلام يمثل أقرب مرجعية ثقافية لها. وكان ذلك من بين عوامل تنامي الحركات الأصولية والمرجعيات المحلية: (مثلا حركة العروش في القبائل) العروشية، القبلية، الجهوية، والعودة إلى إحياء الثقافة التقليدية في كليتها أو أجزاء منها ويدفع إلى إستمرار ثقافة التمرد وفي بعض الأحيان بدعم وإيعاز من مؤسسات الدولة.

إن الموروث الحضاري للمجتمع الجزائري كما نلاحظ يضم في أحضانه العامل اللغوي، الديني والثقافي ونسق العادات والتقاليد ونمط الإنتاج وطبيعة العلاقات وتوزع السلطة في جميع تجلياتها، وذلك التنوع والتجانس البشري في نفس الوقت. هذا الموروث التقليدي في غالبية حفظه الضمير الجمعي ونقله بين الأجيال مع ما علق به من غبار، وأصبح في حالات الأزمات خصوصا يمثل نيراسا يفقدي به، فهذا الموروث خط فاصل حال ويحول ضد تغريب المجتمع الجزائري.

إن قصر تناول السمات العامة للبناء القبلي في الجزائر على الجوانب الثلاثة: البنية والولاء والموروث لا يعني إغفال سمات أخرى لكن الهدف منه هو التركيز على الأهم، إذ أن هنالك صفات أخرى من بينها التضامن الاجتماعي والتعاون العائلي وذلك الشبه الفيزيولوجي بين أعضاء التركيبة الاجتماعية. فقد أشار "رالف لينتون" إلى درجة ملحوظة من التجانس في السمات الجسمية لأعضاء البناء القبلي عرقيا، يرافقه تجانس في السمات السلوكية التي تتأثر بعامل الوراثة، مما يحول مجتمع مثل هذا إلى عائلة موسعة. وإذا استمر نطاق الزواج محصورا ضمنه فليس من المستبعد أن يكون الشبه بين أعضائه من الناحيتين الجسمية والسلوكية، ونكون أمام ضرب من ضروب السيكلوجيا العرقية،<sup>(1)</sup> الذي وإن كنا لا نعتبره عامل حاسم، إلا أنه يذكرنا بما ذهب إليه "أحمد بن نعمان" عند حديثه عن صفات الشخصية الجزائرية.

#### المبحث الثالث: محددات القبيلة في الجزائر:

إن المحلي غير مفكر فيه لدى السياسي إلا إذا كانت حدوده مرسومة وواضحة لكونه رمزا لأثر التقاليد والتنظيم الاجتماعي. والحديث عن المحلي في الجزائر هو حديث عن البنية الاجتماعية الجزائرية، التي وإن عرفت تفكك للقبيلة في مفهومها الكلاسيكي الناجم عن التغيرات الكبيرة التي عرفها الهيكل الاجتماعي، إلا أنها لم تلغ علاقة هذا المجتمع المحلي بتاريخه، والذي يعيد إنتاج مكونه القبلي العشائري في الكثير من المناسبات، لذلك كلما كان هنالك إهتمام بهذا المحلي إلا ووجب دراسة مضامينه.

<sup>1</sup> رالف لينتون، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، ترجمة عبد المالك الناشف، (صيدا: لبنان، المكتبة العصرية، 1967) ص

إن مضامين المساواة والعدالة التي تشكل أهم مظاهر المجتمع المحلي القبلي في الجزائر تعطي صورة عن التضامن القبلي بين الأفراد والمجموعات وتقلل من الفوارق الطبقية، إنها النظرة الواهية للديمقراطية القبلية وانعدام التراتبية الاجتماعية والسياسية التي تتعارض ووجود التدرج والهرمية التي أشرنا إليها في المبحث السابق وتوحي بوجود مساواة في معناها الشامل، هرمية في الجنس والعمر، ولكن أيضا في توزيع الثروة والسلطة والجاه بين الأفراد والمجموعات المكونة للبناء القبلي المحلي، ولا يمكن لتلك العلاقات القائمة على رابطة الدم أن تغطي على تلك الفوارق وما ينجم عنها من تناقضات بين مختلف الشرائح. إن نبذ الفردانية وسواد مبدأ التضامن القبلي بين الأفراد والمجموعات والإشتراك في الملكية قد يوحي بإنعدام الطبقية الهرمية في مجتمع محلي عشائري، ما يدفع إلى تحديد البنية الاجتماعية القبلية من خلال جملة من الصور التي يجتمع فيها الأفراد لأغراض اجتماعية معينة في مكان معين وزمن معين وتنعكس على أنشطتهم في مختلف المجالات وعلى سلوكهم إتجاه بعضهم البعض واتجاه الآخرين. والسمات العامة التي تم تناولها في المبحث السابق تشكل في نفس الوقت محددات عامة للقبيلة ليس فقط في الجزائر بل وفي كل الدول العربية، فالمساواة والحرية والتدين وجاذبية الأصل والموروث والتضامن لا تكفي في نظرنا لتحديد ماهية القبيلة في الجزائر في الألفية الثالثة، خصوصا إذا ربطنا ذلك بطبيعة موضوع دراستنا، مما يدفعنا إلى تحديد ثلاث محددات أساسية تظهر بشكل جلي في المجتمع المحلي الجزائري، وهي:

#### المطلب الأول: الوضع الإقليمي:

يهتم علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع والسياسة بالعلاقة الوطيدة والتاريخية الموجودة بين الإقليم والسياسي، فأولت الدراسات الأنثروبولوجية السياسية أهمية خاصة لمسألة الإقليم لسببين: السبب الأول: يمثله تبني غالبية المهتمين بحقل الأنثروبولوجيا السياسية لتعريف "ماكس فيبر" للسلطة/الدولة والذي يمكن إيجازه في كونها: "إحتكار إستعمال القوة المشروعة"<sup>(1)</sup> والسلطة السياسية لا يمكن أن تمارس تلك القوة المشروعة (وتكون كذلك) إلا في حدود إقليم معين<sup>(2)</sup>، واعتبار أن ما يهم في النسق السياسي صور إتخاذ القرار، هو إعتبار خاطئ نسبيا ما لم يتم ربطه بالتنظيم السائد في إقليم معين، وهذا ما يبرر الإهتمام بالعلاقة بين المجالين: المكاني والسياسي.

السبب الثاني: مرتبط بالماهية المعطاة للمجال المحلي -الإقليم-، فالمحلي هو ما له علاقة بالمكان، والبعد المحلي للقضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. إن المجال المحلي هو المكان الأساسي للمجال

<sup>1</sup> Marc Abeles ; l'anthropologue et le politique. Op. Cité, p.192

<sup>2</sup> IBID, p 193

الجغرافي،<sup>(1)</sup> فالمكان يحمل مبدئياً اسمه لتعريفه وإعطائه دلالة وبعدها رمزياً يترجم انسجاماً داخلياً ويساهم في تكوين إقليمية بخصائص معينة ومميزات خاصة، إقليمية تنجم عن نظام ثلاثي الأبعاد: المجتمع، المجال، والزمان، وتؤدي إلى التملك والشعور بالانتماء إلى الجماعة المرتبط بالانتماء إلى مكان ما.

إن مختلف العلاقات -السياسية بالتحديد- تقوم بين أفراد وجماعات تعيش في مجال مكاني محدد، لذلك فإن الاهتمام بالنظام القبلي يعني بالضرورة الاهتمام بالمحلي ومجاله الذي يوجد فيه، هذا الاهتمام الذي يمكن أن يأخذ شكلان أساسيان: الشكل الأول يمثله الجانب الطبيعي للإقليم بما يمنحه من فرص أنشطة اقتصادية للمقيمين فيه وموارد يمكن إستغلالها ليس فقط للعيش ولكن لتجميع الثروة، وبيئة يجب التكيف معها والعيش وفقاً لما تقتضيه، فتضاريس ومناخ الهضاب العليا مختلف عن المناطق الصحراوية، والعيش في الريف يختلف عنه في المدينة. والشكل الثاني يجسده إنعكاس ذلك المجال الإقليمي على الثقافة المادية للجماعات القبلية من خلال الإنتاجات المختلفة وانعكاسها على نظم المعتقدات السائدة.

لقد سبق علم الاجتماع السياسي والجغرافيا البشرية وعلم السياسة الإهتمام بدور وتأثير الإقليم على الجماعة الإنسانية، لكن الأنثروبولوجيا تداركت تأخرها من خلال دراسة الرابط بين الإنتاجات الثقافية والعناصر المركبة لها بالإقليم. فماذا يمكننا أن نقول عن دور هذا المحدد في البنية القبلية بالجزائر؟

إن القبيلة في الجزائر موجودة في إطار مجال مكاني، مجبرة على التكيف معه والتأقلم مع ظروفه. والبدائيات الأولى للقبائل صورها تاريخ الأمازيغ خصوصاً في المناطق الشمالية وشمال الهضاب العليا الشرقية من الجزائر، وصورها زمن الفتوحات الإسلامية وهجرة بعض القبائل العربية إلى الجزائر زادهما النشاط التجاري، وزمن الإحتكاك بأجناس المستعمرين في مختلف الحقبات آخرها الفرنسي بإختلاف شرائح المعمرين الذين استوطنوا الجزائر. كما صورها تنوع الأقاليم الطبيعية التي سكنوها، فأثر ذلك أولاً على الأنشطة الاقتصادية ثم على إنتاجات الثقافة المادية<sup>(2)</sup> وعلى هيكله البنية الاجتماعية. وأصبح النشاط القبلي يمثل دورة مرتبطة بالظروف الايكولوجية، ولم تعد القبائل مثلاً تكتفي بالرعي والزراعة بل اتجهت أيضاً إلى المبادلات والحرف والصنائع، دورة حياتية متكاملة تهدف إلى تحقيق الكفاية الاقتصادية، لتدور الأنشطة الأخرى الاجتماعية والثقافية والسياسية في فلك ذلك المحيط الايكولوجي.

<sup>3</sup> حسين بوكرزازة وعبد الحميد بوعابة، الجبال التلية الشرقية: مقارنة أحادية لمجال المحلي، في انسانيات عدد 16

جانفي/أفريل 2002، (الجزائر: مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية) ص 29

<sup>2</sup> فاروق إسماعيل، مرجع سابق الذكر، ص 168-169

إن تطبيق محدد الإقليم على البناء القبلي في الجزائر سنحصره في تناول جانبان منه هما: المجال السكني والملكية العقارية، نستقرأ منهما ذلك الميل شبه الطبيعي إلى المحافظة على الانتماء، إنتماء صحيح مرتبط برابطة القرابة ولكن أيضا إنتماء إلى مكان محدد بذاته.

الوحدة السكنية: شكلت دراستها مجالا خصبا للأنثروبولوجيا بغض النظر عن اختلافها، فقد تكون مأوى مؤقت أو خيمة أو كوخ منفصل أو مهجع أو مسكن من غرفة واحدة أو عدة غرف، جماعي أو فردياً أرضي أو مشترك، فدراساتها كأصغر التجمعات السكنية الإقليمية، تسمح بتسليط الضوء على ذلك الميل إلى إستحضار الانتماء في كل السلوكات وفهم رابطها بالحياة الاقتصادية.

إن الوحدات السكنية تكون في شكل تجمع يشكل قرية (دشرة أو دوار) ركيزتها الأولى هي توافر علاقات قرابية تربط أهاليها، لذلك يمكن تعريف القرية على أنها تجمع إقليمي متميز من الوحدات السكنية التي تكون وحدة منفصلة ذات حجم يسمح لكل سكانها بأن يعرف كل منهم الآخر معرفة شخصية (علاقة الوجه بالوجه)، وقد تتجمع الوحدات السكنية في وحدة إقليمية أكبر من القرية، حيث يتسع المدى الإقليمي وحجم السكان في المجتمع المحلي، بحيث تتمايز الجماعات التي يعرف أعضائها بعضهم بعضا في الجماعة المحلية الواحدة بما يعرف بالبلدة أو المركز الحضري.<sup>(1)</sup> وفي حالة الجزائر فإن كل القرى حتى تلك التي أنشئت في إطار صندوق الثورة الزراعية (مشروع الألف قرية اشتراكية)، شكلت تجمعات سكنية لعرش أو عرشين أو أكثر مرتبطين بمحيطهم العقاري الفلاحي، فأفراد القرية إما ينتمون لهذا العرش أو ذلك أو الثالث، لتلك القبيلة أو لأخرى إن لم يكونوا في أغلبهم ينتمون إلى عرش (قبيلة) واحدة مثل حالة عدد كبير من الدواوير والدشر. ويتسع حجم الوحدات السكنية في مراكز حضرية أكبر من القرية، ينطبق عليها ذلك التقسيم الإداري في الجزائر والمتمثل في الدائرة la daïra التي ينتمي أغلب أفرادها إما لهذه القبيلة أو أخرى، وبذلك تكون هذه الوحدة تجمع حضري لأفراد قبيلتين أو أكثر مرتبطة أيضا بمحيطها العقاري الفلاحي. لكن هذا لا يعني أن هذه الوحدات لا تضم بين جنبها أغراب عن المنطقة استقروا بها لسبب أو آخر.

فالقرية أو البلدة أو الدشرة أو الدوار هو الوجه الآخر للعملة القبلية المتمتع بالديمومة والاستمرار النسبي حتى وإن كانت المتطلبات الاقتصادية تفرض على بعض القبائل الجزائرية التي تمتهن الرعي الذي يتطلب الترحال والهجرة الموسمية سعيا وراء المراعي، ولكن حتى بالنسبة لهذه القبائل البدوية وإن لم يكن لها مساكن دائمة، فإنها وإن اعتادت التحرك معا، إلا أنها ميالة إلى الارتباط بصورة أو بأخرى بإقليم معين يكون "وطنها" الذي ترجع إليه.

<sup>2</sup> عبده محبوب، مرجع سابق الذكر، ص 14

إن الوحدات السكنية للقبيلة الجزائرية في المجتمع المحلي الريفي الطابع مرتبة تبعا لنظام خاص، فالدار كجمال سكني تعكس النظرة للعالم، نظرة شخصتها الجماعة إنطلاقا من ثقافتها القرابية الخاصة، وتنقلها إلى الأجيال المتعاقبة باستمرار. فنجد السكن التقليدي الجزائري، مع بعض الاختلافات من منطقة إلى أخرى، غالبا ما يكون واسعا تمثله دار أو مجموعة من الديار تكون فيه لكل أسرة نوية أو مركبة دارها المندمجة في مركب من الديار الأخرى المرتبطة بقاسم القرابة، الأمر الذي يضيف حميمية واستقلالية في آن واحد من جهة، ومن جهة أخرى يضمن قربا كبيرا من السلطة الأبوية. تفتح الغرف فيه جميعها على مجال واحد يسمى "حوشا" أو "وسط الدار"، مجال يكتسي أهمية خاصة لكونه يعبر في المجتمع الجزائري التقليدي عن نمط ثقافي مختلف عن المدينة الحديثة على الشاكلة الغربية.<sup>(1)</sup> فالمجال السكني العائلي في الجزائر يعكس المعتقدات الاجتماعية السائدة، بل ويحدد وظائف هذا المجال ويوجه سلوك الجماعة عند إستغلاله، ضمن حضور دائم لعالم روحاني تجسده أرواح الأجداد في الذاكرة الجماعية. إنه فضاء للتبادل بين جماعتين أحدهما اجتماعية والأخرى روحانية، تولد "عشرة" جديدة تستأنف الأسرة فيها بهدوء إعادة إنتاج وجودها الاجتماعي وارتباطها العروشي غير بعيد عن أرواح الأجداد. والقرية متصورة بنفس صورة الدار وتؤدي الوظائف نفسها على سلم اجتماعي أوسع. فكل من الدار والقرية تعكسان ثقافة الجماعة القبلية ونظرتها إلى العالم. هذه النظرة المميزة للمجال المكاني تبرز حتى في المدن المتوسطة والكبيرة، أين تستمر الروابط العشائرية في تنظيم العائلة وعلاقاتها مع وحدتها ومع محيطها. وتتبلور مع الزمن لتوسع من تلك الدائرة التي كانت تشمل "البنّي عم" لتصبح تشمل الجهة، فتجد شوارع كاملة من مدن جزائرية مثل الجزائر العاصمة سكانها ينحدرون من منطقة معينة بذاتها في الجزائر تشكلوا بتلك الصفة في إطار الهجرة الداخلية، وكأنهم ينجذبون إلى بعضهم البعض، مع العلم أن هذه الروابط الأولية هي الساعد الأول الذي يحتاجه الوافد الجديد على المدينة في الحصول على مسكن أو عمل أو تدبير أي شأن من شؤونه، ونكون أمام صورة أخرى لإعادة إنتاج تركيب قبلي أوسع يشمل أفراد (وبالتالي عروش) المنطقة والجهة بأكملها.

الملكية العقارية: تعتبر الملكية العقارية والحقوق العينية العقارية الأخرى المرتبطة بها أهم الثروات التي يركز عليها النظام الاقتصادي وتقوم عليها القوة السياسية وبالتالي التراتبية الاجتماعية، إنها حق التمتع

<sup>1</sup> محمد حمداوي، المجال السكني العائلي في الوسط الريفي التقليدي. إنسانيات عدد 7 جانفي/أفريل 1999 مجلد 3-1 الجزائر: مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. ص 26

والتصرف في المال العقاري أو الحقوق العينية المرتبطة باستعمال الأملاك وفق طبيعتها أو غرضها.<sup>(1)</sup> فماذا نقصد بالعقار؟

إن التعريف الذي أورده المشرع الجزائري يعكس نظرة الفرد لمجاله ولو نسبيا، إذ: "أنه كل شيء مستقر في حيزه ثابت فيه ولا يمكن نقله دون تلف" فهذه الصفات تشكل مصدر إنتماء، إنها علاقة الفرد بالأرض يصورها مخيال ارتباط الجزائري بمسقط رأسه. والعقار أنواع منه السكني ومنه التجاري المهني ومنه الصناعي ومنه الفلاحي الذي يهمننا في هذا المقام: جسر إحتواء المحلي للقبلي. وحتى تظهر هذه الرابطة يجب أن نشير إلى أن المجتمع الجزائري مجتمعا فلاحيا ريفيا في أصله، والفلاحة بالنسبة إليه ليست مجرد نشاط وإنما تمثل أسلوب عيش، لذلك عمل الاستعمار الفرنسي على ضرب القاعدة الفلاحية من خلال النظام القانوني للملكية العقارية لأنها كانت تمثل الأساس المادي للروابط العائلية والقبيلية، أين تتأكد أهمية الأسرة الممتدة في الجماعات المستقرة، وتتحول الفلاحة (زراعة ورعي) إلى فضاء ثقافي واجتماعي يتعدى الطرح المادي الاقتصادي.

ولكن العلاقات الرأسمالية الكولونيالية رغم التغييرات الجذرية (خصوصا القانونية منها) لم تقض على

العلاقات التقليدية، فقد استمر الطابع اللانقسامي للملكية العقارية في الكثير من المناطق الجزائرية تجسدها صورتان:<sup>(2)</sup>

° أراضي الملك: وهي أراضي تسيير جماعيا كونها أراضي مشاعة، تتواجد غالبيتها في التل الجزائري وبلاد القبائل.

° أراضي العرش: إنها الإرث التاريخي والعقاري للقبائل والعائلات المشكلة للعروش غير قابلة للقسمة ولا للبيع ولا الإرث، وتشمل الأراضي الموجودة في الجزائر وقسنطينة والهضاب العليا الغربية وأجزاء كبيرة من الهضاب العليا الشرقية وكذا في الواحات الصحراوية، وأهم ما يشد الانتباه فيها هو ذلك الارتباط الموجود بين الطبيعة القانونية لهذه الأراضي والتركيبية الاجتماعية ذات الأصل القبلي.<sup>(3)</sup>

لذلك يطرح المحدد الإقليمي من زاوية الملكية العقارية الفلاحية في علاقتها بملكيتها ذوي الأصل الريفي القبلي، فالإقليم في هذه الحالة ينظر إليه من زاوية الوضع القانوني للملكية التي تكون مشتركة بين أعضاء

<sup>1</sup> هذا التعريف أورده المشرع الجزائري في المادة السابعة من القانون 25/90 الصادر في الأول من جمادي الأول عام 1411هـ الموافق ل 18 نوفمبر 1990 المتضمن التوجيه العقاري، الجريدة الرسمية رقم 49.

<sup>2</sup> عبد الحفيظ بن عبيدة، إثبات الملكية العقارية في التشريع الجزائري، (الجزائر: دار هومة، 2003) ص 9-11

<sup>1</sup> بشير قدوش، النظام القانوني للملكية العقارية من خلال النصوص الصادرة من سنة 1962-1999 (الجزائر: مطبوعات الديوان الوطني للأشغال التربوية، 2001) ص 13

الجماعة القرابية، لا تقبل الإنقسام<sup>(1)</sup> - ملكية مشاعة - مثقلة بالرموز الاجتماعية والثقافية،<sup>(2)</sup> إنها روح وميراث الأجداد، كما أنها العرض والشرف الذي لا يجب التفريط فيه، إنها الثروة التي لا تتضب، ثروة صحيح اقتصادية تحقق الكفاية لصاحبها، لكنها ثروة أيضا اجتماعية وميراث ثقافي. ويصح القول في حالة الفلاح الجزائري خصوصا والمالك العقاري عموما أن علاقته بالأرض ليست بالدرجة الأولى بقدر ما هي روحية.

### المطلب الثاني: المحدد الجنسي:

إهتم الأنثروبولوجيون بدراسة التمايز الاجتماعي في التراتيبية الاجتماعية بين الرجال والنساء والذي كان يشمل بعض المجالات من الحياة أو كلها، فحاولوا دراسة مظاهره فيما يتعلق بالأشياء كالملابس والزينة والحديث وآداب السلوك وطرق الترويح عن النفس وحرية الحركة وتقسيم العمل وملكية عناصر الثروة والمشاركة في الحياة العامة (والسياسية بالتحديد) والمساهمة في النشاطات الاجتماعية والمشاركة في إقامة الطقوس والممارسات السحرية وحقوق المشاركة في التجمعات الخاصة مثل النوادي والجمعيات.<sup>(3)</sup> إن هذه المظاهر تشكل تربة أنثروبولوجية خصبة يزرع فيها المحدد الجنسي ليدرس في البناء المحلي القبلي الجزائري.

إن تجليات القبلية في الجزائر تظهر أكثر على المستوى المحلي أين يظهر المجتمع كمجتمع رجال حتى وإن كان ذلك غير صحيح من الناحية الكمية، يستمد روحه من طبيعة العائلة الجزائرية الأبوية، التي تعتمد على الفصل بين الجنسين أولا لأسباب دينية وثانيا لأسباب أخلاقية مرتبطة بالعادات والتقاليد (اجتماعية)، إذ لا يسمح للنساء بالإتصال بالعالم الخارجي إلا تحت ظل مجموعة من القيود، تأتي في مقدمتها الضرورة الاقتصادية والاجتماعية، وحتى مع التغيرات التي أحدثتها العصرية يبقى إتصال النساء بالعالم الخارجي مقيدا. فعلى سبيل المثال لا يسمح بخروج النساء في الكثير من المناطق الجزائرية خصوصا المدن الصغيرة والأرياف بعد وقت صلاة المغرب، فالليل عالم رجالي لا يجب أن يدنس النساء، ولا يسمح بخروجهن إلا للضرورة في أيام العطل الأسبوعية، فيلاحظ مثلا الزائر لمدينة جزائرية أو الريف تحولها إلى فضاء رجالي تكاد تختفي منه الأنوثة. كما يمكننا أن نورد الخروج المحافظ للنساء للعالم الخارجي في قرى ومدن ودوائر

<sup>2</sup> حمدي باشا، نقل الملكية العقارية، (الجزائر: دار هومة، 2000) ص 37

<sup>3</sup> عبر "كارل ماركس" عن الملكية الجماعية للأرض في الجزائر بقوله: "الجزائر هي التي تحتفظ -بعد الهند- بأهم آثار الشكل القديم للملكية العقارية. فقد كانت الملكية القبلية والعائلية المشتركة الشكل الأكثر شيوعا فيها". وورد في: كارل ماركس

وفريدريك انجلز، الماركسية والجزائر، ترجمة: جورج طرابيشي، (بيروت: دار الطليعة، 1978) ص 55

<sup>4</sup> عبده محبوب، مرجع سابق الذكر، ص 18

الجزائر، ونحن إن نتحدث عن المحافظ فإننا نقصد نوعية اللباس الذي تخرج فيه المرأة وهو غالبا "الجلابة".<sup>(1)</sup>

كما أننا نستحضر صور دونية النساء في المجتمع الجزائري التي سبق التعرض لها، على الأقل على مستوى حقوق الميراث التي تخضع لأحكام الشريعة الإسلامية، التي تفصل بين المرأة والرجل فللذكر حظ الأنثيين، على أن تكون مصاريفها ونفقاتها على عاتق الرجل (أبوها أو أخوها أو زوجها حسب الحالات)، وهذا ليس إنقاصا من قيمة المرأة كما قلنا بقدر ما له حكمة تتعلق بمسؤولية وأعباء الرجل التي حددها له النظام الأبوي وتبناها الدين الإسلامي. فالوضع النسبي للجنسين ينعكس بالتأكيد على حقوقهما القانونية، وعلى قدرة كل جنس على تولي المراكز الاجتماعية وعلى أسلوب المعاملة التي يتلقاها الأبناء من كل جنس في الوحدة القرابية -عائلة أو عرشا- منذ الطفولة، كما تنعكس على نوع العمل الذي يقوم به، فالمجتمع المحلي العروشي الأصل حدد خصائص سيكولوجية مقبولة ثقافيا لكل جنس تختلف عن الأنماط العالمية الأخرى وخصوصا الأوروبية للذكورة والأنوثة، فلا يعقل في المجتمع الجزائري كأى مجتمع إسلامي أن تتولى المرأة الإمامة سواء الدينية أو تمثلاتها الاجتماعية. وشيخ القبيلة أو كبير العرش لا يمكن أن يكون إلا رجلا حتى وإن كانت الذاكرة الجمعية تحتفظ ببعض الأدوار القيادية للنساء ولكنها تبقى حالات استثنائية بالمقارنة بأدوار الرجال.

إن المرأة في المجتمع المحلي الجزائري قد لا تمثل في الحياة العامة سوى دورا محدودا، ويظهر ذلك بصورة جلية في الحقل السياسي كشكل من أشكال العلاقات العامة، إذ أن أغلبية الفاعلون فيه رجالا خصوصا ما تعلق منه بالترشح في الانتخابات وتولي المراكز القيادية، ولا يشكل العنصر النسوي فيه سوى استثناءات، ينظر إليها غالبية أفراد المجتمع بشيء من الريبة، ويعمل الخطاب التحديثي للدولة الوطنية على تدعيمها.<sup>(2)</sup> يلاحظ ذلك على الحركة النسوية كحركة وكأيديولوجيا في الجزائر التي تبقى محدودة كما وكيفا ويكاد ينحصر نشاطها الأساسي في كبريات الحواضر الجزائرية، مما يؤكد إعتبار "اميليو ويلمس" W.Emillio الحركة الأنثوية خاصة يتميز بها المجتمع الغربي أساسا لأسباب تاريخية وعقائدية. لكن هذا

<sup>1</sup> إعادة إنتاج معصنة ل: "الحايك" الذي كانت النساء تضعه عند الخروج إلى الأماكن العمومية قبل التسعينيات من القرن العشرين.

<sup>2</sup> إلى درجة أن بعض الأوساط تتحدث في خضم الإصلاحات عن مشروع قانون للمشاركة السياسية للمرأة، سينص ضمن ما ينص عليه تخصيص حصص من المقاعد النيابية في المجالس المنتخبة على المستوى المحلي أو الوطني للعنصر النسوي، وكأن تغيير محدد ثقافي للمجتمع المحلي يمكن إحداثه بنص قانوني، ونكون أمام نوع جديد وشرعي من اجتثاث المجتمع المحلي العروشي القبلي.



الدور المحدود لا يعني إغفال أثرها الخفي في العائلة<sup>(1)</sup> في علاقاتها مع الرجل كزوجة أو أم أو شقيقة أو جدة، فعمق ذلك الأثر لا يوازيه إلا المكانة المعطاة لها كأم وجدة،<sup>(2)</sup> هذا حتى وإن كانت بعض الدراسات التي قام بها "ج. تيون" و"ف. مرابط" و"بيار بورديو" تؤكد على أن 70% من النساء المدنيات و 85% من الريفيات مستبعدات جذريا من الحياة الاجتماعية في مفهومها الواسع، ويكتفين من قبل المجموعة الذكورية بالنشاطات المنزلية فقط.<sup>(3)</sup>

ومهما يكن فإن للمرأة في البناء العروشي مكانتها المرتبطة بشرف العرش وعرضه، أضف إلى ذلك الصورة الكاركتيرية للأُم الحماة والتي تتخذ موقفا تملكيا عدائيا إتجاه الذين يريدون أخذ الإبن، ويرى البعض في ذلك نوع من انتقام المرأة الأُم من العاطفة الجماعية عن طريق العطف الفردي الخاص.<sup>(4)</sup> وترتفع مكانة المرأة في تراتبية المحدد الجنسي أكثر ويزداد إحترامها في المجتمع الجزائري ككل عندما تكبر وتزوج أولادها، ولكن ذلك لا يمنع الصورة التقليدية المضافة عليها خصوصا في الحياة العامة، فبعض الدول العربية لا زالت لم تعط المرأة حق الترشح والانتخاب، كما أن أغلبية قوانين الجنسية العربية لا تخول للمرأة حق نقل جنسيتها لزوجها وأولادها.<sup>(5)</sup> وفي منحى طقوسي إحتفالي وإحتراما لمحدد الجنس تُوجد المرأة في الجزائر لنفسها حياة عامة من خلال المناسبات التي لا يحضرها إلا النساء مثل احتفالية "القصعة" عند ازدياد مولود جديد، أو احتفالية "الملاك" في الزواج.

#### المطلب الثالث: محدد طبقات العمر:

يمتد التمايز والتدرج إلى فئات طبقات العمر، وهو من الأمور المقررة في كل المجتمعات البشرية، فنحدث عن تصنيفات لأفراد المجتمع بناء على العمر مثل القول بمرحلة الطفولة والمراهقة والبلوغ - كهولة وشيخوخة-. والباحث الأنثروبولوجي عند اهتمامه بهذا التمايز فذلك لارتباط كل مرحلة من العمر بأدوار اجتماعية معينة ونماذج سلوك مميزة لها، كما أن لكل مرحلة ملابسها ووظائفها ومجالات الترويح الخاصة بها. كما يهتم بالممارسات الطقسية التي يشارك فيها أعضاء الجماعة عند انتقال فرد من مستوى عمري لآخر، ونمط الاعتراف الاجتماعي بهذا الانتقال ومظاهره الثقافية. وحتى دراسات نظم القرابة نجدها تهتم بالأقارب الذين ينتمون إلى أجيال مختلفة (تحدثنا عن عدد الأجيال في العائلة الجزائرية مثلا)، إذ نلاحظ ذلك

<sup>1</sup> La famille Algérienne contemporaine, In **EL Moudjahid** du 12 octobre 1975

<sup>2</sup> هشام شرابي، مرجع سابق الذكر، ص 34

<sup>3</sup> نور الدين طوالي، مرجع سابق الذكر، ص 166

<sup>4</sup> مسطفي بنفوشت، مرجع سابق الذكر، ص 261

<sup>5</sup> عدا استثناءات من بينها قانون الجنسية الجزائرية الصادر بموجب الأمر رقم: 02/05 بتاريخ 27 فبراير 2005

الإجماع عند كل المجتمعات الإنسانية على تمييز أقارب كل جيل بمصطلحات قرابية خاصة مثل: الجد، الأب، الابن، الحفيد، ابن الحفيد.. ففي كل المجتمعات نجد الأشخاص من نفس الجنس والعمر يكونون شريحة أو فئة خاصة. وعليه فطبقة العمر جماعة منمطة رسميا من الأقران في العمر، لها مركزها ووضعها المميز شعائريا وعسكريا واقتصاديا وسياسيا.

وبتطبيق هذه الرؤية الأنثروبولوجية على المجتمع المحلي في الجزائر نلاحظ ذلك التمايز في طبقات العمر المتضمن التكوين الرسمي للطبقة تكريسا شعائريا وطقوسيا مصحوبا بتلقين خاص (تربية) لعادات وتقاليد العرش والمنطقة، فمثلا ينتشر فيها تكريسا فيزيقيا يتمثل في "الختان" (بالنسبة للذكور) الذي يعتبر مناسبة احتفالية ووليمة عائلية ودينية كبرى، فأساسه ديني ومغزاه اجتماعي، فالختان يفرق بين الجنسين، إنه بروز للطفل الذكر في العائلة والعرش وإنحاء للطفلة، فالأول يختلط ويعاشر أترابه من أبناء أعمامه وعماته وجيرانه ويخرج إلى العالم الخارجي، بينما تتمحي الثانية وتتطوي على عالمها الداخلي في الدار العائلية. ولكن هذا لا يمنع اتصالها ببنات عماتها وأعمامها، خالتها وأخوالها وجاراتها وصديقاتها.

إن الطفل المختون رمزا وشعورا "بالحم والدم"، إذ يمثل مرحلة إنتماء الإبن لعالم أبيه وتدعيمه للنظام الأبوي، فيظهر الطفل إعترازه بدمه وإحترامه لسلطة أبيه، وتبدأ مرحلة تلقينه القيم العائلية التقليدية التي سيبرهن من خلالها على أنه ابن عائلة ويدافع عن شرفها. إن الختان بهذه الصورة يكون نفحا جديدا في روح العصبية القبلية وبداية -لبنة أولى- لمرحلة أهم بالنسبة للعائلة المتمثلة في تزويجه.<sup>(1)</sup>

إن البناء الاجتماعي المحلي في الجزائر قائم على أساس تكريس النظام التراتبي لطبقات العمر والنظام العقائدي المقدس دينيا كان أم عادات وتقاليد يجسد ذلك التكريس على الأقل من خلال دونية الصغار واحترامهم وخضوعهم لطبقة كبار السن الذين يمثلون مجلس العائلة أو العرش أو القبيلة، ولهم حق الحل والربط في كل الأمور التي تخصها، ويلاحظ ذلك حتى في نظام الزواج إذ يتقدم كبار السن عند الخطوبة والفاطحة أمام والد العريس، الذي لن يرضى ما لم يكن الخاطبون ينتمون لطبقة العمر هذه.

فتراتيبية طبقات العمر تلعب دورا هاما في الحياة الاجتماعية على المستوى المحلي (العائلة الممتدة، الدوار، العرش، القرية)، إنها وسيلة للتنظيم الاجتماعي من خلال تراتبية الأدوار والوظائف والحقوق والواجبات المحددة لأعضاء الجماعة، هذه التراتبية التي تحدد الأوقات الحاسمة في حياتهم، مناسبات

<sup>1</sup> مصطفى بقنوش، مرجع سابق الذكر، ص 84

التكريس، والطبقة العمرية التي يوكل لها أمر تسيير الشأن العام -السياسي- عن طريق مجلس: الشيوخ، الأعيان، العقلاء الذين ينتمون كلهم إلى طبقة عمرية محددة.<sup>(1)</sup>

والمواقع أن الروابط التي تنشأ بين الأقران في العمر قد توحد طبقات الرجال أكثر في الوحدة القبلية، حيث تتقاطع وتتعدى طبقات العمر حدود التمايز بين الأقسام القبلية (الدواوير والعروش) لذلك يقوم التنظيم القبلي في الجزائر على أساس العمر، فالطبقات الصغرى مثلا تمثل مدارس يتعلم فيها الأولاد التحكم في دوافعهم والانضباط مع القيم السائدة، وتكون الطبقات المركزية القوة العاملة والضاربة في آن واحد، بينما تكون الطبقات العليا القوة الإدارية والسياسية في الوحدة القرابية. وهذا ما يدعو إلى الحديث عن التشابه بين نظام طبقات العمر والجماعات السرية، وطقوس التكريس في طبقات العمر هي عادة طقوس سرية.

إن طبقات العمر في المجتمع التقليدي الجزائري ليست مجرد تصنيف استاتيكي لفئات سن بقدر ما هو تحديد لأدوار اجتماعية معينة للأفراد داخل البنية القرابية، وإظهار لطقوس وشعائر انضمام لطبقة عمر وشروط ذلك. إنها صورة لمجتمع محافظ يتميز بدرجة عالية من الثبات ليس بهين إختراقها من قبل النظم الحديثة.

#### المبحث الرابع: مؤشرات التصنيف القبلي في الجزائر:

إن تناول مؤشرات التصنيف القبلي يقتضي منا الإشارة إلى مجموعة من الملاحظات نراها من الأهمية الأكاديمية بدرجة توجب على الأنثروبولوجي تكييف دراساته مع واقع القرن الواحد والعشرين. الملاحظة الأولى: مرتبطة بالتأكيد على تلك العلاقة بين المحلي والقبلي، فالمناطق الداخلية من الجزائر بالمئات من عروشها وقراها ومداشرها تربة خصبة للدراسات الأنثروبولوجية تستوجب جهود كبيرة وموارد مالية والأهم أنثروبولوجيون أكفاء للقيام بمسح ايثوغرافي يسمح بالإعداد لخريطة قبلية في الجزائر. فالمراكز الحضرية الكبرى مثل: الجزائر، قسنطينة، عنابة وغيرها تمثل الاستثناء الذي مسته التحولات الجذرية الناجمة عن الحداثة، بينما يبقى القسم الأكبر من الجزائر -كما يقال في الأدبيات الجزائرية العميقة- بمجتمعاته المحلية متشبث بنظامه التقليدي المتكيف.

الملاحظة الثانية: يمثلها التبلور الذي عرفه مفهوم القبيلة والقبلية في العصر الحديث، فمفاهيم القبيلة الكلاسيكية المرتبطة ب: "البنني عم" والعروشية وان استمرت إلا أنها تبلورت إلى قبلية تمثلها نزعة الجهوية، المناطقية والزبونية وإن تواصلت شبكة العلاقات الاجتماعية فيها كرابط أساسي لها.

<sup>1</sup> Abeles Marc et Collard Chantal ; **âge, pouvoir et société en Afrique noir**, ( Paris, Karthla, 1985) p 35-37

الملاحظة الثالثة: يمثلها تعدد التصنيفات للقبيلة في الفكر الأنثروبولوجي، فكان منها الإثني، العرقي والتصنيف الديني والطبقي والحرفي... التي لن نأخذ بها كمؤشرات، لكوننا انطلقنا من فكرة وحدة الشعب الجزائري في لغته ودينه وتاريخه وموروثه ومصيره المشترك.

فالتصنيف القبلي في الجزائر ما هو إلا صورة عن ذلك التصنيف في الوطن العربي عامة والمغرب العربي خاصة، كما أن وضع مؤشرات ذلك التقسيم لا يتم بصورة ميكانيكية ومنعزلة عن النسق الكلي بل هنالك تقاطعات اجتماعية تباين حضورها تبعا لإختلاف الفترات التاريخية وخصوصيات المجموعات القبلية. ومهما يكن فالمجتمع الجزائري طلية قرون من الزمن كان قائما على أساس ثلاث اعتبارات أساسية شكلت تاريخه ونسجه الاجتماعي والثقافي وهي:

1/ التنوع والتجانس: إن المجتمع الجزائري الحديث نتاج إحتكاك مجموعات بشرية لفترات تاريخية طويلة من زمن ميلاد هذه الأمة، لعبت فيه الغزوات والفتوحات والحروب الخارجية والمبادلات التجارية والهجرة الداخلية والخارجية دور القاسم المشترك واللاحم الذي شكل حاضر هذا المجتمع. فتنوع الخريطة الإثنية على الأقل حسب تصنيفات بعض الدارسين من: بربر وعرب ومزاب وطوارق وشاوية يشكل فسيفساء -تنوع- الخارطة الاجتماعية في الجزائر. ولكن بنية المجتمع الجزائري بولاءاته وموروثه التاريخي والثقافي والمصير المشترك شكل عامل تجانس قلما عرفته المجتمعات الأخرى. هذا التجانس الذي حافظ على الهوية الجزائرية رغم الاجتثاث الكولونيالي الاستيطاني.

2/ الاندماج: إن نتاج الإحتكاك بين المجموعات السوسيوثقافية يثري التنوع ويغني مرتكزات الهوية الجماعية، وهذا ما عرفته الجزائر إذ يتميز مجتمعها المحلي بالاندماج الداخلي بين المجموعات القبلية، اندماج تسهله التقاطعات القرابية والمصلحية والتحالفات. وقد أخذ هذا الإندماج شكل تعايش طوال فترات تاريخية إكتمل مع تأسيس الدولة الوطنية باندماج وطني شكل حاضر الأمة الجزائرية. ويلاحظ ذلك التعايش في المراكز الحضرية أين يختلط الجزائريون من كل الجهات.

3/ الحركية: يعرف المجتمع الجزائري ديناميكية اجتماعية توظرها المسالك المحافظة التي تجسدها العادات والتقاليد من جهة والدين من جهة أخرى، مثلتها حركية أفقية جغرافية صورتها الهجرات<sup>(1)</sup> التي عرفتها المجموعات سواء داخل الجزائر أو خارجها. هذه الهجرات التي عملت على نشر العناصر الثقافية بالإحتكاك

<sup>1</sup> Abdellatif Benachou : Connaissance du Maghreb : notions d'éthnographie, d'histoire et de sociologie, Alger, éditions populaire de l'armée, 1971, p 31

وكانت وراء الاندماج. كما مثلتها حركية عمودية مست الجمود الاجتماعي الطبقي<sup>(1)</sup> للجماعات القبلية من خلال السماح للأفراد بتغيير وظائفهم ومراتبهم ومدخيلهم ومكانتهم الاجتماعية، مما غير من موازين سبل التدرج الطبقي في مناطق قبلية عرفت كلاسيكيا بالجمود والثبات. كما ساهمت التجارة وإنتشار التعليم في تحضير الأرضية لتك الديناميكية التي يعطينا الحقل السياسي الجزائري خير مثال عليها.

إن هذه الإعتبارات الثلاث مجتمعة تسمح لنا برسم ما نعتبره خطوط منهجية عامة في التصنيف البنيوي للتكوينات الاجتماعية المحلية في الجزائر وتمفصلاتها، لما تحتويه من تداخلات وتقاطعات مع الأنساق الأخرى، لذلك فالهدف من هذا التصنيف هو الاقتراب بصورة منهجية قدر الإمكان من الواقع ونقل صورة تسمح بفهم مكوناته وجوانبه الوظيفية. لذلك سنلجأ إلى تصنيف القبائل الجزائرية تبعاً لثلاث مؤشرات تأخذ بعين الاعتبار المرتكزات الأساسية المشار إليها أعلاه.

### المطلب الأول: مؤشر الاستقرار والحركة:

أسهب العلامة "ابن خلدون" في تناول مؤشري الحركة والاستقرار وإنعكاساتها على طبيعة البشر وأنماط معيشتهم، واستخدم في سبيل تحقيق ذلك مفاهيم دقيقة لمتابعة عمليات "الظعن" و"التوطن" و"التنقل"، مكنته من القول باختلاف أصناف البدو مثلاً تبعاً لإختلاف نمط المعاش.<sup>(2)</sup> لذلك فقبايل الجزائر نوعان أساسيان:

أ/ قبائل مستقرة كانت تقطن السواحل والجبال والهضاب العليا<sup>(3)</sup> وما زالت عروشها كذلك مستقرة بالدواوير أو العروش أو الدشرات (قرى ودوائر) غالباً ما تنشأ في مركز الملكية العقارية الفلاحية. تمتهن هذه العروش زراعة الحبوب والبقوليات والأشجار خصوصاً الزيتون، ناهيك عن تربية الماشية والدواجن، وهذا لا يمنع أفراد هذه العروش من الاشتغال بقطاعات الوظيف العمومي والاقتصادي والتجاري كنشاط أساسي أو تكميلي، مجالها السكني محدد بعينه يكون على شكل ديار ومنازل فردية أو حتى ملكيات مشتركة (عمارات) كتلك التي غزت الحواضر الجزائرية الصغيرة. وتجدر الإشارة إلى أنه بحكم معطيات العصر الحديث فإن أغلبية التكوينات الاجتماعية مستقرة.

<sup>1</sup> مغنية الأزرق، نشوء الطبقات في الجزائر: دراسة في الاستعمار والتغيير السياسي، ترجمة: سمير كرم (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1992) ص 23

<sup>2</sup> ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق الذكر، ص 212

<sup>3</sup> تحدث "جاك بارك" عن "قبائل كبرى" مستقرة بالهضاب العليا والجبال، و"قبائل صغرى" تقطن السواحل.

ب/ القبائل المرتحلة ومثلتها تلك القبائل والعروش الممتهنة لرعي الماشية في الهضاب العليا الشرقية والغربية والأجزاء الشمالية من الصحراء، وللجمال في داخل الصحراء، عرفت بتنقلها وترحالها حسب توفر المراعي والمياه وتغير العوامل الايكولوجية، فمثلا هنالك عدة عروش في منطقة الأبيض سيدي الشيخ بولاية البيض مثل عرش "عمر" معروفة بترحالها بحثا عن الكلاً إلى غاية اليوم وهي تنتقل في شريط يمتد من نواحي سبدو بولاية تلمسان غربا إلى شمال منطقة الجلفة، وتلقب غلوا ب: "عمر" بسكون العين. كما تناول "محمد السويدي" بدو التطرق بالدراسة<sup>(1)</sup> وأشار إلى خاصية الترحال والحركة تبعا لتوفر المراعي ومتطلبات التبادل التجاري خصوصا مع الأفارقة، وآثار ذلك في تركيبة العناصر الثقافية للمنطقة.

مع العلم أن المجموعات القبلية (خصوصا العربية حسب تصنيف بورديو) التي كانت قائمة على التبدلي تفككت في معظمها بفعل عوامل سبق تناول البعض منها، وأدى الإستقرار الجزئي الناجم عن عمليات التوطين (مثل الثورة الزراعية) إلى تجزئ الكيانات القبلية في شكلها التقليدي وبروز النزعات الفردية أكثر لكن ذلك لم يمنع من إستمرار التضامن الجماعي كسمة أساسية للبنية الإجتماعية.

#### المطلب الثاني: مؤشر تقسيم العمل:

تربط الأنثروبولوجيا بين هذا المؤشر ومدى تطور النشاطات الاقتصادية في المجتمع وتعددتها وتنوعها بالصورة التي تجعل نتاجها يوجه إما للاستهلاك فنكون أمام مجتمعات كفاية، أو يوجه إلى التسويق ونكون أمام مجتمع خالق للثروة (وهذا حقل الأنثروبولوجيا الاقتصادية)، ولذلك إتجه الكثير من الباحثون في الجزائر إلى الاهتمام بتأثير النشاط الاقتصادي على التركيبة الاجتماعية أمثال: "سفير ناجي" و "بن اشنهو" و "جيلالي يابس" و "عياشي عنصر" ... منطلقين من قاعدة مشتركة مثلها تحطيم الإستعمار الفرنسي ليس فحسب للبنية الاجتماعية بل والاقتصادية كذلك، بحيث حول النشاط الاقتصادي في الجزائر إلى تابع لإقتصاد أوروبا عموما وفرنسا خصوصا ودفع "مالك بن نابي" إلى إعتبار الجزائري (المسلم) مجرد تابع اقتصادي.<sup>(2)</sup>

لكن تلعب الخصائص الموروثة وطبيعة الممارسات التاريخية وأساليب العيش المكتسبة للأجيال السابقة دورا بارزا أيضا في توزيع المهام والأنشطة بين التكوينات الاجتماعية في الجزائر خصوصا على المستوى المحلي الريفي، خصائص ارتبطت إلى أبعد الحدود بعاملين أساسيين: العامل الأول يمثله المحيط الايكولوجي بتنوع مناخه وتضاريسه وموارده الطبيعية، والعامل الثاني مرتبط بالكفاءة التقنية لهذه التكوينات، كفاءات

<sup>1</sup> محمد السويدي، الثابت والمتغير، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1987)

<sup>2</sup> مالك بن نابي، المسلم في عالم الاقتصاد، (الجزائر: دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1987) ص 9

كانت محدودة وتقليدية لمدة قرون من الزمن، ناهيك عن التراكم الخبراتي في ممارسة اقتصادية معينة بذاتها الذي تحققه جماعة محلية عن أخرى.

من المؤكد أن المجتمع الجزائري مجتمعا فلاحيا، ونحن عندما ننعت بهذه الصفة فليس في ذلك أي دونية أو خطأ في شأنه، بل على العكس فشساعة الأراضي الجزائرية وتنوعها وتوفر المياه النسبي -أمطار ومياه جوفية- كلها عوامل تجعله مجتمعا خالقا للثروة وليس مجتمع كفاف، فغالبية الست ملايين نسمة من جزائري غداة الاستقلال كان يشكلها الفلاحون (ما يزيد عن 87%)، بينما توزعت النسبة الباقية بين قطاعات: مؤسسات الدولة كالجيش والأمن والوظائف العمومي والتجارة والحرف... وبدون أن نوجه أصابع الإتهام إلى السياسات التنموية فإننا نسجل الملاحظات التالية لأهميتها في تصنيف المجموعات القبلية في الجزائر:

1/ فشل مشاريع النهوض بالقطاع الفلاحي المتعاقبة من التسيير الذاتي إلى برنامج الدعم الفلاحي ليس لعدم وجود الدعم المالي أو سوء الخطط المنتهجة أو البيروقراطية أو نقص الإرادة السياسية لتحقيق ذلك حتى وإن كانت عوامل مساهمة في ذلك، وإنما لعدم مطابقة ذلك لواقع البناء الاجتماعي في المجتمعات المحلية المعنية.

2/ العمل على تحويل الجزائر إلى دولة صناعية -رغم حسن النية ومنطقية المبررات- من خلال برامج مثل "الصناعات المصنعة" الذي كان يهدف إلى إنشاء قاعدة صناعية ثقيلة في الجزائر، وبدون أن نكون ضد ذلك إلا أننا نرى أنه من البلاء السياسية وسوء التسيير الاقتصادي (توزيع الموارد) العمل على خلق هذه القاعدة بمجتمع مزارعين.

3/ سواد الثقافة التقليدية بكل مظاهرها وإنتشار الأمية والجهل ونقص الكفاءات التقنية الواجب توفرها لتجسد هذه البرامج وضعف المنظومة التربوية والتعليمية الرسمية.

ويجب الأخذ بعين الاعتبار الاتجاه العام للعلاقات الاجتماعية، فمثلا علاقات الريفيين العائلية والقربانية والمهنية مع الفئات الأخرى خارج القطاع الزراعي والمجتمع الريفي مع ما آزاه من بروز كيانات فردية تبحث عن تقرير مصيرها في إعادة إنتاجها كوحدات مستقلة موظفة في ذلك علاقاتها العائلية التقليدية وتعمل على تأسيس علاقات جديدة مبنية على تبادل المصالح والمنافع مع مجموعات قبلية أخرى في المقام الأول. إن هذه التقاطعات هي التي تدفع المقاربة الأنثروبولوجية إلى تطبيق مؤشر تقسيم العمل في تصنيف القبائل مع ما يتطلبه من تحفظ، لكون أن التخصص في العمل من قبل تكوين قبلي ليس مطلقا. وعليه يمكن تصنيف القبائل في الجزائر حسب هذا المؤشر إلى:

القبائل الفلاحية:

تمثل عالم الريف وتشمل التكوينات القبلية المشتغلة بالفلاحة وغرس الأشجار، تتواجد أغلبها في الهضاب العليا الشرقية والغربية ومنطقة القبائل الصغرى والكبرى وشمال الصحراء وبعض الواحات، بالإضافة إلى تكوينات عروشية صغيرة منتشرة في السهول مثل سهل متيجة. كما أنها تضم القبائل الرعوية التي تعتمد الرعي كأسلوب رئيسي لنشاطاتها مثل القبائل المنتشرة بمنطقة الجلفة وأبيض سيدي الشيخ وولاية النعامة وغيرها، ويضاف إليها قبائل الطوارق المشتغلة برعي الجمال والمنتقلة في الصحراء الكبرى بالجزائر.

إن هذه التكوينات الاجتماعية المشتغلة بقطاع الفلاحة تمثل غالبية النسيج الاجتماعي الجزائري وهي مصدر للإنتاج الاقتصادي والعمل وتوفير اليد العاملة، ما يؤكد ما ذهب إليه "شينين" Chénin أن الفلاحون عبر التاريخ كانوا جد مهمون من الناحية الديموغرافية والاقتصادية، وقد لعبوا هذا الدور في الجزائر، كما كانوا يمثلون القاعدة الشعبية لكل المقاومات ضد الغزاة في كل الفترات التاريخية. أضف إلى ذلك أنهم شكلوا وعاء اليد العاملة للصناعة والتجارة مع احتفاظهم بأصولهم الريفية.

#### القبائل الدينية:

هنالك تكوينات قبلية في الجزائر احتضنت الممارسات الدينية في الجزائر وإحتكرتها لنفسها، مما دفع إلى تسميتها بقبائل الزوايا لإلتصاق ذاتها بالذات الدينية وتمثيلها للطرقية والصوفية والزوايا. نشاطاتها تتراوح بين القيام بالشعائر الدينية في المنطقة وأعمال الكتابة والتعليم (القرآن وفقه اللغة) والعدالة (اشتغلت خلال الحقبة الاستعمارية بالقضاء)، عادة ما كانت تنشأ قبة أو زاوية للولي الصالح الذي ترتبط به القبيلة، يكون مكان يؤمه الزوار ويمارسون فيه الطقوس الدينية البدعية. وتتولى تلك القبيلة تحضير الاحتفال السنوي لذلك الولي فيما يسمى في الغرب الجزائري بالوعدة، وتتولى أيضا سدانة تلك القبة والزاوية،<sup>(1)</sup> ونذكر من بين هذه التكوينات القرابية تلك المرتبطة بزاوية سيدي بلكبير بأدرار، وسيدي بومدين بتلمسان، واحتكار قبيلة أولاد سيدي الحاج للتجانبة بسعيدة.

#### القبائل التجارية:

في الماضي القريب عرفت بعض المناطق بممارسة أفراد تكويناتها الاجتماعية للنشاط التجاري مثل القبائل وبني مزاب، بالإضافة إلى إحتكار بعض قبائل الطوارق الإشراف على تجارة القوافل خصوصا باتجاه وسط أفريقيا. إن هذه التكوينات القبلية وغيرها وإن كانت معروفة بمزاولة النشاط التجاري إلا أن ذلك لم يكن

<sup>1</sup> يذكرنا ذلك بسدانة قبائل قريش للكعبة قبل الإسلام، فهل يمكن اعتبار ما تقوم به بعض القبائل الدينية من سدانة الزاوية أو القبة في الجزائر من قبيل إعادة إنتاج ذلك الدور الديني التقليدي للقبائل القرشية الدينية.



يمنعها من تنويعه بزراعة أشجار الزيتون مثلا عند قبائل والزرعات الضيقة بمنطقة الواحات وغرداية بالإضافة إلى الرعي أو الصناعة التقليدية كأنشطة اقتصادية مكملة.

والملاحظ أننا لم نأخذ بالتصنيف الأنثروبولوجي الكلاسيكي الذي كان يدرج في هذا التقسيم ما يسمى بالقبائل المقاتلة التي كانت تقوم بدور الدفاع، لذلك ارتبطت علاقاتها الصراعية أو التحالفية مع المجتمع المحلي بهذه الصبغة، رمزها الفروسية ودورها الحماية والغزو. إن هذه الفئة من القبائل وإن وجدت إلى فترة زمنية معينة، إلا أن تطورات العصر الحديث وبناء الدولة الوطنية في الجزائر بمؤسساتها حول هذه المهام إلى مؤسسة الجيش، حتى وإن بقيت بعض التكوينات الاجتماعية خصوصا في الشرق الجزائري مصدرا مهما للمجندين فيه من جهة، ومن جهة ثانية محافظة التكوينات القبلية في المجتمع المحلي الريفي على مناقب الفروسية، إلا أنها أصبحت رمزية (دلالة ثقافية) أكثر منها دفاعية.<sup>(1)</sup>

كما أن الحياة الحديثة طبعت المجتمع الجزائري ومؤسساته ببروز الصناعة وتطور المهام وتضخم القطاع العمومي وتكثف النشاط التجاري وتنوعه خصوصا في المراكز الحضرية، وتطور نظام التجارة الداخلية والخارجية، وظهور المقاولات في مختلف المجالات، غير من وجه النشاط الاقتصادي وقضى على فكرة التخصص وتقسيم العمل في منظورها الكلاسيكي، وذلك يعود أساس إلى الطابع الفردي في إختيار النشاط، لكنه أيضا مرتبط بالفرص المتاحة. لذلك لا يمكننا أن نتحدث عن تكوينات قبلية صناعية أو خدمية أو مقاولاتية، حتى وإن لوحظ هنالك غلبة لمهنة ونشاط معين عن غيره عند بعض القبائل.

#### المطلب الثالث: مؤشر العلاقة بالدولة:

إن أول شيء يجب عدم إغفاله في فورة التحولات الجذرية التي عرفها المجتمع الجزائري سواء إبان الحقبة الاستعمارية أو بعد بناء الدولة الوطنية، هو تغير القواعد المادية للوضع الاجتماعي وما يرافق هذا التغير من تبدل في العلاقات الاجتماعية وزوال (نسبيا) أنماط من أصول التعامل القديمة وقيام روابط تنظيمية جديدة مستمدة من طبيعة التحولات الحادثة. إن هذا التناقض بين الموروث والمستجد من أنماط التعامل الاجتماعي والسياسي تصوره علاقات التكوينات القبلية بالدولة في الجزائر في ظل متغيرات ثلاث هي: التمدن السريع، التصنيع والتربية. أعادت تشكيل السلوك الفردي والنمط الحياتي العام، علاقة اختلفت في العهد الكولونيالي عنه بعد بناء الدولة الوطنية.

<sup>1</sup> حتى وإن كنا لاحظنا على أن تكوينات عروضية كاملة مستقرة في دواوير ودشرات قد تسلحت خلال عقدي التسعينيات من القرن العشرين وتحولت إلى وحدات دفاع ذاتي ضد الإرهاب، مما حولها إلى قبائل مقاتلة.

فإذا كانت العلاقة بين الدولة الاستعمارية والتكوينات القبلية في الجزائر قائمة على أساس ذلك الاختلاف الثقافي والعقائدي والاجتماعي بين الطرفين، إختلاف جعل منها تناقضية، صراعية بين المُستعمر والمُستعمر، وصنفت القبائل من قبل الأنثروبولوجيون على ضوءها إلى:

أ/ قبائل مخزنية: مثلتها في الجزائر الدواوير والزمايل التي كانت عبارة عن مجموعات عسكرية ثانوية تساعد الجيش النظامي (الانكشاريين أثناء الحكم العثماني والاستعمار الفرنسي فيما بعد) في جمع الضرائب وكسر شوكة الانتفاضات. ولكن هذا لا يعني أن جميع رجال تلك القبائل الموصوفة بالمخزنية اندمجوا فعلا في خدمة الدولة.

ب/ قبائل ريعية: مثلت الوعاء الضريبي لخزينة الدولة لكونها كانت المصدر التقليدي لجمع الضرائب، وكانت خاضعة لهيمنة الدولة، سكنت السهول وأجزاء من الهضاب العليا، أفرادها منتجون للحبوب. لكن عملية الحماية المرتبطة بالموقع والحالة الاقتصادية والأمنية كانت تفرض درجات متفاوتة من الخضوع أو التحالف مع السلطة المركزية،<sup>(1)</sup> مع التفريق بين أفرادها ما بين الشخصيات العسكرية والدينية من الصلحاء والأشراف وخلفهم وبين المزارعين ومربي الماشية والحرفيين (عامة الناس) الذين كانوا يمثلون بالفعل مجال تحصيل تلك الضرائب.

ج/ القبائل المستقلة: إن العوامل الجيوسياسية تشكل آلية لتفسير استقلالية هذه المجموعات القبلية، فوعورة التضاريس -الجبال والمناطق الصحراوية- كانت عائقا أمام الدولة العثمانية ثم الاستعمارية ليسط نفوذها على المجال الإقليمي لها مثل بعض مناطق القبائل والأوراس والصحراء الجزائرية الكبرى. إن هذا العنصر الجغرافي/الأمني ممزوجا بالتركيبة القرابية التقليدية ساهم في استقلاليتهم،<sup>(2)</sup> وهذا ما دفع الإنقساميون إلى توزيع السكان إلى قسامات متشابهة ومتوازنة مما يجعلها في غنى عن الخضوع إلى سلطة عليا، ودفعهم إلى التصنيف الثنائي: قبائل انقسامية وأخرى هامشية.

إن هذا التصنيف الأنثروبولوجي من منطلق علاقة الدولة (المخزن) بالمجتمع خصوصا المحلي صحيح في العهد العثماني وإبان الاستعمار الفرنسي، إلا أن إستقلال الجزائر وبناء الدولة الوطنية يدفعنا دفعا إلى عدم حبس الأنثروبولوجيا داخل إطار المفاهيم الكلاسيكية، ومحاولة تكييف هذا المؤشر مع مستجدات العهد الحديث.

<sup>1</sup> محمد نجيب بوطالب، مرجع سابق الذكر، ص 114

<sup>2</sup> محمد عبد الباقي الهرماسي، مرجع سابق الذكر، ص 29

لقد كان طبيعياً أن يرتبط مفهوم الدولة الجزائرية الحديثة بمفهوم السيادة من جهة، ومفهوم الشرعية من جهة أخرى، على اعتبار أن السيادة تعني القدرة الكاملة على فرض حماية الدولة على أرضها والقدرة على وضع القرارات الأساسية الملزمة لجميع أفراد المجتمع وتنفيذها. والشرعية تعبير عن سلامة الممارسة السلطوية واعتماد المجتمع مصدراً لها، لذلك تحولت العلاقة بين الدولة الجزائرية الحديثة والجماعات القبلية إلى مسألة جوهرية تأخذ بعين الاعتبار:

- ممارسة الدولة الحديثة لسيادتها على جميع الأراضي بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

- التقسيم الإداري للتراب الوطني -بلدية، دائرة، ولاية- شكل آلية من آليات تدخل الدولة وفرض سلطتها على تكوينات المجتمع المحلي.

- اعتماد مقاييس التنظيم المؤسساتي التنفيذي الحديث، مثل إنشاء المصالح الإدارية للضرائب والمؤسسة العسكرية ومؤسسات أمنية أخرى تقوم بوظائف تحصيل الجباية والحماية.

- الطابع الباتريمونيالي والنيوباتريمونيالي للدولة الجزائرية الذي طبعته قدرتها التوزيعية والدولة المكثفة<sup>(1)</sup> المعبر عنها بتدخل الدولة في جميع المجالات الحياتية وجعل منها المصدر الوحيد لرشاء وحماية المجتمع.

- التطور التكنولوجي والمعلوماتي.

إن هذه الإعتبارات تضعنا في مأزق ابستيمولوجي عند محاولة تصنيف التكوينات القبلية في عهد الدولة الوطنية انطلاقاً من هذا المؤشر الذي اتصف في عمومه بمجابهة بين الرؤية القبلية للمجتمع ومفهوم الدولة الوطنية عنه، مجابهة كانت في أغلب الحالات مشحونة بالتوتر وإحتمالات التناقض والانفجار غير القابل للتنبؤ، فأصبح المجتمع ينتظر كل شيء من الدولة ويسعى إلى أقصى إستفادة من مواردها المتاحة، ومع السنوات شاب تلك النظرة الكثير من الريبة والقلق وعدم الثقة الناجم عن فشل الدولة الوطنية في مشروعها التحديثي للمجتمع يزيد طينه بلة إزدواجية الخطاب السياسي الرسمي للنظام، إزدواجية تحولت مع الوقت إلى نفاق سياسي. فلم يبقى أماناً إلا خيار واحد لتصنيفها يقوم على أساس مفهوم القبيلة في حد ذاته بين الكلاسيكية والحداثة، فإذا كان الأول يعتمد هذا المفهوم في تلك التكوينات التي تقوم على الرابطة الدموية - حقيقية أو وهمية-. فإن الثاني تجسده الجهوية كنوع من أنواع الانتماء الإقليمي وليس القرابي بالضرورة.

وعليه يمكن تصنيف التكوينات القبلية في الجزائر تبعاً إلى مؤشر العلاقة بالدولة إلى صنفين:

#### أ/ التكوينات القبلية المحافظة:

<sup>1</sup> سنعود على هذه النقطة بشيء من التفصيل في الفصل المقبل.

تمثلها التكوينات العروشية المنتشرة في الأرياف الجزائرية وقراها ومداشرها في المناطق الداخلية والهضاب العليا وبلاد القبائل والصحراء. تمتاز بطابعها التقليدي المحافظ على العادات والتقاليد، وقلة تأثير الحضارة الغربية على نمطها الحياتي، وتتنوع مجالات أنشطتها من زراعية ورعوية إلى حرفية وخدمائية. لا زالت تتذكر الأنساب ويشد فيها التدين (خصوصا الدين المرابطي) وتتنحصر علاقاتها بالدولة في المجال الإداري (مثلا استخراج الوثائق الإدارية والتراخيص) والمهني بالنسبة للقبائل التي لديها أفراد في مؤسسات الدولة وهم كثيرون سواء في الجيش، الدرك، الشرطة وقطاع الوظيف العمومي خصوصا التربوية والتعليم.

### ب/ التكوينات الاجتماعية الهامشية:

رغم طابع المغالاة في استخدام مفهوم "الهامشية" في هذا المقام وقد ينظر إلى ذلك على أنه إختزال أنثروبولوجي للتاريخ، إلا أننا نقصد المفهوم في استخداماته لتحليل البناء القبلي. وتشمل الجماعات الاجتماعية التي اختلطت إلى درجة الذوبان مع الوافدين إلى الجزائر خصوصا الأتراك ونجم عنها "الكولغولي" مثلا، فالجماعات الأصلية إنحلت في المحيط إلى درجة أنها فقدت أسمائها القبلية، وذابت في مجرى التغيير الذي إعتري الجزائر. وهي التكوينات الاجتماعية التي سكنت الشريط الساحلي خصوصا.

إننا نقتصر على ما أوردناه وإن كان متواضعا، تاركين للأنثروبولوجيا الاجتماعية تعميق الدراسات في الحقل القبلي، على أننا لن نختم تناولنا للتصنيف القبلي دون الإشارة إلى أشكال أخرى من التصنيفات منها الماكروسوسولوجية التي تعتمد حجم القبيلة وعدد أفرادها، فنجد الوحدات القبلية الكبرى أمثال "أولاد نايل" و"الأربعة" ووحدات قبلية صغرى.

كما أن هنالك من الأنثروبولوجيون والسوسولوجيون الذين يأخذون بالمؤشر العرقي الإثني كأساس لتصنيف القبائل، ويعتمد في تطبيقاته على ثنائية: العرب والبربر مثل توجه "شارل أندريه جوليان"<sup>(1)</sup> Charles André Julien في إشارته إلى القبائل ذات الأصول البربرية بتسمية "الجبالية" لإرتباطها بموطن إقامتها بالجبال. فصنفت تبعا للمراجع التاريخية إلى:

-البرانس: تمثلهم القبائل البربرية الخالصة والتي يلبس رجالها "البرنس"، يقطنون الشمال الجزائري، وهم أقرب إلى الحضرمين إلى البداوة.

<sup>1</sup> شارل أندري جوليان، تاريخ أفريقيا الشمالية، ترجمة: محمد مزالي والبشير بن سلامة. ج2 (تونس: الدار التونسية للنشر،

-البتر: مجالهم الإقليمي تمثله الأرياف والوادي والأطراف، هم أقرب إلى البداوة منه إلى الحاضرة، يتسمون بطابع الاستقلالية والتمرد على السلطة المركزية، يبدو أن أصولهم الأولى عربية تحالفت مع الوافدين العرب الجدد وتشبهوا بهم.

### المبحث الخامس: النزعة القبلية في الجزائر:

شكلت القبيلة والقبلية موضوع لغط اجتماعي وسياسي كبير، وهوجمت بإعتبارها مظهرا من مظاهر التخلف، وكان ينظر إليها على أنها العلامة الأساسية للمجتمع التقليدي ومعوقا للتنمية. فتعرضت بناها وهيكلها الاجتماعية الأهلية إلى تفكيك من قبل الاحتلال الفرنسي ثم الدولة الوطنية بعد تحقيق الاستقلال، نموذجين من التطور التاريخي خلفا عداء متأصلا في البنية الذهنية للمجتمع الجزائري، وخلق كما سنرى ذلك لاحقا تقاليد من العنف تحكم بصفة شبيهة دائمة علاقة الدولة بالفرد والمجتمع، وكان عاملا من عوامل إنكفاء الجوانب السلبية لهذه النزعة التي نلمسها في الكثير من المجتمعات من بينها المجتمع الجزائري في فترات قد تكون محددة.

إن الأنثروبولوجي حتى وإن كان مبتدئا يكتفي أن يسجل ملاحظاته حول السلوكات والممارسات والميول التي يتأكد من تكرارها ودوامها النسبي، وهذا ما فعله الباحث كأنتروبولوجي ولكن أيضا كفاعل اجتماعي وجزء لا يتجزأ من مجتمعه المحلي على الأقل، فإحتكاكه بمحيطه الاجتماعي والمهني والثقافي، ومقابلته لمجموعة من الأشخاص سمحت له بملاحظة ذلك التركيز الشبه طقوسي للميول الأولية خصوصا في فترتين محددتين: فترة الأزمات أو فترة التعبيرات السياسية. كما لاحظ "عبد الناصر جابي" في كتابه "الانتخابات، الدولة والمجتمع" أن الجزائري في حياته اليومية يمارس العشائرية والجهوية بنهم لكنه رسميا وعلنا يعبر في خطابه الرسمي عن مواقف معادية لها خاصة إذا لم يكن متأكد من الأصل الجغرافي لمحدثه وتزول هذه التحفظات بعفوية إذا كان المتحدث من نفس الأصل أو الجهة.<sup>(1)</sup> فما طبيعة هذه النزعة؟ وما هي خصائصها؟ وهل هي ميل أم سلوك إصطناعي؟

### المطلب الأول: ماهية النزعة القبلية:

عرف "محمد نجيب بوطالب" القبيلة على أنها نزعة يعبر عنها سلوك الفاعلين المرتبط بتغليب الولاء للمجموعة القبلية وللهوية القبلية، وهي متفاوتة الحضور لدى المجتمعات والجهات.<sup>(2)</sup> إنها ذلك الميل الطبيعي

<sup>1</sup> عبد الناصر جابي، مرجع سابق الذكر، ص 28

<sup>2</sup> محمد نجيب بوطالب، مرجع سابق الذكر، ص 62.

والذي يرى البعض أنه شبه فطري<sup>(1)</sup> إلى الأصل المشترك، وعرفها الإنقساميون على أساس أنها إنتظام للمجموعات القبلية داخل إطار عام تمثل من خلاله نسق مرجعي تتعلق به الجماعات وتحافظ عليه بإعتباره الدعامة الأساسية لوحدها وتماسكها وتجانسها موظفين في ذلك الأبعاد الجينالوجية. بينما ذهب "ميشو بلير" Michoux Blère إنطلاقا من مفهومه للقبيلة إلى إعتبار أن التملك الجماعي والعيش وفق نفس العادات والأعراف والتقاليد يولد روابط عاطفية لا علاقة لها بالنسب والقرابة ووحدة الأصل.<sup>(2)</sup>

إن القبيلة بالنسبة لـ: "ريكاردو بوكو" Ricardo Bocco تمثل إحدى خصوصيات ذلك الشعور الباطني الناجم عن العيش في إطار التنظيمات القبلية في المشرق العربي وفي أفريقيا ويجسدها ذلك الحضور الدائم للقرابة وتوحيدها مع التعبيرات السياسية.<sup>(3)</sup> والقبيلة هي تلك الآلية التي تسمح بالإننتقال بأشكال التضامن القرابي من طابعه الاجتماعي الجينالوجي إلى ميادين العمل السياسي ومجالات الصراع والتنافس حول السلطة.

كما تطرح القبيلة كمفهوم مافوق-فردى كقابل للنزعة الفردانية وكل المفاهيم المنبثقة عنها ذات الصلة أكثر بعلم النفس والأنثروبولوجيا النفسية منه إلى الأنثروبولوجيا السياسية، مما يجعلها طرف ينازع الولاء للوطن والأمة والدولة، وبالتالي نقض لأيديولوجيا الوطنية والقومية التي أصبح يعرفها المجتمع ما بعد الحداثي، ولعل إستخدام "مافيزولي" لمصطلح القبيلة للإشارة إلى الجماعة المتضامنة التي ترمز إلى "زمن القبائل" وتعبير عن واقع الصراع بين المجموعات المتبلورة في المجتمع،<sup>(4)</sup> وهو بذلك تحرر من أسر المقولات الدوركايمية والنظرة الغربية للقبيلة وعمل جاهدا على تقديم تبرير لعودة "القبيلة" و"القبالية" كشعور وعاطفة وتضامن يجد في الممارسة السياسية مجالا للتنفيس عن نفسه. وبذلك فالقبالية تحيل دوما إلى الأطر الميكرو اجتماعية أين تهيمن الروابط العاطفية.

ومهما يكن من إختلاف في التعريف بالقبيلة، إلا أنه يمكن القول على أنها نزعة نابعة عن روابط عاطفية شكلتها توليفة من القرابة والإنتماء إلى المجال والسياسي، ويجعل منها الشكل أكثر صلابة من الولاءات الأولية الذي يسمو في مجتمعات مثل مجتمعاتنا على الولاءات الفوقية الإيديولوجية. وتحمل الكثير من المعاني

<sup>3</sup> إن ذلك يذكرنا بقوله عليه الصلاة والسلام: "العرق دساس".

<sup>4</sup> مختار الهراس، القبيلة والسلطة: تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي، (الرباط: مطبعة الرسالة، 1988) ص 14-15.

<sup>3</sup> Ricardo Bocco, « assabiyat tribale et états au Moyen-Orient, confrontations et connivences, » **Monde Arabe, Maghreb-machrek**, n= 147 (1995) (numéro spécial ; Tribus, tribalisme et états au moyen -orient), p. 4-5

<sup>4</sup> Michel Maffesoli, **la transfiguration du politique ; La tribalisation du monde** (Paris : B. Grasset, 1997), p 17-18

الماضوية المرتبطة بالنصرة والمحاكاة الرمزية أو المادية للنصرة والحماية والمحابة والقرب. ولعلنا نلاحظ على المستوى الاصطلاحي استعمال مفهوم النزعة للدلالة على ذلك الشعور، ولغويا النزعة من النزوع أي الميل الذي نستشف فيه نوعا من التلقائية التي نرى أنها ناجمة عن التربية والتنشئة الاجتماعية المثقلة بنقل العادات والتقاليد التي تشكل الدعامة الأساسية لهذه النزعة.

وهذا الاختلاف في النظرة إلى النزعة القبلية لا يفقد من ود دراستها والاهتمام بها لما توفره كمنظرة تقييمية قد تشكل آلية لتفسير الكثير من الممارسات وردود الأفعال الناجمة عن الإخفاق المزدوج: إخفاق في بناء الدولة الوطنية المنشودة وإخفاق في المشروع التحديثي للمجتمع. لهذا يمكننا القول بتوفر مجموعة من العناصر الثقافية في هذا النوع من الميول التي تتحول مع مر الزمن إلى سمات أساسية لها يمكن ملاحظتها في المجتمع الجزائري مع بعض الاختلافات من منطقة إلى أخرى يتطلب الإلمام بها مسحا مونوغرافيا شاملا.

وفي غياب معايير الاختلاف العرقي أو الإثني أو الديني أو حتى العقائدي<sup>(1)</sup> في المجتمع الجزائري، فإن الخصوصية الثقافية مقرونة بالإنتماء إلى المجال المعياري الوحيد الذي نقيس به وبالتالي نعرف من خلاله النزعة القبلية في الجزائر. والتسليم بإستمرار هذه النزعة لا يعني التسليم بوجود التركيبة القبلية العربية كما هي معروفة في الفكر العربي. وأصبحنا نتحدث في ثقافتنا الشعبية ولكن أيضا في الأعمال الأكاديمية عن العرش بدل القبيلة، وعن الجماعة بدل مجلس شيوخ القبيلة، وعن الجهوية كإمتداد للنزعة القبلية وشكل هذه الأخيرة الحديث.

#### المطلب الثاني: سمات هذه النزعة:

إن شيوع مفهوم "البلاد" و"أولاد البلاد" بكل دلالاته الرمزية والعاطفية والمادية في المجتمع الجزائري يعطي للدارس صورة تكاد تكون واضحة حول رسوخ النزعة القبلية والجهوية التي تمثل أحد مخلفاتها ولكن أيضا أهم امتداد حديث لها. فالاعتراف بتأثير العادات والتقاليد في حد ذاته اعترافا بهذه النزعة التي قال "ابن خلدون" عنها أن البشر مجبولين عليها، وهذا ما أكده علم النفس الأكلينيكي كونها أحد ترسبات التربية كعاطفة. فالعروشية في المجتمع الجزائري خصوصا في المناطق الداخلية تحيل إلى تواصل تواجد "القبيلة" إن لم يكن ككائن اجتماعي ومؤسسة اجتماعية في المفهوم الكلاسيكي لذلك، فكرواح تعبر عن نزوع الجزائري وحنينه (كباقي البشر) إلى أصله: القرابي، الجغرافي، أو الوهمي الافتراضي. فقد سجل الباحث في المنطقة التي ينتمي إليها الكثير من الوقائع المتعلقة بالشرف أو الملكية العقارية خصوصا الفلاحية أو حتى في

<sup>1</sup> نقصد بالاختلاف العقائدي تلك الثنائية: شيعة وسنة الموجودة في الكثير من المجتمعات القبلية العربية..

الشجارات أو النزاعات البسيطة تواتر هذه النزعة. فما هي سماتها وخصائصها في المجتمع الجزائري؟ وهل للظروف التاريخية دورا في إزالتها أو إخمادها؟

بالعودة إلى ما أوردناه حول ماهية هذه النزعة يمكننا أن نسجل العناصر الثقافية التالية على سبيل المثال وليس الحصر والتي من الممكن أن نقول على أنها تشكل المركب الثقافي للقبيلة في المجتمع الجزائري:

1- إن هذه النزعة في المجتمع الجزائري تجسدها تلك الأطر الميكرواجتماعية المتمثلة في الدشور والدواوير المنتشرة في جميع ربوع الجزائر والتي يمثل قاسمها المشتركين: الأصل الواحد والملكية العقارية وقد سبق وأن أشرنا إلى ذلك في باب البناء الاجتماعي الجزائري. فالقول بزوال القبيلة الجزائرية والجزم بذلك يتناقض وسمات المجتمع الأبوي السائدة فيه (سبق الحديث عن النظام الأبوي)، كما يتناقض وإستمرار سواد التقاليد والعادات رغم مظاهر الحداثة المسجلة. وفي استمرار تلك الأطر الاجتماعية إستمرار للعواطف المرتبطة بها والذي يسجل في جميع الأرياف الجزائرية والمناطق الداخلية.

2- إنها أحد المفاهيم المافوقية التي تتنازع المفاهيم التي تمجد الفردانية من جهة ومن جهة ثانية ولاء يفوق الولاء للدولة والأمة، فإذا كان الولاء للقبيلة والجهة والعرش أحد تجسيدات المفاهيم الجماعية التي تأتي في هرم اهتمامات التكوينات الاجتماعية على حساب النزعة الفردية التي ينشأ عليها الفرد في المجتمعات الغربية، فإن هذا الولاء يتحول إلى قاعدة الولاءات وينازع الولاءات الفوقية ذات الصبغة الايديولوجية مثل: الدولة والأمة. هذا ما عمق المفاهيم الخاطئة والسائدة حول القبيلة والهوية القبلية وجعلها مجال نقد لاذع من النخب السياسية التي كانت ترى فيها طرفا ينازع الايديولوجيا الوطنية والقومية ومعوقا من معوقات تنمية مجتمع طالما عانى ويلات التخلف، إنه الخطاب الرسمي الوطني المناهض للقبيلة.

3- تصور لنا هذه النزعة أحسن تصوير تلك الشراكة التقليدية والتي تستمر رغم الحداثة بين القرابة، المجال والسياسي، فهي بإستمرار حضورها تتوحد مع التعبيرات السياسية للمجتمع، وتحيل إلى تحول الاجتماعي إلى ربيبا للسياسي، وفي ذلك خير تطبيق لتصور "ايفانس بريتشارد" و"فورتس ماير" القاضي بقيام أي تنظيم سياسي يقوم على الإقليم والملكية، لكن ما سجلناه في المجتمعات التقليدية الأبوية مثل الجزائر هو استمرار دور القرابة في لعب الأدوار الحيوية في الممارسة السياسية الجزائرية، ممارسة حاولت الأنثروبولوجيا الأمريكية (على المستوى النظري) دراسة نمط اتخاذ القرار فيها متأثرة بالنظرية النسقية من خلال شبكة العلاقات التي تنشأ، وجاءت أعمال "شوارتز" Chwartz و "تورنر" Tourner و"لوالن" في هذا السياق. إن توظيف نظرتهم على المجتمع الجزائري خصوصا على المستوى المحلي تؤكد توطأ السياسي مع القرابي والإقليم، والممارسة الانتخابية كما سنوضح ذلك لاحقا تربة خصبة تمارس فيها النزعة القبلية في



جميع تجلياتها، فيإسم العرش والدم والزاوية والرأسمال الاجتماعي والمادي سيطرت قبائل بعينها على المجالس المحلية، مما يدعو إلى التساؤل عما إذا كانت القبيلة تتأقلم مع الحداثة وتتنسب بأثوابها؟ أم أنها مجرد مطية يركبها السياسي لشرعنة ممارسته للسلطة.

4- إن هذه النزعة تعبيراً عن التحول من أشكال التضامن القرابي التقليدية إلى تضامن عضوي نلمسه في ميادين العمل السياسي والتنافس حول السلطة. فإذا كانت الذاكرة الشعبية لا زالت تحتفظ بتاريخ الغزوات والسير وأشكال التضامن القديمة التي تعبر عن تقليدية المجتمع مثل "التوزيع"، فإن غياب البنى التقليدية للقبيلة حول العواطف المرتبطة بها إلى ولاء ينزع له الجزائري نزعا، مما يدفع إلى القول بكون ذلك الولاء شكلا حديثا للتضامن العضوي تترجمه القرابة المستعارة الناجمة عن تبادل المصالح وهذا ما أسماه "بوطالب" بالقرابة التخصصية والمصلحية.<sup>(1)</sup>

5- إن الطروحات الفلسفية والتحليلات النفسية رغم الإعراف بإسهامها إلا أنها لا يمكن أن تمثل آلية حقيقية لتفسير هذه النزعة المتواصلة رغم الاجتثاث الذي تعرضت له القبيلة الجزائرية، فسلك الفاعلين خير تعبير ملموس على ذلك من خلال الكثير من المظاهر المنتشرة هنا وهناك في الجزائر مثل المحاباة في التوظيف خصوصا في أسلاك القطاع العمومي وبالتحديد في الوظيف العمومي، محاباة غالبا ما تستمد من القرابة وتلاحظ على المستوى المحلي مثلما تلاحظ على المستوى المركزي ويكفي في هذا المضمار الإشارة إلى سيطرة نخبة منحدره من مناطق واحدة محددة بذاتها، إن لم تكن ذات صلة قرابية على قطاعات وزارية بأكملها. أما على المستوى المحلي فيكفي إعطاء مثل المنطقة التي ينتمي لها الباحث أين تم تسجيل نسبة هامة من الموظفين الإداريين لجامعة سعيدة المنتمين لقبيلة "أولاد إبراهيم"، فقد أحصينا 51 موظفا من هذه القبيلة.

6- تسجل عودة القبيلة والقبلية إلى الواجهة التي تحيل إلى المطالبة بالخصوصية الثقافية، مطالبة وصلت في بعض الحالات والأوقات مستوى راديكالي لم يعرفه المجتمع الجزائري بتلك الصورة من قبل (على سبيل المثال أحداث الربيع الأمازيغي)، ولعل مثال حركة العروش في منطقة القبائل الكبرى والصغرى خير دليل على ذلك، إذ تعبر عن تلك الثنائية العرقية التي طورها الخطاب الايديولوجي الكولونيالي. وتبنتها بعض نخب المنطقة معبرة بذلك عن ولاء أولي بإسم تلك الخصوصية الثقافية وجد في التعبيرات السياسية أسمى تجلياته مثلها إنشاء "فرحات مهني" لحكومته المؤقتة في باريس.

وحتى تظهر لنا الصورة بأكثر وضوح عن حضور النزعة القبلية في الجزائر نعود مرة أخرى للقول أن النظرة للقبيلة انبثقت من زمن الصراعات مع الآخر، لكنها انبثقت أيضا عن نية مبيتة لاجتثاثها مبررة

<sup>1</sup> محمد نجيب بوطالب، مرجع سابق الذكر، ص 63.

بإزدواجية في الخطاب، وجهها الأول ماضوي تقليدي والآخر حضاري مزيف، حددتها الأنثروبولوجيا الكلاسيكية على أساس أنها رابطة دموية وانتماء لجد مشترك أو سيكولوجية تمثلها جماعات إنسانية بسيطة، محافظة وتقليدية. إن هذه النظرة توحى بقراءة سلبية لمفهومها، قراءة ناجمة عن إجراءات مطبقة لإعادة صياغة الخارطة الديموغرافية للمجتمع الجزائري ينتج عنها إحداث "الفوضى القبلية" وانتقال المفهوم بسلبيات التضامن الآلي العصبوي الذي يبرر هامشية "غلير" التي وصف بها قبائل المغرب العربي، هامشية ليس فيما بين الوحدات القبلية القريبة، لكن هامشية إتجاه العالم الخارجي، مما قد يعني أن انقساميتها وهامشيتها لا تتوافق والمتطلبات الحضارية لبناء دولة/أمة حديثة.

وهذا ما يفسر ولو جزئيا تغيير الخريطة الديموغرافية في الجزائر الذي كانت له أسباب غير تلك التي أوردتها الخطاب الرسمي، وحتى نفهم ذلك يجب علينا أن نضع الزلزال الذي تعرض له البناء القبلي في الجزائر ضمن سياقاته التاريخية: فترة الاستعمار وفترة الدولة الوطنية.<sup>(1)</sup>

فمنذ أن وطأ الاستعمار الفرنسي الجزائر واجهته صعوبات جمة مثلتها المقاومة القبلية لسلطانه وصعوبات مرتبطة بحاجياته الاقتصادية خصوصا الفلاحية،<sup>(2)</sup> فعمد إلى القضاء على التنظيم القبلي وتعويضه بشبكة إدارية/عسكرية تلعب دور الرقيب الصارم بالإضافة إلى نظرة قائمة على ثنائية عرقية، كما عمدت إلى تفكيك النسيج الاقتصادي التقليدي<sup>(3)</sup> واستبدال المنظومة القيمية والعلائقية خصوصا في الريف الجزائري موطن قوة القبلية. فدخلت القبيلة الجزائرية في حالة إحتضار مع نهاية القرن 19م. احتضار مادي كما سبق وأن أشرنا إليه ولكنه لم يلغي الحضور المعنوي المستمر، وكان للأنثروبولوجيا الاستعمارية باعا طويلا في ذلك من خلال اعتماد تصنيفات خلقت تشويشا علميا على المسح الذي قامت به، تبنته إدارة رأت أن القبائل البدوية الجزائرية خصمها الأول، فخاضت معه صراعا طويلا ومريرا دام قرابة القرن جسده المقاومة القبلية للاستيطان مع كل ما صاحب ذلك من ترسبات عاطفية، ونحن إن نعود مرة أخرى لهذه النقطة بالذات رغم أننا سبق وأن تناولناها بشيء من الإسهاب، فمرد ذلك إلى الزلزال الذي هز أركان البنية الاجتماعية في الجزائر وكان وراء خلق جو مشحون بالرغبة بعد استقلال الجزائر وبناء الدولة الوطنية، فلم يسبق للمجتمع الجزائري أن شهد سواء من قبل الغزاة أو الفاتحين أو المحتكين به هذا النفي للذات الاجتماعية الثقافية

<sup>1</sup> نكتفي بهذين السياقين التاريخيين لسببين: الأول زمني حديث والثاني تمثله شدة الصدمة للفترتين على البنى الاجتماعية في الجزائر.

<sup>2</sup> Charles Robert Ageron , **histoire de l'Algérie contemporaine 1830-1973** France, que sais-je ? 5ème édition 1974 p . 51-52

<sup>3</sup> Pierre Bourdieu et Abdelmalek sayed ; **le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie**, Paris, éditions de minuit, 1964, p 98-100

الجزائرية. وفي المقابل حاولت الإدارة الاستعمارية استمالة تركيبات اجتماعية أخرى مثلها المجتمع المستقر في الحواضر من خلال بعض "التنازلات" الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، مكرسة بذلك سياسة فرق تسد، وموظفة في ذلك مختلف الهياكل الاستعمارية من أجل تعميق إيديولوجيا الانقسام بين الحضر والبادية ولكن أيضا بين العرب والبربر، وتقول "جان فافري" Jeanne Favrit في هذا الصدد: "لم يتردد القبائليون في العمل بضيعات المعمرين، لا شك في أن مثل هذه الوقائع شكلت الأساس التاريخي لثنائية "القبائلي-العربي" وما يطابقها من تعارضات مثل التقشف مقابل التسيب، العمل مقابل الكسل، الانضباط مقابل التهاون. إن هذه التصورات المبسطة على أية حال، من متطلبات الايدولوجيا الاستعمارية...".<sup>(1)</sup>

أما الفترة الثانية التي مثلت ثاني زلزال للتركيبية الاجتماعية الجزائرية فشكلها زمن إنبثاق الدولة الوطنية ومشروعها التحديثي الذي وإن تقمص بنظامين ايدولوجيين مختلفين ومتعاقبين، إلا أنه حافظ على موقفه العدائي من البناء القبلي الذي اعتبره مسخا فقمه بتجاهله وتجاهل مفعوله، واعتبره معوقا حقيقيا لهضبة يجب تحقيقها. لكن هذا الموقف الذي يحيل للفترة الاستعمارية ويدفع بالبعض إلى إعتباره إمتداد لنظرة الأنثروبولوجيا الاستعمارية للمجتمع الجزائري كمجتمع قبلي بدائي متخلف يجب العمل على تحضيره، يبقى على مستوى الخطاب الرسمي والنصوص القانونية، ويعبر عن ازدواجية عاشتها النخبة السياسية الجزائرية ولا زالت تعيشها (حتى وإن تم تجديد تلك النخبة جزئيا)، فرسميا لا وجود للقبلية والعروشية والجهوية في نظرها، لكن الممارسة السياسية تستند عليها بل وتعتبرها مصدرا لشرعيتها ويفرض عليها تقديم تنازلات للمجتمع المحلي التقليدي، وهذا ما تسجله العملية الانتخابية على المستوى المحلي أين يصدق التساؤل: هل يتبنى الفاعل السياسي هذه الازدواجية، ومن خلاله التنظيم السياسي الذي ينتمي إليه، القبيلة؟ أم أن القبيلة (وفي وضع الجزائر نتحدث أكثر عن العروش) هي التي تتبنى الفاعل السياسي وبالتالي التنظيمات السياسية والجموعية الحديثة؟

### المطلب الثالث: الهوية المحاصرة وسلوك الفاعلين:

لا يتحدد مفهوم القبيلة في الفكر الخلدوني بكونها جماعة بشرية منحدرة أو متفرعة عن جد أول، ولا تتحدد فقط بما قد يجمع بين أعضائها من صلات وروابط الدم، فالنسب في معناه الضيق لا يعدو أن يكون سوى معطى وهميا لا يصمد أمام مظاهر الاختلاط وعلاقات الجوار والمصلحة والتعايش الإقليمي، بينما يشكل في معناه الرمزي والواسع ذلك الانتساب البعيد أو ما يمثله من أشكال التحالف والولاء والانتماء، فذاك

<sup>1</sup> جان فافري، "التقليدية والتحديث المعاق" في: ليليا بنسالم (وآخرون)، الأنثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي، ترجمة: عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، ص108.

هو الذي يشكل الإطار الحقيقي للقبيلة خصوصا حديثا، لتأتي عناصر مثل الألفة والتعامل الطويل المرتبط بالتنشئة الاجتماعية والتي يكتسب الفرد من خلالها عادات وأعراف جماعته البشرية: القبيلة، بحيث يتبلور لديه ذلك الوعي بوجود مصلحة عامة ومشاركة تشده إلى جماعته، أين يعطي التلاحم معنى لكون الفرد من هؤلاء أو أولئك، وأين يسهم توافر الأرض الجماعية إلى جانب ملكيتهم الخاصة أو وجود خطر أجنبي تمثله سلطة مركزية أو عصبية أخرى زاحفة في زيادة ذلك التلاحم. كما أكد ذلك "جاك بيرك" J. Berque بصورة أخرى عندما ذهب إلى أن القبيلة كل مركب لا يمكن فهم أي عنصر في نطاقه دون ربطه ببقية العناصر الأخرى، مفسحا المجال بذلك لمستويات تفسير متعددة تضم العادات والأعراف والقوانين الشرعية والرموز الجماعية بالإضافة إلى القيم والمعتقدات الدينية والغيبية وحالات النزاع والسياسة... وصولا إلى الاقتصاد والايكولوجيا. وإعتبر أن كل تلك العناصر المتفاعلة فيما بينها بصورة عضوية تشكل نظاما أو نسقا اجتماعيا يجعل من الانتماء شعورا أكثر عمقا من الرابطة الدموية. إن هاتين المقاربتين النظريتين تؤكدان أهمية تلك الرابطة المعنوية التي تستمد روحها من عناصر مادية وأخرى غير مادية في حياة الفرد وتصنيف الجماعة الإنسانية أي كانت في الزمان والمكان، رابطة درجنا على تسميتها بالهوية. وتلعب الجماعة الأولية دورا محوريا في تحديدها وإذكاء عنصر الانتماء لها أو إلى المجال،<sup>(1)</sup> ولا يخرج المجتمع الجزائري في تكويناته عن هذه القاعدة، إذ نسجل الحديث عن الهوية الوطنية، والهوية الثقافية، فهل يمكن الحديث عن هوية قبلية؟ وكيف نتعرف على ملامحها؟

تمثل الهوية مجموعة المعايير المستعملة للتعريف والتصنيف مستمدة من مجموعة من المرجعيات وتسمح بإعطاء تعريف واضح ومحدد للشيء موضوعها. إنها عنصر تمييز باعتبارها تصنيفا للأشياء والحيوانات والأشخاص والجماعات لذلك صدق اعتبارها صفة ملازمة للإنسان. كما أن الإحساس بالهوية يولد شعورا بالانتماء كمحصل لمسلسل التنشئة الاجتماعية التي يتعرض لها الفرد في بيئته الأصلية، إن إستبطان الفرد للقواعد والنماذج التي يعرضها عليه المجتمع يمثل العملية التي تؤهله للتواصل مع الآخرين والتفاهم معهم.

فهوية الفرد أو مجموعة إنسانية أو حتى ثقافة معينة تمثل الإجابة على سؤال هام هو: من يكون ذلك الفرد؟ أو المجموعة؟ أو الثقافة؟ إن هذا الجواب إما أن يكون ذاتيا بحيث تعرف الهوية عن نفسها، أو يكون خارجيا من خلال تحديد الغير لها، أو أن يكون التعريفين معا دون أن يكونا متطابقين بالضرورة. كما أن هوية الفاعل الاجتماعي ليست فقط رص لمجموعة من العناصر المادية الخارجية المجردة، إنها إضافة إلى

<sup>1</sup> إن هذه المقاربة النظرية مقتبسة من: مختار الهراس، القبيلة والسلطة، مرجع سابق الذكر، ص 13-14-15

ما سبق مجموع العناصر النفسية والثقافية والاجتماعية والتي تسمح بالإجابة على سؤال آخر: من يكون الفاعل الاجتماعي؟ فالفاعل الاجتماعي يتوفر على نسق حياة ذو طبيعة تلزمه التواصل مع الآخر والدخول في علاقات مختلفة معه، لذلك فمن الضرورة النظر إلى الهوية كسيرورة وانفتاح مستمر وفحص مراحل تكونها يمكن أن يعطينا صورة عن مصدر الانسجام الداخلي لها الذي يشكل نظام المعتقدات والمعارف والتمثلات عند الفرد هو الذي يمثل نواتها.<sup>(1)</sup> فهل في خضم هذا التناول النظري يمكن الحديث عن الهوية القبلية في الجزائر؟

إن المجتمع الجزائري يعرف نفس الصعوبة التي تعرفها الكثير من المجتمعات الإنسانية في إيجاد أرضية توافق للمعادلة الصعبة التي يطرحها الانتمايين: الوطني والمحلي، لذلك أشرنا فيما سبق إلى الدور الذي لعبته بعض النخب في تقزيم مفهوم "القبيلة" واعتباره رمز التشرذم والانقسام ومعوق من معوقات الوحدة والتنمية الوطنية، وبالتالي الإسهام في تأزم هوياتي للفرد والمجتمع. إن هذا الخطاب الرسمي ساهم بشكل كبير في طمس ما تبقى من بنية القبيلة الجزائرية على الأقل على المستوى الرسمي، لكن خصوصيات المجتمع المحلي الجزائري المتمسمة بالطابع التقليدي رغم المظاهر الشكلية للحدثة وسواد النظام الأبوي وطبيعة الأنشطة الاقتصادية الأيكولوجية المزاولة تؤكد من خلال الممارسة اليومية للفاعلين الاجتماعيين المحليين استمرار نزعة الولاء للعرش والمنطقة المعاد إنتاجها في النزعات الجهوية كمخلف ولكن أيضا كإستمرارية للقبلية.

إن الإجتثاث الذي تعرضت له البنية القبلية في الجزائر والذي كررناه في مواقع عدة من هذا العمل كان محصلة قرون من زمن الاستعمار ومحصلة خطابا تحديثيا حتى وإن صدقت نيته إلا أنه لم يأخذ بعين الإعتبار طبيعة تركيبة المجتمع المحلي الجزائري، فتغريبه وتطبيق النماذج الغربية كما هي حتى وإن كانت فعالة وسن القوانين على الشاكلة الأوروبية وإن قضى جزئيا على البنى القبلية كهيكل ومؤسسة اجتماعية في شكلها التقليدي، إلا أنه لم يقضي على استمرارها كروح تغذي الشعور الجماعي، استمرار تمكنت القبلية من خلاله من إعادة إنتاج نفسها وإسهامها في توجيه حياة الأفراد في المجتمع المحلي. لكننا يجب أن نسجل على أن ذلك الاجتثاث وإن أزم وجود القبيلة كبنية اجتماعية من خلال محاصرته لوجودها الذي كان يعتبره علامة من علامات المجتمع التقليدي، أجم النزعة القبلية وجعلها تتحرك بإعتبارها تعبيراً عن الهوية المحاصرة، خصوصا وأن البنى والهياكل البديلة التي أوجدها الاستعمار الفرنسي ثم الدولة الوطنية لم تستطع بل قل لم تكن قادرة هيكليا ووظيفيا على استيعاب الأفراد ولم تنجح في تعبئتهم كليا لصالح الرسالة الحضارية

<sup>1</sup> Mucchielli Alex, **L'identité**, que sais-je ? Paris, P.U.F, 2éme édition, 1992, P.113-114

للاستعمار أولاً والمشروع التحديثي للدولة الوطنية ثانياً، ونلمس ذلك من خلال الكثير من المظاهر التي تصور لنا سلوك الفاعلين خصوصاً على المستوى المحلي والتي يمكن نقل البعض منها:

- عجز الهياكل البديلة مثل مؤسسات المجتمع المدني والجمعيات والأحزاب عن لعب الأدوار ليس فقط التربوية والتعبوية بل وتأطير الحركات الاجتماعية ودفعها لتحقيق المشروع المشترك، وتحولت في الكثير من الأحيان تلك الهياكل إلى مطية للولاء الأولي،<sup>(1)</sup> وتوقفت رسالتها الجموعية أو السياسية على مدى استنادهم إلى النسيج الأسري والديني القديم واعتمادهم على التنظيمات الاجتماعية التقليدية (خصوصاً الجماعة)، إن وضع المؤسسات البديلة هذه في الجزائر ينطبق عليه ما أسماه "ج. بلادييه" G.Balandier بالازدواجية الضرورية لما يقابلها من تنازلات تقدمها هذه الهياكل للبنى التقليدية الممثلة للنظام القديم.

- عودة "القبيلة" والقبلية إلى واجهة الأحداث السياسية والاجتماعية في الجزائر (حتى وإن لم تختفي تماماً في الفترات السابقة كلياً نظراً لطابعها غير الرسمي الذي اتسمت به)، وهذا ليس وضعا خاصاً بالجزائر فقط وإنما تعرفه الكثير من المجتمعات العربية وغيرها في هذه العقديّة الثانية من القرن الواحد والعشرين. وهذا ما سجله "مافيزولي" عندما حاول أن يقدم تبريراً علمياً لتلك العودة عندما أشار على أنه من الوهن العلمي الإعتقاد بأن المجتمعات المتطورة قد فقدت علاماتها التقليدية وطرحت إيديولوجياتها وتخلصت من قيم أسلافها، فظواهر سحق الجسم الاجتماعي المسجلة تعري بكونها تفسيراً صحيحاً لحركات الاحتجاج الاتني والانبعث الأصولي الديني والإعلان الراديكالي للخصوصيات الثقافية.<sup>(2)</sup> هذه العودة التي يمكن رصد الكثير من تجلياتها في الجزائر لعل أهمها الدور السياسي الذي سيكون محور اهتمامنا الأكاديمي في الفصل المقبل.

- تلبس هذه النزعة منذ عقديّة الثمانينات من القرن الماضي في الجزائر بلباس المطالبة بالخصوصية الثقافية التي تشكل الحركة الاحتجاجية الأمازيغية صورة حية لها،<sup>(3)</sup> فالإنتماء لنفس التركيبة الاجتماعية ونفس المجال وتقاسم نفس المصالح صور على أنه هوية ثقافية مغمورة تمت مأسستها من خلال "حركة العروش"، كما نشير إلى تعالي أصوات توارق الصحراء الجزائرية انطلاقاً من الخصوصية الثقافية،

<sup>1</sup> سنعود إلى هذه النقطة بشيء من الإسهاب في الفصل الموالي.

<sup>2</sup> Michel Maffesoli, **Le temps des tribus** : Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse, collection « sociologie au quotidien » 0750-9685 (Paris ; Méridiens Klincksieck, 1988) p, 210.

<sup>3</sup> في هذا الصدد يتحدث م.ب. صالح عن: التحديث وإعادة الأقدلة في منطقة القبائل. في: الحركات الاجتماعية، الحركات الجموعية، إنسانيات، المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجية والعلوم الإنسانية العدد 8، مايو - أوت 1999 (مجلد 3-2) ص

خصوصية لا يمكن إنكارها تاريخيا ولكننا نأخذها مأخذ الولاء الأولي. فهل يمكن إعتبارها قبيلة القرن الواحد والعشرين؟

صحيح أن تقاليد القبيلة الجزائرية ذابت مع الزمن على عكس وضعها في المغرب الأقصى مثلا، إلا أن الذاكرة الجماعية ما زالت تحتفظ بأعرافها وعاداتها يدعمها التمسك الشبه لاشعوري بالنظام الأبوي، ولكنها تحتفظ بأكثر من ذلك، إنها تحتفظ بحالة الحصار التي وضع فيها موروثها والكبت الذي عانت منه وضغوطات ثقافة غربية مستوردة ضمن التطبيقات الإيديولوجية للمشروع التحديثي للدولة الوطنية. ويتحول كل ذلك مع الوقت والظروف إلى نزعة تتبلور في الفترات التي يتأزم فيها وجود الهياكل البديلة التي أقامتها الحداثة على الشاكلة الغربية. ونحن نرى بكل ما يفرضه واجب التحفظ الأكاديمي علينا أن ذلك قد يفسر ولو جزئيا العودة إلى القبيلة بعد العشرية السوداء (عقدية التسعينات من القرن الماضي) التي عاشتها الجزائر.

إن ما يمكننا أن نخلص له من خلال تناول البناء القبلي في الجزائر في هذا الفصل يمكن إيجازه في:

- إختزال المجتمع الجزائري للثقافة القبيلة على الأقل على المستوى البنيوي ولكن أيضا الإصطلاحي التي سادت لقرون من زمن المجتمع العربي، فغابت من مصطلحات المجتمع الجزائري كلمات البطون والأفخاذ وحتى كلمة القبيلة المتداولة أو المكتوبة ولم يعد من دلالة لها ولا وجود إلا في العرش والدوار، وتغيرت العصبية القبيلة كما وردت في الفكر الخلدوني وأصبح تناولها يحيل إلى النزعة العروشية والجهوية، وهذا طبيعي نوعا ما في حالة المجتمع الجزائري بالنظر إلى التحطيم الذي عرفته البنى القبيلة التقليدية.

- أن القبيلة في الجزائر نزعة عروشية و جهوية مرتبطة بالعرش والإقليم أكثر من ارتباطها بمحددات الأنثروبولوجيا الكلاسيكية التي تريد من إختلاف العرق واللغة والطائفة والدين والمعتقدات والعادات والتقاليد.. معايير لقياس النزعات القبيلة في مفهومها التقليدي.

- أن الولاءات الأولية في الجزائر تعلو وتتماهى على الولاءات الفوقية ذات الصبغة الإيديولوجية مثل الوطن والأمة، مما يوحي بتناقض في الجوهر، الأهداف وبالتالي الوسائل والمناهج المستخدمة وهذا ما قد يشكل آلية تفسير لفشل المشروعات التحديثية ولو جزئيا.

- أن القبيلة وإن اختفت كبنى وهيكل ومؤسسة اجتماعية اقتصادية ليس معناه غيابها كإطار للانتماء والهوية المحلية، مما يدعو إلى عودة أكاديمية أكثر عمقا لدراسة الثابت والمتحول فيها، وإعتبارها عنصرا من العناصر الثقافية والاجتماعية للمجتمع، ولكنها تبقى كبنى ميكرو-اجتماعية (عروش) تلعب الدور الأساسي في رسم مصير الكيانات الاجتماعية المحلية.





- الفصل الثاني: الدور السياسي للقبيلة في الجزائر.
- المبحث الأول: دلالات الدور السياسي.
- المطلب الأول: دلالات المتغير الجغرافي.
- المطلب الثاني: الإطار السياسي لدور القبيلة.
- المطلب الثالث: المحدد الثقافي للدور السياسي للقبيلة.
- المبحث الثاني: القبيلة والتحديث السياسي.
- المطلب الأول: القبيلة: الشعب الاجتماعي والشعب السياسي.
- المطلب الثاني: القبيلة والدولة الوطنية.
- المطلب الثالث: القبيلة والجماعات الضاغطة.
- المبحث الثالث: أشكال الدور السياسي للقبيلة.
- المطلب الأول: النخبة، الصفوة والقبلية.
- المطلب الثاني: من المجلس القبلي إلى المجلس البلدي.
- المطلب الثالث: النزوح الريفي وقلنة المدينة.
- المبحث الرابع: الامتدادات السياسية للقبيلة.
- المطلب الأول: العرش والدوار.
- المطلب الثاني: الجهوية.
- المطلب الثالث: القبلية ومواقع السلطة المادية والرمزية
- المبحث الخامس: نموذج تطبيقي لدور القبيلة في منطقة سعيدة.
- المطلب الأول: في التقديم للمنطقة.
- المطلب الثاني: التوزيع القبلي.
- المطلب الثالث: دور القبيلة في المنطقة

الفصل الثاني: الدور السياسي للقبيلة في الجزائر:

قد يتساءل المهتمين بالشأن السياسي عن مدى مصداقية الحديث عن دور سياسي للقبيلة في مجتمع الألفية الثالثة الجزائري، خصوصا وأنهم شبوا على تقزيم المعطى القبلي وإعتدروه مظهرا من مظاهر المجتمع التقليدي وحملوه عن خطأ أو صواب تبعة كونه معوقا من معوقات التنمية، ويرون أن أي تناول أكاديمي لهذا المعطى يخالف الواقع الجزائري ويعتبرونه نبشا في قبور التاريخ وضربا من ضروب التغني بالماضي. وهذا ما يدعونا كباحثين ولكن أيضا كجزء من هذا المجتمع توضيح ما يلي:

أولا: العودة القوية للقبيلة إلى واجهة الأحداث خصوصا في الدول العربية، التي أصبحت تعرف أزمة متعددة الأبعاد لم تجد طوائف المجتمع من بديل لمواجهة سوى التمسك بالولاءات الأولية، ووضع الجزائر لا يخرج عن هذه الدائرة في ظل الإخفاقات التي عاشها المجتمع الجزائري.

ثانيا: فشل النماذج التحديثية التي أخذت بها الدولة الوطنية وطبقتها على المجتمع، فلا النظام الاشتراكي فلاح ولا إقتصاد السوق، ولا الأحادية الحزبية استطاعت أن تحقق الاستقرار للمجتمع ولا التعددية حققت له مبتغاه. هذا الفشل المتعدد الأوجه وضع المجتمع أمام أزمة هوية ما لبثت أن شكلت الولاءات الأولية ملاذا منها.

ونشهد هذه العودة حتى في الدول المتطورة، فقد عاد علماء السياسة إلى الاهتمام ببحث مفهوم "القبيلة" خصوصا عند السلوكيون في الولايات المتحدة الأمريكية، وانكبوا على دراسة الكيفية التي تنتقل بواسطتها أشكال التضامن القرابي وتتحول إلى ميادين الحقل السياسي ومجالات التنافس والصراع على السلطة، إلى درجة اتحاد القرابي مع الكثير من الممارسات السياسية أو الارتباط بها. وقد قدم "مافيزولي" Maffesoli تفسيراً لذلك على أساس أن المجتمعات المتقدمة الغربية نفسها لم تتخلص من علاماتها التقليدية،<sup>(1)</sup> وأن بعض قيم أسلافها مازالت قابضة خلف إيديولوجياتها التحديثية، وما تنقله الأخبار يوميا عن تنامي النزعات الطائفية، العرقية والوطنية دليل على ذلك، فالمجر تسجل تداول لخطاب ينبذ الغجر فيها مع ما يصاحب ذلك من تمسك هؤلاء أكثر فأكثر بهويتهم، كما يمكننا الحديث عن الأرمن والأكراد في تركيا وفي العراق والدور السياسي الذي تلعبه الجبهة الوطنية في فرنسا، والحرية التي يتمتع بها الوطنيون النازيين الجدد في ألمانيا، وتنامي اليمين المتطرف في النمسا والدنمارك وغيرها من حالات يعترف فيها بالخصوصية الطائفية والعرقية وحققها

<sup>1</sup> Michel Maffesoli, op. Cite, p 210

الديمقراطي للتعبير عن ذلك،<sup>(1)</sup> فما بالك بتلك التي تعرف السحق الاجتماعي مثل الجزائر. فالبحث في القبيلة ودورها السياسي يشكل تحدي أكاديمي في مجتمع غيب القبيلة وقزمها، بل وإعتبرها معوقا للتنمية ومخلفا استعماريًا، ويشكل في نفس الوقت مشاركة في إعادة الاعتبار لحقيقة البناء الاجتماعي وأدوار أشكاله المرفولوجية خصوصا السياسي في ظل التحديات التالية:

- تحدي عالمي تمثله العولمة بكل مظاهرها وآثارها على المجتمع الجزائري.

- تحدي داخلي ناجم عن الحراك الاجتماعي والسياسي في المجتمع الجزائري.

لقد أكدت الشواهد التاريخية أن العصبية صنعت الدول والحضارات وتاريخ الجزائر لا يخرج عن هذه القاعدة خصوصا وأنه جزء لا يتجزأ من المجتمع العربي الإسلامي الذي تسجل ذاكرته الجمعية الدور السياسي للقبائل.<sup>(2)</sup> الذي يحيل إلى ذلك الارتباط بين البنى الطقسية والبنى السلطوية ويؤكد كون المقدس أحد أبعاد الحقل السياسي، ففي مجتمع قبلي مثله لعبت القبائل في تاريخه السياسي دورا حاسما، وإحتلت مرتبة الصدارة في صنع الأحداث السياسية في مختلف مراحل حضارته. فذاكرته الشعبية مازالت تحتفظ بحكايات سيرة بني هلال وعبس وذبيان وملاحم عنتر ابن شداد، ودور قصي بن عدي وقبيلته في التأسيس للدولة العربية، والدين الإسلامي بزغ بين ظهري بني عبد المناف، وكانت النخب المفرزة في الدولة الإسلامية من قريش، والفتوحات كثرت وتوسعت على عهد بني أمية، والحضارة والتطور العلمي تأكدت على عهد بني العباس. ولعبت القبائل نفس الدور السياسي على عهد الفاطميين والمرابطين والمريين والزيانيين... فالماضي السياسي لمجتمعنا حافل بأساطير الأبطال والأجداد المؤسسين، والتاريخ في مجتمعنا العربي كثيرا ما كان يختزل في الأنساب: أنساب الأسر الكبيرة والدور السياسي للعصبيات التي يتناقلها الأفراد جيلا بعد جيل بهدف تأكيد هويتهم وتدعيم بناهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إنها الذاكرة القبلية والأسرية تحاول إعادة إنتاج نفسها إلى ما لا نهاية.

وعليه فإننا نقترح تناول الدور السياسي للقبلية من خلال شقيه: البنيوي والوظيفي. فعلى المستوى الأول فإننا إن سمحنا لأنفسنا بإسقاط أفكار المدرسة البنائية، مع الكثير من المجازفة الأكاديمية على المجتمع الجزائري، لقلنا أن وحدة المبادئ العقلية عند أفراد المجتمع الجزائري تريد أن يستمر ذلك الحبل السري بين ماضي القبائل وبين حاضر أفراد المجتمع الحديث. مما قد يعني استمرار القبلية كشعور أولي موحد بين أفراد

<sup>2</sup> خليل عبد الكريم، قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية، (مصر: سينا للنشر، 1993) ص 9

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص مقدمة الكتاب.

المجتمع الواحد، رغم كل ما يقال عكس ذلك ورغم إنتشار المظاهر على الأقل الشكلية للثقافة الغربية. أما على المستوى الوظيفي فإن ذلك الدور السياسي يتماهى والموروث الاستعماري، فقد شكل الإستعمار في شكله المباشر الدامي وفي تمظهراته الثقافية صدمة على البناء القبلي الجزائري لا مثيل لها في العنف ولا تزال محسوسة وبقوة،<sup>(1)</sup> فقد كانت صدمة إقتصادية واجتماعية وثقافية ودينية، لأنه كان من المستحيل على المستعمر أن يكتفي بالذريعة الاقتصادية نظرا لوقوعه في فخ إعلاناته الأيديولوجية حول المهمة الحضارية المزعومة والتي أملت عليه إستراتيجيتها، فلتأدية هذه المهمة على أحسن وجه كان عليه تحطيم مختلف المؤسسات التي تتجلى فيها الثقافة "الأهلية" لكونها كانت تشكل حواجز أمام تحقيق أهدافه، ويورد في هذا المجال الأستاذ "مصطفى الأشرف" الثمن الكارثي الذي دفعه المجتمع العربي عامة والجزائري خاصة خلال الحقبة الاستعمارية في عمليات إنحلال وتفكك البنى الثقافية المرتبطة بالمجتمع الزراعي -الذي يمثل صورة حية للمجتمع القبلي- إذ أصبح هذا المجتمع كنظام هارب من كارثة إثنوسيدية، إنه يجسد اقتصاد الكفاف والمعاش، إذ أضع كل وسائله ومستلزماته الضرورية لمعيشته المستقرة أو الرعوية ولم يستطع تعويضها ببنى حديثة. كما أن الإسلام والقيم الروحية التي كانت تشكل أساس ثقافته المعنوية تكلمت في شظايا إيمان ديني أصبح صنميا ومرابطيا. فتشتت ثقافة انقطعت عن رحم سياقاتها السوسيو تاريخية وأصبحت طفيلية، إنها نتاج للتقيف الاستعماري الأشد خطرا والأكبر تأثيرا والذي نال من المجتمع القبلي الجزائري.<sup>(2)</sup>

وقد سبق وأن قلنا بأن الاستعمار وظف الأنثروبولوجيا لخدمة إستراتيجيته، لكن النظام القبلي الجزائري قاوم ذلك كما أوردناه، هذا النظام الذي كان يحس بالحاجة الملحة للإتصال بالمقدس وحتى الاتحاد معه لحماية الذات من حالات القلق (الثقافي والإجتماعي) التي كان يسببها وجود الاستعمار. وتعلق بعبادة الأجداد وتمجيد مآثرهم بالإحياء المستمر للطقوس، إنها وسائل جماعية لمقاومة المتسلط ليس فقط من خلال القيم الروحية التي تنفخها ولكن أيضا من خلال رمزياتها، وشكلت القبيلة نواة تلك المقاومة مستلهمة قوتها من وازعها الديني، الذي أعادت توظيفه جبهة التحرير الوطني فيما بعد.

إن الاستعمار أي كانت جنسيته وأي كانت الواقعة العربية التي حل بها، وأي كانت الفترة التي قضاها بتلك المنطقة طبق إستراتيجية هدفها الأساسي وليس الوحيد هو خلق حركة إستغراب،<sup>(3)</sup> لا تلبث أن تتحول

<sup>1</sup> سفير ناجي، مرجع سابق الذكر، ص 78

<sup>2</sup> Mustafa Lachref, **Algérie, nation et société**, Alger, SNED, 2<sup>ème</sup> édition, 1978, p 313

<sup>3</sup> مصطلح "استغراب" استعمله الأستاذ "مالك بن نابي"، وورد في مؤلف ميلاد زكي، مرجع سابق الذكر، ص 51

إلى حركة تغريب وتقليد للأنماط الغربية في التفكير والسلوك والمنهج، وارتكزت تلك الاستراتيجية على ثلاث محاور رئيسية:

- المحور الأول تمثله ازدواجية الخطاب والممارسة الاستعمارية التي مثلها وجه العملة الأول المجسد في ضرب البنى القبلية، ووجه ثاني حمل جهدا استعماريًا للحفاظ على ميزان القوى القبلي وذلك باللعب على وتر نعرات العروش والقبائل لإضعافها، إنها محاولة القضاء على مصادر الخطر في المناطق المعروفة بالتمرد من جهة، ومحاولة لبحث المستعمر عن حلفاء، إنها استراتيجية خلق الانقسام في المجتمع تنطلق من مبدأ "فرق تسد". أضف إلى ذلك أن هذه الازدواجية تظهر أيضا من خلال خطاب المستعمر التبريري والحامل للرسالة الحضارية إلى سكان بدائيين ومتوحشين ليس لديهم أي شعور بأنهم أمة، وفي نفس الوقت العمل على الإبقاء على أوضاعهم أكثر إن لم يزد من درجة تعفنها، فكانت نتائج الاستعمار وخطابه المزدوج المزيد من الفقر والجهل والتشتت والتشردم والطمس الهوياتي. ونحن إن نتحدث عن ذلك فهذا لا يعني البتة أن الاستعمار قد نجح في تقرير استراتيجيته ولكن يجب الاعتراف بآثارها على الأقل على المستوى الثقافي.

- المحور الثاني: عمل الاستعمار على ضرب القاعدة العقارية والزراعية للمجتمع القبلي وبالتالي ضرب تواجده المادي عن طريق تغيير الطابع العرفي للملكية (وهذا في حد ذاته ليس سيئا لو لم تكن للاستعمار أهداف أخرى من وراء ذلك) وإخضاعه لجملة من القوانين الزراعية مثل قانون "سناتوس- كونسولت" وقانون "وارنيه". لقد كان الهدف الاستراتيجي من هذا التغيير هو تقليص القاعدة المادية للجماعات الريفية التي كانت تمثل آنذاك غالبية الجزائريين وفي نفس الوقت إنشاء القاعدة المادية للمجتمع الكولونيالي الرأسمالي، وذلك بإستعمال ميكانيزمات تعمل على إلغاء صفة عدم الانقسام التي كانت تتسم بها أراضي العرش والأراضي الملك القبلية والعائلية وإخضاعها لعمليات المضاربة والمتاجرة بين الكولون والملاك الجزائريين، وبالتالي إضعاف مجموع العلاقات والروابط القبلية التي كانت تتأسس على الطابع العرشي والقبلي للملكية الفلاحية<sup>(1)</sup> بكل ما يحمل ذلك من أشكال تضامن العضوي القرابي إلى آلية تحقيق التراكم المالي خصوصا وأن الجزائري كما قلنا ذلك سابقا يعطي قيمة معنوية أكثر للأرض: البلاد: الشرف.

<sup>1</sup> حمدي باشا عمر، حماية الملكية العقارية الخاصة، (الجزائر: دار هومة للطباعة والنشر، 2003) ص 27

- المحور الثالث محاولة الاستعمار بداية من القرن التاسع عشر ميلادي إحلال الممارسات والإجراءات الإدارية الغربية الأجنبية محل نظم الرعاية القبلية والعشائرية التي كانت تؤدي وظائفها جيدا.<sup>(1)</sup>

قد يتبادر إلى ذهن القارئ لما ورد أننا نكرر أنفسنا، لكن الحقيقة هو أن هذا الإرث الاستعماري أصبح يعبر عن نفسه في قيام الدولة الوطنية الحديثة كجهاز يتماهى مع هذا الإرث وينفصل كليا عن المجتمع وتتحول مهمته الأساسية إلى تكريس سلطة الأقلية كانت أجنبية أولا ثم أصبحت وطنية بعد الاستقلال. ومهما يكن فإن القبائل والعروش الجزائرية كانت في ثورة دائمة ضد الاستعمار مما يدعو إلى القول على أن ذلك أكسبها نوعا من المناعة إستعملتها للحفاظ على هويتها وحتى عند توحيد الثورة من قبل جبهة التحرير فإن أبناء تلك القبائل كانوا مجاهدوها. وقد مثلت تلك الثورات لبنات الدور السياسي للقبيلة في الجزائر فيما سميناه سابقا بالمقاومة القبلية، فهل إستمر هذا الدور بعد الاستقلال ؟

#### المبحث الأول: دلالات الدور السياسي للقبيلة:

لقد تبين لنا من خلال الفصل السابق على أن الحديث عن القبيلة والقبلية في جزائر الألفية الثالثة لا يأخذ نفس المنحى الكلاسيكي الذي تعود عليه الأنثروبولوجيون في تناولهم لهذا الموضوع هذا من جهة، ومن جهة ثانية وبفعل الصدمة الكولونيالية التي أعادت الدولة الوطنية إنتاجها بصيغ أخرى، فإن القبلية كإنتماء لم يعد لها نفس المعنى التقليدي، ففي تماهي القبيلة الجزائرية مع ظروفها تلبست بأثواب جديدة وأصبحت مختلفة عن نظيرتها العربية في المشرق العربي وخصوصا في الخليج وحتى عند نظيراتها في دول المغرب العربي، وهذا ما دفع الأستاذ "محمد بوطالب" في معرض تناوله لسوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي إلى القول بأن: "القبيلة في المغرب العربي خصوصا في جزائر "المجتئين" تعرضت في التاريخ المعاصر إلى تغييرات وتحولات جذرية أثرت على حجمها ووظيفتها عبر المراحل المتتالية، لذلك انهضت الحياة القبلية في الوقت الراهن سياسيا واقتصاديا وبدرجة أقل اجتماعية، حتى وإن لم تغيب الذهنية والوعي القبليين وما يرتبط بهما من ممارسات لم يغيبا عن العلاقات الاجتماعية بمعناها الواسع حتى اليوم".<sup>(2)</sup>

إن تميز القبيلة في الجزائر عن أقطار الوطن العربي وإن لم يرقى إلى درجة التباين كما وضحناه سابقا إلا أنه أعطى خصوصية تختلف عن الاستنتاج الذي وصل إليه الأستاذ "بوطالب" على الأقل عندما قال أنها

<sup>2</sup> روبرت كابلان، هل كانت الديمقراطية مجرد لحظة؟ ترجمة: أحمد لخضر. مقال نشر في: الثقافة العالمية، العدد 93

مارس/أفريل 1999 دورية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، ص 13

<sup>2</sup> محمد نجيب بوطالب، مرجع سابق الذكر، ص 93

إنهارة سياسيا واقتصاديا وبدرجة أقل اجتماعيا، إذ أننا نجد على العكس أنها وإن اختلفت كمؤسسة اجتماعية في المفهوم التقليدي للقبيلة إلا أن تعبيراتها السياسية ما زالت بادية، بل وازدادت حدة مع الأزمة الهوياتية، مما يجعل التعبير السياسي للقبلية محل إهتمامنا، الذي يقتضي تناول دلالاته المرتبطة بالإقليم والإطار السياسي العام والمحدد الثقافي ومكانة القبيلة في البناء الاجتماعي العام ليس كقوة عسكرية كما كان ينظر إليها سابقا ولكن كمركز نفوذ. إن هذه الركائز الأربعة تمثل دعائم الدور السياسي للقبيلة وتسمح بفهم طبيعة العلاقة بين القبيلة والدولة من جهة، ولكن أيضا بين القبيلة والمؤسسات السياسية التي ترمز إلى التحديث السياسي وبطبيعة الحال لا يمكن الإحاطة بذلك ما لم نولي إهتماما لكون أن تلك الدلالات تسبح في فضاء هوائه المقدس والموروث التاريخي والحضاري.

### المطلب الأول: دلالات المتغير الجغرافي:

إن المكان يمثل مجالا حياتيا حافلا بدلالات وممارسات اقتصادية واجتماعية وثقافية أحاطت به في الزمان، وفي هذه الحالة تكون العودة إلى التاريخ مسعى لا يمكن تجاوزه عند قياس مدلول الممارسات المهيكله للمكان عند النظام القبلي في الزمان، إنه تفاعل الانسان والطبيعة والتصاق للقبيلة كبناء الاجتماعي بمجالها الجغرافي التصاقا يكاد يكون ميكانيكيا.

فما كان يمكن تناول القبيلة في الجزائر دون النظر إليها في إطار مجالها الإقليمي خصوصا وأن الإقليم يحمل مبدئيا اسمه لتعريفه وإعطائه دلالة وبعدها رمزيا يصور انسجاما داخليا ويساهم في إعطاء المكان إقليمية مميزة مرتبطة بطبيعة التكوينات المقيمة به والمتدخلة فيه أو عليه، إقليمية قائمة على نظام ثلاثي الأبعاد تكوين اجتماعي، مكان، وزمان. لذلك يلاحظ في حالة التكوينات الاجتماعية الجزائرية ذلك الدور الذي لعبه المكون الاجتماعي والجغرافي في إعادة صياغة المدلول القبلي وبالتالي إعادة هيكله للقبيلة سياسيا في شكلها الحديث على الأقل في خطوط الأنساب والدواوير كوحدات قبلية حافظت على ارتباطها بالتراب كما يقول "الهراس"<sup>(1)</sup> ولعل أبرز دلالة في وضع الريف الجزائري كمثل هو إنكفاء الحياة العروشية القبليّة ضمن حدودها المكانية. وهنا تتأكد لدينا أهمية طرح "بيرك"<sup>(2)</sup> ليس فقط في تأكيده على أهمية رابطة المكان وإنما أيضا طرحه للقبيلة باعتبارها بناء اجتماعيا متكاملا وكلها يجد أسمى معانيه في اتصاله بالمكان ولا

<sup>1</sup> الهراس المختار، تطور الهياكل القبليّة شمال غرب المغرب: انجزة كنموذج، (الرباط: المركز الوطني لتنسيق وتخطيط

البحث العلمي والتقني، 1988) ص 25

<sup>2</sup> Jacques Berque, « qu'est-ce qu'une tribus nord-africaine », dans, Eventail de l'histoire vivante, 2 vols, (Paris ; Armand collin, 1953) p 263

يمكن فهمه دون الالمام بكل عناصره التي تتفاعل فيما بينها لتشكل نظاما أو نسقا اجتماعيا. وبعودة إلى ما أوردناه في باب الحديث عن المحدد الجغرافي للبناء القبلي في الجزائر يمكن أن نلمس دلالات هذا المتغير وإسهامه في تنامي الدور السياسي للقبليّة في الجزائر من خلال:

### النظام القانوني للملكية العقارية:

رغم حركات التحديث التي عرفتها الجزائر منذ تحقيق استقلالها والتي جسدتها عمليات التصنيع (علاقات إنتاج وتوزيع جديدة) وعصرنة البنيات التحتية والهيكل القاعدية وتنامي دور المراكز الحضرية وزيادة حجم المدن الكبرى مع ما يرافق ذلك من تحسن في مستوى المعيشة الاقتصادية والاجتماعية والصحية، ورغم التطور الذي حققه القطاع العلمي والتقني إلا أن جل الدراسات الاجتماعية (بغض النظر عن التخصص) أكدت على أن المجتمع الجزائري على غرار باقي المجتمعات العربية وبالتحديد الشمال إفريقية بقي في غالبية تكويناته الاجتماعية ريفيا إلى درجة أن بعض الدراسات في مجال التهيئة والتعمير تتحدث عن تريفيف المدينة الجزائرية.

فإذا كان هذا هو الحال بالنسبة لأصول التركيبة الاجتماعية فما يجب أن نؤكد عليه هو الأهمية القصوى التي يعطيها المجتمع المحلي الريفي وبالتالي الأكثر تمسكا بقبليته وبمجاله الجغرافي من خلال الصورة شبه المقدسة التي يضيفها على ملكية الأرض، إنها عرض الريفي الجزائري. إن هذا المقدس يتلبس بأهميتين أساسيتين: الأولى تلبية حاجة اقتصادية معيشية والثانية مرتبطة بالتراتبية الاجتماعية التي يأخذ معيار ملكية الأرض دورا حاسما فيها على الأقل من خلال العلاقات التي يقيمها والمراكز القانونية التي ينشئها.<sup>(1)</sup> فقد سبق وأن أشرنا إلى أنه رغم التطور القانوني وتقنيات الجرد والمسح العقاري إلا أن صفة الانقسام<sup>(2)</sup> لا زالت تطبع وضع الكثير من الأراضي خارج النسيج العمراني من خلال الملكية في المشاع وأراضي العرش، إن هذه المشاعية ليست مطلقة فهي في يد أفراد العائلة الكبيرة أو العرش تمثل حدود الطبيعية للقبيلة. فهذه الصفة موروث تاريخي تعمل نظم المعتقدات على الحفاظ عليه، وبذلك فالمجال المكاني من خلال صورة ملكية الأرض لا تمثل فقط موردا اقتصاديا معاشيا ولكن أيضا رمزا للمكانة الاجتماعية بكل تمثالاتها. وهذا لا ينطبق فقط على سكان الأرياف الجزائرية فقد سبق وأن أعطينا مثلا عن تمسك الجزائري بالملكية العقارية إلى درجة أن التفسير الاقتصادي يبقى غير كافي لهذا التثبث بل يجب إيجاد تفسير نفسي يربط بين

<sup>1</sup> عبد المنعم فرج الصده، الملكية في قوانين البلاد العربية، (بيروت: دار الفكر العربي، 1986) ص 18

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 53



حرية ذات الفرد الجزائري وبين القيمة الاجتماعية التي يعطيها له باقي الأفراد. ونفس تلك العلاقة بين الجزائري وبين مجاله لحظناها في المراكز الحضرية خصوصا عند تناولنا للوحدة السكنية في الجزائر، ولعل هذا ما يفسر الارتفاع الدائم لقيمة العقارات في الجزائر بدون أي مبرر اقتصادي (فلا الأزمات الداخلية أو العالمية أثرت فيه ولا مجهودات الدولة الجبارة في إنتاج المساكن غيرت من الأمر شيئا، ولنفهم السبب يجب أن نتذكر المثل الشعبي الجزائري القائل: "حجرة في الحيط ولا لويزة في الخيط".<sup>(1)</sup>)

#### المجال الجغرافي في علاقات القبائل بالسلطة المركزية:

إن السلطة المركزية مهما قويت شوكتها ومهما كان نظامها شموليا ( وهذا ما عرفته الجزائر قبل وبعد استقلالها) وزاد نفوذها لا يمكن أن تسيطر سيطرة كاملة على كل الأقاليم المؤتمرة بأمرها<sup>(2)</sup> ويظهر ذلك جليا على المستوى المحلي أين يتنامى الدور السياسي للعروش من خلال الصور التالية:

- عدم قدرة السلطة المركزية رغم التنظيم الإداري الحديث من السيطرة بصورة كاملة كما تريده وظائف الدولة الحديثة أو على الأقل صعوبة ذلك على الكثير من العروش والقبائل الجزائرية خصوصا تلك القاطنة في المناطق النائية والبال العالية والمناطق الصحراوية، وهذا يسهل من إستمرار تحكم الأعراف القبلية، لكنه يسهل أيضا امكانية قيام حركات تمرد ( إن الصعوبات التي واجهها الاستعمار الفرنسي لم تكن مطالب الأحزاب السياسية الجزائرية التي كان يسمح في أغلب الأحيان بوجودها، لكن الذي قهره هو حالات التمرد والانتفاضات القبلية المستمرة)، وهذا ما يفسر ولو جزئيا قدرة بعض العروش على فرض نفسها على السلطة المركزية أو افتكاك بعض المطالب منها ولعل مثال حركة العروش في القبائل صورة حية لذلك، ويصبح ذلك قاعدة من قواعد اللعبة السياسية الحديثة.

- ميل النظام السياسي القائم في الجزائر في بحثه عن الاستقرار والاستمرار إلى استرضاء عروش معينة أو جهة معينة من الوطن وهذا ما يحدث بين الفينة والأخرى في منطقة القبائل والطوارق، ونلاحظ هنا أهمية

<sup>1</sup> إن هذا المثل الشعبي يكثر تداوله خصوصا في الغرب الجزائري وقد يتداول معناه بصيغ لغوية أخرى في باقي المناطق الجزائرية ومعناه أن استثمار التراكم المالي في شراء العقارات أجدى من اقتناء الحلي الذهبي، وهذا يعطينا فكرة عن القيمة التي يعطيها الجزائري لمجاله سواء كان سكنا أو عقارا فلاحيا، مكانة تحفظها الذاكرة الجماعية الشعبية ويأخذ بها الجزائري عن قناعة. إن أهمية المجال توضحها لنا أيضا ممارسات الكثير من الجزائريين لعل لجوء البعض منهم في الكثير من المناطق الجزائرية إلى اقتطاع قطعة من الأراضي المحيطة بالنسيج العمراني وتحديدها بمادة الجير عقب أحداث الزيت والسكر التي شهدتها الجزائر في جانفي 2011 دليل على تلك القناعة، حتى وإن كانت هذه الصورة كاريكاتورية.

<sup>2</sup> علي محمد بيومي، مرجع سبق ذكره، ص 102-103

مجال تواجد تلك القبائل خصوصا في الحالة الثانية (المناطق الحدودية الصحراوية). إن هذه الظروف توسع من هامش المناورة السياسية لتلك القبائل ويمكن أن يزيد من ثقلها السياسي خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار المشاكل الحدودية التي تعاني منها الجزائر.

- كما لاحظنا سمة هامة توضح نوع العلاقة ليس فقط بين الجزائري ومجاله وإنما انعاس ذلك على الحياة السياسية، إنها التركيز على الذات القبلية والجهوية التي ترجمتها النزاعات التي قامت بين سكان بعض المناطق الجزائرية خلال التقسيم الإداري لسنة 1984 لعل أبرزها هو نزاع سكان منطقة البيض والمشرية على من تكون ولاية جديدة، وحسم الأمر لصالح الولاية التي كان لها عدد أكبر من النخب المتمركزة على مستوى السلطة المركزية. إن ذلك يمكن أن يشكل آلية تفسير تأخر إعلان تقسيم إداري جديد رغم الحاجات الملحة له ورغم ذبوع خبره الإعلامي كم من مرة دون أن يتحقق.

#### تفاعل القبيلة والعرش الجزائري مع مجاله الجغرافي:

إن القراءة الوصفية الأولية للمجال الجغرافي للجزائر تؤكد تنوعه من أراضي سهبية منبسطة وتلال وأراضي جبلية ورعوية ومناطق ساحلية ولكن أيضا فضاءات صحراوية شاسعة إلى درجة دفعت الدولة إلى اصدار نص قانوني وإن كان يتعلق بأملاك الدولة إلى أنه يصيغ ذلك التنوع صياغة قانونية<sup>(1)</sup> وقد دفعنا ذلك إلى التساؤل فيما سبق عن طبيعة العلاقة بين التنوع الجغرافي والتنوع الملازم للسلوك الاقتصادي والذي يجمع بالنسبة لقسم هام من الجزائريين بين النشاط الفلاحي والنشاط الرعوي والتجاري والخدمي مع توازيه بالحصول على وظيفة قارة عند الدولة إن لم يكن لكل فرد فعلى الأقل تجد فردا واحدا من عائلة جزائرية حاصل عليها. إن القراءة الأيكولوجية لدور المجال الجغرافي في تماسك جزء من النظم العروشية، أي تمسك بالإرث الثقافي والعمل على تجسيده في الحياة اليومية وهذا ما يمثله أيضا تلك الممارسة السائدة عند الجزائريين المغتربين أو الجزائريين العاملين في مناطق أخرى من الجزائر غير مناطقهم الأصلية على توظيف استثمار حياتهم على شراء عقار في مسقط رأسهم.

إن تناول أهمية المجال الجغرافي وأثره في تنامي الدور السياسي للتكوينات الاجتماعية في الجزائر قد يشكل آلية جيدة لإستقراء الوضع الحالي للخريطة السياسية للجزائر ولكن ذلك سابق لأوانه في هذا المقام من العمل البحثي.

<sup>1</sup> القانون 30/90 المؤرخ في أول ديسمبر سنة 1990 والمتضمن قانون الأملاك الوطنية، في: التشريعات العقارية، مديرية الشؤون المدنية، 1994 ص 44

المطلب الثاني: الاطار السياسي لدور القبيلة:

إن زيادة بروز المجتمع المحلي على الساحة السياسية وإرادته في أن لا يكون مجرد متفرج أو منفذ بل شريكا مكتمل الحقوق هو الحدث الحاسم من بين التحولات الحديثة، إذ أنه يحمل دلالة تاريخية أكبر مرتبطة بالذاكرة الشعبية يجب العودة إليها، ويتضمن في نفس الوقت بعدا أنثروبولوجيا حقيقيا بفعل إثارته لحوار بين البنيات الاجتماعية من جهة ومن جهة ثانية بين التقاطب الذي يخلقه تلاقي الحضارات. إن هذا الحوار يعيد للإنسان جزءا من كيانه الذي طالما حرم منه أو قام بتقنيته حتى لا يسلب منه.

وقد شكل المطلب الثقافي بابا بآتم معنى الكلمة ولج منه المجتمع المحلي الجزائري معترك الحياة السياسية الحديثة وكان وسيلة تعبيره على صعيد المؤسسات، وهاجسه الأساسي والرئيسي في ذلك هو ضرورة تكييف سلوكه وممارساته بناء على المعطيات والمستجدات الجديدة، وصولا إلى إيجاد مصادر وموارد إعادة انتاج نفسه من مال وشغل، وحرصه على أن لا يبقى متخلفا عن ركب الآخرين، إنه حرص غير شعوري، يعمل على الإبقاء على المعطى القبلي ووضعه مع تغيير نشاطه، وتحويل شرفه وسمعته العريقة المرتكزة على الإعتداد بالأنساب وعصبيته إلى وسيلة للظفر بالخدمات والموارد والفرص التي توزعها الدولة أو تحويل الأموال إلى مكانة اجتماعية جديدة بسمعته وهيبتها، وتحويل الأبناء إلى وسيلة عيش والبنات إلى ضمان للتحالفات بالمصاهرة والقرابة إلى تعبير سياسي وأداة دعم والعلاقات الاقتصادية والسياسية إلى قرابة جديدة، مصلحة وتخصوية، هذه الأخيرة التي تيرر نظرة علماء الاجتماع الغربيون الذين يطلقون مفهوم القبيلة على المجموعات المتضامنة المكونة لدوائر شبه مغلقة لها مصالحها، لكن في وضع الجزائر نلاحظ غالبا تزاوج وتلازم القرابة الدموية مع القرابة المستعارة.

إن إرادة المجتمع القبلي في الجزائر في أن يكون فاعلا سياسيا حقيقيا يمكن أن نلمسها إن لم يكن في الخطاب الرسمي، فإننا نلمسها في الممارسات والاستراتيجيات المطبقة مثلا في الانتخابات الهادفة إلى الوصول إلى السلطة، أو في أسباب ومظاهر النزاعات التي تقوم هنا وهناك بين أبناء العروش، حتى وإن إكتست هذه الإرادة صفة جديدة وتوشحت بأثواب التحديث السياسي، خصوصا إذا علمنا أن النظام السياسي الجزائري على غرار الأنظمة العربية (مع بعض الخصوصيات) ولأسباب عديدة عمل على تدعيم وجودها أو تلبس نزعتها بأفئعة مختلفة بصورة غير مباشرة وغير رسمية.

ففي ظل الحداثة ولكن أيضا في ظل إستمرار القبالية على الأقل على مستوى الوعي الجماعي وفي ظل الكثير من الممارسات ولكن أيضا في ظل الأزمة الهوياتية التي يعيشها المجتمع الجزائري ككل، تنامي الدور السياسي للقبالية مستغلا في ذلك التربة السياسية الخصبة المتسمة بالصفات التالية:

1/ شخصانية الممارسة السياسية: عرف النظام السياسي الجزائري مثله مثل باقي الأنظمة العربية إختزالا لمفهوم الدولة والنظام والحزب والنقابة في شخص الفرد الحاكم/ الرئيس وقلة من أتباعه، إنه ارتباط للسياسي بالأشخاص لذواتهم، بحيث يكون غيابهم سبب في الإنتكاس أو العدول عن النمط ويكفي أن نورد في هذا المجال مثال النظرة التي كان المجتمع الجزائري يرى بها شخص الرئيس هواري بومدين أو محمد بوضياف أو عبد العزيز بوتفليقة. وتتحول في هذا المضمار المؤسسات السياسية إلى هياكل بلا قيمة، إذ تتشخصن البنيات السياسية ويخلع النظام السلطوي على نفسه ايدولوجيات ذات طابع شعبي تبدو بمقتضاه وكأنها تعبر عن القوى الاجتماعية بأكملها، ويعتبر الخروج عن هذه الايدولوجيات خروجا عن المصلحة العامة وخيانة، ويبرر للشللية التي وإن كانت نظريا مصلحية إلا أنها في حالة الجزائر قبلية وجهوية، إذ تجد أن الأهل هم أول المستفيدين وهم المأتمن جانبهم، ويكفي للتدليل على شخصانية السلطة إعطاء الأمثلة عن تلك الطقوس السياسية التي شهدناها ولا زلنا حيث نرى الرئيس يدشن أي شيء وكل شيء ويتقدم الجميع في كل المناسبات.

إن شخصانية السلطة في الجزائر أبدعت أسرا ملكية في غلاف جمهوري، تعتمد على وضع الأقارب وأبناء المنطقة في المراكز الاستراتيجية الحساسة (الوزارات، المناصب العسكرية والأمنية، كبريات المؤسسات العمومية...) وهذا رغم وجود حزبي، ويدعي القائم على الشأن العام أي كان مستواه أنه من الشعب وإلى الشعب، مع وجود هياكل مؤسسية دستورية مدججة وموظفة لا يثق فيها في قرارة نفسه ولا يركن حتى لرفاق سنوات النضال، فالوحيد الذين يثق فيهم أفراد الأسرة وأبناء العرش والقبيلة أو المنطقة أو الجهة حسب الحال، إنها صورة لقبلة الدولة.<sup>(1)</sup>

2/ حضر قيام المؤسسات السياسية أو محاصرتها: يفرض النظام الجزائري حظرا على المؤسسات السياسية الحديثة أو قيام أخرى جديدة أو تغيبا لدورها إن وجدت، خاصة تلك المرتبطة بالجماعات البسيطة التي يفترض في قيامها تجميعا للمصالح وتعبيرا عنها خصوصا الأحزاب السياسية بوصفها قنوات للمشاركة

<sup>1</sup> سعد الدين إبراهيم، مصادر الشرعية في الأنظمة العربية، بحث مقدم في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت) بعنوان: "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي" 1984، ص 425-427

السياسية وأدوات لبلورة الخيارات والبدائل أمام صانعي القرار ومؤسسات المجتمع المدني كأطر لتفعيل المشاركة الشعبية و أداء سياسي مكمل وأحيانا بديلا لدور الدولة في مجال الرعاية الاجتماعية وتوفير الخدمات.

إن النظام السياسي الجزائري إعتاد على التذبذب في الممارسة السياسية من حيث موقفه من المؤسسات السياسية الحديثة وخصوصا الآلية الحزبية، فعرف نظام الحزب الواحد لثلاث عقود من الزمن ثم أخذ بالتعددية الحزبية، لكن تبقى السمة المشتركة بين المرحلتين هي الدور الشكلي والمغيب للأحزاب مما يوحي أنها أجساد فارغة لا تؤدي الوظائف المنتظرة منها على المستوى الجماهيري. ويكون بذلك هذا النوع من المؤسسات السياسية عبارة عن صورة مبروزة توهم بوجود الديمقراطية وإحترام مبادئها وتدعي الإيمان بالمشاركة السياسية والتداول على السلطة، ويصبح أكيد أنها خطاب موجه للاستهلاك الداخلي أو الخارجي حسب الحالة. إن النظام الذي يغيب دور المؤسسات السياسية ويعتبر وجود الأحزاب ضربا من ضروب الزينة السياسية أو تحزب ضد الله والمصلحة العامة ونوعا من الخيانة، يلجأ أيضا إلى محاصرتها والتضييق عليها أو يحولها إلى مجرد ألعوبة على مسرح الحياة السياسية. إن هذا الوضع يدعو التكوينات الاجتماعية التي لم تعد تثق في هذا النوع من النظام إلى التمسك بل وتوظف القنوات والجماعات الوسيطة التي تشكل القلبية بكل صورها ومظاهرها صلة روحية واجتماعية وثقافية، فيزداد دورها خصوصا على المستوى المحلي وتظهر إلى العيان تجليات دورها السياسي، دورا يغازله النظام ونخبه. وفي ظل ذلك يتخاطب الطرفان ببسر وببساطة بعيدا عن النصوص القانونية والخطاب الرسمي لهما. إن في ذلك تفضيل لدور القبيلة السياسي على المؤسسات السياسية الحديثة، ويظهر هذا التفضيل على مستويين:

المستوى الأول سياسي: يمكن أن تجسده ثلاث تيارات أساسية، التيار الأول تجمع آراء الجزائريين فيه على رفض الأحزاب السياسية ورفض فكرة العمل الحزبي أصلا، وسندها في ذلك أن الأحزاب في الجزائر إما تمثل السلطة أو أذنانا لها أو أنها أحزاب كرتونية مناسبة تبحث عن تحقيق ربح سياسي ليس إلا، بل ويذهب البعض إلى إعتبارها تشق وحدة الأمة أو يعتبرها تابعا للخارج فلا يتردد بنعتها بالعمالة للخارج. وفي غياب الأحزاب السياسية فإن التكوينات الاجتماعية الأولية تصبح الوسيط بين الحاكم والمحكوم وهذا ما يزيد من وزن ودور القلبية لديهم لما تبعته في ذواتهم من الاحساس بالطمأنينة النفسية والاجتماعية. أما التيار الثاني فيجسده ذلك التوجه لدى الجزائريين خصوصا من طبقات عمر محدد إلى الاقتناع بدور الحزب الطلائعي الذي كان حاملا مشعل الثورة وبحكم هذه الشرعية الثورية فإن النظام السياسي لا يجب أن يأخذ إلا

بنظام الحزب الواحد الطلائعي للإمكانيات التي يتيحها في مجال التعبئة الجماهيرية خدمة للمصلحة العامة، وما يجب تسجيله هو تحول كواليس الحزب إلى سرداب من شبكة علاقات قرابية عشائرية جهوية الهدف من نسجها توطيد مراكز النفوذ، ونكون هنا أمام قبلة للحزب. بينما يرى جزائريون آخرون يمثلون التيار الثالث على أن التعددية الحزبية على سبيل المثال مطلب ديمقراطي حديث نابع من هندسة سياسية تقييم الاعتبار للمشاركة الشعبية في تسيير الشأن العام، كما أنها تعبير عن الحرية والعدالة وفي نفس الوقت الحق في الرأي والرأي المخالف، ولكنها أيضا في حقيقة الأمر تعتمد المعطى القبلي والجهوي أسلوبها في هندسة حاضر الجزائر السياسي ومستقبلها. لكن الحقيقة أن أحزاب هذا التيار إما أنها مجهرية أو أن تأثيرها محدود جغرافيا وظيفتها الأساسية تزيين الساحة السياسية وإيهام الملاحظ أن قواعد اللعبة السياسية محترمة، لكن ذلك لا يمنع من كونها مطية يركبها الكثير لبلوغ المبتغى بغض النظر عن الرؤية الأيديولوجية.

المستوى الثاني دستوري: إن النظام السياسي الجزائري وكل ما يجسده إعتزف دائما بالحقوق السياسية للمواطن الجزائري بما فيها حق الانتخاب والترشح، وحدد دستوريا قواعد تكوين وممارسة السلطة ومصدر شرعيتها، والقول بهذا الاعتراف يعني بالضرورة الاعتراف بالخصوصية الثقافية والاجتماعية للمجتمع المحلي ومنها الولاءات الأولية، لكن هذه المبادئ الدستورية تبقى شكلية وغير معمول بها، وظلت بذلك الدساتير المتعاقبة التي سنها المشرع الجزائري مجرد حبر على ورق، وحتى المواطن لم يكن يعترف لها بذلك الطابع القداسي الذي تعطيه الدول الغربية لدساتيرها، وتتحول الانتخابات كجزء من الحقوق السياسية إلى مجرد حفلات لتدعيم النظام/ الحاكم/ النخبة،<sup>(1)</sup> وفي هذه الأجواء يغيب القانون ويسود الولاء العشائري، وتعوض شبكة العلاقات خصوصا القرابية مبدأ "الحق" والقانون، مما يحول نظام الحكم إلى حقيقة (وليست الصورة الموجهة للاستهلاك العام) شللية، عشائرية وجهوية.

3/ هامشية المشاركة السياسية بمفهومها الحديث وعدم فاعليتها: إن الحصار أو التوظيف أو المضايقة أو الترغيب الذي يفرضها النظام السياسي الجزائري منذ قيام الدولة الوطنية بعد الاستقلال على الهياكل الحزبية والدور الثانوي والمناسباتي لهذه الأخيرة مقرونا بإحجام الجماهير عن العمل الحزبي جعل من المشاركة السياسية مجرد ماركة مسجلة وجسد بلا روح لا فعالية مرجوة من حركيته، لذلك كانت هامشية لإتصافها بالشكلية والموسمية وعدم النجاعة، فالقرارات السياسية الهامة عادة ما تتخذ من قبل النخب الحاكمة لتترك

<sup>1</sup> سمير أمين، ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بحث قدم في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت بعنوان: "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي" نوفمبر 1984 ص 311

للمجتمع المحلي مهمة إضفاء الشرعية الصورية عليها من خلال مسرحية الاستفتاء المعلومة النتائج مسبقا. فالمشاركة السياسية بهذه الصورة وإن وجدت فهي منقطعة لا تتخذ شكلا منظما، بمعنى أنها تبقى مرتبطة أكثر بعملية التعبئة الاجتماعية أثناء الأزمات، بحيث يعود بعدها المواطن إلى سلبيته خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار في هذه الأجواء تواضع دور المعارضة الفعالة أو إنعدامه. إن هذا الوهن الحزبي يجعل المواطن يحجم عن الإسهام السياسي ويعزف عن الثقة في هياكل الدولة والمؤسسات السياسية، ويربط مصيره ومصالحه بجماعته القروية وأبناء منطقته وجهته، ويكون الولاء لها قبل الولاء للدولة وفي كل ذلك تدعيم لدور القبيلية السياسي سواء تعلق الأمر بدورها في عملية التعبئة التي تحدثنا عنها أو في العملية الانتخابية كما سنرى ذلك لاحقا، المهم في الأمر أن كل ذلك يمثل إطارا عاما يتنامى فيه الدور السياسي للتكوينات الأولية خصوصا عند المجتمع المحلي.

4/ فشل النظام السياسي في القيام بمهامه الأساسية: بعد ثلاث عقود من زمن الاستقلال عجزت السلطات العمومية عن تلبية الكثير من المطالب والحاجات المادية والمعنوية لغالبية أفراد المجتمع في مقابل نجاحها ومبالغتها في تأدية وظائف الردع والقهر والتخويف، وكان ذلك أحد الأسباب التي أدت بالجزائر إلى العشرية السوداء. لقد كان ذلك العجز فشل في بناء الدولة الوطنية التي كان من الممكن أو المفترض أن تجمع الشمل من خلال بناء أيديولوجي وتعبئة شاملة وإرادية للقوى الاجتماعية في إطار مشروع واحد يهدف إلى التنمية وتحديث المجتمع، إنه عجز في إعادة إنتاج السياسي والمادي للمجتمع<sup>(1)</sup> وعملت بدل ذلك على شرعنة وجودها بالقوة المنظمة المجسدة في الجيش ومصالح الاستعلامات والأمن، وتحولت وسائل الدولة إلى لعب في يد النخبة الحاكمة تستعملها في الحفاظ على تواجد واستقرارها.

وفي ظل هذا المناخ لا يجد المواطن الجزائري من منطقة أمنة له ومؤمنة لمصالحه ومدافعة عنه من عصبية، فيعيد إنتاج على الأقل مفاهيم البنى التقليدية التي لم تكن غائبة يوما من وعيه، ويعمل على عصرنة شكلها ومظهرها الخارجي دون المساس بالمبادئ التي تحكمها والركائز التي يقوم عليها نسقها، فتصبح الجماعة القروية بحكم الضرورة والوضع الشريك الذي يمكن بل ويجب مخاطبته ومغازلته لتأمين الاستقرار السياسي.

إن الصفات الأربعة الواردة الذكر أدت إلى تآكل الشرعية السياسية للنخب الحاكمة سواء على المستوى المركزي أو المحلي وأفقدت الحكام ثقة المحكومين في مقابل إستمرار تواجد القبيلة إن لم يكن في صورته

<sup>1</sup> Burhan Ghalioun, op, cite, p 90

الكلاسيكية كمؤسسة إجتماعية فكوعي جماعي ورابطة تعلق على كل الروابط وهذا ما عزز من دور القبيلة السياسي،<sup>(1)</sup> ويمكن أن نورد على سبيل الإستئناس بعض العوامل التي ساهمت في ذلك:

-قيام العرش والقبيلة بتجميع المصالح والتعبير والدفاع عن الكثير من مطالب أفرادها في إطار وظيفتي التضامن الاجتماعي والتنظيم السياسي المنوطتان بها. فهي تقوم بأداء الكثير مما سماه عالما السياسة "قابريال ألموند" و"بول" بقدرات النظام السياسي وخاصة تلك القدرات التنظيمية والتوزيعية والاستجابية. وهي في أدائها لهذه الوظائف (وغيرها) ليست بالضرورة في حاجة إلى إطار سياسي يجب توفيره في المؤسسات السياسية الحديثة مثل الأحزاب، كالبرامج السياسية والقاعدة الايديولوجية. إنها تعتمد في أدائها وظائفها على ذلك التلاحم الطبيعي والرابطة العصبية التي تجمع أفرادها وتشكل نواة قدراتها التنظيمية، فالتعبئة الاجتماعية والسياسية على مستوى العرش والقبيلة سهلة التحقيق والولاء لها مقدس من قبل أفرادها.

-إمتلاك البناء القبلي لآليات فاعلة تمكنها من التخفيف أو ضحد مخاطر العنف المنتظم ودرء الأفعال القهرية والقمعية، التي قد تبالغ في ممارستها السلطات الحاكمة إتجاه أفراد القبيلة وذلك من خلال قوتها وشبكة علاقاتها وتواجد أفرادها داخل أجهزة الدولة والأمن والجيش نفسه. كما أن قداسة الدم وصلة الرحم تلعب دورها في حشد همة أفرادها لدرء الخطر عن أنفسهم.

-إذا كانت العصبية وقداسة الرابطة الدموية عاملان حاسمان في تجميع ولاء أفراد القبيلة، فإن نجاح هذه الأخيرة في تأدية الوظائف الاجتماعية اتجاههم يزيد من قوة ذلك الولاء ويؤكده، إذ أنه يؤهلها لإحتكار رضاهم ويضمن لها تجذر شرعيتها وتنامي دورها السياسي على حساب تآكل شرعية النخب الحاكمة ويضعف المؤسسات السياسية الحديثة. لذلك ليس غريب دور العروش في الحياة العامة للجزائريين.

### المطلب الثالث: المحدد الثقافي لدور القبيلة السياسي:

مازالت الثقافة القبيلة من أهم مكونات الثقافة العامة للمجتمع الجزائري، فالعصبية القبيلة والوعي العصبي العروشي والولاء له، وما ينشأ عن كل ذلك من تعاون وتضامن وتلاحم بين الفرد وبني جلدته، وما برح يشكل مرجعا أوليا ومحددا هاما للكثير إن لم نقل لأغلب آراء وأفعال وسلوك الجزائري.

فقيم ومفاهيم النزعة الاستقلالية وعدم الخضوع للسلطة المركزية وتمحور الشعور بالولاء والانتماء للعرش والدوار والقبيلة والإلتفاف حول رموزها في إطار الأعراف القبيلة، وقدرة حشد وتجميع الجهود للمعارضة السياسية ورفض القهر والظلم والعمل على مد شبكات العلاقات الاجتماعية واستغلالها كرسام

<sup>2</sup> يمكن الرجوع في هذا المجال إلى: علي محمد بيومي، مرجع سابق الذكر، ص 104



اجتماعي لتوطيد الدور السياسي للقبيلة وخدمة مصالح أفرادها الاقتصادية، مازالت تعد من أهم مكونات الثقافة السياسية للبناء العروشي الجزائري خصوصا والبناء القبلي العربي عموما.

