جامعة زيان عاشور– الجلفة
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم علم الاجتماع والديمغرافيا

تخصص: علم الاجتماع **مستوى:** سنة ثانية ليسانس

عنوان:

محاضرات في مقياس علم الاجتماع في الجزائر

ألقيت على طلبة سنة ثانية ليسانس تخصص علم اجتماع – السداسي الثاني

إعداد الدكتورة:
✓ **قديد مريم**

الموسم الجامعي: 2026/2025

جامعة زيان عاشور– الجلفة
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم علم الاجتماع والديمغرافيا

تخصص: علم الاجتماع **مستوى:** سنة ثانية ليسانس

عنوان:

محاضرات في مقياس علم الاجتماع في الجزائر

ألقيت على طلبة سنة ثانية ليسانس تخصص علم اجتماع – السداسي الثاني

إعداد الدكتورة:

✓ **قديد مريم**

الموسم الجامعي: 2026/2025

فهرس المحتويات

المحتويات

الأهداف العامة لمقياس علم الاجتماع في الجزائر: 2
المحاضرة الأولى: اهتمامات مالك بن نبي السوسيولوجية: 5
المحاضرة الثانية: عبد القادر لقجع وفكرة بناء سوسيولوجيا محلية: 18
المحاضرة الثالثة: محمد بوخبزة 26
المحاضرة الرابعة: عبد المالك صياد 29
المحاضرة الخامسة: علي كنز المفكر وعلم الاجتماع الجزائري 41
المحاضرة السادسة: مصطفى بوتفنوشت 45
المحاضرة السابعة: موقف جيلالي ليابس من العقلانية : 54
المحاضرة الثامنة : عمار بلحسن 66
المحاضرة التاسعة: فيلالي صالح المفكر السوسيولوجي والأديب الجزائري 72
المحاضرة العاشرة: جمال غريد حياة وأعمال المفكر الجزائري 75
المحاضرة الحادية عشر: الهواري عدي: 77
المحاضرة الثانية عشرة: عبد القادر جغلول 82
المحاضرة الثالثة عشرة: رشيد سيدي بومدين وتاريخ مدينة الجزائر من خلال فن الخزف 86
المحاضرة الرابعة عشر: محمد السويدي وتحولات الروابط الأسرية في المجتمع الجزائري 89
المحاضرة الخامسة عشرة: بيير بورديو وعلم الاجتماع النقدي 93
المراجع والمصادر: 100

الأهداف العامة

لمقياس علم الاجتماع

في الجزائر

الأهداف العامة لمقياس علم الاجتماع في الجزائر:

1. **فهم الظواهر والمشكلات الاجتماعية:**

تمكين الطالب من تحليل وفهم المشكلات الاجتماعية التي تواجه المجتمع الجزائري، مثل الفقر، البطالة، الهجرة الداخلية، التغير الاجتماعي، والتفاوتات الاجتماعية، وذلك باستخدام المنهج العلمي السوسيولوجي .

2. **التعريف بالمفاهيم والنظريات الأساسية:**

إكساب الطالب المفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع، والتعرف على نظرياته الكلاسيكية والمعاصرة، بحيث يستطيع تأطير الظواهر الاجتماعية ضمن هذه النظريات .

3. **رصد التغير الاجتماعي ودراسة ديناميات المجتمع:**

دراسة التغيرات الاجتماعية – السياسية والثقافية والاقتصادية – التي تطال المجتمع الجزائري، وفهم كيفية تأثير العولمة، التكنولوجيا، الاتجاهات الثقافية الجديدة، والتحديات السكانية على البنية الاجتماعية

4. **تطوير قدرات البحث السوسيولوجي:**

تدريب الطالب على استخدام أدوات ومناهج البحث العلمي السوسيولوجي: جمع البيانات (ميدانيًا أو عبر وسائل إحصائية)، تحليلها، وتفسيرها، مع مراعاة القيم الأخلاقية والموضوعية

5. **ربط المعرفة النظرية بالواقع العملي:**

التطبيق الميداني لما يتعلمه الطالب، من خلال دراسات ميدانية وحالات واقعية، لربط المفاهيم والمناهج النظرية مع الواقع الاجتماعي الجزائري. وهذا يساهم في جعل علم الاجتماع ذا فاعلية في تحليل الأوضاع الاجتماعية واتخاذ قرارات مدروسة .

6. **إعداد الكوادر المؤهلة للمساهمة في التنمية الاجتماعية:**

أن يكون خريج علم الاجتماع قادرًا على الانخراط في مجالات العمل التي تتطلب فهمًا اجتماعيًا متقدمًا، سواء في مؤسسات المجتمع المدني، الإدارات الحكومية، أو البحث العلمي، للمساهمة في السياسات الاجتماعية والتخطيط .

7. **تعزيز الوعي الاجتماعي:**

رفع مستوى الوعي لدى الطلاب بالمظاهر الاجتماعية المختلفة، وتحفيز التفكير النقدي إزاء القيم، العادات، والصراعات الاجتماعية، لتكوين مواطنين قادرين على المساهمة الفاعلة في المجتمع.

محتوى محاضرات المقياس

المحاضرة الأولى: اهتمامات مالك بن نبي السوسيولوجية:

تأثر مالك بن بني بابن خلدون في تركيزه على دراسة المجتمع الانساني والعمران البشري، والبحث في السنن التي تحكم حركة التبدل والتغير. والتداول في التاريخ. ويرى بن نبي أن ابن خلدون من خلال دراسته للمجتمعات في زمانه اكتشف قانون حركة التاريخ والدورة التاريخية، وتوصل إلى رصد المراحل المتعاقبة التي يمر بها العمران البشري والاجتماع الإنساني، وأعمار الدول، وصاغها في أدوات تحليل اجتماعي مهمة جدا، مثل العمران البدوي والعمران الحضري، ومراحل الغلبة والتمكين والتحضر والترف ثم التفكك، وحدد خصائص كل مرحلة نفسيا وفكريا واجتماعيا ، ولعلنا، نرى في هذا السياق أن مالك بن نبي، بالرغم من تبنيه للمنظور الخلدوني والإرث الخلدوني، المنصب على دراسة الشروط الموضوعية والسنن التاريخية لحركة التبدل في العمران البشري، فإنه ارتفع بالتراث الخلدوني من دراسة (الدولة) باعتبارها وحدة التحليل إلى دراسة (الحضارة) باعتبارها وحدة التحليل. وهو بهذا انتقل بالمنظور الخلدوني إلى أفق كلي عالمي؛ أي إلى مستوى الأحداث الإنسانية، لاكتشاف السنن والشروط التي تولد فيها الحضارات وتتحكم في سيرورتها وصيرورتها .

يتميز فكر مالك بن نبي بالشمولية، وتكمن عناصر قوة النظرية الاجتماعية عنده في تماسك وترابط مفاهيمها. هذه المفاهيم تشكل نسقا متكاملا إذ لا يمكن وبخاصة

على المستوى المعرفي فصل مفهوم عن المفاهيم الأخرى، فإن تحدثنا مثلا عن الحضارة فهذا يدفعنا للبحث عن مفهوم الإنسان ومفهوم التراب ومفهوم الزمن ومفهوم المركب الديني، وإذا بحثنا في مشكلة الثقافة يكون لزاما تحديد مفهوم شبكة العلاقات الاجتماعية، وهذا المفهوم بدوره يتشكل من مفاهيم مترابطة

ومتداخلة مع بعضها البعض وهي : عالم الأشخاص ، وعالم الأفكار وعالم الأشياء، وإن أردنا الكشف عن النظام التربوي أو شروط فعالية الثقافة فإن ذلك يتطلب منا تحديد مفهوم المبدأ الأخلاقي، والمبدأ الجمالي والمنطق العملي والعلم (الصناعة) في تركيب منظم يحترم فيه هذا الترتيب وهذا التوجيه هذه المفاهيم تعبر في الحقيقة عن أدوات معرفية قد وظفها مالك بن نبي لتشخيص ظاهرة التخلف في العالم الإسلامي وللإسهام في عملية إعادة البناء الحضاري إن هذه المفاهيم تمثل نظرية في التغيير الاجتماعي

بعض المفاهيم السوسيولوجية عند مالك بن نبي:

يقول مالك بن نبي: " لم تبلغ العلوم الإنسانية بعد درجة تحديد مصطلحاتها عامة، كما حدث للعلوم الطبيعية، فإن في علم الاجتماع بعض المفاهيم التي تبدو أحيانا غير محددة في ذهن القارئ في البلاد الإسلامية، حيث نجد أن اللغات المحلية لما تتمثل تماما المصطلحات الحديثة"

وسنحاول هنا عرض أهم المصطلحات السوسيولوجية الواردة في كتاب "ميلاد مجتمع".

1. المجتمع:

يرى مالك بني ضرورة تجاوز التحديد الخارجي الوصفي في تعريف "المجتمع" لأنه لا يعطي أي تفسير للوظيفة التاريخية له، ويؤكد على أن الوظيفة التاريخية تتحكم في كل تغير يطرأ على العناصر المشكلة لجماعة ما أو لثقافتها، حيث يقول : "كل جماعة لا تتطور، ولا يعتريها تغيير في حدود الزمن، تخرج بذلك من التحديد الجدلي لكلمة مجتمع".

ويطلق مالك بن نبي على النقطة التى تتطور ابتداء منها جماعة إنسانية معينة لفظ "ميلاد"، ويعرفه ضمنا بوصفه: "حدثا يسجل ظهور شكل من أشكال الحياة المشتركة، كما يسجل نقطة انطلاق لحركة التغيير التي تتعرض لها الحياة. ويظهر هذا الشكل في صورة نظام جديد للعلاقات بين أفراد جماعة معينة، وفي مستهل دراسته لتنوع الظواهر الاجتماعية التي تنطبق عليها لفظة "مجتمع".

فرق مالك بن نبي بين نموذجين للمجتمع:

نموذج المجتمع الساكن: ويمثله المجتمع الطبيعي أو البدائي الذي ظل محافظا على معالم ثابتة له لا تسمح بالتجديد في شخصيته، "كالمجتمعات الموجودة في

مستعمرة النمل أو النحل. والقبيلة الإفريقية في عصر ما قبل الاستعمار، والقبيلة العربية في العصر الجاهلي".

نموذج المجتمع المتحرك: ويمثله المجتمع التاريخي الذي لم يحافظ على المعالم الأولية له، بل خضع لقوانين التطور التي غيرت من صفاته الجذرية." فهو المجتمع الذي يخضع لقانون التغيير الذي يعدل معالمه من جذورها"

وقد اعطى بن نبي امثلة عن المجتمعات التاريخية، منها المجتمع الأمريكي الذي نشأ نتيجة للهجرة من المجتمع الأوربي المتحضر.

ويعرف مالك بن نبي المجتمع على أنه: " الجماعة التي تغير دائما خصائصها الاجتماعية بإنتاج وسائل التغيير مع علمها بالهدف الذي تسعى إليه من وراء هذا التغيير، وبعد مقارنته بين المواد في الكيمياء والأفراد في المجتمع، على أساس أن مجموعة الذرات ليست مجرد كمية من المادة، بل هي تنظيم هذه المادة طبقا لنظام معين، توصل مالك بن نبي إلى أن: "المجتمع ليس مجرد مجموعة من الأفراد، بل هو تنظيم معين ذو طابع إنساني يتم طبقا لنظام معين"

ويقوم هذا النظام على ثلاثة عناصر :

1. حركة يتسم بها المجموع الإنساني
2. وانتاج لأسباب هذه الحركة

3. وتحديد لاتجاهها

وتتطابق فكرة الحركة مع مفهوم التغير والتطور وتعد عنصرا جوهريا في التعريف في علم الاجتماع. ففكرة الحركة التي تساعد على التفرقة بين المجتمع' وبين سائر أشكال الجماعات الإنسانية، تعني في علم الاجتماع فكرة ذات قيمتين: "فتطور الجماعة يؤدي بها إما إلى شكل راق من أشكال الحياة الاجتماعية، وإما يسوقها على عكس ذلك إلى وضع متخلف

2. العلاقات الاجتماعية:

يرى مالك بن نبي ، أن صناعة التاريخ تمر عبر ثلاثة عوالم: عالم الأشخاص، فقط بوجود عالم الأفكار وعالم الأشياء. غير أن العمل التاريخي لا يمكن أن يصنع هذه العوالم الثلاثة وإنما يستلزم كنتيجة منطقية وجود عالم رابع، هو مجموع العلاقات الاجتماعية الضرورية أو ما نطلق عليه شبكة العلاقات الاجتماعية فالفرد الذي تقوم عليه الحضارة لا ينبغي أن يكون فردانيا في تفكيره وفي تكوينه وفلسفته وإنما يجب أن يدرك تمام الإدراك أنه ضمن نسيج اجتماعي قائم على التكامل والتفاعل والانتاج " ولا تكتمل الوظيفة التاريخية لأي مجتمع دون اكتمال شبكة العلاقات الاجتماعية داخله لأن هذه الشبكة هي النقطة الأولى التي ينطلق منها المجتمع نحو الحركة والتغير، وفي هذا الصدد يقول بن نبي: "إن شبكة العلاقات هي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده ، ويستشهد في ذلك بالعالم الاسلامي

الذي كان ميلاده نتيجة الميثاق الذي ربط الأنصار والمهاجرين، واعتبرت بذلك الهجرة بمثابة نقطة بداية التاريخ الإسلامي. ويبدأ التغيير الاجتماعي عندما ينشئ الفرد شبكة علاقات اجتماعية تربطه بباقي أفراد المجتمع، أي عندما يكتسب الفرد صفة "الاجتماعي"، حيث يقول مالك بن نبي: إن العمل الأول في طريق التغيير الاجتماعي هو العمل الذي يغير الفرد من كونه "فردا" إلى أن يصبح شخصا، وذلك بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع إلى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع" لقد أولى مالك بن نبي أهمية قصوى للعلاقات الاجتماعية وما يمكن أن **تؤديه في سبيل الحركة التاريخية لمجتمع ما حيث يرى في هذا الصدد أن:" التغيرات** التي تتم في الحياة الاجتماعية لا يصح أن تعزى ابتداء إلى المادة الاجتماعية أعني: الاقتصاد وكل ما يتصل بالعمل الحسي، وإنما تعزى إلى العلاقات التي تحول الشروط السابقة للظاهرة الاقتصادية ذاتها، حين توحد عناصرها في خلق حياة إنسانية منظمة، من أجل الاضطلاع ببعض الوظائف الاجتماعية، في نطاق العمل المشترك" الذي يصنع التاريخ".

3. الثروة الاجتماعية:

يرى مالك بن نبي أن الثروة الحقيقية لأي مجتمع تكمن في عالم الأفكار؛ فإذا فقدها فقد كل مقوماته، ويقول في هذا الصدد:" لا يقاس غنى مجتمع بكمية ما يملك من ' أشياء، بل بمقدار ما فيه من أفكار (بن) نبي، 2006، 37). لأن عالم الأشياء

يمكن إعادة بنائه واستشهد هنا بالظروف التي مرت بها ألمانيا وروسيا إبان الحرب العالمية الثانية، حيث الحرب دمرت عالم الأشياء فيهما. ولكن بفضل رصيدهما من الأفكار استطاعت الدولتان إعادة بناء كل شيء. "والأفكار ليست عن عالم الأشخاص على طريقة مثل أفلاطون، بل إن ملحمتها جري كلها على الأرض، حتى لا يمكننا – مهما تحرينا من التجريد – أن نفصل مغامرة فكرة عن مغامرة صاحبها فصلا تاما منفصلة وفي موضوع الثروة الاجتماعية، يعيد مالك بن نبي التأكيد على أهمية العلاقات الاجتماعية، حيث يقول : " فاعلية الأفكار تخضع إذن لشبكة العلاقات، أي أننا لا يمكن أن نتصور عملا متجانسا من الأشخاص والأفكار والأشياء دون هذه العلاقات الضرورية وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق، كلما كان العمل فعالا مؤثرا" فثروة مجتمع ما تقاس بمدى كمية الأفكار فيه من جهة وبمدى أهمية شبكات العلاقات الاجتماعية داخله من جهة أخرى.

4. المرض الاجتماعي:

يرى مالك بن نبي أن تطور المجتمع يستوجب قوة شبكة العلاقات الاجتماعية وأي ضعف في هذه الشبكة يؤدي إلى إصابة المجتمع بالأمراض وهذا ما يؤدي بدوره إلى هلاك هذا المجتمع حتى وإن كان يملك كل الموارد المتعلقة بالأشخاص والأفكار والأشياء، حيث يقول في هذا الصدد: " إذا ما تطور مجتمع ما على أية صورة، فإن هذا التطور مسجل كما وكيفا في شبكة علاقاته، وعندما رتخي التوتر

في خيوط الشبكة، فتصبح عاجزة عن القيام بالنشاط المشترك بصورة فعالة، لذلك أمارة على أن المجتمع مريض، وأنه ماض إلى نهايته. أما إذا تفككت الشبكة نهائيا، فذلك إيذان بهلاك المجتمع، وحينئذ لا يبقى منه إلا ذكرى مدفونة في كتب التاريخ" .

فمن بين أهم الأسباب التي تؤدي الى نهاية المجتمعات برأي مالك بن نبي هو حدوث تضخم في الأنا عند الفرد مما يؤدي إلى اختفاء الشخص وظهور الفرد، فيصعب عليه العمل الجماعي فينفصل فعليا عن شبكة علاقاته الاجتماعية وهذا ما يسبب ضمور شبكة العلاقات الاجتماعية حيث يؤكد ذلك بقوله: فالعلاقات الاجتماعية تكون فاسدة عندما تصاب الذوات بالتضخم فيصبح العمل الجماعي المشترك صعبا أو مستحيلا، إذ يدور النقاش حينئذ لا لإيجاد حلول للمشكلات، بل للعثور على أدلة وبراهين" ، فالعلاقات الاجتماعية الفاسدة – كما يسميها مالك بن نبي في عالم الأشخاص تؤثر في عالم

الأفكار وعالم الأشياء.

يرى مالك بن نبي أن تضخم الأنا في مجتمع في مجتمع ما يؤدي إلى عدم فاعلية شبكة علاقاته الاجتماعية، ما يسبب أمراض في مختلف جوانبه الاقتصادية والسياسية والفنية... كما يرى أن علاج هذه الأمراض يكمن في علاج أمراض الأنا في هذا المجتمع بالذات حيث يستشهد بفشل بعض الساسة في بعض البلدان الإفريقية الآسيوية في تطبيق حلول فنية مستوردة من أوروبا، لأن هذه الحلول لا

تتفق مع خصوصية الأنا" في هذه البلدان. فيقول في هذا الشأن: " فالحلول الفنية ينبغي إذن أن تتكيف مع نفسية البلد الذي تطبق فيه ومع مرحلة تطوره، كما أن الأنا ينبغي أن تتكيف طبقا للحلول الفنية التي يحاول "تطبيقها".

ويضيف مالك بن نبي قائلا بأن اضطراب العلاقات الاجتماعية يؤدي إلى سقوط اجتماعي في عالم الأفكار، وقد استشهد هنا بالتراث الفكري لابن خلدون الذي يقول فيه بأنه: "ظل حروفا ميتة في المجتمع الإسلامي حتى نهاية القرن التاسع العشر وهنا يرى بن نبي أن "الإنقاص من عدم فعالية الفرد، يعني الإنقاص من تخلف المجتمع" لقد استخدم مالك بن نبي مصطلح المرض بدل مطلح الضعف ليصف العالم الإسلامي، وهو يرى بأن "هناك غياب للمفاهيم والأفكار في حس المسلمين، وخاصة العلاقة التي تنظم بين عالم الأفكار وعالم الأشياء، حيث تبقى الفكرة معزولة ومحايدة وبالتالي فقدانها لفعاليتها، فإن الفكر في المجتمع الإسلامي المعاصر يتسم بانعدام الفعالية كما يتسم الفقر حتى في الأفكار نفسها، في الوقت الذي تمثل فيه الأفكار الثروة الوحيدة التي يعول عليها ، فالفكرة المبدأ الأساسي للحركة والحياة فهي تمارس طاقتها الخفية في الضمائر والتي هي الروح في بنية المجتمع لكن عندما يكون المجتمع متخلفا قد يصل الأمر إلى طغيان عالم الأفكار ؛ فعندما لا يستطيع المسلم القيام بعمل مثمر أن يتكلم عن معاناة الناس ومشاكلهم والتخطيط لمجتمع أفضل، فهو يتكلم عن الماضي الذي له صلة بالحاضر". "فالمجتمع المتخلف ليس

موسوما حتما بنقص في الوسائل المادية الأشياء، وإنما بافتقار للأفكار، يتجلى بصفة خاصة في طريقة استخدامه للوسائل المتوفرة لديه؛ بقدر متفاوت من الفاعلية، وفي عجزه عن إيجاد غيرها، وعلى الأخص في أسلوبه في طرح مشاكله أو عدم طرحها على الإطلاق؛ عندما يتخلى عن أي رغبة ولو مترددة بالتصدي لها.

