

## البعد الهوياتي للفكر الإسلامي في عصر العولمة

د. محمد مكحلي  
جامعة سيدي بلعباس

### تقديم :

يبقى سؤال الهوية يحتل مكان الصدارة في الثقافة العربية الإسلامية ، بل أصبح ذا حساسية خاصة نتيجة الأوضاع التاريخية والحضارية والمتغيرات الدولية التي تعيشها المنطقة والعالم. حيث تطالعنا وسائل الإعلام يومياً بكم هائل من الأخبار والتحليلات التي تدافع عن الدولة القطرية أو القومية ، وحقوق الإنسان وحقوق المرأة من طرف آخر نجد من يرى في العولمة قدراً محتوماً لأبد من الانصياع له ، وإلغاء التمايز والخصوصية الحضارية والتاريخية والاندماج في مجتمع عالمي موحد لكل هذه القضايا ارتباطات مهمة ووثيقة مع إشكالية الهوية التي لم تكن تُطرح قبل عقود ، وعليه يعد موضوعها حديثاً في الفكر الإسلامي المعاصر لهذا صار السؤال مركزياً وأساسياً حول الهوية في محاولة لفهم الذات والآخر.<sup>(1)</sup>

يحتل سؤال الهوية اليوم مكانة الصدارة في الحراك السياسي الاجتماعي الثقافي الذي يعيشه العالم المعاصر ويكتسب هذا السؤال حساسية خاصة في الثقافة العربية الإسلامية نتيجة للخصوصيات التاريخية والحضارية وتبعاً لمتغيرات السياسة الدولية والمتغيرات ، ومع أن هذا السؤال ذو طبيعة نظرية مجردة إلا أن إفرازاته تبدو واضحة في متناقضات العصر السياسية والفكرية وفي تباين الأنماط الثقافية والسلوكية للناس داخل البيئة الثقافية الواحدة على المستوى السياسي تطالعنا وسائل الإعلام بكم كبير من الأخبار والتحليلات التي تتحدث عن العولمة والصراع الحضاري ومحاولات أمركة العالم وإلغاء التمايز والخصوصية الحضارية والتاريخية للمجتمعات المختلفة كما يحتدم النقاش اليوم حول ما يسمى بظاهرة (الإرهاب) ، ومحاولات بعض المفكرين والسياسيين في الغرب نسبة هذا (الإرهاب) إلى الدين الإسلامي وتعاليمه ،<sup>(2)</sup> وما يترتب على ذلك من دعوات إلى تجفيف منابع الإرهاب من خلال تغيير المناهج الدراسية العامة وتعديل التعليم الديني بل يصل الأمر في بعض الأحيان إلى الدعوة إلى تقييد بعض الآيات من القرآن الكريم التي يرى البعض أنها تعرض على العنف إغائهما وعدم التعامل معها

إلى ذلك نشهد احتدام الصراع في مجتمعنا حول طبيعة النظام الاجتماعي والسياسي فهناك من يدعو إلى تطبيق الديمقراطية البرلمانية لأنها هي النظام الذي يحقق العدالة والحريات، وهناك من يدعو إلى نظام الحكم الإسلامي وتطبيق الشريعة وهناك من يدافع عن الدولة القطرية وآخرون ينادون بالدولة القومية

كذلك يحتدم الصراع حول مفاهيم مركزية عديدة، منها مثلاً موضوع حقوق الإنسان وحقوق المرأة والعلاقات الأسرية والقيم الاجتماعية وغيرها الحقيقة أن هذه القضايا جميعها وكثير غيرها، له ارتباط مباشر قريب أو بعيد بموضوع الهوية ذلك أن الهوية هي مجموعة الخصوصيات التي تميز مجتمعاً ما أو ثقافة ما وتجعل هذا المجتمع يتقبل بعض المفاهيم والقيم ويرفض بعضها الآخر إنها مرجعية للتعريف وجواب لسؤال في غاية الأهمية حول تعريف الذات وتحديدها

لذلك فإن مفهوم الهوية يشكل مفهوماً مركزياً نستطيع أن نطل من خلاله على ساحة المتغيرات الفكرية والسياسية والاجتماعية برؤية شمولية متكاملة

إن إشكالية الهوية كقضية اجتماعية ثقافية هي إشكالية حديثة التبلور في الفكر الإسلامي والفكر العالمي على السواء فقد كان سؤال الهوية في الفكر الإسلامي سؤالاً فلسفياً ينتمي إلى المنطق والميتافيزيقا دون السياسة

لذلك فإن طرح هذه الإشكالية النظرية للبحث والتداول في الفكر الإسلامي الحديث يعود إلى العقدين الأخيرين تحديداً، حيث ظهرت مجموعة من الكتب والدراسات التي تعالج إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي المعاصر لكن ذلك لا يعني أن هذه الإشكالية هي وليدة العقدين الأخيرين فقط، بل هي تعود في جذورها إلى لحظة تشكل الفكر الإسلامي المعاصر ذلك أن هذا الفكر بحكم ظروف نشأته التاريخية قد ولد مرهوناً بسؤال يرتبط بإدراك الذات وإدراك الآخر وعلاقة الذات بالآخر وهذا ما يجعل من سؤال الهوية سؤالاً مركزياً يقدم منظوراً واسعاً لرؤية الفكر الإسلامي الحديث وعبر مراحل تطوره المختلفة واتجاهاته المتباينة التي تتباين من حيث الجوهر في موقفها من الهوية وتجليات هذا الموقف في إدراكها لذاتها وللعالم من حولها الصيغة الأخرى لسؤال الهوية في الفكر الإسلامي المعاصر نجده مطروحاً لدى المفكرين القوميين الذين انشغلوا في محاولاتهم لتحديد مضمون الهوية القومية العربية لتكون بديلاً للهوية الإسلامية

أ- لتبرير دعواتهم إلى الانفصال عن الدولة العثمانية وترك فكرة الدولة القائمة على أساس ديني وإنشائها على أساس قومي، كما نجد ذلك واضحاً لدى ساطع الحصري

ب- للدفاع عن هذه الهوية القومية ضد التيارات الإيديولوجية المنافسة التي عايشته الفكر القومي في القرن العشرين، كما نجد ذلك عند ميشيل عفلق وزكي الأرسوزي، لكننا لن نتوقف أمام مفهوم الهوية القومية إلا بالقدر الذي تفرضه الدراسة لأنها ليست مجال بحثنا هذا وعليه سنتوقف في هذه الورقة العلمية على المحاور الآتية:

- سؤال الهوية في الثقافة الإسلامية المعاصرة

- السياق التاريخي لسؤال الهوية في الفكر الإسلامي

- الهوية الإسلامية بين العالمية والعولمة

أولاً: سؤال الهوية في الثقافة الإسلامية المعاصرة

#### أ- مفهوم الهوية

الهوية ظاهرة إنسانية ملازمة للكائن البشري تتحدد انطلاقاً من الخصائص والسمات المميزة للأمة وعليه فالهوية تتحدد بناءً على الدلالات اللغوية، والفلسفية والاجتماعية والتاريخية للمصطلح من ذلك نجد أن الجرجاني عرفها بأنها الأمر المتعلق من حيث امتيازها عن الأغبار، وهي عند ابن رشد تقال بالترادف على المعنى الذي يطلق عليه اسم الموجود، كما أننا نجدها عند الفارابي بأنها الشيء شخصه وخصوصياته ووجوده المنفرد الذي لا يقع فيه إشراك<sup>(3)</sup> إلى ذلك تعتبر الهوية نسبية وليست ازيلية، وهي بهذا هوية متفتحة قابلة للتعديل، والتكيف مع الهويات الأخرى.

ولد الوجود الاستعماري في الاقطار العربية والإسلامية شعوراً، بالإهانة والثورة نتج عن هذا الوضع نوع من الأيديولوجيا الضمنية لدى عامة السكان المسلمين حيث وجدت الثقافة والهوية الإسلامية نفسها أمام تحدي كبير خارجي واجهته بالإصلاح والتغيير ثارة، وبالتقليد والرفض ثارة أخرى<sup>(4)</sup>.

سمح هذا الوضع بظهور ونبشاق وعي وطني، مثل ذلك رد فعل كل من جامعة الزيتونة بتونس، والقرويين بفاس في الدفاع عن القيم الأساسية للهوية العربية الإسلامية ضد محاولات المسخ والتغريب.

## ب - سؤال الهوية في الثقافة الاسلامية

عرفت المجتمعات العربية الاسلامية تحولات تميزن ثارة بالانكماش والقوقع، وبالتفجر ثارة اخرى  
لقد اصبحت القيم العربية الاسلامية مهددة بالذوبان ، استفز هذا التحول رجال الفكر وفي مقدمتهم الجاحظ  
الذي ألف كتاب البيان والتبيين ، ليشيد بفضيلة حسن البيان والبلاغة عند العرب ، وكتاب البخلاء كتأليف هجائي في  
مثالب الفرس ، الى جانب ذلك نجد التوجه الفكري للمعتزلة<sup>(5)</sup>، الدين وظفوا الفلسفة اليونانية العقلية للدفاع عن  
مقولات الدين الاسلامي وصولا الى الدولة العثمانية ، والتي احس فيها العرب بخطر تدمير ركن اللغة في الهوية العربية  
الاسلامية بسبب سياسة التتريك او العثمنة<sup>(6)</sup>.

لم يكن سؤال الهوية مقتصرًا على التيار المحافظ ، بل شمل ايضا التيار الواقعي المتشبع بالقيم والافكار  
العربية من ذلك الرئيس التونسي السابق الحبيب بورقيبة اعترض على عدة مبادرات تبنتها سلطات الحماية في تونس  
، بحث رفض ان يرفع الحجاب عن المرأة المسلمة في ظل سياسة الفرنسة والاندماج ، ونجد الامر كذلك في الجزائر عند  
فرحات عباس الذي رفض التنازل عن الاحوال الشخصية الاسلامية مقابل تمتع الجزائريين بحقوق المواطنة  
الفرنسية<sup>(7)</sup>.

مع سقوط وانهيار النظام الشيوعي في الاتحاد السوفييتي ، بدأت سيطرة القطب الواحد وبدا في الافق صور  
جديدة من الهيمنة ، بدأت معها تظهر الايديولوجيات القومية والشعبوية وبدأت معظم الدول النامية تكيف  
اقتصادياتها مع متطلبات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، اللذان يمثلان صلبا الهيمنة العالمية الجديدة .  
صاحب ذلك مزيد من الفقر ، ومزيد من اتساع الهوة بين الطبقات الرأسمالية الناشئة ، والطبقة الوسطى  
التي اخدت منها ادوارها في الريادة والقيادة انجر عنه تفاقم عديد الخلافات الاقليمية والعرقية والدينية .  
مع بروز ايديولوجيات محافظة اصبحت معها الدين ملاذا للاحتماء والمقاومة ، مع الرجوع الى التقاليد والى كل ما  
هو قديم ، خلاصا للاحتماء من ضرر الحداثة وهكذا برز للعلن سؤال الهوية خاصة في المجتمعات العربية الاسلامية ليعلن  
ان التاريخ والايديولوجيات لم تنتهيا بعد<sup>(8)</sup>.

## ثانياً: السياق التاريخي لسؤال الهوية في الفكر الاسلامي

يواجه المسلمون اليوم ازمتات عديدة ذات علاقة بالتنمية والهيمنة في مختلف الميادين سياسيا واقتصاديا وثقافيا واجتماعيا، تضخمت ارهاصاتهما مع ظاهرة العولمة وتداعياتها

لا يمكن الحديث عن سؤال الهوية في الفكر الاسلامي دون الوقوف على سياقه التاريخي وعبر التوقف عند تجارب الماضي ومحاولة استذكار قرنين من الزمن بكل نجاحاتها ، وإخفاقاتها ، دروسها ، وتجاربها ، بداية من عصر النهضة العربية الى خروج العرب والمسلمين من دائرة الاستعمار الى مرحلة الاستقلال الوطني والدولة الوطنية

مر العرب والمسلمون بمرحلة من الاحتكاك مع الغرب في اطار البحث عن فرصة للانعتاق من حالة التخلف والسبات ، عبر حملة نابليون على مصر وملامسة افكار الحرية والإخاء والمساواة ، نتج عنه نوع من التجاوب الفكري والحضاري بين امة تسير نحو الحداثة وأخرى تتلمس طريق النهضة<sup>(9)</sup>.

بدأت معها مسيرة البحث عن سبل النهضة والاقتباس من الغرب ، التي لم تنته حتى الان من نمط المعيشة حتى اعلى درجات التكنولوجيا

لقد افاق العقل العربي والإسلامي وتبلورت فيه تيارات فكرية في اطار النهضة الحديثة ، تشكلت عبر كتابات عن الاصلاح والتجديد وخطاب نهضوي واعد

رأى المفكرون الاوائل ان الحداثة اساس النهضة ، فاتجهوا الى اوربا وحاولوا تطبيق انموذج للتقدم جسده رفاعة الطهطاوي ، وخير الدين التونسي وغيرهم<sup>(10)</sup>

على الرغم من هذا الاعجاب بالغرب إلا ان المفكرين العرب والمسلمين انقسموا بين اعداء لهذا الغرب ومعجبين به ، لكن ظل سؤال الهوية مطروحا فقد عجزت الدولة الوطنية عن توفير الامن والاستقرار ، فاخفت العدالة وغابت الحرية ، وتفاقت الصراعات وازدادت التبعية للغرب مع انتشار الفقر والبطالة والأمية

انتقل العرب والمسلمون الى مرحلة جديدة خاضوا فيها الصراع الايديولوجي مع التيارات الاخرى

ان ازمة الهوية التي مر بها العرب والمسلمون مرتبطة بالأساس بجوهر ازمة الفكر القومي والإسلامي وان النموذج الجديد للتنمية الحضارية ، هو الاخذ بالتجديد والأصيل والإبداع ، في اطار التنمية الحضارية بإحداث مشروع حضاري عربي اسلامي بشكل حقيقي<sup>(11)</sup>

## ثالثاً: الهوية الاسلامية بين العالمية والعولمة

جاءت أحداث 11 سبتمبر 2001 لتصدير حالة جديدة نحو الارهاب الدولي والأصولية الاسلامية ، وتصدير الاسلام بأنه دين عنف فتحوّلت المواجهة الى صراع حضاري بين الرأسمالية الغربية والإسلام تتزايد يوماً بعد يوم شكوك ومخاوف تجاه العولمة ، منها شكوك عبارة عن تحديات امام العرب والمسلمين بشكل خاص

يرى المفكر السيد يسين ان اخطر التحديات التي تواجه العرب والمسلمين هي ارتفاع معدلات الامية ، من ذلك ان أكثر من نصف السكان لا يستطيعون ممارسة التكنولوجيا الحديثة ، فالعالم العربي والإسلامي يحتاج الى ثورة تعليمية كاملة ، ومعها اعادة تأسيس مؤسسات التعليم العالي ، شكلاً ومضموناً ورفع مستويات التعليم والبحث العلمي<sup>(12)</sup>.

ان مخاطر العولمة على الهوية الاسلامية ترتبط فيما بينها بوحدة الوطن والتاريخ والمصير المشترك والحضارة ، مع انتشار مفاهيم الذكر والأنثى ، والسفور والعجاب ، والتعليم الاسلامي ، والمناهج الدراسية<sup>(13)</sup>. تسهم الفضائيات في تنمية عديد التطلعات ، حيث نثر الشعوب العربية والإسلامية بالحرمان عند مقارنة المجتمع العربي الاسلامي بالمجتمعات المتقدمة حيث يظهر المجتمع العربي الاسلامي انه محروم ومنسلخ من ذاته

ان اختراق العولمة للعالم الاسلامي يجعلها تتقاطع مع قيم وتقاليد الاسلام ، فهي اي العولمة تخدم وسائل عبر الانتشار الثقافي ، وسياسات التحديث ، والدعوة الى الديمقراطية وحقوق الانسان ان العرب والمسلمون اليوم هم اليوم أكثر من اي وقت مضى بحاجة الى وقفة يشترك فيها الجميع ، لإقامة حوار عقلاني ووضع استراتيجية واضحة بعيداً عن القطرية والنزعة الضيقة ، يكون ذلك عبر مواجهة الآخر لحماية الهوية الاسلامية من سياسات قوى العولمة وتدخلاتها في شؤون العرب ، والمسلمين من الحياة الخاصة الى الدين والشريعة ، و التقاليد ، والمناهج الدراسية ، والديمقراطية ، والاقتصاد ، وحقوق الانسان<sup>(14)</sup>.

ان تحصين الفرد العربي المسلم وإدراك اهمية الخصوصية الاسلامية ، من تقاليد وثقافة عربية اسلامية ، تؤدي الى خلق جيل مؤمن بالوطن متشبع برسالة الاسلام ودور الحضارة ، وعليه من هذا المنظور لا يمكن للمسلمين في الحاضر ان ينسلخوا عن الماضي والتراث وهذا كله يتطلب وضع استراتيجية تحافظ معها الامة على هويتها ، وثقافتها رغم الغزو الثقافي والبعث الفضائي والمعلوماتي بالمحافظة على الخصوصية الوطنية والقومية<sup>(15)</sup>.

أن سبل مواجهة الهوية الإسلامية في ظل العولمة، يقوم على أساس إقامة المشروع الحضاري الذي هو مصير العرب والمسلمين وسر قوتهم في عالم التكتلات الدولية يجمع بين:

1 - المحتوى الديمقراطي

2 - العدالة الاجتماعية

3 - التنمية المستقلة

4 - الاستقلال الوطني

5 - التجدد الحضاري<sup>(16)</sup>

## الخاتمة

إن البعد الهويياني في الفكر الإسلامي عصر العولمة يحتاج الى حوار وطني وقومي شامل ، لتوضيح القضايا المطروحة ، فالتنافس حول هذا البعد اقتصاديا ، ارتبط بقوة الدولة وبقدرتها على مواجهة العولمة بتجديد الطاقات عبر مواجهة إرهابات القرن الواحد والعشرين ، والتغيرات الكبيرة ، التي يشهدها العالم وذلك بمحاولة ترتيب الاوضاع الداخلية.

إن العرب والمسلمون بحاجة ماسة اليوم أكثر من أي وقت مضى للتمسك بثوابت عربية إسلامية أصيلة ، في مواجهة تحديات العصر ، وتبني نظرة معاصرة اتجاهها دون الانغلاق يكون هذا ضمن محددات الأمة وحضارتها وأصالتها ، وتاريخها ، وهويتها ، مع الانفتاح على روح العصر دون التخلي عن هويتها الروحية والانسلاخ من ذاتها لقد عايش العرب والمسلمون عدة ايدولوجيات قامت على سحق الفرد باسم الجماعة ، فصادرت حرية التعبير والتفكير ، والمعتقد ، فانعدم الخلق والإبداع وساد التكلس ، وانتعشت القيم المتردية معها تأكد ان المقومات الحضارية حق مقدس

إن إرجاع ظاهرة البعد الهوياني يمكن إرجاعها إلى عناصرها الأولية القائمة على الأمة والقطر والمواطن ، فالعرب والمسلمون ينتمون الى أمة عربية وإسلامية واحدة ، علاقاتها متشابكة ومتداخلة ، تطرح إشكالية الحق والواجب وعليه لا سبيل الى تجاوز هذه الإشكالية إلا الديمقراطية ، وهي في مفهومها الإقرار بوجود الآخر، والتعايش معه دون تجاهل اي عنصر وجود العنصر الآخر، أو التغافل عن حقوقه

لقد تميز الاستعمار الفرنسي خاصة في أقطار المغرب العربي بمحاولاته محو هوية الشعب من خلال عديد السياسات كمشروع الإدماج، والتجنيس والظهير البربري، والمؤتمر الافخارستي، الخ وهي كلها مشاريع خلفت أثرا ثقافية ما زالت تهدد كيان أقطار المغرب العربي، ولا أمل في القضاء على ذلك إلا بمشروع ثقافي وطني مضاد

#### الإحالات والهوامش :

- 1- سالم الحداد، صراع الهوية بين الانا والآخر المغرب العربي نموذجا، الاطلسية للنشر، تونس 2000، ص 14
- 2- مثال فوكوياما نهاية التاريخ، وهنتفغن صدام الحضارات
- 3- حفيظ الطيبي، صراع الهوية الزيتونة والزيتونيون في معترك النضال الوطني والاجتماعي، اعمال الندوة الدولية الحادية عشر حول الزيتونة الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي، منشورات المعهد الاعلى لتاريخ الحركة الوطنية، تونس طبعة ثانية 2006، ص 421 420
- 4- مفيد الزيدي، العرب والعولمة في عالم متغير، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الاخضر، طرابلس، اكتوبر 2005 ص 88
- 5- سالم الحداد، صراع الهوية بين الانا والآخر المغرب العربي نموذجا، المرجع السابق ص 18
- 6- نفسه
- 7- نفسه ص 14 و 15
- 8- مفيد الزيدي، العرب والعولمة في عالم متغير ص 88
- 9- نفسه
- 10- نفسه
- 11- عبد الخالق عبد الله، ست اطروحات حول كيفية التعامل مع العولمة، مجلة البحرين الثقافية، السنة 7، العدد 26 اكتوبر 2000
- 12- السيد يسين، العولمة والطريق الثالث، القاهرة الطبعة الثانية، ص 148 149
- 13- مفيد الزيدي، المرجع السابق ص 154
- 14- نفسه
- 15- نفسه
- 16- خير الدين، نسيب العرب وتحديات القرن الجديد، الموسم الثقافي للمركز العالمي لأبحاث ودراسات الكتاب الاخضر، طرابلس 2002 ص



## امكانية التحول الديمقراطي في مجتمع هش ( قراءة في الحالة التونسية )

المولدي اليوسفي أستاذ مساعد، علم اجتماع،

الجامعة التونسية

### I / - مقدمة :

المجتمع والدولة، السياسة والحكم، السلطة و أداة الإكراه، وما يربط بينهم، كل هذه المفاهيم وما قارب مدلولاتها مثلت مواضيع العديد من المشاريع الفكرية السياسية ومحور المجادلات بل والعداوات الفكرية كما تسببت في مآسي العديد من الشعوب وأسالت حبرا كثيرا ودماء أكثر وهي مرشحة للتسبب في المزيد من ذلك خاصة في المجتمعات التي لم تتمكن فيها بعد ثقافة الديمقراطية ولذلك فهي مسائل فكرية ما كان طرحها ملحا مثل اليوم.

تسعى هذه المحاولة لتفكيك هذه المفاهيم وربطها، في قراءة اجتماعية خلدونية، بالحالة الثقافية وما يعرفه المجتمع من طبائع تسمه، وهي تلك الطبائع التي تصبغ المجتمع عبر وجوده وبما يكون اللاشعور الجماعي لنخلص لهذا التساؤل ما سبب تطبع مجتمعات دون أخرى بالديمقراطية؟ و تركز بالخصوص على محاولة فك سر استدامة تخلف السياسي (le politique) العربي والمتجسد في استمرارية السلطة القاهرة للمواطن والكابتة للحريات رغم تعدد الثورات التي رفعت الديمقراطية واحترام المواطنة شعارا والاتجاهات السياسية التي حكمت في عدة أقطار عربية

### I- الوازع أول سمات المجتمع الإنساني :

#### I-1 لا وجود لمجتمع بدون سلطة :

يتفق جل الباحثين الاجتماعيين على أن الإنسان كائن ثقافي اعتبارا لكون الثقافة هي عموما كل ما يتصل بحياة الفرد دون أن يكون معطى طبيعيا واعتبارا، كذلك، لعدم وجود الإنسان خارج الثقافة والبحث في أول ما يسم الثقافة، أي أول ما يسم وجود الإنسان، يكشف أن الوازع<sup>(1)</sup> كسلطة وآليات تنظم المجتمع هو أول سمة للوجود الإنساني فهو أول ما يميزا لمجموعة البشرية على غيرها من الكائنات التي تعيش في تجمعات.

يقول بعض المفكرين<sup>(2)</sup> بأسبقية إنتاج الحاجيات المادية (الغذاء-الكساء-المأوى...) في المجتمع الإنساني واعتبار إنتاج وسائل تمكن من تلبية الحاجيات البشرية أول حدث تاريخي وهو رأي يبدو بديهيًا إلا أن التمعن في الأمر

يؤدي إلى التفطن لأسبعية الوازع على تلبية تلك الحاجيات المادية إذ أن انتاج تلبية الحاجة أيا كانت يعني مجهودا مبدولا ومادة مستعملة لكن وقبل ذلك لابد من وازع، لابد من آلية كأن تكون الإمتثال لعادة أو الرضوخ

لسلطة، . . تضمن للمنتج حق تناول المادة وتحويلها

فتلبية الحاجيات ضرورية لحياة الإنسان الذي لابد له أن يكون ليعيش ويلبي حاجياته ولا يكون الإنسان إلا بالوازع الذي يحميه من نفسه وينظم علاقاته فيساعده على العيش ذلك أن مهمتي الوازع الأساسيتين هما المنع والتنظيم منع الإنسان من ظلم أخيه وتنظيم أعماله حتى تتماشى والتواجد الجماعي فالإنسان لا يكون إلا في المجتمع الذي لا يكون إلا منظما<sup>(3)</sup>.

## 2/1 أ- السلطة غير السياسة :

### - الوازع لا يفترض السياسة :

السلطة المشار إليها لا تعرف السياسة ويجرنا هذا إلى طرح مسألة منهجية تتعلق بربط الوازع بالسياسة يوحى لفظ الوازع بالسلطة ولكن هل يعني ذلك أن كل سلطة تستبطن حكومة وسياسة؟

قطعا لا ، فالوازع طبيعة للمجتمع ولكنه كدور اجتماعي يتغير بتغير المجتمع نفسه فيكون الوازع بسيطا ما دام المجتمع كذلك وفي هذه الحالة لا يمكن الحديث عن سياسة فالوازع لا يتعدى أن يكون دورا اجتماعيا يتمثل في المحافظة على التوازن المتحقق بين مكونات المجموعة ويكون الفصل لقوة التماثل وصاحب السلطة لا يتعدى أن يكون مرجعا شكليا ، أو رمزا يحتكم إليه عند الخلاف ويجلس إليه عند نقاش مسألة ما فهو لا يتعدى أن يكون رمزا ويسمي ابن خلدون هذا الوازع رئاسة وأما السياسة فإنها تعني وجود سلطة قاهرة تمكن صاحبها من حمل الكافة على مقتضى إرادته وهي الملك عند ابن خلدون ويؤكد هذا عدم اقتران الوحدة السياسية بالمجتمع لقد عرض ابن خلدون وعدد من الأنثروبولوجيين بلانديي<sup>(4)</sup> آخرهم بياركلاستر<sup>(5)</sup> حالة يكون فيها الاجتماع البشري بدون سلطة سياسية تحمل الكافة على مقتضى برنامجها وتجمع في يدها كل السلطات وتهيمن على مجالات الحياة و من هنا تطفن ابن خلدون للفرق بين الرئاسة والملك الملك وهو أمر زائد على الرئاسة ، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع ، وليس له عليهم قهر في أحكامه ، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر<sup>(6)</sup>

### - الوازع غير الدولة والسياسة :

يفصل كوت (ج ب) ومونيي (ج ب) بين السياسة والدولة وذلك عندما يتساءلان النير<sup>(7)</sup> الذين يعيشون بدون دولة (Etat) هل يعيشون بدون سياسة؟<sup>(8)</sup> فصيغة السؤال تقرر أن شعب النير بدون دولة وتساءل إن كانوا بدون سياسة و هو ما يقرر فكرة الفصل بين السياسة والدولة ولكن منهجيا هل يمكن الحديث عن سياسة بدون دولة؟ لا يبدو هذا ممكنا

ذلك أنه إن أمكن الحديث عن وازع دون دولة فإنه لا يمكن الحديث عن سياسة دون دولة إذ لا توجد إحداها دون الأخرى نرى أن الخلط بين السياسة والسلطة هو الذي أدى إلى هذا الخطأ المنهجي إن شعب النيبير الذي يتحدث عنه كوت ومونيي لم يكن قطعاً دون سلطة تقوم على حفظه ولكنه نظراً لأنه مجتمع بدائي التركيب لا يتعدى الوازع فيه أن يكون رئاسة دون قهر فإنه لا يعرف دولة و سياسة إنما تنظمه وتضمن استقراره الإمتثالية إلى درجة أن الحاكم الصوري لا يؤدي أي دور باستثناء دوره كرمز للمألوف حيث الخروج عنه يكون اعتداء على المجموعة ويكون رد الفعل ألياً و جماعياً ويكون الحكم من المألوف وتكون العقوبة انتقاماً له كما تكون المحاكمة والحكم والتنفيذ من آليات المألوف وهي مبسطة إذ لا موجب للتعقيد فالعقوبة معلومة سلفاً ولا يقاوم المعني بها إذ يعلم امتثالاً نتيجة ما اقترفه و امتثالاً ، كذلك ، يخضع للقرار و كثيراً ما ينفذه بنفسه .

يتضح لنا من خلال ما ذكر وجوب التفريق بين سلطة الوازع كدور اجتماعي يستبطنه الأفراد ملزمين به أنفسهم أكثر من إلزامهم به من طرف خارجي والسلطة السياسية

تُعرف السياسة قبل كل شيء بإطارها وبمقاصدها فمن حيث إطارها لا يمكن الحديث عن السياسة بدون المدينة فإذا انطلقنا من الثقافة الغربية نجد في مرجعها المعجمي اللاتيني كلمة ( politikos ) وهي من لفظ ( polis ) ويعني المدينة و في اللغة العربية السياسة هي "القيام على الشيء بما يصلحه" <sup>(9)</sup> وفي الحالتين تتضمن كلمة "سياسة التدبر و وضع المشاريع والتصورات من أجل إنجاز برامج تخدم أهدافاً وهذا ما لا تعرفه المجتمعات البدوية التكنية والسفر في ذلك أن بساطة المجتمع وخلوه من العمل على تحويل الطبيعة وهيمنة اقتصاد الندرة و الامتثالية يضعف حتى الأنشطة الفكرية ويسجن الفرد في قوالب جامدة فلا يطور الموجود ولا يبدع الجديد ذلك أن النشاط الذهني لا يكون إلا انعكاساً لواقع يشهد حركية. ما وتعني السياسة من ناحية تدبر أمر الرعية ، وهو ما يعني نشاطاً فكرياً ومقدرة على الإدراك والتصور والتنفيذ وهذه كلها تتطلب وضعية اجتماعية معقدة تكون هذه الأنشطة انعكاساً لها ، كما تعني من ناحية أخرى وجود قوة قاهرة تمكن صاحب السلطة من حمل الكافة على ما تدبر لها

## I/2-ب- المدينة/السلطة :

أشرنا إلى أن لفظ "سياسة" في الفكر الغربي مقترب بالمدينة حيث ولد و تفتح أول فكر سياسي جدير بهذا الاسم <sup>(10)</sup> وهو ما يعني أن السياسة لا تمارس إلا في المدينة أو انطلاقاً منها وأن السياسة تستبطن ممارسة السلطة على مجموعة بشرية ويكون هدفها حمل الكافة على ما يرتضيه صاحب السلطة وهذا يختلف نمطاً ومضموناً عن السلطة الرمز في المجتمعات التكنية أو لنقل المجتمعات اللاسياسية (apolitique) وهي تلك المجتمعات حيث لا يكون الإكراه للرئيس وإنما لقوة الامتثال .

أما مع السلطة السياسية (pouvoir politique) فإن الإكراه تجسده القوة المادية التي تحتكرها الدولة ولا يختلف اثنان في أن "سياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعا بالقهر وإلا لم تستقم سياسته" <sup>(11)</sup> و "كل دولة مؤسسة على القوة" <sup>(12)</sup> بل إن العلاقة بين الدولة والعنف حميمة <sup>(13)</sup>

## 2//I ت - السلطة والدولة/الحكومة :

نطرح هنا مسألة منهجية بحتة وهي العلاقة بين السياسة والسلطة والدولة/الحكومة.

قلنا سالفاً أن الوازع طبيعة للمجتمع وأن الإكراه طبيعة للوازع وبناء على أن طبيعة الشيء خاصة به ومختلفة عن طبيعة غيره وعلى أن وازع المدينة مختلف عن وازع المجتمع الثكنة فإن المدينة تعرف وازعا تختلف طبيعته عن طبيعة وازع البادية فمن حيث أن المدينة تعني مجتمعا يتصف بالتنوع وبالعلاقات الاجتماعية تختلف عن المجتمع الثكنة إذ الروابط الاجتماعية تحكمها التكتلات المصلحية أكثر من الروابط الديموية إضافة لبروز اقتصاد السوق حيث تحدث الندرة والحاجة قيمة للبضاعة وتجعلها تعرض على هذا المبدأ كما أن الرضا بما تقدمه الطبيعة يعوّض بالسعي للكمال، ويبرز التنافس على الامتلاك والتباهي بذلك ويعوض الاختلاف التماثل وتبرز الخدمات المدفوعة الأجر وتضعف تبعاً لذلك طبيعة التسارع لخدمة المجموعة وهي تلك الخصال التي يعرضها المجتمع الثكنة وذهاب التماثل يذهب به كعامل توازن اجتماعي وبذلك تبرز الحاجة لوازع يعوض الذاهب إذ وكما أسلفنا الوازع طبيعة للمجتمع الذي لا يكون بدونه

تلعب السلطة السياسية دور الوازع في المدينة ونلاحظ هنا أن كلمة سياسية تستعمل كصفة للسلطة وهو ما يعني وجود سلط غير سياسية وفي المدينة لا تنعدم نهائياً السلط الاجتماعية الأخرى كسلطة الآباء وسلط العادات والتقاليد وإن هي اختلفت على سلطة الامتثال في المجتمع الثكنة وتفترض المسألة الآن إخراج اللفظ من صيغة الصفة السياسية إلى صيغة الاصطلاح "السياسة" (la politique) وهي تعني كل نشاط يدخل في التحكم في الأفراد وله من قريب أو بعيد علاقة بفعل "ساس" وهو عند ابن من طور القيام على الشيء بما يصلحه والسياسة فعل السائس فيقال: هويسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته <sup>(14)</sup>.

يتفق جل المفكرين من ابن خلدون إلى ماكس WEBER على أن السياسة تعني وجود سلطة نتحكم بالناس بواسطة قوة القاهرة بل إن صاحب المقدمة يجعل من القهر شرطاً لاستقامة السياسة ف"سياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعا بالقهر وإلا لم تستقم سياسته" <sup>(15)</sup> وحتى تضمن هذه السلطة هيمنتها تسعى لاحتكار أدوات القوة والتسلط حتى لا تنازع في ذلك المجال لذلك يكون ظهور أي تعبير احتجاجي يملك أو يسعى لامتلاك قوة مادية تقارب لتلك التي تمتلكها السلطة السياسية أكبر خطر تواجهه إذ أن ذلك يضعف مركزها ويهز مبرر وجودها

وكما يكون النواز في المجتمعات التكنية انعكاسا لمكونات المؤلف موضوع التماثل فإن السياسة تكون انعكاسا لما يُطلق عليه الفكر السياسي وهو إقرار نوعي السائس وتخطيطه ما يريده لُسُوسيه وبما أن الفكر انعكاس للنوعي الذي هو نتاج مجرد لتفاعل مادي مع المحيط فإن في نهاية التحليل يكون الفكر السياسي نتاج عقلية يعكسها الواقع لذلك لا يمكن القول إن أصل الفكر السياسي مرتبط بالعقلانية الهادئة والواضحة للفكر اليوناني. فبدل أن يلقي اليونانيون بأنفسهم في دائرة الدين، ويروا هذا العالم بعبارات إيمانية كما فعلت ذلك شعوب الهند ويهودا، اتخذوا مواقفهم في مملكة الفكر<sup>(16)</sup> فالفكر وإن ارتبط بالعقل من حيث هو نتاج له فإن أدوات العقل من مدلولات لغوية ومفاهيم إجرائية يشحذها العقل الإنساني في إطار ثقافة (بالمعنى الشامل) معينة تكون هي السمة الأساسية للعقل وإنتاجه<sup>(17)</sup> فعندما يعرف ابن خلدون علم السياسة المدنية بقوله "تدبر المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة"<sup>(18)</sup> فإنه يجعل الثقافة محددة للسياسة وبالتالي فالفكر السياسي اليوناني لم يكن نتيجة رغبة اليونانيين عن إلقاء أنفسهم في دائرة الدين وإنما هو نتاج للثقافة اليونانية التي لم تكن مصبوعة بالدين بقدر ما كان صابغها الأساسي الإرث الهوميروسي بثقله الأخلاقي المتجسد في الخلق الخاص بالمدينة (L'éthos) فالفكر من حيث هو نتاج للعقل ينتج في إطار الثقافة التي توجه عملية التفكير ومن هنا كان الحديث عن الفكر اليوناني والإسلامي والأوروبي وغيره إلا أن هذا التوجيه، وهو يقر أهمية الثقافة كجماع مفاهيم تكون اللاشعور الجماعي وتنتج أدوات تفكير وهي نتاج عن تراكم ما أبدعه الفكر عبر التاريخ، يعترف للمفكر بأهمية دوره كمبدع يثري هذا الذي تكون عبر التاريخ ويبرز هنا دور المثقف الوظيفي كمفكر تعرفه ثقافة المجتمع الذي ينتمي إليه والتي توجه تفكيره دون أن تكون له بمثابة القمقم الذي يسجنه وإنما المثقف الوظيفي يكون مهموما بقضايا مجتمعه وخاصة البحث عن أنماط التغيير دون التفريط في السمات الأساسية للذاتية الثقافية فهو يحدد نشاطه ويسخر طاقته لخدمة المشروع الثقافي رفضا للجمود والتقوقع وتأصيلا للذات الثقافية وإضافة صفة الوظيفي تهدف التفريق بين هذا المثقف وبين المثقف المتحزب الذي ولئن عمل من أجل التغيير والإضافة فإن التزامه الأيديولوجي يجعله يقدم الأيديولوجيا على الشخصية الثقافية

I / 2 - ث تطور السلطة في المدينة:

يعرف المجتمع في المدينة تغيرا سريعا فلا وجود لمجتمعات "بازدة في حالة التمدن حيث تضعف الامتثالية إلى أدنى مستوى بل قد تنتهي أصلا فأصل المدينة تحول كما رأينا، من المجتمع الزراعي إلى مجتمع حضري وما كان أصله تحولا لا يكون ساكنا لذلك تعرف المدينة حركية متواصلة تشمل كل المجالات وبما أن السلطة انعكاس للواقع الاجتماعي فإنها تتأثر بما يعرفه مجتمع المدينة وبذلك كانت تتغير عبر تاريخ المدن وتعرف المدينة حركية اجتماعية مستمرة و شاملة تصبغها بتغير متسارع النسق عبر تاريخها وإن عرفت المدينة أزمة أدت إلى ركود الحركية فيها وطال بها ذلك

فإنها تضمحل وتنتهي إلى الخراب ولنا في تاريخ المدن أكثر من دليل فالوجود الحضاري لا يعرف مرحلة ركود طويلة دون أن تؤدي إلى نهايته ذلك أن لكل مجتمع محور حضاري يدور حوله ويولد طاقة وجوده والعوامل الضامنة له وما إن يتوقف ذلك المولد عن الحركة حتى يبدأ العد التنازلي لذلك الوجود الحضاري إذ أن ذلك يكون مصاحبا لبروز معاول التهديم فتضعف الحضارة وتضمحل تدريجيا وفي الحالتين (التدعيم أو التقهقر) نتجسد الحالة على السلطة قبل كل شيء ذلك أننا قلنا إن السلطة هي التي تحمل الكافة على منهاج ما كما أنها تسخرها من أجل تجسيد وإنجاز المشاريع و ذلك بما تتمتع به من قوة القهر فالسلطة هي التي تعدل المحور الحضاري نسقا واتجاها

I/3- إنما السياسة بطبائع العمران :

I/3-أ طبائع العمران موجه للسلطة :

يمثل رأس السلطة وسدنتها العوارض الذاتية<sup>(19)</sup> للسلطة وبما أن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعته تخصه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله<sup>(20)</sup> فإن ما يعرض للسلطة وسدنتها يكون من طبائع العمران إذ هي ما يعرض أي ما يحدث والحادث وإن كان مستجدا فإنه يصبغ بطبائع عمران المجتمع ويكون تبعا لذلك كل ما يعرض للسلطة من أحوالها نتاجا لطبائع العمران التي تحدد، مثلا، طرق ممارسة السلطة وآلياتها فطبائع العمران موجهة للسلطة من حيث هي وظيفة اجتماعية، فالحاكم مسنود بسدنته على النمط الذي عرفه المجتمع ويمارس سلطته حسب ما اعتاده المجتمع فطبع السلطة كإحدى تعبيرات العمران البشري ولا تهم تسميات نمط السلطة ما دام المجتمع لم يشهد تحولا جذريا فتشابه طبائع العمران بين فرنسا وبريطانيا، مثلا، يجعل السلطة كوظيفة اجتماعية متشابهة بين البلدين رغم اختلاف النمطين السياسيين إذ أحدهما جمهوري والآخر ملكي ولا يتحول الطابع الوظيفي للسلطة إلا إذا شهد المجتمع تغييرا جذريا وشاملا خاصة على مستوى بنية مكونات المجتمع مما يمس طبائع العمران ما كان، مثلا، للقانون الروماني والارسطوطاليسية أن يكونا "خيمتين ذات طابع فكري"<sup>(21)</sup> وأن يقدمتا "فكرة الدولة، الدولة القومية والسيدة L'Etat national et souverain المجسدة لهما لو لم تعرف أوروبا الغربية تحولا جذريا هز وبعنف البنية التحتية للمجتمع وأنتج تحولات أدت إلى بروز طبائع جديدة صبغت المجتمع ومن ضمن ما تجسد فيه هذا التحول، الثورة الفرنسية وكل ما عرفته أوروبا من انحصار لدور الكنيسة في السلطة وهيمنة القيم السياسية اللائكية إلى غير ذلك مما عرفته طبائع العمران من تحول في القيم السياسية التي صبغت باحترام الفرد والاعتراف له بكيנותه وذاتيته ومواطنته ومكانته في المجتمع بعد أن كان مجرد رعية للسلطة.

### 3/I ج القاعدة الثلاثية للسلطة :

إلا أن السلطة، وسواء تجسدت في نمط جمهوري أو ملكي، قد حافظت على نفس القاعدة الثلاثية وهي

1- طبائع العمران كإطار قيمي موجه عموميا للسلطة كوظيفة اجتماعية و مجموعة رموز وكموجه لسلوك

الكافة.

2- الحاكم كممارس للسلطة وقائم على أمر الكافة

3- السدنة كقوة سائدة للحاكم.

ولكن هل ما يطبع هذه السلطة ومنهجها في الحكم دليل على "أن إنسان هذه المجتمعات قد بلغ مرحلة النضج" ؟  
وهو افتراض يطرحه ويشكك فيه العزي بقوله وإلا كيف يمكن لنا تفسير محاولته للبحث عن ذاته والتعلق لحد العبادة بالأشياء والأشخاص أليست هذه المحاولة هي تحويل الألوهية من شخص إلى مجموعة من الأشخاص والأشياء وبالتالي يعني الرجوع إلى مرحلة البدايات<sup>(22)</sup>

وفي ما نرى فإن النضج هو نضج تجربة الإنسان وهو ناتج عن تراكم مكتسب عبر إنتاج الإنسان لوجوده في تجربة يومية تمس كل مستويات ومجالات حياته التي يبدع أثناءها حسب ما تقتضيه ظروفه وفي حدود طبائع العمران وأي تحول في هذه الأخيرة ينتج قطعاً في حدود ما تسمح به وحسب ما تفرضه المستجدات وهذا يلخص الصراع بين خاصيتي الثقافة وهما الجمود والتحول فالفرد المسلم، مثلاً، إنتاج لأحوال وطبائع المنطقة والمرحلة اللتين يوجد بهما أولاً ولثقافة الإسلامية كطابع لهما ثانياً فالمسلم الأفغاني يلتقي في العقيدة مع المسلم في السعودية أو الولايات المتحدة الأمريكية ولكنه يختلف سلوكياً عن الآخرين وذلك حسب ما صبغته به طبائع المنطقة التي يعيش بها

فالتحول المشار إليه آنفاً، في المجتمع الغربي، إنما هو تجسيد لما عرفته طبائع العمران من تحول نتج عن انتشار القيم التي دافع عنها رأس المال ضرباً للإقطاع وتدهيماً لمصلحته فالتأكيد على حرية المواطن كان الهدف منها إضعاف الإقطاع بحرمانه من خدمات الأقتان وإضعاف الكنيسة بحرمانها من الهيمنة على الأفراد باسم الدين وفي كل هذا إضعاف للملك بالمفهوم القديم وبالتالي يكون القضاء عليه مثل ما وقع في فرنسا أو دفعه للتخلص من سدنته القدامى وتعويضهم بسدنة من المكونات الاجتماعية الجديدة وذلك ما وقع في بريطانيا وغيرها من الدول التي حافظت على النمط الملكي للسلطة كما ساهم في هذا التحول، وإلى أبعد الحدود، المثقفون الذين عملوا على نشر مجموعة من القيم الفكرية السامية مثل حرية الفرد الفكرية وتمكينه من التعبير بحرية عما يراه فتقاطعت أهداف المثقف مع أهداف رأس المال فتحالفا مرحلياً حتى التخلص من النظام القديم وسدنته إلا أن السلطة وكما سلف الذكر حافظت على مرتكزاتها وخاصة جهاز القهر إذ هو طبيعة لها لكن طرق ممارسة السلطة يكون حسب طبائع العمران من ذلك أن الماسك بالسلطة

في المجتمعات الغربية اليوم قد تدفعه ظروف المجتمع إلى ممارسات فيها من العنف والشدة ما لم يتعوده المجتمع لكنه لا يستطيع أن يتأله ويصبح الحاكم بأمره ذلك أن طبائع العمران في مجتمعه لا تسمح اليوم بذلك فلا جهاز القضاء يرضى بذلك ولا جهاز الأمن يقوم به بعد أن طبيعته ثقافة احترام الحريات الفردية وإرادة الجمهور ذلك أن تجربة النضال ضد هذه السلوكيات التسلطية أتت أكلها تماما وقضت عليها لن تعود السلطة التسلطية إلى المجتمع الغربي إلا مع انتشار ثقافة التسلط وتحولها إلى طابع يصبغ المجتمع كليا ذلك أن تسلط صاحب السلطة لا يكون إن لم يكن التسلط أحد طبائع العمران.

يجرنا هذا المستوى من التحليل إلى التقليل مما يدعيه بعض معارضي حكام الدول التي لم تطبع بعد بصبغة الديمقراطية، حيث كثيرا ما نسمع عن تحول السلطة عن "المسار الديمقراطي أو عن "دمقرطة الحياة السياسية في المجتمع أو ما يطلق عليه العزي تحول الدولة من دولة قانون إلى دولة بوليسية فهذا القول لا يدل، إجرائيا، إلا عن تجاهل مفهوم طبائع العمران وكان الدولة وليدة تحول السلطة من مجموعة حاكمة إلى أخرى ولو اعتمدنا على مفهوم طبائع العمران لإتضح لنا أن في البلدان المشار لها لم تتحول ممارسة الديمقراطية إلى صبغة طبعت المجتمع ولو حصل ذلك لصعب التحول عنه ومن بين الأدلة على الخطأ الذي يقع فيه الباحث عندما يلغي من أدوات تحليله مفهوم طبائع العمران فقول العزي إن المقصود بتحول الدولة من دولة قانون إلى دولة بوليسية يعني أن الحريات التي كانت أساس النظام ويفترض القانون حمايتها ضد أي تجاوز سلطوي، استبدلت في دولة الديكتاتورية الاستبدادية بالقوة البوليسية التي تحاول أن تجد لها تبريرات فكرية-أيديولوجية مثلة في لا حرية لأعداء الحرية، ومادية مثلة في ضرورة التمرکز فوق المؤسسات بهدف التعجيل من عملية التطور، ونتيجة لهذا الإخلال انتهت التعددية فكريا وتنظيميا وقتلت فكرة الفصل بين السلطات<sup>(23)</sup> فهل أن الحريات التي كانت أساس النظام وجدت فعلا وصبغت المجتمع أم أن وجودها لم يتجاوز حلم المفكر المتعطش لها؛ لو كانت وجدت كطبيعة عمرانية ما استبدلت بالقوة البوليسية وما أمكن المرور من دولة القانون الذي يحمي الحريات ضد أي تجاوز سلطوي إلى دولة ديكتاتورية استبدادية ذلك أن تحول طبائع العمران بطيء جدا لا يكاد يُتفطن له<sup>(24)</sup> فإن نشأ أعوان الأمن في مجتمع تبني قيم الدفاع عن الحريات وصبغ بها أفرادها ثم تدربوا في المدارس الأمنية على ذلك وأشربوا أنهم المدافعون عن هذه القيم الحضارية وحماة الحريات وعاشوا عليها فعلا لأصبحت مع الزمن صابغة لشخصيتهم وهذا يتطلب عمرا لتلك التجربة لأن طبائع العمران وليدة عمر طويل فهي تجد أصلها في ما يشير إليه يونغ في حديثه عن اللا شعور الجماعي<sup>(25)</sup> لا بد أن تستمر تلك التجربة مدة طويلة لتتقشف المجتمع و تثقفها الأجيال فتصبغها في هذه الحالة لا يمكن أن يتحول أعوان الأمن إلى معتدين على تلك القيم ولو جاءتهم الأوامر بذلك من رئيسهم المباشر وإن صدرت بعض الممارسات المنافية لهذه القيم فإنها سرعان ما تحاصر وتُوقف لأن طبائع



العمران ترفضها وتكون شدة الرفض من شدة صبغ تلك القيم للمجتمع فطبائع العمران لا تتحول بقرار إرادي مهما كانت قوة صاحبه أو أهمية.

#### 4/I النضال في الحلقة المفرغة :

والاجتمعات التي تعرف نخبة داعية للديمقراطية تتخبط في قضية منهجية أساسا فهي من ناحية تتوجه إلى السلطة مطالبة إياها بممارسة الديمقراطية وهذا يعني أن هذه السلطة غير متطبعة بصبغة الديمقراطية وهي بالتالي غير قادرة على ممارستها ومنهجيا لا يطلب الشيء ممن لا يستطيعه إلا إذا كان المقصود تعجيزه وهو غالبا ما تسعى له هذه النخب وفي خضم هذا الصراع يغيب على هذه النخب أنها بذلك تدفع سدنة السلطة إلى دفع هذه الأخيرة إلى الدفع في الاتجاه المعاكس فتكون الحصيلة مزيدا من التسلط ما دامت الظروف تسمح بذلك أو إلى محاولة إيجاد وضعية هجينة تخسر فيها القوى الدافعة للديمقراطية مبررات عملها إذ ترفع السلطة الديمقراطية شعارا وتعج بها خطبا وتحاول الضغط على جهازها التنفيذي فيتزين بالديمقراطية دون ممارستها فعليا لأنه وكما أشرنا غير قادر على ذلك لأن تلك الممارسة لم تكن يوما طبيعة له ولا صابغا للمجتمع الذي يوجد فيه فتتخلص السلطة من الإحراج الذي سببته لها نخب الديمقراطية سواء أمام الرأي العام الدولي أو أمام الرأي العام الداخلي إن نجحت النخبة في خلق رأي عام داخلي يسندها وهو أمر غاية في الصعوبة وكثيرا ما تخفق في تحقيقه النخب خاصة في الدول الحديثة العهد بالدولة الوطنية<sup>(26)</sup>.

ولو تساءلنا لماذا نجد اليوم جهاز الأمن في البلدان الغير مصبوعة بالديمقراطية يعتبر مهمته الرئيسية حماية صاحب السلطة ؟ لوجدنا أنفسنا أمام جواب واحد يفسر الظاهرة بالرجوع لطبيعة هذا الجهاز التي صبغته عبر التاريخ لأن - حماية صاحب السلطة أنيطت بصاحب الشرطة منذ أوجدت هذه الخطة ، بل نقول إن الخطة وضعت أصلا لهذه المهمة أساسا وذلك منذ وجدت الدولة ولعمري إن أربعة عشرة قرنا ، بالنسبة للمجتمع العربي والمسلم ، كافية لصبغ دور الأمن وإلزامه بخطته ورسم ذلك في اللاشعور الجماعي بل إن لفظ "الحاكم كثيرا ما يستعمل للتدليل على صاحب الشرطة ولقد نقل ابن خلدون هذا عن العهد الحفصي في قوله ويسمى صاحبها { الشرطة } لهذا العهد بإفريقية الحاكم"<sup>(27)</sup> ولنا من ألمانيا دليل على صبغ الشخصية الأساسية بطابع ما يستقر باللاشعور الجماعي فما كان لألمانيا أن تعرف النازية لو لم توجد عوامل مساعدة على ذلك في طبائع الشعب الألماني<sup>(28)</sup> غذتها الظروف المرحلية خاصة نتائج الحرب التي مزقت أوروبا بين 1914 و 1918<sup>(29)</sup>. لقد كان الشارع الألماني يتجرع مرارة الهزيمة والشعور بالغبن و يغذيها الاصطدام العنيف بين الماضي المشرق بعظمة بروسيا والواقع الأليم فاستغل هتلر رواسب ثقافة الاستعلاء (طبائع العمران) والأحوال الظرفية لجمع الألمان حول أطروحاته التي مثلت المخرج من وضعية الخزي إلى

وضعية المجد وكل سلطة ما كان لهتلر أن يحقق ما كان له لو لم يجد سذنة له خاصة من الجيش والمثقفين<sup>(30)</sup> وهؤلاء هم الذين لعبوا الدور الأساسي وصاغوا الجهاز الأيديولوجي للدولة النازية الذي كان دوره حاسما في جمع الألمان وراء الحزب الوطني الاشتراكي وخاصة القول بضرورة وحدة الألمان خلف رأي واحد من 68 مليون ألماني يجب أن يخرج رأي إجماعي وإرادة موحدة و يقين واحد وتصميم واحد<sup>(31)</sup> فبذلك كان لهتلر ليس فقط رأي الشعب الألماني ولكن صار الرأس السياسية الوحيدة لخدمة مشروع عنصري حصري<sup>(32)</sup> واستطاع بجهازه الأيديولوجي أن يسلط جهاز القهر للقضاء على كل مخالف فيه وخاصة الحزب الشيوعي الألماني وهو أقوى حزب شيوعي عرفته أوروبا آن ذاك.

## I/5-الأيديولوجيا لا تحكم

تعرضنا سابقا لكون السلطة تُمارس حسب طبائع العمران والظروف التي تمر بها المنطقة وهذا يعني أن طبائع العمران تبقى العنصر المهيمن وإن عرفت البلاد تحولات لعوارض داخلية أو خارجية فالنمط السلطوي الذي يتعارف عليه الناس يصبح بالتقادم منهاجا تمارس على مقتضاه السلطة وفي هذا النسق المنهجي تطرح معاناة المثقف الوظيفي في البلدان التي لم تطبع بصبغة الديمقراطية فهو بطبيعته التي تعرضنا لها سابقا يسعى للتغيير وهذه البلدان بحكم طبيعة السلطة الحاكمة فيها والتي تخشى بؤادر التغيير أكثر من خشيتها الأعداء الخارجيين خاصة في عصرنا الآن حيث تراجعت ممارسة الاستعمار المباشر وأصبحت قوى الهيمنة العالمية تسعى للمحافظة على مصالحها بتكاليف أقل<sup>(33)</sup> وهكذا يجد المثقف الوظيفي نفسه ، في هذه البلدان ، في ومواجهة السلطة أراد ذلك أم أباه وهي منهجيا المواجهة الطبيعية بين جمود الثقافة وتغييرها إلا أن خاصية السلطة في هذه البلدان تحول المسألة من قضية منهجية طبيعية لكل المجتمعات البشرية إلى قضية وجود فالسلطة لا ترى في بؤادر التغيير إلا عملا يسعى للقضاء عليها كما أن المثقف في حد ذاته إن تبني برنامجا للتغيير لا يختلف كثيرا عن السلطة وليس في الأمر أي غرابة إذ كلاهما نتاج لنفس الثقافة فالمثقف وإن مثل ظاهرة صحية من حيث هو طاقة التغيير في المجتمع ، والمجتمع ألا متغير مجتمع جامد ومهدد بالاندثار، فإنه كفرد من المجتمع لا يكون خاليا نهائيا ، في بنيته الذهنية ( sa structure mentale ) من طبائع عمران المجتمع الذي نشأ فيه فكونه داع للتغيير وعامل عليه لا ينفي انطباعه بطبائع مجتمعه.

والسبب في ذلك وبكل بساطة طبائع العمران وخاصة ما طبع طرق ممارسة السلطة منذ القدم ففي المجتمع العربي يتحول القومي أو البعثي أو الاشتراكي إلى ما كان يجارب ويتم ذلك عبر عائقين رئيسيين يحولان دونه وتحقيق حلمه الديمقراطي الذي حلم به طويلا ويتحول هو قبل غيره حبيسا لما حسب أنه قام لمقاومته العائق الأول هو طبع السلطة التي يقوم ضدها فهي أحادية الرأي كما أسلفنا وتقاوم كل بؤادر التحول وهذا يطبع كل أجهزتها التي لا تؤمن إلا بالولاء لصاحب السلطة وبما أن كل الأمثلة التي ذكرناها يفتك القائمون بها السلطة من الحاكم الذي يسبقهم فهم

يأخذون السلطة بكل أجهزتها وبما صبغت به من ولاء لصاحب السلطة فكل ما يقع إذا هو منهجيا تحول الولاء من شخص لآخر أما العائق الثاني فهو و كما أشرنا التركيبية الذهنية للقائم بالأمر نفسه فهو في أعماق تركيبته الذهنية مصبوغ بالفردية التي تربي على منهاجها في المدرسة و مختلف مؤسسات التنشئة بما في ذلك الأسرة و طبعت أعماقه و أثناء تبلور دور المثقف الوظيفي فيه يتفطن إلى ضرورة أن يحدث تغييرا في مجتمعه فيسعى إلى تحقيق مشروع التغيير وهنا ممكن الخطر عليه كبرنامج تغيير قبل كل شيء فهو يرى نفسه جديرا بالسلطة قبل وصوله إليها و عندما يحصل له ذلك يموت فيه المثقف الوظيفي ويولد صاحب السلطة وهذا هو منطق الأشياء لأن صاحب السلطة و المثقف الوظيفي ذهنيان لا يجمعهما رأس واحد إطلاقا فالأول يسعى لتدبر أحوال المجتمع حاملا الكافة على مقتضى ما سطرته سياسته مستعينا بسدنته أما الثاني فهو المهوم دائما بقضايا المجتمع باحثا فيها بمقتضى عقله وعلمه دون قيد سواهما بما فيهما هما أيضا من سمات ثقافة المجتمع و نتيجة للعائنين السالفي الذكر فإن الساعي للسلطة يتوصل إلى استبدال سلطة متفردة بأخرى مصبوعة بنفس الصابغ وتتواصل بذلك أزمة المثقف الوظيفي الذي قد يكون طمع في نجاح حركة تغيير حقيقية في المجتمع ، أو ربما يكون قد ساعد صاحب السلطة المساعد ظنا منه أن هذا الأخير يحمل فعلا المشروع الذي يصوره له عقله على أنه مفتاح الخلاص لما يعتبره وضعاً لا يجب أن يستمر وبعد فوات مرحلة الغبطة التي تصاحب مجيء صاحب السلطة الجديد وبعد أن يهدأ الوجدان و يشتغل العقل يكتشف المثقف الوظيفي أن النظام السياسي الجديد مطابق للتقديم خاصة عندما يصطدم بأن أجهزة الدولة و أدوارها لم تتغير بل ربما يكتشف أنها زادت تسلطا ومحاربة للحريات الفردية وهو أمر طبيعي جدا ولا يمثل إشكالا إلا عند من لا يدرس المسألة في إطارها الشمولي فإذا قلنا إن صاحب السلطة انتزعها ممن كان يحكم قبله فهو قطعاً يعلم كيف يتم ذلك و عليه أن يحذر حتى لا يكون ضحية ما فعل هو للذي سبقه و أول ما يتخذ في مثل هذه الوضعية عمله على مزيد من مسك الفعاليات الاجتماعية بأكثر حزم و الوقوف ضد كل بوادر التغيير و حتى لو أراد غير ذلك فلن يكون له ما يريد فهو في ذلك حبيس لمنطق السلطة الذي وجد فيه ولسدنته الذين ساعدوه وليس له أن يختار ما يتنافى و مصلحتهم منهاجا مهما كانت الرؤى الفكرية التي يتبناها لأن السياسة بطباع العمران فالإيديولوجيا قد تكون منطلقا لصانعي جهاز السلطة الإيديولوجي ولكنها لا تحكم إذ أن أهم جهاز للسلطة لهذه المجتمعات هو جهاز القهر أما الجهاز الإيديولوجي فهو لا يتعدى أن يكون شعارات للزينة والدعاية تنطق بما لا تبطن السلطة وتعرض ما لا تمارس ثم إن الإيديولوجيا تعرض برنامجا سياسيا عاما بما أنها نظام مفهومي مجرد يعرض تصورا متكاملا للمجتمع ومجموعة مقاصد و موقف انطولوجي موحد و المثقف الوظيفي هو الذي يضعها و يبنينا لبنة لبنة عبر معاناته الفكرية و تجربته الحياتية أو قد يكتشفها عند غيره من المفكرين فيتراءى له فيها أمل للعبور بمجتمعه من وضعية يراها متأزمة إلى ما يعتبره أحسن.

يتحول المثقف في الحالتين إلى مناضل من أجل إرساء قواعد ممارسة تلك الايديولوجيا وهذه تجربة أخرى تنتهي بالمثقف الوظيفي إلى العدم ذلك أنه وهو يتحول إلى مناضل من أجل مجموعة من المبادئ ينتهي كمثقف وظيفي لأن نضاله من أجل مبادئ يعني منهجيا مروره إلى الصراع من أجل إنزالها في الواقع وبذلك ينهي مرحلة البحث والتفكير لأن الايديولوجيا في حد ذاتها من العوائق الاستيمولوجية لأنها تفترض ضمن ما تفترضه قراءة للحوادث ولا تكون تلك إلا قراءة أحادية ويموت فيه المثقف الوظيفي بتحويله إلى زعيم سياسي مصارع ضد من لا يتفق معه في رؤيته وتحدد طبائع العمران طبيعة الصراع، هي الأخرى، فتكون دعاية حزبية عبر الكتابات والندوات الفكرية في المجتمعات المصبوغة بالتعددية والضامنة للاختلاف وهي تلك المجتمعات المتسمة بالديمقراطية فيكون الصراع إثراء لثقافة المجتمع وتكون عملا مسلحا في المجتمعات المتسمة بالأحادية والمحافظة على الإمتثالية ضامنا لوجودها وهذا وكما أسلفنا من ممارسة السلطة فيها إذ تعتبر مظهر الاختلاف بواذر زوالها التي عليها أن تقاومها فيكون الصراع تطويرا للعنف ودعما لمظاهر التفرقة.

يعلن الزعيم حربه ويدخل في صراع قد يقصر أو يطول بحساب قدرته على الإقناع في المجتمعات الديمقراطية وقدرته على الصمود في وجه السلطة التي ستحاربه لا محالة، في المجتمعات الأخرى وطبيعة الصراع التي تحددها طبيعة العمران تحدد نمط النهاية ففي المجتمعات الديمقراطية يصل الزعيم السياسي للسلطة إن هو أقنع الناخبين بما يطرحه عليهم وهذه عملية رهينة عدة عناصر متداخلة إذ المسائل لا تتم في الحقيقة كما يروج لها الإعلام في هذه المجتمعات أو كما يقدمها لنا المعجبون بها والساعون لترويج تجربتها فحتى يقنع المترشح الناخبين عليه أن يكسب بعض وسائل الإعلام أو ما يمكن أن نسميه المجموعات الموجهة للناخبين وهي مسألة تستخدم فيها كل الوسائل ويكفي للتدليل عليها الإشارة لقضايا الرشوة التي تطفو على سطح المشهد السياسي من حين لآخر قبل الانتخابات أو بعدها عندما يسعى كل مترشح لفضح منافسه قصد إرباك قاعدته الانتخابية لذلك يفشل دائما من لا يصطف إلى جانبه رأس المال أما في المجتمعات الأخرى فتحسم المسألة بقوة القهر وبما أن الزعيم السياسي يقوم ضد الدولة فهو يتغلب عليها إن كسب إلى صفه قوة قهر الدولة وهو أمر لا يتم إلا إذا استطاع أن يخترقها لذلك نجد كل الزعامات السياسية في هذه المجتمعات مهما كانت اتجاهاتها الفكرية تسعى إلى اختراق أجهزة القهر التابعة للدولة أو هي تسعى لتكوين أجهزة مماثلة خاصة بها وينتهي الزعيم إلى قبره إن تمكن منه صاحب السلطة أو إلى سدة الحكم إن تمكن هو من الجالس عليه وأرسله إلى القبر وفي المجتمعين لا يحول التواصل إلى السلطة نظريته آليا إلى التطبيق حال نجاحه إذ وكما أسلفنا السياسة بطبائع العمران فعندما يصل إلى الحكم يتحول مرة أخرى فينتهي الزعيم ويبرز الحاكم ليجد نفسه أمام واقع آخر ففي الأنظمة المسماة ديمقراطية يكتشف تداخل علاقات مصلحة بلاده بالدول الأخرى ويكتشف أن الدولة بالمفهوم الشمولي ليست

رهينة ولا صنيعة قرارات وتوجيهات وإنما هي صنيعة طبائع العمران التي صبغت الممارسة السياسية عبر زمن طويل ورهينة أوضاع وظروف محلية ودولية ويجد أجهزة الدولة مشغولة مشتبكة في هذه الشبكة المتداخلة والأثقل أمامه اكتشافه لمجموعات تقف وراء كل عقدة من تلك الشبكة تحرسها ضمانا لمصلحتها وعندها يجد نفسه أمام ما يسمى المجموعات الضاغطة وهي عبارة عن شبكات من المصالح لا تظهر على الساحة السياسية ولكنها تؤثر في القرار السياسي ويثقل تأثيرها أو يخف حسب وزنها في التوجيه إن كان وجودها يتجسد في الإعلام أو في الدورة الاقتصادية على أن مكن تأثيرها الاقتصادي أشد وكثيرا ما يصبح صاحب السلطة مدينا لأحد تلك القوى خاصة الاقتصادية منها وبالأخص إن دعمته أثناء حملته الانتخابية لهذا يمكن أن نشكك في ما يُحدث عنه من نزاهة الانتخابات في ما أسميناه بالمجتمعات المتسمة بالديمقراطية أو ما يردد عن تمتع المواطن هناك بحرية الاختيار وهو ما تؤكد القوانين وتضمنه في ظاهرها الممارسات ولكن تبين الوقائع عكسه وذلك ما يتجسد في ممارسات ما يسمى بقوى الضغط (Lobby) لكل ما ذكر وغيره يجد الواصل للسلطة نفسه مضطرا لمسايرة أجهزة الدولة كما يجدها ويكتفي ببعض القرارات التي لا يتعدى الهدف منها المحافظة على الصورة التي ظهر بها أمام الناخبين وخاصة أمام ذاته ومجموعته الفكرية محاولا إقناع نفسه وإياهم بصعوبة الظرفية المحلية والدولية (La conjoncture locale et internationale) أما في الدول ذات السلطة التسلطية فإن الزعيم السياسي عندما يتمكن من السلطة يتحول إلى حاكم ولكنه، ونظرا لكونه ثمرة ثقافة مطبوعة بالإنفراد بالمجد ورفض المخالف وبروز الأوامر<sup>(34)</sup> فإنه يحافظ على وصفه بالزعيم تناغما مع منطق الانفراد بالمجد لأن لغة ثقافته السياسية لا تعترف بتعددية الزعيم فهو واحد وحيد وهو يسأل ولا يسأل وإن كان الحاكم الذي أشرنا إليه سائفا في المجتمعات الديمقراطية يسعى للموالة بين أيديولوجيته وحزبه من ناحية والظرفية المحلية الدولية من ناحية أخرى وذلك بقدر ما تسمح به هذه الأخيرة مقتنعا بأنه لم يعد زعيما لا هم له إلا الصراع من أجل تنزيل أيديولوجيته للواقع بل صار مسؤولا عن مصلحة كل البلاد بما فيها تلك المصالح التي قد لا يلتقي معها فكريا أو تلك التي قد تختلف مع مصلحة حزبه وناخبيه فدور الزعيم المناضل يختلف عن دور الحاكم فإضافة لطبائع العمران التي تصبغ السياسي وتجعل الحاكم أمام اختيارات وأجهزة لا يستطيع إلا أن يسايرها فهو في حد ذاته ثمرة ثقافة تعددية ترعى الاختلاف وترى فيه مصدر إثراء لا موضوع إلغاء ثم إن هذا الحاكم يجد نفسه مسؤولا أمام كل مكونات المجتمع بما فيها الذين انتخبوه والذين سعوا لمنعه من الوصول إلى الحكم فهو موظف لخدمة المجتمع لا لخدمة فئة دون غيرها رغم كونه دخل معترك السياسة باسم مجموعة معينة وهي التي تتكون من أتباع حزبه أما في المجتمعات المصبوغة بالأحادية ونظرا لكون الواصل للسلطة ثمرة ثقافة لا تعترف إلا بالواحد بل يعني التفرد بالسلطة فيها حسن تدبير وتوشحه سدنته بالألقاب مثل الزعيم، القائد، المجاهد، المناضل، المكافح، معجبة

من الصفات من مثل الفضل، الملهم، الأكبر، المظفر، المنصور ومهما كانت المبادئ التي يحملها تصوغ له طبائع العمران ممارسة السلطة بأن تكون له سدة وهؤلاء تجعل منهم طبائع العمران مزيين نزوات الحاكم أمامه وأمام الناس ويكون له جهاز قهر يحتكر أدوات العنف في البلاد ومن طبائع العمران أن يكون هذا الجهاز في خدمة الحاكم وهذا ما يفسر وجهي الحاكم في هذه الثقافات قبل السلطة وبعدها وكما رأينا في المجتمعات المتصفة بالديمقراطية فإن الحاكم لا يمارس السلطة حسب ما جاء في برنامج حزبه وإنما يواله بين ذلك وما تقتضيه طبائع العمران حسب ما تسمح به الظروف المحيطة، فالحاكم في الثقافات الأحادية لا يحكم حسب ما يتبناه من مبادئ وإنما حسب ما تقتضيه طبائع العمران وخلاصة القول في الحالتين الإيديولوجيا لا تحكم<sup>(35)</sup>.

الحكم في الأصل توجيه آليات عمل من أجل نجاح مشروع سياسي معين هذا أقل ما يتفق عليه لتعريف الحكم في مجتمع اليوم لكن هذا التعريف يهمل جانبا آخر من المسألة إن الحكم من حيث هو حدث اجتماعي (Fait social) لا يكون وليد الآن وإنما هو كما كل ظاهرة اجتماعية له امتداد في الماضي ويحمل بذور مستقبل وهذه هي طبيعة الظاهرة الاجتماعية.

من هنا عندما نبحث في السياسي في المجتمع لابد من الرجوع لأصله حتى نجلي واقعه لقد سبق وقلنا إننا نفرق بين الوازع كوظيفة اجتماعية والسلطة السياسية التي لا تتجلى إلا في المدينة كمرحلة من الوجود الإنساني متطورة على حالة البداوة وهذا يعني مرور المجتمع من نمط معين من العلاقات، ومن نمط عيش إلى نمط آخر تتطلب تجلياته وتداخل أطرافه وتعدد علاقاته سلطة لا يكون همها المحافظة على التوازن الاجتماعي الموجود وإنما تركز جهدها على مراقبة أطراف العلاقات المعقدة من أجل منع عوامل انفجار النسيج الاجتماعي أو هيمنة طرف أو أطراف على أخرى من هنا ظهرت فكرة أطراف العقد الاجتماعي والاعتراف بالاختلاف عوض التماهي وبقدر ما تكبر المدينة وتعدد أطراف التركيبة الاجتماعية وتتعقد العلاقات وتتداخل المصالح بقدر ما تكبر حاجة المجتمع فيها لسلطة اقدر على مواكبة ذلك التحول والتحكم في المستجدات فالمجتمع البشري مثل الجسد يعدل وظائفه الداخلية على ما يبرز من حاجاته تفاعلا مع عوارضه الخاصة وما يعرض له من جراء تفاعله مع المحيط فالقلب مثلاً يضاعف نسق الدورة الدموية حسب حاجة الجسد للأوكسجين.

إن نمط السلطة هو انعكاس لحاجة المجتمع لها كضامن لبقائه وأجهزتها تعكس حاجة أطرافه ومكوناته لأدوار معينة لذلك نرى أجهزة للسلطة تبرز في ظروف اجتماعية معينة ما كان للمجتمعات أن تعرف، مثلاً، البرلمانات لو لم تظهر الحاجة لتجسيد مرجعية أوسع لممارسة سلطة تحضى بإجماع أكبر من أجل المحافظة على وحدة أشمل تبعد شبح

التناحر بعد أن تكون تلك المجتمعات قد خبرته وقاست من ويلاته وما كان لأجهزة مقاومة المخدرات أن تكون لو لم توجد هذه الأخيرة ولو لم ينتشر الوعي بما ألحقته من أضرار بالمجتمع

لنفترض جدلاً أن مجتمعاً ما لم يعرف ظاهرة المخدرات فهل تبرز فيه الحاجة لأجهزة تقاوم هذه الظاهرة؟

الجواب قطعاً لا.

فالنموذج الديمقراطي للسلطة بالشكل الذي نعرفه اليوم في المجتمعات المصبوغة بالديمقراطية أوجدته ظروف اجتماعية متزامنة عرفها المجتمع ولم يكن من مخرج لها إلا ذلك النمط من السلوك السياسي ليست الديمقراطية واحترام الحريات الفردية والعامة اختياراً سياسياً لأي حاكم أو نظام سياسي في أي بلد كان لأن الملك كما يقول ابن خلدون يدعو بطبعه للتفرد به وللاستعلاء بهيبته والتباهي بمظاهرة واحتكار ثماره وما كان إذاً لأي حاكم أن يقبل بالديمقراطية لو لم تفرض على المجتمع بكل مكوناته كمنهاج وحيد للخروج من أزمة استفحلت ليس نمط السلطة في المجتمعات الديمقراطية اليوم برهان على نضج الإنسان عندهم كما يذهب إلى ذلك الكثير من الباحثين وإنما هو نمط للحكم فرضته ظروف اجتماعية جد معقدة فكانت الديمقراطية حلاً وجدت فيه الأطراف القوية في المجتمع مكاسب لها ومع الزمن وبفضل القوى المتمسكة بها تحولت إلى طبيعة عمرانية

هل عرفت المجتمعات غير المصبوغة بالديمقراطية تلك الحاجة؟ سؤال محير فإن كان الجواب بنعم فلماذا لم تتحقق إذاً؟ وإن كان الجواب بلا فإنه يدفع آلياً لسؤال آخر وهو لماذا لم تظهر هذه الحاجة في هذه المجتمعات؟ منهجياً يرجح الجواب الثاني ذلك أنه علمياً لو عرفت هذه المجتمعات حاجة للديمقراطية لتحققت فيها لأن المجتمع وكما أشرنا سابقاً ينتج آلياً ما تفرضه ظروفه وهكذا لا يبقى أمامنا إلا احتمال واحد وهو أن هذه المجتمعات لم تعرف حاجة للديمقراطية إلا أن هذا التأكيد يصطدم بظاهرة النضال من أجل تحقيق الديمقراطية في هذه المجتمعات وذلك منذ مدة من الزمن غير قصيرة نلاحظ هنا المأزق المنهجي الذي وصلنا إليه فإن كانت هذه المجتمعات قد عرفت النضال من أجل الديمقراطية فلا بد أن تكون قد وجدت الحاجة إليها وإن كان الأمر كذلك فلا بد أن يحقق المجتمع هذا النمط من السلطة آلياً وعبر صراع بين مكوناته وخاصة تلك التي تتكون من العناصر القوية في المجتمع وهو ما لم يتحقق هذه الحالة لا تستقيم علمياً فهناك لبس في المفاهيم أو أن علم الاجتماع غير قادر على تشخيص الحالة

قلنا سابقاً أن المجتمع يوجد آلياً حاجاته والتغيير الذي هو من طبائع المجتمع إنما يحدث في هذا الإطار أي أن التغيير ناتج عن بروز حاجة جديدة في المجتمع أو انعدامها لشيء ما كان يلبي حاجة فانتتهت بانتهاه ما يوجد أو لظهور بديل عنها طبعاً هذا التبسيط الصوري لا ينسبنا أن التغيير يتم عبر حقبة طويلة وصراع شديد بين عناصر متعددة فعندما تبرز الحاجة إلى شيء ما لابد أن يتحقق ولو بعد مدة طويلة وبناء عليه يمكننا أن نقول إن الصراع من أجل

الديمقراطية في المجتمعات التي لم تعرفها بعد متواصل ولا بد أن ينتهي إليها حتماً ونعتبر أن هذا تخلص سلبي من المسؤولية العلمية التي تقتضي البحث المدقق في آليات الفعل الاجتماعي للكشف عن سر تأخر الديمقراطية في هذه المجتمعات.

#### I/5- آليات انجاح المشروع السياسي:

إذا اتفقنا على أن المجتمع يستجيب، حسب تفاعل آليات الفعل الداخلي، لما تستلزمه عوارضه الذاتية من تغيير، وما ينتج عن تفاعلها مع ما يعرض لها من تفاعل مع العوامل الخارجية وأن ذلك يتجسد في طبيعة المجتمع المتغيرة مع التذكير بأن التغيير يتم عبر قانون الصراع الطبيعي بين العوامل المحافظة والعوامل الدافعة نحو التغيير و قوة هذه العوامل وضعفها هو ما يحسم نحو التغيير أو المحافظة فما يسميه كلود ليفي ستروس<sup>(36)</sup> بالمجتمعات الباردة هي تلك المجتمعات التي لا توجد فيها عوامل قوية دافعة نحو التغيير وبما أن الديمقراطية وضعية اجتماعية ففغيابها يعني غياب احوالها و تحقيقها يكون بتحقيق احوالها وهذا ينتج عن تغيير اجتماعي وهو امر يتحقق بصراع بين قوى التغيير وقوى المحافظة التي يمكن تفكيكها، لفهمها، النجواتالي:

/ أ أعوان التغيير وهم أشخاص او مجموعات او مؤسسات تتبنى التغيير وتسعى إلى تحقيقه وهذا الصراع يقابلهم أعوان المحافظة وهم مثلهم فقط يسعون ضدهم.

/ ب العوامل ومنها المساعد على التغيير والمعرقل أي الداعم للمحافظة والعوامل هذه تترافد او تعطل بوجودها فقط أي دون ان تكون منخرطة ضد أو مع.

/ ت الاحوال، هي الاخرى تساعد أو تعرقل التغيير.<sup>(37)</sup>

والتغيير في اتجاه "دمقرطة" الممارسة السياسية من هو مشروع سياسي يتم عبر مسار معقد يتم بتفاعل اربعة عناصر، وهي الرافع والساند والحاضن والاحوال، من اجل بلوغ الغاية منه وهي تحقيق الديمقراطية.

-الرافع هو الجانب الفكري والروحي الذي يحمل المشروع ويعرضه للمجتمع وهو الايديولوجيا أو الدعوة كما بينها ابن خلدون فالرافع عندما يقتنع به أغلبية في المجتمع يوجد العنصر الثالث وهو الحاضن لأن الاتفاق على الفكرة يوجد نوعاً من الاندفاع نحو تحقيقها<sup>(38)</sup>

- الساند المقصود بالساند هو القوة أو القوى الاجتماعية والتي تكون متعددة المكونات والخصائص وخاصة المكانة والاستعدادات والقدرة على الفعل الاجتماعي الذي يجعل منها سند الرافع ان هي تبنته وقبلت العمل على بثه في المجتمع والدفاع عنه وقوتها تتعقد كلما أراد الباحث تفكيكها ففيها يتداخل المادي والروحي ، بمختلف مكوناتها فللمادي أكثر من نموذج فهو قوة المال أو قوة أجهزة القهر أو قوة بشرية كالنقابة كما تتعدد نماذج



الروحي مثل العقائد والقيم والرموز والأنماط الثقافية يتعارض هذان المكونان في حالات ويتحدان في أحوال أخرى و كما قلنا عن الفاعل فإن الساند سيقابله الساند المحافظ

- الحاضن هو الشريحة أو الفئة الاجتماعية أو الجهة أو الطائفة التي تجد في الرافع مصلحة مادية أو روحية والتي، تبعاً لذلك، توفر للفاعلين قوة باثة للرافع ومدافعة عنه وتكون جداراً تكاء ومكناً لإيواء للسائد فهو يستقبل متبني الرافع ويكون له في فترة المنشط مأهلاً للدفاع عن الرافع وموفرًا للتعينة عبر بثّ الرافع والتجيش وعند المكره يكون مبيداً لخوفه وموفر أسباب الحماية والغطاء الاجتماعي. وفي هذه الأحوال نتولد علاقة التأمين مقابل بذل الجهد، فلا يعود المنتمي يشعر بالأمان من دون الحاضن، فكانه القبيلة في مجتمعات التكنة فثمرة الولاء بالانتماء من ثمرة الولاء بالدم<sup>(39)</sup> والمحصل أن الحاضن يحل الساند عصي على التفكير

كما تكمن أهمية الحاضن الاجتماعي بالنسبة للرافع في أنه خزان احتياطي للرافع والسائد في حالة الفشل في تحقيق المشروع السياسي. وهو أمر قد لا يتفطن له الباحث الاجتماعي فالظاهرة الثقافية قد تخالفت فتتوارى في انتظار لحظة البروز من جديد فتتم عملية تجسير الفجوات التاريخية ويكون التواصل بين الماضي والحاضر المهيمن للمستقبل

- الأحوال الأحوال وتقسم إلى عنصرين العوامل الداخلية والعوامل الخارجية الأولى هي كل ما يتعلق بالتأثير في الفعل الاجتماعي مثل الاستقرار أو الاضطراب الاجتماعي ودوافع ذلك إذ الاستقرار الناتج عن قهر السلطة الحاكمة يختلف عن الاستقرار الناتج عن اشباع متطلبات الفاعلين الاجتماعيين كما أن الاضطراب الناتج عن الأحوال الاجتماعية سيئة يختلف عن الاضطراب الناتج عن فاعل اجتماعي يفتعلها لسبب أو لآخر الثانية، العوامل الخارجية، هي ما ينجر عن تدخل عوامل خارجية في الأحوال الاجتماعية والعوامل الخارجية فيها الدولي وفيها الاقليمي. للأحوال الاجتماعية دخل في كل تفصيلات التحرك من أجل المشروع السياسي فمثلاً، عندما يبرز المجتمع تحت الفقر والصبغ لا يمكن رفع المشروع الديمقراطي فالأحوال المذكورة تجعل رمز الرغبة يطفو فوق كل الرموز وتكون لغاية تحقيقه الأولوية على كل الغايات الأخرى فتكون الكافة تحت رحمة أصحاب المال الذين يشترون الذمم ويتخلى الحاضن الاجتماعي عن حاملي المشروع عن وعي أو بدونه كما حالة الاستعمار تجعل شعار الاستقلال تظلل كل الشعارات السياسية الأخرى

وبما أن المشروع السياسي إما كان حجمه يخضع لما تقدم كان المجتمع التونسي عبر تاريخه يتأخر في امكانية الاستعداد لإنجاح أي مشروع سياسي ذلك أن منابت العناصر الرئيسية الثلاثة تصاب شيناً فشيناً بالتصحر والقحط فلا مدن كبرى تحتوي جامعة كبرى تنتج أفكاراً ولا نبي برز بالجهة ولا حواريون محيطين بنبي ولا قوى اجتماعية تسند رافعا

ذلك ان الرضوخ للقوى الخارجية عبر التاريخ حرم المنطقة من بروز قوى اجتماعية ربما لو وجدت لأفرزت رافعا. ما  
فلاستعمار يدجن كل القوى هذا ان سمح بوجودها و يحولها سائدا له و ساند القوى الخارجية لا ينجح في التحول إلى قوة  
وطنية و ان استقل عن الاستعمار فانه سيكون كأننا مشوها<sup>(40)</sup>.

أعود للإحاطة بهذه المسألة الى عبد الرحمان ابن خلدون الذي يقول فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها  
الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار وأختزل طبائع العمران عند ابن خلدون في الحالة العمرانية وفيها جانبان:  
/ أ الأحوال العمرانية ( الجانب المادي في الحياة الاجتماعية وقوتها ومنها يكون ساند أي مشروع اجتماعي  
سياسي ) التي عليها المجتمع وهي نتاج طبيعته المتسمة بالتغيير المتواصل الناتج عن تفاعل عوامله الداخلية و تمازج  
الموروث بالمستحدث و تفصل كل ذلك بالمحيط الكوني في بعدي الزمان والمكان من ذلك تفريق ابن خلدون بين البدو و  
الحضر بانتحال المعاش اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش وهذا يؤكد أن للمجال  
الطبيعي دور في تطبع الإنسان ، أي في ثقافته .

ب/ القيم العمرانية ( على قوتها وعلى ضعفها تكون متانة الرفع لأي مشروع اجتماعي سياسي ) هي الجانب  
المجرد من طبائع العمران ومن مكوناتها المعتقدات والقيم الحضارية الانسانية الموجهة لحياة الشعوب والمنتجة للمبادئ  
والملمية للمواقف عند الاختلاف وفي المحن والأزمات من هنا جاء تأثير المعتقد والمعارف والعلوم وكل ما يندرج ضمن  
التراث الروحي في حياة الشعوب طبعا التقسيم بين هذا الجانب وسابقه من باب التفسير العلم اجتماعي لقصد الشرح و  
التمكن من الظاهرة لأن في الواقع لا انقطاع بينهما فالعلاقة جلية ، مثلا ، بين التمدن والعلوم والصنائع والأديان من  
ناحية وأحوال المجال الطبيعي من ناحية أخرى كما نجد علاقة بين أحوال المناخ والتضاريس وطبائع المجتمعات يقول  
ابن خلدون فالإقليم الرابع أعدل العمران والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال ، والذي يليهما من  
الثاني والثالث والسادس بعيدان من الاعتدال والأول والسابع أبعد بكثير ، فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني و  
الملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات ، وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصصة بالاعتدال و  
سكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا ، حتى النباتات فإنما توجد في الأكثر فيها ولم نقف على خبر  
بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية وذلك لأن الأنبياء والرسول إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم  
قال تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس وذلك ليتم القبول لما يأتيهم به الأنبياء من عند الله وأهل هذه الأقاليم أكمل  
لوجود الاعتدال لهم ، فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم »  
و ضمن هذا يرتب سلوك الناس وما يتعودونه أثناء عيشهم ضمن طرق اكتساب المعاش وأحوال ذلك فيتبين لنا  
أن أهل النمط الرعوي أشد صلابة وأكثر شجاعة من المزارعين وأقل من هؤلاء صلابة وشجاعة يكون أهل الحضر لأنهم

ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف واكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم [ . . . ] وتوالت على ذلك منهم الأجيال، وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثواهم، حتى صار ذلك خلقا يتنزل منزلة الطبيعة .

وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع، وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية وانتبأهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم فهم دائما يحملون السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوم إلا غرارا في المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبات والهيئات، ويتفردون في القفر والبيداء، مدلين ببأسهم واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استنفروهم ضارخ مما سلف يستنتج صاحب المقدمة أن الإنسان ابن عوانده و مألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلية و ليس من الصعب أن نفهم أن ما يألفه الإنسان يصبح له طبعا.

يعني هذا أن القوى الدافعة نحو الديمقراطية، في المجتمعات التي لم تطبع بها لم يتطور فيها أمران الأول رافع البرنامج السياسي والثاني سائده توجد ما يوجبها هذا التعليل يبدو أقرب إلى التحليل الاجتماعي فتاريخ هذه المجتمعات ينبئنا أنها كانت في أغلبها قبلية ككل شعوب العالم إلا أن أحوال المستعمر حرمتها من مسار تطور قوة اجتماعية باتحاد قبائل، مثلا، حول رافع ما وإيجاد دولة<sup>(41)</sup> كما أن هذه الأحوال مؤهلة أن تطور ذهنية التعاسة التي يمكن تقديمها على النحو التالي.

#### ذهنية التعاسة :

الذهنية مجموعة نماذج للوعي توجه سلوك الفرد (او مجموعة) في حالة ما أي توجه رداً للافعال أي انها طريقة تفكير وتمثل الأشياء أو الأحوال (قراءة الأحوال وتحليل الأحداث) وتحليل المواقف مما يعرض في الحياة و للثقافة دور مهم فيها فنقول ذهنية فلاح او ذهنية بحار.....

ذهنية التعاسة تمثل من ناحية محدودية تصور القدرة على تجاوز الحواجز والصعاب والركون للأقل جهدا و مشقة ومن ناحية أخرى هي تمثل الاصرار على الاستعلاء على الاشقاء والانداد و وتسخيرهم واستئصال المخالف منهم و هي كذلك الذهنية التي تسول لصاحبها البحث عن المنفعة الآنية و لو جعلته في حالة دونية ويضيع من أجلها الأهم الذي هو أبعد أو يتطلب جهدا أو سيشاركه فيه أحد اخوته أو انداده و تنشط هذه الذهنية تحت الخوف من فقدان المكتسب فتراه يجري للتخزين ولو لم يكن ذا قيمة ويكون صاحب هذه الذهنية يعاني من تضخم الأنا<sup>(42)</sup> هذه الذهنية تجعل النقابي

يخون قضيته من اجل الولاء للسلطة و منافع ذلك و هي تجعل الحاكم يرضى بالحكم بالوكالة تحت رحمة قوى الاستعمار فيدمر الانسان في وطنه من اجل بقائه في السلطة و الاستقواء على انداده بالاجنبي و هي نفس العقلية التي قبلت العيش مع استمرار استبدال استعمار بآخر هي نفس العقلية التي جعلت شقا من المعارضة يساند النظام مع اقتناعه بلا ديمقراطيته على ان ينكل بشق آخر من المعارضة يختلف معه و يقبل بتزوير الانتخابات على ان يحرم خصمه من الفوز و لا يتفطن إلى انه يلمع صورة نظام لا ديمقراطي اذ يمكنه من مواجهة منتقديه باظهار تلك المعارضة المساندة كدليل على ديمقراطيته

## II / الحالة ال تونسية ( في فشل التأسيس الديمقراطي) :

عرفت البلاد التونسية الدولة و الدساتير و السياسية منذ زمن طويل يعود تاريخ تونس إلى زمن سحيق فالإنسان ظهر في هذا البلد منذ ما قبل التاريخ حيث تم العثور على آثار نشاط إنساني يعود إلى العصر الحجري القديم السفلي وذلك تحديدا في موقع القطار ( بمدينة قفصة ) والذي اكتشف فيه عالم الآثار جراي كوما من الحجارة مخروطي الشكل يعتقد أنه تعبير عن معتقد ما يُرجَّح أنه من أقدم المعالم الدينية التي عرفتها البشرية .<sup>(43)</sup> "أغرت طبيعة المنطقة كل الغزاة الذين اقتربوا من البحر الابيض المتوسط مما جعلها تكون مستقر جل الاستعماريين و المغامرين و بفضل هذا العامل الجغرافي لم يكن في مقدور سكان هذه الأرض الاستعداد للقتال و صد الآخر الغازي و لم يكن أمامهم إلا الهروب أو التكيف مع العارض الفارض و التأقلم مع الحداث الضارب و التناغم مع السلطة الوافدة المهيمنة أيا كان مآتها ( فينيقيون ، رومان ، وندال ، عرب ، سوس المغرب ، أتراك ، فرنسيون ، . . )

إذا علمنا ان مدينة أوتييك<sup>(44)</sup> بنيت سنة 1101 تبين لنا ان الحضارة الفينيقيّة مرت من هذه البلاد قبل تأسيس قرطاج و ان دخول الفينيقيين كان تواسلا توسطد بينهم و بين أهل هذه البلاد فلا يمكن ان يكون بناء المدينة قد تم في أول وصول للفينيقيين إلى هذه البلاد كما تتبين ان الوافدين لم يقدموا كغزاة و انما قدموا بعقلية التاجر و هو عادة المسالم الباحث على تسويق بضاعته و اقتناء أخرى فبعد بناء أوتييك كمرفأ تجاري بحوالي 287 سنة و بالتحديد سنة 814 ق. م تم تأسيس قرطاج و طبعا هنا وجدت الممارسة السياسية في المنطقة كوازع ينظم حياة مجموعة و كسياسة مهمتها الاساسية حماية بقية المرافئ التجارية التي انشأها الفينيقيون على شواطئ البحر الابيض المتوسط. و من البديهي ان يقيم سكان المنطقة علاقات تجارية مع الفينيقيين الذين استغلوا مرافئهم لتبادل بضائعهم مع ما ينتج السكان الاصليون أما طبيعة الفينيقيين المشار اليها فجعلتهم لا يتدخلون كثيرا في وجود البربر و بذلك حافظ السكان الاصليون على أنساقهم القديمة بقيمتها و معاييرها تلك التي كانت لهم قواعد اجتماعية تضبط مواقفهم و توجه سلوكهم الا أن

الرضوخ للأجنبي والتناقل مع ذلك أبقى تلك الأنساق في حدود المحافظة على الوجود دون التطور لتشكيل قوة اجتماعية توجد مشروعاً سيادياً محلياً

مع نهاية الحروب البونية هزم الرومان الفنيقيين ليستقروا مكانهم و أطلقوا كلمة "أفريكا" على ما يعرف اليوم، تقريباً، بتونس أول أرض ملكوها بشمال إفريقيا و تم لهم ذلك سنة 146 ق.م. وفي الفترة الرومانية هذه كان التأثير الروماني قوياً في المجتمع التونسي فتغلب على معارضة السكان المحليين وسيطر على الحياة الريفية والزراعية وعلى أنماط الإنتاج وأنماط التدين وخاصة المعمار الذي تعتمد الرومان توحيده بشكل أساسي وبلغ التأثير حدا لافتاً للانتباه حين طالب جزء من السكان بالتوحيد مع روما عاصمة الإمبراطورية، بل إنهم غادروا البيوت الكوخية الطينية إلى بيوت مبنية بالحجارة تقليداً للمحتل و تماهياً معه<sup>(45)</sup>.

لقد عرف مجتمع هذه المنطقة استقراراً في العهد الروماني يشهد به تطور الزراعة السقوية منها بالخصوص و التي لهشاشتها لا تتطور إلا في ظل استقرار اجتماعي شامل يضمن الأمن إلا أن هذا الاستقرار لم يكن ناتجاً عن تفاعل الأعوان الاجتماعيين الداخليين مع العوامل الاجتماعية وإنما كان بإرادة القاهرين (الرومان) ورضوخ المهزومين (البربر) لذلك لم يدافع البربر عن الرومان و لم يصطفوا إلى جانبهم ضد الوندال كما لم يدافعوا عن الفنيقيين و لم يقاتلوا معهم ضد الرومان و كان لهم نفس الموقف مع الوندال لما قدم البرنطييون هذه الثقافة الموهمة<sup>(46)</sup> مكنت أهل افريقية من التعايش مع كل الغزاة الذين مروا عليهم دون مقاومة و دون كبير خسائر

غلب المسلمون البرنطييون و استقروا عوضاً عنهم في المنطقة في النصف الثاني من القرن السابع و أسس عقبة ابن نافع القيروان كعاصمة للمسلمين في المنطقة كانت القيروان أساساً مركزاً عسكرياً<sup>(47)</sup> ولكنها بحكم كونها مقر السلطة الجديدة كانت تؤدي وظيفة اجتماعية سياسية

نتج على تعاقب الحكام (أغالبة، خوارج، شيعة، مالكية، موحدون، أحناف، ...) أن دأب أهل المنطقة على التعلق بالسلوك الموهوم و استمرت أنساقهم تنظم وجودهم في النمط الذي يمكن أن نطلق عليه مجتمع بدون سياسة أو ما يسميه بيار كلاستر بمجتمع بدون حكومة و قد ذكرت في ما سبق من هذا النص أنه لابد للباحث من التفريق بين السياسة و الدولة و السلطة كان البربر آن ذاك يعيشون في مجتمعات منظمة بوازع توطئه أنساقهم الاجتماعية التي تؤمن الربط بين الفاعلين من حيث هي شبكة علاقات بين الأفراد و المجموعات و تنظم علاقاتهم بما يدخل ضمن المستعمل أو المستغل في محيط معاشهم مع الإشارة إلى أن الفاعلين ليسوا فقط أفراداً و إنما هم مجموعات<sup>(48)</sup> فالقبيلة مثلاً نسق اجتماعي يحوي أنساقاً أقل تربط بين الأفراد داخل العائلة و بين العائلات داخل القبيلة و في نفس الوقت توطئ علاقة القبيلة مع المحيط الذي تعيش فيه في ما يتعلق بانتحال المعاش و تنظم في هذا الإطار علاقة القبيلة بمن حولها

الأنساق التي أظرت وجودهم ووسمته بما ساد من قيم ومعايير وبقوة التماثلية ولم يكن رأس المجموعة الا رمزا يعودون له عند الحاجة لإعادة التأكيد دون تصريح بضرورة الالتزام داخل النسق والانضباط بما تعودوا ليتحقق استمرار النسق والأنساق الصغرى.