إن مجموعة القيم والمعتقدات والأعراف والتقاليد القبلية تشكل المحدد الثقافي للدور السياسي الذي تقوم به التكوينات الاجتماعية الأولية في الجزائر وتسهم في تحديد السلوك السياسي لأفرادها. إنها محصلة تفاعل الخبرة التاريخية والوضع الجغرافي والمعتقدات الدينية والظروف الاجتماعية والإقتصادية لنظام القرابة، وهذا ما يدغم فكرة أن ممارسة المشاركة السياسية تقاليد لا تستورد بل تتبع من واقع المجتمع، والمجتمع الجزائري المتمسك بالأبوية والقائم على أساس التكوين العروشي بالإضافة إلى بنية الثقافة التقليدية السائدة بين ظهرانيه، تظل قابضة في سيكولوجيا المواطن الجزائري، رغم الضعف الذي لحق بتلك البنية جراء الصدمتين اللتين عاشتهما مع تبعات ذلك على البنية الاقتصادية والاجتماعية،<sup>(1)</sup> ولكن المفارقة الجديرة بالتحليل السياسي والأنثروبولوجي هي تلك العودة الهادئة إلى إنتاج الماضي، فبدل تفتت البناء التقليدي القبلي كليا بفعل الاستعمار ولكن أيضا الدولة الوطنية والحدثة وتطور التعليم ووسائل الاتصال والتكنولوجيا والصناعة والتجارة وبروز المدن الكبرى ودمقرطة الحياة السياسية والاجتماعية نسبيا وبروز مفهوم المجتمع المدني، فإن الثقافة القبلية لم تستطع هضم كل ذلك خصوصا الحدثة على الأقل في مضامينها الثقافية والحضارية، خصوصا وأن الدولة الوطنية بنخبها المتعاقبة وأطرها الإيديولوجية لم تعمل على صهر ودمج تلك البنى التقليدية في مشروع ثقافي حديث وشامل.

ولذلك فإن المحدد الثقافي يساهم بشكل مباشر في تمكين القبيلة من القيام بدور سياسي يزداد فعالية ويتزامن مع ضعف مؤسسات السياسية للدولة وتآكل الثقة فيها، ورغم تعدد العوامل الثقافية التي تساهم في عملية إعادة إحياء المولود القبلي في المجتمع الجزائري وزيادة تماسك مكوناته الداخلية، فإنه يمكن الإقتصار على أهم عاملين:

-الخبرة التاريخية التراكمية التي ساهمت في فاعلية البناء القبلي في المجتمع الجزائري خصوصا المحلي في المحافظة على نسق الاعتقاد القبلي ونجاحه في الحفاظ على بقائه من خلال تنشئة السياسية فاعلة تعتمد أول ما تعتمد على دور الأسرة الجزائرية المرتكزة على النظام الأبوي في غياب فاعلية آليات التنشئة الحديثة على الشاكلة الغربية (المدرسة، الجامعة، وسائل الإعلام...)، وقدرته على غرس وتكوين والمحافظة على قيم التماسك والتضامن بين أعضائه في إطار الثقافة العروشية والجهوية العامة التي تستمد جوهرها من الأعراف

<sup>1</sup> أحمد زايد وعروس الزبير، مرجع سابق الذكر، ص 196

والعادات التقليدية. إن هذا الوضع قد يبدو بالنسبة لغير العارف بطبيعة البناء الاجتماعي الجزائري وعمق القبلية في ذاكرته الجماعية غير حقيقي أو خاطئ لأنه سيقاس الوضع العام على وضع الأسر الجزائرية في الحواضر والمدن الكبرى، لكنه سينحو منحى آخر لو أنه تعمق في وضع المجتمع المحلي.<sup>(1)</sup>

-استمرار "الوعي العصبوي" بمضامينه التعاونية والتعاضدية المتبادلة بين الفرد وعرشة أو جهته، بل وتوقده عند القبائل وتبلور رغبة سياسية في إعادة أهلية الثقافة الأصلية وتغلغلها في مختلف التعبيرات السياسية، فالوعي العصبوي يمثل للفرد الجزائري نموذجا لقراءة ماضيه ورسم حاضره وتصور مستقبله، إنه مرآة عقلانية للمجتمع القبلي التقليدي التي لا تنطبق على عالم الأشياء ولكن على عالم الدم والانتماء، فثقافة الحياة فيه تجعل الفرد في مرتبة ثانية بالنسبة للجماعة، حتى وإن كان البعض يرى في الولاء انقياد وتشابك غير حقيقي وجبر في الحياة الاجتماعية للفرد داخل قبيلته وكأن هذه الأخيرة تخنق حياته الشخصية، أو لا تقوم مؤسسات الدولة الحديثة بنفس الشيء، إلا أنه في الحقيقة لا يحس هذا الضغط كإرغام قاهر من حيث المحافظة على التضامن الاجتماعي الذي يسمو ليكون مبدأ حيويًا يبرر ما دونه، ولم يتمكن التحديث الذي عرفته مختلف مجالات الحياة ولا العصرية ولا التطور التقني والعمرائي من إخماد نار العصبية، وكأنها ميراث ينتقل عبر الجينات من جيل إلى جيل، ولن يتمكن أي حزب مهما حسنت إيديولوجيته وارتقى برنامجه السياسي من حشد الولاء الذي تعبئه القبيلة وتحصده من أفرادها، فنداء الدم أهم في ظل هذه الثقافة من النداءات السياسية الأيديولوجية.

وإذا كانت الأعراف والتقاليد القبلية أو إذا فضل القارئ القول بالقيم التقليدية، تحقق التماسك الداخلي للقبيلة من خلال تعبئتها وحشدها لولاء أعضائها، فإن السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو: ما هي الأسباب الحقيقية التي تقف وراء إذعان الأفراد وولائهم وتمسكهم بقيم العرش والدوار والجهة؟  
يمكننا أن نورد البعض من هذه الأسباب:

<sup>2</sup> هنالك الكثير من الدراسات السوسولوجية التي ذهبت إلى أن المجتمع الجزائري قد فقد تقليديته بفعل إرتكازها في الدراسة الميدانية على الحواضر الكبرى مثل الجزائر ووهران وقسنطينة وسطيف وعنابة وتلمسان. لكن الواجب الأكاديمي يحتم علينا التأكيد على أن الجزائر وبالتالي المجتمع الجزائري لا يمكن حصرها في هذا النطاق الجغرافي، وأن المدن الداخلية وآلاف القرى والمداشر تشكل عمق الجزائر ومجتمعها المحلي، وأن الدراسات الحديثة إن وجهت نحوها ستصل في نهاية المطاف إلى نفس النتائج التي وصلنا إليها إلى حد الآن.

(1) إن هذه القيم والأعراف القبلية موروث تاريخي أخذ مع الوقت طابعا مقدسا يجعل من الصعب على الجزائري التوصل منه، وإن حاول ذلك يقابل من الجماعة بالإزدراء والتهكم إن لم يكن بالنبذ. ولكن يمكننا أيضا تفسير ذلك على أساس أن بقايا القبلية عند الجزائري سلوك لاشعوري يزداد بروزه مع تقدم السن.<sup>(1)</sup>

(2) قدرة تلك القيم والأعراف على حماية أعضاء الجماعة القرابية وتنظيم حياتهم الاجتماعية والسياسية، خصوصا في فترات الأزمات والاضطرابات وما أكثر هذه الفترات في حياة الجزائري خصوصا إذا أقترن بغياب الدولة وضعف آدائها، بالإضافة إلى تنوع تلك القيم والأعراف بصورة تجعلها تنظم كل صغيرة وكبيرة، ناهيك عن تشبعها بالعامل الديني الذي يضيف طابع القداسة ويحبب أو يرغم الأفراد على الإمتثال لها.

(3) إستجابة هذه القيم والأعراف وتلبيةها للكثير من مطالب الأفراد، وعمل القبيلة والعرش على إشباع جزء من حاجاتهم المادية والمعنوية مثل المأكل، المأوى، الأمن والإطمئنان النفسي.

(4) فاعلية وكفاءة القيم والأعراف القبلية على تحقيق الحد الأدنى على الأقل من المصالح المشتركة لجميع أعضاء العرش، وفعاليتها في درء الظلم والخطر الخارجي عنهم أي كان مصدره، وعملها على نصره ضعيفهم ومحاولة نشر العدل والتعامل بالإحسان.

إن البناء الاجتماعي الجزائري بعروشيته وجهويته ومناطقيته استطاع غرس وتكوين والمحافظة على ثقافة سياسية موالية لبقاء واستمرار بل وتنامي الدور السياسي للقبيلة والقبيلة كمؤسسة سياسية ما لبثت تمارس تأثيرا كبيرا على أفرادها حتى أولئك القاطنين خارج مجالها الجغرافي، إذ تزودهم بقيمها وأعرافها منذ نعومة أظافرهم وتعمل على غرس الطاعة والولاء السياسيين بغية تشكيل وتوجيه سلوكهم السياسي وذلك يظهر بصورة جلية في الصراعات الانتخابية، بما يتفق وأهدافها وتطلعاتها إلى لعب دور سياسي فاعل ودائم في تسيير الشأن العام.

وهناك مجموعة من العوامل التي ساعدت في تنامي العروشية والقبلية في الجزائر خصوصا في تعبيراتها السياسية:

1- نجاح القبيلة في الجزائر في الإستمرار كوعي وبالتالي نجاحها في عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية لأعضائها وضمان الولاء لها وقدرتها على حشدهم وتعبئتهم عند الحاجة، وفي المقابل يلاحظ عجز وقصور آليات وأدوات التنشئة المجتمعية الرسمية الأخرى والتي يتولاها النظام السياسي بل ويتخذ منها أبواق للدعاية

<sup>1</sup> أوردنا بعض الأمثلة عند تناولنا للنظام الأبوي للأسرة الجزائرية.

له وروافد لتأكيد شرعيته مثل المؤسسات التعليمية ومختلف وسائل الإعلام والأحزاب أو الحزب الموجود في السلطة والجمعيات المهنية التي تدور في فلك النظام، والتي تعتبر معدومة أو قليلة التأثير على الجزائري بشكل لا يمكن من خلاله ضمان الولاء الفوقي للدولة بصورة مستمرة وعقائدية.

2- إن النزعة القبلية كتعبير سياسي تعطي صورة ممتازة وواضحة عن تلك السهولة والسلاسة في الاتصال السياسي بين أطرافها، فعلاقة الوجه بالوجه القائمة على القرابة تغني عن تلك القنوات المعقدة والبروتوكولات السياسية والإجراءات الإدارية التي يخضع لها الاتصال السياسي داخل هياكل المؤسسات السياسية الحديثة. وهذه السهولة في الاتصال داخل البناء القبلي تؤكد علاقات الولاء،<sup>(1)</sup> التي حتى وإن كانت مبهمة إلا أنها علاقات قائمة على أساس إتفاق غير رسمي يستمد روحه من القيم والأعراف والعادات والتقاليد القبلية المحلية، لكن هذا لا يمنعها من أن تكون متينة.

إن ذلك الإطار الروحي والاجتماعي يجمع أفراد العرش والدوار أو شبكات الأفراد في علاقات عمودية أكثر منها علاقات أفقية منظمة ذلك التنظيم الهيكلي الذي تتصف به آليات التحديث السياسي، لذلك لا غرابة أن تقول الثقافة القبلية بنجاعة العلاقات الشخصية أكثر من القوانين، إنها عقلية الجزائري ذو الانتماء العروشي الذي خبر أهمية تلك العلاقات في كل مجالات حياته.

3- طبيعة الثقافة السياسية<sup>(2)</sup> القبلية للمجتمع الجزائري خصوصا المحلي والتي تتسم بما يلي:

(أ) طاعة أفراد العرش والدوار (القبيلة) وإحترامهم لنخبهم (لقد ولى زمن الحديث عن زعيم القبيلة في الجزائر) مشروطة بإحترامهم للقيم والأعراف القبلية لا تعرف التغيير المفاجئ ولا التعديل الجذري الذي تتسم به النصوص القانونية وعلى رأسها الدستور بغض النظر عن أسباب ذلك التغيير أو التعديل.

(ب) إن ثقافة الفرد في المجتمع المحلي ووعيه السياسي مصدره الولاء للعرش والجهة عبر الولاء للنخب القبلية، وآليات التحديث السياسي لا يمكنها أن تضمن مثل ذلك الولاء، والعصبية السياسية لا يمكنها أن تفوق أو تعوض العصبية القبلية والجهوية التي يمتاز بها المجتمع المحلي الجزائري.

4- كفاءة وقدرة الأعراف ومجالس الأعيان في حل الكثير من النزاعات والمشكلات مقارنة بضعف وبطأ وعدم فاعلية المحاكم الرسمية، إن لم نقل سوءها الناجم عن تفشي البيروقراطية والرشوة والفساد الإداري.

<sup>1</sup> أحمد زايد وعروس الزبير، مرجع سابق الذكر، ص 180

<sup>2</sup> سنتناول الثقافة السياسية بشيء من التفصيل لاحقا.

وهذه الكفاءة مردها للطابع المقدس للأعراف نفسها والتي تؤيد بالدين وطاعة وإحترام الأفراد لنخب عروشهم، ناهيك عن تفادي هذه الأخيرة لمساوئ البيروقراطية.

لقد درج الأنثروبولوجيون عند تناول موضوع القبيلة ومحددتها تناولها كقوة عسكرية، لكن تطور البنى الحديث وإنشاء الدول الحديثة المرتكز على مختلف المؤسسات بما فيها المؤسسات الأمنية مثل الجيش والشرطة، يدفع الأنثروبولوجي إلى إعادة صياغة هذا المحدد وتناوله من وجهته الثقافية، أين تظهر صحيح القوة العددية لأفراد القبيلة ودور ذلك على محيطهم ولكن المغزى الثقافي أهم بالنسبة لنا على هذا المستوى.

فالظروف التاريخية والاجتماعية والإقتصادية التي عاشتها القبيلة في الجزائر خلقت جوا ثقافيا يدفعها إلى تمجيد كل ما يتصل بقيم العنف (الحرب والقتال)، بحيث غدت قيمتا الحرب والغزو (في تمثلاته الحديثة) من أهم مصادر الإنتاج لدى جزء هام من المجتمع المحلي الجزائري. لقد كانوا في فترة تاريخية سابقة يجعلون من رماحهم وسيلة رزقهم ومعيشتهم فيما بأيدي غيرهم، والتاريخ الطويل للقبائل العربية عموما يؤكد أنها عاشت حياة شبه حربية، متأهبة دائما لها ولمواجهة الأخطار المحتملة، إلى درجة أن الأنثروبولوجيا الكولونيالية في فترة ما قد اعتبرت بأن الحرب والغزو شكلا نمطا إنتاجيا ومصدرا رئيسيا لثروة الجماعات القبلية، ودفع "لويس مارتيناز" Louis Martinez إلى القول بمخيل الحرب والعنف عند التكوينات الاجتماعية في الجزائر والتي تحمل حسبه في طياتها الفضيلة، إنه الأستثناء بالحرب والجهاد ومن ثم الإمتيازات المتأتية من إقتصاده كالجباية، فهل ينطوي العنف العددي (القوة العسكرية) على قيمة الفضيلة حقيقة في المخيال السياسي للمجتمع المحلي الجزائري؟

إن الحرب عند القبائل العربية تنتج الهوية والاقتصاد والرباط الاجتماعي ولكنها في نفس الوقت تشجع أيضا كتابة التاريخ، إنها إعادة لتأويل الذاكرة المجتمعية المشتركة، وهذا ما يؤكد فرضية وجود مخيال للحرب مشترك للمجتمع العربي يساهم في جعل العنف وسيلة لتكديس الثروات والصيت وحتى إكتساب الشرعية، ويؤكد مكانة بناء أعيد التأسيس له في المخيال وفي صلب التفاعل الحاصل في ثقافة سلفية تصارعت فيها القبائل فيما بينها قبل الاسلام، وحملت فضيلة الجهاد أثناء الفتوحات الإسلامية، وصارعت التاريخ الإستعماري وأعدت إنتاج التاريخ الوطني الذي يعاد إبتداعه في ثراث الجهاد. ولعل ما يصور الجانب الثقافي لهذا المخيال عند الجزائري هو تلك النظرة المشوبة بالقداسة لدولة الأمير عبد القادر الجزائري أو لحرب التحرير الوطني، ففي هذا المخيال يتحول العدو إلى كافر والحرب إلى جهاد، والقتيل

إلى شهيد مواعده الجنة. وقد أعاد المجتمع الجزائري إنتاج فضيلة الجهاد هذه من خلال الحركات الإسلامية المتطرفة لعقدية التسعينات من القرن الماضي أين تحول الحاكم إلى طاغية يجب قتاله.

إن إيمان هذه التكوينات الاجتماعية بفضائل العنف كطريقة لجمع الموارد والصيت على طول تاريخها يميز إنخراط أعضائها في استراتيجيات الترقية أو الصعود الاجتماعي عن طريق السلم العسكري، هذا المسار من الترقية سجل العنف أو كل ما يرمز إليه في "السجل الثقافي للترقية الاجتماعية" في ذهنية الجزائري، ولكن هذا لا يعني بتاتا تجذر ثقافة العنف بمفهومها السلبي، ولكنه نوع من تكوين النبالة الحربية التي تصورها الرتب العسكرية بكل الإمتيازات المادية والاجتماعية المرتبطة بها.<sup>(1)</sup>

إن العنف والإنتماء العسكري الذي يجسده يمكن أن يكون موضوع "حساب رأسمال"، فضلا عن كونه يشكل "أداة سياسية" ونشاطا مزودا بتوجه إقتصادي، ومن حيث ديناميكيته فهي تغير السلوكات السياسية والعلاقات الإقتصادية وهذا رغم المآسي الإنسانية الناجمة عنها،<sup>(2)</sup> لذلك لا غرابة أن نجد تاريخ المجتمع الجزائري يعطي الأسبقية للقيم الحربية مثل: الشجاعة، الصبر، الإستشراف والحيلة، بل وتمجدها الثقافة الشفهية عبر التراث الذي تناقلته الأجيال ويكفي ذكر بطولات مجاهدي حرب التحرير.

إن هذا الجانب من ثقافة المجتمع الجزائري التي تمجد رموز العنف ترجمت منذ إستقلال الجزائر وبناء الدولة الوطنية إلى صورتين، الصورة الأولى مثلها "عسكرة المجتمع" والصورة الثانية تعبر عنها أحداث عقدي التسعينات. وإن كنا سنؤجل تناول الصورة الثانية فإننا نستحضر الصورة الأولى لتفسير الغموض الذي يكتنف علاقة التكوينات الأولية الجزائرية بالجيش؟ وكيف تتحول تلك العلاقة إلى عنصرا ثقافيا يعزز الدور السياسي للقبيلة في الجزائر.

تبدأ هذه العلاقة من أهمية القوة العددية للجماعة القرابية والتي تتعاضد عند الحاجة، ولوحظ ذلك من خلال مساهمة القبائل في مواجهة وصد القوات الإستعمارية، كما أن هذه القوة العددية تظهر أهميتها في علاقتها بالدولة الوطنية وخصوصا من الناحية السياسية، حيث أن القوة العددية بالإضافة إلى عوامل أخرى تبلور الصراع على السلطة خصوصا في الانتخابات، فكثير ما تحتكر قبائل معينة دوائر إنتخابية لمدة معينة من الزمن. وتزداد تلك الأهمية عند تحول القبيلة إلى جهوية تبرز صراع أبناء المناطق في دواليب الدولة.

<sup>1</sup> أفرزت حروب الإستعمار علاقات إقتصادية جديدة، إذ أعادت توزيع الثروات وإدماج عناصر في القوات الاستعمارية سماها "مصطفى الأشرف" بإقطاعات مرتزقة سلالية. وورد في:

Mustafa Lachref, op, cité, p 24

<sup>2</sup> لويس مارتيناز، مرجع سابق الذكر، ص 35-36

إن الدور السياسي للقبيلة يتأثر قوة أو ضعفاً صحيح بقدراتها الإقتصادية وشساعة ملكيتها ولكن أيضاً بمكانتها الحربية وقدراتها وكفاءاتها القتالية، وهذا إن صح فيما يخص القوة الحربية على القبائل الجزائرية قبل بناء الدولة الوطنية فإن قياس هذه القوة بعد ذلك لا يجب أن يأخذ نفس المنحى الأنثروبولوجي الكلاسيكي، لكون أن الدولة أنشأت الجيش ليحقق غاية الدفاع وأنشأت مصالح الأمن للحفاظ على الاستقرار في الداخل، لكن يبقى أنه يمكن أن نقيس قوة التكوينات الاجتماعية من خلال عدد الأفراد الذين ينتمون لمنطقة واحدة والموجودين في أجهزة الدولة، إذ يلاحظ ذلك الميل إلى الحياة العسكرية عند سكان الشرق الجزائري وخصوصاً الشاوية، إن ذلك يخلق جهوية عسكرية تمتاز بنفس العصبية الملاحظة في القبلية. كما ترمز له تلك الميول المسجلة في بعض المناطق الجزائرية إلى الفروسية والبارود، أي إمتلاك الحصان والبندقية رمز القوة العسكرية عند القبائل، وهذا ما ذهب البعض إلى القول أن القبائل العربية عموماً لا تفرق بين المصادر الطبيعية للرزق وبين عائدات الغزوات والحروب<sup>(1)</sup> خصوصاً في حالات فقر وجذب المناطق القبالية أو الإضطرابات والحروب الأهلية والصراعات السياسية الحادة.

لقد قرر "ابن خلدون" في تعليقه لبعض سمات وسجايا القبائل العربية على أن أسباب شجاعة القبائل أهل البدو مقارنة بأهل الحضرة تنشئتهم القبالية التي تمجد قيم الحرب وامتلاك وحمل السلاح والتمسك به وعدم الركون إلى حماية الغير كما يفعل أهل المدن،<sup>(2)</sup> وبعد قرون من الزمن ما زال المجتمع القبلي العربي يعبر عن هذه الرؤية الخلدونية حول الوعي القبلي بأهمية القوة المادية التي يرمز إليها السلاح إلى درجة الإعتزاز بذلك خصوصاً عند الريفيين سواء في اليمن أو صعيد مصر أو أرياف الجزائر،<sup>(3)</sup> حيث يكون إمتلاك السلاح رمزي الدلالة، يعبر عن الرجولة والنخوة والقدرة ولكن أيضاً على المكانة الاجتماعية. ومهما يكن وبغض النظر عن هذه الجوانب الرمزية والنفسية فإن تمسك القبائل بإمتلاك الأسلحة له دلالات سياسية تؤكد تمسكها بالقيم الحربية وتدعم دورها السياسي.

إن هذه الدلالات تتوضح أكثر عندما نعرف بأن النظام السياسي الجزائري على غرار الكثير من الدول العالمانية يمتاز بسيطرة الجيش على قمة هرم السلطة السياسية، حيث يمثل العسكري مصالح الفئة العسكرية التي تربطها علاقات تاريخية تبلورت عبر حرب التحرير أو قبلها، كما أنه ينتمي لتكوين اجتماعي يمثل

<sup>1</sup> Alain Gresh et Dominique Vidal, **Golfe, clés pour une guerre annoncée**, Paris, le Monde éditions, 1991, p 28

<sup>2</sup> محمد سعيد رعد، مرجع سابق الذكر، ص 236-237

<sup>2</sup> محمد الطاهري، **الدور السياسي للقبيلة في اليمن**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996) ص 74-75

العرش حجر الزاوية في بنائه، فهو ابن قبيلة أو منطقة معينة، ومن منطلق مبدأ عدم ثقة السلطة الحاكمة في من حولها، فإنه يوكل المناصب الحساسة لأعضاء فئته العسكرية وأبناء منطقتة وهذا حتى يحافظ على تواجدته في هرم السلطة.

كما أن بناء الدولة الوطنية فتح منذ البداية باب الصراع على السلطة على مصرعيه، وكان العسكر في الوضع الحسن للاستيلاء عليها، إنه طريق العسكري إلى السياسي،<sup>(1)</sup> وما كان هذا الوضع ليخفى على الكثير من القبائل الجزائرية التي تتمسك بمخيال الحرب وتمجد القيم الحربية، وهذا ما جعل المهنة العسكرية (بالإضافة إلى أسباب أخرى) تستهوي شباب المناطق الداخلية خصوصا الريفية، فينخرطون في صفوفها محملين بترائهم القبلي ومفعمين بعصبيتهم القبلية، فلا يلبث ذلك العسكري سواء من خلال العلاقات الزبونية التي يقيمها أو بإستثمار رأسماله الاجتماعي أن يعمل على الإستفادة من مكانته القبلية ولكن أيضا يخدم أبناء منطقتة وقبيلته، إنها الصورة الحية لمبدأ العطاء ورد العطاء. وقد يؤدي ذلك إلى استيلاء أبناء منطقة أو قبيلة أو طائفة على مقاليد السلطة أو تكوين حاشية سياسية من بطانتهم القبلية.

كما أن إستشراء ثقافة العنف خصوصا بعد زيادة العنف السياسي إثر توقيف المسار الإنتخابي في جوان 1991 وبروز الحركات الإسلاموية التي كانت في حقيقة الأمر في جوهرها محصلة الكثير من المتغيرات الأخرى، إلا أن تأثر البناء القبلي بالعامل الديني خصوصا في المناطق الريفية أين تشتد جذوره يجعل منه وعاء يغذي نار الحركات الجهادية وصحوة الجماعات الاثنية، فيقدم للعنف السياسي أسبابه ودوافعه ويهيئ له محاوره، وأهمها محور الدين/ الدولة، وهنا تكمن المشكلة الحقيقية حيث تصبح القبلية أو الدين أو الإقليمية قاعدة للتحزب العنيف.

كما أن هنالك العديد من المظاهر التي تصور لنا أهمية القيم الحربية وعمق جذور ثقافة العنف في البناء القبلي نذكر من بينها صورة "الغول" الواردة في التراث الشعبي،<sup>(2)</sup> إنها صورة توحى في تداعي أفكار الذاكرة الجمعية وتحيل إلى عالم الظلام الذي يجب مقارنته لأنه يمثل خطرا محققا...

### المبحث الثاني: القبيلة والتحديث السياسي:

إذا كانت الأنثروبولوجيا السياسية إهتمت في بداياتها الأولى بمحاولة معرفة مدى توافر المجتمعات البدائية على تنظيم سياسي من عدمه، فإنها مع التطور المنهجي والعلمي الذي عرفته إتجهت إلى دراسة الثقل

<sup>1</sup> أحمد زايد و عروس الزبير، مرجع سابق الذكر، ص 110

<sup>2</sup> Lucas Philippe et Jean Claude Vatin, op, Cité, p 211



السياسي للمجتمع المحلي وآليات عمله السياسي. وبذلك أصبح البناء القبلي الحقل الخصب لها ليس في جوانبه الثقافية الشاملة ولكن في دلالاته السياسية.

لما كانت القبيلة تنظيم اجتماعي سياسي يمتد في أصوله التاريخية إلى قرون خلت من الزمن وارتبط وجودها بالبدايات الأولى للإنسان، بينما ارتبط مفهوم المؤسسات السياسية بالتطور الذي حققته نظرية الدولة، ونحن عندما نتحدث عن المؤسسات السياسية<sup>(1)</sup> فإننا نقصد من ورائها تلك التي تساهم بصورة أو بأخرى في اللعبة السياسية وتتنافس على الوصول إلى السلطة أو استعمالها مثل الأحزاب والجماعات الضاغطة. فما مدى تكيف القبلية في الجزائر مع آليات التحديث السياسي؟

إن مصطلح "الحدث" غالبا ما يتم تناوله كمصطلح أدبي أو فلسفي، يقصد به التطورات التي حدثت في الإقتصاد والإجتماع والسياسة والتكنولوجيا والإختراعات ويرتبط بالنمو الذي عرفه المجتمع الغربي خلال الأربع قرون الأخيرة والذي صاحبه صعود الرأسمالية ثم ظهور الإشتراكية فالعولمة، دون أن نغفل النمو الحضري وبروز المدن الكبرى (الميتروبولات) في أوروبا وأمريكا. لذلك فالحدثا مثلت دائما البحث عن الجديد أو البديل وإنقلب ضد نفسها وتكلس، فهي نسق وإنتاج غربي ونمط يرتبط في ظهوره وتطوره بالظروف التاريخية والإقتصادية والسياسية والإجتماعية التي عرفها المجتمع الغربي، حتى وإن كانت هذه الحدثا حسب ما أورده "أرنولد توينبي" في كتابه "دراسة التاريخ" قد أدت إلى حربين عالميتين، ويتوجب حسب الحديث عن عصر ما بعد الحدثا الذي يعد نتيجة للثورة على رشادها، وأن أصواتا رافضة بدأت تتعالى يجسدها خطاب فكري لما يمكن أن نسميهم "ثوار ضد الحدثا" أمثال: "جاك دريدا"، "جاك لاكان"، "ميشال فوكو". وأن المحافظين الجدد يجدون في الحدثا هدما للنظرة الشمولية للكون، ويطمحون من خلال فترة ما بعد الحدثا إلى العودة إلى الماضي وإستمداد القيم منه،<sup>(2)</sup> إنهم يجدون في الماضي نموذجا لإصلاح الثقافة المعاصرة وتحقيق الإنسجام في المجتمع.

وبغض النظر عن هذا الشد والجذب العلمي فإن ما يهم دراستنا من الحدثا هو جانبها السياسي، الذي يمكننا من تفسير الكيفية التي إستطاعت بها أوروبا وأمريكا بفعل معطياتها الداخلية ولكن أيضا بفعل ظروف خارجية بلورة أساليب عمل وتنظيم سياسي ومجتمعي كانت تتطلبه عصرنة الدولة وآليات ممارسة السلطة

<sup>2</sup> إن استعمالنا لمفهوم المؤسسات السياسية في هذا المضمار ليس الغرض منه ذلك المعنى المعطى لها في النظم السياسية والقانون الدستوري والمتمثلة في نظم الحكم والسلطات الثلاث: التشريعية، التنفيذية والقضائية.

<sup>1</sup> نصر محمد عارف، إيستولوجيا السياسة المقارنة، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002) ص

السياسية مثل الأخذ بالديمقراطية النيابية والتعددية الحزبية وآليات الانتخاب كوسيلة شرعية للوصول إلى السلطة، والإتفاق على التداول عليها بصورة مشروعة وممارستها بصورة دستورية وقانونية. وقد عانت المجتمعات الأوروبية والأمريكية الأمرين قبل تحقيق النموذج الديمقراطي الذي يرى فيه الكثير مخرجا من الأزمات التي تعيشها الدول العالمانية.

وعند هذه النقطة من التحول الديمقراطي تتأزم العلاقة بين الدولة والمجتمع الجزائري، يزيد من تأزمها ما يمكننا أن نصنفه في ثلاث جوانب أساسية، الجانب الأول تمثله طبيعة ونوعية آليات التحديث، وجانبها الثاني يتمثله طبيعة البناء الاجتماعي للمجتمع الجزائري بسماته الثقافية، بينما يتمثل جانبها الثالث في تمسك نخبة (قبيلة شللية) وإحتكارها لممارسة السلطة بشرعية مختلفة حسب الظروف. إن هذا الوضع يدفع الباحث إلى طرح تساؤلات حول مصير الأحكام النظرية المتعلقة بالتحول الديمقراطي والحضور القوي للدولة وتبلور أدوار الفاعلين في المجتمع المحلي الذين لم يعودوا يكتفوا بدور المتلقي بل أصبحوا يبحثون عن لعب الأوار الرئيسية في هندسة نسقهم السياسي. وهذا الوضع ناجم أيضا عن إعلان الدولة الوطنية منذ عقود تبنيها للتحديث لكن المجتمع الجزائري المحلي مازال يعرف الكثير من الأضطرابات والتوترات القبلية والجهوية، وكأن القبيلة في مواجهتها للنظام التحديثي للدولة تحاول التملص من مراقبته من خلال سعيها على الأقل سياسيا واجتماعيا إلى تحقيق ذاتها خارج الفضاءات التحديثية، إننا أمام دراما حقيقية للتحديث في مجتمع قبلي أصابه ما أصابه من التدمير لبنيته التقليدية. إنها حالة يقف أمامها الأكاديمي في حيرة لا تزيحها طروحات المعرفة الجادة ولا "عولمة" المفاهيم في العلوم الإنسانية والاجتماعية حول مجتمعات العالم الثالث ولا تجلي الصورة الحقيقية لها ولا تجيبنا على التساؤلات التالية: هل يمكن تطبيق آليات التحديث الغربية على المجتمع الجزائري ببنيته؟ وهل يمكن تكيف (وقد نقول تدجين) البنية الاجتماعية الجزائرية مع متطلبات التحديث؟ أم هل يجب نقد النظام القبلي في المجتمع الجزائري وتعبيراته السياسية والعمل على تقليص دوره لصالح مؤسسات التحديث العصرية؟ أم يجب نفض الغبار عن البناء الاجتماعي الجزائري وإعادة تأهيله كرد فعل عن خطر التحديث على الشاكلة الغربية الذي يمكن أن يتحول في حالة المجتمع الجزائري إلى تغريب كما يورده "مالك بن نابي" كشكل جديد للغزو الثقافي السياسي، أي إستعمار جديد؟

إن محاولة تقديم إجابات لهذه الأسئلة تحيلنا إلى مقاربة الأنثروبولوجي بالسياسي التي تسمح لنا بفهم تعامل البنية الاجتماعية الجزائرية السابحة في فضاء إصطناعي تحديثي من خلال تعامل الدولة الوطنية مع القبيلة وعلاقة هذه الأخيرة بمراكز اتخاذ القرار غير الرسمية.

المطلب الأول: القبيلة: الشعب الاجتماعي والشعب السياسي:

رغم التطور الذي حققته العلوم الإنسانية والاجتماعية في الجزائر والعالم العربي عموماً إلا أن الكثير مازال ينظر إلى القبيلة في الجزائر (والمعالم العربي) على أنها تشبه القبيلة التي قضى عليها الرومان في أوروبا وتلك كانت مرتبطة بالزراعة وليس الترحال وأنها تقيم تحالفات عشوائية ومدمرة كما كان يرى ذلك "مونتاني" Montagne مما يحولها إلى "جمهوريات قبلية" ذات طابع عسكري في صراع دائم مع السلطة المركزية. إن هذه النظرة كانت أساس التحالفات الإنقسامية التي إختزلت عناصر السيرورة التاريخية وعوامل التطور الاجتماعي ولكنها أيضاً كانت الركيزة التي بنت عليها النخب الوطنية خطابها إتجاه القبيلة والقبلية. لكننا ننسى في الكثير من الأحيان إستحضار التاريخ أو على الأقل تناول موضوعها من منطلق أنها كيان مكون من مجموعة من الأفراد أو ما يصطلح عليه بإسم الشعب.

إن فقهاء القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة كلما تناولوا موضوع الدولة إلا وأشاروا إلى أركانها وبالتحديد ركن الشعب، إن تبسيط المنطق الفقهي هذا يرتكز على عدم تصورهم الكرة الأرضية كجرم من الأجرام السماوية غير مؤهول بالسكان لذلك لا يكون لمفهوم الدولة معناه، وعليه يركز رجال القانون والسياسة على ركن الشعب ولكنهم يفرقون بين مفهوم الشعب السياسي ومفهوم الشعب الاجتماعي كتعبيران عن الحداثة السياسية. إن الشعب الاجتماعي يمثل مجموع الأفراد الذين يقطنون إقليم الدولة المتمتعة بالسيادة والسلطة على ذلك الإقليم، وتختلط في هذا الشعب الفئات العمرية والأصول والأدوار الاجتماعية، إنه مجموع كل الأفراد المتمتعون بجنسية تلك الدولة دون استثناء على أن تجمعهم روابط تختلف من دولة إلى أخرى ولكنها لا تخرج عن الدائرة الكلاسيكية مثل اللغة والدين والثقافة والتراث التاريخي، لكن هذه الروابط لا تمنع من وجود دول تتعدد فيها اللغات المستعملة مثل الهند أو سويسرا أو بلجيكا أو تتعدد فيها القوميات مثل الإتحاد السوفياتي سابقاً وحتى الولايات المتحدة الأمريكية أين تتعدد حتى الثقافة والتراث التاريخي. ونلاحظ على أن الإختلاف المشار إليه في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية تم إختزاله في مقومات الدولة الديمقراطية عندهم، بينما يرى عموماً مفكره على أن القبائل العربية عموماً والجزائرية المغاربية إنقسامية لا تربطها غير التحالفات ولا يبقها إلا التمرد والصراع وأوصلهم إلى نتيجة أن هذه القبائل لا يوجد ما يربطها وأنها لا ترى في نفسها كيان تاريخي واحد وبالتالي هي غير مؤهلة لتكوين دولة، إنه الخطاب الكولونيالي، منطق يرفض للأخر ما يقبله لنفسه.

أما مفهوم الشعب السياسي فقد إرتبط بإستحداث ما يسمى بالحقوق المدنية والسياسية، وهو جزء من الكل أي الشعب الاجتماعي، والمتمتع كما يقول فقهاء القانون الدستوري بتلك الحقوق، وبذلك ينحصر الشعب السياسي في أفراد من الشعب الاجتماعي البالغين السن القانونية ( سن الرشد: واحد وعشرون سنة) والذين يحق لهم ممارسة حق الإنتخاب والترشح للمناصب السياسية والنيابية.

إن المقارنة البسيطة بين الشعب الاجتماعي والشعب السياسي في الجزائر تبين لنا مدى الإجحاف المجسد بإقصاء جزء هام من التركيبة السكانية للدولة من ممارسة الحقوق السياسية حتى وإن كانت تمثل جزءا هاما من مفهوم الشعب ككل واحد، وركن من أركان الدولة خصوصا في دولة تمتاز تركيبها السكانية بالعدد الهام من الشباب الذي لم يبلغ بعد السن القانونية. فإذا كان هذا الوضع لا ينطبق على الدول الأوروبية الحديثة لكونها مجتمعات مكونة في قسم هام منها من المسنين، وهنا نحن نشير إلى ظاهرة شيخوخة الكثير من الدول الأوروبية الناجم أصلا عن الإحجام عن الإنجاب أو التقليل من عدد الأولاد، فإن الوضع يختلف في الدول العربية عموما والجزائر بشكل خاص حيث ترتفع نسبة المواليد خصوصا في المناطق الريفية وبخصوصيات العائلة التي تحدثنا عنها، أين يزيد عدد الأطفال والشباب دون السن القانونية. إن هذا الإقصاء لشريحة هامة جدا من القرارات المصيرية للمجتمع الجزائري قد يشكل أيضا آلية لتفسير الأحداث التي عرفتها الجزائر منذ أكتوبر 1988م ولا زالت إلى اليوم تزرع تحت وقع حراك اجتماعي لم يتمكن النظام بمؤسساته المتغربة من إحتوائه أو على الأقل فهمه. إن هذا ثمن النسخ الأعمى للمؤسسات الحديثة وقد يقول البعض أنه ثمن تحديث المجتمع. فهل يعرف البناء الاجتماعي التقليدي الجزائري هذه الآلية للتحديث السياسي؟

للإمام بوضع البناء القبلي في الجزائر من باب مفهومي الشعب الاجتماعي والشعب السياسي يجب العودة إلى أفكار المدرسة البنائية الوظيفية في الأنثروبولوجيا<sup>(1)</sup> وإسهامها في أفكار المدرسة النسقية في العلوم السياسية وبالتحديد نموذج "دافيد إستون" David Iston الذي ينطلق تحليله للنظام السياسي بإعتباره نسقا أو مجموعة من المتغيرات المعتمدة على بعضها البعض والمتفاعلة فيما بينها ويتم من خلالها التخصيص السلطوي للقيم في المجتمع.<sup>(2)</sup> ودراستنا للقبليّة في الجزائر تؤكد تصرف الجماعات كوحدة ونسق واحد في التعابير السياسية متانته تزداد بشعور الأفراد بتلك الوحدة لرابط العصبية، والتراتبية في هذه التكوينات كثيرا ما تقتصر على وجود تمايز وتدرج في طبقات العمر الهادف أساسا لتلقيّن خاص بالقانون القبلي والأعراف

<sup>1</sup> Jean Pierre Cot et Jean Pierre Mounier, op. cité, p 13

<sup>2</sup> نصر عارف، مرجع سابق الذكر، ص 263

والتعليمات بشأن الحياة في الجماعة، إنه تكريس شعائري وطقوسي ولا يعني في أي حال من الأحوال الإقصاء أو التهميش لأي شريحة اجتماعية. أضف إلى كل هذا أن العارف بالمجتمع المحلي يلاحظ على أن هذا الأخير يعتبر الذكر خصوصا رجلا حالما يبلغ 16 سنة من عمره وهذا ما قد يشكل أحد تفسيرات الزواج المبكر خصوصا في الأرياف الجزائرية.

كما أن رابط العصبية الذي تتسم بها بنية المجتمع المحلي في الجزائر تقتضي صلة الرحم بكل أبناء العمومة وبدرجة أقل أبناء الخوالة وهذه صفة النظام الأبوي، والدفاع عن مصالحهم، ونكون أمام صورة لنظرية الجماعة، أين لا توضع فروق مادية بين أعضاء الجماعة سواء كانوا شبابا أو شيوخا. أضف إلى ذلك أيضا أنه لا يوجد ذلك الفصل الميكانيكي بين الحقوق السياسية والحقوق المدنية والاجتماعية والاقتصادية، فالعضو في العرش يتمتع بالحقوق كلها دون تجزئة ولكن هذا لا يعني في أي حال من الأحوال إنعدام وجود الأدوار الاجتماعية والنقسيم الاجتماعي للعمل، وإنما يؤسس لفكرة تداخل المصالح الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لأفراد العرش/القبيلة وإرتباط أجزاء بنائها بالصورة التي تجعل من السياسي جزءا لا يتجزأ من العلاقات الاجتماعية الاقتصادية التي لا تخرج عن نسق المعتقدات السائدة فيها. ولكن القول بذلك لا يعني بتاتا ما ذهب إليه دارسوا الحقبة الإستعمارية الذين بنوا فرضيات واهية حول الديمقراطية القبلية وانعدام التراتيبية الاجتماعية والسياسية، الهدف من ورائها تكريس مبدأي الاختلاف والانقسام، ولكننا نعني أن القاعدة الاجتماعية الصلبة المرتكزة التفاوت في التوزيع على مبدأ التضامن الذي يغلف التفاوت في توزيع الثروة والسلطة بين أبناء العرش أو القبيلة، فالعلاقات القائمة على التضامن تحول الرابطة القرابية (رابطة الدم) إلى غشاء إيديولوجي كما يقول "بوطالب" يحجب تلك الفوارق وكل ما ينجم عنها من تناقضات بين الأعضاء.

إن المكانة التي يتمتع بها الأطفال والشباب في العرش والقبيلة بالجزائر رغم السلبات التي تظهر عليها بالنسبة لغير العارف بالمجتمع المحلي تؤكد إنعدام ذلك الفصل في الحقوق بين الأفراد، مع الأخذ بعين الاعتبار ونحن نصل إلى هذه النتيجة الجزئية أن حب الإنجاب وكثرته وقيام الحماية على الأنساب والإعتزاز بها يمثل سمة لمجتمعنا. ونخلص إلى القول بأنه رغم الحداثة والفردانية التي تحملها إلا أننا نلاحظ أن الجبرية تدفع الأفراد في العرش إلى الإنصهار خصوصا في أوقات الأزمات في جماعتهم القرابية وتخليهم عن التعبير عن إرادتهم الخاصة، ليعبروا عن فعلهم الفردي أو الجماعي من خلال إرادة العرش، حتى وإن كان بعض الدارسين يرون أن هذه الجبرية تلاشت من البناء القبلي مع حداثة القرن الواحد والعشرين وذوبان الكيانات القبلية.

المطلب الثاني: القبيلة والدولة في الجزائر:

إن رابطة القرابة الدموية أو الإقليمية تمثل قوة الشعور بالإنتماء والوحدة والتماسك وهي أساسية لقيام حياة سياسية، وأن التنظيم السياسي المستند عليها سابق على وجود الدولة في مفهومها الحديث، وأنه نتيجة لمجموعة من الظروف منها الحروب والنزاعات الناشئة بين مختلف الطبقات الاجتماعية وظهور مفهوم الملكية وتطور عناصرها وبروز الفوارق الاجتماعية، تطورت المنظمات السياسية بسرعة وسيطرت على بقية المنظمات الاجتماعية الأخرى تدريجيا. ومن ثم كانت الدولة كمنظمة كبرى تضم المنظمات الأخرى<sup>(1)</sup> واجتمع فيها الأفراد والهيئات التي تقع في نطاق إقليمها.<sup>(2)</sup> إن هذا التحليل الذي أخذ بعلم الاجتماع السياسي يفسر نشأة الدولة على أساس تطوري للجماعة البشرية من الأسرة إلى القبيلة فالدولة. ويؤكد التاريخ والقانون الدستوري هذه النظرة.

إن الفقهاء في تناولهم لأصل نشأة الدولة وضعوا مجموعة من النظريات<sup>(3)</sup> من بينها نظرية التطور العائلي والتي تذهب إلى أن الخلية الاجتماعية الأولى هي الأسرة التي بدأت منتمية إلى الأم ثم إنتقل الانتماء إلى الأب، وقامت على أساس إلتقاء أب وأم وإنجاب أطفال، وكان من الطبيعي أن تتعدد الأسر بفعل الزمن وأن يقوم بين الأسر التي يجمع بينها الإقليم ووحدة الدم صلة معينة ورابطة هي القبيلة، وكان أيضا طبيعى أن تستقر القبيلة أو مجموعة القبائل في مكان معين وأن تقوم بين أفرادها من الصلات ما تفرضه ضرورات الحياة، لكون أن الإنسان لا يستطيع أن يشبع سائر حاجاته البيولوجية والنفسية دون الحاجة إلى الآخر، هذه الحاجات التي تعددت وتزايدت بتطور وتعقد الحياة. فقيام الأسرة ثم إتحاد مجموعة الأسر ومن ثم العشيرة فالقبيلة أمر تفرضه طبيعة الإنسان، وإفتراض أن الأب هو ممثل السلطة داخل الأسرة، فإن شيخ القبيلة أو شيوخ القبائل هم الذين تجمعت لديهم السلطة عندما إستقرت القبائل على إقليم معين قد يكون قرية أو مدينة والتي بالتطور تشكلت الدولة.<sup>(4)</sup> وبذلك فالدولة مرحلة من مراحل تطور الإجتماع الإنساني، وأن القبيلة حلقة

<sup>1</sup> يعرفها "موريس هوريو" بأنها منظمة المنظمات بوصفها المنظمة العليا لا تعلق عليها أية منظمة ولا تماثل سلطتها، وليس لأي منظمة سلطة اتجاهها سلطة يماثل ما لسلطتها من شمول، إنها منظمة مركبة.

<sup>2</sup> محمد السويدي، مرجع سابق الذكر، ص 36

<sup>3</sup> هنالك مجموعة من النظريات التي تفسر نشأة الدولة نذكر من بينها: النظريات الغيبية وتضم النظريات الدينية والنظريات التعاقدية وهنالك النظريات العلمية التي تضم نظرية التطور العائلي ونظرية القوة، وهنالك النظرية الماركسية ونظرية التطور التاريخي.

<sup>1</sup> يحيى الجمل، مرجع سابق الذكر، ص 87-88

من الأهمية في هذا التطور، وقد كان "أرسطو" أول من قال بهذه النظرية. وعلى الرغم من الإنتقادات الموجهة إليها،<sup>(1)</sup> إلا أن فيها الكثير من الواقعية التقريرية التي تجد أجلى تجسيد لها في تاريخ الجزائر والدول العربية عموماً، الذي يؤكد إرتباط القبيلة بتجارب بناء الدولة فيها بما في ذلك الدولة الوطنية الحديثة بعد الإستقلال، وحتى تتضح لنا الصورة أكثر نرى أنه يتوجب علينا رسم صورة عامة للإطار العام لهذه الدولة كمؤسسة سياسية وتعبير عن السلطة السياسية.

إهتم الفكر العربي بموضوع الدولة لأسباب كثيرة لعل ضرورات التنمية والتحديث كان أحد أسبابها، فالباحث المغربي "عبد الله العروي" إستعان في صياغة أفكاره حولها "بإبن خلدون" و"ماكس فيبر" و"غرامشي"، ليعرفها على أنها تعني المجتمع السياسي مبنية على أدلجة وعلى جهاز، تجسد فيها الأولى مفهومي الشرعية والإجماع، بينما يتكون الجهاز من البيروقراطية المدنية التي يمثلها القلم والبيروقراطية العسكرية الممثلة بالسيف. إن هذا التعريف يحمل دلالات بنائية وأخرى وظيفية يعكسها تبلور مفهوم الدولة ذاته عبر التاريخ، والذي بنيت على أساسه شرعية دول متعاقبة قامت على أسس تقليدية سرعان ما اضمحل دورها مع الإحتلال الفرنسي.

وبدأ بعد الإستقلال بناء الدولة الجزائرية الحديثة التي سلكت دربان متعاقبان وأساسيان، مثلت فترته الأولى ذات المسحة اليسارية القومية، تبنت نظام الحزب الطلائعي الواحد أين يلعب الجيش سليل جيش التحرير دور الفاعل الأساسي، الذي تماهى دوره مع دور الدولة وأصبح فيه الخطاب الرسمي الاشتراكي المعبر عن الإرادة العامة ونموذجاً للتنمية المنشودة. ثم فترة ثانية أو على الأقل يبدو ذلك تحول فيها النظام السياسي بفعل مجموعة من العوامل إلى التعددية السياسية التي تعني التداول السلمي على السلطة والتعددية الحزبية وحرية الرأي والإعلام، وفي خضم الفترتين إستمرت القبيلية في التواجد كوعي واستمر الولاء للعرش والجهة يفعل فعلته خصوصاً في المجتمع المحلي. وبغض النظر عن الإختلاف الظاهري العقائدي والأيدولوجي بين الفترتين إلا أن النظام حافظاً على شرعيته واستمراره طور خطاباً يرتكز على:

- خطاب شعبي موجه للإستهلاك الداخلي يوظف فيه المقدس بذلك الشكل الذي يسمح بتحقيق تعبئة وحشد جماهيري، إعتد على الرعاية الحزبية ولعبت فيه الشرعية الثورية دور المحرك، وتحولت حرب التحرير إلى رأس مال مقدس تم توظيفه، رموزه تمثلت في نبش القبور دلالة على مجاهدي تلك الحرب وبالتالي رفاق دربهم الذين بقوا أحياء وأصبح على عاتقهم قيادة الأمة مرة أخرى في حرب البناء والتشييد-

<sup>2</sup> إبراهيم أبو خزام، مرجع سابق الذكر، ص 167

خطاب رسمي- مع ما رافق ذلك من تقرب للجهات والقبائل القوية والطرق الدينية لاحقا (الزوايا). وما يلاحظ في حالة الجزائر ذلك المزج بين المصادر التقليدية والعقلانية لشرعية الحكم.

- خطاب تقليدي على مستوى المجتمع المحلي حمل مضامين عصرية تعطي إنطبعا لأول وهلة على أن الأرياف الجزائرية ومناطقها الداخلية قد تبنت المفاهيم الأيديولوجية الحديثة، لكن تجذر العادات والتقاليد والأعراف والميل إلى شدة التدين تتماهى وأسطورة الجد المشترك والمصالح المشتركة لتحول مفاهيم الخطاب التحديثي إلى مطية تركيبها القبلية لتأخذ لنفسها نصيبا من غنيمة الحرب: الدولة الوطنية ومواردها.

- مصادرة الدولة الوطنية منذ الوهلة الأولى لإنشائها لمقومات الهوية الجزائرية، من خلال تحديد هويتها بالإشارة إلى مكوناتها القومية والدينية، فاللغة العربية لغة رسمية ومصدر إنتماء، والدين الإسلامي دينها، ليكون تبني هذه المقومات طاقة شرعية إضافية إلى جانب الشرعية الثورية للنظام السياسي.

- إظهار النظام السياسي في الجزائر لمساحة من الديمقراطية والتسامح مع الآخر ورغم أنها شكلية إلا أنها سمحت بعودة للتكوينات الثقافية التقليدية التي تمثلها القبلية والجهوية من خلال تلك العودة إلى واجهة الأحداث للزوايا بعد فترة سبات في السبعينيات من القرن الماضي، زوايا تحتكرها عروش وقبائل محددة بعينها، كما يمكننا إعطاء مثال حركة العروش في منطقة القبائل la Kabylie وحتى إنشاء حزبين جهويين هما: التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية وجبهة القوى الاشتراكية. وكأننا في نهاية المطاف أمام قبلية لتعيد إنتاج نفسها تركيب موج الديمقراطية.

- محاولة الدولة الوطنية في الجزائر على غرار العديد من الدول العربية بالكثير من الجهد والعناء والبراماتية صياغة خطاب سياسي حول الثقافة العربية الإسلامية بدلالاته التفاخرية هدفه الأساسي تأكيد الشرعية، لكن حقيقة ذلك الخطاب كانت تحوّل ثنات ثقافة تقليدية وجهود عصرنة في نسق أيديولوجي وطني إجماعي تحديثي موحد يرتكز على ثلاث ثوابت أساسية:

1-ارتباط الثقافة باللغة والأصالة.

2-ارتباط الثقافة بالتغيير والثورة وإلغاء تلك النزعة الماضوية والأخلاقية في استحضر التراث.

3-وطنية الثقافة كمشروع مستقبلي.

ولعنا نلاحظ التناقضات في تلك الخطابات: الأصالة/التغيير، الثقافة/الثورة، التراث/المستقبل، تناقضات لم تأخذ بها التكوينات الاجتماعية في الجزائر خصوصا على المستوى المحلي وبقيت مرتبطة في ممارساتها بخطابها التقليدي القبلي.



إن الإستمرار في تداول خطاب المباحة بقوة الثقافة الجزائرية القديمة وعظمة ثوراتها من قبل الخطاب الرسمي تقليد ينم عن عدم الإعتراف بالأزمة الحقيقية والعميقة التي مر بها ويمر المجتمع الجزائري، وإن كان هذا الخطاب لتغطية خارجية فلن يصمد في مواجهة الغزو الثقافي الخارجي، بل لنقل أنه الطريق السريع لتوسيع مجال هذا الغزو فهو جسر المطابقة بين الحضارة والإستلاب، وكأن نية النظام مبيتة لذلك.<sup>(1)</sup>

- فشل المخططات التنموية التي طبقتها الجزائر لأسباب عديدة متعلقة بذاتية المجتمع الجزائري ولكن أيضا بطبيعة النشاط التنموي ووجهته، وبناء إقتصاد ريعي معتمد على العائدات الطاقوية، وتتحول الهيئة والنعمة الإلهية إلى نقمة على الجزائر، ويلعب الفساد الدور المتبقي ليحول علاقة المجتمع بالدولة إلى علاقة إحباط وإنفصال تضاف إلى ذلك الإحساس المترسب في اللاشعور الجمعي بأن تلك الدولة تمثل الآخر وتتماهى في ذلك مع الدولة التي سبقتها: الإستعمار. فكيف يمكننا في هذه الأجواء أن نتحدث عن الولاء الفوقي أي الولاء لهذه الدولة.

إن النظام السياسي الجزائري عندما فصل حداثة على قياس خطاب الإعتراز بالموروث أي بالتقليدي مد جسور خفية بينه وبين القبلية من خلال:

° إستخدام النظام السياسي لتوليفة من أساليب الترغيب والمنح من ناحية وأساليب المنع والتقييد من ناحية أخرى بغرض إدماج بنى المجتمع المحلي بعروشيته في السيرورة الوطنية للتحديث.

° حرص النظام السياسي في كل مراحل تاريخه على أن يبقى له اليد العليا المسيطرة على جميع الشؤون إلى درجة استخدام القبلية والجهوية كإطار يستمد منه شرعية إضافية مصحوبة بخطاب رسمي يقزمها حتى لا تكون لها سلطة فعلية في الحياة السياسية اللهم إلا تلك التي أريد لها أو للتعبئة عند الحاجة، ونرى أن هذا من بين الأسباب التي دعمت عدم وجود معارضة حقيقية ونظامية قادرة على منافسة النخب الحاكمة ومسانلتها، كل ذلك في ظل جو دمجت فيه عناصر الهوية الوطنية ضمن برامج التنموية ذات الصبغة التقليدية من حيث تجذرها كمقومات أساسية في المجتمع الجزائري منذ قرون من الزمن وشكلت طيلة تلك الفترة رأسماله الرمزي الذي كان يشده دائما لأصله.

° مركزة السلطة إلى أقصى الحدود وتحاشي مواجهة التحديات التي غمرت المجتمع، فطبيعة هذه التحديات التي تمثل في حقيقة الأمر الأزمات الحقيقية للمجتمع الجزائري والمتمثلة في أزمة الهوية، أزمة

<sup>1</sup> برهان غليون، إغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، (الجزائر: سلسلة صاد 1990) ص 157

الشرعية، أزمة المشاركة، أزمة الإدماج، وأزمة توزيع. مما لم يسمح بخلق محيط سياسي موالي لرقى النظام في حد ذاته وزاد من إنغلاقه على نفسه والإستماتة في الدفاع عن بقائه بكل الوسائل.

° إن النظام السياسي الجزائري سواء في طبعة الأحادية الحزبية أو طبعة التعددية يزداد تأزمه الناجم عن إنتفاء الشرعية الفعلية أو تقزيمها وهذا ما أدى إلى ازدواجية في الحكم والتناقض بين شكله وحقيقته. وبذلك يكون قد إكتفى بإقامة ما سماه "عبد الله العروي" بإستراتيجيات إعادة نشر تقليدية متجلية من خلال طرق تعيين وعزل الوزراء (والتي يضيف عليها الدستور الجزائر طابع الشرعية، فالأغلبية البرلمانية لا تشكل الحكومة) وكبار المسؤولين... لكن الإختيار والتعيين لا يستندان إلى أرضية عقلانية قانونية ومعايير موضوعية، بل أن أساسهما الأول يتمثل في علاقات التبعية الشخصية التي يقيمها الفاعل رئيسا أو وزيرا أول أو وزيرا وهكذا.

° كان من بين نتائج النموذج التنموي حركة تغيير وتحولات اجتماعية شهدتها جزائر ما بعد الاستقلال وجسدها ذلك النمو السريع "للظاهرة الحضرية" بكل ما ترتب عنها من تغيير في أسس العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وبالتالي في تراتبية القيم السياسية أخلت بالتوازنات المجتمعية وبالتالي ضربت أيضا البنية الاجتماعية خصوصا على المستوى المحلي، الحقل الطبيعي للقبليّة، مثل هذا الوضع عبر عنه الباحث "محمود جواد" بالقول: "أن مثل هذه الظروف مثلت المخاض الطويل من القبيلة إلى الدولة"،<sup>(1)</sup> ولكن أي نوع من الدول؟

° إذا كان قيام الدولة الحديثة يقتضي حسب الباحث "عبد الله العروي"<sup>(2)</sup> وجود أيديولوجية والتي تعني توافر مجموعة من المبادئ والأفكار والمعتقدات التي تشكل نسقا فكريا، يتضمن تقديرا لماضي الأمة وتحليلا لأوضاعها الراهنة وإنتقادا لها، مع رسم تصور لمجتمع أفضل وتحديد وسائل إنتقاله استنادا لقيم معينة تشكل دليلا لتوجهات المجتمع وسلوك أفراد. فإن النظام السياسي الجزائري على غرار الأنظمة العربية الأخرى طور خطابا أيديولوجيا تفاخريا بماضي المجتمع المليء بالأساطير وحكايات البطولة يستخدم في المناسبات، وتضرح ذلك الخطاب بالمقدس والتقليدي، كما ربط نفسه بشبكة من العلاقات الزبونية ذات طابع قبلي وعروشي ولكن أيضا مصلحي. لكن ذلك الخطاب يبقى عاقرا، عجزت الدولة الوطنية من خلاله عن تحقيق ذاتها المرغوبة بإعادة إنتاج السياسي ونفخ روحها في الهياكل التقليدية للمجتمع المحلي في الجزائر. فالدين

<sup>1</sup> علي الدين هلال ونيفين مسعد، مرجع سابق الذكر، ص 56

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 149-152

الإسلامي الذي يمثل مقوم هوية للجميع يستعمله النظام كسند أيديولوجي، وتارة كأساس للشرعية السياسية، وأخرى يصبح فيها ملجأ للنظام لمواجهة أزمة بذاتها (وملجأ أيضا معارضيه). لكن هذا الخطاب الأيديولوجي المستند إلى الدين عجز عن إعادة إنتاج المدينة الفاضلة، عجزا زاد من عمق الهوة بين الدولة والمجتمع وفرق بين الدين الرسمي والدين الشعبي.

° سيطرة القبلية والجهوية على دواليب الحكم إلى درجة أن هنالك عروش سيطرة لمدة على المجالس المحلية، وبعض أبناء منطقة/جهة من الجزائر على مقاليد الحكم، فتغلغلت في هياكل الدولة، فروح العصبية للقبيلة أو الجهة طورت عصبية سياسية متواجدة ليس فقط على المستوى المحلي كما قلنا ولكم أيضا على مستوى الهياكل السياسية المركزية ومراكز اتخاذ القرار مثل الجيش والوزارات والشركات والمرافق الكبرى وحتى في الهياكل الحزبية. وتواجد مثل هذه الروح يعني بالضرورة نسج شبكة علاقات مصلحة وزبونية، وهذا تأكيد للدور السياسي للنزعة القبلية ليس فقط على المستوى المحلي وإنما أيضا على مستوى السلطة السياسية المركزية، إنها بداية مرحلة قبلنة الدولة.<sup>(1)</sup> فقد أشار الكثير من الدارسين إلى أن النخبة العسكرية لمدة طويلة كانت من الشرق وبالتحديد من الشاوية أين تتواجد قبائل كبيرة معروفة بأنها أقرب إلى الخشونة والأمانة بما يضمن ولاءها ناهيك عن كونها لم تبتعد كثيرا عن فضيلة الحرب (القتال والدفاع) وقد أكدت ذلك خلال حرب التحرير وقبله في الانتفاضات القبلية.

° عمل النظام على تغييب الوعي أو إستهلابه ما نجم عنه حالة إحباط عند الفرد الذي يتوقع على نفسه ليستعيد ماضيه القبلي ويتمسك به. إن تغييب الوعي هذا يحول كل صراع اجتماعي إلى حرب ساخنة بل ويحدد شروطها، والجزائر على غرار الدول العربية تعيش هذه الحرب المعلنة والخفية: حرب العقل والدين، الساسة والوجهاء، الفقراء والأغنياء.<sup>(2)</sup>

وعلى خلفية فشل الدولة الوطنية في مشروعها التنموي وعمق خطابها السياسي برزت علاقات شاذة بينها وبين المواطن، لا تنظر فيه الدولة للشعب إلا كمجرد أرقام إنتخابية ولا ترى في الفرد مواطنا محملا بحقوق وحریات عامة سياسية واقتصادية واجتماعية. كما أن المواطن الجزائري في ظل هذه العلاقات لا يقيم أي قيمة لفكرة المصلحة العامة ويصبح خطابه اليومي النعمة والتنديد والطعن في مؤسسات الدولة التي لا يرغب في الاعتراف بها، لسقوط وقارها باعتبارها جهاز السلطة العامة الخارج عن ذاته والمنظمة بالقهر للمجتمع،

<sup>1</sup> رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمجتمع، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1991) ص 162

<sup>2</sup> برهان غليون، مرجع سابق الذكر، ص 39-40

لذلك يكون الولاء في الغالبية العظمى للجزائريين للعرش والمنطقة أو الجهة أو المصلحة الخاصة قبل ولكن أيضا على حساب الولاء للدولة، إن استصغار شأن الدولة الناجم عن سقوط وقارها الذي بدأت تظهر معالمه مع نهاية عقدية الثمانينيات من القرن الماضي، أظهر النظام السياسي الجزائري على حقيقته في صورته البغيضة والبشعة كأداة في يد أوليغاركية عسكرية وجهوية ودينية تتحدى منطق التنمية الحقيقي وتتآخى مع الإختراق الأجنبي، لذلك نلاحظ العودة صحيح الهادئة ولكن الأكيدة إلى الثقافة القبلية التقليدية على حساب الأيديولوجيا العقلية.<sup>(1)</sup>

إن المتتبع لتاريخ الجزائر الحديث يلاحظ تلك العودة إلى التقليدي (الذي يسميه الخطاب الرسمي في هذه الحالة الأصالة) في مراحل أزمنة النظام السياسي والحراك الاجتماعي، والتي يعاد توظيفها من قبل المجتمع حتى وإن كانت متلبسة، بل قل مقنعة، بثوب الحداثة لمواجهة حالات الإخفاق والعجز وعدم الاستقرار ومثال حركة العروش أو تمسك الميزابيين بنقائدهم دليل على ذلك. والتفريط الذي يمارسه النظام السياسي للمحلي من خلال التفجير المادي والمعنوي وعمله على إنتفاء المواطنة وفق معناها الإيجابي وتدجين أي معارضة ونفخ روح الإحباط في الفضاء السياسي. كلها عناصر ساهمت في تسييس المراجع الثقافية والدينية للمجتمع وأدت إلى ما يسميه البعض بالإرتداد الذهني والمرجعي إلى بنى اجتماعية قاعدية مثل العرش والدوار والمنطقة والجهة كان الكثير بما فيهم جمع الدارسين يظن أنها اختفت إما بفعل الصدمات التي تلقنتها أو الحداثة،<sup>(2)</sup> ويزداد مع الوقت ضعف علاقة انتماء المواطن لوعيه بضخامة تهميشه، وتلجأ المجتمعات المحلية في الجزائر إلى عملية إضفاء طابع قيمي وأخلاقي كبير على وضعيتها الاجتماعية والاقتصادية مع معارضة (ورفض) جذرية حتى للخطاب الذي يتناول الحريات وحقوق الانسان والمجتمع المدني، وتفضل كما قلنا العودة المرجعية إلى بناها الأصلية لوعيا وثقتها بأن الدم لا يمكن أن يتحول إلى ماء، المصحوبة بعودة إلى خطاب ديني، كان فيه الكثير من العنف في فترة معينة، يحلم بقيم الأخوة المبنية على العدل وخضوع الفرد لقوى إلهية.

ويزيد الوضع الاقتصادي للجزائر من الطين البلة، وضع بدأ بالإختناق المالي مما دفع الدولة إلى تبني برامج إعادة الهيكلة للمئات من المؤسسات العمومية كمرحلة أولى ثم خصصتها في مرحلة موالية تبعا للإلتزامات التي أخذتها على عاتقها مع مؤسسات "بروتن وودز"، وفي هذه الأوضاع الصعبة لم يجد

<sup>1</sup> Burhan Ghalioun, op, cité, p 85

<sup>2</sup> أحمد زايد وعروس الزبير، مرجع سابق الذكر، ص 208

الجزائري من بر أمان مثل بناء العائلية والعروشية في ظل مبدأ التضامن الذي يحكمها، إنه العودة للهياكل المنزلية الاقتصادية التي طالما خبرها الجزائري، وحتى بعد تحسن الأوضاع المالية للدولة مع بداية الألفية الثانية والنتيجة عن ارتفاع المداخل الطاقوية فإن العنف المعنوي لم تخف حدته بينها وبين المواطن، فقد تحولت في أغلب الأحيان إلى علاقة سلب ونهب مستغلا القدرات التوزيعية للدولة للموارد الطاقوية، ونعيب على القبيلة التقليدية علاقاتها مع الآخر والتمثلة في الغزو والنهب كما كان يقول دارسوا المرحلة الكولونيلية.

وما يمكننا أن نخلص إليه في هذا المقام من البحث حول علاقة البنى التقليدية بالدولة الوطنية هو ضبابية الرؤية التي لا يمكن توضيحها إلا من خلال المعطى الأنثروبولوجي، ضبابية ناجمة عن تلك الإزدواجية التي تطبع النظم السياسية الشمولية وبالتحديد النظام الجزائري. فمن جهة أولى ناهضت النخب السياسية الجزائرية منذ البداية الأيديولوجيا القبلية وإعتبرتها نقيضا للمشروع التحديثي والإدماج الوطني وهذا ما يشير إليه "محمد بوطالب" إلى إعتبار أن: "أي حديث عن القبائل أو المجموعات التقليدية يسجل كموقفا مناهضا للمشروع التحديثي والإدماج الوطني، وكان من استراتيجيات هذا المشروع خوض صراع فوقي مع التكوينات التقليدية من القبائل والزوايا".<sup>(1)</sup> وطبيعي أن ينعكس ذلك على حضور المادة القبلية الذي أصبح مسكوتا عليه، واتجهت اهتمامات النظام وحتى جمع الدارسين إلى التصنيع وتوسع المدن والأرض والفلاحة والتربية. وقد تابعت الدولة الوطنية ما بدأته فرنسا من استبدال للأساس السلافي للتنظيم القبلي الذي كان يعرفه المجتمع الجزائري بأساس ترابي إداري الغاية من ورائه القضاء إداريا وعاطفيا على الإطار القبلي كنموذج تقليدي للتنظيم الاجتماعي وتعويضه بنموذج جديد يستجيب لمقتضيات العصر، وقد حققت بعض النجاحات النسبية في ذلك. ولكن من الجهة الثانية للإزدواجية فإن تحول أبناء قبائل أو منطقة أو جهة ما إلى فواعل أساسية في مراكز القرار وعملهم على تدعيم مواقعهم بأبناء العم أو الجهة كان مغاللة للقبلية توجهه زبائنية التي تشكل العلاقات الأسرية والجهوية أهم محاور تكوينها.<sup>(2)</sup>

### المطلب الثالث: القبيلة والجماعات الضاغطة:

<sup>1</sup> محمد بوطالب، مرجع سابق الذكر ص 79

<sup>2</sup> Paul Balta et Claudine Rulleau, **l'Algérie des Algériens, vingt ans après**, avec la collaboration de Mireille Duteil, collection « enjeux internationaux », Paris, éditions ouvrières, 1981, p 58

إن العودة إلى القبلية الذي بدأت الجزائر تشهد مظهراته بأكثر وضوح مع بدايات التسعينيات من القرن الماضي وتزامنه مع التحول الديمقراطي للجزائر بعد صدور دستور 1989 يرجع بنا إلى جدلية الحداثة والأصالة التي تسمح للتكوينات الاجتماعية الأولية والإنتماءات الجهوية إلى إعادة موقعة نفسها في اللعبة الاجتماعية والسياسية بغرض زيادة تأثيرها في صناعة القرار على المستوى المركزي والمحلي وسعيها إلى أن تمارس ضغطا يحقق ذلك، فهل يمكن القول بكون القبيلة جماعة ضغط في الحقل السياسي الجزائري؟

عرف "جون مينو" Jean Meynoud الجماعة الضاغطة<sup>(1)</sup> بقوله: "لا توجد جماعات المصلحة في شكل تنظيم للضغط إلا ابتداء من اللحظة التي يبدأ فيها المسؤولون عنها في استخدام التأثير على الجهاز الحكومي من أجل تحقيق مطالبها أو مطامحها. فنقابة المنتجين توجد في شكل جماعة مصلحة إذا تأسست وأصبحت تراقب بوسائلها الخاصة توزيع الزبائن بين أعضائها، ولكنها تصبح جماعة ضغط عندما يهدف نشاطها للوصول إلى السلطة". أما "إبراهيم أبو الغار" فقد عرفها على أنها: "فئة تضم قطاعا من الأنشطة لجماعات المصلحة، فهي تركز على تحليل هذه الأنشطة من زاوية محددة هي زاوية المصلحة الخاصة بها أولا وأخيرا، إنها تمثل جماعة تعرف بالذكاء والقدرة على التحرك في كل مكان ومناسبة بهدف تحقيق مكاسبها، من خلال ربط علاقات للصدقة أو استخدام تأثير المال وإستعمال الترغيب كورقة ضغط سياسي".<sup>(2)</sup>

فمن خلا التعريف يمكن إعتبار الحركات الاجتماعية جماعة ضغط من خلال التأكيد على زاوية محددة من الحركات الاجتماعية أو لجماعات المصلحة خصوصا إذا كانت أهم وظائفها هي الضغط على السلطة الحاكمة. ولكن جماعة الضغط قد تشكل خطرا يهدد المصلحة العامة في المجتمع لكونها تضع نصب عينيها مصلحتها الخاصة فقط، ناهيك عن إفتقادها إلى الأسلوب الديمقراطي.

وقد صنفتها "جون مينو" إلى فئتين كبيرتين تبعا لطبيعتها وفقا لأهدافها:

1/ المنظمات المهنية: لأن هدفها الأساسي هو الكفاح من أجل الحصول على المنافع المادية لأعضائها أو حماية المكاسب المحصل عليها، وعملها على تدعيم رفاهية الفئة التي تمثلها، وتضم الإتحادات العمالية ونقابات أرباب العمل والنقابات المهنية وتعاونيات الإنتاج وإتحادات المستهلكين وجمعيات المستأجرين وكل أنواع الرابطات.

<sup>1</sup> Meynoud Jean, Les groupes de pressions, Paris, PUF, 1969, p 21

<sup>2</sup> إبراهيم أبو الغار، علم الاجتماع السياسي، ( القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1979) ص 176

2/ التجمعات ذات النزعة الأيديولوجية: تعمل من خلال مواقف فكرية أو أخلاقية على حماية ودعم المصلحة مثل الجماعات الدينية واللا دينية والجماعات الأخلاقية والتحريرية والوطنية والقومية والعالمية والطبيعية ( مثل منظمات حماية البيئة كجرين بيس) والتبشيرية وجمعيات حقوق الإنسان والجمعيات النسائية وجمعيات الرفق بالحيوان...

أما " محمد السويدي" فقد صنفها إلى الأنواع التالية:<sup>(1)</sup>

° الجماعات الضاغطة السياسية والتي تنحصر مصلحتها في الأنشطة السياسية فقط، ويطلق عليها مصطلح "اللوبي".

° الجماعات الضاغطة شبه السياسية: وتتمثل في النقابات العمالية وإتحادات أرباب العمل، ورغم أن نشاط هذه الجماعات لا يمتد إلى المجالات السياسية، إلا أنها لا تستطيع تحقيق أهدافها دون مغازلة السياسي والتماهي معه،

° الجماعات الضاغطة الإنسانية مثل جمعيات حماية الطفولة والجمعيات الخيرية، وهي لا تهتم بالشأن السياسي ولا تمارس ضغطا على السلطة السياسية الحاكمة إلا في حالات طلب المساعدات المالية.

° الجماعات الضاغطة ذات الهدف: وهي جماعات المبادئ والبرامج، تعمل على تحقيق أهداف قومية مثل "جماعة الوحدة الأوروبية".

° الجماعات الضاغطة المهمة بالدفاع عن مصالح الدول الأجنبية (أو دولة أجنبية محددة بذاتها)، وهي موجودة بصفة خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية.

وترتبط فعالية نشاط الجماعة الضاغطة بمدى توافر شروط هي:

- عدد الأعضاء المنتمين لجماعة الضغط.
- الكفاءة المالية التي تتمتع بها والمتأنتية أساسا من مساهمات أعضائها وموارد خارجية أخرى تتيح لها حركية ناتجة عن قدرتها على تمويل مختلف أنشطتها.
- التنظيم الداخلي المحكم الذي يدل على بنيتها القوية إلى درجة أنه في الكثير من الأحيان يعتبرها البعض شبيهة بالجماعات السرية.

- مركز الجماعة الضاغطة الإجتماعي والناجم عن المراكز الاجتماعية التي يتبوؤها أعضاؤها، فكلما كانت مراكزهم أقوى إقتربوا أكثر من مراكز إتخاذ القرار، وبالتالي زادت حظوظهم في التأثير عليه.

<sup>1</sup> محمد السويدي، مرجع سابق ذكره، ص 115-116

تعتمد الجماعات الضاغطة على مجموعة من الأساليب والوسائل للضغط على السلطة الحاكمة من أجل تحقيق مطالبها، ومن بين هذه الوسائل قوة الإقناع بواسطة مذكرات أو نشرات أو إلتماسات موجهة إلى الدولة، كما تستخدم وسائل الإعلام (إن لم تكن تملكها) كقوة إقناع أو وسيلة تأثير، وقد تلجأ إلى التهديدات كالمقاطعة أو الإضراب أو حتى إلى العنف الجسدي، كما تستعمل المال كوسيلة إغراء لإكتساب بعض رجال السياسة. ولعل أهم الصور التي تجسد إستعمال المال هي تمويل الحملات الإنتخابية بالتبرعات التي تقدمها إلى بعض المترشحين الذين تختارهم بالإضافة إلى تقديم الهدايا والهبات والعطايا لرجال السياسة أو أحزابهم، كما قد تلجأ إلى عرقلة أعمال الحكومة من خلال رفض التعاون مع السلطات العمومية أو رفض دفع الضرائب أو مقاطعة مشروعات الحكومة، وقد تستخدم العنف والعمل المباشر على خلق الإضطرابات والدفع إلى مظاهرات جماهيرية وبث الفوضى في القطاعات العمومية. ففعالية الجماعات الضاغطة والوسائل التي تستعملها والإستراتيجيات التي تتبناها حقيقة يجب التعامل معها حتى وإن كان من غير الممكن القياس بدقة مدى قوتها وتأثيرها، مما دفع ببعض إلى إعتبارها آلية للقضاء على الديمقراطية، بينما يرى البعض الآخر على أن هذا الحكم مبالغ فيه لكونها جزء لا يتجزأ من الرأي العام.

إن إعتبار الجماعات الضاغطة آلية من آليات التحديث السياسي المعاصرة على غرار الأحزاب<sup>(1)</sup> لا يعني أن بروزها حديث، فوجودها مقترن بتطور الحركات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية لكل المجتمعات، فهي قديمة قدم اللعبة السياسية إلا أن ما يبرر إدراجها في آليات التحديث السياسي هو مدى شرعية وقانونية تأسيسها، فالجمعيات المهنية والنقابات والنوادي والجمعيات الخيرية وغيرها تنشأ في إطار قانوني من خلال حصولها على إعتامادات حكومية لمزاولة أنشطتها ضمن النصوص التشريعية التي تحدد كيفية تأسيس الجمعيات والإتحادات أي كان نوعها.

والجزائر لا تخرج عن هذه القاعدة المرتبطة بشرعية وقانونية الجماعات الضاغطة خصوصا مع التحول الديمقراطي الذي بدأت تعرفه مع نهاية القرن الماضي من خلال النصوص القانونية المنظمة لإنشاء ونشاط النقابات والجمعيات الخيرية أو الرياضية أو الثقافية وجمعيات حماية البيئة والرفق بالحيوان والإتحادات المهنية ومنظمات حقوق الإنسان، فتحت ظل الظروف الداخلية المتعاقبة التي عاشتها الجزائر بعد أحداث

<sup>1</sup> يمكن التمييز بين جماعات الضغط والأحزاب السياسية من حيث الأهداف، الوسائل، التنظيم، المسؤولية والرقابة، فعلى سبيل المثال نظريا الحزب السياسي يخضع للرقابة الشعبية خصوصا في حالة الأحزاب الطلائعية عند عرض برنامجها في الإنتخابات بينما جماعة الضغط لا تخضع لهذه الرقابة.



أكتوبر 1988 ولكن أيضا بفعل المعطيات الخارجية المرتبطة بالنظام الدولي الجديد الذي أعطى للقوى العظمى الحق في التدخل في الشؤون الداخلية للدول في حالات عدم احترام حقوق الإنسان أو الأقليات أو الحرية النقابية أو حرية الرأي والتعبير، ونكون أمام إعادة لإنتاج الخطاب الإستعماري القائل بالرسالة الحضارية التي تحملها الدول الغربية. ويلاحظ أن حركة إنشاء هذه الجمعيات قد نشطة بقوة فيها مع الألفية الثالثة إلى درجة أنها شكلت ظاهرة سياسية واجتماعية جديدة عرفت "بتوالد الجمعيات" تحت غطاء ديمقراطية النظام والحياة السياسية وموضة المجتمع المحلي إلى درجة تسمح بالقول نظريا بزيادة تأثير الجماعات الضاغطة في الجزائر. فهل هذا صحيح؟

لقد استعمل النظام السياسي الجزائري ما يمكن أن يشابه الجماعات الضاغطة في ظل الأحادية الحزبية لتدعيم وجوده وحشد وتعبئة الجماهير بإسم الوطن والأمة، فكانت النقابة الوحيدة آنذاك ( الإتحاد العام للعمال الجزائريين) أداة تخلق في فضاء جبهة التحرير الوطني ومرتبطة به إلى أقصى الدرجات سواء على مستوى العلاقات الأيديولوجية أو العلاقات الشخصية.

إن النقابة المهنية إكتسحت جميع ميادين العمل الصناعي والتجاري والحرفي والخدماتي والزراعي لتصبح من الجماعات الضاغطة الأكثر عددا وقوة بشرية تأثيرا في المجتمع، ناهيك عن قربها حتى وإن كان مقنعا من الأحزاب السياسية على مختلف مشاربها، ورغم أن دورها ينصب أساسا على تأمين والدفاع عن المصالح الاقتصادية والاجتماعية لمنخرطيها إلا أنها تمارس دورا آخر سياسي تعكسه الأهمية التي توليها لها السلطات العمومية ناهيك عن الأدوار الناجمة عن الإختيارات السياسية لأعضائها، فالنقابي قد يكون مناضلا في حزب ما أو قريب من مراكز إتخاذ القرار من خلال نشاطه الاقتصادي أو مكانته في مؤسسات الدولة.

وتمارس الجماعات الدينية تأثيرا كبيرا على التوجه السياسي للسلطات العمومية إلى درجة تدفع غير عارف إلى القول أن السلطة الدينية بقيت تؤثر في الممارسة السياسية عموما، رغم مراحل الفتور التي تعرفها بين الفينة والأخرى ولكننا نلاحظ دوما تلك العودة العنيفة لها في حالات إلى الواجهة الأحداث السياسية، فالسلطة الدينية كانت دائما حاضرة في تاريخ الجزائر من خلال إسهامها الذي لا يمكن أن ننكره في الحفاظ على مقومات الهوية الجزائرية جسدها جهود مؤسسات دينية مثل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وشيوخها "الشيخ الإبراهيمي" و"عبد الحميد ابن باديس" و"العربي تبسي" المعروفة بحركتها الإصلاحية، ولكن الدين التقليدي (الذي تمثله الزوايا المنتشرة في الجزائر) كان أيضا حاضرا وبقوة في المناطق الداخلية للجزائر وإزدادت شعلته بعد فترة التقزيم التي عرفها خلال ثلاث عقود من زمن الدولة

الوطنية ليس فقط في الحقل الديني ولكن السياسي أكثر،<sup>(1)</sup> فتحوّلت الزوايا من حاملة للواء الإسلام التقليدي إلى الإسلام الإصلاحي وفي ذلك بعدا أنثروبولوجيا لا يخفى على العارف للإرتباط الوثيق بمصير تقاليد ثقافية ودينية قديمة تميز الكثير من المناطق الداخلية.

كما تعرف الجزائر خصوصية مرتبطة بالمكانة المعطاة للجيش سواء في المنظومة الدولاتية أو في اللاشعور الجمعي، مكانة تحوله إلا جماعة ضغط ليس من منطلقه المؤسساتي ولكن كأفراد خصوصا القيادات العسكرية التي كونت لنفسها علاقات شخصية فيها من القرابي والمنطقاتي الجهوي الشيء الكثير بدون أن ننسى ذلك التوظيف لتاريخ جيش التحرير الذي تمت أسطرته وتحول إلى رأس مال يستثمر في الحقل السياسي، لدرجة كونه القوة الأولى الجزائر منذ الإستقلال ناهيك عن الصفة العسكرية لكل رؤساء الجزائر وارتباط هذه الصفة بوضعهم في جيش التحرير أثناء الثورة.

إن الجماعات الضاغطة أي كان نوعها وأي كانت أهدافها مؤلفة من أعضاء ينتمون إلى المجتمع الذي تنشط فيه، ولما كانت التركيبية الاجتماعية في الجزائر في عمومها تقليدية، فهذا قد يعني تداخل بين القبيلة والجماعات الضاغطة. فما هي طبيعة هذه العلاقة؟ وهل الجماعة الضاغطة تحتوي البنية القبلية أم أن القبيلة هي التي تحتوي الجماعة الضاغطة؟ وفي هذه الحالة هل يمكن إعتبار القبيلة بحكم دورها السياسي جماعة ضاغطة؟

يمكن قياس التقارب بين الطرفين من خلال النقاط التالية:

- تتكون الجماعة الضاغطة من أعضاء لهم إنتمائتهم العشائرية، لذلك كانت كل جماعة ضاغطة نقابة عمالية أو جمعية دينية أو هيئة لحماية حقوق الإنسان أو جمعية نسائية أو نقابة الأطباء أو المحامين أو محافظي الحسابات أو موثقيين أو محضرين قضائيين تعكس تركيبها الاجتماعية تواجدا قبليا قد يزداد أو ينقص لصالح عرش أو جهة على حساب العروش أو الجهات الأخرى، لذلك لا نستغرب سيطرة تكوين قبلي على مؤسسة أو هيئة أو زاوية<sup>(2)</sup> بصورة تحولهم من منطلق مراكزهم فيها إلى جماعة ضغط تعمل على تحقيق ذاتها من خلال دعم مصالح الفئة التي تنتمي إليها.

- يظهر تأثير القبيلة على الجماعات الضاغطة خصوصا على المستوى المحلي من تلك النافذة من خلال التركيز في وجود أعضاء من عرش واحد أو عدة على النقابات الفاعلة والإتحادات، إذ لاحظنا فعل الدومينو

<sup>1</sup> إلى درجة أنه في 1992 تم إنشاء جمعية وطنية للزوايا، ويظهر تأثيرها على الحياة السياسية وقربها من مراكز القرار من خلال تعيين "بو عبد الله غلام الله" وزيرا للشؤون الدينية سنة 2000 ولا زال كذلك وهو معروف بقربه من الزوايا.

<sup>2</sup> Pierre Bourdieu, *Algérie 60*, Paris, éditions de minuit, 1981, p 90

عليها. فما أن يتم انتخاب الأمين العام للإتحاد العام للعمال الجزائريين أو النقابة المستقلة لعمال الوظيف العمومي، أو عمال التربية حتى يتحول مكتبه (الهيئة التنفيذية على المستوى المحلي) إلى عائلة متفقة على الكثير من الأمور لكونه يتحول إلى جامع للأقارب والأنساب الداعمين للأمين العام.

- يزيد التداخل بين الجماعة الضاغطة وبين القبلية في حالة الجمعيات الدينية، التي تلجأ في بحثها عن تدعيم تواجدتها ليس فقط إلى الجانب المقدس ولكن أيضا على القرابة، ومثال جماعة الإخوة المسلمين صورة حية لذلك تمت إعادة إستنساخها في الجزائر على غرار الدول العربية الأخرى، من خلال العلاقة بين حسن البنا وعبد الرحمان البني (شقيق حسن) وعبد الحكيم عابدين (زوج شقيقة حسن البنا) وسعيد رمضان (زوج إبنة حسن البنا) وأسعد حكيم (شقيق زوجة عبد الرحمان البني)، وكلهم كانوا أعضاء في مكتب الإرشاد الذي سيطرة عليه عائلة البنا إذ كان لها 30 بالمائة من أصل أصواته البالغة اثنا عشر صوتا.<sup>(1)</sup> وذلك ما نلاحظه على جمعية الإرشاد والإصلاح في الجزائر خصوصا على مستوى مكاتبها الولائية أين تختلط علاقات النسب والمصاهرة. وفي هذه الحالة يصعب التفريق بين الولاء للجماعة الضاغطة والولاء القبلي القرابي. مما يدفعنا إلى القول أن التداخل يزداد بين الجمعية الدينية وبين القبلية في هذه الحالة بالذات.

إن مقارنة الواقع السياسي في الجزائر ومحاولة تشريحه لا بد من أن تمر عبر قنوات الإجتماعي والثقافي فيها إلى درجة أن الممارسة السياسية أي كان شكلها تنماهى مع الثقافي لتجعل من المعطى الأنثروبولوجي آلية تفسير ضرورية نابعة من وعي الجزائري لذاته القبلية مما يحول هذه الأخيرة إلى محرك رئيسي للحقل السياسي معبر عنها في عمليات التفضيل السياسي، وأهم معيار لأي إختيار خصوصا في العملية الإنتخابية، فهو يخترق كل أدوات التحديث السياسي ويحول السياسي إلى ربيبا للإجتماعي، ويدعونا ونحن في هذا المقام من الدراسة إلى القول بأن القبلية سواء في إستمرار تواجدتها ليس في الصورة التقليدية المعطاة لها ولكن في الوعي الجماعي الجزائري، أو في صورها المستحدثة قوة ضاغطة على الحقل السياسي، وبمقاربة ذلك بالتعاريف المقدمة لجماعات الضغط يمكننا أن نورد إمكانية كون القبيلة جماعة ضغط في الجزائر صحيح ليس بنفس الصورة ولا القوة الموجودة عليه في دول عربية أخرى مثل اليمن أو ليبيا، ولكن لا مناص من إعتبارها فاعل سياسي.

<sup>1</sup> أحمد زايد و عروس الزبير، مرجع سبق ذكره، ص 255

يلاحظ القارئ الكريم على أن تناولنا لآليات التحديث لم يأخذ نفس المنحى الذي يأخذه في العلوم السياسية، وإكتفينا بتقريب مفهوم الشعب من القبلية، والجماعات الضاغطة والدولة، دون أن نتناول الأحزاب السياسية والمشاركة السياسية ودور المجتمع المدني والانتخابات، وذلك لكوننا خصصنا لها الباب الموالي.

### المبحث الثالث: أشكال الدور السياسي للقبلية في الجزائر:

إن التعبيرات السياسية للقبلية في الجزائر تمثل أكبر أشكال التضامن الجماعي وتؤكد ذلك المعنى الرمزي والواسع، النسب والنسب البعيد، أو ما يماثله من أشكال التحالف والولاء والانتماء، فهذه الرمزية ذات التظاهرات السياسية والمجسدة لإستمرار وعي الجزائري بكيونته القبلية أصبحت تشكل الاطار الحقيقي الحالي للقبلية في الجزائر، وهذا ما يؤكد فكرة "هيشتر" Hechter من أن وجود مصالح مادية مشتركة لا يكفي وحده لتطوير أو خلق تضامن مجموعة ما ولإنجاح فعل معين خصوصا السياسي منه،<sup>(1)</sup> حيث نلاحظ أن البنيات الإجتماعية العروضية طرحت نفسها كبديل في فترات متعددة خصوصا وأن لا أحد يشكك في إسهامها في تاريخ الجزائر وبناء الوطن، وهذا ما قد يدل على أنها أجابت مع الزمن عن ذلك الإشكال المطروح بخصوص مدى استعداد القبلية لمسايرة مقتضيات التغيير الاجتماعي ومتطلبات العصر، وقد جاءت ردا على تطبيقات الأيديولوجية اليعقوبية التي دفاعا عن فكرة الدولة/ الأمة الواحدة رفضت المعطى القبلي. فالدولة الوطنية حملت خطابا تنمويا لكنها نسيت أن التنمية في كل تجلياتها مرآة تعكس التنمية السياسية التي تقتضي المشاركة وروح المواطنة والولاء، الشيء الذي لم يتوفر لها كما تقتضيه شروط الأيديولوجية اليعقوبية للنظام، فقد كانت الولاءات الفوقية دائما ما تتعارض مع الولاءات التحتية (للعرش والجهة). وكان يفترض في الولاءات التحتية المحلية أن تتفاعل فيما بينها وتتصهر لتحقيق عملية البناء الوطني، ولكنها كانت مهمينة على الجزائري أكثر من هيمنة الخطاب الأيديولوجي.

إن تتبع واقع المجتمع الجزائري خصوصا المحلي يؤكد أن الظروف لم تغير من التراتبية الاجتماعية والتمثلات السياسية الخاصة بالتنظيم القبلي، فلا الدولة الحديثة ولا العنف المادي أو المعنوي الذي رافق تأسيسها وتوطيد أركانها ولا إعادة ترتيب البيت الاجتماعي الجزائري الناجم عن التغييرات الاجتماعية والاقتصادية استطاع أن يقضي أو يجعل أشكال الانتماء أو التنظيم الاجتماعي الأولي تتآكل، بحيث بقي ذلك الإرتباط بين السياسي والنموذج التنظيمي القبلي، وهذا ما قد يفسر ولو جزئيا استمرار النزعة أو لنقل إعادة

<sup>1</sup> Poutignet Phillippe, Streiff Fenart, **Théorie de l'éthnicité**, Paris, PUF, le sociologue, 1995, p 116

قبلنة المجتمع، واستمرار الأفراد إما طوعية أو مضطرين إلى الإجتماع أو التمسك بعروشهم وجهاتهم. فالإجتثات والتفسخ الظاهري للبنيات التقليدية في الجزائر بفعل الإستعمار أو التصنيع والتحديث والعولمة وحتى الصراعات الداخلية أنتجت آثار لم تكن متوقعة من الأنثروبولوجيين، فبدل الإختفاء فإن الأشكال المختلفة القبلية إزدادت مطالبها وظهرت إلى النور وهذا ما أكده " ماهي " Mahé في دراسته للمجتمع المحلي القبلي<sup>(1)</sup>. ونجد أنفسنا على المستوى السياسي والثقافي أمام سياق شديدي مغاير لذوبان المحلي في العالمي الذي يبرز على المستوى الإقتصادي، أين يزداد يوما بعد يوم دور المحلي في تعبيراته القبلية.

### المطلب الأول: النخبة، الصفوة والقبلية:

لقد كانت الأنثروبولوجيا الكلاسيكية في دراستها للقبلية تعبر عن المشيخة القبلية من خلال زعيم (شيخ) القبيلة وهو رئيسها وحاكمها الفعلي وأهم مصادر قوتها، بحيث جرى العرف والتقليد القبلي على وجوب توفر خصائص فيه نذكر من بينها:

-النسب الإجتماعي.

-الحكمة والكفاءة والإقتدار على حل مشاكل القبيلة.

-الشجاعة.

-الصبر.

-الكرم.

-التواضع.

-حسن السلوك والشيم.

-المعرفة الجيدة بالأعراف والتقاليد القبلية.

-التدين والإنتماء إلى رابطة أو زاوية دينية.

فشيخ القبيلة يقترن من صورة الشخصية الكاريزمية لكونه كان يجمع بين القدرات الذاتية من كفاءة وحكمة وعلم ودين وخلق وبين الإنتماء الإجتماعي والديني من خلال الخصال الحميدة والشيم الكريمة التي تزيد من رفعة مكانته الاجتماعية، ونلمس هنا ذلك التماهي بين الذاتي والديني والاجتماعي فيما كانت تصوره

<sup>1</sup> Alain Mahé, La révolte des anciens et des modernes, de la tribu à la commune dans la Kabylie contemporaine, in **tribus et pouvoirs en terre d'islam**, recherches collectifs sous la direction de Hoshan Dawod, Paris, Armond colin, 2001, p201

الأنثروبولوجيا بالتقليدي. ومهما يكن فإن كل ذلك كان يؤهله لمسؤولية "الشيخ" التي كانت تلقى على عاتقه مجموعة من الواجبات والإلتزامات منها:

- العمل على تحقيق تماسك الوحدة القبلية بإعتباره رمزها وزعامتها السياسية، تلك الزعامة التي تعني تسيير الشأن العام للقبيلة.

- تفعيل آليات التشاور من خلال مجالس القبيلة.

- قيادة القبيلة وتمثيلها خارجيا والدفاع عنها والسعي لتحقيق أهدافها وبلوغ والمحافظة على حقوقها، والتعبير عن مصالح كل عضو فيها، وتحمل المسؤولية كاملة عنها أمام الأضداد.

إن واجبه الأول إذا هو ممارسة السلطة بإسم الجماعة (أفراد القبيلة كلهم). وهذه الصورة نظريا لم تتغير مع الزمن إلا نسبيا، وتاريخ المجتمع العربي الإسلامي عموما بهذه الصورة السياسية من قبل الإسلام وبعده سواء في حكم الخلفاء الراشدين أو بني أمية أو بني العباس أو الفاطميين، وهي ذاتها في تاريخ الجزائر القديم والحديث، فنحن نلمس هذه الصفات والشروط والواجبات في تسيير الشأن العام في "مسينيسا" ولكن أيضا في "الأمير عبد القادر" و"الشيخ بوعمامة" و"الشيخ المقراني"<sup>(1)</sup>. وقد إستمر هذا الموروث الثقافي الحضاري القبلي إلى يومنا، ليذكرنا بالعصبية الواحدة فالخليج العربي مكون من إثني عشر دولة تعود في أصولها كلها إل قبيلة عنزة،<sup>(2)</sup> والمثال الحي الذي يصور ذلك هو مبايعة رؤساء القبائل للأمير "عبد القادر بن محي الدين"<sup>(3)</sup> مثل بني شقران وبني غدوا وسجراة وقبائل غريس والعطاف وسنجاس وبني القصير ومرابطي محاجة وصبيح وبني خويدم وبني العباس وعكرمة والمحال وفليتة والمكاحليه والبرجية والدوائر والزمالة والغرابية وقبائل اليعقوبية من الجعافرة والحساسنة وبني خالد وبني إبراهيم وخلافة وغيرهم، ويدلل عليه أيضا أوامر الأمير التي صدرت إلى القبائل العربية والبربرية والتي أورد "إبراهيم مياسي" نصها الذي يبدأ ب: " الحمد لله إلى قبيلة كذا... خصوصا أشرافها وعلمائها وأعيانها...".<sup>(4)</sup> كما يؤكد ذلك "بوحنية قوي" في تشريحه

<sup>1</sup> هنالك إستعمال رمزي لمصطلح "الشيخ" في الجزائر إلى درجة أنه تحول إلى إسم علم، إن نبرة الإحترام والتقدير المنبعثة من ذلك الإستعمال لا علاقة لها بمحدد العمر في الأنثروبولوجيا، رمزيته نلمسها في دلالات المعرفة والقدرة والحكمة والمكانة المعطاة للشخص المنادى بالشيخ، فمثلا الأستاذ ينادى عليه بكلمة الشيخ ومدرب الرياضة كذلك وقائد الفرقة الموسيقية وغيرها من الأمثلة التي تؤكد إستقرار مفهوم "الشيخ" في الذاكرة الجماعية الجزائرية.

<sup>2</sup> Burhan Ghalioun, op cité, p 121

<sup>3</sup> شارل هنري تشرشل، حياة الأمير عبد القادر، ترجمة وتعليق: أبو القاسم سعد الله، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1974) ص 59

<sup>4</sup> إبراهيم مياسي، مرجع سابق الذكر، ص 31

السياسي للانتخابات البرلمانية الجزائرية لعام 2007<sup>(1)</sup> بإعتماد الروابط العشائرية لتأكيد الزعامة القبلية ولكن الأهم السياسية. وهذا ما قد ينطبق على الصفوة والنخب الحاكمة سواء على المستوى الوطني أو المحلي، ولكن قبل أن نتعمق في توصيف ذلك نتساءل ما هو مفهوم الصفوة؟ وهل يمكننا الحديث عن نخبة قبلية؟ إن مفهوم النخبة مفهوم فضفاض وواسع يجمع في إنتمائه بين حقوق معرفية متعددة، فمن: علم النفس الإجتماعي أخذ مفاهيم من مثل الدور، المكانة، الجماعة، إنتاج القيم الرمزية وإعادة إنتاجها، القدرة التنظيمية والقيادة وغيرها. وعلم السياسة أخذ عنه مفاهيم مثل: السلطة، الإستقلالية، الشرعية والقدرة على التسيير والجمهير وكل ما يتفرع عنها. وأخذ علم الاجتماع عنه مفاهيم من مثل الموارد الإجتماعية، إنتاج القيم وتمثلات الرموز والبناء الإجتماعي والمراتبية والتنقل الإجتماعي. بينما جمعت الأنثروبولوجيا كل هذه القيم لإعادة صياغتها تبعا للمقاربة الأنثروبولوجية وتبعا لميدان التخصص.

إن التعريف العام الذي يمكننا أن نعطيه للصفوة يركز على ثلاث معايير هي: القلة وإستعداداتها الذاتية، مكانتها الإجتماعية ووضعها المادي (نحن لا نقصد الاقتصادي فقط)، وممارستها للهيمنة والنفوذ. ومنه يمكننا أن نقول على أن الصفوة هي أي جماعة من الأفراد معروفة اجتماعيا ولها خصائص وسمات ذات قيمة معينة كالقدرة العقلية أو الوضع الإداري المرموق أو القوة العسكرية، وهذه الخصائص ترتبط بدرجة عالية من الهيمنة والنفوذ. إنها أقلية داخل التجمع الاجتماعي مثل المجتمع والدولة والحزب السياسي، فهي أية جماعة تمارس نفوذا متفوقا داخل المجتمع ومن بينها ما نسميه بالصفوة السياسية الحاكمة.

إن موضوع الصفوة والنخبة كان دوما محل إهتمام علمي من قبل الكثيرين من أمثال "موسكا" و"ميلز" و"باريتو"، فقد عرفها هذا الأخير على " أنها تتكون من أولئك الأشخاص الذين يظهرون نوعا من الإستعدادات العالمية في ميدانهم أو في أنشطة أخرى أي أن لهم صفات خاصة، ويدخل في نطاق الصفوة كل من عن طريق عمله أو مواهبه الطبيعية يستطيع تحقيق نجاح بارز لبقية الناس".<sup>(2)</sup> بينما يذهب عالم الاجتماع الايطالي 'ج. موسكا' إلى أن الصفوة تتكون من "أقلية من الأشخاص الذين يمسكون بالسلطة في المجتمع"، هذه الأقلية تتمثل في طبقة اجتماعية حاكمة أو مهيمنة تسمح لها قوتها من إعتلاء السلطة بفضل تنظيمها وطبيعة بنائها، وترتبط بين الأعضاء المكونين للنخبة لعلاقات قرابية أو مصلحة أو أيديولوجية أو ثقافية، مما يضمن لها وحدة التفكير والإلتحام في جماعات فيما يشبه الطبقة المميزة. والنخبة في الحقيقة نخب على حد

<sup>5</sup> بوحنية قوي وآخرون، الانتخابات البرلمانية الجزائرية عام 2007، مقارنة من خلال بعض ميكانيزمات التنمية السياسية،

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، فيفري 2008) ص 356

<sup>2</sup> Pareto Vilfredo, traité de sociologie générale, Genève, édition Droz, 1968, p 61

تعبير "ر. أرون" R.Aron الذي قال بهذا التعدد بتعدد الموارد الاجتماعية وتنوع وتعدد الرموز، لذلك نتحدث كما سنرى لاحقا عن نخبة إقتصادية، ونخبة إجتماعية، ونخبة سياسية. والنخبة تتغير بتغير تلك الموارد ليعاد توزيع المراتبية الإجتماعية من جديد، كما يعترف كل من "بودون" و"بوريكو" بتعددية النخب بالنظر إلى البنية الإجتماعية، على إعتبار أن طرق إختيار النخب وإصطفائها للمكانة التي تحتلها وللموارد التي تتوفر لها من أجل مساعدتها على إدراك تلك المكانة وتعزيزها، إضافة إلى العلاقة بين النخب تجانسا أو تجزؤا وترتبط كلها بالبنية الإجتماعية.<sup>(1)</sup> ومهما يكن فإن تعريفات النخبة تمحورت حول إتجاهين: الأول إجتماعي يستند في تحديد المفهوم إلى معيار الموقع الذي يحتله الفرد في سلم المراتبية الإجتماعية، إذ بموجب هذا المعيار يتم الربط بين النخبة والحقوق والمسؤوليات المترتبة على موقع معين في بنية إجتماعية. وفي هذه الحالة يمكننا الحديث عن نخبة قبلية وجهوية في الجزائر. أما الإتجاه الثاني فنفسي يعتمد المعيار السلوكي في التحديد، يكون الفرد بموجبه منتمي إلى النخبة على أن يكون قادرا على التأثير بسلوكه في أفعال وسلوكيات أشخاص آخرين، هذا النمط العلائقي يؤدي إلى قيام علاقات تبعية شخصية بدلا من أن تكون بين المواقع والمناصب في إطار بناء قائم، وفي هذه الحالة أيضا يمكننا الحديث عن نخبة قبلية وجهوية في الجزائر. وقد مثلت النخبة أداة تحليل سوسيولوجي للمؤسسات والبنى الإجتماعية عامة والسياسية منها خاصة، وذلك إنطلاقا من وجود ما يشبه العلاقة التبادلية بين هذه النخب والبيئة الإجتماعية التي تتبلور فيها. فالنخبة فئة إجتماعية تتحدد من خلال مكانتها، وتتميز بإمتلاك نفوذ وإمتيازات، وذلك بموجب إختيارات يحدد معاييرها الإجماع الإجتماعي، فتبعا لتعدد المعايير تتعدد النخب، وهو ما يسمح بهامش واسع من الإستقلالية، فيوفر لها فرصة إنتاج الأبعاد والقيم الرمزية.

وقد ميز الصفويين بين مستويين داخل الصفة ذاتها، مستويات عليا ومستويات دنيا، ويكمن الإختلاف في درجة ونمط النفوذ الذي يكون لكل عضو من أعضائها، وتلعب الشريحة الدنيا منها على المستوى المحلي دور الوسيط بين متخذي القرار وبقية المجتمع، إنها الوسط بين المحكومين والحكام (الصفوة الدنيا). فالصفوة الحاكمة إن كانت تتكون من أشخاص ترقى بهم مناصبهم إلى مركز أعلى من المحيط العادي الذي يعيش فيه أقرانهم، وهم من مركزهم هذا وبحكمه مؤهلون لإصدار القرارات الهامة وتسيير الشأن العام، ومن ثم فإن عجزهم عن إصدار قرار ما، هو في حد ذاته نوعا من التصرف قد تترتب عنه آثارا أشد خطورة مما لو أصدروا قرارا بالفعل، إن هذه الوضعية للنخبة تنطبق إلى أبعد الحدود على الصفوة الحاكمة في الجزائر.

<sup>1</sup> Raymond Aron, classe sociale, classe politique et classe dirigeante, archives Européennes de sociologie, tome 1 n ; 02, 1960



وقد تعددت التصنيفات للصفوة ومنها الست أنواع التالية:<sup>(1)</sup>

- الصفوات التقليدية
- الصفوات التكنوقراطية
- الصفوة الكاريزمية
- الصفوات الأيديولوجية
- الصفات الرمزية
- الصفوات العسكرية
- الصفوات المثقفة

فما هو موقع الزعامة القبلية من هذا التصنيف ؟

إنه من الصعوبة العلمية بدرجة الإكتفاء بجدولة الزعامة القبلية ضمن أحد أنواع هذه الصفوات، وذلك لأن نفوذ القبيلة مستمد من مصادر عديدة مرتبطة بطبيعة البناء الإجتماعي والنظام الأبوي السائد في الجزائر مثل كل الدول العربية، فالتكوين البشري للقبيلة وقدراتها الناجمة عن قدرات الأفراد المادية والمالية وحجمها إذا أضفنا إليه المد القبلي الواسع المرتبط بالبنية عم والجهوية والمناطقية يصعب من التصنيف. فالأشخاص المرموقة في عرش أو جهة ما قد يمتازون بصفات تقاربهم من الكاريزما وقد يجمعون بين القدرات العلمية والثقافية والدينية، وقد تكون المكانة التي بلغوها في الجيش تمثل صفوة ذلك العرش أو تلك المنطقة أو الجهة. لذلك من الصعب تصنيف الزعامة ضمن أحد الأنواع التي قدمها علم الإجتماع السياسي،<sup>(2)</sup> ولكننا يمكن أن نقول بتلك الصفة الغالبة والتي لا تنفي باقي الصفات، إنها التقليدية، ولعل إرتباط هذه الصفة بكل ما تتناول النظام القبلي أو مسه بدراسة ومقارنة من قبل جمع الدارسين هو وراء "خندقة" مفهومها في كل ما هو تقليدي، بدائي ومتخلف. فالزعامة في العرش الجزائري أو المكانة المروقة في الجهة مرتبط صحيح بصفات الشخص أو الأشخاص ولكنها مرتبطة أيضا برأسماله الإجتماعي والديني (الزاوية أو الطريقة التي ينتمي

<sup>1</sup> محمد السويدي، مرجع سابق الذكر، ص 73-77

<sup>1</sup> يلاحظ إختلاف بين مفهوم الصفوة عند "باريتو" وطبيعة الصفوة القبلية في المجتمع الجزائري. إن "باريتو" صور المجتمع على أنه: "صفوي غير أرسنقراطي" وأن دورة الصفوة ليست وراثية. بينما حولتها الممارسة السياسية في الجزائر إلى وراثية تصورنا لنا الشراكة بين الصفوات العسكرية والتكنوقراطية والمالية الإقتصادية والدينية، بل ولاحظ الدارسون ذلك التحول من صفوة إلى صفوة أخرى، فتجد إين العسكري مقال مهم، وإين الزاوية المؤثرة يتبوء المناصب الإدارية المهمة وهكذا.

إليها)، وقد تكون مرتبطة بالمكانة التي بلغها في مؤسسات الدولة أو الحزب أو تكون ناجمة عن منصب عسكري، مع كل ما ينتج عن ذلك في إطار تبادل المصالح في شبكة العلاقات.

وتبقى الزعامة الدينية تتمتع بسلطة انبثقت من العقيدة الدينية ترسخت في أبنية اجتماعية تعود جذورها إلى ماضي مجيد، إنها صفوة أرسنقراطية، لكن يبقى أن أعيان وزعماء العروش في المناطق الداخلية الجزائرية يعتمدوا أرضية الدين لكن الأهم العادات والتقاليد التي تجعل من العروش بنيات محافظة. وعليه يمكن أن نقول إنه إذا كان النظام القبلي إعتد لمدة طويلة من الزمن على الزعامة والمشخة القبلية كتجسيد للصفوة التقليدية، فإن الشأن السياسي الحديث عكس نفسه عليه سواء في الشكل أو في المظهر ودفع هذا النظام إلى التنوع في +صفوته في إطار عملية تجديد النخب التي تناولناها في باب الجهاز المفاهيمي وأدى منطقيا إلى تكثيف علاقاته، فمد خيوطه وتعددت مشاربه لتصب في بوتقة واحدة تخدم المصالح القرابية بالدرجة الأولى ثم الشللية والمناطقية، مما يؤكد تنامي وتنوع الدور السياسي للقبلية الذي تظهره الصور الصفوية التالية:

- الصفوة الدينية: نظريا هي صفوة تقليدية سلطتها تقوم على إحترام المقدس الشائع بين الناس، مكونة من علماء الدين وشيوخ الطرق الدينية والزوايا، وقد عمل النظام السياسي دوما على إحتوائها وإصطفافها حسب الفترات وحسب الحالات. إلا أنه يجب الإشارة إلى ذلك الفرق الموجود بين الدين الرسمي والدين الشعبي، أين يمثل العلماء ورجال الدين التابعين لوزارة الشؤون الدينية الأول، بينما تمثل الطرق الدينية والزوايا الثاني والذي طالما كان أكثر تأثير في أرياف الجزائر وصحرائها مثل الطريقة القادرية والتيجانية.

- الصفوة التكنوقراطية والثقافية: لقد كان التكنوقراطيين والمتقنين دائما مطية النظام السياسي في الجزائر، فالأوائل كونت أغلبهم الدولة الوطنية، ينتمون حسب دراسات قام بها باحثون أمثال: "عبد الناصر جابي" أو "مغنية الأزرق" إلى الطبقة البرجوازية المتوسطة، وسمحت لهم مؤهلاتهم التقنية من إعتلاء مناصب سلطة هامة في مؤسسات الدولة. أما المتقنين وبغض النظر عن مجالات إختصاصهم وبدون الغوص في ثنائية المعرب والمفرنس لأننا ننتاولها لاحقا، إلا أن ما يهمننا في هذا المقام هو كون الجميع ينتسب إلى تركيبة اجتماعية (أصوله) قبلية أو إلى منطقة أو جهة ما، ورغم كفاءاتهم التقنية والعلمية وعلو المناصب التي وصلوا إليها إلا أنهم في أغلب الحالات أكثر تشددا في ولاءهم القبلي والجهوي لأنه يمثل لهم سداد الأمان الذي يحميهم ويدعمهم في مواقعهم. لذلك كان طبيعي أن تعتمد الكثير من الأحزاب الجزائرية في إستراتيجيتها لإدارة العملية الإنتخابية على إقحام أبناء العروش والقبائل القوية والنافذة على المستوى المحلي، ولو حظ إتهجاه بدأ مع تسعينيات القرن الماضي إلى إختيارهم من بين الكفاءات والمتقنين إن أمكن ذلك.

-الصفوة العسكرية: رغم إجماع الدارسين في العلوم السياسية خصوصا على الدور الفاعل لمؤسسة الجيش في تراتيبات النظام السياسي الجزائري إلا أنها كانت دوما تغفل الجانب الإجتماعي بمعطياته الأنثروبولوجية لهذه المؤسسة، فالعسكري الجزائري وبغض النظر عن انتمائه إلى الجيش كهيئة منظمة لا ينسى ولائه إلى جماعته الإجتماعية القبلية، فيعمل على رعاية علاقاته مع إطار قرابي بحيث يقدم أو يطلب خدمات ودعم لهذه القرابة. ولكن التعبير السياسي الأهم بالنسبة للمؤسسة العسكرية هو الجهوية التي تمتد جذورها إلى حرب التحرير التي عرفت صراع بين السياسي والعسكري وبين الداخل والخارج، صراعات وجدت أساسها في تلك الصراعات الجهوية.

كما يمكننا أن نسجل أيضا ذلك الطابع المحلي في عمليات الترشيح كأحد أوجه الممارسة السياسية، فلا زال السياسي الجزائري -بما فيهم رؤساء الحكومات- يفضل الترشيح في قريته أو مدينته بالتبني مثل "بلعيد عبد السلام"، "مقداد سيفي"، "علي بن فليس"، "أحمد أويحي" وغيرهم. كما يمكننا أن نستشهد في إطار التوليفة الجهوية للسلطة في النسق السياسي الجزائري مثال سيطرة أبناء منطقة تلمسان على حساب أبناء الولايات الغربية الأخرى رغم أنها لا تظهر جليا على مستوى النخب المركزية (رئيس حكومة واحد) ولكنها تتحقق بدرجة كبيرة قياسا على النخبة الكلية، إذ يلاحظ سيطرة تمثيل أبناء تلمسان للجهة الغربية كلها من خلال حواضرها: تلمسان مدينة وندرومة على حساب أبناء المدن والولايات الأخرى بما فيها المدينة الكبيرة وهران ناهيك عن المدن الأخرى مثل سعيدة، معسكر، مستغانم...

عموما شهدت النخبة الجزائرية في العشرينين الأخيرتين حراكا إجتماعيا صاعدا يرتبط بالدور الذي إطلعت به في سياق تاريخي وإجتماعي قائم بفضل تغير معايير هذا الحراك، ولكن هل لهذا الحراك الذي عرفته النخبة السياسية أثر في تحديد آليات إشتغال المنظومة السياسية؟ وهل دعم هذا الحراك شرعية الدولة الوطنية؟

#### المطلب الثاني: من المجلس القبلي إلى المجلس البلدي:

صور لنا "خليل عبد الكريم" ذلك المخاض الطويل من القبيلة إلى الدولة المركزية في المجتمع العربي، أكده "بيار بونت" Pierre Bonte عندما أشار إلى تلك المرونة التي يتمتع بها النموذج القبلي والتي كانت أساسا وراء استمراره في مختلف الحقب التاريخية وسمحت له بالتأقلم مع الظروف حتى الصعبة والمساهمة في إنشاء الدولة وفي تسيير شؤونها، وتعامل بنفس المرونة مع إعادة تشكيل الهويات الاجتماعية والسياسية دون أن يخسر جوهره، وكان ذلك وراء استمرار القبيلة كمؤسسة هوياتية رغم التحديث على الشاكلة

الغربية،<sup>(1)</sup> والنموذج القبلي العروشي والجهوي الجزائري يكرس هذا الوضع، فالجزائر كانت الدولة الأخيرة التي كان ينتظر منها تلك العودة للقبلية إلى واجهة الأحداث، عودة أولى في القرن التاسع عشر ترجمتها الانتفاضات القبلية على الاستعمار الفرنسي، وعودة مقنعة أولا ثم ظاهرة في صورة أكثر حداثة ورمزية مع نهاية القرن العشرين. واستبعاد تلك العودة كان مبررا بالصدمات التي تعرض لها البناء الاجتماعي في الجزائر والتي كان أهمها الاستيطان الفرنسي وانعكاساته على البنية الاقتصادية ثم الدولة الوطنية بخطابها الرسمي ومشروعها التحديثي. حيث حاول الطرفان تحت غطاء الرسالة الحضارية من قبل فرنسا وتحقيق التنمية من قبل الدولة الوطنية بأساليب واستراتيجيات مختلفة لكن قاسمها المشترك هو تعويض النظام القبلي بإدارة حديثة، ويستشهد في هذا المجال "ماهي" Mahé بمنطقة القبائل التي كانت حسبه بعيدة كل البعد عن فرضية عودة القبيلة وذلك لأن هذه المنطقة الريفية في أغلبها أظهرت مؤشرات عن الحداثة السياسية،<sup>(2)</sup> سواء ما تعلق بسبق وأهمية الهجرة العمالية إلى فرنسا للكثير من أبنائها، أو اسهامها في الحركة الوطنية أثناء الحقبة الاستعمارية أو معارضتها السياسية لنظام الدولة الوطنية.

وهنا يجب أن نشير إلى أن المحلي كمجال طبيعي للبناء القبلي في الجزائر يزودنا بأدوات كثيرة لتحليل استمرار الدور السياسي للقبلية حتى وإن كان في صور محدثة هي تعبير عن تأقلمها مع العصر. فالمحلي في المجتمع الجزائري يحمل دلالة التاريخ والدين والتقاليد والإرتباط بالأصل والأرض، فهو يبرز بإعتباره رمزا يحمل في طياته تناقض بينه وبين السلطة السياسية المركزية، ولكن أيضا تناقض بين الريفي والحضري، إنه بناء تاريخي تراكمي له تلك القدرة الغربية في حالات الهزات والصدمات الاجتماعية والإقتصادية والسياسية على تحويل التناقض إلى آلية لأستمراره ببنائه وإن كان حديثا أو كما يسميه "ج. دوران" بتناغم المتناقضات.<sup>(3)</sup> فالمجال المحلي هو كل ما له علاقة بالمكان (الأرض أو الإقليم)،<sup>(4)</sup> وخاصة ما يتعلق بالبعد المحلي للشؤون الاجتماعية والإقتصادية والسياسية، معبر عنه بالمكان الأساسي للمجال الجغرافي. إن المكان يحمل مبدئيا اسمه لتعريفه وإعطائه دلالة وبعدا رمزيا يترجم انسجاما داخليا للمجال المعاش ومصدر انتماء،

<sup>1</sup> Bonte P, Conte E, Hames C, Wedoud Ould Cheikh, **Al-Ansab**, la quête des origines, Anthropologie historique de la société Arabe, Paris, éditions de la maison des sciences de l'Homme, p 53

<sup>2</sup> Mahi A, « les assemblées villageoises dans la Kabylie contemporaine ; traditionalisme par excès de modernité ou modernisme par excès de tradition », **études rurales**, n° 155-156, 2000, p180

<sup>2</sup> جيلبير دوران، الأنثروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، أنساقها، ترجمة مصباح الصمد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط1، 1991) ص 327

<sup>3</sup> المعبر عنهما في الأنثروبولوجيا الإقتصادية بالملكية وتداولها، وفي الأنثروبولوجيا الاجتماعية بقاعدة السكنى.

وتساهم التسمية في تكوين إقليمية ناجمة عن نظام ثلاثي البعد: "مجتمع، مجال، زمن" تؤدي إلى التملك والشعور بالانتماء إلى جماعة ما،<sup>(1)</sup> ويكفي للتأكيد على ذلك الإشارة إلى تسميات الكثيرة من الدواوير والقرى الجزائرية التي تبدأ ب: "بني" أو "ولاد" أو "آيت"، ففي ولاية سعيدة على سبيل المثال وليس الحصر نجد دوار "أولاد معاشو" بدائرة عين الحجر " و"أولاد علي" في بلدية الرباحية، ناهيك عن تسمية دائرة كاملة على اسم قبيلة هي دائرة "أولاد براهيم".

لذلك كان الحديث عن المحلي أنثروبولوجيا هو بالضرورة حديث عن المكان الذي لا يمكن تصويره إلا معمورا، حيث يدرك الفرد حسيا محيطه وينسجم معه، كما أن المحلي يعبر عن دخول في علاقات مع الأشخاص والأشياء، إنه يعني برسم حدود تشكل نطاقات لممارسة السلطة التي تؤسس فيها تبادلات وعلاقات داخلية وخارجية، إجتماعية وإقتصادية وسياسية وثقافية. لذلك ففي فترات سابقة كان التنظيم القبلي يترجم وجود سلطة محلية لم يستطع العثمانيين الاستيلاء عليها ولا الإستعمار الفرنسي من خلال مكاتبه المختلطة ولا تأطيره الإداري ولا قوانينه أخذها من العرش والقبيلة التي يمثل مجلسها ليس فقط تلك الرابطة الدموية والإجتماعية لأفراده لكنه يعني أيضا التمسك بالتقاليد والأعراف الموروثة عن الأجداد وشدة التدين.<sup>(2)</sup>

وبعد الاستقلال سبق أن سجلنا ذلك الخطاب المزوج للدولة الوطنية التي عمدت إلى تعويض ما تبقى من بنايات تقليدية بتنظيم إداري محكم على المستوى المحلي أين كانت خلايا جبهة التحرير الوطني تلعب الدور الأساسي، لكن قبلية نخب هذه الدولة وتجذر روح الانتماء عند الجزائري دفعت نفس الدولة إلى تطبيق التقسيم البلدي لسنة 1984 الذي استنسخ إلى أبعد الحدود التوزيع القبلي خصوصا في المناطق الداخلية حيث يبرز النفوذ القبلي على المجالس الشعبية البلدية والولائية مضرجا بمسحة أيديولوجية، وحيث تبدو لنا التحالفات على أنها سياسية حزبية لكنها في حقيقة الأمر عروشية هذا إذا إستثنينا المراكز الحضرية الكبرى مثل الجزائر قسنطينة ووهران وعنابة، لأن القول بالمحلي يتعدى الطرح المادي والرسمي فهو فضاء اجتماعي وثقافي واقتصادي وسياسي. إنه يتعدى الطرح المادي الذي يريده أن يكون مجرد آلية إدارية تمثلها بلديات ودوائر وولايات تخضع لتسيير مجالس شعبية محلية وسلطة مركزية. كما يتعدى الطرح الرسمي

<sup>4</sup> حسني بوكرزازة وعبد الحميد بوغابة، الجبال النلية الشرقية: مقارنة أحادية لمجال المحلي، بحث صادر في إنسانيات عدد

16 جانفي/أفريل 2002، الجزائر مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، ص 29

<sup>1</sup> في إطار نظرة ديغول للجزائر وتطبيقه لإستراتيجية جديدة ما يهمننا فيها هو التقسيم الإداري لسنة 1958، والذي ربط فيه بين التقسيم الإداري والتركيبة الاجتماعية للجزائريين، أي بين الانتماء القبلي والمجالس البلدية.

الذي يفرض مجموعة من الإجراءات الإدارية الواجب إتباعها في كل ما يمس حياة المحلي، ويعوض العرف القبلي بالقانون المدني الجزائري ومجلس القبيلة بالمجلس الشعبي البلدي.

وإذا كان الوالي المعين على رأس الولاية ينتمي إلى منطقة أخرى تبعا لحركات النقل التي يعرفها سلك الموظفين السامين والتي تعتبر عرفا إداريا، فإن أغلبية الموظفين والفنيين والتقنيين المحيطين به في الولاية ينتمون إلى قبائل وعروش المنطقة، وضع إداري يسهل في الكثير من الأحيان بروز شبكة العلاقات القرابية القبلية، ويسهل تنفيذ هذا العرش أو ذاك على مقاليد الإدارة المحلية، تنفذ قد يأخذ صور عدة منها عمليات التوظيف المشوبة بالمحسوبية، وتوزيع الخدمات على الأقارب والمعارف. وكأن التحديث السياسي والعصرنة الحضرية لم تغير من واقع التأثير القبلي، وقد عبر "بورديو" Bourdieu عن ذلك بقوله: "إن ما يترك الملاحظ مشدوها هو دوام واستمرار البنية الاجتماعية القبلية عبر اختلاف أنماط الحياة لسكان الجزائر"،<sup>(1)</sup> إذ تحفظ الجماعة بقيمتها الاجتماعية الأكيدة ويستمر مجلس شيوخا موجودا دائما لحل النزاعات التي لا تريد الجماعة جعلها رسمية أو حتى تلك التي تعجز المؤسسات الرسمية أمامها، ويستمر ذلك المجلس في القيام بدور الحاكم في النزاعات وفي ضبط وتنظيم الرأي العام، إنها إعادة تشكيل للبنى الاجتماعية التقليدية فوق جسور التحديث السياسي والمجالس المحلية المنتخبة خير مثال على ذلك.

إن الكثير من بلديات المناطق الداخلية لا زالت محتفظة بكثير من الإعتزاز والألفة ببنائها الأولي وتظهر إنتخابات المجالس الشعبية البلدية هذا الإستمرار، فبالرغم من أن الإنتخابات المحلية ظاهريا هي تنافس بين مرشحين في عهد الحزب الواحد وبين قوائم مرشحي أحزاب سياسية منذ ولوج التعددية السياسية، إلا أنها في حقيقة الأمر تنافس عروشي، ويكون هذا الشكل السياسي صورة حية لتلاحم العصري والتقليدي في الحياة السياسية وشراكة يراها البعض طبيعية وآخرون غير طبيعية بين الأحزاب السياسية كآلية سياسية حديثة وبين العروش كبناء اجتماعي تقليدي. إن هذه الوضعية تتناقض والنتيجة الأنثروبولوجية التي بلغها الدارسين من أن القبيلة لم تعد منذ نهاية الحملة الاستعمارية ذلك الاطار السياسي الميال للحرب والعنف لكنها استمرت في تمظهرات غير ذات أهمية من خلال إسم أو ذاكرة يتشاطرها أفراد. لكن الحراك الاجتماعي الذي عرفته الجزائر والمتسم بتعبئة سياسية حيرت الدارسين من خلال مظاهره مثل المظاهرات والاجتماعات والجمعيات ومثال التآطير الذي عرفته قرى وبلديات ومدائر منطقة القبائل بعد ربيع 2001 فيما سمي بحركة

<sup>1</sup> Pierre Bourdieu, sociologie de l'Algérie, Paris, PUF, que sais-je ? 1961, p 59

العروش<sup>(1)</sup> التي نجحت في مقاطعة الاستحقاقات الانتخابية التشريعية لماي 2002 والبلدية لأكتوبر من نفس السنة. هذه الحركة التي تبرز بصورة ضمنية البعد القبلي حتى وإن كان خطاب مؤسسيها ينمي عن ثقافة سياسية حديثة، وتجعلنا نقف مرة أخرى أمام هذه المفارقة بيت التقليدي والتحديثي.

إن ما يمكننا أن نجازف به علميا ونحن في هذا المقام من البحث هو أن أي حزب سياسي بإختياره لمرشحيه من بين المنتمين لعروش قوية يضمن حصوله على مقاعد في المجلس، فهو يُفعل الولاء والتضامن الجبري لخدمة السياسي، ويظن أنه بذلك يضمن إستمرار وجوده على المستوى المحلي وإستمرار حصوله على الإعتمادات المالية من الدولة والإشتراكات من المناضلين، كما أن العرش بتبنيه لحزب يتحول إلى جماعة ضغط يستطيع من خلال تواجد أفراد منه في المجلس المحلي من تحقيق مصالحه المادية والمعنوية والحفاظ على سيطرته على المحلي، وإن هذا الوضع لا يمكن الإلمام به إلا من خلال المعرفة التامة للقرية والمدينة الصغيرة والحي الشعبي الجزائري خصوصا والتي مع حلول الثمانينات من القرن الماضي بدأت تعرف حراكا ناجما عن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية المتردية تماهى مع المطالب الثقافية التي كانت تطالب بفك قيد الاحتكار الثقافي الذي كانت تمارسه الدولة البتريمونيالية الجزائرية وتجلى ذلك في الربيع الأمازيغي وتظاهرات الغرب الجزائري في بداية ثمانينات وأحداث قسنطينة سنة 1986، حيث لوحظ تلك العودة الروحية للشباب نحو القرية خصوصا في منطقة القبائل بحثا من مساحة الحرية التي كانوا يحلمون بها بعد أن فشلوا في تحقيقها أو الحصول عليها على المستويين الجهوي والوطني، فغزو الجماعة الحقل الطبيعي لطبقة عمرية محددة بذاتها والمتمثلة في الشيوخ، لكن الظروف دفعت إلى تقارب بين الطبقتين العمريتين على مستوى "الجماعة" الممثلة لمجلس القرية والدوار حيث يورد مثلا "ماهي" في دراسته لمنطقة القبائل<sup>(2)</sup> أنه من بين 155 جمعية شكلت قائمتها ملحق مطالب حركة العروش في جويلية 1986، 100 جمعية كانت قائمة في قرى أين تأكد دور مجلس الجماعة كمجلس تقليدي، ناهيك عن الدور الذي كانت تلعبه العروش القوية في الحياة السياسية لمناطق مثل الجلفة المعروفة بنفوذ وقوة "أولاد نايل" وفي سعيدة قبائل الجعافرة والوهابية وأولاد خالد وفي البيض قبائل أحواز وفي النعامة أولاد سيدي الحاج بن يحي ورجال الحوض وأولاد عمران وغيرها.

المطلب الثالث: النزوح الريفي وقلنة المدينة:

<sup>1</sup> CADC ; La coordination des Archs, dairas, et communes de la wilaya de Tizi Ouzou

<sup>2</sup> Alain Mahé, op cité, p 222

إن المقاربات التي إتجهت إلى دراسة النزعة القبلية في المدينة الجزائرية وصلت إلى نتائج تكاد تكون خاطئة بالنظر إلى إعتبارهم أن الحداثة والعصرنة وطابع الإغواء التي تمتاز به المدينة على غرار المدن الغربية إلتهمت ما تبقى من روح القبلية، وهذا ما تتبادر صحته لأول وهلة لغير العارف بالمدينة الجزائرية خصوصا الداخلية منها. وحتى نصح طبيعة هذه العلاقة التي تعيد إلى ذاكرتنا تناغم المتناقضين الحديث (المدينة) والتقليدي (القبلية) كان من الطبيعي أن نتساءل أولا عن ماهية المدينة؟

على مستوى الدراسات الأكاديمية يمكننا أن نكتفي بمثال مدرسة "شيكاغو" التي تبنى أفكارها على كون المدينة فضاء حضري يتماثل بجسم يولد منطق خاص شبيه بذلك الذي يولده محيط طبيعي،<sup>(1)</sup> وقد تطور هذا التيار في الولايات المتحدة الأمريكية تحت تأثير التيار الأيكولوجي، وإعتبر المدينة بمثابة مخبر تتم فيه دراسة الطبيعة البشرية، وقد قام بالفعل "بول كولغ" Paul kellog بدراسة على مدينة بيتربورغ ونشرت بين 1909 و1914. إن هذه النظرة إلى المدينة نابعة من كونها مصدر ومركز التغير الإجتماعي. كما إهتم تيار هذه المدرسة بدراسة المدينة من خلال ثلاث محاور أساسية:

1- المدينة كنظام عام.

2- الجوانب المورفولوجية للمدينة-الجسم.

3- الفيزيولوجيا الحضرية.

وإذا كان هذا حال المدينة الغربية وبالتحديد الأمريكية التي يصدق عليها تحليل مدرسة شيكاغو، فما هو وضع المدينة الجزائرية؟ وهل يمكن تطبيق مقاربة هذه المدرسة على المدينة الجزائرية؟

إن المدينة الجزائرية في شكلها الذي نعرفه ذو الطابع الغربي العصري مولود حديث بالمقارنة بالتاريخ البدوي والريفي للمجتمع الجزائري، إن القول بذلك ليست فيه أي إشارة للتخلف ولكن للتأكيد على أنها إصطلاحا مولودا غربيا، كما أن في ذلك إشارة للدور الحضاري والدلالة على العلاقة بين البدو والحضر التي بنى عليها "ابن خلدون" نظريته عن نشوء الدولة، ونحن لسنا في حاجة عند هذه النقطة بالذات الإشارة إلى أنه كتب مقدمته في الجزائر التي خبر قبائلها. إن الذي شكل تاريخيا المدينة الجزائرية هو نزوح الريفيين إليها، فما هي الآثار التي تركها هذا المكون على مخاض ميلاد المدينة الجزائرية؟

إهتمت الكثير من الدراسات بظاهرة النزوح الريفي من جميع جوانبها الإقتصادية والإجتماعية والسياسية، وأجمعت على إعتبارها معوقا آخر من معوقات تنمية مجتمع مثل المجتمع الجزائري الذي وجد نفسه بعد

<sup>1</sup> Anne Raulin, anthropologie urbaine, Paris, Armond collin, 2007, p 71-72



تحقيق الإستقلال السياسي في حاجة إلى كل ما يمكن أن يساند الجهد التنموي بدل إعاقته. وكأن الدول الغربية مثل أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية أو كندا وحتى الكثير من الدول الآسيوية لم تعرف هذه الظاهرة، لكنها لم تستعملها كشمعدان تعلق عليها خطاياها. وعليه حتى نتمكن من تقديم مقاربة جديدة لفهم النزوح الريفي علينا أن نبدأ بتناول جوانبه الثقافية الكلية مستعينين بالأنثروبولوجيا التاريخية كأداة تسمح لنا بتعقبه تاريخيا دون الإسهاب في ذلك.

إن القبائل العربية التي إستوطنت مختلف الدول العربية بما فيها الجزائر تعود في أصولها إلى شبه الجزيرة العربية مثل عنزة وبكر وتميم وبني هلال... إن البداوة العربية كطابع أساسي للحياة شهدت في القرن السابق لبزوغ الإسلام حركية لا يمكن الإستهانة بها على الأقل في مظاهرها الثقافية التي كانت تربط في أغلب الأحيان بين النشاط الثقافي والإقتصادي<sup>(1)</sup> وبين ممارسة المقدس والتجاري. ورغم إختلاف الظروف الأيكولوجية بين المناطق العربية وبين شمال الجزائر وجنوبها ناهيك عن التنوع السوسيوولوجي، فإن القبائل العربية إستغلت متغير الطرق التجارية وتنامي النشاط الزراعي والرعي وحولت مناطق محددة بذاتها إلى مراكز حضرية زاد من بريقها إنتشار الإسلام مثل مكة المكرمة، القاهرة، دمشق، الجزائر وغيرها، إنه بداية الخروج من المحلي إلى الوطني والإقليمي وتوافر لشروط جديدة لإستمرار الحياة الإجتماعية حتى وإن بقيت القبالية البدوية والقبالية الحضرية أساس التنظيم الإجتماعي مع دخول متغير جوهري جديد لكل المجتمعات التي أسلمت مثله تعويض الإسلام للديانات الوثنية التي كانت سائدة.

لقد جاء في القرآن الكريم تحليل للوضع الاجتماعي الفاسد الذي كان سائدا عشية الدعوة وفي المجتمعات اللاحقة التي إنتشرت فيها، لكن فساده لا يعود إلى فساد "الإطار" الاجتماعي ولكن لفساد الديناميكيات الداخلية في الوحدة الإجتماعية (القبيلة والعشيرة)، أما الوحدة الإجتماعية العصبية فقد كانت عادية وطبيعية، لذلك جاء المقصود بالقبائل في القرآن الكريم: العرب بشكل عام وجنوب الجزيرة، ورأى الحازمي أن المقصود بالشعب في القرآن العجم (غير العرب كالبيزنطيين والفرس) إذ أنهم لا يكادون ينتسبون إلى أب قديم مثل القبائل

<sup>1</sup> يكفي أن نورد في هذا المجال مثال سوق عكاظ الذي يجد له تطبيق عملي في الحياة العصرية للمجتمع الجزائري من خلال الأسواق الأسبوعية التي تعرفها جل مناطق الجزائر، والتي لا يكتفي فيها الجزائريون بالتبادل التجاري بل تكون أيضا فرصة لربط علاقات إجتماعية وممارسة بعض الأنشطة الثقافية حيث تتحول ساحة الأسواق إلى فضاء ثقافي يعرض فيه ما نسميه بالفلكلور.

العربية بل كانوا يكتفوا بالإنتماء إلى الأماكن والصنائع. وابتشر هذا المنطق عن قناعة في المجتمعات التي وصلها الإسلام وكانت الجزائر من بينها.<sup>(1)</sup>

وأوضح القرآن ضرورة إنتماء الرسول إلى قوم محددين وثقافة معينة، إذ لا بد للدعوة من أن تنطلق من موقع معين له ثقافته وبالتالي انتماءاته القبلية، ولكي يستطيع الرسول أن يكسب قومه لا بد له من أن يتحدث بلسانهم (ثقافتهم) وأن يحس بالإنتماء إليهم، ويستمر هذا الإحساس قرون من الزمن في المجتمع العربي ليضفي عليه الإسلام طابعا مقدسا، ليعني الإلتزام الشعوري والأخلاقي بالإنتماء إلى مجموعة إنسانية، إلى طائفة، إلى قبيلة.<sup>(2)</sup> وينقل هذا الشعور إلى العصر الحديث للمجتمع الجزائري من خلال رمزية التراتيبية الإجتماعية التي يتم بموجبها الفصل بين المرابطين والأجواد، وإلربط بين الشرفاء وإنتمائهم لسلالة الرسول أو أحد الصحابة الأجلاء أو ولي صالح. أضف إلى ذلك أنه وإلى غاية سنة 1984 شكل السكان ذوو الأصول الريفية نسبة 85% من سكان الجزائر وهذا يعني بالضرورة سواد ثقافة الريف (البادية) كما ترد في الرؤية الخلدونية بمعتقداتها وتقاليدها ونظرتها للمقدس ومخيالها.

كما أن الحركة الاستيطانية الإستعمارية من خلال سياسات متعددة مثل تدمير البنى التقليدية وسياسة الأرض المحروقة ونزع الملكية كانت عاملا آخر في نزوح جماعي نحو المراكز الحضرية والذي توازي مع نزوح قيم الريف نحو المدينة ووعيتها بالحصار الحداثي الذي فرض عليها ما دفعها إلى بذل كل جهد مادي ومعنوي للحفاظ على الإستمرار الهوياتي. وبعد بناء الدولة الوطنية وتسارع وتيرة التنمية التي إستغلت المداخل الطاقوية من أجل عصرنة الحياة وتحقيق الرفاه الذي ترمز له المدينة في إطار سياسة شعبية أدت أثارها إلى تحويل الهجرة الداخلية إلى مأساة حقيقية بدل إعتبارها ديناميكية إجتماعية تسهل الإحتكاك وبالتالي الإلتحام والوعي بالولاءات الفوقية التي يمثلها الوطن والأمة ناهيك عن الخبرات إن لم نقل أنها حرية شخصية يكفلها الدستور.

وعليه يمكننا القول بأن المقاربة الأنثروبولوجية للمدينة الجزائرية تفرض علينا فهم رهان التحديث من حيث الشكل ضمن العلاقة: تقاليد/حداثة. فالتقدم التكنولوجي الذي سمح بعصرنة النسيج العمراني وإنشاء الهياكل القاعدية العصرية وتمركز مختلف الخدمات الحديثة في المدينة وشيوع إستعمال وسائل الاتصالات الحديثة

<sup>1</sup> رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، (بيروت: دار إقرأ، الطبعة الثانية، 1986) ص 33-34

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 38

بالإضافة إلى التحديث السياسي وتطور مستوى المعيشة فيها والناجم عن الريع البترولي، لم تكن تغني الريفي القديم الحضري الجديد عن أصوله.

إن المجتمع الجزائري من موقعه كمتلقي للعصرنة على الشاكلة الغربية لم يكن ليقبل بقيم التحديث دون أدنى مقاومة، فهي لم تزرع في مجال خال بل وجدت نفسها في مواجهة قيم محلية راسخة في محيطها الطبيعي وقابلة للانتقال معه سواء تعلق الأمر بالهجرة الداخلية أو الخارجية، ويكفي في هذا المجال إعطاء مثال إعادة إنتاج المهاجرين الجزائريين إلى فرنسا لنسقم الثقافي الأصلي على الأقل من خلال إجتماعهم في مقاهي على شاكلة تلك الموجودة في البلاد وتحويل بعض الأحياء في المدن الفرنسية إلى شبيهة لتلك في الجزائر.

ولا يقف الأمر عند حد عالم القيم والتقاليد في الاختلاف بين المجتمع الجزائري والمجتمعات الغربية بل يتعداه إلى مستوى العلاقة بين الريف والمدينة. ففي المجتمعات الغربية ترتبط هذه العلاقة بنوع من تقسيم العمل بين المجالين: الحضري والريفي، فالريف يتخصص عادة في الإنتاج الفلاحي والمدينة في الإنتاج الصناعي والخدماتي وتكون العلاقة بذلك علاقة تبادل اقتصادي تجاري، إنها الصورة النمطية للعلاقات الرأسمالية. ولكن هذه الثنائية المدينة/الريف في المجتمع العربي الجزائري الأبوي لم تأت نتيجة لنفس التقسيم ولم يستطع الإستعمار الإسيطاني فرض العلاقات الرأسمالية القائمة على تحقيق التراكم المالي في الوسط الحضري بإستعمال الريف كوسيلة من خلال توسيع ومكننة النشاط الأساسي فيه ألا وهو الزراعة. فالريفيين في الجزائر يعيشون إقتصاد إكتفاء ذاتي.<sup>(1)</sup>

وحتى صفة التبادل الاقتصادي تمتد إلى الاجتماعي وتقتضي بالضرورة إرتباط المجال الحضري بالريف، فقيم هذا الأخير تخترق الأول من خلال مظاهر كثيرة، لكن المجال الحضري يمارس أيضا بريقه على الريف ويخضعه لجاذبية المدينة وما تقدمه من إمكانات مادية وأسباب الرفاه. وفي هذا الصدد تحدث "محمد بوخبزة" عن تريف المدينة الجزائرية من خلال ثقل الأصول الريفية لسكان المدن الجزائرية،<sup>(2)</sup> إذ تراوحت النسبة التي قدمها للفترة الممتدة من 1962 إلى غاية 1988 بين 70% و80%، حتى وإن لم نشاطره الرأي فيما ذهب إليه من أن هذه الفئة الريفية تنازلت عن قيمها التقليدية لأن ذلك يتعارض وخصوصيات المجتمع المحلي الريفي ذو الطابع الأبوي بكل سماته.

<sup>1</sup> نفس الوضع تعيشه كل أقطار المغرب العربي، وورد في: رحمة بورقية، مرجع سابق الذكر، ص 136

<sup>2</sup> M'hammed Boukhobza, **octobre 88 évolution ou rupture**, Alger, éditions bouchène, 1991, p56

ورغم سلبيات موجات النزوح الريفي ( إذ لا يجب أن ننسى موجة عقديّة التسعينيات من القرن الماضي نتيجة ظروف أمنية إرتبطت بانتشار النشاط الإرهابي في الأرياف أكثر من المدينة) نحو المدن في الجزائر وبغض النظر عن أسبابها إلا أنه يجب أن نعود إلى التأكيد على أن الدول المتقدمة في حد ذاتها وتحت نفس الظروف تقريبا على الأقل الاقتصادية منها عرفت هذه الظاهرة ولكنها لم تشكل معوقا أمام تقدمها، بينما أصبحت كذلك في وجه تنمية المجتمع الجزائري، إن البحث في الأسباب ذلك في نظرنا لا يجب أن يغوص في طروحات الفوارق التكنولوجية ولا المادية الاقتصادية بل في المعطى الأنثروبولوجي في حد ذات، ويمكن أن نلمس الدلالة الأنثروبولوجية لظاهرة النزوح الريفي وترتيب المدينة في النقاط التالية:

- إن المدن الجزائرية شيدت على الشاكلة الغربية أين إستحضر مختصوا التهيئة العمرانية الثقافة المادية الغربية، فكانت المدن تعبيرا صارخا عن الإنفتاح على النماذج الغربية سواء من حيث تنظيم المجال الجغرافي أو نوع النسيج العمراني وحتى طبيعة الحركة الثقافية والاجتماعية وما يصاحبها من صخب الحياة الحديثة، إلى درجة يلاحظ فيها الخاص والعام ذلك التحويل الوظيفي للمباني في المدن الجزائرية وصور الممارسات المسجلة فيها، ناهيك عن استمرار سكان المدن في ممارسة الطقوس الدينية والبدعية والتفاخرية التي كانت منتشرة في الريف الجزائري في المدينة الجزائرية.

- إحتفاظ سكان المدن الجزائرية بأصولهم الريفية وهنا ينطبق عليهم نقد العلامة "ابن خلدون" عندما قال أن الحضر في المرحلة الثالثة بهرهم ترف الحياة والأذواق الجمالية والنفقات الخيالية فيكونوا السبب في الخراب. إن الجزائريون الحضر الجدد الذين لم يمض على تواجدهم في المدينة خمس أجيال حافظوا على منظومة القيم والمعايير التقليدية فاعلة في حياتهم الاجتماعية يعيدون إنتاجها وإحيائها متى سنحت لهم الظروف بذلك، ومرجعا في تكيفهم أمام الأوضاع المستجدة والطارئة. فإنتقال الجزائري للعمل والعيش في المدينة لا يعني الإنفصال عن مجتمعه الأصلي فهو ينقل معه ممتلكاته السوسيوثقافية، مما يعني بالضرورة أنه ينقل معه نزعتة القبلية، كما يعبر عن ذلك "سعيد شيخي" عندما يتحدث عن العامل الجزائري في المناطق الصناعية بقوله: "العامل الجزائري هو إنسان هجين، ذو جسم عامل ورأس فلاح".<sup>(1)</sup>

- إن المحصلات الكلية للتغير الاجتماعي في الجزائر وبالأخص حركة التصنيع الذي عرفها مجتمع راكم قرون من النشاط الفلاحي والتقليدي والتطور العمراني السريع مع ما يتطلبه هذان الخياران من عمالة هامة،

<sup>1</sup> مراد مولاي الحاج، الأصول الريفية للعامل الصناعي في الجزائر، بحث وارد في دورية إنسانيات، العدد 7 جانفي/أفريل

1999 مجلد 3-1 الصادرة عن مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، ص 41

قد أدى إلى الإنفتاح على الثقافة الغربية بأثارها غير المرغوب فيها التي يشكل إغراق القيم التقليدية في النماذج المستوردة إن لم يكن فقط إلى أزمة ثقافية فالى جو عام من "التشوش الثقافي"<sup>(1)</sup> ويخلق نسقا ثقافيا تقاطبيا، حيث التقاطب<sup>(2)</sup> يكون الصفة المشتركة بين كل مظاهر الإنسلاخ الثقافي، إنه يعبر عن علاقات مع حاضر مجتمع مصدره الغرب، وإرتباط بماض صورته المجتمع التقليدي العروشي ونظامه الأبوي، فيسطر لنهج تربوي غير سوي أو تحديد لأعراض باتولوجية، ويؤدي كل ذلك بالضرورة إلى تصادم بين النماذج الثقافية القديمة والنماذج العصرية الجديدة، لنكون مرة أخرى أمام جدلية الأصالة والتحديث، التي تتجم عنها إحدى صورتين: صورة المجتمع المحروم الذي يستسلم لسيطرة عالم الأشياء التي حرم منها وصورة المجتمع المكتظ الذي يتمرد على سيطرتها. إن الإنسلاخ والصراع الثقافي يماحك أعماق شخصية الجزائري خصوصا ذو الأصول الريفية، لما يفرضه التعقيد الدائم وغير المتعود عليه والتناقض المستمر لمرجعيتين ثقافيتين متناقضتين: الأولى تقليدية والثانية عصرية غربية، إنهما تضعان ذلك الجزائري في وضعية جد معقدة لا تستقيم معها شخصيته، فالشعور بالتخلي عن القديم والرغبة بالتحديث الثقافي سيولد بالضرورة لديه إحساس بالذنب والقلق، وتكون العودة إلى السقوط في شرك لعبة التقاطب الثقافي.

-إن العداوة المعلنة في الكثير من الأحيان في كبريات المراكز الحضرية في الجزائر للطابع الريفي سواء في الخطاب الرسمي للنسق السياسي أو الأفراد أو المجموعات والجمعيات هي عداوة واهية وإفترافية، إذ يكفي أدنى المؤشرات أو أقل الظروف أو وقت الأزمات للعودة التي تكون في الكثير من الأحيان عنيفة إلى التقاليد والولاءات الأولية، وعليه نفهم عدم تأثر الجزائري ببرامج الأحزاب والأيديولوجيات السياسية، وعدم إستماعه للخطاب الرسمي مهما كان مصدره إلا بأذن حذرة، لتكون الأخرى صاغية لفكرة "البنّي عم".

-إستقرار الريف في المدينة الجزائرية كما يعبر عن ذلك "موريس ماشينو" Maurice Maschino الذي يورد وصفا لوهران كمدينة مزدحمة بحضر جدد. كما ينقل على لسان "زاوية" عجوز من السكان القدامى للمدينة على أنها تبدو فوضوية ومتهالكة وهي في الحقيقة تعبير عن التجمع العشوائي لجهات وقبائل وعروش التي لم تنجح في التحول المعنوي لأمة واحدة...<sup>(3)</sup> والمقصود هنا بالتحول المعنوي هو إستمرار تمسك الحضر الجدد (سكان المدينة) بولاءاتهم الأولية بإعادة إنتاجها في النسيج العمراني للمدينة، بحيث تجتمع التكوينات الإجتماعية (أبناء العرش أو الجهة في منطقة جغرافية محددة وهو حال جميع المدن الجزائرية

<sup>1</sup> نور الدين طوالي، مرجع سابق الذكر، ص 24

<sup>2</sup> تعريف للتقاطب من "م. ريشال" وارد في : نور الدين طوالي، نفس المرجع، ص 22

<sup>3</sup> Maurice T.Maschino, L'Algérie retrouvée, France, Arthème Fayard, 2004, p 147-149

وسبق وأن أشرنا إلى أمثلة عن مدينة الجزائر وسعيدة. والقول بإستقرار الريف في المدينة ناجم عن كون أغلب سكان هذه الأخيرة من الطبقة الشغيلة التي تشكلت بصورة غير متناسقة من مجموعات غالبا منظمة حسب الأصل الجهوي.

إن أسباب إجتياح الريفيين للمراكز الحضرية في الجزائر كثيرة منها ما هو اقتصادي ومنها الأمني والاجتماعي والشخصي، وهذا ما يدفع إلى القول أن الطبقة الشغيلة التي تشكل جزء هام من سكان المدن الجزائرية هي طبقة مشكلة أصلا من فلاحين أنتزعت أراضيهم منهم أثناء الإستعمار أو تركوها نتيجة ظروف أخرى، لكن السؤال الذي يعود دائما للواجهة لأهميته يركز على النتيجة: هل يتأقلم الريف مع الحياة الحضرية؟ وهذا السؤال وبفعل معطيات عالم الألفية الثالثة يجرنا إلى التساؤل عن مدى تأثير العصرية على الريف؟ هل نحن نشهد إحتضار الريف؟ إن الشيء الأكيد هو أن الريف عند نزوحه إلى المدينة ينقل ضمن أمعته ممتلكاته السوسيوثقافية يستعملها في إعادة إنتاج ريفه داخل النسيج الحضري، أي تريف المدينة بدل تمدين الريف. وقولنا بتريف المدينة يعني بالضرورة قبلنتها.

إن القراءة الأنثروبولوجية للخطاب السياسي سواء كان صادرا عن الأفراد أو المجموعات أو النظام السياسي بنخبه ومقاربتها بالممارسات السياسية تسمح لنا بالقول أن السلطة السياسية أي كان من يمثلها تعمل على الحفاظ إن لم يكن إحياء المجتمع التقليدي وإعادة تأهيل هياكله الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وذلك لأسباب نذكر منها:

1- تمسك النسق السياسي رغم الخطاب الرسمي بالولاءات التقليدية وإعتبارها مصدرا من مصادر شرعيته وسببا من أسباب الحفاظ على نفسه.

2- الأصول الريفية لأغلبية النخب في جميع الميادين بما فيها السياسي التي تريد أن يكون الانتماء والولاء متحجر في وعيها، ناهيك عن حاجتها إلى محيط تأمين له، وليس أمن من ابن العم أو الجهة.

3- رسوخ الثقافة والقيم التقليدية البدوية في المجتمع الجزائري على غرار كل المجتمعات العربية.

إن هذه اللوحة تدعونا على التساؤل عن علاقة العائلة بالمدينة بالمعنى المدني *La cité* أي هل نمط العلاقات العائلية يحدد أشكال التنظيم السياسي، بمعنى هل الضوابط *les normes* والسلوكات المعتمدة داخل الحقل العائلي تتعكس، وإن بشكل غير آلي، داخل الحقل العمومي بما يجعل المواطن الفاعل داخل المدينة أي المجتمع السياسي ليس إلا إمتدادا لذلك الرجل الفاعل داخل العائلة. وبحكم الصورة العامة للمدينة الجزائرية لا يسعنا إلا القول بتحول الحقل السياسي العمومي إلى صورة مصغرة من النظام الأبوي الذي لا يطبع

العلاقات الأسرية ولكن أيضا علاقات المجتمع بالدولة. فالمدينة بإمكانياتها ولكن أيضا بمشاكلها وهمومها مجالا خصابا لإعادة إنتاج النسق الثقافي العائلي الريفي متلبس أحيانا بأثواب الحداثة. وهذا الوضع يدفع الفاعل في المدينة الجزائرية إلى إبتداع إستراتيجيات جديدة في علاقاته بالأشكال السياسية لكنها لا تخرج في ماهيتها عن ميثاق الدم Le pacte de sang المتجسد في الولاء للأصل أو الهوية الأولية أو الهوية في تحديد هوية فعله السياسي وشكله معايير شرعيته.

إن "بدونة" المجتمع التي تترجمها سلوكيات الفاعلين في جميع المجالات بما فيها السياسي يمكن فهمها من منطلق الزبائنية أو قناعة المجتمع المحلي بإنتماءاته لكن الفاجعة أن السلطة السياسية (والنظام) تشجعها لأنها تعفيها من التحديث الحقيقي والجزري للمجتمع وتمكينه من البنية المؤسساتية بحكم أنها تبني علاقة زبونية مباشرة بين السلطة (نفسها) والمجتمع خصوصا في المدينة الجزائرية التي أصبحت تشكل مستنقع للفساد بجميع أشكاله بدل أن تكون التربة الخصبة لإنتشار الوعي السياسي، ويكون في هذه العلاقة الولاء مجال للمقايضة المادية<sup>(1)</sup> مثل برنامج الدعم الفلاحي FNDRA وبرنامج الإنعاش الإقتصادي الأول والثاني 2000-2004 و2005-2010. كما أن البدونة تعفي السلطة السياسية من ديمقراطية حقيقية للحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية بدل ذلك الإطار الشكلي (البرواز) الذي وضعت فيه صورة الجزائر، وبمكناها في نفس الوقت من تسيير وتصريف الشأن العام بإنفاق الريع البترولي دون حساب ورقابة بما يخدم مصالحها، مما يخلق جوا مشحونا بالشكوك بينها وبين المجتمع، فرغم الميزانيات الضخمة سنويا المخصصة للخدمات العمومية مثل الصحة والنقل والتربية والتعليم... إلا أن وسائل الإعلام المكتوبة والمرئية والمسموعة تطلعننا يوميا على حجم الكارثة ناهيك عن ما نقف عليه كأفراد. إن عمل السلطة السياسية الدائب على التحكم في المجتمع من خلال أقرب هياكله وبناء يحول المحلي إلى جزءا من العمل السياسي الذي يطبعه بطابعه التقليدي بعيدا عن العصرنة التي تتطلبها الممارسة السياسية الحديثة. فلا غرابة أن تعلق الولاءات الأولية على الولاءات الفوقية في هذا الجو ولا غرابة أن يلعب المعطى الأنثروبولوجي الدور المنوط بالأيديولوجيا والنضال السياسي في الدول الغربية الديمقراطية ليس فقط في أوساط الريفية البدوية بل حتى في المدن الجزائرية المكسوة بمظاهر العصرنة الشكلية.

إن "بدونة" المجتمع الجزائري ككل مرت أولا بترييف المدينة الجزائرية التي تعيش منذ تأسيسها مشاكل عويصة تتعلق بتنظيم المرافق العمومية ونوعية الخدمات التي تقدمها الهيئات والمؤسسات العامة والتنظيم

<sup>1</sup> أحمد زايد وعروش الزبير، مرجع سابق الذكر، ص 198

العمراني والحضري بصورته الكاريكاتورية التي تجسدها حالة شبكة القنوات (المياه الصالحة للشرب والصرف الصحي وشبكات الغاز والكهرباء) ومشاكل النقل وجمع القمامة... زادت سمة في الشخصية الجزائرية للحضريون "الجدد" الذين لم يتخلوا بصورة أو بأخرى، لسبب أو آخر عن أصولهم الريفية زادت سياسات التقليل من الفوارق الجهوية بين الريف والمدينة أدت إلى نوع من التجانس الغريب بين المجال الريفي والحضري، فساد المنطق القروي على كل المجالات في المدينة وأحكم بخصوصياته التقليدية قبضته عليها، لنستحضر صورة الأب الشريك مع أبنائه في الإحتفال بأعياد الميلاد ونهاية السنة وفي نفس الوقت بالمناسبات التقليدية مثل "العودة". لذلك كان الحديث عن تريف المدينة الناجم عن النزوح الريفي ولكن أيضا عن عوامل أخرى تم إستعراضها في متن الموضوع إعادة للإعتبار للمعطى الأنثروبولوجي خصوصا في الحقل السياسي في الجزائر بدل البحث عن أسباب فشل آليات ديمقراطية وضعها الغرب على مقاسه ثم قام بتصديرها، ففشلت في حين لا زالت تحقق النجاحات عنده. صحيح أن أسباب ذلك الفشل يجب البحث عنها في النسق السياسي العام، ولكن يجب الإعتراف بأن مختلف السياسات التي عملت على تقزيم ذلك المعطى خصوصا النزعة القبلية وعدم أخذه بعين الإعتبار كان وراء الوضع الذي يعيشه مجتمع له من الموارد الطبيعية والبشرية والموقع الإستراتيجي ... ما يؤهلها لمكانة أعلى. وإلا كيف نفسر تحول المراكز الحضرية إلى تعبير صادق عن سواد منطق الريف؟ فمن المفروض أن يتحول الريفي بعد نزوحه إلى المدينة إلى حضري متشبع بقيم التحديث، لكننا نشهد استمرار في التمسك بالقيم التقليدية وسوادها على كل جهد تحديتي، لذلك يجب أن نفهم العلاقة: عصرنة/ تقليد، ونفهم أكثر أن فتور النزعة القبلية والرجوع عن التمسك بالتقاليد وهم، وثقافة "البنّي عم" والعرش والزاوية والجهة صور حية لذلك.