فكرة التربية الاجتماعية عند مالك بن نبي: لقد حاول مالك بن نبي من خلال كتابه ميلاد مجتمع أن يتوصل إلى وضع منهج يهدي سير مجتمع ما. وهو يرى أن قواعد هذا المنهج يجب أن تستقى من علم التاريخ علم الاجتماع وعلم النفس، كما يجب الأخذ في عين الاعتبار نطاق النفس الإنسانية من جهة ونطاق الزمن الاجتماعي من جهة أخرى." إن مشكلة التاريخ يمكن أن تتصور بطريقتين، فإما أن نحلها في نفس الفرد ذاته، ناظرين إلى ما يغير ذاته الإنسانية، وإما أن نحلها في نطاق ما يحيط به ناظرين إلى ما يغير إطاره الاجتماعي".

ويرى مالك بن نبي أن فكرة التربية الاجتماعية يجب أن تنطلق من فكرة أنه: "لكي يمكن التأثير في أسلوب الحياة في مجتمع ما، وفي سلوك نموذجه الذي يتكون منه، وبعبارة أخرى لكي يمكن بناء نظام تربوي اجتماعي ينبغي أن تكون لدينا أفكار جد ،واضحة عن العلاقات والانعكاسات التي تنظم استخدام الطاقة الحيوية، في مستوى الفرد، ومستوى المجتمع" ولقد استنبط مالك بن نبي من القرآن الكريم فكرة أن كل ما يغير النفس يغير المجتمع، حيث يقول أن: "الفكرة الدينية تحدث تغييرها حتى في

سمات الفرد ومظاهره، حين تغير في نفسه، وبذلك يكون لمنهج التربية الاجتماعية أثره في تجميل

ملامح الفرد، أي إن مجموعة من الانعكاسات تؤدي إلى خلق صورة جديدة، كأنها تتمثل في وجه جديد" .

إن أهم أسس التربية الاجتماعية هو ضرورة تغيير الصفات الفردية للفرد وتحويلها إلى صفات اجتماعية للشخص، أي التحول من الترعة الفردية المحكومة بالغرائز إلى الترعة الاجتماعية الناتجة عن تكيف الشخص. وتملك شبكة العلاقات الاجتماعية القدرة على توحيد طاقات الأفراد في صورة نشاط مشترك لمجتمع ما.

وضع مالك بن نبي ثلاث مراحل يتغير من خلالها المجتمع:

1. **المرحلة الأولى (الروح):** والتي يمكن أن تفسر بطريقتين، تفسر أولا بلغة علم الاجتماع حين نقول : إنها تتفق مع شبكة العلاقات الاجتماعية حين تكون في أكثف حالاتها لا في أكثرها امتدادا، هذه الكثافة التي تعبر عن قوة ومتانة هذه الشبكة. كما يمكننا أيضا أن نفسر هذه المرحلة بلغة علم النفس حين نقول: إنها تتفق مع المرحلة التي يكون الفرد خلالها في أحسن ظروفه، أي الظروف التي يكون فيها نظام أفعاله المنعكسة في أقصى فاعليته الاجتماعية، وتكون طاقته الحيوية أيضا في أتم حالات تنظيمها. وتعتبر هذه المرحلة الديناميكية هي العصر الذهبي لأي مجتمع، أين يبلغ أوج ازدهاره.

ففي هذه المرحلة لا يزال عالم الأفكار جنينيا، أما عالم الأشخاص فإنه يتبدل بصورة أساسية وتكون شبكة العلاقات الاجتماعية في أكثف حالاتها، بينما لا يزال عالم الأشياء بسيطا لكنه يطوع لأداء مهمات المجتمع الجسمية.

2.المرحلة الثانية (العقل): أين يكون المجتمع يتمتع بشبكة علاقاته الاجتماعية حين تكون في أكثر حالاتها سعة وامتدادا، ولكن حين تكون أيضا بعض الشوائب قد طفت على وجهه وبعض النقائص قد برزت في صورته. ومعنى هذا بلغة علم النفس أن نظام الأفعال المنعكسة للفرد قد تعرض لصدمة، تعرضا لم يعد الفرد يتصرف في كل طاقاته الحيوية، وهو يباشر وظيفته الاجتماعية، أي أن جانبا من غرائزه لم يعد تحت رقابة نظام أفعاله المنعكسة. وفي هذه المرحلة يواصل المجتمع نموه ولكن جانب من طاقته يكون قد مضى إلى السكون. لو نظرنا إلى المجتمع في هذه المرحلة من زاوية عوالمه الأربعة وجدنا عالم أفكاره قد نما واتسع بشكل لافت للانتباه، كما أن عالم أشيائه قد تضخم هو الآخر. أما شبكة العلاقات فإنها تكون في أكثر حالاتها سعة وامتدادا ولكن قد بدأت تبرز عليها بعض الشوائب .

3. المرحلة الثالثة (الغريزة): حيث أن كل فرد يصبح يعمل لحسابه الخاص وهنا يختل نظام الطاقة الحيوية ويفقد قيمته الاجتماعية حين يهرب من مراقبة نظام الأفعال المنعكسة الناشئ عن عملية التكيف. وبذلك تسود الفردية وتتفكك شبكة

العلاقات الاجتماعية نهائيا وهو ما يطلق عليه في التاريخ عصر الانحطاط الذي يؤدي إلى القابلية للاستعمار.

إن تاريخ مجتمع ما في رأي مالك بن نبي – هو تاريخ شبكة علاقات ونظام الأفعال المنعكسة لدى نموذجه، وهو الفرد المكيف.

تحدث مالك بن نبي أيضا عن الخصوصية التاريخية للمجتمعات، وعن عدم جدوى استعارة الحلول من البلاد المتحضرة لأن هذه الحلول لا تحدث التأثير نفسه الذي لها في أوطانها وكأنها تفقد فاعليتها في الطريق بمجرد انفصالها عن إطارها الاجتماعي. " فجميع أنواع الحلول ذات الصيغة الاجتماعية التي نقتبسها عن بلاد أخرى ثبتت لها فيها صلاحيتها تشبه الصيغة الكيميائية، هي صحيحة في هذه البلاد على وجه التأكيد ولكنها تقتضي عند التطبيق عناصر مكملة لا تأتي معها، لأنه لا يمكن حصرها. ولا يمكن فصلها عن المحيط الاجتماعي في بلادها، أي لا يمكن فصلها عن روحها"

هذه الحلول والتي يسميها مالك بن نبي بالأفكار الميتة أو القاتلة تكون فعالة في محيطها الغربي باعتباره المحيط الثقافي الذي نشأت فيه والذي يتضمن مصلا واقيا من إفرازاتها وآثارها السلبية غير أنها حين تفصل عن جذورها الثقافية وتنقل إلى مجتمع آخر، فإن هذه الإفرازات الجانبية تؤدي مفعولها السلبي. فالخلل إذن لا يكمن في طبيعة أفكار الحضارة الغربية في حد ذاتها وإنما في طبيعة علاقتنا بها، وهذه

الصلة لا تحددها غير وراثتنا الاجتماعية فتخلف المجتمع الإسلامي وعجزه عن استعادة مجده الحضاري يرجع إلى ذلك التنكر المزدوج لقيمنا الثقافية الأصلية من جهة، وللقيم الإنسانية المعاصرة من جهة ثانية.

إن المجتمع مضطر أن يستعير من غرائز الفرد طاقته الحيوية اللازمة لأداء نشاطه المشترك في التاريخ، " ولكن الطاقة الحيوية قد تهدم المجتمع ما لم يسبق تكييفها، أي ما لم تكن خاضعة لنظام دقيق تمليه فكرة عليا، تعيد تنظيم هذه الطاقة وتعيد توجيهها فتحولها من طاقة ذات وظائف بيولوجية خالصة في المقام الأول – حين تشترك في حفظ النوع– إلى طاقة ذات وظائف اجتماعية يؤديها الإنسان، حين يسهم في النشاط المشترك المجتمع ما " .

المحاضرة الثانية: عبد القادر لقجع وفكرة بناء سوسيولوجيا محلية:

يعتبر عبد القادر لقجع بشير محمد وجمال غريد من بين أهم السوسولوجيين الجزائريين الذين كانت تجمعهم فكرة واحدة وهي كيفية خلق وبناء علم اجتماع محلي ومن ثمة علم اجتماع عربي فالسوسيولوجيا في الجزائر مدعوة اليوم إذا لم نقل ملزمة إلى الارتباط الوظيفي بأهم التحولات والتغيرات المتسارعة التي يشهدها المجتمع ومتلازماتها من المتغيرات للتمكن من دراسته وفهم هذه التحولات من جهة، ورسم رؤية لما ينبغي أن يكون عليه من جهة ثانية باعتبار علم الاجتماع نظاما معرفيا مرتبطا بالدرجة الأولى بمختلف الأحداث والحاجات السوسيوثقافية التي تحدق

بالمجتمع وارتباطه بمتغيرات المرحلة الحالية، وهذا هو الدور الأساسي الذي ينبغي على علم الاجتماع القيام به، على اعتبار أنه ليس بمادة دراسية فقط معزولة عن الواقع تقدم ضمن السياقات المعرفية المقدمة للطالب، بل هو نظام معرفي، وبالتالي للاشتغال به لابد من مراعاة هذه الطبيعة إضافة إلى علاقته بالواقع الاجتماعي المدروس، أي الانطلاق مما هو موجود وهو خصوصية المجتمع الجزائري المحلي وهو ما دعا إليه دائما الأستاذ عبد القادر لقجع في العديد من أعماله، وبالتالي فهو كنظام معرفي يستوجب النظر في علاقته بالواقع المجتمعي. فكيف نفسر إذا عدم قدرتنا على فهم مجتمعنا لحد الآن؟ هل هناك فعلا إنتاج سوسيولوجي أم أنه فقط مجرد نقل لما توصل إليه الآخر الذي هو الغرب؟

فشل السوسيولوجيا في تحقيق ذلك وهو ما ورد على لسان السوسيولوجيين أنفسهم بقولهم "أن السوسيولوجيا لم تظهر قط إلى الوجود، وبتعبير الأستاذ جمال غريد علماء اجتماع ينتظرون مجتمعهم ومجتمع ينتظر علماء اجتماع. وفي نفس السياق اعترفت الباحثة الفرنسية كلودين شولي بفشل السوسيولوجيا قائلة "بالرغم من أن جل الدول المتحررة من الاستعمار وقع فيها جدال حول الأنثروبولوجيا وتم تعويضها بعلم الاجتماع مثل الجزائر ليأخذ على عاتقه التفسير العلمي للتغيرات والتحولات الاجتماعية ما بعد الاستقلال وليكن أيضا علما في خدمة التنمية، إلا أن الواقع كشف لنا عن حقائق حالت دون تمكن هذا العلم من النجاح لعدة أسباب منها ما

كانت سياسية، فالسلطة في الجزائر لم تهتم أبدا بالأبحاث المنجزة من قبل العلوم الاجتماعية وخاصة الأنثروبولوجيا وحتى علم الاجتماع ، والفكرة الثانية تعود في المرحلة الحالية إلى الافتقار للممارسة الميدانية ولهذا دعا الاستاذ جمال غريد ، وهي نفسها فكرة عبد القادر لقجع في آخر مرجع له إلى محاولة تجاوز الكونية الأوربية في السوسيولوجيا وبناء سوسيولوجيا عربية محلية تعمل على استنطاق الواقع الجزائري ومستوحاة من خصوصيته الثقافية الاجتماعية والتاريخية.

التأصيل لنظرية سوسيولوجية حديثة لدراسة المجتمع الجزائري:

يرى عبد القادر لقجع أنه كلما كان المحتوى بعيدا عن الواقع الذي يستمد منه، كلما كانت مردودية هذا العلم ضعيفة بسبب بعدها عن الواقع الاجتماعي، وكلما كان تعليم وتلقين السوسيولوجيا تلقينا أكاديميا بحتا كلما كان تأثير المشتغلين في هذا العلم سلبي لأنه غير مرتبط بالواقع، خاصة إذا كان مضمون السوسيولوجيا مرتبط بالواقع ومكيف أيضا حسب متطلبات هذا الواقع وانطلاقا منه.

سؤال آخر يطرح نفسه الآن وبإلحاح هل المشتغلون اليوم في السوسيولوجيا وبصفتهم فاعلين في هذا الحقل ارتقوا أو استطاعوا إحداث تأثيرات وتغييرات في الحقل السوسيولوجي التقليدي خاصة فيما يخص النظريات المعتمدة لدراسة الواقع الاجتماعي والتي لا تفيد في دراسة الظواهر الاجتماعية النابعة من خصوصية

المجتمع الجزائري؟ وهذا ما كان يركز عليه الأستاذ عبد القادر لقجع، فعلم الاجتماع لن يحقق مشروعه إذا بقي بعيدا عن الواقع يعتمد على استنساخ نظريات أنتجت من واقع مختلف واعتماد أساليب بعيدة كل البعد عن الواقع المدروس وبالتالي تبقى التبعية الغربية لعلم الاجتماع كونه نسخة عن ممارسات سوسيولوجية غربية نابعة من مجتمعاتها الأصلية والتي لا تخدم كعلم أو نظريات خصوصية المجتمع الجزائري وبالتالي يصبح الإنتاج السوسيولوجي في الجزائر مجرد نقل لما توصل إليه ،الغرب، أي لازلنا تابعين لا أكثر.

وقد اتفق عبد القادر لقجع مع جمال غريد حول فكرة السوسيولوجيا المحلية والانطلاق من الخصوصية، أين يستعرض الممارسات السوسيولوجية وأدبياتها في ظل إشكالية الكونية والخصوصية ويتطرق إلى السوسيولوجيا من بابين باب الكونية وباب الخصوصية، وهنا يكمن لب الإشكال الحقيقي الذي تعاني منه السوسيولوجيا في الوطن العربي والجزائر على وجه الخصوص وهي نفسها فكرة عبد القادر لقجع وبشير محمد وهي محاولة معرفة وفهم واقع وبنية المجتمع الجزائري وتغيراته وأهم التحولات التي طرأت عليه انطلاقا من التراث السوسيولوجي المتراكم في أدبيات ونظريات علماء الاجتماع الغربيين والذي لازلنا لحد الساعة نستعمله في دراسة المجتمع الجزائري، فجاءت أفكارهم كرد على المسلمة القائلة أن العلم حتى بالنسبة للسوسيولوجيا ودراسة الظواهر الاجتماعية هو من نتاج العبقرية الأوربية وحدها دون

منازع وبالتالي يجب أن يكون كونيا، وهذا خطأ خاصة عندما يتعلق الأمر بدراسة الظواهر الاجتماعية في مناطق تختلف تماما عن المجتمعات التي وجدت فيها تلك النظريات. وبالتالي فالمسألة بحاجة كما أسماها محمد عابد الجابري بتبيئة المفاهيم والنظريات خاصة مع الواقع الذي ستدرسه بكل خصوصيته وصيروراته وسياقاته الثقافية والاجتماعية والقيمية، أو الجري على منوال المجتمعات الغربية واتباع نظرياتهم وتطبيقها كما هي في دراسة تحولات مجتمعنا الجزائري المحلي هنا تطرح إشكالية الخصوصية والكونية، ما هو محلي وماهو عالمي.

عبد القادر لقجع وفكرة سوسيولوجيا الذات الانتقال من الابستمولوجيا إلى السوسيولوجيا:

أو ما أسماه جمال غريد بالدخول عن طريق الخصوصية. يقوم هذا الاتجاه على رفض السوسيولوجيا الغربية ويدعو بالمقابل إلى تأسيس علم اجتماع عربي يبني على الخصوصية المحلية أي العودة إلى الخصوصية كما عبر عن ذلك الأستاذ عبد القادر لقجع وعادل فوزي إنه لمن الضروري حين نرسم سبل البحث الأنثروبولوجي في الجزائر التعبير ليس فقط عن خصوصية الموضوع بل أيضا عن خصوصية الطريقة العلمية، إذ أن لكل مجتمع معاييره الخاصة لتأويل الواقع الذي على الأنثروبولوجيا الامتثال له ونفس الشيء ينطبق على السوسيولوجيا، أي نموذج سوسيولوجي برؤى محلية من خلال مقاربة ومنهج سوسيولوجيا محلية لا برؤى

ونظريات غربية. وهو ما دعا إليه الأستاذ جمال غريد وهذا ليس معناه الإلغاء الكلي والتام للسوسيولوجيا الغربية وإنتاج علم اجتماع عربي أو جزائري محض، وإنما وكما يرى الأستاذ عبد القادر لقجع توسيع الإطار الفكري الذي أدى إلى إنتاج علم اجتماع، وهذا التوسيع يكون معتمدا ومنطلقا مما هو محلي، وبمعنى آخر أن نطالب بحقنا في المساهمة في علم الاجتماع، وهذه المساهمة لا تكون على مستوى مقبول إلا إذا جاءت بالجديد، وهذا الجديد لا يكون له معنى إلا إذا انطلق من الواقع المحلي الاجتماعي والثقافي وليس من النظريات الموجودة فإما أن نساهم في علم الاجتماع انطلاقا من واقعنا المحلي وإما أن نزول نظريا.

وبالتالي نحن أمام سوسيولوجيا بدون مجتمع فإذا كان ريمون أرون يقول أن أشد ما يحتاج إليه علم الاجتماع الفرنسي هو علماء الاجتماع، فإن أشد ما يحتاج إليه علماء الاجتماع العرب هو علم الاجتماع نفسه ، فالمشكلة المطروحة اليوم وببساطة هي مصداقية السوسيولوجيا الغربية في مقاربة المجتمعات العربية، بسبب قيامها على النظرة الشمولية والكونية والتي لا يمكن أن تكون إلا كونية أوربية بطبيعة الحال. وبالتالي المطلوب هو إعادة تقييم نقدي للتراث السوسيولوجي في علاقته سواء بالمجتمعات الاوربية أو العربية لمحاولة إعادة التأسيس لعلم اجتماع بإمكانه تحليل وفهم تغيرات وتحولات كل المجتمعات لكن بناءا على قواعد ومبادئ يمكن أن تشكل

قواسم مشتركة لبناء نظرية سوسيولوجية حديثة شاملة تأخذ بعين الاعتبار خصوصية كل مجتمع.

هنا أجد نفسي مضطرة لإعادة نفس سؤال الأستاذ جمال غريد: لماذا كان ضروريا في بلادنا إعادة التفكير في علم الاجتماع، أو السوسيولوجيا، هذا العلم الأوربي؟ لماذا كان لزاما علينا البدء بإعادة قراءة نقدية لسوسيولوجيات الأمس واليوم؟ خاصة ما تعلق منها بالنظريات المستخدمة والمعتمدة لدراسة المجتمعات لماذا كان الأمر ضروريا في فحص نقدي لمختلف المحاولات التي جرت عندنا للدخول في علم الاجتماع، وهنا ربما تكون الإجابة بسؤال طرحه الأستاذ عبد القادر لقجع حول السوسيولوجيا في الجزائر لماذا لم نتمكن لحد الآن للوصول إلى فهم مجتمعنا؟ حسب عبد القادر لقجع للدخول في إقليم السوسيولوجيا التي هي غربية المنشأ احترام المبادئ والأسس التي نشأت عليها. فبالنسبة إليه لقد تعدى علم الاجتماع في المجتمعات الغربية مرحلة عدم التفكير Impensé في حين نحن نحتاج إلى إعادة التفكير فيه، وفي الوقت الذي من المفروض تعددت فيه السوسيولوجيات من منطلق أن لكل مجتمع سوسيولوجيته أي انطلاقا من ذاته (وهي الفكرة التي يشترك فيها عبد القادر لقجع وبشير محمد)، فإن تعدد المدارس والنظريات يعتبر مسألة ثانوية بالنظر إلى اعتبار وجود علم اجتماع واحد كوني وعالمي وهو علم الاجتماع الغربي وبالتالي

نجد أنفسنا نعيد صياغة فكرة بورديو عن الشباب عندما قال الشباب ما هو إلا كلمة وبالتالي فليس علم الاجتماع إلا كلمة يصعب تحديدها.

