

المواطنة والرباط الاجتماعي في المدينة الجزائرية: التفكير من خلال مصطلحي القطيعة والتواصل

CIUDADANÍA Y COHESIÓN SOCIAL EN LA CIUDAD ARGELINA: REPENSAR RUPTURAS Y PERVIVENCIAS

فريد مرحوم

جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان

وهران، CRASC

FARID MARHOUM

Universidad de Tlemecén / CRASC, Orán

Resumen

La continuidad entre períodos y etapas en el espacio de relaciones sociales que se forma en las percepciones de los sujetos mediante la combinación de la imaginación comunitaria y la realidad inmediata es lo que conforma lo que llamamos “sociedad”. Esta hipótesis puede llevarnos a decir que la sociedad es una “comunidad de sujetos agrupados”, una comunidad homogénea que se mueve como un bloque en una misma dirección, o pensar que la sociedad es un “mapa reducible a papel”, una “burbuja cerrada”, una “caja” en la que se ubican los individuos. Pero el estudio de la realidad nos muestra que la sociedad —en este caso la argelina— no funciona de este modo, no está cerrada a los individuos, sino que “los encierra”, los enmarca y equilibra su comportamiento dentro de las instituciones sociales. En este artículo nos preguntamos sobre la validez del argumento: la fuerza o debilidad del tejido social de la sociedad argelina, la tiranía del individualismo, la racionalidad y los intereses privados, y la aparición del ego de los argelinos en espacios metropolitanos. Los actores económicos violentan muchas de las actitudes, pero ¿qué pasa si el individuo argelino está atrapado en la trampa del “egoísmo”, creyendo que es individualismo? Irónicamente, la ciudad no puede absorber las prácticas de la sociedad, que a su vez no logra absorber las prácticas de la ciudad.

Palabras clave: Ciudadanía, cohesión social, marco social, espacio urbano, individualismo, egoísmo.

Abstract

The continuity between periods and stages in the space of social relations that is formed in the perceptions of the subjects through the combination of community imagination and immediate reality is what makes up what we call “society.” This hypothesis can lead us to say that society is a “community of grouped subjects”, a homogeneous community that moves like a block in the same direction, or to think that society is a “paper-reducible map”, a “closed bubble”, A “box” in which individuals are located. But the study of reality shows us that society—in this case the Algerian—does not work in this way, it is not closed to individuals, but “encloses them”, frames them and balances their behaviour within social institutions. In this article we ask ourselves about the validity of the argu-

ment: the strength or weakness of the social fabric of Algerian society, the tyranny of individualism, rationality and private interests, and the emergence of the Algerian ego in metropolitan spaces. Economic actors violate many of the attitudes, but what if the Algerian individual is caught in the trap of "selfishness", believing that it is individualism? Ironically, the city cannot absorb the practices of society, which in turn fails to absorb the practices of the city.

Keywords: Citizenship, social cohesion, social framework, urban space, individualism, selfishness.

ملخص

التواصل بين الحقب والمرحله هو عمل نتاج اجتماعي يتشكل في تصورات الفاعلين الاجتماعيين من خلال الجمع بين روااسب المخيال الاجتماعي والواقع المعاش والتطلعات المستقبلية من أجل حياة ومعاش أفضل. يمكن أن تقودنا هذه الفرضية إلى القول أن المجتمع الذي يراه علم الاجتماع عموما هو «مجتمع-كتلة» متجانس يتحرك ككتلة في اتجاه أو في اتجاه آخر، أو بالمختصر، أن المجتمع عبارة عن «إطار مرسوم على الورق»، أو «فقاعة مغلقة» أو «علبة» يتواجد بداخلها الأفراد. لكن دراسة الواقع تظهر لنا أن المجتمع الجزائري ليس كذلك فهو ليس مغلقا على الأفراد ولكنه «يُسَيِّجُهُم» ويُوطِّرُهُم و«يُبَعِّيرُهُ» سلوكياتهم في إطار المؤسسات الاجتماعية. نتساءل في هذه الورقة ضمنا عن «وجهة» مقولة: قوة أو ضعف الرباط الاجتماعي في المجتمع الجزائري، أمام «طغيان» الفردانية والعقلانية والمصالح الخاصة، وتضخم «الأنا» لدى الجزائريين، في فضاءات «مدينة بدينة» ترهّل جسدتها، و«تغوّل» فيها الفاعلون الاقتصاديون بقوة وعنف النفوذ والنقود. ماذا لو كان الفرد الجزائري عالقا في فخ «الأنا» معتقدا أنه في الفردانية؟ فمن المفارقات «أن تعجز المدينة عن استيعاب ممارسات المجتمع، الذي بدوره عجز عن استيعاب ممارسات المدينة».

الكلمات المفتاحية: المواطنة، الرباط الاجتماعي، تطير المجتمع، الفضاء الحضري، الفردانية، الأناية.

مقدمة:

يستخدم نوع من الصراع الفكري بين علماء الاجتماع الجزائريين حول تحديد طبيعة وتعريف¹ الرباط الاجتماعي في المجتمع الجزائري. فغالبا ما يقسمون تاريخ الجزائر

1 يقول بيير بورديو أن «كل تعريف هو تخييم (تحديد التخوم) ووضع للحدود، ونحن ننتهي بأن ننسى كل ما استبعده التعريف ووضع خارج نطاقه بسبب التخوم والحدود الملازمة لهذا التعريف، أي النزاعات المجرمة كلها، بمعنى ما، بسبب أنها ليست مطابقة للقواعد إذا جاز لي القول مع اللجوء إلى شيء من المبالغة». أنظر: بيير بورديو، 2016، عن الدولة: دروس في الكوليج دو فرانس

إلى حقب زمنية طويلة، وهي حقب ما قبل الاستعمار، فالحقب الاستعمارية ثم حقب ما بعد الاستعمار أو حقب الجزائر المستقلة... ثم نجد عند البعض منهم تقسيمات إلى حقب زمنية أقصر: كالحقب الاشتراكية، ومرحلة الانفتاح السياسي، ثم ما بعد أكتوبر 1988 والعشرية السوداء، ثم «العهد البوتفليقي»... ليقال في الأخير «أن تاريخ الجزائر الحديث هو تاريخ القطائع». فهل عسانا نرى عكس ذلك: أن تاريخ الجزائر هو تاريخ التواصل؟

يقول بيير بورديو: «لدي نزعة إلى تأكيد التواصلات، لاعتقادي أولاً بأن ذلك صحيح، ولاعتقادي كذلك بأن أحد المفاعيل السهلة التي يستولي عليها المثقفون هو إدخال القطيعة: فالأناقة والظرافة [عندهم] هما أبداً في الإعلان «إن ما كان قد انتهى» (نهاية الماركسية، نهاية ما هو الاجتماعي)، إنها «عودة» هذا أو «نهاية» ذلك. وهي [في نظري] استراتيجية نبؤية ابتدائية تدفع إلى الكثير من الحماقات. لطالما أعلن علماء الاجتماع، والفرنسيون منهم بالخصوص عن ظهور الطبقات الجديدة، والقطائع الجديدة والظفرات الجديدة... إلخ. مهنتي أنا هي أن أرى إلى أي حد كانت هذه الظفرات أو هذه القطيعة أو تلك صعبة، وإلى أي حد هي نادرة... إنه ضرب من الانحراف المهني عززته التجربة التي تناهت إلي من تدارس مكتشفي الغريب المذهل هؤلاء»².

