



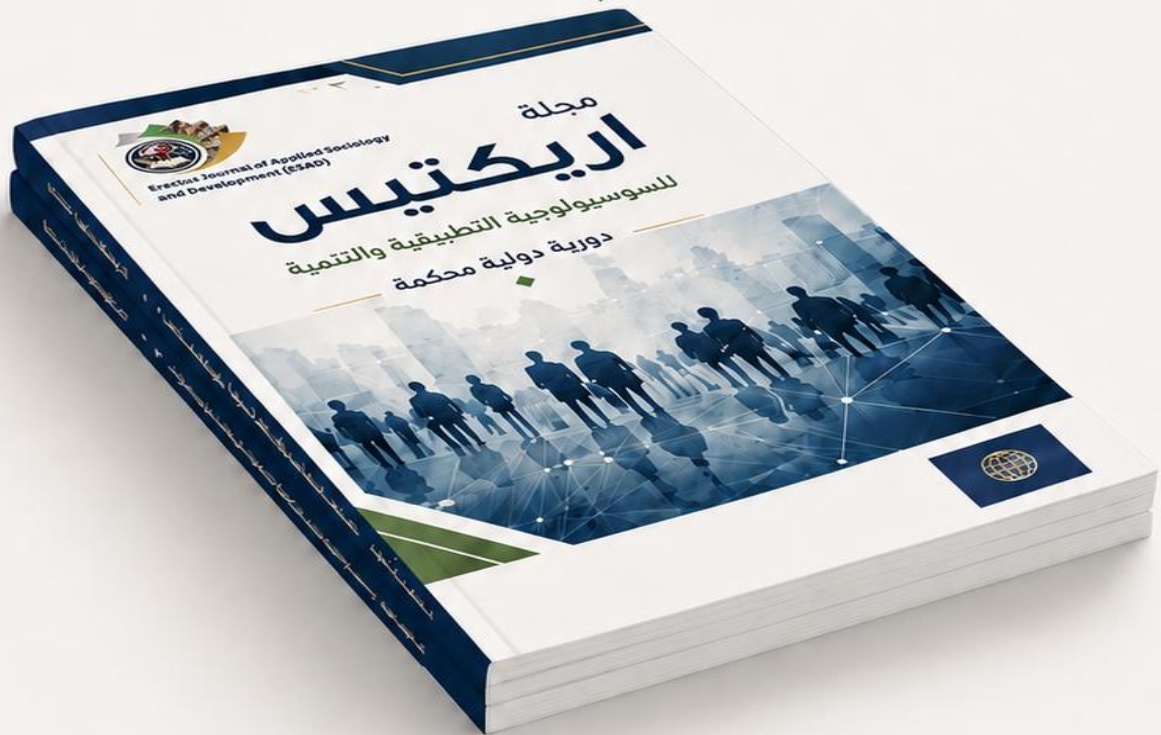
Erectus Journal of Applied Sociology
and Development (ESAD)

مجلة

اريكتيس

للسوسيولوجية التطبيقية والتنمية

دورية دولية محكمة



تعنى بنشر البحوث الميدانية والتطبيقية
في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية



مجلة اريكتيس للعلوم الاجتماعية التطبيقية والتنمية

Revue Erectus de la Sociologie Appliquée et Développement (ESAD)



**Erectus Journal of Applied Sociology
and Development (ESAD)**

دورية دولية محكمة

تُعنى بنشر البحوث الميدانية والتطبيقية

في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية

تصدر من

جمعية اريكتيس للعلوم الاجتماعية التطبيقية والتنمية

بالدرا البيضاء – المغرب

عنوان الاتصال:

Tel: 0661684403 / 0616478381

revueerectus@gmail.com / hakimalaala@gmail.com / daaifidris@gmail.com

ISSN : 3156-9579

المجلد 01 / العدد 02 / أكتوبر 2026



رئيسة التحرير

د. حكيمة لعلا، أستاذة علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب

نائب رئيسة التحرير

د. ادريس الدعيفي، باحث في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب

أعضاء الهيئة العلمية (الخاصة بالقراءة والتحكيم)

- د. خديجة القرفاوي، أستاذة علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. الحسين باعدي، أستاذ علم النفس الاجتماعي، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. عبد العزيز احلوى، أستاذ علم الاجتماع، جامعة محمد الخامس، المغرب
- د. محمد الراشدي، أستاذ علم الاجتماع، جامعة بوشعيب الدكالي، المغرب
- د. يامنة تلتيت، باحثة في العمل الاجتماعي، رئيسة جمعية بيتي، المغرب
- د. روقية سائري، باحثة في الهندسة الاجتماعية، المغرب
- د. نور الدين لشهب، أستاذ التواصل، المعهد العالي للمهن التمريضية وتقنيات الصحة، الرباط، المغرب
- د. عبد الله ازرار، أستاذ علم الاجتماع، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب
- د. ادريس الدعيفي، باحث في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. العياشي الدغمي، باحث في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. عبد الله عنتار، باحث في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. مجيدة لغزال، باحثة في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. عبد الحكيم خريصي، باحث في علم الاجتماع، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب

التنسيق والمراجعة اللغوية:

✓ اللغة العربية:

- د. يامنة تلتيت، باحثة في العمل الاجتماعي، رئيسة جمعية بيتي، المغرب
- د. العياشي الدغمي، باحث في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب



- د. سناء توفيق، باحثة في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. صلاح الدين بوماري، باحث في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. فتاح الزهر ابن الشيخ، باحث في علم الاجتماع، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب
- د. عبد الاله مهرداد، باحث في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. سكيينة الحمومي، باحثة في علم الاجتماع، جامعة ابن طفيل، المغرب

✓ اللغة الفرنسية:

- د. حكيمة لعلا، أستاذة علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. خديجة القرفاوي، أستاذة علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. روقية سائري، باحثة في الهندسة الاجتماعية، المغرب
- د. عبد الله ازرار، أستاذ علم الاجتماع، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب
- د. مجيدة لغزال، باحثة في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب
- د. شيماء موتشو، باحثة في علم الاجتماع، جامعة الحسن الثاني، المغرب

شروط النشر بالمجلة:

تعتمد دورية اريكتيس للسوسيولوجية التطبيقية والتنمية في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للدوريات الدولية المحكمة، في هذا السياق، لقبول أي بحثٍ للتقييم، تشترط مجلة اريكتيس للسوسيولوجية التطبيقية والتنمية أن يشتمل على جميع الشروط التالية:

- أن يكون موضوع البحث المقدم ضمن تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية.
- يجب أن تتوفر في البحوث المقترحة الأصالة العلمية الجادة وتتسم بالعمق.
- يجب ألا يكون المقال قد سبق نشره.
- ألا تكون البحوث المرسله مستلة من كتب مطبوعة.
- تمتلك المجلة حقوق نشر المقالات المقبولة ولا يجوز نشرها لدى جهات أخرى الا بعد الحصول على ترخيص رسمي منها.
- لا تنشر المقالات التي لا تتوفر على مقاييس البحث العلمي أو مقاييس المجلة المذكورة.
- تحتفظ المجلة بحق نشر المقالات المقبولة وفق أولوياتها وبرامجها الخاص.
- البحوث التي تتطلب تصحيح أو تعديل مقترح من قبل لجنة القراءة تعاد الى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.



- على البحوث المقترحة أن تراعي القواعد المنهجية والعلمية المتعارف عليها، وهي كالآتي:
 - أن تتضمن ورقة الغلاف العناصر التالية: عنوان البحث، واسم الباحث، ولقبه العلمي، وتخصصه، وعنوانه الإلكتروني، وتاريخ كتابة البحث، واسم المؤسسة/الجامعة التي ينتسبون إليها، والمدينة والدولة.
 - عنوان البحث باللغتين العربية والإنجليزية.
 - الملخص التنفيذي باللغتين العربية والإنجليزية لا يتجاوز عدد كلماته 100 كلمة، وخمس كلمات مفتاحية
 - Keywords بعد الملخص، يجب أن يتضمن الملخص: إشكالية البحث الرئيسية، والطرق المستخدمة، والنتائج التي توصل إليها البحث.
 - تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها.
 - المراجعة النقدية لما سبق وكتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد فرضية البحث، ووصف منهجية البحث، والتحليل، والنتائج. على أن يكون البحث مديلاً بقائمة ببليوغرافية تتضمن جميع المراجع التي أحال عليها البحث.
 - أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقاً لنظام الإحالات المرجعية (APA).
 - يقدم البحث باللغة العربية أو الفرنسية أو الإنجليزية من خلال البريد الإلكتروني للمجلة، وبما لا يزيد عن 30 صفحة شاملة الجداول والمراجع والملاحق، مع ملخص للبحث باللغتين العربية والإنجليزية.
 - نوع الخط في الأبحاث باللغة العربية هو Sakkal Majalla ، وبالنسبة لحجم الخط؛ حجم 16 غامق بالنسبة للعنوان الرئيس، 14 غامق بالنسبة للعناوين الفرعية، و14 عادي بالنسبة لحجم المتن. وحجم 11 عادي للجداول والأشكال، وحجم 12 عادي بالنسبة للملخص والهوامش .
 - نوع الخط في الأبحاث باللغة الإنجليزية Times New Roman ، حجم 14 غامق بالنسبة للعنوان الرئيس، حجم 13 غامق للعناوين الفرعية ، 13 عادي لمتن البحث وترقيم الصفحات، 11 عادي للجداول والأشكال، 11 عادي للملخص و10 الهوامش.
 - المسافة بين السطور: يجب أن تكون المسافة بين السطور (1.15).
 - تخضع كل البحوث المقترحة للتحكيم العلمي من طرف لجنة القراءة وبسرية تامة، بحيث:
- يحق للمجلة إجراء بعض التعديلات الشكلية الضرورية على البحوث المقدمة للنشر دون المساس بمضمونها.



قائمة المحتويات

الصفحات	عنوان المقال	مؤلف/مؤلفو المقال	رت.
Page Range	Title	Author(s)	
26-7	Stratégies d'Acculturation des étudiantes internationales subsahariennes chrétiennes au Maroc	MILOUD BIKHBIKH ; Hakima Laala Hafdane	01
48-27	Le Soi et l'Autrui : Représentations des Marocains à l'égard des Africains subsahariens Entre rejet et acceptation	Abdellah ANTAR	02
87-49	تمثيلات المغاربة حول المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء، مدينة الدار البيضاء نموذجاً	ادريس الدعيفي	03
119-88	تجربة المعيش اليومي للمهاجر الإفريقي من جنوب الصحراء الكبرى بالمغرب : بين مؤشرات الرفض والقبول الاجتماعي	العياشي الدغمي	04
138-120	الأراضي الجماعية في المغرب: تحولات البنية العقارية بين العرف والتشريع ومآلات التدوير المجالي	بنعاش الركيك	05
154-139	المجال من المسألة الفلسفية المعاصرة إلى موضوع مركزي للسوسيولوجيا	حمزة بنونة	06
163-155	الفهم الفينومينولوجي كبديل منهجي في العلوم الاجتماعية	هشام المنجلي	07



Stratégies d'Acculturation des étudiantes internationales subsahariennes

chrétiennes au Maroc

Acculturation Strategies among Christian Sub-Saharan African

International Female Students in Morocco

MILOUD BIKHBIKH ; Hakima Laala Hafdane

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Mohammedia - Université Hassan 2 de
Casablanca (Maroc)

Email: miloubikhbikh@gmail.com

Résumé :

Cette étude examine les stratégies d'acculturation mobilisées par des étudiantes internationales subsahariennes chrétiennes inscrites dans des établissements d'enseignement supérieur des régions de Casablanca-Settat et de Rabat-Salé-Kénitra (Maroc). Elle analyse également les facteurs psychosociaux, relationnels et contextuels susceptibles d'influencer ces processus.

Une méthodologie quantitative a été mise en œuvre auprès d'un échantillon de 76 étudiantes. Les données recueillies ont fait l'objet d'une analyse statistique. Les résultats révèlent une prédominance de la stratégie de séparation, associée à un fort attachement à l'identité religieuse chrétienne. Les expériences de discrimination ainsi que la maîtrise limitée de l'arabe dialectal marocain (darija) apparaissent comme des facteurs entravant la communication avec la population d'accueil et l'intégration sociale des étudiantes.

Mots-clés : acculturation ; étudiantes internationales ; religion ; discrimination ; Maroc.

Abstract :

This study examines the acculturation strategies adopted by Christian Sub-Saharan international female students enrolled in higher education institutions in the Casablanca-Settat and Rabat-Salé-Kénitra regions of Morocco. It also investigates the psychosocial, relational, and contextual factors that may influence these acculturation processes.

A quantitative method, was implemented with a sample of 76 participants. The data collected were analyzed using statistical techniques. The findings reveal the predominance of the separation acculturation strategy, which is associated with a strong attachment to Christian religious identity. Experiences of discrimination, together with limited proficiency in Moroccan Arabic (Darija), emerged as significant barriers to communication with members of the host society and to the students' social integration.

Keywords: acculturation ; international students; religion; discrimination; Morocco.



INTRODUCTION :

Le Maroc accueille chaque année un nombre croissant d'étudiants internationaux à la recherche d'opportunités académiques et de formations de qualité, notamment en provenance d'Afrique subsaharienne. Cette dynamique s'inscrit dans une volonté institutionnelle de développer des dispositifs d'accueil favorables à l'intégration et à la réussite des parcours d'études. Dans ce contexte, le Maroc s'affirme progressivement comme un carrefour régional et un acteur émergent dans la reconfiguration des flux migratoires estudiantins (Laouali & Meyer, 2012), en lien avec les transformations induites par la mondialisation et l'internationalisation de l'enseignement supérieur (Duclos, 2011). Plusieurs facteurs contribuent à cette attractivité : l'instabilité politique et les limites structurelles des systèmes d'enseignement supérieur dans certains pays africains, ainsi que le durcissement des politiques migratoires et des conditions d'accès aux études en Europe et en Amérique du Nord. À cela s'ajoutent le coût élevé de la vie dans les pays du Nord et les difficultés d'adaptation aux contextes socioculturels occidentaux (Laouali, 2017).

Par ailleurs, le Maroc apparaît comme une alternative stratégique pour de nombreux étudiants africains (Mazzella, 2009). En effet, le Royaume a fait de l'accueil des étudiants internationaux une priorité de ses politiques, en valorisant un environnement relativement stable, un coût de la vie accessible et une offre de formation diversifiée, incluant un enseignement public et privé (MESRSI, 2023). Cette politique a contribué à positionner le Maroc parmi les principales destinations africaines pour les études supérieures, notamment dans l'espace francophone.

La mobilité internationale pour études ne se réduit pas uniquement à une opportunité académique. Elle pourrait être une source d'enrichissement personnel et de développement de compétences psychosociales et interculturelles, favorisant l'autonomie et l'adaptabilité (Duchesne, 2017). Cependant, cette expérience implique également une confrontation à de nouveaux univers culturels, susceptibles de générer des défis d'adaptation. En effet, les étudiants internationaux, en tant qu'individus poursuivant leurs études dans un pays autre que leur pays d'origine (Collin & Karsenti, 2012), face à la diversité culturelle, sont amenés à négocier de nouvelles normes sociales, culturelles et linguistiques, ce qui peut engendrer un choc culturel, des tensions identitaires et des sentiments d'ambivalence (Arapi, 2023).

Dans cette perspective, l'expérience migratoire étudiante peut être envisagée comme un processus dynamique de transformation identitaire. Elle implique des ajustements cognitifs, sociaux et psychologiques, au cours desquels les individus mobilisent différentes stratégies pour concilier leur culture d'origine et celle du pays d'accueil



(Camilleri, 1999). Ces processus s'accompagnent parfois d'expériences de discrimination, de stigmatisation ou de rejet, susceptibles d'affecter le bien-être et l'intégration des étudiants dans les sociétés d'accueil (Taboada-Leonetti, 1989).

Dans le champ de la psychologie interculturelle, ces dynamiques sont principalement étudiées à travers le concept d'acculturation. Le modèle bidimensionnel proposé par Berry et ses collaborateurs constitue une référence majeure. Ce modèle distingue deux dimensions fondamentales : le maintien de la culture d'origine et l'engagement dans la culture de la société d'accueil (Sam & Berry, 2010). L'interaction de ces dimensions donne lieu à quatre stratégies d'acculturation, à savoir :

- ✓ L'assimilation, qui correspond à l'abandon de la culture d'origine au profit de l'adoption de la culture dominante.
- ✓ La séparation, renvoie au maintien de la culture d'origine sans interaction significative avec la société d'accueil.
- ✓ L'intégration, souvent considérée comme la stratégie la plus adaptative, implique une articulation entre les deux cultures.
- ✓ La marginalisation, caractérisée par une distance à la fois vis-à-vis de la culture d'origine et de celle du pays d'accueil.

Toutefois, ce modèle a été enrichi par des approches interactionnelles, notamment celle de Bourhis et Bougie (1998), qui introduisent le modèle interactif d'acculturation. Celui-ci souligne l'importance des attitudes de la société d'accueil dans le processus d'adaptation des migrants et met en évidence une cinquième orientation, l'individualisme, centrée sur les choix personnels indépendamment des appartenances culturelles. Par ailleurs, le modèle amplifié d'acculturation relative (MAAR) permet d'affiner l'analyse en tenant compte des différents domaines de la vie sociale (publics vs privés, centraux vs périphériques). Il met en évidence que les stratégies d'acculturation peuvent varier selon les sphères de la vie (éducation, religion, relations sociales, etc.) et que les écarts entre les attentes des groupes d'acculturation peuvent générer des tensions ou des conflits (Carlos-Roberto, 2018 ; Velandia-Coustol et al., 2018). En outre, l'acculturation doit être perçue en tant que processus multidimensionnel, qui implique des variables psychosociales ou sociodémographiques (Berry, 1996, cité dans Mokoukolo & Pasquier, 2008, p. 52).

Au regard de l'ensemble de ces éléments, notre étude s'inscrit dans une perspective de psychologie interculturelle et vise à analyser les processus d'acculturation chez des étudiantes subsahariennes chrétiennes inscrites dans des établissements d'enseignement supérieur au Maroc. Elle s'intéresse plus particulièrement à la manière dont ces étudiantes construisent leurs stratégies d'acculturation dans différents contextes et à



travers plusieurs domaines de la vie, notamment les sphères économique, relationnelle, religieuse et valeurs, tout en intégrant le rôle des facteurs contextuels (environnement institutionnel, conditions d'accueil, climat social), ainsi que des dimensions individuelles et psychosociales (expériences vécues, représentations, ressources personnelles), susceptibles d'influencer les trajectoires d'adaptation.

L'objectif principal est d'identifier et de comprendre les modalités d'ajustement mobilisées par ces étudiantes, en fonction des domaines de l'acculturation (centraux ou périphériques) et des contraintes contextuelles.

Notre étude postule que le choix des stratégies d'acculturation relève d'un ajustement dynamique dépendant, à la fois, de la spécificité de chaque domaine de vie, du contexte social et des ressources psychologiques individuelles. Dans cette perspective, l'étude s'articule autour des questions de recherche suivantes :

- Comment les étudiantes subsahariennes chrétiennes vivent-elles les défis interculturels ?
- Quelles stratégies d'acculturation mobilisent-elles pour mener à bien leur séjour dans la société d'accueil ?
- Comment s'articulent les contraintes structurelles et les ressources subjectives dans l'adoption d'une stratégie d'acculturation plutôt qu'une autre ?

Ces questions peuvent se décliner à travers les hypothèses suivantes :

- Nous anticipons que les étudiantes adopteraient des orientations plus assimilationnistes ou intégrationnistes dans les domaines concrets de la sphère publique (économique et relations sociales). En revanche, dans les domaines symboliques relevant de la sphère privée, des stratégies de séparation seraient plus fréquentes.
- Des profils psychosociologiques et sociodémographiques associés aux différentes orientations d'interculturalité devraient être observables au sein de la population étudiée. En effet, certains facteurs individuels sont susceptibles d'agir comme variables explicatives ou modératrices.
- Un climat social perçu comme discriminant réduit la probabilité d'adopter des stratégies d'ouverture à l'altérité, renforçant à l'inverse des dynamiques de repli.



2. Méthode :

Description de l'échantillon :

L'étude repose sur un échantillon effectué sur la base du volontariat et composé de 76 étudiantes subsahariennes chrétiennes, âgées de 20 à 25 ans, inscrites dans des établissements d'enseignement supérieur, dans le public (47,4 %) et celles relevant du privé (52,6 %), situés dans les régions de Rabat-Salé-Kénitra et de Casablanca-Settat. La répartition des étudiantes indique une prédominance des Gabonaises (43,4 %), suivies de celles originaires de Côte d'Ivoire (9,2 %), du Togo et du Congo (7,9 % chacun), du Burkina Faso et du Cameroun (6,6 % chacun), ainsi que du Bénin (5,3 %). La dimension religieuse occupe également une place centrale dans le profil des répondantes, d'ailleurs, plus de 88 % se déclarent religieuses ou très religieuses.

Du point de vue du parcours migratoire, 76,3 % des étudiantes ont effectué au moins trois années de scolarisation au Maroc, ce qui témoigne d'une exposition prolongée au contexte socioculturel d'accueil. Les motivations migratoires des étudiantes s'inscrivent principalement dans une logique de mobilité académique, dans laquelle la poursuite d'études supérieures et l'obtention de diplômes constituent le principal moteur de leur déplacement. Toutefois, la projection dans l'avenir révèle que la moitié des répondantes envisage de quitter le Maroc à l'issue de leurs études, ce qui suggère des trajectoires migratoires, majoritairement temporaires, orientées vers la circulation plutôt que l'installation durable.

La quasi-totalité des participantes dispose d'un statut administratif régularisé (permis de séjour temporaire ou de long séjour), traduisant une certaine stabilité institutionnelle. Par ailleurs, les conditions de vie des étudiantes révèlent des configurations résidentielles diversifiées : 50 % vivent seules, 27,6 % cohabitent avec des pairs, et 15,8 % résident avec des membres de leur famille. En outre, 79 % des étudiantes habitent des appartements en immeuble, et 75 % se déclarent satisfaites de leurs conditions de logement, ce qui peut être interprété comme un indicateur d'intégration relativement favorable. Ainsi, l'évaluation des conditions d'accueil et du système d'enseignement fait aussi apparaître un niveau globalement élevé de satisfaction. Entre 62,5 % et 72,5 % des étudiantes se déclarent satisfaites des conditions d'accueil et de séjour, tandis que 75 % expriment une satisfaction à l'égard du système éducatif. Ces résultats traduisent une intégration institutionnelle, relativement positive, malgré les contraintes économiques.

En effet, les ressources financières apparaissent plus contrastées. Si 54 % des répondantes bénéficient d'une bourse et 33,3 % d'un soutien familial, seules 17 % se



déclarent satisfaites de leur situation financière. À l'inverse, 33 % expriment un sentiment d'insuffisance des ressources. Cette tension entre accès aux ressources et perception de leur adéquation souligne l'importance des dimensions subjectives dans l'évaluation du bien-être économique, et renvoie à des formes potentielles de vulnérabilité psychosociale dans le contexte migratoire.

Outils et instruments :

Les participantes ont été contactées par courrier électronique. La phase de collecte des données s'est étendue de mars à juillet 2024. Après une présentation succincte des objectifs de l'étude, elles ont été invitées à compléter un questionnaire, portant sur les stratégies d'acculturation et les expériences psychosociales associées, administré en ligne. Cet outil comprenait des mesures et des échelles de type Likert en cinq points, adaptées aux objectifs de l'étude, sur lesquels les étudiantes devaient indiquer leur degré d'accord avec chaque affirmation sur une échelle allant de 1 (« pas du tout d'accord ») à 5 (« tout à fait d'accord ») :

Mesure des stratégies d'acculturation :

Les stratégies d'acculturation ont été évaluées en s'inspirant du modèle bidimensionnel de John Berry (Berry et al., 1989). Cet outil, initialement de langue « anglaise », a fait l'objet d'une procédure rigoureuse de traduction pour garantir l'équivalence conceptuelle et linguistique dans le contexte de l'étude.

Étant donné que l'acculturation ne se fait pas de la même manière dans toutes les sphères de l'existence, notre outil a été structuré autour de huit items répartis de manière équivalente sur quatre domaines fondamentaux de la vie quotidienne : économique, relations sociales, religieux et valeurs. Dans une perspective de mesure synthétique et globale, l'outil mesurait simultanément, pour chaque domaine, les deux dimensions fondamentales du modèle à l'aide d'une dyade d'items par sphère : l'un évaluant le maintien de la culture d'origine (« Je maintiens les caractères culturels de mon groupe ethnique. »), et l'autre l'adoption de la culture du pays d'accueil (« J'adopte les caractères de la culture marocaine. »). Cette approche offre une validité de construit, comme en témoigne la cohérence des corrélations observée dans nos résultats.

La consistance interne de ces dimensions a été vérifiée par le calcul de l'alpha de Cronbach, qui s'établit à $\alpha = 0,818$ pour le maintien de la culture d'origine et $\alpha = 0,736$ pour l'adoption de la culture d'accueil, attestant d'une fidélité satisfaisante de notre instrument dans cette étude.



Evaluation de l'acculturation Langagière :

Pour évaluer le niveau d'acculturation langagière des participantes, la présente étude a eu recours à la Stephenson Multigroup Acculturation Scale (SMAS), initialement développée par Marilyn Stephenson (Mokounkolo & Pasquier, 2008). Les items que nous avons sélectionnés ciblent des aspects centraux de l'usage de la langue du pays d'accueil dans les sphères privées (foyer) et sociales (pairs), le degré d'internalisation cognitive (penser dans la langue), ainsi que le sentiment d'aisance et l'identification personnelle liée à cette langue.

L'outil a été contextualisé au paysage sociolinguistique marocain, en centrant l'évaluation sur la maîtrise et l'usage du Darija (dialecte marocain). La consistance interne globale de l'échelle s'avère excellente ($\alpha = .826$), ainsi que L'analyse des corrélations item-total corrigé confirme la contribution robuste de chaque item à la structure de l'échelle (voir Tableau 1).

Tableau 1 : Analyse de cohérence interne de l'échelle d'acculturation langagière

(Note : Les coefficients présentés correspondent aux corrélations de Pearson entre chaque item et le score total de l'échelle)

Items	Corrélation de Person	p-value Sig
L1-Je parle le Darija (langue ou dialecte marocain) à la maison.	0,824**	0,000
L2-Je pense en Darija (langue ou dialecte marocain).	0,694**	0,007
L3-Je parle le Darija avec mes amis (et camarades) marocains.	0,850**	0,000
L4-Je comprends le Darija, mais je ne le parle pas couramment.	0,803**	0,000
L5-Je me sens à l'aise de parler le Darija.	0,766**	0,003
L6-J'aimerais parler le Darija pour m'identifier à moi-même.	0,511**	0,009

Appréhension des expériences de discrimination :

Pour recueillir les expériences vécues, ainsi que les réactions émotionnelles et comportementales face à la discrimination, les enquêtées ont été invitées à :

- Préciser si elles avaient été confrontées à différentes formes de discrimination (plaisanteries, harcèlement, insultes, agressions, traitement moins respectueux, etc.).
- Décrire leurs réactions émotionnelles (colère, frustration, sentiment d'impuissance, honte, etc.) et comportementales (protester, ignorer, éviter, se replier sur soi, recourir à la prière, tenter de changer la situation, etc.).



Analyse des données :

Les données recueillies ont fait l'objet d'un traitement quantitatif :

Des analyses de fréquences, des tests de comparaison de moyennes ainsi que des corrélations de Bravais-Pearson ont été menés afin d'examiner les relations entre les variables et d'évaluer les relations entre les différentes dimensions étudiées. Notant que l'ensemble des analyses statistiques a été réalisé à l'aide des logiciels Microsoft Excel et SPSS (version 26).

3. Résultats :

Identification des stratégies d'acculturation dans les domaines de vie :

Au regard des résultats que nous avons obtenus, la stratégie de séparation apparaît comme le mode d'acculturation dominant, tant dans les domaines centraux (religion et valeurs) que dans les domaines périphériques (économique et relations sociales). Elle est suivie par des positions intermédiaires ou neutres, particulièrement dans les domaines périphériques. En revanche, les autres stratégies d'acculturation sont nettement moins présentes.

Figure 01. Répartition des étudiantes selon leurs stratégies d'acculturation

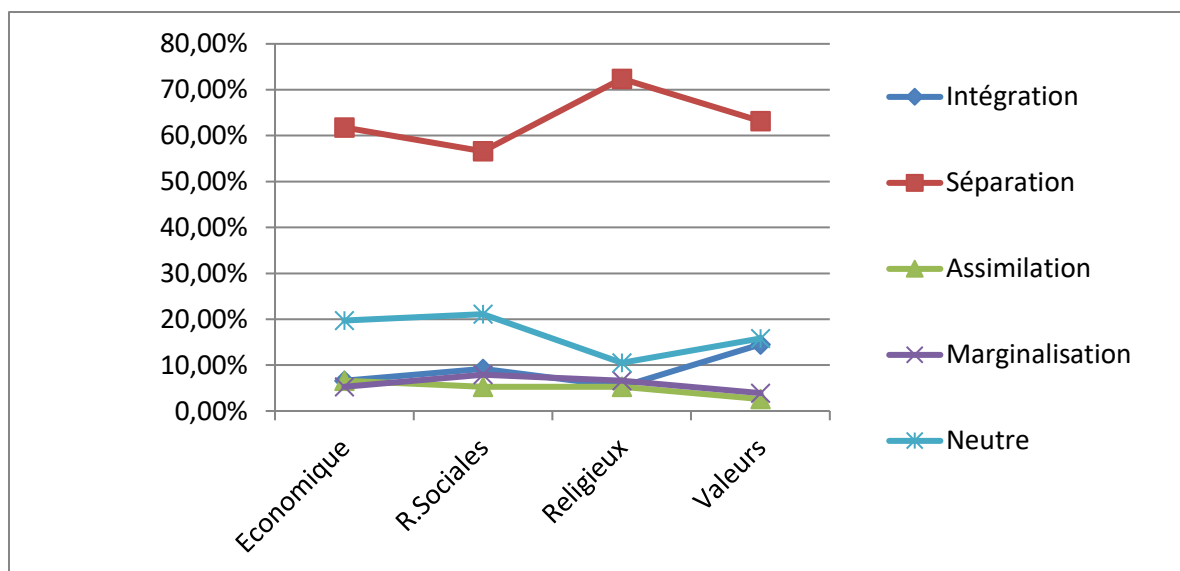




Tableau 02 : Moyennes des items de l'échelle de l'acculturation

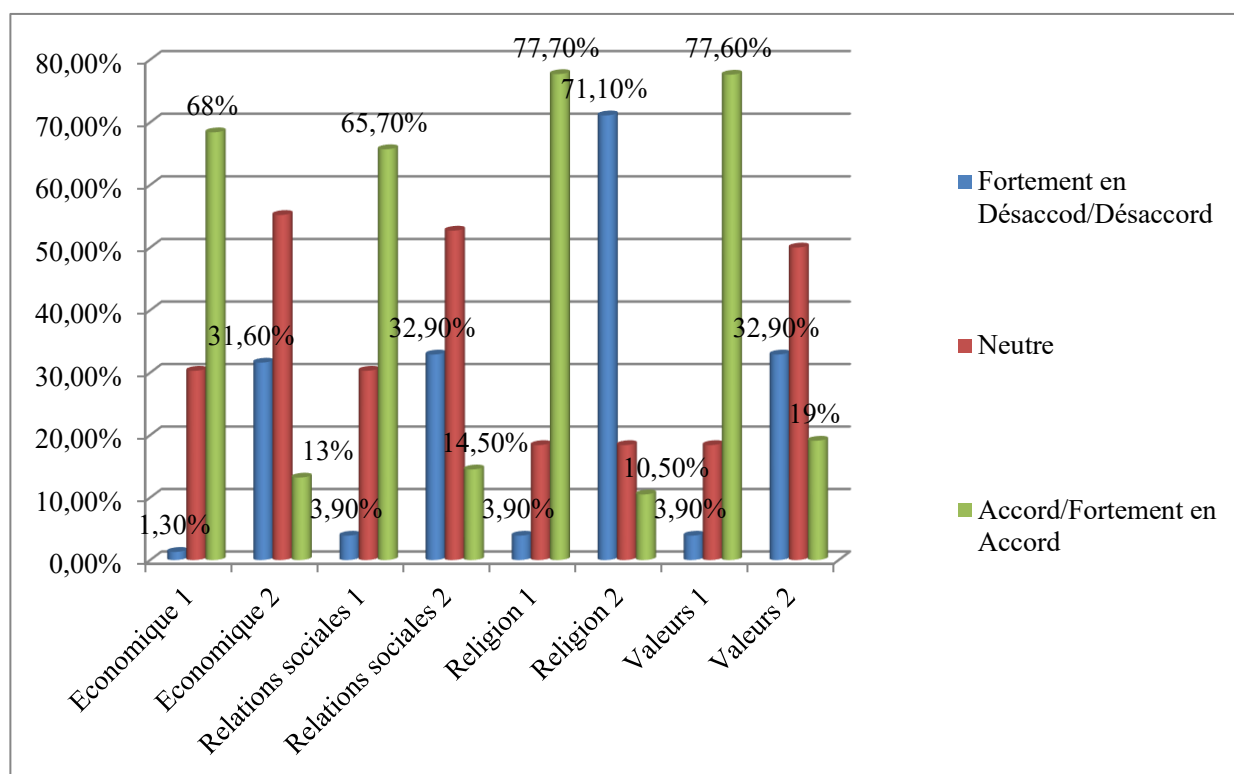
Dans les domaines de vie

Domaines de vie	Items	Moyenne	Écart-type	Sig
Domaine économique	ECO1-Je maintien les caractères culturels de mon groupe ethnique.	3,885	0,9562	Fort
	ECO2-J'adopte les caractères de la culture marocaine.	2,71	0,808	Moyen
Domaine des relations sociales	RS1-Je maintien les caractères culturels de mon groupe ethnique.	3,843	0,8370	Fort
	RS2-J'adopte les caractères de la culture marocaine.	2,64	0,8782	Moyen
Domaine religieux	RE1-Je maintien les caractères culturels de mon groupe ethnique	4,141	0,9486	Fort
	RE2-J'adopte les caractères de la culture marocaine	2,13	0,9908	Faible
Domaine des valeurs	VAL1-Je maintien les caractères culturels de mon groupe ethnique	4,178	0,8690	Fort
	VAL2-J'adopte les caractères de la culture marocaine	2,703	1,0495	Moyen

Ces résultats indiquent que les étudiantes tendent davantage à maintenir les caractéristiques culturelles de leur groupe d'origine, tant dans les domaines périphériques (économique, relations sociales) que dans les domaines centraux (religieux et valeurs).



Figure 02 : Répartition des étudiantes selon leurs degrés d'accord sur les items des échelles de l'acculturation



Vérification des relations entre les variables sociodémographiques et les stratégies d'acculturation :

Nous avons posé l'hypothèse selon laquelle des facteurs individuels, intergroupes, économiques et temporels sont susceptibles d'influencer le choix d'une stratégie d'acculturation plutôt qu'une autre, en jouant un rôle de variables modératrices.

Âge des étudiantes :

Les résultats de l'analyse mettent en évidence une corrélation négative, statistiquement significative, entre l'âge des étudiantes et le maintien des caractéristiques de la culture d'origine dans le domaine religieux ($r = -0,233$; $p = 0,043 < 0,05$). Ainsi, les étudiantes les plus âgées semblent accorder moins d'importance à la préservation de leur identité culturelle d'origine que les plus jeunes. En effet, le coefficient de détermination associé à cette corrélation est de $r^2 = 0,054$, ce qui signifie qu'environ 5,4 % de la variance des stratégies d'acculturation pourrait être expliquée par ce facteur.



Ressources financières :

Les résultats de test du Khi-deux confirment l'existence d'une association significative entre le type de ressources financières et les stratégies identitaires des étudiantes (Khi-deux = 25,188 ; $p = 0,003 < 0,05$). Plus précisément, les étudiantes dépendant d'une bourse et/ou d'un soutien familial apparaissent plus enclines à adopter des stratégies de séparation. En revanche, les étudiantes qui disposent de ressources limitées adoptent des stratégies d'intégration.

Capacités d'acculturation linguistique :

Les résultats indiquent que les niveaux de compétence linguistique des étudiantes en arabe dialectal marocain (darija) sont globalement faibles. En effet, 88 % des répondantes présentent un niveau faible ou très faible dans cette langue.

Tableau 03 : Moyens des items de l'échelle de l'acculturation linguistique

Items	Moyen	Sig
L1-Je parle la langue ou dialecte marocain à la maison.	1,602	Très faible
L2-Je pense en langue ou dialecte marocain.	1,228	Très faible
L3-Je parle le Darija avec mes amis (et camarades) marocains.	1,802	Faible
L4-Je comprends le Darija, mais je ne le parle pas couramment.	1,912	Faible
L5-Je me sens à l'aise de parler le Darija.	1,498	Très faible
L6- J'aimerais parler le Darija pour m'identifier à moi-même.	1,849	Faible

Tableau 04. Corrélation entre la compétence linguistique et les stratégies d'acculturation des étudiantes

Domaines d'acculturation	Compétence linguistique (r de Pearson)	P -Value
RS2	0,369**	$0,001 < 0,05$
REL1	-0,246*	$0,032 < 0,05$

Ces résultats mettent en évidence des corrélations positives et significatives entre le niveau de compétence linguistique en arabe dialectal marocain (darija) et la tendance des étudiantes à adopter des caractéristiques de la culture du pays d'accueil, notamment dans le domaine des relations sociales ($r = 0,369^{**}$). Avec un coefficient de détermination ($r^2 = 0,136$), cela signifie qu'environ 13,6 % de la variance de cette stratégie est expliquée par ce facteur. En effet, la maîtrise limitée de l'arabe dialectal constitue un obstacle typique à la communication interculturelle et, par conséquent, à l'intégration sociale des étudiantes.



Expériences vécues de discrimination et de racisme :

Un pourcentage important des étudiantes (63 %) perçoit les Marocains comme hospitaliers, tandis que 11 % les considèrent comme racistes. Par ailleurs, 77,6 % des étudiantes déclarent avoir été confrontées à des expériences de discrimination ou de racisme. Parmi les formes les plus fréquemment rapportées figurent des traitements jugés moins respectueux (46 %), des situations d'ignorance ou de mise à l'écart (42 %), des plaisanteries (39,5 %) et des insultes (35,5 %).

Sur le plan émotionnel, ces expériences sont principalement associées à des sentiments de frustration (42 %), d'impuissance (41 %) et de colère (31 %) :

Figure 04 : Répartition des étudiantes selon les formes de discrimination

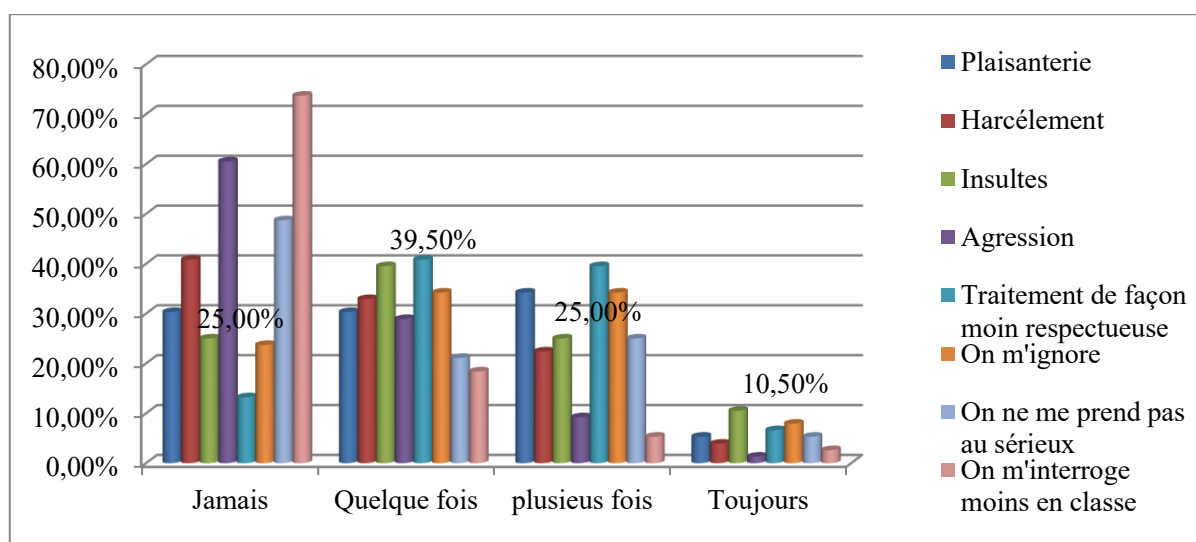
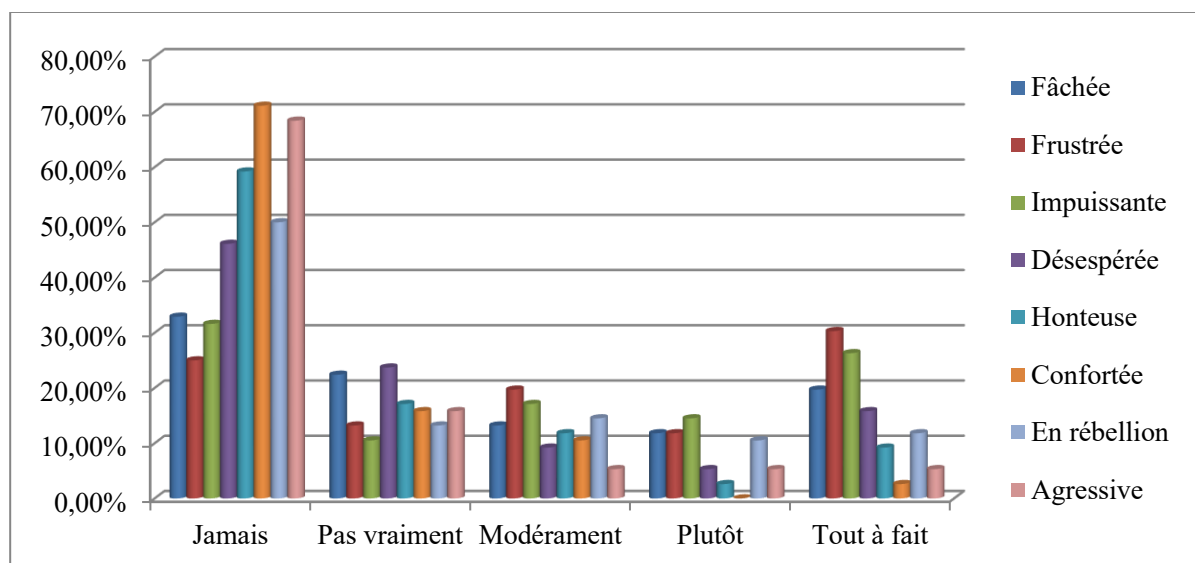


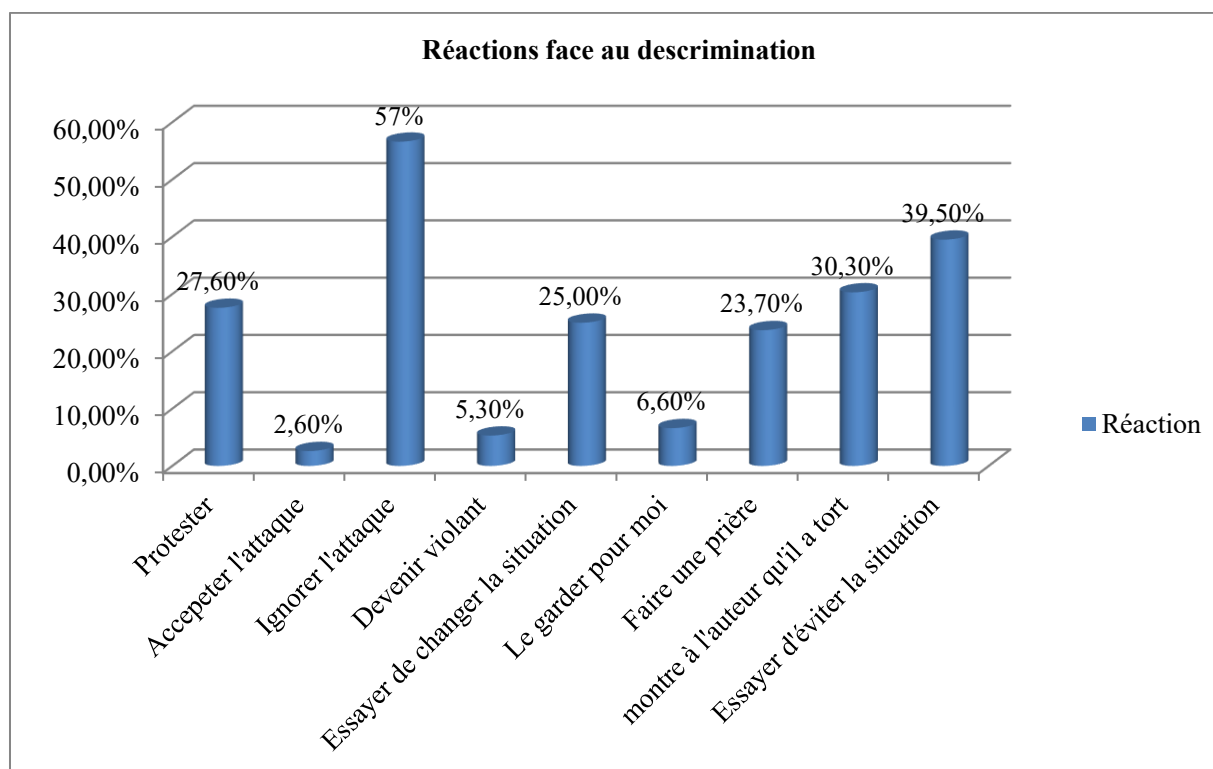


Figure 05 : Répartition des étudiantes selon les sentiments approuvés à propos de la discrimination



Les étudiantes internationales réagissent principalement en ignorant l'attaque (57 %), en cherchant à éviter la situation (39,5 %) ou en tentant de démontrer que l'auteur de l'acte a tort (30,3 %).

Figure 06 : Répartition des étudiantes selon leurs réactions face à la discrimination





Les résultats des tests des Khi deux (présentés dans les tableaux ci-dessous) mettent en évidence des associations statistiquement significatives entre les expériences de discrimination et les stratégies d'acculturation dans les domaines économique et des valeurs. En effet, les étudiantes ayant été davantage exposées à des expériences de discrimination tendent à adopter plus fréquemment la séparation dans ces deux domaines. À l'inverse, celles ayant été peu ou pas confrontées à des discriminations s'orientent plutôt vers des stratégies d'assimilation, notamment dans le domaine économique.

Tableau 05. Relation entre la discrimination et les stratégies d'acculturation des étudiantes dans le domaine économique

Discrimination/ Acculturation dans le domaine économique	Non	Oui	KHI2
Séparation	22,44%	77,55%	12,597
Assimilation	80%	20%	Ddl : 4
Neutre	26,66%	73,33%	Sig : 0,013

Tableau 06. Relation entre la discrimination et les stratégies d'acculturation des étudiantes dans le domaine des valeurs

Discrimination/ Acculturation dans le domaine des valeurs	Non	Oui	KHI2
Séparation	14,6%	85,4%	9,633
Neutre	50%	50%	Ddl : 4
			Sig : 0,047

Afin d'approfondir ces résultats, des analyses de corrélation de Pearson ont été réalisées, permettant d'identifier des relations entre les types d'expériences de discrimination et les stratégies d'acculturation. En effet, le fait d'être ignorée est positivement corrélé au maintien des caractéristiques de l'identité d'origine dans le domaine des valeurs ($r = 0,264$; $p = 0,021 < 0,05$), et négativement corrélé à l'adoption de la culture marocaine dans ce même domaine ($r = -0,234$; $p = 0,042 < 0,05$).

4. DISCUSSION

Ce travail nous a permis de mettre en lumière les stratégies d'acculturation des étudiantes internationales subsahariennes chrétiennes en mobilité d'études au Maroc dans les domaines de la vie dans lesquels s'opère le processus. Il a également permis d'analyser les associations entre des variables sociodémographiques, ainsi que des expériences vécues.



Les résultats montrent que la migration estudiantine au Maroc constitue une opportunité de développement personnel, d'acquisition de connaissances et de compétences, ainsi que d'épanouissement individuel. Elle favorise également une ouverture interculturelle et un désir de contact avec d'autres systèmes identitaires (Hmana et al., 2020 ; Duchesne, 2017). En effet, 91 % des étudiantes interrogées déclarent être motivées par la poursuite d'études supérieures et l'obtention de diplômes, dans la perspective d'une insertion professionnelle et d'un avenir prometteur (Camara, 2018). Cela revient à dire que le Maroc s'impose comme l'une des destinations les plus attractives en Afrique pour les études supérieures (L'Économiste, 2020), dans laquelle les participantes expriment globalement un niveau de satisfaction élevé à l'égard du système d'enseignement, en adéquation avec leurs objectifs académiques et professionnels (Paquin & Hock, 2014).

Cependant, ces étudiantes subsahariennes se trouvent ainsi au carrefour de plusieurs univers culturels, ce qui les a amenées à fournir des efforts d'adaptation, permettant de réguler les relations interindividuelles et intergroupes (Ogay, 2001 ; Camilleri, 1990). Les participantes de notre étude mobilisent ainsi différentes stratégies d'acculturation : séparation, intégration, assimilation et marginalisation, dont l'usage varie selon les domaines de vie, les situations et les contextes rencontrés (Graber, 2013).

Les résultats de notre étude montrent, tout d'abord, que les étudiantes enquêtées présentent une tendance marquée à adopter des stratégies de séparation dans l'ensemble des domaines de l'acculturation, qu'ils soient centraux (religion, valeurs) ou périphériques (économie, relations sociales). Ce constat ne concorde pas avec les prédictions du modèle amplifié d'acculturation relative (MAAR), selon lesquelles l'intégration serait généralement privilégiée dans les domaines périphériques. En effet, nos résultats indiquent que l'intégration n'est pas l'option dominante, y compris dans les sphères économiques et sociales (Velandia-Coustol et al., 2018).

Cette tendance peut s'expliquer en partie par des observations similaires dans d'autres contextes migratoires, notamment chez les étudiants chinois en France, dont une majorité a également privilégié la séparation (Lee, 2016). Le recours à cette stratégie traduit un désir de préserver les éléments fondamentaux de la culture d'origine (Bourhis & Bougie, 1998 ; Ogay, 2001). Toutefois, lorsqu'elle est contrainte plutôt que choisie, elle peut accentuer les tensions entre les cultures d'origine et d'accueil (Graber, 2013 ; Amin, 2012).

Par ailleurs, bien que le Maroc soit souvent présenté comme un espace d'accueil ouvert et solidaire à l'égard des étudiants africains, engagé dans la promotion des droits humains et de l'intégration, certaines dynamiques sociales nuancent cette image. En effet, au Maroc, l'identification religieuse occupe une place importante, notant que plus



de 88 % des étudiantes se déclarent religieuses ou très religieuses. C'est-à-dire que la religion occupe une place centrale dans leur construction identitaire. En effet, pour les étudiants subsahariens chrétiens, « la religion régit fortement tous les aspects de la vie dans leur pays d'origine... Dès leur arrivée au Maroc, ils recherchent des lieux de culte... S'assurant ainsi de la possibilité de poursuivre leur pratique religieuse » (Laala Hafdane, 2018, p. 3-4).

Les stratégies d'acculturation, que nous avons observées, apparaissent ainsi étroitement liées à des variables individuelles et contextuelles, de nature psychosociale et sociodémographique (Dasen & Ogay, 2000). Elles sont également influencées par les expériences vécues et les épreuves rencontrées dans le parcours migratoire (Graber, 2013). L'âge constitue, à cet égard, un facteur déterminant. Les résultats montrent que les étudiantes les plus jeunes ont davantage recours à des stratégies de séparation. Ce phénomène peut s'expliquer par un niveau plus élevé de stress acculturatif chez les individus jeunes (Ninggal, 1998, cité par Drouin, 2020, p. 43), ainsi que par un attachement plus fort aux valeurs et aux repères familiaux. À l'inverse, les étudiantes plus âgées disposent souvent d'une expérience de vie plus importante, facilitant leur adaptation et leur flexibilité identitaire face aux changements culturels (Graber, 2013).

En outre, la faible maîtrise de la langue dialectale marocaine (darija) constitue un facteur explicatif important, en limitant les interactions sociales avec des Marocains et l'accès à certaines ressources du quotidien. À l'instar d'autres populations étudiantes en mobilité, qui privilégient l'usage de leur langue maternelle en Russie (Camara, 2018), les participantes à notre étude rencontrent des difficultés linguistiques qui entravent leur intégration sociale. Ainsi, la barrière linguistique, dans un contexte dans lequel l'arabe dialectal joue un rôle central dans les interactions quotidiennes, représente un obstacle majeur à la communication et à l'insertion dans la société marocaine (Haidar, 2022). De surcroît, ce déficit linguistique constitue un frein important à la satisfaction des besoins, à la communication interculturelle et, plus largement, au processus d'intégration des étudiantes dans leur nouvel environnement.

Enfin, notre étude met en évidence l'impact significatif des expériences de racisme sur les stratégies d'acculturation. En effet, les étudiantes subsahariennes, au Maroc, ont été victimes de discrimination, principalement des traitements jugés moins respectueux, des situations d'ignorance ou de mise à l'écart, des plaisanteries et des insultes, qui ont été associées à des sentiments de frustration, d'impuissance et de colère. Les résultats confirment, donc, que ces expériences ne sont pas marginales dans le contexte marocain (Laouali, 2017 ; Amraoui, 2022). En tant que minorité visible, les étudiantes subsahariennes peuvent être exposées à des processus d'assignation identitaire et de



stigmatisation, ce qui constitue un obstacle à leur intégration (Bourassa-Dansereau, 2020 ; Labelle, 2015, cité dans Kanouté et al., 2020, p. 113). D'où l'importance de promouvoir des environnements académiques et sociaux plus inclusifs, favorisant l'intégration, le dialogue interculturel et la reconnaissance de la diversité.

Conclusion :

Les expériences des étudiantes internationales subsahariennes au Maroc sont marquées par des transformations culturelles significatives, accompagnées de défis d'adaptation. Confrontées à des systèmes de valeurs et de normes parfois divergents, ces étudiantes mobilisent différentes stratégies d'acculturation afin de faire face aux exigences du nouvel environnement. Ces stratégies varient selon les contextes d'interaction, les domaines de la vie quotidienne et les enjeux psychosociaux rencontrés.

Les résultats de l'étude révèlent une prédominance des stratégies de séparation, tandis que l'intégration demeure moins fréquente. Cette orientation traduit un attachement fort à la culture d'origine, en particulier dans ses dimensions centrales telles que les valeurs et la religion, qui jouent un rôle structurant dans la construction identitaire des étudiantes. Cette expérience est également marquée par des obstacles importants, notamment liés aux difficultés de communication, en raison de la faible maîtrise de l'arabe dialectal marocain, ainsi qu'aux expériences de discrimination et de racisme. Ces facteurs constituent des freins significatifs à l'intégration sociale et influencent les processus d'acculturation.

Notant l'intérêt des résultats que nous avons obtenus, cette étude présente certaines limites qu'il convient de souligner. D'ailleurs, la méthode d'échantillonnage, basée sur le volontariat, ainsi que la taille relativement restreinte de notre échantillon ($N = 76$) limitent la généralisation des résultats à l'ensemble des étudiantes subsahariennes au Maroc. De plus, d'autres variables explicatives n'ont pas été prises en compte dans cette étude, ce qui peut limiter la compréhension en profondeur des phénomènes liés à l'acculturation. Par ailleurs, il serait pertinent d'élargir l'échantillon à d'autres profils d'étudiants internationaux, notamment en incluant des hommes, des étudiantes et étudiants d'autres confessions religieuses, ainsi que des origines géographiques diversifiées. Cela permettrait de comparer les stratégies d'acculturation selon le genre, la religion et le contexte socioculturel d'origine. De même, l'analyse du rôle des réseaux sociaux, des pairs, des communautés religieuses et des associations étudiantes constituerait une piste prometteuse pour mieux comprendre les mécanismes facilitant ou entravant l'intégration.



Références Bibliographiques :

- Amin, A. (2012). Stratégies identitaires et stratégies d'acculturation : Deux modèles complémentaires. *Alterstice : Revue internationale de la recherche interculturelle*, 2, 103–116. <https://doi.org/10.7202/1077511ar>
- Amraoui, S. (2022). L'intégration des migrants dans un contexte plurilingue. *Langues, cultures et sociétés*, 8(2), 13–20.
- Arapi, E. (2023). Le récit de vie : Un outil de formation et de recherche pour favoriser l'intégration et la réussite scolaire. Dans M. B. Bernard & E. Arapi (Dir.), *Récits de vie en formation et en recherche : Approches et savoirs liés à la réussite éducative* (pp. 56–75). CRIRES. <https://lel.crires.ulaval.ca/node/115>
- Bourassa-Dansereau, C. (2020). Venir d'ailleurs et étudier à l'UQAM : Grandeurs et misères de la communication interculturelle en milieu universitaire. *Alterstice*, 9(2), 77–89. <https://doi.org/10.7202/1082530ar>
- Bourhis, R. Y., & Bougie, E. (1998). Le modèle d'acculturation interactif (MAI) : Une approche de la psychologie sociale des relations entre groupes. *Revue québécoise de psychologie*, 19(3), 75–114.
- Camara, I. (2018). Conditions de vie et d'études des migrants étudiants africains en URSS et en Russie : Quels facteurs ont pu contribuer à leurs difficultés et à leurs stratégies d'adaptation ? *Journal of International Mobility*, 6, 45–75. <https://doi.org/10.3917/jim.006.0045>
- Camilleri, C. (1990). Identité et gestion de la disparité culturelle : Essai d'une typologie. Dans C. Camilleri, J. Kastarsztein, E. Lipiansky, H. Malewska-Peyre, I. Taboada-Leonetti et A. Vasquez-Bronfman *Stratégies identitaires* (p. 85-110). Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.marti.1998.01.0085>.
- Camilleri, C. (1999). Stratégies identitaires : Les voies de la complexification. Dans *Identité collective et altérité* (pp. 197–211). L'Harmattan.
- Carlos, R. F. (2018). Late to the party: On the prolonged partisan socialization process of second-generation Americans. *Journal of Race, Ethnicity, and Politics*, 3(2), 381–408.
- Collin, S., & Karsenti, T. (2012). Étudiants internationaux, intégration académique et sociale et TIC : Une triade à explorer ? *Revue internationale des technologies en pédagogie universitaire*, 9(1–2), 38–52. <https://doi.org/10.7202/1012901ar>
- Dasen, P. R., & Ogay, T. (2000). Pertinence d'une approche comparative pour la théorie des stratégies identitaires. Dans J. Costa-Lascoux, M.-A. Hily & G. Vermès (Dir.), *Pluralité des cultures et dynamiques identitaires : Hommage à Carmel Camilleri* (pp. 55–80). L'Harmattan.



- Drouin, D. (2020). *Le stress acculturatif chez les étudiants internationaux universitaires : Une recension systématique des écrits scientifiques* [Document de travail / Rapport]. Édiqscope, Université Laval.
- Duchesne, C. (2017). Quelles stratégies d'acculturation de nouveaux enseignants issus de l'immigration privilégient-ils face aux défis culturels et identitaires de leur insertion professionnelle ? *Revue canadienne de l'éducation*, 40(1). <https://journals.sfu.ca/cje/index.php/cje-rce/article/view/2418>
- Duclos, V. (2011). Intégration universitaire d'étudiants tunisiens et marocains inscrits dans une université francophone canadienne. *Revue canadienne d'enseignement supérieur*, 41(3), 81–101. <https://journals.sfu.ca/cspes/index.php/cjes/article/view/183533>
- Graber, M. (2013). *L'épreuve cachée : Le cas d'étudiants d'Afrique subsaharienne en situation de migration et en formation de soins infirmiers en Haute École Spécialisée* [Thèse de doctorat, Université de Genève]. Archive ouverte UNIGE. <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:30738>
- Haidar, M. (2022). *Migrations et politique linguistique au Maroc*. <https://doi.org/10.17184/eac.9782813004543>
- Hmana, O., Oulahal, R., Soto Galindo, F., & Denoux, P. (2020). Validation d'un outil d'identification des stratégies identitaires en situation interculturelle en langue française, anglaise, espagnole et portugaise. *Cahiers internationaux de psychologie sociale*, (125–128), 157–177.
- Kanouté, F., Darchinian, F., Hassani, R., Bouchamma, Y., Mainich, S., & Norbert, G. (2020). Persévérance aux études et processus général d'acculturation d'étudiants résidents permanents inscrits dans des universités québécoises : Les défis d'intégration et d'adaptation. *Revue des sciences de l'éducation*, 46(2), 93–121. <https://doi.org/10.7202/1073720ar>
- Laala Hafdane, H. (2018). Altérité religieuse et construction identitaire des étudiants subsahariens au Maroc. *Revue interdisciplinaire*, 3(1).
- Laouali, S.-M. (2017). Migration estudiantine subsaharienne vers le Maroc : Quelles spécificités ? Dans K. Mouna (Dir.), *L'immigration au Maroc : Les défis de l'intégration* (Collection RSSI). L'Harmattan. [Ajouter l'éditeur si manquant]
- Laouali, S.-M., & Meyer, J.-B. (2012). Maroc, pays d'accueil d'étudiants étrangers. *Hommes & Migrations*, 1299, 114–123.
- L'Économiste. (2020). *Guide de l'enseignement supérieur au Maroc*.
- Lee, J.-S. (2016). *Acculturation strategy, acculturative stress and academic performance in first-year Chinese international students at an American college*. Northeastern University.
- Mazzella, S. (Ed.). (2009). *La mondialisation étudiante : Le Maghreb entre Nord et Sud*. Karthala.



- Mokounkolo, R., & Pasquier, D. (2008). Stratégies d'acculturation : Cause ou effet des caractéristiques psychologiques ? L'exemple de migrants d'origine algérienne. *Cahiers internationaux de psychologie sociale*, (79), 57–67. <https://doi.org/10.3917/cips.079.0057>
- Ogay, T. (2001). Comprendre les enjeux identitaires de l'intégration des migrants : L'apport de la psychologie sociale et interculturelle. Dans C. Perregaux, T. Ogay, Y. Leanza & P. Dasen (Eds.), *Intégration et migration : Regards pluridisciplinaires* (pp. 211–235). L'Harmattan.
- Paquin, M., & Hock, S. C. (2014). Les rencontres interculturelles entre étudiants internationaux dans le cadre d'un séjour d'études universitaires à l'étranger. *Alterstice : Revue internationale de la recherche interculturelle*, 4(1), 3–16. <https://doi.org/10.7202/1077478ar>
- Royaume du Maroc. (2011). *Constitution du Royaume du Maroc*. Bulletin Officiel n° 5964 bis.
- Royaume du Maroc, Ministère de l'Enseignement Supérieur, de la Recherche Scientifique et de l'Innovation. (2022–2023). *L'enseignement supérieur en chiffres 2022–2023*. Direction des Stratégies et des Systèmes d'Information.
- Sam, D. L., & Berry, J. W. (2010). Acculturation: When individuals and groups of different cultural backgrounds meet. *Perspectives on Psychological Science*, 5(4), 472–481.
- Taboada-Leonetti, I. (1989). Stratégies identitaires et minorités dans les sociétés pluriethniques. *Revue internationale d'action communautaire*, 21, 95–107.
- Velandia-Coustol, C. R., Navas-Luque, M., & Rojas-Tejada, A. J. (2018). Le modèle amplifié d'acculturation relative (MAAR) : État des lieux et perspectives de recherche. *Revue européenne des migrations internationales*, 34(2–3), 299–317.



The Self and the Other:
Moroccan Representations of Sub-Saharan Africans
Between Rejection and Acceptance

Abdellah ANTAR

UNIVERSITY HASSAN II CASABLANCA

Email : antar1990@hotmail.fr

Abstract: The social representations held by Moroccans regarding Sub-Saharan Africans are marked by a fundamental duality. This duality is reflected in the coexistence of negative and positive representations. Negative representations are articulated through the perception of migrants as economic competitors, as contributors to crime and social disorder, and as a threat to national identity. Such perceptions often result in exclusionary practices within public spaces. Conversely, positive representations emerge among segments of the Moroccan population who engage in direct and sustained daily contact with Sub-Saharan Africans in workplaces, places of worship, and residential areas. These representations are further reinforced by a growing level of social awareness, the diffusion of tolerant attitudes, and the promotion of a culture of coexistence. It can thus be inferred from the above that the challenge of fostering the acceptance of Sub-Saharan Africans cannot be addressed solely through discursive efforts aimed at changing mentalities. Rather, it necessitates the creation of concrete spaces for encounter, interaction, and shared living.

Keywords: The Self, The Other, Representation, Rejection, Acceptance, Racism, Coexistence, Sub-Saharan Africans, Moroccans...



Le Soi et l'Autrui :

Représentations des Marocains à l'égard des Africains subsahariens

Entre rejet et acceptation

Abdellah ANTAR

UNIVERSITIE HASSAN II CASABLANCA

Email : antar1990@hotmail.fr

Résumé : Les représentations des Marocains à l'égard des Africains subsahariens se caractérisent par une dualité. Cette dualité se manifeste à travers l'existence de représentations négatives. En effet, certains Marocains considèrent que le migrant constitue un concurrent économique, une source de criminalité et de désordre, ainsi qu'une menace pour l'identité nationale. Cela conduit à des pratiques d'exclusion dans l'espace public.

En revanche, on observe des représentations positives chez d'autres Marocains à l'égard des Africains subsahariens. Ces représentations résultent du contact quotidien avec ce groupe à travers le travail, les lieux de culte et le logement, sans oublier l'élargissement du niveau de conscience, la diffusion de la pensée de la tolérance, ainsi que la culture de la cohabitation.

L'enjeu de l'acceptation des Africains subsahariens ne réside donc pas uniquement dans le discours visant à changer les mentalités, mais également dans la création d'espaces de rencontre et de cohabitation.

Mots-clés : Le Soi, L'Autrui, Représentation, Rejet, Acceptation, Racisme, Cohabitation, Africains subsahariens, Marocains.

Introduction

Au cours de nos nombreux voyages à travers le Maroc, la présence des personnes à la peau noire dans l'espace public a toujours retenu notre attention, qu'il s'agisse de Marocains ou d'Africains subsahariens. Ils sont partout : dans les marchés, les gares routières, les chantiers de construction, les oasis et les commerces. Leur présence reste donc visible dans les différents rouages de la société.

Or, cette présence ne peut être dissociée du fait historique. D'un point de vue géographique, le Maroc s'étendait autrefois jusqu'au fleuve Sénégal, et la composante africaine a constitué un élément essentiel de la composition sociale et culturelle marocaine. Depuis le départ des Almoravides de Chinguetti vers les îles Baléares au XI^e siècle, l'arrivée d'Ahmad al-Mansour



à Tombouctou au XVI^e siècle, et l'introduction des Abid al-Bukhari au XVII^e siècle, l'Afrique est restée une partie du Maroc, et ce dernier une partie de l'Afrique. La meilleure preuve en est les marchés « d'esclaves » à Marrakech, Sijilmassa et Fès, et le transfert des Noirs d'Afrique vers le Maroc. Cela a fait que la culture africaine se soit fondue dans le tissu social marocain, comme c'est le cas pour la danse Gnawa. La chose est même allée jusqu'au soufisme, à l'image de la confrérie Tidjania qui compte de nombreux adeptes au Maroc et en Afrique de l'Ouest. (Chouki El Hamel, 2014, 161)

Ces exemples confirment que la relation du Maroc avec l'Afrique ne connaît ni barrières ni obstacles, alors que certains Africains perçoivent le Maroc soit comme une terre de travail et d'installation, soit comme une porte d'entrée vers l'Européen blanc qui fut, il n'y a pas si longtemps, un colonisateur, et dont la terre représente aujourd'hui la terre du « paradis » et de la félicité.

Il ne fait aucun doute que le Maroc a été et demeure pour l'Africain une aire de repos offrant une vue sur le « paradis » européen qui se profile à 14 km. Et entre ce paradis lointain se dresse une longue barrière, des barbelés et une armée lourdement armée. Alors l'attente s'éternise et l'Afrique renaît en nous : de jeunes Africains subsahariens au début de leur vie, qui ne sont pas des « esclaves » dans les marchés de Marrakech, Sijilmassa ou Fès, mais des hommes libres qui envahissent les rues, prennent les bus, descendent dans les gares, commercent dans les marchés et travaillent sur les chantiers de construction. La présence africaine dans l'espace public marocain est ainsi devenue un sujet d'intérêt pour les chercheurs en sociologie.

1- Problématique de la recherche :

La problématique centrale de cette recherche repose sur la compréhension des représentations que les Marocains se font des Africains subsahariens, dans un contexte marqué par l'entremêlement complexe entre l'héritage historique de l'esclavage, les représentations coloniales, les politiques géopolitiques contemporaines, ainsi que le discours religieux et identitaire. Et ce, sans occulter les grammaires ethno-raciales qui reproduisent la hiérarchie des couleurs de peau, malgré la politique marocaine d'ouverture sur l'Afrique.