إن إعادة التفكير في الممارسات السويولوجية وعلاقتها بدراسة المجتمع وفهمه سواء بالنسبة للأستاذ عبد القادر لقجع أو بشير محمد أو جمال غريد ترجع إلى عدم الرضا عن هذه الممارسات منطلقين من تأملاتهم النقدية والتحليلية للمفاهيم والنظريات المتعلقة بالسوسيولوجيا الغربية والتي لم يؤدي توظيفها في دراسة المجتمع الجزائري إلى نتيجة مقنعة أو بالأحرى إلى مقاربة علمية مقنعة ما استوجب بالتالي إعادة التفكير في النظريات خاصة، وهو أمر اعترف به الأستاذ عبد القادر لقجع في ممارسته لبحوثه السوسيولوجية، وكذلك يظهر في تساؤله المركزي: (لماذا لم نصل بعد لفهم مجتمعنا). وهنا نجد أنفسنا أمام خيارين إما إدخال الواقع الاجتماعي الذي تمت ملاحظته في المفاهيم والنظريات الموجود والجاهزة للاستعمال أو بالأحرى للاستهلاك أو التساؤل انطلاقا من هذا الواقع الاجتماعي حول هذه المفاهيم والنظريات المستخدمة أي الانتقال من الابستمولوجي إلى السوسيولوجي وليس العكس من الواقع إلى النظرية كما عبر عنها عبد القادر لقجع، وبالتالي فالمشكلة تكمن في السياق الاجتماعي والثقافي الذي أنتجت ووظفت فيه والذي يختلف تماما عن الأول.

فكرة أخرى مهمة للأستاذ عبد القادر لقجع وهي فكرة التحرر بمعنى كيف تحاول الجزائر التحرر من السوسيولوجيين الغربيين أي التحرر من هيمنة السوسيولوجيا الغربية، هذا التحرر العلمي الذي سيؤدي إلى القيام بسوسيولوجيا محلية. فالسوسيولوجيا في الجزائر لم تتطور إلا من خلال المحاكاة للسوسيولوجيا الغربية ولم تتجاوز بعد دائرة التهميش التي وضعت فيها سواء من خلال فكرة ارتباطها بالنظريات الغربية و من خلال عدم القدرة على استنطاق واقع مجتمعاتنا العربية ابستمولوجيا وهو ما يظهر خاصة من خلال التلقين النظري للسوسيولوجيا للطلبة وليس التكوين الميداني. بمعنى إعادة قراءة وفهم وإنتاج الواقع ولكن من منظور محلي وليس من منظور غربي.

المحاضرة الثالثة: محمد بوخبزة

محمد بوخبزة: بالنسبة لمحمد بوخبزة فإن الجزائر كانت في فترة ما قبل الاحتلال تعرف أساسا بوجود مجموعتين كبيرتين سوسيو – اقتصاديتين مركبتين تماما في توازن فلاحو–رعوي:

الفلاحة وتربية المواشي . كما يمكننا القول – يضيف بوخبزة– أن الجزائر قبيل الاحتلال الفرنسي كانت مشكلة من ثلاث مجموعات مهيكلة في إطار اقتصادي فلاحو – رعوي: أ– المدن والتي تشكل أماكن التبادل أين تتم النشاطات الحرفية و

التجارية بقيم متفاوتة. ب المناطق الفلاحية بالأساس التي قد يحوي بعضها مناطق رعوية.

ج – المناطق الرعوية بالأساس التي قد يحوي بعضها مناطق فلاحية.

كان النظام الاقتصادي لجزائر ما قبل الاحتلال ،متوازيا ومؤسسا على علاقات اجتماعو–

اقتصادية يمكن تفسيرها على ضوء النقاط التالية:

1 – عملية الإنتاج procés de production

2 عملية التداول procés de circulation

3 عملية الاستهلاك procés de consommation

1– العلاقات الاجتماعية عبر سير عملية الانتاج كل عوامل الإنتاج الضرورية للسير العادي لعملية الإنتاج الفلاحي في شمال البلاد، إن قلت أو انعدمت عند الفلاحين، أو الفلاحين الرعاة لمنطقة التل، فإنّها حتما ستكون موجودة عند رحّل الهضاب العليا و الصحراء. أما الرعاة الرحل فإنّهم يستفيدون خلال زيارتهم لأراضي الشمال الفلاحية من عون حيوي هام متمثل في الحشف (بالعامية نسميه القرط)، نباتات الأراضي الغير مزروعة عمدا، وهي المتروكة للراحة، إضافة إلى الغابات التابعة للفلاحين.

العلاقات الاجتماعو – اقتصادية عبر عملية التداول التجارة الخاصة الجزائر ما قبلالاحتلال: هي قبل كل شيء تجارة متعلقة بالرحل. فالرحل يقدمون سائل نقلهم، وقوة عملهم، و يبتاعولها بمناسبة انتقال السلع من منطقة إلى أخرى.

منح الرعاة، والقصوريين سكان القصور، وهم سكان الواحات الجنوبية) منتوجات فلاحية، وغير فلاحية (بالأحرى المنتوجات الغير محلية مثل (النسيج، الشاي، السكر، المنتوجات الجلدية، مختلف الآلات الملح، التوابل الذهب والفضة...الخ).

– منح الفلاحين وسكان المدن المنتوجات الرعوية (الصوف الزبدة، الجلود، الأفرشة والأغطية الوبرية، والصوفية، اللحوم....الخ).

العلاقات الاجتماعية – الاقتصادية من حيث الاستهلاك : نلاحظ إذا أن الاقتصاد الجزائري في فترة ما قبل الاحتلال الفرنسي يتميز أساسا بقطاعين من النشاط: الفلاحة وتربية المواشي.

هذان النوعان من النشاط خاضعان لتقسيم عمل مميز يتماشى مع مناطق جغرافية محدّدة. الأهمية المتكافئة للسكان المعتمدين على الفلاحة والسكان المعتمدين على النشاط الرعوي، والاندماج الحقيقي للنشاطين يفسر حسب **محمد بوخبزة** بعض ميزات الاقتصاد الجزائري فترة ما قبل الاحتلال. لكن الرحل بحركيتهم وكثافتهم سيلعبون دورا رائدا في كل مراحل العملية الاقتصادية، فهذه الحركية أعطت لهم فوائد

ومزايا غير عادية سمحت لهم بالهيمنة على البلاد، أو بالأحرى سمحت لهم أن يكون نشاطهم الاقتصادي المبني على عدم الاستقرار العقاري النواة الأولى للاقتصاد الجزائري فترة ما قبل الاحتلال. لهذا كان تحكّم الفرنسيين في العقار الجزائري سببا في تحطيم الاقتصاد المحلي عبر السيطرة على النشاط الرعوي للرحل.

المحاضرة الرابعة: عبد المالك صياد

مولده:

ولد عبد المالك صياد سنة 1933 بأغبالة (سيدي عيش) قرية من قرى القبائل الصغرى. تدرّجا، يعتبر الابن الثالث لكنه الذكر الوحيد في العائلة المتكونة من خمسة أطفال. كانت بدايات دراسته بمسقط رأسه، ثم التحق بالتعليم الثانوي بمدينة بجاية، تلقى بعدها تكوينا في التدريس ببوزريعة بالجزائر العاصمة، ثم عيّن مدرسا بمدرسة بحي بربروس بالقصبة، بعد ذلك التحق بالجامعة لإتمام دروسه لتبدأ مرحلة جديدة في حياته بالتقائه ببيار بورديو. لم تكن هذه العلاقة مفيدة لعبد المالك صياد ،وحده، ولكن كانت أيضا بالنسبة لبورديو، حيث كان صياد هو البوابة التي عبر من خلالها بورديو إلى عالم القبائل، الذي وجد فيه الحقل الأمثل لتبلور مفاهيم جديدة مثل الأبيتوس والحقل (l'habitus et le champ)، لم تكن هذه المفاهيم لتتبلور عند بورديو لولا مساعدة عبدالمالك صياد وبفضله أيضا "إذا كان من الثابت أنه دون التقاء عبدالمالك صياد ببورديو في 1958، سوف لن يكون لسوسيولوجيته امتداد

عالمي؛ فإنه الآن من الثابت أنه دون مشاركة عبدالمالك صياد، فإن أعمال بيار بورديو حول الجزائر خاصة الأعمال الإثنولوجية حول القبائل سوف لا تكون كما هي عليه". وفي سنة 1963، رحل إلى فرنسا ليقيم بها، حيث عمل كمتعاقد بمركز السوسيولوجيا الأوروبي التابع لمدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية (EHESS)، ليدمج بعد ذلك سنة 1977 بالمركز الوطني للبحث العلمي (CNRS)، بعدها عيّن مديرا للبحث في السوسيولوجيا بنفس المركز، لتنطفئ شمعة حياته في 13 مارس 1998.

لقد ترك عبد المالك صياد مؤلفات وعشرات من المقالات المنشورة وغير المنشورة، بالإضافة إلى المخطوطات والمقابلات وغيرها. كانت بدايات دراسته في الحقل الاجتماعي مع بورديو متمحورة حول تعميم التبادلات النقدية وتوحيد الحقل الاقتصادي في الجزائر، ثم تعيّن لديه انشغال أنثروبولوجي تمثل في الريفيين الذين تحولوا إلى حضريين ولكنهم بقوا أوفياء لظروفهم كفلاحين بعد إقامته بفرنسا نشر مقالا له بعنوان "الأعمار الثلاثة" للهجرة الجزائرية إلى فرنسا والذي كان فاتحة لبناء مشروع بحث تاريخي – اجتماعي حول الهجرة والغربة، لمحاولة فهم مسار المهاجرين الذين أصبحوا مغتربين دون أن يتخلوا نهائيا عن أحوالهم كمهاجرين.

مشروع الدراسة و"الغياب المزدوج":

عندما شرع عبد المالك صياد في دراساته الاجتماعية ركز في عمله بالخصوص على مسالة الهجرة /الغربة، واعتبرهما ظاهرتين غير منفصلتين، وجهين لعملة واحدة، فأوجد بذلك قطيعة مع التحليلات الاجتماعية السابقة التي كانت تنظر للمهاجر المغترب بنظرة أحادية دونية لا إنسانية، فهو يستبدل هذه النظرة الأحادية بنظرة مزدوجة جديدة لا كما عهدها الدارسون من قبل. إن عبد المالك صياد يحاول أن يضع بصمته، تحليله ونظرته المنطلقة من تجربته، من خصوصياته من المعاناة التي كان يراها في أعين المغتربين وفي يومياتهم، وربما من معاناته هو وما اعترضه من مشاكل وتمييز، وغياب مزدوج، فلا هو حاضر في بلده الأصلي ولا هو حاضر في بلد الاستقبال، فهو يضع المهاجر/المغترب في قلب تحليلاته، كما يتطلع من خلال تحليله إلى جعل المهاجر المغترب حاضرا بصورة مزدوجة . إن النظرة الجديدة التي يقدمها تتمثل في أنه لم يعد يعتبر المهاجر / المغترب مجرد قوة عمل بل يعتبره حدثا اجتماعيا.

إن مؤلف الغياب المزدوج، الذي وضع مدخله بيار بورديو يحتوي على ثلاثة عشر نصا، كانت منشورة في مجلات علمية تشعر وأنت تقرأها بنشوة القراءة ومتعة اختيار المقابلات التي تأخذك معها والتي تعطي حيوية لتحليلاته.

باعتبار عبد المالك صياد عالم اجتماع، فهو يحاول أن ينظر إلى مواضيعه بالعين العلمية التي تحاول قدر الإمكان الالتزام بالضوابط والشروط الموضوعية، ولذلك فهو

عندما يتناول موضوعا مشروعا مثل الهجرة الجزائرية، يحاول بناءه كموضوع سوسيولوجي، كظاهرة يمكن أن تحلل وتعرف أسبابها وخلفياتها ومساراتها ومآلاتها. إنه يحاول مثلا في أول فصل من هذا

بهدف فهم ما وراء هذه الأحداث من أسباب كامنة وراء الهجرة، لأجل فهم صورة فرنسا لدى المهاجرين قبل مجيئهم إليها، لأجل فهم الحياة التي يعيشها المغتربون في فرنسا والمشاكل الصعبة والمتعددة التي يجابهونها في يومياتهم، لأجل فهم العلاقات التي تنسج بين من هم في البلد الأصلي ومن هم في بلد الغربة. إنه يحاول فهم حياة المهاجر/المغترب والعوامل المكوّنة لهذه الحياة. عندما يعرض سرد هذا المهاجر فإننا نلمس منذ البداية كيف يطرح بعض القضايا، وكيف يقدّمها، مثل الوهم الجماعي والكذب الجماعي حول الهجرة اللذين تصونهما الجماعة من أجل إدامتها " في الواقع، كل هذا لم يكن إلا كذبا، كما يقال، "كذب فوق كذب". كم أنت مرة يا بلد عندما نحلم بمغادرتك ! وكم أنت مرغوبة يا فرنسا، قبل أن نعرفك .. كل هذا لأن قريتنا ليست مملوءة إلا بفرنسا الناس ليس لهم في الأفواه إلا فرنسا".

أما في الفصل الثاني من الكتاب فله مقال بعنوان " الأعمار الثلاثة " للهجرة الجزائرية إلى فرنسا ظهر في مجلة sociales تحت رقم 15 في شهر جوان من سنة 1977 ، يعتبر انطلاقة لمشروعه حول الهجرة، وهو نص معروف بطابعه المؤسس لمسار الدراسة المستقبلية لعبد المالك صياد حول مسارات هجرة الجزائريين

إلى فرنسا من جميع النواحي خاصة الناحية المنهجية التي يدق من خلالها الناقوس من أجل ضرورة إعادة بناء مسارات المهاجرين بصورة أساسية "إن مسارات المهاجرين، التي يعاد إنشاؤها بصورة جذرية والتي تستطيع وحدها تسليم النسق الكامل للحتميات، التي فعلت فعلها قبل الهجرة وواصلت هذا الفعل تحت شكل معدل طيلة **الغربة هي التي قادت المهاجر إلى نقطة الانتهاء الحالية .**

وعليه فإن التحليل الذي يضمّنه صياد لهذه الدراسة، هو الذي يمكننا من التمييز بين ما يسمى بالمتغيّرات الأصلية وهي مجموعة الخصائص الاجتماعية المتمثلة في الاستعدادات المحددة اجتماعيا والتي يحملها المهاجرون قبل هجرتهم من بلدهم الأصلي، ومتغيرات الوصول وهي مجموعة المتغيرات التي ستحدد مآل المهاجرين في بلد الاستقبال. ومن هنا فإن صياد يبدأ في صناعة قطيعة مع النظرة الأحادية للمهاجرين والقائمة على تمركز إثني لا يؤدي في النهاية إلا إلى دراسة سطحية للظاهرة " كل دراسة حول الهجرة تتجاهل الظروف الأصلية للمهاجرين ستحكم على نفسها بأنها لا تعطي في نفس الوقت لظاهرة الهجرة إلا رؤية سطحية وقائمة على تمركز إثني" ليستبدلها بنظرة ثنائية كما سبق الذكر، محاولا بذلك البحث في الأسباب التي أدت إلى هذا التنوع في مسارات المهاجرين الجزائريين، والتي أحصاها في هذه الدراسة بثلاثة أعمار تداولت عليها ثلاثة أجيال كما أنه لا يبحث في أسباب الهجرة لذاتها، وإنما من أجل فهم تطور نسقها خلال هذه الأعمار الثلاثة ومن خلال

الأجيال التي تعاقبت عليها. إنه يطرح بصورة سافرة وضمنية القطيعة التي ولدتها الهجرة بكل أشكالها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها...، إنها قطيعة نتجت ضمن صيرورة متواصلة ولم تتم في لحظة آنية محددة. عندما يتطرق صياد للهجرة، فهو لا يبين وجهها التاريخي خلال العلاقة الكولونيالية التي تربط الجزائر بفرنسا، وإنما أيضا وجهها السياسي من خلال بروز الوعي السياسي وظهور التنظيمات السياسية والاجتماعية مثل الحركات الجمعوية والنقابية. " إن الجماعة المهاجرة بشكل ما ضامنة بأن تستطيع أن تجد في نفسها كل ظروف تماسكها، لأن تقاليد الهجرة سمحت لها بنسج شبكة من علاقات التضامن، في وسطها، بدونها يستحيل عليها الدوام. البحث عن العمل، الرعاية أثناء البطالة والمرض، فقط، من

أمام الموت أو الحوادث أمام المصاعب الأخلاقية خاصة وليست المادية فقط، كل

ميكانيزمات التضامن هذه تقوم بدورها كعوامل قوية للتماسك.

ثم تتدرج بقية الفصول ليتطرق فيها إلى العلاقة التي تربط بين المغترب ومجتمع الاستقبال، عن ثقافتين تنعت إحداهما بالمهيمنة والأخرى بالمهيمن عليها وكيف يمكن في ظل هذا، الحديث عن الإدماج، إدماج المغتربين داخل مجتمع الاستقبال، إنه المرض الذي يسكن المغترب، إنه مرض الغربة على حد تعبير عبد المالك صياد.

نتائج ما قدمه صياد:

إن اعتبار الدراسات التي قام بها عبد المالك صياد والتحليلات التي أعطاها لظاهرة هجرة الجزائريين إلى فرنسا وارتباطها بالسياق التاريخي للجزائر في علاقته بالوضع الاستعماري مثالا، يجعل الانتقال بها إلى السياق السوسيولوجي ممكنا لتكون نموذجا لدراسات أخرى تختلف زمانا ومكانا وثقافة مع احتفاظ كل هجرة بخصوصياتها.

فلو تطرقنا للناحية المنهجية في دراساته التي قدّمها حول ظاهرة الهجرة الغربة، نجد أن صياد أحدث تغييرا جذريا في طريقة التفكير حول ظاهرة الهجرة ودراستها فقد:

1- قدم نظرة نقدية للأدبيات الموجودة حول الهجرة، هذه الأدبيات كانت محكومة بنظرة أحادية هي نظرة المجتمع المستقبل، فهو يميز إذن بين نوعين من الأدبيات: الأدبيات التي تركز على البعد الاقتصادي والتي تتساءل تقريبا حول المغتربين كقوة عمل وحول تكاليف ومزايا هذه الغربة من طرف مجتمع الاستقبال، والأدبيات التي تركز على البعد السوسيولوجي التي تهتم من جهتها بمسائل "إدماج المهاجرين بالعمل أولا، وبعد ذلك بالنشاطات الاجتماعية، النقابية، السياسية .الخ.

2-انتقد صياد على مستوى المفاهيم الاستعمال غير البريء لمفهوم الهجرة الذي يشير أحيانا إلى الغربة وأحيانا إلى الهجرة. فمن الضروري بالنسبة الصياد، أن يكون هناك تغيير جذري في حقل الدراسات حول الهجرة، هذا التغيير يجب أن يتضمن الأخذ بعين الاعتبار العوامل المتجاهلة من طرف الأدبيات المهيمنة في ميدان البحث حول الهجرة.

3-يأخذ صياد ، كمثال من أجل تطبيق وجهة نظره ،هذه الهجرة الجزائرية نحو فرنسا. ولذا فمن أجل فهم هذه الظاهرة عبر كل مراحلها، يجب فهم المجتمع الأصلي في جميع حالاته الاجتماعية، الاقتصادية، وخاصة الثقافية، يعني بذلك المجتمع الريفي الجزائري وتاريخه.

4- استنتج أن إقحام النظام السوسيو – اقتصادي الجديد للنظام الاستعماري بالقوة، انتهى إلى انهيار النظام الاجتماعي والثقافي القديم للمجتمع الريفي الجزائري، وبهذا أصبحت الهجرة حلا ضروريا مع أنها لم تكن مقبولة لولا هذا الانهيار.

5- أعطى صياد تصنيفات للهجرة حسب المراحل التاريخية أو حسب تحول المجتمع الأصلي: هجرة إدامة الجماعة؛ هجرة تحقيق الذات وهجرة الإسكان.

6-أحصى عبد المالك صياد عوامل متعددة غيّرت من نظام المجتمع الريفي منها: العمل المأجور بالخصوص في فرنسا المبادلات النقدية أي التعاملات النقدية، الاستهلاكات الحضرية الجديدة، التمدرس.. الخ.

7- إن ما نسميه بتغيير جذري في تناول عبد المالك صياد لظاهرة الهجرة بالدراسة والتحليل، هو تركيزه وأخذه بعين الاعتبار لما يسميه بالمجتمع الأصلي، وليس التركيز على المجتمع المستقبل فقط، كما كانت تفعل الدراسات قبله هذا الطرح الجديد الذي طبقه على حالة الهجرة الجزائرية نحو فرنسا بالارتباط بمجتمعه الأصلي وانعكاس ذلك على هذا المجتمع، هو الذي مكن صياد من إحداث تغيير في النظرة

السوسيولوجية لظاهرة الهجرة، بوضع المجتمع الأصلي في مكانه اللائق. وهكذا نلمس على مستوى المنهجية كيف يتحقق فعل القطيعة الإبستيمولوجية بين مشروع سابق ومشروع لاحق جديد قائم على الفهم والتفسير.