منذ القرن الثاني عشر قبل الميلاد الى سنة 1956 كانت سياسة البلاد وكانت السلطة مسقط رافعا ( البرنامج السياسي ) و سائدا القوى التي تسند الرافع وكان اهل المنطقة حاضنا موهما يظهر الولاء للسلطة الموجودة يتعامل معها على انها كذلك لكنه يؤطر وجوده حسب أنساقه الاجتماعية التي تحقق له اهداف المعيشة <sup>(49)</sup>. وتكونت عندهم صورة ذهنية للسلطة العامة على انها من عالم خارجي والسياسة مجال لا دخل لهم فيه اما الحاكم فهو الذي يحتكون به.

## II/1- طبائع سياسية تونسية:

هذا السلوك السياسي لا يمكن ان يكون طبيعة لأهل المنطقة وانما هو صبغة ثقافية اكتسبت عبر التاريخ نتيجة تفاعل المجال الطبيعي مع المجال الثقافي أي تفاعل البعدين الأفقي ( الجغرافي ) والعمودي ( التاريخي )، فالجغرافيا التي نشأ فيها التونسي بكل مقوماتها تبين من خلال نظرة خاطفة على الخريطة أن هذا المجال الترابي خال من مقومات المقاومة لانعدام الجبال الشاهقة أو الغابات البكر الكثيفة والصحاري الحارسة وهي في مجملها عناصر مانعة للمتحصن

حرمت هذه الاحوال المنطقة من عناصر تحقيق المشروع السياسي السالفة الذكر ومع غياب السائد وغياب الرافع لأي مشروع حضاري في إفريقيا وهو أمر ، كما ذكرنا ، ناتج عن تشظي المجتمع البربري الشيء الذي جعله يتقلب في مواقفه إذ ينقلب على كل من تصالح معه كلما سنحت له الفرصة ثم إن غياب السائد والرافع لأي مشروع جعل قسم هام من اهل البلاد يرون في الامتثال لإرادة المحتلين وفي مديد المساعدة لهم فائدة تجنى <sup>(50)</sup> فعدم الثقة في المواجهة يجعلهم يستثمرون في العمالة و خلاصة القول أن سكان هذه البلاد كانوا براغماتيين بالمعنى الذي حدده مبتكر المفهوم، تشارلز ساندر بيرس ( 1839.1914 ) فكانت علاقتهم بالحاكم الجاثم عليهم محكومة بما سماه المنصف وناس الواقعية و المهادنة وكلما رأوا الفرصة سانحة خرجوا على السلطة مؤازرين خصمها أو مفتنمين ضعفها. كما لم يوفر لهم مجالهم الروحي وأعني الفكري تحديدا رافعا لأي مشروع حضاري يجتمعون عليه. الا ان هذه الثقافة صارت قوة لهم ساعدتهم على تجاوز الازمات كما ان الخضوع الذي تحدثنا عنه لا يحمل على الإطلاق ذلك أن كل مجموعة بشرية مسكونة بروح الدفاع على مجالها ولو في معناه المحدود فتتصدى لجيرانها إن اعتدوا عليها فكانت للقبائل التي عمرت هذه الرقعة صولات في ما بينها تدافعا من اجل ضرورات العيش وخاصة الكالأ والماء كما لعبت أدوارا تاريخية خاصة لإسقاط سلطة قائمة واستبدالها بأخرى وافدة

مع مجيء الإسلام تحقق صبغ النسق العام بالعقيدة دون أن يغير كثيرا في المتطلبات الأربع إذا استثنينا بعض المعايير المتصلة بالإسلام كعبادة ولم يحدث وحدة مع صاحب السلطة إلا في الاحيان التي تمكن صاحب دعوة، بالمفهوم الخلدوني، من بعض القبائل فجندها وأنشأ بها دولة<sup>(51)</sup> فالعصبية بالانتماء لها نفس ثمار العصبية بالدم من الدفاع والحماية والخدمة إلا أن الانتماء يبقى شعورا محدودا لدى القبائل مكونة العصبية لا يجده كل الخاضعين للدولة أي أن امتداد الدولة يكون رهين قدرتها على إثبات حضورها خاصة بجناة الضرائب وحماية الثغور.

استمرت السلطة باسم الاسلام بشعارات مختلفة واستمرت الأنساق الاجتماعية في احتواء الاجتماعي وتسييره شهد المجتمع استقرارا كان من ثمراته ازدهار مدن جديدة مثل القيروان، تونس، المهدية، . . . وازدهار الزراعة ورغم التقلبات السياسية تمسك المجتمع بهيكله التقليدي محافظا على توازنه ومستلزمات انتحال المعاش و ضمان الأمن في مجالي البدو والحضر . . . و سيشهد هذا الحال اهتزازين الاول اجتماعي مع تغريبة بني هلال والثاني اجتماعي وفكري سياسي مع الاستعمار الفرنسي.

نظمت البداوة كنمط عيش حياة الاغلبية الساحقة من المجتمع التونسي، كغيره من المجتمعات اذ هيمنت البداوة على المجتمع البشري الى حدود نهاية القرن 18 فعلى حد قول الدكتور اسحاق يعقوب القطب، فإن أقل من 3٪ من سكان العالم كانوا يعيشون في المناطق الحضرية إلى حدود نهاية القرن الثامن عشر<sup>(52)</sup> ازدهر النمط الزراعي الذي عرفه المجتمع التونسي خاصة في العهدين الروماني والبيزنطي واستمر نموه مع الحضور الاسلامي لان المسلمين كانوا حاملي عقيدة وقيم ولم يكونوا باحثين عن السيطرة على اراض او عقارات ثم ان اهتمامهم انصب على المدن كعواصم ومراكز انطلاق الدعاة والجهاد من هنا لم يكن للمسلمين اهتمام بالبدو سوى دعوتهم للدين الجديد وتنظيم حياتهم حسب التعاليم الاسلامية و جمع الزكاة ولم يجد سكان البدو من جديد سوى اعتناق دين لا يختلف كثيرا عن المذهب الارياني الذي نشره الوندال ودفع الزكاة والتي لم تكن حتما عليهم اشد وطأة مما كانوا يدفعونه.

استمرت الأنساق كهيكل اجتماعية محافظة على توازن وجود ومستلزمات انتحال المعاش و ضمان الأمن في مجالي البدو والحضر فقعايش ثلاث انماط معاش وهم النمط الرعوي والنمط الزراعي والنمط الحضري محققين توازنا هشا لكنه ضامن للاستمرار مع تغريبة بني هلال وحلولهم بتونس ونظرا لنمط عيشهم تسببوا في اختلال التوازن خاصة بالدمار الذي لحق الزراعة وبعد ان رحلهم عبد المؤمن ابن علي، وكان يومها على رأس الدولة الموحدية، إلى المغرب عاد التوازن إلى ما كان عليه وتعايش أنماط حياة الثلاثة سأل في الذكر وامتد النمط الرعوي شمالا في منطقة الغابات من الحدود الجزائرية غربا وإلى جبل مقعد شرقا وفي اتجاه الجنوب ينزل متبعا الغابات والسباسب السفلى والعليا إلى جبل عرباط جنوبا تتخلله بعض الحواضر مثل الكاف، مكثر، قفصة، . . . وبعض الدشر والزراعات الكبرى في السهول

التي كان هذا النشاط فيها رهين الامطار اما شرق جبل مقعد الى البحر ونزولا إلى سهول باجة واحواز تونس العاصمة فالوطن القبلي والشريط الساحلي إلى صفاقس ثم إلى الجنوب سهل جفارة يمثل هذا مجال المزارعين المستقرين حيث تطورت الزراعة المنتجة للحواضر<sup>(53)</sup>.

لم تكن الحدود بين هذه الأنماط جلية بل كان بين المدن والأرياف ومجال الرعاة تواصل وتكامل وتداخل أحيانا خاصة في ما يتصل بانتحال المعاش كما أنه من المفيد أن نبين أن أي من المجالات الثلاثة لم يتمكن من تطوير قوة تستطيع أن تهيمن على بقية المجالات وتكون بذلك نواة قوة اقليمية تنتج رافعا لمشروع سياسي أو حتى مشروع تغيير اجتماعي أو تكون ساندا له.

"لم يعكر هذا التوازن بين الأنماط الثلاثة إلا ما يكون، أحيانا، من سلوك البعض عند الأزمات وهي خصومات بين القبائل كثيرا ما كانت السلطة المركزية، خاصة أثناء البايات (السلطنة العثمانية)، تستغلها لإخضاع القبائل غير المنضبطة أما في داخل العروش فقد كان التوازن الاجتماعي يخضع لخصائص المجال ففي النمط الرعوي تتمحور حياتهم حول القطيع لأنه المصدر الرئيسي للمعاش وعلامة المكانة الاجتماعية (كبار القوم هم مالكو القطعان الكبرى) وبخصوص التنظيم الاجتماعي فإن البيت كان النواة الأولى وهي عبارة عن أسرة ممتدة تعود إلى جد واحد يكون هو المرجع المحتكم إليه ويعتبر نفسه فرعاً ضمن فروع أخرى تشكل العرش الذي يتعايش مع العروش المجاورة ويسير الميعاد العرش أو الزمالة وهي تجمع أكثر من عرش ويتأسس قياد ميعادها.

مهمة الميعاد لا تكون صعبة في سائر الأوقات إذ يتسم اليومي بالرتابة في ظل هيمنة عقلية التماثلية في كل ما يتعلق بالحياة فهناك خضوع تام لما يسم العرش وذلك ضامن الاندماج في المجموعة الذي يؤمن ضرورتي الحياة لتحقيق الوجود فالفرد يعرف بأنه من عرش كذا.

يختلف المشهد عند المزارعين بأسباب انتحال المعاش إذ تكون القيمة المعاشية مرتبطة بالأرض مجال نشاط المزارع ومصدر رزقه وبمقدار ما يملك منها تكون مكانته في العرش أو لنقل في المنطقة لأن في هذه الحالة يكون الانتماء للأرض أهم من الانتماء للعرش، كما سلف.

ينحصر المجال الحضري في مدن تتزايد أهميتها أو تتراجع حسب علاقتها بالدولة خاصة تلك التي أنشأت بقرار سياسي مثل القيروان والمهدية والتي كان عمر الدولة عمر لها على حد تعبير ابن خلدون مع وجود مدن أخرى رومانية المنشأ<sup>(54)</sup>.

## II/1- التوازن الهش:



اهتز هذا التوازن بعنف على جميع البنى مع استعمار البلاد من طرف فرنسا بفعل تبعات التدخل الخارجي التي زلزلت البناء الاجتماعي وخاصة ما كان يمثل ضمانا استمرار الحالة العمرانية على هشاشتها من ذلك أنها هزت القوائم الثلاثة للوضع الاجتماعي العام داخل المدن الكبرى وهي أساسا، في تلك الفترة، تونس وسوسة و صفاقس إذ أدت البضاعة المستوردة إلى إضعاف الصناعات التقليدية والتعليم الحديث اضعف دور المساجد و مكانة المدرسين به كما ذهب دور الإدارة الاستعمارية بمكانة الإدارة التقليدية أما على المستوى الريفي فقد حول الاستحواذ على أراضي الفلاحين كبار العرش أو الدشرة إلى مجرد إجراء لدى المستحوذ الجديد على الأرض طبعاً هذا الاهتزاز عمق ضعف الحالة العمرانية دون أن يؤدي إلى الانهيار نظراً لما اكتسبه المحليون من قدرة على التأقلم كما ذكرنا ولأن المحتل دخل البلاد متسلحاً بجيشه وقوته العسكرية وكذلك بما وفرته له علوم الإنسان من دراية بالمجتمع التونسي كنقاط ضعفه ونقاط قوته. منع غياب الساند والرافع وضعف الحاضن كما بينا تشكل مقاومة قوية في البداية لذلك سرعان ما استتب الأمن للمستعمر مع تواصل بعض الاهتزازات هنا وهناك سهل عليه إخمادها وفي بعض الأحيان بأيدي بني جلدة الفاعلين سواء ممن باع ذمته وتخندق عميلاً في صف الاستعمار أو من أفتى بالأخذ من إيجابيات الاستعمار للحاق بركب التقدم و الحداثة و تفادي فضاة جرم المستعمر في حال مقاومته ورأى في ذلك خدمة للوطن مبيناً أن المرحلة تستدعي التضحية والعمل الجاد وبذلك يتحول المستعمر إلى مصدر إلهام لكن هذه الحالة سهلت للنخبة التونسية التحول إلى الجامعات الفرنسية أين احتكوا بحاملي الأفكار التي كانت تعج بها الساحة الطلابية يضاف إلى ذلك التأثير السابق بفكر التنظيمات العثمانية والتواصل مع تركيا الفتاة فتكوين حزب تونس الفتاة، على يد علي باش حامبة سنة 1908م وكان من أعضاء الحزب البارزين عبد العزيز الثعالبي الذي أسس حزب الدستور سنة 1920 بعد أن حلت فرنسا حزب تونس الفتاة سنة 1911 .

هذا الحراك الفكري ولد وعيا بحالة البلاد إلا أن الاحوال التي عرضناها لا تمكن من إيجاد ساند للمشروع السياسي يضاف إلى ذلك عامل آخر وهو الهوة السحيقة بين النخبة وبقية الشعب هذه الحالة العمرانية جعلت الحركة الوطنية مسكونة بالشعور بالضعف ونجد هذا واضحاً في الأداء السياسي لحركة شباب تونس و لتياري حزب الدستور ( تيار تزعمه عبد العزيز الثعالبي المؤسس للحزب و تيار الحبيب بورقيبة المنشق عن الأول في مؤتمر قصر هلال سنة 1934 ) فكلاهما يتعامل بدون حدة مع الاستعمار ولا تتجاوز طلباتهما ما يضمنه قانون الحماية وفي ذلك تكريس لها لذلك يقول حسن حسني عبد الوهاب " اتخذت المقاومة الوطنية للاحتلال الفرنسي في أول الأمر شكلاً مسلحاً ، إلى حدود سنة 1887. ( . . ) وبعد فشلها تحولت المقاومة إلى شكل حركة مطلبية واحتجاجية من قبل أعيان الحاضرة ومثقفها "

عجزت هذه الحالة العمرانية عن تشكل مقاومة عسكرية قوية تفرض منطوقها في مواجهة الاستعمار فلا البنى الداخلية للعروش تستطيع ان تفرزها ولا الأحوال المتدنية بالمدينة تدفع لها ولا النخبة تقدر على تجييش الشعب الذي كان يفتقر إلى اطر تجمعه وقد تفتن الثعاليبي إلى هذه المعضلة فشرع في ايجاد الجمعيات الفكرية والثقافية مثل الجمعيات الرياضية زادت البداوة والمستوى المتدني للتعليم من سلبات ضعف العلاقة بين النخبة والعامة خاصة في الداخل فكرس غياب قيادات فكرية ذات وزن اجتماعي وج ود رأي عام يتمحور حول مطلب يكون بمثابة الرافع للمشروع الاجتماعي المنشود وتترجم هذا الرأي العام فتجذره في المجتمع فيتحول الأخير إلى حاضن للمشروع ويحول قواه الداخلية إلى ساند له. لو تم هذا لوجدت حركة وطنية متجذرة في مجتمعتها وقادرة على فرض منطوقه في وجه المستعمر بعد مؤتمر قصر هلال 2 مارس 1934 هيمنت على قيادة الحزب ومن ثم الحركة الوطنية مجموعة كان تواصلها الذهني الوجداني مع الغرب بما ثقفوه في الجامعات الفرنسية أين وضعوا نمطا للمجتمع صار تجسيده هدفا لنضالهم وكرسوا جهدهم لا نجاحه لقد وصل الامر إلى تثمين الاستعمار لما قدمه لتونس كانت نتيجة وجود الفرنسيين بهذا البلد تفتح الأدمغة وظهور رجال قادرين على تسيير تونس في طريق التقدم والرفي بعد أن خرجت منه فرنسا واختفى منه الحكم الفرنسي، فهو أمر يعتز به الفرنسيون ويفخرون ( من خطاب بورقيبة بالقصرين يوم 29 جانفي 1963 )<sup>(55)</sup>

عندما استنفرد بورقيبة وعصبته، بالمفهوم الخلدوني، بقيادة الحركة الوطنية أوجدوا رافعا اختصروه في شعار النضال من اجل الاستقلال ومع غياب القوة الساندة استطاعوا تشكيل حاضن تمثل في الالتفاف الشعبي حول المطلب لكن دون دفع الجهد من أجل تشكيل مقاومة مسلحة وليس فقط لان الحالة العمرانية لا تسمح بها ولكن، خاصة، لان أصحاب هذا التوجه لم يكن وعيهم بالعلاقة بالاستعمار على أنها علاقة عدائية لا تصالح معها وإنما كانوا يعتبرون الوضعية وضعية سوء تفاهم يمكن تجاوزها بسهولة كما أن هناك داع آخر لعدم انجاز ساند لمشروعهم الأمر الذي عمل على الإبقاء عليه بورقيبة، وهو أنهم آمنوا بأن السياسة أمر خاص بالنخبة ولا مجال للعوام فيها

## II / 1- ب من المقاومة الوطنية إلى الورطة الوطنية

الآن يحددده، بناء على ما سلف، الماضي الدولة الوطنية إفران للحركة الوطنية التي ما تزال في ما نرى في حاجة لبحث علم اجتماعي يحدد الأطراف الفاعلة والمفعلة إذ لا شيء يقع دون هدف يرام ولذلك لا زلنا نقول تحت التعميم خاض الشعب التونسي حركة تحريرية ضد قوى الاستعمار وهذا التعميم يحرمنا من رؤية الأشياء على حقيقتها ويظلل على مواقف الكثير من القوى وكان أن توقف الصراع تحت يافطة الاستقلال الذي كان أبرز ما انجر عنه عزل الفاعل عن مجال الفعل كل القوى الاستعمارية أوقفت نشاطها العسكري إثر محادثات مع أطراف اختارتهم فحقق فعلها هدفا مرادا عن وعي لقد كانت القوى الاستعمارية واعية بضرورة التخلص من صفة المستعمر لتخفيف ضغط الرأي العام

الداخلي إذ تطورت في رحم هذه القوى الاستعمارية حركات فكرية تعادي الاستعمار وتدعو لاحترام حقوق الإنسان وللتخلص أيضا من اتهامات الخصوم من الشق الآخر إذ اشتد الصراع بين شقي الحرب الباردة الذين برزا إثر معاهدة يالطا التي تقاسم بمقتضاها الاستعمار مناطق النفوذ بين قطبي الحلفاء وهما الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية و تحت غطاء مساندة تحرير الشعوب سعى كل من الجانبين لإضعاف الآخر بالعمل على تقليص مناطق نفوذه مع السعي إلى تحويلها إليه باسم التحالف و ضمانات المصالح المتبادلة أما في الجانب المستعمر فإن الطرف الذي اختاره المستعمر للجلوس إليه كان أمامه القيام بدور المحاور لكن كيف تم الحوار وكيف خطط له وما هي الظروف التي أحاطت به؟ ولنستكشف الأمر ولو بعمالة، إذ مجال هذا المقال لا يسمح بالتعمق، سنركز على عنصرين وهما ظروف الحوار طرفي الحوار.

## II/2/ ت ظروف الحوار:

### - ظروف ذاتية:

ظروف الحوار هي ظروف البلد الناتجة على هجمة المستعمر التي أدت إلى إرباك أو دك البنى التقليدية للمستعمر وذلك لما أبهر به الزاحف ضحيته بما كان يتمتع به من تقنيات و منتجات تعكس مدى تفوقه على خصمه كما منعت الهجمة الاستعمارية تفاعل العوامل الداخلية في إطار الحركية التي يفترض أن يعرفها كل مجتمع وينتج عليها التغيير الاجتماعي الذي هو حقيقة كل مجتمع ثم إن المجتمع التونسي كان خاليا من مرجعيات موحدة باستثناء الانتماء للإسلام وكان عندها مجرد انتماء باهت منعدم المؤسسات ما عدى بعض زوايا الطرق الصوفية التي لم ترتقي لتبني مشروعا أو عملا سياسيا محجدا و لم يتعد جامع الزيتونة إعادة إنتاج الفقه المالكي وتكريس الولاء للسلطة السياسية المنتصبة كما كانت البلاد تعاني مظاهر تدهور السلطنة العثمانية وفساد ساستها وسوء تصرفاتهم ولم يكن ممكنا في هذه الظروف بروز قيادات تقاوم الاستعمار باستثناء تلك القوى التي حاولت التصدي في البداية وهي قوى تقليدية سرعان ما تأكدت محدودية قدرتها، نظرا لما بيناه، علما وانها سجلت بطولات نسبية تعكس هذه المحدودية ضعف بريق الإسلام الذي لم يعد عندها ذاك الدين الجامع للجيش المتقدمة للاستشهاد ثم إن تلك القيادات لم تكن متجذرة في النسيج الاجتماعي الذي يهيمن عليه النمط القبلي باستثناء بعض المدن التي عرفت تجربة حضرية وبروز بعض العلاقات الاجتماعية غير القبيلة كما أن الاستعمار عرف كيف يدجنها ويروض قياداتها بتوجيهها السلفي ( ذات مرجعية السالف الصالح لا السلفية كما نفهمها اليوم ) والعلماني خاصة وجل عناصر التوجهين كانوا ممن تكونوا في جامعات المستعمر الشيء الذي مكنهم من التعرف على قوته وما فقها أنه سر تفوقه لكن هل كان هذا الوعي كافيا للقيام بالدور الذي طرحوه على أنفسهم؟ الجواب لا يمكن إلا أن يكون بالنفي لأن النقلة الفكرية التي حصلت لهم غيرت مواقفهم وتحليلهم

للأشياء ولكنها لم تغير الواقع الاجتماعي الذي سينكبون على معالجته خاصة مع ضعف إمكانية تشكل وعي جماهيري نظرا لما كانت عليه حالة المجتمع من امتثالية لقوالب تقليدية كانت في أغلبها عوامل تكبيل لا تثوير ثم إن ما تأثروا به في الغرب لم يكن أحادي المكون بل كان تكوينا شاملا ومن هنا كانت القطيعة التي ستستمر ولا تزيد مع الزمن إلا خطورة كجرح ترك بلا تطبيب ولا تطهير هذه القطيعة التي أشارت لها بسملة العريف بتريكس وهي قطيعة بين ثقافة المجتمع وثقافة النخبة عدم تجذر القيادات في النسيج الاجتماعي ستكون سبب العلل التي ستتوالى وتزداد خطورة مع الزمن أما سببها فيعود، في ما نرى لأمرين الأول أن جل تلك القيادات كانوا من الأرستقراطية التي تربت على الترفع على العامة التي تتطلب حركة التحرر تجذرا فيها لأنها هي مصدر قوى التحرر والثاني هيمنة الاستعمار وعمله على منع تشكل أي حركة اجتماعية أو سياسية مستقلة متجذرة في رحم المجتمع مما خلق قطيعة استمرت بين النخب والمجتمع والقطيعة الأخطر هي التي سوف يعاني منها معتلي سدة الحكم وهي قضية تمزق داخلي بين تمثلاته للأشياء، التي يحددها دون وعي منه اللاشعور الجماعي، وعقله المشبع بما فقهه في الجامعات الغربية والأزمة الحقيقية هي عدم الوعي بالوطن من طرف توجهي قيادة الحركة الوطنية فكلاهما تصرف وكأنه وصي على الوطن ونبى يحمل الحقيقة المطلقة وسواء برزت هذه الخلافات على الساحة أم لم تبرز فقد استغلها الاستعمار لزرع الخلاف ورعايته في الصف الوطني.

#### - ظروف موضوعية:

لا يفكر الاستعمار من طبعه في مصلحة المستعمر فالشعوب المستعمرة لا تكون إلا في حالة شقاء ولا تتمتع بأي امتياز وهذه حقيقة أقرها التاريخ منذ وجد الصراع بين الشعوب والحضارات وبناء عليه فإن الاستعمار لا يحاور إطلاقا وإنما قد يتظاهر بذلك ربما لوقت يستغله لإعداد خطة ليحكم قبضته أكثر على ضحيته ولا يمكن أن يعمل لمصلحة المستعمر بل يبذل كل جهده لضرب تلك المصلحة لذلك عمل على أن لا تتشكل حركة متجذرة وجماهيرية تتحول إلى قوة تفرض موقفها فكان يراوح بين ممارسة التقتيل والتنكيل وإعلان استعدادده للحوار الذي لا يمكن أبدا أن يكون جادا فيه إلا أن يكون مستفيدا منه المواجهة بين التقتيل والحوار عند المستعمر عمل إرادي وواع ومثمر فهو يهدف منه، عن وعي وإرادة، إلى منع تكون كتلة وطنية تجمع مختلف التوجهات الفاعلة في الساحة الوطنية لقد كان المستعمر يعلم وهو يعرض الحوار أنه بعد التنكيل الذي مارسه يخلق انقساماً بين دعاة مقاومة الاستعمار بالعنف ومن يفضل الحوار أملا في تخفيف ما يعانيه الوطن تُزرع هكذا الفتنة بين مكونات الحركة الوطنية وغالبا ما يكون الاستعمار قد لغم الساحة الوطنية قبل غزوها وذلك قصد إضعاف المقاومة التي كان يعلم سلفا أنه سيتعرض لها من ذلك ما يوثقه الدكتور عبد الجليل التميمي من مراسلات دي بوفال القنصل الفرنسي الذي كان يرسل علي بن غداهم موهما إياه بأنه

يهتم بإعانتته ويتصل بالباي بنفس المنطق و هو في حقيقة الأمر كان يعد الظروف لاستعمار تونس من طرف بلاده جاء في رسالة كتبها القنصل لزوجته الامبراطور الفرنسي يصرح علانية، متحدثا عن الثورة شمول اندلاعها بأنه يكون من اللائق للأمبراطور، أن يجمع فيما بعد، كل القبائل التونسية في فيدارلية عربية صغيرة *confédération arabe* (petite) ففي هذا المشروع تكمن فكرة المستقبل

#### - طرفي الحوار:

نقصد بطرفي الحوار، طبعا، المستعمر والمستعمر الأول مهيم وماسك بزمام المبادرة فهو الذي يعين مكان وزمان الحوار وكذلك جدول أعماله و يختار حتى ممثلي الطرف الآخر إضافة لكونه في أسوأ الحالات يكون الحوار لفائدته لأنه يحقق له هدفا مرادا عن وعي مع امتلاك القدرة على التحقيق وبما أنه كان في أكثر الحالات يحاور أكثر من طرف فإنه يوظف ذلك لفائدته فإذا استعصى مجاوره كأن يتمسك بموقف لا يراه المهيم في صالحه يهدده بالتخلي عنه و التوجه إلى الطرف الآخر.

أما الطرف المقابل في الحوار فكانت كل الظروف لغير صالحه وإن بدا له الحوار مفيدا إذ هو في وضعية الدون من المنطلق ذلك أنه لم يكن مدعوما بحركة تحرر مسلحة فرضت على الاستعمار الاعتراف بقوته كما كان الحال بفيتنام ثم إن الاختلافات بين عناصر "الحركة الوطنية" وعدم تدخل العامة (الشعب) نتيجة القطيعة مع النخبة وبالتالي محدودية إمكانية العمل التوعوي كما أسلفنا جعلت المحاور منهم يتمسك بالحوار أكثر من المستعمر لأنه يرى في الحوار أولا اعترافا به وهوية يقابل بها الداخل تمكنه من تحقيق هدفين مهمين بالنسبة له أولا يأمن الاستعمار فلا يضايقه وهذا يمكنه من الهدف الثاني وهو الاتصال بالناس وهنا تكمن الورطة فالمناضل يحاور المستعمر ويستمد شرعيته منه فقبول الاستعمار بالجلوس للحوار معه، هو الصفة التي ستجعله يتصل بالداخل ويقدم نفسه على أنه صاحب الطريق الموصل للحل الأنجع وتكون وعود المستعمر مرجعيته في ما يعد به.

#### II/3 الورطة الوطنية:

تنتج الورطة عن تقابل اتجاهين متضادين في شخص واحد فالزعيم، يواجه في الداخل قوما يعانون كل أنواع الاضطهاد الاستعماري وينقسمون بين مستعدين لمواجهة الاستعمار قصد التخلص منه وراغبين في تحاشي المواجهة، و تختلف نسبة الميالين للطرح الأول أو الثاني من منطقة إلى أخرى ولا يملك إلا أن يعدهم بما سوف يحققه لهم وهو ما وعده المستعمر أو ما يعتقد هذا الزعيم أنه قادر على أخذه من الاستعمار الذي يمكنه فعلا من بعض المكاسب دون أن يهز المساس بتوازن الوضعية الاستعمارية فالادارة الاستعمارية تسهل مهمة المحاور خاصة في اتصاله بالمستعمرين وكسب و توسيع الفريق الداعي إلى ترك المواجهة المسلحة و بذلك يصبح المحاور ساعيا لتقديم صورة للمستعمر أقل بشاعة من

تلك التي تكونت لدى المستعمرين من خلال معاناتهم هنا يتأكد ان "الزعيم المحاور لا يمكن أن يكون في الداخل ( الوطن ) مناضلا يتزعم الحركة الوطنية لمقاومة الاستعمار فما كان للاستعمار أن يجلس إليه إلا بعد التأكد من موقفه السلبي من المقاومة الفعلية ( المسلحة ) بل إن الاستعمار يدفع محاوره لمواجهة الداخل وحتى يضمن عدم تحول ه عن موقفه أو ان يؤلب الوطنيين على الاستعمار وهذه مهمة المخابرات التي تضع المحاور تحت مراقبة دقيقة لصيقة كما انها توسع شبكة اتصالاتها مع كل الفعاليات الوطنية بما فيها جناح الحركة الوطنية الرفض لمسار الحوار وهذا عمل للاستعمار مثلث الإيجابيات فهو فعل بإرادة و عن وعي و يحقق له هدفين الأول ضمان ضعف موقف محاوره لكي لا يكون له ساند إلا الاستعمار والذي يصبح له صديقا و الثاني تبديد إمكانية تشكل كتلة وطنية بدك إسفين بين شقين في الحركة الوطنية ويتأكد لنا هذا عندما نرى إعلام الاستعمار يعلن مواقف محاوره الرفض للمقاومة و يمدح ذلك ويندد بمواقف الأطراف الدافعة إلى المقاومة الفعلية وهو يعلم أن ذلك يمس بشعبية محاوره في الداخل لكنه يضمن ان لا يبقى امام محاوره إلا أن يتمسك بالحوار أكثر و يستغل الاستعمار ذلك بأن يتراجع عن بعض ما وعد به محافظة منه على هامش يمكنه من مجادلة محاوره خاصة إذا تأكد من عزلته عن باقي مكونات الحركة الوطنية ذلك لأن تلك الحالة هي التي تضمن له أن يتعمق الخلاف بين تيارات الحركة الوطنية ويبعد إمكانية تشكل كتلة وطنية و بذلك اللقاء بين "الزعيم و الاستعمار في ظاهره محادثات بين طرفين و في جوهره إملاء القوي على الضعيف هكذا تكون الورطة وطنية لأن الوطن هو الخاسر الأكبر في غياب تشكل الكتلة الوطنية التي تكون ، لو تحققت ، ساندا لمشروع حضاري يرفعه بناء فكري تنتجه المؤسسات العلمية و التنظيمات السياسية التي تلخصه لعامة الشعب في شعارات تجمع أبناء الوطن .

#### II / 4- الكتلة الوطنية الضرورية المفقودة

نقصد بالكتلة الوطنية المتمرس الجماعي خلف مطالب صاحب المصلحة العامة لا في إطار إلغاء الاختلافات أو حتى استبعادها وإنما في إطار تقديم المصلحة الوطنية ضمن ما يحدده تفاعل كل الأطراف دون استثناء أي فاعل مناضل فالاختلاف يخدم الوطن طالما تحقق المتمرس خلفه بتكريس مصلحته مرجع مما يجعل كل توجه فكري وأسلوب نضالي يسعى لإثبات جدواه من خلال ما يقدمه للوطن . فاختلف المرجعيات الفكرية لا يتنافى والشرعية الوطنية و بروز توجه ما لا يلغي غيره وإنما يحدد فاعلية كل التيارات و تنافسهم في خدمة المرجع / الوطن ولا شرعية إلا به . لا يولد الاختلاف في هذه الحال خلاف وإنما تتطور قدرة على استقراء المصلحة الوطنية و على التنبيه للمخاطر التي قد تحدث به فتنوع او حتى تضارب الخلفيات السياسية مع وجود الروح الوطنية يحق التكتل وراء مصلحة الوطن . فالمعارض المشارك في الكتلة الوطنية يعلم أن سبب وجوده الرئيسي خدمة المصلحة الوطنية وبذلك يقبل بالتعاون لتحقيقها مع مخالفه في إطار حوار بين مختلف فعاليات الحركة الوطنية وهذا هو المضاد الحيوي ضد الورطة الوطنية

لأن هذا المبدأ يجعل كل الفعاليات النضالية توجه قوتها ضد الاستعمار لأن ذلك هو مصدر شرعيتها وبالتالي تكون تلك القوى كتلة وطنية.

تبدو هذه الكتلة قريبة من الكتلة التاريخية التي دعى لها محمد عابد الجابري<sup>(56)</sup> لكن الكتلة الوطنية تختلف عن الكتلة التاريخية ذلك أنها لا تشترط التخلي عن الاختلافات الفكرية أو تأجيلها كما يقول الجابري وإنما تفترض تقديم المصلحة العامة على الذوات الحزبية ويكون تركيزها الاستجابة القصوى للتوقعات الشعبية العامة و توجيه آليات الفعل السياسي لفائدة صاحب المصلحة العامة

لكن الذي حدث في الحركة الوطنية كان، كما ذكرنا، ورطة وطنية أدت إلى وضعية سماها الاستعمار استقلالاً إلا أن القراءة الاجتماعية السياسية لما حدث تبين أن ذلك لم يكن استقلالاً لقد أسلفنا أن الفعل يكون ثمرة لماض وبذرة لمستقبل وبما أن ثمرة الشيء تكون من جنسه، كليا أو في الأغلب، وبما أن الاستقلال مصلحة للوطن فإنه قطعاً لا يكون مُحصلة ورطة. ولأن ما وقع كان امتداداً للورطة الوطنية فإن امتداد للورطة لا يكون إلا ورطة فمنطقياً كل تسلسل هو ترابط منتظم الأحداث يستجيب لتخطيط يوصل إلى نتيجة تحددها آليات التسلسل كما تريد لها القوة المهيمنة والتي تتحكم في نسق التسلسل (تسارعا أو بطأ) وفي الاتجاه الذي يخدم أهدافها. فالمنطقات تحدد المآلات وكل تسلسل تتحكم فيه آلياته الداخلية فهي له طبيعة كما لكل شيء طبيعة وتتسارع حركته أو تتباطأ بتفاعل العوامل الاجتماعية الخارجة عنه والتي تشاركه مساحة الفعل (المحيط الاجتماعي) كانت مهمة الفعاليات الوطنية تحريك عوامل عرقلة تسلسل التوريط لكن ولأن التمرس لم يكن خلف الوطن تسارع ولم يتوقف تسلسل التوريط

## II/5- الدولة الوطنية حصان طروادة

جاء الاستقلال بعد اتفاقات تمت بين الزعيم وقوى الاستعمار و نستنتج من هذا أن ما تعارف على تسميته بالدولة الوطنية كان من إنجاز القوى السياسية التي تصالحت مع الاستعمار وأخذت منه شرعيتها وتعامل معها تبرز هنا مسألة منهجية حول مسار هذه القوى وهل كان من الممكن أن تحمل مشروعا وطنيا؟

عملت قوى الاستعمار عندما زحفت بجيوشها على إخضاع المستعمرات قصد نهب خيراتها الاقتصادية وطمس شخصيتها ولم يكن ذلك بدعة تاريخية إنما امتداد لما سجله التاريخ من تصارع الدول والمدنيات وقد كان دائما عنصر القوة حاسم الصراع إلا أن زحف الجيوش الاستعمارية في القرن التاسع عشر اتسم بشيء جديد وكان بدعة في تصارع القوى الدولية وهو تشكل قطب استعماري من أكثر من قوة تحققت عندها القدرة على الزحف على المناطق الأضعف وخشيت هذه القوى الاستعمارية من التصادم في ما بينها وهو ما كاد يحدث أكثر من مرة خاصة بين فرنسا وإنجلترا فقررت تقاسم العالم بينها مع الاعتماد على تطور العلوم الإنسانية، خاصة الاجتماعية والسياسية منها، وتسخيرها لخدمة

الحكومات فمكنتها الدراسات الانثروبولوجية من فهم الشعوب و معرفة عناصر القوة و عناصر الضعف مما سهل عليها استعمارها بتفادي ما يفعل عنصر القوة فيها و تحريك عوامل الإضعاف و عند استقلال هذه البلدان كانت لنفس العلوم نفس الدور مما جعل للاستعمار، باسم الحداثة، فوائد<sup>(57)</sup> من جعل الاستقلال كحصان طروادة إذ دست في "حكومة الاستقلال متعاملون مع الاستعمار"<sup>(58)</sup>.

الفريق الذي استلم مقاليد البلاد من الإدارة الاستعمارية، و قد تمت العملية و كأنها استلام و تسليم، انخرط لوهلته في انجاز المشروع الجديد مستعملا الباي و اجهة لأمر دبر بين قادة الحزب فتم ما سماه عمر عبد الفتاح "انقلابا دستوريا و لم يكن للباي أي ساند لذلك لم يقاوم إزاحته عن السلطة و لم يواجه فريق بورقيبة إلا فريق صالح بن يوسف و حسمت المعركة لفائدة الفريق الأول بدعم من قوة الاستعمار.

انطلق فريق بورقيبة في سياسة ال بناء الوطني بما يمكن ان نسميه هروبا إلى الأمام و استغل وضعية البلاد فاطلق الوعود بالتنمية و بناء الدولة الحديثة و ساعده تردي الأحوال الذي يجعل ثمار ابط جهد تبرز و كأنها انجاز كما ساعدته سياسة التفاوض للبروز كالزعيم الملهم و القائد الفذ فكان بذلك القائد في الكفاح و الضامن للنجاح كان بورقيبة على دراية بالشعب التونسي فعرف كيف يوظف تلك الخاصية لفائدته فعوض أن يعمل على تفعيل روح الفعل و توحيد المجتمع حول مشروع حضاري يوحد الشعب المستقل ليخطط مستقبله كما يراه استغل ضعف الروح القتالية لعزل خصمه صالح بن يوسف أثناء مؤتمر صفاقس فيزار في القاعة أمام المؤتمرين هل تريدون الكفاح المسلح؟ فتصرخ القاعة لا<sup>(59)</sup> و كان واعيا بضعف الوحدة عند الشعب التونسي و يفخر أنه منجزها معتبرا نفسه من وحد التونسيين بعدما كانوا "غبارا فزاد اي مجموعة متذررة.

حرمت الحالة العمرانية، أيضا، صالح بن يوسف من ساند يدعم وقوفه ضد بورقيبة كما حرمته من تشكيل رافع لمشروعه الذي لا أعتقد أنه كان مختلفا كثيرا عن بورقيبة وإنما كان الخلاف حقا شخصا فقد استقبل سنة 1949، بعثة جزائرية عرضت عليه استراتيجية موحدة تعتمد تكوين جهاز عسكري من أجل تحرير المغرب العربي متحدا فوصف المشروع بالطفولي<sup>(60)</sup> أما بورقيبة الذي كان على دراية بالمجتمع التونسي فقد عمل جهده لا لتشكيل ساند قوي ولا حتى لتخطيط رافع و ليسهل عليه إزاحة خصمه أوجد لنفسه ساندا كان يعلم ضعفه وإنما يصلح للاستعراض فهو لم يطرح على نفسه إيجاد ساند قوي مخافة أن يخرج على سيطرته فباستثناء الاتحاد العام التونسي للشغل لا نجد في الجبهة الوطنية (الاتحاد العام التونسي للشغل واتحاد التجارة والصناعات التقليدية والاتحاد القومي النسائي والاتحاد القومي للمزارعين التونسيين و قد احدث مزا حما للاتحاد العام للفلاحة التونسية الذي تضامن مع بن يوسف) التي



كونها بورقيبية عنصر قوة و لان بورقيبية لا يطمئن إلى أي عنصر قوي فقد عمل على إضعاف الاتحاد العام التونسي للشغل كما لم يعمل على إيجاد مؤسسة العسكرية قوية.

اطمأن بورقيبية لمشروعه المجتمعي القريب جدا من الغرب وتنكر لانتماؤه العربي و صدق أنه تخلص من الهوية الإسلامية و عبر على ذلك بقوله أكثر من مرة انه ي قلد مصطفى كمال أتاتورك و اطمأن لذلك المثقفون الذين كانوا مناصرين له ، و هذا الاطمئنان قابله قلق عند المتمسكين بالهوية و الرافضين للمشروع المجتمعي الغربي

II/6- الشخصية الأساسية للمجتمع التونسي :

مما لا شك فيه أن لكل مجتمع خاصياته الذاتية التي تميزه عن الآخر ورغم ما قلناه من الضعف الداخلي للمجتمع التونسي و الناتج عن عدم تبلور رافع لمشروع حضاري يكون بمثابة الجامع الوطني ورغم انعدام الساند لأي رافع فإن شخصيته تلك مكنته من تجاوز المحن التي مر بها و صار اليوم وبعد امتداد توارثه للمشروع العربي الإسلامي رغم انه يبدو فضفاضا أحيانا أي انه لا يوجه المجتمع بدقة الانتماء فانه صار سمة له و أهم مكون لهويته و تراثه و مؤث و جدانه الجماعي لذلك يمثل التراث الإسلامي العربي المحيط الثقافي الذي يوجه من حيث هو ثقافة تشكل شخصية الفرد هذا العنصر على ضعفه مثل السد المنيع في وجه خيار التغريب الذي عولت على تكريسه قوى الاستعمار بالاعتماد على من تحالفت معهم و ساعدتهم على الوصول للسلطة من قادة الحركة الوطنية و هنا تبرز قضية اجتماعية كثيرا ما لا يتفطن لها الفاعل السياسي و هي أن المجتمعات ليست طين ( عجينة ) يشكلها حاملي المشاريع الاجتماعية كيفما شاؤوا و إنما تخضع في حركيتها لآليات متداخلة تبدو ظاهرة و بسيطة إلا أنها معقدة جدا و تمثل الهوية أول ما يخضع له الحراك الداخلي للمجتمع فهي لا تتغير بقرار سياسي من أي قيادة قد تخبوا أو تتوارى العوامل الأساسية للهوية خلف ظاهرة أخرى تظلل عليها و لكنها تعود للفعل و بعنف كلما أستفرت و شعرت بخطر داهم يتهدها و هذا ما حدث في المجتمع التونسي بعد أن اطمأن أعوان المشروع الاجتماعي المتأثر بالغرب إلى حد التقليد في بعض الأحيان و ظنوا أنهم قطعوا مع الهوية بنمطها التقليدي للمجتمع التونسي و قد عبر عن هذا الأستاذ عبد الباقي الهرماسي عند ما أكد في الفترة الأولى للاستقلال أن تونس لن تعرف حركة إسلامية من نوع الإخوان المسلمون ثم نجد، بعد سنة، عبد القادر الزغل يتساءل لماذا لا تواجه النخبة الجزائرية الفكر التقليدي مثلما تفعل النخبة التونسية <sup>(61)</sup> ؟ مما يدل على قناعته أن الشعب التونسي قطع مع التصور الإسلامي للمجتمع كما قطعت النخبة التونسية لكن بعد عشرية نجد الدكتور عبد الباقي الهرماسي يقر بطريقة غير مباشرة بخطأ تقديره للواقع الاجتماعي و ذلك عندما نشر الاسلام الاحتجاجي <sup>(62)</sup> محلا تلك الظاهرة الإسلامية الإخوانية التي ظن قبل عشرة سنين أن تونس لن تعرف حركة مثلها و يبين تاريخ الحركة الإسلامية أنها بدأت تنشط عندما كان الهرماسي يخط قوله و هذا التزامن مهم لمعرفة أن الوعي حصل

بأن التغيير الاجتماعي بدأ يقود المجتمع التونسي للقطع مع النمط التقليدي لهويته فانطلق الصراع الذي لا زلنا نشهدها عليه بين أعوان إنجاح هذا التحول والواقفين ضده وهذه قاعدة اجتماعية فكل تغيير له أعوان تقوم عليه ويواجه أعوانا تعرقله وتوجد عوامل تساعد وأخرى تعرقل وتكون الأحوال هي الأخرى لفائدة التغيير أو معرقلة له .

7/II المجتمع التونسي اليوم:

يتسم المجتمع التونسي اليوم بهشاشة لا يكاد يُنفطن لها وهي ناتجة عما سلف ذكره من ضعف الساند و غياب الرافع وضبابية الحاضن لأي مشروع تغيير أو لأي نموذج مجتمعي مُبشر به وهو أمر تفاقم عبر التاريخ و أقتن توصيف هذه الحالة الحقوقي منصف المرزوقي عندما كان بالمهجر أثناء أحد مداخلاته على شاشة الجزيرة حيث قال يتحمل التونسي أن يعيش تحت الماء على أن يمكن من قصبة يتنفس منها و هي حالة كرسها سلوك شارك فيه الجميع حكومة و معارضة و مثقفين و ذلك بمفارقة بين مجالي المفاهيم ( الخطب والنصوص الصادرة عن الثلاثي المذكور) والواقع المتأزم من ناحية أخرى

/ أ مجال المفاهيم:

نتج عما سلف ذكره غياب الاستعداد للدفاع عن مكتسب أو النضال من أجل بناء منشود باشتداد الصراع بين أكثر من نموذج تُقسم إلى مشروعين الأول يذهب موقفه من الهوية من التشريح والانتقاء إلى تقديسها وتحنيطها والمشروع الثاني كذلك يتذبذب موقفه من الهوية من التشريح والانتقاء، إلى عدم الاهتمام، إلى العداء وهي نماذج مرتبطة بتوجهات سياسية يمكن عرضها على النحو التالي:

- المشروع الأول ويضم القوميين العرب وهؤلاء يتعاملون مع الهوية بالتشريح فيتمسكون بما يرونه جامعا للعرب وهي أساسا العرق واللغة والقيم الاجتماعية مثل الكرامة والشهامة والحرية والعدالة و يبحثون في تراثها عن كل ما يتصل من قريب أو بعيد بالاشتراكية دون إيلاء اهتمام كبير للعقيدة باعتبارها قضية فردية ومشاركة مع غير العرب كما ندرج هنا الإسلاميين الواسطيين ( المدرسة الاخوانية ) هؤلاء يؤكدون على الهوية بكل مكوناتها وأساسا الإسلام كعقيدة وقيم إنسانية تضمن في حال تنزيلها احترام كرامة الإنسان والثقافة العربية الإسلامية الناتجة عن تجربة العرب المسلمين عبر التاريخ واللغة باعتبارها أهم مكونات الهوية بعد العقيدة وفي هذا المشروع نجد أيضا المدرسة السلفية التي تعتبر الهوية في كونها الرئيسي وهو العقيدة الإسلامية التي تجمع الأمة الإسلامية لا العرب فقط .

المشروع الثاني ويضم الليبراليين العلمانيين واليسار بمختلف مكوناته وفيه من يتعامل مع الهوية كإطار ثقافي شكلي دون روح فهو يريد أن يكون مسلما عربيا اسما أما حقيقة اجتماعية فيتبنى ما عليه الحضارة الغربية اليوم

بحلوها ومرها إلا أن هذا المشروع غير متجانس في ما يطرحه و خاصة في النموذج المجتمعي الذي يبشر به ولكن اليوم يوحد رفضه للنموذج المجتمعي الذي يبشر به أقطاب المشروع الأول .

هذا على مستوى الهوية كعامل ثقافي أساسي في تكوين الشخصية و توجيه الفعل و يمثل أصحاب المشروع الثاني أقلية إلا أنهم يهيمنون على أهم مفاصل المجتمع و خاصة ما يتعلق بالسلطة نظرا لأن جل عناصر المجال السياسي ينتمون إليهم بفعل قربهم من العناصر التي تحاورت مع الاستعمار و توصلت إلى الاستقلال الناتج عن التفاهم مع المستعمر دون القطع معه كما سيأتي ذكره. لذلك عند القراءة العلم اجتماعية للسلطة في تونس نتفطن لما تسميه أسماء لعريف بياتريكس الالتواء بين النخبة الحاكمة القشبية بالثقافة الغربية و المجتمع الذي يتمسك في أغلبه بهويته<sup>(63)</sup> كانت له هذه الحالة نتائج مضرّة فالسياسي الماسك بالسلطة يحمل مشروعا اجتماعيا مطمئنا إلى أنه بصدده تجسيده ثم يستفيق ليجد نسبة كبيرة من الشعب لا زالت تتمسك بالعادات و التقاليد و مظاهر التدين أكثر من السابق و هذا مآل أي مشروع لا يوجد له رافع يتجسد في شعارات يلتف حولها الشعب أو سائدا متكون من بعض القوى الاجتماعية الفاعلة .

ولنا في سلسلة المغامرات السياسية التي عرفها المجتمع العربي ، في شرقه خاصة ، أكبر دليل على ذلك فهل هناك اليوم من يستطيع أن يؤكد أن الحكومات التي حكمت في الشرق العربي سواء باسم القومية ( مصر بعد انقلاب 1952 ) أو باسم الاشتراكية ( العراق مع حكومة عبد الكريم قاسم و اليمن مع الحزب الاشتراكي ) أو باسم البعث ( سورية و العراق ) أو باسم التيار الإسلامي ( السودان أيام الوفاق بين الدكتور الترابي و اللواء حسن البشير ) كانت أكثر ديمقراطية أو أكثر احترام للحريات العامة من سابقتها؟

إن السؤال المطروح أعلاه جعل حيرة المثقف الوظيفي تعظم في البلدان العربية لما شاهده من تشابه الممارسات السلطوية و إن اختلفت الشعارات المرفوعة في هذه العاصمة أو تلك من الوطن العربي الكبير فأغلب التيارات الفكرية التي لقيت صدى في المنطقة العربية إذا استثنينا التيار الترتسكي عرفت أنظمة ترفع شعاراتها و تتبناها منهاجا للحكم لكن في الواقع كل هذه الأنظمة على اختلاف مسمياتها كانت متشابهة و كثيرا ما ووجه المثقف الذي ينتمي لأحد هذه التيارات بممارسات النظام الذي يتفق معه في الشعارات الأيديولوجية فتراه يدافع عن ممارسات لا علاقة له بها أو هو غير مقتنع بها أو يضطر لإخفاء انتمائه الفكري حتى صارت المعارضة العربية ، أمام المثقف ، منهزمة قبل وصولها للسلطة لكثرة ما خاب أمله من كل التيارات الفكرية التي وصلت للسلطة

إن اضطراب المثقف هذا راجع لعدم التفريق بين الدولة و الفكرة و لو تفطن المثقف لهذه المفارقة لترفع عن الدفاع عن أي نظام سياسي و لو اتفق معه في الشعارات و لعلم أنه عندما يدافع عن هذا النظام أو ذاك إنما يدافع عن دولة لا عن فكرة

لعب بعض المثقفين، في تونس، دور فقيه السلطان بامتياز فزينوا له شهواته ودافعوا عنها وسوقوا لها رغم يقينهم بفساد الأمر بل يصل بهم الحال إلى إقناع أنفسهم بجدوى ما دفعوا نحوه الزعيم فيقدموا للشعب الاقتصاد المتخارج على أنه شراكة مع الدول الأوروبية يغنم منها بل لا وجود له بدونها و يقدموا للوطن تفتيل أبنائه تحت جهاز التعذيب على أنه ثورة هادئة وإضعاف لغته وتشويه هويته على أنه تجفيف لمنابع الإرهاب ونهب البلاد معجزة اقتصادية لقد اجتهد المثقف لتكريس المتناقضات كواقع اجتماعي وتنتج عن ذلك ما سمته ببياتريس هيبو قوة الطاعة<sup>(64)</sup>.

خاض مثقفون تونسيون آخرون نضالا متنوعا ضد بورقراطية لكن كانت هناك دائما حلقة مفقودة وهي التواصل مع الشعب لقد تمكن بورقراطية كما ذكرت من إيجاد رافع وهمي لمشروعه رافعا شعار الحداثة واتكأ على ساند واهن لكنه يستعمله للظهور به أي مظهرا لأنه يعلم أن ساند الأساسي هو الغرب (65) الذي كان ساسته يعتبرون بورقراطية رجل حضارتهم<sup>(66)</sup> في تونس وربما في إفريقيا لذلك لم يسع بورقراطية لانجاز ساند ذي قوة يعتمد عليه مشروعه الاجتماعي وعلى نفس المسار واصل المتسيسون الذين عارضوه ولكن ليس لنفس السبب فهؤلاء لم يتمكنوا من التعامل مع الشعب وذلك لالتواء الذي أشرت إليه سابقا لذلك انجصر عملهم داخل أسوار الجامعة التي حرروها من أنصار بورقراطية (الداسترة) وكان رئيس الجمهورية استساغ الوضعية خصوم سياسيون يزأرون داخل أسوار الجامعة وبعض المنظمات الثقافية الاجتماعية كنوادي السينما ودور الثقافة لا ساند لهم ولا تواصل مع الكافة وما إن يملأوا إلى مجال الشغل حتى يشتريهم بالرواتب والترقيات وتتفتح شاهيتهم ويجدون في الانخراط في حزب الرئيس مدخلا للنهل مما رغبوا فيه<sup>(67)</sup> أما الذين كانوا أكثر مبدئية فقد عمدوا إلى الاتحاد العام التونسي للشغل ونشطوا فيه واستطاعوا من خلاله أن يزعموا خصمهم في عدة محطات من تاريخ البلاد.

لما بدأت تتضح سمات النمط المجتمعي الذي سعى بورقراطية إلى تكريسه بل عبر عليه عندما قال نحن لم نستخدم سيادتنا المسترجعة لنعيد البلاد إلى ما كانت عليه قبل الاستعمار وإنما اعتمدنا لها للمضي قدما في سبيل التنمية وفي سبيل دعم المظاهر الايجابية المتولدة عن الاستعمار ذلك ان الاستعمار لم تكن له مظاهر سلبية فحسب ومن مظاهره الايجابية الثقافة الغربية واللغة الفرنسية<sup>(68)</sup> تحرك الفاعلون الرافضون للمشروع رافعين شعار الدفاع على الهوية ودفعوا البنى التحتية للمجتمع إلى ذلك فبرزت تحركات متدينة تدافع عن تدين الشعب فوجد في ذلك الامتداد الزيتوني مجالا للنشاط الدعوي من خلال حلقات تعليم القرآن وجمعية المحافظة على القرآن الكريم، وتمحور النشاط حول الدعوة للتدين على غرار جماعة الدعوة والتبليغ كما اغتنم بعض رموز البلدية (أهل مدينة تونس العاصمة الأصليين) الفرصة للبروز كرأس مال اجتماعي رمزي بعدما أبعدهم تدريجيا بورقراطية عن أي نشاط عام.

تهيات الأحوال، في بداية السبعينات من القرن العشرين، لبروز معارضة جديّة لبورقيّة الذي استهلك رأسماله السياسي مع كثرة الوعود التي لا تتحقّق وتكريس الجهوية في مشاريع التنمية بمحافظة الحركية الاقتصادية والتنمية على الامتداد الذي عرفته البلاد منذ العهد الروماني إذ بقيت المشاريع التنموية والصناعية خاصة محدودة على الشريط الساحلي و مجال النمط الرعوي سابقا مستودعا للعمال للصناعة المذكورة فُسّر هذا، عند المعارضين، على أنه احتقار لأهل ذلك المجال يضاف إلى هذا المعطى الوعي بالخضوع لقوى الاستعمار في المجال الدولي وعدم تبني الموقف الجذري في القضايا الإقليمية بهذا هيأت الأحوال بروز رافع شعاره الدفاع عن القرار الوطني المستقل كان حاضنه الشعور بالانتماء الوطني وهو في حد ذاته شعور فضفاض لا زال، عندها، في طور التشكل حاولت مختلف تشكيلات اليسار والقوميين إيجاد ساند لهم لكن دون جدوى فخطابهم لم ينفذ إلى وجدان الشعب وإلى وعيه الجماعي وقد استطاع أعوان حزب الدستور تشويهم لدى عامة الشعب بوسمهم بالملاحدة وأعداء الدين ولأن بورقيّة لم يحسم مسألة الدين بالقطيعة معه بل حافظ على علاقة متينة معه مستغلا إياه للإبقاء على رابطة وجدانية مع الشعب مسوقا نفسه حامى حمى الدين وهذه مفارقة أخرى من مفارقات السياسة في تونس فرئيس الجمهورية من أنصار اللانكبة وهو حامى حمى الدين كما أنه المجاهد الأكبر وهو الذي تجاهل المجاهدين بل نفى معرفتهم واستهان بجهدهم<sup>(69)</sup>.

لم يع أعوان بورقيّة أن هذا الموقف من القوى المختلفة معه خدمة لمعارضين آخرين هم الإسلاميون إذ استغلوا موقف بورقيّة كحامى حمى الدين و طالبوا باستحقاقات الشعار ولا أقل من عودة الإسلام لدوره الاجتماعي ولم يركزوا على القضايا العامة كتشجيع الرئيس على إفطار رمضان أو موقفه من الأولياء وإنما تجاوزوا ذلك إلى قضايا أهم مثل النظام البنكي المبني على الربا وبيع الخمر ومع تواجدهم بالجامعة سرعان ما تجاوزوا هذا إلى قضايا سياسية اجتماعية أهم فانتظمت في صلب هذه الحركة فئة جمعتها مجموعة من القضايا الثقافية والاجتماعية والسياسية فقد تركز اتجاه ليبرالي يجعل الثروة الوطنية دولة بين الأغنياء الذين يرفعى مصالحهم ليزدادوا ثراء مقابل تفاقم أوضاع المستضعفين كما اتضح توجه ثقافي ترعاه السلطة ينحى إلى تغريب البلاد وزرعها في تربة الثقافة الفرنسية مظلالا على ثقافتها العربية الإسلامية كل هذا في إطار سياسي يتجسد فيه الاستبداد بالرأي وفرض إرادة "الرعييم/ الفرد الذي يقود البلاد إلى ما يريد كيفما يريد وصل به الغرور إلى أن اعتبر نفسه هو النظام .

سعت الحركة الإسلامية في بداية انطلاقها إلى النصح الدعوي معتمدة منهج "جماعة التبليغ مطمئنة بذلك السلطة التي بدت وكأنها لا تستمع لها ولكنها راقبتها عن قرب ووجدت فيها قوة توازي المعارضة اليسارية خاصة بعدما اتضح أن هذه الأخيرة يتمركز شقها المعتدل في هياكل الاتحاد العام التونسي للشغل ويمن الرادكاليون منها على الجامعة. عندها مرت الحركة الإسلامية إلى مرحلة أشد وضوحا وأصلب عودا إلا أنها لم تواجه النظام وإنما اهتمت

بمقارعة الماركسيين هذا الخطأ الاستراتيجي ستدفع ثمنه باهظا في ما بعد بل هي لا تزال تعاني من تلك الاشواك و ما ان جاهرت بمعارضتها للنظام مطمئنة لاعتقادها أن المجتمع يوفّر لها حاضنا خاصة مع تنامي رواد المساجد وتشكل وعيهم بما تروج له الحركة من معاداة النظام السياسي للهوية الاسلامية وسعيه لتغريب المجتمع التونسي وبالموازاة مع نمو الوعي بهذا المنهج السياسي و نمو الاقتصاد المتخارج و ما يصاحبه ضرورة من سوء الأحوال في الداخل حولت الحركة جزءا من اهتمامها كصوت ناقد في أوساط المجتمع وخاصة في الجامعة و الاتحاد العام التونسي للشغل و بات واضحا أنها بعد أن اطمأنت للحاضن و شرعت في إيجاد رافع لمشروعها مستفيدة من أبنائها في الجامعة لم يعد أمامها إلا تشكيل ساند يكون عمادها في مواجهة النظام ، و ذلك عبر تنظيمها الذي غطى كامل تراب البلاد عندها أحست السلطة بخطر الحركة فقررت مواجهتها أمنيا و بدأت المواجهة منذ 1981 إلى جانفي 2011 .

هنا نكتشف ضعفا مزدوجا في تقدير الأحوال و طبائع العمران عند السلطة و عند الحركة فالأولى تضخم لديها خطر الحركة من حيث التفاف الناس حولها و هذا إقرار بوجود قوة تهدد السلطة لكن غاب عن السلطة كما عن الحركة ان هذا الشعب لم يمثل في تاريخه سائدا لطالب سلطة و هذا ما لم تعيه قيادة الحركة التي استعجلت أو شاركت في استعجال المواجهة متوهمة أن السلطة لا تتجرأ على ضربها ، نظرا لشعبيتها ، وإن فعلت فإن الشعب لن يسكت إلا ان الواقع بين عكس ذلك.

وقعت الحركة في نقص سوف تعاني منه طويلا ، وهو ناتج عن الهشاشة التي تحدثنا عنها و عن نفس عناصر الضعف فلا هي أنتجت رافعا يتبناه أي ساند محتمل و لا حاولت بناء ساند إنما اكتفت ببث مفاهيم إخوانية ( نسبة لمدرسة الإخوان المسلمون ) من قبل القرآن حل لكل المشاكل دون المرور لتفصيل تنزيل الشعار و عوض السعي لايضا د الظروف المواثية لتطوير رؤاها الفكرية و برامجها السياسية أي اعداد الرافع الذي يحوي البرنامج السياسي للحركة و تحديد استراتيجياتها طورت استعدادها للمواجهة مع السلطة فأوجدت جهازا خاصا و كانت تلك الخطيئة التي لم تغفرها لها لا السلطة و لا أحزاب المعارضة و كان الأخطر ان كشف هذا الخيار للثقف يأس الحركة من أهمية التعويل على الشعب من أجل إنجاح مشروع سياسي و مع صعود بن علي على سدة الحكم و الحملة الشرسة التي شنها على التيار الإسلامي و مساندة جل الأحزاب السياسية له تأكدت أهمية خيار الجهاز الخاص لدى التيار المؤمن به من أبناء الحركة فكانت المواجهة التي سحقت فيها كل القيم الإنسانية ثم استتب الامر لبن علي مدة تجاوزت ثلاثة و عشرين سنة و لم يكن له مشروعا سوى التمتع بـ"ملاذ الملك على نمط ما يسميه ابن خلدون "الملك الطبيعي و لو ان ظاهريا لا يبدو الامر كذلك نظرا لوجود القوانين السياسية لكن نعلم ان الفرق كان كبيرا بين مجال المفاهيم القوانين السياسية مثلا و الخطاب الذي تسوّقه و سائل الإعلام الذي صور البلاد على أنها مثال يحتذى للديمقراطية و العدالة و النجاحات الاقتصادية و السياسية و

الواقع حيث تسخر كل الدولة لإرضاء صاحب الكرسي وأهله. ( يطول تشخيص ما وقع في عهد بن علي وهذا ليس مجاله. ) وتكشف القراءة العلم اجتماعية أن سلطة بن علي كانت بدون رافع ولا حاضن لكن كانت ذات ساند متين وهو الجهاز الأمني الذي سهر بن علي على تكوينه واكتساب ولاء أهم قياداته منذ كان وزيرا للداخلية يضاف إليه بعض رجال الأعمال وأصحاب المال الذين كسب أكثرهم ثروة أو نَمى ما عنده بالإكراميات<sup>(70)</sup> قد يعترض البعض بأن حزب التجمع كان حاضنا لسلطة بن علي وهذا رأي غير دقيق إذ كان الحزب عند بن علي دون الاهتمام بالدور الموكل له أثناء حكم بورقيبة عهد به إلى مجموعة من المخبرين يتعاملون مع جهاز الأمن مباشرة طبعا هذا لا ينفي مجهود الشعب الحزبية في مراقبة المعارضين لما تعودوه أيام حكم الرئيس الأول لتونس وكانوا مدفوعين بذهنية التعاسة نحو طمع لم يتحقق منه الكثير.

تمدد الظلم يوما بعد آخر حتى مس جل مكونات المجتمع مما جعل بعض المحللين يتوقعون نهاية حكم بن علي اعتمادا على تحليل فيزيائي مفاده أن كل تهديم له نهاية عندما لا يجد المهدم ما يهدم أو كإطفاء النار عندما لا تجد ما تلتهم لقد خلى المجتمع من الحراك السياسي مع إبعاد حاملي المشروع الإسلامي عن الساحة بل حتى عن التخييل المشاركة فيه لشدة ما فعل النظام بمن حتى فكر في الاقتراب من الإسلاميين وقد بارك ذلك عدد من الأحزاب السياسية المعرضة مساندة التي اقتنعت أن لا خيار أمامها سوى التمسك بنظام بن علي، فعندها قدرته على سحق الإسلاميين تظل على كل سلبياته و ظاهرة المعارضة/المساندة هذه مفارقة لا تفهم إلا بمفهوم ذهنية التعاسة

ب/ مجال الواقع:

لم تكن تونس قلعة معزولة عن محيطها وإنما هي بلد ضمن منظومة إقليمية ودولية لقد كان تسلط النظام في الداخل صورة لتسلط قوى الاستكبار وأعوانها بزعامة أمريكا على المستوى الإقليمي والدولي وكما كان طبيعيا أن تبرز على المستوى الدولي والإقليمي قوة جديدة تتصدى للهيمنة برز في الداخل تيار من نوعها ( السلفية الجهادية ) إلا أنه كان أكثر ابتعادا على الرأي العام الشعبي وعلى ثقافته التونسية و صدم الناس حتى في المظهر و للمرة الثالثة يخدم تصادم النظام مع معارضييه حركة النهضة، لقد جعل بروز السلفيين الجهاديين، كممارسة، الكثير داخل السلطة وخارجها يفكر في استعمال حركة النهضة لمواجهة السلفية الجهادية إلا أن متشددو النظام فرضوا خيارهم فتكرس، في النهاية، الحل الأمني في وجه كل معارضة جادة وتحركات آلة البطش فاشتد الكرب بالعمامة خاصة وأن مجيء بن علي للسلطة تزامن مع نهاية عهد الدولة الحاضرة.

اتسم المجتمع التونسي، والعربي عموما، بضعف التجانس الداخلي رغم قوة الرموز الموحدة له وخاصة شعوره بانتمائه العربي والإسلامي وذلك أن مشاغل تدبّر اليومي صارت هي موضوع اهتمامات المواطن وهذا عامل مساعد

للحكام العرب على تدجين الشعب<sup>(71)</sup> يضاف إلى ذلك أن الدولة الوطنية الحديثة قضت على مؤسسات ما كان يعرف بالمجتمع الاهلي وربط التعليم الحديث بالمدارس الغربية مع التصنيع الذي عولت عليه الحكومات والنخب لكنه حقق التبعية أكثر من التنمية فتنونس، مثلاً، عرفت صناعة يذكرها بوزيان صمود مشيراً إلى إنشاء 800 مؤسسة ما بين 1970 و 1980 و إلى أن الانشراط الاقتصادي حقق نمواً في الدخل الخام وصل إلى 36 سنة 1983 ولكنه يردف أن تدخل الدولة عجز على مقاومة الاختلال بين الجهات وأن التبعية تجاه الخارج تعمقت و يلتقي معه صالح المازقي في الاستنتاج حيث يقول ما كان للمشاريع التنموية أن تنجح ببلادنا خلال العشريتين السابقتين لأن الاقتصاد الوطني بني على عديد الأخطاء الاستراتيجية أهمها، أنه اقتصاد متخارج مقام على الديون والهبات والإعانات الخارجية المتأتية من مختلف المؤسسات الدانئة حكومية كانت أو خاصة أما على المستوى الداخلي فإن المؤسسات الاقتصادية التي تعتبر الدعامة الرئيسية والعمود الفقري للاقتصاد الوطني لم تكن في وضعية قوة تخول لها القيام بعملية تراكم رأس المال وخلق ديناميكية ذاتية تسمح لها بالتجدد والتوسع ما دامت هذه المؤسسات رهينة المد والجزر المالي الخارجي<sup>(72)</sup>. صار المجتمع يشكو أو هن حالة عاشها في تاريخه إذ فقد كل مقومات القوة الداخلية فالقبيلة كانت قد انتهت منذ قرون و العرش انتهى والأسرة الممتدة زالت لقد صار المجتمع فعلاً كئيس بظااً إذ منعت الجمعيات التي تستجيب لحاجيات المضطرين حتى لا يكون أمامهم سوى التسول على أعتاب السلطة ولا يجدون ملجأ إلا التزلف لها ويقتنعوا أن باب السلطان هو المقصد الوحيد للمحتاج.

أول مرة في تاريخ هذه المنطقة يصبح داخل البلاد خاضعاً تماماً للسلطة المركزية وهي حالة اجتماعية ناتجة عن ربط البدو بالحضر في كل متطلبات الحياة وفي كل أحوالها وحاجياتها خاصة مع انتشار ثقافة الاستهلاك وهي مسألة جد معقدة تداخل فيها السياسي خلايا الحزب، الإدارة العمدة يمثل السلطة مرتبط بالاعتماد في القرية وهو مرتبط بالوالي المستقر بالولاية وهي عبارة عن عاصمة للمنطقة يضاف إلى ذلك الخدمات . فلا أحد يستغني عن الخدمات الصحية وهي تتدرج من الوحدة الصحية الموجودة في الريف إلى المستوصف بالقرية إلى المستشفى الجهوي بالولاية إلى المستشفى الجامعي بالعاصمة ( أو بعض المدن الكبرى ) ولا عن الدراسة والتحصيل العلمي الذي يتدرج من المدرسة الابتدائية إلى الإعدادية إلى المعهد الثانوي إلى الجامعة .

لم يعد إذا الريف ( البدو ) ذلك المجال الذي لا ينتظم نسق حياته حسب متطلبات السلطة المركزية إذ نجحت هذه الأخيرة في جعل هذا المجال تابعاً لإدارتها.

انتشر في المجتمع التونسي النمط الاستهلاكي وأدى إلى ظهور سلوكات جديدة في اقتناء الحاجيات والكماليات «<sup>(73)</sup> خصوصاً مع توسيع شبكة التيار الكهربائي وما صاحب ذلك من انتشار جهاز التلفاز بما يبعثه من ثقافة استهلاك



وهي متصلة بالترف المقترن بالمدينة مما ينمي الرغبة في التحول إليها و شجع هذا كثيرا على التحضر خصوصا مع سياسة تسهيل القروض التي اتبعتها المؤسسات البنكية وبالأخص القروض السكنية والتي ساعدت الناس على تجاوز أكبر عقبة أمام من يرغب في الانتقال إلى المدينة وقد بينا هشاشة ظاهرة التحضر في تونس<sup>(74)</sup>.

سخرت السلطة السياسية الخدمات لإخضاع المجتمع وكما سبق لم تترك امام المحتاجين الابابها ثم ضيقت التواصل بين القطاعات الإطارية فللقضاة ناديمهم، وللشعراء دارهم، . . . وفي كل فضاء أعوان يسجلون حتى الهمسات صارت السياسة كاهتمام آخر ما يخامر فكر أغلب أبناء الوطن و تفاقمت المفارقات فالشعب جائع في بلد يعرف، حسب ما جاء في وسائل الإعلام "معجزة اقتصادية"، و نظام يهتم بالشباب ويتغنى و لكنه فب الواقع لا يجد امامه إلا الاختيار بين المعتقلات أو الانحراف ( المخدرات ) أو المغامرة بالهجرة السياسية.

تفاقم تدهور أحوال المجتمع وانتشر العنف بمختلف تعابيره ليشمل جميع الفضاءات بدون استثناء في المنزل، في الشارع، في المدرسة وفي بعض أماكن العمل مما دفع السلط لاخذ عدة قوانين مثل قانون عدد 104 أوت 1994 و اصدار المناشير الوزارية في مختلف القطاعات و هو ما يدل على أن المسألة صارت تستدعي الاهتمام فأحدثت، على سبيل المثال، اللجنة الوطنية للسلوك الحضاري و قدمت الشركة الوطنية للسكك الحديدية تقريرا حول الاعتداء على العربات كما صدر تقرير عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي و صدرت عن المرصد الوطني للشباب دراسة حول ظاهرة العنف اللفظي ثم تحولت الظاهرة إلى مبحث فكري فانتظمت أكثر من أربع ندوات، بين نهاية 2007 وبداية 2008، تمحورت حول العنف كما تفتشت ظاهرة المخدرات والاعتداء على الممتلكات والأعراض وضعف أعوان التنشئة و أساسا الأسرة والمدرسة فالأولى ونتيجة للتحول الذي عرفه ويعرفه المجتمع زلزلت و صارت غير قادرة على أداء دورها في التنشئة لقد كانت الأسرة و لزم من طويل الإطار المكون لشخصية الفرد الذي لم يكن يخرج عنها عندما كانت الأسرة الممتدة النمط المهيمن و كان الفرد يتقدم في السن و لكنه يظل تحت مراقبة من هو أكبر منه و هو الجد في أغلب الأحيان إذ يحافظ على أبنائه و يبقينهم تحت سلطته حتى بعد زواجهم لقد كان حجم الأسرة ممتدا و لكن يجمعها "نفس الموقد نفس القدر" طبعا هذا النمط لم يعد موجودا منذ مدة و لكن التغيير في الاجتماع الإنساني بطى جدا و أبطأ من ذلك التفطن له هذه الحالة التي تمر بها تؤثر سلبا على وظيفتها و ينعكس ذلك على الأجيال و تتجلى هذه الأزمة الوظيفية للأسرة في ضيق زمنها وهي الفترة التي تجتمع فيها الأسرة بكامل أفرادها و هو زمن صار ضيقا في نمط معاش اليوم خاصة في حال اشتغال الأبوين و توزيع يوم الصغار بين الحضانة الروضة والمدرسة وفي المساء لا يكاد الوقت يكفي للعشاء و لحظات أمام التلفاز يمنع النوم إنمائها كما تتجلى أزمة الأسرة هذه في اختراق مكانها و هو المكان الذي لا يكون فيه إلا أفراد

الأسرة لا نكاد نجد اليوم مكانا للأسرة غير مخترق فالمنزل يعتبر عند الكثير من التلاميذ مكان مشاهدة التلفاز ومطعم حيث يتناول غذاءه .

وتفانم التدهور في مجال إنتاج أنماط سلوكية لها مرجعية اجتماعية واشتدت أزمة الناشئ فصار يتمرّد على كل ما له علاقة بالاجتماعي الرسمي وأول ما يبادر به أو أسهل ما يكون في متناوله التعبير عن ذلك التمرد برفض الأنماط المعروضة والامتنال لأخرى لا يبيّنها الاجتماعي يقع التقاطها من هنا وهناك أو يقع استنباطها فانتشار أغاني تنسب للراب وخاصة تلك التي توجه نقدا للحكام [ أغاني لطفي دويل كانون ( مدفع مزدوج Lotfi double canon)] أو الأغاني التي تعالج هموم الشباب مثل أغاني الحبيب البلطي وتلك الأغاني التي تؤلف وتلحن في مدارج الملاعب من مثل "كومتندو" لمشجعي النادي الإفريقي وهذه التعابير والفضاءات التي تقدم فيها تمثل نوعا من التنشئة المضادة وكأنها تعبير جيل ضج لعدة أسباب من قوالب مجتمع تكرر ما لا يرى فيه فائدة نظرا لاستمرار الانهزام إلى أن صار حالة عمرانية و سمة للمجتمع خاصة مع استمرار تعدد الدول الغربية إهانة مجتمعنا السياسي والمدني ويتأكد هذا لدى الشباب خاصة عندما يرى، مثلا، أن هذه الدول تجرم كل ما يمس مصالحها بل كل من يقاوم اعتداءاتها سواء في فلسطين أو في العراق أو في أفغانستان أو... ، وتساند وتدعم المعتدي علينا مثل الكيان الصهيوني. والافتقار بضعف الهوية يؤدي للشعور بالرغبة في امتهائها أو على الأقل الإقرار بضعف أهميتها خاصة أمام الآخر ويتولد عن ذلك رفض أو تحدي القيم وهو في الحقيقة رفض وتحدي لرمز الآباء أو لوجودهم كسلطة لا اعتبارهم سبب هذه الحالة.

لذلك ينتج هذا الشباب ثقافة مضادة ويعمل على تنشئة الجيل عليها ببثها خاصة مع ما توفره له الوسائل الإعلامية والرقمية من سرعة الاتصال والتبادل .

### III / الثورة التي لم تقع:

وإلى أن كانت حادثة محمد البوعزيزي وما نتج عنها مما سمي بثورة وغادر بن علي البلاد بمجرد فقدانه الثقة في ساند الوعيد عندما أبلغه المحيطون به أن أعوان الجهاز بدؤوا يتخلون عنه وتأكده من رفض الجيش القيام بال دفاع عن السلطة وبهروبه سقطت ورقة التوت عن الجميع وطفق كل يخسف على نفسه من مديح الشعب وتحدث الكل عن " الثورة " وأينا أعوان بن علي يدافعون عن الثورة بل يقدمون أنفسهم على أنهم حماة.

يوم 14 جانفي 2011 مساء حضر الوصوليون وأعوان بن علي وجل من أكرم في حق الشعب وغاب الثوريون بل لم نر " ثورة " كان مشهدا سرياليا بكل المقاييس وهب الخائفون من المثقفين، ربما خافوا من الحساب فهربوا الى التظاهر بالثورية فلنن هرب بن علي قبل أن يتبين من يواجهه ، فقد لبس "المتثورون" ثوب الثوريين ليندمجوا بينهم فكانوا هم

الثوريين فلو كان هناك ثوار لما قبلوا بهذا لقد كانت الأحوال مهيئة للثورة لكن لم تكن هناك قوى ثورة بما أن الحالة العمرانية كانت على ما بينا من الضعف و غياب اسباب بروز أو تشكل قوة سياسية فاعلة من رافع أو ساند و بما أن عسف بن علي اسكن الرعب في قلوب الناس فضاقت الحاضن إلى درجة تبرئ الأخ من أخيه أحيانا كما تمكن النظام من تدجين الأحزاب والاتحاد العام التونسي للشغل أما المجتمع المدني فقد كان جسما دون كيان فكل الجمعيات والمنظمات تحت هيمنة أعوان بن علي لم يكن هناك نظام سياسي وإنما كانت البلاد عبارة عن ثكنة و بن علي قائد لها عمل الاعوان بإيعاز من سيدهم على تصجر البلاد على جميع المستويات و في كل المجالات فأسكتوا كل الأصوات كما لم تكن الأحوال تسمح ب بروز قوة ثورية فالكمل مهدد بفقدان الشغل او الحرمان من الحصول عليه و الكلمة الاخيرة لجهاز الرقابة الذي طور بشكل مفرغ عندما اشتد القمع و ظلم العائلتين ( آل ليلى الطرابلسية و آل بن علي ) و وجد الناس متنفسا في النكت وبدأ التهامس بحكايات أكثرها من ابداع المتلاعبين و رأى فيها رأس السلطة ما يخفف عن المضطهدين فخفف القبضة عليها و كأنه استأنس بمقولة معاوية وإن لم يكن منكم إلا ما يستشف به القائل بلسانه فقد جعلت ذلك له دبر أذني و تحت قدمي<sup>(75)</sup> طبعاً دون ان يسمح بالإكثار في الأمر.

مع اشتداد تدهور الأحوال السياسية بدأت بعض الأصوات ترتفع فوق الصفر قليلا من باب حفظ ماء الوجه مطالبة ببعض الإصلاحات الشككية من نوع تحسين أحوال المساجين و تخفيف ظروف المراقبة الادارية للخاضعين لها و السماح ببعض الأنشطة الحقوقية . و تسارع المعارضون لطمأننة النظام في شخص رئيسه بانهم لا يسعون لأكثر من الإصلاحات الشككية من ذلك سعي رئيس حركة النهضة الأستاذ راشد الخريجي ( شهر الغنوشي ) ، أكثر الحاسمين في عدم مصالحة بن علي ، للتواصل مع الرئيس التونسي الذي رفض المبادرة ثم راسله ثلة من قيادة الحركة دون ان يغير الرئيس موقفه مطمئنا لرضوخ اغلبية المثقفين و السياسيين و هو يعلم يقينا انهم يساندونه رغبا أ و رهبا وهكذا قادت ذهنية التعاسة المتسييسين للرضوخ للدكتاتور خاصة أولئك الذين رأوا فيه القوة القادرة على منع الاسلام السياسي من التشكل<sup>(76)</sup> أي قاداته ذهنية التعاسة للاطمئنان لما بدا له من استتباب الأمر ل بن علي عوض السعي لإنجاح المشروع الديمقراطي و مزاحمة الاسلاميين في المجتمع و منافستهم على خدمة صاحب المصلحة .

اشتد تدهور الأحوال الاجتماعية و ضعف الاهتمام بوجوه المعارضة و أعيد تشكيل الأحزاب في لغة العائلة و هيمنت معاني استراتيجيات القرباة على الايديولوجيات و اصبح يتردد على الالسن جماعة فلان و جماعة علان و كأننا أمام عصابات لا أحزاب و صارت المواقف تتحدد بالالفاظ التي تستعمل في مخاطبة رئيس الجمهورية أو الحديث عنه فمن يشتد في النقد يرفضه الطرف الآخر متهما إياه بدفع الرئيس إلى التكنيل بالمعارضين بالمحصل استهلك الرأسمال

السياسي وفقدت الوجوه السياسية حضورها خاصة مع تفنن جهاز السلطة في تشويه المعارضين ودس التهم المتعلقة بالأخلاق أو بالاستنزاق من النشاط السياسي.

ربما بدا للرئيس بن علي ان هذا في صالحه لكن الواقع كان عكس ذلك فإفلاس الرأسمال السياسي يمس له سياسي وكما اخطأ المعارض الذي ساندته في فعله عند قمع مكون آخر من المعارضة ظانا ان السلطة يمكن ان توفر له ديمقراطية على قياسه اخطأ الرئيس عندما ظن ان استهلاك الرمز السياسي يذهب هيبة معارضيته دون ان يلحق به فكان ان انتشرت النكت حوله و حول زوجته و شارك في ذلك بعض المقربين منه ونشط في هذا بعض الاطراف الخارجية منهم من كان دافعه حقوقي ومنهم من كان منخرطا في شبكات المخابرات الدولية خاصة مع اشاعة عدم رضاء امريك على بن علي ساهم كل هذا مع تسريبات ويكيليكس وكتابي قوة الطاعة و حاكمية قرطاج وقناة الجزيرة في سقوط رمز رئيس الجمهورية وعندما يسقط الرمز لا تبقى قيمة لصاحبه.

مع اشتداد تدهور الاحوال الاجتماعية تجرأ الشارع على الرئاسة و لم يعد يفصل البلاد عن الحريق الا قدح زناد فكانت النار التي قضت على محمد البوعزيزي تلتهم ما بقي من رمز بن علي وصارت البلاد على درب المجهول وارتبك الفاعلون في الداخل والخارج وصعب عليهم اطفاء الحريق من ذلك تردد فرنسا بين المطالبين باحترام حقوق الانسان و الكيدورسي حيث طالبت وزيرة الخارجية بإرسال قوة امنية تساعد في قمع الشارع التونسي وفي الداخل تبعثرت الاوراق بعد ان رفض الجيش الدفاع عن النظام وهي بادرة لم يكن احد ينتظرها ولا زالت تحير المحللين خاصة وانه لا يطمع في السلطة ليس لانه لم يرغب في ذلك كما صرح الجنرال رشيد عمارو لكن لأنه لا يستطيع فالرئيس التونسي الاول ابعد العسكريين عن مراكز السلطة و لم يسع لتجهيز الجيش وكان شعاره بندقية لكل جنديين<sup>(77)</sup>. لذلك كان الجيش التونسي عاجزا على الامساك بالسلطة فحتى عدديا لم يكن عنده من الجنود ما يكفي أما رفضه لإطلاق النار على المواطنين فاعتقد ان في الامر سرا ما ، الا أني لا اعتقد ان يكون ذلك الموقف من باب الوطنية لأنني أذكر ويذكر كل مهتم ان الجيش كان العصا الأغلى التي ترفعها السلطة على المواطنين لتركيعةهم تشهد بذلك أحداث 26 جانفي 1978 وأحداث الخبز 1984 وعند مواجهة الاسلاميين سنة 1991 لم يستعمل بن علي الجيش إلا أنه نزلته إلى الشارع لكل هذا لا اصدق ان ينقلب الجيش بين عشية وضحاها ويصبح في صف المواطن ضد السلطة.

والعودة للأحداث تبين انها لم تكن سياسية وانما هي مطلبية اجتماعية الا ان التجزؤ على السلطة ، وهو امر لم تعرف البلاد مثله منذ 1864 ، كشف للمتحركين انها اضعف مما كانوا يتصورون وانتشر الغضب وأدت النكت دورها في اهتراء صورة الرئيس و احجم حتى عناصر الشعب على تلميع صورته خاصة انه عجز عن اتخاذ قرارات كبرى تطفئ حريق الغليان الشعبي وزاد خروجه على الناس اهتزازا لصورته فلم تكن كلماته معدة لتخفيف الغليان بل أدت للعكس اذ لم

يفهم الرئيس ومستشاروه ان وقت التهديد قد ولى لان المتحركين تجرؤوا عليه و عوض البحث عن سبيل لردع ما تصدع خرج على الناس ليهدد ( أكد على محاسبة المتحركين بكل صرامة ) كان واضحا أنه لم يستوعب ان الصرامة التي حكم بها طيلة ثلاث وعشرين سنة قد انتهت ثم كان ظهوره الثالث والآخر بمثابة اعلان نهايته باعترافه ان عنف السلطة لم يعد له ما يبرره ( الكرتوش ما عندوش مبرر ) و انه لم يكن يحكم عن دراية اعترافه غلطوني وهذا مناف للصورة النمطية التي يحتفظ بها الوعي الجمعي للسلطة سارع بعض اعوانه في الاعلام إلى بث حصة تلفزيونية تثنى خطابه و بثت مشاهد مما دبر على أنه احتفال شعبي بقرارات الرئيس و تدعيما له لكن الموقف الشعبي لم يتغير و عملت جهات خارجية على تجذيره خاصة قناة الجزيرة.

تدافع المتسييسون نحو السلطة<sup>(78)</sup> نظرا لفقدانهم الحضور لدى الناس و استيفائهم لرصيدهم الرمزي و شعورهم بكسر تابوهات "السياسي" و استحضار الشارع الماضي منذ 1984 إلى اليوم ليتبين للناس ان ليس لهم الا ما فرضوا و انه لن يصيبهم اكثر مما هم فيه فاشتدت الإحتجاجات كظاهرة عرفها الشعب التونسي و لم تكن اول مرة يسقط فيها ضحايا فكان عدد من القتلى في سيدي بوزيد و منزل بوزيان و الرقاب ثم القصيرين و تالة ثم تسارعت الأحداث لتكون الخاتمة في شارع الحبيب بورقيبة و بالتحديد امام وزارة الداخلية و كانت الرمزية واضحة في صورتين الاولى محام يدفع صدره لعون الامن و يقول له اضرب ( سقط الخوف من الامن ) و شاب يعانق جنديا ( الاطمئنان للجيش).

و لان البلاد خاوية من اي قوة سياسية بقي المشهد خاليا، بعد فرار رأس السلطة، و لأن الشعب تربى على أن غاية ما يطمح له، في حالات المد، أن يكون متفرجا فإنه سارع للمشهد على الشاشة فلم يجد إلا ثلاثة وجوه شاحبة تكلم احدهم بصفر ثقة في ما يقول ليعلن غياب رأس السلطة و اعتماد الفصل 56 من الدستور ليعود بعد قليل معلنا اعتماد الفصل 57 و الواقع أن كلا الفصلين لا يحويان المرحلة. لو أن ثورة وقعت أو لو كانت هناك قوة سياسية تأخذ زمام الأمور لثم الحسم في أمر النظام الحاكم لكن لم يفرز الواقع قيادة فما عاشته البلاد احتجاج كانت قياداته تولد في اللحظة و تنتهي بانتهائها<sup>(79)</sup> ..

تحرك الساسة ليس شعورا بواجبهم وإنما حفاظا على مكانتهم و طمعا في مغنم ( عقلية التعاسة ) و لكن غياب روافعهم أو ضبايبتها أدى إلى غياب الساند الشعبي و تبعثرت الاوراق عند القوى المالية التي تفاجأت بتسارع الاحداث و كذلك كان حال المعارضة/المساندة فلم يكن امامهم الا الاجتهاد للمحافظة على المنظومة القديمة بعد غياب رأسها و تعليق كل الخطايا عليه كما لم يجد المتسييسون سائدا يعتمدون عليه فانخرطوا، عن وعي أو بدونه، في إعادة ترتيب بيت بن علي فاجتماعيا و نظرا لانعدام قاعدة شعبية قوية يعتمدون عليها هرعوا إلى الاتحاد العام التونسي للشغل و عوض الاعتماد على القيادات الجهوية التي لعبت دورا في تأجيج الاحتجاجات و ربطت قنوات اتصال مع الشعب

توجهوا إلى القيادة المركزية التي كانت تساند بن علي إلى حين رجوع الطائرة التي أفلتت به بدونته وقانونا اعتمدوا قوانين بن علي عندها تقدم أخلص رجال بن علي ( رئيس حكومته ورئيس سلطته التشريعية ) منادين بحماية الثورة ( هكذا ) وآخذين الأمر على عاتقهم كما تعهدوا بإنقاذ البلاد فنصبوا أنفسهم حكاما و من التلطيف دعوا بعض من حسب على المعارضة الذين هروا للاستجابة لأنهم لا يملكون رافع ( مشروع ) جديرا بالاهتمام و لا يثقون في ساند اجتماعي و لانهم تحت تأثير ذهنية التعاسة .

هل كانت هناك قوة تستطيع ان تفرض منطق الثورة و تسمع منطوقها ؟ طبعا رغم ما قلت عن ضعف بل وهن المجتمع كان يمكن تفعيل هيئة 18 اكتوبر<sup>(80)</sup> التي مثلت لحظة فارقة بدت فيها التشكيلات السياسية على اختلافها باستثناء بعض اليساريين الحاسمين في اقضاء الاسلاميين من المشهد السياسي او على الاقل في رفض التعاون معهم وكذلك تستثنى التشكيلات السياسية والمعارضة /المساندة هيئة 18 اكتوبر 2005 مثلت لحظة تخلصت التشكيلات المشاركة فيها من ذهنية التعاسة الا أنه بعد جانفي 2011 تبين ان تلك اللحظة لم تكن سوى لحظة تنافق فما ان فكروا في نصيب من كعكة السلطة حتى برزت ذهنية التعاسة من جديد

كان من الممكن أن تبرز قوة تتبنى الثورة وتلتف حولها القوى التي نزلت للشوارع وبثت الرعب في جهاز قمع الشعب امدا طويلا و كان يمكن تجاوز ازمة غياب الرافع الذي يلتف حوله الشعب عن طريق لجان حماية الثورة لو أنها انجزت رافعا ونجحت في تجييش القوى الاجتماعية حوله لكن تذرر أعضاء لجان حماية الثورة كرس الوهن فلا رافع ثوري انشا ولا ساند اجتماعي للثورة تشكل لم تشكل قيادة حتى في الجهات لتوجه الفعل الثوري وإن تماهت الشعارات المشخصة للحالة التي آلت إليها البلاد والمعبرة على هموم الكافة من نوع الشغل استحقاق يا عصاة السراق فإن ذلك منع ما تحقق من الارتقاء إلى مكانة الثورة لقد كانت لجان الثورة عبارة عن تجمعات هنا وهناك لمجموعات تجاوز ما يفرقها ما يجمعها في بعض الأحيان نجد في الحي الواحد أكثر من لجنة لحماية الثورة لقد وقعت اعادة تجسيد الفسيفساء السياسي الذي ساد الجامعة في الثمانيات من القرن الماضي بأخطائه فالقوميون تعددت تشكيلاتهم السياسية كما تنوعت التعبيرات البعثية أما اليسار فقد صعب على المتتبع تسجيل تجمعاتهم السياسية لفرط ما تعددت أثر هذا التنوع على لجان الثورة التي عكست هذا التذرر الفكري السياسي و مما زاد الوضع تدهورا أن جل هذه التعبيرات السياسية تنزل عند المواطن نزول الغريب من اللفظ فلا يهتم حتى بتفكيك مسمياتها وتجلت المراهقة السياسية كأوضح ما تكون هكذا لم يتشكل رافع تكون شعاراته قريبة من نبض المواطن وبذلك لم يفرز من الشعب ساند للثورة و حتى الشعارات التي رفعت و سوق لها عبر المنشورات لم تعالج القضايا الشعبية وإنما عادت إلى صراعات الساحة الطلابية من

نوع ما جاء في بيان حمل اسم جبهة 14 جانفي التصدي للقوى الرجعية الظلامية تعددت التكتلات لكن كان جامعها الأساسي أن لا امتداد جماهيري لها.

تياران كان بإمكانهما، موضوعيا، تحويل ما وقع إلى ثورة هما حزب العمال الشيوعي التونسي وحركة النهضة لكن ذاتيا، كان كلاهما دون ذلك، فالأول ينقصه الامتداد الجماهيري والثانية كانت تعاني من عوائق تاريخية وأخرى بنيوية ذهنية أما التاريخية فهي مخلفات مرحلة المواجهة مع سلطة الاستبداد بمكوناتها المختلفة فمنها ما هو ناتج عما فعل بها بن علي ومنها ما يعود لاختلاف كواردها في تقييم ما وقع وفي الموقف من القيادة التاريخية التي فشلت في تسيير شأن الحركة في الهشط والمكره. كما عرقل الأداء وجود قيادة في الداخل تقود الفعل دون تفويض من القواعد ولا تشاور معها وهذا من مخلفات فترة المواجهة وقيادة شرعية في الخارج يعود لها الفصل في المسائل التي تتصل بالعمل السياسي وهذه أيضا لا تواصل لها مع قواعد الحركة التي لها عليها من العتاب والنقد ما ينزع عنها صفة القيادة وأما ما هو بنيوي ذهني فيعود إلى ما تعودت عليه القيادة حتى صار في بنيتها وهو التردد وضعف العزم كما أنها تعودت في العمل السري أن يكون التشاور محدودا وتلتزم القواعد بما ينزل لها فتعودت القيادة إعطاء الأوامر وانتظار الاستجابة من القواعد يولد هذا، وعن غير وعي، لدى القيادة ذهنية العلوية على القواعد التي لم تتعود نقدها لأسباب تاريخية . كانت الأحزاب السياسية في غاية الانتهازية واللاوطنية وفي قمة خذلان الشعب فمع يقينها بعدم القدرة على إدارة المرحلة ولت ظهرها للشارع والقضايا الشعبية وتنادت لتقسيم كعكة لم تنضج بعد ولم تشارك في إعدادها ولا حتى في تدبر مكوناتها ونظرا لفراغ الشارع ممن ينشط حراكه ويوجهه ولانعدام رافع ينتج شعارات تلتف حولها القوى الرافضة للوضع السياسي الذي كرسه بن علي بهت الحراك الشعبي فالاكثرية، وهي التي اكتفت بالفرجة أثناء الأحداث التي عاشتها البلاد من يوم 2010/12/17 (يوم أشعل البوعزيزي النار في جسده) إلى يوم 2011/01/14 (يوم هرب بن علي) نفضت يدها وترنمت بمقولات الاستسلام أما القوى التي تحركت وهي أساسا من الشباب الذي هرب من الإحباط إلى الفعل رافضا هيمنة السلبية، لكن انعدام الأطر المنظمة له جعلته يتخبط فكانت القصة واحد فالقصة اثنان ثم القصة ثلاثة وفي كل مرة يضعف المد الشبابي في النهاية انقسم جزأين التحق الأول بالأحزاب والثاني بجمهور الأغلبية المتفرجة .