Comment l'histoire de l'esclavage au Maroc a-t-elle contribué à forger des stéréotypes et des préjugés racistes persistants à l'encontre des Noirs dans l'imaginaire collectif marocain ?

Comment l'héritage colonial s'est-il combiné aux stéréotypes pour consacrer l'infériorité de « l'Autre » africain subsaharien ?

Quelle est la position de la religion islamique à ce sujet ?

Existe-t-il une contradiction entre le discours officiel marocain sur l'Afrique et les pratiques sociales à l'égard des Africains subsahariens ?

2- Hypothèses de recherche

L'hypothèse est une réponse provisoire ou une solution supposée à un problème de recherche. Elle se formule à partir d'une connaissance antérieure, d'une théorie ou d'une observation



préliminaire, et sert de guide initial pour la collecte et l'analyse des données (Sage, 2018, Vol. 2, 714). En ce sens, l'hypothèse est une réponse conjecturale à la question de recherche, fondée sur une théorie préalable, une observation initiale ou un raisonnement logique. Elle est également testable et réfutable à la lumière du terrain, car c'est ce dernier qui détermine si l'hypothèse est vraie ou fausse, forte ou faible, valide ou erronée.

1- Dans sa thèse de doctorat (2023) intitulée : « **Images et imaginaires du noir : la "race" au Maroc entre art, politique et société** » la chercheuse italienne Alessandra Turchetti estime que l'imaginaire populaire et académique a séparé l'Afrique du Nord de l'Afrique subsaharienne. Le désert apparaît ainsi comme une barrière à la fois matérielle et conceptuelle. C'est ce que le colonialisme français a contribué à ancrer en tant que ligne raciale séparant le Nord du Sud du continent. (Alessandra, Turchetti, 2023, 209)

Dans le même contexte, Chouki El Hamel souligne dans son ouvrage « **Le Maroc noir** » publié en 2014 que le Maroc a historiquement participé à la traite transsaharienne à travers des marchés comme Fès, Marrakech et Sijilmasa, ce qui a ancré l'idée de discrimination fondée sur la couleur entre les groupes humains marocains. (Chouki El Hamel, 2014, 161)

Quant à Cynthia Becker, dans son livre « **Blackness in Morocco : Gnawa Identity through Music and Visual Culture** » elle montre que malgré sa situation géographique au sein du continent africain, les Marocains ne se considèrent généralement pas comme « Africains ». C'est la même idée que nous avons constatée lors de notre visite au Sénégal en 2025, où un Sénégalais nous a dit : « **Vous les Marocains, nous ne vous considérons pas comme des Africains, mais plutôt comme des Européens.** » (Cynthia J. Becker, 2020, 16)

2- Dans l'étude conjointe (2026) intitulée : « **La conscience de l'Autre entre religion et utilitarisme : représentations des Marocains à l'égard des migrants africains subsahariens** » menée par les chercheurs Aziz Mechouat et Mehdi Jaafar, il ressort que les représentations positives des Marocains envers les Africains subsahariens découlent davantage du principe de pragmatisme, c'est-à-dire de l'intérêt personnel (travail, absence de nuisance envers les Marocains...), que de considérations religieuses. Autrement dit, la religion joue un rôle secondaire dans la construction des représentations marocaines, tandis que le critère utilitaire est déterminant dans l'acceptation des Africains subsahariens par les populations locales, selon qu'ils en tirent profit ou non. (Aziz, Mechouat and Mehdi, Jaafar, 2026, V 14. Issue 56).

3- Le Maroc incarne un cas singulier dans les relations entre l'Afrique du Nord et l'Afrique subsaharienne. Il concilie un discours officiel ambitieux appelant à l'ouverture et à la solidarité entre les peuples africains, et des pratiques sociales qui consacrent le racisme envers l'Africain subsaharien.

« **Mamadou** », résident au Maroc depuis une dizaine d'années, affirme que les Africains subsahariens font face à de nombreuses difficultés : discrimination dans le logement, comme la hausse des loyers pour les migrants par rapport aux Marocains et le refus de leur louer des appartements ; sans parler des démarches administratives, où il révèle que les migrants subissent des harcèlements et un manque de respect de la part de certains fonctionnaires des



administrations marocaines. À cela s'ajoutent des mots blessants proférés par certains Marocains tels que : « **Azzi** », « **Kahlouch** », « **Louine** ».

Ces constats rejoignent ce qu'avance Itzia Kouakou L. Amianou dans son étude (2022) intitulée : « **Récits des voix marocaines marginalisées : l'imaginaire historique de la race et l'héritage racial dans "Le Lutteur" de Rabah et "La Mémoire du narcisse" de El Hachimi** ». (Itzea, Goikolea-Amiano and Lhossain, 2022, Simour, V 28. Issue 1). Elle critique le regard du voyageur Ibn Battûta¹ sur les Africains subsahariens. Ce dernier a exprimé son désaccord face à la liberté des femmes africaines et à la consommation de viande de chien par les Africains, qualifiant ces pratiques de « **ridicules** ».² Il s'est également indigné du fait qu'on serve un plat de mil et de lait aux hôtes à « **Oualata**³ », le considérant comme une insulte.

3- Axes de recherche

Le mot « **axe** » vient du latin « **axis** », qui désignait à l'origine :

- 1) La pièce de bois ou la barre autour de laquelle tourne une roue (essieu).
- 2) Par extension, la ligne imaginaire autour de laquelle un corps tourne (exemple : l'axe de la terre). (Félix, Gaffiot, 1934, 209)

Nous entendons ici l'idée centrale sur laquelle repose la recherche. Cette idée s'articule autour de trois axes fondamentaux :

- À travers cette étude, nous visons à montrer que les représentations des Marocains à l'égard des Africains subsahariens ne sont pas exemptes de racisme ethnique fondé sur la supériorité de la peau blanche, s'appuyant sur les contradictions et les divergences des textes islamiques concernant le phénomène de l'esclavage dans l'histoire islamique.

Dans ce sens, il est insuffisant d'expliquer les représentations des Marocains à l'égard des Africains subsahariens uniquement par le principe de l'utilité personnelle et de l'intérêt individuel, comme l'a soutenu le chercheur Aziz Mechouat. Car la relation saine et égalitaire entre êtres humains repose sur le respect mutuel, loin d'un regard négatif ou d'un regard positif lié au bénéfice tiré de la présence du migrant ou à l'absence de nuisance sociale et économique.

¹ Un voyageur marocain originaire de Tanger, qui a vécu entre 1304 et 1368. Il est considéré comme l'un des plus grands voyageurs de l'histoire. Il a parcouru plus de 120 000 km à travers le monde islamique et au-delà, et il est l'auteur du livre : « Tuhfat al-Nuzzar fi Ghara'ib al-Amsar wa 'Aja'ib al-Asfar »

Le Don précieux à ceux qui observent les particularités des cités et les merveilles des voyages.

² Ibn Battûta dit dans le récit de son voyage au pays des Soudans (l'occident africain) :

« J'ai vu, lors de la nuit du 27 du mois de Ramadan, environ cent jeunes esclaves sortir de son palais (le palais du sultan) avec de la nourriture, nues, accompagnées de deux de ses filles pubères qui n'avaient aucun voile. Parmi leurs coutumes, il y a le fait de mettre de la terre et des cendres sur leurs têtes par respect. Il y a aussi ce que j'ai mentionné concernant la bouffonnerie des poètes. Et parmi eux, beaucoup mangent des charognes, des chiens et des ânes. »

Tuhfat al-Nuzzar fi Ghara'ib al-Amsar wa 'Aja'ib al-Asfar. Égypte : Hindawi, 2022, p. 500 (version arabe)

³ Oualata est une ville historique située au sud-est de la Mauritanie, près de la frontière avec le Mali, à environ 1350 km de Nouakchott. Elle compte parmi les plus anciennes et les plus célèbres cités sahariennes, et elle est inscrite sur la Liste du patrimoine mondial de l'UNESCO.



C'est pourquoi on ne peut occulter le rôle de la religion et de l'histoire dans la consécration de l'infériorité du migrant africain dans l'imaginaire collectif marocain.

- Les représentations se construisent à travers une interaction complexe entre un héritage historique lié à l'esclavage et la réalité actuelle des migrants africains subsahariens en tant qu'acteurs sociaux et économiques.

Il s'agit de la « **stigmatisation** » en tant que caractéristique négative accolée à une personne ou à un groupe ethnique malgré le passage du temps. Leur statut social se dilue alors et se dégrade, et ils sont traités en fonction de cette caractéristique, et non en fonction de la personne ou du groupe lui-même.

Il convient de noter que la stigmatisation ne touche pas seulement les Africains subsahariens, mais aussi les Marocains à la peau noire. Les réseaux sociaux jouent par ailleurs un rôle dans la formation d'images stéréotypées à propos de ces catégories sociales.

Malgré l'adoption par le Maroc d'une politique d'ouverture sur le continent africain, les craintes mêlées à un discours de haine continuent de dominer les représentations d'un certain nombre de Marocains. Cela est apparu de manière flagrante à la suite du dernier match de l'équipe nationale marocaine contre son homologue sénégalaise, où les manifestations de racisme, de stigmatisation et les appels à l'expulsion des migrants africains subsahariens du Maroc se sont multipliés sur les réseaux sociaux.

4- Méthodologie de recherche

Dans la langue, la méthode désigne la voie claire et droite. Quant à la méthodologie, c'est l'ensemble des règles et des procédures organisées que le chercheur suit pour atteindre les objectifs de sa recherche de manière scientifique et rigoureuse.

Puisque notre sujet porte sur les représentations des Marocains à l'égard des Africains subsahariens, il était nécessaire que notre méthodologie réponde aux questions suivantes :

A- Pourquoi ?

Sur le plan théorique, nous sommes appuyés sur la théorie des représentations sociales de Serge Moscovici. Ce dernier considère que les représentations sont un ensemble de concepts, d'explications et d'énoncés qui naissent dans la vie quotidienne, au cours des interactions entre individus. Elles constituent en quelque sorte des théories scientifiques parallèles, à travers lesquelles la réalité sociale est reconstruite et interprétée, afin de rendre familier ce qui ne l'est pas (Robert. M Farr and Serge Moscovici, 1984, p. 24).

B- Comment ?

Nous avons utilisé la méthode qualitative. Cette dernière désigne une démarche qui cherche à comprendre les significations, les motivations et les représentations profondes des personnes, et non à les mesurer en chiffres.



La question qui s'est alors posée est : pourquoi avons-nous eu recours à la méthode qualitative ? La réponse réside dans trois motivations essentielles :

- **Premièrement** : parce qu'il n'existe pas d'études ni d'informations suffisantes sur le sujet.
- **Deuxièmement** : parce que le phénomène étudié est complexe et lié aux sentiments et aux attitudes. Il est associé aux idées et aux représentations, et il est donc difficile de le mesurer avec le langage des chiffres.
- **Troisièmement** : l'étude des représentations nécessite une compréhension plus profonde et une immersion directe auprès des enquêtés, et non pas de se contenter de pourcentages et de fréquences.

C- Avec quels outils ?

L'outil est le moyen concret que nous utilisons pour collecter les données auprès des enquêtés. Pour aborder les représentations des Marocains à l'égard des Africains subsahariens, nous avons eu recours à plusieurs outils :

- **Le guide d'entretien approfondi** : basé sur des questions ouvertes posées à une seule personne, afin de comprendre et de saisir ses expériences personnelles et ses positions vis-à-vis du phénomène étudié.
- **Le guide du focus group** : qui repose sur des questions et des axes pour animer une discussion entre 6 personnes environ. L'objectif est de faire émerger les positions collectives et les divergences entre les participants, à l'image d'une discussion entre amis dans un café au sujet des Africains subsahariens.
- **Le guide d'analyse de contenu** : dont le but est de comprendre ce que disent les réseaux sociaux et les opinions de leurs utilisateurs.

Sur le plan opérationnel, nous avons, à travers ces guides, étudié les représentations des Africains subsahariens selon quatre dimensions :

- **La dimension cognitive** : elle a consisté à savoir ce que le Marocain connaît des Africains subsahariens, dans le but de mesurer les informations et les premières images mentales.
- **La dimension affective** : elle a porté sur la mesure des sentiments et des émotions que ressent le Marocain envers les Africains subsahariens : anxiété, joie, peur, confiance...
- **La dimension comportementale** : elle a concerné l'étude des relations et des pratiques que les Marocains entretiennent avec les Africains subsahariens dans la vie quotidienne, c'est-à-dire mesurer le degré d'interaction et de contact réel avec eux.
- **Les causes et les sources des représentations** : dans cette dimension, nous avons cherché à comprendre comment l'image de l'Africain subsaharien s'est formée dans l'esprit du Marocain. Est-ce que les médias, l'histoire, la culture ou la société y jouent un rôle ?



D- L'échantillon étudié

L'échantillon est le sous-groupe d'individus sélectionné au sein de la population de recherche, auprès duquel les données sont réellement collectées dans le but de généraliser les résultats à la population d'origine (Oxford University Press, 2022, p. 3).

L'échantillon que nous avons étudié est un échantillon aléatoire composé d'environ 6 individus, clients d'un café de la ville de Benslimane. Nous avons analysé leurs représentations des Africains subsahariens sur les plans cognitif, affectif et comportemental, que ce soit à travers des entretiens approfondis ou à travers des discussions et des échanges ouverts. La majorité de ces individus sont de jeunes instruits possédant un capital culturel acquis à l'université, dans les livres, dans le sens commun ou sur les réseaux sociaux.

E- Le lieu

Le lieu en question est la ville de Benslimane. C'est une ville située dans la région de Casablanca-Settat, à environ 55 km de Casablanca et 60 km de Rabat. Sa population dépasse 67 000 habitants selon le recensement de 2024. La ville tient son nom du saint Sidi Mohamed Benslimane qui a vécu dans la région au 18^e siècle.⁴

Quant à la fondation moderne de la ville, elle remonte à 1907, lorsque l'armée française a établi un camp connu sous le nom de « **Camp Boulhaut** » (Conjeaud, 2018, p. 132). La ville s'est ensuite développée pour devenir ce qu'elle est aujourd'hui. Elle est également surnommée « **la ville verte** » en raison de la densité de ses forêts, notamment la forêt de chêne-liège qui s'étend sur environ 62 000 hectares.

Concernant la présence des Africains subsahariens dans la région, elle remonte à l'occupation française de Benslimane au début du 20^e siècle. De nombreux soldats africains ont en effet participé à la campagne française sur la Chaouia, dont la tribu des Ziaïda au centre de laquelle la ville de Benslimane a été construite. Les soldats africains ont également contribué à la construction de la route reliant Benslimane à Casablanca. Le long de cette route, les Français s'abritaient près d'un rocher situé à environ quatre kilomètres au sud de Benslimane, que les habitants ont appelé « **Rocher de Saligan** ». Il n'est pas loin de « **Aïn Merseit** », l'un des affluents de l'oued Nefifikh. C'est pourquoi l'Africain subsaharien est souvent confondu avec le Sénégalais qui avait participé à l'invasion française de la Chaouia.

En outre, depuis l'indépendance politique du Maroc en 1956 jusqu'à aujourd'hui, l'image de l'Africain n'a jamais disparu de l'imaginaire des habitants de Benslimane. Dans la ville, nous voyions souvent dans la rue des soldats africains venus à la caserne militaire de la ville pour une formation ou un entraînement. Aujourd'hui, nous voyons l'Africain présent sur les

⁴ La mission scientifique française dit : « Les oulâd Ben Slimân occupent une terre d'une superficie de 5000 hectares en vertu d'un dhahir délivré à l'un de leurs ancêtres par Moulay Ismaïl le 22 Rebî II 1132 (J.-C., 16 Février 1719). »

Voir :

Mission scientifique du Maroc. Villes et Tribus Du Maroc : Casablanca et les CHÂOUÏA, Tome II. Paris : Ernest Leroux, 1915, p 62.



chantiers de construction, dans la rue, au café et au restaurant. Il parle le dialecte marocain, au point qu'il est devenu partie intégrante du tissu social benslimanais.

5- L'Africain subsaharien dans l'imaginaire marocain : entre racisme et reconnaissance .

Dans l'entretien que nous avons mené avec les enquêtés, la première question que nous leur avons posée était :

« Lorsque vous entendez l'expression "Africain subsaharien", quels sont les trois premiers mots qui vous viennent à l'esprit ? Et pourquoi les avez-vous choisis ? »

Alors, quelle a été leur réponse ?

Ahmed ⁵ nous a répondu ceci :

« Les trois premiers mots sont : la chèvre, "el-'antiz " (le noir) et "el-mesannen" (celui qui a une mauvaise odeur). La raison pour laquelle je les ai choisis tient à leur noirceur qui ressemble à celle d'un animal et à leurs odeurs nauséabondes qui donnent la nausée. »

Que révèle cette réponse ?

Cette réponse consacre un discours de racisme et d'humiliation, et s'inscrit dans un discours de haine. Sur le plan linguistique, elle généralise des caractéristiques négatives telles que la pauvreté, l'animalité, le retard, la couleur et l'impureté à l'ensemble des Africains subsahariens. Or, ces êtres humains se caractérisent par la diversité, la créativité et la différence.

Si l'on se place du point de vue historique, on constate que les Africains subsahariens ont apporté des contributions majeures à la production de civilisations africaines multiples comme l'Égypte, le Mali, le Ghana et le Songhaï. Mais la position d'Ahmed reproduit des mythes coloniaux propagés par l'impérialisme pour justifier l'infériorité, la discrimination et le racisme.

D'un point de vue scientifique, la noirceur de la peau reste une caractéristique naturelle liée aux rayons ultraviolets, et elle n'a aucune valeur hiérarchique. Autrement dit, la diversité des couleurs de peau humaines résulte d'une adaptation évolutive aux niveaux de rayonnement UV. La peau foncée s'est développée comme une protection dans les régions équatoriales, tandis que la pigmentation claire a évolué aux latitudes élevées pour permettre l'absorption des UVB nécessaires à la production de vitamine D. Ainsi, la pigmentation est une adaptation à l'environnement et non une mesure de valeur ou de supériorité. (Jablonski, 2012, p. 367)

Quant à l'odeur, elle n'est associée à aucune ethnie en particulier, mais plutôt à l'hygiène personnelle, à l'alimentation et aux facteurs environnementaux. Elle existe chez tous les peuples. Dans ce contexte, les études scientifiques révèlent que la différence d'odeur corporelle entre les groupes ethniques est due à une variation génétique précise (le gène *ABCC11*), et non à une "race" en soi. L'allèle responsable d'une réduction importante de l'odeur — la mutation *_538G→A_* — est dominant chez les populations d'Asie de l'Est, alors qu'il reste

⁵ Titulaire d'une licence en sociologie, 29 ans, travaille avec son père dans le domaine de la boucherie.



très rare chez les Africains et les Européens. Cela confirme que cette caractéristique est liée aux gènes et non à une “race” déterminée, et que sa répartition est géographique et non raciale. (Martinot, 2010, p. 130)

Ainsi, la position d’Ahmed apparaît fragile car elle reflète une ignorance multiple. Elle est utilisée pour justifier la discrimination raciale dans le travail et le logement, et elle porte atteinte psychologiquement aux groupes visés. C’est un discours qui n’a aucune valeur scientifique ni morale, et qui contredit les conventions internationales relatives aux droits de l’homme.

Quant à la deuxième question que nous avons posée aux enquêtés, elle était la suivante :

« Selon vous, quels sont les principaux pays d’Afrique subsaharienne, et que savez-vous de leur culture ? »

Abdellatif⁶ répond en disant :

« Les principaux pays d’Afrique sont le Sénégal, le Mali, le Niger, le Burkina Faso, la Guinée... Quant à leur culture, elle se caractérise par sa richesse. Regardez les Touaregs qui ont créé les lettres tfinaghs, et qui ont accordé la liberté à la femme. N’oublions pas la Zaoûia Tidjania au Sénégal et le rôle qu’elle a joué dans la consécration de la tolérance entre musulmans et chrétiens. Et si nous revenons à l’histoire, nous devons évoquer l’Empire songhaï qui a contribué à la construction d’écoles et d’écoles coraniques. »

La position d’Abdellatif témoigne d’une connaissance de l’Afrique subsaharienne. Ce sont des pays multiples et ne se limitent pas au seul Sénégal, comme le fait trop souvent le sens commun qui tend à réduire un continent entier à un seul pays, à un seul mot ou à une seule description. Or, cette réduction est une négation de l’autre et non une reconnaissance de lui, et elle révèle aussi une ignorance du sujet.

La réponse d’Abdellatif, elle, dépasse toute définition réductrice. C’est une définition qui n’est pas restée prisonnière d’une représentation figée ou enfermée dans le présent. C’est une définition qui est allée vers l’histoire. Car l’histoire n’est pas seulement un retour au passé, mais aussi une compréhension du présent. Il s’agit du présent de l’Afrique subsaharienne, ancré dans un passé marqué par une richesse culturelle.

Abdellatif donne plusieurs exemples pour montrer la grandeur de l’Afrique, loin de toute réduction :

A- Les Touaregs :

Ce sont des tribus africaines, amazighes et sahariennes qui vivent dans le grand Sahara africain. Elles mènent une vie nomade et itinérante. Elles parlent la langue tamasheq et écrivent en caractères tfinaghs. Elles se nomment elles-mêmes Imouhagh ou Imouchagh, ce qui signifie « **les hommes libres** ».

Il convient de noter que ces tribus sont réparties sur six pays africains : l’Algérie, le Mali, le Niger, le Tchad, la Libye et le Burkina Faso. Leur population atteint trois millions de personnes. Mais en quoi consiste la particularité de leur culture ?

⁶ Professeur retraité, âgé d’environ 67 ans.



- **Le voile bleu** : appelé localement "taguelmoust". Les hommes s'en couvrent le visage dès l'âge de la puberté. Il renvoie à la virilité et au respect.

- **La société matrilineaire** : la femme touarègue jouit d'une grande considération dans la société. Elle possède sa tente, hérite et choisit son mari. Elle ne porte pas le voile.

- **Le Dromadaire** : les Touaregs sont parmi les plus habiles dans l'élevage du dromadaire. Il est leur moyen de transport, de nourriture et d'eau. Il est considéré comme « **le navire du désert** » dans la culture touarègue.

- **La musique** : Les Touaregs sont connus pour la musique "Tinariwen". Cette musique exprime leurs rêves, leur vie et leur relation au désert.

Le chercheur japonais Nobaaki Notohara dit à propos de la culture touarègue :

« Adabni, la nécropole des ancêtres des Touaregs selon Hérodote. C'est le livre sacré perdu qui n'a jamais été écrit, mais que les Touaregs se transmettent de génération en génération, de poitrine à poitrine. C'est le livre de la sagesse d'avant l'apparition des religions. L'amzad, principal instrument de musique des femmes chez les Touaregs. Tanit, déesse de l'amour et de la fertilité chez les Touaregs d'avant l'islam, adorée par les anciens Libyens, et symbolisée par la forme du triangle. Le tagelmust, le turban de la noblesse touarègue, de couleur bleu indigo. » (Notohara, 2018, p. 91)

À travers ces propos, il apparaît que les tribus touarègues, en tant que composante du grand Sahara africain, possèdent une culture riche. Celle-ci se manifeste dans la nécropole des ancêtres, dans le livre sacré, sans oublier les instruments de musique, et dans le capital religieux représenté par le culte de la déesse Tanit qui symbolise la fertilité et l'amour. Sans oublier la confection vestimentaire qui se traduit par la fabrication des turbans. Si ces données signifient quelque chose, c'est bien la richesse de la culture africaine en Afrique subsaharienne.

B- La zaouïa Tidjania :

Cette zaouïa a été fondée au Sénégal au cours du 19^e siècle par El Hadj Omar Al-Fouti Tall qui a vécu entre 1797 et 1864. Il a étudié à Fès et a transmis la confrérie au Sénégal.

Parmi les plus importantes zaouïas et centres tidjanes dans ce pays figure la ville de Tivaouane qui organise la plus grande célébration religieuse annuelle le 12 Rabiaâ Al-Awal. Des millions de disciples et de fidèles y participent. Il y a aussi la ville de Kaolack qui abrite la plus grande branche tidjane. On y organise la fête du "Gamou" qui dure 11 jours, et durant laquelle le dhikr d'Allah se fait sans interruption.

La zaouïa précitée joue également un rôle essentiel dans la consécration de la culture de la solidarité, de l'entraide et de la tolérance, notamment à travers les familles Sy et Niass. Cela passe par l'investissement dans la santé, l'éducation et l'agriculture comme application concrète de l'éthique islamique. Ces familles sont considérées comme des « **artisans de paix** » : l'État fait appel à elles pour désamorcer les conflits et garantir la stabilité sociale. (Christine Godefroy, 2015, p. 26)



C- L'Empire songhaï :

Cet empire s'est étendu en Afrique de l'Ouest, entre 1464 et 1591. Il est considéré comme l'une des plus grandes civilisations humaines d'Afrique subsaharienne.

Parmi ses repères culturels figure la ville de Tombouctou, et l'Université de Sankoré où étudiaient plus de 25 000 étudiants venus de tout le continent africain. Quant aux matières enseignées dans cette université, on trouvait l'astronomie, la médecine, la jurisprudence, la grammaire et la logique. Sans oublier les manuscrits dont certains existent encore à ce jour et qui traitent de mathématiques, d'histoire et de droit.

Il est frappant de noter que la civilisation songhaï a laissé plusieurs monuments architecturaux, dont : la Grande Mosquée de Djenné, qui est la plus grande construction en terre au monde, ainsi que le tombeau d'Askia à Gao, qui était un centre de pouvoir et d'administration. (John O. Hunwick, 1999, pp. 7-11)

Nous déduisons de ce qui précède que la connaissance du Marocain vis-à-vis de l'Africain subsaharien est une connaissance double, oscillant entre une attitude négative mêlée de rejet et de racisme, et une vision positive fondée sur le respect et l'estime pour la culture africaine subsaharienne.

Il y a une énorme différence entre une représentation hâtive née au sein de la propagande médiatique, et une connaissance rigoureuse et précise qui relie le passé de l'Afrique à son présent. Car l'étroitesse d'esprit et la montée de l'ignorance engendrent la haine et le racisme, tandis que l'ouverture conduit à accepter l'autre, quelle que soit sa race, sa religion ou la couleur de sa peau.

7- Un sentiment mêlé de peur et de pitié

Parmi les questions que nous avons posées à certains Marocains au sujet du problème des Africains subsahariens :

« Quel est ton sentiment général lorsque tu vois un groupe de migrants subsahariens dans la rue ? As-tu déjà ressenti de la peur, de la pitié, ou de l'admiration à leur égard ? Dans quelle situation ? Et penses-tu que leur présence constitue une menace pour les Marocains ? »

Mohamed⁷ nous a répondu ce qui suit :

« Franchement, j'ai peur des "Azawa". Leur langue est incompréhensible, ils sont plus bruyants et plus criards, ils urinent sur les murs et les façades, et laissent la rue sale. De plus, leur noirceur inspire le désespoir. Ils sont comme des sauterelles noires, et ils sont la cause des vols et du désordre dans toutes les villes marocaines. Je l'ai vu sur les réseaux sociaux. »

Si nous voulons analyser et discuter la réponse de Mohamed, nous l'aborderons sous trois angles :

⁷ Vendeur de fruits, 35 ans, niveau primaire.



A- Déconstruction des idées fausses

- Lorsqu'il dit : « **Franchement, j'ai peur des "Azawa"** », cette peur est une xénophobie, et non une réaction logique à une réalité objective. Le continent africain compte plus d'un milliard d'habitants et plus de 2000 groupes ethniques. Il est donc impossible de le réduire à une seule caractéristique.

- Lorsque Mohamed dit que la langue des Africains subsahariens est incompréhensible « **le wolof, le peul...** », elle est en réalité incompréhensible pour lui, car il l'ignore. Il peut pourtant l'apprendre. Elle est parfaitement comprise par des millions de personnes qui la parlent et l'apprennent à l'école, dans la vie quotidienne et dans les écoles coraniques. Mohamed oublie aussi que sa propre langue maternelle et officielle, à savoir l'arabe dialectal marocain, n'est pas comprise par les Orientaux Arabes et les habitants du Golfe. Est-ce que cela inspire la peur ?

- Mohamed considère que les Africains subsahariens sont plus bruyants. Or cette description reste subjective et manque de fondements objectifs, car elle n'est pas mesurable. De plus, les études anthropologiques montrent que les niveaux sonores dans l'espace public sont liés à des facteurs environnementaux et sociaux, et non à la race. (David R. Samson et al., 2017, p. 91-102)

- Notre interlocuteur affirme que les Africains subsahariens urinent sur les murs, comme si cet acte était propre à ce groupe social. Il passe sous silence le fait que l'urination sur les murs existe dans toutes les cultures, y compris dans la culture marocaine.

- Au moment où Mohamed estime que la noirceur des Africains subsahariens inspire le désespoir, ce sentiment révèle un racisme de couleur aux racines coloniales. Il va à l'encontre des faits psychologiques, car la couleur n'a en elle-même aucune signification morale ou affective.

- Mohamed compare les Africains subsahariens à des « **sauterelles noires** ». Cette comparaison vise à déshumaniser l'être humain. C'est le même procédé qu'ont utilisé les régimes fascistes et d'extrême droite contre d'autres peuples différents par la couleur, le sexe, la race ou la religion. Le but est de les neutraliser, de les exclure, de les coloniser et de les dominer.

- Mohamed estime que les Africains subsahariens sont responsables des vols et du désordre dans les villes marocaines. Or les statistiques officielles ne confirment pas cette accusation. Les facteurs sociaux comme la pauvreté et le chômage sont les principales explications de toutes les formes de délinquance sociale, et non la race.

Il apparaît donc que les positions de Mohamed ne sont pas dénuées de subjectivité. Elles résultent d'une expérience personnelle dans sa relation avec les Africains subsahariens. Mais il ne faut pas oublier le rôle des réseaux sociaux dans la diffusion d'images négatives sur l'échantillon étudié, à savoir les Africains subsahariens. Ils diffusent des vidéos montées et tronquées, dans un but d'incitation à la haine, alors même qu'elles manquent de scientificité et d'objectivité.



B- Le contexte historique manquant

À travers l'examen de la position de Mohamed, il ressort que son opinion est isolée et coupée de l'histoire. Cela peut s'expliquer par l'absence de l'enseignement de l'histoire africaine dans l'école publique marocaine, comme si le Maroc n'était pas un pays africain. Or la réalité est que le Maroc est enraciné dans le continent africain à travers l'interaction civilisationnelle avec les empires du Songhaï et du Mali, et avec les villes de Gao, Tombouctou et Touat qui ont constitué des ponts de savoir et de commerce. Nier ce lien, c'est donc nier l'histoire Maroc-Africaine commune. (Bakari Sambe, 2024, p. 30)

C- La position juridique et religieuse

Même si la loi est la référence à partir de laquelle les choses sont évaluées, la loi marocaine a criminalisé la discrimination raciale à travers deux textes juridiques :

- L'article 431-1 du Code pénal qui dispose :

« Est puni d'un emprisonnement d'un à trois mois et d'une amende de 200 à 500 dirhams quiconque commet une discrimination fondée sur la race, la couleur ou l'origine. »

- L'article 29 de la loi sur la presse et l'édition qui punit l'incitation à la haine raciale et religieuse.

Quant au référentiel religieux invoqué par Mohamed, il rejette lui aussi toute haine ou racisme. Le verset 13 de la sourate Al-Hujurat dit :

« Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous connaissiez. »

Ce verset confirme que l'origine de l'humanité est Adam et Ève. Par conséquent, les êtres humains sont égaux, malgré leur répartition en peuples et tribus différents géographiquement, religieusement et ethniquement. Le but de cette diversité n'est ni la vantardise ni l'affrontement, mais l'interconnaissance. Et le critère de distinction est la piété, et non la race, la religion ou la langue...

Ainsi, Mohamed se trouve en contradiction concrète avec son modèle idéal. N'a-t-il donc jamais entendu ce verset, que ce soit à la maison, à la mosquée ou ailleurs ?

Sur le trottoir de l'avenue principale de la ville, nous avons posé la même question à Abdelkader.⁸ Voici sa réponse :

« Les Africains subsahariens sont nos frères. Ils sont de notre religion. Nous les respectons et ils nous respectent. Nous coopérons. Ils viennent à la mosquée pour prier, et la subsistance vient de Dieu. Oui, il y a eu un différend avec les Sénégalais lors de la dernière Coupe d'Afrique, mais cela doit rester dans le cadre du football, sans créer de haines ni de conflits. Le message de l'islam nous appelle à l'amour, et non à la haine et au conflit. Nous devons faire preuve de maîtrise de soi et diffuser l'amour. »

⁸ Vendeur ambulant de chaussures et de vêtements d'occasion, 41 ans, niveau d'études : secondaire qualifiant. Il a déjà émigré en Europe et a côtoyé de nombreuses nationalités.



Il ressort de ces propos qu'Abdelkader éprouve du respect et de l'amour envers les Africains subsahariens. Son discours reflète un certain équilibre dans les relations humaines, loin de tout repli ethnique. On peut l'analyser sous trois angles :

A- L'aspect religieux et moral : Abdelkader considère que les Africains subsahariens sont ses frères. C'est une reconnaissance de la fraternité de foi, malgré la différence de couleur, conformément au verset coranique : « **Les croyants ne sont que des frères** », verset 10 de la sourate Al-Hujurat.

Lorsqu'il insiste sur le respect mutuel, cela correspond au principe d'échange moral énoncé dans le verset 2 de la sourate Al-Mâida : « **Entraidez-vous dans la piété et la droiture.** »

Et lorsqu'il dit qu'ils viennent à la mosquée et qu'il relie la subsistance à Dieu, il reconnaît leur droit à l'adoration et à une vie digne. Cela est en accord avec les objectifs de la Charia islamique.

B- Le niveau psychologique et social :

En réponse à notre question, Abdelkader nous a dit :

« **Oui, il y a eu un différend avec les Sénégalais lors de la dernière Coupe d'Afrique.** »

Que signifie cette déclaration ? Elle indique une reconnaissance explicite de l'existence d'une forte tension affective entre les Marocains et les Sénégalais. Cependant, il appelle à faire prévaloir la raison et à se montrer au-dessus du différend. Autrement dit, il faut triompher de l'émotion, car le conflit entre les Marocains et les Africains subsahariens ne dépasse pas le cadre sportif.⁹ Il ne peut pas être généralisé aux relations humaines marquées par l'enchevêtrement et la complexité.

Il faut donc une maturité sociale permettant aux Marocains comme aux Sénégalais de rejeter les haines et les différends, et de vaincre tout ce qui est ethnique. C'est ce qu'Abdelkader confirme lorsqu'il dit :

« **Cela doit rester dans les limites du football.** »

C'est-à-dire tracer une ligne de séparation nette entre le domaine sportif et le domaine social. Ce principe distingue les conflits conjoncturels des relations essentielles. Si les conflits conjoncturels se dissipent avec les jours et s'estompent avec le temps, les relations essentielles, elles, s'étendent avec le temps et ne peuvent pas être enfermées dans un cadre étroit, celui de l'hostilité et de la rancune. La règle, c'est la paix. L'exception, c'est la guerre. (Kant, 1880, p. 29-30)

C- L'aspect éducatif et de prédication :

⁹ Même dans le domaine sportif, il existe ce qu'on appelle "l'esprit sportif".

Cela désigne l'ensemble des principes et des valeurs que le joueur ou le supporter doit avoir pendant le match, qu'il gagne ou qu'il perde.

Cela se manifeste par le respect de l'adversaire, le respect de la loi et de l'arbitre, ainsi que par la coopération, le fair-play, la maîtrise de soi, sans oublier les encouragements positifs.



À travers ses propos, Abdelkader adresse un message éducatif au destinataire. Cela apparaît clairement dans la phrase suivante :

« Le message de l'islam nous appelle à l'amour, et non à la haine et au conflit. »

Le sens de ces mots est un appel à l'amour et à la paix entre toutes les couleurs et toutes les races. Cela correspond au hadith prophétique rapporté par Mouslim :

« Vous n'entrerez pas au Paradis tant que vous n'aurez pas cru, et vous ne croirez pas tant que vous ne vous aimerez pas. »

C'est-à-dire la nécessité de la maîtrise de soi et de l'amour. C'est un appel concret à l'éducation de soi « **maîtrise de soi** » et à l'éducation sociale fondée sur la diffusion de l'affection entre les gens. C'est donc concilier l'esprit individuel et l'esprit collectif, et c'est là l'essence de l'esprit islamique dont se réclame Abdelkader.¹⁰

On voit donc qu'Abdelkader, dans sa relation avec les Africains subsahariens, ne part pas d'un angle d'hostilité, mais d'un angle d'amour qui brise toutes les barrières de couleur et de race pour atteindre la relation humaine pure. C'est un regard puisé dans une lecture soufie, éclairée et approfondie de la religion islamique. Ce n'est pas le texte qui lit l'homme, mais l'homme qui lit le texte. Et plus l'individu se replie sur lui-même, plus son regard sur les choses est limité. En revanche, s'il lit et voyage sur terre, il devient plus tolérant et plus ouvert à l'autre. (Naguib Mahfouz, 2007, p. 30).

Cela s'applique aux deux points de vue, celui de Mohamed et celui d'Abdelkader. Ce sont deux positions différentes. Quelle différence entre la position de Mohamed, qui a quitté l'école tôt et est resté prisonnier de sa ville, et celle d'Abdelkader, qui a parcouru le monde !

Celui qui voyage connaît ses limites, apprend la différence, intègre la tolérance et gère le conflit. Mais celui qui se replie sur lui-même devient plus fermé et plus fanatique. C'est ce que l'on peut déduire de l'opinion de Mohamed. Il nourrit un sentiment de haine envers l'Africain subsaharien, et lui impute tous les échecs, les défaites et les déceptions, comme s'il était la cause des problèmes de Mohamed. Or ces sentiments manquent de tout fondement objectif.

8- L'Africain subsaharien entre le rejet et l'acceptation

Parmi les questions que nous avons posées à ce sujet aux Marocains :

« Préférez-vous vous asseoir à côté d'un Africain subsaharien au café, dans le bus ou dans un taxi ? Et accepteriez-vous qu'une personne d'Afrique subsaharienne soit votre voisin dans le quartier ou dans

¹⁰ Ibn 'Arabi dit :

« 13- Mon cœur est devenu capable d'accueillir toute forme

Il est pâturage pour les gazelles, et couvent pour les moines,

14- Et temple pour les idoles, et Kaaba pour les pèlerins,

Et Tables de la Torah, et feuillets du Coran.

15- Je professe la religion de l'Amour : où que s'orientent ses caravanes,

L'Amour est ma religion et ma foi. »

Voir :

Ibn 'Arabi, Muhyî al-Dîn ibn 'Alî, _Tarjumân al-Ashwâq_. Beyrouth : Dâr al-Ma'rifa, 1ère éd., 2005, p. 62.



l'immeuble ? Accepteriez-vous de louer votre maison à un étudiant ou à un travailleur de cette région géographique ? »

La question a été posée à Rachid,¹¹ et il nous a répondu de la manière suivante :

« Je ne préfère pas m'asseoir à côté d'eux. Je ne sais pas d'où viennent ces gens ? Notre ville était belle et allait bien, jusqu'à ce que ces Africains arrivent. Leur migration doit cesser immédiatement. Il faut d'abord employer les enfants du pays avant de régulariser leur situation. C'est pourquoi je n'accepte pas d'habiter près d'eux. Ils sont la cause du crime et du désordre. Leur présence ne contribuera pas au progrès du pays. Et toute personne qui possède une maison ne devrait pas la leur louer, afin qu'ils soient obligés d'émigrer. Ils sont la cause de notre malheur. Demain le Maroc deviendra noir comme la Mauritanie et le Sénégal. »

À travers l'opinion de Rachid, il apparaît clairement qu'il existe une représentation négative des Africains subsahariens. Nous allons analyser ce qu'il a dit à partir de trois niveaux :

A- Une représentation fondée sur la stigmatisation

Rachid se base sur un procédé de généralisation. Il associe l'identité au danger. Lorsqu'il dit que les Africains subsahariens sont la cause du crime et du désordre, il fait porter à tout un groupe humain la responsabilité entière d'une crise sociale, de manière réductrice et sans aucun fondement logique. C'est ce qu'on appelle la stigmatisation collective. Cette stigmatisation va jusqu'à déshumaniser une catégorie sociale, c'est-à-dire qu'elle utilise un mécanisme psychologique et social qui considère les autres comme une menace existentielle.

Or, le phénomène des Africains subsahariens devrait être expliqué à partir de ses fondements objectifs liés à la pauvreté, au chômage, à la sécheresse et à l'absence de répartition équitable des richesses, loin de toute vision parcellaire.

B- L'angle de la menace réelle

On constate, à partir du discours de Rachid, qu'il existe des motivations économiques derrière la position vis-à-vis des Africains subsahariens. Cela apparaît précisément lorsqu'il appelle, dans ses propos, à employer d'abord les enfants du pays. Il s'agit d'un conflit pour les ressources et les biens. Cela ressort de manière claire et manifeste dans ses mots et ses expressions.

Autrement dit, Rachid se sent menacé par la concurrence qui existe entre lui et les Africains subsahariens. Et l'homme n'est-il pas au chômage ? Si, il est au chômage et il estime qu'il a plus de droit que n'importe quel étranger à l'emploi, au logement et aux services.

Mais ce qui échappe à Rachid, c'est que l'obtention d'un emploi dépend de la compétence, de la spécialité et du niveau d'études. Il ne fait pas la différence entre l'étudiant africain subsaharien instruit et le travailleur non qualifié qui vend ses marchandises dans l'espace public.

¹¹ Chômeur, âgé de 55 ans, niveau d'études : aucun.



C- Les frontières symboliques

Les frontières symboliques sont des lignes imaginaires que l'on trace dans son esprit et dans sa société. L'objectif n'est pas de séparer les lieux et les domaines, mais de séparer les individus, les idées, les positions et les comportements. Qu'est-ce que Rachid a séparé de lui-même ?

- **Au niveau de l'espace** : Rachid crée une distance sociale avec les Africains subsahariens, lorsqu'il dit qu'il n'accepte pas d'habiter près d'eux. Il a le sentiment d'être différent d'eux et qu'ils sont différents de lui.

- **Au niveau du temps** : Rachid invente une ligne temporelle imaginaire lorsqu'il affirme que la ville de Benslimane était belle et allait bien avant l'arrivée des Africains subsahariens. En considérant que le retour nostalgique à un passé où la ville était « pure » ne lui permet pas d'atteindre la vérité. La pureté ou la dégradation de la ville ne dépend pas des Africains subsahariens, mais des dizaines de milliers de Benslimanais qui portent seuls la responsabilité du destin environnemental tragique de la ville. On ne peut pas rejeter la faute sur quelques individus africains subsahariens.

- **Au niveau du futur** : Le futur est le temps à venir, inconnu. C'est un espace où les faits se forment après le moment présent. Or Rachid se projette dans le futur et affirme que le Maroc va devenir « noir ». L'identité nationale serait donc menacée par le changement démographique. L'immigrant africain subsaharien devient ainsi le symbole de l'effondrement social. Mais depuis quand le métissage ethnique et racial est-il un symbole d'effondrement ?

Claude Lévi-Strauss dit :

« Les hommes doivent coopérer pour progresser, et au cours de cette coopération ils découvrent progressivement que c'est précisément la diversité initiale de leurs apports qui a rendu leur coopération féconde et nécessaire. » (Claude Lévi-Strauss, 1980, p. 66)

Pour Lévi-Strauss, la coopération est une condition essentielle à tout développement civilisationnel. Et ce développement ne peut se faire en dehors du métissage culturel entre les races humaines. La coopération révèle aussi des capacités cachées qui ne peuvent ni apparaître ni s'exprimer dans l'isolement. Mais c'est dans le métissage entre individus et groupes que se manifeste la capacité humaine à créer et à produire, car chaque culture possède une expérience unique à offrir et à apporter au progrès, et ajoute une valeur ajoutée à l'autre groupe.

Nous concluons de ce qui précède que Rachid véhicule des idées stéréotypées mêlées à un sentiment de peur et de rejet. Ce sentiment ne se dissocie pas de l'appel à exclure les autres, en l'occurrence les Africains subsahariens. Mais est-ce que tous les Benslimanais rejettent ce groupe social ?

Hamada¹² dit :

« Je n'ai aucun problème avec les Africains subsahariens. Ils travaillent près de moi. Je m'assois avec eux au café, je mange et je bois avec eux, je ris avec eux. Ils me racontent leur vie passée en Afrique. Je vais

¹² Serveur au café, 55 ans, niveau d'études : universitaire.



prier à la mosquée avec eux. Et parfois ils laissent leurs marchandises chez moi. Je ne vois donc aucune différence entre nous et eux. Il est vrai qu'il y a eu des échauffourées lors de la dernière Coupe d'Afrique, mais au final ils restent des êtres humains qui font des erreurs et des bonnes choses, exactement comme nous. »

Si nous voulons analyser ces propos, nous devons nous appuyer sur la théorie du contact positif du chercheur Gordon Allport qui dit :

« On a parfois cru que le simple fait de rassembler des gens, sans distinction de race, de couleur, de religion ou d'origine nationale, suffirait à détruire les stéréotypes et à développer des attitudes amicales. Mais la question n'est pas si simple. » (Allport, G. W, 1954, p. 161)

Il ressort de ces propos qu'il ne suffit pas de regrouper les gens dans un même espace pour qu'ils se débarrassent des stéréotypes et des préjugés personnels : race, couleur, religion... Pour Allport, la question est complexe. Il faut donc une théorie du contact positif, c'est-à-dire créer des relations amicales et des interactions positives dans la vie quotidienne. C'est ce qui s'est produit dans la relation de Hamada avec les Africains subsahariens. Cette théorie repose sur ce qui suit :

A- L'égalité de statut : Hamada dit que ces Africains subsahariens travaillent près de lui. La relation avec eux repose donc sur la réciprocité et l'égalité de statut, sans aucune discrimination raciale. Tout comme lui travaille au café, eux vendent des vêtements à côté.

B- Les objectifs communs : Ce qui rend la relation de Hamada avec les Africains subsahariens amicale, c'est l'existence de buts et d'objectifs communs dans la vie : le travail, s'asseoir au café, et surtout la prière à la mosquée qui consolide le lien fraternel et religieux entre Hamada et ses amis africains subsahariens.

C- La familiarité : Quand Hamada affirme qu'il n'y a aucune différence entre les Marocains et les Africains subsahariens, qu'il rit avec eux et qu'ils laissent leurs marchandises chez lui, c'est la preuve qu'il existe une confiance mutuelle entre eux, ainsi que l'effondrement des frontières symboliques. L'étranger n'est plus étranger, il devient familier par la connaissance. Sans oublier les discussions et le partage de nourriture, qui sont des mécanismes psychologiques qui brisent les barrières et créent un rapprochement émotionnel.

D- La reconnaissance du bien et du mal : Dans la réponse de Hamada, les Africains subsahariens font des erreurs et des bonnes choses. Il fait ici allusion aux échauffourées survenues entre les supporters marocains et sénégalais. Autrement dit, ils ne sont ni des anges ni des démons : ce sont des êtres humains à part entière. Il privilégie ainsi l'humanité commune sur l'identité secondaire fondée sur la couleur, la religion et la race. Et n'oublions pas que le fait de prier ensemble à la mosquée renforce le principe de la fraternité religieuse qui dépasse toute race ou couleur, et fait donc disparaître toute phobie ou peur de l'autre.

Nous déduisons de ce qui précède que la déclaration de Hamada représente un modèle d'intégration « par le bas ». Elle ne résulte pas d'un discours officiel ou de campagnes de



sensibilisation, mais s'est construite à partir de la pratique quotidienne, du voisinage et du travail commun.

Conclusion

Il ressort de cette étude que les représentations des Marocains à l'égard des Africains subsahariens se caractérisent par la dualité et la diversité. Elles ne peuvent pas être réduites à un seul stéréotype. À cet égard, on peut les diviser en deux catégories :

1- Les représentations négatives :

Ces représentations reposent sur une logique de menace et d'exclusion. Elles considèrent le migrant ou l'étranger comme un élément menaçant. Cela se manifeste comme suit :

- **Le volet économique** : Le migrant est perçu comme un concurrent pour les opportunités d'emploi, les services publics et le logement.
- **Le volet sécuritaire** : Certains interrogés établissent un lien entre la présence des Africains subsahariens et « la hausse de la criminalité et du désordre », sans aucun fondement objectif à cette affirmation.
- **Le volet identitaire** : Certains interrogés estiment que la présence des Africains subsahariens au Maroc est susceptible de porter atteinte à l'identité de la société.

Ces représentations conduisent à des pratiques d'exclusion telles que : le refus du voisinage, du logement en location, et la revendication d'un arrêt de l'immigration...

2- Les représentations positives :

Ces représentations se fondent sur une logique d'humanité et d'intégration. Elles voient la nécessité de la cohabitation et de la tolérance envers le migrant ou l'étranger. Cela apparaît clairement à travers les caractéristiques suivantes :

- **La normalisation au quotidien** : Cette normalisation se traduit par le travail avec les Africains subsahariens, le fait de s'asseoir avec eux, de partager les repas, d'aller à la mosquée. Il est à noter que cette interaction ou ce contact a pour effet de transformer le migrant étranger en collègue, en voisin et en être humain.
- **La reconnaissance de l'humanité commune** : Dans ce cas, les Marocains et les Africains subsahariens dépassent les frontières ethniques et établissent une relation humaine fondée sur le respect mutuel, indépendamment des différences de couleur et de race...
- **La construction de la confiance** : Si la confiance est ce lien qui rend possible la relation entre deux groupes, la relation entre les Marocains et les Africains subsahariens a souvent été marquée par une confiance réciproque. Cela s'est manifesté par l'effondrement des barrières symboliques et l'absence de distance sociale.



La Bibliographie

- ALLPORT, Willard, Gordon. The Nature of Prejudice. USA: Cambridge, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1954.
- BAKARY, Sambe. Le Maroc africain : Trajectoires d'une ambition continentale. Tunisie : Éditions Nirvana (en collaboration avec le Timbuktu Institute), 2024.
- BECKER, Cynthia J. Blackness in Morocco: Gnawa Identity through Music and Visual Culture. University of Minnesota Press. 2020.
- El HAMEL, Chouki. Black Morocco: A History of slavery, Race, and Islam. Cambridge University Press: African Studies, N 23, 2014.
- FARR, Robert. M and Moscovisi, Serge. Social Representations. New York ; Paris : Cambridge University Press ; Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 1984.
- GODEFROY, Christine. Éthique musulmane et Développement : Territoire et pouvoir religieux au Sénégal. Paris : L'Harmattan, 2015.
- GOIKOLEA-AMIANIO, Itzea and SIMOUR, Lhossain. Moroccan subaltern voices narrated: the historical imaginary of race and the legacy of slavery in Rabbaj's Le Lutteur [The Wrestler] and El Hachimi's Dhākirat al-narjis [The Daffodil's Memory]. Social Identities. V 28. Issue 1, 2022.
- HUNWICK, John O. Timbuktu and the Songhay Empire: Al-Sa'di's Ta'rikh al-Sudan down to 1613 and other contemporary documents. The Netherlands: Leiden and USA: Boston: Brill, 1999.
- JABLONSKI, Nina G. Living Color: The Biological and Social Meaning of Skin Color. Berkeley, CA: University of California Press, 2012.
- KANT, Emmanuel. Essai philosophique sur la paix perpétuelle. Paris : G Fischbacher, 1880.
- Oxford University Press, 2022.
- MARTINOT, Stève. The Machinery of Whiteness: Studies in the Structure of Racialization. Philadelphia: Temple University Press, 2010.
- MECHOUAT, Aziz and JAAFAR, Mehdi. Awareness of Otherness between Religion and Utility: Moroccan's Representations of Sub-Saharan African Migrants. Arab Center for Research and policy Studies and The Doha Institute for Graduate Studies. Omran for Social Sciences. V 14. Issue 56, 2026.
- Mission scientifique du Maroc. Villes et Tribus Du Maroc : Casablanca et les CHÂOUÏA, Tome II. Paris : Ernest Leroux, 1915.
- SAGE publications. The SAGE Encyclopedia of Communication Research Methods. Vol 2. 2018.



- SAMSON, David R and CRITTENDEN Alyssa N and MABULLA Ibrahim A and MABULLA Audax Z.P and LUNN Charles L. The evolution of human sleep: Technological and cultural innovation associated with sleep-wake regulation among Hadza hunter- gatheres. Journal of Human Evolution, V 113, 2017.
- TURCHETTI, Alessandra. Immagini e immaginari della nerezza: la “razza” in Marocco tra arte, politica e società. Università degli Studi di Milano-Bicocca. 2023.
- ابن بطوطة، الطنجي، اللواتي، بن محمد، بن عبد الله، محمد. تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. مصر: هنداوي، 2022.
- ابن العربي، بن علي، محيي الدين. ترجمان الأشواق. بيروت: دار المعرفة، ط1، 2005.
- ستراوس، ليفي، كلود. العرق والتاريخ. ت سليم حداد. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1980.
- قانون الصحافة والنشر. الجريدة الرسمية. 2016.
- كونجو، هنري. حوليات احتلال الشاوية. ت فقيهي راوي الصحراوي. الدار البيضاء: دار الفقيه، 2018.
- مجموعة القانون الجنائي المغربي، المطبعة الرسمية - الأمانة العامة للحكومة، تعديلات 2019 وتعديلات 2024 الخاصة بالعقوبات البديلة.
- محفوظ، نجيب. رحلة ابن فطومة. القاهرة: دار الشروق، ط 2، 2007.
- المصحف الشريف، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2026.
- نوتوهارا، نوبوأكي. العرب وجهة نظر يابانية. كولونيا: دار الجمل، 2018.
- النيسابوري، القشيري، بن مسلم، بن الحجاج، مسلم، أبو الحسين، الإمام. المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله (ص). بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2004.



Moroccans' Representations of Sub-Saharan African Migrants: A Case Study of Casablanca

Driss Daifi

University of Hassan II Morocco

daaifidris@gmail.com

Abstract : This study examines Moroccans' representations of sub-Saharan African migrants through a field study conducted in Casablanca. It aims to identify the nature of these representations and examine some of their social, economic, and security dimensions, among others. The study adopted a quantitative approach, using a questionnaire as a data collection tool, with a sample of 63 respondents.

The results show that respondents' representations of sub-Saharan African migrants are complex and diverse, combining acceptance on the one hand and reservations on the other. Recognition of migrants' economic contribution coexists with concerns related to economic competition and security. The results also reveal a high level of acceptance of social relations with migrants, whether in the workplace, friendship, education, or neighborhood relations, alongside the presence of negative representations reinforced by some of the content circulated in the media and on social media. Overall, these findings reveal complex and diverse representations of sub-Saharan African migrants, shaped by the interaction of direct contact, economic interests, and the discourses surrounding migration.

Keywords: Social representations; Sub-Saharan African migrants; Moroccans; Migration; Discrimination; Social acceptance.

تمثيلات المغاربة حول المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء، مدينة الدار البيضاء نموذجاً

ادريس الدعيقي

جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء

daaifidris@gmail.com

الملخص: تتناول هذه الدراسة تمثيلات المغاربة تجاه المهاجرين الأفارقة من جنوب الصحراء، من خلال بحث ميداني بمدينة الدار البيضاء، بهدف الكشف عن طبيعة التمثيلات التي تتشكل حول هذه الفئة، ورصد بعض أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والأمنية، وغيرها. وقد اعتمدت الدراسة المنهج الكمي، من خلال استخدام الاستمارة كأداة لجمع المعطيات، حيث شملت عينة مكونة 63 مبحوثاً. وقد أظهرت نتائج الدراسة أن تمثيلات المبحوثين حول المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء مركبة وتتسم بالتعدد والتعقيد، تجمع بين القبول من جهة والتحفيز من جهة أخرى؛ إذ يقترن الاعتراف بالمساهمة الاقتصادية للمهاجرين باستمرار بعض الهواجس المرتبطة بالمنافسة الاقتصادية والأمن. كما سجلت النتائج مستوى مرتفعاً من القبول بالعلاقات الاجتماعية مع المهاجرين، سواء في العمل أو للصدقة أو الدراسة أو الجوار، مقابل حضور تمثيلات سلبية تغذيها بعض المضامين المتداولة في وسائل الإعلام وشبكات التواصل الاجتماعي. وبشكل عام تكشف هذه المعطيات، في مجملها، عن تمثيلات مركبة ومتعددة تجاه المهاجرين الأفارقة من جنوب الصحراء، تتداخل في تشكيلها عوامل الاحتكاك المباشر، والمصالح الاقتصادية، والخطابات المتداولة حول الهجرة.

الكلمات المفتاحية: التمثيلات الاجتماعية؛ المهاجرون الأفارقة جنوب الصحراء؛ المغاربة؛ الهجرة؛ التمييز؛ القبول الاجتماعي.



مقدمة

أصبحت الهجرة الدولية من القضايا الاجتماعية التي تفرض نفسها بقوة على المجتمعات المعاصرة، بالنظر إلى ما أفرزته من تحولات في أنماط العيش والعلاقات الاجتماعية وأشكال التفاعل بين الجماعات. ولم يعد المهاجر مجرد فاعل عابر للمجالات الجغرافية، بل أصبح جزءا من الواقع الاجتماعي للمجتمعات المستقبلية، بما يثيره حضوره من مواقف وتصورات وأساليب مختلفة في التعامل معه.

وفي هذا السياق، شهد المغرب خلال السنوات الأخيرة تحولا في موقعه داخل منظومة الهجرة، إذ لم يعد مجرد بلد للعبور، وإنما أصبح، بالنسبة إلى عدد من المهاجرين الأفارقة من جنوب الصحراء، مجالا للإقامة والاستقرار وممارسة أنشطة مختلفة. وقد جعل هذا التحول حضور المهاجرين أكثر وضوحا في الفضاءات العامة ومجالات الحياة اليومية، وأنتج أشكالا متعددة من التفاعل والاحتكاك بينهم وبين السكان المحليين. ومن ثم، لم يعد فهم ظاهرة الهجرة يقتصر على دراسة أوضاع المهاجرين ومساراتهم، بل أصبح يقتضي أيضا الاهتمام بكيفية استقبالهم وتمثيلهم من طرف المجتمع المضيف.

وتكتسب التمثيلات الاجتماعية أهمية خاصة في هذا المستوى، باعتبارها إطارا تتشكل من خلاله صور الأفراد والجماعات، وتبنى على أساسها مواقفهم وتفاعلاتهم تجاه الآخر. فصورة المهاجر لا تتحدد فقط من خلال حضوره الواقعي، وإنما تتأثر كذلك بالتجارب اليومية، والخطابات المتداولة، ووسائل التواصل الاجتماعي، والتصورات المرتبطة بالاختلاف الثقافي والاجتماعي... لذلك، فإن دراسة تمثيلات المغاربة للمهاجرين الأفارقة من جنوب الصحراء تتيح فهما أعمق لطبيعة العلاقة الاجتماعية التي تتشكل حول هذا الحضور، بما تحمله من قبول أو تحفظ أو تفاوت في المواقف.

وانطلاقا مما سبق، تأتي هذه الدراسة للبحث في تمثيلات المغاربة حول المهاجرين الأفارقة من جنوب الصحراء، من خلال مدينة الدار البيضاء نموذجا، باعتبارها مجالا حضريا تتقاطع فيه أنماط متنوعة من الحضور والتفاعل الاجتماعي. وتسعى الدراسة إلى مقارنة هذه التمثيلات من خلال عدد من الأبعاد المرتبطة بصورة المهاجر، وحضوره في المجال الاقتصادي، والتمثيلات ذات الصلة بالأمن والتمييز، فضلا عن مواقف الأفراد من أشكال مختلفة من العلاقة الاجتماعية معه.

الإطار النظري والمفاهيمي للدراسة

1. مفهوم التمثيلات الاجتماعية

لا يقتصر حضور المهاجرين الأفارقة من جنوب الصحراء في المجتمع المغربي على البعد الديموغرافي، بل يرتبط أيضا بالصورة التي تتشكل عنهم لدى السكان. هذه الصورة التي تتأثر بالتجارب اليومية والتفاعل المباشر، والخطابات المتداولة. وهنا يبرز مفهوم التمثيلات الاجتماعية بوصفه مدخلا لفهم الكيفية التي يدرك بها الأفراد المهاجرين، ويصنفون حضورهم، ويمنحونه دلالات ومعاني معينة.

وفي هذا السياق، يحيل مفهوم التمثيلات الاجتماعية إلى الكيفية التي يستوعب بها الأفراد والجماعات الظواهر الاجتماعية المحيطة بهم، إذ لا يتعامل الإنسان مع الواقع الاجتماعي في صورته الموضوعية الخالصة، وإنما من خلال منظومة من المعارف والتصورات والقيم والتأويلات التي تتشكل داخل الحياة الاجتماعية. ومن هذا المنطلق، لا يمكن فهم صورة



المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء داخل المجتمع المغربي باعتبارها مجرد انطباع فردي، وإنما باعتبارها بناء اجتماعيا يتأثر بالتجربة الشخصية، والتفاعل اليومي، والخطابات المتداولة، والسياق الثقافي الذي يوجد فيه الفرد. وفي هذا الصدد، يعد "سيرج موسكوفيتشي" "Serge Moscovici" من أبرز من أسسوا لمفهوم التمثلات الاجتماعية، خاصة من خلال كتابه *La psychanalyse, son image et son public*، حيث اهتم بكيفية انتقال المعرفة من المجال العلمي والمتخصص إلى المعرفة المتداولة داخل المجتمع، وكيف يعاد إنتاجها في صورة مفاهيم وصور ومعانٍ مشتركة تساعد الأفراد على فهم الظواهر الجديدة والتعامل معها. (Moscovici, 1961). فالتمثل الاجتماعي، بهذا المعنى، ليس مجرد نسخة ذهنية عن الواقع، بل هو طريقة اجتماعية في معرفة الواقع وتأويله ومنحه معنى.

ومن الناحية السوسيولوجية، يعتبر عالم الاجتماع الفرنسي "إميل دوركايم" من أوائل الباحثين الذين استخدموا مفهوم التمثلات في علم الاجتماع، ففي مقاله الذي نشر في مجلة "الميتافيزيقا والأخلاق" "حاول تحديد طبيعة التمثلات الاجتماعية ومقارنتها مع التمثلات الفردية، بهدف جعلها موضوعا علميا قابلا للدراسة" (الهكار، 2001، ص 32). يعتبر إميل دوركايم أن التمثلات حقيقة اجتماعية، وفي هذا السياق فقد انطلق دوركايم من الواقع لتفسير التأثير الاجتماعي، فالتمثلات الجماعية حسبه تؤكد تأثير المجتمع على الفرد، انطلاقا من الدين والأسطورة. فالتمثلات الاجتماعية هي عبارة عن تصورات اجتماعية تتأسس في شكل أفكار وقيم ومعتقدات ومعايير للسلوك والقول تسيطر داخل مجتمع معين، وتختلف حسب اختلاف القيم الثقافية المكتسبة في هذا المجتمع أو ذاك، وتتشكل عبر التفاعل الاجتماعي بين الأفراد وتوجه سلوكهم وتفكيرهم.

وهكذا فالتمثلات الاجتماعية حسب إميل دوركايم تتجاوز الأفراد وتشكل وعيهم وسلوكهم، فهي جماعية تتكون عبر الأجيال، مما يمنحها قوة مؤثرة في توجيه الأفراد والمجتمعات، وتمارس عليهم نوعا من الضبط والالتزام والقهر وتدفعهم لاستخدامها والعمل وفق ما تتضمنه من قواعد ومعايير اجتماعية.

أما بالنسبة لعالم الاجتماع الفرنسي "بيير بورديو"، يرتبط مفهوم التمثلات عنده بمفهوم "الأبيتوس" "Habitus"، إذ يشكل هذا الأخير القاعدة الأساسية التي من خلالها ينتج الأفراد التمثلات حول العالم الاجتماعي والثقافي المحيط بهم، وإدراكه وتفسيره، بحيث يعمل "الأبيتوس" في هذا الصدد كإطار يوجه سلوك الأفراد وتصوراتهم في تفاعل مع الحقول الاجتماعية المختلفة لتشكيل ممارساتهم. ويقصد بـ "الأبيتوس" مجموعة القيم والمعتقدات والعادات والممارسات التي يكتسبها الأفراد من خلال تنشئتهم الاجتماعية وتجاربهم الشخصية والتي تصبح طبيعية وتلقائية في سلوك الأفراد.

وفي مقالاتها الافتتاحية الصادرة تحت عنوان: *Représentations sociale: un domaine en expansion*، ضمن الكتاب الذي أشرفت عليه والذي يحمل اسم "Représentations sociales" الصادر سنة 1989، تعتبر عالمة النفس الاجتماعي الفرنسية "Denise Jodelet" دونيس جودلي "بأن:

"التمثلات الاجتماعية تشكل ظواهر معقدة دائمة النشاط والفعل في الحياة الاجتماعية، وفي غناها الكبير نلاحظ عناصر عديدة ومتنوعة، من بينها من تتم دراستها بكيفية معزولة وهي عبارة عن: عناصر إخبارية، معرفية، إيديولوجية، معيارية، معتقدات، قيم، مواقف، آراء، صور... إلخ. إلا أن هذه العناصر تنتظم دوما تحت نوع من المعرفة التي تقول شيئا عن حالة الواقع. إن هذا المجموع الدال والمعبر، بارتباطه مع الحركة والفعل هو الذي يقع في مركز البحث العلمي". (JODELET, 1989, pp. 52-53)



لقد طورت جودلي هذا التصور، معتبرة أن التمثلات الاجتماعية شكل من أشكال المعرفة الاجتماعية المشتركة، وتتصل بالطريقة التي يبني بها الأفراد والجماعات واقعهم الاجتماعي ويفسرونه ويتعاملون معه (Jodelet, 1989).

2. مفهوم الهجرة

تشير الهجرة، في معناها العام، إلى انتقال الأفراد من مجال جغرافي إلى مجال آخر بهدف الإقامة بصورة مؤقتة أو دائمة، وقد تكون داخل الدولة أو خارج الدولة (دولية). غير أن الهجرة لا تمثل مجرد انتقال مكاني، وإنما هي عملية اجتماعية تتداخل فيها عوامل اقتصادية واجتماعية وثقافية وقانونية وسياسية. ولغة: الهجرة من فعل "هجر، بهجر، هجرا: تباعد والشيء أ الشخص هجرا وهجرانا: تركه وأعرض عنه، وهاجر ترك وطنه، فالهجرة انتقال الناس من موطن إلى آخر" (قلاني، ص 689). وفي لسان العرب: "الهجرة ضد الوضل، والهجرة هي الخروج من أرض إلى أرض وأصل المهاجرة عند العرب خروج البدوي من باديته إلى المدن". (الشهاوي، 2009، ص 14). عموما، تعد الهجرة ظاهرة اجتماعية تتمثل في انتقال الأفراد من مجال جغرافي إلى مجال آخر بهدف الإقامة بصورة مؤقتة أو دائمة، بحثا عن ظروف معيشية واقتصادية واجتماعية أو أمنية أفضل. وفي دراستنا هذه لا يقتصر معناها على مجرد الانتقال المكاني، بل ترتبط بما يترتب عنه من تغير في أوضاع المهاجرين (ونخص بالذكر هنا المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء) وعلاقاتهم بالمجتمع المضيف (المغرب)، وما ينشأ عن ذلك من أشكال جديدة للتفاعل والاندماج وإعادة تشكيل التمثلات الاجتماعية.

3. مفهوم المهاجر

يقصد بالمهاجر في هذه الدراسة الشخص الذي انتقل من بلده الأصلي إلى بلد آخر وأصبح مقيما فيه بصورة مؤقتة أو دائمة، بصرف النظر عن اختلاف أوضاعه القانونية والاجتماعية والاقتصادية. ويستخدم مفهوم المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء في الدراسة للدلالة على المهاجرين المنحدرين من بلدان إفريقيا الواقعة جنوب الصحراء، مع الانتباه إلى أن هذه الفئة ليست جماعة متجانسة؛ فهي تضم جنسيات ومسارات وأوضاعا اجتماعية واقتصادية مختلفة. وتؤكد المعطيات الرسمية الحديثة هذا التنوع، إذ تمثل إفريقيا جنوب الصحراء 59.9% من مجموع الأجانب المقيمين بالمغرب سنة 2024، مع حضور جنسيات متعددة داخل هذه الفئة.