8-عندما يتناول ظاهرة الهجرة بالدراسة العلمية السوسيولوجية، فهو يزن الكلمات والمفاهيم التي يستعملها، فهو يستخدم مصطلحات من مثل التكيف، الاندماج، الالتزام، ويعطيها معاني محددة جدا، كما يتحدث عن المجتمع الريفي، عن التقاليد الزراعية، عن الجماعة، هذا المصطلح الذي يعود إليه دائما. إذن فهذه المصطلحات ليست بسيطة، أو من قبيل الحس المشترك، فهناك تقاليد سوسيولوجية وراء هذه المفاهيم ، بحيث تكون كل المعارف مجندة عبر المصطلح. إنه يستدعي أن يكون المصطلح عربة تحمل معارف كثيرة ومتعددة. 9 – رأى ضرورة تناول إعادة تكوين مسارات المهاجرين بصورة جذرية. فهو يستعمل مفهوم المسار، لذا فهو يدرس الحركة الاجتماعية لسكان الجيل للآخر، حتى داخل نفس الجيل، حالة الذهاب عندما يكون المهاجرون شبابا وضعية الوصول عندما يُحالون على التقاعد. إن صياد يحاول الأخذ بعين الاعتبار التحولات التي تجمع في نفس الوقت تحولات المجتمع وتحولات الفرد ومجموعة الأفراد. فهو عندما يستعمل مصطلح مسار، فهو يشير بذلك إلى أن الانتقال لا يكون ضمن فضاء ،ثابت لكن الانتقال يكون ضمن

فضاء هو في حد ذاته يتغير. إذن يجب أن نصل إلى معرفة وفهم كيف يحصل هذا التغير لوضعية فاعل في فضاء هو نفسه في حالة تغير.

10- ركّز صياد على التمييز بين المتغيرات الأصلية وهي مجموعة الخصائص الاجتماعية المتمثلة في الاستعدادات المحددة اجتماعيا والتي يحملها المهاجرون قبل هجرتهم من بلدهم **الأصلي، والمتغيرات النهائية وهي مجموعة المتغيرات التي ستحدد مآل المهاجرين في بلد** الاستقبال.

11- بيّن الطابع النموذجي للهجرة الجزائرية إلى فرنسا من خلال النصوص المتواجدة في كتابه الغياب المزدوج والذي يؤهّل أن يكون مثاليا ، وهكذا بالنسبة إليه : فالهجرة الجزائرية بدأت غداة الاحتلال الفرنسي للجزائر، ولكنها بقيت محدودة، موسمية ومنظمة بأمر من الجماعة. بعد ذلك أصبحت هجرة عمل منظمة ومهيكلة ودخلت في سلسلة الهجرات الأوروبية، وبذلك غيّرت من طابعها وطبيعتها.

12- عمق البعد السياسي في إعادة التكوين التاريخي للهجرة، وإن لم تكن في أصلها كذلك، فهي توقظ الوعي السياسي والاجتماعي الحركات الجمعوية، النقابات، تطوير الأفكار).

هكذا يمكن اعتبار ما قدمه صياد من دراسات للهجرة، وتقسيمه لمسارات هجرة الجزائريين إلى أعمار مختلفة؛ نموذجا يعتبر وسيلة لدراسة وتحليل هجرات شعوب أخرى. وعليه فقد قدمت الباحثة داريا فرات التركية الأصل دراسة عن هجرة الأتراك

عنونتها بـ "الأعمار الثلاثة للهجرة التركية إلى فرنسا"، في مدة لا تتجاوز 40 سنة درست فيها أعمار الهجرة التركية نحو فرنسا وقسمتها إلى ثلاثة أعمار على غرار ما فعل صياد.

13- إن النموذج المقترح من طرف عبدالمالك صياد يمتلك فائدة منهجية هامة لأنه يقترح علينا أداة تحليل لدراسة تطور المعنى المعطى عبر الزمن للهجرة من طرف المغتربين في نفس الفترة وأيضا المعنى المعطى للهجرة في البلد الأصلي .

إن نموذج التحليل والمتمثل في ضرورة تناول إعادة تكوين مسارات المهاجرين بصورة جذرية من أجل فهم ظاهرة أي هجرة بإعادة رسم مسار المهاجر والمغترب، لا يجعل تاريخ البلد الأصلي يتدخل في موضوع الظروف السوسيو اقتصادية السابقة لفعل الهجرة، ولكنه يساعد على فهم التحولات التي عاشها المغتربون في بلد الإقامة وكذا التغيرات التي حصلت للمعنى المعطى للغربة من طرف هؤلاء الأخيرين.

كما أن عبد المالك صياد حاول في دراساته القيام بإجراء مجموعة كبيرة من المقابلات لمدة تقارب الثلاثين سنة مع المهاجرين المغتربين من مختلف الأجيال وحتى مع الجيل الذي ولد في فرنسا لمعرفة تطور سياقات الهجرة الجزائرية ومآل ووضعيات وظروف المغتربين التي أدت إلى تجديد دراسة ظاهرة الهجرة. فهو يترك الحديث للمغترب دون أن يتحدث، الأمر الذي مكنه من ربط التاريخ الفردي بالتاريخ الجماعي، ويعتبر ذلك مقاربة سوسيولوجية ضمن رؤية كشفية لعلاقات اجتماعية

معقودة على مستويات وتراتبات مختلفة (فرد، عائلة، مجموعة، مجتمع، دولة، وطن، أمة، فضاءات جغرافية....الخ. وهكذا نجد أن هناك روابط مشتركة ومتشابهة بين مختلف الهجرات في العالم تعرض لها صياد (تعدد المسارات المتغيرات الأصلية، المتغيرات النهائية...الخ).

من الظل إلى النور:

إن الغياب أو الغيبة أو المغيب لا بد أن يعقبه حضور أو ظهور أو إشراق. فقد ظهرت في فرنسا جمعية أصدقاء عبد المالك صياد في سبتمبر 1999 للتعريف بأعماله ونشرها وتشجيع البحث في مجال سوسيولوجيا الهجرة ومساندة الشباب الباحثين في حقل العلوم الاجتماعية، كما أطلق اسم عبد المالك صياد على مؤسسة تعليمية بنانتير (Nanterre) بفرنسا اعترافا بمجهودات هذا المفكر رغم أنه لم يكن يمتلك الجنسية الفرنسية ولم يطلبها.

وفي الجزائر أنشئت الجمعية الثقافية والعلمية عبد المالك صياد في مارس 2008 بأغبالة، بلدية بني جليل دائرة أميزور ولاية بجاية، كما أجرى المركز الوطني للبحث ما قبل التاريخ (CNRPH) في الجزائر العاصمة سنة 2007 ملتقى بعنوان الهجرة الجزائرية إلى فرنسا، حالة مثالية. أيضا احتضن المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بوهران ملتقى دوليا يومي 21 و 22 ماي 2013 تحت عنوان "عبدالمالك صياد، الهجرة والعولمة"؛ سبقته ملتقيات تكوينية تحت عنوان

"حيازة المفاهيم الأساسية المعدة من طرف عبد المالك صياد " للتعريف بالمفاهيم المستعملة في أعمال هذا المفكر و قراءة تحليلية لبعض من أشهر نصوصه المنشورة.

إن الغياب المزدوج للمهاجر / المغترب الذي شكل أحد المحاور الأساسية في أعمال عبد المالك صياد كان في رأينا – إسقاطا لوضعية عاناها هو بدوره كمفكر وباحث في حقل العلوم الاجتماعية رغم أنه تبوأ مكانة أواخر حياته في فرنسا أهلتها له كفاءاته، مع أنه كما أشرنا سابقا بقي وفيا لجنسيته الوطنية. إن عبد المالك الذي عاش بأعماله في الظل خلال حياته، مكن – وهو ميت – لأعماله أن ترى النور، وهذا هو دائما حال العظماء من الرجال المفكرين، إنهم يخلدون بخلود

أعمالهم، ويعيشون في الذاكرة الجماعية بأفكارهم ومآثرهم.

المحاضرة الخامسة: علي كنز المفكر وعلم الاجتماع الجزائري

علي الكنز 6يناير 1 – 1946 نوفمبر 2020 م (مفكر وباحث وعالم اجتماع وكاتب وأكاديمي جزائري من المتخصصين العرب القلائل في علم الاجتماع الصناعي، في سكيكدة حيث ولد عام 1946، بدأ مسيرته الأكاديمية في بداية السبعينات في قسم الفلسفة في جامعة الجزائر، ثم اتجه في منتصف السبعينات إلى تخصص علم الاجتماع، من أبرز مؤلفاته الكتابة في المنفى.

سيرته الشخصية:

كان في البداية طالبًا ثم مدرسًا للفلسفة في جامعة الجزائر، ثم تحول نحو علم الاجتماع بجامعة الجزائر ثم بجامعة نانت. وفي عام 1984 دافع عن أطروحة دكتوراه تحت إشراف بيير فيليب ري (التي نشرتها طبعات المركز الوطني للبحث العلمي في عام 1987 تحت عنوان "صناعة صناعية"). تأثر الراحل بأقطاب علم الاجتماع كـ ابن خلدون، فرانز فانون، ومصطفى الأشرف والعالم المصري سمير أمين الذي نشر معه مجموعة من الدراسات فيما بعد.

غادر الجزائر في عام 1993، وأصبح مدرسًا وباحثًا في جامعة نانت حيث بقي حتى تقاعده في عام 2008. وشارك في إنشاء معهد الدراسات المتقدمة (IEA) في نانت مع آلان سوبيو. موضوعاته البحثية الرئيسية هي العمل والتنمية وعلم اجتماع العلوم. أبرز أماكن مراقبته وتحليله الجزائر والعالم العربي وإفريقيا

كما نشر مقالات في صحيفة الوطن الجزائرية الصادرة باللغة الفرنسية.

مؤلفاته:

(1980)، الاقتصاد في الجزائر

(1985)، الأساتذة المفكرون

(1989)، الجزائر والحداثة

(1990)، الصدفة والتاريخ

(1990)،5 دراسات حول الجزائر والعالم العربي :دار بوشان

(1993)، على مر الأزمة

(1994)، غرامشي في العالم العربي

(2002)، العلاقات العربية الأوربية :مركز البحوث العربية، القاهرة

(2009)، كتابة المهجر

(2013)، الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر :مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت

مؤلفاته باللغة الفرنسية:

العلوم التكنولوجيا والمجتمع

خمس دراسات حول لجزائر والعالم العربي

خلال الأمة

العالم العربي

الكتابة من المنفى

مناصبه:

تولى الكنز عدة مناصب منها الذي يلي:

أستاذ مساعد في الفلسفة بجامعة الجزائر[10] (1970-1974)

بروفيسور في علم الاجتماع بنفس الجامعة إلى غاية 1993.

مدير مركز البحث في الاقتصاد التطبيقي التابع لجامعة الجزائر.

أستاذ مشارك بجامعة تونس لمدة سنتين من عام 1993- 1994.

أستاذ في علم الاجتماع في جامعة نانت الفرنسية منذ 1995 وحتى عام 2020.

شغل الراحل العديد من الوظائف في الجمعية العربية لعلم الاجتماع وكذا بمجلس التنمية والبحث في العلوم الاجتماعية بأفريقيا.

مستشار علمي مكلف بمحور «العلم والمجتمع» لدى جامعة أمريكية.

إسهاماته العلمية:

تأسيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع، والجمعية الثقافية الجاحظية جمعت نخبة من المثقفين الجزائريين المعرّبين المفرنسين والعلماء الاجتماع العرب.

وضع حصيلة بحوث في العلوم الاجتماعية في الجزائر والعالم العربي في مجلة إنسانيات والمجلة الإفريقية للكتب ومختلف المؤتمرات الكبرى .

وضع مبادراته وخبرته في مساعدة عديد المؤسسات العلمية عبر العالم وخاصة مجلس تنمية البحوث الاجتماعية في إفريقيا[12].(CODESRIA)

أنجر العديد من المساهمات في الصحافة الجزائرية والمجلات العلمية بخاصة جريدة الأحداث وجريدة الوطن .

تعاون بعدة بحوث ودراسات مع مركز الدراسات المغاربية في تونس

وفاته:

توفي الراحل علي الكنز ليلة الأحد إلى الإثنين 2 نوفمبر 2020 بمدينة نانت الفرنسية عن عمر ناهز 74 سنة على إثر مرض عضال، حسبما أعلنه أقرباؤه.

المحاضرة السادسة: مصطفى بوتفنوشت

لقد عرف بوتفنوشت العائلة الجزائرية التقليدية على أنها عائلة موسعة، حيث تعيش في أحضانها عدة عائلات زواجية وتحت سقف واحد، الدار الكبرى عند الحضر والخيمة الكبرى عند البدو، إذ نجد من 20 إلى 60 شخص أو أكثر يعيشون جماعيا.

ولقد أجمع كل من درس الثقافة الجزائرية على أنها تتميز بالتنظيم وفق مفهوم العمودية، إذ يتعلق الأمر بـ ثقافة النظام الأبوي (La culture patriarcale) الذي ينظم العلاقات داخل العائلة، والذي تحت شعاره يجتمع وينتظم الأفراد في

الإطار العائلي. كما ينظم كل أنواع المعاملات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وما يميز هذه الثقافة هو أن الأب أو رب العائلة يمثل القانون، الحقيقة وكل ما هو مقدس؛ وذلك لكونه يحتل مكانة عالية (لا تماثلية) مقارنة بأفراد أسرته؛ فهو ملزم بتحمل أعبائهم حمايتهم وتأمينه لهم مكانا في المجموعة؛ وفي المقابل يطلب منهم الاحترام، الطاعة وحتى التقديس. في هذه الوضعية يتبع الأب ويطاع حتى وإن كان على خطأ. وبالتالي كل ماله علاقة بالديمقراطية، استقلالية الفرد حرية التعبير والنقد، فهو مرفوض ويعتبر جحودا وارتدادا. من هذا المنظور فأفراد المجموعة لا يمكنها

رؤية نفسها خارج الفائدة العامة للمجموعة، التي تتماشى فائدتها مع فائدة العائلة. رب وفي نفس الوقت فإن العائلة في المجتمع التقليدي لا تتمتع بالحرية الكافية في اختيار طريقة حياتها، إذ يستوجب عليها إتباع وطاعة رب الجماعة (المجموعة العائلية أو القبيلة وكل محاولة للمقاومة أو النقد تُؤوّل على أنها رفض للخضوع لإرادة المجموعة، يعني لإرادة الحاكم. هذه الوضعية يمكنها أن تكلف هذه العائلة الطرد وسحب الاعتراف بكل ما يحمله من آلام مادية ونرجسية.

إذا ما تتبعنا تطور العائلة الجزائرية بنفس المنظور الذي تناولنا به تطور المجتمع الجزائري أي من المرحلة قبل الاستعمارية إلى الآن، للاحظنا أن في المرحلة قبل الاستعمارية أين كان المجتمع الجزائري تقليديا كانت أيضا العائلة الجزائرية من النوع التقليدي تماما حسب التعريف الذي قدّمه بوتفنوشت، ورغم التدمير الذي أحدثه المستعمر في المجتمع بعد دخوله بقيت العائلة الجزائرية متمسكة بدينها وتقاليدها؛ وبالتالي استمرار العائلة التقليدية. إن تمسك الجزائري المفرط بالدين والتقاليد في ذلك الوقت لم يكن اختيارا فقط بل كان قضية حياة أو موت، فهذا التمسك فقط هو الذي سيمنحه القوة لمقاومة المستعمر وسيحفظه من الزوال والاندثار. وبالفعل استطاع الجزائري الحصول على حريته بعد تضحيات جسام.

إذن مع زوال خطر الاندثار بزوال الاستعمار الغاشم هل استمر الجزائري في المحافظة على تقاليده بنفس الرغبة التي كانت سابقا؟ أي هل بقيت العائلة الجزائرية التقليدية مستمرة حتى بعد الاستقلال؟

من خلال الدراسة الميدانية التي أجراها بوتفنوشت نهاية السبعينات من القرن الماضي في كل من الجزائر وهران وعنابة أين وجد أن نسبة العائلات المحدودة تتساوى تقريبا مع نسبة العائلات المركبة وهي 51,3 % و48,7 % على التوالي؛ والدراسات الميدانية التي أجرتها أو صديق سنة 1988 بالجزائر العاصمة، يمكن تصنيف بنية العائلة الجزائرية حينها إلى نمطين: نمط العائلة النووية وتتشكل من الأب، الأم والأطفال؛ ونمط العائلة المركبة والتي تتشكل من عدة أزواج (Couples) مع الأطفال .

نستنتج من دراسات بوتفنوشت وأوصديق المشار إليها سابقا أنه حدثت تحولات في بنية العائلة الجزائرية بعد الاستقلال حيث أنها لم تبق عائلة تقليدية موسعة حسب تعريف بوتفنوشت بل تحولت إلى نمطين مختلفين، تمثل الأول في بنية عائلية محدودة عائلة نووية)، والثاني في بنية عائلية مركبة. غير أن هناك دراسات أخرى ترفض هذا التصنيف ولا تقر بتحول العائلة الجزائرية إلى النمط النووي، إذ ترى هذه الدراسات أنه حتى وإن لاحظنا أن العائلة الجزائرية بعد الاستقلال، لم تعد تحوي نفس عدد الأجيال كما كان الحال سابقا في العائلة التقليدية، إلا أن ذلك لم يجعل

حجمها يتقلص بدرجة يسمح لها بالتحول من العائلة الممتدة (الموسعة) إلى العائلة المحدودة (النووية).

ومن بين هذه الدراسات تلك التي قامت بها لوراس– لوكو (Lauras Locoh حيث أنها عند مقارنتها لمعطيات التعداد السكاني في الجزائر بين عامي 1966 و 1977 لاحظت أن متوسط حجم العائلات الجزائرية انتقل من 5,9 إلى 6,6 أفراد على التوالي. مما جعلها ترفض فكرة تحوّل العائلة الجزائرية إلى النمط المحدود عائلة نووية وهي ترى أن العائلة الجزائرية تتحول إلى عائلة نووية موسعة، تتشكل من نواة عائلية مركزية ينضم إليها أفراد آخرون من الأقارب

وإذا عدنا إلى التحقيق الميداني الذي أنجزته المديرية التقنية المكلفة بالإحصاءات الاجتماعية والمداخيل عام 2011 نلاحظ أن متوسط الجزائرية على المستوى الوطني هو 06 أفراد، وهو قريب من الرقم المتحصل عليه في إحصاء 1977 الذي هو 6,6 ، كما أن نسبة العائلات الجزائرية التي لا تحتوي على أي شخص يقيم معها في نفس البيت وهو ليس من أفرادها هي 9,8 % فقط، بينما نسبة العائلات التي تحتوي على الأقل على شخص واحد هي . وهذا ما يعزّز الفكرة السابقة والتي ترى أن العائلة الجزائرية تتحول إلى عائلة نووية موسعة، تتشكل من نواة عائلية مركزية ينضم إليها أفراد آخرون من الأقارب. من بين الأسباب المقدمة لشرح ظاهرة عدم تحول العائلة الجزائرية إلى النمط النووي هي أزمة السكن، وما يدعم هذا الطرح

هو أنه لوحظ أن أغلب الشباب الجزائري بعد الزواج يبقى في البيت العائلي ولا يستقل بسكن خاص به. كما أن هناك عائلات في المناطق الحضرية تقوم بإيواء أفراد من الأقارب جاءت من الريف أو القرية أو مدينة أخرى بحثا عن العمل. وفي حالة قيام الأم بعمل خارج البيت ونظرا لقلة الهياكل الخاصة باستقبال الأطفال كالروضات، فإن العائلة تضطر إلى استقبال وإيواء أحد الأقارب كالعمة الخالة أو الجدة للتكفل بالأطفال أثناء عمل *الأم*.

كما يعتبر تأخر سن الزواج من بين الأسباب الأخرى المقدمة حول عدم تحول العائلة الجزائرية إلى النمط النووي. وبالفعل فإن الشباب عادة ما يجبرون على البقاء مع أوليائهم بسبب مواصلة دراستهم العليا أو بسبب البطالة التي يعانون منها. وتؤكد سيغالن (Segalen) على أن استمرار هذا النوع من البناء العائلي، لا يعني بأي حال من من الأحوال استمرار لوضعية سابقة أي الاستمرار في المحافظة على العائلة التقليدية الموسعة بل بالعكس هو مؤشر على أزمة اقتصادية واجتماعية.

