كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة غرداية
مجلة إسهامات للبحوث والدراسات
E-ISSN.2543- 3636 / P-ISSN.2543- 3539
http: //ishamat.univ-ghardaia.dz/index

الجغرافيا الاجتماعية والفضاء المديني

ثنائية الإثني والتمديني: الجالية اليهودية بمنطقة "الحفصية" نموذجا

شهاب اليحياوي - جامعة قفصة / تونس.
yahyaouichiheb08@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2016/02/06 تاريخ القبول: 2017/05/17

الملخص:

إنّ أيّ تخطيط تنمويّ للفضاء المديني مدعوّ اليوم إلى الاستناد إلى التفكير العلمي حول البعد اللا شكلي للتنمية الحضرية. ويستدعي ذلك مقاربة الفضاء المديني من زاوية الفاعل المديني الذي هو في اتجاه البحث المستعمل للفضاء. ويحتكم الفاعل المديني الذي هو شاغل فضائه الخاص (الدار) والعام (المدينة) إلى تصوّر وتمثّل للفضاء وذاكرة جماعية مثلما إلى رأسمال ثقافيّ ورمزيّ. إلاّ أنّه كفاعل عقلاني يستند في فعله الاجتماعي إلى أهداف وغايات تمارس توجيها لفعله ينعكس في ممارسات المقاومة التي يبديها في مواجهة تحديدات النسق الاجتماعي. يدفع هذا الفعل الذي يمارسه الفاعل على فضائه الخاص منه والعام وانعكاسه على اتجاه التغيّر الموجّه والمنظّم للفضاء المديني والتغيّر الاجتماعي، إلى طرح سؤال إشكالي: أيّ دور للفاعلين الاجتماعيين في توزيع الفضاء المديني والتغيّر الاجتماعي؟

نتناول هذه الإشكالية بالنظر إلى بعدين: العام والخاص. ونقارب كلّ بعد منهما ضمن التحليل السوسيو. مورفولوجي على صعيدين: التمثّل والممارسة. ويتحدّد مدلول الفضاء ووظيفته الفعليّة ضمن وعبر الاستعمال الذي تقيمه الذوات الاجتماعية الشاغلة له. وبالتالي نفترض أنّ العامل المديني في متعدّد تمظهراته يكشف عن تداخل الشكلي والمنظّم والموجّه والمخطط مع اللا شكلي والعفويّ والإنسانيّ، أي أنّ الفضاء. بمعنى آخر هو خلق جماعيّ وفرديّ، شكليّ ولا شكليّ ونتاج تفاعل التغيير المخطط والمبرمج مع التغيير العفوي الموازي واللاشكلي.

الكلمات المفاتيح: التغير الاجتماعي، التغير المخطط، التغير العفوي، الفاعل المديني، الرمزية الاجتماعية، الجغرافيا الاجتماعية

Resumé:

Tout approche sociologique de l'espace urbain est convoqué de mettre l'accent sur la dimension informelle du développement urbain.ce qui implique a l'analyse de traiter l'espace urbain du point de vue de l'acteur urbain qui est l'utilisateur. Tout acteur social occupant son espace privé (maison) et commun (cité, ville) se réfère à une conception et une représentation de l'espace vécu et intériorise une mémoire collective. La conduite socio-spatiale de l'acteur urbain comme entité sociétale dépasse son aspect matériel et relève un capital symbolique et culturel. L'acteur urbain se réfère, comme acteur rationnel, à des objectifs et des normes qui influencent et orientent ses actes socio-urbains, et se manifestent dans les résistances qu'il exerce vis-à-vis des contraintes du système social. La problématique essentielle de cette recherche est qu'elles rôles ont les différents et les divers acteurs sociaux dans la répartition de l'espace urbain et le changement social. On aborde cette problématique en présence des dualités: le privé et le public/ la représentation et le pratique / le matériel et le symbolique ...

les mots clés: l'espace urbain, développement, capital symbolique, cité, ville

مقدمة

تمثّل ظواهر الانفجار العمراني بمتعدّد تمظهراته على الفضاء المديني المعاش والمدرك، التي من بينها ظهور الأحزمة العمرانية الفوضوية أو أشكال تحضّر عفوي تفلت من الرقابة الشكلية وتمارس مقاومة للرسمي والمبرمج، موضوعات جدّية للبحث السوسيو . حضري اليوم. فالمدينة التقليديّة، لا تكشف فقط، عن استقطاب المديني للريفي أو عن اختراق الريفي للمديني الذي هو ترجمة للتنمية اللا متكافئة بين الريف والمدينة وبين الجهات الساحلية والشمال الغربي بالذات (Bouchrara Zanned ,T, 1995: 25) ، بل تضع البحث أمام عن أحد أبرز الازدواجيات التي تستبطنها وتمظهرها المدينة التقليدية والمتمثّلة في دورها التاريخي كفضاء استقبال وعبور (Bouchrara Zanned ,T, 1994: 22). فهي من ناحية، تشتغل كفضاء استقطاب

واستقبال للتدفّق الريفي (احتواء الداخل للخارجي) ومن ناحية أخرى تلفظ او تدفع في اتّجاه ضواحي العاصمة (تخارج الداخلي). وهي بذلك تستبطن التمظهرات العمرانية والمعمارية والاجتماعية لهذا الاختراق من جهة وتدفع نحو خلق اختراق جديد متخارج في اتّجاه الأطراف والضواحي القريبة من العاصمة من ناحية أخرى.

لا تحتمل الظاهرة (موضوع الدراسة) اختزالها في معطى الكثافة المتزايدة للأحياء القديمة (تفسير ديموغرافي). فهي تقتضي منّا اليوم الانتباه إلى البعد الثقافي، باعتبارها تكشف اليوم عن خليط لا متجانس عمرانيّا ومعماريّا مثلما تكشف الملاحظة الميدانية عن متعدّد أنماط شغل الفضاء أي متعدّد أنماط الاستعمال usage الذي يحيلنا إلى متعدّد المستعملين/ الفاعلين. فالفعل الفضائي هو فعل ثقافي يفضي إلى ثقافة جماعة اجتماعية معيّنة (Horacio.C,1974: 75) في الفضاء والزمن، تحتلّ وتشغل فضاءها رمزيّا لا ماديّا. فالمخزون الثقافي للجماعة وذاكرتها الفضائية يتوسّط تعاطيها للفضاء الخاص منه والعام وتواصلها اليومي المعاش في أبسط تجلياته الممارساتية. ذلك أن الاستعمال يعكس ويجسّد تمثّل الجماعة الاجتماعية لفضائها المديني. فالناس لا يعيشون "كأموات" (Jeudy.H.P, 1986: 9) داخل المدينة، بل يكيّفون فضاءهم لما يستجيب لتصوّراتهم وتمثّلاتهم المتمظهرة ضمن هذا المعاش الفضائي اليومي الذي يجب أن يشكّل وحدة التحليل الأساسية لأيّ مقاربة سوسيو- مورفولوجية تهدف للإحاطة بمتعدّدة أبعاد العلاقة بين الفضاء المديني والذوات الاجتماعية التي تستخدمه وتستخدم ذواتها في الآن ذاته.

إنّ جهود تعميق فهم الفضاء المديني اليوم تقتضي قراءة الممارسات الفضائية من وجهة نظر المعاش اليومي. وهو ما تتماهى معه إشكالية بحثنا هذه. ذلك أنّنا أمام ظاهرة سوسيولوجية وهي فعل الاستعمال الذي يحيل إلى الذوات الاجتماعية وإلى رأسمالها الثقافي والرمزي. ويتّخذ الفضاء: العام منه والخاص، عبرها، دلالته من زاوية الشاغلين له أي المستخدمين والموظّفين له (Bouchrara Zanned ,T, 1994: 22). وهو ما يضعنا أمام شاغل الفضاء كفاعل اجتماعي acteur social لا كعون Agent social للنسق وأمام علاقة دينامية معقّدة بين الذات وفضائها اليومي والمحيط بها: بأشيائه وأحداثه وعمرانه ومعماره وقيمه ومعاييره وتاريخه وحاضره، لا علاقة تحديديّة أحاديّة البعد والتفسير. إنّنا أمام ظاهرة كليّة تتداخل وتتفاعل ضمنها متعدّد العوامل وبالتالي التفسيرات التي لا تنفي بعضها بقدر ما تشكّل زوايا متعدّدة لنفس الظاهرة (Gurvitch.G,1963: 11-44).

تندرج مقاربتنا الميكرو . سوسيولوجية ضمن هذه الجهود العلميّة لتعميق البحث في الأبعاد غير المتعمّق فيها من الفضاء الحضري " منطقة الحفصية " دون التعارض الكلّي مع متعدّد العوامل المؤثّرة في الظاهرة الحضرية ومتعدّد تجلّياتها في الفضاء المديني. وننطلق من قناعة نظرية تستدعي التحليل

السوسيولوجي متعدّد الأبعاد (Herman.J,1998: 56) للظاهرة الاجتماعية ومن تكامل المقاربتين الميكرو . والماكرو سوسيولوجية. إلاّ أنّ البحث يطرح إشكالية تستدعي المقاربة السوسيو-مورفولوجية التي تتّخذ من المستعمل والاستعمال وحدة لتحليل يشتغل كورشة منهجية توظّف الواقع المستقرأ عبر الملاحظة المباشرة وغير المباشرة مثلما المراجع والمصادر التاريخية المتّصلة بمتعدّد صيغ ومضامين التدخلّ في فضاء "الحفصية". فنحن نتناول الفضاء المديني من زاوية الشاغل والمستعمل له الذي يقارب في المرجعية النظرية للبحث كفاعل يتلقّى تأثيرات المنظومة الاجتماعية من موقعه ضمنها ولكنّه يتفاعل مع هذه التأثيرات ويمارس مقاومة ورفضا لبرامج التهيئة وإعادة التهيئة للمنطقة تاريخيا منذ مشروع ألوي 1931م وبالتالي مقاومة ورفضا للتغيّر الرسمي والمبرمج يتّخذان استراتيجيات متعدّدة. وتتمظهر تجلّياتها في استعماله وكيفية شغله وتوظيفه لفضائه الخاص (Bouchrara Zanned ,T, 1994: 22) في علاقة تواصلية مع الذات ومع الفضاء ذاته والآخرين. ويتحدّد مدلول الفضاء ووظيفته الفعليّة ضمن وعبر الاستعمال الذي تقيمه الذوات الاجتماعية الشاغلة له. وبالتالي نفترض أنّ العامل المدينيّ في متعدّد تمظهراته يكشف عن تداخل الشكلي والمنظّم والموجّه مع اللا شكلي والعفويّ والإنسانيّ، أي أنّ الفضاء .بمعنى آخر .هو خلق جماعيّ وفرديّ، شكليّ ولا شكليّ.

أوّلا: الفاعل المديني والتغيّر الاجتماعي

1. مفهوم الفاعل المديني: من هم الفاعلون المدينيون؟

إنّ أيّ طرح لمسألة التنمية الحضريّة والتغيّر المديني لا يجب أن يقف عند المستويات التي يتحدّث عنها لادروت وهي التخطيط الحضري والمراقبة المجتمعية. فالتخطيط كما سلف وأن أشرنا يحيل إلى ضرورة تبيّن استراتيجية التغيّر المتبنّاة ووسائل المراقبة " العقلانيّة للتمدّن وللتنمية (Ledrut. R, 1968: 54) داخل المدينة. فذلك غير كاف إذا لزاما أنّ يتساءل الطرح السوسيولوجي عن أعوان التغييرAgent du changement ويستدعيهم في التحليل. لأنّ هذا البعد التحليلي هو الذي يفضي بنا إلى شكل التخطيط التنموي والحضري وكذا إلى الجماعة أو الجماعات المؤثّرة أو الموجّهة له. ثمّ إنّ أيّ تنظيم "لا يوجد إلاّ عبر وساطة فاعلين" (Ledrut. R, 1968: 54) والتنظيم ذاته هو " بناء اجتماعي أو نتاج نشاط إنساني.(Horacio.C, 1974: 62) تستدعي، إذا، مقاربة التخطيط الحضري والتغيّر الاجتماعي داخل الفضاء المديني ضرورة الفاعلين المدينيين، لكن من هو الفاعل المديني؟ يستخدم منظّرو التغيّر المخطّط والقصد داخل التنظيم عبارة: عون أو أعوان التغيّر ويطلقونه على من" يتصرّف في الفاعلين التنظيميين بمقتضى تفويض ظاهريّ أو ضمني من الإدارة لغاية الحثّ على تغيّر مخطّط ضمن إطار الأفعال المنسجمة والعقلانية " (Tessier.R,Tellier.Y , 1991: 315) إلا

أنهم يستخدمون، أيضا، مصطلح الفاعل للإشارة لعون التغيير وكذلك الجماعة. التابعة ,Tessier.R,Tellier.Y) (1991: XIX أي الموجّه إليهم التخطيط أو هم هدف التغير المخطّط. ثم إنّ ما يميّز استراتيجيات التغيّر القصدي والموجّه، لدى روبارت بوبار هو نمط تقاسم مراقبة مجموع تمشي التغيّر. معنى ذلك أنّ الفاعلين في سلوكهم العيني " لا يستجيبون لقواعد مغلقة "(Tessier.R,Tellier.Y, 1991: XIX) أو بعبارة كروزي الإكراهات البنيوية التي تشكّل" السياق الذي ضمنه يحيي الفاعل"(Hogue H.P,Levesque,M,Morin.E.M,1988: 64)

يطلق، إذا، منظّرو التغيّر الموجّه اسم العون على المخطّطين والفاعل على الموجّه لهم التخطيط ويستدعي جانب العون مقولات التخطيط وضبط الإشكاليات وانتقاء الحلول واختيار وسائل ومناهج تجسيدها ووسائل مراقبة التحوّلات، أمّا جانب الفاعلين فترافقه مقولات المشاركة، الرفض والمقاومة أو الانخراط والتبعيّة.