الإطار المنهجي للدراسة

1. إشكالية الدراسة

شهد المغرب خلال السنوات الأخيرة تحولات مهمة في موقعه ضمن منظومة الهجرة الدولية، وذلك بعد أن تجاوز المغرب تدريجيا موقعه التقليدي كبلد للعبور والهجرة نحو أوروبا ليصبح أيضا مجالا للاستقرار المؤقت أو الدائم لعدد من المهاجرين. إذ تؤكد أحدث المعطيات الرسمية المستخلصة من الإحصاء العام للسكان والسكنى لسنة 2024 هذا التحول؛

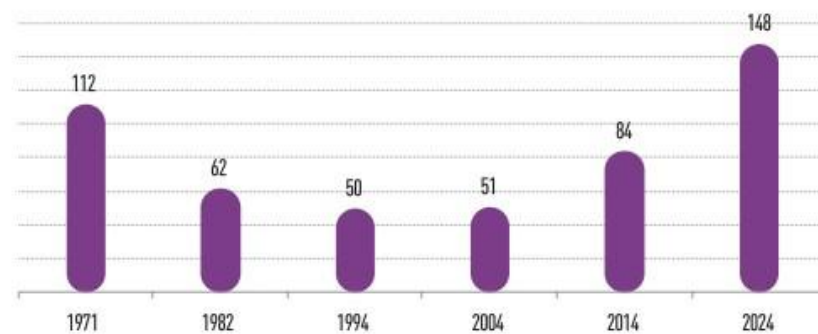


إذ بلغ عدد الأجانب المقيمين بالمغرب 148,152 شخصا، مقابل 84 ألفا سنة 2014، بزيادة إجمالية بلغت 76.4 %، ويمثل مواطني إفريقيا جنوب الصحراء 59.9 % من مجموع الأجانب المقيمين بالمغرب سنة 2024، مقابل 26.8 % سنة 2014، (المندوبية السامية للتخطيط، 2025).

1.1. مؤشرات ديموغرافية ومجالية حول السكان الأجانب بالمغرب

تتيح نتائج الإحصاء العام للسكان والسكنى لسنة 2024 الوقوف على التحولات التي عرفت ببنية السكان الأجانب بالمغرب، سواء من حيث تطور أعدادهم أو أصولهم الجغرافية أو أنماط استقرارهم المجالي والزمني. وتكتسي هذه المعطيات أهمية خاصة بالنسبة إلى موضوع الدراسة، لأنها تسمح بوضع حضور المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء ضمن سياقه الديموغرافي والمجالي، قبل الانتقال إلى بحث الكيفية التي يتمثل بها هذا الحضور داخل الوعي الاجتماعي للسكان.

الرسم البياني 1: تطور عدد الأجانب المقيمين في المغرب (بالآلاف)

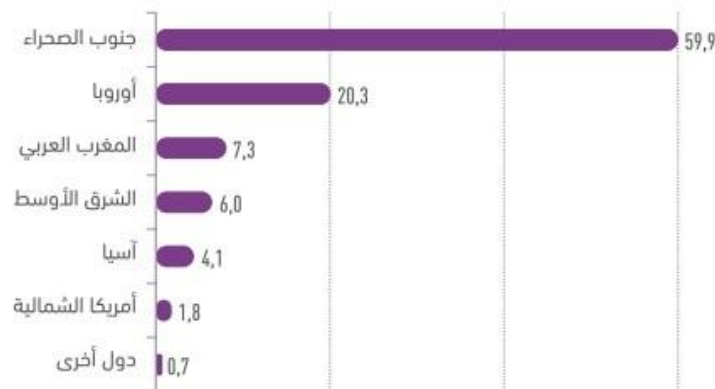


المصدر: إحصاءات سنة 1971، 1982، 1994، 2004، 2014 و 2024

تكشف المعطيات عن مسار ديموغرافي غير خطي؛ فبعد تراجع عدد الأجانب المقيمين من 112 ألفا سنة 1971 إلى نحو 50 ألفا خلال منتصف التسعينيات، بدأ العدد في الارتفاع مجددا، ليبلغ 84 ألفا سنة 2014، ثم 148 ألفا سنة 2024. ويبرز هذا التطور الأخير بوضوح تنامي حضور السكان الأجانب بالمغرب خلال العقد الأخير، بما يعكس تعاظم أهمية المملكة ضمن ديناميات الاستقبال والإقامة والهجرة الدولية.



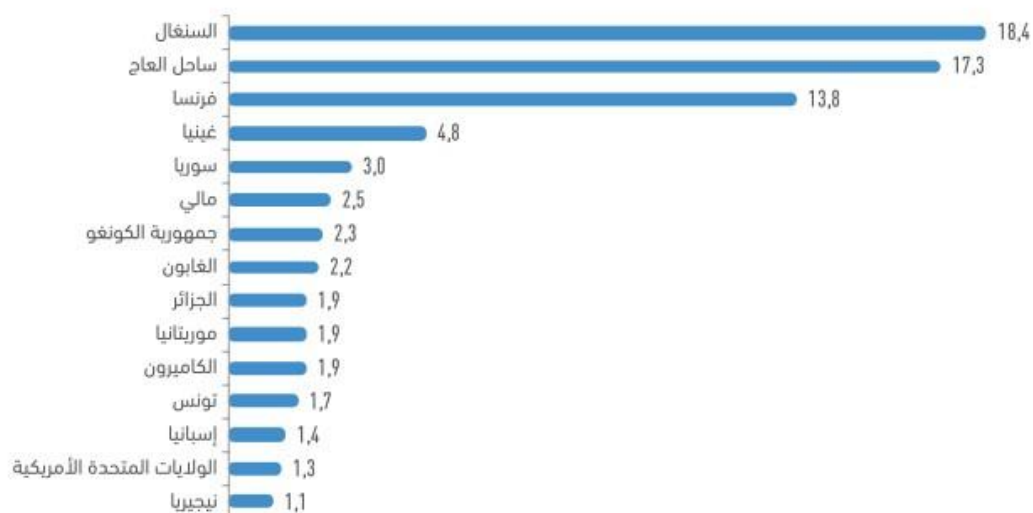
الرسم البياني 2: توزيع الأجانب المقيمين حسب منطقة الجنسية (%)



المصدر: الإحصاء العام للسكان والسكنى 2024

تبرز المعطيات هيمنة مواطني إفريقيا جنوب الصحراء بنسبة 59.9% من مجموع الأجانب المقيمين بالمغرب سنة 2024، مقابل 20.3% للمواطنين المنحدرين من أوروبا. ويكشف هذا التوزيع عن التحول الذي عرفته الخريطة البشرية للهجرة إلى المغرب، حيث أصبحت الهجرة الإفريقية جنوب الصحراء تمثل المكون الأبرز ضمن السكان الأجانب، الأمر الذي يمنحها أهمية خاصة في دراسة التفاعلات والتمثيلات الاجتماعية المرتبطة بالمهاجرين.

الرسم البياني 3: بنية الأجانب المقيمين في المغرب حسب الجنسيات الأكثر تمثيلا (%)



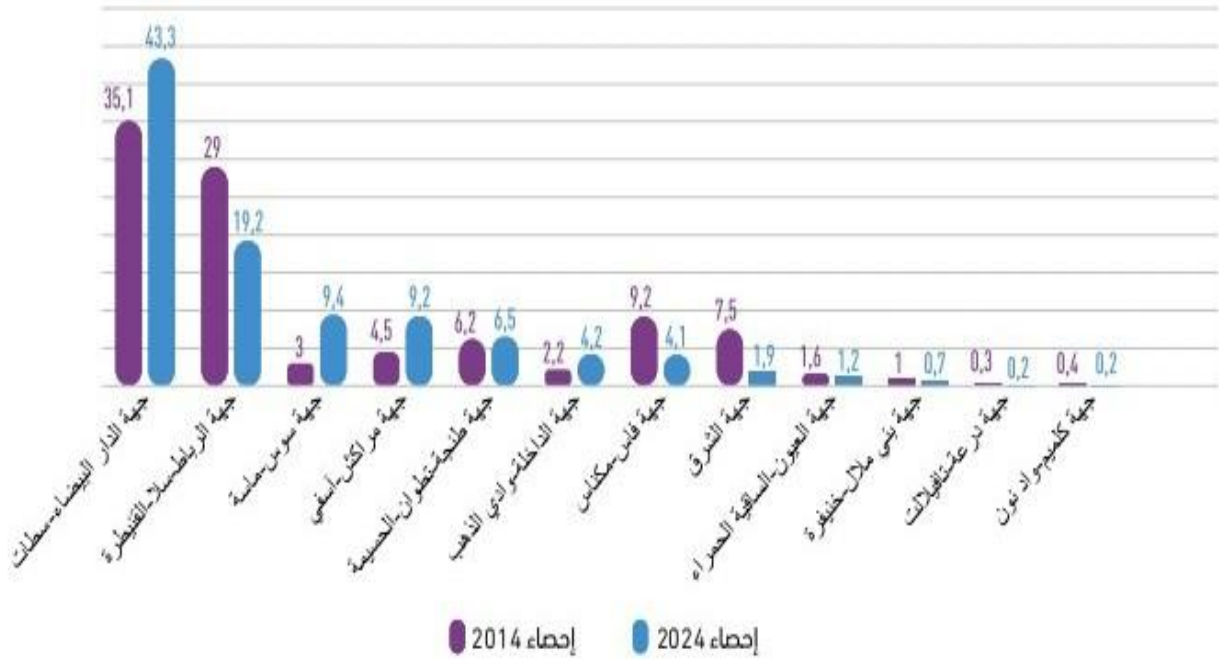
المصدر: الإحصاء العام للسكان والسكنى 2024

تكشف بنية الجنسيات عن حضور بارز لمواطني السنغال (18.4%) وجمهورية الكونغو الديمقراطية (17.3%)، إلى جانب جنسيات إفريقية أخرى، في مقابل حضور فرنسي مهم (13.8%). وتؤكد هذه المعطيات أن الحضور الإفريقي جنوب



الصحراء لا يشكل كتلة متجانسة، بل يتكون من جنسيات ومسارات وتجارب هجرية متعددة، وهو ما يستدعي تجنب اختزال المهاجرين في صورة اجتماعية واحدة أو موحدة.

الرسم البياني 4: توزيع الأجانب المقيمين بالمغرب حسب جهة الإقامة



المصدر: الإحصاء العام للسكان والسكنى لسنتي 2014 و2024

يبرز التوزيع المجالي ارتفاع جاذبية جهة الدار البيضاء-سطات بشكل واضح، إذ ارتفعت حصتها من 35.1% سنة 2014 إلى 43.3% سنة 2024، لتصبح الجهة الأولى من حيث استقطاب الأجانب المقيمين بالمغرب. ويكتسب هذا المعطى أهمية مباشرة بالنسبة إلى الدراسة الحالية، إذ يعزز اختيار مدينة الدار البيضاء مجالا للبحث الميداني، باعتبارها تقع داخل المجال الجهوي الأكثر استقطابا للسكان الأجانب بشكل عام، والأفارقة جنوب الصحراء بشكل خاص.

تكشف هذه المؤشرات مجتمعة عن تحول كمي ومجالي في حضور الأجانب بالمغرب؛ فإلى جانب الارتفاع الملحوظ في أعدادهم، أصبحت إفريقيا جنوب الصحراء تمثل المصدر الجغرافي الأبرز للسكان الأجانب، في وقت يتزايد فيه الاستقرار داخل المراكز الحضرية، وعلى رأسها جهة الدار البيضاء-سطات. ومن ثم، لم تعد الهجرة الإفريقية جنوب الصحراء مجرد ظاهرة مرتبطة بالعبور، وإنما أصبحت واقعا اجتماعيا حاضرا في المجال الحضري وفي الحياة اليومية.

وقد جعل هذا التحول من وجود المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء جزءا من الحياة اليومية في عدد من المدن المغربية، ولا يكتسي هذا التحول أهميته من بعده الديموغرافي فحسب، وإنما من آثاره المحتملة في الحياة الاجتماعية، بالنظر إلى أن



تزايد حضور المهاجرين داخل الفضاءات الحضرية يفتح مجالات جديدة للتفاعل والتعايش، وفي الوقت نفسه لإنتاج صور وتمثيلات ومواقف بشأنهم.

وانطلاقاً من ذلك، تتمحور إشكالية هذه الدراسة حول السؤال الرئيس الآتي:

كيف تشكل التمثيلات الاجتماعية للمهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء لدى أفراد العينة بمدينة الدار البيضاء، وما الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والأمنية والثقافية والإعلامية التي تسهم في بناء هذه التمثيلات، وكيف تنعكس على مواقفهم من التفاعل والقبول الاجتماعي للمهاجرين؟

ويتفرع عن هذا السؤال الرئيس عدد من التساؤلات الفرعية:

1. ما أبرز التمثيلات التي يحملها أفراد العينة بمدينة الدار البيضاء عن المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء؟ وما طبيعتها؟
2. ما أبرز الصور والمعاني التي يستحضرها أفراد العينة عند الحديث عن المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء؟
3. كيف يتمثل أفراد العينة الأدوار الاقتصادية للمهاجرين، ولا سيما بين اعتبارهم مساهمين في النشاط الاقتصادي واعتبارهم منافسين على فرص العمل؟
4. إلى أي حد تحضر اعتبارات الأمن والجريمة في تمثيلات المبحوثين للمهاجرين؟
5. كيف يحضر اللون والاختلاف الثقافي واللغوي في بناء صورة المهاجر؟
6. ما طبيعة الصورة التي تقدمها وسائل الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي عن المهاجرين؟
7. هل يرتبط الاحتكاك المباشر بالمهاجرين بإعادة تشكيل النظرة إليهم؟
8. إلى أي حد تتوافق الصورة العامة للمهاجرين مع استعداد أفراد العينة للتفاعل معهم في العمل والصدقة والجوار والتعليم والعلاقات الاجتماعية؟

2. المنهج المعتمد

اعتمدت الدراسة المنهج الكمي، باعتباره الأنسب لطبيعة الموضوع ولأسئلة التي تسعى الدراسة إلى الإجابة عنها، وذلك من خلال جمع معطيات ميدانية حول تمثيلات أفراد العينة للمهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء، ثم تنظيمها وتحليلها في ضوء الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والأمنية والإعلامية التي يتضمنها موضوع البحث.

ويتيح هذا المنهج وصف اتجاهات المبحوثين وقياس توزيع مواقفهم وتمثيلاتهم، من خلال التكرارات والنسب المئوية، مع الاستفادة من المعطيات المفتوحة لفهم بعض المعاني والصور التي يستحضرها المبحوثون عند الحديث عن المهاجرين.



ولا تهدف الدراسة، بالنظر إلى طبيعة العينة وحجمها، إلى تقديم تعميم إحصائي على جميع أفراد المجتمع المغربي، وإنما إلى رصد وتحليل اتجاهات وتمثيلات أفراد العينة بمدينة الدار البيضاء، والكشف عن تعددها وتركيبها، وربطها بالسياقات الاجتماعية التي تظهر من خلال المعطيات الميدانية.

3. أداة جمع المعطيات

اعتمدت الدراسة الاستمارة أداة رئيسة لجمع المعطيات الميدانية، وقد صممت أسئلتها بما يندجم مع الإشكالية والأبعاد الأساسية للبحث.

وتضمنت الاستمارة مجموعة من الأسئلة المتعلقة بالخصائص العامة للمبحوثين، إضافة إلى أسئلة تقيس طبيعة الاحتكاك بالمهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء، والصورة العامة عنهم، والتمثيلات المرتبطة بالهجرة والفقر والعمل، والتصورات المتعلقة بالمساهمة الاقتصادية والمنافسة على فرص العمل، إضافة إلى الأمن والجريمة والتمييز واللون والاختلاف الثقافي، ودور وسائل الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي.

كما تضمنت الاستمارة أسئلة حول الاستعداد للتفاعل الاجتماعي مع المهاجرين، من خلال قياس القبول بالعمل معهم، والصدقة، والجوار، ودراسة الأطفال مع أبناء المهاجرين، وبعض أشكال العلاقات الاجتماعية الأخرى. وبذلك لم تقتصر الأداة على قياس «الصورة العامة» للمهاجر، وإنما حاولت تفكيك التمثل الاجتماعي إلى مجموعة من الأبعاد التي تسمح بفهم أكثر دقة لطبيعته.

4. مجال الدراسة

أنجزت الدراسة الميدانية في مدينة الدار البيضاء، باعتبارها مجالا حضريا تتعدد فيه أشكال الحضور والتفاعل مع المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء.

وقد تم اختيار الدار البيضاء مجالا للدراسة بالنظر إلى مكانتها بوصفها قطبا حضريا واقتصاديا رئيسيا بالمغرب، وما توفره من فضاءات متنوعة للعمل والتجارة والخدمات والسكن والتفاعل الاجتماعي، وهي عوامل تجعلها مجالا ملائما لدراسة تمثيلات السكان تجاه المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء. وفي هذا الصدد، أظهرت نتائج الإحصاء العام للسكان والسكنى لسنة 2024 أن نسبة الأجانب القادمين من دول إفريقيا جنوب الصحراء تبلغ 59.9 % (المندوبية السامية للتخطيط، 2025). وتتمركز نسبة مهمة منهم في المدن الكبرى (الدار البيضاء، الرباط، مراكش...). وعليه فإن اختيار مدينة الدار البيضاء يستند أولا إلى تمركز نسبة مهمة من المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء بها، إلى جانب أهمية المدينة كمجال حضري في تشكل العلاقات اليومية بين السكان والمهاجرين، حيث يتم الاحتكاك بينهم في مجموعة من الفضاءات، من بينها الشارع والفضاء العام، ووسائل النقل، والتجارة، والحي والسكن، وغيرها من السياقات الاجتماعية.

3. مجتمع الدراسة وعينتها

يتكون مجتمع الدراسة من الأفراد الذين شملتهم عملية جمع المعطيات بمدينة الدار البيضاء، وقد بلغ عدد أفراد العينة 63 مبحوثا.



واعتمدت الدراسة عينة غير احتمالية - عرضية في جمع المعطيات، حيث تم الوصول إلى المبحوثين وتعبئة الاستمارة إلكترونياً، وهو ما يفسر بعض التفاوتات المسجلة في الخصائص الديموغرافية للعينة. فقد بلغ عدد الذكور 49 مبحوثاً بنسبة 77.8%، مقابل 14 مبحوثة بنسبة 22.2%. ونشير إلى أن هذا التفاوت لم يكن مقصوداً مسبقاً، وإنما ارتبط بطبيعة الاستجابة وطريقة توزيع الاستمارة.

الإطار الميداني

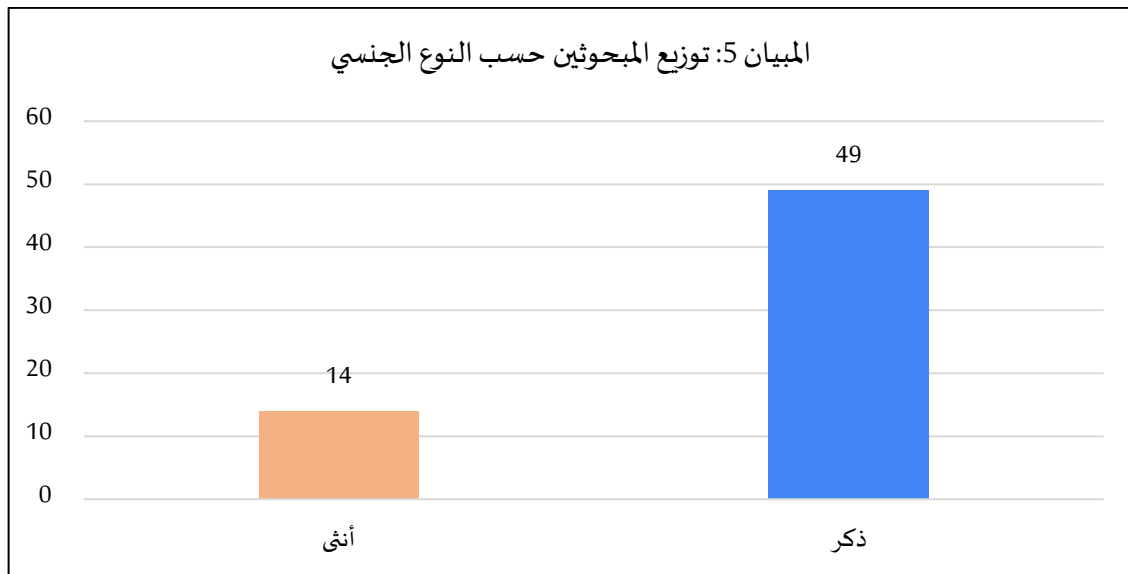
تمهيد:

استندت هذه الدراسة إلى بحث ميداني بمدينة الدار البيضاء، بهدف التعرف على تمثيلات المغاربة تجاه المهاجرين الأفارقة من جنوب الصحراء، ورصد بعض المواقف والاتجاهات المرتبطة بحضورهم في المجتمع. وقد تم جمع المعطيات بالاعتماد على المنهج الكمي، بواسطة استمارة وجهت إلى عينة مكونة من 63 مبحوثاً. وتضمنت الاستمارة مجموعة من الأسئلة التي غطت الخصائص السوسيوديموغرافية للمبحوثين، إلى جانب مواقفهم وتمثيلاتهم تجاه المهاجرين، من خلال موضوعات تتصل بصورتهم الاجتماعية، والأمن، والتمييز، والقبول الاجتماعي.

وقد تم تنظيم المعطيات المحصل عليها في مجموعة من المحاور الموضوعاتية، انطلاقاً من طبيعة الأسئلة والمتغيرات التي تضمنتها الاستمارة، بما يتيح الانتقال بصورة متدرجة من الخصائص السوسيوديموغرافية للمبحوثين إلى مختلف أبعاد تمثيلاتهم للمهاجرين، بما في ذلك صورتهم الاجتماعية، والتمثيلات المرتبطة بالأمن والتمييز، والقبول الاجتماعي للعلاقات معهم. وسيتم تقديم النتائج في شكل جداول ورسوم بيانية، مرفقة بقراءة تحليلية للمعطيات، بما يسمح بإبراز الاتجاهات الأساسية التي تكشف عنها إجابات أفراد العينة.

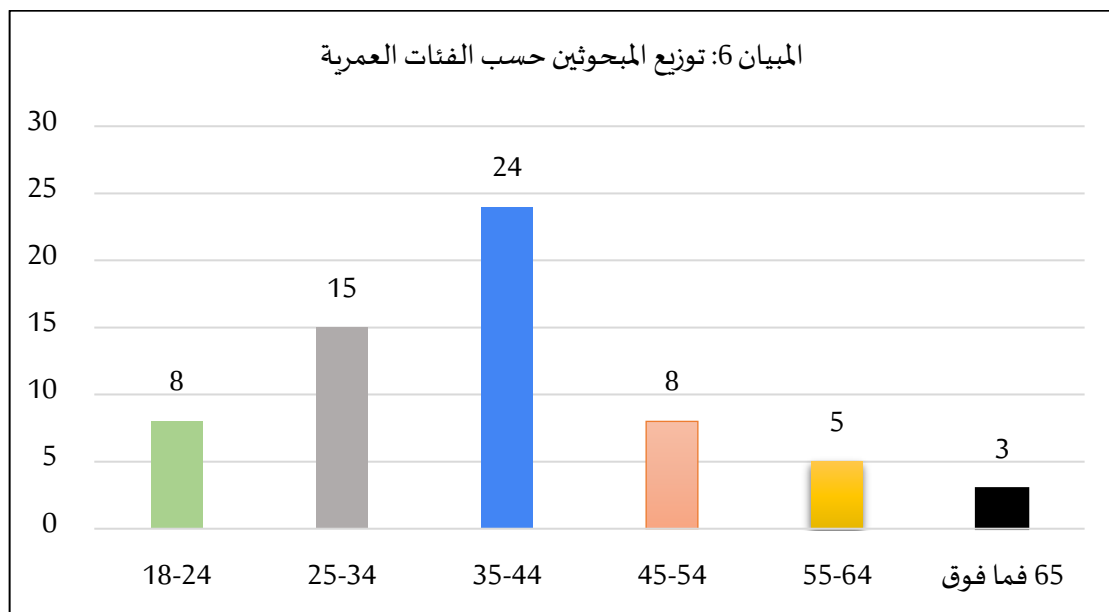


المحور الأول: المعطيات السوسيوديموغرافية للمبحوثين



من إعداد الباحث اعتمادا على نتائج الدراسة الميدانية، 2026.

يتضح من النتائج أن الذكور يشكلون الغالبية داخل العينة المدروسة، حيث بلغ عددهم 49 مبحوثا، أي بنسبة 77.8%، مقابل 14 مبحوثة بنسبة 22.2%. وبذلك يظهر تفاوت واضح في التوزيع بين الجنسين، مع حضور ذكوري يفوق حضور الإناث. وتجب الإشارة، إلى أنه ليس توزيعا مقصودا مسبقا للعينة، وإنما يرجع أساسا إلى طبيعة جمع المعطيات إلكترونيا وبطريقة عشوائية عرضية؛ فالتفاوت المسجل يعكس بالدرجة الأولى تركيبة المستجيبين الذين وصلتهم الاستمارة وشاركوا فيها.

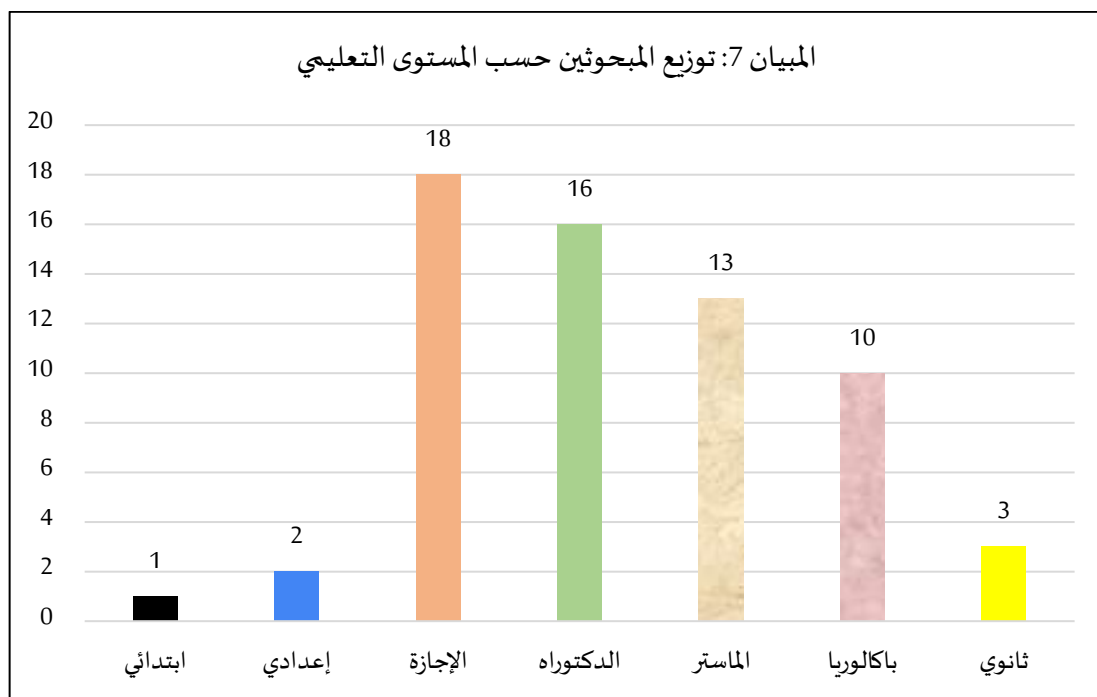


من إعداد الباحث اعتمادا على نتائج الدراسة الميدانية، 2026.



تكشف النتائج عن تفاوت واضح في توزيع أفراد العينة حسب الفئات العمرية، فقد جاءت الفئة 35-44 سنة في المرتبة الأولى بـ 24 مبحوثاً، أي بنسبة 38.1%، تلتها فئة 55-64 سنة بـ 15 مبحوثاً، بنسبة 23.8%. كما سجلت الفئتان 45-54 سنة و 18-24 النسبة نفسها، وهي 12.7% لكل منهما أي 8 مبحوثين، ثم فئة 55-64 بـ 5 مبحوثين. بينما ظل حضور الفئات الأكثر سناً محدوداً، حيث لم تتجاوز فئة 65 فما فوق 3 مبحوثين.

يتبين مما سبق، أن الفئة العمرية من 35 سنة فما فوق تستحوذ على الجزء الأكبر من أفراد العينة. ويعكس هذا التفاوت كما سبقت الإشارة؛ طبيعة الاستجابة الفعلية للاستمارة الإلكترونية الموزعة بطريقة عشوائية عرضية. فالعينة لم تُبنَ على حصص عمرية محددة مسبقاً، وإنما تشكلت وفق الأشخاص الذين استجابوا للاستمارة.



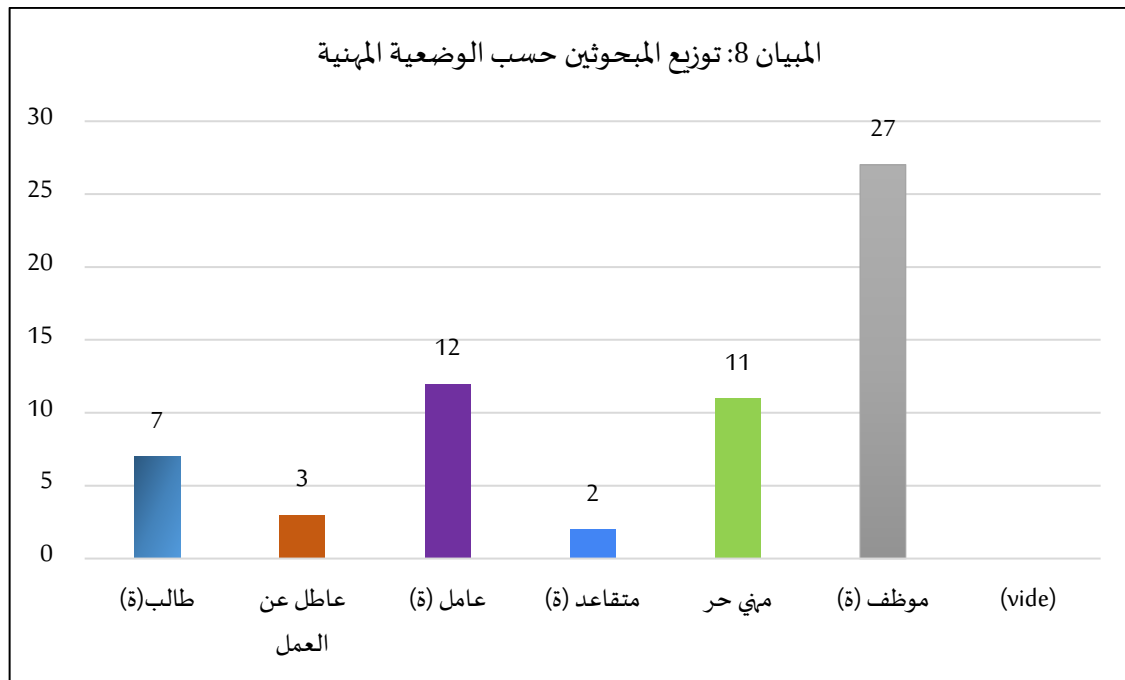
من إعداد الباحث اعتماداً على نتائج الدراسة الميدانية، 2026.

تكشف المعطيات عن ارتفاع واضح في المستوى التعليمي لأفراد العينة، حيث تستحوذ المستويات الجامعية على النصيب الأكبر من التوزيع. وتأتي فئة الحاصلين على الإجازة في المرتبة الأولى بـ 18 مبحوثاً، بنسبة 28.6%، تلتها فئة الماجستير بـ 16 مبحوثاً، بنسبة 25.4%، ثم الدكتوراه بـ 13 مبحوثاً، بنسبة 20.6%. وبذلك، يبلغ مجموع الحاصلين على شهادة جامعية من الإجازة فما فوق 47 مبحوثاً من أصل 63، أي 74.6% من مجموع العينة.

وفي المقابل، يظل حضور المستويات التعليمية الأقل من الجامعة محدوداً؛ إذ لم يسجل المستوى الابتدائي سوى حالة واحدة، والإعدادي حالتين، والثانوي 3 حالات، بينما بلغ عدد الحاصلين على البكالوريا 10 مبحوثين. ويؤكد هذا التوزيع أن البنية التعليمية للعينة تميل بقوة نحو التعليم الجامعي، ولا سيما مستويات الإجازة والماجستير والدكتوراه.



وتكتسب هذه النتيجة أهمية خاصة في دراسة تمثلات المغاربة حول المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء، لأن غالبية الباحثين ينتمون إلى مستويات تعليمية تسمح لهم بالتفاعل مع قضايا الهجرة من خلال معارف وتجارب اجتماعية متنوعة.

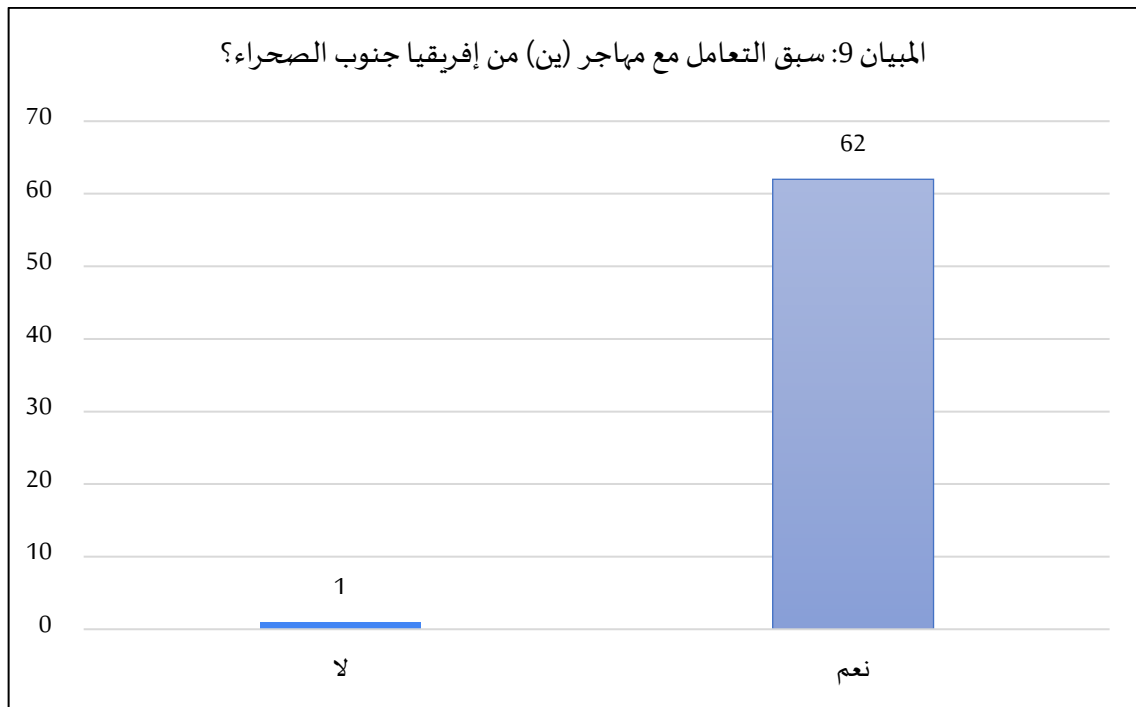


تظهر المعطيات أن الموظفين يمثلون الفئة المهنية الأكثر حضوراً داخل العينة، إذ بلغ عددهم 27 مبحوثاً، بما يعادل 42.9% من مجموع الاستجابات المسجلة لهذا السؤال. وتأتي فئة العاملين في المرتبة الثانية بـ 12 مبحوثاً (19%)، تليها فئة أصحاب المهن الحرة بـ 11 مبحوثاً (17.5%)، بينما بلغ عدد الطلبة 7 مبحوثين (11.1%). أما العاطلين عن العمل والمتقاعدون، فيمثلون حضوراً محدوداً، بـ 3 و 2 مبحوثين على التوالي.

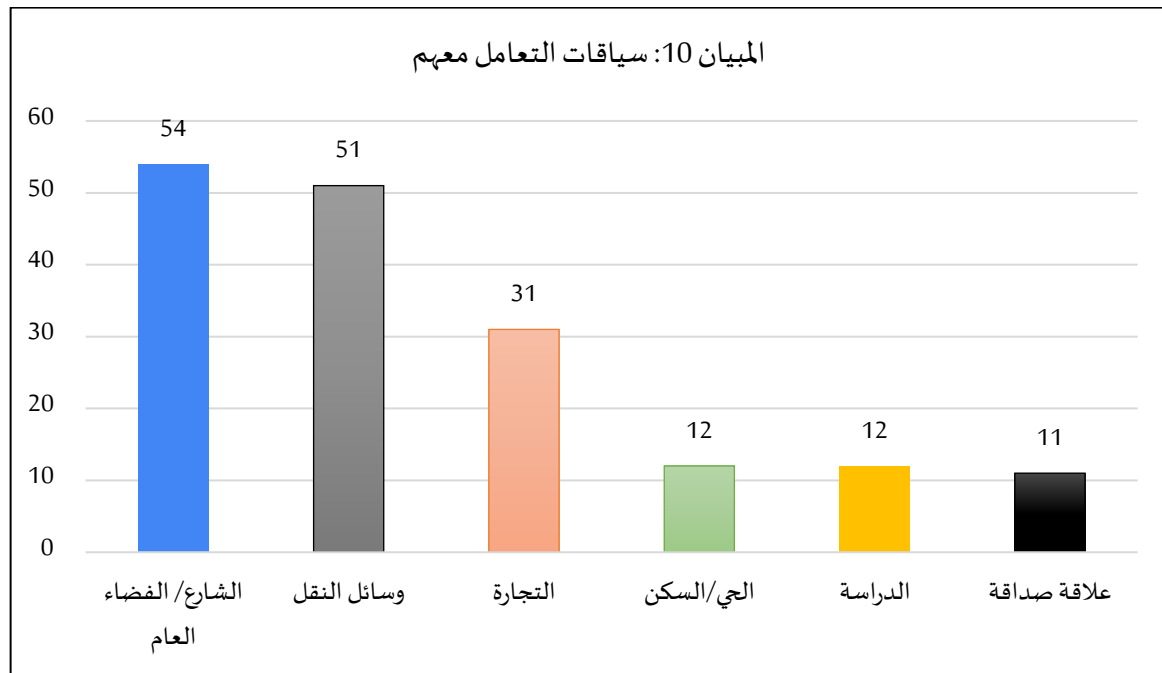
ويكشف هذا التوزيع عن حضور قوي للفئات المرتبطة مباشرة بسوق العمل داخل العينة؛ فالموظفون والعاملون وأصحاب المهن الحرة يشكلون معاً 50 مبحوثاً من الاستجابات المسجلة. ويكتسي هذا المعطى أهمية خاصة بالنسبة لموضوع الدراسة، لأن العمل يمثل أحد المجالات الأساسية التي تتقاطع فيها تمثلات المغاربة حول المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء، خصوصاً عند تناول أسئلة حول قضايا المنافسة على فرص الشغل، والعمل غير المهيكل، والمساهمة الاقتصادية.



المحور الثاني: صورة المهاجر في التمثلات الاجتماعية

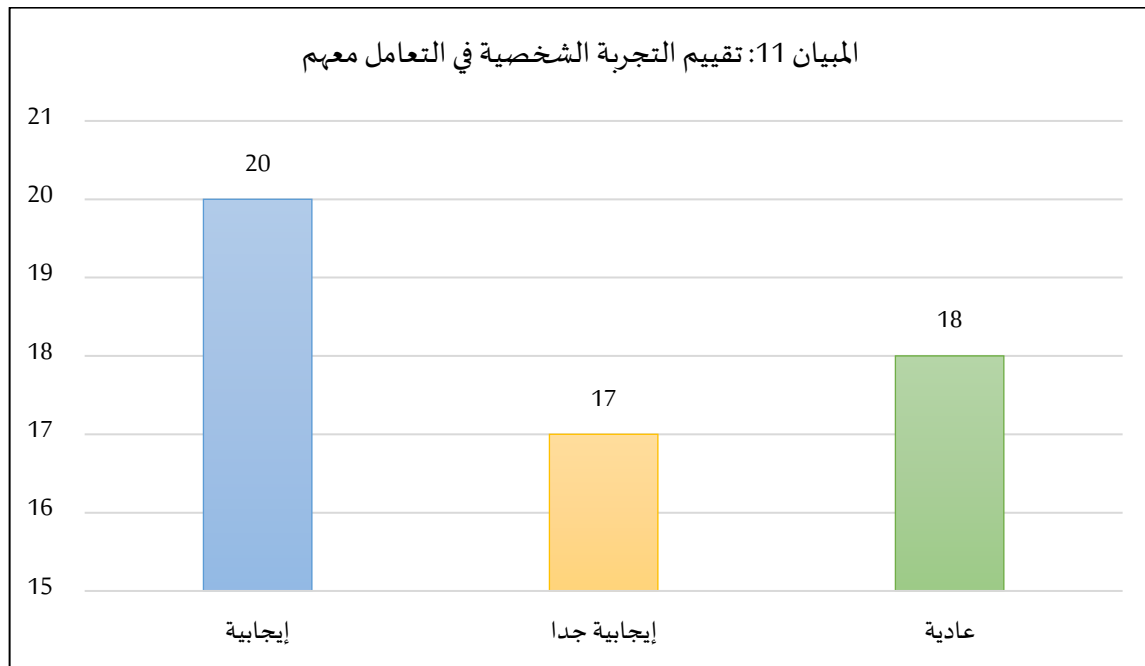


تبين النتائج الواردة في المبيان أن غالبية أفراد العينة سبق لهم الالتقاء أو التعامل المباشر مع مهاجرين من إفريقيا جنوب الصحراء، إذ بلغ عدد الذين أجابوا بـ "نعم" 62 مبحوثاً، مقابل مبحوث واحد فقط أجاب بـ "لا". يمكن القول، إن هذه النتيجة تكتسي أهمية خاصة في دراسة تمثيلات المغاربة حول المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء؛ إذ تفترض هذه الدرجة من المرتفعة من الاحتكاك إمكانية تشكل المواقف والصور الذهنية انطلاقاً من المعاشية والتفاعل اليومي، ومن جهة أخرى، يمكن القول، إن محدودية عدد الذين لم يسبق لهم التعامل المباشر مع المهاجرين تجعل من الصعب، داخل هذه العينة، إجراء مقارنة بين من يمتلكون تجربة مباشرة ومن لا يمتلكونها.



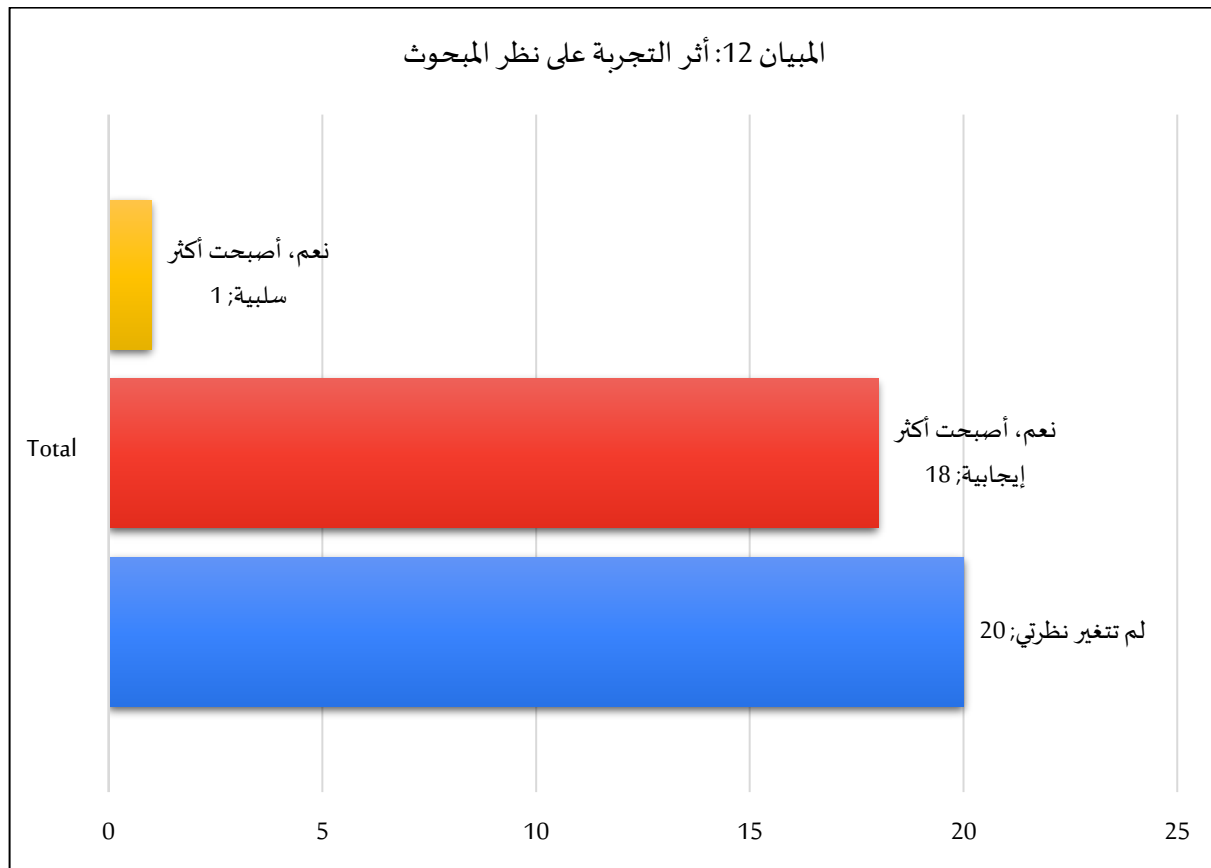
تظهر المعطيات أن الاحتكاك بالمهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء يتم عبر سياقات متعددة، مع تفاوت واضح في تكرارها. فقد سجل الشارع/الفضاء العام أعلى حضور بـ 54 تكراراً، يليه العي والسكن بـ 51 تكراراً، ثم التجارة بـ 31 تكراراً، بينما جاءت الدراسة ووسائل النقل والعلاقات الاجتماعية بتكرارات أقل تراوحت بين 11 و12.

وتشير هذه النتائج إلى أن التفاعل مع المهاجرين يرتبط أساساً بفضاءات الحياة اليومية، ولا سيما الفضاء العام والسكن والتجارة، بما يجعل الاحتكاك المباشر تجربة اجتماعية متكررة يمكن أن تسهم في تشكيل تمثيلات المبحوثين للمهاجرين، سواء من خلال التفاعل المباشر أو من خلال إعادة إنتاج الصور والتصورات المرتبطة بهذا الحضور. وتكتسب هذه النتيجة أهمية خاصة لأن السؤال أتاح اختيار أكثر من سياق.



تكشف النتائج عن غلبة التقييمات الإيجابية للتجربة المباشرة مع المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء؛ إذ وصفت 20 حالة التجربة بأنها «إيجابية»، و 17 حالة بأنها «إيجابية جدا»، مقابل 18 حالة وصفتها بأنها «عادية». ويعني ذلك أن التجربة المباشرة، في مجملها، لا تتخذ طابعا سلبيا لدى أفراد العينة، بل تميل بوضوح إلى الإيجابية أو الحياد.

وتكتسب هذه النتيجة دلالة سوسيولوجية مهمة، لأنها تشير إلى أن الاحتكاك المباشر لا يقود إلى إنتاج تمثيلات سلبية عن المهاجرين؛ بل أسهم في بناء صورة أكثر إيجابية وواقعية، قائمة على التفاعل والمعايشة بدل الأحكام المسبقة. كما أن حضور التجربة «العادية» بنسبة ملحوظة يعكس أن المهاجر قد أصبح، بالنسبة لجزء من المبحوثين، جزءا من المشهد الاجتماعي اليومي أكثر من كونه «آخر» أو بعيدا.



تظهر النتائج أن التجربة المباشرة مع المهاجرين أسهمت، لدى جزء مهم من المبحوثين، في إعادة تشكيل نظرتهم إليهم في اتجاه أكثر إيجابية؛ إذ صرح 18 مبحوثاً بأن نظرتهم أصبحت أكثر إيجابية، مقابل مبحوث واحد فقط أفاد بأنها أصبحت أكثر سلبية، بينما أكد 20 مبحوثاً أن تجربتهم لم تحدث أي تغيير في نظرتهم.

وتشير هذه المعطيات إلى أن التفاعل المباشر يميل إلى تعديل التمثيلات السلبية أكثر مما يعززها، كما تكشف في الوقت نفسه عن قدر من الاستقرار في المواقف، حيث لم تغر التجربة نظرة شريحة مهمة من المبحوثين. وبذلك يبدو أن الاحتكاك المباشر يمكن أن يؤدي دوراً في إعادة بناء صورة المهاجر على أساس المعيشة والتجربة الفعلية، بدل الاكتفاء بالصور النمطية والأحكام المسبقة.



الجدول 1: الفكرة التي تتبادر إلى ذهن المبحوث عند سماع "مهاجر إفريقي جنوب الصحراء"

الفئة الموضوعاتية	إجابات المبحوثين
الهجرة غير النظامية والعبور نحو أوروبا	- مهاجرين سرّيين؛ - محطة عبور نحو أوروبا؛ - الهجرة السرية.
الفقر والهشاشة والمعاناة	- الفقر، الحرب؛ - الهجرة السرية؛ - البطالة والفقر؛ - المعاناة؛ - يؤس القارة.
البحث عن العمل وتحسين الوضع	- يبحثون عن حياة أفضل؛ - البحث عن مصدر للعيش؛ - تحسين أوضاعهم الاجتماعية.
صورة إيجابية/ إنسانية	- أغلهم طيبين؛ - المعقول والجديّة؛ - أفكار إيجابية.
صورة محايدة	- عادي؛ - مثل الجميع؛ - بشر مثلنا لا فرق.
اللون والاختلاف الثقافي	- اللون الأسود؛ - لغة وثقافة مختلفة؛ - إنسان إفريقي أسمر البشرة.
صورة سلبية مرتبطة بالتسول والجريمة	- التسول؛ - الهمجية والإجرام والفساد.
عدم وجود تصور مسبق	- لا يراودني أي تصور؛ - لا أحكم إلا بعد علاقة تواصل.

تكشف معطيات الجدول عن تعدد واضح في تمثيلات المبحوثين للمهاجر الإفريقي من جنوب الصحراء، غير أن هذه التمثيلات تنتظم أساساً حول ثلاثة أبعاد كبرى: الهجرة، والهشاشة الاجتماعية، والاختلاف الثقافي، إلى جانب تمثيلات إيجابية ومحايدة تكشف عن حضور خطاب إنساني مواز.

أول ما يلاحظ هو الربط بين المهاجر والهجرة غير النظامية؛ إذ تحضر عبارات من قبيل: «مهاجرين سرّيين»، و«محطة عبور نحو أوروبا»، و«الهجرة السرية». ومنه فصورة المهاجر تستحضر هنا من خلال وضعية الهجرة ذاتها، وبالأخص الهجرة غير



النظامية. ويكشف ذلك عن تأثير التمثلات الاجتماعية السائدة حول الهجرة باعتبارها عبورا نحو أوروبا، بحيث تصبح صفة «المهاجر» مرتبطة في المخيال الاجتماعي بمشروع الرحيل والعبور أكثر من ارتباطها بشخص المهاجر وخصوصيته.

كما ترتبط في مستوى ثانٍ، بالفقر والهشاشة والمعاناة، من خلال كلمات مثل: «الفقر»، «الحرب»، «البطالة والفقر»، «المعاناة» و«بؤس القارة». وهنا يتم اختزال صورة المهاجر في خلفية اجتماعية واقتصادية مأزومة. غير أن هذه الصورة تحمل وجهين: فمن جهة، تعكس لدى البعض تعاطفا مع المهاجر باعتباره شخصا دفعته ظروف قاسية إلى الهجرة؛ ومن جهة أخرى، فإن التكرار المستمر لربطه بالفقر والبؤس يؤدي إلى تكريس صورة نمطية تجعل الإفريقي جنوب الصحراء يبدو وكأنه يمثل الفقر والمعاناة في حد ذاته.

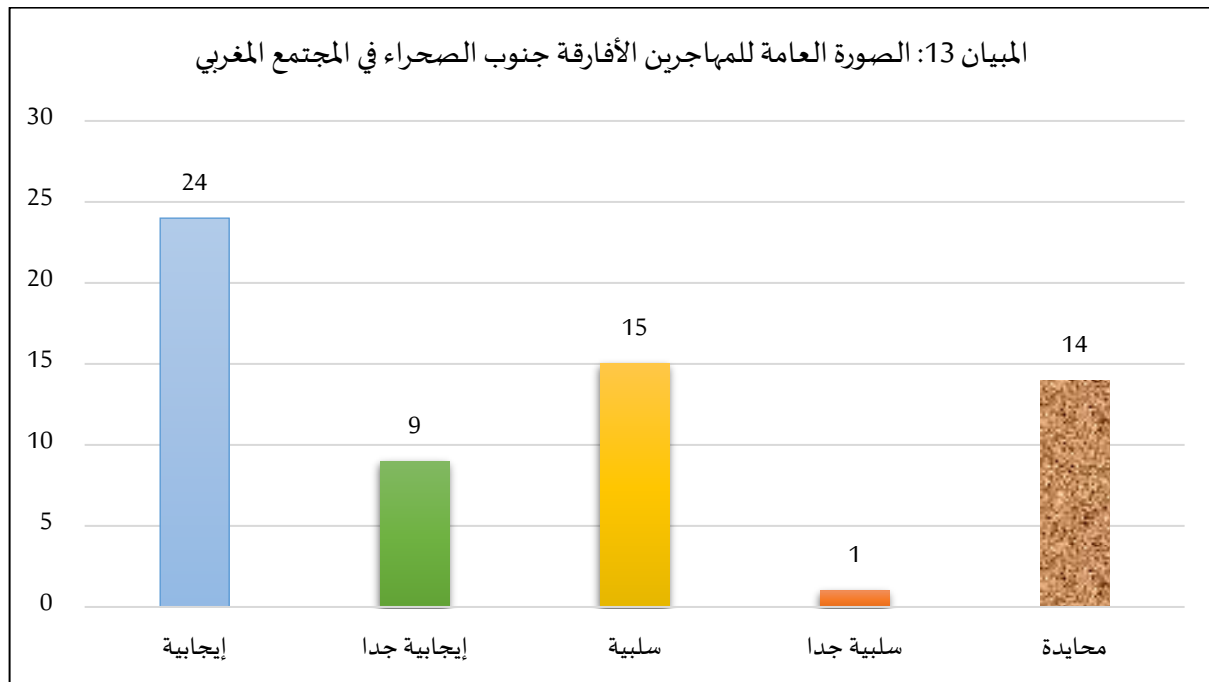
وتظهر، في المقابل، تمثلات أكثر ارتباطا بالبحث عن العمل وتحسين الوضع الاجتماعي، مثل «يبحثون عن حياة أفضل»، و«البحث عن مصدر للعيش»، و«تحسين أوضاعهم الاجتماعية». وهي إجابات يمكن القول، بأنها لا تجعل من المهاجر في موقع «الضحية»، وإنما موقع الفاعل الاجتماعي الذي يتخذ قرار الهجرة بحثا عن موارد وفرص وحياة أفضل. وبالتالي، فالهجرة هنا لا تفهم فقط باعتبارها نتيجة للفقر، وإنما باعتبارها أيضا استراتيجية لتحسين شروط الحياة.

كما تكشف النتائج عن حضور تمثيل إنساني وإيجابي لدى بعض المبحوثين، من خلال عبارات مثل «أغلبهم طيبين»، و«المعقول والجدية»، و«أفكار إيجابية». وتكتسي هذه الإجابات أهمية خاصة لأنها تكسر الصورة السلبية، وتعيد الاعتبار إلى المهاجر باعتباره شخصا يمتلك صفات فردية لا يمكن اختزالها في وضعه القانوني أو الاقتصادي.

وتبرز كذلك إجابات ذات طابع محايد، مثل «عادي»، «مثل الجميع»، و«بشر مثلنا لا فرق». وهي تمثلات تتجاوز منطق الاختلاف، وتؤسس لرؤية تعتبر المهاجر أولا إنسانا قبل أن يكون إفريقي أو مهاجرا أو أجنبيا. ويمكن اعتبار هذه الإجابات مؤشرا على وجود تمثلات تتجاوز الصور النمطية السائدة عن فئة المهاجرين.

في المقابل، يسجل الجدول حضورا واضحا للاختلاف الثقافي، وكذلك التمييز على أساس «اللون»، من خلال الإشارة إلى «اللون الأسود»، و«لغة وثقافة مختلفة»، و«إنسان إفريقي أسمر البشرة». وتكشف هذه الإجابات عن انتقال التمثل من وضعية الهجرة إلى الجسد بوصفه علامة على الاختلاف. فالمهاجر لا يعرف فقط من خلال كونه مهاجرا، بل يمكن أن يصبح اللون واللغة والثقافة مؤشرات رمزية يتم عبرها تصنيف الآخر وتمييزه عن «نحن». وهنا تبرز أهمية البعد الجسدي والثقافي في إنتاج الحدود الرمزية بين الجماعات.

إضافة إلى ما سبق، سجلت النتائج حضور تمثلات تربط بين المهاجر وبين التسول والإجرام والفساد. وهذا النوع من الإجابات يمثل انتقالا من مجرد وصف الوضع الاجتماعي للمهاجر إلى إسناد صفات وسلوكات سلبية إليه. وإذا كانت إجابة مثل «التسول» قد تعكس ملاحظة لبعض مظاهر الهشاشة في الفضاء العام، فإن الجمع بين المهاجر وبين الإجرام والفساد يمكن أن يشكل صورة نمطية أكثر قوة، لأنها تحول بعض السلوكات أو الحالات الفردية إلى صفات مرتبطة بجماعة بأكملها.



تظهر النتائج أن الصورة العامة للمهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء تميل، في المجمل، إلى الإيجابية، وإن كانت هذه الإيجابية لا تخلو من وجود تمثيلات سلبية ومحايدة. فقد عبّر 24 مبحوثاً عن صورة إيجابية، مقابل 9 مبحوثين عن صورة إيجابية جدا، أي أن مجموع التمثيلات الإيجابية بلغ 33 من أصل 63 مبحوثاً، بما يعادل نحو 52.4%. في المقابل، عبّر 15 مبحوثاً عن صورة سلبية ومبحوث واحد فقط عن صورة سلبية جدا، أي ما مجموعه 16 مبحوثاً (25.4%)، بينما اختار 14 مبحوثاً (22.2%) الموقف المحايد.

وتشير هذه النتائج إلى أن التمثيل الإيجابي هو الاتجاه الغالب نسبياً لدى أفراد العينة، وهو ما يوحي بأن صورة المهاجر الإفريقي جنوب الصحراء في المجتمع المغربي لا يمكن اختزالها في خطاب الرفض أو الصور النمطية السلبية. غير أن وجود ربع العينة تقريباً ضمن الفئتين السلبية والسلبية جدا يبين، في الوقت نفسه، أن التمثيلات السلبية ما تزال حاضرة ولا يمكن تجاهلها.

وعليه، يمكن القول إن النتائج تعكس صورة اجتماعية مركبة، يغلب عليها الاتجاه الإيجابي، مع استمرار حضور تمثيلات سلبية ومحايدة تكشف عن عدم تجانس النظرة الاجتماعية إلى هذه الفئة.



الجدول 2: الجوانب الإيجابية لوجود مهاجرين أفارقة جنوب الصحراء بالمغرب حسب تصريحات المبحوثين

إجابات المبحوثين الأصلية	الفئة الخاصة بالإجابة
- المساهمة في الاقتصاد المحلي وتجارة القرب؛ - سد العجز في القطاعات الحيوية؛ - مساهمة فالنشاط الاقتصادي والسياحي؛ - المساهمة الاقتصادية والتنوع الثقافي؛ - يساهمون تنشيط الدورة الاقتصادية ، - يمكن ان يساهموا في تحريك النشاط الاقتصادي؛ - يساهمون فالسياحة والاقتصاد فكثير اشياء المهاجرين.	المساهمة في تنشيط الاقتصاد المغربي
- هناك عدة ايجابيات: يعرفوننا على ثقافات اخرى، يساهمون في الحركة الاقتصادية؛ - الجانب الإيجابي هو احياء دينامية مع تجديدها داخل بلاد المغرب كملتقى الثقافات والحضارات له تاريخ وإعادة الاعتبار للهوية الإفريقية؛ - بالنسبة للمهاجرين النظاميين فهو ايجابي داخل المجتمع المغربي وذلك من خلال الانفتاح الثقافي على تقاليد وعادات الدول أفريقيا جنوب الصحراء؛ - المساهمة في الاقتصاد، التلاقح الثقافي ، خلق فضاء متنوع ومشجع على قبول الاختلاف، - التعرف على أفراد جدد.	التنوع الثقافي والتعرف على ثقافات جديدة
- المساهمة في الرفع من مؤشر التنمية	المساهمة في التنمية
- الاستفادة من كفاءتهم وطاقتهم، يساهمون بخبرتهم في المجالات الحساسة كالهندسة والطب والرياضة	الاستفادة من الكفاءات والطاقات
- الحركة التجارية في بعض المدن	تنشيط الحركة التجارية
- أغلبيهم غير مؤذي، لا يرتكبون الجرائم والسرقة	غياب السلوك المؤذي والإجرامي
- سرعة الاندماج	الاندماج
- لا إيجابيات، لا وجود لإيجابيات ،	عدم وجود إيجابيات

تكشف إجابات المبحوثين أن الجانب الإيجابي لوجود المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء في المجتمع المغربي يرتبط أساساً بثلاثة أبعاد مترابطة: الاقتصادي، والثقافي، والتنموي. فقد اعتبر عدد من المبحوثين أن وجودهم يمكن أن يساهم في تنشيط الدورة الاقتصادية، والحركة التجارية والسياحية، وسد بعض الخصاص في قطاعات معينة. ويبرز، في المقابل، التنوع الثقافي باعتباره أحد أهم الجوانب الإيجابية التي استحضرها المبحوثون؛ إذ ربطوا وجود المهاجرين بالتعرف على ثقافات وعادات جديدة، والانفتاح على مجتمعات إفريقيا جنوب الصحراء، وتعزيز التعايش وقبول الاختلاف. كما حضرت في بعض الإجابات فكرة إعادة الاعتبار للبعد الإفريقي في هوية المغرب باعتباره مجالاً تاريخياً للتلاقح بين الثقافات والحضارات.



كما أشارت بعض الإجابات إلى إمكانية الاستفادة من كفاءات المهاجرين وطاقاتهم، خاصة في مجالات مثل الهندسة والطب والرياضة، وهو ما يعكس تمثلاً لوجودهم باعتباره مورداً بشرياً يمكن أن يساهم في التنمية. وتكشف بعض الإجابات كذلك عن تمثيلات إيجابية مرتبطة بالاندماج والسلوك الاجتماعي، من خلال التأكيد على سرعة اندماج بعض المهاجرين، وعلى أن وجودهم لا يرتبط بالضرورة بالسلوك الإجرامي أو المؤذي. وفي المقابل، صرح بعض المبحوثين بعدم وجود أي جانب إيجابي، وهو ما يؤكد مرة أخرى أن تمثيلات الظاهرة ليست موحدة. وبصورة عامة، تشير هذه النتائج إلى أن المبحوثين الذين ينظرون بإيجابية إلى وجود المهاجرين لا يحصرّون هذه الإيجابية في المردود الاقتصادي، وإنما يربطونها أيضاً بما يمكن أن ينتج عن الهجرة من تنوع ثقافي، وتفاعل اجتماعي، واستفادة من الكفاءات، وإمكانات للاندماج والتنمية. وبذلك يظهر المهاجر، في جزء من هذه التمثيلات، ليس باعتباره عنصراً خارجياً فقط، وإنما باعتباره فاعلاً يمكن أن يساهم في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمع المغربي.

الجدول 3: المشكلات التي قد يطرحها وجود مهاجرين أفارقة جنوب الصحراء بالمغرب حسب تصريحات المبحوثين

الفئة الخاصة بالإجابة	إجابات المبحوثين الأصلية
الأمن والجريمة	- مشكلة الأمن؛ - الأمن؛ - تزايد التحديات الأمنية والسياسيات الاقتصادية والاجتماعية؛ - المشاكل الأمنية، المشاكل القانونية والأمنية؛ - مشكلة الأمن والعادات الاجتماعية التي تميز الأفارقة عن المغاربة؛ - أعمال العنف أحيانا.
الوضعية القانونية وصعوبة التتبع الأمني	- مشكل ان اغلبهم ليست لديهم أوراق الإقامة وبالتالي فاذا ارتكبوا اي مشكلة يصعب معرفة الجاني؛ - تجاهل الدولة للمهاجرين غير الشرعيين؛ - ماذا تنتظر من مهاجر متواجد بشكل غير قانوني توقع منه اي شيء؛
التقنين والمنافسة على فرص الشغل	- تهديد فرص الشغل؛ - المنافسة على بعض فرص العمل؛ - التقنين؛ - المنافسة على فرص الشغل وغيرها؛ - المنافسة على فرص العمل والخدمات بشكل عام؛ - كينافسو المغاربة على العمل؛ - المنافسة على بعض الأنشطة التجارية والسكن، اضافة إلى بعض المظاهر غير اللائقة كالتسول والانحراف.
الوضعية غير القانونية	- وجودهم غير قانوني؛ - اغلبهم موجود بشكل غير قانوني؛ - يجب على الدولة أن تضع قوانين خاصة بالهجرة وتحارب الهجرة السرية؛ - مشكلة الهجرة الغير النظامية؛ - غياب الوثائق القانونية لدى بعضهم، الاوراق القانونية؛ - التواجد بشكل غير قانوني واثارة المشاكل والدعارة والمخدرات؛ - اظن مشكلة تسوية وضعيتهم القانونية اغلبهم بدون اوراق الإقامة؛ - التواجد بشكل غير قانوني يؤدي الى الاكتظاظ والفوضى والضوضاء.



- الإدماج؛ - صعوبات مرتبطة بالاندماج و السكن والعمل؛ - مشكلة الاندماج الاقتصادي القانوني مادامت فئة منهم في وضعية المهاجرين السريين؛ إذ يترتب عن ذلك استغلالهم للعمل بأجور زهيدة، وفي ظروف مهنية سيئة، المشكلة متعلقة باندماجهم الاجتماعي؛ - الهوية، الإدماج السوسيوومني؛ - هو اشكالية الادماج في الأنشطة الاقتصادية؛ - إشكالية الولوج للعمل.	- صعوبات الإدماج الاجتماعي والاقتصادي
- التسول ، التسول.	- التسول
- التواصل / العادات والتقاليد مختلفة / المهاجرين الغير النظاميين لا يبحثون عن الاندماج يكون المغرب بالنسبة لهم مجرد نقطة عبور .	- صعوبات التواصل والاختلاف الثقافي
- هشاشة اوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية؛ - الأنشطة غير المهيكلية؛ - البطالة التي قد يعيشونها ومنافستهم على الشغل ووجود افراد ضائعين وزيادة البطالة؛ - اعدادهم الكثيرة بدون فائدة، اغلهم يد عاملة غير مؤهلة؛ - العمل غير المهيكل.	- الهشاشة الاجتماعية والاقتصادية
- تركزمهم في بعض الاحياء يؤدي الى الاكتظاظ على بعض الخدمات؛ - الاكتظاظ في بعض الأحياء السكنية وفي وسائل النقل؛ - العنف الضوضاء؛ - ارتفاع اعدادهم في السنوات الأخيرة .	- الاكتظاظ والضوضاء والفوضى
- غياب سياسة واضحة من طرف الدولة، لا تشعر ان هناك قانون للهجرة يؤطر وجودهم داخل المغرب؛ - ليس هناك مشكلة مرتبطة بوجود هم بشكل خاص، المشكلة في الجهات المسؤولة التي عليها أن تعيد النظر في تدبير مسألة الهجرة بشكل عام؛	- ضعف التأطير القانوني و سياسة تدبير الهجرة
- التأثير على ولوج بعض الخدمات كوسائل النقل والسكن؛ - التزايد الكبير لنسبة المهاجرين أدى إلى خلق ضغط على بعض الأنشطة كالسكن.	- الضغط على الخدمات والسكن والنقل
- التمييز ولابد من ادماجهم؛ - التمييز العنصري.	- التمييز
- ليس هناك مشكلة؛ - لا مشكلة؛ - لا وجود لأي مشاكل؛ - لا وجود لمشكل؛ - لا توجد مشكلة؛ - لا أعتقد بوجود مشاكل مرتبطة بوجود المهاجرين الأفارقة؛ - لا أظن بوجود مشكلة مرتبطة بوجودهم في المغرب.	- عدم اعتبار وجود المهاجرين مشكلة
- لا ارى هناك مشكل من غير النسل المغربي والتزاوج هذا لا أويده بشدة لأننا نريد الحفاظ على النسل المغربي مية فامية.	- قضايا الأسرة والنسل والزواج

تظهر إجابات الباحثين أن أبرز المشكلات المرتبطة بوجود المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء في المغرب تتمثل أساساً في الوضعية القانونية غير المستقرة وصعوبات الإدماج الاجتماعي والاقتصادي، وما يرتبط بهما من تصورات حول الأمن،

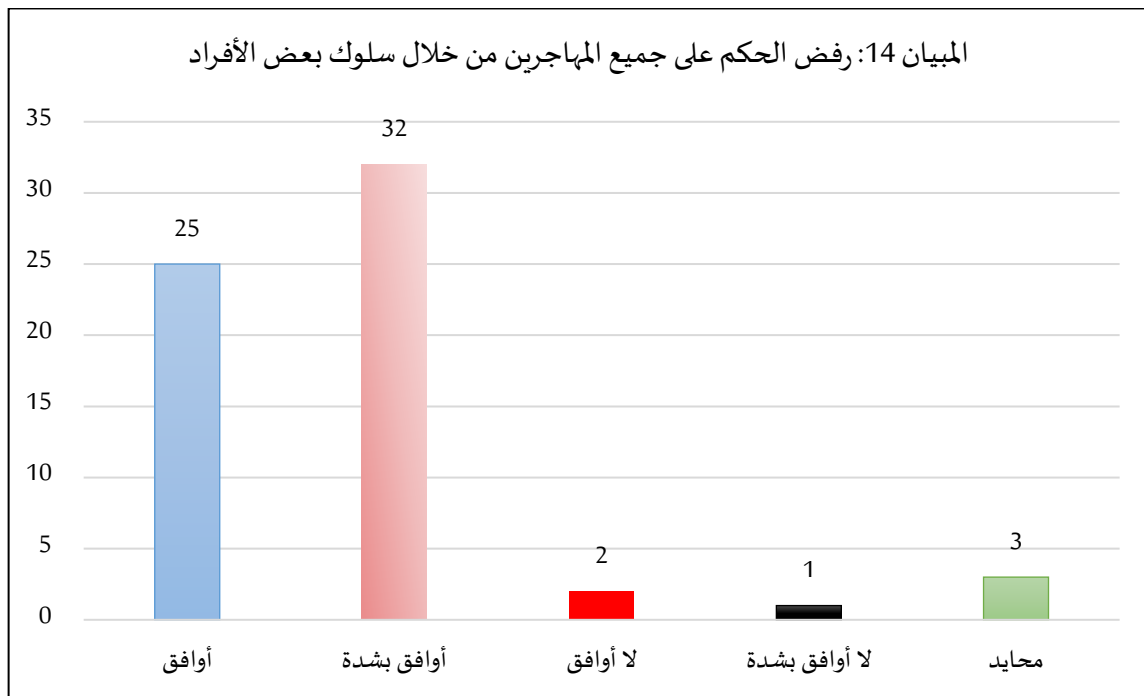


وفرص الشغل، والسكن والخدمات. فقد ربط عدد من المبحوثين وجود بعض المهاجرين دون وثائق قانونية بصعوبات التتبع والتأطير، بينما ركز آخرون على المنافسة في سوق الشغل والأنشطة غير المهيكلية وصعوبات الاندماج.