إن الجزائر مثلها مثل بقية الدول النامية لم تنج من مختلف التحولات التي تعرضت لها بعد الاستقلال كالنزوح الريفي وآثار التصنيع. هذه التحولات قد أثرت أيضا على التنظيم العائلي حيث بينت دراسة بوتفنوشت أن البطريقية لم تعد تبدو بنفس المظهر بل أصبحت رمزية فقط. فالأب وبدرجة أقل الجد، لم يعد المالك

الوحيد للسلطة مثلما كان عليه منذ وقت قريب القرارات العائلية أصبحت تتخذ بصورة تشاورية مع الأم (خاصة إذا كانت موظفة) أو مع الأبناء البالغين.

تؤكد قرآن (Graine) على أن هناك مجموعة من الملاحظات يجب أخذها بعين الاعتبار للتمكن من فهم العائلة ،الجزائرية فكما أنها متأثرة بالثقافة الإسلامية وبالفضاء المتوسطي أين يسود النظام البطريقي، فهي أيضا متأثرة بسلسلة التغيرات والتحولات التي أصابت الدول النامية مثل: النزوح الريفي، النمو الديمغرافي وأزمة السكن ومن وجهة نظرها دائما فإن العائلة الجزائرية لا تجد مكانا لها في النظرة السوسيولوجية التقليدية التي توزع المجموعات السكنية وفق حجمها، من أجل الوصول إلى تصنيف بسيط: عائلة ممتدة وعائلة نووية. وإذا ما استعرنا عبارة (Lauras–Loco) بخصوص العائلة الإفريقية.

يمكن القول أن العائلة الجزائرية تصنع الجديد من القديم " Fait du neuf avec du vieux نلاحظ بالفعل بروز عائلات مركبة أو عائلات في نصف الطريق بين العائلات الممتدة والضيقة ميزتها المحافظة على سلوكات التعاون والتضامن بين الأجيال، واستمرار المثل الأعلى للخصوبة المرتفعة ولعديد من السلوكات الأخرى التي كان من المنتظر أن تزول وتختفي. لذلك فإن العائلة الجزائرية تقاوم التغيير

رغم مقاومة العائلة الجزائرية التقليدية للتغيير – حسب وجهة نظر قرآن – فإن سلاطنية ومالكي يريان أنه رغم ذلك حدثت تحولات وتغيرات في بنيتها، نتج عنه

بنى أسرية يغلب على بعضها طابع الحرية والتفتح ونبذ التقاليد والعادات؛ وبنى أخرى تميل للمحافظة على التقاليد ورفض المعايير الجديدة، وبنى أسرية أخرى تأقلمت مع نمط المعايير الجديدة مع الاحتفاظ بمجموعة من العادات والتقاليد والقيم الأخلاقية والدينية.

أما إذا عدنا إلى مفهومي العمودية والأفقية فإن مكيري يصنف العائلة الجزائرية المعاصرة وفق هذين المفهومين إلى:

عائلة أحادية المنظور:

هذا النوع من العائلة إما أنه انغلق على نفسه في العمودية باختياره الرجوع إلى الثقافة التقليدية التي تعمل على إزالة الثقافة الدخيلة وإما أنه تبنى التمرد ضد الشخصيات العمودية المتهمة بكونها سببا في الاختناق ونقص الحرية والفقر الفكري؛ والانفتاح الكلي على الثقافة الجديدة التي تمثل العلم والعالمية، التطور والتمدن. هذه الأخيرة أرادت محو كل ما له علاقة بالأصل، الدين والتقاليد.

وحسب بوتفنوشت فإن هذا النظام العصري أحدث قطيعة مع التقاليد لكي يرسخ المفهوم العقلاني في نظرته للعالم وللحياة، وكأنه تعمد تعميق الهوة بينه وبين الأنظمة السابقة.

عائلة ثنائية المنظور:

وهي العائلة التي تحمل المنظور العمودي والأفقي في نفس الوقت، نستطيع هنا التفريق بين نوعين من التوظيفات التي تنتمي لهذا المنظور:

• عائلة عمودية – أفقية توافقية هذا النوع من العائلات، حاول الخروج من النظام التقليدي الذي ميّز المجتمع الجزائري التقليدي؛ والدخول في النظام المعاصر الذي جاءت به العولمة تحت اسم الحضارة والتحضر؛ إلا أن هذه العائلات لم تتمكن من اللحاق بهذا الأخير وفي نفس الوقت فقدت مقومات النظام التقليدي؛

وبالتالي وجدت نفسها منحصرة بين النظامين المتناقضين، هذه الوضعية جعلتها تعيش في أزمة تحول دائمة.

عائلة عمودية – أفقية منسجمة: تعرف هذه العائلات بكونها لم تشهد نفس التجارب التي شهدتها العائلات السابقة، إذ أنها لم تفرض عليها نفس الضغوطات، يعني أنها لم تتعرّض لنفس العوامل التي كانت وراء ظهور العائلة التوافقية كالهجرة الريفية والتعلّق المفرط للجزائريين بالثقافة التقليدية والدينية إلى حد رفض كل تسوية.

يوضح كل من بوتفنوشت وعدي أن هذا النوع الأخير من العائلات رغم أنه كان يعيش في الجزائر إلا أنه أخذ الوقت الكافي للتأقلم مع ظاهرة التغير ومواكبة العولمة. فبطريقة غير مقصودة كانت تلك العائلات تعيش وفق المنظور الاجتماعي الأفقي دون أن تنسى كونها تنتمي إلى مجتمع يسيره المنظور العمودي؛ وكذلك دون أن تتخلّى عن عموديتها أي عن دينها وتقاليدها. لقد أخذت هذه العائلات الوقت

الكافي للتأقلم والتكيف مع مناخ يحدده احتكاك الثقافتين والاستفادة من كليهما على حد سواء؛ فما قامت به هذه العائلات هو نوع من التغير وليس تحوّل، بحيث أنها حافظت على ميزات الثقافة العمودية باحترام التقاليد والتمسك بالدين؛ وفي نفس الوقت انفتحت على الأفقية بالمساواة في المعاملات بين أفراد العائلة وأفراد المجتمع.

بعد تناولنا للبنية العائلية وفق منظوري العمودية والأفقية سنعمل من خلال هذين المفهومين على تحديد خصائص العائلة جيدة البنية؛ والتي لا تتحقق إلا بحضور العمودية والأفقية في العائلة، ونوضح ذلك في النقاط التالية:

حضور البنية العمودية: هذه البنية معرّفة بالزوج (الأب والأم) في نظر الطفل. وبالتالي نتحدث عن الوظيفة الأبوية أو الأمومية والتي يمكن أن تضمن من قبل شخص آخر غير الأم أو الأب البيولوجيين مثل (الخالة، العمة، الجدة أو الحماة...) أو (الخال العم، الجد أو الحمى...).

حضور العلاقات وسط البنية العمودية: نؤكد هنا على أنه لا يكفي حضور الوظيفة العمودية بالنسبة للطفل ولكن يجب أن يكون هناك علاقات، ممر وروابط بين الوظيفتين (الأبوية والأمومية) . عندما نقول روابط، نقول أيضا حدود، وهذا ما يعني ضرورة وجود أفكار (بخصوص الطفل والتي يتم مناقشتها بين الوظيفتين.

هذا ما يجعل كل وظيفة داخل العائلة تدرك أنه هناك أشياء داخل الأسرة تفوقها وتخفى عنها.

حضور البنية الأفقية والمقصود هنا بالأفقية الإخوة؛ ولكننا نتحدث عن الوظيفة الأخوية، أي بالإضافة إلى الأخ من نفس الوالدين)، أخ (من أحد الوالدين) أخ متبنى، وحتى ابن العم أو ابن الخال المتواجد دائما بالبيت والذي يتقاسم أشياء مع أفراد الأسرة. كل هؤلاء يمكنهم لعب دور الوظيفة الأفقية.

حضور العلاقات في وسط الوظيفة الأفقية نتحدث هنا عن الروابط والحدود، وبالتالي فإن كل أخ أو أخت تربطه علاقات بباقي الإخوة والأخوات؛ وفي نفس الوقت فإن كل واحد منهم يعلم أنه توجد علاقات مفضلة بين بعض الإخوة ويتقبل وجود هذا النوع من العلاقات.

حضور البنيتين العمودية والأفقية في نفس الوقت وهذا ما يبعث إلى بنية العائلة الكاملة، وهذا لكون وجود البنية العمودية دون الأفقية أو العكس يولد توظيفا مستقيما أي أحادي الاتجاه؛ وهذا النوع من التوظيف عادة ما يكون صلبا ولا يمتاز بتنوع دفاعاته.

حضور العلاقة بين البنية الأفقية والعمودية هنا يمكننا الحديث عن الوظيفة البنيوية (la fonction structurante للعائلة؛ تعرف هذه الوظيفة بسلسلة من النشاطات تشكل فيها العلاقات وتحترم الحدود؛ مع العلم أنه لا قيمة للعلاقة في ضل غياب الحدود.

المحاضرة السابعة: موقف جيلالي ليابس من العقلانية :

يرى " جيلالي ليابس أن العقلانية تستمد معناها ومقوماتها شكلها ومضمونها، من المعنى الذي نعطيه للعقل، ومن السياق التاريخي الذي تندرج فيه الأهداف أو الغايات التي نتوخى تحقيقها بوساطتها، ومن السمات النوعية التي يفصح عنها العمل البشري والإنتاج الاجتماعي بوصفهما قاعدتها الموضوعية، ومن العلاقات الاجتماعية التي تنتجها، أو تفترضها وتحتاج إليها.

فجيلالي ليابس كان يشدد على أن العقلانية هي مذهب التعدد و التنوع في رؤية وإدراك الواقع و هي مرتبطة بالتطور الصناعي و العلمي و التاريخي للمجتمع، و بالتالي لا يمكن الفصل بين العقلانية و التطور التاريخي صناعيا و ايديولوجيا و اجتماعيا واقتصاديا و ليس بأحدها فقط ... فالفصل بين هذه المكونات يجعل ممارستها تنفي وجود جدل و تنوع و تعدد قائم في الحياة كما تنفي حقيقة أن التقدم لا يأتي منفصلا عن سياقه ، و أن البشرية لا يمكن / و لم يكن ممكن في أي وقت أن تطرح على نفسها إلا المسائل الصحيحة ، أي تلك المسائل التي يمكن طرحها و التي يفترض أن الواقع يدفع نحو الإجابة عنها، و أن القفزات بدون تراكمات ضرب من ضروب المستحيل و شكل من أشكال التصور الإيديولوجي الممذهب للحركة في واقع مصطنع غير معاش فالتاريخ حسب "جيلالي ليابس" مؤسس على عقلانية الواقع و واقعية العقل،اما التاريخ، بوصفه ميدان الضرورة ومحكمة العقل، هو انبساط الروح الإنساني ونموه في العالم، وتوقيع ممكنات على حساب ممكنات أخرى، لذلك

فهو يأكد على عدم مطلقية الحقيقة، " ... و منه يصبح دور النخب الوطنية بناء حقائقنا، فالتغيير مجاله النفس أولا ثم المحيط ثانيا ، و التغير يشترط القدرة على الإبداع والقدرة على الإنتاج، وليس على التكديس والاستيراد بل على البناء، لأن العكس يستحيل منطقيا وماديا .... إن لكل شيء معنى ، فكل حدث هو حقيقة ، و كل حقيقة هي . و عليه وجب استيعاب مفهوم التاريخ لتجاوز التأخر الذي نحن عليه "، لذلك نجده التاريخ .

ويمارس نوع من النقد في تمييز المفاهيم و يحذر من التحريفية (Denaturation) التي الأنظمة، فهي بدورها تمس كذلك المفاهيم، ومنه لا بد من إسقاط كل مفهوم على العصر، وبما أن التاريخ يتطور فالمفاهيم تتغير. فجيلالي ليابس كان يؤمن تبعا لتكوينه السوسيولوجي بفكرة أن الكائن البشري يسلك بوحي من مصالحه و ميوله و أحكامه القبلية، فأفكاره تنشا بتأثير من قوى ثقافية و اجتماعية و بيولوجية و نفسية خارجة عن نطاق سيطرته على عكس ما أكدت عليه فلسفة الأنوار عندما شددت على عقلانية واستقلالية الكائن البشري في بناء أفكاره و أطلاق أحكامه على الأمور . و هكذا يتفق "جيلالي ليابس" مع فكرة أن العقلانية هي شيء نسبي وخاص ، فما دامت الأحكام و الأفكار هي محددة مسبقا من طرف قوى خارج عن سيطرة صاحبها، فهذا ينفي مصداقية أو عقلانية حكم أو فكرة بمقابل عقلانية حكم أو فكرة

أخرى قد تختلف مع الأولى . فكل العقلانيات سواء. أي لا توجد عقلانية صحيحة و أخرى خاطئة .

يصرح جيلالي ليابس أن " أشد المنتصرين للمذهب العقلي يكتفي كل يوم في أحكامه على العلمي و بدراسة واقع لا يعرفه معرفة عميقة ، و أن اشد أنصار المذهب الواقعي تزمتا من جهة أخرى، يعتنق أسلوب التبسيط المباشر كما لو أنه ، بوجه الدقة ، يقر مصادر المعلومات التي يقرها صاحب المذهب العقلي" .

إذن هناك اتجاهات ومذاهب "عقلانية" كثيرة ومختلفة، كالعقلانية الديكارتية، والعقلانية الهيغلية، والعقلانية الوضعية وما يتصل بها من التجريبية والتطورية والبراغماتية والعلموية، والعلمانوية، والعقلانية الكنطية، وثمة العقلانية المنفتحة أو العقل المنفتح ذروة العقلانية المعاصرة. ولعل العقلانية الكلاسيكية كانت تختلف في البديهيات، والمبادئ، لا في الأهداف والغايات والاختلاف في البديهيات والمبادئ يؤدي إلى اختلاف في النتائج، فالنتائج غير الأهداف، الأولى تنتمي إلى الموضوعية والثانية تنتمي إلى الذاتية وإلى الذاتوية. لقد كان من نتائج هذه العقلانيات الكلاسيكية بروز عقلانية دينامية منفتحة أعادت النظر في مبادئ العقل وتصوراته، قصد استيعاب المعارف والوقائع الجديدة.

و قد لا نغالي إذا قلنا أن "جيلالي ليابس " يتبنى موقف "باشلار" إزاء العقل فهو ليس واحدا وثابتا، بل متعددا ومتنوعا بحسب تعدد وتنوع المجالات المعرفية من

رياضيات و فيزياء... وهو فضلا عن ذلك بناء متغير منفتح يساير تحولات المعرفة والواقع.

و هذا يعني أن العقلانية المعاصرة لا ترى ثمة مذهبا واقعيا مطلقا و لا مذهبا عقليا مطلقا ، أي أنها لا تحدد بنية العقل داخل بنية صورية ثابتة منغلقة ، و لا تحدده داخل بنية دينامية منفتحة تساير تحولات المعرفة والواقع ، و إنما ضمن بنية خارج العقل تنتقد العقل وتزيل الفوارق والحدود بين العقلي واللاعقلي في الإنسان.

إن نزعة نقد العقل هي إحدى المظاهر المميزة للعقلانية المعاصرة، وإذا كان العقل بمبادئه هيمن لمدة طويلة على العقلانية الكلاسيكية، واعتمد على مبادئ اعتبارها أزلية، إلا أن مساره التاريخي قاده إلى اللاعقلانية، حيث إعادة الاعتبار إلى ما كان يعتبر خارج دائرة العقل، وإبراز التداخل الموجود بين العقل واللاعقلي: فالعقل يتحول إلى لاعقلي، واللاعقلي من مكونات العقل نفسه.

و هكذا دائما ما كان "جيلالي "ليابس يكرر مقولة على المفكر أن يحور لغته لكي يترجم مرونة الفكر المعاصر و حركته ، و عليه أيضا احترام هذا الازدواج الغريب الذي يطلب الاعراب عن كل فكر علمي بلغة واقعية و لغة عقلية معا .

3 – عناصر العقلانية وتجلياتها في فكر جيلالي ليابس :

كان "جيلالي ليابس" يعتقد أن العقلانية التي تسود الخطاب الفكري المعاصر تقتصر على شكل واحد من أشكالها، و هي التجريبية ، لكنها تجريبية متأخرة عن تلك التي

تهدف إلى استخدام التجريب كمنهج لتحقيق تراكم معرفي يتحول إلى ايديولوجيا أو نظرية استخدام. و في المقابل ذلك نجد أن الخطاب السياسي المعاصر يستعمل و يلجأ إلى الدوغمائية المذهبية و يحاول تقديمها على نفس شاكلة الوجدانية ، على أنها الخلاص و الايديولوجيا المتكاملة في مواجهة النقص ا الذي اعترى التجريبية. و عليه اعتقد "جيلالي ليابس " أن التجربة العلمية ما هي إلا تطبيق للعقل ونظرا لذلك فإنه يعتقد أن الفكر هو عامل تطور عندما ينقد الواقع (فالعقلانية من هذه الزاوية ذات طابع ممارساتي محض. ذلك أن التحديدات أو التعيينات الفكرية الفلسفية لمقولة العقل و العقلانية، إنما تنفي بقدر ما تثبت تناقضات الواقع المدرك، فلكل ثقافة معقوليتها الخاصة ولكل نظام معرفي عقلانيته الخاصة أيضا، وهو قول مناف للمقولة الأساسية التي تقوم عليها العقلانية الغربية.

ومن ثم فإن "جيلالي ليابس" لا يسعي لتقديم محددات وتعريفات ابيستمولوجية للمفاهيم والأطر الرئيسة للعقلانية، فهي في تصوره جملة الفعاليات الذهنية التي تحكم– بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة – رؤية الإنسان إلى الأشياء وطريقة تعامله في مجالات الحياة المختلفة. وفقا لذلك يمكننا الجزم أن تصور "جيلالي ليابس" للعقلانية يتلخص في محاولة الإجابة عن تساؤلات رآها واجبة و ضرورية تبعا لوضعنا الحضاري و هي كيف نعقل عالمنا، كيف نفهم، ونعقل واقعنا؟ فالانتقال من سؤال الماهية إلى سؤال الكيفية هو انتقال من التجريد العقلي والتأمل المحض

إلى العقلانية بوصفها ممارسة. وهو، أي سؤال الكيفية، سؤال يضع مسالة المنهج، الطريقة، أساسا للفكر والعمل في هذه الركن بالضبط يكمن تميز " جيلالي ليابس" الذي اتخذ من المنهج كمدخل لبناء رؤيته و تصوره للعقلانية*. وعليه فالعقلانية في فكر "جيلالي "ليابس" ذات مستويين أحدهما يتعلق بالعقل، و اتساقه ، وبالكيفية التي ينتج بها الأفكار و مدى ترابطها مع الواقع العياني أو يقاربه أو يطابقه. وبالصرامة مسألة اللازمة لنزع طابع العصمة والقداسة عن الأشخاص والأفكار والمذاهب والمناهج والظاهرات والمحافظة على حقوق العقل وبسط سلطانه على المعرفة. ويتعلق الثاني بممارسة نتاجات ذلك العقل. بحيث أننا نحاكم تلك الأفكار عندما تجرب في الواقع ، و أن نجربها عندما نحاكمها. ذلك أن فعالية العقل تكمن في ارتباطه بالتجربة، حيث يمكن أن نطبق عليه مقولات الفهم. أما ما يتعالى على التجربة، وهو موضوعات الميتافيزيقيا، فليس بمقدور العقل الخالص أن يتوصل بصددها

إلى معرفة أكيدة. وإنما ينتج فقط آراء متعارضة، حيث يصير العقل جداليا وسجاليا، ذلك أن المجال الوحيد الذي يمكن للعقل أن ينتج فيه معرفة يقينية هو المجال التجريبي العملي (ارتباط العقل بالتجربة) . بمعنى أنه لا بدا للتجريب من أن يذعن للبرهان والحجة، كما أنه لا بدا للبرهان أو الحجة من أن يرجع إلى التجريب . ذلك

أن العقلانية هي ميدان التأويل والعقل، في حين أن الواقعية هي التي تزود العقلانية بالمادة المطلوبة لإعطاء تأويلاتها .