في هذه الورقة ندلي بدلونا في الموضوع منطلقين من فرضية أن التواصل بين الحقب والمراحل هو عمل نتاج اجتماعي يتشكل في تصورات الفاعلين الاجتماعيين من خلال الجمع بين روايب المخيال الاجتماعي والواقع المعاش والتطلعات المستقبلية أو المتخيل من أجل حياة ومعاش أفضل. من خلال تساؤلنا حول العلاقة بين الرباط الاجتماعي والمجال الحضري نربط العلاقة بين أفكار كثيرة هي في الأساس افتراضات من قبيل أن المدينة هي من يخلق الرباط الاجتماعي... لذلك نحن نعرف المدينة أو نحدد تخومها كفضاء مادي واجتماعي يحتضن الرباط الاجتماعي والاجتماع البشري وعلاقات الجوار والتفاعل الاجتماعي. فهي فضاء للتعايش السلمي والصراع في آن واحد؛ فالمدينة تبنى من طرف فاعلين ليسكنها فاعلون آخرون، وبهذا فهي إسقاط للمجتمع على المجال الحضري بل هي صورته، تعبر عنه ويعبر عنها (كيف يسكن

(1989-1992)، ترجمة نصير مروة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ص 600.

2 Cf: P. Bourdieu. y J. C., Passeron. 1963, « Sociologues des mythologies et mythologies de sociologues », *Les Temps Modernes*, 1963, núm. 211, pp. 998-1021.

الفرد المدينة، وكيف تسكن المدينة الفرد؟). نعتبر كذلك أن «المدينة هي وسيلة (أو أداة) لتحديث المجتمع و«الرقمي به» عن «التقاليد البالية»!!، فهي مسرح ممارسة السلطة والهيمنة الاجتماعية، وهي مؤسسة للتنشئة الحضرية على الحداثة بمفهومها الواسع؛ على اعتبار أن تخوم الحداثة هي: المواطنة السياسية في الحقل السياسي³، والعقلانية الاقتصادية في الحقل الاقتصادي أو علاقات الإنتاج، والفرد المجرد، الحرفي معتقداته وتصوراتهِ في حقل العلاقات الاجتماعية والتفاعل الاجتماعي...

تنطلق فرضيتنا من النظر في كيفية بناء مفهوم المواطنة (على المقاس) لدى السكان انطلاقاً من بنائهم لمفهوم وصورة الجار؟ بينت لنا بحوثنا السابقة⁴ أن الخطاب حول الآخر (الجار) متشابه إلى حد بعيد، فبعض الأفكار تتكرر تقريبا في خطاب معظم المبحوثين إن لم نقل كلهم. فالمبحوث يتحدث عن الآخر واضعا إياه في قفص الاتهام، يقيم له محاكمة «قاسية»، منطويا على نفسه ومنعزلا عن باقي المجتمع (عن ممارساته المنبوذة)، مدافعا بشدة عن نفسه وعن أسرته وأحيانا عن عشيرته أو جهته. نتساءل إذن عن العلاقة التي تربط الرباط الاجتماعي بالمجال الحضري، وقبل ذلك نحن نتساءل عن علاقة الرباط الاجتماعي بالمواطنة، التي تعني هنا في تصور الساكنين: [«مبدأ» حقوقي هي واجباتك]. حتى نستطيع تفهم العلاقة «المتعدية» بين المتغيرين الأولين نورد التساؤل التالي: هل المواطنة تعزز الرباط الاجتماعي أم أن الرباط الاجتماعي هو الذي يعززها؟

إن ما نحاول تقديمه هنا، هو محاولة فحص نظريات سوسيولوجية جزائرية انطلاقاً من الواقع المعيش (من دراسة ميدانية)، وذلك بوضع النظري على محك «الحس العملي» للفاعلين الاجتماعيين. لا مناص لنا إذن من التعرّيج (ولو في عجلة) على زخم النقاش السوسيولوجي حول تعريف الرباط الاجتماعي في المجتمع الجزائري، الذي سوف نحاول أن نركب فيه بين تحليلات مختلفة، دون أن يكون ذلك اختزالاً محتوى هذه التحليلات الجادة.

3 نبهنا الأستاذ بلخضر مزور في سياق مناقشة محتوى هذا المقال، إلى ما يلي: «المواطنة هي جزء من الرباط الاجتماعي، وهي واجهته السياسية، لأن المواطنة عمودية أي علاقة: مواطن-دولة، وهي كذلك أفقية، أي علاقة: مواطن-مواطن».

4 فريد مرحوم، 2015، السكن الجماعي في الجزائر: سكان حي الصباح (وهران) بين الاجتماع والصراع، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع الحضري، جامعة محمد بن أحمد، وهران 2، أبريل 2015.

1- في أدبيات التحليلات حول الرباط الاجتماعي في الجزائر⁵.

سوف نحاول أن نفهم المسألة أولاً في ضوء الأدبيات السوسولوجية القائمة بخصوص الرباط الاجتماعي في خضم التقاطب (تقليدي / حداثي). ننتقل في تحليل الرباط الاجتماعي من أعمال سوسولوجيين جزائريين اشتغلوا حول الموضوع من زوايا متشابهة لكن بمنهجيات مختلفة نسبياً.