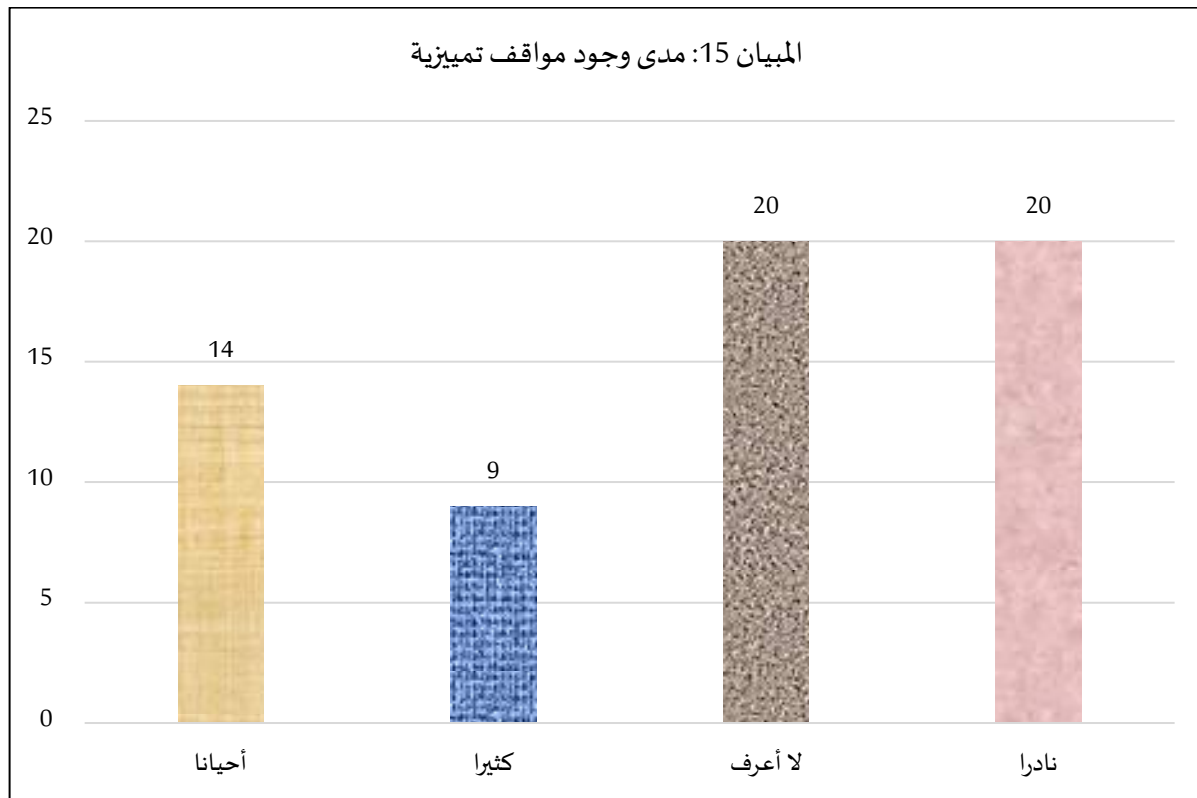
كما حضرت في الإجابات بعض المشكلات المرتبطة بالاحتفاظ والضغط على السكن والخدمات والنقل، وصعوبات التواصل والاختلاف الثقافي، إلى جانب الإشارة إلى التسول والتمييز.

وفي المقابل، صرحت فئة من المبحوثين بأنه لا توجد مشكلة مرتبطة بوجود المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء، وهو ما يعكس اختلاف التمثلات والمواقف تجاه الظاهرة.

وعليه، تكشف النتائج أن تمثلات المبحوثين لمشكلة الهجرة لا تتجه في اتجاه واحد، بل تتوزع بين تمثلات تركز على الوضعية القانونية والأمنية والاقتصادية، وأخرى تركز على الإدماج والتعايش، في مقابل تمثلات لا تعتبر وجود المهاجرين مشكلة في حد ذاته. ويبدو أن جزءاً مهماً من هذه التمثلات يرتبط، في نظر المبحوثين، بكيفية تدبير الهجرة وتنظيم الوجود المهاجر وإدماجه داخل المجتمع المغربي.

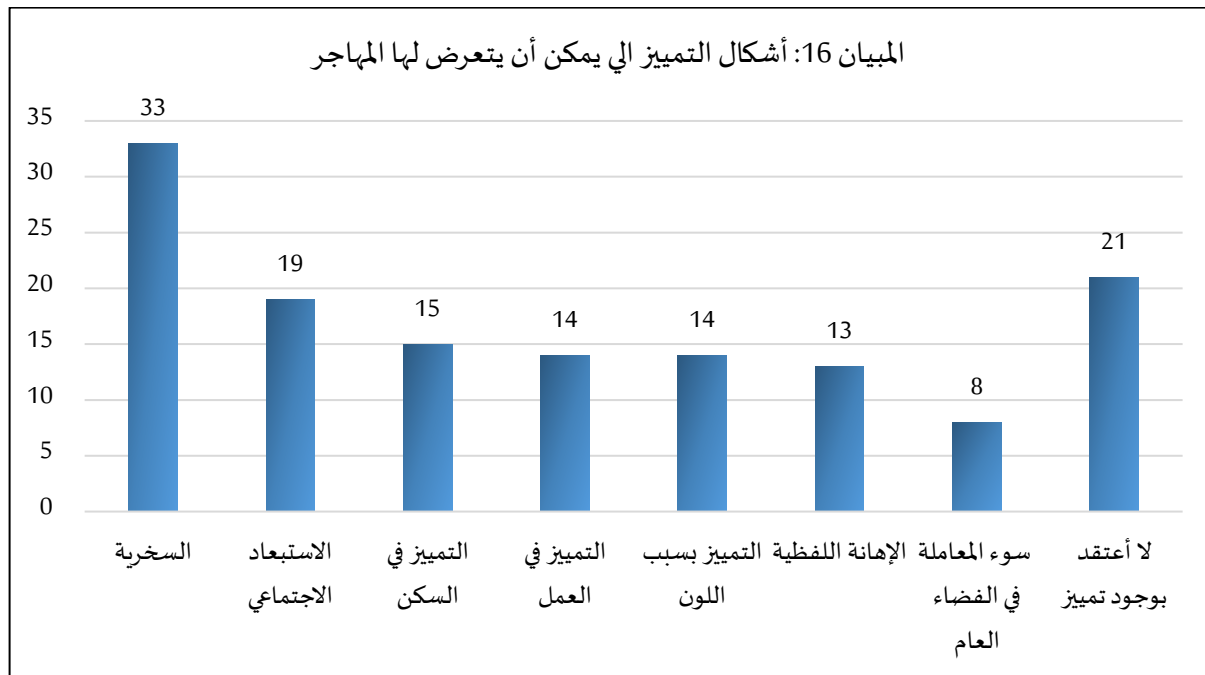


تكشف النتائج عن اتجاه قوي لدى أفراد العينة نحو رفض التعميم في الحكم على المهاجرين؛ فقد وافق 25 مبحوثاً (39.7%) على العبارة، في حين وافق عليها بشدة 32 مبحوثاً (50.8%)، أي أن مجموع الموافقين بلغ 57 مبحوثاً (90.5%). في المقابل، لم يوافق على العبارة سوى 2 مبحوثين (3.2%)، بينما عبّر مبحوث واحد (1.6%) عن عدم موافقته بشدة، واختار 3 مبحوثين (4.8%) موقفاً محايداً.



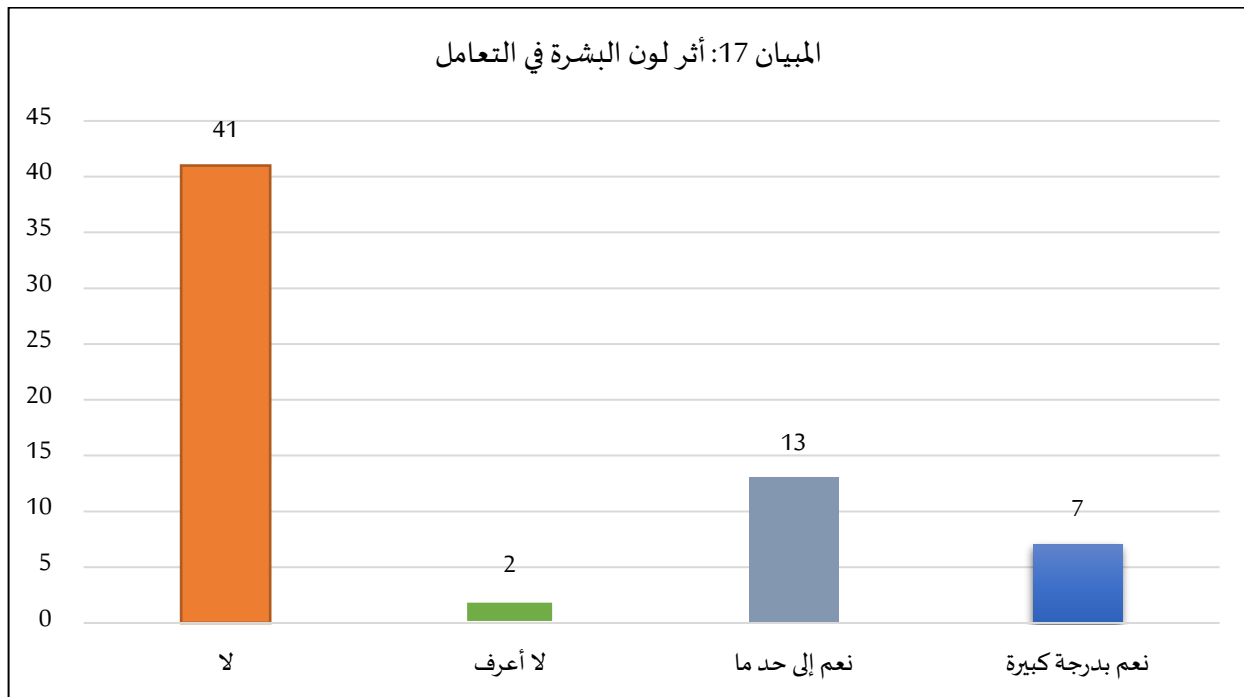
تُظهر النتائج تباينا في تقديرات أفراد العينة بشأن تعرض المهاجرين الأفارقة لبعض المواقف العنصرية داخل المجتمع المغربي؛ إذ أفاد 14 مبحوثا (22.2%) بأن ذلك يحدث أحيانا، بينما يرى 9 مبحوثين (14.3%) أنه يحدث كثيرا. في المقابل، صرح 20 مبحوثا (31.7%) بأنهم لا يعرفون، في حين اعتبر 20 مبحوثا (31.7%) أن حدوث هذه المواقف نادر.

وتشير هذه المعطيات إلى أن الوعي بوجود مواقف عنصرية تجاه المهاجرين ليس موحدًا لدى أفراد العينة؛ فبينما يقر جزء منهم بوجودها بدرجات متفاوتة، يميل جزء آخر إلى اعتبارها محدودة أو نادرة، في حين تظل نسبة مهمة غير قادرة على تحديد موقف واضح. ويعكس ذلك اختلافا في إدراك مظاهر العنصرية وتمثّل مدى حضورها في الواقع الاجتماعي.



تُظهر النتائج تعدد أشكال التمييز التي يرى أفراد العينة أن المهاجرين قد يتعرضون لها، مع بروز السخرية في المرتبة الأولى، بـ 33 تكراراً، تليها حالة الاستبعاد الاجتماعي بـ 19 تكراراً. و 15 تكراراً للتمييز في السكن، و 14 تكراراً للتمييز في العمل، والنسبة نفسها التمييز بسبب اللون. و 13 تكراراً للإهانة اللفظية، بينما نجد 8 تكرارات لسوء المعاملة في الفضاء العام. وفي المقابل، نجد 21 تكراراً للمبحوثين الذين صرحوا بأنهم لا يعتقدون بوجود تمييز.

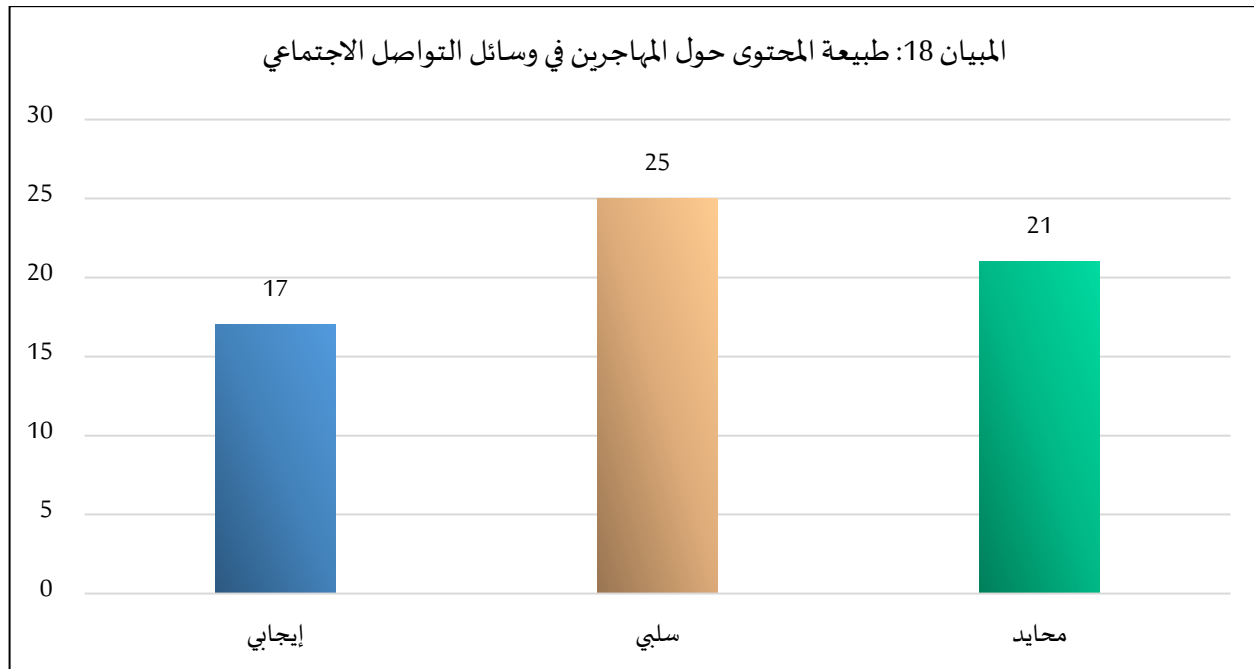
وتشير هذه المعطيات إلى أن السخرية والاستبعاد الاجتماعي يمثلان أبرز صور التمييز المدركة لدى أفراد العينة، إلى جانب أشكال أخرى ترتبط بالسكن والعمل واللون والإهانة اللفظية. كما أن وجود 21 تكراراً للمبحوثين الذين ينفون وجود التمييز يكشف عن تباين في إدراك هذه الظاهرة.



تظهر النتائج الواردة في المبيان أعلاه، أن لون البشرة لا يعد، في نظر غالبية أفراد العينة، عاملاً مؤثراً في طريقة تعامل بعض المغاربة مع المهاجرين؛ فقد أجاب 41 مبحوثاً (65.1%) بـ«لا». في المقابل، يرى 13 مبحوثاً (20.6%) أن لون البشرة قد يؤثر إلى حد ما، بينما اعتبر 7 مبحوثين (11.1%) أن تأثيره يكون بدرجة كبيرة، في حين أجاب مبحوثان (3.2%) بـ«لا أعرف». وتكشف هذه المعطيات عن غلبة التصور الرفض لإرجاع اختلاف المعاملة إلى لون البشرة، مع وجود نسبة غير قليلة ترى أن هذا العامل قد يكون حاضراً، بدرجات متفاوتة



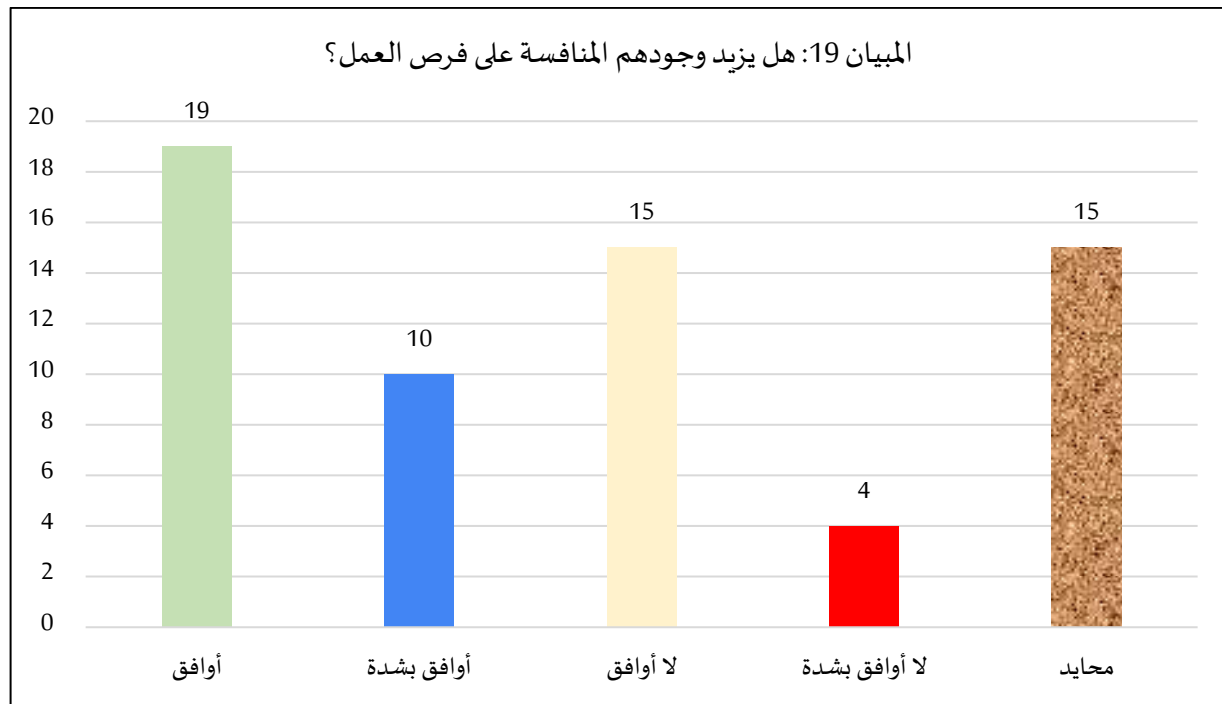
المحور الثالث: طبيعة المحتوى الرقمي المتداول حول المهاجرين في وسائل التواصل الاجتماعي



تكشف النتائج أعلاه عن تفاوت في طبيعة المحتوى المتداول حول المهاجرين في وسائل التواصل الاجتماعي؛ إذ وصفه 25 مبحوثاً (39.7%) بأنه سلبي، وهي النسبة الأعلى، بينما اعتبره 21 مبحوثاً (33.3%) محايداً، في حين رأى 17 مبحوثاً (27%) أن هذا المحتوى إيجابي. ويشير هذا التوزيع إلى أن الصورة السلبية للمهاجرين تحظى بحضور أكبر في المحتوى الذي يتعرض له أفراد العينة، دون أن تلغي ذلك وجود مضامين محايدة وإيجابية، وهو ما يعكس تعدد الصور والخطابات المتداولة حول المهاجرين في الفضاء الرقمي.



المحور الرابع: تمثيلات المهاجر في المجال الاقتصادي

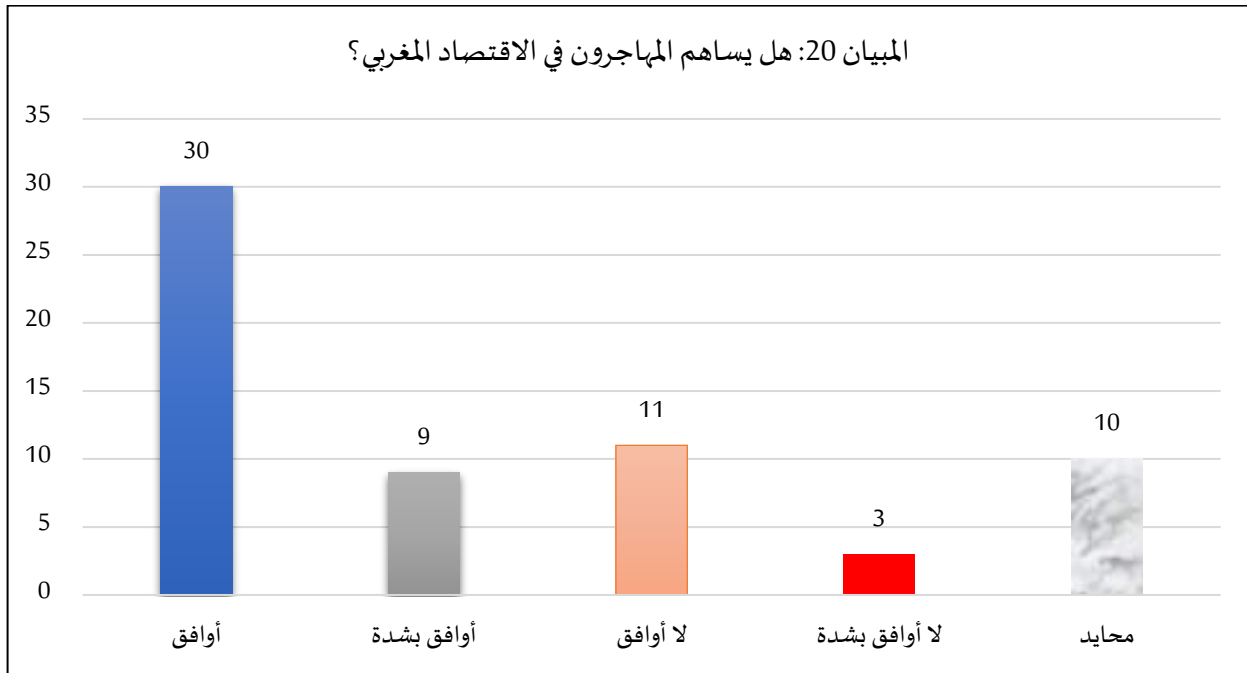


تكشف النتائج في الرسم البياني عن ميل نسبي نحو الاتفاق مع فكرة أن وجود المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء يزيد المنافسة على فرص العمل. فقد أبدى 19 مبحوثا موافقتهم، و10 مبحوثين موافقة شديدة، ليبلغ مجموع الموافقين 29 مبحوثا من أصل 63، أي نحو 46%.

في المقابل، رفض 15 مبحوثا العبارة، ورفضها بشدة 4 مبحوثين، ليصل مجموع الراضين إلى 19 مبحوثا، أي نحو 30.2%. أما الحياد فقد سجل 15 مبحوثا، أي نحو 23.8%.

وتكشف هذه النتائج عن أن الموقف من أثر الهجرة على سوق العمل أكثر انقساما مقارنة بالصورة العامة للمهاجرين في السؤال السابق. فبينما كانت الصورة العامة تميل إلى الإيجابية، نجد أن ما يقارب نصف أفراد العينة يوافقون على أن وجود المهاجرين قد يزيد المنافسة على فرص العمل. وهذا الفرق يشير إلى وجود فصل في تمثيلات المبحوثين بين تقييم المهاجر كشخص وبين تقييم أثر وجوده داخل مجال اقتصادي محدد.

بعبارة أخرى، قد يكون المبحوث قادرا على تبني صورة إيجابية أو إنسانية عن المهاجر، وفي الوقت نفسه يشعر بأن وجوده في سوق الشغل يمكن أن يخلق نوعا من المنافسة على الموارد والفرص. وتبرز هذه النتائج أن التمثل الاجتماعي للمهاجر لا يتخذ شكلا أحاديا، بل يجمع بين القبول الإنساني من جهة، واستحضار الهواجس الاقتصادية من جهة أخرى. وهو ما يعكس تعدد مستويات بناء التمثيلات الاجتماعية للهجرة داخل المجتمع المغربي.



تظهر النتائج اتجاهها واضحا نحو الإقرار بالمساهمة الاقتصادية للمهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء. فقد عبّر 30 مبحوثا عن موافقتهم على العبارة، فيما أبدى 9 مبحوثين موافقة شديدة، أي أن مجموع الاتجاه الإيجابي بلغ 39 مبحوثا من أصل 63، بما يعادل حوالي 61.9% من أفراد العينة.

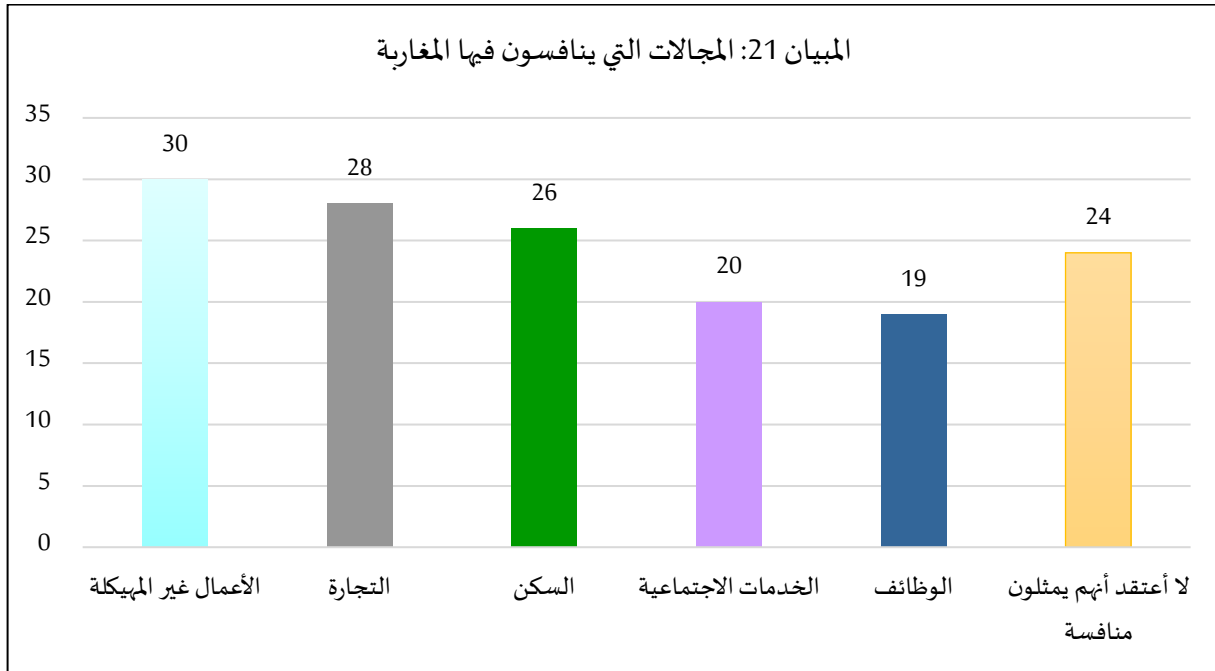
في المقابل، بلغ عدد الرافضين للعبارة 11 مبحوثا، في حين عبّر 3 مبحوثين عن رفض شديد، أي ما مجموعه 14 مبحوثا (22.2%). أما الموقف المحايد فقد سجله 10 مبحوثين (15.9%).

تأسيسا على ما سبق، يمكن القول، إن أغلبية أفراد العينة تدرك المهاجرين باعتبارهم فاعلين في الدورة الاقتصادية، وليسوا مجرد مستهلكين للموارد أو مستفيدين من الخدمات. فالموافقة على العبارة تعني، ضمنا، الاعتراف بأن وجودهم يرتبط بالعمل والاستهلاك وتقديم بعض الخدمات، ومن ثم فإنهم يشكلون جزءا من الحركية الاقتصادية داخل المجتمع. وتكتسب هذه النتيجة أهمية خاصة إذا ما قارناها بنتائج السؤال السابق المتعلق بالمنافسة على فرص العمل؛ إذ يبدو أن هناك جمع بين الاعتراف بالمساهمة الاقتصادية للمهاجرين وبين الإحساس بوجود منافسة محتملة على بعض فرص الشغل. وهذا يكشف أن التمثل الاجتماعي ليس بالضرورة ثنائيا: إما قبول المهاجر أو رفضه، وإنما يمكن أن يحمل الموقف الواحد عناصر من القبول والتحفظ في الوقت نفسه.

ومن جهة أخرى، فإن انخفاض نسبة الرفض الشديد إلى 4.8% فقط يشير إلى أن الإنكار المطلق للمساهمة الاقتصادية للمهاجرين محدود داخل العينة. وبالتالي، يمكن القول إن التمثل الاقتصادي الإيجابي للمهاجرين يبدو أكثر رسوخا من بعض التمثيلات السلبية المرتبطة بهم.



بناء على ما سبق، يمكن القول، إن النتائج تكشف بشكل عام عن اتجاه غالب نحو الاعتراف بالمساهمة الاقتصادية للمهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء في الاقتصاد المغربي. وهو ما يؤثر على وجود انتقال نسبي في النظر إلى المهاجر من كونه مجرد «مهاجر» أو «محتاج» إلى اعتباره أيضا فاعلا اقتصاديا يشارك في العمل والاستهلاك وتقديم الخدمات.



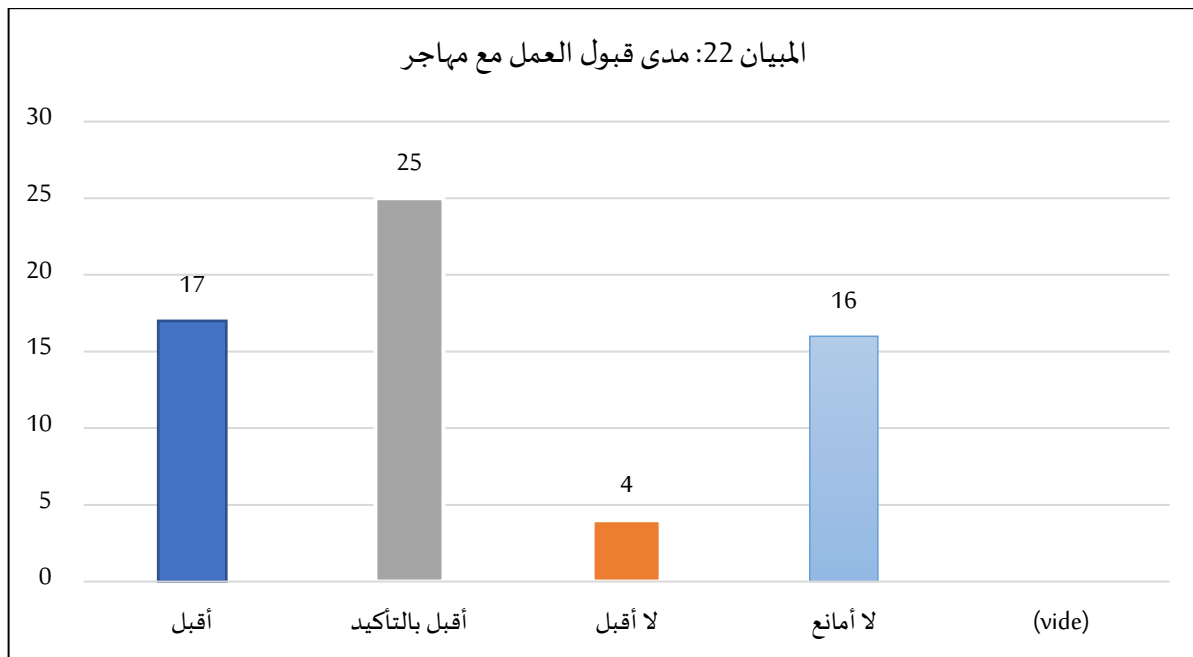
تكشف النتائج الواردة في المبيان المتعلق بمجالات المنافسة؛ أن تصور المنافسة لا يتوزع بالتساوي بين مختلف المجالات، وإنما يتركز أساسا في الأعمال غير المهيكلة والتجارة والسكن.

فقد جاء قطاع الأعمال غير المهيكلة في المرتبة الأولى بـ 30 تكرارا، يليه مجال التجارة بـ 28 تكرارا، ثم السكن بـ 26 تكرارا. بينما جاءت الخدمات الاجتماعية بـ 20 تكرارا، والوظائف بـ 19 تكرارا. وفي المقابل، صرح 24 مبحوثا بأنهم لا يعتقدون أصلا أن المهاجرين يمثلون منافسة.

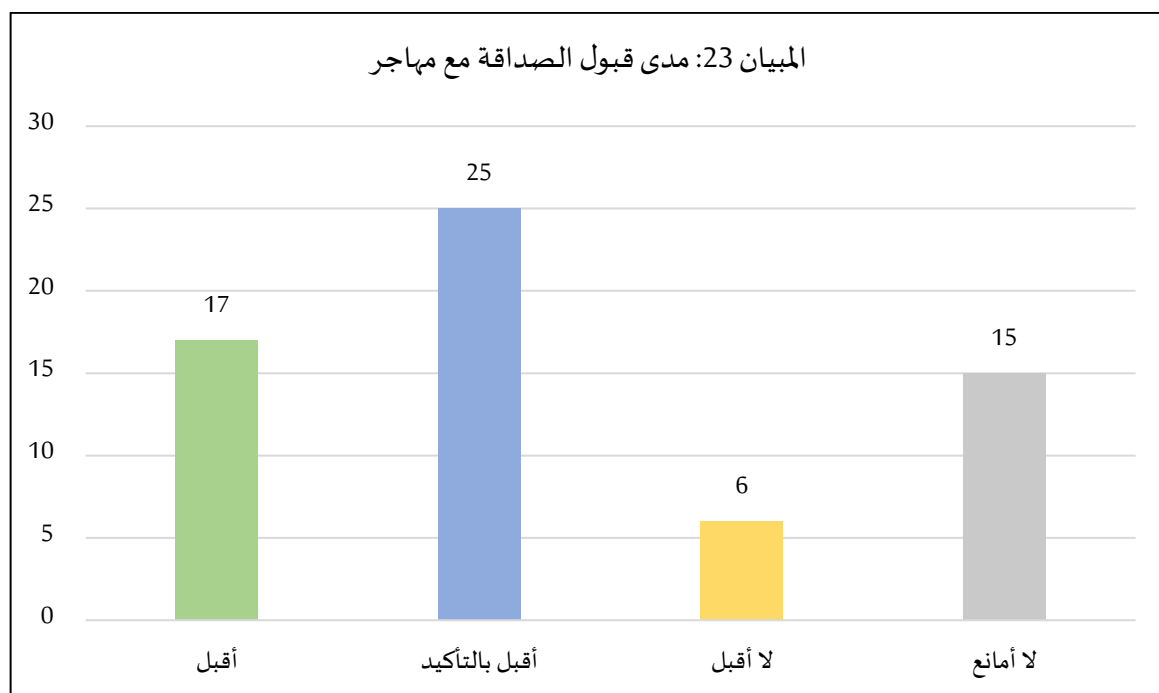
وهكذا فالمنافسة، تبدو أكثر حضورا في الأعمال غير المهيكلة والتجارة والسكن. وفي المقابل، فإن حصول عبارة «لا أعتقد أنهم يمثلون منافسة» على 24 تكرارا يؤكد أن هناك نسبة مهمة من أفراد العينة لا تنظر إلى المهاجرين من منظور المنافسة أصلا. وهذا يعزز ما أظهرته نتائج السؤال السابق من أن الصورة الاجتماعية للمهاجر ليست محكومة بالكامل بمنطق التنافس أو التهديد.



المحور الخامس: العلاقات الاجتماعية مع المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء

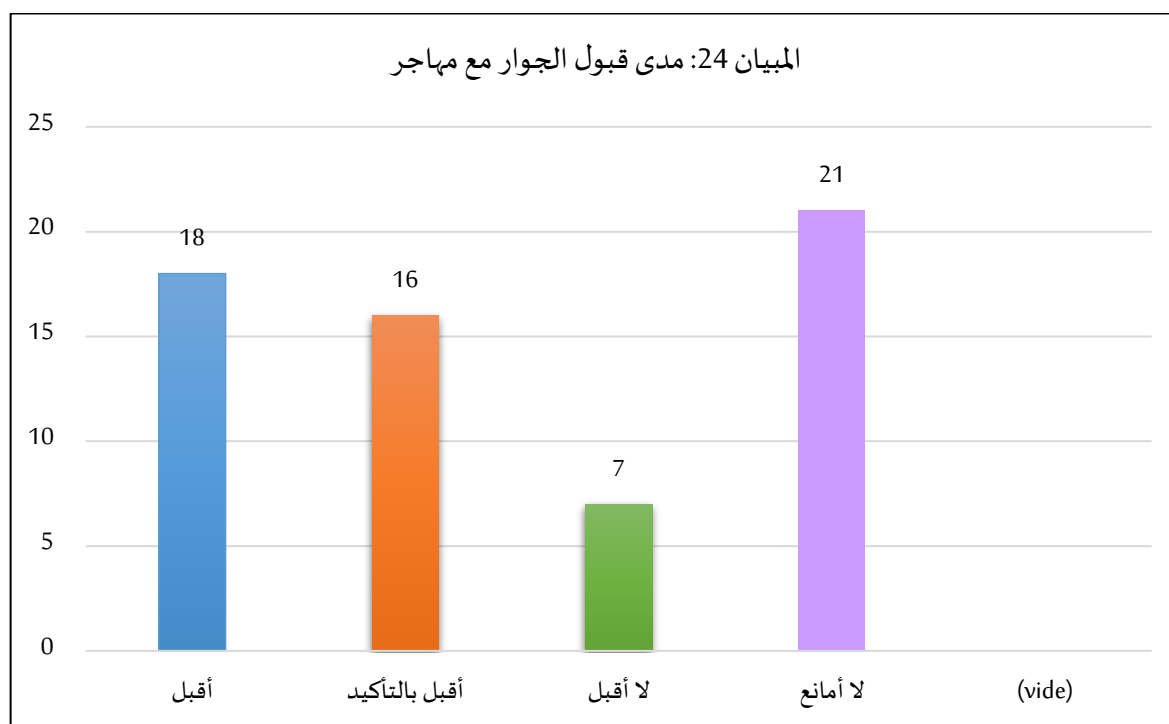


تبين النتائج مستوى مرتفعاً من تقبل المبحوثين للعمل مع مهاجر من إفريقيا جنوب الصحراء؛ فقد عبّر 25 مبحوثاً (39.7%) عن قبولهم بالتأكيد، بينما صرّح 17 مبحوثاً (27%) بأنهم يقبلون ذلك، في حين أفاد 16 مبحوثاً (25.4%) بأنهم لا يمانعون. ولم تتجاوز نسبة الراضين 4 مبحوثين (6.3%). وبذلك، فإن 58 مبحوثاً (92.1%) لا يبدون رفضاً للعمل مع مهاجر من إفريقيا جنوب الصحراء، وهو ما يعكس اتجاهها إيجابياً واضحاً نحو الاشتغال المشترك، مع محدودية الموقف الراض.

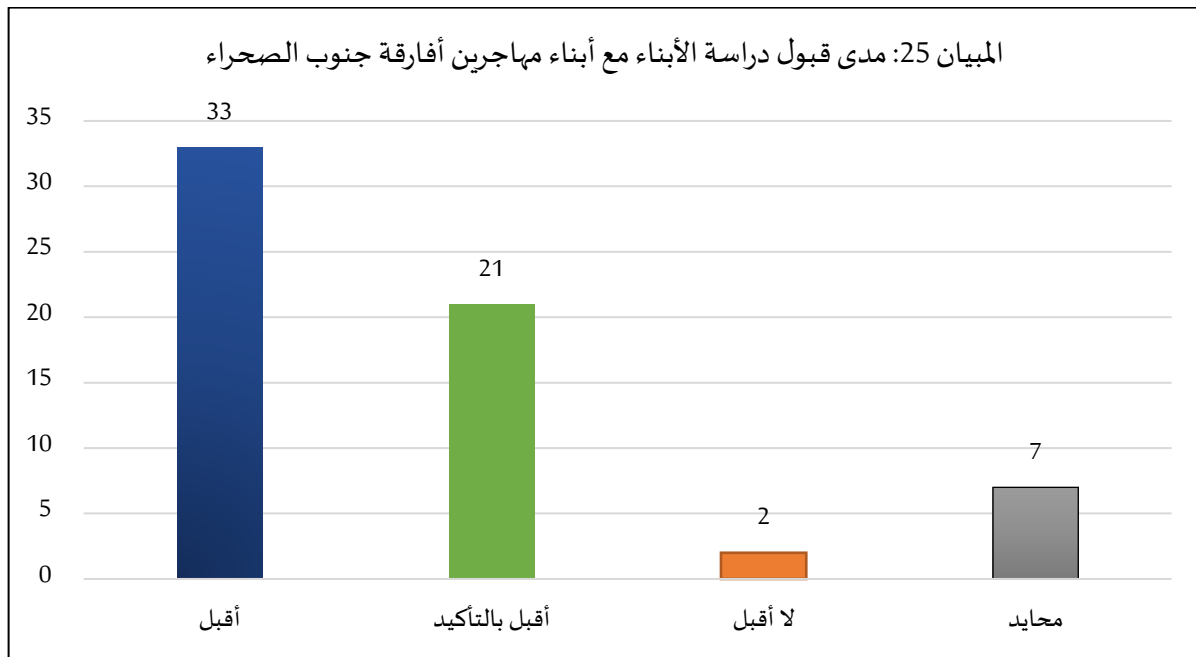




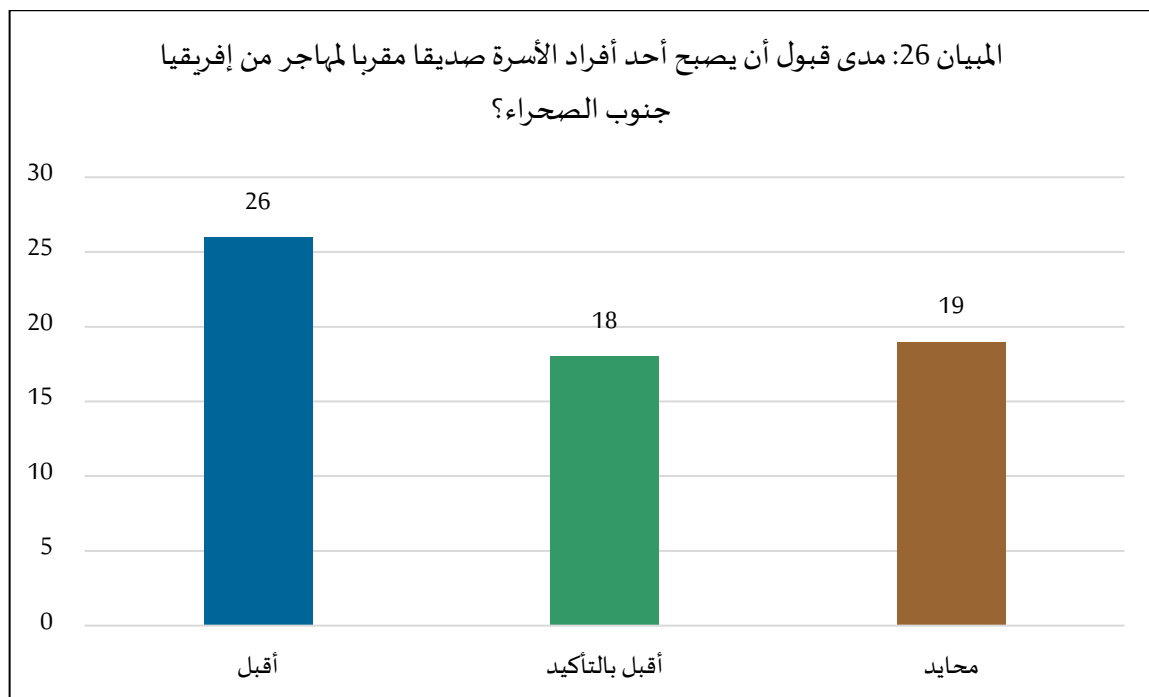
تكشف النتائج الواردة في الرسم البياني أعلاه، كذلك عن ميل واضح نحو تقبل إقامة علاقة صداقة مع مهاجر من إفريقيا جنوب الصحراء؛ إذ أجاب 25 مبحوثا (39.7%) بأنهم يقبلون ذلك بالتأكيد، و17 مبحوثا (27%) بأنهم يقبلون، بينما صرح 15 مبحوثا (23.8%) بأنهم لا يمانعون. في المقابل، رفض ذلك 6 مبحوثين (9.5%). وعليه، فإن 57 مبحوثا (90.5%) يتخذون موقفا غير رافض تجاه إقامة علاقة صداقة مع المهاجر، مقابل نسبة محدودة تميل إلى الرفض. وتشير هذه النتيجة إلى أن القبول الاجتماعي لا يقتصر على مجال العمل، بل يمتد أيضا إلى مستوى العلاقات الشخصية، وإن كان بدرجة أقل قليلا من القبول في المجال المهني.



تؤكد النتائج أعلاه ميلا واضحا نحو تقبل الجوار مع مهاجر من إفريقيا جنوب الصحراء؛ فقد صرح 18 مبحوثا (28.6%) بأنهم يقبلون ذلك، بينما عبّر 16 مبحوثا (25.4%) عن قبولهم بالتأكيد، في حين أفاد 21 مبحوثا (33.3%) بأنهم لا يمانعون. مقابل ذلك، لم يتجاوز عدد الراضين 7 مبحوثين (11.1%). وتكشف هذه المعطيات عن مستوى مرتفع نسبيا من القبول بالجوار، إذ لا يبدو الرفض موقفا غالبا، بما يشير إلى استعداد مهم للتعايش في المجال السكني مع المهاجرين من إفريقيا جنوب الصحراء.



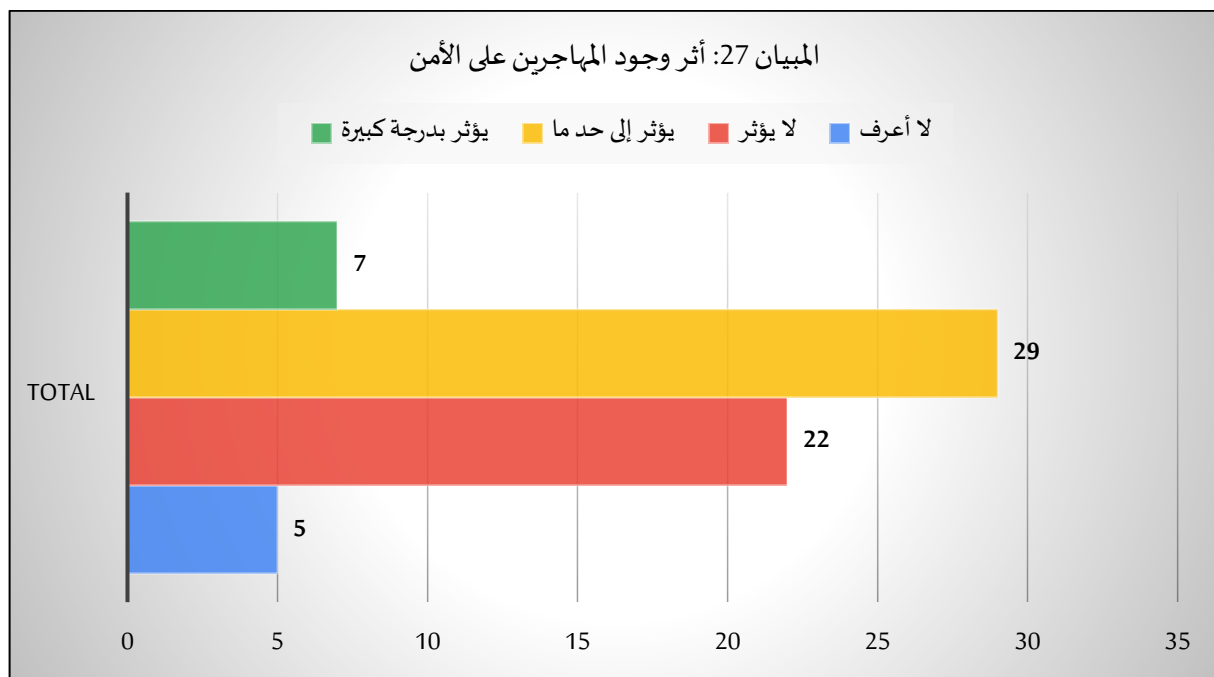
توضح النتائج أعلاه، مستوى مرتفع من القبول بالمشاركة في الفضاء التعليمي؛ فقد أبدى 33 مبحوثا (52.4%) قبولهم بأن يدرس أبنائهم مع أبناء مهاجرين أفارقة، بينما وافق 21 مبحوثا (33.3%) على ذلك بالتأكيد. في المقابل، لم يرفض هذا الأمر سوى مبحثين اثنين (3.2%)، في حين اتخذ 7 مبحثين (11.1%) موقفا محايدا. وتبرز هذه النتيجة قوة القبول في سياق العلاقات التعليمية، حيث اختارت الغالبية موقفا إيجابيا، مقابل نسبة محدودة جدا من الرفض، بما يعكس استعدادا واضحا لقبول التعايش داخل المؤسسة التعليمية.





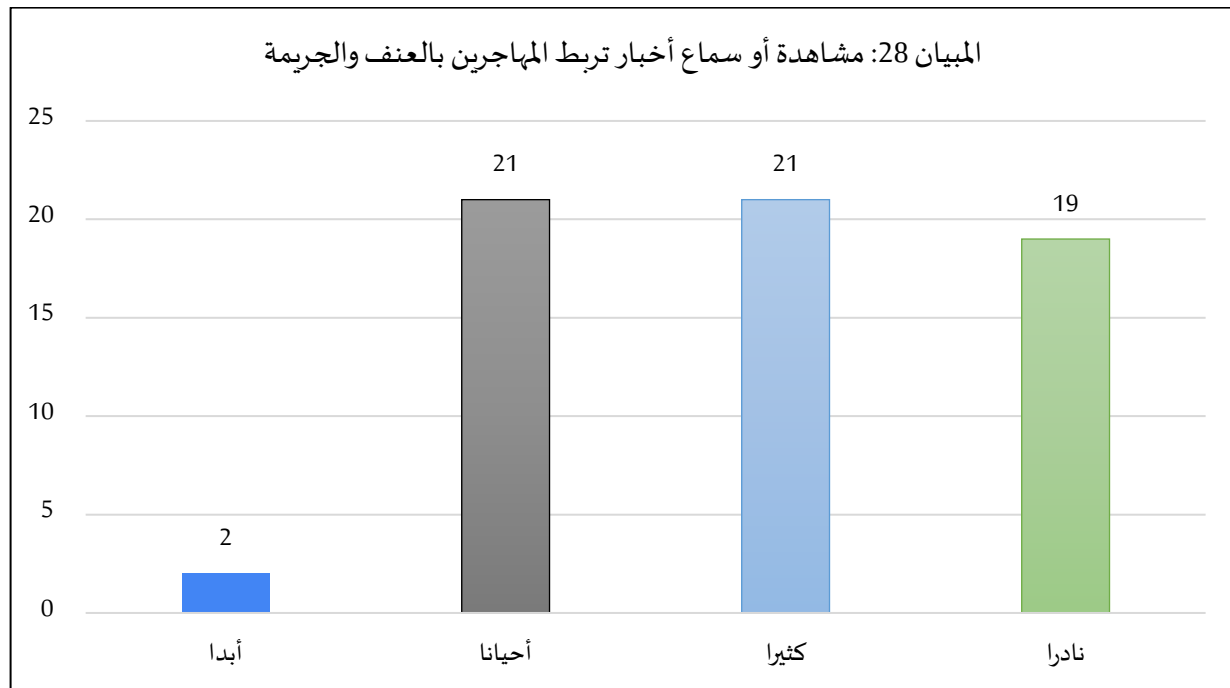
تؤكد النتائج الواردة في المبيان أعلاه؛ بدورها اتجاهها إيجابيا نحو قبول العلاقات الاجتماعية القريبة مع المهاجرين؛ إذ أفاد 26 مبحوثا (41.3%) بأنهم يقبلون أن يصبح أحد أفراد أسرهم صديقا مقربا لمهاجر من إفريقيا جنوب الصحراء، بينما عبّر 18 مبحوثا (28.6%) عن قبولهم بالتأكيد. في المقابل، اختار 19 مبحوثا (30.2%) موقفا محايدا، دون تسجيل اختيار صريح للرفض. وتشير هذه المعطيات إلى أن القبول بالعلاقات الاجتماعية القريبة حاضر بقوة، وإن كان مصحوبا بتحفظ لدى جزء معتبر من أفراد العينة.

المحور السادس: التمثلات الأمنية للمهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء



تبين النتائج الواردة في الرسم البياني والمتعلقة بسؤال «هل تعتقد أن وجود المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء يؤثر على الأمن داخل بعض المناطق؟»، عن تباين في مواقف أفراد العينة، مع ميل واضح نحو اعتبار التأثيرا محدودا أكثر من اعتباره تأثيرا قويا. في هذا الصدد، فقد صرح 29 مبحوثا بأن وجود المهاجرين يؤثر على الأمن «إلى حد ما»، وهو الاتجاه الأكثر حضورا، بينما رأى 22 مبحوثا أنه لا يؤثر على الأمن. في حين اعتبر 7 مبحوثين أن تأثيره كبير جدا، فيما لم يحدد 5 مبحوثين موقفهم.

تشير هذه النتائج، أن التمثيل الأمني للهجرة يبدو أكثر اعتدالا من كونه يقوم على التخويف والتهديد... بحيث أن الفئة الغالبة لا تتحدث عن تأثير كبير، وإنما عن تأثير "إلى حد ما"، في حين توجد نسبة مهمة من أفراد العينة تنفي وجود أي تأثير (22 مبحوثا 34.9%).



تظهر النتائج أن مشاهدة مضامين إعلامية تربط المهاجرين من إفريقيا جنوب الصحراء بالعنف والجريمة حاضر بدرجات متفاوتة لدى أفراد العينة؛ فقد أفاد 21 مبحوثا (33.3%) بأنهم شاهدوا أو سمعوا هذه الأخبار كثيرا، و21 مبحوثا (33.3%) أحيانا، بينما صرح 19 مبحوثا (30.2%) بأنهم تعرضوا لها نادرا. في المقابل، لم يتجاوز عدد الذين لم يسبق لهم التعرض لهذا النوع من الأخبار مبحثين اثنين (3.2%). وتكشف هذه المعطيات عن حضور ملحوظ للربط الإعلامي بين الهجرة (المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء) والعنف والجريمة في البيئة المعلوماتية لأفراد العينة.



خلاصة عامة

سعت هذه الدراسة إلى الكشف عن طبيعة تمثيلات المغاربة تجاه المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء، من خلال رصد التصورات والمواقف التي يحملها أفراد العينة تجاه هذه الفئة، واستجلاء الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والأمنية والعلاقية التي تتشكل من خلالها هذه التمثيلات. وقد أظهرت النتائج الميدانية أن صورة المهاجر الإفريقي جنوب الصحراء داخل العينة المدروسة لا تتخذ اتجاهاً واحداً أو ثابتاً، وإنما تتسم بقدر واضح من التركيب والتعدد، كما تتراوح بين التمثيلات الإيجابية (القبول والتعاطف والانفتاح...) وبعض التمثيلات السلبية والتحفيزات المرتبطة بالهجرة والوضعية القانونية والمنافسة الاقتصادية والأمن والاختلاف الثقافي، وغيرها.

ضمن هذا السياق، كشفت النتائج، عن حضور قوي للتجربة المباشرة في علاقة المبحوثين بالمهاجرين؛ فقد سبق لـ 62 مبحوثاً من أصل 63 أن التقوا أو تعاملوا بشكل مباشر مع مهاجرين من إفريقيا جنوب الصحراء، وكان هذا الاحتكاك يتم أساساً في الشارع والفضاء العام والحي والسكن والتجارة. كما أن تقييم التجربة المباشرة اتجه في مجمله نحو الإيجابية أو الحياد. ضمن نفس السياق؛ صرح عدد مهم من المبحوثين بأن تجربتهم المباشرة جعلت نظرهم إلى المهاجرين أكثر إيجابية، بينما لم تسجل سوى حالة واحدة من تحول النظرة في الاتجاه السلبي.

وفي المقابل، أظهرت النتائج أن التمثيل الاجتماعي للمهاجر لا ينفصل عن مجموعة من الصور الجاهزة التي تربطه بالهجرة غير النظامية والفقر والهشاشة والمعاناة، إلى جانب البحث عن العمل وتحسين الوضع الاجتماعي. كما حضرت تمثيلات إنسانية ومحيدة تنظر إلى المهاجر باعتباره شخصاً عادياً وإنساناً مثل غيره، في مقابل تمثيلات سلبية تربطه بالتسول أو الجريمة. بناءً على ما سبق، يمكن القول، إن المهاجر الإفريقي لا يظهر في المخيال الاجتماعي للمبحوثين من خلال صورة موحدة، بل من خلال صور متداخلة تتراوح بين النظر إليه بوصفه إنساناً وفاعلاً اجتماعياً من جهة، وبوصفه حاملاً لبعض المشكلات الاجتماعية من جهة أخرى.

وعلى مستوى الصورة العامة، تميل التمثيلات داخل العينة إلى الإيجابية نسبياً؛ إذ بلغت نسبة من قدموا صورة إيجابية أو إيجابية جداً عن المهاجرين 52.4%، مقابل 25.4% قدموا صورة سلبية أو سلبية جداً، بينما اتخذ 22.2% موقفاً محايداً.

كما أظهرت الدراسة أن التمثيل الإيجابي للمهاجرين لا يرتبط فقط بالجانب الإنساني، بل يمتد إلى أبعاد اقتصادية وثقافية وتنموية. فقد ربط المبحوثون وجود المهاجرين بالمساهمة في تنشيط الدورة الاقتصادية والحركة التجارية والسياحية، وبالتنوع الثقافي والانفتاح على ثقافات جديدة، فضلاً عن إمكانية الاستفادة من بعض الكفاءات والطاقات. وفي الوقت نفسه، لم يغيب التمثيل الاقتصادي القائم على المنافسة؛ إذ أبدى 46% من أفراد العينة موافقتهم، بدرجات مختلفة، على أن وجود المهاجرين يزيد المنافسة على فرص العمل. وتتركز هذه المنافسة، وفق تصورات المبحوثين، بصورة أكبر في الأعمال غير المهيكلة والتجارة والسكن.



ومنه، يمكن القول، إن هذه النتائج تكشف عن اجتماع موقفين داخل التمثل الاجتماعي نفسه: الاعتراف بالمهاجر بوصفه فاعلا اقتصاديا يمكن أن يساهم في الدورة الاقتصادية، وفي الوقت ذاته النظر إليه باعتباره منافسا محتملا على بعض الموارد والفرص. ومن ثم، لا يبدو أن العلاقة بالمهاجر تقوم على ثنائية بسيطة من قبيل القبول أو الرفض، وإنما تتشكل داخل مساحة أكثر تعقيدا تجمع بين الاعتراف والقبول من جهة، والتحفظ والمنافسة من جهة أخرى.

أما فيما يتعلق بالتمييز، فقد كشفت النتائج عن وجود تباين في إدراك المبحوثين لهذه الظاهرة؛ إذ يرى بعضهم أن المهاجرين يتعرضون لمواقف تمييزية بدرجات متفاوتة، بينما يعتبر آخرون أن هذه المواقف نادرة أو لا يعرفون مدى حضورها. وقد جاءت السخرية والاستبعاد الاجتماعي في مقدمة أشكال التمييز التي استحضرتها المبحوثون، تليها أشكال مرتبطة بالسكن والعمل واللون والإهانة اللفظية. وفي المقابل، صرح عدد مهم من المبحوثين بعدم اعتقادهم بوجود تمييز.

وتظهر المفارقة نفسها بخصوص أثر لون البشرة؛ فبينما رفضت غالبية المبحوثين اعتبار اللون عاملا مؤثرا في طريقة تعامل بعض المغاربة مع المهاجرين، أقرت نسبة من العينة بإمكان وجود هذا التأثير بدرجات متفاوتة. كما أن حضور اللون والاختلاف الثقافي في بعض الإجابات المفتوحة، إلى جانب الإشارة إلى اللغة والثقافة، يبرز أهمية الجسد والاختلاف الرمزي في عملية تمثل "الأخر".

ومن جهة أخرى، تكشف النتائج عن حضور لافت للفضاء الرقمي في تشكيل صورة المهاجر؛ فقد وصف 39.7% من المبحوثين المحتوى الذي يشاهدونه حول المهاجرين في وسائل التواصل الاجتماعي بأنه سلبي، مقابل 33.3% وصفوه بالمحايد و27% بالإيجابي. وتكتسب هذه النتيجة أهمية خاصة لأن الحضور الأكبر للمحتوى السلبي يتقاطع مع استمرار بعض الصور النمطية المرتبطة بالمهاجرين، وخاصة تلك التي تربطهم بالعنف والجريمة؛ إذ صرح ثلث المبحوثين تقريبا بأنهم يشاهدون أو يسمعون مثل هذه الأخبار كثيرا، وصرح ثلث آخر بأنهم يتعرضون لها أحيانا.

ومع ذلك، فإن هذه التمثيلات التي تتضمن بعض عناصر التخوف والتحفظ لا تنعكس بالضرورة في صورة رفض للعلاقات الاجتماعية مع المهاجرين. فقد سجلت الدراسة مستويات مرتفعة من القبول بالعمل مع مهاجر من إفريقيا جنوب الصحراء، وبناء علاقة صداقة معه، وقبوله جارا، وكذلك قبول دراسة الأبناء مع أبناء المهاجرين، بل وقبول إقامة علاقة صداقة قريبة بين أحد أفراد الأسرة ومهاجر. وتكشف هذه النتائج عن وجود فجوة نسبية بين بعض التمثيلات حول الهجرة، وبين الموقف من التفاعل الاجتماعي الفعلي مع المهاجر.

أما على المستوى الأمني، فلم تتجه المواقف الغالبة نحو اعتبار وجود المهاجرين عامل تهديد أمني قوي؛ إذ اعتبر العدد الأكبر أن تأثير وجودهم على الأمن، إن وجد، فهو تأثير «إلى حد ما»، بينما نفت نسبة مهمة وجود هذا التأثير أصلا. غير أن هذه النتيجة تتزامن مع حضور قوي للمضامين الإعلامية التي تربط المهاجرين بالعنف والجريمة، بما يسمح بالقول إن التمثل الأمني لا يتشكل فقط من التجربة المباشرة، وإنما يمكن أن يتأثر أيضا بما يتم تداوله في الفضاءات الإعلامية والرقمية.

بناء على كل ما سبق، يمكن القول إن تمثيلات المغاربة حول المهاجرين الأفارقة جنوب الصحراء، في حدود العينة المدروسة،



تتسم بالتعدد والتعقد بين صور مختلفة لهؤلاء المهاجرين. فالمهاجر يظهر تارة بوصفه إنسانا يبحث عن حياة أفضل، وفاعلا اقتصاديا ومساهما في التنوع الثقافي، وتارة أخرى بوصفه مصدرا محتملا للمنافسة أو الضغط على بعض الموارد والخدمات، أو موضوعا لبعض الصور النمطية المرتبطة بالهجرة غير النظامية والفقر والجريمة. غير أن الاتجاه العام للنتائج يميل إلى القبول أكثر من الرفض، وإلى التعايش أكثر من الإقصاء، وهو ما تؤكد المستويات المرتفعة من الاستعداد للتفاعل المني والاجتماعي والتعليمي مع المهاجرين.

على هذا الأساس؛ فالمهاجر ليس موضوعا لتمثل واحد، وإنما يقع عند تقاطع مجموعة من المحددات: التجربة المباشرة، والوضعية القانونية، والمنافسة الاقتصادية، والاختلاف الثقافي، واللون، والمحتوى الإعلامي والرقمي، ومستوى القبول بالعلاقات الاجتماعية.

لائحة المراجع والمصادر

بالعربية:

قلاني، إبراهيم. (د.ت). قاموس الهدى عربي-عربي، دار الهدى، الجزائر.

الشهاوي، طارق عبد الحميد. (2009). الهجرة غير الشرعية: رؤية مستقبلية، دار الفكر الجماعي، الإسكندرية.

الهكار، فتيحة. (2001). تمثلات التلميذ للفلسفة والعوائق التي تعترضه في تعلمها بالمناطق النائية من المغرب. مجلة علوم التربية، المجلد الثاني، العدد العشرين.

المنذوبية السامية للتخطيط. (2025). السكان الأجانب المقيمون بالمغرب: دراسة مستخلصة من نتائج الإحصاء العام للسكان والسكنى لسنة 2024. الرباط، المغرب: المنذوبية السامية للتخطيط. الرابط: <https://www.hcp.ma/>

بالأجنبية:

JODELET, D. (1989). *Les représentations sociales*. Paris : PUF.

MOSCOVICI. S (1961). *La Psychanalyse, son image et son public*. Paris : PUF.



The Lived Experience of Sub-Saharan African Migrants in Morocco: Between Indicators of Social Rejection and Acceptance

ELAYACHI DOGHMI****

UNIVERSITY HASSAN II CASABLANCA; FACULTY OF ARTS AND
HUMANITIES MOHAMMEDIA

Email 1 : elayachi.doghmi@gmail.com

Email 2 : elayachi.doghmi-etu@etu.univh2c.ma

Abstract

This study seeks to explore the everyday lived experiences of African migrants from Sub-Saharan countries in Morocco by examining indicators of social acceptance and rejection in their relationships with Moroccans, from the migrants' own perspectives. It is guided by a central question: Does the settlement of Sub-Saharan African migrants in Morocco constitute an indicator of their cultural and social acceptance within Moroccan society?

The study adopts a qualitative methodological approach based on semi-structured interviews and discourse content analysis. The research sample comprised ten male and female migrants who had been residing in Morocco for varying periods. The analysis of their experiences and narratives revealed that their perceptions of social acceptance by Moroccans remain conditional upon their ability to adapt and compromise on aspects of their cultural identities, practices, and behaviors. Such acceptance is also shaped by ongoing processes of moral negotiation and adherence to the social norms governing everyday life in Moroccan society.

The findings suggest that settlement in Morocco, in itself, does not necessarily constitute evidence of cultural or social acceptance. Rather, it reflects a continuous process of negotiation between migrants and the host society concerning the boundaries of difference, the conditions of integration, and the forms of social acceptance.

Keywords: African migrant; social acceptance; integration; migration; everyday life; relationships with Moroccans.