يسمّي لادروت Ledrut أعوان التغيّر لدى تيسياي Tessier بالأعوان الجماعيين المدينيين. ويتصنّف الأعوان الجماعيون إلى أعوان جماعيين عموميين وأعوان مدينين خواصّ. يشمل الصنف الأوّل نوعان هما: الأعوان الجماعيون البلديون وأعوان الخدمات المحليّة للإدارات المركزية. ويعطي موقع الأعوان الجماعيين البلديين لسلوكهم كأعوان عموميين وللتصرّفات التي تنتج عنها، مكانة ودلالة مميّزة وخصوصية ضمن الأفعال التي لها تأثيرها على الجماعة الحضرية. ويميّز لادروت Ledrut في إطار هذا الصنف بين:

- دور أعضاء البلدية المتّسم بالشمولية بالنظر للمستخدمين باعتبار تعلّقه بالاختيارات الأساسية ضمن التخطيط المديني والتنمية الحضرية أي التغيّر المديني.
- دور المستخدمين الذي هو دور جزئيّ باعتباره مرتبط بغايات مخصّصة

أمّا الصنف الثاني من الأعوان الجماعيين العموميين وهم أعوان الخدمات المحليّة للإدارات المركزية فقراراتهم لا تجد مستندها مباشرة داخل الجماعة المحليّة موضوع القرار، إلا أنّ طبيعة العلاقة التي تربطهم مع الأعوان الجماعيين البلديين تحتلّ مكانة هامّة وحسّاسة في مسألة الاندماج الحضري.

إنّ الفعل في الفضاء المديني وفي الاندماج الحضري يتّسع ليشمل من يسميهم لادروت Ledrut بالأعوان المدينيين الخواصّ وهم مجموعة متشكّلة من الباعثين المحلّيين الذين يحتكمون هم أيضا على سلطة. وتمارس مؤسّساتهم تأثيرات متعدّدة على المدينة تتجاوز المستوى أو الفعل الاقتصادي. فللأعوان الحضريين الخواص تأثير على ترتيب الفضاء الحضري وحتّى النمو الديموغرافي بفعل المبادرات التي يتّخذونها وتنعكس آثارها على المحيط المديني. يلعب " التجّار والحرفيين ورؤساء المؤسّسات والباعثون العقاريون دورا هامّا في نمذجة المدينة

على الأقلّ في جزء منها " (Ledrut. R, 1968: 21). إلاّ أنّه لم يوضّح: هل في جزء من المدينة أو في جزء من فعل التشكيل أو النمذجة. يصبح الأعوان الحضريون الخواص إذا أخذنا بالمعنى أو التأويل الثاني طرفا من بين الأطراف. يتعيّن على لادروت تبيان جانب الإسهام وأهمّيته في عملية تشكيل أو نمذجة الفضاء المديني. وهو ما استدركه الباحث وإن ليس بالدقّة المطلوبة حين دفع بتحليله إلى مستوى تأطير فعلهم في المدينة ضمن إطار المراقبة الاجتماعية للتحضّر. فقراراتهم وسلوكاتهم تتّخذ لديه اتّجاها أو نزعة جمعيّةcollective. ويختلف مستوى اندماج سلوكهم حسب «حدّة وطبيعة المراقبة الاجتماعية الحضرية"(Ledrut. R, 1968: 21) .ومّما يضعف، في نظرنا الأهمية التي يسندها لادروت اعتباطيّا للأعوان الحضريين في نمذجة المدينة هو أنه يخضع فعلهم لتبعيّة مزدوجة. فمن ناحية يتحدّد حجم تأثيرهم على الفضاء المديني بالمراقبة الاجتماعية الحضرية ومن ناحية أخرى بالإجماع المديني أي الأهداف الأساسيّة محلّ اتّفاق وإجماع متساكني المدينة التي تحدّد "انسجاما ما في استعمال الفضاء أي نظام فضائي معيّن".(Ledrut.R, 1968: 21) . وتلعب العلاقات لا الممكنة أو المتوقّعة أو المفترضة بل الموجودة فعلا بين الأعوان المدينيين الخواص أي المقاولين والتجّار والحرفيين وأصحاب مؤسّسات البعث العقاري والمؤسّسات الصناعية، دورا فاعلا في إواليات اندماج السلوكات وعمليات مشاركة الأشخاص. ويحتلّ شكل العلاقات بين هؤلاء الأعوان وبين أفعالهم، مكانة رئيسيّة في صياغة أنماط تنظيم الجماعات المدينيّة.

يميّز لادروت بين القرارات المنتجة للتغيّر والقرارات المتّخذة حول التغيّر نفسه وحول شكله لا محتواه. وهو يميّز أيضا ضمن القرارات والأفعال المنتجة للتغيّرات بين تلك المنتجة له مباشرة ويسمّيها "المشروعات " (Ledrut. R, 1968: 24). والقرارات التي لا تفرز نتائج إلاّ بكيفيّة لا مباشرة ويسمّيها "تحفيزات". ويتجاوز التباين بين هذين الصنفين من القرارات مستوى المباشرتية إلى مستوى الغايات. فغاية الأفعال والقرارات المنتجة مباشرة للتغيّر أكثر ايجابيّة وتقنيّة وأكثر ضيقا وقربا، في حين أنّها أوسع وأكثر لا تحديديّة أو جبريّة في الزمن وأكثر معياريّة من الغير مباشرة. أمّا الأفعال والقرارات المنتجة التي تمارس حول التغيّر خاصّة من قبل الأعوان العموميين فهي ذات نزعة كبحيّة للتغيّر بما أنّها تهدف إلى " تحجيم ومراجعة وحتّى إلغاء أو تعطيل عديد الأفعال"(Ledrut. R, 1968: 24). لكن الاتجاه الكبحي لهذه الأفعال والقرارات لا يحجب الجانب الإيجابي لها. وتتجسّد ايجابيتها في" توجيه وبلورة وتحويل التغيّرات في حينها "(Ledrut. R, 1968: 24).

وهي قادرة على الوصول حتّى إلى تغيير اتّجاه عدّة انجازات دون أن يفضي بها ذلك إلى إلغائها أو إيقافها. على أنّ الوسائل مثل أشكال الفعل ليست متاحة لأيّ احتكار من قبل أيّ من الأعوان الحضريين. معنى ذلك أنّه لا وجود لديه لتصنيف للوسائل ولا لأشكال الفعل يوازي تصنيفه للأفعال والقرارات أو الأعوان المدينيين

الجماعيين. فكلّ شكل للفعل تعطيليّ أو تحفيزيّ للتغيّر وكلّ وسيلة معطاة لتوظيف متعدّد الأعوان الحضريين الخواص والعموميين. يصبح من الضروريّ على أيّ بحث، إذا، أن يتّجه أساسا إلى تعقّل أشكال ونماذج فعل متعدّد ومختلف الأعوان المدينيين في المدينة وتشكّلها. فلا يجوز، في نظره، إلحاق شكل معيّن للفعل أو وسيلة ما بصنف معيّن من الأعوان العموميين البلديين دائما في الإكراه أو المراقبة مثلا في مقابل إسناد المبادرة للأعوان الخواص. ذلك ما يعني أنّ المراقبة والإلزام والمبادرة ليست موضوع احتكار كامل ونهائيّ بقدر ما هي موضوع اشتراك لكن يشمل ما هو غير مستقرّ نظرا لخضوعه لعوامل محدّدة عدّة. لذلك يعتبر لادروت أنّ التمشّي الحقيقي يتمثّل في التوجّه بالتحليل أساسا، إلى تمثّل العلاقات القائمة أو الفعليّة والراهنة لا فحسب بين أعوان الحضريين والسلط والتجمّعات والمؤسّسات لتبيّن النظام الجماعي للجماعة الحضرية بل أيضا النماذج الممكنة للفعل وللنظام الجماعي لمدينة معطاة.

هل يمكن اعتبار متساكني المدينة أو بعبارة أخرى شاغلي الفضاء المديني أعوان مدينون؟ وهل يمكن أن يكون لأنشطتهم وأفعالهم دلالة ووظيفة جماعية؟ هذا ما يطرحه ويتساءل عنه لادروت وما يمثّل جوهر بحثنا. لا ينفي لادروت البعد الجماعي لسلوك شاغلي المدينة لكنّه يقرنه بشرط مستوى مشاركتهم وانخراطهم في الحياة الجماعية للمدينة أو الجماعة الحضرية. فحياة المتساكنين "تتعلّق في كلّ لحظة بتهيئة الفضاء المديني"(Ledrut. R, 1968: 22). لكن حياة الجماعة الحضرية أي متساكني المدينة ليست، في منظوره، سوى تحرّكات وانتقال داخل فضاء العمل واستهلاك السلع مثلما الخدمات. فهم يعيشون ومعهم تحيا المدينة، ذلك أنّ تغاير وتبدّل نسق وخاصيّة وتكرّر هذه الحركات يفرز تحوّلات لها تأثير أو فعل في المدينة بمجملها، شرط أن يشمل ذلك عدد هامّ من الحضريين أو جماعات استراتيجية.

يوحي هذا الشرط بأنّ لادروت لا يتمثّل شاغل الفضاء المديني في علاقته بفضائه الخاصّ قبل العام الجماعي والمشترك أو موضوع اشتراك. وهي مسألة مفهومة اعتبارا لأنّ معيار جماعيّة الفعل أو تحوّل المتساكنين إلى أعوان مدينين جماعيين يتعلّق لديه بمدى مشاركتهم في الحياة الجماعية للمدينة. فمن يستجيب لهذه الحاجة " يتصرّف كعون جماعيّ لديه "(Ledrut. R, 1968: 23).