أوجست لقد قرأ " جيلالي ليابس" الفكر الأوربي مسلحا بالتراث النقدي قراءة غير متذهبة، وغير أيديولوجية. كما قرأ التجريبية لجون لوك وغيره، والفلسفة الوضعية وخاصة "جون لا شيه" و " كورنو" قراءة نقدية . هذه القراءة المزدوجة جعلته يطابق بين العقلانية و التجريبية مأخوذا في تطوره التاريخي من جون لوك إلى باشلار مرورا بديكارت وكانط وهيغل و ماركوز ؛ وجعلته ينظر إلى الفكر كعامل تطور عندما ينقد الواقع ، فالفكر ينتج مقولاته خلال ممارسته لما هو تجريبي . إن تصور ماركوز و باشلار و كرانجي تصور هادف وراهن، وإن العقلانية قبل أن تكون فلسفة هي منهج عمل و ممارسة، وفق شروط تاريخية محددة لواقع أو عالم هو بذاته نتاج و مكون للعقل. إذن العقلانية هي مزاوجة بين العقل و التجربة، عقل الواقع بما هو واقع جدلي متغير ومتحرك، إمكاني واحتمالي. إن "كون العقلانية هي مزاوجة"، أي عملية تعرف وتعقل مطردين، قوامها انبساط الذات في العالم وفي التاريخ، بتوسط العمل والممارسة ، واستعادة موضوعية العالم والتاريخ إلى الذات العاقلة والعارفة، ومن ثم فإن العقلانية في نظره هي الفكرية أولا، والواقعية ثانيا، بالتلازم الضروري. إن مقولة الواقعية في وعيه مؤسسة على مبدأ: " كل ما هو واقعي عقلاني، وكل ما هو عقلاني واقعي، وعلى مقولة هيغل المركزية: "مكر العقل" أو "مكر الله"، هذه

المقولة التي تشكل ركيزة الموضوعية مكر العقل ضد مكر البشر، منطق الواقع والتاريخ ضد حسابات ونوايا الرجال ودوافعهم الشخصية وأهدافهم، وعليه فإنه لم يكن يرى من معنى سيئ للمثالية سوى الذاتوية أو الإرادوية التي تخرج الواقع من الرأس. والموضوعية ليست بحال من الأحوال الحتمية والقدرية إلا بقدر ما تعنيان الضرورة و الرهان الذي يحيل إليها الواقع. يواجه القارئ ، في فكر جيلالي ليابس عناصر عقلانية مستمدة من الفلسفة الوضعية الحديثة والمعاصرة، وتواجهه، بوجه خاص، عناصر هيغلية وباشلارية ؛ لكنها بوصفها كذلك، لا تعدو كونها عناصر مختلفة ومتخالفة. أصالته وتفرده، تكمن في إطلاله على المناطق المختلفة التي يقيمها لفكر الاجتماعي : " فلسفة ، الاقتصاد والتاريخ وعلم الاجتماع .. إلخ" من خلال ثقافته الموسوعية وسعيه الدائب إلى "تثقيف عقله" والتقدم باستمرار في معرفة الحقيقة تبعا للمنهج الذي اتخذه لنفسه في الفكر والعمل. وجعل كل علم من تلك العلوم شاهدا و محاكم للعلوم الاخرى، من أجل معرفة أوثق. ففي نظره ، الغائية هي الماهية الحقيقية لسائر العلوم الاجتماعية وإلا فلا فائدة من علم ولا من معرفة. من هنا نستطيع أن نفهم معارضته الماركسية بالعقلانية وهي أهم ما يميز تصوره للعقلانية والأدق معارضة الماركسية بالغائية، إذ لابد من إضافة العلل الغائية التي هي مجال حرية الانسان. ولعل جهده الفكري، تركز على إبراز العلاقة الواقعية العقلية، التاريخية، بين الفكر والعمل، بين الذات والموضوع بين الحرية والضرورة، بين

المثالي والواقعي. وعلى جعل العقل يعمل بمفاهيم العام والخاص والفردي من أجل الخاص والفردي بوصفها الواقع الحقيقي، العياني، ومن هنا نستطيع أن نفهم اهتمامه بحقوق الإنسان، والمواطن بوصفها حقوق الفرد أولا وأساسا، ويتضح لنا أن هذا الاهتمام السياسي يرتكز إلى جذر فلسفي عقلي لا يرى وجودا فعليا للإنسان إلا في الفرد، ولا يرى ماهية حقيقية للفرد إلا في المجتمع .

4- العقلانية في الجزائر حصيلة تقاطع الايديولوجيا و الثقافة :

ليست العقلانية بالنسبة لجيلالي ليابس أبنا شرعيا، للأيديولوجيا بشقيها الفلسفي الاقتصادي، فهي بالنسبة له مشروع ،دولة، فالعقلانية الممارسة في الجزائر ليست إلى مسبقا من المسبقات السياسية الضرورية للنهضة و التقدم و التغيير ... هذا التوصيف قد جعل فكرة (العقلانية) عند النخبة الجزائرية كغيرها من الموضوعات و المجردات ، تفتقد إلى " السيرورة" في فهمها الصحيح ، ذلك أن العقلانية امتازت في الجزائر بأنها مطلب وجداني لبعض الفاعلين، لا يميزون سيرورتها الفلسفية و لا يستندون إلى عمقها التاريخي .

فالعقلانية كفكرة أو منهج أو مطلب ضلت ملتبسة بالنسبة لفهم النخبة الجزائرية، ملتبسة على الصعيدين: الايديولوجي – و الثقافي . و هذا الالتباس ينطلق من كون التراث الايديولوجي الوطني و الشعبي لم يعاصر و يعايش سيرورة مشابهة لتلك التي عرفها تاريخ العقلنة في أوربا (2). ظهرت العقلانية في الساحة السياسية بوصفها

عملية استيراد لمجموعة من النظريات والأفكار والتصورات الجاهزة، وكانت في كل الأحوال منزوعة من سياقها الاجتماعي الذي ولدت فيه، وبما هي كذلك فإن" عقلانية النقل " المعتمدة من طرف الدولة الجزائرية خاصة في السبعينات تمثل نفيا أو إقصاء حقيقيا لكل تفكير عقلاني وموضوعي، وأضحت غير قادرة على النمو والتطور إلا بمقدار قوة صلتها المباشرة بمصدرها الأصلي وبقدر ما يحيل إليه، واقتصرت أشكال إبداعها على صياغة القيم والأفكار المنقولة صياغة محلية، وهكذا فقد بقينا قاصرين تماما عن امتلاك أي إمكانية للإبداع الأصيل. لقد نشدت الحركة الوطنية، إعادة إنتاج معرفتنا بذواتنا ، و ذلك بالانخراط الواعي في مشروع الدولة الوطنية ، التي مثلت " النمط النموذجي" على حد تعبير " جيلالي ليابس " ، و يملأ فضائنا و يكون شبكة مرجعية لعلاقاتنا الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية ، و الفكرية ، و يحل نهائيا إشكالية هويتنا ، و ينجز الحدث التاريخي : حدث ميلاد الدولة الحديثة من خلال مشروع ثقافي حضاري يكون نموذجها المستقبلي . لكن مفارقة هذا المشروع تكمن في انطوائه على أدوات معرفية متناقضة حملت شيئا من الجدة تمثلت في الرغبة في التعامل مع الواقع من منظور إيديولوجي سعيا منها لإنهاء بعض ما كان يسمى بالمسائل أو المشكلات الخاطئة . كما أنها حملت انطواء على الذات و رفضا لبعض " البديهيات الفكرية " باسم الوطنية ، وباسم الثورة ، و باسم الغزو الثقافي . إلا أن هذا المشروع انتهى سياسيا حين عجز عن تجاوز

مرحلة الاستقلال الوطني ، و انتهى اجتماعيا حين لم يقطع مع الولاءات القبلية و الاثنية والجهوية، كما انتهى اقتصاديا حين لم يضع خطة واقعية و ممكنة لتحقيق التنمية.

و في نفس السياق رأى "جيلالي يابس " أن إشكالية التوفيق بين التراث الثقافي و انجازات العقل الفكرية (الأوربية أساسا مثلت قاسما مشتركا بين الفاعلين السياسيين و الفكريين رغم اختلافاتهم، الذين استقطبوا من طرف دلالات و رموز المجتمع التقليدي الجزائري و مكوناته من ناحية و القناعات الفكرية الحداثية التي اكتسبوها من خلال تعليمهم من ناحية أخرى، لكنهم تميزوا برغبتهم في فتح أفاق مرجعية جديدة تتميز عن نموذج التراث كما وصل إلينا ، كما تميزوا عن الإرث الأوروبي . بهذا المعنى كان هدف الحركة الفكرية الوطنية إحداث تحول نتجت عنه تتحرك على خارطة معرفية خاصة و فريدة ، يتداخل فيها المعتقد و النموذج مع المعاش ، باعتبارها فعل واحد يحث التحولات لتنعقد و تكشف عن علاقة مشوهة و مصطنعة مع الواقع . لقد برز التيار الوطني كحركة سياسية أكثر منه كحركة فكرية لها خصوصيتها واجتهاداتها ورؤاها وقراءاتها للعصر . لقد كان هذا التيار ذا طابع أمبريقي –إن جاز التعبير– يرى في أفكار الاشتراكية مصدرا يغنيه عن أي اجتهاد أو تنظير أو إضافة. ولعل غياب التنظير والاجتهاد يمثل السبب الذي حدا به في النهاية إلى الفشل السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي وإلى السقوط في دوامة الآنية

بدون أي تصور واضح للمستقبل . لقد أنتج التيار الوطني في الجزائر سياسيين، لكنه لم ينتج لا مفكرين ولا منظرين.

و بتالي لم تفتح ممارسة العقلانية في الجزائر خاصة في القطاع الاقتصادي مجالا لحوار بأفاق واسعة حول الممكن و غير الممكن في واقعنا المعاش. هذا المطلب الوجداني قد حرم الفاعلين و النخبة الجزائرية في معاركهم المزعومة بمواجهة اللاعقلانية السائدة من أن يؤسسوا لقاعدة تنظيرية عميقة لعقلنة الواقع المدرك ، أو على الأقل لعقلنة جوانب من الممارسة الواقعية كالسياسة و التعليم و التسيير الاقتصادي... إلخ لقد برز واضحا بالنسبة " لجيلالي ليابس أن إشكالية التخلف تأتي أساسا من زاوية حقيقية فشلنا أو عجزنا عن فهم واقعنا برؤية علمية عقلانية تساعدنا على إنتاج الحلول الصحيحة و الملائمة لنا ، فالعقلانية المستوردة و التي ضن حكامنا أنها خلاص بلدنا ، جعلتنا نقع في دائرة مغلقة بدايتها و نهايتها تتلخص في مفاهيم و نظريات جاهزة . وإزاء هذا الواقع فبدلا من محاولة تجذير أسس نقدية مستوحاة من تاريخنا وثقافتنا تستكشف واقعنا ، فإننا انزلقنا نحو الحلول السهلة والمتمثلة تبني نموذج العقلانية الغربية، دون تمحيصات نقدية ، وبعيدا عن إرادة حقيقية لامتلاك شروط الإنتاج الذاتي للمعرفة، وبالتالي عجزنا عن إنتاج نظام معرفي أصيل خاص بنا وبواقعنا ومشكلاته.

المحاضرة الثامنة : عمار بلحسن

رؤية عمار بلحسن للوضع الثقافي في الجزائر:

ينطلق تحليل الباحث والمفكر عمار بلحسن للواقع الثقافي في الجزائر من فرضية رئيسية، مفادها أن الثقافة الجزائرية تشكّلت كنتيجة لثنائية فكرية ولغوية تعود جذورها إلى الفترة الاستعمارية. إذ ورثت الجزائر ميدانين ثقافيين متوازيين: الثقافة المكتوبة باللغة العربية والثقافة المكتوبة باللغة الفرنسية، حيث تعكس كل منهما مرجعيتين فكريتين مختلفتين؛ الأولى تنتمي إلى التراث العربي الإسلامي، في حين تستند الثانية إلى الثقافة الأوروبية الغربية، ممثلةً بالثقافة الفرنسية.

تتقاطع هذه الرؤية مع طرح الباحث غريد جمال، الذي أبرز في مداخلته خلال ملتقى دولي بتيميمون (ولاية أدرار) أن المجتمع الجزائري منقسم إلى مجموعتين ثقافيتين، لكل منهما نخبتها ومرجعياتها اللغوية والتاريخية، ما أدى إلى نشوء مشروعين ثقافيين متباينين. ويعتبر بلحسن أن هذه الازدواجية الثقافية قد شكّلت في بعض الأحيان عنصر إثراء فكري، لكنها أيضاً ساهمت في تعميق الفجوة بين المثقفين الناطقين بالعربية ونظرائهم الناطقين بالفرنسية، حيث أدى غياب الحوار إلى تشكّل انقسامات ثقافية داخل المجتمع.

الثقافة العربية في الجزائر: الامتداد والتجديد

يرى بلحسن أن الثقافة العربية في الجزائر تمتد جذورها إلى التيارات السلفية والإصلاحية التي أرسَتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. وقد ساهمت هذه المرجعية في إثراء مجالات الأدب والشعر والفن، حيث شهد الأدب العربي تطورات نوعية أدت إلى ولادة أنماط جديدة في السرد، متجاوزةً الأشكال التقليدية. كما يشير إلى أن العلاقة بين الأدب الجزائري المكتوب بالعربية ونظيره المكتوب بالفرنسية تتراوح بين التناص والتواصل أحيانًا، وبين القطيعة والصراع أحيانًا أخرى. فمثلاً، نجد تأثيرات متبادلة بين أعمال الطاهر وطار المكتوبة بالعربية، وأعمال محمد ديب المكتوبة بالفرنسية، كما يمكن ملاحظة استفادة الروائي عبد الحميد بن هدوقة من أعمال كاتب ياسين.

لكن هذه العلاقة تشوبها توترات، حيث ينظر البعض إلى الفرنسية كلغة استعمارية، فيما يعتقد بعض الفرانكوفونيين أن التوجّه نحو العربية يسعى إلى تهميش الثقافات الشعبية والانفتاح على الحداثة الأوروبية. كما أن المثقفين المعربين يتوجسون من المرجعيات الغربية، معتبرينها امتدادًا للهيمنة الثقافية ومسخًا للهوية الوطنية.

الثقافة الجزائرية في المهجر وتأثيرها المحدود:

يتناول بلحسن أيضًا الثقافة الجزائرية في المهجر، خاصة في فرنسا، حيث برز عدد من المفكرين والأدباء الجزائريين مثل محمد أركون، جمال الدين بن الشيخ، علي مراد، ومحمد حربي. ورغم التأثير القوي لهذه النخبة في الثقافة المغاربية عامةً، إلا أن صداها داخل الجزائر ظل محدودًا. ويُرجع بلحسن هذه الظاهرة إلى النظرة السائدة لدى المثقفين المعربين، الذين يعتبرون هؤلاء المفكرين جزءًا من السياق الثقافي الفرنسي، حيث يشتغلون ضمن فضاء فكري أوروبي، مما يجعلهم بعيدين عن التيارات الثقافية الجزائرية المحلية.

المسرح، السينما، والفن التشكيلي: البحث عن هوية ثقافية

يشير بلحسن إلى وجود جهود بحثية وإبداعية في مجالات المسرح، السينما، والرسم، حيث عمل عدد من المبدعين مثل عبد الرحمن ولد كاكي، عبد القادر علولة، وكاتب ياسين على تطوير مسرح جزائري يعكس الهوية الوطنية والمغاربية. وفي السينما، برزت أعمال الأخضر حامينا، فاروق بلوفة، ومرزاق علواش، بينما شهد الفن التشكيلي إسهامات متميزة من أمثال محمد أسياخم، محمد خدة، وباية. لكن رغم هذه الجهود، تواجه هذه الفنون عقبات عديدة، أبرزها البيروقراطية، تبعية الثقافة للسياسة، وغياب نخبة ثقافية موحدة، مما يحدّ من تفاعل هذه الأشكال التعبيرية مع بعضها البعض.

الأشكال الأدبية الأكثر انتشارًا:

يرى بلحسن أن القصة القصيرة، الرواية، والمسرح، هي أكثر الأشكال الأدبية جذبًا للجمهور الجزائري، وذلك لأنها تعبّر عن قضايا مجتمعية تمسّ مختلف الفئات. فقد ساهمت هذه الأنواع الأدبية في تقديم نقد جذري للمجتمع، متجاوزةً الخطابات التمجيدية نحو رؤية أكثر عمقًا وتحليلًا. وقد تطوّرت الكتابة السردية في الجزائر من خلال التفاعل مع الرواية العربية والعالمية، حيث تأثرت أجيال من الكتّاب الجزائريين بالتيارات الأدبية الحديثة، مما أضفى على النصوص الجزائرية طابعًا حداثيًا متعدد الأصوات.

البحث العلمي في الجزائر: الواقع والتحديات

في مجال البحث العلمي، يؤكد بلحسن على ضرورة تطوير البحث الأكاديمي في الجزائر كوسيلة للانتقال من مجتمع استهلاكي إلى مجتمع منتج ومبدع. ويشير إلى تجربته كأستاذ في علم الاجتماع بجامعة وهران خلال فترة السبعينيات والتسعينيات، حيث حاول الربط بين العلوم الإنسانية والإبداع الأدبي، عبر انضمامه إلى مخبر "سوسيولوجيا الأدب" الذي أُسس سنة 1983.

لكن هذه الجهود واجهت تحديات كبيرة، من بينها نقص التنسيق بين الباحثين، ضعف الترجمة من اللغات الأجنبية، وهيمنة المناهج التقليدية على الدراسات الأدبية

والفلسفية. ويؤكد بلحسن على أهمية تطوير الدراسات الأدبية عبر تبني مناهج حديثة مثل التحليل السوسيولوجي النقدي، والانفتاح على المناهج المستلهمة من الفلسفة الماركسية والغولدمانية.

الأدب والرواية كأداة لفهم المجتمع:

يرى بلحسن أن الأدب، وخاصة الرواية، يمثل مصدرًا هامًا لفهم المجتمع الجزائري والمغاربي، إذ يعكس التحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بطريقة دقيقة. ويتقاطع هذا الطرح مع رؤية لوسيان غولدمان، الذي يعتبر الإبداع الأدبي تعبيرًا عن المشكلات التي تواجه المجتمعات في حياتها اليومية. ولذلك، فإن الروائيين، في نظر بلحسن، هم بمثابة علماء اجتماع ميدانيين، حيث استطاعوا في أعمالهم تقديم تحليلات معمقة للمجتمع، كما هو الحال في كتابات الطاهر وطار، رشيد بوجدرة، ورشيد ميموني في الجزائر، وعبد الكريم غلاب، ومحمد شكري، والطاهر بن جلون في المغرب.

في مجمل تحليله، يسلّط عمار بلحسن الضوء على التحديات الثقافية والبحثية التي تواجه الجزائر، داعيًا إلى ضرورة تجاوز الانقسامات الفكرية واللغوية، والانفتاح على الحداثة دون فقدان الهوية الوطنية. كما يؤكد على أهمية تطوير البحث العلمي،

وتعزيز دور الأدب والفنون في تشكيل وعي مجتمعي نقدي، بما يسهم في بناء ثقافة متكاملة ومبدعة.

المحاضرة التاسعة: فيلالي صالح المفكر السوسيولوجي والأديب الجزائري

يُعتبر فيلالي صالح واحدًا من الأسماء اللامعة في الساحة الأدبية والفكرية الجزائرية. فهو كاتب ومؤرخ وروائي وعالم اجتماع، وقد ترك بصمة عميقة في الفكر الجزائري الحديث. وُلِد في 13 فبراير 1953 في منطقة مسيردة بولاية تلمسان، وبدأ مسيرته الفكرية والأدبية التي كانت غنية بالإنتاج والتأثير. كتب باللغة العربية في مجالات متنوعة، سواء في الأدب أو الفكر الاجتماعي، وكرّس جهوده لتوثيق تاريخ الجزائر. كما كان من أبرز المدافعين عن اللغة العربية والهوية الثقافية الجزائرية، حيث اعتبرهما ركيزتين أساسيتين للحفاظ على وحدة المجتمع الجزائري واستقلاليته الفكرية

حياته ومسيرته الفكرية:

- رغم التحديات التي واجهها في تعليمه المبكر، إلا أن عزيمته وإصراره ساعداه على مواصلة مسيرته الأكاديمية، ليحقق في النهاية شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع. وقد تميز بتوجهه البحثي العميق الذي جمع بين التحليل السوسيولوجي والرؤية الأدبية، حيث درس المجتمع الجزائري من خلال الرواية

والقصة، مؤمنًا بأن الأدب ليس مجرد وسيلة للتعبير، بل هو مرآة تعكس الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي.

- في عالم الأدب، بدأ رحلته بإصدار مجموعته القصصية الأولى "حرائق البحر"، تلتها أعمال أخرى مثل "أصوات" و"فوانيس"، حيث تناول فيها قضايا الإنسان الجزائري وهواجسه. أما في المجال الفكري، فقد ساهم بشكل كبير في النقاشات المتعلقة بالثقافة الجزائرية، حيث أصدر كتبًا مرجعية، من أبرزها:

- **الأدب والإيديولوجية«** :ناقش تأثير الإيديولوجيات السياسية على الأدب، مشدداً على أهمية الحفاظ على استقلالية الإبداع الأدبي بعيداً عن أي توظيف سياسي.