إن السياسة العمرانية للدولة فرضت الإقصاء والتهميش على أغلب الفئات الإجتماعية لكونها وضعت المجتمع أمام حالة فريدة من التحولات الاقتصادية والاجتماعية السريعة والمتمحورة حول الأرض الفلاحية من خلال بعض الصور مثل التنازل عن أملاك الدولة<sup>(1)</sup> وإعادة هيكلة القطاع الفلاحي بإنشاء المستثمرات الفلاحية الفردية EAI والمستثمرات الفلاحية الجماعية EAC، وحول العقارات الموجودة داخل النسيج

<sup>1</sup> كان التنازل عن أملاك الدولة منعرجا هاما في حياة مجتمع تشعب بالخطاب الإشتراكي المركز على الملكية المشتركة، وبدأت بواده بصور القانون 81-01 المؤرخ في 07 فبراير 1981 والمتضمن التنازل عن الأملاك العقارية ذات الإستعمال السكني أو المهني أو التجاري أو الحرفي التابعة للدولة والهيئات والجماعات المحلية. تلاه صدور القانون 87-19 المؤرخ في 08 ديسمبر 1987 المتضمن ضبط كيفية إستغلال الأراضي الفلاحية التابعة للأملاك الوطنية وتحديد حقوق المنتجين وواجباتهم. وورد في: وزارة العدل مديرية الشؤون المدنية، التشريعات العقارية، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1994)



العمراني، تحولات مست الملكية وطرق الإستغلال مع كل ما يتبعها من مضاربة وهجرة وتحولات ديموغرافية ذات علاقة بالسياسي والدولة.

إن الدور السياسي للنزعة القبلية يمثل خصوصية ثقافية للمجتمع المحلي الجزائري ويطلع علاقات الأفراد بقضايا التحديث بصورة عامة وتلك المتعلقة بالسياسي بصفة خاصة، إذ أصبح مؤكداً لدينا أن الحاضر لا يمكن أن يلغي الماضي أو يعوضه والمصطنع لا يمكن أن يطرد الطبيعي<sup>(1)</sup> وتقليد النموذج الغربي لا يمكن أن يلغي الموروث الثقافي والحضاري للمجتمع. خصوصاً وأن المؤسسات السياسية الحديثة كالأحزاب والإتحادات والجمعيات والتنظيم الإداري للدولة الحديثة... رغم تأثيرها وضرورتها السياسية فشلت في إلغاء أثر المؤسسات التقليدية وفشلت في أن تكون بديلاً حقيقياً لها، لكون التقليدي أثبت مقاومته وتجذره في المجتمع. والنظام السياسي الجزائري على غرار الأنظمة العربية الأخرى شوه العملية التحديثية من خلال التطبيقات العرجاء وغير الناجعة، وزود الثقافة الشعبية بتلك الشحنة الطارئة لمؤسسات التحديث السياسي خصوصاً على المستوى المحلي، بينما نشهد قبول إن لم يكن إمتطاء القبلية للأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدني وهياكل الدولة الحديثة وتعايشه معها. إن ذلك لا يعني أن المجتمع الجزائري يرفض قيم التحديث بشكل مطلق وإنما يمثل دلالة واضحة عن هشاشة العصرية على الطريقة الجزائرية، ويدفعنا إلى التساؤل عما إذا كنا أمام قبلنة للمجتمع والدولة على حد سواء؟

#### المبحث الرابع: الإمتدادات السياسية للقبيلة في الجزائر:

إن الجزائري المعاصر كائننا مرمياً في أحضان الحداثة والعصرية يغذيه حدس بطولات وأمجاد الماضي وإرادة الكينونة وإثبات الذات في عالم شرس تحكمه المصالح والرهانات داخليا وخارجيا، ودولته الوطنية التي حلم بها إبان الاستعمار تحولت في نظره إلى إمتداد له وبرزت كآلة لتحديث الإقتصاد وإدماج التكنولوجيا في الحياة وطبقت أشكال التنظيم الصناعية والعصرية دون الأخذ بعين الإعتبار واقعه الثقافي، فبدى أنها نجحت في تغيير المجتمع وقيمه العائلية والأخلاقية والاجتماعية سطحياً، كما بدا أنها أحلت أنماطاً جديدة بدل القديمة في معيشتها وبنياتها الرمزية والأسطورية والدينية والاقتصادية والسياسية، لكنها بتمجيد الماضي وبطولاته وتحيين التاريخ وصلب المشروعية على باب الثورة التاريخية وتقديس قيم البطولة والمقاومة والشهادة كانت تساهم في إعادة بناء ونبش البنى التقليدية التي حاول الاستعمار طويلاً دفنها، وكان

<sup>1</sup> Les sociologues ont pris l'habitude de répéter le maxime ; chasse l'artificiel le naturel revient au galop

تغيرها السطحي وراء تهميش المجتمع الذي لم تتجح معه محاولات التعبئة المشحونة بخطابات أيديولوجية يوتوبية شعبية وأصبح يرى في الدولة الوطنية شخصا خارجا عن ذاته وغير معبر عن إرادته. وفي مثل هذا الوضع الذي يحمل رؤية درامية وعنيفة للتاريخ والزمن والكيونة، يتطور الجزائري في سياقات لامتوازنة يختلط فيها القديم بالحديث والذكرى بالأمل ويجد في ولاءاته القبلية والجهوية الملاذ الأيمن من الحراك الإجتماعي الخارج عن إرادته وإرادة الدولة الوطنية.<sup>(1)</sup>

وعند هذا المستوى بالذات اتجه البعض إلى مطالبة الدولة بإبتكار أنماط تحديث وتنظيم جديدة بعيدة عن الرؤى الطوباوية التي خطتها أفلام أيديولوجية، بينما تحدث البعض الآخر عن عودة القبيلة إلى واجهة الأحداث الاجتماعية والسياسية في الجزائر والذي قد يدفعها إلى انفجارات قبلية وجهوية تمزق وحدة الدولة والمجتمع. فإذا كان الاتجاه الأول حسب نظرنا غير عملي لأن الأوضاع أعقد من أن ينتظر المجتمع ابتكارات قد لا تحدث أبد أو قد تستسخ عن النماذج الغربية مثل ما كان عليه الحال من قبل، وهي أخطر من أن نعيد تجربة التقليد. فإن الثاني قزم تجذر الولاءات الأولية في وعي الجزائري المتناقل عبر الأجيال. فإننا نختلف عن الاتجاه الثاني في قوله بعودة القبيلة، لأننا نرى أنها لم تختفي حتى يمكننا الحديث عن عودة إلى واجهة الأحداث للأسباب التالية:

-تاريخ الجزائر يؤكد أن الدول التي أسسها الرومان والأتراك والفرنسيين لم تشرك ولم تعني الجزائريين في شيء طوال الألف عام التي سبقت بناء الدولة الوطنية، فهم لم يستطيعوا في تلك الأجواء أن يبنوا لأنفسهم مجتمعا كليا وبقوا طوال تلك الفترة على هامش تاريخ الغزاة لكنهم تحصنوا ببنياتهم الاجتماعية التقليدية التي جعلوا منها نبراس حياتهم وتناقلوا ميراثها جيلا بعد جيل.

-الدور الفعال الذي أشرنا إليه فيما سبق للمقاومة القبلية للإستعمار، فالقبائل الجزائرية وإن عاشت على هامش التاريخ الاستعماري، إلا أن الحرية وروح الاستقلال بالنسبة إلى أجدادنا كانت في الإنسحاب تحت الخيمة أو العزلة في أعالي الجبال أو التيه في الصحراء، فتلك الأماكن كانت منيعة وصعب الوصول إليها، إنها الحصن الذي إحتتموا به وحموا تقاليدهم وأعرافهم وبنائهم الموشح بالمقدس.

-استمرار التضامن الاجتماعي في الجزائر في توظيف البنية القرابية والموروث القبلي، خصوصا وأن الدين الاسلامي يقدر القرابة ويدعو على صلة الرحم.

<sup>1</sup> William B, Quandt, **société et pouvoir en Algérie**, la décennie des ruptures ; l'héritage du colonialisme, (Alger, éditions casbah, 1999) p 32

-إن المجتمع الجزائري مثله مثل باقي المجتمعات يحمل في داخله أنساقه أسباب إنتظامه وأسباب عدم إنتظامه بما يعلنه من أسبقية الولاءات الأولية، وما كان الغزو الثقافي الخارجي مهما إشتد أن يغير من سيرورة التنظيم الاجتماعي في الجزائر.

-استمرار استنهاض المعطى القبلي الذي يطبع علاقات الفاعلين واستراتيجياتهم اليومية بطابع يستمد جذوره من الإرث القبلي، واستجدهم بالقرابة والتوسط بالمعارف للحصول على العمل أو منصب أو قضاء حاجة أو الحصول على منفعة مادية بل حتى في ضمان الحقوق المعيشية الأساسية.

-إذا كان المشروع الاستعماري المبرر بالرسالة الحضارية التي يحملها لشعب متخلف تقليدي لم يشرك الجزائري الذي لم يؤمن فيه يوما، فإن فشل مشروع الدولة الوطنية وإحتقان علاقتها بالمجتمع خلق حالة إحباط وعدم ثقة لم تجد من يداويها غير التضامن الاجتماعي الجبري للبنىات القبلية. إنها ردة فعل على الفشل الأيديولوجي للدولة وفشل مشاريعها التحديثية بالرجوع إلى القبيلة.

-الفراغ المؤسسي في الجزائر، فلا الأحزاب ولا النقابات والجمعيات بإختلاف أشكالها ومشاربها نجحت في استمالة ولاء الجزائري بخطابها الترويجي للهوية الوطنية، بينما استمرت منظومة القيم التقليدية في الوجدان الجزائري.

لقد لعبت المكونات الاجتماعية والجغرافية والسياسية الدور الحيوي في هيكل القبيلة في شكلها الحديث، وأدى الاختلاط والتزاوج واللجوء والاحتفاء والولاء إلى ضعف العصبية الدموية ووحدة النسب والأصل، ففقد مفهوم "الجد المشترك الأسطوري" دعائمه على أرض الواقع الحديث والمعاصر، ليتحول إلى رمز لمركزية الوحدة الاجتماعية،<sup>(1)</sup> ورغم الاجتثاث الذي تعرض له البناء القبلي في الجزائر من خلال عملية تفكيك واسعة النطاق من قبل الاستعمار أولا ثم الدولة الوطنية لاحقا، إلا أنها استمرت رمزيا وثقافيا مما سهل إعادة انتاجها فيما بعد من قبل البنيات الميكرواجتماعية. وإعتمادها وسيطا بين الفرد والمجتمع ومؤسسات الدولة، والأهم وسيط بين الجزائري ومراكز المصالح المادية أو الاجتماعية.

إن القبيلة التي نقوم بدراستها ليست هي ذاتها قبيلة الأمس التي تحيلنا إلى صورة الدارس للحفريات والآثار، فتبلور الظروف والمعطيات داخليا وخارجيا تدعونا إلى تحيين تعريف القبيلة، فبفعل العوامل والصدمات التي تعرض لها المجتمع الجزائري تحولت القبيلة من مؤسسة اجتماعية ونموذج قرابي للتنظيم الاجتماعي القائم على العصبية والأنساب إلى مؤسسة هوياتية وكيان رمزي وثقافي محمل بمعان ماضوية

<sup>1</sup> محمد نجيب بوطالب، مرجع سالف الذكر، ص 20

وقيم جعلت من الجزائري ينظر إلى السلطة حتى الوطنية نظرة موروثية عن الماضي، وأمام فشل تركيز الكيانات المختلفة والمحتواة في الهوية الوطنية يستدير إلى كيانه الأولي: القبيلة. هذه الأخيرة التي لم تعد تلك القوة العسكرية التي كان ينظر إليها الأنثروبولوجيون نظرة الدارس الغربي لكيان منفصل ومعزول عن سياقاته المجتمعية. فالقبيلة الجزائرية الحالية ليست شبيهة بالقبيلة التي قضى عليها الرومان في أوروبا كما كان يرى "روبير مانتاني"، وليست القبيلة الأفريقية كما ينظر إليها جمع الإنقساميون.

إن فقدان القبيلة الجزائرية لمركزها ومكانتها وبالتالي دورها كمؤسسة اجتماعية تاركة المجال للدولة بتنظيمها الإداري ومؤسستها الحديثة كالأحزاب والجمعيات والإدارات والجيش والشرطة.. لكن الولاء لها إستمر في وجدان الجزائري وتناقلت الأجيال الجزائرية ولا زالت اعتزازها بالأنساب والانتماء خصوصا إذا علمنا أنه أصبح أداة فعالة يتم توظيفها في مواطن عدة اجتماعية واقتصادية وسياسية. فقد حافظت القبيلة في الجزائر على كونها مؤسسة رمزية وثقافية تشهد عودة قوية لها وإحياء لعاداتها وتقاليدها حتى وإن كان ذلك التحيين يجمل الكثير من السلبيات والغبار الذي يجب أن ننفضه عنه وقد يؤدي إلى انزلاقات خطيرة تعصف بوحدة الدولة والمجتمع. وذلك الأحياء يجد أجلى تعابيره في الحقل السياسي، والقبيلية كنزعة في الجزائر لم تختفي يوما وإنما ابتكرت لنفسها امتدادات سياسية هي: العروشية والجهوية.

### المطلب الأول: العرش والدوار:

يختص المغرب العربي عموما والجزائر بالتحديد بمفهوم العرش الذي لا تعرفه باقي الدول العربية، وتختلف النظرة إليه فبينما يرى "م. بوطالب" أن "كلمة العروش مفردا عرش وهو القبيلة بمعناها الواسع وهي التسمية الأكثر شيوعا في أرياف المغرب العربي"،<sup>(1)</sup> يذهب "ع. جابي" إلى إعتبار "العرش إنتماء اجتماعي أقل من القبيلة وأكبر من العائلة لأنه يضم مجموعة كبيرة من العائلات الكبيرة في نفس المنطقة الجغرافية تنسب إلى نفس الجد".<sup>(2)</sup> بينما يخلط "م. بوتفوشت" بين مفهوم القبيلة والعرش عندما يورد " أن أعضاء يعتبرون بعضهم بعض إخوة ويحملون إسما مشتركا هو إسـم أحد أعضاء الجماعة الذي غالبا ما تحكى مفاخره. أما في العائلة فإن أعضاء القبيلة المسماة العرش يعتبرون بعضهم بعض أبناء عمومة من

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 23

<sup>2</sup> عبد الناصر جابي، مرجع سابق الذكر، ص 142

جهة الأب ويعلنون إنتسابهم المشترك إلى نفس الجد المكون للعرش وفي الغالب يكون رجلا مصلحا أو على الأقل صاحب تقوى معتبر.<sup>(1)</sup>

لا زال الجزائري خصوصا في المناطق الريفية يحافظ على وعيه الاجتماعي بإنتمائه بحكم إندماجه في العائلة المندمجة بدورها في عشيرة، ولا زال ذلك يشكل بطاقة تعريف هويته وبالتالي ولاءه، فمفاهيم الدوار والفرقة والعرش والسلف الأسطوري كما قال "بوتفنوشت" مازالت حية عند الجزائري وبرزها كأهم مركب ثقافي ليس فقط في أوساط المجتمع التقليدي الريفي بل وحتى في المدينة مع ربطها في هذه الأخيرة بمنطقة الانتماء بحيث تتحول إلى أصل جغرافي واحد قد يوازي الأصل الدموي المشترك.

أما على المستوى الإصطلاحي فإن أول شيء يتبادر إلى الذهن عند سماع كلمة "عرش" هو الملك وكل الجاه والرفاه المرتبط معه بما يحمل من مرتبة عالية ومن معان الفخر والإعتزاز، مما يجعل من الكلمة رمز لكل ما فيه رفعة وعلو المرتبة. وإستعارة معنى العرش للدلالة على ذلك القسم الذي يتفرع عن القبيلة تحمل معاني الفخر والرفعة المرتبطة بالإعتزاز بالأنساب الذي يولع به المجتمع الجزائري مثل باقي المجتمعات العربية، وقد أشرنا فيما سبق إلى شيوع مصطلحات في المجتمع الجزائري مثل "ولد العايلة" الذي ينم عن انتماء المخاطب به إلى نسب كريم وعرش قوي ورفيع ويدل على طيبة الأصل وحسن الأخلاق. والعرش في الجزائر مكون من مجموعة من العائلات أغلبها مركبة لكونها تشكل نسبة هامة من العائلات الجزائرية كما رأينا ذلك فيما سبق تحمل نفس اللقب العائلي وتنتمي إلى جد مشترك يعود إلى خمس أجيال فما فوق.

وتلاحظ تلك العلاقة بين القرابة والإقليم من خلال إرتباط العروش الجزائرية بالملكية العقارية خصوصا الفلاحية منها وسبق وأن أشرنا إلى الصبغة القانونية لجزء من تلك الأراضي والمسماة بأراضي العرش، وهذه الأراضي يبجلها القانون العرفي لذلك كانت المحافظة عليها شئ مهم بالنسبة للعروش، وإعتاد الجزائريون في الأوساط الريفية على إقامة مساكنهم على أراضي العرش لكون المجال السكني يعكس نظرة شخصتها الجماعة إنطلاقا من ثقافتها القرابية الخاصة. إن تجمع مجموعة من المساكن على الشكل الذي سبق تناوله<sup>(2)</sup> في الوسط الريفي يعرف ب"الدوار"، مع الإشارة إلى أن تداول الجزائريين لكلمة دوار فيها الكثير من السلبية وتدل على إقامات سكنية ريفية تشبه حالتها حالة الأكواخ أكثر وهذا فهم وإستعمال خاطئ لمصطلح "الدوار"، إذ أن معناه مرتبط بالوظائف التي يؤديها كمجال سكني، فهو فضاء لتبادل روحي

<sup>1</sup> مصطفى بوتفنوشت، مرجع سابق الذكر، ص 25

<sup>2</sup> تناولنا هذه النقطة في الفصل الأول من هذا الباب.

واجتماعي بين أعضاء العرش، والكلمة مستقاة أكثر من تلك الوظيفة الحمايية للسكن من خلال إقامة المساكن التي تجمع كل منها عائلة (مركبة أو نووية) على شكل دائري الهدف منه حماية الأعضاء خصوصا النساء والأطفال من العالم الخارجي، وقد يجمع الدوار كل أعضاء العرش (أي العائلات المكونة له) وقد يتفرق العرش على دواريين أو أكثر إذا كان قويا عدديا. ويجب في هذا المقام أن نشير إلى استعمال مصطلحي القرية والدوار للدلالة على نفس المفهوم، وهذا الاستعمال في حقيقة الأمر خاطئ نسبيا، لكون أن مفهوم القرية مفهوما غريبا عن المجتمع الجزائري ولم يعرف استعماله في الأوساط الريفية الجزائرية إلا في مرحلة السبعينيات من القرن الماضي عندما إختارت الجزائر تطبيق المنهج الإشتراكي وأطلقت الدولة الوطنية آنذاك في إطار الثورة الزراعية مشروع الألف قرية إشتراكية، لذلك برز هذا المصطلح وإنتشر وقد تحوي القرية إشتراكية أكثر من العرش. والمفهوم الأقرب إلى مصطلح الدوار هو الدشرة الذي يستعمل أكثر في منطقة القبائل والشرق الجزائري بينما يشيع استعمال مفهوم الدوار في الوسط والغرب الجزائري.

إن القبيلة الجزائرية تتشكل من مجموعة من العروش يقل عددها أو يكثر حسب حجم القبيلة وعدد أعضائها، ويلاحظ على أن مفهوم العرش في هذه الحالة يقارب مفهوم العشيرة العربي القح والمتداول بكثرة في المشرق العربي، لكن ما يهمننا في هذا المقام هو تحول التمسك بالعرش إلى نزعة تقنع استعمال القبيلة فنحدث عن "العروشية" التي وإن حافظت على كونها فضاء روحي يجسد التمسك بالأجداد وكل ما يمثلونه، إلا أنها إختفت من الممارسة الرسمية مع السبعينيات من القرن الماضي<sup>(1)</sup> لكنها حافظت على كينونتها الوجدانية وتحول التعبير عنها من قبل الأفراد والمجموعات من وظائف التضامن الإجماعي الجبري الذي كانت تمثله إلى الحقل السياسي الجزائري من خلال كونها أجلي تعبير سياسي على مستوى المجتمع الجزائري المحلي، أين تتحول رابطة الدم إلى غشاء ايديولوجي أكثر تأثيرا من الأيديولوجيات الحديثة، ونزعة تحجب التفاوتات والفوارق الاجتماعية في الثروة والجاه بين أعضاء العرش لتوحدتهم حول هدف سياسي يظهر بجلاء في المجتمع الجزائري من خلال العملية الانتخابية سواء في ظل نظام الحزب الواحد أو في عهد التعددية السياسية الحزبية، فعوض العرش عندما يصوت على مرشح أو حزب لا يفعل ذلك لنفسه فقط بل من أجل العرش والقبيلة، إنه يمارس فعلا اجتماعيا وسياسيا في آن واحد، أي أنه تعبير عن فعل

<sup>1</sup> إلى درجة أن الحديث عن العروشية أو تناولها بالدراسة كان يثير الكثير من الريبة والشك وذلك لأسباب عديدة أهمها نظرة الدولة الوطنية والنخبة الحاكمة إلى هذه النزعة على أنها معوقا للتنمية وتتعارض والمشروع التحديثي للمجتمع والمقوم الهوياتي الوطني، وهذا قد يفسر ولو جزئيا تلك النظرة السلبية والمشحونة بمعان التخلف والفقر والفاقة المعطاة لمصطلحي العرش والدوار.

فردى أو جماعى من خلال إرادة العرش والقبيلة، لكون الجبرية القبلية تمثل ذلك الغشاء. إنها صورة أنثروبولوجية جلية لتوحد القرابة مع التعبيرات السياسية. ويعطى "ع. جابى" أمثلة عديدة عن إعتقاد الأحزاب السياسية فى الانتخابات المحلية لسنة 1990 والتشريعية لسنة 1991 لتوليفة معقدة بين التقليدى والعصرى من خلال إحترامها فى عملية الترشيح لقوة العروش فى ترتيب أبنائها فى القوائم الانتخابية، لتضع "النموشى" على رأس القوائم فى ولاية تبسة ليأتى بعده أبناء عرش "أولاد يحيى" فى المرتبة الثانية فى حين كان تمثيل العروش الضعيفة أقل أو لم يأخذ بعين الإعتبار مثل "أولاد دراج" الذين يرتفع تمثيلهم الأقوى حضوراً فى الولايات التى يمثلون فيها قوة عددية وسياسية كولاية المسيلة.<sup>(1)</sup> نفس هذه الاستراتيجية فى التسويق السياسى للأحزاب تم إعادة أنتاجها فى الانتخابات المتعاقبة فيما بعد لتأكد نتيجتين أساسيتين يمكن إعتبارهما إطاراً عاماً يبروز الممارسة السياسية. النتيجة الأولى يمثلها ضعف آليات التحديث السياسى وعقم أثارها على المجتمع، بينما تؤكد الثانية أهمية المعطى الأنثروبولوجى فى الحقل السياسى الجزائرى الذى يجسده تجذر الولاءات الأولية فى الذات الجزائرية.

وتورد جل الكتابات التى تناولت من قريب أو بعيد العروشية فى الجزائر مثال تنسيقية العروش التى تعبر عن تجمعات العروش والأحياء والعائلات فى منطقة القبائل، وقد إستطاعت التنسيقية ذات الهوية العشائرية والقبلية إستقطاب الإحتجاج الشعبى وتأطيره فى حركة سياسية واسعة تتجاوز المطالب المتعلقة بالهوية والذاتية إلى المطالب الإجتماعية والإقتصادية الحقيقية، وعليه فالعرش وإن كان يعرف أولاً على أنه رابطة دموية وإنتماء إلى جذع واحد يجمع الأسر حتى وإن تباعدت بها المسافات الجغرافية والمكانية، فهذه العروش هى فى النهاية سلطة أخلاقية سياسية وإجتماعية على أفرادها، تلزمهم بالولاء والطاعة وحتى الخضوع وهو ما أثبتته الأحداث فى الجزائر.<sup>(2)</sup>

### المطلب الثانى: الجهوية:

إن استمرار الدور السياسى للقبيلة فى الجزائر شكلته توليفة من القرابة والانتفاء إلى المجال فى علاقته بالسياسى، فإذا كانت العروشية كإمتداد سياسى تشكل أكثر الطرف الأول من توليفة القرابة والسياسى، فإن الجهوية تبرز أكثر توليفة المجال والسياسى. أين لا يختفى القرابى وإنما يذوب فى اتساع المجال الإقليمى،

<sup>2</sup> عبد الناصر جابى، مرجع سابق الذكر، ص 214-215

<sup>1</sup> أحمد زايد وعروس الزبير، مرجع سابق الذكر، ص 196-197

مما يجعلنا نعتبرها امتداداً للقبليّة يأخذ أوضاع تجلياته في الحقل السياسي في الجزائر. فما هو التعريف الذي يمكننا أن نقدمه لها؟

إنّ الجهوية هي نزعة يعبر عنها سلوك الفاعلين المرتبط بتغليب الولاءات للعلاقات المرتبطة بالمجال الجغرافي لهم، إنها الشعور بالانتماء لجهة جغرافية معينة من الجزائر، وهي ظاهرة ليست وليدة الاستقلال وبناء الدولة الوطنية بل لها أمتداد تاريخ في المجتمع، لكنها لم تحظى بالكثير من الأهتمام الأكاديمي رغم الدور الذي تلعبه في الكثير من الأحيان ليس فقط في الحقل السياسي ولكن في مجالات عديدة ومختلفة، بل وغابت الدراسات الأنثروبولوجية والسياسية لها تحت وقع الخطاب الرسمي للنظام والنخب الذي كان يعتبرها شأنها شأن العروشية معوقاً للتحديث وأضفى عليها المسحة السلبية التي تجعل منها خطراً يهدد الوحدة الوطنية، لكن الممارسات أكدت أن الجزائري يتعاطى الجهوية بنهم كما قال "ع. جابي" رغم أن خطابته الرسمي العلني يحمل معاداة لها (لكنها غير حقيقية) خصوصاً في المواقف أو الحالات التي يكون فيها غير متأكد من الأصل الجغرافي لمحدثه أو محدثيه، لكن عندما يكون الخطاب أمام محدث أو محدثيه من نفس الجهة الجغرافية التي ينتمي إليها فإن التحفظ السابق يزول بل ويجعل منها محرك العلاقات التي يربطها خصوصاً إذا كان بعيداً عن جهته سواء في داخل أو خارج الوطن (حتى وإن كانت الحدة تقل في هذه الحالة وتميل الكفة للولاء الفوقي للوطن بفعل، وأسباب البعد المشار إليه عديدة منها الإقامة، العمل، الدراسة...).

إنها تحول لعلاقات القرابة الدموية الخاصة التي تنتم بها العروشية إلى قرابة عامة إسمنتها المجال وهذا يذكرنا بالعصبية العامة عند "ابن خلدون"، والجدير بالإشارة في حالة الجزائر أن الجهوية ليست فقط تعبيراً سياسياً عن الإنتماء إلى منطقة معينة فقط، بل أن العلاقات القرابية تستمر في ثناياها لإرتباط سكان كل منطقة جزائرية فيما بينهم بالرابط الروحي الذي يمثله المجال (البَلَاد) ولكن أيضاً بالرابط القرابي الممثل في الإنتماء إلى الأصل المشترك ولكن أيضاً من خلال علاقات المصاهرة بين أبناء العروش الجزائرية والتحالف خصوصاً السياسي.

إنّ التملك الجماعي والعيش وفق نفس العادات والتقاليد والأعراف والتمسح بنفس الممارسات والسلوك يولد عند الأفراد ما سماه "ميشو بلير" بالروابط العاطفية<sup>(1)</sup> بينهم قد لا تكون لها علاقة بالنسب والقرابة ووحدة الأصل وتكسبهم إحساس وشعور بوحدة الإنتماء قاسمها المشترك الأساسي المجال الجغرافي، وتزداد متانة

<sup>1</sup> مختار الهراس، مرجع سابق الذكر، ص 14



هذه الرابطة عندما تكون بين البعض من أعضائها علاقات قرابية ناتجة عن النسب أو التزاوج لذلك تعتبر الجهوية امتداد للقبلية وتصنف في خانة الولاءات الأولية.

والجهوية قد تكون عمودية فنحدث مثلا عن جهوية الساحل (الشمال) و جهوية الهضاب العليا و جهوية الجنوب (أبناء الصحراء) وقد تكون أفقية تجسدها جهويات الشرق والغرب والوسط، كما يمكن القول بوجود الجهويات الكبرى والجهويات الصغرى، وفي حالة الجزائر فإن الجهويات الأفقية هي التي تطبع ممارسات الجزائري بغض النظر عن موقعه والأهداف المرجوة من سلوكه، وخصوصا جهويات الشرق والغرب، ويندرج أغلب الجزائريين في هذين السياقين وحتى بالنسبة لأبناء الجنوب فإننا لاحظنا أن ابن ولاية بشار يحس بالانتماء إلى أبناء الغرب، ونلاحظ في هذه الحالة تطابق للجهوية العمودية مع الأفقية، في حين يميل ابن ورقلة والوادي إلى جهوية الشرق، بينما يبقى حضور جهوية الوسط ضعيفا ويرتكز على أبناء منطقة القبائل والوسط. وقد ساهمت مجموعة من العوامل في إنكفاء الإلتواء الجهوي في الجزائر نذكر من بينها تاريخ الهجرة الداخلية للقبائل والدور الثقافي الذي لعبته بعض المراكز الحضرية والمدن، بالإضافة إلى دور الزوايا من خلال استقطابها وإشعاعها في منطقة معينة تجذب إليها طلبة علوم الدين ناهيك عن دور التبادلات التجارية للقوافل والتي كانت مرتبطة بخطوط الطرق التجارية.

وتتمظهر الجهوية في الجزائر في خصوصيات ثقافية مثل اللهجات المحلية السائدة في جهة<sup>(1)</sup> والتعبير الفنية مثل الموسيقى والرقص أو الإختلاف الطفيف في بعض العادات والتقاليد بالإضافة إلى إنتشار نوعية معينة محبوبة من الطعام في جهة بينما تعرف الجهة المغايرة نوعا آخر، والملاحظ أن اللباس لم يعد يمثل تمظها اجتماعيا وثقافيا للجهوية وإن كان طبع الماضي القريب للجزائر، فالغرب (وكذلك الوسط) كانت نسأوه معرفة بإرتداء الحايك الأبيض أو الأصفر (أقل حضور) بينما كان مثيله أسودا في الشرق.

ومن الناحية التاريخية فإن الجهويات الجزائرية ليس لها نفس العلاقة بالسياسي ولا تملك بالتالي حسب "ع. جابي" نفس الأشكال التعبيرية السياسية وتنبين العلاقات التي تقيمها مع الدولة الوطنية ومؤسساتها إلى درجة أنه يمكن الحديث عن جهويات في السلطة وأخرى معارضة أو تبدو كذلك، كما يمكننا الحديث عن جهويات قوية في الجزائر وأخرى ضعيفة، لذلك قلنا أن هذه النزعة تجسد الثنائية التي تحكم الممارسة والخطاب. إن فهم الحقيقة السياسية للجهوية كإمتداد للنزعة القبلية أين يعوض الإقليم الرابطة القرابي في الجزائر مرتبب

<sup>2</sup> مع الملاحظة هنا أن المزابية والطارقية تعتبر ذات أصل أمازيغي لذلك فلوغويا كان من المفروض أن تصنف في خانة الجهوية الوسط لكن ضعف هذه الجهوية في الجزائر جعل سكان المنطقة يميلون أكثر لجهوية الشرق.

بالممارسة السياسية فمثلا فهم "الجهويات المعرّضة" ودورها مرتبط بفهم الجهوية الحاكمة والتي كانت لفترة طويلة ممثلة في جهوية أبناء الشرق التي استطاعت الإستيلاء على السلطة حتى قبل الإستقلال من خلال الدور الخاص الذي قام به أبناء المناطق الشرقية الفقيرة سواء إبان الحركة الوطنية أو حرب التحرير.<sup>(1)</sup> إن الثنائية التي قد تبنى عليها أي مقارنة أنثروبولوجية علمية قام الاستعمار الفرنسي بتوظيفها في المجال على أنديجان الجزائر من خلال طرفين: الريفيين (الذين كان يعتبرهم أعداء) وسكان المدن ( المتحضرين حسب فرنسا والقابليين لمشروعها الحضاري). نفس منطق الثنائية إعتدته الدولة الوطنية بعد الاستقلال (وحتى إبان الحركة الوطنية وحرب التحرير) لكنها بخلاف الاستعمار طورت ثنائية متعددة الأوجه: الداخل والخارج، السياسي والعسكري، المعرب والمفرنس، الوطني والحركي، التقدمي والرجعي، بنفس الطريقة التي تبلور بها خطاب التقليدي والعصري، وارتبط كل وجه من هذه الأوجه بالجهوية بحيث عمقها ورسخها في الشعور الجماعي للجزائريين من خلال المجال الجغرافي وتحولت إلى جهويات: الشرق والغرب والوسط تعمقت نزعتها وتمأسست مع التحولات والأزمات التي عرفها المجتمع إلى مستوى أصبح يمكن القول فيه أنها أصبحت وجها من أوجه العلاقة بين المجتمع والدولة. فمتى بدأت هذه النزعة النزعة؟

إن سؤالنا لا نقصد من ورائه التتبع التاريخي لنشأة الجهوية وتطورها وإنما نكتفي بالقول في هذا المقام بأنها ليست وليدة مجتمع الاستقلال، فقد عبرت عن نفسها سياسيا من خلال صورة الخصوصية الثقافية واللغوية لمنطقة القبائل في نهاية الأربعينيات من القرن الماضي بما يعرف بالأزمة البربرية سنة 1949، كما برزت هذه النزعة في تزعم أبناء الجهوية الغربية للحركة الوطنية مثل "مصالي الحاج"، ثم دور الجهوية الشرقية في ثورة التحرير وفي الجيش الشعبي الذي أعطى منذ البداية بعدا مؤسسيا وتنظيميا<sup>(2)</sup> من خلال الإعراف بهذه الجهويات الكبرى جسده تقسيم الجزائر إلى خمس ولايات تتطابق في تقسيمها مع هذه الجهويات القوية (الشرق ولايتين)، وإستمر إشعاع هذه النزعة بعد الاستقلال إلى درجة أن أحزاب سياسية قامت على أساسها مثل التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية وجبهة القوى الاشتراكية وحتى الحزب الذي أنشأه "رضا مالك"، بل و جهوية حاكمة وأخرى معارضة. ويمكننا أن نقدم تصنيفا أوليا للجهوية على أن نؤكد على أنه ليس ميكانيكيا وثابتا:

<sup>1</sup> عبد الناصر جابي، مرجع سابق الذكر، ص 31

<sup>2</sup> Mohamed Harbi, **FLN mirage et réalité**, édition ENAL-NAQD, 1993, p 37

جهوية الشرق: اعتبرت الجهوية المسيطرة بعد الاستقلال وذلك لسيطرة أبناء المنطقة على مؤسسة الجيش وبالتالي الرئاسة والكثير من المؤسسات العليا للبلاد، وتعود هذه السيطرة على الجيش بالذات للدور الذي قاموا به في نقل نضال الحركة الوطنية مع خمسينيات القرن 20 من العمل السياسي الشرعي الذي جسده الانقلاب ضد حزب الشعب-حركة الانتصار وتبني العمل الثوري المسلح الذي انخرط فيه ولعب دورا خاصا في ثورة التحرير إلى درجة أنهم كانوا يمثلون ثلاث أرباع مجموعة 22، فكانوا الجيل الأصغر الذي عوض المصاليون رغم ضعف تكوينه السياسي والحزبي الذي نبذ العمل السياسي الشرعي لأحزاب الحركة الوطنية وفضل حل الكفاح المسلح<sup>(1)</sup> الذي اعتمد على القوى الريفية والهيكل السياسية الجديدة خصوصا التي أنشأتها جبهة التحرير الوطني التي تقودها عناصر من المنطقة بفعل سيطرتهم على تأطير الجيش خصوصا إذا عرفنا الدور الذي قامت به الولايتين التاريخيتين الأولى: الأوراس والثانية في الشمال القسنطيني، ناهيك عن دورهم المميز في جيش الحدود في سيطر على الحكم بعد الإستقلال. ونظر لمستواهم التعليمي الضعيف غالبا وقلة خبرتهم بالعمل السياسي فقد فضلوا البقاء في الجيش الشعبي بعد الاستقلال على خلاف الجهويات الأخرى، وكان ذلك وراء السيطرة التي أحكموها على المؤسسة العسكرية التي كانت تعني بحكم طبيعة النسق السياسي للدولة الوطنية السيطرة على أهم مؤسساتها العليا (الرئاسة).

جهوية الغرب: ساهمت منطقة تلمسان في الغرب في تكوين وتجنيد نخبة سياسية متعلمة ذات أصول بورجوازية عكس نخبة الجهوية الشرقية التي كانت أصولها ريفية وفقيرة، من أمثال مصالي الحاج صاحب الدور في الحركة الوطنية قبل الاستقلال من خلال نشاطه الحزبي الشرعي وأحمد بن بلة ومحمد خميستي وعبد العزيز بوتفليقة وغيرهم من من تلقوا تعليما رسميا في المغرب القريب من المنطقة. وقد برز أبنائها بعد الاستقلال من خلال استحوادهم على وزارات مثل المالية والخارجية، فعين أُنذاك على رأس الخارجية خميستي ثم تلاه بوتفليقة. ولا يفوتنا ونحن في هذا المقام أن نشير إلى أن النخبة الغربية (بالإضافة إلى نخبة الوسط) شكلت على مدار العقود الست للجزائر المستقلة اليد التكنوقراطية للدولة الوطنية، فوكلت لهم المهام السامية في الوزارات التقنية والسيادية الهامة وقيادة المؤسسات والهيئات العمومية، إن هذه الطبيعة التكنوقراطية لنخبة الجهوية الغربية يجعلنا نضعها في تصنيف من نوع آخر ضمن النخبة المفرنسة (في إطار

<sup>2</sup> وذلك قد يشكل بعدا تفسيريا لمخيل العنف عند الجزائريين الذي يحمل بعض الفضائل وتمت إعادة إنتاجه في عقيدة التسعينيات من القرن الماضي فيما عرف بالإرهاب.

منطق الثنائية). كما أن جهوية الغرب حاولت التعبير عن نفسها بإنشاء الأحزاب السياسية مثل الحركة من أجل الديمقراطية وحزب فجر.

جهوية الوسط: اعتبر الكثير من الدارسين على أن جهويتي الشرق والغرب مثلتا الجهوية الحاكمة فإنهم اعتبروا جهوية الوسط ميالة أكثر لأن تصنف في خانة الجهوية المعارضة والتي تجسدها جهوية أبناء منطقة القبائل التي تزيد خصوصياتها الثقافية اللغوية من حدة انفصالها عن الجهويتين السابقتين، والتي عبرت عن ذاتها بأشكال سياسية متعددة بداية بالأزمة البربرية لسنة 1949 أو الربيع البربري لسنة 1980 وحت تكوين التشكلتين الحزبيتين: التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية وجبهة القوى الاشتراكية التي تشكلت مباشرة بعد الاستقلال بزعامة الشخصية التاريخية حسين آيت أحمد ودخلت في مواجهة عسكرية مع السلطة المركزية. ونجدها بعد الاستقلال أكثر نشاطا وتعبيرا عن مطالبها الثقافية من خلال الجمعيات وقد سبق وأن أوردنا مثال حركة العروش التي تبرز بجلاء الإمتداد السياسي للقبليّة. كما يجب الإشارة إلى الدور الذي لعبه أبناء هذه المنطقة في حرب التحرير والنضال النقابي لكونهم شكلوا النواة الأولى التي مدت الحركة العمالية بالعديد من الاطارات النقابية بعد أن استفادوا من تجربة الانخراط في الحركة النقابية في المهجر.<sup>(1)</sup> كما ساهمت المنطقة بمد مؤسسات الدولة بالكثير من الاطارات التكنوقراطية ذات التكوين المفرنس إذ لا تخلو حكومة من وجود أحد أبناء المنطقة ولعل المثال الحي الحديث هو رئيس الحكومة أحمد أويحيا الذي يجسد صورة التكنوقراطي الذي تقلد مناصب عليا حكومية وأنشأ حتى حزبا هو حزب التجمع الديمقراطي الذي ترأسه منذ 1997 والذي يعتبره الكثير من الملاحظين والجزائريين على حد سواء حزب السلطة. بينما حافظ أبناء منطقة مزاب على استقلاليتهم المرتبطة بخصوصيتهم الثقافية اللغوية ولكن أيضا وهو الأهم خصوصيتهم المذهبية (المذهب الإباضي)، وقد عبروا عن ذلك من خلال رفضهم تكوين أحزاب سياسية وتفضيلهم المترشحين المستقلين.

إننا نخلص إلى القول أن الجهوية شكلت امتدادا للقبليّة فعوضت العصبية الجغرافية العصبية الدموية، وعبرت تلك العصبية عن نفسها سياسيا بأشكال عدة منها المطالب الثقافية اللغوية أو انشاء أحزاب سياسية أو مقاطعة الانتخابات وتخذقت في جهويتين أولى حاكمة مثلتها الشرقية والغربية وأخرى معارضة مثلها الوسط من خلال أبناء منطقة القبائل، وبقي باقي أبناء الوسط يللمون احساسا بالتهميش السياسي. وهذا ما حدا بالكثير من الإعلاميين إلى إثارة المسألة الفيدرالية في مناسبات عدة لتشكل تقسيما إداريا جديدا وطريقة لإدارة

<sup>1</sup> عبد الناصر جابي، الجزائر تتحرك، دراسة سوسيوسياسية للإضرابات العمالية في الجزائر ( الجزائر: دار الحكمة، 1994)

شؤون الدولة. كما أن العقيد صالح بوبنيدر القائد السابق للولاية التاريخية الثانية طالب بالعودة إلى التقسيم الإداري للتراب الوطني الذي عرفته الجزائر إبان الثورة، وقد حذت بعض القوى السياسية نفس الحذو منها التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية<sup>(1)</sup> وحركة فجر التي لم تحصل على الاعتماد بعد.

ونتختم تناول المقتضب للجهوية بما أورده "أكرم بلقايد" في مؤلفه: "نظرة هادئة على الجزائر" عندما تحدث عن "الجزائر العاصمة ضد باقي مناطق الوطن"<sup>(2)</sup> ويضيف: "إننا نتمي في الجزائر سواء أردنا ذلك أم لم نرده إلى جهة، ويورد أمثلة حية عن العبارات المتبادلة في المجتمع الجزائري مثل: "إلى أي منطقة ينتمي أبوك؟" أو "إنه قبائلي" أو "إحترس من ناس البليدة"، ويخلص إلى أن الجهوية تشكل آلية تفسير لعلاقات القوة في النظام السياسي الجزائري وأن العصبية لم تختفي يوما في الجزائر فالوزير أو الجنرال أو مدير المؤسسة يحيط نفسه غالبا برجال ونساء من جهته إن لم يكونوا من أقربائه. ولتأكيد ما ذهب إليه يورد مثال عهدة الرئيس الأسبق "شاذلي بن جديد" التي رأت بروز نخب الجهوية الغربية التي تنتمي إليها زوجته والجنرال "العربي بلخير"<sup>(3)</sup>.

أما "جمال قريد" فإنه يسرد علينا في مؤلفه تجربة تسيير مؤسسة عمومية بمنطقة الغزوات بولاية تلمسان وينقل لنا حوار مع محيطه العمالي: "لم نكن نعرف أنك منا (من المنطقة) كنا نظن أنك شاي"، لنسجل طغيان النزعة الجهوية حتى في العلاقات داخل المؤسسات الاقتصادية المفترض فيها عقلانية التسيير.<sup>(4)</sup>

#### المطلب الثالث: القبليّة ومواقع السلطة المادية والرمزية:

لقد أصبحت الجزائر سجينّة الوضع الذي وضعها فيه نظامها السياسي الذي عجز عن إيجاد توليفة لممارسة السلطة، فقد دشنت إستقلالها بصراع حاد بين جيش الحدود والولاية التاريخية الثالثة والتي إنتقل زعمائها مباشرة إلى المعارضة وبين الولاية الرابعة وقيادة الأركان برئاسة "هواري بومدين"<sup>(5)</sup> هذه الصراعات لم تكن أيديولوجية بقدر ما كانت قطاعية وجهوية وبين نخب لم تكن متجانسة اجتماعيا ويغلب عليها الطابع الشعبي الفقير، وقد انعكست هذه الصراعات على مواقع السلطة على كل تاريخ الجزائر اللاحق، بحيث وصلت هذه النخب ذات الأصول المتواضعة في أغلبها إذا استثنينا بعضها ذات الأصول البرورجوازية

<sup>1</sup> جريدة الخبر ليوم 23 فيفري 1998

<sup>2</sup> Akram Belkaid, Un regard calme sur l'Algérie, Paris, éditions du seuil, 2005, p 77

<sup>3</sup> Idem, p 78-81

<sup>4</sup> Djamel Guerid, l'exception Algérienne, la modernisation à l'épreuve de la société, Alger, Casbah éditions, 2007, p 160

<sup>5</sup> Benyoucef Benkhedda, l'Algérie à l'indépendance, la crise de 1962, Alger, édition Dahlab 1997, p 21-30

التجارية مثل تلك التي أنتجتها منطقة تلمسان ثم فيما بعد الوسط ومنطقة ميزاب، إلى قناعة أنها تعيش في ظل أجواء اقتصادية وسياسية تتسم بإحتكار الدولة لجميع القطاعات الحيوية والحساسة وأن التقرب منها يبقى الوسيلة الوحيدة للترقية الاجتماعية من خلال احتلال مواقع في دواليب السلطة. فقد كانت مرحلة الاستقلال والتحويلات الاجتماعية التي أعقبها وعلى رأسها عملية الترقية الاجتماعية الواسعة التي نجحت بعض الفئات الاجتماعية ذات الأصول الريفية الفقيرة في إنتزاعها في فترة قصيرة مثل الحصول على سكنات المعمرين الذين غادروا الجزائر وعمل لائق وامتيازات مادية كمحل تجاري أو مؤسسة صغيرة ذات أهمية مادية ورمزية طبعت فيما بعد علاقة المجتمع بالدولة الوطنية، إذ تحولت مع الوقت إلى شبه أسطورة لدى الأجيال الشابة بحيث إتسمت مختلف الحركات الإحتجاجية التي قامت بها ولا زالت بالمطالبة بتكرار عمليات الترقية بل وحتى أصبحت أجيال جزائر اليوم تشكك في شرعية تلك العمليات. ويصبح الحديث عن الجهوية والعروشية منطقيا بهدف الوصول إلى مواقع السلطة لقضاء الحاجات في ظل نمط تسيير سياسي اقتصادي ريعي توزيعي تسود فيه ثقافة شائعة تمثلها أمثال شعبية على شاكلة: "نتر من الحلوف ولا تطلقه سالم"،<sup>(1)</sup> هذه الثقافة التي تحث الجزائري على الفوز بأي قطعة من الكعكة الجزائرية الموزعة. فالمحتوى الأسطوري<sup>(2)</sup> الذي أعطي لأحداث تاريخية قبل وبعد 1962 مرتبط بما حصل من تحولات وترقيات واستفادات مادية حولتها قراءة أجيال بعد الاستقلال إلى رمز ربطها بالحركات الإحتجاجية المطلوبة التي عرفتها جزائر الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي ولا زالت تعرفه.<sup>(3)</sup>

إن تموقع النزعة القبلية بإمتداداتها السياسية التي تمثلها العروشية والجهوية في مراكز السلطة المادية يمكن ترجمته على مستويين: مركزي ومحلي، أين يصبح التنافس على إحتلال المواقع الظاهرة المهيكلة لمسارات النخب وممارسات الأفراد بإسم الجماعة قاعدة. فيوظف الولاء والمقدس على حد سواء ويضرج بجهوية قوية متى إقتضى الأمر ذلك خصوصا عندما يتسع نطاق ومجال المنافسة. فلو تسألنا عن أهم مواقع السلطة في الجزائر فإننا سنبدأ بالجيش لسببين أساسيين: الأول يمثله الدور التاريخي والمحوري الذي لعبه

<sup>1</sup> مثل شعبي شائع في الغرب الجزائري منذ عقود من الزمن واحتمالات كبيرة أن يكون منتشر في كل مناطق الجزائر، الحلوف باللغة العربية يعني الخنزير، وفعل نتر أي الأخذ عنوة، ويقارب المثل بين الدولة الوطنية ومؤسساتها. والمقصود من المثل هو ضرورة أخذ أي شيء حتى وإن كان قليلا، ويوحى بسواد ثقافة النهب.

<sup>2</sup> عبد الناصر جابي، الأسطورة، الجيل والحركات الاجتماعية في الجزائر: أو الأب الفاشل والإبن القافز، بحث وارد في إنسانيات، العددان 25-26 جويلية- ديسمبر 2004 المجلد 8، 3-4 ص 44

<sup>3</sup> Au point ou les milieux politiques en Algérie parlés de pouvoir entre les mains de BTS – Batna- Tebessa-Souk ahras, pour désigner le pouvoir militaire.

ولا يزال يلعبه ليس فقط في الحياة السياسية بل وفي باقي المجالات، والثاني مرتبط بعلاقة طبيعة النظام السياسي ومخيل العنف عند الجزائري. لقد سبق وأن أشرنا إلى إحتلال أبناء الشرق لمواقع هامة في الجيش قبل وبعد الاستقلال ورأينا أن خصوصية النخب الجهوية الشرقية كانت أساسا وراء هذا الإختيار، وذلك بعد إبعاد القيادات التاريخية للولاية الثالثة من قبل قيادة الأركان وجيش الحدود، قيادات وجدت نفسها هي أيضا جهوية وفي المعارضة. ونظرا للدور والأهمية التي تأخذها المؤسسة العسكرية فإن السيطرة على مراكز القرار فيها يعني السيطرة على مؤسسة الرئاسة وبالتالي يتحكم في مؤسسات الدولة الأخرى، وكان طبيعي أن تفرز ولايات مثل باتنة وتبسة وسوق أهراس الكثير من قيادات النظام السياسي ابتداء من 1954، بينما لوحظ أن أبناء منطقة القبائل الذين انخرطوا في الثورة التحرير بقوة داخليا وفي المهجر من خلال إسهامهم في الحركة العمالية وإحتكاكهم بالنقابة العمالية الفرنسية خصوصا SGT قدموا اطارات نقابية هامة للاتحاد الوطني للعمال الجزائريين. وشهدت القطاعات الوزارية والهيئات نفس القطاعية.

أما على المستوى المحلي فإن العروش تنافست أيضا على مواقع السلطة والعملية الانتخابية للمجالس المحلية (البلدية والولائية) خير تجسيد لذلك، إذا أن الترشيحات كانت تأخذ بعين الاعتبار قوة وضعف العروش وهذه الأخيرة تبحث عن منافذ للاستفادة من الامتيازات المادية والمعنوية لنسق سياسي ريعي، وغالبا ما كان يتم التأكيد على ذلك الموقع المادي بتغليف العرش بوشاح المقدس من خلال الزوايا او استحضار الماضي المجيد للمجاهد الذي يتحول إلى سلطة رمزية تخدم وتدعم المادية.

كما أن المصالح الاقتصادية لعبت دورا أساسيا في تدعيم هذه الجهوية على تلك وهذا العرش على آخر، فمنطقة تلمسان قدمت نخبة متعلمة ذات أصول برجوازية عملت على تدعيم قوتها السياسية والاقتصادية في آن واحد، كما أن نخبة غرداية استغلت الاطار العام للظروف للتحول من برجوازية تجارية إلى برجوازية صناعية متعلقة بالمذهب الإباضي ومن هذا الموقع نجد أنه في كل الحكومات المتعاقبة أحد أبناء المنطقة. نفس هذا المنطق يحرك النشاط الاقتصادي والتجاري على المستوى المحلي.

إننا نخلص إلى أن الخطاب الرسمي للنظام ونخبه كان دوما ينبذ العروشية والجهوية واعتبرتها كل المواثيق الجزائرية: طرابلس الجزائر 1964، الميثاق الوطني 1976، ممارسات رجعية ومعوقا لبناء مجتمع حديث يتوجب القضاء عليها. وهذه المواثيق كانت تمثل الإطار الأيديولوجي لنظام الحكم في الجزائر، وسيان بين هذا الإطار والولاءات الأولية كغشاء أيديولوجي، بينما عملت ممارسات النظام إلى إعادة إنتاج الجهوية والعروشية التي تقوم بها جزئيا المؤسسات الرسمية والاجتماعية الأخرى لدرجة أنه أصبح شيئا عاديا جدا أن

يقوم كل وزير أو مسؤول عالي بالحملات السياسية لصالح مشاريع النظام في منطقتة أو يساهم في فك النزاعات التي قد تظهر محليا كتجسيد لدور الوساطة الذي يقوم به بين النظام وانباء جهته.<sup>(1)</sup>

### المبحث الخامس: نموذج تطبيقي لدور القبلية في منطقة سعيدة:

إن تصور الدور السياسي للقبلية في الجزائر من منطلق الفضاء المركزي يبقى الباحث على مستوى نظري يصعب معه التحقق من استمرار ذلك الدور وفعاليته خصوصا وأن تحليل الظاهرة بأبعادها الوطنية قد يعطي صورة غير حقيقية نظرا لإرتباطه بالكثير من العوامل الداخلية ولكن أيضا الخارجية، مما يدفعنا دفعا نحو المحلي الذي عانى من الغلو بإسم مصلحة الوطن، خصوصا وأن هنالك عودة مسجلة للاهتمام بالمحلي في الجزائر والعالم العربي وحتى في الدول المتقدمة في حقل الدراسات الاجتماعية منذ التسعينيات من القرن الماضي. فإبقاء المحلي في وضع غير المفكر فيه يحيل إلى تلك المركزية التي طبعت تسيير الشأن العام ولا زالت إلى درجة أن الإعلام أصبح ينظر إلى رجالات الدولة على أنهم غرباء عن هذا الوطن للإرتجالية التي تطبع الممارسة السياسية من جهة وطبيعة المشاريع التحديثية المطبقة على المستوى المحلي.

إن المحلي يبرز بإعتباره رمزا وتربة خصبة لما تبقى من منظومة تقليدية ولتنظيم اجتماعي يرى الكثير أنه تجاوزه الزمن مع أن السياسات التحديثية التي طبقت عليه أحدثت أضرارا به بحكم إنكارها لوجوده الفعلي، وتضييق على خصائصه الثقافية، واستمرت الدولة الوطنية في معاملته بنفس الصيغة الكولونيالية بكسرها للنظام الإقليمي الذي كان قائما على نظام ثلاثي الأبعاد: مجتمع محلي، مجال وزمن أدى بفواعله إلى التمسك بمنظومتهم والشعور بالإنتماء ترسم حدوده العلاقات بين الأشخاص والأشياء وتترجم وجود سلطة محلية كان التنظيم القبلي يجسدها، لكن الحداثة أرادت أن تكون الدولة الفاعل الأساسي على المستوى المحلي وأن تعوض إنتماءات مجموعاته التي كانت متجانسة و متمسكة بالإقليم<sup>(2)</sup> بتقسيم إداري موروث عن الأستعمار في إطاره العام أين تمثل البلدية والولاية الإنتماء الترابي.

لذلك لا نعتبر أن المحلي معارضا للشمولي ولا نريده أن يبدو مستتر، في هذه الحالة يصبح الفضاء الأمثل الذي يمكن التحقق فيه من استمرار أهمية الولاءات الأولية من خلال أجلى تعبير تمثله الممارسة السياسية، إنه يسمح لنا بالتحقق من استمرار دور العروشية على الأقل في تعبيراتها السياسية، ومحاولة تعقب

<sup>1</sup> عبد الناصر جابي، الإنتخابات الدولة والمجتمع، مرجع سابق الذكر، ص 33

<sup>2</sup> Boukerzaza Hosni, L'espace local en Algérie: de la tribu à la wilaya, in Géographie et développement, Revue de l'association des géographes Tunisiens, N ; 15-16 janvier 1999, p43



الانتماء الجهوي. كما أن الضرورة المنهجية التي تفرضها الدراسة الأنثروبولوجية والمثمثلة في البحث الميداني، تصبح مبررا آخر لهذا المبحث، مع ما يحمله البحث الميداني من صعوبات مرتبطة بالوقت والإمكانات لكن أيضا بالرغبة التي يبديها الجزائريين إتجاه أي بحث ميداني في العلوم الانسانية والاجتماعية. كلها أسباب دفعتني إلى إختيار ولاية سعيدة كفضاء، خبرته لعقود أربع لكوني أنتمي للمجتمع المدروس، وأنتمي لإحدى قبائله (أسباب ذاتية). لكنني لن أزعم أنني سأتعقب التاريخ القبلي في المنطقة فذلك متروك للأنثروبولوجيا التاريخية والاجتماعية، ولا أنوي تقديم دراسة وافية شافية حول القبلية في ولاية سعيدة، كما أنني لا أزعم تقديم آليات تفسير استمرار العروشية رغم الحداثة في لعب أدوار حيوية في تجنيد التضامن الجبري لتموقع أبناء عروش نافذة في دهايز السلطة المحلية وحتى المركزية ( حالة البرلمان بغرفتيه). كما أن المقصود من إختيار ولاية سعيدة لا يعني إعتبارها عينة تمثل كل المناطق الجزائرية وإضفاء المشروعية على ذلك لكن هذا لا يعني أيضا إغفال استندات كل الأقاليم الجزائرية إلى نفس المحددات التاريخية.

#### المطلب الأول: التقديم للمنطقة:

تقع ولاية سعيدة في الغرب الجزائري وبالتحديد في الجهة الغربية للهضاب العليا على الخط الرابط بين وهران بشار من الشمال إلى الجنوب وتبعد عن الجزائر العاصمة ب 495 كلم، تحدها من الشمال ولاية معسكر ومن الجنوب ولاية البيض والنعاما بينما تحدها ولاية سيدي بلعباس غربا وولاية تيارت شرقا، تبعد عن مدينة وهران ب 175 كلم شمالا وعن مدينة تلمسان ب 200 كلم غربا. مكونة من ستة عشر بلدية هي: سعيدة، عين الحجر، سيدي أحمد، مولاي العربي، الحساسنة، المعمورة، عين السخونة، أولاد براهيم، تيرسين، عين السلطان، سيدي بوبكر، سيدي عمر، هونت، أولاد خالد، يوب، ذوي تابث. يمتاز مجالها الجغرافي بالطابع الذي تتسم به مناطق الهضاب العليا في الجزائر، أراضيها مسطحة في معظمها يغلب عليها الطابع السهبي مع تسجيل للأراضي الغابية شمال الولاية في بلديات سيدي بوبكر وسيدي عمر وجنوبا في بلدية سيدي أحمد، وبعض المرتفعات في جنوبها وغربها. مناخها بارد شتاءا وحار صيفا يميل إلى الجفاف، تسجل تساقط متوسط للأمطار مما يهيأ جزء هام من أراضيها إلى أن تكون رعوية بإمتياز.

أما من حيث المجال الاجتماعي فيبلغ عدد سكان الولاية حسب إحصاء سنة 2008 330641 نسمة<sup>(1)</sup> موزعين على البلديات الستة عشر حسب ما يبينه الجدول الأول في الملحق تمثل الاناث فيهم نسبة

<sup>1</sup> المصدر: الموقع الإلكتروني للديوان الوطني للإحصاء.

50,83 بينما يمثل الذكور نسبة 49,17 من مجموع السكان،<sup>(1)</sup> الذين تتوزع طبقاتهم العمرية على الفئة الأولى من شهر إلى 18 سنة 39% الفئة الثانية من 19 سنة إلى 40 سنة 23% والفئة الثالثة من 41 إلى 60 سنة 34% والفئة الرابعة من 60 سنة فما فوق 4%،<sup>(2)</sup> وبينما لم نتمكن من الحصول على معلومات هامة أخرى كان من الممكن أن تشكل قيمة تفسيرية للاتجاهات العامة لمؤشر السكان مثل: جدول لتوزيع المستوى الثقافي والاجتماعي(المادي) و جدول للوافدين والمسجلين في سجلات الحالة المدنية لمعرفة أصول السكان. إلا أن هنالك مؤشرات سكانية عامة لا تخرج عن السياق الجزائري العام يمكن أن نورد البعض منها على سبيل الاستئناس:

1- إن المجتمع السعيدي مجتمعا تغلب عليه الطبقة العمرية الشابة، إذ أن نسبة الشباب تمثل 63% من إجمالي السكان، هذا المؤشر كان من الممكن توظيفه في قراءة الصراع بين الجيل القديم والجيل الحديث مع ما يتبعه من جدلية التقليدي/ الحداثي. إلا أن ما يمكننا أن نسجله من إنطباعات ناتجة عن العيش داخل هذا المجال الاجتماعي هو ذلك الميل لدى الشباب نحو الثورة على الجيل القديم في إطار ثقافة سياسية جذرية تطالب بإعادة إحياء أسطورة ما بعد الاستقلال التي سمحت كما رأينا للكثير من الجزائريين بما فيهم السعيديين من الحصول على ترقيات مادية واجتماعية، لذلك تنتشر بين أوساطهم روح الإتكالية و"النهب المنظم والمقنن". لكن تلك الثورة لا تتعدى حدود حمراء مرتبطة بما تحتفظ به الذاكرة الجماعية من حماية على الأهل واحترام للتقاليد والتدين والنيف والشرف والعصبية للجهة التي حالما يتعلق الأمر بها تسقط جميع أقنعة الحداثة أمام الولاءات الأولية مع كل التمثلات المرتبطة بها.

2- غياب معلومات وإحصائيات دقيقة يمكن اللجوء إليها دفعنا إلى اعتماد واقع التراكم المعلوماتي الذي استقيناه من العيش في هذا الوسط. إن أغلبية السكان ينتمون في أصولهم على الأقل لسبع أجيال إلى القبائل المستقرة بالمنطقة على الأقل منذ ست قرون، مما قد يعطي صورة عن تجانس للبنية الاجتماعية، لكن ذلك لا يعني غياب الاختلاط ببقية سكان الجزائر، إذ نجد من بين سكان ولاية سعيدة من الأمازيغ الذين استقروا بالمنطقة خصوصا في بلدية سعيدة وأولاد خالد وسيدي عمر وسيدي بوبكر، وبعض الميزابيين الممتننين للتجارة في مدينة سعيدة، والكثير من العائلات التي تنتمي إلى قبائل ولاية البيض أين سجلنا حضورا قويا لها في قطاع التربية والتعليم وبعض الإدارات الأخرى. ناهيك عن تلمسانيين ومن الوسط والجنوب الجزائري

<sup>1</sup> المصدر: مديرية الصحة والسكان لولاية سعيدة.

<sup>2</sup> Pourcentage arrondie

خصوصا الغربي بأعداد أقل. إختلاط كما يقال لا يبدل من صفو القضية وودها إذا أن غير العارف بالمنطقة لا يلاحظه وإنما يلمس أكثر تجانسا اجتماعيا، لا يعبر فيه عن جهوية إلا في حالات قليلة ومنفردة. أما في المجال الاقتصادي، فإن الأطار الأيكولوجي للمنطقة فرض إختيارات جعلت من ولاية سعيدة عموما منطقة فلاحية ورعوية، تمثل فيها الزراعة النشاط الأساسي للكثير من القبائل وبالتحديد زراعة الحبوب الواسعة الانتشار في بلديات سيدي أحمد، عين الحجر، الحساسنة، أولاد براهيم، سيدي بوبكر، سيدي عمر. وتعرف المنطقة انتشار واسعا أيضا للنشاط الرعوي وتجارة الماشية مع الولايات المجاورة خصوصا البيض والنعامة. كما تمارس زراعة الخضروات خصوصا البطاطا والبصل في أراضي بلديات أولاد خالد، عين السلطان، سيدي بوبكر وسيدي عمر وعين الحجر لكنها على نطاق ضيق بالمقارنة بزراعة الحبوب والرعي.

كما تقدم الوظيفة العامة من خلال الإدارات والهيئات والمرافق خصوصا في عاصمة الولاية مصدر رزق للكثير من العائلات السعيدية. بينما لا يعرف النشاط التجاري كنشاط وسيط نفس الكثافة التي يعرفها على الأقل في الولايات المجاورة مثل وهران، سيدي بلعباس، تلمسان. مع تسجيل ضعف كبير في النسيج الصناعي الذي هزل بعد سلسلة الإصلاحات الاقتصادية التي قامت بها الدولة والتي تجسدت في إعادة الهيكلة وغلق المؤسسات العمومية وخصوصتها التي لم تعطي الثمار التي كانت ترجوها النخب المركزية، ويقتصر على بعض الوحدات الصغيرة التي تعد على الأصابع مثل المؤسسة الوطنية للزجاج والمؤسسة الوطنية للمواد الكاشطة، وبعض الوحدات الخاصة مثل وحدة المياه المعدنية، ومؤسسة مطاحن مباركي. وكان لضعف النسيج الصناعي (الذي تم استنزافه) أثاره على الحقل السياسي المحلي، مثل انعدام طبقة شغيلة بالمعنى الحقيقي للكلمة أو على الأقل في مفهومها الماركسي الثوري، فالحداثة كثيرا ما بنيت على نضالات الطبقة العاملة من خلال على الأقل تلك الروح النقابية وما تخلقه من نخب تقدمية تسهم في الثقافة السياسية. وهنا تلعب الأصول الريفية لسكان المنطقة دورها، إذ نسجل ونحن في هذا المقام على أن أغلبية سكان بلديات مثل سيدي أحمد، سيدي بوبكر، سيدي عمر، رباحية، أولاد براهيم، الحساسنة، مرتبطين بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالنشاط الفلاحي والرعوي المثقل بالخصوصيات الثقافية. بل أن جزء لا يستهان به من سكان بلدية سعيدة يملكون أراضي فلاحية في البلديات المجاورة مسقط رؤوسهم ويستمرون في الإعتناء بها كنشاط اقتصادي ثاني،<sup>(1)</sup> إن لم يكن الأول في أعماقهم بالنظر إلى القيمة المادية والمعنوية المعطاة للأرض في

<sup>1</sup> المصدر: الغرفة الفلاحية لولاية سعيدة.

المنطقة. وفي إتصال لنا بالغرفة الفلاحية لولاية سعيدة بتاريخ 15 فيفري 2011 قدم لنا المكلف الاحصاء عام لعدد الفلاحين المقدر إلى غاية نهاية 2010م 21783 فلاح تنتمي الغالبية الساحقة منهم حسبه إلى قبائل المنطقة مثل جعافرة ووهابية وأولاد خالد والحساسنة وأولاد ابراهيم وبني مرناين... إن هذه الظروف حولت مدينة سعيدة ودوايرها إلى قرية كبيرة تسود فيها ثقافة الريف، إنها صورة عن تريف المدينة الجزائرية. ودائما في إطار النشاط الاقتصادي فإن المنطقة معروفة بحماميها المعدنيين ذوي الخصائص الاستشفائية: حمام ربي وحمام سيدي عيسى، يؤمه المستجمين من مناطق مختلفة من الجزائر خصوصا من الغرب، لكن غياب الاهتمام واستراتيجية واضحة بهما أعاق تحولهما إلى قطبين سياحيين يحويان مؤهلات طبيعية هامة لا تطلب إلا من يرشد استعمالها.

### المطلب الثاني: التوزيع القبلي:

إن اختيار تناول منطقة سعيدة يعطينا صورة عن نموذج أمثل في الجزائر عن المجتمع المحلي وعن استمرار دور التكوينات الاجتماعية الأولية في صياغة التصور العام الجماعي للحياة في جميع المجالات ويدحض مقولة التحطيم الكلي للهياكل القبلية، إن الاجتثاث الذي تعرضت له هذه الأخيرة سواء بالفعل الكولونيالي أو استراتيجيات الدولة الوطنية لم يقضي عليها في الشعور الجماعي، إذ تحولت من مؤسسة اجتماعية إلى مؤسسة هوياتية يعود إليها الفرد في حالات التيه أو الأزمات، فيتعصب لإنتمائه الأولي كلما توافرت الظروف. إن القبيلة في سعيدة لم تعد تلك التي تصورها لنا الكتابات الكولونيالية أو حتى الأنثروبولوجية ذات الوظائف الكلاسيكية، فلم تعد تعتمد في حياتها على الغزو ولم تعد تقوم بالحرب، ولم يعد مجلسها بذلك الشكل التقليدي الذي عهدناه في القبائل، لكن المنتبغ للنزاعات العقارية ومسائل الشرف والحقل السياسي يلمس ذلك الإحياء الإرادي للنعارات العروشية، ويؤكد أن التقليدي قابع في كل فرد سعيدي.

إننا لا نزعم من وراء هذا المطلب التتبع التاريخي للبنية القبلية في ولاية سعيدة، فذلك لا يشكل موضوع إهتمامنا الأكاديمي، ولكننا نسجل ذلك الحضور لنفس التقسيم الذي تناولناه في الفصل الأول، فالقبائل التي رابطت بمنطقة سعيدة تقسم من ناحية النسب إلى "أشراف" يمثلهم الوهايبة وأولاد خالد وأولاد سيدي الحاج التي تريد الأسطورة المتداولة لدى شيوخ المنطقة أن يكونوا من سلالة النبي عليه الصلاة والسلام، إنها أسطورة الجد المشترك التي ناقشها "ج.بيرك" Berque منذ خمسينات القرن الماضي. وهناك "العضايدية" وتمثلهم قبائل مثل أولاد براهيم، الجعافرة، بني مرناين وغيرهم، وهم ليسوا أشراف لأنهم لا ينتسبون إلى سلالة النبي، إن المقدس هو أساس التصنيف القبلي في هذه الحالة. إن هذا التقسيم كانت له آثار اجتماعية

كثيرة بفعل القناعة به إلى غاية نهاية السبعينات إلى درجة أن العائلة المنتمية إلى قبيلة شريفة لم تكن تقبل بتزويج ابنتها إلى شخص "عضايدي".<sup>(1)</sup>

إن إختيارنا لمنطقة "سعيدة" بالتحديد يستجيب أولاً لضرورة أكاديمية وأنتروبولوجية تمثل فيها المنطقة أصدق صورة عن ماهية المجتمع المحلي، كما أنه يخضع لضرورة عملية وذاتية مرتبطة بكون الباحث ينتمي للمنطقة التي عاش فيها خمس عقود من الزمن فخير تركيبها الاجتماعية كما أنه ينتمي لأكبر قبائل المنطقة (الجعافرة)، وعليه سنحاول سرد أهم القبائل في المنطقة (مسح للتوزيع القبلي في الولاية) معتمدين على التوزيع الجغرافي حسب البلديات:

#### في الشمال:

قبيلة أولاد خالد موزعة على بلديات أولاد خالد، عين السلطان، وأجزاء من سيدي عمر مكونة من مجموعة من العروش نذكر من بينها: العمائر، السعايدية، بازيد، عيايدة، شوانين، أولاد بلحاج، أولاد طالب، القوار. جلايلية، قراريح، عليات، حمودات، أولاد كريش، خرايز. تحمل عائلاتها ألقاباً عائلية مثل: شباني، قويدري، خداوي، بهلول، جلولي، عبد الله، بولرباك، شواكي.

#### في الجنوب:

قبيلة الوهايبية: يقطن القسم الهام من عروشها في بلدية مولاي العربي بينما تتوزع البقية على بلديات عين الحجر ودوي ثابت، من بين أهم عروشها: أولاد بن ديدة وذوي ثابت وجبورات، قلاعة وأولاد سيدي محمد ورزاققة وفحايسة وقراريح، أولاد صحراوي ومن بين الألقاب العائلية المنشرة بينها: ثابتي، قروج، عثمانى، برزوق، كورات، عبدلي. أولاد صحراوي، قادة، الخثير، بوطالب، بقدر، معطي، خلف، بوشويشة، بن ثابت، حللمي، معروف وغيرها.

قبيلة الجعافرة موزعة على بلديات: سيدي أحمد عين الحجر، وجزء من بلدية الحساسنة، تضم مجموعة من العروش من بينها: اللعابنة، أولاد بن دومة، أولاد البوعناني، أولاد كريش، أولاد معاشو والعتايفة، أولاد زقير، سعادلة، بلاحجة، نواوير، جبابرة، أولاد بن هلو، الفراطسة ومن بين الألقاب العائلية المتداولة في هذه القبيلة نذكر: لعباني، خداوي، بوعناني، داودي، عتيق، ديداوي. زقير، عبو، علو، رشاش، مومي، صعدي، سعدي، حاجي، بن دومية، يعقوبي، زواري، جبوري، نواري.

<sup>1</sup> مصطلح كان إلى فترة غير بعيدة كثير التداول وكان فيه الكثير من القيمية، يقال عن الشخص الذي ينتمي إلى قبيلة من قبائل المنطقة غير الشريفة.

في الغرب:

قبيلة بني مرناين موزعة على بلديات: دوي ثابت، سيدي عمر، سيدي بوبكر، تضم مجموعة من العروش نذكر من بينها: القواسم، أولاد خرشي، معاصيم، خلايفة، بكاكرة، دواحة، زواية، بغدادي، عمورات. ومن الألقاب العائلية: غوث، زواية، خرشي، بكار، زواي...

في الشرق:

قبيلة الحساسنة متواجدة ببلدية الحساسنة وتيرسن، تضم مجموعة من العروش من بينها: أولاد سيدي الحاج، العميرات، يسايفة، الغمارسة، ومن بين الألقاب العائلية المتداولة فيها: منور، مرتض، عيمر، عمري، أولاد حسان.

قبيلة أولاد براهيم متواجدة ببلديتي أولاد إبراهيم والمعمورة، تضم مجموعة من العروش من بينها: أولاد لحكل، جبابرة، أولاد بخالد، أولاد قادة، الشهاري، أولاد سيدي عبد المؤمن، قرارشة. ومن الألقاب العائلية المتداولة في هذه القبيلة: بلحكل، بن حميدة، بن صغير، سعدي، بن حمزة، دريسي، خوجة، ويس، بن ويس، مرسلي، نجادي، بوخشة.

إننا إذ اعتمدنا هذا التصنيف الجغرافي فهو ليس بتلك الصورة الستاتيكية التي تبدو لأول وهلة بل هنالك مجموعة من الخصوصيات التي تضيف مرونة على التوزيع القبلي في المنطقة، لكننا نسجل بعض الملاحظات التي نراها ذات ضرورة منهجية:

1- إن الهدف الأساسي من تقديم هذا التوزيع الجغرافي الساري المفعول إلى اليوم لا يكمن في تعقب البناء القبلي فهو لا يمثل اختصاصنا ولا اهتمامنا البحثي، لذلك جاءت المعلومات الواردة حول القبائل عامة استندت أكثر على معرفة الباحث بالمنطقة معرفة دقيقة إكتسبها من كونه ينتمي إلى المنطقة وبالتحديد إلى قبيلة الجعافرة والمقابلات التي كان يجريها مع أشخاص على دراية بالمنطقة بحكم إنتسابهم إليها وسنهم، ولم تعتمد على مصادر موثقة مما قد يفقدها بعض الدقة التي تتطلبها الدراسات في الأنثروبولوجيا الاجتماعية مثلا. وعليه يبقى هدفنا هو التأكد من استمرار الحضور القبلي خصوصا في الحقل السياسي.

2- تتباين قوة القبائل في المنطقة وبالتالي نفوذها، فمن الناحية العددية يمكننا تصنيف أولاد خالد والجعافرة والوهابية في خانة القبائل القوية، أما من الناحية الإقتصادية فالمعيار الوحيد الممكن قياس القوة به

هو الملكية العقارية، فمن حيث شساعة الملكية تأتي قبائل الجعافرة في المرتبة الأولى يليها بني مرناين ثم أولاد خالد، فالحساسنة وأولاد إبراهيم فالوهابية.<sup>(1)</sup>

3- لا يمكننا التحدث عن تخصص قبلي في العمل إقتصادي لكننا نسجل على أن قبائل مثل أولاد إبراهيم والجعافرة والوهابية معروفة في المنطقة بزراعتها لمساحات هامة من الأراضي التي تملكها بالحبوب مثل القمح الصلب واللين والشعير، بينما هناك إتجاه إلى التخصص في زراعة الخضروات من قبل ملاك الأراضي الفلاحية من قبيلة أولاد خالد وبني مرناين لوفرة المياه الجوفية خصوصا. كما أن قبائل مثل الجعافرة والحساسنة معروفة في المنطقة لأمتلاكها لأعداد هامة من الأغنام ومزاوتها للرعي مما يضيف على المنطقة ذلك الطابع الرعوي الذي تلاحظ نكهته من خلال حركة المركبات يوم الأحد المخصص للسوق الأسبوعية للأغنام وتلك العلاقات الوثيقة الموجودة بين ولاية سعيدة وولاية البيض المعروفة بالنشاط الرعوي. بينما لا تمثل تربية الأبقار والدواجن نفس النسبة والأهمية حتى وإن سجلنا إتجاها نحوها في الأونة الأخيرة لأسباب متعلقة أساسا بالدعم الذي يلقاه هذا النشاط من الدولة تشجيعا لإنتاج الحليب، مع ما ينتج عن ذلك من حركة تنقل وترحال للقطعان.

#### المطلب الثالث: الدور السياسي للقبليّة في المنطقة:

يصور لنا مؤلف "السايق الحبيب" زمن النمرود<sup>(2)</sup> حقيقة الواقع الاجتماعي السائد في المنطقة أين تطغى النعرة العروشية التي ما زالت حاضرة في الممارسات والسلوكات عند السعديين، فزمن النمرود ينقلنا إلى واقع محمل بالتقاليد والعادات الشديدة الأثر ومحمل بواقع اجتماعي متقل بالعروشية والثرات. فالقبيلة وإن إختفت كمؤسسة اجتماعية تقليدية من حياة السعدي إلا أنها إستمرت في الوجدان الجماعي كمؤسسة هوياتية تظهر أوضح تجلياتها في الحقل السياسي المحلي من خلال الكثير من المظاهر التي تترجم تغليب النزعة الأولية القبليّة والعروشية على الولاءات الفوقية، ونحن عندما نتحدث عن التغليب في الحياة السياسية فنحن بطبيعة الحال نقصد تغليب الإنتماء العروشي على الإنتماءات الحزبية، ومن بين المظاهر التي نوردتها:

-إن القبائل والعروش هي التي تتبنى الأحزاب في المنطقة، ويكفي أن نورد مثال حزب جبهة التحرير الوطني الذي يغلب فيه محليا تواجد أبناء قبائل أولاد إبراهيم والجعافرة والوهابية. وهذا لا يعني عدم تواجد

<sup>1</sup> معلومات غير دقيقة تحتاج إلى المراجعة حصلنا عليها من مديرية مسح الأراضي لولاية سعيدة أكرها رئيس مكتب البطاقات العقارية بالمحافظة العقارية لسعيدة دون أن يعطينا أرقاما تؤكد ذلك ( الزيارة لمديرية مسح الأراضي بتاريخ 23 مارس 2011 وللحفاظة العقارية بتاريخ 07 مارس 2011)

<sup>2</sup> السايق الحبيب، زمن النمرود، (الجزائر: المؤلف، 1981)

مناضلين من أبناء القبائل الأخرى، ولكن المقصود منه تواجد الأكثرية خصوصا في مراكز صنع القرار محليا (محافظة الحزب).

-سيطرة قبائل بعينها على بلديات لمدة عقود من الزمن، هذه السيطرة التي تجد تفسيرها في عامل الإقليم ومدى تمركز القبيلة فيه، ولكن أيضا لعامل العصبية العروشية، فقد سيطرت ولا زالت قبيلة أولاد خالد على المجلس البلدي لكل من بلدية الرباحية وعين السلطان، هذه الأخيرة التي عرفت ترأس أحد أبنائها لمجلسها (ج.م) لست دورات متعاقبة ولم يبعده عن المجلس البلدي إلا إنتخابه في مجلس الأمة، وفي انتخابات 2002 خلفه ابن عمه.

-يصور لنا المجتمع المحلي السعيدي حقيقة القوة السياسية في الجزائر كمجال يتيح لمن يدخل فيه أن يحول كل ما يمكن من موارد وعلاقات إلى وسائل لتثبيت المكانة السياسية والإجتماعية وإعادة إنتاجها من خلال إنتفاف النخب الإجتماعية المحلية بمستوياتها المختلفة -القرابية والمهنية والمدنية والفئوية- حول النخب المركزية وتتشابك معها عبر تداخلات الإجتماعي والسياسي والمصلحي الزبوني. لتخلق علاقات تبعية سياسية وإجتماعية تحرص جماعات النخبة حتى الجديدة على إعادة إنتاجها.

-من حيث طبيعة الرساميل التي يتم توظيفها في الحقل السياسي المحلي يمكننا أن نذكر على سبيل المثال إمتلاك شبكة ثرية من العلاقات الإجتماعية نتيجة ممارسة مهنة حرة أو إمتلاك ثروة كبيرة نسبيا أو الإرتباط بعلاقات مصاهرة الهدف منها زيادة الفاعلية الإجتماعية للرصيد الإجتماعي للأفراد والعائلات المعنية، أو إعادة إحياء تاريخ سياسي تعرض للقمع والإحتجاب، أو الميل إلى أشكال متنوعة من الإرتباط بالإسلام مثل تلك التي تتصل بالحركة الإسلامية المعاصرة أو التمسك بالهياكل الدينية التقليدية. ويكفي في هذا المقال ثراء الشبكة التي تتيحها مهنة المقاول التي سمحت لإبن قبيلة الجعافرة "م.م" مقاول في البناء والاشغال العمومية أن يدعم ترشيحه في إنتخابات 2007 وأن يصبح برلمانيا ثم سيناتورا. كما نسجل تلك المواظبة على ربط علاقات مصاهرة من بعض أفراد قبيلة أولاد سيدي الحاج بالعائلات النافذة على مستوى بلدية المعمورة مما جعلها تستحوذ على رئاسة المجلس البلدي للعهدات الثلاث الأخيرة. فيما نسجل توظيف الرصيد الرمزي من خلال إعادة إحياء التاريخ السياسي الثوري ل: "خ.م" بالإضافة إلى إنتمائه إلى أحد أقوى العروش في قبيلة الجعافرة في المحافظة على ترأسه المجلس الشعبي البلدي لبلدية سيدي أحمد إلى غاية مماته.



- إن علاقات القرابة المتشابكة بين الريف والمدينة خلقت تداخلا بين إعتبارات القرابة وإعتبارات التمييز السياسي والإجتماعي من ناحية، والتشابه الثقافي والأيدولوجي من ناحية أخرى مما يبرر قولنا بترييف المدينة الجزائرية، ومنطقة سعيدة صورة حية عن ذلك.

- على غرار كل المدن الجزائرية مدت البنية القبلية المجتمع المحلي السعيدي بكفاءات (جامعيين، أطباء، مهندسين، محامين) مع ما يحمل ذلك من دلالة رمزية، كما أنه يحث على التحديث، فصورة الطبيب والمهندس لا تتعدى فقط صورة المدرس الكلاسيكية المقدمة في الترشيحات الإنتخابية سابق، وإنما أيضا تؤكد وتحث بقوة على تبني مشروع الحداثة الذي تتبناه الدولة الوطنية. وعند هذا المقام يجب الإشارة إلى أن الإطارات المحلية تتعرض لضغط مزدوج، إذ كان يفترض في الإطار من ناحية أن يكون من فاعلي الحداثة والحائين عليها، ومن ناحية أخرى أن يستجيب لمتطلبات الحياة المحلية ولا سيما عندما يهم بإنشاء أسرة أو حل مشاكل عائلية أو الإستجابة لمطالب أبناء عرشه أو التدخل لدى الإدارة لصالحهم.

#### قبيلة "الجعافرة" نموذجا:

إن تناول الأنثروبولوجي لمثال قبيلة قد يبدو خصوصا يجد مبرراته في عوامل ذاتية مرتبطة بالباحث نفسه الذي ينتمي إلى هذه القبيلة، وأخرى موضوعية مرتبطة بطبيعة البحث العلمي ومقتضيات المنهجية التي تريد أن لا تفصل الخاص عن سياقه العام كما يقول الأستاذ "محمد بوطالب"، أضف إلى ذلك إن إعتقاد منهج الحالة لا يفصل الجزء عن الكل ولا الخاص عن العام. فمثال هذه القبيلة لا يتخذ مشروعيتها في إعتباره عينة تمثل مجموع قبائل المنطقة من جهة والنسيج القبلي في الجزائري من جهة ثانية إلا لكونه يستند إلى المحددات التاريخية نفسها مع المجتمعات المحلية في باقي الجزائر. لذلك فإن التوجه لدراسة قبيلة "الجعافرة" يستجيب لضرورات عملية تجعل من هذا التكوين الإجتماعي نسخة عن التكوينات الإجتماعية في الجزائر خصوصا في الولايات الداخلية مع تسجيل تلك الإختلافات التي لا تغير من الإشتراك في المحددات. كما أنها نموذجا مثاليا لعملية مسائلة البناء الإجتماعي المحلي في الجزائر ودوره في الحقل السياسي، مثال مشبع بالإجتثاث الذي تعرضت له القبيلة في الجزائر بفعل السياسة الكولونيالية وسياسات تحديثية للدولة الوطنية والذي أفقدها كونها مؤسسة إجتماعية تقليدية، أفرادها محملون بتصورات القطيعة مع الماضي القبلي يعكسونها في مظاهر التحديث يعيشونها اقتصاديا وترفيهيا وفي بعض الجوانب الإجتماعية. لكنه مثال أيضا يصور استمرار القبيلة ككيان معنوي تلجأ إليه الذات الجماعة كلما برزت أزمة، استمرار تصوره لنا أيضا تلك النزعة القبلية البارزة في الحقل السياسي المحلي.

التواجد الإقليمي للقبيلة: يتوزع أفراد هذه القبيلة بين بلدية سيدي أحمد وبلدية عين الحجر حتى وإن كان التواجد الإقليمي أكثر حضوراً في الأولى، حيث نسجل على أنهم يمثلون أكثر من 98% من سكان البلدية يتوزعون بين مقر البلدية سيدي أحمد وبوراشد وتافراوة (مراكز شبه حضرية تميل أكثر إلى القرية). وقد وجدنا صعوبة جمة رغم تكرار اتصالنا بالمصالح الإدارية للبلدية في الحصول على العدد الدقيق لإجمالي أفراد هذه القبيلة وإكتفى الأشخاص الذين قابلناهم بتقديره بين سبع وعشرون وتسع وعشرون ألف شخص، عدد هام منهم مقيم في إقليم البلدية والبعض الآخر في مقر الولاية سعيدة وفي بلدية عين الحجر ومولاي العربي والرباحية، كما سجلنا انتشارهم في مناطق الغرب الجزائري خصوصا في سيدي بلعباس ومعسكر وتيارت ووهران، وهذا لا يمنع من تواجد أفراد منها في مناطق أخرى من الوطن على غرار تلك العائلة المستقرة منذ خمس أجيال في بلدية القبة بالجزائر العاصمة.

تضم هذه القبيلة وحدات اجتماعية أصغر تعرف بالعروش ( والعروش جمع عرش) تختلف في حجمها ودرجة تماسكها فيما بينها، أحصينا منها ثلاث وعشرون عرشاً نذكر من بينها: أولاد معاشو، أولاد بن دومي، المعاليف، الفراطسة، اللعابنة، أولاد زقير، أولاد عون الله، أولاد البوعناني، أولاد كريش، العتايق، الصعادلة، البلاحة، النواوير، الجبابرة، أولاد بن هلو، وغيرهم. ويظهر محددات القبيلة والمتمثلان في القرابة والإقليم بصورة جلية عند "الجعافرة"، فمظاهر التكافل الاجتماعي والإعتزاز بالنسب والقرابة والتمسك بالعادات والتقاليد مازالت قائمة عندهم خصوصا وأن إقليم البلدية الذي يقيمون به والمكون كما قلنا من مراكز حضرية صغيرة تميل أكثر إلى كونها قرى، من سيدي أحمد وبوراشد وتافراوة، مع تسجيل انتشار الدواوير في ترابها وحتى على تراب بلدية عين الحجر أين يوجد دوار أولاد معاشو. كما أن عروش هذه المنطقة تحافظ على تماسكها من خلال الملكية العقارية ذات الطابع الفلاحي والرعوي (الإقليم)، إذ تنقسم عروش هذه القبيلة أغلبية الأراضي غير المبنية لتراب هذه البلدية وحتى أجزاء من بلدية عين الحجر، ملكيتها ألت إلى أفرادها أبا عن جد لذلك تصنف في خانة أراضي العرش. ورغم محاولتنا المتكررة عند مديرية مسح الأراضي والمحافظة العقارية لمعرفة مساحات هذه الملكية إلا أنه تعذر علينا ذلك، وبحكم معرفة الباحث بالمنطقة والمقابلات التي أجراها مع البعض من سكانها يمكننا تقديرها بألاف الهكتارات.

النشاط الإقتصادي: على غرار جميع الجزائريين فإن أفراد هذه القبيلة يمارسون وظائف عدة تتوزع بين الوظيف العمومي خصوصا في القطاع الإداري والتعليم والصحة ومنهم من يشتغل في الديوان الوطني للحبوب وبعض المؤسسات الصغيرة ذات الطابع العائلي، ناهيك عن وجود بعض المقاولات الصغيرة، كما

يمتحن البعض القليل منهم قطاع الخدمات مثل التجارة، إلا أن الغالبية منها تمتحن الفلاحة والرعي خصوصا وأن المنطقة معروفة بزراعة الحبوب على مساحات شاسعة بينما تقل فيها زراعة الخضروات. إن الطبيعة الأيكولوجية أدت إلى أفلحة التركيبية الاجتماعية لهذه القبيلة فتراوحت نشاطات أغلب أفرادها بين زراعة الحبوب على نطاق واسع وإنتشار تربية الماشية خصوصا وأن المنطقة متاخمة للبيض المعروفة بنشاط قبائلها وترحال بعضهم بحثا عن الماء والكأ. كما أن أغلبية أفرادها المتواجدين على تراب البلدية يملكون أراضي فلاحية.

العلاقات الداخلية: إن هذه القبيلة وعلى غرار القبائل الجزائرية الأخرى مكونة من وحدات اجتماعية أصغر لا تنطبق عليها بالضرورة ثنائية الإنصهار والإنشطار الواردة عند "غلر" لكن العلاقات بينها في مختلف المراحل التاريخية اتسمت بالتكامل أحيانا والصراع أحيانا أخرى. وإذا كان العصر الحديث قد أقصى علاقات الغزو التي كانت تعرفها الحياة القبلية والتي شكلت وتيرة الانصهار أو التباعد بين عروشها فإن النزاعات العروشية ذات الطبيعة العائلية والنزاعات العقارية تصور لنا حقيقة علاقات التنافس والصراع بين عروش هذه القبيلة هذا من جهة ومن جهة ثانية نرى أنه من الأجدر الإشارة إلى علاقة هذه القبيلة بقبائل أخرى من المنطقة خصوصا قبيلة "الوهابية" و"الحساسنة" التي كانت تتراوح بين الجورة الطيبة التي كانت في الكثير من الأحيان ما تتوثق من خلال علاقات المصاهرة التي سجلنا حضورها بين هذه القبائل الثلاثة بحيث تحولت إلى وسيلة لزيادة الترابط والتكافل وتحسين المركز الاجتماعي للأفراد وجسر لتفادي النزاعات التي يمكن حدوثها خصوصا عند يتعلق الأمر بالملكية العقارية، وفي هذا المضمار سجلنا ما ينيف عن ثلاث مائة وخمس حالات مصاهرة بين قبيلة "الجعافرة" وقبيلة الوهابية".

العلاقات (الخارجية) مع السلطة: إن استعارة الثنائية المفاهيمية المغربية "مخزن-سبية" باعتبارها مفهوميين متناقضين يصوران واقع التعرض بين حالتي التسبب والإنضباط، بين الإلتزام والخضوع من ناحية والتمرد والفوضى من ناحية أخرى في الدولة السلطانية<sup>(1)</sup> لا يمكن أن ينقل لنا واقع هذه القبيلة نظرا للإختلاف في الطبيعة والدلالة المعطاة لمفهوم الإستقلالية، ناهيك عن ذلك الإختلاف في المراحل التاريخية التي عاشتها القبيلة. ففيما يخص علاقتها بالسلطة المركزية فقد صعب على الباحث العثور على وثائق تسجل علاقتها بالدولة العثمانية وإكتفينا بشهادتين نقلنا الأولى عن السيد "الطيب ولد عون الله" البالغ من العمر 87 سنة والسيد "خداوي المختار ولد قادة ولد الشيخ ولد بن دومة" البالغ من العمر 94 سنة كلاهما من قبيلة الجعافرة

<sup>1</sup> محمد بوطالب، مرجع سابق الذكر، ص 123

الأول من عرش أولاد عون الله والثاني من عرش أولاد بن دومة اللذان أكدنا فيما يخص العلاقة بالدولة العثمانية المركزية حسب روايات الأجداد كانت تقريبا منعدمة، فالأجداد لم يتعاملوا مع الدولة المركزية ولم يحدث أن شاهدوا عن قرب في أراضيهم أي عثمانى ولا إنكشاري. بينما يختلف الوضع عندما يتعلق الأمر بالدولة الكولونيالية الفرنسية إذ أشار لنا الشاهدان على أن القبيلة على بكرة أبيها حسب ما رواه لهما أجدادهما شاركت في مقاومة الأمير عبد القادر الجزائري بل وإعتبرت نفسها جزءا لا يتجزأ من الدولة التي أنشأها ويستشهدون بالمقر الإداري الذي أقامه الأمير في منطقة سعيدة القديمة بالمكان المسمى حاليا Vieux Saida ، كما يضيفون على أن عدد هام جدا من عروش القبيلة شاركوا في ثورة الشيخ "بوعمامة".<sup>(1)</sup> كما يشهد الشيخان على ذلك الصراع الذي عرفته القبيلة مع الإستعمار الفرنسي حول الملكية العقارية التي كثيرا ما حاولت السلطات الإدارية الفرنسية مصادرتها ويكفي في هذا المقام أن نستشهد بالمعركة القضائية التي خاضها السيد "محمد بن دومة" كمثل لعرش أولاد بن دومة ضد المعمر "بايلي" حول الملكية العقارية والتي وضع إستقلال الجزائر حد لها. أما بعد بناء الدولة الوطنية فإن علاقات هذه القبيلة إتجهت أكثر نحو السلطة المحلية الممثلة في والي ولاية سعيدة والتي تراوحت بين الولاء الناجم عن ولاء القبيلة لجبهة التحرير الوطني وبين التمرد المقنع مثل ذلك التمرد على قرار تأميم الملكية لصالح صندوق الثورة الزراعية والذي لم يعرف نتيجة ذلك أي تطبيق على أرض الواقع وبقيت الملكية في أغلبها فردية وعرشية.

إن تناول القبيلة في الجزائر بالشكل الذي يوضحه بنائها الإجتماعي والدور السياسي الذي إستمرت في لعبه بل وتحولها إلى أحد أهم التعبيرات في الحقل السياسي الجزائري خصوصا على مستوى المجتمع المحلي، يدعونا إلى أن نخلص إلى ما يتبناه "حسن النقيب" في تحليله لطبيعة النظم السياسية العربية - وخص بالذكر الخليج والجزيرة ويمكن القياس عليه في حالة الجزائر - حول مفهوم القبيلة السياسية الذي يتجاوز حدود القالب الأنتوغرافي ويرتقي به إلى مستوى أعلى من التحليل يمثل ما يطلق عليه "المستوى السياسي الشرعي". وفقا لهذه الرؤية فإن القبيلة السياسية هي شكل من أشكال التنظيم الإجتماعي الذي يختلف عن القبيلة الكلاسيكية، إنه مجموعة العلاقات المتبادلة بين الأفراد، مبنية على تراتبية القرابة تؤدي إلى توزيع للسلطة السياسية على نحو تتداخل فيه العصبية وتقسيم الموارد والإرتباط بالدين بإعتباره مصدرا من مصادر الشرعية، ولم تستطع المظاهر الشكلية للحدثة أن تغير من هذا الوضع.<sup>(2)</sup>

<sup>1</sup> تؤكد وثائق المركز التربوي للدراسات التاريخية الجزائر هذه المشاركة لقبيلة الجعافرة.

<sup>2</sup> خلدون حسن النقيب، صراع القبيلة والديمقراطية حالة الكويت (لندن: دار الساقى، 1996) ص 18-19



## الباب الثالث

المعطى الأنثروبولوجي للتحول الديمقراطي في

الجزائر

إن أهم ما نستهل به هذا الباب هو استحضار خصوصيات الحقل السياسي في الجزائر وبالتحديد في المجتمع المحلي الذي سبق وأن قلنا أنه رافض للخطاب الرسمي الذي تمثله السلطة المحلية أين التمسنا فقرا أيديولوجيا في التنافس السياسي غطته علاقات أولية تلعب فيها القرابة دورا فاعلا يزيد التدين متانة، وأن المجتمع المحلي الجزائري مجتمعا ما زال تقليديا إذا ربطنا ذلك بتمسكه بالعادات، وهو كذلك فعلا إذا اتفقنا على أنه نظاما أبويا لا يمكن إلا أن ينتج نسقا عاما تسلطيا يفرض نفسه بصورة أو بأخرى على الأنظمة الفرعية. ويزداد التعلق بتلك الولاءات في ظل اخفاقات الدولة الوطنية لتتحول إلى غشاء أيديولوجيا في ظل صراع الأيديولوجيات، وتبرز الجهوية كإمتدادا لها كلما اتسعت الدائرة الجغرافية للتنافس على السلطة.

إن رفض المجتمع المحلي للخطاب الرسمي وإن كان ناجما عن فشل المشروع التحديثي للدولة الوطنية (وبالتالي نخبها)، فهو ناجم أيضا عن جو الريبة والشك الذي تتسم به العلاقة بين هذه الدولة والمجتمع، شك لا دواء له سوى التفتح على الآخر بتلك الصورة التي تعوض النظام التسلطي بنظام ديمقراطي، يكون فيه التداول السلمي على السلطة أساس العلاقات السياسية، وحرية التعبير والفكر والإبداع الخط الأيديولوجي المشترك بين الأغلبية المكونة للمجتمع ولا يتحقق هذا بدون التصالح مع ذاتنا الأصلية. ولكن الأهم من كل هذا بناء دولة قوية لها من الإمكانيات المالية ما يوفر لمواطنيها حياة كريمة ويضعها في منأى من الأزمات التي تولد العنف بجميع أشكاله. وقد ولجت الجزائر باب التحول الديمقراطي بعد ثلاث عقود من تطبيق النظام الإشتراكي قانونيا بعد صدور دستور 23 فيفري 1989، تحولا عرف أزمة حادة في بداياته الأولى كانت عواقبها وخيمة على المجتمع، وبعد عقدين من زمن تطبيقه تتعالى الأصوات هنا وهناك بالمطالبة بديمقراطية حقيقية بدل تلك الصورية التي من بها النظام على المجتمع.

إن التجربة الديمقراطية الجزائرية جديرة بالإهتمام لخصوبتها المرتبطة بها وبإستمرار دور البنية التقليدية بخصائصها في المجتمع وعمق الجراح التي تركتها عقديّة التسعينات لكن أيضا لكونها كانت السبابة إلى الإختيار الديمقراطي قبل الكثير من الدول العربية وحتى ما كان يسمى في أوروبا بالديمقراطيات الشرقية، تزداد تلك الخصوبة إذا قارنا بين القدرات المادية التي تشكل فيها الموارد

الطاقوية مصدرا هاما وشريط ساحلي يزيد عن 1200 كلم والمساحة الشاسعة مقارنة بدول عربية أخرى... وبين تعاقب إخفاقات الدولة الوطنية في حل الأزمات المتعاقبة.

لذلك إهتم الكثير من الدارسين والباحثين بالتجربة الديمقراطية الجزائرية كل في مجال اختصاصه نذكر من بينهم على سبيل المثال وليس الحصر: محمد هشماوي، عبد الناصر جابي، بول بالطا، بن أشنهو، على الكنز، اسماعيل قيرة، فضيل دليو، عدي هواري... وإسهام الباحثين في مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. فركز المختصين في علم السياسة على النظام السياسي الجزائري محللين بنيته، مدخلاته ومخرجاته، عقم المنافسة السياسية فيه، طابعه الشمولي وغيرها من الجوانب، بينما إتجه الاقتصاديون إلى تحليل الإقتصاد الريعي الجزائري واستعراض نماذج التنمية ووضع استراتيجيات جديدة، ومحاولة التفرقة بين اقتصاد السوق واقتصاد البازار الذي تعرفه الجزائر. واتجهت تحاليل السوسيولوجيون وجهة دراسة السلوكات السياسية والنخب والمشاركة وغيرها من الجوانب المهمة. بينما إتجه المؤرخون إلى التذكير بأن الجزائر عرفت التعددية قبل الاستقلال والتي جسدها الأحزاب الجزائرية التي كانت تنشط آنذاك بغض النظر عن خطها الأيديولوجي. كما حضى بإهتمام إعلامي كبير زادته التحولات التي تعرفها المنطقة العربية التي ننتمي إليها. وفي هذا الإطار تتدرج محاولتنا دراسة ظاهرة التحول الديمقراطي في الجزائر التي تجسدها التعددية الحزبية في ظل القبلية وثقافة الإنتخاب عند الجزائريين، فخصصنا الفصل الأول لتناول ذلك التحول في علاقات فاعليه الأساسيين التي يصورها لنا النسق الثقافي للدولة الجزائرية والمجتمع المدني وأخيرا أهم تلك الصور الأحزاب السياسية، مركزين دائما على العلاقة بين النزعة القبلية وتلك الصور. بينما رأينا أن نخصص الفصل الثاني لثقافة الانتخاب عند الجزائري التي تميل أكثر للتعبير عن الولاءات الأولية منها للتنافس الأيديولوجي خصوصا على مستوى المجتمع المحلي.



الفصل الأول: في التعددية والتحول الديمقراطي في الجزائر

المبحث الأول: الديمقراطية في الجزائر

المطلب الأول: المدخل النظري

المطلب الثاني: الديمقراطية: المشروع القديم/ الجديد

المطلب الثالث: البنى الراهنة والتحول الديمقراطي

المبحث الثاني: النسق الثقافي للدولة الجزائرية

المطلب الأول: الخصائص البنوية ونمط الأداء

المطلب الثاني: بين التعددية السياسية والتنوع السوسولوجي

المطلب الثالث: الأداء السياسي إنعكاس لنمط العلاقات

المبحث الثالث: المجتمع المدني في الجزائري

المطلب الأول: المفهوم، الجذور والتطور

المطلب الثاني: مؤسسات المجتمع المدني

المطلب الثالث: المجتمع المدني، الدولة والقبلية

المبحث الرابع: المدخل الأنثروبولوجي للأحزاب

المطلب الأول: المدخل الأنثروبولوجي للأحزاب

المطلب الثاني: الأحزاب: مجموعة انسانية

المطلب الثالث: الأحزاب كتنظيم ومؤسسة

المبحث الخامس: المعطى الأنثروبولوجي للأحزاب في الجزائر

المطلب الأول: السمات الثقافية للأحزاب في الجزائر

المطلب الثاني: التصنيف الأنثروبولوجي للأحزاب

المطلب الثالث: الانقسامية وظاهرة توالد الأحزاب

الفصل الأول: في التعددية والتحول الديمقراطي في الجزائر:

يذهب الكثير من متتبعي الشأن السياسي ليس فقط في الجزائر بل وفي جل الدول العربية إلى التشكيك في نتائج تطبيق النماذج والنظم المستوردة من الغرب، منطلقين من فكرة أن المغلوب مولع بتقليد الغالب،<sup>(1)</sup> وأن الأنظمة العربية مغلوقة على أمرها خصوصا عندما تسعى إلى تقليد الآخر، فهل كان التقليد صائبا؟<sup>(2)</sup> ويمكن أن يعطي نفس الثمار التي صنعت تقدم الغرب رغم اختلاف البنى الاجتماعية والأنثروبولوجية؟ وإلا هل يغلب الطبع التطبع؟ هذا الوضع في الحقيقة ليس غريبا على الجزائر بالنظر إلى تجربة تزيد عن خمس عقود من الزمن حاول فيها النظام السياسي تطبيق المنهج الاشتراكي ثم تحول إلى التعددية إن إختياريا أو كان مرغما عليها، فكانت مرحلة الانتقال هزة جديدة تضاف إلى الصدمات التي تعرضت لها البنية الاجتماعية الجزائرية بصداها على الأصعدة الأخرى. والأدهى أن تطور مسار الشرعية كركن أساسي للممارسة السياسية في الجزائر أكد أن نفس الأشخاص يحكمون بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وأن نفس الميكانيزمات تتحكم في النظام السياسي الذي يعيد إنتاج نفسه بأشكال شتى ومبررات مختلفة حتى وإن اختلف الثوب المدثر به.

فبحكم معطيات داخلية ولكن أكثر بحكم المعطيات الدولية أصبح التحول الديمقراطي يمثل حجر الزاوية بالنسبة لأي مشروع مجتمعي تريد فيه الدولة الوطنية والمجتمع على حد سواء تحقيق مشروع التنمية التي طالما رغبنا فيها، فلم يعد موضوع الاختيار الديمقراطي مطروحا للنقاش من بين خيارات متفرقة التي يمكن توطينها في الجزائر، ولكن التحديات المطروحة هي التي تمثل المفارقة من خلال الكثير من الجوانب التي طرحت للبحث والنقاش العلمي من بينها إشكالية الشرعية، وجدلية الجماهير والنخبة والتقليدي والمعاصر والمقدس والمدنس، السياسي والعسكري...

إن الجزائر ولجت باب التاريخ بعنف وكادت أن تخرج منه بعنف، فقصتها معه بدأت بالمقاومة القبلية الطويلة والمريرة، فحرب التحرير والاستقلال الذي بدأته بأزمة صيف 1962 ثم تداعيات

<sup>1</sup> عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق الذكر، ص 147

<sup>2</sup> ميلاد زكي، مرجع سابق الذكر، ص 49

محاولات الانقلاب لسنة 1967 لظاهر زبيري فمحاولة 1969 لشعباني... فعقدية التسعينات وأحداثها التي أعادت للذاكرة ويلات الأرض المحروقة واستحضرت مخيال العنف لديها. فكان الأنتقال عويصا والولادة الديمقراطية عسيرة خصوصا وأنها تزامنت مع أزمت متعددة فيها منها الاقتصادي المالي والاجتماعي والثقافي ما يدفع إلى التساؤل حول صحة هذا المولود الديمقراطي الجزائري وقدرته على المجابهة وبلوغ الهدف، إنه التساؤل عن ماهية التحول الديمقراطي في الجزائر. يضاف إليه فاعل جديد يحمله مفهوم "الشارع" الذي أصبح يستخدم ضمن سياقات مفاهيم سياسية مثل الحزب والمجتمع المدني والمعارضة والانتخاب وغيرها من المفاهيم، وقد ارتبط هذا المفهوم بالمسيرات والمظاهرات التي أصبحت تعرفها الحواضر الجزائرية إلى درجة أن الأدبيات الإعلامية والسياسية أصبحت تربطه بالمعارضة، مع الإشارة أن هذا المفهوم في الكثير من الحالات يستحضر فضيلة العنف أو على الأقل العنف الخطابي الذي تحمله الشعارات المكتوبة والمرددة في تلك المسيرات، ويرتبط بفضاء المدينة الجزائرية كجمال للتنافس والصراع ويمكن التنفيس والتنفيس فيه.<sup>(1)</sup>

إن تحركات الشارع العربي في الأونة الأخيرة وامتداد عدوى الاحتجاجات من قطر عربي إلى آخر (بدأت في تونس لتنتقل إلى كل من مصر واليمن وليبيا وأخيرا سوريا) وتحولها من إحتجاجات اجتماعية واقتصادية إلى سياسية تطالب برحيل الأنظمة السياسية القائمة ونجاحها في إزاحة رموزها، يدعوا إلى التساؤل أيضا عن كنه هذا النضج السياسي المفاجيء ولكن أيضا عن امكانية إنتقال تلك العدوى نحو الجزائر والكيفية التي سيتعامل بها النظام السياسي الجزائري مع هذا الإحتمال. ولكن قبل طرح مثل هذا الإحتمال ومناقشته علميا يجب أن نعرف أن الديمقراطية الحققة تعني قبول الرأي والرأي الآخر مما يعطي للتعددية الحزبية كل المعنى ولا تقوم لها قائمة دون المشاركة السياسية المعبر الحقيقي عن حس المواطنة، حس يقتضي وعي سياسي في الممارسة وتجربة نضالية داخل الأطر الحزبية: الآلية الحديثة للممارسة الديمقراطية.

إن السلوك السياسي للجزائري مزيج أنثروبولوجي له نكهته الخاصة التي تشترك مع نظيرتها العربية فيه لكنها تختلف كل الإختلاف عن السلوك السياسي للغربي، حتى وإن كانت الحياة السياسية

<sup>1</sup> يمكن الرجوع في هذا المجال إلى مرجع: أحمد مالكي (وأخرون)، الديمقراطية والتحركات الراهنة للشارع العربي،

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1) ديسمبر 2007، ص 209

في الجزائر قد أخذت نسبيا بأسباب التحديث وأصبحت تطبق قواعده، إلا أن ذلك التطبيق يبقى مجرد إطار شكلي وبرواز يعمل على تحقيق هدفين أساسيين: الأول يتمثل في حفظ ماء الوجه على المستوى الدولي خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار معطيات الساحة العالمية، والهدف الثاني هو توظيف ذلك التحديث لشرعة النظام القائم ودوام بقائه. وفي هذه الأجواء يتأقلم سلوك الفرد وبالتحديد في المجتمع المحلي المشدود لإنتمائه الأولية التقليدية والمضطر للعديد من الأسباب للأخذ بوسائل العصرية، وتكون ثقافته السياسية عبارة عن فسيفساء قلما نشهد مثل تلونها، ثقافة سياسية تستمد مصادرها من الوسط التقليدي ليتم تطبيقها على الممارسة السياسية الحديثة بحيث يكون التحديث مطية ركوب ذلك. لكن ذلك لا يعني أن الجزائري مسلوب يعاني التناقض، كما أنه لا يعني أن الجزائر كلها (ونحن نقصد هنا الجزء الأكبر الذي تمثله الأرياف والمناطق الداخلية والصحراوية) تحولت نحو اللعبة الديمقراطية وأصبحت تؤمن أنها الخيار الوحيد لبناء مجتمع متماسك وقوي، يلعب فيه المجتمع المدني دور المحرك للمواطنة، وأن النظام السياسي قبل بالتداول السلمي على السلطة وأن الأحزاب السياسية تحولت إلى فضاء حقيقي للمشاركة السياسية بإحتضانها لثقافة المواطنة.

#### المبحث الأول: الديمقراطية في الجزائر:

شكلت الممارسة السياسية لعقدية الستينات والسبعينات وحتى الثمانينات من القرن الماضي اللبنة الأولى التي أُرسي عليها حقل سياسي مغلق طبعته أيديولوجية شمولية حمل خطابها الرسمي مفاهيم الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والأهم الديمقراطية الشعبية التي يصورها تطبيق النظام الاشتراكي، خطاب تطور في ظل ظروف عامة داخلية إتسمت بوضع اقتصادي عام متدهور وتفشي الأمية وآثار سلبية للهجرات الاضطرارية الداخلية وصراع على السلطة بين نخب تلك الفترة زاد من تأزم الوضع العام.

وكان تطبيق الرسم الأحادي لأول مسار حكم في الجزائر الذي قلنا أنه لم يكن عفويا بل كان وليد صراع بين خيارين أيديولوجيين متناقضين، خرج فيهما التصور الأحادي منتصرا مع ما رافقه من قوة وعنف واقصاء بإسم حكم نظام الحزب الواحد وأين تم توظيف المقدس من خلال احياء ما يسمى في

موروثنا الحضاري ب: "الملك العضوض" في صيغته المعاصرة<sup>(1)</sup> أي الملك (الحكم) الجبري المتسم بمظهرين أساسيين هما الديمقراطية المقيدة والأحادية الحزبية. ما سمح بتحويل جبهة التحرير الوطني التي ذابت فيها خلال حرب التحرير تيارات سياسية عديدة ومختلفة بإسم الهدف الأسمى والمقدس: تحرير الجزائر فكانت جبهة مؤقتة لجميع القوى السياسية، ولم يكن يتوفر فيها خلال هذه الفترة الشروط الشكلية والموضوعية الواجب توافرها في الحزب السياسي، إلى حزب جبهة التحرير الوطني صاحب التوجه الإشتراكي.<sup>(2)</sup> لكن القول بذلك لا يعني أن هذا الحزب شكل أساسا قاعدة نظام الحكم في الجزائر المستقلة بحيث يهيمن مكتبه السياسي هيمنة مطلقة على شؤون الدولة شأنه شأن حزب الدولة في الدول الإشتراكية، فبعد فترة وجيزة تمت إزاحته وتحويله إلى واجهة سياسية وحزب للدولة مهمته الأساسية إضفاء الشرعية الأيديولوجية على نظام الحكم وذلك من خلال دوره التعبوي.

إن النظام الجديد للحكم في عهد "بن بلة" و"هوارى بومدين" كان مثلبس بمفاهيم مثل الثورة والتغيير والتنمية وكان يعتمد على الدولة الرازقة كما يقول "عبد الله العروي" لتحويلها إلى تطبيق،<sup>(3)</sup> وإنكب النظام على تحقيق اشتراكية على المستوى الاقتصادي فقط والذي يهدف أساسا إلى بناء دولة قوية وموزعة، مهمة كما يرى "علي الكنز" الإبداع الثقافي والفكري<sup>(4)</sup> واقتصار الأعداد الأيديولوجي على جوانبه التعبوية. وفي خضم ظروف تلك الفترة التي وجد النظام نفسه فيها يواجه اضطهاد الغرب ويبحث عن بديل كان التركيز أكثر على بناء دولة تحمل خطاب أحادي متموقع حول سيادة الأمة على الموارد وحكم من الشعب وإلى الشعب في إطار أيديولوجيا اشتراكية تتماهى فيها المركزية والتخطيط مع الملكية العامة لجميع الوسائل وبالتالي سيادة الأمة والجماعة (المصلحة العامة) على الفرد، وانحصرت الحياة السياسية في ممارسات ثقافية تصور الشخصية الجزائرية الجديدة التي يتحكم فيها

<sup>1</sup> اسماعيل قيرة وآخرون، مستقبل الديمقراطية في الجزائر، سلسلة مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002) ص 103

<sup>1</sup> إن سرعة وسهولة (نسبيا) تحويل جبهة التحرير الوطني مباشرة بعد الإستقلال إلى حزب سياسي رغم أنها لم تكن تملك مقومات الحزب السياسي، قد يشكل آلية تفسير ظاهرة توالد الأحزاب في الجزائر الحالية وبالتحديد من خلال مثال نشأة حزب التجمع الوطني الديمقراطي وحزب تاج قيد التأسيس عند كتابة هذه الأسطر.

<sup>2</sup> عبد الله العروي، الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية، ترجمة عبد المجيد جحفة، (الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال للنشر، 1999) ص 198

<sup>4</sup> Ali El-Kenz, Au fil de la crise, Alger, Bouchene-ENAL, 2ème édition, 1993 p 46-47

تقليد أعيد ابتكاره في سياق المواجهة مع الغرب الذي يمثل الامتداد الطبيعي بنظر رجالات النظام للأيديولوجيا الكولونيالية، يتمحور حول القومية والانتماء الاسلامي مع ما صاحب ذلك من هزات مست المجتمع الجزائري سواء ما تعلق بأثار السياسة الكولونيالية أو الهجرة في الداخل او الخارج أو طبيعة النخب وتناقضها من نخب تكنوقراطية مفرنسة إلى نخب ذات التكوين العربي الاسلامي(النخب المعربة).

ونتيجة لإنصهار مجموعة من الظروف الداخلية والخارجية ليس مقام تناولها هنا، اختار النظام السياسي توجه أيديولوجي مغاير ظهرت في دستور 1989م الذي أقر انفتاح في الحياة السياسية من خلال إقرار التعددية الحزبية وحرية انشاء الجمعيات وحرية الصحافة والتعبير، حتى وإن كانت بوادر ذلك تعود إلى عقديّة الثمانينيات من خلال تحضير أرضية لا تصطدم بالتعلق الشعبي أو لا بالشخصية الكاريزمية للرئيس "بومدين" وثانيا بما كان يسمى بمكتسبات الثورة الاشتراكية، أرضية مست أو لا ما مست القطاع الاقتصادي من خلال الكثير من المظاهر نكتفي بذكر القانون 81-01 المتضمن التنازل عن أملاك الدولة والقانون 86-12 المتعلق بنظام البنوك والقرض والنقد، والقانون 88-01 المتضمن القانون التوجيهي للمؤسسات العمومية الذي حمل في طياته اعادة لهيكله المؤسسات الاقتصادية الاشتراكية المنشأة بموجب قانون التسيير الاشتراكي للمؤسسات، ثم استقلاليته.

لقد أكدت الأحداث المتعاقبة فيما بعد على أن التغيير السياسي بقي صوريا بحيث سمح للنظام بإعادة انتاج نفسه من خلال تحيين شرعيته، وتجديد نخب جديدة بعيدا كل البعد عن كل تغيير حقيقي. ويمكن على هذا المستوى أن نركز على نتيجتين: تمثل الأولى تغييرا لمسار مطالب الحركة الاحتجاجية لأكتوبر 1988م التي كانت تطالب أساسا بالقضاء على الحقرة والبطالة والتهميش، وقدم النظام السياسي الجزائري بدل ذلك ديمقراطية وتعددية لم تكن أذاك الشغل الشاغل للجزائر العميقة. أما النتيجة الثانية فكان يمثلها استحضار مخيال العنف لدى المجتمع والنظام على حد سواء فغاصت الجزائر في دوامة العشرية السوداء. فهل التوجه الجديد كان فعلا هدفه خلق مجتمع ونظام ديمقراطيين؟

المطلب الأول: المدخل النظري:

لقد أصبح مصطلح الديمقراطية من أكثر مفردات الفكر السياسي المعاصر حضورا في عالمنا اليوم سواء ما تعلق بالحياة السياسية أو الأبحاث أو الخطاب الإعلامي أو المحافل الدولية، وهو أيضا من أكثرها عمقا وقدمًا بالنظر إلى أصولها اليونانية، فهي كما وصفها "بيريكليس" حكم الكثرة بدلا من القلة، وقال عنها "هيرودت" أنها حكم الكثرة التي يكون بيدها سلطان الحكم والإدارة، وتهدف إلى إقامة نظام تسوده المساواة بين أفراد المجتمع في الفرص مع تقرير مسؤوليات الحاكم ومعاونيه أمامهم بوصفهم أصحاب الحق الذي لا يجوز المساس به في مسائلة ومراقبة حكامهم.<sup>(1)</sup> وتعرفها الأدبيات على أنها إحدى صور الحكم أين تكون السيادة للشعب فيه، قوامها إحترام حرية المواطنين والمساواة بينهم<sup>(2)</sup> بينما ربطها الفكر الماركسي بتحقيق المجتمع الشيوعي على إعتبار أنه الوحيد القادر على تحقيق الحرية التي تختفي معها كل أشكال العبودية، فالديمقراطية كما يقول "لينين" هي شكل من أشكال الدولة التي تتحكم فيها البروليتاريا. أما تاريخيا فقد نحتت كلمة الديمقراطية في أثينا القديمة<sup>(3)</sup> وعرفت في المدن اليونانية وارتبط مفهومها بمفهوم الدولة-المدنية، كما عرفت في الهند القديمة.

تمثل الديمقراطية ذلك المذهب السياسي والاقتصادي والقانوني الذي تفجرت عنه ثورات القرن الثامن عشر والتاسع عشر في أوروبا وأمريكا الشمالية، حتى وإن كان المؤرخين يربطون صرخاتها الأولى بالثورة البريطانية سنة 1688م لتتوالى بعدها الثورات مثل الثورة الفرنسية والأمريكية، وارتبط بروزها بالظروف العامة التي عاشتها المجتمعات الأوروبية خصوصا. هذا المذهب الذي أصبح في أساسه رغم ما إعتراه من تطور قاعدة الحكم في تلك المجتمعات، مما يجعلنا نقول أن الديمقراطية ليس مجرد حرية اقتصادية وانفتاح على آخر ولكنها نسقا ثقافيا بالمعنى الأنثروبولوجي لذلك لأنها ارتبطت بخصوصيات المجتمعات التي ولدت فيها وترعرعت بين أحضانها. إنها وليدة تطور طويل منذ أن تناولها "أفلاطون" و"أرسطو" وطبقتهما فعليا بعض المدن اليونانية من بضع قرون فيما عرف بالديمقراطية المباشرة. ثم جاءت أسهامات "لوك" و"روسو"<sup>(4)</sup> لتغذي الفكر الديمقراطي السياسي. لذلك

<sup>1</sup> مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، (القاهرة: مطبعة البيان العربي، ط2، 1958) ص 319

<sup>1</sup> ثناء فؤاد عبد الله، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997) ص

16

<sup>2</sup> اصطلاحا كلمة ديمقراطية يونانية الأصل مكونة من كلمتين هما: Démos وتعني الشعب و Cratos وتعني الحكم.

<sup>3</sup> يمكن الرجوع في هذا المجال إلى مؤلف "جون لوك" الحكومة المدنية سنة 1690 وكتاب "جون جاك روسو" العقد

الاجتماعي 1761م.

كان من الغلو مقارنة فشل بعض الأنظمة من دول العالم الثالث التي أخذت بها بوضع الدول الأوروبية المتقدمة، لأن ما يجب أخذه بعين الإعتبار هو المدة الطويلة التي عاشها المخاض الديمقراطي في هذه الأخيرة.

وقد ارتبطت مجموعة من المفاهيم السياسية التي أصبحت تشكل جزءا لا يتجزأ من الثقافة السياسية في البلدان الغربية مثل الحكم الراشد والمشاركة والممارسة الديمقراطية، ويجب أن نشير إلى أن هذه الأخيرة حديثة العهد بالمقارنة بظاهرة الدولة حتى وإن ارتبط المفهومين ببعضهما البعض، وهذا كان وراء النقاش الحاد الذي عرفته الأنثروبولوجيا السياسية في بداية عهدها حول ما إن كانت الجماعات البدائية والبسيطة عرفت الممارسة السياسي في شكلها العام، خصوصا إذا علمنا أن الدول في الماضي لم تقم على أسس الممارسة السياسية الديمقراطية ولم تشكلها الانتخابات، وإنما شكلت من خلال الجغرافيا ونماذج الاستقرار وصعود الطبقات المنظمة، ولكن الأمر المأساوي في ذلك أنها تشكلت أيضا من خلال الحروب والمآسي مثل التطهير العرقي. ولكن يبقى الفكر الدولاتي في الأفقية الثالثة مرتبط إلى أبعد الحدود بالممارسة الديمقراطية.

إن الديمقراطية نسق خاص لتنظيم العلاقات الانسانية، له هياكله السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والتي تفترض لوجودها بنيات معينة ودرجة محددة من التطور المجتمعي، فهي تعظم الأنا الجماعي القائم على المساواة بين الأفراد والجماعات في فرص الحياة في كل المجالات، لذلك قلنا على أنها قبل أن تكون نمطا أو نموذجا فهي كل ثقافي بكل ما يحمله من دلالات أنثروبولوجية، إنها تسمح للإنسان بتطوير إمكاناته وإطلاق قواه الكامنة لتحقيق الذات الفردية في إطار ذات الجماعة. إن الديمقراطية دعوة محينة للعدالة والمساواة التي كانت سائدة عندما كان المجتمع البشري في بداياته وليست مجرد مفهوم سياسي ولا يمكن أن تكون كذلك إلا في التعريف الليبرالي والخطابات الشعبوية. إنها تفترض لقيامها شروط من أهمها: مبدأ الشرعية الذي قال به "مونتيسكيو" في كتابه "روح القوانين"، ومبدأ سيادة الأمة ومبدأ الفصل بين السلطات، وتأخذ في تطبيقاتها مظاهر أهمها التعددية الحزبية كقاعدة تعبيراً عنها ومن الانتخابات آلية لتطبيقها.<sup>(1)</sup>

<sup>1</sup> محمد طه البدوي وليلى مرسي، مدخل للعلوم السياسية، (الاسكندرية: منشأة المعارف، 2001) ص 98-99



إن التتميط الأكاديمي الأكيد يجعل منها إفرزا تاريخيا وحتمية تاريخية تتحقق في ظل شروط معينة نتيجة لنمط البنى السائدة في المجتمع وديناميكية حركيته، ونقصد هنا البنى الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، أي البنى الفيزيكية والميتافيزيكية للمجتمع معا. ولا يمكن تناول الإشكاليات التي تطرحها إلا في إطار الممارسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للسلطة (أي السلطة في جميع تجلياتها)، وضمن الوحدات الاجتماعية المختلفة، بدءا بالوحدة القرابية فالمدرسة والجامعة والمصنع والنادي وإنهاءا بسلطة الدولة. لذلك صدق القول بأنها إفراز لمختلف البنى القائمة في المجتمع أكثر من كونها نسيج أيديولوجي مجرد يتشكل بإطلاق على مستوى التفكير الرغوبي.<sup>(1)</sup> فالعبرة بالمصدر وليس بالتفكير المجرد، بالممارسة والافتتاح وليس بالدستور والنصوص القانونية والخطابات الرسمية. وعليه فمفهوم الممارسة الديمقراطية ليس موضحة ولا يقتصر على علاقة الحاكم بالمحكوم، بل يغطي سلوك المجتمع والمواطنين في كل شكل تنظيمي يجمع قسما منهم لذلك قلنا على أن الديمقراطية نسقا ثقافيا يستمد روحه من البنى السائدة ولا يمكن أن يشكل مطلبا خارجا عن تلك البنى ولا توجهها من السلطة المركزية ونخبها. فروح مفهومها لا يمكن حصره فقط في الجانب السياسي ولا يمكن أن نتوقف في تناول دلالاتها على ما يتعلق بالجوانب السلطوية، بل أن الديمقراطية السياسية تتطلب الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية والعقائدية، فتكون قدرة للإنسان في المجتمع أن يقول ما يريد، أن يعمل ما يريد وأن يتعلم ما يريد شريطة عدم المساس بحقوق الآخرين، بدون خوف ولا تضليل. هذا هو الأساس الأول للديمقراطية تاريخيا قبل أن تصبح تنظيما للإستفتاء والانتخاب ومجالس تعقد وتناقش وتنفذ.

فالديمقراطية الحقة هي تلك التي تبرز بنجاح فقط عندما تصبح ركيزة وذروة لإنجازات اقتصادية واجتماعية وثقافية، وقد أكد "أ. توكفيل" Alexi de Touqueville في كتابه "الديمقراطية في أمريكا"<sup>(2)</sup> عندما أشار إلى أنها تطورت في الغرب كونها لم تكن في أي حال من الأحوال ذلك النوع من الإجازة الأخلاقية التي تحاول اليوم الدول المتقدمة فرضها على الدول الضعيفة مثل العالم العربي، ونكون أمام إعادة لإنتاج وتحيين للخطاب الكولونيالي القائل بالرسالة الحضارية لكن في أثواب جديدة لونت بحماية

<sup>2</sup> كمال أبو الديب، تعقيب حول مفهوم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث قدمه في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، تحت عنوان: "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي".

<sup>1</sup> روبرت كابلان، مرجع سابق الذكر، ص 12

الغرب لحقوق وحرريات الشعوب. لكنها نتاج عضوي للتطور الذي يمس مختلف المجالات الحياتية، وهذا ما يدفع إلى القول بمنطقية الارتباط بين النمط السياسي وبين الخصوصيات الثقافية للمجتمع. فهل الديمقراطية في شكلها الغربي تصلح لكل المجتمعات؟

إن محاولة الإجابة على هذا السؤال تتطلب منا التمعن في ماهية الدولة الحديثة بمؤسساتها القانونية والسياسية التي فرضت نفسها على جميع المجتمعات بحكم التطور الذي وصل إليه المجتمع البشري بالنسبة للمتقدمة منها، لكن بالنسبة لدول العالم الثالث فقد فرضت عليها فرضا من أعلى وفي بعض الأحيان بالقوة في إطار استراتيجية نيوكولونيالية (إستعمار جديد) التي تحاول منذ بداية الألفية الثالثة إعادة إنتاج خطاب السيد الذي يحتاج إلى العبد لتحقيق ذاته، في قالب جديد من خلال خطاب الديمقراطية. فالدولة في هذا النموذج في حقيقة الأمر لا تعبر عن خصوصية ثقافية ولا عن تطور تاريخي طبيعي، ولا عن خصائص المجتمع وتكويناته الاجتماعية والحضارية،<sup>(1)</sup> وديمقراطية نظامها السياسي لن يكون نابعا من المجتمع والحجج التاريخية والاجتماعية هي الداعمة لها وليست الحجج الأخلاقية والخطابات الأيديولوجية المستوردة. فتاريخيا ولدت الليبرالية في الغرب أولا<sup>(2)</sup> ثم "تدمقرطت" بعد ذلك، أي أنه تم توسيع الحقوق والحرريات التي دافعت عنها لتشمل جميع الأفراد وتحولهم إلى مواطنين. فلما لا يصلح هذا المنطق على جميع المجتمعات؟

لا يمكن توطين الديمقراطية وتكريسها في باقي المجتمعات خصوصا النامية منها (بما فيها العربية) ما لم يرتبط ذلك بالضرورة بمسألة العدالة الاجتماعية. فلا يمكن حث الجماهير فيها على المشاركة السياسية والإنخراط في المؤسسات السياسية والاجتماعية إذا لم تتبنى الديمقراطية المطالب الاقتصادية والاجتماعية لهم. لكون أن مسألة الديمقراطية قد لا تكون الشغل الشاغل لهم اليوم بالمقارنة بحاجاتهم الحياتية للخروج من دائرة الحرمان المادي الذي عاشوه لمدة طويلة من الزمن، فالمجتمع المحروم يستسلم لسيطرة عالم الأشياء<sup>(3)</sup> ويعتبر أن صناديق الاقتراع والمنافسة السياسية ضربا من ضروب

<sup>1</sup> علي الدين هلال، مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث. بحث قدم في الندوة الفكرية الموسومة: "أزمة

الديمقراطية في الوطن العربي" التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984، ص 48

<sup>2</sup> يتحدث فقهاء القانون الدستوري عن المذهب الفردي كمصدر لليبرالية والديمقراطية.

<sup>3</sup> مالك بن نابي، المسلم في عالم الاقتصاد، مرجع سابق الذكر، ص 36

الهويات البورجوازية والليبرالية، ولكن هذا لا يعني الأخذ بذلك المفهوم القاصر الذي تتم الدعاية له والقائم على الفصل بين ركني الديمقراطية: السياسي/ الاجتماعي والاقتصادي.

لقد ولدت الديمقراطية في أحضان التاريخ الإنساني القديم وتطورت في أوروبا وفق ظروف تاريخية، إجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية إلى أن أصبحت جزءا لا يتجزأ من الثقافة الغربية وسمة أساسية من سمات العمل السياسي فيها، ترتبط بخصوصيات المجتمع الغربي وتشكل أهم دعائمه، وأصبحت قائمة على قبول تلقائي للتنوع السياسي والأيدولوجي، وفضاءا يتيح المنافسة السياسية السليمة والبناء بين الأحزاب المختلفة، وتوفر ضمانات دستورية حقيقية لإمكانية الوصول إلى السلطة والتداول عليها بأساليب شرعية. إنها نتاج كفاح طويل ومرير عرف الكثير من الإنزلاقات والمآسي، دفعت الشعوب الغربية فيه ثمنا غاليا إلى أن وصلت إلى الوضع الديمقراطي الذي تعيشه: مشاركة سياسية فاعلة قائمة على مفهوم المواطنة ومجتمع مدني يلعب دور الفاعل الحقيقي وغير مرتبط بالضرورة بالسلطة، وتنشئة سياسية تقبل الرأي والرأي الآخر. لذلك فالديمقراطية كنموذج ارتبط بخصوصيات المجتمع الغربي وبتطوره التاريخي. فهل ينجح استيرادنا لهذا النموذج وتطبيقه على الواقع العربي والجزائري بينيته الاجتماعية؟ أم يجب إعتبار ذلك تقليد وتخريب وولوع المغلوب بالغالب؟

إن المجتمع العربي عموما والجزائري خصوصا (رغم الإختلافات التي تشوبه من قطر إلى آخر) مجتمعا تقليديا مازالت البنى العروشية القبلية تلعب فيه دور المحرك الأساسي في الحياة السياسية حتى وإن ظن الكثير أن بريقه خفت وكادت تنطفئ شعلة القبلية فيه ولكننا سبقنا إن أشرنا إلى أن بريق القبيلة كمؤسسة اجتماعية قد خفت إلى أنها استمرت في لعب الدور الهوياتي الذي يجد في الحقل السياسي أسمى تجلياته. وأن هذه البنى تجد في نسق العادات والتقاليد والأعراف كموروث ثقافي الحصن الحامي، وتستمد قوة تجديدها الروحية في الدين الإسلامي، فهل يمكن الحديث عن ديمقراطية عربية وديمقراطية جزائرية؟ وفي حالة وجود أزمة للديمقراطية في مجتمعاتنا فهل يكمن إشكالها في المجتمع أم في النموذج بحد ذاته؟

حتى يمكننا الإجابة على هذا التسائل نرى أنه من الأجدر طرح مقارنة العرب لمفهوم الديمقراطية الذي يمكننا أن نميز فيها ثلاث تيارات رئيسية هي:

-التيار الأول رافض لها جملة وتفصيلا ويرى أنها متناقضة ومخالفة لما جاءت به العقيدة الإسلامية من أصول وفروع، ويمثله "صالح حافظ" و"محمود الخالدي" الذي يقول أن الديمقراطية "نظام سنه الإنسان بوحى من عقله الخالص الذي لم يحط بكل شيء... لذلك كان كل من يحكم بغير ما نزل الله معتقده وعدم صلاحية الإسلام للحياة كافر قطعاً".<sup>(1)</sup>

-يضم التيار الثاني مفكرين إسلاميين مثل "يوسف القرضاوي" و"حسن الترابي" و"عدنان سعد الدين" و"راشد الغنوشي" وغيرهم، الذين ينظرون إلى الديمقراطية نظرة إيجابية كنظام وكفكر رغم التحفظات التي يبديونها إتجاه جانب من جوانبها، ويسعون إلى التفاعل مع معطيات المحيط الدولي.

-أما التيار الثالث فيضم مفكرين يصنفون في خانة اليسار الإسلامي أمثال "حسن حنفي" ويشترك مع التيارين الأولين في الكثير من الجوانب خصوصا ما تعلق منها بالدعوة إلى التجديد وفتح باب الإجتهد ونقد الفكر السلفي.<sup>(2)</sup> فإذا كان هذا وضع المفكرين لنتخيل الحال عند جمع المواطنين، لذلك يمكننا أن نقول أن مفهوم الديمقراطية مازال في حاجة إلى التأسيس في الوعي العربي المعاصر وتتحول داخله من قضية تحيط بها الشكوك إلى قناعة لا تنزعزع.<sup>(3)</sup>

كما أن أساسيات المدخل النظري لا تقبل الفصل بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني وبين النظام السياسي والبنى الإجتماعية السائدة، وأن إستقرار الأشكال السياسية ينبع من استنادها إلى بنى اجتماعية وقيم ثقافية موجودة، فإن طبيعة النظام الديمقراطي في ثوبه الغربي لا يمكن أن تتطابق وواقع المجتمع العربي، وأن الأنظمة السياسية العربية بما فيها النظام الجزائري في شكلها الماضي أو الحاضر لا يمكن أن ترسي ديمقراطية حقيقية على الشاكلة الغربية. فهل يجب تغيير الأنظمة أو النموذج المستورد؟

في دراستنا للبناء الاجتماعي العربي عموما والجزائري خصوصا تبين لنا أن السمات التي كونت ماضيه تشكل حاضره، فالمجتمع فيها مكتمل التكوين نتيجة تطور تاريخي مشترك وطويل يزيد من

<sup>1</sup> محمود الخالدي، نقض الديمقراطية، (بيروت: دار الجيل، 1984) ص 84

<sup>1</sup> برهان غليون، حول الخيار الديمقراطي، دراسة نقدية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994) ص 36-39

<sup>2</sup> علي الدين هلال (وأخرون)، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة

العربية، 1983) ص 10

مئاته المقدس، إنتقل بالناس من الطور القبلي إلى الشعبوي إلى الطور القومي، وأن ما يسمى ببناء الأمة<sup>(1)</sup> في نظر البعض تحطيم لمكونات المجتمع وللتكوينات الاجتماعية والثقافية القائمة لحساب هوية إفتراضية هي نتاج حدود وأسماء لدول صنعها الإستعمار لا تعبر عن حقيقة التاريخ أو الجغرافيا أو علم الإجتماع. فمعايير تكوين الأمة متوافرة في المجتمع العربي منذ قرون (العرق، اللغة، الدين والتاريخ المشترك)، وهذا المجتمع في حقيقة الأمر ليس في حاجة لأنظمة سياسية تتشدد بخطاب ديماغوجي يريد تجزئة هذه الأمة وتكوين أمم إفتراضية من رحمها، فقد أنشأت في الماضي إمبراطورية وحضارة عريقة دون حاجتها إلى إستيراد نموذج للدولة أو النظام. فهل عرفت هذه الأمة الديمقراطية؟

بإدءا يبدأ يلاحظ القارئ الكريم على أننا ننطلق من العام الذي تمثله الأمة العربية لتطابقه مع الخاص الذي تمثله الجزائر. وعليه يمكننا القول أن المفاهيم السياسية الإسلامية العربية تضع مفهوم الأمة في صدر أي نسق سياسي، وتعتبر في الكثير من الأحيان أن مفهوم الديمقراطية دخيل عليها، إذ يقول "يوسف القرضاوي" في "الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا": "أن إنتشار الفكر الديمقراطي في الوطن العربي كان أحد أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، ومنه تصبح محاربة الغزو الفكري محاربة للديمقراطية الدخيلة". فالقرضاوي ككل رجال الدين يفرق بين مفهوم الشورى ومفهوم الديمقراطية من حيث أن الأولى مقيدة فيما ليس فيه نص، وهو بذلك يضحد الأفكار التي ترادف بين المفهومين. خصوصا إذا علمنا أن العرب كانوا يستخدمون مصطلحات أخرة حين يتحدثون عن مسألة الديمقراطية، فكانوا تارة يشيرون إلى مصطلح "الشورى" ومصطلح "أهل الحل والعقد" ومصطلح العدل والإنصاف إلى درجة أن "رفاعة الطهطاوي" أشار في كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" إلى: "أن ما يسميه الفرنسيون الحرية ويرغبون فيه هو ما يطلق عليه عند العرب "العدل والإنصاف"، وذلك لأن معنى الحرية في الحكم هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة".<sup>(2)</sup>

<sup>3</sup> نستعمل مصطلح الأمة فنقول الأمة الجزائرية والمصرية والسورية والتونسية... ونسمع الحديث عن بناء الأمة الجزائرية، وفي نظرنا هذا الخطاب يشكل امتدادا وبقايا لموروث استعماري مغرض.

<sup>1</sup> رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، دراسة وتحقيق محمد عمارة، (بيروت: المؤسسة العربية

وإصطلاحاً إستعار العرب كلمة "الديمقراطية" من الغرب، ف جاء لفظها يعبر عن "أهل الحل والعقد" والإختيار والبيعة وذلك نوع من العقد، وأن العهد ليس تولية بل ترشيح، وأن التولية لا تتم إلا بالبيعة من الأمة أو من أهل الحل والعقد الذين يمثلونها.<sup>(1)</sup> إنها صورة تتفق شكلاً مع الديمقراطية الغربية، وعرفها العرب قروناً قبل أن تطبق في الغرب خصوصاً حالة إختيار أهل الحل والعقد الممثلون للأمة، ولكنها عملياً تختلف عن الديمقراطية الغربية الحديثة لكونها مخضبة بالثقافة العربية الإسلامية التي يمتزج فيها المقدس بواجب المواطنة والولاء الأولي والأصل والحسب والنسب وواجب الطاعة لولي الأمر. إن الديمقراطية تأخذ في المجتمع العربي السياسي شكل فسيفاء غريبة يختلط فيها التقليدي بالموروث الديني، ويعلو فيها الولاء للقبيلة والمنطقة والجهة عن الدستور والقوانين والتاريخ مليء بالصفحات المؤكدة لذلك.

والديمقراطية في شرعيتها لا تختلف جوهرياً عن ما ذهب إليه الحركات الإصلاحية الإسلامية عندما قامت مثل الوهابية والسنوسية والباديسية، فقد حرصت على أن تحكم الشورى تنظيماتها، وكان هذا واضحاً في نظام الزوايا الذي إعتدته الحركة السنوسية، فالموروث السياسي للمجتمع العربي ذو البناء القبلي والذي نلاحظ استمرارية النسق السياسي للحكم فيه عبر مئات السنين أعطى صلاحيات كبيرة للإمام أو الحاكم، ولكنه في المقابل وفر عدداً من المؤسسات الموازنة لتحصن تلك الصلاحيات وتسمح بالتالي بصيغة ديمقراطية معينة في إدارة النسق العام، هذه المؤسسات منها ما هو ديني/ فقهي ومنها السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

كما أن الموروث الاجتماعي الإقتصادي يفرض التعامل مع مكوناته في أي طرح ديمقراطي، تعامل مع علاقات الملكية ولكن أكثر من ذلك تعامل مع تكويناته الاجتماعية الأولية، فالتجارب الماضية للأنظمة العربية تجاهلت هذا الموروث في ممارستها للسلطة إلا فيما يتعلق بالحفاظ على إستمرارها وحتى في استيرادها للديمقراطية في نموذجها الغربي، فقفزت الأنظمة على ذلك الموروث وتعالته عليه وزعمت الغلبة على تلك التكوينات. كما أن انتشار التعليم وتطور الوسائل التربوية ووسائل الإتصال والإنتاج الحديثة كفيلة بتجاوز هذه التركة. لكن النتائج أثبتت بطلان هذا الزعم وزاد تمسك المواطن

<sup>2</sup> إن هذا يذكرنا بالإنتخابات الرئاسية في النظام الرئاسي الأمريكي التي تتم على درجتين. أين يمثل النواب المنتخبون من قبل الشعب المنتخبين الكبار للدرجة الثانية.

العربي بموروثه، وأدى ذلك التجاهل إلى تعميق التناقضات داخل المجتمعات العربية. فالتعامل مع هذا الموروث يبدأ من الإعراف به كخطوة للتصالح مع الذات والقبول بنتائج الحتمية في البناء السياسي وفي أسلوب ممارسة الديمقراطية. ففوة الدولة الحديثة المركزية سواء كانت تقدمية أو محافظة<sup>(1)</sup> يجب أن تأخذ بعين الاعتبار، لا الإزدراء العلني والتفريم الرسمي للقبائل والعصبيات ودورها في المجتمع العربي، أن الأسلوب الديمقراطي حتى ينجح لا بد وأن يتسق مع مكونات المجتمع وظروفه ولا يمكن أن ينعزل عنه.

إن استيراد (أو الخضوع للفرض الخارجي في إطار التدويل) النموذج الديمقراطي الغربي وتطبيقاته التقنية وآلياته ميكانيكية ودون الأخذ بعين الاعتبار مكونات وسمات المجتمع، جعل من الأنظمة العربية أنظمة لقيطة لا نسب لها، فهي ليست عربية لأنها لا تحترم الممارسة الحقيقية للديمقراطية كما يحدث في الغرب، وهي ليست عربية للفجوة التي تفصل خطابها السياسي عن المواطن العربي، فتظل دساتيرها حبرا على ورق وعرضة للتغيير المزاجي والظرفي وإنتخاباتها حفلات لتدعيم الحكم.

تؤكد التجارب أن أزمة الديمقراطية ليست أزمة نصوص وهياكل، بل هي تتعدى هذا الطرح إلى الرجال والفكر، وقد عبر عن ذلك الفيلسوف "جون ديوي" Jean Dioui في كتابه "الحرية والثقافة" بقوله: "إن التهديد الخطير الذي يواجه ديمقراطيتنا ليس هو وجود دولة خارجية تسلطية، بل أن التهديد نابع من داخل مواقفنا الشخصية وداخل مؤسساتنا، لذلك فإن ساحة المعركة هي هنا داخل أنفسنا نحن".<sup>(2)</sup> وفعلا فإن الممارسة الديمقراطية يمكن أن نلمسها في مجلس القبيلة الذي كان يجمع المشايخ في كل المشاورات والقضايا، وكانت الأدوات المستعملة هي السماع وتبادل الرأي والأخذ برأي الأغلبية في نطاق الصالح العام للقبيلة، وقلما كانت تشهد حالات يستبد فيها زعيمها برأي غير صالحها. بل حتى فكرة الحل والعقد وتجسيدها في الإختيار والبيعة والولاء تعبر عن روح الديمقراطية ولم تكن في حاجة إلى نصوص قانونية ومؤسسات في المفهوم المعاصر ولا أدوات التحديث السياسي لتأكدها.

<sup>1</sup> بعض الأنظمة العربية تدعي بأنها تقدمية مثل: الجزائر ومصر والعراق وسوريا بينما تصنف الأنظمة الخليجية في خانة الأنظمة التقليدية المحافظة.

<sup>1</sup> محمد الرميحي، تجربة المشاركة السياسية في الكويت 1962-1981 بحث قدمه في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، بعنوان "أزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، نوفمبر 1984، ص 661

ولكن من جهة أخرى تذهب بعض الآراء إلى إيجاد أعداء للممارسة المشوهة للديمقراطية في الوطن العربي، إذ ترى أن توطينها ما زال يمر بمرحلة طفولة وفوضى لكون أن النخب التقليدية والعصرية منها عاجزة عن الولوج في المجتمع المدني وأن الأحداث أثبتت ضعف قدراتها على تحويل الجانب المعرفي إلى ممارسة داخله (المجتمع المدني) المتختم بالمؤسسات حيث المسجد والأوقاف والقبيلة والنقابات والجمعيات والأحزاب.

فعالم السياسة الأمريكي "مايكل هدسون" M.Hidson يرى أن المجتمعات العربية تفتقر للبنيات الضرورية للممارسة الديمقراطية بمعنى المشاركة في القرارات السياسية، وهي بهذا تفتقر إلى الشرعية لأنها لا تقوم على الإستناد على قبولها من قبل المحكومين. ويؤكد البعض الآخر على أن التخلف الاقتصادي الاجتماعي الذي تعاني منه المجتمعات العربية المعاصرة هو السبب الرئيسي لغياب الديمقراطية عن تاريخها السياسي، أي لأسباب هيكلية وأخرى ثقافية-حضارية. فغياب الأسس الإقتصادية-الإجتماعية لا يسمح بقيام مؤسسات سياسية تمكن من ممارسة المفاهيم الديمقراطية، أضف إلى ذلك تزييف مفاهيم الحرية التي ظهرت مع الإسلام (الشورى، العدالة، الإختيار...). ويذهب البعض الآخر إلى إعتبار البنى التقليدية والعشائرية العربية معوقا أمام هذا النوع العصبوي من الممارسة، لكون تنظيمها ينعكس على معظم الأحزاب السياسية والمؤسسات الاجتماعية، وذلك يعيق الإبداع والتطور الذاتي لشرائح المجتمع العربي، أضف إليه سيطرة السلطة على كل المجالات في إطار الدولة المكثفة والتأطير. لذلك فإن هذه المجتمعات ليست بحاجة إلى إصلاحات دستورية وإدارية ولا إلى تغيير النظام الحكومي والأشخاص الحاكمين بقدر ما تحتاج إلى تحول عميق وشامل على المستويين الإقتصادي والإجتماعي.

رغم صحة جوانب من هذه الآراء إلا أن فيها إجحاف في جوانب أخرى في حق مكونات البناء الإجتماعي العربي، إنها تتغاضى عن المأساة الديمقراطية الليبرالية وتقبل بالتفسير النخبوي الديمقراطي بل وتريد الأخذ به، فالعشائرية في مجتمعاتنا لم تكن تلك العقبة التي تصور لنا بقتامة في سبيل الديمقراطية، بل أن هذه العقلية العائلية القبلية يفتقدها الشعور الجمعي في زخم العولمة، لأنها كانت صمام أمان ووقفت صحيح كعقبة لكن أمام التجاوزات، فالتعذيب لم يكن منتشرًا في مجتمعاتنا التي تسيطر عليها التركيبة العشائرية، وكان الحكام التقليديين أقل جرأة في الإعتداء على الحريات



الفردية. فالمأساة الحقيقية تتمثل في كون التطبيق السيء للممارسة الديمقراطية وراء الكثير من الأحداث الرهيبة (مثل: الحرب الأهلية في لبنان، وأحداث التسعينيات في الجزائر). ويكفي للتدليل على ذلك العودة إلى طرق ممارسة الشأن العام وتنظيم الحياة عند القبائل العربية لإكتشاف أنه ونظراً: -للنظام التراتبي لطبقات العمر والقائم أساساً على الإحترام الذي يكنه أفراد القبيلة للفئة المسنة ليس فقط من منطلق عمرها ولكن أيضاً من منطلق الإعتقاد الديني والعادات والتقاليد بالإضافة إلى "الحكمة" التي راكمتها عن تجربة والتي جعلتها مؤهلة لتحمل مسؤولية تسيير شؤون القبيلة من خلال مجلسها. -للشروط والصفات المرتبطة بشخص زعيم القبيلة والتي أوردناها في الفصل الثاني من الباب الأول، إن هذه الزعامات تثنى الجانب الأخلاقي (والعالم اليوم يتحدث عن أخلاق التسيير وإدارة الشأن العام في إطار محاربة الفساد المتفشي في الإدارات العربية)، وتثنى أيضاً نبل النسب والإنضباط الديني والإجتماعي والكفاءة الشخصية منها أفراد القبيلة من خلال سيرة حياة ذلك الزعيم ومعاشرته وهو طفلاً وشاباً وراشداً، فالشجاعة والكرم<sup>(1)</sup> وحسن الخلق والحكمة والتواضع وحسن السلوك والوفاء بالعهد كلها صفات تؤهله ليس فقط إلى تحمل مسؤولية الشأن العام للقبيلة وإنما تبعد كل إمكانية الإستبداد والديكتاتورية، أو لا يمثل ذلك صورة ديمقراطية حية؟

-إن العصبية لا يجب أن تأخذ في مفهومها الشائع عند الجمهور العام ذلك الطابع السلبي، بل هي إطار نظري في علم الإجتماع السياسي (كما وردت عند ابن خلدون) وفي علم السياسة (كما وردت عند غابريال ألموند) تمثل ذلك الولاء الأولي غير المشروط ايديولوجياً، والذي لا يخضع لتقلبات الأهواء (التجوال السياسي بين الأحزاب) ورياح الأدلجة، وإنما تحكمه القرابة ورابطة الدم والمصاهرة والجورة، إنه العهد الممضى بالدم بين أفراد القبيلة والذي يعني الخروج عنه بمثابة الفعل الشائن والمقابل بالعقاب الجمعي وبكل الشدة المطلوبة. فذلك الولاء تعبيراً عن إحترام المقدس لأن فيه صلة للرحم واحترام للتقاليد والعادات وفيه تعاضد وتضامن، فالدم لا يمكن في أي حال من الأحوال أن يتحول إلى ماء كما يقول ذلك المثل الشعبي.

-تبادل الرأي والإستشارة والتعرف على وجهات النظر ومحاولة تقريبها التي تميز جميع المناسبات الاجتماعية في حياة القبيلة، فحفل الزواج ليس مجرد فرحة لعقد قران بين شخصين، بل هو أيضاً

<sup>1</sup> Lucas Phillipe et Vatin Jean Claude, Op. Cit, p 121

مناسبة لفض النزاعات والتخفيف من حدة الضغائن، والوعدة أو الزردة ليست مجرد مناسبة دينية وطقس تفاخري بل هي أيضا تلعب دورا سياسيا من خلال تحويل اجتماع أفراد القبيلة خلالها إلى آلية تسمح بالتعرف على وجهات النظر والإطلاع عن كثب عن اتجاه الرأي العام فيها، وعلى مدخلات الحياة القبلية الاجتماعية والسياسية ومحاولة الإستجابة لها على شكل مخرجات.

لهذه الأسباب ولكن لأخرى لم نذكرها فإن مجلس شيوخ القبيلة يمثل اجتماع لسلطة تنفيذية وقضائية يتم فيها التداول في جميع القضايا التي تهم مصلحة القبيلة وأفرادها، إنها الصورة الكلاسيكية للتمثيل النيابي وممارسة الديمقراطية. صحيح أن هذا المجلس غير مخول له سلطة التشريع،<sup>(1)</sup> لكونها متروكة للمقدس (الدين والعادات والتقاليد)، وصحيح أنه لا يعرف ذلك التداول الدوري على السلطة الذي يشكل دعامة النظام الديمقراطي في الغرب لكون أن العضوية في مجلس القبيلة غالبا ما تكون مدى الحياة، ولكننا رغم ذلك نعتبر أنه يمثل صورة من صور الممارسة الديمقراطية في شكل كلاسيكي حتى وإن كان يختلف عن ذلك السائد في الغرب لكون روح الديمقراطية يمثلها التعبير عن إرادة الشعب وحكمه لنفسه وإعتبار مصالحه مصلحة عامة. والمجلس القبلي يمثل جميع أفراد القبيلة ومطالب بالحرص على مصالحهم، لذلك قالما خرج مجلس قبلي عن هذه الغاية. إنها صورة لموروث صحيح له سلبيات ولكن إيجابياته دفعت السياسة الإستعمارية إلى إعتباره عدو خطر فعملت على دراسته ولكن أيضا على تعميق سلبياته، وورث الخطاب الوطني ذلك فحمل القبيلة كل الخطايا والأوزار.

إن قيام النظام الديمقراطي الغربي الحديث على أسس المذهب الفردي واعتماده في صورته السياسية على الركائز الاقتصادية والاجتماعية، جعله يقدر المبادرة الفردية ويدعو إلى حماية حريتها، وهو بذلك عمليا يتعارض والمعطى الأنثروبولوجي القبلي لمجتمعاتنا والذي رأينا على أنه يتسم بذلك البحث الدائب على التضامن والتعاقد بين الأفراد ويجعل مصلحة القبيلة فوق مصلحة الفرد، وذلك يدعونا إلى التسائل عن مدى ملائمة الديمقراطية الغربية للواقع القبلي العربي، خصوصا وأن المواطن العربي عموما والجزائري بوجه أخص يشعر بعمق ولائه لقبيلته وعشيرته ثم إلى منطقته أكثر من إحساسه بالولاء للدولة الوطنية، وهذا قد يدعونا إلى البحث عن أشكال أخرى من الممكن أن تعبر عن

<sup>1</sup> محاولة مقارنة السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية في الأنظمة السياسية المعاصرة مع النظام القبلي، فإذا كانت الممارسة الديمقراطية في الأنظمة العربية تتجه إلى نوع من فصل السلطات كما نادى به "مونتيسكيو"، فإننا نلاحظ تداخلا بين السلطة التنفيذية والقضائية في النظام القبلي.

الإختيار الديمقراطي غير تلك التي عرفتها أوروبا وأمريكا،<sup>(1)</sup> فالموروث الحضاري والثقافي لمجتمعاتنا يورد البيعة ويثمن دور أهل الحل والعقد خصوصا إذا كان ذلك مرتبطا بالوازع الديني والأخلاقي، بل ويذهب البعض إلى حد إقتراح إستغلال الوسائل التكنولوجية الحديثة مثل الأنترنت للمبايعة.<sup>(2)</sup> فهل التحول الديمقراطي شيء دخيل وجديد على المجتمع الجزائري؟

### المطلب الثاني: الديمقراطية، المشروع القديم الجديد:

إن أي محاولة علمية لتتبع المسار التاريخي للممارسة الديمقراطية في الجزائر لا يمكنه إلا أن يستحضر مركزة للقبيلة التي أرادها "مونتاني" Montagne أن تكون شبيهة بالقبيلة التي قضى عليها الرومان في أوروبا، مما يحول القبائل لديه إلى "جمهوريات بربرية" ذات طابع عسكري ولكنه ديمقراطي إنتخابي، كما أخذ "غيلنر" مثل "هانوتو" و"لوتورنو" بمفهوم "الديمقراطية" وطبقه على المجموعات البربرية معتبرا إياها ديمقراطية قبلية لكن إنعدام البعد الأيديولوجي لها يجعلها "ديمقراطية بنوية" رغم أن القبيلة التي كانت تستولي على الحكم كانت تجعل منه ملكيا.<sup>(3)</sup> وحتى وإن ثبت خطأ هذه الرؤى إلا أن صدق خصوصية أساسية للتنظيمات القبلية والمتمثلة في توحيدها مع التعبيرات السياسية يحيل إلى ذبوع الديمقراطية ليس في مفهومها العصري ولكن كممارسة من خلال مجالس القبائل والأعيان، والإعتماد على آراء السديدة للصحاء لحل النزاعات.

كما أن المجتمع الجزائري عرف الممارسة الديمقراطية من خلال البيعة التي كانت تعتمد سواء في عهد الخلافة الإسلامية أو في مختلف الدول التي عرفت الجزائر خاصة والمغرب العربي عامة، فقد تعودت التكوينات الإجتماعية فيه على إعطاء البيعة للحاكم، لتكون تلك الممارسة السياسية شكل من أشكال إضفاء الشرعية على حكمه، ومثال البيعة التي تمت للأمير عبد القادر الجزائري صورة حياة

<sup>1</sup> يرى فؤاد زكريا في كتابه "العرب والنموذج الأمريكي" أن هذا النموذج كشكل من أشكال الديمقراطية لا يتماشى وواقع المجتمع العربي، بل ويوضح سلبياته والآثار التي من الممكن أن تنجم عن الأخذ به والوضع الذي تعيشه بعض الدول العربية التي عرفت ما أصبح يسمى بالربيع العربي (مصر، تونس، ليبيا) يمكن أن يفسر بما ذهب إليه فؤاد زكريا.

<sup>2</sup> محمد مصطفى القباج، تعقيب قدمه في الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق الذكر، ص 679 إذ إقتراح القيام بإستغلال هذه الوسائل ولولمة محددة من الزمن في إنتهاج الديمقراطية المباشرة (المبايعة عن طريق الأنترنت).

<sup>3</sup> محمد نجيب بوطالب، مرجع سالف الذكر، ص 42-43

على ذلك. ونحن أن نورد مثال البيعة فإننا لا نقصد من وراء ذلك مرادفتها للديمقراطية كمفهوم حديث، ولكن الهدف من وراء ذلك هو نقل إسهام السكان في إختيار الحاكم وبالتالي إسهام التكوينات الإجتماعية الأولية (القبيلة) في إختيار من توليه مهمة تسيير الشأن العام، فالبيعة والشورى شروط حددتها الشريعة الإسلامية وواجب توفرها في أطرافها. كما أن استعمال مفهوم الشورى ينطوي على بعد قبلي أكثر من البعد الديني بإعتبار أن مفهومه يقصد به عملية التشاور التي كانت تجري بين مشايخ القبائل.