يقارب، إذا، منظّرو التغيّر المخطّط مثلما لادروت، المديني (شاغل الفضاء المديني) كعون للتنظيم الحضري، وان كان يتمتّع بفعل فمجال فعله ضيّق وهو في آخر التحليل عون يعزل فعله عن تمثّلاته وعن مخياله وأحلامه وذاكرته التي تتمظهر في وعبر الفضاء الذي لا يشغله بل يحياه رمزيّا. فهؤلاء يقفون على ظاهرة كونية مثيرة في مدن اليوم وهي عزوف شاغلي الفضاء المديني عن الانخراط في الحياة الجماعية للمدينة (أزمة

مواطنة أو ضعف مواطنية المديني Citoyennet) والمشاركة في صياغة وبلورة السياسات التنموية إمّا مباشرة (التواصل المباشر بالجماعات المحلية – البلديات-) أو عبر السلوك الانتخابي (المشاركة في اختيار ممثليه في السلطة المحلية). لكنّهم يقفون غالبا عند فعل الوصف ولا يبلغ التحليل لديهم مستوى التفسير السببي أو صياغة الترابطات السببيّة للظواهر والعوامل التي يطرحونها عرضا. فحركة الجسد وانتقاله داخل الفضاء مثلما تحيل إلى مكانة الفرد ومستوى عيشه فهي تستجيب لكلّ مخزونه الثقافي والرمزي. فتواصل الذات مع الفضاء اليومي المعاش الذي تحيا ضمنه وتتفاعل معه وفي إطاره مع وعبر كلّ ذاكرتها الفردية والجماعية هو تواصل مع الماضي (الفردي والجماعي) واستدعاء له في الحاضر المعاش، ينعكس في اليومي أي الاستعمال المطّرد للفضاء. فعبر الاستعمال أي عبر الممارسة الفضائية الرمزية بالأساس يتحدّد معنى ووظيفيّة الفضاء الفعليّة لدى شاغليه. إنّ من يسمّيهم لادروت بالمتساكنين يلعبون دورا في ديناميكية التغيّر الذي هو فضائيّ عبر إخضاعهم للفضاء الخاصّ مثلما المديني لتمثّلاتهم الفضائيّة باعتبار أنّ" الحياة اليومية تمثّلا بالأساس"(Herpin.N,1973: 70)، ولأهدافهم الفردية أو الجماعية. فالفرد يكيّف فضائه الخاصّ وظيفيّا ومعماريّا وجماليّا وسلوكيّا لذاكرته ولكي يقدّم صورة عن نفسه للآخر المديني لا تكون، بالضرورة، مطابقة له وإنما تستجيب لتصوّره للآخر وما ينتظره منه وللفضاء المحيط به.

فكلّ فرد لدى قوفمان ينخرط في" الفاصل بين ما يريد أن يكونه وما هو عليه في نظر الآخرين" (Grawitz,1979: 152) وبالتالي يفهم الاجتماعي لا في " معناه الموضوعي بل في المعنى المفكّر فيه ذاتيّا من قبل الذين يؤدّونه"(Durant.G,1972: 269) . فشاغلي الفضاء بهذا المعنى هم فاعلون يحتكمون على هويّة ومخزون ثقافي يموضعهم جماعيّا ويمارس عليهم إكراهات تنعكس في فعلهم مثلما في تمثّلاتهم، لكنّهم في ذات الوقت يوظّفون مخزونهم، بصفة واعية، وفق استراتيجيات فعل ملائمة لتجسيم أهدافهم. فالإنسان " يفعل أي أنّ له إرادة وهدف ودافع"(Aron.R,Boudon.R,Ansart,1978: 107) .

ففعل الفاعل الاجتماعي كما لدى فيبر لا يدرك كمجرّد أثر للبنى الاجتماعية. فلا بدّ لتعقّله وفهمه من أن ينفذ التحليل إلى مقاصد ودوافع الفاعل المديني والوسائل التي يتصرّف فيها أو يعتقد أنّه يتصرّف فيها مثلما التقويم الذي يعطيه الفاعل نفسه لمختلف وسائله. لكن هذه الوسائل التي يوظّفها الفاعل ضمن استراتيجية فعل مثلما اختياراته لا تنفصل حسب برنستاين عن تأثير البنى الاجتماعية في المجال المديني الذي يحيا ضمنه ويحيا به. فالفضاء المديني الذي يتحرّك ويتفاعل ضمنه ومعه الفاعل المديني الشاغل والمستعمل له، لا يبدو كما ذهب لذلك مارلوبونتي " كمنظومة أشياء نألّف بينها لكن كمنظومة مفتوحة لأشياء نسقط عليها ذواتنا " (Phara.P,Quéré.L,1990: 20).

وهذا يعني أنّ الفاعل المديني ينظر ويتعاط مع العالم من حوله من وجهة نظر معيّنة ومن زاوية ومسافة معيّنة واتّجاه معيّن، يحيلنا إلى أبرز الإشكاليات التي تعيشها المدينة العربية الإسلامية اليوم (والتي منها الحفصية) في ظلّ سياسات لا تولي اعتبارا في تخطيطها الحضري والتنموي للمدينة " للقيمة الثقافية للاستعمال وحيازة الفضاء "(Bouchrara Zanned ,T, 1995: 20) لدى شاغلي الفضاء المديني متعدّدي المرجعيّات الفضائيّة وبالتالي التصوّرات والتمثّلات الفضائية والتقويمات القيميّة والمعياريّة للفضاء التي تنعكس في الممارسة الفضائية اليومية أي المعاش اليومي الفضائي الذي يكشف عن ازدواجيّة تطبع مورفولوجيّة المدينة مثلما العلاقات والسلوكات والمواقف في ظلّ اختلاف وتعدّد أهداف الحيازة أو التواجد ضمن المكان.

2. التغيّر الاجتماعي: العفوي والمخطّط

يحصل تعريف مصطلح التغيّر في تقابل مع مفهوم الثبات الذي يعرّف على أنّه " صفة ما لا يكفّ عن أن يكون هو نفسه "(Tremblay.M. b, Noureau.j.j, Tessier. R, 1991: 316) . ويصعد الأصل اللاتيني للكلمة إلى فعل التوقّف، إلاّ أنّ الدلالة المعطاة قبل ذلك وخلال القرنين الثاني والثالث عشر تفضي إلى معنى: ما يدوم باستمرار وبدون انقطاع وبدون تغيّر. وقد عرف المفهوم اتّساعا خلال القرن السابع عشر ليشمل إضافة الصفة الكمّية " التي تحتفظ بنفس القيمة "(Tremblay.M. b, Noureau.j.j, Tessier. R, 1991: 316) . يرادف الثبات، إذا، الديمومة التي هي كما لدى بوحديبة " مقاومة للتلف"(Horacio. C, 1974: 18) الذي مصدره التبدّل وبالتالي فالثابت يعرّف بالنظر للمتغيّر والمتغاير واللا إستقرار.

يمكن مقاربة مفهوميّ الثبات والتغيّر لدى بروني، في نفس الوقت كصفة وككميّة. ويقترن المفهومين ككميّة بقيمة ومقياس الثوابت، ويستندان كصفة إلى جملة من الأوصاف والخصائص والمميّزات. ويرتبط مفهومي الثبات والتغيّر أيضا ونتاجا بمفهوميّ القياس والحالة. فالحالة التي هي صفة لما هو عليه شيء أم معطى ما، تتحدّد عبر عدد من القياسات ومن الملاحظات حول عدد أدنى من الخصائص المقترنة بالشيء. فإذا تمّ بعد كلّ القياسات والملاحظات والانتباه إلى ذات القيم لهذه الخصائص فذلك يقودنا إلى استنتاج أنّنا أمام حالة ثبات على عكس الحالات المغايرة التي تحيلنا إلى التغيّر.

إذا، ودائما مع بروني، فتعقّل كلّ من الثبات والتغيّر يقتضي من التحليل استدعاء أربعة تعارضات أو تقابلات وهي: 1.الاستمرارية / التقطّع 2. التجانس / اللا تجانس 3. التماثل/التباين 4.الإسقرار /واللا إستقرار. فالثبات يقرن دائما بالاستقرار والاستمرارية ويتم اعتباره حالة تجانس في مقابل إلحاق واللا إستقرار واللا

تجانس والقطيعة بمفهوم التغيّر وبالتالي صنع القطيعة النظرية والفعلية بين الديمومة والتغيّر. معنى ذلك أنّ هذا المنحى النظري في مفهمة الديمومة والتغيّر يقرّ بأنّ الحالة التي تصنع القطيعة التّامة مع البنى القديمة وأشكالها التعبيرية لا تتّخذ صفة التغيّر. لكن يغيب عن هذا الاتجاه أنّ التغيّر لا ينتهي دائما إلى نفي تامّ أو نهائيّ للقديم، بل أنّ هذا القديم يتواصل بأشكال متعدّدة ومختلفة في رحم الحديث لفترة تنتهي إمّا بالاضمحلال نهائيّا بفعل عدم فاعلية ميكانيزمات المقاومة العائدة له أو الاندماج ضمن هذا الجديد بشكل يضمن له الاستمرارية في الوقت الذي تستمرّ معه مقاومته للتغيّر. يوجّه هذا الفهم وينبّه التحليل إلى الجانب اللا شكلي والعفوي في التغيّر وإلى ظواهر الرفض والمقاومة ويحوّل الانتباه إلى تعقّل وفهم الإشكاليات التي تطرح على التغيّر الموجّه أو المخطّط بعبارة بروني.

لا بدّ، مثلما نميّز بين الثبات والتغيّر، أن نتبيّن ثنائيّة التغيّر والتطوّر الاجتماعيين والتمييز بينهما. لقد مثّل التطوّر الاجتماعي الموضوع المحبّذ للسوسيولوجيا الكلاسيكيّة: سوسيولوجيا سبنسر وكونت ودوركايم وماركس وفيبر. أمّا التغيّر الاجتماعي فقد شكّلت ظواهره الموضوعات التي تتّجه السوسيولوجيا المعاصرة أساسا لدراستها ومقاربتها عبر مناهج وتموقعات براديغميّة متباينة ومتعدّدة. التطوّر الاجتماعي هو" جملة تحوّلات التي يعرفها مجتمع خلال حقبة طويلة" (Rocher.G,1968: 17)تمتدّ على أكثر من جيل، أمّا التحوّل الحاصل على مستوى التغيّر الاجتماعي فهو معطى للملاحظة مثلما للتحليل على مدى أو فترات قصيرة على خلاف التحوّلات في معنى التطوّر الاجتماعي. ثمّ إنّ التغيّر الاجتماعي، لدى غي روشاي، يختلف عن التطوّر من حيث كونه مموضع على صعيديّ الجغرافيا والسوسيولوجيا، بمعنى قابليته الأكيدة للملاحظة في زمن أقلّ وفضاء أضيق ممّا هو عليه بالنسبة للتطوّر الاجتماعي.

يدعو غي روشاي، أيضا، إلى ضرورة أن نمفصل بصفة دقيقة بين التغيّر الاجتماعي والفعل التاريخي والسيرورة الاجتماعية. فالفعل التاريخي يستند إلى أعوان التغيّر الذين هم أفراد أو جماعات أو حركات معيّنة، على أنّ فعل أعوان التغيّر إمّا أن يتّجه إلى مستوى المضمون أي محتوى التغيّر ذاته أو يمسّ من نسقه في اتّجاهي الدفع أو على العكس البحث عن كبحه أي تعطيل تسارع التحوّلات. وقد يتّجه فعل أعوان التغيّر خارج فعل التعديل إلى منع حصول هذه التحوّلات ذاتها سواء كليّا أو في جزء من التنظيم الاجتماعي. يحيل هذا القول إلى الإقرار بأنّ أعوان التغيير يلعبون دورا في مسار التغيّر ونسقه، إمّا بشكل سلبي أي الرفض والمقاومة للجديد بمنعه أو تعطيل تعمّمه وتجذره في النسق الاجتماعي أو بشكل يوجد دافع ومحفّز للتحوّلات.

هذا الفعل ببعديه الإيجابي والرافض هز جزءا من الفعل التاريخي الذي هو " تلك الناحية من الفعل

الاجتماعي " (Rocher.G,1968: 17) الذي يتموضع إمّا في ناحية التجديد أو يتعارض معه. فإذا كان الفعل التاريخي هو مظهر للفعل الاجتماعي والمظهر الأكثر سوسيولوجي للتغيّر الاجتماعي، فإنّ السيرورة الاجتماعية تصف أو تحكي هذا التغيّر الاجتماعي. فهي ليست التغيّر بقدر ما هي ذلك التمشّي الذي يحيل الملاحظة إلى تسلسل الظواهر والأفعال مثلما إلى كيفيات انتظام وتراتب وحدوث الأشياء في الزمن.