تنقسم الدراسات إلى أربعة اتجاهات، كما أشار إلى ذلك سيدي محمد محمدي في أطروحته للدكتوراه⁶، وبلخضر مزوار في سياق اشتغاله الطويل الأمد على التغيير الاجتماعي والرباط الاجتماعي في الجزائر⁷، فعلماء الاجتماع الجزائريون لم يتفقوا حول «تمييز» الرباط الاجتماعي في الجزائر، إلا أنه يمكن أن نضع تصنيفاً إلى أربعة اتجاهات نظرية في ضوء أعمال الباحثين المشار إليهما أعلاه:

- النظرية الجماعية⁸/التقليدية: مفادها أن المجتمع الجزائري عرف -بعد الاستقلال- عودة قوية للقيم الثقافية التقليدية، حيث ترسخ الرباط الاجتماعي في الثقافة التقليدية. أما التحولات التي تتم معابنتها فإنها لا تدل على تغيير جذري نوعي ولكنها فقط تعديلات جزئية... بتعبير آخر هي تغيرات في الشكل فقط.
- نظرية الثنائية (dualidad): مفادها أن الرباط الاجتماعي يتميز بتعايش المرجعيتين الثقافيتين التقليدية والحداثية، أي أن المجتمع الجزائري منقسم إلى قسمين: تقليدي في جزء منه وحداثي في الجزء الآخر. ويمكننا أن نفهم الوضعيات المختلفة حسب حجم وتركيز المرجعية المهيمنة في الوضعيات التي تبدو متضادة في الظاهر فقط.
- على العكس من ذلك تأتي النظرية المجتمعية / الأزواج الثقافي (ambivalencia cultural) التي مفادها أن المجتمع الجزائري شهد تحولات عميقة في ظرف وجيز وأنه يتبع مسار المجتمعات الحداثية منذ الحقبة الاستعمارية. فالرباط الاجتماعي وإن لم

5 يحتاج هذا العنصر إلى تنقيح وتحليل نقدي، حيث أن المساحة المخصصة لهذه الورقة لم تسمح بالتوسع أكثر، فاكنتينا -للأمانة العلمية- بترجمة مقاطع من مقالات هؤلاء الباحثين إذ أن المربر يكمن في أن الكثير من المفاهيم غير المتفق حول تخومها (خاصة فيما يتعلق بالتصنيفات) تحتاج إلى تعريف أو إعادة تعريف، ويتطلب هذا منا دراسة أعمق لفكر كل هؤلاء السوسولوجيين.

6 Cf. *Les Hawz de Tlemcen - Anthropologie d'une identité locale*, tesis doctoral, Universidad de Orán, 2011.

7 Cf. B. Mezouar, « Les sciences sociales en Algérie face au changement », *Insaniyat /* إنسانيات, 2015, núm. 57-58.

8 Cf. S. M. Mohamedi. S. M., « El-Harrag : analyseur du lien social », S. M. Mohamedi. (coord.), *Abdelmalek Sayad, migrations et mondialisation*, Orán, CRASC, 2014, pp. 283-292.

يكن حدثا بالكامل فعلى الأقل هو في طور التحديث وهذا على الرغم من مقاومة الثقافة التقليدية . وبهذا فهو حدثي-تقليدي في نفس الوقت؛ أي أن الفرد الجزائري يتراوح حسب الوضعيات بين التقليد والحدث، وبين الأصالة والمعاصرة .

- في الصنف الرابع يشير سيدي محمد محمدي إلى نظرية الأنوميا، حيث يسود الاختلال المعمم، بمعنى غياب القواعد المشتركة التي تتحكم في سلوكات الأفراد . بتعبير آخر، ليس هناك احترام لقيم الثقافة التقليدية ولا لقيم الثقافة الحديثة⁹ . من جهته، يثمن بلخضر مزوار طرح عبد القادر جغلول الذي يكرس فكرة أن المجتمع الجزائري انخرط في الحدث لا محالة، ولكنه ادخر وحافظ على التقاليد (القيم الثقافية التقليدية)¹⁰ .

حتى نوسع دائرة التفكير، يمكن إرفاق هذه الطروحات بالطرح المتعلق بتحويلات الأسرة في المجتمع الجزائري، حيث تعوض الأسرة النووية (الزواجية) الأسرة الموسعة . . . إذ تتغير أو تضمحل بعض الممارسات التقليدية داخل الأسرة النووية تكييفا مع المعطيات الجديدة للواقع المعيش (ظروف السكن، تدرس وعمل المرأة . . .) . ولكن يجب أن ننتبه إلى أن هذا الطرح يستند على المعطيات الإحصائية فقط ليدعم نفسه، والأخذ به هكذا قد يوقعنا في الخطأ . فما حدث هو أن «العائلة» (الأسرة الموسعة) تعرضت إلى «التشظي» لتنتشر في مناطق مختلفة من المدينة وعلى مستوى التراب الوطني -مما يمنحها قوة وتأثيرا أكبر- فليس هناك تطور خطي بل تطور دوري (حلقي) : حيث تحولت الأسرة الممتدة إلى شبكة عائلية أي مجموعة من الأسر النووية الموزعة في الفضاء الحضري (داخل وخارج المدينة) ولكنها بقيت مرتبطة بالعائلة الممتدة الأم (عائلة الأبوين و الأصبهار . . .)¹¹ .

2- الرباط الاجتماعي بين «التراجع الخصب» و «التقدم العقيم»

حتى نفهم النقاش الدائر حول الرباط الاجتماعي في السوسيولوجيا الجزائرية، يمكن أن ندعم ما سبق بأفكار عالمي اجتماع وقع عليهما الاختيار عرضا، لأن أفكارهما وإن كانت تبدو في قطيعة فإنها في الحقيقة متواصلة ومتكاملة، بل يشري بعضها

9 Ibid.

10 Mezouar. ob. cit.

11 Mohamedi, ob. cit.

بعضاً، وهما: الهواري عدي صاحب مقولة «التراجع الخصب» (regresión fecunda)، وبلخضر مزوار صاحب مقولة «التقدم العقيم» (progresión infecunda)¹². يرى الهواري عدي في تفكيره حول الأسرة والدولة أن: «...» العائلية كما يعرفها الأنثروبولوجيون لم تعد موجودة ذلك أن فعل تفكيك البنية الاجتماعية الناجم عن الاستعمار منذ القرن 19 تمكن منها [بشكل ملفت]. وأن سياسات الإصلاح الزراعي دعمت ديناميكية التحول هذه في حقبة ما بعد الاستقلال وأن مشروع التحديث الحضري العمراني وكأما استكمل مشروع التفكيك الاستعماري [عن غير قصد]. من أول نظرة يظهر أن الظروف السياسية والثقافية والاقتصادية اللاحقة لم تسمح بإعادة إنتاج الأسرة البطيركية داخل أسوار المدينة، إلا أنها وجدت سبيلاً إلى ذلك بفعل التنامي المتسارع لحجم المدن مع موجات النزوح الريفي، فحاولت إعادة إنتاج نفسها في الأحياء القصديرية أو أحياء الصفيح في ضواحي المدينة، متواجدة في بيئة هندسية واجتماعية غير ملائمة. وبهذا تحولت إلى جماعة منزلية موسعة أو أسرة موسعة»¹³.