إن البحث عن الشواهد التاريخية للمشروع الديمقراطي القديم الحديث يمكن إيجازه بإختصار من خلال تفسير المظاهر الروحية والرمزية لتاريخ الجزائر التي شكلتها التنظيمات المرابطية الشريفة (من القرن السابع حتى القرن الرابع عشر) والمرابطية المؤسسة للقبائل (القرن الرابع عشر إلى السادس عشر ميلادي) والمرابطية الصوفية (القرن السابع عشر إلى التاسع عشر ميلادي) ثم الحركة الوطنية في القرن العشرين وإنشاء الدولة الوطنية بعد الإستقلال، ولما كان هذا التعقب عسيرا ولا يمثل إهتماما أكاديميا كبيرا نظرا لطبيعة موضوع بحثنا، فإننا نكتفي بالإشارة إلى نقطتان أساسيتان: تمثل الأولى سريان تقليد الشورى والبيعة في المجتمع الجزائري الذي يعتبر البعض على أن مخاضه كان طويلا، وتحوله من القبيلة ونظامها إلى الدولة الحديثة بمقوماتها بدأ مع الإستعمار الفرنسي الذي برره دعائه وإدماجيوه بخطاب الرسالة الحضارية. أما النقطة الثانية لتاريخ المجتمع الجزائري الحديث فيمثلها ذلك الإنخراط للوطنيين والمصلحين في القرن العشرين في العمل السياسي الحديث من أجل تحقيق الإستقلال، وذلك باللجوء إلى إنشاء الأحزاب كوسيلة عمل سياسي ومباشرة الولوج في الحياة السياسية للجزائر المستعمرة من خلال المشاركة في الإنتخابات المحلية التي كانت تجرى بين الفينة والأخرى خصوصا بعد الحرب العالمية الأولى، حيث قامت الفئة المثقفة في بعض المدن بالمشاركة في إنتخابات محدودة ومحفوفة بتردد مزمن واستنكار متواصل دالة بذلك على أن تلك الآلية السياسية الحديثة صورية في شكلها وعديمة التأثير في صنع القرار. وقد استفاد المجتمع الجزائري كثيرا من نضالاته السياسية وكون بعضهم رصيذا سياسيا وخبرة هامة في العمل السياسي الجماعي الحديث من خلال أحزاب مثل حزب الشعب وحركة الإنتصار للحريات والديمقراطية والشباب الجزائري ونجم شمال

أفريقيا وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين والجهة الشعبية الجزائرية والحزب الشيوعي الجزائري وغيرها والتي شكلت واجهة المعارضة السياسية التي أعقبت الإنتفاضات القبلية.<sup>(1)</sup>

فإذا كانت الديمقراطية عبارة عن مشاركة أفراد المجتمع (الشعب) في الحياة السياسية وأن الأحزاب السياسية تمثل القناة العصرية والحديثة التي تتجسد من خلالها تلك المشاركة من خلال عملها السياسي ونضالاتها ولكن من خلال مشاركتها في الإنتخابات التي تجرى، وإذا قبلنا بفرضية أن البيعة شكل من أشكال المشاركة السياسية وأن الشورى ممارسة معمول بها في المجتمع الجزائري حتى قبل بزوغ الديمقراطية الغربية، فإننا يمكن أن نستقرأ نتيجة مفادها أن المجتمع الجزائري قد أخذ بالممارسة الديمقراطية على الأقل في شكلها المبدئي. وفي ذلك دحض لكل من رأى أن المجتمع الجزائري لم يكن قبل الإستعمار الفرنسي يحمل مقومات الأمة.<sup>(2)</sup> وحتى إبان الثورة (ميثاق الصومام وميثاق طرابلس) هفى الشعب الجزائري من خلال قاداته إلى الديمقراطية بحيث شكلت مشروع دولة وطنية تهدف إلى استقلال الجزائر وتحقيق العدالة والمساواة، وهذا ما عبر عنه الإطار الأيديولوجي للدولة المستقلة من خلال الميثاق الوطني (1976). وعليه نستخلص أن التوجه الديمقراطي لجزائر الألفية الثالثة رغم حداثة يغوص في ماضي المجتمع الذي خبر بعض أشكاله وسمح لبعض النخب من تكوين رصيда شخصيا منه كان من الواجب توظيفه منذ تحقيق الإستقلال، لذلك نعتبر أن الديمقراطية في الجزائر مشروعا قديما أجل للألفية الثالثة.

### المطلب الثالث: البنى الراهنة والتحول الديمقراطي:

تناولت الأدبيات السياسية وحتى الخطاب الإعلامي كثيرا إشكالية التحول الديمقراطي في الجزائر خصوصا بعد صدور دستور 1989م الذي فتح الباب أمام التعددية السياسية كتعبير عن ذلك التحول، بل وإعتبر البعض أن الأحداث التي سبقته (أحداث 05 أكتوبر 1988) صورة حية لمطالبة الحركات الإحتجاجية به. وقد ارتبط مفهوم التحول في الجزائر بذلك الإنتقال الدستوري من نظام الحزب الواحد الذي كانت تسيطر عليه جبهة التحرير الوطني إلى نظام التعددية الحزبية وفتح باب السباق نحو السلطة خصوصا على المستوى المحلي أمام التيارات السياسية الأخرى غير الجبهوية من خلال أول

<sup>1</sup> للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى:

Mohamed Tegui, **l'Algérie en guerre**, Alger, OPU, 1988

<sup>2</sup> سعيدوني ناصر الدين، مرجع سابق الذكر، ص 29

إنتخابات تعددية تعرفها الجزائر المستقلة في 1990، فهل عنى ذلك شيئاً بالنسبة للمجتمع الجزائري؟ وهل تزامن ذلك التحول مع البنى الاجتماعية الجزائرية؟ بادءاً ببدأ نرى أن الضرورة المنهجية تفرض علينا التدقيق في المفاهيم على مستوى التطبيق في الجزائر، إن الحديث عن التحول الديمقراطي يحيلنا إلى الأدبيات العامة التي تناولت الديمقراطية والتي ميزت بين التحول الديمقراطي و"الترسيخ الديمقراطي"، والتي ترى أن حدوث التحول الديمقراطي لا يعني استمرار نهجه وتعزيزه، ونلاحظ أن معنى التحول يدل على التغيير أو النقل، وتقابل كلمة التحول في اللغة الفرنسية وحتى الإنجليزية كلمة transmission التي تعني المرور أو الانتقال من حالة أو مرحلة معينة إلى أخرى.<sup>(1)</sup> والجزائر بعد أحداث أكتوبر 1988 انتقلت من نظام الحزب الواحد إلى التعددية السياسية، وكان النظام السياسي مع كل التناقضات التي كان يعرفها وراء إختيار ذلك ولم يكن ناجماً عن نضوج في الثقافة السياسية السائدة عند شرائح المجتمع بحيث يتوازى مع التغيير السياسي، ولا عن قناعة الفاعلين السياسيين خصوصاً على مستوى المركزي. حقيقة أن العملية الديمقراطية هي التي تحدد وتملي التفاعلات التي تتم داخل النسق السياسي العام مما يدعو إلى القول على أن ذلك الانتقال لا يمثل ترسيخاً ديمقراطياً للأسباب التالية:

1- إن عملية الترسخ الديمقراطي ليست عملية شكلية وصورية نابعة عن القناعة بضرورة التغيير والقبول بالتداول السلمي على السلطة، كما تتضمن حسب "صامويل هانتغتون" انحلالاً في النظام القديم وتفككاً له مع ما يترامن معه من تغيير في البنى وإندثاراً للأساليب القديمة وإحلالاً أخرى جديدة محلها وإنتقالها إلى مرحلة الإستقرار بحيث تصبح تلك البنى والأساليب مترسخة في الممارسة والقول، وتصبح جزءاً لا يتجزأ من الوعي الجمعي للمجتمع بجميع فئاته، شرائحه وتكويناته، وتكتسب بذلك سلطة معيارية.<sup>(2)</sup> مما يتطلب تعميق المبادئ والإجراءات الديمقراطية في البنية الأساسية للنظام بحيث يصبح أمناً ومستقراً وينظر إليه بقناعة كأفضل خيار أو سبيل لتنظيم الحياة السياسية بحيث يلتزم جميع الفاعلين على كل المستويات بقواعد اللعبة الديمقراطية. لكن الأحداث التي عرفها المجتمع الجزائري

<sup>1</sup> إبراهيم مصطفى (وأخرون)، المعجم الوسيط، الجزء الأول، (القاهرة: مطبعة مصر، 1960) ص 216

<sup>1</sup> عاصم أحمد عجيلة ومحمد رفعت عبد الوهاب، النظم السياسية، (القاهرة: الطباعة الحديثة، 1992) ص 35-36

بعد تبني النهج الديمقراطي تؤكد عكس ذلك، إذ يكفي أن نستدل بتوقيع المسار الإنتخابي في جوان 1992 بغض النظر عن أسبابه أو المبررات التي قدمت له.

2- أن الإنتقال إلى الديمقراطية لم يكن خيارا شعبيا نابع عن تشبع الثقافة السياسية للمجتمع والنظام السياسي بنخبه بالخيار الديمقراطي، فالأحداث التي إرتبطت بعملية الإنتقال خصوصا تلك التي عرفها أكتوبر 1988 لم تحمل خطاب الديمقراطية بقدر ما كانت جزءا من سلسلة الإحتجاجات الشعبية ضد غلاء المعيشة والحقرة والتهميش، فجاءت السلوكات الإحتجاجية نقمة على رموز النظام خصوصا جبهة التحرير الوطني.

3- إذا كان الإنتقال والترسيخ الديمقراطي يرمز له بالقبول غير المشروط لعملية التداول السلمي على السلطة من خلال منافسة حزبية قائمة على برامج مؤطرة أيديولوجيا، فإننا نلاحظ في حالة المجتمع الجزائري أن النظام السياسي أعاد إنتاج نفسه من خلال تلبسه بالحلة الديمقراطية، فنفس النخب تتداول على السلطة وحتى جبهة التحرير التي غيرت حلتها الإسمية لتتحول إلى حزب جبهة التحرير واصلت سيطرتها على الساحة السياسية التي إن خمدت خلال إنتخابات 91-92 فإنها عادت بقوة فيما بعد من خلال إنتخابات 1997 وما بعدها سواء مباشرة أو عن طريق وكلاء حزبيين آخرين مثل التجمع الديمقراطي الوطني.

4- الضعف الأيديولوجي للمعارضة وشبه إنعدام تواجدها على الساحة السياسية إذا إستثنينا التواصل السري لبعض حركاتها مثل الحزب التقدمي الاشتراكي وحركة حسين آيت أحمد أو بذور الحركة الإسلامية والتي لا يمكن ادخالها في السياقات الطبيعية للتحوّل الديمقراطي مما قد يعني غياب الأرضية التي يمكن تحقيق ديمقراطية النظام والمجتمع على حد سواء عليها.

5- أجمعت جل الدراسات والبحوث بمقايير مختلفة التي تناولت المسار الديمقراطي إلى اليوم إلى أن الولاءات الأولية للمجتمع الجزائري الفاعل السياسي الأساسي في النظم الديمقراطية لا زالت تركز الثقافة السياسية الفرعية،<sup>(1)</sup> وإرتباط ذلك بخصوصيات البناء الإجماعي الجزائري مما خلق نمطا لعلاقة تناقضية بين مكونات البناء الإجماعي وبين المبادئ الديمقراطية على الشاكلة الغربية، وهذا يفرض مصالحة مع الذات الجزائرية التي ذهبت بعض الدراسات إلى إعتبارها ذات ممزقة بين

<sup>1</sup> اسماعيل قيرة وآخرون، مستقبل الديمقراطية في الجزائر، مرجع سابق الذكر، ص 199-200

أنتماءات متعددة: إسلامية، عربية، أمازيغية، مفرنسة، أفريقية.<sup>(1)</sup> لكن هناك إتجاه إلى محاولة فهم الواقع الاجتماعي الجزائري المبني على الولاءات الأولية وشبكات العلاقات الشخصية أساسا ورصد تطور الأنتساب ليس فقط تاريخيا بل وثقافيا ومدى إنسجامها وتكاملها أو تعارضها مع النهج الديمقراطي، وهذا ما سنحاول التدقيق فيه لاحقا من خلال مقارنة مؤسسات التحديث الديمقراطي مثل المجتمع المدني والأحزاب السياسية في الجزائر وتمظهرات هذه الولاءات خصوصا على المستوى المحلي. وكان التحول الديمقراطي والأخذ بالتعددية مع الممارسة الانتخابية التي صاحبت العملية التشريعية منها والمحلية حبة مسكنة لجأ إليها النظام السياسي لتجاوز وضعية الرذب التي وضعت الأحداث فيها ووضع نفسه فيها، أي أنها في نهاية المطاف أداة للتنفيس عن حالة الإحباط والكبت والإقصاء بما يسمح للسلطة بإختراق الثغرة الرمزية داخل الأغلبية الصامة المقصاة بغية تسييسها مؤقتا وعلى المقاس. وتتبع مؤشر المشاركة الانتخابية يؤكد ذلك بقدر ما يؤكد إستحضار عوامل متداخلة منها السياسي والثقافي والاجتماعي والإداري والرمزي والتي ترتبط جميعها بالنسيج القيمي ومعايير الإنحدار العائلي والجغرافي وشبكة العلاقات التي ينجح كل فاعل في إقامتها وإستثمارها في هذا الإتجاه ولكنها لا تنفصل أيضا عن واقع تعليمي يتنامى مع الأيام كما ونوعا.

### المبحث الثاني: النسق الثقافي للدولة الوطنية الجزائرية:

تأتي دراستنا للنظام السياسي للدولة الجزائرية بعد الولوج لمرحلة التعددية في إطار المقاربة الأنثروبولوجية التي تبحث في مدى ملائمة النموذج الديمقراطي (وأیضا صدق الأخذ به) مع البناء الاجتماعي الجزائري بخصوصياته الثقافية التي سبق تناولها في هذا العمل، لأن البحث في الجانب السياسي يمثل مجالاً لعلم السياسة إستفاضت فيه الكثير من الدراسات المرتبطة بهذا التخصص. فإهتمامنا الأكاديمي يمثل هيكلة للخصوصيات الثقافية لممارسة السلطة السياسية في جزائر التعددية، خصوصية تحيلنا إلى تلك الهوة الموجودة بين النصوص القانونية المسنة لدمقرطة العمل السياسي والمنظمة لعمل المؤسسات السياسية وبين الممارسات اليومية للجزائري خصوصا السياسية منها حتى

<sup>2</sup> عروس الزبير، "الذات الممزقة بين الأنا والآخر: رؤية حول طبيعة الصراع الثقافي في الجزائر، نقد، العدد 5

(آب/أغسطس 1984) ص 6



داخل تلك المؤسسات لأن تكوين الإنسان الديمقراطي وتوصيف الممارسة السياسية له بدمقرطة عقليته لا يمكن إن تتم إلا بالإحاطة بعناصر البناء الاجتماعي وليس بالخطابات الرسمية وإصدار النصوص القانونية.

إن الذي يهمننا في هذا المقام هو محاولة الإحاطة بمدى التطابق بين نوعية العلاقات السائدة في المجتمع الجزائري سواء السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية وبين المؤسسات السياسية التي خلعتها التعددية على النظام الجزائري أو بالأحرى إختارها كحل ومسكن لأوجاع الساعة. تطابق يجب أن يلتزم بالمقاربة الأنثروبولوجية (السياسية) وينطلق من الجانب البنيوي لذلك التطابق من عدمه. وهذا يعني تناولا ثقافويا للمسألة السياسية في الجزائر أمام فشل آليات التفسير الأخرى، يترجم فيها مفهوم الثقافة إلى المعنى الواسع لها حيث يظهر لنا على الأقل ذلك الصراع بين البنى المؤسسية وتحويلها عن مسارها الطبيعي الديمقراطي على الأقل في دلالاته الغربية. صراع يتهيكل حول آليات التحديث السياسي التي لم تجد لها في البنى الراهنة أرضا خصبة لترسيخ الديمقراطية. لكننا نؤكد على أن الطرح الثقافي للمسألة السياسية في الجزائر على غرار الكثير من الدول العربية لا يعني بتاتا أن مجتمعاتنا بطبيعتها غير قابلة للديمقراطية أو أن الصدمات التي تعرض لها لم تحدث تغييرا فيه، لكنها تأتي إستجابة لذلك المثل الشعبي القائل: " اطررد المصطنع يظهر لك الطبيعي جليا".<sup>(1)</sup> إننا من خلال ذلك نتبنى التناول الذي أخذ به "عبد الله حمودي" في تناوله للقيم السلطوية في المجتمع العربي والتي يبنى فيها مفهوم الثقافة كآلية لتفسير الممارسة السياسية، مفهوم مرتبط برؤى الفاعلين ووعيهم بأفعالهم، أي أنه يحلل الرموز المتبادلة في جدلية الإختلاف والإتفاق على مغازي الأعمال والمؤسسات،<sup>(2)</sup> جدلية تدعو إلى الأخذ بالتحليل الوظيفي البنيوي الذي يركز على مثل الثورة والتغيير والتنمية أرادت أن تكون الدولة المتدخلة الرازقة الكفيل الأساسي والوحيد لها، مع ما صاحبها من أفكار دعاة الإسلام الإصلاحية، وضع لم يطل حلمه بفعل الإخفاق الدولاتي خصوصا في المجال الإقتصادي، الأمر الذي ساهم في إشعال فتيل الحركات الاجتماعية الإحتجاجية التي إرتبطت بتآكل القدرة الشرائية للمواطن الجزائري الناجم عن إفلاس المؤسسات الإقتصادية العمومية وإستراتيجيات هيكلتها مع ما صاحبه من

<sup>1</sup> En Français ; « chasse l'artificiel, le naturel revient au galop »

<sup>2</sup> عبد الله حمودي، مرجع سابق الذكر، ص 9

تضخم وبطالة، إفلاس أرجعه الشارع الجزائري إلى الدولة العدو كما كان ولا زال يراها. وبغض النظر عن الأسباب التي تقف وراء التحول الديمقراطي في الجزائر وفاعليه الحقيقيين فإن النظام السياسي الجزائري لجأ في ظل تلك الأزمة الخانقة المرتبطة بإخفاقاته العديدة والمتكررة إلى إعادة إنتاج نفسه من خلال الحفاظ وإعادة استعمال قدرته التعبوية والتجميعية التي سمحت له بتغذية التناقضات (وبالتالي الصراعات) بين السياسي والعسكري، التقليدي المحافظ والعصري، بين الليبرالي والاشتراكي، بين العلماني والإسلامي.. أين تعوض الأيديولوجيا والبرامج بنفوذ الشخصيات الحائزة على مراكز القرار والضغط عليه، وتظهر رمزية الفعل السياسي وإرتباطه بالإنتماءات الأولية. صراع بات من الخطر عدم الإنقاف إلى التناقض الذي يخلقه بين مصالح الجزء ومصحة الكل حيث يكون الولاء معيار سياسي. وإنطلاقاً من الممارسة يمكننا القول أن الدولة الجزائرية بأيديولوجيتها الوطنية، على غرار دول العالم الثالث، بنيت على تصورات ما قبل قانونية غدى فيها جوهر القانون أخلاقياً ونفسياً لا عقلانياً قانونياً لأن الغرض من ذلك تحقيق النجاح في تحويل المجتمع إلى جسم إجتماعي متماسك تتكامل في إطاره المصالح المشتركة المتنوعة والتي يكون حجر الزاوية فيها أيديولوجية أبوية تحول المواطنين كلهم إلى إخوة وأخوات، لا يعيرون إهتماماً للربط القانوني بل أنهم يستندون إلى إعتبرات عائلية وجاهوية وزبائنية. مع أن الدولة الوطنية كان على نخبها والوضع الإجتماعي على ما هو عليه في الجزائر، الأخذ بعين الإعتبار أن الثقافة تعدل النظام السياسي، لكن هذا الأخير نفسه يطبع في المقابل الثقافة أيضاً. أما أن نحمل الثقافة (نقصد الثقافة السائدة والتي يعتبرها الخطاب الرسمي معوقاً للتنمية) نجاح أو فشل النظام السياسي، فهو في الحقيقة تحيز للإختيار الذي يؤخذ الشعب على تخلفه وفي نفس الوقت يمجّد النخب الحاكمة التي تسوسه.<sup>(1)</sup>

وعليه فإن مقاربتنا الأنثروبولوجية للتحول الديمقراطي في الجزائر ستركز على تلك الخصائص البنيوية للنسق السياسي الجزائري في محيط تجمع الولاءات الأولية ويفرقه التنوع السوسيولوجي، وأين يصبح الأداء السياسي للفاعل بغض النظر عن موقعه (خصوصاً في العملية الانتخابية) إنعكاساً لنمط العلاقات الإجتماعية.

<sup>1</sup> محمد عبد الباقي الهرماسي، "المدخل الثقافي الإجتماعي إلى دراسة الدولة"، ورقة قدمها في الندوة الموسومة: "الأمة والدولة والإندماج في الوطن العربي"، تحرير: غسان سلامة وآخرون، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص

المطلب الأول: الخصائص البنوية للنظام السياسي:

ببدء ببدء يجب الإنطلاق من فكرة موجهة لكنها قابلة للنقاش مفادها أن عملية بناء مجتمع بديل على أنقاض "المجتمع الإستعماري" وإرساء نمط دولوي جديد هي عامة لا تقتصر على كونها عملية سياسية بحتة، بل إنها في عمقها عملية يتعضى فيها المحدد السياسي بالمحدد الإجتماعي الثقافي في معناه الأوسع. لذلك فإن مقاربتنا للدولة لا تتطرق من فكرة أنها مجرد هيكل مؤسساتي ذي وظيفية إقتصادية وأمنية مستقلة ومنفصلة عن الأبعاد الأنثروبوسياسية. فقد كان "كامو" Camau محققا حين إعتبر أن الأساس السوسيوولوجي الذي قامت عليه الدولة في المغرب العربي عموما هو مبدأ الوحدانية، إذ تغدو الأحادية تحكم مختلف المجالات (الثقافية والإجتماعية والدينية والسياسية والإقتصادية)، محاولة خلق واعي موحد، أي شخصية وطنية موحدة.<sup>(1)</sup>

إتفقت الكثير من الأدبيات السياسية على أن الدولة الوطنية الجزائرية دولة "هجينة" بنويوا لم تولد من رحم التناقضات الملازمة للرأسمالية والنظام الكولونيالي، بل هي دولة خارجية المنشأ بالنسبة للمجتمع الجزائري، أين عمل النظام الجزائري على تحويل وصفة الإصلاحات الديمقراطية إلى سلاح مضاد بحيث سمح من جهة للنظام بالإستمرار بعد تآكل شرعيته الثورية، ومن جهة ثانية لإستمرار نفس الفئات والنخب المهيمنة في حصد الإمتيازات. فخلق نظام غير متجانس مع نفسه يحمل خطابا ديمقراطيا من خلال تعددية صورية وشكلية يتناقض والممارسات الفعلية لحاملي ذلك الخطاب. لكن هل هذا التناقض وليد التعددية السياسية؟ كما أننا نلاحظ إستنادا إلى تلك الأدبيات خصوصا المهمة بخصائص النمط البنائي لما بعد الإستقلال، أنه نمط بنائي تحديثي عماده الدولة الأمة. وقد إختار في مستوى الخطاب على الأقل العقلانية والقانونية والمؤسسات السياسية على خلفية أنها نمط مستلهم من النموذج الغربي.<sup>(2)</sup>

<sup>1</sup> Camau A, la notion de démocratie dans la pensée des dirigeants Maghrébins, préface de Charles Debbah, Paris, éditions du centre national de la recherche scientifique, 1971

<sup>1</sup> إن النموذج الغربي للدولة قائم على تلك الجدلية الكانطية ما بين الحق والواجب، التي توضح الحدود ما بين الفضاء الخاص والفضاء العام في ظل مجتمع مدني مستقل عن المجتمع السياسي في عملية إنتاج وإعادة إنتاج وسائل عيشه. فالدولة العصرية هي المحصلة المناقضة للسوق المملوكة لآليات التعديل الذاتي، فهي التشكل الذي يسمح للمجموعة بأن تضمن الوحدة السياسية من خلال مؤسسات إعادة التوزيع والتعديل المتجدد للسلطات داخل البنية الإجتماعية الكلية.

من المؤكد أن الجزائر عاشت تعاقبا لأنظمة سياسية مختلفة: بالإقناع (الإسلام) ثم بالقوة (الإستعمار) ثم بإستيراد النموذج (الإشتركية، الديمقراطية)،<sup>(1)</sup> فإذا كانت المرحلة الأولى تطابقت فيها خصوصيات البناء الإجتماعي مع الإطار المؤسساتي الذي أقامه النظام، فإن المرحلة الثانية شكلت له صدمة على جميع المستويات ولم يكن النظام سوى جسم غريب عن بنية المجتمع نخره وترك عليه كدمات لا زالت أثارها باقية. فإن مرحلة بناء الدولة الوطنية حملت معها ثوابت التصقت بالجسم السياسي رغم أنه بدل جلده من الإشتركية إلى إقتصاد السوق والديمقراطية، دون أن ينعكس ذلك التغيير على أداء الفواعل السياسية سواء على المستوى المركزي أو المحلي. فما هي خصائص البنيوية للنظام السياسي الجزائري؟

سنكتفي بذكر بعض الخصائص المرتبطة ببنية السلطة في الجزائر، خصائص تستمد صفتها من الموروث التاريخي للمجتمع الجزائري، موروث ما لبث يلعب دورا حيويا ويعيد صقل الحقل السياسي من خلال إعادة إنتاج نفسه:

-هيمنة المؤسسة العسكرية على الحياة السياسية والتي ضمنت لمدة عقود من زمن الدولة الوطنية استقرار نسبيا للنظام وشكلت لنفسها مؤسسات سمحت بالتخطيط لإنفتاح تعددي محتشم في نهاية ثمانينيات القرن الماضي. هذه الهيمنة إرتبطت أساسا بمخيل فضيلة العنف في الذاكرة الجماعية للمجتمع مع ما تحمله من إمتيازات يمكن الحصول عليها والناجمة عن غنيمة الحرب، مخيل إلتمسنا وجوده عند القبائل الجزائرية من خلال على الأقل المقاومة القبلية للإستعمار وأعدت إنتاجه دولة الأمير عبد القادر ليتم إستحضاره أثناء حرب التحرير وما أعقبها من ظروف أحاطت بالتأسيس للدولة الوطنية مثل أزمة صيف 1962م، عندما إستولى جيش الحدود بمساعدة الولاية الخامسة على السلطة في غياب شبه كلي للسياسي وضعف جيش الولايات التاريخية الأخرى التي خرجت منهكة من حرب التحرير. هذه الهيمنة لها رمزية ثقافية ظاهرة على مستوى الممارسة خفية في الخطاب تتمثل في أولوية العسكري على السياسي بل قل إحتقار الأول للثاني<sup>(2)</sup> تدعمت بإسم الشرعية التاريخية والثورية. ويمكن أن نلمس ذلك على الأقل في صورتان أساسيتان تمثل الأولى في كون جل الرؤساء الذين

<sup>2</sup> اسماعيل قيرة وآخرون، مرجع سابق الذكر، ص 130

<sup>1</sup> رابح لونيبي، الجزائر في دوامة الصراع بين العسكريين والسياسيين، (الجزائر: دار المعرفة، 2000) ص 14

تعاقبوا على الحكم كانوا من العسكريين، فالرئيس كان عسكري يمثل مصالح الفئة العسكرية التي تربطها علاقات تاريخية تبلورت عبر الثورة وبعدها<sup>(1)</sup> والمثال الصارخ الذي نستحضره في هذا المقام هو كون خليفة الرئيس بومدين كان يجب أن يكون عسكريا يمثل ويؤكد قوة المصالح العسكرية وفي الوقت نفسه يؤكد الضعف البنيوي لباقي الفئات (خصوصا السياسية). بينما تمثلت الصورة الثانية في تلك القيمة الرمزية الإجتماعية المعطاة للعسكر عند الجزائري، وقد سبق وأن أشرنا إلى ذلك الميل إلى الإنخراط في الحياة العسكرية خصوصا في المناطق الشرقية الفقيرة (وأغلب القادة التاريخيين للثورة كانوا منها) بعد الإستقلال والتي تؤكد فضيلة القوة/ العنف التي قد تمثل آلية تفسير لضعف جهويات الوسط والغرب الجزائري بالمقارنة مع جهوية الشرق. لهذا يذهب البعض إلى القول إلى أن ما أصطلح على تسميته بالدولة الحديثة في شكلها الوطني المعاصر في بلد كالجزائر تعتبر استمرارا لدولة تقليدية قائمة منذ القرن 16م جددت وتجذرت من الناحية الرمزية مع قيام دولة الأمير عبد القادر التي أعيدت صياغتها بعد الإستقلال. إن الدور الذي لعبته المؤسسة العسكرية في تاريخ الجزائر المستقلة دفع البعض إلى القول أنها تمارس وصاية على الدولة والمجتمع على حد سواء،<sup>(2)</sup> لكن رمزية المؤسسة العسكرية وهي كما قلنا معنوية لصيقة بالشرعية التاريخية بدأت تتآكل نتيجة التصرفات العامة خصوصا الاقتصادية والتجارية لبعض رموزها السابقين وذلك لصالح الإنزلاق نحو "هيبة ورهبة" مرتبطة بالمخيال من جهة ومن جهة ثانية مبنية أساسا على قوة مادية محضة، بينما كان قوام النظرة إليها في السابق الإحترام.

وفي هذا المضمار يمكننا الإستشهاد بتصريح "محمد يزيد" للصحف<sup>(3)</sup> الذي أورد فيه أن: "الجيش كان دائما هو الذي يعين المسؤولين أو يزكيهم" وأكد ذلك "محمد حربي" عندما قال: "المعروف أن مصدر السلطة في الجزائر هو الجيش ولكن ما كان يجهله الكثير هو أن الجيش لم يعد مؤسسة هرمية موحدة النمط، إنها مؤسسة تشكل بداخلها مصالح الأمن الحزبي الحقيقي في الجزائر"، وقد أشار المؤرخين والباحثين والمتقنين وحتى السياسيين إلى أن ممارسة القوة من قبل مؤسسة الجيش أخذت

<sup>2</sup> علي الكنز وعبد الناصر جابي، الجزائر والبحث عن كتلة إجتماعية جديدة، مجلة المستقبل العربي، العدد 183، ماي

1994، ص 20-21

<sup>2</sup> Abdelkader Yafsah, op, cite, p 338

<sup>3</sup> El Watan du ; 04-08-1992

شكل تطبيق نظرية الطوق العازل في ممارستها الرسمية وغير الرسمية للسلطة في محطات تاريخية للجزائر المستقلة (1962-1965-1988-1992) وهي المحطات التي يتحول فيها هذا الطوق إلى "وجه لوجه" ليس فقط مع باقي مؤسسات الدولة ولكن أيضا مع شرائح الشعب، إنه الوجه لوجه بين الثكنة والمجتمع.<sup>(1)</sup>

-الإزدواجية التي طبعت الحياة السياسية والإقتصادية والثقافية في الجزائر والمبنية منذ ثورة التحرير على إحتكار العسكر والوطنيون الحداثيون الذين ينتمون في أغلبهم إلى الجيش على وسائل القوة، وإحتكار العلماء (النخبة المثقفة) والزعماء الذين تحالفوا معهم لعملية رسم الخيارات المرتبطة بتحديد الهوية الوطنية، خيارات ما لبث الجيش أن مارس عليها هي أيضا الوصاية بإسم نفس الشرعية الثورية التاريخية، فيتحول التاريخ السياسي للعلماء إلى تاريخ إصرار أصحاب القرار عبر مجهود متواصل يهدف في الحقيقة إلى التقليل من شأنهم بإدراجهم ضمن منطق الوظيفة الإدارية وبالتالي إحتوائهم.<sup>(2)</sup>

-إن عملية هيكلية المجتمع التي بدأتها المنظومة الكولونيالية إستمرت في ظل الدولة الوطنية بعد الإستقلال وصورها تعايش مجتمعان منعزلان عن بعضهما لا تجمعهما إلا عملية تبادل الموارد، فقد همش الإستعمار مجتمع الأهالي لفائدة المعمرين على مستويات عدة مثل الملكية العقارية حيث عمدت الإدارة الإستعمارية سواء من خلال سن قوانين تجريد الجزائريين من ملكيتهم أو سياسة الأرض المحروقة أو غيرها. كما عمدت الدولة الوطنية تحت غطاء الشرعية والإصلاح إلى ممارسة الوصاية التي تعدت الدلالة الرمزية إلى إتخاذ قرارات مصيرية بإسم الشعب، فكان مثلا الإصلاح الزراعي الذي تم بموجب القانون 73-74 المتضمن قانون الثورة الزراعية (بغض النظر عن النية الصادقة التي رافقت بعض القيادات) صورة شبه مماثلة لقانون سيناكونسلت الإستعماري. كما أن عملية هيكلية المجتمع أخذت صورة دولنة المجتمع من خلال توسيع مجال رقابة الجهاز الدولوي على الأفراد والجماعات، رقابة تعرقل تحرر الفرد وإستقلاله عن مؤسسات المجتمع (كجزء من المشروع التحديثي للدولة)، وفي إطار الدولنة المكثفة نسجل ظاهرة إمتلاك الدولة وشخصنتها لأن النخبة

<sup>1</sup> محمد العربي ولد خليفة، النظام العالمي: ماذا تغير فيه؟ وأين نحن من تحولاته؟ مدخل لدراسة الهيكلية الجديدة للعالم من الحرب الباردة إلى الأحادية القطبية، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1998) ص 365

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، (بيروت: دار

السياسية تحمل في تصورهما تمثلا ذاتيا لنمط علاقاتها بجهاز الدولة، بحيث أصبحت تعتبر نفسها المالك الشرعي والوحيد والممثل الذي لا يجب أن يشاركه آخر في جوهر الدولة.

-الأبعاد الباتريمونيالية أو النيوباتريمونيالية للدولة الوطنية الدالة على السلطة العسكرية والإدارية للنظام الأبوي من خلال إختيار المسؤولين من المقربين الأوفياء لشخص الرئيس الممثل الوحيد للسلطة والذي يصور لنا الأب والإمام الذي لا يعتمد في تسيير الشأن العام على مؤسسات رسمية وقنوات محددة قانونية وعقلانية، بل يميل إلى الإعتماد على أساليب وقنوات لاشكلية وغير رسمية تحد من إلزامية المسؤولية ضمن إطار سياسي لا يؤدي فيه التنافس دورا تجديديا يستمد فيه الرئيس شرعيته من مساندة الجيش والسلطة الرمزية للعقيدة الرسمية الممثلة في الدين بشكل تغدو معه عملية شرعنة السلطة وممارستها، تستند إلى معايير لاعقلانية لارسمية تكون عامة عائلية مرتبطة بمظاهر تقليدية، لكنها تمارس كما يقول "فيبر" بموجب حق شخصي مطلق.<sup>(1)</sup> وقد وسع "آيزنشناد"<sup>(2)</sup> Noah Eisenstadt مصطلح الباتريمونيالية ليشمل المجال التكنولوجي إلى جانب المجال العسكري والإداري ساحبا بذلك المصطلح على الدولة العصرية وعلى الفئات الفنية التي تشغل المناصب السامية وتسير تقنيا المشاريع العمومية، وبناءا عليه يتحدث عن النيوباتريمونيالية. وإنطلاقا من كل هذا يمكننا أن نقول بكون الدولة الباتريمونيالية مرادفة للدولة التقليدية. وتعطي لنا الجزائر رغم مظاهر الحداثة صورة وإن لم تكن واضحة عن مجتمع تقليدي تأخذ فيه السلطة شكلا باترياركية، فأعضاء أجهزة الحكم والتسيير يتم إختيارهم من بين أعضاء العائلة الموسعة (القبيلة أو الجهة) للباتريارك (الرئيس)، وفي حالة الميل إلى توسيع دائرة إختيار المسؤولين تتحول الباترياركية إلى باتريمونيالية ويتوسع هامش التبعية، إذ تتجه الحكومة الباتريمونيالية إلى تقليص إستقلالية الأعيان والتجار والصناعيين ورجال الأعمال وكل من يتمتع بسلطة في إطارها.<sup>(3)</sup> وهذا ما ينقله لنا الحقل السياسي في الجزائر لنمط أداء النظام على الأقل منذ سنة 2000 إذ نلاحظ علاقة التبعية الشخصية بين رئيس الجمهورية والوزير

<sup>1</sup> Max Weber, économie et société, Paris, Plon, 1971, Tome 1, p 237

<sup>2</sup> تعني التقليدية بالنسبة إليه الخاصة المميزة للمجتمعات الميالة لقبول حالة الثبات التي عليها بعض الأحداث والأنظمة أو الشخصيات التي تعود إلى الماضي الحقيقي أو الرمزي، فنتخذها مصادر أساسية تستلهم منها هويتها الجماعية بما يحدد طبيعة أنظمتها الإجتماعية والثقافية فتسبغ على التغيرات شرعيته وتضع حدودا لعمليات التجديد.

<sup>3</sup> أخذنا بذلك قياسا على ما ورد في: هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، (بيروت:

الأول والطاغم الحكومي بغض النظر عن إنتماءاتهم السياسية الحزبية فكلهم ساندوا وطبقوا برنامجه ويعلمون ولأنهم له. وعلى ضوء المقاربة الباتريمونيالية يصبح تشكل المنظومة الإجتماعية رهن تشكل منظومة تعزيب سياسي تسييرها سلطة شخصية قائمة على الولاء والتبعية وتبادل الخدمات بشكل يدفعنا دفعا إلى عدم الإكتفاء بتفسير السياسي بما هو سياسي عقلاني مؤسساتي (دستوري) بحت من قوانين الحقل السياسي وقوانين الحقل الإداري ومعايير من أسواق وقنوات توزيع، عقود تراخيص في المجالات الإدارية المختلفة وصفقات عمومية ومتابعة للمشاريع وما شابهها من أعمال سيادة الدولة بإسم حقها في الرقابة، مع أن خطاب الدولة الجزائرية قد تولى عن أسطورة الدولة المتكفلة وحدها بتوزيع الرفاه (مرحلة الإشتراكية وخطابها الشعبي) وولجها إقتصاد السوق والخصوصية دون إقرار النظام بأنه عجز عن التحكم في مسار الإلتزام لأن مساره مكلف رغم ما يضمنه له من تحقيق إستزلام المجتمع. بل وإستمرت في ظل إزدواجية في إرساء مؤسسات مشاركة (من جهة العودة إلى الدولة ومن جهة أخرى الإفتاح والحرية) في التوجه النيوباتريمونيالي من خلال ممارسة الرقابة على مختلف مؤسسات المجتمع بإسم الحداثة بشكل حول تلك المؤسسات إلى أدوات مسخرة في خدمة خيارات النظام ورجاله. وهذا التوجه في حد ذاته مناقضا للمشروع التحديثي.

-الطابع التقليدي لممارسة السلطة السياسية رغم المظاهر الشكلية العصرية التي تلبس بها النظام تؤكد تجذر وتأثير النظام الأبوي الذي يسود المجتمع الجزائري، ويكفي الإلتفاف إلى أبسط الممارسات السلطوية في الجزائر لتأكيد ذلك من خلال تقريب كل رئيس مؤسسة للأوفياء من نفسه بوضعهم في مراتب بها، فتتألف دائرة المقربين من أصفائه الذين وقع عليهم الإختيار لوفائهم (الولاء) وليس لكفائتهم، مثل الأب التقليدي الذي يقرب إليه من أبنائه في عملية تسييره وإشرافه على شؤون العائلة الوفي المطيع أو الأكبر سنا ولا تطرح إشكالية الكفاءة في هذه الحالة فهي تكتسب حسب الخطاب عبر التجربة. إن هذا يذكرنا بالمقولة النيوباتريمونيالية،<sup>(1)</sup> والقول بهذا لا يعني في أي حال من الأحوال التسليم المطلق بأن النظام السياسي الجزائري ليس سوى تركيبة أو إمتداد للقرابة، فمما لا شك فيه أن هنالك قيم عديدة سائدة إلى جانب القرابة الدموية، قيم ترتكز على مبدأ التعاقد والعقلانية والمشاركة

<sup>1</sup> مقولة الدولة البتريمونيالية جاء بها "ماكس فيبر" من خلال تحاليله لتعني لديه الإمتداد العسكري والإداري للسلطة الأبوية عبر إختيار المسؤولين من المقربين الأوفياء للرئيس بإعتباره أبا أو إماما أو قائدا، وإعتماد قنوات ومؤسسات غير رسمية في عمليات التسيير مع غياب التنافس الشرعي والمؤسسي.



النسبية حتى وإن إتخذت أشكالاً مختلفة، لكنها لا تمنع من القول بأنه لم يستطع التخلص من "العنة التقليدية" أو لم يرد التخلص منها رغم الخطاب الحداثي وبذلك يكون قد عجز عن التحديث على المنوال الغربي، عجز يتنافى والتحول الديمقراطي، ويبقى "ميثاق الدم" الرمزي معيار الممارسة السياسية متجسداً في الولاء للأصل أو الهوية الأولية أو الجهوية. ولا نكون في هذه الحالة بعيدين عن الدور الذي يلعبه النسب (الدموي أو إلى الجهة أو الفئة) كمسوغ لمواجهة أي خطر على النظام.

- التعايش الغريب بين مثالية الخطاب وواقعية الممارسة السياسية في الجزائر تبرز خصوصاً على المستوى المحلي، فالجزائري يدعي على مستوى خطابه إخلاصه المطلق للوطن والشعارات الشعبوية التي يرفعها رجال النظام وقيم الوحدة والتحرير والعدالة والمساواة والديمقراطية والعقلانية في التسيير، لكنه في الآن نفسه تجده يتمسك بالأهداف والطموحات الخاصة المرتبطة بالبنى الأولية، ويصبح الفاعل السياسي في هذه الحالة الإمتداد المفارق بين قطبي جذب متقابلين: فهل هو ابن الدولة الوصية المتكفلة بكل طلباته وحاجاته مادية كانت أم رمزية، أو أنه ابن القبيلة أو الجهة التي تدافع عنه من جور الدولة. كل ذلك حول نظام الحكم الذي أرست دعائمه النخب التاريخية إلى مراوغ بين نمطين متقابلين من الممارسة السياسية: نسق مزدوج مشكل من أسس قانونية سياسية تعاقبية مؤسسية دستورية ذات شرعية عقلانية على الأقل ظاهرياً، ومن موروث شخصاني لاشكلي لامؤسسي لا دستوري لا عقلاني يسمح له بإعادة إنتاج نفسه باستمرار.

-لم يتوانى النظام السياسي الجزائري عن توظيف المقدس لإضفاء شرعية إضافية على نفسه من خلال إعادة تنشيط الإسلام الإخواني على الأقل من خلال حركة مجتمع السلم التي كانت جزءاً من النظام حيث شاركت معه حزب جبهة التحرير الوطني والتجمع الوطني الديمقراطي في ثلاث حكومات متعاقبة، مع ما صاحب ذلك من هامش خطر بروز المجموعات الراديكالية التي كانت تطمح إلى فرض تأويلاتها للإسلام كمقوم للهوية الجزائرية على المجتمع والنظام على حد سواء.

-استمرار أزمة الشرعية بعد خمس عقود من تأسيس الدولة الوطنية.

-إعتبار الجزائر تجسيدا لنموذج دولي متردد بين ممارسة الرقابة والإنتحاح، وهو تردد أدى في نهاية المطاف إلى حالة تبعية، لأن السلعة في بعدها الرمزي هنا نادرة، والندرة تؤدي إلى الإحتياج لدعم الآخر ومساندته الذي لن يكون سوى المجتمع، لكن المساعدة والإحتياج يحدان في آخر الأمر من

القدرة التوزيعية للدولة، رغم سعيها الدائب لعدم التفريط في رقابتها على دواليب الإقتصاد وقنوات التمويل في مقابل أن الإنفتاح يستلزم فرص المبادرة الحرة. لكن السير التي مرت بها عملية إرساء هذا الخيار إضطرت الدولة من أجل مواجهة الهزات الناتجة عن التحولات الحاصلة إلى التوجه نحو الترميق بين الأبعاد الموروثة والأبعاد الوافدة للسلوكات السياسية والإقتصادية على أنها أهم خاصية مميزة للدولة النيوباتريمونيالية. كما النظام في ظل الدولة الريعية بالجزائر يتسم بمركزية حادة في أداء الأجهزة التنفيذية، وحيث ينعدم تأثير المؤسسات المدنية الحديثة الضاغطة والمؤثرة. وفي هذه الحالة لا يتحقق التفاعل المتبادل من الأعلى إلى الأسفل والعكس، ويأتي التأثير أحادي الجانب مشكلا بوضوح في الدولة المكثفة وفي مراسيم وقرارات ولوائح تحمل توقيع رئيس الدولة على الشاكلة التي أشار إليها "حليم بركات"<sup>(1)</sup> ودفعه إلى الإستنتاج إلى أن هذه المركزية تطبع قبلية النظام التي لا ترتبط بتفصيلات جزئية بل بنوعية البنية التي يتحرك من داخلها وهي بنية تستند في حالة الجزائر مركزيا على الجهوية التي رأينا أنها وجها من أوجه القبلية.

إننا إقتصرنا على هذه الخصائص وذلك لا يعني عدم وجود خصائص أخرى تؤكد التحول الديمقراطي السوري.

#### المطلب الثاني: بين التعددية السياسية والتنوع السوسولوجي:

إن التنوع السوسولوجي للمجتمع الجزائري الذي سبق تناوله في فصل البناء الإجتماعي في الجزائر حتى وإن لم يأخذ ذلك الطابع العرقي الطائفي الذي تعرفه الكثير من المجتمعات فرض نفسه على الحقل السياسي في الجزائر وتبنته الدولة الوطنية. فالتعدد ليس شرا لا بد منه بل هو خير مطلوب يمنع التسلط ويوجد نوعا من التوازن بين الحاكم والمحكوم أين تلعب الأحزاب دور الوسيط بين السلطة والمجتمع، وقد سبق وأن لمسنا مظاهر ذلك التعدد تاريخيا عند الحركة الوطنية قبل الإستقلال ثم بإنشاء الأحزاب السياسية بعد إقرار الديمقراطية دستوريا في الجزائر. ونوع ذلك التعدد السياسي الحزبي إلى سبب رئيسي يمثله التنوع السوسولوجي الظاهر على الأقل على مستويين:

<sup>1</sup> حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الأحوال والعلاقات، (بيروت: مركز دراسات الوحدة

مستوى مجتمعي ناجم عن ذلك التقسيم الذي حتى وإن لم نأخذ به إلا أنه يمثل واقعة علمية أكدها الكثير من الباحثين وأكدها المطالب الثقافية التي رفعتها الحركات الاجتماعية الثقافية، فالمجتمع الجزائري مكون من البربر والشاوية والميزابيين والعرب والتوارق يؤكد تنوع العناصر الثقافية المرتبطة بالشخصية الجزائرية، تنوع ما كان ليفسد للود قضية لأنه مرتبط بقواسم ثقافية أخرى مشتركة تمثل الموروث الحضاري والتاريخي مثل اللغة والدين والتاريخ والمصير المشترك، تنوع صحيح أيقض القبليّة وإمتدادتها المناطقية (الجهوية) فشكّلت فضاء سياسيا أراد أن يكون فيه أغلب قادة الجزائر ورؤساء حكوماتها من الشرق، لكنه لم ولن يرقى إلى درجة الفتنة الطائفية التي عرفتها الكثير من المجتمعات. لكنه بالموازاة مع ذلك عرف إنشاء أحزاب ذات طابع جهوي حتى وإن كان خطابها الرسمي ينفي ذلك مثل التجمع الثقافي الديمقراطي وجبهة القوى الاشتراكية التي لوحظ تواجدها القوي في القبائل الصغرى والكبرى، والنتائج التي حصلت عليها في هذه المناطق في مختلف الإنتخابات التي عرفتها الجزائر منذ إقرار التعددية، بينما فضل المزابيين ولا زالوا كذلك المرشحين المستقلين والإسلام الإصلاحية بدرجة أقل.

أما المستوى الثاني فتمثله المشاركة الاجتماعية لفئات محددة من الناخبين والمترشحين على حد سواء نوعيا وكميا وأين إستحضرت التعددية السياسية التنوع السوسولوجي إلى درجة أنه يتبادر إلى الذهن أن الإنتخابات خصوصا بعد إقرار التعددية وسيلة تعبئة اجتماعية سياسية من خلال إدخال فئات اجتماعية جديدة للعمل السياسي والحزبي مع الإحتفاظ بالفئات النشطة سابقا (في ظل الأحادية الحزبية) لكن تحت غطاءات سياسية وحزبية قد تكون مختلفة. فالإنتخابات التعددية أثارت شهية الكثير من شرائح المواطنين الذين تراحموا ولا زالوا كذلك للحصول على تأشيرة الترشح خصوصا إذا تعلق الأمر بالتشريعات لما يحمله ذلك من التقرب من مراكز توزيع الإمتيازات والموارد، فبعد أن كانت شريحة المعلمين هي الطاغية<sup>(1)</sup> (مع بعض الإختلافات من منطقة إلى أخرى) على الإنتخابات الأحادية (الحزب الواحد) وكانت قوائمها تتشح من تمثيل المرأة انفتحت على فئات اجتماعية ومهنية أخرى

<sup>1</sup> عبد الناصر جابي، الإنتخابات الدولة والمجتمع، مرجع سابق الذكر، ص 120

وأصبح الخطاب الإعلامي يشير إليها بإنتخابات "شكارة"<sup>(1)</sup> من خلال ولوج المقاول وأصحاب المهن الحرة والفئة الممثلة للقطاع الخاص (البورجوازية الوطنية) المعترك الإنتخابي.

كما برز التنوع السوسولوجي في الإنتخابات التعددية في الخطوات الصغيرة صحيح ولكن الحقيقية في تشييب التمثيل السياسي، إذ إرتفعت نسبة الشباب المترشح منذ الإنتخابات التعددية لسنة 1991، نفس الإرتفاع نلمسه بدرجة أكبر لإرتفاع المستوى الثقافي بزيادة عدد الجامعيين المترشحين لإنتخابات التعددية بالمقارنة مع تلك التي كانت تجري في عهد الحزب الواحد، حتى وإن عزی البعض ذلك إلى قلة عدد الجامعيين في عهد الأحادية بالمقارنة بعقدية التسعينيات من القرن العشرين والعقدية الأولى من القرن الواحد والعشرين.

ولكن الأهم في باب المقارنة بين الأحادية والتعددية الذي يؤكد التنوع السوسولوجي على الأقل لهذه الممارسة السياسية التي تؤكد بعض الإنفتاح هو بروز الترشح والقوائم المستقلة (غير الحزبية) بقوة وتمكنها من الحصول على مقاعد في جل الإنتخابات خصوصا التشريعية التي جرت منذ 1997م مما حولها إلى ظاهرة سوسيوسياسية تستوجب الدراسة المعمقة خصوصا وأن بعض المناطق فضلت قوائم المرشحين الأحرار (مثل منطقة غرداية)، هذا مع العلم أنه نظريا عندما نتحدث عن التعددية السياسية فإننا نربطها بالضرورة بالتعددية الحزبية تمثيا مع النموذج الديمقراطي الغربي، فما موقع ظاهرة سياسية من هذا النوع وهل يمكن أن نسميها ترشح "الاحزاب".

إن المقاربة الأنثربولوجية التي تثنم الخصوصية الثقافية والإجتماعية وتركز الدراسة عليها لكونها تمثل ماهية الإنسان تفرض علينا العودة إلى القول بأن التنوع السوسولوجي الذي يظهر على الأقل في أحد أشكال الممارسة السياسية الممثل في الأحزاب والإنتخابات يشكل رحمة للحياة السياسية في الجزائر وبإدارة إنفراج لحقلها السياسي، فالفضاءات المفتوحة فيه وإن كانت لا تستند كما سنرى لاحقا إلى ثقافة سياسية ديمقراطية من المنظور الغربي تسمح بالقول بأن الجزائر قد تقدمت خطوات حتى وإن كانت محتشمة نحو الترسخ الديمقراطي رغم الشوائب التي تعترى مثلا العملية الإنتخابية مثل التجاوزات وعمليات التزوير.

<sup>2</sup> مصطلح يستعمل كناية عن أصحاب المال (القوة الإقتصادية)، كما يستعمل الشارع الجزائري مصطلحات لها نفس

الدلالة مثل: "شركة قادرة"

المطلب الثالث: الأداء السياسي إنعكاس لنمط العلاقات:

إن الممارسة السياسية في الجزائر على غرار الكثير من الدول العربية والعالمية سواء على مستوى صنع القرار أو المشاركة فيه أو في تنفيذه وآليات تعيين المسؤولين عن الشأن العام ووضع الإستراتيجيات ونمط العلاقات القائمة بين أطراف المعادلة السياسية محكومة بخواص النمط التقليدي رغم الطابع الحدائي الشكلي الظاهر عليها، فمثلا الانتخابات في ظل الأحادية لم تكن سوى "كرنفال" لتزكية السلطة ورائز لقياس الولاء، وتحولت في غائيتها مع التعددية إلى مسكن لأوجاع تنخر جسم النسق السياسي، مما يدفع إلى التساؤل عن مصداقية التحول الديمقراطي وشمول ثقافته لجميع التكوينات الإجتماعية، أو بصورة أخرى التساؤل عن مدى إقرار معايير سياسية جديدة تعوض القديمة السائدة في المجتمع؟

إن المقاربة الأنثروبولوجية تدفعنا إلى البحث في ذلك الجانب المسكوت عنه في ميل الفاعل السياسي (أو الفاعلين السياسيين) إلى ممارسة الوصاية والرقابة والتبعية من خلال إرساء آداءات تعكس النمط العلائقي السائد في المجتمع. وهذا ما يؤكد على أن الظاهرة السياسية هي أولا وقبل كل شيء ظاهرة إجتماعية وثقافية بكل المقاييس متقلة بأشكال التنشئة الإجتماعية تجعل من السلوك السياسي للفرد سلوكا إجتماعيا أصلا، وأن الإقرار بالتخلص من النموذج الموروث في مختلف تجلياته لحساب "نموذج عصري" تمثله الديمقراطية والتعددية يبقى مجرد أدلجة بحتة.

لقد عول النظام السياسي الجزائري على المؤسسات الحديثة مثل المدرسة العصرية والجامعة والمعهد ووسائل الإتصال الحديثة ومؤسسات المجتمع المدني والأحزاب وعصرنة الحياة في المراكز الحضرية لتعويض مؤسسات تقليدية مثل العائلة الممتدة والعرش والجامع والمقهى، وإن نجح نسبيا في تحقيق تحول شكلي يظهر للعيان في مظاهر الحياة بالمدن الجزائرية، إلا أن تأثيره يبقى محدود في المناطق الداخلية والأرياف الجزائرية، فالجزائري لا يزال يمارس بنهم تقليديته غير المعلنة، والعائلة التي كان يعول عليها كوحدة اجتماعية أساسية لإجراء العملية التحديثية من خلال التربية والتأهيل والتغيرات التي مستها (زيادة العائلات النووية) لا زالت تلك الآلية الخفية/المصدر للبناء الإجتماعي العام في تعبيراته السياسية من خلال تمرير النسيج القيمي والعمل على ترسيخه في تصورات وسلوكيات وقناعات الأفراد والجماعات وتصلها على الشكل المراد إرساؤه داخل حقل اللعبة السياسية التي تبقى

في نهاية المطاف لعبة إجتماعية، فلا الخطاب التحديثي ولا هيكله غيرت من نمط العلاقات بين الأفراد والجماعات ودور ومكانة المرأة في الفضاءات العمومية (بما فيها السياسي) وعصرنة الوظائف وربطها بالمؤهل العلمي، فمزال الرأسمال الاجتماعي الموروث قابل للإستثمار في عملية التحول الديمقراطي.

فالنخب السياسية مركزيا أو محليا سواء في عهد الأحادية أو التعددية لا زالت إفرازا حقيقيا لبنية مجتمعية مرتبطة بنشأتها وإنحدارها الاجتماعي من بنى وهياكل عائلية وقبلية وإمتداداتها الجهوية، إذ حافظت على معاييرها اللاعقلانية في توزيع حظوظ الصعود في سلم المراتبية التي يحكمها نمط علائقي موروث حتى وإن كانت رفعت لواء العقلانية كشعار تعبوي وعلامة تحديثية مميزة لها. وعجزت ممارساتها الحقيقية عن تحقيق الخطاب لعدم قدرتها على تجاوز نمط علاقات التبعية الشخصية وأشكال الممارسة النيوباتريمونيالية وبذلك تكون قد عجزت عن مطابقة المنشود (القول) بالموجود (الفعل).<sup>(1)</sup>

إن الرغبة التحديثية لهذه النخب وبالتالي النظام الجزائري تعبر عنها تلك الصورة الراقية للترسيخ الديمقراطي والمتمثلة في الإنتخابات خصوصا التشريعية والمحلية إصطدمت بالخصوصيات الثقافية للبناء الاجتماعي، لكنها على مستوى الممارسة لم تستطع التخلص (أو لم ترد ذلك) من ترسبات السلوك الإحتكاري الإحتوائي الذي يجد مصدره في نمط التنشئة الاجتماعية التي تريد أن يكون الإبن الناجح (العائلة أو العرش) هو الإبن المطيع في المعنى العام للخضوع وبذلك يستحق تلقي هبات أبيه الرمزي التي قد تكون مادية أو رمزية. إن الإبن الميال للإختيار والفرديانية وحرية التفكير هو ابن "أبق" لا بد من إقصائه عند توزيع الأعطيات. كما أن المسؤول لا يعتمد في تسييره للشأن العام على الكفاءات والمؤسسات الرسمية والقنوات القانونية، بل يميل إلى الإعتماد على الآليات والقنوات اللاشكالية مثل الولاء والعلاقات الشخصية، إن مثل هذا الوضع يحد من إلزامية السلطة الديمقراطية وقدرة النظام على الأداءات الراشدة التي ترسي نمطا تنافسيا يقتضيه التحول الديمقراطي بدل النمط التقليدي المتجذر في المجتمع.

<sup>1</sup> حافظ عبد الرحيم، الزبونية السياسية في المجتمع العربي، قراءة إجتماعية-سياسية في تجربة البناء الوطني التونسي،

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006) ص 422

لم يتغير الأداء السياسي في الجزائر في مرحلة التعددية عنه في الأحادية، فقد بقي حبيس الفكر العصبوي (عصبية دموية عروشية أو عصبية مناطقية جهوية) وقد ظلت البنيات الأولية مرجعا وملجأ للإحتماء وراءها بحثا عن ولاء رسخته الخصوصية الثقافية ولم يستطع القانون لهشاشته تعويضها. فغزارة النصوص القانونية وحدثتها وإطارها الديمقراطي العام (مثل الدستور والقوانين العضوية للإنتخابات والأحزاب والجمعيات المدنية) برواز لصورة ممارسات تغدوا فيها العودة لولاء الانتماءات الأولية أين تلعب علاقات الدم والنسب والمصاهرة والجهة والعلاقات الإستراتيجية دور المعايير المستحضرة في توزيع حظوظ الصعود الاجتماعي على حساب معايير الكفاءة والقدرة والتكوين التي بقيت تحتل مراكز ثانوية لا تتطابق وضرورات الترسخ الديمقراطي.

إن سلوكات الفاعل السياسي في الجزائر تعبر عن هذا التمثل المزدوج والمتناقض، فهو يعلن جهارا ولاءه للقانون والمؤسسات ومفاهيم الديمقراطية ودولة القانون والحكم الرشيد، لكنه يخفي في حياته اليومية المسكوت عنه والممثل بالميوالات اللاعقلانية التي يرى فيها مرجعية وقلعة أشد صلابة من القانون وأوضح حضورا في الممارسة والأقدر على حماية سلطته والدفاع عنها. لهذا كانت المقاربة الثقافية للنظام السياسي والدولة الوطنية الأكثر فعالية من المقاربات السياسية التي إكتفت بتفسير الظاهرة السياسية بما هو سياسي بحث من خلال إمكانية التأكيد على علاقة التفسير السببي بين السلوك السياسي والسلوك الاجتماعي إعتبارا من كون الأول إفرازا لمسار الثاني دون إغفال السيرورات التاريخية للمجتمع الجزائري، مقارنة ستظهر أكثر وضوحا عند تناول الظاهرة الحزبية في الجزائر وثقافة الإنتخاب، وتؤكد على أن القناعات بمؤسسات ديمقراطية والمشاركة فيها سواء من خلال النضال الحزبي أو إسهام مؤسسات المجتمع المدني تبقى مرهونة بالتصالح مع الهوية الجزائرية الحقيقية.

إن التحليل البنوي للمجتمع الجزائري يبرز وجود مجتمع إفتراضي مبني على النصوص والقواعد القانونية لكن دون أثر حقيقي على المجتمع رغم أنه يبحث عن تعبئة المجتمع وتوجيهه. ليشهد هذا الأخير تحول ناجم عن إقلاّب في علاقات السلطة أنتج مجتمعا آخر وإن كان هذه المرة حقيقيا يجمع قسم هام جدا من المجتمع بالإضافة إلى الشباب المهمش يسير يومياته قانونا متعارف عليه تمثله سلوكيات الأفراد الناجمة عن التنشئة.

وقد إنعكست الهوة التي تفصل بين المجتمع الحقيقي الجزائري والمجتمع الافتراضي الذي أسست له النصوص القانونية والخطاب الرسمي على نمط العلاقات القائمة بين الدولة والمجتمع في الحقل السياسي الجزائري والتي مالت لصالح السلطات العمومية في توجيه الديناميكيات السياسية، توجيه إتخذ منأى تبسيط الحقل السياسي من خلال خلق أقطاب حزبية حول أحزاب مثل حزب جبهة التحرير الوطني للتيار الوطني، وجبهة القوى الإشتراكية للتيار الديمقراطي والإصلاح سابقا للتيار الديني، وكان صنع حزب التجمع الوطني الديمقراطي إستجابة لحاجة النظام في طرف إستثنائي ليكون جسر السلطات نحو المجتمع حيث تم توظيف الشرعية التاريخية والإجتماعية من خلال ضم الأسرة الثورية والنقابية في ظل السقوط الحر الذي عرفه حزب جبهة التحرير الوطني في نظر الرأي العام،<sup>(1)</sup> ويرى منتبعي الشأن السياسي في الجزائر أن نفس النمط في الأداء يعاد إنتاجه في الأونة الأخيرة من خلال تأسيس حزب "تاج" لعمار غول.

#### المبحث الثالث: المجتمع المدني في الجزائر:

إن القناعة العلمية بكون أن التعددية مرتبطة بالمشاركة السياسية الواعية والحقيقية لأفراد المجتمع كفاعلين لا يقلون شأنًا عن ممارسي السلطة سواء من خلال نضالاتهم السياسية المهيكلة في الأحزاب أو تلك المرتبطة بمفهوم المواطنة. فدلالة المعنى الشامل للمشاركة والمتمثلة في كل عمل إداري ناجح أو فاشل منظم أو غير منظم، مرحلي أو مستمر يفرض اللجوء إلى وسائل شرعية أو غير شرعية بهدف التأثير في اختيارات سياسية أو إدارة الشؤون العامة أو إختيار الحكام على المستويات المحلية أو المركزية،<sup>(2)</sup> يجعلنا نلحق بها الحركات الإجتماعية العصرية.

إن التحول الديمقراطي لأي مجتمع لا يعني بالضرورة أن أفرادهم أو على الأقل ما يعرف بالمجتمع السياسي ينتمون إلى المؤسسات الحزبية المعبر الأساسي عن التعددية، لكن هذا لا يعني بالضرورة أيضا أن كل من لا ينتمون لحزب لا يقدر على المساهمة بصورة مباشرة أو غير

<sup>1</sup> Mohamed Chafik Mesbah, **problématique Algérie**, Alger, Casbah éditions, 2009, p 236-237

<sup>2</sup> Bertrand Badie et Jacques Gerslé, **sociologie politique**, lexique, Paris, presses universitaires de France, 1979, p 84



مباشرة ليس فقط في الحياة السياسية بل في مجمل مجالات الحياة العامة، وفي هذه الحالة تأخذ المشاركة كل أبعادها الفاعلة في الجسم الاجتماعي من خلال مؤسسات المجتمع المدني. يعتبر المجتمع المدني أحد القيم التي جاءت به الديمقراطية الغربية لتعتبره مكملا للنشاط الحزبي من جهة ومن جهة ثانية مشاركا ومراقبا لأعمال الجهاز التنفيذي الممثل للسلطة السياسية على المستويين المركزي والمحلي، وهذا ما يعطي أكثر دلالة وعمقا لمعنى "السياسة" إذ يوقعها ضمن مجال الفعاليات الاجتماعية المختلفة الخاصة بالنظام الاجتماعي الكلي للمجتمع،<sup>(1)</sup> فهي فعالية لكونها تمثل شكلا من أشكال التعبير عن الوجود وعن الإرادة بالنسبة للفرد أو الجماعة على حد سواء، تعبير قد يأتي صريحا من خلال ممارسة سياسة مباشرة أو غير مباشرة تجسد نقل المطالب إلى السلطة والضغط عليها إن لم يكن مساعدتها على تحقيق أكبر قدر ممكن منها.

فمؤسسات المجتمع المدني من منطلق كونها حركات اجتماعية عصرية أداة هامة من أدوات التغيير وتحقيق التحول الديمقراطي، لكون العمل الجمعي يعبر عن أساليب جديدة في الفكر والعمل المجتمعي للبحث عن أنماط للتكيف مع التغيرات المرتقبة بما يتجاوز الأنماط التقليدية، ويتميز هذا السلوك بالنمو التلقائي للمعايير وأشكال التنظيم التي تسعى لإعادة تنظيم المجتمع في نسقه الكلي،<sup>(2)</sup> خصوصا وأن هذه المؤسسات تعني بجميع المجالات من الثقافية والإيكولوجية والدينية والرياضية وغيرها. فقد تأكد أن نجاح التحول الديمقراطي المحقق لتعددية فعلية مرتبط بالتغيير الحقيقي ليس فقط في المعايير التي يأخذ بها المجتمع ولكن أيضا بصدق المشرع والنظام السياسي في تحقيق ذلك التحول.

إن هذه الأهمية المعطاة للحركة الجموعية والبادية للعيان في الديمقراطيات الغربية تدفع فضولنا العلمي إلى التساؤل عن ماهيتها الحقيقية وعن طبيعتها في المجتمع الجزائري، ومدى ملائمتها للتكوينات الاجتماعية السائدة فيه؟

### المطلب الأول: المفهوم، الجذور والتطور:

<sup>2</sup> ثناء فؤاد عبد الله، الدولة والقوى الاجتماعية في الوطن العربي، علاقات التفاعل والصراع، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001) ص 299

<sup>1</sup> محمد فؤاد حجازي، التغيير الاجتماعي، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1978) ص 243

لأن مفهوم المجتمع المدني قرين بالفكر الغربي<sup>(1)</sup> بالنظر إلى السيرورة التاريخية التي مر عليها فأعطته دلالات وتعبيرات واستخدامات مختلفة ومتباينة عبر الزمان والمكان، لذلك بات من الضروري منهجيا إلقاء نظرة موجزة عن تبلور هذا المفهوم في الفكر السياسي.

دخلت فكرة المجتمع المدني إلى الفلسفة السياسية كتعبير عن وجود علاقة بين قطبين هما المجتمع والسياسة، علاقة ترجمتها الكثير من المفاهيم لعل أهمها فكرتا الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي واللذان كانتا اللبنتان الأساسيتان لهدم صرح السلطة المطلقة التي كان يتمتع بها الحاكم، والقول بنظام اجتماعي جديد مبني على أسس مختلفة إتخذت من أفكار فلاسفة العقد الاجتماعي قاعدة لها بدأتها بالتأكيد على الحالة الطبيعية التي كان يعيشها الإنسان قبل الاجتماع بيني جنسه لتتطور إلى حالة ثانية إنتقل الإنسان فيها إلى العيش داخل المجتمع وفقا لأوامره وضوابطه من خلال إقرار "تعاقد اجتماعي" بين أفراد، وفي سياق هذه النظرية الأخيرة تبلور مفهوم المجتمع المدني الذي طبقت صيغته السياسية مفهوم المجتمع السياسي،<sup>(2)</sup> وبذلك فالمصطلح استعمل في الفكر الكلاسيكي الغربي منذ عصر النهضة للدلالة على المجتمعات التي تجاوزت الحالة الطبيعية والتي تأسست على عقد اجتماعي وحد بين الأفراد وأفرز الدولة كمثل للسلطة السياسية بدل الحاكم، وأصبحت العبارة تدل على المجتمع والدولة في صياغتها الأولى مما يجعله عبارة عن تجمع بشري خرج من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية التي تتمثل في وجود هيئة سياسية قائمة على اتفاق تعاقدي، وبهذا المعنى فإن المجتمع المدني هو مجتمع منظم تنظيما سياسيا بحيث يعبر عن كل واحد وبذلك فهو لا يعرف المراتب الاجتماعية ولا التدرج الاجتماعي.<sup>(3)</sup> وعليه يمكننا أن نخلص إلى أن المدرسة الكلاسيكية ركزت على الاختلاف بين المجتمع المدني والمجتمع الطبيعي.

<sup>2</sup> هارولد لاسكي، الحرية في الدولة الحديثة، ترجمة: أحمد رضوان عز الدين، (القاهرة: دار النديم، 1957) ص 23  
<sup>1</sup> عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع الإشارة للمجتمع المدني العربي)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998) ص 63  
<sup>2</sup> أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)

أما في الفكر الغربي الحديث فيجب التمييز بين الليبرالي منه والماركسي حتى وإن كانا يستقيان مصدرهما من الفكر الكلاسيكي نفسه ويختلفان في النظرة إلى وظائف الدولة من خلال التركيز على المجتمع الصناعي والتمييز بين المجتمع والدولة ونمط العلاقة بينهما.

فالمدرسة الماركسية من خلال "هيغل" تعتبر المجتمع المدني ذلك الحيز الاجتماعي والأخلاقي الموجود بين العائلة والدولة، مما يعني أن تشكله يتم بعد بناء الدولة، دون أن يجعله شرطا للحرية وإطارا طبيعيا لها. وبذلك فإن التمييز بين المجتمعين السياسي والمدني يعود أساسا إلى "هيغل" الذي اعتبر أن المجتمع المدني ليس الدولة، إلا أنه لا يمكن أن يتجسد إلا من خلالها. فالعلاقة بينهما علاقة وحدة معقدة من الصراع والتكامل. وقد نظر إلى المجتمع في توزعه إلى دوائر ثلاث لكل دائرة خاصيتها المميزة والمعياري الذي يحكمها، فدائرة العائلة محكومة بقيمة الحب الذي يشد أفرادها بعضهم إلى بعض (دور القرابة الدموية)، أما دائرة المجتمع المدني فتسود داخلها قيمة التنافس الإقتصادي بين أفراد متباعدين، في حين أن دائرة المجتمع السياسي (الدولة) محكومة بقيمة العقلانية التي توجه سلوك الأفراد. أما "ماركس" وإن تبنى الفكر الهيجلي للمجتمع المدني إلا أنه نقد سياقه المثالي، إذ اعتبر أن المجتمع المدني يمثل الأساس الواقعي للدولة لكونه يمثل مجموع العلاقات المادية للأفراد في مرحلة محددة من مراحل تطور قوى الإنتاج أو القاعدة التي تحدد طبيعة البنية الفوقية بما فيها من دولة ونظم حضارة ومعتقدات، وبذلك فهو مجالاً للصراع الطبقي بحيث يشكل كل الحياة الاجتماعية قبل نشوء الدولة ويحدد المستوى السياسي (أي يحدد الدولة) بوصفه يعكس مستوى تطور العلاقات الاقتصادية، إنه يتطابق في خطوطه العريضة مع البنية التحتية المشروطة بالمستويين للبنية الفوقية: الأيديولوجيا والمؤسسات السياسية. فنمط العلاقة بين المجتمع المدني والدولة في تصوره مغايرا للنظرة الهيجلية، وذلك يفسر بالحضور المكثف للصراع الطبقي الذي هيمن على التحليل السوسيو تاريخي للماركسية بصورة همشت مفهوم المجتمع المدني لحساب الصراع الطبقي. وقد خضعت هذه الرؤية الماركسية لنقد "أنطونيو غرامشي" Gramsci الذي فضل القفز فوقها والعودة إلى "هيغل"، ونظر إليه بإعتباره جزءا من البنية الفوقية التي تنقسم في رأيه إلى مجتمع مدني ومجتمع سياسي، وظيفة الأول الهيمنة عن طريق الثقافة والأيديولوجيا ووظيفة الثاني (الدولة) السيطرة والإكراه، وجديد "غرامشي" هو نفي المنافسة الاقتصادية كمجال للمجتمع المدني، وتحويله من البنية التحتية التي صنفه فيها "ماركس" إلى

البنية الفوقية يؤدي حتما إلى تعديل في العلاقات الجدلية. وبذلك فإن المجتمع المدني حسبه يمثل مجالا خصبا يضم في إطاره المؤسسات الخاصة والحررة من مثل المدارس والكنائس والنقابات... وتضم الدولة هذا الجسم الإجتماعي إلى جانب كونها جهاز قمع، ومؤسسات متنوعة تفصح الدولة عبرها عن وجودها وهي مؤسسات تتمتع بهامش من الحرية وتساهم في تكريس الأيديولوجيا السائدة ثقافيا وسياسيا وإقتصاديا... بحيث تنجح هذه الدولة في ممارسة هيمنتها الأيديولوجية والسياسية. خصوصا إذا علمنا أن الدولة حسب التصور الهيجلي هي فكرة مدنية تعاقدية قائمة على مؤسسات هي مؤسسات المجتمع المدني.<sup>(1)</sup>

إنه يدرج المجتمع المدني ضمن البنيات الفوقية معتبرا أن ما يحدث فيه يكون لحظة مجردة للتطور التاريخي، ومن ثم لا يكون مجرد بنية تحتية تعكس وعيا في البنيات الفوقية، بل هو مجال لتبلور وعي أيديولوجي معين يكشف لنا عن الأيديولوجية الضمنية التي توجد وتتبلور خارج المجتمع السياسي (المقصود بالمجتمع السياسي هنا هو السلطة) أي خارج مجال الدولة، ثم تؤثر في توجيهها وفي تعديل العلاقات بينهما.<sup>(2)</sup>

لذلك يعتبر المجتمع المدني الرحم المولد لمحددات الدولة من جهة ومن جهة ثانية للعناصر القادرة على مناهضتها ومنازعتها في شرعيتها، فوجود مجتمع مدني في مفهومه الغربي يقتضي وجود نخبة متحررة ذات تكوين أيديولوجي وسياسي غير مصطبغ بأي طابع حزبي أو سلطوي تعمل على الدفاع عن مصالح كل الطبقات الاجتماعية بدون فوارق عن وعي وإدراك سياسي منها.

في حين أشار "ألكسي دو توكفيل" في كتابه "الديمقراطية في أمريكا" إلى ذلك العدد اللامتناهي من الجمعيات والنوادي التي ينظم إليها المواطنون بعفوية، وربط ضمان الحرية السياسية بالقوانين والعادات، أو ما أسماه الوضعية الأخلاقية والفكرية للشعب، ومن هنا تبرز أهمية المدنية والمواطنة

<sup>1</sup> هربرت ماركيز، العقل والثورة: هيكل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة: فؤاد زكريا، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة

للكتاب، 1979) ص 93

<sup>2</sup> جان مارك بيوتي، فكر غرامشي السياسي، ترجمة: جورج طرابيشي، (بيروت: دار الطليعة، 1975) ص 181

كمكانتان قانونيتان تحملان في أحشائهما مجموعة من الأدوار الإجتماعية ومجموعة من الصفات الأخلاقية، تجعل الجمعيات المدنية تلعب دور العين الفاحصة والمستقلة لتقوية الثورة الديمقراطية.<sup>(1)</sup>

أما في الفكر السياسي العربي المعاصر فإن إستعمال مفهوم المجتمع المدني محدد بإطارين: البنية والمضمون. ففي إطار البنية يذهب البعض إلى جعل المفهوم مفتوحا على البنى التقليدية والعصرية على حد سواء بحيث يعرف على أنه مجموعة المؤسسات والفعاليات والأنشطة التي تحتل مركزا وسيطا بين العائلة بإعتبارها اللبنة الأولى التي يقوم عليها البناء الاجتماعي والنظام القيمي للمجتمع من ناحية، والدولة بمؤسساتها وأجهزتها وهيكلها ذات الصبغة الرسمية من ناحية أخرى. بينما يحرص جمع آخر المجتمع المدني على البنى الحديثة الممثلة للمجتمع المتمدن (الحديث)، بحيث يعتبره مجمل التنظيمات غير الإرثية وغير الحكومية التي تنشأ لخدمة المصالح أو المبادئ المشتركة بين أعضائها. وأنه ذلك المجتمع الذي تنتظم فيه العلاقات بين الأفراد على أسس ديمقراطية، مما يحيل إلى فكرة المجتمع الذي يمارس فيه الحكم على أساس أغلبية سياسية حزبية تحترم فيه حقوق المواطنين السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بصورة أخرى ذلك المجتمع القائم سياسيا على دولة المؤسسات: البرلمان والقضاء المستقل والأحزاب والنقابات والجمعيات.<sup>(2)</sup> وعليه يمكننا استنتاج النقاط التالية:

- ارتباط مفهوم المجتمع المدني بواقع التطور السياسي والاجتماعي للغرب الصناعي وتبلور فكره أكثر بفعل الثورات مثل الثورة الفرنسية والأمريكية.
- السمة الطوعية التي تمثل مؤسساته، فالمجتمع المدني رابطة اختيارية يدخلها الأفراد طوعية ايمانا منهم بأنه قادر على حماية مصالحهم والتعبير عنها.
- بنيويا يضم مكونات عدة من بينها: المؤسسات الإنتاجية والطبقات الاجتماعية والمؤسسات الدينية والتعليمية والاتحادات المهنية والنقابات العمالية والروابط والأحزاب السياسية والنوادي الثقافية والاجتماعية بغض النظر عن إختلاف العقائد السياسية.
- دور الدولة في استقرار المجتمع المدني وأداء وظائفه، مما يستوجب أن لا تكون سلطتها مطلقة و"يحبذ" أن تكون ديمقراطية.

<sup>1</sup> أحمد شكر الصيحي، مرجع سابق الذكر، ص 24

<sup>2</sup> محمد عابد الجابري، "إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي"، المستقبل العربي، السنة 15، العدد

167 (جانفي 1993) ص 5-6

-تمتع مؤسساته باستقلالية من النواحي المالية والإدارية والتنظيمية عن الدولة، إستقلالية تجسد المعنى الحقيقي لقدرة أفراد المجتمع على تنظيم نشاطهم بحرية.

ولا يمكننا أن نختم هذا المطلب دون أن نخرج على مفهوم المجتمع المدني في الفكر العربي الاسلامي وذلك نابع من اهتمامنا الأنثروبولوجي الذي يأخذ بعين الاعتبار دور المقدس (الدين الاسلامي) في حياة الفرد والجماعات في المجتمعات العربية الاسلامية، فحداثة المفهوم وارتباطه بالعلمانية الغربية دفعت بعض الباحثين إلى استنتاج أنه من الصعب تلمسه في الميراث العربي الاسلامي، خصوصا وأن مفهومه يجد أسسه الأيديولوجية في ثلاث نظم: الليبيرالية، الرأسمالية والعلمانية، التي لا تتفق كليا مع القيم الاسلامية. وذهب البعض الآخر أبعد من ذلك لدحض فكرة وجود المجتمع المدني في المجتمعات العربية الاسلامية من خلال ربطهم بروزه بالتعددية الحزبية وأن الاسلام لا يعرف إلا حزبين: حزب الله وحزب الشيطان، وإن التعددية كلما ذكرت في القرآن إلا وارتبطت بالشرك.

أما التيار الثاني فإن قبوله بفكرة وجود المجتمع المدني في المجتمعات العربية ينقسم بين طرفان، طرف يرى أن فكرة المجتمع المدني موجودة فيها من قبل ظهور الإسلام ويصنف ممارسات مجالس العشائر والقبائل في هذه الخانة، بينما تذهب أفكار الطرف الثاني بقبول وجوده نظرا للتغيرات والتحويلات التي عرفت هذه المجتمعات وإستقبلتها فيما إستقبلت من نماذج أيديولوجية مثل الإشتراكية والرأسمالية.

ومهما يكن من إختلافات يكفي أن نقول أن النظام الإسلامي هو مجموع الأصول والمبادئ الكلية التي فرضها القرآن والسنة، ويقوم نظامه للحكم على ست مبادئ: الحرية والعدالة والمساواة والشورى والمعارضة والنقد الذاتي، مبادئ تمثل في العصر الحديث إسمنت بناية المؤسسات المدنية، وأن الحرية تمثل الركيزة الأساسية لمبدأ الشورى، لتحول أهل الحل والعقد إلى ما يشبه في عصرنا مؤسسات المجتمع المدني.<sup>(1)</sup>

المطلب الثاني: مؤسسات المجتمع المدني:

<sup>1</sup> أحمد شكر الصبيحي، مرجع سابق الذكر، ص 43

يعرف معجم روبير المؤسسة على أنها مجموعة الأشكال أو البنى الأساسية لتنظيم اجتماعي كما قررها القانون أو العادات في هيئة اجتماعية، كما تعرف على أنها مجموعة علاقات اجتماعية منظمة لإحتواء وتنظيم جهود الأفراد من أجل تحقيق الأهداف المشتركة، ولإسقاط هذا التعريف على المجتمع المدني يمكننا أن نعرف مؤسساته على أنها أشكال من التنظيم اللاحكومية تربط أفرادا من المجتمع حول أهداف مشتركة قد تكون إجتماعية أو إقتصادية أو دينية أو ثقافية أو أيكولوجية أو سياسية، مما يجعل حقل المجتمع المدني أشمل من ذلك المرتبط بأدوات التحديث السياسي، إلى درجة أن الأحزاب السياسية نفسها جزء منه. فهذه الشمولية تحول مؤسسة المجتمع المدني إلى جماعة ضغط على المستويات الرسمية لممارسة السلطة السياسية تهدف إلى الدفاع عن المصالح المشتركة لأفرادها.

إن هذا العنصر المؤسسي للمجتمع المدني يصور جانبيين: أحدهما بنيوي مرتبط بنوعية المجال المهيكل حوله، وثانيهما وظيفي مرتبط بفكرة دور الوسيط التي تشير بدورها إلى ضرورة توظيفها في سياق العلاقة السياسية والعلاقة الاجتماعية، والوساطة المؤسساتية هنا تشمل المجالات الحياتية باختلافها وتباينها، لذلك فإن محاولة تصنيف مؤسسات المجتمع المدني عويصة ومرتبطة بمدى إحترام الحقوق والحريات في أي مجتمع. ومهما يكن فإنه يمكن تقديم تصنيفين أساسيين: يرتبط الأول بالعامل الزمني المترجم للتطور التاريخي له، بينما يرتبط الثاني بطبيعة المجال الذي تنشط فيه أي مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني.

التصنيف حسب التطور التاريخي:

درج جمع الدارسين للمجتمع المدني إلى تصنيف مؤسساته إلى نوعين: المؤسسات التقليدية والمؤسسات الحديثة:

1- المؤسسات التقليدية للمجتمع المدني: وهي ذلك النوع من المؤسسات المرتبطة بالإرث الإجماعي الذي تمثل فيه التكوينات الأولية التقليدية محور العلاقات المسيطرة مثل علاقات القرابة والأهل والمذهب والطائفة والعشيرة والقبيلة والقرية، فهي علاقات طبيعية وعضوية وجمعية وقصرية (وهذا ما قد ينافي أحد أسس قيام المجتمع المدني المتمثل في الطوعية) وهرمية وترتيبية، أي العلاقات المرتكزة على روابط الدم والمصاهرة والولاء. فهذا النوع من المؤسسات خصوصا في الأرياف

والمناطق الداخلية يمثل أساس التنظيم الاجتماعي وبالتالي الولاء السياسي،<sup>(1)</sup> والملاحظ أنه واسع الانتشار في المجتمعات العربية بالمقارنة مع المجتمعات الغربية ويخضع في إنشائه إلى العادات والتقاليد والعرف أكثر من خضوعه إلى الضبطية القانونية. مما يضفي عليه طابعا غير رسمي في مفهوم التنظيم الهيكلي له وليس في مفهوم استقلاليته عن الدولة، ويجعل أنشطته وممارساته غير ظاهرة للعيان من منظور إجرائي.

والملاحظ أن هذا الصنف الأول يدحض الرأي الذي يرى أن المجتمع العربي لم يعرف المجتمع المدني إلى في خضم الثورة الأيديولوجية الحديثة التي غزته، إذ أنه من خلال هذا التصنيف يمكننا اعتبار أن البنى التقليدية القبلية والعشائرية بمثابة مؤسسات للمجتمع المدني، فهل يصح القول بذلك؟

2- المؤسسات الحديثة للمجتمع المدني:

إن التطور الذي عرفته المجتمعات الحديثة سواء المادي الاقتصادي التكنولوجي أو الفكري فرض ضرورة تواجد المؤسسات والتنظيمات المتبعة لإجراءات قانونية لحل الصراعات والنزاعات التي تلازم هذه المجتمعات سواء كان نظامها السياسي ديمقراطي أو شمولي، لكون أن التنظيم يمثل القناة القانونية التي تتجمع داخلها الآراء والتفضيلات وتبدل فيها مجهودات الأفراد لتحقيق الغايات المشتركة، فهذا النوع من المؤسسات نظرا لدرجة تنظيمه وتمتعه بالقدرة والفاعلية يمكنها من دفع الدولة ( السلطة/النخبة الحاكمة/الحزب الحاكم) إلى الإستجابة لمطالبهم من خلال إحداث التغيير المرتقب بمرونة تتحاشى اللجوء إلى العنف المضاد للنظام.

وفي هذا الصدد يرى "هانتنتون" أن تحقيق الإستقرار السياسي يقترن ببروز مؤسسات سياسية تنظم المشاركة السياسية في إدارة الشأن العام وتمنع انتشار العنف والفساد، إنها قناة القدرة على معالجة الأزمات والإنقسامات والتوترات التي تحدث داخل المجتمع.<sup>(2)</sup> ووفقا لهذا المنطق يمكننا أن نقول بإستحالة قيام هذه المؤسسات في الأنظمة الديكتاتورية والشمولية اللهم إلا تلك الموكلة بها المهمات التعبوية. ومهما يكن فإن المؤسسات الحديثة للمجتمع المدني متنوعة حسب هذا التصنيف إذ تشمل

<sup>1</sup> سعد الدين ابراهيم، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، (القاهرة: مركز التنمية السياسية والدولية، 1991) ص 12-13

<sup>2</sup> غازي فيصل، التنمية السياسية في بلدان العالم الثالث، (بغداد: مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، 1993) ص 80



الجمعيات والنقابات والأحزاب السياسية والأندية والإتحادات والتعاونيات ومراكز البحث والجامعات شريطة أن تكون غير حكومية ويكون أساسها إنتاجي-مهني.

ومن خلال مقارنة بسيطة بين النوعين من المؤسسات يمكننا أن نسجل الاختلافات التالية بينهما:  
- أن العضوية في مؤسسات المجتمع المدني التقليدية إرثية وإجبارية، بينما هي طوعية في الحديثة.  
- من حيث تجميع الأهداف والمصالح: تشكل المؤسسات التقليدية بوتقة تتصهر فيها جميع المطالب بغض النظر عن الإنتماءات السياسية لأعضائها وإختلاف مهنتهم وهواياتهم الرياضية أو الفكرية، بينما نلاحظ نوع من التخصص قد يكون ناجما عن أثر فكرة "التقسيم الإجتماعي للعمل" التي وضعها "أميل دوركايم"، فعلى سبيل المثال تتنوع الجمعيات ففيها من الديني وجمعيات الدفاع عن حقوق المرأة أو الطفولة المسعفة وحماية المستهلك أو جمعيات الأمراض المزمنة، أو جمعية الدفاع عن البيئة... كما تتنوع النوادي فمنها الرياضي ومنها الثقافي ومنها المهني فنتحدث مثلا عن نادي القضاة، ونفس الشيء يرد على باقي مؤسسات المجتمع المدني الحديثة.

- خضوع المؤسسات التقليدية في تنظيمها ونشاطها واستراتيجيات مطالبها إلى القانون العرفي (العادات والتقاليد والأعراف) والذي يمثل الإطار العام لنظامها القيمي، بينما تخضع المؤسسات الحديثة إلى القانون الوضعي.

- الطابع العلني للمؤسسات الحديثة للمجتمع المدني في التأسيس أو النشاط والناجم عن الخضوع للنصوص القانونية التي تنظمها، يقابله طابعا غير معلنا للمؤسسات التقليدية (مثل العرش والعشيرة والقبيلة في المجتمعات العربية).

#### التصنيف حسب الطبيعة:

لما كان أساس التكوينات الإجتماعية إنتاجيا-مهنيا فإن موقع الفرد في المجتمع الحديث يتحدد أو ينبغي له ذلك وفق دوره في العملية الإنتاجية الحديثة التي تقوم على تقسيم العمل والتخصص وترشيد الإدارة بالإضافة إلى العوامل الذاتية التي يشكلها نوع تدريبه ودرجة تعليمه وكفاءاته وإنجازاته، ويمكننا أن نورد الأنواع التالية على سبيل الإستئناس لمؤسسات المجتمع المدني الحديثة من منطلق مجال النشاط:<sup>(1)</sup>

<sup>1</sup> أحمد شكر الصبيحي، مرجع سابق الذكر، ص 98-108

1- المؤسسات السياسية: وتمثلها الأحزاب السياسية بمختلف مشاربها وبرامجها، وقد ساهم التطور الديمقراطي وآليات مؤسساته في لعب هذا النوع من المنظمات السياسية أدوار حاسمة في تنمية الرأي العام وحشده للتعبير عن رأيه في القضايا الرئيسية، كما تعمل على الوصول إلى السلطة من أجل تحقيق برامجها التي تبناها مناضلوها.

2- المؤسسات الاجتماعية وينظوي في تصنيفها كل الجمعيات التي تدافع عن الحقوق والحريات عامة كانت أو فردية مثل جمعيات الدفاع عن المرأة والطفولة ومنظمات حقوق الإنسان حتى وإن كانت لها أنشطة سياسية.

3- المؤسسات المهنية: وتضم مختلف الإتحادات مثل إتحاد التجار أو الحرفيين أو الفلاحين أو السماسرة (نقصد المتعاملين في سوق التأمينات أو العقارات أو البورصة) وغيرهم، والتي بالإضافة إلى طابعها المطالب الذي يجمعها مع المؤسسات النقابية فوظيفتها الأساسية الأولى هي تنظيم المهنة وإعتماد المنخرطين الجدد وممارسة الرقابة على أعضائها وتقديم مطالبهم للسلطات العمومية.

4- المؤسسات الثقافية الترفيهية وتضم النوادي سواء كانت رياضية أو لهواة السينما أو المسرح أو جمعية إقرأ أو جمعيات محو الأمية ومراكز البحوث والجامعات والمعاهد وغيرها.

5- المؤسسات النقابية: وقد فضلنا أن نفردها تصنيفا خاصا لطابعا المطالب حتى وإن برز الطابع المهني لها، مثل الإتحادات النقابية المختلفة كأن نقول نقابة عمال قطاع الحديد أو البناء أو نقابة الموظفين أو نقابة الأطباء أو المحامين أو المهندسين أو إتحاد أرباب العمل أو نقابة الصيادلة...

6- المؤسسات الدينية مثل الكنائس في أوروبا أو جمعيات المساجد المنتشرة في ربوع الجزائر أو الأزهر الشريف أو غيرها من المؤسسات ذات الطابع الديني.

### المطلب الثالث: واقع المجتمع المدني في الجزائر:

إذا كانت الظاهرة الجمعوية حديثة العهد من منطلق كونها فضاء مميز وإطار منظم لتأطير الثقافة الديمقراطية، تمكن المجتمع ككل من أن يبرز وخصوصا المدني منه كطرف في مقابل السلطات العمومية، فإن ظهور مفهوم المجتمع المدني وزيادة تداوله يعد أحد تداعيات أحداث أكتوبر والانفتاح السياسي الذي أقره النظام دون أن يكون مطلبا شعبيا لتلك الأحداث (أكتوبر 1988)، فأقره دستور 1989م حتى وإن سجلت محاولة محتشمة لتقنين العمل الجمعي سنة 1987 لكنها بقيت دون نتائج

إيجابية تذكر عمليا. ولكن هذا لا يعني أن جزائر الأحادية لم تعرف تكوين الجمعيات والنقابات لكنها أفرغت من مضمونها المدني نظرا لعلاقتها وإرتباطها بمؤسسات الدولة.

كما نصت المادة 33 من دستور 1996 في فصله الرابع على الحق في الدفاع الفردي أو عن طريق الجمعيات عن الحقوق الأساسية للإنسان وعلى ضمانات قانونية لممارسة الحريات الفردية والجماعية، وهذا ما أكدته المادة 41 من خلال نصها على حرية التعبير وإنشاء الجمعيات والاجتماع، والملاحظ أن المشرع وخلفه النظام السياسي فرق بين الجمعية والحزب السياسي والوارد في المادة 42 وهذا خلافا للتصنيف الغربي لمؤسسات المجتمع المدني التي رأينا أنها تعتبر أن الحزب السياسي مؤسسة من مؤسساته، وهذا قد يدفعنا إلى القول أن النظام السياسي في خضم الإنفتاح المشروط، كان يريد إفراغ المجتمع المدني في الجزائر من كل دلالة سياسية، هذه النية التي تأكدها أيضا المادة 43 التي تنص على أن الدولة تضمن حق إنشاء الجمعيات والمساهمة في إزدهارها.

إن الإنفتاح الذي أقره النظام السياسي دون أن يكون أذناك مطلباً شعبياً<sup>(1)</sup> ولكنه كان إختياراً استراتيجياً لنخب داخل النظام الغرض منه الإستمرار عبر عملية إعادة إنتاج منمقة لنفس ذلك النظام، وهو يؤكد ذلك الإتجاه من خلال تفريقه أيضاً بين مفهوم الجمعية والنقابة الممكن إستقراؤه من أحكام المادة 57 من نص الدستور، ويزيد في غرس مسماراً آخر في نعش المجتمع المدني من خلال تركه تنظيم النشاط الجمعي وممارسة الحقوق للنصوص القانونية أو التنظيمية، وفي الجزائر درجنا على أن النصوص التنظيمية من إختصاص السلطة التنفيذية أي الحكومة ومشاريع القوانين هي التي تقترحها، وهذا ما يدفعنا إلى القول إلى أن النظام السياسي وإن نص على حقوقاً دستورية إلا أنه يكبلها عملياً مما يخلق علاقة تبعية بين الجمعيات والدولة.

إن هذه المعطيات الأولية ذات الصبغة القانونية مضافاً إليها طبيعة الثقافة السياسية في الجزائر أعطت نكهة خاصة للممارسة الجموعية، فمن حيث العدد شهدت الجزائر في ظرف قياسي لم يتجاوز البضع سنوات من زمن الممارسة الديمقراطية عملية "تفريخ" غير مسبوق للجمعيات إلى درجة أن بعض الإحصائيات أشارت إلى ما يزيد عن سبعمائة ألف جمعية سنة 2006م منتشرة في كامل التراب

<sup>1</sup> يلاحظ القارئ الكريم أننا عندما نقول أن الإنفتاح المقر من النظام السياسي دون أن يكون مطلباً شعبياً في أحداث أكتوبر 1988 لا يعني عدم وجود أصوات معارضة في الداخل أو الخارج كانت تطالب دائماً بالديمقراطية والتداول على السلطة.

الوطني بدرجات متفاوتة مع ميلان الكفة لصالح المراكز الحضرية الكبرى، منها المحلية ومنها الوطنية وشمل نشاطها جميع المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والثقافية.

ويرى "عبد الناصر جابي" من خلال مقاله "العلاقة بين البرلمان والمجتمع المدني" على منتدى الجزائر: الواقع والأفاق، أن الساحتان السياسية والإعلامية عرفتا مفهوم المجتمع المدني في النصف الثاني من ثمانينيات القرن الماضي لتأخذ تطبيقاته منحنيات وخصائص اللحظة التاريخية التي ظهر فيها، لذلك لم يكن غريبا أن يرتبط ظهوره بعملية إنتقال مملاة من فوق، مما جعل مفهومه يبدو كمفهوم رسمي أكثر منه مفهوما شعبيا أو سياسيا معارضا، لكون أن السلطة قامت بالترويج له عبر وسائل الإعلام العمومية. وقد تلققت بعض القوى الاجتماعية والسياسية هذا المفهوم وتبنت أطره التنظيمية الجديدة وخطابه الفكري مضيئة إلى غموضه الخصوصية الجزائرية في الميادين الاجتماعية والثقافية واللغوية، وغلب على هذه القوى الطابع الحضري من أبناء الطبقة الوسطى التي كانت أقرب إلى الفضاء المفرنس، بينما تحفظت عليه الكثير من القوى الأخرى وتأخرت في تجسيده التنظيمي رغم أنها كانت قريبة من النظام الذي لم يكن يرى في المجتمع المدني إلا وسيلة استراتيجية لتغيير موازين القوى السياسية السائدة بكسر شوكة بعضها وإشراك قوى أخرى في الساحة، وهذا ما أدى ببعض إلى القول على أن الحركة الجمعوية عموما ركيزة مؤسساتية لأشكال التنظيم الذاتي بإعتبارها ورقة في يد السلطة وأرضية صراع سياسي من خلال جعل الجمعيات وسيلة تستعمل في اللعبة السياسية وتشرعن الكيفية التي يتم بها الإستحواذ عليها خصوصا وأنا سبق وأن أشرنا إلى إنسياقها ضمن شبكة العلاقات الاجتماعية حيث يلاحظ "جمعة" للوشائح الولائية والأسرية.

ميدانيا فإننا نرى أن هذا المفهوم ليس غريب عن المجتمع الجزائري الذي عرف ومنذ القدم الأنشطة الاجتماعية الخيرية والدينية والثقافية غير الرسمية منذ القدم من خلال على أقل صورة إنتشار الزوايا التي لعب نشاطها الديني والتكويني دورا حاسما في الحفاظ على الهوية الجزائرية، لذلك يمكننا القول أن تواجد ما يمكن أن نضفي عليه مع بعض التحفظ إسم المؤسسات التقليدية للمجتمع المدني لم ينتظر التوجه التعددي ولا سن القوانين المنشأة له. كما لعبت عروش الجزائر وقبائلها نفس الدور الذي صقلته الممارسة في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والأخلاقية، إذ أن مجلس القبيلة وأعيان العرش كانوا كما سبق وأوردناه يمثلون المصالح المشتركة لأعضائها ويقومون بوظيفة الدفاع

عنها. كما عرف إنشاء جمعيات الأهالي إبان الاستعمار الفرنسي ويكفي أن نورد مثال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي يمكن أن نصنفها في خانة المجتمع المدني، وعرفت إنشاء الأحزاب السياسية المتعددة في نفس الفترة، مما يدفع إلى القول أن الحس الوطني آنذاك كان ناجما عن وعي مدني ناهيك عن الواجب الديني.

أما بعد الاستقلال فإن نظام الأحادية الحزبية لم يمنع ولم يتكلم حتى على مفهوم المجتمع المدني، فالحزب الوحيد الطلائعي كانت تمثله جبهة التحرير، وهذا لا يعني غياب المعارضة داخليا أو خارجيا (نذكر على سبيل المثال زحف جيش الولاية الثانية في أزمة صائفة 1962، ومعارضة الحزب الطلائعي الإشتراكي، والمعارضة من الخارج التي عبرت عنها شخصيات تاريخية مثل آيت أحمد، محمد بوضياف، خيضر وغيرهم) ولكنها لم تكن فعالة. كما أن المنظمات الجماهيرية التي كانت من الممكن أن تشكل نواة للمجتمع المدني مثل الاتحاد العام للعمال الجزائريون والاتحاد النساء الجزائريات والاتحاد العام للفلاحين الجزائريين والاتحاد العام للشبيبة الجزائرية وغيرها لم تكن سوى أقمار تسبح في فضاء جبهة التحرير الوطني، حزب النظام والدولة. أما بعد التحول إلى التعددية فقد بدأ الفضاء الجمعي يسجل زيادة في العدد وتنوعا في التوجهات، فنشأت نقابات مستقلة وأحزاب سياسية من كل الأطياف وكثر عدد الجمعيات تحت وقع الخطاب الإعلامي الذي ساهم قطاعه الخاص (والحديث العهد) خصوصا الصحافة المكتوبة في تمييع المفهوم إلى درجة تحول مؤسسة المجتمع المدني إلى سلم ترقية اجتماعية أو قناة قانونية للحصول على النصيب من الغنائم من الدولة/ الحزب.

وبالنظر إلى العدد الكبير للجمعيات<sup>(1)</sup> التي ظهرت إلى الوجود يمكننا أن نقول أنها جاءت متنوعة خصوصا في المدن الجزائرية ومواكبة للعصرنة التي يتطلبها المفهوم، فمست مجالاتها القطاعات الكلاسيكية مثل الدينية والخيرية، ولكن عدد آخر منها إهتم بحريات وحقوق فئات محددة بذاتها مثل المرأة والطفولة والمعوقين... كما مست الحياة الثقافية والفكرية من خلال الجمعيات على شاكلة الخلدونية وتلك المهمة بالحفاظ على التراث الموسيقي الجزائري والصناعات التقليدية والحرف، كما أبدى بعض الجزائريين إهتماماتهم الأيكولوجية بإنشاء الجمعيات الوطنية والمحلية المهمة بالدفاع عن البيئة. وقد امتد التنوع إلى الساحة النقابية والمهنية إلى درجة لم تعرفها الجزائر من قبل أو لم يتم

<sup>1</sup> في 13 جانفي 2006 صرح وزير الداخلية والجماعات المحلية بوجود 73000 جمعية في الجزائر.

تفعيل تنظيماتها مثل نقابات الأطباء الأخصائيين والمهندسين المعماريين والصيدلة واتحادات أرباب العمل في مجالات إنتاجية عدة. والأمر الذي يزيد من الحيرة أمام المفارقة الجزائرية هو بروز جمعيات تهتم حتى بمكافحة الفساد جنبا إلى جنب منظمات الدفاع عن حقوق الانسان.

إن المفارقة الجزائرية التي أشرنا إليها أعلاه مرتبطة بخصوصية البناء الاجتماعي الجزائري ومدى مطابقتها لعصرية وأهداف وفاعلية مؤسسات المجتمع المدني كما يوردها الفكر الغربي، إذ أن تطبيق المقاربة الثقافية على الجمعيات الجزائرية يلمس منه طابعا مميزا لا يجعلها تلك الوسيلة الفعالة لترقية المواطنة وتحقيق الترسخ الديمقراطي، وتعطيه ميزات يمكن أن نورد البعض منها:

1- على مستوى التأسيس: نلاحظ ذلك العدد الهام من الجمعيات التي رأت النور في فترة وجيزة والذي يمكن تقديم قراءتين له: القراءة الأولى تجد مبررات ذلك في الكبت الذي عاشه المواطن الجزائري طيلة ثلاث عقود من زمن الجزائر المستقلة تعلم فيها ثقافة الطاعة التي حولته إلى وعاء تعبوي يمد النظام بالشرعية الشعبية، دون اسهام تنظيمي وحقيقي في تسيير الشأن العام. أما القراءة الثانية فهي مرتبطة بالمعطى الأنثروبولوجي لمجتمع لا يثق أفراده في الدولة الوطنية بل ويعتبرها بعضهم امتداد للإستعمار الفرنسي يصح السلب والنهب منها، والمجتمع المدني قنواته لتحقيق ذاك بالوصول على نصيب من الغنائم (الريع) أو تحقيق ارتقاء اجتماعي وسياسي. إن الصورة الطوعية تمثل وجه العمل الجمعي الواردة في الفكر الغربي المؤسس له تتطلب وقتا لنضج فكر المواطنة لم تتحقق في وضع الجزائر، مما دفع البعض إلى تغليب القراءة الثانية وإعتبار العدد الهام عملية "تفريخ" لمؤسسات المجتمع المدني مع ما يصاحب ذلك المفهوم من دلالة شعبية مرتبطة بمضامين مفهوم "دجاج الترسينتي" أي دجاج الكهرياء.

2- على المستوى التنظيمي والعملي، فإن عدد هام من هذه الجمعيات خصوصا على المستوى المحلي (وهذا واقعا وقف عليه الباحث في ولاية سعيدة) موجود على الورق فقط، فنشاطها موسميا ومناسباتيا وهذا يتنافى وروح العمل الجمعي، إلى درجة أن الكثير منها كانت تستغل مناسبات بعينها لتتحول إلى أبواق دعاية للنظام أو حزب أو نخبة معينة ونورد في هذا المقال مثال "ع.م" الذي كان رئيسا لجمعية الجامعيين البطالين في سنة 1994 وتحول بقدرة قادر إلى مستشار لوالي سعيدة في الفترة من 1995 إلى 1998.

3- على مستوى مجالات النشاط، فإن المنتبِع لواقع العمل الجمعي في الجزائر يتأكد من أنه رغم العدد الهام والقياسي للجمعيات إلا أن القسم الهام منها يقتسمه قطاعان مجتمعيان ثمنه جمعية أولياء التلاميذ في المدارس الابتدائية والمتوسطة والثانوية الموجودة تقريبا في كل ربوع الوطن وهذا بدون إضافة الجمعيات المحلية ذات الطابع الثقافي. والجمعيات الدينية للمساجد الموجودة أيضا في كل مساجد الوطن وهذا دون إضافة الزوايا والطرق.

وحتى نلمس المفارقة في العمل الجمعي بالجزائر يكفي أن نقارن بين العمل الطوعي في الجمعيات الدينية وفي جمعيات أولياء التلاميذ، فإذا كان عمل الثانية ذو طابع مطلي وجذري في بعض الأحيان أين تنتظر الجمعية الدعم المالي من الدولة وتكتفي ممارساتها بحقل المطالبة بظروف أحسن لابنائهم داخل المدارس أو على المستوى التربوي (وهذا مشروعا) ولم نسمع يوما عن جمعية أولياء تلاميذ جمعت التبرعات من أجل بناء أو حتى توسعت مدرسة، بالمقابل نلاحظ بروز المفهوم التطوعي في أوضح تجلياته في جمعيات المساجد التي لا تكتفي بالمساهمة في تسيير المسجد بل أن نشاطها الأساسي تمثله عملية جمع التبرعات من المؤمنين له من أجل إتمام بنائه أو توسعته، فالخاص والعام يعرف أن أغلب الأحياء الجزائرية يوجد بها مسجدا (وأغلبها لا توجد فيه بالضرورة مدرسة) وغالبا ما تم بناءه من أموال المصلين، ونتساءل ماذا لم تم جمع التبرعات لبناء المؤسسات التربوية والمكتبات وأماكن لمحو الأمية خصوصا وأن ذلك لا يتنافى ومبادئ الشريعة الإسلامية.

4- تموضع الحركات الجمعوية خصوصا النقابية والحزبية منها في الحياة السياسية يمكننا من الحديث عن ظاهرة "الجمعة السياسية" التي يتحول فيها النشاط الجمعي خصوصا إذا كان نقابي إلى ممارسات سياسية مرتبطة بمصالح مع النظام وفي ذلك إعادة لإنتاج الأيديولوجيا الشعبوية، أو هي متوقعة داخل تيارات سياسية معارضة مثل التبعية لأحزاب سياسية ويكفي في هذا المقام إعطاء مثال مواقف الإتحاد العام للعمال الجزائريين الذي شكلت أغلب قياداته في سنة 2000 المكتب أو المجلس الوطني لحزب التجمع الوطني الديمقراطي الذي كان أمينه العام "أحمد أويحي" رئيسا للحكومة آنذاك، أو ذلك الارتباط الوثيق بين جمعية الإصلاح والإرشاد مع التيار الإسلامي خصوصا المعتدل منه (حركة مجتمع السلم)، ما يؤكد درجة الخضوع والتبعية والعلاقات التي تنتج عنها.

5- الطابع الجهوي لبعض الحركات الجمعوية الذي يحيل إلى امتدادات القبلية وحركة العروش في منطقة القبائل دليل على التعبير السياسي للحركة الجمعوية وارتباطها بالإقليم ومثال جمعيات الإباضيين في منطقة غرداية. ناهيك عن تكريس بعض الجمعيات للعلاقات العائلية والعروشية في علاقاتها المصلحية مع الدولة أين تتحول المحاباة إلى عملية دولنة للعصبيات. تتخصص فيها الحركة الجمعوية في وظيفة ترقية مؤطريها اجتماعيا ومهنيا وسياسيا.

وهكذا تتحول الحركة الجمعوية والمجتمع المدني عن مسارها الطبيعي الذي حدده الفكر الغربي لتبرز الإستخدام الآداتي والذرائعي من النظام السياسي والقوى السياسية وحتى من المواطنين، فتبقى الديمقراطية مجرد شعار توحى به السلوكات الظاهرية الطقوسية لجميع الفواعل الاجتماعية والسياسية في الجزائر. فالمسار الذي حكم علاقة المجتمع المدني بالدولة مسارا قائما على الإدماج، إدماج الدولة داخل المجتمع والعكس ودفع بعض المحللين السياسيين في الجزائر إلى القول بهشاشة الدولة. وأمام فشل النموذج في تحقيق تنمية سياسية تحتكم إلى المواطنة لم يبق إلا إستحضار الموروث التاريخي والحضاري المرتبط بالعصبية الدينية والاجتماعية لتحقيق توازنات سياسية، أين يعاد تأهيل الهياكل التقليدية التي لا زالت تحافظ على وجودها في الجزائر مثل العرش وتتم موقعتها في الحقلين الاجتماعي والسياسي بدون نبرات التقزيم ويحقق مرافقة بين الأصالة والحدثة.

إن طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع التي لا تنطوي على أي ثقافة للمواطنة بل تقوم على الريية والشك وتأخذ شكلا شعبويا من قبل النظام وعلاقة مصلحية يكون فيها الطرف الأول المطالب والطرف الثاني المطالب وتجمعهما فكرة أن كلاهما ناهبا ومنهوبا فتعمق أزمة الدولة والمجتمع، وتكون عوائق قيام مجتمع مدني حديث ثقافية نفسية سلوكية، فالدولة من منطلق كونها مؤسسة المؤسسات بدت للمواطن الجزائري العادي وحشا إحتل المشهد السياسي وإستأثر به خطابا وممارسة، تتكفل بكل المهمات بإعتبارها الفاعل المحوري الوحيد الذي لا يضاهيه أي فاعل آخر،<sup>(1)</sup> ينظر إليها وتعتبر نفسها الفاعل الوحيد القادر على التعبير عن تطلعات المواطنين، إنها صور لدولنة المجتمع كله *étatisation de la société* بل أزلمته *clientélisation*، في حين إختفى أو كاد يختفي دور مؤسسات الوساطة بين الدولة والمجتمع، أما ثقافيا ونفسيا فإن الثقافة السياسية السائدة ونزعات الأشخاص الفاعلين من

<sup>1</sup> تنتشر بين الأوساط الشعبية مقولة: "الدولة يدها طويلة" أي يدها هي الطولى.



خلال نمط فعلهم تساهم في زيادة عوائقه. لذلك يمكننا أن نقول أن طرح مسألة المجتمع المدني جاء في سياق سياسي وثقافي لا تزال الدولة فيه مصرة على التمسك بالهامش الأوسع من مجال الفعل على الرغم من أنها أقرت التعددية السياسية، لكن الممارسة تصر على مخاتلة الخطاب. وكان طبيعي أن تخضع منظمات المجتمع المدني لمنطق الدولة. إنه وضع علاقة تفتقد إلى الرابط المدني والسياسي غير أن قوتها تتجلى في المطلب الاجتماعي وفي الدعوة الوطنية، قد يبرر تلك العودة إلى واجهة الأحداث للقبيلة والقبلية في الجزائر،<sup>(1)</sup> أين توقفت فعالية الرسالة السياسية والوجود النضالي للنخب على مدى إستنادهم إلى النسيج الأسري والديني القديم وإعتمادهم على التنظيمات الاجتماعية التقليدية والمصلحية حسب الظروف. ويبدو الحقل السياسي في هذه الحالة وعالم الفاعلين في المجتمع المدني كأنه عالم هجين إذ أنه مزيج بين القيم المحلية (قيم المجموعة التقليدية) والقيم العالمية التي تحملها الحداثة عمليا وينتج هؤلاء الفاعلون إزدواجية ضرورية كما سماها "جورج بلادييه".<sup>(2)</sup> ويكون فضاء المجتمع المدني في الجزائر عالم تلك الإزدواجية بين مفهوم غربي وممارسة جمعوية جزائرية خصوصا على المستوى المحلي أين تبرز تعابير الإنتماء الأولي في التنظيم العضوي والهيكل للجمعيات المحلية المجسدة في تكوين شبكة من خلال تواجد الأقارب، وينقل لنا "ليفراي" Andrea Liverani صور عن ذلك من بينها تحول الإنتماء إلى جمعية وطنية أو محلية خصوصا على مستوى هياكل تسييرها أصبح رأسمال اجتماعي يتم إستثماره للحصول على مزيد من الإمتيازات المادية والإدارية إلى درجة يكاد يصنفها الأنثروبولوجي في خانة تحولها إلى عنصر ثقافي، ويورد للتدليل على ذلك مقابله التي أجراها مع السيد "بلقاسم بنقائه" رئيس الجمعية الوطنية لمساعدة الشباب والطفولة association national d'entraide pour la jeunesse et l'enfance بتاريخ 08 جانفي 2002 والذي يوظف ابنة أخيه كأمنية سر في مقر الجمعية الكائن المركز التجاري لرياض الفتح بالجزائر العاصمة، وردا على تلك المحاباة حاول تبرير ذلك التوظيف بكون المعنية جميلة وحاصلة على شهادة في إدارة الأعمال

<sup>1</sup> رونييه غاليسيو، الحركات الجمعوية والحركة الاجتماعية علاقة الدولة والمجتمع في تاريخ المغرب، نقله إلى العربية، محمد غالم، وورد في: إنسانيات عدد 8 ماي-أوت 1999 (مجلد 3-2)، الصادرة عن مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بالجزائر، ص 11

<sup>2</sup> محمد إبراهيم صالح، التحديث وإعادة الأقدلة من خلال الحقلين الجمعي والسياسي منطقة القبائل نموذجا، نقله إلى

العربية محمد غالم، وورد في إنسانيات، نفس المرجع، ص 28

والتسويق وأنه كان سيوظفها حتى لو لم تكن إبنة أخيه خصوصا وأن الجمعية تتعامل مع شخصيات هامة وذات مراكز حساسة تتطلب سلوكا متحافظا، ليعترف في الأخير بأنه لا يمكن أن يثق ويعتمد إلا على إبنة أخيه.<sup>(1)</sup> ونفس السمة لاحظها على جمعية "إمراة" وهي جمعية الدفاع عن حقوق المرأة في العاصمة المسيرة من قبل "فاطمة زكي" (رئيسة) وأختها "نجاه" إلى درجة أن وثائق الجمعية محفوظة في منزلها وكذلك جهاز الكمبيوتر والفاكس، مما لا يترك لباقي الأعضاء أي فرصة للإلمام بالمعلومات الخاصة بالجمعية. ونفس هذا النوع من العلاقات الجمعية سجله في مقابلة له مع "نبيل مخزاني" 36 سنة مدير-مسير maison des associations de Bologhine دار الجمعيات ببلوغين-الجزائر، الذي صرح له بما يلي: "إن القانون يشترط وجود على الأقل خمسة عشر عضوا لتأسيس جمعية، وأردت أن تأسس واحدة فمن سيكون الأشخاص الذين ستولي وجهك نحوهم؟ إنك تحتاج إلى أشخاص سيربطون ويتعاملون مع القطاع المالي والبلدية أو الولاية. ولا يوجد أحسن من أخوك أو إبنتك لفعل ذلك. وبعد الثلاث سنوات وعند تجديد مكتب الجمعية فإن الرئيس السابق سيجعل من ابن عمه الذي كان المكلف بالمالية الرئيس الجديد للجمعية، ويجعل من أخيه نائبا له، ومن ابنه المكلف بالمالية الجديد، بصورة يبقى فيها الرئيس السابق رئيسا فعليا لمكتب الجمعية الجديد وتبقى أموالها داخل العائلة".<sup>(2)</sup>

إن واقع الحركة الجمعوية على مستوى الممارسة تجد تفسيرها في طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع في الجزائر والتي تفتقد إلى الرابط المدني والسياسي المحول إلى مواطنة، غير أن قوتها تتمظهر في الطلب الإجتماعي الناجم عن تجذر قيم سياسية مطلبية وجذرية مما يسهم في تعزيب الدولة للجمعيات المطالبة، أو تتحول تلك الحركة الجمعوية في أوقات فراغها المطلبي عن موضوعها الإجتماعي. وهذا ما وقفنا عليه في مدينة سعيدة من خلال عينة جمعيتنا تتشظان في مجال حماية البيئة وأكدته لنا "ر. ت" عضوة في مكتب جمعية حماية البيئة، جامعية، وتشتغل في قطاع المحاماة، في مقابلة أجريناها معها بتاريخ الأربعاء 18 ماي 2011 صرحت فيها: "رئيس الجمعية يتصرف فيها كشركة خاصة، والدعم المحصل عليه من الدولة لا يصرف منه إلا جزء بسيط بمناسبة اليوم

<sup>1</sup> Andrea Liverani, Civil society in Algeria, the political functions of associational life, London, Routledge Taylor and Francis group, 2008, p 63

<sup>2</sup> Idem, p 63

العالمي للبيئة وعيد الشجرة، ومكتب الجمعية لا يجتمع تقريبا، وثائقها الرسمية لا أحد يعرف أين هي إلا الرئيس، ولكن الأدهى أن مقر الجمعية حول إلى مركز لتعلم صناعة الحلويات والطبخ ومكان لإلتقاء الشباب من الجنسين. وهنا يجب الإعراف بأن الشباب يمثل وعاء الحركة الجمعوية".<sup>(1)</sup>

#### المبحث الرابع: المقاربة الأنثروبولوجية للأحزاب السياسية:

تعد الأحزاب السياسية آلية من آليات التحديث وهي ظاهرة حديثة ظهرت إلى النور في منتصف القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا ثم إنتقلت بعد ذلك إلى عدد من البلدان الأوروبية، لتمتد مع أواخر ذلك القرن إلى بلدان آسيا وأمريكا اللاتينية فأفريقيا. ورغم حداثة إلا أنها أصبحت في عصرنا علامة من علامات الديمقراطية وعنصرا مهما لفهم أي نظام سياسي. ومع تطور المؤسسات الديمقراطية وآلياتها أصبحت الأحزاب السياسية من بين المنظمات الرئيسية لتنمية الرأي العام والتعبير عن توجهاته في القضايا الجوهرية والرئيسية التي تمس الحياة العامة، إلى درجة أن وجود الديمقراطية أصبح مقرونا بوجودها أو كما يقول "أيزمن": "لا حرية سياسية من دون أحزاب".<sup>(2)</sup> وقد صعب تصنيفها كظاهرة سياسية فلم يعد يكفي إعتبارها مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني لكونها قد تكون جزءا من بنيان الدولة حتى وإن كانت لا تشارك في السلطة، ولا تخضع (نظريا) لجهاز الدولة، لكون نمط توزيع السلطة قد يحدد لحزب معين وإن كان في موقع معارضة وظيفية داخل السياق الكلي لإعادة إنتاج السلطة. وبحكم هذه الأهمية نلمس غزارة في الدراسات التي إهتمت بالظاهرة الحزبية سواء في علم الإجتماع السياسي الذي طور فرعا منه يمثل علم إجتماع الأحزاب السياسية أو في علم السياسة بحد ذاته حتى وأن كانت المقاربة السياسية للظاهرة السياسية فيه تركز على العلاقة بين الأحزاب السياسية والدولة في اطار التوجه الأكاديمي الأساسي له وهو النظام السياسي، لكن بقي الإهتمام الأنثروبولوجي بها محدود. ومهما يكن الأمر، يمكن القول أن دراسة

<sup>2</sup> أكد "عمر دراس" أن الطبقة العمرية الشابة تشكل ما يزيد عن 70 بالمائة من منخرطي الجمعيات تمثلهم الشريحة العمرية بين 20 و 30 سنة، وورد في:

Omar Derras, «Le fait associatif en Algérie», le cas d'Oran, in revue Algérienne d'anthropologie et de sciences sociales, n; 8, mai-aout 1999, vol. 3-2, p 107

<sup>1</sup> أسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، 117، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1987) ص 5-6

الأحزاب السياسية قد أصبحت مقرونة بالانتخابات وعرفت نموا سريعا لتتخذ مسارات متعددة ومختلفة، فتم ربط دراستها بالحركات الاجتماعية والطبقات الاجتماعية والمصالح الطبقية والجماعات الضاغطة ومؤسسات المجتمع المدني والإختيارات الانتخابية، لتصبح تشكل مؤشرا هاما لقياس التحول والترسيخ الديمقراطي، خصوصا وأنه أصبح ينظر إليها على أنها حلقة وصل بين المواطن والحكومة وتلعب دورا حيويا في تحول الفكر الاجتماعي لتبلوره إلى سلوك سياسي ملموس، كما أنها تقوم بوظائف أخرى متعددة على المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية من خلال الدور المنوط بها في إفراز ثم إختيار القيادات السياسية التي تتولى مهام تسيير الشأن العام.<sup>(1)</sup> فما هو المعنى الإصطلاحي للحزب؟ وما هو التعريف الأكاديمي له؟

لغويا يقصد بالحزب قسم أو جزء، ووردت الكلمة في لسان العرب بمعنى: جماعة من الناس، وكل قوم تشاطرت قلوبهم وأعمالهم فهم أحزاب، وإن لم يلق بعضهم بعضا.<sup>(2)</sup> ووردت اللفظة في مختار الصحاح بالقول أن حزب الرجل أصحابه، والحزب أيضا الورد، ومنه أحزاب القرآن والحزب الطائفة، والأحزاب: الطوائف التي تجتمع على محاربة الأنبياء عليهم صلوات الله وسلامه.<sup>(3)</sup> وجاء في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم أن الحزب كل طائفة جمعهم الإتحاد إلى غرض واحد. وجمع الحزب الأحزاب.<sup>(4)</sup> والملاحظ أن الدلالة اللغوية الإسلامية تفسر جزئيا جو الشك والريبة وعدم الإرتياح الذي يحوم حولها في المجتمعات العربية الإسلامية.

وقد استخدم اللفظ في الديمقراطيات الغربية للدلالة على التنظيمات الشعبية التي تعبر عن مصالح وآراء أعداد كبيرة من المواطنين، فالمصطلح *partis* مشتق في اللغة الفرنسية من فعل *partir* ومن الجزء *part* ويعني في الفرنسية *partager* أي فعل جزء، ليدل على أن الحزب جزء من النظام السياسي المتكون من عدد من الأجزاء. وكانت الإستخدامات الغربية الأولى للفظ تعني الجماعة المسلحة غير المنظمة والمنفصلة عن الجيش وتعمل كفرقة متطوعة مثل: حزب الفرسان الألماني

<sup>1</sup> Maurice Duverger, **sociologie des partis politiques**, In, G, Gurrvitch, traité de sociologie, Paris, PUF, 1968, p 37

<sup>2</sup> ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق الذكر، ص 299

<sup>3</sup> الشيخ الإمام أبو بكر عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، ترتيب محمود خاطر، مراجعة لجنة من مركز تحقيق التراث، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987)، ص 133

<sup>4</sup> محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (مصر: مكتبة دار الكتب المصرية، ب.ت) ص 199

المشتغل كمرتزقة في فرنسا ثم تطور استخدامه ليدل على عصابة مسلحة منظمة عضويا، ثم أطلق لفظه على العصابة السياسية قبل أن يصل إلى المفهوم الحديث له.

وقد عرفه "إيميليو ويلامز" في قاموس علم الاجتماع على أنه يعني: "جماعة من الأفراد قد تكون قوية أو ضعيفة الترابط، لها هدف مراقبة السلطة، والتوسط عند توزيع الواجبات المتبادلة بين الحكام والمحكومين".<sup>(1)</sup> كما يعرفه "أوستن راني" بأنه عبارة عن جماعة منظمة ذات استقلال ذاتي، تقوم بتعيين مرشحيها، وتخوض المعارك الانتخابية من أجل الحصول على المناصب الحكومية، والهيمنة على الأنشطة الحكومية وخططها. أما عالم الاجتماع الأمريكي "روبرت ماكيفر" فيرى أن الحزب السياسي هو عبارة عن هيئة منظمة تسعى إلى مساندة بعض المبادئ أو تدعيمها، أو هيئة سياسية تحاول من خلال القنوات والوسائل الدستورية أن يكون لها دور مؤثر وفعال في النشاط الحكومي. بينما إعتبر "موريس ديفرجيه" الحزب السياسي كيان مكون من جماعة من الناس منظمة في بناء معين، وذات فكر مذهبي وملتزمة بأفكار وبرنامج سياسي محدد، تنتمي بشكل عام إلى طبقة بذاتها، إما إنتماء اقتصاديا واجتماعيا مباشرة، أو إنتماء فكريا غير مباشر. وعرفه "أندريه هوريو" بأنه تنظيم دائم على مستوى الدولة والمستويات المحلية يسعى للحصول على مساندة شعبية، ويهدف إلى الوصول إلى السلطة وممارستها من أجل تنفيذ سياسات معينة. فيما يفضل "إيدموند بيرك" إعتبره اتحاد بين مجموعة من الأفراد بغرض العمل لتحقيق الصالح القومي وفقا لمبادئ خاصة متفقين عليها جميعا.<sup>(2)</sup> كما يمكننا أن نورد تعريف "هارولد لاسويل" الذي يعتبر الحزب تنظيم يقدم مرشحين بإسمه للإنتخابات،<sup>(3)</sup> في حين يحدده "شلنجر" في مظهر واحد يمثله هدف الوصول إلى السلطة في الأنظمة الديمقراطية وكأنه يلغي فكرة الحزبية في الأنظمة غير الديمقراطية، في الوقت الذي وسع "جيمس كولمان" دائرة مفهوم الحزب السياسي لتتطبق على كل الأنظمة السياسية بحيث قال: " أن الحزب السياسي له صفة التنظيم الرسمي هدفه الصريح والمعلن هو الوصول إلى الحكم إما منفردا أو مؤتلفا

<sup>1</sup> Emillo Willems, **dictionnaire de sociologie**, Paris, éditions Marcel Rivière et Cie, 1970, p 223

<sup>2</sup> عبد الحميد أحمد رشوان، الأحزاب السياسية وجماعات المصلحة والضغط، دراسة في علم الاجتماع السياسي، (مصر: مركز الإسكندرية للكتاب، 2008) ص 23-24

<sup>3</sup> عمل جماعي، الموسوعة السياسية، (الكويت: جامعة الكويت، مطبعة الوطن، 1994) ص 523

مع أحزاب أخرى".<sup>(1)</sup> والملاحظ أن هذه التعاريف جاءت في إطار الدراسات الإجتماعية والسياسية، فما هو موقف علم النفس منه؟

عرفه "لورويل" في كتابه "الرأي العام" على أنه إحدى النزعات، بل غرائز النفس البشرية التي توجد في الإنسان الإختلاف والتباين، إنه تلك الغريزة التي جعلت الإنسان مخلوقا اجتماعيا.<sup>(2)</sup> والذي يشدنا لهذا التعريف هو ربط مفهوم الحزب بالنزعة (التي تذكرنا بالقبليّة) في مفهومها الطبيعي، أي غريزة انسانية فطرية بها ميل إلى هذا الجانب أو ذلك معبرة عن الإنسان، وتؤكد لدينا فكرتين أساسيتين: الأولى مرتبطة بكون النشاط السياسي نشاطا اجتماعيا أو إذا أردنا جزء من النشاط الاجتماعي للإنسان، والثانية أن التعددية ليست فكرة ديمقراطية سياسية بقدر ما هي فطرية في الإنسان.

ومهما كانت الإختلافات في تعريف الحزب السياسي وتباينها حسب الأيديولوجيا والتخصص العلمي الذي يتناوله، فإننا نكتفي بتسجيل التباين في النظرة اليه بين الماركسية والليبيرالية، والفارق الجوهرى حسب نظرنا يكمن في رفض الأولى للتعدد وأخذها بالحزب الواحد الجماهيري الاشتراكي الممثل للبروليتاريا إنطلاقا من قناعتها بأن الحزب يعبر عن مصالح طبقة معينة، بما لها من مصالح حيوية وما يحكم تفاعلاتها من توجهات أو مواجهات ايديولوجية، وما يتبعه من أهداف تكتيكية مرحلية أو غايات استراتيجية نهائية. بينما تأخذ الليبيرالية الحديثة بالتعددية إنطلاقا من القناعة الأيديولوجية بالتنوع السياسي الذي تولده حقوق الإنسان السياسية، إذ تشير لفظة الحزب إلى التعدد أي تعدد الأحزاب في إطار مجتمع سياسي واحد وتشير إلى التحزب في مواجهة جماعة أخرى (العصبية السياسية)، ومن ثم إلى التباين في الأيديولوجيات أي وجهات النظر أو البرامج أو في الوسائل.<sup>(3)</sup>

وعموما يمكننا القول أن الأحزاب السياسية سمة أساسية للتحديث، تمثل الطريق إلى ديمقراطية الحكم من خلال حق الشعب في إختيار من يمثله في المجالس النيابية ومن يتولى السلطة التنفيذية بغض النظر عن طبيعة نظام الحكم، مما يجعل وجودها إعترافا بكون الشعب مصدر كل السلطات، لذلك فهي جماعة من الناس أو تجمعات لأفراد أو إتحاد يضم مجموعة من الأعضاء لديهم فكر مذهبي واحد

<sup>4</sup> نفس المرجع ص 523

<sup>5</sup> عبد الحميد أحمد رشوان، مرجع سابق الذكر، ص 27

<sup>1</sup> محمد طه بدوي وليلى أمين مرسى، المبادئ الأساسية في العلوم السياسية، (الاسكندرية: منشأة المعارف، 2000) ص

ومصالح واحدة مشتركة، ويتفقون فيما بينهم على برنامج معين أو أفكار محددة يحاولون وضعها موضع التطبيق، وهم إن يؤلفوا حزبا فذلك للدفاع عن تلك المصالح وحمايتها من خلال ممارسة العمل السياسي المتمثل في الضغط على السلطة الرسمية أو غزوها بغية الإستيلاء عليها سلميا.

ويقوم الحزب السياسي الحديث على ثلاث مقومات رئيسية:<sup>(1)</sup>

1- وجود تنظيم له صفة العمومية والدوام، أي أنه يوجد على المستوى الوطني والمحلي على حد سواء، مما يفترض وجود شبكة من الاتصالات بين مختلف مستوياته التنظيمية.

2- رغبة أعضاء الحزب المشتركة مع قياداته في الوصول إلى السلطة السياسية، وليس مجرد التأثير في صنع القرار السياسي.

3- سعي الحزب كتنظيم إلى توسيع قاعدته والحصول على تأييد شعبي، بإنضمام أعضاء جدد له دائما بالنسبة للأولى، وإقناع المواطنين بخطه السياسي بناء على برنامجه من خلال الحصول على أصواتهم الانتخابية.

وإذا كانت هذه المقومات الثلاث واجبة التوفر في أي حزب، فإن ذلك لا يعني إختلافها، والدراسات الأكاديمية لها كظاهرة سوسيوسياسية تبين ذلك الإختلاف، إذ منها من تصنفها بحسب النشأة التاريخية إلى أحزاب ذات النشأة الداخلية وهي تلك التي نشأت عن طريق البرلمان أو اللجان الانتخابية، ومنها تلك ذات النشأة الخارجية والتي نشأت خارج الأطار البرلمانية. لكن هنالك شبه الإتفاق على الأخذ بالتصنيف الذي قدمه لها "موريس دوفرجه" المتمثل في تصنيفان: الأول الكلاسيكي (التقليدي) والثاني الحديث المعاصر.<sup>(2)</sup>

#### التصنيف التقليدي للأحزاب السياسية:

يميز فيه "موريس دوفرجه" بين الأحزاب الأطر والأحزاب الجماهيرية:

1- أحزاب الأطر (الكوادر): يرتبط تنظيمها بالأشخاص المؤسسة والمؤثرة والنافذة فيها، إذ أن العضوية فيها مرتبطة بالمعيار النوعي (أشخاص مرموقون) بدل الكمي، ولعل هذا ما يبقي بنائها ضعيفا نسبيا. وتعتمد في الإتصال بالناخبين عن طريق لجان محلية تتمتع بإستقلال واسع، ويتمتع

<sup>2</sup> نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، (مصر: درا الثقافة والتوزيع، 1983) ص

أعضائها بحرية كبيرة وليس للهيئات المركزية للحزب أية سلطة عليهم، لذلك يذهب البعض إلى تسميتها بأحزاب الرأي بالمقارنة مع الأحزاب الأيديولوجية مثل الأحزاب الأوروبية المحافظة والأحزاب الأمريكية. وهذا النوع من الأحزاب يهتم بالتركيبة الاجتماعية الموجودة وتقبلها، ولا يطلب سوى إدخال بعض التعديلات والإصلاحات التي تحسن الوضع في الدول الليبرالية.

2- الأحزاب الجماهيرية: تتميز بإنفتاحها بالمقارنة مع أحزاب الأطر من خلال عملها على جذب أكبر عدد ممكن من الأعضاء (المعيار الكمي)، فالعضوية تكتسب بصفة مباشرة، وسياسة الحزب لا يحددها مسيروه وإنما في مؤتمرات دورية تسمح بوجود آراء ووجهات نظر المنتسبين مما يضيف عليها شرعية وقوة. ويتجسد هذا النوع من الأحزاب من خلال نمطين من الأحزاب: النمط الإشتراكي الذي يمثل نمطا يتطابق تنظيمه مع تنظيم لامركزي وديمقراطي موزع على مستويات عدة (الخلية، المحافظة، المؤتمر الوطني)، بينما يمتاز النمط الشيوعي بتلك المرونة بالمقارنة مع الأول وهو أكثر شعبية منه لكن أقل ديمقراطية.

#### التصنيف الحديث للأحزاب السياسية:

كان لزيادة عدد الأحزاب وزيادة درجة تعقيد تركيبها وطبيعتها الناجم عن تبلور الممارسة السياسية المقرونة بالتطور الذي حققه المجتمع الغربي دوره في بروز هذا التصنيف، خصوصا وأن الأحزاب التقليدية لم تعد قادرة على إستيعاب التحول مما أدى إلى بروز أنواع جديدة منها تحمل عناصر تميز أحزاب الأطر وعناصر تميز الأحزاب الجماهيرية مثل الأحزاب الكاثوليكية والديمقراطية المسيحية في ألمانيا وإيطاليا وحزب العمال البريطاني واتحاد الديمقراطيين الجمهوريين في فرنسا (الديغولي) والحزب الوطني الإشتراكي الألماني. لهذا إقترح عالم السياسة الفرنسي "جون شارلو" تصنيف ثلاثي جديد يعوض التصنيف التقليدي الديفارجي، تصنيف لا يكتفي بالأيديولوجيا والتنظيم الظاهري كأسس وإنما أضاف لها أهداف الحزب وإستراتيجيته، وعليه ميز بين أحزاب الأعيان وأحزاب المناضلين وأحزاب التجمع.<sup>(1)</sup>

1- أحزاب الأعيان: إنها ذلك النوع من الأحزاب المتألف في أغلبه من الشخصيات المرموقة اجتماعيا، لذلك يعتبرها البعض تعبيرا سياسيا للطبقة المهيمنة المكونة من الأثرياء والأعيان في المجتمع.

<sup>1</sup> محمد السويدي، مرجع سابق الذكر، ص 103-104



2- أحزاب المناضلين: وتختلف عن الأولى في كون قاعدة عضويتها مفتوحة لجميع المناضلين تعطي أهمية للمنسيين والمناضلين في صفوفها الذين يمارسون دورا أساسيا في صنع القرار داخلها.

3- أحزاب التجمع: ينصب إهتمامها الأساسي على ناخبها، أي المواطنون الذين يقترحون لصالحها ويناصرونها في المعارك الانتخابية، إنها أحزاب الناخبين.

مما لا شك فيه أن وضع الأحزاب في العصر الحديث يعكس نمط التركيبة المميزة للحياة السياسية في مجتمع من المجتمعات لكون أن حالة الأحزاب سواء كان من حيث عددها أو تنوع برامجها والأيدولوجيات التي تتبناها أو المقاييس التي تعمل بها أو طبيعة نخبها أو تركيبها الاجتماعية، تتحكم في تحديد الإطار العام لعمل النظام السياسي. لذلك فإن الخطاب الإعلامي كثيرا ما يتحدث عن النظام الحزبي الأمريكي حيث يستأثر حزبان أساسيان بالحياة السياسية، ولا يكمن الاختلاف بينها في الأيديولوجيا (الليبرالية) وإنما في القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الأمريكي، وكذلك الحال في بريطانيا، لكن فرنسا تعرف نظام مغايرا. إن هذا يدعونا إلى التفرقة بين ثلاث أنظمة حزبية هي:

1- نظام الحزب الواحد: هو ذلك النوع الشمولي الذي يحصر الحياة السياسية في الدور الذي يلعبه حزب واحد يتميز بالمركزية الشديدة والطاعة السياسية العمياء لمناضليه من مواطني الدولة، تصدر كل قراراته من القمة وتكسب صفة الإلزامية على القاعدة التي تضم المواطنين المؤمنين بأيدولوجيته المتطابقة مع أيدولوجية الدولة. عرفته الدول الاشتراكية مثل الاتحاد السوفياتي سابقا وأوروبا الشرقية (الديمقراطيات الشعبية) والصين ودول من العالم الثالث في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وعرف المجتمع الجزائري نظام الحزب الواحد في المراحل الأولى لبناء الدولة الوطنية (الستينات والسبعينات والثمانينات من القرن الماضي) أين كانت جبهة التحرير الوطني هي الحزب الطائفي والجماهيري الوحيد، وقد إنفصمت شخصيته السياسية لتلتصق بالدولة.

2- نظام الثنائية الحزبية: إنه نظام يتميز بوجود حزبين في الساحة السياسية، يمكن أن يكون كاملا أو غير كامل، جامدا أو مرنا. إنه النظام الذي يتقاسم فيه حزبان إهتمام المواطنين مما يجعلهما يتعاقبان دوريا (حسب نتائج الانتخابات) على ممارسة السلطة السياسية، والمثال البريطاني صورة حية عن هذا النظام إذ يتقاسم حزب العمال وحزب المحافظين إهتمام الناخبين وتؤدي نتائج الانتخابات فيها إما إلى حكومة العمال أو حكومة المحافظين، هذه الصورة تمثل الثنائية الحزبية الكاملة. أما غير الكاملة

فيجسدها نموذج هيمنة حزبين كبيرين على الحياة السياسية دون أن يحتكر أحدها أو يحصل على الأكثرية التي تمكنه من ممارسة السلطة مما يدعو إلى القبول بتحالف مع طرف ثالث صغير نسبيا مثل النظام الألماني والكندي والبلجيكي. إن هذه الميزات تجعل نظام الثنائية الحزبية نظاما مقبولا وليس مفروضا، يسهل الحياة السياسية ويبسطها ويشجع حكومة الحزب الواحد مع التأسيس والترسيخ للمعارضة.

3- التعددية الحزبية: إنه ذلك النوع من النظام الذي يسمح فيه بوجود عدد من الأحزاب السياسية، بحيث تتنوع الأحزاب النشطة في الحياة السياسية وتتقسم خريطة الناخبين عليها، وهذا النظام نتاج تكاثر عدد الأحزاب مما قد يؤدي إلى عدم إمكانية حصول حزب معين على الأغلبية وبالتالي ممارسة السلطة السياسية. إن هذا النظام لا يتناسب كثيرا مع الأحزاب العقائدية لكونه نتاج تكاثر الأحزاب المتفاوتة في مركزيتها وإنضباطيتها. وقد أخذت الجزائر بهذا النظام عند إختيارها التحول الديمقراطي، وجاء دستور 1989 ليكرس ذلك الإختيار.

#### المطلب الأول: أنثروبولوجيا التنظيمات والأحزاب السياسية:

لقد حاولنا من خلال التقديم لهذا المبحث إلقاء نظرة عامة على الأحزاب السياسية، نظرة جعلتنا نستحضر تناول علم السياسة لها من منطلق الإختلافات الأيديولوجية التي تفرقها ودور البرامج في إقناع الناخبين لها ونوعية المناضلين فيها، كما عرضنا تلخيص إهتمام علم الاجتماع السياسي بها إلى درجة أنه طور إختصاص قائم بذاته يمثل علم إجتماع الأحزاب الذي يركز على الجانب السوسيولوجي للتركيب الحزبية، نوعية النخب وأثارها على الحياة الاجتماعية محاولا فهم السلوك الانتخابي من المنطلقات السوسيولوجية، ما دعنا إلى التساؤل عن طبيعة المقاربة الأنثروبولوجية للظاهرة الحزبية؟ إن تقديم نمط للمقاربة الأنثروبولوجية للظاهرة الحزبية ليس بالأمر السهل أو الهين بالنظر إلى حداثة الأنثروبولوجيا كعلم قائم بذاته بالمقارنة مع العلوم الانسانية الأخرى وسواد الاعتقاد بأنها متخصصة في دراسة المجتمعات البدائية، وبالنظر إلى خطأ الاعتقاد أيضا بأن الظاهرة الحزبية ظاهرة سياسية تخصص فيها علم السياسة. وننسى أن الممارسة السياسية جزء لا يتجزأ من الممارسات الاجتماعية، لذلك كان طبيعي أن يتجه الإهتمام الأنثروبولوجي إلى الحقل السياسي (مع حداثة هذا الإهتمام أيضا والتي أشرنا إليها في فصل الجهاز المفاهيمي) فطور تخصص الأنثروبولوجيا السياسية

أولاً، ثم طبق مبادئ أنثروبولوجيا التنظيمات على التشكيلات السياسية ثانياً، ليشكل ذلك بوابتنا لولوج الظاهرة الحزبية الأنثروبولوجيا. فما هي المقاربات النظرية الأنثروبولوجية للحقل السياسي؟ تستند المقاربة الأنثروبولوجية على محاولة فهم علاقات القوة الداخلية لتنظيم الحقل السياسي، وقد كان "كلود ليفي سترأوس" أول من بنى علمياً مفهوم التحالف في الأنثروبولوجيا<sup>(1)</sup> (حتى وإن كان أحد الاهتمامات الخلدونية)، فنظرية "التحالف" تقترح الزواج كآلية وشكل من أشكال الاتصال بين الأفراد، وتتيح لمختلف الجماعات الانسانية التحالف من أجل تبادلات تجارية واجتماعية ولكن أيضاً تجميع القوى في حالة النزاع. ويلاحظ هذا النوع من التحالف في التنظيمات الحزبية الحديثة إذا نظرنا إليها من وجهة كونها منظمات اجتماعية في الكثير من الأحيان مثل ما لاحظته الأستاذ "عروس الزبير" على حركة الإخوان المسلمين في مصر والتي تحولت إلى حزب العدالة والتنمية بعد الاطاحة بنظام "مبارك" ونفس الوضع تعرفه حركة النهضة في الجزائر على الأقل من خلال تواجد ابني أخ رئيس الحركة في قياداتها.

أما تطبيق المنظور الدينامي على هذا الحقل فإنه يعني دراسة حالات التنافس والاستراتيجيات المستعملة وكذا النزاعات الاجتماعية ذات الصبغة السياسية<sup>(2)</sup>، مما يعني الاهتمام أكثر بتنافس الأحزاب سواء في الحملات الانتخابية أو في علاقاتها بالسلطة والجماعات الضاغطة وطبيعة الاستراتيجيات وكذا الآليات التي توظفها لتحقيق ذاتها السياسية، علماً أن الأنثروبولوجيا في هذه الحالة ليست مثل علم السياسة الذي يركز على النموذج المثالي، لذلك فالاهتمام بالظاهرة الحزبية أنثروبولوجيا يعني التعامل معها من خلال تواجدها المحلي كما هي دون أي تصنيف قيمي، كأن ندرس الطقوس المتبعة في المنافسات الانتخابية.

كما أن الأنثروبولوجيا الأمريكية وتحت تأثير التيار النسقي اتجهت منحى آخر مرتبط بعملية إتخاذ القرار السياسي وركزت على قواعد اللعبة السياسية واستعمالات السلطة وتفاعل الأفراد بالمقارنة مع الأهداف التي يسطرونها والموارد المتاحة التي يوظفونها لتحقيقها. (Anthropologie politique, (Sohwartz et Turner 1966). في حين أن "جورج بلادييه" تناول مشاكل العصرية والتنمية كمفاهيم أساسية في الأنثروبولوجيا السياسية، لقد اهتم بالممارسة السياسية في علاقاتها بالعائلة والدين

<sup>1</sup> Claude Lévi Strauss, **Les structures élémentaires de la parenté**, Paris, PUF, 1949

<sup>2</sup> Claude Rivière, **Analyse dynamique en sociologie politique**, Paris, PUF, 1978, p 17

والإقليم، ولما كانت الظاهرة الحزبية مركز الممارسة السياسية في العصر الحديث كان طبيعي أن نوظف مقاربة "بلادييه" للفعل السياسي التي توضح تلك الشراكة بين السلطة والمقدس ودور آليات التحديث السياسي في تحقيق التغيير. ولهذا فالأنثروبولوجيا السياسية حسبه تعمل على وضع قواعد لعلم "السياسي" ينظر إلى الإنسان ككائن سياسي Homopoliticus ويبحث في الخصائص المشتركة لجميع التنظيمات المعترف بتنوعها التاريخي والإقليمي الجغرافي.

وقد جاء اسهام "مارك أبلاس" Mark Abèlès في التأسيس العلمي للأنثروبولوجيا السياسية من خلال التحول الأنثروبولوجي من البدائي إلى الاهتمام بمؤسسات العصر الحديث ودور التحولات الاجتماعية في صياغة نسق أنثروبولوجي حديث يركز على محاولة فهم كنه النقاش السياسي le débat public وأشكال المواجهة بين محترفي السياسة والأحزاب خصوصا في الحملات الانتخابية، وما هي النظرة المعطاة للإدارة على مستوى الجماعات المحلية وأثار وسائل الاعلام على الحياة السياسية. لتكون الشعائر السياسية والرمزية السياسية مجال اهتمام "كارتزر" Kertzer من خلال شعائر الألوية الحمراء les brigades rouges.

وقد رافق هذه التطورات المعرفية في حقل الأنثروبولوجيا السياسية توجه الإهتمام العلمي منذ أربع عقود نحو الممارسات والسلوكات السائدة داخل التنظيمات فيما يمكن ترجمته حتى وإن لم تكن دقيقة بالسلوك التنظيمي أو السلوك داخل التنظيمات organisationnel comportement إهتمام شمل العلوم التي تبحث في الإدارة وتسيير الشأن العام مثل الإدارة والتسيير في تخصص الاقتصاد، وعلم اجتماع العمل والتنظيمات، وعلم التنظيم ك تخصص في علم السياسة، كما يحيلنا هذا الإهتمام إلى علم النفس الذي طور المدرسة السلوكية التي تحولت إلى تيار أصبحت تعرفه كل العلوم الانسانية والاجتماعية، تيار قدمت له الأنثروبولوجيا خدمات جليلة من منطلق الإهتمام بالإنسان ككل بما في ذلك ممارساته وطوقسه وأهمية البناء الاجتماعي في محورة تلك السلوكات داخل التنظيمات، وكان إهتمامها في البداية ينصب على أشكال النظم في المجتمعات البدائية وما لبث أن تحول إلى إهتمام بالنظم الحديثة.

وبدأ يبرز إلى الوجود إهتمام علمي يستقي مصادره من علوم التسيير والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس وعلم السياسة والأنثروبولوجيا، إهتمام يتمركز حول جوانب من الحياة الإنسانية داخل التنظيمات

مثل التحفيز، القيادة، الإتصال، ديناميكية الجماعة، صنع القرار، وثقافة المؤسسة. وقد أسهمت المدرسة فيه الأنجلوساكسونية بحكم تطور علم التنظيم في الولايات المتحدة الأمريكية والنتائج التي تم تحقيقها في تنظيم المؤسسة خصوصا تلك المرتبطة بالنشاط الإقتصادي. كما أن تطبيقات العلوم الإنسانية على التنظيمات وإن إنطلقت من فكرة الإنسان العقلاني، المتقلي والمصدر للمعلومات والمثاثر بالمحفزات الخارجية، حولت وجهة الدراسات للبحث عن أنجع السبل لتحقيق المردودية والفاعلية والإنجازات والإنتاجية بحيث قزم لا إراديا الأبعاد الجوهرية للحياة الإنسانية، وهذا ما حول تلك الإهتمامات العلمية بالتنظيمات حسب وجهة نظرنا إلى مجرد آليات مراقبة لها طغى عليها البعد الإقتصادي وحولت حياة عمال التنظيم وموظفيه ونخبه والمتعاملين معه إلى شيء مسكوت عنه.

وفي خضم هذا الإهتمام بالتنظيمات والمؤسسات جاءت الأنثروبولوجيا بتلك النظرة المتمحورة حول الخبرة الإنسانية داخل تلك التنظيمات، إذا إنطلقت من أولوية الدور الإنساني في صنع التنظيم بدل التركيز على هذا الأخير، فأعادت بذلك للإنسان خصوصيته البشرية وقدمت مستويات تحليل عديدة جعلت من التنظيمات فضاءات إنسانية تشكل حقل دراسات مفضلة للأنثروبولوجيا الجديدة المراد بناء صرحها العلمي الجديد: أنثروبولوجيا التنظيمات التي ليست بعيدة عن فكر "مارسيل موس" الذي عمل على وضع نظام يفسر الترابط بين الجوانب الجسمانية والفيزيولوجية والنفسية والسوسيولوجية للممارسات، ولا عن محاولات "جورج جيسدورف" Georges Gusdorf و"إدجار مران" Edgar Morin اللذان حاولا إعادة الإعتبار لوحدة العلوم الإنسانية.

إن مشروع علمي يحاول تجميع التراكم الخبراتي للعلوم الإنسانية وتطبيقه على ديناميكية التنظيمات خصوصا السياسية منها ليس أمرا سهلا أو هينا في عالم يسوده التخصص في كل مجالات الحياة، ناهيك عن التعقد الذي أصبح يطبع حياة الفرد والجماعة على حد سواء. لكن عزائنا العلمي تقدمه لنا أنثروبولوجيا التنظيمات المستوحاة في قسم هام من الأنثروبولوجيا السياسية التي درست السلطة من خلال فضاءات الإقليم والقرابة والثقافة، مما يسمح لنا بتوظيف مفاهيم تنظيم السلطة ومركزيتها ولا مركزيتها وآليات تجديد نخبها ودرجة التخصص في وظائفها وتمركزها وتوزعها.<sup>(1)</sup>

<sup>1</sup> تعرضنا لهذه المفاهيم في الفصل الأول من الباب الأول.

لهذا فأنثروبولوجيا التنظيمات تهتم بدراسة الحقيقة الإنسانية داخل التنظيمات أو بصورة أخرة فهم الفعل الإنساني بخصوصياته داخلها، والإلمام بالوحدة داخل التعدد في إطار عصرنة تتحاشى المقاربة الكلاسيكية القائمة على علاقة الفرد بالمجتمع، النظام واللانظام، التبعية والاستقلال، التضامن والتنافس، البنية والتاريخ. فجمع ما هو مختلف وخصوصي دون إغفال دور الفاعل وتراكماته الخبراتية ورمزيته في إطار سياقات سويوتاريخية محددة تعيد الإعتبار لدراسة التنظيمات الإنسانية في حضور الإنسان إن جاز لنا التعبير بذلك.<sup>(1)</sup>

وتلجأ أنثروبولوجيا التنظيمات إلى تسع مسلمات أساسية تطبقها في دراستها للأحزاب السياسية كتتنظيمات إنسانية حديثة وذلك على مستويات خمس هي: مستوى الفرد، ومستوى العلاقات، ومستوى المنظومة ومستوى المجتمع والعالم آخيرا.

#### المطلب الثاني: الحزب السياسي كتتنظيم ومؤسسة :

إن العودة إلى تعريف الحزب السياسي تسمح لنا بإستحضار عناصره الأساسية التي تجعل منه ذلك التنظيم الذي يجمع مجموعة من الناس حول إنتماء واحد اجتماعي أو إقتصادي أو فكري، فهو إجتماعي لإرتباط مجموعة من الأفراد برابط حزبي وهو إقتصادي لكونه قد يعبر عن مصالح طبقة وهو فكري لكونه قد يعبر عن ارتباط مذهبي (أيديولوجي). وعليه يصعب فهم الحزب من خلال التحليل السياسي لبرنامجهم وعقيدته الأيديولوجية والنتائج التي حققها ما لم يستحضر ذلك التحليل الحقيقة الإنسانية في الحزب كتتنظيم. تلك الحقيقة التي تجعل الأنثروبولوجي يعامله ككائن له تفاعلاته التي تترجم إلى ممارسات في الحقل السياسي، ممارسات ليست بالضرورة نتاج فنانة أيديولوجية بقدر ما قد ترتبط بطبيعة العلاقات السائدة فيه بين مناضليه ونخبه والعلاقات التي يربطها هؤلاء وأولاء مع المحيط الخارجي. وهنا يأتي دور أنثروبولوجيا التنظيمات التي تسمح بالتعامل مع الحزب السياسي بمقاربتها الخاصة القائمة على أساس إحترام إنسانية الإنسان، تعامل يغير تلك النظرة للحزب على أساس أنه هيكل ومؤسسة على مستويات تقوم على برنامج أو أيديولوجيا، وجعلت عملية الإتصال فيها آلية ميكانيكية بعيدة نوعا ما عن الحقيقة الإنسانية. فالمقاربة الأنثروبولوجية التي نريدها للظاهرة

<sup>1</sup> Marc Abélès, « pour une anthropologie des institutions », **L'homme** 135, Paris, 1995, p 68

الحزبية تنطلق من تسع مسلمات أساسية متعلقة أولاً بالإنسان (العضو أو المناضل أو الزعيم الحزبي) والكيفية المثلى لدراسته داخل المجموعة المنظمة (الحزب).

المسلمة الأولى ذات طبيعة إستمولوجية مرتبطة بالعلاقة بين الفعل والمعرفة الإنسانية، والتي تحيلنا إلى المنهج الذي تبنى عليه مواضيع الدراسة والطريقة التي نتناول بها العلاقة بين الموضوع والفاعل والتفاعلات الناتجة عن مجموع الفاعلين. هذه النظرة التي جعلت التاريخ والفلسفة ومختلف العلوم الحديثة الأخرى تعيد النظر في موقعة العلم. إنها القطيعة بين الذاتية الإنسانية وموضوعية العلم، مع ما ينتج عنه من آثار على العلوم الإنسانية عامة وتلك التي تهتم بالتنظيمات خاصة.

إن تطبيق هذه المسلمة على الأحزاب السياسية يفتح أعيننا على أننا موضوع البحث ذاته بشخصانيته وتفاعلاته، ويدفعنا إلى النظر إلى الفرد (المناضل) كجزء من التنظيم من الداخل والخارج بنفس النظرة العلمية. فالإستجابة للثنائية الشرطية هذه تسمح بالنقل الأمين للأفعال والسلوكات داخل الحزب كتتظيم، كما أن تعويض الكم الذي قدمته الدراسات السوسولوجية والسياسية بالكيف الذي تحققه الأنثروبولوجيا الذي يسمح بتحليل العناصر الذاتية والموضوعية لذات التنظيم، وبالتالي فهم المعنى الذي يعطيه المناضل لممارساته، أفعاله وأقواله وعلاقاته داخل الحزب ومحاولة التأكد من ردود فعلهم على الدراسة. إن في ذلك مادة خام لرد الإعتبار للفرد/ المناضل داخل الحزب/ التنظيم في الحقل السياسي خصوصاً، تترجمها سلوكات الجزائريين المنخرطين في العمل الحزبي والتي تعكس تأثير البيئة الإجتماعية والولاءات الأولية والمصالح المادية على الخيارات السياسية لهم، وهذا ما قد يشكل آلية تفسير للتجوال السياسي الذس تعرفه الجزائر خصوصاً عند إقتراب الإستحقاقات الإنتخابية.

المسلمة الثانية متعلقة بالطابع الفريد والجنسي للإنسان، وبغض النظر عن تنوع العلوم التي تناولته، يبقى الإنسان يمثل ذلك الجنس (الكائن الحي) الفريد من نوعه، يمثل كلا واحداً متفاعلاً (النواحي الفيزيولوجية مع النفسية مع العقلية) ويحمل في ذاته الشكل الكلي للإنسانية بخصوصياتها التي تبعث في أشكال مختلفة: رجل أو امرأة، طفل أو راشد، أبيض أو أسود، زوج أو صديق، موظف أو إطار، عامل أو فلاح، مناضل أو قائد. وتتحول دراسة الفعل الإنساني في التنظيمات إلى مغامرة تشيد بتلك الثنائية. ثنائية تذكر بتناغم المتناقضات الوارد عند "ج. دوران".<sup>(1)</sup>

<sup>1</sup> جيلبير دوران، مرجع سابق الذكر، ص 326

المسلمة الثالثة تمثلها ثنائية أخرى أين يمثل الفعل والفكر الوجهان لعملية الإنسان، إذ أنه عن طريق اللغة والفكر استطاع الإنسان أن يحول ويغير حقيقته وواقعه، إن هذا الجانب الفكري يبقى مرتبطا إرتباطا إجباريا ووثيق بالفعل الإنساني والتراكم الخبراتي الناجم عن الأفعال (عملية تحويل الفكرة إلى فعل). ودراسة الممارسات الإنسانية تبين لنا كيف يتمكن الفاعلين من بناء واقعهم من خلال ممارساتهم، أضف إلى ذلك أنه في كل نظام اجتماعي نجد أن الفرد يتمتع بهامش من الإستقلالية تعكس درجة الحرية التي يتمتع بها داخل إطار محدد (وليكن الحزب) مقابل دفع ثمننا لذلك على المستوى الإجتماعي، لذلك فإن عالم التنظيمات يشكل حقلًا خصبا لملاحظة هذه الذاتية في الفعل وذلك النشاط في الفكر. وهذا يعني في حالة الأحزاب عدم إعتبار المناضل بالضرورة ملزما بخط حزبه حتى وإن كان تواجهه فيه منذ سنين طويلة.

وتطبيق ذلك على الحزب السياسي في الدراسة الأنثروبولوجية يعني أيضا تناوله كوحدة اجتماعية يشكل فيها الفرد ويترجم الذات الإنسانية بتناقضاتها، لذلك لا يمكن تفسير سلوكياته فقط إنطلاقا من القناعة الأيديولوجية ولكن تأخذ الثنائية الشرطية كنمط للتحليل في هذه الحالة.