يحصل تعريف التغيّر، إذا، في حضور أكيد لمقولة الاختلاف أو التباين وهو ما نجده في تناولات كلّ من بروني وآشي و بلتيسون. تسمح لنا هذه المقولة بإدراك وتمييز حالتين يفضي إلى تبيّن وملاحظة حصول تغيّر ما. معنى ذلك أنّ التغيّر يتمفصل لدى آشي عبر مفهوم الحالة في مجاليّ الفضاء والزمن في ذات الوقت. ويقابل القول بالاختلاف، لدى غي روشاي، مقولة التحوّل. فالتغيّر لديه تحوّل قابل للملاحظة في الزمن على أن يمسّ بنية أو اشتغال التنظيم الاجتماعي لجماعة معيّنة في الزمن والفضاء. فالتحوّل البنيوي هذا يحدث تأثيرات على مجرى تاريخ هذه الجماعة المعيّنة. يصبح ظاهرة اجتماعية اعتبارا لضرورة أن يتوجّه إلى وضعيات ونماذج حياة جماعة بعينها. ويفترض في هذا التحول، في معنى التغيّر لدى غي روشاي، أن تتلوه بلورة لهذا التنظيم سواء في مجمله أو في بعض مكوّناته أي تغيير جزئيّ أو شامل ينبغي معه أن يكون هذا التغيّر قابلا للملاحظة وللتحقق العيني ووصف هذه المشكلات الحاصلة في عناصر أو كلّ التنظيم الاجتماعي. ويختلف التغيّر الاجتماعي عن الحدث العرضي. فهو يبرهن عن دوام أي استمرارية في مستوى التحوّلات الملاحظة، حيث تصنع هذه الديمومة الفارق المفهومي بين التحوّل بمعنى التطوّر progrès وفي معناه الطي يحيل إلى التغيير changement مثلما تسمح لهذه التحوّلات بأن تؤثّر في التنظيم الاجتماعي.

يطرح تناول موضوع التغيّر الاجتماعي ضمن الفضاء المديني داخل المدينة العربية الإسلامية بالذات، عدّة إشكاليات تعترض مسألة التنمية الحضرية ضمنها. ولعلّ أهمّ ما يستدعيه موضوع التغيّر الاجتماعي هو الرفض أو المقاومة ضمن المعاش اليومي الفضائي والسلوكي والتواصلي للفاعلين المدينيين سواء كانوا أفرادا أو جماعات. هذه المقاومة لا يجوز أن ينظر لها على كونها مجانيّة أي لا تحيل إلى معنى وإلى دلالة تكشف موقع الفاعلين ومدى مشاركتهم أو انخراطهم أو إقصائهم وتهميشهم من التخطيط للتغيير المديني وبالتالي الاجتماعي.

تتقنّع هذه المقاومة في أشكال عدّة ويتّخذ الفاعلين ضمنها استراتيجيات فعل متعدّدة ومختلفة من بينها ما يعنينا هنا في هذا المجال المتعلّق بالتغيّر وهو ما يسمّى بالتغيّر العفوي أو بما نسمّيه بالتغيّر الموازي الذي يتواجد ضمن وعبر التغيّر المبرمج والمخطّط والموجّه حتّى وإن كان لا يستجيب بصفة كليّة لشروط التغيّر الأربعة التي ذكرناها آنفا، استنادا لـ غي روشاي. فالسؤال يجب، إذا، أن يتوجّه إلى التمييز المفاهيمي بين التغيّر

الموجّه أو المخطّط بعبارة بروني والعفوي أو الموازي.

يعرّف أحدي أهمّ منظّري تطوّر التنظيمات والتغيّر المخطّط وهما تيسياي و تيلياي (Tessier.R,Tellier.Y , 1991: 318) التغيّر المخطّط على أنّه القابل لإحتواء كلّ محاولة تحضير أو تمدين عقلانيّة لتحوّل النسق الاجتماعي. ويحيل هذا الشكل من التغيّر مباشرة إلى العقلاني الذي يرادف التخطيط مثلما لمفهوم القصديّة. يصبح التغيّر المخطّط، إذا، وبهذه المفهمة، تغيّرا عقلانيّا قصديّا يستجيب لإكراهات أعوان التغيير والجماعات التي يخدم هذا التغيّر مصالحها وأهدافها. وتحيل القصديّة إلى معنى الجبريّة (التحديديّة) المتجسّدة عبر المراقبة ووسائل الإكراه داخل الفضاء المديني منطلق ومسرح وهدف التخطيط بالنظر لبنية السلطة وموازين القوى ضمنه. وقد يكون التغيير المخطّط القصدي والموجّه أيضا نتيجة لا سلطة فاعل . جماعة بل نتيجة تفاوض على أنّ هذه النتيجة تكشف عن تساوي ميزان القوى رغم التقاء الأهداف. إلاّ أنّ هذا الشكل من التغيّر المخطّط في نظرنا يقتضي التقاء القوى المثقّفة في مستوى لا فحسب الأهداف والمصالح بل أيضا التمثّلات والتصوّرات أي مناهج ووسائل تجسيد هذه الأهداف والمصالح. لا يعني هذا التغيير تساوي السلطة ضمن هذا العقد المصلحي التفويضي. فالتحالف يقتضي أو يكشف عن تنازلات على صعيد السلطة ووسائل المراقبة وإكراه وعلى صعيد الأهداف ذاتها مثلما على مستوى تعريف المشاكل واستنباط الحلول والاختيار من بينها. فإذا كان الاتفاق على صعيد المصالح والأهداف قائم فإنّه قد لا يتحقّق على مستوى تحديد وتعريف المشاكل. وإذا تمّ في هذا المجال فقد لا يكونه على صعيد اختيار الحلّ مت بين الحلول.(Tessier.R,Tellier.Y , 1991: 72) فهذا الأخير يخضع إلى بنية السلطة داخل هذا التحالف واستراتيجيات القوّة أو القوى الأكثر تأثيرا.

يسمّي لادروت هذه القوى داخل الفضاء المديني بالأعوان المدينيين ويصنّفهم إلى: أعوان جماعيين عموميين وأعوان خواصّ. ويعتبر أنّ طبيعة العلاقة بين هؤلاء الأعوان المدينيين فيما بينهم وبين السلط والتجمّعات والمؤسّسات " هو الطريق الذي يجب أن نسلكه إذا أردنا لا فحسب معرفة النظام الجماعي الخاصّ بكليّة حضريّة معيّنة بل أيضا النماذج الجماعية الممكنة للفعل وللنظام (Ledrut. R, 1968: 25) . وتوجد علاقات محدّدة بين بنية الفعل وبنية السلطة وبين هذه الأخيرة والبنية الفضائيّة ثمّ بين بنية المؤسّسات وبنية الفعل. يصبح التغيّر، بهذا التصوّر اللادروتي، موجّها بطبيعة العلاقة بين هذه البنى وأنّ أيّ تغيّر يجد تفسيره في هذه العلاقة بين الأعوان الجماعيين الحضريين.

يضع مفهوم التغيّر الاجتماعي المخطّط أو الموجّه التحليل أمام الجانب الشكلي للتنظيم الاجتماعي

داخل الفضاء الحضري وللكليّة المدينيّة. ويستدعي أيضا مفاهيم أخرى لعلّ أهمّها: الأعوان أو الفاعلين الاجتماعيين، الفعل الاجتماعي، المراقبة والإكراه الاجتماعيين الرفض والمقاومة واستراتيجيات الفعل والتخطيط التي يصنّفها تيسياي ونورو إلى أربعة وهي: التعميم / التخطيط / الاستشارة / والإدارة المشتركة للتغيير، بالنظر إلى معيار المشاركة.

3. الوظيفة التواصلية للرمزية الاجتماعية

تتجسّد إحدى خصائص الظاهرة الاجتماعية في تمظهرها الرمزية (Mauss.M,1968: 71) . ويعتبر دوركايم ذاته أنّ " المجتمع هو ذو جوهر رمزي" (Sumph.J,Hugues.M,1973: 120) . فالفعل الاجتماعي "يسبح كليا وبصفة دائمة ضمن الرمزية "(Rocher.G,1968: 88) . يستدعى الرمز أو البعد الرمزي لظاهرة الاجتماعية لتعيين المظاهر الأكثر تعدّدا للحياة الاجتماعية نفسها. ثم إن اغلب التمظهرات الاجتماعية، لدى غورفيتش، كالطقوس والعادات والممارسات وحتى التمثّلات الجماعية والحالات الذهنية الأخرى تتعلق هي أيضا بالرمزية أو تفرض على الفهم استدعاء المعطى الرمزي. إلاّ أنّ الحقل الرمزي هو" بالأساس غامض ولهذا السبب ذاته هو بالأساس اجتماعي وإنساني" (Gurvitch.G,1957,93) . وتشكّل الرموز والعلامات المشتركة، لدى مارسال موس، الواسطة الضرورية لتقارب وتواصل الناس داخل مجتمع ما والوسيلة اليتيمة، لدى دوركايم، لانتشار الوعي والتواصل فيما بين متعدد وعي الأفراد. تضفي هذه الرمزية على الفعل الإنساني والاجتماعي، لدى غي روشاي طابع الاجتماعي، بما أنّها تشكّل المكوّن الرئيس له وإحدى أسسه المحورية. يعرّف غورفيتش الرمز الاجتماعي باعتباره علامة على شيء معين وهي في ذات الوقت أداة مشاركة أو انخراط وبالتالي الجمعنة. والرمز في مدلوله المرجعي في المعجمية اليونانية يعني" نصف كلّ قادر على تجسيد المجموع" (Gurvitch.G,1957,92) وهو يعني " شيء ما يحتلّ مكان شيء آخر " أو شيء ما يعوض ويستدعي شيء ما آخر" (Rocher.G,1968: 88) ويتطلب الرمز دالا وهو الشيء الذي يحتلّ مكان شيء آخر ومدلولا أي الشيء الذي يحلّ الدّال محلّه ودلالة وهي العلاقة بين العنصرين الأولين. هذه العلاقة معطاة لتأويل الأعوان الذين تتجه إليهم الرموز مثلما الذين يشكّلونها (Gurvitch.G,1957,93) إلاّ أنّ الرموز الاجتماعية متعلقة كعلامات" لا تجسّد إلاّ جزئيا المضامين المدلولة" (Gurvitch.G,1957,93) لدى غورفيتش. وهي، في الواقع تقنّع الأشياء التي تستدعيها وتدلّ عليها، بما أنها لا تكشفها " لا بالضبط ولا كليا" (Rocher.G,1968: 93) .

يبدو المجال الرمزي كمعطى يسجل حضوره في كلّ تناول للحياة الاجتماعية، إلا أن الأكيد والمعلوم هو تباين المقاربات السوسيولوجية في الخاصيات التي تسندها للرمزية الاجتماعية مثلما من زاوية تصورها

لاشتغالها ووظائفها ونماذج تأثيرها على الحياة الاجتماعية، حيث يكشف علم الاجتماع الفرنسي الكلاسيكي عن ثلاثة أطروحات حول الرمزية الاجتماعية، تشكل الرمزية الاجتماعية ضمن الأطروحة الأولى نظام ظواهر يحصل تناولها موضوعيا في معنى كونها تؤسس وحدة أو رابطة فعلية بين أعضاء المجتمع أو الجماعات.وليس بالإمكان، ضمن الأطروحة الثانية أن يتشكّل ويستمر أي مجتمع إلاّ عبر تشكّله هو ذاته كرابطة رمزية.

تقرن، الأطروحة الثالثة في السوسيولوجيا الفرنسية الكلاسيكية، بين الرمزية الاجتماعية وعملية التواصل أي أنّها تسند للرمزية وظيفة تواصلية وبالتالي فهي تختلف حسب شكل ومضمون عملية التواصل نفسها. ويستدعى، ضمن هذه الأطروحة، ضرورة: هربارت ميد الذي يعتبر أنّ الرموز" تشكل الأسس الوحيدة الممكنة للمجتمع " (Gurvitch.G,1957,26)لكونها تماهي في تصوّره مفهومه للآخر المعمّم الذي هو نتاج عملية تواصل بين الأفراد أي بين الذات والآخر. فالرموز هي الوسيط الذي عبره " يفهم عديد الأفراد بعضهم ويتواصلون فيما بينهم "(Sumph.J,Hugues.M,1973: 135) ، على أنّ التواصل في مفهومه له يعني ذلك التفاعل الاجتماعي الذي هو العملية التي عبرها يستطيع كلّ فرد أن يتموقع موضع الطرف الآخر في التواصل. فالذوات تحلّ في دور الآخر وبالمثل هذا الآخر.