يضيف الهواري عدي على هذا أنه «بعد أن أدت وظائف التضامن تجاه أفراد القرابة...، اقترح النظام الأسري نفسه بعد هذه القطيعة، مستعينا بالدين، فاعلا مركزيا من أجل إعادة تنظيم الدولة والمجتمع بغرض إعادة بناء العلاقات بينهما. لكن الإيديولوجية الأبوية لم تكن متوافقة مع المفهوم القانوني للفرد، فهي تكبت القانون الوضعي ولا تقبل «شرعا» سوى القانون الديني أو الشريعة التي تتلخص مطالبها في التطلع إلى إعادة إنتاج الأطر الاجتماعية التقليدية. لهذا فهو يرى أن هدف الإسلاميين تمحور حول بسط امتداد النظام الأسري على مستوى الأمة كلها حتى تصنع الجزائر كأسرة كبيرة تسيروها الأخلاق وتخضع للإيديولوجية الأبوية»¹⁴.

بالمقابل يرى بلخضر مزوار في نقده للطروحات الموجودة حول الرباط الاجتماعي من خلال التطرق إلى الحداثة والتقليد أو التمهصل الموجود بينهما، متبنيا موقفا يذهب في اتجاه إعادة توجيه مفاهيمي قد يسمح بالتنبؤ بالتحويلات الثقافية في الجزائر بشكل أكثر ديناميكية. فهو يرى أن: «عدم النظر إلى الثقافة في محاسنها ومساوئها، هو التفكير بمنطق المقارنة مع نماذج المجتمعات الأوروبية، ومنه الحد من آفاق التفكير

12 Cf. B. Mezouar, *Religion et lien sociale en Algérie*, tesis doctoral, Universidad Abou Bakr Belkaid, Tremecén, 2005, pp. 129-131.

13 Cf. L. Addi, *Les mutations de la société algérienne : Famille et lien social dans l'Algérie contemporaine*, Paris, La découverte, 1999.

14 Ibid.

والتأمل على الطريقة الأوروبية في مسألتي الحداثة والمثاقفة. ويعني هذا كذلك التفكير في الحداثة والمثاقفة بفكر أوروبي كلاسيكي مختلف بشكل لافت عن فكر الجزائريين، حيث تأخذ الحداثة لون الثقافة المحلية.

فمثاقفة الجزائريين تسير بخطى ثابتة إلى الأمام، وهي واقع ناتج عن امتزاج آثار الماضي بنتائج الحاضر. فهي نتاج التفكيك الاجتماعي والثقافي الناجم عن الاستعمار وأيضاً عن إعادة الهيكلة (البناء) التي بادرت بها الدولة (الجهاز) غداة الاستقلال. وهنا يجب الأخذ في الحسبان كامل صيرورة «فردنة الفرد الجزائري»، وأشكال الاجتماع البشري الجزائري الناجمة عن أكثر من أربعين سنة من الاستقلال. وبعيدا عن المظاهر والنوايا الفعلية والهفوات و ما إلى ذلك فإن الحركات الهوياتية (الإسلاموية والعروشية على سبيل المثال) أسهمت -على شكل مفارقة- في دفع الجزائريين إلى التثاقف أكثر فأكثر فيما بينهم. بالحصلة، يجزم بلخضر مزوار الآن بأن العوامل السياسية والاقتصادية والديمقراطية والحضرية قد أسهمت في إعادة صياغة نمط (أنماط) الحياة والقيم الجزائرية، حيث يكون من الخطأ الاعتقاد بالركود والتبثث الثقافي والاجتماعي في الجزائر، لأن المثاقفة ليست حالة جامدة بل هي صيرورة نشطة تفترض التقدم كما تفترض أيضا التوقف والانقطاع المؤقت وأحيانا التراجع؛ والتي لا تعيق في المجمل نجاعة وفعالية التغيير الاجتماعي في الجزائر¹⁵.

لهذا السبب يطرح بلخضر مزوار بديلا من خلال تمييز طرح «الحداثة الجزائرية» للمجتمع الجزائري¹⁶. وعلى الرغم من أن المؤيدين لهذا الطرح ليسوا بالكثير كما يقول، فهو يشير بالنقد والتحليل إلى «الطرح الجغلولي»، من خلال قراءة نصين لعبد القادر جغلول¹⁷، الذي يرى أن «الحداثة ليست حكرا على المجتمعات الأوروبية وأقل من ذلك على المجتمعات الغربية»، أي أن الطروحات الأخرى (يقصد الطرح التقليدي والازدواجي والمتعدد...) لم تبتعد عن نزعة المركزية الأوروبية (eurocentrismo)، ولم تستطع أن تنفصل عن الحضور القوي للمرجعية الحداثية على الطريقة الأوروبية بشكل ضمني أكيد، وفي غفلة من هؤلاء الباحثين أنفسهم. فعلى سبيل المثال يدعو عبد القادر جغلول إلى «ضرورة الفصل بين الحداثة واستدراك التأخر». فحداثة المجتمع الجزائري، حسبه، مختلفة وتتعرف بشكل مختلف، فهي حداثة حاضرة وموجودة

15 B. Mezouar, « Propos sur la question de l'acculturation en Algérie », *El Marwaqif*, 1, 2007, p. 91.

16 Mezouar, ob. cit.

17 Cf. A. Djeghloul, « Quand les Algériennes inventent la modernité », *Al Dafatir*, p. 29 ; y A. Djeghloul, « L'intellectuel Maghrébin face aux paradoxes de son espace socioculturel, à l'heure de la nouvelle modernité », *Le Quotidien d'Oran*, mayo de 2004.

الآن وهنا، وسوف تأتي كذلك ولا محالة كأنها «حادثة جديدة» مختلفة لا يمكن مقارنتها بالحادثة الأوربية الكلاسيكية والغربية عموماً .

يرى عبد القادر جغلون أن الجزائريين والجزائريات جُرفوا -أنجرفوا- في ديناميكة اجتماعية أصيلة غير مسبوقة، حيث يمتزج الحقل الأنثروبولوجي المغربي مع الحداثة الأوربية، وبالمختصر هي صيرورة لا تذهب في نفس اتجاه ما يحدث في أوروبا، أي هيمنة أسطورة الفرد الشاب، الجميل، الميسور مادياً، والمتحرر من أي ارتباط (ديني أو جنسي أو إثني، أو جغرافي أو ...) ¹⁸. وبهذا يحاول بلخضر مزوار الخروج من التقاطب الثقافي الثنائي للجزائريين ومن ازدواجية المجتمع الجزائري أو انفصامه . فالمجتمع الجزائري ليس تقليدياً صرفاً وليس تعارضياً ولا يعلن عن حادثته بشكل مباشر فحادثته ذات ألوان محلية (جزائرية)، وحجم هذه الحداثة ليس محددًا ولا يجيب في أي من النقاط على قوانين الحداثة الغربية . ولا يجب أن يعتبر هذا احتقاراً أو نفيًا لوجود الحداثة في تعايش مع التقاليد في الكثير من أوجه الحياة الاجتماعية ¹⁹.