أما المسلمة الرابعة فهي مرتبطة بالخصوصية اللغوية للإنسان، ولما كانت اللسانيات تعتبر أن اللغة في حد ذاتها كائن حي فإننا نستحضر عالم الخطابات السياسية والبرامج الحزبية والإتصال السياسي. فعن طريق تلك القدرة اللغوية تحول العالم الداخلي والخارجي للفرد والتنظيم على حد سواء، تحول يمكننا من بلوغ التفسيرات والرموز، وإستكشاف تلك القدرة اللغوية في إطار التنظيمات الضرورية لفهم السلوكات والأفعال والقرارات في الأحزاب، لكن لا يجب أن ننسى أن "الكلمة" هي: المصيدة، الحيلة، المحنة والإختبار. فدراسة الخطاب السياسي في إطار الفعل والعمل السياسيين ودراسة الفكر السياسي والإنتماء السياسي تبين لنا أن فعل الإتصال لا يجب حصر أهميته كما تعودت على فعله الكثير من التنظيمات فقط في اللوائح والبيانات التي تجعل من الإتصال آلية ميكانيكية بعيدة عن الحقيقة الإنسانية. فعلى سبيل المثال لا تكفي العلوم السياسية ولا السوسولوجيا لتفسير المفردات التي أصبحت تستعمل في الحقل السياسي الجزائري مثل: التجوال السياسي، شركة قادرة، حزب الشكارة، المعروفة، الحركة التصحيحية، التقويمية وغيرها.



°يمثل الفضاء الزماني والمكاني المسلمة الخامسة التي تعتمدها أنثروبولوجيا التنظيمات وتطبقها على الأحزاب السياسية، فكل إنسان مرتبط بمكان وزمان تواجهه اللذان يشكلان خريطة الشخصية والاجتماعية في نفس الوقت، فالمكان يصنع الذات والجماعة، إنه حافظ البقاء الإنساني وحياته النفسية، ولكنه أيضا مكان إجتماعي وحقل يبني ويعاد بناء التفاعلات فيه، وأي إصلاح أو تغيير وإن كان ضروريا إلا أنه يبقى عرضة للفشل، إن في ذلك تحد ورهان. إنه رهان في الحزب كتنظيم لأن كل فاعل فيه يحاول بسط يده عليه حسب قدراته وعلاقاته بلعبة "الأقلمة" وعلاقات السلطة. وهو تحد على مستوى كون الحقل السياسي يفتح خيارات متعددة (حالة التعددية السياسية) ترجمت إلى أفعال وحولت إلى واقع معاش.

كما أن العامل المكاني مرتبط بالضرورة بالزمان، زمن الواقع البيولوجي والنفسى والاجتماعي الذي يشكل الأفعال الفردية والجماعية، ونلاحظ أن هذا مغاير لتلك النظرة الكلاسيكية للتنظيمات التي كانت تركز عليه كمتغير كمي فقط ومورد نستغله (ثقافة تسيير الوقت Gestion du temps)، إنه الأخذ بعين الاعتبار للجوانب الأكثر ذاتية وتتمين لمعيار الكيف الإجتماعي.

° تتمثل المسلمة السادسة في الحياة النفسية: فالسلوك الإنساني لا يمكن حصره فقط في تلك الجوانب الخارجية التي يمكن ملاحظتها، لكن هنالك الشعور والإحساس الذي لا يمكن لمسه إلا من خلال طبيعة العلاقات التي يربطها مع الآخر وكذا تمظهراتها، والتي لا يفهم كنهها سوى علم النفس التحليلي، علاقات يجيد الإنسان نسجها من خلال ميكانيزمات نفسية معقدة تريد أن يبحث كل فرد على أن يكون وجوده معترفا به.

إن الرابط الإجتماعي يظهر كأنه رابط درامي لأنه يفتح أعيننا على حقيقة أكيدة هي أن الآخر (الآخرين) موجود، موجود ليس كوسيلة لتحقيق رغباتنا، بل من الممكن أن يرفضنا بدل قبولنا، إنه تماثل الإرادات وتقابل لا يضع نرجسية الذات في خطر. لكن يبقى ذلك الآخر رغم كل شيء ضروري للذات. وعليه فإذا كانت التنظيمات هي الأماكن التي يتم فيها ربط العلاقات، فإنها أيضا حقل خصب أين يمكننا أن نلاحظ هذه الديناميكية النفسية، ديناميكية الفرد والتنظيم، ديناميكية تحمل الألام والصعوبات للبعض، واللذة بالنسبة للبعض الآخر.

إن التفتح على هذا الواقع النفسي لأعضاء التنظيم يسمح لنا بلمس وقائع غالباً مسكوتاً عنها إن لم يكن ينظر إليها بشيء من الشك وريبة. ومن بين هذه الوقائع الولاءات الأولية<sup>(1)</sup> التي تبقى فاعلة في المجتمع الجزائري المحلي مثل القبلية والعروشية والجهوية، فهي واقع الذات الجزائرية الممزقة التي فقدت الثقة في الدولة الممثلة للولاء الفوقي بفعل إخفاقها ولكن أيضاً بفعل إستشراء ثقافة الفساد على جميع المستويات، ووجدت في الولاء الأولي الحصن المنيع الذي يقدم لها الدعم والحماية حتى وإن كانت معنوية ونفسية.

° إن "الأخر" يشكل عنوان المسلمة السابعة والذي قد يكون المثل (حالة الاب) الداعم أو الخصم أو حتى القابض bouc émissaire فكل فرد يبني نفسه من خلال علاقاته مع الآخرين، ومن خلال هذه العلاقات قد يكتشف أنه مختلف، هذا الإختلاف/ الإكتشاف قد يحمل السعادة ولكنه قد يحمل الآلام وخيبة الأمل. ودخول المرأة للمعترك الإنتخابي في ظل التعددية قد يحمل سعادة الإفتتاح، لكنه قد يحمل خيبة الأمل والآلام بالنسبة للمحافظين في المجتمع أو الحزب.

° المسلمة الثامنة: البعد الرمزي la dimension symbolique: إن الإنسان الصانع والمنتج للرموز من خلال استعمال اللغة ينفرد عن باقي الكائنات بهذه الوظيفة، فقدرتة على ترميز وترجمة وتمثيل الواقع المحيط به هي القاعدة الأساسية للثقافة.

إن مفاهيم مثل الثقافة والرموز والطقوس والتي كانت متروكة للحقل الكلاسيكي الأنثروبولوجي والسوسيولوجي والأثنولوجي تغزو الآن عالم المنظمات، لذلك كان من الطبيعي أن يكون الحزب السياسي كمنظمة لنفسه ذات ثقافية ورمزية وطقوسية.

° المسلمة التاسعة: البعد الأخلاقي la dimension éthique: إن العلاقات الاجتماعية التي تنشأ داخل المنظمة تقوم على قيم ظاهرية وأخرى ضمنية تساهم في تحديد القواعد مصدر السلوكات والأحكام، بل قل لا تخرج أي علاقات إنسانية عن هذه القاعدة. لذلك كان من المفروض أن لا تخرج الأحزاب السياسية عن هذه القاعدة، لكننا نلاحظ أن الحياة السياسية المعاصرة تميل إلى تحويلها من البعد الأخلاقي الذي من المفروض أن يحكمها إلى آلية إقتصادية أو ما نسميه بالفرنسية

<sup>1</sup> غسان علي النيازى النقل، المجتمع العشائري: قضايا ومشكلات، (الأردن: دار الكندي للنشر والتوزيع، 1999) ص

L'économisation des partis politiques ويأخذ ذلك أبعاد خطيرة في الدول التي بدأت تعرف التحول الديمقراطي أين نسجل إنزلاقات تحيل إلى ظاهرة الفساد الحزبي، أي عندما تسلع الظاهرة الحزبية فتصبح مراكز الترشيح بمقابل مالي ويسلع الصوت الانتخابي بدل الإعتماد على الإقناع والانتفاء الأيديولوجي. في هذه الحالة لا تعدو المنظمة/ الحزب أن تكون مصدر من مصادر تبادل الهبات والعطايا وجزء من سوق سوداء سياسية بعيدة كل البعد عن الوازع الأخلاقي الذي تقتضيه الممارسة السياسية الشريفة.

### المطلب الثالث: الحزب السياسي مجموعة إنسانية:

صحيح أن البحوث السياسية والقانونية والسوسولوجية قد أسهبت في دراسة الظاهرة الحزبية لكنها في الكثير من الأحيان لم تعر جانبها الإنساني كل الإهتمام الذي يجعل من الحزب السياسي وحدة إنسانية قبل كل شيء، وحدة لها بعدها الفكري صحيح من خلال خطه السياسي والأيديولوجي والبرنامج الذي يقترحه على المجتمع السياسي، لكن الأهم ما فيها أنها وحدة إجتماعية حتى وإن لم تكن متجانسة، يحكم الفعل فيها مجموعة العلاقات الإنسانية التي تربط أعضائه، علاقات إن كانت في الديمقراطيات الغربية الأوروبية والأمريكية قائمة على الإلتحام الأيديولوجي (العصبية السياسية والأيديولوجية) أين يمثل عالم الأفكار الفضاء الأساسي للتنافس، فإنها في الدول حديثة التوجه الديمقراطي مثل الجزائر تعتمد أكثر على عالم المادي تنماهى فيه العصبية الإجتماعية بالعصبية الإقتصادية.

لذلك فإن التعامل مع الحزب السياسي من خلال هذا المعيار الأيديولوجي لا يمكن إلا أن يعطينا صورة خاطئة عن ماهية السلوكات والممارسات السائدة في الحقل السياسي، ونحن عندما نقول هذا فإننا لا نقلل من أهمية المعيار الأيديولوجي في تبلور الظاهرة الحزبية ولكننا ننطلق من فكرة أن الحزب قبل أن يكون برنامجا وأيديولوجيا، فهو مجموعة إنسانية في فضاء زمني ومكاني محدد بذاته يسبح في محيط إجتماعي ببنائه الخاص وسماته الثقافية، أين تلعب التنشئة الإجتماعية دورا أوليا في صنع الإنسان/ المناضل الحزبي.

فالحزب يقوم على نفس الهرمية التي تعرفها العائلة والتي تترجم هرمية المجتمع، إذ أنه من الناحية الإدارية يكارس فعل السلم الإداري تحت غطاء سياسي والذي نجده في أي مؤسسة بغض النظر عن

طابعها، ذلك السلم الذي تحوله الممارسات إلى هيكل شكلي لا يلبث أن يعجز عن أداء مهامه أمام الهرمية التي تعرفها العلاقات الاجتماعية بين أعضائه، وتتحول الهرمية بينهم من تأويل مؤسسي إلى مستويات إستعمال وممارسة السلطة خصوصا في الدول الحديثة التوجه الديمقراطي مثل الجزائر.

إن الحزب كتنظيم هو نتاج إنساني لذلك لا يجب أن نحدو في المقاربة الأنثروبولوجية نفس حذو العلوم السياسية بالإكتفاء بالطرح المؤسسي الأيديولوجي، فالأنثروبولوجيا تعلمنا أن نأخذ بعين الإعتبار أبعاد كثيرة مثل البعد النفسي والرمزي والأخلاقي واللغوي مع ما يرافق ذلك من إجراءات طقسية، وتسمح لنا بإكتشاف الحقيقة الإنسانية في الظاهرة الحزبية والبارزة على مستويات خمس: الفرد، العلاقات، التنظيم، المجتمع، العالم. وتعكس الممارسات السائدة والمستقرة في الحقل السياسي عموما والحزبي خصوصا وموقعة هذه المستويات. مع العلم أن إعطاء الأولوية لمستوى معين من هذه المستويات في عملية الموقعة لا يعني بالضرورة تصنيف الحزب في خانة محددة.

كما أن الأنثروبولوجيا علمتنا أن الإنسان يشكل واقعه من خلال مواد قديمة وأخرى حديثة، فهو لا يتخلى عن الجوانب التقليدية في حياته الاجتماعية والنفسية والأخلاقية والدينية، حيث يلعب المقدس والإقليمي والقرابي الدور الإنساني الفطري المنوط به، لكنه بحكم عصرنة الحياة يوظف مواد حديثة تحملها أدوات التحديث السياسي. فيتحول التناقض الظاهري بين الحداثة والتقليد إلى تعايش بينهما يصنع الذات الإنسانية التي تريد الحفاظ على البقاء فتتبنى التطور لكن تتشبث بما يحدد هويتها.

إن هذه النظرة الإنسانية للظاهرة الحزبية البعيدة عن التصنيفات السياسية الأيديولوجية قد تشكل آلية لتفسير الكثير من السلوكات والممارسة والتعبير السياسية مثل توالد الأحزاب أو التجوال السياسي أو الزبونية الحزبية، ظواهر تفرغ التحول الديمقراطي من روحه الحقيقية، وتفسر تحول المنافسة السياسية في اللعبة الانتخابية التي تمارسها الأحزاب إلى منافسة يلعب فيها المعطى الأنثروبولوجي الدور المحوري، وتصبح منافسة قائمة على الولاءات الأولية والإقليمية والجهوية يوظف فيها المقدس والتقليدي أكثر مما توظف فيها أدوات التسويق السياسي الحديث، وتكون فيها شبكة العلاقات الرابط الدرامي للبرامج والأيديولوجيا، لذلك لا يمكننا إلا أن نقول أن التعامل مع الحزب السياسي يجب أن يكون أولا إنسانيا (أي ينطلق من الحقيقة الإنسانية) قبل أن يكون حقوقيا مؤسسيا إذا أردنا أن نلم بالظاهرة ونفهم انعكاساتها على الطموح السياسي.

المبحث الخامس: الأحزاب السياسية في الجزائر:

إن التعددية السياسية التي تجسدها التعددية الحزبية ليست مولودا جديدا مرتبط بالإصلاح السياسي الذي قام به النظام الجزائري سنة 1989 وبروز أحزاب سياسية متباينة المشارب ليس وليد عقيدة التسعينات من القرن الماضي، بل إرتبطت بتاريخ المقاومة السياسية للإستعمار الفرنسي. فبعد فشل المقاومة القبلية لفرنسا إتجهت شريحة من الجزائريين للعمل السياسي الحزبي لتحقيق أكبر قدر من الحقوق المدنية والسياسية لمن كانوا يسمون "الأهالي".<sup>(1)</sup>

وفي هذا الصدد يذهب "جون كلود فاتان" إلى القول بإمتداد جذور التعدد السياسي في شكله الحديث إلى نهاية القرن 19م،<sup>(2)</sup> بينما يرى "روبير أجيرون" إلى أن نشأتها تعود إلى ثلاثينيات القرن العشرين<sup>(3)</sup> ليقارب رأي "روجي لوتران" الذي قال أن الجزائر لم تأت إلى الحياة السياسية المعاصرة إلا بعد سنة 1939م لكونها تجهل معنى الشعور الوطني،<sup>(4)</sup> حتى وإن كنا نتحفظ على تبريره، ولكن ولأسباب عديدة نكتفي بالقول بتنامي الحركة السياسية الوطنية وتنوع مطالبها السياسية وبالتالي برامجها بين الأندماحيين والوطنيين خصوصا بعد أحداث 08 ماي 1945 التي عرفت بها بعض الحواضر الجزائريين والتي أكدت أنذاك للنخبة السياسية الجزائرية تبخر وعود فرنسا وسجل الإستعمار في الذاكرة الجزائرية القمع والعنف الذي يتلقاه كل مطالب بالحرية (والديمقراطية) وحق الإختلاف وتكوين الذات الخاصة. وهنا لا بد لنا أن نشير إلى أن تنامي المشهد التعددي يظهره الدور الوطني لحزب الشعب بالدرجة الأولى والدور الإصلاحى المحافظ على الذات الجزائرية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بالإضافة إلى ظهور أحزاب سياسية أخرى كان لها تأثير على الحياة السياسية أنذاك مثل الفيدرالية الشيوعية الجزائرية، فدرالية نواب مسلمي الجزائر وغيرها.

بينما يخالف كل من "محمد حربي"<sup>(5)</sup> و"مصطفى الأشرف"<sup>(1)</sup> آراء المؤرخين الفرنسيين إذ يرجع ظهور الحركة السياسية والتعدد الحزبي إلى تاريخ نشأة نجم شمال أفريقيا، وإعتبار أن المطالبة

<sup>1</sup> Radouane Ainad Tabet, **le 8 mai 1945 en Algérie**, Alger, OPU, 1985, p 13

<sup>2</sup> Claude Vatin, **l'Algérie politique ; histoire et société**, France, éditions Colin, 1974, p 156

<sup>3</sup> شارل روبر أجيرون، تاريخ الجزائر المعاصرة، ترجمة عيسى عصفور، (بيروت: منشورات عويدات، 1982) ص

<sup>4</sup> Le Tourneau, R, **évolution politique de l'Algérie du nord musulman (1920-1961)**, France, éditions A, colin, 1982, p 311

<sup>5</sup> Mohamed Harbi, **la guerre commence en Algérie**, éditions complexe, 1984, p 135

بالإستقلال مؤشر عن تنامي الحس الوطني وتبني للتعددية السياسية ومقياسا لها. ويشير كل منهما إلى أهمية الدور الذي لعبه حزب الشعب الجزائري وعمله الدائب على إقناع الجزائريين بمطالبه الوطنية، رغم الفقر الأيديولوجي الذي كان يعاني منه مما سهل إقترابه من التشكيلات الأخرى، حتى وإن برر ذلك برغبته الجامحة في أن يكون تشكيلة كل الجزائريين،<sup>(2)</sup> وأنه يمثل صفة المعبر الحقيقي والفعلي والوحيد لإرادة الشعب بمختلف فئاته وشرائحه وهذا على عكس نجم شمال أفريقيا الذي كان ذا طبيعة بروليتارية ناجمة عن إنتماء مؤسسيه وأعضائه إلى الطبقة العاملة في فرنسا وقدماء الجنود المسرحون والعصاميين القاطنين بفرنسا<sup>(3)</sup> وإحتكاكهم هنالك بالتيار اليساري الفرنسي ناهيك عن جمعه ضمن أعضائه لمغاربة وتونسيون. والملاحظ ذلك الإنتقال لهذه الصفة الرمز إلى جبهة التحرير الوطني بعد الإستقلال.

وهنا لابد لنا أن ننتبه للبعد الأنتروبولوجي للحركة السياسية في تلك الفترة والمرتبط بأصول الطبقة السياسية الجزائرية آنذاك، إذ أن الحركة السياسية وإن كانت تريد التعبير عن الإرادة الشعبية لجميع الجزائريين إلا أننا نسجل تمركزها في المدن الجزائرية التي كان يسيطر عليها المعمرين في الوقت الذي كانت الغالبية من الجزائريين متمركزة في الأرياف هذا من جهة، ومن جهة ثانية نسجل الأصول البورجوازية التجارية أو الفلاحية لأغلبية النخبة السياسية الجزائرية، نخبة إحتكت بالمعمرين وبالمدرسة الفرنسية وبالتالي الثقافة الغربية، إذا استثنينا مؤسسي وأعضاء جمعية العلماء المسلمين الذين تلقوا تكويننا دينيا إما في جامع الزيتونة أو الأزهر الشريف، هذه النخبة كانت تمثل قلة بالمقارنة مع غالبية الجزائريين المهمشين والأميين والفقراء. ومن هنا بدأت ملحمة المتناقضات في الحياة السياسية للجزائريين بين وطنيين أغلبهم ذوو ثقافة مفرنسة ووطنيين إصلاحيين ذوو ثقافة عربية إسلامية، وهذا ما قد يشكل تفسير لتلك القطاعية والإنقسامية للنخب الجزائرية بعد بناء الدولة الوطنية. ولعل ابتعاد حزب الشعب الجزائري عن الأيديولوجية العمالية يجسده خطابه الراض للطبقية تحت شعار "لا صراع أجناس ولا صراع طبقات" مما يوحي بكون نخبه جزءا من هذا الشعب غير القابل

<sup>2</sup> محفوظ قداش، الجزائر في التاريخ، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1987) ص 53-54

<sup>3</sup> الأمين شريط، التعددية الحزبية في تجربة الحركة الوطنية، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1998) ص 11-

للتقسيم والتجزئة وقد ترك ذلك أيضا امتداد في الثقافة السياسية للمجتمع فيما بعد وكان أحد الأسباب الرئيسية التي وقفت عائقا أمام المد الأيديولوجي الإشتراكي، ويعتبر البعض أن هذا الموقف بلورة لأيديولوجية حزبية جماهيرية استمرت إلى غاية ميثاق 1986م.

والدارس لتيارات الحركة الوطنية يجد سهولة كبيرة في لمس الظاهرة التعددية من خلال التضارب الواضح بين مختلف التشكيلات السياسية والذي يبقى وثيق الصلة بالعلاقة مع المستعمر، ثم على المستوى القومي والثقافي الذي لا يمكن إغفاله بأي حال من الأحوال، وقد كان لهذا التباين دوره في إرساء قواعد بعض الأحزاب وتهديد وجود أخرى وجدت نفسها مجبرة على تغيير خطها السياسي.<sup>(1)</sup> وقد لعب عاملان ثقافيين الدور الأساسي كمرتكزان للحركة السياسية الجزائرية والممثلان في اللغة والدين، إذ يقول "أبو القاسم سعد الله" في هذا الصدد: "يعتقد البعض أن هذه القضية -قضية اللغة والدين- وليدة النهضة السياسية أو الحركة الإصلاحية أو حتى وليدة الإستقلال، والواقع أنها قديمة قدم الإستعمار في بلدنا، ذلك أن الإصطدام الثقافي أخذ شكلا رسميا واضحا منذ 1943 على يد المفتي المالكي "مصطفى بن الكبايطي" الذي رفع شعارا مبكرا حول الثقافة الوطنية وهو إستقلال الدين الإسلامي عن فرنسا وتعريب التعليم في الجزائر، قبل أن ترفعه الحركة الوطنية الجديدة بأكثر من سبعين سنة"<sup>(2)</sup> عاملان صنعا التعددية وما زالوا يصنعانها، إذا مثل مرتكز الإلتقاء بين مختلف التيارات السياسية حتى تلك الإندماجية التي لم تعترف بالهوية الجزائرية لكنها تشبثت بالهوية اللغوية والدينية.

ويوعز لنا بعض الباحثين بالبعد الأنثروبولوجي دون قصد<sup>(3)</sup> عند تناولهم لذلك التقصير في الإهتمام بتقصي أبعاد الولاءات الجزئية (الأولية) في المجتمع الجزائري، بحيث لاحظوا أن تتبع تشكلا تها ومستوياتها إتسم بالجانبية أحيانا والحظر أحيانا أخرى خصوصا ما تعلق منها بالتعبير السياسي، وكان يجب إنتظار إجتياح الحركات وتيارات إجتماعية مع نهاية الثمانينيات من القرن الماضي والتي ولدت ضروبا من الصراع عجز الواقع الجزائري عن إستيعابها. وقد دخلت هذه الظروف الجديدة في تناقض عميق مع الواقع القديم (واقع الأحادية) نتج عنه في النهاية واقع جديد مغاير حتى وإن كان يجمع بين

<sup>1</sup> رابح كمال لعروسي، المشاركة السياسية وتجربة التعددية الحزبية في الجزائر، (الجزائر: منشورات قرطبة، 2007)

ص 21

<sup>2</sup> أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق الذكر، ص 16

<sup>1</sup> إسماعيل قيوة وآخرون، مرجع سابق الذكر، ص 200

خصائص القديم والجديد بحيث ينطبق عليها تحليل "أحمد زايد"،<sup>(1)</sup> إنه واقع التعددية الحزبية ومرافقه الإقتصادي الممثل في التحول نحو إقتصاد السوق، وهنا يجب أن نسجل تأجج الولاءات الثقافية والقبلية والجهوية مع ما صاحبه من عنف بشتى الصور.

نرى أنه من الضروري منهجيا قبل أن نتحدث عن الأحزاب السياسية في عهد التعددية بالجزائر أن نستعيد العهد الأول من نظام الحكم للدولة الوطنية، لما تركه من ترسبات تظهر على مستوى الممارسة وحركية الحقل السياسي على جزائر الألفية الثالثة. كما أن تبلور الحركات الإجتماعية المختلفة في الجزائر (على غرار الكثير من الدول العربية) لا يمكن فهم دوره ومكانته دون الرجوع إلى المرحلة الأولى من بناء الدولة الوطنية التي أختير خلالها نظام الأحادية الحزبية المعتمد على حزب طلائعي جماهيري يرتكز على الشرعية الثورية من منطلق كونه سليل جيش التحرير مع كل ما يحمل ذلك من مخيال يعيد إنتاج فضيلة العنف والإستحواذ ليس فقط على مواقع السلطة الرمزية بل والمادية مع تسجيل الملاحظات التالية:

-إن جبهة التحرير لم تكن حزبا سياسيا بالمعنى المتعارف عليه، بل كانت جبهة ظرفية تجمع جميع القوى "الوطنية" هدفها في البداية كان تحقيق الإستقلال ثم أخذت النخبة بالنظام الإشتراكي الذي إعتد عليها فحملت شعار الحزب الطلائعي الثوري.<sup>(2)</sup>

-سيطرة جبهة التحرير الوطني على المنظمات الجماهيرية التي أنشأتها على غرار الشبيبة الجزائرية والإتحاد النسائي وإتحاد الفلاحين فيما أصبح يعرف فيما بعد بمؤسسات المجتمع المدني، إلى درجة أنه يمكننا القول أن الهدف الأساسي من إنشائها كان تعبويًا بالدرجة الأولى وبدرجة أقل تدعيم الشرعية الثورية بشرعية شعبية.<sup>(3)</sup>

-إن الدور الذي لعبته الجبهة في السنوات الأولى من بناء الدولة الوطنية كان محدودا إلى درجة يمكن إعتبارها أنذاك مجرد جهاز إداري إضافي في يد السلطة، لكن هذا الدور بدأ يتعاضم إلى حد أننا أصبحنا نتحدث عن الحزب/ الدولة، وهنا تحضرنا المادة 120 من قانونه الداخلي التي سنت في

<sup>2</sup> أحمد زايد، علم الإجتماع بين الإتجاهات الكلاسيكية والنقدية، سلسلة علم الإجتماع المعاصر، (القاهرة: دار المعارف، 1981) ص 211

<sup>1</sup> سعيد بوشعير، النظام السياسي في الجزائر، (الجزائر: دار الهدى، 1993) ص 38

<sup>3</sup> Madjid Benchikh, Algérie ; Un système politique militarisé, France, L'Hamattan, 1998, p 51



الثمانينات والقاضية بحصر وظائف السامية في مؤسسات وهيكل الدولة الجزائرية على مناضلي حزب جبهة التحرير.

-عرفت فترة تطبيق الأحادية فقرا أيديولوجيا وسياسيا على الساحة الوطنية ناجم عن خطاب رسمي يقول بالديمقراطية<sup>(1)</sup> وإنعدام الإعراف الرسمي بالمعارضة بل وإعتبارها ضد الوطنية (جبهة القوى الإشتراكية)، ناهيك عن ملاحقة شخصيات جزائرية تاريخية حتى في الخارج (خيدر ومحمد بوضياف على سبيل المثال)، ولكن أكثر من ذلك طبيعة التركيبية الإجتماعية للجبهة التي وإن كانت نخبها على المستوى المركزي مكونة من المتعلمين والمتقنين إلا أن قاعدتها النضالية شكلها الفلاحين والعمال الذي كانت الأمية متفشية بينهم، وهذا ما منع من تبلور ثقافة النضال السياسي (التي سماها العلامة "ابن خلدون" بالممانعة والمغالبة) لدى الغالبية من الجزائريين. لكن نعود دائما ونقول أن ذلك لم يمنع من بروز معارضة سياسية مثلتها شخصيات تاريخية وإصلاحية لجأت للعمل السري داخل الجزائر وخارجها وبشتى الوسائل التي كانت متاحة لها سواء سلمية أو عنيفة.<sup>(2)</sup>

وقد إستمر هذا الإرث الحزبي في جزائر التعددية بل وأصبح سمة للممارسات الحزبية نكتشفها من خلال الخصائص البنوية للأحزاب في جزائر التعددية.

### المطلب الأول: خصائص الأحزاب السياسية في الجزائر:

تناولت الكثير من الدراسات السياسية الظاهرة الحزبية من الناحية القانونية والسياسية، وأشارت في معرض تناولها للجوانب القانونية التي مست المقاربة الدستورية ولاحظت أن الدستور القديم تأكيدا للأحادية كررت فيه كلمة الجبهة أو الحزب 26 مرة بينما في إشارة للإئفتاح السياسي لم ترد في دستور 1989، كما أن الدراسات السياسية ركزت على الجانب العقائدي الأيديولوجي لنظام الحكم. لكن الذي يهمننا هو البعد السوسيوأنثروبولوجي لظاهرة التعددية.

<sup>3</sup> أجاز بعض المفكرين أمثال "موور" الحديث عن ممارسة الديمقراطية في إطار حكم الحزب الواحد مشترطين عدم فهم الديمقراطية على نفس منوال السياق الغربي عامة والأمريكي خاصة، بل الإقتصار على فهمها على أنها ضمان الفرصة لكل الأفراد والمواطنين ليصبح الواحد منهم عضوا داخل الحزب. كما يؤهله للمشاركة الحزبية. وما يشدنا هو قرب هذه النظرة من مقاربتنا الأنثروبولوجية القائلة بالديمقراطية القبلية أو على الأقل ديمقراطية تأخذ بعين الإعتبار المعطى الأنثروبولوجي للمجتمع الجزائري.

<sup>2</sup> Ramdane Redjala, L'opposition en Algérie depuis 1962 (le PRS- CNDP- FFS), Alger, Rahma, 1991, p127

إن تحمس بعض جماعات الضغط والتيارات للتعددية برز مع الإستقلال وعرفته المرحلة التي سبقته لكن تحولها إلى أساس لنظام الحكم ودخولها مرحلة المشروعية إرتبط بالتحويلات التي سبق الإشارة إليها، مما يدفعنا إلى توضيح بعض السمات التي نراها ضرورية في البنية الحزبية الجزائرية:

-تفاوت الأحزاب السياسية التي ظهرت على الخريطة السياسية لجزائر التعددية بين الأحزاب القوية نسبيا والتي حاولت قدر الإمكان التمركز في مختلف الأقاليم الجزائرية مثل حزب جبهة التحرير الوطني، جبهة الإنقاذ الإسلامي (المنحلة) والتجمع الوطني الديمقراطي وحركة مجتمع السلم وحزب العمال بدرجة أقل، والأحزاب الصغيرة العديدة التأثير في الحقل السياسي إلى درجة أن البعض يشك في أنها متواجدة فقط للزينة السياسية وشاع عنها مصطلح الأحزاب المجهرية مثل حزب الشباب الديمقراطي وجبهة العدالة والتنمية وحركة الوطنيين الأحرار وحزب التجمع الجزائري والحركة الشعبية الجزائرية وإتحاد القوى الديمقراطية والإجتماعية وجبهة المستقبل وحزب الجيل الجديد وحركة الشبيبة والديمقراطية وحزب العدل والبيان والحركة الوطنية للأمل وحركة الإنفتاح وجبهة التغيير والحركة الوطنية من أجل الطبيعة والنمو وجبهة الجزائر الجديدة والحزب الجمهوري التقدمي وغيرهم. مما قد يدفع إلى التساؤل عن الأسباب والدوافع الحقيقية من وراء إنشائها، ودفع تيار إلى اعتبار أنها ولدت من رحم النظام بغية تفتيت القدرات السياسية، بينما إتجه تيار آخر إلى اعتبار أن تساهل السلطات في إنشاء الأحزاب خصوصا في المرحلة الأولى من التعددية، بالإضافة إلى تلك الإنتهازية السياسية التي جعلت بعض الجماعات ترى في إنشاء حزب سياسي وسيلتها إلى المشاركة في السلطة ولكن الأكثر من ذلك المشاركة في توزيع الموارد والخيرات، كان وراء ظاهرة "توالد الأحزاب".

-إن معظم الأحزاب السياسية المعتمدة في الجزائر حديثة النشأة والعهد بإستثناء حزب جبهة التحرير الوطني وبدرجة أقل جبهة القوى الإشتراكية، أو بمعنى آخر التيارين اليساري والديني اللذان إكتسبا بعض الخبرة السياسية من خلال معارضتهم السرية. وهذا ما يجيز لنا القول هيكلية وتنظيميا بأن الثقافة الحزبية التعددية في الجزائر لا زالت في طور التكوين، خصوصا إذا علمنا أن معظم الأحزاب الموجودة على الساحة تم إنشائها إما قبل الإستحقاقات الإنتخابية بفترة وجيزة أو جاءت إستجابة

لظروف معينة مثل حركة الوفاق الوطني والتجمع الوطني الديمقراطي والتجمع الوطني الجمهوري وحزب الشباب أو حزب عهد 54 وحزب الجيل الجديد والحزب الوطني الجزائري.

-لقد شكل نقد ومعارضة وقذف نظام الحكم وحزب جبهة التحرير الوطني جواد الطروادة بالنسبة للكثير من الأحزاب في البداية مثل الجبهة الإسلامية للإنقاذ وحزب العمال وحزب التجديد الجزائري والحركة من أجل الديمقراطية والتنمية والتجمع من أجل الديمقراطية والثقافة وجبهة القوى الاشتراكية... ولكن ذلك كان في بداية عملها السياسي ثم ما لبث أن إنكمش هذا التيار النقدي وأصبح يقتصر على بعض المناسبات التي تمس قضايا أساسية أو في المناسبات الانتخابية فقط، وأرجع الباحثين هذا الإنكماش إلى عملية الإحتواء التي قام بها النظام السياسي أو إلى ضعف القدرات السياسية للأحزاب وقلة خبرتها في العمل الحزبي بالإضافة إلى التناقضات الهيكلية في داخلها.

-وبالإطلاع على البرامج الحزبية للكثير من الأحزاب نلاحظ على أنها واكبت التحولات والتغيرات التي عرفها ويعرفها العالم، فتبنت التحولات الاقتصادية المتمركزة حول فكرة إقتصاد السوق، والتربوية التي تريد تشجيع المدارس والمعاهد الخاصة والعالمية وسعي بعضها إلى توطيد علاقاتها مع هيئات سياسية ومنظمات دولية بما في ذلك الأحزاب اليسارية مثل حزب العمال أو حركة مجتمع السلم.

-إلتقاء معظم الأحزاب وإشتراكها في باب الثوابت الأساسية على تلك المشكلة للهوية الجزائرية خصوصا الهوية العربية الإسلامية بإستثناء تلك التي جاءت تعبيراً عن مطالب ثقافية مثل التجمع من أجل الديمقراطية والثقافة. فمعظم الأحزاب ضمنت في برامجها هذا البعد الحضاري إلى غاية صدور القانون العضوي للأحزاب الذي حظر توظيف عناصر الهوية خصوصا ما تعلق منها بالدين الإسلامي حظرا واقعيا لم يتم إحترامه بالفعل من قبل تشكيلات سياسية واصلت مفصلة نشاطها حول العمل الدعوي والمؤسسات الدينية خصوصا الزوايا.

- من الناحية التنظيمية فإن معظم الأحزاب التي برزت على الساحة السياسية طبقت نفس الخط التنظيمي الهيكلي في بنيتها الذي أخذت به جبهة التحرير الوطني، مما يوحي بفقرها إلى تلك القدرة الإبداعية المطلوبة في الحقل السياسي لمواجهة مختلف التطورات التي يعرفها المجتمع. وهنا نستحضر ما قاله المفكر "قسطنطين زريق" : "ما من أحد يلقي نظرة على الحياة العربية الحديثة إلا ويلحظ أن

روح التنظيم الصحيح لم تتسرب بعد إلى نفوسنا ولم تختلط بلحمنا ودمنا، ولعلها لن تبلغ هذا الحد إلا عندما يسود حياتنا هذا النظام الإقتصادي المتماسك الأركان المتصل الحلقات الذي يكيف حضارة الغرب الحديثة"<sup>(1)</sup> فهل هذا صحيح وينطبق على الحالة الجزائرية؟

-إشترك معظم النخب الحزبية في جزائر التعددية في أصولها الحضرية التي تميل إلى البورجوازية التي عاشت في المدينة أو تربت فيها وبالتحديد في المدن الجزائرية الكبرى مثل الجزائر وقسنطينة ووهران تلمسان وغيرها، مع ما يرافق ذلك من جهل لجل المناطق الداخلية والريفية في الجزائر. وقد إنعكس ذلك على النشاط الحزبي الذي أصبح يقتصر على حركية نسبية في المجال الإقليمي الوارد الذكر مع كل ما يحمله من دلالات إجتماعية زادت من نفور الجزائري ورييته إتجاه معظم الأحزاب، حركية في الزمن لا يستقطعها إلا تنقلات الإستحقاق الإنتخابي. فرغم أن معظم الأحزاب المتواجدة على الساحة تتدعي إنتمائها للنوع الجماهيري إلى أن هيكلها ينحصر وجودها في المدن الكبيرة وهذا يتناقض مع ماهية النشاط السياسي لهذا النوع من الأحزاب التي من المفروض أن تبحث عن توسيع قاعدتها الشعبية من خلال عملية إنتشارها، يحققها توزيع إقليمي متجانس لمقراتها الإدارية (مداوماتها)، لكن المنتبع لشأن الحزبي يكتشف أن معظم الأحزاب (باستثناء حزب جبهة التحرير والتجمع الوطني الديمقراطي وحركة مجتمع السلم) لا يعرف الجزائري مداوماتها إلا في المناسبات الإنتخابية. وهذا ما يدعو إلى إستخلاص نتيجة مآدها ضعف وهشاشة النظام الحزبي التعددي والنتائج عن ضعف قواعدها الجماهيرية وتوقعها في دوائر إجتماعية وجغرافية ضيقة ناهيك عن عدم قدرتها على إصدار صحيفة أو إنشاء مداومات ومقرات دائمة على الأقل في عواصم 48 ولاية. وإن حاولت في الاستحقاقات الانتخابية الخروج من قوقعتها بتحضير أكبر عدد ممكن من القوائم الممثلة للقطر الجزائري، فإن ثمرة ذلك غالبا فاسدة لعدم الاعتماد على النضال الحزبي في الزمن والنابع من الثقافة السياسية للأفراد، وإنما يشكل مواجهة لضرف طارئ تمليه ضرورة التواجد في الساحة.

-الميل الجهوي لبعض الأحزاب السياسية يغذي النزعة القبلية والجهوية في الجزائر وإرتباطها بمنطق الخصائص الثقافية، مثل جبهة القوى الإشتراكية والتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية المتواجدان

<sup>1</sup> علي خليفة الكواري وآخرون، الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة، (بيروت:

بصورة مركزة في منطقة القبائل الكبرى والصغرى، مما يوحي للكثير من الجزائريين فكرة أنهما حزبا "زواوا". ونفس الظاهرة نسجلها لحزب النهضة المتواجد فعليا في بعض مناطق الشرق الجزائري أو حزب الكرامة بالغرب الجزائري، والنتائج التي تحصل عليها هذه الأحزاب في مختلف الانتخابات المتعاقبة على جميع المستويات (الرئاسية والتشريعية والمحلية) يؤكد هذا الميل إلى التمرکز تبعا لخريطة الولاءات الأولية. إنه وضع لا يساهم في تنامي التطور المفروض أن تعرفه الظاهرة الحزبية ولا ثقافة النضال الحزبي السياسي عند الجزائري. وهو وضع يؤكد منطلق خضوع الأحزاب السياسية في الواقع لسيطرة وتوجيه نخبة معينة أو قلة من الأفراد تتمثل في قيادات الحزب، فيغيب حكم الأغلبية ليحل محله حكم الأقلية التي تستعين لتوطيد ذلك الحكم في الكثير من الأحيان بالولاءات القرابية والمناطقية. وفي هذا المعنى أورد "روبرت ميتشل" R. Mitchel في كتابه "الأحزاب السياسية" بأن الحزب تسيطر عليه عادة أقلية حتى في أكثر البلاد ديمقراطية، وأنه كلما إتسع الحزب كلما قوي سلطان تلك الأقلية، مع أن لوائح الحزب تنص على أن الأقلية تخضع لسلطات الأغلبية. فما بالك إذا كان الحال يتعلق ببلاد لم تستصغ أقلياتها الحزبية الديمقراطية الحزبية.

-إن العدد الكبير من الأحزاب السياسية التي ظهرت في عشرينتين حتى وإن كان يصور التعددية إلا أننا نجد أنه في الممارسة السياسية لا يعبر عن روح التحول الديمقراطي لما فيه من نقتيت للجهد السياسي، إلا درجة أن معظم الجزائريين يجهلون حتى أسماء العشرات من الأحزاب ويكتفون بتلك الكبرى منها، وقد برر البعض ذلك بحالة الإنغلاق التي عرفها الحقل السياسي طيلة حكم الأحادية الحزبية والتي كبحت تطلعات الطبقة السياسية وما أن هل الإنفتاح حتى هرعت إلى التعبير عن نفسها، بينما ذهب البعض الآخر إلى إعتبار ذلك ظاهرة صحية ومفيدة للتحول الديمقراطي رغم سلبياتها. وبين هذا وهذا سنؤكد لنا السلوكات السياسية التي سنتعرض لها لاحقا على أن الجزائري لا يولي الظاهرة الحزبية الإهتمام المنم عن التفتح السياسي.

-تكمّن مشكلة معظم الأحزاب السياسية الجزائرية في الخلفيات الإجتماعية والبيئية ليس فقط للنخب الحزبية ولكن الأهم للمجتمع الجزائري ككل الذي ومن منطلق تجربته الماضية مع حزب جبهة التحرير صنع لنفسه صرحا من الثقافة السياسية المرتبطة بتلك الخلفيات والتي تحد من تعميق الظاهرة الحزبية في المجتمع وبالتالي تحقيق الترسخ الديمقراطي، فالنضال الحزبي إن كان مرتبط بالقناعة

الأيدولوجية في المجتمعات الغربية فهو مرتبطا أولا وأخير بالمكاسب التي يمكن للمناضل تحقيقها لنفسه وذويه مع هذا الحزب أو ذاك، ولعل هذا قد يشكل آلية تفسير لظواهر وممارسات سياسية يعرفها مجتمعنا وأحزاب ساحته السياسية مثل "التجوال السياسي" والحركات التصحيحية أو التقويمية التي عرفتها كبريات المنظمات الحزبية مثل حزب جبهة التحرير وغيره.

- غياب الديمقراطية داخل الأحزاب نفسها حتى وإن كان خطابها ديمقراطي خصوصا إذا كانت في السلطة (التحالف الرئاسي مثالا). كما أن الحزب في الجزائر يقبل مضطرا لعبة الإنتخابات التنافسية لكنه لا يرضى بقواعد اللعبة في حالة فشله، وهذا مؤشر على باتريمونيالية نمط الأداء السياسي للحكم كما يقول "عبد الباقي الهرماسي"<sup>(1)</sup> وفي هذا الصدد أشار "قوي بوحنية"<sup>(2)</sup> إلى صفتين متلازمتين في الأحزاب والذهنية السياسية على حد سواء ناجمتين عن هذا الغياب، هما الإنشقاق والتشرذم اللذان يفقدان الظاهرة الحزبية مصدقيتها ويكون سببا من بين أسباب عزوف الجزائري عن المشاركة السياسية. وما يزيد من الطابع السلطوي لهذه الأحزاب التي تطالب النظام بالديمقراطية هو ميلها إلى أن تكون أحزاب أشخاص بدل من أن تكون أحزاب برامج مما يجعلها على هامش الحياة السياسية وأقرب إلى نوادي سياسية منه إلى أحزاب حقيقية، فالتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية منذ إنشائه في 1989 ما يزال مرتبط بشخص "سعید سعدي" وكان ذلك وراء الإنشاقات التي عرفها، وحتى حزب جبهة التحرير الوطني وإن كان يغير بإستمرار أمينه العام إلا أن نفس الأشخاص تقريبا ما زالوا يمثلون مكتبه السياسي وهذا ما حوله إلى حزب شللي في القمة رغم ما تعرفه قاعدته من تغيير محتشم. فالملاحظ في وضع الجزائر الحزبي إجتماع "المناضلين" حول زعيم يدعي الكاريزما من خلال إبداء قدرة عجيبة على تمثّل الأفكار المعارضة وإستيعابها (حالة جبهة التحرير والفييس المنحل) وتوظيفها داخل الحزب ذاته، بحيث بقيت المحاولات التعبيرية من حيث صداها وفاعليتها في الحياة السياسية والإجتماعية والثقافية للأفراد محدودة، خصوصا وأن السلطة السياسية تمكنت من فرض رقابتها الكلية على المجتمع وهمشت كل ما يمثل الآخر وكل ما هو غير "دولاتي" فغابت المشاركة

<sup>1</sup> عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة، مرجع سابق الذكر، ص 118

<sup>2</sup> بوحنية قوي، مرجع سابق الذكر، ص 343

السياسية النقدية وراجت الثقافة الرسمية وغياب المشاركة الفعلية إلا فيما تعلق بالزبائنية، مما زاد من الإحتمال لدى قطاعات إجتماعية عريضة وبرز التطرف السياسي أو التجوال السياسي.

إن نجاح العملية الإنتخابية في الجزائر يحتاج إلى روح إنتخابية شفافة وديمقراطية حزبية لا تتوفران في الحالة الجزائرية على الأقل بمنظور المعايير الدولية والقانونية، لأن الثقافة السياسية والإنتخابية لدى الأحزاب والناجمة عن الموروث والمناهج التربوية والتعليمية المروجة لفكرة المستبد العادل. وقد أثبتت الممارسة الحزبية في الجزائر نمطا من الإستبداد الداخلي والصراع غير الديمقراطي يعكس فكرة: لا ديمقراطية الأحزاب داخليا مما قد يفسر جزئيا الإنشقاقات التي أصبحت سمة حزبية.<sup>(1)</sup> وهذا ينطبق حتى على التيار الديني الذي يفترض فيه المقدس العدل، وينقل لنا "عبد المجيد مناصرة" ذلك في تصريح له دلالاته للخبر الأسبوعي: "أبو جرة سلطاني يطبق سياسة بوش وستكون نهايته سيئة" في إشارة منه إلى الطريقة الإستبدادية لغريمه في إدارة شؤون الحزب.<sup>(2)</sup> إن هذا يبرر ظاهرة الخلافات الداخلية في الأحزاب السياسية حتى منذ بداياتها السياسية الأولى كل طرف فيها يوظف ما إستطاع لتبرير موقفه، وتنقل لنا الصحافة الجزائرية الأمثلة الكثيرة على ذلك منها تلك البيانات المتضاربة المتعلقة بحزب الأرندي (التجمع الوطني الديمقراطي)، أحد هذه البيانات يزكي قائمة الوادي موقعة بإسم المؤسسين المنتخبين وأعضاء الأسرة الثورية وتدعو إلى مقاطعة قائمة الأرندي والإنتخاب على قائمة غريمه الأفلان.<sup>(3)</sup> هذا نص البيان (الذي يعتبر عينة عن هذه الممارسة الغريبة التي أصبحت شائعة): " نحن الأعضاء المؤسسين الأوائل للتجمع الديمقراطي الوطني لولاية الوادي والمنتخبين المحليين وأعضاء الأسرة الثورية، نعلن رسميا عن تبرئة ذمتنا من قائمة الحزب المشاركة في تشريعات 17 ماي 2007 بولاية الوادي، والتي تم وضعها بطريقة سرية وأحادية ومشبوهة دون إستشارة القواعد والهياكل الحزبية، كما نتحفظ على وجود من كان يتعامل مع الإستعمار الفرنسي في

<sup>1</sup> ذهب البعض إلى إعتبار ظاهرة الإنشقاق تمس كل الحياة المجتمعية في الجزائر وتطبع الحياة الفكرية والثقافية فيها، وليس الحقل السياسي فحسب، منهم "محمد شعير" الذي ذهب إلى أن: "كلمة إنشقاق هي التعبير الأملل لوصف حال الثقافة الجزائرية، ثقافة في إنشقاق دائم على نفسها، هذا الإنشقاق يراه آخرون (تعددا) لا منه،... لا أحد يعرف الإنشقاق القادم سيكون متى ومن أي جماعة"، في: محمد شعير، الجزائر: ثقافة تبحث عن نفسها، أخبار الأدب 21 يناير 2007 ص 17

<sup>2</sup> الخبر الأسبوعي العدد: 514 بتاريخ: 04-10-2009 فيفري 2009

<sup>1</sup> جريدة الشروق اليومي الصادرة بتاريخ: 13-05-2007

هذه القائمة، وعليه مادامت قيادة الحزب لم تستجب لندائنا وصرختنا المدوية بضرورة الإسراع إلى تدارك هذا الخلل الخطير، فإننا نتبرأ من هذه القائمة ونعلن جميعاً دعمنا لقائمة الكفاءات التي إختارتها جبهة التحرير بالوادي، وندعو بالمناسبة كافة المواطنين والمناضلين المخلصين وأعضاء الأسرة الثورية إلى الإلتخاب على قائمة FLN بالوادي". ونقرأ في نفس الجريدة بيان بدي تكذيباً بعنوان إنتخبوا قائمة الارندي ممضى من الأمين الولائي للحزب.

-تحول الكثير من الأحزاب الجزائرية خصوصاً الصغيرة والمجهرية إلى مجرد أوعية لأصحاب المصالح والمطامع الشخصية، إلى درجة أصبح الشارع الجزائري يتحدث فيها عن بيع هذه الأحزاب لروؤوس قوائمها للمرشحين الذين لا علاقة لهم بها.<sup>(1)</sup>

### المطلب الثاني: التصنيف الأنثروبولوجي للأحزاب في الجزائر:

مما لا شك فيه أن الديمقراطية في الجزائر على غرار الدول العربية الأخرى أخذت كما يقول "جورج الطرابيشي"<sup>(2)</sup> في الوقت الراهن أبعاد أسطورة خلاصية عوضت أسطورة الإشتراكية، إذ أصبح الخطاب الرسمي (وليس الممارسة) لكل -الدولة والنظام السياسي والأحزاب والمواطنين- يعتقد أنها الحل لكل المشاكل، الحقيقة أنها ليست كذلك لأسباب كثيرة تكفي منها بالقول أنها ليست غاية بقدر ماهي وسيلة للإصلاح وأداة من أجل التغيير بفتح المجال أمام الحلول، إنها بمثابة إطار للتفكير بحلول إقتصادية وسياسية وإجتماعية جديدة. لكن الحقل السياسي الجزائري يرسم لنا صورة أخرى بعيدة كل البعد عن ذلك الإعتقاد، لكون أن الدوائر الحاكمة أعادت تشكيل الساحة عن طريق إستمالة الأحزاب الشرعية بالعطايا المادية والرمزية من جهة، ومن جهة ثانية إنتكار أحزاب جديدة موالية، وقد إستطاعت دمج الجميع في "سوق سياسي ديمقراطي"، إنها صورة للتعددية السياسية الموظفة. لكن الأمانة العلمية التي تفرضها علينا الأنثروبولوجيا تدفعنا أيضاً إلى تسجيل الجوانب الإيجابية التي نجمت عن ذلك التطبيق الديمقراطي على الأقل على مستوى الحريات إذ نسجل الإبتتاح النسبي لإنشاء الأحزاب والصحافة الخاصة حتى لا نقول الحرة وإنشاء الجمعيات حتى وإن كان ذلك مرتبطاً بمنطق التبادلات المادية والرمزية التي سنتناولها في الفصل الموالي. لكن المفارقة في التجربة الجزائرية

<sup>2</sup> على سبيل العينة نذكر ما أورده جريدة الخبر الصادرة بتاريخ 29-04-2007 من أن العضوية بلغت 20 ألف دينار جزائري في ولاية صحراويّة.

<sup>3</sup> علي خليفة الكواري وآخرون، مرجع سابق الذكر، ص 71



مرتبطة بالتناقض بين تلك الحرية في إنشاء الأحزاب وفقا للقانون وهذا ما يفسر عددها وبين محدودية مردودها السياسي مما دفع البعض إلى نفي صفة الحزب عنها. إن فهم هذه المفارقة لا يكتفي بالتحليل السياسي الذي ركز باحثوه على طبيعة النظام السياسي وأثره على النشاط الحزبي أو دور النخب الحاكمة، تحليل دفع البعض إلى الحديث عن ظاهرة "توالد الأحزاب" وتصنيف الأحزاب السياسية في الجزائر إلى أحزاب سلطة وأحزاب إسلامية وأخرى علمانية، ولا بالتحليل السوسيولوجي الذي ركز في فهمه لظاهرة السلطة في الجزائر ودور الانتخابات في التحول الديمقراطي ودعى بعض أساتذتنا الأفاضل إلى الحديث عن ظاهرة "التفريخ" و "تبادل الموارد" التي تتميز بها الممارسة السياسية فيها. ورغم الجودة والقيمة العلمية لمجمل الدراسات سواء في حقل علم السياسة أو السوسيولوجيا إلا أنها في حاجة إلى توظيف المفاهيم الأساسية للأنثروبولوجيا السياسية وأنثروبولوجيا التنظيمات، مما قد يسمح بطرح نظرة جديدة للأحزاب السياسية في الجزائر وتصنيفها.

إن التناول الأنثروبولوجي للأحزاب السياسية في الجزائر يجعلنا نركز إهتمامنا الأكاديمي على كيانه كتنظيم وأفراد، على عكس تركيز التحليل السياسي على الأيديولوجيا والبرامج والعقيدة السياسية مما يعطيه صبغة قانونية (دستورية) حقوقية، مع ما يصاحب ذلك الإهتمام من ربط بالبعد الرمزي والطقوسي والثقافي، خصوصا وأن هنالك عودة أكاديمية هادئة نحو وصلها بخصوصية البناء الإجتماعي والملتصلة بما أصبح يطلق عليه "تعايش الذوات المتناقضة". فعلى آثار "م. أبلاس"<sup>(1)</sup> Marc Abelès سنحاول دراسة مختلف أشكال الطقوس الحديثة والعصرية، والأحزاب السياسية كنافذة على العالم الحديث تسمح لنا باستقصاء التحولات الاجتماعية على المستوى المحلي وارتباطها بأزمة الشرعية في الجزائر ليس فقط على المستوى الوطني بل وحتى المحلي. ولكن قبل ذلك علينا أن نستعرض التصنيفات الكلاسيكية لها ولو من باب العلم بالشيء، فالكثير من الدراسات التي تناولت الحقل السياسي عموما والحزبي خصوصا درجت على تصنيفها إلى ثلاث تيارات أساسية: الوطني والديمقراطي والديني.

1- الأحزاب الوطنية: يصنفها بعض دارسي الحقل الحزبي في الجزائر على أنها أحزاب وسطية تقوم في مبادئها على الثوابت الوطنية الحضارية واللغوية والدينية، بحيث أن اتجاهاتها العامة القومية تحيل

<sup>1</sup> Marc Abèlès, Anthropologie de l'état, Op. Cit, p 32

إلى الموروث العربي الإسلامي وتعتبر اللغة العربية اللغة الرسمية مع الاعتراف بالأمازيغية كمكون لغوي جزائري. وقد أرست نخبها دعائم ممارسة سياسية لم تنجو من المراوحة بين نمطين متقابلين وقد يظهر لغير العارف (ولو سطحيا) أنهما متناقضين، فهذا التيار يصور حقيقة نسق مزيج من الأسس القانونية السياسية التعاقدية المؤسساتية الدستورية ذات الشرعية العقلانية المضرجة، ومن موروث تقليدي شخصاني لاشكلي لامؤسسي لا دستوري يسمح لها سواء داخليا أو في ممارستها للسلطة من انتاج وإعادة انتاج تصورها للسياسات القانونية والاجتماعية والاقتصادية والرمزية. ويمثلها:

حزب جبهة التحرير الوطني: حزب سياسي يستمد عناصره من التيار الوطني صنفه "ياسين ربوح"<sup>(1)</sup> في خانة الأحزاب القومية، يعتبر امتداد لجبهة التحرير الوطني التي قادت الثورة ضد النظام الكولونيالي تحول إلى أداة سياسية بعد الاستقلال قادت كحركة أكثر منها كحزب نظام الأحادية الحزبية رغم فترات الفتور التي كان يمر بها بين الفينة والأخرى، يمثل على مستوى التجريد حضورا للأشخاص أكثر منه حضورا لحركة سياسية قائدة وهذا ما قد يفسر جزئيا إبعاده كفاعل سياسي أساسي بعد أبريل 1964 لكي يعود إلى الساحة السياسية بقوة بعد تولي الرئيس "شادلي بن جديد" الحكم، حيث أصبح بوتقة لقسم هام من الشخصيات العسكرية والتاريخية والسياسية، لكن الحراك الاجتماعي الذي فرض نفسه على الحقل السياسي الذي عرفته الجزائر في ما أصبح يعرف بأحداث أكتوبر 1988 (وبغض النظر عن مسبباتها) غيرت وجه الخارطة السياسية بتفتح محتشم وغيرت وضع الحزب الذي عرف فيما بعد هجرة جماعية لمناضليه نحو فضاءات حزبية أخرى.<sup>(2)</sup> أما على مستوى التوجهات الفكرية فإنه حزب وسطي (لا في أقصى اليسار ولا أقصى اليمين) يتبنى كما ذكرنا مبادي وطنية يشترك فيها مع باقي الأحزاب مثل الوحدة الوطنية، مباديء ثورة نوفمبر (مرجعته الأساسية)، التشاور والسلم.

بعد احتكاره للساحة السياسية طيلة عقدي الثمانينات من القرن الماضي تعرض لهزيمة انتخابية نكراء في 1990 عبرت عن نقمة الشعب عليه لصالح التيار الإسلامي الذي كانت تمثله الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وفي الانتخابات التشريعية للخامس من جوان 1997 حصل على المرتبة الثالثة بعد التجمع

<sup>1</sup> ياسين ربوح، الأحزاب السياسية في الجزائر (التطور والتنظيم)، (الجزائر: دار بلقيس، 2010) ص 107

<sup>1</sup> رشيد بن يوب، دليل الجزائر السياسي، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1999) ص 63-64

الوطني الديمقراطي وحركة مجتمع السلم ليعود بقوة في انتخابات 2002 و 2007 و 2012 ليتصدر الريادة ويحصد أغلبية الأصوات متقدما على مناوئيه (RND و HMS). وقد تبني برنامج الرئيس "عبد العزيز بوتفليقة" منذ مجيئه في 1999 وكون مع التجمع الوطني الديمقراطي وحركة مجتمع السلم التحالف الرئاسي الحاكم والذي انسحبت منه الحركة بعد الانتخابات التشريعية لماري 2012.

هنالك الكثير من المؤشرات على الأقل في جزائر التعددية تؤكد أهميته كفاعل أساسي في الحقل السياسي سواء استعمل كمطية أو من خلال قربه من دائرة صناعة القرار أو من خلال الشخصيات التاريخية والسياسية التي تعاقبت على أمانته العامة بدءا بعبان رمضان، كريم بلقاسم، محمد خيضر، قايد أحمد، شريف بلقاسم، محمد صالح يحيياوي، عبد الحميد مهري، بوعلام بوحمودة، علي بن فليس، إلى غاية عبد العزيز بلخادم الذي يواجه مؤخرا حركة تقويمية ستنتهي بالاطاحة به حتما.

التحالف الوطني الجمهوري: تأسس في 08 ماي 1995 بنى توجهاته على معاداة الظاهرة الاسلامية وطالب منذ البداية بضرورة استئصالها، يحمل مشروعا اجتماعيا يقوم على إعادة هببة الدولة والقطيعة مع أساليب النظام القديم والبيروقراطية والتهميش ومحاربة الأصولية وتدعيم البديل الديمقراطي المبني على الوحدة الوطنية والثوابت الأساسية التي تكون هوية الشعب الجزائري، تركيبة قيادته الاجتماعية تمثلها شخصيات مثل رضا مالك، علي هارون، سليم سعدي وغيرهم وتضم كوادره شخصيات من المجتمع المدني، تمركزه جهويا أكثر (منطقة الغرب) مما قد يفسر جزئيا النتائج الجد هزيلة في مشاركاته الانتخابية.

الجبهة الوطنية الجزائرية: أعلن عنها بعد مؤتمرها التأسيسي في 17 و 18 جوان 1999 برئاسة موسى تواتي (الذي يواجه هو أيضا بعد ما ينيف عن عقيدة من الزمن على رأسها حركة تصحيحية) ويركز خطابه الايديولوجي على الثوابت والوحدة الوطنية وإعادة الاعتبار للطاقات الشابة التي يجب تحسيسها بأهمية التشعب بالروح الوطنية والقيم النضالية لاجراج الجزائر من الضائقة التي تعيشها. ورغم حداثة تأسيسه إلا أنه تمكن من الحصول على 15 مقعدا في تشريعات 2007، ليفاجيء الحقل السياسي في الانتخابات المحلية في 29 نوفمبر 2007 بحصوله على المرتبة الثالثة وطنيا. يحتكر موسى التواتي رئاسته منذ إنشائه مما يؤكد خاصية الشخصية في الممارسة السياسية الجزائرية عموما والحزبية خصوصا.

التجمع الوطني الديمقراطي: تأسس في 11 فيفري 1997 أشهر قبل الانتخابات التشريعية، يستمد فلسفته من صلب الحركة الوطنية ومرجعية مشروعه السياسي من مبادئ ثورة نوفمبر ويعتبر الوحدة الوطنية والتماسك الداخلي أهم أولوياته، إعتبره الكثير من الملاحظين إما امتدادا وإعادة لانتاج حزب جبهة التحرير الذي تنقم عليه الكثير من الفئات الاجتماعية في ثوب جديد، وإما انشقاقا عنه،<sup>(1)</sup> أو حزب جديد للسلطة والنخب الحاكمة، كما قال بعض العارفين بالشأن السياسي الجزائري على أنه الممثل الرسمي الجديد للمؤسسة العسكرية.

وفي أول مشاركة له في استحقاقات إنتخابية لتشريعات 05 جوان 1997 حصل على الأغلبية، وحصد الأغلبية المطلقة في المحليات التي تلتها، ليصبح أول حزب في جزائر التعددية يسيطر وفي مدة وجيزة على الحكومة وعلى المجلس الشعبي الوطني ومجلس الأمة والمجالس البلدية والولائية (الأمر الذي يدعو إلى التساؤل عن أسباب الإكتساح) رغم الإحتجاجات التي صاحبت ذلك والتي اتهمته بالتزوير وانحياز الإدارة لصالحه.<sup>(2)</sup> لكننا نسجل تراجع نتائج الحزب في الإستحقاقات الانتخابية الموالية لسنوات 2002 و 2007 و 2012 ليعترك الصدارة لحزب جبهة التحرير.

أما من حيث تركيبته البشرية فقد ضم في صفوفه المنتمين للمنظمات الوطنية لأبناء الشهداء وأبناء المجاهدين ومنظمة المجاهدين بالإضافة إلى مناضلي المركزية النقابية والجمعيات الأهلية والمنظمات الجماهيرية وشخصيات من المجتمع المدني ووزراء سابقين وبعض المتواجدين في الحكومة آنذاك وإطارات من الدولة، والملاحظ أن غالبيتهم العظمى أتت من حزب جبهة التحرير. ترأس أمانته العامة طاهر بن بعبيش لتتم الإطاحة به غداة الانتخابات الرئاسية لسنة 1999 ويعوض بأحمد أويحيى الذي يواجه في هذه الأيام أوقات عصيبة أمام الحركة النقويمية التي تسعى للإطاحة به وستفعل ذلك.

حزب عهد 54: تأسس في 27 مارس 1991 برئاسة فوزي ربايعين الذي لا زال يشغل نفس المنصب إلى يومنا، يشترك مع باقي الأحزاب الوطنية في بناء برنامج سياسي على أساس مكونات الهوية الوطنية الجزائرية وثوابث ثورة نوفمبر 1954 التي يستمد منها روح تسميته (توظيف المقدس)، لم يشارك في إنتخابات جوان 2007 وحصل على مقعدين في الإنتخابات البرلمانية لنفس السنة. تركيبته

<sup>1</sup> رشيد بن يوب، مرجع سابق الذكر، ص 58

<sup>2</sup> ياسين ربوح، مرجع سابق الذكر، ص 112

الاجتماعية مبنية على فسيفساء غير مؤدجة من منازلي أحزاب منشقين وعمال وبعض إدارات المؤسسات العمومية والخاصة ورجال أعمال ومقاولات وموظفين... مما يصعب تصنيف تركيبته السوسولوجية.

كما تصنف في خانة الأحزاب الوطنية أحزاب أخرى صغيرة على شاكلة: التجمع الوطني الجمهوري، الحزب الجمهوري التقدمي، الحركة الوطنية للأمل، الحزب الجمهوري، الحزب الوطني للتضامن والتنمية وغيرهم.

2- التيار الديمقراطي العلماني: يعتبر "محمد حربي" و"مونيكا قادرون" القطب الديمقراطي العلماني تحرر خداع لا يصلح إلا لرسم تحول ديمقراطي موجه للمحافظة على الأشخاص أنفسهم في السلطة. فشرط اعتماد وتمويل الجمعيات ذات الطابع السياسي تبين وحدها أن مالكي الدولة باقون دون أدنى إكثارات بإقامة دولة قانون حقيقية ويكفي الإشارة في هذا الصدد إلى المادة 5 من دستور 1996 الناصة على شروط حظر النشاط الحزبي، وذلك لتمكين السلطة من معاملة الأحزاب السياسية معاملة إنتقائية وحالة بحالة تبعا لحجمها الانتخابي ودرجة خطورتها على النظام.<sup>(1)</sup> مما دفع البعض إلى إعتبار أن جزء هام من هذا التيار خلقت السلطة لإفتعال معارضة لها، ولكن ذلك لا يعني إقصاء أو نفي معارضة حقيقية وتاريخية لأحزاب من هذا التيار مثل جبهة القوى الإشتراكية. ومهما يكن فإن التيار العلماني في الثقافة السياسية الشعبية في الجزائر يربط بين علمانية هذا التيار والإلحاد مما يجعل تغلغله في المجتمع الجزائري ضئيل وينحصر في بعض الأوساط النقابية اليسارية وقطاع من الموظفين وفي جهات محددة من الجزائر (هذا يذكرنا بالجهوية). ونورد أمثلة على هذه الأحزاب:

جبهة القوى الإشتراكية: تمثل صورة حقيقية للمعارضة السياسية في الجزائر إذ تأسست في 20 سبتمبر 1963 مع حركة العصيان والتمرد المسلحة التي قادها حسين آيت أحمد لتنتقل بنشاطها على الخارج، وبعد إقرار التعددية في الجزائر حصلت على إعتماها في نوفمبر 1989، وهي من الأحزاب التي تلازمها الجهوية لكونها ورغم الجهود التي بذلتها من أجل توسيع وعائها الانتخابي وتواجدها السياسي إلا أنها بقيت محصورة فعليا في منطقة القبائل. يعتمد هذا الحزب برنامجا يطالب بإقامة دولة القانون وبإحترام الحريات الفردية والجماعية والعدالة والمساواة ويرفض التطرف الديني ويتبنى

<sup>1</sup> Mounique Gourdon, « La constitution Algérienne du 28 novembre 1996 » monde Arabe Maghreb-Machrek, N= 156 (1997) p 46

الممارسة المدنية للسلطة والتداول عليها، مما يجعله حزبا علمانيا بامتياز. ونسجل هنا أيضا شخصانية الممارسة الحزبية من خلال ترأس آيت أحمد للحركة منذ إنشائها. شارك في إستحقاقات جوان 1997 وقاطع تلك التي جرت في 2002 و2007 ليعود إلى الساحة في تشريعات ماي 2012. تتسم تركيبته البشرية بذلك الطابع الجهوي الذي يلازمه من خلال تواجده القوي في منطقة القبائل الكبرى والصغرى، مناضليه من النقابيين اليساريين القبائليين ومن المثقفين العلمانيين وشريحة من الطبقة الشغيلة المعروفة بتوجهاتها اليسارية.

التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية: أسسه قداماء مناضلي الحركة الثقافية البربرية ومنشقين عن جبهة القوى الاشتراكية من أمثال سعيد سعدي وفرحات مهني في منطقة القبائل في 10 فيفري 1989 واعتمد رسميا في 06 سبتمبر 1989، وهذا ما يشكل تفسيراً لذلك التصنيف الذي جعل منه حزبا جهويا فويا. وصف بالعلمانية لمعارضته الشديدة لتيار الاسلام السياسي وتوظيف الدين لأغراض سياسية واعتماد اللائكية كتصور ومبدأ سياسي أساسي، تبنى المطالب الثقافية لأبناء منطقة القبائل كترقية الأمازيغية إلى لغة رسمية وطنية وحرية التعبير والتداول السلمي المدني على السلطة والتأسيس لدولة القانون والقطيعة مع النظام السابق ورموزه.<sup>(1)</sup> حصل الحزب على 19 مقعدا في تشريعات 1997 والعدد نفسه في تشريعات 2007.

حزب العمال: يعتبره منتبعوا الشأن السياسي الجزائري امتداد للمنظمة الاشتراكية للعمال بدأ نشاطه سريرا في الثمانينيات من القرن الماضي، ليخرج إلى الضوء الرسمي في جوان 1990 يمتاز بإتجاهاته اليسارية المعارضة وتبنيه لمبادئ التروتسكية مما حوله على الأقل على مستوى خطابه الأيديولوجي إلى نصيرا للطبقة الشغيلة المستضعفة ومحاميا مدافعا عن مكتسبات القطاع العام، فدعى إلى تدخل الدولة لحماية المستهلك وعارض الخوصصة ونقد إعادة التصحيح الهيكلي للاقتصاد الجزائري الذي فرضته مؤسسات بروتن وودز، وسار على درب الأحزاب العلمانية في المطالبة بترقية الأمازيغية والدفاع عن الثوابت الوطنية. نتج عن اسهامه في الاستحقاقات التشريعية لسنة 1997 حصوله على 04 مقاعد نيابية ثم 21 مقعدا في تشريعات 2002 و26 مقعدا في سنة 2007. تترأس أمانته العامة منذ تأسيسه الرسمي لويزة حنون التي كانت أول جزائرية في تاريخ بناء الدولة الوطنية التي تدخل

<sup>1</sup> رشيد بن يوب، المرجع السالف الذكر، ص 67

سباق الرئاسيات. ونسجل في هذا المقام على أن غالبية مناضليه من النقابيين واليساريين المثقفين وعمال المناطق الصناعية، والملاحظ هو انفتاحه على شريحة الموظفين وبالتحديد في قطاع التربية في الأونة الأخيرة (هذه الشريحة التي كانت المكون الكلاسيكي للموارد البشرية ومؤطرها في جبهة التحرير الوطني). كما نسجل تمركز وجوده في المدن الكبيرة خصوصا تلك التي تتواجد بها مناطق صناعية نشطة.

الاتحاد من أجل الديمقراطية والحريات: يعتبره البعض حزب اطارات تأسس في ديسمبر 1990 يتبنى برنامجا ليبراليا يجعل من اقتصاد السوق والتفتح ركيزة تحقيق الرفاه ووسيلة لتدعيم النهج الديمقراطي، لم يحقق نتائج تذكر في مختلف الاستحقاقات الانتخابية إذا إستثنينا حصوله على مقعد واحد في تشريعات 1997. كما أن تمثيله على المستوى المحلي جد محدود مما يصنفه في خانة الأحزاب الصغيرة غير المعروفة.

كما أن الساحة السياسية في الجزائر تعرف تواجد لأحزاب أخرى تصنف في خانة الأحزاب العلمانية الديمقراطية مثل الحركة الديمقراطية الاجتماعية والحزب الاجتماعي الديمقراطي والحزب الاشتراكي العمالي. وهي أحزاب صغيرة توصف بالمجهرية قواعدها الانتخابية عديمة الأثر خصوصا وأنها تنقل ايدولوجيا في غالبها يسارية تتعارض وطبيعة الثقافة الشعبية السائدة خصوصا في المجتمع المحلي التي تذهب إلى حد اعتبار التوجه اليساري والشيوعي اللائكي كفرا وإلحادا.

3- التيار الديني: إن الحركات الإسلامية التي شكلت إمتدادا للحركة الإصلاحية التي ظهرت قبل الاستقلال (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) والتي لم يسمح لها بالإستمرار في نشاطها بعده مما خلق شعورا لدى روادها بالإحباط والتهميش والتضييق، نشطت سريريا من خلال بعض الرموز أمثال البشير الإبراهيمي، مالك بن نابي، الهاشمي التيجاني، عبد اللطيف سلطاني، أحمد سحنون وغيرهم. فقد أنشأ التيجاني جمعية القيم، وأنشئت جماعة الموحدين بقيادة محفوظ نحاح وجماعة الدعوة والتبليغ والإخوان المحليين وجماعة الجزائر والسلفية وحتى الحركة الإسلامية المسلحة، مما جعل هذه الحركات معارضة سياسية تنشط في الخفاء. أما من الناحية الأنتروبولوجية فهذا التيار يعطينا الصورة الحية عن تلك الشراكة الأزلية بين المقدس والسياسي، من خلال رفض هذا التيار للييسار والشيوعية

والعلمانية واللائكية وحتى إعتباره في بعض الحالات للديمقراطية كفرا. ونورد فيما يلي أمثلة عن هذه الأحزاب التي برزت إلى الضوء كفواعل سياسية نشطة بعد إقرار التعددية:

حركة مجتمع السلم: إنها إمتداد لجماعة الموحدين التنظيم السري الذي أنشأه محفوظ نحاح ومحمد بوسليمان عام 1963 كجماعة معادية للتوجه الإشتراكي الذي بدت معالمه مع إقلاب 1967 والتي تحولت إلى جمعية الإرشاد والإصلاح الخيرية في الثمانينات ومدت خيوطها بعد إقرار التعددية بإنشاء حركة المجتمع الإسلامي السياسية في 06 ديسمبر 1990 برئاسة الشيخ محفوظ نحاح وخلفه بعد وفاته الشيخ أبو جرة سلطاني في أوت 2003، لتصبح حركة مجتمع السلم تحت وقع الأمر 09/97 المتضمن قانون إنشاء الجمعيات ذات الطابع السياسي والذي يحظر إنشاء الأحزاب السياسية على أساس ديني أو عرقي أو طائفي. يمتاز توجهها السياسي بالاعتدال والإرتباط التاريخي بحركة الإخوان المسلمين يرفض التطرف والعنف، يقول خطابه الرسمي بالعمل على ترسيخ التوجه الديمقراطي والتداول السلمي على السلطة والحفاظ على الموروث الديني والثقافي للمجتمع وهويته الوطنية، يرفض المغالاة ويدعو إلى الدفاع عن الحريات الفردية. يعتبره الكثير من المحللين السياسيين فاعلا أساسيا في الساحة الوطنية على الأقل من خلال مشاركته في الإئتلاف الحكومي الذي انسحب منه بعد تشريعات 2012 وكذا نتائجه المحققة في الاستحقاقات الإنتخابية بالمقارنة مع باقي الأحزاب المشاركة (المرتبة الثالثة في تشريعات 1997 و 2002 و 2007 ليسجل نتيجة هزيلة في تشريعات 2012). أما من الناحية البشرية فإن الحركة تستمد مناضليها من الاسلاميين المعتدلين المنخرطين في الجمعيات الخيرية ومن طبقة التجار وقد سجلنا في هذا المقام ذلك الميل لتجار الذهب في المدن المتوسطة مثل مدينة سعيدة لتشكيل كوادر الحركة محليا.

حركة النهضة: جاءت نتيجة تحول جمعية النهضة للإصلاح الثقافي والاجتماعي التي أنشأها الشيخ عبد الله جاب الله<sup>(1)</sup> في أكتوبر 1990 بقسنطينة، تصنف في خانة الأحزاب الاسلامية المعتدلة، وشاركت باقي الأحزاب الأخرى مصادرها الأيديولوجية المتمثلة في مبادئ أول نوفمبر وأرضية الوفاق الوطني والعمل على ترسيخ الديمقراطية من خلال التأسيس لجمهورية تعددية ونظام إقتصادي يمزج بين المبادرة الخاصة وواجبات تدخل الدولة. تمثل صورة حية للمعارضة السياسية التي بالرغم

<sup>1</sup> بعد الحركة التقييمية التي عرفها الحزب أنشأ في جويلية 2011 حزب العدالة والتنمية.



من حصولها في تشريعات 1997 على 34 مقعدا بالبرلمان إلا أنها ترفض المشاركة في الحكومة. وعلى غرار الأحزاب السياسية الأخرى في الجزائر فقد عاشت الحركة موجة إنشقاق قادها حبيب أدمي انتهت بخروج جاب الله وأوفياءه منها وترأس الأول لها.

حركة الإصلاح الوطني: أساسها الشيخ جاب الله وأنصاره بعد خروجه مضطرا من النهضة في 29 جانفي 1999، لكنها ما لبثت أن عرفت صراعات بين جبهتين أولى مثلها رئيس الحركة والثانية قادها محمد بولحية وجهيد يونسى إنتهت في 2007 بتزعم محمد بولحية لها بعد عزل المؤتمر الذي عقده جناح هذا الأخير لجاب الله. وتجدر الإشارة إلى أن خطها السياسي لا يخرج عن دائرة أحزاب التيار الإسلامي المعتدل المتبني للنهج الديمقراطي والرافض للاتكية. تتمثل اسهاماتها الانتخابية على مستوى السلطة التشريعية في حصولها على ثلاث مقاعد في برلمان 2007.

الجبهة الإسلامية للإنقاذ: لقد سمحنا لأنفسنا بأن نورد هذا الحزب رغم أنه محظور حاليا، إلا أن دوره كفاعل في الحقل السياسي ووضوح المعطى الأنثروبولوجي على الأقل من خلال توظيف الدين لخدمة السياسي واستمرار تأثيره غير الرسمي وغير المباشر على شرائح من المجتمع الجزائري، بالإضافة على الآثار التي خلفتها ممارسته ولكن أيضا مواجهته للسلطة في عقديّة التسعينات من القرن الماضي خصوصا والذي أعطى نكهة خاصة للممارسة الديمقراطية الماضية أو الحاضرة أو في المستقبل، يدفع إلى تناول خطه ولو بصورة وجيزة.

أعلن عن ميلاده رسميا 13 سبتمبر 1989 كسليل للحركات الإسلامية النشطة قبل وبعد بناء الدولة الوطنية وذلك بعد فشل محاولات تقريب وجهات النظر بين الوجوه المعروفة لتلك الحركات مثل الشيخ محفوظ نحاح والشيخ جاب الله، وكان من بين أعضائه البارزين الشيخ عباس المدني وعلي بلحاج ومحمد السعيد. حصد أغلبية المجالس المحلية في أولى استحقاقات انتخابية بعد إقرار التعددية وقد أدت مواجهته مع السلطة إلى أزمة العشرية السوداء. تمتاز تركيبته البشرية بفسيفساء صنع لبها تيار الجزائر الذي أطر مناضلين من جميع الشرائح الاجتماعية خصوصا المعربة منها، وقد سهلت سيطرته على ماعلى مايقارب 8 آلاف مسجد من أصل عشر آلاف موجودة في عموم الجزائر، إسقاطا ما ينيف عن ثلاث ملايين ونصف منخرط.<sup>(1)</sup> جاء برنامج هذا الحزب مبنيا على رفض الإستبداد وتبني

<sup>1</sup> منعم العمار، "الجزائر والتعددية المكلفة"، في: سليمان الرياشي (وأخرون)، مرجع سابق الذكر، ص 77

الثورة والمساواة ومبدأ تكافؤ الفرص وتصفية المنظومة التربوية من ما سماه بالشوائب الغربية ورد الإعتبار للدين الإسلامي كنظام حياة. حل في ربيع عام 1992.

إننا من خلال ما أوردناه لا نبغي رسم خريطة حزبية للجزائر بقدر ما سعينا إلى إعطاء فكرة ولو موجزة عن أهم الأحزاب السياسية النشطة في الجزائر، ف جاء تصنيفها إلى أحزاب وطنية و علمانية و دينية إنطلاقا من خطابها الأيديولوجي من جهة ومن جهة ثانية إنطلاقا من الدراسات التي تناولت الظاهرة الحزبية في جزائر التعددية والتي جاءت أغلبها تصب في خانة علم السياسة أو القانون الدستوري. لذلك فهذا التصنيف لا يفي بتصنيفات أخرى ترد هنا وهناك نذكر من بينها:

التصنيف على حسب الحجم: إن الحديث عن هذا المعيار يعني مدى تواجد وانتشار الحزب وعدد مناضليه وعمق تجربته السياسية وطبيعة الركائز التي يستند إليها، لذلك يمكن تصنيفها إلى أحزاب كبيرة وأخرى صغيرة.

الأحزاب الكبيرة: لقد جاء هذا التصنيف إستجابة للنتائج التي حققتها تلك الأحزاب في مختلف الإستحقاقات الإنتخابية منذ إقرار التعددية في الجزائر، نتائج صحيح مرتبطة بالعديد من العوامل منها ما تعلق بعمق التجربة الحزبية ومنها ما ارتبط بالآليات الموظفة في الممارسة السياسية ومنها ما له علاقة بإنحياز الإدارة وغيرها. من بين هذه الأحزاب: حزب جبهة التحرير الوطني، التجمع الوطني الديمقراطي، حركة مجتمع السلم، الجبهة الوطنية الجزائرية، حزب العمال. لكننا يجب أن نسجل في ظل هذا التصنيف الاختلاف الأيديولوجي بينها، ناهيك عن تباين كبرها وعمقه واختلاف خبرتها بالممارسة السياسية.

الأحزاب الصغيرة: وتعرف أيضا بمصطلحات أخرى مثل الأحزاب المجهرية أو المناسبتية وحتى اللقطة وذلك يعود لأسباب عديدة نذكر من بينها: حداثة إنشائها وقصر عمر تعاطيها للسياسة، والطابع الإنتهازي لبعضها، وانحصار توأجدها في مناطق محددة إلى درجة أن البعض منها يوصف بالجهوية، بالإضافة إلى أن البعض منها ولد من رحم أو أسس من قبل شخصيات معروفة في بعض الأحزاب أو المنظمات الجماعيرية خصوصا حزب جبهة التحرير الوطني، مثل رضا مالك وبن عبيش وزعيم حزب الكرامة. ويمكن أن تدرج الأحزاب التالية في هذه الخانة: الجبهة الوطنية للأحرار من أجل

الوئام، الحركة الوطنية للأمل، حركة المواطنين الأحرار، حزب الحرية والعدالة، جبهة التغيير، الحركة الوطنية من أجل الطبيعة والنمو، جبهة الحكم الراشد، جبهة الجزائر الجديدة...

والحقيقة أن اللعبة السياسية في الجزائر التعددية تحيل بصورة أو بأخرى، من خلال تعقيدها وتشابك خيوطها، إلى ثلاث نتائج أساسية تصورها الظاهرة الحزبية والمتمثلة في:

- عمق التجربة التاريخية والتي تظهر أساسا في قطاعية النخب، قطاعية أرادت أن تكون هنالك سيطرة للمعلم المعرب خلال عهد الأحادية في صفوف جبهة التحرير وتجذره في الأوساط الريفية الفلاحية إلى درجة التصاق صورة الجبهة بالدولة، هذا العمق إستمر بعد إقرار التعددية رغم نقمة الفئات الشبابية عليها خصوصا في المراكز الحضرية الكبرى.

- إن التحول الديمقراطي في الجزائر والذي أقرته الإصلاحات السياسية المتعاقبة جاء تطبيقا لإستراتيجية السلطة في إحتواء كل أشكال المعارضة، لذلك نسمع حديثا عن الديمقراطية الصورية. إن هذا دفع المراقبين للوضع السياسي في الجزائر إلى إعتبار نشأة بعض الأحزاب السياسية على شاكلة الجبهة الوطنية الجزائرية كان بإيعاز منها إما لتشتيت الخارطة الإنتخابية أو كبح جماح طموحات بعض النخب الحزبية. وتأسيس وإكتساح الحزب الوطني الديمقراطي لإستحقاقات 2007 وحفاظه على المراتب الريادية في الاستحقاقات الموالية دليل على ذلك.

- إن العدد الهام من الأحزاب التي تم تأسيسها منذ إقرار التعددية وبغض النظر عن ثقلها وحجم تواجدها وتأثيرها في صناعة القرار يجد أيضا تفسيره في تلك النظرة المعطاة للممارسة (النضال) الحزبي كوسيلة ترقية إجتماعية وجسر للحصول على مكاسب مادية أو رمزية في ظل ثقافة الدولة الناهبة المنهوبة والشعب الناهب المنهوب.

كما أن تناول الظاهرة الحزبية بالتصنيف قد ينطلق من موقعتها في خريطة مراكز صناعة القرار فذهب بعض الدارسين إلى تصنيفها إلى أحزاب السلطة وأحزاب المعارضة:

أحزاب السلطة: إن الطبيعة نيوباتريمونالية للدولة الوطنية وبالتالي للنظام السياسي الجزائري من جهة، ومن جهة ثانية تأثير تجربة الأحادية الحزبية للنظام على الممارسة السياسية خلقت أحزابا موالية للسلطة إن لم تصنعها هذه الأخيرة مثل حزب جبهة التحرير الوطني والتجمع الوطني الديمقراطي أهم فاعلين سياسيين على الساحة، خلقت تصنيفا للساحة الحزبية تضيي طابعا ديمقراطيا صوريا على

الممارسة السياسية. فحول النظام هذا النوع من الأحزاب إلى آليات تعبئة وتطوير ثم شرعنة تلك الممارسة. فالتحول الديمقراطي الذي أقره النظام أناط بهذه الأحزاب دور تمثيل الدولة لدى الشعب وليس تمثيل الشعب لدى الدولة.<sup>(1)</sup> ومحاولة حزب جبهة التحرير الوطني بقيادة "مهري" بعد موجة الاحتجاجات التي طوقته (أكتوبر 1988 وتبعاتها) أن ينفصل عن السلطة و يصبح حزبا متجانسا انتهت بصراع داخلي عين على أثره "بن حمودة" المعروف بولائه للنظام ليسجل بداية رجوعه إلى دوائر صنع القرار وبالتالي لعب دوره كحزب للسلطة. كما أن استراتيجية بعض دوائر هذه الأخيرة بقيادة الجنرال "بتشين" كانت وراء تأسيس الحزب الوطني الديمقراطي ثلاث أشهر قبل الانتخابات التشريعية لسنة 1997 الذي جاء لتدعيم الشرعية السياسية للنظام من خلال دور الأداة ومن خلال قواعده النضالية التي كانت المركزية النقابية والمنظمات الجماهيرية المسماة بالعائلة الثورية كمنظمة أبناء الشهداء وأبناء المجاهدين ومنظمة معطوبي حرب التحرير مصدر وعائها البشري، مما حول الحزب إلى حزب السلطة وما لذلك من أثر على تكوينات الولاء السياسي.

أحزاب المعارضة: شكلت من مجموعة من الأحزاب منها القديم والحديث النشأة ومنها الكبير والصغير منها الديني والعلماني، ولكن يجب أن نميز هنا بين تيارين أساسيين: الأول تمثله أحزابا جعلت من معارضتها للنظام وسيلتها لإختراقه ليس بهدف تحقيق التغيير بقدر ما يهدف إلى الإقتراب من مراكز صنع القرار وبالتالي الإستفادة من توزيع الموارد والامتيازات المادية والاجتماعية، ويورد "محمد هشماوي" مثال حركة مجتمع السلم والجبهة الوطنية الجزائرية والتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية كأمثلة عن هذا النوع من الأحزاب ومشاركة حمس في ثلاث حكومات متعاقبة منذ 1999 دليله في ذلك، مما يدفع إلى القول أن ولاء الحزب أو معارضته للنظام ليس لأيديولوجيا أو خط سياسي بقدر يدخل في إطار منطق التخصيص للموارد والمنافع (مثل الحصول على حقائب وزارية). أما التيار الثاني فتمثله تلك الأحزاب الراضة للنظام ونخبه مثل حزب الإنقاذ المنحل أو جبهة القوى الاشتراكية وبأقل حدة حزب العمال، وقد عبرت عن هذه المعارضة إما بالعصيان المدني الذي تحول إلى عنف سياسي في حالة حزب الإنقاذ أو المقاطعة للإستحقاقات الإنتخابية وإتهام الإدارة بالإنحياز والتزوير في

<sup>1</sup> Addi Lahouari, Les partis politiques en Algérie, In revue de l'occident Musulman et de la Méditerranée, CNRS aix-en-Provence, 2005, p 7

حالة جبهة القوى الاشتراكية أو معارضة التوجهات الإقتصادية للنظام وطريقة تسيير المال العام كما هو في حالة حزب العمال.

ومهما يكن من الأمر فإن الذي يهمنا في عملنا البحثي هو محاولة تقديم مقاربة أنثروبولوجية تسمح لنا بفهم الظاهرة الحزبية في الجزائر اعتمادا على المعطى الأنثروبولوجي الذي يثمن البنية الاجتماعية والثقافية والتاريخية للمجتمع الجزائري في تعاطيه مع أحزاب رأينا على أنها نتاج تاريخي لتطور المجتمع الغربي الرأسمالي. وعملا بما قدمه "مارك أبلان" فإننا سنركز على الممارسة الحزبية خصوصا على مستوى المجتمع المحلي وبالتحديد ولاية سعيدة، محاولين تطبيق مجموعة من المعايير التي تقدمها لنا الأنثروبولوجيا السياسية.

ففهم ماهية الأحزاب السياسية والدور الفعلي أو الصوري الذي تقوم به في الجزائر خصوصا محليا مرتبط بمعايير منها:

- معيار ديمومة الروابط بين الحزب وبعض المجموعات الاجتماعية: إن تجربة المجتمع الجزائري في المجال الحزبي صحيح إرتبطت بالحركة الوطنية لكنها كانت متمركزة على مستوى المراكز الحضرية الكبرى، واستمر هذا الوضع مع بناء الدولة الوطنية في ظل نظام الحزب الواحد من خلال جبهة التحرير الوطني التي أوكلت لها مهمة التعبئة مع انتشارها في باقي مناطق الوطن، وهنا نسجل تلك العلاقات الوطيدة التي كانت تربط بين الجبهة والمنظمات الجماهيرية على غرار الاتحاد الوطني للفلاحين الجزائريين والشبيبة الجزائرية والاتحاد الوطني للنساء الجزائريات وغيرها. روابط جعلت من هذه الأخيرة كواكب تسبح في سماء الجبهة ومن أعضائها أعضاء بالضرورة في الجبهة. فأصبح الحزب وسيلة للترقية الاجتماعية والحصول على الامتيازات والتموقع في مراكز السلطة، وشيء طبيعي في ظل هذا الإرتباط العلائقي أن يشتد الصراع بين الأجنحة لينتهي لصالح مثلا النخبة المعربة. وهذا ما سجلنا في التاريخ السياسي لمنطقة سعيدة. إذ لاحظنا على أن الأحزاب السياسية نوعان:

أحزاب اعتمدت وتعتمد على علاقاتها مع التكوينات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المجتمع المحلي السعيدي، بحيث حولت تلك العلاقات إلى شبكة تستغلها في التموقع في مراكز السلطة المحلية وتوظفها عند الاستحقاقات الانتخابية، فالسيطرة الكلية لقبيلة الجعافرة على بلدية سيدي أحمد التي لا

تمنع التنافس بين عروش القبيلة مثل اللعابنة وأولاد بن دومة على مقاعد المجلس الشعبي البلدي. فحزب جبهة التحرير الوطني المتجذر في المنطقة والذي أوجد له قواعد في عهد الأحادية ربط صلات بالمنظمة الجماهيرية الفاعلة في المنطقة والمتمثلة في الاتحاد الوطني للفلاحين الجزائريين خصوصا وأن المنطقة ذات طابع فلاحى ورعوي، وتجسدت تلك السيطرة في الاستحقاقات الانتخابية المتتالية منذ احلال التعددية رغم تلك النقمة ضد الجبهة التي طبعت العلاقة بينها وبين الجزائريين خصوصا في المدن الكبيرة والتي عبرت عن نفسها بداية بأحداث أكتوبر. فقد عرفت رئاسة المجلس البلدي تداول بين أبناء العروش القوية لقبيلة الجعافرة سواء قبل إحلال التعددية أو بعدها (استحقاقات 2002-2007). وقد أكد لنا السيد "هلاي الحاج البشير" الأمين العام للبلدية لمدة خمس وعشرون سنة ذلك في مقابلات متعددة أجريناه معه كانت آخرها في يوم الخميس 28 جوان 2012 إذا أسر لنا في معرض حديثه عن سيطرة النزعة العروشية القبلية في المنطقة ذات الصلات الدائمة بالجبهة على تعاقب منتخبي الجبهة على رئاسة المجلس الشعبي البلدي تحت غطاءها الحزبي بداية من السيد "قدوري" في 2002 و"عتيق الشيخ" في 2007 ثم عيساني منذ انتخابات 2012 وكلهم من قبيلة الجعافرة القوية في المنطقة بعدها ولكن أيضا بملكيتها العفارية، ولتأكيد ذلك أشار إلى أنه من بين 1320 مناضل في قسمة البلدية 98% منهم ينتمون لهذه القبيلة. مما جعل منافسة جبهة التحرير الوطني في المنطقة دربا من دروب المستحيل من قبل أحزاب المعارضة اللهم إلا إذا استثنينا التجمع الوطني الديمقراطي الذي يعتبره سكانها امتدادا للحزب/ الدولة. أما على مستوى المجلس الشعبي البلدي لمدينة سعيدة فإننا نسجل ذلك النقل للزاوية التجانية التي يسيطر عليها أولاد سيدي الحاج من قبيلة الحساسنة والمرتبطة بحزب جبهة التحرير الوطني من جهة ومن جهة ثانية نقل عدد المناضلين في الجبهة في المدينة المنتمين لقبيلة أولاد ابراهيم ولكن أيضا لشبكة سرية من علاقات الوجه للوجه والتي تتحكم في مفاصل محافظة سعيدة وتجعل من نفسها بإسم مصلحة الحزب الفاعل الوصي على صناعة القرار المحلي رغم حركات الاحتجاج المسجلة بين الفينة والأخرى، ناهيك عن دور أبناء قبيلة أولاد خالد من خلال السيطرة التي لاحظناها لبعضهم على النشاط التجاري في مواقع معينة من المدينة لعل أهمها الحي الشعبي للامارين الذي يمثل رئة المدينة ومركز للكثير من أنشطتها فقد أحصينا فيه ما لا يقل عن 11 تاجر للمواد الغذائية و05 جزارة ومخبرتين و13 تاجر في مواد مختلفة (الأثاث،

الخطور، الخردوات، الخدمات)، كما أحصينا 13 تاجر جملة للمواد الغذائية متمركزين في وسط المدينة ينتمون إلى هذه القبيلة من بين 19 تاجر. ومع الأخذ بعين الاعتبار التحالفات الحزبية فإن رئاسة المجلس تداول عليها خلال ثلاث عهديات انتخابية منذ العودة إلى المسار (2002-2012) أعضاء من الحزب ( م. خلدون، ع. بوعلام، م. طيبي) مثلوا بصورة غير رسمية مصالح التكوينات الأولية الثقيلة الوزن على مستواه).

أما على مستوى بلدية عين الحجر وفي مقابلتين للأستاذ "عمراني محمد" أستاذ تاريخ وناظر بالثانوية، عارف بخبايا المنطقة ومناضل قديم بالجبهة، الأولى يوم الثلاثاء 14 فيفري 2012 والثانية يوم السبت 10 مارس 2012 فقد سجلنا الحضور الدائم لحزب جبهة التحرير من خلال استحواده على المجلس الشعبي البلدي ومن خلال إبنه غير الشرعي التجمع الوطني الديمقراطي الذي يعتبره سكان البلدية جزءا من الجبهة وامتدادا لها لأنه يمثل السلطة/الدولة في استحقاقات 2002، 2007، 2012 على التوالي. فقد ترأس المجلس في 2002 رأس قائمة التجمع السيد "مذكور" وهو ينتمي لأحد أقوى عروش قبيلة "الوهابية"، هذا الشخص مناضل قديم في حزب جبهة التحرير الوطني وكان عضوا في المجلس الشعبي البلدي لسنوات طويلة في عهد الأحادية الحزبية لكنه تنقل إلى التجمع الوطني الديمقراطي عند تأسيسه في 1997 وبترشح ضمن قوائم. وفي استحقاقات 2007 تحافظ نفس القبيلة على رئاسة المجلس بفضل تحالفاتها ولكن هذه المرة بإسم الجبهة الممثلة في شخص السيد "قاضي"، عامل سابق بالديوان الوطني للحبوب (علاقة ذلك بكون المنطقة فلاحية ريفية) ليعود السيد "مذكور" لترأس المجلس في الانتخابات المحلية لنوفمبر 2012. على أن نسجل على أن المجلس على سبيل المثال في 2002 كان يضم منتخبين عن حركة مجتمع السلم (02) ومنتخب من حزب العمال من نفس القبيلة، مما قد يعني على أن الغطاء الحزبي يأتي في الدرجة الثانية بعد الإنتماء الأولي هذا مع الأخذ بعين الاعتبار النفوذ الاقتصادي في المنطقة. إن قبيلة "الوهابية" قوية في البلدية بعدد أفرادها المقيمين فيها ولكن أيضا بتواجدهم في مؤسسات الدولة (التعليم، الصحة، الدائرة، البلدية، المديرية الفرعية للفلاحة والري...)، بينما يميل أبناء القبيلة المنافسة لها "الجعافرة" إلى الأعمال الحرة والفلاحة.

إن المسلمة الاجتماعية المسجلة حسب هذا المعيار هو إرتباط حزبين أساسيين (الجبهة والتجمع) بالتكوينات الاجتماعية الفاعلة في منطقة سعيدة بحيث تجعل منهما رأس الحربة في الحقل السياسي

المحلي، ولا تعتمد على الخطاب الأيديولوجي الحزبي إلا لتطعيم الارتباط بتلك التكوينات، وهذا يدعونا إلى إعتبارهما جزء من الفضاء العام متجذر في الوجدان الجماعي السياسي لأهل المنطقة، في حين أن الأحزاب الأخرى وإن تواجدت في الساحة المحلية السياسية إلا أنها ليست لها روابط متينة ومستمرة بتلك الجماعات الاجتماعية الفاعلة، سواء تعلق الأمر بتلك المصنفة كبيرة مثل حركة مجتمع السلم أو حزب العمال أو تلك المصنفة مجهرية (الأحزاب الصغيرة) التي لم تصل بعد إلا التغلغل في البنية الاجتماعية المحلية خصوصا وأن أغلب زعمائها غير معروفين بالمنطقة.

معيار التحالفات: كما سبق وأن تناولناه فإن "كلود ليفي سترأوس" كان سبقا لوضع إطار لمفهوم التحالف في الأنثروبولوجيا،<sup>(1)</sup> فنظرية التحالف عنده تقترح إعتبار الزواج كشكل من أشكال الإتصال بين الأفراد، لكونها تسمح للمجموعات الاجتماعية بالسيطرة على التبادلات الاجتماعية والتجارية، وفي نفس الوقت بتجميع القوى في حالة التنافس والنزاع. إن تطبيق هذه النظرية على المجتمع المحلي السعيدي وبالتحديد البلديات السالفة الذكر تؤكد الوكالة الاجتماعية في المترشح والممارسة الزبونية إنطلاقا من التوقع في سلم التراتيبية الاجتماعية الذي لا يحققه فقط الانتماء القبلي وإنما المصاهرة أيضا والتحالفات التجارية، مصاهرة بين عائلات العروش القوية فيما بينها وأيضا مع العروش القوية إقتصاديا أو بملكيتها العقارية. ففي بلدية سيدي أحمد تحالفت العروش القوية للجعافرة حتى تحفظ ريادتها تحت غطاء حزب جبهة التحرير وفي الإنتخابات المحلية ل2012 إستمر ذلك التحالف بغطائين حزبيين هما الجبهة وحزب عهد 54 سمح بحصول السيد م. مبارك من الحزب الثاني لكن من نفس القبيلة على رئاسة المجلس رغم أغلبيته الأفلانية، ونفس الشيء يلاحظ في بلدية عين الحجر أين يدعم السيد مذکور من مركزه وفرصه من خلال قوة عرشه ولكن أيضا عرش أصهاره والعرشان من نفس القبيلة "الوهابية"، فالقبيلة هنا وبغض النظر عن كونها كيانا معارضا لجسم خارجي، هي أولا وقبل كل شيء أداة تستطيع الأحزاب بواسطة أطرافها المتنافسة إستغلال الموارد الاستراتيجية للمنطقة. وما ينطبق على المجتمع السعيدي تسير عليه الكثير من المناطق الداخلية للجزائر. ويشير في هذا الصدد "حشماوي محمد" إلى تبلور صيغ الولاء من خلال مثال تشريعات جوان 1997 بين الجانبين السياسي

<sup>1</sup> Claude Lévi Stauss, Les structures élémentaires de la parenté, Op. Cit, p 128



والأنثروبولوجي وبين أجهزة الدولة والوسطاء، من خلال أشكال التضامن المعتمدة في بعدها المحلي الداخلي أين يلعب الانتماء دورا في تدعيم مركز المتحالف وبالتالي فرص فوزه.<sup>(1)</sup>

فالتحالف يتم على عدة مستويات: مستوى الحزب كمنظمة، إذ جرى العرف السياسي على أن تتحالف الأحزاب فيما بينها لتحقيق استراتيجيتها. ومستوى التكوينات الاجتماعية والاقتصادية، إذ نسجل تحالف الأعراس القوية المكونة للقبيلة فيما بينها لتأكيد فرص مرشحها بغض النظر عن الإلتزام الحزبي لها، وتتسع دائرة التحالفات إلى القبائل ذاتها عند اتساع دائرة الحقل السياسي. ومثال بلدية عين الحجر يؤكد هذا التوجه إذ عمد حزب الأرندي في الإنتخابات المحلية لنوفمبر 2012 إلى وضع السيد ق. مذكور" المنتمي إلى أقوى عروش قبيلة الوهايبة في البلدية على رأس قائمتها التي طعمتها بأسماء أبناء العروش والقبائل الأخرى على غرار السيد "السويدي" من أعيان المنطقة والمنتمي إلى أحد عروش قبيلة "الجعافرة" القوي بها.

إن ما يمكن إستنتاجه من تطبيق هذا المعيار على الظاهرة الحزبية والذي تأكدنا منه على مستوى المجتمع المحلي السعيدي هو أن التجربة التاريخية أسست لعلاقة تحالف بين جبهة التحرير الوطني وفيما بعد حزب التجمع الوطني الذي إستمد موارده البشرية من الجبهة وبين التكوينات الفاعلة في المجتمع من جهة وأسست لتحالفات اجتماعية ومصالحية بين تلك التكوينات فيما بينها بغض النظر عن الإلتزام الحزبي، مما يجعلنا نصنف هذان الحزبان أساسا في خانة الحلف القوي، بينما تبحث الأحزاب الأخرى لنفسها عن أحلاف تكسبها قاعدة إنتخابية بالمنطقة، فلجئت بعضها للعمل الخيري الدعوي (التوشح بالمقدس) مثل حركة مجتمع السلم بينما راحت أخرى تغازل القبائل القوية مثل الجبهة الوطنية الجزائرية وحزب العمال وحزب عهد 54 الذي حقق كما أوردنا سابقا نجحا يحسب في إستراتيجيته من خلال ترشيح ابن قبيلة قوية السيد مباركي (ناهيك عن قدرته الاقتصادية فهو مقاول ويملك مطحنة صناعية) في قائمتها البلدية في انتخابات نوفمبر 2012.

-معيار الإقليم: إن أول شيء نستهل به تطبيق هذا المعيار على الظاهرة الحزبية في الجزائر في عهد التعددية السياسية هو ذلك الإرتباط بين الإرهاب (الذي توجه أصابع الإتهام فيه تارة لحزب جبهة

<sup>1</sup> محمد حشماوي، التمثيل السياسي في الجزائر بين علاقات الزبونية والنهب 1997-2002، ترجمة: محمد هناد،

الجزائر: نقد، مجلة الدراسات والنقد الاجتماعي، عدد: السياسة في ميزان الفكر النقدي، خريف/شتاء 2004 ص 57

الإنتقاد المنحلة وأخرى للسلطة بعد توقيف أول مسار إنتخابي تعددي في 1992) والأرض، إرتباط أشار "عبد الناصر جابي" لأبعاده التاريخية من خلال مثال المتيجة التي كانت مكان تمرکز للقوة الإستعمارية ثم للجيش الجزائري بعد الإستقلال بخصائصه الجهوية، فالتحولات الإجتماعية والإقتصادية التي عرفتها المنطقة<sup>(1)</sup> ارتبطت أساسا بعامل الأرض.

إن الأهمية التي يكتسبها محدد الإقليم/ الأرض في تحديد توجهات المجتمع الجزائري تؤكد مرة أخرى على أن ضعف الرابطة الديموي عند اتساع دائرة التكوين الاجتماعي يعوض برابط قيمته المعنوية أكثر من القيمة المادية وإن كان ثقلها هام في الإختيارات. فيأخذ في المراكز الحضرية الجزائرية الكبرى شكل تحديد مناطق النفوذ بكل تجلياته في الأحياء حيث تصبح الجهوية تعبيراً عن المناطقية وتحولاً للولاء الأولي إلى ولاء أكبر تمثله الجهوية، ففي الجزائر العاصمة تحولت الإنتماءات الجهوية إلى مجموعة من القوى المختلفة بحيث يلاحظ تمرکز أبناء المناطق الوسطى في حي الحراش والقبائل الصغرى في المدنية والكبرى في بن عكنون والأبيار وأبناء منطقة جيجل في بلكور... وقد لاحظ "عبد الناصر جابي" هذا التقسيم الجهوي للعاصمة الذي إحترمته الأحزاب السياسية التي كانت تختار المرشح في بلدية الحراش مثلاً من الوسط الجزائري لزيادة حظوظه في النجاح، وفي الأبيار يستحسن أن يكون من منطقة القبائل ونفس الشيء بالنسبة لبلدية بلكور حيث كانت ميالة إلى إختيار مرشح أصله من الشرق وخاصة منطقة جيجل لأسباب مرتبطة بالهجرة الجهوية والتمرکز الجهوي للسكان داخل المدينة.<sup>(2)</sup> وحتى الأحزاب الإسلامية إحتزمت هذا المعطى، فالنهضة ميالة إلى الشرق وحتى جبهة الإنتقاد المنحلة إستعملته، فحزب جبهة التحرير لم يكن الحزب الوحيد الذي تسجل عليه الصبغة الجهوية.

أما على مستوى "سعيدة" حيث لا تزال العروشية جزءاً من الوجدان الجماعي فدائرة الولاء تضيق لتتصر في القبيلة، إذ نجد على سبيل المثال حي كامل في وسط المدينة ملاك مساكنه ومتاجرهم (خصوصاً وأنه حي تجاري) من قبيلة الحساسنة ويعرف أحد مقاهيه بقهوة الحساسنة (المقهى كفضاء

<sup>1</sup> عبد الناصر جابي، مرجع سابق الذكر، ص 43

<sup>2</sup> نفس المرجع، ص 94

سياسي واجتماعي). ويتمركز أبناء قبيلة أولاد خالد كما سبق وأن أشرنا إليه في حي آخر تجاري يسمى "لامارين"...

إن هذه الوضعية ما كانت تخفى على الأحزاب السياسية بل قل أنها وجدت نفسها مجبرة لتحقيق استراتيجياتها على تبنيها، ففي مثال العاصمة يتقاسم حزبي: جبهة القوى الاشتراكية والتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية الأصوات الانتخابية للأبيار، بينما يتواجد التيار الإسلامي بقوة في بلكور وباب الوادي.. وفي ذلك دليل على الرابط بين الجهوية والممارسة الحزبية في الجزائر. بينما في مدن مثل سعيدة يكون رابطا بين تلك الممارسة والقبلية، فحزب جبهة التحرير يمكنه الإعتماد على قوة تواجد مناضليه في "زنقة الحساسنة" وهذا ما تأكده نتائج عمليات الفرز في مركز الإقتراع الموجود بالحي، ونفس الشيء في حي "لامارين" حيث تسجل القوة الانتخابية لأبناء قبيلة أولاد خالد.

- معيار الممارسة الطقسية: Les rites pratiqués إذا كانت الممارسة السياسية للأحزاب في الغرب تعتمد أساليب التسويق السياسي والدعاية الحزبية وتنظيم الندوات واللقاءات والاجتماعات والمشاركة في الحياة السياسية العامة ووطنيا ومحليا موظفة في ذلك الإعلام الحزبي القوي والوسائل التكنولوجية الحديثة، فإن الحال يختلف بالنسبة للأحزاب في الجزائر مما يصعب عملية تصنيفها، رغم بعض مظاهر الحدائثة المسجلة على المستوى المركزي وعلى مستوى المدن الكبيرة، إلا أنها تبقى غائبة عن الساحة المحلية لا توقظها إلا أبواق الإستحقاق الانتخابي مما يجعل حركيتها غير فعالة ودعى إلى تصنيف جلها في خانة الأحزاب المناسباتية وهذا ما يحمله لنا الخطاب الإعلامي عند كل إنتخابات. ونحن عندما نشير إلى هذا الفرق بين أحزاب الغرب والجزائر فإننا لا نقصد تقييم أدءات بقدر ما نوجه إهتمامنا للآليات التي يوظفها الحزب في الجزائر والمتمثلة في تلبسه بالطقوس الاجتماعية السائدة على مستوى المجتمع المحلي خصوصا.

إن القراءة البسيطة للممارسات الطقسية الحزبية في المجتمع المحلي (على سبيل المثال ولاية سعيدة والجلفة والبيض ومعسكر والنعامه...) تسمح بالتفرقة بين تيارات: يمثل أولها تلك الأحزاب المتجزرة فيه مثل حزب جبهة التحرير الوطني، تجذر يستحضر العمق التاريخي ولكن أيضا وبدرجة أقل الديني، والتجمع الوطني الديمقراطي رغم حدائته بالمقارنة بالجبهة لكنه ولد كبيرا بحكم دعم الإدارة وإستمالة جزء من القاعدة الشعبية للجبهة. فهذا الصنف من الأحزاب تعمم ببعض الطقوس الاجتماعية السائدة

وأصبح يعتمد عليها في إستقطاب ولاء قاعدته الإنتخابية،<sup>(1)</sup> إذ أصبحت الولايم والوعدات والضيفات وحضور الجنائز أدواته الفعالة لتحقيق أي نصر إنتخابي بما تقدمه شبكة علاقات الوجه بالوجه من تسهيلات تزيد بها الرابطة الدموية قداسة، إن هذا النوع من المناسبات الإجتماعية والتي تزداد وتيرتها في فترات الحملات الإنتخابية تشكل قناة غير رسمية تسمح بإطلاق الوعود الشخصية بتقديم الخدمات والإمتيازات وتسهيل الوصول إلى المراكز ناهيك عن جانبها التفاخري الذي لا يجب التقليل من قيمته، وقد سبق للباحث أن سجل هذه الملاحظات في حضوره للبعض منها لعل أهمها مناسبة حضور الأمين العام للأرندي إلى بلدية عين الحجر بولاية سعيدة أين إستضافه رئيس بلديتها الحالي.

أما الأحزاب الإسلامية حتى وإن كنا نتحفظ على التسمية على غرار حركة مجتمع السلم (وحتى النهضة والإصلاح) فإنها إتخذت من العمل الخيري قنواتها أساسية لتجميع قواها الشعبية وتعبئة الناخبين، لتكون الممارسة الدينية آلية للممارسة السياسية مع تسجيل إختلاف جوهري مع الصنف الأول في كون قناة الصنف الثاني تمتاز بالديمومة والإستمرارية في الزمن وليست مناسباتية، ففي كل المناطق الجزائرية نسجل انتشار مواعيد الرحمان في شهر رمضان من قبل الجمعيات الدينية ذات الصلة بهذه الأحزاب ومناضليها المقترين الذين يحولون هذا العمل الخيري إلى رأسمال رمزي مقدس يوظف في الممارسة السياسية عن قصد أو بدونه، مع الإشارة إلى أن طوائف أخرى من المجتمع تشارك في هذا النوع من العمل.

بينما تبقى الأحزاب الأخرى التي لا تظهر على الساحة السياسية خصوصا المحلية إلا في المواعيد الإنتخابية مثل جبهة الجزائر الجديدة والحزب الوطني الحر وجبهة الحكم الراشد والجبهة الوطنية للأحرار من أجل الوئام والجبهة الوطنية للحريات والحركة الوطنية من أجل الطبيعة والنمو وغيرها مجرد لافقات حزبية غير فاعلة نظرا لإنحصار قاعدتها الإجتماعية فيما تتركه الأحزاب الأخرى. إن هذا النوع من الأحزاب وفي بحتة الدائب على دور سياسي على المستوى المحلي تجد نفسها مجبرة على توكيل تمثيلها في الإنتخابات إلى أفراد لم يتمكنوا من الظفر بمراكز في قوائم ترشيح الأحزاب القوية، مع تسجيل إستثناءان أساسيان يمثلها الأول حزب الجبهة الوطنية الجزائرية التي تمكنت في ظرف وجيز من إنشائها من إفتكالك مراتب مشرفة في الإستحقاقات الإنتخابية، ويوعز البعض ذلك إلى

<sup>1</sup> سنعود إلى هذه النقطة بشيء من التفصيل في الفصل الموالي.

كونه ولد من رحم السلطة وبإيعاز منها، حتى وإن كان في خطابه الحزبي يحمل الكثير من النقد اللاذع للممارسات السياسية السائدة. أما الإستثناء الثاني فيمثلته حزب عهد 54 الذي من خلال توظيفه في تسميته وخطابه الإيديولوجي للتجربة التحررية يحاول إعادة إنتاج التعبئة الشعبية التي أحدثتها الجبهة إبان الإستعمار، ولكن ذلك لا يمنع من كونه إستقطب على المستوى المحلي وإستطاع هذا الحزب الحصول على رئاسة مجلس بلدية سيدي أحمد في الإنتخابات المحلية 2012 ممثلة في السيد "مباركي" مناضل سابق في جبهة التحرير الوطني ومنتخب سابق عن التجمع الوطني الديمقراطي (سيناتور)، كما سجل هذا الحزب نتائج مرضية في بلدية سعيدة إلى درجة دفعت بالجبهة إلى التحالف معه في إطار الحسابات الحزبية. والملاحظ هو أن المنتمين الجدد لهذين الحزبين حملوا معهم في ممارساتهم نفس الطقوس الاجتماعية المناسبة التي أوردناها سابقا.

- معيار نقل السلطة: *La transmission du pouvoir* إن الشخصية التي تطبع الحياة الحزبية في الجزائر تعكس نفسها على الممارسات السياسية عموما والحزبية على وجه الخصوص، فالأحزاب السياسية الجزائرية بإختلاف مشاربها الأيديولوجية وإن إدعت الديمقراطية إلا أن تسيير شؤونها يخضع لمنطق الشللية، فالخطاب الإعلامي ينقل لنا الكثير من صور ذلك من خلال تحكم إبنى بن خادم الأمين العام لحزب جبهة التحرير الوطني في تعيين المحافظين وتحديد الأسماء التي ستظمها القائمة الإنتخابية في ولاية تيارت، كما سجلت ترشح إبنى أخ جاب الله زعيم الإصلاح في القوائم الإنتخابية لولاية جيجل. ويشير "أحمد صايبي" في مقال صحفي إلى أن انتقال السلطة والمزايا سواء في مؤسسات الدولة أو في هياكل الأحزاب الجزائرية يخضع لمنطق القبلي والجهوية بدل الخضوع لمنطق الأقدمية في النضال والخدمات المقدمة للحزب والكفاءة.<sup>(1)</sup> ونفس المنطق لاحظته الباحثان "عبد الرحمان مبتول" و"محمد طيبي" عندما أشار إلى سواد النزعة القبلي والمناطقية في تجديد النخب الحزبية.<sup>(2)</sup>

إن الأحزاب السياسية في هذا المستوى تشترك كلها مع بعض الإختلافات في ذلك الطابع التقليدي لتسييرها وتجديد نخبها، وحتى الأحزاب التاريخية المعارضة مثل جبهة القوى الإشتراكية لا تخرج عن

<sup>1</sup> Ahmed Saifi bouziane, "L'état de la tribu", **le quotidien d'Oran** du 24 novembre 2004

<sup>2</sup> Abderrahmane Mebtoul et Mohamed Taybi, "les élections en Algérie, le poids des tribus", **Le quotidien d'Oran** du 29 et 30 avril 2007

هذه القاعدة خصوصا مع وجود شخصية تاريخية من عيار "حسين آيت أحمد" ما دعى البعض إلى اعتبار ذلك سببا لصراع الأجيال داخل الهياكل الحزبية.

كما أن ظاهرة الترشح الحر التي تظهر انفتاح شهية الجزائريين على الانتخابات للحصول على الإمتيازات المرتبطة بالمنصب سواء كان ذلك في المدن الكبيرة أو المتوسطة تؤكد من جهة التنوع السوسولوجي حتى وإن كانوا يشبهون في أغلبية خصائصهم مرشحي جبهة التحرير وهذا ما يعطي لظاهرة إنشقاقهم عن أحزابهم الأصلية (الجبهة، الأرندي وحتى التيار الإسلامي) طابع الطموح الشخصي، ففي ولاية ورقلة مثلا سجلت حركة تنقلات ما بين الأحزاب دون وازع أيديولوجي، حيث فضل رئيس سابق لفريق رياضي التموثق في حزب التحالف الوطني الجمهوري (لرضا مالك) بعد إقصائه من حزب التجمع الوطني الديمقراطي في إنتخابات 2007، وترشح أستاذ جامعي في قائمة حرة بعد أن تمرد على حزبه القديم (جبهة التحرير الوطني). إن الترشح الحر سواء كان في المدن الشمالية أو في أقصى الجنوب يمكن إرجاعه إلى عدة أسباب منها عدم تجذر وإنغراس الظاهرة الحزبية محليا ولكن أيضا يمكن تفسيرها بنوعية العلاقات السائدة داخل الأحزاب السياسية خصوصا في مجال التداول على السلطة فيها وبالتالي الترشح بإسمها لتحمل مسؤولية تسيير الشأن العام، كما أن هذه العلاقات والمتسمة بالتقليدية في الهضاب العليا والمدن الصغيرة التي تعرف إستمرارية الولاءات الأولية تساهم في هذه الظاهرة، ويكفي في هذا المقام أن نورد مثال منطقة غرداية التي إستطاعت فرض المرشح الحر سواء في الإنتخابات التشريعية أو المحلية (1997، 2002، 2007، 2012). وعند هذه النقطة بالذات نرى أنه يجب الإشارة إلى أن هذه المنطقة لم تحاول إنشاء حزب مستقل وخاص بها على غرار منطقة القبائل.

إن عملية تجديد النخب الحزبية وتداولها على السلطة في الجزائر سواء داخل هياكل الأحزاب أو على المستوى التمثيلي داخل مؤسسات الدولة غير ديمقراطية وتخضع لطبيعة إعتبارات عائلية وشخصية حسب ما أكده "ع. جابي" في دراسة للنخبة الوزارية الجزائرية قام بها أظهرت العلاقات المختلفة والمتنوعة التي تتحكم في العملية ومن أهمها العائلية والتي تربط هذه الفئات السياسية حتى وإن بدت لأول وهلة متباعدة.<sup>(1)</sup>

<sup>1</sup> عبد الناصر جابي، مرجع سالف الذكر، ص 140

- معيار الرمزية السياسية: لقد أكدت لنا الأنثروبولوجيا السياسية على أن السلطة أي كانت تجلياتها تأخذ من المقدس طابعها الشرعي، وممارسة السلطة داخل الأحزاب السياسية لا تخرج عن ذلك الإطار، فأحزاب التيار الإسلامي على غرار حركة مجتمع السلم والنهضة والإصلاح وحتى جبهة الإنقاذ المنحلة تأخذ من الدين شرعية ممارسة السلطة الداخلية، فبايم الشورى تفرض قراراتها على هياكلها على المستوى المحلي وبايم شروط الولاية تفرض مرشحها على قواعدها. أما الأحزاب المصنفة في خانة الوطنية على غرار حزب جبهة التحرير الوطني والتجمع الوطني الديمقراطي فإنها تعتبر أن ثورة التحرير غنيمة حرب تستأثر بها لوحدها، فالأول لا زال يحافظ في تسميته على كلمة التحرير التي تستحضر الثورة والمجاهدين وجهاد الإستعمار الكفار وتحقيق الإستقلال، لهذا مازال الترشح لرئاسة الجمهورية مرتبطا بالمشاركة في حرب التحرير. أما التجمع فإنه يستحضر الأسرة الثورية ويجعل من منظمة أبناء المجاهدين وأبناء الشهداء ومعطوي الحرب قواعد له يستمد منها شرعيته. وما زالت السلطة تمارس الإخراج المسرحي في إطار الرمزية السياسية من خلال الإحتفال بيوم المجاهد والشهيد ومعارك التحرير وما زالت رفات الشهداء تكتشف بعد نصف قرن من الزمن. وبين تيار ديني وآخر وطني يبقى العلمانيين يبحثون عن مصدرا لشرعيتهم، ويجعلون من الفصل بين الدين والدولة وبناء مؤسسات دولة القانون حصان طروادتهم ومن إحترام القانون وسيلتهم للوصول إلى المجتمع.

أما من الناحية التنظيمية فإن كل الأحزاب السياسية الجزائرية على غرار نظيراتها العالمية تعتمد هياكل تنظيمية وإن اختلفت في الظاهر إلا أنها تبقى مرتبطة في فعاليتها بالواقع الإجتماعي الذي تبحر فيه. إننا عندما نتحدث عن الهيكل التنظيمي فإننا نقصد الطريقة التي يتم من خلالها تنظيم المهام وتحديد الأدوار الرئيسية للعاملين، وبيان نظام تبادل المعلومات، وتحديد آليات التنسيق وأنماط التفاعل اللازمة بين الأقسام المختلفة والعاملين بها.<sup>(1)</sup> لذلك فنظريا البناء التنظيمي للأحزاب يسمح بالسير الحسن لنشاطاتها والفعالية القصوى لهياكلها، ويساهم في تحقيق غاياتها السياسية. لذلك فعلميا يمكننا تصنيف الأحزاب السياسية الجزائرية من حيث تنظيم هياكلها إلى أحزاب بسيطة التنظيم وأخرى مركبة. فالمركبة يمثلها حزب جبهة التحرير الوطني الذي بالإضافة إلى مؤتمره ومكتبه السياسي

<sup>1</sup> محمد قاسم القريوتي، السياسة العامة، (الكويت: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، ط1، 2006) ص 39

ولجنته المركزية على المستوى الوطني مهيكلا محليا إلى محافظة ثم قسمة فخرية فواء، وقد إكتسب هذا التنظيم من خلال تجربة طويلة بدأت مع حرب التحرير جعلت درجة البقرطة عالية فيه، وحولته إلى جهاز ثقيل. ونفس التنظيم يعرفه التجمع الوطني الديمقراطي رغم حداثة نشأته بالمقارنة بالجهة مع إختلاف بسيط في التسمية على المستوى المحلي، إذ يعوض المكتب الولائي المحافظة والمكتب البلدي القسمة لتأتي الخلايا كأصغر الوحدات. ونفس التعقيد في الهيكلة تعرفه الأحزاب العلمانية على غرار جبهة القوى الإشتراكية المنتظمة وطنيا في المجلس الوطني ولجانها العشر الدائمة لتليها الناحية فالفيدالية ثم في الأخير الفرع على المستوى البلدي. أما البسيطة فتمثلها باقي الأحزاب الموجودة على الساحة السياسية بما فيها أحزاب التيار الإسلامي مثل حركة مجتمع السلم المنظمة على الشكل التالي: المكتب الوطني (مجلس الشورى الوطني)، المكتب الولائي (مجلس الشورى الولائي) فالبلدي (مجلس الشورى البلدي). وعليه يمكننا تسجيل الملاحظات التالية تنظيميا:

-إن أحزاب التيار الإسلامي تستقي تنظيمها من الفقه الإسلامي كالشورى.  
-أن أحزاب مثل التجمع الوطني الديمقراطي والجهة الوطنية الجزائرية إستقت تنظيمها من التراكم الخبراتي التنظيمي لحزب جبهة التحرير الوطني خصوصا وأنها ولدت من رحمه.  
-أن الأحزاب الموصوفة بالعلمانية على غرار جبهة القوى الإشتراكية إستعارت مصطلحات نقابية إستعملتها كثيرا الأحزاب الشيوعية العالمية.

وبتطبيق الإطار النظري لأنثروبولوجيا التنظيمات التي صحيح تنظر إلى الأحزاب السياسية كمنظمات ولكن أيضا كمجموعة إنسانية، فإننا نسجل النقاط التالية:

-حالات التنافس والإستراتيجيات المستعملة: تعطينا الأحزاب السياسية في الجزائر صورة حية عن دور المعطى الأنثروبولوجي من منطلق كونها حقا للمنافسة السياسية، منافسة فيما بينها في الإستحقاقات الإنتخابية التي سنتعرض لها بشيء من الإسهاب في الفصل المقبل، ولكن أيضا داخل هياكلها وفيما بين رجالاتها وهذا الذي يهم أنثروبولوجيا التنظيمات في هذا المقام. وما يلاحظ في الوضع الجزائري هو حالات الإنشقاق التي عرفت وتعرفها كلها والتي تحولت إلى حركات تأخذ مصطلحات عدة مثل الحركة التقويمية أو الحركة التصحيحية التي تجد تفسيرها في عدة مستويات منها الطابع الشخصي الذي يجعل من الممارسة الحزبية ممارسة شخصية تركز على علاقات الوجه بالوجه،



علاقات كثيرا ما تتناقض لتناقض المصالح، لكن بعض المنتبحين للوضع يوعز ذلك أيضا إلى السلطة التي تعمل على تفويض البعض منها نتيجة للخطر الذي قد تشكله في حالة تماسك وحدتها. إن التنافس السياسي في هذه الحالة يتحول من حالته الطبيعية إلى تنافس داخلي بين أجنحة مختلفة بل ومعارضة نتيجة تعارض المصالح. ويكفي في هذا المقام أن نورد مثال حزب جبهة التحرير الوطني الذي كان أول الأحزاب الذي عرف الحركة التصحيحية التي أطاحت بأمينه العام السابق "بن فليس" رغم أن هياكل الحزب هي التي أفرزته، وحتى أمينه الحالي "عبد العزيز بلخادم" يتعرض لنفس الحركة. كما أن أحزاب التيار الإسلامي مثل حركة النهضة عرفت نفس المصير الذي أطاح بعبد الله جاب الله.<sup>(1)</sup> ولا نترك هذه العامل دون الإشارة مرة أخرى إلى ذلك التناقض بين الخطاب الرسمي للأحزاب السياسية (في إطار استراتيجياتها للاتصال والتسويق السياسي) وبين الممارسة الفعلية، ويكفي إستحضار مثال الأحزاب الإسلامية التي تمتطي جواد الديمقراطية دون أن تثق في كفاءته، إذ أن الإعتقاد السائد لديها مبني على نبذها وإعتبارها منافية للدين الإسلامي على غرار حركة مجتمع السلم التي كان زعيمها الشيخ "حناح" يستعمل بالكثير من التهكم مصطلح "الشروقراطية".

-عملية إتخاذ القرار: لا تخضع هذه العملية في حالة الأحزاب الجزائرية إلى التحليل الدينامي الذي يورده علم السياسة. فالمؤتمرات والدورات العادية والإستثنائية التي تعقدها الأحزاب بموجب قوانينها الداخلية والتي تريد أن تكون الهيئات المخولة قانونا بالفصل في القضايا الجوهرية والمصيرية للحزب ليست إلا إطارا شكليا تمرر من خلاله القرارات التي إتخذت بصورة غير رسمية *informelle* سواء تعلق الأمر بتسيير شؤون الحزب الإدارية أو المالية أو بالتعبير عن مواقفه السياسية إتجاه القضايا الجوهرية محليا أو وطنيا، ولكن الأهم والذي يتعلق بموضوع بحثنا هو إعداد قوائم المرشحين للمجالس المنتخبة المحلية أو التشريعية، فتعوض شبكة العلاقات والمصالح الجدارة والكفاءة والنضال الحزبي، فمفهوم المغالبة والممانعة الوارد في الفكر الخلدوني يعوض النضال الحزبي، وفي هذه الحالة تساهم العلاقات الأولية (القبلية والجهوية) في تحديد الأولويات وبالتالي صنع القرار. إن منطق العائلة والعرش والجهة يصبح الغالب على الخطاب الإيديولوجي الرسمي للحزب. وتتساوى جميع الأحزاب

<sup>1</sup> يكفي في هذا المقام الإشارة إلى ما تطلعنا به الصحافة، على سبيل المثال أنظر: العنوان الذي تطلعنا به الشروق اليومي بتاريخ 20 جانفي 2013 "سلطاني في المنعرج وأويحي في عين الإعصار وآيت أحمد يفنخ الأفافاس" بقلم الإعلامي "خضر رزوي" وكتب: "الجنرال بتشين يدير خيوط تقويمية الأرندي".

السياسية في الجزائر في هذا المنهج في صناعة القرار، لا فرق فيها بين الأحزاب الوطنية والعمانية الديمقراطية ولا حتى التيار الإسلامي. إن هذا المعطى الأنثروبولوجي قد يشكل آلية من بين آليات تفسير الحركات التكوينية والتصحيحية التي تعرفها جل الأحزاب في الجزائر.

-لما كانت أنثروبولوجيا التنظيمات تسلط الضوء في دراستها للممارسة الحزبية على فهم الحقيقة الإنسانية داخل التنظيم كان من الطبيعي أن تركز على نوعية العلاقات السائدة سواء بين المناضلين محليا أو بين هياكل الحزب ذاتها، فالظاهر صوريا يريد أن يكون الحزب جهازا بيروقراطيا تحكمه إجراءات وقانون داخلي، بينما الواقع تصوره تلك الترابطات الشخصية بين مناضليه، ترابطات بين جوانب نفسية وبيولوجية وسوسيولوجية تحوله إلى "نادي" للأقارب والمعارف الذين يمثلون رأسمالا إجتماعيا يُعتمد عليه في المنافسة سواء كانت داخل الحزب أو في الإستحقاقات الإنتخابية.

-أهمية الفضاء المكاني والزمني: لما كان المكان يصنع الذات والجماعة فإنه يحمل رمزيته التي تصنع الحدث الحزبي، وهنا يجب أن نفرق بين تأثير الحزب في المدينة الجزائرية وفي الريف، وحتى في المجال الحضري نلاحظ ذلك الإختلاف في التواجد الحزبي بين مدن الشمال الكبيرة وبين المدن الداخلية الصغيرة.

إن المدينة الجزائرية بخصائصها التي سبق وأن أشرنا إليها كانت دائما المسرح الأول للمسار الحزبي والإنتخابي ذو المسار الأخلاقي أو المدني، إنها تمتاز كفضاء حضري من حيث علاقاتها بسكانها ببروز الفوارق الإجتماعية واللامساواة بشكل جلي بين الجزائريين والتي ظهرت بعد الإستقلال وازدادت حدتها مع الثمانينيات خصوصا في المدن الكبيرة مثل العاصمة وهران وقسنطينة وعناية وغيرها وقد أدى ذلك إلى إستفحال ثقافة سياسية مطلبية جذرية بين الأوساط الشعبية خاصة عند الشباب المهمش مما شكل جوا ملائما لبروز الحركات الاجتماعية الإحتجاجية المجال الحيوي للمجتمع المدني، كما أنها كانت فضاء تركز الأنشطة التجارية والصناعية ما يعني وجود قاعدة عمالية نقابية. إن هذه الخصائص التي تمتاز بها المدينة الكبيرة الجزائرية شكل التربة الخصبة للنشاط الحزبي الذي سبق وأن أشرنا إلى تركزه فيها، حيث نميز بين التجذر التاريخي لحزب مثل جبهة التحرير الوطني وبالتالي إمتداداته مثل التجمع الوطني الديمقراطي، ولكن أكثر من ذلك التيار الإسلامي الذي وجد في حالة القنوط والتهميش الذي تعيشه شرائح واسعة مسرحا حقق فيه إنتصارات إنتخابية لم يحققها في

الأوساط الريفية رغم تقليديتها على غرار نتائج الفيس المنحل في إنتخابات 1990-1992. لكن هذه المدينة كانت أيضا بحكم خصائصها المدنية والرفاه النسبي فيها الذي تعرفه فئة نخوية تربة خصبة لأحزاب التيار العلماني الديمقراطي على شالكة جبهة القوى الإشتراكية من جهة ومن جهة ثانية مجالا للتيار اليساري التروتسكي مثل حزب العمال نتيجة لتركز النشاط الصناعي فيها وكثافة النشاط التجاري، ولكن أيضا لتمييز تاريخها الحديث (منذ الإستقلال) بهجرة واسعة حتى وإن كان الوافدون الجدد عليها قد فرضوا جوا جديد كما يقول "ع. جابي" زاد من إفقارها فكريا وثقافيا بالمقارنة بالمدن الغربية، مما أعطاهما جوها الحزين والريفي<sup>(1)</sup> الشبيه بالجو السائد في الأرياف الجزائرية رغم مظاهر العصرية التي تعرفها سواء ما تعلق بالبنيات التحتية (الطرق والجسور والبناءات) أو الخدمات.

أما على مستوى المدن المتوسطة والداخلية مثل سعيدة والأغواط وبسكرة والبيض والنعامه وخنشلة وقالمة وبشار وتيارت ومعسكر وغيرها، فإننا نسجل إنخفاض درجة تأثير الأحزاب العلمانية خصوصا جبهة القوى الإشتراكية وحزب العمال وإنعدام الإهتمام إن لم نقل الجهل للأحزاب الحديثة والصغيرة مثل الحركة من أجل الطبيعة والنمو والجبهة الديمقراطية.. فالولاء المحصن بالسياسي والمقدس يطبع علاقة المجتمع المحلي بالأحزاب الوطنية مثل التجمع الوطني الديمقراطي وحزب جبهة التحرير الوطني، ولاء مرتبط بتجزر الربط بين هذين الحزبين وبين الدولة/ النظام، ولكن أيضا ولاء مطعم بموروث تاريخي تمثله ثورة التحرير وإرتباطها بفكرة الجهاد وتحقيق الإستقلال، دون أن يخلو ذلك الولاء من العلاقة المصلحية وربط الحصول على الإمتيازات والموارد التي توزعها الدولة بالولاء لهذين الحزبين.

أما في المناطق الريفية خصوصا الداخلية والصحراوية وهي تمثل مئات القرى والمداشر والفقارات في الجزائر حيث كانت الإستفادة من العملية التنموية التي باشرتتها الدولة الوطنية منذ تأسيسها أقل من المدن، فإن الجزائري فيها كان أكثر مدهانة للنظام السياسي والحزبين اللذان في رأيه يمثلانه خصوصا جبهة التحرير الوطني فلم ينخرط لا في الحركات الإحتجاجية ذات الطابع السياسي التي عرفتها المدن ولا في الأحزاب التي نشأت بعد التعددية.

<sup>1</sup> إن المتنقل بين المدن الجزائرية بغض النظر عن موقعها يلاحظ أنها تشترك في خاصية كونها مدينة لا تسهر ليلا، ناهيك عن عدوتها للمرأة التي تخرج من بيتها ليلا أو في أيام العطل.

إن التغيرات التي حملتها العولمة من إنفراج سياسي ولو نسبي كتعدد الأحزاب وتوسع تيارتها الأيديولوجية وزيادة عدد الصحف المطبوعة والموزعة وتطور وسائل الإتصالات (مثل الهاتف النقال وتعدد الفضائيات والأنترنت) والتكنولوجيا الحديثة ويجب أيضا أن نعترف تحسن الظروف المعيشية مع تسجيل التفاوت المناطقي والجهوي، ناهيك عن تبلور معطيات المحيط الدولي وأثاره على الداخل، وإن كان له بعض الأثر إلا أنه من حيث الممارسة الحزبية حافظت الجزائر على ذلك التقسيم القيمي في نظرة الجزائري للأحزاب السياسية وبالتالي مكانة هذه الأخيرة في الحياة السياسية، حيث يبرز الترابط بين الجوانب الجسمانية، البيولوجية والنفسانية الإجتماعية في النظرة للأشياء وللعالم (إننا أمام زمن الواقع البيولوجي والنفسي والإجتماعي). ففي المدن الكبيرة -العاصمة، وهران، قسنطينة، عنابة، سطيف... حيث نسجل رفاه أكثر فإن العدا للأحزاب الوطنية (الجهة والتجمع) معلن وصریح تترجمه النتائج المتحصل عليها، وحيث ترتفع وتيرة الإحتجاج والمطالبة بالمزيد من الإستفادة من موارد الدولة الوطنية. بينما لم يغير الزمن الشيء الكثير في المناطق الريفية والصحراوية بإستثناء منطقة غرداية ما زال هذان الحزبان يحافظان على ولاء الجزائريين خصوصا الكهول والشيوخ ( هذان الحزبان يحافظان على ولاء الجزائريين خصوصا الكهول والشيوخ (أنظر ما أوردناه في طبقات العمر).

وفي الأخير يمكننا الإشارة إلى تبني الأحزاب السياسية في الجزائر في هيكله مؤسساتها للنظام الهرمي السائد في المجتمع والذي يصوره النظام البطريكي الأبوي الذي تتسم بع العائلة الجزائرية، إذ أن الهيئات العليا للحزب هي التي تقرر مساره السياسي سواء تعلق الأمر بمواقف الحزب من مجمل القضايا المطروحة على الساحة بما فيها برنامج رئيس الجمهورية، أو إعداد القوائم النهائية لمرشحيها في مختلف الإستحقاقات. كما أن طبيعتها تختلف عن طبيعة الأحزاب الغربية، حيث أن وظيفتها ليست تلك التي وجدت من أجلها، بل أنها مجرد ديكور للمسرحية الديمقراطية والدلائل على ذلك كثيرة أبرزها ذلك السبات العميق الذي تغط فيه بعد نهاية المواعيد الإنتخابية، ولا تستيقظ من ذلك النوم إلا

بعد أن تستدعى للقيام بمهام أخرى أكثرها لا يتطابق ومبادئها وأهدافها وسياستها المعلنة، أو عند حلول موعد إنتخابي جديد.<sup>(1)</sup>

كما نخلص إلى أن الحقل السياسي في الجزائر أكد عدم جدوى الأحزاب أو لنقل عدم فاعليتها، وأن السلطة بإقرارها للديمقراطية الفوقية خلقت معارضة على مقاسها تغيب فيها معادلة سياسية حقيقية، خصوصا بإستحداث الأحزاب "المجهرية" وإشتراطها لنسبة 3 بالمائة من أصوات الهيئة الناخبة، الهدف من ورائها إعادة ترتيب الخريطة الحزبية في البلاد، وكانت آخر ابتكاراتها التحالف الرئاسي الذي إستعملته كأداة لإلتهام المعارضة وكسر شوكة الأحزاب، وكأن الغرض من التعددية الحزبية هو إستعمالها كوسيلة لتسكين الواقع وقمع الحراك.

### المطلب الثالث: الإنقسامية وظاهرة توالد الأحزاب:

إن إستحضار مفهوم الإنقسام الذي سبق تناوله يشير إلى أن المجتمعات الإنقسامية تمتاز بإنشطارها بصفة لامتناهية وتكون أجزاء ناتجة عن هذه العملية متشابهة فيما بينها يعاد إنتاجها بإستمرار وهي في نفس الوقت قادرة على الإنصهار والإتحاد متى إستدعت الظروف ذلك، فكان إسهام "دوركايم" من خلال فكرة التحول من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي حجر الزاوية بالنسبة إليه في وصف المجتمعات الإنقسامية التي تتعاقب تكتلاتها وتتشابه بحيث تشكل كل كتلة عشيرة،<sup>(2)</sup> ونفس المحتوى حملته دراسات "غلنر" و"عبد الله حمودي" وغيرهم مع بعض الإختلاف.<sup>(3)</sup> فهل يمكن تطبيق هذه النظرة على واقع الأحزاب السياسية في الجزائر؟

بالعودة إلى الخصائص البنوية للأحزاب السياسية في الجزائر منذ إقرار التعددية نسجل ذلك العدد الهام من الأحزاب التي رأت النور والتي تجتمع على عناصر الهوية الوطنية (اللغة والدين ومبادئ أول نوفمبر والتاريخ والمصير المشترك) كانت نتاج ظاهرتين أساسيتين أصبحتا تطبعان الحياة الحزبية في الجزائر وهما ظاهرة التجوال السياسي والحركات التصحيحية التي تأخذ في بعض الحالات تسمية

<sup>1</sup> عبد العالي رزاق، الفرجة السياسية والمشهد الإحتفالي، الشروق اليومي، العدد: 2919 الصادرة في يوم الخميس 29 أبريل 2010

<sup>2</sup> De bellings Louis et Didier Pousoir, op cite, p 13-15

<sup>3</sup> عبد الله حمودي، مرجع سابق الذكر، ص 61-62

الحركات التقويمية. إن هاتان الظاهرتان كانتا وراء بروز عدد هام من الأحزاب من رحم أحزاب أخرى خصوصا تلك الفاعلة في الجسم الحزبي الجزائري.

إن تطبيق المقاربة الأنثروبولوجية على الظاهرة الحزبية في الجزائر يجعلنا نعتبرها تجاوزا لتكوينات إجتماعية (أنظر الحزب كمجموعة إنسانية أعلاه) تميل إلى الإنقسام والإنشطار نتيجة خصائصها التي يمكن إجمالها في:

-الأحزاب الجزائرية عموما أحزاب أشخاص وليست أحزاب برامج ونلمس ذلك من خلال إرتباط معظمها بأشخاص مؤسسيها.

-إرتباط النضال الحزبي في الجزائر بالمكاسب المادية والرمزية الممكن تحقيقها بدل القنوات الأيديولوجية التي من المفروض أن تطبع الممانعة والمغالبة الحزبية. مع ما ينجم عن ذلك في حقل المنافسة والإستراتيجيات المستعملة في معيار نقل السلطة داخل هياكل الأحزاب وبين رجالاتها.

-الطابع الجهوي لبعض الأحزاب الجزائرية والذي سبق التطرق إليه كصورة من صور النزعة القبلية.

-الأصول الحضرية للنخب لأغلبية النخب الحزبية ناهيك عن تمركز جل الأحزاب في المراكز الحضرية الكبرى في الجزائر على حساب القسم الهام من الجزائر الذي تمثله المناطق الداخلية والريفية التي تبقى بعيدة عن الحراك الحزبي اللهم إلا في المناسبات الإنتخابية أين يتم مغازلتها للوعاء الأصواتي الذي تمثله.

-تحول إنشاء الأحزاب عند النخب السياسية الجزائرية إلى وسيلة إرتقاء سياسي وقناة للمشاركة في توزيع الموارد والحصول على نصيب منها.

إن تطبيق المقاربة الأنثروبولوجية على الظاهرة الحزبية عموما وفي الجزائر على وجه الخصوص والتي تريد النظر إلى الحزب كتنظيم صحيح ولكن أكثر كحقيقة إنسانية تحمل في طياتها كل تناقضات الذات الإنسانية تسمح لنا بالمجازفة الأكاديمية التي نقدم فيها الحزب كتكوين إجتماعي يعيش وضع التكوينات الإجتماعية الأخرى بما فيها حالات الإنشطار والإنقسام ثم العودة إلى الإنصهار متى إقتضت الضرورات السياسية ذلك، وهذا ما تعبر عليه الأحزاب السياسية في الجزائر.

إن الخصائص المذكورة أعلاه والتي تشكل بالنسبة لبعض دارسي الحقل السياسي الجزائري أسباب في نفس الوقت تجعل من ظاهرة تزايد عدد الأحزاب في الساحة السياسية الجزائرية التي أسميناها

بتوالد الأحزاب لا تمثل ظاهرة سياسية صحية ناجمة عن حالات التنافس في الحقل السياسي التي تحكمها معايير عقلانية بقدر ما هي ناجمة عن حالات الإنشقاق والإنقسام بفعل عوامل لاعقلانية يمثلها تضارب المصالح بين المتحزبين. وما يلاحظ هو أن حركات الإنشقاق هذه التي تأخذ مسميات أخرى على غرار الحركات التصحيحية أو التقويمية لا تقتصر على بعض الأحزاب أو تيار سياسي بعينه بل تمتد لتشمل تقريبا جميع التيارات والأحزاب، ويكفي في هذا المقام أن نورد مثال ما عاشه حزب جبهة التحرير الوطني كمثل للتيار الوطني من حركات تقويمية بدأت مع التحضير للانتخابات الرئاسية لسنة 2004 حينما أطيح بالأمين العام السابق "بن فليس" لتصبح سلوكا سياسيا مع الإطاحة بالأمين العام الشرعي "بلخادم"، ونفس الوضع عرفه التجمع الوطني الديمقراطي الذي أطاحت الحركة التقويمية بزعيمة المؤسس "أحمد أويحيى". نفس الوضع عرفه التيار الديني الذي أطاحت كم مرة الحركات التصحيحية بأحد أعمدته المتمثل في "عبد الله جاب الله" من حزب الإصلاح ثم من النهضة.

إننا نخلص من خلال ما ورد في هذا الفصل إلى نقطتان نراهما أساسيتان:

النقطة الأولى مرتبطة بالديمقراطية كمشروع دولاتي مجتمعي تبقى نموذجا إفتراضيا يطفو على مستوى الخطاب الرسمي للمؤسسات السياسية والأفراد والجماعات على حد سواء، في ظل العلاقات الحقيقية السائدة في المجتمع.

النقطة الثانية: أن آليات التحديث السياسي المعبرة عن التحول الديمقراطي للمجتمع والممثلة في الأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدني الأخرى وإن تلبست بأثواب غربية إلا أن دور المعطى الأنثروبولوجي الذي تصوره أساسا العلاقات القبلية والمناطقية مازال يمثل المعيار الأساسي في الممارسات في الحقل السياسي الجزائري خصوصا المحلي.

- وَألف شك وُكِّتْئَمْي: ثقافة الإنتخاب في الجزائر
- وَألف لاحت وُكِّتْئَمْي: المشاركة السياسية في الجزائر
- المطلب الأول: المفهوم والأسس
- المطلب الثاني: المشاركة الحزبية في الجزائر
- المطلب الثالث: المشاركة في العملية الإنتخابية
- وَألف لاحت وُكِّتْئَمْي: الثقافة السياسية
- المطلب الأول: الإطار النظري
- المطلب الثاني: قيم الثقافة السياسية في الجزائر
- المطلب الثالث: التنشئة السياسية في الجزائر
- وَألف لاحت وُكِّتْئَمْي: الإنتخاب في الجزائر
- المطلب الأول: التعريف بالعملية الإنتخابية
- المطلب الثاني: الإطار النظري للإنتخاب في الجزائر
- المطلب الثالث: سمات ومظاهر ثقافة الإنتخاب في الجزائر (بلدية سيدي أحمد-سعيدة نموذجاً)
- وَألف لاحت وُكِّتْئَمْي: شبكة العلاقات والإنتخاب
- المطلب الأول: المنتخب كوكيل إجتماعي
- المطلب الثاني: العطاء ورد العطاء
- المطلب الثالث: قبلة الحياة السياسية
- وَألف لاحت وُكِّتْئَمْي: الزبونية السياسية والإنتخاب في الجزائر
- المطلب الأول: المفهوم
- المطلب الثاني: السوق السياسي
- المطلب الثالث: المقابلة السياسية



لقد تعاطى النظام السياسي الجزائري مع القبلية بالكثير من التحقير الذي عبر عنه خطابه السياسي المقزم لها ولدورها في حياة المجتمع، صورة تحيل إلى الإستراتيجية الكولونيالية إتجاه الظاهرة القبلية ذات الوجهين: وجه غذاها في مناطق من الجزائر على خلفية "فرق تسد" بحجة كونها نقيض للمدنية والحضارة بهدف كسر شوكة القوية منها التي كانت تتهاضه وتقاوم إستيلائه على أراضيها، ووجه ثاني في إطار نفس الخلفية عمل على إنكاء الجوانب السلبية في هذه النزعة وتحويل مسارها الطبيعي إلى سلاح ضدها. لذلك كان الخطاب الرسمي للدولة الوطنية بعد إستقلال يعتبرها معوقا من معوقات التنمية، بينما كانت ممارسات النخبة الحاكمة تحوم في فلك الجهوية والمناطقية والعروشية ولا زالت كذلك.

إن هذه الإزدواجية في الخطاب والممارسة خلقت أزمة هوية في المجتمع الجزائري تصورها تلك الحركات الإجتماعية الشعبية الجذرية المطالبة كما يقول "ظ. جئى" وسيطرة تعبيراتها الثقافية القيمة الرمزية عن طريق التيار الديني الإسلامي المجسد في جبهة "الإنقاذ" المنحلة أولا ثم حركة "مجتمع السلم" و"النهضة" و"الإصلاح" .. وتعديرا ثقافيا-أمازيغيا يعتبره الكثير الأقدم في إتقائه بالحركة الإجتماعية كشكل من أشكال الممارسة السياسية، ينقله لنا تكوين الأحزاب المصنفة بالجهوية (مع وجود خصوصيات أخرى) مثل التجمع من أجل الديمقراطية والثقافة وجبهة القوى الإشتراكية. ولكننا عندما نقول ذلك فإننا لا نغفل إستمرار التمسك بالتيار الوطني الممثل في حزب "جبهة التحرير الوطني" و"التجمع الوطني الديمقراطي" في المناطق الداخلية (خصوصا الشرقية) والريفية والصحراوية، حيث يتغذى من الولاءات الأولية.

لكن إخفاق الدولة الوطنية في مشروعها التتموي وعملها عن قصد أو غير قصد على مأسسة علاقتها بالمجتمع زاد من حالة القنوط والإحباط التي يشعر بها الجزائري وعمقت الهوة بينها وبين المجتمع إلى درجة أصبح الفرد يتعامل معها كما يفكر فيها: كدولة أجنبية وجسم غريب عن جسمه الإجتماعي. وأمام هذه الأزمة الهويةتية الجديدة تناقص الولاء الفوقي وشهدنا عودة إلى الولاءات الأولية عليها تحقق شيئا من الأمن والطمأنينة للمجتمع، وانقلب المشروع التحديثي للمجتمع إلى حركات إحتجاجية مستمرة وممارسات سياسية تحمل سمات المجتمع التقليدي أكثر منها ممارسات ديمقراطية حتى وان تلبست بأثواب آليات التحديث السياسي. وأعاد النظام السياسي إنتاج نفسه، فالحقل السياسي الجزائري وان كان

تعدديا إلا أنه أقرب من خلال التعبيرات والممارسات إلى نظام الأحادية. فهل ذلك يعود إلى غياب الإرادة السياسية الحقيقية لإحداث التغيير المرغوب؟ أم أن تقليدية المجتمع عاقت مسيرة التحديث؟ أم أن النموذج الديمقراطي على الأقل في شكله الغربي بدأ يثبت عدم فاعليته؟

إن وضع الحقل السياسي الجزائري خصوصا على مستوى المجتمع المحلي يستدعي إهتماما خاصا من الأنثروبولوجيون لفهم ذلك التقاطب الذي أصبح سمة أساسية في المجتمع، تقاطب بين التقليدي والحداثي، بين الولاء الفوقي والأولي، بين مشروع ديمقراطي عصري وبين إستبداد مقنع، وفهم الأسباب التي تقف وراء إستشراء ثقافة العنف والنهب والزيونية السياسية ومحاولة وضع آليات تفسر الفساد السائد ليس فقط في الحقل السياسي ولكن أيضا الإقتصادي والإجتماعي والأخلاقي. فواجب الأنثروبولوجي يحتم عليه البحث في الظاهرة السياسية وآثارها على بناء الدولة والمجتمع على حد سواء، في وقت يشهد العالم عولمة تكنولوجية وثقافية واقتصادية ومالية لم تعرفها المجتمعات من قبل، ناهيك عن محيط دولي يتسم بتحكم القوى العظمى وتدخلها في شؤون المجتمعات بإسم الديمقراطية والإنتفاخ السياسي.

إن فهم معوقات المشروع التحديثي المرغوب في الجزائر تظهر بشكل جلي على مستوى المجتمع المحلي الذي يعيش أفراده حالات متعددة ومتناقضة منها ما هو نفسي ومنها الإجتماعي والإقتصادي، وتجد هذه الحالات المنتفس لها في الممارسة السياسية المتسمة بالانزعة القبلية التي لم يعد لها ذلك المفهوم الكلاسيكي الذي رسمت زمانه أبحاث الأنثروبولوجيين الأوائل. فالقبيلة وان لم تعد تلك المؤسسة الإجتماعية إلا أنها ما زالت ذلك الكيان المعنوي الذي عرف كيف يحافظ على رابط الولاء وساهمت الظروف في إنكائه. بل أكثر من ذلك عرف كيف يتكيف مع مستجدات العصر ويتحول مفهومه من العرش والقبيلة إلى المناطقية والجهوية. وهو بذلك لم يكسر قاعدة الأنثروبولوجيا السياسية التي تقول بتعويض معيار الدم بالإقليم وعصبية القرابة بعصبية المنطقة والجهة.

إن هذا النوع الجديد القديم من العصبية السياسية تتجلى تعبيراته في الحقل السياسي الجزائري سواء على مستوى هرمية النظام السياسي أو المؤسسات التي تمثله أو عملية تجنيد وتجديد نخبه التي تمثل العملية الإنتخابية أحد آلياتها، وقاعدة إختيار تلك النخب التي من المفروض أن تعمل على إعادة بعث المشروع التحديثي للمجتمع. إن التأمل في اللوحة السياسية الجزائرية يبرز جانبا سطحيا يمثل

الإعتراف الرسمي بالتعددية الحزبية واحترام التداول السلمي السلطة والدفاع عن الحقوق والحريات والعمل على بناء دولة القانون، أي توجه ديمقراطي لم يتمكن بعد أن يصبح تحولاً فترسيخاً ديمقراطياً. لذلك فإن الهدف الأكاديمي المتوخى من هذا الفصل لا يصب في خانة تحليل الإنتخابات التعددية في المجتمع الجزائري كظاهرة سياسية/ دستورية والإلمام بتقنياتها، وليس قراءة نتائجها وانعكاساتها على الحقل السياسي، لكن ما سنحاول السعي إليه هو محاولة توضيح العناصر الثقافية التي تحيط وتؤثر في العملية الإنتخابية وتدخل في سيرورتها، فتوجه سلوك الناخب والمنتخب على حد سواء في إطار علاقة دلالاتها الأنثروبولوجية أعمق بكثير وأهم من تصاميمها القانونية الدستورية.

وعليه سنحاول أن نبين العناصر الثقافية التي تحدد مصير العملية الإنتخابية التي من المفروض أن تحدد البرامج السياسية للأحزاب المتنافسة وممارسات السلطة، وكيف أن هذه الأخيرة تلجأ إلى توظيف هذه العناصر لإكتساب الشرعية وإعادة إنتاج نفسها، ونفس التوظيف تلجأ إليه الأحزاب السياسية لإكتساب أصوات ومقاعد إنتخابية. ومهما يكن فإن هذه العناصر تمثل سمة أساسية للمجتمع الجزائري خصوصاً المحلي، فما لم تستطع السياسة الكولونيالية القضاء عليه رغم التشويه الذي ألحقته به، لم تتمكن أجهزة السلطة وآليات التحديث السياسي من تخطيه والتغلب عليه.

فهل فشل المغلوب المولع بتقليد الغالب؟<sup>(1)</sup> والنظام الجزائري على غرار الأنظمة العربية مغلوب على أمره ويحاول تحت أي أسباب بشتى الوسائل والطرق تقليد الغرب رغم عدم إعتراف الخطاب الرسمي بذلك، وهل كان التقليد صائباً؟<sup>(2)</sup> وهل كان من الممكن أن يعطي نفس الثمار التي أعطها في الغرب لو تم التعامل معه بصورة أخرى رغم إختلاف البنى الإجتماعية؟ أم أن الطبع يغلب التطبع؟ واستحداث مؤسسات المجتمع المدني على الشاكلة الغربية ( نعتبر أنها في طور النمو) لم يلغي دور المؤسسات التقليدية. فهل تتناقض وتتعارض الحالتان؟ وهل فعلاً يوجد تناقض بين السلوك الديمقراطي الواعي وبين البنى الإجتماعية الميالة إلى التقليدي رغم مظاهر الحداثة في المجتمع الجزائري؟ وهل يمكن أن تعاد صياغة دور هذه البنى بحيث تصبح الإناء الذي سيحتوي الديمقراطية والسلوك الديمقراطي القويم؟ مما قد يسمح بالحديث عن "ديمقراطية قبلية"؟ أم أن التنظيم القبلي قد أصبح ماض

<sup>1</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، مرجع سابق الذكر، ص 147

<sup>2</sup> ميلاد زكي، مرجع سابق الذكر، ص 49

يجب الإحتفاظ به في المتاحف مما يستوجب وضع إستراتيجية ثقافية طويلة المدى تغير من الثقافة السياسية السائدة في المجتمع الجزائري لتتوافق ومتطلبات عصر العولمة؟

إن كل الدلائل التي تعقبناها في المجتمع الجزائري سواء كانت المقابلات التي أجريناها مع أشخاص لهم وزنهم الإجتماعي والسياسي في المجتمع المحلي (سعيدة نموذجاً) أو الإستبيان الذي أجريناه على سكان حي الصومام بسعيدة (93 بالمائة من العينة المستجوبة أكدت معرفتها لإنتماؤها العروشي)، أو ذلك الذي خصصناه لطلبة العلوم السياسية بجامعة سعيدة (101 طالبا من 107 طالبا مثلوا العينة المدروسة،<sup>(1)</sup> أو الدراسات التي سبق الإشارة إليها والتي تناولت القبلية والجهوية وعلاقتها بالظاهرة السياسية، تشير إلى استمرار الحضور الهادئ للقبيلة حتى لا نقول عودتها إلى واجهة الأحداث الذي تزامن مع شعور الإحباط الذي غلف الجزائري نتيجة ممارسات هيئات التحديث السياسي، وزيادة تأثيره تأكد كون القبلية سمة ثقافية في المجتمع الجزائري، وتدعو إلى التعامل معها كمعطى سوسيوأنثروبولوجي له ثقله في الحقل السياسي الجزائري.

حتى وان أخذت الجزائر بأسباب التحديث وطبقت التعددية السياسية إلا أن التطبيق أكد أنها مجرد إطار شكلي وبرواز يعمل على تحقيق هدفين أساسيين: أول يتمثل في حفظ ماء الوجه على المستوى الدولي ( ولكن أيضا الخضوع لضغوطاته) خصوصا إذا أخذنا بعين الإعتبار معطيات الساحة الدولية، والثاني يجسده توظيف ذلك التحديث لشرعنة النظام القائم. وأمام هذا الوضع يتأقلم السلوك السياسي للجزائري المشدود لإنتماؤه الأولية ولكن المشدود أيضا للرفاه الذي تقدمه وسائل العصرية، فتكون ثقافته السياسية فسيفاء تستمد مصدرها من الوسط التقليدي وتتجسد في سلوكه الإنتخابي، حتى وان قال خطابه الرسمي بإختيار المترشحين على أساس الإنتماء الحزبي والبرنامج السياسي إلا أن حقيقتها تؤكد الولاء الأولي الذي تشكل النزعة القبلية والجهوية لبه. مما يعطي لسلوك الجزائري نكهة أنثروبولوجية خاصة تختلف عن سلوك الغربي.