يقتضي التفاعل، إذا، الفهم المتبادل أو تبادل الفهم بين المتفاعلين في وضعية تواصل، على أنّ هذا الفهم المتبادل بين الأنا والآخر يستند إلى انتظارات متبادلة يسعى الفاعلون عبرها إلى تحديد وضعياتهم المتبادلة. فالتفاعل، إذا، يصبح في مفهوم هربارت ميد " مجموع استراتيجيات تتوافق عبرها الأنا والآخر، الواحدة مع الأخرى "(Sumph.J,Hugues.M,1973: 67) . هذا التوافق هو رمزيّ بالأساس ويستدعي من الفاعلين وسائل ومصادر معيّنة لتجسيد تلك الاستراتيجيات. وتتجاوز الرمزية الفرويدية رمزية دوركايم لكونها استعاضة وتقنيع، من هنا فإنّ الصور الحلمية ترمّز الرغبة المكبوتة. وهي حين تشبع هذه الرغبات فذلك يتمّ عبر الاستعارة أي أنّها لتعبّر عنها فهي تقنّعها أي تعرضها رمزيا. فالرغبات التي تكبتها وتردّها الضوابط أو الموانع خارج حقل الوعي، لا ترتدّ إلى الوعي ضمن الحلم إلاّ عبر الاستعارة.

يظلّ هذا التعقّل للرمزية وفيّا لفردوية المقاربة النفسية الفرويدية، لذلك فهي تتغاضى كليّا عن المظهر الموضوعي والإدراكي للرمزية مجال اهتمام الدوركايمية التي تقف عند الوظيفة التواصلية للرمزية الاجتماعية. وتعتبر الرمزية الدوركايمية الرموز بمثابة الجسر الضروري لتعميم متعدّد الوعي الجماعي. فكل وعي فردي ينكشف في تصورها وعيا مغلقا على الآخر وبالتالي يقتضي التواصل بين متعدد الوعي الفردي علامات ورموز، بل أبعد من ذلك فإنّ دوركايم مثلما ميد و مارسال قاربيال، يختزل كلّ تمظهرات الاجتماعي في الرمزي. فالحياة

الاجتماعية " في كلّ مظاهرها وفي كلّ فترة من تاريخها ليست ممكنة إلاّ بفضل رمزية واسعة ") Durkheim.E,1968: 331) والرمزية في مفهمته لها تتعدى كونها حيلة أو قناع لتمثّل أداة تسمح للتحليل بإبراز كلّ ما يتجاوز متعدد الوعي الفردي، ضمن الظواهر الاجتماعية. ولعلنا لا نلامس الخطأ حينما نساير مافيزولي في فهمه لمعنى الرمز لدى الدوركايمية، على أنّه " سبب وأثر كلّ حياة مجتمعية "(Maffesoli.M,1985: 16) .

تغطي الرمزية، لدى غورفيتش، أغلب الأصعدة المتناضدة للواقع الاجتماعي على غرار معظم تمظهرات الاجتماعي مثل التنظيمات والنماذج والعادات والممارسات والتمثلات الجماعية والحالات الذهنية مقلما مختلف تمظهرات ظواهر الحضارة كاللغة والدين والقانون والمعرفة. وتضع الرموز الاجتماعية في الاعتبار المواقف الجماعية للذوات الباثّة أي المشكّلة لها والمتقبّلة أو المؤوّلة لها.

تتأسّس المقاربة الغورفيتشية للمجال الرمزي على معارضة كلّ المقولات التي تختزل أسس الواقع الاجتماعي في التواصل ما بين ذهني أو ضمن الصلة بين متعدّد الوعي المغلقة. فأيّ تواصل إنساني يستمدّ إمكانيته من تضمّنه الضروري لوحدة سابقة تجعل الوسائط الاتصالية فعّالة، أي العلامات والرموز التي عبرها تتواصل. فالرموز لا تسجّل حضورها بنفس الكيفية والحجم في كلّ تمظهرات الاجتماعي مثلما تصرّ على ذلك الدوركايمية. فقد يكون دور الرمزية في مظهر ما مختصرا وغائبا في مستوى بعض تمظهرات علاقات الذات مع الآخر مثل الصداقة والحبّ. وفي بعض الأصعدة الاجتماعية تكون الرمزية موضوع تعالي. فالرمزية الغورفيتشية ترفض منطق المغالاة في حشر أو الدافع بالرمزية في أي مجال أو حقل اجتماعي معطى للتفسير السوسيولوجي مثلما ترفض الرمزوية أي المذهب المغالي في ردّ كلّ الواقع الاجتماعي بمختلف تمظهراته إلى الرمز أو الرمزية. معنى ذلك أن الرمزية الاجتماعية، لا تجسّد لديه، سوى صعيد من بين متعدّد أصعدة الواقع الاجتماعي، يستدعي من التحليل أن يعطيها أهميتها في التفسير لكن على أن يتناولها في الآن ذاته " كنوع من اسمنت اجتماعي سائل وكلي الوجود، يتسرّب في كلّ مكان لرتق الشروخ وحيد المستويات" .(Gurvitch.G,1957,90) فالرموز الاجتماعية بها التأويل المفاهيمي تنعكس كوسيط تحتفظ عبره الأصعدة المتناضدة للواقع الاجتماعي بإرتباطها بعضها ببعض وتنافذها المتبادل.

ينتبه غورفيتش إلى ضرورة أن يجتهد الباحث في التمييز بين أنواع الرموز التي يحصرها في ثلاثة أنواع: فهناك دائما رموزا مثل الشعارات والأحكام المسبقة، مضلّلة بصفة واعية. وفي مقابل الرموز التضليلية يوجد رموزا هزئية لا وعيا. كما توجد كذلك رموزا لا يخفي تشكيلها أي قصد تضليلي خفيّ أو ضمنيّ وهي الرموز التي يسند لها غورفيتش الدور الرئيسي في الواقع الاجتماعي ويوصلها بمختلف مظاهر الحضارة كالقانون والدين

والفنّ والمعرفة واللغة. ولا تعمل الخاصية الوسائطية أو التوسطية للرموز الاجتماعية بنفس الكيفية، بل أن هذه الخاصية هي التي تجعلها متغايرة بالنظر إلى جملة من المعطيات. فهي تختلف بالنظر إلى الذوات الجماعية الباثّة لها أي المشكّلة لها وبالنظر أيضا للمتلقّين. فنفس" الرمز ونفس الكلمة لا تستدعي نفس مظاهر شيء ما لدى أشخاص مختلفين ".(Rocher.G,1968: 93)

تتغاير الرموز الاجتماعية حسب تباين الأطر الاجتماعية أي حسب نمط المجتمع أو التجمّعات الخصوصية مثلما أنماط البنى الاجتماعية: جزئية كانت أم كلية. ولا تتباين الرموز بإعتبارها وسائط بالنظر للأطر والبنى الاجتماعية فحسب بل أيضا حسب الحالات الاجتماعية الخصوصية. فهي تختلف عن الأزمنة الهادئة عنها في الأزمنة المضطربة والحالات أو الظروف الدافعة أو على العكس الرافضة للتغيير. وتعترض الرموز وضعيات وحواجز تتجّه إلى تجاوزها والتحكّم فيها. من هنا أيضا يبدو مستوى إضافيا لتغيّر الرموز حسب هذه الحواجز وهذه الوضعيات. إلا أنّ الرموز الاجتماعية تتغاير تباعا لتبدّل العلاقات القائمة بين الرموز والمرمّز إليه تبعا لمعطيات عديدة أخرى.(Gurvitch.G,1957,95) يصنّف جورج غورفيتش الرمزية إلى ثلاثة أصناف. يتعلّق الصنف الأوّل من الرموز بالحقل الوجداني مثلما نجد ذلك لدى كلّ من بيار جانيي ووايتهيد. لا تقترن هذه الرموز، بالضرورة، بالخيال الذي يلحق عادة بالعاطفة مثلما ينعكس ذلك في التمييز الباريتي بين الفعل المنطقي وغير المنطقي والتصنيفات التي يوجدها، كما يذهب لذلك آرنولد. ويرفض غورفيتش المطابقة التي يضعها سورال بين الرمزية والأساطير المعاصرة. فيمكن إذا أن تغلب على الرموز الخاصية الانفعالية مثل الرقصات والأغاني وطرق التعبير الفردي أو الجماعي عن الإعجاب بالأشياء أو الأشخاص. أمّا الصنف الثاني من الرموز فتغلب ضمنها خاصية النشاط والإرادة وهو ما يشكّل تميّزها ويسند لها وظيفة علامات، تحفيز، دفع، قيادة، الخ. وإذا نظرنا إلى التمثّلات سواء الفردية منها أو الجماعية، فإنّ الرموز الاجتماعية المتعلّقة بها تغلب عليها الصفة الذهنية.

لا يمثّل التصنيف الغورفيتشي للرمزية دعوة إلى تصنيف للتمظهرات الاجتماعية موازي بقدر ما هو جلب انتباه إلى مقولة تعددية الوظيفة الرمزية بدل انحصار التحليل في الحديث عن رموز تتعلّق بمظاهر مختلفة من العقلية. فالرمزية، لدى غورفيتش، هي أكثر العناصر ارتباطا في الآن ذاته بالظواهر الاجتماعية الكلية والظواهر النفسية الكلية، لكن مع ضرورة اعتبار أولوية الاجتماعي عن النفسي.

تحيلنا مقولة تعددية الوظيفة الرمزية إلى استدعاء الوظائف التي تؤديها الرموز بالنظر إلى الفعل الاجتماعي. وتؤدي الرموز الاجتماعية وظائف يمكن حصرها في وظيفتين أساسيتين تعرضنا لهما بصفة

متفرقة مع دوركايم وميد وموس وهما التواصل والمشاركة. يتمّ ضمن التفاعل الذي هو التواصل في تعريف ميد، تبادل الوسائل بين الذوات في وضعية تواصل أي تفاعل. وإذا كانت اللغة تتضمّن رؤية للعالم وإدراك وتصوّر الفاعلين لما يحيط بهم ولأنفسهم ولمكانتهم، فإنّ الرمزية لا تنقل مجرّد رسائل بل رؤى وتصورات وتمثّلات الذوات المتواصلة فيما بينها توصل الرموز الاجتماعية عبر وسائل اتصال متعدّدة بين الفاعلين الاجتماعيين. تلعب الرمزية وظيفة مشاركة من حيث أنّها تذكر وتصون مشاعر اشتراك وتأكيد انخراط الذوات في جماعة بعينها. فانخراط فعل الذات في القيم وأشكالها الرمزية أي نماذج الفعل يرمز إلى انتماء هذه الذات إلى جماعة معيّنة.

يميّز غي روشاي، ضمن هذه الوظيفة، أربعة أشكال للرموز. فالأعلام والشعارات والأغاني والرقصات والألوان المميّزة هي رموز تعنون وتميّز جماعة اجتماعية عن غيرها مثلما أنّها تثير أو تصون شعور الانتماء أو كرابط بين أعضاء الجماعة، كما انتهى إلى ذلك تراسهار في دراسته حول عصابات الإجرام في شيكاغو. وتجسّد الرموز، في جانب آخر، التراتب الاجتماعي وتصاحبه لترمز لمتعدد الشرائح والطبقات الاجتماعية. فالألوان واللباس والترفيه واللهجات وحركة الجسد في الفضاء الداخلي مثلما المشترك داخل الحي وهذا الحي نفسه ونمط السكن تؤدي كلّها دور مؤشّرات ورموز الموقع الذي تحتلّه وتشغله الجماعة ضمن التنظيم الاجتماعي.

فاليومي بكل تمظهراته المتعدّدة السلوكية والتواصلية مع الآخر ومع الفضاء يتموضع موضع الرمز الذي يحيلنا لا فحسب إلى موقع الفرد أو الجماعة، بل أيضا تستفزّ وتثير تمظهرات اليومي الذاكرة الجماعية أي أنها توصل الماضي بالحاضر: توجد الماضي في صلب الحاضر كما ينعكس في المعاش اليومي بكل جزئياته وتفاصيله حتّى البسيطة جدّا والتافهة أو حتّى المبتذلة منها. إنّ ما يحتفظ به شاغلي الفضاء المديني من أشياء في ركن المنزل أو سطحه أو شرفته لا يستجيب لمقتضيات اليومي المديني بل يعود إلى سلوكات وعادات توصل بالماضي الفضائي الريفي تسجّل حضورها ضمن المجال اليومي لحركة الجسد كنصب أو آثار تذكارية أي رموز تستدعي الذاكرة الفردية مثلما الجماعية. فهي رموز يتواصل عبرها الفاعلين مع ماضي يريدونه حاضرا في ذاكرتهم حيا في حاضرهم بمختلف تمظهراته الذهنية والفضائية كما الممارسة اليومية. ترمز هذه النصب، إذا، في ذات الوقت إلى الماضي مثلما إلى شريحة أو موقع الجماعة ضمن المجتمع المديني.