رويدا رويدا تمكن أعوان المنظومة القديمة من الاخذ بزمام الامر بمساعدة من قوى داخلية مالية تخشى ضياع امتيازاتها او اقتكاك ما نهبت وأمنية تخشى المحاسبة وأخرى خارجية تريد سلطة تضمن مصالحها طبعاً كان لا بد من التضحية ولو مؤقتا ببعض رموز المنظومة<sup>(81)</sup> مسوقين لمسرحية الثورة التي أبقتهم في السلطة وحولوها إلى متنفس أبطل الانفجار فكان الالتفاف على مشروع الثورة بمباركة قيادات الأحزاب الذين وجدوا في ما وقع فرصة ليعودوا للواجهة أمام

قواعدهم وكأنهم ثوريين أستدرجت هذه القيادات التي أعلنت وجودها إلى الهيئة التي أمر بها بن علي قصد امتصاص غضب الشارع<sup>(82)</sup> واستعملتها حكومة الباجي من بعده مواصلة نفس المنهج و قبول الساسة بها دليل على انهم كانوا ادنى من الشارع.<sup>(83)</sup>

و لأن قادة الأحزاب كانوا موضوعيا دون مستوى الثورة، تخلوا على فكرة مجلس صيانة الثورة و سارعوا إلى ما استدرجتهم إليه المنظومة القديمة و تدافعوا نحو "هيئة حماية الثورة و الإصلاح السياسي و صاروا فرجة على مقاعدها و عندما كانوا يتناحرون و يتحاكمون إلى الوفاق أو النفاق حول المفاهيم كان الفاعلون في المنظومة القديمة ينشطون في تدبر أمور الدولة حيث ركزوا أعوانهم في مفاصلها حتى إن آل الأمر لغيرهم كان الحكم بأيديهم فقد تأكد لديهم أن لا وجود لمنطوق الثورة و لا لفعالها فأمنوا المحاسبة.

مرة أخرى يسخر منا التاريخ و كأنه يقول لذلك فشل يوغرطة، مرة أخرى يفشل المجتمع التونسي في تصعيد قيادة تمسك رافعا لمشروع سياسي حضاري تنجح في بناء ساند له من رحم هذا المجتمع .

#### IV/ خاتمة الافاق

يتسم المجتمع التونسي اليوم بالهشاشة<sup>(84)</sup> و يمر بظاهرة إفلاس سياسي نظرا لغياب أي مشروع تغيير يمس العقلية و يخلص المجتمع من ذهنية التعاسة التي هيمنت عليه فالأحزاب السياسية المتواجدة اليوم على الساحة التونسية غير قادرة على انجاز مشروع حضاري و إن اختلفت الأسباب فمنها من استهلك رأسماله السياسي و الاجتماعي لتحمله إخفاقات دولة الاستقلال و منها من عجز عن التواصل مع الوجدان الجماعي للشعب و منها من استهلك رأسماله قبل تحقيق وجوده . و مما يزيد في هشاشة المجتمع حرمانه من القوة الاجتماعية التي ظلت منذ الاستعمار تقف صامدة رغم الازمات المتعددة التي مرت بها و هي الاتحاد العام التونسي للشغل الذي بعد الاعتماد عليه لتجاوز أزمة سياسية و دفعه في عملية لم تكن محسوبة من طرف قياديه و الذين دفعتهم ذهنية التعاسة إلى اسقاط أول حكومة ناتجة عن انتخابات لتصفية حسابات قديمة مع حركة النهضة للبعث و عدااء الاسلام السياسي للآخر . لكن بعض من دفعوا الاتحاد العام التونسي للشغل في هذا الاتجاه نجده الآن يتأمر عليه خاصة بعد دعم النقابات الاخرى الخارجة عنه بالافتتاح لمنحطيتها قد يرد البعض ان هذه ممارسة ديمقراطية و هي فعلا كذلك لكنها وخيمة العواقب اذ بإضعاف الاتحاد العام التونسي للشغل يخسر المجتمع التونسي آخر سارية يستند عليها عند الازمات .

ثم ان بعض القوى في المجتمع و المشهد السياسي التونسيين لا زالت تعتقد انها تستطيع اقضاء غيره ا بالقهر و نجد هذا في المنادين بعودة المشرفين على جهاز أمن بن علي و هو اقرار بالدعوة لغلق قوسين فتحا في ديسمبر 2010 ليغلقا في ديسمبر 2015 و لهؤلاء قوى سياسية تقف معهم و لهم أكثر من ساند ( بعض تشكيلات اليسار<sup>(85)</sup> ) الضعيفة



التي ترى عودة نظام بن علي اهون من رؤية حركة النهضة في المشهد السياسي . ، بعض الساسة و المثقفين الذين يرون في الاسلام السياسي خطرا على البلاد<sup>(86)</sup> ، بعض اصحاب المال الذين نهلوا من المال الفاسد ايام حكم بن علي . . كما أنه اقرار بغياب أي ساند للسلطة الا الجهاز الامني .

سيظل هذا المجتمع مصابا بالعقم السياسي الحضاري إلى أن يُخرج من رحمه قيادة لا تعادي هويته دون انتماء تعقدي و مغلصة له تضعه في المكان الذي هو أهل له في محيطه الاقليمي هذا ليس فقط ممكن بل هو قريب لأن ما يحدث في مجتمع ما ليس فقط نتيجة عوامله الذاتية ( الداخلية ) وإنما نتيجة ما يعرض له في أحواله ( محيطه ) و يجعل ابن خلدون من هذا قاعدة علم اجتماعية إذ يقول فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته و فيما يعرض له من أحواله<sup>(87)</sup> و الأوضاع الإقليمية للمجتمع التونسي تنبئ بتغيير يمكن الشعوب من التمسك بهويتها و فرض إرادتها و استقلال قرارها.

يتحقق هذا المشروع الحضاري بفعل قوة سياسية تقوم عليه و تحوله إلى محور مولد طاقة يدفع نحو بناء مشروع وطني يخدم صاحب المصلحة و يجند المجتمع لخدمته وهو ما لا يتم إلا أن يوجد له رافع يُسوّق له بما يجوي من شعارات من طرف ساند تكون له قوة داعمة و حاضن اجتماعي يمدّه بما يستحق من حاجيات مادية و روحية.

سيتم هذا عندما تتوفر الاحوال التي تجعل كل الاطراف تفتنح ان ليس من مخرج له الا الالتزام بالديمقراطية فكما ذكرنا في أول هذا النص "النمط الديمقراطي للسلطة بالشكل الذي نعرفه اليوم في المجتمعات المصبوغة بالديمقراطية أوجدته ظروف اجتماعية متأزمة عرفها المجتمع ولم يكن من مخرج لها إلا ذلك النمط من السلوك السياسي ليست الديمقراطية واحترام الحريات الفردية والعامة اختيارا سياسيا لأي حاكم أو نظام سياسي في أي بلد كان لأن الملك كما يقول ابن خلدون يدعو بطبعه للتفرد به وللاستعلاء بهيئته و التباهي بمظاهرة واحتكار ثماره و ما كان إذا لأي حاكم أن يقبل بالديمقراطية لو لم تفرض على المجتمع بكل مكوناته كمنهاج وحيد للخروج من أزمة استفحلت ليس نمط السلطة في المجتمعات الديمقراطية اليوم برهان على نضج الإنسان عندهم كما يذهب إلى ذلك الكثير من الباحثين وإنما هو نمط للحكم فرضته ظروف اجتماعية جد معقدة فكانت الديمقراطية حلا وجدت فيه الأطراف القوية في المجتمع مكاسب لها ومع الزمن و بفضل القوى المتمسكة بها تحولت إلى طبيعة عمرانية" .

مما سلف يُستنتج أن المجتمع التونسي قادم على تحولات اجتماعية و حراك سياسي يفرض توجهها تكون الهوية من مكونات رافعه و تتمحور حوله جل القوى الاجتماعية ، أي تتحقق الكتلة الوطنية و يومها يتصالح التاريخ مع الثقافة و تنطلق مرحلة البناء الوطني على استراتيجية حاملة لمشروع تغيير أساسه دعم المجتمع المدني بتحقيق الحريات و نشر ثقافة الديمقراطية و تعويد التونسي على الاستماع لأكثر من رأي و سنمه توعية الكافة بأن الشأن السياسي شأن عام و

أن ليس من حق أي كان أن يمارس وصايته على المجتمع و يجعل منطوق الثورة من الرافع وهي الدعوة لـ استقلال إرادة الوطن الذي تسانده الكتلة الوطنية فيؤسس لمشروع اجتماعي ثائر فارز بين الوطني والعميل وبين الكادح والخانع بين العدل والكل هذا أمر مرهون بمدى إعادة تشكيل المجتمع المدني، خاصة، و نمو الوعي الوطني و تجاوز حدود الايديولوجي والفنوي والجهوي نحو الوطني واستحقاقاته

#### الهوامش والإحالات

- 1 - الوازع من الفعل الثلاثي وزع ومعناه حسب لسان العرب كَفَّ وزَع كَفَّ الوَزْع كَفَّ النفس عن هواها وزعه وبه يزَع ويزَع وزها كفه فاتزع هواي كَفَّ. . . والوازع في الحرب الموكل بالصفوف يزَع من تقدم منهم بغير أمره ج: 8، ص: 390
- 2 - انظر مثلاً كتاب الايديولوجيا الألمانية لكارل ماركس وفريدريك انغلز،
- 3 - طبعاً لا يتناغم هذا الطرح الخلدوني مع نظرية العقد الاجتماعي التي تعتبر تنظم المجتمع حدث تاريخي وليس هذا المقال مجال لتناظر الطرحين
- 4 - G. Balandier, Anthropologie politique (Chapitre:II), P U F Paris, 1991
- 5 - Clastres(P), La société contre l'Etat. CERES, Tunis, 1995. 5 -
- 6- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دارالكتاب اللبناني، بيروت 1978، ص: 244، نجد عند بيار كلاستر نفس الالفاظ تقريباً.
- "Le chef ne dispose d'aucune autorité, d'aucun pouvoir de coercion d'aucun moyen de donner un ordre" P. Clastres, La société contre l'Etat. P:182.
- 7- قبائل في جنوب السودان تعيش على الرعي مثلت موضوع بحث لكثير من الباحثين منهم (E.E. Evans-Pritchard) الباحث الانثروبولوجي البريطاني والذي درس شعوب جنوب السودان في ما بين 1926 و 1936 وكانت المنطقة عندها تحت الإستعمار البريطاني
- 8 - COT (J.P.).MOUNIER (J.P.), POUR UNE SOCIOLOGIE POLITIQUE, P:15, Seuil, Paris, 1974.
- 9 - ابن منظور، لسان العرب، ج: 6، ص: 108، دار صادر، بيروت، 1994.
- 10 - ج. ج. شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ص: 14، ترجمة الدكتور محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1985.
- 11 - ابن خلدون، مرجع سابق، ص: 267.
- 12 - TROTSKY, cité par WEBER (MAX), Le Savant et le politique, P:100,
- 13 - WEBER (MAX), Le Savant et le politique, 10/18, Paris, 1959. P:100.
- 14 - ابن منظور، مرجع سابق، ج: 6، ص: 108.
- 15 - ابن خلدون، مرجع سابق، ص: 267
- 16 - ج. ج. شوفالييه، مرجع سابق، ص: 14
- 17 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص: 11.
- 18 - ابن خلدون، مرجع سابق، ص: 52
- 19 - يعرف التهانوي ( محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي )، في مؤلفه كشاف اصطلاحات الفنون، العارض بما « يختص بطبيعة واحدة أي حقيقة واحدة □ » (المجلد: 2، ص: 981 و « الذاتي لكل شيء ما يخصه و يميزه عن جميع ما عداه » (المجلد: 1، ص: 521)
- 20 - ابن خلدون، مرجع سابق، ص: 58.
- 21 - ج. ج. شوفالييه، مرجع سابق، ص: 197
- 22 - سويم العزي، الديكتاتورية الاستبدادية والعالم الثالث، ص: 13، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1987

- 23 - سوبيم العزي، مرجع سابق، ص: 14.
- 24 - ابن خلدون، مرجع سابق، ص: 46
- 25 - أنضر محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص: 10
- 26 الدول حديثة العهد بالدولة الوطنية هي عندنا كل الدول التي عاشت الاستعمار بين القرنين 19 و20 وكذلك الدول التي نشأت نتيجة تفكك الإمبراطوريات
- 27 ابن خلدون، مرجع سابق، ص: 445
- 28 مثل فكرة الزحف نحو الشرق DRANG NACH OSTEN وفكرة عظمة الألمان وعلوية الجنس الأري هذا وغيره استغله، وبلا حدود، هتلر ( يمكن الرجوع إلى كتاب كفاحي الذي وضعه ) لإحياء روح العظمة عند الألمان وهو أمر ما كان ليتم لو لم يجد ذلك صدى في الوعي الجماعي للألمان ولا زلنا اليوم نشاهد بعض هذه التعبيرات المؤهلة للإلتهاب من جديد عند هذا الشعب وهو ما يفسر ظهور النازية الجديدة في ألمانيا و ظاهرة الرؤوس الحليقة
- 29 لقد نصت معاهدة فارسي (جوان 1919) على نزع أجزاء من ألمانيا مثل: للرازلورن، بوسني، أوين، مرلدي (L'alsace-Lorraine, Laposmanie, Eupen, Malmedy) وما وراء البحار وإحاقها ببلدان أوروبية أخرى. كما نصت المعاهدة على تحديد الجيش الألماني في حدود 100 000 جندي وحمل الفصل 231 من المعاهدة ألمانيا مسؤولية الحرب وأجبرت تبعا لذلك على دفع تعويضات للبلدان التي تضررت من الحرب.
- 30 - لقد مثل موقف الفيلسوف الألماني هيدقار وتعامله مع هتلر موزعا أسال ولا زال يسيل الحبر
- 31 - من كلمة هتلر في مؤتمر الحزب الوطني الاشتراكي -سبتمبر 1936 عن
- Patrik de Laubier, Introduction à la sociologie politique, P:89
- 32 - Patrik de Laubier, Introduction à la sociologie politique, Masson, Droit Sciences économiques 1983 P : 90
- 33 - الاستعمار المباشر مكلف للدولة المستعمرة ماديا حيث تضطر في تلك الحالة للاعتماد على وجودها العسكري والأمني مما يثقل كلفة وجودها في حين أنها تستطيع ضمان مصالحها دون ذلك عبر نسيج من العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية تربط بها حكومة البلد المعني
- 34 - ولو لا ذلك ما كان له أن يصل لسدة الحكم فصوله يعني منهجيا في تلك المجتمعات استيلائه على غبطة مجموعة رأت فيه المثال الأصح وبما أن تلك المجموعة لا تستطيع إيصاله للسلطة إلا إذا كانت لها القوة القاهرة لتزيح الحاكم السابق وتفرضه هو مكانه فكل الذين يصلون لكرسي الحاكم ينتمون للجيش ينطبق هذا على كل الحكام العرب باستثناء تونس و لبنان
- 35 - ففي فرنسا وهي أحد أقدم الديمقراطيات في أوروبا نلاحظ أن مرور السلطة من اليمين بمختلف مكوناته إلى اليسار بمختلف تركيباته لا يصحبه تحول كبير في التوجهات الكبرى للسلطة ولا في السياسة العامة للبلاد كما أن كثيرا من الحكام في الثقافات الغير موسومة بالديمقراطية يكونون، في كثير من الأحيان، قبل الوصول إلى السلطة مناضلين من أجل الحرية والديموقراطية ولكنهم بعد استلامهم مقاليد البلاد يتحولون إلى حكام متسلطين.
- 36- C.L.Strauss, la Pensée sauvage. Paris, Plon, 1962.
- 37 - لفهم جيد لهذه الاطروحة ننصح بالعود إلى كتاب قي روشي التغيير الاجتماعي Guy Rocher, Le changement social.
- 38 انظر الفصل الخامس من الكتاب الثاني من المقدمة
- 39 نفس المرجع
- 40 - سنعود لهذا بأكثر تفصيل في الجزء الثاني من هذه الدراسة.
- 41 هذا التسلسل الذي يوجد عصبية تكون دولة في الصورة التي يرسمها ابن خلدون من واقع شمال افريقيا في القرن 14 ميلادي ولكن هذا لم يحصل في افريقيا ( تونس اليوم ).
- 42 - لتجسيد هذه العقلية اخذتُ، لما استعملت هذا المفهوم لأول مرة في رسالة الدكتوراه، للتدليل على حالة الهشاشة التي هيمنت على الشعب التونسي طيلة تاريخه، قصة حرب البسوس التي استمرت أربعين سنة من أجل ناقة
- 43 - تاريخ تونس، موسوعة ويكيبيديا.
- 44 - مدينة أثرية تقع في الشمال الشرقي للبلاد التونسية أسسها الفينيقيون سنة 1101 قبل الميلاد.

- 45 - المنصف وناس، الشخصية التونسية، الدار المتوسطة للنشر، تونس، 2011، ص 34
- 46 - حسب لسان العرب التوهيم من الايهام ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1990، ج 12، ص 644.
- 47 - القيروان لفظ فارسي معناه المعسكر
- 48 - Guy Rocher, Talcott Parsons et la sociologie américaine, Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, "A noter tout de suite que les acteurs du système social ne sont pas seulement des personnes individuelles. Ce sont aussi des groupes, des collectivités, comme par exemple un village, une région, une classe sociale, une nation. Ceci permet d'étendre l'application du schéma parsonien de l'interaction à tous les niveaux de la réalité sociale et de dépasser le seul palier des rapports interpersonnels." P : 63
- 49 - وهي التي يسميها تالكوت بارسونز المتطلبات الاربعة ويقدمها عبد الغني عماد هكذا وهذه المتطلبات الاربعة والمستلزمات الوظيفية (Functionnel Prerequisites) وهي كما يلي:
- وظيفة التكيف إن كل نسق لا بد ان يتكيف مع بيئته.
- وظيفة تحقيق الهدف لا بد له من أدوات يحرك بها مصادره ليحقق أهدافه ويصل إلى درجة الاشباع.
- وظيفة الاندماج والتكامل عليه ان يحافظ على التواءم والانسجام بين مكوناته.
- وظيفة ثبات المعايير وقوامها ان تؤكد قيم المجتمع وان تضمن انها معروفة من قبل الاعضاء، وان ثمة حافزا لهؤلاء ان يقبلوا هذه القيم، وان يخضعوا لمتطلباتها ومستلزماتها وهذه الوظيفة أقل دينامية من غيرها لأنها تثبت النظام المعياري وتحافظ عليه "عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص 96 (يحيل هنا على كتاب غي روشي، مقدمة إلى علم الاجتماع العام، ترجمة مصطفى دندشلي، مكتبة الفقيه، بيروت 2002).
- 50 - محمد الهادي الشريف، تاريخ تونس، سراس للنشر، 1980، تونس، ص 10.
- 51 - يمكن اعتبار الدعوة الفاطمية اتم مثال لذلك.
- 52 - الدكتور اسحاق يعقوب القطب، نحو استراتيجيات للتحضر في البلدان العربية مبحث قدم في المؤتمر الثاني للاجتماعيين العرب، بغداد، 1980.
- 53 - تنشأ المدن من الفاض الذي يحصل للمزارعين والمؤدي للاختطاط المدن او بقرار سياسي.
- 54 - من مداخلة بعنوان قراءة في الثورة التونسية قدمت في ندوة نظمها الجمعية التونسية لعلم الانثروبولوجيا، تحت عنوان الشعوب العربية بين الماضي والحاضر والمستقبل ببيت الحكمة بتونس، يوم الخميس 2015/11/12.
- 55 - عدنان منصر، دولة بورقيلية، مطبعة التسفير الفني، صفاقس، ص 19
- 56 - كتلة تجمع فئات عريضة من المجتمع حول أهداف واضحة تتعلق أولا بالتححرر من هيمنة الاستعمار والإمبريالية، السياسية والاقتصادية والفكرية. وتتعلق ثانيا بإقامة علاقات اجتماعية متوازنة يحكمها، إلى درجة كبيرة، التوزيع العادل للثروة في إطار مجهود متواصل للإنتاج وبما أن مشكلة التنمية مرتبطة في الوطن العربي بقضية الوحدة، فإن هذه الكتلة التاريخية يجب أن تأخذ بعدا قوميا في جميع تنظيراتها وبرامجها ونضالاتها. " (مجلة المستقبل العربي نوفمبر 1982)
- 57 - كانت نتيجة وجود الفرنسيين بهذا البلد تفتح الأدمغة وظهور رجال قادرين على تسيير تونس في طريق التقدم والرفي بعد أن خرجت منه فرنسا واختفى منه الحكم الفرنسي، فهو أمر يعتز به الفرنسيون ويفخرون (من خطاب بورقيلية بالقصرين يوم 29 جانفي 1963) سبق ذكر هذا الخطاب)
- 58 - من هنا جاء تشبيه الدولة الوطنية بحصن طروادة تقول الأسطورة الاغريقية أن الإغريق حاصروا طروادة مدة طويلة دون التمكن من فتحها فابتدع الإغريق حيلة جديدة، حصناً خشبياً ضخماً أجوفاً ادخلوا فيه المحاربين ثم تظاهروا بقية الجيش بالرحيل وقام جاسوس إغريقي، يدعى اسمسينون باقناع الطرواديين بان الحصان عرض سلام. وقبل الطرواديين وأمر الملك بإدخال الحصان إلى المدينة في احتفال كبير. واحتفل الطرواديون برفع الحصار وبينما هم في حالة سكر خرج الإغريق من الحصان وفتحو المدينة لجيشهم فنهبت المدينة بقسوة المستعمرين، وقتل كل الرجال، وكانت العبودية مصير النساء والأطفال.
- 59 - C.A.Julien, Et la Tunisie devint indépendante... (1951-0957), Les Edition J.A/ S.T.D. 1985 p : 200.
- 60 - Mohsen Toumi, LE MAGHREB, P U F, 1982, p : 55

61 - Zghal (Abdelkader) , Décolonisation et nouvelle dynamique de la construction nationale en Tunisie, in revue de sciences sociales N° 10, Aout 1970. Elbaki Hermassi : « Elite et société en Tunisie : intégration et mobilisation », Revue tunisienne de sciences sociales, C.E.R.E.S. , mars 1969

62 - عبد الباقي الهرماسي الإسلام الاحتجاجي في تونس ضمن كتاب الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (جماعي) مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الثانية بيروت (1989) صفحة

63 - Asma Larif-Béatrix, Edification étatique et environnement culturel, Edition Publisud, Paris 1991. P :8

64 - Béatrice Hibou, ( politologue rattachée au CERI (Centre d'Études et de Recherches internationales), un laboratoire de recherche du CNRS.) La force de l'obéissance, Économie politique de la répression en Tunisie, Pars, 2006, La Découverte.

65 - Grimaud, La Tunisie à la recherche de sa sécurité, PUF, Paris, 1995 , P : 31 «Sa conviction est 1 faite : seuls le monde occidental et son leader Nord-américain sont à même de garantir la liberté de petits pays comme la Tunisie contre les tentations hégémoniques du bloc communiste, sans remettre en cause leur indépendance et leur libre arbitre »

66 - يوم 7 نوفمبر 1987 عندما أعلن إزالة بورقيبة عن سدة الحكم صرح السياسي الفرنسي ريمون بار فقدنا رجلنا في افريقيا.

67 - انظر فرنتر فانون في كتابه Les damnés de la terre حيث يقول ان الحزب يتحول إلى حلوى وكل يريد نصيبا منها.

68 - الحبيب بورقيبة خطاب 11 افريل 1968، خطاب بورقيبة، نشر وزارة الاعلام، الجزء 25، ص 64 - 65

69 - Charles André (J), Et la Tunisie devint indépendante... ( 1951-0957), Les Edition J.A/ S.T.D. 1985p :153.

70 الحصول على الصفقات، تيسير القروض، التفاوضي على التجاوزات وكل أنواع الفساد المالي.

71 - عند المشاركة في مظاهرة يتعجب البعض من استقالة اغلب المواطنين و اكتفاءهم بمتابعة المشهد من رصيف المقهى وربما تطلق الاحكام على أولئك ويوسمون بشتى الصفات الحاطة من الوطنية خاصة وفي واقع الامر ما أولئك باقل وطنية ولكن تقيدهم التزاماتهم وعقودهم مع البنوك و شركات التزويد فالمرتهن لبنك الاسكان و لبطام ( شركة بيع تقسط للمشتري وتضمن ان يدفع بإمضائه على وصولات ) لا يستطيع ان يرفع راسه امام جهاز السلطة لأنه يعلم انه يستطيع فصله عن شغله ولو كان يشتغل في القطاع الخاص

72 - صالح المازقي، بطالة الإطارات في تونس، أطروحة شهادة الدكتوراه تونس 1998.

73 - نجيب بوطالب، القبيلة التونسية، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، تونس، 2002 ص 301

74 - المولدي اليوسفي، التحضر من خلال مقدمة ابن خلدون، مقابسات عدد اكتوبر 2015.

75 - من خطبة معاوية في المدينة بعد آل له الامر، انظر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، يذكره محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص 236

76 - ذكرت زوجة احد المعارضين لبن علي انه دخل يلطم وجهه يوم هرب بن علي وهو يردد هرب و خلانا ( تركنا ) للاخوانجية ( الاخوان المسلمون ).

77 - Nicole Grimaud, La Tunisie à la recherche de sa sécurité, PUF, Paris, 1995.

78 - فاحمد نجيب الشابي، محور هيئة 18 اكتوبر، أعلن على ضرورة تشكيل حكومة وطنية مبنيا نفسه بالمشاركة فيها او ربما ترأسها وزياد الدولاتلي، أحد قيادي النهضة، يقترح اصلاحات ادنى سقفا مما طالب به احمد نجيب.

79 - يخرج شاب أحس بشدة القهر يصرخ في أتراه أو تجمع فيرددون معه ويقودهم في تلك الحادثة، امرأة تولول أو تزغرد و تصيح في تجمع و تدفعهم ضد السلطة فيستجيبون وينتهي دورها بانتهاء اللحظة.

80 - هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات، هي إطار عمل سياسي شكلته عام 2005 عدة أحزاب وشخصيات تونسية معارضة لزين العابدين بن علي

استت الهيئة في 24 ديسمبر 2005 وقد أخذت الهيئة اسمها من 18 أكتوبر 2005 تاريخ بداية اضراب جوع شنه 8 معارضين من تيارات سياسية مختلفة قبيل القمة المعلوماتية التي نظمها تونس جمعت هيئة 18 أكتوبر اغلب الأحزاب والحركات المعارضة لبن علي وهي الحزب الديمقراطي

التقدمي والتكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات وحركة النهضة والمؤتمر من أجل الجمهورية وحزب العمال الشيوعي التونسي والوحدويون الناصريون بتونس اضافة لعدة مستقلين انتقدت الهيئة في بيانها التأسيسي الوضع العام في البلاد ودعت إلى بلورة عهد ديمقراطي يكفل لكل المواطنين

- والمواطنات المساواة والحريات والحقوق الأساسية غير القابلة للتصرف أو الاستنقاص ويشكل قاعدة للمشاركة السياسية والتداول على الحكم على أساس تناظر وتنافس البرامج والرؤى وهو عهد من شأنه أن يرتقي بمستوى وحدة العمل إلى إرساء أسس التغيير الديمقراطي انشأت الهيئة داخلها "منتدى 18 أكتوبر للحوار للبت في المواضيع الخلافية خصوصا بين العلمانيين والإسلاميين أدت النقاشات إلى إصدار سلسلة من الإعلانات في العلاقة بين الدولة والدين وحول حرية الضمير والمعتقد وحول حقوق المرأة والمساواة بين الجنسين لم ترتق الهيئة لتصبح جبهة معارضة لنظام بن علي إلا أنها شكلت تجربة للعمل السياسي المنسق ومخبرا للحوار بين القوى السياسية المختلفة. ( ويكيبيديا )
- 81 - سيثبت بعد مدة أن الذين أوقفوا من رجال نظام بن علي ليسوا أكثر أجراما من اخوتهم الذين وصلوا التربع على سدة الحكم.
- 82 - "هيئة الإصلاح السياسي" أمر بتكوينها بن علي و سماها و عين على رأسها عياض بن عاشور. اضاف قائد السبسي رئيس الحكومة لتسميتها حماية الثورة ليصبح اسمها "هيئة حماية الثورة والإصلاح السياسي واحتفظ برئيسها الذي سماه بن علي.
- 83 - استثنى بعض الماركسيين الذين رفضوا الانضمام لها مثل حمة الهمامي.
- 84 - بالاطلاع على التقرير الأوروبي حول التنمية العشوائية في أفريقيا، صياغة نهج أوروبي جديد نصنف تونس في خانة البلدان الهشة حسب المعايير الواردة في التقرير.
- 85 - قالها صراحة محمد الكيلاني احد زعماء اليسار.
- 86 - ذكر الجنرال عمار على شاشة قناة التونسية ان ساسة طلبوا منه الاستلاء على السلطة عسكريا لقطع الطريق على حركة النهضة.
- 87 - ابن خلدون، نفس المرجع، ص 58

## المنابر المسيّسة محاولة في مقاربة الخطاب الديني

سيف غابري، باحث دكتوراه علوم ثقافية، عضو معبر البحث فيلاب

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية<sup>9</sup> أفريل جامعة تونس1

ملخص :

هذه المقالة تعالج الخطاب الديني لا من حيث كونه فقها للدين أو انتسابا للإيمان، لكن كونه عنصرا ثقافيا فقط يتحرك في إطاره الفكر والمخيال فتندرج بذلك هذه المحاولة في فضاء الحضارة الشاسع، وتخرج الحضارة بذلك عما شاع في الدراسات العربية الإسلامية والجامعات التي تدرسه وتقدمه على أنه كلام في الدين يدور في مدار القرآن والسنة ويرمي إلى الإحاطة بالعلوم الإسلامية، فقها وأصولا وكلاما وفلسفة أو تكفيرا ومذاهب وهلم جرّ والعلمانية، سواء كانت مصروفة إلى الاشتراكية أم الرأسمالية، يمكن أن تزاحم الأديان أو تساعد أو تطرح نفسها بديلا جزئيا لها، لكنها في كل الأحوال والظروف لا يمكنها أن تزيحها أو تحل محلها، إذ ليس بوسعها أن تؤدي ما تقدمه الأديان في الجوانب المرتبطة بالامتلاء الروحي والسمو الأخلاقي، وليس بمقدور العلمانية أن تطرح إطارا أكثر تماسكا وأعمق مما تطرحه الأديان في النظرة الشاملة إلى الحياة. ومن الهام النظر في دور وخصائص الخطاب لتكريس أي من هذه التوجهات والأفكار.

تقديم

يسود التصور القائل أن الإسلام والعلمانية طريقتان لا تلتقيان أبداً، لا في الفكر ولا في الواقع المعيش، ويروج أصحاب هذا الرأي لمقولات نمطية جامدة عن تبادل الكراهية بين الاثنين، وعن صراع ظاهر وباطن بينهما، فيعرضون هذا التنافر في صيغة معادلة صفرية فإما هذا أو ذاك، ولا جمع أو تقريب يضيق الهوة في الفكر والممارسة بين ما هو إسلامي وما هو علماني .

وقد لعب مفكرو حركة "الإحياء الإسلامي أو"الصحوّة الإسلامية الحديثة دورا أساسيا ومحوريا في تغذية وتنمية هذا التصور وترسيخه، فصنّفوا المؤلفات ونشروا دراسات ومقالات تحمّل "العلمانية" -حصرا مسؤولية ما أصاب في بلاد المسلمين من تخلف عن ركب الحضارة الحديثة، واستلاب، والتقليل من شأن العطاء الحضاري للعرب والمسلمين في زمنهم الزاهر والزاجر حتى وصل بهم الأمر إلى تصوير العلمانية على أنها مؤامرة على الدين، فكفّروا كل من ينادي بها وسمّوا كل من يعتنقها بأنه إما فاسق أو هو عميل لأعداء الأمة وللأسف التقط شباب التنظيمات والجماعات السياسية ذات المرجع الإسلامي هذه الرؤية ورفعوا شعار "المقاومة والممانعة في المظاهرات والاحتجاجات، في وجه الغرب تارة، وضد الأنظمة الحاكمة طورا، وذلك في ظل تصنيف الإسلاميين لهذه الأنظمة ورجالها من العلمانيين.

وبقدر ما انبنت هذه التصورات — شأنها في ذلك شأن الموقف من الديمقراطية والدولة القومية والمساواة والحريات السياسية والثقافية وغيرها من المفاهيم الحديثة — على فهم خاطئ لكثير من القيم العامة العميقة التي ينطوي عليها الإسلام، بقدر ما تتبني على إدراك مزيف لمعنى العلمانية، "يعطيها وزنا أكبر مما هي عليه، ويخلط جزئها بأكملها، ويتوهم أنها نظرية متكاملة الأركان، مكتفية بذاتها، قادرة على الصمود والتحدي في كل وقت وكل مكان كما أن هذا التصور يجوز على الإسلام نفسه، حين يضع الدين السماوي الخاتم، الصالح لكل زمان ومكان، في مضاهاة أو مقارنة أو حتى مواجهة مع العلمانية، التي هي في النهاية منتج فكري أرضي ووضعي، قابل للمراجعة والدحض، وينصرف في أغلبه إلى العقل ومقتضياته، من دون أن يمس شغاف الروح وأغوار النفس ونبض القلب، كما يفعل الدين، في تجليه وجلاله<sup>1</sup>

لكن المضاهاة بين الإسلام والعلمانية يمكن أن تجري في ساحة ضيقة أو مجاور محددة تتمثل في الجانب الذي يحتك فيه الإسلام مع الممارسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية هنا يمكن للدين أن يقدم نفسه للناس بوصفه إطارا نظريا لبعض الممارسات الحياتية، حتى أنه يمكن أن يقدم لهم أو يحيلهم إلى إجراءات واقعية للتعامل مع المشكلات الجارية والعلمانية هي الأخرى، سواء كانت مصروفة إلى الاشتراكية أم الرأسمالية، يمكن أن تزاحم الأديان أو تساعد أو تطرح نفسها بديلا جزئيا لها، لكنها في كل الأحوال والظروف لا يمكنها أن تزيحها أو تحل محلها، إذ ليس بوسعها أن تؤدي ما تقدمه الأديان في الجوانب المرتبطة بالامتلاء الروحي والسمو الأخلاقي، وليس بمقدور العلمانية أن تطرح إطارا أكثر تماسكا وأعمق مما تطرحه الأديان في النظرة الشاملة إلى الحياة

ومع هذا فإننا لو أعنا النظر، بروية وتجرد ونزاهة، سنجد أن الأبواب مفتوحة بين الإسلام والعلمانية في طورها الجزئي، الذي يقوم على معادلة مفادها أن "فصل الدين عن السلطة ضرورة، لكن فصله عن المجتمع جريمة وليس العلمانية بما هي محاولة إقصاء الدين عن الحياة تماما فعند هذا الحد يمكن للطرفين أن يتقابلا، ولطريقين أن تلتقيا، على عدة أسس، لا ينكرها إلا جاهل أو متعصب أو متسرع لا يمعن النظر في الحقائق، أو متعرب من مواجهة الواقع

ولعل أول هذه الأسس أن الإسلام ليس ديناً روحانيا خالصا، بل يزاوج بين المادة والروح في توازن جلي، والمادة منطلق العلمانية، ومجور وضعيتها ومنطقها فهي لا تؤمن إلا بما هو محسوس وملسوس، حتى لو كانت الأخيرة قاصرة عن تحقيق الامتلاء الروحي والإيمان بالغيب الذي يكمن في الإسلام والأديان علمة لكن الفارق أن الإسلام لا يقف عند حد هذه المادية بل يتجاوزها إلى الحدسي والروحي، ويتحدث عن "المعرفة اللدنية التي لا تأتي من الحواس الخمس بل يلقيها الله سبحانه وتعالى في قلوب عباده، وهو الذي علم الإنسان ما لم يعلم، ويتحدث الإسلام أيضا عن تركية زينة الروح إلى جانب حظه على زينة الجسد

وثانيها أن الإسلام لا يعارض "دنيوية العلمانية، لأنه لا يلغي الدنيا لحساب الآخرة، إذ يقول القرآن الكريم "وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة، ولا تنس نصيبك من الدنيا ويطلب الرسول صلى الله عليه وسلم من المسلمين أن يجدوا ويعملوا إلى آخر لحظة في حياتهم " إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن يفرسها فليفرسها "، ويقول "فضل العامل على العابد كفضلي على سائر الناس والدنيا في الإسلام هي الطريق إلى الآخرة، وبالتالي فإنه



يحترمها، ويقدم ما يؤدي إلى العيش فيها بقوة وسلام، يحقق للإنسان إنسانيته التي خلقه الله عليها، بوصفه خليفة في الأرض، وكونه كائنًا مختلفًا عن الملائكة والجان والشیاطین.

أما الأساس الثالث فهو أن الإسلام ينفي ويدحض المؤسسة الكهنوتية ولا يضيف أي قداسة على بشر مهما علت مكانتهم، ويجعل العلاقة بين الإنسان وربّه مباشرة، لا وسطاء فيها ولا أوصياء عليها فإذا كانت العلمانية قد قامت على محاربة هذه الوساطة، حين أساء رجال الكنيسة في أوروبا استخدامها لحساب السلطة الزمنية، فإن الإسلام من قبلها قد حاربها، وانتصر في نصّه لهذا، وإن كانت الممارسة قد شابتها نقائص وعيوب من استغلال الإسلام لحساب الحكم، أو تحول بعض الفقهاء إلى سلطة فوق عقول الناس وأحوالهم ومصالحهم، أو ظهور طبقة "ثقافة عالة" تسعى إلى احتكار إنتاج الرأي الديني

والأساس الرابع هو أن الإسلام جعل من "التفكير فريضة"، إذ إن أول كلمة في كتابه المقدس القرآن الكريم هي "اقرأ"، وهناك عشرات الآيات في القرآن الكريم التي تدعو إلى التفكير والتدبر في خلق الله ونفس الإنسان وأغوارها خصوصاً وبالتالي فإن الإسلام في هذه الناحية لا يتعارض مع المطالب العلمانية بإعمال العقل، وطلب العلم، إلا أنه يرفض في نفس الوقت المغالاة في الاعتماد عليه "بحيث لا يصبح سلطان إلا سلطانه، أو يصير إلهاً يُعبد من دون الله، أو يتوهم أن بوسعه أن يستغني عن رسالة السماء، بدعوى أنه قادر لوحده أن يميز الحسن من القبيح، والخبيث من الطيب وفي حقيقة الأمر فإن هذا التمييز يبقى نسبياً، يخضع لاعتبارات معقدة تخص كل فرد على حدة، ومن ثم فإن ما يراه شخص صواباً قد يراه شخصاً آخر خطأ أما رسالة السماء فإنها تضع إطاراً جامعاً مانعاً وقاطعاً للحكم على الأشياء والأفعال، وهو حكم يسرى على الجميع، ويقوم على قاعدة أن الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبّهات

أما الأساس الخامس فهو إقرار الإسلام بأن الحكمة تقوم -أساساً وفي المقام الأول- على العقل والعلم والفهم وإدراك روح الإسلام ومقاصده وقيمه وهذا مبدأ أصيل في الفكر الإسلامي وتشريعاته، إذ يقول الرسول "الحكمة ضالة المؤمن فإنى وجدها فهو أولى بها" وهو رأي اهتدى إليه بعض القائلين بالعلمانية لأن فيه ما يساعد العقل على التفكير، وما يقي الدين من أن يتحول إلى أيديولوجية سياسية، أو إلى سلطة حاكمة مصابة بكل عيوب وثقوب السلطة في كل زمان ومكان

عند هذا الحد نجد أن الإسلام يستوعب العلمانية جزئياً (أو الأطوار الدنيا من العلمانية) والتي تنتمي إليها الأغلبية الساحقة من العلمانيين العرب، بل لدى الإسلام ما يجعله غنياً عن كثير من أطروحاتها ومراميها، ويعارض فقط العلمانية الشاملة التي تسعى إلى إقصاء الدين خارج الحياة قاطبة، والعلمانية الإلحادية التي تتوهم موت الإله أو نسيانه للعالم لكن من المؤسف والمخجل في آن واحد أن الطامة الكبرى من الكتاب والفقهاء الإسلاميين يخلطون الحابل بالنابل، ويتعاملون مع العلمانية على اختلاف درجاتها وألوانها باعتبارها شيئاً واحداً إلحادياً وكريهاً

لقد عرفت المجتمعات منذ القدم علاقات متميّزة بين الدين والسياسة ففي غياب مفهوم الدولة مثلت هذه الثنائية شرطاً جوهرياً في بناء الأنظمة الاجتماعية المختلفة الجماعات البشرية، فأُسست لعلاقات التعاون والتضامن، وخلقت إطاراً للتواصل المعنوي والمادي كشرط لازم لقيام كل حياة اجتماعية فبينما عمل الدين على حماية النظام

السياسي من خلال تزويده بالشرعية اللازمة وكان منبع احترام وقدسية القانون، سعى النظام السياسي، من موقعه، إلى فرض احترام ذلك النظام الشمولي الذي أقامته الآلهة واعتُبر شرط الوجود الاجتماعي ومن جهة أخرى فقط تطبّع النظامين بعضهما ببعض، إذ غالباً ما اجتمعت الصفة الدينية والمهمة السياسية في شخص واحد فتارة يتحمل القائد الديني المسؤوليات الاجتماعية ويتقلّد أدواراً سياسية وطوراً اعتُبر القائد السياسي مقدساً وهو ما يحيلنا إلى البعد الديني.

ومنذ انبثاق الأديان السماوية الثلاث، تزعزع هذا الوعي الديني القديم ليعاد تشكيل الفاعلية الدينية وتوجيهها من منطلقات مغايرة نحو أهداف جديدة<sup>1</sup> بواسطة تحرير فكرة الألوهية عن الملك وعدم إلحاقها بأية سلطة دنيوية، هذا رغم أنّ الوعي الديني استمرّ في جزء كبير منه لا يرى في فكرة الألوهية إلا تجسيدا لقوى الطبيعة وتمثيلها.<sup>(2)</sup> فالعلاقة بين الديني والسياسي لم تُطرح كإشكالية تمس الوعي الإنساني إلا مع ظهور الديانات الموحدة وفي حقب تاريخية محدودة ضمن مجال اجتماعي معين أيضاً، أي في فترات التناقض والتفاوت بين القيم الدينية والقيم المجتمعية هذا الجدل ارتبط بظروف تاريخية خاصة تزامنت -عادة مع الغزو أو تطوير النظام الديني في مجتمع ما الذي يطوّر هو الآخر نظاماً سياسياً يتوافق مع قيم المجتمع الجديدة من خلال عمليات الإصلاح وإعادة البناء والصفية الفكرية المتجددة وما يجب التنبيه له هنا أنّ المجتمعات الإنسانية لم، ولن، تشهد إشكاليات متزامنة ولا متطابقة إذ، ومن خلال مقارنة بسيطة بين نظام الغرب المسيحي والنظام العربي الإسلامي، نلاحظ أن اختلاف النظامين الاجتماعي والسياسي والثقافي أنتج أصنافاً مختلفة للإشكاليات الدينية لتتباين الحلول داخل السياقين

وقد عرفت القارة العجوز منذ مطلع القرن السادس عشر، تحولات اجتماعية وسياسية وثقافية تجلّت في الصراع الذي قام بين مؤسسة الكنيسة والإمبراطور ففي حين بذل البابوات قصارى جهدهم للحدّ من مصادر السلطة الزمنية من خلال نظريات "الحق الإلهي"، أكّد الإمبراطور على شرعية سلطته الشعبية في تعارض تامّ مع الأصل الإلهي لسلطة البابا وهو ما نتج عنه أزمة سيادة وما انجر عنها من صعوبات توحيد السلطة وبناء الدولة ومن هنا توترت العلاقة بين رجال الدين ورجال السلطة ممّا دفع الفكر الأوروبي والغربي عموماً لطرحها كإشكالية اختلفت فيها آراء المفكرين وتصوراتهم باختلاف قيمهم الاجتماعية ومراكزهم السياسية وتكوينهم العلمي وعقيدتهم التي آمنوا بها وهنا يمكن أن نميز بين أربعة اتجاهات كبرى

- السمو المطلق للدين على السياسة، ووفق هذا المنطلق تشكلت مجموعة الأفكار التي تسير في اتجاه خضوع السياسي للديني "فهي تتاج رؤية دينية ذات حساسية تجاه المفارقة وتجاه سمو الروحي على الزمني وقد انبثقت هذه الأفكار مع جملة من المصلحين الدينيين أمثال "لوتر" Luther و"كالفن" Calven ورجال القانون على رأسهم "بودان" J.Bodin وبعض الفلاسفة "كدوميستر" Demaistre.<sup>(3)</sup> فأصبح السياسي وفق هذا المنهج مستقلاً عن الديني وغير منظم من قبل الله بل خاضعاً لقوانين الطبيعة التي يضعها الإنسان كما تبلورت فكرة القانون المنظم للمجال السياسي بصورة أكثر وضوحاً ودقة هذه النظرة تميزت من ناحية الغاية والأهداف -في تمييز واضح عن نظرية "الحق الإلهي

السائدة في العصور الوسطى لأن لا هدف له غير خدمة الصالح العالم من خلال قوانين يصوغها الشعب بأكمله فيصبح القانون الظالم "انحرافا عن معرفة الحقيقة التي يمكن أن يبلغها الإنسان بعقله ورغم أن هذا الخطاب الإصلاحى الذى ساد فى القرن السادس عشر (وما قبله)، كان مناقضا لفكرة الدولة (لصالح فكرة مدينة المؤمنين)، إلا أنه حمل بذور نظام سياسى ارتبط وجوده بالضرورة بمشيئة الله.

- إخضاع الدينى للسياسى، وهو فكرة مضادة لنظرية "الحق الإلهى تبناها جمهور من مفكرى أوروبا تهدف إلى سيطرة السياسى على الدينى واعتبروا الدين مجرد وسيلة وأداة تساعد الحاكم على تحقيق أهدافه السياسىة فبعيدا عن إنكار دور الدين كعامل استقرار اجتماعى، لاحظ بعض المفكرين أنه قد أصبح مصدر فتنة وفرقة ونزاعات متواصلة وهو ما له تأثير مباشر على تماسك الدولة وقوتها وبالتالي وجب خضوع الدين لهذه الأخيرة حقنا للأخطار وفى نفس الوقت الاستئجاد به لتعزيز أركان الدولة والحفاظ على قوتها وهنا برز اتجاهين رئيسين أما الاتجاه الأول والذى تزعمه "ماكيا فيللي Machiavel و"مونتسكيو Montesquieu أكد على أن الدين أداة للسياسة فارتباط الدينى بالسياسى - فى فكرهم - لا يعنى تطبيق الحاكم للواجبات الدينية والأخلاقية بقدر ما يعنى توظيف الدين للوصول إلى السلطة والحفاظ عليها وبدون السيطرة التامة عليه أما الاتجاه الثانى فكان أكثر راديكالية، إذ ذهب منظروه (على رأسهم "هوبس Hobbes"، "روسو Rousseau"، "سبينوزا Spinoza") بعيدا لأجل الإخضاع الكلى للدين فى السياسة وقد برروا رأيهم بمحاولة الحد من مختلف الأخطار والآفات التى قد تشكلها الانتماءات الدينية المختلفة على الوحدة السياسىة وعلى الاستقرار الاجتماعى العام وعلى الرغم من استمرار هذا الاتجاه فى الربط بين السياسة والدين عبر إخضاع هذا الأخير للسياسة، إلا أنه سجل نزوعا متزايدا نحو إعطاء الاستقلالية للسياسى الذى أصبح يؤسس على العقد الاجتماعى ويهدف إلى الخير العام، أما امتداده إلى الدينى فهو مجرد امتداد أداتى بهدف البحث عن شروط القوة السياسىة والمحافظة عليها وليس امتداد تأسيسيا<sup>(4)</sup>

- الفصل التام بين الدين والسياسة إذ ظهرت -تزامنا مع قيام الدولة القومية- أفكار تنتقد المراهنة الكبيرة على جهاز الدولة خاصة فيما تعلق بإخضاع القيم والمبادئ، واقترحت هذه الرؤية استقلالية الكنيسة عن الدولة.<sup>(5)</sup> وهو ما ساهم بشكل كبير فى تأسيس ما يعرف بـ "حجر الزاوية فى المفهوم السياسة الحديث أى الفصل بين مجالين المجال العام (بما هو حقل للتنافس المستمر والحرب بين المصالح المنظمة للوصول إلى تفاهات عملية واجتماعية) والمجال الخاص المستقل عن المجال الأول (كالدين ومختلف القيم الأخلاقية والفلسفية وغيرها من المبادئ الشخصية) ومن رموز هذا الراى ومؤسسيه نذكر "جون لوك John Locke و"بنجامين كونستانت Benjamin constant".

- الاتجاه النقدي للدين في علاقته بالسياسة والمجتمع ، وهو أول اتجاه لم يعالج العلاقة بين المؤسستين بالإخضاع أو الفصل إذ طالب منظرو هذا الاتجاه، العلماني، بدين جديد ذو طبيعة عقلانية وصفات علمانية فالأشكال الدينية الموجودة والمتوارثة لم تعد تتناسب مع حاجات المجتمع الصناعي المتقدم<sup>(6)</sup> وقد تزعم هذا الاتجاه بعض الاشتراكيين الطوباويين من ذلك مطالبة "سان سيمون Saint-Simon بمسيحية ثورية ومتجددة وه ما تبناه عالم الاجتماع 'كونت Auguste Comte وأطلق عليه اسم "الديانة الإنسانية" لكن هذا الاتجاه اتخذ منحى راديكاليا مع 'ماركس Marx و'إنجلز Engles حيث اعتبروا الدين عامل عجز وضعف نظير الشرعية التي يضيفها على الوضع القائم بتكريسه التمايز الطبقي من خلال "التمويه الإيديولوجي و"الوعي الزائف الذي يصرف الأفراد عن واقعهم الاجتماعي ويدفعهم للهروب إلى الديني عوض مواجهة ظروفهم الموضوعية

هكذا اكتسبت السياسة عند الغرب حيزا خاصا تمكنت من خلاله من بناء شرعية خاصة بها لا تمر عبر ممر الكنيسة، بل إنها نجحت في بلورة سلطة قانونية مستقلة منتزعة سمة القداسة عن ممارسة الحكم بإخضاعه للنقاش والمحاسبة والمسائلة كما أن المجال السياسي نفسه تطور، فلم يعد الأمير أو الملك أو الإمبراطور هو مركز السلطة ومحورها، بل إن هذه الأخيرة تجاوزت صاحب الحكم فتقا سמהا مع طبقة سياسية معترف بها تقوم بدور الوساطة (médiation) بين المجتمع والدولة

أما عند العرب المسلمين، فلم تكن علاقة الدين بالسياسة مثيلة لنظيرتها في المجتمعات المسيحية، حيث عرفت انسجاما وتكاملا خلال فترات طويلة من التاريخ الإسلامي إذ نجد أن الدين طبع بشكل ملفت أنماط التنظيم الاجتماعي والسياسي السائدة في بلاد العرب، ولم يميز نفسه عنها وهو ما تجلّى في وحدة القوى الدينية والعصبية<sup>(7)</sup> التي نشأت في المجتمع الإسلامي، فأصبح الإسلام منطلقا لمختلف النظم الفكرية السياسية والاجتماعية والاقتصادية هذا التوافق يرجع لأسباب عديدة، نخصها "برهان غليون في "مركزية الدين بالنسبة للمجتمع الإسلامي ككل، ووضعه في مركز الحياة الاجتماعية وقدرته على استيعاب النشاطات الروحية والزمنية، وانغماسه الكبير في النشاطات الدنيوية وعمله المستمر فيها، بالإضافة إلى أنه إطار لتكوين المشروع العامة للجماعة والدولة، والمسؤول الأول عن تكوين الرابطة الجماعية وترسيخ روح الأخوة والتضامن التي تقوم عليها الحياة السياسية<sup>(8)</sup> كل هذه العوامل ساهمت في تنوع الإسلام وتطور معناه ليضم كل المواقف والتيارات والقيم والتوجهات العلمية والروحية، لدرجة أنه غير مفهوم الدين نفسه.<sup>(9)</sup> كما غاب فيه التمييز بين الزمني والروحي بين الديني والسياسي في جل الميادين لاسيما القضاء والتشريع والسلطة، عكس التقسيم المسيحي الذي لطالما ميز بين السلطة الزمنية ممثلة في سلطة الدولة وسلطة الكنيسة الروحية فالإسلام لم يعرف إلا سلطة واحدة لا تتجزأ تستند إلى معيار واحد هو معيار الشريعة كقانون منظم للمجتمع ولعلاقات الأفراد سواء كانوا في السلطة أو خارجها، وبالتالي انتفت نظرية المجال السياسي المستقل بقوانينه الوضعية حتى أن مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي لا يتقارب مع المفهوم الحديث الدولة-الأمة فصاحب السلطان يمارس حكمه على أمة

المؤمنين وليس على الدولة أي رقعة جغرافية محدّدة كما أنّ المسلمين والمشرّع الإسلامي لم يجدوا حاجة أصلاً إلى بناء مجال سياسي مستقل بحكم حفاظ الدولة -منذ نشأتها- على مركزيتها فعلى عكس مسار السياسي الأوروبي الذي تزامن مع النظام الإمبراطوري القديم " كان الانتقال إلى هذا النظام الرهان المسيطر داخل التجربة الإسلامية، لنشر الدعوة عن طريق الجهاد ولتجاوز الطبيعة الطائفية والقبلية للتشكيلات الاجتماعية<sup>(10)</sup>

وخلافاً للفكر الغربي الحديث، فإنّ الفكر الإسلامي غاب عنه المجال الخاص بالسياسة ففي حين تساءل الغرب عن دور الدين في تكوين الدولة وفي الحياة الاجتماعية، كانت ضرورة الدولة للدين هي الشغل الشاغل للعرب واقعاً يمكن أن نفسره باختلاف المنطلقات والتصورات الدينية، وهو ما لم يدفع المسلمين للتفكير في السياسة كعلم منفصل عن سائر المعارف الإسلامية، حتى بعض المسائل التي طُرحت (من قبيل ماهية الحكومة وأنواعها أو صفات الحاكم وحدود سلطته) فقد وردت في نطاق العلوم الشرعية وفي حرمها وهذا لا يعني أنّ المؤسسة الدينية قد حرّمت السياسة، فالمجتمع الإسلامي منذ فجر الرسالة المحمدية " فكّر ومارس وطوّر عبر تاريخه مفاهيم وأطر لفهم المسألة السياسية، حيث نجد مجعماً للأراء والمدارس الفكرية المتنافسة ومنطلقات مختلفة لأسس سلطة الحكومة وحدود طاعتها، يدلّ على ذلك مفاهيم ذات الطبيعة السياسية الخاصة بالفكر الإسلامي مثل الإمامة، الولاية، العصمة عند الشيعة، البيعة عند السنة، الخلافة، الإجماع<sup>(11)</sup>.

لكن منذ مطلع القرن التاسع عشر، طرح الوعي العربي الإسلامي مسألة العلاقة بين الدين والسياسة، دافعه في ذلك انهيار الخلافة العثمانية والاصطدام بجدار الحداثة فقد تبين حينها عجز المفاهيم المشتقة من الرؤية السائدة في الدين عن توليد نظام "شرعي" جديد قادر على مجازاة نسق التحولات التي تعرفها الأمة الإسلامية فوجه المفكرون معاول نقدهم نحو خلخلة أقانيم النظام الفكري السياسي المتوارث، واتجه رواد السلفية الإصلاحية نحو التوفيق بين جملة القيم التقليدية من جهة وقيم الحداثة البارزة مع ظهور الدول القومية في أوروبا لكن أفكار علي عبد الرزاق الداعية لإقامة نظام سياسي يفصل الدين عن السياسة<sup>(12)</sup>، فجّرت التيار السلفي الإصلاحي الساعي إلى التوفيق وتجنّب الانفصام والتغريب وبين التيار التحديثي صاحب الرؤية الدستورية ذات الأسس المدنية والديمقراطية حيث أكّدوا على ما يشكّله التخلي عن مفهوم الخلافة من خطر على ركائز الإسلام والجماعة الإسلامية تناقض دام طويلاً إلى بداية القرن العشرين حيث ساهم الاستعمار في تجميد هذا التناقض والتخفيف من حدّته فنشأت حركات التحرر الوطني المرتكزة على التراث الإسلامي والتقاليد الثقافية من جهة والرغبة في اللحاق بالعصر الحديث من جهة وكتجسد لهذه المصالحة المؤقتة بين الدين والسياسة تكونت دولة الاستقلال ومثلما كان الاستعمار عاملاً مؤثراً في الفكر السياسي الديني، لعب الاستقلال دوراً رئيسياً في تحرير الدينامية الداخلية لهذه التركيبة "فتكوّن الدولة الوطنية أسهم في إعادة إنتاج البنية الانقسامية للوعي العربي بصدد إشكالية الدين والسياسة على أسس أكثر حدّة، ذلك أنّ الصراع كان جامعا في الربع الأول من القرن العشرين بين الجامعة الإسلامية والتيار القومي، أصبح اليوم يتخذ صورة الصراع بين التيار الإسلامي والتيار العلماني<sup>(13)</sup> وبذلك تجاوز النقاش مسألة الخلافة ونظريتها التأسيسية في القرآن، ليتدارس مفهومي الدين والسياسة في حدّ ذاتهما فطُرحت مسائل الدين في علاقته بالحياة الاجتماعية والدولة والسلطة

ويمكن أن نستخلص من خلال مختلف القضايا التي طرحها الفكر الإسلامي بشقيه الديني والعلمي، أن الصراع بين هذين التيارين تمحور أساساً حول الإسلام بما ينطوي عليه من إرث تاريخي وقدرته التعيينية والتنظيمية بما جعله أكبر رهانات النخب الاجتماعية في سبيل احتوائه وتنظيمه في مشاريع سياسية متنافسة، خاصة مع تزايد الطلب عليه في الشارع العربي منذ أواخر القرن العشرين

## I. الخطاب الديني الإسلامي

### 1. الخطاب الديني:

#### أ. مفهوم الخطاب:

"الخطاب مصدر منبثق من فعل خاطب يخاطب خطاباً ومخاطبة" والخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطب بالكلام مخاطبة وخطاباً، وهما يتخاطبان<sup>(14)</sup> ويستعمل هذا اللفظ للدلالة على توجيه الكلام لمن يعقل ويفهم، ثم انتقل معناه من "الدلالة على الحدث المجرد من الزمن إلى الدلالة على الإسمية، فصار بذلك دالاً على كل ما يتم به التخاطب الذي يقضي بوجود طرفين مخاطب ومخاطب، يتم بينهما اتصال وتواصل أحياناً أخرى عن طريق رسالة محددة المعالم يطلق عليها الخطاب الذي يرسله الأول في اتجاه الثاني، ويكون ذا مرجع معلوم عندهما<sup>(15)</sup> ومن جهة أخرى فالخطاب هو بناء من الأفكار وجملة من المفاهيم تُصاغ في بنية استدلالية بهدف الوصول إلى نتائج معينة، مما يعكس قدرة المخاطب على الانسجام مع المقدمات والأفكار والمنطقات التي سعى إلى استثمارها من أجل تقديم وجهة نظره وإقناع المتلقي بوجهاتها ومن هذا المنطلق، اكتسب الخطاب مكانته الكبرى والهامة نظير دوره الأساسي في تشكيل البنية الذهنية للمجتمعات الإنسانية على اختلافها ولعله من نافل القول التذكير بتأثيره المباشر في شخصية وأراء المتلقين وبذلك اعتُبر من الوسائل الخطيرة في توجيه الأفراد والمجتمعات وتطويع الرأي العام.

#### ب. مفهوم الدين:

إنه لمن العسير تعريف الدين بدقة شاملة تنطبق على كل الأديان، ويعود ذلك إلى اختلاف أشكال وطبائع الدين الخاصة والمتنوعة فللدين (مهما كانت صفته بدائي أو متطور، سماوي موحد، إثني...) صلة خاصة وحيوية بشعور وعقيدة وأداء كل إنسان متدين، وهو يتضمن النزاعات التي تضبط مواقف الإنسان تجاه الحياة وحتى خلال مختلف مراحل حياته، فإن فهم الفرد للدين قابل للتطور والتغير بين فترة وأخرى بهذا المفهوم يمكن أن نعرف الدين بأنه "علاقة روحية بين الشخص المتدين وبين قوة سامية أو عليا يتصورها على طريقته الخاصة، يقرّ بسلطانها ويطمئن إليها أو يخشاها في الأحوال العادية ويستعين بها روحياً في أحوال الشدة" (..) فالدين ظاهرة اجتماعية، تتجلى في مجتمع ينشد أفرادها قيم الحياة المثلى، وتتضمن ثلاث عناصر هي: المثل الأعلى، الممارسات الهادفة إلى تعظيم هذا المثل الأعلى وتحقيق قيمه، والنظرة "اللاهوتية" التي تربط بين إله معبود يمثل المثل الأعلى وبين الكون المحيط بالإنسان<sup>(16)</sup>

هذا التعريف العام -إن صحّ التعبير- قد ينطبق أو يتوافق على الأديان البدائية والمتطورة، لكنه يظلّ منقوصاً حين يتعلّق الأمر بالديانات السماوية الموحدة الثلاث كما أن التعريف الآنف الذكر لا يتضمّن عبادة إله واحد، وإنّما في الواقع يتضمن تبجيل جدّ حكيم بعينه (البوذية مثلاً) أو تبجيل الأجداد عموماً وحلول أرواحهم في الأحفاد الذين هم على قيد الحياة (الهندوسية) فإذا ما استثنينا هذه الأديان يصبح التعريف أشمل حين ينصّ على "الإيمان بالوحي، والبعث بعد الموت، ويوم الحساب لتلقي حكم الإله بالثواب والعقاب، والحياة الأخرى"<sup>(17)</sup>

هنا لابدّ من التطرّق إلى نقطتين محوريّتين وأساسيتين، وجب أخذهما بعين الاعتبار - العلاقة الثنائية بين الفرد (الإنسان) ومثله الأعلى (الآلهة) فالواجبات الدينية مفروضة على الفرد مباشرة،

والحساب الأخروي فرديّ أيضاً وحتى إذا ما تضمّنت التعاليم الدينية تنظيمات للجماعات كقوله تعالى "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان"، فإنّ الفرد هو موضوع الأمر إنّ المسؤولية الدينية هي مسؤولية فردية، وكذلك الضمير الديني فهو فرديّ أيضاً، وبالتالي فإنّ الفرد في مجموعة ما مسؤول عن فعله ولا يُعقل أن يكون الأمر غير ذلك لأنه "لا تزر وازرة وزر أخرى"

- أن يكون الإنسان متديّناً أي تقيّاً متمسكاً بدينه ممارساً لطقوسه وممثلاً لأوامره ومنتظماً عن نواهيها لا يعني أن يكون دينياً أي أن يمتلك حماساً دينياً مفرطاً أو متطرفاً مما قد يفقده الحكم على الأمور الفكرية والروحية حكماً منطقياً متّربناً ممّا يمكن أن يجيد به عن الأهداف العليا والمثلى وهذا لا يفقده تديّنه طبعاً، إلّا أنّ المتدين قادر على فصل بعض أمور دنياه عن الدين ومن ذلك مثلاً قبول تنظيف الأسنان بالفرشاة الخاصة ومعجون الأسنان والماء بدلاً من استعمال السّواك (يُروى أن رسول الله (ص) كان ينظّف به أسنانه)، إذ ورغم ثبوت فعالية هذه البدعة وعدم وجود نصّ ديني يمنعها أو ينكرها، يصرّ الديني على استعمال السّواك دون غيره من المعاجين الحديثة وفرشاة الأسنان!

فمن خلال فكره الديني، يقبل هذا المتعصّب وقوع المقابلات المتضادة على شيء واحد وفي نفس الوقت (معجزات الأنبياء مثلاً التي يصعب تصديقها بالعقل البشري، ويستحيل تفسيرها بالمنطق العلمي) وربّما أبلغ تعبير عن التفكير الديني المقصود -هذا إن صحّ اعتباره تفكيراً ما ورد على لسان بعض علماء الدين المصريين الذين ساهموا في صياغة البيان الديني المعتدل في القاهرة، من أنهم سجدوا وصلّوا شكراً لله على هزيمة بني قومه (العرب) أما عدوهم إسرائيل في حرب 1968، بحجّة أن الهزيمة هي عقوبة ربّانية مستحقّة حاقت بمن سموهم "شيوعيين أي الناصريين الاشتراكيين (الاشتراكية عندهم قرينة الشيوعية وهذه الأخيرة قرينة الإلحاد) بينما الإسرائيليون هم أهل الكتاب وبالتالي فهم مؤمنون، متناسين أنهم كانوا يمكن أن يكونوا أكثر اشتراكية وأكثر إلحاداً، هذا إذا سلّمنا بصحة الإدعاء طبعاً وممّا يبعث على الاستغراب هنا تناسي العدد المهول من الضحايا الذين سقطوا في العدوان الإسرائيلي، الذين وبدون شكّ كان بينهم مؤمنون أتقياء، مثل أصحاب البيان أو أكثر منهم، قضوا دفاعاً عن قضيتهم ومشروعهم ومعتقدهم (الديني والحضاري والاجتماعي والاقتصادي) ولم يُقتلوا من قبل النظام الحاكم المُتهم بالإلحاد ومن دواعي السخرية في هذا البيان أيضاً،

دفاعه عن "حكام اليوم وهم خلفاء الأمس - حسب البيان - جميعهم ممن "لا يردون على الله حكما ولا ينكرون للإسلام مبدأ" !

### ج. مفهوم الخطاب الديني

"إنّ الخطاب الديني، إذا أردنا التبسيط، حيّزٌ فراغٌ لا يشملُه الخطاب العلمي - أو المتشبه به - الدائر في مدار الواقع، القابل للقرن بالحقيقة، ولا يكتسحه الخطاب الأدبي الذي لا همّ له غير إتيان المشهد الجميل الذي كلّما كان أكذب كان أزهى".<sup>(18)</sup> فالخطاب الديني ليس واقعا صرفا تمثّل حقيقة لا شك عليها ولا هو خيال محض تشكّل فأعجب وأطرب وإنّما هو ماضٍ يُحيى ومستقبل يُستشرف، مستمدا شرعيته من ذلك الماضي الذي لا شاهد عليه ومن ذلك المستقبل الذي لا يعلم أمره أحد. ولعلّ فرادة هذا الخطاب تتأتى من توفيقه العجيب بين ذلك الماضي وذلك المستقبل موجها بذلك حياة الناس ويقتن حاضره وقد سلبه منهم ونصب نفسه وصيّا عليه. كذلك هو الخطاب الديني " فلا ماضي انتهى ووئى وأصبح ذكرى ولا حاضر يعيشه المرء لذاته لا علاقة له بما تقدّم ولا علاقة له بما تأخّر ولا مستقبل يُستشرف ليكون قطعاً مع الماضي الذي تقادم عهده والحاضر الذي تحت عبئه يَرزح الناس إعياءاً وهُزالاً هنا الزمن استمرار وتواصل، يفرض في الناس حكمه الدائم".<sup>(19)</sup>

### 2. الخطاب الديني الإسلامي؛

نقصد بالخطاب الإسلامي مجموعة الألفاظ والمصطلحات والمفاهيم المشتركة الصادرة عن جملة الفاعلين الذين تحدوهم الرغبة في بناء السلطة على أساس "الشريعة الإسلامية" ويُعتبر هذا الخطاب الأكثر تطبّعاً بالفكر الإسلامي لأنه يطالب بالدرجة الأولى بتطبيق الإسلام في الحياة السياسية باعتبارها المرجعية الشاملة والوحيدة للمجتمع الإسلامي، فهو خطاب ينفي السلطة القائمة ويعارضها ومن هنا تتبين أن مركز توازنه وتوجهه الرئيسي هو تحويل الإسلام إلى عقيدة سلطة شاملة أي المصدر الوحيد للقيم والمفاهيم التي يحتاجها بناء السلطة وتكون بذلك الشريعة منطلقاً للسياسات الداخلية والخارجية والاستراتيجيات الكبرى وقد جمع هذا الخطاب - بصورة أو أخرى - كل التيارات والحركات الإسلامية راديكاليةً كانت أم معتدلة والمفكرين ذوي المرجعيات الإسلامية الذين لم ينضوا تحت لواء مختلف هذه التنظيمات هذه المرجعية الإسلامية مثلّت الخط الفاصل بين الخطاب الإسلامي من جهة وخطاب الدولة النفعي تجاه الدين (تتعامل مع الدين حسب حاجاتها) والخطاب العلماني المتأثر بالفكر التنويري الأوروبي من جهة ثانية

إنّ دراسة هذا النوع من الخطاب تمكّننا من فهم بنيته واستيعاب الأطراف الناطقة به من خلال التحديات التي ترفعها والإشكاليات التي تطرحها ونقاط قوة خطابها، كما يمكننا من الولوج إلى المطالب الجماهيرية التي قد تقبل بالخطاب الإسلامي برّمته أو قد تكتفي ببعض الفصول منه وتحتز على أخرى وباعتبار الخطاب الإسلامي مظهراً من مظاهر تفاعل الديني بالسياسي، وهو الذي لطالما طرح تساؤلات تتعلق بطبيعته ومكوناته وأهدافه وغاياته، تتبادر إلينا جملة من التساؤلات حول مدى قدرته على تقديم حلول إيجابية لمختلف



العراقيل والشوائب السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية الراهنة أو إسهاماته في ما يُعبر عنه بالتنمية الشاملة والمستدامة فهل هو خطاب ديني أم سياسي؟ هل هو ثمرة قيم عقائدية ودينية، أم مجرد صراع بين النخب الناطقة به لغاية توسيع سلطتها الاجتماعية؟ هل هو مجرد عودة إلى جملة القيم العقدية المتوارثة، أم تجديد لها؟ وما هو موقف الخطاب من التاريخ الإسلامي هل هناك مساعٍ إلى نقد جذري وقراءة متجددة لعناصره على ضوء الشروط الاجتماعية المعاصرة، أم أنها قراءة انتقائية نفعية خدمة لأغراض سياسية ضيقة حسب درجات الصراع القائم؟ وما هو موقف الخطاب من الآخر المختلف باعتباره تجربة إنسانية يمكن الاستفادة من منجزاتها، أم أن الآخر لم يتجاوز أن يكون عدوا لدودا وجب التمرس خلف ثقافة محلية للرد عليه ومجابهته؟ وموقفه من النص المقدس وعلاقته بالعقل فهل يمكن أن يختلف فهم النص باختلاف الشروط الاجتماعية والتاريخية والثقافية للقراءة أم أنها قراءة ثابتة جامدة لا تتغير البتة؟

وبالرغم من تعدد الكتابات والتحليل التي تعالج هذه التساؤلات، وتعدد المرجعيات الفكرية والحقول المعرفية لأصحابها، إلا أنها غالبا ما اتخذت منحى سجالي والخطاب السجالي — على ما بلغنا — لا يثبت حقائق علمية بقدر توجهه نحو الرغبة في إبطال الرأي الآخر، وهو ما يمكن أن يفسر غياب المعرفة الموضوعية والبراهين العلمية في هذه الخطابات الدينية إذ وردت جلها في صورة ردود وردود على الردود فلئن تعددت الأدبيات التي اهتمت بالعلاقة بين الدين والسياسة، مثلا، فإن السواد الأعظم منها اكتسب طابعا سياسيا لا علميا، كان للإسلاميين فيها القسم الأكبر في إطار مساهمهم إلى تقديم وجهة نظرهم للمتلقي ولعل هذا مرده أن الإسلاميين في تناولهم لمسألة الارتباط بين الدين والسياسة، انطلقوا من أرضية تقرباً بأن هذا الارتباط يجد أصله في التعاليم القرآنية مما يستوجب الانطلاق من الدين كمصدر للشرعية وضرورة استجابة الممارسات السياسية له وهو ما دحضه الخطاب العلماني بتأكيداته على خلو الدين من أية تعاليم أو نظريات سياسية، معتبرا في الآن نفسه أن الخطاب الديني هو خلط بين العقيدة والممارسة السياسية، أي تحصن وراء ما هو مقدس ومطلق ووجداني خلال ممارسة الفعل السياسي، مما قد يؤدي إلى اغتراب الإنسان عن واقعه المعيش والموضوعي

إن بحثنا هذا لا يهدف إلى تمييز المنطقي والسليم في مسألة ربط الدين بالسياسة لا من خلال المتن الإسلامي ولا الحجج العقلية والمنطقية، لأن طرق المسائلة هنا ستكون اجترارا لأبحاث تكاثرت وتناثرت هنا وهناك منذ العصور الأولى للإسلام " فعلى لو كان الإسلام في مصادره الأصلية لا يدعو صراحة إلى الربط بين الدين والسياسة، فإن ذلك لا يعني استحالة ربط المسلمين بينهما أو تحريره، وبالمقابل لا يعني وجود ما يوحي بضرورة الربط بينهما في المصادر الأصلية أن المجتمع الإسلام لا يستطيع أن يخرج من أسر التفسيرات التقليدية والقراءات التاريخية وأن يستخدم عقله ليخرج نظرة جديدة للعلاقات تستجيب للتحديات التي تواجهه في كل مرحلة من مراحل تطوره التاريخي<sup>(20)</sup> ومن هذا المنطلق، وجب أن يوجه الباحثون نشاطهم لهدف تحديد الدوافع التي حدت بالتيارات الناطقة بالخطاب الإسلامي إلى الربط بين الدين والسياسة من خلال إمالة اللثام عن الأسباب الموضوعية التي قادت إليه وتبيين المعقوليّة التاريخية

لهذا الربط وشروطه الاجتماعية والسياسية ولا يعني هذا التسليم بتوافق هذا الربط مع أصول الدين، وإنما توسيع النظر في الموضوع إلى حين كشف أسباب انتشار هذا الخطاب ومصادر قوته وقدرته الفائقة على التعبئة الجماهيرية إن العلاقة بين الدين والسياسة وما لفها من صراعات لم تتعلّق أبداً بأصل الدين، وإنما المشكلة — لظننا تلخصت أساساً في تعدّد مراكز التعامل مع الدين وتعدّد تفسيراته وتحويل الدين إلى ميدان للصراع السياسي ومن هذا المنطلق، لا يجب إدعاء الحلول لمختلف هذه المسائل من منطلق نظري محض (إذ لا يعدو أن يكون ثمرة فكرية لصراع دائم بين مختلف الأطراف السياسية حول امتلاك الدين وتفسيره وتأويله)، بل إنه وجب علينا أن نجيد المسلمات الذهنية الراهنة حول ثنائية "دين-سياسة" والإبحار بحثاً عما يخفيه هذا الجناح المتزايد للربط بينهما كشفاً لأهداف هذا المنحى ومقاصده

### 3. المثلث العلائقي العلماء بين السلطة والمجتمع

"المثلث هو شكل هندسي دقيق نتبنّاه ونقتبسه بهدف تبين العلاقة التي تربط بين المكونات الرئيسية الثلاث للدولة المجتمع، السلطة، أهل العلم والمثقفون. هذه الصورة لا تكتمل إلا بتوفّر عناصرها قاعدة وضلعان، تتربط فيما بينها حسب مقاسات محدّدة (التقاليد والأعراف والثقافة والمعتقدات...)، وبارتباطهم هذا ينتجون زوايا تختلف درجاتها باختلاف انفتاح الواحد على الآخر

فإذا ما أسقطنا هذا الشكل الهندسي اجتماعياً يتمثّل المجتمع في قاعدة المثلث في حين يرمز الضلع الأول إلى المثقفين والعلماء أمّا الثاني فالسلطة وبالتالي يصبح التفاعل والارتباط بين مختلف هذه المكونات هو محرار نجاح وفشل الدولة إذ قد يجد المثقفون والعلماء أنفسهم في مواجهة محاولات استقطاب وجذب يقوم بها المجتمع والسلطة كلّ من جهته وهو ما من شأنه أن يقيض أركان المثلث والعكس صحيح أيضاً فإذا ما تحالف المثقفون مع السلطة، وهو تحالف من المفروض أن يكون لصالح الناس والإنسان والمجتمع، وليس طلباً للمال أو الجاه، ولا خوفاً من وضع سياسي وعسكري، أو درءاً للفتن، ولا يمكن أن يفضي في أي حال من الأحوال إلى احتواء السلطة السياسية للمؤسسة الدينية وإدماج العلماء في جوقه الدعاية السياسية والإيديولوجية إن هذا التحالف إن حدث فإنّما يقدم إنذاراً شديداً بحدوث فجوة بين المثقف ومجتمعه ولا يختلف الأمر كثيراً حين يشمل التحالف السلطة والمجتمع

#### أ. العلماء بين تبني السلطة ورفضها

لئن تعدّدت المحاولات الفاشلة "للتقافة العالمة" التي تصبو إلى تحقيق مكاسب جزئية تتلخّص في الاعتراف بهم كممثلين للمعرفة الإسلامية الجديدة ولرؤية الإسلام الحق في تسيير شؤون الدين والمجتمع في ما يشبه مؤسسة الكهنوت في المسيحية واليهودية مقابل التنازل على العمل السياسي، ولئن اندلعت انتفاضات عنيفة في المسرح الديني السياسي للمجتمعات العربية الإسلامية (وفي مقدّمتها ثورة ابن الأشعث) فإنّ الأخبار التاريخية الواردة تؤكد أنّ "سلطة العلماء لم تُدعّم إلا في القرنين الرابع والخامس للهجرة وخاصة سلطة الفقهاء الذين ساندوا بصفة عامّة السلطة السياسية القائمة، سواء أكان ذلك في المشرق أم المغرب أم الأندلس، أمّلين عن طريق مساندتهم تلك أن تعترف بهم السلطة

باعتبارهم يؤلفون ما يمكن أن يكون طبقة كهنوتية لها استقلالها ونفوذها الواسع في مجالات معينة<sup>(21)</sup>. هذه المكانة الجديدة التي أضحت عليها فئة الفقهاء اعتبرها جمهور المؤرخين أول بوادر فصل الدين عن الدولة على مستوى الممارسة دون اعتراف نظري بذلك حتى أن ابن خلدون رتب فصلا كاملا في مقدمته تحت عنوان "فصل في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها وهذه الفئة من الفقهاء لم تشذ على قاعدة الفرقة والانقسام وتضارب الواقف الفكرية التي ميّزت في التيارات الفكرية لمختلف الأديان، حيث يمكن أن نميز مجموعتين رئيسيتين مجموعة أولى تدافع عن السلطة باسم وحدة الجماعة، وهم الذين عاشوا في صلب دوايب الحكم أو المقربين من دوائره، دافعوا عن الحاكم وكتبوا ينظرون لشرعيتهم وضرورة طاعتهم" ما لم يصدر عنهم مروق واضح عن الشريعة ومجموعة ثانية من المعارضين تزعموا اتجاهها شعبيا مضادا للسلطة - المنحرفة في نظرهم باسم وحدة الجماعة أيضا هذا التيار المعارض لم يتعاون مع السلطة التي فشلت هي الأخرى في استقطابه، وقد تجسّد هذا التيار بالأساس في فقهاء المساجد الذين حافظوا على فكرة أو قضية "تقديم الأهم على المهم"، ولم يتنازلوا قيد أنملة عن نظرية عقد الإمامة "الذي ينحل بما يخل بمقصودها الذي هو العدل وكف يد العدوان، فإذا تعدى وخالف الأمير ما نصب من أجله فهو ليس أهل للإمامة"<sup>(22)</sup> بل إنهم تجاوزوا ذلك إلى العمل المسلح في وجه الحاكم الجائر سندهم في ذلك ما يروى عن الرسول (ص) من أخبار تحث على مقاومة المستبد والتصدي لله عن أبي داود عن أبي سعد الخدري، قال رسول الله (ص) "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر وورد على لسان ابن عباس أنه قال أيضا "خير الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ثم رجل قام إلى إمام فأمره ونهاه في ذات الله تعالى، فقتله على ذلك

وعلى الرغم من الاختلاف والتباين الواضح في المواقف تجاه السلطة إلا أننا نجد أن الاتجاه للفئتين يتفق حول مسؤولية الإمام في إقامة العدل دون مخالفة الشريعة، حتى أنهم ذهبوا أحيانا إلى تجريم وتحريم الخروج عن ولي الأمر لاسيما إذا كان في منازعته فتنة وهو ما نظر له ابن تيمية في مؤلفه "رسالة السياسة الشرعية" حيث أكد على ضرورة سلطة المماليك الذين أصبحوا في مقام الخلفاء إذ وبعد سقوط نظام الخلافة الإسلامية الموحدة ورث الملوك مكانة الخلفاء فوجبت بالتالي طاعتهم في مقابل التزامهم بإقامة حكم عادل يستجيب لما أمر به الله ملحا في الآن نفسه على ضرورة استشارة الحاكم لقادة الرأي وأهل العلم

وللمتأمل في طبيعة العلاقة بين أهل السلطة وأهل العلم أن يلاحظ التبعية المطلقة لعلماء الدين من خلال بعض الأحاديث والمقولات والآيات التي نظمت الحكم "الله يعطي من يشاء"، "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" وهي وضعية تتج عنها علاقة صدامية ومتوترة بين المؤسسة الدينية للدولة التي مثّلت الإسلام الرسمي والحركات الدينية الطرقية التي تمثّل الإسلام الشعبي ولعل كل هذه المعلومات والأحداث التاريخية، على شحها ونذرتها، وتعدد الحركات الصوفية والطرائقية الغير ثابتة والغير دائمة، وما أتمت به مؤسسة العلماء (التي احتكرت دور المثقف طيلة فترة زمنية ليست بالقصيرة) من مرونة في تفاعلها مع السلطة، كل هذه العوامل تبرر صعوبة أو استحالة الإنماء والجزم بطبيعة العلاقة القائمة بين المؤسسة الدينية والسلطة السياسية الحاكمة رغم ما يمكن أن نوّكه من

"إدماج الدولة للعلماء في إطار هياكل ثقافية وتربوية وتعليمية وتقنيها وفق معايير معينة"<sup>(23)</sup>

لقد أخذ العلماء، مثلما ذكرنا آنفاً، على عانتهم مهمة التجديد والاستنباط وقد وردت منتجاتهم في شكل خطابات تهدف إلى نشر تعاليم الدين والدعوة إلى تطبيقها ومثلت هذه الخطابات محملاً لجملة تصوراتهم، الجماعية والفردية ذات المرجعية أو المنظور الديني، للكون والوجود والنظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية هذه المواقف والقراءات يعتبرها جمهور علماء الدين تعاليم محدّدة سلفاً في الوحي، تقوم على مبدأ عدم الفصل بينهم وبين عامة الناس وقد لعب مركزهم الاجتماعي الرفيع باعتبارهم قطب المعرفة والعلم والفئة الاجتماعية ذات القدرة الإدراكية العالية والحساسية الحادة تجاه القيم دوراً كبيراً في استمرار خطابهم بكل مكوناته القيمية والتنظيمية والتشريعية وهنا يمكن أن نميز محورين أساسيين في خطاب علماء الدين الخطاب الديني والخطاب السياسي

#### ب. خطاب العلماء؛

ذهب العلامة بن خلدون إلى أن "العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها نظراً للهوة الحاصلة بين المجتمع والدولة من جهة ولطبيعة المكانة التي يتموقع فيها جمهور العلماء من جهة أخرى وهو ما قد يجعل مكونات المجتمع في انتظار كلمة الحق من العلماء من خلال تحليلهم وتقييمهم للوضع المتردي للمجتمع وما يعانيه من ظلم واستبداد وغياب العدل إذ يعتقد العامة من الناس أن للعلماء، باعتبارهم الفئة المحتكرة للعلوم والمعرفة والمخولة للنطق باسم القانون السماوي، قدرة على التنديد وفضح الخروقات التي قد تشوب المجتمع خاصة من طرف أصحاب السلطان ومن هنا فقد تنوعت الكتب والمصنفات والموروث الشفوي وغيرها من منتجات أهل العلم في تقسيم واضح للاهتمامات إذ في حين اهتم بعضها بما تعلّق بالعلاقة بين الخالق والمخلوق فيما يمكن أن نسميه خطاب ديني، ذهب بعضهم إلى تناول العلاقة بين الحاكم والمحكوم وهو خطاب سياسي بامتياز

#### - الخطاب الديني الإسلامي؛

"بين التعرف على الشيء والمعرفة الحقيقية به بون شاسع فعين يكتفي المرء في الحالة الأولى بمعرفة شيء موصوف ومعلوم مسبقاً في النصوص المقدسة أما الحالة الثانية يكتشف الإنسان أمراً لم تكن له أية صورة مسبقة"<sup>(24)</sup> ومن هذا المنطلق تنتفي صفة الاستكشاف والتجديد والعقلانية في المعرفة الدينية تحت تعلّة أن كلّ شيء قد ذكر في الكتب المقدسة وأصبح له تعريف واضح ومؤبّد منذ الوهلة الأولى وما على المؤمن إلا التمثّل داخل هذه الرؤية الدينية وممارسة ما يتماشى معها من سلوكات والابتعاد عما يمسّها ! هذا المبدأ رسّخه العلماء الأصوليون في إشارة إلى جملة الممارسات الفكرية المثبتة والمقنّنة بصرامة ودقة في رسائل الأصول والتي "راحت تزيد من سماكة السياج الدوغماتي المطلق وتُقوّي من انغلاقه على ذاته"<sup>(25)</sup> لكن، أليس القرآن هو كلام الله الذي تَلَفَّظَ به وصاغه على طريقته وربّبه في لغة عربية بالغة الوضوح والإيجاز، وهو الصالح لكلّ زمان ومكان، في حين اقتصر دور نبيّ الله محمد (ص) على مجرد النطق والتبليغ؟ نعم لقد كان هذا الوحي النهائي والأخير شاملاً جامعاً لكلّ شيء عن العالم والإنسان والتاريخ والمعاملات والعالم الآخر، فأصبح بذلك معياراً لاكتشفه (وما زال يكتشفه) العقل البشري على نسبية صحته حتى وإن كان غير مستند إلى تعاليم الله وتوصيات أنبيائه ورسله وغير منصوص عليه في الكتب المقدسة لقد نصّ الوحي على جملة من القوانين العامة التي نظّمت الحياة

الاجتماعية والسلوكيات المتداولة والتصورات ذات الصلة بالآليات والمحركات الأساسية للوجود الاجتماعي (من ذلك الأمانة، الصدق، تقسيم الميراث، تنظيم الحروب والعلاقات مع الآخر...) وقد احتكر علماء الدين هذا النوع من الخطاب القابل للمعرفة والفهم نظير مشروعاتهم ومصادقيته في نظر "المؤمنين" الذين يكتشفون من خلاله أنفسهم وعقائدهم وحقوقهم وواجباتهم (أو فرائضهم كما يطلق عليها في المعجم الإسلامي) هذا التطويق الوثوقي يقودنا إلى إرهاسات متعددة ناسبت بين السلوك والمعنى وبين المعيش واللفظ مما زاد في التطابقات والإسقاطات وخاصة المديونية dette de sens (مديونية المعنى تجاه المقاصد التي يكشفها الخالق للبشر، مديونية الأمن تجاه السلطة المتكفلة به والضامنة له) لكن هذا التطويق الوثوقي للمعرفة لم يقتصر على الجانب الإيديولوجي فقط، إنما ارتبط —وبشدة بالتطور التاريخي للمجتمعات الني سادها الفكرة الإسلامي طيلة قرون

ومن نافلة القول أن علماء الدين لم يستطيعوا تحقيق استقلالية فعلية في مختلف أشكال وأنظمة الحكم المتتابعة (الخلافة، الإمبراطورية، النظام الملكي، الإمارة، الدولة بمفهومها الحديث...)، حتى أنهم لم يتمكنوا من بلورة نظرية نقدية ومتماكة الروابط للعلاقة بين "السيادة العليا الروحية وبين السلطة السياسية التنفيذية" كما عبر عنها محمد أركون وفي الحقيقة فقد اقتصر دور العلماء منذ زمن ليس بقصير على تكوين خطاب ديني يتسق حول محاور معينة ومحددة مسبقاً (نظير تضيق الأنظمة الحاكمة على المؤسسات الدينية وتطويعها لصالحها، وأيضا النقص الفادح في المعالجة الموضوعية لمختلف القضايا المعاصرة التي لم يتم طرحها في صدر الإسلام) تبدو منقوصة من محاور أخرى لم تنزل مصدر قلق في المجتمع مما دفع البعض إلى التشكيك في قيمة العلماء ومكانتهم ومصادقيتهم وبالعودة إلى بعض المصنفات الفقهية وكتب العلماء والمصلحين الدينيين، ومن خلال متابعة بعض البرامج الدينية المتلفزة أو المبنوثة على الشبكة العنكبوتية، ومن خلال استماعنا لبعض خطب صلاة الجمعة، فإن أول ما يشد انتباهنا في هذا الخطاب نسقه التعاقبي في مستوى التقبل فإذا كان المتقبل هو الله تعالى أو رسله انطبع الخطاب بالثناء والمدح والابتهال والتأكيد المستمر على الطاعة الرهبانية اللامتناهية والتبعية المطلقة للإرادة الإلهية وأوامر رسله وهو ما نلاحظه خاصة في دياجعة الكتب وفي مفتتح الخطب الدروس الدينية فيبدأ عبد الله بن المقفع مثلاً مؤلفه الشهير كيلة ودمنة بالعبارات التالية "الحمد لله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم وخصه دون المخلوقات بشرف التكريم ووهب له عقلاً يتدبر به ما في السماوات والأرض من آيات ليسلك بإرشاده أوضاع المحجّات ويمحو بنوره ظلمات الريب والالتباس والصلاة والسلام على من بين معالي العرفان المختص بجوامع الكلم في غاية البيان سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين"<sup>(26)</sup> وأما إذا كان المتلقي هو الكائن البشري أو الإنسان المؤمن تشتد حدة الخطاب لتتراوح بين التهديد والتحذير وبين الأمل والفضور وتكرر في هذا الخطاب الدعوة المستمرة للتخلي بالأخلاق الدينية وتطبيق أوامر الله وإتباع سنة نبيه (وقد تشمل نصائح علماء الدين وعاداتهم!) كما يحضر التحذير المتواصل من نتائج الأعمال المنكرة من ذنوب وضياع وخسارة "بسم الله الرحمن الرحيم نستعينه ونستغفره ونعوذ به من شر أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له ومن يضلّ الله فلا هادي له ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ونشهد أن محمد عبده ورسوله من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعص الله فقد غوى ولا يضُرّ إلا نفسه ولا يضرّ الله في شيء"<sup>(27)</sup> أما في

محتوى الخطاب فنلاحظ دعوات متجددة لاللتزام بالتعاليم الدينية خاصة فيما تعلق بالعلاقات البشرية ( العلاقة بين الجنسين، العلاقة بين أبناء المجتمع الواحد أو بين المؤمن والآخر . ) والتعاليم الدينية فيما تعلق بطاعة ولي الأمر والالتزام بالفروض وتجنب المحرمات سندهم في ذلك سنة النبي بصفة قد تطفى على التعاليم الواردة النص القرآني ! وفي سبيل ذلك تجترّ الكلمات والتعبيرات نفسها لتذكر المؤمن بواجباته والتي تمحورت بالأساس حول تطبيق العقيدة واحترام أركانها واحترام الأشراف والصحابة والعلماء ومن جهة أخرى يركز العلماء في خطابهم إدانة رافضي هذه التعاليم والفئات المرابية والذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وأولئك الذين آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعضه فـ" أصدق الحديث كتاب الله وأحسن الهدي هدي محمد ( ص ) وشر الأمور محدثاتها وكلّ محدثة بدعة وكلّ بدعة ضلالة وكلّ ضلالة في النار".<sup>(28)</sup> وفي مقابل ذلك تذكير مستمر بفناء الحياة الدنيا وخلود الآخرة التي لا يفوز بها إلا المؤمنون، أما الذين كفروا فمآلهم عذاب أليم مؤبد ويرجع العلماء المشاكل المعاصرة التي قد تصيب أمتهم دائماً إلى الابتعاد عن كتاب الله وسنة نبيه حتى وإن كانت العلة عصرية لا مثيل لها في فترة الدعوة والوحي فاستحضار القضايا الآنية مثل مركبا لجمهور الفقهاء لمخاطبة المرتدين أو المخطئين وحثّ المؤمن على الرجوع إلى طريق الصلاح والهداية والصواب من خلال بثّ تصور العلماء للسخط والغضب الإلهي وليس ما ذكر في النصوص المقدسة ( من ذلك ما يُعرف بعذاب القبر وما ارتبط به من خرافات وتفسيرات وتأويلات ) فكلّما حلّت مصيبة بأمة ما ( مثل المجاعات والجفاف، والكوارث الطبيعية، والهزيمة في الحروب، والتخلف العلمي والتبعية الاقتصادية وغيرها . ) أرجع الفقهاء الأمر إلى التخلي عن الروحانيات والابتعاد عن الأخلاق الإسلامية التي تغيب في نفس المؤمن ذاته وبينه وبين مجتمعه من ناحية أخرى ولا ينسى جمهور الخطباء التعرّيج في كلّ مناسبة على الدور الرئيسي والأول والمحوري للانحطاط الاجتماعي والسياسي والكوارث الطبيعية ( وهي الخارجة عن إرادة الإنسان وقد يقدّمها بعضها على أنها ابتلاء وعقاب إلهي )

هذا الخطاب "العلمي يرسخ صورة تلازم الشرّ والسوء من جهة بانحراف المؤمن عن الشرع والقواعد والمبادئ الدينية، دونها عن التفاني في العمل والإخلاص فيه وتطويره واتقائه فقد طبع كلّ المشاكل المعاصرة منها والقديمة والأقدم منها إلى ما يعتبرها العلماء تخلياً عن الدين وهو ما يفسّر تأكيدهم وتركيزهم على دفع المؤمنين نحو العمل، الذي يتلخّص في فكرهم في التقوقع داخل رؤية ثقافية واحدة ثابتة لا تتطور ولا تتأثر بمرور الزمن والانزواء للعبادة وفي نفس الوقت ازدياد للعمل والتقليل من أهميته هدفهم من ذلك إصلاح الذات والالتزام تام بالنصوص دينية دونها عن التجارب الإنسانية المتعددة أو منطق العصر ( التي لم يمنعه ولم يدحضها النص المقدس ) أما فيما تعلق بالقضايا السياسية والاجتماعية، فالمؤمن لا حول ولا قوة له لتغيير قدره وما عليه إلا اللجوء إلى الله والتشفع برسوله، وحسبه أن يتجه إلى غير ذلك ( من قبيل التنظيم في أحزاب سياسية وجمعيات ثقافية أو تنموية مثلاً ) وهو ما أدّى إلى عزل الأفراد عن مسرح الحياة الاجتماعية الواقعية وبالتالي عجزهم عن خلق أشكال وصيغ جديدة أو بلورة نسق مطلبية أمام المسائل السياسية والاقتصادية والمعيش اليومية