وعليه فإننا سنحاول تخصيص هذا الفصل لتناول مدى إنخراط الجزائري في العمل السياسي ومعايير ذلك الإنخراط الذي يعبر عن وعي من عدمه بمفهوم المواطنة، وضع تصور لنا المشاركة السياسية للجزائري ورؤيته الحقيقية لآليات التناوب على السلطة (مركزية أو محلية) والمظاهر التي تجسد هذه

<sup>1</sup> نص الإستمارة وجدول النتائج في الملاحق.

الرؤية، وكيف تكون اللعبة الإنتخابية ( كلعبة إجتماعية) بوتقة ينصهر فيها المقدس باللامعقول والأولي، الديني بالسياسي، ليعبروا عن روح الإنتماء الإجتماعي للعرش والمنطقة والجهة. فالإنتخاب هو الجسر الذي يوصل إلى الديمقراطية التي لا يمكن أن تتحقق بدون تعبيرها الحي الممثل في إحترام الإختلاف وقبول مبدأ التناوب الرشيد على السلطة والمؤطر في أحزاب سياسية تخوض غمار اللعبة الإنتخابية بنزاهة، إنه فصل سنخصصه لثقافة الإنتخاب عند الجزائري خصوصا في المجتمع المحلي.

إن الممارسة الديمقراطية التي يفتضي تجسيدها إجراء إنتخابات دورية، يذخرط فيها الفرد كأحد التعبير عن مشاركته السياسية، تستمد قوتها من ثقافة سياسية تنشأ ليس فقط من الموروث وإنما أيضا من التنشئة السياسية والعلاقات التي يقيمها ذلك الفرد، بالإضافة إلى التيار الأيديولوجي الذي يرى أنه يعبر عن مصالحه المادية والمعنوية فيختاره حتى وإن كانت هذه الركيزة ثانوية في مجتمع مثل المجتمع الجزائري. ونكون أمام ممارسة للعمل الإنتخابي الذي يغلب عليه الإعتماد على شبكة العلاقات الإجتماعية والزيونية السياسية والوساطة أكثر من قيامها على الإختيارات الأيديولوجية، إنه تفعيل إضافي لدور الولاءات الأولية القبلية والجهوية كما يعني قبلنة الحياة السياسية. لنكون في هذا الصدد أمام أفاعيل الولاء في الجسم الإجتماعي والسياسي، إنها طريقة الجزائري في مشاركته السياسية في إدارة الحياة العامة.

عليك لاحت ولاءك: عليك لسبقك عليك زيدي:

ليس المقصود بالديمقراطية والتعددية السياسية القيام بثورة على منظومة القيم الأخلاقية والدينية والإجتماعية السائدة في المجتمع، لكن المقصود هو الأخذ بتلك المبادئ الديمقراطية التي تشكل قاعدة ممارسة السلطة السياسية والمتمثلة أساسا في إحترام اختيار الشعب والتداول السلمي على السلطة عن طريق إجراء انتخابات حرة ونزيهة، واحترام حرية التنظيم والتعبير والمعارضة والتعددية السياسية واحترام الحريات وحقوق الإنسان والثوابت الوطنية. ولأن هذا الفعل الديمقراطي يستحيل تحقيقه من دون ديمقراطية ذات مضمون ثقافي تحيل للبناء الإجتماعي وذات مشروع يقوم على الإجتهد والإبداع لا على إحتراف الفعل السياسي العقيم القائم على تجنيد طاقات المجتمع كمأرب للزمر والعصابات الضيقة، وعلى توظيف مؤسسات الدولة لصالح أنانيات الأشخاص. إن هذه السلوكات وغيرها تعبيرات عن الفهم الشعبي للديمقراطية والفهم النخبوي لها على حد سواء. لكن كل هذه التناقضات التي تخلقها

الممارسة والإنتماء لا تعني أن الديمقراطية شرا لا بد منه. بل هي تعني موافقة بين التعدد والوحدة الثقافييين اللذان يمثلان واقعان اجتماعيان وثقافيان يشكلان يوم الجزائري، والحديث عن العروشية مثل الحديث عن القبائلية والشاوية والمزابية والترقية لا يعني أننا أمام ثقافات منغلقة ومعيقة للتحديث والوحدة الوطنية والتحول الديمقراطي، لكننا أمام ما يسميه الأنثروبولوجيون بالثقافات الفرعية التي تعني واحدة من المكونات الأساسية للهوية الوطنية التي يصورها "أدق" Berque على أنها تتحدد من خلال الاستمرارية والتحول والتبادل بين أجزائها. لكن الذي يهمنا في هذا المقام هو دراسة الذات الجزائرية ومدى إحساسها بالإرتباط بالشأن العام، دراسة ترتبط أساسا بعدم تغليب بعد على آخر، بل تنطلق من ذلك الإدراك للثقافة ككل دينامي مرتبط بمشروع تحديتي شامل<sup>(1)</sup> يساهم فيه جميع الجزائريون. إنخراط لمجتمع يسعى إلى تجاوز التكلس والإختناق الذي تعرفه التعددية الشكلية الصورية إلى تعددية حقيقية متنامية تُؤخذ فيها بعين الإعتبار خصوصيات المجتمع. فتحقيق التحول الديمقراطي لا يمكن أن يتم دون ذلك الإنخراط الذي يسمى مشاركة سياسية في التجربة الديمقراطية.

إن التجربة الديمقراطية ليست بشكل خاص أزمة نصوص وهياكل، بل هي تتعدى هذا الطرح والا كان الإنتقال الديمقراطي الذي أقره النظام في 1989 حقق أهدافه على الأقل الرسمية. وقد عبر عن ذلك الفيلسوف "جهم خي" J. Dioui في كتابه "الحرية والثقافة" عندما أشار إلى أن التهديد الحقيقي الذي يواجه الديمقراطية ليس في وجود دولة خارجية تسلطية، بل أن التهديد نابع من داخل المواقف الشخصية ومن داخل المؤسسات، وعليه فإن ساحة المعركة حسبته هي داخل الذات، وهذا ما يفسر أهمية انخراط الأفراد في العملية السياسية. وحاولت بعض الآراء إيجاد أبعاد أخرى للديمقراطية المتعثرة في الجزائر، إذ ترى أن عمليتها ما زالت تمر بمرحلة طفولة وفوضى لكون أن الانتخابات التقليدية والعصرية منها عاجزة عن الولوج (أو لا تريد ذلك) في المجتمع المدني، وأن الأحداث أثبتت ضعف قدرتها على تحويل الجانب المعرفي إلى ممارسة داخل المجتمع المدني المتختم بالمؤسسات حيث المسجد والوقف والمدرسة والعرش والنقابات والجمعيات والأحزاب. إن هذا النوع من الأعداء دفع بالعالم الأمريكي "لئي فك" M.Hidson إلى القول بأن المجتمعات العربية (والجزائر ضمنها) تفتقر للبنى الضرورية للمشاركة السياسية أي المشاركة في القرارات، وهي بهذا تفتقر إلى الشرعية

<sup>1</sup> Abdelghani Magherbi, La culture et la personnalité dans la société Algérienne de Massinissa à nos jours, Alger, ENAL, OPU, 1986, p 88

لأنها لا تقوم على الإستناد في قبولها من قبل المحكومين. بينما يعتبر البعض أن التأخر الإقتصادي والتكنولوجي الذي يعاني منه المجتمع الجزائري هو السبب الرئيسي لغياب القناعة بالممارسة الديمقراطية. وهناك الرأي الذي يذهب إلى أن السبب في ذلك هو ذلك التشويش على مفاهيم الحرية الديمقراطية، الشورى، العدالة، الإختيار... في حين أن هنالك من التيارات من يقول بكون البنى التقليدية معوقا للديمقراطية.

عك لحرك اى لآك : عك لسئقو عك زي ذى عك فله لى لآرز :

تمثل المشاركة السياسية التعبير الحقيقي للممارسة الديمقراطية فهي عملية اجتماعية سياسية تراكمية، عرفها "عماخ وعكه نعى وعكه نهنى" بأنها تلك الأنشطة السياسية التي يشارك بمقتضاها أفراد مجتمع ما في إختيار حكامه وفي صياغة السياسة العامة بشكل مباشر أو غير مباشر، أي أنها تعني إشتراك الفرد في مختلف مستويات النظام السياسي.<sup>(1)</sup> كما تعرف على أنها تلك العملية التي يلعب من خلالها الفرد دورا في الحياة السياسية لمجتمعه، فتكون لديه الفرصة للمشاركة في وضع وصياغة الأهداف العامة لذلك المجتمع، والعمل على إيجاد أفضل الوسائل لتحقيق وانجاز تلك الأهداف. أما "زىخ وعكه نعى وناخ هيل" فيربط بين المشاركة السياسية والتعددية الحزبية لأن مفهوم التعددية هو شائع حسبه في أدبيات العلوم يشير إلى مشروعية تعدد القوى والآراء السياسية وحقها في التعايش والتعبير عن نفسها والمشاركة في التأثير على القرار السياسي إن لم يكن صنعه، وبذلك فالتعددية تفترض المشاركة لأنها إقرار واعتراف بوجود التنوع الإجتماعي، وأن هذا التنوع لا بد أن يترتب عن خلاف في المصالح والاهتمامات والأولويات، وتكون التعددية الإطار المقنن للتعامل مع هذا الخلاف والإختلاف بحيث لا يتحول إلى صراع بل ويأتي أكله.<sup>(2)</sup>

وقد عرفها "نجا فلك كع ذمى" على أنها الطريقة أو الوسيلة التي يستطيع من خلالها المواطن التعبير عن موقفه من مختلف القضايا التي تهمة وتهم المصالح العامة، وبواسطتها يشارك في صناعة

<sup>1</sup> عبد الهادي الجوهري (وأخرون)، عك لآج لفظ عك زي ذى - لجا ذ مقس نهى، سلسلة دراسات في علم الاجتماع

والأنثروبولوجيا، (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1975) ص 291

<sup>2</sup> رابح كمال لعروسي، مرجع سابق الذكر، ص 3

القرار السياسي عن طريق التمثيل في المؤسسات السياسية المختلفة والمنتخبة والتي قد تعبر عن إهتماماته أو جزءا منها.<sup>(1)</sup>

ولهذا نفهم إهتمام علماء الاجتماع والسياسة وتركيزهم على المشاركة في المجال السياسي لكونها العملية التي من خلالها يسير الشأن العامة سواء كان على المستوى الوطني أو المحلي. واعتبروا أن مساهمة عدد كبير من الأفراد والجماعات في الحياة السياسية مشاركة، «عشديك مئتمجةهم» و«جهم مكرهم» يعتبرانها ذلك النشاط الذي يقوم به المواطنون العاديون قصد التأثير في عملية صنع القرار الحكومي، سواء كان ذلك النشاط فرديا أو جماعيا، منظما أو عفويا، مؤقتا أو دائما، سلميا أو عنيفا، شرعيا أو غير شرعي، منمرا وفعالا أو بدون أثر. إنها قدرة المواطنين على التعبير العلني والتأثير في اتخاذ القرارات سواء بشكل مباشر أو عن طريق ممثلهم، وتقتضي المشاركة السياسية وجود مجموعة من المواطنين يتوفر لديهم الشعور بالإنتماء إلى المجموعة وبضرورة التعبير عن إرادتها متى توفرت لديهم الإمكانيات المادية والمعنوية. وتأتي أهمية المشاركة السياسية في مواقع صنع القرار والتأثير فيه من تمكينها المواطنين من الدفاع عن حقوقهم ومصالحهم ويعطيهم القدرة على التحكم في مصيرهم وتوجيه حياة المجتمع بشكل عام. والملاحظ أن توفر عنصر الإحساس بالإنتماء إلى الجماعة شرط أساسي ومعياري إسهام الفرد في تسيير شأنها، إنتماء قد يكون لوطن أو أمة أو لحزب أو جمعية أو منطقة ولم لا لعرش وقبيلة. وترتبط المشاركة السياسية بمفهوم المواطنة التي تعني إقرار للمساواة بين الأفراد الذين يشعرون بأنهم مواطنون، أي شعورهم بحقهم في المشاركة الحرة والمتساوية فيما بينهم. والمواطن مصطلح عربي إستحدث للتعبير عن الوضع القانوني والسياسي للفرد داخل المجتمع، وهي تعني المنزل الذي يقيم فيه الفرد فهو منزله ومحلّه وموطنه، والمواطن هو الإنسان الذي يستقر في بقعة أرض معينة بذاتها وينتسب إليها، أي مكان الولادة أو الإقامة أو الإستقرار، ومن الناحية القانونية فهو استقرار الإنسان الثابت في دولة بحيث يحمل جنسيتها ويخضع لقوانينها التي يستمد منها أيضا حقوقه ومنها حقه في المشاركة. وقد ورد في الموسوعة السياسية أن المواطنة تمثل صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه إنتماءه إلى الوطن، أما في قاموس علم الإجتماع فهي مكانة أو علاقة اجتماعية تقوم بين فرد طبيعي ومجتمع سياسي تمثله الدولة، وتتسم هذه

<sup>3</sup> نفس المرجع، ص 6



العلاقة بولاء الطرف الأول للثاني، وحماية هذا الأخير للأول ويحدد نظام الحكم طبيعة هذه العلاقة. أما من منظور علم النفس فإن المواطنة هي شعور بالإنتماء للوطن والولاء لقيادته السياسية التي تتكفل بإشباع الحاجات الأساسية وحماية الذات. أما المقاربة الأنثروبولوجية لمفهومها فتركز على الارتباط بالأرض والإقليم (الوطن) لتجعل منها علاقة الفرد بموطنه والتي قد تمثلها علاقة الفرد بالدولة فيها الكثير من التركيز على الرابط المعنوي أكثر من الرابطة القانونية، إنها تلك العلاقات التي تنشأ بين الأفراد داخل إقليم وبينهم وبين السلطة السياسية. مما يجعل المواطن مشاركاً ومساهماً في تسيير الشأن العام. إن هذه المقاربة توظف النظرة السوسولوجية والنفسية لعلاقة الفرد بالأرض في علاقة فوقية هي علاقة المواطن بالدولة.

إن المشاركة السياسية تعبير عن العقد الإجتماعي الضمني الطوعي بين الفرد والمجتمع وإعادة لإنتاجه بصورة منظمة قائمة على إنخراط الأفراد في مشروع الدولة والمجتمع، إنخراطاً يشكل شعور الولاء إسمنتاً له. إذ يشارك الأفراد في الإنتاج الإجتماعي على الصعيدين: المادي والروحي، وأين تبرز العلاقة بين الحق والحرية اللذان يتجسدان معاً في الملكية شكلاً ومضموناً من خلال ما إعتدنا على تسميته بالمجتمع المدني الذي يفترض التحرر من الروابط الطبيعية الأولية، لكن ألا يمكن أن نعتبر أن التحرر من الولاء لهذه الروابط هو نكران للذات الذي قد يؤدي في ظروف أخرى إلى التحرر حتى من الولاء الفوقي؟ إن حضور المقدس بالمركز الذي يوليه للجماعة الأولية وبالمركز والدور الذي يعطيه للرجل والمرأة حضوراً طاعياً في الحياة الاجتماعية والسياسية، ولا سيما في مجال السلطة، وهو مرتبط أشد الارتباط بسيادة العلاقات والروابط الطبيعية، روابط الدم والنسب والمذهب والجهة، بين الأفراد والجماعات من جهة، وبشدة التبعية للطبيعة وآلام الاستقلال عنها ومحاولة السيطرة عليها من جهة أخرى. فبقدر ما ترتدي السلطة طابعاً مقدساً الناجم عن تحويل مصدرها، ترتدي العلاقات الاجتماعية والسياسية طابعاً أبويًا (بطريكيًا) تجعل من الفرد كائنًا امثالياً عاجزاً ومتواكلاً ومعجباً بالورود التي تخفي قيوده وتغل عقله ويديه لكن بالمقابل تضمن له الأمن والتكافل. بل إن سيادة العلاقات الطبيعية والروابط الأولية هي التي قد تشكل آلية لتفسير قداسة السلطة، سواء كان التعبير عن هذه القداسة مباشراً كما كان في العصور القديمة والوسطى أو غير مباشر كما هي حال المجتمعات المتأخرة في الأزمنة الحديثة، المجتمعات التي لا تزال تقدس الحاكم وتسبغ عليه جميع

صفات الكاريزما، فيغلب لديها الولاء ل: "الأب القائد" أو للعشيرة أو الجهة على الولاء للوطن ويكون إسهام الفرد للطرف الأول أشد وأوثق منه للطرف الثاني. ورائز ذلك في كل زمان ومكان هو مدى اعتناق الفرد من برائن التقليد، ومقدار العمل البشري الخلاق في عمليات تغيير أشكال الطبيعة ونتاج الثروات المادية والروحية بالتلازم الضروري ونسبته إلى العناصر الطبيعية.<sup>(1)</sup>

لذلك ذهب الكثير من آراء المفكرين العرب إلى اعتبار المشاركة السياسية مشروطة بالانتقال من "الجماعة الطبيعية" إلى الجماعة المدنية، من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث، مجتمع الشغل والإنتاج والمصالح المختلفة والمتباينة والتنافس الخلاق والاعتماد المتبادل، أي إنها مرتبطة بالاندماج الوطني أو الاندماج القومي والانتقال من التنشيط والتناثر إلى الوحدة: وحدة الاختلاف، ومن الملة إلى الأمة بالمعنى الحديث للكلمة، والانتقال من ثم من وضعية ما قبل الدولة الوطنية إلى الدولة الوطنية بأركانها الثلاث: الأرض (الوطن) والشعب والسلطة السياسية. وفي هذا الرأي إنكار للموروث التاريخي والثقافي لمجتمعات مثل المجتمع الجزائري.

وهذا ما حاول التيار الثاني تفاديه بإعتبار المشاركة السياسية في زمان ومكان محددين، تتوقف على معنى السياسة وقيمتها ومدى حيويتها وعقلانيتها في المجتمع المعني، أي على نحو ما تفهمها مختلف الفئات الاجتماعية بإنتماءاتها وروابطها، وعلى القيمة التي تمنحها للولاء وعلى مدى إدراجه في تحديد ذواتها، لا على نحو ما تفهمها وتعقلها النخبة فقط. والفرق بين هذين المستويين فرق في الدلالة وفي المعايير. فحين يكون الأمر مقصوداً على نخبة لا تزال حدائتها وعقلانيتها موضع شك تغدو أفضل المبادئ والنماذج النظرية بلا قيمة عملية، وعليه فإن عنصر التحديد الحاسم هو النظرة إلى السياسة، إما على أنها شأن عام وصفة ملازمة للمواطنة، أي على أنها علم إدارة الشؤون العامة بوصفها علاقات موضوعية أو "علم الدولة"؛ واما على أنها شأن من شؤون النخبة، وجملة من الأهداف والمطالب والتطلعات والرغبات الذاتية، وهو المعنى الغالب على السياسة في بلادنا حتى اليوم، إذا صرفنا النظر عن مقاصدها الأساسية التي كشفت عنها الدراسات الأنثروبولوجية والتاريخية، ونقصد بذلك "الغنيمة والعشيرة والعقيدة" بتعبير الجابري. والجدير بالذكر أن مفهوم المشاركة السياسية في طبعته الغربية مفهوم حديث ووافد على الثقافة والفكر السياسي العربي الجزائري ولم يستوطن بعد

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مرجع سابق الذكر، ص 83

الضمير الجمعي وهو في تلك الطبعة في حاجة لعامل الزمن وتوفر الظروف حتى تتم إعادة إنتاجه وفق معطيات الواقع الإجتماعي وحاجات المجتمع.

وحتى نستطيع تناول المشاركة السياسية الحزبية في الجزائر علينا أن نعرج على المبادئ والأسس النظرية لها وتتمثل في:

1- إن المشاركة السياسية أفقية وعمودية: حتى يمكننا أن نتحدث عن إندخراط المواطن في الحياة السياسية لا بد من توفر المستويين في المشاركة. إذ يجب أن تكون أفقية أي بين أفراد ينتمون إلى منطقة واحدة ويؤمنون ذلك الإلتزام بحيث يساهموا في الشؤون العامة التي تهم منطقتهم مثل إهتمامهم بأمورهم الخاصة. لكن المشاركة يجب أن تكون أيضا وفي نفس الوقت عمودية إذ يسهم أبناء المنطقة في تحديد الرؤى وتسيير الشأن العام للوطن ككل.

2- حتى تستوطن المشاركة السياسية مجتمعا وتؤدي ثمارها المرغوبة لا يجب الركون والإعتماد على النخب سواء المحلية (المشاركة الأفقية) أو الوطنية (المشاركة العمودية)، وهذا لا يعني الإنتقاص من دور النخب وبالتالي إقصاء التحالف النخبوية، وإنما يعني الإحساس بالإلتحام بين الأفراد والنخب في بوتقة المصلحة العامة التي تعود بالضرورة بالفائدة الخاصة على الأفراد. وهنا يجب أن نسجل أن القول بذلك يعني الإعتراف بدور النزعة القبلية على الأقل على المستوى المحلي في تحقيق ذلك، إذ تجمع المشاركة في الشؤون التي تمس الدوار والعرش أو القبيلة أو المنطقة والجهة بين وعي الفرد وقناعته بإنعكاس فوائد المشاركة في الشأن العام على تحسين حياته الخاصة وحمايتها من المخاطر، وبين دور العصبية الدموية أو المناطقية وهي واقع إجتماعي يجب الإعتراف به في التأسيس لتلك المشاركة.

3- إن خصوصيات المحلي تفرض إعتماده كقاعدة لبناء الإستراتيجية العامة للوطن والجسر الناقل لتلك الخصوصيات هم أفراد ذلك المجتمع، فحياتهم مشبعة بها منذ نعومة الأظافر. وقد تشكل الإستراتيجيات التي فرضت من أعلى (من المركز) آلية تفسير لفشل المشروع التحديثي للمجتمع الجزائري.

ولو أخذنا بتحليل "زئدة هني" Sartori للأبنية كمجال في علم الإجتماع السياسي، فإننا نوسع من دائرة دائرة المشاركة السياسية كجزء من النظام السياسي للمجتمع في إرتباطه بالبناء الإجتماعي والثقافي والإقتصادي المادي والأخلاقي والديني.. بحيث تتحول إلى مفهوم فضفاض (إيجابيا) يشمل النشاطات

السياسية الأولية المباشرة محليا ووطنيا مثل تقلد المناصب السياسية وعضوية الأجهزة المركزية والمحلية في الأحزاب والترشح للإنتخابات في كل المستويات والتصويت واسهام في إثراء النقاشات ووضع الإستراتيجيات التي تمس الشأن العام، والإشتراك في التظاهرات والمظاهرات العامة وغيرها من أنشطة، دون أن يكون الهدف إستعمال تلك المشاركة كمطية لمركز إجتماعي أو أداة للوساطة الزبونية المصلحية الشخصية. كما يشمل مفهومها النشاطات السياسية غير المباشرة التي تمكن من الإلمام بالمشاكل العامة والوعي بانعكاسها على الحياة الخاصة للفرد بالإسهام في مؤسسات المجتمع المدني سواء كانت تقليدية أو حديثة.

### عك لحرك ا عك تئمي: عك لسئقوب عك حر طي د عي عك ج روهئ ذ:

إن النظام السياسي الجزائري منذ إنشاء الدولة الوطنية كان واعيا بدوره الثوري أو لنقل أنه إستمد من هذا الدور شرعيته وسبل إستمراره، وقد مارس سياسيا واقتصاديا واجتماعيا إنطلاقا من القمة بإسم الوحدة الوطنية ومصلحة الشعب، لذلك إتسم مفهوم المشاركة بتلك الخصوصية التي تجعله أقرب إلى التعبئة منه إلى المشاركة كتعبير ديمقراطي واجراء نظامي، وعليه وهذا كان حتميا، لم يسمح بوجود معارضة مهيكلة وقادرة على مناهضته ومساءلته. فكان طبيعي أن يغلب هذا النموذج التعبوي على الممارسة الحزبية بحيث تكون تعبئة الجماهير إنخراطا في إستراتيجية النظام وأداة لمساندة قراراته، أكثر منها وسيلة للمشاركة السياسية. ولكن يجب الإشارة إلى أن هذا النموذج التعبوي الذي يتطلب مؤسسات حزبية قادرة على عملية التأطير، قوية سياسيا وايدولوجيا، تعتمد الإقناع أكثر منه الخطابات الشعبوية، وتؤسس لبرامج تنموية حقيقية بدل تجارة الخطب والشعارات. وهذا ما لم يتمكن حزب جبهة التحرير الوطني إبان الأحادية ثم فيما بعد على فعله وجاءت أغلبية الأحزاب على شاكلته في ضعفها السياسي والإجتماعي.

وكان من بين نتائج هذا الوضع السياسي ( ولكن أيضا الإقتصادي والإجتماعي والفرغ الثقافي) نمو حركات الرفض<sup>(1)</sup> السياسي والإجتماعي نشطت في السر ثم ما لبثت أن تلبست بالرسمية بعد إقرار التعددية. وأخذت هذه الحركات إما صورة دينية سلفية أو إتخذت من الخصوصية الثقافية "البربرية" مطية لها وملجأ كما يقول "قلتك كعذمزي" من النظام الذي تشعر بالإغتراب عنه. والحل المثالي في هذه الحالة هو المشاركة السياسية التي تبدأ في داخل الأحزاب ذاتها. إنه المضمون الحقيقي للتعددية الحزبية التي لا تكفي بأن تكون مجرد مطلبا سياسيا نخبويا وانما مطلبا إجتماعيا وضغطا على صناع القرار في النظام، الذي تعود على معارضة (بغض النظر عن تيارها) تفتقد إلى أدوات القدرة على منافسة الخطاب الرسمي وتكتفي بتوجيه الإنتقادات إلى ممارسات القيادة وابرار فشلها في تحقيق أهداف المشروع التحديثي، لتشارك مع تلك القيادة التي لم تقفأ هي أخرى من إنتقاد أسلافها.<sup>(2)</sup>

إن خصائص الأحزاب السياسية في الجزائر والتي سبق تناولها حددت سمات الإنخراط الجماهيري فيها، فمعظم التشكيلات السياسية الفاعلة يمكن إعتبارها إمتدادا تاريخيا لتلك التي عرفتها الحركة الوطنية مع بعض التغييرات على مستوى التصورات والآليات الموظفة في الممارسة السياسية التي فرضتها التغييرات الداخلية والخارجية والتطورات في الفكر الإنساني عموما وفي الجزائري على وجه الخصوص. فكان من الطبيعي أن يكون الواقع التعددي الحزبي في الجزائر حصيلة جملة من الدوافع السياسية والإستراتيجية التي دفعت بالكثير منها إلى ترسيم خروجها إلى الساحة السياسية قبل إستكمال نموها بدل أن تكون نتاج تطور طبيعي لقوى المجتمع المعبرة عن حاجاته وانشغالاته في ظل إحترام إختلاف فئاته كما حدث في أوروبا. فالظروف الاجتماعية في الجزائر لم تكن مهياة ليعرف التحول الديمقراطي نفس المصير، والأحزاب الجزائرية نتيجة لفقرها الإجتماعي والسياسي لم تستطع تحقيق إنطلاقة سياسية بالقدر الكافي لإحداث التوازنات الضرورية للتغيير وكرست أكثر في أغليبتها أسباب الإبقاء على النظام وضمان إستمراره. فجاءت التعددية الحزبية في الجزائر محاطة بجملة من القيود دفعت إلى تصنيفها في خانة التعددية الموجهة والتي تعبر عن نهج ديمقراطي صوري زاده جو الريبة

<sup>1</sup> عبد العالي الرزافي، ألاحيى ا تلك زيدي د غي وك جروؤذ. خ هؤؤة هؤؤؤف، الجزء الأول، (الجزائر:

المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1990) ص 105

<sup>2</sup> رابح كمال لعروسي، مرجع سابق الذكر، 91

والضبابية الذي يحيط بالممارسة السياسية عموما والحزبية على وجه الخصوص لتحديد معالم إنخراط الجزائري في العمل الحزبي.

فإذا كان الأوروبي أو الأمريكي ينخرط في العمل الحزبي لأسباب سياسية أيديولوجية دون أن تخلو من المصلحة المادية والطموح الفردي، فإن الجزائري تكاد لا تشكل لديه تلك الأسباب إلا الإطار الذي يبرر به في خطابه الرسمي مشاركته في الأنشطة الحزبية، وثقته في التحول الديمقراطي نتاج لما عرفه التاريخ الجزائري الحديث من صراعات عميقة لإحتكار السلطة والشرعية، واعتبار النظام السياسي الجزائري الأحزاب لا كخيار ديمقراطي يجسد عن طريق الإنتخابات التداول على السلطة وإنما تابعين *auxillaires*، لهذا نفهم الإنخراط الضعيف للجزائريين في الأنشطة الحزبية من جهة ومن جهة ثانية المشاركة الضعيفة في العملية الإنتخابية منذ إقرار التعددية السياسية. إذ تشير الإحصائيات بأن عدد المناضلين في الأحزاب لا يتعدى في أكثر الأحوال مليوني ونصف جزائري.<sup>(1)</sup> وفي مقابلة أجريناها مع "م. خلدون" في يناير 2006 وهو رئيس المجلس الشعبي البلدي لبلدية سعيدة ومناضل في حزب جبهة التحرير الوطني، شخص محبوب ومعروف في الأوساط الرياضية خصوصا وينتمي إلى إحدى القبائل القوية بالمنطقة، صرح لنا بما يلي: "إن المشاركة الحزبية في منطقتنا ممارسة شخصية تعتمد أكثر على علاقة الوجه بالوجه، إذ تجد على مستوى القسمة والمحافظة الكثير من أبناء العم والإخوة والأصهار الذين يلتحق بعضهم ببعض لإستراتيجيات شخصية أكثر منه قناعات حزبية. فنحن أكثر من خمس مائة في محافظة سعيدة ننتمي إلى نفس العرش فيهم إختوي الثلاثة وخمس من أبناء عمي وأصهاري. وخلال تواجدي في الحزب واحتكاكي بمناضليه تبين لي أنهم (يقصد المناضلين) لا يهتمون بشؤون الحزب بقدر إهتمامهم بطموحاتهم الشخصية وطموحات جماعتهم القبلية أو التي تربطهم بهم مصالح. كما أن المحافظة لا تنشط في تجنيد مناضلين جدد لإستلام المشعل إلا في حدود الدوائر القرابية لمناضليها بما يخدم إستراتيجياتهم خصوصا الفاعلين منهم. ولا تجتهد في تشييب هيكلها إلا في حدود الضروري خدمة للخطاب الرسمي لقمة الحزب."

<sup>1</sup> سليمان الرياشي (وآخرون)، مرجع سابق الذكر، ص 102 وما يؤكد هذا التوجه هو الدراسة التي قمنا بها على حي الصومام بسعيدة والتي أفرزت مشاركة 13 فرد فقط (كمناضلين) في الأحزاب السياسية منهم 07 أشخاص في جبهة التحرير الوطني من بين مجموع 1798 شخص مجيب،

كما ينقل لنا "لخ حدلده" تصريح لأحد نواب الأرندي في مقابلة أجراها معه ما يلي حول منطقة جلفة: "كانت المنطقة تدرك أن أبناءها ليسوا في السلطة عدى السيد شريف رحمانى، فليس فيهم الوزراء ولا الولاية ولا حتى مدرء تنفيذيون. إنها منطقة كانت ترى نفسها مقصاة من السلطة، وقد شكل ذلك مطلبها الأساسى... فكان يجب وضع السيد شريف رحمانى على رأس قائمة الأرندي والإدعاء بأنه سيصبح رئيسا للحكومة، لأن هذا المنصب أهم ويستطيع من خلاله تعيين ولاية ومدرء تنفيذيين. وهذه المناصب الإدارية العالية أهم من منصب نائب في البرلمان لمدة خمس سنوات (...). فالمجتمع المحلى كان يتمنى أن يصبح شريف رحمانى رئيسا للوزراء، ففعلت الشائعة فعلتها".<sup>(1)</sup> وتشير "عفى بى بى عى عى م" في مقال لها<sup>(2)</sup> في جريدة l'expression إلى أن الجزائري لا يهتم بالنشاط الحزبى ويعتبر أن إغراق الحقل السياسى بهذا العدد الهام من الأحزاب (40 إلى 50 حزب) قد يقتل الحياة السياسية والحزبية وتورد مثال كريم مناضل قديم في جبهة التحرير الوطنى ومتقاعد الذى يصرح لها على أن إنشاء حزب هذه الأيام مجرد لعبة بسيطة للدلالة على الأهمية التى يوليها الجزائري للأحزاب، ويتسأل: "ماذا سيفيد الجزائر والمصلحة العامة إنشاء هذا العدد الهام من الأحزاب، فأنا شخصيا لا أرى الفائدة التى ستعود على المستقبل الديمقراطى للجزائر والشعب الجزائرى". بينما ترى "مليكة" وهى معلمة أن إنشاء عدد كبير من الأحزاب فى وقت قياسى ضرب من الملهاة السياسية خصوصا وأن أغلبها مجهرية وهذا لا يتماشى وقواعد الديمقراطية وإنشاء الأحزاب فى الدول المتقدمة، "إن نفس عرائس الكاراكوز تحتل الحقل السياسى والمناصب الهامة مع بروز ظاهرة التجوال السياسى التى لا تمت بصلة إلى الممارسة الحزبية الحقيقية ولا مع قواعد ممارسة السياسة"، مضيئة: " أمام هذا العدد الهام من الأحزاب التى تظهر إلى الوجود مثل الفطر، متى سيهتمون بمطالب الشعب؟ وعموما فإن برامج الأحزاب كلها متشابهة خصوصا وأن أغلبها وليد بعضها Transfiges" أما بالنسبة لحكيم: عامل: "44 حزبا هذا كثير، على هذه الوتيرة لن يبقى مكان للسياسة، فى الجزائر، مارست هذه الأحزاب كل شيء إلا السياسة". بالنسبة لسليم معلم بالإبتدائى: " لقد فشل جميع الفاعلون فى الحقل السياسى الجزائرى وعلى رأسهم الأحزاب، فقد مل الجزائريون كذب

<sup>1</sup> Hachemaoui Mohamed, Ibid, p 51

<sup>2</sup> Wafia Adouane, « trop de partis ne tue-t-il pas la politique », **L'expression** du dimanche 22 avril 2012

وبهتان الأحزاب، فهل فعلا السيادة للشعب؟ وتؤكد كاهنة ذلك عندما تقول أن الجميع يريد أن يؤسس حزبه دون الأخذ بعين الإعتبار مصلحة الجزائر. وتأتي نتائج الإستبيان الذي وزعناه على عينة مكونة من طلبة العلوم السياسية والعلاقات الدولية من مختلف المستويات -320 طالب وطالبة- لتؤكد هذا المنحى: 297 طالب صرحوا عدم إنتمائهم إلى أحزاب (93%) و304 عدم ثقتهم بالخطاب الحزبي والأنشطة الحزبية.

فإذ كان علماء الإجتماع السياسي يرون أن درجات المشاركة الشعبية في الأنشطة الحزبية خصوصا والسياسية عموما تتعدد ميادينها وتتراوح مستوياتها بين الأنشطة الخاصة والأنشطة العامة وأن مشاركة المواطن فيها يتراوح بين السعي للحصول على منصب سياسي واداري والعضوية النشطة في التنظيم السياسي والشبه السياسي والمشاركة في الإجتماعات الحزبية والعامة والإهتمام بالقضايا العامة والحزبية والإلتزام بالتصويت كوسيلة مشاركة في صنع السياسة العامة أو المحلية، فإن الوضع الجزائري يأخذ منحى آخر ناجم عن العديد من الأسباب التي تصور لنا دور المعطى الأنثروبولوجي في تحديد رؤية الجزائري للأحزاب السياسية.

عك لحزب ا عك تكنت: عك لسئقدي عك لعك لكي دي لأمة خدي:

كلما أدرك الباحث أنه إقترب من تفسير سبب نجاح العملية الإنتخابية في الدول الغربية في التعبير عن الطابع الديمقراطي لممارسة السلطة، في حين تتحول إلى غلاف فارغ ومسرحية تكاد تكون هزلية في الدول "الطامحة" أو المتبنية للتحوّل الديمقراطي، إلا واكتشف غابة أشجارها علامات إستفهام تنهي تساؤلات جديدة: تخص حقيقة الرغبة في التحوّل الديمقراطي، طبيعة الثقافة السياسية، وأهمية البناء الإجتماعي ومختلف التكوينات الإجتماعية والسياسية في صناعة القرار. كل هذا يدعو إلى إعادة طرح الإطار النظري للعملية الإنتخابية كنقطة إنطلاق.

من الناحية النظرية يمكننا الإكتفاء بالقول أن الإنتخاب هو عملية تنظيمية (الشيء الذي قد يحيل لدور الإدارة) يتم بمقتضاها تفويض تشكيل أو تشكيلات سياسية، أفراد من تكوينات إجتماعية ومهنية وثقافية في صناعة القرار السياسي وإدارة الشأن العام لمدة معينة ومحددة من الزمن، ينتهي التفويض بإنتهائها ويوضع محل محاسبة إنتخابية جديدة تجزي بها الأصوات أو تعاقب المفوضون. وانطلاقا من ذلك يمكننا أن نحدد المداخل النظرية للعملية الإنتخابية في:



- المدخل التاريخي: الذي ينظر للعملية الإنتخابية كنموذج للتفاعل السياسي والإجتماعي والعيش في جماعة منظمة ترشد إستعمال مواردها، على أنها عملية تاريخيا حديثة بالنسبة للمجتمع السياسي البشري من منطلق حداثة الأحزاب السياسية بالمقارنة مع التاريخ السياسي للمجتمع البشري (فما بالك بمجتمع مثل المجتمع الجزائري)، لذلك ومن هذا المنطلق ونظرا لطبيعة الثقافة السياسية التقليدية التي لا يمكنها إلا أن تثمن الولاء الأولي في غياب وعي تاريخي تراكمي عندها بمفهوم الوطن والأمة، فإن المجتمع السياسي الجزائري في حاجة إلى الوقت من أجل أن ينضج فكرة المواطنة-المشاركة في الضمير الجمعي للجزائريين.

- المدخل الوظيفي: يركز على كون العملية الإنتخابية كإبتكار لممارسة سياسية إنسانية أصبح عنصرا ثقافيا في المجتمعات الديمقراطية يهدف إلى القيام بوظيفتين أساسيتين هما تمثيل الجماعة المنظمة والمهيكله سياسيا وتسيير الشأن العام للجماعة الذي تتيح الوظيفة الأولى تحقيق المشاركة فيه. وأنه من هذا المنطلق يمكننا إعتبار المجتمع الجزائري ببنيته تقوم فيه الإنتخابات بنفس الوظيفتين لكن بالإعتماد على سمات البناء الإجتماعي كما هو، مما يبرر حديث "مافوزوني" عن ديمقراطية قبلية.

- المدخل الثقافي: يمثل التعبير الحي لأهمية المقاربة الأنثروبولوجية في دراسة الظاهرة السياسية، إذ أنه مرتبط أكثر بثقافة الإنتخاب السائدة في المجتمع والتي تترجمها الممارسات السياسية للأفراد والمجموعات بدل النموذج الديمقراطي النظري الذي تنقله لنا خطاباتهم الرسمية.

- المدخل المؤسسي: الذي ينطلق في مقارنته للعملية الإنتخابية وطبيعة المشاركة فيها من قبل الأحزاب السياسية من ذلك الطابع القانوني الذي يصبغ على المؤسسات المنظمة أو المراقبة للعملية. فهذه الأخيرة بإعتبارها عملية تخضع لإطار تنظيمي (وهذا قد يحيل إلى أنثروبولوجيا التنظيمات أكثر) تتغاضى عن أهمية شبكة العلاقات سواء داخل التنظيمات السياسية (الأحزاب) أو التكوينات الإجتماعية (العروش) أو الإقليمية (الجهات)، والتي تحرك أكثر التوجه الإنتخابي من خلال عملية التعبئة، شبكة يقننها العرف والعادات. لذلك نلاحظ ذلك الإهتمام بلجنة الإشراف على الإنتخابات التي يفترض كونها لجنة مستقلة يتوفر فيها حياد في تسجيل ومراقبة كل المخالفات القانونية المرتكبة سواء في مرحلة الدعاية السياسية من قبل مرشحي الأحزاب أو عند التصويت أو الفرز، مع العلم أن هذا المدخل يتغاضى عن دور الذات الإنسانية. وهذا يعني أن ما تعرفه الحملة الإنتخابية من خروقات حزبية

ونزاعات عروشية في المناطق الداخلية من الجزائر وان كان مخالفا لروح الإطار القانوني المنظم للعملية لكنها حقيقة أنثروبولوجية يجب التعامل معها، ويؤكد الواقع المعاش على أنها تميل أكثر إلى أن تكون مجرد إنزلاقات عن وضع طبيعي.

إذا كنا قد تناولنا المشاركة السياسية في العملية الإنتخابية من منظور إسهام الأفراد فيها، فإنه يصبح من المنطقي محاولة تناول المشاركة الحزبية في هذه العملية في الجزائر. والتي بالنظر إلى التصنيف الأنثروبوسياسي الذي أوردهنا سابقا تلعب أدوار متفاوتة في الحقل السياسي وتعمل على تحقيق أهداف متباينة في الإستحقاقات الإنتخابية. وسواء كان ذلك الإستحقاق وطنيا (الإنتخابات الرئاسية) أو محليا (التشريعية والبلدية) يمكن تصنيف المشاركة الحزبية إلى ثلاث أصناف أساسية:

-الصنف الأول ويضم الأحزاب المشاركة الكبيرة والتي تعلم قوة حظوظها السياسية في الحصول على أصوات الناخبين والناجم أساسا عن إتساع قواعدها داخليا والمرتبطة أساسا بالعلاقات الأولية العروشية أو الجهوية، ناهيك عن توظيفها لثروتها التاريخية ونضالاتها، مثل جبهة التحرير الوطني (التي تنادي بعض الأصوات على الساحة السياسية بإدخالها متحف التاريخ لأنها ملكا لكل الجزائريين)، ويأتي في نفس التصنيف حزب العمال حتى وان كان بدرجة أقل والذي يوظف الخطاب الشعبوي ذو التوجه الأيديولوجي التروتسكي. وبالنظر إلى تموقعها الإجتماعي وتمكن نخبها من دواليب السلطة محليا أو مركزيا فإن مشاركتها تأتي لتأكيد كونها فاعل أساسي في الحقل السياسي على باقي الفواعل السلطوية مثل مؤسسة الجيش وممثلة النظام السياسي القائم التفاوض معها.

-أما الصنف الثاني فيضم الأحزاب المشاركة في العملية الإنتخابية الواعية بإنعدام حظوظها في الفوز بأصوات الناخبين، وتصنف في خانة الأحزاب الصغيرة والمجهرية مثل حزب الشباب الديمقراطي وجبهة المستقبل وحركة الوفاق الوطني والحركة الوطنية للأمال والحركة الوطنية من أجل الطبيعة والنمو... لكن مشاركتها تهدف إلى إستمرار الحزب واستجابة لطقس تفاخري تمثله المشاركة في الإنتخاب بقوائم.

-بينما يضم الصنف الثالث تلك الأحزاب المشاركة الواعية بضعف حظوظها بالمقارنة مع أحزاب الصنف الأول، لكنها تسعى من وراء مشاركتها على الحصول على بعض الإمتيازات مثل التعويضات

المالية عن الحملة إنتخابية أو حقائب وزارية في الحكومة أو مناصب إدارية لبعض نخبها. ويذرج في هذه الخانة حزب النهضة وجبهة الشعبية الديمقراطية وعهد 54 وغيرهم كما أننا نسجل ذلك التناقض في نسب المشاركة السياسية بين عهدي الأحادية والتعددية، فقد إمتازت الفترة الأولى بإرتفاع نسب المشاركة في العملية الإنتخابية بالرغم من إنغلاق الحقل السياسي على حزب واحد كانت تمثله جبهة التحرير الوطني، مما يعني الحديث عن إحتكار الحقل الحزبي بدل المشاركة الحزبية التي تقتضي التعددية، بالمقارنة مع إستمرار إنخفاض المشاركة السياسية للمصوتين في عهد التعددية رغم الإرتفاع الهام لعدد الأحزاب المشاركة في الإستحقاقات. فقد كان متوسط نسبة المشاركة على سبيل المثال في الإنتخابات الرئاسية (بالنظر إلى الأهمية التي تكتسيها) في فترة الأحادية يصل إلى 95% بينما سجل إنخفاضاً له في عهد التعددية، إذ سجلت نسبة 61% في إنتخابات 16 نوفمبر 1995، و60.59% في إنتخابات 1999 وفي إنتخابات 08 أفريل 2004 سجلت نسبة 58.07% وفي 09 أفريل 2009 نسبة 74.11% مع العلم أن هذه النسبة الأخيرة لا تمثل إرتفاعاً بالنظر إلى الزيادة التي قاربت المليونين في قائمة المسجلين.<sup>(1)</sup>

أما من جهة أخرى فإن المشاركة الحزبية في الإنتخابات تصور لنا أيضاً رمزية العلاقات داخل الأحزاب نفسها، رمزية تطبع الإستراتيجيات الحزبية في المنافسة السياسية، فتجد الحزب الذي قاطع إنتخابات خلال إستحقاق معين يشارك في أخرى، فجبهة القوي الإشتراكية كانت تارة تقاطع الإنتخابات (2004) وأخرى تشارك فيها، ونفس الوضع بالنسبة لحركة مجتمع السلم التي شاركت في كل الإستحقاقات الإنتخابية منذ إقرار التعددية بل وكانت جزء من الجهاز التنفيذي في ثلاث حكومات متعاقبة تتجه إلى مقاطعة الإنتخابات الرئاسية المزمع إجراؤها في بحر 2014.

كما يلاحظ أن الكثير من الأحزاب الجزائرية أعادت هيكلة القبيلة في إطار عملية رسمية مكانتها السياسية من خلال إستراتيجيات التنافس التي تتبناها وذلك بتحويلها للولاءات الأولية القرابية أو الجهوية إلى أشكال من التنظيم السياسي. وتفرز لنا ظاهرة الإنشقاقات والصراعات الداخلية بين النخب الحزبية الكثير من السلوكات الحزبية التي تعتمد الولاء الأولي كإستراتيجية تحصيل النفوذ داخل الحزب نفسه أو على مستوى الساحة السياسية الوطنية. لهذا فإن طرح إشكالية التحول الديمقراطي في

<sup>1</sup> المصدر: مديرية الإنتخابات، وزارة الداخلية والجماعات المحلية، الجزائر.

الجزائر من خلال العملية الإنتخابية لا يجب أن يحرص في المقاربة السياسية فقط التي تنطلق من جملة من المسلمات المتعلقة بالحقل السياسي في الجزائر من بينها هشاشة الطبقة السياسية خصوصا المعارضة في الجزائر (وبالتحديد النخب الحزبية).

عك لاحت وعك تئمي: وعك نق نعد وعك زيدي:

خلصت الدراسات السياسية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية إلى نقطة ذات أهمية قصوى في تحديد ماهية ودور الثقافة السياسية في تحديد مسار الممارسات السياسية، وتتمثل هذه النقطة في الاختلاف المسجل بين النظم السياسية من الناحية الثقافية، فكما لا توجد ثقافات وبنى متمدنة وعقلانية بالكامل، لا توجد ثقافات وبنى بدائية وتقليدية بالكامل. وينعكس ذلك على درجة تباين النظم السياسية التي تختلف أساسا في درجة سيطرة أو سواد نسبي لإحدى هذه الثقافات والبنى على الأخرى وتختلف في نمط وطبيعة المزيج بين هذه الثقافات والبنى. والإشكالية المطروحة على هذا المستوى تتمثل في البحث عن أنجع السبل والوسائل التي تمكن من تنقية الثقافة السياسية السائدة في مجتمع من الشوائب وتميئتها بحيث تسهم تلك التنمية في رفع مستوى المواطنة وبالتالي إسهام أفراد المجتمع في الحياة السياسية.

كما أن الحديث عن المشاركة السياسية وزيادة حس المواطنة في تحقيق البناء المؤسسي لدولة القانون يشكل أحد أهم محاور التنمية السياسية التي يرى "هننتجتون" أنها مقترنة بالمأسسة السياسية والمشاركة السياسية، هذه الأخيرة التي تمثل حسبها أحد عناصر التنمية السياسية. هذه الأخيرة التي أعطاها "ذهليذ اذقههئ" Robert Berghinham خمس مدلولات أساسية:<sup>(1)</sup>

-مدلول قانوني يهتم بوضع الأسس الديمقراطية لدولة القانون من خلال الإرساء لمنظومة قانونية متكاملة تحترم الحقوق والحريات وتسموا بالقانون.

-مدلول إقتصادي المقصود منه إرساء قواعد موضوعية وعلمية لتحقيق تنمية إقتصادية تقضي على التبعية وتستجيب لمطالب الجماهير الشعبية.

<sup>1</sup> أحمد وهبان، وعك نغ - وعك زيدي وعك نغ في يد وعك زيدي، (القاهرة: دار الجامعة الجديدة للنشر، 2000)

-مدلول إدري مرتبط بالتأسيس لإدارة مواطنة تحترم مبدأ المشروعية القانونية والإدارية وتحقق فعالية وكفاءة في الأداء.

-مدلول سياسي يعمل على تحقيق الإنسجام والإنصهار بين النظام والمجتمع وينمي المشاركة السياسية.

-مدلول ثقافي يجعل من التحديث والعصرنة وسيلته لتحقيق تنمية للثقافة السياسية.

لذلك فالتنمية السياسية تعني توحيدا لجهود المواطنين مع النظام السياسي لتحسين ظروفهم الإقتصادية والإجتماعية والسياسية والثقافية وبالتالي ربطهم بظروف ونمط الحياة في مجتمعهم دون إقصاء ولا تهميش من خلال تمكينهم من المساهمة من خلال الضغط على صانعي القرار (ممتلكي السلطة) لإتخاذ التدابير التي تحقيق التنمية المرجوة، وهذا ما يظهر أهمية التأثير المتبادل بين المشاركة والتنمية من جهة ومن جهة ثانية بين التنمية والثقافة السياسية. إن العمل على تحقيق التنمية السياسية يفترض الأخذ بوسائل التحديث والعصرنة، وهنا يبرز الدور الجوهري للأحزاب السياسية في تفعيل المشاركة لكونها توفر الإطار المؤسسي لتحقيق التنمية. وتجدر الإشارة إلى أن "هجة هم" تحدث عما يترتب عن التحديث المذكور على "الوعي السياسي" في شكل إغتراب سياسي وتحلل للقيم القديمة وتبلور أخرى تتحدى القيم التقليدية للسلطة، الأمر الذي قد يخلق ولاءات وهويات جديدة، ليقرر أن التحديث يؤدي ليس فقط إلى ظهور وعي طبقي وانما إلى ظهور وعي جمعي من كل الأنواع: في القبيلة وفي الإقليم، وفي العشيرة وفي الطائفة بالإضافة إلى الطبقة والوظيفة والإتحاد. فالتنمية والتحديث بالنسبة له تعني أن الجماعات القديمة منها والجديدة، التقليدي والحديث، تصبح تدريجيا أكثر وعيا بنفسها كمجموعات، وبمصالحها ومطالبها، في علاقتها بغيرها من المجموعات، بمعنى آخر أن المجتمع التقليدي قد يمتلك مصادر كامنة ومتنوعة للهوية وللتوحد، بعضها يحطم بفعل الإجتثاث في غمار عملية التحديث، والبعض الآخر قد ينجز وعيا جديدا ويصبح أساس لتنظيم جديد يستجيب للهوية والمتطلبات والمصالح.<sup>(1)</sup>

وفي حالة الجزائر يعني الحديث عن التعددية والتحول الديمقراطي الأخذ بأسباب التحديث لخلق تنمية سياسية بإقرار التعددية الحزبية في ظل ثقافة سياسية سائدة في المجتمع، لذلك كان من الطبيعي أن

<sup>1</sup> أسامة الغزالي حرب، إلأحوى اظك زيدي دغى وئع ئكل وئع ئكت، (الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني

نتسأل عن ماهية هذه الثقافة وما تنقله من خلال عملية التنشئة السياسية للأجيال، خصوصا وأن ثقافة الإنتخاب مرتبطة إلى أبعد الحدود بالقيم السياسية السائدة في المجتمع، كما أنها جزء لا يتجزأ وأحد التعبيرات عن ثقافة المجتمع الجزائري السياسية.

عك لخرى اى لآك: ء لى لى نذ ءك مطنى كك ق نغبد ءك زي ذى:

ولج مفهوم الثقافة السياسية كمفهوم حديث ميدان علم السياسة ومنه إنتقل إلى الأنثروبولوجيا السياسية، فعلى مستوى التأصيل النظري لها يمكن ذكر اسهام "غلا" لآلهخ" G. Almond الذي عرفها على أنها تمثل جزء من الثقافة العامة للمجتمع وان كانت تتسم بشيء من الاستقلالية داخلها، ويشير إلى ذلك التشابه في عملية التواتر بين القيم الاجتماعية التي تنتقل من خلال عملية التنشئة الاجتماعية والقيم التي تحويها الثقافة السياسية للمجتمع التي تنتقل عبر عملية التنشئة السياسية، ليخلص إلى القول بأنها العملية التي يتم بواسطتها إدخال قيم الثقافة السياسية لنسق القيم لدى أفراد المجتمع.<sup>(1)</sup> أما "خى نزه" Darsot فيركز على إعتبارها منظمة القيم والأفكار والمعتقدات المرتبطة بظاهرة السلطة في المجتمع.<sup>(2)</sup> كما تتضح مكانة الثقافة السياسية في عملية التحول الديمقراطي وأهميتها في دراسة الظواهر السياسية أيضا من خلال تأكيد "ذث" C. Roig على أن دراسة الظواهر السياسية تكون ضرورية عند إعتبارها كظواهر وأفعال ثقافية، أي ناتجة عن ثقافة معينة، وبهذا المنطق تكون الثقافة السياسية هدفا من أهداف التنشئة السياسية، ومحددا للسلوك السياسي للمواطن.<sup>(3)</sup>

وعرفها معجم المصطلحات السياسية على أنها: "مجموعة المعتقدات التي تخص الحكم والسياسة، وهي نتاج للتجربة التاريخية للمجتمع ككل من جهة وخبرات التنشئة التي تعرض لها الأفراد من جهة أخرى".<sup>(4)</sup> إنها تمثل ما يتعلمه الفرد من معلومات بهدف تنمية مفاهيمه السياسية عن مجتمعه المحلي والقومي والعالمي، والإلمام بالحقوق والواجبات والقيم والمعايير والتوجهات الضرورية للتكيف مع المجتمع والنظام السياسي القائم. ويرى "ألmond" G. ALMOND أن الثقافة السياسية هي عبارة عن

<sup>2</sup> جبرائيل ألmond وبنجام بويل وروبرت مندت، عك زي ذى ءك ق نغبد: ءى نذ مطنى، ترجمة: محمد زاهي بشير

المغربي، (ليبيا: منشورات جامعة قار يونس، 1996) ص ص 102-103

<sup>3</sup> نيفين مسعد وعلي الدين هلال، مرجع سابق الذكر، ص 122-123

<sup>1</sup> محمد زاهي بشير المغربي، أح ف خى ق نغبد ءك خى ق نغبد ءك مطنى، (ليبيا: المركز العالمي

لدراسات الكتاب الأخضر، ط1، 2005) ص 67

<sup>2</sup> سمير خطاب، ءك نغبد ءك زي ذى ءك ق نغبد، (القاهرة: إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، 2004) ص 42



لذلك تمثل الثقافة السياسية المادة الخام التي تشكل الوعي السياسي الذي يطبع فهم وادراك الأفراد للواقع السياسي والاجتماعي والتاريخي لمجتمعهم، وقدرتهم على التصور الكلي للواقع المحيط بهم مما قد يساعدهم على بلورة اتجاهات سياسية ويدفعهم إلى المشاركة السياسية. وهذا يعني ارتباط هذه الأخيرة بالثقافة السياسية من خلال درجة وعي الأفراد السياسي، لكون أن المشاركة تبرز من خلال الجهود الشعبية التطوعية المنظمة التي تتصل بعمليات إختيار القيادات السياسية ووضع السياسات العامة والخطط وتنفيذ البرامج والمشروعات سواء على المستوى الخدمي أو المستوى الانتخابي، المستوى المحلي أو الوطني، على أن تتضمن تلك المشاركة معاني التعضيد والمساندة الشعبية واضفاء الشرعية عليها من أجل العمل السياسي، لتكون بذلك دالة على الثقافة من وجهة نظر علم السياسة بمعناها الواسع وتتصل بإعطاء الحق الدستوري الديمقراطي لكافة أفراد المجتمع البالغين العاقلين أصحاب الحقوق المدنية والسياسية في الإشتراك بصورة منظمة في صنع القرارات السياسية المتصلة بحياتهم معا في المجتمع، على أن لا يتوقف ذلك على نصه في الدستور (الحق الصوري)، لكنها ممارسة فعلية بعيدا عن عوامل الضغط والإجبار والإلزام. وإذا كانت من وجهة نظر علم الاجتماع تمثل تلك العملية التي يمكن من خلالها للفرد أن يقوم بدور في تسيير الشؤون السياسية لمجتمعه بقصد تحقيق أهداف التنمية الاجتماعية والاقتصادية، على أن تتاح الفرصة لكل مواطن بأن يساهم في تحديد الأهداف والأساليب لتحقيقها، فإنها من منظور الأنثروبولوجيا السياسية نتاج الارتباط العلائقي الموجود بين آليات ممارسة السلطة ونسق المعتقدات والقيم والعادات والتقاليد التي تصنع الفرد من خلال عملية التنشئة، وآثار ذلك عليه على الأقل على مستوى توجيه سلوكه واختياراته واتجاهه السياسي. إنها إنعكاس للثقافة الشاملة والكلية غير القابلة للتجزئة التي يتشعب بها الفرد طيلة مراحل حياته، إنها نتاج خصوصيات البناء الاجتماعي وسمات أشكاله المورفولوجية، كما أنها موروث ثقافي وحضاري يتم زرعه في أفراد الجماعة على أن يخضعوا ويحترموا ذلك الموروث وأن يلتزموا بما لقنه لهم.

يمكن القول في ضوء تعريف الثقافة السياسية أن حقلها مرتبط بالقيم والمعايير وطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع، والتي قد تتميز بالفردانية والعلمانية والتعاقدية، أو على العكس قد تتميز بالجماعية والقدسية واللاتعاقدية. ومن ثمة فإن السلوك الاجتماعي عامة والسياسي على وجه الخصوص لا يمكن فهمه إلا في ضوء القيم والمعايير التي تمنحه معناه ومدلولاته والنظم التي تحدد





إن الثقافة السياسية غير ممنهجة ولا يمكن صبها في قوالب نظرية ثابتة وتتضمن الغث والسمين ونجد أن التراث الشعبي يمثل أبرز عناصرها التكوينية بصورة يجعلها تشتمل على مجموعة قيم يتكامل بعضها مع بعض ويتعارض بعضها الآخر، في حين أننا إذا قارناها بالأيدولوجيا مثلا نجد أن هذه الأخيرة ممنهجة وتتمتع بدرجة كبيرة من الإنتقائية والتجانس القيمي. كما أن الثقافة السياسية عبارة عن فرع من فروع الثقافة العامة للمجتمع، لكنها بدورها تتضمن العديد من الثقافات السياسية الفرعية المختلفة بإختلاف مناطق المجتمع المحلي، ولكن أيضا بإختلاف الأجيال والبيئات والمهن، فتقافة الشباب وان كانت تحمل بطياتها قيم وعادات المجتمع الموروثة تختلف عن نظيرتها عند الشيوخ على الأقل على مستوى جراً الطبقة العمرية الأولى و"تهورها" بالمقارنة مع "حكمة" الطبقة العمرية الثانية. وثقافة الحضر تختلف عن ثقافة البدو وسكان القرى والمناطق الحضرية الداخلية الصغيرة.

وما دما في الاطار النظري فإنه حري بنا أن نتساءل عن تصنيف الثقافات السياسية، التي أجمعت الآراء مع بعض الاختلافات الطفيفة التي تناولتها العلوم السياسية إلى تصنيفها إلى ثلاث أنواع:

(1) ثقافة سياسية ضيقة: تكون كذلك إذا كان أفراد المجتمع لا يملكون حدا أدنى من المعرفة أو القدرة أو الرغبة في إصدار الأحكام، وتنتشر غالبا في المجتمعات المحلية شبه المعزولة عن التأثيرات الخارجية أين يلعب التضامن الميكانيكي الدور الأول بدل التضامن العضوي كشكل من أشكال العلاقات الاجتماعية الانسانية ويعكس هذا نفسه على حقلها السياسي شبه الضيق سواء على مستوى الممارسة أو التنظيم الطقوسي.

(2) ثقافة سياسية تابعة: وهي ذلك النوع من الثقافة السياسية التي تعرفها المجتمعات التي تعاني من تواضع مساهمة المواطنين في المدخلات السياسية رغم معرفتهم التامة بالنظام السياسي ومخرجاته وقواعد اللعبة السياسية فيه. وينبع عزوفهم عن المشاركة السياسية لقناعتهم بعدم جدوى ذلك. إن هذا الوضع تصوره لنا المجتمعات التي يعتمد أفرادها على دور الدولة الريعية البتريمونيالية أو النيوبتريمونيالية، حيث تقتصر مشاركة الأفراد على مناسبات سياسية محددة كالانتخابات بدون إدراك حقيقي لقيمة هذه الآلية في صنع السياسة العامة ولا تأثير الإختيار على مستقبل الدولة، إنها صورة لمجاعة الأفراد للنظام السياسي الذي تعودوه إلى درجة معرفة سماته الأساسية وارتباط تلك المعرفة بسلسلة اخفاقات ذلك النظام من جهة وعدم ثقة الأفراد فيه من جهة ثانية.

3) ثقافة سياسية مشاركة: يتطلب هذا النوع من الثقافة وعيا وحسا سياسيا عاليا عند الأفراد، بالصورة التي تجعلهم يقدرّون قداسة واجباتهم وحقوقهم كمواطنين، ولكن أيضا كأفراد متشبعون بقدر كافي من العلم والدراية الأيديولوجية التي تدفعهم لإعتبار مساهماتهم حقا وواجبا في نفس الوقت، إنها تعني تلك المجتمعات التي حققت قفزة نوعية في مواردها البشرية بحيث تحول الأفراد إلى مواطنين. إن هذا النوع من الثقافة هو الذي صنع اتحادا سياسيا واقتصاديا بين دول أوروبية تختلف فيما بينها في كل شيء: الدين واللغة والتاريخ والموروث والعادات.. ولكنها تتقاسم هدف واحد هو المصالح والمصير المشترك. إن هذه الحالة تعطي للأنثروبولوجيا السياسية حقلا جديدا وخصبا للدراسة قد يقبل موازين بعض البديهيات الأنثروبولوجية.

إن نمط "المواطنة المشاركة"<sup>(1)</sup> وراء التحديث السياسي الذي تشهده أوروبا والذي يعتبر إمتدادا للديمقراطية الغربية كنظام سياسي، فالمواطن الديمقراطي يهتم بالسياسة ويشارك في شؤونها، فهو قارئ ومستمتع لوسائل الاعلام، ويمتلك القدرة على المناقشة السياسية وممارستها ويتمتع بالدافع القوي الذي يبرر تلك المشاركة، كما يمتلك "المعرفة" التي تفترض فيه الإلمام بالمسائل السياسية: موضوعاتها وتاريخها ووقائعها ومواقف مختلف القوى المتباينة (مثل الأحزاب) منها والنتائج المحتملة خصوصا ما تعلق منها بالشأن الداخلي لأنه يحس بأنه جزء من الكل العام.<sup>(2)</sup> فإذا كانت هذه هي الصورة للمجتمعات المتقدمة الأوروبية والأمريكية وهي نتاج كفاح طويل وتراكم للخبرات الممارساتية، فإن الوضع يكاد يختلف تماما في المجتمع الجزائري، ونقول يكاد لأن هذا الأخير يتشابه مع تلك المجتمعات من الناحية الشكلية إذ نسجل وجود تعدد للأحزاب ووجود مؤسسات مجتمع مدني وتبني النظام لآليات التحديث السياسي، لكن من الناحية العملية نسجل ذلك التناقض بين الخطاب الرسمي سواء لمؤسسات النظام أو الأفراد والجماعات وبين الممارسة السياسية على أرض الواقع، حيث تختلف

<sup>1</sup> اهتم كل من "فلاسهخ" و"غيدال" بدراسة نمط "المواطنة-المشاركة" وركز على أسس ثلاث هي: الاهتمام - المناقشة - الدافع.

<sup>1</sup> عبد الهادي الجوهري (وآخرون)، مرجع سابق الذكر، ص 291-293

قيم الثقافة السياسية السائدة في المجتمع خصوصا المحلي منه سواء عند النخب الحاكمة أو عند الأفراد.<sup>(1)</sup>

وكي لظرك ا وكي تئمي: قول وكي بق نعد وكي زي دزي دغي وكي ج روي د:

من البديهيات العلمية أن القيم مكتسبة وليست فطرية، إنها عبارة عن تمثلات معرفية لحاجات الأفراد، فهي تشير إلى كل ما هو جدير بالإحترام والتقدير من الفرد أو الجماعة في البيئة الاجتماعية المعنية. وترى "قديم آيمر" Caren Owens أن القيم هي أفكار معيارية توجه السلوك وتزوده بمعايير خارجية وداخلية على نحو ما يكافح أناس من أجله وتزوده بالسلوك الأخلاقي. ويحاول النظام السياسي في أي مجتمع بث قيم سياسية وتأكيدا في نفوس الأفراد لإبراز هوية المجتمع وجعلها مطية لتحقيق الاستقرار الذي يمثل هدفه المنشود بين فئاته.<sup>(2)</sup>

كما يقصد بـقيم الثقافة السياسية سبل الفرد للحصول على القوة، لأنه يهدف دائما إلى السيطرة والتحكم في الأشياء والأشخاص، ولكن هذا لا يعني أن الذين يمتازون بهذه القيم ويتمسكون بها يكونوا من رجال السياسة، فبعضهم قادة في نواحي أخرى من الحياة الانسانية (شيخ القبيلة قائد) يتصفون بقدرتهم على توجيه غيرهم إلى درجة التحكم في مصائرهم أحيانا،<sup>(3)</sup> فمن المفروض أن لكل فرد سلم من القيم المكتسبة من المجتمع بطبيعة الحال، ترتب ترتيبا هرميا بحيث تجد قيمة ما تهيمن عنده على باقي القيم، وقد تكون القيم السياسية. وفي هذا المجال يكفي أن نورد مثال تصنيف "زاندني جـذ" Spranger القيم إلى ست أنماط أساسية من القيم هي: النظرية، الاقتصادية، الجمالية، الاجتماعية، السياسية، الدينية.

إن القيم متداخلة التركيب في نسيج الثقافة تأثر فيه وتتأثر به، وأن كل ثقافة تمتلك أنماط متنسقة من القيم الخاصة بها وحدها، وهي تتسجم مع الأنماط والنماذج الثقافية الأخرى السائدة فيها، لذلك يتوجب النظر إلى صلاحية القيم من منطلق إنتمائها للثقافة الخاصة التي تنبثق منها، وصلاتها وعلاقاتها

<sup>2</sup> أشرنا في الفصل السابق إلى تلك الهوية التي تفصل (وكذا التناقض) بين المجتمع الافتراضي الذي أسس له النظام السياسي من خلال النصوص القانونية والتنظيمية وبين ما نسميه بالمجتمع الحقيقي الذي ينقل الصورة الحقيقية للممارسات والسلوكيات المجتمعية.

<sup>3</sup> سمير خطاب، مرجع سابق الذكر، ص 62-63

<sup>4</sup> فوزية نياي، مرجع سابق الذكر، ص 75

بعناصر ومركبات هذه الثقافة وليس بمنظور غيرها من قيم الثقافات الأخرى، فالمحك للحكم على هذه القيم هو الدور الذي تقوم به في حفظ التوازن بين السمات والمركبات الثقافية الأخرى المرتبطة بها والتي يتكون منها "الكل" الثقافة. فالولاء القبلي كقيمة سياسية واجتماعية مرتبطة بالثقافة العربية تاريخيا وحضاريا، ويجب النظر إليه والحكم عليه من منطلق الدور والصلات التي تربطه بباقي مركبات الثقافة العربية مثل الطابع الأبوي الذي يسيطر على الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وحتى الروحية فيها، وليس من منظور أنثروبولوجي غربي. لذلك وجهنا الدعوة للتصالح مع واقعنا ونفض التراب عن قيمنا التي يزيدها المقدس متانة، بتحسين الصالح منها تبعا لمكونات مجتمعنا وعناصر ثقافته، واستبعاد القيم الهجينة والدخيلة عليه.

وهنا يحضرنا قول كوفي زة عن "C.L. Strauss" في أهمية القيم عند دراسة الثقافات: " إذا قد بدى من العلوم الاجتماعية شيء من العزوف أو التردد أو التقصير والتباطؤ في معالجة القيم، فمرد ذلك إلى أنه عندما نتكلم عن القيم إنما نتكلم عن الإنفعالات والعواطف والظواهر غير المنطقية، وبما أن مهمة أي علم هي أن يعبر عن الظاهرة بأسلوب منطقي، فإننا نخشى أن يفضي الكلام -علميا- عن القيم إلى التناقض الحادث من تفسير بيانات غير منطقية بعبارات منطقية، فهذا من شأنه أن يهدم هذه البيانات ويشوه طبيعة القيم".<sup>(1)</sup> فهذا القول يشير إلى نقطتان هامتان تمثل الأولى إظهارا للجانب الوجداني للقيم الذي لا يمكن قياسه بتلك الأدوات العلمية الكلاسيكية، بينما نستقرأ النقطة الثانية من الشرط الثاني من المقولة والتي تدعو إلى دراسة تلك القيم من داخل المجتمع موضوعها، فأى نظرة تقييمية للقيم السائدة في مجتمع يجب أن يكون مصدرها داخليا، لأن القيمة العالية في مجتمع ما قد ينظر إليها سلبيا من قبل مجتمع آخر.

لذلك نعتبر القيمة حقيقة سيكولوجية، ليست قابلة للقياس بأي وسيلة من وسائل القياس المعروفة، فحقيقتها تكمن في العقل البشري لا في الشيء الخارجي نفسه، إنها مسألة إعتقاد. ولذلك تذهب مقارنة التحليل النفسي إلى إعتبار القيم ذلك الجزء من التراث الثقافي الذي يختزل في الجزء المثالي من الشخصية، فالأنا الأعلى يعكس معايير المجتمع ويناضل من أجل حمايتها ضد رغبات الأنا وحتى ضد التهديدات الخارجية. إن شخصية الفرد تترث قيم المجتمع، فتصبح هذه الأخيرة جزءا منها، ويؤكد

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 17

"دوركاييم" Durkheim ذلك بقوله: "نحن نعرف تماما أننا لسنا سادة تقويمنا، فنحن في هذا معتدون وملزمون ومجبرون، والذي يقيدنا ويلزمنا ويجبرنا هو الضمير الاجتماعي... إن رأي المجتمع يتناول باللوم والنقد والسخرية كل تقويم يقوم على أسس أو معايير غير الأسس والمعايير التي ينص عليها ويصفها".<sup>(1)</sup>

ولما كان المجتمع هو الذي يحدد للفرد كيف ينظر إلى الأشياء، وهو الذي يعلمه كيف يقيّمها ويحكم عليها، كان من الطبيعي على مستوى النسق السياسي (مثل غيره من الأنساق) أن يلقنه وينقل إليه ثقافة سياسية مشبعة بقيم سياسية مرتبطة بثقافة "الكل"، وجعل منها إطارا فكريا مثاليا للمعرفة يغلف ماهية ممارسة السلطة السياسية ويسعى إلى تجسيد أهدافها ويحدد طبيعة العلاقات القائمة، والتي يناط بها دورا أساسيا يمثله الحفاظ على تماسك المجتمع واستقراره. وينبع هذا الإطار النظري من تراث المجتمع الديني والأخلاقي والاجتماعي والعقائدي والإقتصادي، وتتراوح قيم هذا الإطار بين قيم تفضيلية وأخرى طوباوية.<sup>(2)</sup>

ولا يخرج المجتمع الجزائري مثله مثل جل المجتمعات العربية مع بعض الاختلافات الطفيفة عن المصادر العامة المشكلة للثقافة السياسية السائدة بين أفرادها ومجموعاته، والتي تحمل مجموعة من القيم السياسية المرتبطة من جهة بالواقع اليومي للجزائري (الممارسة)، ومن جهة ثانية بموروثه الثقافي الذي يشكله نسق العادات والتقاليد والمقدس، ومن جهة ثالثة آثار النظام السياسي المباشرة وغير المباشرة في توجيه سلوكات الأفراد. وقد أكد "لكق ام مئى" على ذلك الارتباط الوثيق بين السياسة والثقافة لكون صناعة السياسة تعني إلى حد كبير تغيير الإطار الثقافي في اتجاه ينمي تنمية متناغمة مع عبقرية الأمة، إن في ذلك تأكيد على الثالوث الذي يظهر من خلال العلاقة بين السياسة والثقافة، ذلك أن التفكير في مسألة الثقافة في أحد بلدان العالم الثالث (ومنها الجزائر) يستوجب في نفس اللحظة التفكير بالقوى غير الواعية التي تمثل اللاتقافة، والقوى الواعية التي تمثل ما ضد الثقافة، وكلتا القوتان تبدوان قوة مشتركة تعمل في المحيط الاجتماعي.<sup>(3)</sup> لذلك فإن الثقافة السياسية السائدة في المجتمع

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 47

<sup>2</sup> سمير خطاب، مرجع سابق الذكر، ص 76

<sup>1</sup> مالك بن نابي، لسلالة وكحصديف: لي م وكندسئخ وكقيد، (دمشق: دار الفكر، 2002) ص ص 88-89

الجزائري تتصف بمجموعة من السمات العامة (مع تسجيل إختلافات بسيطة بين مناطق الجزائر) التي نورد البعض منها على سبيل الإستئناس:

-جو الريبة المحيط بالسلطة التي تمثل عند الجزائري الآخر، خصوصا إذا أخذنا بعين الإعتبار أن الشعب الجزائري عرف لفترة طويلة من الزمن الحكم المطلق الذي شكل موروثه السياسي، وعرف الاستعمار الذي شكل موروثا كولونياليا على الأقل على المستوى السيكولوجي والذي طالما إستغله. وأصبحت السلطة حتى في ظل الدولة الوطنية تمثل في اللاشعور الجماعي المستغل والمستأثر والمستفيد من كل شيء، وكأننا أمام صورة من صور الإحتيال.. إنه العدو. أو إذا فضلنا تقديم ذلك بصورة أخرى يمكننا أن نقول أن الدولة تبرز في المخيال الجماعي على أنها جهاز نهب في خدمة من يقترب من تمثلات سلطتها. ويكفي في هذا المقام الإشارة إلى ذلك المصطلح الشائع لدى أوساط الجزائريين خصوصا الطبقة العمرية الشابة والمتمثل في "الحكومة"، فتجد الشاب الجزائري يطلق المصطلح على كل شرطي أو دركي أو موظف سامي في مؤسسات الدولة.

-كان لإخفاقات الدولة الوطنية المتكررة أثره في زيادة عدم ثقة المواطن الجزائري وشكهم السياسي مع ما يصاحب ذلك من تأثير على نفسيته واحساسه بالإحباط وتأكده من أنه غير متحكم في عالمه، مما يزيد من إثارة المخاوف وعدم الأمان لديه إلى درجة إعتباره الشعارات والوعود السياسية (خصوصا في الحملات الإنتخابية كما سنرى ذلك لاحقا) المقدمة من قبل القادة والنخب السياسية وسيلة للسيطرة عليه وزيادة إستعباده.

-تشبع الثقافة السياسية عند الأوساط الشعبية الجزائرية بالمعتقدات الدينية والغيبيات وقوى ما وراء الطبيعة، واختلاط المقدس فيها بالسياسي، فيتحول المسجد إلى منبر سياسي وتتحول المنابر السياسية إلى مصادر لتغذية ثقافة العنف والصراع بجميع أشكاله، وهذا ما قد يفسر الإجتياح الإنتخابي لجهة الإنقاذ المنحلة في إنتخابات 1991 والنتائج التي ترتبت عنها بعد توقيف المسار الإنتخابي سنة 1992.

-قناعة الجزائري بقضية ولاءته الأولية (للعرش والمنطقة والدوار والجهة) وألوية هذا الولاء على الولاء للأمة والوطن والدولة،<sup>(1)</sup> خصوصا إذا علمنا أن الدول الوطنية -في العالم العربي- التي ولدت

<sup>1</sup> إن هذه القناعة تجسدت من خلال النظرة للدولة الوطنية على أنها دولة الآخر، لذلك طور الجزائريين ثقافة شعبية تتسم بعمل الفرد على تحقيق أكبر إستفادة من خيرات تلك الدولة وكأنها آيلة للزوال. وتترجم الأمثال الشعبية مثل هذه القناعات مثل المثل القائل: "ترة من حلوف ولا تتركه سالم". فمصطلح "ترة" يعني الأخذ عنوة ولو كان شيئا بسيطا،

أمم مختلفة في حقيقة الأمر إخترعت أما إفتراضية. فالبعد الثقافي للجزائري والعربي عموما يقوم على الولاء الأولي أولا، ثم الجهوي في المرتبة الثانية، فالقومي أخيرا. لذلك نعتبر أن فكرة القومية (وهي ولاء) من مكونات الثقافة السياسية العربية.

-إن الشريحة الوسطى المكونة من الأفراد ذوي الفئة العمرية بين 20 و 60 سنة هي الفئة النشطة إقتصاديا وتشكل %40.33 سنة 2007<sup>(1)</sup> ترتفع بينها نسبة الأمية السياسية، وهذا يعني بالضرورة ضيق دائرة تأثير وسائل الإعلام واتساع دائرة "الشعوذة السياسية". مما لا يترك أي مجال لتبلور مفهوم المواطنة والمشاركة السياسية والحوكمة.

-تشبع الثقافة السياسية للمواطن الجزائري بقدمية الأعراف والتقاليد والعادات العروشية وخضوعه لها واحترامه لمبادئها أكثر من خضوعه واحترامه للقانون خصوصا في المناطق الداخلية والصحراوية من الجزائر، والتزامه بتعاليم الأعراف العشائرية التي تطالبه بالتضامن الاجتماعي الذي يتمظهر في الحقل السياسي بصورة جلية، وقناعة الفرد على أن عرف العرش والقرية والدوار هو قانون وأخلاق وقلة حماية في نفس الوقت، وأنه أول قاعدة ظهرت للصواب والخطأ وأصل القانون ومنبعه. لذلك يحس كل أفراد العرش في الجزائر بضرورة توافق جميع سلوكياتهم أو على أقل تلك السياسية مع العرف.

-إذا سلمنا بكون أن الأوساط الريفية والقروية (وقد حاولنا إظهار ذلك في الباب الثاني من هذا العمل) تمثل غالبية المجتمع الجزائري بما في ذلك الشرائح العريضة التي تسكن المدن الجزائرية -أنظر تريفيف المدينة الجزائرية-، فذلك يعني التسليم بطبيعة ثقافة الريف التي لا تعترف كما قلنا ذلك فيما سبق بالقيم الفردية ولا تدفع الفرد إلى تنمية فرديته،<sup>(2)</sup> لكنها تقيم وزنا للقيم الجمعية التي تمثل الموروث الثقافي/التاريخي، إنها روح الأجداد. فالفرد يعمل من أجل العائلة ويتزوج من أجلها، وينجب من أجلها، ويختار من ينوب عنه في ممارسة السلطة (في جميع تجلياتها) لأجلها. وهذا ما قد يشكل آلية لتفسير النظرة المعطاة من قبل المجتمع الجزائري للإنجاب والخلف. هذا مع الأخذ بعين الاعتبار

و"الطوف" عند الجزائري هو الخنزير. وهذا ما يفسر عمل غالبية الجزائريين على الإستفادة من موارد الدولة الوطنية في جميع المجالات. إن في هذا المثل الشعبي تصوير حي لنظرة الجزائري للسلطة خصوصا إذا أخذنا بعين الإعتبار الموروث الكولونيالي الذي صور فيه الجزائري بالكولون/الكافر (لحم الخنزير حرام على الجزائري المسلم)

<sup>2</sup> المصدر: الديوان الوطني للإحصاء. الجزائر

<sup>1</sup> عبد الناصر جابي، الإنتخابات الدولية والمجتمع، مرجع سابق الذكر، ص 66-68



الديناميكية الجديدة التي عرفها نظام التراتبية داخل المجتمع الجزائري لم تكن معروفة من قبل على مستوى هياكله الإجتماعية، فكان من الطبيعي أن تمثل الواجهة "دولة" وهيكل قائم الذات له إمكانياته وأنصاره وشرعيته ومجال فعله ومصالحه ومصادر قوته، فالواجهة أصبحت تمارس السلطة داخل النمط الدولي الوطني دون أن تتحمل مسؤولية من تبعات ممارستها، لأنها ليست جزءا من المؤسسات الرسمية، على درجة بدت في بعض الأحيان قادرة على عرقلة خيارات الدولة لتسامح هذه الأخيرة معها الناجم عن الخدمات التي تقدمها لها في الحقل السياسي. وهذه الواجهة كرسام إجتماعي تستثمر في هذا الثقل الذي تمثله إجتماعيا وماديا لتدعيم نفسها. والممارسة الإنتخابية تمثل فرصة إقتحام عالم الواجهة السياسية.

-إذا كانت الثقافة السياسية تمثل مجموعة القيم المستقرة المتعلقة بنظرة الفرد/المواطن إلى السلطة التي تعد مسؤولة إلى حد بعيد عن درجة شرعية النظام القائم، وأن الثقافة السياسية تؤثر في علاقة ذلك المواطن بالسلطة من حيث تحديد الأدوار والأنشطة المتوقعة من الأخيرة ومن حيث طبيعة الواجبات التي يتعين على المواطن القيام بها، فإن ذلك يعني بالضرورة سواد ثقافة الريبة عنده، لكنه ينتظر منها كل شيء (العمل، السكن، التمدريس، الرفاه..). كما أن ثقافته المشبعة بقناعات العادات والتقاليد والمعتقدات الدينية تغذي شرعية تلك السلطة.

-إن الثقافة السياسية السائدة في المجتمع الجزائري على غرار المجتمعات العربية الأخرى أفرزتها التجربة التاريخية<sup>(1)</sup> التي مر بها سواء تلك الإستعمارية ولكن أيضا الرؤية الثورية المعادية للإنتخابات (التي كانت مزيفة إبان العهد الإستعماري، ثم أصبحت مزورة في عهد الدولة الوطنية) والتي كانت ترى في العنف الثوري وسيلتها لإقتلاع الظاهرة الإستعمارية. وهذا الإتجاه الثوري تبلور بعد الإستقلال وطور خطابا معاديا للحزبية والإنتخابات، وقد ساهمت المنظومة التعليمية ووسائل الإعلام الرسمية بإيعاز من النظام في إعادة إنتاج هذه الصورة وتوسيعها من خلال عملية إفقار واضح للصراعات الفكرية والسياسية.

<sup>2</sup> على هذا الأساس فرق الأستاذ "مالك بن نابي" بين مفهومي السياسة والبوليتيك.

-رفض قيم الثقافة السياسية السائدة في المجتمع لقيم التنافس بين الأفراد والمجموعات على أساس الكفاءة والجدارة، فالترقية الإجتماعية والحصول على إمتيازات مادية /اقتصادية واجتماعية لا بد أن يكون جماعيا في إطار مبدأ العطاء ورد العطاء المُحَوَّر إلى الزبونية وتبادل الولاء.

-فقر الحياة السياسية بسبب سيطرة السلطة ونخبها على الحقل السياسي وضعف الأحزاب المعارضة إن لم يكن إنعدام معارضة حقيقية، إضافة إلى أن الممارسة السياسية ذاتها لا تحظى بنظرة إيجابية بين الناس عموما والمتقنين خصوصا، لكونهم يعتبرونها ممارسة تفتقر إلى أبسط القواعد الأخلاقية.<sup>(1)</sup>

-غموض العلاقة بين الدولة والدين وبين الفرد والدولة، وعدم ثقة الفرد في علاقته بالدولة/السلطة لقناعته بأن تلك العلاقة التي تربطه بها علاقة إفتراضية وهمية، بل ويقول أنها إدارية. ويكون ذلك لحساب علاقاته الأولية التي تقوم على أسس مادية ملموسة تغذيها العصبية ممثلة في القرابة الدموية أو المناطقية.

-نفور المواطن الجزائري من الظاهرة الحزبية واحجامة عن الإنتساب إلى التيارات الحزبية والمشاركة في الحياة السياسية عبر قنواتها اللهم إلا إذا إقتضت مصلحة ظرفية ذلك، أو إقترن بولاءات عروشية أو زبونية. وبكفي في هذا المجال إعطاء مثال الكثير من الأوساط الريفية في الجزائر التي تحولت من نضالها في صفوف حزب جبهة التحرير الوطني إلى الحزب الجديد للسلطة ممثلا في التجمع الوطني الديمقراطي ونجاح هذا الأخير في إنتخابات 1997 بعد ثلاث أشهر من تأسيسه دون أن يكون لذلك أي من الركائز الأيديولوجية التي تعتمد عليها الأحزاب كلاسيكيا لتدعيم شعبيتها. فالمجتمع الجزائري يغفر للفرد تغيير أيديولوجيته أو إنتمائه الحزبي، ولكن يقابل أي مخالفة للعرف العروشي والعادات والتقاليد بأشد العقاب.

لقد ساهمت عشوائية التسيير السياسي وضيق نظرته (بالإضافة إلى عوامل أخرى) وأسلوب فرز النخب والعلاقات التي تقيمها فيما بينها وضعف الدولة الوطنية مؤسساتيا وسرعة فقدانها لشرعيتها التي كانت تاريخيا ضعيفة أصلا وطبيعة العلاقات في حقل المنافسة السياسية في تدعيم الثقافة السياسية التي تستمد غذاءها من الولاءات الأولية، وتحولت العلاقات القرابية والجهوية إلى معيارا مساندا للتواجد

في المراكز المادية والاجتماعية للسلطة وزاد من تدعيم دور تلك الولاءات التي عوضت الفراغ السياسي (الحزبي) للدولة والنخب.

وفي ظل هذه الظروف كانت الحركات الاجتماعية في الجزائر منذ عقديّة الثمانينيات من القرن الماضي معادية وجذرية في مطالبها إتجاه السلطة وهي تنهل ذلك من ثقافة سياسية شعبية، مستغلة في ذلك ضعف هذه الأخيرة وانقسام نخبها عن نفسها وتناحرها فيما بينها. كل هذا وغيره أثر سلبا على أداءات الدولة الوطنية.

ومع وجود سمات أخرى للثقافة السياسية للمجتمع الجزائري تغاضينا عن ذكرها، فإنه يمكن تصنيفها في خانة الثقافة السياسية الضيقة من منطلق إنحصار قناعاتها على المجتمع المحلي يضاف إليها الإرتفاع النسبي للأمية (التي لا تعني بالضرورة معرفة القراءة والكتابة) خصوصا في أوساط الريفية، وعدم إمتلاك الأفراد لحد أدنى من المعرفة أو القدرة أو الرغبة في إصدار الأحكام، فيعوض اللجوء إلى السحر الاستراتيجيات الدعائية الإنتخابية، وتعوض علاقات الوجه للوجه البرامج السياسية، وتعوض الدعوات والبركات الخطاب الحزبي المقنع، ويعوض النسب والحسب والإنتماء القبلي الكفاءة الشخصية للمرشحين إلى مناصب إتخاذ القرار، ويعوض المال قدم النضال. خلاصة القول أن الثقافة السياسية مرتبطة بسمات الشخصية الجزائرية وطبيعة مكونات البناء الاجتماعي، لتكون مجموعة القيم الموروثة للأفراد والقريبة إلى قلوبهم والتي نالت قناعاتهم وأصبحت توجه سلوكهم واختياراتهم. ومن بين هذه القيم يمكننا أن نذكر:

- وكع شطي د وك زي دزي: أصبحت هذه القيمة السياسية تشكل أساس نظرية سياسية<sup>(1)</sup> يعبر عنها العصبية التي إستمدت من علم الإنسان، وتؤكد تضامن الفرد مع جماعته ضد الجماعات الأخرى بحيث تصبح العلاقة "نحن وهم" طبقا لهذه النظرية. فكلما تعلق الفرد بجماعته زاد ميله إلى إستعمال القوة ضد الغرباء والقوة هنا قد تعني المادية الإقتصادية أو المراكز الإجتماعية أو القوة العددية لأفراد الجماعة. وتعتمد هذه النظرية على ركيزتي قيمة هما:

(1) الإرتباط بالقومية: حيث ينتمي الفرد إلى دولته دون غيرها وينظر إلى العالم من خلال منظار بلاده، وبهذا تنصهر شخصيته في بوتقة هذه الأخيرة.

<sup>1</sup> علي محمد بيومي، مرجع سابق الذكر، ص 46

2) المثالية المنبثقة عن الحضارة والثقافة: حيث تقوم على تعزيز وتصدير قيم بلاده التي يعتبرها متفوقة على حضارات وقيم الآخرين.

وبتطبيق هذه النظرية على الواقع الجزائري نسجل ذلك الإختلاف الوارد على ركيبتين، فإرتباط الجزائري يكون أولا لجماعته القرابية ويعتبر نسق قيمها متفوق على كل الأنساق الأخرى ولو خير بين عاداته وقيمه وبين قيم الآخرين لإعتبر الأولى أحسن القيم، وهذا ما قد يفسر التناقض الذي يعيشه الجزائري بين خطاب تحديثي يتفوه به أمام الغير، وبين الممارسة اليومية التي تتمظهر من خلالها توجهاته الحقيقية، فتجده رغم ذلك الخطاب يمارس بنهم الجهوية والمناطقية ويتبع دون تردد العادات والتقاليد المتوارثة ويفضل إختيار علاقات الوجه للوجه بدل الكفاءة الفردية، فالجزائري مثله مثل أي مواطن عربي يعتبر الولاء للعائلة والعرش والجهة قيمة ممتازة وتفضيلية وشيئا طبيعيا. فولاءه لعرشه ومنطقته طبيعي لا يمكن لأي أدلجة تعويضه، ويكفي في هذا المقام إعطاء مثالين عن ممارسات الجزائري التي تؤكد ذلك: يمثل إتصال الجزائري عموما بعائلته وحفاظه على العادات والتقاليد وتمسكه بمقدساتها حتى وان كان في دولة غريبة، المثال الأول تصوره لنا حياة الميزابي حتى وان كان بعيدا عن ولاية غرداية، كما تصوره لنا الزيارات الدائمة لأغلب الجزائريين لأقربائهم خصوصا في المناطق الداخلية وتفضيل قضاء فترات الأعياد والعطل في "البلاد" كما يقال. أما المثال الثاني الذي يصور لنا أهمية هذه القيمة وتعبيراته السياسية في الجزائر فيمثلته تفضيل أغلب الجزائريين القيام بمشاريعهم العقارية (بناء المساكن) في مناطقهم الأصلية وعودتهم إلى هذه الأخيرة عند تقاعدهم. فالمهاجر (من منطقته الأصلية وهي هجرة داخلية أو إلى خارج الوطن وهي خارجية) يحزم في حقيبته العادية أمتعته الثقافية، ولم يتمكن التحديث والعصرنة من تغيير تلك العقلية، وهذا ما قد يفسر جزئيا ذلك الميل في المناطق الريفية خصوصا إلى زواج الأقارب والزواج المبكر، إنها صحيح الخشية من خروج الميراث (الذي تمثل الأرض أهم قيمه) إلى الغرباء، ولكنها أيضا الرغبة اللاشعورية في الحفاظ على التماسك العائلي والإعتداد بالعصبية الأسرية.

- غيئة ابق نكبيخ بقق ز طك لجة لظ طك لخمى غى وككة فأت وك هضمى: بل قل حتى في التراث الذي ينقل لنا صورة عن خضوع المواطن العربي للحكم المطلق طيلة قرون من الزمن ممزوجا بطبيعة تركيبة مجتمعه ونوعية الأنشطة التي يمارسها. مما جعل فكرة المجتمع المدني تنحصر في



مقابل حصولهم على عطاءات وخدمات مادية أو معنوية. إن هذه النظرة تشكل أحد أهم الأسباب التي تفسر إستمرار الريبة في الدولة الوطنية واعتبارها الآخر الذي يرتبط الولاء له بمقدار الإمتيازات المحصل عليها منه.

- عجل وكقدي غيئ لأضئذ وئقئمهي: من المعروف أن الإرساء الديمقراطي يتوقف على إرساء القانون، الدولة التي يحترم فيها القانون ويقف الجميع سواسية أمامه ويخضعون لسلطانه، لكن الملاحظ عند الجزائريين عامة أنهم لا يثقون في النصوص القانونية لأسباب عدة متعلقة أولاً بفساد النظام القضائي الجزائري ولكن أكثر من ذلك بتلك المزاجية في وضع النصوص القانونية وعدم إستقرار منظومتها. إذ نسجل من جهة تلك الفجوة بين واقع الجزائري المعاش وبين النصوص القانونية يصوره إحتكار أقليات سياسية أو حزبية أو قرابية أو نخبوية للسلطة في جميع تجلياتها واستخدامها كوسيلة لحماية مصالحهم، ومن جهة ثانية عدم إستقرار المنظومة القانونية إذ أن قريحة المشرع الجزائري غزيرة في إصدار النصوص القانونية (التي تقترحها السلطة التنفيذية بدل أن يتم ذلك بإقتراح من نواب الشعب) فما يبدأ تطبيق نص قانوني حتى يصدر تعديلاً أو إلغاءً له. فعلى سبيل المثال قام الباحث مع طلبته (السنة الرابعة نظام كلاسيكي علوم سياسية تخصص تنظيم سياسي واداري) إبان السنة الجامعية 2011-2012 خلال إشرافه على مقياس ملتقى سياسة العمران والبيئة بإحصاء 331 نصاً قانونية مرتبط بالعمار والبيئة خلال أربع عقديات ونصف من زمن الدولة الوطنية.<sup>(1)</sup>

إن إستعمال القانون بدل الإرساء لدولة القانون وممارسة التمييز ضد الفئات الإجتماعية أو التعارض مع الدستور يدفع الجزائري إلى الإحتماء بعصبيته بدل القانون وشيئ طبيعي أن يعمل على تدعيم مراكز جماعته القرابية، ودفع المرشح من أبنائها إلى تبوء منصب يدعم تلك العصبية ويحمي أفرادها عند اللزوم أو يقدم لهم الخدمات.

- وكعهي وكزيئذى: يمكن تصور مفهوم الوعي السياسي على أنه ذلك الحس الذي يتبلور من خلال معرفة مدى فهم وادراك الأفراد للواقع السياسي والاجتماعي والتاريخي لمجتمعهم، وقدرتهم على التصور الكلي للواقع المحيط بهم بحيث يساعدهم على بلورة إتجاهات سياسية وتدفعهم إلى المشاركة

<sup>1</sup> أشرنا إلى هذا المثال بالتحديد نظراً للأهمية الأنتروبولوجية التي يأخذها العفار -الأرض- عند الجزائري، والتي سبق وأن تناولناها بالدراسة في هذا العمل.

في تسيير الشأن العام. لكن واقع الجزائري مرتبط أكثر بمحيطه العائلي والقروابي لذلك كان وعيه بحاجاتهم وما ينتظرونه منه أكثر من حسه بالمصلحة العامة والإنتماء الأوسع، وهو إن يفعل ذلك إنما يعيد إنتاج قيمه العائلية والعروشية والجهوية بتحكيمها والتموقع من خلالها، فالمحيط العائلي القروابي هو الذي يبدأ عملية صقل الوعي السياسي للجزائري ويلعب الدور الأول والأكثر تأثيراً في التنشئة السياسية.

فالعائلة تمثل النواة الاجتماعية الأولى التي يفتح الفرد عينيه عليها ويتعرع لسنوات بين أحضانها يشارك أحزانها ويشاطر أفراحها، تلعب دوراً فعالاً في التنشئة الاجتماعية والسياسية للجزائري، وهو في ذلك لا يمثل إستثناء، وحتى في الدول الغربية الديمقراطية المتقدمة يسجل ذلك الدور للعائلة في تكوين الثقافة السياسية للفرد لكن بأقل وطأة واحتكار مما هو عليه في المجتمعات العربية. لذلك فشخصية الجزائري تصقل منذ البداية لإعطائه الإحساس بأنه جزء لا يتجزأ منها وأن قيمته تتحدد من خلالها، فهي تنمّن الثقافة والقيم الجماعية، وتجعل مصلحة الجماعة القروابية فوق مصلحة الفرد. وهذه العائلة مرتبطة بدورها بالمجتمع المحلي الذي تنتمي إليه قروابياً أو جغرافياً، إنها تدعم ذلك المجتمع وتناهضه في آن واحد في علاقة جدلية تبدو مبهمّة.

إن العائلة تنقل قيمها وقناعاتها وتراثها الاجتماعي والسياسي إلى أعضائها، الذين بدورهم يرون في ذلك ميراثاً مقدساً قلما يندس بالرفض. إن ذلك يشكل أحد العوامل التفسيرية التي يعرفها الحقل السياسي من خلال ظاهرة إعادة إنتاج الشرعية التاريخية لمنظمة المجاهدين في منظمات جديدة عرفت ميلادها جزائر التعددية مثل منظمة أبناء الشهداء ومنظمة أبناء المجاهدين.<sup>(1)</sup> إن البنية التقليدية للتكوينات الاجتماعية في المجتمع المحلي الجزائري تريد أن تبقى منغلقة على العالم الخارجي حتى وإن تبادر إلى الذهن من خلال بعض السلوكات أو الممارسات الصورية أو الخطابات وأيضاً من خلال توسع إستعمال الوسائل الحديثة للإتصال أنها منفتحة، وتبقى حذرة من كل ما يأتيها منه. ويكفي أن نأخذ مثال هندسة الوحدات السكنية لألاف القرى والدواوير الجزائرية المفتوحة على الداخل والمنغلقة على الخارج، كما تصورها لنا هندسة الأحياء الشعبية في المراكز الحضرية المتسمة بنفس الإنغلاق على

<sup>1</sup> مع الإشارة إلى أن هذه الأخيرة إلى غاية نهاية سنة 2012 لم تحصل بعد على إعتماها من وزارة الداخلية لأسباب مجهولة.

العالم الخارجي (فأنت عندما تدخل حيا شعبيا في المدينة الجزائرية تحس كأنك دخلت بيئة ومحيط اجتماعي آخر). وما يجسد ذلك الإنغلاق في هذا النوع من الأحياء ضيق الممرات والتصاق المساكن وقربها من بعضها، وكأن العوائل تخاف على قيمها من التشتت. إن هذا الوضع يشكل إحدى آليات تفسير إشتراك الأبناء مع آبائهم في نفس القناعات والقيم السياسية وفي الكثير من الأحيان حتى إنتماء الحزبي، وتعطي النخب الحزبية المثل على ذلك من خلال إشتراك إبنى الأمين العام لحزب جبهة التحرير الوطني السيد "عبد العزيز بلخادم" وإشتراك أبناء عمومة الشيخ "جاب الله" في النهضة، وبعض أفراد عائلة "لويزة حنون" في حزب العمال....

وكسع اوكسمة اوك لهه: إن الشك والريبة والحذر من كل ما هو سياسي لا يمثل قيمة فحسب بل هو سمة تطبع يوميات الجزائري، ففشل الدولة الوطنية في مجهوداتها التنموية ومشروعها التحديثي إنعكس على قدرتها على تلبية مطالب المواطن الذي ينتظر منها كل شيء، وهذا شبه طبيعي بالنسبة للمحروم، فأصبح الجزائري المكبوت لعقود من الزمن يرى في الدولة الوطنية ذلك "التنين" الذي يبتلع كل شيء لصالح صغاره -نخبه- لذلك ساوم قبوله لها بما يمكن أن تقدمه له من إمتيازات، وهو إن يفعل ذلك فإنه لا يساوم حقيقة بولائه، وإنما هو قبول الممتعض، فولائه السياسي يبقى للقرابة أولا التي يمكن أن تخدمه حتى وإن لم يطلب ذلك، وحتى وإن لم تفعل. وبفعل زيادة مداخيل الربيع البترولي مع الألفية الثالثة يتحول الشعب الجزائري المنهوب (من قبل جهات معينة) إلى ناهب، ناهب لكل الإمتيازات والموارد والمصالح التي يستطيع الحصول عليها من النظام/ السلطة مقابل سكوته، ويصبح السكوت وعدم الإكتراث بالشأن العام والمصلحة الوطنية قيمة سياسية يترجمها مفهوم "البابلك".

إن النهب، إن إستطعنا أن نستعمل هذا المصطلح، الذي يتعرض له قطاع السكن -خصوصا الإجتماعي- يفسر دوام أزمة السكن في الجزائر رغم الجهود الكبيرة التي تقوم بها الدولة، فحتى الولايات المتحدة الأمريكية لا تستطيع (ولا تفعل) بناء العدد الكبير من السكنات سنويا وتوزيعها شبه مجانا على المواطنين. وهذا الوضع وقف عليه الباحث لسنوات طويلة عندما كان يشغل منصب مدير ولائي للصندوق الوطني للتوفير والإحتياط-بنك، إذ سجلنا حصول جزائريين أصحاب أرصدة مالية هامة لدى الصندوق أو بنوك أخرى على سكنات إجتماعية.



إن الثقافة السياسية للمجتمع الجزائري تمتاز أيضا بذلك الإختلاط بين قيم الثقافة السياسية التقليدية والثقافة السياسية الغربية بفعل تطور وسائل الإتصال والتكنولوجيا وعولمة جميع مظاهر الحياة، مما يصعب مهمة تتبعها، ويعطي إنطباعا لأول وهلة إنها عبارة عن هجين باهت الهوية، كما أن الصراع الذي ينشأ بين النمطين من الثقافة السياسية يؤدي إلى ظهور نوع ثالث من الثقافة السياسية التي يدعوها "ماكس فيبر" M. Weber بالثقافة "الرسولية"<sup>(1)</sup>، يصورها تهافت الثقافة التقليدية تحت وطأة الثقافة الحديثة الغربية مما يخلق جوا من التوتر النفسي (في تظاهراته الثقافية) تتبثق منه عصبية حادة أو نزعة رسولية جامحة.

ومن خلال القيم السياسية التي أوردناها ذات الصلة بالبناء الاجتماعي للمجتمع الجزائري وتراكماته التاريخية، كيف يتم نقل هذه القيم؟ وكيف يتم الحفاظ عليها؟

عك لخر ك ا عك تك ت: عك تم سئ ب عك زي ذ زي ب غى عك ج روه ذ:

سبق وأن أشرنا إلى أن التنشئة في معناها الشامل هي عملية نقل الإرث الثقافي للمجتمع من جيل إلى جيل بما يضمن الحفاظ عليه ويساهم في بناء شخصية أفراد ذلك المجتمع على ضوء أهدافه وعاداته وتقاليده وقيمه ومعاييره الخاصة. لذلك كان الحفاظ على الهوية أهم وأخطر وظائف التنشئة التي تسمح حتى في عصر عالي التكنولوجيا والغزو الثقافي بالحفاظ على الملامح المميزة للمجتمع، وتحريك غزل وغرس القيم في نفوس الناس ونسيج حياتهم بشكل لا يمكن معه أن تذرغ باللوائح والقوانين وتقتلع بقوة السلاح والإستبداد.<sup>(2)</sup>

وقبل أن نمضي قدما في توضيح دور التنشئة السياسية في تحديد التعابير السياسية للجزائري رأينا أن نوضح أولا الهدف من وراء تخصيص حيزا في هذا العمل الأكاديمي للتنشئة بعد أن سبق وتناولنا دورها عموما. وهو يتمثل في رأينا في أهمية دور الجانب السياسي في عملية التنشئة خصوصا في مجتمع مثل المجتمع الجزائري الذي لا تأثر وسائل الإعلام بجميع أنواعها في تحديد توجهاته وسلوكاته السياسية بالقدر الذي تفعله في المجتمعات الغربية المتقدمة لأسباب كثيرة نكتفي في هذا المقام بذكر ما يرتبط منها بهذا الجانب من موضوعنا والمتمثلة في شك الجزائر وارتياحه في وسائل الإعلام

<sup>1</sup> حسن صعب، مرجع سابق الذكر، ص 359

<sup>2</sup> محمد خداوي، مرجع سابق الذكر، ص 223

واعتبارها عموماً أجهزة لنشر الكذب السياسي،<sup>(1)</sup> بالإضافة إلى عدم ثقته وبالتالي ضعف الوسائل الأخرى مثل المؤسسات التربوية والعلمية...

إن التنشئة السياسية جزءاً من التنشئة الاجتماعية ولا يمكن الفصل بينهما أو تحديد حدود أحدهما أو الآخر لإرتباط الممارسة السياسية ليس فقط بأدوات التحديث السياسي ولكن أكثر بالبناء الاجتماعي والسمات التي تطبعه. والمتتبع لتاريخ الفكر الإنساني يلمس إهتماماً واضحاً بالتنشئة السياسية كإحدى العمليات التي يقوم بها المجتمع في ثنايا عملية التنشئة الاجتماعية، فـ"هناذة هي لم" H. Hyman يعرفها على أنها العملية التي تعني مجموعة الأنماط الاجتماعية التي يتعلمها الفرد من مؤسسات المجتمع وتساعد على التعايش معه،<sup>(2)</sup> ويعرفها "غريخ جي فيمستي" G. Fread على أنها التلقين الرسمي وغير الرسمي، المخطط وغير المخطط للمعارف والقيم والسلوكيات السياسية، وخصائص الشخصية ذات الدلالة السياسية والاجتماعية الموجودة في المجتمع.<sup>(3)</sup> ويرى "هيسن" Hyosen و"اهزة كنيّة" Poslivet أنها تضم أشكالاً مختلفة من التربية السياسية الشكلية وغير الشكلية للقيم والمعارف السياسية وذلك في كل مراحل حياة الفرد.<sup>(4)</sup> وعندما يطرح إلتزام ذلك الفرد وولائه للوطن والدور الذي يجب أن يقوم به في النظام السياسي فإنه يمكن تعريفها على أنها: "عملية توصيل الثقافة السياسية، وبالتالي تكون نتيجتها الطبيعية وجود مجموعة من الإتجاهات والمدارك والمعايير للقيم والأحاسيس تجاه النظام السياسي وأدواره المختلفة وشاغلي هذه الأدوار، كما أنها تتضمن الإلمام بالقيم المؤثرة والمشاعر إتجاه مدخلات المطالب إلى النظام ومخرجاته السلطوية".<sup>(5)</sup> ومهما يكن فقد أتفق على أن التنشئة السياسية هي وظيفة النظام السياسي وكل النظم التي تحاول الحفاظ على ثقافتها، وهي عملية توطين وتطبيع المواطن على الثقافة السياسية، ونتاج هذه العملية هو خلق قيم ومعايير واتجاهات

<sup>3</sup> هنالك الكثير من النكت التي تعبر عن رأي الجزائري في وسائل الإعلام من بينها: أن الجزائري يعتبر أن جريدة قادرة على حمل الكثير (الأطنان كما يقال) من الكذب والإفتراء لكنها غير قادرة على حمل كيلوغرام من السمك.

<sup>1</sup> سمير خطاب، مرجع سابق الذكر، ص 38

<sup>2</sup> محمود حسن إسماعيل، وكيتمسويد وكزيدي: خيخي زدي غي صده؟ أخايد وكية كيري هم، (مصر: دار النشر

للجامعات، ط1، 1997) ص 22

<sup>3</sup> سمير خطاب، مرجع سابق الذكر، ص 39

<sup>4</sup> عامر مصباح، لعل فلد ويل وكيع ك لي وك زيدي وك علاقة وكخ ليدي، (الجزائر: المكتبة الجزائرية بودواود،

(2005) ص 63

نحو النظام السياسي بمختلف مستوياته المحلية والقومية.<sup>(1)</sup> إنها عملية من شأنها إكساب الفرد معارف وقيم واتجاهات سياسية، تساعد على دعم أو تغيير الثقافة السياسية السائدة، وهي مستمرة طوال حياته، تقوم بها مؤسسات التنشئة في المجتمع بداية من العائلة فالمدرسة، فالمعاهد والجامعات والنوادي ومختلف وسائل الإعلام ناهيك عن مؤسسات المجتمع المدني مثل الأحزاب.<sup>(2)</sup> لذلك صح القول بأن إكتساب ثقافة سياسية من قبل الأفراد في المراحل المبكرة من العمر يتم عبر هذه العملية. أما "ع. ك. ألدهم" G.Almond فيقصد بها عملية الانخراط في الثقافة السياسية عن طريق نشر وتلقين مجموعة من القيم والمواقف بين أعضاء النظام السياسي، كما يذهب إلى أن كل الأنساق تسعى للمحافظة على بنيتها وثقافتها السياسية عبر عملية التنشئة السياسية، وهي بذلك تختلف عن مفهوم "التجنيد السياسي" الذي يقصد به عملية تأهيل وتدريب واختيار وتوظيف المواطنين للعب أدوار سياسية متخصصة في إطار أبنية السلطة السياسية.

إذا كانت الدول الغربية المتقدمة تستغل حداثتها وقدراتها التكنولوجية وانفتاحها في عملية التنشئة الإجتماعية عموما والسياسية على وجه الخصوص، أين تلعب وسائل الإعلام دورا فعالا في تشكيل الرأي العام عبر قنوات مساهماتها في تحديد الإتجاهات والخيارات السياسية للأفراد، فما هو الحال بالنسبة للجزائر؟

في البداية يجب أن نشير إلى أن البحث في التنشئة السياسية في الجزائر إقتصر على مقاربات إعلامية في الحواضر الكبرى من الجزائر، مقاربات إقتصرت بدورها على البحث في منظومة العلاقات التي تقيمها مختلف العوامل عند الأطفال خصوصا العائلة والمدرسة والأصدقاء ووسائل الإعلام المرئية، مغفلة سيرورة عملياتها التي تقوم على تصور قبلي لنمط العلاقات التي تكون إما علاقات موضوعية يمثل الإجماع حولها مصدر شرعيتها، أو علاقات لا عقلانية ولا موضوعية تقوم على التبعية والإستزلام حيث يمثل العنف المادي والمعنوي مصدرا لشرعيتها. وفي كلتا الحالتين فإننا نسجل غياب المشاركة السياسية الفعلية بإعتبارها ممارسة سياسية موضوعية، لكونها تضيء بين الإقصاء المتعمد أو الخضوع والتبعية، لذلك لا يجب أن نستغرب أي رد فعل عنيف يترجم الحراك

<sup>5</sup> سمير خطاب، مرجع سابق الذكر، ص 40

<sup>1</sup> محمد سعد أبو عامود و(آخرون)، عك زيزيد ليم وليم لجد وليم لجد، (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث،

الإجتماعي كفرصة للتعبير عبر هذه القناة الهامشية المتطرفة وغير الرسمية. والواقع الجزائري (والعربي عموماً) ينقل لنا هذه الصورة بحكم:

- طبيعة البناء التقليدي لأغلبية التكوينات الاجتماعية في الجزائر، فالمدن الجزائرية بحداتها لا تعطي صورة حقيقية عن المجتمع المحلي (المدن الداخلية الصغيرة والقرى والدواوير والمناطق الصحراوية).  
- أثر الموروث الحضاري الثقافي للمجتمع.

- استمرار إنتشار الأمية في الأرياف الجزائرية وانتشار الجهل السياسي.

- ضعف مستوى المعيشة لدى فئات هامة من المجتمع الجزائري خصوصاً في الأوساط الشعبية، مما يحدد أولوياتها وينعكس سلباً على الإهتمامات السياسية، فالجائع والعاطل والمريض لا تهتم المشاركة السياسية بقدر ما تهتم أسباب الحياة.<sup>(1)</sup>

- ضعف إحترافية وسائل الإعلام وقلة تغلغلها في أوساط الشعب وقلة مصداقيتها وخضوع الكثير منها للسلطة بصورة مباشرة (وسائل الإعلام الحكومية) أو غير مباشرة (الصحف الحزبية، وتلك التي تحصل على إمتيازات من الدولة)، فعلى سبيل المثال الكثير من الجزائريين يفضلون تتبع القنوات الأجنبية عربية كانت أو غربية بدل القنوات الوطنية.

- التبعية السياسية للنظام الناجمة عن الضغوطات أو الناجمة عن التبعية الإقتصادية.

لهذه الأسباب وغيرها أخذت التنشئة صفة "السلطوية" وهي الوجه الآخر للطابع الرعوي للثقافة الجزائرية ذات الأصول العربية والإسلامية في أغلب مناطقها، طابع رعوي يفسر جو الإفقار الثقافي والسياسي الذي فرضه النظام السياسي على الجزائريين طيلة الأحادية الحزبية وأعاد إنتاجه بصيغ جديدة منذ إقرار التعددية. لذلك فقد شبه في هذا الإطار علاقات النخب الحاكمة بالجماهير بعلاقة الراعي بالتابع أو الرعية، على إعتبار أن الحاكم هو المسؤول والحامي والمدافع عن رعيته، أي أنه يقوم بالمبادرة (بالتلقين)، بينما يقتصر دور الرعية على القيام بردة الفعل. مثل هذه العلاقة الرعوية تجد تعبيرات عنها في شعارات مثل "رئيس الجمهورية أبو جميع الجزائريين"، وفي ذلك إشارة إلى إعتبار أن الأسرة تجسد المؤسسة الاجتماعية الأولى التي يمكن أن تعزز هذا النمط من العلاقات، لذلك

<sup>1</sup> إلى درجة أن هنالك مثل شعبي سائد يبرز إنعدام الإهتمام بالسياسي واسع الإنتشار في الأوساط الشعبية من الغرب الجزائري والقائل: "لي خداته منا هذاك بنا" أي من تتزوجه أمنا فهو أبونا. ويردد هذا المثل كلما تعلق الأمر بممارس السلطة وبالأخص السياسية منها.

كانت العائلة أهم عناصر التنشئة،<sup>(1)</sup> إنها تعمل على تشكيل الأنا وبداية نمو الضمير أو الأنا الأعلى<sup>(2)</sup> عبر أساليب التنشئة الوالدية والملاحظة والتقليد، ما يساهم في إدماج القيم والمعايير والإتجاهات بالإضافة إلى النسق المعنقداتي التي تتميز بهم الثقافة الفرعية التي ينتمي إليها الأباء في شخصية الأبناء. لذلك يميل الأبناء للتأثر بالسلوك السياسي للأباء، فيتوحدون معهم في إنتمائهم الحزبي أو آرائهم وقيمهم السياسية<sup>(3)</sup> وقد لاحظنا ذلك خصوصا عند مناضلي حزب جبهة التحرير الوطني في المناطق الداخلية، فعلى سبيل المثال أحصينا 103 عائلة ينتمي فيها الأباء والأبناء (واحد منهم على الأقل) إلى هذا الحزب في بلدية سيدي أحمد بولاية سعيدة أو متعاطف جهرا معه.<sup>(4)</sup>

إن التشابه يكاد يكون كاملا بين الأباء والأبناء وبنو العمومة في المداشر والقرى والدواوير الجزائرية في المعرفة السياسية وحتى في الإختيار الحزبي (وهذا ما يفسر حصول أحزاب معينة بذاتها مثل حزب جبهة التحرير على أغلبية الأصوات في البلديات الداخلية من الوطن، وكذلك حصول جبهة القوى الإشتراكية أو التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية على أغلبية الأصوات الإنتخابية في بلديات من القبائل الكبرى والصغرى)، فالعائلة تنقل لأفرادها قدسية الولاء للقراية والأرض (الجهة) وضرورة التضامن العروشي وقناعة إرتباط مركز نفوذ الفرد وقوته بمركز عرشه وممثله، فأولوية مصلحة الجماعة القراية تسهل هذا النمط من التنشئة، فتجعل إبن العم بمثابة أخ وتنمي فيه حب المعاشرة بإسم صلة الرحم، إنها تدفعه دفعا نحو الأشخاص أكثر مما تدفعه نحو الأشياء.

ونفس هذا الطابع العروسي السلطوي للثقافة والتنشئة السياسية ذو الأصول الأبوية قد يشكل آلية لتفسير ممارسة سياسية أخذت الطابع الرسمي والمتمثلة في إكتفاء نواب الشعب (السلطة التشريعية) في الجزائر على التصويت على مشاريع القوانين المقترحة من قبل الحكومة/ الدولة (السلطة التنفيذية التي يمثلها أولا رئيس الجمهورية)، مع أنهم مخولون قانونا بإقتراح مشاريع القوانين وتلك أساس وظيفتهم

<sup>2</sup> عبد الباري محمد داود، *وَكَيْتْمَسْوَءِ دِكْ زِيْدِي دِكْ كُزْفَكْ*، (الإسكندرية: مطبعة الجلال، 2005) ص 31

<sup>3</sup> وهذا ميدانا خصبا للأنثروبولوجيا النفسية وعلم النفس.

<sup>1</sup> وهذا الدور نلاحظه حتى عند بعض العائلات في الدول الغربية، مثال عائلة كنيدي وعائلة بوش في الولايات المتحدة الأمريكية.

<sup>2</sup> إحصاء أولي قمنا به في بلدية سيدي أحمد التي تبعد 40 كلم عن مقر ولاية سعيدة، وهي البلدية التي ينتمي إليها

الباحث (أصلا)، في الفترة الممتدة من 23 إلى 30 أكتوبر 2010

التشريعية ولكنهم لم يفعلوا أبداً ذلك، واكتفوا دوماً بانتظار إقتراح الرئيس /الأب والتصويت أو المصادقة عليه.

لذلك كان الناقلين الشكل الأكثر تنظيماً من أشكال فرض السلطة<sup>(1)</sup> وتثبيتها، فهو يجمع بين العقاب والترهيب هدفه نقل قيم المجتمع خصوصاً المحلي وعاداته الثابتة في مواجهة العالم الخارجي إلى صميم التركيب الذهني للفرد، فالفرد في عرشه يتلقى نماذج متكاملة يحولها إلى نمط سلوكي في الكثير من الأحيان دونما تفهم أو نقد.

ولكن كل هذا لا يغني عن توظيف النظام السياسي (والنخب الحاكمة) لوسائل ومؤسسات التنشئة الحديثة مثل روض الأطفال بدل الكتاتيب (شريعة) والمدرسة والمعهد المتخصص والجامعة والنوادي الثقافية والرياضية ووسائل الإعلام ومؤسسات المجتمع المدني الزبونة/ الموالية لأجل تنشئة الجيل الجديد على قيم سياسية تثبت شرعية ممارسته للسلطة من خلال صور وحدة الدولة الوطنية والهوية الوطنية ومشروع التحديث والعصرنة والعدو الخارجي. إن النظام السياسي في هذه الحالة يصنع لنفسه ذاكرة تاريخية تمنعه من كل معارض حقيقي، ذاكرة فيها مزيج من المقدس والأسطوري.

إن الحقل السياسي في جزائر التعددية يعطي صورة واضحة عن عمل النظام السياسي واعتماده في ممارسته للسلطة على الثقافة السياسية السائدة في المجتمع سواء كان ذلك من خلال صور تجنيد وتجديد النخب أو الأخذ بالمركزية كآلية تسيير للشأن العام أو حتى عمله بصورة غير رسمية على إرساء ثقافة مؤسسات تزين عقلية البايك وتتيح الفرص للإرتقاء المادي والاجتماعي للموالي. إن إعتماده على سواد هذا النوع من الثقافة يحين فرصه في الحفاظ على بقائه، ويمكن للعارف بالشأن الجزائري أن يتتبع مجموعة من المظاهر التي تطبع تلك الثقافة حتى في ظل الأخذ الرسمي بالتعددية، نذكر من بينها على سبيل المثال:

\* الفضاءات السياسية: إذا كانت الدول الغربية تعتمد مجموعة من الفضاءات منها ما هو حديث، أين تلعب مقرات الأحزاب والندوات والأنشطة المختلفة وفضاءات النقاش على الأنترنت forums de discussions دوراً حيوياً، فإن العائلة غالباً ما تكون الفضاء الأول للنقاشات السياسية بين أعضائها خصوصاً ما تعلق بالشؤون الداخلية، بينما لاحظنا على أن هذا النوع من النقاش غالباً ما يكون غائباً

<sup>3</sup> هشام شرابي، لؤخة كخ فوزد طجة لظ وكع نلى، (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 1980) ص

في أغلب العائلات الجزائرية خصوصا في مدن المناطق الداخلية والأرياف، وما زال أغلب أفراد هذه المجتمعات المحلية مقتنع بأن السياسة شأن ذكوري (رجالي)، لا يتداوله ولا يناقشه إلا الرجال الكبار. بينما يلعب المقهى دورا أساسيا إذ يتحول إلى فضاء سياسي تناقش فيه القضايا الداخلية وحتى ما يحدث في المحيط الدولي، مع الإشارة إلى أن المقهى في الجزائر لا يمثل فقط فضاء سياسيا وإنما يذهب بعض الدارسين إلى إعتباره فضاء ثقافيا في المفهوم العام للثقافة، إذ أنك عندما تجلس في مقهى تلاحظ على أن المجموعات المكونة حول الطاولة تناقش مختلف القضايا: الرياضية (خصوصا كرة القدم) والاجتماعية والسياسية وحتى الاقتصادية لكونه يتحول في الكثير من الأحيان إلى مكتب للسماسرة والمقاولين والتجار وغيرهم لعقد الصفقات، لذلك يمكننا القول بأن المقهى وإن كان الوجهة الأساسية الترفيهية لأغلب الجزائريين الذكور من كل الأعمار فإنه يلعب دورا اجتماعيا هاما لا يمكن إغفاله. ويكفي التجوال في أي مدينة جزائرية أو قرية لنسجل وجود عدد هام من المقاهي في الأحياء واكتظاظها بعدد هام من الرواد في أي ساعة من اليوم إلى درجة أن منكئين تسألوا عن وقت عمل الجزائريين الذكور. ونحن إن نجزم بهذا الدور فإننا لا نلغي دور المسجد والمصنع والجامعة كفضاءات سياسية لجأت لها بعض المجموعات السياسية المعادية للنظام الرسمي لكنها لم تكن تمثل إلا أقليات بالمقارنة بالفئات الشعبية التي تتركز حياتها على المقهى كفضاء أولي.

\*الحراك الاجتماعي<sup>(1)</sup>: تمثله تلك الحركات الإحتجاجية الشعبية التي تكثف نشاطها في عقديّة الثمانينيات من القرن الماضي وكللت بأحداث أكتوبر 1988 لكون هذه الفترة (الثمانينيات والتسعينيات) بظروفها ومعطياتها كرست أزمة الدولة الوطنية في الجزائر وفشلها خصوصا الاقتصادي، وتعطي هذه الحركات لمتتبعها تصورا عاما عن الثقافة السياسية السائدة اجتماعيا وشعبيا ونظرتها للدولة. وقد زادت المثالية التي طبعت هذه الفترة في الانتقال من الأحادية إلى التعددية من سخط ونقد ليس فقط

<sup>1</sup> على مستوى التأصيل النظري يعرف علم الاجتماع الحراك الاجتماعي بأنه: الإمكانية التي يمتلكها الأفراد أو الجماعات في إطار منظومة إجتماعية ما من أجل تغيير المكانة التي يحتلوها سواء كانت مكانة مهنية أو جغرافية أو إقتصادية، فالمبحث السوسيولوجي للحراك الاجتماعي يركز على العلاقة بين الموقع الأصلي للفرد أو الأفراد وموقعهم الخاص في إطار نظام التراتب السوسيو مهني. وقد عرفه "توخ تويكه" على أنه دراسة وصفية تحليلية للعلاقات التي تشد مواقع الأفراد أو العائلات إلى البنى الاجتماعية للجيل نفسه أو بين الأجيال لا تتم بصورة عفوية. في حين ركز "ا. زده فيم" على فكرة مأدّها أن كل مجتمع يفرز آليات مؤسساتية معقدة يتم بموجبها الإنتقال بالأفراد من موقع إجتماعي أصلي إلى موقع إجتماعي متحقق بتوجيه من قبل هيئات تتولى هذه العملية.

الفئات الاجتماعية الأكثر حرمانا بل وحتى الفئات الوسطى ومن الإقتصاد الموجه إلى إقتصاد السوق، مع الاشارة إلى أن الجانب الاقتصادي المادي يبدو أنه قد طغى على الجانبين السياسي والاجتماعي. ويمكن أن نميز في ظل هذا الحراك الاجتماعي بين حركتين أساسيتين متباينتين حتى وان إنقيتا في بعض الأحيان:

1) الحركة الاجتماعية الكلاسيكية: إتمدت على فاعلين اجتماعيين تقليديين مثل العمال والطلبة والحركة النسوية وأرباب العمل وغيرهم، وعبرت هذه الحركة عن نفسها ومطالبها في فضاءات مثل عالم الشغل والجامعة والمصنع والنوادي الثقافية والرياضية والجمعيات، وتموقت سياسيا في مجموعة من الأحزاب والجمعيات والنقابات محسوبة على التيار الديمقراطي والوطني، شكل فيها عالم الشغل العمود الفقري للتعبيرات السياسية لها من خلال الدور الذي لعبته الحركة النقابية سواء الإتحاد العام للعمال الجزائريون أو النقابات المستقلة. وما يسجل على هذه الحركة الاجتماعية هو طابعها النخبوي بل والفئوي في بعض الأحيان مما قلل من فرصها في تعبئة وبالتالي الإستحواذ على الشرائح الاجتماعية الشعبية، بالإضافة إلى ضعفها السياسي الذي لم يسمح لها بالتعبير بقوة سياسيا وتنظيما وجعلها تبدو من وجهة نظر الحركة الاجتماعية المنافسة أكثر محافظة ومهادنة للنظام أو قريبة منه، ويمكن تفسير ذلك بتلك النزعة الإقتصادية التي تغلب على مطالبها وهذا مبرر بحكم الظروف الإقتصادية التي كانت تعرفها الجزائر والتي دفعت الشرائح الاجتماعية المحرومة وعالم الشغل فاتورتها الباهضة. ولكن تحسن أوضاع الجزائر لم يمنع من عودة الحركات الإحتجاجية.

2) الحركة الاجتماعية الدينية: لقد إستطاع التيار الديني إستقطاب الحركة الاجتماعية الشعبية الممثلة خصوصا في الفئات الشعبية العريضة والمهمشة داخل المدن الجزائرية التي مدته بالقوة اللازمة، مستغلا ضعف الحركة الديمقراطية الكلاسيكية التنظيمي والسياسي وتجاهلها لهذه الفئات العريضة، وحول غضب هذه الأخيرة على أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية المزرية في ظل أوضاع الجزائر في التسعينيات من القرن الماضي إلى قوة سياسية مستعملة سياسيا ومؤسساتيا. وتحت غطاء الدين والدفاع عن القيم الاسلامية رفع سقف المطالب إلى أهداف جذرية منها تغيير نظام الحكم والاستيلاء على السلطة ومحاربة الرشوة والمحسوبية ومتابعة المسؤولين عن وضع الجزائر والقضاء على الحقرة والتهميش واستتباب الاخلاق الاسلامية... فكان خطابه معاديا للنظام ملبس بثوب أخلاقي قيمي جاعلا



من المساجد فضاء سياسيا لنشاطه ومن الجمعيات الخيرية باب يربط من خلاله علاقة حميمة مع الكم والحجم الذي تمثله الفئات الشعبية في المدينة الجزائرية. وهذا ما يفسر إجتياحه لنتائج الانتخابات البلدية (جوان 1990) في المدن الجزائرية خصوصا من قبل الجبهة الاسلامية للإنقاذ (وحسب بدرجة أقل). التي عرفت كيف تركب أمواج الحراك الإجتماعي للشارع الجزائري منذ 1988.

\*الجذرية والمساواتية: سبق وأن أشرنا إلى أن الثقافة السياسية في الجزائر أفرزتها التجربة التاريخية الخاصة التي مر بها المجتمع خصوصا التجربة الاستعمارية الاستيطانية والتي تمت عملية إعادة إنتاجها بشكل موسع بعد الاستقلال من خلال إضفاء علامات مميزة عليها كما قال "عبد الناصر جابي" لم تكن بارزة بشكل كبير من ذي قبل. فمثلا المشاركة السياسية والانتخابات كانت إبان الاستعمار تتسم بصفتين أساسيتين: ضيق دائرتها بحيث كانت محصورة على فئة محددة، بالإضافة إلى أنها كانت أكثر الانتخابات تزويرا، وقد أدى ذلك إلى بروز إنقسامات داخل الحركة الوطنية السياسية ممثلة في تيارين: الأول إصلاحية كان ينادي بالمشاركة في الانتخابات بغض النظر عن مصداقيتها للحصول على بعض الحقوق (استراتيجية خذ وطالب). بينما مثل التيار الثوري الإتجاه المعاكس المعادي للانتخابات الإستعمارية، وكان يعتبر أن العنف الثوري هو الوسيلة الوحيدة لإستئصال الظاهرة الإستعمارية، وقد خدمت التطورات التاريخية اللاحقة هذا التيار ليتحول إلى الجناح الثوري تبلور بعد الاستقلال ورسم معاداته للإصلاحيين وحتى للعملية الإنتخابية ذاتها.<sup>(1)</sup>

وتمت إعادة إنتاجه من قبل الدولة الوطنية (ونخبها الثورية الحاكمة) من خلال توظيف المنظومة التربوية التعليمية والمؤسسة الإعلامية الرسمية وخلق جو إفقار ظاهر للأصراعات الفكرية والسياسية لدى الفئات الاجتماعية الشعبية التي وجد الخطاب الرسمي الثوري فيها آذان صاغية خصوصا الشبابية منها، وغاب من المشهد السياسي الجزائري النشاط والحوار السياسيين بإستثناء بعض المجموعات السياسية الصغيرة التي إتخذت من العمل السري منهجا لها، نذكر منها المجموعات اليسارية الإشتراكية التي كان يغلب عليها الطابع الفرنيكوفوني النخبوي والتي إتخذت من المصنع والنقابة والجامعة والمراكز الثقافية فضاءات سياسية لها. وهناك المجموعات التقليدية الدينية المعربة والتي

<sup>1</sup> Mohamed Harbi, **Le FLN mirage et réalité**, Alger, édition ENAL-NAQD, 1993, p 67

كان المسجد فضاءها الأول. إن هذا التراكم التاريخي السياسي المتختم بفضيلة العنف أنتج الثقافة السياسية السائدة في المجتمع الجزائري تتمظهر في إنتاج قيمتين سياسيتين: الجذرية والمساواتية.<sup>(1)</sup> فقد إستمد الجزائري الرؤية الجذرية في التعامل مع الواقع السياسي، جذرية دعمتها ثورة التحرير وأعطتها الدولة الوطنية طابعا ميتولوجيا. وعبرت عنها الحركات الاجتماعية الاحتجاجية التي عرفتها الجزائر منذ أكتوبر 1988 والموسومة بعلامات العنف أكثر من الطابع السلمي والتي لا تزال تعرفها بين الفينة والأخرى، مثال الحركات الاحتجاجية التي عرفتها الجزائر في يناير 2010 والتي يحلوا للإعلاميين تسميتها بثورة الزيت والسكر. كما تجسد اللاقانونية ومعاداة الدولة هذا التصور الجذري. إن هذه الرؤية قد تشكل آلية لتفسير الكثير من الأحداث السياسية التي عرفها الحقل السياسي الجزائري بدأ بأزمة صائفة 1992.

كما إستمد أيضا ثقافة المساواتية كقيمة إيجابية عليا معبر عنها برفض التنافس بين الأفراد والمجموعات واعتبار أن الحصول على الترقية الاجتماعية أو الإمتيازات المادية والإقتصادية يجب أن يكون جماعيا، وهذا ما يفسر جزئيا قناعة الجزائري (بغض النظر عن ظروفه المادية) بأن الحصول على سكن إجتماعي ووظيفة مريحة في مؤسسات الدولة حق كل جزائري وأنه نصيبه من ثروات البلاد الذي يجب أن توفره له أسطورة الدولة الكفيلة بكل أساسيات الحياة. وقد كان لفشل المشروع التحديثي للدولة الوطنية واهتزاز شرعيتها أثره على الحراك الإجتاعي في الجزائر في أوساط الرأي العام والمهمشين التي إنتفضت لتزيد من إهتزاز تلك الشرعية من خلال تعابير حالات السخط حيث يلتقي النفسي بالعائدي بالمادي. وتمثل رد فعل النخبة الحاكمة في التراجع أمام حراك الشارع، سلوك يتعارض كنمط الجديد مع النمط الدولي المراد إرساؤه منذ بداية مرحلة البناء.

وعليه فإن الثقافة السياسية الجزائرية المتسمة بجذريتها وطابعها المطلبي والمساواتي وانتفاضيتها بين الفينة والأخرى خصوصا بعد إقرار التعددية حدد طبيعة العلاقات السياسية السائدة وشكل مفاتيح أكاديمية لدراسة الظاهرة الإنتخابية ضمن نظام سياسي سبق وأن تعرفنا على خصائصه ولكن أيضا ضمن بناء اجتماعي يغلب عليه الطابع التقليدي الأبوي رغم مظاهر الحداثة التي تطبعه. ويسمح لنا بفهم ولو جزئيا عدم نجاعة الأحزاب السياسية الحالية في الجزائر رغم عددها وتنوع مشاربها

<sup>2</sup> جابي عبد الناصر، الإنتخابات الدولة والمجتمع، مرجع سابق الذكر، ص 68

وانحصار نشاطها السياسي في أضيق الحدود مما يجعل الممارسة الحزبية في الجزائر ممارسة مناسبة، ونتائج الإنتخابية تعديرا عن القيم السياسية السائدة التي تحيل نسبيا خصوصا على مستوى المجتمع المحلي الجزائري إلى قراءات الجابري في إستمرار المحددات البنيوية الممثلة في مثلث: القبيلة-الغنيمة-العقيدة، والتي تظهر في الممارسة السياسية على الأقل من خلال الوكالة الإجتماعية والزبائنية السياسية.

### على لاحظت ذلكت: لأمة تخ اغى ذلك جروهذ:

ينطلق علم الأنثروبولوجيا الذي يعتبر أحد العلوم الحديثة سواء على مستوى مباحثه أو مناهجه من مسلمة أن السلوك السياسي سلوكا إجتماعيا أصلا وظاهرة إجتماعية ما دامت تتعلق بالإنسان وبعلاقة الحاكمين بالمحكومين، وأن النسق السياسي ليس سوى بعدا من أبعاد النسق الإجتماعي العام. هذا المنطلق يجعل عملية فهم أي ظاهرة سياسية والإحاطة بأولوياتها يقتضي إستحضار أولا البنى الإجتماعية التي تتفاعل فيها ومنها وبها بحكم ذلك الرباط الوثيق الذي حاولنا أن نبينه في باب البناء القبلي بين ما هو سياسي وما هو إجتماعي بشكل يغدو معه من التعسف دراسة وفهم ظاهرة سياسية مثل ظاهرة الإنتخاب بإستقلالية عن بيئتها الإجتماعية بالإقتصار على التظاهرات القانونية والمؤسسية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية إعتبرنا أنه لا يوجد رجل سياسة يمارس السياسة من أجل السياسة، بل بات أكيدا أن ممارستها إستجابة لعوامل خفية وغايات متعددة: منها ما الأيديولوجي ومنها الإقتصادي والإجتماعي. فمن أمثلة الدوافع الأيديولوجية توجد تلك الرغبة في تجسيد الشعارات على أرض الواقع. أما الدوافع الإقتصادية فنجد الرغبة في دعم الثروة المادية المكتسبة أو المحافظة عليها وحمايتها من الإعتداءات. أما الدوافع الإجتماعية فنكمن في البحث عن دعم رأس المال الإجتماعي والرمزي والصعود في سلم المراتبية الإجتماعية.

يشكل موضوع الإنتخاب محور إهتمام مجمل العلوم الانسانية والاجتماعية لكونه حلقة أساسية في عملية التحول الديمقراطي، وتبحث كلها عن الصيغ المثلى لتحسين أداء الفواعل السياسية تبعا لطبيعة تكويناتها الاجتماعية ونمط الثقافة السياسية السائدة بينها، وتقادي الأداءات المتأزمة للأنساق السياسية للدول التي تعرف تحولا ديمقراطيا، أزمت تحيل في معناها إلى وجود مشاكل حادة وعجز صريح في كيفية توفير الطرق والوسائل المناسبة لمواجهتها، أو عدم توفر الإمكانيات التنظيمية والمادية التي

يمكن تعبئتها لمواجهة هذا التحدي أو لأسباب أخرى.<sup>(1)</sup> وهنا نستحضر نظريات التنمية السياسية التي تنتظر إلى مفهوم الأزمة على أنه تعبير عن مرحلة إنتقالية تعرفها المجتمعات التقليدية أثناء سعيها إلى تحقيق التحديث السياسي، فهذا المنظور تفرز العملية العديد من الأزمات والمشاكل التي يستوجب التغلب عليها لتحقيق التنمية. هذه الأزمات تعبر عن حالات طارئة يمر بها المجتمع الإنتقالي ويتوجب عليه تجاوزها ليتحول إلى مجتمع حديث يقوم على الشرعية العقلانية، يكون واضح الهوية متكامل داخليا تستطيع مؤسساته السياسية أن تتغلغل لجميع أبعاد المجتمع وتتم الممارسة السياسية فيه على أساس المشاركة الجماهيرية السلمية،<sup>(2)</sup> التي تتخذ من الإنتخاب آلية للتعبير عن نفسها.

إهتمت الكثير من الفروع العلمية بدراسة ظاهرة الإنتخابات مثل علم السياسة والقانون الدستوري وعلم الاجتماع الذي طور فرعاً خاصاً هو علم اجتماع الإنتخابات الذي يهتم بمقارنة نتائج الانتخابات المحصل عليها من مناطق مختلفة من الدولة المعنية، معتمد معيار طبيعة البناء الاجتماعي لمحاولة وضع ترابطات بين مختلف دلالات السلوك الانتخابي ودلالات المميزات الاجتماعية الثقافية لهذه المناطق،<sup>(3)</sup> وكانت أبوة هذا الفرع للفرنسي "أمخ في د زي جحي نخ". وبحكم تخصصنا فإن الذي يهمنا هذه الدراسة الأكاديمية هو محاولة التعرف على المحددات الثقافية المرتبطة بظاهرة الإنتخاب وعلاقتها بالولاءات الأولية (القبلية)، لذلك لن نخوض في تقنيات العملية الإنتخابية<sup>(4)</sup> بقدر ما سنحاول تسليط الضوء على تلك العلاقات في إطار طبيعة البناء الاجتماعي والمحددات الثقافية التي توجه سلوك الناخب خصوصاً وأن ثقافة الإنتخاب جزء لا يتجزء من الثقافة السياسية السائدة في المجتمع.

إن الإنتخاب آلية سياسية دستورية قانونية تستخدم في التمثيل السياسي لممارسة السلطة سواء على المستوى المركزي أو المحلي، وهي الوسيلة الأكثر إنتشاراً في العالم رغم الإختلاف الذي يعترى طبيعتها ونوعها بحسب نظام الحكم، وتصور مدى المشاركة السياسية في إختيار ممارسي السلطة بإسم

<sup>1</sup> سعد الدين إبراهيم، تلك لحظة وتلك لغزى وتلك ضم وتكع نلى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1996) ص 330

<sup>2</sup> نصر محمد عارف، مط فؤة وتك تمي د وتك زي د زي د، (الرياض: الدار العالمية للكتاب الاسلامي، ط2، 1994) ص 248

<sup>2</sup> يهتم القانون الدستوري وعلم السياسة بالإنتخاب ونظمه من النواحي السياسية والتقنية، فيقسم إلى إنتخاب مباشر وإنتخاب غير مباشر، سري وعلني، على درجة أو على درجتين، وكذلك الإنتخاب بالأغلبية المطلقة أو بالأغلبية النسبية، والإنتخاب بالقوائم أو بالأسماء...

الناخبين، ويزداد العمل بهذه الوسيلة على المستوى المحلي تشكيل المجالس المحلية تبعاً للتنظيم الإداري المعمول به تعبيراً عن الإختيار الديمقراطي.

إن الديمقراطية كأسلوب حكم ولكن أيضاً كطريقة عيش تعني حكم الشعب لنفسه ونقتضي وعيه بحقوقه وتحمله للإلتزامات التي تقع على عاتقه، إنه شعور الأفراد بانتمائهم للجماعة وارتباط مصالحهم الخاصة بمصلحة الجماعة التي لا غنى لهم عنها. إنه يعني تطابق للثقافة الواقعية مع الثقافة المثالية، كما تعني أيضاً رؤية فردية تعبر عن إلتزام الفرد بأهداف الجماعة واقتناعه بمشروعيتها وعمله على تجسيد هذه القناعة من خلال خياراته السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تعبر عن تجذر في أعماق الفرد والشعور الجماعي على حد سواء من خلال التنشئة السياسية، يكون أساسها ذلك الشعور بالوحدة والتضامن الجماعي الذي يؤسس على وحدة المصلحة والهدف ووحدة الرؤى الأيديولوجية، إنه ولاء للمصلحة العامة وللدولة التي يعتبر الفرد نفسه جزءاً منها في وسط تمثل فيه العملية الإنتخابية القناة الرئيسية لها، وحتى تترجم هذه القواسم المشتركة على أرض الواقع أخذت الكثير من المجتمعات وأولها الأوروبية بالنمط الديمقراطي في تسيير الشأن العام، نمط يقتضي الإعتماد على آليات على مستوى الترشح لمراكز صناعة القرار وعلى مستوى عملية إلتخاذ القرار في حد ذاتها، وعلى مستوى الإختيار الشعبي للمرشحين. إنها آلية دواليبها مترابطة فيما بينها تستمد قوتها وشرعيتها من ثقافة سياسية زرعت بذورها بدءاً من التنشئة الأولى للفرد، ولا يمكن للدعاية وأدوات التعبئة أن تعوضها رغم أنها تلعب دوراً تكميلياً حيوياً. لذلك فالنمط الديمقراطي لا يمكن أن يكون مجرد ثوب يتوشحه الخطاب السياسي أو الفرد، بل يجب أن يكون نابعا من ثقافة سياسية متجذرة تولى أهمية للإنتخاب كآلية لتوطيد القيم الديمقراطية تفسر التقديرات التي تشير إلى أن أكثر من مليار شخص في العالم يدلون بأصواتهم في إنتخابات لإختيار حكاهم وممثلهم في مؤسسات صنع القرار وزادت الوديرة بعد موجات التحول الديمقراطي التي يعرفها العالم.<sup>(1)</sup>

<sup>1</sup> علي الخليفة الكواري (وأخرون)، الإمة خيئة وكخي لق نوخري د ه عفظ وئ لأمة خيئة غي وئ لأهس دؤد وكع ذي د،

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002) ص 29

وقد إعتبرت الكثير من الأدبيات والأعمال الإعلامية وهي في ذلك تتطابق مع الرؤى الشعبية -ثقافة الجمهور العام- أن هنالك إرتباطا وثيقا بين الديمقراطية كأسلوب حكم وبين التعددية الحزبية وهذا يعني بالضرورة:

-أن التعددية حجر الزاوية في البناء الديمقراطي، وان كانت هذا التطابق صحيحا بالنسبة للمجتمعات الأوروبية والأمريكية المتقدمة التي أصبح يشكل العمل السياسي الديمقراطي جزءا من موروثها السياسي التاريخي الثقافي الذي مهدت له الحضارة الأغريقية وفلسفة الأنوار. فإن هذا الإعتبار لا يفتأ أن يتلون بأطياف أخرى وكان مصدرا لمأسسة الحياة السياسية والإجتماعية في دول العالم الثالث ومنها العربية، إذ أن التعددية أدت إلى التحزب العنيف بدل الحزبية الديمقراطية، والى حالات فوضى سياسي عرفتها لبنان والجزائر وتعرفها العراق ومصر وتونس وليبيا وسوريا بعد ربيعها العربي.

-واقضاء للأنظمة التي تأخذ بنظام الحزب الواحد في كل تعبير ديمقراطي، وان كان هذا صحيح لأنه طور أنظمة شمولية ديكتاتورية عملت على شرعنة العنف والإكراه السياسي، إلا أنه يجب أيضا الإعتراف بأنها في بعض دول العالم الثالث كانت وراء الإستقرار السياسي مثل التشيلي (والبيرو) التي إستقر مجتمعها سياسيا وأصبحت الطبقة الوسطى عماده وتقارن معدلات نموه بمثيلاتها في جزر الباسيفيك المزدهرة، وكذلك الصين التي رغم أنها لم تأخذ بالتعددية تعتبر مجتمعا مستقرا حقق في السنوات الأخيرة معدلات نمو عالية.<sup>(1)</sup>

-إعتبار الديمقراطية مرادفا للإنتخابات التعددية دون الأخذ بعين الإعتبار طبيعة مكونات البنى الاجتماعية والسياسية والإقتصادية وأثر الموروث في ذلك، إنه إعتبار قد يصدق على الدول الغربية ولكنه يتلاشى في دول أخرى، أين يصبح إعتبار زائفا في عالم ثالث مازالت الطائفية والعشائرية تشكل أساس بنائها الإجتماعي. ففي 1985 أطاحت الجماهير السودانية بالنظام العسكري ونصبت بدلا منه حكومة جديدة أجرت في العام الموالي إنتخابات حرة نزيهة، غير أن الديمقراطية السودانية الجديدة قادت إلى الفور إلى الفوضى التي قادت بدورها إلى واحد من أكثر الأنظمة الإستبدادية والوحشية في تاريخ السودان. وفي الجزائر أخفقت (أو أجهضت) التجربة الديمقراطية الأولى بعد الإنتخابات التعددية لسنة 1991، وفي البوسنة منحت الديمقراطية المشروعية لأسوأ جرائم الحرب في أوروبا منذ العهد

<sup>1</sup> يمكن لأنثروبولوجيا التنمية أن تقدم خدمات جلييلة لمجتمعات مثل مجتمعنا تهفو إلى التنمية المرجوة.

النازي، وفي بعض الدول الأفريقية تم التلاعب بالإنتخابات لإستعادة الديكتاتورية أو إضفاء الشرعية عليها، وقادت الإنتخابات في سيراليون والكونغو إلى الفوضى.<sup>(1)</sup> ولم تتغير نتائج المعادلة الديمقراطية في دول هذا النمط فثورة 25 جانفي الشعبية في مصر أطاحت بنظام "حسني مبارك" وفتحت الباب لديمقراطية حقيقية جسدتها الإنتخابات البرلمانية والرئاسية بعد الثورة لكنها ما لبثت أن إعدت النظرة الأحادية والمؤسسة العسكرية إلى الحكم بعد الإطاحة بالشرعية (حكم محمد مرسي) وأدى إلى فوضى عارمة، ونفس الوضع الفوضوي تعرفه تونس بعد ثورة الياسمين وليبيا بعد الإطاحة بحكم "معمر القذافي"، مما يدفع إلى التساؤل عن أسباب فشل النموذج الديمقراطي الغربي، الناجح هناك، في دول العالم الثالث وبالتحديد العربية منها.

إن الديمقراطية كنظام حكم تعني أخذ الشعب بزمام الأمور وتحمله مسؤولية تسيير الشأن العام، فهي تعني ثقافة سياسية سلمية تقوم على إستعمال الوسائل المشروعة من أجل تحقيق الصالح العام دون إقصاء أو تبدل أو إنحراف. وتعتمد على آليات سياسية من أجل تجسيد رؤى أفراد المجتمع أهمها الحق في إنشاء الأحزاب السياسية المعبرة عن إنتظام جماعة من الأفراد داخل إطار مؤسساتي أيديولوجي يهدف إلى الوصول إلى السلطة، ولا يتم له ذلك دون المرور بجسر الإنتخاب الرسول الأمين للإرادة العامة للشعب في إختيار ممثليه الذين سيوكل لهم مهمة تسيير الشأن العام. فهل هذا الإختيار يخضع لقناعة أيديولوجية نابعة عن ثقافة سياسية ومترجمة إلى سلوكات سياسية سوية كما هو معمول به في الدول الغربية؟ أم أن هنالك عوامل أخرى تتحكم في ذلك الإختيار؟ وما هي حقيقة العملية الإنتخابية في المجتمعات العربية مثل الجزائر؟

إن محاولة الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها تقتضي منا التركيز على كون ثقافة الإنتخاب التي توجه سلوك الناخب الجزائري هي جزء لا يتجزأ من الثقافة السياسية السائدة في المجتمع على غرار كل المجتمعات، هذا السلوك الذي كان محل إهتمام إتجاهات عدة قدمنا لها في بداية المبحث، إتجاهات يمكن حصرها في:

-الإتجاهات البنائية السوسولوجية التي تركز على تأمل العلاقة بين البناء الفردي والبناء الإجتماعي، والتي تموقع الصوت الإنتخابي في سياقه الإجتماعي دون إفراغه من دلالاته السياسية، محاولة الكشف

<sup>2</sup> روبرت كابلان، مرجع سابق الذكر، ص 10

عن تأثير جملة من المتغيرات على التصويت كإلتنماء الطبقي الإجتاعي واللغة المتداولة والدين السائد والفوارق بين الريف والمدينة ودور الإلتناء القبلي.

-الإتجاهات الأيكولوجية التي تربط بين أنماط التصويت بالسمات الأساسية المميزة للمنطقة الجغرافية مثل الحديث عن الدائرة الإلتخابية (ليس من الناحية القانونية وانما من منظور الأيكولوجيا الإجتاعية).

-الإتجاهات التي ولدت من رحم علم النفس الإجتاعي، وتربط الخيارات الإلتخابية بمجموع الميول أو الضغوط البسيكولوجية على الناخب، مثل الإلتناء الإجتاعي والحزبي.

-إتجاهات الإختيار النفعي التي فسرت السلوك الإلتخابي من منطلق كونه محصلة لمجموعة من حسابات الريح والخسارة (المقابل المادي أو السياسي أو الإجتاعي للولاء الإلتخابي)، حسابات يقوم بها الفرد بشكل فردي نفعي، إنها تبرز درجة الميل إلى إختيارات إنتخابية معينة من واقع القضايا المطروحة.<sup>(1)</sup>

وحتى نوضح مجموع النقاط التي أوردناها، نرى أنه من الأجدر منهجيا البدء بتعريف العملية الإلتخابية ومفهوم الإلتخاب كجزء من النسق السياسي العام.

وك لخرى اى لآك : وكع في - الكع لكي دى لآمة خ لى دى:

تتعدد القراءات لمفهوم الإلتخاب بتعدد التخصصات العملية التي تناولت هذه الظاهرة السياسية وأبعادها ودلالاتها، كما تشير إلى تباين العمق التاريخي لها في المجتمعات الحديثة. فإذا كانت المجتمعات الغربية المتقدمة تتصف بعمق أهمية الإلتخاب في حياة المجتمع وخلفياته التاريخية، فإنها ليست بنفس ذلك العمق في المجتمع الجزائري. وحتى يتبين لنا ذلك إرتأينا أن نتناول مفهوم الإلتخاب الإصطلاحي والقانوني والسوسيولوجي والسياسي، رابطين ذلك بالمقاربة الأنثروبولوجية لهذه الظاهرة السياسية.

أ) فله لى لى لآمة خ اى لآشخ لإحى: يعتبر الإلتخاب من بين آليات الديمقراطية الحديثة والأساسية، يعني إصطلاحا الإختيار والإنتقاء، والحديث عن الإختيار يعني بالضرورة وجود بدائل يتم الإختيار من بينها. ظهوره الإصطلاحي قديم قدم التجمعات الإنسانية وبروز فكرة التنظيم الإجتاعي بها وحاجة

<sup>1</sup> محمد طارق عبد الوهاب، زيقف ه عى د ك لسئقو د ك زى دى لظ خ عى زى دى عكلى وك ف ز ك زى دى عى

وك اوى د وك ع ذلى د، (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1999) ص 39



الإنسان الدائمة إلى الإنتقاء من بين البدائل المطروحة بين يديه، فهو يختار ما يأكل حسب ما يشتهي، ولكن أيضا حسب ما هو متوفر من إمكانات بين يديه، وهو ينتقي ما يلبسه حسب ما هو متوفر له أو يمكن أن يتوفر وحسب الحاجة التي تفرضها العوامل الأيكولوجية التي يعيش في إطارها. كما أن للفرد عموما أن يختار الزوج التي يركن إليها، والأصدقاء الذين يجتمع بهم. كما يحق له -ويمكن للظروف أن توجه هذا الإختيار- موطن إقامته والوحدة السكنية التي تضمنه، كما له أيضا أن يختار من يمثله أمام فرد أو جماعة... وكلها حالات مرتبطة بالحاجة الدائمة والمستمرة عند الإنسان في الإختيار بين البدائل المطروحة بين يديه. كما نسجل إتجاه الأدبيات العرقية والطائفية للقول بأهمية عنصر الإنتخاب الطبيعي بين الأجناس لتبرير مقولات البقاء للأقوى.<sup>(1)</sup>

إن الإنتخاب كمفهوم يعني الإختيار، وهذا ما يجعل منه خاصية إنسانية شبه بحة، لأن فيها تعديرا مباشرا أو غير مباشر عن إرادة الفرد أو الجماعة في تفضيل هذا البديل عن ذلك، أو هذا النوع على ذلك، أو ذلك الشيء عن آخر، أو شخص عن شخص أو أشخاص آخرين، فتكون حياته عبارة عن سلسلة من الإختيارات منها ما له طابعا إجتماعيا، ومنها ما هو إقتصادي أو ثقافي أو أخلاقي أو ديني، ومنها ما هو سياسي.

ولو تصفحنا التاريخ لتأكد لنا تبلور المفهوم السياسي وتطوره بتطور الحضارات والأزمنة وتبلور التنظيم الإجتماعي، رغم الإختلافات التي تعتريه من مجتمع لآخر. فقد كان البابليون والأشوريون يختارون ممثلي الصنائع عندهم، ومفوضيهم لدى السلطة عند الحاجة. وعرفت الحضارة اليونانية مفهوم الإختيار لمجلس الشيوخ في المدينة/الدولة اليونانية، حتى وان كان ذلك الإختيار مشروطا بصورة جعلته حكرا على طبقة من المجتمع يمثلها الأثنيون الأحرار. وكان التجار إبان الخلافة الأموية والعباسية يختارون شيخ تجارتهم حسب مؤهلات مهنية وشخصية معينة. وعليه كان الإنتخاب يعني الإنتقاء والإختيار شريطة أن تكون فرصة الإختيار متوفرة بتوفر بدائل مطروحة لإختيار الأمثل منها والأحسن.

إن الإنتخاب صفة إنسانية لكونها تتطلب توافر الوعي والإدراك والعقل الذي يميز بين الصالح والطالح وبين الصالح والأصلح منه وبين الطالح وما هو أسوأ منه. وتتصف عملية الإختيار

<sup>1</sup> محمد خداوي، مرجع ساق الذكر، ص 189

بالإستمرارية والدورية، إذ أنها ليست عملية إستثنائية يقوم بها الإنسان مرة واحدة في حياته، وإنما يختار ويعود إلى الإختيار ثانية وثالثة ورابعة... مما يكون له تراكم خبراتي للعملية. وصفة الدوام تكون لدى الفرد تلك التجربة والخبرة التي يستفيد منها عند إقباله على عملية إختيار جديدة، فهو ينشأ تراكم يجوز أن نورده كجزء من ثقافته وتجربته الحياتية، التي لا يكتفي بالإستفادة منها شخصيا وإنما يعمل على إفادة الآخرين بها سواء بالنصح أو التوجيه أو الأمثال الشعبية أو القصص والأساطير التي يمكن للأفراد توارثها.

ب) **الكفاءة في وثقته كالأمة خ:** إن ضرورة التنظيم الإجتماعي المرتبطة بالحياة الإنسانية تبرر تناولنا للمفهوم القانوني للإنتخاب الذي يترجمه إهتمام فقهاء القانون الدستوري بدراسة نظم الإنتخابات ليس من منطلق كونها ظاهرة سياسية إجتماعية وإنما من منطلقات قانونية، إذ يركز إهتمامهم على جانبين أساسيين:

الجانب الأول دستوري يتعلق بالطبيعة القانونية للأنظمة السياسية وتقسيمها إلى أنظمة ديمقراطية برلمانية أو رئاسية أو شبه رئاسية أو مجلسية، وأخرى ديكتاتورية وأخرى ماركسية، ويتعرضون للتوزيع القانوني للسلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية ومدى الفصل أو التداخل بينها، والأسس الدستورية التي على أساسها يتم إختيار من يتولى السلطات، طبيعة الوظائف المنوطة به وكيفية ممارستها والتخلي عنها.<sup>(1)</sup>

أما الجانب الثاني فيتعلق بالقوانين العضوية التي تنظم العملية الإنتخابية، إذ يهتم رجال القانون بالكيفية القانونية التي يتم بها إختيار نظام الإنتخاب: مثلا هل هو على درجة أو درجتين؟ هل هو إنتخاب بالقائمة أو بالأسماء؟ هل هو إقتراع عام مباشر أو إنتخاب سري غير مباشر؟ وهل يتم الإنتخاب بالأغلبية المطلقة أو بالأغلبية النسبية؟

فالمقاربة القانونية تشرح الإنتخاب إنطلاقا من الدستور والنصوص وتحدد معايير مشروعية العملية في حد ذاتها ومشروعية نتائجها، ومدى مطابقة الظاهرة الإنتخابية عمليا لروح الدستور والقانون وحقيقتها في الواقع. لذلك جاءت المقاربة فقهية مقيدة بما هو وارد في الدساتير والنصوص القانونية، وجاءت دراستها للأنظمة الإنتخابية المقارنة في جلها عبارة عن مقارنة بين العملية الإنتخابية في دول

<sup>1</sup> لا يهمنا في هذا المقام ما إذا كان الدستور عرفيا أو مكتوبا، وما إذا كان للمجتمع أصلا دستورا من عدمه.

العالم الثالث - ومنها الدول العربية- والانظمة الشمولية وبين الديمقراطيات الليبرالية الغربية، على أساس أن هذه الأخيرة تمثل المعيار الذي يجسد المثل الأعلى الذي يجب الإقتياد به والأخذ منه لكونه يضمن الحريات والحقوق الفردية والجماعية. وفي حالة الجزائر فإن فقهاء القانون العام (نذكر على سبيل المثال وليس الحصر سعيد بوشعير) ركزوا المقاربة القانونية على الدساتير الجزائرية الصادرة خصوصا دستور 1989 و1996 والتعديلات التي أدخلت عليها مثل الأمر الرئاسي المعدل لدستور 1996 والقانون العضوي للجمعيات السياسية رقم 04/12 المؤرخ في 18 صفر 1433 الموافق ل: 12 يناير 2012 وقانون الإنتخابات الصادر بموجب الأمر 07/97 المؤرخ في 27 شوال 1417 الموافق 06 مارس 1997 المتضمن القانون العضوي المتعلق بنظام الإنتخابات المعدل بموجب القانون العضوي رقم 01-12 المؤرخ في 18 صفر عام 1433 الموافق 12 يناير 2012 المتعلق بنظام الإنتخابات،<sup>(1)</sup> فحاولوا تتبع التطورات التي لحقت بالنظام السياسي الجزائري وفشل القانون بالوصول إلى التحول الديمقراطي المنشود يوعز في أحد أسبابه إلى ضعف المنظومة القانونية. وان كان ذلك صحيحا إلا أن الأهم مرتبط بالثقافة السياسية عموما وثقافة الإنتخاب خصوصا عند الجزائري.