- **»كشف الغمة في هموم الأمة** :«قدّم رؤية نقدية للمشهد الثقافي والسياسي في الجزائر، حيث دعا إلى ضرورة تثقيف السياسة بدلاً من تسييس الثقافة. بمعنى آخر، يجب أن تكون السياسة مبنية على وعي ثقافي عميق، وليس أن تكون الثقافة مجرد أداة تخدم الأجندات السياسية.

- **»أنتلجنسيا أم مثقفون في الجزائر؟** :«يعتبر هذا العمل واحدًا من أبرز إنجازاته في مجال علم الاجتماع الثقافي، حيث يطرح تساؤلات عميقة حول دور النخبة الفكرية في تشكيل الوعي الجماعي. يميز بين المثقف العضوي الذي يرتبط بمجتمعه، والمثقف الذي يعيش في عزلة داخل دوائر النخبوية.

في أواخر حياته، قام بإصدار كتابه «يوميات الوجع»، الذي احتوى على تأملات فكرية وأدبية تعكس معاناته الشخصية وكذلك معاناة المجتمع الجزائري. وقد تم نشره في طبعة محدودة من قبل جمعية الجاحظية.

إسهاماته في علم الاجتماع:

تميّز فيلالي صالح بنظرته العميقة إلى المجتمع الجزائري من منظور سوسيولوجي تحليلي، حيث سعى من خلال أبحاثه ودراساته إلى تفكيك البنية الاجتماعية والثقافية التي تحكم هذا المجتمع، مستخدمًا الأدب كوسيلة لفهم التحولات الاجتماعية. يرى فيلالي أن الرواية والقصة ليستا مجرد سرد للأحداث، بل هما أدوات لفهم طبيعة الصراعات الاجتماعية وكيف تؤثر العوامل الاقتصادية والسياسية على الأفراد.

كما أولى اهتمامًا خاصًا بتحليل علاقة الفرد بالمجتمع، ومدى تأثير الاستعمار والاستقلال على تشكيل الهوية الجزائرية، مؤكدًا على أن المثقف يجب أن يكون فاعلًا في مجتمعه، وليس مجرد مراقب أو تابع. وقد سعى إلى إعادة تعريف دور المثقف الجزائري في ظل التحولات السياسية والاجتماعية، داعيًا إلى ضرورة تجاوز الخطابات التقليدية نحو خطاب نقدي واقعي يتماشى مع هموم الشعب.

وفاته وإرثه الفكري:

في 29 أغسطس 1993، توفي فيلالي صالح بعد صراع طويل مع مرض السرطان، تاركًا وراءه إرثًا فكريًا وأدبيًا لا يزال له تأثير كبير حتى اليوم. لقد أسس مدرسة فكرية تدمج الأدب بالسوسيولوجيا، وكان من الأوائل الذين قاموا بتحليل المجتمع الجزائري من خلال الرواية والقصة، مما جعله رائدًا في سوسيولوجيا الأدب الجزائري. تظل أعماله مرجعًا مهمًا لكل من يسعى لفهم البنية الاجتماعية والثقافية للجزائر، حيث تحمل كتاباته رؤية نقدية جريئة تبرز القضايا الأساسية التي لا تزال قائمة حتى الآن، ليبقى اسمه حاضرًا في الأوساط الفكرية والأدبية كواحد من أبرز المفكرين السوسيولوجيين في الجزائر.

المحاضرة العاشرة: جمال غريد حياة وأعمال المفكر الجزائري

حياته

دراسة "جمال غريد"

ولد في جوان 1943 بطولقة ببسكرة من عائلة متدينة ومتعلمة فكان جده معلما بزاوية طولقة ، ووالده متخصص في أمور القانون والقضاء الاسلامي، تعلم جمال في مدرسة قرآنية ، كان جمال الشاب وأثناء تعليمه يتقاسم وقته بين الذهاب الى المدرسة القرآنية والمدرسة الفرنسية، اذ تميز منذ الأقسام الصغرى بالجدية، كاد أن ينقطع عن التعليم في بداية 1956 أثناء الثورة التحرير ونجح في مسابقة الالتحاق

بالمعاهد وبأكثر تدقيق بثانوية فرنكو – اسلامية في النظام الداخلي بقسنطينة، تحصل على البكالوريا سنة 1963 ، تخصص في علم النفس ثم في علم الاجتماع ، شغل منصب أستاذ معيد في العاصمة سنة 1968 وتعرف على العالمين " بيار بورديو" و"جون" بيار بريون ، ثم اتجه الى جامعة وهران وتحصل على الدكتوراه سنة 1970 ثم على شهادة أطروحة دولة 1994 بعنوان : التصنيع، الطبقة العاملة وعلم الاجتماع . قام بالعديد من الدراسات البحثية الميدانية منها : الصناعة والمجتمع كما تخصص في المجال السوسيولوجي والبحث العلمي والأنثربولوجية في الجزائر، كان يحلل الواقع الاجتماعي للفرد الجزائري بفهم الذات الجزائرية ومن خلال النقد الاجتماعي لهذا الواقع، والتأكيد على أهمية البحث الميداني في المجال العلوم الاجتماعية، توفي غريد جمال سنة 2013 ببسكرة مخلفا عديد من المنشورات

الذات الجزائرية ومن خلال النقد الاجتماعي لهذا الواقع، والتأكيد على أهمية حث الميداني في المجال العلوم الاجتماعية، توفي غريد جمال سنة 2013 ببسكرة مخلفا عديد من المنشورات العلمية الهامة.

2- أعماله:

قدم العديد من الأعمال البحثية الميدانية خاصة ، فقد ساهم بالدراسة الانثروبولوجية حول العمل والعمال من حيث تحديد هوية العامل الصناعي في الجزائر، فقد قدم دراسة علمية منها الصناعة والمجتمع سنة 1982، وبين خصائص

العامل في المصنع الجزائري، وذلك في اطار انجاز أطروحة دكتوراه سنة 1994، حيث كانت دراسته بعنوان: التصنيع، الطبقة العاملة وعلم الاجتماع، مثال ،الجزائر، ودراسة : المؤسسة الصناعية في الجزائر حدود المثاقفة 1990، والعامل الشائع) عناصر الاقتراب من الوجه الجديد للعامل الصناعي الجزائري) سنة 1997، جدلية التقليدي والحداثي ثنائية الثابت والمتحول في البنية الثقافية الجزائرية) وأيضا قدم العديد من المقالات العلمية والتي من بينها:

- المؤسسة الصناعية في الجزائر وصراع العقلانيات سنة 1990 الجامعة بين الدولة والمجتمع 1998
- نظرة على الصحة في الجزائر 2002
- الاستثناء الجزائري 2007
- الجزائر بين ثنائية المجتمع وثنائية النخبة 2007
- الجزائر، الانثربولوجيا لنجدة التراث اللامادي والتنمية 2012. الدخول الى السوسيولوجيا 2013

المحاضرة الحادية عشر: الهواري عدي:

يرى عالم الاجتماع الجزائري والأستاذ في معهد العلوم السياسية، الهواري عدي، أن رفض قيادة الجيش الاعتراف بمشروعية مطالب الحركة الشعبية هو الذي يؤدي

إلى تعقيد الأزمة السياسية في هذا البلد. وإذ يلفت، في مقابلة مع «الأخبار»، إلى أن المشكلة تكمن في غياب ثقة الناس بقيادة المؤسسة العسكرية التي سبق أن رعت تزوير الانتخابات، فهو يشدد على أن ما يطمح إليه الحراك ليس مستحيلاً ولا تعجيزياً؛ إذ يتلخص في دولة القانون والتداول على السلطة عبر الانتخابات وحرية التعبير.

ماهي قراءتكم للمواجهة الدائرة بين الحراك والجيش؟ وماهي مآلاتها المحتملة؟

المواجهة بين هيئة أركان الجيش والحراك مستمرة، لأن الأولى تحاول معرفة مدى استعداد الجزائريين للاستمرار في الاحتجاجات الشعبية. هي راهنت على إنهاك الحراك خلال شهر رمضان، وأملت بعد ذلك أن شهر الصيف والعطلة الجامعية قد يفضيان إلى تراجع تصميم المتظاهرين. علينا ترقب قرارات مهمة بعد شهر أو شهرين، لأن وضع قيادة الجيش صعب جداً. لقد باتت عقبةً تحول دون التأسيس لشرعية جديدة بعد استقالة بوتفليقة. لم يعد للنظام قاعدة اجتماعية، وخيار القمع لا يلاقي إجماعاً بين الجنرالات. سيعرضون في نهاية المطاف تسوية على المتظاهرين العازمين على فرض تغيير النظام. المواجهة ستتوقف عندما تعترف قيادة الجيش بمشروعية مطالب الحركة الشعبية. البلاد تشهد ثورة، ولا أستطيع تصور كيفية تمكن هيئة الأركان من إعادة الاعتبار لنظام فاسد كانت أحد أركانه المركزيين.

ماهو المطلب الرئيس للحراك الشعبي؟

لا يريد الجزائريون أن يختار الجنرالات الرئيس والنواب عبر تزوير الانتخابات التشريعية، مما يمنح الأغلبية البرلمانية لأحزاب ليس لديها أي صفة تمثيلية حقيقية لقطاعات المجتمع المختلفة.

ألا يهدد رفض الحراك الانتخابات الرئاسية التي يريدها الجيش فرص الانتقال السلمي؟

هناك خياران على طاولة المفاوضات. هيئة الأركان تتمنى انتخابات رئاسية لتغيير الأشخاص مع الحفاظ على النظام نفسه. الحركة الشعبية تريد عملية انتقالية بإشراف شخصيات جديدة ذات صدقية تتلخص مهمتها في تنظيم انتخابات نزيهة. الجنرالات يوافقون في خطابهم المعلن على العملية الانتقالية، لكنهم يرون أن الرئيس المنتخب ينبغي أن يقودها. لكن المشكلة هي أن الناس لا ثقة لها بقيادة الجيش التي سبق أن رعت تزوير الانتخابات.

الشهبوية فعالة فقط في مواجهة الاحتلال، لكنها بعد رحيبه تصبح مزايدة جوفاء :

اعتبرتم في كتابكم «الجزائر والديمقراطية» أن المسار الانتخابي هو نتاج لحرية التعبير الناجمة بدورها عن تطور الفردنة وتحديث المجال السياسي. إذا كان الحراك قد عكس إلى درجة معينة تطلّعاً إلى الاختيار الحر لمرشحين «من خارج النظام»،

فلا يمكن رغماً عن ذلك إنكار وجود تيار واسع بين الجزائريين لا يزال متمسكاً بمنظومة أيديولوجية – قيمية قومية ترى في الجيش تجسيداً للأمة وللسيادة، وتمنحه مشروعية سياسية على هذا الأساس. هل من الممكن الشروع في عملية تغيير للنظام من دون أخذ هذا المعطى المهم بعين الاعتبار؟

الجماهير التي تتظاهر في الجزائر تتهم الجنرالات والنظام بإضعاف الأمة بسبب الفساد. ليس جميع الجنرالات فاسدين، ولكن، في لغة الشارع الجزائري، كلمة جنرال باتت مرادفة للفساد. لماذا؟ لأن الجنرالات الذين يعينون الرئيس والنواب يضعون أنفسهم فوق القانون. لا يتجرّأ أي قاضٍ على ملاحقة جنرال فاسد أو متهم بالقيام بأنشطة غير مشروعة. في مثل هذه الظروف، لم يعد لوطنية الجنرالات من صدقية. الحراك الشعبي يمثل انبعاثاً للوطنية عبّر عنه مئات آلاف المتظاهرين الذين حملوا العلم الوطني باعتزاز. لقد أهان النظام رموز الأمة، وخان ذكرى الشهداء عندما ذهب بوتفليقة للعلاج في مستشفى للجيش الفرنسي الذي قصف بالنابالم القرى الجزائرية خلال حرب التحرير. أما بالنسبة إلى الجيش، فإن المتظاهرين، الذين لم يتوقفوا عن ترداد شعار «الجيش والشعب إخوة»، يميزون بين قيادته، التي تحولت منذ زمن بعيد إلى لاعب سياسي لا دستوري، وبين القسم الأعظم منه الذي يشكل مؤسسة من مؤسسات الدولة. هناك اعتراض على الدور السياسي لقيادة الجيش، من دون عداء للجيش كمؤسسة.

إذا كانت طبيعة النظام تمنع تحوله إلى جمهورية مدنية ومجتمع ديمقراطي، ما يحدو بالحراك إلى تبني لاعبين من «المجتمع المدني» يتمتعون وحدهم بالمشروعية في نظره لتأمين الانتقال نحو الديمقراطية، ألا يعني هذا الأمر فرض منظومة أيديولوجية أحادية لا تحظى بدعم كتل اجتماعية وازنة؟

المجتمع الجزائري، كما جميع المجتمعات الأخرى، منقسم أيديولوجياً وسياسياً. لا وجود لمجتمع يسوده الانسجام الكامل على المستوى السياسي. هذا حلم التيار الشعبوي الذي فشل في العالم العربي. ما تطمح إليه الحركة الشعبية، كما يظهر ذلك في شعاراتها الرئيسة، هو دولة القانون والتداول على السلطة عبر الانتخابات وحرية التعبير. انتصار التيار العلماني أو الإسلامي في الانتخابات لا أهمية له. المهم أن يكونوا مستعدين لمغادرة السلطة إن خسروا الانتخابات. هذا ما يريده الجزائريون. يريدون أيضاً أن تكون لهم القدرة على محاسبة الحاكمين انتخابياً، ومعاقبتهم إن لم يفوا بوعودهم، وأن يقاضوا أمام المحاكم إن سرقوا أموال الدولة. ما زال الجنرالات يرفضون هذه المطالب، لكنهم سيضطرون في النهاية إلى الموافقة عليها، لأنه لا خيارات بديلة لديهم.

اعتبرتم عام 2012 أن الشروط الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تقود إلى صعود الشعبوية لم تعد قائمة. هل تعتقدون أن هذا الاستنتاج ما زال صحيحاً اليوم؟ وما هي قراءتكم للمستقبل السياسي للجزائر؟

الشعبوية ارتبطت بمواجهة الحركة الوطنية للسيطرة الاستعمارية خلال حقبة تاريخية محددة. سمحت الشعبوية بالحفاظ على وحدة الشعب ضد هذه السيطرة. بعد الاستقلال، أصبحت «مورداً أيديولوجياً» يبرر خصخصة السلطة من قِبَل نظام أعاق تطور البلاد. الشعبوية فعالة فقط في مواجهة الاحتلال الأجنبي، لكنها بعد رحيل الاحتلال تصبح مزايدة لفظية جوفاء. لقد تسببت في الجزائر بالقطيعة بين الدولة والناس، وحالت دون تنمية الاقتصاد، وعززت الإثراء على قاعدة الريع والزبائنية. الشعبوية ليست ثورية في حالة السلم. نرى ذلك بوضوح مع ازدهار اليمين المتطرف ذي النزعة الفاشية في أوروبا، ومع ترامب الشعبوي العنصري في الولايات المتحدة

المحاضرة الثانية عشرة: عبد القادر جغلول

يشير عبد القادر جغلول إلى أن الأبحاث التي قام بها باحثون مثل نوشي، لاكوست، دوكوا، غاليسو، وفالونسي، قدّمت ثروة معرفية كبيرة وساهمت بشكل ملحوظ في تسليط الضوء على البنى الاجتماعية في الجزائر قبل الغزو الاستعماري، من حيث طبيعة عملها وتطورها. ومع ذلك، لا تزال المعالجة النظرية لهذه العوامل غير مكتملة، بل تبدو متوقفة عند بعض النقاط الأساسية دون تقديم تفسير شامل لها.

من خلال تحليل نص كارل ماركس "النسق العقاري في الجزائر لحظة الاستيلاء الفرنسي"، يحذر جغلول من التسرع في تصنيف التشكيلة الاجتماعية الجزائرية ضمن إطار نمط الإنتاج الإقطاعي دون الاستناد إلى معطيات تاريخية دقيقة. فهو يرى أن نمط الإنتاج الإقطاعي لا يعتمد فقط على انتزاع جزء من الفائض الاقتصادي من المجتمعات القبلية أو القروية لصالح فئة غير منتجة، بل يتطلب أيضًا وجود ملكية خاصة للأراضي، مما يؤدي إلى تفكيك أنظمة الملكية الجماعية وإلغاء الهياكل القبلية أو القروية لتنظيم العمل. وهذا الوضع لم يكن شائعًا في الجزائر بشكل عام.

كما ينتقد جغلول عملية إسقاط المفاهيم النظرية المستمدة من التجربة الأوروبية على المجتمعات الجزائرية، خاصة فيما يتعلق بمفهوم "الإقطاع". إذ يرى أن مثل هذه المقارنات قد تؤدي إلى تحريف الواقع الاجتماعي، إما من خلال تطويعه ليتناسب مع نموذج

إشكالية تحديد نمط الإنتاج السائد:

يؤكد جغلول أن السعي للعثور على "نمط إنتاج نقي" داخل أي مجتمع هو فكرة غير واقعية، لأن كل بنية اجتماعية تحتوي على علاقات إنتاج متشابكة ومتنوعة. أما بالنسبة لنمط الإنتاج السائد – الذي يحدد كيفية تنظيم الإنتاج الاجتماعي بشكل عام – فهو موجود فقط في صورته المثالية، حيث يمثل لحظة معينة في تطوره

التاريخي. ومن هنا، يبرز سؤال مهم: كيف يمكننا تحديد نمط الإنتاج السائد في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي؟

للإجابة على هذا السؤال، يشير جغلول إلى أهمية العودة إلى ملاحظات ماركس نفسه، حيث يمكننا استنتاج اتجاه بحثي محتمل من خلال تحليله، وهو نمط الإنتاج الآسيوي. يُظهر هذا التحليل خصوصية البنية الاجتماعية الجزائرية مقارنة بالمجتمعات الأوروبية، حيث استمرت العلاقات الإنتاجية السلالية المبنية على النظام القبلي والعائلي للملكية.

إشكالية تبني مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي:

يرتبط مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي تاريخيًا بوجود أنظمة ري مركزية، مما يثير تساؤلات حول مدى إمكانية تطبيقه على التشكيلة الاجتماعية الجزائرية. ومع ذلك، فإن جوهره الأساسي، كما يراه ماركس، يكمن في انخفاض مستوى الإنتاجية الذي يمنع تراكم فائض اقتصادي كبير، مما يعيق ظهور مجتمع طبقي واضح رغم وجود أشكال جماعية للملكية. أما العناصر الأخرى مثل الأشغال الكبرى، أنظمة الري المركزية، والطابع الاستبدادي للحكم، فهي ليست محددات أساسية لهذا النمط، بل تنطبق على مجتمعات آسيوية معينة مثل الهند.

النتائج التي توصل إليها جغلول:

يخلص جغلول إلى أن البنية الاجتماعية الجزائرية قبل الاحتلال الفرنسي كانت تتميز بتعايش نمطين من علاقات الإنتاج:

1. علاقات إنتاج سلالية: تعتمد على الملكية الجماعية للأرض، والزراعة التعاونية، أو الاستحواذ المشترك على الموارد.

2. علاقات إنتاج طبقية: تتجلى في الملكية الخاصة للأراضي، مثل نظام الفحص، وملكية وسائل الإنتاج في مجالات مثل الحِرف والتجارة، مما يعكس وجود تفاوتات اقتصادية داخل المجتمع.

من خلال هذا الطرح، يرفض جغلول التصورات الاختزالية التي تحاول فرض نموذج أوروبي جاهز على واقع اجتماعي مختلف، ويؤكد على أهمية فهم التطور التاريخي للمجتمعات وفقًا لخصوصياتها البنيوية والاقتصادية.

المحاضرة الثالثة عشرة: رشيد سيدي بومدين وتاريخ مدينة الجزائر من خلال فن الخزف

شهد فن الخزف ازدهارًا ملحوظًا في الأندلس خلال الحقبة الأموية، واستمر تطوره حتى بعد سقوط الدولة الإسلامية هناك. وقد ظهرت أساليب فنية جديدة تحت مظلة "الفن المدجّن". ومع هجرة المسلمين الأندلسيين إلى مناطق مختلفة، حملوا معهم هذا الإرث الفني الغني، ليجد مكانه في العديد من البلدان، بما في ذلك الجزائر، التي أصبحت واحدة من المراكز البارزة للحرف التقليدية المستوحاة من الحضارة الأندلسية.