وما سبق بيانه لا يعني تحييد علماء الدين عن المجتمع وعن الفاعلين فيه، بقدر ما يبيّن عجز خطابهم وقصوره أمام إنتظارات وتوقعات المجتمع السياسية والاقتصادية والتنموية وغيرها وليس أدلّ من ذلك على خطب صلاة الجمعة التي

تحضرها جماهير لا تُحصى ولا تعدّ من العامة ويخرجون في نهاية كلّ خطبة صفر اليبدين فيما تعلّق بمشاكلهم الدنيوية التي يعانونها يوميا ، فلا الدين برّر لهم واقعهم ولا الفقهاء قدّموا أسباب موضوعيّة أو ما قد يشفي غليلهم فيما تعلّق بالظلم والقهر والتخلّف العلمي والتبعية الاقتصادية ، بل إنهم قد يصلون إلى حدّ التشكيك في علم العلماء وصلاحيات منهجهم أو حتى رسالتهم وفي نهاية المطاف ، فإنه من الإجحاف حقا إنكار الدور الرئيسي الذي لعبته السلطة والأنظمة الحاكمة في الدول العربية الإسلامي في تدهور المؤسسات الدينية لغاية الحفاظ على كيائها من خلال بسط سيطرتها ونفوذها عليها وتوجيهها خدمة لمصالحها

#### – الخطاب السياسي :

تشير مختلف مصنفات وكتب العلماء ومواقفهم المختلفة ، أن قضية الموقف من السلطة مثل مبحثا بالغ الأهمية باعتبار انعكاساته المباشرة وغير المباشرة على الدولة والأمة ، وهو ما يتأكد لنا من خلال تكون ما يسمى "مصنفي الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية" وقد ترسّخت هذه ظاهرة مع سقوط نظام الخلافة الإسلامية بما يشبه النظام الملكي "فقضية الموقف من السلطة السياسيّة قد أصبحت مطروحة على نخب الأمة العربية الإسلاميّة الناشئة بشكل حادّ وملحّ بعد أن تحوّلت مؤسسة الخلافة إلى ملك عضوض ولاحت في الأفق معالم الكسروية في دمشق أيام معاوية بن أبي سفيان ( . ) ومع بداية عصر التدوين في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث للهجرة والتغيّر الذي حصل في الأساس للفئات المثقفة اتخذ الموقف من السلطة أشكالا وصيغ جديدة وبدأت عملية التنظير للموقف من السلطة فظهر باب الإمارة في المسانيد والسّنن ومجاميع الحديث النبوي ثمّ في كتب التفسير وخصوصا في تفسير الآية "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ" <sup>(29)</sup> هكذا اكتسب الأمر أهميته في عالم التنظير ليصبح من أهم القضايا التي يتدارسها الفقه الإسلامي وهو ما تجلّى في تعدّد الفتاوى والأجوبة والرسائل التي تناولت هذا الموضوع ، والتي ولئن تعدّدت مرجعياتها العقيدية والزمنية والفقهية والثقافية إلا أنها أقرت كلها واتفقت على مبدئين متناقضان ظاهريا لكنهما يكملان بعضهما فعليا فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وطاعة الحاكم الجائر خير من فتنة داخل الأمة وقد برّر أهل العلم هذا الجمع بين المتناقضين بالمحافظة على " فكرة الوجود المثالي لسيادة عليا ، أو مشروعية عليا ممارسة كليا داخل المنظور الذي أراده الله " <sup>(30)</sup> وإذا ما تمحصنا في الموروث السياسي الإسلامي نجد أن التنظير لشرعية الأنظمة الحاكمة وضرورة الطاعة هي السمة الأبرز في العلاقة بين مؤسستي السلطة والدين رغم بعض الحالات الشاذة فابن تيمية مثلا رغم ما عاناه من السلطة السياسيّة والأزمات والتوترات المتعددة التي طبعت علاقته بأهل الحكم ( لعلّ آخرها وفاته في سجن قلعة دمشق ) نجده من أكبر المنظرين لطاعة الحاكم وضرورة سلطة الملوك وشرعيتها " فالخلافة تجرّأت إلى ممالك وأصبح الملوك كالخلفاء لهم الحقّ في أن يطاعوا لكن عليهم أن يطيعوا الله وأن يقيموا حكما عادلا " <sup>(31)</sup>

وإذ نرى أن لا فائدة من التذكير بمراحل احتواء السلط السياسية المتعاقبة للمؤسسة الدينية ، فإننا سنحاول التطرّق هنا إلى محدوديّة "صلاحيات العلماء والمواضيع التي يتطرقون إليها وربما يعود هذا القصور إلى تضيق الدائرة

التي تتحرك فيها هذه الفئة (من خلال أدلة المؤسسات التعليمية الدينية، تحديث مؤسسات القضاء ..) بل إننا يمكن أن نحصر إنتاج العلماء الفكري وتجديدهم في خطب صلاة الجمعة الشفوية دونها عن الكتب والرسائل والبرامج التلفزيونية وغيرها من المصادر الأخرى فرغم المراقبة الشديدة المفروضة على صلاة الجمعة من قبل الأنظمة الحاكمة، فقد تمكن جملة الأئمة الخطباء من ذوي المكانة الاجتماعية الخاصة أو أولئك الذين يتمتعون بأهلية إدراكية مرتفعة وتعلق حاد بالقيم والمبادئ الإسلامية، نجدهم يلجون المبحث السياسي فيفسرون الأوضاع الراهنة ويتخذون مواقف منها ولو تلميحاً فخطبة صلاة الجمعة —من المفروض— تتناول القضايا الراهنة التي تشغل الرأي العام فيشعر المؤمن حينها بالرضا إذ أنه يتحصل على الرأي الفقهي والديني في مختلف مشاغله الحياتية فيطمئن ضميره الديني إن الاهتمام بالقضايا السياسية المعاصرة والحينية لم يغيب يوماً على خطب الجمعة حتى وإن كان تناولها ضمناً ومستتراً ضمن خطاب ديني ظاهرياً يطوق خلاله الإمام الخطيب أو الشيخ تصريحاته وتلميحاته فيشد بالتالي اهتمام المصلين أثناء الاستماع وبعد الصلاة بحيث تكون هذه الأفكار والآراء منطلقاً لنقاشات طويلة فلو حللنا بنية الخطب لاتفقت كلها على الترتيب التالي ينطلق الخطيب من التسبيح لله وطلب المغفرة منه ثم يمر لمخاطبة المصلين مذكراً إياهم ببعض القواعد الأخلاقية (يقدمونها على أنها أخلاق إسلامية بحتة) التي من شأنها أن ترفع مقامهم كأمة مؤمنة صالحة يسودها الإخاء والمحبة والتكافل الاجتماعي بعد ذلك يذكر الإمام بضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مستنداً في ذلك بجملة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ليمر بعد ذلك إلى مسألة العدل ودوره المركزي في توحيد أمة المؤمنين في حين أن الظلم والطغيان يولدان حتماً القهر والفساد والفوضى لكن سرعان ما يتم تطبيق هذه الإشارات والتلميحات من خلال التذكير بوجوب الإيمان بالقضاء والقدر والاعتقاد في إرادة المولى التي يخر المؤمن أمامها لا حول له ولا قوة في ردّها أو مواجهتها، دون نسيان التعرّيج على قدرة ولادة الأمور على إصلاح أمور الدنيا وتحقيق العدل بين الرعية مما استوجب طاعتهم وعدم الخروج عليهم حتى إن جاروا فالفتنة (ويقصد بها جمهور الخطباء هنا كل خروج عن ولى الأمر ومهما كانت مسبباته) أشد من القتل (الإعدام، اغتصاب الحقوق، انتشار المجاعات والأوبئة، التخلف العلمي ..) ويختتم الإمام وصلته التربوية أو التوعوية هذه بطمأنينة خواطر جموع المؤمنين بتبشيرهم بغد أفضل ومستقبل كله خير يقدمه لهم الله جزاء لهم إن هم تفانوا في عبادته وطاعته التي تتلخص —عندهم— في إقامة العبادات دونها عن الاجتهاد في طلب العلم وتطوير العمل وإتقانه ومن خلال متابعتنا لمختلف خطب صلاة الجمعة والدروس الدينية الملقاة في بيوت الله نستنتج أنها اتفقت كلها على فكرتين أساسيتين يقوم عليها الخطاب السياسي أولاً الإقرار بتفشي الظلم والقهر والتخلف والتعصب والتبعية لكن دون الإشارة إلى مصادرها أو أسبابها أما الفكرة الثانية فتتلخص في أن الرحمة الربانية والتقدم الاجتماعي والاقتصادي والتنمية والتطور العلمي والفوز بالآخرة مشروطة باحترام الشريعة الإسلامية واجتناب الفوضى هذه الأفكار رددتها الفقهاء طوال تاريخهم السياسي رغم مختلف التغيرات التي طرأت على المجتمعات العربية الإسلامية والتي مست تركيباتها التنظيمية والمؤسساتية وبنائها الاجتماعية ولئن وجد هذا المنهج دوره وأهميته في الماضي فإنه وبتغير ظروفه الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وفي عصر حديث تسوده أحكام القوة والعولمة بمختلف أوجهها، فإن هذه التبريرات تصبح هراءاً وهو إن يعبر على شيء فإنما



يعبر عن "إفلاس المؤسسة الدينية (الفقهية على وجه التحديد) في مجتمع تنوعت فيه الأفكار وتطور الوعي البشري وتعدد الابتكارات في شتى المجالات مما أنزل النقد الموضوعي منزلة عليا إذا كان هدف الأمة البحث عن التقدم والرفق والرفاهة

#### 4. خطاب الإسلام السياسي نفي الآخر والتحريض عليه

إنه من نافل القول أن الخطاب السياسي للحركات الإسلامية، والأنظمة العربية ذات الحكم الإسلامي قد شكّلا الحاضنة الخصبة لتنامي خطاب الكراهية في الدول العربية خاصة مع اندلاع ما يُسمى "ثورات الربيع العربي"، وهي حقيقة باتت أمر واقعاً للأسف

فقد أطلق الربيع العربي عنان خطاب الكراهية بكل مضامينه السيئة من التحريض والإقصاء والانتهاك وحتى التكفير<sup>(32)</sup>. وهو ما نتج عنه من خلال استسقاء طرفي الحوار الرئيسيين في مختلف أقطار الحراك خطاب يتبنّاه عامة

الناس يطالب بالإصلاحات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تكفل لهم العيش بكرامة في دولة مدنية ديمقراطية تحقق مبدأ تكافؤ الفرص وحرية الرأي، وخطاب حكومي رسمي مضادّ له مورط في مواجهته ومغالطته وإقصاءه وتحريف الواقع، وخطاب أخير سطع نجمه خاصة مع ظهور بوادر التدخل الأجنبي في الشؤون الداخلية لدول الحراك الشعبي العربي ممثلاً في الخطاب الديني المتورط في العمل السياسي

ومنذ اندلاع الانتفاضات الشعبية أواخر ديسمبر 2010، برزت خطابات التحريض والكراهية بشكل ملفت للانتباه في

المشهد السياسي العربي خاصة في الخطاب الإعلامي والسياسي للعديد من القوى السياسية الإسلامية الحاكمة التي

اختطفت ثورات الشباب العربي ووصلت إلى السلطة والحكم في العديد من البلدان العربية والإسلامية سواء كانت مصر أو

اليمن أو تونس أو ليبيا أو القوى الإسلامية المعارضة للأنظمة في سوريا والعراق ولبنان وإيران ويمكن أن نقول هناك

يجري استغلال للعديد من الأحداث في صناعة الكراهية وهي صناعة تدخل فيها الإعلام والانترنت إلى جانب التظاهرات

والمسيرات والحرب الإعلامية والنفسية والفوضى والعنف والافتراء على كل ما يجري من أحداث وأخبار وإطلاق

الإشاعات<sup>(33)</sup>. فقد جنحت بعض حركات الإسلام السياسي التي نجحت في الوصول إلى السلطة (تونس ومصر) إلى

استخدام خطاب إقصائي واتهامي يتضمن تحريضا صريحا مباشرا وغير مباشر على الكراهية شمل كل من لم يوافقهم

الرأي والموقف على اختلاف مشاربهم الإيديولوجية والفكرية والثقافية وهو ما حدا بـ 16 منظمة حقوقية في مصر إلى

إصدار بيان<sup>(34)</sup> تدعوا فيه من سمّتهم "جماعة الإسلام السياسي إلى نبذ العنف ووقف كافة خطابات التحريض على

العنف والكراهية الدينية وإدانة المتورطين فيها والتبرؤ منهم" معربة في الآن نفسه عن قلقها "إزاء تصاعد حدة جرائم

العنف الطائفي واستهداف الأقباط وكنائسهم منذ اندلاع انتفاضة الثلاثين من يونيو وأدانت المنظمات التي ساندت

البيان "خطابات التحريض على العنف والكراهية الدينية التي تطلقها رموز جماعة الإخوان المسلمين وحلفائها بغية

تحقيق مكاسب سياسية دونما اعتبار لتداعيات تلك الخطابات ومخاطرها الجسيمة على السلم الأهلي مسجلة في الوقت نفسه ما وصفته بـ"تقاعس مؤسسات الدولة عن توفير الحماية الواجبة لمواطنيها من الأقباط والتصدي بحزم للاعتداءات ذات الصبغة الطائفية، والتطبيق الحازم للقانون في ملاحقة ومحاسبة مرتكبي تلك الاعتداءات ذات الصبغة الطائفية" وقالت في بيانها أنها "تلاحظ التأثير المدمر لخطاب العنف الطائفي المستخدم من قبل فصائل الإسلام السياسي والشحن ضد المسيحيين المصريين، وكذلك تقاعس قوات الأمن عن حماية أرواحهم، ومن ثمّ تشدد على ضرورة اضطلاع النيابة العامة بواجبها في ملاحقة مرتكبي جرائم العنف الطائفي وتقديرهم للمحاكمة، كما شدد على ضرورة توفير الحماية الكافية للشهود في تلك الجرائم وهي نفس الأسباب التي دفعت المستشار الخاص للأمن العام للأمم المتحدة المكلف بالوقاية من أعمال الإبادة الجماعية "أداما ديينغ للتحذير من أن" الاستخدام المتزايد للخطابة من قبل الزعماء السياسيين والدينيين في سياق الأزمة السورية يمكن أن يؤدي إلى تفاقم العنف في البلاد الشرق أوسطية وإشعال قتل التوتربين الجماعات المختلفة في المنطقة" مُعرباً في الآن نفسه عن قلقه من الصبغة الدينية التي أصبحت تطبع الصراع في سوريا قائلاً "لقد أثبت التاريخ أن استغلال التوترات الدينية في سياق النضال السياسي والمسلح قد يحرض على العنف ويمكن أن يؤدي إلى ارتكاب الفظائع على نطاق واسع ( . ) فمثل هذه التصريحات، عندما تنطوي على تحريض على العنف على أسس دينية، يمكن أن تؤدي إلى تفاقم العنف القائم بشكل كارثي بالفعل في سوريا وتؤدي إلى مزيد من جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية وإشعال قتل التوترات بين المجموعات المختلفة سواء في سوريا أو في أماكن أخرى في المنطقة".<sup>(35)</sup> هذه التصريحات والبيانات التي سقناها إنما هي مجرد أمثلة طويلة جداً يصعب الإحاطة بها كلها تتضمن وقائع وتحليلات ودراسات أجمعت على خطورة المقابلة بين الخطاب الديني من جهة وأي خطاب آخر وطنيا كان أو قوميا أو طائفيا إذ ينتج عن هذه المواجهة -في كل مرة- خطاب تحريضي بامتياز يحرك نغرات كراهية الآخر باعتباره شريكا متهما وغير موثوق فيه

وقد تطوّر خطاب الكراهية هذا في الجوانب العدائي المنتشر في مختلف الدول خاصة تلك التي تعرف صعوبات اقتصادية ودول الحراك الشعبي في الوطن العربي، فتعددت بالتالي أساليبه وتعددت أوجهه وأدواته واختلفت غاياته وأهدافه حتى أنه صار بإمكاننا الحديث اليوم على صناعة الكراهية "وهي صناعة تتدخل فيها الحرب القويّة والافتراء على التاريخ بل وتزييفه بين الجماعات المختلفة، وما أن تدخل الكراهية في مجتمع حتى تمرّقه إربا إلى شيع وجماعات متنافرة ومتضادة ومنذ أن تجرّ الإنسان على تزييف التاريخ واتسعت مساحة الكراهية باسم الدين تارة والقومية تارة أخرى والوطن تارة ثالثة، وأكثر الحروب كراهية هي التي تُرتكب باسم الدين فقد دخل البروتستانت والكاثوليك في حروب دموية بالغة القسوة حتى تركزت الكراهية بين الاجتهاديين وامتدت لعصور طويلة، وهي أيضا اليوم تُستخدم لتمزيق الشعوب في منطقتنا العربية من خلال تقسيم سياسي وطائفي يبث سموه بين الناس ويشيع بين الجهلاء

والمستفيدين سياسياً.<sup>(36)</sup> ولعلّ "الربيع العربي" كشف عورة الخطاب الديني وما يحمله من نزعة لإضفاء صفة المكروه والمرفوض على الآخر بل إنه بلغ درجة المتهم أحياناً هنا مربط الفرس فهذه هي الآفة الكبرى لبعض الخطابات الدينية الإسلامية كانت أو مسيحية أو يهودية، فهي تتغذى على ثقافة النسق المغلق الذي يركّز على المنظومة الدينية العقائدية والأخلاقية تحت ذريعة مواجهة التهديدات التي قد تطال الدين ومخاطر اجتياحه! فخطاب الحركات الإسلامية، طيلة مرحلة ما يسمى "الربيع العربي" بكل ما حمّله من خطاب سياسي وديني استند إلى خطاب سلفي موغل في التاريخ معاد في الآن نفسه للحاضر، لم يكن وليد الحراك الشعبي فقط وإنما وجد في هذه الفترة المضطربة مناخاً مناسباً لتجديد خطابه وتغليفه مرحلياً بطعم الديمقراطية بيد أنه يستند في جوهره وأساسه إلى جذور سلفية تستمد مرجعيتها ومعطياتها من قاعدة "الحكم لله"<sup>(37)</sup> وهي قاعدة فرضت نفسها في التاريخ الفكري للإسلام السياسي الذي ازدهر خلال الحرب الأفغانية (هي بالأحرى مواجهة أمريكية سوفيتية بالوكالة) في ثمانينات القرن الماضي والتي اعتبرتها مختلف الدراسات حجرة الأساس في الإسلام التكفيري الأصولي الذي ضرب أطنابه في المنطقة وأخذ في الانتشار منذ تسعينات القرن الماضي وصولاً إلى ما نشهده اليوم من جماعات تكفيرية وجهادية وجدت في فوضى الربيع العربي بيئة مثالية لممارسة طقوسها ومحاولة بسط نفوذها وتطبيق أفكارها في مجتمعاتها المحلية ومن ثمّ في مجتمعها الديني الأشمل ولسنا هنا في موضع تعديد الأمثلة الواقعية، فمكانها في عنصر آخر من هذه الدراسة، لكنه من المُشَرَّع حتماً التأكيد على أن دوافع خطاب الكراهية والتحريض، تعود إلى شعور التيارات السياسية المتنازعة والمتصارعة داخل القطر الواحد بأنها "تجارب من أجل مكاسب محدودة وبالتالي فإن النجاح في إزالة الآخر يعني حصّة أكبر من هذا المنطلق بالذات وجد خطاب الكراهية مكانته في صراع الربيع العربي الذي شارب على تقسيم مجتمعات مصر وتونس واليمن والبحرين سياسياً واجتماعياً، ونشب صراع دموي في سوريا بين تيارات دينية أصولية متعصبة من جهة والنظام القائم (بمفهومه الاجتماعي والاقتصادي والثقافي لا السياسي البحت) من جهة أخرى، حيث اعتبره التيار السلفي "جهاداً مقدساً سيؤدي به إما إلى الجنة وإما إلى النضر كما كان الأمر خلال الحرب الباردة في أفغانستان بين السوفييت الكفار ودولة الإيمان أمريكياً باعتبارها من أهل الكتاب."<sup>(38)</sup>

ولم يتوقف خطاب الكراهية المتبادل، بين حركات الإسلام السياسي وخصومهم من التيارات السياسية والاجتماعية الأخرى، عند الحدود التقليدية لوسائل إشاعة مثل هذه الأفكار من وسائل إعلام مختلفة وبيانات وخطابات ونشاطات جماهيرية بل إنه وصل حدّاً استخدام الجماعات الإسلامية للمساجد باعتبارها الوحيدة المخوّلة لامتلاك صلاحية الوصول إلى المنابر دونها عن المجموعات السياسية الأخرى ممّا أدى — كما كان متوقعاً منذ البداية — إلى توظيف المساجد للتحريض على الآخر وبث خطاب الكراهية وتعزيز العداء الطائفي وهو ما نتجلاًه خاصة في النموذجين التونسي والمصري حيث كان احتلال المساجد أبرز سمات الصراع السياسي هذا الاستغلال لبيوت الله لغير الممارسة الطقوسية الدينية، لم ينقطع منذ اندلاع الحراك الشعبي العربي إذ اعتمدتها التيارات الإسلامية في صعودها إلى السلطة فوظفتها لحشد الناهبين لصالحهم سواء في الاستحقاقات الانتخابية أو الأزمات السياسية هذا إضافة إلى عزل أنمة المساجد واستبدالهم بقيادات تنتمي إلى التيارات الإسلامية من ذلك ما حدث في تونس خلال فترة الانفلات

الأماني بعيد انهيار نظام بن علي " حيث استولت التيارات الإسلامية على 1100 مسجد فضلا على التنازع المتواصل على 2200 مسجد بين الدولة وبعض التيارات الدينية ذات المصالح المتعارضة كذلك كان الشأن في ليبيا التي شهدا صراعا عنيفا بين التيارات السياسية والمليشيات المسلحة فضلا عن تدمير المساجد والأضرحة من جانب السلفيين في الزلتن وطرابلس ومصراتة.<sup>(39)</sup> هذا التمشي اختلف حين تعلق الأمر بالبحرين، حيث تمّ هدم أكثر من 35 مسجدا وموقعا دينيا لطائفة معينة في حملة لنشر الكراهية ضد الطائفة الشيعية، وما قام به تلفزيون البحرين من التحريض والاستهزاء ببعض الفئات المجتمعية من خلال برامج المقابلات والمحاكمات التي تمّ بثها على الهواء مباشرة في برامج متعددة أثناء وبعد فرض قانون السلامة الوطنية، وما تنشره بعض الصحف البحرينية بشكل يومي وحتى الآن يشكل إهانة أو تهديدا أو اتهامات بالخيانة لفئة من أبناء الشعب، بالإضافة إلى ما يتفوه به بعض رجال الدين واتهام فئة أخرى من المجتمع بأنهم خونة ووصفهم بصفات غير أخلاقية ونابية وللأسف يتم ذلك على منبر صلاة الجمعة ولا تتخذ الدولة أية إجراءات للحدّ كمن ذلك.<sup>(40)</sup>

وكنتيجة حتمية وطبيعية ومنتظرة، فإن الخطاب الديني المتطرّف المرتّب عن زجّ المساجد في الصراعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ساهم في تفكيك المجتمعات العربية وتقسيمها وهو ما يوجب على الدولة التدخل بصورة حاسمة للحفاظ على حياد ووسطية المؤسسات الدينية وفرض ضوابط على النزعات المتطرّفة ومواجهة خطاب التحريض وتجريم الدين كأداة للصراع السياسي حفاظا على قدسيته ونقائه أولا واستقرار ووحدة المجتمع ثانيا.

خطاب الكراهية هذا تطوّر وانتشر بشكل كبير وخطير في مختلف مراحل "الربيع العربي"، والأدهى من ذلك أنّه وجد حاضنة عريضة ومتشعبة تستند إلى إرث عقائدي وفكري وتنظيري لدى الحركات الإسلامية التي ارتأت أن أنجع سبيل لمواجهة منافسيها من التيارات السياسية الأخرى هو الاتهام والتحريض والتكفير في مراحل أخرى وهو ما أدّى إلى تطوّر خطاب العنف في اتجاهين متضادين فرغم أن خطاب الكراهية كان قد نما في أحضان حركات الإسلام السياسي، إلّا أنّه وجد له حاضنة لدى بعض الأحزاب والتيارات السياسية والشعبية المناهضة للإسلام السياسي وارتفع بالتالي منسوب الخطاب العدائي العنيف المتبادل بين مختلف الأطراف المتنازعة على ثمرات التحركات الشعبية التي وقع تحريفها وتأويلها لتصبح سياسية بحتة وهو ما كان له وقعه على وحدة المجتمع الواحد والقضية الوطنية المركزية والأساسية. وضعية كارثية أصبحت تعرفها دول "الربيع المشؤوم" من انقسامات وصراعات قومية ووطنية ودينية وسياسية وطائفية وجهوية هذه الوضعية المستمرة خضعت إلى ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية في غاية الخطورة تمثّلت بالاحتراب بين أبناء الوطن الواحد بسبب خطاب الكراهية المتبادلة بين السادة الجدد في مرحلة ما بعد الربيع العربي.<sup>(41)</sup> والآفة الكبرى التي تواجه الدول العربية أن كل المؤشرات الإستراتيجية والجيوسياسية تؤكد أن الإسلام السياسي سيبقى المحرك الأساسي للأحداث بطريقة أو بأخرى رغم تراجع التأييد الشعبي الذي اكتسبه هذا التيار خاصة في تونس ومصر ولعلّ فشل الحكومات الإسلامية في تونس ومصر في إدارة الدولة والأزمات الاقتصادية والاجتماعية أثبت لدى جمهور العامة بما لا يدع مجالا للشك أن سياسيات قوى الإسلام السياسي باتت في رأي الكثيرين تشكّل عبئا وتمثّل عقبة أمام طموحات وآمال التحرر التي نهضت من أجلها الشعوب العربية، حتى أن نسبة معتبرة من

المواطنين في مختلف الأقطار أصبحت تعتقد بشدة في مساهمة قوى الإسلام السياسي، التي أعطوها ثقتهم عقب الثورة مباشرة، في إعادة إنتاج الأنظمة التي لفظتها الأمة. يُضاف إلى ذلك المخاوف التي عبرت عنها القوى السياسية الليبرالية والثورية ومنظمات المجتمع المدني خاصة فيما تعلق بمعادة المشروع الإسلامي (وهو الشعار الذي تبنته حركات الإسلام السياسي طيلة حملاتها الانتخابية) للديمقراطية والهوية الوطنية مستدلين في ذلك بما حدث في منابر المساجد ووسائل التواصل والإعلام من شيطنة وتخوين وتكفير لكل من يخرج عن خطاب الأحزاب الإسلامية صاحبة الشرعية الانتخابية والتفويض الشعبي الذي بدا وكأنه مطلقا هذه الأجواء المحتقنة والمتشجعة التي أصبحت تميز الواقع الاجتماعي العربي استوجبت في هذه المرحلة تعزيز الحوار وقبول الآخر (تجربة الحوار الوطني في تونس تحت رعاية الاتحاد العام التونسي للشغل و 3 من أكبر منظمات المجتمع المدني المحلي) وإعادة بناء مناخ الديمقراطية على أسس جديدة وإشاعة قيم التسامح في المجتمع (النسخ النهائية من الدستور المصري والتونسي) وهو ما كان له الأثر الطيب في التخفيف من حدة خطابات الكراهية

ولعله واضح وضوح الشمس أن خطاب الكراهية بكل مخلفاته ومؤثراته وتجلياته لن يتلاشى ولن يختفي إلا حين تؤمن الحركات السياسية، كل الحركات السياسية بما فيها حركات الإسلام السياسي، بفكرة الديمقراطية ومبادئ المجتمع المدني والدولة التشاركية القائمة على التنوع الفكري والعقائدي والقومي داخل المجتمع الواحد.<sup>(42)</sup> وحين يتحقق هذا الهدف لن يكون هناك مكان لخطاب الكراهية والعنف والإقصاء الذي يؤدي حتما إلى صراع داخلي قد يكون حربا أهلية مدمرة في أبسط صورته

لقد بات من الواضح أن ثورات الربيع العربي ستعيد تشكيل خريطة الإسلام السياسي، بل إن الإنجاز الحقيقي الذي يُحسب لهذه الثورات هو الدفع نحو وضع نظريات الإسلاميين وممارساتهم على المحك حين وجدت الأحزاب الإسلامية نفسها على أعتاب تحول تاريخي لم يقتصر على الإطار الفكري والعقائدي والإيديولوجي بل إنه يمس أولوياتها واستراتيجياتها في المستقبل كما كان الشأن مع الأحزاب المسيحية في أوروبا منذ سنين خلت

#### الإحالات والهوامش

- 1 - حسن (عمار علي)، هل يتناقض الإسلام مع العلمانية ضرورة، [www.aljamal.com](http://www.aljamal.com)
- 2 - غليون (برهان)، نقد السياسة الدين والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1993، ط2، ص 535.
- 3 - أنظر شوافليه (جون جاك)، "تاريخ الفكر السياسي"، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1995، ط2، ص 56-75.
- عبد الحكيم (أبولون)، "إشكالية الدين والسياسة في تونس أزمة مشروع التحديث وظهور حركة النهضة"، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2011، ط1، ص 11-12.
- 4 - الجابري (محمد عابد)، "العقل السياسي العربي"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1990، ط1، ص 14.
- 5 - تبلورت هذه الفكرة خاصة في الفكر الأنجلوسكسوني المتأثر بالفردية البروتستانتية التي تدعو إلى الإيمان والثقة المتعلقة بالفرد، فكما كانت لها قاعدة شبه دينية بخلاف الفلسفة الأوروبية التي ظهرت في إطار الصراع مع الكنيسة فكانت ثورية منذ نشأتها

- 6 - عبد الحكيم (أبو اللوز)، "إشكالية الدين والسياسة في تونس أزمة مشروع التحديث وظهور حركة النهضة"، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2011، ط1، ص 21-22.
- 7 - العصبية مأخوذة من العصب، وعصب الرجل بنوه وقرابته، وفي المفهوم الفقهي العصبية هم قرابة الميت الذين يستحقون الإرث ويأخذون في حال انفرادهم جميع التركة أو يأخذون ما بقي من التركة بعد إعطاء أصحاب القروض حقهم، ويدخل ضمن العصبية الأصول والفروع وفروع الأب، وفروع الجد، أي الآباء والإخوة والأعمام ويأتي فروعهم من بعدهم، والعصبية هنا أهم وأشمل ويراد بها الجماعة التي ترتبط مع بعضها برباط القرابة ولو كانت تلك القرابة النسبية بعيدة وهي ما يمكن تسميته بالرابطة القبلية
- انظر النبهان (محمد فاروق)، "الفكر الخلدوني من خلال المقدمة"، مؤسسة الرسالة، ص 156
- 8 - غليون (برهان)، "نقد السياسة الدين والدولة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1993، ط2، ص 99.
- 9 - يميز أهل الذكر مفهومين للدين أما المفهوم الأول فارتبط بالتعريف الدوركيمي المؤسس على موضوع الرابط الاجتماعي أو الصلة الاجتماعية، فالدين هنا "هو محل للتقديس الاجتماعي ونظام للتواصل بين الأفراد والجماعات التي تشترك في تصوّر محدّد للحقيقة والغاية المركزية finalité centrale أما المفهوم الثاني فيجلبنا إلى مجال خاص منفرد عن المجال الزمني وهو معنى خاص بالتجربة الغربية -في تقديرينا لا ينطبق على الإسلام، لأنه يجمع مختلف الشؤون الأنشطة الدينية منها والزمنية حول مفهوم الدين انظر Touraine Alain ; Les politiques de Dieu ; sous la direction de Gilles kepel ; Le Seuil ; Paris 1993 ; P.288.
- 10 - بادي (برتراند)، "الدولتان الدولة والمجتمع في بلاد الغرب والإسلام"، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء، 1997، ص 23.
- 11 - عنایت (أحمد)، "الفكر السياسي الإسلامي المعاصر"، ترجمة إبراهيم شتتا، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، د.ت، ص 19.
- 12 - انظر عبد الحكيم (أبو اللوز)، "إشكالية الدين والسياسة في تونس أزمة مشروع التحديث وظهور حركة النهضة"، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2011، ط1، ص 29-30.
- 13 - غليون (برهان)، "نقد السياسة الدين والدولة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1993، ط2، ص 9-10.
- 14 - ابن منظور، "لسان العرب"، دار صادر، بيروت 1997، ط1، ص 275.
- 15 - القرآن (محمد)، "مظاهر التجديد في الخطاب الديني الإسلامي المعاصر"، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط 2007، ط1، ص 17.
- 16 - غيبة (حيدر)، "هكذا تكلم العقل المفهوم العقلاني للدين"، دار الطليعة، بيروت، 1999، ص 29-30.
- 17 - غيبة (حيدر)، مرجع سابق، ص 30.
- 18 - السعفي (وحيد)، "في قراءة الخطاب الديني"، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2008، ط1، ص 14.
- 19 - السعفي (وحيد)، مرجع سابق، ص 15.
- 20 - غليون (برهان)، "نقد السياسة الدين والدولة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت 1993، ص 234.
- 21 - بن سعيد (بدر الدين)، "الإسلاميون والعلماء والانتلجنسيا في تونس بين التأسيس الثقافي والتكتيك السياسي"، دار آفاق للنشر، ط 1، تونس، 2014، ص 54.
- 22 - ابن أبي الضياف (أحمد)، "إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان"، ج 1، ص 9.
- 23 - ونّاس (المنصف)، "الدولة والمسألة الثقافية في تونس"، دار الميثاق للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، 1988، ص 146.
- 24 - بن سعيد (بدر الدين)، "الإسلاميون والعلماء والانتلجنسيا في تونس بين التأسيس الثقافي والتكتيك السياسي"، دار آفاق للنشر، ط 1، تونس، 2014، ص 70.
- 25 - أركون (محمد)، "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"، دار الساق، ط1، بيروت، 1990، ص 9.
- 26 - بيدبا، "كليلة ودمنة"، ترجمة عبد الله بن المقفّع، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، 1937، ص 1.
- 27 - بن أبي الضياف (أحمد)، "إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان"، كتابة الدولة للشؤون الثقافية، تونس 1963، ص 2.
- 28 - بن تيمية (أحمد)، "عرش الرحمان"، تحقيق عبد العزيز الشيروان، دار العلوم العربية، ط1، بيروت 1995، ص 8.

- 29 - الجنحاني (حبيب)، "المفكر والسلطة في التراث العربي الإسلامي"، مجلة المستقبل العربي، عدد 104، ص 22.
- 30 - حوراني (ألبرت)، "الفكر العربي في عصر النهضة"، دار النهار للنشر، بيروت 1977، ص 22.
- 31 - حوراني (ألبرت)، مرجع سابق، ص 22.
- 32 - وهو ما أثبتته دراسات دولية متعددة، منها مركز بيو للأبحاث الذي اعتبر هذه الخطابات تهديدا للجنس البشري بكامله وقالت الدراسة أنها رصدت تنامي الكراهية الدينية بين المجتمعات والقيود الحكومية المفروضة على الحريات في 198 دولة وأكدت على وصول الكراهية الدينية إلى أعلى مستوياتها خلال ست سنوات في العام 2012، أي أن الكراهية الدينية ارتفعت عالميا بما يزيد على 26 مقارنة بالعام 2007، وأن ثلث الدول التي شملتها الدراسة سجلت ارتفاعا ملحوظا في الكراهية الدينية في العام 2012 وتجاوزا بنسبة 29 للعام 2011، و 20 اعتبارا من منتصف العام 2007 حيث بلغت أعلى زيادة في معدلات الكراهية الدينية في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا التي لا تزال تعاني من آثار الربيع العربي انظر دراسة مركز بيو بتاريخ 14 جانفي 2014، نقلا عن صحيفة الوسط البحرينية، العدد 9514، الأحد 26 جانفي 2014 انظر [www.alwasatnews.com](http://www.alwasatnews.com).
- 33 - النعماني (محمد)، "الإخوان المسلمون وصناعة الكراهية" [www.ahlan.com](http://www.ahlan.com).
- 34 - بيان متوفر على الرابط [www.coptreal.com](http://www.coptreal.com) صادر يوم الأربعاء 8 أوت 2013 وقعته المنظمات التالية الذكر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، الجمعية المصرية للنهوض بالمشاركة المجتمعية، جمعية حقوق الإنسان لمساعدة السجناء، الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، مجموعة المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، مركز الأرض لحقوق الإنسان، مركز أندلس لدراسات التسامح ومناهضة العنف، مركز حابي للحقوق البيئية، مركز وسائل الاتصال الملائمة من أجل التنمية، مصريون ضد التمييز، المنظمة العربية للإصلاح الجنائي، المؤسسة المصرية للنهوض بأوضاع الطفولة، مؤسسة حرية الفكر والتعبير، مؤسسة قضايا المرأة المصرية، نظرة للدراسات النسوية.
- 35 - تصريحات مستشار الأمين العام للأمم المتحدة المكلف بالإبادة الجماعية منشور في شهر جويلية 2013 على الموقع الرسمي لأنباء الأمم المتحدة [www.un.org/arabic](http://www.un.org/arabic).
- 36 - النعماني (محمد)، نقلا عن محمد الريمحي [www.ahlan.com](http://www.ahlan.com).
- 37 - إن قاعدة الحاكمية لله تعني بالضرورة تكفير المجتمع باعتباره مجتمعا لا يحكم بشرع الله، وقد أدت هذه القاعدة إلى استبعاد المسلم العادي فكيف بغير المسلم؟ فهذا الخطاب يتمسك أثناء طرح قضايا بوضع حد حاسم بين الإنسان المسلم والإنسان غير المسلم، كما أن هذه المقولة تحصر مفهوم الإنسان في بعد عصري ضيق لأن الإنسان في تلك الأطروحة لا يكتسب إنسانيته إلا من خلال الانتماء لهذا الفكر الذي يستبعد وينفي كل البشر، فينكمش مفهوم الإنسان في خطاب الإسلام السياسي المعاصر ويتضاءل لينحصر في "المسلم المنطوي تحت جناح تأويلات النفع السياسي للدين والعقيدة، فتتباعد المسافات وتتسع الهوة بين مثالية النصوص الدينية من جهة وبين واقع الفكر الديني بشقيه الرسمي والمعارض من جهة أخرى انظر زهرة (وليد حسني) "إني أكرهك" خطاب الكراهية والطائفية في إعلام الربيع العربي"، مركز حماية وحرية الصحفيين، ط 1، الأردن، 2014، عن الإسلام السياسي وتحديات ما بعد الثورة لروثة كريدية.
- 38 - كرد فعل على الاحتلال السوفيياتي لأفغانستان سنة 1979، حشدت الولايات المتحدة الأمريكية (في إطار ما عُرف بالحرب الباردة) الإسلام الأصولي تحت راية فريضة الجهاد، فشهدت كابول حربا ضروسا بين معسكرين هما معسكر الإيمان ممثلا في المجاهدين الأفغان والعرب في مقابل معسكر الكفر والإلحاد السوفيياتي وكن نتيجة مباشرة لهذه الأحداث، ظهر هذا الفصل من الأصوليين المتشدد الذين نشؤوا على أفكار الباكستاني أبوا الأعلى المودودي والمصري سيد قطب وتم تغذية هذا الفكر في العشريتين الأخيرتين من القرن الماضي وبدايات القرن الواحد والعشرين بأفكار ورؤى العقيدة الوهابية السعودية، فأعيد إحياء قاعدة الحكم لله التي نشأت في صدر الإسلام عندما رقع الخوارج (اعتبرهم عدد من المؤرخين والباحثين أول حركة تكفيرية متشددة في تاريخ الإسلام) المصاحف في مواجهة الحرب التي دارت بين معاوية بن أبي سفيان وعلي بن أبي طالب ورفعوا شعار "لا حكم إلا لله"، ثم رجع ابن تيمية لينفخ الروح في هذه العقيدة وأعاد ترسيخ مفاهيمها فتحوّلت أفكاره المتطرفة والمتشددة والتي تم تطعيمها ببعض الآراء الوهابية إلى ما يشبه الوعاء السياسي للإسلام الأصولي المتشدد في العصر الحديث
- 39 - "إني أكرهك" خطاب الكراهية والطائفية في إعلام الربيع العربي"، مركز حماية وحرية الصحفيين، ط 1، الأردن، 2014، ص 126.
- 40 - عن موقع جمعية الوفاق الوطني الإسلامي-البحرين [www.alwafaq.net](http://www.alwafaq.net)
- 41 - مركز حماية وحرية الصحفيين، مرجع سابق، ص 127.

42 - ففي حين ينادي البعض بضرورة تفكيك ثقافة الاستبداد من خلال منع وتجريم تحالف المؤسسة الدينية بكامل مكوناتها مع السلطة السياسية التي توظف الخطاب الديني وضمير المؤمن لأهداف سياسية، تصرّ حركات الإسلام السياسي أنّ ثمة هيمنة لمنظومة من القوانين المقيدة للحريات العامة والشخصية والتي تحد في نظرهم من حرية التدين والاعتقاد وممارسة الشعائر والطقوس الدينية المختلفة .



## مفارقات اتجاهات البحث في علم الاجتماع الإسلامي،

### محاولة لتبيان نقاط الالتباس المنهجي والابستمولوجي

فكروني زاوي أستاذ علم الاجتماع

جامعة جيلالي ليابس سيدي بلعباس -

#### ملخص :

يدرك كل من يتابع حركة الفكر في الوقت الراهن ، ذلك النقاش والجدل المتزايد بين المشتغلين والمهتمين بالعلوم الاجتماعية في العالم العربي حول إمكانية تأسيس لعلوم اجتماعية إسلامية كما يستطيع أن يقف على حجم إسهام المشتغلين بعلم الاجتماع على وجه الخصوص في هذا النقاش ، حيث يجد أن محاولات المهتمين بعلم الاجتماع في إقامة علم اجتماع إسلامي أكثر من حيث العدد نسبيا من محاولات المهتمين بالعلوم الاجتماعية الأخرى في هذا الصدد ولما كانت الأفكار والقضايا التي أثارها أصحاب هذه المحاولات ، قد زادت من حجم المشكلات المنهجية والابستمولوجية أكثر مما تغلبت عليه من عقبات في سبيل هذا الهدف من هنا فكرت في المشاركة في هذه المناظرة عسى أن يكون فيما أقدمه بعض الفائدة ، خاصة أنني وجدت من المنطقي لصياغة مشاركتي هاته أن أبدأ من حيث انتهى إليه أصحاب هذا النقاش ، أنظر فيما خلصوا إليه من نتائج ، وأكشف من خلال التحليل بعض الأخطاء التي وقعوا فيها وذلك كله في محاولة لتصحيح الطريق المؤسس نحو علم اجتماع إسلامي أو بالأحرى علم اجتماع المجتمعات الإسلامية .

#### مقدمة :

تعاظم في الآونة الأخيرة الحالية اهتمام الباحثين في العلوم الاجتماعية خاصة في العالم العربي والإسلامي ، بإقامة علوم اجتماعية إسلامية ، حيث اهتم البعض الباحثين في علم السياسة بالكتابة عن نظم الحكم في الإسلام<sup>(1)</sup> و انصرف بعض الباحثين في علم الاقتصاد إلى الكتابة عن الاقتصاد الإسلامي وتخصص بعض المشتغلين بالقانون في الكتابة عن نظام الحكم في الإسلام ومال بعض المهتمين بالإدارة إلى الكتابة عن نظم الحكم في الإسلام وانشغل بعض الباحثين في علم النفس بالكتابة عن علم نفس إسلامي واتجه بعض الباحثين في الفلسفة إلى الكتابة عن منهج علمي إسلامي ولم يتخلف المشتغلون بعلم الاجتماع بالكتابة عن علم الاجتماع الإسلامي أو علم اجتماع المجتمعات الإسلامية بل تعددت كتاباتهم في هذا الاتجاه

وهكذا لم يكن تيار البحث في علم الاجتماع الإسلامي منفصلا عن تيار البحث حول علوم اجتماعية إسلامية ، بل والاكثر من ذلك ، ارتبط التياران في البحث بتيار فكري بديل حاول تجاوز الأزمة التي وقعت فيها العلوم الاجتماعية في بيانات غير البيئية الغربية حيث كانت تعاني من فشل كبير في فهم وتحليل واقع المجتمعات غير الغربية وعجزها عن مسابقة الواقع الاجتماعي وتفسير ظواهره المتغيرة من ناحية أخرى

ومع أن هذا يعد طرفاً من الحقيقة، حيث فتحت هذه الأزمة أنظار بعض المشتغلين بالعلوم الاجتماعية على محدودية فاعليتهم العلمية في مجتمعاتهم، فوجدوا في أسلمه المعرفة بديلاً للاتجاهات الغربية إلا أن الطرف الأكبر من الحقيقة، لم يكن كذلك، وإنما كان مرتبطاً بعملية البحث عن الذات والخصوصية باسم مقاومة عمليات التغريب والاستلاب الثقافي الممجد للدينوية والعلمانية. وكان نصيب علم الاجتماع من حركة النقد هذه وافراً، الأمر الذي أدى بالباحثين في نطاقه إلى إعادة النظر فيما هو قائم من علم والبحث عن علم اجتماع جديد.

وفي إطار هذا المناخ أو بعيداً عنه، تعددت المحاولات والأعمال في سبيل قيام علم اجتماع إسلامي مؤسس انطولوجياً و إبستمولوجياً ومنهجياً إلا أن أغلبهم وقع في العديد من المفارقات لذا سنحاول في هذه المداخلة تبين أوجه هذه المفارقات المجسدة في الأبعاد الثلاثة

### 1 - مفارقات التأسيس الانطولوجي لعلم الاجتماع الإسلامي

في الواقع أن محاولات التأسيس لعلم اجتماعي إسلامي اتخذت عدة اتجاهات في تأصيل موضوع و ماهية علم الاجتماع ذاته، فهناك بعض المحاولات التي أدركت جانباً محدوداً من رهانات علم الاجتماع كعلم اجتماعي له أصوله و ميادينه، وهناك محاولات أخرى لم تدرك تلك الرهانات، فحلقت في سماء أخرى بعيداً عن الأسباب المعقولة في إقامة علم الاجتماع الإسلامي فجاءت محاولاتهم أشبه بمن ركب الموجة دون أن يعرف وجهتها الحقيقية لذلك سنشرع أولاً في توصيف المحاولات التي أقرت برهانات علم الاجتماع بحيث يمكن القول أنها اتجهت إلى تحليل وظيفة الدين و تجربة الإنسان الاجتماعية، و تناول قضايا علم الاجتماع بصفة عامة، مثل النظام الاجتماعي، العلاقات الاجتماعية، التغير الاجتماعي إلا أن المتتبع يجد أمامه اتجاهين فكريين يناقض كل منهما الآخر و يختلف معه اختلافاً أساسياً. فهناك اتجاه<sup>(2)</sup> يرى أن يدرج علم الاجتماع الإسلامي في نطاق علم الاجتماع العام، شأنه في ذلك شأن علم الاجتماع الأسري أو الصناعي أو التربوي و تسلم بعض المحاولات الأخرى بأن علم الاجتماع الإسلامي ليس إلا فرعاً متخصصاً من فروع علم الاجتماع الديني<sup>(3)</sup>. ولكن كيف تستقيم هذه المسلمات مع أنطولوجيا علم الاجتماع الإسلامي الذي اعتبر كبديل عن علم الاجتماع الغربي؟ خاصة وأنه من المعروف أن فروع علم الاجتماع المختلفة تعتمد إلى حد كبير في دراستها لجوانب الواقع الاجتماعي المتباينة على الأفكار النظرية و الأسس المنهجية لعلم الاجتماع العام، والتي أخذ المشتغلون بعلم الاجتماع الإسلامي على عاتقهم تبين أخطائها و مركزيتها و زيفها فكيف يمكن أن يطلب من المشتغلين بعلم الاجتماع الإسلامي قبول علم جديد يستمد نظرياته كعلم فرعي من علم الاجتماع العام الذي يرفضه أغلبهم؟ من هنا نتجلى لنا المفارقة، فإذا كان من مبررات قيام علم اجتماع إسلامي هو قصور ورفض علم الاجتماع بصيغته الغربية، فيجب أن يكون هذا العلم مستقلاً، قائماً بذاته و ليس فرعاً من فروع علم الاجتماع

و هناك اتجاه ثاني ينحوا باعتبار الدين الإسلامي هو الدين الصالح لكل زمان و مكان و استطاعت مبادئه و أحكامه أن تحكم النشاط البشري للمجتمع المسلم و أن تدعم قواعد السلوك السليم و العلاقات الاجتماعية الوطيدة لبني الإنسان من هذا المنطلق، رأى أصحاب هذا الاتجاه إمكانية قيام علم الاجتماع الإسلامي بكل ما تحمل كلمة العلم من مقومات منهجية و موضوعية<sup>(4)</sup> حيث من الممكن تصور علم اجتماع قرآني، يكون مؤسساً على ما في القرآن من

مضمون اجتماعي يحتوي على وصف اجتماعي متكامل للأقوام الغابرة ، نستقي منه قوانين اجتماعية ليتدبرها الباحثون والتطبيقيون ويلتمسون فيها المبادئ التي تمكنهم من التنبؤ بما سيؤول إليه حال المجتمع <sup>(5)</sup> . ولكن مع ما في هذا القول من مساس بقديسية القرآن ، فإن القائلين به قد وقعوا في تناقض واضح يهدم محاولاتهم العلمية في هذا الصدد من أساسها ، إذ كيف يمكن القرآن الكريم الذي لا يقف عند ما هو كائن وإنما يتجاوزه إلى ما ينبغي أن يكون أن يكون مصدرا لعلم يقرر ما هو كائن؟ وكيف يمكن أن ننزل بالقرآن الكريم باعتبار قضايا يقينية وثابتة إلى مستوى علوم بشرية تقوم على قضايا أقل عمومية وأقل تجريد وغير يقينية ونسبية؟ إن قيام الإنسان قضايا هذا العلم الجديد من القرآن الكريم يحتمل معه الوقوع في الخطأ كما يتجلى ذلك في الفرق الإسلامية وتعدد فهمهم للنص القرآني وما نتج عنه من خلافات والتباسات وبتالي قد يؤدي استعمال القرآن الكريم في توضيح وتفسير قضايا دنيوية إلى إثارة الشك في المصدر وتزعزع الثقة بين الناس بحقائقه

وهكذا فكلا الاتجاهين يحملان نوع من الالتباس من حيث تصور المبررات الجوهرية لإقامة علم اجتماع إسلامي ، أو التناقض فيما تقوم عليه محاولاتهم من مسلمات ، أو في عدم وضوح حدود الميدان الذي خصصوه لهذا العلم وتباين موضوعاته وتصور أهداف بعيدة المنال ، أو خارجه عن النطاق المألوف لعلم الاجتماع ، أو في الخلط بين الفكر الديني والفكر اللاهوتي والفكر السوسيولوجي .

فهي في سبيل حرصها على مصداقية مبررات الممكنة لقيام علم اجتماع إسلامي نجدها تكتفي بتبيان حيادها عن فكر ومقومات المركزية الأوروبية ، والتمسك بالخصوصية التاريخية والعقائدية للمجتمعات الإسلامية ، فابتعدت في رأينا عن المبررات الأساسية لعلم الاجتماع فعلم الاجتماع ظهر وانبثق وتطور كاستجابة فكرية وعلمية لتعقيدات الحياة الاجتماعية لأوروبا النهضة ، وبتالي فإن المبرر الأساسي لقيام علم الاجتماع هو الفهم الأعمق والموضوعي لمتغيرات الحياة الاجتماعية الحديثة ، من أجل التدخل والتحكم في مسار تلك الحياة الجماعية . <sup>(6)</sup> لكن تلك المحاولات ابتعدت بنظرنا عن غايات ومبررات قيام علم الاجتماع إسلامي فهي دعت إلى وجود علم اجتماع جديد ، لا يهدف إلى تبرير وضع قائم وإنما إلى تبرير وضع يجب أن يقام وهنا تكمن المفارقة الأساسية لعلم الاجتماع الإسلامي فهو يدعو إلى دراسة المجتمعات الإسلامية من منظور العقائدي الديني كما هو موضح في القرآن الكريم والسنة النبوية من حيث النظام والبنية وآلية التغيير لكن تلك المحاولات تناست أن من أسس العلم أنه يدرس ويبحث ويسأل الواقع الراهن وليس الواقع المؤمل .

## 2 - مفارقات التأسيس الابيستيمولوجي لعلم الاجتماع الإسلامي

اجتهد الكثير من المهتمين بفكرة قيام علم اجتماع إسلامي بتحديد ميادين بحثه ، بمعن تبين موضوعه وتعيين أقسامه وتوضيح أهدافه ، إذ قرر بعض منهم أن علم الاجتماع الإسلامي هو دراسة للعلاقات المختلفة ذات الاتجاه الواحد الذي يحكم العالم الإسلامي ، وهذه العلاقات هي علاقات الفرد بنفسه في ضوء الوحي الإلهي ، وعلاقة الجماعة بالله ، وعلاقة الجماعة فيما بينها على ضوء مبادئ الله ، وعلاقة الجماعة ببعضها وقيمة الفرد فيها . <sup>(7)</sup>

ورأى البعض الآخر أن مادة علم الاجتماع الإسلامي تختص بدراسة العلاقات والظواهر والنظم الاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، وأن موضوعات علم الاجتماع الإسلامي، والنظم الإسلامية مثل الأسرة والسياسة والاقتصاد والتربية والرعاية، ونشأة الفرق الكلامية، والطرق الصوفية والإسلام والتغير الاجتماعي، وحركات الاتصال الثقافي بين المجتمع الإسلامي وغيره من المجتمعات، والمفكرون المسلمون ودورهم في الحضارة العالمية<sup>(8)</sup>.

وفريق ثالث أنه يمكن التحدث عن فروع متعددة لعلم الاجتماع الإسلامي، منها الاجتماع العائلي الإسلامي، و علم الاجتماع الحربي الإسلامي، و علم اجتماع المسجد، و علم الاجتماع السياسي الإسلامي. واستطردت تقول ذلك كله بهدف إبراز ما في الدين الإسلامي بعامة والقرآن بخاصة من سنن الاجتماع وقواعد العمران ومبادئ العلاقات الاجتماعية التي تنظم أحوال العباد، وإحياء تراث المفكرين الاجتماعيين العرب، وإظهار الجانب المنهجي في الدين الإسلامي من خلال وضع شريعته لقواعد ونظم الاجتماع الإنساني، والبحث في نشوء وتطور الظواهر والنظم والعلاقات الاجتماعية الإسلامية، وأسباب بقائها وانتشارها وكذا محاولة الوصول بالمنهج العلمي إلى أهم قوانين الاجتماع الإنساني من خلال السنن الإسلامية<sup>(9)</sup>.

وأخيرا فريق رابع تعتبر محاولته كتعبير عن نضج وتبلور فكرة علم اجتماع إسلامي نسبيا، تقسم ميادين البحث والمعرفة فيه إلى ثلاثة مداخل، مدخل تشريعي وأسمته بالمدخل القانوني الذي يركز على ما انطوى عليه الدين الإسلامي من نواحي تتصل بالوقوف على التطور الذي حدث في السنن الاجتماعية المختلفة للعشائر والقبائل والعادات والأعراف والتقاليد التي كانت سائدة في العصر الإسلامي وينطوي هذا المدخل على شق نظري يعتمد على الشريعة الإسلامية وعلى المنظور الانثربولوجي، الذي لا يعنى بدراسة النظم الاجتماعية فقط، وإنما يوضح كيف تحولت السنن القبائلية والعشائرية إلى سنن حضرية، وأخيرا المدخل البنائي الوظيفي، الذي يدرس الإسلام كبناء متكامل مترابط مكون من بنى إسلامية ثقافية لها أنساق قيمية ومعيارية مجسدة في مجموعة من المؤسسات ولها طابع مميز يعطيها الصفة الإسلامية وفي نفس السياق تحدد هذه الفرقة من المشتغلين أهداف علم الاجتماع الإسلامي وتحصرها في ترتيب الأفكار والعناصر والمحتويات الفكرية الاجتماعية التي اصطبغت بالأساس الديني، وإبراز الدين في ثوب جديد يأخذ دورا قياديا في مجال مجتمعنا الإسلامي.....<sup>(10)</sup>.

ولكن مع تقديرنا للجهد الذي بذلته هذه المحاولات في الوقوف على ميدان علم الاجتماع الإسلامي، وما أسهمت به في تحديد موضوعه وبيان أقسامه، فالجدير بالملاحظة هو أن غالبية هذه المحاولات قد أخرجت علم الاجتماع عن ميادانه ونطاقه، وأدخلت في موضوعه ما لم يعتاد عليه المشتغلون، وهذا ما يتضح مثلا في قول بعضهم أن علم الاجتماع الإسلامي يدرس علاقات الفرد بنفسه على ضوء الوحي الإلهي، وعلاقة الجماعة بالله كما لوحظ أن بعض هذه المحاولات قد وضعت أقسام وميادين علم الاجتماع وفق أقسام وميادين الشريعة والفقه الإسلامي، فوقع في تناقض مع نفسها ومع منطلقاتها الفكرية للعلم الجديد، عندما كانت تؤكد على الطابع الموضوعي والتقريري لهذا العلم بمعنى

عدم تأثره بإيديولوجيات و تأويلات مسبقة أضف إلى ذلك أن بعض هذه المحاولات قد وضعت لهذا العلم أهدافا غير ممكنة ، مثل ابراز ما في الدين الإسلامي من قواعد و سنن أو استخلاص قوانين الاجتماع البشري

في الواقع أن هناك العديد من المفارقات التي يتضمنها التأصيل الأبيستمولوجي لعلم الاجتماع الإسلامي ، سواء من حيث مصادر المعرفة فيه أو من حيث اللغة المفاهيمية المحددة لمنظوره ورؤيته والتي استنبطوها في كليتها من علوم الدين كالفقه والأصول واللغة ،

### 3 - مفارقات التأصيل المنهجي لعلم الاجتماع الإسلامي

تتمثل المفارقة الأساسية في التأصيل المنهجي لعلم الاجتماع الإسلامي ، في استعمال الوحي الإلهي كمصدر من مصادر المعرفة المنتجة من طرفه معتمدين في ذلك على فكرة أن العلم المعاصر ذاته مبني على الميتافيزيقا وعلى مقدمات علوية في عملية دراسته للواقع وهي حقيقة مدركة تماما عند المهتمين بالعلم وفلسفته ، فالنشاط العلمي ينطلق من عدد من القناعات القبلية حول طبيعة الوجود ، والتي تعتبر ضرورية في بناء المعرفة الحسية <sup>(11)</sup> لكن الذي تناساه المعنيين لقيام علم اجتماع إسلامي ، أن صحة ومصداقية تلك المقدمات القبلية هي رهينة بخطوات الفعل العلمي التجريبي الذي يعتبر كمحرك أساسي لمصداقيتها ، فإذا ثبت بالواقع أنها خاطئة يتم التخلي عنها من أجل البحث عن مقدمات أخرى ، وهذا الأمر لا ينطبق على الوحي بصفته يمثل القدسية المؤمن بها والحقيقة الإلهية التي لا يمكن للإنسان إدراك حكمته أو غاياتها

فالوحي هو مجموعة من نصوص تشكل بمجملها خطابا إلهيا يحدد التصور العام لمنشأ الحياة وطبيعتها و غاياتها ، ويضع القواعد السلوكية للفرد والجماعة <sup>(12)</sup> أما العلم فهو وظيفي يستخدم في بعض الأحيان للدلالة على المبادئ والمرجعيات التي تحكم عملية تفكير الأشخاص العقلانيين <sup>(13)</sup> ، بغض النظر عن خلفيتهم الثقافية أو الأيديولوجية أو الاجتماعية ، ولعل أهم مبادئ العلم المعتمدة مبدأ السببية ، لأن السببية تشير إلى ضرورة العلاقة القائمة بين السبب والنتيجة ، والتي تفيد استحالة وجود شيء ما بدون وجود سبب لوجوده من نفس جنسه أو نوعه و السببية تعتبر بذلك مبدأ معرفيا يستعمله العقل في اختبار مصداقية الأحكام والقضايا المختبرة من أجل سن قوانين حركتها ، وبالتالي موافقتها لمبادئ العقل كمبدأ عدم التناقض مثلا الذي لا يتوفر مثلا في خطاب الوحي فهناك أمور مثبتة بالنص الواضح وهناك أمور يكون فيها الحكم غير واضح ومن هنا يظهر لنا أن العلم كنشاط إنساني وظيفي يتكون من مجموعة من أحكام ذات دلالات حسية تخضع حقائقتها لوسائل المعاينة والاختبار المباشر التي يعتمدها العقل البشري ويعتبرها كمبادئ كلية ( مبدأ الهوية والسببية والوسط المرفوع وعدم التناقض ) وكذلك من خلال عدد من الإجراءات الذهنية ( كالتجريد والقياس والتحليل والتركيب ) والتي تعتمد على مناهج كالاستنتاج والاستقراء والاستنباط ، أما الوحي فهو مجموعة من أحكام ذات دلالات علوية تنطوي على قناعات راسخة تتعالى حقائقتها على أدوات الإنسان المعرفية في توضيح علتها أو علة حكمها .

ومن هنا تبرز المفارقة المنهجية في العلم الاجتماع الإسلامي وهي أنه لا يهتم أبدا بتطوير منهجية البحث المعرفي وآلياته ، ذلك أنه يعتبر أن أحكام ودلالات الوحي هي حقائق مثبتة لا تحتاج إلى وسائل تحليلها بينما العلم هو في الأصل تطوير لتلك المنهجية و لتلك الآليات و هكذا نجد الجهود المنهجية للمشتغلين بعلم الاجتماع الإسلامي تقتصر على تطوير أدوات معرفية ومناهج بحثية لدراسة النصوص و لا تهتم كثيرا بتطوير منهجية راقية لدراسة الظواهر الاجتماعية والتاريخية ، لذلك افتقدت معارفهم الاجتماعية والتاريخية الدقة العلمية والتماسك المنهجي و لعل هذا هو السبب الذي دفع أغلب المشتغلين بعلم الاجتماع الإسلامي إلى الإكثار الحديث حوله دون أن يوازوا ذلك بإنتاج منهجي منظم يجمع بين التأسيس الإبيستمولوجي والمنهجي لعلم الاجتماع الإسلامي و لو حاولنا تلخيص المفارقات المنهجية لعلم الاجتماع الإسلامي ، لوجدنا أنها تتلخص فيما يلي

1- أنه موجه قيملي :

بحيث ينفي صفة الحياد حيال القيم المتصلة بالتقويم ، ويثبت صفة ناقد في أبحاثه مما يعني أن عالم الاجتماع المسلم ملتزم بالإسلام ، ويسعى لخدمته ، وينقد الواقع على ضوء عقائده وتشريعاته ، ولا يتصور من مسلم مخلص في إسلامه ، أن يقف من الواقع المنحرف موقف المحايد ، فلا بد أن يدرس الهوية الموجودة ، بين الواقع ، والمثال الذي شرعه الله ، أي بين المجتمع ، وبين المعتقدات الإسلامية التي يؤمن بها كما يعني هذا أيضا ، أن يتخذ لنفسه دور المحاكم للقضايا للظواهر وليس دور المفسر والمحلل ، كالقضية أصل الدين ، دون تحديد ما لمفهوم الدين وطبيعته ونفس الشيء بالنسبة لقضايا التغير والعلاقات الاجتماعية وغيرها .

2- أنه مقارن:

فعلم الاجتماع الإسلامي ينزع إلى استعمال المنهج المقارن لكن وفق دور المحاكم أو الناقد فهو ينزع إلى عقد المقارنات أثناء التحليل الاجتماعي سواء داخل المجتمع المسلم ، أو بينه وبين غيره وتوضح المقارنة إذا عقدها الباحث المسلم الواعي ، أصالة القيم ، والمبادئ الإسلامية ، فيستطيع الباحث أن يبين أصالة الإسلام من خلال موقفه تجاه الأسرة مثلاً ، ومكانة المرأة فيها ، وما يتبع ذلك من قوامة الرجل ، وتربية الأبناء ، والحقوق المترتبة على عقد الزواج ، وكذلك نظام تعدد الزوجات والطلاق ، وغير ذلك من المواضيع وتعد الدراسة التي أعدها أنيس أحمد بعنوان "النساء المسلمات والتعليم العالي دراسة ممثلة في علم الاجتماع الإسلامي ، اعتمدت على منهج المقارنة ، إضافة إلى غيره من المناهج ففي سبيل إثبات أفضلية فصل المؤسسات التعليمية العالية الخاصة بالنساء عن الرجال ، عقد المؤلف مقارنات شملت أحوال المرأة ودورها في عدة أنحاء من العالم ، فبدأ بدراسة نمط اشتراكي ، تمثل في المزارع الجماعية في إسرائيل ، ثم بدراسة نمط رأسمالي تمثل في موضوع "المرأة في العالم الأكاديمي في الغرب" ، والمرأة في القوات المسلحة الأمريكية ، كما درس المرأة في نموذج آخر هو النموذج الصيني ، ثم خلص إلى أفضلية نظرة الإسلام إلى تعليم المرأة

## خلاصة نقدية :

لا دبر إذا ما اقتبسنا تساؤل برهان غليون عن مصداقية الدعوة إلى أسلمة المعرفة إلى أي مدى يعكس الانتشار المتزايد لهذا الشعار ميلاد حركة تجديدية فعلية في مناطق العلوم الاجتماعية الحديثة، ويشكل مصدرا لنمو مناهج علمية أصيلة وطريفة في المجتمعات الإسلامية والعالمية؟ وإلى أي مدى يعبر تنامي اللجوء إلى هذا الشعار عن نشوء آلية تعويضية، يحاول المجتمع بواسطتها التغلب على مشاعر الخوف من انعدام الأفاق ومن القطيعة التاريخية والانحدار نحو الهاشمية الناجمة عن الإخفاق في استيعاب هذا العلم والتحكم به؟ وعلى أي حد لا يعبر رفض هذا العلم عن اليأس من اكتسابه، كما يغطي الحديث عن أسلمته الفشل في السيطرة على الطاقة الجبارة التي يمثلها، وإظهار هذا الفشل كما لو كان اختيارا واعيا ينبع من التمسك بالذاتية والإخلاص لمتطلبات حماية الهوية أكثر من التعبير عن الخيبة؟

من المنطقي جدا أن يتساءل أي مشتغل بالعلوم الاجتماعية عن جدية ومصداقية هذه الحركة التي توصف بالبديلة أو الخلاص أو ما إلى ذلك من مسميات ومن المنطقي جدا كذلك أن يهتم كل باحث مسلم بهذه الحركة ويحاول سبر أغوارها وأسسها يأخذ بعين الاعتبار إمكانية تحولها إلى ما توصف به لكن في الواقع وجدت أن النماذج والتصورات التي اطلعت عليها تؤكد مخاوف وإرهاصات برهان غليون لقد أصبحت قاب قوسين أو أقل متأكد من أن شعار أسلمة أو إسلامية المعرفة هو إفراز لحالة التهميش التي يعيشها المسلمون وانهيار الآمال والأحلام الكبيرة وإخفاق مشاريع التنمية والنهضة العربية الإسلامية

لكن في نفس الوقت فإن الكتابات والمجهودات المبذولة في هذا المجال، لا تسمح أبدا بصياغة استنتاجات منظمة ومنهجية حول هذه الحركة التي قد تشكل مدخلا هاما للتفكير في البديل وتحليل المعاني المختلفة التي تتجسد فيها التجربة الفكرية ذاتها ولكن لسوء الحظ أن أغلب الكتابات المتواجدة على الساحة تتميز بالسطحية، لعل سبب ذلك هو سهولة الكتابة فيما يجب أن يكون، وصعوبة بقائها في كيفية وضعه على الطريق العملي الواقعي، فالأولى تكفيها العودة إلى المراجع، والثانية تتطلب للمعايشة الواقعية للواقع، والإلمام الكافي بالبدائل والخبرة المتخصصة الجانب العملي للمعرفة ذاتها

## الإحالات والهوامش :

- 1 - غليون برهان الإسلام والعلوم الاجتماعية تساؤلات حول أسلمة المعرفة مجلة قراءات سياسية السنة الثالثة العدد 02. ربيع 1993. ص ص 119-138.
- 2 - للمزيد أنظر إلى حيدر إبراهيم علي : علم الاجتماع والصراع الإيديولوجي في المجتمع العربي ، نحو علم اجتماع عربي . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، 1986.
- 3 - عبد الباسط محمد حسن علم اجتماع اسلامي ، مقال مقدم لندوة الدراسات الاسلامية ، جامعة أم درمان فبراير 1987 منشور في مجلة أسلمة المعرفة العدد 05 السنة الثانية ص 01.
- 4 - زكي محمد اسماعيل علم الاجتماع الإسلامي الأهداف والتخطيط الدراسي ندوة الدراسات الإسلامية، جامعة أم درمان الإسلامية 1987 ص 13 . منشور في مجلة أسلمة المعرفة العدد 05 السنة الثانية ص ص .
- 5 - حسن الساعاتي أصول علم الاجتماع في القرآن ، ص 67.
- 6 - Boutefnouchet Mostefa : introduction a la sociologie . les fondements . Ed. OPU .Alger 2003. P 07
- 7 - الفيومي محمد إبراهيم قضايا في علم الاجتماع الإسلامي مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة بدون سنة طبع ص 73.
- 8 - عبد الباسط محمد حسن علم اجتماع اسلامي ، مقال مقدم لندوة الدراسات الاسلامية ، جامعة أم درمان فبراير 1987 منشور في مجلة أسلمة المعرفة العدد 05 السنة الثانية ص ص 12-13 .
- 9 - زكي محمد اسماعيل علم الاجتماع الإسلامي الأهداف والتخطيط الدراسي مقال مقدم لندوة الدراسات الإسلامية، جامعة أم درمان الإسلامية 1987 ص 13 . منشور في مجلة أسلمة المعرفة العدد 05 السنة الثانية ص 15-31
- 10 - خشاب أحمد علم الاجتماع الإسلامي مقال مقدم لندوة الدراسات الاسلامية، جامعة أم درمان الإسلامية 1987 ص 13 . منشور في مجلة أسلمة المعرفة العدد 05 السنة الثانية ص ص 169 174 .
- 11 - أمزيان محمد منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية المعهد العالمي للفكر الاسلامي ط 1. 1991 ص 38
- 12 - ابوسليمان عبد الحميد معارف الوحي المنهجية والأداء مجلة أسلمة المعرفة العدد 03 السنة الأولى . ص ص 85-109 .
- 13 - صافي لؤي نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية مجلة أسلمة المعرفة السنة الأولى العدد 01 ص ص 31-55 .



## بحث سوسيولوجي في معايير "استقلالية" المرفق العام للتربية

د. مصباح الشيباني

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس تونس

### المقدمة

تعتبر قضية "المنهجية" أو "المقاربة" التي يمكن إتباعها أو اعتمادها كمدخل لإصلاح التعليم في تونس من المسائل المهمة والمستعجلة لإعادة بناء النظام التربوي ورسم معالمه في المستقبل. لقد كانت السلطة السياسية الحاكمة في تونس، منذ الاستقلال، هي الفاعل السياسي الوحيد المسيطر على مرفق التربية والتعليم والموجهة له. وظل حزبها الحاكم مهيمنا بشكل مطلق على مختلف مؤسسات الدولة والمجتمع معا. ومن بينها الحقل التربوي الذي خضع إلى السلطة السياسية من حيث التخطيط والتنظيم والتسيير. ولم تسلم مضامين مختلف المشاريع التربوية السابقة من ظاهرة التوظيف السياسي، وبالتالي لم تكن أغلب القوانين والتشريعات السابقة تستهدف تحديث النظام التربوي، وإنما كانت في عمقها عبارة عن برامج سياسية بمدخل ومضامين تعليمية. وهذه الحالة أدت إلى أن تحول فيها السياسيون إلى فلاسفة وخبراء في التربية والتعليم يخلطون المصطلحات ويحشون العبارات "التقنية" الجاهزة، فنتج عنها مناخ تربوي مدرسي مضطرب، وفعل تربوي تعليمي عقيم.

إن حدود هذه الورقة البحثية لا تتعدى الوقوف على إحدى المداخل التي نعتقد أنها أصل "المفاتيح" والمداخل التي يمكن أن ننطلق منها في هندسة منهجية "الإصلاح التربوي" الجديد. لقد تضمنت بشكل أهم الضوابط والمعايير التي تتوقف عليها عمليات التخطيط والإنجاز والتقييم لأي منهج إصلاحي ومعالجة جوانب الخلل العميقة في مقاربات الإصلاح التربوي السابقة.

ما هو المدخل المنهجي "الأصل" الممكن لتجاوز "السلفية" الإصلاحية التي تحكممت في نظامنا التربوي منذ الاستقلال؟ وكيف يمكن أن نحول مشروع الإصلاح التربوي من مشروع للسلطة إلى مشروع مجتمعي عام؟

## أولا مدخل منهجي

من أين نبدأ؟ أو ما هي أسس مدخل الإصلاح التربوي؟

يعيش جميع المهتمين بالتربية والتعليم في تونس حيرة وقلقا كبيرين حول منهجية أو مدخل أو طريق الإصلاح التربوي وعلى الرغم من وجود شبه اجماع بينهم حول مبرراته وراهنياته ، فإنهم غير متفقين حول مداخله ومناهجه وشكله : هل سيكون إصلاحا شاملا أم جزئيا؟

يقول المثل إن المقدمات الفاسدة عادة ما تؤدي إلى نتائج فاسدة وفي اعتقادنا يتوقف نجاح مداخل ( مفتاح ) الإصلاح على مدى ترتيب أسس الإصلاح ومرتكزاته فمرتكزات الإصلاح هي الأسس الناظمة للعملية الإصلاحية والمتحكمة في مختلف خطواته ومساراتها بدءا بالتخطيط مروراً بالتنفيذ وصولاً إلى التقييم ومن أهم هذه الأسس المنهجية نذكر الآتية

1. قضية الشمول أو التجزئة في الإصلاح ينطلق هذا البعد الأول من سؤال بسيط وهو هل سيكون الإصلاح أو التغيير شاملا ويمس مختلف مفاصل الفعل التربوي وأنساقه ومنظوماته القانونية والمؤسسية والبيداغوجية أم أنه سيكون جزئيا ويقتصر على بعضها دون الأخرى؟ وكيف سيتم التعامل مع البيئة المجتمعية الحاضنة له والمتفاعلة معه؟ لقد كانت كل المقاربات الإصلاحية السابقة ( 1958-1991-2002 ) تجزئية ولم تكن شاملة سواء بالنسبة إلى مختلف محددات الفعل التربوي أو بالنسبة إلى البنى المجتمعية ( السياسية والاقتصادية والثقافية . ) التي لا يمكن تحقيق نجاعة في التعليم دون أخ هذه العناصر بعين الاعتبار حيث لا يمكن تصور نتائج ناجعة للإصلاح التربوي دون العمل على مرافقته بإصلاح سياسي وثقافي واجتماعي . الخ لقد كانت المقاربة المنهجية التجزئية للتجارب السابقة بداية فاسدة للإصلاح التربوي في تونس

2. التدرج والمراحلية تعتبر هذه المسألة من الأسس الرئيسية التي يجب الانطلاق منها عند القيام بأي مشروع إصلاحي إن الفعل الإصلاحي هو بطبيعته فعل يستهدف الترقية والجودة والتحسين في مخرجات التعليم ، لذلك يتوقف تحقيق هذه الغايات والأهداف أن نطلق من داخل منطق الإصلاح وليس من داخل نطق التغيير فالتغيير لا يعني بالضرورة أننا ننجز فعلا إصلاحيا يرقى بالمشروع نحو الأفضل ، بل قد يكون هذا التغيير متجها نحو الأسوأ والأقل مردودية وجودة إذا لم يستند إلى برامج وآليات واضحة ودقيقة تقوم بإنجازه وفق ما مخطط ومتوقع

## 3- الخلفية الإستراتيجية للإصلاح التربوي

كل مشروع للإصلاح في أي مجال من المجالات لا يتأسس على رؤية إستراتيجية بعيدة المدى تكون ناضجة وواضحة ومكتملة المراحل والأهداف سوف تتعرض إلى الفشل ولن يتمكن المشرفون عليها من إنجازها بشكل سليم والإصلاح التربوي لا يشذ على هذا المبدأ . فهو يحتاج إلى أن يتأسس على رؤية ونظرة إستراتيجية من شروطها الأولى أن يكون لها مصلحون حقيقيون يناضلون من أجلها . والرؤية الاستراتيجية للإصلاح التربوي كذلك تحتاج إلى مشاركة كل القوى والمؤسسات والفاعلين المهتمين بالشأن التربوي ضمن حوار وطني . يقصر أو يطول . في رسم معالمها الكبرى دون إقصاء أو تهميش

فقضية الإصلاح التربوي لم تعد مشروعاً خاصاً بالسياسيين فقط، وإنما ينبغي أن يشارك فيها أيضاً الأكاديميون والمدرسون في مختلف المستويات التعليمية لأن التعليم من أهم الحقول التي يتوقف عليها مستقبل المجتمع و مصيره، وبالتالي ينبغي أن يشارك في إعداده وتنفيذه وتقييمه أغلب الفاعلين في المجتمع

#### 4. مسألة الفصل بين الداخل والخارج في عملية الإصلاح

يمكن أن ننطلق من سؤال منهجي حول هذا المرتكز وهو من سيقوم بإعداد مشروع الإصلاح التربوي المرتقب في تونس؟

من المعروف أن مطلب الإصلاح في حقل التربية والتعليم هو مطلب شعبي و وطني عام داخلي أي أنه ضرورة داخلية وليس من أجل إرضاء بعض الأكاديميين التونسيين أو الفاعلين الدوليين فمشروع الإصلاح إذا كان يستهدف تغييراً حقيقياً يجب عليه أن يكون قاطرة لحل مشكلات المجتمع وقضاياها الحيوية ويجب أن يقوم كل مجتمع ببناء تجربته الإصلاحية في ميدان التعليم وفق ظروفه وحاجياته الذاتية وليس استجابة لضغوط خارجية، لأنه إذا ما تم وفق شروط الخارج فسوف يفضل القائمون عليه في تطبيقه ولن تتحقق أهدافه ومقاصده مهما رصدت له من إمكانيات مادية وبشرية، وكل التجارب الإصلاحية السابقة شاهدة على ذلك. فقد دعا التقرير السادس حول التنمية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا والذي جاء تحت عنوان "الطريق غير المسلك إصلاح التعليم في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا والصادر عن البنك الدولي ومنظمة الأمم المتحدة سنة 2007 الدول المعنية إلى أن تسلك مسارا جديدا للإصلاح يتركز أساسا على نظام الحوافز والمساءلة العامة إلى جانب توفير مدخلات للأنظمة التعليمية

#### ثانياً مدخل الاستقلالية مفهومها وشروطها المؤسسية

يمكن القول أن مفهوم "الاستقلالية" هو مفهوم "مفتاحي" و"منهجي" يشكل مدخلا رئيسيا للإصلاح التربوي، وهو من أبرز المعايير والضوابط المؤسسية التي مازالت غائبة عن الباحثين والمسؤولين أثناء إعدادهم وتخطيطهم للمشاريع التربوية في وطننا العربي ولذلك مازالت خلفياتهم الإصلاحية "سلفية" خاضعة إلى نسق قيمي ومؤسسي قديم لا يمكن أن يتجاوز سلطة المؤسسة السياسية أو أن لا يخضع إلى الخلفيات الأيديولوجية، ومن ظلت جميع المشاريع لا يستجيب إلى تطلعات الناس وظروف المجتمع لأنها لم تكن تتمتع بـ "الاستقلالية" أو الخروج عن دائرة السلطة السياسية ولم تستهدف بناء المعرفة والبناء المجتمعي بشكل عام، وإنما مثلت أغلبها آليات للضغط السياسي والتعبئة الأيديولوجية للحزب الحاكم في الدولة بل لقد كانت ظاهرة التسييس هي السبب الأكثر حسماً في تعويق التربية العربية المعاصرة"<sup>1</sup>.

#### 1. مفهوم الاستقلالية في الحقل التربوي

ظلت السلطة في تونس منذ الاستقلال هي المسيطرة على مختلف مؤسسات المجتمع والموجهة لها و كان صانعو القرار السياسي في بلادنا يتعاملون مع "المشروع التربوي" تعامل رد الفعل والمثير والاستجابة لبعض الضغوطات الخارجية فلم تبني مشاريع القوانين التربوية الثلاثة السابقة في تونس (على أهمية ما جاء في قانون 1958) وفق منطق التأسيس، بل كانت في مختلف توجهاتها وغاياتها ذات منحنى "براغماتي" و سطحي وغير مدروس نتيجة غياب الرؤية

الإستراتيجية والاستقلالية فيها بل لقد كشفت عديد البحوث والدراسات العربية والأجنبية<sup>(2)</sup> قضية الارتباط بين نظام التعليم والحقل السياسي الذي يكشف كثيرا من الاستخدامات السياسية للمضامين التربوية سواء على مستوى المناهج والمقاربات أو النصوص وغيرها ، وكانت الهجمة على التربية العربية كاسحة وتعميمية بكل المقاييس لأنها كانت ميسسة الدوافع والمقاصد<sup>(3)</sup> وكثيرا من هذه المضامين والمقاصد كانت مخالفة لمعايير التربية والتعليم ولكنها كانت متوافقة مع المعايير الأيديولوجية للنظام السياسي الحاكم

يقوم المدخل المؤسساتي على مبدأ استقلالية مرفق التربية وإعطاء أكبر قدر من سلطة اتخاذ القرار إلى المدارس والمؤسسات التربوية في إطار السياسة والمبادئ التوجيهية الوطنية العامة وهذا المفهوم يندرج ضمن المداخل والشروط ذات الطابع المؤسسي والهيكلية في عملية التحول الديمقراطي بكامله ومبدأ الاستقلالية مرتبط أيضا بشروط إنشاء مؤسسات تمثيلية تتسم بالشفافية وتكون مسؤولة أمام الجميع ، ووضع الآليات اللازمة لمحاربة الفساد كما أن الاستقلالية هي عبارة آلية لبناء الديمقراطية إذ تضمن مشاركة جميع الفاعلين والمتدخلين في الشأن التربوي في رسم معالم المشروع التربوي الجديد ويقتضي مبدأ الاستقلالية كذلك أن تكون هناك شفافية ومحاسبة ، مما يعني توزيع السلطة داخل المؤسسة بالقدر الذي يتيح الفرص للجميع لأن يصبحوا شركاء في تدبير الشأن التربوي لكن يبقى الإشكال المنهجي في مدخل الإصلاح التربوي قائما ويظل السؤال مطروحا إلى اليوم وهو كيف يمكن أن نضمن استقلال مرفق التربية والتعليم ونرفع عنه تدخل السلطة "السياسي" الذي هو من نوع تدخلها في القضاء؟ وكيف يمكن أن نجعل للتعليم كيانا مستقلا ، يكون ذا جهاز إداري وبيداغوجي وبحثي يكون مسؤولا عن وضع البرامج والسياسات وإصدار التقارير ، وكذلك مسؤولا عن التسيير والتنظيم للمؤسسات التربوية المختلفة ويكون خاضعا في الوقت ذاته ، إلى المراقبة والمحاسبة من قبل الدولة عن طريق الهياكل والمجالس المختصة في ذلك؟

## 2. الآليات المؤسسية للاستقلالية في التعليم

لقد كانت المشاريع التربوية السابقة كلها تنظر إلى الإدارة التربوية بمثابة حضور للحزب الحاكم داخل المؤسسات التربوية ، ولم تكن هذه الإدارة مهما كان موقعها وترتيبها في السلم الوظيفي أكثر من أداة تنفيذ لتوجيهات وأوامر مملاة من فوق ، وكان هدفها الأساسي هو مراقبة المؤسسات التربوية سياسيا ومنع أية محاولة لتشريك الفاعلين التربويين والهياكل الاجتماعية والمهنية في إدارة هذا المرفق العمومي عندما قمنا بمختلف قوانين الإصلاح التربوي في تونس ، وقفنا على عدد من الخصائص التي تميزت بها كل التجارب الإصلاحية السابقة لعل أهمها :

1- اعتماد هذه القوانين في تمشياتها على ما يمكن أن نسميه بـ " إستراتيجية الاقتباس والتبني للتجارب التربوية العربية بدلا من اعتماد إستراتيجية التكيف والتطويع فقد استندت أغلب مشاريعنا التربوية على المناهج والخطط الأجنبية ولم تستند إلى واقعنا الاجتماعي والثقافي السياسي وبالتالي لم يتم برمجتها وفق ظروف مجتمعاتنا الخاصة وقد توصلت عديد الدراسات الاجتماعية إلى خطورة هذه التمشيات "لأن إمكانية حدوث تغير حقيقي في المدرسة

وفي نظم التكوين دون أن يأتي شروعا اجتماعيا جديدا ليعطيه اتجاهه ليست بأكثر من إمكانية تصور تغير اجتماعي عميق دون أن يتخذ وسائل تربوية ملائمة له<sup>(4)</sup>.

2- غياب الدقة في البرمجة الزمنية والمادية للمشروع مما أدى في كثير من الأحيان إلى تأخر تنفيذه أو توقفه بشكل نهائي وعدم وجود آليات لمتابعته وتقييمه سواء كان بالسلب أو بالإيجاب نتيجة غياب الرؤية الواضحة حوله ، وعدم وجود ثقافة لمأسسة التطوير التربوي

3- الاهتمام بالجانب الكمي والفني في التخطيط للإصلاحات التربوية من الفعل وإهمال المسائل الكيفية والنوعية في العملية التربوية وقد أشار أحد التقارير الصادر عن "البنك الدولي" ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) في تقييمهما لبرنامج "التعليم للجميع بحلول عام 2015" أي : أنه لا يجري استثمار جهود الإصلاح التي تقوم بها الحكومات في مجال تحسين الجودة فقد ركز الجزء الأكبر من تدابير الإصلاح ( 76 % إلى 93 %) في مستويات ما قبل الدراسة والتعليم الأساسي والثانوي على البعد "الفني" للإصلاح ، مثل بناء المدارس وتوفير المواد التعليمية والكتب المدرسية في المقام الأول ، وقد حل هذا محل أهداف رأس المال البشري المتمثلة في تحسين العدالة والكفاءة والجودة

4- النظر إلى الإدارة المدرسية وآليات التسيير على أنها غاية في ذاتها وليست وسائل للتسيير . المخ وغياب مبدأ التفويض للسلطات ومنح المديرين الحق في اتخاذ القرارات وهذه الحالة أنتجت إدارة مدرسية يعوزها الإدراك الصحيح للمفاهيم التربوية والتعليمية الميدانية الجديدة مثل التخطيط والتنظيم والمتابعة والتقييم وغيرها ، وبالتالي كانت في معظمها غير قادرة على التواصل مع بيئتها الداخلية ولا مع محيطها المجتمعي وعاجزة على مواجهة مشكلاتها اليومية منذ سنة 1980 ظهرت في أوروبا الغربية فكرة المشاركة الجماعية في الإدارة المدرسية التي تحولت في ما بعد إلى قضية رئيسية ضمن مداخل الإصلاح التربوي في عدد من الدول الأوروبية وتحول مفهوم "المشاركة" إلى شعار مركزي لتحسين نوعية التعليم ، لأن الإصلاح الحقيقي والفعلي لا يقتصر على تغيير بعض البرامج أو المنهجيات البيداغوجية ، بل ينبغي أن يستهدف أيضا أسلوب العمل والنظام التربوي وهيكلية الإدارة المدرسية بشكل عام ونجاح "المقاربة التشاركية" في بلادنا العربية يتوقف مثلما يرى البعض على تغيير عميق في المنحى الفكري ( le paradigme ) وفي منهجية العمل ، والتي تشمل التغيير في آليات وضع البرامج والخطط والاستراتيجيات والقوانين لكي ينفذها الآخرون والعمل على إدماج هؤلاء الآخرين على بناء قدراتهم ( المدرسين والطلبة والأولياء . ) وتمكينهم من القيام بالإصلاح بأنفسهم<sup>(5)</sup> وعلى الرغم من أن الإصلاح التربوي من القاعدة هو الأصعب على الرؤية ، وعلى التحديد ، فإنه يظل الأصلح والأنجع والأبعد أثرا

وتقوم "المقاربة التشاركية" على أساس ممارسة التسيير العقلاني والديمقراطي لمنظمات المجتمع ومؤسساته المختلفة ، وتعمل على ضمان الشروط التي تساعد كل المتدخلين في الحقل التربوي على المشاركة في رسم إستراتيجية الإصلاح التربوي خاصة في حالات الأزمات وقبل البحث في كيفية تغيير النظام التربوي وتحسين نوعية التعليم يجب أولا أن نغير نظرتنا وموقفنا من هؤلاء الذين هم أدوات الإصلاح والنظر إليهم على أنهم هم قاعدة الإصلاح وأداتها في الوقت نفسه

كما أن المقاربة التشاركية تقتضي الموضوعية والشفافية والدقة في التخطيط والخبراء المكلفين بوضع هذه الاستراتيجيات لا بد أن يتم الاعتراف بهم رسميا حتى لا يظلوا مرتعنين إلى التأييد من أي جهة سياسية أو مالية داخلية كانت أو خارجية لأن ارتباط القائمين على الإصلاح بمثل هذه المؤسسات السياسية والمالية سوف يتحولون، مثل السابقين، إلى موظفين لدى هؤلاء وإلى خبراء في السياسة والمال ولكن تحت مظلة التربية والتعليم ولشرعنة أي تغيير تربوي سيتم إقراره

### 3. المجالس التعليمية المنتخبة: المجلس الأعلى للتربية

تعتبر المجالس التعليمية من أبرز المؤسسات التي تقوم بدور محوري في إصلاح النظام التربوي، ولكن يتوقف نجاح دورها وفعاليتها على مدى الإقرار بدستوريتها وتأهيلها قانونيا حتى تتمكن من العمل في نطاق "الاستقلالية" والشفافية والمسؤولية في وضع المشروع التربوي وإنجاز محطاته الكبرى.

وتتولى هذه المجالس على اختلاف مستوياتها الترتيبية، بدءا بالقاعدة وصولا إلى المركز، المسائل الرئيسية

#### التالية

- اقتراح السياسة العامة للتعليم وترجمتها في خطط عملية واستراتيجيات فرعية تغطي كل أصناف التعليم ومراحلها.  
- تتولى المجالس التعليمية بمراقبة معايير اختيار رؤساء المؤسسات التعليمية والبحثية حتى تتم على أسس موضوعية والشفافية

- تقديم توصيات للسلطة التنفيذية المختصة، خاصة عند اقتراح تعديلات للقوانين والتراتيب التنظيمية والممارسات الإدارية التي تمثل عوائق أمام نجاح مشروع الإصلاح التربوي

- تكون هذه الهيئات عبارة عن الوسيط بين المجتمع ومنظّماته وبين الدولة، وتكون هي الملتقى المحايد لإجراء الحوارات وحل القضايا التربوية وتعزيز جودة التربية

#### الخاتمة

إن "الاستقلالية تعد منهجا أو مدخلا علميا موضوعيا ضروريا للكشف عن خصوصية تجاربنا" الإصلاحية السابقة وعيوبها، وأسباب فشلنا في تحقيق الجودة في الحقل التربوي، لأن البحث عن شروط التطور هي التي تكشف القناع في بعض الأحيان عن سر عدم تحقيقه<sup>(6)</sup> لهذا، نعتقد أنه إذا لم ننجح في مراجعة هذه القضية المنهجية بإيجابية في تناول مختلف قضايا التربية الراهنة، فسوف نظل عاجزين عن إمكانية الفعل في رسم ملامح مستقبل أجيالنا وتنمية مجتمعا

#### الإحالات والهوامش

- 1- محمد جواد رضا، الإصلاح التربوي العربي خارطة طريق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006، ص 28.
- 2- أنظر مثلاً دراسة د مصباح الشيباني، خطاب الهوية في البرامج المدرسية التونسية، المجلة العربية للثقافة، العدد التاسع والخمسون، جويلية 2012.
- 3- محمد جواد رضا، الإصلاح التربوي العربي خارطة طريق، مرجع سابق، ص 11.
- 4 - Jacques Ardoino, « Eléments de réflexion pour un projet d'éducation dans une perspective socialiste », Revue pour supplément de la revue n°50, Janvier 1977.
- 5- منير بشور، سياسة صنع المناهج في البلدان العربية، مجلة التربية/الجدلية، العدد 17، بيروت، 1979.
- 6 - عبدالله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1984، ص 42.

## العلمانية في الفكر الإنساني والتاريخ

د. سامية فطوم

باحثة بمركز البحوث والدراسات بسوسة. تونس

### توطئة

دخلت كلمة "العلمانية" التاريخ المعاصر من أوسع أبوابه، وأصبحت لفظاً من أوسع الألفاظ تداولاً ورغم التداول الواسع للكلمة، إلا أن الغموض لا يزال يلف هذه الكلمة اصطلاحياً ويثير ردود فعل متناقضة مفهوماً. وقد صدق "جان ريفور" حين قال "إنّ العلمانية كلمة لها رائحة البارود لما تثير من استجابات متضاربة متناقضة"<sup>(1)</sup>، وذلك مرده تداخل هذا اللفظ "العلمانية" بأفكار فلسفية وظروف تاريخية وحضارية ودينية، والأهم من ذلك هو سوء توظيف هذا المصطلح وصبغه بميولات إيديولوجية شحذتها بشحنات انفعالية من التحمس والاستحسان أو السخط والاستنكار الجاد<sup>(2)</sup>.

ومن هنا، كان من الضروري تحديد مفهوم العلمانية وتحديد ظروف نشأتها الفكرية والتاريخية.

### 1- في العلمانية

#### 1-1- مفهوم العلمانية

العلمانية لفظ حديثة في اللسان العربي وقد حصل خلاف في تعريفها وفي إرجاعها إلى جذع لغوي عربي، قصد تأصيلها، ففي حين ذهب المعجم الوسيط إلى أنها مشتقة من (العلم بمعنى العالم)، حاول معجم العلوم الاجتماعية أن يحدث فرقاً بين العلمانية والعلمية وبالتالي، فإن العلمانية بفتح العين أو كسرهما ترجمة غير دقيقة لكلمة Sécularisms الأنقليزية وكلمتي Secularité أو Laïcité الفرنسيتين، وهي في الأصل مصطلح أوروبي مصدرها كلمة Saecularis اللاتينية بمعنى الدهر « Age » أو العالم « World » وتعني "الزمن" « The time » أو "الزمني" تهتم بالأمور الدنيوية الزمنية وكل ما يحدث في العالم الأرضي في مقابل الأمور الروحانية والدينية والماورائيات وهو التفسير العام الذي تعطيه المعاجم والموسوعات<sup>(3)</sup>



أمّا في المصطلح الكنسي، فإنّ العلماني لا يعني بالضرورة المادي أو "اللا ديني"، بل ذلك العامي خلاف الديني، أو الكهنوتي، أي الذي ليس بالكليريكي، كما عرفه البستاني في قطر المحيط وهذه تفرقة مسيحية وأساسها وجود سلطة روحية هي سلطة الكنيسة، وسلطة مدنية هي سلطة الوثا والأمراء.