3- معطيات من الميدان: المجال الحضري ومفهوم الجمار لدى السكان

تبين لنا خلال المقابلات مع الباحثين (سكان حي الصباح بمدينة وهران) في البحث الميداني الذي أنجزناه لغرض أطروحتنا في الدكتوراه ²⁰، أن ثمة رغبة في العيش

¹⁸ لقد لامس جغلون آثار هذه الحداثة المفردة أو العارضة في العمران الحضري وتوسع العمل المجاور وترقية المرأة من خلال التمدرس . وبخصوص النساء الجزائريات، ينكر جغلون بشدة التصور الذي يقدم النساء على أنهن عالقات بين جماعتين منفصلتين ومتعارضتين: المتحجبات المحافظات والمتبرجات التقدميات . بل يعتبر ذلك غير صحيح، فتواجد الغيرية الثقافية بين معسكرين، هي خيالية، خاطئة ومضللة . وحتى يدعم موقفه يستند إلى دراسة أجريت سنة 1994 من طرف طالبتين جيجيغا عماش وإيناس نور تحت عنوان: « الجزائريات، الإسلام والإسلامية » . التي يظهر من نتائج تحقيقهما الميداني: تعدد واختلاف تطلعات الطالبات، وانفتاح متشابه على الحداثة، دون أن يؤثر التحجب أو التبرج على مواقف الطالبات .

¹⁹ هذا الشكل من البحث عن الحداثة ليس خاصة جزائرية بل نجده كذلك لدى المسلمات الأوربيات كما أشارت إلى ذلك نادين فيبيل: التي تصف نساء متحدرات ومتحجبات فتقول عنهن: « مستنكرات بنفس الطريقة كل ما هو معرّف على أنه يتجاوز من طرف الحداثة الغربية، تختار هؤلاء المسلمات طريقاً بينياً وسطياً حيث تتخلصن من سلطان الرجال للخضوع فقط لسلطان الله... هذه المسيرة التي تشير إلى التحرر تبتكر حادثة حيث يوجد كذلك المقدس » .

²⁰ فريد مرحوم، مرجع سابق .

سويا مع بقية الجيران في إطار علاقات اجتماعية تحتكم إلى نوع من الموضوعية دون الحكم على الآخر أو محاكمته . لقد طرح سؤال الغيرية نفسه بشدة في خطابات المبحوثين، فعندما تناولنا معهم تعريفهم للجار أي تلك الصورة التي يحملها الساكن عن جاره أو جيرانه : وجدنا من خلال التحليل أن صورة الجار تتخذ شكل بنائية ذات طبقات متناقضة (estratos) ترتبط أحيانا لتنفصل أحيانا أخرى، ينتقل فيما بينها الساكن ليصنع للجار صورة تربط بين الماضي والحاضر، بين التقاليد والحداثة، بين الواقع والمأمول، بين الحال والمآل .

- تتواجد الطبقة الأولى تارة في الأسفل تحمل الطبقات الأخرى، وتارة أخرى في الأعلى تتوج الطبقات الأخرى - تعطي الصورة رونقا وجمالا- يريد من خلالها المتحدث أن يضع نفسه في أسمى درجات التخلق والتسامح... وهي تعبر عن المستوى الديني أو «طبقة الجار المقدس»، حيث أن تعريف الجار ينطلق من المرجعية الدينية (الإسلام). فكون المتحدث مسلما -بغض النظر عن طبيعة تدينه ودون الحكم عليها- يفرض عليه أن يلتزم بتعاليم الدين الواردة في الكتاب والسنة النبوية الشريفة: فالكل يحفظ الآيات والأحاديث الواردة في موضوع الجار... إلا أنه يضع نفسه «مُخصّصًا بالصوية» التي يحملها الدين من خلال ضرورة الإحسان إليه وإكرامه وحفظ ماله وعرضه... وكان المتحدث يطالب بذلك بل يعتبره حقه الطبيعي أو «المعيار» الذي يجب على الآخرين (الجيران) أن لا يخرجوا عن إملاءاته... لكن الملاحظ هنا هو أن المتحدث لا يضع نفسه في الجانب الآخر من الصورة (على الأقل قليلا ما يفعل ذلك)، إذ لا يطرح السؤال عن ذاته في خضم الخطاب المثلث لهذا المستوى.

- تحتوي الطبقة الثانية على «الجار التاريخي» أو الجار الذي كان في الماضي ويحُن الجميع إلى ما كان يحمله من أخلاق حسنة ودرجة عالية من التفهم والحضور الدائم من أجل تقديم المساعدة والمساندة والمواساة والدعم المادي والمعنوي... يبدو في بعض الأحيان أن المتحدث يتحدث عن شخص عزيز كان هنا ولم يعد كذلك (فقيد أو قريب مُتوفى) يتم ذكره بالحماس فقط (اذكروا موتاكم بخير). يستغرق المتحدث في «نوستالجية» ذكر محاسن الحياة الجماعية المتقاسمة مع جيران أو أناس لا يعرفهم ولكنه يتماهى معهم إلى حد الانصهار في شخصية واحدة. الجميع يردد هنا: «لقد كان الناس متفهمين ومتفاهمين ومتحابين ومتضامنين» فيما يشبه التضامن الميكانيكي... يتحدث المبحوث عن نفسه وكأنه يتحدث عن جيرانه، ويتحدث عن جيرانه كأنما

يتحدث عن نفسه فليس هناك أي فرق²¹. تتواصل هذه الطبقة بالطبقة السفلى (الجار المقدس) وتنفصل عن الطبقة الثالثة التي تعبر عن «الجار الشائع» السائد حاليا أو المتواجد على الأقل منذ نهاية التسعينيات من القرن الماضي.