**** PhD candidate – Hassan II University – Faculty of Arts and Humanities, Mohammedia – Laboratory of Sociological, Psychological, and Cultural Research, Morocco.



تجربة المعيش اليومي للمهاجر الإفريقي من جنوب الصحراء الكبرى بالمغرب : بين مؤشرات الرفض والقبول الاجتماعيين

العياشي الدغمي⁺⁺⁺⁺

جامعة الحسن الثاني - الدار البيضاء : كلية الآداب والعلوم الإنسانية - المحمدية

الايمل 1: elayachi.doghmi@gmail.com

الايمل 2: elayachi.doghmi-etu@etu.univh2c.ma

ملخص

تسعى هذه الدراسة إلى استكشاف التجارب المعيشية اليومية للمهاجرين الأفارقة القادمين من دول جنوب الصحراء الكبرى والمقيمين في المغرب، وذلك من خلال فحص مؤشرات القبول والرفض الاجتماعي في علاقاتهم مع المغاربة، انطلاقاً من وجهات نظر المهاجرين أنفسهم. وتتمحور الدراسة حول سؤال رئيسي: هل يُعد استقرار المهاجرين الأفارقة (من جنوب الصحراء) في المغرب مؤشراً على قبولهم ثقافياً واجتماعياً داخل المجتمع المغربي؟ تعتمد الدراسة منهجية نوعية تركز على إجراء مقابلات شبه موجهة وتحليل مضمون الخطاب. وقد شملت عينة البحث عشرة مهاجرين ومهاجرات ممن أقاموا في المغرب لفترات متفاوتة. وأظهر تحليل تجاربهم ورواياتهم أن تصوراتهم بشأن القبول الاجتماعي من قِبل المغاربة تظل مرهونة بقدرتهم على التكيف وتقديم تنازلات تتعلق بجوانب من هويتهم الثقافية وممارساتهم وسلوكياتهم. كما يتشكل هذا القبول من خلال عمليات مستمرة من التفاوض القيمي والالتزام بالأعراف الاجتماعية التي تحكم الحياة اليومية في المجتمع المغربي. كما تشير النتائج إلى أن الاستقرار في المغرب لا يمثل - بحد ذاته - بالضرورة دليلاً على القبول الثقافي أو الاجتماعي؛ بل إنه يعكس عملية تفاوض مستمرة بين المهاجرين والمجتمع المضيف حول حدود الاختلاف، وشروط الاندماج، وأشكال القبول الاجتماعي. الكلمات المفتاحية: المهاجر الإفريقي، القبول الاجتماعي، الاندماج، الهجرة، العلاقة بالمغاربة.

++++ طالب باحث بسلك الدكتوراه - جامعة الحسن الثاني - كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية - مختبر "الأبحاث السوسولوجية، البسيكولوجية، والثقافية". المغرب



مقدمة

« لقد هاجر الناس رجالا ونساء دائماً، إننا نوع متنقل وقابل للتكيف » (Mckeown, 2012, 31-46)؛ ذلك أن الهجرة ليست ظاهرة جديدة المنشأ ترتبط بـ « الإنسان المعاصر »، بل هي حالة البشرية جمعاء منذ بدأت في التوسع والانتشار عبر بقاع الأرض، فقد كان الانتقال البشري من مكان لآخر بحثاً عن سبل وآفاق وموارد للعيش، من صميم التجربة الإنسانية، وشكل على الدوام الوجه الآخر للوجود الإنساني، من حيث هو وجود يتسم بالحركية الدائمة والتغير المستمر. اليوم ومع تطور وسائل المواصلات، وما أتاحه ذلك من سرعة في التنقل، أضحت الهجرات العابرة للحدود الدولية تعكس صورة العالم (Mazzella, 2016)، وتعبّر عن الديناميات التي تخلقها الصراعات السياسية، والاقتصادية، والثقافية. إنها – وبمعنى أدق – انعكاس للتحوّلات التي باتت تمس نمط العيش الإنساني المعاصر، كنمط يفرض ذاته على وجود عدد لا يستهان به من الناس.

فقد أضحى عدد المهاجرين الذين يعيشون اليوم خارج أماكن ولادتهم، سواء بشكل طوعي أو نتيجة لدوافع قسرية : كالحروب، والصراعات السياسية، أو نتيجة لعوامل مناخية وطبيعية، يشكل ما نسبته 3,6 % من مجموع عدد سكان العالم، أي حوالي 281 مليون مهاجر (المنظمة العالمية للهجرة، 2020).

إننا هنا أمام ظاهرة عالمية، نتيجة لعولمة الحياة الإنسانية، ونتيجة لتطور الصناعة وتقنيات النقل والاتصالات الجديدة، ونمو الأسواق الدولية، وارتفاع الطلب على اليد العاملة في المناجم، والمصانع، والمزارع، وتطور البنيات التحتية في المدن، وما رافق ذلك من تفاوتات مجالية، واقتصادية انعكست بشكل مباشر أو غير مباشر على مستويات العيش، وخلقت فوارق في الدخل بين الأفراد والمجتمعات (Mckeown, 2012). الأمر الذي فتح المجال أمام إمكانيات كبيرة للتنقل والهجرة بسرعة أكبر، ومن خلال مسارات متعددة ومختلفة، سواء تعلق الأمر بالمسارات ذات الطابع « النظامي/المقنن » أو بمسارات مبتكرة تتجاوز الحدود القانونية، والمجالية الموضوعة من طرف الدول والمؤسسات الرسمية، أو ما يرتبط بما يطلق عليه : « الهجرات السرية، أو غير الشرعية » والمعروفة محلياً بـ « لحرّيك » *lehrig*

في هذا الإطار لا يشكل المغرب استثناء، إذ يتيح له موقعه الجغرافي نصيباً مهماً من الظاهرة، ففي الزمن الحاضر يشكل هذا البلد موقع هجرة مهماً جداً ؛ حيث وعلى مدار النصف الأول من القرن العشرين، كان بمثابة بلد الوجهة للهجرة الوافدة « immigration » التي استقبلت تدفقات المهاجرين للمستوطنين الأوروبيين على نطاق واسع من عدد من البلدان الأوروبية (Khachani, 2011)، خاصة خلال الفترة « الاستعمارية – فترة الحماية »، ليتحول فيما بعد الاستقلال إلى بلد تصدير للهجرة « émigration » نحو بلدان الاتحاد الأوروبي في إطار الاتفاقيات الثنائية لليد العاملة بين المغرب وفرنسا. ومنذ الستينيات، أصبحت الهجرة المغربية نحو هذه المنطقة ظاهرة مجتمعية كبرى، إلا أنه ومع مرور الزمن لم يعد هذا النمط من الهجرة هو السائد، إذ أنه ومع بداية الثمانينيات سيتحول البلد إلى محطة عبور للكثيرين من المهاجرين الشباب، معظمهم من أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى. ونتيجة لتشدّد المراقبة على الحدود الأوروبية نهاية التسعينيات، سيتجه ميل المهاجرين العابرين إلى الإقامة، والاستقرار بالبلد، ولو لفترة زمنية قد تطول أو تقصر حسب إمكانيات المهاجر



وحسب ظروفه المعيشية (Khachani, 2011, p.5) مع الحفاظ على مشروعه الهجروي الأول، الذي هو العبور إلى القارة الأوروبية.

وتبعاً لهذا الزخم الذي أنتجته الظاهرة بالمغرب خلال القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، أضحت الهجرة إحدى أهم القضايا التي تشغل اهتمام البحث العلمي بمختلف الشعب والتكوينات : من جغرافيا، وسوسولوجيا، وأنثروبولوجيا، وسيكولوجيا، وغيرها، نظراً للتأثير الذي أحدثته كظاهرة على الديناميات الاجتماعية، والتي مست شتى مستويات الحياة السياسية، والاقتصادية، والمجالية، والاجتماعية، والثقافية، للمجتمع المغربي (Mghari, 2009) كجماعة بشرية تتميز بتنوع ثقافتها، وأعراقها، وأفرادها.

ورغم قدم الظاهرة - نسبياً -، ورغم انتشارها بأغلب مدن البلد الكبرى منها على وجه الخصوص، إلا أنها لم تعتبر موضوعاً محدداً للبحث العلمي بالمغرب، إلا مع بداية التسعينيات من القرن الماضي، أي منذ حوالي ثلاثة عقود فقط (Mouna, et al. 2017, p. 5).

ويعود هذا الاهتمام الأكاديمي المتأخر - نوعاً ما - إلى الحركية التي شهدتها الهجرات نحو أوروبا عبر المغرب ومنه، خلال الثمانينات، وبداية التسعينيات، إضافة إلى التزايد الملحوظ للانخراط السياسي للدولة بالظاهرة، خصوصاً مع التحولات التي بدأت تطرأ على خصائص المسار الهجروي للمهاجرين، حيث سيتحول هذا الأخير من بلد تصدير للهجرة، إلى بلد عبور، ومنها إلى بلد استقرار وعيش للكثير من المهاجرين القادمين من بلدان واتجاهات مختلفة (Khachani, 2006) : أوروبيين متقاعدین، آسيويين، وبخاصة الأفارقة جنوب الصحراء، نتيجة لسياسة إغلاق الحدود التي اتخذتها السلطات الأوروبية (Mouna, et al. 2017, p. 5)، والتي ستضطر المغرب إلى تغيير سياسته في مجال مواجهة الهجرة، والعمل على تحيين ترسانته التنظيمية والقانونية (Khachani, 2016, p. 9)، الأمر الذي سترافقه مجهودات علمية كبيرة أسفرت عن نتائج مهمة يمكن تلخيصها فيما يلي.

تبني الاهتمام العلمي بالظاهرة بداية المقاربة الجغرافية، والتي ركزت بحوثها على العلاقة بين الهجرة والتنمية، من خلال التأثير الذي تحدثه على البلد الأصلي، وبالضبط دور المهاجر في التنمية المحلية (Charbit, 2019)، باعتباره شريكاً أساسياً في التنمية الاقتصادية لمنطقته الأصلية، عن طريق التحويلات المالية، والاستثمارات، وكذا العمل الجماعي الذي يؤسسه أو يشارك في تأسيسه (Chaef, et Gonin, 2005, pp. 10-18).

ومع تطور الزخم الهجروي بالمغرب وتغير موقعه من بلد مصدر للهجرة، إلى بلد عبور واستقرار لفئات مختلفة من المهاجرين القادمين أساساً من بلدان أفريقيا جنوب الصحراء، ستتجه البحوث العلمية في المجال القانوني-الحقوق، إلى البحث في الترسنة القانونية التنظيمية لحركية المهاجرين التي وضعتها الدولة المغربية، وبخاصة فيما يتعلق بهجرة الوفود « L'Immigration au Maroc »، حيث أسفرت نتائج البحوث المنجزة حول القانون 02-03، عن كون هذا الأخير كشف عن التوجه السياسي للمغرب كبلد يكتف جهوده في اتجاه مقارنة أمنية تزكي السياسة الأوروبية فيما يخص « تشديد المراقبة على الحدود»، وهو الأمر الذي دفع البلد للعب دور « الدركي للحدود الأوروبية (Mouna, et al. 2017, p. 7) ».



البحث العلمي القانوني-الحقوقى سيركز فيما بعد على التوجهات الجديدة للسياسة الهجرية منذ 2011، والتي ستعلن عن محاولة « محتشمة » للانتقال من المقاربة الأمنية، إلى مقاربة مؤسسة على الإدماج وعلى ضمان حقوق المهاجرين، غير أن هذه المحاولة لم تستطع تجاوز الهاجس الأمني، كما أن معظم الإجراءات العملية المتخذة لتنزيل تلك السياسة/الاستراتيجية كانت تطمح في الأساس إلى « تلميع » صورة البلد بتبني نهج إنساني حقوقى، خصوصا تحت ضغط الدول الأوروبية، والهيئات العالمية، والوطنية لحقوق الإنسان، في التعامل مع المهاجرين، بما يتماشى والصورة التي تنوي الدولة إظهارها عن نفسها فيما يتعلق باحترام حقوق الإنسان (Ferrie, 2020, pp. 109-113).

إن اعتماد مقاربة قانونية في « تسوية أوضاع المهاجرين القانونية »، لا يعكس أوضاعهم المعيشية، ولا يغير من نظرتهم للمغرب، ولا يغير من نظرة المغاربة لهم، فرغم تغيير اسم المرحلة الثانية من عملية التسوية، من « عملية تسوية الوضعية القانونية للأجانب في وضعية غير قانونية » إلى « الشطر الثاني من عملية إدماج الأشخاص في وضعية غير قانونية » (Alioua, et al. 2017, p. 56)، فإن الأمر لا يعدو كونه مجرد « شرعنة » لتواجد هؤلاء المهاجرين على الأراضي المغربية، فيما لا يحقق الإدماج الفعلي لهم كأفراد، أو كأسر في الحياة السوسيواقتصادية، والسياسية، أو يمكنهم من الاستفادة الفعلية من الخدمات الاجتماعية (الصحة، التعليم، السكن...) وإن تحقق ذلك نسبيا، فلا يمكن له أن يعكس النظرة للمهاجر « الأفريقي - الأسود » (Mourji, et al. 2016, p. 13)، التي يحملها المغربي حوله - خصوصا - فيما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية، والاختلاط الاجتماعي، والسكن (علاقة الجوار السكني).

فبالرغم من الإعلان عن الاستراتيجية/المقاربة « الجديدة » للهجرة واللجوء، من طرف « أعلى سلطة بالبلاد سنة 2013 »، ورغم الإجراءات المتخذة لتنزيل هذه المقاربة، كالاستراتيجية الوطنية للهجرة واللجوء (SNIA)، ورغم الإعلان عن عملي التسوية القانونية لوضعية المهاجرين، وتمكينهم من بطائق الإقامة، والسماح لهم بالاستفادة من الخدمات العمومية الأساسية : كالشغل، والتعليم، والصحة، والسكن، إلا أن ذلك يبقى مجرد إعلان عن مشاريع ونوايا سياسية تطمح من خلالها البلاد إلى التموقع كقوة جهوية بأفريقيا (Ferrie, pp. 109-113)، ولا يعبر حتما عن تحقيق الإدماج الفعلي للمهاجر في النسيج الاجتماعي للعلاقات والثقافة المغربيتين.

إن « الإرادة السياسية للدولة المغربية » فيما يخص المهاجر الأفريقي الوافد، تفتح أمامه إمكانيات وتسهيلات لولوج التراب المغربي، وتمنحه شرعية التواجد والإقامة، ولكنها لا تستطيع إدماجه ثقافيا، أو تصنع منه إنسانا مقبولا ومعترفا به كفرد بين المغاربة. إن هذا الأمر : أي القبول الاجتماعي-الثقافي لا يرتبط إطلاقا بالإجراءات السياسية الفوقية، ولا بقضية « أوراق ثبوتية » تشرعن وجوده القانوني على التراب المغربي، ولكنه في الواقع يرتبط بثقافة، وبوعي، وسلوك ينم عن القبول وعن تقبل الآخر القادم، والمختلف ؛ وعي يعترف بالمهاجر كذات، وكسلوك، وكثقافة، ويزج عنه كل تصنيف أو وصم أو تمييز، وهو ما يؤشر على محدودية المقاربة القانونية، ويدفعنا إلى تجاوزها رغم أهميتها ورغم ما تمكن المهاجر منه حقوقيا وقانونيا.

أما بخصوص المقاربة السوسولوجية، فستتجه البحوث العلمية حول الظاهرة إلى الاهتمام، بالأوضاع الاجتماعية للمهاجرين، مركزة على دوافع وعوامل الهجرة، ومسارات المهاجرين، وظروف الهجرة، وبخاصة ظروف العيش المرتبطة بالاستقرار « المؤقت » (Khachani, 2016, p. 7). هنا يؤكد المهدي عليوة أن المغرب أصبح معلما رئيسيا للمهاجرين من



جنوب الصحراء الكبرى، الذين يسعون لمغادرة القارة الأفريقية. وبما أن مدة - المرحلة المغربية - غير محددة مسبقا، فإنهم بحاجة إلى البقاء، والعمل، والحصول على جميع أنواع المعلومات اللازمة لمواصلة « مغامرهم ». ففي المدن الكبرى للمملكة حيث يتوقفون، يبني هؤلاء المهاجرون روابط اجتماعية أساسية مع المهاجرين الذين استقروا سابقا، أو مع السكان المحليين. وهذه الطريقة يتم إنشاء نسيج اقتصادي قائم على الحيلة/الترفيع والتجول (Alioua, 2013).

ومن بين أهم المواضيع التي ستشغل البحث السوسولوجي، خلال العقدين الأخيرين من الألفية الثالثة، تلك المتعلقة بقضايا التفاعلات بين المهاجرين والمغاربة « السكان الأصليون » « les interactions avec les » (AMERM, 2008) « autochtones »، وقضايا التمثلات الاجتماعية حول المهاجرين الوافدين، حيث سيتجه العمل نحو تجميع معطيات كمية وكيفية بهدف بناء تصور عن طبيعة المهاجرين الوافدين، وعن مساراتهم، وظروف هجرتهم، ودوافع الهجرة، والأهم من ذلك ظروف العيش بالمغرب وعلاقتهم بالمغاربة (Mouna, et al. 2017, p. 8).

وقد شكل المهاجرون الأفارقة جنوب الصحراء العينة التقليدية لمثل القضايا المذكورة، غير أن الاهتمام العلمي بهذه الفئة من المهاجرين، ظل حبيس نظرية هجرة العبور « la migration de transit » بالرغم من مؤشرات الاستقرار التي أضحت بادية للعيان « devient visible/la visibilité »، من خلال (الزواج من السكان الأصليين، الأنشطة الاقتصادية، وغيرها) (Mouna, et al. 2017, p. 8)، الأمر الذي صار معه تغيير المقاربة العلمية في تناول الموضوع أمرا يفرض ذاته بامتياز.

إشكالية البحث

إن المغرب اليوم لم يعد بلد عبور أو بلد تصدير للهجرة فقط، وإنما أضحي بلد الوجهة، والاستقرار، الأمر الذي نتج عنه ابتكار أساليب واستراتيجيات كثيرة للانخراط، والاندماج في المجتمع المغربي، اقتصاديا، واجتماعيا، وإلى حد ما ثقافيا، هذا الأخير ؛ أي الاندماج الثقافي، هو ما سيكون موضوع البحث الجاري.

فإذا كانت جل الدراسات، قد حاولت البحث في أشكال، وأنماط، ومسارات الاندماج، بناء على معايير اجتماعية : كالولوج للتعليم (Soulay, 2017, pp. 23-31)، والتطبيب، والسكن (Lachhab, 2017, pp. 55-63). أو معايير اقتصادية : كالانخراط في سوق الشغل (Polistena, 2017, pp. 35-44)، ومزاولة العديد من الأنشطة الاقتصادية، ومستوى الدخل. فإنها لم تتجاوز بذلك المقاربة التقليدية لظاهرة الهجرة والمهاجر، كما أسست لها مدرسة شيكاغو، حيث بقيت حبيسة مفاهيم: (الاندماج، التفاعل، العلاقات الاجتماعية وغيرها)، مختزلة بذلك المهاجر في مجرد عنصر/فرد يكفي أن يسكن، ويشغل، ويتمدرس، أو يستفيد من الخدمات الطبية، أو يشارك سياسيا، للاستنتاج أنه قد حقق الاندماج، واخترق شبكة العلاقات الاجتماعية والثقافية، وأضحى جزء من المجتمع، ومن كيانه المعاش، كعنصر مقبول اجتماعيا، وثقافيا، بحيث لم يعد وجوده يثير أي اهتمام أو يدعو إلى التصنيف، والتمييز في كثير من الأحيان.

والواقع أن التفكير في وضعية المهاجر اليوم، ينبغي أن يتجاوز المفاهيم الكلاسيكية للظاهرة، فليس يكفي أن يندمج الفرد من خلال الحصول على بطاقة الإقامة، أو على سكن، أو عمل، أو فرصة للتعليم، حتى نقول بأنه قد تم قبوله فعلا



في المجتمع وصار كأي فرد من « المغاربة - السكان الأصليين ». فتلكم ليست بمؤشرات تدل على القبول الاجتماعي والثقافي للمهاجر الوافد « indices de l'acceptation sociale et culturelle de l'immigré »، بقدر ما تدل عن مجرد عوامل مساعدة تسمح له بالعيش، وتضمن له الاستقرار والاستمرارية، وحفظ البقاء المادي للجسد، في كنف بلد الإقامة، فيما لا تخول له بالمقابل أن يصيرا واحدا من أفراد المعنى الثقافي للكلمة. وهنا أستحضر دراسة (Berriane, et Aderghal, 2010, p. 20). أجراها كل من محمد بيرمان ومحمد أدغال، بفاس والتي اهتمت بقضية وفود واستقرار مهاجرين بهذه المدينة، خلاصا فيها إلى أنه رغم العلاقات التي بينها المهاجر الأفريقي بالمدينة مع السكان المستقرين، ورغم تمكنه من الحصول على سكن وعمل، وممارسة الرياضة رفقة الفاسيين أو ممارسة عقائد دينية بالمساجد، فإن العلاقات مع المجتمع الفاسي لم تتجاوز البعد التجاري، التي تتجلى في توفير السكن، أو في بعض الوظائف غير المستقرة والمنخفضة الأجر. وحتى الممارسات الرياضية، أو الدينية وإن كانت تعطي فرصا لإقامة رابطة مع المغاربة، فإن هذه الرابطة تقتصر على المساحة التي أدت إليها، أي المسجد أو ملعب كرة القدم، وهي علاقات لا تتجاوز الأقلية القليلة من المهاجرين الأفارقة، ولا يمكن اعتبارها أساسا للقول بقبول المهاجر فعلا.

فأن يصير المهاجر واحدا من أفراد المجتمع، ينبغي أن يتجاوز الأمر مفهوم الاندماج « l'intégration »، إلى مفهوم أكثر دقة وتعبيرا عن الانخراط الفعلي في نمط عيش المجتمع وتقبل أفراد له، كفرد « يشبهنا nous ressemble »، أي؛ أنه لم يعد يثير الانتباه، وأنه انتقل من وضع « المرئي le visible »، إلى وضع « اللامرئي l'invisible »؛ أي الولوج للشرعية الاجتماعية للتواجد في المكان والزمان المغربيين. « Occuper une place sociale légitime dans le temps et l'espace marocain »، ولناخذ مثلا للوعي بهذا التمييز بين المرئي واللامرئي، في واقعنا الاجتماعي المغربي: إذ نجد أن فردا مغربيا « أسود البشرة » لا يثير نفس رد الفعل عندما يتعلق الأمر بـ: « أسود البشرة » من بلد آخر.

إن الأمر هنا يتعلق بمسألة « نظرة شاذة » « un regard décalé de l'Autre » وتمثل اجتماعي للأجنبي/الغير « البراني »، « l'étranger »، من حيث هو مختلف مظهريا، وثقافيا، ولغويا، ودينيا، وحتى في السلوك، وطريقة المشي، فنعتبره على لسان جوليا كريستيفا J. KRISTEVA « الغريب القادم من مكان غريب » (KRISTEVA, 1988, p. 7) ويظل على هذا النحو يسكننا على نحو غريب، وينبغي أن يظل تحت ناظرينا مرئيا بالكيفية التي تسمح لنا بمراقبته، وضبطه، وتمييزه، وتصنيفه، والابتعاد منه بأكبر مسافة اجتماعية وثقافية ممكنة، حتى وإن استقر بيننا، واشتغل، وسكن، وتمدرس، واستفاد من جل الخدمات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، التي يمكن أن ينخرط فيها معنا.

إن هذا المهاجر/الوافد/الغريب، كائن بيننا ومندمج في أنشطة اقتصادية، واجتماعية ضرورية لحفظ بقائه، ولكنها لا تذهب بالأمر حد القبول الاجتماعي والثقافي الذي يحدده التنازل المجتمعي لهذا المهاجر عن الكثير من مؤشرات الصد، والرفض، التي تحافظ على المسافة الثقافية قائمة بينهما. والأهم من هذا الأمر، فإن إشكالية القبول الاجتماعي والثقافي لا تقتصر على نظرة المجتمع للمهاجر، وإنما تتحدد بشكل أوضح عندما ندرك أن تمثل المهاجر نفسه لذاته ولهذا المجتمع هي التي تحدد عناصر القبول والرفض، ذلك أن هذا الوافد لا يأتي « صفحة بيضاء »؛ ويحاول التعامل مع الثقافة الجديدة – كما يعتقد – وإنما يحمل ليس فقط جسدا بيولوجيا يتنقل في المكان والزمان بل هو جسد ثقافي واجتماعي ينتهي قبليا لمجتمع « مغاير » بكل حمولاته التي تتجلى في حركيته وفعله الاجتماعي، حاملا في نفس الوقت خلال حضوره للمجتمع



المستقبل تصورا مسبقا عنه، وارتسامات أولية تساهم بقدر مهم في بناء فكرة القبول من الرفض لديه. الأمر الذي يبني السؤال التالي : هل استقرار المهاجر الأفريقي الوافد من جنوب الصحراء الكبرى بالمغرب مؤشر على قبوله الثقافي والاجتماعي في المجتمع ؟

فرضية البحث

ينطلق هذا البحث من فرضية يعتقد من خلالها أن وصول المهاجر للمغرب أدخله في مرحلة المواجهة، ما يتطلب منه الحذر والتريث في اتخاذ المواقف، وبخاصة فيما يرتبط باللقاء الأولي بالمغاربة، وفي مواجهته لأولى ردود الأفعال، الأمر الذي سينعكس في ردود أفعاله، حيث سيدخل في بداية الأمر في عملية تقييم للوضع، تقييم تصوراته القبلية عن المغرب أمام الواقع الحقيقي، وتجميع للمعطيات، ما أمكن منها لتحديد النمط الذي سيتصرف وفقا له، قبل أن يدخل في مسار بناء العلاقات، وبناء الثقة لدى المغاربة تجاه ذاته، حتى يتمكن من التمتع في هذه البنية الجديدة والمختلفة عن لغته، وثقافته، وسلوكاته، ودينه. ولتحقيق ذلك فإن المهاجر هنا يدخل في تفاوضات مع المجتمع، تضطره في أغلب الأحيان إلى التنازل عن بعض من مبادئه، وخصائصه الشخصية، فيعمل على التعديل في سلوكه ونمط عيشه هادفا إلى خلق نوع من التوافق بين ما لديه من ثقافته وما يجده في ثقافة المجتمع الجديد، في محاولة لتجاوز الصعوبات والاستفادة من التسهيلات. وبناء على هذا الافتراض يمكن القول إن القبول الاجتماعي-الثقافي للمهاجر هو في الواقع قبول مشروط بتصوير المغاربة لهذا المهاجر، وللكيفية التي يظهر بها، ويتصرف وفقا لها، وبوضعه الاقتصادي، خاصة وأن الفكرة الأولية التي انطلقنا منها في إنجاز هذا البحث أن القبول الاجتماعي يأتي بعد الاندماج الاقتصادي وتحقيق الذات في مجال العمل، كما يتجلى ذلك أيضا من خلال الوضع العائلي (إن كان متزوجا أم عازبا)، وبمعنى أكثر دقة يمكن القول إنه ليس هناك قبول إلا وفقا للمعايير المغربية في العيش والسلوك.

منهجية الدراسة وأدواتها

يندرج موضوع البحث هذا (القبول الاجتماعي للمهاجر « الأفريقي » بالمغرب) ضمن توجه سوسيولوجي عام هو سوسيولوجيا الهجرة، والتي تهتم بمجموع القضايا والظواهر الناتجة عن الهجرة، أو تلك التي تكون دافعا للهجرة، وكل ما يرتبط بذلك من مفاهيم : « الدافع الهجروي، والمسار الهجروي، والاندماج، والعنصرية، والغربة، والانحراف، والتحضر... وغيرها ».

لقد كانت البداية الفعلية للتناول السوسيولوجي لظاهرة الهجرة، مع الرواد الأوائل لمدرسة شيكاغو، فهم أول من دشّنوا للبحث النظري والميداني في مجالي التحضر والهجرة (المالكي، 2016، ص. 7)، مستفيدين على المستوى الأول، من الإرث السوسيولوجي الأوروبي لدوركهايم، وفيبر، وجورج زيمل، وعلى المستوى الميداني من التطور المطرد لمدينة شيكاغو نتيجة للهجرة الوافدة الكثيفة، حيث سيعملون على ابتكار وتطوير مجموعة من تقنيات البحث الميداني ك (دراسة



الحالة، والملاحظة بالمشاركة، وتحليل محتوى الوثائق الشخصية، وحكايا الحياة، ...)، محددين الميدان كمختبر لبحوثهم في الموضوع (المالكي، ص. 84).

وبالحديث عن الميدان كمختبر سوسيولوجي، فيرجع للمدرسة المذكورة سالفًا، الفضل في تأسيس، وتطوير، وتطبيق أهم التقنيات التي تعتمد فيما نسميه: « البحث الميداني السوسيولوجي »، ويعتبر روبرت بارك R.PARK في هذا المستوى أول عالم اجتماع يعمل على تبني المقابلة في البحث السوسيولوجي إذ يقول: « إن عالم الاجتماع لا ينبغي أن يهتم بالأحداث في حد ذاتها، بل عليه أن يعتبرها أشياء واقعة؛ وعليه أن يهتم أساسًا بمواقف الأشخاص المعنيين كما تنعكس في رواياتهم المتباينة لنفس الحدث التاريخي. عليه أن يهتم في الواقع بكل ما يمكنه مساعدته على توضيح تلك المواقف وعقلنتها أكثر» (المالكي، ص. 86)، وهنا يتضح التركيز الكبير لبارك Park، على أهمية الانطلاق من الميدان، ومن بين ذلك الاهتمام أكثر بمواقف الأشخاص-المبحوثين، والعمل على توضيحها باعتبارها روايات تعكس واقعا معاشا، وتجارب حياتية، وليست مجرد أحداث ووقائع تحمل معناها في ذاتها.

لقد كان للتيار التفاعلي الرمزي « interactionnisme symbolique » المنبثق عن الاتجاه الفلسفي البراغماتي الذي وجه التفكير الفلسفي نحو الاهتمام أكثر بالحياة الاجتماعية، والانخراط الفعال في فهم وتحليل الأفعال الاجتماعية المؤدية للتغيير، انطلاقًا من مبدأ أن فلسفة اليوم ينبغي أن تكون « فلسفة فعل » « une philosophie d'action »، حيث كان لهذا التيار تأثيرًا كبيرًا في التوجه السوسيولوجي نحو الفاعل الاجتماعي « acteur social »، بدل البنية الاجتماعية « structure sociale » كما حاول إلى ذلك رواد التيار الوضعي « le positivisme ».

إننا هنا أمام توجه سوسيولوجي يعتمد منهجية تنطلق من الفرد، باعتباره الفاعل الاجتماعي الأساسي، والمرجع الأهم لفهم الظاهرة المدروسة؛ ذلك أن الفرد هو الذات الفاعلة، والمنتجة للمعنى، فهو « يدرك وضعيته، وقيم العراقل التي يعتقد أنه سيواجهها، والبدائل التي يرى أنها مفتوحة أمامه، ولا يمكننا أن نفهم حقل الفرص المتاحة، والثقافات الفرعية للانحراف، والمعايير الاجتماعية، وغيرها من التفسيرات الجماعية لكل سلوك إلا إذا اعتبرناها من وجهة نظر هذا الفاعل» (المالكي، ص. 87).

بناء على هذا المنظور، ونظرا للارتباط القوي لموضوع هذا البحث، بالإرث السوسيولوجي لمدرسة شيكاغو، وبخاصة فيما يتعلق بالبحث الميداني، فقد ارتأينا أن نضع الفرد-المهاجر-الوافد في صلب البحث، واعتبار كلامه المرجع الأول لفهم تجربته الهجرية بالمغرب وعلاقته بالمغاربة، مبتغين رصد تمثله حول وضعيته، وكذا المعنى الذي يعطيه هو ذاته لهذه الوضعية ولمفهوم القبول الاجتماعي.

وينبع هذا الخيار المنهجي من فكرة أساسية مفادها أن فهم وتحليل دلالات ومعاني الأفعال الاجتماعية، يكمن في النفاذ لهذه الدلالات والمعاني، من خلال رصد وفهم المعنى الذي يعطيه الفاعل الاجتماعي ذاته للفعل، وكذا التقييم الذاتي لوضعيته، وعلاقاته، ومواقفه، وردود أفعاله، على اعتبار أن الأمر هنا يتعلق بكائن إنساني يمتلك القدرة على التأمل، والتقييم، والإبداع، والفعل، ورد الفعل، وليس فقط مجرد كائن سلبي « inactive »، خاضع لقوى اجتماعية لا يملك أي سيطرة عليها (المالكي، ص. 81).



إن القول بالدلالة التي يعطيها المبحوث ذاته للفعل الاجتماعي، لا تنبع من فراغ، وإنما تنتج عن سياق تفاعلي تكون فيه الذات الفاعلة دوماً في علاقة مع باقي الذوات الأخرى، ذلك أن العلاقة مع الغير تشكل جسراً للتبادل وخلق المعنى، والتنظيم وإعادة التنظيم، للأفكار والتأويلات، والسلوك الفردي؛ أي أننا في الواقع أمام خشبة للفاعل الاجتماعي، ومسرح لتبادل التأويلات والمعاني بحسب تغير السياق، وبحسب طبيعة الغير ومدى التقارب، أو التباعد في الدلالات والمعاني الممنوحة للرموز الاجتماعية خلال عملية التواصل.

وما دام الأمر في هذا البحث يتعلق بعلاقة بين ذوات من ثقافات مختلفة، فإن التأويل الذي ركزنا عليه سيكون من منظور المبحوث، مما سيمكننا من الوقوف على المعاني الذاتية التي سيعطيها المبحوث لمؤشرات القبول الاجتماعي، وبالمقابل مؤشرات الرفض، باحثاً في كلامه عن استراتيجيات التكيف، والتأقلم مع ثقافة الأغلبية، وتكسير الحدود الثقافية، اعتباراً لكونه الوافد على ثقافة الأغلبية، وكذا لكونه في الموقع الأكثر تأثراً بسلطتها.

ولتحقيق ذلك فقد تم اختيار العمل بالمنهج الكيفي، اعتماداً على تقنية المقابلة شبه الموجهة « l'entretien semi-directive »، مانحاً بذلك المساحة الأكبر في التعبير للمبحوث ذاته.

عينة الدراسة

أجريت المقابلات مع عينة من عشرة مبحوثين ضمنهم ثلاث إناث، من بلدان مختلفة: (السنغال، والكاميرون، وغينيا، والكونغو الديمقراطية، والغابون، وأفريقيا الوسطى)، تراوحت أعمارهم/ن بين الواحد والعشرين، والخامسة والثلاثين سنة. يشغل البعض منهم في مراكز الاتصال، والبعض الآخر يمارسون مهنة كباعة متجولين. اثنان من بينهم متزوجان ولهم أطفال، واحدة أم عازبة لطفلين، والبقية عزاب. تراوحت مدد إقاماتهم/ن في المغرب بين السنتين والثلاثة عشر سنة. وقد كان لاختيار هذه العينة من بلدان، وأعمار، وحالات اجتماعية مختلفة، ما يبرره في سبيل تنويع مصادر المعلومة، الأمر الذي مكننا من بناء صورة واضحة عن وضعية « المهاجر الأفريقي » على اعتبار أن أغلب المغاربة لا يميزون بين المهاجرين ولا يدركون الاختلافات بين ثقافتهم الأصلية، معتبرين أي وافد ذو « بشرة سمراء » يمثل « الأفريقي »، أو « الأفارقة » « les Africains »، وفي أحسن الأحوال « السنغاليين » كتميز يخصص الوافدين من السنغال. وهو الذي يضع أغلب المبحوثين أمام نفس الوضع. الأمر الذي ستتم تزكيته في أقوالهم خلال المقابلات.

اعتمدنا في تجميع المعطيات، على طريقتين من التواصل مع المبحوثين :

في المستوى الأول : أجريت المقابلات مع ثلاثة مبحوثين بشكل مباشر، بمقهى عمومي بمدينة الزمامرة، وقد جاء ذلك، نتيجة لترددهم على نفس المقهى الذي اعتدت ارتياده، لتسويق بضاعتهم كباعة متجولين، حيث إنه وبعد « دردشات أولية مفتوحة »، اقترحت عليهم المشاركة في دراسة تهم وضعيتهم وعلاقتهم بالمغاربة، فأبدوا اهتماماً ملحوظاً للحديث عن الموضوع، وهنا تحضرني ردة فعل ألفا alfa من السنغال، الذي استجاب للاقتراح قائلاً : « ah oui, oui, c'est important de discuter notre situation ici au Maroc, parce que rare les gens qui veut entendre nos problèmes, nos difficultés » ، بما مفاده أن الأمر فعلاً مهم، وهو مستعد للحديث لمن سينصت لمشاكله، والصعاب التي يواجهها. فيما أبدا المبحوثون الآخرون، بعض التردد في البداية، طارحين أسئلة من قبيل علاقة البحث



بالإدارة، وإن كان يرتبط بوضعيتهم القانونية، معبرين بذلك عن توجس واضح تجاه مفهوم « البحث »، والذي استدركت فيما البعد تعويضه بمفهوم الدراسة « étude »، مقدما لهم شروحات حول طبيعة هذه الدراسة، بكونها ذات صبغة علمية محضة، هدفها الفهم الدقيق لوضعية المهاجرين ولعلاقتهم بالمغرب والمغاربة، مطمئنا إياهم بكونها دراسة شخصية، ولأهداف العلم والتعلم، ولعلها تكون مفتاحا لكي يدرك القارئ صعوباتهم، ويفهم تجاربهم واستراتيجياتهم في العيش والتأقلم مع الثقافات الأخرى.

وقد اعتمدت في حفظي لكلامهم/ن، على تقنية التسجيل الصوتي بواسطة الهاتف النقال.

أما بخصوص المستوى الثاني : فقد أجريت المقابلات السبع المتبقية عن طريق مكالمات هاتفية، بالاستناد إلى وساطة مغاربة تجمعهم علاقات جيدة بالمبحوثين، ومن خلالهم من مباحث لآخر. وقد لعبت الوساطة هنا دورا كبيرا في كسب ثقة هؤلاء المبحوثين، واختراق مجموعاتهم، حيث سيتحدثون بكيفية أوحى لي بأنهم مطمئنون ومرتاحون جدا، ومنفتحون على الموضوع الذي أكد أغلبهم على أنه موضوع يمسهم بشكل مباشر، ويتمنون لو أن هناك مزيدا من الاهتمام بأوضاعهم وإنجاز الكثير من البحوث التي تستهدف فهمها وإيصالها للجميع.

وقد اعتمدت في حفظ المعطيات على تطبيق رقمي لتسجيل المكالمات، والملاحظ حول تقنية المقابلة عبر المكالمات الهاتفية، بالمقارنة مع المقابلة عن طريق التواصل المباشر، غنى المعلومات والمعطيات التي استقيتها عبر الهاتف، إذ وجدت أن تركيز المبحوث على الموضوع، وعلى التواصل يكون أفضل من المباشر، حيث هناك حركة الناس، والضجيج الناتج عن طبيعة المكان (المقهى). أمر تركيزه المدد الزمنية الطويلة نسبيا للمكالمات الهاتفية بالمقارنة مع المقابلة المباشرة.

غير أن ذلك لا يعني كونها كانت خالية من الصعوبات، فقد كان لضعف الشبكة في بعض الأحيان تأثير على جودة الصوت، كما كان للانقطاع المتكرر تأثير على تسلسل الأفكار وكلام المبحوثين، حتى إن بعضهم كان يطلب تنمة المكالمات في أوقات لاحقة، ومن ضمنهم مباحث غير رقم هاتفه، الأمر الذي وضعني أمام مقابلة مبتورة اضطرني ذلك للبحث عن مباحث آخر والبدية من جديد.

تراوحت المدد الزمنية لإجراء المقابلات بين خمسة وعشرين دقيقة والساعة والعشرين دقيقة في بعض الحالات، كان للمبحوثين الحيز الزمني الأهم في التعبير عن ذواتهم وتصوراتهم، التي تخللتها الكثير من تعابير الأسى تارة، والمرح تارة أخرى. اتخذت وضع المنصب الجيد لهمومهم وشكاويهم طيلة إجراء المقابلات، فيما كان لزاما علي في كثير من الأحيان، أن أنسلخ عن ذات الباحث، وأتحول لمواس، أو مشجع، أو متظاهر بالضحك رغم غياب الدافع الحقيقي لذلك، وهي استراتيجية التذاوت، أو البين-ذاتية « Intersubjectivité » (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 145) التي تفرض على الباحث كسر الحدود الثقافية، وتجاوز التباين والاختلاف، نحو بناء جسر التبادل، وخلق وعي مشترك بالتجربة وإدراك متشابه لرموزها ودلالاتها.

أما بعد تجميع المعطيات والذي استغرق مني الأمر لإنجازه ثلاثة أشهر بشكل مستمر ومكثف، من بحث عن إمكانات لاختراق الحدود الثقافية بيني وبين المهاجرين، وكسب ثقتهم، فقد اعتمدت في عرضي وتحليلي لهذه المعطيات على تقنية تحليل المحتوى أو المضمون، وهو ليس بالخيار الذاتي هنا، إذ إن العمل وفق المنهج الكيفي لا يضعنا أمام أرقام، أو إحصائيات (على أهميتها)، ولكن أمام (كلام، وأقوال، وتصورات، وحكايا لحياوات، وتجارب إنسانية معيشة ..). إن اعتماد



تحليل المحتوى مكثفي من رصد تمثيلات المبحوثين، وتصوراتهم الذاتية لأوضاعهم وعلاقاتهم، كما سمح لي بتسريح مواقفهم، والمقارنة بينها عند الضرورة. أمر استدعى مني الأخذ بعين الاعتبار ضرورة الالتزام الحيادي بالمواقف الذاتية للمبحوثين، وإعطائها معنى ليس انطلاقاً من فهمي الخاص للقول، أو للفعل، وإنما انطلاقاً من التبرير والتفسير الخاص بالذات الفاعلة نفسها.. وهو الأمر الذي نلمسه في العرض الواضح لكلام المبحوثين كما جاء بلغتهم وطرق تعبيرهم، بفواصله، ونقطه، والتي تترجم الصمت والتأني قبل الاستمرار في الحديث بالنسبة لأغلب المبحوثين.

وهنا لابد في الأخير من الإشارة، إلى أن كلام المبحوثين، أو صمتهم، أو ترددهم، أو إعادة صياغة الكثير من أقوالهم، يبدو أكثر تعبيراً في محطات معينة عن أي تأويل محتمل يستهدف العقلنة، أو التنظيم العقلاني، خاصة عندما يعبرون عن مشاعر ذاتية، وليس عن تصورات فكرية حول قضايا معينة. هكذا ارتأيت أن كلام المبحوث في بعض الأحيان يعبر أكثر عن وضعه وشعوره، من التأويل الذاتي له، فاكثفت بعرضه وترجمته، ترجمة تقريبية لا ندعي فيها الدقة بقدر ما نسعى لتقريب المعنى للسان العربي.

نتائج الدراسة ومناقشتها

ينطلق العمل على المعيش اليومي للمهاجر، من هدف محدد، وهو رصد تجربته الراهنة بالمغرب، وعلاقته بالمغاربة، معتمدين على التقييم الذاتي للمبحوثين لطبيعة هذه العلاقة، باعتبارها مؤشراً على تصوره لذاته ولشعوره بمدى قبوله اجتماعياً.

يعتبر اللقاء الأول عاملاً مهماً في بنائه لهذا التقييم، نظراً لما يحدثه من أثر في تصور المهاجر، كونه مرجعاً للكيفية التي سيبدأ بها حياته، وعلاقاته بهذا المجتمع، ذلك أن الأمر لا يتعلق هنا فقط بلقاء بين فردين، وإنما هو لقاء بين ثقافتين مختلفتين، لا يمكن توقع الأفعال من ردود الأفعال فيها. وهو ما قد ينتج عنه حالة التواصل والقبول، والانفتاح والتبادل، والمابين-ثقافي l'interculturel، أو حالة الانغلاق والصد، والرفض، والوصم، والتمييز.

إن اللقاء الأول بالمغاربة، سينعكس على تصور المبحوث، في تقييمه للشعور بالقبول الاجتماعي، ولكنه ليس العامل الوحيد لبناء هذا التقييم، فهناك العديد من المؤشرات، المرتبطة بفضاء العمل، أو بالحياة العامة بالشارع العام، أو في العلاقة بالجيران، أو بـ «مول الحانوت»، وكذا من خلال المساعدات، والصعوبات التي يختبرها المهاجر في حياته اليومية. والتي يلعب فيها سلوكه، وطريقة ظهوره، وتعامله، والتنازلات التي يقدمها، عن طريق التفاوض مع المجتمع دوراً أساسياً في اندماجه أولاً، ثم قبوله ثانياً.

وكما تمت الإشارة إلى ذلك، فإن الشعور بالقبول من طرف المجتمع، لا يمكن أن يتم تقييمه دون الوقوف على طبيعة العلاقة بالمغاربة، باعتبار التقييم العام من وجهة نظر المبحوث لهذه العلاقة، هو المؤشر الأهم لقياس انطباعه عن ذاته وعن حياته بالمغرب.

لذلك فقد عملنا في البداية على رصد طبيعة اللقاء الأول للمبحوث بالمغاربة، ومساءلته حول تقييمه لهذا اللقاء، لننتقل بعدها للتساؤل حول ما إذا كان يشعر بكونه فرداً مقبولاً أم لا، مستشفين من كلامه مؤشرات القبول، ومؤشرات الرفض



إن هو صرح بذلك، منتهين في الأخير إلى التقييم العام لعلاقته بالمغاربة، وذلك في سبيل رصد انطباعه العام عن هذه العلاقة والكيفية التي يتموقع من خلالها أمام الرفض الذي قد يواجهه في إطارها.

I. اللقاء الأول بالمغاربة : أين تم؟ وكيف كان اللقاء الأول للمهاجر الأفريقي بالمغاربة؟

إن عبور الحدود الجغرافية، ليس المرحلة الوحيدة التي ينبغي على المهاجر اختبارها لولوج التراب المغربي، وإنما هنالك حدود أخرى، يحملها في ذاته، منقوشة على جسده، وهي اللون، والذي يمثل الحدود العرقية في نظر بارك (Park, 1950) (El miri, 2018)، حدود تشكل المرجع الأول للتمييز، وتجعل من المهاجر ظاهراً ومختلفاً ومتميزاً، ناهيك عن جنسيته، أو دينه، أو لغته، إذ يقول مصطفى الميري :

« بمجرد وصولهم إلى ما يشكل المرحلة الأولى قبل دخول أوروبا، بالمغرب، يكتشف هؤلاء المهاجرون أنفسهم أنهم سود قبل أن يكونوا سنغاليين، أو ماليين، أو غينيين، أو نيجيريين، أو إيفواريين. يفقدون إسمهم الأول وجنسيته ولغتهم وهويتهم. هؤلاء المهاجرون الذين يرون أنفسهم مختلفين تماماً عن بعضهم البعض لم يعد يتم تسميتهم إلا من خلال بعض المصطلحات التي توحدهم : « الإفريقيين » (الأفارقة في المغرب، ضمنياً السود)، « لكول » (السود)، « نيجرو »، « عبد »، « زولو »، « مانديلا »، (ليس لذكر بطل النضال ضد الفصل العنصري بقدر ما هو تذكير بحالة السود في جنوب إفريقيا)، « بخوش » (صرصور في المغرب)، « إثيوبيا » (في إشارة إلى المجاعة)، الصومال (في إشارة إلى حالة البلد : الحرب والفظائع التي تميز الحياة) أو حتى « كينغ كونغ » (في إشارة إلى فيلم الغوريلا). كل هذه المصطلحات، التي لاحظناها بطريقة غير شاملة خلال ملاحظتنا على الأرض المغربية، والتي تكون في بعض الأحيان خاصة بمناطق معينة لا نفصل فيها هنا، هي نفس المصطلحات المستخدمة، دون عداة واضح في الشكل، لتمييز القادمين من جنوب الصحراء الكبرى على أساس يومي » (El miri, 2018, pp. 108-109)

الملاحظ حول ما قدمه الميري هنا هو الطابع « السلبي » للمراتفات المستعملة، لوصف المغاربة للأفارقة من جنوب الصحراء من قبيل : « السود، والعبيد، والبخوش، والمجاعة، والحروب، وغيرها » قد نتفق معه في القول بأن الانطباع الأولي للمغاربة عن المهاجر الأفريقي، يتشكل انطلاقاً من النظرة الأولى للون، حيث يختفي التمييز بين الجنسيات والديانات، والأسماء، ولكن الأمر لا يتعلق دوماً بردة الفعل « السلبية »، بقدر ما يمكن الحديث عن أن هناك استثناءات ينبغي أن نقف عندها، عندما يتعلق الأمر بكيفية التعامل في إطار معين خلال اللقاء الأول.

وهنا قد وقفنا في بحثنا عن كون معاملة المغاربة للمهاجر الأفريقي، في أول لقاء، اختلفت طبيعتها حسب كل مباحث، الأمر الذي مكننا من التصنيف بين ردي فعل ترك كل منهما انطباعاً معيناً في ذهن المهاجر، ويتعلق الأمر في المستوى الأول بالانطباع « الإيجابي »، فيما يتعلق المستوى الثاني ب « الانطباع السلبي ».

بخصوص المستوى الأول يقول موسى من غينيا : « ...سأبدأ بغينيا أولاً. لقد تعرفت على بعض الأصدقاء عندما كنت في المدرسة الثانوية، التقينا حول لعبة البلياردو. كنت في نادٍ للألعاب وهناك أصبحنا أصدقاء لأننا غالباً ما كنا نجتمع معاً للعب البلياردو. ولأنني لم أكن أعرفها، فهم الذين عرفوني على هذه اللعبة. هناك ...»

إن القصة بدأت بالنسبة لموسى ببلده الأصلي غينيا، حيث تعرف على بعض المغاربة بنادٍ للألعاب، هناك عندما كان لا يزال طالباً بالمرحلة الثانوية، موضحاً أن هذا اللقاء مكنه من بناء صداقة معهم تبادلوا خلالها أسرار لعبة البلياردو، التي كان يجهد قواعدها، لتنتقل بعدها اللقاءات في فترات أخرى، كانت مساحات زمنية لمشاركة الوجبات الغذائية، وتبادل الزيارات إذ يضيف : « ولأن الآباء كانوا تجاراً، فقد كانوا يأتون غالباً بسياراتهم، نلتقي هناك، نلعب جميعاً، نتشارك الهامبرورجر، وهكذا أصبحنا أصدقاء، آتي عندهم، ويأتون عندي...»



لكن ألا يتدخل سياق اللقاء هنا كعامل مؤثر في طبيعة المعاملة، علما أنه قد تم ببلد المبحوث الأصلي، حيث يحضر فيه المستقبل كمستقبل، والعكس صحيح ؟

إن لسياق ومكان اللقاء بالضبط دور مهم في تحديد طبيعة التفاعل الأولي بين المهاجر و « المستقبل » أينما وجد سواء ببلده الأصلي أو هنا بالمغرب، ويتعلق الأمر بكل من : ألفا Alfa من السنغال، وشاد schade من أفريقيا الوسطى : يقول هذا الأخير : « نعم ، على أي حال. في المطار استقبلت استقبالا حسنا. قال مرحباً، سلام، كيف حالك؟، أهلاً بك في بيتك، هذا هو انطباعي الأول. كان اللقاء الأول مرحاً وكان ... هذا ما قلته....»

ومعبراً عن نفس الانطباع يقول ألفا Alfa : « نعم، لقد كان جيداً لأننا تحدثنا بشكل جيد، أترى ؟ هناك الاستقبال... الشرطة، كما ترى رجال الزي الرسمي، إنهم لطفاء جداً معي...، فهم يحترمونا كثيراً أيضاً. لقد تم قبولنا بشكل جيد....» ويلاحظ من خلال كلام المبحوثين أن الاستقبال كان جيداً، والتركيز هنا على كلمة استقبال « accueil » التي وردت في قولهما معاً، بدل كلمة لقاء « rencontre »، فالداعي لاستعمال مرادفة « الاستقبال » بدل « اللقاء » هنا له ما يبرره، إذا ما علمنا من خلال كلامهما أن الأمر يتعلق بالمطار، فقد كان ولوجهما للحدود المغربية عبر مؤسسة المطار، حيث تم استقبالهم من طرف أفراد « رسميين »، يزاولون مهنة رسمية، ويرتدون الزي الرسمي، وليس من طرف أفراد « عاديين » ؛ ذلك أن الأمر يتعلق هنا باستقبال رسمي وفقاً لتدابير وإجراءات محددة سلفاً، لا ينبغي فيها أن تأخذ معايير اللون، أو الجنس، أو الثقافة، أو اللغة بالحسبان. الأمر الذي يعتبر أساساً للتعامل في حالة ما تم اللقاء في ظروف مغايرة، ومع أناس عاديين لا يمثلون أية مؤسسة، ولا يخضعون سوى لرقابة ثقافتهم المرجعية.

يقول مالك Malek من السنغال : « لم يكن شعوراً جيداً. لقائي الأول. مع أول مغربي، كان بمثابة خيبة أمل. نعم لأنني عندما غادرت المطار. سألت أين توجد محطة القطار. لم يجيني. قال لي لا، لا، لا، لا. وهذا لم يكن جيداً....» وهنا يتضح أنه بمجرد مغادرة سياق المطار اختلقت القصة بالنسبة لهذا المبحوث، حيث سيجد الصدد والرفض، بدل الاستقبال الذي لقيه داخل مؤسسة المطار ؛ صدد تجلى في عدم الرد حتى عن أبسط الأسئلة التي كان من الممكن الإجابة عنها لو تعلق الأمر بمغربي مثله. ولكن عندما يتعلق الأمر بمهاجر وافد جديد تصبح الأمور أعقد نوعاً ما، يرفض الناس الحديث لك يقول مالك متكلماً عن تجربته الأولى مع المغاربة : « حقاً، تعلم أنك إن كنت وافداً جديداً، فالأمر ليس بالسهل، اللقاء الأول، الناس، لا يحدثونك حتى....»

ولعل الأمور تصبح أعقد بكثير عندما يكون الولوج للتراب المغربي بطريقة غير نظامية، الأمر الذي يتجلى في تجربة جوفيا Jovial، من الكاميرون :

« لقد كان لقاء مافيزيا، وليس مجرد لقاء، كيف أقول ذلك؟ مافيزيا، لأنه، ما الذي حدث؟ لأنه إن كنت تعرف مسار المهاجرين نحو المغرب، إنهم يدخلون من كل مكان، من وجدة قادمين من الجزائر.. نعم اللقاء كان مافيزيا، لأنه عندما دخلت المغرب، كنت وحيداً، كان الأمر معقداً نوعاً ما، دخلت بالليل، مشيت من الجزائر إلى المغرب، من الخامسة مساءً حتى الخامسة صباحاً، مشيت حتى الخامسة صباحاً، مشيت، وعندما دخلت المغرب، كنت على الطريق المعبد، رأيت سيارة تنطلق، كان بها مغربيان، من الظاهر أنهما كانا يعملان في نقل المهاجرين، نحو مركز مدينة وجدة، ... عموماً وفقاً لأمامي، طلبت منهما أن يقلاني إلى وسط المدينة، قالوا لي مائة يورو، توسلتهما، لأنه لم يكن معي غير خمسين يورو، وهكذا أقفاني...»



تعتبر هذه التجربة التي حكى عنها جوفيال، عن كون الطريقة التي ولج بها المهاجر الحدود، وكذا السياق الذي تم فيه اللقاء الأولي يحددان طبيعة اللقاء، ويحددان كذلك الانطباع الأولي عن العلاقة بالمغاربة من حيث هو انطباع لم يكن بالجيد بالنسبة له إذ يضيف : « صراحة لم يرق لي اللقاء الأول بالمغاربة... »

هذا الانطباع قد يكون أساسا لطرح العديد من التساؤلات لدى البعض الآخر من المهاجرين، فيدفعهم للتريث في الإقدام عن التواصل والانفتاح، وهو الأمر الذي تعبر عنه دانيال Danielle من الكاميرون بالقول : « لم يكن لقاء وديا حقا. لن أقول أنه كان هناك اشتباك، لكنك تشعر أنه لقاء يستوجب إثارة الكثير من الأسئلة... »

هذه الأسئلة، نابعة ليس من لقاء بين فردين أو مجموعة أفراد وحسب، وإنما بين ثقافات مختلفة، تتواجه فيما بينها خلال هذه المساحة المكانية والزمنية، تضيف دانيال : « وحقيقة أن لدي ثقافتني في الخلفية، يجعلني الأمر أرى الواقع إنطلاقا من ثقافتي، لذلك كنت ذلك. كان الأمر مثل صدمة ثقافية... »

هذه الصدمة ناتجة عن اختلاف المعايير الثقافية، حيث لا شيء تقريبا متشابه، وليس هناك ما يشترك فيه هؤلاء الأفراد ليتخذوه مرجعا للتواصل أو التبادل، يقول ألفا alfa من السنغال معبرا عن هذا الأمر : « نعم، عندما رأيت الناس هنا، كنت في عالم آخر، ذلك أن الثقافات ليس نفسها... »

فما الذي يوحي به هذا القول ؟

إن ما يوحي به كلام الباحثين بخصوص اللقاء الأولي بالمغاربة، هو أن العلاقة الأولية بين المهاجر والمغربي، تتجاوز إشكالية الحدود الجغرافية إلى حدود ثقافية تستدعي إثارة الكثير من الأسئلة والتريث، والاستكشاف، في سبيل فك رموز وشيفرات الثقافة الجديدة، بحثا عما من شأنه أن يسهل مأمورية التواصل والانخراط في المجتمع. غير أن الانطباع الذي يمكن أن يتركه هذا اللقاء منذ الوهلة الأولى تكون له انعكاسات فيما يرتبط بالشعور بالقبول داخل المجتمع أو يكون سببا في الشعور بالرفض، والصد الاجتماعي. كما يمكن أن يكون أساسا للحكم العام على العلاقة بالمغاربة، ومرجعا للكيفية التي سيتعامل بها المبحوث لاحقا. وهو ما سنعرض له فيما يلي.

II. تجربة المعيش اليومي للمهاجرين مؤشرات القبول ومؤشرات الرفض

تراوحت التصورات العامة للمبحوثين عن الشعور بالقبول داخل المجتمع بين التأكيد على كونه مقبولا بصفة مطلقة، وبين من يرى أن المسألة تبقى نسبية، حيث يستشعر القبول في مستوى معين دون غيره، ومن يعتبر أن الأمر يبقى مفتوحا للنقاش. يقول موسى من غينيا : « الجميع، الجميع يقبلني ... لذلك على المستوى الاجتماعي، نعم، نحن مقبولون. على المستوى الاجتماعي، ليست لدي أية مشكلة مع مغربي، لدي أصدقاء فقط، وليس لدي غير الإخوة ... أنا شخصيا، 100 في المائة، أنا مقبول في كل مكان هنا في المحمدية... الجميع أصدقائي، أقول لك الجميع في المحمدية، كل من يعرفني يدعوني موسى. الجميع »

فيما يقول مالك من السنغال : « قلت ؟ نعم، نعم، لأنني لا أستطيع العمل يومين أو ثلاثة أيام، ولا ألتقي بصديق يدعوني لشرب القهوة معه. لا يمكنني العمل لمدة يومين دون أن يطلب مني أحدهم أن أكل معهم. حتى أن هناك آخرين يدعوني لأكل الكسكس، لذلك أنا أعتبر نفسي بهذه الطريقة مقبول في المجتمع المغربي. آه نعم، هذا ما أشعر به... »



أما أحمدو Ahmadou من السنغال فيقول : « أنا مقبول بشكل جيد. أنا جيد لأنني مقبول. حتى في السنغال التي غادرتها، هناك سيئون بممارسات سيئة. تعلم أن هذا أمر موجود بكل مكان بالعالم. هناك شباب أذكاء. وهناك أناس أشرار هذه هي الحياة في المغرب والسنغال والولايات المتحدة وإسبانيا. وغيرها... »

إن هذه الأقوال تعبر عن تصورات لمبجوثين يرون في ذواتهم أفرادا مقبولين بالمجتمع، مشيرين في تعبيرهم عن الشعور بالقبول إلى بعض المؤشرات من قبيل : الصداقة، والأخوة، والتبادل، والدعوة لمشاركة الأكل، مؤكدين في مستوى معين على أن الأمر يستحق تجاهل بعض الإساءات التي قد تصدر عن البعض ممن يعتبرونهم أشرارا، وهي مسألة يمكن تبريرها بكونها لا ترتبط فقط ببعض المغاربة، وإنما هي خاصية تشترك فيها جميع المجتمعات أينما وجدت سواء ببلدانهم الأصلية أو غيرها من البلدان المذكورة في كلام أحمدو.

غير أن الأمر بالنسبة للبعض من المبحوثين، يستدعي الوقوف عنده باعتباره عاملا لتقييم شعورهم بالقبول، بما هو شعور نسبي يبقى للنقاش. يقول شاد schade من أفريقيا الوسطى : « أنا ، أعتقد فيما يتعلق بي، أنه صحيح، أنه يبقى أمرا للنقاش ... أنا، لم أشعر بأي رفض تجاه بعض المغاربة في المجتمع، ولكن في الواقع. هناك، هذا، أستطيع أن أقول ذلك 50، 50، أستطيع أن أقول أن هناك البعض لا يظهر لك، لكن في قلوبهم ليس الأمر كذلك حقا، لكن الآخرين يظهرون لك كيف يحبونك حقا. هناك آخرون على أي حال، وهم 50 ل 50، يمكنني أن أخبرك بذلك 50 ، 50... »

نفس الأمر نجده لدى برونيت brunette من الكونغو الديمقراطية إذ تقول : « إذن أنا أقول، نعم ولا، الإثنين معا... » ويعبر عن نفس التصور ألفا Alfa من السنغال بالقول : « من جهة، نعم، نعم، أعتقد أنني سأصبح فردا مقبولا جدا، هناك أناس طيبون، يقبلونك منذ البداية، وهناك آخرون يتصرفون بنوع من العنصرية... »

أما ستيفيلا stephila، فتعتبر أن شعورها يستحق تقييما يتجاوز نسبة الخمسين بالمائة إلى الستين بالمائة، قائلة : « حسنا، ليس الجميع أنا، بشكل عام، سأشرح، الأمر يعتمد على الناس، عليك أن تعرف أن الجميع ليس لديهم نفس الفهم. لا يمتلك الجميع نفس الطريقة في رؤية الأشياء. إذا كان بعض الناس؟ حسنا، إنه الانطباع الذي لدينا، بعد ذلك ليس بالضرورة، إنه مجرد انطباع هو فقط للانطباع، فيمكنني القول بنسبة 60٪ فقط للانطباع... »

إن هذه النسب التي اتخذها هؤلاء المبحوثين، مرجعا للتقييم ترتبط حسب تصوراتهم باختلاف الأفراد الذين يقابلونهم، والذين لا يمتلكون نفس النظرة للحياة، ولا نفس الفهم، وهو أمر دفع بدانيال Danielle، من الكاميرون للتحفظ على السؤال، بالقول : « أقول لنفسي دائما أنني لست مقبولة تماما ... على المستوى الاجتماعي، على أي حال، أشعر بالقبول. لكن هل يقبلني الآخرون حقا؟ لذلك لا يمكنني الإجابة على هذا السؤال، أفهم؟. لا أستطيع الإجابة عن هذا السؤال ... لماذا هذا السؤال؟ هل أشعر بالقبول كما أخبرتك سابقا، الجواب هو الجهل، بالنسبة لي فإن مفهوم القبول يتجاوز شخصي. أفهم؟ وهذا يعني أنني لا أشعر بالقبول في المغرب لأن المغاربة يتصرفون معي بشكل جيد فقط. سأشعر حقا بالقبول في المغرب عندما يتصرف المغاربة بشكل جيد مع جميع الأفارقة جنوب الصحراء ... »

إن تحفظها هذا نابع من اعتقادها بكون المغاربة لا يعاملونها كما يعاملون باقي الأفارقة من جنوب الصحراء.. لكن لماذا ؟ الجواب هو أنها ترى في معاملة المغاربة لشخصها، لا ينبع من كونهم يقبلونها كفرد، وكمهاجر، وكجزء من الأفارقة، بل



لكونها فردا استطاع أن يحقق ذاته في المجتمع، وأن يصنع من نفسه النجاح الذي يفرض على الآخرين قبوله، سواء كان مغربيا أو مهاجرا، وهو الأمر الذي يبرره كون المغاربة لا يعاملون الجميع بنفس الكيفية التي يتعاملون بها معها. إن القبول من وجهة نظر دانيال هنا ليس قبولا لشخصها، أو قبولا للمهاجر الذي تمثله، إنه في الواقع قبول للوضع الذي تمثله، باعتبارها فردا « ناجحا » في عمله كصحفية بإحدى أكبر المقاولات الإعلامية بالبلد، وضع يمنحها استقلالية مادية، تخلصها من التبعية والخضوع، وتجعلها في مكانة اجتماعية تستحق الاعتبار والتقدير، إذ تضيف قائلة : « هل هو حقا قبول؟ لا أعتقد ذلك، فالقبول الحقيقي بالنسبة لي هو عندما يعامل الجميع بالمثل، حينها يمكنني أن أقول نعم حقًا نحن مقبولون. نعم بالنسبة لجميع مواطني جنوب الصحراء، سواء أكان في وضع نظامي أم لا، يعمل أم لا؟ علينا أن نقبلهم بنفس الطريقة، علينا أن نتصرف بنفس الطريقة تجاههم، هكذا يمكننا أن نتحدث حقًا عن القبول. طالما أننا نتصرف بشكل جيد مع البعض، ولا نتصرف بشكل جيد مع الآخرين. لا أستطيع التحدث عن القبول ... »

يدفعنا هذا إلى القول، بأن القبول ليس مسألة ترتبط بالمهاجر كفرد، أو كممثل لفئة معينة من المهاجرين وحسب، وإنما هو أبعد من ذلك، يقوم على معطيات موضوعية تكون مرجعا للقبول بالنسبة للمجتمع المستقبل. قبول مشروط بالامتثال للمعايير الاجتماعية في العيش، والتي تفترض تحقيق الحد الأدنى من الامتثال للقواعد الاجتماعية، والانضباط لأخلاق المجتمع.

هذا الامتثال ليس بالمعطى الغائب عن المبحوثين، فهم يدركون جيدا أن عليهم ألا يخرقوا القواعد الأخلاقية للمجتمع، وأن ينسجموا ما أمكنهم مع متطلبات هذا المجتمع للقبول والرضى، خاصة وأنه فرد يتطلب منسوباً مرتفعاً من المراقبة الاجتماعية كما يؤكد على ذلك الميري في تحليله لأقوال بعض المبحوثين من دراسته المذكورة سابقاً : « القاسم المشترك بين هذه الروايات هو أنها تسلط الضوء على ثقل (نظرة الأغلبية) ، الأمر الذي يؤسس للمراقبة الشاملة لتحركات الأفارقة جنوب الصحراء. يتم التعرف عليهم من خلال لون بشرتهم، فهم موضوع (تحديق) ... » (El miri, 2018)

هذه الرقابة الشديدة، نتيجة للون البشرة الأسود المميز، حسب كلام الميري، تفرض على المهاجر، في الكثير من الأحيان ممارسة نوع من الرقابة الذاتية « l'autocensure » على السلوك، وعلى كيفية إظهار الذات « mise en scène de soi ».

والواقع أن بحثنا هذا يتجاوز الأمر إلى الحديث عن نوع من التفاوض الاجتماعي « négociation sociale »، ينطلق فيه المهاجر من الملاحظة، والتريث في سبيل فهم القواعد الاجتماعية للسلوك، والتصرف، إلى ما يجب فعله أو التنازل عليه، حتى يخفف من وطأة هذه الرقابة، ويصير فردا مقبولا غير مثير للانتباه « devenu invisible ».