ج) كل قلبه لي وكل زهزي لك هجي كالأمة نخ: طور علماء الإجتماع إهتماما خاصا بالعوامل المفسرة الإنتخابي وربطوا بين جغرافيا الإنتخابات والجغرافيا البشرية، فمثلا لاحظ "أمخ في ن ز ي ج هي نخ" sigefierd أن آراء الناخبين تخضع إلى توزيع جغرافي معين، أي أنه يوجد مناخ سياسي كما يوجد مناخ طبيعي. وكان ذلك إعلانا عن ميلاد علم إجتماع الإنتخابات.<sup>(3)</sup> فدراسة الأنظمة الإنتخابية وتأثيرها على شكل وتكوين الأحزاب وضعت علم الإجتماع في مفترق الطرق بين الآليات الموظفة

<sup>1</sup> تذهب بعض آراء المحللين السياسيين إلى إعتبار تذبذب المنظومة القانونية المنظمة للإنتخابات من خلال التعديلات المختلفة يعود إلى الهوية بين النظرة الغربية القانونية للإنتخاب وحقيقة ثقافة الإنتخاب السائدة في المجتمع الجزائري.

<sup>1</sup> يعد "سيجفيرد" رائدا في تفسير السلوك الإنتخابي من منطلق وصف المجالات الجغرافية، ويبرز ذلك في "اللوحه السياسية لفرنسا الغربية سنة 1913" من خلال تركيزه على تحليل تكيفات الناخبين، ووضح أنه يتم البحث عن التفسير الإنتخابي في المرحلة الأولى على مستوى العوامل التشكلية: طبيعة الأرض، وأسلوب السكن، ونظام الملكية. ويمكن لتناسق هذه العوامل المختلفة بحسب الأقاليم، أن يشجع على وجود مناخ اجتماعي وسياسي من نمط قائم تقريبا على المساواة، كما يمكن لتأثير الكنيسة أن يجد فيه وسط استقبال قابل للتأثر. و ارد في : فيليب برو، عكلى لأجة لنظ

عكلى زي دزي، ترجمة: عرب صاصيلا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998) ص 327

<sup>2</sup> محمد السويدي، مرجع سابق الذكر، ص 149

لتوجيه السلوك الإنتخابي وبين مختلف المؤسسات السياسية في الحياة السياسية الحديثة، إذ يركز علم إجتماع الإنتخابات إهتمامه على الناخبين "المصوتين" ويدرس الظروف التي تعمل من خلالها مختلف المؤسسات في سبيل تحقيق مشاركة المواطنين في عملية إختيار حكاهم، واتجاه الناخب عند إختيار المرشحين. كما يهتم بظاهرة الإمتناع عن التصويت وحاول تحليل التركيبة الاجتماعية لأعضاء مختلف الأحزاب. إنه دراسة إجتماعية للسلوك الإنتخابي وبذلك فهو يحيل إلى جغرافيا الرأي العام السياسي، ويعبر "ليني هـ نـخ" P. Howard الأمريكي عن ذلك بقوله: " إن الهدف من هذا النوع الدراسة هو الكشف عن الإتجاهات السياسية الأساسية المتأصلة في بناء المجتمع، والمستمرة عبر فترات زمنية طويلة... كما تهدف إلى تفسير التحولات التي تطرأ على الإتجاهات السياسية وظهور إتجاهات جديدة، وفي كلتا الحالتين فإننا نسلم بأن السلوك السياسي يمكن أن يفسر منطقيا. بعبارة "المنافع" وهي منافع قد تكون إقتصادية أو مرتبطة بقيم دينية أو أخلاقية، وهي المنافع الخاصة بهيمنة الطبقة الحاكمة".<sup>(1)</sup>

واعتمد علماء الإجتماع على مقارنة نتائج الإنتخابات المحصل عليها في مناطق مختلفة، مقارنة من حيث البناء الإجتماعي، ومحاولة وضع ترابطات بين مختلف دلالات السلوك الإنتخابي ودلالات السمات الإجتماعية والثقافية لهذه المناطق. وارتكز جهد جل الباحثين على الإحصائيات الإنتخابية (التحليل الكمي) كمعطيات أساسية ومقارنة توزيعها بتوزيع إحصائيات أخرى ذات طابع إجتماعي ديموغرافي ومهني وديني واقتصادي، دون إعطاء أهمية خاصة للتمركز في "المكان".

وقد أثمرت هذه الجهود التأسيس للنموذج السوسولوجي في تفسير السلوك الإنتخابي، التي قلنا بأن "سيجفيرد" كان رائده، ما لبث أن برزت أبحاث أخرى تغني أبحاثه، ففي فرنسا نشير إلى كتابات لإقوة Yves Lacoste والفريق الذي جمعه لإطلاق مجلة هيردوت سنة 1976 والتي إتخذت من الإستراتيجية والجغرافيا والأيدولوجيا عنوانا فرعيا لها يعبر عن هذا الإتجاه، إذ سجل "لاكوست" في كتابه "الجغرافية السياسية للأقاليم الفرنسية 1986" استمرارية الحسابات السياسية المحلية، فالحصون الجغرافية لليساو واليمين ما زالت باقية، تعبر رغم بعض الضعف الذي إعتراها عن كونها يسارية أو

<sup>3</sup> نفس المرجع، ص151

يمينية بأشكال مختلفة.<sup>(1)</sup> وعلى مستوى آخر من التحليل البيئي يركز "لاي زيفيلد" Lazersfeld وزملاؤه "فخى" Gaudet و"الكزهم" Berelson من جامعة كولومبيا على الخصائص الإجتماعية للأفراد قصد تحديد ميولهم السياسية، ومعايير مكان الإقامة أو الدين أو الوضع الإجتماعي من شأنها أن تؤثر أكثر من الحملة الإنتخابية ذاتها في الخيار الإنتخابي للفرد حسب النموذج السوسيواقتصادي، ولكن هذا لا يمنع من أن الحملة تعزز التفضيلات الإنتخابية المتعلقة بالعضوية في الجماعة لكنها لا تغيرها.<sup>(2)</sup>

ومهما يكن فإن هذا النمط من التحليل يركز على سمات الناخبين الاجتماعية والتي تقرر هيكلية تمثيلاتهم السياسية وائتلافاتهم الاجتماعية. ويتخذ عموما طريقتين: تقوم الطريقة الأولى على مقارنة بيانية بين توزيع الأصوات والمؤشرات الاقتصادية (العمل، مستوى الدخل، ملامح التنمية المحلية،...)، أو الثقافية (عدد المدارس، الممارسات الدينية،...) في حين تستند الطريقة الثانية الأكثر رواجاً، على استطلاع عينات تمثل ناخبين تتمايز مواصفاتهم الديموغرافية (الجنس، العمر، الإقامة،...)، والاجتماعية الاقتصادية (المهنة، الراتب، الأملاك،...)، والاجتماعية الثقافية (مستوى التحصيل الدراسي، الانتماء الديني، القيود المذهبية والطائفية،...) . علماً أن هذه الطريقة تتطلب إبراز ارتباطات إحصائية محتملة وتأويلات دقيقة.<sup>(3)</sup> وقد طبق هذا التحليل على الإنتخابات في الجزائر من قبل مجموعة من الباحثين في ميدان السوسيوولوجيا من أمثال "عبد الناصر جابي"، وكانت إسهاماتهم رغم أهميتها العلمية ناقصة بالنظر إلى تهميشهم لدور الولاءات الأولية قرابية كانت أو إقليمية في العملية الإنتخابية رغم الإشارات إليها في دراساتهم، تهميش قد يفسر من قبل العامة من الناس على أنه إستخفاف علمي مقصود أو غير مقصود لذلك يصنفون الجهود المبذولة في خانة التغريب (التغريب العلمي).

د) عك فله لي وك زي ذى ك الأمة ح: يعرف الإنتخاب في علم السياسة على أنه الصورة الحية التي إرادة الشعب ومشاركته السياسية، فالعملية الإنتخابية تشغل حيزاً أساسياً في الحياة السياسية

<sup>1</sup> ألكسندر دوقاي، وك جغ فغخي ذى وك زي ذى، ترجمة: حسين حيدر، (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2007) ص 113-114

<sup>1</sup> غي غرميه وآخرون، لعجل عكل وك زي ذى وك لار ذة وك زي ذى، ترجمة: هيثم اللع، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، 2005) ص ص 86-87

الديمقراطية، وأنه ليس من المبالغة التأكيد على أن سلامة التحول الديمقراطي ونجاحه يتوقف على شفافية ونزاهة العملية الانتخابية، وأنه ليس من المبالغة القول بإمكانية التعرف على الكيفية التي يحكم الشعب نفسه بنفسه إذا عرفنا كيف ينتخب حكامه.

ويؤكد على السياسة على أن مبدأ الإنتخاب يصوره حلول أوراق الإقتراع محل طلاقات الرصاص واستعمال القوة في إختيار الحكام. وأن هذا المبدأ تجسد في صورته الحديثة في نظام الحكم في الديمقراطيات الغربية وانتشر منها إلى سائر دول العالم بفعل النظام الدولي الجديد وعوامل أخرى. ويتخذ العمل به في دول العالم الثالث أهمية خاصة ناجمة عن ظروفها الاجتماعية والإقتصادية لذلك فإن العملية الانتخابية لا يمكن أن تجري فيها على نفس الوجه الذي تجري عليه في الديمقراطيات الغربية. لذلك أصبح من المواضيع الرئيسية في الدراسات الانتخابية المقارنة تسجيل الكيفية التي تصدر بها الأنظمة الانتخابية الغربية إلى الدول الأفريقية والآسيوية،<sup>(1)</sup> ولا ريب أن عمليتي التصدير والإستيراد يجعلان العملية الانتخابية في الدول المستوردة غير وضعها في الدول المصدرة،<sup>(2)</sup> وهذا يدفع إلى التساؤل عن الأسباب التي تكمن وراء هذا التغير؟

إن ما يشد الإنتباه في المفهوم السياسي للإنتخاب هو إهتمام النزعة السلوكية Behaviorisme في هذا العلم بإعطاء الأولوية في فهم السلوك الانتخابي ضمن إطار الظاهرة السياسية الشاملة، لذلك حاول السلوكيون أن يضعوا نماذج لمقارنة السلوك الانتخابي داخل بلد واحد أو بين بلد وآخر، ويفترض في هذه النماذج أن الناخب/ الفرد فيها لا بد أن يتأثر في إختياره لمرشحه بإعتبارات فئوية أو طبقية أو مهنية أو إقليمية،<sup>(3)</sup> فيلاحظ في الولايات المتحدة الأمريكية "التصويت اليهودي" و"التصويت الكاثوليكي" و"تصويت السود" و"تصويت المزارعين" و"التصويت العمالي" و"التصويت الجنوبي" و"التصويت الشمالي". ولكل نموذج من هذه النماذج خصائص يحاول الباحثون أن يستخرجوا منه المؤثرات التي توجه تصويت كل فئة، ويضعوا على أساسها قوانين يتخذونها إنطلاقة لتوقع نتائج الإنتخابات.

كما وضع الباحثون في مركز الأبحاث المسيحية لجامعة "مشيغان" الأمريكية النموذج النفسي-السياسي الذي يعارض الحتمية السوسيوالديموغرافية التي ينادي بها "لازارفيلد" وفريقه. وعلى أساس قاعدة

<sup>2</sup> حسن صعب، مرجع سابق الذكر، ص ص 354-355

<sup>3</sup> نفس المرجع، ص 356

<sup>1</sup> يلاحظ أن هذه الإعتبارات التي يأخذ بها السلوكيون ليست غريبة عن المعطى الأنثروبولوجي.

تطورية وتحفيزية، يقدم أولئك الباحثون المتغير التفسيري الرئيسي المتمثل في: المماثلة الحزبية L'identification (هوية حزبية)، حيث يخضع الناخبون خلال طفولتهم لآلية الارتباط المستديم لأحد الأحزاب الأمريكية الكبرى. وسيتم تقوية هذه الآلية بواسطة البيئات الاجتماعية والفردية الموجودة. وعلى أساس هذا الطرح ستلعب الهوية الحزبية دور التصفية الإدراكية في قراءة المعلومات السياسية التي تغير أحكام الناخبين على المرشحين والرهانات والقضايا.

وعليه يعتبر الانتخاب في بادئ الأمر عملاً أو فعلاً سياسياً، مدفوعاً بتصورات الناخبين عن الكائنات السياسية الرئيسية. وتعتمد هذه النتيجة على ما أثبتته الدراسات الاستقصائية الوطنية التي أجريت ابتداءً من سنة 1948 بمناسبة كل عملية انتخابية رئاسية، وشملت عينات تمثيلية من السكان في سن الانتخاب تمت مقابلتهم قبل وبعد الانتخابات. وتم تحليل السلوك الانتخابي كنتيجة لحقل من القوى السيكلوجية، مع التركيز بشكل رئيسي على استكشاف مواقف الناخبين تجاه الأحزاب والمرشحين والبرامج. وخلصوا إلى أن أهم متغير للانتخاب بالنسبة إليهم هو "الهوية الحزبية" التي تربط الناخبين عاطفياً وبشكل مستمر بأحد الأحزاب الرئيسية في الولايات المتحدة الأمريكية. فهي تعمل كشاشة للإدراك، تصفي رؤية عالم الناخبين. وبقدر أكبر تحدد نظرة الناخب لأي حزب، وهي أكثر ملائمة للمرشحين والمواقف التي يدعمونها. وتظهر غالبية الناخبين درجة قليلة من الاطلاع والاهتمام بالقضايا السياسية، وغير قادرة على التفكير المجرد والإيديولوجي. ولكن المرجح المفضل لديهم هو استخدام النظارات الحزبية، مثل الشخص الذي يبتاع سيارة وهو لا يعرف أي شيء عن السيارات، لكنه يفضل علامة (ماركة) معينة. فنفس الشيء بالنسبة للناخب الذي يعلم وحده أنه ديمقراطي أو جمهوري فهو يستجيب مباشرة إلى التبعية الحزبية. وعادة ما تُصنع هذه التبعية منذ مرحلة الطفولة وتنتقل عن طريق الآباء، معززة بالوسط الاجتماعي والمهني، وتقضي إلى استقرار كبير عند اتخاذ القرارات الانتخابية، ويغدو التنقل ظاهرة هامشية تميز خصوصاً الناخبين الأقل تثقيفاً والأقل اندماجاً اجتماعياً وسياسياً، خلافاً لما يحدث في مجتمعات مثل المجتمع الجزائري في هذه النقطة بالذات، حيث سبق وأن سجلنا ظاهرة "التجوال السياسي" التي تمس جميع القطاعات الاجتماعية.

ولم يتوقف الإهتمام بالظاهرة الانتخابية والسلوك الانتخابي عند السلوكيون وباحثوا النموذج النفسي السياسي، بل برز نموذج ثالث رافضاً لحتمية النموذجين السابقين، يضع اللاعب في مركز الخيارات

الانتخابية من منظور نفعي، ويفترض هذا النموذج أن سلوك الناخب عقلاني ومرتبطة بمسألة التكاليف والفوائد التي بإمكانها أن تفرج عن خياره الانتخابي. ويتم الحكم على المترشحين وتقييمهم بالنظر إلى أدائهم السابق والمتوقع. كما يقترن هذا الخيار بالوضعية المرتقبة أو المنظورة (فردية/اجتماعية)، وبعد ذلك يشرع الناخب في وضع تقييماته.<sup>(1)</sup> تتموقع التحاليل الاستراتيجية المسماة أحيانا "اقتصادية" من منطلق إشكالية الناخب العقلاني، إذ يتم النظر إلى الساحة الانتخابية من زاوية السوق المحكوم بقواعد محددة. ويتجلى الطرف الأول في هذه السوق في صفة الناخبين الذين لديهم تطلعات وتوقعات، ويشكلون على إثر ذلك الطلب، فيجدون أنفسهم في مواجهة عرض: وعود المرشحين المتفاوتة الجاذبية والمصادقية. ويعتمد تحليل الوضع الانتخابي على نموذج الفردانية المنهجية، الذي يقدم للناخب طريقة حسابية تسمح له بإجراء حسابات يستنتج من خلالها الأفضل لمصالحه، في إطار الحصول على أكبر قدر من المنافع المتوخاة وتجنب قدر المستطاع الخسائر والآلام المحتملة. وقد جاءت تحليلات خ وئمر " A. Downs تؤكد هذا التوجه وكان لها الأثر الحقيقي في ولادة مفهوم الناخب العقلاني أو الناخب الاستراتيجي، ويترجم تنافس المرشحين في الحملات الانتخابية في تقديم البرامج والوعود التي ستشكل أو تكون بمثابة عرض للخيارات صورة حية لذلك، وقد يستبطن هذا العرض عددا من الإغراءات كالتخفيف الضريبي واصلاح المنظومة الصحية والتربوية، أو إصلاحات سياسية، أو نظرة شاملة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية. ومن جهته يسعى الناخبون إلى تعظيم فوائدهم إلى حدها الأقصى، أي أن الناخب العقلاني يحاول الحصول مقابل صوته على أفضل تأثير على الشروط المحسنة لأوضاعه المتعددة. ويفترض هذا الأمر تعرفه على مصالحه وقدرته على تحديد البدائل، فضلا عن إمكانية استفادته من الحصول على المعلومات الكافية والمفيدة حول إنجازات الممثلين الحاليين ومصادقية وعود المنافسين المعارضين لهم.<sup>(2)</sup>

وفي دراسة الظاهرة الانتخابية مع الإشارة إلى دور الولاءات في العملية ذاتها، لكن تناولهم (العملي طبعا) جاء في إطار نظريات العلوم السياسية التي وضعها الغرب (والتي أوردناها أعلاه).

<sup>1</sup> منصف السليمي، مرجع سابق الذكر، ص 235

<sup>2</sup> فيليب برو، مرجع سابق الذكر، ص 322



إن الغرض المتوخى من تقديم المقاربات: القانونية والسوسبولوجية والسياسية كان تبين الأهمية التي تأخذها الظاهرة الإنتخابية عموماً والسلوك الإنتخابي على وجه الخصوص والمكانة التي أصبحت تأخذها في الدراسات العلمية. فما هي طبيعة المقاربة الأنثروبولوجية لهذه الظاهرة؟

هـ (ك) قنّاب دى لأمّذالك هجى بككطّ هنب ؤ لأمّة خـئـليـد: لقد ربط " فـخ قـيـمـي - انخـم - R. C. Brown بين السياسي والتنظيم واعتبر أن النسق السياسي جزء لا يتجزأ من التنظيم الكلي الذي يهدف إلى حفظ وتوطيد النظام الإجماعي ضمن إطار إقليمي محدد، وذلك بفضل الممارسة المنظمة لسلطة القهر عن طريق اللجوء إلى القوة الفيزيقية، وتكون السياسة بذلك نسقا من الأنساق المكونة للبناء الإجماعي، له وظائف محددة أهمها الحفاظ على النظام العام، الذي يعني الحفاظ على الإستقرار ولكنه يعني أيضا البحث عن الأحسن، عن طريق الإختيار بين البدائل، ويشكل الإنتخاب الصورة المثلى والحديثة التي تنتهجها الأنساق السياسية الحديثة.

كان طبيعي أن تهتم الأنثروبولوجيا بهذه الظاهرة ليس كظاهرة سياسية وعملا دستوريا ولكن إهتمامها ينصب على العناصر الثقافية التي توجه وتميز العملية الإنتخابية وتدخل في سيرورتها، فتطغى على سلوك الناخب والمرشح على حد سواء، وتقرنها فيما بعد بمدى فعالية البرامج السياسية للأحزاب (كتنظيمات) والسلطة.

إن الحياة السياسية تقوم على أساس ذلك الدور الفعال الذي تقوم به مجموعة من المؤسسات مثل الدولة والمجتمع المدني والأحزاب التي تتداول على السلطة بالطرق المشروعة، أين تشكل صناديق الإقتراع العنصر الحاسم لممارسة السلطة وتتجلى الثقافة السياسية لأفراد التي تثن المنظور النفعي الإستراتيجي أكثر من تثمينها للولاءات (كما سيظهر لنا لاحقا). فالديمقراطية الغربية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا بنيت على هذا الأساس، وكانت نتاجا لمسار تاريخي شكل المعطى الإجماعي والسياسي والإقتصادي لها بذوره الأولى. وأصبح تنافس الأحزاب على السلطة لديها وبحثها على حصد أكبر عدد من أصوات الناخبين عند موعدها وسيلتها للوصول إلى ذلك الهدف يقوم على أسس أيديولوجية ويعتمد على مدى مصداقية برامجها واهتمام المواطنين بالحياة السياسية الناجم عن وعيهم بأهمية المشاركة في صنع مصيرهم، وتفعيل دور مؤسسات المجتمع المدني. بينما نلاحظ ذلك الفشل لأحزاب في المجتمع العربي وفشل تفعيل دور الإنتخابات في الحياة العامة، وذلك

يعود إلى عدة عوامل أهمها تدني درجة المؤسسية للأحزاب وضعف إنتشارها الجغرافي والطابع الشخصي لها والصفة المناسباتية لأشطتها وضعف برامجها وعدم وضوح الرؤية للتحديات والقضايا التي تواجه الدولة والمجتمع على حد سواء، ناهيك عن عدم قدرتها على ربط المواطن بالدولة<sup>(1)</sup> وضعف العلاقة بين وحدات الحزب الواحد على المستوى المحلي والمركزي وضعف الكفاءات التي تديرها وقلة التمويل الذي يجعلها تابعا وانعدام رغبة حقيقية عند الأنظمة السياسية العربية على تسريع التحول وتفعيل دور آليات التحديث السياسي، ويزيد ضعف الوعي السياسي لدى المواطن العربي الناجم عن ثقافة سياسية يميزها الطابع الأبوي التقليدي أكثر الذي يولد ضعف إحساسه بالولاء للدولة ومصالحه الوطن.

كك طرفك ا وك تئمي: ئ لئذ وك مطنوك قئغبئ لأمة ئخ اغئ وك ج روءئ ذ:

شهدت الجزائر بعد تبنيتها للتعددية الحزبية ميلاد عدد هام من الأحزاب تتطابق أو تتباين أطرافها وألوانها منها المعارضة ومنها الممسكة أو القريبة من السلطة، منها الوطنية والإسلامية والديمقراطية، منها الوطنية والجهوية. ولكن رغم هذا التعدد والتنوع إلا أنها فشلت في تحقيق الغاية الحزبية والمتمثلة في تكوين قاعدة حقيقية ومنتية من المناضلين وبالتالي المنتخبين لصالح برامجها مما دفعنا إلى القول سابقا بضعف الرابط بين المواطن والحزب. فهذه الأحزاب تنشأ في المراكز الحضرية (المدن) الكبرى، ويضعف تواجدها إن لم نقل ينعدم كلما توغلنا في المناطق الداخلية والأرياف مع العلم أن المجتمع الجزائري في أغلبه مجتمعا ريفيا بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ويكفي أن نجري مقارنة بسيطة بين تواجد الأحزاب في المدن الكبيرة وباقي مناطق الوطن فإننا سنفهم أسباب تدعيم تواجد البنيات التقليدية في ظل ذلك الغياب الشبه كلي لآليات التحديث السياسي.

وفي ظل هذه الظروف السياسية والمجتمعية فإن المقاربة الأنثروبولوجية تنظر إلى المواطن الجزائري كما يظهر لنفسه: كائنا يتطور عبر المواجهات والمجاهات العنيفة الممتدة عبر التاريخ التي إنعجنت عناصرها القاعدية كمركب وجودي في شخصيته التي تختزل جدلية المقاومة والنفي والشهادة وجدلية الحديث والتقليدي، تجمل رؤية درامية وعنيفة للتاريخ والزمن والكينونة تريده أن يكون أنا

<sup>1</sup> هنالك مثل شعبي متداول في الأوساط الشعبية بالغرب الجزائري يقول: "لي خذته أنا هداك بنا". أي بالعربية الفصحى: "من تزوجته أنا فذلك أبونا". ويلاحظ القاريء ما يحمله هذا المثل من إستخفاف وعدم إهتمام المواطن الجزائري بمن يتولى الشأن العام.

نافية في مواجهة العالم طورت في سياقات اللاتوازن المحكوم بالإختلالات والظلم الإجتماعي، تستمد قوتها على مستوى المخيلة من ولاءات أولية تسمح بتكوين ونشوء عالم أكثر توازن وأمان، كفيل بدعم تلك الأنا واشباع طموحاتها الفردية في إطار الطموحات الجماعية للتكوين الإجتماعي الأولي. إن مثل هذه الشخصية تختزل طاقات اجتماعية ونفسية كبيرة، وتمتلك أفقا متفتحة لغة ودينا، وتعيش تمزقات واختلالات في ماضيها وحاضرها ومستقبلها على مستوى الهوية بين عروبة ميؤس منها نتيجة التبعية والتخلف والإستبداد السياسي والإجتماعي والهزائم المتكررة، وأمازيغية تمثل بالنسبة لبعض التكوينات الإجتماعية حنين للجذور واهياء للخصوصية تحولت في بعض الحالات والظروف إلى جهوية تخفف من الإلتناء التاريخي للعروبة، وفي بعضها الآخر إتجهت للإندراج في مغاربية تستوعب الحداثة والغرب والمتوسطية، وهذا أيضا دعانا إلى القول سابقا أن الجزائري يحس بإحباط مر وعميق وكثيف أمام دولته نتيجة ذلك، يحس أنه غريبا عنها، لأنه تحول إلى إنسان في حالة ثورية، لا ثورة مسلحة أو فكرية، إنما ثورة رفض عميق ومطلق، رفض للهزائم والظلم والإنسداد ورفض للتناقضات ورفض واستخفاف بالقيادات ورفض للفساد والترف الفكري سلفيا كان أم تحديثيا، وعاد للتمسك أكثر بالبنيات التقليدية للمجتمع وتأكيد ولاءه لها، واستخفافه بالأحزاب والإنتخابات. فالجزائر منذ إقرار التعددية عرفت العديد من الإنتخابات المحلية والرئاسية، لكن الأثر الحزبي في العملية الإنتخابية والتحول الديمقراطي بالمنظور الغربي يظهر في صورة باهتة تكاد تختفي بفعل دور الولاءات القرابية أو المناطقية أو الزبونية في تحريكها. صحيح أن الإنتخابات في الجزائر غيرت من ثوبها وشكلها الصوري من الأحادية إلى التعددية، إلا أنها لم تؤدي إلى ديمقراطية الحياة السياسية على المنظور الغربي، وبقيت نفس الثقافة السياسية هي الموجه للدفة السياسية، مما يدعونا إلى التصالح مع ذواتنا بالإبتعاد عن ذلك الإستخفاف العلمي الذي نبديه إتجاه البناء الإجتماعي الجزائري بأشكاله المورفولوجية ونظمه ومظاهر العلاقات القائمة بين الجزائريين فيما بينهم والجماعات فيما بينها وبين الجزائريين والجماعات.

فقد أكدت عقديتين ونحن في الثالثة من زمن التعددية بالجزائر على أن التغيير في السلطة حتى ولو كان ثوريا، لا يغير بين عشية وضحاها السلوك السياسي للجزائري، ذلك أنه كفرد لا يقرر عن وعي وتفكير إلا عدد محدود مما يأتيه من أفعال في حياته، ويبقى الجزء الأكبر مستمدا من إلتنائه وتربية

سابقة ومحيط إجتماعي. لذلك لم تحقق الجزائر من اللعبة الإنتخابية تحسين وترشيد تسيير الشأن العام بمجرد التغني بالخطاب الديمقراطي في المواسم السياسية والترسيم للتعدد الحزبي ووجود عدد هام من الأحزاب. وعليه لا يجب في ظل هذه المعطيات أن ننتظر تصويتا قائما على الإختيارات الإيديولوجية والمقارنة البرغماتية بين برامج الأحزاب والتقييد في الإختيار بمعيار الصالح العام، لأن المصوت الجزائري يعمد إلى تفعيل معايير ولاءاته القديمة ويسمع إلى لاشعوره الثقافي وحسه الإجتماعي عند الإقبال على المشاركة الإنتخابية خصوصا على المستوى المحلي (إنتخابات المجالس الشعبية البلدية والولائية) فلا يتردد في التصويت لصالح ابن عمه، ابن عرشه، وابن جهته، رغم أنك تسمعه يردد خطاب ينمي عن حس وطني وثقافة سياسية مدنية حديثة. وبدل القناعة الإيديولوجية والبرنامج الحزبي وعامل النضال السياسي والمصلحة العامة، فإن العائلة أو العرش أو الجهة أو الزبونية يلعبون الدور الأول والأساسي في تعزيز أو إضعاف المرشح/الحزب للفوز بالمقعد، وتدعم العلاقات الإجتماعية والإقتصادية هذا الدور. وطبيعي أن يسلك المرشح الطريق الذي يعزز فرصه للفوز، ويعتمد إستراتيجية في حملته الإنتخابية تركز على العلاقات الشخصية ووسائل الإتصال التقليدية (بالإضافة إلى الوسائل العصرية مثل الملصقات والومضات الإشهارية وغيرها) والنفوذ العائلي والعروشي بالإضافة إلى الإنتساب إلى منصب معين أو تنظيم إجتماعي محدد.

ولكن حتى نكون أوضح وفق ما تفرضه المقتضيات المنهجية نسأل أنفسنا كيف نفسر أنثروبولوجيا ما أوردناه أعلاه في ثقافة الإنتخاب (السلوك الإنتخابي) عند الجزائري؟ وما هي الكيفية التي تنطبق فيها المقاربة الأنثروبولوجية على الظاهرة الحزبية في الجزائر؟

حتى يمكننا أن نجيب على هذان التساؤلان يجب علينا الربط بما أوردناه في باب جهازنا المفاهيمي، وبالتحديد إلى رؤية "ث. الماخخي" G. Balandier في التأسيس للأنثروبولوجيا السياسية (وان كان سيظهر كتكرار لكنها تمثل قاعدة إنطلاق)، إذ تهدف حسبه إلى وضع أسس علم "السياسي"<sup>(1)</sup> le politique إنطلاقا من النظرة للإنسان ككائن سياسي Homo politicus كما تبحث في الخصائص المشتركة لكل التنظيمات السياسية المعترف بتنوعها واختلافها التاريخي والجغرافي. فمن المسلمات العلمية إنعدام وجود مجتمعات بدون تنظيم سياسي مهما كانت بساطتها، يوزع الوظائف والأدوار على

<sup>1</sup> سبق وأن تناولنا مفهوم "السياسي" في الفصل الأول من الباب الأول من هذا العمل.

الأفراد والمجموعات حسب مكانتهم في المجتمعات، أدوار تجسد بسلوكات مباشرة أو خطاب سياسي أوتمثالات الرمزية تسمح أو تحاول أن تضيء الشرعية على الممارسة السلطوية في جميع المستويات. لذلك تترابط مجموعة من المفاهيم في الأنثروبولوجيا السياسية منها: المجتمع، السلطة، التراتبية، اللامساواة الإجتماعية.<sup>(1)</sup>

إن المقاربة الأنثروبولوجية لثقافة الإنتخاب تنطلق من إرتباط تلك المفاهيم بصورة تركز على موقعة السلوك الإنتخابي للجزائري في إطار تنظيم إقليمي واجتماعي، إقليمي من خلال النزعة القبلية والجهوية الموجهة له، واجتماعي من خلال نظام سياسي ديني يوجهها ويصنع علاقاتها الإجتماعية، دون إغفال آليات فض النزاعات بين التكوينات الإجتماعية على المستوى المحلي والتي تجد في الحقل السياسي ساحة تعبيرها.

عك لخرى ا عك تكنت: زلدة هلطهذ ق نعدى لأمة خ ا غى وك ج روهذ (اكخي د زي خى آخ لخ-  
 زي خى ا عك لخرى ا عك تكنت) تعبيراً حياً عن النهج الديمقراطي وآلية حديثة تسمح للمواطنين بممارسة سلطة تسيير الشأن العام عن طريق نوابهم وممثليهم، فإن هذه الصورة تصدق على الدول الغربية أين تتطابق مقومات الثقافة السياسية الذي يمثل حس المواطنة عنصرها الثقافي الأساسي مع السلوك الإنتخابي. أما في الجزائر على غرار الدول العربية الأخرى فإن للإنتخاب تعابير ثقافية أخرى لا تأخذ بعين الإعتبار (إلا نزراً) الخيار الديمقراطي كأولوية، فالسلوك الإنتخابي خصوصاً على المستوى المحلي يتموقع في فضاء ثقافي محدداته: دور شبكة العلاقات في الوصول إلى السلطة خصوصاً العائلية والعروشية والجهوية، قبلنة الممارسة الحزبية خصوصاً وأن الأحزاب تمثل جسر عبور للسلطة المحلية للإستفادة من الموارد الإقتصادية والسياسية، هذا بالإضافة إلى طبيعة العلاقات التجارية والفلاحية والإقتصادية. تلك المحددات تكون دوماً مضرجة بالمقدس وذلك يؤكد الشراكة بين السياسي والمقدس.

إن القاعدة التي تريد أن تكون الإنتخابات عبارة عن آلية التي تطورها الأنساق السياسية المفتوحة لإختيار من يظن أنه الأفضل للقيادة، معتمدة في تحقيق ذلك على قدرات مالية وإعلامية (الدعاية لإقناع المنتخبين)، فيفتح الباب لذوي القدرات المالية والشخصية والقناعة السياسية والقاعدة الحزبية التي

<sup>1</sup> Balandier Georges, **Sens et puissance**, Paris, PUF, 1971, p 7

تمكنه من أن يسخر لنفسه أدوات الإعلام والتعبئة.<sup>(1)</sup> فإن هذه القاعدة تبقى نظرية وصورية ولا تصدق في شموليتها على الظاهرة الإنتخابية في الجزائر لسببين أساسيين:

السبب الأول: يتمثل في كون الإنتخاب تعبيراً عن ثقافة سياسية شعبية أكثر منها آلية سياسية ودستورية، حيث يبرز جلياً دور الولاءات الأولية على حساب الولاء الحزبي أو للدولة، ويتخذ جسوراً لها ممارسات طقسية تختلف عن الوسائل والأدوات الموظفة في المجتمعات الغربية الديمقراطية. وهذا ما يفسر ولو جزئياً ظاهرة "التجوال السياسي" والصراعات الداخلية التي عرفتتها كل الأحزاب، صغيرة كانت أم كبيرة، وطنية أو ديمقراطية أو إسلامية في الجزائر.

السبب الثاني: ويرتبط بفاعلية البنى التقليدية خصوصاً في المجتمع المحلي واستمرار تأثيرها رغم جهود ومظاهر التحديث، فاعلية وتأثير يشهده الجسم الاجتماعي والسياسي في الجزائر، ويؤكد أن هذه البنى وان تعرضت للإجتثاث من قبل الدولة الكولونيالية والدولة الوطنية على حد سواء وان اختلفت الأسباب إلى أنها حافظت على ذلك التأثير عن طريق القنوات غير الرسمية، مما دعانا فيما سبق إلى الرفض النسبي لمقولة العودة إلى واجهة الأحداث لهذه البنى، وفضلنا القول بمهادنتها للدولة والنظام. ولم يترك لآليات التحديث السياسي فرصة حقيقية لممارسة دعايتها واقناعها للأفراد مقروناً بضعف البنيات الحزبية النشطة في الجزائر وتأثرها بتلك البنى.

لذلك فإن الظاهرة الإنتخابية تحمل دلالات ثقافية خاصة في المجتمع الجزائري، وتبرز سماتها الأساسية خصوصاً في الإنتخابات التشريعية والمحلية حيث تلعب تلك البنى دوراً فعالاً ليس فقط في توجيه السلوك الإنتخابي للأفراد بل وفي تحديد تواجد ونجاح أي حزب، ونسمح لأنفسنا بإستعراضها في خطوط عريضة للتذكير ببعض تلك السمات المرتبطة أساساً بالبناء الاجتماعي:

1- إذا كان الإنتخاب تنافساً على السلطة ووسيلة مشروعة للوصول إليها، فهذا يعني أنه صراع إيديولوجي بين المرشحين والأحزاب السياسية بإختلاف تياراتها وبرامجها الإقتصادية والاجتماعية والسياسية. أما في الجزائر فإنه يتضح بالولاءات الأولية: عائلية أو صفوية أو عروشية أو جهوية ويحيل الصراع الأيديولوجي الحزبي الحقيقي إلى الأدوار الثانوية. وتدرج تلك الولاءات في إطار

<sup>1</sup> أحمد زايد وعروس الزبير، مرجع سابق الذكر، ص 45

عصبوي ومقدس، أي تخضع لممارسات طقسية مختلفة تماما عن تلك التي تعتمد عليها الدعاية الإنتخابية في الدول الغربية.

2- تعتمد التعبئة والدعاية للمرشحين للإنتخابات على الدور النشط للأحزاب الفاعلة سياسيا من خلال عرض هذه الأخيرة لبرامجها بهدف إقناع الناخبين، بينما يبقى ذلك مجرد ممارسة شكلية قليلة التأثير في الجزائر، فعندما تركز التعبئة على التنشئة السياسية والولاء الأولي المسلح بالعادات وتقاليد الأجداد التي يجب إحترامها والخضوع لها وعدم الخروج عنها، فإستراتيجية الفاعل السياسي محليا تمولها شبكة العلاقات القرابية والمناطقية والشخصية، أين يصبح الولاء واجبا والتضامن السياسي حقا مقدسا ينتظم في نمط للتبادل الإجتماعي.

3- تأثر التصويت في المجتمع المحلي الجزائري بطبيعة التركيبة العائلية البطريقية، فالجزائري يصوت على معارفه<sup>(1)</sup> أولا: ابن العائلة أو العرش أو المنطقة والجهة، لأنه يعيش في زمن يعتبر ابن العم أو العمه، ابن الخال أو الخالة شبه أخ يجب مؤازرته،<sup>(2)</sup> لذلك إذا كان المرشح للإنتخابات المحلية أو التشريعية ابن العرش أو الجهة وحتى ابن الحي في المراكز الحضرية، فإن إلتقاء عامل التضامن العصبوي والمصلحة يوجب على أفراد التكوين الإجتماعي التوجه إلى صناديق الإقتراع والإدلاء بأصواتهم لصالحه بل ودعوة كل من يعرفونهم إلى التصويت له، دون أن يكون لعامل الإلتقاء الحزبي والوعي السياسي الدور المطلوب في مثل هذه الأحوال. وقد لاحظنا من خلال تتبعنا للإنتخابات المحلية التي جرت منذ إقرار التعددية الحزبية على أن تقمص المرشح لغطاء حزبي معين إضافة للحزب وتثمينها له أكثر منه العكس، وأن إدلاء أفراد التكوين الإجتماعي (العرش أو القبيلة أو الجهة) كان لصالح المرشح وليس الحزب وهذا ما يفسر أيضا تحول "التجوال السياسي" إلى شيء عادي عند الفواعل السياسية في الجزائر، مع أن النضال الحزبي يمثل المعيار الأساسي في الترشح في الدول الديمقراطية الغربية.

4- جدلية التقليدي والحديث: أكد التطبيق السياسي أنه لا يوجد نسق سياسي حديث بصورة كاملة، ولا يوجد نسق تقليدي بصورة كاملة، فجميع الأنظمة السياسية عبارة عن أنظمة مختلطة البناء وتختلف في

<sup>1</sup> نذكر هنا بمصطلح "المعرفة" الشائع الإستعمال في الجزائر عموما والتي تستعمل كوسيلة ضغط أو جسر للحصول على أي حق أو إمتياز مثل حق العمل والسكن وغيرها.

<sup>2</sup> مصطفى بوتفنوشت، مرجع سابق الذكر، ص 129

درجة هذا أو ذلك،<sup>(1)</sup> فإذا كانت البنية السياسية في الديمقراطيات الغربية أكثر حداثة مما لا يمنع لمسات التقليدي، فإن البناء السياسي في الجزائر لا يخرج عن قاعدة الأنظمة العربية حيث نسجل طغيان للتقليدي على العصري حتى وان كان الخطاب الرسمي للجميع يقول بغير ذلك. إن طابع التقليدي الحاضر بقوة في الحقل السياسي الجزائري تترجمه السلوكات السياسية التي يشكل الإنتخاب نواتها الأساسية.

5- أهمية نسق العادات والتقاليد في تدعيم الممارسات السياسية في المجتمعات التقليدية بما فيها المجتمع الجزائري، فهذا النسق عبارة عن تمثلات لأرواح الأجداد التي لا يجب الخروج عن مسارها، وهو يشكل سمة عامة لثقافة الإنتخاب تتجسد في ممارسات تقليدية تزهر العملية الإنتخابية أين يعتبر مجلس الجماعة تقليدا لا يمكن الخروج عنه ومباركة تلك الجماعة (العرش) لترشيح أحد أفرادها مباركة إلهية مقدسة لا يمكن مخالفتها، وتعرض مخالفتها لغضب أرواح الأجداد والعقاب الإلهي، فالفرد فيها عضوا في جسم القرابة، هذه الأخيرة تمثل عادة وتقليدا وقداسة يجب توارثها والحفاظ عليها، لذلك كان الإدلاء بالصوت الإنتخابي لصالح مرشح الجماعة تعبيرا عن إحترام تلك العادات والتقاليد.

6- تناقض موقف الجزائري بين الإقبال والإحجام على المشاركة السياسية، إذ من جهة نلاحظ تلك اللامبالاة بالحياة السياسية العامة وظاهرة السلبية السياسية في الجزائر، التي لا تقتصر على جماعة بذاتها، إذ تنتشر بين الأغنياء والفقراء، المتعلمين وغير المتعلمين، ويظل الفارق بين تكوين إجتماعي وآخر، بين جهة وأخرى فارقا في الدرجة لا في النوع. وفي المقابل نسجل تلك الحماسة التي تطبع الإنتخابات المحلية خصوصا في الأرياف والمناطق الداخلية، لكن هذه المشاركة ليست تعبيرا عن الوعي السياسي، ولكن يعود سبب ذلك الإهتمام إلى أن المرشحين ينتمون إلى نفس التكوين الإجتماعي

<sup>1</sup> قدم "ألموند" و"كولمان" صياغة للإقتراب الوظيفي لهذا الإختلاط من خلال تقسيم وظائف النظام السياسي إلى مجموعتين: أولى تجمع وظائف المدخلات والمتمثلة في التنشئة السياسية والتجنيد السياسي والإتصال السياسي والتعبير عن المصالح وتعميمها. هذه المدخلات تجد في القنوات التقليدية وسيلة للتعبير عن نفسها، فتلعب التركيبة العائلية والولاء القبلي وثقافة العادات والتقاليد دورها في تشكيل جسم الثقافة السياسية حتى وان كانت تلبس أحيانا ثوبا تحديثيا. أما المجموعة الثانية فتضم وظائف المخرجات وهي صنع القاعدة وتنفيذها والنقاضي بموجبها، وهنا تلعب التكوينات الإجتماعية الأولية دورا فاعلا في تجميع المصالح المادية الإقتصادية والإجتماعية لأفرادها، والمطالبة بها بطريقة أو أخرى، وهو إن يفعل ذلك فإنه يدعم في نفس الوقت دورها السياسي. وارد في: نصر محمد عارف، مرجع سابق



للمرشح. وبذلك تفسر المشاركة على أنها تعبيراً عن الولاء القبلي والجهوي وانتظاراً للإستفادة من الموارد والإمميزات، إنها تزييف للوعي السياسي.

7-ضعف المؤسسات الحزبية: رغم النمو المطرد لعدد الأحزاب<sup>(1)</sup> التي رأت النور بإختلاف مشاربها وتياراتها منذ تبني الجزائر للتعددية إلى درجة أصبحنا نتحدث عن ظاهرة "توالد الأحزاب" إلا أنها عديمة الفعالية ولا تلعب سياسياً نفس الأدوار التي تؤديها الأحزاب في المجتمعات الديمقراطية الغربية لثلاث أسباب رئيسية: السبب الأول يمثله تمركز كل تلك الأحزاب في كبريات المراكز الحضرية (إذا أستثنينا حزب جبهة التحرير الوطني والتجمع الوطني الديمقراطي وحركة مجتمع السلم) واغفالها لأهمية العمل الحزبي في أغلب بلديات الجزائر خصوصاً الداخلية، مما يقلل من إتصالها الجماهيري الذي يقتصر على المناسبات الإنتخابية، حتى وان كان البعض يعلل ذلك بتمركز الجزائريين في تلك المدن الكبيرة، لتبقى الجزائر العميقة كما يسميها الخطاب الإعلامي بعيدة عن التأثير الحزبي بالطبع إذ أستثنينا جبهة التحرير الوطني. أما السبب الثاني فمرتبط بالطابع المجهري لأغلبية الأحزاب الجزائرية الذي يستحيل معه أن تكون فاعلاً في الحقل السياسي خصوصاً المحلي، ويقتصر نشاطها في الظهور بقوائم في الإنتخابات ينتقي عنصر النضال السياسي في مرشحها وهذا ما سهل تفشي التجوال السياسي. ويوعز البعض إنشائها إلى النظام السياسي الجزائري أو حركات الإنشقاق التي تعرفها الأحزاب أو الإنتهازية السياسية. في حين يرتبط السبب الثالث بضعف الرؤية الأيديولوجية عند أغلبية الأحزاب ووانعدام القنوات السياسية عند كوادرها بالإضافة إلى الشخصية التي تطبع تسييرها التي تعوض البرنامج الحزبي بشخص الزعيم أو مؤسس الحزب ليتحول خطابه وممارساته إلى أدلجة يجب إتباعها. ويكفي أن يختفي ذلك الزعيم (مثل الحزب الذي أنشأه الرئيس السابق أحمد بن بلة) أو تتضارب مصالح الجماعات الضاغطة فيه ليدب الإنشقاق في صفوفه، والأحزاب السياسية في الجزائر حطمت الأرقام القياسية العالمية في حركات الإنشقاق داخلها إلى درجة تحولها إلى ظاهرة سياسية. هذا

<sup>1</sup> والا كيف يمكن تفسير الإئتلاف الحكومي الذي كان قائماً بين ثلاث أحزاب: الجبهة والتجمع وحمس رغم الإختلاف الأيديولوجي لمدة زادت عن ست سنوات..

دون إغفال ذلك الإنفصال بين الأحزاب والجمهير العريضة وتحول معظمها إلى أبواق دعاية للنظام عليها تكبر من حصتها في الإستحواذ على الإمتيازات المادية والسياسية.<sup>(1)</sup>

لكن النقطة المهمة التي لا يجب إغفالها هي أن قسم كبير من الجزائريين لا ينتسب إلى أي حزب من الأحزاب الموجودة على الساحة وليست له أي قناعة حزبية وأيديولوجية، ويعود هذا الإحجام عن الإلتزام على الأحزاب إلى الكثير من الأسباب منها ما هو مرتبط بالأحزاب ذاتها ومنها ما هو مرتبط بطبيعة البناء الإجتماعي والثقافة السياسية السائدة في المجتمع، ومنها ما هو مرتبط بطبيعة النظام السياسي الجزائري. لكن أيضا يمكننا أن نقول أن ذلك الإحجام مرتبط بجو الريبة والشك المحيط بالنشاط السياسي عموما والحزبي خصوصا، ومنها ما هو ديني يعتبر أن التحزب لغير حزب الله كفر وغير شرعي.

8- إن الطبيعة التقليدية للنسق السياسي الجزائري مضافا إليها عدم تامين دور المؤسسات التربوية (المدارس والجامعات والمعاهد والمراكز الثقافية) ووسائل الإتصال الجماهيري في عملية التنقيف السياسي، تعتبر أي محاولة في هذا الإتجاه إنقلابا عليها وتمردا على وجودها، خصوصا وأن الأحزاب في الجزائر لا تقوم بهذا الدور رغم أنه من أدوارها الكلاسيكية المتعارف عليها، وتلتهم جهدها وقدراتها البشرية والمادية في الصراعات الداخلية ومواجهة الإنشقاقات وخدمة مصالح النخب فيها، ويقتصر جهدها السياسي على المناسبات الإنتخابية فقط.<sup>(2)</sup> لتترك المجال مفتوحا لدور الأسرة والعرش والجماعات المصلحية والعلاقات الزبونية.

9- ضعف قدرة الأحزاب السياسية والدولة في الجزائر على تحقيق التعبئة والحشد الجماهيري بالمقارنة مع الحركات الإجتماعية، وهذا ما أكدته مختلف الأحداث منذ إقرار التعددية، ويكفي أن نتتبع الأحزاب في المواعيد الإنتخابية التشريعية والمحلية، إذ يلاحظ على أن أغلب الأحزاب تختار مرشحين من بين العروش والتكوينات الإجتماعية الفاعلة على المستوى المحلي أو ذوو القدرات المالية الهامة،

<sup>2</sup> مازالت الأوساط الريفية في الجزائر تعتقد أن الإشتراكية والشيوعية كفرا وزندقة، زتعتبر كل إشتراكي كافرا يجب نبذه لمخالفته للنسق العقائدي الإسلامي وعادات وتقاليده المجتمع.

<sup>1</sup> مع تسجيل أن أحزاب التيار الديني السياسي في الجزائر تقوم ببعض الأنشطة الخيرية والإجتماعية لكنها لا ترقى إلى نشاط تنقيفي سياسي مثل حركة مجتمع السلم.

واعتمادها على هؤلاء المرشحين أنفسهم من أجل تحقيق التعبئة الجماهيرية، فتقتزن قوة الحزب بقوة المرشحين خصوصا الإجتماعية.

إن الجهود التي قامت بها الدولة الوطنية من خلال مؤسسات التحديث السياسي وما أعقبها من الأخذ بالتعددية السياسية (بغض النظر عن خلفياتها في ذلك) لم يؤثر على ديناميكية البنى التقليدية التي إستمرت في توجيه سلوك الأفراد رغم الإجتثاث الذي تعرضت له، وبقيت الممارسات السياسية للمجتمع المحلي محافظة جدا في توجهها، وفي ظل غياب أحزاب فعلية أصبحت هذه البنى المتبني لمختلف تياراتها السياسية وبوتقة إختلاط ما هو تقليدي والمحدث. وحتى نفهم أكثر أهمية المعطى الأنثروبولوجي الذي تظهر أسمى تعبيراته في الحقل السياسي وبالتحديد في السلوك الإنتخابي للجزائري رأينا أن نستعرض بعض العناصر الثقافية التي تمثل في حقيقة الأمر عندما تكون مقرونة بالسمات الواردة أعلاه، مظاهر لثقافة الإنتخاب في الجزائر:

(1) تمثلات الجزائري لواقعه ومدى تقبله للتغيير: من المنظور الأنثروبولوجي يظهر المواطن الجزائري إنسانا هجينا ذو جسم حديث ورأس تقليدي، فهو يأخذ بأسباب الحداثة في ميادين شتى من حياته سواء تعلق الأمر بنشاطه الإقتصادي وأسباب عيشه وملبسه وطريقة كلامه التي يلاحظ فيها إستعمال اللغة العربية العامية مع خليط من الألفاظ بالفرنسية والإسبانية مرتبط بالموروث الكولونيالي، كما يعطي لأول وهلة من خلال خطاباته صورة الإنسان الذي إستقل قطار الحداثة، لكن يكفيه نداء الدم أو المنطقة ليبرز من داخله ولاءه الأولي، فهو يمارس العروشية والجهوية بنهم ما يحولها إلى نزعة تجسدها علاقاته وسلوكاته في الحياة الإجتماعية. وهو حين يهتم بتزويج ابنه أو إبنته يفضل أن يكون الإرتباط بابن العم أو العمة، الخال أو الخالة، وعند إقباله على عمل يتطلب الثقة غالبا ما يكون الأقربون أولى بالمعروف، لذلك لا غرابة أن نلاحظه في المناقشات السياسية ينقد الجهوية ومنطق "البنى عم" ويصنفهما في خانة التخلف، لكن ممارساته الإجتماعية عموما والسياسية عند الإقبال على العملية الإنتخابية تؤكد تعاطيه للعروشية والجهوية، ويكون صوته لصالح ابن العرش إن ترشح وابن المنطقة إن فعل. ويشكل ترشح الوزراء في التشريعات المتعاقبو منذ إقرار التعددية في ولايات مسقط رأسهم بغض النظر عن الأحزاب التي ينتمون إليها يعبر عن تثمين النخبة السياسية الجزائرية للمعطى

الأنثروبولوجي المعبر عنه بالنزعة القبلية لدوره الأساسي في عملية التعبئة، والأمثلة كثيرة منها "شريف رحمانى". ونفس التثمين تبرزه الأحزاب من خلال مباركتها لهذه الممارسة.

(2) التناقض بين الثقافة المثالية والثقافة الواقعية<sup>(1)</sup>: تعتبر الكثير من النخب الجزائرية الحاكمة أو الموجودة في المعارضة أن الجزائري مواطن من الدرجة الثانية لأميته وقلة وعيه السياسي وتخلفه، وهذا إن صدق فإن مصداقيته نسبية، ونجد الكثير من التفسيرات لسلوكه تؤكد أنه سليل موروث حضاري تاريخي وثقافي لا يمكن في أي حال من الأحوال إغفال أهميته حتى وإن شابته الكثير من السلبيات. فالجزائري متذمر من وضعه، متذمر من سلبيات نظامه، تائر على أميته وتخلفه وفقره، ساخط على فشل دولته الوطنية في تحقيق طموحاته، لذلك تأتي خطابه مضرجة بثقافة مثالية تحمل مشعل الوعي والمواطنة والجدارة في تحمل مسؤوليات الشأن العام والحاجة إلى الخروج من دائرة التخلف. وينطبق خطاب الثقافة المثالية هذا على العملية الانتخابية فتجد يتحدث عن ضرورة إختيار الأجدر والأكثر كفاءة ونزاهة وينتقد النواب الذين يمثلوه، ويعتبر أن المشاركة السياسية بإنتخاب حق طبيعي له ولكن أيضا واجب المواطنة. ويقارن بين ماضي مجتمعه الزاهر وبطولات أبنائه وبين حاضره الباهت ومستقبله الغامض. لكن كل ذلك يبقى على مستوى الخطاب (لذلك نتحدث عن ثقافة مثالية والملاحظ أن هذه الأخيرة تستقي مصادرها من الثقافة الغربية). بينما يؤكد واقع سلوكه وعلاقاته غير ذلك، فهو يتصرف تبعا لما تمليه عليه العادات والتقاليد التي يخضع لإرادتها وسلطانها، وتبعا لما تمليه عليه مصالحه المادية، فيظهر ولاءه الأولي ويقدمه على الولاء للأمة والمصلحة العامة والوطن. فنفس الفرد ينسى ما كان ينادي به (يتشدق به) عند الإقبال على التصويت، فيكون صوته لإبن العرش إن ترشح أو إبن المنطقة والجهة، أو يكون زبونا في إطار علاقات تبادل للخدمات، وتصبح ثقافته الواقعية تضامنا إجتماعيا و/أو مصلحة مادية. وفي هذا الصدد تتقل لنا وسائل الإعلام المكتوبة والمرئية أصداء الحركات التصحيحية والتقويمية التي تبرز التناقض المشار إليه أعلاه عند النخب الحزبية التي تعود الجزائري سماع خطاب المواطنة والترشيد والحوكمة من زعمائها، وتبرر الحركات التصحيحية مهما كان تيارها السياسي بالفساد المالي والإداري والإنفراد بالرأي من قبل زعماء

<sup>1</sup> يذكرنا هذا بما ذهب إليه "وليام إيجبرت" من أن فكرة التخلف الثقافي نابعة أصلا من تخلف الثقافة اللامادية عن الثقافة المادية في المجتمع مما يمثل هوة وعائقا أمام تطوره.

الأحزاب، وضع عرفته جبهة التحرير الوطني والتجمع الوطني الديمقراطي والجبهة الوطنية الجزائرية وغيرهم.

(3) ظاهرة عائلية ممارسة السلطة<sup>(1)</sup>: إن هذه الظاهرة تمثل مركبا ثقافيا آخر وبعدا لإمتداد النزعة القبلية والتعبير عن نفسها في النسق الثقافي الذي يجد تمظهراته في كل جوانبه سواء على المستوى المركزي الوطني أو المحلي، فعلى مستوى الرئاسة لاحظ الخاص والعام ذلك الدور الذي يلعبه شقيق الرئيس "عبد العزيز بوتفليقة" "سعيد بوتفليقة"، وتمتد نفس الممارسة إلى التنظيمات الحزبية في الجزائرية. فإذا كان الموروث التاريخي للمجتمع العربي الذي ينتمي له المجتمع الجزائري يؤكد الطابع العائلي والعشائري لقضية الخلافة، فإن الطابع الجمهوري الديمقراطي يفترض في التداول على ممارسة السلطة الكفاءة والقدرة على تسيير الشأن العام، لكن الحقل السياسي المحلي في الجزائري ينقل ويؤكد لنا أن عائلية السلطة حقيقة ثقافية وسياسية في الجزائر وخير دليل يقدم على ذلك هو إحتكار عروش بذاتها للسلطة المحلية الممثلة في المجالس الشعبية البلدية في الكثير من البلديات الداخلية الجزائرية خصوصا تلك ذات الطابع الريفي، وقد سبق وأن قدمنا مثال بلدية عين السلطان بولاية سعيدة حيث تربع السيد "م. جلولي" على عرش البلدية لمدة عقود من الزمن وكان مجلسها مشكل في أغلب أعضائه من نفس العرش، كما أعطينا مثال بلدية سيدي أحمد في نفس الولاية حيث ترأس السيد "ق. خداوي" المجلس الشعبي البلدي لسبع عهديات متتالية ولم ينقل المشعل إلى آخر إلا بوفاته، ومجلسها البلدي مشكل من أعضاء ينتمون إلى نفس القبيلة "الجعافرة". والذي يجب التنويه به هو شرعنة هذه الممارسة السياسية من خلال إنتخابات تعددية تشارك فيها الأحزاب المتواجدة على الساحة، مع العلم أن مترشحي تلك الأحزاب ينتمون إلى نفس التكوين الإجتماعي، وتظهر نتائجها أن القبيلة تستمر في ممارسة السلطة المحلية مهما إختلفت الأحزاب التي حصلت على مقاعد المجلس المحلي فالأحزاب تتداول على السلطة بنفس التكوين الإجتماعي، لذلك قلنا فيما سبق بقبلة الحياة السياسية والحزبية. كما يطلعنا الخطاب الإعلامي على مثال العديد من الأحزاب بإختلاف تياراتها التي يجتمع فيها أفراد من نفس العائلة أو العرش في السيطرة على هياكل الحزب وتوجيه إختياراته مثل حزب

<sup>1</sup> يمكن مراجعة ظاهرة عائلية السلطة في الأنظمة العربية كخاصية فيها في: علي الدين هلال ونيفين مسعد، مرجع

جبهة التحرير الوطني الذي يشارك فيه ابني أمينه العام "عبد العزيز بلخادم" السابق بطريقة غير رسمية في تسيير شؤونه، ومثال حزب العدالة والتنمية حيث ترشح أبناء عمومة الشيخ "جاب الله" للانتخابات التشريعية لمאי 2012، وكذا إسهام ابن وزوج الأمينة العامة لحزب العمال "لويزة حنون" في هياكل الحزب، والأهم من هذا ما لاحظناه في إنتخابات 29 نوفمبر 2007 المحلية في بلدية سيدي أحمد ولاية سعيدة من ورود أسماء أخوة أو أبناء عم في قوائم أحزاب مختلفة، الأمر الذي لا يفسر في حالة المجتمع الجزائري بخصوصياته الثقافية بالحرية في الإنتماء والنضال الحزبي لأفراد العائلة كما هو عليه الحال في الدول الغربية.

إن تناول سمة عائلية السلطة كممارسة وقناعة ثقافية في المجتمع الجزائري يجد أوضح تجلياته في ممارسة الجزائري السياسية والاجتماعية والإقتصادية في المجتمع المحلي، فهو يمارس بنهم عملية التموغ في البنية السلطوية المحلية، عملية يهتم بها جل أفراد العائلة لتأكيد نفوذها. ففي الحقل السياسي الإنتخابي سجلنا على سبيل المثال في الإنتخابات المحلية للمجلس الشعبي البلدي لسعيدة ترشح فردين من عائلة واحدة هما السيدين: "ج. حجاج" عن التجمع الوطني الديمقراطي، و"ع. حجاج" عن حركة مجتمع السلم مع تسجيل إختلاف التيار الحزبي فالأول وطني والثاني يحسب على التيار الديني. ونفس الوضع ننقله عن المجلس الشعبي البلدي لبلدية عين الحجر ولاية سعيدة حيث ترشح السيدين: "أز سويدي" في قائمة حزب جبهة التحرير الوطني و"م. سويدي" عن التجمع الديمقراطي الوطني، هذا ما ي يؤكد قبلنة الحياة الحزبية أو على الأقل أهمية المعطى الأنثروبولوجي في الحياة الحزبية، كما يؤكد الطابع العائلي في حقل النافس على السلطة.<sup>(1)</sup>

4- الطابع الفلكلوري للدعاية الإنتخابية: رغم مظاهر الحداثة التي تظهر بها الدعاية الإنتخابية للأحزاب خلال الإنتخابات من تقديم الأشخاص والبرامج في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والإشهار عنها في الصحافة المكتوبة والإعتماد على الحملات التحسيسية من خلال الإجتماعات les meeting إلا أنه لا يعول عليها خصوصا في الإنتخابات المحلية بقدر التعويل على الدعاية الإنتخابية الجوارية المرتكزة على العلاقات الشخصية للمترشحين سواء القرابية أو على مستوى الأحياء، حيث

<sup>1</sup> سبق التعرض لنفس ظاهرة عائلية نشاط التسيير في مؤسسات المجتمع المدني في الجزائر.

يعاد ترمين التنشئة الإجتماعية والسياسية للأفراد التي تنقل لهم ثقافة شعبية تجسدها الأمثلة الشعبية التي تردد أمام الجزائري طيلة حياته لدرجة تحولها إلى نبراسا.

فالتراث الشعبي في الجزائر من خلال الأمثال والحكم الشعبية ينقل لنا صورة واضحة عن نوع الثقافة السياسية السائدة في المجتمع المحلي وترسم العلاقة بين الإلتزام القبلي والجهوي والإلتزام السياسي وعن واجب التماسك والتضامن بين أبناء التكوينات الإجتماعية الأولية والجهة، ولكن أيضا عن التقسيم الإجتماعي (الطبقي)، ويكفي أن نورد بعض الأمثال الشائعة التردد في الأوساط الشعبية بالغرب الجزائري:

- ما تعلاش العين على الحاجب: نلاحظ إستعارة عضوين من نفس الجسم هما: العين والحاجب للتدليل على الترابطية الإجتماعية ولكن للتكامل الموجود بينهما وظيفيا.

- عمر الدم ما يرجع ماء: للتدليل على قيمة القرابة الممثلة برابط الدم.

- خوك خوك لا يغروك دوك: ويعني أن الأخ يبقى أبا مهما حاول الآخرين التغير بنا، وهذا دليل على القيمة الإجتماعية لرابطة الدم.

-العرس بيغي الدولية	والخيل تبغي المسالي
واللي خرج من القبيلة	يرخص إذا كان غالي
-سافر تعرف الناس	وكبير القوم طيعوا
كبير الكرش والراس	بنص فرنك بيعو

للإشارة أن مصطلح "كبير القوم" يعني شيخ القبيلة أو العرش الواجب إطاعته، وأن كثرة المال أو الكلام لا قيمة لها أمام الرابطة القرابية.

-الأولاد أولاد ولو حكمو لبلاد: هذا المثل يشير إلى قيمة النظام الأبوي من جهة وإلى قيمة ممارسة السلطة والربط بينهما إستقراء. فممارسة السلطة لا تغني عن إحترام الترابطية الإجتماعية التي يصوغها بطريقة المجتمع المحلي.

ولا يزال المجتمع المحلي الجزائري يتداول في ممارساته اليومية التي تُحول إلى تعبيرات سياسية عبارات مثل "قلان طيب الأصل" للدلالة على حسبه وبالتالي الحاجة إلى التضامن في حال كان مرشحا للإنتخابات. كما توجه الدعاية الإنتخابية وجهة دينية مقدسة من خلال الإشارة إلى إنتماء المرشح إلى

نسب شريف وانحداره من أهل البيت أو إندائه إلى طريقة أو زاوية، وفي تدين المرشح تأكيد على نزاهته وأحقية في الفوز بالنظر إلى التراتيبية الإجتماعية السائدة في المجتمع المحلي.<sup>(1)</sup> وتنتقل لنا الصحافة الجزائرية في المناسبات الإنتخابية ذلك الطابع الفلكلوري للدعاية الإنتخابية سواء من خلال الوعدات والزرادات التي تقام تكريما لولي صالح وتستغل المناسبة للدعاية لمرشحي الأحزاب، ويكفي في هذا المقام أن نورد مثال ما نقلته لنا يومية الشروق (العدد 3638) الصادرة بتاريخ 27 أفريل 2012 خلال الحملة الإنتخابية لتشريعات 2012 من اعتماد المترشحات لمختلف الأحزاب على الحمامات وقاعات الحلاقة والولائم وحتى المقابر لينشطن حملاتهم الإنتخابية. وأثناء الحملة الإنتخابات المحلية لنفس السنة سجل الباحث ما يزيد عن 23 عشرين وليمة أقامها متصدر قائمة عهد 54 م. مباركي" في بلدية سيدي أحمد حيث عوض "المشوي" كسكس البركة شكلت آلية للتعبئة السياسية لقائمه،<sup>(2)</sup> جمعت تلك الولائم مختلف عروش قبيلة "الجعافرة".

5- عصبية المجتمع المحلي: إن جل 1542 بلدية بالجزائر ريفية الطابع تعرف بتمسك أفرادها بعصبيتهم القرابية، فالقروي يجد الأمان والإطمئنان النفسي والإجتماعي في التمسك بعصبيته لكون أن هذا النوع من المجتمعات المحلية محدود ومنغلق حتى وان تبادر للغير إنفتاحه، ويرجع في الغالب إلى أصل واحد بحيث تربط أعضائه صلة الدم و/أو صلة النسب والمصاهرة، وهذا النوع من الصلات تلون الأفراد بصورة غير ظاهرة وغير رسمية،<sup>(3)</sup> فكل فرد في القرية أو الدوار معروف العائلة والحسب والنسب والأصل والممتلكات ويقل وجود "الغرياء" بينهم، وهذا يخلق نوعا من العلاقات التي تلعب دورا حاسما في العملية الإنتخابية حيث تكون القرابة معيار الدعاية الإنتخابية، ولا يحتاج المترشح إلى الإعتماد كثيرا على القنوات الحديثة لتعزيز فرصه في النجاح.

إن المصوت في هذه الحالة لا يعزز مكانة المرشح بقدر ما يدافع عن عصبيته ويظهر تضامنه مع الجماعة من خلال الإدلاء بصوته لمرشحها، وتتماهى المنافسة السياسية هنا مع صراع الشرف، فالدلالة السياسية لا تلعب فيه سوى دورا ثانويا. وتفسير ذلك مرتبط بطبيعة ثقافة هذه البنى الإجتماعية

<sup>1</sup> سبق وأن أشرنا إلى هذه التراتيبية الإجتماعية عند تناولنا لقبائل الأشراف والأجواد "العضائدية" في المجتمع المحلي.

<sup>2</sup> يشيع في المنطقة مثل شعبي يقول "أطعم الكرش تحشم العين"، والكرش يقصد بها البطن، وكلمة تحشم المقصود بها فعل "تستحي".

<sup>2</sup> علي أحمد عيسى، لك لجة لظ وئكع نلى، (القاهرة، دار المعارف، 1961) ص 62



المحلية التي لا تعترف بالقيم الفردية ولا تشجع على تنميتها إلا في إطار الجماعة. إن ثقافة القرية والدوار كنموذج للمجتمع المحلي في الجزائر على غرار الدول العربية الإسلامية لا تقيم وزنا إلا للقيم الجمعية التي يحددها المجتمع وتنعكس في الأسرة الممتدة التي تشكل أساس البناء العروشي. وتنتقل لنا الصحافة تقريبا يوميا النزاعات العروشية التي تبرز هنا وهناك في الجزائر (أنظر الملحق) في المناطق الداخلية من الجزائر خصوصا الريفية منها، بينما تعرف المدن الكبرى الساحلية (الجزائر، وهران، عنابة...) الجهوية بدل العروشية، مما يدفعنا إلى إستخلاص القاعدة التالية: تمثل الجهوية عصبية المدن الكبرى بينما تمثل العروشية عصبية المدن الصغرى الداخلية والأرياف والصحراء في الجزائر. وقد برزت بوضوح هذه العصبية في نموذج بلدية سيدي أحمد التي لم تعرف رئاسة مجلسها الشعبي البلدي شخص خارج عن أبناء قبيلة "الجعافرة" سواء في عهد الأحادية أو بعد إقرار التعددية إلى درجة أنها لم تعرف المندوبية البلدية التي عوضت المجالس الشعبية المنتخبة بعد توقيف المسار الإنتخابي في سنة 1992.

6- ثقافة الصراع: سبق وأن أشرنا في باب الجهاز المفاهيمي إلى أن الصراع ينطوي على قيمة الفضيلة في المجتمع العربي عموما، لذلك إعتمدت القبائل الجزائرية لمدة طويلة من الزمن ( ليس كلها) في أسباب عيشها وكسب رزقها على الغزوات والغارات التي كانت تقوم بها،<sup>(1)</sup> وتحولت الصورة مع الوقت لتغير الظروف إلى الإستئثار بالجهاد والإمتيازات المتأتية من إقتصاد الحرب كالجباية الثورية، وهذا يجرنا بالضرورة إلى الإشارة إلى تلك التفسيرات الثقافية لتكوين الدولة الوطنية والتي لا تغفل مكانة العنف والصراع بدءا من تكوينها<sup>(2)</sup> ومن ثم ممارسات الفواعل وتحليل سلوكهم واستراتيجياتهم وغاياتهم خاصة التفاوت إن لم نقل الهوة بين إستراتيجياتهم والواقع والمخيل.<sup>(3)</sup>

إن الصراع يبني ويعاد بناءه في المخيل وفي الفعل في صلب التفاعل الحاصل في ثقافة سلفية يتسم بها المجتمع المحلي في الجزائر صارت التاريخ الإستعماري والتاريخ الوطني الذي يعاد إبتداعه في

<sup>1</sup> إن هذا قد يشكل إحدى الآليات لتفسير العنف السياسي الذي عرفته الجزائر في العشرة السوداء (تسعينيات القرن الماضي) والذي كان في نفس الوقت أداة لصناعة المقاومة السياسية والإقتصادية وطريقة للإستئثار بالموارد.

<sup>2</sup> بدأ تكون الدولة الوطنية بالصراع بين الداخل والخارج، بين العسكريين والسياسيين، وبين مختلف الفصائل (كتلة وجة، مجموعة القبائل بقيادة آيت أحمد)، ليستمر فيما بعد بين النخب المعربة والنخب المفرنسة.

<sup>3</sup> لويس مارتيناز، مرجع سابق الذكر، ص 23

تراث ذلك الصراع، إنه تجذر لثقافة الصراع التي تأقلمت مع الحداثة وتكيفت مع معطيات العصر، وأصبحت تلك الثقافة تعيد إنتاج نفسها في الحقل السياسي عامة ومن خلال العملية الإنتخابية بوجه الخصوص في شق حملاتها. والمتتبع للحملات الإنتخابية في البلديات الجزائرية الداخلية يلاحظ تحولها إلى حلبة صراع بين العروش تنقل لنا الصحافة مجرياتها في كل إنتخابات بلدية قبل وبعد إقرار التعددية السياسية، هدفها تأكيد نفوذها المحلي ودورها السياسي، وأسلحتها في ذلك العصبية، الديني والمقدس ممثلاً بنسق العادات والتقاليد وولاء الفرد اللامشروط، لذلك صدق القول بأن المنافسة السياسية في هذه الحالة مجرد برواز سياسي حزبي فارغ. إن ثقافة الصراع في قرى الجزائر وبلدياتها النائبة تحمي المنافسة السياسية خلال الحملات الإنتخابية بين الأحزاب والمرشحين على أساس البرامج، لتفسح المجال لصراع العروش والجهات على أساس الأنساب والشرف الديني والتاريخي والقوة المادية والعديد لأفرادها ومراكزهم الإجتماعية.

7- وشاح المقدس على الولاء العروشي والجهوي: لا تخرج الممارسات في الجزائر عن قاعدة الشراكة بين السياسي والمقدس والتي سبق تناول جانبها النظري. فالفواعل السياسية تاريخياً إعتمدت في ممارساتها على توظيف المقدس لتدعيم نفوذها أو موقعة نفسها. لذلك لا غرابة أن تلجأ الأحزاب السياسية والجمعيات في الجزائر إلى توظيف المقدس الذي يمكن من خلال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي رفعت راية الهوية الجزائرية وجعلت من نفسها المدافع عنها، كما نحت جبهة التحرير الوطني قبل الإستقلال وبعده نفس المنحى لشرعنة وجودها، مستغلة في ذلك قيمة فضيلة الجهاد ضد الإستعمار وفضيلة الشهادة. وبعد إقرار التعددية برز بصفة رسمية الإسلام السياسي على الساحة مثلته جبهة الإنقاذ المنحلة أولاً<sup>(1)</sup> ثم حركة مجتمع السلم والنهضة والإصلاح وغيرهم. ونظراً لطبيعة البناء الإجتماعي في الجزائر فإن توظيف المقدس في الممارسة السياسية كان لا بد من أن يأتي أكله في العملية الإنتخابية، فجبهة التحرير كانت دوماً تسوق لدورها في تحرير الجزائر معتبرة شرعيتها التاريخية ركيزتها الأساسية، تعيد من خلال طقوس نبش القبور ومراسيم إعادة دفن رفات الشهداء والإحتفال بأول من نوفمبر وعيد الإستقلال ذريعتها لإحياء الشعور بالولاء المضرج بالمقدس ولا زالت

<sup>1</sup> من بين الشعارات الهامة التي توضح توظيف المقدس في العمل السياسي شعار جبهة الإنقاذ المنحلة: "لا ميثاق لا دستور، قال الله قال الرسول"، شعار يصور أيضاً الدعاية الحزبية السياسية.

مستمرة في إعادة إنتاج ذلك. وبعد إقرار التعددية شهدت الساحة توظيف الديني وإعادة إحياء لمخيل الجهاد لحصد الأصوات الإنتخابية والتضامن فيما بعد. ولعل هذا التوظيف للفضيلة الجهاد كان وراء إرتفاع أصوات بعض الأحزاب السياسية للمناداة بأن جبهة التحرير ملكا للذاكرة الجماعية ولجميع الجزائريين ولا يمكنها أن تكون حزبا سياسيا وملكا لفصيل سياسي.

ومن جهة أخرى تعتمد الولاءات الأولية في الدعاية الإنتخابية للمرشحين على تعاليم الدين الإسلامي التي تأمر بصلة الرحم والقربى وطاعة الوالدين ويتم توظيفها لتمتين الروابط الدموية وخدمة مرشح الجماعة. وقد لاحظ الباحث على مستوى بلديات عين الحجر وسيدي أحمد والرياحية وغيرها في ولاية سعيدة إعتقاد الدعاية الإنتخابية على تلك الجلسات التي تتعقد لتدعيم حضور المرشحين عند الأعيان لتناول وجبات دسمة والتي تختم بقراءة سورة الفاتحة من القرآن الكريم والدعاء، فالهدف من وراء ذلك هو تمتين الولاء للمرشح بأواصر المقدس. وهذا ما وقف عليه الباحث في ولائم الدعاية الإنتخابية ببلدية سيدي أحمد حيث تختم الوليمة بقراءة الفاتحة والدعوة بالفوز الدنيوي والأبدي لصاحبها الذي لم يكن في إنتخابات 2012 سوى "مباركي" لأبناء قبيلته وبالأخص العروش القوية والمؤثرة فيها.

8- الممارسات الطقسية لثقافة الإنتخاب: إن الإنتخاب في صورته الحديثة نتاجا غربيا، والجزائر على غرار جميع دول العالم وان إستورده وطبقت تقنياته وعملت على تجسيد شكله الغربي في الممارسة السياسية، إلا أنها لم تستطع تحقيق نتائج روحه المرتبطة بمجتمعه الأصلي وذلك يعود لطبيعة البناء الإجتماعي الجزائري والثقافة السياسية السائدة لديه. فالجزائر بتقريرها النظام الإنتخابي من خلال قانون عضوي يحدد نوعه وعدد الدوائر الإنتخابية ويفتح المجال أمام الأحزاب السياسية المعتمدة لخوضه وتعد ماديا للعملية لا تصل إلى نفس نتائج التمثيل الديمقراطي ولا تستطيع فرض نفس أشكال ومظاهر الدعاية الإنتخابية للمرشحين وأحزابهم مثل ما يحدث في الدول الديمقراطية الغربية، التي يعتمد فيها على *les meetings* وتوزيع المنشورات والملصقات والومضات الإشهارية في مختلف وسائل الإعلام... لشرح برامج الحزب وتقديم مرشحيه.

إن الأحزاب السياسية في الجزائر عندما تخوض غمار الإنتخابات تستعمل هذه الوسائل وهذا يعطيها طابعها الحداثي، لكن مرشحيها لا يعولون عليها كثيرا بالقدر الذي يعولون فيه على علاقاتهم الإجتماعية وقدراتهم المادية، فيلجؤون لممارسات تأخذ طابعا طقسيا الهدف الأساسي من ورائها هو

إضفاء هالة مقدسة يضمنون من خلالها ولاء التصويت، سواء إرتبطت هذه الممارسات بتوظيف الديني أو المناسبات الإجتماعية مثل الزردة أو الوعدة أو الوليمة أو النشرة...

وعملا بالمثل القائل "أطعم البطن تستحي العين" يصاحب الحملات الإنتخابية في المجتمع المحلي عددا هاما من الولائم الغرض منها ليس فقط إطعام المدعويين وانما جمع الأصوات وتأكيد الولاء للمرشحين. فالزردة ممارسة ترسي السعادة في المخيلة الجماعية وتعمل على إضعاف قوى الكون المعادية، إنها إحتفال جماعي غالبا ما تقترن فيه الوليمة بقبيلة أو عرش معين وقيمة دينية فيها إكراما لولي صالح جعل منه تدنيه وسيطا بينهم وبين الله في التمثلات الشعبية. وفي وضع الحملة الإنتخابية تصبح الزردة إثارة لسلوكات تقليدية نشهد "عودتها" واحياء قويا لها.<sup>(1)</sup>

كلمة "الوعدة" الشائع إستعمالها في المناطق الداخلية من الغرب الجزائري مشتقة من فعل وعد الذي يدل على التعهد بشيء ما أو بفعل ما أو عدمه، مما يدل على الإلتزام والأخذ على العاتق. ودلالة ممارستها السوسيوأنثروبولوجية لكونها وليمة تعتمد كآلية لتأكيد الولاء والتضامن الإجتماعي وكأداة دعائية أثناء الحملات الإنتخابية<sup>(2)</sup> لها من الأثر ما لا تحققه الوسائل الدعائية الحديثة خصوصا في الأوساط الريفية. ففيها يتم الجمع بين الطقس التقليدي وبين التسويق السياسي فهي تراث طقوسي يحمل ثقافة شعبية تتجسد فيما يصاحب هذه التظاهرة من عرض للفنون الشعبية مثل الفروسية وألعاب الخيل وعروض الفرق الموسيقية الشعبية.. ويتم توظيف هذا التراث في صور عديدة منها:

1) من خلال معرفتنا الخاصة بالمجتمع المحلي خصوصا في الغرب الجزائري يمكننا أن نجزم بأن لكل قبيلة تقريبا وليها ورجلها الصالح، والذي نظرا لشدة تدنيه وكراماته يعتبر من قبل أفرادها رمزا لشرفهم ووسيطهم عند الله، وحافظهم من كل شر دنيوي من الممكن أن يلحق بهم، وحليفهم في تسهيل الأسباب لتحقيق غاياتهم خصوصا وأن صفة الولي في الممارسة الإسلامية مقرونة بصفة الشريف والحديث عن أحدهما يعني بالضرورة الحديث عن الآخر، وهذا ما يعتبره البعض إقرارا شعبيا نصف تاريخي بعبادة الأولياء كمسلمة دينية، هذه العبادة التي تستقر في كل كبيرة وصغيرة من شؤون القبيلة وحياة أفرادها، تلعب نفس الدور في العملية الإنتخابية من خلال توجيه سلوك الناخبين، فإنتماء مرشح

<sup>1</sup> نور الدين طوالي، مرجع سابق الذكر، ص 123

<sup>1</sup> تصبغ عليها بعض العائلات صفة الصدقة لإضفاء طابع ديني على هذه الممارسة وابعاد شبهة الإستغلال عن أصحابها.

ما إلى قبيلة معينة يعني بالضرورة إنحداره من نسل ولي أو رجل صالح، مما يدعم صفاته الشخصية في ميزان العراك الإنتخابي، خصوصا إذا علمنا أن الذاكرة الجمعية للمجتمعات المحلية تعتبر الشرفاء أصفياء الله لأنه طهرهم كليا وأبعدهم عن القذارة ومنهم كائنات خاصة، وانحدار مرشح لإنتخابات محلية من أصلهم يعني نزاهته وقدرته وأحقيته في تحمل مسؤولية الشأن العام وبالتالي يجب على المصوتين الثقة فيهم والإدلاء بأصواتهم لصالحه، وفي هذه الحالة إذا كانت عصبية الإنتماء القرابي أو المناطقية غير كافية، فإن المكانة المقدسة المعطاة للأولياء كقبيلة بدره أي تردد.

2- إن كسكس (وقد يكون أكلة شعبية أخرى حسب المنطقة) البركة رمزي جدا وذو مهمة تقديسية، وتناوله بتلك الصورة الجماعية في حفل غداء أو وليمة الحملة الإنتخابية له دلالة تظهر على مستويين: الأول يتعلق بمباركة الحلف والولاء والعهد بالتصويت لمرشح الجماعة (القبيلة والحزب) بحيث يكون بين المرشح والمدعون "ملح" وعهد يعود شرا على كل من يخونه أو يرجع عن إلتزامه. والمستوى الثاني يبرزه إرتباط تناول الوجبة بالبركة التي تحل على المرشح وتنتقل إلى المدعون. وهنا يجب الإشارة إلى ذلك التنافس التفاضلي في هذا النوع من الولائم، تفاخر مادي لا يكون فقط بين عائلتين أو عرشين بل بين قريتين وقبيلتين، يبرز كل منها نفوذه المادي والقبلي بقدر ما يترافق الطقس ويظهر من خلالها التسابق الإجتماعي الذي يحكم هذا التفاخر (الذي إنتقل إلى كل المناسبات الإجتماعية)، ويتبادر لذهن الجاهل بحقيقة هذه البنية القبلية على أنه أمام كوميديا إجتماعية بالية.

3) لا يكتفي المترشح للإنتخابات المحلية وقبيلته الحامية والداعمة بالممارسات الطقسية السالفة الذكر، ولا يكتفي بالعزوة والحمية التي توفرها عصبية القرابة والمنطقة له، بل يعمل على إزالة العقد ببحث صدفوي عن المعجزة التي ستحقق له الإزدهار والنجاح في الإستحقاقات الإنتخابية من خلال إقامة حوار مع العالم غير المرئي بهدف ترويض قواه المؤذية وتشنيتها إن لم يكن توجيهها نحو الخصوم، ويلجأ إلى الطالب والشوافة والمنجم عله يقدم له تعويذة تجعل النجاح حليفه. إنه اللجوء إلى السحر والإعتقاد في قدرات "الطالب" الخارقة في بلبله فكر المنافسين ودفع المصوتين للإدلاء بأصواتهم لصالحه. ونخلص على أن المرشح وجماعته لا يكتفون بهذه الممارسات الإجتماعية، ولكنهم بإدراكهم الشعوري أو اللاشعوري لأثر السمة المعيارية للممارسات الطقسية على محيطهم حيث تشكل البدعة

كلا متجانسا مع نسق العادات والتقاليد بسبب التصور التوافقي التقليدي لما هو ديني، يزيدون من متانة فرصهم من خلال شبكة المصاهرة والمصالح المادية كما سنوضح ذلك لاحقا.

وتعطينا الإنتخابات المحلية لسنة 2007 ببلدية سيدي أحمد الدليل على أثر هذه الممارسات الطقوسية التي تطبع الحملة الدعائية الإنتخابية، فقد سجل الباحث ما لا يقل عن 23 وليمة أثناء الحملة على تراب البلدية، أقام عرش "العنايقة" 14 منها، وهذا ما قد يفسر جزئيا نجاح ابن العرش "ر. عتيق" في إفتكاق مقعد في المجلس ونيابة رئيسه مع أنه كان المرتب الرابع على قائمة جبهة التحرير الوطني.

4- تبنى القبائل للأحزاب: إن خصوصيات الحقل السياسي في الجزائر ووضع الأحزاب السياسية المميز بضعفها المؤسسي، وتمركز أغليبتها في المراكز الحضرية الكبرى وطابع الشخصية المرتبط بعوامل نشأتها وغياب الرؤية الأيديولوجية الواضحة والبرامج السياسية والإقتصادية والإجتماعية الناجمة والكفيلة بأن تكون وسائل إقناع، يظهرها للمواطن الجزائري وكأنها صور باهتة لنفس الصورة، وأصبح مقتنعا في قرارة نفسه بأن الأحزاب في الجزائر على إختلافها تتاجر في ألام المواطنين لكنها ليست معهم، ويعبر عن ذلك من خلال الممارسات السياسية التي أصبحت شائعة في الوسط الحزبي مثل التجوال السياسي وحركات الإنشقاق والنزاعات الداخلية التي تنقل لنا الصحافة الجزائرية بإستمرار صفحات منها. لكن بالمقابل يجب الإعتراف بأن نفس هذه الأحزاب تعبيراً صادقا عن البناء الإجتماعي الذي يصور نوعية العلاقات الإنسانية القائمة، ولا يجب أن نستغرب ونستهجن تعبيرها عن الإنتماءات الأولية والمناطقية على الأقل في عضويتها ونوعية العلاقات القائمة داخل هياكلها. فمثال البرلماني السابق لمدينة سعيدة "م. منقور" عن حزب جبهة التحرير الوطني ثم عن التجمع الوطني الديمقراطي والمنتمي لقبيلة أولاد براهيم لم يجد حرجا في الترشح لمحليات 2007 ضمن قائمة الجبهة الوطنية الجزائرية، مما يؤكد على أن الأحزاب الجزائرية تأخذ بعين الإعتبار المعطى الأنثروبولوجي خصوصا الإنتماء الأولي للتموقع في الحقل السياسي ولا تجد الحرج السياسي في الإنضواء تحت جناح القبيلة والعرش أو الجهة القوية.

ولما كان هذا حال الأحزاب السياسية المفروض فيها التمثيل والسعي للوصول إلى السلطة لتحقيق البرامج، فطبيعي أن تبنى وتعتبر إستراتيجياتها في الإنتخابات إن لم يكن لحصد الأصوات فعلى الأقل التواجد على الساحة السياسية مع ما يرافق ذلك من إمتيازات، على المعطى الأنثروبولوجي سواء في

إختيار مرشحها أو في طريقتها في تسيير الحملة الإنتخابية. ورغم ضعف تواجد الغالبية منها على المستوى المحلي (باستثناء جبهة التحرير الوطني، التجمع الوطني الديمقراطي، حركة مجتمع السلم) إن لم يكن إنعدامه وحاجاتها إلى المشاركة في العملية الإنتخابية يدفعها لوضع معايير خاصة مرتبط بذلك المعطى يجب توافرها في المترشح ضمن قوائمها، شروط تثبت بالتجربة تغاضيا عن أقدمية العضوية والإستمرار في النضال السياسي والقناعة الأيديولوجية والكفاءة والتكوين، لتركز على إنتمائته القبلي والجهوي وقدراته المادية. لذلك فإن عدم إستدراء ثقافة الحزب في أوساط المجتمع المحلي يدفع إلى القول أن هذا الأخير يتبنى الأول. فالأفراد الذين ينوون الترشح في قوائم حزب في الإنتخابات المحلية هم مقدموا الخدمة للحزب وانتمائهم الأولي ونفوذ جماعتهم القرابية وقدراتهم المالية تقدم على طبق للحزب خصوصا إذا كان ينتمي إلى الأحزاب الصغيرة و"المجهرية"، وهذا ما تبينه متابعة الظاهرة الإنتخابية حتى عند الأحزاب الكبرى (وقوائم الأحرار) التي تراهن على الروابط العروشية والقبلية التي مازالت تحكم العلاقات في المجتمع المحلي في ولاية الجلفة، سعيدة، تيزي وزو، ورقلة، الأغواط، تبسة، أدرار...<sup>(1)</sup>

ومن جهة ثانية سبق وأن أشرنا إلى خضوع الأفراد في المجتمع المحلي الجزائري لنسق العادات والتقاليد، فالعرف ما زال رغم كل ما يقال ذا تأثير كبير على الحياة المجتمعية، والقانون المدني لم يستطع أن يحل محل القانون العرفي بصورة كلية تتوافق وروح العصر، والأوساط الريفية التي تتشكل منها غالبية بلديات الجزائر ما زالت تعتمد على مجلس الجماعة ومشايخ القرية والأعيان لحل النزاعات التي تنتش، والكثير من الأنشطة التجارية والإجتماعية لا يزال يسيرها العرف،<sup>(2)</sup> لذلك حق القول بأنه سيد مطاع.

إن دراسة نتائج الإنتخابات المحلية لسنة 2007 لبلدية سيدي أحمد تؤكد في مجملها منحى ثقافة الإنتخاب عند الجزائري سواء كان الرشح أو المصوت، فالبلدية البالغ عدد سكانها 14082 نسمة تضم المقاطعات الإدارية التالية: خلف الله، قرية تيمطلاس، قرية مرغاد، تافراوة، بوراشد. والأغلبية

<sup>1</sup> بوحنية قوي وآخرون، مرجع سابق الذكر، ص 297

<sup>2</sup> لذلك يعتبر فقهاء القانون العرف مصدرا من مصادر القانون وقد حدى المشرع الجزائري حدودهم.

الساحقة من سكانها تنتمي لقبيلة "الجعافرة" بعروشها: أولاد بن دومة، اللعابنة، العتايقية، أولاد كريش، السوايدة، ثعالبة، أولاد داود، أولاد علي، أولاد زقير، معاليف، فراطسة. فقد سجلنا الملاحظات التالية: - كانت نسبة المشاركة شبيهة بالمستوى الوطني فبينما كان عدد المسجلين 9570 منهم 5161 ذكور و4409 إناث لم ينتخب إلا 4093 أي، %42,77<sup>(1)</sup> مع أن المنطقة محافظة في سلوكاتها السياسية وكانت دوما مثالاً للتعبئة السياسية خصوصا في عهد الأحادية.

- أن رئاسة مجلسها البلدي وغالبية أعضائه إن لم نقل كلهم لم تخرج عن قبيلة "الجعافرة"، فقد سيطر عليها لعهدات متتالية عرش أولاد بن دومة في عهد الأحادية من خلال "ق. خداوي" الذي وظف إنتمائه الأولي والحزبي (الإنتماء إلى الحزب/الدولة ونقصد جبهة التحرير) وماضيه الحافل بالبطولات إبان الثورة التحريرية، سيطرة إستمرت حتى بعد توقيف المسار الإنتخابي في 1992. وفي عهد التعددية إنتقلت الرئاسة إلى عروش أخرى دون أن تخرج من القبيلة.

- حصل الفلاحون على ثلاث مقاعد من التسع مقاعد، ونفس عدد المقاعد تحصل عليهم الموظفون، مع العلم أن موظفين من بين الثلاث يملك أرض فلاحية ويقوم على خدمتها إلى جانب عمله في قطاع الدولة (مما يجعل من عدد الفلاحين 5). وهذا يؤكد ذلك الميل العام الذي كان سائدا في هذه البلدية وفي جل بلديات الجزائر خصوصا في المناطق الداخلية منذ عهد الأحادية والمتمثل في سيطرة القطاع الفلاحي وقطاع الموظفين (وبالتحديد موظفي قطاع التربية) على المقاعد النيابية في الإنتخابات مما قد يعني أفلحة الثقافة السياسية. كما يؤكد الطابع الرعوي الفلاحي للمنطقة وبالتالي طبيعة العلاقات الإقتصادية والإجتماعية والسياسية السائدة.

- نسجل إرتفاع للمستوى التعليمي للتمثيل في المجلس بالمقارنة مع عهد الأحادية الذي كان يتسم في هذه البلدية بإرتفاع لعدد الممثلين بدون مستوى. فإنتخابات المجلس الشعبي البلدي لسنة 2007 أفرجت عن فوز 05 ممثلين لهم المستوى الثانوي، و02 جامعي و02 إبتدائي. لكن هذا الإرتفاع للمستوى التعليمي لأعضاء المجلس الشعبي البلدي لم يغير من طبيعة العلاقات ولا من سيطرة التكوين القبلي التقليدي.

<sup>1</sup> أنظر الملاحق للحصول على المعلومات الكمية الخاصة بالإنتخابات المحلية لسنة 2007 في هذه البلدية.



-بالنظر إلى نتائج هذه الإنتخابات التي أسفرت عن حصول حزب جبهة التحرير على ثلاث مقاعد وجبهة القوى الإشتراكية على مقعد وحزب العمال على مقعد والتجمع الوطني الديمقراطي على ثلاث مقاعد والجبهة الوطنية الجزائرية على مقعد، قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة على أن هذا المجلس عبارة عن فسيفساء سياسية يغيب عنها التيار الإسلامي، إلا أن القاسم المشترك بين جميع الأعضاء هو إنتمائهم العروشي القبلي،<sup>(1)</sup> فكلهم من قبيلة "الجعافرة" أضف إلى ذلك رابط المصاهرة الذي يجمع بين 7 أعضاء من المجلس. وحتى ممثل جبهة القوى الإشتراكية الناجح من نفس القبيلة رغم أن الكثير يصنف هذا الحزب في خانة الأحزاب الجهوية لإرتباطه عند الرأي العام بمنطقة القبائل.

### على لاحظ وكن نقاظ: ساقديك علاقة ئئأمة ئ:

أملت علينا الدراسات الأنثروبولوجية ضرورة تحليل العلاقة بين التاريخ السياسي للجزائر وبين البنيات الإجتماعية الأولية وذلك حتى نستطيع فهم وتفسير سيرورة النظام السياسي الجزائري الحديث<sup>(2)</sup> في إطار تلك البنيات. وتوصلنا إلى أن المجتمع والنظام في الجزائر يعيشان تناقضات جوهرية: تناقض بين طبيعة البنية التقليدية الممتلئة وفواعلها في إعتماد الأنساق التقليدية مصدرا للشرعية في ممارسة السلطة سواء الإجتماعية المتسمة بالطابع الأبوي والمعتمدة على نسق الدين والعادات والتقاليد لتأكيد تلك السمة، أو السياسية من خلال توظيف نفس النسق، فينفرد الزعيم/ الرئيس في الدولة أو الحزب بالحكم مما يؤدي إلى ردود أفعال مماثلة لمقاومة الإستبداد (بالرأي والحكم والفكر). وفي المقابل المظهر العصري الذي يظهر به النظام والمجتمع تجسده شكلانية وطقوسية الممارسات الإجتماعية والسياسية، والجانب التنظيمي الذي يعتمد الطرق البيروقراطية الحديثة في التسيير.

والتناقض الثاني تصوره لنا تلك الهوة الموجودة بين الشخصية لممارسة السلطة سواء على المستوى المركزي أو المحلي وسيطرة المصالح الضيقة التي أصبحت تشكل المضمون الإجتماعي. وقد إعتمد على ثروة ريعية نفطية توزع على شكل إمتيازات وهبات واقطاعات تبعا لمعايير الولاء

<sup>1</sup> سجل الباحث سيطرة قبيلة الوهايبة على رئاسة المجلس الشعبي البلدي منذ عقود من الزمن يكفي الإشارة منها إلى عهديات 1997 و2002 و2007

<sup>2</sup> Mahfoud Bennoune, Esquisse d'une anthropologie de l'Algérie politique, Alger, éditions Marinour, 1998, p 12

والطاعة والتبعية للزعيم/ القائد/ الرئيس وجماعته في النظام، وفي المقابل نسجل خطابا شعبويا ينفى التمايز ويؤكد التجانس ووحدة المصير والمصالح التي تربط مختلف القوى المكونة للمجتمع والمضي في التحول الديمقراطي قدما.<sup>(1)</sup>

أما التناقض الثالث الناجم عن التناقضين السابقين والمتمثل في صعوبة توفيق معادلة (وجدلية) التقليدي/العصري وبالأخص في ممارسة السلطة، فإذا كانت الدول الغربية التي تبنت النمط الديمقراطي قد استخدمت بنجاح آليات التحديث السياسي، فإن المجتمع الجزائري رغم أنه أخذ بأسباب التحديث شكليا مثل العملية الانتخابية إلا أنه بقي تقليديا في أعماقه ويعمل بصورة مباشرة أو غير مباشرة، شعورية أو لاشعورية على الحفاظ والترسيخ لنمط تنظيم سياسي واجتماعي تقليدي في سبله وفعله تسنده الأعراف والعادات والمقدس والعلاقات الاجتماعية والتصرفات المستوحاة من نسق قائم على إحترام ما قاله أو فعله الأجداد، فما زالت العائلة الجزائرية تفضل زواج الأقارب وتكثر من الإنجاب والإحتفالات وتقديس العادة.. وبالموازاة تأخذ بالكثير من أسباب العصرية. ورغم هذا فإن التنظيم التقليدي والتنظيم العقلاني الحديث بدل أن يتنافسان فإنهما يتعايشان وينشطان معا.

وما يؤكد هذا التناقض الذي يعرفه المجتمع والنظام على حد سواء مكونات البنية الاجتماعية، فالدوار والفرقة والعرش والقبيلة والسلف المسمى والتاريخ الأسطوري للعائلة الكبيرة، كلها مفاهيم لازالت حية في نفوس الأفراد حتى أولئك الذين تخلو أو هاجروا ترابهم العائلي ومنطقتهم الأصلية. لتبدو مفاهيم الإنتماء هذه كبطاقة تعريف ليست مدنية ولكنها إجتماعية تتم عن حبك شبكة العلاقات.<sup>(2)</sup>

إن نسق الثقافة في المجتمع يعتمد ويروج لشبكة العلاقات في آن واحد، إنها إلحاق لمصطلح التمسك بالعصبية، تعبر فيه الجماعة وترمز من خلاله إلى السلطة السياسية، كما أنها تعبر عن الوحدة الإجتماعية -الجغرافية- للجماعة القرابية ذات الأصل المشترك والتي تظهر صورتها الحية في المراكز الحضرية الصغيرة والدواوير والقرى الجزائرية، ويعني التكوين الإجتماعي -العرش والدوار- في الضمير الجمعي لأفرادها الشيء الذي لا زالوا ينتمون إليه وآخر موضع إحتماء عن

<sup>1</sup> وردت الصياغة النظرية في: هشام شرابي، لقحة كوخ يزد بك لجلظ وكع نلى، مرجع سابق الذكر، ص 40. كما يمكن الرجوع إلى:

Burhan Ghalioun, op. cite, p 57

<sup>2</sup> مصطفى بوتفنوشت، مرجع سابق الذكر، ص 219

طريق الدم والتحالف أو العقد، وهو الشيء الذي هم في أتم الإستعداد للإستماتة من أجله، وتقديم أكبر التضحيات لضمان بقاءه، إنها العصبية.

إن التراث القبلي العائلي يلعب دورا محوريا في مد خيوط شبكة العلاقات، فالعائلة والعرش ليستا فقط الأساس المادي والإنساني للكونفيديرالية، التي يمكن أن تصبح قوة عامة خصوصا في حالة الأزمات، ولكن أيضا الأساس السياسي والإقتصادي والديني لكامل البنية الإجتماعية التي تدرج فيها، وفي خضم العلاقات التي تقوم داخلها، إن المهم بالنسبة لأطرافها هو الحفاظ على التراث وروح البركة واقتترانه بمفهوم "النيف" والشرف.

وعليه جعل فن الحياة في المجتمع الجزائري مثل أي مجتمع عربي الفرد في الرتبة الثانية بالنسبة للجماعة حتى وإن كان يبدو لأول وهلة أن فن الحياة هذا يخنق الفرد. إلا أن هذا الأخير لا يحس هذا الضغط كإرغام قاهر ولكنه وسيلته للحفاظ على نفسه وعلى التضامن الإجتماعي من جهة، وتدعيم مركزه في الجماعة من جهة ثانية. وذلك نظرا:

- لإعتبار العادات والتقاليد فالأصل يطبع المولود الجديد منذ أول يوم، فهي التي تجعل من الإبن الوريث الروحي لأبيه أمام جماعته القرابية والجماعات الأخرى، وهي التي تطور نظام القيم الذي سيحكم حياة الأفراد بمفهوم "البنّي عم" بكل معانيه، وتعطي بذلك للقرابة نوع من الإلتزام غير الصريح لكنه موجود وفعال، فالفرد يحتفظ بذكرى طيبة عموما عن أعمامه وأبنائهم من خط موازي، لأن العلاقات تكون مجردة من البروتوكول وتتميز بمظهر تقبل الحوار والتفاهم المتبادل والمساعدة المعنوية أو المادية. كما أن بعض العادات مثل تفضيل زواج الأقارب، ونفير أعضاء الجماعة القرابية مع أحدهم عندما يتعرض إلى مكروه تدرج في سياق هذه العلاقات، فقد سجلنا أن حدوث مأتم عند عائلة ما يؤدي إلى نفير كل العرش من أجل تقديم المساعدة والمساهمة في التكاليف واقتسام الحزن معه، كل هذه العادات تعمل على زيادة متانة شبكة العلاقات.

- الممارسات الطقوسية التفاخرية المعروفة لدى العائلات في المجتمع العروشي تدفع الفرد دفعا إلى تمتمين علاقاته بأقاربه ليتفاخر بهم في المناسبات من جهة، ومن جهة ثانية فإن طبيعة هذه الممارسات بمناسباتها الإجتماعية والدينية وتبعاتها السياسية ونوعية طقوسها تزيد من قوة العلاقات القرابية والمناطقية، لذلك يسود عند الجزائريين مبدأ البلاد، أي مسقط الرأس ليطماهى مع مفهوم الوطن.

-الإلتزام الأخلاقي بدائرة "البنّي عم" الكبيرة (القبيلة)، وهو إلتزام يفرضه نظام القيم والدين كما قلنا إلتجاه الأشخاص المنتمين على نفس المنطقة أي أهل "البلاد" (أولاد البلاد) والذين ينتمون إلى نفس الإتحاد القرابي. إنه أثر من أثار البنية التقليدية.

ومن خلال هذا يمكننا أن نقول أن شبكة العلاقات في الجزائر متميزة بسيطرة البنى القديمة التي تعتمد على علاقات القرابة الدموية والجغرافية والمجسدة بالعروشية والجهوية والزيونية تشكل لب الثقافة السياسية السائدة، ويعمل الأفراد والجماعات على المحافظة عليها وان إقتضى الأمر إستخدام العنف الرمزي أو المادي، لذلك يغيب من الممارسة في الجزائر مفهوم المواطنة كقيمة سياسية، ويعوضه مفهوم "البنّي عم" و"أولاد البلاد"، ولا يبرز إلا في حالات محددة.

وإذا كان الجزائري لا يستطيع أو لا يريد التحرر من شبكة العلاقات التقليدية التي تربط وجوده كفرد بوجود الجماعة، وتتفي وجوده المستقل عن أطرها يصور عموم العلاقات، والغريب أن مؤسسات الدولة الوطنية<sup>(1)</sup> وأدوات التحديث السياسي تتعامل معه بنفس المنطق، أي بإعتباره عضو في عرش أو قبيلة أو جهة، فتجد الأحزاب السياسية تعتمد على علاقات مناضليها والمرشحين على علاقاتهم خصوصا القرابية منها. وعليه يمكننا القول أن شبكة العلاقات القائمة تلعب دورا فعالا في الحياة الإجتماعية والإقتصادية وتزداد تلك الأهمية في الممارسة السياسية بصورة عامة وتشكل بصورة خاصة قيمة سياسية عالية في ثقافة الإنتخاب، ويكفي لتأكيد ذلك أن نورد صورتين:

الأولى تمثلها مصادر تجنيد النخب الجزائرية وهي أربع،<sup>(2)</sup> ما يهمنها منها في هذا المقام هو مصدر العلاقات الشخصية المباشرة المستقاة من الخبرات الحياتية المشتركة (أسرية، تعليمية، مهنية، نقابية، حزبية، رياضية..) وعلاقات القرابة والنسب والإنتماء الإقليمي، إذ أن بعض المناطق (مدن وجهات) تقوم بدور أساسي في تقديم النخب الجزائرية. لذلك يكمن القول أن شبكة العلاقات تشكل مصدرا حيويا في تجنيد وتجديد النخب.

<sup>1</sup> إن تعامل الدولة الوطنية مع الفرد بهذا المنطق يعود لطابعها البتريمونيالي، ويشكل صورة من صور أفاعيل السلطة السياسية في الجسم الإجتماعي.

<sup>1</sup> تناول الباحثان علي الدين هلال ونيفين مسعد مصادر تجنيد النخب العربية التي يمكن إسقاطها على حالة الجزائر. في

علي الدين هلال ونيفين مسعد، مرجع سابق الذكر، ص 167

والثانية يمثلها إعتقاد المرشح الجزائري (أو الجزائريّة) أي كان إنتماءه الحزبي أو عدمه في الدعاية لترشحه والإحتساب الإستباقي للأصوات المحتمل الحصول عليها على شبكة علاقاته. فهذه الشبكة يبدأ إسهامها من تركية ترشيحه ليس فقط بجمع التوقيعات المطلوبة قانونا وتكون دائرة المقربين أول المساهمين، بل أيضا في تدعيم مركزه إذا كان ترشيحه حزبيا، وتعمل بإستراتيجيات الدعائية التي سبق الحديث عنها. لتتحول في المرحلة الأخيرة إلى قاعدة إنتخابية له. وفي هذا الصدد يقدم لنا "أحمد بن بيتور" رئيس الحكومة الأسبق شهادة حية عن دورها في كتابه *Radioscopie de la gouvernance Algérienne* وهو في التصنيف النخبوي يجمع بين إنتمائه إلى النخبة التكنوقراطية العلمية وبين النخبة السياسية، بقوله: "... في لقاء بمقر المنظمة الوطنية للمجاهدين بغرداية مدينة مولدي، جمعتني بمجاهدين ومنتخبين محليين، تجار، صناعيين، أساتذة ثانوي وشباب وكلهم من أبناء المنطقة، أعيانها وتجمعني بهم الصداقات القديمة. إقترحوا علي الترشح للإنتخابات التشريعية في قائمة حرة. والترموا بضمان ما لا يقل عن 80 بالمائة من أصوات الناخبين. إن اللقاء دام كل الصبيحة واستمر بعد الغذاء الذي نظم بالمناسبة إلى غاية نهاية الفترة المسائية".<sup>(1)</sup> ويضيف: "وقد إقترح علي المسؤول الوطني لحزب التجمع الوطني الديمقراطي الترشح للإنتخابات التشريعية الأولى المنظمة بعد توقيف المسار الإنتخابي في قائمة الحزب، وكنت بطبيعة الحال رفضت العرض، فلم يكن ممكن قبول عرض تلقّيته في الجزائر العاصمة بعد أن رفضت عرض أهلي أمام مرأى أصدقائي والناس الذين حافظوا على ولائهم لي".<sup>(2)</sup>

بالنظر إلى كون شبكة العلاقات تمثل عنصرا ثقافيا في ثقافة الإنتخاب بالجزائر خصوصا على المستوى المحلي الأقرب إلى التقليدية منه إلى العصرية التي تعرفها المدن الكبرى، هذا العنصر بأهميته يفسر لجوء الأحزاب إلى أبناء العروش النافذة، لذلك سمحنا لأنفسنا بالقول بتبني القبيلة للحزب. ويلعب هذا المعيار الدور الأساسي في إختيار المرشح (بين) قبل القناعة الايديولوجية وقدم الإنتماء الحزبي والنضال السياسي والكفاءة الشخصية له. ويكفي للتأكيد أن نورد الصورة الكاركتورية للسياسي الجزائري -بما فيهم رؤساء الحكومات- الذي يفضل الترشح في قريته أو

<sup>1</sup> Ahmed Benbitour, **Radioscopie de la gouvernance Algérienne**, Alger, Les éditions EDIFA 2000, 2006, p 143

<sup>2</sup> IDEM, p 145

مدينته مثل: عبد السلام بلعيد، مقداد سيفي، علي بن فليس، أحمد أو يحيى وغيرهم، فأهمية شبكة العلاقات كقيمة سياسية في ثقافة الإنتخاب تعطينا صورة واضحة عن منطق التوليفة الجهوية للسلطة. وتكسب هذه الشبكة العلائقية القائمة على تبادل المنافع بين الطرفين أفراد النخبة قدرة على التأقلم مع المتغيرات الطارئة بمختلف توجهاتها واختياراتها السياسية (وهذا ما قد يفسر إستمرار وجود نفس الوجوه السياسية سواء في عهد الأحادية أو بعد إقرار التعددية)، لأن التجربة علمت الزليم أن يوفر للمعزب مهما كان توجهه مغايرا لمن سبقه، السلعة التي هو في حاجة إليها، خصوصا إذا ما طعمه بحياد سياسي وانحدار جهوي مساعد.

عك طرفك اى لآك: عك لمتخ اقه قوك وجة لدعى:

إن إعتبار النخب أو الأفراد فواعل تصارع وتسعى إلى التغيير وتتنافس على السلطة بوصفها علاقة إجتماعية مأسسة تجد تعبيرها في عملية توزيع النفوذ وما ينتج عنه من حراك إجتماعي داخل المجتمعات العربية الإسلامية التي لا تعترف فقط بالمعايير العقلانية الموضوعية في توزيع النفوذ وحظوظ الصعود السياسي وبالتالي الإجتماعي، بل أنها تستحضر في نفس الوقت لشكل ظاهر أحيانا وخفي أحيانا أخرى معايير لاموضوعية ولاعقلانية مثل الحسب والنسب ورأس المال العلائقي والرمزي بطريقة فاعلة.

ولما كانت الدولة والمجتمع منتظمان بنيويا فإن اللعبة السياسية تتدرج في اللعبة الإجتماعية وتجسد الثقافة السياسية للإنتخاب بالقيم التي يحملها هذا الإدماج من خلال الدور المنوط بالمرشح والمنتخب بصفته جسر العبور بين السلطة والمجتمع وناقل مشاغل الثاني للأولى، فهو التعبير المادي لهذه الثقافة لكونه يبرر عقليات التوجيه والتضامات التي يثيرها فاعلو اللعبة الإجتماعية في وضعية إنتخابية. كما أنه يقدم لنا صورة واضحة تفسر مستويات تفصل عقد التشابك بين من جهة الدولة والنظام السياسي ومن جهة ثانية فاعلو المجتمع من خلال العروض الإنتخابية وموقفهم منها.

إن التحليل السوسيوأنثروبولوجي لظاهرة الإنتخاب يمكن من الوقوف على ما يعتمل في أحشاء المجتمع خلال إجراء العملية الإنتخابية، إذ يطلعنا على صيغ التضامن القديمة منها والحديثة ومنطلقات الإنتماء وغيرها من الصيغ المرتبطة بالتفويض لإدارة الشأن العام وخدمة المصالح وجلب النفوذ. فتلاقي العملية السياسية وتداخلها بالعملية الإجتماعية تبرزه صفقة الإنتخاب المبرمة في خضم العملية

السياسية بمناسبة كل إستحقاق إنتخابي ما بين الوكلاء الإجتماعيين: منظمات مدنية، قبائل، أحزاب، مترشحين، سماسرة ووسطاء إنتخابيين، هيئات رسمية وغير رسمية، سلطات محلية ومركزية بخصوص رهان التمثيل النيابي.<sup>(1)</sup>

إن البعد الإجتماعي والثقافي للعملية الإنتخابية يعكس طبيعة العلاقات القائمة في المجتمع وبين هذا الأخير والدولة والأشكال الممكنة لتحقيق المشاركة السياسية وطبيعة دور الفاعلين الإجتماعيين فيها، وهي لا يمكن أن تعتمد فقط على المسلمات التقليدية التي ترى الدولة على أنها إنعكاس مباشر للقوى الإجتماعية، وأن الحكومة من منظور النمط التعبوي سلاح تنظيمي هدفه إعادة تنظيم المجتمع ومحاولة تغيير بنيته. بل يجب تناول دورها من منطلق علاقة السياسي بالإجتماعي والديني والمعتقداتي عموما ونظام الولاءات ومركبات الثقافة السياسية كإطار معياري يحول الأحزاب والدولة بمؤسساتها إلى أدوات تغيير ونفوذ للمجتمع المحلي.<sup>(2)</sup>

وفي خضم هذه العلاقة المبهمة والمعقدة والمصلحية بين الدولة كتعبير عن ممارس السلطة والمجتمع بشرائحه ومكوناته، كان لا بد من إيجاد مجال إتفاقي وحل وسط تندمج فيه اللعبة الإجتماعية للفاعلين خصوصا على مستوى المحلي (ونحن نقصد هنا القبائل والعروش والجهات) واللعبة السياسية حيث يمثل المرشح (المنتخب في وقت لاحق) هذه التسوية من خلال تقمصه لدور الوكيل بين النظام السياسي والفاعلين الإجتماعيين. لذلك نتساءل عن طبيعة وماهية وكالته؟

يعرف فقهاء القانون الوكالة على أنها عقد بمقتضاه يفوض شخص "أ" يدعى الموكل شخصا آخر يدعى الوكيل للقيام بعمل شيء بإسمه ولحسابه على أن لا يتجاوز الوكيل في تنفيذ الوكالة عناية الرجل العادي، وعلى أن يوافي الموكل بالمعلومات الضرورية عما وصل إليه في تنفيذها ويقدم له حسابا عنها، شريطة أن لا يستعمل مال الموكل لصالح نفسه. ويكون الوكيل مسؤولا عن كل ما يصيب الموكل من ضرر بسبب تنفيذه الوكالة. وقد عرف الإنسان الوكالة كعقد وممارسة منذ القدم وكان

<sup>1</sup> محمد حشماوي، التمثيل السياسي في الجزائر بين علاقات الزبونية والنهب 1997-2002، ترجمة: محمد هناد، مقال صادر في لجنة وكيال وكيال وكيال العدد 20/19 خريف/شتاء 2004. العدد

الموسومة ب: السياسة في ميزان الفكر النقدي، ص 32

<sup>2</sup> Michel Crozier, Erhard Friedberg, Op. cit, p 68-69

البابليون أول من نظم العمل بها ليثريها فيما بعد القانون الروماني. وفي العصر الحديث لعب القانون المدني الفرنسي الموضوع في عهد نابليون دورا فاعلا في إثرائها القانوني وممارساتي.

يرى "جي ئي نخ لئيمزقي" Gerhard E. Lenski أن توزيع المواقع يختلف من مجتمع جداروقراطي إلى مجتمع تقليدي. فمعايير المستوى التعليمي والدخل والمهنة في بعدها العقلاني كافية لصعود الرفد في سلم مراتبية المجتمع الجداروقراطي. أما داخل المجتمع التقليدي فإن الإنتماء العائلي والأصل والموروث الرمزي تلعب دورا مهما في عملية الصعود، صعود لمرشح هذه المعايير بالوكالة الممثلة لها. وهنا يتأكد الدور لامادي والرمزي الذي يلعبه النسب في توزيع الأدوار والمواقع وتحديد المراتبية الإجتماعية، وعلى سبيل المثال ترتبط المكانة الإجتماعية للعائلات الكبرى في الجزائر بإمتلاك العقارات سواء الفلاحية أو في المدن وأطرافها. وفي هذه الحالة تغيب الدولة في مفهومها ككيان معنوي قانوني عقلائي أو على الأقل يتجلى عجزها الواضح من خلال تعاطيها مع المعيش اليومي وما يطرحه مسار التحديث من تناقضات ومشاكل في حاجة إلى حلول فورية بشكل يجعلها مضطرة إلى اللجوء إلى عمليات ترميق بين الموروث والوافد بحثا عن مخرج عملي يعلب فيها الوكيل الإجتماعي والسياسي دور الوسيط، لذلك لا تتردد في توظيف التراث الإجتماعي خصوصا الديني منه في بعض مظاهره التقليدية بإسم الرجوع إلى الأصالة إن كان ذلك يضمن المخرج، حتى وان كان على حساب بعض الفاعلين السياسيين المنفذين لسياسة التحديث. وطبيعي في هذه الحالة ينعكس عجز الدولة على الوسيط في خيبة الأمل.

ووكالة المرشح للإستحقاق الإنتخابي لا تخرج عن هذا المفهوم القانوني، إذ أنه يتلقى أصوات الناخبين كوكالات عليه إلتزام بموجبها النيابة عنهم وتمثيل مصالحهم على مستوى مراكز السلطة محلية كانت أم مركزية في إطار عملية لتبادل الأدوار السياسية، على أن يكون مسؤولا عن جميع تصرفاته أمامهم ويقوم لهم حسابا عن تنفيذ عقد الوكالة هذه. لكن واقع الحقل السياسي في الجزائر ليس بهذه الصورة الستاتيكية البسيطة، فوكالة النائب المنتخب المحتاج إلى دعم تعبر من خلال الممارسات عن حقيقة ثقافة الإنتخاب السائدة في المجتمع خصوصا المحلي منه بسماته المتميزة أساسا بالتبادل الإجتماعي والرمزي. إذ لا يكفي الضمان له لهامشا من الشرعية والقانونية والعقلانية التي يجسدها التمثيل والنضال الحزبي للنجاح في مهمته، لكنه يعول على رساميل أخرى قد لا تكون ظاهرة



ومصرحا بها من مثل رأس المال الإجتماعي الذي يبقى بمثابة الأرضية لرأس المال الرمزي بالمعنى الذي ضمنه إياه "أه ذخي" (1) Bourdieu، إذ أن الأول يطور لدى المرشح شبكة العلاقات التي يؤسسها مع الأعضاء الإجتماعيين إستنادا إلى "التعارف المتبادل" و"الإعتراف المتبادل" بشكل تتحول معه هذه العلاقات إلى مصدر لإكتساب الأهلية والإحترام والتشريف، خصوصا إذا ما أخذنا بعين الإعتبار أهمية رساميل من يقيم معهم علاقات تبادل، والثاني يتمثل في رصيد الإحترام والشهرة والوجاهة والموهبة الذي يتمتع به.

فالنائب يجد نفسه مزكى من قبل جماعته القرابية والإقليمية أو مزكى من طرف النظام أو من هيئة سياسية أو منهم جميعا، ليمثل الجماعة (عصبة، عرش، قبيلة، زاوية، جماعة إقليمية) أو جهاز أو زبونات. وحتى يتسنى له الإضطلاع بهذا الدور المنوط به (كوكيل إجتماعي) يجد نفسه مضطرا إلى القيام مسبقا بإجراء "إنفاقات" تجعله كمرشح يندمج ضمن سياق ل: "التبادل الإجتماعي والرمزي" مع أجهزة حزبية، جماعات وفاعلين إجتماعيين، جهات رسمية وغير رسمية، سلطات محلية ومركزية، وسطاء إنتخابيين وغيرهم من الفاعلين في الحقل. وعند إنتخابه يتحول إلى جسر يصل بين أطراف الإنفاقات التي أنشأها. والجدير بالتنويه به في هذا المقام أن وكالة المرشح متعددة الأطراف تتلاقى مصالحها وأهدافها المادية والرمزية أو تتعارض تبعا للظروف والمعطيات. وحتى النخب الجزائرية ينطبق عليها منطق التزكية ولكن مسؤوليتها ليست إزاء الجماهير ولا برلمانها، بل إزاء رئيس الجمهورية (أو النخبة العسكرية) مباشرة، بإعتباره المؤهل الوحيد لمسائلتها ومحاسبتها وتعيينها أو إقالتها، لذلك فهي تبقى بسبب علاقات المنفعة المتبادلة مسؤولة أمام وكيلها وراعي النظام بأكمله، إن كانت نخبة وزارية أو وزير نفسه، وقس على هذه المراتبية التي تعرفها كل المؤسسات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية بما فيها الجمعيات والمؤسسات والأحزاب وغيرها، حيث تقوم هذه العلاقة في التبادل بين الوكيل والموكل، بين المعزب والزليم.

إن مختلف الفئات الإجتماعية في الجزائر أصبحت تراهن على التمثيل السياسي من أجل إحتكار عمليات إنتاج وفرض الفوائد السياسية القائمة، وساعد عدد الأحزاب السياسية هذا التوجه من منطلق كونها نوافذ لتحقيق هذا التمثيل. لذلك لا يجب أن يستغرب الملاحظ والدارس للحقل السياسي في

<sup>1</sup> In Pierre Bourdieu, Le capital social, Actes de la recherche en sciences sociales, n : 31, p 3

الجزائر ظاهرة "التجوال السياسي". كما أن التمثيل يوفر للأفراد فرص فرض مصالح من وكلهم وفي نفس الوقت فرض مصالحهم من حيث هم وكلاء Mandataire. فكانت النتيجة تحولهم إلى محترفي سياسة يعيشون على حد عبارة "فيبر" Weber بالسياسة ومن أجلها،<sup>(1)</sup> أما المحليون فتراوح تمثيلهم بين المجتمع السياسي والمجتمع المحلي.

إن السوق السياسي في الجزائر جعل من الإلتواء الإجتماعي رأسمال مجتمعي قابل للإستثمار لتحقيق الخطوة والصعود في سلم المراتبية. وهذا الصنف من السلوكات نلاحظه في كل العلاقات الإجتماعية فمثلا ممارسة الزواج الداخلي (ونحن نقصد هنا للحمي أو الطبقي) والذي يتم بموجبه تزويج بنات العائلات المالكة للثروة المادية والمعنوية، أي الحسب والنسب، لأبناء العائلات المالكة للرأسمال ذاته (أو يكون مع أبناء أو بنات العائلات التي ينتمي أولياؤها للرتب السامية في القطاع العسكري، إنه تحالف العسكري مع مالك رأس المال الإجتماعي أو المادي)، حفاظا على الثروة من التلف ودعمها لها (التراكم الرأسمالي)، لأن المتزوج الفاقد لهذه الثروة من حقه أن "يطمع" في ثروة صدهره وممتلكاته بموجب نظام الميراث الإسلامي الذي يسمح له زواجه بالمطالبة بنصيب زوجته، وهذا ما يكون سببا في تفتيت الثروة، فمنطقيا أن يكون تزويج البنت إما من قريب لها بالدم بالنظر للنظام الأبوي حتى تتم عملية "دوران السلعة" داخليا، أو على الأقل تزويجها من إبن الحسب والنسب حتى لا يطمع في نصيبها ويطلب به. ونحن إن نسترجع هذه النقطة فذلك لتسجيل ذلك التداخل بين الإقتصادي والسياسي، وقد عجز هذا الأخير عن التحرر من رق الأول وهو ما يتجلى من خلال عمليات الختل التي يمارسها السياسيون ومقاوليهم ضد الدولة، فهم يتعاطون معها بإعتبارها حق موسى به إليهم، تحركهم في ذلك تراكمات إجتماعية تاريخية بصورة تسمح بقيام شبكات علاقات تبعية شخصية تتبادل المنافع.

وك هضك ا وك تئمي: وك هضك؟ ه نك وك هضك؟:

إن التبادل الإجتماعي والرمزي الذي أشرنا إليه أعلاه يقع في أعلى العملية الإجتماعية وأسفلها ويتعلق أساسا بتبادل الإمتيازات والخدمات وتوفير الحماية مقابل أشكال دعم سياسي وأصوات إنتخابية.<sup>(2)</sup> ففي العملية الإجتماعية يعمد جميع الفاعلين إلى وضع مصالحهم نصب أعينهم، والى

<sup>1</sup> ماكس فيبر، ذك وك كل هذك وك زيئز، ترجمة: نادر ذكرى، (بيروت: دار الحقيقة، 1982)

<sup>1</sup> محمد حشماوي، مرجع سابق الذكر، ص 35-36

إفتراض وجود تبادل إجتماعي غير واضح، لذلك نعتبر الدخول في هذه العملية تفاعل لجذلية الأخذ والعطاء كما يقول "لنذرتك لمز" Marcel Mauss.<sup>(1)</sup>

إن مبدأ الإلتزام الأخلاقي وطبيعة البنية الإجتماعية العائلية القبلية للمجتمع الجزائري تجسد وتتمن في آن واحد العطاء ورد العطاء في مختلف المستويات لعل أهمها المستوى السياسي من خلال اللعبة الإنتخابية، فالعرش يسعى إلى دعم مرشحه غالبا بغض النظر عن الحزب السياسي الذي ينتمي إليه أو التزكية التي يحصل عليها من النظام القائم، فإنتماءه القبلي يأخذ الأسبقية ويقدم له جميع أشكال الدعم السياسي الممكنة والأصوات الإنتخابية التي يقدر على تعبئتها، إذ تعمل على إستمالة الأفراد والجماعات له بالعزف على وتر الإلتزام الأولي والإقليمي أولا ثم الديني والحزبي، وفي المقابل تطالب وكيلها بالحصول على الحماية وعلى مناصب الشغل والسكن والتدخل لصالح الموكل والحصول على إعتمادات والإمتيازات والإستفادة من الربح أو تخفيض الضرائب والتدخل لدى مصالح مؤسسات الدولة والنفوذ في أجهزتها وغيرها من الخدمات التي توفرها الدولة النيوبتريمونيالية.

وما نلاحظه عند تطبيق مبدأ العطاء ورد العطاء عمليا في وكالة النائب المنتخب هي أن فكرة التبادل الإجتماعي والرمزي لا تتدرج فقط في سياق الولاء، ولكنها تعبر عن صفقة إجتماعية شاملة. فصحيح أن الولاء القبلي يلعب دوره في حشد وتعبئة أفراد التكوين الإجتماعي الأولي وراء المرشح المنتمي إليهم قريبا أو مناطقيا بدافع من التضامن والعصبية، وعلى المرشح عند إنتخابه أن يعمل بدافع من نفس الولاء على تقديم الخدمات ويسهل على أفراد قرابته واقليمه الحصول على الإمتيازات، وبالتالي تدعيم مراكز عرشه أو جهته، مع الإشارة إلى أن ذلك الولاء الأولي يكون مضرجا بالولاء السياسي ويندرج في سياق صفقة شاملة. كما أن عملية التمثيل هذه تقوم بتأمين مصلحة محترفي حقل السياسة بالشكل الذي يتوافق مع موقع يحدد لموكليهم في الحقل الإجتماعي.

إن علاقة النسب تدخل في الحساب من حيث هي عنصر في "الصفقة" التي يبرمها كل مرشح في المناسبة الإنتخابية بطريقته الخاصة بوصفه أبن العرش الفلاني أو القبيلة الفلانية، وأنه يستطيع إستغلال صلة القرى بتحريك آلة النسب كوسيلة لإعادة بنائه. كما أننا تناولنا فيما سبق ممارسات حزبية تتدرج في نفس السياق بحيث تعمد إلى عملية تكيف لإستراتيجياتها مع المعطى الأنثروبولوجي

<sup>2</sup> إنظر في هذا الصدد:

بالضرب على وتر المشاعر الراجحة المصورة للعصبية من أجل إستمالة أفراد المجتمع المحلي والإستفادة من دعمهم السياسي إلى أبعد حد ممكن حتى وان كان خطابها ينفي ذلك، إلى درجة أنها تعطي الأولوية للإنتماء القبلي في المرحلة التمهيدية للعملية الإنتخابية والمتمثلة في إعطاءه الأولوية في إختيار مرشحي قوائمها (خصوصا رأس القائمة) على حساب النضال الحزبي والكفاءات العلمية والعملية للأفراد.

ويلاحظ القارئ على أن عملية التبادل الخاضعة لمنطق العطاء ورد العطاء التي تميز العملية السياسية في الجزائر تتداخل وعلاقة التبعية التي تصورها الزيونية، لكننا نرى أن الفرق بينهما يكمن في كون الأولى تخضع أكثر للإلتزام الأخلاقي الاجتماعي بينما تمثل الجوانب المادية (العطايا) سمة الثانية في إطار تصور اجتماعي تنقله لنا علاقة السيد بالعبد أو لنقل على الأقل علاقة المرشد المسؤول بالقاصر. لكن علاقات تبادل العطايا التي تطبع المجتمع المحلي الجزائري (المدن الصغيرة الداخلية والقرى والمداشر) لا تأخذ نفس الشكل الذي أورده "سهاليناس" أو "موس" ويتأكد في نفس الوقت إلتزامها الأخلاقي حيث يتماهى الديني مع الاجتماعي في سنفونية يشكل التضامن ورد الجميل وتبادل الهبات (تهادوا تحابو) جانبها المعنوي وتبادل الخدمة وتوزيع الموارد جانبها المادي. ويمكننا أن نورد عدة صور تنقل لنا هذه الحقيقة الأنثروبولوجية للممارسة السياسية والاجتماعية التي تصبغ المجتمع المحلي في الجزائر:

-تمثل حالة رئيس المجلس الشعبي البلدي لبلدية عين السلطان في ولاية سعيدة (وهي عينة للكثير من البلديات مثل بلدية سيدي أحمد وحالة رئيس المجلس "خ. قادة" فيها) "ج. محمد" المثال الحي عن علاقة العطاء ورد العطاء ذات الطابع الاجتماعي والسياسي، فأفراد القبيلة التي ينتمي إليها هذا الشخص تنفر على بكرة أبيها في كل المناسبات الإنتخابية منذ الثمانينات من القرن الماضي لنصرته إنتخابيا تحت مظلة حزب جبهة التحرير الوطني ليعتلي كرسي المجلس وقد بقي كذلك حتى عند توقيف المسار الانتخابي مع بداية التسعينيات (في عهد المندوبيات البلدية)، وكان يحرص دائما على إستفادة أفراد القبيلة/ الأنصار من السكن الاجتماعي ومناصب العمل المتاحة على مستوى البلدي إلى درجة أنه أنشأ مؤسسة بناء تابعة للبلدية Régie communale، وعلى قطع أرضية أو الإنتفاع بالأراضي الفلاحية

التابعة لأملاك الدولة، ولم يغير إنتقاله من رأس قائمة الأفلان إلى قائمة الأرندي (أي تغيير الإنتماء الحزبي) من طبيعة العلاقة التي تربطه مع "بني عمه" كما يقال في المنطقة.

-حالة التصاق إلى درجة التشابك، علاقة العطاء ورد العطاء مع درجة الولاء التي يشير إليها "زرتمان" Zertman عند وضعه للمعايير الثلاث للإنتماء إلى محيط الرئيس في الجزائر حتى وان كان يرى أنها غير كافية، إذ يجب أن يكون المنتمي قادما من منطقة عنابة-قسنطينة وأن يكون له خبرة في الجيش الفرنسي وأن يكون قد عمل في منطقة وهران بعد الإستقلال،<sup>(1)</sup> ونفهم من هذا أنه يقصد مرحلة السبعينات والثمانينات من القرن الماضي حين يؤكد "جوزي غارسون" José Garsan أن مسيري عشرية التسعينات أصول أغليبتهم من شرق البلاد: عنابة-قسنطينة وقدموا من منطقة وهران بعد الاستقلال، ويدخل ذلك في إطار ديناميكية العطاء ورد العطاء، عطاء يصوره الولاء المناطقي وعلاقات الوجه بالوجه المراكمة عبر التجارب ورد له من خلال التعيين في مواقع قريبة من الرئيس مع ما يصاحب ذلك من إمتيازات مادية وسياسية. ويمكننا إسقاط ذلك أيضا على العقديّة الأولى من القرن الواحد والعشرين أين يرتبط التواجد بمحيط الرئيس بالإنتماء إلى منطقة تلمسان أو له علاقة الوجه بالوجه بالرئيس.

-وينقل لنا مثال شريف رحماني صورة أخرى عن الطبيعة الاجتماعية السياسية والرمزية للعطاء ورد العطاء، فأبناء منطقة الجلفة (التي تعطي المثال الحي عن المدن الجزائرية الداخلية) كانوا يحسون دوما بأنهم مقسيون من مواقع السلطة المادية وبالتالي الرمزية السياسية، ووجدت استراتيجية متصدر قائمة الأرندي "شريف رحماني" في ذلك فرصة لتسويق -التسويق السياسي- إشاعة تعيينه كوزير أول في حال فوزه في تشريعات 1997 مما يعود بمنصب عليا وتعيينات على الأقل كولاة على أبناء المنطقة. مع العلم أنه إستعاد نفس الاستراتيجية في تشريعات 2012 التي نجحت مرة أخرى وعبر عن ذلك من خلال نشره لإعلان شكر لأبناء عروش الجلفة في الجرائد (أنظر الملاحق).

عك لخرج ا وئك تئكت: فلكمد وئك جي ئب وئك زيء زيء:

<sup>1</sup> سليمان الرياشي (وأخرون)، مرجع سابق الذكر، ص 217

إن إعتقاد منطق رأسمال العلائقي والحظوة الإجتماعية كمعايير محددة في العملية الإنتخابية، وتوظيف الأحزاب السياسية ومن ورائها النظام السياسي للمعطى السوسيوأنثروبولوجي في العملية السياسية من خلال إستغلال "المشاعر الراجعة" لإستمالة الجماعات المحلية والإستفادة إلى أبعد الحدود الممكنة من دعمها المحلي سياسيا واجتماعيا وماديا، والقبول بالعصبية كمركب ثقافي وصيغة تدخل في العملية الإجتماعية يتمفصل حول روحها سياق الواقعة السياسية القبلية، يعني أن هذه الأخيرة بوصفها كيانا قائما بذاته، وأداة تستطيع أطرافا عدة في العماية السياسية بفضلها إستغلال نفس الموارد الإستراتيجية، فإعتقاد منطق التأييد الإنتخابي القائم على أساس ترشيح ممثل منطقة أو قبيلة محليا هو في نهاية المطاف وضع ذات المنطقة أو القبيلة في مركز النفوذ السياسي. وتصبح عمليات التحديث والعصرنة بما فيها السياسية للمجتمع التقليدي عبارة في حقيقة الأمر عن تقوية لهذا الأخير بمكوناته وإعادة لبنائه في أغلفة حديثة وجديدة لا تغير من سياقاته الحضارية والثقافية من شيء، وتجعل من الإنتخاب رهانا عروشيا وجهويا قبل أن يكون رهانا سياسيا.<sup>(1)</sup> وذلك ما يؤكد فكرة "ابن خلدون" التي تربط بين العصبية والملك، فتجعل الثاني غاية طبيعية للأول، لا تنشأ بالإختيار وإنما تبعا للحاجة ومقتضيات ظروف العيش.

إذا كان الموروث الحضاري والثقافي للمجتمع الجزائري على غرار المجتمعات العربية خصوصا تلك التي عرفت الإستعمار الإستيطاني قد حمل ولمدة قرون السياقات القبلية، فإنه بعد تحقيق الإستقلال وبناء الدولة الوطنية، بدى أن المفهوم العشائري قد إختفى من الخطاب الرسمي للنظام السياسي ونخبه كتعبير عن التحول في تصور الدولة الوطنية لنفسها والتحول في تصورها لمجالها المحلي.<sup>(2)</sup> فمظاهر الدولة الحديثة وما تقتضيه (ولكن أيضا ما تحمله) من عصرنة وتنظيم مؤسساتي حديث والتأسيس لمجتمع مدني عملت على إختزال المكونات التقليدية للمجتمع الجزائري على الأقل على المستوى الرسمي، لكون مقتضيات اللعبة السياسية وتداخلها مع اللعبة الإجتماعية حافظت أولا ثم أعادت الإعتبار للسياق القبلي والجهوي، حتى وان كان هذا المكون في حقيقة الأمر لم يختفي من الذهنيات ولا من الواقع المعاش يوميا، فالقبيلة وان تلاشى ظلها كتكوين إجتماعي في تقليديته التي تصوره لنا كتابات

<sup>1</sup> عبد الناصر جابي، مرجع سابق الذكر، ص 190-191

<sup>2</sup> رحمة بورقية، مرجع سابق الذكر، ص 122

الأنثروبولوجيين الغربيين الأوائل (مجتمع بدائي) إلا أن تعبيراتها السياسية حولتها في خضم التحول الديمقراطي الذي أصبحت تعيشه الجزائر إلى مكون سياسي لا يمكن تحاشيه أو تجاهله. وأن عملية الإختزال التي قامت بها الدولة الوطنية ونخبها الحاكمة كانت مجرد خطاب رسمي موجه للإستهلاك الخارجي أكثر منه قناعة بفعالية آليات التحديث السياسي والعصرنة في تحقيق تغيير جذري وعميق في الجسم الإجتماعي، بل لاحظنا من خلال ما عرضناه سابقا أن ممارسة السلطة على جميع المستويات أصبحت تقتضي الأخذ بعين الإعتبار المعطى السوسيوأنثروبولوجي عامة، والذريعة القبلية المتجذرة في المجتمع المحلي بصورة خاصة. والنقطة التي لا يجب إغفالها هي ذلك الدور الذي أصبحت التعددية الحزبية تلعبه في إذكاء تلك النزعة، التي وان لم تختفي من واقع المجتمع المحلي الجزائري إلا أنها كانت أقل وقعا في عهد الأحادية الحزبية، فتعدد الأحزاب (خصوصا بالنظر إلى عددها غير الطبيعي في الجزائر) فتح شهية هذه النزعة بعد أن أصبحت الأحزاب بمختلف مشاربها تغازل العروش القوية كلما حلت المناسبة الإنتخابية.

إن الإجراءات الإدارية والتنظيم البيروقراطي الذي تقتضيه الدولة العصرية لم يغير من حقائق السياق المجالي الذي لا يكتفي بالإرتباط بالإقليم بل وبقاطنيه، خصوصا وأن مفهوم المجال لا يأخذ معنا مضبوطا إلا في تفاعله مع الإنسان، وأن تقسيم ذلك المجال إلى دوائر إنتخابية لا يأخذ كل معناه بمعزل عن ثقافة الإنتخاب السائدة فيه. وقد تعامل النظام الجزائري مع هذه الحقائق الأنثروبولوجية ليس من منطلق الوعي بقدر ما تعامل معه من منطلق الحاجة ومقتضيات ممارسة السلطة والمحافظة عليها. وهذا ما يؤكد تطبع العمل السياسي من قبل أجهزة النظام ومؤسساته والأحزاب والنقابات وكل فاعل سياسي آخر بالمكونات الإجتماعية الخاصة للعلاقات الحاضرة بين أفراد المجتمع المحلي التقليدي.

إن تجذر السياق القبلي في المجتمع الجزائري المحلي ووعيه بحاجة الفاعلين السياسيين إليه سواء كانوا أجهزة النظام أو أحزابا جعله يسعى إلى هيكله الفرص من أجل تدعيم مركزه أولا بالمحافظة على وجوده وبقائه ثم بتدعيم دوره السياسي واجتماعي، فقد لاحظنا على أن اللعبة الإنتخابية في المجتمع الجزائري تعمل على تحيين شبكة العلاقات الشخصية من خلال بحث الأحزاب السياسية على تدعيم قوائمها بمرشحين ذوو إنتماء قبلي قوي يضمن لهم التعبئة الإنتخابية بحشد أكبر عدد ممكن من

الاصوات الإنتخابية، ولاحظنا كذلك على أن هنالك تداخل بين العمليتين الإجتماعية والسياسية تجسدها ثقافة الإنتخاب المبنية على أساس العطاء ورد العطاء وأهمية دور المرشح المنتخب كوكيل إجتماعي، وهذا ما يدفعنا إلى القول بأننا نشهد قبلنة للحياة السياسية في المجتمع الجزائري، قبلنة للنشاط الحزبي والنقابي وللعملية الإنتخابية ولمؤسسات الدولة الحديثة، وتظهر هذه "القبلنة" من خلال أشكال العمل السياسي التالي:

° عمل القبيلة على تأكيد دورها السياسي وتكيفها مع متطلبات العصرية من خلال تدعيم المرشح حزبي أو حر في الإستحقاقات الإنتخابية خصوصا المحلية، وتفعيلها لدور العصبية والتضامن العروشي وتوظيفها للمقدس والأسطوري إن إقتضى الأمر، مرتكزة في ذلك على نسق العادات والتقاليد الذي يمجّد البناء الإجتماعي السائد. إننا أمام عملية تحويل للولاء القبلي إلى ولاء سياسي.

° إن إدراك آليات التحديث السياسي خصوصا الحزبية بضعفها الهيكلي والتنظيمي وعدم قدرتها على حشد الأنصار والمناضلين والمتعاطفين والتي من المفروض أن تشكل نواتها، دفعها إلى تكيف إستراتيجياتها السياسية مع حقائق المعطى الأنثروبولوجي، ما خلق عملية تبني القبائل والمناطق لأحزاب السياسية، لأن هذه الأخيرة تعتمد على الولاء العروشي والجهوي لإنتاج الولاء السياسي، ويتأكد الأمر عندما تبرز على الخريطة الحزبية في الجزائر أحزاب جهوية على غرار التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية وجبهة القوى الإشتراكية، وتصدح أصوات من النخب العالية بعرفانها للعروش القوية.<sup>(1)</sup>

° إسهام المكونات السوسيوأنثروبولوجية للمجتمع في شرعنة النظام لممارسته للسلطة والحفاظ عليها خلال توظيف نسق العادات والتقاليد والأعراف السائدة، ولكن أيضا من خلال الإرتباط العلائقي بين السياسي والمقدس في عملية تجديد وتجديد النخب، وهذا يعني نسج شبكة من علاقات الولاء السياسي المرتكزة على النزعة القبلية التي تمد رجالات السلطة المركزية أو المحلية بأسباب البقاء. وفي ذلك "قبلنة" أيضا للنظام السياسي ككل حتى وان كان الخطاب الرسمي لجميع الفاعلين السياسيين وطنيا ومحليا ينكر إستمرار هذه النزعة ويدعي محاربتها بحجة أنها معوق من معوقات التنمية.

<sup>1</sup> نورد على سبيل المثال في هذا المقام إعلان الشكر الذي نشره الوزير "شريف رحمانى" على صفحات الجرائد بعد

نجاحه في الإنتخابات التشريعية 2012



° والذي يؤكد هذه "القبلنة" هو إندراج حتى الطبقة المثقفة ذات الكفاءات العلمية العالية في هذا السياق السوسيوأنثروبولوجي، إذ نلاحظ أن الأحزاب تميل إلى إختيار الكفاءات العلمية والشبابية لترأس قوائمها في الإنتخابات لكن شريطة إنتمائها إلى عروش قوية. ويكفي في هذا الصدد أن نورد مثال إختيار جبهة التحرير الوطني في الإنتخابات التشريعية 2007 لأستاذ جامعي لترأس قائمتها دون أن يكون أفلانيا قديما واعتماده على عرشه القوي بالمقارنة مع عروش المنافسين.

### عكس لاحت وعكس خلدز: عكس راهي د عكس زيدي د عكس لأمة عكس اغي عكس ج روهي د:

يعيش النظام السياسي الجزائري والمجتمع على حد سواء تناقضات جوهرية: تناقض بين البنية التقليدية المتمثلة في الاعتماد على شرعنة الممارسة السياسية من خلال توظيف الموروث التاريخي والعادات والتقاليد والشرعية التاريخية في تسيير الشأن العام وفي إنفراد الموكل بذلك بالرأي وتعميم الخصال البطريكية في دواليب السلطة ووصولاً إلى استخدام العنف المادي والمعنوي أو الإغراء، مما يؤدي بالضرورة إلى ردود أفعال مماثلة لمقاومة الاستبداد من جهة ومن جهة ثانية للمتوقع في مراكز السلطة المادية والمعنوية للمجتمع. فطبيعة الدولة الريعية لم تتمكن في الجزائر إلا من زيادة الطابع البتريمونيالي للعلاقات السياسية والاجتماعية الرابطة بين الدولة والمجتمع الجزائري، علاقات خلقت بالضرورة طرفان زليم ومعزب، يتبادلان توزيع المرارد التي توفرها الدولة الريعية، إذ يحصل الزليم على فوائد وحقوق مادية مقابل الولاء الذي يقدمه للنظام ورجالاته، وفي ظل هذه العلاقة فإن القرابة تشكل المحرك الأساسي لهذه الديناميكية السياسية والاجتماعية، قرابة الدم التي تمثلها القبلية في المفهوم الكلاسيكي المتعارف عليه ولكن أيضا يمثلها ذلك التعبير الحديثة للقبيلة الذي تجسده المناطقية والجهوية، ونكون أمام قبلة للحياة العامة.

لذلك يتحتم علينا أن نموقع الانتخاب في السياقات التاريخية والثقافية للمجتمع وممارسي السلطة في الجزائر، لفهم علاقات القوة التي تولد دون توقف بتباينها حالات قوة أخرى متجددة. كما أنها تشكل آلية تفسير للكيفيات التي سمح بها التحرير السياسي المعبر عنه بالتحول الديمقراطي في الأخير من تثبيت إستبدادية النظام المادية والمعنوية من خلال علاقة التبعية التي يخلقها في علاقته بالمجتمع الجزائري، وكيف يجد هذا النظام الفوائد وموارد الاستمرار من وراء الديمقراطية المزعومة أكثر منها في الصيغ السياسية التقليدية شديدة القمع. إن ذلك يسمح بفهم الارتباط العلائقي بين اللعبة الانتخابية، التمثيل السياسي، الحماية والاقتصاد.

لذلك لا غرابة أن يستشري الإستزلام أو التعزيب المجسدين في الفعل السياسي في الجزائر، اللذان ليسا ولا يمكن أن يكونا البتة بمعزل عن مجتمع تخترقه في أسسه ومكوناته الأولية (العائلة، العرش، الدور، القبيلة أو الجهة)، قيم تتم عملية التنشئة الاجتماعية الفردية والجماعية على أساسها من قبل مختلف مؤسسات المجتمع. فمنصب الوزير على سبيل المثال يحول إلى منية يتفضل بها الرئيس على

من ولاء شخصيا يجعل المتولي مدينا له بهذا الفضل طوال حياته المهنية، فهو لا يشعر بالأمان على منصبه وليس له ضمانة في الحفاظ عليه سوى إقامة تلك العلاقة والإعتراف بفضل الرئيس، إذ أنه لا يشعر بأنه مرتبط به بعلاقة مهنية وظيفية، أي علاقة قانونية وعقلانية، بل يشعر بعمق بأنه مرتبط به من خلال علاقة تبعية شخصية تقتضي تبادل المحاباة والحضوة مقابل الولاء والمساندة بين الطرفين من حيث هي علاقة غير متكافئة.<sup>(1)</sup>

وليسمح لنا القارئ بالعودة إلى القول بأن مراهنة الجزائر على التحديث والتعددية السياسية والتحول الديمقراطي كانت له ثغرات لا تعود فقط إلى دواع سياسية أو أيديولوجية أو قانونية، بل تعود أصلا إلى مستوى أعمق تمثله دواع مرتبطة بطبيعة البناء الإجتماعي من حيث هو هيكل عام ينتج ويعيد إنتاج الظاهرة السياسية في بعدها الكلي، وبالتالي يحدد القوانين الخفية المتحركة في عملية إشتغالها. إن اللعبة الانتخابية في حالة الجزائر على غرار الكثير من الدول العربية التي أخذت بالديمقراطية الصورية تتمفصل في محور ثقافة السوق، لكونها بحكم عوامل واعتبارات تعرضنا لها في باب البناء الاجتماعي القبلي تتحول إلى صفقة تتم بين الوكلاء والتكوينات الاجتماعية خصوصا على مستوى المجتمع المحلي، حيث تتحول المصلحة العامة إلى مجرد خطاب ترويجي يستخدم قنوات الأجهزة الانتخابية ويكون فيه الفاعلين الأساسيين: المرشحين، الوسطاء والسماصرة والهيئات الرسمية وغير الرسمية.<sup>(2)</sup> وقد توضح لدينا من خلال دراسة التجربة الانتخابية التعددية بالجزائر أنها مثلت تجسيدا فعليا لعلاقات التبعية، حيث تتداخل الإعتبارات العقلانية الموضوعية التي يحملها الخطاب الرسمي مع الإعتبارات اللاعقلانية اللاموضوعية تجسدها الممارسات، وهي تبعية لا تقتصر فقط على الولاء لوكيل مباشر يلعب دور ولي النعمة الضامن على المستوى المحلي، ولكن أيضا مجال التبعية هذه يتوسع إلى حدود هرم السلطة.

إن صفقة التبعية تطرح صورة بداية، فنتشابك، وفي النهاية اتحاد علاقات القوة بين الفاعلين السياسيين والفاعلين الاجتماعيين في إطار شبكات زبونية وعقليات التوحيد وتوزيع الموارد بين

<sup>1</sup> برتران بادى، الدولتان: وك زك د وك لجة لظ غى وكغذا مالاخ ولأزل، ترجمة: لطيف فرح، (القاهرة، باريس:

دار الفكر، 1992) ص 125

<sup>2</sup> حافظ، عبد الرحيم. وكراهي د وك زيدي د غى وك لجة لظ وكغ نلى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،

ط2، 2006) ص 229

الأشخاص والهيئات، وتعبّر عن الاستراتيجيات المطبقة في التعبئة الانتخابية وأخيرا تجسد التبادل الاجتماعي للمزايا والمصالح.

عك لخرى اى لآك: عك لفة لى:

بينت لنا المقاربة الأنثروبولوجية للظواهر السياسية في المجتمع الجزائري مثل الدولة والأحزاب والتحول الديمقراطي والانتخاب محورية علاقة التفسير السببي مباشرة بين السلوك السياسي والسلوك الاجتماعي من منطلق أن الأول إفرز لمسار قائم في التنشئة الاجتماعية، وهذا ما لمسناه في الحراك الاجتماعي<sup>(1)</sup> وتوزيع خطوط نمط علائقي تحول إلى سلوك عام عند أفراد المجتمع على كل المستويات والأدوار، يربط كل صاحب سلطة بأتباعه وأشياعه الذين لا يتوانون عن تقديم أعطياتهم إعلانا للولاء مقابل الحصول على حظوظ الصعود الاجتماعي داخل مختلف مؤسسات الدولة والمجتمع ليس السياسية فقط بل والإقتصادية والثقافية والدينية، لا الفردية فقط بل المؤسساتية أيضا، في مجال تستمر فيه الدولة الوطنية في إحتواء أغلب مؤسسات المجتمع بخلق حالة تبعية لها تصل في بعض الحالات حد التماهي، حيث تكون الدولة ثعبان متعدد الرؤوس يهادنه المجتمع الذي يطلب ودها ويكون في خدمتها، ليتم للدولة إسئزلام المجتمع. وبالعودة للسياق التاريخي والاجتماعي نلاحظ أنه يتم خلال سيرورة تحيل إلى قيم المجتمع والإنشاد إليها وتفاعل الأفراد معها، الذين يؤمنون في خطابهم الرسمي (وكذلك النظام) أيضا إيمان بالعلاقات القانونية الشرعية والمعايير العقلانية (الكفاءة والنزاهة والإلتزام) في توزيع المواقع والمراكز الاجتماعية والسياسية، لكنهم وبشكل مفارق لم يتخلصوا من التقاطعات الدموية حيث ما زالت العائلة والعرش والقبيلة والجهة تمثل مرجعيتهم ويلجأوا إليها للإحتماء ورائها بحثا عن الولاء الذي لم يستطع الحقل السياسي الرسمي ونصوصه القانونية الهشة ضمانه رغم خطاب دولة القانون، لتكون العودة لولاء الإنتماءات الأولية أين تلعب علاقات الدم والنسب والقرباة والمصاهرة والجهة دور المعايير المستحضرة في الموالاة السياسية وتقديم الخدمة على حساب معايير الكفاءة والقدرة والتكوين والحدية التي بقيت في واقع الأمر معايير تحتل موقعا ثانويا وملجأ إستثنائيا، وفي ذلك إسئحضار لتجربة تاريخية أنشأت ظاهرة التمييز الذي يقيمه الأفراد بين عالم القرباة والنسب والجهة وبين الدولة

<sup>1</sup> الحراك الاجتماعي في الجزائر في مظهره وأثاره يقدم لنا إحدى أهم الصور لعلاقة الدولة بالمجتمع، علاقة تحيل إلى الطابع البتريمونيالي للدولة وسواد القيم البطريقية في النظام الاجتماعي الذي يبيلور التعزيب.

-البابك-. لذلك كانت العلاقات إشارة إلى هذا التمثل المزدوج الذي يتمظهر في سلوك الفواعل التي تعلن ولاءها جهرا (على مستوى الخطاب) للقانون ومؤسسات الدولة، وتضمر على المستوى العملي ميولات لاعقلانية أشد صلابة من القانون وأوضح حضورا في ضمان حمايتهم وحماية سلطتهم والدفاع عنها، تجسدت تلك الميولات في الولاءات الأولية والزبونية.

ويلفت للانتباه في وضع الجزائر ذلك الانتشار العام لظاهرة الفساد المالي والسياسي والإجتماعي الذي يتناوله الخطاب السياسي الرسمي والخطاب الشعبي والخطاب الإعلامي على حد سواء بزخم يدعو إلى البحث في الزبائنية كشكل من أشكال التعارض مع الديمقراطية بكل ما تحمله من مفاهيم الحوكمة والحكم الراشد للشأن العام، والأهم إرتباط هذه الممارسة بثقافة الإنتخاب السائدة في المجتمع والمحتضنة من قبل النظام في آن واحد. ولكننا عندما نقول بذلك فنحن لا نقصد أن الجزائر تنفرد بهذه الممارسة، بل هي ظاهرة تعرفها حتى الديمقراطيات الحديثة المتقدمة مما دعى الباحثين إلى الإهتمام بدراستها كمعطى أنثروبولوجي عالمي، وعليه فقبل تناولها في الجزائر نرى أنه من الأجدر منهجيا محاولة الإحاطة النظرية الموجزة بها.

لغويا مصطلح الزبونية في صيغة المفرد والزبائنية في صيغة الجمع مترجم من اللغة الإنجليزية clientelism والمصطلح مشتق من كلمة "الزبن" والتي تعني في "لسان العرب" ل"ابن منظور" الصرف والدفع والمخاطرة وبيع الثمار على الشجر، أي بيع المخاطرة والمجازفة، ويقال: "أخذت زبني من الطعام" أي أخذت حاجتي من الطعام،<sup>(1)</sup> وبذلك تكون الزبانية عبارة عن عملية دفع وصرف ومجازفة لأخذ الحاجة. وأخذت معانيها فيما بعد أبعاد إجتماعية وسياسية قوامها الإنتفاع المتبادل بما يحمله هذا المعنى أيضا من مجازفة في قضاء الحاجة. ومن مرادفاتها المنتشرة في الأوساط العربية: الإنخراطية، الإستزلام، التعزيب، والولائية.

وتعرف على أنها نمط العلاقات التبعية الشخصية التي تربط الزليم client بالمعزب patron بإعتباره سادنا يصبغ النعمة على من يشاء. والزليم من إستزلام واستزلامي، ذلك لأن الزلما في اللغة العربية يعني الرجل الشبيه بالعبد من دون أن يكون كذلك لا يحصل إلا على القليل من الطعام، ويقال زلم أي إقتطعه لنفسه وخصه بها ليمنع على غيره في تقديم الخدمة بموجب الولاء الشخصي بحكم

<sup>1</sup> أبو الفضل محمد ابن مكرم بن منظور، مرجع سابق الذكر، الجزء 12، ص 193

مصلحة متبادلة ليتحول الولاء لإحتواء كامل إستنادا لضرورة الطاعة المطلقة بحثا عن مرتبة ووجاهة وصعودا إجتماعيا.<sup>(1)</sup> وما تجدر الإشارة إليه هو أن علاقات التبعية في تطبيقها على الحقل السياسي قائمة على عدم التكافؤ بين الأطراف على عكس علاقة "الزبانة" التي تعني علاقة تبادل أقرب إلى التكافؤ. أما التعزيب Patronage من المعزب الذي يعني من كل من يقوم بتعزيب غيره خدمة لشؤونه، يقال "عازية الرجل ومعزيتة وريضه ومحضنته وحاصنته وحاضنته وقابلته ولحافه: أي امرأته". وعزيتة تعزبه وعزيتة قامت بأموره . وفي نوادر الأعراب: "قلان يعزب فلانا ويريضه: أي يكون له مثل الخازن، ويقال "عزب إبله وأعزبها: أي رعاها في المرعى قائما عليها فهو معزبها. كما تعني السادن مثل سدانة الكعبة الشريفة أي خدمتها وتولي أمرها وفتح بابها واغلاقه.<sup>(2)</sup>

وتشير الزبونية كفعل سياسي واجتماعي إلى تلك الروابط الشخصية المعقدة بين الرعاة (الرؤساء) وأتباعهم (زبائنهم) التي تتأسس على تبادل منافع مادية، إذ يوفر الراعي الموارد المستبعدة للمعالين والمتواطئين موارد لا تكون في متناولهم ويتمكنوا من الحصول عليها في مقابل دعمهم وتعاونهم.<sup>(3)</sup> وقد إنتقل هذا المفهوم إلى الفضاء السياسي من خلال بروز مفهوم الزبونية أو الزبائنية السياسية التي عرفها "نية سدئخ غئ هئل" R. Graham على أنها مجموعة أو طقم من الأعمال مستندة على طقم، خذ من هنالك وأعطي هنا، يسمح لكل من الزبائن والرعاة من كسب الفوائد من خلال عملية التبادل هذه، ويستعمل مصطلح الزليم لدلالة على الراعي ومصطلح المعزب للدلالة على الزبون.