– نجد في الطبقة الثالثة «الجار الشائع» الذي يقف على عكس النقيض أو صورة معكوسة، تشوهت حين أدخلت عليها إضافات غيرت ملامحها تماما إلى حد عدم التعرف عليها. «الجار الشائع» يحجب ملامح الصورة السابقة التي ترسبت في المخيال الاجتماعي (المشترك) للسكان أو الباحثين، فنجد بعض الباحثين يتأسف بالقول: «يا حصره على ناس كانوا...، كي راحو راحت معهم حلاوة زمان...»²². في هذه الطبقة يشير الجار الشائع إلى الفترة الحالية التي تميزها «الفردانية» كما يقال –ولكن هذا ليس أكيدا حسب اعتقادنا– حيث الأفراد منعزلون أو يفضلون الانعزال والتفوق على ذواتهم وعلى أسرهم وعلى محيطهم الضيق في جميع الفضاءات تقريبا (في الفضاء السكني وفي فضاء العمل وفي الهوية المجالية²³). في هذه الطبقة، تتم محاكمة «الجار الشائع» عن كل كبيرة وصغيرة، عن تصوراتها –المختلفة– للحياة المشتركة، عن أخلاقه وممارساته، عن خطابه وطريقة لباسه... في الغالب يحاكم هذا الجار على بعض الممارسات من وجهة نظر دينية أو من خلال ما يتطلبه الانتماء إلى «المجتمع المسلم»، مقارنين إياه بالجار المقدس...

بالنسبة لمعظم الباحثين، نتج «الجار الشائع» عن السياسة وعن الاقتصاد، وبالمختصر نتج عن «سياسات الدولة الفاشلة في التسيير والتخطيط والبناء...

21 يمكن أن نشير هنا إلى حقبة زمنية معينة وفضاءات خاصة تشير في الغالب إلى اجتماع وجوار الحي الشعبي والحوش وتقاسم نفس الظروف الاقتصادية حيث التفاوت ليس واضحا بل يمكن القول أنه غير موجود فالناس كانوا سواسية على حد تعبيرهم... تصادف هذه الفترة زمنيا فترة بداية استقرار الأوضاع بعد الاستقلال بداية من منتصف الستينيات إلى منتصف الثمانينيات، قبل الأزمة الاقتصادية والسياسية لأكتوبر 1988... التغيير في وضعية الجوار و الصورة المبنية عن الجار تتبع بالضرورة التغييرات الحاصلة في الفضاء الحضري عبر مراحل الاستقرار السياسي (المقنع أحيانا) والاقتصادي في زمن الاشتراكية والعدالة الاجتماعية و الدولة الحامية المعطاءة التي توجد في خدمة الشعب: «من الشعب وإلى الشعب».

22 يتحدث السكان هنا بطريقة «نوستالجية»، وكأنهم يريدون العودة بالزمن إلى الوراء، إلى الماضي حيث كان العيش سويا جميلا وممكنا. هذا الماضي الذي تتم تصفيته من كل الأمور السيئة والسلبية والمشاكل والمصائب ليحتفظ فيه بمكونات لوحة فنية رائعة.

23 إذ تتعزز الهوية المجالية كلما كان الانتقال من فضاء سكني على فضاء آخر جديد مثلما حدث في الجهة الشرقية من مدينة وهران حي الصباح، حي النور، حي السلام وحي الياسمين...

نتج من إخفاقات «الدولة الفاشلة» على جميع المستويات، والتي لم تنجح في أي شيء...». تتحول الشقة في خطاب بعض المبحوثين إلى قفص ويتحول الساكن مع بقية السكان إلى «قردة». تشبيهه قاس ولكنه ورد على لسان أحد المبحوثين الذي قال لنا بلغته الفرنسية: «نحن كالقردة في أقباصها لا وجود لأية علاقات اجتماعية... صلة الرحم انقطعت، فما بالك بالجار والاجتماع البشري...». هذا الساكن المتحدث يحس بالعيش في «منفى قسري»، في عزلة، على الهامش الذي فرضه عليه نمط السكن (الشكل) وممارسات السكان (المضمون)... في خطاب المبحوثين يظهر أن «الجار الشائع» لا يحترم العيش المشترك ولا يحافظ على الممتلكات الجماعية، هو ليس متضامنا، في الغالب متخاذل وفرداني، أناني لا يحب سوى نفسه... يستغل الآخرين ويتحامل عليهم وعلى أعراضهم، لا يحترم الحرمة والحميمية والحياة الخاصة وخصوصياتها: «ما يحسنش العون»، «ما يحشمش»، «تغفل عليه ياكلك، يسرقك، يحقرك»، «عقلية نفسي نفسي»... كلها نعوت يوصف بها المبحوثون جيران اليوم.

- في ثنايا خطاب المبحوثين عن هذه المستويات من صورة الجار، يظهر في الأعماق مستوى آخر لا يتم الإعلان عنه صراحة، ولكنه ضمني مستتر في ثنايا الخطاب السكاني عندما يجري المتحدث مقارنة بين الماضي والحاضر ويتطلع إلى المستقبل، أو يعبر به عما يتمناه... هذه الطبقة التي يتم بناؤها من خلال المزج بين محاسن الجار الخيبي والجار المقدس في مواجهة الجار الشائع... إنها طبقة المواطنة أو «الجار المواطن» الذي يتم تطويره انطلاقا من املاءات الدين «الأخلاقية»²⁴ ومتطلبات حياة اجتماعية مشتركة أفضل من تلك التي تهيمن على المعيش اليومي... إنه الجار الذي يحترم الحياة المشتركة، الجار الموضوعي، المتفهم المساند والمعاون في السراء والضراء... الذي يؤمن جَنِّبه... جار يُعتمد عليه في جميع الظروف: «رُجْلة بَصَّحْ جُونْتِي (gentil)»... جار يقوم بواجبه قبل أن يطالب بحقوقه، بل يتنازل عن حقه كي يُسعد الآخرين... جار يكرس الإيثار ولو كان به خصاصة...

من هذه المستويات أو الطبقات التي تشكل صورة أو بنية الجار يبدو وكأن الرباط الاجتماعي يتأرجح على وقع الصراع القائم في أعماق الفرد بين الفردانية والأنانية، بين الذاتية والموضوعية. فالساكن يبني المفاهيم على مقاسه حيث يستعمل الحس

24 يمكن أن نلاحظ في هذا الصدد، أن النظام الأخلاقي (orden moral) يوضع في أعلى هرم الأنظمة، ويستعمل في تشكيله الدين والقانون... يُحاكم به الجار وممارساته والدولة (المسؤولون) وانجازاتها، لا يتوانى المتحدث في استعماله من أجل تحديد دائرة الحلال والحرام، المقبول والمنبذ... إلخ.

الجماعاتي والدين (بتأويل تعاليمه وإملاءاته الأخلاقية) كسلم (escalas) من أجل الربط بين طبقة المقدس وطبقة المواطنة، يخشى أن يوصف بالإسلاموي كما يخشى أن يوصف بالعلماني. عندما يهرب من هذين الطرفين يقع في فخ الجار الشائع الذي لا هو تقليدي يحترم معايير المجتمع الريفي، ولا هو حديثي يحترم معايير المجتمع الحضري. يواصل الساكن المتحدث في بحثنا البحث عن نفسه وعن جيرانه، تأثها بين الماضي والحاضر في صيرورة بحث عن التَّجْدُر في مواطنة حضرية حيث يتوسع حيز «المواطنة السياسية» إلى ما هو أوسع إلى نظام المواطنة (orden ciudadano).