يقول موسى من غينيا : « لقد قمنا بالملاحظة لمدة عام، في البداية، كان هناك نوع من عدم الثقة في كل شيء وكل شيء، ولكن بعد ذلك يعتمد الأمر عليك، يجب، أن تتصرف بشكل جيد معهم ... يكفي فقط أن يكون لديك سلوك منضبط، وأن تحترم القوانين المغربية وأن تعرف حقوقك وواجباتك ... »

يؤكد هذا القول، على ضرورة التريث في البداية، والاكتفاء بالملاحظة، وتجميع المعلومات حول المجتمع والأفراد، حتى يكتمل التقييم الذي سيكون أساسا لكيفية السلوك والتصرف، إذ يكفي حسب موسى أن يتصرف الفرد بشكل جيد، وأن



يكون سلوكه منضبطاً، وأن يحترم القوانين المغربية، ويعي حقوقه وواجباته. فما المقصود بالانضباط هنا؟ وعن أي قوانين يتحدث المبحوث؟

إن ما يقصده موسى بالانضباط هنا هو الخضوع للمبادئ الثقافية، والمعايير الاجتماعية، التي تفرضها سلطة الأغلبية بالمجتمع، سلطة تفرض قوانينها الخاصة، التي يجب على كل فرد، أكان من نفس الجماعة، أو وافد/ مهاجر من بلد آخر الخضوع والانضباط. فأين يتجسد انضباط هذا الأخير لمبادئ المجتمع؟

يتجسد ذلك في الوضع العائلي للمبحوث؛ فهو فرد متزوج وأب لطفل، يعيش في حي شعبي، يؤكد أن الجميع يحترمه هناك، ويساعده ويعاملونه كواحد منهم. «... عندما أنجبت زوجتي، أتوا من كل مكان، هناك من أرسل ملابس لزوجتي، وكذلك للصغير، وهناك من النساء من عملن على تحضير "الرفيسة"، وكل ذلك»

إن هذا القول يجسد التضامن، والتعاطف، اللذان يعكسان نمط التعامل في هذا الوضع بالمجتمع المغربي، فعندما يتعلق الأمر بـ «النفاس/الولادة» هناك طقوس ينبغي إجراؤها تعبيراً عن الترابط، والتلاحم بين الجيران، خاصة في الأحياء الشعبية، إذ يلاحظ أنه بمجرد ولادة مولود جديد، يأتي الجيران ليعبروا عن فرحتهم للعائلة، محضرين الهدايا والمأكولات، وحتى تحضير بعض الوجبات الخاصة بفترة «النفاس/الولادة» للأُم معتقدين في كونها وجبات تساعد على استعادة لياقتها الجسدية، وتذرع الحليب للرضيع، وهو ما عبر عنه المبحوث بقوله: «لقد حضروا لزوجتي/الرفيسة». ولكن ألا يثير هذا التساؤل عندما يتعلق بمهاجر «غريب» عن ثقافة هذه الطقوس؟

هنا يكمن مرتبط الفرس، هل تعاطف هؤلاء الجيران مع موسى الشخص، أم مع زوجته كفرد؟ إن الجواب في كلتا الحالتين هو النفي؛ فالجيران لم يتعاطفوا مع الأشخاص، وإنما تعاطفوا مع الأسرة، ومع الأم بالأساس. هذا إذا ما علمنا أن الأسرة في المخيال المغربي تعبر عن الأمان، والإستقرار، كما أنها تؤدي وظيفة أساسية في الضبط الاجتماعي، والحفاظ على المعايير، والقيم وإعادة إنتاجها واستمراريتها. هذا ما يقصده موسى بقوله «الانضباط» إنه انضباط للمعيار المغربي في العيش «à la norme Marocaine»، باعتباره ممثلاً لأسرة وما تمثله الأسرة في نظر المجتمع كرمز للأمان واللاتهديد. وعلى خلاف ذلك لو كان موسى عازباً أو «زوفري» أو أما عازبة مثلاً. هل كان ليلقى نفس المعاملة؟ الجواب هو النفي هنا.

وهو ما يؤكد وضع برونيت Brunette من الكونغو متحدثاً عن الصعوبات التي تواجهها كل مرة في بحثها عن منزل للكراء: «قال لي، لن أستاذجرك السود».

قد يبدو الأمر في البداية تعبيراً عن موقف «عنصري» مؤسس على لون البشرة «الأسود» لهذه المبحوثة، ولكن الأمر يتعدى ذلك إذا ما أخذنا الوضع العائلي لهذه المهاجرة بعين الاعتبار؛ إنها أم عازبة لطفلين، وهو ما قد يعكس نظرة المغاربة للأُم العازبة أو «الهجالة»، وهو وضع ليس بالمرغوب فيه بالمجتمع، ذلك أن «الهجالة» امرأة مثيرة للمتعاب، ومصدر لعدم الثقة، قد تستغوي الرجال بالحي أو تستحوذ على المتزوجين، وتفكك الأسر. لذا من الأفضل رفضها واستبعادها درءاً للمشاكل التي قد تأتي معها.

ونتيجة لذلك يذهب المهاجرون إلى اعتماد استراتيجيات من شأنها أن تلين نوعاً ما من هذا الرفض الذي قد يواجهونه كأفراد، متنازلين تارة، ومتحايين تارة أخرى، خاصة عندما يتعلق الأمر بالاختلاف العقائدي والديني، يقول جوفيال Jovial.



من الكامبيرون : « نتأقلم حقًا ... نعلم أننا في بلد مختلف من حيث الثقافة والطعام والدين أيضًا، على سبيل المثال خلال شهر رمضان، أنا، أنا مسيحي كاثوليكي، فأنا لا أصوم ؟ لأكل في أيام رمضان، فأنا أختبئ، أنا لا أكل في الشارع ... أنت تعلم أنك لست في بلدك، عليك أن تحترم دين الآخرين ... هكذا ... نحن نتصرف هكذا ... »

إن فعل الاختباء هنا، يعتمد جوفيا، كاستراتيجية للتأقلم - كما يقول - فما يحكم سياق العيش خلال شهر رمضان بالمجتمع المغربي هو حكم الأغلبية، حيث ينبغي على الجميع إظهار الولاء للجماعة، والتصرف وفقا لقواعدها، والصوم هو أحد تجليات الانسجام مع مبادئ الجماعة. وأي تمرد على ذلك تكون نتائجه الإقصاء، والرفض، والعقاب. الأمر الذي يتجنبه هذا المهاجر بتحليله على القاعدة الملزمة للصوم في الفضاء العام، بالاختباء في منزله لتناول وجباته من الطعام.

فقبولك بالجماعة رهين بسلوكك وكيفية إظهار ذاتك يقول شاد من أفريقيا الوسطى :

« لدي علاقة جيدة مع المغاربة بشكل عام، لأنني أعرف سلوكي، فالأمر يعتمد على ما أنت عليه أولا، وإذا كنت تعاني من مشاكل. لن تكون قادرًا على العيش معهم ... إذا كنت شخصا منفتحًا، لا أعتقد أنك ستواجه مشاكل، لأن المشكلة قد انتهت بالفعل، لقد قلتم بالفعل، لأنه إذا كانت لديك مشكلة سيكون من الصعب عليك العيش مع أشخاص آخرين من ثقافات مختلفة ... »

لاحظ هنا التبرير الذي يقدمه شاد، لكون علاقته جيدة بالمغاربة، فالأمر حسبه رهين بشخصه، وبالكيفية التي ينبغي أن يتصرف بها ويظهر ذاته من خلالها، إن الأمر يعتمد على ما الذي ينبغي أن تكون عليه أنت أولا ؛ فالشخص الذي يعاني من مشاكل في فهم الآخرين، نتيجة لانغلاقه على ذاته، سيواجه حتما مشاكل في التعايش مع الآخر المختلف. مما يتطلب حسبه نوع من الانفتاح، والتقبل، والفهم الجيد للآخر، ومن خلال ذلك التوقع حيث لا ينبغي إثارة المشاكل، وإنما التوافق، والانسجام، والتأقلم.

إن هذا الأمر يستدعي التنازل، والعمل على التعديلات المناسبة لتحقيق التعايش والتوافق، في إطار الاختلاف، ولا يعني الأمر دوما التخلي عن الثقافة أو الدين الأصلي للمعني بالأمر، وإنما يعني ذلك خلق نوع من الجسور الثقافية في إطار ما يمكن أن يسمى ب : « المابين-ثقافي » « l'interculturel » (Collès, 2013, pp. 75-90)، ويتحقق ذلك بالنسبة لبيير كاس Pierre Casse، من خلال اعتماد المقاربة القائمة على تحليل وفهم صدامات التلاقي بين الثقافات. وتقوم هذه المقاربة على تحليل وضعية « الصدمة الثقافية » (le choc culturel) ، تلك التي يتموقع فيها الفرد في مواجهة ثقافة جديدة أو « غريبة » عن ثقافته الأصل، تدفعه إلى إصدار ردود أفعال مختلفة تبعا لطبيعة الشخص. ولتحليل هذه الوضعية يقترح Casse أربع مراحل : الأولى هي المرحلة الأساسية ؛ مرحلة الالتقاء الأولى مع الثقافة « الغريبة »، وهي المرحلة التي يتم فيها « تقييم » الفرد، والحكم على سلوكاته، وردود أفعاله المختلفة. المرحلة الثانية؛ مرحلة التعديل الأول للحكم أو الموقف، والمرحلة الثالثة؛ مرحلة التوتر والمواجهة، حيث هنا تثار مسألة الهوية. أما المرحلة الرابعة؛ فهي محاولة ضبط هذا التوتر، والتحكم فيه، إما عن طريق مواجهته أو التناغم معه؛ أي إما برفضه أو تقبله. وفي جميع الحالات، هناك إمكانيتين؛ إما معادات الاختلاف ورفضه، أو تقبله وتأكيد كيمعطي إضافي لإغناء الثقافة.

ومن خلال كلام المبحوثين هنا، يتضح أنهم يسيرون نحو التعديل، والتحكم في التوتر ما بين الثقافتين : ثقافة بلدهم الأصلي، وثقافة البلد المستقبل (المغرب) فغايتهم واضحة في تحقيق التناغم، وتقبل الاختلاف، وليس الرفض والانغلاق.



إن تحقيق التناغم يتطلب حسب ألفا alfa من السنفال التحلي بصفات محددة تسمح للآخر بقبولك والانفتاح عليك، إذ يقول : « هنالك الكثير من الناس، الذين يقولون لي، كالمغاربة، يقولون لي أنت لطيف. أنت مبتسم، أنت تتحدث معنا جيداً...»

فخصائص الشخص وقابليته للتأقلم مع ما ينتظر منه أن يظهره للآخر المختلف من ود ولطف، وبشاشة، وتواصل، هي ما تجعل منه مقبولا ومندمجا بعكس الذي يظهر العداء أو الانغلاق أو السوء. يضيف نفس المبحوث : « كما ترى أحيانا يقولون إن هناك سنغاليين سيئون بعض الشيء لكن. أنت مختلف مقارنة بالآخرين لأنك تأخذ من وقتك وتناقش معنا، أنت مبتسم، وأنا أقول أن هذه هي الحياة...»

ونلاحظ هنا أن المبحوث يؤكد على صفة الابتسام، وعدم إظهار السوء، وأيضا على إظهار الاهتمام، فأن يأخذ من وقته للحديث مع المغاربة، بالنسبة له دليل اهتمامه لأمرهم، وانفتاح منه عليهم. يقول موسى مؤكدا كلام ألفا بخصوص عدم إظهار السوء : « لن تسمع هذا من أحد، لن يقول لك لا، إنه هكذا، لا، إن ذلك خاطئ، لا أحد سيقول لك لا، أنا أشتكي منه، إنه غير خلاق، أشتكي منه لأنه ليس منضبطا، لا أحد سيقول لك ذلك...»

ولا يقتصر إظهار الاهتمام على الابتسام أو التواصل فقط، بل يتطلب الأمر بالنسبة لموسى من غينيا عدم إثارة المشاكل، وشكوى الجيران، والظهور بصفة الخلق الجيد، والمنضبط، ولم لا الاهتمام بالأطفال الصغار من أبناء الجيران أيضا إذ يقول :

« في البداية ، كان هناك نوع من عدم الثقة في كل شيء وكل شيء، ولكن بعد ذلك يعتمد الأمر عليك، فمن الضروري، إذا كنت تتصرف بشكل جيد معهم، فهم لطفاء، وعليك أن لا تخاف منهم. أذهب إلى المتجر، أأخذ، يمكنني أخذ 50 قطعة حلوى، أعطي الأطفال، أطفالهم. مثل هذا بالفعل، هل سيتصرفون بشكل سلب؟ لا، هذا خطأ... بل هم سعداء، الأمهات، الجميع. لذا عندما أمر ألقى التحية :سلام سلام، بخير، الأطفال في المساء يأتون إلي موسى الحلوى. أشاركهم، ألعب معهم، وأذهب...»

هكذا فإظهار الاهتمام أمر لا بد منه حسب موسى، خاصة فيما يتعلق بالأطفال، فهم جسر لإظهار حسن النية، وإسعاد الآباء، ونيل رضاهم. فما الذي يمكن أن نستنتجه من هذا ؟

نخلص مما سبق، إلى القول بأن القبول الاجتماعي للمهاجر/الغريب عن الثقافة، وعن المجتمع، ليس بالمعطى الجاهز، أو رد الفعل العفوي الذي قد يصدر عن أفراد تجاه أفراد آخرين من ثقافة مختلفة. إننا أمام قبول على أسس موضوعية، يلعب فيه الوضع المادي، والاجتماعي خصوصا للمهاجر دورا مهما. إنه في الواقع قبول لفرد استطاع بفضل مؤهلاته المهنية، أن يصنع من ذاته نجاحا يجعل منه محط تقدير واحترام (حالة دانيال)، أو لفرد تحققت فيه الشروط الأدنى للعيش في المجتمع كأسرة تستحق الاهتمام، والتعاطف (حالة موسى)، أو لفرد مدرك بشكل جيد لضرورة التأقلم والتناغم مع ضوابط المجتمع الأخلاقية، والتي على أساسها ينبغي أن يظهر الانضباط والخضوع، وعدم إثارة المشاكل، أو التمرد.

إن القبول هنا رهين بالخضوع، والتنازل، وإظهار الذات بمظهر المتناغم، والمنسجم، واستبعاد كل ما من شأنه إثارة الانتباه، أو ردود الفعل الراضية. وهو ما يستلزم من المهاجر ابتكار استراتيجيات تساعد على تفسير الحدود الثقافية « érosion des frontières culturelle »، بالتواصل، والانفتاح، وإظهار الاهتمام، والابتسام، وإخفاء السوء، وحتى الاختباء لتناول الوجبات خلال المناسبات المقدسة كمناسبة رمضان.



بهذا المعنى نخلص إلى القول إننا أمام قبول مشروط بالتوافق مع المعيار المغربي للعيش « à la norme marocaine » d'existence، مشروط بالتنازل، وناتج عن ملاحظات، وتقييم، وتعديل للسلوك في سبيل الانسجام مع المتطلب للاندماج في الثقافة المستقبلية. إنها عملية تفاوض اجتماعي مستمرة تتجاوز مفهوم الرقابة الذاتية إلى تعديل سلوكي، وتلميع جيد للصورة الظاهرة للمجتمع. فتحقيق القبول داخل المجتمع عملية بناء وتشديد تتطلب الفهم الجيد للآخر في سبيل إدراك الدور الذي ينبغي أن تلعبه الذات وتظهر به في علاقتها به.

إن القبول هنا هو نتيجة للإدراك الجيد لكيفية التموقع على خشبة الآخر الثقافية، والإجتماعية، mise en scène « de soi » de soi التموقع بكيفية لا تظهر للآخر أي شكل من أشكال العداء، أو التهديد، وإنما بكيفية تجعله يطمئن، ويتعاطف، وينجذب. وهو الأمر الذي أدركه هؤلاء المبحوثين وعملوا على تحقيقه ولو في مستوياته الدنيا في العلاقة بالمغاربة.

فما هي مظاهر وتجليات القبول الاجتماعي للمهاجر؟ وأين تتجلى مؤشرات الرفض والصد؟

الجدول رقم 1 : مؤشرات القبول والرفض الاجتماعيين

مؤشرات القبول	مؤشرات الرفض
• على المستوى الإداري والمؤسسي: - يؤكد بعض المبحوثين على أنه رغم ولوج التراب المغربي بكيفية غير نظامية، فإن السلطات (ذوي الزي الرسمي) يستقبلونهم بشكل جيد، ويغضون الطرف عن وضعيتهم القانونية. - يؤكد البعض على حسن الاستقبال بالإدارات العمومية، والتواصل الجيد، وأن هناك نوع من الليونة والمرونة فيما يرتبط بالقضايا الإنسانية والاجتماعية. - تقديم المساعدة فيما يخص تأسيس الجمعيات والتمثيلات المدافعة عن حقوق المهاجرين من جنوب الصحراء. - تقديم الخدمات الطبية دون تمييز. • على مستوى العلاقات الاجتماعية وعلاقات الجوار : - هناك علاقات جيدة بالجيران - تكوين صداقات، - تبادل النصائح والتوجيهات، - مشاركة وتبادل الوجبات الغذائية، - تقديم التهاني والهدايا بالمناسبات (الولادة)، - تبادل الزيارات بالمنازل، - استقبال من أجل السكن بالمنزل لمدة معينة من أجل متابعة الدراسة، - التعبير عن الحب والثقة، - إلقاء التحية، - الاتصال بالهاتف للسؤال على الحالة الصحية،	• على مستوى الإدارة والوضعية القانونية : - تعقيدات مسطرية وقانونية من أجل الحصول على بطاقة الإقامة أو تجديدها، - صعوبة إلى استحالة الحصول على قروض بنكية، - التوقيفات الدورية من أجل التحقيق في الهوية، • على مستوى العلاقات الاجتماعية : - التعرض للسب والشتيم من طرف بعض المغاربة : (العزي، العزوة، الخرفان، الكرئيس، تبا لك (...Fuck you - التعرض للتحرش بالنسبة للإناث، - الرمي بأشياء من القمامة، أو الأطعمة الفاسدة : (تفاحة فاسدة، أو بطاطس فاسدة) - التعرض للسرقة بالعنف، (لكريساج)، - سلب الأغراض والسلع التي يتاجر بها الباعة المتجولون دون مقابل، - الضرب والشجارات دون سبب معين، - تجنب التواصل، - الاتهام بالتحرش بوسائل النقل العمومية، بالنسبة للذكور،



تجنب الجلوس بجوار "السود" بوسائل النقل العمومية، تسبيق/تفضيل المغاربة أو (البيض) عند طلب سيارات الأجرة الصغيرة، • على مستوى السكن (الإيجار) : رفض إيجار المساكن للأفارقة "السود"، ورفع الأثمنة بالسنية لهم بالمقارنة مع المغاربة، رفض الجيران للأفارقة بهم إثارة الفوضى، والإخلال بالأخلاق العامة، • على المستوى المهني والعلاقات المهنية : - رفض التواصل من طرف "زملاء العمل"، - تجنب التواصل بلغة المهاجر أو الإجابة عن تساؤلاته، - في بعض الحالات لا يؤدي المشغل أجر العمل. • الصعوبات : - صعوبة الحصول على عمل في مجال التخصص، - صعوبات مرتبطة بالتواصل، - صعوبات مرتبطة بالحصول على سكن للإيجار، - على مستوى الدراسة، هناك بعض الحصص التي يلقي فيها الأساتذة دروسهم باللغة العربية.	- المشاركة في ممارسة الرياضات الجماعية (كرة القدم)، - المعاملة الجيدة من طرف بقال الحي (إمكانية الاقتناء بسلف)، - مرونة في أداء الأقساط الشهرية للركاء، خلال الفترات الصعبة ماديا (الحجر الصحي مثلا) - السماح بالتقدم لقضاء غرض إداري أو التبضع دون الاضطرار لانتظار الدور (في الحالات المستعجلة). • على المستوى المهني : - المواكبة المهنية، والتكوين، - الإرشاد والتوجيه، - التشجيع والتحفيز، • على المستوى الدراسي : - المساعدة على إنجاز الدروس وفهمها من طرف الزملاء بالدراسة، - غياب التمييز بين الطلبة على أساس الجنسية أو اللون، • المساعدات : - تلقي مساعدات غذائية خلال فترة الحجر الصحي (كوفيد 19- سنة 2020) سواء من طرف جمعيات المجتمع المدني، أو من طرف مؤسسات الإدارة الرسمية، أو من طرف أفراد ذاتيين، - مساعدات مالية من طرف أفراد (محسنين)، - مساعدات من طرف الجيران (مرافقة من أجل التبضع، أو قضاء بعض الأغراض الإدارية، أو للعلاج بالمستشفيات، أو خلال الولادة، أو للتخلص من القمامة، أو إصلاح بعض المشاكل المرتبطة بالأجهزة المنزلية)
--	---

المصدر : بحث ميداني شخصي

يلاحظ من خلال هذه المعطيات أن المبحوثين، يستطيعون التمييز بين المؤشرات التي توجي بالقبول وتلك التي توجي بالرفض، مستعرضين مختلف المجالات والميادين التي اختبروا فيها هذه المؤشرات، مؤكدين في مستويات معينة على أن السلوكات، والأفعال المؤشرة على الرفض ليست بالمعطيات المطلقة، وإنما لها ما يبررها لدى البعض، يقول جوفيال من الكاميرون : « إن هؤلاء الذين لا يقبلوننا، لا يقبلوننا، لأنهم لا يفهمون، لأنهم جهلاء... »

إن للأمر علاقة بالجهل، بالنسبة لجوفيال، الأمر الذي لا يجده مع المتعلمين أو أولئك الذي ارتادوا المدرسة، وهو ما يؤكد عليه أحمدو ، من السنغال بالقول : « ليس كل المغاربة، كما قلت، المغاربة الذين ارتادوا المدرسة، أو المغاربة المسلمون، الذين يقولون : أشهد أن لا إله إلا الله، هناك الكثير من المغاربة الذين يعرفون ذلك جيدا... »، ويقصد هنا بأن سوء المعاملة أو إظهار الرفض، ناتج عن غير المتمدرسين، أو أولئك الذين لا يشهدون بوحداية الله، أي غير المسلمين.



أما مالك، من السنغال فيرى أن الأمر لا يستحق أن يؤخذ في الحسبان، وألا يعتبر القاعدة للحكم على العلاقة بالمغاربة، ما دام هنالك الكثير ممن يظهرون القبول، والمعاملة الجيدة، قائلا: « الآن لا أعير أي اهتمام للسوء، لأنني أمتلك القدرة على التجاوز... »

فالتجاوز بالنسبة له وسيلة وقائية، من السوء الذي يتعرض له، إذ أن هدفه من القدوم للمغرب ليس هو الشجار، أو إثارة المتاعب، بل هو العمل وحسب، أما مثل السلوكات والأقوال المسيئة، فهي لا تعبر سوى عن تفاصيل ينبغي غض الطرف عنها وتجاهلها إذ يضيف: « أقول إنني لا أهتم. أنا أمر وحسب. يا صديقي شيء، أنا ذاهب، لا يهمني. أنا أتحدث هكذا لا يوجد عندي. أنا أتيت إلى المغرب ليس لخوض الشجارات، لقد جئت من أجل العمل، أتيت إلى المغرب لأعيش حياة طيبة وأدع التفاصيل... »

إن هذا يعيدنا للتفكير في استراتيجيات التأقلم التي يعتمد عليها المهاجر، في مواجهته للصعوبات، و« سوء المعاملة » على وجه الخصوص، إنه فرد تعلم كيف يتجاهل، ويتجاوز، ويغض الطرف، مركزا على تحقيق ذاته، ومشروعه الهجروي، وتاركا كل التفاصيل المتعلقة بإكراهات الحياة والعلاقات الاجتماعية جانبا. ولعل ذلك هو ما يعكس انطباع أغلب المبحوثين عن علاقتهم بالمغاربة كما سنحدد في المحور التالي.

III. تقييم المهاجر للعلاقة بالمغاربة

إن تقييم العلاقة بالمغاربة، ينطلق من هدف غايته تحديد الانطباع العام للمبحوث عن هذه العلاقة، محاولا من خلال ذلك رصد القدرة على التأقلم والاستراتيجيات المعتمدة في تليين وتذليل الصعوبات والإكراهات التي تتخللها. فالمبحوثون وإن تحدثوا عن التعرض للكثير من المضايقات ومؤشرات الرفض، إلا أن أغلبهم، ذهب إلى التقييم الجيد للعلاقة بالمغاربة، مستعرضا قدراته على اختراق شبكة العلاقات وبناء جسور للتواصل، والتموقع داخل النسيج العلائقي الاجتماعي.

تقول برونيت Brunette من الكونغو الديمقراطية: « بشكل عام، لدي علاقة جيدة للغاية. لا أستطيع أن أكذب، أنا بحال أفضل في المغرب، أنا شخصياً، باستثناء هذه الأشياء، علاقتي جيدة جداً مع المغاربة وهذا كل شيء. هناك دائما الخير والشر، ولكن الناس الطيبين أكثر »

ويقول مالك من السنغال: « سأقول إنها جيدة، إلم نقل أنها جيدة جدا، إنها جيدة، أو إنها جيدة جدا، نعم علاقتي بالمغاربة جيدة، وحميمية، صراحة نعم، حقا »

ويقول موسى من غينيا: « علاقتي بهم اليوم، مع المغاربة، أعتقد أنها كذلك. إنها تبدو جيدة، إنها علاقة أخوة صادقة » ويضيف ألفا من السنغال: « نعم، بشكل عام، إنها جيدة رغم ذلك، نعم نعم نعم، المغاربة أناس لطفاء، وكثيرون هم اللطفاء، الأغلبية لطفاء بالمقارنة مع "الجهلاء"، أنا أجدها علاقة إيجابية، علاقة جيدة معنا »

فما الذي يجعل من هذه العلاقة جيدة حسب هؤلاء المبحوثين ؟

إن الجواب على هذا السؤال يعيدنا للمبررات والاستراتيجيات المعتمدة من طرفهم في التأقلم وإظهار الذات، يقول موسى:

« إنهم يثقون فيك، وعليك أن تفعل كل ما من شأنه أن لا يخيب هذه الثقة، إذ على المستوى الاجتماعي اليومي، المغاربة في مدينتي، أعتقد أنها علاقات جيدة ... لكن المغربي ليس من السهل أن يحبك، لكن إذا كان يحبك فهو مثل حب وطنه. لأن المغربي يحب وطنه »



كثيراً. أه، عندما يحبك فهو يحبك حقاً. لكن عندما يحبك، يجب ألا يخيب أمله. لديهم صدق معين، ثقة معينة يريدونها منك، ضمان معين ليقول أي شخص يمكنني الوثوق به، أي شخص يمكننا مشاركته، هو، إنه ليس خطراً بالنسبة لي، هو لا يشكل خطراً على بلدي، لا يشكل خطراً على ذلك. وأخيراً عندما يشعرون بذلك، فهذه هي الرابطة بينكما. أعتقد أن هذا يعني أنهم مطمئنون»

هذه إذن هي مبررات موسى لاختراق النسيج العلائقي المغربي، فالأمر بالنسبة له يتطلب معرفة جيدة بطبيعة المغربي، من حيث هو كائن، يميل إلى البحث عن الثقة، والصدق، والجدية في علاقاته، إنه يشبه حب المغربي للآخر، بحبه لوطنه، باعتباره رمزاً للأمان، والطمأنينة، فإن تحققت فيك هذه الخصائص كفرد ستجد أن هناك من سيحبك حبا حقيقيا، ويثق فيك، وبالمقابل عليك أن لا تخيب ظنه فيك.

إن إدراك هذه الأمور يدفع بالمبحوث إلى تعديل سلوكه، وإظهار ذاته بكيفية تنسجم مع ما يتطلبه الأمر لتكون العلاقة جيدة، تقول دانيال من الكامبيرون : « عندما أقول إن لدي علاقة جيدة مع المغاربة، يمكنك القول إن هذا لا يعني أنني صديق لكل المغاربة. لدي علاقة سلمية معهم، كما ترى، وقد نشأت هذه العلاقة السلمية من حقيقة أنني تعرفت على المغاربة وبالتالي تعلمت أن أعرف ماذا أفعل وما لا أفعله في الواقع »

فهذه العلاقة السلمية كما عبرت عنها دانيال، ليست بالمعطى الطبيعي لأي علاقة بالمغاربة، إنها وليدة عمل على الذات، وقراءة جيدة لسلوكات وعلاقات المغربي، قراءة استنتجت من خلالها ضرورة التصرف وفقاً لما يجب فعله، وما لا يجب بالمقابل فعله ؛ أي الامتثال للقاعدة المغربية في السلوك.

هذا ويؤكد جوفيال من الكامبيرون أن الأمر يعود للكيفية التي يراك من خلالها المغربي : « حسناً، علاقتي بالمغاربة. أعتقد أنها مختلطة إلى حد ما، وذلك يعود إلى، كيف يأخذني مغربي، كيف أتعامل معه، أتعلم ؟ بالطريقة التي يقبلني بها مغربي. أنا أتحادث عملياً عن جواربي. أه، أنا دائماً أقول مرحباً لمن ألتقي بهم. أتعلم ؟ أحاول تكوين صورة جيدة عن نفسي...»

أي بناء على الصورة التي ينبغي أن تظهر بها، والكيفية التي تتعامل بها معه، وهو أمر يستدعي حسب نفس المبحوث، العمل على بناء الصورة المناسبة لتعكس هذه النظرة، وهذا الانتظار. إننا أمام فرد يسعى لكي يكون عند حسن ظن الآخر، فرد يعمل على صناعة صورة حسنة، حتى تحقق القبول لدى الآخر بالنسبة له.

إن هذا الأمر يضعنا أمام استراتيجية التعديل والموافقة في سبيل تحقيق التوافق والانسجام مع ما ينتظر : استراتيجية تقوم على التعديل، والتنازل، والمفاوضة ؛ فالمسألة تتعلق بالإدراك الجيد لطبيعة الطرف الآخر من العلاقة، بحيث يكون من الممكن التمتع بالشكل المناسب والكيفية المناسبة، في إطار يسمح بالتبادل وخلق جسر للتواصل، يقول موسى : « هناك ، يحترموني، أحترمهم، يحبونني، أحبهم، وهذا كل شيء، ... هناك احترام متبادل، على أي حال بالنسبة لي، هذا ما يهمني معهم، حتى وإن كان هناك أشخاص قالوا لي: أه لكن لا، أنت تعيش هنا، لا يمكنك البقاء هنا، دع المكان الناس سيئون هنا، عدوانيين ... أنا، لم يظهروا لي ذلك، إنهم لطفاء مرتين، يرسلون لي "الحريرة"، وأحياناً يرسلون لي الكسكس، أرسلوا لي كعكات مصنوعة من جوز الهند، نواة جوز الهند...»

فالتبادل هنا على حد تعبير موسى، يكون ممكناً عندما يظهر الفرد الحب والاحترام للطرف الآخر، فهو السبيل لتليين العلاقة، مهما كانت ظروف العيش، ومقوماته.



نستخلص من كلام المبحوثين حول علاقتهم بالمغاربة، أنها تنبني على تقييم جيد، ولكن هذا التقييم، مرده في جميع الحالات للكيفية التي يتموقع بها المبحوث، ويظهر ذاته، إذ يتطلب حسهم إدراكا مسبقا لطبيعة الطرف الآخر، والعمل على بناء الجسور المناسبة للالتقاء، الأمر الذي يفرض نوعا من الملاحظة، والتشخيص الأوليين، يليه تعديل للسلوك، وتنازل عن بعض المعطيات الثقافية الأصلية للتصرف، ثم انسجام، وتأقلم مع ما تفرضه ثقافة الوضع الجديد. إن بناء علاقة جيدة مع المغاربة، ليس ناتجا عن التفاوض مع أفراد معينين، وإنما هو ناتج عن تفاوض مع الثقافة المغربية، تفاوض تحدد قواعده الأغلبية، ويخضع له المهاجر الوافد، ما دام الهدف تحقيق الانسجام، والقبول الاجتماعي بالبلد المستقبل.

الخلاصة

تم الانطلاق في العمل على هذا البحث من فرضية مفادها : أن القبول الاجتماعي-الثقافي للمهاجر هو في الواقع قبول مشروط بتصور المغاربة لهذا المهاجر، وللکيفية التي يظهر بها، ويتصرف وفقا لها، وبوضعه الاقتصادي، خاصة وأن الفكرة الأولية التي انطلقنا منها في إنجاز هذا البحث هي أن القبول الاجتماعي يأتي بعد الاندماج الاقتصادي، وتحقيق الذات في مجال العمل، كما يتجلى ذلك أيضا من خلال الوضع العائلي (إن كان متزوجا أم عازبا)، وبمعنى أكثر دقة يمكن القول أنه ليس هناك قبول إلا وفقا للمعايير المغربية في العيش والسلوك. فإلى أي حد تم تأكيد هذا الافتراض ؟

في الواقع تم تأكيد النسبة الأكبر من هذه الفرضية، ذلك أن القبول الاجتماعي للمهاجر، للآخر المختلف، ثقافيا ولغويا، وحتى فيما يرتبط بلون البشرة، ليس معطى مسلما به منذ البداية، فالمغربي لا يقبل أيا كان، وكيفما كان، بل إن القبول يرتبط بتوفر الشروط الموضوعية للقبول، لتحقيق القبول، أو لبناء هذا القبول.

ويتعلق الأمر هنا بالكيفية التي يتعامل ويتصرف وفقا لها الآخر/الوافد، وفقا للطريقة التي يظهر بها ذاته وصورته للمجتمع، حيث يجب عليه أن يتفاوض، وأن يتنازل، وأن يعدل من ذاته ونمط سلوكه، ويصنع تلك الصورة التي تنظرها منه الثقافة المستقبلية.

يبدأ ذلك مع أول لقاء بالمغاربة، والذي يتخذ هذا الآخر/الوافد مناسبة لتقييم تصوره السابق عن هؤلاء المغاربة، ثقافة وسلوكا، فيكون محدد لما ينبغي أن يكون عليه في المستقبل، خلال علاقاته المهنية، والاجتماعية بالشارع العام، أو بالوسط السكني مع الجيران. وهنا يدخل المهاجر في عملية مستمرة لاكتساب المهارات، وبناء الاستراتيجيات الملائمة للتكيف، والتأقلم مع بيئته الجديدة. حتى يكسر/يذيب الفوارق والاختلافات الشاسعة في الثقافة ونمط العيش.

نمط عيش تكون الكلمة الأخيرة فيه للأغلبية العددية والكيفية، فهي التي تحدد القواعد الأخلاقية والثقافية للسلوك والظهور على خشبة المسرح الاجتماعي، وتحدد الأدوار، وحتى كيفية لعب هذه الأدوار بالطريقة التي تظهر الترابط، والتناغم، والانسجام، وتبدي الطمأنينة، والثقة، وتتجنب مكامن الخطر والاختلال.

بناء على هذا، فإن المهاجرين الوافدين، وإن اختلفت جنسياتهم ومواطنهم وثقافتهم الأصلية، يعملون على تشخيص، وتقييم الوضع في البداية، متسائلين عن أفضل ما يمكن اعتماده والظهور عليه من صورة، تلبية للمتطلب تحقيقه في سبيل القبول، إذ يذهب بعضهم إلى التحدي بالبحث عن تحقيق الذات ضمن مجالات جيدة للعمل، تكون أساسا لجلب/فرض



التقدير والاحترام، فيما يذهب البعض الآخر إلى التحايل تارة، والتنازل تارة أخرى، أما الباقي منهم فيعمل على خلق نموذج يعكس الانضباط، والخضوع للمعيار الاجتماعي في العيش والسلوك.

إن الخلاصة تؤدي بنا على القول : إننا لسنا أمام قبول معطى ومجاني، وإنما أمام بناء وتشديد لهذا القبول، وتفاوض حوله، ما دامت الغاية هي تحقيق الذات داخل المجتمع، والحفاظ على علاقات جيدة بأفراده. فأن يتم قبولك اجتماعيا معناه، أن تنضبط للمعايير الاجتماعية في العيش والسلوك، وأن تظهر ما أمكن أحسن صورة عن ذات تستحق الثقة، وتكون مصدرا للطمأنينة، وأن لا تشكل أي خطر على البنية الاجتماعية، وروابطها « المقدسة » للتعايش.



ملحق الجداول

الصفحة

الجدول

21

الجدول رقم 1 : مؤشرات القبول والرفض الاجتماعي

قائمة المراجع

المراجع العربية

- المالكي، عبد الرحمن. (2016). مدرسة شيكاغو ونشأة سوسيولوجيا الهجرة والتحضر، الدار البيضاء : أفريقيا الشرق.

المراجع الأجنبية

- Alioua, M. et al. (2017). *la nouvelle Politique migratoire marocaine*, Université internationale de Rabat, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. ISBN : 978-9954-9666-7-9.
- Collès, L. (2013). *Passage des frontières*. Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain. ISBN 978-2-87558-238-6
- Khachani, M. (2006). *L'Émigration Subsaharienne : le Maroc comme espace de transit*, Rabat, AMERM.
- Kristeva, Julia. (1988). *Etrangers à nous-mêmes*. Fayard.
- Mazzella, S. (2016). *Sociologie des migrations*. (2e éd.). Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.mazze.2016.01>.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Mouna, K. et al. (2017). *L'Immigration au Maroc : les défis de l'intégration*. collection RSSI.
- Mourji, F. et al. (2016). *le migrants subsahariens au Maroc, enjeux d'une migration de residence*. Université internationale de Rabat, Konrad Adenauer Stiftung e.V. ISBN : 978-9954-9610-7-0.

المقالات الأجنبية

- Alioua, M. (2013). « Le Maroc, un carrefour migratoire pour les circulations euro-africaines? ». *Hommes & migrations. Revue française de référence sur les dynamiques migratoires*, (1303), 139-145.
- BERRIANE, M. et al. (2010). « L'immigration vers Fès. Le sens des nouvelles dynamiques du système migratoire euro-africain ». *African Migrations Workshop The Contribution of African Research to Migration Theory* 16–19 November 2010, Dakar, Senegal.
- Charbit, Y. (2019). Charef Mohammed, L'État, le rôle et la place des Marocains du monde dans la région de Souss-Massa. *Revue européenne des migrations internationales*, 35(1), 251-252.
- Charef, M., & Gonin, P. (2005). Place et rôle des émigrés/immigrés dans le développement local. *Editions Sud-Contact*, Agadir. pp. 9-19.
- El Miri, M. (2018). « Devenir " noir " sur les routes migratoires : racialisation des migrants subsahariens et racisme global » . *Sociologie et sociétés*, 50(2), 101–124. <https://doi.org/10.7202/1066815ar>



- Ferrié, J.-N. (2020). « Contraintes et limites de la politique migratoire marocaine ». *Migrations Société*, 179(1), 109-113.
<https://doi.org/10.3917/migra.179.0109>.
- Khachani, M. (2016). « la politique migratoire au Maroc : les nouvelles dispositions réglementaires », *Aula Mediterranea, IMED*, n°30.
- KHACHANI, M. (2011). « La question migratoire au Maroc : Données récentes », *CARIM Analytic and Synthetic Notes*, 2011/71, Mediterranean and Sub-Saharan Migration: Recent Developments Series, Socio-political Module, [Migration Policy Centre], [CARIM-South]. Disponible sur : <https://cadmus.eui.eu/server/api/core/bitstreams/21b7e532-9531-5a7b-83be-3fabafbb5e6c/content>
- Lachhab, S. (2017). « Accès au logement et intégration des migrants subsahariens, le de la ville de Meknès ». In : **l'Immigration au Maroc : les défis de l'intégration**. collection RSSI, pp 55-63.
- Martinez, L. Feliu. (2009). « Les migrations en transit au Maroc. Attitudes et comportements de la société civile face au phénomène / In-transit migration in Morocco: attitudes and behaviour of civil society ». *L'Année du Maghreb* 2009. Paris : CNRS, pp. 343 - 362.
- McKeown, A. (2012). « Les migrations internationales à l'ère de la mondialisation industrielle, 1840-1940 ». Le *Mouvement Social*, 241(4), 31-46. <https://doi.org/10.3917/lms.241.0031>.
- Mghari, M. (2009). « La Migration Irrégulière au Maroc », *Centre D'Études et de Recherches Démographique (CERD)*, Rabat.
- Polistena, C. (2017). « L'insertion professionnelle des migrants subsahariens diplômés au Maroc, le cas de Fès et de Meknès ». In : **l'Immigration au Maroc : les défis de l'intégration**. collection RSSI, pp 35-43.
- Soulay Mahamado, L. (2017). « Migrations estudiantine subsaharienne vers le Maroc : quelles spécificités ? » In : **l'Immigration au Maroc : les défis de l'intégration**. collection RSSI, pp 23-31.

المؤسسات الحكومية

- المملكة المغربية، وزارة العدل، مديرية التشريع، القانون 02-03 المتعلق بدخول وإقامة الأجانب بالمملكة المغربية وبالهجرة غير المشروعة. الجريدة الرسمية عدد 5160، بتاريخ 18 رمضان 1424، 13 نونبر 2003، ص 3017.

- Décret n° 63/779 du 27 juillet 1963 portant publication de la convention de main-d'œuvre entre la France et le Maroc du 1er juin 1963.

المؤسسات غير الحكومية

- المنظمة العالمية للهجرة لسنة 2020، عن موقعها الإلكتروني الرسمي :
<<https://worldmigrationreport.iom.int/wmr-2020-interactive/?lang=FR>

- AMERM, de l'Afrique subsaharienne au Maroc : les réalités de la migration irrégulière, rabat, juin 2008.



الهوامش

"لحريگ lehrig" ارتبط هذا التعبير بعمليات الهجرة التي لا تتم بطرق "قانونية"، وإنما تلك التي تتم بطرق سرية عبر البحر الأبيض المتوسط، بواسطة قوارب مطاطية "زودياك"، حيث يعتمد المهاجرون إلى حرق أوراق هوياتهم كي لا يتم التعرف عليهم عند الوصول للضفة الأوروبية، وكي لا تتم إعادتهم إلى المغرب، ازدهرت هذه الظاهرة خلال التسعينيات من القرن الماضي، نتيجة لسياسة إغلاق الحدود التي نهجها الاتحاد الأوروبي في الثمانينيات وما بعدها.

المقصود بالزمن الحاضر القرن العشرون، ولا نقصد بذلك الزمن الراهن.

لقد كان عدد المهاجرين المقيمين بالمغرب الحاصلين على بطاقة الإقامة يفوق 539.000 إلى حدود 1952م، وهو رقم سيتراجع بشكل كبير بعد الاستقلال الرسمي للبلاد، حيث سينتقل إلى 395.883 مقيم سنة 1960م، وسيستمر في التراجع ليبلغ 60.841 سنة 2002م، فيعاود الارتفاع من جديد ويأخذ مساراً تصاعدياً ليصل إلى 74.316 مقيماً، هذا فيما يرتبط فقط بالمهاجرين المقيمين بصفة قانونية. ويمكن العودة للمرجع التالي :

- KHACHANI, M. (2011). « La question migratoire au Maroc : Données récentes », CARIM Analytic and Synthetic Notes, 2011/71, Mediterranean and Sub-Saharan Migration: Recent Developments Series, Socio-political Module, [Migration Policy Centre], [CARIM-South]. Disponible sur : <<https://cadmus.eui.eu/server/api/core/bitstreams/21b7e532-9531-5a7b-83be-3fabafbb5e6c/content>>

وحسب المعطيات المتوفرة بالموقع الإلكتروني الرسمي للمنظمة العالمية للهجرة لسنة 2020 تقدر هذه الأخيرة عدد المهاجرين المتواجدين بالمغرب <<https://www.iom.int/fr/la-migration-dans-le-monde>> بحوالي 95,835 مهاجر.

Décret n° 63/779 du 27 juillet 1963 portant publication de la convention de main-d'œuvre entre la France et le Maroc du 1er juin 1963.

المملكة المغربية، وزارة العدل، مديرية التشريع، القانون 02-03 المتعلق بدخول وإقامة الأجانب بالمملكة المغربية وبالهجرة غير المشروعة. الجريدة الرسمية عدد 5160، بتاريخ 18 رمضان 1424، 13 نونبر 2003، ص 3017.

في إطار سياسة تشديد المراقبة على الحدود التي نهجها الاتحاد الأوروبي بشراكة مع مجموعة من الدول المجاورة بينها على وجه الخصوص المغرب، نوضح الأمر التالي : انطلقت الاشتغال على هذه السياسة باجتماع المجلس الأوروبي المعقود في فيينا في ديسمبر 1998، حيث أنشئ الفريق الرفيع المستوى المعني باللجوء والهجرة، بهدف وضع نهج مشترك بشأن قضايا الهجرة، بالتعاون مع بلدان المنشأ. ولكن في مجلس تامبيري/فنلندا في أكتوبر 1999، بدأت الأسس لسياسة مشتركة للهجرة في وضع خطط عمل لعدة بلدان، بما فيها المغرب. وبعد مجلس تامبيري، أثبتت مسألة الهجرة في مختلف المجالس الأوروبية. وفي إشبيلية في يونيو 2002، نشب جدل كبير عندما اقترحت إسبانيا فرض عقوبات على البلدان التي لا تشارك بما فيه



الكفاية في الجهود الرامية إلى الحد من تدفقات الهجرة. وكانت هذه الخطوات موجهة بشكل خاص إلى المغرب، لكنها رفضت في نهاية المطاف تحت الضغط الفرنسي. وبالمثل، قرر المجلس أن يتضمن أي اتفاق تعاون يتم توقيعه في المستقبل مع بلد ثالث شرط إلزامي بشأن إعادة القبول في حالة الهجرة غير الشرعية. وفي وقت لاحق، اتفق رؤساء الدول والحكومات الأوروبية في مجلس سالونيك في يونيو 2003 على ضرورة إنشاء آلية تقييم لمراقبة العلاقات مع دول ثالثة "لا تتعاون مع الاتحاد الأوروبي في مكافحة الهجرة غير الشرعية". وفي عام 2004، أنشأ الاتحاد الأوروبي الوكالة الأوروبية لإدارة التعاون العملي على الحدود الخارجية، التي تنسق سياسة الدول الأعضاء بشأن إدارة الحدود الخارجية. ومنذ عام 2006، تعمل دورية أوروبية لمكافحة الهجرة غير الشرعية بين جزر الكناري وساحل غرب أفريقيا، بميزانية قدرها 3.2 مليون يورو ومساهمة ثلاثة عشر بلدا أوروبيا. وبالإضافة إلى ذلك، أنشئ مركز للقيادة والتنسيق في تينيريفي (جزر الكناري) يمكن في هذا الإطار العودة للمرجع التالي:

- Martinez, L. Feliu. (2009). « Les migrations en transit au Maroc. Attitudes et comportements de la société civile face au phénomène / In-transit migration in Morocco: attitudes and behaviour of civil society ». L'Année du Maghreb 2009. Paris : CNRS, pp. 343 - 362.

في هذا الإطار يؤكد محمد خشاني (المرجع السابق) أن محاولة المغرب "تقنين" الهجرة بإصدار القانون 02-03، يتضمن في الكثير من فصوله مفاهيم ذات طابع أمني-وقائي : الفصول : 4 - 16 - 17 - 21 - 25 - 27 - 35 - 40 و 42. كما أنه قانون لا يحيل على الحقوق السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، للأجانب، كما أكدت عليها المعاهدات الدولية الموقعة من طرف المغرب، وبخاصة فيما يتعلق ب : "المعاهدة الدولية لحماية جميع العمال المهاجرين، وكذا أفراد عائلاتهم 1990". وهو بذلك لا يهتم في الواقع سوى الهاجس الأمني-الحماي، بدل الهاجس الإدماجي.

سيتم تجسيد هذه المقاربة بإطلاق الإستراتيجية الوطنية للهجرة واللجوء المعروفة اختصارا ب (SNIA) خريف 2013. والتي ستمهد لعمليتي التسوية القانونية لوضعية المهاجرين، العملية الأولى خلال سنة 2014، حيث تمت تسوية الوضعية القانونية لحوالي 18000 فرد من أصل 27000 طلب تم تقديمه للسلطات المعنية. فيما العملية الثانية تمت انطلاقا من 15 دجنبر 2016 وامتدت طيلة سنة 2017، والتي أسفرت عن تسوية وضعية أزيد من 11 ألف مهاجر، من أصل أزيد من 25 ألف طلب تم تقديمه خلال هذه الفترة.

الخطاب الملكي بمناسبة الذكرى 38 للمسيرة الخضراء. الرباط 6 نونبر 2013.

البراني : "من برا"، أي القادم من خارج الدار، أو المدينة، أو القرية، أو القبيلة أو البلد ككل، وهو الغريب عن الأهل والمعارف. مدينة تقع على بعد 88 كلمترا من مدينة الجديدة، في اتجاه مدينة آسفي عبر الطريق الوطني رقم 1. بجهة الدار البيضاء - سطات

قد لا يكون المغربي الذي سألته هذا المبحوث يجيد فهم أو تحدث اللغة الفرنسية، ولكن اعتبر الأمر رفضا وصدا.



الرفيسة : أكلة يتم تحضيرها في مناسبات خاصة كالولادة، أو في أوقات أخرى غير هذه المناسبة، تركز في تحضيرها على التوابل الطبيعية، في خلطة تسمى بـ "المساخن" يعتقد أنها قادرة على إعادة اللياقة الجسدية للأم المنجبة "النافسة" بعد محنة المخاض والإنجاب، كما أن لها فوائد كثيرة فيما يرتبط بذر الحليب للمولود الرضيع.

الهجالة : لقب للمرأة التي فقدت الزوج، إما نتيجة للموت أو الطلاق.

الحريرة la soupe : ، شربة تستند في تكوينها على صلصة الطماطم والتوابل.

يتحدث موسى هنا عن جيرانه بعي (صفيحي)، وفي إشارته لتحذير الناس له من السكن بهذا الحي، فهو يؤكد على كونهم هم الأجدر بالجوار، وهم الطيبون حقا.



Collective Lands in Morocco: Transformations of the Land Tenure Structure between Custom and Legislation, and the Prospects of Spatial Governance

Benachir Rguig

Faculté des lettres et sciences humaines kénitra, Université Ibno Tofail

Email: rguigbenachir2014@gmail.com

Abstract: This paper examines the issue of collective lands in Morocco through the lens of structural transformations resulting from the intersection between customary norms and formal legislation, particularly amid growing urban expansion and state intervention. It investigates the role of tribal communities as historical actors in managing land and space, with a focus on how public policies have redefined the function of traditional governance structures such as the jma'a. The study also analyzes the symbolic and social implications of land transformations, highlighting how land continues to shape identity, authority, and cohesion in rural Moroccan communities.

Keywords: Collective lands, custom, legislation, spatial governance, tribes.



الأراضي الجماعية في المغرب: تحولات البنية العقارية بين العرف والتشريع ومآلات التدبير المجالي

بنعاش الركيك

جامعة ابن طفيل

الإيميل: rguigbenachir2014@gmail.com

ملخص: يتناول هذا المقال إشكالية الأراضي الجماعية في المغرب من خلال تحليل التحولات البنيوية التي نتجت عن تقاطع العرف التقليدي بالتشريع الرسمي، في ظل تنامي التوسع الحضري وتدخل الدولة في تدبير المجال القروي. يسلط البحث الضوء على الدور التاريخي للجماعات السلالية في تنظيم الملكية الجماعية عبر مؤسسة "الجماعة"، وكيف أعادت السياسات العمومية تشكيل وظائفها التقليدية. كما يناقش الأبعاد الرمزية والاجتماعية لهذه التحولات، مبرزاً مركزية الأرض في إعادة تشكيل الهوية والسلطة والتماسك داخل المجتمع القروي المغربي. كلمات مفتاحية: الأراضي الجماعية، العرف، التشريع، التدبير المجالي، القبيلة، الدولة.

مقدمة

تعد الأرض في المجتمعات القروية والزراعية أكثر من مجرد حيازة مادية أو وسيلة إنتاج، فهي تمثل في عمقها بنية رمزية واجتماعية تجسد مفاهيم الانتماء، والهوية، والشرعية التاريخية. ولئن اختلفت التحديدات المفاهيمية للأرض باختلاف الحقول المعرفية، فإن الطابع السوسيولوجي يضيف عليها بعدا يتجاوز الدلالة الاقتصادية والجغرافية، ليجعل منها حجر الزاوية في فهم التحولات البنيوية التي عرفها المجتمع المغربي، خصوصا في علاقته بالتنظيمات القبلية، وبالأطر التشريعية التي أعادت إنتاج الأنماط العقارية التقليدية ضمن سياقات الدولة الحديثة.

وفي هذا الإطار، تشكل أراضي الجموع، أو ما يُعرف بالأراضي الجماعية، نموذجا مركزيا لفهم تعقيدات البنية العقارية بالمغرب، باعتبارها نظاما يمتزج فيه العرف بالقانون، ويتداخل فيه التاريخي بالمعاصر، والمحلي بالمركزي. ويكتسب هذا النموذج خصوصيته من كونه يُدار داخل نسيج قبلي تضامني، تحكمه أعراف متجذرة في الوعي الجمعي، قبل أن تفرض عليه الدولة الحديثة آليات تديرية بيروقراطية، أنتجت تناقضات عدة على مستوى التدبير، والتملك، والاستغلال.

لقد أسهمت السياسات الاستعمارية، ومن بعدها آليات التنظيم القانوني في المغرب ما بعد الاستقلال، في إحداث تحولات عميقة مست البنية الأصلية لأراضي الجماعات القبلية، سواء من خلال إعادة هيكلة التوزيع العقاري، أو عبر إدماج هذه الأراضي في المشاريع التنموية والفلاحية الكبرى، أو في مسارات التوسع الحضري التي أفرغتها من حمولة الانتماء الجماعي. ونتيجة لذلك، برزت صراعات متزايدة بين موروث قبلي قائم على الحيازة المشتركة للأرض، ومنظور قانوني يؤطره



منطق الدولة وقواعد المصلحة الاقتصادية والملكية الفردية قبل أي شيء آخر؛ علماً أن هذا المنطق قد تمت تأسيسه مع الاستعمار الفرنسي للبلاد.

وتتزايد أهمية هذا الموضوع في ظل التحولات المجالية والاجتماعية والاقتصادية التي يعرفها المغرب طيلة زمن امتد على طول القرن العشرين إلى غاية اليوم، حيث أصبحت الأراضي الجماعية، لاسيما الواقعة في المدار الحضري أو داخل الدوائر السقوية، موضوعاً للتفاوض والصراع بين مختلف الفاعلين: الدولة، الجماعات السلالية، المستثمرين، والمجتمع المدني. كما أن تنامي الوعي الحقوقي في صفوف ذوي الحقوق، خاصة النساء السلاليات، أفرز ديناميات جديدة في المطالبة بالإنصاف وتحقيق العدالة العقارية والاجتماعية انطلاقاً من مطلب الحق في حيازة الأرض.

انطلاقاً من ذلك، يسعى هذا المقال إلى مساءلة الإطار المفاهيمي والسوسيولوجي للأرض ضمن النسق القبلي المغربي، وتحليل تحولات أنظمة التملك والتدبير التي عرفتها الأراضي الجماعية من خلال تتبع مساراتها من العرف إلى التشريع. كما يروم المقال الكشف عن رهانات هذا التحول، وما يثيره من قضايا تتعلق بالعدالة المجالية، واستمرارية البنيات الاجتماعية التقليدية، ومآلات تدبير المجال في سياق ازدواجية الأنظمة القانونية وتعدد الفاعلين.

1- الأرض بين التصور السوسيولوجي والدلالة الاجتماعية

يصعب تقديم تعريف دقيق وشامل لمفهوم الأرض، من منظور سوسيولوجي، بالنظر إلى تعدد المقاربات التي تناولته من زوايا سياسية واجتماعية واقتصادية وجغرافية متداخلة. غير أن هذه الورقة تقتصر على التحديدات العلمية المرتبطة بالمجتمع القروي الزراعي، حيث تُعد الأرض في هذا السياق عنصراً مؤسساً لوجود المجتمع، ومصدراً أساسياً لبقائه واستمراره، بل إنها تشكل المحرك الحيوي لوحدها الاجتماعية، و"المحور الذي يبنى عليه التاريخ الاجتماعي للمجتمعات الزراعية التقليدية" (الطايغي، 2007-2008، ص 140). كما أن الأرض لا تقتصر على كونها وسيلة إنتاجية فحسب، بل إنها تمثل الفضاء الذي تتولد فيه العلاقات الاجتماعية القبلية، وتعكس هوية الأفراد الجماعية، بحيث ينظر إليها كدعامة مادية لانتماء قبلي متجذر (الطايغي، 2007-2008، ص 140).

تشير الأرض، في معناها الضيق، إلى رقعة ترابية أو منطقة جغرافية محددة، ما يجعلها مورداً حيوياً في حياة المجتمعات الزراعية، حيث يشكل نمط توزيعها وانتقال ملكيتها مؤشراً بالغ الدلالة على طبيعة التنظيم الاجتماعي السائد. ومن الجدير بالذكر أن الأرض، في المجتمعات البدوية الزراعية والرعية، لا تكتسب قيمتها الذاتية من مجرد ملكيتها، بل من الموارد الحيوية التي تنطوي عليها. إذ إن جدوى الأرض وقيمتها الاقتصادية والاجتماعية تتحدد من خلال توفر الموارد النباتية والزراعية والمائية، مما يفسر تنامي أهمية الأرض الصالحة للزراعة وندرته، خاصة في المناطق الجبلية من المغرب، الأمر الذي دفع هذه المجتمعات إلى ابتكار أشكال اجتماعية لتنظيم حيازتها وتبادلها.

في هذا السياق، تكتسب الأرض في المجتمعات القروية والفلاحية طابعاً اقتصادياً ورمزياً يجعلها أسمى أشكال الملكية من حيث القيمة. وقد خلص الباحث الأمريكي روبرت ريدفيلد في إحدى دراساته الأنثروبولوجية إلى أن "القرويين



يرتبطون بالأرض ارتباطاً وثيقاً يصل حد القداسة" (غيت، 1949، ص 148). وأضاف أن "العمل الزراعي يُنظر إليه باعتباره من أشرف الأعمال وأكثرها قيمة، لكونه يرتبط بنوع من الوعي الديني الذي يُعلم القرويين أن الجد والاجتهاد في حث الأرض يرضي الله ويضمن سبل العيش" (غيت، 1949، ص 148).

وتشكل الأرض، من هذا المنظور، انعكاساً للوجود الاجتماعي والاقتصادي للفلاح القروي؛ فهي لا تضمن له سبل العيش فحسب، بل تمنحه موقعا اعتباريا في محيطه الاجتماعي، وتمنح نشاطه طابعاً مقدساً/دينياً، يجعل من العمل الزراعي قيمة سامية. ولذلك، فإن "المكانة الاجتماعية للعائلة تُقاس بمقدار الأرض التي تمتلكها، وحجم العمل الذي تبذله فيها" (غيت، 1949، ص 253). أما "قداسة الأرض، فمصدرها تقليدي ومرتبطة بتراث الأجداد، فيما تُربط ثمار العمل الزراعي بمفاهيم دينية كالبركة" (غيت، 1949، ص 253).

ومع بروز الأنماط الرأسمالية للملكية، ظهرت الملكية الفردية للأرض، وأصبحت تستغل بشكل شخصي استناداً إلى مبدأ حرية التصرف والتملك. وقد عرفت هذه الأشكال من الملكية تطورات مهمة، لا سيما في الدول ذات البنية الإقطاعية، حيث خضعت لاستغلال مباشر وغير مباشر عبر أنظمة المزارعة، والمشاركة، والعمل المأجور، في إطار أعراف وقوانين محلية سائدة، لتصبح بذلك الأشكال الغالبة في العصر الحديث.

أما فيما يتعلق بأنماط استغلال الأرض، فيمكن التمييز بين نوعين رئيسيين:

الأراضي البورية: وهي الأراضي التي تعتمد على الأمطار وتخضع مردوديتها بشكل كبير للعوامل المناخية، وتنقسم إلى نمطين: الزراعة المكثفة التي تُمارس داخل الضيعات الكبرى، والزراعة المعاشية الموجهة أساساً للاستهلاك الذاتي، وتُمارس داخل الملكيات الصغيرة.

الأراضي السقوية: وهي الأراضي المجهزة بأنظمة ري حديثة، وتتميز بارتفاع مستوى الإنتاجية، وتنوع المحاصيل، وكثرة الاعتماد على اليد العاملة المأجورة، ومع ذلك فإنها لا تشمل سوى نسبة محدودة من الساكنة القروية.

وهكذا، يتضح أن الأرض ليست مجرد فضاء مادي أو أداة إنتاج، بل هي بنية سوسيو-ثقافية واقتصادية معقدة، تحمل في طياتها أبعاداً متعددة تتقاطع فيها مفاهيم الانتماء والهوية والقيمة الاجتماعية والرمزية.

2- تطور الأنظمة العقارية في المغرب: من مرحلة ما قبل الحماية إلى ما بعد الاستقلال

يتميز المغرب بتعدد وتنوع أنظمتها العقارية وتشعبها وتعقدها. فإلى جانب التقسيم الشامل للأرض في المغرب بين أراضي محفظة خاضعة لنظام قانوني حديث، وأراضي غير محفظة لا زالت تخضع لأحكام الشريعة الإسلامية والقواعد العرفية. بالإضافة إلى ذلك هناك أيضاً اختلاف في الأنظمة من حيث التملك (مقداد، 2000، ص 73-74). وللإشارة "فئمة أنماط عقارية تتجاوز في نفس المجال، بالرغم من انتمائها لسجلات ثقافية واجتماعية متناقضة" (العطري، 2012، ص 22). فأراضي الأملاك المخزنية المعبرة عن زمن الدولة المخزنية تنوجد قريباً من أراضي الجماعات السلالية الدالة على النسق الجماعي المشترك.



ويشير التضارب والاختلاف في الأنظمة العقارية للأرض بالمغرب إلى عمق العطب في تدبير الفاعل المحلي لمختلف السياسات سواء كانت اقتصادية، بيئية، أو سوسيوثقافية، لا سيما إذا تعلق الأمر بالحاجة إلى الأرض التي لا شك أنها تحتل في المتخيل الشعبي مكانة جد هامة ترتبط بالشرف وبفضايا أخرى لا يتسع المجال لذكرها. فالرواسب الثقافية الممطرة عبر قنوات التنشئة الاجتماعية وقنوات ثقافية أخرى عدة، تجعل من الأنماط العقارية التقليدية تفرض سيادتها على التنظيم العقاري الحديث، وبذلك نكون أمام ازدواجية قواعد الشريعة الإسلامية والعرف من ناحية، وقواعد القانون المعاصر من ناحية أخرى.

2-1- الأرض قبل الحماية

قبل معي عهد الحماية كانت قواعد الشريعة الإسلامية هي السائدة، فكان النظام العقاري قبل الفتح الإسلامي محكوما بالظروف الطبيعية ونظام العلاقات الاجتماعية لتلك المرحلة. ومع الفتح الإسلامي لم تعد القبائل المحلية تتمتع إلا بحق الانتفاع فقط، غير أنه ظهرت أشكال أخرى جديدة من الملكية، كأراضي الملك، أراضي الخراج، وأراضي الدولة (الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1989، ص 317)

وعموما فقد كان التمتع بالأرض القبلية، سواء بالنسبة للقبائل أو العائلات أو الأفراد يخضع لعدة عوامل من بينها: الانتماء للجماعة والمراقبة الاجتماعية التي تمارسها هذه على الأرض (الإلزامية الاستغلال، المشاركة في الأشغال الجماعية) (الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1989، ص 318)

ويمكن التمييز قبيل التدخل الكولونيالي بين أشكال متعددة من الأنظمة العقارية للأرض بالمغرب:

ملكية المخزن؛ ملكية الزعماء المحليين (قياد...); الملكية الخاصة (أفراد); ملكية الجماعات؛ ملكية الزوايا (غالبا ما كانت تستغل بواسطة الخماسين); ملكية الجيش؛ ملكية الحبوس، وترعاها مؤسسات دينية أو اجتماعية، تحول دون تقسيم الأرض وتفتيتها بين الورثة أو مصادرتها، كما قد يتوخى منها الرفع من المركز الاجتماعي لمحبيها.

وعموما فطبيعة البنية والنظام العقاريين صارت أكثر تعقيدا، نظرا لتعدد أنظمتها القانونية وعدم توحيدها، وتعرضها لاختلاف متباين من حيث طريقة الانتفاع والتصرف، على مستوى حجم الاستغلاليات وقوة الإنتاج والتسيير، مما خلق علاقات اجتماعية وثقافية لكل شكل عقاري، ويمكن التمييز بين عدة أصناف من الأشكال العقارية الفلاحية.

أراضي الكيش: هي الأراضي التي كان يمنحها المخزن لعدة قبائل عسكرية أو "الجياشة" (الهروي، 2004، ص 68). قصد حق الانتفاع والإعفاء من الضريبة مقابل امتداد الجيش المخزني بما يحتاجه لحماية المدن الكبرى.

أراضي الدولة: هي أراضي المخزن المدعوة "الأمالك المخزنية" والتي توجد في ملكية الدولة، بحيث تتصرف فيها تصرفا كاملا لمنحها الحق في استغلالها أو تفويتها أو بيعها، "كما يمكن للملك أن يمنحها للكيش أو الحبوس أو كعزيب لخدامه المقربين من الشرفاء والعلماء، والموظفين الساميين والعسكريين... والغريب في الأمر حسب ميشو بلير قد يحدث ذلك بالنسبة لضبعة أو دوار أو قرية كاملة" (الهروي، 2004، ص 68).



أراضي الحبوب: تمثل هذه الأراضي تلك القطع الأرضية التي تمنحها القبيلة لبعض المؤسسات الدينية؛ المساجد والزوايا، أو بتعبير آخر، التي "تم منح ريعها أو بعض منها للأعمال الخيرية، تحت إشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية" (الهروي، 2004، ص 69).

أراضي الموات: يرجع أصل هذه الأراضي إلى تلك التي كانت لا تعرف استغلالا فلاحيا نظرا لجهل ما يملكها أو لوعورتها، وقد منحت القاعدة الإسلامية الفقهية إمكانية الانتفاع بها شريطة أن "يجهزها لتصبح قابلة للاستغلال الزراعي" (خيري، 2001، ص 67).

أراضي الملك الخاص: بالمقارنة مع الأشكال العقارية الأخرى، يحظى هذا الشكل بسمة خاصة، حيث يخضع لحرية التصرف والاستغلال من مالكيها، كما كانت تخضع من قبل أراضي السلطان، وهي ملكية فلاحية مشتراه أو تم انتقالها عن طريق الإرث إلى أشخاص ذاتيين، ويبقى الهدف الأساسي في أرض الملك الخاص هو "تلبية حاجيات المالك وتأمين إعادة إنتاجه الفردي هو وأسرته" (الهروي، 2004، ص 71). ويقصد بحق التصرف في الملكية الخاصة إمكانية الكراء أو الرهن أو البيع بدون الرجوع إلى الجماعة أو استغلالها بنظام المزارعة أو المشاركة؛ عبر المناصفة والمراصة أو بنظام الخماسة بعدما أشارت بعض الدراسات التي قام بها المختار الأكحل، وعبد الجليل حليم، إلى تراجع نمط الخماسة بشكل كبير، وذلك بدافع من بعض الآليات الاجتماعية التي تخضع لها هذه الأنماط.

نظام أراضي الجموع: تختلف ملكية هذا النمط من الأراضي من جماعة إلى أخرى، لكن يبقى حق الملكية فيها قائما على العدالة والمساواة بين كل المستفيدين من الأراضي الجماعية، فأفراد الجماعة سواسية في قانون الجماعات التي لها ممتلكات، وترجع ملكية هذا الشكل من الأراضي إلى جماعات سلالية على شكل قبائل أو عشائر تربط بينهم روابط عرقية، عائلية، اجتماعية، أو دينية، وحقوق فيها غير متميزة عن حقوق الجماعة، بحيث أن ملكيتها تعتبر ملكية شائعة بين جميع أفراد الجماعة مع إمكانية توزيع حق الانتفاع فيما بينهم؛ فهي "تنضبط لثقافة الملكية الجماعية، حيث أنها في ملك القبيلة لا الأفراد، ويعد هذا النمط من أقدم أشكال الملكية العقارية بالمغرب، فالتملك الجماعي للأراضي كان هو السمة الغالبة، بل إن أصل الملكية القبلية الجماعية يعود إلى ما قبل مجيء الإسلام" (العطري، ص 23). وكان هذا الطابع التشاركي يرتبط بفكرة التضامن القبلي والعشائري التي كانت تسود المجتمع المغربي قبل مجيء عهد الحماية.

وعموما ترجع ملكية هذه الأراضي إلى جماعات سلالية على شكل قبائل أو عشائر، تربط بينهم روابط عرقية أو عائلية، واجتماعية ودينية، وحقوق الأفراد فيها غير متميزة عن حقوق الجماعة بحيث أن ملكيتها تعتبر ملكية شائعة بين جميع أفراد الجماعة مع إمكانية توزيع حق الانتفاع فيما بينهم" (بالزاغ، 1998، ص 5).

2-2- الأرض خلال فترة الحماية

مع فرض نظام الحماية على المغرب اهتمت السلطات الكولونيالية بالمسألة العقارية، واعتبرتها من الأولويات لأنها كانت مفتاح تكوين ثروة عقارية لفائدة المعمرين ووسيلة مراقبة سياسية شديدة على العالم القروي، ضمنا لإعادة إنتاج



نظام الاقتصاد الكولونيالي في أحسن الظروف، ونشير هنا إلى أنه مع توالي مسلسل نزع الملكية الذي نهجه الاستعمار عبر عدة قنوات بدأت بوادر تفكيك الأراضي القبلية/الجماعية نتيجة توزيع ملكية الأراضي بين المعمرين والشركات الأوروبية والأعيان...

وقد تميزت المرحلة الاستعمارية أيضا، بإدخال الغابة في نظام الأملاك العامة وتحديد قواعد استغلالها بعدما كانت تعود في السابق إلى الجماعات القبلية المحلية، ونتج عن كل هذا أن الجماعات غالبا ما كانت تجد نفسها محرومة من تسيير مواردها مما ساعد على تراجع الحق في المجال الغابوي، خصوصا وأن هذه المرحلة عرفت تزايدا مطردا للسكان وانخفاضا في مردودية الأراضي الزراعية والمراعي.