وحسب الايتمولوجيا (علم أصول الكلمات) فإنّ كلمة Loicos اليونانية تعني الشعب ككلّ ما عدا رجال الدين. في لاتينية القرن الثالث عشر نجد أنّ Laicus تعني الحياة المدنية أو النظامية نلاحظ استمرارية المعنى مع اليونان إلى اللاتيني في القرون الوسطى وهكذا يحصل التمييز بين الشعب الذي حياته الحاضر وبين رجال الدين الذين يتدخلون في هذه الحياة من أجل تنظيمها إذ أنّ كلّ الشعب في الوسط الإغريقي أو اللاتيني القروسي الغربي مكوّنة من مزارعين وحرفيين كانوا في خدمة رجال الدين Les clercs الذين يمتلكون سلطة معينة سياسية كانت أم دينية أم اقتصادية<sup>(4)</sup>

ولقد أقرّ البعض جواز الترجمة العربية لمصطلح العلمانية (بكسر العين) نسبة إلى العلم أو (بفتحها) نسبة إلى العالم مقبولة ومعتمدة لدى المثقفين العرب فكريا وممارسة، نظرا للحضور المتزايد والحاسم للعالم الوضعي، والعقلانية باعتبارهما أساسيان في بنية الفكر العلماني واتجاهاته<sup>(5)</sup>.

كما ينبغي علينا التمييز بين العلمانية والعلموية إذ العلموية نظرية نشأت مع سان سيمون الذي حاول صياغة أساس أيديولوجي لسلطة العلماء الذين جعلوا من فكرة التقدم التقني ديانة جديدة لها قداساتها، ومن بعده أوقست كونط في نهاية القرن التاسع عشر ليجعل منها تيارا فلسفيا مؤداه أنّ العلم وحده هو الذي يقودنا إلى المعرفة الكاملة لحقائق الأشياء والموجودات في العالم المادي.

وبعيدا عن التعريفات اللغوية فإنّ العلمانية يصطلح عليها للإشارة إلى مدخل للحياة ينفصل تماما عن الدين، ويتشكل كلياً باهتمامات زمنية دنيوية، ويمكن النّظر إلى العلمانية على مستويين الأول شخصي، والثاني عام وتعني على المستوى الشخصي رفض الفرد أن تتشكّل معاملاته السياسية بمصادر لا يكون لإرادته الحرة المباشرة دخل في تشكيلها وصياغتها وأمّا على المستوى العام فهي مذهب يؤمن بضرورة اقضاء المؤسسات الدينية، عن ممارسة أي تأثير أو لعب أي دور في مجالات الحياة العامة، بما في ذلك التعليم والتشريع والإدارة وبالطبع شؤون السياسة والحكم<sup>(6)</sup>.

ولعلّ أوضح تعريف أعطى للعلمانية هو ذلك الذي ورد في مناقشات المجلس الفرنسي لدستور أكتوبر 1946 جاء فيه أنّ "العلمانية هي حياد الدولة تجاه الدين كلّ دين فالعلمانية ليست عقيدة إيجابية أو فلسفية تعتمد عليها الدولة وتبشّر بها وتعلمّها وتقف بها في وجه المعتقدات الدينية"<sup>(7)</sup>، وكانت آخر الخطوات التي اتخذت في سبيل إتمام

مشروع علمنة الدولة والمجتمع في الغرب، هي الفصل التام بين الدولة والكنيسة، وتضمن ذلك في الدساتير الغربية الحديثة. ولقد كان البرلمان الفرنسي سابقا في هذا الصدد عندما صادق عام 1905 على قانون يفصل بين الدولة والكنيسة نهائيا ويكرس حرية المعتقدات جميعا بما فيها الإلحادية تحت راية القانون وحمايته وقد أخذت جلّ الدساتير الغربية بهذا المبدأ وأصبح من مرتكزاتها الأساسية، وبذلك اتخذت العلمانية معنى شاملا يدلّ على تحرر جميع الناس، في معظم ميادين الحياة والنشاط العام، (المدرسة والتشريع والثقافة والعلم) من القيود الروحية، وخضوعهم مباشرة لسلطة أخرى جديدة هي سلطة الفكر البشري الحرّ، والعقل العلمي الرياضي، كما أصبحت ترمز إلى غياب المثلّ الدينيّة والروحيّة في كلّ شكل من أشكال الثقافة الإنسانية (الفنون والآداب والفلسفة وسائر العلوم)، ممّا جعلها من أهمّ أركان المعاصرة والحداثة في الفكر الغربي الحديث<sup>(8)</sup>.

## 1-2- الجذور الفكرية للعلمانية:

والمتملّ في تاريخ الغرب الفكري، يجد أنّ فكرة العلمانية متأصلة وضاربة في أعماق الغربي منذ بداية وعيه بذاته، إذ منذ بداية الحضارة اليونانية المختلطة بالعقائد والأساطير، وملحمتي الشاعر اليوناني هومروس -عاش في القرن السادس قبل الميلاد- الإلياذة والأوديسا تصوّران بوضوح أصالة الصراع بين الإنسان والآلهة ويتواصل هذا الصراع في الفلسفة اليونانية حيث جعل أرسطو الإله مكتفيا بعملية الخلق دون مدّ العالم بعنايته وتنظيمه<sup>(9)</sup>، في حين نجد "المدرسة الرواقية" تنزلُ الإله عن برجه العاجي وتُدّمجُه في الطبيعة وتجعله محايثًا لها.

أما "المدرسة الأبيقورية" فإنّ مؤسسها أبيقور رغم اعتقاده في وجود الآلهة، إلّا أنّه لا يرى مبررًا لإجلالها والخوف منها. وفي الفكر الحديث، ظهرت المدرسة الوجودية في أواخر النصف الأوّل من القرن العشرين، إذ يرى سارتر أنّ الإنسان في جوهره رغبة في أن يكون إلهًا. ولهذا على الإنسان أن يبدع قيمه الخاصّة دون الاعتماد على أيّ معيار إلهي ولقد تضافرت إلى جانب البعد النفسي أسباب موضوعيّة لتشكّل الأرضيّة الخصبة لتبلور التوجّه العلماني في التاريخ، وتعود هذه الأسباب إلى الأخطاء التي اقترفتها رجال الدين.

① بالحجر على العقول وتكبيل كلّ إبداع فكري وكلّ اكتشاف علمي (إحراق كوبرنيك).

② الحجر على القلوب المتمثلة في صكوك الغفران، وقرارات الحرمان، ومحاكم

التفتيش والسجون.

③ تحالف الكنيسة مع مضطهدي الشعب.

④ انحراف الكنيسة.

⑤ اضطهاد الأقليات الطائفية المتمثلة في حروب الكاثوليك والبروتستانت، والمتمثل أيضا في اضطهاد اليهود من قبل الدول الأوروبية ككل ومن يقظة الحركة اليهودية، وذلك لإبعاد الدين عن المجتمع الغربي وإبعاد المسيحية وقيام الدولة على مفهوم القومية وهذا يعني السماح لكل الأديان بالعيش في وطن واحد، مما يعطي المشروعية للوجود اليهودي في الدولة الكليانية<sup>10</sup> إثر ترسخ مبادئ عصر التنوير دخل اليهود المجتمع من أوسع أبوابه.

ولكل هذه الأسباب مجتمعة وقع الاصطدام بين الكنيسة من جهة ورجال العلم والفلاسفة من جهة أخرى. ونظرا لعراقة التاريخ الفكري للعلمانية في فترة تمتد على أكثر من خمسة قرون، فإننا نحاول ولو بإيجاز الوقوف عند أهم الأحداث الفكرية والتاريخية لهذا الصراع بين الكنيسة ورجال العلم، والمؤدي إلى فصل الدين عن الدولة وكما قال جورج ليونارد: إن تاريخ العلمانية هو قبل كل شيء تاريخ الاستقلال الفكري والعقدي<sup>11</sup>. وأهم العوامل التي أرست أصول العلمانية وتطورها

#### -النزعة الإنسانية ( الانسانية ):-

شهد عصر النهضة الأوروبية اهتماما كبيرا بالعلوم والدراسات الإنسانية التي عُنيت بالعلاقة بين الإنسان والإنسان لغاية بناء مجتمع أفضل تسوده الحرية والتفاهم، وقد نجحت هذه الدراسات في تحويل محور اهتمام الحضارة من الله إلى الإنسان، وكانت تيارات هذه الحركة مختلفة وأحيانا متناقضة ومن أشهر رجال هذه الحركة الذين استقوا من معين تراث الإغريق والرومان وأخلاقهم نجد الإيطالي دانتي (القرن 14 م) وقد صور في قصيدته " الكوميديا الإلهية" بأسلوب ساخر النظام الكنسي، وأدخل بعض الهراطقة بالمفهوم الكنسي الكاثوليكي — الجنة وزج بعض الباباوات الجحيم<sup>12</sup>.

كان الإنسانيون متمردين على هيمنة الكنيسة والإقطاع، طارحين أفكارا وقيما جديدة ساهمت في تقويض المعالم الفكرية والاقتصادية والسياسية للصور الوسطى.

#### الإصلاح الديني؛

تزامنت الحركة الإنسانية في ألمانيا مع حركة الإصلاح الديني التي تمثل إحدى أهم العوامل التي ساهمت في تقويض سلطة الكنيسة الكاثوليكية، وكان من أهم نتائجها أن أصبح الدين في أوروبا مرتبطا بالسياسة، حيث استندت حركات الإصلاح الجديدة على أساس الشعور القومي والأفكار التحررية.

حيث أدرك الناس عقم النزاعات الدينية مادام كل من الطرفين عاجز عن القضاء على الآخر، ومن منطلق هذا الإدراك ظهر التسامح الفعلي ونجد أحد أكبر دعاة التسامح الديني في إطار الفكر الليبرالي وهو جون لوك، وهو من

أوضح الذين بحثوا في مضمون العلمانية ودعا إلى فصل السلطة المدنية عن السلطة الكنسية ومنع الكنيسة من التدخل في السياسة: قال "ليس للدولة أن تحد من حرية الكنائس إلّا من أجل أهداف وطنية واجتماعية، أي إذا شكلت هذه الحرية تهديدا للمصلحة العامة، إنّ وظيفة الحكومة هي تأمين سلامة المجتمع وليست فرض الأفكار والعقائد"<sup>(13)</sup>.

فقد دعا جون لوك صراحة إلى الفصل بين الدولة والكنيسة، وعلى أساس أن هدف الدولة الحياة الدينية وهدف الكنيسة الحياة السماوية، "ونحن إذ نولد ملك للوطن لا ملك للكنيسة ولا ندخل فيها إلّا طوعا ولما كان المجتمع المدني قائما على مصالح الكثير، فليس للدولة أن تراعي العقيدة الدينية في التشريع، ولا محلّ للقول بدولة دينية، ويجب على الدولة أن تجيز جميع أنواع العبادة وتدع الكنيسة تحكم نفسها بنفسها فيما يتعلق بالعقيدة والعبادة وفقا للقوانين العامة"<sup>(14)</sup>.

وهكذا أدت الثورة السياسية ضد ملكية القرون الوسطى الشاملة إلى الانقلاب من تنظيم الدين للحياة الاجتماعية إلى التنظيم الاجتماعي والاقتصادي للحياة الدينية.

وبذلك تقلّصت حدود المجتمع من الإمبراطورية العالمية إلى الدول القومية، الأمر الذي أدّى إلى انتقال السلطة من الكنيسة إلى الحكومة المدنية، إلى أن جاء "ميكيا فيلي" فاستبدل "الكنيسة" بـ "الدولة" وأسس المعتقد الحديث القائم على تمجيد "الدولة" وقد أخذت الدول القومية الناشئة بحرفية مبادئه هذا فضلا عن الدور الثورة العلمية الحديثة و مبادئ التنوير في إرساء أسس الفكر العلماني، وقد بدأ هذا الاتجاه العلمي الجديد في القرن الخامس عشر، متزامنا مع حركتي النهضة والإصلاح الديني، وعظم شأنه في القرنين السابع عشر والثامن عشر حين أخذ يحلّ بشكل لا يقاوم محلّ الدين كعامل متحكّم في تشكيل أفكار الناس.<sup>(15)</sup>

فكان لأفكار جون لوك تأثيرا قويا في الفلسفة والسياسة، فهو من الأوائل القائلين بالمشهد التجريبي الحديث، المذهب الذي طوره بعده باركلي وهيوم وجون ستيوارت ميل، أمّا في السياسة فيعدّ جون لوك أوّل من دعا إلى دحض الحقّ الإلهي للملوك ودعا إلى فصل السلطات وأكد على أهمية الملكية الخاصة والحرية الفردية والتسامح الديني. وقد أبرزت فلسفة عصر التنوير أهمية الايديولوجيا كعامل مقرر في التطور البشري لتحلّ مكان الايديولوجيا الدينية التي سيطرت على العقل الأوروبي زهاء ألف وخمسمائة عام، إذ أصبحت ديانة العقل هي السائدة في هذا العصر بتأثير من العلم النيوتني، والمنهج العقلي بالتالي، ساهم فلاسفة عصر الأنوار في إرساء الفكر الواقعي بعد مقاومتهم للمبادئ اللاهوتية كما مجدّوا الحياة والحرية والطبيعة والإنسان.

ووضعت الثورة الفرنسية 1789 حداً فاصلا بين ما هو زماني وما هو روجي وكان لإعلان حقوق الإنسان عامّة والمواطن الفرنسي خاصّة مدعاة للتسامح والحرية "لا أحد بعد اليوم يُضطهد لأجل أفكاره حتى وإن كانت دينية، وانتفى

بهذا الإعلان كلّ ما هو مقدّس، وانتشرت مصطلحات كانت من قبيل المحظورات مثل المعارض للديّن، والمروق، والخروج عن النصرانية.

### 1-3 العلمانية وعلمنة مؤسسات الدولة؛

لم يكن ممكناً أن تنفصل الدولة عن الكنيسة دون أن تضع مبادئ جديدة تضبط بها العلاقات الاجتماعية بعيداً عن وصاية الدين، وبذلك اتّجهت الدولة نحو علمنة المؤسسات العامة، والفصل بين الدين والدولة وظهرت بناء على ذلك التشريعات المدنية وكانت الأحوال الشخصية، وقوانين الزواج في طليعة التشريعات، التي أضحت بعد الثورة الفرنسية عقوداً مدنية ويسجلها قضاة مدنيون، وتخضع للقواعد العامة التي تخضع لها باقي العقود، وبالتالي أصبحت قابلة للفسخ والطلاق بعد أن كان الزواج الكاثوليكي يمنع الطلاق مطلقاً وقد استمر تقدّم الدولة الحديثة، بعد أن خضعت البنى التحتية للمجتمعات الأوروبية لتغيرات علمية وفكرية واقتصادية عميقة جعلت مسؤوليات الدولة تتطور، كما شملت التغيرات مجال التعليم ومؤسساته وأكدت الدولة الحديثة على ضرورة علمنة المدرسة<sup>(16)</sup>، ورفع شعار "المدرسة مفتوحة للجميع" إذ لم يسألوا الأبناء إن كان أبائهم كاثوليك أو بروتستانت — إسرائيليين أو مسلمين، أو عقلايين وإن كانوا يمينيين أو يساريين — أغنياء أو فقراء، لقد قالوا للجميع إنها مدرسة فرنسية أدخلوها كلّكم فهي ملك لكم<sup>(17)</sup>.

هدّمت الثورة الفرنسية الصّرح التعليمي الذي شيّدته الكنيسة عبر عصور، وبذلك استطاعت الدولة العلمانية أن تجرد الكنيسة من أسلحتها، وأخذت تشجّع الحركة العلمية والاختراعات ضمن مشروع تربوي مدني وحديث. كما لعب العلماء والمفكرون الليبراليون دوراً هاماً في ترسيخ ظاهرة العلمنة وانتشارها ونرى من المهم التمييز بين مصطلحي "العلمانية" و"العلمنة" فالعلمانية كما رأينا سلفاً نظرية أو حركة نشأت وتطوّرت في السياق التاريخي للصراع بين الكنيسة والدولة القومية في أوروبا لفصل الدين عن الدولة، وحياة المجتمع من جهة، وبين مفاهيم الكنيسة والمفاهيم العلمية الحديثة عن الكون والحياة والمجتمع من جهة أخرى. أما العلمنة فهي التطبيق العملي لتلك النظرية في الواقع السياسي، والاقتصادي والاجتماعي، فالعلمنة بمعناها الشامل فلسفة تنطوي على محاولة لإدراك العالم المادي بوصفه معقولاً، وعلى إمكانية إدراكه وبالتالي، تغييره دون الحاجة للقوى الفوقية والسمائية والدينية<sup>(18)</sup>.

وبهذا تكون العلمنة فلسفة تجاوزت أطرها الثقافية والتاريخية لتعني باستقلالية العقل الإنساني، وبقدراته على إنتاج المعرفة واكتشاف حقائق الكون بمعزل عن كلّ توجيه ديني

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ الماركسيّة و الليبرالية تعتبر من أهمّ فلسفات العِلْمنة، وجزءاً هاماً من كلّ تحولاتها وخياراتها المتاحة أمام المجتمعات الحديثة، وتلتقي كلاهما في تمدين الدولة والمجتمع والمؤسسات والقوانين وإبعادها عن أية تأثيرات دينية، وتختلفان جذرياً في موقفهما العملي من الدين حيث تعتبر الماركسية "الدين أفيون الشعوب" وفقاً لموقفها الراديكالي، حيث ترى أنّ الدين والعقل والروح نتاجاً للتطوّر المادي والتاريخي، وبهذا فإنّ الدين لم يعد سبباً في تردّي الأوضاع الاجتماعيّة بل هو نتاج لها في حين أنّ الليبرالية بمعناها المعاصر تترك للإنسان مطلق الاختيار لمعتقد، وهي بهذا تتبنّى موقفاً وسطياً من الدين تقبل به كعقيدة فردية دون السماح له بأيّ دور في المؤسسات العامّة حيث أنّ "الدين محذوف من المدرسة كما من الدولة"<sup>(19)</sup>.

والجدير بالذكر، أنّ العِلْمنة لا تعني الإلحاد والماديّة بل التسامق بالدين في جوهره الروحي والأخلاقي عن الممارسات السياسيّة والاقتصاديّة، حيث أنّ هناك الكثير من العلمانيين متدينون وكثير من المتدينين علمانيون، وفي أوروبا منشأ العلمانيّة نجد أنّ تياراتها الفكرية والفلسفيّة تنقسم إلى تيارين متضاربين هما الماديّة (ماركس، داروين، هكسل...) والمثاليّة (ديكارت، كانط، هيجل...) إلا أنّ أتباعهما علمانيين رافضين قطعياً تدخل الكنيسة أو الدين بوجه عامّ في تنظيمات المجتمع.

## 2- حدود العِلْمنة في الفكر العربي؛

مما لا شكّ فيه أنّ "العلمانيّة"، شغلت عدداً لا بأس به من المثقفين العرب، وبعض الأحزاب السياسيّة المنضوية تحت لواء الاتجاهات الفكرية والسياسيّة، ونخصّ بالذكر التيار القومي العربي بتوجّهه الليبرالي والاشتراكي، شغلّتهم العلمانيّة، في سعيهم الدءوب وراء مطلب التحديث والحداثة، وبالتالي كان أوّل عهد للعرب بالعلمانيّة خلال دعوة التحديث تلك، حيث كان شعار التحديث والعلمانيّة من بين أهمّ الشعارات الأساسيّة التي تمّت معالجتها في دائرة الكتابات السياسيّة في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين فالعلمانيّة بمعنى "فصل السلطة الزمانيّة عن المؤسسة الدينيّة، وفتح الباب أمام نزع القدسيّة عن النصوص المقدّسة، وفي مقابل ذلك الانطلاق من الإنسان كمفهوم ومرجعيّة للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقي والسياسي"<sup>(20)</sup>.

شكّنت العلمانيّة طريقها إلى الفكر العربي مع نهاية القرن التاسع عشر، وتوطّدت مكانتها مع بدايات الربع الثاني من القرن العشرين، بانتشار الفكر القومي وتكوّن الحركة القوميّة على اختلاف توجهاتها فدعوة عبد الغني العريسي مثلاً لبني جنسه بقوله "لا تنقسموا فيما بينكم إلى أحزاب وطوائف، لن يكون بعد اليوم مسيحي ولا مسلم، ولا يهودي ولا درزي ولا وثني كلّنا عرب، من العرب وإلى العرب"<sup>(21)</sup>، هذه الدعوة العلمانيّة هي ذات دعوة بطرس البستاني إلى السوريين في وطنياته أثناء أحداث فتنة 1860.

والعلمانيّة بهذا المعنى تعني عدم إقحام الدّين في الشؤون السياسيّة، وعدم الاعتراف بدولة دينيّة، والتشديد على انتماء المواطن لأرضه ووطنه كما نجدُ صِدّاً للفكرة القائلة بأنّ المثقّفين العرب أعجبوا بالعلمانيّة، فجعلوها هاجسهم وأدخلوها بقوة في البنية العقليّة العربيّة، حتى غدت إلى حدٍّ بعيد الإطار العامّ لإيديولوجية الطبقة البرجوازيّة العربيّة بدءاً من القرن التاسع عشر، حيث يرى الطيّب التزيني أنّ هذه الإيديولوجيات "بأفاقها العقليّة الليبرالية، والعلمانيّة بقيت قاصرة إصلاحياً وهجيناً"<sup>(22)</sup>.

ومن هذا المنطلق، نتساءل عن خصوصيات "العلمانيّة" في الفكر العربي وحدودها فما هي أوجه "العلمانيّة" في هذا الفكر، ثمّ هل نحن إزاء علمانيّة أم علمانيات؟ وهل العلمانيّة أصيلة في الفكر العربي أم أنّها هجينة ودخيلة عليه.

فقد صاحب الفكر القومي بعد الحرب العالميّة الأولى نزعة علمانيّة تهدف إلى فصل الدّين عن الدّولة، أو فصل الاعتبارات الدّينيّة عن تلك الدّينيّة.

ورغم ظهور اتّجاه يرفض العلمانيّة، فإنّ هذا النوع من الرفض كان موجّهاً بالأساس إلى العلمانيّة الملحدّة بالمعنى الماركسي<sup>(23)</sup>.

في المنحى القومي العربي أصبحت العلمانيّة تعني إضفاء الطابع الإنساني والعلمي، أو الموضوعي على الدّعوى القوميّة، ورفض أيّ أساس عنصري، "فكرة القوميّة العربيّة" ( ) لا تنحصر بالعرب وإنّما نزوع إنساني، وفكرة الرسالة في هذه القوميّة تربطها بالإنسانية عامّة، وعليه، تكون العلمانيّة العربيّة علمانيّة مناهضة للشوفيّة والتعصّب، علمانيّة موازيّة للإنسانيّة، "وهي لا تفصل بين القوميّة والإنسانيّة"<sup>(24)</sup> وتركزت النظرة إلى الدّين الذي وُضِحَ أنّه مازال يحظى بجزء من تفكير العقل العربي، على أنّ الأديان ومنها لإسلام تعدّ جزءاً من التاريخ العربي، يعتزُّ به الإنسان العربي، هنا تتبلور رؤية جديدة تتحدث عن "التاريخ العربي" بأنّه تطوّر متميّز له خصائصه المستقلّة، ويدخل فيه تراث الأديان ودورها.

وهذا ما يجعلنا نقف على مميّزات خاصّة جداً للعلمانيّة ضمن النّسق الفكري العربي، وهو ما يقودنا إلى التساؤل هل نحن إزاء علمانيّة أم علمانيات؟

## 2- / 1- العلمانية العربية وقيم الحداثة؛

فالعلمانية من منطلق نشأتها التاريخية وواقعها الأوروبي، والعربي كذلك مرت بمراحل وظروف سياسية واجتماعية مختلفة أعطت لها طابع الاختلاف والتعدد من حيث المفاهيم والأهداف التي ترمي إليها، ذلك أن التعريف العام القائل بأنها فصل الدين عن الدولة، لا يقدم لنا ما نهدف إليه من المعرفة الدقيقة والواقعية لها — ذلك أن الفرق كبير بين أن تكون العلمانية مجرد نظام، أو تدبير قانوني يفصل بين ما هو ديني وما هو زمني، ويضمن حياد الدولة تجاه الأديان، ويطالبها بضمان حرية الاعتقاد والعقيدة الدينية، وبين أن تتعدى ذلك إلى أن تصبح مذهب فكرياً وفلسفياً، ينكر الأديان مناقضة للعلم، وعقبة في طريق التطور والتقدم، وبين هذا المفهوم وذاك مفاهيم أخرى تجعلها وليدة الديمقراطية ومكملة لها، أو مرادفة لحقوق الإنسان، أو بنت العلم والمجتمعات المتطورة، أو التي تعاني من تعدد الأديان والمذاهب<sup>(25)</sup>.

ومن هذا المنطلق، نجد أنفسنا أمام علمانيات يمكن تصنيفها، كما صنفها البعض بعلمانية محايدة — معتدلة — وعلمانية ملحدة أو متطرفة حيث تستهدف العلمانية الإلحادية إلغاء الدين لا مجرد الفصل بينه وبين الدولة، ويعدّ فيرباخ من أهم مؤيديها ثم نَظَرَ لها ماركس بدعوته لهدم الدين لأجل سيادة الإنسان، ومن ثمّة سيادة المجتمع والدولة. وأصبحت الماركسيّة اللينينية كدين جديد بديل عن المسيحية، حتى أن الدستور السوفييتي لعام 1936 نصّ في المادة (124) "على حرية ممارسة الشعائر الدينية وعلى حرية الدّعاية اللادينية"<sup>(26)</sup> في حين أنّ العلمانية المعتدلة أو المحايدة هي ما يمكن أن نصّف بها "العلمانية في الفكر العربي".

ولئن رأى البعض ترابط العلمانية المحايدة مع الديمقراطية، أو أنها وليدتها فإنّ هذا لا يمكن أن يؤخذ بمعناه الحرفي. حيث أنّ العلمانية في تركيا مثلاً كما في القومية العربية — وهو من باب الاستثناءات أو الخصوصيات — لم تأت وليدة الديمقراطية بل وليدة ظروف تاريخية خاصّة، جعلتها ترفع راية الدولة القومية العلمانية في مواجهة النزعات الطائفية والدينية والسيطرة الاستعمارية الأجنبية، كما دفعت تركيا إلى التخلص من الرابطة الإسلامية، بعد أن استنفذت أغراضها منها، واعتبرت الإسلام وكأنّه من اختصاص العرب ومنسجماً مع مشاعرهم وليس مع مشاعر الأتراك القومية.

ومما هو جدير بالذكر، فإنّ الأخذ بالعلمانية المحايدة لا يعني أنها لا يمكن تطبيقها إلا في ظلّ

الديمقراطية الصحيحة.

وما أقرّته بعض الدساتير العربية حول مسألة الدين، يُعطي لهذا المضمون المعتدل طابع الإيمان والتمسك بالقيم الروحية والدينية، من دون أن يقود ذلك إلى أن تفرض الدولة العلمانية ديناً معيناً، أو أن تنحاز إلى مذهب محدد،



وهذا في حد ذاته أمر لا يُفرض بالقوة وبالسيف، وبأجهزة السلطة وإنما بالحجة والبرهان والإقناع وفي القرآن آيات كثيرة تؤكد هذا المعنى بقوله تعالى ﴿لَا وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾<sup>(27)</sup> وقوله تعالى ﴿لَوْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ لَمَّا جَاءَ قَائِلُكُمْ مِنَ الْغَمِّ﴾<sup>(28)</sup>

## 2- / 2- العلمانية العربية والتراث :

والواقع أن أحدا من العلمانيين العرب لا يفكر في الدّعى إلى القطع مع الماضي، ربّما كانت هذه الدّعوة قد ظهرت لدى بعض علمانيين أوائل القرن أما في الوقت الراهن فإن الفكر العلماني لا يتجاهل التراث، بأي معنى من المعاني حيث أن الإسلام " عند انصار الفكر العلماني المبسط ( ) لم يكن في يوم من الأيام بالنسبة للعرب مجرد دين لقد كان الإسلام بما شكّل من فرصة لثورة اجتماعية وسياسية، وأخلاقية وروحية في الجزيرة العربية، ثم في المجتمع العرب عموما، محور بلورة الشخصية العربية في جميع جوانبها"<sup>(29)</sup>، فالإسلام مع أنه دين فهو مظهر من مظاهر الوجود العربي ذاته، وجاء قبل كل شيء لتلبية لحاجيات الواقع العربي بهدف التغيير " فقد كان الإسلام في بلاد العرب حركة أصيلة نشأ وانتشر في بيئة خالصة على يد عربي صميم"<sup>(30)</sup> فالإسلام في جوهره تعبير عن الروح العربية الشاملة والعرب المسيحيون نظروا إليه من هذه الزاوية، وأن لهم فيه ما لبقية العرب المسلمين. وبذلك يكون التاريخ سجلّ لذاكرة الأمة، والدين أحد مقومات ثقافة هذه الأمة وكلاهما مع اللغة عوامل قومية حقيقة، وهكذا تمّ تسجيل الإسلام من حيث هو بناء حضاري وليس منظومة عقديّة في البنية العربيّة رافدا من ثقافتهم، مناسبا في تاريخهم معبرا عن لغتهم<sup>(31)</sup>. ومن هنا فقد ظلّ الإسلام والعروبة متلازمين بالنسبة للعرب، وبقيّا أساس الهوية العربية، وتأكّدت اللغة العربيّة رابطة أساسية للعرب، وإذا كانت هذه اللغة قد أصبحت قاعدة للانتماء فإن الثقافة العربيّة الإسلاميّة مثّلت محتوى هذا الانتماء<sup>(32)</sup>.

وبالتالي، فإن العلمانية في علاقتها بالتراث العربي شكّلت نقطة التقاء بين المسلمين والمسيحيين العرب حتى أن المسيحيين العرب "اعتبروا الإسلام نفسه كعامل من عوامل التطور الحضاري وقيم كإسهام حضاري عربي"<sup>(33)</sup>. حيث أن الإسلام نُظر إليه من قبل العرب المسيحيين كموروث عربي خالص، وبالتالي، فمن حقهم أن ينالوا نصيبا من هذا الموروث الحضاري الثقافي، كما نُظر إليه من قبل المثقفين المسلمين كواحد من تجليات العبقريّة العربيّة الخالدة.

وبالتالي، نتساءل عن أي عروبة علمانية نريد ؟

إذ يقول خصوم العلمانية، أن للعلمانية سياقاً تاريخياً معيناً وأنها ردة فعل أوروبية في مواجهة الكنيسة التي كانت تنافس الدولة أو رجل الدولة على السلطة، إلى جانب أن الكهنة يعتبرون أنفسهم وسطاء ما بين عامة الناس وبين الحقيقة الإلهية، وبرأي خصوم العلمانية أن العلمانيين العرب هم مجرد نقلة لهذه التجربة التي جاءت في سياق تاريخي

خاصّ ، لا ننع عليه في تاريخنا العربي والإسلامي ، ذلك أن لا كنيسة في الإسلام ، ولا وساطة بين النَّاسِ والله ، ولم يحدث أن العلماء – لأنّ لا رجال دين في الإسلام – شكّلوا طبقة أو سلكا نافسوا به رجال الحكم على السلطة.

والحال أنّ العلمانيّة في نسقها القومي العربي تتجلّى لنا بخصائصها الأربعة

أولاً حرية الاعتقاد ، لا إكراه في الاعتقاد لا إكراه في الدّين كما جاء في القرآن الكريم.

ثانياً قدرّة العقل الإنساني على اقتراح الحلول لمشكلات الإنسان سواء أخذ العقل الإنساني من النصّ

الإلهي ، من الشريعة أو اتبع أشياء من ضمن التجربة الحيائيّة نفسها ، قدرّة العقل الإنساني على اقتراح الحلول والثقة

بهذا العقل ، وهو ما ألح عليه الدكتور قسطنطين زريق من خلال تأكيدده على ضرورة الأخذ بالعقلانيّة والتفكير العلمي

وأنّ التشريع المطلوب يجب يكون منسجماً مع روح العصر ، وفي ضوء تجارب الأمة العربيّة في ماضيها ، أي الجمع بين

المعاصرة والتراث<sup>(34)</sup>.

ثالثاً المساواة بين البشر والتكافؤ في الفرص بغض النظر على الجنس واللون والدّين والمنزلة الاجتماعية ،

وهو ما كرسته العلمانيّة في نسقها العربي الاشتراكي التي أمنت بالاشتراكية المنبعثة من صميم قوميتنا العربيّة<sup>(35)</sup>.

رابعاً الديمقراطية هي السبيل الأفضل لحكم المجتمع وتطوّره وهي تقوم في الدرجة الأولى على حرية

التعبير وعلى تعددية الرأي والاحتكام إلى الأغلبية في إطار التوافق الوطني ، هذه بإيجاز الخصائص الأربعة للعلمانيّة

العربيّة ، وهي ليست متأثرة بالسياق التاريخي الذي نشأت وترعرعت فيه العلمانيّة الأوروبيّة ولا سيّما الفرنسيّة ،

والتي أخذت فيما بعد منحاً مضاداً للدّين في حين أنّ العلمانيّة العربيّة تقوم في إطار التوافق مع الأديان جميعاً ، و

لا سيّما مع الإسلام على مرتكزات أربعة حرية العقيدة ، وقدرّة العقل الإنساني والمساواة بين البشر ، والديمقراطية ،

وهذه الخصائص الأربعة وأبرزها المساواة بين البشر ، والتكافؤ في الفرص بصرف النظر عن الجنس ، واللون والدّين

والمنزلة الاجتماعية إن هذه الخصائص هي من صلب روح الإسلام وربّما لهذا السبب قال العلامة الشيخ عبد الله

العلايلي بأنّ الإسلام دين علماني<sup>(36)</sup>.

ومما هو جدير بالذّكر ، أنّ الديمقراطية أو الاشتراكية التي يدعو لها الفكر العربي القومي ليست مستوردة

ولا منسوخة عن تجربة معيّنة ، بل تستلهم أسسها ومنطلقاتها من واقع الأمة العربيّة وحاجياتها وظروف تراثها

وتستوحي في الوقت نفسه من التجارب العالميّة المعاصرة وتقتبس ما هو مفيد منها في ضوء النتائج العلميّة وليس في هذا

خطأ ، ولا ضير لأنّ الإسلام لم يكن ضدّ الانفتاح على تجارب الأمم والشعوب للأخرى واقتباس ما هو صالح ونافع ، ثمّ إنّ

الإسلام ليس ضدّ التطور والتقدّم والعلم.

برأي العيسمي أنه إذا كانت العلمانية ضامنة للحرية الدينية، وتكمل بذلك ما تضمنه الديمقراطية من الحريات العامة للإنسان، وكانت حيادية بالنسبة إلى الدين، أي دين وليست إلحادية، وكانت عاملاً مهماً في توحيد المجتمع، ومنع انقسامه وتمزقه إلى طوائف متنازعة، وإذا كانت مانعة لرجال الدين المتعصبين من أن يفرضوا آراءهم وإرهابهم الفكري على الأفراد والمجتمع باسم الدين، ومن خلال إدعاءاتهم بأنهم الممثلون الحقيقيون له. وإذا كانت منسجمة مع المنهج العلمي والروح العلمية، فإننا علمانيون بهذه المعاني والمضامين، أما إذا اعتبروا أن العلمانية لن تكون إلا ملحدة، وأصرّوا على إعطائها هذا المعنى الوحيد ولم يفرقوا بين مضامينها المتعددة، فإنهم مخطئون أو متجاهلون للعلمانية المحايدة عن غرض وقصد، ومن موقع الخصومة السياسية والرغبة باستغلال الدين في مواجهة منافسيهم السياسيين<sup>(37)</sup>.

ثم يضيف بأن " العلمانية المحايدة في توافقها مع الديمقراطية والتسامح المعروف في الإسلام ليست معادية للدين ولا تتدخل في اعتقاد أي مواطن حتى ولو كان غيبياً وأسطورياً مادام اعتقاده يشكل عامل رضا واطمئنان له في حياته، ولا يمس حرية الآخرين، والعلمانية لا تُعادي رجال الدين إلا بالقدر الذي يحاولون فيه فرض آرائهم المتزمتة"<sup>(38)</sup>.

وهذا ما أضفى إلى آراء بعض المفكرين العرب من أمثال وميض نظمي - بعداً جدياً متميّز - حيث يرى أن الإشكالية تكمن في كون الإسلام ليس إسلاماً واحداً - بل هناك عدّة أنواع من الإسلام إضافة إلى كون العقلية الواقعية تتحمل المتناقضات حتى الفكرية منها<sup>(39)</sup>، وهو ما يفسر وجود ملحدين لا يؤمنون بالدين ولا يؤمنون بوجود نبوة سماوية، ولكنهم في نفس الوقت يؤمنون بالإسلام، ويرون في الموقف السلبي، الذي يرى أن الإسلام عائقاً أمام الحضارة هو رأي غير صحيح، لأن أوائل العرب تقدّموا تحت ظل الإسلام والحقيقة أن مثل هذا التناقض يزول إذا ما أدركنا أن العربي في غمرة صراعه ضد الإمبريالية الغربية، لا يجد في ماضيه ما يعتبر به إلا الفترة الإسلامية الأولى، وهنا يتحوّل الإسلام من دين بمعنى سماوي إلى نمط حضاري، واعتزاز بالعودة إلى القوة والمنعة، فيجدها في الإسلام واقعي تاريخي ضمن له الوحدة والقوة والمنعة في فترة معينة.

وكما يشير الأستاذ البيطار إلى وجود إسلام حقيقي، وإسلام سمّاه بالإسلام العثماني لما فيه من تمسّح بالدين بعيد عن روحه الحقيقية، حيث أن الإسلام العثماني هو إسلام السلطان عبد الحميد، وصل إلى درجة بالغة من اللاعقلانية من رفض التساؤل، من رفض التشكيك، من الطائفية، ومن الاستبداد مما يجعله نقيضاً لكثير من العرب، عندما يتذكرون المعتزلة، أو مناقشات ابن سينا وابن رشد التي اتسمت بطابع عقلاني وشمولي ومادي ضد موقف الغزالي الذي كان له

طابع آخر كما نجد أن الإسلام الذي دعت إليه حركات الإصلاح الديني مع الأفغاني ومحمد عبده، وناشدت العودة إليه يختلف اختلافاً كلياً عن الإسلام العثماني الذي كان سائداً في تلك الفترة، وهو يستند إلى مواقع منعة وقوة ضد الإمبريالية بالأساس<sup>(40)</sup>.

ويتضمن بذورا عقلانية، وشبه مادية نشأت في التراث العربي الإسلامي السابق ويقترح الأستاذ وميض نظمي أن تفهم مسألة العلمانية واللاعلمانية من خلال هذا المنظور لأنه يرمز على الوحدة والمنعة والتحرر ( . ) لذلك نجد أن الكثيرين يقبلون أفكار حديثة ويتطلعون إلى الأفكار المعاصرة ويرفضون الطائفية وحتى الدين بمعنى معين، ولكنهم يتمسكون بأشكال معينة من الدين، ليست هي دينية بالمعنى الدقيق للكلمة<sup>(41)</sup>.

ومن هذا المنطلق، ورداً على خصوم العلمانية العربية – المعتدلة يؤكد الدكتور فؤاد زكريا على أن العلمانيين المعاصرين في العالم العربي ( . ) لا يتعين أن يكونوا نُسَخاً مشوهة من المفكرين الغربيين المحدثين، وإنما بالأحرى هم امتداد لتراث المعتزلة والفارابي وابن رشد وابن الهيثم، وبالتالي فإن العلمانيين العرب هم ورثة ابن رشد الذي استفادت منه كل أوروبا<sup>(42)</sup> في مقاومة الجمود الفكري وتحقيق النهضة، بينما لم يستفد منه العرب، وقيمة فكره أنه لم ير إطلاقاً أي تعارض بين العقيدة الدينية والعقل، ولكنه قال علينا أن نؤول الدين بما يتفق ومقتضيات العقل<sup>(43)</sup> وهناك القول المأثور للإمام الشيخ محمد عبده إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل<sup>(44)</sup>.

وهناك آراء أخرى ترى ضرورة التفريق عند تطبيق العلمانية، بين الدولة والمجتمع فيقرها – العلمانية – إذا كانت تعني أن تكون السلطة في الدولة سياسية ديمقراطية، وليست دينية تيوقراطية، ولكنه يرى أن الخطأ يكمن في علمانية المجتمع، أي فرض عزله بين الدين وتنظيم أمور المجتمع<sup>(45)</sup>.

والتأكيد على علمانية الدولة، لا علمانية المجتمع، يفضي بالضرورة إلى نتيجة تتلخص بأن قيام الدولة لا يستوجب الأخذ بالعلمانية إذا انتفت مبرراتها، أي إذا انتفى الضغط والتعصب من رجال الدين المسيّسين والمتزمتين ولم يعودوا قوة معرّقة لمجرى التطور والتقدم واقتصرت مواقفهم على العبادة والموعظة الحسنة، ولم يكفروا من لا يوافقهم في آرائهم، وإذا التزموا بالديمقراطية ويقولونه تعالى ﴿لَا فَذْكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لِّسَتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيِّطِرٍ﴾<sup>(46)</sup>، وبعبارة أدق، عندما يفهم الإسلام على أنه مع العقل والعلم والتطور، والتجديد والتسامح وحرية الاعتقاد، فلا تبقى ثمة حاجة لطرح العلمانية لأن المشكلة وفق هذا الفهم تصبح محلولة<sup>(47)</sup>.

ومن أهم مبررات العلمانية، وضرورة الفصل بين الديني والسياسي أن روح الدين في الممارسة السياسية يُخرجه عن أهدافه المثلى، ويغرقه في حمّة الصراع السياسي، بل والصراع الديني والطائفي والقومي، فيصبح الدين سياسة

وتنقلب السياسة مع الأسف دينا، وبذلك يُحرم الدين من مركزه المتميز الذي يجعله متوجّها للمجتمع، مثلما تُحرم السياسة من أمر خلقي يتجه بها إلى شدّ اللحمة بين الحاكم والمحكوم على أسس الرحمة والعدل.

كما أنّ الحضارة الإسلامية لم تعدّ وقفاً على المسلمين من العرب، بل أصبحت طريقة حياة نظام قيم للمجتمع العربي بمسليميه والعرب غير المسلمين فيه، لكن طريقة الحياة الموحدة هذه لا تمنع من رسم الحدود بين الدين والدولة القومية المنشودة، وهذه الحدود تساعد على تحديد مجال كلّ منها ووظيفته ومجال فعاليته في المجتمع دون الاعتقاد بالتماهي بين الدين والدولة

ولننّ اختلّفت أسباب المثقفين العرب العلمانيين في دعوتهم إلى العلمانية، ورفعهم لراية العقلانية، إلّا أنّ كلّ العلمانيين المسيحيين، والعلمانيين المسلمين اتفقوا في النهاية على نفس الأهداف لرفعهم لراية العروبة بعيداً عن إرهابات الخلافات الدينية والصراعات الطائفية، وبذلك شكّل العلمانيون المسيحيون، إلى جانب المسلمين العلمانيين واجهة الائتلاف العربية.

وقد أفادنا البحث، بأنّ مفهوم العلمانية، يعدّ من أكثر الموضوعات حساسية في الفكر العربي الحديث، وأنّ هذا المفهوم ظلّ متأرجحاً بين الرفض والقبول، وأصبحت العلمنة حديثاً، نظاماً عقلائياً ينظّم العلاقات بين الأفراد والجماعات والمؤسسات فيما بينهما، وفيما بينها وبين الدولة على أساس مبادئ وقوانين عامة مستمدة من الواقع الاجتماعي، يتساوى أمامها جميع أعضاء المجتمع وفئاته بصرف النظر عن الانتماءات والخلفيات ويشمل ما يلي

✍ فصل الدين عن الدولة وإقرارها حيادها تجاهه.

✍ تحرير الدين من سيطرة الدولة، والدولة من سيطرة الدين.

وبمقتضى ذلك ظهرت الدول العلمانية (اللائكية)، التي تعتمد صراحة العلمنة في دساتيرها (مثل تركيا)، والتي بمقتضاها تصبح الأحكام الأساسية للقانون المدني، غير منسوخة عن أحكام القوانين الشرعية وإنّما مستانسة بها والتي يمكن أن تنفي هذه الأخيرة، ومن ثمة فإنّ انتماء المواطنين الديني أو عدمه يجعلهم يخضعون لنفس التشريع. وأخيراً نخلص إلى كون العلمانية ضرورة تنتمي بانتفاء دواعيها فالعلمانية لا جنسية لها وهي تمثّل خلاصاً للكثير من الإشكاليات التي لازال الفكر العربي والمجتمع العربي يعيشانها، لكون العلمانية في حقيقتها موقف إيجابي من الدين لتساميها بالإيمان وبالدين فوق مستجدات الواقع.

## الإحالات والهوامش:

- 1 - الجندي (أنور) سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1973، ص 7.
- 2 - د زكريا (فؤاد) : الصعوبة الإسلامية في ميزان العقل، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط - 1، ص 45.
- 3 - The Encyclopédie Américaine / volume 24 . p 521
- 4 - العظمة (عزيز) : العلمانية بمنظور مختلف، م دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1992، ص ص 17-18.
- 5 - أركون (محمد) : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت، ط 1، 1986، ص 291.
- 6 - انظر: د ظاهر (محمد كامل) الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار البيروني للطباعة والنشر، ط 1، 1994، ص 113.
- 7 - انظر موسوعة العلوم السياسية المقال عدد 204، ص 297.
- 8 - مغيزل (جوزيف) : العربية والعلمانية، دار النهار، بيروت، 1980، ص 21.
- 9 - P. Berger : La Religion dans la conscience moderne , Paris, 1971, p 174.
- 10 - انظر الفايدي (زكريا) : العلمانية النشأة والأثر في الشرق والغرب، الزهراء للأعلام العربي، القاهرة، ط 1، 1988، ص ص 69-70.
- 11 - انظر الجندي (أنور) : سقوط العلمانية، قوله بأن العلمانية مشروع يهودي الأصل وكذلك، د عماد الدين (إسماعيل) : تهاافت العلمانية، مؤسسة الرسالة، 1975.
- Emile George L'Eonard : Histoire de la laïcité, Bruxelles, 1981, P60 12-
- 13 - انظر العيسمي (شبلبي) : العلمانية والدولة الدينية، دار الشؤون الثقافية العامة - آفاق عربية، بغداد، ط 1، 1986، ص 21 انظر كذلك صعب (أديب) : الدين والمجتمع، ص 94.
- 14 - أورده كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف، مصر 1962، ص 141.
- 15 - انظر المرجع السابق، ص 141 وما بعدها .
- 16 - هارولد لاسكي : نشأة التحررية الأوروبية، ص 5، أورده د محمد كامل ظاهر: الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص 21.
- 17 - Encyclopédie Universalis, article « Laïcité », corpus 10, P 927.
- 18 - Albert Bayet, le Laïcité, Presses Universitaires de France, 108, Boulevard Saint-Germain, Paris, 1960, P141
- 19 - د كامل (محمد ظاهر) : الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر 113-114-115.
- Encyclopédie Universalis, Article « Laïcité », paris, 1985, P, 926 – 927. 20 -
- وانظر كذلك محمد شيا : حدود العلمنة في المشروع القومي في كتاب : الحركة الجماهيرية في الوطن العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت 1991، ص 14-15 و 15 و 21 و 22 و 27 وانظر أيضا عادل ظاهر : الأسس الفلسفية للعلمانية : الفصل الثاني، ماهي العلمانية ؟، دار الساق، لبنان ط 2- 1998، ص 37-61.
- 21 - أورده جمعة (محمد علي) : نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر خلال النصف الأول من القرن العشرين، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط 1، 1994، ص 65.
- 22 - انظر المرجع السابق، ص 65.
- 23 - التزني (الطيب) : من التراث إلى الثورة دار دمشق، ط 3- 1979، ص 260.
- 24 - انظر يس (السيد)، ضمن القومية العربية في الفكر والممارسة، م. دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984، ص 88-89.
- 25 - المرجع نفسه، ص 52.
- 26 - انظر العيسمي (شبلبي) : العلمانية والدولة الدينية ص 53.
- 27 - انظر : المرجع السابق، ص 63.

- 28 - القرآن الكريم: سورة الفرقان، ع25، آية 56.
- 29 - القرآن: سورة الكهف ع18، آية 29.
- 30 - غليون (برهان) الإسلام والعروبة، مجلة الوحدة السنة الخامسة، العدد 52، جانفي 1989، ص 9.
- 31 - بركات (سليم) الفكر القومي وأسس الفلسفة عند الأرسوزي، دار الوحدة، دمشق، ط 1979، ص 180، وأنظر كذلك الدوري (عبد العزيز) الجذور التاريخية للقومية العربية، دراسات في القومية العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1960، ص 13.
- 32 - انظر جمعة (محمد علي) نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر خلال النصف الأول من القرن العشرين، ص 52.
- 33 - انظر الدجاني (محمد صدقي) العروبة وقضايا المستقبل، مجلة المستقبل العربي العدد 130، 1989، ص 30.
- 34 - شرابي (هشام) المثقفون العرب والغرب، دار النهار، بيروت، ط 1978، ص 74.
- 35 - العيسمي (شبلبي) العلمانية والدولة الدينية ص 92.
- 36 - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- 37 - انظر تدخل نعمان (عصام)، ضمن ندوة شؤون عربية حول العلاقة بين العروبة والإسلام، مجلة شؤون ثقافية ع 14، أفريل 1982، ص 243.
- 38 - العيسمي (شبلبي) العلمانية والدولة الدينية ص 99-100.
- 39 - العيسمي (شبلبي) المرجع السابق، ص 100.
- 40 - انظر نظمي (وميض)، تعقيب ضمن مضمون الفكر تحليل القومي العربي، م. دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1985، ص 105.
- 41 - انظر نظمي (وميض): تعقيب، تحليل مضمون الفكر القومي العربي انظر المرجع السابق، نفس الصفحة.
- 42 - د زكريا (فؤاد) العلمانية ضرورة حضارية، ضمن الصعوبة الإسلامية في ميزان العقل، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1989، ص 73.
- 43 - قول د. وهبة (مراد) في ندوة العقل العربي في مواجهة المازق- جريدة الأهرام - 1985/10/23.
- 44 - انظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت 1972، ج 3، ص 282.
- 45 - العيسمي (شبلبي) العلمانية والدولة الدينية ص 60.
- 46 - القرآن الكريم، سورة الفاشية ع88، آية 21-22.
- 47 - انظر العيسمي (شبلبي) العلمانية والدولة الدينية ص 60.

## اللفة الصوفية وتجلياتها في فكر المقاومة

عند الأمير عبد القادر

. د بن طرات جلول، أستاذ فلسفة  
جامعة الجيلالي ليابس، سيدي بلعباس

يمثل التاريخ في حركته حوارا بين الماضي والحاضر، أين تظهر طبيعة هذا الحوار حاضرة في تجربة الأمير عبد القادر التي اختزلت كل القيم التي أنتجت فكره وسلوكه، وجسدت علاقته بالمقاومة التي تمثل حجر الأساس لشخصيته وهويته، لاسيما تلك اللفة الصوفية التي تشبع بها لتعزيز فكر المقاومة وترشيد قيم الثورة في خطابه السياسي والعسكري، ومن ثم فقد يغدو هذا الخطاب نظرية في السلوك والمعرفة حاول من خلاله أن يسمو روحيا وتربويا واجتماعيا لإقامة مشروعه، الذي خلق في رحم هذه اللفة الصوفية واكتملت ملامح بنائه في تلك المقاومة التي استشرفت من خلالها الجزائر مستقبل الثورة، للتحرر من وحشية الاستعمار وتجاوز أشكال القمع والبؤس والفقر التي تعيش معها الشعب الجزائري ضمن تاريخ نضاله ومن هذا المنظور فإن ما انطوت تحته تجربته التاريخية قد يعكس تصوفه الذي اختزل قيم الزهد والورع وديمومة مناجاته الربانية التي حددت مفهوم القيادة في مظهرها السياسي والعسكري والديني، ولهذا الغرض فقد سلك الأمير هذا النهج ليزود الجنود بقوة روحية تضاف إلى القوة العسكرية، فقد استطاع فكر المقاومة عنده أن يجمع بين الطاقة الحسية والمعنوية لتصبح قوة الخطاب الصوفي عند الأمير كنموذج لأصالة الجهاد الإسلامي التي استمدت عناصرها من اللغة والدين والوطن لتتمثل قراءته العميقة لطبيعة تسيير أمور الدولة وفق الأسس التي وضعها الأمير عبد القادر، وبذلك فإن القيم التربوية التي استوعبها لم تولد من العدم وإنما هناك جملة من العوامل قد ساهمت في تكوين وجدانه خاصة تلك الكتابات القرآنية التي رسمت طريقا تعبديا للأمير شكلت رحلته التصوفية وهو ما يعكس الترميز اللغوي في قصائده الشعرية عندما دافع عن البدو بخلاف الحضرة وتعزيزه للقيم الجمالية التي تحملها قوافي الشعر والخيمة عكس البيوت المصنوعة من الطين والحجر وهو ما يظهر من خلال أبياته الشعرية.<sup>(1)</sup>



يا عاذرا لامرئ قد هام في الحضر وعادلا لمحب البدو والتفر

لا تذمن بيوتا قد خفّ حملها وتمدحن بيوت الطين والحجر

لو كنت تعلم ما في البدو تعذرني لكن جهلت وكم في الجهل من ضرر

هذه اللغة الشعرية تحمل رؤيته الصوفية التي جعلت منه إنسانا محافظا وهب حياته لدينه ووطنه وهذا ما يعكس شخصية الأمير التي أنصفها قادة الاستعمار الذين عجزوا عن مقاومته ، فقد حمل التاريخ عدّة شهادات حية تعكس تمسك الأمير بمبدأ تقرير المصير والدفاع عن مكتسبات المقاومة ، وهو ما حملته على إرساء دعائم هذا الفكر ، إذ تركت التنشئة الأسرية لأبيه "محي الدين أثرا تربويا في نفسيته ، أين يظهر ذلك جليا في هذا السياق التاريخي وفي الخامسة من عمره التحق الأمير عبد القادر بمدينة والده في "القيطنة" عام 1812/1227 ، وبدأت مواهب الطفل تظهر حيث بذل والده قصارى جهده في تثقيف ولده لما آنس فيه علامات التفوق والذكاء ، فتمكن الفتى في مدة وجيزة من اكتساب جانب عظيم من العلم وحفظ القرآن الكريم حفظا جيّدا وهو لم يتجاوز الثانية عشرة من عمره كمدرس للحديث وأصول الشريعة ومبادئ الفقه ، تلقى ذلك عن والده وغيره من علماء بلده ، ولما أصبح في سن الرابعة عشرة حصل على تسمية حافظ أي أنه أصبح يرتل القرآن على ظهر قلب في المساجد والمناسبات <sup>(2)</sup> هذه التربية القرآنية حملت دلائل التصوف التي ساعدته على إقامة منظومة سلوكية رفعت من مكانته الدينية والعلمية وهو ما أخذه على عاتقه في الالتزام بالقرآن والجهاد في سبيل الله ، وقد اختزل ذلك بشكل صريح في قوله . لن آخذ بقانون غير القرآن لن يكون مرشدي غير تعاليم القرآن ، القرآن وحده فلو أن أخي الشقيق قد أحل دمه بمخالفة القرآن لمات <sup>(3)</sup> ، هذه الشهادة الصريحة قد تجعل من التصوف رمزا للجهاد والمقاومة ، ولذلك اعتبر الأمير عبد القادر اللغة الصوفية بمثابة انتصار روحي للحق على الباطل ، أي رفض مصادرة وجود الشعب الجزائري واستلاب حريته وكرامته ، ولهذا الغرض انصرف إلى إحياء الخطاب الصوفي وعدم التنكر لتعاليم الشريعة الإسلامية وهذا ما يعكس أصالة فكر المقاومة الذي يقوم على التسامح والتواصل مع الآخر دون التنازل عن الثوابت العقائدية والجغرافية للوطن ، فطبيعة هذه الأفكار والمواقف التاريخية للأمير قد استأصلت كل الأساليب الاستعمارية لاسيما فكرة التبشير والإدماج وسياسة التجهيل لتظهر تجليات تربيته الصوفية التي حملتها قيم ثورة الفاتح من نوفمبر التي اعتبرت نهج المقاومة عند الأمير بمثابة نموذج للتحرر كونه اعتبر حقوق النضال للشعب الجزائري حجر الأساس لعناصر المقاومة وبرنامجا احتفظ بأصوله التعليمية والتربوية في المنهج الصوفي الذي حافظ على العادات والتقاليد لمقاومة المشروع الاستعماري في الجزائر ، أين انصرفت فرنسا إلى محاولة تمييع وتفكيك أخلاق الشعب الجزائري ضمن أساليبها التعليمية التي حملت ثقافتها السياسية والعسكرية والدينية وعملها على تحويل المساجد إلى كنائس ، ومن هذا المنظور فإذا استقرأنا التاريخ فإن رسالة الأمير لا تخرج عن

خطاب مصالي الحاج "الذي أكد في قوله "إن شعبا يطلب الاندماج في شعب آخر فهو شعب قطع الصلة بينه وبين ربه وبينه وبين تاريخه وأجداده، وبينه وبين أبنائه من بعده، ونحن الجزائريين لنا تاريخ ماجد ولغة وذاتية مقدسة وضمير حي، وهذه كلها تأبى أن نقطع الصلة بها ونطلب الالتحاق وتندرننا إن فعلنا قبرا محفورا وكفنا منشورا<sup>(4)</sup> .

إن المتأمل لشخصية الأمير عبد القادر ينطلق من تجلي لغته الصوفية في إعادة ترسيخ ثقافة المعتقد الديني وبلورة كل التعاليم القرآنية لمقاومة الوجود الاستعماري وكل مظاهر الغزو الثقافي والفكري التي صاحبت هذا الوجود، ومن ثم فإن فلسفة الأمير انطلقت من تقويض وإجهاض هذه الثقافة الاستعمارية من خلال طبيعة الإعداد الروحي للجندي الجزائري والاستئناس باللغة الصوفية لترقية فكر المقاومة وتزويد كل مناضل بأدوات استراتيجية تمكنه من السمو بعاطفته الثورية والانفتاح على قضايا التحرر العالمية، ففكر المقاومة عند الأمير قد اعتبر مسألة التوازن بين المادة والروح للنفس أساس صفائها ونقاؤها، وهو ما ينطبق مع قيم بيان أول نوفمبر وميثاق الثورة، وبذلك فإن كل الكتابات التاريخية التي أرخت لفكر الأمير تجمع على حقيقة مفادها أن لغته الصوفية قد تمكنت من استقطاب كل القبائل الحدودية وأثارتها على العدو، وهذا الدور القيادي قد وسع من دائرة المقاومات الشعبية في الجزائر شرقا وغربا وشمالا وجنوبا، ومن هذا المنظور فإن نشأة الأمير الاجتماعية قد استوفت كل عناصر المقاومة، وقد كانت أصالة هذه النشأة حاضرة من خلال مواقفه التي تعكس مرحلة النضج والرشد التي وصل إليها، إذ جاء على لسانه في تفسير قوله تعالى "ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين اعلم أن العلل والأمراض يراد بها علل القلوب وعلل النفوس وعلل الأجسام، والعلل في القرآن شقاؤها هي علل النفوس، وتلك العلل أطباؤها المشايخ أصل التربية العارفون بالله تعالى أو معرفة علل النفوس وطبها ركن من أركان المعرفة بالله، وعلل الأجسام أطباؤها العارفون بعلوم الطبيعة<sup>(5)</sup>، فطبيعة هذا التفسير يوضح بشكل جلي اهتمامه الفائق بهذا المقام التعبدية الذي استسلمت له ذاته ليصبح قدوة للثوار الأحرار الذين استأنسوا بهذا النموذج الروحي، أين كان لشيوخ الزوايا والعلماء والأعيان دورا رساليا في تزويد الأمير بكل الأفكار والقيم التي تعد إرثا روحيا ومنطلقا ربانيا لكل الوصايا الصوفية التي أسست لبيعته التي تقوم أولا على القيام بشعائر الملة المحمدية كشرط لمقاومة الاستعمار الفرنسي، وهو ما يختزل رسالته إلى سائر القبائل العربية والبربرية ونصها .

الحمد لله إلى قبيلة كذا . خصوصها أشرافها وعلماءها وأعيانها وفقكم الله وسدد أموركم وبعد، فإن أهل معسكر وغريس الشرقي والغربي ومن جاورهم واتحد بهم وقد أجمعوا على مبايعتي وبايعوني على أن أكون أميرا عليهم، وعاهدوني على السمع والطاعة في اليسر والعسر، وعلى بذل أنفسهم وأولادهم وأموالهم في إعلاء كلمة الله، وقد قبلت ببيعتهم وطاعتهم، كما أنني قبلت هذا المنصب مع عدم ميلي إليه، مؤهلا أن يكون بواسطته لجمع كلمة المسلمين ودفع النزاع والخصام من بينهم، وتأمين السبل ومنع الأعمال المنافية للشريعة المطهرة وحماية البلاد من العدو وإجراء الحق والعدل

نحو القوي والضعيف ، فلذلك ندعوكم لتتحدوا وتتفقوا جميعا ، واعلموا أن غايتي القصوى اتحاد الملة المحمدية ، وعلى الله اتكالي في ذلك كله ، فاحضروا لدينا لتظهروا خضوعكم وتؤدوا بيعتكم ، وفقكم الله وأرشدكم .<sup>(6)</sup> وبذلك فإن ما انتهى إليه هذا النص هو أساس تنظيم شؤون الدولة على أساس عقائدي يحمل ملامح الخلافة الإسلامية يكون فيها نظام الحكم قائما على الحق والعدل ، هذه القيم هي امتداد لتلك اللغة الصوفية التي تمثل روح فكر المقاومة عنده ، هذه المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد تجعل من خطابه السياسي والعسكري والديني منهجا قائما بذاته سيحدد مستقبل المقاومة ومصيرها في الجزائر ، ومن هذا المنظور فإن طبيعة الثقافة الصوفية التي عززت ملامح هذا الخطاب في تجربة الأمير التاريخية لا تنفصل عن معركة الجزائر الكبرى في التحرر ، هذا القاسم المشترك قد ساعد كل أفراد الشعب الجزائري على التواصل فيما بينهم ومن ثم تعزيز فكرة الجهاد في الأوساط الشعبية ، وقد كان لأفكار الأمير نصيبا في ذلك ، وبالتالي فإن المقاومة تمثل اللسان الذي كان يتحدث به مع أعدائه مما شكل عائقا أمام الاستعمار الفرنسي في إضعاف حركة المقاومة عند الأمير ، إلا أن هذه القوة لم تستمر كثيرا ، إذ لم يتمكن الأمير من إنهاء المهمة الوطنية التي شرع فيها ، ومواصلة إعادة بناء الدولة الجزائرية على أنقاض الفراغ السياسي والتدمير اللذين لحقا بالبلاد بسبب نكث المعاهدات التي أبرمت مع قادة القوات الفرنسية والتحرشات المستمرة بأطراف دولته لإنهاكه ومنعه من تدعيم مؤسساته وتطويرها ونشر الأمن والاستقرار في ربوع البلاد ، مما اضطر الأمير إلى الإقدام على التضحية الكبرى وهي قبول الاستسلام لوقاية شعبه من الإبادة والتدمير الكامل بعد اليأس الذي سببه تأمر وخديعة قادة بعض الممالك المجاورة ...<sup>(7)</sup> ، ومن هذا المنظور فإن تلك الخيانة لم تسقط مشروع الدولة الجزائرية ولم تزعزع المقاومة الشعبية ، وإنما شكل قوة ثانية حولت هذا الاستسلام إلى نصر تاريخي ، وهذا ما يعكس أثر التجربة الصوفية في توجيه الكفاح المسلح وهو ما يوضح عالمية الثورة ، وقد كان لفكر المقاومة عند الأمير نصيبا في ذلك ، أين أقام نظاما اجتماعيا صالحا وحكما سياسيا راشدا طبقا لقيم الصوفية التي استلهمها من الشريعة الإسلامية وهو ما يؤكد هذا الطرح . يتأكد لنا حكمه الراشد المستمد من تجارب الحكم الإسلامي في عصر الخلفاء الراشدين ، ويتجلى ذلك في إعطاء صفة الشرعية لنظام حكمه ، ومساءلة الحاكم من قبل الرعية ، وتكريس مبدأ الفصل ما بين السلطات وسيادة القانون على الجميع وفق ما تقتضيه أحكام الشريعة الإسلامية والتكفل بالعدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس ومحاربة كل أشكال التبذير والإسراف لنفقات الدولة وعدم استغلال السلطة للمنفعة الخاصة<sup>(8)</sup> ، هذه الخصوصيات التي ميزت المفهوم الراشد للحكم الراشد قد حملت حضور التصوف كلفة قد أسست لتواصل فكره مع الآخر . وفي هذا الإطار الاستمولوجي يظهر مدى حرص الأمير باعتباره عالما وفقهيا سنيا وطرقيا ملتزما بالكتاب والسنة والسلف الصالح ، وشاعرا وأديبا باللسان العربي الفصيح وسياسيا ومجاهدا على تنمية استقلالية أفكاره وسلوكه ، وهذا من منطلق أن الدين والثقافة

الوطنية في إطار تجربته المثالية الواقعية إن صح هذا التعبير هي بامتياز نظرية في السلوك أكثر من كونها نظرية في المعرفة ، قد لخصتها مقامات الصوفية صراحة أو ضمناً في أكثر من خطاب ومؤلف في مفهوم التقوى ( الخوف من الجليل والعمل بالتنزيل والقناعة بالقليل ، والاستعداد ليوم الرحيل بلا إفراط أو تفريط<sup>(9)</sup> .

لقد انصرف الأمير عبد القادر إلى إعادة تنميط القيم الصوفية لترشيد لغته وتأسيس فكر المقاومة لإنتاج مفهوم جديد للثورة تنطلق جذوره من تصور الأمير ، وهو ما جاء على لسانه . . . يجاهد المجاهد لنفسه ، أي حقيقته بما هو ، وهي الحقيقة السارية في الإنسان التي قال فيها رسول الله - صلى الله عليه وسلم قدوة المجاهدين من عرف نفسه عرف ربه " ، وهي المسماة بالبرزخ وبالصورة الرحمانية وبمرتبة الأسماء والصفات ، وغير ذلك من الأسماء بحسب ما لها من الوجود والاعتبارات<sup>(10)</sup> . وقد يلتقي هذا المفهوم مع رؤيته الثورية التي جعلت من خطابه الصوفي مقدساً ، ومن فكر المقاومة عنده ثورة عرفانية قلبية وهو ما يختزل قوله . . . وطريقة توحيدنا ما هي طريقة المتكلم ، ولا الحكيم المعلم ولكن طريقة توحيد الكتب المنزلة وسنة الرسل المرسلات وهي التي كانت عليها بواطن الخلفاء الراشدين والصحابة التابعين والسادات العارفين وإن لم يصدقوا الجمهور والعموم ، فعند الله تجتمع الخصوم " <sup>(11)</sup> ، وضمن هذه الرؤية فإن لغة الأمير الصوفية موجهة إلى تحرير النفس البشرية من الهوى والانقياد لطاعة الله ورسوله ، وهذا هو الجهاد باعتباره أعلى مقامات العبودية التي يسلكها المتصوف قصد إصلاح ظاهر الجوارح وباطنها ، ولهذا الغرض فإن التعايش الروحي مع الذات قد يعبد الطريق لكل مقاومة من شأنها أن تستوعب لغته الشعرية في إعداد الفعل الثوري المقاوم وهو ما يمثل دعوة صريحة تنطلق من نشر العقيدة التوحيدية تكون مقومات الهوية الثقافية مستمدة من القيم الصوفية التي تمثل مرحلة من مراحل تشكيل الوعي التحرري والوطني ، ومن ثم تجسدت فلسفة الأمير في مطابقة المرجعية الدينية الإسلامية مع خطاب المقاومة الذي يعد أسلوباً من أساليب تعزيز الدور القيادي للزوايا التي ساهمت في نشر عقيدة الأمير عبد القادر وربطها بكل فكرة أو سلوك موجه إلى إضاءة مقاصد الثورة التحريرية التي تعد نظرية ثابتة في الانتماء والاعتقاد ، ولهذا الغرض فإن طبيعة المقاومة الشعبية قد حافظت على قيم التعليم الصوفي وتكييف كل تنظيم ديني واجتماعي وتربوي مع مبادئ لغة الأمير الصوفية التي نهض على ضوئها مشروع التحرر الوجداني الذي تنطوي تحته مكونات الثقافة الإسلامية الصحيحة وهو ما سيساهم في تجديد فهم الهوية الوطنية ورفع طابع التقليد عن التصوف ، ومن هذا المنظور فإن دعم قيم الثورة وصياغة ملامح الشخصية الوطنية ستستأنس به الزوايا في دورها التاريخي ، وهو ما جاء على لسان محمود بوعبيد في قوله . . . وما يجب أن نسجله في هذا المقام بكثير من التقدير الدور الذي لعبته الطرق بعدما تمكن العدو من التغلب على كل الثورات المسلحة . . . وقد وصلت الزوايا مقاومتها بلم شتات الشعب المقهور ، تطعم المحرومين وتواسي المظلومين ، وتزرع آمال استرجاع الحرية والسيادة ، وتقوم بالمحافظة على المقومات الدينية

والأخلاقية وذلك بتحفيظ القرآن الكريم ونشر اللغة الوطنية ونشر تعاليم الدين الحنيف ، فمما لاشك فيه أن ديمومة الهوية الوطنية واللغة العربية والديانة الإسلامية في هذا الجزء من العالم يعود فضله بالدرجة الأولى إلى الزوايا المنتشرة في مناطق البلاد كلها <sup>(12)</sup>

إن اتساع رقعة الجهاد المقدس الذي قاده مشايخ الطرق الصوفية قد كشفت عن الدور القيادي للأمير عبد القادر في نمذجة فكر المقاومة والانصراف إلى تعزيز الطابع القومي والعالمي لقيم التحرر الوطني التي اختزلت نضج هذه التجربة في اعتبار تعاليم القرآن والسنة جهاز مناعة أخلاقي ونظام وقائي للهوية الإسلامية التي استلهم منها الأمير نضاله التاريخي وهو ما يعزز شهادة المؤرخ الفرنسي مارسيل غيميري في قوله . إن معظم الثورات التي وقعت خلال القرن التاسع عشر في الجزائر كانت قد أعدت ونظمت ونفذت بوحى من الطرق الصوفية ، فالأمير عبد القادر كان رئيسا لواحدة منها وهي الجمعية القادرية ، ومن بين الجمعيات المشهورة التي أدت دورا أساسيا في هذه الثورات الرحمانية والسوسية والدرقاوية والطيبية <sup>(13)</sup> ، ومن هذا المنظور تبقى هذه الشهادة معلما تاريخيا تفاعلت معه أفكار دعاة فكر النهضة العربية الإسلامية الذين اعتبروا تجربة الأمير الصوفية نتاجا لتلك الأدوار التربوية التعليمية التي تميزت أثناء ممارسته لخطابه العرفاني والارتقاء إلى مقام الخلوة والمناجاة والمحبة والذكر والفكر والتسليم ، كل هذه الألفاظ الصوفية قد تجلت في فكر المقاومة عنده الذي بدأت ولادته من التصفية والتجرد من أوامر الجسد وشهواته وميوله ، وهو ما يمثل درجات الكمال الأخلاقي التي عرفها الأمير عبد القادر عبر رحلته الصوفية ، وكل أشكال المقاومة لمظاهر البذخ والترف والإسراف في حياته ، أين انتقل مفهوم التصوف في تفكير الأمير الجهادي من نظرية في السلوك إلى منظومة للقيم الثورية التي عززت دافعية التحرر الوطني عند الشعب الجزائري لتسمو بذلك لغته الصوفية في المحافظة على أهداف المقاومة الشعبية ودحض كل سياسة استعمارية متوحشة في الوطن العربي .

## الإحالات والهوامش

- 1- الأمير عبد القادر، الديوان، جمع وتحقيق العربي دحو، منشورات دار الثقافة، معسكر، الجزائر، ط 2، 2005، ص 47.
- 2- صالح فركوس، تاريخ الجزائر من ما قبل التاريخ إلى غاية الاستقلال، دارالعلوم، الجزائر، ط 1، 2005، ص 200.
- 3- المرجع نفسه، ص 201.
- 4- المرجع نفسه، ص 43.
- 5- الأمير عبد القادر، المواقف، ج 1، الجزائر، 2009، ص 69.
- 6- إبراهيم سياسي، المقاومة الشعبية، دار مدني، الجزائر، ط 1، 2008، ص 16.
- 7- محمد العربي ولد خليفة، الثورة الجزائرية، معطيات وتحديات، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 1، 1991، ص 51.
- 8- المجلة المغاربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، منشورات مخبر الجزائر، تاريخ ومجتمع في الحديث والمعاصر، المقال الفكر الوطني والتحرري عند الأمير عبد القادر، مجاود محمد، مكتبة الرشاد، الجزائر، العدد 03، 2011، ص 17.
- 9- المرجع نفسه، المقال الفكر الوطني والتحريري عند الأمير — مقارنة سوسيواتصالية، مرزوقي بدر الدين، العدد 05، 2012، ص 27.
- 10- صاري حكم، التصوف، مفهوم جديد للثورة، الملتقى الوطني لأمجاد الفكر الصوفي في طبعته الرابعة، تموشنت، الجزائر، 2014، ص 58.
- 11- المرجع نفسه، ص 58.
- 12- صاري حكمت، نبذة تاريخية عن زاوية سيدي بوعزة الملتقى الوطني لأمجاد الفكر الصوفي في طبعته الثالثة، تموشنت الجزائر، 2012، ص 15.
- 13- عبد الجليل منقور، الاتجاه الصوفي في المنظور الغربي، قراءة في موقف الاستعمار الفرنسي من الصوفية الجزائرية، المرجع نفسه، ص 143.

## ظاهرة الاتصال بالولي الصالح في الجزائر

احمرالحاج

جامعة سيدي بلعباس

### 1 – ماهية الاتصال :

#### أ- لغة :

أورد ابن منظور في كتابه لسان العرب أن الاتصال هو وصل الشيء وصلا وصلة، والوصل ضد الهجران. يقول ابن السيدة الوصل خلافا للهجران، وحل الشيء بالشيء يصله صلا وصلة<sup>1</sup>. كما ورد الاتصال في القاموس الموسوعي لعلوم الإعلام والاتصال على أنه فعل إقامة علاقة مع شخص ما، أو أن يجعل شيء مشترك مع شخص آخر أو جماعة من الناس، وبصفة عامة الاتصال هو جعل شيء مشتركا<sup>2</sup>.

#### ب- اصطلاحا :

وتعني comunis مشتقة من الكلمة اللاتينية Communication عن كلمة اتصال Shaning. المشاركة أي الاتصال عملية يقوم بها الشخص في ظرف ما، تجعل المعلومات أو الآراء أو الاتجاهات أو المشاعر إلى الآخرين بهدف ما، عن طريق الرموز، بغض النظر عما قد يعترضها من تشويش<sup>3</sup>. يهدف إلى تقوية الصلات الاجتماعية في المجتمع عن طريق تبادل المعلومات والأفكار والمشاعر التي تؤدي إلى التقاسم والتعاطف والتخايب أو التباض و بالتالي فالاتصال عملية تفاعل اجتماعي social interaction<sup>4</sup>.

### 2- أنواع الاتصال داخل الضريح :

إن النظر إلى الأنواع الاتصالية داخل الضريح متنوعة ومختلفة وقد اعتبرنا أن الضريح والزائر على حد سواء منظومة اتصالية ويمكن تصنيفها كالتالي :

## 2-1 - حسب اللغة المستخدمة :

اللغة نظام من العلامات التي تعبر عن أفكار و من هذه الناحية فهي مماثلة للكتابة و أبجدية الصم والبكم و الطقوس الرمزية لأشكال و صيغ الاحترام، والإشارات و رغم هذه المماثلة تبقى اللغة أهم الأنظمة المذكورة و بالتالي يتبين لنا من هذا التعريف وجود اتصاليين في هذا النوع، اتصال لفظي و غير لفظي.

### أ - الاتصال اللفظي :

هذا النوع من الاتصال جلي في حياتنا العادية اليومية

فالزائر يستخدم اللفظ كوسيلة لنقل رسالته إلى الولي المتمثلة في مجموعة من المطالب و الأمانى التي يرجو تحقيقها من خلال اتصاله بالولي، فيدخل الزائر في حوار معه رغم الغياب البيولوجي لهذا الأخير و يقول في هذا الصدد عبد الغني منيب لم تنته القدرات لهؤلاء المدركين بموتهم البيولوجي<sup>5</sup>.

و تقول سيدة في هذا المجال يا سيد الشيخ إنا مسلمين مكتفين لك، جنتك و طامع فيك تقيتنا باش نبرا .  
فهنا نلاحظ أن هذه السيدة استخدمت اللفظ في تمرير أو تبليغ رسالتها المتمثلة في طلب الشفاء من الولي سيد الشيخ الذي يعتبر في هذه الحالة مستقبلا للرسالة الزائرة، و الاعتقاد السائد عند النسوة الزائرات هو أن هذا الولي حاضر لسمع شكوايهم و ينجدهم و يحقق أمانيتهم.

### ب - الاتصال غير اللفظي :

في الصفة الثانية الاتصال من حيث اللغة نجد الاتصال غير اللفظي و نقصد به الاتصال الساكن أو الصامت، حيث تغيب فيه اللغة المنطوقة تماما و هنا نستطيع القول أن لغة الاتصال تتمثل في جملة من الإشارات و الرموز وكذا لغة الحركة و الأفعال و لغة الأشياء و التي سنعكس بها أمثلة من عملنا الميداني.

## 2-2 لغة الإشارة و الرمز :

لغة الرمز :يقول بيرس الرمز هو علامة تحيل إلى شيء الذي تشير إليه بفضل قانون غالبا ما يعتمد على التداعي بين الأفكار العامة.

أما لغة الإشارة : فيعرفها بيرس على أنها علامة تحيل إلى الشيء الذي تحيل إليه بفضل وقوع هذا الشيء بالواقع ( إذن الإشارة تحل محل اللفظ لوقوع هذا النوع من الاتصال ) .

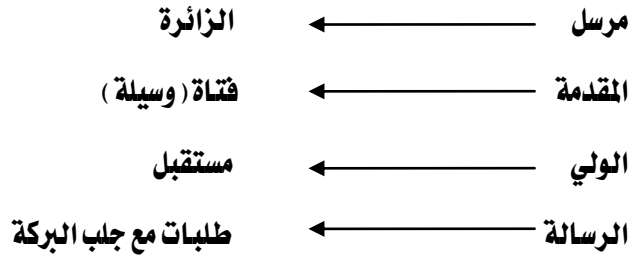
و أحسن مثال في هذا الصدد هو الطواف بقدمين حافيتين حول التابوت و هنا لغة صامتة ترمز بها الزائرة عن احترامها و تقديرها لهذا الولي، فنجد بعض الزائرات يطفن بالضريح سبع مرات و يعبر هذا على اعتقاد الناس بأنه حج أصغر.



## لغة الأشياء :

إن لغة الأشياء تكون مصدرا لبث الرسالة إلى الولي تستخدمها الزائرة لتعبر عن معاني وأحاسيس ويكون الهدف المتوفى منها هو جلب البركة أو التطيب أو جلب الحظ.

في المجال نقول: سيدة نعطي للمقدمة حق الزيارة باش سيد الشيخ يرضى عليا ويوصل دعوتي ربي، وتنقضي حاجتي لخاطرش حق الزيارة هو صدقة، حق البركة يعطيها لنا سيد الشيخ .  
يمكن اعتبار أركان العملية الاتصالية هذه المقابلة هي كالاتي :



## 2 - 3 لغة الحركة والأفعال :

هذا النمط من اللغة الاتصالية الساكنة تكون دوما غير متوقعة بالنسبة للمتلقي، فهي رسالة ربما لحد ما غير مقصودة لصدورها من طرف المرسل في الأوقات الحرجة تعبر باعتبارها لغة دقيقة جدا .

وتترجم لغة الحركة في ظاهرة زيارة الأولياء الصالحين مثلا في حركة "مسلمين مكتفين" ( وتلفظ بلفظ "مسلمين مكتفين" وتعبر X وهي وضع اليد اليمنى على اليسرى على شكل ) هذه الحركة على مدى خضوع الزائر للولي كما تظهر لغة الحركة أيضا في هذا النمط الاتصالي في أخذ قطعة قماش أخضر ومسحه على الوجه تيمنا وتبرك به ، بالإضافة إلى طلاء الحناء في موضع المرض وتتجلى لغة الأفعال في هذا المجال فيما يلي :

\* الطواف بالضريح سبع مرات متتالية، هي حركة مستوحاة من الطواف بالكعبة  
\* تقديم للضريح قربان أي ذبح أمام القبة الأنعام وهذا تحضير لما يعرف بالمنطقة بالوعدة.

## 2- عدد المشاركين في العملية الاتصالية :

ينبني الاتصال على الحوار في أغلب المواقف، لكن يتغير لونه ونوعه حسب مجموعة الحوار ويندمج حجمه كلما حصر في قفص معين، وهنا نجد اتصال ذاتي، شخصي وسطي، جماعي وقيل البعيد والغريب.

## أ - الاتصال الذاتي :

وهو العملية الاتصالية التي تتفاعل وتأخذ مكانها داخل المرء نفسه وهي إذن عملية شخصية لجنة يتم فيها مخاطبة الإنسان لذاته<sup>6</sup>

ومن هذا النوع من الاتصال في زيارة ولي سيد الشيخ في مخاطبة الزائر لنفسه واعترافه ، كما تتجلى في قطع عهد على نفسه نذر أو مشاطرة بما يعرف بالمنطقة ، مثلاً نذر ذبح أمام ضريح الأضحية أو إقامة الولائم بما يعرف بالوعدة وهنا ينتج أنواع أخرى للاتصال

#### ب – الاتصال الشخصي :

إن الاتصال الشخصي ، اتصال يكون بين شخصين أو أكثر يستوجب الحضور الفيزيقي أي التفاعل عن قرب وبهذا يقول أبو الأصبع صالح :

" الاتصال المباشر بين الناس ، ويعرف باتصال المواجهة ويتم وجها لوجه بين شخصين أو أكثر حيث يمكن فيه أن نستخدم حواسنا الخمس ويتيح هذا الاتصال التفاعل بين هؤلاء الأشخاص و من المتلقي<sup>7</sup> feed back التعرف على الرجوع ويتجلى هذا النوع من الاتصال عند التقاء الزائر مع مقدم أو حارس القبة أو مع الزائر وزائر آخر فربما يركز الحوار الدائر بينهما على سبب الزيارة أو التعارف فيما بينهم و يقيمون علاقات اجتماعية .

#### ج – الاتصال الجماعي :

هذا النوع من الاتصال يتجسد كثيرا في اتصال داخل الضريح بتنوع العناصر الاتصالية ( المرسل ، الرسالة ، المتلقي ) ، وكذلك من حيث المكان والزمان حتى في الغيب ، والأصل من هذا وجود الدائرة الحوارية الاتصالية بين مجموعة أو أكثر من الأفراد المجتمعين فيما يعرف بالوعدة بين الزائر والضريح ، ونجد في هذا الاتصال قسمين ، اتصال جماعي قريب و اتصال جماعي بعيد و نلمس هذا الأخير في ظاهرة زيارة الضريح مباشرة عندما نلاحظ البعد المكاني خاصة بين المرسل و المتلقي ، ويتجلى في اتصال الزائرة بالمقدمة في مكان ألا وهو الضريح أو القبة أما الاتصال الجماعي القريب ، لا وجود لبعد مكاني أو زمني ولا حواجز مادية ، بل يوثق بوجود الحركية حيث تقول سيد في هذا المجال نجونزوروا و نتافقوا مع بعض ، واحد يدير لفطور واحد يدير الغذاء فالاتفاق هنا دليل على الاتصال بين الزوار فهنا نجد عدد كبير من المشاركين والبقعة المكانية واحدة

#### 3- أنماط الاتصال

يصبح الاجتهاد في هذه الحالة لتأسيس بما يسمى بالتجلي أي تظهر بعض أنماط الاتصال فوق مقام معين حسب تنوع الأساليب والأقطاب الاتصالية وحتى المكان والزمان وبهذا يدرج الاتصال في تحقيق وظيفة معينة باسمها وبهذا النمط أنواع وأشكال .

## أ – النمط الديني :

تبقى الطريقة الشيعية كباقي الطرق الصوفية تؤدي عدة وظائف وأهم هذه الوظائف نجد تعليم و تحفيظ القرآن في كتاتيب تابع للزاوية الشيعية كما تعمل أيضا على شرح وتباين نهج الطريقة الشيعية من أجل كسب مردين جدد. كما يتجسد نمط الاتصال الديني في ما يسمى "بالحضرة" وهي اتصال روحي بحيث تصبح كل الجوارح تفكر و ليس اللسان والقلب فقط وهذا من خلال بعض الأذكار والأدعية والصور القرآنية مع التفكير في الله هكذا شيئا فشيئا حتى يعلو الذاكر على المستوى الروحي.

## ب – النمط الاجتماعي :

يتجسد هذا اللفظ من الاتصال في التقاء الزوار في نقطة تقاطع ألا وهي الولي ، الذين يأتون إليه من كل المآرب على اختلاف المشارب ويقول مقدم قبة سيد الشيخ يجو من كل طريق من الخارج ، فرنسا ، العراق ، القاهرة ، كبار وصغار حلقات الذكر :

من أهم مظاهر الاتصال الاجتماعي لأن خلال هذه الحلقات يتم توطيد العلاقة بين الذاكرين فيجتمع كل الفقراء أو إتباع الطريقة ، وكما يطلق عليهم في غالب الأحيان المردين مع شيخ الطريقة أو مقدم الطريقة الذي يأخذ مكان الشيخ.

كما يتجلى لنا هذا النوع من الاتصال في مظهر آخر ألا وهي الوليمة التي تسمى "الوعدة" هي الوليمة التي تقام للصدق.

## كيف تقام الوعدة؟

تُرحل القبيلة المنتمية لهذا الولي الصالح أو ذاك ومعها بعض القبائل للإقامة عند الضريح الذي تنصب من حوله الخيام ، وفي يوم تقوم كل خيمة بذبح شاة أو شاتين و تحضر الوليمة و تطعم كل من جاء لحضور هذه الوعدة و تسقيه الشاي وفي هذا اليوم يقام حفل للرجال وآخر للنساء.

فعليه تعتبر نمطا اتصاليا اجتماعيا أين يعتقد الناس رجالا ونساء علاقات اجتماعية ، حيث يلتقي الرجال في سرح ممتد يدي "الفرعة" يشكلون حلقات ينشطها ضارب أو ضاربين على الدف رفقة آلة عزف تشبه البوق تدعى "الغايطة" ، بالإضافة إلى مجموعة من الرقصات الفلكلورية التي تعتبر من بعض الأنشطة الفلاحية. أما النسوة فيجتمعن داخل القبة يرددون أهاريح شعبية تتناول معظمها في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم وهناك أشعار شعبية تعرف بالقول وهو كلام موزون غير مقفى يؤدي من طرف بعض المدعوات أو جلهن ، وعلى أنغام البندير "الدف" التي ترافقها التصنيفات ومن بين هذه الأشعار:

- \* ربحو بصلاة النبي هو فالي
- \* لها لركاب دافعه للقرمامي
- \* القرعة هايضة عليا مقواني
- \* لي يبقيه خاطري ما هنامي
- \* القوايط والطبول والعلفة فاني
- \* رحل البيضة المير ماله ما جاني
- \* جمعة والخميس هادف قيواني

#### ج - النمط السياسي :

تعتبر الطقوس والشعائر التي تقام داخل الضريح استمرارية رمزية لوظيفة الطرقية ومؤسساتها الحيوية (الزوايا) التي لعبت دورا اجتماعيا كبيرا بين الناس في فترة تاريخية ماضية، كانت لها المهمة الكاملة للتأطير الاجتماعي وفي بناء أقاليم جغرافية دينية سياسية، ومثلة السلطة الشرعية في المغرب منذ انتشارها، تأخذ شكل دويلات صغيرة حسب عدد الطريقة المتواجدة على أرضيته وتتمثل الوظيفة الرمزية السياسية لهذه الطقوس النسائية.

1 - وظيفة دفاعية جاءت هذه الطقوس ملازمة مع ظهور الخطاب اللاوي لها الذي مثلته الأحزاب السياسية حيث أخذت النساء على عاتقهن مهمة المحافظة على هذه الطقوس التي عمدت بعض الخطابات القضاء عليها باسم التصحيح الديني لكن كثافة هذه الممارسات النسائية للمحافظة عن الثقافة والهوية وإحياء هذه الطقوس كانت لها وظيفة دفاعية فعالة مقارنة مع التجمعات والمسيرات الوطنية التي قامت بها النساء من أجل المحافظة على البلاد.

2 - وظيفة التوحيد والتضامن: إن تجمع النساء عند الأولياء، اللامات وسائرهما كانت لها وظيفة التوحيد بين المجموعات النسائية وبالتالي توحيد المجتمع وتضامنه في فترة بدأ فيها التفرق، فرغم عشائرية هذا المجتمع إلا أن هذه الطقوس أدت "وظيفة التوحيد وذلك لعدة أسباب منها:

دور الولي سيد الشيخ الغائب في توحيد الناس من خلال التجمعات التي تقام على مستوى قبته، هذه الوظيفة التي فشلت مؤسسات الدولة في تأديتها، فلم تستطع تشكيل علاقات في دراستها Evans, Pritchard Fortes معنوية مع الشعب، الشيء نفسه استنتجه

لنظم السياسية الإفريقية، فالولي وحتى أتباعه (الشيخ، المقدم، المقدمة) هورمز للوحدة وتمثل أعلى العلاقات السياسية، فهو مصدر القوة التي تحافظ على تماسك السلطة متمركزة على قواعد أخلاقية، مقبولة كمسلمات، وارتباط الناس (النساء) برموزه يعطي المجتمع تضامنه ووحدته<sup>8</sup>.

وبالتالي الأماكن والشخصيات المقدسة (الأولياء) تمثل الوحدة والتضامن فتصبح بذلك نظاما اجتماعيا ثقافيا محسوسا منسجما ، لأن الولي وسيلة قوية للمراقبة الاجتماعية التي لم تستطع المؤسسات الحديثة القيام بها.



نشاهد على اليمين في الخلف النخلة الشهيرة وضريح سيدي عبد الرحمن الثعالبي خارج سور المدينة.



### كرمات اولياء الصالحين بالجزائر





أضرحة سيدي مبروك





## ضريح سيدي عبد الرحمن الثعالبي احتفائية ذكرى المولد النبوي الشريف من خلال التقاليد التي تميز الجزائر العاصمة

### الإحالات والهوامش:

- 1- ابن منظور لسان العرب، معجم لغوي علمي قدمه الشيخ عبد الله العناني، ج 3، مادة وصل، دار لسان العرب، بيروت، بدون تاريخ.
- 2-Bernard lamiz et Ahmed silem, Dictionnaire Encyclopdique des science DE :l'information et de la communication, Edition Ellipses paris, 1997, p 120.
- 3- خليل أبو الأصبع، الاتصال الجماهيري، دار الشروق والتوزيع، عمان، 1997، ط 1، ص 11.
- 4- د أبو عرقوت إبراهيم، الاتصال الإنساني ودوره في التفاعل الاجتماعي، دار المجد للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 1993، ص 17.
- 5- قاسم سيزار، نصر حامد أبو زيد، مدخل إلى السيميولوجيا، دار إلياس العصرية، القاهرة، دط، دت، ص 149.
- 6- أبو الأصبع خليل صالح، الاتصال الجماهيري، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 1999، ص 15.
- 7- أبو الأصبع خليل صالح، الاتصال الجماهيري، م س، ص 13.
- 8- خديجة الزاوي، النساء وطقوس الأولياء الصالحين، م س، ص 140.



## الأنا والآخر في الخطاب اللغوي العامي عند الشباب الجزائري

أ. توهامي سفيان أستاذ مساعد قسم أ جامعة

جامعة سعيدة

د. لكحل مصطفى أستاذ محاضر قسم أ.

سعيدة

### ملخص :

تعتبر اللغة أداة أساسية في عملية التواصل بين أفراد المجتمع وذلك لما تحمله من رموز قوية وهادفة تعبر عن هوية الفرد والمجتمع. وقد تختلف هذه الأداة وذلك حسب البينية المكونة لها والأسلوب الذي تتميز به ، ومن أهم نماذجها نجد اللغة العامية التي يتميز بها الشباب الجزائري خصوصا فئة المراهقين ، بحيث أن استعمالها يكون للتعبير عن مواضيع تخص انشغالات هذه الفئة كالعمل والرياضة ، التكنولوجيا . الخ

### الكلمات المفتاحية :

اللغة ، التواصل ، الهوية ، الثقافة ، الشباب ، المراهق ، الخطاب اللغوي ، اللغة العامية .

### تمهيد :

تعتبر اللغة من أهم الوظائف العقلية التي يعتمد عليها الإنسان في حياته اليومية وذلك راجع لدورها الأساسي في المجتمع والمتمثل في كونها الوسيلة التي يعتمد عليها جميع الأفراد من أجل التفاعل فيما بينهم. وفي الوقت الذي تشهد اللغة الفصحى اضمحلالا على كل الأصعدة، صارت اللهجة العامية تصنع الحدث في مجتمع أبداع شبابه في ابتكار ألفاظ شكلت خليطا من لغات مختلفة عبر العالم فقد أصبح جيل اليوم يستهلك ثقافة الآخر دون دراية مسبقة بالنتائج الوخيمة المترتبة على ذلك وظهرت هذه المصطلحات والألفاظ لتكون رسالة قوية تتعدى الرموز إلى رسالة هادفة للتعبير بأسلوب حضاري عن الامتعاض من الوضع الاجتماعي والاقتصادي والنفسي حيث يجهل الكثيرون مصدرها خاصة وأن بنيتها الداخلية تشهد تفككا صرفيا ونحويا ومعجميا بحكم كثرة أصول المداخلات اللغوية التي اكتسحت اللهجة العامية لقد أصبح من الضروري البحث في التركيبات اللغوية بصفاتها مصطلحات كثيرة التداول وتشكل خطرا على الموروث الثقافي والقيمي لدى الشباب الجزائري

اللغة هي الوجه الثقافي الأساسي الدال عن هوية الفرد، وهوية المجتمع، ناهيك عن كونها أداة الاتصال الأساسية بين أفراد المجتمع، وللأسف إن اللغة المنتشرة داخل المجتمع الجزائري، تعبر عن انعزال الأفراد عن بعضهم، وهذه إحدى المشكلات الكبرى التي يواجهها الفرد الجزائري.