4- الفردانية، الديمقراطية، المواطنة والرباط الاجتماعي: موقف بحث

إذا قبلنا أن طبقة الجار المقدس تتعلق بشكل المجتمع التقليدي وأن طبقة الجار المواطن (نظرا لتدخل المؤسسة السياسية في بناء المدينة وإعمارها) ترتبط بالمجتمع الحديث... فيبدو لنا أن المتحدث (الساكن) يحاول المزج بين مزايا التقاليد ومزايا الحداثة من أجل صنع وبناء صورة الجار المواطن. لسنا نقترح طرحا جديدا ولسنا ندحض الطروحات المقدمة، ولكننا نحاول أن نثير النقاش من أجل خلق نقاط التواصل بين تيارات أو «نظريات» استنفذت قدرتها على التعايش والتقاطع والإثراء المتبادل من خلال تبنيها لمفهوم القطيعة في تحليل الصيرورة التاريخية لتغير المجتمع الجزائري، إلى حد أصبحت تبدو هي في حد ذاتها كقطائع فكرية متصارعة.

فرضيتنا تقول بأنه في سياق تغير أو تأرجح الرباط الاجتماعي بين التقليد والحداثة وبغض النظر عن ازدواجية أو انفصام شخصية الفرد الجزائري، فإن الحداثة على الطريقة الجزائرية أو الاستثناء الجزائري على حد تعبير جمال غريد، هي نتاج مشروع التحديث المرؤوس من طرف الدولة ومشروع التقليد المرؤوس من طرف المجتمع – إذا قبلنا هذا التقسيم أو التقاطب دولة / مجتمع. إلا أنه يحتوي في عمق التقاطب (تقليد / حداثة) أو الحداثة التقليدية (على الطريقة الجزائرية) على أشكال من التواصل بين النظام الجماعاتي والنظام الأسري والنظام المجتمعي الفردي. يكمن بعض من إشكالية الرباط الاجتماعي في أن بعض القيم الاجتماعية لم تمنح الفرصة والوقت اللازم كي تتطور إلى ثقافات مهيمنة على تصورات وممارسات الأفراد بسبب التغير الاجتماعي المتسارع المبني على الهرولة إلى إحداث القطيعة. وهو ما حدث مع مشاريع التنمية الوطنية التي تتعرض إلى الكسر دون الجبر والقطيعة مع ما سبق، كلما تغير رأس النظام السياسي.

إن القول بفردانية الفرد الجزائري أو انتمائه إلى الخط الجينولوجي للأسرة الموسعة التي أعاققت تشكل الأسرة النووية، وبالتالي أجلت ميلاد الفرد الفردي، يواجه طرحا آخر نرى فيه أن الفردانية كثيرا ما تتماهى مع الأنانية بشكل خفي، حيث يظهر الفرد فردانيا ولكنه في الحقيقة أو في الغالب أناني. الأنانية وإن كانت غريزة في كل إنسان فهي تجعل من الصعب الفصل بين الخاص والعام، عندما يدل الخاص على الحريات الفردية ويدل العام على حقوق المواطنة، حيث يتحدد لنا مجالان أو هامشان يتحرك فيهما كل فرد: الذاتية الفردية والموضوعية الاجتماعية، والإشكال يكمن في أن المواطنة تتأسس على مدى التوازن الحاصل بينهما²⁵.

أجمع كل من الدولة والمجتمع بطرق مختلفة وأحيانا متعارضة على ثنائية الحدائة والديمقراطية، إلا أنهما لم يتمكننا من إنتاج المواطنة كما أشار إلى ذلك الهواري عدي عندما يقول: « كرس إصدار قانون الأسرة لسنة 1984، انتصار الأسرة على الدولة، وانتكست الدولة أمام النظام الأسري، محبطة بذلك نجاح [مشروع] المواطنة، ومعيدة إنتاج الإيديولوجية الأبوية البطريركية... فبتشريع عدم مساواة النساء مع الرجال تتعارض الدولة مع الدستور الذي تبني عليه شرعية مؤسساتها وتراجع عن بناء النظام القانوني (orden jurídico) على أساس المواطنة السياسية. فبالنسبة للنظام الأسري، ينتمي الفرد إلى الجماعة التي تنطوي استراتيجيتها على إعادة إنتاج نفسها مع احترام الإيديولوجية الأبوية المصطنعة»²⁶. ليضيف على هذا سيدي محمد محمدي: « أن هناك إشكالا بين الأسرة الجزائرية وتحولاتها و[مشروع] التنمية بحيث أن البنية الأسرية التقليدية تشكل عائقا في مسار التنمية. فالمحابة (الأقارب) والرشوة (الفساد بشكل عام) مرتبطة بشدة بمكانة الفرد في الشبكة الأسرية: ففي هذه الشبكة يُرغم الفرد أخلاقيا بأن يقدم خدمات لأسرته (المحابة)... أما بالنسبة لأشخاص آخرين من غير قرابته، فيمكنه أن يطلب مقابلا (خدمة أخرى أو نقودا) وهو ما يشير إلى الرشوة. وهذا يكبح عجلة «مجتمع المواطنة» ويقوي عظم «جمهورية البنعميست»²⁷.

حتى ندعم فرضيتنا سوف نحاول هنا إقحام المفكر الفرنسي ألكسيس دو طوكفيل (1805-1859) عندما يتحدث عن الفردانية والديمقراطية في أمريكا. قد

25 أنظر: دومينيك شنابر، كرستيان باشوليه، 2016، ما المواطنة؟، ترجمة سونيا محمد نجا، المركز القومي للترجمة ط 1، القاهرة.

26 Addi. ob. cit.

27 S. M.,Mohammedi « Famille, développement et troisième âge : approche comparative entre l'Algérie et le Japon », *Insaniyat* / 2013, vol. 59, pp. 33-44.