وعموما فقد هجمت الرأسمالية الكولونيالية على التشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية، وعملت على تشويه البنى العقارية والزراعية على أمل توسع اقتصاد السوق الرأسمالي على حساب النظام العقاري التقليدي المغربي، وهو ما خول للأعيان ورؤساء الزوايا الدينية، خاصة منها التي كانت موالية للاستعمار، الارتباط أكثر بالنظام الجديد؛ وبذلك عرفت التشكيلة الاقتصادية والاجتماعية المغربية ما قبل الرأسمالية انتقالا إلى تشكيلة رأسمالية تابعة. هذا الانتقال كان له أثر على البنى العقارية المغربية، نجد لها انعكاسات كثيرة وحادة في العديد من المجالات.

2-3- مرحلة الاستقلال

مع حصول المغرب على الاستقلال، وجدت الدولة الوطنية نفسها أمام إرث عقاري معقد ومتداخل، ورثته عن مرحلة الحماية التي رسّخت تشنت الأنظمة العقارية وتفاوتتها، وجعلت الأرض مجالا لإعادة إنتاج السلطة والمراقبة الاجتماعية (Bouderbala, 1999, p45). وقد سعت الدولة في السنوات الأولى للاستقلال إلى إعادة تنظيم هذا الإرث العقاري في سياق بناء الدولة الحديثة، لكن هذا المسار لم يؤدّ إلى قطيعة فعلية مع البنيات السابقة، بقدر ما أعاد توزيع الأدوار داخلها.

لقد تمحورت السياسات العقارية للدولة المغربية خلال عقدي الخمسينيات والستينيات حول هدف مزدوج: من جهة، استرجاع الأراضي التي كانت بيد المعمرين والشركات الأجنبية، ومن جهة أخرى، إدماج الأرض في الدورة التنموية عبر إنشاء مؤسسات فلاحية وتعاونية، كوزارة الفلاحة ومكتب الاستثمارات الفلاحية (Bouderbala, 1987, p67). غير أن هذا التدخل ظل مشوّبا بتناقضات عديدة، إذ تم توجيه أغلب الإصلاحات نحو تنمية الفلاحة العصرية والتجارية، فيما بقيت البنيات القروية التقليدية، وخاصة الجماعات السلالية، على هامش هذه المشاريع. وهكذا، أعادت الدولة المركزية إنتاج منطق السيطرة على الأرض، وإن بصيغ جديدة، عبر البيروقراطية والقانون، بدل الإكراه العسكري الذي كان سائدا في عهد الحماية. فأراضي الجموع، التي كانت تُدار محليا بواسطة مؤسسة الجماعة، أُلحقت تدريجيا بوصاية وزارة الداخلية، ما يعني تحول الإشراف على المجال من تدبير جماعي عرفي إلى تدبير إداري مركزي. وبذلك تم الانتقال من مجتمع تسييره الأعراف الجماعية إلى مجتمع تُنظمه القوانين الحديثة، دون أن يواكب ذلك إصلاح حقيقي للبنية الاجتماعية القروية.



كما أن عمليات التوزيع التي شملت بعض الأراضي المسترجعة لم تكن دائمًا قائمة على معايير العدالة الاجتماعية، بل خضعت في كثير من الأحيان لمنطق الولاءات السياسية والزبونية، ما ساهم في إعادة إنتاج الفوارق الطبقية والمجالية داخل العالم القروي. وقد ترتب عن ذلك أن ظلت فئة واسعة من ذوي الحقوق محرومة من الانتفاع من أراضيها الجماعية، مما زاد من معدلات الهجرة نحو المدن وأنتج ظواهر عمرانية جديدة كأحزمة الفقر حول المراكز الحضرية.

إن هذه المرحلة تمثل نقطة مفصلية في تاريخ علاقة الدولة بالمجال القروي؛ فهي لم تكتفِ بتغيير طبيعة الملكية، بل غيرت أيضًا أنماط السلطة والوساطة الاجتماعية داخل القبيلة والمجتمع المحلي، بحيث أُعيد تشكيل الحقل المجالي ليخضع تدريجيًا لمنطق الدولة المركزية بدل منطق الجماعة المحلية، وهو ما سيؤسس لاحقًا لبروز إشكالات التدبير المجالي والتوترات الاجتماعية التي تعرفها الأراضي الجماعية اليوم.

3- الأنظمة العقارية وأصنافها

3-1 الملكية الخاصة

تعد الملكية الخاصة أحد أبرز مكونات البنية العقارية بالمغرب، وهي تشكّل الإطار الذي تتقاطع فيه اعتبارات تاريخية واقتصادية واجتماعية. فقد نشأت هذه الملكية في الأصل داخل فضاء عرقي، يعتمد على مبدأ الحيابة الفعلية للأرض، قبل أن تعرف تطورًا قانونيًا مع تأسيس الدولة الحديثة، خاصة بعد صدور ظهير 12 غشت 1913 المتعلق بالتحفيظ العقاري الذي أرسى أسس الملكية العصرية القائمة على الوثيقة القانونية والشهادة الإدارية بدل الأعراف المحلية (1999, p49). (Bouderbala).

تتميز الملكية الخاصة بكونها قابلة للتصرف الكامل (البيع، الإرث، الهبة، الرهن)، وتُعد من حيث المبدأ الشكل الأكثر وضوحًا من الملكية الفردية التي كرّسها الاستعمار الفرنسي لتأمين المعمرين والمستثمرين في مواجهة الأنماط الجماعية التقليدية. وقد كانت سياسة التحفيظ العقاري وسيلة فعالة لإعادة هيكلة المجال الفلاحي وفق منطق رأسمالي، يهدف إلى ضمان الأمن القانوني للملكية الخاصة، وتشجيع الاستثمار الزراعي الحديث، وهو ما أفرز ثنائية مجالية واضحة بين ملكيات محفظة حديثة وأخرى غير محفظة تقليدية.

وعلى الرغم من أن النظام القانوني للملكية الخاصة ساهم في تحديث العلاقات العقارية، فإنه عمّق في الوقت نفسه الفوارق الطبقية والمجالية، إذ تركزت الملكيات الواسعة في يد فئات محدودة من الملاكين الكبار والمستثمرين الزراعيين، بينما ظلت أغلبية الفلاحين الصغار تفتقر إلى الوثائق القانونية التي تثبت ملكيتهم، مما جعلهم عرضة لنزاعات مستمرة حول الأراضي. ويشير نجيب العوفي إلى أن التحفيظ العقاري لم يكن فقط أداة تقنية، بل أداة سياسية لإعادة تشكيل المجال وفق منطق الدولة المركزية.



وقد أدى هذا التوجه إلى نشوء سوق عقارية غير متكافئة، تُهيمن عليها المضاربة والتحكم في الأراضي الفلاحية، خصوصاً مع التحولات التي عرفها المغرب منذ التسعينيات، حيث تحولت الأرض إلى رأسمال رمزي واقتصادي أكثر من كونها وسيلة للإنتاج، وأصبحت موضع رهانات بين فاعلين متعددين: الدولة، والخواص، والجماعات السلالية.

تمثل الملكية الخاصة تجلياً لعقلنة المجال وتحريره من الروابط التقليدية، لكنها في الآن ذاته شكلت وسيلة لإعادة إنتاج البنيات الاجتماعية القديمة في صيغ جديدة، إذ تركزت السلطة الاقتصادية والمجالية بيد فئات محددة، مما أعاد إنتاج التراتبية الاجتماعية والزبونية في المجال القروي (Bouderbala, 1987, p72). وهكذا، فإن فهم الملكية الخاصة في المغرب لا يكتمل إلا بالنظر إليها كحقل تلتقي فيه الدولة، والاقتصاد، والمجتمع في سيرورة واحدة من إعادة بناء المجال والسيطرة عليه.

2-3- أراضي الأحياس

تعد أراضي الأحياس أحد الأشكال التاريخية للملكية العقارية بالمغرب، وتمثل إلى جانب الملكية الخاصة والأراضي الجماعية ركيزة أساسية في التشكيل المجالي والاجتماعي للمجتمع المغربي. وقد نشأت هذه الأراضي في إطار المنظومة الإسلامية التي تعتبر الوقف مؤسسة اجتماعية ودينية تهدف إلى خدمة الصالح العام وضمان استمرارية المنفعة عبر. فقد كان نظام الوقف من أهم آليات توزيع الثروة وإعادة إنتاج التضامن الاجتماعي بين فئات المجتمع، خاصة في المدن الكبرى كمراكش وفاس والرباط.

تميزت أراضي الأحياس تاريخياً بكونها ملكاً موقوفاً لا يجوز بيعه أو توريثه أو رهنه، إذ يتم تخصيص عائداتها للإنفاق على مؤسسات دينية وتعليمية وخيرية. وقد تطورت هذه المؤسسة منذ العصور المرابطية والموحدية إلى غاية فترة الحماية، حيث أدخل المستعمر الفرنسي إصلاحات عميقة مست أهدافها السياسية والاقتصادية، إذ سعى إلى إخضاع إدارة الأحياس لمراقبة الدولة الاستعمارية بدعوى تنظيمها وترشيدها (Bouderbala, 1999, p57).

ومع الاستقلال، أعادت الدولة المغربية النظر في إدارة الأوقاف من خلال إحداث وزارة خاصة بالأوقاف والشؤون الإسلامية سنة 1961، عملت على توحيد الإشراف الإداري والمالي على أراضي الأحياس. وقد تميزت هذه المرحلة بصدور نصوص قانونية جديدة تنظم طرق استغلال الأراضي الحسبية، مثل ظهير 21 يوليوز 1913 وظهير 13 فبراير 1915، اللذين قننا عملية كراء واستغلال الأملاك الحسبية، مع التأكيد على الطابع غير القابل للتفويت لهذه الأراضي. غير أن هذا التنظيم القانوني لم يمنع بروز إشكالات اجتماعية واقتصادية مرتبطة بتدبير هذه الأملاك. فالكثير من أراضي الأحياس ظلت غير مستغلة أو تعرضت للاستعمال غير المشروع، بسبب تعقّد المساطر القانونية وضعف الرقابة، وهو ما جعل مردوديتها الاقتصادية محدودة مقارنة بحجمها العقاري.

وقد أشار نجيب العوفي إلى أن السياسة الوقفية بعد الاستقلال اتسمت بـ"ازدواجية بين المحافظة على الطابع الديني للوقف، ومحاولة تحويله إلى رافعة للتنمية العقارية والاقتصادية" (El Aoufi, 1992, p 119). تُمثل أراضي الأحياس



تجسيداً لسلطة الرمزي الديني داخل المجال، فهي تعكس شبكة من العلاقات بين السلطة الدينية والسياسية والاقتصادية. فالوقف لم يكن مجرد آلية تمويل للمؤسسات الدينية، بل أداة لإعادة إنتاج الشرعية الرمزية للدولة والمخزن، عبر احتكار تدبير المجال الحسبي وتوجيه مداخله لخدمة مؤسسات تحت إشراف الدولة المركزية (1987, p81, Bouderbala).

يشكل تدبير أراضي الأحباس، اليوم، أحد التحديات الكبرى لسياسة التعمير والتنمية، نظراً لكون هذه الأراضي تحتل مواقع استراتيجية داخل النسيج الحضري للمدن الكبرى (الدار البيضاء، الرباط، فاس...)، مما يجعلها موضوع رهانات متعددة بين متطلبات الاستثمار الاقتصادي والحفاظ على البعد الديني والاجتماعي للوقف. وهكذا، فإن تحليل أراضي الأحباس يكشف عن التداخل بين الديني والاقتصادي والسياسي في تدبير المجال، ويبرز كيف تسعى الدولة الحديثة إلى إعادة تأويل مؤسسة الوقف ضمن منطق التنمية الاقتصادية دون التفريط في رمزيتها الدينية.

3-3 الأراضي الجماعية

الأراضي الجماعية "هي ملكية للجماعات السلالية وتتميز هذه الأراضي بكونها غير قابلة للتقادم، ولا للحجز ولا للبيع (باستثناء الدولة، الجماعات المحلية، المؤسسات العمومية والجماعات السلالية التي يمكنها اقتناء هذه الأراضي)، وتقدر المساحة الإجمالية لهذه الأراضي بـ 15 مليون هكتار تكون الأراضي الرعوية نسبة تفوق 85% تشغل بصفة جماعية من طرف ذوي الحقوق وتوظف أهم المساحات المتبقية في النشاط الفلاحي. ويتم توزيع حق الانتفاع من الأراضي الجماعية الفلاحية بين ذوي الحقوق من طرف جمعية المندوبين أو النواب طبقاً للأعراف والعادات وتعليمات الوصاية" (موقع وزارة الداخلية، مديرية الشؤون القروية، د.ت).

3-3-1 الأراضي الجماعية الرعوية.

تقدر أراضي الرعي الجماعية بمساحة تفوق 13 مليون هكتار حيث تمثل 85% من مجموع الأراضي الجماعية. وترتكز هذه الأراضي خاصة في المناطق الرعوية لجبال الأطلس، والجهة الشرقية.

يتم استغلال هذه الأراضي من طرف جميع ذوي الحقوق بصفة فردية ولا يخضع لأي مساطر داخلية للتسيير أو التخطيط لهذه الفضاءات من طرف الجماعة، باستثناء بعض الأراضي الجماعية المسيرة في إطار مخطط تهيئة المراعي المبرمجة والممولة والمنجزة من طرف الدولة (مشروع تنمية المراعي وتربية المواشي بالجهة الشرقية، مشروع تنمية القروية بالأطلس المتوسط الشرقي...).

3-3-2 الأراضي الجماعية الواقعة داخل دوائر الري. (موقع وزارة الداخلية، مديرية الشؤون القروية، د.ت).

يعد الظهير الشريف رقم 1-69-25 الصادر في جمادى الأولى 1389 (25 يوليوز 1969) بمثابة ميثاق الاستثمارات الفلاحية المنظم لاستغلال الأراضي الجماعية الواقعة ضمن النطاقات المسقية، ويقتضي:



- تحسين وتنمية الزراعات وتربية المواشي داخل دوائر الري التوفر على مؤسسات فلاحية ومستغلين يجري عليهم نظام قانوني يضمن لهم الاستقرار الضروري.
- استفادة عضو الجماعة الذي لا يستغل الأرض إلا بصفة مؤقتة، من الاستقرار الضروري لاستغلال معقول ولتجهيز القطعة الأرضية المعهود بها إليه بصفة دورية.
- تحديد الكيفيات التي يتأتى بها استقرار العقارات الجماعية الواقعة في دوائر الري والتي ستتخذ أساسا لتحقيق استثماراتهم

لقد أتى هذا الظهير بتغيير أساسي على الملكية الجماعية بحيث حولها إلى ملكية خاصة مشاعة بين ذوي الحقوق الجماعيين، ثم إلى ملكية فردية. ذلك أن الفصل الثاني من الظهير المذكور نص على ما يلي: أن الأراضي الجارية عليها مقتضيات ظهيرنا الشريف هذا تعتبر ابتداء من تاريخ نشره مشاعة بين الأشخاص الذين يتوفرون في هذا التاريخ على صفة ذوي الحقوق.

وتطبق مقتضيات ظهير 25 يوليو 1969 على الأراضي الجماعية الواقعة كلاً أو بعضاً داخل دوائر الري المشار إليها في الفصل 5 من الظهير الشريف رقم 1-69-25 بمثابة ميثاق الاستثمارات الفلاحية، ويبلغ عدد الجماعات المحصية 566 تقريبا، (تقوم مصالح الوصاية حاليا بتنسيق مع وزارة الفلاحة على توحيد المعطيات الرقمية المتعلقة بالجماعات السلالية المعنية بتطبيق ظهير 1969). وتتمثل الجماعات السلالية حسب الدوائر السقوية وحسب الأقاليم التابعة لها كالتالي:

الأقاليم المعنية	عدد الجماعات السلالية	الدائرة السقوية
القنيطرة-سيدي سليمان-سيدي قاسم	310	الغرب
القنيطرة-العرائش	62	اللوكوس
مولاي يعقوب-سيدي قاسم-تاوانات	07	سبو الأوسط
عمالة مراكش المنارة-قلعة السراغنة	60	الحوز
شتوكة ايت باها-تارودانت	24	سوس ماسة
بني ملال-الفقيه بن صالح-ازيلال	103	تادلة

وتبلغ مساحة الأراضي المتواجدة داخل دوائر الري والخاضعة لمقتضيات ظهير 25 يوليو 1969.



المساحة بالهكتار	الدائرة السقوية
109475 هكتار	الغرب
23920 هكتار	اللوکوس
1605 هكتار	سبو الأوسط
121431 هكتار	الحوز
56420 هكتار	سوس ماسة
14251 هكتار	تادلة

3-3-3 الأراضي الجماعية الغابوية

قبل إلحاق الغابات بملك الدولة، كانت الكثير من الغابات تدخل في إطار الأراضي الجماعية، حيث كانت هذه الغابات بمثابة المورد الرسمي إلى جانب الزراعة بالنسبة للإنسان في الوقت الذي كان فيه مجال الأراضي الجماعية مفتوحا ولم تظهر فيها بتعبير الدكتور عمار حمداش "اختناقات التحول" (حمداش، 2000).

ومن أجل تجفيف الممرجات عمل المستعمر على إحداث مجموعة من "الغابات الإصطناعية" بخلق غابات اصطناعية لشجر الأوكالبتوس، وهو ما أدى إلى "اقتطاع 3200 هكتار من الأراضي الجماعية لقبيلة الصفاة، و 3600 هكتار من أراضي أولاد يحيى، (فرق قبلية من قبيلة ابني احسن)، زيادة على ذلك فعملية التشجير والكراء للأراضي الجماعية ظلت مستمرة بعد إنشاء مجموعة من الشركات كشركة "أفريكانا" والشركة "الغابوية بالقصيبة" ثم شركة "لاسيليلوز"، هاته الأخيرة التي تقوم بصناعة معجون الورق من خلال تأسيسها لمعمل سنة 1949، فانتقلت الغابة لتلك الأسباب كلها من 20 ألف هكتار إلى حوالي 82 ألف هكتار سنة 1971" (حمداش، 2000). والملاحظة التي يمكن تسجيلها هنا هو تراجع الطلب على الغابات، بفعل إغلاق معمل السيليلوز مما أدى إلى تراجع كبير للغابات، وكذا تفضيل السكان العمل في قطاعات أخرى. هذا ناهيك عن توسع رقعة السكن التي أصبحت تكتسح هذه الغابات.

3-3-4 الأراضي الجماعية الواقعة في المدار الحضري

توجد العديد من الأراضي الجماعية داخل المجال الحضري، أو بالقرب منه، أو بالمجالات الحضرية التي هي في طور النشوء. ويشكل هذا النوع من الأراضي الجماعية موقعا متميزا مما يجعل قيمتها مرتفعة، مقارنة بالأنواع الأخرى من الأراضي.



ونتيجة للارتفاع المستمر لنسبة التمدن بمختلف المدن الكبرى والصغرى المغربية، بسبب جاذبية المدن وطفغان النمط الحضري على حساب كل ما هو قروي، تصبح الأراضي الجماعية الواقعة في المدار الحضري عرضة لظاهرة التعمير وازدياد الطلب على السكن؛ عبر إنشاء تجزئات عشوائية أحيانا أو القيام بتجزئات سكنية من طرف شركات عقارية، ويكون ذلك في بعض الأحيان بإيعاز من المضاربين العقاريين الذين يستغلون الأوضاع الهشة لذوي الحقوق واستغلال النفوذ للاستيلاء على هذه الأراضي. هذا ناهيك عن التوسع الحضري للمدن الذي يكون في الغالب على حساب هذا النوع من الأراضي نظرا لهشاشة وضعيتها القانونية، فعقب كل توسع تقطع مساحات كبيرة من الأراضي لفائدة المدينة، وعلى حساب جماعة سلالية تعاني شتى أنواع التهميش والحرمان.

4- العرف والقانون في تدبير أراضي الجموع: صراع الأنظمة

4-1- تفاعلات العرف والقانون في نظام أراضي الجموع.

إن أراضي الجموع ليست وليدة قانون تنظيمي موحد، بل إن هذا النوع من الأراضي يخضع جانب منه للشرعية الإسلامية ويخضع الجانب الآخر منه للقانون الوضعي (ظهير 1919/04/27) ويبقى العرف والعادات القبلية عنصريين هامين يركز عليهما نظام أراضي الجموع بالمغرب. وقد كانت الجماعات السلالية ملزمة باستغلالها لهذه الأراضي بشكل جماعي نظرا لظروف أمنية واقتصادية، ومع تطور الظروف سميت هذه الأراضي بأراضي النابية وأجبر المنتفعون بها بأداء ضريبة لبית المال مقابل ذلك الاستغلال، وأصبح فيما بعد مستغلو هذه الأراضي يتقاعسون عن أداء الضريبة ويتمسكون بحق التصرف وإحياء تلك الأراضي (البجدايني، 2017، ص 113).

وإذا كانت الأعراف والتقاليد تشكل عموما إحدى السمات الأساسية للمجتمع المغربي، حيث ترى فيه القبائل الإطار الذي ينظم حياتها، ويحافظ على هويتها، ومن ثمة اتخذته كشكل حقوقي لتنظيم علاقاتها الاجتماعية ومعاملاتها، فإن النظر إلى أعراف البوادي المغربية لا يمكن أن يستقيم إلا في ضوء التطورات التاريخية التي خضع لها وضع وتغير هذه الأعراف، كما لا يمكن أن يستقيم إلا في ضوء التفاعلات العديدة التي حملها التاريخ القريب، على الأقل، لقبائل المغرب، انطلاقا من العلاقة بالسلطة المركزية (المخزن) وبالشرع الإسلامي عبر قنواته المتنوعة (الفقهاء، الزوايا، المخزن...)، وصولا إلى الدور الحاسم للمرحلة الاستعمارية، وما تلا ذلك من تفاعلات، نلاحظ آثارها الكبيرة فيما تعرفه أوضاع الأراضي الجماعية حاليا من تأطير وتأطير مضاد، للقانون والعرف، وللحيل والمقاومات، وللصراعات والمواجهات (حمداش، 2000).

ضمن هذا السياق يتساءل الباحث نجيب بودربالة عن مصادر القانون المطبق على الأراضي الجماعية؟ هل هو العرف (العادة القبلية)؟ أم القانون المدني للدولة العصرية (المنشور في الجريدة الرسمية)؟ أو بصيغة أخرى، باسم من يشرع في موضوع الأراضي الجماعية على وجه الخصوص، هل باسم الله؟ أم باسم الجماعة؟ أم باسم الدولة الوطنية (بودربالة، 2015، ص 254).

ونتيجة للتفاعل الذي تعرفه وضعية أراضي الجموع بين ما هو قانوني وبين ما هو عرفي-شرعي، ونتيجة كذلك لعدم مواكبة الأعراف والتقاليد التي تأخذ بها الجماعات السلالية لمتطلبات التنمية الفلاحية لتلك الأراضي، نادت بعض



الدراسات القانونية بـ "ضرورة العمل على جرد مختلف الأعراف والتقاليد المقبولة ذات الأثر التنظيمي والتي لها علاقة مباشرة بتدبير أراضي الجموع، ليتم تحويلها وصياغتها في شكل قاعدة قانونية ملزمة للجميع. ولعل ذلك سيحد من التضارب واللاعقل في توزيع استغلال هذه العقارات" ((البجدايني، 2017، ص 115).

وفي هذا السياق ينبغي الإشارة إلى أن مجموعة من القوانين اتجهت تدريجياً إلى تعميم وتوحيد نظام حيازة واستغلال الأراضي الجماعية، وقد أسفرت عملية التأطير القانوني والإداري لوجود وسير الأراضي التي ستصطلح عليها الإدارة الاستعمارية بالجماعية، عن نتائج وانعكاسات يمكن تحديدها كما يلي:

- لقد كان ظهور 1919 بمثابة عمل مؤسس تم بموجبه إحداث أو خلق نظام الأراضي الجماعية بعد أن كانت تتجه نحو التملك الفردي أو الحيازة العائلية على الأقل فيما يتصل بالأراضي الزراعية، كما حدث بالنسبة لقبائل الغرب (الضفة اليمنى لهر سبو) أو قبائل زموور المجاورة.
- كان لإقرار هذا الظهير باستمرار الأعراف المحلية وتعميمها، نوع من استعادة الأعراف التي كانت في طريق التراجع، بتراجع الملكية الجماعية، انتعاشها وعودتها، وهو ما يتلاءم مع السياسة الاستعمارية بالمغرب التي اتبعت نهج التقلد la retraditionalisation، أي إعادة توظيف التقاليد والمؤسسات والأعراف المحلية في تدبير شؤون المستعمر، وإن كانت لهذا التدبير آثار معاكسة (effets pervers) أدت إلى المزيد من تعميق دور الأعراف عوض توظيفها التدريجي في تحقيق الأغراض السياسية والاقتصادية للاستعمار.
- ظلت هناك فراغات تشريعية وقانونية سيعمل العرف على شغلها، وسيقوي حضوره من خلالها، في نوع من الانتعاش المؤقتة للمؤسسات الجماعية التقليدية التي كان مداها محدود زمنياً بما ستفرضه تطورات الأوضاع من تدابير جديدة، مما أدى إلى نوع من تجدد الممارسة العرفية.
- تكريس الإدارة كوسيط، وتحويل الساهرين على الأعراف (النواب) إلى أدوات... وقد كرس القانون هذه الوساطة، بل الدور الإداري الحاسم، عبر عدم السماح للنواب باتخاذ أية إجراءات مستقلة من طرف نواب الجماعات الأهلية إلا بعد سلطة الوصاية.
- فلا يستقيم الحديث إذا عن محاولة القيام بتصفية قانونية لوضعية أراضي الجموع بمنأى عن خصوصيات الجماعات السلالية، وبمنأى كذلك عن خصوصيات الحالات العينية لاستغلال الأرض الجماعية.

4-2- الأراضي الجماعية بالمغرب: من التدبير العرفي إلى التنظيم القانوني

لقد شكلت الأراضي الجماعية عبر التاريخ المغربي فضاءً اجتماعياً تُمارَس فيه السلطة بشكل جماعي، حيث كانت "الجماعة" هي المؤسسة التقليدية التي تشرف على تدبير الأرض وتنظيم الانتفاع بها وفق الأعراف المحلية. غير أن هذا التدبير العرفي بدأ يتراجع تدريجياً مع دخول التشريعات الحديثة التي سعت الدولة من خلالها إلى ضبط المجال العقاري وإدماجه في منطق القانون والإدارة المركزية.



الاهتمام بتأثير الانتقال من البداوة إلى الحضارة اهتمام قديم، وقد لاحظ ابن خلدون أن بين البداوة وبين الحضارة درجات عديدة، وأن بعض الأقوام تكون في حالة انتقال من البداوة إلى الحضارة. ويرتب ابن خلدون على هذا الانتقال آثارا معينة ومنها أن الشجاعة تتناقص كلما زاد القوم اتصالا بحياة الحضارة وتباعدا عن حياة البداوة (صابر وكامل، 1986، ص 144). غير أن الكتاب المعاصرين يختلفون في تقديرهم لنوع ودرجة استجابة البدو لمطالب التغير الحضاري وللمشروعات التي أعدت وتعد لإدماجهم في مسلسل النمط الحضري.

وفي هذا الإطار يمكن الحديث عن الجماعات السلالية التي تنضبط أراضيها لثقافة الملكية الجماعية، فهي في ملك القبيلة لا الأفراد، وتعتبر أقدم نظام عقاري عرفه المغرب. هذا النظام السكاني-القبلي ذو الثقل الثقافي والموروث العرفي بدأ يتقاطع مع نظام دولتي-إداري ذو الحضور القانوني والرقابة السياسية.

إن الطابع الجماعي المشترك للجماعات السلالية، يجعلها تتفاوض "ككل متماسك، ولا يسمح لأي فرد من القبيلة أن ينهج سبيلا مستقلا، في الرأي أو في التعامل مع أي كيان آخر، هذا الالتحام المبني على ثقافة عضوية، هو الذي لا زال لحد اليوم يقف في وجه كل محاولات إضعاف النسيج القبلي أو تهشيشه اجتماعيا" (حبيبي، 2005، ص 201).

ويبدو واضحا أن إشكالية أراضي الجماعات السلالية، لا تفهم إلا في نطاق هذا المنطق وهذا النظام الجماعي الذي يتم تديره "بشكل جماعي، عن طريق مؤسسة "الجماعة" كبنية تنظيمية مؤطرة للحياة المجتمعية داخل القبيلة، بحيث يتم توزيع حق الانتفاع وليس التملك بالتساوي بين مختلف العائلات المكونة للقبيلة" (العطري، 2012، ص 25). وبذلك نكون أمام تنظيم داخلي للأراضي المشتركة، حيث يكون التداول في الشأن العام يتم ضمن هذه المؤسسة الاجتماعية التقليدية، التي بدأت تعرف نوعا من الاندثار في الآونة الأخيرة، بفعل مثيرات خارجية-كانت إلى عهد قريب تواجه بنوع من الحدة والحذر من قبل أفراد المجتمع القبلي- ساهمت في بروز تحولات كبيرة خلخلت التماسك العضوي الذي كان سائدا من قبل.

ضمن هذا السياق لا بأس أن نشير إلى أن "الجماعة" باعتبارها مؤسسة اجتماعية تنظيمية محلية ترتبط بالدوار، كانت إلى عهد قريب توكل إليها مهمة تنظيم المشترك الجماعي للعائلات المتحدرة مبدئيا من جد مشترك وتنتمي لنسق قبلي واحد، و"كانت بالأمس محور كل الرهانات ومفتاح كل الاحتمالات في دينامية النسق القبلي، محليا في إطار تدبير العلاقات بين أفراد القبيلة وخارجيا في إطار التعامل مع القبائل الأخرى والمخزن والزوايا، لكنها اليوم، وبفعل التحولات العميقة التي مست وظيفة هذه المؤسسة، بدءا من مغرب القرن التاسع عشر، ومرورا بزمان الاستعمار وانتهاء بمغرب ما بعد الاستقلال، حيث تم الاستمرار في تكسير البنيات القبلية واستبدالها بتنظيمات إدارية قائمة على فكرة اللاتجذر الاجتماعي لفاعليها ومدبريها. فإن مجموع هذه التحولات كان له الأثر البالغ في تغيير ملامح هذه المؤسسة وتغيير وظائفها وأدوارها، بل إن التغير سيصير في بعض الأحيان تحويرا للمهام الأصلية التي حتمت الانوجاد الأولي في تضاريس النسق المجتمعي" (العطري، 2012، ص 59).



وتعد حتمية النمو الحضري على حساب الأراضي الجماعية من بين أهم المثيرات الخارجية التي بدأت تغزو تماسك الأنظمة القبلية للجماعات السلالية، وتساهم في تهشيش واندثار المشترك القبلي وعضويته، فالمجال الترابي القبلي الذي كان دوماً مركز صراع بل واقتتال إما داخلي وإما خارجي، يهدف الحفاظ على الملكية وحمايتها من أي سيطرة، وخاصة منها ملكية الأرض، بدأ ينصهر مع مجال يسوده التنظيم الآلي، "وتغدو ملكية الأرض هدفاً سامياً لأنها المكان الذي تمتد فيه القبلية وتعيد إنتاج وجودها وما يرتبط به من قيم ومبادئ ورموز" (حبيبي، 2005، ص 201).

ويبدو واضحاً أن الانتقال من مجتمع عضوي إلى مجتمع آلي، يلوح في الأفق إلى نوع من المزيج والتداخل والتناقص، وبذلك يكون من الصعب التمييز بين القروي والحضري.

5- النزاعات حول الأراضي السلالية وتنامي المطالب الاجتماعية

تعتبر الأراضي السلالية أراضٍ في ملكية الجماعة لذلك يطلق عليها أيضاً اسم أراضي الجموع. وهي تلك الأراضي المعروفة بأرض "الجماعة"، السلالية، العرشية؛ التي ترجع ملكيتها للقبيلة وليس للفرد، كان يتم استغلالها والانتفاع منها عن طريق تنظيم "الجماعة" كأداة تنظيمية مؤطرة داخل القبيلة لفائدة العائلات المكونة لها وفقاً لمنطق يخضع لتقاليد وأعراف خاصة بها، قبل أن تتدخل الدولة في تدبير شؤون هذا النوع من الأراضي بخلق جهاز تابع لوزارة الداخلية، أصبح هو الوصي عليها بدل "الجماعة" مع صدور الظهير المنظم لأراضي الجموع عام 1965.

وحسب آخر إحصائيات رسمية صادرة عن وزارة الداخلية، يقدر عدد الجماعات السلالية بما يناهز 4 آلاف و563 جماعة موزعة على 55 عمالة وإقليم، وتقدر المساحة الإجمالية للرصيد العقاري الجماعي بـ 15 مليون هكتار، تشكل الأراضي الرعوية نسبة تفوق 85 في المائة منها، تستغل بصفة جماعية من طرف ذوي الحقوق، فيما توظف أهم المساحات الباقية في النشاط الفلاحي. لكن في السنوات الأخيرة ومع التمدد العمراني للمدن أصبح بعضها ضمن المدار الحضري مما أدى إلى رفع قيمتها العقارية والمالية، وبعضها الآخر عبارة عن أراضي سقوية، وكذلك مقالع أحجار ورمال وغيرها. (www.terrecollective.ma.)

وتبعاً لذلك أصبحت العديد من الأراضي السلالية مهددة بالتوسع الحضري، وهو ما ترتب عنه حراك اجتماعي من قبل جماعات سلالية كانت تقيم وتنتفع منها، فأراضي الجموع تتوفر لها الشروط الاجتماعية والاقتصادية التي ترشحها للانفجار في أي لحظة، والتحول إلى فتنة قد يتعذر التكهّن بعواقبها، انطلاقاً من أن كثيراً من المرتكزات الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي قامت عليها بنية هذه الأراضي ودورها قد انهارت واضمحلت وتلاشت في ظل سيرورة التغيرات التي شهدها المغرب خلال الحماية وما بعد الاستقلال، وهي تغيرات ساهمت في انحلال كثير من المقومات الجماعية للكيانات القبلية، نتيجة تفكك وفسخ الروابط الجماعية ونتيجة التحول المتزايد نحو الاستقرار وتغير الضرورات الطبيعية، وتراجع الكثير من المفاهيم والقيم القبلية وضعف الروح الجماعية، الأمر الذي نشأت معه أوضاع جديدة لم تعد فيه علاقات الإنتاج القديمة ذات الطابع الجماعي والبدائي قادرة على مواكبة تحولاتها ومواجهة تحدياتها مع اتساع



وازدهار معالم الملكية الخاصة والقيم الليبرالية الشرسة التي عملت على تضيق الخناق أمام نطاق الملكية الجماعية وتمثلاتها الاجتماعية والثقافية (www.maghress.com).

ومع اتساع حركات الاحتجاج وارتفاع أصوات المظلومين من نساء ورجال، تحولت قضية الأراضي السلالية وأراضي الجموع في السنوات الأخيرة إلى قضية حقوقية تبنتها الكثير من الجمعيات الحقوقية. وهناك اليوم أكثر من لجنة حقوقية تنشط في المناطق التي تعيش مشاكل مرتبطة بقضايا الأراضي السلالية لدعم نضالات ذوي الحقوق.

وضمن هذا السياق يبقى الجانب الخفي في قضية الأراضي السلالية، هو المعركة النسائية التي تخوضها النساء من ذوي الحقوق، فلسنوات كثيرة كان العرف يحرم المرأة من نيل حقها في الاستفادة وتدير هذه الأرض المفروض أنها جماعية، وبدأنا نشهد في الفترة الأخيرة ثورة ما يسمى بالنساء السلاليات التي نظمت تظاهرة كبيرة أمام البرلمان المغربي وفي الكثير من المواقع.

مقتضى ما سلف أن مشاكل المدن المغربية في الحاضر، والمتمثل في ارتفاع أحزمة الفقر في الضواحي نتيجة تزايد أعداد الهجرة القروية يعود في جزء منه إلى طريقة تدبير الأراضي السلالية والجماعية التي حرم ذوو حقوقها من استغلالها أو الاستفادة منها فتحولوا إلى مهاجرين لجئوا إلى المدن الكبرى بحثا عن مصادر أخرى للعيش، فاستقروا في هوامشها، في أحياء باتت تشكل أحزمة للبوئس والإحباط والجريمة والاستقطاب السياسي والعنف...

خاتمة

إن تحليل واقع الأراضي الجماعية في المغرب، من خلال استحضار خلفياتها التاريخية، وأنماط تدبيرها العرفي والقانوني، وتحولاتها الاجتماعية والمجالية، يكشف عن إشكالية متعددة الأبعاد، يتداخل فيها البعد العقاري بالسياسي، والاجتماعي الثقافي، والتنظيمي بالتنموي. فقد ظلت هذه الأراضي، ولعقود طويلة، تشكل أساساً للنظام القروي التقليدي، حيث تتجلى فيها قيم التضامن والانتماء والهوية الجماعية، قبل أن تدخل، بشكل تدريجي أو قسري، في دواليب منطق الدولة الحديثة، الذي يُعيد ترتيب العلاقة بالأرض وفق أنماط جديدة من الحيازة والتصرف والاستغلال.

لقد أدى تزايد الضغط الحضري، وتوسع اقتصاد السوق، وتكثيف تدخل الدولة عبر الإصلاحات التشريعية، إلى خلخلة التوازنات التقليدية التي كانت تنظم علاقة الجماعات السلالية بأراضيها، ما أفرز توترات اجتماعية متصاعدة، لاسيما في ظل غموض الوضعية القانونية لبعض الأشكال العقارية، وضعف آليات الوساطة والإنصاف. كما أن تصاعد الحركات الاحتجاجية المرتبطة بذوي الحقوق، خصوصاً من النساء السلاليات، أفرز ديناميات جديدة تستوجب من الدولة ومختلف المتدخلين إعادة النظر في السياسات المعتمدة، بما يضمن التوفيق بين الحق في الأرض، ومتطلبات التنمية، واحترام الأعراف والخصوصيات الثقافية المحلية.



وعليه، فإن مستقبل تدبير الأراضي الجماعية رهين بإرساء مقاربة متكاملة تراعي البعدين القانوني والاجتماعي، وتقوم على التوفيق بين ضرورات التحديث ومتطلبات العدالة المجالية والاعتراف بالموثوث الثقافي للجماعات السلالية. كما أن بلورة سياسات عمومية منصفة ودامجة، تستند إلى حوار مؤسساتي واجتماعي واسع، يُعد شرطاً أساسياً لتجاوز مظاهر التهميش والتوتر، ولبناء تعاقد اجتماعي جديد حول الأرض، بوصفها مورداً مشتركاً، ومجالاً لإنتاج المعنى والانتماء، وليس فقط وعاء استثماري أو سلعة عقارية.

قائمة المراجع

الكتب بالعربية

- العطري عبد الرحيم. تحولات المغرب القروي: أسئلة التنمية المؤجلة. الرباط: طوب بريس، الطبعة الثانية، 2012.
- البجديني حياة. وضعية أراضي الجموع بين المتطلبات القانونية ورهانات التنمية، الجزء الثاني: إكراهات وآفاق تدبير أراضي الجموع: التثمين والاستثمار. تقديم محمد الإدريسي العلمي المشيش، الدار البيضاء: دار نشر المعرفة، بدون تاريخ.
- بالزاغ عبد الكريم. أراضي الجموع: محاولة لدراسة بنيتها السياسية والاجتماعية ودورها في التنمية. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، 1998.
- بودريالة نجيب. القانون بين القبيلة والأمة والدولة: جدلية التشريع بين العرف والشرعية والقانون. تقديم عبد الله حمودي، ترجمة محمد زرين، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015.
- الحبيبي عبد الإله. "أراضي الجموع من المشترك القبلي إلى الهيمنة الإدارية للدولة: نموذج من قبائل زايان إقليم خنيفرة". في كتاب: القانون والمجتمع بالمغرب، تنسيق الحسين وعزي والحسين آيت باحسين، الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 7، 2005.
- الهروي الهادي. القبيلة، الإقطاع والمخزن: مقاربة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث (1488-1934). الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 2004.
- خير محمد. الملكية ونظام التحفيظ العقاري في المغرب. الرباط: دار المعرفة للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 2001.
- غيت محمد عاطف. دراسات في علم الاجتماع الريفي: نظريات وتطبيقات. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1979، بدون طبعة.
- مقداد الهادي. السياسة العقارية في ميدان التعمير والسكنى. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، 2000.
- محي الدين صابر، ولويس كامل مليكة. البدو والبدو: مفاهيم ومناهج. صيدا - بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1986.
- معلمة المغرب. الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا للنشر، المجلد الأول، 1989.



الأبحاث والأطروحات الجامعية

الطايبي مبارك. البنيات الاجتماعية وأفق الاستمرار والانقطاع في الواحات المغربية: واحة تافيلالت نموذجاً. أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع القروي والتنمية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، أكادال – الرباط، 2007-2008، الجزء الأول.

الأوراق والمقالات العلمية

حمداش عمار. "الأراضي الجماعية والعرف: من المحلي إلى الوطني". ورقة بحثية غير منشورة.
حمداش عمار. "اختناقات التحول بالأراضي الجماعية لهوامش المغرب". ورقة مقدمة ضمن أشغال ندوة التحولات الكبرى للمجتمع القروي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، 29-30 يونيو 2000.
حمداش، عمار. "الاختلالات الإيكولوجية والتحولات الاجتماعية بالبادية المغربية (مجال بني احسن)". مساهمة مقدمة إلى ندوة القنيطرة في أفق 2000.

المراجع بالفرنسية

Bouderbala, N. Le foncier au Maroc: héritage colonial et recomposition postcoloniale. Revue Tiers Monde, 1999.
Bouderbala, N. Les terres collectives et la politique foncière au Maroc. Rabat: Publications du CODESRIA, 1987

النصوص القانونية والوثائق الرسمية

الظهير الشريف رقم 1-69-25 الصادر في 25 يوليوز 1969 بمثابة ميثاق الاستثمارات الفلاحية.
الظهير الشريف رقم 1-17-15 الصادر بتاريخ 26 يونيو 1919 بشأن تنظيم الوصاية الإدارية على الجماعات السلالية.
ظهير 12 غشت 1913 المتعلق بالتحفيظ العقاري.
ظهير 27 أبريل 1919 المتعلق بتنظيم الوصاية على الجماعات السلالية وتدير الأراضي الجماعية.

المواقع الإلكترونية

موقع وزارة الداخلية – مديرية الشؤون القروية: <http://www.terrescollectives.ma>

موقع مغرس: <https://www.maghress.com>



Space from contemporary philosophical Questioning to a central subject in sociology

Bannouna Hamza

Université Hassan 2 de Casablanca (Maroc)

bannounahamza@gmail.com

Abstract : This paper aims to highlight the important role that contemporary philosophy and sociology have played in making the question of space a conceptual and empirical subject of reflection. Even though this duality is not actually present within the contemporary philosophical framework, we find that—starting with Georg Simmel and reaching Jean Rémy—trends in urban sociology began to make thinking about space the central subject constituting the meeting point of current research topics, whether related to urban mobility policy, migration, violence, etc. For this reason, Jean Rémy's sociology, drawing on the contributions of his predecessors—particularly Karl Marx, Henri Lefebvre, and the figures of the Chicago School—focused on re-weaving the sociology of space, taking into account that questioning it and analyzing the manifestations of its occupation cannot be separated into material and social dimensions, thereby connecting the conceptual philosophical heritage with the empirical sociological dimension. Space, especially in its connection to urbanization, is viewed through the invocation of the concept of differentiated milieu effects, whose intensity varies according to social variables such as gender and social status—which justifies the critique that Jean Rémy directed at the concept of social mixing (*mixité sociale*), in favor of privileging the contribution of urbanization to the shaping of social relations.

Kes words: space – city – social production.



المجال من المسألة الفلسفية المعاصرة إلى موضوع مركزي للسوسيولوجيا

د. حمزة بنونة

- أستاذ زائر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة الحسن الثاني – عين الشق، المغرب.

bannounahamza@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0008-8704-6509>

ملخص: تهدف هذه الورقة إبراز الدور المهم الذي لعبته كل من الفلسفة والسوسيولوجيا المعاصرة في جعل مسألة المجال موضوعا مفاهيميا وميدانيا للتفكير. هذه الازدواجية وإن كانت لا تحضر فعليا ضمن النسق الفلسفي المعاصر؛ إلا أنه وابتداء مع "George Simmler" ووصولاً إلى "Jean Remy" سنجد بأن اتجاهات السوسيولوجيا الحضرية بدأت تجعل من التفكير في المجال الموضوع الرئيسي الذي يشكل نقطة تلاقي مواضيع البحث الراهنة سواء ما يتعلق منها ب: سياسة المدينة الحركية، الهجرة، العنف إلخ، لذلك ركز "جون ريمي" ومن خلال استثمار اجتهادات سابقه خاصة: "Karl Marx"، و "Henri Lefebvre" وأعلام مدرسة شيكاغو" على إعادة حيكة سوسيولوجيا المجال آخذا بعين الاعتبار أن مساءلته، وتحليل مظاهر شغله لا تقبل الفصل بين البعدين المادي والاجتماعي، ووصلا بين التراث الفلسفي المفاهيمي والبعده السوسيولوجي الميداني. فالمجال ولاسيما في ارتباطه بالتحضر ينظر إليه من خلال استحضار مفهوم آثار الوسط المتباينة التي تختلف شدتها باختلاف المتغيرات الاجتماعية من قبيل: الجندر والمكانة الاجتماعية، مما يبرر النقد الذي وجهه "جون ريمي" لمفهوم الاختلاط الاجتماعي، في مقابل ترجيحه مساهمة التمدن في تشكيل العلاقات الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: المجال – المدينة – الإنتاج الاجتماعي.

مقدمة:

يعتبر مفهوم المجال موضوعا مركزيا لدى مجموعة من الحقول المعرفية خاصة: الفلسفة؛ علم الاجتماع؛ الجغرافيا؛ القانون... غير أن الاشكال الأولي الذي يصادفه الباحث الأكاديمي عادة يتمثل في تقاطع التصورات الفلسفية والسوسيولوجية في مقاربتها لمفهوم espace الذي يستعمل فلسفيا كمرادف للفظ "فضاء"، وسوسيولوجيا لكلمة "مجال"؛ إذ يمكن الحديث عن الفضاء العمومي في مجموعة من الكتابات الفلسفية سواء الكلاسيكية اليونانية مع الفلسفة الأفلاطونية بشكل خاص والفلسفة السياسية المعاصرة في نماذج: "حنا أرندت"¹⁵ Hannah Arendt؛ "يورغن

15 : عملت "حنا أرندت" على التمييز بين الفضاء العام والفضاء الخاص حيث أقامت الترابط بين تراجع دور الفضاء العام وتقليص هاش حرية الأفراد، لإبراز التلازم النظري والممارساتي بين الفضاء العام والحرية، فالحياة السياسية في نظر فيلسوفة السياسة ترتبط ما هو سياسي، في حين يرتبط الفضاء الخاص بما اجتماعي، لذلك يتح الفضاء الخاص بالنسبة للأفراد نوعا من الاستقلالية والتحرر من هيمنة الفضاء العام المؤطر سياسيا.



هابرماس Jürgen Habermas¹⁶؛ "نانسي فرايزر Nancy Fraser" "...". فالارتباط اليوناني بالتفكير في المجال، سواء حيث تجليه كممارسة يومية، أو بنائه كمفهوم فلسفي، أثمر النموذج السياسي والاجتماعي المسعى آنذاك: "الدولة المدينة"، بوصفها استجابة لتقدم العالم الذهني الإغريقي. ولم تقتصر المجالات العمومية على شاكلة "الأغورا" على اليونان القديمة؛ بل كان "الفورم الروماني Roman forum" خير شاهد على تكريس المجال العمومي لأداء وظائف سوسيو-سياسية وفكرية في المرحلة الوسيطة، مثلما تميزت المرحلة الأوربية الحديثة بانتشار واسع للصالحات الثقافية التي استقطبت نخبة النخبة من الفلاسفة وعلية المجتمع البورجوازي. مثلما تعود جذور التعارض بين العام والخاص كذلك إلى ظهور المدينة اليونانية وفق ما أفادت به "حنا أرندت Hannah Arendt" نقلا عن "ورنر جايغر Werner Jaeger" بالقول: "منذ ذلك الحين أصبح كل مواطن ينتمي إلى نظامين من الوجود؛ حيث يوجد في حياته تمييز جد واضح بين ما هو خاص به (idion) وما هو مشترك (koinon)" (Chanial Philipe, 1992: 64). بطبيعة أثر هذا التقسيم منذ تلك المرحلة على مورفولوجية المجال، وشكل التواصل، فكلما كان الانتقال من المجال الخاص إلى المجال العام كلما واكب ذلك حضور بارز للتفاعل الاجتماعي والجسد السياسي، فهو انتقال من إلى العلني؛ المرئي والمشارك.

وأما في السوسولوجيا فسيتراكم التفكير في المجال منذ جيل المؤسسين – ولو بشكل ثانوي في سياق تحليل ثقافة المجتمعات التقليدية-، وهو موضوع تراكمت تساؤلاته تباعا بدأ من "إميل دوركايم Émile Durkheim" في دراسته للأشكال الأولية للحياة الدينية¹⁷، دون إغفال الأهمية التي أولاهها "برونيسلاف مالينوفسكي" لطوبونيمية المكان والروح من خلال تحليل أساطير السكان الأصليين لجزر التروبريان¹⁸، إذ لطالما مثل المجال مرجعا لصناعة المقدس الثقافي ومسرحا

¹⁶ : "يورغن هابرماس Jürgen Habermas 1929-2026"، فيلسوف ألماني، وأحد مؤسسي مدرسة فرانكفورت النقدية، ترك أثرا واضحا في النقاش الفلسفي-السياسي، خاصة فيما يتعلق بفكرة الديمقراطية التي تمثل الخيط الناظم بين كتاباته، وكان من بين أشد المنتقدين للأعمال الإجرامية للنظام النازي في حق الطائفة اليهودية، من أبرز أعماله "نظرية الفعل التواصلي" 1981، الفضاء العمومي سنة 1962، القانون والديمقراطية سنة 1962، العقل والمشروعية سنة 1973، العلم والتفكير كإيديولوجيا سنة 1968، وكانت آخر إصداراته سنة 2026 بعنوان "كان يجب القيام بما هو أفضل" في حوار مع "ستيفان مولر Stefan Müller" ورومان يوس Roman Yos.

¹⁷ : اهتم "Émile Durkheim" في دراسته للأشكال الأولية للحياة الدينية في أستراليا بتحليل الرمزية المجالية لبعض الأحجار الطوطمية مثل "تشورينغا إندارتا" لأنها كانت تمثل الدليل المادي على أن المجتمع هو الذي يصنع المقدس لذلك خصص فصولا كاملة يتطرق فيها للطوطم و "التشورينغا" و "العشيرة" عند قبائل أستراليا الوسطى. وهذه "تشورينغا" - القطعة الحجرية المقدسة- عند قبيلة "الأرندا" بوسط أستراليا، منقوش عليه رموز دائرية وخطوط تمثل أحداثا أسطورية مرتبطة بالأجداد الطوطميين. وعند قبيلة "الأرندا" كل دائرة ترمز إلى مخيم أو موضع استقرار للأجداد الأسطوريين ومساراتهم المقدسة. وحسب المعتقد فإن هذه "الضفادع السلفية" - نسبة لطوطم القبيلة الذي يمثل الضفدع- جابت هذه الأمكنة أزمنة أسطورية ما وتركت أثارها بها، حيث تحولت هذه الآثار إلى: ينابيع؛ عيون ماء؛ برك؛ أماكن مقدسة، وعليه يمثل الحجر خريطة ميتولوجية طقسية تختزن ذاكرة المكان المقدس وأفعال الأجداد. لذلك لم يكن الطوطم ليس مجرد حيوان؛ بل يعبر عن شعار المجتمع وهويته التاريخية و المجالية.

(ينظر في هذا الصدد: إميل، دوركايم. الأشكال الأولية للحياة الدينية، المنظومة الطوطمية في أستراليا. ترجمة: رنده، بعث. قطر. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الطبعة الأولى 2019. ص. 165.)

¹⁸ : تطرق "برونيسلاف مالينوفسكي" في نهاية القسم المتعلق بالأسطورة إلى ظاهرة "بالوما" التي تشير في معناها إلى روح الميت في جزر "التروبريان"، إذ بعد الموت تقع سلسلة من الأحداث المتسقة بعضها عن بعض، فلدَى أفراد جزر التروبريان يسود اعتقادان متعارضان وموجودان جنباً إلى جنب بخصوص الروح: أحدهما يقول أن "بالوما" (التي هي الشكل الرئيسي لروح الرجل الميت) تذهب إلى "توما" (جزيرة صغيرة تقع على بعد عشرة أميال من الشمال الغربي من جزر التروبريان). وهذه الجزيرة مأهولة بأناس أحياء يسكنون في قرية كبيرة تسمى "توما" كذلك، وغالبا ما يزوره الإسكان الأصليون من الجزيرة الرئيسية. أما الاعتقاد الآخر فيؤكد أن الروح تعيش حياة قصيرة غير مستقرة بعد الموت بالقرب من القرية، وحول الأماكن المعتادة للإنسان الميت، مثل بستانه؛ شاطئ البحر؛ بئر الماء... في هذا الشكل تدعى الروح "كوسي".

(ينظر في هذا الصدد: برونيسلاف مالينوفسكي. السحر والعلم والدين ومقالات أخرى. ترجمة عمران أحمد. دمشق. منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب. 2022. صص. 440 – 441.)



للمعيش الاجتماعي. غير أن المجال كموضوع لافلت للتفكير بالنسبة لعلماء الاجتماع سيبرز مع اهتمام السوسيولوجيا أكثر فأكثر بالمدينة خاصة مع " جورج زيمل George Simmel " وبعده مدرسة شيكاغو، إلى أن يغدو عنواناً مألوفاً مع كتابات كل من: " جون ريمي " مجال علماء الاجتماع، و " إيمانويل لونيل Emmanuelle Lenel " في مؤلفه: " مجال علماء الاجتماع، أبحاث معاصرة رفقة جون ريمي " .

تهدف هذه الورقة إلى اقتفاء مسار مسألة مفهوم المجال وانتقاله من دائرة التأمل الفلسفي المعاصر إلى حقل التفكير السوسيولوجي، من خلال لفت الانتباه إلى ما قدمه ثلاث مفكرين: " يورغن هابرماس "؛ " نانسي فرايزر "، و " جون ريمي "، وهم أبرز من جعلوا من المجال عنصراً مرتبطاً بالمدينة، والتنظيم السياسي، والمعيش اليومي للأفراد الذي يقوم على استراتيجيات مختلفة لتداول التملك والهيمنة، مثلما نروم في هذا السياق الكشف عن ملامح التقارب بين المقاربتين الفلسفية والسوسيولوجية عندما يتعلق الأمر ببناء سوسيولوجي لمفهوم المجال مؤكدين في ذات السياق أن التفكير في علاقة المجال بالواقع الحضري لا يستقيم مفاهيمياً بإحداث قطيعة بين التراث الفلسفي المراكم وبين مجهودات التخطيط والتدبير الاجتماعي لمعيش الإنسان.

ونظراً لأن الورقة لا تتركز على معطيات امبريقية، فإننا في هذا السياق نستند على المنهج التحليلي من خلال استقراء وتحليل التصورات، والأفكار التي ساهم في بلورتها نخبة من رواد الفلسفة السياسية، والسوسيولوجيا الحضرية، كما نستند في هذا الشأن على مقاربة تاريخية – كرونولوجية - لتتبع تطور مفهوم المجال وانتقاله بين هذين الحقلين المعرفيين، مع التركيز على المفاهيم المتجاوزة التي يستدعيها التفكير في المجال مثلما هو الأمر بالنسبة لمفهوم المدينة، والإنتاج الاجتماعي، بغيت الكشف عن تعدد دلالات المفهوم وفق تعدد مستويات التفكير فيه.

1. المجال العمومي عند يورغن هابرماس:

يعتبر " يورغن هابرماس " أهم أعلام الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية، وهو الذي عمل على بناء نظريته حول الفعل التواصلي، ونقله من مستواه المثالي المتعالي إلى بعده الواقعي العمومي في محاولة لإصلاح التعثرات النظرية التي وقع فيها الجيل الأول الممثل ب: " ماكس هوركهايمر Max Horkheimer " (1895-1973) خاصة النقد الراديكالي الموجه للعقل الأنواري، ما يعكس تعارضاً ضمنياً مع المبادئ الكانطية¹⁹ التي تأثر بها أغلب المفكرين الألمان منذ عهده؛ غير أن الاختلاف لم يمنع " هابرماس " من تبني أفكار النظرية النقدية، خاصة ما يتصل منها بمسألة المجال، ولاسيما في كتابته المبكرة مثل: التحول البنيوي للمجال العام (1962) (الأشهب. 2023. : 196) لذلك كان موضوع المجال العمومي مسألة جوهرية ليس فقط ضمن كتابات " يورغن هابرماس "، ولكن بالنسبة للمجتمعات المعاصرة على مختلف مستوياتها، وهو ما أتاح للتفكير المعاصر والراهن في مجالات الفلسفة، والحقوق، والسوسيولوجيا إثارة إشكالات راهنة ناتجة عن ملابسات الوجود الفردي

¹⁹ : ساعد سؤال " إيمانويل كانط (1724-1804) Emmanuel Kant " حول ماهية التنوير، وتمييزه بين الاستعمال الخاص والاستعمال العمومي للعقل، وهو ما ساهم في نحت المجال العمومي لدى " يورغن هابرماس "، فقد ساهم مبدأ العلنية الذي تقوم عليه الكانطية التنويرية الكانطية في انبعاث المجال العام باعتباره سلطة عليا للحكم ارتبط بدوره بمفهوم الرأي العام المتمسك بطابع الحقيقة والمتولد انطلاقاً من نقاش نقدي عمومي، بحيث يحيل المجال العام إلى الاستخدام العمومي للعقل، الذي يتوخى جعل الآراء والأفكار عامة ومشتركة بين الجميع، وعرضة للنقاش الحجاجي الحر والعلني.



والاجتماعي للإنسان ، والتمثيلات حول المجال العمومي والمجال الخاص ، إضافة إلى إشكالات أخرى تتقاطع مع قضايا التواصل، والمؤانسة، والهجرة إلخ.

يرتبط استعمال مفهوم " المجال العام " لدى " يورغن هابرماس " بحقل السياسة بشكل لافت لمتبني مساره، حيث تحضر مفاهيم من قبيل : الدولة والسلطة والمجتمع المدني حضورها ضمن تعريفه الذي صاغه في كتابه: " التحول البنائي للمجال العام: دراسة في بنية المجتمع البورجوازي " ، وهو تعريف يلخص وفاء " هابرماس " للإرث الفلسفي اليوناني إذ يمكن إسقاط الوظيفة السياسية والاجتماعية التي كانت تؤديها ساحة " الأغورا " على الغاية التي يتوخاها " هابرماس " من تعريفه للمجال العام بحيث يمثل مجالاً تنكشف فيه ملامح الديمقراطية: مجال يطلق العنان للعقل التواصلية بديلاً للعقل الأداتي (ثابت، 2019: 411). فالمجال العام مجال للمؤانسة المستقلة عن رقابة السلطة ، وهو ما تتيحه ساحات: المسارح؛ المقاهي؛ الأوبرا؛ وكل الفضاءات التي يمكن ان يحتشد فيها المواطنون للتعبير عن ذاتيتهم. لذلك عرف " زينيت Senett " لفظ العام بأنه " كان يدل على شكل حياة يمتد خارج دائرة الأسرة والأصدقاء الحميمين؛ في تنوع المجال العام، كان لزاماً أن تدخل جماعات اجتماعية معقدة في تواصل مع بعضها البعض، وكانت المدينة الكبرى تمثل الحاضنة الأساسية لهذه الحياة العامة " . (Chanial, 1992 : 65).

تكشف كتابات " يورغن هابرماس " حول المجال والتواصل، إلمامه بالفلسفات الألمانية الحديثة، والفرنسية المعاصرة، واستيعابه الرصين للعلوم الاجتماعية والألمانية والأنجلو-ساسكسونية منها: نظريات " ماكس فيبر Max Weber " و تالكوت بارسونس Talcott Parsons و " جورج هربرت ميد George Herbert Mead " : استيعاب يعكسه استحضار مفاهيم من قبيل : المعيش؛ النسق، الفعل التواصلية " ضمن كتاباته من سنوات الثمانينات. (الأشهب، 2023: 197).

يقصد بالعمومية في الاستعمال الهابرماسي، وكما وظفته كذلك " حنا أرندت Hannah Arendt » ذلك الاستعمال العمومي للعقل، والإعلان العمومي للحقيقة والعقل عند " هابرماس " هو العقل النقدي الذي يوظف في الفضاء العمومي باعتباره تجمعا لجمهور يملك رأياً عاماً ذي وظيفة نقدية، أما الدعاية فتبقى من الوظائف الأساسية للدولة التي تحاول من خلالها خلق الارتباك في العقل النقدي.

إذن، يمكن القول أن الاستعمال الأول للفضاء العمومي ارتبط بالفلسفة السياسية التي اهتمت في أصلها اليوناني بممارسة الديمقراطية من خلال تخصيص ساحات عمومية للنقاش العمومي (الأكورا)، حيث يمكن من خلالها تبادل الأفكار ومناقشة القضايا السياسية والاجتماعية، من طرف المواطن الأثيني بشكل يتم فيه الاعتماد على الحجة والعقل، لكن ما قدمه " يورغن هابرماس " بخصوص الفضاء العمومي اكتسب طابع التجديد من خلال جدة المفاهيم وإعادة النظر في بنية المفاهيم التي راجت في حقل الفلسفة السياسية وخاصة في تصور " حنا أرندت " حول مفهوم " المجال العمومي " الذي صاغته أوائل الخمسينات في كتاب: " condition de l'homme moderne " وخاصة في الفصل الثاني " le domaine public et le domaine privé " ، ول يقدم نقده لتصور " حنا أرندت " كان لزاماً عليه الرجوع الى الفلسفة النقدية الكانطية خاصة الى " ما الأنوار " والى " صراع الكليات " لمحاولة تقديم تحديد دقيق للفضاء العمومي وتمييزه عن المجال أو الميدان



العمومي الذي قدمته " حنا أرند " فالمجال العمومي الهابرماسي يفتح على أبعاد سياسية واجتماعية، واقتصادية، وإيتيقية. (رشيد العلوي، 2022: 128).

يمثل أيضا البعد الثقافي أحد السمات المميزة للمجال العمومي، ويتعلق الأمر هنا بمجموع الإنتاجات الرمزية واللغوية والأدبية والفكرية، وهنا نجد أن " يورغن هابرماس " تتبع حركة الصالونات الأدبية، ودور البورجوازية كأفراد خصوصيين لعبوا أدوارا مهمة في الصراع بين الطبقة الثالثة وبقايا الإقطاعية، إذ من الواضح أن الطبقة البورجوازية كانت تمثل النخبة المثقفة القادرة على إنتاج الخطاب الثقافي والسياسي التحرري، وتوجيه الرأي العام ضد بقايا الإقطاع والسلط الكليانية.

ولكي لا يقع الخلط في الحديث عن العمومية أثناء استعمال الفضاء العمومي، نجد أن هابرماس ميز العمومية عن الدائرة العمومية وعن الدعاية أيضا، فالعمومية التي تشير في بعض معانيها إلى المؤسسات العمومية الخاضعة لسلطة الدولة، على اعتبار أن الدولة تمثل مجموع المؤسسات الخاضعة للتسيير البيروقراطي عن الدائرة العمومية، وتتحكم فيها قانونيا وفق التشريعات السياسية، والبرامج الفوقية لضمان وظيفتها المتمثل في استمرار الخدمة العمومية للمواطنين، وهنا تتميز العمومية عن المجال العمومي " والتي يترجمها الباحث " رشيد العلوي " أيضا ب: " الدائرة العمومية sphère public " باعتبارها هي مجال تشكل الرأي العمومي النقدي الذي يوظفه الجمهور ليصبح موضوع الفضاء العمومي هو الجمهور باعتباره حامل لرأي عمومي ذو الوظيفة النقدية أي الحامل للوظيفة النقدية (Habermas, 2006 : 10) أما الدعاية فيقدمها " يورغن هابرماس " باعتبارها الألية المميزة للدولة والقادرة على تشويه حقيقة الفضاء العمومي، وتغليط الرأي العام، عبر التحايل والكذب وتشويه الواقع، وهنا نجد التشابه بين مفهوم الدعاية " publicité " كما يقدمها " يورغن هابرماس " ومفهوم " الإيديولوجيا " Idéologie " كما يستعملها " بول ريكور Paul Ricœur " باعتبارها " العملية الفكرية التي بواسطتها تعمل التمثيلات الخيالية على تشويه حياة الناس الواقعية " والهدف من كليهما هو التحكم السياسي في الفضاء العمومي لتحقيق التطابق بين برامج السلطة السياسية الحكومية وحاجيات المطالب الشعبية، وبالتالي كبح الاحتجاجات الشعبية.

إذن، من الواضح أن المجال العمومي ساهم بشكل كبير في التطور الاقتصادي والاجتماعي، والسياسي للمجتمع الغربي ما بعد الحرب العالمية الثانية، رغم أن استعماله كما يشهد عليه التاريخ في المجتمعات العربية أسهم في تعزيز السلط المركزية أكثر مما ساهم في النهضة الثقافية والاجتماعية إلى حدود اندلاع الثورات العربية التي شكل الفضاء العمومي الافتراضي والواقعي مجالا تمكنت من خلاله الحركات الاحتجاجية من مناهضة السلطة، والانقلاب على أنظمة الحكم التي عمرت لمدة طويلة على كراسي السلطة، وتجدر الإشارة أنه عندما نتحدث عن الفضاء العمومي الهابرماسي، فنحن نتحدث عن الفضاء العمومي البورجوازي، لأنه في بداية العقد الأخير تنامي النقاش في ألمانيا حول الفضاء العمومي ومدى إمكانية استعماله في بناء وتعزيز الديمقراطية، وبذلك كان " يورغن هابرماس " وفق تعبير الباحث " رشيد العلوي " هو المؤسس الفعلي للعلاقة بين الفضاء العمومي والديموقراطية (العلوي 2022: 128)، ذلك أن الكتاب الذي قدمه في هذا المجال " الفضاء العمومي: أركيولوجية العمومية كبعد مؤسس للمجتمع البورجوازي " الذي نشره سنة 1962 وهو أطروحة



الدكتوراه الثانية التي تقدم بها سنة 1962 بجامعة Marburg بعد الأطروحة الأولى التي قدمها حول " شلنج"، وقد ذهب في تحليله للفضاء العمومي الى البحث في موضوع الأركيولوجيا الاجتماعية، والتاريخية للرأي العام كنمط من الهيمنة المؤسسية داخل المجتمعات البورجوازية الحديثة، واهتم فيه "هابرماس" بانتعاش الفضاء العمومي في أوروبا خلال القرن 18، حيث ساهمت الطبقة الثالثة الصاعدة أي الطبقة البورجوازية وحاجتها الى هذا الفضاء العمومي لتجاوز الثقافة الإقطاعية، ففي تعريفه الدقيق للفضاء العمومي يقول " هابرماس" يمكن أن نفهم الفضاء العمومي البورجوازي أولاً وقبل كل شيء باعتباره مجالاً لمجموعة من الناس الخاصين المجتمعين في شكل جمهور، وهؤلاء الناس يطالبون بهذا الفضاء المقنن والمنظم من طرف السلطة، ولكنهم يطالبون به مباشرة ضد السلطة نفسها لكي يتمكنوا من مناقشتها حول القواعد العامة للتبادل، وحول ميدان تبادل البضائع والعمل الاجتماعي، وهو ميدان يبقى خاضعاً بشكل أساسي، ولكن أهميته أصبحت ذات طابع عمومي" (Habermas, 2006 : 38) ، ويعمل " يورغن هابرماس على تجديد هذا التعريف في كتاب " الحق والديموقراطية" قائلا: " إذا كان الفضاء العمومي ظاهرة اجتماعية على المستوى نفسه من الأساسية التي للفعل الفاعل، المجموعة او الجماعة، فإنه لا يمكن تصوره كمؤسسة أو كتنظيم، كما انه ليس مبنياً كنسق وهو يقبل بعض الحدود الداخلية ولكنه يتميز إزاء الخارج بأفاق مفتوحة متحركة، لذلك يمكن وصف الفضاء العمومي بشكل أفضل كشبكة تمكن من نقل المضامين والمواقف المتخذة من ثمة الآراء (علوش، 2014: 78) " (التعريف مقتطف من كتاب : droit et démocratie entre faits et normes) الذي يقدمه هنا " يورغن هابرماس" يوضح بجلاء تداخل البعدين الاقتصادي والاجتماعي للفضاء العمومي فرغم عمومية المجال إلا أنه يمثل موقع توتر بين الأفراد بمختلف انتماءاتهم الاجتماعية والفكرية والسلطة التي تسعى جاهدة الى التحكم في استعمالات الفضاء العمومي من خلال العمل على تنظيمه وإخضاعه لبرنامج من القوانين، وكل استعمال لا يخضع للمعايير القانونية يمثل احتلالاً للفضاء العمومي ولعل المشهد الاجتماعي الذي نحاول الوقوف عليه في هذه الدراسة من خلال لفت الانتباه الى أحد أشكاله (الصراع الدائم بين تجار الشارع والسلطات العمومية يوضح بجلاء كيف يمثل الفضاء العمومي مجال الشد والجذب بين الطرفين.