في كتابه الجديد "خزف مدينة الجزائر: تاريخ قائم بذاته" الذي صدر عن دار "منشورات آناب"، يأخذنا الباحث في علم الاجتماع رشيد سيدي بومدين في رحلة عبر الزمن إلى قلب حي القصبة العريق، الذي شُيد منذ القرن العاشر الميلادي. يوثق سيدي بومدين، بأسلوبه الفريد، عشق سكان العاصمة للخزف الذي يزين جدران منازلهم الداخلية وساحاتهم الوسطية، المعروفة محليًا باسم "وسط الدار". كما يسلط الكاتب الضوء على العلاقة العميقة بين سكان المدينة وفنون العمارة والزخرفة، مع تركيز خاص على الفترة الممتدة بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر، وهي مرحلة شهدت تحولات معمارية كبرى في تاريخ الجزائر.

الخزف كمرآة ثقافية واجتماعية:

يعتبر الخزف جزءًا أساسيًا من البيوت القديمة في العاصمة، سواء كعنصر زخرفي مستقل أو كجزء من العمارة الداخلية والخارجية. يظهر هذا الفن في شكل "الزلّيج"— وهي قطع خزفية صغيرة ومتعددة الألوان تُستخدم في التزيين. المؤلف يولي اهتمامًا خاصًا لهذا الفن، حيث خصص فصلًا كاملًا لدراسة أنواعه وتقنياته وأساليب إنتاجه، بالإضافة إلى الدول التي اشتهرت بتصنيعه، مما يجعل الخزف شاهدًا حقيقيًا على حقبة مهمة من تاريخ الجزائر.

من الناحية الجمالية، يبرز الكتاب أهمية التناظر الهندسي في تصميم الزلّيج، حيث تتداخل الأشكال الهندسية المعقدة مع عناصر طبيعية مستوحاة من الزهور والنباتات، إلى جانب الزخارف الحروفية المستلهمة من الخط العربي. ومن خلال تحليل هذه التفاصيل الفنية، يفتح المؤلف النقاش حول قضايا أوسع، مثل تأثير التجارة والسياسة على انتشار هذا الفن في الجزائر، وعلاقته بالروابط الاقتصادية والثقافية مع بلدان البحر المتوسط، خاصة إسبانيا، تركيا، وإيطاليا.

بين الاستيراد والتأثيرات الخارجية:

يلاحظ الباحث أن الجزائر، رغم غناها بالحرف التقليدية، لم تشهد إنتاجًا محليًا واسعًا للزلّيج، حيث كان يتم استيراده من دول مثل تونس وإيطاليا وإسبانيا وتركيا. ويعزو ذلك إلى جذوره الشرقية التي تعود إلى الصين وبلاد الأناضول، قبل أن ينتقل إلى الغرب الإسلامي عبر الأندلس. كما يرى أن انتشار الخزف في منازل العاصمة كان يعكس المكانة الاقتصادية والاجتماعية لسكانها، خاصة لدى طبقة الأعيان وكبار التجار والبحارة، الذين كانوا يسعون لاقتناء أفخر الأنواع لإضفاء لمسة من الفخامة على قصورهم.

الزلّيج كهوية معمارية:

في تقديمه للكتاب، يسلط الباحث في التاريخ والتراث عبد الرحمن خليفة الضوء على أن هذا العمل لا يقتصر فقط على تقديم معلومات تقنية حول صناعة الخزف، بل يهدف أيضًا إلى إبراز دوره كعنصر أساسي في العمارة المحلية خلال القرنين السابع عشر والتاسع عشر. ورغم أن الزلّيج لم يكن مقتصرًا على مدينة الجزائر، إلا أنه أصبح عنصرًا مميزًا يفرقها عن باقي مدن البلاد. ومع ذلك، فإن تراجع استخدامه في العصر الحديث لصالح مواد البناء الحديثة مثل الإسمنت والطلاء جعله يمثل نوعًا من الحنين إلى زمن كان أكثر بساطة وأناقة.

الدوافع الشخصية والعلمية للمؤلف:

رشيد سيدي بومدين لا يقتصر اهتمامه بالخزف على الجانب الأكاديمي فحسب، بل يبدو أن لديه ارتباطًا شخصيًا عميقًا بهذا التراث. نشأ في حي المدنية بالعاصمة، حيث تتشابه العمارة القديمة مع تلك الموجودة في القصبة، مما أضفى على عمله بُعدًا وجدانيًا بجانب منهجه البحثي. وبفضل خبرته في مجال العمران وعمله في عدة مؤسسات جزائرية ودولية، كرس جهوده لدراسة وتحليل التراث المعماري للجزائر. من خلال هذا الكتاب، يقدم رؤية شاملة تمزج بين التاريخ والفن والهوية الثقافية.

لذا، يمكن اعتبار كتاب "خزف مدينة الجزائر" مرجعًا مهمًا لكل من يهتم بتاريخ العمارة الإسلامية والفنون الزخرفية. فهو يعكس كيف كانت منازل العاصمة الجزائرية بمثابة لوحات فنية نابضة بالحياة، تحكي عبر جدرانها قصص الأجيال الماضية، وتحتفظ بين ألوانها بأسرار الحضارات التي تعاقبت على هذه المدينة العريقة.

المحاضرة الرابعة عشر: محمد السويدي وتحولات الروابط الأسرية في المجتمع الجزائري

تحولات الروابط الأسرية وانعكاسها على المجتمع الجزائري:

تناول الباحث محمد السويدي في دراسته التغيرات التي طرأت على الروابط الأسرية في المجتمع الجزائري، مع تسليط الضوء على المراحل التاريخية والاجتماعية التي ساهمت في تشكيل هذه التغيرات. ومن خلال تحليل عميق، يستعرض السويدي كيف

تأثرت بنية الأسرة الجزائرية بالتغيرات الاقتصادية والسياسية، بدءًا من العصور التقليدية، مرورًا بفترة الاستعمار الفرنسي، وصولًا إلى التحولات الحضرية التي شهدتها الجزائر في العصر الحديث.

الروابط الأسرية في الريف الجزائري قبل 1830:

قبل الاحتلال الفرنسي، كانت الأسر الجزائرية في الريف تعيش ضمن نظام عشائري متين، يقوم على مبادئ التضامن والتعاون الجماعي. كانت الأرض الزراعية تشكل محور الحياة الاقتصادية والاجتماعية، حيث كانت ملكيتها تعتمد على العرف والعادات المحلية والشريعة الإسلامية، مما ساهم في تعزيز نمط الملكية الجماعية بدلاً من الملكية الفردية. وقد لعب هذا النظام دورًا أساسيًا في استقرار الأسر الريفية، حيث تداخلت العلاقات العائلية مع الأنشطة الزراعية، مما أدى إلى نشوء اقتصاد يعتمد على الاكتفاء الذاتي والتعاون بين أفراد العشيرة.

تأثير الاستيطان الفرنسي والنزوح الريفي:

مع دخول الاستعمار الفرنسي عام 1830، شهدت الزراعة الجماعية في الجزائر تفككًا كبيرًا بسبب القوانين التي فرضتها السلطات الاستعمارية. هذه القوانين كانت تهدف إلى تفتيت الملكية التقليدية وتعزيز سيطرة المستوطنين على الأراضي الزراعية. نتيجة لذلك، تم مصادرة أراضي الأوقاف الإسلامية وبيعها للمستثمرين

الأوروبيين، مما حرم العائلات الجزائرية من أراضيها وأثر سلبًا على النظام الاقتصادي الريفي.

بسبب هذه السياسات، اضطر الفلاحون الجزائريون للانتقال من السهول الخصبة إلى المناطق الجافة والجبال، مما أدى إلى تفكيك الاقتصاد العائلي التقليدي وتراجع مفهوم التعاون الجماعي. وبدلاً من ذلك، بدأت النزعة الفردية في الإنتاج الزراعي تسيطر. كما ساهمت هذه التغيرات في إضعاف الهياكل الأسرية، حيث بدأت الأسر الريفية تفقد استقلاليتها الاقتصادية تدريجيًا، مما دفع الكثيرين للبحث عن فرص عمل في المدن، وهو ما أدى إلى تحولات اجتماعية أعمق.

التغيرات الاجتماعية في المدن وانعكاسها على الأسرة الجزائرية:

تتناول دراسة السويدي كيف انتقلت العائلات الجزائرية من الأرياف إلى المدن، مشيرًا إلى أن هذا التحول أحدث تغييرًا في نمط الأسرة، حيث انتقلنا من النظام الممتد الذي كان يعتمد على الزراعة والروابط القبلية إلى النظام النووي الذي يركز على العمل المأجور في القطاعات الصناعية والتجارية.

هذا التغيير كان له تأثير كبير على طبيعة العلاقات الأسرية، حيث أصبحت الأسر أكثر استقلالية عن الروابط التقليدية، مما أدى إلى تراجع القيم الجماعية التي كانت سائدة في الماضي. كما شهدت المدن تغييرات في أدوار الأفراد داخل الأسرة،

حيث برزت دور المرأة في سوق العمل، وأصبحت العلاقات بين الأجيال أكثر مرونة وأقل تقيدًا بالسلطة الأبوية، نتيجة للتأثيرات الثقافية والاجتماعية الحديثة.

دور الاستعمار والهجرة الريفية في تفكيك الروابط الأسرية:

يؤكد السويدي أن الاستعمار الفرنسي لم يكن مجرد احتلال عسكري، بل كان مشروعًا يهدف إلى إعادة تشكيل البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الجزائري. من خلال تفكيك نظام الملكية العقارية التقليدي، استطاع الاستعمار زعزعة أحد الأعمدة الأساسية للتضامن الأسري، مما أدى إلى إضعاف الانتماء القبلي وتراجع دور العشيرة في تنظيم الحياة الاجتماعية.

كما أن الهجرة من الريف لعبت دورًا مهمًا في تعزيز النزعة الفردية، حيث أدى انتقال الأسر إلى المدن إلى تغييرات جذرية في أنماط المعيشة والعلاقات الأسرية. أصبحت العائلات أكثر انفتاحًا على أنماط الحياة الحديثة، مما أدى إلى تراجع أهمية التقاليد القبلية وظهور أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية التي تعتمد على العمل والتعليم والمكانة الاقتصادية بدلاً من الروابط العائلية الممتدة.

الأسرة الجزائرية بين الماضي والحاضر:

من خلال هذا التحليل، يوضح السويدي أن التغيرات الاقتصادية والسياسية التي شهدها المجتمع الجزائري لم تكن مجرد تغييرات سطحية، بل كان لها دور كبير في إعادة تشكيل هيكل الأسرة الجزائرية وعلاقاتها الداخلية. فقد انتقلت الأسرة الجزائرية من نظام تقليدي يعتمد على التضامن الجماعي والملكية المشتركة إلى نموذج أكثر استقلالية يتماشى مع متطلبات العصر.

ويشير الباحث إلى أن فهم هذه التحولات لا يقتصر فقط على الجانب التاريخي، بل يجب أن يكون جزءًا من دراسة أوسع للمتغيرات الاجتماعية في الجزائر الحديثة، خاصة في ظل التغيرات الاقتصادية المعاصرة والعولمة، التي تواصل إعادة تشكيل العلاقات الأسرية داخل المجتمع الجزائري.

المحاضرة الخامسة عشرة: بيير بورديو وعلم الاجتماع النقدي

علم الاجتماع عند بيير بورديو: تفكيك التصورات السائدة

يعتقد بيير بورديو أن علم الاجتماع ليس مجرد أداة تحليلية محايدة، بل هو مشروع نقدي يهدف إلى تفكيك الأفكار المألوفة وإزالة الطابع الحتمي عن العالم الاجتماعي. على عكس التقنيين الاجتماعيين الذين يتعاملون مع البحث كمهندسين ينفذون مهام

محددة، يرى بورديو أن عالم الاجتماع يجب أن يكشف الأساطير التي تعزز السلطة وتكرّس السيطرة. لكن هدفه ليس إقصاء الآخرين أو إثارة الشعور بالذنب لديهم، بل توضيح أن السلوكيات الاجتماعية ليست عشوائية أو طبيعية تمامًا، بل هي نتيجة قيود اجتماعية معينة. هذا الفهم يساعد في تحليل العلاقات الاجتماعية وإعادة بنائها بطريقة أكثر وعيًا وعدالة.

مفهوم الفضاء الاجتماعي عند بورديو:

ينطلق بورديو من فكرة أن المجتمع ليس مجرد كيان متجانس، بل هو فضاء اجتماعي معقد حيث تتفاعل الأفراد والمؤسسات ضمن شبكة من العلاقات المتغيرة. استلهم بورديو هذا المفهوم من التراث الغني لعلم الاجتماع الكلاسيكي، مستفيدًا من أفكار ابن خلدون، وأوجست كونت، وإميل دوركايم، وكارل ماركس، وماكس فيبر. لكنه قام بتطويره ليشمل الأبعاد الرمزية والاقتصادية والثقافية التي تشكل ديناميكيات القوة داخل المجتمعات.

تشبيه الفضاء الاجتماعي بمباراة رياضية:

يستخدم بورديو استعارات رياضية لتوضيح كيفية عمل المجتمع، حيث يشبهه بملعب رياضي، مثل ملعب الرجبي، حيث يتنافس الفاعلون الاجتماعيون وفق قواعد معينة، لكنهم في نفس الوقت يتمتعون بمساحة من الحرية والارتجال. فكما أن لاعب

الرجبي لا يكتفي بمعرفة القواعد، بل يحتاج أيضًا إلى "حس المباراة" والقدرة على قراءة تحركات اللاعبين الآخرين، كذلك الأفراد في المجتمع لا يكتفون بمعرفة القوانين الاجتماعية، بل يحتاجون إلى فهم العادات والثقافة غير المعلنة التي تحكم المجال الذي ينشطون فيه.

الهابيتوس: الميول المكتسبة وتشكيل السلوك الاجتماعي:

من أهم إسهامات بورديو في علم الاجتماع هو مفهوم "الهابيتوس" (Habitus)، الذي يشير إلى مجموعة من الميول والأنماط السلوكية التي تتشكل لدى الأفراد من خلال التجارب المتكررة، وليس فقط من خلال التعلم النظري. فمثلاً، الرياضي المحترف لا يصبح بارعًا بين ليلة وضحاها، بل يكتسب مهاراته عبر سنوات من التدريب والممارسة. وبالمثل، يتكون "الهابيتوس" لدينا من خلال بيئتنا الاجتماعية وتجاربنا الحياتية، مما يؤثر على اختياراتنا وطموحاتنا، وحتى الطريقة التي نرى بها الفرص والتحديات. وهذا يعني أن العديد من السلوكيات التي تبدو طبيعية أو بديهية هي في الواقع نتاج تراكمات تاريخية وثقافية، وليست بالضرورة تعبيرًا عن إرادة فردية خالصة.

المجالات الاجتماعية: قواعد اللعبة المختلفة

يشير بورديو إلى أن كل مجال اجتماعي—سواء كان في السياسة، الأدب، الاقتصاد، أو الرياضة—يعمل وفق قواعده الخاصة. يسعى الأفراد في هذه المجالات لتحقيق أهداف متنوعة مثل السلطة، الثروة، أو الشهرة. على سبيل المثال، في المجال السياسي، تُحدد المكانة بناءً على رأس المال السياسي والخطاب الأيديولوجي، بينما في المجال الأكاديمي، تُقاس المكانة من خلال رأس المال المعرفي والبحثي. وكلما كان الفرد أكثر إلمامًا بقواعد اللعبة الاجتماعية في مجاله، زادت فرص نجاحه وقدرته على التأثير.

علم الاجتماع بين الإدراك والواقع:

يؤكد بورديو أن علم الاجتماع ليس مجرد وسيلة لوصف الواقع، بل هو أداة لفهم كيف يتشكل الإدراك الاجتماعي. فالعالم الاجتماعي ليس شيئًا ثابتًا أو منفصلًا عن التفاعلات اليومية، بل هو نتيجة للصراعات الاجتماعية والتفاعلات التاريخية التي تعيد تشكيله باستمرار. لذلك، لا يكتفي الباحثون الاجتماعيون بوصف الواقع، بل يساهمون في تشكيله من خلال تفسيراتهم وتحليلاتهم.

رفض الحتمية الاجتماعية: إمكانية التغيير:

على الرغم من أن بورديو يقدم رؤية منهجية للعالم الاجتماعي، إلا أنه يرفض فكرة أن هذا العالم محكوم بقوانين حتمية لا يمكن تغييرها. فهو يعتقد أن الأنظمة الاجتماعية ليست ثابتة، بل هي نتيجة لتراكمات تاريخية ومؤسساتية يمكن تعديلها من خلال الفعل السياسي والاجتماعي. فكما أن الفاعلين الاجتماعيين يتكيفون مع قواعد اللعبة، فإنهم أيضًا قادرون على إعادة تشكيلها وتحديها من خلال الممارسات الجماعية والتغيير الاجتماعي الواعي.

نقد التنبؤات السوسيولوجية وتحديات الموضوعية:

ينتقد بورديو بشدة الاتجاه السوسيولوجي الذي يحاول التنبؤ بالظواهر الاجتماعية وكأنها قوانين علمية ثابتة. فهو يعتقد أن المجتمع أكثر تعقيدًا من أن يُختزل في نماذج رياضية أو نظريات عامة. كما أن العوامل الثقافية والتاريخية تلعب دورًا كبيرًا في تشكيل هذه الظواهر، مما يجعل التنبؤ الدقيق أمرًا صعبًا. لذلك، يدعو بورديو إلى استخدام مناهج تحليلية أكثر دقة وصرامة علمية، مع التأكيد على أهمية النظر إلى السياقات الخاصة بكل مجتمع بدلاً من الاعتماد على تعميمات مبسطة قد تؤدي إلى تحليلات مضللة.

بورديو وعلم الاجتماع النقدي:

يُعتبر بيير بورديو واحدًا من أبرز علماء الاجتماع في القرن العشرين، حيث قدم رؤية نقدية وعميقة حول كيفية عمل المجتمعات الحديثة. من خلال مفاهيم مثل الهابيتوس، والفضاء الاجتماعي، والمجالات الاجتماعية، أعاد تعريف العلاقة بين البنية الاجتماعية والممارسة الفردية، مُبرزًا كيف تتشكل القوى الاجتماعية بشكل غير مرئي، لكنها تؤثر بشكل كبير على سلوك الأفراد وقراراتهم. كما أكد على أن التغيير الاجتماعي ممكن، لكنه يحتاج إلى وعي بالمحددات الاجتماعية ورغبة حقيقية في إعادة تشكيل قواعد اللعبة الاجتماعية لتحقيق عدالة أكبر.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع والمصادر:

1. زكية العمراوي، **الفكر الاجتماعي عند مالك بني "قراءة سوسيو " مفاهيمية في كتاب ميلاد المجتمع،** مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، المجلد9/ العدد19، جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي، 2019.
2. وسيلة عيسات وبن هامل جميلة، **من أجل التأصيل لسوسيولوجيا محلية –قراءة في أعمال عبد القادر لقجع، بشير محمد وجم**
3. **ال غريد،** مجلة الرواق للدراسات الاجتماعية والإنسانية، ملجلد 08 / العدد: 02، 2022.
4. **الفكر المتوسطي،** مجلة فصلية علمية محكمة تصدر عن مخبر حوار الديانات والحضارات في حوض البحر المتوسط، جامعة أبي بكر بلقايد بتلمسان، الجزائر، مكتبة سبليمان، تلمسان، 2015.
5. فكروني زاوي، **العقلانية في فكر جيلالي اليابس،** مجلة دراسات اجتماعية، مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة بالأغواط، العدد الأول، ديسمبر 2017.
6. أمنة رمضان علي العرفي، **علم الاجتماع ودراسة المجتمع عند بيير بورديو،** مجلة وادي التيل ببدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية والتربوية.

7. https://www.alaraby.co.uk/ يوم 25 /2025/02 على الساعة:17:30

8. نصر الدين جابر و خيذر عمارة، **تطور بنية العائلة الجزائرية وفق مفهومي العمودية والأفقية**، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، جامعة بسكرة، الجزائر، سبتمبر 2015.

9. ياسين سعادة، **التحليل السوسيولوجي لتاريخ الجزائر إلى أين وصلت النقاشات حول التشكيلة الاجتماعية لجزائر ما قبل الاحتلال الفرنسي**، جامعة تيارت.

10. https://al-akhbar.com/ يوم 2025/02/25 على الساعة 18:15

11. https://ar.m.wikipedia.org/wiki/ يوم 2025/02/26 على الساعة 17:41

12. https://ar.m.wikipedia.org/ يوم 2025/02/26 على الساعة 18:12