تبدو الرمزية الاجتماعية، إذا، رغم اختلاف زوايا البحث ضمنها بين اتجاهات علم الاجتماع، في صلب اهتمام التحليل الذي يهدف إلى تعقّل وفهم أعمق للواقع الاجتماعي. فكما أنّ موس ودوركايم يعتبران الرمزية جوهر الاجتماعي وأن كلّ تمظهرات الاجتماعية تردّ إلى الرمزية التي تسمح لمتعدّد الرعي الفردي مثلما الجماعي

بالفهم المتبادل والتواصل. وللرمزية مثلما يذهب لذلك هربارت ميد وظيفة تواصلية ووصلية. فالتواصل الذي هو التفاعل لديه يستدعي وسائط هي الرموز التي تتواصل عبرها الأنا مع الآخر ومن هنا جاءت تسمية هذا الاتجاه بالتفاعلية الرمزية. إنّ محورية الرمزية في مقاربة الاجتماعي لا يجب في مدلولها الغورفيتشي أن تعيد إنتاج المغالاة. فالرمزية تغطي لا كلّ بل معظم الأصعدة المتراتبة للواقع الاجتماعي وتمظهراته وظواهر الحضارة، إلاّ أنّه على التحليل السوسيولوجي ألا ينغلق على موضوع بحثه. ذلك أنّ الرموز إضافة لكونها لا تنسحب على كلّ أصعدة وتمظهرات الاجتماعي فإنّ حضورها لا يسجّل بنفس الكيفية والحجم. والرمزية ليست ذات صفة أو خاصية أحادية غالبة سواء وجدانية أو المتعلّقة بالنشاط والإرادة أو العقل بل أننا أمام أصناف ثلاثة للرمزية قد تسجّل حضورها مجتمعة أو منفردة في إحدى أو متعدّد تمظهرات الاجتماعي.

إنّ أبرز ما يحسب لغورفيتش في مجال الرمزية هو تنبيهه إلى تعقّل دينامي لا مغالي ولا اختزالي وينظر إلى الرمزية نظرة تتجاوز الثباتية إلى استدعاء مفهوم التغاير أو التباين. فالرموز تتباين حسب الذوات الجماعية الباثّة أو المتقبّلة وبالنظر إلى تغاير الأطر وأنماط المجتمعات مثلما أنماط البنى الاجتماعية وحسب الوضعيات الاجتماعية. إنّ الرمزية حقل يضعنا أمام عمق الظاهرة أو الظواهر الاجتماعية. فالمشغول والموظّف والمستخدم أو المتروك من الأشياء هي رموز تحيلنا لا فحسب إلى مكانة الجماعة ضمن التنظيم الاجتماعي بل إلى الذاكرة الجماعية التي توصل الحاضر بالماضي بأشكال متعدّدة ورمزية تحيلنا إلى مفهوم التقنّع وبالتالي مسرحة اليومي لدى مافيزولي. وتجعل الرمزية الحاضر الذي توصله بالماضي، حيّا متواجد ضمن المعاش. تحول المنزل إلى متحف اجتماعي لا يحكي الآن وهنا فحسب بل الذي كان ولم ينجح الآن في إقصائه أو صنع القطيعة النهائية معه.

فالألوان والروائح المنبعثة من المنازل وحتى الفواضل المنزلية يقول لوفافر . تحيلنا إلى الداخل، إلى العائلة، إلى عاداتها وسلوكاتها الغذائية التي تكشف مستواها الاقتصادي مثلما مرجعيتها الثقافية. فالسلوك الغذائي مثلما الفضائي لا يستجيب دائما للتحديدات الاقتصادية وبالتالي التفسير المادي بقدر ما هو ثقافي يتغاير من جماعة إلى أخرى(Horacio.C,1974: 73-80) . وينعكس على معمار وتوزيع الفضاء الخاص وبالأخص التواصل معه: الخاص والمشترك من الفضاء المديني الذي يكشف في المدينة العربية الإسلامية عن تداخل التقليدي والحديث (Bouchrara.Z,1994: 119-125) وتداخل الأزمنة في الفضاء يقرأ من معماره) (Riboulet.P,1971: 193مثلما في حركة الجسد داخل وعبر الفضاءات المدينية كالحمّام والمسجد والسوق والزاوية والجامع ووسط الدار(Bouchrara.Z,1984: 148) .

ثانيا: الخارطة السوسيو -فضائية لمدينة "الحفصية": بين سياسات التنمية الحضرية والحراك السوسيو-فضائي العفوي.

1 -عوامل تشكّل الجغرافيا الاجتماعية لفضاء " الحفصية "

أ-التمديني والإثني: ثنائية التأثير:

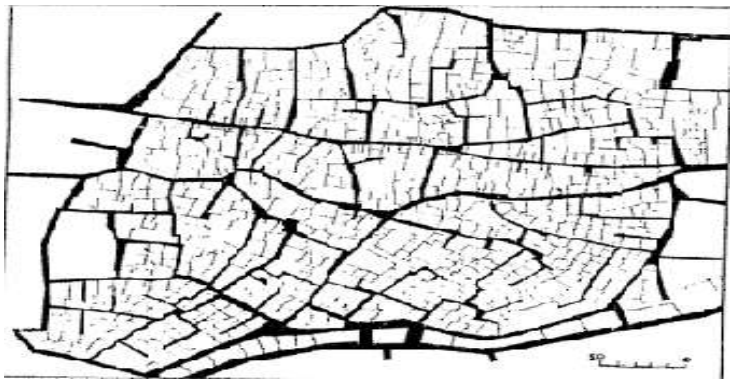
عرف الرسم الفضائي أو فلنقل بصفة حيادية الارتسام الفضائي للتركيبة الاجتماعية لفضاء "الحفصية " عبر الأبواب والأسوار التي تصنع حواجز مادية وفواصل فضائية بين الجماعات الاجتماعية وأيضا تراتب المنازل على امتداد الفضاء، مراجعة مع أوّل تدخّل لسلطات الحماية (1918م) (Abdelkefi.J,1989,181) يهدف إلى تطهير أكثر أحياء المدينة العتيقة قذارة وفقرا وتردّي عمراني وحضري المسمّى بالحارة. والحارة هي تسمية للحي اليهودي الذي بعث خلال القرن 10 ميلادي بقرار سياسي من "الباي" استجابة للضغط اليهودي وبدعم ديني إسلامي من الشيخ " محرز بن خلف " الذي وطّن اليهود القادمين من ضاحية "الملاسين" (Daoulati.A,1976: 51) حوله في بداية الأمر. وقد أصبحت الحارة بعبارة دانون "رحم تشكّل ضمنه مجتمع (Abdelkefi.J,1989,180) غير صحّي أكبر من أكثر المدن القصديرية اكتظاظا" (Abdelkefi.J,1989,180)بعبارة مارتلو، بفعل التوافد المتزايد لليهود على منطقة "الحفصية". وهو ما تستدعي توسيع هذا الفضاء الإثني والديني المختلف لحلّ مشكلة الاكتظاظ والكثافة السكنية والتردّي الذي أضحت عليه. وقد تكرّرت هذه التوسيعات بفعل ضغط التزايد الديموغرافي والهجرة اليهودية نحو المنطقة وبدفع أيضا من ضغط الطائفة الإسرائيلية، وقد امتدت الحارة إلى داخل منطقة "الحفصية" التي أصبحت مع "الوْكَايِلْ" ونهج الجرابة وحي الدعارة: سيدي بيان Baien ونهج "عبد اللّه قشّ" تحيط بالحارة اليهودية.

لقد خلّفت الوضعية العمرانية لليهود في تونس ونفوذ الطائفة اليهودية، تدخّلا سياسيّا في فضاء المدينة التاريخية على مستوى البنية الإثنية والدينية لمنطقة "الحفصية" ومورفولوجية الحي عبر تشييد مجمّع سكني عمودي (أي حديث في رحم التقليدي / التاريخي) ما بين 1936 م و 1938 م تتمثّل في بناء أربعة عمارات لإعادة إسكان أربعمائة عائلة يهودية (بينوس.ج،1985: 96) على طول نهج الدكتور كسّار (المفضي إلى نهج سيدي بوحديد الفاصل بين"سوق القرانة" و"سوق الجديد" والمفضي إلى نهج التومي الذي يقطعه نهج الحفصية ونهج سيدي إبراهيم الرياحي المعرّج والذي يوصل المترجّل إلى نهج عاشور المؤدّي بدوره إلى نهج الدكتور كسار من ناحية وهو يقترن من ناحية أخرى بنهج بن أبي الضياف الذي يقطعه نهج الكاهية المفضي إلى نهج الباشا.

ويفتح النهج الأخير من ناحية على الربض السفلي للمدينة العتيقة: باب سويقة ويؤدّي من الاتجاه الآخر إلى سوق الصباغين ومنه إلى سوق الدبّاغين المفضي عبر أزقّته ودكاكينه التي يعلوها المساكن ذات الطابق الواحد في الغالب إلى باب المنارة والربض العلوي: باب الجزيرة.).

النسيج العمراني ما قبل التجديد

رسم عدد: **4**



يستجيب هذا المعمار المموضع داخل منطقة "الحفصية" في تجانس مع مورفولوجية الدار التقليدية العربية الإسلامية لعاملي المديني والديني ويكشف عن تداخل المرجعيات الإثنية / الدينية والتمدينية في القرار التمديني للحارة ولمنطقة "الحفصية" الذي جاء استجابة لضغط اللوبي اليهودي (إن صحّ إطلاق عبارة لوبي على المجموعة اليهودية الإسرائيلية في تونس)، لفكّ الحصار والعزلة الفضائية التي وجد اليهود أنفسهم فيها رغم غياب التحزيم الفضائي / الإثني المادي أي عبر الأسوار لحارة اليهود أي الترجمة المادية للعزلة على مستوى فضاء العيش والتعايش أي فضاء التفاعل (أَيُّ تفاعل) وحاصله الشبكي الذي ترسمه الجماعة فضائيا وتكرّسه اجتماعيّا. لقد كان هذا الحصار علائقيا لتموقع الحارة وسط أحياء المسلمين والمسيحيين الذين لم يندمجوا في هذه الوضعية الجديدة. ذلك أنّ عدم تفاعل وتواصل المسلمين إيجابيا خاصة مع الطائفة اليهودية دفع اليهود إلى تبنّي استراتيجية اندماجية تقوم على أسلوب الثنائية في التواصل مع شاغلي الفضاءات المحيطة بها والمطوّقة لها أي تراوح الفعل الثقافي بين: المعطى للآخر الرافض لوجوده المادي والإثني والديني والمعطى للذات أي التماهي السرّي مع المرجعية السوسيو-ثقافية للجماعة الإثنية التي ينتمون لها في الأصل.

وقد خلّف انتقال اليهود إلى خارج "الحارة " مساكن غير صحية شغلها اليهود الجدد الوافدين على تونس ومنها من احتلّها المسلمون والمسيحيون. ولم يكن انتصاب وتموقع اليهود في الحفصية غاية في حدّ ذاتها بل حلّ

تمديني اقتضاه قرار الإزالة ضمن مشروع تطهير حارة اليهود القديمة مثلما هو حلّ لفكّ عزلتهم الاجتماعية / الفضائية عبر اختراق فضاء الأغلبية الإثنية الدينية المسلمة. وقد يفسّر هذا الدافع الأخير تغليب نزعة الإزالة على نزعة الإصلاح والترميم. فالنزعة الثانية تثبيتية تعيد إنتاج التموقع الجغرا-فضائي في حين تنتج النزعة الأولى حركية جغرا-فضائية تحوّل انتصاب اليهود في الفضاء التاريخي من الشكل الكتلي الشبيه بالاستيطان لكونه يوصل بين المكان والصفة الإثنية والدينية لشاغلي الفضاء الواحد إلى الانتشاري أو التموقع في أكثر من مكان في فضاء الحفصية يصنع لليهود جغرافيا فضائية لم تكن لهم عندما اتّخذ انتصابهم شكل التعيين أو التخصيص الفضائي المعلوم.