تأسيساً على ما قدمه " يورغن هابرماس" ووفقاً للتغيرات التي تربط طبيعة العلاقة بين مفهوم السلطة والمجال العام، يمكن تعريف هذا الأخير إجرائياً بأنه يحيل على المجال الاجتماعي والتواصلي الذي يتيح للأفراد إنتاج روابط دافعها الأساسي نابع من هم الشأن المشترك، وهو ما يمكن من إنتاج مواقف جماعية قادرة على التأثير في النقاش العمومي سواء كانت وسائله مباشرة -تقليدية"، أو مستجدة - ديجتاليتية- ، ويحافظ هذا التعريف على الدور الذي أناطه " هابرماس" بالمجال العام باعتباره وسيطاً لا غنى عنه بين المجتمع المدني والدولة ، وقناة تتشكل من خلاله الاستعدادات والمواقف التي تؤثر النقاش والتداول العقلاني حول القضايا الاجتماعية والسياسية.

2. المجال العام عند " نانسي فرايزر Nancy Farser":

انطلاقاً من كتابها " qu'est-ce que la justice social ?" تعمل " نانسي فرايزر" على توجيه نقد لاذع لما قدمه " يورغن هابرماس" من تصور يكاد يكون مثالياً للمجال العام، ففي كتاب: " القانون والديموقراطية" أفرد مجموعة من الشروط التي يجب احترامها للتداول ضمن المجال العام، والتي تتمثل في: العمومية؛ العلنية؛ المحاججة؛ الشمولية وحضور الإرادة



الحرّة، إضافة إلى احترام القرارات المترتبة عن الأغلبية، (العياري، 2023: 46) ناهيك عن مثالية المجال العمومي البورجوازي في تصوره. لذلك كان ركزت "فرايزر" في نقدها على تجاوز الإقصاء الذي وقع فيه "هابرماس" لباقي المجالات العامة، فقد سعت في: "إعادة التفكير في المجال العام" إلى إعادة تأسيس نظرية نقدية جديدة للمجال العام، قائمة على مقارنة جندرية تتوافق مع مطالب حضور المرأة فيه، بعدما ساهمت عملية التميز الاجتماعي في تعزيز الهيمنة الذكورية التي وسمت المجال العام البورجوازي، فالمعايير التي كانت تستند على النوع الاجتماعي لم تساهم سوى في حصر النساء داخل المجال المنزلي، وعلى إقامة الفصل والتعارض بين المجالين العام والخاص. (Fraser, 2003: 103-134) هذا النقد المزدوج لإعادة إنتاج الهيمنة الذكورية من جهة والمجال البورجوازي الهابرماسي من جهة أخرى، ساعد على مد جسور التقارب بين فلسفة "نانسي فرايزر" وسوسيولوجيا "بيير بورديو Pierre Bourdieu"، التي تحلل كيفية توظيف ممارسة و "إثوس" ethos الطبقة البورجوازية كعلامة تميز تساعد على تحديد النخب الصاعدة وإعادة إنتاجها مستقبلاً بما يضمن الحفاظ على الهوة الطبقة في المجتمع.

رغم اعتبار "يورغن هابرماس" أبرز رواد مدرسة فرانكفورت النقدية؛ إلا أن تركيزه على العام والمشارك في الفضاء العمومي مهماً كل خصوصيات الفضاء العمومي وغير مدرج إياها ضمنه، خاصة وإفراغه في كثير من الأحيان الفضاء العمومي من حمولته النقدية، وجعل الفاعلين النقيدين في الفضاء العمومي يمثلون الطبقة البورجوازية التي تجمع بينهم وحدة اللغة والانتماء إلى الأمة الألمانية، مقصياً بذلك كل المتدخلين الآخرين الذي يسعون كذلك إلى بناء الديمقراطية من خلال المجال العمومي، وغير منتبه إلى مستجدات العصر وما واكبه من انبعاث لحركات جديدة تشغل كذلك الفضاء العام، سواء تعلق الأمر بالحركات النسوية، أو الإثنيات، و الحركات المثلية، تجار الشارع، صغار الفلاحون ...

في نفس السياق واعتماداً على مجموعة من التحليلات الأسطوغرافية التي قدمها "ماري ريان Mary Rylan" و "جون لاندر Jean Lander" (العياري، 2023: 49) تضع "نانسي فرايزر نظرية" هابرماس "على محك اختبار أسسها المرتكزة عليها، حيث ارتكزت تحليلات "كل من" ماري ريان و جون لاندر "على إثبات أن الفضاء العمومي لم يرتكز تاريخياً على فعالية الطبقات البورجوازية المثقفة لإقرار الديمقراطية ذلك أن الفضاء العمومي ليس فضاء مثالياً كما تصوره "يورغن هابرماس" بل هو فضاء يطرح العديد من المفارقات ويعبر عن قوة الصراعات الاجتماعية سواء على خلفية الهيمنة الذكورية الاجتماعية أو العنصرية التي تشهدها العديد من الدول، فتاريخياً كانت مسألة النوع حاضرة بقوة، واهتمت في طرحها مجموعة من الحركات المتنامية في العالم خلال القرنين 19 و 20 حيث مثلت النساء عمادها. كما أن مسألة السود الذين ناضلوا في أمريكا كونوا بدورهم فضاء عمومياً نقياً للفضاء العمومي الرسمي عبر تصاعد نضالاتهم وحركاتهم الاحتجاجية. (العلوي، 2022: 128).

وما يجعل من الفضاء العمومي الهابرماسي حسب "نانسي فرايزر" فضاء عاماً مثالياً متخيلاً هو ارتكازه في التصور الهابرماسي على:

- اقتصاد وطني منظم ومقنن



- مواطنون متحدون حول المصلحة العامة
 - لغة وطنية تؤسس وسيطا للتواصل داخل الفضاء العمومي
 - أدب وطني يؤسس وسيط التكوين، وإعادة إنتاج توجيه ذاتي في سبيل جماعة وطنية متخيلة.
 - بنية وطنية للتواصل، وصحافة وطنية، وإعلام وطني.
- إذن فتصور "هابرماس" لفضاء العمومي حسب "نانسي فرايزر" أصبح مؤطرا بالدولة الوطنية وخدمتها من طرف جميع الفاعلين الذين يوحد بينهم العام والمشارك، فالفضاء العمومي يتعارض مع المصالح والنقاشات الخاصة، ويسعى الى توجيه الأفراد نحو الخير والمصلحة المشتركة باعتبارها غاية الغايات وفي نفس الوقت هو فضاء عمومي يمثل قوة مضادة للدولة، بحيث يسمح بتشكيل رأي عام حجاجي، يلقي بكل أشكال اللامساواة جانبا ليتم النقاش بين ذوات عاقلة نقدية متساوية. ففي الفضاء العمومي الهابرماسي كما يلاحظ تلغى الاختلافات والخصوصيات في الفضاء العمومي، وهو ما يلغي بشكل آخر وجود الأقليات، وعناصر التنوع الثقافي، واختلاف المطالب والفئات الاجتماعية التي تسعى كل من جهتها في إبراز مطالبها من خلال الفضاء العمومي، وبالفعل ففي مقال قدمته "نانسي فرايزر" بعنوان "إعادة التفكير في الفضاء العمومي" تعتبر بأن المشكلة لا تكمن فقط في أمثلة "هابرماس" للفضاء العمومي (أي جعله فضاءا عموميا)، بل إنه يفشل كذلك في تأكيد ان العلاقة بين الفضاءات العمومية هي مجال للمنافسة وليس مجالا للصراعات، (هذا الصراع يتوضح أكثر في ظل حدة التوترات التي يشهدها الفضاء العمومي تجار شارع، حركات نسائية تنسيقيات المعطلين، حركات المثليين، حركات الإثنيات...)، ورغم اتفاقها مع "هابرماس" في معيارية الفضاء العمومي وطلبها تحقق المساواة فيه، فإنها ترى عكس "هابرماس" ان الجمهور في الفضاء العمومي ليس وحيدا ولا موحدًا، لن تعددية الفضاءات العمومية هي ما يعبر عنه الواقع الاجتماعي لذلك يجب رفع الحيف عن الفضاءات العمومية الأخرى خاصة المهمشة، وعدم الاقتصار على الفضاء العمومي البورجوازي كفضاء وحيد يناهض قوة الدولة، لذلك نجد أن "نانسي فرايزر" ترى ان رفض "هابرماس" لتداول الأسئلة الخاصة وترويجها من طرف الإعلام هو رفض لا مبرر له في ظل العولمة الكونية التي نشهدها حاليا، حيث تدافع بشدة على ضرورة إدماج الأسئلة الخاصة الى الفضاءات العمومية حتى تستفيد منه الأقليات، وخصوصا النساء لطرح مطالبهن، لكن الفضاء العمومي غيب مطالب النساء بدعوى التعارض بين الدائرة العامة والخاصة، وأن النساء ومطالبهن تندرج ضمن الدائرة الخاصة.

3. "جون ريمي Jean Remy" المجال موضوعا مركزيا للسوسيولوجيا:

اهتم علم الاجتماع البلجيكي "جون ريمي 1928- 2019" بقضايا سوسيولوجية متنوعة؛ بيد أن أكثر ما استثمر فيه بحثه ينصب على المسألة الحضريّة وتقاطعاتها مع قضايا المجال، والقرية، والعنف والاقتصاد، مثلما عمل على تطوير عدد مهم من المفاهيم من قبيل مفهوم "المعاملة الاجتماعية la transaction sociale"، التي استعارها من الفيلسوف والبيداغوجي الأمريكي "جون ديوي". ويمثل مفهوم المعاملة الاجتماعية ركيزة أساسية في النسق التحليلي لسوسيولوجيا الفعل لدى "جون ريمي"، فهي تعبر عن "سيرورة تتم من خلالها مواجهة بين فاعلين يتمتعون بأنماط سلوكية محددة، عبر ممارساتهم اليومية" (Remy, 2015: 167)، وتشير هذه السيرورة إلى شبكة من التبادلات



والمفاوضات والتجارب التي تجمع بين أفراد أو جماعات متفاوتة من حيث الإمكانيات والموارد ، بهدف تقريب وجهات النظر وتحقيق توافقات بين مختلف الفاعلين، لذلك يبدو جليا مدى التقارب هذه المقاربة وبين منهج التحليل الاستراتيجي .

وقد استفاد من انفتاحه على تخصصات تتقاطع مواضيعها مع السوسيولوجيا، بحكم تكوينه السابق في كل من الفلسفة والاقتصاد ، حث اهتم بدراسة المدينة من منطلق اعتبارها ظاهرة اقتصادية، مثلما اهتم بدراسة العلاقة بين المورفولوجيا المجالية والموانسة الحضرية، إلى جانب اخطائه الكبير في مجال التهيئة الترابية (9 : 2018). (Lenel).

يمثل المجال كموضوع مركزي للسوسيولوجيا خلاصة الأعمال التي قام بها: "جون ريمي" طيلة مسيرته المهنية، فالكتاب الذي قدمه يشكل توليفة متناغمة بين الإطار النظري الذي حاول فيه إرساء الأسس النظرية والمنهجية لدراسة المجال باعتباره واقعا ماديا واجتماعيا في نفس الوقت، ومن بين الإطار البيوغرافي الذي يضم أفكاره الفلسفية والسوسيولوجية حول مسألة المجال انطلاقا من مساره الأكاديمي، على اعتبار أن مساءلته للمجال لا تنفصل عن اهتماماته بعلم الاجتماع الحضري وإشكالات التهيئة الحضرية. فقد عمل "جون ريمي" على مفهومة المدينة باعتبارها كمنفعة اقتصادية لا تقبل التجزئة، وهو ما يعني أنها تخضع للتملك الجمعي وليس الفردي، لكونها تندرج ضمن المصلحة المشتركة. (9 : 2015). (Blanc).

يقدم "جون ريمي" رؤية مزدوجة في تحليله للطريقة التي يشغل بها الإنسان المجال، باعتباره منتوجا اجتماعيا، ومُنْتَجاً للاجتماعي، فالأفراد يصفون طابعهم الاجتماعي بالقدر الذي يعتبر فيه المجال مؤثرا اجتماعا له القدرة على ترك بصمته على المجتمع. وبذلك يتجاوز "جون ريمي" المقاربات الطبيعية التي تقدمها العلوم الطبيعية للمجال التي هيمنة عليها الجغرافيا الحضرية . مثلما يتفادى "جون ريمي" السوسيولوجية المقاربات الهندسية للمجال والتخطيط الحضري التقني (10 : 2015). (Blanc)، لذلك نجد نوعا من التقارب على مستوى نقد المجال في بعده التقنوي بين كل من "جون ريمي" و "هنري لوفيفر"، خاصة في مسألة إعطاء الأهمية لمنطق الاستحواذ أو شغل الفضاء لفهم الفضاء، ف"هنري لوفيفر" استطاع أن يقيم التمايز بين "الفضاء المعاش" الموجه للاستعمال في سياقه المادي، و"الفضاء المتمثل" الذي يسمح لنا بتوجيه و تقيمه كما أضاف مفهوم "الفضاء المصمم" الذي يسمح بظهوره بعرضه في المستقبل وبتخيل بدائل الوضعيات الحالية المعاشة، إن هذا التعبير لا يحجز الفرد في الصعوبات المرتبطة بأدواره الاجتماعية بل يتيح له إمكانية استثمار وقت الفراغ في تصور حلول بديلة للوضع القائم.

يجد الأفراد أنفسهم مجبرين على اتخاذ قرارات مشتركة تهم المدينة التي تمثل إطار عيشهم المشترك ومجالا لا يقبل إخضاعه للمصالح الفردية التي تتعارض مع ما هو جمعي (10 : 2015). (Blanc)، فدينامية التحضر ليست مقتصرة على مجال بعينه بقدر ما يهم المدينة والقرية، إذ أن الهجرة قروية المنطلق لكنها حضرية الوجهة، وهو ما يجعل القرية والمدينة عنصران متكاملان ومتعارضين يتطلبان تحليلهما في شموليتهما، وليس بمعزل أحدهما عن الآخر.

يعتبر المجال موضوعا رئيسيا للسوسيولوجيا، فهو المنظار الذي يمكن من خلاله تحليل الاجتماعي ، حيث عمل "جون ريمي" في كتابه : "المجال موضوعا مركزيا للسوسيولوجيا"، الذي أشرف فيه "موريس بلانك Maurice Blanc" على صياغة



مقدمته المتضمنة لأبرز الأفكار الواردة فيه، مثلما قام كذلك " أوليفيه كلياش Olivier Cléach " بتقديم تقرير عن الكتاب، نشر في المجلة سنة 2016 في المجلة الإلكترونية " lectures " (Cléach. 2016 : 2). ويتوزع على خمسة فصول انتقل فيها من استعراض مسارات الباحثين، حيث سيخوض غمار نقاش نظري مع: " مانويل كاستلز Manuel Castells " حول التحليل الماركسي للمجال، مثلما سيتعرض للآثار التي ينتجها الوسط وأليات إنتاج وتداول السلطة، " فالسلطة تنتقل وتفي إطار شبكة من المسارات والدوائر المتعددة؛ فهي لا تتمركز في مكان واحد أبدا.

في هذا السياق يكون جميع الأفراد دائما في وضعية تجعلهم متاحين لممارسة السلطة او الخضوع لها، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة جدا" (Remy, 2015 : 11). وأما في فصل ثان من كتاب " المجال: موضوعا مركزيا للسوسيولوجيا " فسيطرق " جون ريمي " إلى المجال باعتباره موردا للفاعلين الاجتماعيين والأفراد، وهو الفصل الذي سيحاول فيه تشرح منطقي الإنتاج والاستحواذ، إلى جانب الحدود بين العام والخاص، و من ناحية أخرى إلى المجال باعتباره لغة، لينتقل في هذا الفصل إلى معالجة إشكال التدفقات في علاقتها بالتراب (le territoire) ، لينتقل في الفصل الثالث إلى تحليل إشكالية الحركية ونمط التشكل المجالي، من خلال الانفتاح على مسألة التحضر التحولات المتعددة التي تطرأ عليه، وليختتم كتابه حول المجال بالفصل المتعلق بمحاولة لتوقع الأشكال المجالية.

إن مقارنة " جون ريمي " السوسيولوجية بنيت بالأساس بالاختلاف مع المقاربات التي تدرس الفضاء الفيزيقي المحكوم بالهندسة، والجغرافيا، والتخطيط الحضري، بحيث تقاربت مع تصور " هنري لوفيفر " خاصة في مسألة إعطاء الأهمية لمنطق الاستحواذ أو شغل الفضاء لفهم الفضاء، ف " هنري لوفيفر " استطاع أن يقيم التمايز بين "الفضاء المعاش" الموجه للاستعمال في سياقه المادي، و "الفضاء المتمثل" الذي يسمح لنا بتوجيهه و تقييمه كما أضاف مفهوم "الفضاء المصمم" الذي يسمح بظهوره بعرضه في المستقبل وبتخييل بدائل الوضعيات الحالية المعاشة، إن هذا التعبير لا يحجز الفرد في الصعوبات المرتبطة بأدواره الاجتماعية بل يتيح له إمكانية استثمار وقت الفراغ في تصور حلول بديلة للوضع القائم.

وفي مؤلف " المجال: موضوعا مركزيا للسوسيولوجيا " اقترح " جون ريمي " نسقا نظريا، حيث بادر إلى تقديم طريقة اشتغال " سوسيولوجيا المجال "، بغية التمكن من دراسة المجال العمومي الاجتماعي باعتباره واقعا ماديا، واجتماعيا في الحياة الاجتماعية (Lenel, 2018 : 11)، فالمجال حسب " جون ريمي " يمثل واقعا لا يتشكل فقط من خلال التفاعل مع فضاءات أخرى، ولكنه يتشكل أيضا من خلال العلاقات الاجتماعية، والترابطات الاجتماعية التي تأخذ مكانها او تظهر بشكل معلن في هذا الفضاء المعاش. إن هذه المقاربة تسمح بالكشف وبقراءة توترات الحياة الاجتماعية وتداخل تناقضاتها بين: الميكرو / الماكرو، الفرد / الجماعة، الماضي / الحاضر، الصراع / التلاحم...

وعلى رغم من مجموع التناقضات الاجتماعية التي تكتنف المجال الحضري، فإنه يظل في سياق مقارنة " جون ريمي " لأشكال العلاقات الاجتماعية السائدة موردا يمكن الفاعلين من التعبير والتواصل بينهم، وفي نفس الوقت يمكنهم من أخذ مساحة ومسافة من النظام المفروض اجتماعيا؛ إذ لا يمكن فهم نظام المدينة دون استحضار استراتيجيات الفاعلين الاجتماعيين على تنوعهم داخل سيرة السياق الحضري للمدينة بحيث يظل نظام المدينة محافظا على استقراره. لذلك



نجده يعتبر أن إعدادا مجاليا يتيح فتح حقل للفرص؛ لكن البعض فقط من سيستطيعون استغلالها، وفقا لطبيعة وأشكال الهيمنة، وممارسة السلطة في ظل تعدد الفاعلين المعيين باستغلاله وتملكه.

إن تحليل "جون ريمي" للمجال الحضري في ظل الأثر الذي أحدثته نظريات سابقه جعله يأخذ بعين الاعتبار أهمية تجاوز الأنساق النظرية المغلقة المتسمة بالتعقيد، فقد وجد الحافز في تصورات نظرية مختلفة بدرجات مختلفة من "دور الفضاء في الحياة الاجتماعية" المعبر عنه ضمن تنظيم "مدرسة شيكاغو" إلى "هنري لوفيفر" مرورا بوظيفية "تالكوت بارسونس" متجنبنا الصراعات النظرية بين التيارات السوسيولوجية الفرنسية خلال مرحلة الستينات والسبعينات، وبالنسبة لـ "جون ريمي" لا يمثل الفرد ذلك التعبير البسيط للبنية الاجتماعية كما تراه نظرية التنشئة الاجتماعية بما في ذلك نظرة "بورديو"، كما رفض أيضا الحتمية المادية والتاريخية لـ "كارل ماركس" من جهة أخرى. فإذا كانت المادية التاريخية تحتم الاسترشاد بمقولة تحكم أنماط الإنتاج وعلاقات الإنتاج بالتاريخي للمجال، بشكل تنتفي فيه إرادة الفاعلين على الاختيار، فإن مقارنة "جون ريمي" للمستوى العلائقي للمجال جعلته يعتبر أن إعدادا مجاليا يمكنه أن يفتح حقا للفرص، لكن البعض فقط من سيستطيعون استغلالها، وفقا لطبيعة وأشكال الهيمنة، والقوة في ظل وجود واستغلال الفاعلين المعنيين، فالمجال العمومي يمثل موردا يمكن الفاعلين من التعبير والتواصل بينهم، وفي نفس الوقت يمكنهم من أخذ مساحة ومسافة من النظام المفروض اجتماعيا. وبخصوص الفضاء العمومي الحضري فـ "جون ريمي" يرى أنه لا يمكن فهم نظام المدينة دون استحضار الفاعلين الاجتماعيين على تنوعهم داخل سيرورة السياق الحضري للمدينة بحيث يظل نظام المدينة محافظا على استقراره.

على مستوى المنهج:

لم يكن البناء الاشكالي الذي يجعل من المجال موضوعا مركزيا للبحث السوسيولوجي عملا مستقلا عن التراكم الأكاديمي الجامعي لـ "جون ريمي". فالانتباه إلى قدرة التغير الاجتماعي على إنتاج التفاعل الجدلي بين الإنسان والواقع المادي الذي يصنعه ويعيد تشكيله، تعود بداياته إلى بحث الماجستير الذي أنجزه سنة 1954 حول مخطوطات "كارل ماركس" الشاب التي استعرض فيها نموذج الديالكتيكي الذي يؤدي تواليا إلى إنتاج حرية اجتماعية من خلال تطوير السياق المادي والسيطرة عليه (Lenel, 2018: 17). هذا التأثير بالمادية الجدلية لكارل ماركس هو ما جعل "جون ريمي" يعتبر المجال أحد مميزات الواقع المادي، الذي يتيح إمكانات للفعل والممارسة بالقدر نفسه الذي ينظر إليه كتشكيل للواقع المادي، وهو اختبار ضمني لأطروحة ماركس التي ترجع كل الظواهر إلى الواقع المادي، بافتراض تمتع النفسي والاجتماعي بنوع من الاستقلالية عن الإطار المادي، هذا الافتراض الذي يسعى من خلاله جون ريمي تفادي السقوط في الحتمية المادية التي أثقل بها "كارل ماركس" عددا كبيرا من علماء الاجتماع المعاصرين. وعلى الرغم من الاستقلالية التي يتمتع بها البعدين النفسي والاجتماعي عن المجال؛ إلا أنهما ليسا منفصلين عنه بتاتا لكونه يشكل حلقة الوصل بينهما، لذلك فهو لا يعد المجال في ظل مقارنة "جون ريمي" مجرد إطار مكاني حاو للتفاعلات الاجتماعية؛ بل يمثل بناء اجتماعيا ثاويا للمعاني، وله القدرة على التأثير في سلوكيات الفاعلين.



لا يخفي "جون ريمي" أثر الترانسندنتالية الكانطية المرتبطة بقبلية مفهومي المجال والزمان، الشأن الذي جعله لا يختزل مفهوم المجال في بعد المادي الواقعي؛ بل أصبح ينظر إليه كمقولة تنظم الفكر الإنساني وتساهم في بناء إدراكه لعالمه المعاش (Lenel, 2018: 17). فمفهوم المجال لدى "جون ريمي" بقدر ما يقيم الترابط بين النفسي والاجتماعي فإنه يحاول التوفيق بين الفلسفة المثالية والمادية، وجعل الماركسية المتأخرة زمنيا عن الكانطية تعود إليها لإعادة تحليل دور المجال في تشكيل الحياة الاجتماعية والفهم الإنساني معا.

إن مقارنة "جون ريمي" السوسيولوجية قد بنيت بالأساس بالاختلاف مع المقاربات التي تدرس الفضاء الفيزيقي المحكوم بالهندسة، والجغرافيا، والتخطيط الحضري، بحيث تقاربت مع تصور: "هنري لوفيفر" خاصة في مسألة إعطاء الأهمية لمنطق الاستحواذ أو شغل الفضاء لفهم الفضاء، ف"هنري لوفيفر" استطاع أن يقيم التمايز بين "الفضاء المعاش" الموجه للاستعمال في سياقه المادي، و"الفضاء المتمثل" الذي يسمح لنا بتوجيهه و تقييمه كما أضاف مفهوم "الفضاء المصمم" الذي يسمح بظهوره بعرضه في المستقبل وبتخيل بدائل الوضعيات الحالية المعاشة، إن هذا التعبير لا يحجز الفرد في الصعوبات المرتبطة بأدواره الاجتماعية بل يتيح له إمكانية استثمار وقت الفراغ في تصور حلول بديلة للوضع القائم، وفي هذا الصدد أعاد إنتاج قراءات ملائمة لرواد السوسيولوجيا مثل "ماركس"، و "دوركايم" و "ماكس فيبر" و "جورج سيمل" إضافة إلى استثمار الدراسات الميدانية لرواد مدرسة شيكاغو، خاصة "لويس وبرث" و "روبرت بارك"، إلى جانب ثلة من الباحثين المعاصرين، حيث خلص "جون ريمي" إلى وجود علاقات غير ثابتة بين الأشكال المجالية و الترابية والاجتماعية: علاقات تتطور وتتقلب في ظل تطور التقنيات والتكنولوجيا.

وأما من الناحية الميدانية فقد عمل "جون ريمي" على إيلاء الأولوية للمعطيات الأمبريقية أمثالا للمنهج الاستقرائي، حيث اعتمد على تحصيل المعطيات الميدانية من خلال الملاحظات المعمقة لمجالات متعددة، إضافة إلى الزيارات المتكررة الطويلة الأمد للسكان العادية والمهنية التي تشتغل في مجال تهيئة المجال. وتمثل هذه المعطيات المادة الخام التي أتبعها بتحليل نظري يمكن من الكشف عن معانها. غير أن التحليل النظري لم يكن هدفه إحاطة المعطيات الميدانية بإطار نظري "ماركسي" أو "بروديوي"؛ بل كان يقتضي حسب "جون ريمي" البحث في كل منظور عن الإطار النظري الملائم لتفسيره خاصة عندما يتعلق الواقع الملاحظ بالإنتاج الاجتماعي للترابية في المجال الحضري السكاني. فلإبراز تقلبات التمايز الاجتماعي وليس اختفائه عادة ما لجأ "جون ريمي" إلى الاعتماد على الملاحظات البسيطة التي يحدثها التطور التقني، فالمصعد الكهربائي المستعمل لولوج الطوابق السكنية لا يساهم في إلغاء التفاوتات الاجتماعية؛ بقدر ما يعيد تشكيلها في صيغ وصور جديدة مما يبرز تغير العلاقة بين التنظيم المجالي والترابية الاجتماعية بفعل تأثير التطورات التقنية والتكنولوجية، فالفصل بين طابق إقامة العمال العلوي وطابق إقامة الطبقة الثرية السفلي تغيرت هرميته بفعل الأثر الذي أحدثته التقنية، لتصبح الطوابق الأعلى في ظل توفر المصاعد هي المخصصة للطبقات الثرية، لما أصبحت تمنحه من إطلالة بانورامية متميزة يرافقها ذلك الشعور بالمكانة الاجتماعية المتفوقة بفعل التواجد في القمة. (Lenel, 2018: 10-11)



لقد عمل "جون ريمي" على بناء نسق نظري متكامل من الناحية المفاهيمية والإجرائية، حيث اقترح طريقة اشتغال "سوسيولوجيا الفضاء" لدراسة المجال الاجتماعي العمومي باعتباره واقعا ماديا، واجتماعيا في الحياة الاجتماعية، (Lenel, 2018:11) فالمجال حقيقة واقعية لا تتشكل فقط من خلال التفاعل مع فضاءات أخرى، ولكنها تبني أيضا من خلال العلاقات الاجتماعية، والترابطات الاجتماعية التي تأخذ مكانها أو تظهر بشكل معلن في هذا الفضاء المعاش. هذا المنظور العلانقي الذي يتبناه "جون ريمي" في مقارنته للمجال، يتيح له نسج الترابط بين مختلف التوترات التي تميز الحياة الاجتماعية وتداخل تناقضاتها بين: الميكرو/الماكرو، الفرد/الجماعة، الماضي/الحاضر، الصراع/التلاحم...

خاتمة:

يزخر مؤلف "جون ريمي" حول المجال بكم هائل من الأفكار سواء تلك التي تعيد إحياء التقاليد الفكرية التي تشبع بها في مساره الأكاديمي خاصة سواء ما تعلق منها بالتصنيف الثلاثي الذي قدمه "هنري لوفيفر" للمجال، وهو ما يعيد إلى الذهن التصنيفات السوسيولوجية والإرغونية (ergonomique) التي تهتم بالتفاعل القائم بين الإنسان ووسط عمله. مثلما لم يغفل المقاربات المعاصرة الملمة بالمجال الحضري المرتبطة منها بأعمال "ريمون لودرو"، ومنظري الإيكولوجيا الحضرية في مدرسة شيكاغو الذين حاولوا فهم كيف تحول شيكاغو في فترة صغيرة إلى مجال حضري كثيف في فترة وجيزة؛ إذ أسس رواد المدرسة في خضم الحركة الفكرية التي ميزت أعمال "روبرت بارك Robert Ezra Park" و "رودريك ماكينزي Roderick Duncan Mckenzie" و "إرنست برجس Ernest Watson Burgess" مقدمات لنظرية الثقافة الفرعية التي ساعدت على تفسير الدور الإيجابي للأنساق المحلية في تأسيس الروابط الاجتماعية وتقويتها، موجّهين في هذا السياق بمفهوم الإيكولوجيا الحضرية الذي يعرفه "روبرت بارك" بأنها تمثل حدود التجمعات الحضرية، ولها خصائص قوية ومميزة تشمل مجموعات الساكنة والمؤسسات، إنها العلم الذي يهتم بدراسة المؤسسات والأفراد وإنتاجاتهم. وتتميز المدينة وفق هذا النموذج بكونها تنظيما حضريا قائما على التنافس بين المجموعات الاجتماعية، كما تنقسم لعدة نطاقات طبيعية يتشارك الأفراد في كل منها نفس الخصائص الاجتماعية (Park, 1922: 22).

من الواضح مثلما انتبه عدد من الباحثين المهتمين باقتفاء التفكير السوسيولوجي في مسألة المجال أن مجهودات "جون ريمي" حافظت على الخلفية الفلسفية في عملية التنظير لمفهوم المجال مثلما هو عليه الحال بالنسبة للمفكرين الفرنكوفنيين (Jean-Yves Authier et al, 2016 : 3) خاصة: "Henri Lefebvre"، و "Henri Raymond"، و "Raymond Ledrut"، غير أن التجاوز الذي أحدثه "جون ريمي" يمكن من جهة في إقامة التلاقي المنهجي بين التصورين الاقتصادي والسوسيولوجي للمجال، وهو ما عكسه كتابه "المدينة بوصفها ظاهرة اقتصادية"، ومن جهة ثانية وانسجاما مع التوجه الأمبريقي لمدرسة شيكاغو، عكف "جون ريمي" على الملاءمة بين التنظير المفاهيمي واختبار أفكاره من خلال الممارسة العملية من خلال التواجد في مناصب المسؤولية لتنفيذ مشروع المدن الجديدة مع بداية القرن الود والعشرين.

ففي الألفية الأخيرة ترسخ التوجه نحو تجاوز التصورات الأحادية للمجال، حيث انسجمت رؤى الجغرافيا الأنجلوسكسونية والفرانكفونية، مع الاتجاهات السوسيولوجية المعاصرة في الاهتمام بالمجال باعتباره إنتاجا اجتماعيا،



إذ في هذا السياق ستعمل أيضا الباحثة "Martina Lôw" في كتابها "سوسيولوجيا المجال" the sociology of space على تجاوز الفكر الموضوعي للمجال، باقتراحها لفكرة المجال المشبع بالمعاني. فالمجال باعتباره "مناخا" atmosphère لا يتشكل إلا من خلال التجربة الذاتية في علاقتها بالأشياء المادية، وعلى الرغم من أن هذا "المناخ" يوجد ظاهريا خارج ذاتنا؛ إلا أنه لا ينتمي حقيقة للعالم المرئي، بل ينشأ كأثر خارجي عن الترتيب المكاني للعناصر الاجتماعية والأشخاص مثلما يتم عليه الأمر في عملية الإدراك (Lôw, 2016: 135). ووفق هذا التصور يتمتع المجال بطابعه القبلي لذلك استعملت "مارتينا لو" مفهوم "التموضع المكاني spacing" الذي يعيد توزيع العناصر المادية التي تضم الأشخاص والأشياء، ثم مفهوم "التركيب synthesis" لإضفاء البعد الاجتماعي على هذا التنظيم، مما يجعل المجال يتسم بطابعه الديناميكي بحيث يتشكل ويعاد تشكيله باستمرار من خلال استمرارية الممارسات اليومية للفاعلين فيه، وهو ما يجعل مقارنة "مارتينا لو" تمثل امتدادا للتصور الاجتماعي لـ "هنري لوفيفر" للمجال وتتكامل بدورها مع رؤية "جون ربي" حول مقولة المجال كبناء اجتماعي.

قائمة المراجع

باللغة العربية

- إميل، دوركايم. الأشكال الأولية للحياة الدينية، المنظومة الطوطمية في أستراليا. ترجمة: رندة، بعث. قطر. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الطبعة الأولى 2019.
- برونيسلاف مالينوفسكي. السحر والعلم والدين ومقالات أخرى. ترجمة عمران أحمد. دمشق. منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب. 2022.
- بول ريكور، من النص الى الفعل، أبحاث في التأويل (الهرمينوطيقا). ترجمة: محمد برادة، و حسان بورقية. القاهرة. عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية. ط. 1. 2011.
- ثابت، نوار. الفضاء العام عند هابرماس. مجلة جامعة النجاح للأبحاث -ب: العلوم الإنسانية. المجلد 33. العدد 3. مارس 2019.
- ريكور، بول ، من النص الى الفعل، أبحاث في الهرمينوطيقا، طبعة سوي 1986.
- علوش، نورالدين ، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة من "هابرماس" الى "نانسي فرايز" مجلة إضافات، العددان 26-27، ربيع صيف 2014.
- العلوي، رشيد ، الفضاء العام من "هابرماس" الى "نانسي فرايزر". مؤمنون بلا حدود. الرباط
- العياري، محمد العربي. الفضاء العمومي وسؤال الحرية: جدل هابرماس وهونيث وفريزر. تبين. العدد 44. المجلد 11. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. 2023.
- فلسفة الحق عند هابرماس. تنسيق: محمد المصباحي. كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. ط. 1. 2008.



باللغة الأجنبية

- Alpe Yves, Beitone Alain, et al, lexique de sociologie, éd. Dalloz, 2005.
- Chaniel Philipe, espaces publics, science sociale et démocratie. In : Quaderni, n°18, automne 1992. Les espaces publics. Pp.63-73. En ligne sur : www.persee.fr/doc/quad_0987-1381_1992_num_18_1_971.
- Emmanuel Lenel. L'espace des sociologues : recherches contemporaines avec Jean Remy. Toulouse, érès. « Sociétés urbaines et rurales - Poche », (2018).
- Emmanuelle Lenel : le matérialisme socioculturel et l'espace genèse d'une problématique . Entretien avec Jean Remy in : l'espace des sociologues, recherches contemporaines en compagnie de Jean Remy, éd. Érès 2018. <http://journals.openedition.org/lectures/20334>
- Fraser, N. (2003). 5. Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante. Dans E. Renault et Y. Sintomer Où en est la théorie critique ? (Pp.103-134).
- Remy, Jean. L'espace un objet central de la sociologie. France. Ed. Érès. 2015.
- Jürgen Habermas, l'espace public. Paris Payot, 2006.
- Martina Löw: the sociology of space, materiality, social structures, and action. Translated the Germany by: Donald Goodwin. Cultural sociology. Plagrave Macmillan 2016.
- Maurice Blanc, Préface in : Jean Remy. L'espace un objet central de la sociologie. France. Ed. Érès. 2015. Version PDF.
- Olivier Cléach. Jean Remy. L'espace un objet central de la sociologie. Lectures. (version en ligne). Mise en ligne le 09 mars 2016.(consulté le 18 juin 2026).
- Park. E.R. the immigrant press and its control, harper and brother's publisher, 1 st printing edition, New York. 1922.



Phenomenological Understanding as a Methodological Alternative in the Social Sciences

Hicham El manjli

Université Abdelmalek Essaâdi, Maroc

Email: hicham.elmanjli@etu.uae.ac.ma

Abstract

This study examines phenomenological understanding as a methodological alternative to positivist explanation in the social sciences, adopting a comparative epistemological approach. Classical positivism—in its Durkheimian, Weberian, and Marxist variants—sought to subject social phenomena to the logic of natural causality and presumed neutrality. Against this backdrop, the study asks whether phenomenology can reconstruct the object of sociology on a different epistemological basis, one that recognizes the intentional and meaningful character of social action, thereby overcoming the limits of the positivist paradigm.

The analysis proceeds along two complementary lines. The first traces the philosophical shift from "explanation" (*Erklären*) to "understanding" (*Verstehen*), revisiting Husserl's foundational concepts of intentional consciousness and the epoché (phenomenological reduction) as methodological conditions for grasping social reality. The second examines Alfred Schutz's phenomenology of the social world, focusing on the lifeworld (*Lebenswelt*), intersubjectivity, and the typification of action and language as mechanisms through which actors construct shared social reality.

Three main conclusions emerge. First, the social phenomenon differs ontologically from the natural phenomenon, constituting a fabric of intentional meanings rather than a neutral external fact. Second, sociological knowledge is a second-order construct, interpreting interpretations already made by social actors themselves. Third, phenomenology offers deeper explanatory power than positivism by penetrating the semantic structure of social action rather than merely describing its observable manifestations.

The study recommends integrating phenomenological approaches into contemporary field research and employing qualitative tools—such as conversation analysis and linguistic analysis—to deepen understanding of everyday social interaction.

Keywords: phenomenological understanding; social sciences; lived experience; intersubjectivity; intentionality.



الفهم الفينومينولوجي كبديل منهجي في العلوم الاجتماعية

هشام المنجلي: جامعة عبد المالك السعدي، المغرب.

البريد الإلكتروني المؤسسي: hicham.elmanjli@etu.uae.ac.ma

ملخص:

تتناول هذه الدراسة، من منظور إبستمولوجي مسألة الفهم الفينومينولوجي بوصفه بديلاً منهجياً عن التفسير الوضعي في العلوم الاجتماعية. فبعد أن حاولت الوضعية الكلاسيكية - في صورها الدوركايمية والفبرية والماركسية - إخضاع الظاهرة الاجتماعية لمنطق السببية الطبيعية وحياديتها المزعومة، تطرح الدراسة الإشكالية التالية: هل يمكن للفينومينولوجيا، بما تقترحه من أدوات مفاهيمية بديلة، أن تُعيد بناء موضوع السوسيولوجيا على أساس إبستمولوجي مغاير، يقر بالطابع القصدي والدلالي للفعل الاجتماعي، ويتجاوز بذلك أزمة النموذج الوضعي وحدوده المعرفية؟

تُعالج هذه الإشكالية عبر مسارين تحليليين متكاملين: يُعنى الأول بتفكيك الأسس الفلسفية للانتقال من "التفسير" إلى "الفهم"، عبر استعادة المفاهيم الهوسرلية المؤسّسة - الوعي القصدي، والإيبوخيه أو الاختزال الظاهراتي - بوصفها شروطاً منهجية لبلوغ "الأشياء ذاتها". ويتوسّع المسار الثاني في فينومينولوجيا شوتز للعالم الاجتماعي، بما تنطوي عليه من مفاهيم إجرائية: عالم الحياة اليومية، والبينذاتية، والنمذجة النوعية للفعل واللغة، بوصفها آليات تفسر كيفية بناء الفاعلين الاجتماعيين لواقعهم المشترك.

تُفضي الدراسة إلى استنتاجات ثلاثة: أولاً، الفارق الأنطولوجي الجوهرى بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية بوصف هذه الأخيرة نسيجاً من المعاني القصدية لا وقائع خارجية محايدة؛ ثانياً، الطابع "البنائي" من الدرجة الثانية "للمعرفة السوسيولوجية، كونها تأويلات علمياً لتأويلات الفاعلين أنفسهم لعالمهم؛ ثالثاً، القدرة التفسيرية الأعمق للفينومينولوجيا مقارنة بالوضعية، بما أنها تنفذ إلى البنية الدلالية للفعل الاجتماعي بدل الاكتفاء برصد مظاهره الخارجية القابلة للقياس. وتخلص الدراسة إلى التوصية بإدماج المقاربة الفينومينولوجية ضمن الممارسة الميدانية المعاصرة، وتوظيف أدوات كيفية - كتحليل المحادثة والتحليل اللغوي التداولي - لتعميق فهم بنية التفاعل الاجتماعي اليومي.

الكلمات المفتاحية: الفهم الفينومينولوجي؛ العلوم الاجتماعية؛ التجربة المعيشية؛ البينذاتية؛ القصدية.



مقدمة:

تكتسب دراسة الواقع الاجتماعي أهمية بالغة ومحورية في العلوم الاجتماعية، حيث تباينت وتصارعت المقاربات المنهجية التي حاولت تفسير وفهم هذا الواقع منذ ولادة علم الاجتماع كعلم مستقل بذاته يهدف لدراسة العلاقات والمؤسسات الاجتماعية. فبينما اتجه السوسيولوجيون الأوائل عموماً نحو العلوم التجريبية والطبيعية مستعيرين منها أدواتها ومسلّماتها المادية والوضعية الصارمة، ظهرت في المقابل مراجعات إبستيمولوجية ومقاربات فلسفية بديلة سعت إلى إحياء الذات والوعي الإنساني والخبرة المعيشة كمنطلقات أساسية وجوهرية لفهم الحياة الاجتماعية وتفسيرها. وفي هذا السياق المنهجي المعقد، نشأ الاتجاه الفينومينولوجي في ألمانيا بشكل خاص كاستجابة مباشرة لأزمة العلوم الأوروبية وقصور المناهج التجريبية الإمبريقية عن رصد جوهر الوجود الإنساني والعالم المعيش. وينطلق هذا المنظور من فرضية رئيسية مفادها أن الظاهرة الإنسانية والاجتماعية تختلف اختلافاً جوهرياً وبنوياً عن الظاهرة الطبيعية؛ فالأولى ظاهرة محملة بالقصود والقيم والمعاني الذاتية التي يشيدها الفاعلون طوال حياتهم اليومية، ومن ثم فإن ما يصلح لتفسير الطبيعة ومادتها الصامتة لا يصلح إطلاقاً لفهم ماهية الإنسان ووعيه الداخلي. ويرجع الفضل في تأسيس جذور هذا التصور إلى الفيلسوف الألماني الكبير إدموند هوسرل (1859-1938) Edmund Husserl الذي صاغ المنهج الفينومينولوجي كبديل أصيل للمناهج الوضعية والسيكولوجية، ثم تلميذه ألفرد شوتز (1899-1955) Alfred Schütz الذي عمل على نقل الفينومينولوجيا من حقل الفلسفة المتعالية إلى رحاب علم الاجتماع المعاصر. وتأسيساً على هذا التعارض المنهجي، تتبلور الإشكالية المركزية لهذا البحث في التساؤل الجوهري التالي: إلى أي حد يمكن للفهم الفينومينولوجي أن يشكل بديلاً منهجياً ناجعاً وقادراً على تجاوز قصور التفسير الوضعي الكلاسيكي، وتحقيق فهم أعمق وأشمل لبنية العالم الاجتماعي المعيش؟

ويتفرع عن هذا التساؤل المنهجي المركزي الأسئلة التفصيلية التالية:

كيف تطور المسار المنهجي والإبستيمولوجي من التفسير الوضعي القائم على دراسة الأنساق الكبرى ومحاكاة العلوم الطبيعية إلى الفهم الفينومينولوجي المستند إلى ظواهر الوعي الإنساني وتجربة الإيبوخي؟ وكيف تتبلور فينومينولوجية العالم الاجتماعي عند ألفرد شوتز؟

تنطلق هذه الدراسة من فرضية مفادها أن الفهم الفينومينولوجي يمثل بديلاً منهجياً متكاملًا وناجعاً في

العلوم الاجتماعية، ينجح في تجاوز السطحية والصورية التي وسمت المناهج الوضعية؛ وذلك عبر تركيزه على الوعي الداخلي وإعادة الاعتبار للتجربة الذاتية والخبرة الحية للفاعلين، مستنداً إلى أدوات إجرائية كالرد الفينومينولوجي، والذاتية المشتركة (التداوت)، والنمذجة السلوكية واللغوية لكشف وتأويل المعاني العميقة الكامنة في عالم الحياة اليومية.

وفيما يخص الدراسات السابقة والجهود التي ناقشت إشكالية الفهم والبدايل المنهجية في العلوم الإنسانية، يمكن إجمالها في تيارين علميين بارزين:



أولاً: التيار الفينومينولوجي التأسيسي (كتاب «فينومينولوجية العالم الاجتماعي» لألفرد شوتز، 1932) الذي انصب على نقد علم الاجتماع الصوري عند ماكس فيبر، معتبراً أن تحليل فيبر للفعل الاجتماعي ومعناه الذاتي يظل تحليلاً سطحياً لم يوضح الكيفية الدقيقة التي يبني بها الفاعلون المعنى في وعيهم. وقدم شوتز بديلاً يقوم على أن الظواهر الاجتماعية تتشكل من المفاهيم العادية التي يصوغها الناس في تفاعلاتهم اليومية، وبذلك فإن المعرفة السوسيولوجية هي صياغات من درجة ثانية.

ثانياً: المراجعات النظرية المعاصرة لمناهج السوسيولوجيا (دراسة شحاته صيام، 2009، ودراسة طاهر حسو الزبيري): بحثت هذه الدراسات في طبيعة وتطور النظرية الاجتماعية الكلاسيكية والمعاصرة، ونظرت للبدائل المنهجية (كالفينومينولوجية، والاثنوميثودولوجية، والتفاعلية الرمزية) إما تطويراً للمقولات الأصولية أو تركيباً وتوليفاً لها في ضوء مستجدات الواقع الاجتماعي.

وتلتقي دراستنا مع هذه الدراسات في تبيين أهمية المراجعات المنهجية، لكنها تختلف وتتميز عنها بكونها مخصصة بشكل أعمق وتفصيلي للفهم الفينومينولوجي وتطبيقاته المفاهيمية عند شوتز بالتحديد مبرزة قيمتها المنهجية الموجهة بدلاً من الاستعراض العام لمدارس علم الاجتماع.

أولاً: من التفسير الوضعي إلى الفهم الفينومينولوجي

سعى علم الاجتماع منذ نشأته الأولى كعلم يهتم بدراسة وتفكيك بنية المجتمع إلى وضع قوانين هيكليّة كبرى تفسر الكل الاجتماعي، والبحث المستمر عن العلاقات السببية الواسعة للظواهر الاجتماعية. وقد نحا هذا الاتجاه السائد بعلم الاجتماع مساراً بعيداً عن الفلسفة ومناهجها التأملية، وأودعه في إطار العلوم الوضعية مستعيراً منها مناهجها الإمبريقية الكمية. وقد ظهر هذا التوجه بوضوح لدى إميل دوركايم في تركيزه على شيئية الحقيقة الاجتماعية وموضوعيتها، كما تجسد لدى كارل ماركس في محاولته اكتشاف القوانين المادية لتقدم المجتمعات. وبالمثل تجلّى هذا المنظور عند ماكس فيبر في بحثه الحثيث عن الكفاية السببية للفهم لتفسير مجرى الأفعال الاجتماعية ونتائجها تفسيراً سببياً دقيقاً. لقد اشترك هؤلاء الرواد في محاكاة نموذج العلوم الطبيعية، والتركيز على دراسة الأنساق الاجتماعية الكبرى والتحليل الكلي الواسع النطاق (الماكروسكوبي) الذي يجري على الجماعات والمؤسسات والنظم.

وفي مقابل هذا الاتجاه الوضعي الكلاسيكي، حاول نفر آخر من السوسيولوجيين فك الارتباط بهذا النموذج، وقدموا مراجعات نظرية ومنهجية عميقة للأفكار والآليات التي هيمنت على علم الاجتماع لوقت طويل، وهو ما اعتبر بمثابة انقلاب على معتقداته اليقينية. وقد أسفرت هذه المراجعات عن تبلور ما اصطلح عليه بالبدائل المنهجية كالفينومينولوجية، والاثنوميثودولوجية، والتفاعلية الرمزية، ونظرية التبادل الاجتماعي، ونظرية الفعل التواصلي (صيام، 2009، ص. 125). ورأى بعض النقاد في هذه المقاربات تطويراً للمقولات الأصولية في علم الاجتماع، أو تركيباً وتوليفاً لمقولات بعينها، أو تجاوزاً فرضته مستجدات الواقع الاجتماعي المعاصر (الزبيري، د.ت، ص. 92). وبغض النظر عن المسميات، فإن هذه البدائل



سعت لرصد الواقع الاجتماعي بأدوات تحليلية تتباين وتختلف جوهرياً عن الاتجاهات الكلاسيكية، طارحة تساؤلاً حول مدى نجاعتها في استيعاب وفهم المعاني الذاتية للأفعال الاجتماعية.

إن تشكيك بعض علماء الاجتماع المعاصرين في قدرة المناهج الوضعية والإمبريقية على فهم الواقع فهماً عميقاً وباطنياً، دفعهم إلى إحياء الذات والوعي من جديد في حقل العلوم الاجتماعية، والعودة إلى ينباع الفلسفة لاستلهاام المنهج الفينومينولوجي وتوظيفه سوسيولوجياً. وقد أدى هذا إلى إعادة النظر في كثير من المسلمات النظرية الشائعة، وتأكيد الفارق المنهجي الصارم بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية. ومن هنا يتضح أن الاتجاه الفينومينولوجي يرفض منذ البداية اعتبار العلوم الطبيعية نموذجاً يمكن أو ينبغي للعلوم الاجتماعية محاكاته؛ نظراً لأن السوسيولوجيا الوضعية تقبل مسلمات العلم الطبيعي دون إخضاعها لنقد ابستمولوجي شامل يقف على مدى ملاءمتها لفهم واقع الإنسان.

وتختلف الظواهر الطبيعية عن الظواهر الاجتماعية اختلافاً بنيوياً وجوهرياً؛ فالأولى ظواهر صامتة لا تعبر عن بناء خاص من المعاني الذاتية، مما يتيح للباحث الطبيعي حرية الملاحظة وتفسير الظاهرة تفسيراً خارجياً مستقلاً عن وعي مادتها. أما في العلوم الاجتماعية، فإن الباحث يدرس عالماً يتشكل أساساً من معان ورموز تمثل بالنسبة إليه وسيلته المثلى لفهم الواقع المعيش. ومعنى ذلك أن الظواهر الاجتماعية تخضع بالفعل لطائفة من المعاني الذاتية والقصود التي يتعين على السوسيولوجي اكتشافها وتأويلها. فضلاً عن ذلك، فإن الظواهر الاجتماعية تكتسب دلالات خاصة وشخصية بالنسبة للأفراد الذين يعيشونها وينتجونها في إطار سياق اجتماعي وثقافي معين (الزيباري، د.ت، ص.341).

ومن هنا يتضح التباين الصريح بين دور عالم الاجتماع في فهم الواقع الاجتماعي ودور العالم الطبيعي في دراسة المادة الجامدة؛ فهذا الأخير يدرس ظواهر جامدة لا تتخذ بناءً معرفياً مسبقاً ولا تعرف القصدية أو الإرادة. وعلى الرغم من أن العالم الطبيعي يدرس ظواهر طبيعية توجد جغرافياً في إطار بيئة اجتماعية، إلا أن علاقته بها تظل علاقة خارجية باردة وميكانيكية، بخلاف علاقة السوسيولوجي بالظاهرة الإنسانية. لذا، فإن المنهج الظاهراتي يتعارض مع التوجه الوضعي الذي يخضع لنموذج العلم الطبيعي؛ حيث يؤكد الفينومينولوجيون صعوبة وجدوى الفصل بين العالم الاجتماعي وأساليب تفسيره وفهمه، بينما يزعم الوضعيون إمكانية تحقيق هذا الفصل من خلال اتخاذ الباحث موقف الحياد الملاحظ. (Isambert, 1983, p. 116).

وعلى ضوء هذه المقارنة الابستمولوجية، ينظر الفينومينولوجيون الاجتماعيون للواقع الاجتماعي بوصفه نتاجاً ديناميكياً للنشاط الإنساني بما يتضمنه من تأويلات ومقاصد ذاتية متبادلة. وفي هذا الإطار يأتي نقد إدموند هوسرل الصارم لعلم الاجتماع الكلاسيكي بسبب محاكاته العمياء للعلوم الطبيعية، معتبراً أن علماء الاجتماع افتقدوا بذلك القدرة الفائقة على الإحساس بظواهر الوعي الإنساني وتجلياته. وقد أكد هوسرل أنه يستطيع علماء الاجتماع إنقاذ علمهم من السطحية والصورية إذا ما حاولوا العودة بجدية إلى دراسة ظواهر الوعي باستخدام الفهم الفينومينولوجي (Melançon, 2011, p. 9)، وهو جهد منظم لوصف الظواهر كما تتبدى لوعينا، مما يجعل الوعي ذاته وسيلة وهدفاً في الممارسة الفينومينولوجية. ولأجل هذه الأسباب المنهجية، ناقض السوسيولوجيون الظاهراتيون المنهج الوضعي الذي انغمس في رصد الحقائق



الخارجية الباردة، مقدماً دراسات صورية هندسية لا تنبض بالحياة ولا تعكس العالم الاجتماعي في تفاصيله الدقيقة المعيشة. ومعلوم أن المنهج الفينومينولوجي لا يكتفي برصد الظاهرة من الخارج أو التوقف عند مستواها السطحي ولا يستند للرؤية العينية البسيطة، بل يتعدى ذلك للنفاذ لمستوى الوعي الداخلي، فاعلاً المعرفة كعملية حدسية داخلية تنبثق وتكمن في صميم الحياة الاجتماعية ذاتها. وهنا تكمن إسهامة ألفرد شوتز الذي ذهب إلى أن الظواهر الاجتماعية تتكون من المفاهيم العادية التي يصوغها الأفراد العاديون أثناء تفاعلهم وعلاقاتهم اليومية؛ فالحياة اليومية تحمل صياغاتها وتصوراتها الخاصة، وما على الباحث سوى إعادة اكتشاف هذه الصياغات ووصفها بطريقة علمية منظمة (Schutz, 1970, p. 78).

وجدير بالذكر أن الفينومينولوجيا تتجه بؤرتها أساساً صوب عمل الوعي الإنساني، ومن مسلماتها المحورية أن العالم الذي نعيش فيه هو عالم مصنوع ومتشكل في وعينا وعقولنا. ولا يعني هذا نكران وجود واقع مادي موضوعي، بل التأكيد على أن هذا العالم الخارجي لا يكتسب معنى ودلالة إلا من خلال وعينا به وتأويلنا له. لذا، يتعين على السوسيولوجي فهم الكيفية التي يصنع بها الناس عالمهم ليكون ذا معنى وقيمة، وهو ما يتحقق بالتخلي عن المعرفة المألوفة أو المعتادة وتتبع أصول المعرفة، وهي العملية التي يطلق عليها هوسرل اسم الإيبوخي *epochè* أو الاختزال الظاهراتي (Melançon, 2011, p. 14). ويعني ذلك تعليق الأحكام والتفسيرات المسبقة والكف عنها للبحث عن الأصول الخالصة لتشكل المعنى الاجتماعي.

وقد أكد هوسرل أن الأشياء في ذاتها هي بالضرورة ذات معان، وبالتالي فإن معرفتها تستوجب فهم معانيها الذاتية ووصف الوقائع كما تظهر للوعي دون وضع أي فروض مسبقة، مقتصرًا على الدراسة الوصفية البحتة للظاهرة كما توجد في وعينا الداخلي (صبيام، 2009، ص. 132). وقد نجم عن تحديد هوسرل هذا صياغة جديدة كلياً لموضوع علم الاجتماع ليرتكز بالدرجة الأولى على عالم الحياة اليومية بوصفه عالماً ذاتياً ينبثق عن مقاصد الأفراد وتفسيراتهم. وتغدو وظيفة علم الاجتماع وفق هذا الطرح هي وصف العمليات

المنهجية التي يتم بها تشييد الواقع الاجتماعي عبر الإجراءات التأويلية والأساليب الذاتية كالمحادثات وتحليل لغة التفاعل اليومية. وفي هذا الصدد يؤكد شوتز أن القضية الأساسية للعلوم الاجتماعية تكمن في تطوير منهج شامل لمعالجة المعاني الذاتية للأفعال، بما يضمن بقاء الأنساق الفكرية السوسيولوجية منسقة مع هدفها الأعلى وهو فهم الأنساق الشائعة بين الناس العاديين طوال تفاصيل حياتهم اليومية لتحقيق فهم أعمق للواقع المعيش. (Schutz, 1970, p. 83)

ثانياً: فينومينولوجيا العالم الاجتماعي عند ألفرد شوتز

إذا كان إدموند هوسرل قد أرسى المعالم الفلسفية الأولى للفينومينولوجيا كمدخل فلسفي متعال لدراسة الخبرات والوعي الخالص، فإن ألفرد شوتز نجح في توظيف هذه الإرث الفلسفي لتحرير السوسيولوجيا من برائن المنهج الوضعي، مديلاً الفهم الفينومينولوجي كبديل منهجي رصين وعملي لرصد الوقائع الاجتماعية ووصف بنيتها العميقة. وقد أجمل شوتز



أفكاره وإسهاماته في مؤلفه العمدة الشهير « فينومينولوجية العالم الاجتماعي Phenomenology of the Social World »، محلاً فيه الكيفية الدقيقة التي يبني بها الفاعلون

الاجتماعيون عالمهم، والسبل الكفيلة بفهمه وتأويل معانيه. واستهل شوتز مشروعه بنقد علم الاجتماع الصوري عند ماكس فيبر، متحفظاً على تحليله للفعل الاجتماعي؛ فرغم إشادة شوتز بفيبر لوضعه الإصبع على مفهوم المعنى الذاتي للفعل، إلا أنه اعتبر التحليل الفيبري (نسبة إلى ماكس فيبر) سطحياً ولم يوضح بالقدر الكافي الكيفية التي يتشكل بها المعنى داخل مجرى وعي الفاعل، مما يجعل الفهم الفيبري بحاجة لدراسة وتعميق فينومينولوجي. (Isambert, 1983, p. 120)

وينطلق شوتز من مسلمة ابستمولوجية مفادها أن الظواهر الاجتماعية تتشكل وتتركب بالأساس من المفاهيم العادية Common-sense concepts التي يصيغها الأفراد العاديون عن عالمهم وعن بعضهم البعض طوال مجرى حياتهم اليومية. وعندما يبادر الباحث السوسيولوجي بصياغة معرفته ونظرياته، فإنه لا ينطلق من نقطة الصفر أو مفاهيم علمية مجردة، بل يقيمها على ضوء وبناء تلك الصياغات الفردية الأولية التي يملكها الأفراد بالفعل. ومن ثم، فإن المعارف التي يقدمها علماء الاجتماع ليست سوى صياغات من درجة ثانية؛ أي أنها ترجمة وتأويل منهجي منظم لمعارف وصياغات من الدرجة الأولى صاغها الفاعلون على مسرح الحياة الاجتماعية أثناء ممارستهم اليومية العادية. وفي هذا المضمار المنهجي، يؤكد السوسيولوجي ثيري بلين Thierry Blin أن مقولات التفكير والتحليل التي يعتمدها العالم الاجتماعي ترتبط برباط وثيق بمقولات التفكير الشائعة بين الناس الذين يعيشون حياتهم العادية وقيمون علاقات تفاعلية فيما بينهم. وبالتالي فإن المفاهيم التي يستخدمها السوسيولوجي هي صياغات ومقولات من الدرجة الثانية لأنها تستند وتعتمد بالضرورة على مقولات أولى صاغها الناس العاديون في تفاصيل حياتهم (Blin, 2010, p. 55). ولفهم هذه المعارف واكتشاف كنهها الذاتي، يتحتم العودة للواقع الاجتماعي نفسه لوصفه وتحليله فينومينولوجياً. ويستخدم شوتز للإشارة لهذا المجال مصطلحات دالة مثل العالم الحي وعالم الحياة اليومية بوصفه المجال الاجتماعي الخصب الذي يمكن دراسته وتأويله بواسطة الفهم الفينومينولوجي (Schutz, 1970, p. 94).

ولا يتمثل هذا العالم الاجتماعي المعيش في مكان جغرافي محدد أو قالب عقلي مجرد في أذهان الأفراد، بل يتأسس على طابع ذاتي متبادل يقبل بمقتضاه كل فرد وجود الآخرين معه ويشاركهم الفهم والبناء. ويتغير هذا الواقع الاجتماعي باستمرار تبعاً لأفعال الأفراد وتأويلاتهم، مثلما تخضع هذه الأفعال بدورها لتأثير الواقع الاجتماعي وبنيته القائمة، مما يخلق علاقة جدلية تفاعلية مستمرة بين الفعل الذاتي والواقع الاجتماعي. ولأجل تحليل هذا العالم المعيش تحليلاً رصيناً، يؤكد شوتز ضرورة استخدام تقنية الرد الفينومينولوجي la réduction phénoménologique المستعارة من هوسرل، لتتقن الخبرات والمواقف وتصفيها من الأحكام المسبقة لبلوغ كنه المعنى الخالص.

ويسعى شوتز من خلال تفكيك عالم الحياة اليومية إلى دراسة التجارب والأفعال الاجتماعية العادية التي تصنع نسيج العلاقات الإنسانية؛ إذ يعتبر المعرفة الإنسانية والثقافية ما هي إلا حصيلة وتراكم مستمر لما يحدث في الحياة اليومية من تفاعلات وخبرات. وتعد اللغة الأداة المحورية لنقل هذه الخبرات والمعارف التراكمية عبر الأجيال المتعاقبة، طالما تلقيناها



نحن بدورنا من تجارب الأجيال السابقة. وقد دفع هذا التحليل شوتز إلى دراسة علاقات المعاصرة وعوالم السابقين واللاحقين للنفاذ لباطن وجوهر العالم الاجتماعي والكشف عن نسيجه الذاتي وعلاقات الفاعلين ومشاعرهم المتبادلة. ولولا هذا البديل الفينومينولوجي لظل السوسيولوجي حبيس القوالب الصورية الخارجية للظواهر دون بلوغ باطنها وجوهرها المعيش. ولأجل سبر أغوار هذا العالم الاجتماعي، توقف شوتز عند مفهومين نواتيين إجرائيين: عالم البينذاتي ومفهوم النمذجة. ويعد مفهوم البينذاتية (أو الذاتية المشتركة/التداوت) من أهم المفاهيم النواتية في السوسيولوجيا الظاهرية، وتكمن خلاصته في محاولة الإجابة المنهجية عن تساؤلات تواصلية ومعرفية عميقة: كيف نعرف مقاصد وأفكار الآخرين؟ كيف نعرف أنفسنا؟ كيف يحصل الفهم المشترك والتكامل والتفاهم بين المتفاعلين؟ وكيف يتصلون ببعضهم البعض؟ وتعني البينذاتية أنه على الرغم من أن عالم الحياة هو عالم ذاتي خاص بكل فاعل وتجربته الفريدة، إلا أن هناك قواسم وعوالم تواصلية مشتركة تمكن الذوات المختلفة من التعايش والتداخل معاً في عالم اجتماعي موحد. وفي هذا الفضاء التداوتي المشترك، يتم تبادل الخبرات والتجارب والمشاعر، مما يسفر عن تكون صورة ذهنية ذاتية متبادلة عن سلوك كل فاعل تجاه الآخر. وبفضل هذا التفاعل، يستطيع الفاعل بناء نموذج ذاتي فردي اجتماعي يختزل ويقولب سلوك الآخرين وأنماط تفكيرهم بصفة عامة وشاملة تغطي مجمل صفاتهم الفكرية والسلوكية الظاهرة والباطنة. وتلعب اللغة في هذا السياق دوراً قيادياً ومحورياً في عملية النمذجة والتنميط؛ حيث تمثل الخزان والمستودع الرئيسي للأنماط والرموز الجاهزة التي نستخدمها يومياً لإضفاء معنى متسق على مواقف العالم الاجتماعي وتسهيل التواصل والتفاهم المتبادل (Schutz, 1970, p. 105).

وجدير بالذكر أن الخبرات الذاتية التي يكتسبها الفاعلون خلال تداوتهم لا تتراكم عشوائياً، بل يصنفونها وينظمونها في نماذج Typologies مألوفة، يمثل كل نموذج منها صنفاً متآلفاً من الخبرات السلوكية المتشابهة. ومن خلال هذه النماذج المقولبة، يتم تكييف السلوك الفردي وتوقع أفعال الآخرين وتشديد معنى متماسك للعالم الاجتماعي. وفي ختام هذا المحور، نلاحظ تمايزاً إبستمولوجياً حاسماً بين الفينومينولوجيا الفلسفية (عند هوسرل) والمنهج السوسيولوجي الظاهراتي (عند شوتز)؛ فبينما يركز الأول على التأمل النظري المتعالي لما يجري في الوعي الداخلي الخالص، يتجه الثاني للبحث المنهجي عما يجري في العالم الاجتماعي الفعلي بوصفه عالم الذوات المتفاعلة التي تعيش تجاربها اليومية، مستكشفاً الكيفية التي يدرك بها الأفراد وعي ومقاصد الآخرين أثناء عيشهم في مجريات وعيهم الخاص.

خلاصة

نخلص في ختام هذه الدراسة إلى التأكيد على أن هذا الاتجاه السوسيولوجي يضع مركز ثقله في استكشاف المعاني العميقة والخبرات المشتركة بين الأفراد في المجتمع، بوصفها اللبنة النواتية لتأسيس الحياة الاجتماعية وصيانتها. ولأجل تفكيك هذه الظواهر وفهم كنهها الذاتي، عملنا على توظيف الأدوات المنهجية المستعارة أساساً من الميدان الفلسفي، وتحديداً من الفينومينولوجيا الهوسرلية، والتي نجح ألفرد شوتز بعبقريته في نقلها وتبنيها داخل حقل العلوم الاجتماعية؛ حيث تمحور



جوهر اهتماماته السوسيولوجية حول رصد ديناميات تأسيس المعنى وآليات الفهم التي تتخلق في فضاء «عالم الحياة اليومية» للأفراد

ولقد أتاح لنا هذا التتبع المفهومي رصد نقطة الاختلاف الإستيمولوجية الجوهرية والفاصلة ما بين الفينومينولوجيا في لبوسها الفلسفي التأملي وفي تمظهرها السوسيولوجي؛ إذ ينكفئ الاتجاه الفلسفي الأول عند هوسرل على التفلسف عما يعتمل في تجايف الوعي الخالص واستكشاف خبراته الذاتية الخالصة، في حين يتجه السؤال المركزي للبديل السوسيولوجي عند شوتز نحو سبر أغوار العالم الاجتماعي الفعلي باعتباره فضاءً حيويًا للذوات المتفاعلة، والبحث المنهجي عن الطريقة التي يدرك بها الأفراد وعي الآخرين ويتعايشون من خلالها وهم يتحركون في الآن ذاته ضمن مجريات وعيهم الخاص المعيش

المصادر والمراجع المعتمدة

أولاً: المراجع باللغة العربية

1. الزبياري، طاهر حسو). د. ت. (النظرية السوسيولوجية / المعاصرة (ط. 1). دار البيروني للنشر والتوزيع.
2. صيام، شحاته. (2009). النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة (ط. 1). مصر العربية للنشر والتوزيع.

ثانياً: المراجع باللغات الأجنبية

1. **Blin, T.** (2007). *Phénoménologie de l'action sociale : À partir d'Alfred Schütz* (P. Watier, Préf.). L'Harmattan.
2. **Isambert, F.-A.** (1983). Alfred Schütz entre Weber et Husserl. *Revue française de sociologie*, 24(1), 119-125.
3. **Melançon, J.** (2009). La compréhension phénoménologique du monde social. *La Vie des Idées*. <https://laviedesidees.fr/La-comprehension-phenomenologique>
4. **Schutz, A.** (1970). *On phenomenology and social relations : Selected writings* (H. R. Wagner, Ed.). The University of Chicago Press.