ولعل أبرز مثال على هذا الانعزال ما سمي "لغة الشباب"، التي اقتضت حياة الشباب الجزائري بشكل مفاجئ دون أن نعرف مصدرها، أو الذي تسبب في ظهورها، وما يؤسف زحفها على لغتنا العربية، واعتراف الشباب بها دون قواعد واضحة. فما هذه اللغة؟ وما أسباب ظهورها؟ وما هو الداعي إلى استخدامها؟ لكن ما إمكانية القضاء على هذه الظاهرة؟

## 1- ما هي هذه اللغة وتجليات الأنا والآخر فيها

من بين أشهر المصطلحات اللغوية العامية عند الشباب الجزائري والتي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر و هي الأكثر شيوعا لمباسي، المكحوس، الشبرق، عيشا راجل، الانوش، المورال، راني قوسطو، انتيك، مالاكاتو ثقان، جابلي ربي، ولاه والو، بوجي تاكل الروجي، الكسكيطة، الشيطانة، المبلقة، ذبانة، شريكي، الزدك، الشكور، مجونس، الكافي، الكعبة، مكان لاه، موج. الخ

صارت هذه اللهجة العامية تصنع الحدث في مجتمع أبداع شبابيه في ابتكار ألفاظ شكّلت خليطا من لغات مختلفة عبر العالم، ورث البعض منها من الاستعمار الفرنسي وارتأى البعض التناوب بألقاب أخرى تسيء للأنبياء والأولياء، وبالأخص طبقة الشباب الذين ذاع صيتهم في براعة خلق كلمات جديدة على الدوام، ترقى من التعامل الضيق إلى التعامل الواسع، حيث تعبر عما يخالجهم عبر لغة مشفرة يخاطبون من خلالها المسؤول والذات والنفس الملفت للانتباه في الآونة الأخيرة الانتشار السريع لهذه المصطلحات والألفاظ، أنها تعدت لغة الشارع لتصبح أسلوبا للتخاطب في البيت الجزائري، حيث لقيت رواجاً واستعمالاً في كل الأعمار، دون معرفة مسبقة لخلفياتها وحتى معانيها وبينها التي تسيء للخالق والأنبياء فقد يستعملها البعض تقليداً للآخر وبعضهم يرون فيها البديل خاصة وأنهم لا يتحكمون في لغة الضاد، ولا حتى لغة أجنبية أخرى، فالحال كان في العامية أو كما يسميها البعض "الدارجة" التي تحمل في طياتها مصطلحات غريبة تعكس ثقافة الشعب التي باتت في انحطاط دائم وبعد كلي عن القيم الجزائرية الأصيلة، فقد أصبح جيل الغد يستورد ويستهلك ثقافة الآخر دون دراية مسبقة بالنتائج الوخيمة المترتبة عن ذلك.<sup>(1)</sup>

وتعد "راني قوسطو" من الألفاظ التي لقت رواجاً في المجتمع الجزائري خاصة عند الشباب، وأصلها، أنها تعبر لدى البعض عن الراحة والسكينة والمزاج الهادئ، ولدى البعض الآخر خاصة فئة المدمنين عن حالة من الحالات التي تعثرهم عند التدخين أو تناول المخدرات من حشيش وأقراص وغيرها وحسب المختصين الاجتماعيين فإن أول ظهور لهذه الكلمة كان بين فئة المدخنين من الشباب، وقد استنبطت كلمة "راني" من العربية وأصلها "أراني"، وهي كلمة شائعة كثيرة من قبل العرب منذ العصور الجاهلية، وتقال في اللغة العربية حين التيقن بوقوع أمر ما، في وقت تستعمل

لدى الشباب الجزائري بإضافة كلمة " قوسطو " للتعبير عن حالة ظرفية دائمة أو تعبيرا عن فعل مستقبلي، أما كلمة "قوسطو" فهي من أصل فرنسي تعني المزاج ثم توظيفها من قبل الشباب حسب الحاجة والبيئة دون تغيير في سياقها الأصلي. المورال ديالي هو الآخر من المصطلحات الكثيرة الاستعمال في الشارع، فأما كلمة "المورال" فهي كلمة فرنسية الأصل بالمعنى المعنوي أو الروحي تستعمل عند الشباب للتعبير عن معنوياتهم المرتفعة أو العكس، أما لفظ "ديالي" فهو من أصول عربية ويعني "ذالي" أي ملكي وحوزتي وتعبير الشباب باستعمال لفظ "المورال ديالي" ما هو في حقيقة الأمر إلا وصف للحالة النفسية والمعنوية التي هم عليها، والتي قد تكون سلبية أو إيجابية كأن يقال "المورال ديالي راهو أنتيك" أو راهو في "الزيترو"، أن معظم الشباب الذين يستعملون هذا النوع من المصطلحات لا يدركون أصولها إنما أصبحت عادة ولدت ألفاظ يفهمها الجميع دون إدراك لمصادرها فبمجرد النطق بها تختصر حالة الشاب أو صاحبها دون حاجة لتعليق أو شرح دلالتها، ربما هو الأمر الذي جعل الاهتمام بأصلها غير ضروري مادام الجميع يدرك المقصود منها.<sup>(2)</sup> ومنها من تمس الدين والعقيدة.

كثيرة هي تلك الألفاظ التي نسمع عنها يوميا وقد يتلفظ بها بلا إدراك، في الحقيقة ما هي إلا مصطلحات تمس بالدين والأنبياء وبسيرة الشرفاء، فقد يقول البعض عن ذاك الشخص باللغة العامية "مالايكاتو ثقال" للتعبير عن ضجره أو ملله منه في وقت أصل الكلمة حسب علماء الدين ما هو إلا سب لأظهر المخلوقات وهي الملائكة، وأحيانا أخرى عند الاسترسال في الحديث نسمع مصطلح غريب يقال في حالة الشك "جابلي ربي" فهل يعقل يؤكد علماء الدين أن ينزل عليه الوحي ليتلفظ بهذا المصطلح الخطير بإضافة إلى كلمات أخرى كالقول مثلا "والله والوا" فكان قائلها على حد تفسير أهل الفقه يقول أن الله لا شيء، والأمر خطير لقوله تعالى "هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم". الأمر لم يتوقف هنا فكثير من الشباب ينعت الفتاة التي تسلم كثيرا على غيرها بمصطلح "عيشة البواسة" دون علم منهم أن ذلك إساءة لأمننا عائشة رضي الله عنها.

ألفاظ تحمل رسالة للشباب كثيرا ما نسمع لدى تخاطب شبابنا أحدهم يقول للآخر "بوجي تاكل الروجي" هي عبارة من أصل كلمتين فرنسيتين الأولى هي "بوجي" وبمعنى يتحرك، أما لفظ "الروجي" فهو مصطلح يعبر عن نوع من الأسماك الباهظة الثمن ويدعى باللغة العربية الأصيلية "سمك سلطان إبراهيم"، فهذه الجملة "بوجي تاكل الروجي" هي مزيج بين اللهجة العامية واللغة الفرنسية ويستعملها الشباب اليوم للتعبير عن العمل وحسن التدبير في كسب المال، وتجد هذه الكلمة رواجاً خاصة وسط القاطنين في الساحل للتعبير عن صعوبة التحرك وإيجاد عمل يكسب من ورائه المال الوفير، فكلمة "الروجي" على حد قول الأخصائية الاجتماعية "نادية زواد" ما هي إلا تعبیر عن العمل والاجتهاد في إيجاد منصب ليس بالأمر الهين، لأن أكل سمك "الروجي" ليس في متناول الجميع، فالذي يحصل على هذا النوع من السمك بالتأكد يجب أن يتعب ويتحرك في كل الاتجاهات لكسب المال أما بعض الشباب الذين تعودوا على التلفظ بهذا المصطلح أكدوا أن هذه العبارة تستخدم للدلالة على صعوبة الظفر بمنصب عمل مرموق لأن هذا النوع من السمك الرفيع لا يتناوله الجميع نظرا لسعره، والتشبيه هنا له وقع على الواقع الذي يتطلب العمل بجهد لكسب المال فسمك "الروجي" ما هو في حقيقة الأمر إلا إيجاء، فلا يمكن لبطل أن يأكل ما طاب ولذا إن لم يعمل بجهد ويكسب مالا وفيرا.<sup>(3)</sup>

دول تبدع في الاختراعات والجزائريون يتفنّون في التسميات ربما حين نسمع للوهلة الأولى بالمصطلحات التالية الكسكيط، الشيطانة، المبلقة وكليو ذبانة، قد يعتقد أنها ألقاب للتنابز فقط لكنها في حقيقة الأمر تسميات يطلقها الشباب الجزائري على سيارات فاخرة على أساس شكلها فقط، حيث أبدعوا في جزارة كل ما يحيط بهم حتى تلك التي ليست من صنع جزائري لكن شاركوا المخترع في التسمية وقد أطلق شبابنا على نوع من السيارات سماها مخترعوها أسماء مثل المرسيدس والتي تعني الجميلة وفولسفاغن بمعنى سيارة الشعب وميتسوبيشي أي الجواهر الثلاثة لفظ كليو ذبانة انطلاقاً من شكل أضوائها الكاشفة والتي تشبه عيون الذباب، بالإضافة إلى الشيطانة نظراً لشكل أضوائها الأمامية وأطلقوا على المرسيدس لقب "المبلقة" لأن أضوائها تشبه إلى حد تعبيرهم الأعين الخارجة عن نطاقها، وقد أكد لنا بعض سكان المناطق الحدودية بأن تلك الأسماء أخذت منعرجاً آخر، حيث أن سيارة "الميج" أو "السيّس الرباعية الدفع" مثلاً سميت على هذا الأساس نظراً لتشبيهاها بطائرة الميج في سرعتها واستعمالها في عمليات التهريب.

إن لجوء الجزائري إلى وصف السيارات ذات الصنع الأجنبي بالعامية الجزائرية، ما هو إلا دليل عن الرغبة العميقة المتجذرة في المجتمع، إلى الإنتاج الصناعي للسيارات في الجزائر، ومع انعدام تجسيد هذه الرغبة في الواقع، تم وصفها بهذه الصفات لجعلها جزائرية في مخيلة الشباب، إضافة إلى أن هناك احتمال وجود صراع الهوية في هذا الشأن إذا ما اقتصرنا هذه الظاهرة على الجزائر، باعتبار أن الجزائري يتكلم لغة هجينة بين الأمازيغية، العربية والفرنسية، وعندما يقوم الشاب مثلاً بإطلاق جملة "كليو دبزة"، فإنه شعب هذا الميول في خلط الفرنسية بالعامية الجزائرية.<sup>(4)</sup>

ألفاظ تحمل رسالة للمسؤولين بتعبير شبابي جزائري "أنتيك" و هي كلمة متداولة وسط الشباب وهي من أصل فرنسي بمعنى Antique أي القديم والعتيق، واستعمله الشباب على الخصوص كرمز بينهم منذ سنوات للتعبير عن حالة يريد الشباب من خلالها القول "إن كل شيء على ما يرام"، وظهر هذا المصطلح في السنوات الماضية، حيث كانت الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية تشهد حالة من الانسداد، بسبب انعدام العمل وغياب العامل الترفيهي مع انعدام كل سبل الحياة التي يطمح لها الشباب، وقد خلق ذلك نوعاً من اليأس لدى هذه الطبقة مما جعلهم يصفون الوضعية التي هم عليها بمصطلح يرمز للشيء العتيق بالقول "أنتيك" أي أنهم كالأشياء القديمة المكون جانباً لكنه غال الثمن ويراد أيضاً من استعمال مصطلح "أنتيك" التعبير عن العزلة وعدم مشاركة تلك الفئة في تطور المجتمع، ومن ثم تطور البلاد، والمقاربة في استعمال الشباب لهذا الرمز المشفر تكمن في القول "لا بأس عليهم وأن كل شيء جيد، وكل شيء على ما يرام"، وأن المقاربة تكمن بين المصطلح الفرنسي "الأنتيك" والرمز المشفر عند الشباب، يتمحور حول هذا القديم المنسي في الروايات للتعبير عن حالة سائدة ملها الشباب، لكن في الوقت نفسه الشيء الموجود بها ثمين وغال، وجيد، رغم النسيان الذي يعتريه.<sup>(5)</sup>

مصطلحات تعدت الإقليم الجغرافي واكتسحت حتى المجال الاقتصادي وخير مثال على ذلك كلمة "شريك" والتي لقيت رواجاً كبيراً لدى الشباب في الشوارع، وأصبحت متداولة بشكل واسع وسريع من قبل المغاربة وحتى الجالية الجزائرية في المهجر خاصة أوروبا، وتعتبر كلمة "شريك" من المصطلحات التي فرضها اقتصاد السوق نظراً للوضع الاقتصادي المتسارع الذي حتم هذا النوع من المفاهيم والمصطلحات.

## التطور التاريخي للفظ "شريك"

لو حاولنا تتبع مسار وتطور هذه الكلمة حسب علماء الاجتماع فإنه يمكن القول بأنها انتقلت من صيغة "الصحابية" في الثمانينات لتتحول بعدها في بداية التسعينات وأثناء بروز الحركة الإسلامية إلى الصيغة الأخوية، لما كان يقتضيه الوضع آنذاك لكن هذا المصطلح لم يعمّر طويلا وسرعان ما تلاشى، خاصة بعد التطورات التي عرفتھا الجزائر على المستوى الاجتماعي والاقتصادي وحتى السياسي، وأصبحت الصيغة المتداولة عند الشباب هي صيغة الشراكة، وبما أن الشارع الجزائري أصبح يواكب حركية جديدة هي حركية السوق، وقد اعتمد الشارع مصطلح "شريكي" خصوصا عند الذكور، كقول "شريكي استناني"، "شريكي عاوني في الخدمة ونطلع هادي لدار" للتعبير عن الشراكة في المال والأعمال على الخصوص، بالإضافة إلى بقية الجوانب الحياتية وتطور المفهوم أكثر من ذلك عند الشباب، تعبيرا منهم عن الانتقال من وضعية الصعبة التي تتقيد بشروط إلى الشراكة التي تعني بالمفهوم الاقتصادي والمالي، ولكنها تتعدى الحدود والشروط المتعارف عليها، في مصطلح الشراكة الاقتصادية، فتصبح شراكة في الأكل والملبس وشراكة في السيارة وفي التنكيت أي الشراكة في الحياة اليومية بأدق تفاصيلها، فالشباب من الجنسين عايش الواقع الاقتصادي الجديد وبالموازاة الواقع الرسمي، الأمر الذي دفعه لخلق رمز مشفر هو "شريكي"، يتجاوز مفهوم الصداقة لينتقل إلى مفهوم أعمق رغم استعماله لدى الجنس اللطيف على أساس الخصوصيات الحميمة. الزدك، الشيكور، ألفاظ من عمق السجون تغزو لهجتنا...

من جانب آخر، نبه علماء الاجتماع من بينهم دليلة مرسلي على خطورة بعض الألقاب المتداولة بكثرة خاصة في المدن الكبرى تنحدر من السجون، وهي تعتبر الأقوى انتشارا فأغلب الألقاب التي يحملها معتادو الإجرام حملوها في السجون على غرار لقب "الزدك" والتي تعني المارد لكنها مستخلصة من اسم الجهاز الأمني السري الفرنسي في الجزائر أثناء فترة الاحتلال، إلى جانب كل من "البريفو"، "الشيكور" والتي تعني استخدام القوة داخل السجن، "المنداتي والمقصود بها الشخص كثير الدخول والخروج إلى السجن، وهي ألفاظ أصبحت تقال من العامي والمثقف في البيوت والشوارع دون أي إدراك لمعناها وخطورتها، بل للأسف أصبح المعلم والأب يُلقبان "بالشيكور" تقديرا لهما وكأنهم لا يدركون خطورة الموقف.

الأمر تعدى الألفاظ لتصنع الألقاب المفرنسة الحدث وخلفيات الظاهرة تعود للاستعمار الفرنسي أصول الألقاب المستعملة في الجزائر خليط من ثقافات هجينة.<sup>(6)</sup>

لقد أصبح من الضروري البحث في التركيبات اللغوية للعامية بصفتها مصطلحات كثيرة التداول وتشكل خطرا على الثقافة، نظرا لكثرة الألفاظ الهجينة التي لا تمت بصلة للثقافة الأمازيغية والعربية والإسلامية التي كانت ولا تزال من أسس الدولة الجزائرية وقد أكد مختصون في علم الاجتماع أن إطلاق تسميات وألقاب من قبل الفئات الشبانية على وجه الخصوص على بعضهم البعض، ما هو إلا انعكاس لعوامل التوافق مع المزاج العام لثقافة المجتمع الجزائري، حيث أنه من الناحية التاريخية نجد ميل تلك الفئة إلى اتخاذ ألقاب معينة تفاديا لإظهار الهوية الحقيقية لهم، وفيما سبق الاستعمار الفرنسي خوف المجاهدين من معرفته لهويتهم الحقيقية جرّهم لاتخاذ تلك الألقاب المزيفة والمستعارة، عكس

ما نجد اليوم سواء على الشبكة العنكبوتية، حيث يطلق الشباب ألقاباً مختلفة على أنفسهم هروباً من البروز وأحياناً كثيرة من أجل إيصال رسائل بقناع مزيف، في وقت أصبح البعض الآخر يتناوب مع غيره بألفاظ غريبة وخطيرة على ثقافتنا إلى جانب ذلك، فإن المصادر الابداعية للألقاب المستعملة من قبل الجزائريين هي عبارة عن الثقافة التي وجدت في الجزائر منذ قرون طويلة سواء كانت ذات ارتباط مباشر للأصول العربية والأمازيغية أو التركية وحتى اليهودية وغيرها ما يدل في النهاية على بقاء هذه الأشكال الثقافية من خلال تداول هذه الألقاب وسط الشباب ليوم .

عينة من ألقاب تطلق لعوامل عدة ولكنها خطر يهدد ثقافتنا من جهة أخرى عدد علماء النفس، بعض العوامل النفسية والاجتماعية المقترنة بالانتشار المتزايد لمثل هذه الألقاب خاصة ما تعلق منها بالمدن الكبرى على اعتبار أن أغلب الألقاب المتداولة تعكس خاصية أو أكثر من الخصائص الخلقية بالكمثرة والسلوكية والطبيعية للشخص من بينها لفظة "مجنون" التي نطلقها على شخص يطارده سوء الطالع، والأصل أنها مشتقة من اسم النبي يونس عليه السلام إضافة إلى ألقاب متعلقة بالطفرة الحياتية للأشخاص فالشخص قد تحدث له حوادث ما في مسار حياته تنقلب عليه إلى حالة من الثبوت من خلال استمرار اللقب معه إلى كبره أما الألقاب المرتبطة بالواقع الأسري للشخص فهي منتشرة كثيراً، كأن تكون متعلقة بالعرق أو تكون مرتبطة بالوضع الاجتماعي للأسرة، فإذا كانت غنية شاع لقب "مركاكتي" أو "بوخالفي" وإذا كانت الحالة الاجتماعية للأسرة سيئة تعطى ألقاباً على شكلة "المشرار"، "الكوفي" التي هي في الأصل تعبّر عن الشخص المتسول ويؤكد علماء الاجتماع أن الألقاب الخلقية مثل "موج لآمان دور" وهو السارق المتمرس أو الماهر إلى جانب الكافي الكثيرة التداول والتي تطلق على الأشخاص الذين يقطنون خارج المدينة، أما معناها الحقيقي فيشير إلى نوع من أنواع البقوليات التي تنمو تحت سطح الأرض ذات الشكل القبيح، وهذا وجه الدلالة أن سكان الولايات الأخرى سينو المظهر<sup>(7)</sup>.

إن الألقاب الجزائرية الهجينة جريمة ثقافية نفذها الم ستعمار الفرنسي ولا تزال تبعاتها إلى يومنا هذا، رغبة منه في طمس الهوية العربية والإسلامية وتعويضها بهوية هجينة، دفعته لإلصاق ألقاب غريبة مهينة ونابية لا يمكن التلفظ بها، وهي في معظمها نسبة إلى أعضاء الجسم والعيوب الخلقية فيه، إلى جانب أدوات الفلاحة والحشرات والحيوانات والنباتات، وهي مأساة يعيشها آلاف الجزائريين حتى اليوم وحسب المتحدث، فإن الهدف الأساسي للمستعمار يكمن في استبدال الألقاب الجزائرية العربية والإسلامية لألقاب مشينة لا ترتبط بالنسب لعزل الجزائريين عن العالم الخارجي والقضاء على الشخصية الإسلامية وتطبيق النمط الفرنسي في التعاملات اليومية، "على سبيل المثال كلمة "الشبرق" وهي نبات ينمو على حواف السكك الحديدية والطرق السريعة وهي عبارة عن نبتة ذات أوراق خضراء براقطة طويلة وفي أسفلها تنتج حبة بصل بحوالي أربعة أضعاف البصل العادي الذي نعرفه وهذا النبات لا يأكله أي حيوان ولا يحتاجه البشر وليست فيه أية فائدة وهو ما عمّد الاستعمار على نشره وإلصاقه بالجزائريين.

إن اللغة العبرية تنخر كيان اللغة العامية وتلقي بظلالها على الشخصية الجزائرية، وبالرغم من أن اللهجة العامية المركبة من عدة عناصر ثقافية وتاريخية، كانت تتميز بمتانة وقوة إلى غاية القرن الثامن عشر، ويرجع ذلك إلى كون الوجود الديني في صورة المؤسسات الصوفية قد ساهم في ذلك بقوة، خاصة وأنها كانت معادية للوجود التركي في الجزائر، وساهم اليهود في انحلال اللغة العامية حيث لا تزال أثارها لحد اليوم والدليل الاستخدام الشائع للفظ "الكعبة" والتي

تعتبر عن الشخص الغريب عن المدينة ، أما من الناحية التاريخية فقد كان يطلقها اليهود على المسلمين وكلمة "عيشة راجل" لاتهام السيدة عائشة أم المؤمنين بأنها سيدة سيئة الخلق وكان اليهود وراء إشاعة لفظة "ماكالا" أي ليس هناك داعي والتي هي في الأصل كانت تنطق "مكان إله" وكان استعمالها كثيرا في الأسواق فكان المسلم يقسم بالله عند البيع واليهودي يقول لله "ماكان إله" في السوق حتى وصلت إلى صيغة "ماكالا" ، كما توجد صيغة "اتها" والتي تعرف عند اليهود بـ "أنت الله" أما "الربي" باللغة اليهودية فتعني الشخص الحكيم عند اليهود أو الإنسان الغير متزوج أو من فاته قطار الزواج، للذكر والأنثى على السواء، ومن جهتها كلمة "المكحوس" هي آخر حوافر الدواب أي الكحس" ، وتنتشر في الغرب الجزائري، وتعتبر لفظة "التشيتشوان" التي تطلق على كثرة الأطفال في مكان واحد لغة عبرية أما في الفترة التي كانت الوثنية منتشرة في بلادنا فكان القسم في الأصل يا زحل وبمرور الوقت ومع مجيء دين التوحيد صار الناس يقولون يا "الله" أو يا ربي ولكن بقوا يستعملون القسم السابق بعد أن أزالوا حرف اللام مناداة للإله زحل، وفي السياق ذاته ، أشار علماء الاجتماع إلى هذا الأصل ونبه الناس أن لا يستعملوه ولكن بقي مستمرا إلى يومنا هذا بسبب التراكم اليهودي الذي بقيت أثاره واضحة في الاستعمالات اللفظية الجزائرية.<sup>(8)</sup>

ان ثقافة الاحتكاك جعلت الجزائريين يرفضون أسماءهم واختصار الحل المؤقت والدائم يقوم أغلب الجزائريين باختصار أسماءهم، الأمر الذي يظهر جليا على عدم الرضا بالاسم الحقيقي مثل اسم "مؤح" للدلالة على "محمد وعبدو" للدلالة على "عبد الوهاب أو عبد الرحمن" . وبالتالي يقوم الكثيرون بتصغيره أو قبول تصغير الآخرين لأسمائهم من أجل مسايرة أسلوب الاستعمال اليومي الذي يقتضي الاختصار، الأمر الذي نجده منتشرا عند شعوب البحر الأبيض المتوسط، بفعل ثقافة الاحتكاك وألوية استعمال ألقاب القاموس الشعبي على حساب قاموس الأسماء الرسمية سواء كان دينيا أو اجتماعيا مثل كلمة "مزاد" التركية المنتشرة بكثرة، وبالمقابل الأسماء الرسمية قليلة الاستعمال مثل "فاروق" و"طارق" يضاف إليه التهرب من الألقاب الحقيقية التي ألحقت بالشخص عند ولادته وفي الأخير يمكن القول أن هذه الثلة من الأفكار التي شكّلت عند الشباب منظومة قد لا تتفق أبعادها ومعانيها من شخص لآخر، ولكنها في حقيقة الأمر استطاعت أن تساهم في البوح المفتوح لما خالج شبابنا في مختلف المواقف الحياتية دون أي قيود موروثة أو عادات وتقاليد، إلا أن خطورتها تكمن في بعض معانيها التي قد تسيء للدين والعقيدة، بالإضافة إلى أصولها التي لا يدرك مستعملوها أنها كثيرا ما تكون يهودية أو موروثة من قبل مستعمر غاشم، ولا يختلف اثنان في خطورة الموقف رغم أنها تترجم واقعا يتعدى حدود ما تعنيه الكلمة فتساير بذلك الوضع المعيشي مواكبة التطور الحاصل في كل الميادين.

## 2- أسباب الظهور ودواعي الاستخدام

هذه هي أبرز المصطلحات ، وما يؤسف له حقا أن "لغة الشباب يتحدثها جيل من الشباب الجامعي وصل إلى درجة من التعليم يفترض فيها أنها تجعله واعيا لطريقة تعبيره عن نفسه ، غير أن الجيل قد وقع في فجوة كبرى من انعدام الانتماء ، وهو ليس ذنبه فقط ، فهو جيل يتسم بالإحباط ، ويعاني من فقدان القضية ، نظرا لعدم إيمانهم بالقيم

والحضارة الإسلامية، وهي عوامل تجعلهم يحاولون التخلص من كل رابط يربطهم بهذه الحضارة، وربما أهم هذه الروابط اللغة، لذا نجد معظمهم يستخدم هذه اللغة العامية رغبة في التوحد ومن ناحية أخرى تبدو المناهج التعليمية، خاصة فيما يتعلق باللغة العربية، مناهج موجهة بالنسق الذي يبتغي الهرب إليه لصناعة كارهية اللغة العربية، فتبدو قواعد النحو بالنسبة إلى الطلاب معقدة وتجريدية بصورة كبيرة حيث لا يتم تدريب معلمي اللغة على تبسيط هذه القواعد وربطها بالحياة اليومية، الأمر الذي يخلق رغبة في نسيانها بمجرد اجتياز اختبارها.

أما الظرف الاجتماعي فقد زاد من حدة الفجوة الجيلية، بالصورة التي يرفض فيها الآباء أفعال أبنائهم من دون نظر أو مناقشة، نتيجة لضيق أوقاتهم نظراً لانشغالهم في محاولة مواكبة الظرف الاقتصادي السيئ بالعمل المستمر، وهو ما يخلق فجوة تواصل مع الأبناء الذين يحاولون مواكبة عصرهم، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة حدة رفضهم لجيل آبائهم، وهو ما يعمق من الفجوة ويقود إلى التمرد الذي يتجلى في صورته الأولى في لغة تشبه اللغات السرية، لغة توضح انفلاق نجمع الشباب على نفسه بعيداً عن سلطة الآباء والمؤسسات<sup>9</sup> ويرى علماء الاجتماع، أن ما يحدث يشكل فجوة بين الأجيال وهي تزيد لعدة أسباب، منها تغير الاهتمامات بين الشباب عما كان في السابق وأعني جيل الكبار واتهم الجيل السابق بعدم تطوير مفاهيمه ومواقفه الديمقراطية، بحيث يركز على موضوع تقبل الشباب ومنحهم الفرصة ومحاولة استيعاب طريقة تفكيرهم وهؤلاء الشباب ينظرون إلى أنفسهم كجماعة وهم يختلفون عن الجيل أو الجماعة السابقة؛ لذلك فإن لهم بعض المصطلحات وكذلك طريقة مختلفة في الكلام وأيضا يسعون لتوحيد أزيائهم ضمن أشكال الاحتجاج أو المطالبة بالاعتراف بهم وأوان جيل الناشئين لا بد أن ينشئ جسوراً من التفاهم والحوار مع الشباب وأكدوا أن فئة من الشباب أصبح لديها لغة مبتدلة إلى حد ما بتأثير المسلسلات المدبلجة التي تنشر ثقافة معينة بين الشباب هي ثقافة عدم الاحترام للآخرين ومحاولة الميل إلى العنف والابتذال في الكلام إن هذه الأعمال الدرامية المدبلجة تجعل الشباب يعيشون في جولة تقاليد له ولا احترام، جو كله مشاحنات وصراعات، وأستثنى من هؤلاء الشباب فئة تنضوي تحت هينات وطنية وتمارس سلوكها ضمن إطار سياسي مما يشكل حماية لهم من التأثير بثقافة المسلسلات المدبلجة.<sup>(10)</sup>

ويؤكد علماء اللغة من بينهم وليام لا بوف "إن السبب الرئيسي والأساسي في ظهور هذه اللغة هو التطور الاجتماعي والنفسي فكل جيل له لغته ومصطلحاته وخصائصه التي يتميز بها ويتعامل بها، ومنذ أن خلق الله عز وجل اللغة على لسان آدم وهي في تطور مستمر وهذا التغير في الاستعمال وفي الدلالة وفي المفاهيم، يمثل قانوناً بشرياً اجتماعياً يعترف به في جميع لغات العالم وبالنسبة لما يسمى بلغة الشباب الحالية، الكبار فقط هم الذين يعتبرونها لغة شبابية، ولكنها لغة طبيعية لهؤلاء الشباب، الذين لهم الحق في أن يصيغوا لغتهم كما تكون، وكما يتفاهمون بها شرط أن تعبر عن طبيعتهم، وعن حياتهم التي يحيونها، سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو حياة علمية أو فكرية أو نفسية ويرون أن هذه اللغة طبيعية جداً ومعبرة عن روح العصر الذي يعيشه هؤلاء الشباب ولا يرون أي مخاطر مطلقاً نتيجة استخدام هذه اللغة الجديدة؛ لأنها تعتبر موضة من الموضات تختفي باختفاء الجيل الذي يستعملها فمثلاً جيل الثلاثينات والأربعينات كانت لهم لغة، وجيل الخمسينات والستينات كانت لهم لغة، والسبعينات



والثمانينات لهم لغة أيضاً، والتسعينات والألفية لهم لغة، فكل جيل يصنع تعابير له الخاصة به واصطلاحاته، ولكن هذه التعبيرات إذا حللناها تحليلاً لغوياً محايداً، نجد أنها تمت لغة العربية الفصحى والعامية، ومن ثم ليس لها أي مخاطر على الإطلاق؛ لأنها سوف تنتهي بانتهاء هذا الجيل، وسوف تظهر بعد ذلك موضة أخرى جديدة، حيث سينشأ جيل جديد له ظروفه المختلفة والمغايرة لظروف جيل شباب اليوم، وسوف يصطنع لغة أخرى للتفاهم ويطلق عليها تسمية أخرى.

كما يرجع أحرشواو الغالي، السبب في انتشار هذه اللغة إلى ضعف الوازع الديني، وتقييب معنى الهدف والغاية، وكذلك الاغترار بكل ما هو غربي، والاعتقاد بأن الغرب هو المنقذ، مع بطلان هذا الاعتقاد فيما هو معلوم من إحصائيات المجتمع الغربي المؤكدة لانحداره أخلاقياً، إضافة إلى سوء التربية للأبناء والبنات.<sup>(11)</sup> كما يعد غياب القدوة الصالحة النافعة من أبرز أسباب انتشار ألفاظ اللغة العامية ولا يمكن التغاضي عن دور الإعلام في تميع الشباب، من خلال تمثيل صورة البطل على أنه الشاب الذي يتحدث لغة سفيهة، وسعيه لتشويه صورة الدين والتدين، وتفريغ عقول الشباب من القضايا المهمة في الحياة، كقضية الغاية وقضايا الأمة بوجه عام. لذلك نجد العديد من الباحثين في علم النفس وعلم الاجتماع مثل الباحثة لوييزة موساوي يؤكدون على أن السبب في انتشار مثل هذه الألفاظ والكلمات على لسان العديد من الشباب إلى بعض الأفلام والأعمال الفنية التي شهدت تداولاً كبيراً في العالم الجزائري، وأصبحت محل اقتباس وتقليد من المشاهد الجزائري، فالفضائيات العربية نجحت للأسف في فرض هذه الأعمال وغيرها كمادة شبه يومية على أجندة المشاهد الجزائري مما يفسر إلى حد كبير انتشار هذه اللغة على ألسنة الشباب دون إدراك حقيقي لخطورتها.

في المقابل نجد الأدباء والنقاد يقولون عن ظاهرة انتشار لغة المصطلحات الغربية وغير المفهومة بين الشباب إن الشباب الحالي جيل مظلوم نشأ في ظل مناخ فاسد، تسود فيه الثقافة التجارية الاستهلاكية النفعية التي سيطرت على مؤسسات الإعلام في العالم العربي في ظل عولمة شرسة تعلي من قيم الاستهلاك والسوق في مقابل قيم اجتماعية وثقافية وخصوصيات حضارية، وساهم هذا في دفع الثقافة الجادة إلى الهامش، ووضعها في ذيل قائمة الأولويات. ماذا تنتظرون من هذا الجيل المحبط الذي لا يجد وسيلة يحتج بها على هذا المناخ الخانق إلا استخدام لغة لا يفهمها سواه؟ هناك غموض في المستقبل، وتاكل في مستوى التعليم وتدهور معيشي، كل هذا جعل الشباب غير راض عن مجتمعه، وأجاء لاستخدام لغة غريبة للاحتجاج بها على الأوضاع القائمة وهذا من حقه.<sup>(12)</sup>

ومن الطبيعي أن يفرز المجتمع هذه اللغة، فالشباب طرح جديد وتناج للثقافة التي يحيا في ظلها، ولا يمكن أن نلومه ونضعه في قفص الاتهام ونطبق عليه القوانين العرفية لاستخدامه لغة غريبة، لأنه لا يعيش في ظل المناخ المناسب الذي يفرز نماذج إيجابية ولغة راقية، ولأن الإعلام فشل في صياغة لغة بديلة ترتقي بدوق الشباب بل بهط بلغة الشباب أكثر، فكل عصر لغته وطريقة التعبير عنه وعن احتياجاته، أن هناك حاجة ملحة لتطوير اللغة، فاللغة العربية حالياً أصبحت جامدة في قوالب ثابتة ميتة، ولا تلبي احتياجات التطور التقني الذي يتابعه الشباب، ومن هنا

فمن حق الشباب ابتكار لغتهم الخاصة بهم، فماذا نتوقعون من شباب يتلقى ليل نهار سيلا من الأغاني الهابطة والمسلسلات التافهة، ويسمع لغة متدنية.

لا بد وأن تتأثر لغته بكل ما يراه في وسائل الإعلام لأن المجتمع نفسه لم يساعده في أي شيء، فبعد سنوات طويلة وبعد دراسة مرهقة نظرية يتخرج ويعمل في مجال آخر غير مجال تخصصه، بسبب ارتفاع معدلات البطالة، كل هذا جعل الشباب محبطا ويريد أن يتحرر من هذه القيود ومن وصايا الجيل القديم الذي يراه أفسد كل شيء في المجتمع.

كما يسعى الشباب إلى لفت الأنظار بإضفاء جو من المرح وكثرة التهكم والسخرية وإظهار القوة وابتكار كل ما هو غريب وجديد ودخيل على ثقافتنا، ويسعى إلى الثقة في النفس والتأثير في الآخرين بكثرة الكلام وإثبات خفة الظل والكفاءة الكلامية، فاللغة ظاهرة اجتماعية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالبناء الاجتماعي ونسق القيم في المجتمع متمثلاً في ظاهرة المحرمات، ومجتمع الشباب أوجد لنفسه قيماً خاصة به ومن ثم محرمات خاصة<sup>(13)</sup>.

إن التكنولوجيا غيرت الكثير من مفردات التواصل بين الشباب الجزائري حتى نحت له لغة خاصة يستخدمها أثناء "الشات" وتبادل الرسائل الإلكترونية، ربما لسرعتها وسهولة استخدامها تقنياً، أو تعبيرها عن التميز والحرية ومرونتها في جلسات الفضفضة.

وفي هذه "اللغة" ظهرت كلمات متأكلة وحروف ناقصة وأخرى مكررة وتراكيب مبهمّة بين العربية والأجنبية وبين الفصحى والعامية ومزيج من الحروف والرموز والرسوم الكاريكاتيرية، بل تم استبدال بعض الحروف العربية التي ليس لها مرادف في الإنجليزية بالأرقام حيث أصبحت الحاء 7، والهمزة 2، والعين 3 وغيرها.

إن الأمة العربية تواجه محاولات اختراق لهويتها الثقافية خاصة بين الأجيال الجديدة مشيرة إلى أن الثورة الاتصالية والتكنولوجية الراهنة أفرزت لغة جديدة تتوأكب مع طبيعة تطور وسائط الاتصال مما أثر سلباً على اللغة العربية. فالأزمة الحقيقية ليست في سوء توظيف وسائل الإعلام للعربية، وإنما في عملية تدريسها في المدارس والجامعات التي تتم مع مستويات متدنية من الطلاب غير المؤهلين وبمناهج تدريس تقليدية، الأمر الذي ينتج في النهاية معلمين غير قادرين على تحمل مسئولية إعداد جيل متميز.

وإن أهمية دراسة نقاط القوة والضعف في صياغة الخطاب الإعلامي لتوصيل الرسائل الإعلامية إلى فئات مختلفة من الجمهور، حيث يتأثر مستوى الأداء الإعلامي بالسلب أو الإيجاب بمستوى الأداء اللغوي السائد، فكلما كان الأداء راقياً وسليماً ومبدعاً كانت مهمة توصيل الرسائل الإعلامية أكثر يسراً وأعمق تأثيراً في الجمهور المستهدف<sup>(14)</sup>. فاللغة العربية ليست مجرد وسيلة اتصال أو وعاء لنقل الأفكار والمعاني بقدر ما هي مكون ثقافي وحضاري من روافد الثقافة العربية، وبالتالي لا يعد الحفاظ عليها والدعوة إلى حمايتها ترفاً فكرياً أو قضية شكلية إنما ضرورة قومية تتطلب تكاتف جميع الجهات المعنية لضمان الحفاظ على هوية المجتمع وتوفير سياق صحي يساعد هذه اللغة الحية على النمو والتطور تلقائياً لاستيعاب المستجدات دون قطع صلتها بالتراث.

هذا يدعو إلى التصدي لمفردات اللغة العامية التي انتشرت في برامج أجهزة الإعلام ومعظم الإعلانات ولا يعني التصدي لموجات التشويه المتتالية حرمان الشباب من قاموس لغوي خاص بهم، ولكن يجب تدريبهم على الفصل بين قواعد لغة التعاملات الحياتية الشعبية والرسمية، ومعرفة متى وأين وكيف يستخدمون كل مستوى من اللغات العربية والأجنبية دون انتهاك لأصول لغتهم الأصلية.

وفي السياق نفسه نجد بعض الباحثين الاجتماعيين كخولة طالب إبراهيمي تؤكد حقيقة أن اللغة الجديدة لشباب الجيل الحالي، والمليئة بالألفاظ الغريبة والمشفرة أحياناً، تترجم الكم الهائل من التحولات التي يعيشها هذا الشباب في داخله، فيعبر عنها بلغته الخاصة التي لا يكاد يفهمها غيرهم، لخلق "حماية ذاتية لهم ولرؤيتهم للعالم كما يريدون.

كما يعتبر "إريك إريكسون" أن ابتعاد الشباب عن عالم الكبار وعدم انسجامهم معه يجعلهم يؤسسون مملكتهم الخاصة حيث يتعاملون بثقافتهم ولغتهم وقيمهم ومعاييرهم. ويوضح بأن السرعة الحاصلة في اتساع الاختلاف بين جيلي الشباب والكبار تفرض أسلوباً جديداً في التعامل معها حتى لا يصبح الشباب هم وحدهم الذين يطالبون بالتغيير والتجديد، في حين يقف الكبار موقف المعارض لعملية التغيير أو يقف منها موقف المتفرج. ويتحدثون عن عامل الشعور بالقبول والانتماء. حيث أن هذه الرغبة تفرض على الشباب تكييف مواقفه وافكاره لتنسجم مع مواقف وأفكار رفقائه وأشاروا إلى أنه كلما تحقق هذا الانسجام بين الشاب وبين جماعة الرفاق كلما شعر بأنه مقبول ومرغوب فيه من طرفهم، وبذلك يشبع رغبته في الانتماء إلى الجماعة مما يمنحه شعوراً بالأطمئنان والأمن الضروريين لنمو شخصيته وفضلاً عن عاملي التنافر بين جيلي الشباب والكبار والرغبة في الانتماء، يمكن تفسير انتشار هذه اللغة الشبابية البديلة أيضاً بحرص بعض الشباب على إثارة انتباه المجتمع إليهم بكونهم أكثر تميزاً.<sup>(15)</sup>

ويؤكد "وليام لا بوف" أن لجوء الشباب إلى هذه اللغة الغامضة إلى أسباب عدة منها خصوصية مرحلة الشباب والمراهقة، بما فيها من سلوكيات وصفات خاصة تهدف إلى البحث عن التميز، ولوبطريقة "خالف تعرف" والبحث عن الأشياء غير المألوفة. ويوضح أن المراهقين وطلّاع الشباب يعنيهم في فترة النضوج واكتمال التكوين الجسماني والنفسي الأخلاقي والفكري أن يكونوا عوامل جذب ومحل تقدير، فضلاً عن أن أغلبهم يميل إلى تقمص شخصية الصديق بسلوكياته، حتى إن تأثير الصديق يكون في هذه المرحلة أقرب من تأثير الوالدين.

كما يشير "كارمل كاميليري" إلى أن من بين الأسباب محاولة بعض الشباب تكوين ثقافة فرعية، مخالفة للثقافة العامة للمجتمع والتي تعتمد على الموروث الثقافي والاجتماعي والديني والأخلاقي وفئة الشباب لا يتقبلونها. وأن تكنولوجيا الاتصال بما يندرج تحتها من الإنترنت والشات والبلاك بيري أسهمت في نشأة لغة مختصرة جداً، وخاصة جداً يتداولها الشباب وتبدأ في النمو والتطور مع الاحتكاك بمجتمع المدرسة ثم الجامعة.

كما يمكن الإضافة بأن كل تلك الأسباب تكفي لانتشار أي ثقافة لغوية جديدة، ولكن يدعمها تركيبة المجتمع بشكل خاص، والتي يتولد عنها قيم وسلوكيات جديدة وعديدة والشباب هم الأقرب في التعايش مع ضبط اللغات

والثقافات ، بحكم أنهم متمردون على العادات والتقاليد ويجنحون إلى الحداثة في ظل المجتمع المفتوح على وسائل الإعلام وأسر لا تستخدم لغة عربية صحيحة ، وأوضحوا كذلك أن الحروف تحولت إلى رموز وأرقام ، وأن واقع شبابنا اليوم وعزوفه عن المشاركة في قضايا المجتمع أصبح لا يبشر بخير على الإطلاق خاصة في مجتمعنا العربي الذي يبتعد فيه شبابنا عن الأنشطة الاجتماعية نتيجة التأثر بالإعلام الخارجي.

كما فسر كارمل كاميليري أن لجوء الشباب إلى لغة حديث موازية بوجود شعور بالاغتراب لديهم يدفعهم للتمرد على النظام الاجتماعي وتكوين عالمهم الخاص بعيدا عن قيود الآباء ، وأضاف "أنهم يؤلفون هذه اللغة كقناع في مواجهة الآخرين".

### 3- الوقاية من هذه الظاهرة

يستحيل القضاء على ظاهرة اجتماعية عامة ، ولكن نتوصي بأن نرتفع بالاستعمال اللغوي عن هذه اللغة ، ويجب ملاحظة أننا لا نستخدمها رسمياً ، إلا إذا كان الإنسان غير مسيطر ذهنياً على أسلوبه ، بمعنى أنني أتكلم معك وأنا مستحضر الذهن والعقل ، ولا ألقأ إليها إلا إذا تبسّطت كثيراً جداً في المزاح أو انفعلت كثيراً جداً في الغضب ، ولكنها ليست خطراً حتى نقضي عليها

يمكن معالجة هذه الظاهرة بعمل حملات إعلامية هادفة ، تبين فضل وأصالة اللغة العربية ومكانتها بين اللغات ، إضافة إلى وقف هذه العبارات في الأفلام والمسلسلات والمسرحيات ، وانتشال الشباب من دوامة هذه العبارات الكلامية التي يعيشها إلى ساحات المساجد والندوات الثقافية والعلمية ، هذا بالإضافة إلى تعزيز انتماء الفرد لدينه وعدم الانسياق وراء كلمات غريبة تتردد في المنتديات ، وترددها أفلام هابطة.

ومما يساعد أيضاً عودة دور التربية إلى دورها الحقيقي ، وتفعيل دور الجامعة في تصحيح مفهوم الشباب الحقيقي للحياة

لعل في ذلك دعوة إلى مراجعة مناهج اللغة العربية في مدارس ما قبل الجامعة ، وتقريبها إلى روح العصر الذي يعيشه هؤلاء الشباب ومن ناحية أخرى هي دعوة إلى محاسبة الهيئات المنوط بها تطوير اللغة ، أو على الأقل مراجعة آليات عملها لتخرج من عزلتها ، وتعيد إلى اللغة العربية فاعليتها بوصفها مكوناً أساسياً للهوية وقبل كل ذلك هي دعوة لسد الفجوة الجيلية السحيقة البادية في التنامي والاتساع بين شباب الجامعات والأجيال السابقة عليهم ، وعندما يحدث كل ذلك فسيكون من الممكن محاسبة هؤلاء على أنماط حياتهم ولغتهم الإحالات والهوامش :

01- بoudine، نصيرة، 1998 : اللهجة الدزيرية : لهجة الجزائر العاصمة : دراسة وصفية ، صوتية ، صرفية ، تركيبية ، معجمية ،

شهادة ماجستير ، جامعة الجزائر : معهد اللغة العربية و آدابها ، ص 57، 58

02- دغبار، رضا ، 1998 : لغة الشباب بالجزائر العاصمة : حي باب الوادي نموذجاً . تناول سوسيو-لغاني ، شهادة ماجستير ، معهد اللغة العربية و آدابها . ص 25.

- 03-مخير صلاح زكريا، محمد يحيى، 1983: علاقة القلق بالتحصيل الدراسي لدى المراهق الجزائري،  
15-18 سنة"، رسالة لنيل دبلوم الدراسات المعمقة في علم النفس الطفل و المراهق، معهد العلوم الاجتماعية، دائرة علم النفس و  
علوم التربية، جامعة الجزائر، ص68

- 04- Benani,(M.S). Al balagha wal' umran Inda IBN KHALDOUN , Alger,O.P.U,p25  
05- Benrabeh (Mohamed) , 1999 .Langue et pouvoir en Algérie: Histoire d'un traumatisme  
Linguistique, Paris, Ed:Séguier,p42  
06-Derradji Yassine, 2002 « Vous avez dit langue étrangère, le français en Algérie ? », in Les  
Cahiers du SLADD, n°01, pp.17-28, Les Presses de Dar El-Houda, Ain M'Lila, Algérie,  
p102  
07-Derradji Yassine, 2004 « La langue française en Algérie : particularisme lexical ou norme  
endogène ? », in Les Cahiers du SLADD, n°02, Les Presses de Dar El-Houda, Ain M'Lila,  
Algérie,p37  
08- Khoudja (Souad) ,1991 : A comme Algérienne, Alger, éd : ENAL,p117  
09- Maougal, (Mohammed Lakhdar) , 2000 ; Langage et langues entre tradition et modérnite,  
éd : Marinoor, 1<sup>ère</sup> éd,p33  
10- Mekideche(Nadjet) 1990: La representation de soi de l'adolescente scolarisée Algerienne  
In : Kridis ( nouredine): Adolescence et Identité, Marseille: Homme et Perspectives, Le  
Journal des psychologues,p97  
11-MERABTI. N, 1992 « Variations des pratiques langagières bilingues d'un groupe  
d'adolescents issu de l'immigration algérienne », Lidil, n°6, Université de Grenoble III,155.  
12-Morsely dalila, decembre 1996, generation M6 ,in plurilinguisme CERPL,paris n 12,p61  
13- Rarrbo (Kamel) , 1995, L'Algérie et sa jeunesse:Marginalisations sociales et desarroi  
culturel , Ed:L' Hamattan, Paris,p45  
14- Taleb Brahimi, (Khaoula),o.p.c.i.t, p90  
-Tounsi Leila , 1997 ,aspects des parlers jeunes en Algérie,in langue française les mots des 15  
jeunes ,observations et hypothèses ;éd Larousse ,paris,p35

## الأثر البيئي للنقل الحضري في الجزائر

سعاد دوية أستاذ مساعد أ-

جامعة باتنة

### ملخص:

يعد الهواء صورة من صور التدهور البيئي والذي له آثار سلبية على البيئة والصحة على حد سواء، وازداد هذا المشكل تفاقما مع الزيادة المطردة للسكان وارتفاع حجم وكثافة الأوساط الحضرية بالخصوص، مما يساهم في رفع درجات التلوث الجوي بسبب النشاطات والتنقلات اليومية للأفراد وغيرها من متطلبات الحياة الحضرية الضرورية. حيث تم تسليط الضوء على حركة المرور فهي لوحدها تعد من بين الأسباب الرئيسية تلويثا للهواء عن طريق انبعاثات الغازات السامة المختلفة من عوادم المركبات وطرحها في الهواء، هذا الهواء الذي يستنشق ويعيش ويتنفس به سكان المدن يؤثر مباشرة على صحة الأفراد من خلال التسبب في الإصابة بعدة أمراض والرفع من نسبة الوفيات العامة وكذا وفيات الأطفال. الكلمات المفتاحية: الحضر، تلوث الهواء، حركة المرور.

### مقدمة:

يؤثر النمو السكاني لا محالة على البيئة ويتأثر بها من خلال ممارسة الأفراد لمختلف متطلبات العيش اليومية، هذه البيئة التي يحتاجها السكان ويعيشون من خلالها قد تؤثر عليهم إذا ما اختلت طبيعة أحد عناصرها الأساسية من ماء، هواء وتربة، الأمر الذي يستدعي الوقوف عند ظاهرة التلوث الجوي والبحث في تداعيات الزيادة السكانية الحضرية التي تزداد يوما بعد يوم ويكثر معها الطلب على السكن، الغذاء، العمل، الكهرباء، الطاقة، النقل وغيرها من متطلبات الحياة الحضرية الضرورية، وإسهامها في زيادة الحركة المرورية وأثر ذلك على البيئة والصحة العامة.

### 1 - نمو الراكدة الحضرية في الجزائر

يعد التحضر جزءا من عملية التغير الاجتماعي والاقتصادي والتي تتأثر بعوامل التنمية وتؤثر فيها من الجوانب الاجتماعية، الاقتصادية والعمرانية، وهي بحد ذاتها تعد عاملا مهما في تغييرات متعددة مرتبطة بالنواحي الوظيفية للمدن وديناميكية اقتصادها وارتباط ذلك باستعمالات الأرض فيها،<sup>(1)</sup> ولطالما ارتبطت عمليات التحضر بالتنمية الاقتصادية فالنمو الحضري يتحدد بشكل لا يقبل الشك بنمو الاقتصاد المحلي وبالاتجاهات الديموغرافية وأن نمو سكان المدن يكون نشطا عندما تكون هناك تنمية اقتصادية.

تعديد مفهوم التحضر "Urbanisation": هو مفهوم معنوي يعبر عن عملية ديناميكية تتكون من سلسلة من التغيرات الوظيفية اللازمة لتفاعل الفرد مع عناصر بيئته.<sup>(2)</sup>

وحسب اللجنة الاقتصادية لآسيا والشرق الأقصى التابعة لهيئة الأمم المتحدة فإن ظاهرة التحضر في إطار معناها الديموغرافي البسيط هي العملية التي يميل الناس بمقتضاها إلى التمرکز في تجمعات تزيد عن حجم معين

كما عرفه البعض بأنه العملية التي تتم بها زيادة سكان المدن عن طريق تغيير الحياة في الريف من حياة ريفية إلى حياة حضرية، أو عن طريق هجرة القرويين للمدن الموجودة بما في ذلك التغيرات التي تحدث لطابع وعادات وطرق معيشة سكان الريف حتى يتكيفوا للمعيشة في المدن.<sup>(3)</sup> وهذا التعريف يوضح نقطة أساسية وهي أن النمو الحضري لا يمكن حدوثه فقط بسبب زيادة سكان المدن بأي سبب كان، وإنما يمكن حدوثه بتطور الريف و تغير نظام الحياة فيه إلى أحسن

هذا وتختلف الدول بدرجة كبيرة في تعريفها لما يعتبر حضريا أو ريفيا من السكان، وهناك نوعان من التعريفات يعتمد إحداها على خصائص المكان والتحديد الإداري لهذا المكان، والتعريف الثاني يعتمد على عدد السكان في هذا المكان، وتنتشر سنويا قائمة بالتعريفات الخاصة بالحضر في الكتاب الديموغرافي السنوي للأمم المتحدة.<sup>(4)</sup>

وفي الجزائر يعرف التحضر والمناطق الحضرية من جانبين، جانب قانوني<sup>(5)</sup> وجانب إحصائي الذي يعتمد على الديوان الوطني للإحصائيات (ONS) حيث تضمن المعايير الآتية في تعداد 2008:

- 1 - عدد سكان التجمع لا يقل عن 5000 نسمة.
  - 2 - النشاط الاقتصادي من أهم مميزات المناطق الحضرية عدم ممارسة سكانها لأي نشاط فلاحى و إن وجدوا فلا يجب أن تتعدى النسبة 25% من مجموع سكان الحضر.
  - 3 - الشروط المطلوبة وصل كل من شبكة المياه، شبكة الصرف الصحي وشبكة الكهرباء
  - 4 - الشروط الإضافية: على الأقل توفر ثلاثة شروط من بين الخمسة التالية
    - وجود مستشفى أو عيادة
    - وجود ثانوية أو متوسطة
    - توفر مرافق اجتماعية وثقافية (روض أطفال، دور شباب، .)
    - توفر مرافق رياضية وترفيهية (ملاعب، سينما، مسرح، حدائق ترفيهية .)
    - توفر مرافق إدارية (مكاتب البريد، بعض الإدارات .)
- وقد سمحت هذه المعايير بتصنيف التجمعات الحضرية إلى عدة أنواع:

1 الحضرة السامي "urbain supérieure": تجمع حضري كبير يشمل على الأقل 300.000 نسمة كالعاصمة.

2 التجمع الحضري "agglomération urbaine": والتي تحتوي على 10.000 نسمة كحد أقصى.

3 التجمع شبه الحضري "suburbain": ويكون مجاور للمدن الكبرى وله نفس خصائص التجمعات الحضرية.

4 التجمع نصف الحضري "semi urbain": والذي يضم على الأقل 5000 نسمة ولها نفس خصائص التجمعات الحضرية فقط تختلف في الحد الأدنى للسكان الذي يشتغلون خارج الزراعة حيث يصل إلى 1000 نسمة.

سكان الحضرة: هم السكان الذين يعيشون في المناطق الحضرية المصنفة وفقا للمعايير المستخدمة من قبل كل منطقة أو بلد.<sup>(6)</sup> وللحديث عن الظاهرة الحضرية الجزائرية فهي ظاهرة حديثة بسبب القطعية التي فرضها الوضع الاستعماري إلى غاية أنه أصبح الحضرة لا يساوي إلا 5% مقابل 95% من سكان الريف، فالحياة الاجتماعية الحضرية في الجزائر تعتبر شيء حديث، أين حدث توسع عمراني وحركة عمرانية سريعة إلى أن أصبح في نهاية منتصف القرن الماضي يمثل 53.31% من سكان البلاد الذين يعيشون في المناطق الحضرية<sup>(7)</sup> (حوالي 6.41 مليون نسمة)<sup>(7)</sup>، وارتفعت نفس النسبة إلى 85.73% في 2008 أي ما يقارب 30 مليون نسمة، مثلما يوضح ه الجدول رقم 01، وحاليا تتمتع الجزائر بعدد من المدن ذات الحجم الكبير والمتوسط والصغير.

هذا النمو الحضري يرجع إلى عدة عوامل منها النمو الديموغرافي السريع والهجرة الريفية، وتحول القرى إلى مدن أو شبه مدن بفعل تطور التكنولوجيا ووسائل الاتصال.

<sup>1</sup> يقصد بالتجمعات الحضرية مجموعة من البنايات التي لا يقل عددها عن مائة بناية حيث يفصل عن بعضها البعض مسافة أقصاها 200 متر. وتقسّم التجمعات الحضرية إلى نوعين تجمع رئيسي (ACL) وهو التجمع الذي يضم مقر المجلس الشعبي البلدي (APC) وتجمع ثانوي (AS) وهو التجمع الذي يتكون من أكثر من 100 بناية ولكن لا يضم مقر المجلس الشعبي البلدي. وسكان هذين التجمعين يمثلان معا سكان المنطقة الحضرية في حين سكان المنطقة الريفية فهم سكان المنطقة المبعثرة والتي تتكون من سكان القرى (من 10 إلى 99 بناية) والمداشر (أقل من 10 بنايات).



### جدول رقم 01 تطور سكان الجزائر حسب التشتت عبر التعدادات

السنوات	عدد السكان		سكان التجمعات الحضرية (%) (*)	متوسط معدل الزيادة السنوي	
	المنطقة الحضرية (ACL+AS)	المنطقة المعثرة (ZE)		سكان الحضر	مجموع السكان
1966	6 408 920	5 613 080	53,31	-	-
1977	9 908 812	7 039 188	58,47	3,49	4,45
1987	16 286 913	6 752 129	70,69	3,12	5,09
1998	23 698 009	5 414 844	81,40	2,10	3,39
2008	29 215 767	4 864 263	85,73	1,61	2,15

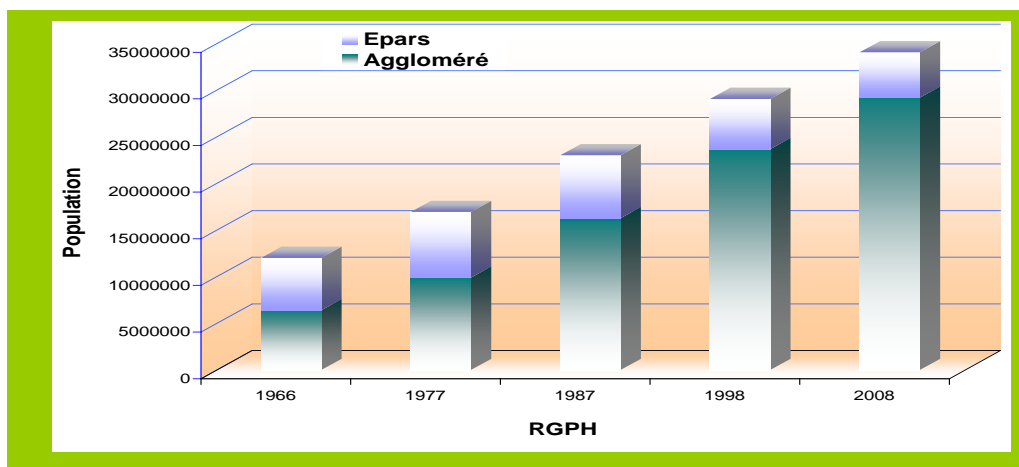
Source : ONS, Collections Statistiques N° 162/2011, p 04.

وفي المقابل فإن نسبة سكان الأرياف انخفضت بشكل ملحوظ بين 1987 و2008 من 29.31% عام 1987 إلى 18.60% عام 1998 لتبلغ القيمة 14.27% في 2008.

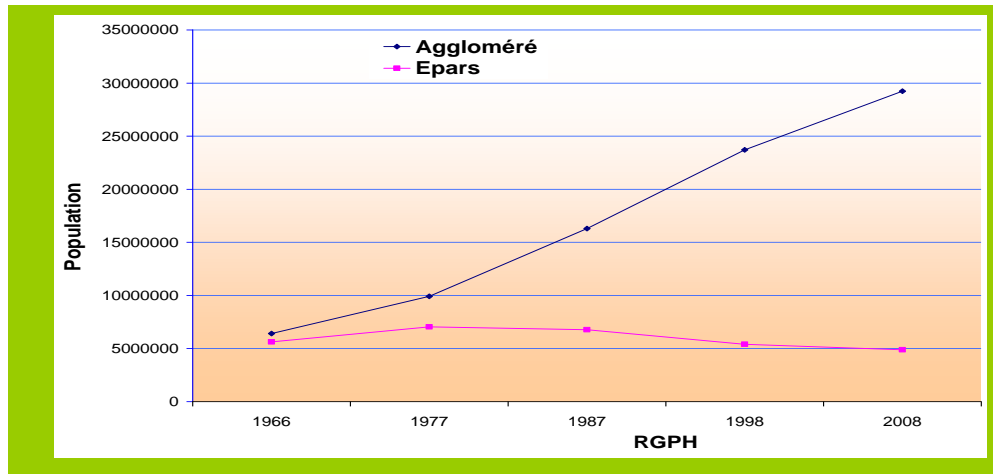
ويرجع هذا الانخفاض إضافة إلى العوامل المعتادة المسببة للنزوح الريفي (فرص العمل والتجهيزات المتوفرة في المدن) إلى عامل الأمن والأمان الذي قلب الاتجاهات المعهودة وأدى إلى هجر العديد من القرى نحو المدن، وهكذا فإن عدد سكان المناطق الريفية ولأول مرة يشهد تراجعاً متتالياً حوالي 1.3 مليون نسمة في 10 سنوات ما بين 1987 و1998، وأما فيما يخص العشرية التي تلت 1998 فبالرغم من تطور وتحسن الوضعية الأمنية في الأرياف إلا أنها شهدت نفس المنحى والذي قدر بانخفاض حوالي نصف مليون نسمة

كما تجدر الإشارة (حسب أرقام الجدول 01) إلى أن معدل نمو سكان الحضر فاق معدل نمو السكان الإجمالي عبر مختلف المراحل، فعلى سبيل المثال بلغ معدل النمو السنوي الحضري بين 1998 و2008 القيمة 2.15% بينما نجده لا يتعدى 1.61% لدى مجموع السكان في نفس الفترة

### الرسم البياني رقم 01 (أ) تطور سكان الجزائر حسب التشتت بين 1966 و2008



## الرسم البياني رقم 01 (ب) : تطور سكان الجزائر حسب التشتت بين 1966 و 2008



من خلال الشكل 01 بشقيه (أ و ب) يظهر جليا اتساع الفجوة بين نمو سكان الريف المتناقص وسكان الحضر المتزايد باستمرار

### التسلسل الهرمي الحضري

لقد مرت الجزائر المستقلة بثلاث تقسيمات إقليمية وإدارية مهمة كان أولها عام 1963<sup>(8)</sup> لخاص بإعادة التنظيم الاقليمي للبلديات ثم إعادة التنظيم الاقليمي للولايات سنة 1974<sup>(9)</sup> وآخرها إعادة التنظيم الاقليمي سنة 1984<sup>(10)</sup> والذي نجم عنه ظهور عدة مراكز اقتصادية جديدة، إضافة إلى التحضر السريع الذي واكب الزيادة الديموغرافية، وأسفرت هذه التقسيمات الاقليمية عن ظهور عدة تجمعات حضرية مهمة كما يوضحها الجدول الموالي

الجدول رقم 02 : تطور عدد الوحدات الادارية في الجزائر<sup>(11)</sup>

السنوات	الولايات	البلديات
1963	15	676
1974	31	704
1984	48	1541

Source : ONS, Collections Statistiques N° 163/2011, p 05.

بالرغم من ارتفاع عدد التجمعات الحضرية الأقل من 5000 نسمة منذ 1987، إلا أن نسبتها شهدت تراجعا مقارنة بها عند التجمعات الحضرية الكبرى ( 85,3 %، 79,3 % و 78,1 % للسنوات 1987، 1998 و 2008 على الترتيب مثلما يوضحه الجدول رقم 03.

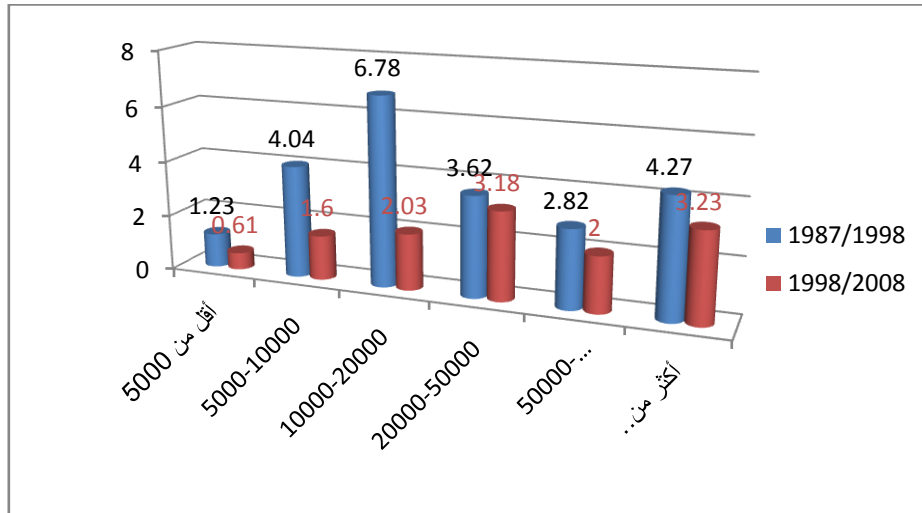
**الجدول رقم 03: توزيع التجمعات الحضرية حسب حجم السكان لتعدادات 1987، 1998 و2008.**

تعداد 2008		تعداد 1998		تعداد 1987		حجم التجمع الحضري
%	العدد	%	العدد	%	العدد	
78,1	3562	79,3	3218	85,4	2962	أقل من 5000
10,2	465	10,1	409	7,5	260	5000 - 10 000
5,6	257	5,3	216	2,9	100	10 000 - 20 000
3,9	178	3,3	133	2,7	93	20 000 - 50 000
1,3	61	1,3	51	1,1	37	50 000 - 100 000
0,9	40	0,7	30	0,5	18	أكثر من 100 000
<b>100</b>	<b>4563</b>	<b>100</b>	<b>4057</b>	<b>100</b>	<b>3470</b>	<b>المجموع</b>

Source : ONS, Collections Statistiques N° 162/2011, p 19.

وإذا تطرقنا إلى معدلات النمو السنوية للمناطق الحضرية عبر سنوات التعدادات نجد أنها ترتفع في المناطق الأكثر تحضرا بالرغم من انخفاضها في العشرية التي سبقت التعداد الأخير لسنة 2008.

**الجدول رقم 04: معدل النمو السنوي (%) للسكان حسب حجم التجمع الحضري لتعدادات 1987، 1998 و2008.**



Source : ONS, Collections Statistiques N° 162/2011, p 20

إن النمو الحضري القياسي الذي عرفته البلاد سببه أساسا النزوح الجماهيري لسكان المناطق المتضررة والنائية في الهضاب والجبال وحتى من المدن الصغرى متجهين إلى الحواضر الكبرى وسهول شمال البلاد وبالأخص في الفترة الممتدة من 1966 إلى 1977 والحركة الواسعة للسكان ماهي إلا انعكاس عن التدخلات التي قامت بها الدولة على مستوى المجال الحضري وذلك بالاهتمام بالقطاعات حسب الأولوية والتركيز على تشمين المحروقات، صناعات الحديد والصلب، الصناعات الإلكترونية ميكانيكية وتوطينها في المراكز الحضرية أين الظروف المشجعة للتطور الصناعي حيث الهياكل القاعدية (طرق المواصلات، الموانئ...) والتجهيزات الجماعية والإدارية والتي

امتصت نسبة من اليد العاملة من جهة وعرفت توسعا عمرانيا ضخما من جهة أخرى، وهذا التدخل في المناطق الحضرية أدى إلى هجرة قوية من الريف إلى تلك التجمعات. وتجدر الإشارة إلى أنه ما بين 1998 و2008 زاد عدد المدن التي فاق عدد سكانها 100000 نسمة على غرار أغلب الولايات، كما يبين توزيع سكان الحضر احتلال سبع ولايات وحدها 35% من مجموع سكان الحواضر موزعة كما يلي:

الجدول رقم 05 توزيع الولايات حسب عدد السكان 2008

الولايات	عدد السكان	%
الجزائر	2817868	12,53
وهران	1343899	5,98
قسنطينة	836977	3,72
سطيف	788422	3,51
البلدية	771706	3,43
الجلقة	760920	3,39
باتنة	684999	3,05

Source : ONS, Collections Statistiques N° 163/2011, p 68.

إن النمو السريع لسكان المناطق الحضرية تصاحبه حتما زيادة الحركة والتنقلات اليومية للأفراد تلبية لمتطلبات الحياة الحضرية الضرورية التي يكثر معها الاستعمال الواسع لوسائل النقل الجماعية منها والخاصة مما يساهم في رفع درجات تلوث الهواء المحيط.

## 2- تلوث الهواء: 'la Pollution de l'Air'

**تلوث الهواء:** هو وجود أي مواد صلبة أو سائلة أو غازية بالهواء بكميات تؤدي إلى أضرار فسيولوجية واقتصادية وحيوية بالإنسان والحيوان والنباتات والمعدات والآلات أو تؤثر في طبيعة الأشياء.<sup>(12)</sup> يعتبر تلوث الجو أو تلوث الهواء من أهم وأخطر أشكال التدهور البيئي، ويعد من أكبر مشكلات تلوث البيئة الحضرية وضوحا خاصة في المدن الكبرى التي تشهد نموا سكانيا كبيرا وبالتالي كثافة سكانية أكبر، ولم يبدأ تلوث الهواء ليصبح مشكلة إلا عندما زاد اتجاه الانسانية الى الإقامة والعيش في المدن واتساع المجالات التي أصبح فيها احتراق الوقود ضرورة معيشية، وبدأت مشكلة تلوث الهواء تظهر بوضوح في المدن الجزائرية خاصة مدينة الجزائر، قسنطينة، عنابة ووهران والذي ينجم عن هذا التلوث أضرارا صحية، اجتماعية وإيكولوجية

فعادة ما يتلوث الهواء بمواد غازية أو سائلة أو صلبة أو عندما يحدث تغيير يتم ملاحظته في نسب الغازات المكونة له، ومن أخطر المواد الملوثة للهواء بعض الغازات السامة، وتعرف هذه الملوثات على أنها مفسدات البيئة البيولوجية، الفيزيائية والكيميائية المتطايرة في البيئة.<sup>(13)</sup> ويمكن عرض أهم ملوثات الهواء في الجدول التالي:

## الجدول رقم 06 أهم ملوثات الهواء حسب المصدر والتأثير<sup>(14)</sup>

الرمز	الاسم	المصدر الرئيسي	التأثير
CFC 11	كلوروفلوروكربون	الصناعة	يساهم في الاحتباس الحراري
12			وتدمير الأوزون الجوي
CH <sub>4</sub>	الميثان	الصناعة	يساهم في الاحتباس الحراري
CO	أول أكسيد الكربون	النقل	غاز سام
			يعيق امتصاص الأكسجين في الدم
CO <sub>2</sub>	ثاني أكسيد الكربون	النقل	
		الطاقة	يساهم في الاحتباس الحراري
		الصناعة	
HAM	الهيدروكربونات العطرية الأحادية	الصناعة	خطر الإصابة بالسرطان
		النقل	
HAP	الهيدروكربونات العطرية المتعددة	الصناعة	خطر الإصابة بالسرطان
		النقل	
HC	الهيدروكربونات الكلية	النقل (البترين)	خطر الإصابة بالسرطان
N <sub>2</sub> O	أكسيد النيتروجين	النقل	يساهم في الاحتباس الحراري
NO <sub>x</sub>	أكسيد الأوزون	النقل	يساهم في الأمطار الحمضية (NO <sub>3</sub> H)
			غاز مهيج (NO <sub>2</sub> )
O <sub>3</sub>	الأوزون	الصناعة	غاز سام
		النقل	تهيج القصبات الرئوية
			يساهم في الاحتباس الحراري
Pb	الرصاص	النقل	اضطرابات عصبية وعقلية
			مرض التسمم الرصاصي
PM	الجسيمات الدقيقة	الصناعة	تهيج القصبات الرئوية
		التدفئة	عامل مسبب للسرطان
		النقل (المازوت)	
SO <sub>2</sub>	ثاني أكسيد الكبريت	الصناعة	غاز مؤكسد ومهيج
		التدفئة	يساهم في الأمطار الحمضية

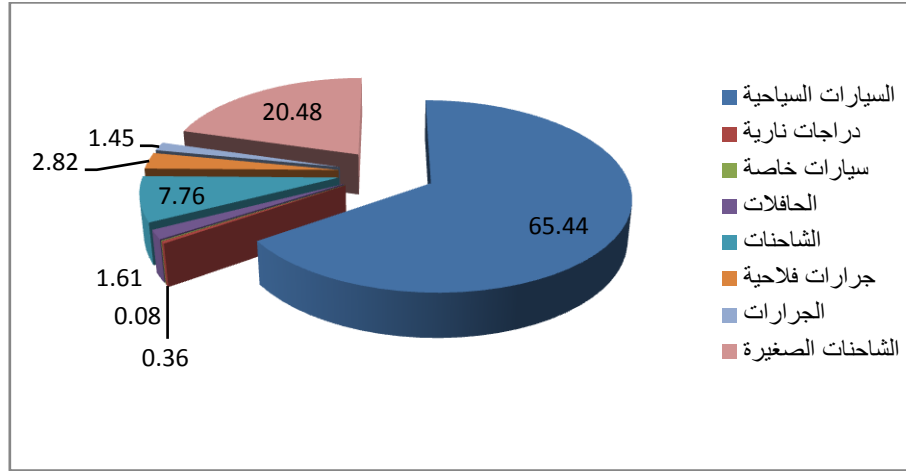
حسب معطيات الجدول رقم ( 06 ) فإن عددا كبيرا من ملوثات الهواء الرئيسية مصدرها النقل أو الحركة المرورية الناجمة عن مختلف المركبات خاصة في الأوساط الحضرية أين تعرف هذه الحركة اكتظاظا ملحوظا ، فمماهي وضعية وسائل النقل البري في الجزائر وما مدى تأثيرها على الهواء والبيئة.

### 3 - الحظيرة الوطنية للسيارات

#### تطور الحظيرة الوطنية للسيارات

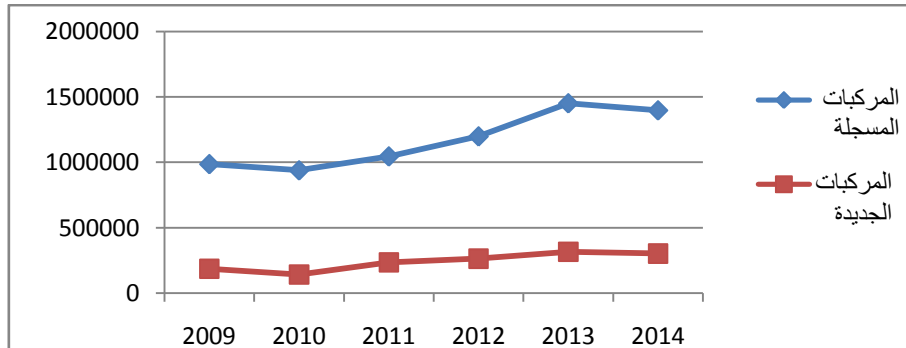
لقد تضاعفت الحظيرة الوطنية للسيارات بين عامي 2001 و2013 ببلوغها أكثر من 5 ملايين مركبة بعدما كانت لا تتعدى 2938000 مركبة عام 2001، تشكل أغلب نسبة من السيارات السياحية بـ 65.44% تليها الشاحنات الصغيرة بـ 20.48%<sup>(15)</sup>، مثلما يوضحه الشكل الموالي:

التمثيل البياني رقم 02: التوزيع النسبي للحظيرة الوطنية للسيارات حسب طبيعة المركبة في 2014/01/01



وبالرغم من تراجع نسبة المركبات الجديدة سنة 2014 بحوالي 4% مقارنة بسنة 2013 إلا أن الحظيرة الوطنية في تزايد مستمر إذ تجاوز العدد 5425558 مركبة في 2014/12/31<sup>(16)</sup>، مثلما يوضحه التمثيل البياني رقم 03.

#### التمثيل البياني رقم 03: تطور عدد المركبات الجديدة والمسجلة من 2009 إلى 2014.



وتجدر الإشارة إلى أن العدد المعلن عنه من طرف الديوان الوطني للأحصائيات يتعلق بعدد تسجيلات البطاقات الرمادية بما فيها السيارات غير المستعملة إضافة إلى أن إدلاء بعض المستوردين بعدد السيارات الجديدة المستوردة والتي لم تدخل حيز الخدمة بعد، هذا ما يجعل تذبذب في الأرقام الخاصة بالعدد الفعلي للمركبات في الجزائر، وبصفة عامة وحسب عدد مركبات الحظيرة الوطنية الذي قارب 5.5 مليون وحدة في 2014/12/31 فإنه توجد مركبة واحدة لكل ثمانية أفراد، وهذا المعدل يعتبر جيد بالنسبة لرفاهية الأفراد في حيازة السيارات في الجزائر حيث أضحت السيارة من متطلبات الحياة الضرورية، ولكن ماذا لوقيست انعكاسات نفس المعدل على المجال البيئي؟

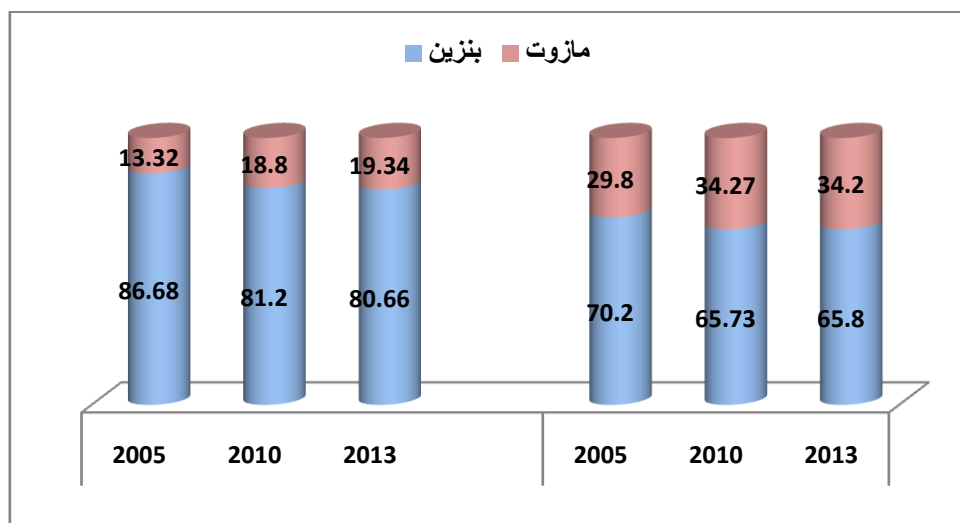
وأما إذا تطرقنا إلى عمر المركبات فإن ما يقارب 57 من الحظيرة الوطنية للسيارات في الجزائر عمرها أكثر من 20 سنة أي حوالي 2.9 مليون مركبة في 2014/01/01 من بينها 1790235 سيارة سياحية وعن حصة المركبات الأقل من خمس سنوات فقد بلغت 22.2 بأكثر من 1137000 مركبة تشكل أساسا للسيارات السياحية بـ 805582 وحدة و232765 شاحنة صغيرة، في حين المركبات البالغة مدة حياتها من 5 إلى 9 سنوات ممثلة بـ 11.82% بأكثر من 605791 وحدة أما نسبة كل من المركبات البالغ عمرها مابين 10 - 14 سنة و 15 - 19 سنة فقد بلغت 5.24 و 4.08% على التوالي<sup>(17)</sup>.

وأما من حيث مميزات الحظيرة الوطنية للسيارات حسب مناطق التمرکز الخمسة الأولى الأكثر اكتظاظا على مستوى الوطن نجد أن ولاية الجزائر تحتل الصدارة بنسبة 14,46 تليها عنابة بنسبة 5,65 والبلدية بنسبة 5,29 ثم تيزي وزو بنسبة 5 أما في المرتبة الخامسة قسنطينة بنسبة 4,74%.

### توزيع الحظيرة الوطنية للسيارات حسب نوع الوقود المستعمل

إن ما يعادل ثلثي مركبات الحظيرة الوطنية للسيارات في الجزائر تعتمد في استهلاكها للطاقة على البنزين بنسبة 65.8% في حين 34.2% من بقية المركبات تسير بالمازوت وتشكل الشاحنات الصغيرة أكبر نسبة أما عن غاز البترول المميع "سيرغاز" (GPL) لا يكاد يذكر بين أرقام الديوان الوطني للأحصائيات الخاصة بمركبات الحظيرة الوطنية فرغم مضي أكثر من 30 سنة منذ اعتماده إلا أنه لم يبلغ سوى 3% أي حوالي 250000 مركبة فقط سنة 2014 بالرغم من انخفاض أسعاره وفي إطار التنمية المستدامة والحفاظ على البيئة والمحيط تسعى الدولة مؤخرا إلى التشجيع على الرفع من استهلاك غاز البترول المميع في الحظيرة الوطنية للمركبات.

الرسم البياني رقم 04 توزيع الحظيرة الوطنية للمركبات حسب نوع الطاقة المستعملة للسنوات 2005، 2010، 2013 و2013(%)



لقد ارتفعت نسبة استعمال المازوت بالنسبة للسيارات السياحية بين سنتي 2005 و2013 من 13.32 إلى 19.34 وعن مجموع المركبات فإن توزيعها حسب الطاقة المستعملة فقد استقر منذ سنة 2010 عند حوالي الثلث والثلثين بالنسبة للمازوت والبنزين على التوالي وتجدر الإشارة إلى أن الطلب على الوقود كان في حدود 12 مليون طن سنة 2011 منها 9 ملايين طن من المازوت و3 ملايين طن من البنزين، منذ 2002 أخذ يرتفع الطلب على المازوت بنسبة تفوق 10% سنويا إن هذين النوعين من الوقود (البنزين الذي يحتوي على الرصاص والمازوت) يساهمان بصفة أساسية في ارتفاع نسبة تلوث الجو الخاص بحركة المرور

تعتبر السيارات من بين مسببات تلوث الهواء الرئيسية بالرغم من كونها ضرورة من ضروريات الحياة العصرية فهي تنفث كميات كبيرة من الغازات التي تلوث الجو كغاز أول أكسيد الكربون السام وثاني أكسيد الكبريت والأزوت وترتبط كمية الملوثات بصنف المركبة ونوعيتها وعمر المحرك ونوعية الوقود المستعمل وسرعة وطريقة السياقة والوزن المنقول وإقلاع المركبة دون التسخين اللازم للمحرك، وكذا إعادة الإقلاع السريع بعد التوقف اللحظي عند الاشارات مثلا كلها تضاعف من حجم كمية الملوثات المنبعثة خاصة في التجمعات الحضرية أين تشهد حركة المرور اكتظاظا كبيرا

ويمكن عرض ملوثات الهواء الناجمة عن النقل البري كما يلي

أكاسيد الأزوت ( $NO_x$ ): هي مجموع أكاسيد الأزوت  $NO_3$  وثاني أكسي الأزوت  $NO_2$  تعتبر من أبرز ملوثات الهواء وأخطرها على الصحة العامة، فهي تنبعث أثناء عملية احتراق الأزوت مع الأكسجين من محركات مركبات النقل وخاصة محركات الديزل التي لا يحتوي وعاءها المحفز (le pot catalytique) على تصفية أكسيد الأزوت من العادم.



ثاني أكسيد الكربون ( $\text{CO}_2$ ) في سنة 2005 أصبحت المركبات لوحدها مسؤولة عن  $\frac{1}{3}$  الانبعاثات العالمية لغاز ثاني أكسيد الكربون الموجودة في الجو الذي يعد السبب الرئيسي في ارتفاع درجة حرارة الأرض، في حين الثلث الثاني من هذه الانبعاثات تطرحه المصانع التي تنتج المعادن بمختلف أنواعها والكمية الباقية ترجع إلى صناعات المواد الغذائية أول أكسيد الكربون ( $\text{CO}$ )؛ ينتج أكسيد الكربون عن طريق احتراق الوقود، كما أن أنظمة الأوعية المتحكممة في انبعاث الغازات من منافس المركبات تساهم بشكل كبير في تخفيض انبعاث هذه الملوثات الجسيمات الدقيقة العالقة (PM)؛ تطرح المحركات جسيمات غير محترقة تعرف بالجسيمات الدقيقة تساهم في تشكيل الأوزون

وتجدر الإشارة إلى أنه بالإضافة إلى حركة المرور التي تعد مصدرا لانبعاث الجسيمات الدقيقة في الهواء نجد أيضا جزءا كبيرا من هذه الجسيمات العالقة مصدرة التدفئة عن طريق مادة الخشب<sup>(18)</sup>. البنزين يرفع رصاص البنزين من خطر الإصابة بالسرطان خاصة بالنسبة لعمال الصناعات البترولية وعمال الضخ بمحطات التزويد بالوقود وكذا الأشخاص الذين يعيشون بالقرب من هذه المحطات ثاني أكسيد الكبريت ( $\text{SO}_2$ )؛ نجده خاصة في الدخان المنبعث من منافس السيارات، تعد أكاسيد الكبريت المسؤول الأساسي للأمطار الحمضية الرصاص (Plomb)؛ مادة الرصاص نجدها في البنزين والوقود الذي تستهلكه المعامل ووسائل النقل. الهيدروكربونات : تنبعث هذه الغازات خاصة من منافس وسائل النقل و معامل تكرير النفط ومحطات البنزين.

#### 4 - الآثار البيئية للنقل البري

إن الآثار البيئية للنقل البري أو حركة المرور متعددة ويمكن تقسيمها إلى آثار مباشرة وأخرى غير مباشرة، ولعل أبرزها التلوث الهوائي الناتج عن انبعاثات الغازات السامة من عوادم المركبات،<sup>(19)</sup> فزيادة عن تفاقم احتمال الإصابة بالأمراض بسبب معدن الرصاص الموجود في البنزين والذي يهدد العديد من الأشخاص والعمال - خاصة في البلدان التي لا تلزم استعمال البنزين منزوع الرصاص -<sup>(20)</sup> ، نجد أيضا الانتشار السريع لغاز أكسيد الأوزون الذي يضع إشكالية كبيرة حول الصحة العامة من خلال تأثيره المباشر على وظائف الجهاز التنفسي في الضعف المبكر لوظيفة الرئتين، وإسهامه أيضا في حدة الاحتباس الحراري للأرض<sup>(21)</sup> ، ناهيك عن الضوضاء أو ما يعرف بالتلوث الضوضائي الناجم عن ازدحام حركة المرور في الأوساط الحضرية

فبالإضافة إلى أجهزة التدفئة المنزلية أضحت وسائل النقل المصدر المسؤول عن الأدخنة وضباب المنتشرة في الأوساط الحضرية والمدن الكبرى

وفي المناطق الحضرية بالجزائر، نتسبب أساسا حركة مرور السيارات في تلوث الهواء الذي يتفاقم من جراء قدم حظائر السيارات وبعدم تكييف مخططات المرور الحضري داخل المدن الكبرى، فبالرغم من أن قطاع النقل والمواصلات يعد من القطاعات ذات الأهمية الاقتصادية حيث أنه يعكس مستوى التنمية الاقتصادية للسكان إلا أنه

أصبح يهدد صحة الأفراد بإسهامه في تلوث المحيط والهواء فقطاع النقل من بين القطاعات الأكثر استهلاكاً للطاقة حيث تقدر نسبة استهلاكه للطاقة والمواد البترولية على التوالي 24% و 34% من الاستهلاك الوطني ويساهم في انبعاث مختلف الغازات الضارة في الجو، خاصة في المناطق الحضرية والمدن<sup>(22)</sup>، وتلوث الجو بدخان عوادم السيارات هو الأكثر شيوعاً حيث يسهم هذا المصدر بنحو 33% أو أكثر من ملوثات الهواء، وأن ثلثي كمية أول أكسيد الكربون، ونصف كمية الهيدروكربونات وأكاسيد النيتروز التي تلوث الهواء يرجع مصدرها إلى السيارات.

وفي هذا السياق اعتمدت وزارة تهيئة الاقليم والبيئة منذ عام 2002 زرع أربع شبكات لرصد ومراقبة جودة الهواء من خلال المرصد الوطني للبيئة والتنمية المستدامة 'برنامج سما صافية عن طريق محطات لتحليل مؤشرات التلوث في المناطق الحضرية من أجل تتبع ومراقبة جودة ونوعية الهواء على مستوى أربع ولايات وهي الجزائر، عنابة، وهران وسكيكدة، حيث تقوم هذه الشبكات برصد ملوثات الهواء التالية

- ثاني أكسيد الكبريت  $SO_2$

- أكاسيد النيتروجين  $NO_x$

- أول أكسيد الكربون  $CO$

- الأوزون:  $O_3$

- العوالق الهوائية  $PM_{10}$

- إجمالي المواد الهيدروكربونية HCT

- البنزين والتولوين والزيلين BTX

هذا وتسعى وزارة تهيئة الاقليم والبيئة إلى تعميم هذه الشبكات عبر المدن التي تفوق كثافتها السكانية

200000 نسمة<sup>(23)</sup>. كما صدرت عدة قوانين ومراسيم في هذا الصدد خاصة بتحديد القيم القصوى والمسموحة لكميات

الغازات والغبار الموجودة في الهواء

#### 5- أثر تلوث الهواء على الصحة العمومية

من لا شك فيه أن استنشاق هواء ملوث طوال الوقت يؤدي حتماً إلى أضرار صحية عديدة أبرزها يتعلق بأمراض الجهاز التنفسي والربو وأمراض القلب والأوعية الدموية وكذا الأمراض الرئوية وذلك حسب نوع الغازات السامة والغبار الموجود في الهواء والمبيئة كما يلي:

أثر ثاني أكسيد الأوزون ( $NO_2$ ) والأوزون ( $O_3$ ): لهما تأثيرات على المدى القريب والبعيد على حد سواء فهي

تؤدي إلى زيادة العدوى الحادة البكتيرية والفيروسية وتساهم أيضاً في التهاب القصبات الهوائية واضطراب وظيفتها

وأما على المدى الطويل فتؤدي هذه الغازات إلى إتلاف أنسجة الرئة

**أثر أول أكسيد الكربون:** يعتبر غاز سام، عند استنشاقه يشكل مع الهيموغلوبين مركب يسمى "كربوكسي هيموغلوبين" الذي يسبب انخفاض في ضغط الدم ويذكر أن للهيموغلوبين دورا حيويا في نقل الأكسجين إلى أنسجة الرئة

**أثر الرصاص على الصحة:** تسبب زيادة نسبة الرصاص في الدم La Plombémie في عدة أمراض من بينها الاضطرابات العصبية التي تؤثر في المقام الأول على الأطفال الصغار (التهاب الدماغ، التهاب الأعصاب)، إلى جانب اضطرابات في الكلى مما يؤدي إلى الفشل الكلوي وكذا اضطرابات القلب والأوعية الدموية.

كما يتسبب الرصاص أيضا في الإصابة بمرض التسمم الرصاصي "Saturnisme" خاصة لدى الأطفال

**أثر الجسيمات الدقيقة العالقة (PM):** التي تعد مصدرا لأمراض الجهاز التنفسي والحساسية باعتبارها هيدروكربونات مذيبة تستطيع نقل ملوثات أخرى عبر الدم إلى الرئتين، وهي مسببة كذلك للسرطانات حسب ما أكدته الدراسات الوبائية الحديثة.<sup>(24)</sup>

وعن أثر تلوث الهواء على الوفيات العامة ووفيات الأطفال فإن ما يقارب نصف عدد الوفيات الناجمة عن التلوث الجوي يعود مصدرها إلى حركة المرور حيث تتسبب الغازات السامة المنبعثة من عوادم المركبات في التهاب القصبات الهوائية والربو خاصة عند الأطفال حسب ما أكدته الدراسات التي أجريت في كل من فرنسا، سويسرا والنمسا.<sup>(25)</sup>

كما أن نسبة كبيرة من الإصابة بأحد الأمراض المذكورة آنفا تؤدي حتما إلى الوفاة إذا ما تم احتواؤها وتلقت العلاج المناسب وحسب المعهد الوطني للصحة العمومية فإن حوالي 20% من الوفيات العامة سببها أمراض القلب والأوعية الدموية و5.5% أمراض الجهاز التنفسي لسنة 2008، و40%<sup>(26)</sup> من وفيات الأطفال سببها الأمراض التنفسية الحادة.<sup>(27)</sup>

#### خلاصة

إن الاعتماد على بدائل وقود نظيفة للمركبات يعد الحل الأمثل للتصدي لظاهرة تلوث الهواء الناجم عن حركة المرور التي تعرف نموا سريعا نتيجة للزيادة السكانية المرتفعة في الأوساط الحضرية خاصة، فالتشجيع على استعمال غاز البترول المميع والبنزين منزوع الرصاص يعد رهان ذو أهمية كبيرة للبيئة إضافة إلى الاهتمام أكثر بالنقل الحضري الجماعي والتحفيز على استعماله بمختلف أشكاله كالميترو الترامواي والتيليفريك وإنشاء هياكل وخطوط جديدة عبر كافة المدن في إطار السياسات التنموية المستدامة والحفاظ على البيئة، فالزيادة السكانية ينبغي أن تكون عاملا إيجابيا في التنمية إذا ما استغلت أحسن استغلال خاصة في ظل العلاقة المتبادلة بين السكان والبيئة لأن كل طرف يؤثر في الآخر.

- 1 - United Nation , " Demographic Year Book" , New York , 1986 .P 175-177.
- 2 - حسين أحمد سعد الشديدي، اللامركزية أسلوب تنموي إقليمي لمعالجة مشاكل التحضر المفرط في العراق، مجلة المخطط والتنمية، العدد 27، 2013، ص 01.
- 3 - عبد المنعم شوقي، مجتمع المدينة والاجتماع الحضري، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة 1966، ص 23.
- 4 - المكتب المرجعي للسكان، دليل السكان، الطبعة الرابعة، 2009 عمان الأردن.
- 5 - Il s'agit des lois : Loi N° 2001-20 du 12/12/01 relative à l'aménagement et au développement durable du territoire et Loi N° 2006-06 du 20/02/06 portant loi d'orientation de la ville
- 6 - [www.un.org/WPP/Documentation/glassary](http://www.un.org/WPP/Documentation/glassary).
- 7 - ONS, Collections Statistiques N°162/2011 Série C : Statistiques Régionales et Cartographie, Evolution des Agglomérations 1987, 1998 et 2008, p 04.
- 8 - Par le Décret n° 63-189 du 16.05.1963 et les ordonnances n° 63-421 du 28 Octobre 1963 et n°63-466 du 2 Décembre 1963, portant réorganisation territoriale des communes.
- 9 - Ordonnance 74-69 du 02 Juillet 1974 relative à la refonte de l'organisation territoriale des wilayas.
- 10 - Loi n° 84-09 du 04.02.1984 portant organisation territoriale du pays.
- 11 - ONS, Collections Statistiques N° 163/2011 Série S, ARMATURE URBAINE, La direction Technique Chargée des Statistiques Régionales, l'Agriculture et de la Cartographie, p 10.
- 12 - وليد رفيق العياصرة، 2012، التربية البيئية واستراتيجيات تدريسها، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ص 97.
- 13 - Impact environnemental du transport routier -index.php  
[https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Sp%C3%A9cial:Livre&bookcmd=download&collection\\_id=928002414e72b079327911f4193e9cc35e7e6a6a&writer=rdf2latex&return\\_to=Impact+environnemental+du+transport+routier](https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Sp%C3%A9cial:Livre&bookcmd=download&collection_id=928002414e72b079327911f4193e9cc35e7e6a6a&writer=rdf2latex&return_to=Impact+environnemental+du+transport+routier)
- 14 - Jean-Paul MEYRONNEINC, 1998, LE TRANSPORT face à l'ENVIRONNEMENT, CELSE PARIS, p45.
- 15 - [www.ons.dz](http://www.ons.dz)
- 16 - ONS, données statistiques N° 705, Parc National Automobile Au 31/12/2014. p 01.  
Available at [http://www.ons.dz/IMG/pdf/Parc\\_Auto31-12-2014.pdf](http://www.ons.dz/IMG/pdf/Parc_Auto31-12-2014.pdf)
- 17 - [www.ons.dz](http://www.ons.dz) (statistiques parc automobile)
- 18 - Source : [PDF] Communiqué de presse - De la combustion à la salubrité de l'air, p. 2, sur le site de l'Association Suisse des Maîtres Ramoneurs (ASMR), consulté le 10 juin 2015.
- 19 - Atkinson R.W., Anderson H.R., Sunyer J., Ayres J., BacciniM., Vonk J.M., Boumghar A., Forastiere F., Forsberg B., Touloumi G., Schwartz J. and Katsouyanni K. (2001). « Acute effects of particulate air pollution on respiratory admissions : results from APHEA 2 project. Air pollution and health: a European Approach. » Am J Respir Crit Care Med 164: 1860-1866.
- 20 - الرصاص الموجود في البنزين يعد عامل مباشر في الإصابة بداء "التسمم الرصاصي Saturnisme"، حيث يتواجد الرصاص مثبتا في بطاريات المركبات وفي الكتل الحديدية التي تستعمل في توازن عجلات المركبة
- 21 - Seaton A. and Dennekamp M, 2003, « Hypothesis: ill health associated with low concentrations of nitrogen dioxide - an effect of ultrafine particles ? » Thorax 58 : 1012-1015.
- 22 - Kerbach Rabah, 2013, Comment maîtriser la pollution atmosphérique en Algérie, Portail Algérien des Energies Renouvelables.
- 23 - Les sentinelles de l'air, direction de la politique environnementale urbaine, Ministère de l'aménagement de territoire et de l'environnement, p 03.