شكّل هذا المجمع السكني العمودي، مع هجرة اليهود فيما بعد نحو الاستقرار بالمدينة الأوروبية بالنسبة للفئة المحظوظة أو خارج البلاد لدى فئات أخرى، فضاء استقبال جديد أو نقطة جذب إمّا " لِبَلْدِيَةْ "الحفصية من الفئة المتوسطة أو للنازحين من" الرَبْضَيْنِ" السفلي والعلوي للمدينة العتيقة أو من" بَلْدِيَةْ " المدينة العتيقة أو من أحياء مجاورة. أمّا منازل اليهود الذين تركوها في الحارة ولم يتسلّمها أو أهملها قرار الإزالة فقد احتلّها فيما بعد التونسيون من ضعاف الحال.

لم يمسّ مشروع تطهير الحفصية الحارة القديمة من العشرية الثانية من القرن العشرين، الانتشار الاجتماعي والإثني من فضاء الحفصية ولم يفرز حركية جغرافية أي حركة تبادل للمواقع وإعادة تموضع في الفضاء المديني، بل خلق المدى الواسع للتهديم الذي عرفته الحفصية " جيوبا للريف في النسيج العمراني" (Abdelkefi.J,1989,181) مثلما انتهى لذلك سارج سانتالي، أدخلت اضطرابا على النسيج الاجتماعي رافقه نموّ وانتشار عمراني عفوي تفاقم بشكل تضخّمي لا مراقب وغير قابل للمراقبة (Bouchrara.Z,1994: 12)، لتمثّل كما انتهت لذلك دراسات جمعية صيانة المدينة 11 % من المساحة المبنية في تونس العاصمة يمثّل سكانها 27% من مجمل سكان العاصمة تونس. وتشكّل منازلها 20 % من المساكن القائمة والمبنية سنة 1976م.

لعبت عوامل هجرة اليهود لِدُورِهِمْ داخل الحارة في توسّع فضائي وسط الحفصية واختراق لنسيجه الاجتماعي -ترك فضاءاتهم الجديدة في اتجاه الانتصاب خارج الحفصية وخارج المدينة التقليدية ضمن المدينة الأوروبية -إلى جانب هجرة "البلدية" البورجوازية للفضاء التاريخي نحو الاستقلال في أحياء جديدة راقية أو في المدينة الأوروبية المقابلة (Bouchrara.Z,1984: 108) ، دورا هاما في خلق حركية جغرا- فضائية بينية أي ضمن الحفصية ذاتها أو ما بين مدينية، بين أحياء متعددة من المدينة التقليدية وأريافها وفضاء الحفصية.

تتجاوز هذه الحركية مظاهرها التعديلية للخارطة الاجتماعية لفضاء الحفصية المتشكّلة تاريخيا

لتحيل إلى عمق الظاهرة أي أنّ هذه الخارطة الفضائية المستبطنة لنتائج المقاومة الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين الذين لا يستجيبون لمعايير الحيازة، وبالتالي شغل الفضاء لا تمسّ التراتب الفضائي عبر هذا الاختراق الاجتماعي فحسب بل تبثّ الفئات الاجتماعية تصورها وتمثّلاتها الفضائية.

تكيّف هذه التمثّلات فضاء الإقامة مثل معماريته وفضاء التفاعل والتواصل أي الفضاء الاجتماعي إلى قيمها ومعاييرها وتصوراتها لذواتها ولمكانتها الاجتماعية ولموقفها من الفضاء وصيغ اختراقها له. وينكشف هذا الاستقطاب الذاتي والاستخدام في معاشها اليومي بأبعاده وتمظهراته العلائقية والتوظيفية للداخل الخاص مثلما الخارج / العام أي نمط التواصل بين الذاتي والاجتماعي وتمظهراته الرمزية التي تميّز وتغاير كيفيات شغل واستخدام الفئات الاجتماعية لفضاءاتهم أو فضائهم.

ب – العفوي والمنظم في التغيير المديني:

إنّ الحاصل التمديني لمنطقة الحفصية بمتعدّد أبعاده وتمظهراته الفضائية والعمرانية والمعمارية والاجتماعية، هو نتاج تاريخي لخطّين متشابكين ومتداخلين هما المنظّم والموجّه أو التغيير المخطّط والعفوي أو الموازي من ناحية أخرى. يحتكم هذان الخطّان أو هذان الاتّجاهان رغم تبادلية التأثير إلى قانون الصدّ والمقاومة اللذان يتّخذان إشكالا متعدّدة لكنّها تلتقي عند نزعة استقطاب المنافس الذي وإن كان لا يهدّد دائما وجوده، فإنّه ينزع إلى تطويعه إلى منطقه وأهدافه أي أن يصبغ عليه لونه، وما حوّل ويحوّل الفضاء المديني للحفصية إلى لوحة يحيل تعدّد ألوانها وأشكالها وظلالها إلى تعدّد رساميلها الثقافية والرمزية بشكل يغيب معه الرسّام الأصلي.

يرتسم هذا التعيّن المادي للهويات الثقافية الخاصة للجماعات الاجتماعية والعرقية والدينية التي تتشكّل منها تاريخيا منطقة الحفصية، على الفضاء الخاص – المنزل – مثلما العام – الحي – وعلى المعمار مثلما على السلوكات الشعائرية والدينية والعلائقية واليومية. يضيف ذلك للفواصل المادية والفضائية للجماعات المدينية فواصل رمزية تحيل من جديد إلى لا الازدواجية بل الخليط اللا متجانس للنسيج الحضري للمنطقة. فالحي اليهودي لم يتم حصره وفصله لا بسور ولا بأبواب تعيّنه ماديا في فضاء الحفصية إلاّ أنّ مسلمي الحفصية صاغوا بينهم وبين اليهود سورا لكنه اجتماعي وعزل اليهود اجتماعيا في فضاء لا معزول ماديا. وقد تشكّلت استراتيجية فكّ الحصار والاندماج الفضائي لليهود من بعدين أساسيين. تأسّس البعد الاجتماعي على مبدأ الازدواجية أي ثنائية الظاهر المعطى للآخر والمغاير تماما للخفيّ والضمني والمخفيّ المعطى للذات. أمّا الظاهر فهو استراتيجية تواصلية تقويضية للعزلة الاجتماعية تنزع إلى التماثل مع السائد الذي هو

الثقافة المسلمة وشعائرها وطقوسها الاجتماعية. تجلّت هذه الاستراتيجية في التظاهر بالإسلام وتعليم أبنائهم القرآن وأداء الصلوات في المساجد والجوامع. وهو سلوك استراتيجي تضليلي لكونه يطلب لغير ذاته. فهو عبر خرقه ونفاذه للمقدس، يهدف إلى تحرير مورفولوجية حركة الجسد في الفضاء عبر اختراق الفضاءات اليومية المسلمة. وتهدف هذه الاستراتيجية إلى الانتشار فضائيا أي اجتماعيا دون أن يرافق أو يسبق ذلك امتداد عمراني في الفضاء ويخفي الظاهر باطنا يقول المراكشي "الله وحده يعلم ما تخفي قلوبهم وما تنطوي عليه منازلهم"(Merrackchi,1893,264-265) من يومي يغاير الصورة التي يبثونها للخارج والتي تنتهي عند عتبة الدار. يستحيل الباب بذلك إلى جسر أو نقطة عبور وانقطاع بين المعطى للآخر اندماجيا والمعطى للذات ثقافيا أي بين الاستراتيجي والذاتي. ففعل الذات الاجتماعية، إذا، موجّه ذاتيا وبالتالي قصديا لإنجاز أهداف الذات الاجتماعية وبالتالي مراجعة غائية لمورفولوجية العلاقات الاجتماعية أو التواصلية التي تقترحها التخطيط المنظّم أو التنمية الحضرية المبرمجة لمنطقة الحفصية.

يصبح معه تناول التحليل للظاهر سببيّا في البحث عن تفسير عاملي أو سببي تحديدي سواء بمنطق أحادي أو متعدّد الأبعاد قصورا عن فهم الفعل الإنساني الذي يقتضي تعقّله من الباحث تمثّل المعنى الذي تعطيه الذوات الاجتماعية لأفعالها لفهمه وتأويله.

انتهينا، في هذا المبحث، إلى تأويل استراتيجية اندماج اليهودي في فضاء الحفصية عبر تمثّل وفهم سلوكياتهم الاجتماعية ووضعياتهم الفضائية التي تكشف موقعهم وصورتهم لدى الجماعات الأخرى التي تحيط بها فضائيا واجتماعيا.

ينزع البعد الثاني في استراتيجية فكّ الحصار لليهود في الحفصية إلى خلق حركية جغرافية على مستويين: التوسّع أفقيا عبر اكتراء منازل المسلمين الذين هجروا دوائر الحارة نحو أحياء أخرى من "المدينة" ممّا أفضى إلى توسّع دائرة الحي اليهودي من دائرة تضمّ أنهج: عاشور/التومي/سيدي سريدك / المسلخ / البركة/سوق الحوت، إلى دائرة تمتدّ توسعيّا على أنهج مسلمة مثلما تدلّ على ذلك أسماؤها مثل نهج سيدي مردوم/ سيدي خلف/ سيدي شريف وأنهج: الشاذلي/ درغوث/ التمومي/ الدولاتي/ الأغا/ الطبيب/ الخميرة/ زرقون وبعض الأزقّة على غرار " زنقتي ": الحنّاشي وخليل. وقد احتلّ معظم المنازل التي تقع في الدائرة الموسّعة لحارة يهود وافدين من الضواحي ومن المطرودين من اسبانيا إنطلاقا من القرنين الرابع والخامس عشر ميلادي.

مورفولوجية الحارة قبل مشروعات التطهير

رسم عدد: 1

وقد عرفت هذه الدائرة الموسّعة لحارة اليهود ظاهرة الازدواجية التي انعكست مظاهرها على فضاءات المقدّس: الكنائس، الأحبار، المقابر، فضاءات التعلّم والتواصل كالمجالس. لا تميّز هذه الثنائية أو الازدواجية حارة اليهود بقدر ما هي" تنسحب على كلّ مساحة المدينة" (Chevallier.D,1979,106) . فقد اتّجهت الطائفة اليهودية إلى تنظيم فضاءاتها اجتماعيا بشكل تحوّل معه إلى مدينة داخل مدينة لها معابدها وكنائسها ومدارسها ومقابرها التي تقابل وتواجه المساجد والزوايا والمدارس القرآنية والجوامع في الفضاءات المسلمة. ولم تسعى" بلدية الحارة اليهودية أي اليهود التونسيين إلى موضعة تغايرها الثقافي فضائيا في تميّز واختلاف عن الآخر المسلم والمسيحي فحسب بل عن اليهود الوافدين على الحارة من إسبانيا أو من تشقند أيضا ممّا خلّف ثنائية المؤسّسات الدينية والفضائية المقدّسة. فلكلّ جماعة يهودية مساكنها ومقابرها وأحبارها وكنائسها مثل لباسها المميّز والمغاير لها وأنشطتها الاجتماعية والاقتصادي.

لم تكن خارطة انتشار وتموقع الطائفة اليهودية في فضاء الحفصية ضمن الحارة وخارجها نتاج سياسة تمدينية ولم تندرج في سياق القرار السياسي والديني إلاّ في منشئها الأوّل. فقد كانت نتاج عاملين أساسيين. يتجلّى العامل الأوّل في غياب ضبط ومراقبة من دائرة القرار التمديني للحركية الجغرا-فضائية لليهود. إلاّ أنّ هذا العامل هو نتاج عامل أعمق مسبّب له يتمثّل في ضغط اللوبي اليهودي إن صحّ التعبير خاصة إذا علمنا أن اليهود نجحوا في تقلّد وظائف عليا إدارية ومالية مثلما اختراق الاقتصاد التقليدي للفضاء التاريخي للحفصية

واحتكار أنشطة تجارية واقتصادية داخل منطقة الحفصية أو مع الخارج. وقد افرز هذا الاختراق الاقتصادي اختراقا فضائيا لعالم" لِبَلْدِيَة "الحفصية المسلمة أنتج حركية سوسيو-فضائية. أمّا العامل الثاني فلا يتمثّل في عدم حصر الحي اليهودي بأسوار كما ذهب لذلك بول سيباق بل في هجرة التونسيين المسلمين عن منازلهم المحيطة والمطوّقة للحارة نحو المدينة الأوروبية بالنسبة للمحظوظين ونحو المدينة العتيقة أو داخل الحفصية ذاتها بالنسبة للفئات متوسطة الدخل سمحت الحركية الجغرا-فضائية لليهود بالانتشار وتمديد فضاء الحارة عبر تسوّغ منازل المسلمين الذين لم يتخلّوا عنها وسمحوا لليهود بشغلها بدافع تسامحهم الديني كما أوّل ذلك مصطفى زبيس (زبيس، م،1981) بل نتاجا للظروف الاقتصادية الجديدة. فقد عرف الاقتصاد التقليدي "لِلْبَلْدِيَة " المسلمة أزمة في نهاية القرن التاسع عشر نتيجة المنافسة الشديدة التي لقيها خاصة من التجارة اليهودية وسيطرة واحتكار الأجنبي على المبادلات التجارية مع شمال المتوسّط. وقد شملت "اللزمة" طبقة التجار إلى جانب حرف صناعة الشاشية والحرير مثلما حصل ذلك في المغرب الأقصى ذاته (Laroui,A,1971,104-108). فاختراق اليهود لم يكن لفضاء المسلمين بل لاقتصادهم :(Cherif.M.H,1970: 714-715). وقد مسّ هذا الاختراق بنية السلطة التقليدية " لِبَلْدِيَةْ " الحفصية مثلما القيم والمعايير التي تنتظم حولها الحياة التقليدية "لِلْبَلْدِيَة "(Pennec,1964,206-208) اقتصاديا واجتماعيا والتي تتمظهر في الفضاء.