والزبونية السياسية كمعطى أنثروبولوجي تدل على توزيع الموارد والنفوذ إلى مصادر السلطة الرمزية (لدولة، الدين..). من خلال آلية مستندة على الولاءات الشخصية التي يتم نسجها عبر المؤسسات القائمة، والملاحظ أن هذه الآلية ليست بمؤسسية في حد ذاتها، مما يجعل من القبلية في مفهومها العام (العروشية، الطائفية، الجهوية) جزءا من تلك الآلية. وعلى صعيد طبيعة الزبونية يبرز مفهوم الشبكة الإجتماعية كقاعدة تبنى عليها العلاقات بين "الإخوة-الأصدقاء السياسيين". كما تتجلى في

<sup>1</sup> خليل أحمد خليل، وكعذا هوكوي نخب: لحة وجة لنعى غى لعمو طك زكرد فح هذ وئق ئوخ، (بيروت: دار الحداثة، 1985) ص 194

<sup>2</sup> ابن منظور، مرجع سابق الذكر، ج 2، ص 123

<sup>3</sup> Drick W. Brinkerhoff, Arthur A. Goldsmith, "Good governance, clientelism, and patrimonialism; New perspectives on old problems", International public management journal, vol. 7 , No; 2, 2004 p 164

الزبانية السياسية المواصفات التالية: بادل الخبرات، العلاقات الأسرية، التبادل الرمزي بدافع أيديولوجي، الحياة السياسية المحلية. كما يمكننا أن نعرفها على أنها تشبه الشبكة الإجتماعية من الناحية البيانية التخطيطية لكونها دائرة إتصالية تظهر كيفية تواصل بعض الأشخاص بطريقة معقدة ولكن دون ذكر كيف يجب أن يتواصلوا. تجسد هذه الرسائل داخل الشبكة عبر صفقات بين أولئك الأشخاص.

كما تعني ذلك النوع من العلاقات القائم بين طرفين أو أكثر موضوعه تبادل للسلع والخدمات في فضاء زمني ومكاني خاص بذلك يسمى السوق، مما يعني وجود طرف أول يمثله بائع تلك السلع والخدمات وطرف آخر يسمى مشتري لها، وتتم عملية نقل ملكية تلك السلع والخدمات بين الطرفين مقابل ثمن يسمى السعر "الولاء والتبعية" يكون غالبا متفقا عليه مسبقا.

وحاول "آ. ذبح" Olivier roha حصرها معرفيا في أنماط ثلاثة هي:

- الشبكة المعاونة التي تتشكل حول رجل يتمتع بسلطة ما والتي تزول بزوال هذه السلطة.  
- العصبية التقليدية المتمثلة في العشيرة والقبيلة والقرية والأسرة الموسعة (الممتدة)... كنموذج خلدوني.

- العصبية الحديثة الإجتماعية والسياسية (النقابات، الأحزاب، الجمعيات الأهلية...) كنموذج مملوكي. ليقدر بعدها بأن العلاقة بين النمطين الأخيرين المتعلقين بالعصبية علاقة قوية في المجتمع السياسي في العديد من الدول النامية، ومنها الجزائر.<sup>(1)</sup>

أما من حيث التأسيس النظري للزبانية السياسية المعاصرة فيعود منبثها إلى الجامعات البريطانية حيث برز: "قذلك" Campbell و"خيفي ز" Davis و"قهذلي م" Corbin ومنها إلى الجامعات على يد "عهنزة ذ" Foster و"غنيخ فيس" Friedrich و"ل. قيمي" M. Kenny، والتحق بهذا الركب نهاية السبعينات من القرن العشرين باحثون إيطاليون مثل "غني لسي" Gramsci ثم الفرنسيون مثل "لمفكخ" G. Lenclud وهولنديون: "آ. لكق" A. Blok و"ن. خ فوي زم" H. Driessen

<sup>1</sup> فضيل دليو، "الزبانية السياسية والإجتماعية في عصر الديمقراطية"، لك لجد و لك عذلي د لك ككج لي ولك زي ذري د،

"قمتي كي ذ" Cutileiro،<sup>(1)</sup> وكان هذا التنوع في غالب تناوله أنثروبولوجيا مما أسهم في تحقيق مكاسب علمية هامة في تناول الزبائنية كظاهرة إنسانية سياسية.<sup>(2)</sup>

وقد إنطلق الباحث "لي خي نخ" Medard من كون ظاهرة الإستزلام نمطا علائقيا قديما، إهتم به الأنثروبولوجيون والمؤرخون ليؤكدوا أن التبعية الشخصية تمثل أساس هذا النمط، وأن تلك التبعية إستعملت كمرادف للإستزلام . أما التعزيب من حيث هو تابعة من توابع الإستزلام وتستعمل غالبا للدلالة على توزيع مواطن الشغل العمومية في مقابل خدمات مسداة. فيما حاول "لدي ن" Paquet و" وئكه" J. P. Wallot التمييز بين التعزيب ذي التوجه الأبوي والتعزيب السياسي، حيث يمثل نمطا من العلاقات الإجتماعية، بينما الثاني نمطا من العلاقات السياسية، لكن يبقى أساس هذه الظاهرة التبعية الشخصية التي لا تقتصر على معيار واحد تقوم عليه مثل القرابة والنسب والمنفعة المادية والرمزية، بل تتعدد معاييرها وتتوزع بين مجالات مختلفة.<sup>(3)</sup> وتاريخيا هذه العملية السياسية قديمة قدم الممارسة السياسية الإنسانية، فقد عرفتها روما القديمة مثل ما أصبحت تعرفها المجتمعات الحديثة خصوصا أنظمة العالم الثالث، وما يجب تسجيله في عملية تبادل المنافع هذه هي الملاحظات التالية:

- 1- تبادل الإلتزامات بين أطرف هذه العلاقة، تبادل يقدم فيها الراعي موارد مادية للمعزب أو مواقع في السلطة تسمح له بالاستفادة ماديا منها، مقابل تقديم المعزب لواجب الولاء خصوصا السياسي الذي يمثل بالنسبة للطرف الأول ضمانا لاستمراره في مراكز النفوذ وصنع القرار.
- 2 - كما نسجل تلك التراتيبية الاجتماعية بين أطراف الزبونية السياسية، تراتيبية ناجمة عن علاقة وظيفية بالأصل، إذ أن الراعي يكون دوما أعلى مرتبة من الزبون فيمثل مرؤوسه أو يمثل هرم هيكل إداري أو مؤسسة تشغل الزبون أو يحتاجها في قضاء مأربه.

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 173

<sup>2</sup> بينما تبقى دراسة علاقة الزبائنية بالنظام السياسي حديثة نسبيا وتحليلاتها سطحية، وتكتفي بالشجب الأخلاقي لمظاهر الزبائنية في المجتمعات المتخلفة رغم أنها ظاهرة عالمية تعرفها المجتمعات المتقدمة مثل المتخلفة وان إختلفت الأشكال والنظائر.

<sup>3</sup> Gilles Paquet et Jean Pierre Wallot, **Patronage et pouvoir dans le bas-Canada, 1794-1812**, un essai d'économie historique, Montréal, les presses de l'université du Quebec, 1973 p 21



3 - إن هذا النوع من العلاقة غالبا ما يتخذ شكل شبكة معقدة الخيوط، إذ أن الزبون قد يكون له أكثر من راعي كما أن هذا الأخير يكون له زبائن عدة مما يؤدي في الكثير من الأحيان إلى زيادة التضارب في المصالح الناشئة بين الأطراف الفاعلة في الحقل السياسي.

4 - إن خصائص الزبونية الواردة أعلاه تدفع إلى أن تكون القرابة المحرك الأول للزبونية السياسية للطبيعة غير الرسمية لعملية لتبادل المنافع من جهة ومن جهة ثانية لما توفره من عامل الإلتئمان المفترض في هذا النوع من العلاقات "المشبوهة". لذلك فإن العلاقات الشخصية تشكل الخيوط الأولى التي تنسج حولها الشبكة.

5 - ولما كانت القرابة هي المحرك الأساسي في الزبونية وأنها غالبا ما تكون غير كافية لزيادة الولاء للراعي خصوصا في الحقل السياسي، فإنها تجد في امتدادات القرابة وتعبيرات القبلية الحديثة المحرك الثاني لها والذي تمثله المناطقية والجهوية.

فتبادل الإمتيازات بين شخصين أي طرفين هما المعزب والزليم لتحكمهما في مصادر ومصالح غير متكافئة حيث يكون الأول مالكا لها، والثاني طالبا لها في مقابل سلعة تمثلها المصلحة المرجو من الأول توفيرها للثاني. ولعل أهم ما يميز عملية التبادل هذه لاعقلانيتها، فهي تستند على المعايير الشخصية العاطفية لإجرائها مما يحولها إلى علاقة تبعية ذات بنية أفقية بالنظر إلى المنفعة المتبادلة. ولا يرتكز الإستزلام كعلاقة على العامل الشعوري كعامل محرك في إقامة علاقات التبعية، بل يرتكز أساسا على العامل الأداتي أي المنفعة المتبادلة والمحقة بين الطرفين.

وتجدر الإشارة ونحن في مقام المفهوم إلى أن "كفرز غيغز" A. Weingrod ساهم في إثراء منطق التحليل الإستزلامي هذا بتطبيقه على الأحزاب السياسية واضعا نصب عينيه أن الإستزلام من حيث هو مصطلح أنثروبولوجي يلتقي مع التعزيب ولا ينفصلان عند التحليل. كما سعى "اهيك" Powell إلى توضيح العلاقات التي تقوم بين الجماعات خصوصا التنظيمات الريفية والإدارات المكلفة بالقضايا الفلاحية، واستنتج أن نمط العلاقات يقوم على التبعية الشخصية والتبادل غير المتكافئ بين معزب يقوم بدور السادن الذي يوزع مواطن الشغل، وزليم مستعد لإستداء الخدمات المطلوبة منه، أي يمارس التبعية بكل مقتضياتها في مختلف مؤسسات المجتمع. ووسع فيما بعد وحدات التحليل المتمثلة في الفاعلين لتشمل الدول ليتحدث عن الدولة الإستزلامية.

كما طبق لـه لُدُنْسُمُخ " Lemarchand نفس التحليل في مقارنة دول أفريقيا الاستوائية ومُسْتَعْمَرِيهَا السابقين، مستنتجا علاقة تبعية بينهما غير متكافئة في التبادل الذي لا يقتصر على مستواه المادي العقلاني بل يتعداه إلى المستوى الرمزي اللاعقلاني. فتبعية الدول المستعمرة للدول الكولونيالية تبعية معنوية بها تتمكن الدول المستزلمة من تحقيق طلباتها من حيث انها خدمات مطلوبة من الدول المعزبة السادنة للخدمات في إطار التبعية المعنوية على المستوى الجماعي.<sup>(1)</sup> وجديد "لومارشاند" إعتباره أن العلاقات الفردية من حيث هي علاقات شخصية يمكن أن تدعم العلاقات الجماعية في التبعية، مستشهدا بالواقع السياسي الدولي المسجد في مثال علاقات الإستزلام التي كانت قائمة بين فرنسا ومستعمراتها السابقة، وهي علاقات تبعية تدعمت بفضل العلاقات الشخصية التي كانت تربط رؤساء هذه الدول بالمسؤولين السياسيين الفرنسيين واعتبر أن ديغول يمثل صورة السادن لبعض رؤساء الدول الأفريقية. وحتى لا نطيل في هذا الجانب النظري يمكننا أن نحصر المحاور التي تشترك في تكوين الزبائنية كمعطى أنثروبولوجي وسياسي عالمي تبعا لـ "لقمة خ" Alcantud إلى:<sup>(2)</sup>

1-تبادل الخيرات.

2-العلاقات الأسرية والجهوية.

3-تبادل رمزي بدافع أيديولوجي.

4-الحياة السياسية المحلية (البلدية).

5-العلاقة مع الدولة على المستوى القطري عن طريق الأحزاب والديمقراطية أساسا.

والجدير بالذكر أن الزبونية السياسية كإستراتيجية سياسية تعتمد علاقات التبعية في تجديد نخب النظام السياسي<sup>(3)</sup> التي سبق تناولها في الجهاز المفاهيمي ( الفصل الأول من الباب الأول)، نخب تجد نفسها بحكم طبيعة آليات التحالف والتبعية مضطرة للولاء للنظام والحفاظ على استمراره لأن في

<sup>1</sup> إن هذا المنطق قد يشكل آلية تفسير لطبيعة العلاقة بين بعض الدول العربية مثل الجزائر وسوريا وتونس والمغرب والسعودية ومصر... حيث لا زالت الدول الكولونيالية أو الولايات المتحدة الأمريكية تعتبر نفسها وصيا على هذه الدول. لذلك فإن التحليل الإستزلامي للعلاقات الدولية في إطار النظام الدولي الجديد قد تشكل آلية تفسير.

<sup>2</sup> فضيل دليو، مرجع سابق الذكر، ص 174

<sup>3</sup> في إطار الزبونية السياسية وعلاقات التبعية والولاء نكتفي بأن نورد مثال إنسلاخ خليفة تومي عن التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية المصنف في خانة أحزاب المعارضة ومكافأتها بوزارة الثقافة التي لا تزال تحتفظ بحقيبتها إلى يومنا. وكذا ضم زعيم حزب الجبهة الشعبية إلى الطاقم الحكومي الجديد.

الحفاظ عليه حفاظا على مكاسبها المادية وتواجدها في مواقع السلطة المادية والمعنوية. ويبرز تجديد النخب وكسب ولائها في آليات الترشح للمناصب. لهذا نفهم إستعمال السلطات في الجزائر للشريعة التاريخية إلى بعث فئات مصلحة والتقنين لها مع الحرص على تأطير نشاط هذه الفئات تماشيا مع أهداف النظام. والعدد الضخم للجمعيات والمنظمات الفئوية التي بعثها النظام بصورة مباشرة أو غير مباشرة لإستغلال هذه التوازنات بين الفئات والجماعات الضاغطة الفعلية أو الوهمية دليل على العلاقة الإستنزامية التي أصبحت من ثوابت الديناميكية السياسية في الجزائر كما يقول "فضيل دليو"، كما أن عدد هام من الأحزاب السياسية التي رأت النور بعد التعددية إندمجت في مشروع السلطة رغم التناقضات الفكرية والأيدولوجية التي تفرقها مثل أحزاب التكتل الرئاسي (FLN-RND-HMS). هذه الأحزاب سمح لها بنشاط موازي غير معلن ويتكوين جمعيات ونقابات وبالإستفادة من حقائب وزارية متفاوتة الأهمية في الحكومات المتعاقبة. ويشير "دليو" إلى مباركة القانون العضوي الخاص بالأحزاب السياسية الذي يمكن السلطة من معاملة هذه الأحزاب معاملة إنتقائية وحالة بحالة، ويورد مثال إعتدال الحزب أو تأخيريه أو تعطيله يخضع لمؤشرات سياسية إنخراطية وكذلك تسيير العمل ومنح الإمتيازات المادية والمعنوية، السياسية والإعلامية.<sup>(1)</sup> وكان طبيعي أن تتعامل الأحزاب السياسية بنفس المنطق مع الأفراد والمجموعات، إذ تتحول بدورها إلى سادن في ظل سواد مبدأ السياسة الإنخراطية، ويكفي أن نورد مثال الإتحاد العام للعمال الجزائريين الذي كانت أغلبية قياداته مع نهاية سنة 2000 في المكتب أو المجلس الوطني لحزب التجمع الوطني الديمقراطي الذي كان أمينه العام "أحمد أويحيى" رئيسا للحكومة آنذاك.<sup>(2)</sup>

ولما كان الإفتتاح في مستواه النظري كنمط للأداء السياسي هو إفتتاح المجتمع السياسي على المجتمع المدني عن طريق محاولة بعث ديناميكية داخل البنى وادماج ممثلي الشرائح الإجتماعية الجديدة، فإن هذا المفهوم يجد أوضح تعبيراته من خلال الممارسة الإنتخابية، لذلك كان المرشح / المنتخب في ظل ثقافة الانتخاب السائدة في المجتمع الجزائري وإن كان مزكى من النظام أو ممثل لحزب سياسي ينشط رسميا، إلا أنه يبقى لا محالة منتميا وممثلا لتكوين اجتماعي: قبيلة أو زاوية، ومنطقة معينة بذاتها،

<sup>1</sup> نفس المرجع، ص 176

<sup>2</sup> تصف الصحافة الجزائرية منظمات المجتمع المدني في الجزائر ب: "الجسور المتحركة نحو الثراء والسلطة". في

جريدة *لومي* (الجزائر) الصادرة بتاريخ: 29 أبريل 2000

وهو عندما يرقى بإنتخابه إلى منصب التمثيل السياسي يجد نفسه مضطرا إلى تطبيق بنود الصفة غير الرسمية التي تدرج في مسار التبادل الاجتماعي والمادي للمصالح والامتيازات مع جماعته القرابية أولا ومع أبناء منطقته وجهته ثانيا: أي قاعدته الانتخابية، ومضطرا إلى تطبيق بنود الصفة مع ممثلي النظام الذين سمحوا له وأعطوه الفرصة لهذا الإرتقاء. فالممارسة الإنتخابية بقيت ممارسة يحكمها إزدواج المجالس لكونها تجمع بين التعيين (تعيين الثلث الرئاسي في مجلس الأمة) والإنتخاب (للمجالس التشريعية والمحلية)، يدفعنا إلى التسائل عن مدى إسهام النخب البيروقراطية الممارسة للرقابة على المجتمع في إحياء الموروث التقليدي. مما يدعو إلى الظن أن أسلوب الإنتخاب أقرب إلى التعيين منه إلى الظاهرة التمثيلية خصوصا وأن هنالك ممارسات تطغى في هذا الإتجاه كزيادة تمثيل مناطق على حساب أخرى، أو تمثيل أشخاص لمناطق لا يقيمون بها البتة، واختيار المرشح إستنادا إلى معيار "الموقع" في سلم المراتبية الإجتماعية حيث تصبح الوجاهة أهم مكونات الإختيار الذي يتم إستنادا إلى الأدوار في سياق التقسيم الإجتماعي والسياسي للعمل، وتتمثل مراتبية الأدوار الإجتماعية في إمتلاك رأس مال إجتماعي ورمزي يسمح بالحصول على مهنة معينة وموقع إجتماعي جالب للوجاهة ويسهم في إحتلال موقع سياسي، أو رسمال إقتصادي يكون بمثابة أرضية لإمتلاك قدرات ووظيفة معينة.

وفي هذه الحالة تظهر المحسوبية في أوضح تجلياتها، إذ يستعمل منذ البداية ذلك المرشح للمنصب خيوطه، علاقاته وشبكاته، ولا يتردد من أجل فرض ترشحه وابتخابه من توظيفها،<sup>(1)</sup> وهكذا فهو بالنسبة إلى جهاز الحزب الذي يمثله عبارة عن وعد بضم جماعة قبلية أو إقليمية، بينما هو بالنسبة لهذه الجماعة عبارة عن التزام بتحقيق بعض المصالح لأفرادها، بل وبالحصول على مراكز في أجهزة الدولة. وكل ذلك يتم على أساس شبكة الولاء والنفوذ والتضامن واعادة تشكيل للعصب.

لذلك يبدو الحقل السياسي في الجزائر على غرار الكثير من الدول العربية على شكل إقطاعيات ومراكز للنفوذ موزعة بين الأقارب والحاشية والزبائن، تستعملهم النخبة الحاكمة في استراتيجيات عامة هدفها المحافظة على السلطة والامتيازات المرتبطة بممارستها، ويتحول واجب تسيير الشأن العام إلى ملذة وامتياز تستأثر به، وكل ذلك بفعل عملية انتخابية حملها تحول ديمقراطي صوري واخضاع للعبة

<sup>1</sup> محمد، خداوي، مرجع سابق الذكر، ص 235

الانتخابية لأولويات المناورة السياسية واستعمالها بطريقة تستحي منها الميكيا فيلية من قبل السلطة والأحزاب والقبلية على حد سواء.

إن النتيجة التي يمكن أن نخلص بها في هذه الحالة هي جعل الأحزاب السياسية ( التي لا تتوانى كما وضحنا ذلك في إعداد قوائم مرشحيها عن إختيار وتأكيد نسب المرشح وانتمائه القبلي من جهة، والبناء القبلي من جهة ثانية آلتان انتخابيتان تتغذيان من الإدارة ومختلف أجهزة الدولة البتريمونيالية، إنه التعبير العضوي لكتلة من شبكة الزبائن والموالين، همهم الأكبر هو الإستحواذ على الموارد ومراكز النفوذ وتقوية أدوارهم السياسية، لكون أن النواب والمنتخبين بقربهم المادي من مراكز السلطة والنفوذ وبالتالي النهب، يتيحون تراكما لرأس مال علائقي وانخراطا في شبكات ذلك النفوذ وتأكيد لحظة زبونية.

كذلك هنالك اوك تسمى: وكزف وك زي ذى:

يعتبر الإتصال حاجة إجتماعية تفرضها ضرورات الحياة والحياة النفسية للأفراد، لذلك فإنه ممارسة إنسانية كان من الطبيعي أن تمس الحياة السياسية لأنها إستجابة لمقتضيات جميع أشكال السلطة بما فيها السياسية. وعليه يتحدث علماء السياسة عن الإتصال السياسي الذي يعرف على أنه نقل للمعلومات من الحاكم والمحكوم عن طريق وسائل جماهيرية ونقل لردات الفعل،<sup>(1)</sup> أي بصورة أخرى هو ديناميكية العلاقة بين المدخلات والمخرجات (تناولنا مفهومهما في باب الجهاز المفاهيمي)، وهذا يقتضي وجود فضاء زمني ومكاني يتحقق فيه ذلك يسمى "سوقا".

وتعرف السوق إقتصاديا على أنها المكان أو التنظيم الذي يمكن البائعين والمشتريين لمدتوج معين من الإتصال الدائم ببعضهم البعض والإحاطة بجميع المعلومات المتعلقة بهذا المندوج.<sup>(2)</sup> ويعرفه "كفي نل فسطهم" على أنه عبارة عن أفراد عندهم حاجات تتطلب الإشباع تقود للإفناق والرغبة في فعل إنها الفضاء الزمني والمكاني الذي يتحقق فيه الإتصال بين أركان ثلاث: المندوج والبائع والمشتري، أين تستعمل جملة من التقنيات والوسائل لتحقيق الإتصال وتوجيه الأفراد في إختياراتهم تشكل ما يعرف

<sup>1</sup> عبد الغني بسيوني عبد الله، وك مطل وك زي ذى، (القاهرة: الدار الجامعية، بدون تاريخ) ص 53

<sup>2</sup> حسين عمر، لوزع وك لشض كجة ولأفة شذخي، (جدة: دار الشروق، 1982) ص 185

<sup>3</sup> صلاح الشتواني، ولأخف وك وكزة وك زي ذى، (بيروت: دار النهضة

العربية للطباعة والنشر، 1973) ص 157

بالتسويق الذي يعرف على أنه علم وفن وفلسفة كاملة للمؤسسة الاقتصادية. فإذا كان ذلك حال السوق الاقتصادية التجارية فالوضع مختلف عند الحديث عن سوق سياسي، إذ لا توجد هذه السوق الحقيقية في مضمونها المكاني الاقتصادي وإنما تتجسد في الزبائنية عموماً والانتخابية على وجه الخصوص. وقد توجهت العديد من المنظمات مثل الحكومات والأحزاب والجمعيات إلى إستعارة مفاهيم علم التسويق وتطبيقها في نشر أفكارها ومبادئها وبرامجها بهدف إقناع المواطنين بسياساتها العامة بالنسبة للحكومة، وبرنامجها بالنسبة للأحزاب في المناسبات الانتخابية والأهداف الاجتماعية والإنسانية بالنسبة للجمعيات الأهلية.<sup>(1)</sup>

إن الأدوار السياسية تتذوت في الحقل السياسي الجزائري كما تتذوت الأدوار في السوق الاقتصادية وذلك يعود كما يقول "حزم شع" إلى زمنية القيم السياسية في المجتمع العربي ذو البناء القبلي،<sup>(2)</sup> فالناخبون مثلهم مثل المستهلكون للسلع والخدمات في الأسواق الاقتصادية، يأتون السوق السياسي ليعطوا أصواتهم مقابل سياسات معينة، ويبدو القيمون على الوظائف العامة وكأنهم وسطاء في عمليات المساومة، والحديث هنا عن السياسات القصد من ورائه استراتيجيات المقابل بالنسبة للناخبين التي تمثل جملة المخرجات التي يتحدث عنها النسيقيون في علم السياسة، ولكنها لا تأخذ دائماً منحى مطالب احتجاجية جذرية اجتماعية واقتصادية وثقافية، بل تمثل أيضاً مصالحاً وامتيازات تطالب بها وتنتظرها الجماعة القروية والمناطقية الموعود لها بذلك.

إن السوق السياسي من خلال صياغتها للتمثيل الشعبي الذي يجسده القانون العضوي للانتخابات تسمح للدوائر الانتخابية بإستمالة قل أيضاً تدجين وترويض الأحزاب المعارضة أو الحركات الاجتماعية الاحتجاجية وإعادة ادماجها في إطار عملية شاملة لإعادة إنتاج نفس النسق السياسي بصيغ جديدة وبمسميات ديمقراطية. كما أنها تسمح بإعادة صياغة الشرعية التي تحتاجها خصوصاً وأن النظام السياسي الجزائري على غرار الأنظمة العربية إعتد استراتيجياً متأرجحة بحكم ضغوطات داخلية ودولية بين تعددية سياسية خاضعة للمراقبة وبين تعددية سياسية موظفة.

<sup>1</sup> في هذا المقام تحدث "الطاهر بن خرف الله" عن التسويق الاجتماعي الذي يعرف بأنه مجموع النظريات والطرق التي يمكن أن تستعملها المنظمات الاجتماعية والسلطات العمومية وتحدد أهدافها وبرامجها للتأثير على سلوكيات المواطنين.

وارد في: الطاهر بن خرف الله، لخحك وكو وكمةز وف وكزيذنى، (الجزائر، دار هوم، 2007) ص 45

<sup>2</sup> حسن صعب، مرجع سابق الذكر، ص 358

هذا السوق السياسي يسمح لكل من السلطة الممثلة في النظام والنخب الحاكمة والأحزاب والقبائل على حد سواء عبر النواب والمنتخبين بإعادة توزيع الموارد المتاحة من قبل الدولة البتريمونيالية وتوفير حماية مصالح الناخبين ومكانة اجتماعية وسياسية لجماعتهم القبلية والجهوية، خصوصا وأن الناخب والمرشح على حد سواء في بهو السوق السياسي وفي ظل ثقافة الانتخاب السائدة في مجتمعنا يدرجان عملية التبادل في سياق علاقة الولاء القبلي والجهوي ولكن أيضا في صيغ زبونية، وذلك لأن الولاء لا يقع كمجرد تابع<sup>(1)</sup> وإنما أولا كصيغة لهيكل التبادل الاجتماعي وكتنظيم لتدفق الموارد ثانيا، ولكن كجمع بين تبادل عام وتبادل خاص، وثالثا لأن هذا التبادل متصل بنسق من الالتزامات المفروضة أي صفقة شاملة، والصفقة تعبير صريح عن لغة السوق. لذلك تدخل فرضية علاقة النسب والمنطقة في اللعبة الإنتخابية في السوق السياسي وتأخذ في الحسبان من حيث هي عنصر في الصفقة التي يبرمها المرشح لكن أيضا الحزب والقبيلة والجهة والسلطة. وتظهر العروض الشكلية وغير الشكلية في الصفقة الإنتخابية وكيف أن قائمة المرشحين مثلا يمكن أن تتناسب أيضا مع تراتب تلك العروض المتفاوض بشأنها، وتبرز موازين القوة بين أطراف العملية الإنتخابية حين إبرام الصفقة، إنها صيغة لتسليح عملية التصويت التي يسعى لها الفاعلون السياسيون والاجتماعيون على حد سواء.

ولعل ما يساهم في تبلور السوق السياسي ونظام الوساطة الزبونية في الجزائر مثلها مثل الدول العربية ذات المظهر السياسي الحديث ولكن ذات الممارسة التقليدية، هو تزايد وارتفاع الموارد الناجم عن المداخل البترولية التي يوجه جزء منها إلى أنشطة تنموية لم تأتي أكلها رغم طابعها الحدائي الهادف على الأقل رسميا إلى عصرنة البنيات التحتية للمجتمع، لكن ذلك النشاط التنموي في حقيقة الأمر يمثل قناة رسمية وقانونية لإعادة توزيع الموارد والامتيازات في السوق السياسي الجزائري وتغطية النهب المنظم والمقنن، لذلك يمكننا أن نقول أن النظام السياسي الجزائري حول التنمية كمشروع تحديتي انساني هادف إلى قناة لتوزيع المنافع والمكاسب على المحاسيب والأنصار.

والملاحظ من خلال تتبع الأحداث في الجزائر أن الدولة نفسها لا تتردد في تسخير المجال الإقتصادي لتحقيق ما تعتبره الجدوى السياسية (وهذا ما ينتج ظواهر الفساد)<sup>(2)</sup> والحد من هامش إستقلالية المجتمع

<sup>1</sup> حشماوي، محمد. مرجع سابق الذكر،

<sup>2</sup> إن لجوء الدولة إلى سياسة الجزر أدى إلى زيادة إنتشار ظاهرة الفساد، لعل أبرزها فضيحة بنك الخليفة وفضيحة سوناطراك.

عبر تسخير نخب إقتصادية أغلبها فرنكوفونية، بشكل يسمح بالحديث عن معيار نيوباتريمونيالي يحدد سلوك الفاعلين الإقتصاديين، معيار يتجلى في علاقات التبعية التي تحكم هذا السلوك، لهذا تحول القطاع الإقتصادي خصوصا المؤسسات الإستراتيجية والكبرى إلى جملة من الإقتطاعات أو الإسنادات والإمتيازات التي تُوهب على أنها أشياء خاصة إلى البيروقراطية التقنية على أساس تبادلها مقابل ما تهبه أو توفره من دعم وخدمات للسلطة القائمة، وهذه الإقتطاعات أخذت شكل مسؤوليات عليا أو قروض هامة وحقوق إستثمار.

إن هذه العملية تؤدي إلى تبعية الفئة المذكورة أعلاه للدولة ولكنها عملية تسمح لها -للبيروقراطية الفنية- من ناحية أخرى بالتصرف فيما أقتطع لها بإعتباره موروثا شرعيا لتحتكر السلطة المرتبطة بوظائفها وتمارس رقابة واسعة على رأس مال الدولة، فتتصرف فيه كإقطاعية وتوظفه لصالح مصالحها بإقامة شبكات علاقات شخصية تتخذها مرتكزا لإسناد الأدوار والمواقع والمسؤوليات وهي كلها مصادر للثروة وحظوظ للصعود بين الواهب والموهوب، بين الزليم والمعزب، التابع والمتبوع. مع التأكيد على أن هؤلاء الموهوب لهم يصبحوا محترفين للسياسة حتى وان قال خطابهم بغير ذلك ويقدموا كما قال "بورديو" مصالحهم الخاصة على مصلحة الآخرين وفي بعض الحالات حتى على مستزلمتهم.

إن نمط الأداء السياسي للنظام الجزائري يجعل كل الهياكل عبارة عن شلل وجماعات ضغط غير موظفة لخدمة الهيكل المؤسسي العام للدولة خصوصا وأنها تؤسس على علاقات صريحة ومصالح مشتركة كما هو الشأن في الأنظمة الديمقراطية الغربية، بل تأسست على علاقات شخصية ومنفعة متبادلة بين الأفراد والتكوينات الإجتماعية، وليست التنظيمات إلا إطار لشرعنة هذا التبادل.

إن الحقل السياسي في الجزائر يبرز تلك العلاقة الجدلية بين سلطة المال وسلطة الجاه والتي نبه إلى أهميتها وتأثيرها منذ قرون خلت العلامة "ابن خلدون" على إستقرار الملك أي على إشتغال النسق السياسي وامتداده في الزمان والمكان في الفصل الذي سماه ب: "أن الجاه مفيد للمال".<sup>(1)</sup> وتأتي اللامركزية لتلعب دورين أساسيين: دور تسهيل إمتداد تلك العلاقة، ودور ثاني كحبة مسكنة ومخرج نجاه من التهديدات التي تمس شرعية النظام، ويستمر منطق هذه الجدلية في الممارسة الإنتخابية.

لك طرک ا وک تکت: لك قوڈك وک زيڈزی:

<sup>1</sup> عبد الرحمان ابن خلدون، مرجع سابق الذكر، ص 431



لقد ساهم مسار الخصوصية والإفتتاح الذي بدأت الجزائر في إنتهاجه تحت ضغط جملة من الظروف الداخلية والخارجية في تبلور السوق السياسي، فالتوجه نحو نزع الدولة لصالح القطاع الخاص رفع من درجة الإستزلام، بعد عجز النموذج الدولي في التحكم في مسار الإلتزام التحديثي وأسطورة الدولة المتكفلة بكل شيء، لأنه مسار مكلف رغم ما كان يضمنه من تحقيق الرغبة في إستزلام المجتمع من خلال الدولة المكثفة، وفي المقابل أيضا عجز عن إرساء خصوصية على وجهها الأكمل بما يحقق الجدوى الإقتصادية وبالتالي الإستقرار السياسي. وبدل من ذلك حول الحقل السياسي إلى سوق يتم فيه توظيف جميع الرساميل من قبل الفاعلين السياسيين الرسميين وغير الرسميين، فأعوان الدولة إستثمروا في أغلبهم رأسمالهم المعرفي والعلمي وتم تكوينهم عبر شبكات علائقية أصبحت تشكل قنوات تنشأ خلال عمليات تنفيذ المهام اليومية (الإدارية والرقابية والإقتصادية والأمنية) التي أرست ممارسة بيروقراطية ونشرتها مع إقترانها بالشخصنة، وتحولت الطبقة البيروقراطية الإدارية والفنية إلى واهب للإمتيازات ومعزب وفي نفس الوقت زليم للدولة السلطة التي تحصل على إمتيازات منها. كما أن الفاعلين الإجتماعيين إستثمروا رأسمالهم الإجتماعي في هذا السوق، وكثف مسار الإفتتاح واقتصاد السوق من بروز فئة جديدة وصاعدة مكونة من رجال أعمال صنعهم سوق الإستيراد والتصدير ولكن الأكثر صنعهم نشاط المقاولات التي إستفادت من المشاريع العمومية الكبيرة التي أطلقتها السلطات العمومية مستغلة إرتفاع مداخيلها البترولية، فئة سوف تميل إلى سلوك إستهلاكي تبجح في التمتع بالخدمات التي يقدمها أعوان الدولة، وتستثمر إلى جانب رأسمالها المادي إنتماءاتها الأولية -العائلية والقبلية والجهوية-. كما إستثمر رأس المال الرمزي الذي مثله الماضي الحافل ببطولات المجاهدين وشرعيتهم التاريخية، واستثمر رأس المال الرمزي الديني من خلال توظيف الإنتماء إلى الزوايا التي تمت هيكلتها في الجزائر بإنشاء الجمعية الوطنية للزوايا وأعيد إحياء نشاطها.<sup>(1)</sup> ناهيك عن دور المؤسسة العسكرية التي تلعب دور الفاعل الأساسي في توزيع الأدوار في هذا السوق والتي تستثمر إرثها الماضي كونها تعتبر نفسها سليلة جيش التحرير والحافظ على الأمن. إن هذا التوزيع الإستثماري يؤكد أن الرأسمال السياسي أدرك درجة من التجميع قصوى تدل على أن نظام العلاقات المحقق للإمتيازات وحظوظ الصعود التي تقوم بين محترفي السياسة وأعيان المال والجاه

<sup>1</sup> شكلت الزوايا دعامة للحفاظ على الهوية الوطنية بكل ما تحمل الكلمة من معاني، كما كانت ملاذا لكل من لجأ إليها زاهدا متعبدا متصوفا باحثا عن خلاص منشود أو عزاء لخيبة أمل إذ إختار أن يربط بمعزل عن المجموعة لتحقيق النجاح في صناعة عالمه المنشود وخلصه الفردي.

والوجهة من ذوي السند المحلي عروشي أو جهوي، هي مساندة سياسية قبل أن تكون إجتماعية. فتفاعل العلاقات بين هؤلاء المستثمرين حول السوق السياسي الجزائري إلى لعبة غامضة القواعد يصعب فك طلاسمها، حيث يقدم محترفوا السياسة مصلحتهم الخاصة على مصلحة الآخرين في ظل نموذج إستراتيجي حيث يقوم التمثيل السياسي على تأمين مصلحة المحترف في الحقل السياسي بالشكل الذي يتوافق مع موقع يحدد لموكليه في الحقل الإجتماعي والإقتصادي.<sup>(1)</sup>

ويجد السوق السياسي في الجزائر في الإنتخابات أجل تعابيره، إذ أن اللعبة الإنتخابية تعني في هذه الحال تلك الصفة التي تتم في الحقل السياسي بين الوكلاء والتكوينات الإجتماعية والأجهزة الإدارية الإنتخابية والأحزاب والمرشحين والوسطاء والسماسرة والهيئات الشكلية وغير الشكلية للسلطة خصوصا على المستوى المحلي حول العرض الإنتخابي. إن الصفة التي تتم بين أطراف اللعبة السياسية في التزكية لمناصب التمثيل وتسيير الشأن العام مع ما يكونها من علاقات زبونية هي في حقيقة الأمر مقالة، وإذ جاز لنا التعبير قلنا أنها صفة عمومية ينصب موضوعها على المقولة السياسية، وفي باب التشبيه هذا سجلنا تحول الكثير من مقاولي البناء والأشغال العمومية (مثلا في مدينة سعيدة نعطي مثال مقاول في البناء يشغل منصب سيناتور حاليا، ومقاولا آخر في الأشغال العمومية سبق الإشارة إليه يشغل نفس المنصب في التجديد النصفى الأخير لمجلس الأمة) إلى مقاولي سياسة إذ سمح لهم رأسمالهم المادي الممزوج بالرأسمال الإجتماعي بالدخول في دائرة علاقات القوة بمناسبة الأحداث الإنتخابية. فعملية إعداد قوائم المرشحين والمفاصلة التي تعرفها، يمكن أن ينظر إليها باعتبارها علاقة قوة بين أفراد أو جماعات وفاعلين في اللعبة الإنتخابية مهتمين بالعرض الإنتخابي والذي تمثله الموارد التي تتيح الوصول إليها. وتطرح حسب "لح إخ حسلده" في البداية تم تتشابك بعد ذلك تم تتحد في النهاية علاقات القوة بين الجماعات الإجتماعية وشبكات الزبائن وعقليات التوحيد وموارد الأشخاص، إستراتيجيات التعبئة الإنتخابية وأخير وليس آخرا التبادل الإجتماعي للمزايا. وتسمح أيضا بإبراز عقليات التوحيد والتضامانات التي يثيرها فاعلو اللعبة الإجتماعية في وضعية إنتخابية: المحلية، الجهوية، القبلية، الإتجار، المن،

<sup>1</sup> Pierre Bourdieu, **Raisons pratiques ; sur la théorie de l'action**, Paris, le seuil, 1994, p 28

المواطنة...<sup>(1)</sup> إن هذه الصفقات السياسية لا يمكنها في ظل التعددية أن تبرم خارج إطار تنظيمي حداثي تتمته الأحزاب التي تتحول في ظل هذا السوق إلى مطية نقل.

إن التسليم بوجود زبائنية سياسية في السوق السياسي الجزائري تعمل على توزيع المنافع والمكاسب بتحويل الربح البترولي بطريقة مقننة ومنظمة وعبر قنوات رسمية لمشاريع التنمية كمقابل للولاء السياسي واستمرار النظام القائم عبر إعادة لإنتاجه ملبسة بالثوب الديمقراطي يستوجب وجود وسطاء وسماسة سياسيين وظيفتهم الأساسية هي مد شبكة العلاقات الزبونية وتسليح الأصوات الانتخابية مقابل الحصول على الامتيازات والمنافع، فتظهر الدولة بمؤسساتها وأجهزتها كرمز للسلطة والأحزاب كفواعل سياسية في العملية السياسية بمظهر المانح للخدمات، إنه مظهر المجمع للزبونيات السياسية.

يهتم الوسطاء والوكلاء والسماسة كمقاولون سياسيون بالعرض الانتخابي ويقومون له بالمزادات التي تعلن فيها طبيعة ونوعية وكمية الموارد التي يتيح التمثيل السياسي الوصول إليها ويتيح للولاء كمقابل الوصول إليها، فتقدم عروض الشراء (شراء الأصوات الانتخابية)، ويقدمون على المفاصلة بين الأحزاب والسلطة والقبائل والجهويات وذلك من خلال إعداد قوائم المرشحين. لذلك كان دور هؤلاء المقاولون في النسق السياسي هاما جدا في إعادة توزيع الربوع لفائدة زبائن النظام، والحال على ما هو عليه يذهب البعض إلى إعتبار برنامج الانعاش الاقتصادي وبرنامج الدعم الفلاحي والقروض المقدمة للشباب في إطار وكالة تدعيم تشغيل الشباب صحيح شراء للسلم الاجتماعي ولكن أيضا مثلا على إعادة توزيع الربوع في إطار العلاقات الزبونية.<sup>(2)</sup>

وعلى مستوى آخر تمكننا المقاربة الأنثروبولوجية للأحزاب السياسية في الجزائر من لمس ذلك الدور الذي تلعبه في السوق السياسي حيث تحولت هي في حد ذاتها إلى مقاولات سياسية لتحقيق أكبر قدر من العائد، ولم يكن ذلك ممكنا دون تلك الشراكة التي برزت بين رأس المال المادي وبين رأس المال السياسي كسمة أساسية للتعددية في الجزائر. إذ أن الإهتمام بالجانب المالي للنشاط الحزبي يبرز ذلك التفاوت بين الإطار القانوني والممارسة في عملية التمويل، فتمويل الأحزاب يأتي أساسا من إشتراكات

<sup>2</sup> محمد حشماوي، السياسة في الجزائر والمغرب وفي بلدان الجنوب، أنظمة الحكم وعلاقات السلطة في المجتمع، ترجمة: لحسن عيساني، بحث وارد في لجند وكخ خزنة وكمقخ لأجة لئعي، العدد الموسوم ب: السياسة في ميزان

الفكر النقدي، العدد 20/19 خريف/شتاء 2004، ص 08

<sup>2</sup> Jonattan, N,C, Hill, **Identity in Algerian politics (the legacy of colonial rule.)** Colorado, USA, Lynne Rienner publishers, inc. 2009 p 168

المناضلين والمنتخبين والمحبين للحزب (شريطة أن لا تتعدى المساهمة مليون دينار جزائري) وتعويض الدولة في حال نجاحه في الإنتخابات. لكن الممارسة تبرز تلك المتاجرة في رؤوس القوائم الإنتخابية سواء للتشريعات أو المحليات،<sup>(1)</sup> فأصبحت الأحزاب على المستوى المحلي تضع على رأس قائمتها من يدفع أكثر لكون هذا الإيراد سيصب في حسابها المركزي، زد على ذلك أن تمويل الحملة الإنتخابية محليا يكون على عاتق القائمة المترشحة مما يعني بالضرورة الحاجة إلى رأس المال المادي (الأموال والعقارات والمذقولات)، وهذا ما تؤكد الأحزاب نفسها من خلال تصريحات المسؤولين فيها على غرار حزب جبهة التحرير الوطني الذي رغم الأمكانيات المادية التي يتمتع بها، صرح ناطقه الإعلامي السيد "قاسة عيسى" بأن حزبه فرض في الحملة الإنتخابية للمحليات التمويل القاعدي لكل قائمة والملصقات، مؤكدا حصول الحزب على مداخيل طائلة من منتخبيه محليا ومركزيا ناهيك عن تعويض الدولة خصوصا وأنه حصد الأغلبية في إنتخابات 2012 التشريعية والمحلية، لذلك فالحزب "ليس ضد دخول أصحاب المال، فهم مرحب بهم، والحزب من أين تأتيه الموارد"، وعلى نفس المنوال ذهب "فاروق تيفور" المكلف بالإعلام في حركة مجتمع السلم في حديثه عن إسهام النواب والمنتخبين والواهبين في تمويل الحزب، مشيرا إلى أن ذلك يتعلق بالنضال وليس المال. وكان السيد "ميلود شرفي" المكلف بالإعلام في التجمع الوطني الديمقراطي أكثر صراحة عندما إعترف "أن مداخيل حزينا سنويا تتجاوز 10 ملايين سنتيم متأتية من إسهامات نواب الحزب ومنتخبيه واشتراكات مناضليه وتبرعات المتعاطفين، إن المرشحين يساهمون في حملتهم الإنتخابية للمحليات وكل قائمة تتحمل مسؤولياتها."<sup>(2)</sup> وبالنظر إلى سمات الثقافة السياسية السائدة في الجزائر خصوصا ثقافة الإنتخاب فإنه من المشروع التساؤل عن الأسباب التي تدفع بالمرشحين على المستوى المحلي قبول تحمل تكاليف الحملة الإنتخابية بل ودفع تذكرة الدخول في قائمة الحزب؟

إن منطق الصفقة السياسية يقدم لنا آلية تفسير لهذا الوضع من منطلق علاقات التبعية التي تنتظم في إطارها الزبائنية السياسية في الجزائر، إذ يسجل الحقل السياسي أثناء الإستحقاقات الإنتخابية عدد هام من الصفقات لتبادل الموارد والخدمات، تحتوي كل صفقة على سلسلة من الصفقات الأصغر تبدأ

<sup>1</sup> يورد لنا الخطاب الإعلامي الكثير من الصور للمتاجرة في القوائم الإنتخابية منها ما نشرته جريدة الكاسد عدد: 3845 الصادرة بتاريخ: الأحد 25 نوفمبر 2012، مقال: "الشكارة تحول الأحزاب إلى مقاولات سياسية".

<sup>2</sup> نفس المرجع، نفس المكان.

بصفقة الحزب مع المترشح تأخذ شكل وساطة سياسية من خلال تسليح الترشيح على القائمة، تليها صفقة المرشح مع محيطه حيث تلعب النزعة القبلية دور قاعدة البنين من منطلق تسليح الصوت الإنتخابي. تليها مجموعة أخرى من الصفقات في حالة نجاح المرشح في الإنتخابات. وتعطينا الإنتخابات المحلية لسنة 2012 في بلدية سيدي أحمد بولاية سعيدة المثال الحي على ذلك، إذ سجلنا ترأس السيد "م. مبارك" قائمة حزب عهد 54 وهو منتخب بلدي سابق وسناتور سابق عن حزب التجمع الوطني، ولكن الأهم أنه مقاول أشغال عمومية معروف بالمنطقة ناهيك عن إستثماراته العقارية وفي قطاع الصناعة الغذائية، مناضل سابق في حزب جبهة التحرير الوطنيين، ينتمي إلى قبيلة الجعافرة التي سبق الحديث عنها. ورغم أن قائمة حزب عهد 54 لم تحصل على أغلبية ولو بسيطة إلا أنه نصب رئيسا للبلدية، مما سمح له أشهر من بعد الترشح للتجديد النصفى لمجلس الأمة ونجاح في ذلك بعد أن سلع الصوت الإنتخابي لمنتخبي الولاية خصوصا وأن إمكانياته المالية تسمح له بذلك.

من خلال تناولنا لثقافة الإنتخاب في الجزائر حاولنا مقارنة جدليتين مثلت أولهما تلك النماذج النظرية المعدة للدراسة في المجتمعات الغربية الحديثة، وثانيها يجسده مبدأ مطابقتها بالخصوصيات الثقافية للمجتمع الجزائري في ظل دولة وطنية حملت مشروع التحديث والتصنيع والأفحة والإنتقال الديمقراطي، تبين لنا أن الولاءات الأولية لا زالت تخترق الجسم الإجتماعي، وتجد في اللعبة الإنتخابية والتمثيل السياسي المتنافس لها من تضيق خطاب رسمي للدولة الوطنية والمؤسسات المجتمعية الوسيطة، حيث تبرز التضامانات التي يثيرها فاعلوا هذه اللعبة التي تصور لنا حقيقة صفقة تتم في اللعبة السياسية في كل شكل إنتخابي بين الوكلاء والجماعات الإجتماعية والأجهزة الإنتخابية والمرشحين والوسطاء والسماسة والهيئات الشكلية وغير الشكلية للسلطة المحلية حول العرض الإنتخابي كما يقول "محمد حشماوي". وعليه يمكننا أن نوجز خلاصتنا واستنتاجاتنا في النقاط التالية:

- أن التعددية الحزبية في حد ذاتها تعبر أكثر عن أداة من أدوات خلق اللعبة السياسية بالنظر إلى خصائصها التي تناولناها والتي دفعتها على مستوى التمثيل السياسي المحلي إلى الأخذ بعين الإعتبار المعطى الأنثروبولوجي في عملية إعداد قوائم مرشحيها ممثلا في الولاءات العروشية، وعلى مستوى التمثيل المركزي على إمتداد سياسي للقبلية التي تمثله الجهوية. مما خلق نخبة منتخبة تفتقد للخبرات والمهارات التي تتطلبها إدارة وتسيير التنظيمات الحديثة وتعوض ذلك برأس مال علائقي يمثل

الميكانيزمات الداخلية أو القواعد غير الرسمية خصوصا على مستوى المجتمع المحلي، لذلك يمكننا القول أن المرشح/ المنتخب في المجتمع المحلي الجزائري توقفت مثالية رسالته السياسية ووجوده النضالي الحزبي على مدى إستتاده إلى نسيج أسري وعروشي وديني، أي إعتقاد الأحزاب في اللعبة الإنتخابية على التنظيمات الإجتماعية التقليدية من خلال تقديم تنازلات لصالحها.

-إعتقاد النظام السياسي على آلية سياسية تعمل على سد العملية السياسية من القمة وضمان تأييد المجتمع من القاعدة عبر إعادة توزيع للموارد للموالين، وانتهاج إستراتيجية الإندماج عبر التفاوض (حقائب وزارية) إتجاه الأحزاب المعارضة. وهذا يدفع أحزاب التعددية في الجزائر لا مناص عند كل إستحقاق إنتخابي سواء للوصول إلى دوائر السلطة وصناعة القرار أو قاعدتها الإنتخابية من أن تأخذ في إختيار من سيمثلونها في الإستحقاق بعين الإعتبار المعطى الأنثروبولوجي في داخلها أولا وفي علاقاتها بالمجتمع الذي من المفروض أن تمثله. غن هذا الوضع صبغ على الأحزاب خصوصية تكمن في قدرتها على تجميع زبونات يمكن أن تساوم بها في عملية إحتلال مواقع في الحكم أو الوصول على مصادر الموارد وتوكيد شبكاتها في إعادة توزيع الريع التي تسمح لها مرة أخرى بصيانة زبوناتها.

-إن التعبئة السياسية في الجزائر وان كانت تستعمل الدعاية الحديثة (التسويق السياسي) إلا أنها تعتمد أكثر على طبيعة الثقافة السياسية السائدة في المجتمع الجزائري التي تثمن الإنتماءات الأولية الممثلة في العروشية والجهوية المدعمة بالقوة المادية الإقتصادية. وأن المفاهيم السياسية الغربية الحديثة كالمواطنة والحكم الراشد لا تلبث أن تحجبها العلاقات الأولية الزبونية.

-أن المشاركة السياسية في الجزائر يقتصر مفهومها على الإقتراب من مصادر توزيع الموارد وربط لشبكة العلاقات، وذلك ناجم عن جو الريبة والشك الذي أصبح يطبع حياة الجزائري إتجاه الحقل السياسي عموما واتجاه الدولة الوطنية ونخبها، زاده فشل الدولة الوطنية في إنجاز وعودها التي حملها خطابها التحديتي.

-إن المشاركة السياسية التي تقتضي حس مواطنة عالي معبر عن سواد الولاء الفوقي مرتبطة بدور المؤسسات الوسيطة التي من المفروض أن تشكل قنوات المجتمع المدني للتعبير عن تطلعاته، إلا أن

واقعها يدل على ذلك التبادل المادي والرمزي الذي يسود العلاقات السياسية والمجتمعية في الجزائر، ويؤكد أنها دخلت في سيرورة الدولنة المكثفة.

-أن النظام السياسي الجزائري بنخبه عمل على تشكيل "السوق الديمقراطية" من خلال تبني التعددية، وسمح له بإعادة دمج الأحزاب المعارضة في هذه السوق. فكانت تعدديته متأرجحة بين تعددية سياسية خاضعة لمراقبته وبين تعددية سياسية موظفة، وحول المشاركة في الحقل السياسي إلى فرصة صفقة بالنسبة لتجميع الموارد والعلاقات التي يعاد توظيفها من قبل الفاعلين بعد أن أصبحت رأس مال يستثمر في التبادل الإجتماعي والرمزي الذي يقع أعلى العملية الإجتماعية وأسفلها للخدمات والإمتيازات والحماية مقابل أصوات إنتخابية وأشكال الدعم السياسي ويدعو إلى القول بتسليع الإنتخابي ، تسليع سيكون له أثاره على علاقات الولاء بين الحزب والجماعات التي إرتضت أن تندمج في هذه اللعبة.<sup>(1)</sup>

-فتحت السوق السياسية الباب للمقاول الزبوني الذي ينطلق في أغلب الحالات من رأس مال رمزي و/ أو إجتماعي أو قدرة مادية وريع للحصول على مواقع في الإدارة و/أو الحزب أو أجهزة الدولة مركزا على تأكيد إنتماءاته الأولية الراجعة. وعليه أصبحت الوساطة الزبونية كما يقول "م. حشماوي" أداتية، مهيكلية، غير شكلية ومرنة تمثل نواة العملية السياسية حيث تستزلم الدولة المجتمع والأحزاب وتستزلم هذه الأخيرة المقاولين والوسطاء والوكلاء الإجتماعيين، متخذة من النزعة القبلية والجهوية قناتها الأساسية، ويدعو لإعتبار قبلنة الحقل السياسي الجزائري أحد السمات الثقافية للمجتمع.

<sup>1</sup> محمد حشماوي، مرجع سابق الذكر، ص 35

# الخاتمة



حاولنا من خلال عملنا البحثي المتواضع أن نبين أن الظاهرة القبيلية في الجزائر لا يمكن أن تأخذ ذلك المنأى الأنثروبولوجي الكلاسيكي الذي أراد أن يربط بين مفهوم القبيلة والمجتمع التقليدي الذي شكل المادة الدسمة بالنسبة للأنثروبولوجيون الأوروبيون، وإنما يجب أن يهتم بإمتدادات هذا المفهوم في العصر الحديث الذي تمثله العروشية والجهوية وثقلها ليس فقط في الميزان الاجتماعي والاقتصادي ولكن أيضا السياسي، الذي أصبح في العصر الحديث ترجمة لإرادة السلطات العمومية (إدارة الشأن العام) حقيقية أم تمييزية لتحقيق تنمية شاملة في تعبيراتها المختلفة: اجتماعية من خلال تحقيق العدالة واقتصادية من خلال تكافؤ الفرص في الحصول على الرفاه وسياسية من خلال التحول الديمقراطي. وعليه يمكننا استخلاص النتائج التالية:

- اختزال المجتمع الجزائري للثقافة القبيلية على الأقل على المستوى البنيوي ولكن أيضا الإصطلاحي التي سادت لقرون من زمن المجتمع العربي، فغابت من مصطلحات المجتمع الجزائري كلمات البطون والأفخاذ وحتى كلمة القبيلة المتداولة أو المكتوبة ولم يعد من دلالة لها ولا وجود إلا في العرش والدوار، وتحورت العصبية القبيلية كما وردت في الفكر الخلدوني وأصبح تناولها يحيل إلى النزعة العروشية والجهوية، وهذا طبيعي نوعا ما في حالة المجتمع الجزائري بالنظر إلى التحطيم الذي عرفته البنى القبيلية التقليدية.

- عرفت القبيلة في الجزائر وبالتالي نزعتها والبنى المشكلة لها ثلاث صدمات أساسية: الأولى مثلها دور الإسلام في توطين روابط جديدة بدل الروابط الدموية والقرابية التي كان يعرفها المجتمع، فعوضت "الأخوة الدينية" أخوة الدم بل وكادت تسمو عليها. ومثل الإستعمار الفرنسي الإستيطاني الصدمة الثانية التي خبرها المجتمع الجزائري حيث أصبح تحطيم الهياكل التقليدية للمجتمع الجزائري اللبنة الأولى لإستراتيجيته. أما الصدمة الثالثة فشكلها بناء الدولة الحديثة الذي يفترض الإدماج الوطني وتجسده نماذج التنمية والتحديث المتبعة.

- أن القبيلية في الجزائر نزعة عروشية وجهوية مرتبطة بالعرش والإقليم أكثر من ارتباطها بالمحددات الأنثروبولوجية الكلاسيكية التي تريد من اختلاف العرق واللغة والطائفة والدين والمعتقدات والعادات والتقاليد.. معايير لقياس النزعات القبيلية في مفهومها التقليدي. إن هذا الطابع النزوعي يمثل خصوصية ثقافية للقبيلة في الجزائر رغم أن إنطلاقته كإجتثاث كولونيالي كان من المفروض أن يفكك تماما بناها ونزعتها للخطر الذي تمثله عليه.

- أن الولاءات الأولية في الجزائر تعلق وتتماهى مع الولاءات الفوقية ذات الصبغة الإيديولوجية مثل الوطن والأمة، مما يوحى بتناقض في الجوهر والأهداف وبالتالي الوسائل والمناهج المستخدمة وهذا ما قد يشكل آلية تفسير لفشل المشروعات التحديثية ولو جزئياً. ولكن هذا التماهي لا يلغي الإدماج الوطني وبناء الدولة الوطنية لم يلغي (ولا يتعارض) وعلاقة المجتمع المحلي بموروثه.

- أن القبيلة وإن اختفت كبنى وهيكلي ومؤسسة اجتماعية اقتصادية بفعل تفككها هيكلية وبنوية ليس معناه غيابها كإطار للانتماء والهوية المحلية، فقد استمرت ثقافياً ونفسياً ووظيفياً، مما يدعو إلى عودة أكاديمية أكثر عمقا لدراسة الثابت والمتحول فيها، واعتبارها عنصرا من العناصر الثقافية والاجتماعية للمجتمع، كما أنها تبقى كبنى ميكرو-اجتماعية (عروش) تلعب الدور الأساسي في رسم مصير الكيانات الاجتماعية المحلية عن طريق التعابير السياسية، وهذا ما أكدته رحمة بورقية بقولها: "إن غياب القبيلة كمؤسسة إجتماعية إقتصادية ليس معناه غيابها كإطار للانتماء وللهوية المحلية، ذلك ما يجعل من القبيلة عنصرا من العناصر الثقافية والاجتماعية التي تشكل موضوع مساومة... تتبلور الأيديولوجيا القبلية اليوم داخل حقل الصراع والتنافس من أجل السلطة أو التقرب من تلك السلطة. إن تركيز النخبة المحلية على إنتمائها إلى منطقة معينة مع توظيف العلاقات القبلية والقرايبية يتأرجح خلال اللحظات الحاسمة في التنافس حول السلطة، والتي تكون الانتخابات الإطار الملائم لها."<sup>(1)</sup> وهذه النتيجة تدحض طرح أغلب الماركسيين شأنهم في ذلك شأن المدرستين الكولونيالية والإنقسامية الذين يعتبرون القبيلة كيان منعزل ومفصول عن السياق العام للعلاقات المجتمعية.

- كانت القبيلة تستخدم كإستراتيجية أيديولوجية لمواجهة الأخر/الخارجي سواء مثله الأتراك أو الفرنسيين، وإستمر توظيف نفس الإستراتيجية بمسميات العروشية أو الجهوية حتى تنهض نزعتها وتتبلور داخل حقل الصراع والمنافسة من أجل السلطة أو التقرب منها، ويدفع بالقول بقبليّة الحياة السياسية خصوصا على مستوى المجتمع المحلي، حيث يتم تجنيد الطاقات العروشية ويصل ذروته خلال الانتخابات المحلية كأستراتيجية لرفع حظوظ الصعود وإضعاف حظوظ المنافسين خصوصا إذا كانوا ينتمون إلى عروش ضعيفة أو لا ينتمون إلى المنطقة أو حتى غادروها مبكرا. مما يؤكد إستمرار الحضور القبلي كفاعل أساسي على المستوى المحلي والجهوي ينقله لنا توظيف العلاقات القرايبية في شتى المجالات: الإجتماعية والإقتصادية والسياسية، حتى وإن كانت القبليّة في الجزائر قد فقدت تقاليدها العريقة التي لا زالت موجودة في أقطار المشرق العربي.

<sup>1</sup> بورقية رحمة، مرجع سابق الذكر، ص 34

- آثار أولوية الوطني على المحلي في عملية البناء الوطني على البنى القبلية في الجزائر التي يترجمها الإهتمام بدراستها، والتي شابها نوع من "الشبهة" في تناول ظاهرتها من قبل الباحثين الأجانب، والكثير من "الحشمة" من قبل الباحثين الجزائريين خصوصا في العقود الأولى من بناء الدولة الوطنية، وطابع "الشك" في تعامل هذه الأخيرة ونخبها مع الظاهرة القبلية رغم إستمرار تعابيرها في الحقل السياسي الجزائري والهادف أساسا إلى تدجين الحضور القبلي لصالح عملية البناء الوطني على الأقل على مستوى الخطاب الرسمي.

- الطابع التصاعدي للنزعة القبلية في الجزائر الذي تمثله تعابيرها التي تبدأ بممارسة الجزائري بنهم للعروشية على مستوى المجتمع المحلي خصوصا في الريف والدواوير والقرى والمداشر، وكلما إتجهنا نحو المدينة (في حالة الجزائر نتحدث عن عاصمة الولاية) يطفو الإلتناء إلى القبيلة (المشكلة من عدد من العروش)، أما على المستوى الوطني المركزي فإن هذه النزعة ترتبط بالإقليم والجهة أكثر فنتحدث عن الجهوية التي تطبع ممارسات الجزائري.

قد يتساءل المهتمين بالشأن السياسي عن مدى مصداقية الحديث عن دور سياسي للقبيلية في مجتمع الألفية الثالثة الجزائري، خصوصا وأنهم شبوا على الأقل رسميا على تقزيم المعطى القبلي واعتبروه مظهرا من مظاهر المجتمع التقليدي وحملوه عن خطأ أو صواب تبعة كونه معوقا من معوقات التنمية، ويرون أن أي تناول أكاديمي لهذا المعطى يخالف الواقع الجزائري ويعتبرونه نبشا في قبور التاريخ وضربا من ضروب التغني بالماضي. وهذا ما يدعونا كباحثين ولكن أيضا كجزء من هذا المجتمع إلى توضيح ما يلي:

أولا: العودة القوية للقبيلية إلى واجهة الأحداث خصوصا في الدول العربية، التي أصبحت تعرف أزمة متعددة الأبعاد لم تجد طوائف المجتمع من بديل لمواجهة سوى التمسك بالولاءات الأولية، ووضع الجزائر لا يخرج عن هذه الدائرة في ظل الاخفاقات التي عاشها المجتمع الجزائري.

ثانيا: فشل النماذج التحديثية التي أخذت بها الدولة الوطنية وطبقتها على المجتمع، فلا النظام الاشتراكي فلح ولا اقتصاد السوق، ولا الأحادية الحزبية استطاعت أن تحقق الاستقرار للمجتمع ولا التعددية حققت له مبتغاه. هذا الفشل المتعدد الأوجه وضع المجتمع أمام أزمة هوية ما لبثت أن شكلت الولاءات الأولية ملاذا منها.

وعلى خلاف النماذج النظرية نشهد تلك العودة حتى في الدول المتطورة للقبيلية إلى واجهة الأحداث إلى درجة أن "كلود ريفيار" يتحدث عن قبلنة العالم، فقد عاد علماء السياسة إلى الإهتمام ببحث مفهوم

"القبيلة" خصوصا عند السلوكيون في الولايات المتحدة الأمريكية، وانكبوا على دراسة الكيفية التي تنتقل بواسطتها أشكال التضامن القرابي وتتحول إلى ميادين الحقل السياسي ومجالات التنافس والصراع على السلطة، إلى درجة اتحاد القرابي مع الكثير من الممارسات السياسية أو الارتباط بها. وقد قدم "مافيزولي" تفسيراً لذلك حاول أن يكون تبريراً علمياً لعودة القبيلة والنزعة المرتبطة بها إلى واجهة الأحداث، إذ اعتبر أنه: "من الوهم القول بأن المجتمعات المتطورة قد فقدت علاماتها التقليدية وطرحت أيديولوجياتها وتخلصت من قيم أسلافها. لكن يجب الإقتراب أكثر من الظواهر التي تغري يومياً بمنطق سحق الجسم الاجتماعي، يجب العمل لتقديم تفسير صحيح لحركات الإحتجاج الإثني والإنبعاث العنيف للأصولية الدينية والإعلان الراديكالي للخصوصيات الثقافية، مثل تجمع الأفراد في أطر ميكرواجتماعية تهيمن عليها روابط عاطفية."<sup>(1)</sup> وما تنقله الأخبار يومياً عن تنامي النزعات الطائفية، العرقية والوطنية دليل على ذلك، فالمجر تسجل تداول لخطاب ينبذ الغجر فيها مع ما يصاحب ذلك من تمسك هؤلاء أكثر فأكثر بهويتهم، كما يمكننا الحديث عن الأرمن في تركيا، والدور السياسي الذي تلعبه الجبهة الوطنية في فرنسا، والحرية التي يتمتع بها الوطنيون النازيين الجدد في ألمانيا، وتنامي اليمين المتطرف في النمسا والدنمارك وغيرها من حالات يعترف فيها بالخصوصية الطائفية والعرقية وحققها الديمقراطي للتعبير عن ذلك، فما بالك بتلك التي تعرف سحق الاجتماعي مثل الجزائر. فالبحث في القبيلة ودورها السياسي يشكل تحدي أكاديمي في مجتمع غيب القبيلة وقزمها، بل واعتبرها معوقاً للتنمية ومخلفاً استعمارياً، ويشكل في نفس الوقت مشاركة في إعادة الاعتبار لحقيقة البناء الاجتماعي وأدوار أشكاله المرفولوجية خصوصاً السياسي في ظل التحديات التالية:

- تحدي عالمي تمثله العولمة بكل مظاهرها وآثارها على المجتمع الجزائري.

- تحدي داخلي ناجم عن الحراك الاجتماعي والسياسي في المجتمع الجزائري.

لقد أكدت الشواهد التاريخية أن العصبية صنعت الدول والحضارات وتاريخ الجزائر لا يخرج عن هذه القاعدة خصوصاً وأنه جزء لا يتجزأ من المجتمع العربي الإسلامي الذي تسجل ذاكرته الجمعية الدور السياسي للقبائل. الذي يحيل إلى ذلك الارتباط بين البنى الطقسية والبنى السلطوية ويؤكد كون المقدس أحد أبعاد الحقل السياسي، ففي مجتمع قبلي مثله لعبت القبائل في تاريخه السياسي دوراً حاسماً، واحتلت مرتبة الصدارة في صنع الأحداث السياسية في مختلف مراحل حضارته. فذاكرته الشعبية مازالت تحتفظ بحكايات سيرة بني هلال وعبس وذبيان وملاحم عنتر ابن شداد، ودور قصي بن عدي

<sup>1</sup> واردة في: محمد نجيب بوطالب، مرجع سابق الذكر، ص 64

وقبيلته في التأسيس للدولة العربية، والدين الإسلامي بزغ بين ظهرا بني عبد المناف، وكانت النخب المفرزة في الدولة الإسلامية من قريش، والفتوحات كثرت وتوسعت على عهد بني أمية، والحضارة والتطور العلمي تأكدت على عهد بني العباس. ولعبت القبائل نفس الدور السياسي على عهد الفاطميين والمرابطين والمريين والزيايين... فالماضي السياسي لمجتمعنا حافل بأساطير الأبطال والأجداد المؤسسين، والتاريخ في مجتمعنا العربي كثيرا ما كان يختزل في الأنساب: أنساب الأسر الكبيرة والدور السياسي للعصبيات التي يتناقلها الأفراد جيلا بعد جيل بهدف تأكيد هويتهم وتدعيم بناهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إنها الذاكرة القبلية والأسرية تحاول إعادة إنتاج نفسها إلى ما لا نهاية.

وعليه فإن تناول القبلية يتم من خلال شقين: البنيوي والوظيفي. فعلى المستوى الأول فإننا إن سمحنا لأنفسنا بإسقاط أفكار المدرسة البنائية، مع الكثير من المجازفة الأكاديمية على المجتمع الجزائري، لقلنا أن وحدة المبادئ العقلية عند أفراد المجتمع الجزائري تريد أن يستمر ذلك الحبل السري بين ماضي القبائل وبين حاضر أفراد المجتمع الحديث. مما قد يعني استمرار القبلية كشعور أولي موحد بين أفراد المجتمع الواحد، رغم كل ما يقال عكس ذلك ورغم انتشار المظاهر على الأقل الشكلية للثقافة الغربية. أما على المستوى الوظيفي فإن الدور السياسي للقبلية يتمهاى والموروث الاستعماري، فقد شكل الاستعمار في شكله المباشر الدامي وفي تمظهراته الثقافية أول المحطات، بينما شكل موقف الدولة الوطنية المقزم لها شقه الثاني.

كما أن زيادة بروز المجتمع المحلي على الساحة السياسية وإرادته في أن لا يكون مجرد متفرج أو منفذ بل شريكا مكتمل الحقوق هو الحدث الحاسم من بين التحولات الحديثة، إذ أنه يحمل دلالة تاريخية أكبر مرتبطة بالذاكرة الشعبية يجب العودة إليها، ويتضمن في نفس الوقت بعدا أنثروبولوجيا حقيقيا بفعل اثارته لحوار بين البنيات الاجتماعية من جهة ومن جهة ثانية بين التقاطب الذي يخلقه تلاقي الحضارات. إن هذا الحوار يعيد للإنسان جزءا من كيانه الذي طالما حرم منه أو قام بتقنيته حتى لا يسلب منه، عودة تجد في التعابير السياسية متنفسا لها.

وقد شكل المطلب الثقافي بابا بآتم معنى الكلمة ولج منه المجتمع المحلي الجزائري معترك الحياة السياسية الحديثة وكان وسيلة تعبيره على صعيد المؤسسات، وهاجسه الأساسي والرئيسي في ذلك هو ضرورة تكييف سلوكه وممارساته بناء على المعطيات والمستجدات الجديدة، وصولا إلى إيجاد مصادر وموارد إعادة إنتاج نفسه من مال وشغل، وحرصه على أن لا يبقى متخلفا عن ركب الآخرين،

إنه حرص غير شعوري، يعمل على الإبقاء على المعطى القبلي ووضعه مع تغيير نشاطه، وتحويل شرفه وسمعته العريقة المرتكزة على الإعتداد بالأنساب وعصبيته إلى وسيلة للظفر بالخدمات والموارد والفرص التي توزعها الدولة، أو تحويل الأموال إلى مكانة اجتماعية جديدة بسمعته وهيبتها، وتحويل الأبناء إلى وسيلة عيش والبنات إلى ضمان للتحالفات بالمصاهرة والقرابة إلى تعبير سياسي وأداة دعم، والعلاقات الاقتصادية والسياسية إلى قرابة جديدة، مصلحة وتخصوية، هذه الأخيرة التي تبرر نظرة علماء الاجتماع الغربيون الذين يطلقون مفهوم القبيلة على المجموعات المتضامنة المكونة لدوائر شبه مغلقة لها مصالحها، لكن في وضع الجزائر نلاحظ غالبا تزاوج وتلازم القرابة الدموية مع القرابة المستعارة.

إن ارادة المجتمع القبلي في الجزائر في أن يكون فاعلا سياسيا حقيقيا يمكن أن نلمسها إن لم يكن في الخطاب الرسمي، فإننا نلمسها في الممارسات والاستراتيجيات المطبقة مثلا في الانتخابات الهادفة إلى الوصول إلى السلطة، أو في أسباب ومظاهر النزاعات التي تقوم هنا وهناك بين أبناء العروش، حتى وإن اكتست هذه الإرادة صفة جديدة وتوشحت بأثواب التحديث السياسي، خصوصا إذا علمنا أن النظام السياسي الجزائري على غرار الأنظمة العربية (مع بعض الخصوصيات) لم يكتفي في ممارسة السلطة بتوظيف نسق العادات والتقاليد واستمالة المقدس وأسطرتها (ثورة التحرير) بل عمل على خلق العملية السياسية بإستعمال أداة خلق الأحزاب (ظاهرة توالد الأحزاب) وإعادة توزيع الموارد على الموالين والتجمع الزبوني للموالين والجماعات والوكلاء الاجتماعيين، إنه يشكل بذلك صورة لإعادة تشكيل سوق الديمقراطية بواسطة المقاولين السياسيين.

فالنزعة القبلية في الجزائر من خلال العروشية المعبر عنها في الانتخابات ولكن أيضا المناطقية والجهوية التي تجد تعبيراتها في المطالب الثقافية والاحتجاجات الاجتماعية للتكوينات المحلية بالجزائر تكيفت مع آليات التحديث السياسي وأصبحت تعمل على إعادة إنتاج الولاء القبلي بإحياء العصبية وتحويلها إلى ولاء سياسي ضمن استراتيجية الاندماج عبر التفاوض التي يتبعها، ويكون التمثيل بالنسبة إليها وسيلة من بين الوسائل الأخرى للتفاوض بشأن أمور أخرى مثل المناصب الوزارية ومراكز النفوذ في مؤسسات وهيئات الدولة.

إن خصوصيات الحقل السياسي في الجزائر وبالتحديد في المجتمع المحلي الذي سبق وأن قلنا أنه رافض للخطاب الرسمي الذي تمثله السلطة المحلية أين إلتمسنا فقرا أيديولوجيا في التنافس السياسي غطته علاقات أولية تلعب فيها القرابة دورا فاعلا يزيد التدين متانة، وأن المجتمع المحلي الجزائري

مجتمعا ما زال تقليديا إذا ربطنا ذلك بتمسكه بالعادات، وهو كذلك فعلا إذا اتفقنا على أنه نظاما أبويا لا يمكن إلا أن ينتج نسقا عاما تسلطيا يفرض نفسه بصورة أو بأخرى على الأنظمة الفرعية. ويزداد التعلق بتلك الولاءات في ظل اخفاقات الدولة الوطنية لتتحول إلى غشاء ايدولوجيا في ظل صراع الأيديولوجيات، وتبرز الجهوية كإمتدادا لها كلما اتسعت الدائرة الجغرافية للتنافس على السلطة. إن هذه المعطيات تبرر القول بأن ثقافة الإنتخاب في الجزائر تتسم بالطابع التقليدي الأبوي حيث يلعب المعطى القبلي الدور الفاعل في الجسم السياسي للمجتمع، ولم يستطع تبني الخيار التعددي وكثرة الأحزاب بمختلف تياراتها من محو هذه الصورة، مما يجعل تلك الثقافة متلبسة صحيح على مستوى الخطاب الرسمي للفرد أو المؤسسات أو الدولة الوطنية بالثوب الديمقراطي التعددي الغربي، لكن على الحياة اليومية تبقى ممارسة القبلية بنهم السمة الغالبة.

إن رفض المجتمع المحلي للخطاب الرسمي وإن كان ناجما عن فشل المشروع التحديثي للدولة الوطنية (وبالتالي نخبها)، فهو ناجم أيضا عن جو الريبة والشك الذي تتسم به العلاقة بين هذه الدولة والمجتمع، شك لا دواء له سوى التفتح على الآخر بتلك الصورة التي تعوض النظام التسلطي بنظام ديمقراطي، يكون فيه التداول السلمي على السلطة أساس العلاقات السياسية، وحرية التعبير والفكر والإبداع الخط الأيديولوجي المشترك بين الأغلبية المكونة للمجتمع ولا يتحقق هذا بدون التصالح مع ذاتنا الأصلية وسمات بناءنا الإجتماعي ونفض الغبار عنه بدل محاولة إقتلاعه.

## الملاحق



إستبيان

قدم هذا الإستبيان لعينة من طلبة العلوم السياسية والعلاقات الدولية بجامعة د. مولاي الطاهر سعيدة في الفترة الممتدة بين جانفي 2011 و فيفري من نفس السنة وقد تشكلت العينة المنتقاة عشوائيا من طلبة من السنة الاولى والثانية والثالثة ليسانس، وزع الباحث 120 إستمارة تمكن من إسترجاع 107 إستمارة.

- الجنس:

- السن:

- المستوى الدراسي:

- مكان الإقامة:

- نوع السكن: 1- فردي

2- جماعي

3- إيجار

- مهنة الأب:

- مهنة الأم:

- عدد أفراد العائلة العاملون:

- عدد العوائل التي تسكن الدار:

- هل تنتمي لحزب سياسي؟

- المركز في الحزب محليا: 1- قيادي

2- مناضل

- هل تنتمي لجمعية أهلية؟
- إسم الجمعية التي تنتمي إليها:
- هل سبق وأن إنتخبت؟
- أي إنتخابات؟
- هل سبق وأن ترشحت للإنتخابات؟
- ترشحت في قائمة حزب:
- هل سبق وأن ترشح أحد أقاربك؟
- هل أدليت له بصوتك؟
- إن ترشح أحد أقاربك (الأب، الأخ، ابن العم..)، هل ستدلي له بصوتك؟
- لماذا؟
- 1- عامل القرابة
- 2- الإلتناء لنفس الحزب أو التعاطف معه
- 3- الكفاءة
- 4- آخر، أذكره .....

### إستبيان

قدم هذا الإستبيان لسكان حي الصومام بمدينة سعيدة، وهو حي يتوسط الجهة الشمالية للمدينة عبارة عن تجزئات أراضي تم بناء مساكن فردية عليها مع بداية تشعينيات القرن العشرين. مع العلم أن الباحث يسكن الحي منذ أزيد من 15 عاما ما يدعم معرفته بالحي وأهله. وزع الباحث 400 إستمارة إستعاد منها 370، بعد الدراسة إستبعد ثلاث إستمارات.

-الجنس: (جنس الشخص المستجوب كمثل للعائلة)

-عدد الأفراد الذين يسكنون المنزل:

-عدد الذكور:

-عدد الإناث:

-الطبقات العمرية: من شهر إلى 20 سنة:

من 20-40 سنة:

من 41-60 سنة:

من 60 سنة فما فوق:

-المستوى الدراسي لأفراد العائلة: أمي:

إبتدائي:

متوسط:

ثانوي:

جامعي:

-عدد العوائل المقيمة في المنزل:

- هل هنالك روابط قرابة بين الأزواج (نقصد بين الزوج والزوجة من كل أسرة)؟

- عدد الأبناء المتزوجون والمقيمون في المنزل:

- الإخوة المتزوجون المقيمون في نفس المنزل:

- عدد أفراد الأسرة العاملون: إناث:

ذكور:

- مهن أفراد العائلة: وظيف عمومي:

نشاط حر، أذكره

آخر، أذكره:

- هل تمتلك العائلة أرض فلاحية؟

- هل تباشر إستغلالها؟

- إلى أي قبيلة أو عرش أو منطقة تنتمي العائلة:

- هل تنتمي العائلة (فرد منها أو أكثر) إلى حزب سياسي أو تتعاطف معه؟

أذكره...

- هل سبق لأحد أفراد العائلة أن ترشح في إنتخابات؟

- هل كان ترشحه للمجلس المحلي أو البرلمان (تشريعات)؟

- هل تنتمي العائلة (فرد منها أو أكثر) إلى جمعية أهلية؟ مركزه؟

- أي نوع من الجمعيات؟

- هل نقيم العائلة أو تشارك في "وعدة"؟

- أي "الوعدات" تشارك فيها؟

-هل أفراد العائلة منتظمون في الإدلاء بأصواتهم في الإنتخابات؟

-إذا كان العكس لماذا؟

-في حالة ما إذا ترشح أحد أفراد العائلة، هل ستدلي له بصوتك؟

-حتى وإن كان المرشح ينتمي لتيار سياسي مخالف للإنتماء السياسي للعائلة؟

-لماذا؟

## جدول عدد الأسر في المسكن الواحد في حي تجزئة الصومام

عدد الأسر	التكرار	النسبة المئوية
أسرة واحدة (نووية)	28	8,14%
أسرتين (مركبة)	35	10,17%
أكثر من أسرتين	281	81,69%
المجموع	344	100%

العينة الإجمالية 344 أسرة التي وصلنا إليها من إستغلال الإستثمارات.

## جدول علاقات الزواج في حي تجزئة الصومام

النسبة المئوية	التكرار	
89,24%	307	الزواج من نفس المدينة
8,43%	29	الزواج من غرب الجزائر
1,16%	04	الزواج من شرق الجزائر
0,87%	03	الزواج من جنوب الجزائر
		الزواج من وسط الجزائر
0,30%	01	الزواج من غير الجزائر
100%	344	المجموع

## جدول الإلتناء القبلي لمناضلي FLN في قسمة بلدية سيدي أحمد سعيدة

النسبة المئوية	التكرار	قبيلة الجعافرة
%98	1294	المناضلين من القبيلة
%2	26	المناضلين من غير القبيلة
%100	1320	المجموع

## جدول يبين الإلتناء الحزبي لطلبة العلوم السياسية جامعة سعيدة

النسبة المئوية	التكرار	موضوع الإهتمام الطلابي
%93	297	الإلتناء إلى حزب
%95	304	الثقة في الخطاب الحزبي
%100	320	مجموع الطلبة

نموذج عن الخطاب الإعلامي حول القبلية، الأحزاب والانتخابات في ظل التعددية بالجزائر

الموضوع	الولاية	العنوان	التاريخ	الجريدة/العدد
وضع الكثير من المنتخبين ذممهم تحت الطلب لمن يدفع أكثر للفوز بمنصب السيناتور	غليزان	منصب السيناتور لمن يدفع أكثر	2012-12-25	الشروق/3873
عدم قابلية تطبيق قانون مشاركة المرأة في السياسة في جميع مدن الجزائر وبلدياتها بسبب العادات الطاغية على توجهات الناس	الجزائر	قانون المرأة غير قابل للتطبيق في جميع بلديات الجزائر	2011-09-22	الخبر/6483
الجزائر 37,8 مليون نسمة في جانفي 2013 بنسبة %نمو هامة بلغت 2,04	الجزائر	تعداد السكان في الجزائر بلغ 37 مليون نسمة		الخبر/
موقف حرج يعيشه أويحي قبل رئاسيات 2014 بعد أن شقت عصا الطاعة شخصيات مهمة بالحزب كما تبقى تركة الشيخ محفوظ نحناح المتمثلة في حركة حماس تنتظر تصفية	الجزائر	سلطاني في المنعرج و أويحي في عين الإعصار و آيت أحمد يفخخ الافا		الشروق/



الشيخ أبو جرة بعد إنقضاء عهدتين كاملتين، في حين يبقى مصير حزب جبهة القوى الاشتراكية مجهولا بعد رحيل زعيمه التاريخي آيت أحمد، إذ وصفت سنة 2013 بسنة ربيع الاحزاب على قياداتها				
انضمام شخصيات كبيرة في الحكومة الى الحركة التقريبية بقيادة الجنرال المتقاعد محمد بتشين للاطاحة بأويحي	الجزائر	الجنرال "بتشين" يدير خيوط تقويمية الأرندي		الشروق/
أسماء جديدة دخيلة على القاموس الجزائري المعتمد من طرف وزارة الداخلية منذ 1981 وصلت الى حد المسيحية والغربية	الجزائر	أسماء الاجداد باتت "قديمة" والموضة للتركية والايروانية	2011-09-21	الخبير/
لأول مرة في العالم تحتل الأصوات الملغاة المركز الأول بنسبة 18,24 بالمائة بأكثر من مليون وسبعمائة ألف صوت	الجزائر	الأصوات الملغاة تتفوق والأفلان يفقد نصف وعائه الانتخابي	2012-05-17	الشروق/3675
مطالبة رئيس حزب جبهة	تيزي	بن عبد السلام	2012-04-23	الخبير/

الجزائر الجديدة بتنفيذ مشروع مارشال لبعث عجلة التنمية بمنطقة القبائل	وزو	يطالب بـ"مشروع مارشال" لمنطقة القبائل		
تصريحات كاذبة تخص المستوى التعليمي لبعض المترشحين وآخرون متابعين بقضايا تزوير وقضايا زنا أما النساء فيكذبن بخصوص أعمارهن	البييض	14 تصريحاً كاذباً في الملصقات الاشهارية لمترشحين بالبييض	2012-04-23	الشروق/3634
استياء منظمة المجاهدين من دفن سيدة مسنة بمقبرة الشهداء بعد تركها لوصبة توصي بذلك، اذ تعتبر نفسها من المجاهدين حيث كانت تقوم بمهام إيواء تزويد المجاهدين بالمؤونة خلال الثورة	المدية	منظمة المجاهدين تطالب بإخراج جثمان سيدة ودفنه بمقبرة أخرى		الخبر/
لا يمكن لحزب جبهة التحرير الوطني أن تنهزم في الانتخابات والجزائر تحيي الذكرى الخمسين لاستقلال الجزائر لأكثر من	الجزائر	الجبهة لا تخسر في الخمسين	2012-05-14	الخبر/

دلالة منها تذكير فرنسا بالخسارة وتأکید شعار "التغيير في ظل الاستمرارية"				
نظرة المستقبلية في RND حال الفوز بالانتخابات بتحقيق أحلام الشباب في ظل برنامج رئيس الجمهورية	الجزائر	من حق الشباب أن يكون لهم حلم جزائري... وسأحقق لهم ذلك	2012-05-06	الشروق/3646
حراوية الاقرب لرئاسة البرلمان باعتباره ينتمي للجهة الشرقية للبلاد في الوقت الذي ينتمي فيه عدد كبير من المسؤولين للجهة الغربية حيث منطقت التوازن الجهوي في الحكم يرفض انفراد جهة معينة بالحقائب الرسمية	الجزائر	منطق التوازنات يمنح "حراوية" رئاسة البرلمان وخيار ثان وارد	2012-05-14	الخبر/
بالخادم شارك متصدري قوائم حزب الأفلان في كل من وهران سيدي بلعباس تموشنت مأدبة غداء كبيرة لاستكمال الحملة الانتخابية والاستجمام بتلمسان	تلمسان	عبد العزيز بالخادم في "مسيرة"	2012-05-19	الخبر/

<p>مجموع المصوتين: 30457</p> <p>تزوير استهدفهم: 8434: %27,69</p> <p>طبيعة خطابهم : 8678 : %28,49</p> <p>مخاوف من الربيع العربي: 3874 : 12,72 %</p> <p>ثمن مشاركتهم في الحكومة: 9471 : 31,1 %</p>	الجزائر	<p>صبر أراء/هل تعتقد أن سبب هزيمة مبين في التشريعات هو:</p>		الخبر/
<p>اربع مواد من قانون الانتخابات تكفلت بتزوير الانتخابات دون اللجوء الى ملء الصناديق أمام أعين الدوليين المراقبين</p> <p>المادة 84: أحالت اختيار النواب الى الاحزاب و ليس الى الناخب لأن الناخب يصوت على القائمة و ليس على نائب</p> <p>المادة 85: اعتمدت توزيع المقاعد حسب نسبة عدد</p>	الجزائر	<p>كيمياء التزوير بالقانون لبرلمان فاقد للصوت</p>	2012-05-19	الشروق/3659

<p>الاصوات التي تحصل عليها كل قائمة مع تطبيق قاعدة البقاء للاقوى</p> <p>المادة 86: اعتمدت المعامل الانتخابي لكل دائرة و الذي يحسب بعد اخراج اصوات القوائم التي لم تحصل على خمسة في المائة من اللعبة</p> <p>المادة 87: كيفية حساب عدد المقاعد حسب المواد</p> <p>84,85,86</p>				
<p>ابو جرة سلطاني يؤكد أن السلطة هي من قررت نتائج الانتخابات وليس إدارة الشعب للتغيير في الدستور و غلق الترشيحات أمام المعاضة لخوض رئاسيات 2014</p>	الجزائر	<p>السلطة نسفت مصداقية البرلمان شفرت رئاسيات 2014 و فصلت الدستور على مقاسها</p>	2012-05-20	الشروق/3660
<p>جزائريون يطلقون باقة من النكت الساخرة ضحيتها الافلان و الوزراء و الولاة بعد صدمتهم من تشريعات 10 ماي ونتائجها</p>	الجزائر	<p>تزوير الانتخابات جائر جزائريا بشرط إطعام 60 ملاحظا دوليا و كسوتهم</p>		الخبر/

الخبر/	2012-05-21	الأغلبية العددية في مواجهة الأقلية السياسية	رغم حصول الأفلان على نسبة تقارب نصف مقاعد البرلمان يمكن للكتل المعارضة أن تقلب حسابات السلطة إن لم تلجأ لضرب بعضها البعض
الشروق/3677	2012-06-06	عاملات نظافة..سكرتيرات ونادلات و مصلحو عجلات في البرلمان	اغلقت بهم قوائم المترشحين للاانتخابات فوجدوا أنفسهم نوابا بالبرلمان يمثلون الحزب العتيد
الخبر/	2004-03-08	أصوات النساء تدخل بقوة بورصة الرئاسيات	اجواء الانتخابات تخيم على الاحتفالات بالعيد العالمي للمرأة للإستفادة من النسبة العامة لوجودها في المجتمع
الشروق/3642	2012-05-02	يعرض 30 مليوناً كراتب لبيتنازلو عن ترشحهم	رجل اعمال يتصدر قائمة حزبية يعرض مبلغ 30 مليون شهريا لمدة لفائدة زملائه المترشحين ومتصدري القوائم مقابل التنازل و الانسحاب

الأئمة كطرف مهم في اللعبة يدعون إلى ضرورة المحافظة على وحدة التراب وذلك بالمشاركة القوية في الانتخابات	شرق الجزائر	الأئمة يدخلون سباق التشريعات	2012-05-05	الشروق/3645
تنظيمات تعلن دعمها المطلق لمرشحين و أخرى ترفض مبدأ الولاء و المساومة	الجزائر	احزاب تتسابق لكسب أصوات 1,2 مليون طالب	2012-05-05	الشروق/3645
منع الاحزاب السياسية من الدعاية للتجمعات ووقف الحملة الاشهارية على الصحف و وسائل الاعلام الخاصة	الجزائر	لجنة الاشراف على الانتخابات تمنع الاحزاب من الدعاية التجارية	2012-05-05	الخبر/
الجزائريون يجدون أنفسهم أمام كم كبير من الأحزاب و المترشحين بنفس الخطاب السياسي و الوعود مما افقدهم الثقة و نفرو من هذه الحملة	الجزائر	رحلة البحث عن "الصحيح من الراشي و الكفاء من المرتشي"	2012-04-21	الخبر/
7700 مترشحة من أصل قرابة 25 ألف مترشح يمارسون حملاتهن الانتخابية بالحمامات	الجزائر	حملات انتخابية ناعمة في الحمامات وصالونات الحلاقة	2012-04-27	الشروق/3638

وصالونات الحلاقة باعتبار نسبة 70 بالمائة منهن لم يعلقن صورهن				
حملة تشريعات بثلاث أبعاد	الجزائر	حكومة "ترغب وتغري" وأغلبية شعبية "صامتة" ومقاطعة "تستثمر"	2012-04-29	الخبر/
ترى الأحزاب الموالية (الافلان، الارندي) البرلمان المقبل أنه برلمان عادي وليس مجلس تأسيسي. أما المعارضة فتراه مميعا فاقدا للمصداقية بحكم تزوير النتائج، أما رجال القانون فيروه امتدادا لسابقه ولن تكون أغلبية مطلقة	الجزائر	برلمان الاصلاحات...مجلس تأسيسي مؤقت أم هيئة تشريعية قوية ؟	2012-04-29	الشروق/3640
فشل التعددية السياسية في الجزائر باعتباره يفنقد للعنصر الأهم وهو السياسة التي تقوم على الحرية	الجزائر	ملاح فشل الحراك السياسي في الجزائر	2010-10-04	الشروق/3105
نظارات الشؤون الدينية وأئمة المساجد و شيوخ الزوايا يشرعون في حملة تحسيسية من أجل مشروع	سيدي بلعباس	الأئمة يؤطرون الحملة دينيا	2005-09-05	صوت الغرب/868



المصالحة الوطنية				
استقالة مكتب الأرندي بسيدي أحمد لسبعة أسباب أهمها الخيانة وإنضمامهم الى حزب الفجر الجديد الذي يرأسه الطاهر بن بعبيش	العاصمة	استقالة مكتب بلدي للأرندي بالعاصمة وانخراطه في الفجر الجديد	2012-08-09	الشروق/
سحب الثقة من السيناتور ابراهيم بولحية أمين محافظة حزب الأفلان ورئيس لجنة الشؤون الخارجية بمجلس الأمة الذي لم يوف بوعده بتحمل مسؤوليته بتعيين وترتيب القائمة	باتنة	41 أمين قسمة وأعضاء المحافظة يسحبون الثقة من السيناتور بولحية	2012-04-15	الخبر/
حروب عالية وشتائم بين القوائم الانتخابية تحول الحملة الانتخابية الى ساحة معركة لا تصمد فيها ملصقات المترشحين أكثر من يوم واحد	الجزائر	الاحزاب "تتحاور" نهارا و"تتحارب" ليلا	2012-04-19	الخبر/
مترشحات ينكرن مستواهن الدراسي خشية التعليقات التي تؤثر على بداية	ب باتنة	مترشحات يفضلن إنكار مستواهن الدراسي الحقيقي	2012-04-19	الخبر/

المسيرة السياسية				
ملصقات في غير أماكنها وتمزيقها، احتفاظ بعض الوزراء بحراسهم الشخصيين، استعمال صور الرمز الوطنية وكذا صور رئيس الجمهورية، إضافة الى استعمال اللغة الأجنبية وغيرها من الخروقات ما ميز الحملة وأكد على فشلها	الجزائر	خروقات بالجملة والتجزئة في الحملة الانتخابية	2012-04-19	الشروق/3630
إنشاء حركة البناء الوطني بقيادة مصطفى بالمهدي الذي يضم 55 قياديا بارزا في حمس من أجل لم شمل الحزب الذي اسسه نحنناج بمباركة الاخوان في مصر		قيادات بارزة من حمس وجبهة التغيير تؤسس حركة البناء الوطني	2012-09-24	الشروق/3785
حنون تعتبر من إنضم الى الحزب من نواب إنتهازيين وأصوليين	الجزائر	تاج حزب مفبرك وهو خطر على العمل السياسي	2012-09-24	الشروق/3785
أكثر من 50 ورقة في كل مكتب اقتراع تجعل الجزائريين في حيرة من أمرهم	الجزائر	الناخبون سيغرقون بين أكوام من أوراق التصويت	2012-04-18	الشروق/3629

<p>الناخب الجزائري أمام طابور من قوائم التصويت على أحزاب تتشابه في الاسماء المستوردة والمستنسخة من العالم العربي والغربي</p>	<p>الجزائر</p>	<p>تسميات حزبية مستوردة لإقناع الناخبين ببضاعة محلية</p>	<p>2012-04-18</p>	<p>الشروق/3629</p>
<p>شروط ومعايير تضعها الأحزاب السياسية قبل فتح أبواب الترشح للوصول الى هدفها وهو الفوز بالانتخابات وإقناع الناخب.</p>	<p>الجزائر</p>	<p>هذه شروط الأحزاب للترشح باسمها في المحليات</p>	<p>2012-09-02</p>	<p>الشروق/3763</p>

## قائمة المراجع

## المصادر:

- ° القرآن الكريم
- ° أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، الجزء 3
- ° ابن خلدون، عبد الرحمان. المقدمة، الجزء الأول: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. بيروت: دار الكتاب العربي. ط5. 1971
- ° ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد ابن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1992
- ° أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، الجزء 3
- ° الجوهري، اسماعيل بن حامد، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الجزء الخامس، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1987
- ° الرازي، الشيخ الامام أبو بكر عبد القادر. مختار الصحاح، ترتيب: محمود خاطر، مراجعة لجنة من مركز تحقيق التراث، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987
- ° عبد الباقي محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مصر: مكتبة دار الكتب المصرية، ب.ت.
- ° غي هرميه (وأخرون)، معجم السياسة والمؤسسات السياسية (عربي، فرنسي، إنجليزي)، ترجمة: هيثم اللمع، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، 2005
- ° مصطفى، إبراهيم (وأخرون). المعجم الوسيط، الجزء الأول، القاهرة: مطبعة مصر، 1960
- ° النويري، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد. نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط2، 1982
- ° منجد اللغة العربية والإعلام، بيروت: دار المشرق. ط 31. 1991

الكتب بالعربية:

- ° إبراهيم، سعد الدين. المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، القاهرة: مركز التنمية السياسية والدولية، 1991
- ° إبراهيم، سعد الدين (وأخرون)، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية المنظمة من مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، نوفمبر 1984
- ° أبو الغار، إبراهيم. علم الاجتماع السياسي. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر. 1979
- ° أبو خزام، إبراهيم. الوسيط في القانون الدستوري، الكتاب الأول: الدساتير والدولة ونظم الحكم. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة. ط2. 2002

- ° أبو زيد، أحمد سليمان. علم الاجتماع السياسي الأسس والقضايا من منظور نقدي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2003
- ° أبو عمود، محمد سعد (وأخرون)، السياسة بين النمذجة والمحاكاة، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، ط1، 2004
- ° أحمد، علي فؤاد. علم الاجتماع الريفي. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. 1981
- ° أجبرون، شارل روبيير. تاريخ الجزائر المعاصرة، ترجمة: عيسى عصفور، بيروت: منشورات عويدات، 1982
- ° الأخرص، محمد صفوح. تركيب العائلة العربية ووظائفها. دراسة ميدانية لواقع العائلة في سوريا. دمشق: وزارة الثقافة والارشاد العربي. 1976
- ° أدونيس، علي أحمد سعيد. الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب. الجزء1، بيروت: دار العودة، 1974
- ° الأزرق، مغنية. نشوء الطبقات في الجزائر، دراسة في الاستعمار والتغيير السياسي. ترجمة سمير كرم. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية. 1992
- ° إسماعيل، محمود حسن. التنشئة السياسية: دراسة في ضوء أخبار التلفزيون، مصر دار النشر للجامعات، ط1، 1997
- ° اسماعيل، فاروق. الأنثروبولوجيا الثقافية. الجزء الأول. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية. 1984
- ° انجلز، فريدريك. أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة. ترجمة: الياس شاهين. موسكو: دار التقدم. ب.ت.
- ° ألموند، جبرائيل وبنجام بويل وروبرت مندت. السياسة المقارنة، إطار نظري، ترجمة: محمد زاهي بشير المغربي، ليبيا: منشورات جامعة قار يونس، 1996
- ° بادي، برتران. الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام، ترجمة: لطيف فرح، القاهرة- باريس، دار الفكر، 1992
- ° باشا، حمدي. نقل الملكية العقارية. الجزائر: دار هومة. 2000
- ° الباقي، عبد الكريم. تمهيد في علم الاجتماع. سوريا: جامعة دمشق 1964
- ° بدوي، محمد طه ولىلى أمين مرسي. المبادئ الأساسية في العلوم السياسية، الإسكندرية: منشأة المعارف، 2000
- ° بدوي، محمد طه ولىلى أمين مرسي. مدخل للعلوم السياسية، الاسكندرية: منشأة المعارف، 2001
- ° بركات، حلیم. المجتمع العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2008
- ° بركات، حلیم. المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الأحوال والعلاقات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000

- ° برو، فيليب. علم الإجتماع السياسي، ترجمة: عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1998
- ° بشارة، عزمي. المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع الاشارة للمجتمع المدني العربي)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998
- ° بلادييه، جورج. الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة: ابن صالح جورج، بيروت: المركز القومي للإينماء، 1986
- ° بن عبيدة، عبد الحفيظ. إثبات الملكية العقارية في التشريع الجزائري . الجزائر: دار هومة، 2003
- ° بن نابي، مالك. المسلم في عالم الاقتصاد. الجزائر: دار الفكر، ط3. 1987
- ° بن نابي، مالك. مشكلات الحضارة بين الرشاد والتهيه، دمشق: دار الفكر، 2002
- ° بن يوب، رشيد. دليل الجزائر السياسي، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1999
- ° بوتفوشت، مصطفى. العائلة الجزائرية، التطور والخصائص الحديثة. ترجمة: رمزي أحمد. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. 1984
- ° بودون ولازارسفيد (مشر فان). موسوعة مناهج علم الاجتماع: مصطلح علم الاجتماع، الجزء الأول، ترجمة: فؤاد شاهين و خليل أحمد خليل، بيروت: دار الحقيقة، 1981
- ° بوشعير، سعيد. النظام السياسي في الجزائر، الجزائر: دار الهدى، 1993
- ° بوطالب، محمد نجيب. سوسيوولوجيا القبيلة في المغرب العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2002
- ° بورقية، رحمة. الدولة والسلطة والمجتمع. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. 1991
- ° بيرتي، جون مارك. فكر غرامشي السياسي، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، 1975
- ° بيلز، رالف. ل. وهاري هويجز. مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة. ترجمة: محمد محمود الجوهري والسيد محمد الحسيني ويوسف ميخائيل أسعد. الجزء الأول. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر. 1977
- ° بيومي، علي محمد. دور الصفوة في إتخاذ القرار السياسي. القاهرة: دار الكتاب الحديث، 2004
- ° بيومي، علي محمد. عفاف عبد العليم ناصر. علم الاجتماع العائلي. مصر: دار الكتاب الحديث. 2003
- ° تركي، رابح. التعليم القومي والشخصية الجزائرية 1931-1956. دراسة تربوية للشخصية الجزائرية. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. ط2. 1981
- ° تشرشل، شارل أندريه. حياة الأمير عبد القادر. ترجمة: أبو القاسم سعد الله. تونس: الدار التونسية للنشر، 1974

- ° تتاغوا، سمير عبد السيد. النظرية العامة للقانون. الاسكندرية: منشأة المعارف. 1986
- ° تيجاني، البشير. التهيئة العمرانية في الجزائر، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية،
- ° الجابري، محمد عابد. العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته. نقد العقل العربي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. 1990
- ° الجابري، محمد عابد. فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، بيروت: دار الطليعة، 1982
- ° جابي، عبد الناصر. الانتخابات الدولية والمجتمع. الجزائر: دار القصبه للنشر. 1998
- ° جابي، عبد الناصر. الجزائر تتحرك، دراسة سوسيوسياسية للإضرابات العمالية في الجزائر، الجزائر: دار الحكمة، 1994
- ° جايبي، علي عبد الرزاق. قضايا علم الاجتماع المعاصر. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. 1984
- ° الجمل، يحيى. الأنظمة السياسية المعاصرة. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. 1969
- ° جولين، شارل أندريه. تاريخ أفريقيا الشمالية. ترجمة: محمد مزالي والبشير بن سلامة. الجزء 2، تونس: الدار التونسية للنشر. 1989
- ° الجوهرى، عبد الهادي (وأخرون)، علم الاجتماع السياسي - مجاله وتطوره - سلسلة دراسات في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، القاهرة: دار المعارف بمصر، 1975
- ° حافظ، عبد الرحيم. الزبونية السياسية في المجتمع العربي، قراءة اجتماعية-سياسية في تجربة البناء الوطني التونسي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006
- ° الحبابي، محمد عزيز. ابن خلدون معاصرا. ترجمة: د. فاطمة الجامعي الحبابي. بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع. 1984
- ° حجازي، محمد فؤاد. التغيير الاجتماعي، القاهرة: مكتبة وهبة، 1978
- ° حرب، أسامة الغزالي. الأحزاب السياسية في العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، 117، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1987
- ° حطب، زهير. تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة. بيروت: معهد الإنماء العربي. 1976
- ° حمدي، باشا عمر. حماية الملكية العقارية الخاصة، الجزائر: دار هومة للطباعة والنشر. 2003
- ° حمودي، عبد الله. الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية، ترجمة: عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال للنشر، 1999



- ° حمودي، عبد الله. "الإنقسامية والتراتب الإجتماعي والسلطة السياسية والقداسة: ملاحظات حول أطروحات كلنر"، في ليليا بنسالم (وأخرون)، الأنثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي، ترجمة: عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، الدار البيضاء: دار توبقال، 1988
- ° الخالدي، محمود. نقض الديمقراطية، بيروت: دار الجيل، 1984
- ° خرف الله، الطاهر. مدخل إلى التسويق السياسي، الجزائر، دار هومة، 2007
- ° الخشاب، أحمد. الضبط والتنظيم الاجتماعي. القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة. 1959
- ° الخشاب، مصطفى. علم الاجتماع ومدارسه، الكتاب الثاني: المدخل إلى علم الاجتماع. القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي. ط2. 1958
- ° الخشاب، مصطفى. النظريات والمذاهب السياسية، القاهرة: مطبعة البيان العربي، ط2، 1958
- ° خطاب، سمير. التنشئة السياسية والقيم. القاهرة: ايتراك للطباعة والنشر والتوزيع. 2004
- ° الخطيب، نعمان. الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، مصر: دار الثقافة والتوزيع، 1983
- ° خليل، أحمد خليل. العرب والقيادة، بحث إجتماعي في معنى السلطة ودور القائد، بيروت: دار الحداثة، 1985
- ° خليل، عبد الكريم. قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية. مصر: سينا للنشر. 1993
- ° داود، عبد الباري محمد. التنشئة السياسية للطفل. الاسكندرية: مطبعة الجلال، 2005
- ° دوران، جيلبير. الأنثروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، أنساقها، ترجمة: مصباح الصمد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1991
- ° دوركايم، أميل. قواعد المنهج في علم الاجتماع. ترجمة: محمود قاسم. القاهرة: مكتبة النهضة العربية. 1950
- ° دوقاي، ألكسندر. الجغرافية السياسية، ترجمة: حسين حيدر، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2007
- ° ذياب، فوزية. القيم والعادات الإجتماعية. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. ط2. 1980
- ° ربوح، ياسين. الأحزاب السياسية في الجزائر (التطور والتنظيم)، الجزائر: دار بلقيس، 2010
- ° الرزاق، عبد العالي. الأحزاب السياسية في الجزائر. خلفيات وحقائق، الجزء الأول، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1990
- ° رشوان، حسين عبد الحميد أحمد. علم الاجتماع وميادينه. الاسكندرية: المكتبة الجامعية. ط4. 2000
- ° رشوان، حسين عبد الحميد أحمد. تطور النظم الاجتماعية وأثرها في الفرد والمجتمع. الاسكندرية: المكتب الجامعي الحديث. ط4، 2003

- ° رشوان، عبد الحميد أحمد. الأحزاب السياسية وجماعات المصلحة والضغط، دراسة في علم الاجتماع السياسي، مصر: مركز الاسكندرية للكتاب، 2008
- ° رعد، سعيد محمد. العمران في مقدمة ابن خلدون. دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1985
- ° رويه، ريمون. نقد المجتمع المعاصر. ترجمة: د. عدل العوا. بيروت: منشورات عويدات. 1978
- ° الرياشي، سليمان (وأخرون). الأزمة الجزائرية، الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 1996
- ° زايد، أحمد. علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، القاهرة: دار المعارف، 1981
- ° زايد، أحمد. وعروس الزبير، النخب الإجتماعية: حالة مصر والجزائر. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2008
- ° زوزو، عبد الحميد. ثورة بوعامة 1881-1908. الجزائر: المركز الوطني للدراسات التاريخية والشركة الوطنية للنشر والتوزيع. 1981
- ° سابين، جورج. تطور الفكر السياسي. ترجمة: حسن جلال العروسي. مصر: دار المعارف. 1964
- ° السايح، الحبيب. زمن النمرود، الجزائر: المؤلف، 1981
- ° السعداوي، نوال. المرأة والجنس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط4. 1984
- ° السعداوي، نوال. المرأة والصراع النفسي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1977
- ° سعد الله، أبو القاسم. الحركة الوطنية الجزائرية. الجزء الأول. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. 1992
- ° سعيدوني، ناصر الدين. دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر. الجزء الأول، العهد العثماني. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب. 1984
- ° السويدي، محمد. علم الاجتماع السياسي: ميدانه وقضاياها. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. 1990
- ° السويدي، محمد. الثابت والمتغير، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ب.ت
- ° السليمي، منصف. صناعة القرار السياسي الأمريكي، باريس: مركز الدراسات العربي-الأوروبي، 1997
- ° السيد، رضوان. الأمة والجماعة والسلطة، بيروت: دار إقرأ، ط2، 1986
- ° الشتواني، صلاح. الإدارة التسويقية الحديثة، المفهوم والإستراتيجية، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1979
- ° شرابي، هشام. مقدمات لدراسة المجتمع العربي. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع. ط3، 1980

- ° شرابي، هشام. البنية البطريكية، بحث في المجتمع العربي المعاصر. بيروت: دار الطليعة. 1987
- ° شرابي، هشام. النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990
- ° شروخ، صلاح الدين. مدخل في علم الاجتماع. الجزائر: دار العلوم للنشر والتوزيع. 2005
- ° شريط، الأمين. التعددية الحزبية في تجربة الحركة الوطنية، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1998
- ° الصبيحي، أحمد شكر. مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000
- ° الصده، عبد المنعم فرج. الملكية في قوانين البلاد العربية. بيروت: دار الفكر العربي. 1986
- ° صعب، حسن. علم السياسة. بيروت، دار الملايين، ط8. 1985
- ° الطاهري، محمد. الدور السياسي للقبيلة في اليمن. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996
- ° الطهطاوي، رفاة رافع. الأعمال الكاملة، الجزء 2، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973
- ° طوالي، نور الدين. الدين والطقوس والتغيرات. ترجمة: وجيه البعيني. بيروت: منشورات عويدات. 1988
- ° عارف، نصر محمد. إبستمولوجيا السياسة المقارنة. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 2002
- ° عارف، نصر محمد. نظريات التنمية السياسية، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1994
- ° عاشور، محمد مهدي. التعددية الاثنية، إدارة الصراعات واستراتيجيات التسويق. الأردن: المركز العلمي للدراسات السياسية. 2002
- ° عباس، أحمد. نظم الزواج والأسرة. العين: مكتبة المكتبة. 1982
- ° عبد الرحمان، عبد الله محمد. علم الاجتماع السياسي: النشأة التطورية والإتجاهات الحديثة المعاصرة، بيروت: دار النهضة العربية، 2001
- ° عبد الرحيم، عبد المجيد. الأنثروبولوجيا (علم الانسان). القاهرة: دار غريب للطباعة. 1979
- ° عبد الله، بسيوني عبد الله. النظم السياسية، القاهرة: الدار الجامعية، ب.ت
- ° عبد الله، ثناء فؤاد. الدولة والقوى الاجتماعية في الوطن العربي، علاقات التفاعل والصراع، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001
- ° عبد الله، ثناء فؤاد. آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997

- ° عبد الوهاب، محمد طارق. سيكولوجيا المشاركة السياسية مع دراسة في علم النفس السياسي في البيئة العربية، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1999
- ° عثمان، إبراهيم. مقدمة في علم الاجتماع. الأردن: دار الشروق. 2006
- ° عجيلة، عاصم أحمد و محمد رفعت عبد الوهاب. النظم السياسية، القاهرة: الطباعة الحديثة، 1992
- ° العروي، عبد الله. "تقد الأطروحة الإنقسامية"، في ليليا بنسالم (وأخرون)، الأنثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي، ترجمة: عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، الدار البيضاء: دار توبقال، 1988
- ° العطار، عبد الناصر توفيق. تعدد الزوجات. جدة: دار الشروق، 1976
- ° علي الدين، هلال (وأخرون)، معجم المصطلحات السياسية، تحرير: نيفين مسعد، القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الإقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، 1994
- ° عمارة، محمد. الاسلام والمرأة في رأي محمد عبده. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980
- ° عمر، حسين. موسوعة المصطلحات الإقتصادية. جدة: دار الشروق، 1982
- ° العياشي، عنصر. نحو علم اجتماع نقدي، دراسات نظرية وتطبيقية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. 1999
- ° عيسى، علي أحمد. المجتمع العربي، القاهرة: دار المعارف، 1961
- ° غازي، فيصل. التنمية السياسية في بلدان العالم الثالث، بغداد: مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، 1993
- ° غالب، مصطفى. في سبيل موسوعة نفسية. بيروت: دار ومكتبة الهلال. 1986
- ° الغامري، محمد حسن، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ب.ت
- ° غربال، محمد شفيق (مشرف)، الموسوعة العربية الميسرة. مج2. بيروت: دار إحياء التراث العربي. 1987
- ° غليون، برهان. المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. 1989
- ° غليون، برهان. إغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. بيروت: دار موقم للنشر. 1990
- ° غليون، برهان. حول الخيار الديمقراطي، دراسة نقدية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994
- ° فافري، جان. "التقليدية والتحديث المعاق". في ليليا بنسالم (وأخرون). الأنثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي. ترجمة: عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق. الدار البيضاء: دار توبقال. 1988

- ° فيبر، ماكس. رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة: نادر ذكرى، بيروت: دار الحقيقة، 1982
- ° قباري، محمد اسماعيل. الإتجاهات المعاصرة في مناهج علم الاجتماع. مصر: دار المعرفة الجامعية. ب.ت
- ° قداش، محفوظ. الجزائر في التاريخ، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1987
- ° قدوش، البشير. النظام القانوني للملكية العقارية من خلال النصوص الصادرة من سنة 1962-1999. الجزائر: مطبوعات الديوان الوطني للأشغال التربوية، 2001
- ° القريوتي، محمد قاسم. السياسة العامة، الكويت: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، 2006
- ° القل، غسان علي النيازي. المجتمع العشائري، قضايا ومشكلات، الأردن: دار الكندي للنشر والتوزيع، 1999
- ° قنوص، صبحي محمد. دراسات في علم الاجتماع، بيروت: دار النهضة العربية، ط1، 2000
- ° قوي، بوحنية (وأخرون). الانتخابات البرلمانية الجزائرية عام 2007، مقارنة من خلال بعض ميكانيزمات التنمية السياسية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. فيفري 2008
- ° قيرة، اسماعيل (وأخرون) مستقبل الديمقراطية في الجزائر، سلسلة مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002
- ° الكواري، علي خليفة (وأخرون). الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2001
- ° الكواري، علي خليفة (وأخرون)، الانتخابات، الديمقراطية وواقع الانتخابات في الأقطار العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002
- ° لاسكي، هارولد. الحرية في الدولة الحديثة، ترجمة: أحمد رضوان عز الدين، القاهرة: دار النديم، 1957
- ° لعروسي، رايح كمال. المشاركة السياسية وتجربة التعددية الحزبية في الجزائر، الجزائر: منشورات قرطبة، 2007
- ° لومبار، جاك. مدخل إلى الأنثروبولوجيا. ترجمة: حسن قبسي. بيروت: المركز الثقافي. ب.ت
- ° لونيبي، رايح. الجزائر في دوامة الصراع بين العسكريين والسياسيين، الجزائر: دار المعرفة، 2000
- ° لينتون، رالف. الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث. ترجمة: عبد المالك الناشل. صيدا، لبنان: المكتبة العصرية 1967
- ° مارتيناز، لويس. الحرب الأهلية في الجزائر. ترجمة: محمد يحياتن. الجزائر: منشورات المرسي، ب.ت

- ° ماركس، كارل وفريدريك أنجلز. الماركسية والجزائر، ترجمة: جورج الطرابيشي، بيروت: دار الطليعة، 1978
- ° ماركيز، هربرت. العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الإجتماعية، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979
- ° مالكي، أحمد (وأخرون). الديمقراطية والتحركات الراهنة للشارع العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2007
- ° محجوب، محمد عبده. الأنثروبولوجيا السياسية. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية. ط3. ب.ت
- ° محجوب، محمد عبده. النظم السياسية البدائية والقبلية. مصر: دار المعرفة المصرية للطبع والنشر والتوزيع. ب.ت.
- ° محجوب، محمد عبده، طرق البحث الأنثروبولوجي- النسق القرابي. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية. 1985
- ° مصباح، عامر. معجم مفاهيم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، الجزائر: المكتبة الجزائرية بوداود، 2005
- ° المغربي، محمد زاهي بشير. بحوث في ثقافة الديمقراطية والنظام العربي، ليبيا: المركز العالمي لدراسات الكتاب الأخضر، ط1، 2005
- ° مكيفر، روبيرت. تكوين الدولة. ترجمة: حسن صعب. بيروت: دار العلم للملايين. 1965
- ° ملحم، حسن. التحليل الإجتماعي للسلطة. الجزائر: منشورات دحلب، 1993
- ° ميلاد، زكي. بن نابي ومشكلات الحضارة. دمشق: دار الفكر. 1998
- ° ناجي، سفير. محاولات في التحليل الاجتماعي. الجزء الأول، التنمية والثقافة. ترجمة: م. ع. بن ناصر. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. 1989
- ° النقيب، خلدون حسن. صراع القبيلة والديمقراطية، حالة الكويت، لندن: دار الساقى، 1996
- ° الهراس، المختار. تطور الهياكل القبلية شمال غرب المغرب: أنجزة نموذجاً. الرباط: المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني. 1988
- ° الهراس، مختار. القبيلة والسلطة، تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب. المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العملي. الرباط: مطبعة الرسالة 1988
- ° الهرماسي، محمد عبد الباقي. المجتمع والدولة في المغرب العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 1987
- ° الهرماسي، محمد عبد الباقي. "المدخل الثقافي الاجتماعي إلى دراسة الدولة" ورقة قدمها في الندوة الموسومة ب: "الأمة والدولة والإندماج في الوطن العربي"، تحرير: غسان سلامة (وأخرون)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ج1، 1989

- ° هلال، علي الدين ونيفين مسعد. النظم السياسية العربية، قضايا الإستمرار والتغير. بيروت مركز دراسات الوحدة العربية. ط2. الجزائر، 2002
- ° هلال، علي الدين (وأخرون). الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1983
- ° وصفي، عاطف. الأنثروبولوجيا الاجتماعية، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. 1971
- ° وصفي، عاطف. الأنثروبولوجيا الثقافية. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر. 1971
- ° ولد خليفة، محمد العربي. النظام العالمي، ماذا تغير فيه؟ وأين نحن من تحولاته؟ مدخل لدراسة الهيكل الجديدة للعالم من الحرب الباردة إلى الأحادية القطبية، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1988
- ° وهبان، أحمد. التخلف السياسي وغايات التنمية السياسية، القاهرة: دار الجامعة الجديدة للنشر، 2000
- ° عمل جماعي. الموسوعة السياسية، الكويت: جامعة الكويت، مطبعة الوطن، 1994

#### الكتب باللغة الفرنسية:

- ° Abèles, Marc et Jeudy Henri Pierre. Anthropologie du politique, Paris, Armond Collin, 1997
- ° Abelès, Marc. et Collard Chantal, Age, pouvoir et société en Afrique noir, Paris, Karthla, 1985
- ° Abèlès, Marc. Anthropologie de l'état, Paris, Armond collin, 1990
- ° Addi, lahouari. Les mutations de la société Algérienne, famille et lien social dans l'Algérie contemporaine, Paris, la découverte, 1999
- ° Ageron, Charles Robert, Histoire de l'Algérie contemporaine 1830-1973, France, que sais-je, 5ème édition, 1974
- ° Ancylopedie universalis, volume 13, éd. Paris, 1972
- ° Ansart, Pierre. Sociologie contemporaine, Paris, le seuil, collection points, 1994
- ° Arib, Mokhtar. L'état Algérien –éléments historiques constitutifs et forces sociales motrices- Alger, OPU, 2006
- ° Arkoun, Mohamed. L'Islam, morale et politique, Paris, Deslée de Brouwer, 1986

- Azan, Paul. L'émir Abdelkader 1883-1908, Paris, Hachette, 1925
- Badie, Bertrand. Et Jacques Gerslé, sociologie politique, lexique, Paris, PUF, 1979
- Balandier, George. Anthro-po-logique, Paris, PUF, 1974
- Balandier, George. Anthropologie politique, Paris, PUF, 1967
- Balandier, George. Sens et puissance, Paris, PUF, 1971
- Balta, Paul et Claudine Rulleau. L'Algérie des Algériens, vingt ans après, avec la collaboration de Mireille Duteuil, collection « enjeux internationaux », Paris, éditions ouvrières, 1981
- Basbous, Antoine. Le tsunami Arabe, France, Fayard, 2011
- Belkaid, Akram. Un regard calme sur l'Algérie, Paris, éditions du seuil, 2005
- Benachenhou, Abdellatif. Formation du sous développement en Algérie, essai sur les limites du développement du capitalisme 1830-1962, Alger, imprimerie commerciale, 1974
- Benachenhou, Abdellatif. Connaissance du Maghreb, notion d'ethnographie, d'histoire et de sociologie, Alger, éditions populaire de l'armée, 1971
- Benbitour, Ahmed. Radioscopie de la gouvernance Algérienne, Alger, les éditions Edif 2000, 2006
- Benchikh, Madjid. Algérie ; un système politique militarisé, France l'Harmattan, 1998
- Benkhedda, Benyoucef. L'Algérie à l'indépendance, la crise de 1962, Alger, édition Dahleb, 1997
- Bennoune, Mahfoud. Esquisse d'une anthropologie de l'Algérie politique, Alger, éditions Marinoor, 1998
- Berque, Jacques. Structures sociales du haut Atlas, Paris, PUF, 1955
- Berque, Jacques. « Qu'est ce qu'une tribu Nord-Africaine », dans Eventail de l'histoire vivante, 2 vols, Paris, Armond Collin, 1953
- Bonté, P. Conté E. Hames, C. Wedoud, ould cheikh. Al-ansab, la quête des origines, anthropologie historique de la société Arabe, Paris, éditions de la maison des sciences de l'Homme
- Borsali, Noura. Algérie, la difficile démocratie, Tunis, la Maghrébine pour la l'impression et la publicité, 2008
- Boukhobza, M'hammed. Octobre 88, évolution ou rupture, Alger, éditions Bouchène, 1991
- Bourdieu, Pierre. Algérie 60, Paris, éditions de minuit, 1981
- Bourdieu, Pierre. Sociologie de l'Algérie, Paris, PUF, Que sais-je ? 1961
- Bourdieu, Pierre. Raisons pratiques, sur la théorie de l'action, Paris, le seuil, 1994
- Bourdieu, Pierre. Et Abdelmalek Sayed, le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, Paris, éditions de minuit, 1964
- Bourricaud, François. Esquisse pour une théorie de l'autorité, Paris, Plon, 1961
- Boyancé, Michel. Masculin, féminin, quel avenir, Edifa, Mama, 2007



- ° Boyer, Pierre (archivist). l'évolution de l'Algérie médiane (ancien département d'Alger) de 1830-1956, Paris, A, Maisonneuve, 1960
- ° Camau, A, La notion de démocratie dans la pensée des dirigeants maghrébins, préface de Charles Debbah, France, éditions du centre national de la recherche scientifiques.
- ° Castres, pierre. La société contre l'état, Paris, éditions minuit
- ° Cauneille, A. les Chaanba (leur nomadisme), évolution de la tribu durant l'administration Française, Paris, centre national de la recherche scientifique, 1968
- ° Cot, Jean Pierre. Et Jean Pierre mounier, pour une sociologie politique, Tome 2, Paris, éditions le seuil, 1974
- ° Crozier, Michel et Erhard Friedberg, L'acteur et le système, collection points, France, les éditions du seuil, 1981
- ° Cuhe, Denys. la notion de la culture dans les sciences sociales, Alger, éditions Casbah, 1998
- ° Daco, Pierre. Les voies étonnantes de la psychologie, France, collection Marabout, 1988
- ° Dahl, Robert. L'analyse politique contemporaine, Paris, éditions Laffont 1970
- ° De bellings, Louis Didier Pousoir. Sociologie ; définitions, champs, démarche, France, éditions ASH, 2002
- ° Deliege, Robert. Anthropologie de la parenté, Paris, Armond Collin, 1967
- ° Durkheim, Emile. Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, PUF, 1961
- ° Duverger, Maurice. Sociologie des partis politiques, In G, Gurrvitch, traité de sociologie, Paris PUF, 1968
- ° El-kenz, Ali. Au fil de la crise, 5ème études sur l'Algérie et le monde Arabe, Alger, Bouchène-Enal, 2ème édition, 1993
- ° Etienne, Bruno. Abdelkader, Isthme des Isthmes (barzakh al-barazikh), Paris, Hachette, 1994
- ° Geruvitz, Madelaine et Jean Loca. traité des sciences politiques, volume 04, Paris, PUF, 1983
- ° Ghalioun, Bourhan. le malaise arabe, état contre nation, Alger, collection SAD, ENAG, 1991
- ° Godelier, Maurice. Trajets Marxistes en anthropologie, 2ème volume, Paris, F. Maspéro, 1977
- ° Gresh, Alain. Et Dominique Vidal, Golfe, clés pour une guerre annoncée, Paris, le monde éditions, 1991
- ° Guerid, Djamel. L'exception Algérienne, la modernisation à l'épreuve de la société, Alger, Casbah éditions, 2007
- ° Harbi, Mohamed. La guerre commence en Algérie, Alger, éditions complexe, 1984
- ° Harbi, Mohamed. FLN mirage et réalité, Alger, édition ENAL-NAQD, 1993

- Harison, Maurice Godelier. trajets marxistes en anthropologie, 2<sup>ème</sup> volume, Paris, François Maspéro, 1977
- Henni, Ahmed. Etat, surplus et société en Algérie avant 1830, Alger, entreprise nationale du livre, 1986
- Julien, Claude Henri. Histoire de l'Afrique du nord. Tunisie, Algérie, Maroc, Paris, Payot, 1969
- Khellil, M. la Kabylie ou l'ancêtre sacrifié, Paris, l'Harmattan, 1984
- Lacheref, Mustafa. Algérie, nation et société, Alger, SNED, 2<sup>ème</sup> éditions, 1978
- Le tourneau, R. évolution politique de l'Algérie du nord musulman 1920-1961, Paris, éditions Armond Collin, 1982
- Luca, Phillipe, et Jean Claude Vatin. L'Algérie des anthropologues, Paris, éditions François Maspéro, 1979
- Maffesoli, Michel. Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse, collection sociologie au quotidien 0750-9685, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988
- Maffesoli, Michel. La transfiguration du politique ; la tribalisation du monde, Paris, B. Grasset, 1997
- Magherbi, Abdelghani. La culture et la personnalité dans la société Algérienne de Massinissa à nos jours, Alger, ENAL, OPU, 1986
- Mahé, Alain. La révolte des anciens et des modernes, de la tribu à la commune dans la Kabylie contemporaine, In tribus et pouvoir en terre d'Islam, recherches collectives sous la direction de Hoshan Dawod, Paris, Armond Collin, 2001
- Maschino, Maurice, T. l'Algérie retrouvée, France, Arthème Fayard, 2004
- Mauss, Marcel. La prière, cité in Bourdieu et al, le métier de sociologue, Paris, mouton-bordas 1968
- Mauss, Marcel. Essai sur le don, Alger, ENAG, 1989
- Max, Weber. Le savon et le politique, trad ; Catherine Colliot-Thélène, Paris, la découverte, 2003
- Max, Weber. Economie et société, Paris, Plon, 1971
- Mesbah, Mohamed Chafik. Problématique Algérie, Alger, Casbah éditions, 2009
- Meynoud, Jean. Les groupes de pressions, Paris, PUF, 1969
- Mounier, René. Le culte domestique en Kabylie, mélange de sociologie Nord-Africaine, Paris, F. Alcan, 1930
- Mucchielli, Alex. L'identité, que sais-je ? PUF, 2<sup>ème</sup> édition, 1992
- Paquet, gilles et Wallot, jean pierre. Patronage et pouvoir dans le bas-Canada 1794-1812, un essai d'économie historique, Montréal, les presses de l'université du Quebec, 1973
- Pareto, Vilfredo. Traité de sociologie générale, Genève, édition DROZ, 1968

- ° Parsons, Talcott. la configuration du système social, traduit par Jean Claude Lugan, France, ISBN, 1972
- ° Pilon, Lise. Le politique en anthropologie; une anthropologie politique, Montréal, les éditions du renouveau pédagogique, 1971
- ° Poutignet, Phillippe. Streiff Fenard. Théorie de l'ethnicité, Paris, PUF, le sociologue, 1995
- ° Quandt, William, B. société et pouvoir en Algérie ; la décennie des ruptures ; l'héritage du colonialisme, Alger, éditions Casbah, 1999
- ° Raulin, Anne. Anthropologie urbaine, Paris, Armond Collin, 2007
- ° Redjala, Ramdane. L'opposition en Algérie depuis 1962 (le PRS-CNDR-FFS), Alger, rahma, 1991
- ° Rivière, Claude. Anthropologie politique, Paris, Armond Collin, 2000
- ° Rivière, claude. Introduction à l'anthropologie, Paris, 2<sup>ème</sup> éditions, Armond Collin, 1996
- ° Rivière, Claude. Analyse dynamique en sociologie politique, Paris, PUF, 1978
- ° Stauss, Claude Lévi. Anthropologie structurale, Paris, éditions Plon, 1958
- ° Stauss, claude Lévi. Les structures élémentaires de la parenté, la Haye- Paris, le mouton, 1968
- ° Tabet, redouane Ained. Le 08 mai 1945 en Algérie, Alger, OPU, 1985
- ° Téguia, Mohamed. L'Algérie en guerre, Alger, OPU, 1988
- ° Vatin, Claude. L'Algérie politique ; histoire et société, Paris, éditions Colin, 1974
- ° Willems, Emillo. Dictionnaire de sociologie, Paris éditions Marcel Rivière et Cie, 1970
- ° Wolf, E. les guerres paysannes, Paris, éditions F. Maspéro, 1974
- ° Yefsah, abdelkader. La question du pouvoir en Algérie, Alger, ENAP, 1990
- ° Yves le Meur, Pierre. Anthropologie de la gouvernance (acteurs, ressources, dispositifs), Allemagne, éditions universitaires européennes, 2011

#### الكتب باللغة الانجليزية:

- ° Hill. N. C. Jonathan. Identity in Algerian politics (the legacy of colonial rule), colorado, USA, Lynne Rienner publishers, Inc, 2009
- ° Hobasbawn, E, Ranger. Invention of tradition, Cambridge, Cambridge university press, 1983
- ° Liverani, Andrea. Civil society in Algeria, the political functions of associational life, London, Routledge Taylor and Francis group, 2008
- ° Pritchard, Evens, E,E and Meyer Fortes, The Nuer of south Sudan, England, Oxford university press, 1940

الرسائل والأطروحات الجامعية:

- خداوي، محمد، "دور النزعة القبلية في الانتخابات"، رسالة ماجستير في الأنثروبولوجيا، تحت إشراف الأستاذ الدكتور محمد سعدي، قسم الثقافة الشعبية جامعة تلمسان، السنة الجامعية 2005-2006 (غير منشورة)
- الزاوي، خديجة. "النساء وطقوس الأولياء الصالحين، دراسة سوسولوجية أنثروبولوجية لمنطقة الأبيض سيدي الشيخ"، رسالة ماجستير في علم الاجتماع تحت إشراف الأستاذ الدكتور أحمد العلاوي، معهد علم الاجتماع، جامعة وهران، الموسم الجامعي 1997-1998 (غير منشورة)
- كرومي، أحمد. "السلطة، الأيديولوجيا وتعليم الفلسفة في الجزائر"، رسالة ماجستير في علم الاجتماع تحت إشراف الأستاذ الدكتور العلاوي أحمد، معهد علم الاجتماع، جامعة وهران، السنة الجامعية 1998-1999 (غير منشورة)

الدوريات باللغة العربية:° نقد: مجلة الدراسات والنقد الاجتماعي:

- محمد حشماوي، "السياسة في الجزائر والمغرب وفي بلدان الجنوب، أنظمة الحكم وعلاقات السلطة في ميزان الفكر النقدي"، العدد 20/19 خريف/شتاء 2004
- محمد حشماوي، "التمثيل السياسي في الجزائر بين علاقات الزبونية والنهب، 1997-2002"، ترجمة: محمد هناد، نقد، عدد السياسة في ميزان الفكر، الجزائر، العدد 20/19 خريف/شتاء 2004، الجزائر
- عروس الزبير، "الذات الممزقة بين الآن والآخر، رؤية حول طبيعة الصراع الثقافي في الجزائر"، نقد العدد 5 أب/أغسطس 1984، الجزائر

° المستقبل العربي:

- الجابري، محمد عابد. "إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي"، السنة 15، العدد 167، جانفي 1993، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- السيد، ياسين. "الشخصية العربية، النسق الرئيسي والأنساق الفرعية ملاحظات أولية، عدد 3 أيلول/سبتمبر 1978
- الكنز، علي وعبد الناصر جابي. "الجزائر والبحث عن كتلة اجتماعية جديدة"، العدد 183، ماي 1994
- بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- أبيض سالم، "من أجل مقارنة سوسولوجية لظاهرة القبيلة في المغرب العربي"، العدد 261، نوفمبر 2000، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية
- ° قضايا عربية:
- حجازي، محمد عزت. "الشخصية العربية: وحدة أم تنوع؟" قضايا عربية، السنة 6، العدد 2، يونيو 1979
- ° الثقافة الجديدة:
- فضة، مصطفى. "حول مفهوم القبيلة في علم الاجتماع الاستعماري"، الثقافة الجديدة، المغرب، العدد 29، السنة 1983
- ° مواقف:
- خالدة سعيد، "المرأة العربية، كائن بغيره لا بذاته"، العدد 12، 1970
- ° إنسانيات: منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر:
- بوكرزازة، حسين وعبد الحميد بوغابة، "الجمال التلية الشرقية: مقارنة أحادية لجمال المحلي". إنسانيات عدد 16 جانفي/أفريل 2002
- جابي، عبد الناصر. "الأسطورة: الجيل والحركات الاجتماعية في الجزائر: أو الأب الفاشل والإبن القافز"، إنسانيات العددان 25-26 جويلية/ديسمبر 2004 المجلد 8-3-4
- حمداوي، محمد. "القراية والسلطة عند ابن خلدون، البذور الجنينية للأنثروبولوجيا السياسية"، ورقة بحثية مقدمة في الملتقى: أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر تيميمون 22-24 نوفمبر 1999
- حمداوي، محمد. "المجال السكني العائلي في الوسط الريفي التقليدي"، إنسانيات عدد 7 جانفي/أفريل 1999 مجلد 3-1
- سعدي، محمد. "الإسم، دلالاته ومرجعياته، مقارنة أنثروبولوجية"، ورقة بحثية قدمت في ملتقى تيميمون بالجزائر: أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟ تيميمون في 22-24 نوفمبر 1999
- صالح، محمد إبراهيم. وقائع، "ممثلون وتمثالات المحلي بالجزائر"، عدد جانفي/أفريل 2002
- صالح، محمد إبراهيم. "التحديث وإعادة الأقدلة من خلال الحقلين الجمعي والسياسي، منطقة القبائل نموذجاً"، نقله إلى العربية محمد غالم، إنسانيات، عدد 8 ماي/أوت 1999 مجلد 3-2
- العياشي، عنصر وبوطمين ليلي، "الإطارات الصناعية، هل هم نخبة اجتماعية؟" ورقة بحثية قدمت في ملتقى تيميمون بالجزائر
- غاليسيو، رونييه. "الحركات الجموعية والحركة الاجتماعية، علاقة الدولة والمجتمع في تاريخ المغرب"، نقله إلى اللغة العربية محمد غالم، إنسانيات عدد 8 ماي/أوت 1999 مجلد 3-2
- مولاي، الحاج مراد. "مكانة التحقيق الميداني في الدراسات الأنثروبولوجية"، ورقة بحثية قدمت في ملتقى تيميمون بالجزائر: أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟

-مولاي، الحاج مراد. "الأصول الريفية للعامل الصناعي في الجزائر"، انسانيات العدد 7 جانفي/أفريل 1999 مجلد 3-1

-مرضي، مصطفى. "المجتمع الريفي: من الاستقلالية إلى التبعية، معالم ودلالات"، انسانيات عدد 7 جانفي/أفريل 1999

-صالح، محمد ابراهيم. "المجتمع والدين في القبائل 1850-2000"، عددان 25-26 جويلية/ديسمبر 2004 مجلد 3-8-4

° الثقافة العالمية:

كابلان، روبرت. "هل كانت الديمقراطية مجرد لحظة؟" ترجمة: أحمد لخضر، العدد 93 مارس/أفريل 1999 الثقافة العالمية، دورية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

° المجلة العربية للعلوم السياسية:

فضيل، دليو. "الزبائنية السياسية والإجتماعية في عصر الديمقراطية"، العدد 17 شتاء 2008

الدوريات باللغة الفرنسية:

° Abelès, Marc. L'anthropologie et le politique, in l'**homme** 97-98 janvier-juin 86 (1-2)

° Abelès, Marc. « Pour une anthropologie des institutions », l'**homme** n=135, Paris, 1995

° Aron, Raymond. « Classe sociale, classe politique et classe dirigeante », **Archives Européennes de sociologie**, tome 1 n=02, 1960

° Boukerzaza, Hosni. L'espace local en Algérie ; de la tribu à la wilaya, In géographie et développement, **revue de l'association des géographes Tunisiens**, N=15-16, janvier 1999

° Bourdieu, Pierre. « Le capital social », **Acte de la recherche en sciences sociales** n=31, Année 1971

° De Latour, Charles Henry Pradelles. le discours de la psychanalyse et de la parenté, **L'homme** 97-98 juin-juillet N= 16, 1986

° Derras, Omar. « Le fait associatifs en Algérie, le cas d'Oran », in **revue Algérienne d'anthropologie et de sciences sociales** n=08 mai/aout 1999 vol (3-2)

° Lemieux, Vincent. L'anthropologie politique et l'étude des relations du pouvoir, **L'Homme** vol, N=04, 1967

° Gellner, Ernest. Système tribal et changement social en Afrique du Nord, traduit par ; E, Contallon, **Annales Marocaines d'économie et de sociologie**, n= 05, 1968

° Benkhellil, Rachida. « La famille Algérienne, situation actuelle et perspective d'évolution », In **cahier O.R.S.T.O.M**, série sciences humaines, Vol, n=03, 1993

- ° Bocco, Ricardo. « assabiyat tribale et états au Moyen-Orient, confrontations et connivences », **monde Arabe, Maghreb-Machrek**, n=147, 1995, numéro spécial tribus, tribalisme et états au Moyen-Orient
- ° Hanni, Ahmed. « les assemblées villageoises dans la Kabylie contemporaine ; traditionalisme par excès de tradition », **études rurales**, n=155-156, 2000
- ° Gourdon, Mounique, « la constitution Algérienne du 28 novembre 1996 », **monde Arabe Maghreb-Machrek** n= 156, 1997
- ° Addi, Lahouari. « Les partis politiques en Algérie », In **revue de l'occident musulman et de la méditerranée**, CNR, Aix-en-province, 2005
- ° Waterbury, John. La légitimation du pouvoir au Maghreb, tradition, protestation et répression, **annuaire de l'Afrique du nord**, 1977

#### ° الدوريات باللغة الإنجليزية

- ° Brinkerhoff, Drick, A. Goldsmith, Arthur, A. “good governance, clientelism, and patrimonialism, new Perspectives”, **International public management journal**, vol=7 n=02, 2004

#### ° النصوص القانونية:

- الأمر 58/75 المتمم بالقانون 10/05 الصادر في 20 يونيو 2005 المتضمن القانون المدني الجزائري، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية العدد 44 المعدل والمتمم بموجب القانون 10/05 المؤرخ في 20 يونيو 2005 المتضمن القانون المدني الجزائري، الجريدة الرسمية العدد 44
- الأمر 02/05 المؤرخ في 27 فبراير 2005 المتضمن قانون الأسرة، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية العدد 15
- القانون 25/90 الصادر في 18 نوفمبر 1990 المتضمن التوجيه العقاري، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية العدد 49
- الأمر 03 /05 الصادر في 27 فبراير 2005 المتضمن قانون الجنسية، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد 15
- القانون 29 /90 الصادر في ديسمبر 1990 المتضمن أدوات التهيئة والتعمير، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد 50
- القانون 01/81 الصادر في 07 فيفري 1981 المتضمن التنازل عن أملاك الدولة. منشورات وزارة العدل: مديرية الشؤون المدنية . التشريعات العقارية، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ) بالنسبة للنصوص الصادرة قبل (1993).

- القانون 19/87 الصادر في 08 ديسمبر 1987 المتضمن ضبط كيفية استعمال الأراضي التابعة للأملاك الوطنية. منشورات وزارة العدل : مديرية الشؤون المدنية . التشريعات العقارية، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ( بالنسبة للنصوص الصادرة قبل 1993).
- الأمر 07/97 المؤرخ في 06 مارس 1997 المعدل والمتمم بموجب القانون العضوي 01/04 المؤرخ في 07 فيفري 2004 المتضمن القانون العضوي المتعلق بنظام الانتخابات، الجريدة الرسمية 09 المعدل بموجب القانون العضوي 12-01 المؤرخ في 18 صفر عام 1433 الموافق 12 يناير 2012 المتعلق بنظام الانتخابات.
- القانون العضوي 04/12 المؤرخ في 12 يناير 2012 المتضمن القانون العضوي للأحزاب السياسية.

#### التقارير الرسمية:

- تقرير الديوان الوطني للإحصاء العام للسكان، الديوان الوطني للإحصاء، الجزائر 2008
- التقرير النهائي للانتخابات المحلية البلدية والولائية 2007، مديرية الإدارة المحلية، ولاية سعيدة، 2007

#### ° الجرائد اليومية والأسبوعية الصادرة في الجزائر باللغة العربية:

- صوت الغرب، العدد 923 إلى 928 من الخميس 14 إلى 19 نوفمبر 2005
- الخبر بتاريخ 23 فيفري 1998
- الخبر بتاريخ 29 أبريل 2007
- الخبر الاسبوعي العدد 514 بتاريخ 10 فيفري 2009
- الشروق اليومي بتاريخ 13 ماي 2007
- الشروق اليومي العدد 2919 بتاريخ 29 أبريل 2010 مقال بعنوان: "الفرجة السياسية والمشهد الإحتفالي" بقلم عبد العالي رزاق
- أخبار الأدب 21 يناير 2007، محمد شعير، ثقافة تبحث عن نفسها

#### ° Qoutidiens nationaux

- El watan du 04-aout 1992
- El moudjahid du 12 octobre 1975, « la famille Algérienne contemporaine ».
- Quotidien d'Oran du 24 novembre 2004, article d'Ahmed Saifi Bouziane, « l'état de la tribu ».



- 
- Quotidien d'Oran du 29 et 30 avril 2007, papier de ; Abderrahmane Mebtoul et Mohamed Taybi, « les élections en Algérie le poids des tribus ».
- L'expression du dimanche 22 avril 2012, papier de ; Wafia Adouane, « trop de partis ne tue-t-il pas la politique ».

# فهرس الموضوعات

## مقدمة

02.....	<b>الباب الأول: الجهاز المفهوماتي</b>
05.....	<b>الفصل الأول: بعض مفاهيم الأنثروبولوجية السياسية</b>
06.....	المبحث الأول: في السياسي
06.....	المطلب الأول: في السياسة
09.....	المطلب الثاني: المؤسسات السياسية
11.....	المطلب الثالث: السياسي والأنثروبولوجيا
17.....	المبحث الثاني: السلطة والمجال
19.....	المطلب الأول: السلطة السياسية
23.....	المطلب الثاني: تنظيم السلطة
29.....	المطلب الثالث: صور في العلاقات السياسية
37.....	المبحث الثالث: السياسي والمقدس
40.....	المطلب الأول: السلطة والدين
45.....	المطلب الثاني: السلطة المقدسة
47.....	المطلب الثالث: طبيعة الارتباط
52.....	المبحث الرابع: السلطة والأسطورة
54.....	المطلب الأول: الأسطورة السياسية
56.....	المطلب الثاني: أسطورة السياسي
60.....	المطلب الثالث: أسطورة الكاريزما
63.....	المبحث الخامس: العادات والتقاليد والسياسي
64.....	المطلب الأول: في التعاريف
74.....	المطلب الثاني: المقاربة المؤسساتية
78.....	المطلب الثالث: السلطة والمجتمعات التقليدية

83.....	<b>الفصل الثاني:</b> في البناء القبلي.....
85.....	المبحث الأول: نظام القرابة.....
85.....	المطلب الأول: مفهوم القرابة.....
88.....	المطلب الثاني: قواعد التسلسل القرابي.....
91.....	المطلب الثالث: وظائف نظام القرابة.....
108.....	المبحث الثاني: مصطلحات القرابة.....
113.....	المطلب الأول: المداخل النظرية.....
116.....	المطلب الثاني: أسس التصنيف القرابي.....
121.....	المطلب الثالث: أنساق مصطلحات القرابة.....
124.....	المبحث الثالث: القرابة والسياسي.....
125.....	المطلب الأول: البعد الإنساني والتاريخي للعلاقة.....
128.....	المطلب الثاني: آليات التحالف والتبادل.....
130.....	المطلب الثالث: صور من الشراكة.....
132.....	المبحث الرابع: الأشكال المورفولوجية للنظام القرابي.....
133.....	المطلب الأول: الأسرة.....
142.....	المطلب الثاني: الجماعات القرابية الفرعية.....
149.....	المطلب الثالث: القبيلة.....
152.....	المبحث الخامس: في مفهوم القبيلة.....
153.....	المطلب الأول: القبيلة في الفكر الغربي.....
161.....	المطلب الثاني: الرؤية السوسولوجية الاستعمارية للقبيلة.....
164.....	المطلب الثالث: مفهوم القبيلة من منظور النظرية الإنقسامية.....
173.....	<b>الباب الثاني:</b> البناء القبلي ودوره في الجزائر.....
177.....	<b>الفصل الأول:</b> القبيلة في الجزائر.....
179.....	المبحث الأول: مقدمة لدراسة المجتمع الجزائري.....

180.....	المطلب الاول: المجتمع الجزائري: المؤشرات الأساسية.
196.....	المطلب الثاني: من القبيلة إلى الدولة / الأمة.
200.....	المطلب الثالث: الخارطة السكانية للجزائر.
209.....	المبحث الثاني: السمات الثقافية العامة للقبيلة في الجزائر.
211.....	المطلب الأول: البنية.
238.....	المطلب الثاني: الولاء.
246.....	المطلب الثالث: الموروث.
251.....	المبحث الثالث: محددات القبيلة في الجزائر.
252.....	المطلب الأول: الوضع الإقليمي.
256.....	المطلب الثاني: المحدد الجنسي.
258.....	المطلب الثالث: محدد طبقات العمر.
260.....	المبحث الرابع: مؤشرات التصنيف القبلي في الجزائر.
262.....	لمطلب الأول: مؤشر الاستقرار والحركة.
263.....	المطلب الثاني: مؤشر تقسيم العمل.
266.....	المطلب الثالث: مؤشر العلاقة بالدولة.
269.....	المبحث الخامس: النزعة القبلية في الجزائر.
270.....	المطلب الأول: ماهية النزعة القبلية.
272.....	المطلب الثاني: سمات النزعة القبلية في الجزائر.
276.....	المطلب الثالث: الهوية المحاصرة وسلوك الفاعلين.
282.....	<b>الفصل الثاني: الدور السياسي للقبيلة في الجزائر.</b>
286.....	المبحث الأول: دلالات الدور السياسي.
287.....	المطلب الأول: دلالات المتغير الجغرافي.
290.....	المطلب الثاني: الإطار السياسي لدور القبيلة.
296.....	المطلب الثالث: المحدد الثقافي للدور السياسي للقبيلة.

- 304.....المبحث الثاني: القبيلة والتحديث السياسي.
- 306.....المطلب الأول: القبيلة: الشعب الاجتماعي والشعب السياسي.
- 309.....المطلب الثاني: القبيلة والدولة الوطنية.
- 317.....المطلب الثالث: القبيلة والجماعات الضاغطة.
- 323.....المبحث الثالث: أشكال الدور السياسي للقبيلة في الجزائر.
- 324.....المطلب الأول: النخبة، الصفوة والقبيلة.
- 330.....المطلب الثاني: من المجلس القبلي إلى المجلس البلدي.
- 334.....المطلب الثالث: النزوح الريفي وقبلنة المدينة.
- 344.....المبحث الرابع: الامتدادات السياسية للقبيلة في الجزائر.
- 347.....المطلب الأول: العرش والدار.
- 350.....المطلب الثاني: الجهوية.
- 355.....المطلب الثالث: القبيلة ومواقع السلطة المادية والرمزية.
- 358.....المبحث الخامس: نموذج تطبيقي لدور القبيلة في منطقة سعيدة.
- 359.....المطلب الأول: التقديم للمنطقة.
- 362.....المطلب الثاني: التوزيع القبلي.
- 365.....المطلب الثالث: دور القبيلة في المنطقة.
- 371.....**الباب الثالث: المعطى الأنثروبولوجي للتحوّل الديمقراطي في الجزائر.**
- 375.....**الفصل الأول: في التعددية والتحوّل الديمقراطي في الجزائر.**
- 377.....المبحث الأول: الديمقراطية في الجزائر.
- 379.....المطلب الأول: المدخل النظري.
- 391.....المطلب الثاني: الديمقراطية: المشروع القديم/ الجديد.
- 394.....المطلب الثالث: البنى الراهنة والتحوّل الديمقراطي.
- 397.....المبحث الثاني: النسق الثقافي للدولة الوطنية الجزائرية.
- 399.....المطلب الأول: الخصائص البنوية للنظام السياسي.

406.....	المطلب الثاني: بين التعددية السياسية والتنوع السوسولوجي.
408.....	المطلب الثالث: الأداء السياسي انعكاس لنمط العلاقات.
412.....	المبحث الثالث: المجتمع المدني في الجزائر.
413.....	المطلب الأول: المفهوم، الجذور والتطور.
418.....	المطلب الثاني: مؤسسات المجتمع المدني.
421.....	المطلب الثالث: واقع المجتمع المدني في الجزائر (المجتمع المدني، الدولة والقبلية).
430.....	المبحث الرابع: المقاربة الأنثروبولوجية للأحزاب السياسية.
437.....	المطلب الأول: أنثروبولوجيا التنظيمات والأحزاب السياسية.
441.....	المطلب الثاني: الحزب السياسي كتنظيم ومؤسسة.
445.....	المطلب الثالث: الحزب السياسي مجموعة انسانية.
447.....	المبحث الخامس: الأحزاب السياسية في الجزائر.
452.....	المطلب الأول: خصائص الأحزاب السياسية في الجزائر.
458.....	المطلب الثاني: التصنيف الأنثروبولوجي للأحزاب في الجزائر.
487.....	المطلب الثالث: الانقسامية وظاهرة توالد الأحزاب.
491.....	<b>الفصل الثاني: ثقافة الانتخاب في الجزائر</b>
495.....	المبحث الأول: المشاركة السياسية.
497.....	المطلب الأول: المشاركة السياسية. المفهوم و الاسس.
502.....	المطلب الثاني: المشاركة الحزبية في الجزائر.
505.....	المطلب الثالث: المشاركة في العملية الانتخابية.
509.....	المبحث الثاني: الثقافة السياسية.
511.....	المطلب الأول: الإطار النظري للثقافة السياسية.
517.....	المطلب الثاني: قيم الثقافة السياسية في الجزائر.
530.....	المطلب الثالث: التنشئة السياسية في الجزائر.
539.....	المبحث الثالث: الانتخاب في الجزائر.

545.....	المطلب الأول: التعريف بالعملية الانتخابية
554.....	المطلب الثاني: الإطار النظري لثقافة الانتخاب في الجزائر
557.....	المطلب الثالث: سمات ومظاهر ثقافة الانتخاب في الجزائر (بلدية سيدي أحمد- سعيدة نموذجاً)
576.....	المبحث الرابع: شبكة العلاقات والانتخاب
581.....	المطلب الأول: المنتخب كوكيل اجتماعي
586.....	المطلب الثاني: العطاء ورد العطاء
589.....	المطلب الثالث: قبلة الحياة السياسية
593.....	المبحث الخامس: الزبونية السياسية والانتخاب في الجزائر
595.....	المطلب الأول: المفهوم
604.....	المطلب الثاني: السوق السياسي
607.....	المطلب الثالث: المقاول السياسي
615.....	الخاتمة
623.....	الملاحق
624.....	الإستبيانات
629.....	الجدول
642.....	الخرائط
643.....	قائمة المراجع
664.....	فهرس الموضوعات



ملخص الدراسة:

تتناول هذه الدراسة موضوع النزعة القبلية كمظهر لتواصل محددات البنية الاجتماعية الأولية للمجتمع الجزائري في العالم المعاصر، بنية ما إنفكت تصنع الأحداث بعودتها الهادئة ولكن الأكيدة وحركيتها خصوصا في الحقل السياسي الجزائري الذي تبنى التعددية السياسية، بنية وجدت في التعبيرات السياسية الممثلة في النشاط الحزبي والآلية الانتخابية قناة تعيد إنتاج نفسها من خلالها. فالدراسة تنقل لنا صورة حية عن الثقافة السياسية السائدة في المجتمع الجزائري عموما وثقافة الإختخاب على وجه الخصوص، حيث يلعب المعطى الأنثروبولوجي الدور الأساسي في حقل المنافسة السياسية بدل الصراع الأيديولوجي وبرامج الأحزاب. ففي الوقت الذي أخذت فيه الجزائر بأسباب التحديث السياسي في خضم المشروع التحديثي للمجتمع الذي حملته الدولة الوطنية المطبوع بالمشاركة الديمقراطية تستمر البنى التقليدية في ممارسة فعلتها على المستوى المحلي من خلال المنافسة العروشية المكسوة بتنافس بين الأحزاب السياسية، ومن خلال الجهوية على المستوى الوطني. ولم يستطع الإجتثاث الذي تعرضت له تلك البنى جراء السياسة الكولونيالية والخطاب التقريمي للدولة الوطنية من إغناء الدور الذي يلعبه هذا المعطى الأنثروبولوجي في المعترك السياسي، فقد إستمر الجزائري في ممارسة القبلية بنهم في حياته اليومية وبرزت بشكل جلي تلك الممارسة في الحقل السياسي. لذلك فإن الدراسة التي إنطلقت من تناول المفاهيم الأساسية للحقل السياسي والبنية القبلية لتوظيفها في البناء الإجتماعي الجزائري تحاول الإحاطة من جهة بعلاقة القبلية بالتوجه الديمقراطي للجزائر الذي تجسده الإختخابات التعددية ودور هذه النزعة في تحديد مسارها.

الكلمات المفتاحية: القبلية- الأحزاب السياسية- ثقافة الإختخاب- التحول الديمقراطي

**Résumé ;**

L'étude traite un sujet d'anthropologie politique nuancée de thèmes phares d'anthropologie sociale et économique, à savoir le tribalisme en Algérie et ses expressions dans le champ politique généralement et les partis politiques plus spécialement lors des élections depuis l'adoption du multipartisme. Elle ambitionne de découvrir si le tribalisme continue d'exister dans une société et un système politique qui ont adopté le modernisme politique à l'occidental et aspirent à une vie politique démocratique. Pour cerner ces points l'étude comporte trois parties chaque partie est composée de deux chapitres, la première a été consacrée aux concepts théoriques de l'anthropologie politique tel le pouvoir, l'autorité, le mythe politique, les structures tribales... nécessaire à la compréhension de la société locale Algérienne. La deuxième partie étudie les structures sociales Algérienne et constate que le tribalisme et le régionalisme (comme une nouvelle expression du tribalisme) sont des faits sociaux qui façonnent la vie politique et expriment en même temps l'enracinement d'une culture du politique assez traditionnelle, reflet des structures sociales traditionnelles malgré l'aspect apparemment moderne. Alors que la troisième partie s'attellera à appliquer une approche anthropologique à l'étude des partis politiques en Algérie en étudiant la culture politique aussi bien chez le candidat que l'électeur Algérien notamment dans les zones rurales et à l'intérieur du pays.

**Mots clés ;** tribalisme, régionalisme, partis politiques, élections, démocratisation



République Algérienne démocratique populaire  
Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique  
Université Abou Bakr Belkaid Tlemcen

Faculté des sciences humaines  
Et sociales

département culture populaire

Tribalisme, partis et élections en Algérie à l'ère  
Du Multipartisme

thèse pour l'obtention d'un doctorat en anthropologie

Préparé par

Kheddaoui mohamed

Encadré par

Pr. docteur saidi mohamed

Membres du jury

Pr. Benamar mohamed	Pr Tlemcen	président
Pr. saidi mohamed	Pr Tlemcen	encadreur
Pr. Taibi mohamed	Pr Oran	membre
Dr. Zazoui mohamed	Mc Tlemcen	membre
Dr. Abdelali abdelkader	Mc Mostaganem	membre
Dr. Mekhlouf sidi Ahmed	Mc sidi belabbes	membre

Année universitaire 2013–2014

تتناول الدراسة موضوع النزعة القبلية وتعبيراتها السياسية في الحقل السياسي الجزائري التعددي كمظهر لتواصل بنية ما إنفكت تصنع الأحداث الإنتخابية بتلك العودة الهادئة للولاءات القبلية والجهوية والزبونية في الحقل الحزبي التعددي الذي يفترض التنافس فيه أن يكون في الأطر السياسية والأيدولوجية. إن الدراية تحاول نقل صورة حية عن سمات الثقافة السياسية السائدة في المجتمع المحلي الجزائري الذي يمارس بنهم القبلية للتعبير عن ولاءاته.

الكلمات المفتاحية: القبلية- الأحزاب السياسية- ثقافة الإنتخاب- الديمقراطية- الجزائر

L'étude trait du rôle du tribalisme et ses expressions politiques en Algérie du multipartisme, ou les allégeances politiques, en principe régie par l'appartenance partisane et idéologique, sont en fait imprégné de tribalisme, ou les relations parentales et territoriales et clientéliste jouent un rôle important ; caractéristiques d'une culture politique notamment de la société locale en Algérie.

Mots clés: Tribalisme- partis politiques- élections- démocratisation- Algérie

This study discusses the role of tribalism and its political expressions in the multi partist Algerian political system, where political allegiances should be directed by partisan and ideological loyalties, However they are characterized actually by the parental and territorial relation ships, In addition to clientilism ; features of political culture in Algerian local society.

Keyword:tribalism- political party- elections- democracy- Algeria

## ملخص:

تتناول الدراسة موضوع النزعة القبلية وتعبيراتها السياسية في الحقل السياسي الجزائري التعددي كمظهر لتواصل بنية ما إنفكت تصنع الأحداث الإنتخابية بتلك العودة الهادئة للولاءات القبلية والجهوية والزبونية في الحقل الحزبي التعددي الذي يفترض التنافس فيه أن يكون في الأطر السياسية والأيدولوجية. إن الدراية تحاول نقل صورة حية عن سمات الثقافة السياسية السائدة في المجتمع المحلي الجزائري الذي يمارس بنهم القبلية للتعبير عن ولاءاته.

**الكلمات المفتاحية:** القبليّة- الأحزاب السياسيّة- ثقافة الإنتخاب- الديمقراطيّة- الجزائر

## Résumé :

L'étude traite du rôle du tribalisme et ses expressions politiques en Algérie du multipartisme, ou les allégeances politiques, en principe régie par l'appartenance partisane et idéologique, sont en fait imprégné de tribalisme, ou les relations parentales et territoriales et clientéliste jouent un rôle important ; caractéristiques d'une culture politique notamment de la société locale en Algérie.

**Mots clés:** Tribalisme- partis politiques- élections- démocratisation- Algérie

## Abstract

This study discusses the role of tribalism and its political expressions in the multi partist Algerian political system, where political allegiances should be directed by partisan and ideological loyalties, However they are characterized actually by the parental and territorial relation ships, In addition to clientilism ; features of political culture in Algerian local society.

**Keyword:**tribalism- political party- elections- democracy- Algeria