- 24 - Le Centre International de Recherche sur le Cancer (CIRC) classe les particules fines diesel carcinogènes certains pour l'homme, sur e-cancer.fr le 10 septembre 2013, consulté le 22 février 2014.
- 25 - Bilan des données de pollution par les poussières (PM10) au niveau d'Alger de 2001-2006, février 2007, Unité Santé-Environnement, INSP, Ministère de la Sante, de la Population et de la Réforme Hospitalière, p 09.
- 26 - Causes médicales de décès en Algérie années 2007-2008, INSP, Ministère de la Sante, de la Population et de la Réforme Hospitalière, p 03.
- 27 - Rapport National sur l'Etat et l'Avenir de l'Environnement (RNE 2000).

## مشاركة الشباب الجزائري في التنمية الآليات والمعوقات

أستاذة علم الاجتماع

أ.رحوي عائشة

جامعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس

### تلخيص:

تعتبر المشاركة مطلباً أساسياً للتنمية والتنمية هي غاية الإنسان وهو وسيلتها وهو المستفيد منها، وخاصة مشاركة الشباب الذي يلعب دوراً فعالاً في تحقيق أهداف التنمية بما لديهم من قدرات وطاقتات تمكنهم من إحداث تغييرات في بنية الأوضاع الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وذلك من خلال وعيهم واقتناعهم بأهمية المشاركة واندماجهم في تحقيق أهداف المجتمع، لكن هذه المشاركة قد تعترضها عوامل تعيقها وبالتالي تعيق التنمية بصفة عامة وهذا ما سنحاول مناقشته من خلال هذا المقال.

### مقدمة:

إن الفرد المواطن هو أداة التنمية ومحورها وهدفها، فالإنسان هو محرك الحياة في مجتمعه ومنظّمها ومطورها ومجددها، فهدف التنمية هو تنمية الفرد في مجتمع ما في كل المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية واتجاهاته الفكرية والعلمية والثقافية وهذه التنمية لن تكون ناجحة بدون مشاركة فعلية لهذا الفرد فبدون تفاعل كل فئات المجتمع من رجال ونساء وشباب ومساهمتهم الفاعلة في تحقيق التنمية لا يمكن إحداث التغييرات المنشودة ومن أجل ذلك لابد أن يشعر الفرد بأنه جزء من عملية التنمية، ويعد تعميق المشاركة من أهم معايير وأهداف التنمية المعاصرة وديمقراطيتها، فالتنمية التي لا تتضمن مشاركة واسعة من طرف المواطنين وقنوات مؤسسية تتيح وتستوعب هذه المشاركة هي تنمية فاشلة وخاصة مشاركة فئة الشباب باعتبارها عماد رأس المال البشري لأي مجتمع خصوصاً إذا كانت ذات وزن ثقيل في التركيبة السكانية لهذا المجتمع مثل ما هو الحال في الجزائر

ومن هذا المنطلق سنحاول في هذا المقال البحث في سبل وآليات تحقيق المشاركة الفعلية للشباب الجزائري في

التنمية والعوائق التي تقف أمام هذه المشاركة ؟

### مفهوم المشاركة في التنمية

وتعني أن يتمكن الناس باعتبارهم مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات من المشاركة بفعالية في العمليات التنموية، وذلك على أساس الشعور بالمسؤولية الاجتماعية وعن طريق المساهمة في اتخاذ القرارات وتنفيذ الخطط والاستفادة من الخدمات التي تقدمها مؤسسات وتنظيمات التنمية، " فالمشاركة هي العملية التي يلعب الفرد من خلالها دوراً فعالاً في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية لمجتمعه ويكون لديه فرصة في أن يشارك في وضع الأهداف العامة مع توفر أفضل الوسائل لتحقيق وإنجاز هذه الأهداف"<sup>(1)</sup>

## عناصر مفهوم المشاركة

1. تعتبر مشاركة الشباب قيمة اجتماعية ذات مزايا متعددة وهي مبدأ أساسي لعمليات التنمية<sup>(2)</sup>، ولا تكون هذه الأخيرة ناجحة دون أن يكون هناك مشاركة فعالة من طرف الشباب باعتبارهم أصحاب مصلحة حقيقية في التنمية، لكن هذه المشاركة ما زالت محدودة على أرض الواقع عند الشباب الجزائري وذلك نظرا لأن السياسات التي اتبعتها الجزائر في السنوات الأخيرة لم تسمح بتجديد حقيقي لهذه الفئة بحيث تثبت مكانتها كفاعل اجتماعي حقيقي في التنمية الوطنية، فرغم الجهود المبذولة في هذا الإطار إلا أنها كانت تنقصها الفعالية لإدماج الشباب في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الأمر الذي انعكس سلبا على مختلف فئات المجتمع ولا سيما فئة الشباب، وخاصة في مجال التشغيل، حيث يعتبر العمل قيمة أساسية للشباب فمن خلاله يستطيع إثبات ذاته وتحقيق مكانة اجتماعية يبرز من خلالها قدراته وإمكانياته، وبطبيعة الحال فإن عدم توفر فرص العمل المتساوية والملائمة لقدرات هذا الشباب أثر سلبا على مردوديته كفاعل اجتماعي في مجتمعه وأدى إلى عزوفه عن المشاركة في مجالات التنمية المتعددة، وذلك نظرا للإشكال السائد في الإدماج المهني الذي يتأثر بالتغيرات الاقتصادية والاجتماعية على مستوى الأنظمة المجتمعية في الجزائر، وفي ظل النقص الملحوظ في التخطيط والتسيير الجيد لمشاريع التنمية في جميع مجالاتها المادية والبشرية فإن الجزائر تعيش مرحلة من التناقض بين ما هو مطلوب منها وما هو موجود مما جعلها عاجزة أمام هذه الفئة من أفراد المجتمع لإيجاد حل لإشكالية الإدماج المهني لفئة الشباب الذين يعتبرون أهم مورد تميز به الدولة الجزائرية ومن بين التحديات التي تعيق سياسات التشغيل في الجزائر:<sup>(3)</sup>
  - العمل غير منظم (غير رسمي) حيث يعتبر البديل الحتمي للعديد من الشباب القادم إلى سوق العمل أمام نقص فرص العمل في المؤسسات المنظمة.
  - عدم التحكم في الآليات القانونية والاجتماعية والاقتصادية التي شرعت الدولة في تجسيدها قصد معالجة ظاهرة البطالة، مثل الوكالة الوطنية للتشغيل التي لم تتمكن من تحقيق سوى 25% من الحجم الذي كان يستوجب عليها تحقيقه من التوظيف.
  - ضعف الوساطة في سوق الشغل ووجود اختلالات بالنسبة لتقريب العرض من الطلب في مجال التشغيل وخاصة في عقود ما قبل التشغيل حيث فئة كبيرة من الشباب تعمل في وظائف ليس لها أي صلة بمجال دراستها أو تكوينها وهذا ما يؤدي إلى إصدار وقت وطاقت الشباب.
  - انعدام المرونة في المحيط الإداري والمالي وظهور البيروقراطية والرشوة والمحسوبية مما يشكل عائقا أمام الاستثمار.

- ضعف روح المبادرة المقاولاتية عند الشباب وخاصة أصحاب الشهادات الجامعية حيث يفضلون الوظيفة الحكومية.
- صعوبة الحصول على القروض البنكية خاصة بالنسبة للشباب أصحاب المشاريع.
- ضعف الحركية الجغرافية والمهنية لليد العاملة والتي نتج عنها عدم تلبية بعض عروض العمل خاصة في المناطق الجنوبية النائية وهذا يرجع إلى عقلية الشباب الجزائري الذي ما زال ينتظر من الدولة أن توفر له مناصب شغل تلائم جميع ظروفه بحيث لا ينتقل حتى من منطقته التي يعيش بها.
- عدم تكيف أنظمة وبرامج التكوين والتعليم العالي والمتوسط بما يتناسب والاحتياجات التي يتطلبها سوق العمل، والذي يرجع إلى عدم التنسيق والتعاون بين هذه المكاتب والمؤسسات الهادفة إلى توفير مناصب شغل للشرائح البطالة.

2. إن مشاركة المواطنين بما فيهم الشباب في التنمية هي بالضرورة مجهودات تطوعية إرادية حرة، بمعنى أن يقوم بها المواطن بإرادته وبدون أن يتعرض لأي ضغوط أو إجبار للقيام بها، وهي بهذا تعبر عن المواطنة الديمقراطية، فالشعور بالمساواة التي تتيحها المواطنة يعتبر عاملاً محفزاً للالتفاف والعمل في سبيل الصالح العام ولذلك يعتبر ترسيخ الشعور بالمواطنة ونشر ثقافة المواطنة من أهم عوامل التنمية الناجحة ومن أهم مؤشرات نجاحها في الوقت نفسه.<sup>(4)</sup>

لكن الملاحظ أن الفرد الجزائري عامة والشباب بالخصوص يعيش أزمة مواطنة وذلك نظراً للتهميش الذي تعرض له الشباب الجزائري من طرف السلطات، خصوصاً في فترة العشرية السوداء حيث وبدواعي الحفاظ على أمن الدولة والشعب ضيق الخناق على الشباب في حريات عديدة من أهمها حرية الرأي والتعبير، والمظاهرات والتجمهر وإنشاء الجمعيات المدنية

وذلك بسبب تطبيق قانون الطوارئ الذي ظل ساري المفعول إلى ما بعد الأزمة، بالإضافة إلى انتشار البيروقراطية والفساد الإداري والمحسوبية والوساطة التي أدت إلى إقصاء الشباب من المشاركة في التنمية وفي مجالات أخرى وحرمانهم من حقوقهم

كل هذا أدى إلى حدوث فجوة أو ثغرة بين المواطن والدولة وجعل الشباب يشعر بالاغتراب في وطنه الاغتراب الذي من أهم سماته عدم المشاركة في جميع مجريات الحياة ومن بينها التنمية حيث يؤكد ماركوفيتش Marcovic على التأثير السلبي للاغتراب على مشاركة الفرد في التنمية وذلك أن العلاقات الاجتماعية تتأثر بالاغتراب وتنشأ المنافسة الشديدة والحدود وعدم الثقة والعدوانية ويميل الفرد إلى الاستقلالية والفردية في تعامله مع الحياة الاجتماعية.<sup>(5)</sup> كما



يؤدي الاغتراب إلى قتل الطاقات الخلاقة والمبدعة في الإنسان، بينما نجد أن المشاركة تؤدي إلى التحرر من السيطرة وتحرير الطاقات للمساهمة في التنمية

هذا الاغتراب الذي جعل الشباب يفقد الشعور بالحماية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من طرف الدولة، فالفرد الذي يلتزم أنه ليس في حماية القانون المدني للدولة وأن هذا القانون رقيب عليه وأعمى على غيره يظلمه ويحابي أصحاب النفوذ فإنه لن يشعر بالأمن ولا بثقافة الانتماء إلى الوطن وبطبيعة الحال سيبحث عن الحماية والانتماء بعيدا عن الوطن

وللتدليل على هذا يمكننا طرح الأسئلة التالية لمعرفة الوضعية والأسباب التي أدت إلى فقدان الثقة والصلة بين الشباب والسلطات في الجزائر

– ماذا يفعل المواطن الشاب الذي يتقدم لمسابقة توظيف حين يجد أن المواطن الآخر الأقل كفاءة والأقل نمطا بشروط المسابقة قد قبل وهو غير مقبول وهذا مثال يتكرر في حياة الشاب البطال يوميا؟

– ماذا يفعل شباب المناطق المعزولة والريفية عندما يشعرون بنقص الخدمات التنموية في منطقتهم مقارنة بالمناطق الأخرى؟ وخير مثال ما حدث في الأيام الأخيرة في ولايات الجنوب حيث قام الشباب بمظاهرات وتجمعات للمطالبة بحقوقهم في العمل والسكن والمشاريع التنموية، رافعين شعار نطالب بحقنا في التشغيل والتنمية والوحدة الوطنية خط أحمر والملاحظ للعبارة الأخيرة أن فيها نوع من التهديد غير مباشر للدولة وهذا أكبر دليل على أزمة المواطنة عند الشباب الجزائري إلى درجة جعلته يفكر في فصل الجنوب عن الشمال.

– ما نوع الانتماء الذي يشعر به المواطن الشاب أو الذي سينمو لديه وإلى أين يتوجه باختياره عندما يجد أن القوائم الانتخابية أعدت ليس على أسس الكفاءة والمسؤولية والخبرة وإنما على أساس النفوذ والمال (الشكارة بالعامية) إلى درجة دفع المبالغ الطائلة من أجل ترأس القوائم الانتخابية الحزبية والحرية من أجل الحصول على مقاعد في البرلمانيات والمجالس الولائية، والمجالس البلدية، والمتصفح لشبكات التواصل الاجتماعي في فترة الانتخابات يدرك مدى سخط الشباب على تصرفات المنتخبين وعلى سوء رقابة الدولة.

هذا كله أثر سلبي على المواطنة عند الشباب الجزائري وعاد بالسلب على مشاركته في التنمية حيث أن من أهم الشروط لتحقيق المشاركة والإقبال عليها هو توفر الشعور لدى الفرد بالانتماء إلى المجتمع ككل ليتقدم ويشارك طواعية وبفعالية في خدمة المجتمع وتحقيق الصالح العام

3. إن المشاركة في التنمية تعتبر حق وواجب لجميع فئات المجتمع طالما لديهم القدرة عليها، وليست محصورة في فئة أو طبقة محددة بالمجتمع، ويجب أن تشمل جميع الفئات وخاصة الشباب لأنها تتمتع بالمميزات القادرة على دفع عجلة التنمية.

وإذا حاولنا أن نحلل تمثل الشباب الجزائري لهذا الحق نجد أن غالبية الشباب يرى في المشاركة جانب الحق فقط وليس جانب الواجب حيث يرى أنه من حقه الاستفادة من ثمار المشاريع التنموية لكن لا يهتم بالقيام بواجباته للمشاركة في هذه التنمية حيث أصبحت لغة المطالب والحقوق تلغي لغة الواجبات وإذا أردنا البحث في الأسباب التي أدت إلى انتشار هذه العقلية أو ثقافة الحق دون الواجب نجد العديد من الأسباب والتي سنحاول حصرها فيما يلي

- سبب تاريخي فالشعب الجزائري ما زال ينظر إلى الدولة بمنطق وعقلية البايليك، فهو مجرد عامل لدى البايليك ويتقاضى أجره في آخر النهار، هذا البايليك الذي اغتصب ثروات البلاد واستغلها لصالحه ففي تاريخ الدولة الجزائرية نجد أن هناك دائما الجسم الغريب عن الدولة الذي احتل السلطة لاستغلال ثروات الشعب، فمن الحماية التركية إلى الاستعمار الفرنسي واستمرت هذه الفكرة إلى ما بعد الاستقلال نظرا لأنه كانت دائما هناك فئة معينة هي المستفيد الأكبر من ثروات البلاد بحيث أصبح كل من تسنح له الفرصة للاستفادة من المال العام يغتنمها معتبرا أن هذا من حقه، وخير دليل على ذلك نأخذه من واقع الشباب الجزائري ففي السنوات الأخيرة سهلت ووسعت الدولة للشباب الاستفادة من قروض مصغرة وموسعة لإنشاء مؤسسات صغيرة ومتوسطة والتي تعتبر بمثابة باب لمشاركة الشباب في التنمية الوطنية بحيث يستطيع الشاب أن يخلق من خلالها إنتاج محلي ويسوقه ويوفر مناصب شغل لأفراد آخرين ولو بشكل محدود لكن الواقع يعكس نظرة أخرى، ففئة كبيرة من هؤلاء الشباب الذين استفادوا من هذه القروض لم ينجحوا في تسييرهما وبذروا أموالها في بعض الأحيان في أشياء ترفيحية والسبب الرئيسي يعود إلى أنه اعتبرها من حقه لكنه لم يرى واجبه في أن يشارك بها في التنمية، فهو يرى أن هذا المال من حقه من ريع البترول وهو مستفيد مثل غيره وهو أحق بهذه الاستفادة وأن أقصى عقوبة قد يتلقاها هي السجن والسجن بالنسبة إليه أحسن من الحياة التي كان يعيشها.

وبالتالي فهذه إشكالية كبيرة تطرح نفسها هل سياسة الدولة لم تكن ناجحة في هذا المجال أم أن عقلية وثقافة الشباب الجزائري هي السبب أم أن السياسة والثقافة معا أدت إلى هذه الإشكالية سبب آخر هو سبب سياسي اقتصادي حيث أن السياسات والمخططات التنموية المتبعة من طرف الدولة تعتمد بالدرجة الأولى على ريع البترول ولا تعتمد على العائد من الاستثمار في هذه المشاريع التنموية، وهذا جعل المواطن الجزائري ينتظر دائما التدعيم من طرف الدولة في جميع المجالات التنموية دون أن يشارك هو في هذه التنمية، وقد أشار إلى ذلك المفكر مالك بن نبي "إن هذا المنحى السياسي انقلب على سلوك الشعب والأفراد بوضوح حيث أصبحت عالية على الدولة وأصبحت تتبنى لغة المطالب قبل لغة الواجبات، فوراء التكاسل الاجتماعي الحالي بكل تأكيد سياسات البلدان العربية التي أرادت أن تلعب الدور الأبوي في التنمية والرعاية".<sup>(6)</sup>

من ناحية أخرى ، فإن أصحاب المناصب في السلطات المحلية غالبا ما يعارضون ويعرقلون مشاركة المواطنين وخاصة الشباب في تخطيط وتسيير المشاريع التنموية خوفا من ظهور قيادات محلية قوية معارضة تسحب من تحتهم البساط وبالتالي تعرض مصالحهم للخطر

### آليات مشاركة الشباب في التنمية

إن أهمية مشاركة الشباب في العملية التنموية تكمن بداية في تحقيق الفرد لذاته وشعوره بأهميته وقيمته في هذا المجتمع فالشباب عندما يشاركون في وضع الخطط وفي سير العمليات التنموية يتحملون المسؤولية ويحافظون على هذه الإنجازات لأنهم بذلوا فيها مجهودا

والمشاركة الفعالة تعزز فرص نجاح المشاريع التنموية بحيث تبرز قيادات مجتمعية محلية مما يساهم في ديمومة واستمرارية هته المشاريع بالإضافة إلى أن المشاركة تسمح بتحقيق رقابة المواطن على الحكومة ويسمح بمساءلتها ويخلق جوا من الديمقراطية والشفافية

وإذا كنا نتحدث عن معوقات التنمية من الناحية الاجتماعية والثقافية فإن مشاركة الشباب في عملية التنمية يقلل من معيقاتها باعتبار أن المشاركة تتم بشكل إرادي وطوعي مما يعزز فرص التغيير نحو الأفضل والأحسن ، والمشاركة بطبيعة الحال تقلل من الإنفاق الحكومي بفعل المساهمات المحلية والذي يكون نابع في الأساس من الشعور بالمسؤولية والانتماء

ويمكن إجمال آليات مشاركة الشباب في التنمية فيما يلي

- ربط الشباب بالتنمية عن طريق الإدماج المهني الذي يسمح له بالمشاركة الإيجابية التي تقوم بدورها في تدريبهم على إدراك واستيعاب مقومات التنمية فتكون اتجاهاتهم وشخصياتهم أكثر قدرة على الإنجاز ، وقد كشفت الدراسات المقارنة على أن الأفراد يميلون إلى التوافق بشكل أفضل إذا تمت تنشئتهم في مناخ يسمح لهم بأن يشاركوا في عملية صنع القرار وخاصة في مجال العمل ، وبالتالي يجب السماح وتعويد الشباب على تحمل مسؤولياتهم أو على الأقل أن يشاركوا الكبار مسؤولياتهم وأن يتم ذلك في مناخ ييسر لهم اكتساب المزيد من المهارات وذلك انطلاقا من السماح لهم باختيار العمل المناسب لهم.
- خلق قنوات ومؤسسات تسمح بالمشاركة الإيجابية للشباب في التنمية وليس المشاركة الشكلية والتي يستطيع من خلالها الشباب أن يمارس حقوقه وحرياته وتسمح له بأن يقدم ويعطي ويشارك مع غيره بكل ما يستطيع من فكر وعمل وإبداع. وتعتبر المجالس المحلية المنتخبة انتخابا حرا ومباشرا وبنزاهة وكذلك الأحزاب وجمعيات المجتمع المدني قنوات شرعية يمكن للشباب المشاركة في التنمية من خلالها لكن جمعيات المجتمع المدني الجزائري والأحزاب السياسية ما زالت لا تستقطب اهتمام الشباب للاندماج فيها وذلك أن أهدافها بعيدة عن طموحات ومطالب الشباب إذ أنها تسعى وفي المقام الأول إلى الوصول إلى مقاليد السلطة.

- إيجاد المناخ الديمقراطي والذي يعني المشاركة وممارسة حق الاختيار والانتخاب والتغيير، وضمان حق الشاب في المشاركة السياسية في إدارة شؤون البلاد، من خلال تعميق وتأكيد الممارسة الديمقراطية عن طريق احترام رأي المواطن وتسهيل سبل مشاركته في وضع القرار وفسح المجال للشباب للمشاركة في تنمية المؤسسات والإدارات المختلفة والاستماع لمطالبهم وانشغالاتهم من أجل الارتقاء بدورهم في التنمية.
- إيجاد آليات الحوار والنقاش وتمكين الشباب من الإطلاع على المعلومات وحريتهم في الوصول إلى تلك المعلومات، فصعوبة الوصول إلى المعلومة الصحيحة وفي الوقت المناسب من المصادر الرئيسية للدولة هو الذي جعل الشباب يفقد الثقة في السلطة ووسع الفجوة بين المواطن والدولة.
- إشراك المؤسسات الشبابية في عمليات التنمية وذلك بأخذ بعين الاعتبار مشاريع وخطط هذه المؤسسات، كأن يطلب من شباب كل منطقة أو بلدية اقتراح مشاريع وخطط تنموية وتنفيذها بما يلئم الموارد المادية والبشرية للمنطقة وبذلك نضمن أن تعكس عمليات التنمية حاجات وأولويات الشباب خاصة وحاجات المنطقة عامة، بالإضافة إلى تشجيع المبادرات التنموية الشبابية بالاعتماد على الموارد الذاتية.
- العمل على إزالة كل المعوقات التي تحول دون مشاركة الشباب سواء أكانت سياسية أو إدارية أو اقتصادية أو غيرها من المعوقات.
- القيام ببرامج وأنشطة تبين أهمية المشاركة سواء أكانت برامج تأهيل وتمكين وبناء قدرات أو أنها تأخذ طابع التوعية وذلك عن طريق وسائل الإعلام أو حتى عن طريق المنهاج الرسمي المدرسي.
- وضوح البرامج التنموية وإيضاح خططها والتدرج في تنفيذها، والاتصال والتواصل مع الشباب والإعلان عن البرامج وشرحها لهم مع تبيان آفاقها.
- التأكيد على أن التنمية عملية مستمرة وشاملة كآلية من آليات التغيير باعتبارها عملية اجتماعية متكاملة.

#### الإحالات والهوامش

- 1- عبد الموجود إبراهيم، التنمية وحقوق الإنسان نظرة اجتماعية، (د ط، الإسكندرية المكتب الجامعي الحديث، 2006)، ص 185.
- 2- أحمد مصطفى خاطر، تنمية المجتمعات المحلية (نموذج المشاركة في غطار ثقافة المجتمع)، (د ط، الإسكندرية المكتب الجامعي الحديث، 1999)، ص 36.
- 3- بوشخي عائشة، البطالة في الجزائر، الأسباب، السياسات وآفاق التشغيل، الموريات 1، 'ديسمبر 2010) ص 132.
- 4- سمير إبراهيم حسن، الثقافة والمجتمع (ط 1، دمشق، دار الفكر، 2007)، ص 283.
- 5- رشاد أحمد عبد اللطيف، التنمية المحلية، (ط 1، الإسكندرية دار الوفاء، 2001)، ص 76.
- 6- مصطفى بن حموش، خواطر في عيد العمال في سوسولوجيا العطالة الاجتماعية ببلداننا العربية، (<http://www.thenewalphabet.com>) (29 أبريل 2006).

## استمرارية هيمنة معطيات الثقافة التقليدية المحلية لدى المثقف الجزائري ( السحر والشعوذة أنموذجا )

بن عفان سهام

طالبة دكتوراه علم الاجتماع جامعة تلمسان

### تقديم

المقال في الأصل هو تلخيص لرسالة ماجستير علم الاجتماع الثقافي، عالجتنا من خلالها مسألة استمرارية هيمنة معطيات الثقافة التقليدية المحلية لدى المثقف الجزائري والمثثلة في السحر والشعوذة، فمن المعروف أن الثقافة الشعبية هي إرث تناقله الأبناء عن الآباء والأجداد، فلازمت مسيرة حياتهم الجماعية من خلال مجموع القيم والمعتقدات والممارسات الدالة على التفاؤل والفرح حيناً والخوف والتشاؤم حيناً آخر. ومن المعروف أيضاً أن الحياة بتعقيداتها وتظاهراتها المختلفة، قد تدفع الناس تحت تأثير حالاتهم النفسية والاجتماعية إلى تأويل تلك التعقيدات والتظاهرات على أنها أحداث ستقع استناداً إلى خلفية معرفية طبعها التجارب الجماعية في الذاكرة، وتناقلتها الأفكار التي لا تزال تتعلق ببعض تلك المعتقدات على الرغم من التقدم العلمي والانفتاح على العالم عبر وسائل الاتصال الحديثة، وإن تغيرت بعض تلك المعتقدات نتيجة تلك التغيرات في المجتمع المعاصر ودراستنا هذه تمثلت في محاولة تفسير سبب استمرارية إحدى المعتقدات الشعبية التي تؤثر في سلوك الناس وتصرفاتهم في تعاملهم اليومي مع الخفي والعجيب والسحري، لأن هناك أشياء كثيرة يعتقد الناس بأن لها دوراً في حياتهم كالمطالع، والأبراج، والعين، إلى آخر ما هنالك من المعتقدات.

لذاك أعتبر دوماً السحر في السوسيولوجيا كأحد تجسّدات الثقافة الشعبية والتي ظلت لصيقة بالإنسان منذ بداية النشء رغم غموض العديد من جوانبه وتضارب الآراء بشأنه بين مؤيد ومعارض، وبين ممارس وممارس عليه. إن اللجوء إلى السحر والشعوذة هو في الأصل ظاهرة اجتماعية أصيلة وملموسة في مجتمعنا وأن قطاعاً كبيراً من شرائح فئات متنوعة تتعامل مع هذه الظاهرة وتتفاعل معها بطريقة أو بآخرى، لذا كانت الاعتقادات والممارسات ذات العلاقة بالسحر والشعوذة ومازالت من الظواهر التي شغلت وتشغل حيزاً كبيراً من اهتمام العلماء والباحثين لما لها من صلات

بطبيعة السلوك الاجتماعي للأفراد والجماعات فالسحر كظاهرة اجتماعية لها نظامها الخاص والذي يظهر من خلال سلوكيات وممارسات الجزائريين

ومن هنا كانت أهمية الدراسة الحالية التي جاءت لتلقي الضوء على الممارسات السحرية في المجتمع الجزائري الممثل في فئة المثقفين وذلك لمحاولة فهم وتفسير استمرارية هيمنتها لدى عينة من مثقفي مدينة سيدي بلعباس.

## 2 - الإشكالية والفرضيات

يعد المعتقد في المنظور الاجتماعي أحد مكونات عقل الإنسان وموجهاته وأول أشكال التعبير الجماعية عن الخبرة الدينية التي خرجت من حيز الانفعال العاطفي إلى حيز التأمل الذهني<sup>(1)</sup>. وهو بهذا المعنى، اجتماعي الشكل والمضمون، فالمعتقدات وجدت عند مختلف الأمم والشعوب<sup>(2)</sup> ولدى كل الناس ريفيين كانوا أم حضريين، أميين أم مثقفين ولكن بدرجات متفاوتة، كما نجد أن المعتقد هو صورة الخرافة، فنجدة يشمل الأرواح والشياطين والقديسين والذي يسمى عموماً بالسحر والممارسة السحرية

فالسحر وممارسته يعتبران من المعتقدات التي كان الإنسان وما يزال يلجأ إليه في الظروف التي تقتضي منه ذلك، فقد كان الاعتقاد بالسحر أي بفعالية الكلمات السحرية والتعاويذ والتمايم وإليها وأداء الطقوس المصحوبة بتزويد أسماء القوة لتحقيق النتائج المرجوة<sup>(3)</sup>، الهام الأكبر للإنسان ولا سيما في أطوار نموه الأولى إذ إن الاعتقاد بالسحر قد مارس تأثيره الفعلي على عقله وفكره

والمجتمع الجزائري مثله مثل المجتمعات الأخرى له نسقه الخاص من المعتقدات والخرافات التي تتجسد من خلال ممارسات سحرية<sup>(4)</sup>، فالجزائريون مثلهم مثل السواد الأعظم من الشعوب، يعيشون في ظل العديد من أنساق الاعتقاد التي نجد آثارها في تمثيلات عامة وممارسات خاصة تؤطر المشهد الاجتماعي والثقافي للجزائريين. وإن تعددت مظهراته بتعدد الجماعات والخصوصيات الاجتماعية، فمثلاً نجد في مدينة سيدي بلعباس، نسقا خاصا من المعتقدات المبنية أساسا على أساطير ساكنة المنطقة المتواترة بين الأجيال، كأساطير العين والطيرة وخط الرمل وغيرها من الأساطير التي شكلت عقل وأسس تفكير الإنسان العباسي خصوصا والجزائري عموما.

لذا نجد أن أشكال الممارسة السحرية في هذه المنطقة تتقاطع وتتشابه مع غيرها من مناطق الجزائر<sup>(5)</sup>، فهي تشكل صورة وجودها والعالم الموجودة فيه وفق رؤية العالم فهناك التمايم الحزوز والتعاويذ، وهناك الجدول والأربطة، وهناك الخفيف وغيرها من المعتقدات التي خلقت لنفسها رواسي وأسس باسطة بذلك هيمنتها وسيطرتها داخل عقل ساكنة المنطقة. وهي كلها ممارسات مرتبطة بمختلف مشاهد الحياة، بالحج وبالبعث، بالعلاج والمرض، بالحماية وبالأذية. باختصار فالسحر يرتبط بالموت والحياة، بالخير والشر وهو في كل ذلك يعكس التجربة الجماعية في التعامل مع الخفي والعجيب، ويوظف في خدمة معتقدات العباسيين النابعة من بيناتهم وزمانهم ومدى تطورهم ورؤيتهم للأمور غير المعزولة عن وضعهم الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والنفسي.

ولنا أن نتساءل عن سر استمرارية هذه الممارسات بين المثقفين بالرغم من المكانة الاجتماعية و طبيعة تكوينهم العقلاني والموضوعي فهل هذا راجع إلى عامل التنشئة المحصل عليها؟ أم راجع إلى التصنيفات المكتسبة من ثقافة محيطه التي هي في حد ذاتها مبنية أغلبها على تجارب الأوائل؟ هل أصبح السحر المأل والعلاج الوحيد لمثل هاته الفئة المثقفة؟ أم هو راجع إلى نقص الوازع الديني؟ وماذا تحقق هذه الظاهرة كمقابل لاستمراريتها؟ هل تحقق الإشباع أم أشياء أخرى؟ فلماذا يلجأ إليها المثقف بالرغم من مستواه العلمي الثقافي؟

يرى علماء الاجتماع من "فريزر" إلى "ليفي ستروس"، مروراً بـ"مارسيل موس" و"ماليونوفسكي" و"إيفانس بريتشارد" وآخرين عديدين أن لكل جماعة *communauté* تشكل صورة وجودها والعالم الموجودة فيه وفق معتقداتها، وذلك للتأكيد على أهمية المعتقدات في بناء رؤية العالم<sup>(6)</sup> والسمة المميزة لها بمقابل الجماعات الأخرى، فالدافع الأساسي لممارسة السحر والشعوذة ليس دائماً دافعا عدائيا، يتوخى الضرر للآخرين، بل يستعمل لمواجهة مختلف الأزمات والمعضلات التي تصادف الإنسان في حياته وعلاقاته. فإمام عوز الإمكانات يمكن للإنسان أن يلجأ إلى استخدام الأدوات والمواد والعلاقات التي يتوفر عليها ليعطي لها دلالات ومعاني و هدفية أخرى تعبر عن معتقداته الأكثر عمقا. وعليه تتمحورت دراستنا حول السؤال السوسيولوجي التالي ما هي أسباب استمرارية هيمنة معطيات الثقافة الشعبية المحلية على ممارسات واعتقادات الفئة المثقفة في مدينة سيدي بلعباس؟ وللاجابة على السؤال وضعنا الفرضيات التالية :

- 1 - للتنشئة الاجتماعية أثر في قولبة " تفكير الفرد المثقف وإعطائه رواسي توجه سلوكاته وممارساته ورؤيته للعالم فهو يؤمن بالسحر وقدرته على تقديم جواب لكل ما يستعصى فهمه أو استيعابه.
- 2 - تعد السلطة الرمزية لمعتقد العين والجن والشؤم والطيرة في الثقافة المحلية عامل قوي في استمرارية الممارسات المرتبطة بالسحر والشعوذة.

## 2- منهجية الدراسة

لا توجد طريقة علمية واحدة يمكن الاعتماد عليها بمفردها، لأن طرق العلم تختلف باختلاف المواضيع التي يدرسها كل باحث. وتختلف المناهج باختلاف المواضيع المراد دراستها، وفي هذه الدراسة تم الاستناد على الاسلوب الوصفي المتمثل في منهج دراسة الحالة لأننا وجدنا أن هذا المنهج هو الأكثر قدرة على تحقيق الأهداف الموضوعة للدراسة، فنحن لا نريد التتبع التاريخي للظاهرة ولا نريد مقارنة الممارسة السحرية بين منطقتين أو فترتين زمنيتين، كما أننا لا نريد بحث في أثر المعتقد في سلوك الأفراد، وإنما نريد الاحاطة بأسباب استمرارية المعتقدات المرتبطة بالسحر والخفي لدى عينة من المثقفين، بناء على استطلاع تمثلاتهم حول السحر. ومن أجل تطبيقه اتبعنا الخطوات التالية :

✓ الأداة : فقد استخدمنا تقنية المقابلة الموجهة ، حيث طرحنا على المستجوبين مجموعة من الأسئلة لمعرفة موقفهم وتمثلاتهم إتجاه جوانب محددة من موضوع البحث وقد احتوى دليل المقابلة على 12 سؤال موزعة على ثلاثة أقسام ، تمحور القسم الأول حول العناصر التعريفية بالمبحوثين كالسن والجنس والمستوى التعليمي والوضع السوسيو مهني والحالة . أما القسم الثاني فقد تم تخصيصه لمؤشرات المتعلقة بالفرضية الأولى المتعلقة بطبيعة التنشئة المحصل عليها ، أما القسم الثالث فقد خصص للأسئلة المتعلقة بموقف و رأي المبحوثين إتجاه بعض المعتقدات الشعبية كالعين والجن وغيرها .

✓ عينة الدراسة : فاعتمدنا اختيار العينة "غير احتمالية" <sup>(7)</sup> في العينة القصدية التي بواسطتها ينتقي الباحث وحدات عينته مما يخدم أهداف دراسته وبناء على معرفته دون ان يكون هناك شروط او قيود غير التي يراها هو مناسبة من حيث الكفاءة أو المؤهل العلمي أو الاختصاص أو غيرها . وقد ضمت عينتها 08 مبحوثين موزعة بين 05 ذكور و 03 اناث ، تراوحت أعمارهم بين الواحد والثلاثين " 31" ، إلى غاية الثامنة والثلاثين " 38" وبين شهادات مختلفة كلهم من ولاية سيدي بلعباس بعضهم من المدينة والبعض الآخر من البلديات والدوائر.

✓ مجالات الدراسة : تم تحديد المجال المكاني لاختيار عينة البحث من منطقة سيدي بلعباس كون هذه المنطقة كغيرها من باقي المناطق البلد الجزائري اذ يعتقدون في أمور الشعوذة والعين وغيرها من ما تحويه ثقافة هذا الشعب اضافة الى استمراريتها لدى الأفراد المثقفين ، بحيث أجريت الدراسة الميدانية في شهر افريل 2014 الى غاية شهر مارس 2015.

### 3 – مفاهيم الدراسة :

لتحليل معطيات الجانب الميداني اعتمدنا على مجموعة من المفاهيم أهمها

#### 3 – 1 الثقافة الشعبية:

هي الثقافة التي تشكل تبعا للواقع اليومي ومن خلال النشاطات العادية المتجددة كل يوم ، فهي تعتبر انجازات يقوم بها الإنسان بحيث يعبر بها عن حياته وطريقته في التفكير عبر تفاعله مع المحيط ومع غيره من البشر ، ويتم هذا في نسق معياري وقيمي ترتضيه الجماعة ، وعادة ما يكون هذا النسق مجموعة من المعتقدات السائدة والتقاليد الموروثة بحيث ترتبط مباشرة بالحاجات الروحية واليومية للإنسان

ذلك معناه أن الثقافة الشعبية تنطوي على أنماط لسلوك تتميز بالتقليدية وبالشخصية وتقوم على القرابة ، وتخضع لضوابط غير رسمية ، وتركيز على النظام الأخلاقي والتراث الشفاهي ، ولهذا تكون مستقرة نسبيا،



وبالغة التماسك والتكامل ، وقد وجد هذا النموذج للثقافة في المجتمعات البدائية ويشيع أيضا في المجتمعات القروية غير المتحضرة<sup>(8)</sup>.

### 3 - 2 السحر والشعوذة

يعد السحر والشعوذة من الممارسات البشرية القديمة المنتشرة في معظم بقاع العالم ، والملاحظ أنه كلما اتسعت دائرة الإيمان بالقوى الخفية والماورائية زادت ساحة اعتماد السحر والشعوذة، إذ يتخذ ان لتفسير الظواهر وحل ما استعصى على الإنسان ، ولعل ذلك ما جعل الشعوب القديمة ترى العالم مسكونا بما لا يحصى من الكائنات الروحية التي تفسر الخير أو الشر وتنسب إلى هذه الأرواح والجن التسبب في حوادث الطبيعة ولا تعتبر الحيوانات والنباتات فحسب بل أيضا الأشياء غير الحية في العالم مسكونة بها .<sup>(9)</sup>

وفي ذلك إشارة من قبل "فرويد" إلى عراقة الممارسات السحرية لدى الشعوب القديمة . فالعالم من المنظور البدائي لا تشكله المظاهر المادية التي يعيشها الإنسان بل والقوى الخفية التي تتحكم في المظاهر الكونية وتسيطر عليها ، والتي تؤثر بدورها في الإنسان السحر بعينة السيطرة على هذه القوى اللامرئية وتسخيرها لخدمة سواء في مواجهة مصاعب الطبيعة أو في مواجهة خصومه من بني جنسه غير أن تطور الحياة البشرية وما رافق ذلك من تحول في معتقداتها الدينية ، لم يقضي على السحر في جوهره البدائي وإنما دفعه إلى تطوير أدواته ليتوافق مع الأيام الجديدة ، ويكتسب قوته منها لأنها تقوم أساسا على فكرة القوى الغيبية المجردة.<sup>(10)</sup>

يقوم السحر على مبدأ تواجد العلاقات الروحية بين الكائنات والأشياء فعندما يريد الساحر إلحاق ضرر بغيره يأخذ شيئا من جسده ويمارس بواسطته أشياء معنية فيلحق به الضرر الذي يريد ؛ كالصلة الوهمية الصلة الذاتية وهذا النوع من السحر يعرف بالسحر الاتصالي أو التعاطفي .<sup>(11)</sup> إذ يفترض تأثير الأشياء في بعضها عن بعض بواسطة نوع من التعاطف الخفي ، حيث ينتقل ذلك التأثير من شيء لآخر

أما "الشعوذة" أو "الشعبذة" فهي فن يعتمد على السرعة الشديدة وخفة اليد والقيام بعمليات من أجل خداع المشاهدين وإيهامهم بأشياء وجود لها ، وذلك بالسيطرة على القوى المتخفية بإظهار الشيء على ما هو عليه في الواقع بقوة النفس المؤثرة فيه ، ومن هنا نجد أن الشعوذة تختلف عن السحر ، لأن السحر يهدف إلى إخضاع القوى الطبيعية لإرادة الإنسان ، أما ما يقوم به المشعبد فهو نوع من الخفة وإخضاع القوى الطبيعية لإرادة الإنسان ، أما ما يقوله المشعبد فهو نوع من الخيال

### 3 - 3 المعتقد الشعبي :

الاعتقاد لغة هو التصديق بالأمر والإيمان به وهو من الفعل اعتقد وتقال اعتقد بالشيء أي اقنع به<sup>(12)</sup> ، فالعقيدة هي ما عقد وصدق عليه المرء بضميره وعقله ، فلا يحمل فيه الشك أو الكذب أو التراجع أو التنازل عليه ، فالمعتقد انجاز الفكر<sup>(13)</sup> ، وهو انساني ، فعندما تقول آمن إنسان بالشيء أي صدق واقنع بوجوده فكربا<sup>(14)</sup> ، فهو الايمان المطلق بما لا يستطيع الانسان ان يراه او يدركه بحواسه ، وقد تكون المعتقدات في الأصل تابعة من اعماق ابناء الشعب ذاته عن طريق الكشف والالهام . فمن شروط الاعتقاد ، أن من يعتقد أمرا يعتقد صدقه ، وتكون له على ذلك بينات مستمدة ، إما من الأشياء التي خبرها مثل شهادة الحس ، أو من أمور مسلم بها ، أو من أمور نقلت إليه بطريق التواتر<sup>(15)</sup> . وهكذا كلما ترسخ الاعتقاد في أمر ما ، تثبت السامع من أدواته في هذا الأمر في سعي دؤوب نحو أكمل اعتقاد وأشمل البراهين وأتم أصول . ومعلوم أن الاعتقاد المعتبر هو ذلك الذي يحمل صاحبه على العمل أو بتعبير الانتروبولوجين على (الاشتغال)<sup>(16)</sup>

أما المعتقد الشعبي ، فهو نوع المعتقد الشائع بين الشعب أو صادر عن الشعب ، سواء كان معتقدات أو عادات أو ما يبدعه الشعب ويستعمله في فهم وتصور العالم الخارجي والعالم فوق الطبيعي وقد كان مصطلح المعتقد الشعبي يطلق على خرافات أو تخیلات<sup>(17)</sup> . وعليه فإن المعتقد الشعبي هو أساس التفكير الرمزي وينطبق على الأساطير والطقوس.

### 3 - 4 المثقف:

المثقف بكسر القاف هو الحاذق صلب الإرادة الذي يكون على غير اعوجاج في حذاقته وهو الأكثر تميزا بين إضرابه في حياته<sup>(18)</sup> . فالمثقف هو كل شخص يكتسب ثقافة مختلفة ، فالشخص يكتسب خصائص ثقافية ، وهذا ما يسمى بالثقف وقد شاع استخدام هذا المصطلح في الانتروبولوجيا في أواخر القرن التاسع عشر ، خصوصا في الولايات المتحدة الأمريكية فهو عملية التي يكتسب الفرد أو الجماعة عن طريقها خصائص ثقافية أخرى من خلال التفاعل والاتصال المباشر<sup>(19)</sup> . ومهما يكن سيظل تعريف المثقف مرتبطا بالثقافة ، فهو أن الإنسان إذا تمكن أن يبتكر أو يضي ف شيئا ما في حياته المعاشية فهو المثقف<sup>(20)</sup> .

### 4 - الجانب الميداني والنتائج المستخلصة :

استهلينا دراستنا بدراسة استطلاعية فتحت لنا المجال أكثر للتعرف على الميدان الذي تجري فيه الممارسات لسحرية و تتجسد فيه الظاهرة ، أملين بذلك معرفة كوامن السلطة التي يتمتع بها الساحر ، حيث قمنا بعدة



- تعريف المبحوثين للمثقف كان يصب في قالب واحد هو ذلك الفرد الذي يتميز بتفكيره الخاص والذي تسوسه العقلانية ويهدف إلى التجديد والتغير وان له دور في جماعته من ناحية توظيف فكره بالإضافة الى القدرات الخاصة التي يضيفها عليه اختصاصه المهني أو الكفاءات الفكرية وهذا ما أكد عليه هشام شرابي في كتابه "مقدمات دراسة المجتمع".
- الممارسة السحرية هي حالة خاصة تمزج بين الخرافة والمعتقد والصورة الذهنية التي تنشأ أثناء التفكير فيما هو قدسي وديوي وهي جزء من التراث الشعبي.
- اتفاقهم على أن السحر والشعوذة أمر ذكر في القرآن الكريم أي أنه عبارة عن حقيقة متفق عليها، وأنه عبارة عن عملية يقوم فيها الساحر بكتابة الطلاسم والتمائم كي تعلق أو تسحق وتعطى في الأكل أو الشرب أو الرش كما اتفقوا على أن السحر هو ظاهرة متواجدة منذ القدم فالجميع ذكروا حادثة الرسول صلى الله عليه وسلم مع السحر الذي دبر له من طرف اليهود، فأجمعوا على أن السحر شعور فردي وجماعي ذو قواعد وأصول مرسومة بدقة متناهية بحيث يمزج بين الخرافة والمعتقد، وهو ذلك الجزء من التراث الشعبي
- السحر بالنسبة لهم وسيلة تستعمل لإحاق الأذى بالأفراد كما يعد وسيلة للتخلص من شره أي طريقة علاج السحر بالسحر.
- هناك عدة ممارسات واقية من العين الحاسدة كالمح والتعليق "الودعة أو الخامسة".
- فيما يخص طريقة العلاج اتفق معظمهم على التردد على العرافين للوصول إلى حل لمشاكلهم تارة ومنهم من أكد أنه للرقيّة الشرعية عامل كبير في شفاء المرضى وذلك لتجريب هذه الأخيرة والنجاح التي حققتها داخل المجتمع، و للمعرفة أن الرقيّة الشرعية لا ضرر ولا جمل وليس لها مؤثرات سلبية ويبقى ضرب الخفيف كذلك يساهم في الشفاء ولكن عند الأقلية من أفراد المجتمع.
- الاعتقاد الشبه المطلق للمبحوثين في صدق بعض الممارسات التي تساعد على الوقوف أمام الأعمال الشيطانية و التصدي لها مثل "الخامسة – التباخير – وتعليق حدوة الحصان على الباب كما تبين لنا أن هذه المعتقدات اكتسبها كل المبحوثين من خلال تنشئتهم الاجتماعية.
- أما بالنسبة لمدى مساهمة الثقافة المحلية بمعتقداتها وأساطيرها في تأصيل واستمرارية ممارسة السحرية في معالجة المشاكل والأمور المستعصية فقد اتفقت إجاباتهم بأن للثقافة التقليدية سلطة رمزية عالية على ذهنية الفرد ورؤيته للأمور، وتأثر هذه السلطة على توجيه سلوك الأفراد، وبهذا نخلص إلى أن فرضياتنا والمتمثلة في

مدى فاعلية السلطة الرمزية للسحر والعين والجن على المجتمع الجزائري باعتباره عامل قوي للتأثير على تكوين ثقافة الأفراد قد تحققت.

- كما تبين لنا كذلك أن لجوءهم إلى الممارسة السحرية هي تجسيد للعالم غير المحسوس المباشر، مع العلم أنه يوجد تناقض بين هذه الممارسات اللامعتولة وبين متطلبات العقل ومكانتهم المتسمة بالمعرفة والعلم والتجربة
- يعتقد المبحوثين أن العين أساساً هي أداة الحسد على أساس أنه تلقى هذا الاعتقاد بعامل التنشئة الاجتماعية على أنها أداة الحسد بحيث تعودوا على إخفاء ما يخافون عليه من الحسد، أو لإفساد جماله وكماله ينشئون فيه عيباً وذلك بعدم جلب أنظار الناس ولا يتمناه الحساد، بحيث ذكروا بعض الممارسات التي تعودوا رؤيتها منذ الصغر فضلاً عن الأولياء والمربين مثل التسبيح بالملح—وضع الخامسة—الودعة. وغيرها من الممارسات
- كما بينت لنا الاجابات المحصل عليها أن عامل التنشئة والتجارب التي عاشوها والتي سمعوا عنها من البقية المحيطين بهم والتي تصب معظمها في الأغراض والنتائج السلبية التي يخلصها "السحر والشعوذة" بحيث يؤثر بالسلب، وهذا الأمر ولد لديهم قابلية التعامل مع السحر وممارسته ولهذا اكتسب صفة الاستمرارية لديهم
- أما فيما يخص طقوس وكيفية ممارسة السحرة للسحر فوجدنا بأنها متشابهة لدى أغلبية المبحوثين وهذا فضلاً عن الذي لاحظناه ميدانياً مثل القليع، قراءة الطالع، مع العلم أن للسحر طقوس كثيرة ذات طابع تشخيصي فجميع السحرة الذين لجأوا إليهم المبحوثين قاموا بطرح السؤال نفسه والمتمثل في "ما إسمك ما اسم والدتك وهاته أمور تساعد الساحر وتفتح له الأبواب للإطلاع على الأمور الخفية والمتعلقة بزمان الماضي والحاضر وحتى المستقبل
- إن في ممارسات السحر أمور مخفية كثيرة والتي تهدف إلى إلحاق الأذى بالغير مثل الطلاق الذي ذهب ضحيته أحد مبحثنا كما قال، إضافة إلى العرض الذي قدمته أحد الساحرات للاحاق الأذى بزواج أحد مبحثاتنا
- اتفق المبحوثين على أن اللجوء إلى السحرة يكون في حالة تأزم الوضع الصحي وعجز الأطباء على وجود سبب المرض واعتبروه وسيلة مستعجلة للتخلص من سحر لا يعالجه إلا ساحر. كما أنهم لا يتغاضوا على عامل الرقية الشرعية في الشفاء من أمور السحر وسلبياته وذلك ناتج عن التجربة بحيث أكدوا بأن الرقية الشرعية لا ضرر فيها ولا غموض و ليس لها مؤثرات سلبية.

بقدر ما كانت الدراسة صعبة بقدر ما كانت مشقتها أذ لأنه ليس من البساطة و ليس بالأمر الهين على الباحث أن يلمس نتيجة جهده و تعبهِ في الوصول إلى الواقع سواء كانت مفترضة أو غير مفترضة من قبل. فدراستنا هاته فرضت علينا الولوج و التعمق في صلب الظاهرة و التعرف على خبايا المجتمع الجزائري أكثر و أكثر، فالظاهرة في حد ذاتها متشعبة لما تحتويه و تتضمنه من ظواهر أخرى خفية تتجسد في ممارسات و طقوس تفرض ذاتها و هيمنتها على الفرد الناشئ و المتلقي من عادات و تقاليد و اعتقاد، أما الفرد الذي بنينا دراستنا عليه و على أساس ما يحمله من أفكار و ما ينتج منه من ممارسات هاته الأخيرة التي لم تعرف عنده التحرر لما احتوت عليه ثقافة مجتمعه الشعبية، و المحلية و بشكل أدق الاعتقاد في ممارسات و فعاليات السحر و الشعوذة، فالسحر و الشعوذة بدوره عرف امتداداً منذ الزمن البعيد و عبر كافة الديانات و على مستوى جميع الشعوب، و بعد هذه الجولة في فضاء الممارسات السحرية و جذورها و الوقوف على المعتقدات الشعبية التي تتضمنها، فإن الخلاصة المؤكدة و التي تخرج بها حين تأملنا للممارسات السحرية التي عرفت استمرار ملحوظ لدى الفرد المثقف، هي في الأصل استمرار لنسق المعتقدات الشعبية، ذلك أن هذه الممارسات تنطلق من خلفية معرفية لها تصور للحياة و الكون و نظام العلاقات التي تجمع بين أجزائه، و هي لا تكتفي بظاهرة المعتقد الشعبي بل تسكنها أسرار و لها جذور ثقافية و تخيلية، و بالتالي استمرارية الممارسات بين الأجيال و عبر كل فئات المجتمع و طبقاته، تدل على استمرارية و عيهم لذلك النسق المعرفي من خلالها، فإعادة تكرارهم لها أحياء لما كان يقوم به السلف سابقا و يعزز استمرارية و عيهم بجدوى تلك الممارسات و يرسخ في أذهانهم و يجدد كل ذلك و عيهم بذلك

وإذا اعتبرنا السحر كطقس يمارس من قبل الأفراد يحضرنا ما أشار إليه "دوركايم" في أن الطقوس هي ربط الحاضر بالماضي و الفرد بالجماعة، فالوظيفة الحقيقية للطقس لا تكمن في التأثيرات الخاصة و المحددة التي يبدوا أنه يهدف إليها، و التي من خلالها تميزه عادة و لكن في الحركة الشاملة التي و إن بقيت دائما و في كل مكان مشابهة لنفسها إلا أنها مع ذلك قابلة لأخذ أشكال مختلفة بحسب الظروف إنه يثير أخيرا مشكل فعالية الطقوس الذي تضطر أيضا أنثروبولوجيا الشأن المعاصر أن تجد له حلاً، و بالنسبة إليه يوجد الجواب في مجتمعي "فالطقس ينتج حالات ذهنية جماعية تنتج عن حدث اجتماع الجماعة" ما هو مهم كون أفراد ما مجتمعين يحسون بالمشاعر ذاتها و يعبرون عن أنفسهم بأفعال مشتركة، هذا كله يقودنا إلى الفكرة نفسها، الطقوس قبل كل شيء هي الوسائل التي من خلالها تؤكد من جديد جماعة بشرية حضورها دوريا شيء، و يختتم تحليله بشرح أن الحياة الجماعية عندما تصل إلى درجة معينة من الفعالية عندما تتوفر شروط ديموغرافية و مجتمعية و ثقافية توفق الحياة الدينية لأنها تحدث حالة الجيشان و تغير شروط النشاط النفسي، إذ لا يمكن أن يوجد مجتمع لا يشعر بالحاجة إلى تثبيت و تقوية المشاعر الجماعية بين فترات منتظمة

كما أن طبيعة ممارسة السحر تكون في الطابع الخفي من بدايته إلى غاية ما يخلفه من نتائج ، كما أنه يحمل طابع اللامعقول الذي يتحول في أذهان أغلبية المثقفين معقولا خاصة وأن دراستنا نتكلم عن ساكنة ولاية سيدي بلعباس و جراء ما لاحظناه من خلال بحثنا الميداني وجدنا أن هذا الفرد مهما حاول التجرد بأفكاره قصد التوعية والتغيير إلا أنه لا يمكنه العيش بعيدا عن جماعته التي سبق لها وأن هيأت له طريقة تفكيره وتفسيره لأموال الحياة في قالب سموه الثقافة الشعبية المحلية، وسوف تبقى تمنهجها على أساس أنها هي الهوية التي تمثلهم وينتسبون إليها بما تحويه من اعتقاد في أمور "العين والشؤم، والطيرة، والسحر"، وكوني فرد من هذا المجتمع أتحدا الآن بصفة المراهنة على أن ينزل أحدهم إلى الميدان ويتعامل مع أي فرد من أفراد المجتمع الجزائري ولا يكون شكل الحوار يميزه طابع واحد كأن يقول لك «كيما قالوا صحاب بكري، كيما قالت ما هادي عادة خلاها لنا جدي وتمثل عرشنا وأصلنا». أوفي طابع الرموز أو الممارسات البسيطة "هاداك فيه العين الله يجيب الخير، الله يخرج هادي الضحكة على خير

#### الإحالات والهوامش

- 1 - ديتكن ميتشل معجم علم الاجتماع ترجمة ومراجعة إحسان محمد الحسن، دارالطبعة بيروت بدون سنة الطبع . ص 134 - 135.
- 2 - صمويل نوح كيريم وآخرون أساطير العالم القديم ترجمة د أحمد عبد الحميد يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1974، ص 8 - 7.
- 3 - Mauss Marcel: Sociologie et anthropologie. 8<sup>eme</sup> edition. Ed.PUF.Paris 1999. PP. 10-11.
- 4 - Doutte Edmond: Magie et Religion dans l'Afrique du Nord. Ed Maison Neuve et Gunther . paris 1984 p143 .
- 5 - للمزيد أنظر إلى بدالك شابعة الممارسات السحرية للمجتمع الأمازيغي منشورات دارالسعادة الجزائر. 2001.
- 6 - André Akoun & Pierre Ansart :Dictionnaire de sociologie. Ed . le Robert . SEUIL. PARIS 1999.P 316.
- 7 - محمد زيان عمر "البحث العلمي، ومناهجه وتقنياته، ديوان المطبوعات الجامعية، 1987، ص 282 .
- 8 - محمد عطا غيث، قاموس علم الاجتماع، كلية الأدب جامعة الإسكندرية، دارالمعرفة الجامعية، ص 168 .
- 9 - سيفموند فرويد، الطوطم والتايو، ترجمة بوعلي ياسين، دارالحوار، سوريا، ط1/1983، ص 98.
- 10 - الشعوذة خفة في اليد واخذ كالسحر، يرى الشيء بغير ما عليه أصله في رأي العين، وقيل هي الخفة في كل أمر، ابن منظور، لسان العرب، دارصادر للطباعة والنشر، بيروت 13/495.
- 11 - سامية السعداني، السحر والمجتمع دراسة نظرية وبحث ميداني، بيروت، ط2، 1983.
- 12 - ابن منظور، لسان العرب، مادة عقد المجلد الثالث، دارالصادر الطبعة الأولى، بيروت، 1992، ص 301.
- 13 - محمد مرتضي الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دارمكتبة الحياة، بيروت لسان، مأخوذ عن الطبعة الأولى، المطبعة العربية المنشأة بجمالية مصر المجلة 1306، ص 234.
- 14 - طوالي نور الدين: الدين والطقوس والتفريات، ترجمة وجيه البعيني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، منشورات عويدات بيروت - باريس، ط. 1. 1988. ص 51.
- 15 - المرجع نفسه ص 134.
- 16 - E. Evans-Pritchard : Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandés, Paris, Gallimard, 1972. P 601.
- 17 - شوقي عبد الحكيم، الفولكلور والأساطير العربية، دار ابن خلدون، بيروت، الطبعة الثانية، 1983، ص 11.

- 18- أحمد الفلاحي "حول الثقافة دون طبعة ص23.
- 19- محمد السويدي، مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته، الطبعة الأولى 1991، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص10.
- 20 أحمد بن نعمان، سمات الشخصية الجزائرية من منظور الانتولوجيا النفسية، ط 1988، ص40- 41.



## توظيف مناهج علوم الإنسان والمجتمع الغربية في قراءة النص الديني

- محمد أركون نموذجاً -

بشير هناء

طالبة دكتوراه فلسفة ، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان

### مقدمة :

إن محمد أركون في مشروعه نقد العقل الإسلامي حاول تأويل النص القرآني وفق مناهج غربية متعددة تتماشى مع روح الحداثة ، ليقطع الصلة مع كل التأويلات الكلاسيكية التقليدية التي تدرس القرآن ظاهرياً ولا يهتمها البعد الانتقادي القائم على الأساس العلمي لهذا النص العابق بالرموز والإشارات والذي يتميز بالتقديس والتعالي ، فأركون بتأويلاته المتعددة يدعو إلى الانفتاح على علوم الإنسان والمجتمع وتوسيع الأفق المعرفي من خلال تفسير كل التأويلات و المقارنة بينها ، رافضاً التقوقع داخل الفلسفة الواحدة أو الإتجاه الواحد أو اللغة الواحدة التي تؤدي بالعقل إلى التقوقع داخل سياق دوغمائي عقائدي مغلق .

إن من خلال دراسته يحاول أن يميز بين القرآن والإسلام أو بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية ، هته الظاهرة القرآنية التي تحمل العديد من التأويلات والدلالات والظاهرة الإسلامية التي هي عبارة عن تجسيد للحدث القرآني ؛ فالتأويل يمثل آلية من آليات القراءة والحفر والتنقيب والعودة للماضي ومعاودة اكتشاف هذا التراث الذي هو عبارة عن طبقات وحقب زمنية متراكمة ، محاولاً تفكيك طبقات هذا النص ودراستها من زوايا مختلفة ( سوسيولوجية ، ألسنية ، تاريخية ، نفسية ، أنثروبولوجية ) لفتح الأضواء أمام المسكوت عنه واللامفكر فيه الذي أبعد عن الساحة الفكرية ، كاشفاً الوجه الآخر للأشياء التي جرت على أرض الواقع .

إن أركون في تحليله لتاريخية النص الديني يميز بين القرآن كنص منزله ومتعالي وبين تجسيده وتجلياته من خلال الممارسات والأعمال اليومية وكذا الفرق بين النص الشفهي والنص ذاته المكتوب في مدونة نصية أغلقها عثمان بعد موت الرسول . ومن هنا يمكن طرح الإشكال التالي :

ماهي المناهج العلمية والاستراتيجية التي وظفها أركون في دراسته للخطاب الديني ؟ بمعنى آخر ما هو السبيل الذي إنتهجه أركون لتحليل النص القرآني ؟

## 1 – ماهية الخطاب الديني بالنسبة لأركون

إن الخطاب الديني هو ذلك النص القرآني المتعالي ذو الطابع القدسي، أو ذلك التراث الذي يستدعي التقدير، إنه خطاب شأنه شأن كل تفكير ديني، يقدم للبشر المعايير والأخلاق التي يجب العمل بها، فيحدد للإنسان ما ينبغي وما لا ينبغي القيام به، إنه يقدم المواعظ والمبادئ الإيمانية التي يجب تتبعها وكذا الابتعاد عن ما هو منبوذ ومرفوض. يعرفه أركون بـ الحزن الدافئ والذاكرة الجماعية العميقة، ولا ينبغي الاستهتار به بأي شكل، ولكن ينبغي إخضاعه للدراسة العلمية وهذا اعظم إحترام يقدم له<sup>(1)</sup>.

إن أركون يدعو إلى المساهمة في الإجهادات الفكرية التي تساعد في التقدم والتطور، فمساهمته الجبارة تمثلت في طرحه لمشروعه الفكري الذي يستند إلى المعرفة العلمية في مجال اللسانيات والسيمياءات الحديثة وما يصاحبها من نقد إيبستيمولوجي في تحليل الخطاب الديني الذي يمر بثلاث مراحل أساسية وهي اللحظة الألسنية السيميائية، اللحظة التاريخية، واللحظة الأنثروبولوجية من خلال مشروعه نقد العقل الإسلامي بالمعنى الألسني والتاريخي والأنثروبولوجي والفلسفي لكلمة نقد<sup>(2)</sup>.

### 1 – اللحظة الألسنية :

للحديث عن منهج أركون في تحليله للخطاب الديني، يجب أن نتحدث أولاً عن المنهج الفيليلوجي اللغوي أو الألسني لأنه يعتبر أول خطوة يجب إتباعها في دراسة الوحي من زاوية القراءات التعددية وهذا لتمييزه بالبعد الرمزي والمجازي واللغوي، فهو خطاب نبوي عابق بالإشارات والرموز والمجاز في معظم الأحيان، فلعلم الألسنيات أهمية عظمى فيما يخص مجالنا المعرفي، مجال تاريخ الفكر الإسلامي، ومن يقوم بكتابة تاريخ التفسير في الإس لام كما فعل اليوم، يجد فائدة كبيرة في المنهجية الألسنية<sup>(3)</sup>.

إن القراءة الألسنية تدعو إلى قراءة النص القرآني كأني نص عادي ( نص أدبي، نص تاريخي ) للوصول إلى تاريخية النص، فالهدف المنهجي من الدراسة الألسنية هو تحرير القارئ من هيبة النص النص الديني ومن سلطته المتعالية فوق كل زمان ومكان لكي يتساوى مع أي نص بشري آخر، إنه يخضع النص الديني إلى المقاربة الألسنية، لكي يصبح مثله مثل أي نص لغوي ليبعد عنه التعالي والتقديس بخلاف النظرة التقليدية التي تبعدنا كثيراً جداً عن التحليل الألسني الدقيق والصارم للخطاب القرآني<sup>(4)</sup>.

لهذا يحاول تفكيك النص الألسني لمعرفة كيفية تشكله، من خلال قراءة الضمائر والعلاقة الموجودة بينها للوصول إلى المعنى الكامن داخل الآية أو ما يسميها بالوحدة النصية<sup>(5)</sup> بالرغم أن حتى التحليل الألسني والنقد الأدبي المطبقان على الخطاب القرآني كانا قد أدينا مؤخرًا بصفتهم تجديدًا أو كفرًا أو عدوانًا على مكانة الأرثوذكسية الراسخة لكيفية فهم أو تصور ظاهرة الوحي<sup>(6)</sup>.

لكن لا يجب على الباحث أن يقف عند هذه النقطة، لأنها عبارة عن خطوة أولية يتبعها أركون في قراءته العصرية الجديدة للقرآن، وإنما يدعو إلى الإستعانة بآخر ما توصلت إليه العلوم التاريخية والأنثروبولوجية، ف على

هذا الأساس المعرفي سوف أجعل الأبعاد التاريخية و الأنثروبولوجية و اللغوية لمفهوم الوحي أكثر وضوحا ، و ذلك لكي أفتح إمكانيات جديدة من أجل توضيح مكانته المعرفية<sup>(7)</sup>.

## 2 – اللحظة التاريخية

أما اللحظة التاريخية التي لا تقل أهمية عن المرحلة الألسنية ، بالنسبة لمنهجية أركون فهي تتلخص في فكرة أن المنهجية التاريخية الحديثة تتخذ المكانة المحورية في مشروع نقد العقل الإسلامي<sup>(8)</sup> . فبالرغم من قداسة و تعالي هذا الخطأ الديني ، لا يمكن فهمه و تفسيره بمعزل عن التاريخ ، ذلك لأنه يحلل من خلال وضعه داخل الظروف التاريخية الزمانية التي نشأ فيها ، فهو خاضع لسيطرتها و تأثيرها ، كما أن إعادة صياغته تكون بطريقة علمية و ذلك لتبيان الصورة التاريخية التي تعبر عن الواقع المحسوس لأن مفهوم التاريخية غير وارد على الإطلاق بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي فالنصوص الدينية تتعالى على التاريخ في نظره<sup>(9)</sup> . معناه أن النص القرآني يتميز بمكانة لاهوتية عظمى ، كما يعتبر المصدر الأعلى و النهائي لحياة البشر ، و لهذا لا يمكن المساس به لأنه ذو صبغة تقديسية.

إنه يرى أن القرآن أو الإسلام عامة هو ضمن التاريخ و ليس مفارقا أو محايدا عنه من خلال قوله إن الإسلام في التاريخ و ليس خارج عن التاريخ<sup>(10)</sup> ، من هنا يظهر أن مفهوم أو مصطلح التاريخية يأخذ حيزا كبيرا في مشروع ، إذ أنه يؤكد على دراسة مفهوم الوحي ضمن التغيير الذي يتعرض له الإنسان و المجتمع مع مرور الوقت ، أي أخذ بعين الاعتبار معطيات الواقع التاريخي التي تبلورت فيها العلاقة بين الوحي و الظروف التي ترعرع فيها ، ذلك لأنه متولد عن صيرورة تاريخية و إجتماعية معقدة قابلة للنقد<sup>(11)</sup> ، لذلك نجد أنه يتحدث على ضرورة تحقيق ثورة فكرية عميقة تغير جذريا النظرة التقليدية للتراث عن طريق تطبيق المنهج التاريخي ذي الأبعاد المتعددة على الفكر العربي الإسلامي و دراسته من زواياه المختلفة أي أبعاده السوسيولوجية و الأنثروبولوجية لعدم الوقوع في المغالطة التاريخية و ذلك لمعرفة كيفية تشكل الظواهر البشرية و الاجتماعية و التاريخية .

إن "محمد أركون يحلل تاريخية النص الديني من خلال واقعة تحول الوحي من الشفوي إلى المكتوب أي من القرآن إلى المصحف ، فهو يميز بين الوحي في أعلى صورة و أنقاها ، و بين تجلياته المتقطعة على هيئة قواعد عملية مرتبطة بحالات تاريخية محددة ، فهناك فرق بين ظهور الوحي المتعالي ، الصافي ، المنزه ، و بين تجسيد هذا الوحي على أرض الواقع بعد ظهور الأنبياء من وقت إلى آخر عبر التاريخ"<sup>(12)</sup> فالعودة إلى الماضي البعيد ضرورية من أجل فهم الحاضر القريب لكي لا نقع في المغالطة التاريخية ، لأن المسح التاريخي الشامل للماضي ضروري و مهم جدا لأن المعاني و المفردات تتبدل و تتطور بالتغيرات التي تطرأ على الفترات الزمنية ، فالعنى المتعارف عليه من قبل ليس هو بالضرورة المعنى المتعارف عليه اليوم ، ذلك لأن بين النص الشفهي و النص ذاته بعد أن يصبح مكتوبا ن هناك أشياء تضيق تتحول أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية و هذا دليل على المستوى الأزلي للوحي هو غير معروف من قبل البشر و لا حتى الانبياء<sup>(13)</sup> .

إن "أركون يؤكد على أن القرآن عبارة عن آيات شفوية تلفظ بها النبي منذ عشرين عاما ، فالرموز الرائعة و المجازات المتفجرة التي يتميز بها النص الديني هي التي تجعله مرتفعا إلى مستوى عالي ، و لكن الأعمال و الممارسات

التي قام بها النبي تبين الواقع المحسوس لهذا النص وتاريخيته التي تكمن في تجربة المدينة كما أسماها أركون وهذه التجربة أساساً تجربة رجل إسمه محمد مواطن من مكة وقد استطاع بدءاً من عام (622 م) أي العام الأول للهجرة أي ينجح في عملية ذات نمط تاريخي ومرتبطة بقوة الخطاب الديني المكثف في القرآن نقصد بهذه العملية التاريخية إقامة مدينة - دولة أو دولة المدينة<sup>(14)</sup> فجّل المعارك التي قادها النبي ومعظم المواجهات التي واجهته في مكة و الأعمال التي قام بها كرئيس للجماعة هي تجسيد لظاهرة الوحي وإنزالها من برجها العاجي إلى الحقيقة الملموسة، و لكن بعد وفاة الرسول وبعد ظهور النزاعات والمناقشات بين المسلمين جعلت عثمان يقوم بجمع هذه الآيات في مدونة نصية مكتوبة التي تمثل نسخة رسمية وحيدة متبقية من بين نسخ أخرى مفقودة و ضائعة، هته المدونة التي تعتبر كمرجع أساسي يجب على كل المسلمين أن يلتجأوا إليه، هذا ما جعل العقل عبارة عن عقل أورثوذكسي متوارث بين الأجيال، فحدث التدوين وانتقال الوحي من القرآن إلى المصحف، هو حدث بين المساهمة البشرية، ذلك لأن المناقشات الحادة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزت الخليفة الثالث عثمان على جمع كلية الوحي في المدونة النصية نفسها المدعوة بالمصحف ثم تم الإعلان عن إغلاق الجمع وإنتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير<sup>(15)</sup>.

هذا ما يثبت إن القرآن لم يكن مكتوباً في البداية وإنما كان كلاماً شفهيًا تحول إلى نص مكتوب في كتاب خاص أسماه أركون بالمدونة النصية الرسمية المغلقة، التي نقلت عبر الأجيال، لهذا اعتبر أن انتقال الوحي من الشفهي إلى الكتابي هو حدث مهم في تاريخ الإسلام لأن المسافة الزمنية التي تفصل بين الفترة التي تلفظ بهلا النبي الآيات والفترة التي دونت فيها هي مسافة طويلة تشكك في مطلعية النص الديني، بالإضافة إلى تشكيك أركون في ترتيب السور والآيات وكذا التسلسل الزمني لمراحل الوحي لأن نظام ترتيب السور في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، و لأي معيار عقلائي أو منطقي، وبالنسبة إلى عقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على الحاجة المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها<sup>(16)</sup>.

من هنا يؤكد على أن الوحي لا يقبع خارج الزمان والمكان وإنما هو مرتبط بحيثيات وظروف محددة، هذا ما جعله يقوم بزحزحة لجميع المواقف التقليدية التي كانت موجودة سابقاً ضرورية، لكنها غير كافية ينبغي الانتقال منها إلى ما وراءها، إلى ما يتجاوزها، أي إلى المرحلة التفكيكية النقدية التي هي وحدها القادرة على تشخيص المشاكل في العمق، و أعمق العمق<sup>(17)</sup>.

إن أركون في دراسته يحاول قراءة القرآن بطريقة علمية جديدة، لتشكيل معرفة بعى دة عن الإنفلاق و الدوغمائية، وذلك من أجل الخروج من سجن الظلامية والأطر التقليدية والمفاهيم الكلاسيكية، وإحلال محلها مصطلحات جديدة من نوع النسيان، القطيعة، التصفية، الحذف، المستحيل التفكير فيه، اللامفكر فيه، المسموح التفكير فيه، الاجباري التفكير فيه، الممنوع منعاً باتاً التفكير فيه<sup>(18)</sup>، بمعنى أنه إهتم بما هو مهمش ومخفي في طيات ساحة الفكر العربي الإسلامي بقدر ما إهتمامنا هو مفكر فيه أي بمعنى ضرورة الإهتمام بالمفكرين المغفلين أمثال التوحيدي، مثلاً إهتم بالشخصيات الكبرى والأمثلة عديدة، وهذا ما أسماه أركون بالكتابة السلبية للتاريخ، لهذا ف القراءة السلبية للتاريخ هي العمل الإيجابي الوحيد والممكن اليوم<sup>(19)</sup>، هذه القراءة تفتح الأضواء أمام المسكوت عنه و

اللامفكر فيه ، فتنزع الغبار عن كل المناطق التي أبعدت عن الساحة الفكرية ، فمن خلال تلك المفاهيم أراد تأويل النص الديني وإعادة فهمه ام ن جديد ، لأن الفهم يتمثل في البحث عن البعد اللغوي والنحوي للنص ، وكذا ربطه بالسياق التاريخي والثقافي الفكري الذي ظهر فيه .

ثم لننتقل إلى اللحظة الأنثروبولوجية ، نلاحظ هنا أن مفكرنا ينتقل من منهج إلى آخر ، إذ أنه يصرح قائلاً أصبح الفيلسوف الآن يذهب في كل مكان ويستنشق هواء الداخل والخارج ويتجول في رحاب علم الاجتماع والنفس والأنسيات والأنثروبولوجية وعلم الأديان المقارنة والتاريخ . أصبح يشمر عن ساعديه وينخرط في المعركة كما يفعل جميع الباحثين " ، هكذا يجب على الفيلسوف أن يكون ملماً بجميع العلوم ليكشف عن الأسرار ويصل إلى الحقيقة .

إنه من خلال هذه المنهجية يخضع أركان الظاهرة الدينية إلى النظر الأنثروبولوجي ، فالمنهجية الأنثروبولوجية تقارن بين الثقافات البشرية ، فهي لا تميز بينها إنما تستخدم المنهج المقارن ليدرس مختلف العقائد الدينية أو المذاهب الفكرية بشكل علمي تجريبي بعيد كل البعد عن الذاتية ، لأن إخضاع الظاهرة الدينية إلى النظر الأنثروبولوجي من شأنه أن يفتح أفق لعلم الأديان المقارن ، إنه يهدف إلى التوصل لقراءة تحليلية مقارنة لكل أنظمة الفكر والتراثات الثقافية المكتوبة أو الشفهية والتي كانت قد إنتشرت وترعرعت وتنافست في حوض البحر الأبيض المتوسط<sup>(20)</sup> .

بالإضافة إلى أنه يدرس كيفية تمكن الدين من إختراق الوسط الاجتماعي ، بمعنى كيفية تأثيره في المجتمع ومدى التداخل الحاصل بين الدين باعتباره عامل روحي والمجتمع باعتباره وسط تطبق فيه العقائد والممارسات الدينية ، فمن خلال تحليله للظاهرة الدينية أنثروبولوجيا يحاول أن يدرس كذلك تأثير البشر في هذا الدين وتبديله وتغييره باعتباره فاعلين اجتماعيين يؤثرون في المجتمع ويتأثر بهم ، هذا هو دور الأنثروبولوجيا الدينية التي تفرض علينا النظر للدين من منظور اجتماعي تاريخي ، باعتبار الدين جزء من التاريخ البشري ، إنها تكشف عن الأبعاد الخيالية لتخرج النص من كونه عقيدة متعالية ومقدسة إلى نص خاضع للظروف الاجتماعية والتاريخية .

إن علم الأنثروبولوجيا الدينية يشدد على كيفية تلقي المجتمع لهذا الدين والتفاعل معه ، فمفهوم التلقي هذا يأتي ليكمل مفهوم التاريخية ، بحيث حتى أساطير الأولين ، النصوص الرسمية المغلفة ، الخطابات المدرسية والفقهية تساعد على ترسيخ الأفكار والثقافات ، كما أنها تبني صورة مثلى للدين ، وبالتالي تجعل الآخر كافر ومعارضته واجب ديني ، هكذا يبدأ بتشكيل المتخيل الديني للمتلقي ، هذا المتخيل الذي يجعل النص القرآني فوق التاريخ ، إن المتخيل هو جملة الأحكام المسبقة والجبراة التي يكنها شعب ما تجاه الشعب الآخر أو طائفة ما ضد الأخرى ، أو مذهب ما ضد المذهب الآخر ، أو طبقة ما ضد الطبقات الأخرى<sup>(21)</sup> .

إن أهم آلية يشتغل عليها هذا المتخيل الديني هي تقديس القرآن ، فكل فئة عرقية تحاول أن تدافع هذا المقدس الذي يتعرض للتدنيس من طرف الفئات الأخرى ، لهذا يتوجب التضحية من أجله ، " ف المنافسة المتهبة التي جرت بين الشيعة والسنة والخوارج تتجاوز كونها مجرد معارضة سياسية أو حتى تيولوجية ، إنها راجعة أولاً وبشكل أساسي إلى الروابط التي تتعاطاها كل فئة من هذه الفئات مع التقديس فكل فئة عرقية مخيالاها الخاص بها تستثمره سياسيا و

إيديولوجيا عن طريق العنف وإراقة الدماء، فهذا العنف يبدأ رمزيا للدفاع عن الدين، لكن سرعان ما يتحول إلى عنف فعلي للوصول إلى الحقيقة من هنا نستنتج أن العنف مرتبط ارتباطا وثيق بالتقديس وكلاهما مرتبطان بالحقيقة، هذا ما يسميه أركون بالمثلث الأنثروبولوجي العنف، التقديس وكلاهما مرتبطان بالحقيقة هذه هي الأركان الثلاثة لكل تراث مشكل ومشكل للكينونة الجماعية، أو للوجود الجماعي على الأرض، ولا تخلو منها أمة من الأمم أو قبيلة من القبائل أو دين من الأديان والجماعة مستعدة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة<sup>(22)</sup>.

يظهر لنا من خلال هذا المثلث أن العلاقة القائمة بين العنف، التقديس، الحقيقة هي علاقة معقدة، كما أنها ثلاث قوى متداخلة ومتفاعلة، ف بدراستنا للمثلث المفهومي عنف، تقديس، حقيقة، نستطيع أن نذهب بعيدا أكثر في محاولتنا للتفكير في اللامفكر فيه الضخم والمتراكم في الفكر الاسلامي الموروث والمعاصر فالحقيقة القائمة على أساس المطلق والتعالوي واحدة لا يمكن المساس بها، والعنف وسيلة للدفاع عن هذه الحقيقة ونشرها، فعلم الأنثروبولوجيا يحاول فهم مجريات هذا الرقص والصراع والعنف القائم من أجل خدمة المصالح السياسية الخاصة بكل فئة، حيث يتداخل ما هو ديني بما هو سياسي، ف الجماعة مستعدة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة ( . ) العنف مرتبط بالتقديس والتقديس مرتبط بالعنف، وكلاهما مرتبطان بالحقيقة أو بما يعتقدان أنه الحقيقة<sup>(23)</sup>.

### خاتمة:

إن محمد أركون من خلال مشروعه النقدي الكبير نقد العقل الإسلامي حاول تقديم قراءة نقدية مفتوحة للفكر العربي الإسلامي من خلال دراسة التراث الديني الإسلامي بما فيه القرآن والحديث والسيرة النبوية، التي تعد مجالا واسعا للتأويل والفهم، بالإضافة إلى دراسة العقل الإسلامي وكيفية تشكله، وذلك وفق مناهج الغرب ومصطلحاته التي طبقها الغربيون على تراثهم الديني المسيحي مع إجراء بعض التعديلات التي تتناسب وطبيعة الفكر الاسلامي. هكذا حاول أركون القيام بثورة ضد كل القراءات التقليدية السابقة القائلة بأحادية المعنى للنص الديني، منددا بضرورة المنهج النقدي التفكيكي الذي يدعو إلى الإنفتاح على نظرية تعدد التأويلات، لتحليل التراث الذي هو عبارة عن حقل ذو طبقات متراكمة من العصور المتلاحقة والحقب الزمنية التي تستدعي الدراسة والتحليل. هذا المنهج النقدي المفتوح على جميع الحقول المعرفية الإنسانية بما فيها علم الاجتماع، علم النفس، الأنثروبولوجيا، علم التاريخ، علم الأديان، علم اللغة. إلخ، يرى أركون بأنه قادر على تبيان تاريخ الفكر الإسلامي، هذا الفكر الذي ليس بجوهري أو متعالوي على التاريخ وإنما هو يجري ضمن سياق تاريخي متغير مما يؤدي إلى إحداث تغيرات في طبيعة هذا الفكر من حقبة تاريخية إلى أخرى. ولكي يحقق محمد أركون غايته حاول أن يتسم بال موضوعية والحيادية وأن يتجرد من كل الإنفعالات والمواقف الإيديولوجية المسبقة، وذلك من أجل تاريخ جديد للفكر الإسلامي يتماشى وروح الحداثة.

## الإحالات والهوامش :

- 1 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، بيروت دار الطليعة، 2001.
- 2 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، ص بيروت دار الطليعة، 1998، ص 224.
- 3 - المرجع نفسه، ص 86.
- 4 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم؟ المصدر السابق، ص 34.
- 5 - انظر تعليق هاشم صالح، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 38.
- 6 - المرجع نفسه، ص 38.
- 7 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم؟، ص 33.
- 8 - محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، بيروت، لبنان، دار الساقى، 1990، ص 241.
- 9 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 14.
- 10 - محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، بيروت مركز الانماء القومي، 1987، ص 61.
- 11 - محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، المصدر نفسه، ص 20.
- 12 - محمد أركون، نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، بيروت دار الساقى، 1998، ص 610.
- 13 - محمد أركون، الفكر الاصولي واستحالة التاصيل نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت دار الساقى، 1999، ص 53.
- 14 - محمد أركون، العلمنة والدين، الاسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، بيروت دار الساقى، 1990، ص 85.
- 15 - محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 85.
- 16 - مصدر نفسه، ص 90.
- 17 - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأجيال التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، بيروت دار الساقى، ط2، 2012، ص 380.
- 18 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 321.
- 19 - محمد أركون، الاسلام، الاخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، بيروت مركز الانماء القومي، 1990، ص 175.
- 20 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 46- 47.
- 21 - محمد أركون، أين هو الفكر العربي المعاصر؟ من فيصل التفرقة الى فصل المقال، ترجمة هاشم صالح، بيروت دار الساقى، 1990، ص 13.
- 22 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 235.
- 23 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 34.

## الأسرة الجزائرية والعولمة الوظائف الاقتصادية الجديدة اختيار أم إكراه

د. عبد اللاوي ليندة

كلية العلوم الاجتماعية جامعة تلمسان

### الملخص:

إن كم التحولات والتغيرات التي طرأت على الأسر العالمية من جراء العولمة في عصرنا هذا جعلت من الأدوار التي على أرباب الأسر تأديتها تختلف عن الماضي ، وتأتي على قمة هذه القائمة الدور الاقتصادي التي أصبح يقتصر على أرباب الأسر نظرا للتغيرات التي عرفتها الأسرة الجزائرية في مواكبتها لمتطلبات هذا العصر فبعيدا عن الرسالة الاجتماعية والتعليمية والتربوية التي طالما اقترنت بوظائف الأسرة، أصبحت المرأة اليوم هي المسؤولة الأولى على تسيير ميزانية الأسرة في أغلب الأحيان ، فترتب على ذلك عددا من المسؤوليات التي أثقلت كاهلها أكثر ، تتلخص أساسا في ترشيد الانفاق والحد من الاستهلاك ومحاولة قدر الامكان اعتماد مبدأ الادخار الذي من شأنه توفير الأمان لدى أفراد الأسر والتصدي لأي نوع من الأزمات والطوارئ.

الكلمات المفتاحية: العولمة الأسرة – التحولات – الرسالة الاقتصادية – الانفاق – الاستهلاك – الادخار

### مقدمة:

شهدت الأسرة الجزائرية على غرار نظيراتها في العالم عموما ودول المغرب العربي على وجه الخصوص تغيرات عميقة أثرت على تركيبتها والوظائف التي تؤديها داخل المجتمع. فقد نتج عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي عاشها المغرب العربي خلال الخمسينية الأخيرة إصلاحات راديكالية موازية مع الاقتصاد العالمي الذي عرف أزمة عميقة في منتصف الثمانينات . وان مجمل الاضطرابات والتغيرات السوسيو- اقتصادية التي شهدتها عدة دول أخرى من ضمنها دول المغرب العربي أحدثت فيها تغيرات اجتماعية واقتصادية وسياسية متفاوتة.

أما على مستوى بلدنا فقد حققت الجزائر إصلاحات طارئة في بداية الثمانينات ، انتهجت لوحدها مخططات و مشاريع تصحيحية وتعديلية ولكن بدون نجاح يذكر. عقبتهما ضجة شعبية عنيفة في أكتوبر سنة 1988 ، سببتها الآثار السلبية للإصلاحات والتسيير الرديء للاقتصاد والتي كان من تبعاتها إصلاحات سياسية راديكالية ، ليتم الشروع و على مضض في مشروع جديد للإصلاحات في البنية الاقتصادية سنة 1994 ، تحت رعاية منظمة النقد الدولية "أفي" و البنك الدولي بمعاودة إعادة هيكلة الديون<sup>(1)</sup> و يعد صندوق النقد الدولي و البنك الدولي للإنشاء والتعمير من أهم أدوات و أركان ترسيخ مصطلح العولمة و النظام الاقتصادي المعاصر من خلال برنامج التثبيت الاقتصادي\*، و برنامج التكيف الهيكلي \*\*. و ان العولمة تحمل في طياتها عدم المغالاة والاستسلام للغيبيات و إعادة النظر في ترتيبها على سلم الأولويات اللازمة لرقى المجتمع ونهضته<sup>(2)</sup>.



على صعيد آخر ، فقد اكتسحت العولمة الاعلامية كل الحدود الجغرافية والسياسية للدول بفضل التطور التكنولوجي المتسارع والمتواصل الذي مس كل القطاعات الحياتية ، وان العولمة زيادة على كونها قاطرة للتنمية فهي قضبان يسير عليها فكر جديد ، وهي محرك حقيقي وجهاز قياس لما نطيقه من ممارسات عملية في شتى قطاعات الاقتصاد الوطني بل انها النتاج الشرعي لتحرير التجارة العالمية ومحصلة القوى للعديد من المنظمات الدولية فالعولمة هي البديل المقبول للدول النامية في خلاصها من مأزق التخصص في تجارة منتجات أولية متدنية القيمة المضافة<sup>(3)</sup> فبغض النظر عن ايجابياتها الاقتصادية الا أن لها سلبيات كثيرة على المستوى الثقافي والحضاري ، تتجسد احداها في تحديد أدوار جديدة لأفراد الأسر و اذا أخذنا بعين الاعتبار دور المرأة اليوم فقد ظهرت عليه تغيرات كثيرة وأسدت اليها وظائف ومسؤوليات جديدة تهدف الى ترقية حياة الأسرة ككل في مسيرتها لمواكبة العصر.

## 1 - الآثار الاجتماعية والاقتصادية للعولمة في الجزائر

تعتبر الجزائر دولة نامية وهي لم تفلت من أنياب العولمة التي عرفت انتشارا رهيبا في السنوات الاخيرة ، فبات من الحتمي على ا لجزائر أن تجد مكانتها ضمن دول العالم الجديد من خلال مواكبتها لمختلف التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تفرضها العولمة . وفي هذا المجال رصد الديوان الوطني للإحصائيات مجموعة من الخصائص التي يشارك فيها المجتمع الجزائري دولا أخرى أهمها

- يتشابه المجتمع الجزائري بشكل متقارب مع المجتمعات المغاربية الاخرى المصنفة كدول نامية ، مع فروق ثقافية

بسيطة نتيجة الاستعمار والاحتكاك التاريخي مع بعض الاجناس

- يتشابه المجتمع الجزائري مع المجتمعات والدول العربية خاصة من ناحية الدين واللغة والحضارة وهي الأخرى

دولا نامية

- تتشابه الجزائر مع معظم الدول النامية من الناحية الاجتماعية والثقافية<sup>(4)</sup>

أما عن الآثار السلبية للعولمة فهي تتجسد فيما يلي :

- سحق الهوية والشخصية الوطنية المحلية واعادة صهرها وتشكيهاها في اطار هوية وشخصية عالمية ، أي الانتقال

بها من الخصوصية الخاصة الى العمومية العامة . بحيث يفقد الفرد مرجعيته ويتخلى عن انتمائه وولائه ، و

يتنصل من جذوره ، وهو ما سبق ان تعرضت له البشرية في مراحل تطورها المختلفة من أسر وعشائر الى قبائل ، ثم

الى شعوب ، ثم الى اقاليم ، ثم الى ممالك وامبراطوريات ، ثم الى دول . والآن الى مجتمع عالمي مفتوح

- سحق الثقافة والحضارة المحلية الوطنية ، و ايجاد حالة اغتراب ما بين الانسان والفرد ، وتاريخه الوطني و

الموروثات الثقافية والحضارية التي أنتجتها حضارة الآباء والاجداد ، أسس فصل الجذع عن الجذور الممتدة ، وفصل

السطح عن الأعماق ، و ايجاد شكل جديد من أشكال الثقافة العالمية التي صنعها البشر جميعا وليس خاص بأشخاص

بذاتهم أو مناطق جغرافية بذاتها<sup>(5)</sup>

ومن هذا المنطلق يمكننا القول أن العولة بإيجابياتها وسلبياتها قد تركت بصمة عميقة في المجتمعات الدولية على وجه العموم والمجتمع الجزائري على وجه الخصوص ، ففي المجال الاجتماعي مثلاً وإذا ركزنا على الوظائف التي تؤديها المرأة داخل الأسرة ، فسوف نرى أن مصير الأسرة بقدر ما أنه يتوقف على دور الرجل في توفير أهم الحاجيات الضرورية لحياة الأسرة اليومية ، بقدر ما أصبحت المرأة اليوم هي المسؤولة الأولى عن ترشيد الانفاق الاسري والتحكم في الاستهلاك من خلال تسيير ميزانية الأسرة المادية بالموافقة بين الدخل والانفاق من جانب آخر ، فإن خروج المرأة الى عالم الشغل جعلها تحس أكثر بعناء العمل خارج المنزل وبقيمة المال ، فأضحت تشارك الرجل في مسؤولية توفير الموارد المادية وتسييرها في صالح الأسرة.

## 2 - الأسرة الجزائرية في ظل التحديث :

إن مختلف المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية وحتى السياسية التي شهدتها العالم تركت حتما أثرا بليغا على تركيبة ووظائف الأسرة الجزائرية وكذا على السلوك الاقتصادي والاجتماعي والحضاري لأفرادها . وعن الادخار كثقافة ومبدأ والذي طالما تبناه الأفراد منذ طفولتهم فقد تعثر في ظل الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية الجديدة التي أضفت على حياة الأفراد عناصر ثقافية غريبة غيرت من مجرى تعامل الانسان مع بيئته و جعلته يتناسى عملية الادخار بطرقها المختلفة ويتحلى بسلوكيات غير مسؤولة أهمها بل وأخطرها الاستهلاك المفرط و التفاني في اقتناء الكماليات على حساب الضروريات والتي يترتب عنها الكثير من المشاكل المادية والمعنوية فالأطوار المرجعي يعد بمثابة المنظم والحيز الذي يساعد على ضبط سلوك الفرد بتحديد الفارق بين ما يرغب في تحقيقه وما تمليه عليه الثقافة المحلية التي من شأنها هيكله سلوكه ، فعرفت الجزائر خلال الحقبة الأخيرة تسارعا للمتغيرات المجتمعية على جميع الأصعدة ضمن مسيرة التحديث التي يعيشها المجتمع الجزائري منذ دخول الاحتلال الفرنسي الذي انتهج سياسة التفكيك الاقتصادي والاجتماعي<sup>(6)</sup>.

وان التحديث كما يعرفه ريمون بودون ، فهو "مجموعة من التغيرات المعقدة جدا التي تؤثر على جميع المجتمعات الانسانية ، وانه بطريقة متفاوتة وبناء لأوليات انتشار متنوعة جدا اعتبارا من القرن السادس عشر وانطلاقا من أوروبا الغربية"<sup>(7)</sup>.

أما من منظور الدول النامية ، فهو تلك العملية التي يتحقق بها تحول الاقتصاد من زراعي متخلف الى صناعي خدمي متقدم ، و تتحول بها النظم والأنساق الاجتماعية في اتجاه تلك التي تعرفها الحضارة الأوروبية الغربية ، و تتطور به الحياة أو نوعيتها بمعنى أدق الى مستويات أفضل<sup>(8)</sup> فمن هذا المنظور التحديث هو عملية تحول اقتصادي اجتماعي تحاكي تلك التحولات التي وقعت في أوروبا ، وتهدف الى تحسين نوعية الحياة باستخدام مكتسبات التطور العلمي والتكنولوجي

هذا عن المجال الاقتصادي ، أما على المستوى الاجتماعي والثقافي فهو أن يتم الانتقال من نظام التضامن العضوي وألوية علاقات القرابة الدموية ، و سيادة القيم المتوارثة ، الى دينامية اجتماعية جديدة تسودها قيم ومعايير الاستقلال والحرية النسبية للفرد في اختياراته وبالتالي مسؤولياته الفردية ووعيه الذاتي<sup>(9)</sup>

ان التحديث بهذا المعنى يعتبر تحريرا للأفراد وبعض الفئات الاجتماعية التي تتحمل عبأ العادات والسلطات التقليدية داخل الأسرة والمجتمع وان التحديث الذي عرفه المجتمع الجزائري فقد كانت أول خطوة إبان الاحتلال الفرنسي وهو ناجم أساسا عن احتكاك بين ثقافتين مختلفتين كل الاختلاف الثقافة الجزائرية المعروف عنها أنها تقليدية والثقافة الأوروبية الغربية الحديثة

اذن ، فقد طرأت تحولات عميقة مسّت كل الجوانب الحياتية وأحدثت عدة تغييرات على الأسرة الجزائرية سواء في تركيبها أو في علاقاتها الداخلية أو في قيمها الاجتماعية تندرج هذه التغييرات في إطار التغير الاجتماعي و الانتقال من مجتمع زراعي تقليدي الى مجتمع صناعي حديث

3- دور المرأة في الأسرة الجزائرية المعاصرة:

ان موضوع الأسرة يكتسي أهمية كبيرة لدى الباحثين ، فيقول أحدهم أن الاهتمام بقضايا الأسرة يعتبر مدخلا جيدا حسن الدلالة والتعبير عن مشكلات الوطن العربي ، كما يقدم بالنسبة لنا مادة غنية للتأمل واستخلاص القيم والعبر عن الصلة بين الأسرة وتطور المجتمع المعاصر من جانب وبين القيم ، اذ تشهد أحوال القلق والاضطراب بين الخوف والرجاء وبالتالي تعيش الأزمة التي تجتازها من جانب آخر<sup>(10)</sup> وفي مسيرتها تلك ، لا يقل دور المرأة أهمية عن الرجل ، بل وان مسؤولية المرأة في تلقين أفراد أسرتها مبادئ الادخار وترشيد النفقات والاستهلاك المعقولين أصعب التحديات التي قد تواجهها.