تسارعت التغيّرات التي عرفتها الحفصية على الخارطة الإثنية والدينية والاجتماعية للفضاء نتاج حركية فضائية أفضت إلى تفاقم ظاهرة اللا تجانس متعدد الأصعدة والذي يتمظهر رمزيا في المعاش الفضائي اليومي أي في علاقة الفاعلين بفضاءاتهم الخاصة مثلما بالفضاء العام(الحي). هذه العلاقة التي تستجيب لقناة التمثّلات التي يستبطنها الفاعلين: أفرادا أو جماعات وتنعكس في الاستعمال الذي يقوم به الفاعلين لفضاءاتهم في تواصل مع الذات وفي تواصل مع الآخر المشترك أي تتجلّى في الصورة التي يبثّونها عبر المعمار وعبر كلّ المعاش اليومي، للآخرين في الفضاء الاجتماعي أي فضاء العلاقات الاجتماعية ضمن فضاء العيش أو التواجد اليومي لحركة وانتقال الجسد.

فجغرافيا الفضاء بهذا المعنى هي جغرافيا المعاش أي خارطة مورفولوجية اليومي استنادا لتتبّعنا التاريخي لمورفولوجية الانتشار الجغرافي للفاعلين الاجتماعيين في فضاء الحفصية وتركيزا على تقفّي مسار أو خارطة حركة وتموضع اليهود التونسيين – البلدية اليهود – أو الوافدين من ضواحي المدينة التاريخية أو من خارجها: اسبانيا / ايطاليا والبلقان، ابتداء من القرن العاشر وانتهاء بالنصف الأوّل من القرن العشرين، نلاحظ أن الخارطة الجغرا-فضائية لإنتشار الفاعلين الاجتماعيين لا تحتمل ردّها كليّا إلى المنظومة الاجتماعية أي إلى كونها صورة فضائية لخارطة علاقات القوى داخل المجتمع التونسي. اتّخذت الحركية الفضائية لليهود

مظهرين: اقتصادي وسياسي لكنهما مقترنان، فاختراق اليهود لفضاء "البَلْدِيَةْ التْوَانْسَة" في الحفصية كان أساسا اقتصاديا تجلّى في اختراقهم للاقتصاد المسلم والسيطرة خاصة على عملية المبادلات التجارية مع شمال المتوسط. وقد ارتقى اليهود لتقلّد وظائف هامة في ديوان القصر "الباياتي" مثلما اختراقهم القطاع البنكي الذي خرج كليّا عن سيطرة التونسيين المسلمين.

وقد أدخل تدريجيا هذا الاختراق والتوسع الاقتصادي اليهودي بالذات اضطرابا في القيم التقليدية للمجتمع المديني، انعكس سلبا على الاقتصاد التقليدي الذي تأزّمت فاعليته مع تراجع الانتقال الوراثي للمهنة أو الصنعة أو الحرفة من الأب للأبناء وعدم استمرارية الورشة كحقل لإنتاج لا سلع مادية بل مكانة أو موقع اجتماعي. وقد خلقت أزمة الاقتصاد التقليدي وجنوح الأجيال الشابّة من الحرفيين وأبنائهم وحتى أبناء العائلات " الْبَلْدِيَة " إلى الوظيفة بدل حرفة أو مهنة الآباء والأجداد أي الهوية الاقتصادية العائلية ومنه المجتمعية. وإذا علمنا أن الورشة في حياة "الْبَلْدِيَ" هي امتداد للمنزل، تتفرّع في الغالب عنها وبالمثل الدكّان، يصبح ارتباط " الْبَلْدِيَ " بفضائه في ظلّ تراجع المردودية الحياتية والقيمة الاجتماعية لهذا الامتداد أقلّ حميمية وبالتالي يستحيل التحوّل عن الفضاء استجابة للظروف السوسيو-اقتصادية الجديدة التي أضعفت القيم التقليدية لعالم " الْبَلْدِيَة " المسلمين وخلقت معايير ارتقاء اجتماعي جديدة لا يستجيب لها الفضاء الحميمي. يقتضي معها التواصل من " الْبَلْدِيَ " ذاته قابلية جديدة للتكيّف مع المتغيرات الجديدة أو القطيعة مع الفضاء في وضعيته الجديدة أي رفض التغيير وتجلّياته الاجتماعية والفضائية. ذلك أنّ الولاء للمكان هو ولاء في الأصل لأسلوب حياة ولشروط إعادة إنتاجه وتأكيده (Bouchrara.Z,1980: 4-6) في الفضاء. فالمدينة "هي موضوع فضائي" (Lefebvre.H,1974: 7) يكيّفه ويتكيّف معه شاغله وينكشف في الثبات مثلما في الحراك والانتقال ضمن وخارج الفضاء.

تستجيب حركة الجسد وانتقاله في الفضاء المديني أي جغرافيا حركته وتمظهراته لأسس أو خلفيات سوسيو-فضائية دون أن يعني ذلك الإقرار بموضوعية العلاقة بين الفاعل وفضائه أو بالطابع التحديدي للعلاقة التواصلية. فللذوات الاجتماعية التي تحتكم على تمثّلات وتصورات فضائية ومصالح وأهداف ودوافع وتحتكم إلى روابط قيمية أكثر منها اقتصادية مع الفضاء الخاص مثلما الحي أو المدينة، استراتيجيات فعل اندماجية للتكيّف مع المتغيرات. هذه الاستراتيجية وإن اختلفت بالنظر إلى مواقع الجماعات الاجتماعية من التغير الفضائي وعيره من اتّجاه التغيّر الاجتماعي، فإنها تراقب سيرورته لا لتشكّل كبح (Labasse.J,1971,298) بل لتتكيّف بأشكال مختلفة وأحيانا متباينة مع الوضعية الجديدة، للاستمرارية لا في المكان بل، في الواقع، التواصل مع ما يحيل إليه المكان من تاريخ وعادات وأسلوب حياة وتصوّر لا يساير بالضرورة التغيّر في الفضاء

المديني(Horacio.C,1974: 73-74). فالتغيرات التي عرفتها الحفصية ومسّت القاعدة الاقتصادية للتراتب الاجتماعي وميزان القوى التقليدي لم تلفظ كلّ من تضرّر بفعل نتائجها خارج الحي أي أنها لم تشكّل دافعا أحاديا يرتقي إلى مستوى العامل المحدّد لسيرورة حركة انتقال وتموقع " الْبَلْدِيَة" في فضاء الحفصية. فمثلما شكّل العامل المادي متغيّرا مفسّرا لهجرة "بَلْدِيَة" الحفصية من الفئات المحظوظة كالتجّار الذين ضعفت العلاقة الاقتصادية التي تكيّف وتشرعن ارتباطهم بفضائهم، فإنّ التدخّل السلطوي في فضاء الحفصية عبر مشروع تطهير الحارة خلّف بفعل تمشّي الإزالة، حركية جغرا-فضائية شملت بالذات الفئات الضعيفة. نجد، من ناحية أخرى، أن خارطة التواجد الجغرافي والامتداد الفضائي للحارة نفسها كان نتاج استراتيجية اندماجية لليهود تقوم على اختراق القاعدة الاقتصادية " لِلْبَلْدِيَة " المسلمة كتصرّف اندماجي استراتيجي يهدف إلى فكّ العزلة الاجتماعية والفضائية التي فرضها تاريخيا متساكني الحفصية من المسلمين بالذات رغم انتفاء الصراع الإثني والديني بينهم على مستوى الظاهر. فالخارطة الفضائية لليهود كما أسلفنا هي نتاج امتلاك هذه الجماعة الدينية لقوّة تأثير اقتصادية وسياسية وجّهت من ناحية أخرى القرار التمديني لتحديث فضاء الحارة وإعادة تهيئتها مثلما التوظيف اليهودي خارج الحارة وداخل الحفصية في فضاءات خاصة.

قائمة المراجع

1. بينوس.ج، بن بشر الجلولي.ف، عبد الكافي.ج، (1985)، تونس: دار الجنوب للنشر.
2. زبيس. م.س، مدينة تونس العتيقة، تونس، المعهد القومي للآثار والفنون.

3. Abdelkefi.Jallel, (1989), La Medina de Tunis ; Espaces Historiques ; Tunis, ALIF.
4. Aron.Raymond, Boudon.Raymond, Ansart, (1978), La Sociologie, éd Larousse.
5. Bouchrara Zanned.T, (1980), Essai d'analyse socio-morphologique, la relation entre les pratiques corporelles féminines et le cadre urbain à Tunis, th 3eme cycle.
6. Bouchrara Zanned, (1984), symboliques corporelles et espaces musulmans, tunis,Cérès.,
7. Bouchrara Zanned.T, 1994, La ville mémoire, paris, éd Méridien klinek sieck.
8. Bouchrara Zanned.T ,(1995),Tunis une ville et son double, éd MTE,.
9. Cherif.M.H, (1970), Expansion européenne et difficultés du tunisiennes de 1815-1890, Annales N°3, Mai- juin.

10. Chevallier.D, (1979), L'espace sociale de la ville arabe, paris, Maisonneuve et La rose.
11. DAoulati.Abdelaziz, (1976), Tunis sous Les Hafsides ; INAA.
12. Durant.Gilbert, (1972), La Sociologie, TII, éd Gérard et c.
13. Durkheim.E, (1968), Les formes de la vie Religieuse, paris Puf.
14. Grawitz.Madeleine, (1979), Méthodes des Sciences Sociales, éd Dalloz.
15. Gurvitch.G, (1963), La vocation actuelle de la sociologie, vol I, paris, puf.
16. Herman, Jacques, (1998), les langages de la sociologie, paris puf.
17. Herpin.N, (1973), Les Sociologues Américains Et Le Siècle, paris puf.
18. Horacio.C, (1986), L'espace géographique, n°1 ; jan – mars 1974, Art: L'image de la ville et le comportement Spatial des citadins.
19. Jeudy (H.P.), Mémoires du social, paris puf.
20. Labasse.J, (1971), L'organisation de l'espace, éléments de géographie volontaire, paris, Hermann.
21. Laroui.A, (1971), Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, paris.
22. Ledrut.Raymond, (1968), Sociologie Urbaine, paris, puf.
23. Lefebvre.H, (1971), Revue, espaces et sociétés, N°2.
24. Maffesoli.M. L'Ombre de Dionysos, paris, Librairie des Méridiens.
25. Mauss.Marcel, (1968), sociologie et anthropologie, paris puf.
26. Merrackchi,(1893), Histoire des almohades, trad., E. fagnan – Alger.
27. Pennec, (1964), Les transformations corps de métiers de Tunis, Tunis, isea.
28. Phara.P, Quéré.L, (1990), Les Formes De L'action, éd EHESS.
29. Riboulet.P, (1971), Périodiques Espaces et Sociétés, mars, N°2.
30. Rocher.Guy, (1968), L'action sociale, paris, éd HMH.
31. Tessier.R,Tellier.Y , (1991),Changement planifié et évolution spontanée , paris ,PUQ.
32. sumph.J, Hugues.M, (1973), Dictionnaire de la sociologie, paris, Larousse.