نوصف بما وصف به أصحاب الطروحات المؤيدة والداعمة للنموذج الأوربي أو الغربي للديمقراطية بحيث عندما نقارنه بديمقراطية وحداثة وحضرية الجزائريين يمكن أن تختفي على المجتمع كل هذه الموصفات، لنصنف في خانة الدول والمجتمعات المتخلفة، اللاديمقراطية، اللاحداثية، (مجتمع الرعايا لا المواطنين). يعرف طوكفيل الفردانية كالتالي: «الفردانية عبارة حديثة أخرجتها إلى الوجود فكرة جديدة. فأبأونا لم يعرفوا سوى الأنانية؛ والأنانية حب جارف للذات يدفع الإنسان إلى التمحور حول نفسه وتفضيلها على كل من سواها. الفردانية إحساس هادئ ومتعقل يهين كل مواطن للانعزال عن جموع أمثاله والانزواء مع أسرته وأصدقائه، إلى حد يجعله بعد تكوين هذا المجتمع الصغير الكافي لاحتياجاته يترك طواعية المجتمع الكبير وشأنه. تنشأ الأنانية من غريزة عمياء، أما الفردانية فمرجعها حكم خاطئ أكثر منه إحساس فاسد، ومصدره قدر متساو من عيوب النفس وأفات القلب. تُذبل الأنانية نبتة كل الفضائل، أما الفردانية فتُنضِب كل منابع الفضائل العامة، إلا أنها على المدى البعيد، تدمر كل الفضائل الباقية لينتهي بها الأمر بالتماهي مع الأنانية»²⁸. . . . ليضيف على هذا أن «الديمقراطية، لا تنسي الإنسان أسلافه فحسب، وإنما تحجب عنه أيضا أحفاده، وتفصله عن معاصريه، تحيله دائما إلى ذاته وتهدد بعزله بالكامل في غياب نفسه»²⁹. لهذا فرضيتنا تركز على القول بأن عوائق ميلاد الفردانية في مجتمع يَحِنُّ إلى الماضي إلى شكله التقليدي وإلى القيم الدينية في التصورات والخطاب، مع الرغبة في الحداثة والديمقراطية في الممارسات، دون الحديث أو التطرق أو وضع ذاته على محك سؤال المواطنة (من منظور علاقة الحقوق بالواجبات تجاه الآخرين)، جعل الفردانية تماهي مع الأنانية، من خلال إعادة إنتاج أنانية الآباء والأجداد في الأبناء.

نحن نعبر عن هذا بالوقوع في «فخ الأنانية» حيث يصعب على الفرد الخروج منه، الوقوع في مأزق التحول من التضامن الميكانيكي دون الوصول إلى التضامن العضوي، فعندما يتعذر على الفرد تحقيق ذاته وتطلعاته واستقلالته، ينطوي على نفسه لينعزل في غياب «الأنا» الذي يتم تضخيمه في كل مرة ليحقق الاستقلالية والوجود السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي. فالفرد لا يستطيع أن يعيش دون الآخرين ولكن، في نفس الوقت لا يستطيع أن يعيش مع الآخرين—أو على الأقل يعيش ذلك بصعوبة—في نوع من «الدلييم» حيث يرغم على الاختيار بين

28 ذكر في: دومينيك شنابر، كريستيان باشوليه، نفس المرجع السابق، ص 279.

29 A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 2005, tomo II, pp. 143-145.

أمرين أحلاهما مُرٌّ . يتضامن مع البعض ضد البعض الآخر، حتى رمزيا وخارج الحدود الجغرافية، يعيش مثقلا بقايا هوية تقليدية تفرضها الأسرة، ويريد أن يبتكر هوية حديثة يحد من إمكانياتها الدين أو حماسة الدين باسم الدين -الإسلاميون حتى نكون أكثر وضوحا- من خلال سجن الجميع داخل أسوار «قلعة الحرام والحلال» .

خاتمة:

يقول ابن خلدون في مقدمته الشهيرة، ما معناه «... عندما تكثر البيوت في البسيط الواحد، يتناكر السكان فلا يتعارفون... وأن كمال الصنائع إنما يأتي بكمال الحضارة (وليس الحداثة أو التحديث) [...] وأن الاجتماع ضروري للبشر، وأنه لا بد لهم في هذا من «وازع حاكم» يرجعون إليه، وحكمه فيهم قد يستند إلى شرع منزل من الله، أو إلى سياسة عقلية (وضعية) ينصاع المحكومون للحاكم بقواعدها. والسياسة في المدينة، إنما هي عند الحكماء، ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أفراد المجتمع في نفسه وخلقته، حتى يستغني عن تدخل الحاكم رأسا في شؤونه وفي علاقاته الاجتماعية»³⁰. ولهذا نجد أن الكثير من الجزائريين (المبحوثين) يجنحون إلى تجنيد الدين كوازع منظم لحياتهم في غياب «السياسة العقلية» (الوضعية) والتي يمكن أن يعبر عنها نظام المواطنة (orden ciudadano) كنظام ينظم الحقوق والواجبات ويضمن الوجود السياسي والاقتصادي والثقافي للأفراد، منقذا إياهم من فخ الأنانية. بالرجوع إلى مقولة بيير بورديو حول التعاريف، فإنه يمكن القول أن هناك إشكالا في تعريف المجتمع الجزائري، أو بتعبير آخر في «تحديد تخومه»؛ فالمجتمع الذي يراه علماء الاجتماع عموما هو: «مجتمع-كتلة»، متجانس، يتحرك ككتلة في اتجاه أو في اتجاه آخر، على الرغم من أن علماء الاجتماع يتحدثون كذلك عن تفككه وإعادة بنائه. بالمختصر، أن هذه النظرة تعتبر المجتمع «إطارا مرسوما على الورق»، أو «فقاعة مغلقة» أو «علبة» يتواجد بداخلها الأفراد. لكن الواقع هو أن المجتمع الجزائري عبارة عن أرخبيل من المؤسسات الاجتماعية المتكاملة والمتصارعة والمتنافسة في نفس الوقت. ليس هناك «مجتمع مغلق على أفراد»، ولكن هناك مؤسسات اجتماعية تُؤطره و«تُعمِّر» (normalización) سلوكاته في إطار التنشئة الاجتماعية

30 أنظر: عبد الرحمان بن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، المجلد الأول، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992، (ص. 433-435، ص. 321.)

أو المؤسسة الاجتماعية (socialización/institucionalización) للسلوك الاجتماعي .
فالأفراد ينفذون (يتسربون) عبر أسيجة المؤسسات الاجتماعية من مؤسسة إلى
أخرى لكن دون الخروج عن النظام الاجتماعي ، ولهذا تجذبهم العاطفة والمثل الدينية
والتضامن الميكانيكي الملقنة في سياق التنشئة الاجتماعية، في آن واحد نحو هذا
« القفص » ليعيشوا فردانيتهم وأنانيتهم : يتجاذبهم الماضي والحاضر والمستقبل، لكنهم
لا يتحكمون في الأخير في أي منها: لا في الزمان ولا في المكان ولا حتى في الحركات
والسكنات . . . فالمؤسسات الاجتماعية تفرض عليهم أن يكون أنانيين، متناقضين
وعقلانيين دون أن يكونوا كذلك في نفس الوقت .