3- 1- مبادئ الادخار: أما عن الشق الأول وهو الادخار ، فقد أبرز التاريخ البشري أهميتها داخل المجتمعات الانسانية ومزاياها في حياة الأفراد والأسر وتعد هذه الدراسات قليلة في المجتمعات العربية لأننا لم نتفطن لمزاياه ودوره الفعال في الدفع بعجلة التنمية الّا في السنوات الأخيرة أما على المستوى الفردي فكل منا نشأ على مبدأ الادخار ولكن بدرجات متفاوتة ، وان حافضات النقود ، والحاصلات (من خشب وفخار وحديد) والعب والأكياس التي تهدى للأطفال بغرض حفظ المال وادخاره طريقة فعالة في تحفيزه على تعلم الاقتصاد وحسن التدبير بحفظ المال وعدم تبذيره<sup>(11)</sup> من منا لم يشجع على ادخار أكبر قدر من المال في حالة من المنافسة مع الاخوة أو الاقرباء أو الأصدقاء ، وهذا ما يزرع في الطفل ما يسمى بأساسيات الاقتصاد في أبسط أشكاله وهو بمثابة ميكانزمات تقليدية لتنشيط الادخار في المجتمع فالادخار ثقافة شعوب قبل أن تكون سياسة أفراد وهو ترتيب للأولويات الحياتية وتخطيط للمستقبل بهدف تحقيق الراحة والأمان وان مسؤولية تعليمه وتلقينه للأطفال تترتب على الأم من خلال التنشئة الاجتماعية على مستوى الأسرة في نماذج الحياة اليومية من ادخار مصروف اليوم إلى عدم التبذير في الأكل والشرب وغيرها من الامثلة الحية والتي تجسد المبادئ الاولية للادخار داخل الأسرة و في ظل الحديث عن الادخار، وتفاوت الآراء بين مؤيد وعاجز عن تبنيه كسياسة قابلة للتنفيذ.

وفي هذا الإطار ، يقول الدكتور "موسى الشلال" الذي اهتم بمسألة الادخار في العالم العربي . إن الادخار مثله مثل أي سلوك مكتسب ، يتعلمه الطفل أولاً داخل أسرته الصغيرة ومن ثم يصقله المجتمع الكبير بعد ذلك . ويضيف " . إذا لم تقم الأسرة بتعليم أطفالها هذا السلوك ، فسيصبح من الصعب عليهم العمل به عندما يكبرون " ، لافتاً إلى أن

" . . . الأسرة مسؤولة عن تعليم أطفالها مفهوم الادخار وشرح فوائده، منذ نعومة أظافرهم حتى يصبح من العادات المتأصلة فيهم، والتي يصعب التخلي عنها" <sup>(12)</sup> ويسوق الشلال أهم الأسباب التي تدفع الأسرة العربية إلى تجاهل سياسة الادخار في تربيتها لأبنائها، فيجد في عدم دراية الوالدين بأهمية الادخار، سبباً مهماً في إنتاج عقلية جاهلة بقيمة الادخار، إضافة إلى فقدان الأهل القدرة والإرادة على تعليم أطفالهم تلك القيم التي تتعلق بالتربية والتعامل الصحي مع المال كونه قيمة أكثر منه وسيلة صرف وتبذير . و من خلال دراساته لغياب الوعي لدى الأسر العربية عموماً بمزايا الادخار على حياتهم يقول أيضاً . ان ابتعاد الفرد عن الادخار لم يأت من فراغ " ، و يعلق مشيراً إلى أن الفقر والوضع الاقتصادي المتدني، الذي لا يسمح للأغلبية العظمى من الأسر في الوطن بالادخار، كبر حجم الأسرة العربية، تعلق المجتمعات العربية المعاصرة بالمظاهر والشكليات، ارتفاع الأسعار بشكل مذهل، ارتفاع تكلفة التعليم، تميز الأسواق العربية بالطابع الاستهلاكي السريع. " هي من أكبر العوائق التي تقف حجرة عثرة أمام تنامي ثقافة الادخار في الدول العربية <sup>(13)</sup>

ويقول أيضاً أن " الدراسات الاجتماعية والاقتصادية في هذا المجال تؤكد ، أنه كلما زاد دخل الأسرة العربية زادت مشترياتها من الإلكترونيات المختلفة ويضيف " : لهذا، فإن المجتمعات العربية المعاصرة، هي نتائج الثقافة العربية السائدة التي لم تدخل مفاهيم الادخار في قواميسها بعد . " كما يجد الدكتور الشلال أنه "من الضروري أن نقوم بتدريب أبنائنا على الادخار، وذلك باتباع الخطوات التالية

- تشجيع الأطفال دون العاشرة على استقطاع جزء صغير من مصروفهم بشكل دوري، ووضعه في ما يسمى الحصالة، ليتعلم كيف يدخر.
- تشجيع الطفل فوق العاشرة على فتح حساب في أحد المصارف، ويستحسن أن يقوم الطفل بفتح الحساب مع والده، فيقوم فعلياً بملء الطلب وتوقيعه وتسليمه لموظف المصرف، إضافة إلى تشجيع الطفل بعد ذلك على وضع جزء من مصروفه الدوري في حسابه بمتابعة دائمة من جانب الوالد أو الوالدة. " <sup>(14)</sup>

3-2 **ترشيد الانفاق** ألا وهو ترشيد الانفاق ، فهذا يؤسس أحد الامور الجوهرية التي يحثنا عليها ديننا الحنيف، لان مبدأ الادخار لا يقتصر فقط على ادخار الأموال والمؤمن والمعادن النفيسة ولكن يأخذ أشكالا أخرى مختلفة، قد تذهب الى التحكم في الانفاق والاستهلاك وعدم التبذير والتقتير ان التخوف الكبير من المستقبل قد يشكل حاجساً لدى بعض أفراد مجتمعنا، مما يدفعهم الى محاولة ادخار أكبر قدر من النقود والأموال لتوفير الأمان المادي -على الأقل اذن ، هناك صنف من الناس من يدخر من أجل ترك بعض الأموال للورثة، ولكن هذه الفكرة تحولت اليوم الى الانفاق على تعليم الأطفال واعدادهم الفكري والثقافي والمهني ، وهذا يمثل أكبر قيمة وأوفر مردوداً من التصرف برأس مال نقدي <sup>(15)</sup>

بمعنى أن ترك رأس مال ثابت على حد تعبير كارل ماركس أحسن من ترك رأس مال نقدي ناقض ، و عليه تسعى الامهات اليوم الى تبني سبل ترشيد الانفاق لتوفير ما يمكن ادخاره في هذا السبيل يتوافق هذا ما يقوله المستشار

الاقتصادي الشهير زيد بن محمد الرماني أن تعلم الاقتصاد المنزلي يندرج تحته عدة فروع مثل أصول إدارة المنزل واقتصاديات الأسرة، وهو ما ينعكس بالإيجاب على أحوال الأسرة كلها، ففي دراسة له يقول إن الاقتصاد المنزلي بمجالاته المختلفة من تغذية وملابس وإدارة منزل ورعاية الطفولة يهتم بالأسرة التي هي نواة المجتمع ومن أهداف الاقتصاد المنزلي تربية الطفل والمرأة والأسرة مجتمعة تربية إسلامية وغرس المبادئ والقيم الإسلامية السمحة في أذهان وعقول الناشئة ولا شك أن الاقتصاد المنزلي له علاقات كبيرة بالاقتصاد الوطني الأم، فإن تعلم الفرد طرق تصنيع الأطعمة وحفظها يساعد على زيادة دخل الأسرة وإن دراية الفرد باقتصاديات الأسرة ومواردها البشرية والمالية والتخطيط السليم للإنفاق يؤثر بدوره على الاقتصاد الوطني ثم إن تصنيع الملابس للأسرة يعمل بدوره على تقليل المنفق على الملابس فيزيد دخل الأسرة.<sup>(16)</sup> ويقول الدكتور حسين شحاتة "تلعب ربة المنزل دوراً مهماً في إبعاد أسرتها، وذلك بإدارتها الحكيمة لشؤون المنزل وتدبير مصروفاته وصحة أفرادها فالمنزل هو المكان الذي يسعد فيه جميع أفراد الأسرة ومن العوامل المساعدة على توفير السعادة في الأسرة الناحية المادية من حيث تقدير دخل الأسرة وتنظيم ميزانيتها بحيث توفر جميع حاجات ومتطلبات الأسرة، للمحافظة على صحة الأفراد، وتأمين الملبس والسكن المريح وبما لبيت لواءه تمت الأسرة بتخصيص مبالغ مالية للتوفير والادخار لوقت الحاجة والطوارئ المفاجئة، إذ إن ربة المنزل الواعية هي التي توزع ميزانية الأسرة على الأبواب اللازمة للإنفاق".<sup>(17)</sup>

إن الادخار الأسري مهمة المرأة أكثر من الرجل، كلاهما مسؤول عن الأمور الاقتصادية للأسرة وهذا في إطار تأدية هذه الأخيرة لوظائفها الأساسية، وعلى ذكر وظائف الأسرة لابد من ذكر أهمية النصوص المستمدة من القرآن الكريم والسنة والتي تبين قواعد الرعاية والحفظ بما يقوم التنشئة الاجتماعية الصحيحة؛ بما فيها الضوابط التي لا يمكنها أن تؤدي دورها في غياب المحضن الأسري الذي يجمع أفراد العائلة الواحدة لتحقيق المقاصد الشرعية.

فبوجود الأسرة وتعدد الأفراد فيها، تتحدد وظيفة كل فرد في هذه الأسرة، حقوقاً وواجبات، بما يحقق التكامل الذي يتكفل بالنسل رعاية وتنشئة ومن هنا تنبثق وتتأسس وظائف الأسرة وتتحدد الأولويات والمسؤوليات حيث يعد مجيء الأولاد الانتقال بالأسرة إلى عهدا ذهبي، وهو "عهد الاستقرار والفهم الصحيح للحياة الأسرية، والإدراك المباشر لمسؤولياتها"<sup>(18)</sup>، مما يتطلب تغيراً في مسؤوليات الزوجين، من فردين إلى مسؤولين على رعاية وتنشئة نسلهما تشير الدكتورة "نعمت مشهور" أستاذ الاقتصاد تأكيداً لأهمية الأسرة في الاقتصاد "هناك مجال معرفي ومستقل

ومعترف به عالمياً وهو ما يسمى الاقتصاد المنزلي وتندرج تحته عدة تخصصات مهمة في جميع مستويات التعليم العام والجامعي والعالي ومن أبرز هذه التخصصات إدارة المنزل واقتصاديات الأسرة والتنمية البشرية والغذاء والتغذية والإسكان والتأثيث والديكور والملابس والمنسوجات والتدريب للمهن ذات الصلة ومن هنا تعتبر الأسرة وحدة اقتصادية مهمة في المجتمع إن التخطيط الاقتصادي للأسرة مطلب ضروري لكل الأسر ويجب أن يُربى عليه الأبناء لأن متطلبات الحياة كثيرة ولا تنتهي ولهذا يجب أن تكون هناك إدارة وتخطيط للمصروف والترشيد وخصوصاً في وقتنا الحاضر للارتفاع الملحوظ في بعض الأشياء المهمة في حياتنا فيجب على الزوج والزوجة التفاهم في مصروفات الأسرة وتحديدها والتخطيط لها حتى يسير مركب الأسرة دون أن يغرق، فالزوجان العاقلان هما اللذان ينجحان في قيادة أسرتهما إلى بر الأمان من

خلال التخطيط المالي الجيد بحيث يتجنبان الاستدانة وفي نفس الوقت ينجحان في تكوين مدخرات مالية تنفع الأسرة في الظروف المالية الصعبة<sup>(19)</sup>

ان غلاء المعيشة اليوم و الارتفاع الرهيب للأسعار مؤخراً يدلّنا على واقع صعب يعيشه الأفراد من ذوي الدخل الضعيف والمتوسط فنرى أن بعض الأسعار تضاعفت وخصّت الأساسيات من المواد الأكثر استهلاكاً في مجتمعنا ، وأصبح الجزائري في معركة يومية يحاول من خلالها ترشيد نفقاته و توجيهها نحو الأولويات والضروريات.

### 1 - تنامي ظاهرة الاستهلاك داخل الأسرة

لقد أخذت دراسة سلوك المستهلك أهمية كبيرة لدى المنظمات في الوقت الحاضر حيث أنها تحاول إنتاج ما يرغب به وما يلبي حاجاته ، ولكن عملية التنبؤ بسلوك المستهلك والوقوف على إجراءات قرار الشراء تعتبر من المسائل البالغة التعقيد وذلك لتداخل وتشابك العوامل التي تؤثر عليه ولقد أكدت المدارس السلوكية أن القرار هو تعبير عن السلوك الإنساني للفرد ، لذلك نستطيع التعرف على سلوك المستهلك من خلال التعرف على سلوكه كفرد ، و لهذا السبب احتل موضوع سلوك المستهلك مكانة كبيرة لدى الباحثين ، وإن دراسة سلوك المستهلك ، لا يقصد به وضع القواعد التي يجب أن يلتزم بها المستهلك في تصرفاته ، فتصرف المستهلك يؤخذ كحقيقة مسلّم بها عندما تقوم نظرية المستهلك بتفسير هذا السلوك. قد نجد العديد من المفاهيم المتعلقة بسلوك المستهلك من وجهة نظر علماء الاقتصاد كانت مركزة على مفهوم واحد وهو أن يكون المستهلك رشيداً اقتصادياً ، أي أن الفرد يتصرف بشكل عقلاني لتعظيم أو تحقيق أقصى الفوائد عند شراء سلعة أو خدمة ما .<sup>(20)</sup> وفي هذه النقطة ، يرى كينز أن الدخل الاستهلاك الادخار وهو يقول أيضاً أن الادخار الدخل — الاستهلاك اذن الادخار الاستثمار<sup>(21)</sup>

وبالتالي هناك عدة عوامل يتأثر بها حجم الاستهلاك ، ويمكن تصنيف هذه العوامل إلى نوعين أولهما عوامل كمية قابلة للقياس وهي تتمثل في الدخل وتوزيعه ، وسعر السلعة ، وأسعار السلع الأخرى ( البديلة ) ، أما العوامل الأخرى فهي غير قابلة للقياس كأذواق المستهلكين ، وتقاليدهم وحتى البيئة والموقع الجغرافي والمناخ. كما أن أنماط الاستهلاك والموقف من الموارد بصفة عامة واستخدامها واستغلالها يختلف من طبقة اجتماعية إلى أخرى، إذ تلعب الطبقة الاجتماعية دوراً هاماً في زيادة أو قلة أنماط الاستهلاك

تعني كلمة المستهلك في التحليل الاقتصادي تلك الوحدة الاقتصادية الفردية التي تقوم بعملية الإنفاق الاستهلاكي في المجتمع ، والمستهلك قد يكون فرداً أو أسرة تكتسب دخل معين يخصص لإنفاق أفرادها على السلع والخدمات الاستهلاكية النهائية . لكن سبب تنامي الاستهلاك لدى أفراد الأسر اليوم هو الانغماس والاندفاع في اقتناء الكماليات بمبالغ خيالية تفوق بكثير إمكانياتهم المادية ، بل وتدفعهم في أحيان عدة إلى الاقتراض من المعارف والأقرباء ان هذه المغالاة في الكماليات سمة من السمات الخاصة ببعض الدول الغربية وعلى رأسها المجتمع الأمريكي ، وهو من بلور أفكار النظام الرأسمالي بتوليد حاجات استهلاكية جديدة لدى أفرادها ، فكلما زاد الطلب عليها كلما ارتفع الانتاج و بالتالي تحقيق رؤوس الأموال

أما بالنسبة لمجتمعنا ، فالأمر مختلف ، لأن هذا السلوك الجديد ظهر في ظل افتتاح السوق والعملية ، وهما عاملان يدفعان الأفراد الى محاكاة المجتمع الغربي في كماليات عدة ، نحن في غنى عنها ، كالأسفار الى خارج البلاد كل عطلة صيف واقتناء أحدث وأعلى السيارات والكهرو-منزليات سواء بالتقسيط لعدم وجود المال لذلك او باللجوء الى الاقتراض والسلف من المعارف والأصدقاء .

وبهذا ، فإن كثرة الاستهلاك والإسراف والتبذير في الأسرة ينعكس أثره ليس على الأسرة فحسب ، بل وعلى الوضع الاقتصادي العام في المجتمع والدولة ، فترتفع القوة الشرائية في السوق نتيجة الإنفاق والاستهلاك المرتفع وتنخفض قيمة النقد وترتفع أسعار السلع والخدمات ، فيتصاعد حرمان الاسر ذوي الدخل الضعيف وتغرق في الديون والمشاكل الاجتماعية ، كما تواجه العملة حالة التضخم النقدي ، مما يتمخض عنه الكثير من المشاكل السياسية والأمنية والأخلاقية

إن ضعف ثقافة الادخار لدى بعض الأفراد تتسبب في تنامي ظاهرة الاستهلاك التي تعطي الاولوية للكماليات على حساب الضروريات ، ويعود ذلك الى ضعف الوعي الاقتصادي لدى الأفراد ، فليس كل ما تراه العين وتشتهيه النفس يجب علينا الحصول عليه ، لأن النفس البشرية جبلت على حب التملك ولكن العقل وحسن التصرف يمعنان في احتياجات الفرد اليومية والمستقبلية ، ليصبح أكثر تفهماً لظروفه الآنية وتطلعاته المستقبلية

**خاتمة :**

يقول المفكر الأمريكي "آلفن توفلر" "إن انتعاش وازدهار المؤسسة الاقتصادية العائلية ليس عابراً أو مؤقتاً ... إننا ندخل في العصر ما بعد البيروقراطية وفيه تكون الأسرة الاقتصادية العائلية أحد أهم الحلول لمشكلة الاقتصادية".<sup>(22)</sup> . تعبر هذه المقولة عن مكانة الاسرة كمؤسسة اقتصادية ودورها في انعاش اقتصاد الدول ككل لكن ، الظروف التي فرضتها العولمة على الاسرة اليوم وما انجر عنها من تبعيات لم يترك الخيار أمام الآباء والأمهات لممارسة أدوار اقتصادية تعليمية وتربوية جديدة ، بل وتم فرضها عليهم بالإكراه ، لأن ظاهرة تنامي الاستهلاك اليوم ، جعلت من متطلبات هذا الجيل من الأبناء أكثر فأكثر ، وعلى خلاف زمن كان فيه الأبناء يخضعون لسلطة الوالدين في اختيار واقتناء الأنسب من مأكول وملبس وغيرهما من الضروريات ، أصبح هذا الجيل يفرض بكل قوته متطلباته العصرية باقتناء الماركات العالمية وبأثمان عالية تفوق بكثير الامكانيات المادية للأسرة . لكل هذا ، وفي ظل التغيرات السوسيو-اقتصادية الراهنة ، نحن في مرحلة لا بد من الاسراع فيها لتبني سياسات سياسية ، اجتماعية واقتصادية حكيمة داخل أسرنا والتي من شأنها تفعيل كل الآليات والميكانزمات التي تساعد أرباب الاسر على تأديتهم لرسالتهم الاقتصادية الجديدة على أكمل وجهها ، لأن تحول مجتمعنا هذا انما يعود أساسا الى تدني ثقافة الادخار وانتشار بعض السلوكيات المالية السلبية والمظاهر الاستهلاكية الزائدة التي تضخم من حجم التحديات التي أضحت تواجه الأسر الجزائرية اليوم ، و تثقل كاهل الولدين بعدد من المسؤوليات المادية والمعنوية الجديدة من حيث توعية أبنائهم بضرورة التعامل مع متطلبات الحياة المعاصرة بكل ما تحمله من مشاكل وأزمات .

## الإحالات والهوامش

1 - Layachi Azzedine, Economic crises and political change in North Africa, Editions Westport connecticut, London, 1984.

\* تعتمد فكرة التثبيبات الاقتصادي على تحليل العلاقة بين مشاكل المديونية المتراكمة والتعديلات في هيكل الاقتصاد وانعكاس ذلك على ميزان المدفوعات والموازنة العامة للدولة الآجال القصيرة فينصح صندوق النقد الدولي عامة الدول التي تعاني من بعض الاختلالات الهيكلية أو من المديونية المرتفعة و تطلب الاقتراض منه بما يلي  
العمل على الحد من النفاق العام على الصحة والتعليم والخدمات الاجتماعية والدفاع  
التحكم بالسيولة النقدية بالعمل على السيطرة على غرض النقد والانتماء المحلي بما في ذلك زيادة الفائدة على الودائع المحلية  
\*\* يشرف البنك الدولي على متابعة تنفيذ برنامج التكيف الهيكلي من خلال الاعتماد مفاهيم النظرية الاقتصادية في تخصيص وتوزيع الموارد وأهم الاجراءات التي يلج عليها البنك الدولي والتي تفيد في تطبيق هذا البرنامج تتركز على المطالبة بما يلي  
الحد من الملكية العامة على حساب توسيع الخاص و تحميل مسؤولي البنك الدولي مسؤولية التشوهات والاختلالات الاقتصادية الداخلية  
ضرورة العمل على تحرير التجارة وزيادة الصادرات لأنها شرط أساسي لزيادة الانتاجية كما يؤكد البنك الدولي على ضرورة المنافسة و تخفيض الرسوم الجمركية والعمل على التوسع في تمثيل الوكالات الأجنبية.

2 - ت. رياض حسن، تأليف سنغ كفاجيت، عولة المال، دار الفارابي للنشر، لبنان، 2001، ص 118.

3 - Warnie, Jean pierre, La mondialisation de la culture, ed. La découverte, Paris, p 94.

4 - سكان الجزائر، ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، على الرابط الإلكتروني www.ONS.dz

5 - طاحون، زكي، بينات ترهقها العولة، المكتب العربي للبحوث والبيئة، القاهرة، 2003، ص 312.

6 - انظر عدي الهواري، الاستعمار وسياسة التفكيك الاقتصادي والاجتماعي (1830 - 1960)، ترجمة جوزيف عبد الله، دار الحداثة، بيروت، 1983.

7 - ريمون بودون وفراسوا بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 148

8 - عزت حجازي، الشباب العربي ومشكلاته، سلسلة عالم المعرفة، رقم 05، ط 2، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1985، ص 6

9 - محمد سبيلا، التحديث وتحولات القيم في أكاديمية المملكة المغربية، أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر، سلسلة الندوات، مطبوعات الأكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ربيع 2001، ص 368.

10 - أحمد أبو زيد، ابن البوسطجي، بيار بورديو والتجربة الجزائرية، مجلة العربي، العدد 530، بتاريخ يناير 2003، ص 118.

11 - سعيد بن سعيد العلوي، الأسرة والقيم في العالم اليوم، في أكاديمية المملكة المغربية، أزمة القيم ودور الأسرة في تطوير المجتمع المعاصر، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة الدورات الدورة الربيعية، لسنة 2001، الرباط، ص 303

12 - علي العمودي، تعميق ثقافة الادخار، جريدة الاتحاد، تاريخ النشر الأحد 29 يناير 2012 على الرابط الإلكتروني <http://www.alittihad.ae/columnsdetails.php?category=1&column=3&id=9931&y=2012#ixzz112cck2h2>

13 - المرجع نفسه .

14 - المرجع نفسه .

15 - روجيه درهيم، مدخل الى الاقتصاد، ترجمة سموي فوق العادة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ومنشورات عويدات، بيروت، بدون تاريخ، ص 53.

16 - زيد بن محمد الرماني، الثقافة الإنفاقية تجنب الأسرة مخاطر تقلبات الأسعار، بتاريخ 2010/7/3، مقال منشور على الرابط الإلكتروني : <http://www.alukah.net/Web/rommany/0/23280/#ixzz2tft5dtM2>

17 - المرجع نفسه .



- 18 - السمالوطي، نبيل محمد توفيق الدين والبناء العائلي دراسة في علم الاجتماع العائلي، ط 1، دار الشروق للنشر، جدة، 1981، ص 195
- 19 - زيد بن محمد الرماني، الثقافة الإنفاقية تجنب الأسرة مخاطر تقلبات الأسعار، مرجع سابق.
- 20 - حمودي علي، دراسة حول الإنفاق الاستهلاكي للأسر الجزائرية حسب مسح الديوان الوطني للإحصائيات سنة 2000، رسالة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماجستير في العلوم الاقتصادية، فرع الاقتصاد القياسي، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، الجزائر، 2005، ص 1.
- 21 - Maurice roy, théorie générale Keynes, ed Hatier, paris, 1972, p 34
- 22 - Alvin Toffler: "les nouveaux pouvoirs, savoirs , richesses , et violences à la veille du XXI ème siècle", Ed Fayard, Paris ,1991, P 287-301

## المحور الثاني الدراسات الفنية والأدبية

## البداوة مظاهرها وتجلياتها في شعر الحسين بن مطير الأسدي\*

يونس إبراهيم أحمد العزي، مدرس مساعد  
كلية التربية الأساسية عقرة جامعة دهوك

### ملخص البحث:

يتناول هذا البحث البداوة في شعر الحسين بن مطير الأسدي، وهو من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، ولد في حدود سنة (100 هـ) وتوفي سنة (170 هـ)، وقد حاول البحث تتبع مظاهر البداوة وتجلياتها في شعره من خلال اللغة والأسلوب، والوصف والتصوير، والأغراض والموضوعات، ولذا اقتضت منهجية الدراسة تقسيم البحث إلى محورين تناول الأول (مظاهر البداوة في شعر الحسين بن مطير) وذلك من خلال دراسة أغراضه الشعرية التي طغى عليها طابع البداوة كالوصف والغزل والحنين والرثاء، في حين أفرد المحور الثاني لدراسة (تجليات البداوة في شعر الحسين بن مطير) فقد كان للبداوة كطابع وسلوك حياة أثر وانعكاسات على شعره، وقد تجلت في ثلاثة أمور خلو شعره من غرض الهجاء، وخلو ديوانه من الشعر السياسي، وضياح شعره وخمول ذكره، هذا وقد توصل البحث إلى أن البداوة هي أبرز مظاهر شعر الحسين بن مطير، فقد كان شاعراً تشربت به البداوة روحاً وجسداً، ولغةً وأسلوباً، وتصويراً وتعبيراً.

### مدخل :

البداوة لغة (( بفتح الباء وكسرهما الإقامة في البادية، وهو ضد الحضارة، قال ثعلب لا أعرف الفتح إنَّا عن أبي زيد وحده، والنسبة إليها (بداوي). ) (تبدى) الرجل أقام بالبادية، (و تبدى) تشبه بأهل البادية )) (1).

وإذا كان العصر العباسي قد شهد تطوراً في جميع ميادين الحياة، وكانت الحضارة بجميع جوانبها هي السمة الأبرز والمظهر الأشهر في هذا العصر، فمن الملفت للنظر والجدير بالذكر أن نجد شاعراً يعيش في أوج الحضارة العباسية ولكن البداوة تسكنه قلباً وقالباً، جسداً وروحاً، لفظاً ومعنى، تعبيراً وتصويراً.

فبالوقت الذي كان يسعى فيه أبو نواس ورفاقه المجددون - بكل عزم وحزم - إلى تجديد القصيدة العربية من خلال استبدال كثير من عناصرها القديمة كاللغة والأسلوب وهيكلية القصيدة وبنائها ولا سيما المقدمة، فقد دعا أبو نواس ورفاقه علناً إلى ترك لغة الصحراء ومفرداتها والاستعاضة عنها بألفاظ الحضارة العباسية التي تتسم بالعدوبة والرشاقة، كما دعوا إلى ترك المقدمة الطللية أو الضعيفية التي افتتح بها الشعراء العرب الأوائل معظم قصائدهم

واستعاضوا عنها بمقدمات في وصف الخمر أو وصف الطبيعة<sup>(2)</sup> الخلافة التي حفلت بها القصور العباسية، في هذا العصر الذي طغت عليه معالم الحضارة المدنية الجديدة، كان الحسين بن مطير الأسدي يزداد تشبهاً بالبداوة ليظهر ذلك ويتجلى في شعره لغةً وأسلوباً، وتعبيراً وتصويراً، وأغراضاً شعرية هذا وقد حاول البحث تتبع مظاهر البداوة وتجلياتها في شعر الحسين بن مطير الأسدي، كاللغة والأسلوب، والوصف والتصوير، والأغراض والموضوعات، ولذلك اقتضت منهجية الدراسة تقسيم البحث على محورين، تناولاً على التوالي مظاهر البداوة، وتجليات البداوة في شعر الحسين بن مطير الأسدي وفيما يلي تفصيل ذلك.

#### \* المحور الأول مظاهر البداوة في شعر الحسين بن مطير الأسدي

بالرغم من أن الحسين بن مطير قد كتب في ذات الأغراض الشعرية التي كان يكتب فيها شعراء عصره، إلا أن البداوة كانت تطفئ على أغراضه الشعرية، وهذا ما يميزه عن غيره من شعراء عصره الذين قطنوا بالحضارة فتركوا بصماتها على شعرهم. ومن هنا – فلسنا بجانب الصواب – إذا ما قلنا بأن البداوة هي من أبرز سمات شعر الحسين بن مطير، ويمكن أن نرى ذلك فيما يأتي من الأغراض والموضوعات :

1. الوصف : وهو أكثر الأغراض الشعرية التي تطفئ عليه مظاهر البداوة في شعر الحسين بن مطير، لكثرة ما يتضمنه من ذكر لمشاهد الرحيل والعيس والحدادة والهوارج، ووصف الأطلال البالية والوقوف عليها، ووصف الإبل، ووصف وحش الصحراء، وهي كلها من صور البيئة البدوية ولوازمها، وفيما يلي نماذج من وصفه البدوي :

- وصف مشاهد الرحيل والأظعان : تعد مشاهد الرحيل من أبرز معالم الحياة البدوية التي حرص الشعراء القدماء على وصفها وتصويرها، لما تنطوي عليه من معانٍ إنسانية تفيض بالعواطف والمشاعر، وقد برع الحسين بن مطير في وصف هذه المشاهد، ومن ذلك قوله :<sup>(3)</sup>

كاننا يا سليمي لم نلم بكم	وتحتنا علسيات ملاجيحُ
ولم نفل يوم سارت عيسكم عنقاً	والدوسريُّ بجذب الساج مجروحُ
سقى سقى الله جيراناً لنا ظعنوا	لما دنا من رياض الحزن تهيبجُ
لم أخش بينهم حتى غدوا مزقاً	واستوسقت بهم البزل العناجيحُ
فأحدث من خلفهم حاديهم غرداً	وجددت دون من تهوى الهواديجُ

إن هذه الأبيات تنفيض بروح البداوة ومعانيها، ويمكن للقارئ أن يتضح ذلك من خلال لغة القصيدة وأسلوبها،  
 نحوقوله (( عيسات، ملاجيح، عيسكم، الدوسري، ظعنوا، مزقاً، استوسقت، البزل، العناجيح، حاديهم،  
 الهواديج ) وهي مفردات توحى بالبداوة، فضلاً عن الموضوع الذي عالجتة، وهو الآخر أحد أهم مظاهر الطابع البدوي  
 في شعر الحسين بن مطير الأسدي، ولعل ذلك هو الذي دفع ابن المعتز إلى إظهار إعجابه بهذه القصيدة والثناء عليها،  
 بقوله (( فهذا كما ترى شعر كأنه الديباج، بل نظم الدرر في حسن وصف وإحكام رصف ))<sup>(4)</sup>.  
 - وصف الاطلال البالية والوقوف عليها : ومن مظاهر البداوة في شعر الحسين بن مطير الأسدي وصفه للأطلال  
 البالية والوقوف عليها، نحوقوله: <sup>(5)</sup>

وبالبرق أطلال كأن رسومها قراطيس رهبان تلوح سطورها

وقوله: <sup>(6)</sup>

وبالبرق أطلال كأن رسومها قراطيس خط الحبر فيهن ساطره

إن تشبيه الأطلال وآثار الديار البالية برسوم القراطيس القديمة وما بقي من آثار الكتابة على الورق، هو  
 تشبيه بدوي، وصورة قديمة تعاقب عليها كثير من شعراء العصر الجاهلي <sup>(7)</sup>، ونلاحظ أن الشاعر قد كرر الشطر الأول  
 والصورة ذاتها في قصيدتين مختلفتين، وهذا يدل على مدى تأثره بطابع البداوة وروحها، فللتكرار غرض فني في  
 الشعر، فهو (( يضفي وحدة فكرية أو عاطفية على الأبيات، وهو يضع بأيدينا مفتاحاً لفكرة المتسلطة على الشاعر،  
 وبه يؤكد الشاعر غرضه ويبالغ فيه )) <sup>(8)</sup>  
 وقوله في الوقوف على الأطلال :

خليلي من عمرو قفا فتعرفنا نسمة داراً بين لينة والحبل

تحمل منها أهلها حين أجديت وكانوا بها في غير جذب ولا محل <sup>(9)</sup>

ومن ينعم النظر في هذين البيتين لا يجد كبير اختلاف بين هذا الشعر وبين مطالع الجاهليين في الوقوف على

الاطلال والبكاء عندها

وقوله أيضاً في وصف الديار الخالية التي أقفرت من أهلها وغيرها الأنواء وتقام الزمن حتى صارت مرتعاً

للظباء والغربان :

تلکم دیارهم بالقف دارسه یستن فیها عجاج الصیف والهوج

قفرأ خلاء المغاني ما یظل بها إلا الظباء وغربان مشاحیج

فیها أوار وأثار بعمرستها ومائل ناحل فی الدار مشجوج <sup>(10)</sup>

إن موضوع القصيدة الأبيات، ولغتها وأسلوبها، وصورها، لتوحى كلها بحياة البداوة وطابعها، ومدى تأثر  
 الشاعر بها، وقد صدق الدكتور محسن غياض حين عدَّ هذه القصيدة (( من أكثر الشعر بداوة وأكثره غريباً )) <sup>(11)</sup>

- وصف وحش الصحراء : ومن مظاهر البداوة في شعر الحسين بن مطير الأسدي صوره البدوية المستوحاة من بيئة الصحراء ومشاهدها ، ومن ذلك وصفه لوحش الصحراء إذا هطل المطر ، واشتدَّ صوت الرعد فوقفت واجمة فزعة لا تجد لها مأوى تلوذ به

يفشى الوحوش بمرسلي من مائه مثل الرقاق ملأتهن رياحا  
وترى صفوف الوحش في حافاتها كثمود يوم رغا الفصيل فصاحا  
وكان أصوات الحجيج عشيّة يبغون بالصوت الرفيع فلاحا  
فيه وأصوات الروائم فارقت أولادها فلججن بعد رواحاً<sup>(12)</sup>

إنّ دقة وصف الشاعر لوحش الصحراء ، واضطرابها من غزارة الأمطار ، وشدة قصف الرعد ، وارتفاع اصواتها من شدة فزعها وهلعها ، وتشبيه هذه الاصوات المرتفعة والمتداخلة بأصوات الحجيج في ضجيجها وقوتها ، أو أصوات الحيوان المفارق لولده من الظباء وغيرها ، هي كلها عناصر بدوية محضة ، استمدّها الشاعر واستوحاها من بيئة الصحراء ، ليرسم لنا صورة فنية لوحشها وحيوانها

- وصف الإبل : ولعل من أهم مظاهر البداوة وأبرزها في شعر الحسين بن مطير الأسدي وصفه الدقيق للإبل ، التي تلقى بصغيرها قبل أوانه ، فتمزق السباع ذلك الجلد الرقيق الذي يخرج الصغير ملفوفاً به من بطن أمه ، حتى إنه ليشبه ثوباً يمانياً مضرجاً ، وفي هذا يقول

هدل المشافر ايديها مؤثقة زج ، وأرجلها زلّ هزاليج\*  
لما لقعن لماء الفحل أعلجها وقت النكاح فلم يتمن تخديج  
تفري السباع سلى عنه تماشقه كأنه برد عصب فيه تضريح<sup>(13)</sup>

إنّ المعجم اللغوي للشاعر تطفئ عليه ألفاظ البداوة ومفرداتها ، نحو قوله ( المشافر ، زج ، زلّ ، هزاليج ، الفحل ، تخديج ، السباع ، تفري ، سلى ، برد عصب ، تضريح ) وقديماً لاحظ الحصري القيرواني بداوة شعر الحسين بن مطير السدي ، وكثرة غريبه فقال يصفه ( ( الحسين قوي أسير الكلام ، جزل الألفاظ ، شديد العارضة ) )<sup>(14)</sup> . وكان لهذا المعجم اللغوي أثره البالغ في تشكيل صور الشاعر وإضفاء روح البداوة وطابعها عليها ، على نحو ما رأينا في الأبيات السابقة في وصفه للإبل ، وهي صورة كما يرى أحد الباحثين ( ( مسرفة في البداوة ، ولا يمكن أن نتاح لشاعر لم يعرف البداوة ولم يقيم بها ، وهي تدل على صعبة طويلة لحيوان البداوة وملاحظة ذكية لحياته وصفاته وأطواره ) ) .

(15)

وهكذا كان غرض الوصف من أهم مظاهر البداوة في شعر الحسين بن مطير الأسدي ، من خلال الموضوعات التي صورها

2. الغزل : وهو الغرض الثاني الذي تتجسد فيه مظاهر البداوة في شعر الحسين بن مطير الأسدي، ولعل أبرز مظاهر البداوة في هذا الغزل هي ( العفة )، فغزله بدوي عفيف، كان يسلك فيه مسلك العذريين من الشعراء، وقد عدّه الوشاء منهم، وقال عنه أنّه ممن اشتهر بالغزل والصبابة كابن الطثيرة وابن الدمينية وجميل وكثير وغيرهم<sup>(16)</sup> ومن ذلك قوله

زارتك سلمة والظلماء داجية      والعين هاجعة والروح معروجة  
فمرحباً بك من طيفٍ ألمّ بنا      وليس يا سلمُ بي في السّلم تحريجُ  
قالت تغيرت عن ودي فقلت لها      لا والذي بيته يا سلمُ محجوجُ  
ما أنس لا أنس منكم نظرةً سلفت      في يوم عيدٍ ويوم العيد مخروجُ<sup>(17)</sup>

وهذا النوع من الغزل كان يبدو غريباً في البيئة العباسية التي بدت تتخلّى عنه جانباً لتتخذ غزلاً حضرياً مادياً لا يخلو من فحش ومجون وتهتك يصور جانباً من جوانب الحياة العباسية ويمثلها، ولعل الحسين بن مطير لم يكن ممثلاً للجانب الحضري في عصره، بقدر ما كان مقلداً لشعراء بني أمية من العذريين وممثلاً للجانب البدوي من عصره<sup>(18)</sup>. ومن يقرأ شعر الحسين بن مطير الأسدي يجد فيه كثيراً من سمات وخصائص وموضوعات شعر العذريين مثل رقة الأسلوب، وذكر الصبابة والتشوق للمحبوب، والشكوى مما يلاقيه من نار الهوى، نحو قوله

لقد كنتُ جلدأً قبل أن توقد النوى      على كبدي ناراً بطيناً خمودها  
ولو تركت نار الهوى لتضرمت      ولكن شوقاً كل يوم يزيدا  
فقد جعلت في حبة القلب والحشا      عهد الهوى تولى بشوق يعيدها  
وقد كنت أرجو أن تموت صبابتي      إذا قدمت أيامها وعهودها<sup>(19)</sup>  
ومن سمات غزله البدوي العذري أيضاً، كثرة ذكره للوشاة والحساد، من مثل قوله  
ويا عاذني لولا نفاسه حبّها      عليك لما باليت أنّك خابره<sup>(20)</sup>

وقوله :

ليهنك أني لم أطع بك وأشيأ      عدواً ولم أصبح لقربك قاليا<sup>(21)</sup>

وقوله :

ولم نُكلمك في الحساد قد حضروا      وفي الكلام عن الحاجات تخليج<sup>(22)</sup>

ومن مظاهر البداوة والعذرية في غزله تشبيهه المحبوبة بالمهاة والظباء، ومن ذلك مثلاً قوله :

كان سليمى حين قامت فأشرفت      بوجه أسيل زينته غدائره  
غزالٌ سوى الأرداف والفرع والشوى      ولكن لسلمى طرفه ومهاجرة<sup>(23)</sup>

وقوله :

أيا طيبة الوعاء أنتِ شبيهةٌ بذلواء إلا أن ذلواء أجدرُ  
فعينك عينها وجيدك جيدها وشكلك إلا أنها لا تعطل<sup>(24)</sup>

ومن سمات العذرية في غزل الحسين بن مطير — أيضاً — استعماله لأساليب وتشبيهات البادية في وصف محاسن المحبوبة، مثل تشبيه بياضها بالنهار المشرق وسواد شعرها بالليل المظلم، كقوله :

بيضاء تسحب من قيام فرعها وتغيب فيه وهو جعدٌ أسحمُ  
فكانها فيه نهارٌ مشرقٌ وكأنه ليلٌ عليها مظلم<sup>(25)</sup>

أو كتشبيه بياض وجه الحبيبة بغمامة الصيف البيضاء :

وفي الحي غراء الجبين كأنها غمامة صيفٍ مستهلٌ صيبرها<sup>(26)</sup>

أو كقوله

بمرتجة الأرداف هيف خصورها عذاب ثناياها عجاف قيودها  
وصفر تراقبها وحمرا كفها وسود نواصيها وبيض خدودها  
محصرة الأوساط زانت عقودها بأحسن مما زينتها عقودها  
من البيض لا تغزى إذا الريح أصفقت بها مرطها أو زایل العلي جيدها<sup>(27)</sup>

وهذه الأوصاف بمجملها هي أوصاف وتشبيهات بدوية، تبين المعايير الجمالية للمرأة العربية في مجتمع البادية، ولعل ذلك هو الذي جعل النقاد يثنون على هذا الغزل البدوي ولا سيما في القصيدة الدالية الأخيرة، فقال عنها أبو عبيدة بعد أن سمعها (( والله لوددت أن الشعراء قاربته فيه ))<sup>(28)</sup> بل لا تكاد تجد كتاباً من كتب الأدب أو البلاغة إلا وقد ذكر هذه الأبيات أو أشار إليها<sup>(29)</sup>.

ولعل طغيان خصائص العذرية وسماتها على غزل الحسين بن مطير هو الذي أدى إلى اختلاط شعره الغزلي بشعر غيره من العذريين، كما حدث لقصيدته الدالية المشهورة التي مطلعها :

لقد كنت جلدأ قبل أن توقد النوى على كبدي نارا بطيناً خمودها<sup>(30)</sup>

فقد قال عنها النقاد القدماء (( في هذا الشعر تخليط، منه أبيات لابن الدمينه وللحسين بن مطير، وقد اختار العلماء والمؤلفون من كلا الشعرين أبياتاً، وفي الشعر المذكور أبيات مجهولة لا يدرى قالها ))<sup>(31)</sup> وهذا المثل على سبيل الذكر لا الحصر، فهناك الكثير من أشعاره العذرية التي اختلطت بأشعار غيره من العذريين<sup>(32)</sup>. إذن فغزل شاعرنا هو غزل البادية الذي يختلف عن الغزل العباسي — والذي كان في مجمله — غزلاً حضرياً مادياً لا يخلو من فحش ومجون وتهتك، وبذلك شكل هذا الغرض أحد أهم مظاهر البداوة في شعر الحسين بن مطير الأسدي.



3- الحنين : وهذا الغرض هو الآخر من أبرز مظاهر البداوة في شعر الحسين بن مطير، فقد تناثرت على صفحات ديوانه أشعار في الحنين إلى نجد والتشوق للصحراء .

ولا عجب، فالحنين إلى الأوطان طبيعة في النفس البشرية، وقد ارتبط هذا الأمر في الموروث العربي -بمفهوم الوفاء، وحسن الخلق، وكرم الأصل والمنبت، وسلامة الطبع، وفي هذا يقول الغزواني (( إذا شئت أن تعرف وفاء الرجل، وحسن عهده، وكرم أخلاقه، وطهارة مولده، فانظر إلى حنينه إلى أوطانه، وتشوقه إلى إخوانه، وبكائه على ما مضى من زمانه ) (33)

ومن جميل شعر الحسين بن مطير في هذا الباب، قوله في الحنين إلى بادية نجد

بكرت عليّ فهيبت وجدا      هوج الرياح وأذكرت نجدا  
أتعن من شوق إذا ذكرت      نجد وأنت تركتها عمدا<sup>(34)</sup>

كقوله في الشوق إلى يثرب وباديتها :

أحنّ ويثنيني الهوى نحو يثرب      ويزداد شوقي كل ممسى وشارق  
كذاك الهوى يزي بمن كان عاشقاً      ونول الهوى يحنو على كل عاشق

ويمتلئ قلب الشاعر شوقاً، وتفيض عيونه دمعاً حين يرى منازل البادية وشعابها، فيقول :

عرفت منازلًا بشعاب شرج      فحيّت المنازل والشعابا \*  
منازل هيبت للقلب شوقاً      وللعينين دمعاً واكتئاباً<sup>(36)</sup>

إن هذا الحنين إلى صحراء نجد وبواديها هو من مظاهر البداوة في شعر الحسين بن مطير الأسدي، وهذه الأشعار هي ((

تعبير عما كان يحسه هو وغيره من شعراء البادية إذا ابتعدوا عنها وشعروا بالغربة بين أهل المدن والحوضر ))<sup>(37)</sup>.

4- الرثاء بالرغم من أن هذا الغرض لم يصلنا منه إلا قصيدة واحدة للحسين بن مطير الأسدي، وهي في رثاء معن بن

زائدة، إلا أنها جاءت حافلة بمظاهر البداوة، لغةً وأسلوباً وصوراً ومعانٍ، ومن ذلك مثلاً الدعاء لقبر الميت بالسقيا

أُلِّمّا على معنٍ وقولا لقبره      سقتك الغواصي مريعاً ثم مريعاً<sup>(38)</sup>

والعجب للحفرة التي ضمت المراثي وقد كان كالبحر جوداً وكرماً :

فيا قبر معن أنت أول حفرة      من الأرض خطت للمكارم مضجعا  
ويا قبر معن كيف وارت جوده      وقد كان منه البر والبحر مترعا  
بلى قد وسعت الجود والجود ميت      ولو كان حياً ضقت حتى تصدّعا<sup>(39)</sup>

وأن الكرم مات بموته، وانقطع الخير عن الناس بذهابه :

ولما مضى معنّ مضى الجود وانقضى وأصبح عرنين المكارم أجدها  
وما كان إلا الجود صورة وجهه فعاش ربيعاً ثم ولى وودعا  
وكنّت لدار الجود يا معنّ عامراً وقد أصبحت قفراً من الجود بلقفاً<sup>(40)</sup>

وبالرغم من أنّ المراثي قد لاقى منيته إلا أنّ بيض صنائعه وكريم خصاله أبت أن يموت ذكره بين الناس :  
أبى ذكر معنّ أن تموت فعاله وإن كان قد لاقى حماماً ومصرعاً<sup>(41)</sup>

وهذه الصور والمعاني هي بمجملها بدوية، فالشاعر لم يخرج في هذا عن سنن الشعراء الجاهليين، كما أنّ معجمه الشعري جاء حافلاً بمفردات البداوة والفاطمة، مثل ( الفواذي، مربعا، مضجعا، مترعا، الجود، عرنين، أجدها، ولى، قفراً، بلقعا، حماما ).

إنّ غلبة طابع البداوة وروحها على صور ومعاني ولغة وأسلوب هذه المراثية هو سبب ذيوعتها وشهرتها وتناقلها في كتب الأدب والتاريخ، وهو أيضاً سر إعجاب النقاد القدماء بها غاية الإعجاب، حتى قال عنها أبو هلال العسكري (( إنها أرثى ما قيل في الجاهلية والإسلام ))<sup>(42)</sup>، ووصفها ابن خلكان بأنها (( من المراثي النادرة ))<sup>(43)</sup>، وقال ابن الأثير إنها (( أعجب ما سمعت في هذا الباب ))<sup>(44)</sup>. وهكذا شكلت هذه الأغراض ( الوصف، الغزل، الحنين، الرثاء ) بلغتها وأسلوبها ومعانيها وصورها أهم وأبرز مظاهر البداوة وروحها وطابعها في شعر الحسين بن مطير الأسدي .

#### المحور الثاني تجليات البداوة في شعر الحسين بن مطير الأسدي \*

تناول المحور الأول من البحث مظاهر البداوة في شعر الحسين بن مطير، والتي ظهرت بوضوح في لغة الشاعر وأسلوبه ومعانيه وصوره، على نحو ما رأينا في أغراضه الشعرية كالوصف والغزل والحنين والرثاء أما هذا المحور فسيعالج تجليات البداوة في شعر الحسين بن مطير، من خلال تتبع البداوة عند الشاعر بوصفها طابعاً وسلوكاً وانعكاسات ذلك على شعره، وأثرها فيه .  
وبعد الدراسة والتقصي توصل البحث إلى أنّ انعكاسات البداوة على شعر الحسين بن مطير قد تجلت في ثلاثة أمور، وفيما يلي تفصيل ذلك

1- خلوصه من غرض الهجاء : ونلاحظ أنّ شعر الحسين يخلو من غرض كبير لا نكاد نعرف شاعراً عباسياً ترفع عنه، وهو غرض الهجاء، الذي كان يتخذه الشعراء وسيلة للكسب والابتزاز، وسلاحاً يحمي الشاعر من خصومه ومنافسيه.<sup>(45)</sup> ونحن لا نجد للحسين بن مطير بيتاً واحداً في هذا الغرض، وقد عزا الدكتور محسن غياض ذلك إلى (( كرم في خلق الرجل، وعفة في طبيعه ))<sup>(46)</sup> وهذا يدل على مدى تأثره بروح البادية، وسمو سجايها، وصفاء فطرتها، وقد أشار هو إلى هذا غير مرة في شعره، ومن ذلك قوله

أحب مكارم الأخلاق جهدي      وأكره أن أعيب وأن أعابا  
وأصفح عن سياب الناس حلماً      وشر الناس من يهوى السبابا  
وأترك قائل العوراء عمداً      لأهلكه وما اعيبى الجوابا  
ومن هاب الرجال تهيبوه      ومن حقر الرجال فلن يهاباً<sup>(47)</sup>

ويضيف محقق الديوان سبباً آخر لخلو شعر الحسين بن مطير من غرض الهجاء، وهو أن الشاعر كان يسكن البادية، وهذا ما يجعله بعيداً عن العاصمة، وما كان يدور فيها بين الشعراء من خصومات وحسد ومنافسة، وهو بذلك غير مضطر إلى الهجاء طالما كان بعيداً عن مسرح الأحداث في عصره وزمانه، وطالما لم يتعرض له أحد بصغير من المكروه أو كبير<sup>(48)</sup>

2- خلو ديوانه من الشعر السياسي : وهو أيضاً من تجليات وانعكاسات البداوة، فابتعاد الحسين بن مطير عن العاصمة والحواضر كان سبباً أيضاً في عدم وجود شعر سياسي له<sup>(49)</sup>، على ندرة الشعراء الذين لم ينفموا في الخصومات السياسية والحزبية في عصره، بتأثير نشأتهم في المدن التي كانت مراكز لهذه الخصومات والتيارات المختلفة، أو بتأثير كثرة ترددهم عليها.<sup>(50)</sup>

3- ضياع شعره وخمول ذكره بالرغم من أن الحسين بن مطير كان كثير النظم، جيد الشعر، نابه الذكر، يشهد له بذلك نقاد وأدباء عصره، فهذا ابن المعتز يقول بأن الحسين كان (( من الكثيرين المجيدين المعروفين ))<sup>(51)</sup>، وذكر ابن النديم أن للحسين ديواناً في نحو مائة ورقة.<sup>(52)</sup>

ولكن هذا الشعر قد ضاع معظمه، أو سقط من أيدي الزمن، كغيره من كنوز العربية وتراثها الأدبي، ولم يبق منه إلا جزء يسير جمعه وحققه الدكتور محسن غياض تحت عنوان ( شعر الحسين بن مطير الأسدي ) والذي كان عماد هذه الدراسة ومصدرها الأساس، كما أن الشاعر لم يأخذ حظه من الشهرة والذيع والانتشار أسوةً بشعراء عصره الأعلام ولو تساءلنا ما السبب وراء ضياع شعر الحسين بن مطير وخمول ذكره رغم ثناء العلماء والأدباء عليه وعلى شعره؟ والحقيقة أن البداوة وانعكاساتها على الشاعر وشعره هي أحد أهم أسباب هذه الظاهرة.

ولذلك يرى الدكتور محسن غياض أن الأسباب التي أخملت ذكر الحسين بن مطير هي نفسها التي ساعدت في ضياع شعره، وقد رد ذلك إلى أن الشاعر (( كان مقيماً في البادية بعيداً عن حياة العاصمة وأضوائها، وصراع الشعراء فيها طلباً للتفوق والشهرة والمجد، وكان لأهل بغداد من كثرة الشعراء النابهين ما يشغلهم عن الاهتمام بشعراء البادية، وتتبع أخبارهم، وتدوين شعرهم ))<sup>(53)</sup>

وهكذا كان للبداوة تجليات انعكست آثارها على شعر الحسين بن مطير وقد تجسد ذلك في خلو شعره من غرض الهجاء، وخلو ديوانه من الشعر السياسي، وأخيراً خمول ذكره وضياع شعره، وبهذا تكون البداوة من أبرز مظاهر شعر الحسين بن مطير الأسدي.

## الاحالات والهوامش

- \* هو الحسين بن مطير بن مكمل مولى بني أسد بن خزيمه، وكان جده مكمل عبداً فأعتقه مولاه، ولد في حدود سنة ( 100 هـ )، وهو من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، ومنزله بجوار زبالة وهي موضع بطريق مكة من الكوفة، لم تذكر المصادر شيئاً كثيراً عن مولده ونشأته واسرته سوى ولد له اسمه مطير ذكره ياقوت، وقد على الوليد بن يزيد مع مروان بن أبي حفصة، ثم اتصل بالمهدي ومعن بن زائدة ومدحهما، توفي سنة ( 170 هـ ) ينظر في ترجمته الأغاني، أبو فرج الاصفهاني 16 / 17، ومعجم الأدباء، ياقوت الحموي 10 : 166، وخزانة الأدب، البغدادى 2 / 485، وعيون التواريخ، ابن شاكر 5 / 507.
- 1 مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي 41-42.
- 2 ينظر الأدب العربي في العصر العباسي، د ناظم رشيد 21-27، 73-87.
- \* علسيات نسبة إلى بني علس ملاجيج أجت الإبل إذا صوتت الدوسري القوي من الإبل السيلج شجر صلب الخشب الحزق الجماعات العناجيج الإبل النجيبة استوسقت استجابت لطردها الهواذيب جمع هودج.
- 3 شعر الحسين بن مطير الاسدي، نتج. د محسن غياض 37-38.
- 4 طبقات الشعراء، ابن المعتز 115.
- 5 شعر الحسين بن مطير 50.
- 6 المصدر نفسه : 57.
- 7 ينظر مثلاً ديوان امرئ القيس 89، وديوان بشر بن أبي خازم 137، وديوان عنتر بن شداد 394، وديوان عبيد بن الأبرص 67، وديوان زهير بن أبي سلمى 193-194.
- 8 لغة الشعر عند بدر شاكر السياب، فاروق مواسي 101-102.
- 9 شعر الحسين بن مطير 67.
- 10 المصدر نفسه 38.
- 11 المصدر نفسه توطئة المحقق 15.
- 12 المصدر نفسه 42.
- \* زج : جمع ازج وزجاء وهو الطويل الساقين ذل جمع أزل وزلاء وهو الخفيف الوركين الهزاليج السريعة تخديج خدجت الناقة، ألقت ولدها قبل أوانه نماشقه تمرقه، ومشق الثوب مرقه.
- 13 شعر الحسين بن مطير 39.
- 14 زهر الآداب 2 / 98.
- 15 شعر الحسين بن مطير، توطئة المحقق 18.
- 16 ينظر الموشى 69، وطبقات الشعراء 114، والأغاني 16 / 17.
- 17 شعر الحسين بن مطير 39.
- 18 ينظر المصدر نفسه، توطئة المحقق 12.
- 19 المصدر نفسه 44.
- 20 المصدر نفسه 55.
- 21 المصدر نفسه 75.
- 22 المصدر نفسه 37.
- 23 المصدر نفسه 54.
- 24 المصدر نفسه 65.

- 25- المصدر نفسه 72 .
- 26- المصدر نفسه 50 .
- 27- المصدر نفسه 44-45 .
- 28- الأغاني 25/16 .
- 29- ينظر العمدة، ابن رشيقي القيرواني 10/2-11، والصناعتين، ابو هلال العسكري 312، 402 .
- 30- شعر الحسين بن مطير 44 .
- 31- سمط اللآلي، البكري 178/1 .
- 32- ينظر شعر الحسين بن مطير 57، 72، 75 (الهوامش وتخريج الاثبات) .
- 33- مطالع البدور في منازل السرور 292/2 .
- 34- شعر الحسين بن مطير 49 .
- 35- المصدر نفسه 63 .
- \* شرح العجوز موضع قرب المدينة ( ينظر معجم البلدان، ياقوت الحموي 251/5 ) .
- 36- شعر الحسين بن مطير 36 .
- 37- المصدر نفسه توطئة المحقق 14 .
- 38- المصدر نفسه 60 .
- 39- المصدر نفسه 60 .
- 40- المصدر نفسه 60-61 .
- 41- المصدر نفسه 61 .
- 42- ديوان المعاني 176/2 .
- 43- وفيات الأعيان 254/5 .
- 44- الجامع الكبير 95 .
- 45- ينظر الأدب العربي في العصر العباسي 30-33 .
- 46- شعر الحسين بن مطير توطئة المحقق 14 .
- 47- المصدر نفسه 35 .
- 48- ينظر المصدر نفسه توطئة المحقق 15 .
- 49- ينظر المصدر نفسه 15 .
- 50- ينظر العصر العباسي الاول، د شوقي ضيف 290-340، والعصر العباسي الثاني، د شوقي ضيف 369-399 .
- 51- طبقات الشعراء 119 .
- 52- ينظر الفهرست 163 .
- 53- شعر الحسين بن مطير توطئة المحقق 10 .

## القرآن الكريم والأدب العراقي القديم "قصة الطوفان بين الكتابات المسمارية والآيات القرآنية"

و أ.م.د. نزار خورشيد مامه

أ.م.د. قصي منصور عبد الكريم

كلية العلوم والتربية الاساسية بعقرة- جامعة دهوك كوردستان العراق

### مقدمة

من المعروف أن أرض الرافدين قد شهدت أول التجمعات البشرية التي كونت أولى المجتمعات المتمدنة، كما واكبت أهم أحداث التاريخ على مرّ العصور، حيث تشير الأدلة الكتابية المسمارية المتوفرة حالياً، وبخاصة تلك المتعلقة بالقصص وما تضمنته من أخبار، أن الطوفان على سبيل المثال قد حل على أرض الرافدين، إذ وردت القصة مدونة باللغة السومرية والأكادية، باعتبارها أقدم قصة عن الطوفان معروفة في العالم حتى الآن. إن القصة المذكورة وغيرها من القصص التي وردت في النصوص المسمارية كنصوص أدبية، كانت قد دونت بعد آلاف السنين من وقت حدوثها و من المرجح أنه قد حذف منها وضيّف إليها الشيء الكثير بما ينسجم وافكار القوم، وبقيت هنالك خطوط رئيسية، في أغلبها منسجمة بشكل أو بآخر مع ماورد في القرآن الكريم. لذا فإن هذه الدراسة تهتم بموضوع يأتي في سياق البحث والتقصي عن قصة الطوفان كنص أدبي في التراث العراقي القديم وما يتلائم من خلال نصوصها مع النص القرآني الكريم.

### الهدف من البحث

لقد كان موضوع القصص كأحد مواضيع الأدب الرافديني القديم مثار اهتمام الباحثين والمختصين من العارفين في قراءة وترجمة النصوص المسمارية، وكانت النتائج التي نشرت حول الموضوع مثار دهشة و إعجاب بما حوته تلك النصوص من أحداث مثيرة، وجد مثيل لها أو جزء من محتواها ومدلوها العام في النص القرآني الكريم، ومن بين أهم مواضيع القصص تلك، القصص المتعلقة بالطوفان الذي كان على يد سيدنا نوح (عليه السلام)، لذا فإن هدف الدراسة، بيان طبيعة النص الأدبي القصصي الذي ورد في الكتابات المسمارية وانتشاره خارج حدود أرض بلاد الرافدين ومدلول نص قصة الطوفان الواردة في النص القرآني.

وما تجدر الإشارة اليه بهذا الصدد أن ما كتب حول مواضيع اغلب القصص كان المنوال الذي درج عليه الكتاب فيما بعد لكتابة العناصر الاساسية للقصة ، بحيث زودتنا اسطر هذه القصص بمعلومات وافيه عن طبيعة الحياة، كما أمدتنا بمعلومات قيمة عن معتقدات سكان العراق القديم حول موضوع من هذا النوع ورد في أدب بلاد الرافدين بالخط المسماري ووجد نظير لها في القصص الواردة في القرآن الكريم.

### الاشكالية

لقد اشير الى سيدنا نوح ( عليه السلام ) وحادث الطوفان في القرآن الكريم في اكثر من اربعين موضعا ، ومن المعروف ان القرآن الكريم لايعطينا عن الطوفان رواية متصلة تقع في سطور وصفحات متتالية من بداية القصة حتى نهايتها ، بل تتناثر الاخبار بشأن الطوفان في سور متعددة.

وعرف عن أدب بلاد الرافدين المكتوب بالخط المسماري ثلاث قصص مدونه عن الطوفان ، ومن خلال هذا التدوين انتشر خبر هذه القصة خارج حدود بلاد الرافدين والحضارات المجاورة لها ، وفي ضوء ذلك سوف نحاول دراستنا هذه الاجابة على التساؤل التالي

هل لقصة الطوفان الواردة في النص القرآني الكريم مدلول يحاكي من حيث الاحداث والشخوص والعبر والعضات اهداف القصة اذا ما قورنت بقصص الطوفان في الأدب العراق القديم؟.

عناصر البحث: سيتم تناول الدراسة من خلال ثلاثة مباحث وعنصرين لكل مبحث وحسب الآتي :

**المبحث الاول عالمية أدب العراق القديم وانتشار قصص الكتابات المسمارية**

✓ مقدمة في الأدب العراقي القديم

✓ انشار أدب بلاد الرافدين الى الآداب العلمية

**المبحث الثاني مدلول القصة في الايات القرآنية والكتابات المسمارية**

✓ مدلول القصة في أدب بلاد الرافدين

✓ مدلول القصة في الكتابات المسمارية

**المبحث الثالث قصة الطوفان في أدب بلاد الرافدين والقرآن الكريم**

✓ قصص الطوفان في أدب بلاد الرافدين القديم

✓ قصة الطوفان في القرآن الكريم

## المبحث الأول عالمية أدب بلاد الرافدين وانتشار قصص الكتابات المسمارية:

من المعروف أن الخط المسماري استعمل في بلاد الرافدين لتدوين لغتين رئيسيتين هما اللغة السومرية ثم اللغة الأكادية (وفروعها البابلية والآشورية).<sup>(1)</sup> كما دونت العديد من اللغات بالكتابة المسمارية ومنها الحورية والعيلامية والحثية والاورارتية ثم الاوغاريتية في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، وكتبت اللغة الفارسية القديمة في القرن 6-4 قبل الميلاد بالخط المسماري ايضا.<sup>(2)</sup>

ان انتشار الخط المسماري وأدب بلاد الرافدين خارج حدود العراق، أثر في نقل الثقافة والآداب السومرية والأكادية والبابلية، وانتشار الخط واستعماله من قبل شعوب عديدة في المنطقة يعتبر اعظم اسهام حضاري قدمه بلاد الرافدين للبشرية، لانه علم الناس من خلاله كيف يكتبون الكلمة ويسجلون التاريخ، يضاف إلى ذلك ان انتشار الخط المسماري وأدب بلاد الرافدين اوجد رباطا وثيقا كانت له نتائج مهمة في انتقال كثير من المفاهيم والمعتقدات الدينية والنتاجات الأدبية والعلمية.

### اولا عالمية أدب بلاد الرافدين:

تميز أدب بلاد الرافدين قبل كل شيء باصالته وبكونه أدبا واقعيا صور بصدق نمط الحياة التي كان يعيشها سكان بلاد وادي الرافدين في تلك العصور القديمة، لذلك جاءت الصور والتشابه في الاعمال الأدبية ومنها القصص، منتزعة من واقع الحياة، في المدينة والريف وفي الهور والسهل والجبل، وجدير بالملاحظة ان أدب وادي الرافدين حافظ على اصالته ولم يتعرض الى تغيير او تحوير.<sup>(3)</sup>

ومن المرجح ان تناقل الاخبار والقصص في مجتمع بلاد الرافدين كان يتم شفاهيا قبل اختراع الكتابة بشكل كامل، ثم رغم الاكتشاف المهم ظل قسم كبير من أدب بلاد الرافدين وقصصهم تروى شفاهيا، ولا تزال بعض تلك القصص والروايات وبطولات الاجداد تروى شفاهيا حتى يومنا هذا، ثم انتقلت كثير من القصص التي تغني بها الناس من جيل الى جيل، فكانت الكتابة وكان استخدامها لتدوين تلك القصص وذلك منذ الالف الثالث قبل الميلاد، وقد عرف نساخ الكتابات. واهمهم نساخ القصص والملاحم البطولية، بالامانة والحرص على الاستنساخ من المصادر الاصلية القديمة بعد مطابقتها وتدقيقها<sup>(4)</sup>، فقد اقتبس البابليون كثيرا من المصطلحات والمفردات اللغوية التي عرفتها اللغة السومرية، واخذوا منها فيما يخص الأدب الهيكل العام للقصة، بيد انهم اضافوا لذلك الهيكل "لحما ودماء" على حد تعبير الاستاذ فاضل عبدالواحد علي، فظهر نتيجة لهذه الاضافة، خلق أدب جديد في شكله القديم ذي الأصول العريقة<sup>(5)</sup>.

لقد اظهرت الدراسات الحديثة ان الكثير من التأليف الأدبية لاسيما القصص والملاحم قد انتقلت الى الاقطار المجاورة وبعض البلدان البعيدة كالحضارات في آسيا الصغرى وبلاد الشام ومصر وبلاد اليونان، اضافة الى اصقاع بعيدة في مناطق حضارات جنوب افريقيا ومناطق نهر "مومبا"،<sup>(6)</sup> مما ترك اوجه شبه واضحة بين قصص بلاد الرافدين والقصص



التي دونت بلسان تلك الاقوام، وذلك بحكم وقوع اغلب الممالك السياسية القديمة تحت سلطة السلالات والامبراطوريات التي قامت في بلاد الرافدين من سومرية واكدية واشورية، ثم وفي وقت لاحق تأثرت مجتمعات وامبراطوريات اجنبية بالتراث العراقي بعد وقوع بلاد الرافدين تحت السيطرة الاجنبية، لاسيما الأدب وخصوصا القصص والملاحم البطولية عندما احتكت تلك الاقوام بمجتمع بلاد الرافدين في وقت السلم والحرب، ومن بين تلك الاقوام الاجنبية الخورية والحثية والفارسية واليونانية، والتي ترجمة بعض من قصص بلاد الرافدين الى لغاتها المحلية.<sup>(7)</sup> وهذا ما سنعرض له في العنصر ثانيا من هذا البحث لمعرفة طبيعة التدوين والاستنساخ لمجموعة من القصص والملاحم الرافدينية وانتشارها الى ممالك وامم وشعوب مختلفة تأثرت بأدب بلاد الرافدين.

## ثانيا انتشار الخط المسماري :

لقد اثبتت التنقيبات الاثرية ان الخط المسماري انتشر في منطقة واسعة جدا من الشرق الادنى القديم تمتد من ايران شرقا الى البحر المتوسط غربا ومن بلدان الخليج العربي جنوبا الى الاناضول شمالا،<sup>(8)</sup> وقد وصل الخط المسماري الى ابعد من ذلك حيث جزيرة "كريت" (Crete) في بلاد اليونان القديمة،<sup>(9)</sup> كما اكتشفت كتابة تكريسية تعود للملك "نرام سين" (2291 - 2255 ق.م) في جزيرة "كثيرا" بين كريت واليونان،<sup>(10)</sup> وهناك أدلة على علاقة جزيرة كريت ببلاد وادي الرافدين، فقد عثر على انواع من الفخار الرافديني في منطقة البحر الايجي وكريت منذ الالف الرابع ق.م، وتحديدًا من موقع "بلاتانوس"، ومن فترات لاحقة من جزيرة كريت وصلنا ختم اسطواني يعود لعصر الملك "حمورابي" (1792 - 1750 ق.م).<sup>(11)</sup>

وفي بعض الحالات كُيف الخط المسماري الى اللغة السائدة بعد تغيرات مهمة، وفي اخرى كانت تغيرات قليلة ضرورية فقط، في حين اخذت شعوب اخرى الخط المسماري مع اللغة الاكدية.<sup>(12)</sup> وبعد قرنين تقريبا من ظهور الكتابة في بلاد سومر جنوب الرافدين، ظهر في مدينة سوسه (Susa)<sup>(13)</sup>، ما يعرف بين المختصين بالخط العيلامي القديم، الذي يعاصر في تاريخه دور جمدة نصر (Jamdat-Nasr)<sup>(14)</sup> (3100 - 2900 ق.م) في العراق، فقد عثر على مئات من الرقم المدونة بهذا الخط والتي على ما يبدو انها ذات طبيعة اقتصادية، ويرجح الباحثون ان الخط العيلامي القديم هذا انما ظهر بتأثير مباشر من وادي الرافدين، ومما يرجح صحة هذا الرأي ان بلاد عيلام كانت دائما تحت تأثير الزخم الحضاري لبلاد الرافدين.

كما وصل الخط المسماري الى بلاد الشام في منتصف الالف الثالث قبل الميلاد حيث كشفت التنقيبات في مدينة "ايبلا"<sup>(15)</sup> (تل مردوخ) (Tell Mardikh) في سوريا، عن حوالي 15 ألف رقيم مدونة بالخط المسماري ويرجع تاريخها الى عصر فجر السلالات الثالث اي بحدود (2450 ق.م)، وتتضمن وثائق اقتصادية وادارية ومعاجم لغوية، اما لغة هذه النصوص فهي "الأبليّة" كما يسميها بعض المختصين وهي من اللغات الجزيرية الشمالية الغربية، وفي عام 1929م كشفت التنقيبات في "اوغاريت" (Ugarit) (رأس شمرة)<sup>(16)</sup>، الواقعة على ساحل البحر المتوسط في شمالي سوريا عن اول مجموعة من رقم الطين المدونة بالخط المسماري، والمهم ان بعضها مدون بالخط المسماري المعروف في بلاد

وادي الرافدين، لكن الاغلبية منها مكتوب بخط مسماري جديد ولغة لم تكن معروفة من قبل.<sup>(17)</sup> وفي مدينة ماري (Mari)<sup>(18)</sup>، كشفت التنقيبات عن سجلات في القصر الملكي الذي يضم أكثر من عشرين ألف رقيم مدونة بخط المسماري ثم انتقل الخط المسماري الى ابعد من بلاد الشام، حيث عثر في العاصمة الحثية "بوغازكوي" (Bogazkoy)<sup>(19)</sup> في آسيا الصغرى على عدة آلاف من رقم الطين مدونة بخط المسماري واللغة الحثية والبابلية، واستعمل الخط المسماري ايضا من قبل الخوريين في شمال سوريا ووادي الرافدين، وكان الاورارتيون في ارمينيا اخر الاقوام التي استعارت الخط المسماري من وادي الرافدين لكتابة لغتهم وذلك في النصف الاول من الألف الأول قبل الميلاد.

وفي سلطان تبه<sup>(20)</sup>، احد تلول مدينة "حزان" في اعالي نهر البليخ عثر على رقيمين من القصة البابلية الساخرة المشهورة "فقير نفر".<sup>(21)</sup>

اما في مصر فان من بين ما اكتشف من نصوص مسمارية في تل عمارنة (Tell el-Amarna) عاصمة الملك امينوفس الرابع "خناثون نسخة من القصة الاسطورية البابلية المعروفة بقصة "آدابا" كما عثر في تل العمارنة على كسرتين من لوحين دون عليهما الاسطورة البابلية الموسومة "نركال وايرشكيجال التي تروي قصة عن ملكة عالم الاموات وكيف انها اصبحت في نهاية الامر زوجة للاله العنيد "نرجال".<sup>(22)</sup> ومن ملحمة "جلجامش" التي يصح ان نسميها "اوديسة بلاد الرافدين، واقدام النماذج الأدبية العالمية، وقبل "اللياذة والاوديسة" في الأدب اليوناني.<sup>(23)</sup> فقد عثر في العاصمة الحثية "حتوش (بوغازكوي) على بعض اجزاء من الملحمة تعود الى اللوح الخامس،<sup>(24)</sup> كما وجدت اجزاء منها مترجمة الى الحثية واخرى الى الخورية، وعثر على نصوص من هذه الملحمة في موقع "سلطان تبه" في تركيا حالا، وعلى كسرة من رقيم تعود الى الملحمة في "مجدو" في فلسطين".<sup>(25)</sup>

ان هذا الانتشار الواسع للمحمة يبين بوضوح الاهمية التي نالتها هذه الملحمة باعتبارها واحدة من الاعمال الأدبية الخالدة واشهر ما انجزه الفكر الانساني في العصور القديمة ومعروف ان الملحمة استمدت شهرتها من كونها تعالج موضوعا انسانيا محضا وهو الموت وتشبث الانسان بالخلود.<sup>(26)</sup> كما انتقل اسم البطل جلجامش الى معظم الاداب القديمة، كما ان اعماله نسبت الى ابطال الامم الاخرى مثل "هرقل و"آخيل و"الاسكندر ذي القرنين والبطل "اوديسيوس في الاوديسة. كما استقى الاديب اليوناني الشهير "هوميروس" الكثير من حوادث ملحمة كلجامش وشخصيته ومنجز ملحمة واسقطها على ابطال ملحمة الالياذة الشهيرة.<sup>(27)</sup> حيث يضاهاى صاحب اخيل المسمى "بتروكلوس" انكيبدو صاحب جلجامش، وام "اخيل الالهة" تيتس تضاهاى الالهة البابلية "نستون ام جلجامش".<sup>(28)</sup> ونشير اخيرا في معرض هذه المقارنات العابرة الى اسطورة نشدان الاسكندر للخلود في نبع ماء كائن في بحر الظلمات، مما يضاهاى ما جاء في الملحمة في بحث جلجامش عن نبات الخلود.<sup>(29)</sup>

وفي بلاد اليونان نجد تأثيرا رافدينيا واضح البصمات للاسطورة السومرية الموسومة نزول "انا الى العالم الاسفل فمن المعروف ان الالهة انا كانت تجسيدا لمظاهر الخصب في الطبيعة وان "دموزي كان يرمز الى القوة الخلاقة التي تبعث الحياة في تلك المظاهر، وان موت دموزي في موسم الربيع وتناوبه مع اخته كل ستة اشهر له ما يناظره في

الاسطورة الاغريقية الخاصة بالاله "ادونيس" حيث عرفت عادة البكاء على ادونيس بين النسوة كما كانت تقام الافراح بمناسبة عودته الى الحياة في موسم الربيع متجسدا في شقائق النعمان.<sup>(30)</sup>

وفي ضوء ما سبق من اشارات مختصرة ، يتضح لنا مدى اصالة وانتشار أدب بلاد الرافدين الى امم وشعوب العالم ، لاسيما احد اهم ضروب الأدب وهو القصة .

### المبحث الثاني مدلول القصة في القرآن الكريم والكتابات المسمارية :

القصة في الاصطلاح تتوسط بين الأقصوصة والرواية ، وفيها تعالج جوانب أرحب مما يعالج في الأولى ، لذا يطول الزمن ، وتمتد الحوادث ، ويتوالى تطورها في شيء من التشابك.<sup>(31)</sup>

ان المفهوم العام للقصة كمصطلح أدبي لا يتعدى كونه حكاية أدبية تعود لسابق عهد راويها ، تحوي فكرة وحدث محدد بموضوع معين ، يشترط فيه ان يكون له بدء ، اي ( مقدمة ) ووسط ( السرد القصصي ) ونهاية ( خاتمة ) .<sup>(32)</sup>

وإذا نظرنا الى موضوع القصص التي كتب بها العراقييون القدماء نوصفهم فاننا نجدها لا تجيد عن هذه المعاني الاصطلاحية وشروطها ، بل نجد ان الكاتب يركز في عرض القصة على عنصر الحادثة ، فيعنى بسرد المواقف ويذكر جميع تفاصيل الحدث من دون ان يترك للقاري شيئا يمكن ان يستنتجه من احداث القصة ، وهذا الامر يجعل القارئ او المستمع ينشد وراء القصة حتى نهايتها ، والاضافة التي من الممكن ان نجدها في م دلول القصة كمصطلح عام ان بطل القصة هو المحور الرئيسي الذي تدور حوله الاحداث فيرسم شخصيته بدقة متناهية .<sup>(33)</sup> وهذا ما سنلمسه من قصة الطوفان في الكتابات المسمارية في ابراز شخصية فيها وهو "اوتونابشتيم (نوح الطوفان) وغيرها من قصص أدب بلاد الرافدين .

أما القصة في القرآن الكريم فنجدها "فن قولي درامي يسعى الى خلق عالم ابداعي مواز في علاقاته للعالم الواقعي الذي يعيشه القصاص ، من خلال تجارب الفكر ، او تجارب العاطفة او تجارب الخيال"<sup>(34)</sup> .

وعلى هذا الأساس تكون القصة هي التعبير عن الحياة ، بكل تفصيلاتها وجزئياتها كما تمر في الزمن ، ممثلة في الحوادث الخارجية والمشاعر الداخلية ، مع فارق واحد ، هو أن القصة اختبار لحادثة أو عدة حوادث ، تبدأ وتنتهي في زمن محدود ، وتصور غاية معينة ، تم سياقة جزئياتها سياقاً معيناً ليؤدي بالنتيجة إلى تصوير هذه الغاية .<sup>(35)</sup> وللتعرف على مدلول القصة لابد من التفصيل بين القصة في القرآن الكريم والقصة في الكتابات المسمارية .

### اولاً مدلول القصة في القرآن الكريم :

القصة في القرآن الكريم لها طبيعتها الخاصة وبنائها المميز الذي يفرقها عن غيرها من القصص البشرية ، وانطلاقاً من أن القرآن الكريم هو في المقام الأول كتاب دعوة دينية ، اخرج الناس من الظلمات إلى النور ، إضافة إلى كونه كتاب عقيدة وشريعة ، ودستور كامل متكامل للحياة البشرية في مختلف جوانبها الروحية والمادية ومن ثم فإن القصة في

القرآن وسيلة من الوسائل التي أرساها الباري عز وجل لإبراز الغرض الديني العام من تشريع وتوحيد وعقيدة وصياغة الانسان صياغة دينية سامية تسعى الى بنائه بناء متكاملًا يتناسق والمعتقد الديني.<sup>(36)</sup>

ولم يكن القصص سردا مجردا لبعض الروايات القديمة يتسلى بها السامعون ، ثم يغفلون عن حكايتها او يتعطلون ، بل ان القصص كان تأريخا لسيرة الدعوة الدينية ، التي خطت مجرياتها بين الناس منذ فجر الخليقة ، فالقرآن كتاب الدعوة وتاريخها ، ففي ثنايا السرد التاريخي لاخبار الاولين يزداد عرض الدعوة وضوحا ويستبين منهجها ، واننا لنجد في قص القرآن الكريم من وصايا الانبياء ونصائحهم وارشادهم لأهمهم ، كلاما منسقا ، وهديا منسجما ، صدر من مشكاة واحدة ، وانساق إلى هدف واحد يمهّد اوله لآخره وتصدق نهاياته بداياته ،<sup>(37)</sup> ولعل من المفيد ان نذكر ان أول أهداف القصة القرآنية وأغراضها تستمد من الظروف التي أوجت بهذه القصص.<sup>(38)</sup>

وتجدر الإشارة الى ان القصة القرآنية ليست عملا فنيا مقصودا لذاته ، وإنما هي وسيلة للإرشاد والإيمان والعظة وشرح الأوامر والنواهي الشرعية ، ونشر فكر الحق والخير والتعاون بين الناس .

لقد كانت القصة إحدى وسائل القرآن للوصول إلى غايته ، وإذا نظرنا الى موضوعات القصص القرآني لوجدناها تتحدث عن أحوال الكفار والفجار وسائر ضروب الفسق والحسد وقطع الرحم والعقوق والكذب والاحتيايل ونقض العهود وخلف الوعود ، إلى غير ذلك بما فيه ذكر معاصي الله ، والصد عن سبيله ، والشبهات والشهوات والترغيب والترهيب وبيان سوء العافية وقبح السمعة في الدنيا والعذاب في الآخرة.<sup>(39)</sup>

ان كثيرا مما ورد من قصص الانبياء في القرآن تدور كذلك في الكتب الأخرى ، إلا ان وجود قصص القرآن في كتب أخرى لا يضعف حجته ، بل هو من اعظم ما يصدقه ويؤيده ، ولذلك ترى القرآن نفسه يدل على كونه من عند الله.<sup>(40)</sup> واهم ما يلفت النظر هو ان القرآن يسرد القصة ويقوم بعملية فنية تعتمد على الانتخاب من الوقائع والاحداث في اجمال لا يحتاج إلى تفصيل ، وهو مبدأ عرفته القصة البشرية حديثا ، حيث يعتمد المؤلف الى تنحية كثير من التفاصيل الواقعة التي تضر بالحدث ، ولا شك ان الحدث المسرود هو روح القصة ، يمنحها الحياة ويضفي عليها الحيوية ، والحدث في قصص القرآن بارز ومسيطر ، يقوم بدوره من حيث التأثير وتوصيل الغرض الديني ، والقرآن الكريم يمسه بالاحداث ويحرك الاشخاص وينقل ما يقولونه ، ولقد سبق القرآن الكريم محاولات البشر في الهيمنة على النص القصصي ،<sup>(41)</sup> أي أن وجود النص القصصي مدونا من قبل الإنسان كان قد ورد فيه عديد النصوص لاسيما تلك النصوص القصصية المدونة بالخط المسماري ، وهذا ما نسعى إلى تحقيقه في دراستنا هذه .

وفي ضوء ما سبق ذكره يمكن القول ان القصة في القرآن ذات هدف ديني بحت ، فهي مسوقة للموعظة والتربية والتوجيه ، ولكنها مع ذلك تفي بكل مطالب الفن القصصي الخالص ، وعندما نتحدث عن الاستفادة من القرآن في جمال الفن القصصي لا نقصد بطبيعة الحال ان يلتزم الفن الاسلامي بالقصص التي وردت في القرآن ، سواء في الموضوع او في طريقة الأداء ، ولكننا نقصد ان يلتقط "التوجيه" الذي تحمله تلك القصص بمدلوله الواسع لا بمعناه الحرفي ، ويعمل في محيط هذا التوجيه على نطاق واسع دون ان يتقيد بقيد موضوعي او فني ملتزما فقط بأن يستمد تصوره للحياة والاحداث والاشياء من التصور الاسلامي ، او على الاقل لا يصادم في النهاية شيئا من المفاهيم الايمانية.<sup>(42)</sup>

ويوجد في النص القصصي القرآني الكريم مجال واسع جدا لتصوير الحياة البشرية في شتى حالاتها ومجالاتها وانفعالاتها وتقلباتها، وتصوير القيم الانسانية في شتى مستوياتها ودلالاتها، مقيسة كلها بنواميس الوجود، وبفكرة الجمال الأصلية العميقة لبنية الكون والحياة والانسان، مجال تلتقي فيه الحقيقة الكونية بالجمال الكوني، بلا تعارض ولا اصطدام، لانه لا تعارض في فطرة الكون بين الحقيقة والجمال.

وقد استخدم القرآن في اغراضه الدينية البحتة كل أنواع القصة سواء القصة التاريخية او الواقعية المقصودة بأماكنها وأشخاصها وحوادثها، والقصة الواقعية التي تعرض نموذجا لحالة بشرية، فيستوي ان تكون بأشخاصها الواقعيين او بأي شخص يتمثل فيه ذلك النموذج اضافة الى القصة المضروبة للتمثيل، والتي لا تمثل واقعة بذاتها، ولكنها يمكن ان تقع في اية لحظة واي عصر من العصور.<sup>(43)</sup> وهذا ما حدث بالفعل للنموذج المنتخب لموضوع دراستنا والتي تشير الوقائع التاريخية ان الطوفان قد حدث على الأرجح في الالف الرابع قبل الميلاد بيد ان ذكر القصة في القرآن الكريم جاءت للموعظة والتذكرة في آيات عديدة من الذكر الحكيم الذي نزل على سيد الخلق اجمعين في القرن الثامن للميلاد.

### ثانيا مدلول القصة في الكتابات المسمارية:

ترك الكتبة والنساخ الاقدمون في بلاد الرافدين تراثا أدبيا مهما تكشف من خلال دراسته جوانب عديدة عن ما تركه السلف من سكان بلاد الرافدين والشعوب المعاصرة لهم وتعد القصص واحدة من تلك الروائع التي دونها الكتّاب السومريون والتي أضاف إليها من بعدهم الكتاب البابليين والآشوريين ملامح جديدة ورؤى تتناسب ومخيلتهم، ثم ما لبثت تلك القصص أن انتشرت في أنحاء واسعة من الشرق الأدنى القديم وتركت أثرا واضحا في قصص تلك الشعوب مع ما أضافوه إليها من آفاق وأبعاد جديدة.

وقبل أن نورد مدلول القصص في الكتابات المسمارية الرافدينية القديمة لابد من أن نعرف أن أسلوب السرد القصصي في بلاد الرافدين هو أقدم أسلوب في الأدب عرفه العالم القديم إذا ما قورن بقصص شعوب الحضارات القديمة بشكل خاص وأدبهم بشكل عام، أي أن فكرة كتابة القصة في أدب بلاد الرافدين تسبق جميع ما أنتجه الفكر الإنساني،<sup>(44)</sup> لاسيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن اغلب الكتابات المسمارية التي تم إبداعها عن القصص لحال التاريخ تعود إلى منتصف وربما أوائل الألف الثالث قبل الميلاد، أما تدوينها فيعود إلى أواخر الألف الثالث وبداية الألف الثاني قبل الميلاد والتي يمكن أن ندرجها ضمن مسمى الأدب السومري والبابلي، والذي تميز بصفات أساسية تقترب من نصوص القصص الأدبية العالمية لدى الشعوب الناضجة في العصر الحديث سواء تعلق الأمر بأسلوب طرح موضوع القصة أو طريقة التعبير عن الأحداث أم من ناحية محتوى وموضوع القصة وتخيل القارئ لتسلسل الوقائع وصورها الفنية المعبرة عن واقع الحياة التي يعيشها الإنسان العراقي القديم.

لقد أمكن فهم مدلول وأهمية كتابة القصص في أدب بلاد الرافدين من بعد قراءة وترجمة العديد من القصص المدونة بالخط المسماري سواء المكتوبة باللغة السومرية أم الاكدية، والتي تم ترجمة اغلب نصوصها إلى معظم اللغات الحديثة الحية، ومن جملة تلك القصص قصة الطوفان وقصة خلق الكون وخلق الإنسان وقصص أخرى تتعلق بولادة

وشهرة أبطال وملوك حكموا بلاد الرافدين تبين من خلال الدراسة أنها تتطابق أحيانا وتتشابه أحيانا أخرى مع ما ورد في الكتب المقدسة لاسيما ما ورد في أسفار العهد القديم،<sup>(45)</sup> والاهم من ذلك ما ورد منها في القرآن الكريم. موضوع الدراسة. إذ أنه من المعروف والمسلم به أن معلومات الكتاب الأقدم (العهد القديم) تعرضت للزيادة والحذف بعد طول المدة الواقعة بين تاريخ نزولها في القرن الثالث عشر قبل الميلاد على أرجح احتمال،<sup>(46)</sup> وتاريخ تدوينها لأول مرة من قبل اليهود القاطنين كآسرى في بابل خلال القرن السادس قبل الميلاد،<sup>(47)</sup> وقد تنبه المفسرون الأوائل للقرآن الكريم إلى عدم دقة المعلومات الواردة في العهد القديم ومنطقية الأحداث الواردة فيها،<sup>(48)</sup> بينما نجد التشابه من حيث الجوهر والأساس للعديد من القصص الواردة في النصوص المسمارية المذكورة أعلاه إضافة إلى قصة "سيدنا أيوب" (فقير من نضر) مع ما ورد من آيات بينات في القرآن الكريم، والجميع على دراية أن ما ورد في القرآن الكريم هو الصيغة الحقيقية المنزلة دون تحريف أو تشويه أو زيادة أو نقصان.<sup>(49)</sup>

إن دراسة وتحليل القصص الواردة في النصوص المسمارية من الأهمية بمكانة أنها تعطينا معلومات دقيقة عن واقع الحياة الدينية وغيرها من جوانب الحياة المختلفة خلال حقبة معروفة لدينا في التاريخ القديم، إلا أن زمن تدوين هذه القصص وأحداثها تم بعد أن تناقلت الألسن بالرواية الشفهية أخبار وأحداث تلك القصص بزمن، فحدث أن غيرت الألسن الناقلة بعض تفاصيلها وأضافة إليها تفاصيل جديدة عندما تم كتابتها بالخط المسماري على يد الكتبة السومريين والبابليين، في حين أن القرآن الكريم قد عكس لنا ما وقع أو حدث فعلا من دون خلط أو تشويه لاسيما وأن معظم القصص الواردة في القرآن الكريم تتعلق بأنبياء ورسلا أرسلوا إلى أقوام كانوا خاضعين في الأصل إلى حكم إمبراطوريات بلاد الرافدين أو الممالك المجاورة لهم، لذا فإن الكتابات المسمارية قد ذكرت قصصا وجدنا في تفاصيلها صدى لما ذكر في القرآن الكريم.<sup>(50)</sup>

### المبحث الثالث قصة الطوفان في الكتابات المسمارية والقرآن الكريم:

عرفت ثلاث قصص عن الطوفان في وادي الرافدين لحد الان، الاولى مدونة باللغة السومرية تعرف بملحمة "زيوسدرا"، اما الاثنين الاخرين فأنهما مدونتان باللغة البابلية التي تعرفان بـ "أوتو- نبشتم" و"اتراحاسيس". ومن اللافت للنظر ان اساطير الطوفان تنتشر انتشارا واسعا حتى خارج حدود بلاد الرافدين والحضارات المجاورة لها، ونقصد بذلك صدى الطوفان لدى سكان الجبال والمرتفعات وفي الاراضي الاستوائية الواطنة وذلك بموجب آخر الاكتشافات العلمية حول الطوفان<sup>(51)</sup>، وان دل هذا على شيء فانما يدل على ان الطوفان ورد ذكره في اصقاع بعيدة عن العراق القديم.<sup>(52)</sup>

وفي القرآن الكريم اشير الى سيدنا نوح عليه السلام مثالا الى حادثة الطوفان في اكثر من اربعين موضعا في القرآن الكريم، كما اشير الى كل من ادم وابراهيم وموسى وغيرهم من الانبياء والرسل عليهم السلام في العديد من المواضع<sup>(53)</sup>، والقرآن الكريم لا يعطينا عن الطوفان رواية متصلة تقع في سطور وصفحات متتالية من القرآن الكريم من بداية الرواية حتى نهايتها، بل تتناثر الاخبار بشأن الطوفان كما تتناثر بشأن غيره من قصص القرآن في مواضع متفرقة وفي سور

متعددة من القرآن، ففي سور الاعراف وهود والمؤمنون والانبياء والشعراء والعنكبوت والصافات والقمر نجد ذكر لقصة الطوفان<sup>(54)</sup>، والمعروف ان سبب حدوث الطوفان موجود في القرآن الكريم في قوله تعالى: **”وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ (25) أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ (26)”**<sup>(55)</sup>. حيث يخبر تعالى عن نوح عليه السلام، وكان اول رسول بعثه الله الى اهل الارض من المشركين عبدة الاصنام بقوله: **”إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ”**.

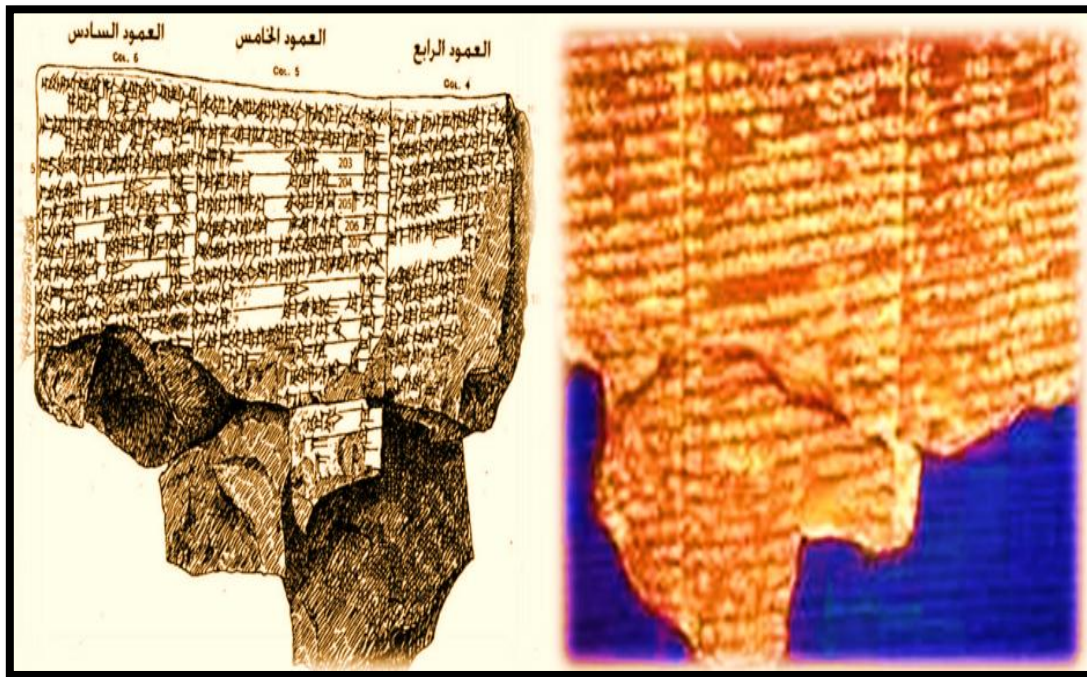
اي ان ظاهر النذارة لقوم نوح من عذاب الله ان انتم عبدتم غير الله، ويقول لهم تعالى ان استمررتم على ما انتم عليه عذبكم الله عذابا اليما موجعا شاقا في الدار الآخرة<sup>(56)</sup>، ففي آية أخرى يقول تعالى: **”إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (57)”**. وبين ماورد في القرآن الكريم من سرد لقصة الطوفان وما ورد من اسطر عدة متعاقبة ومتسلسلة بالخط المسماري عن الطوفان في نسخ عديدة على اللوح المسمارية الشيء الكثير الذي يمكن ان نتدارسة بالشكل التالي:

#### اولا قصة الطوفان في الكتابات المسمارية:

تعد قصة الطوفان واحدة من روائع أدب السومريين، والتي اضاف اليها الكتاب البابليون والاشوريون افقا جديدة ثم انتشرت في انحاء واسعة من الشرق الأدنى والعالم القديم،<sup>(58)</sup> وتركت اثرا في معتقدات اكثر شعوب المنطقة، واهمية دراسة هذه القصة تكمن في الحرص على كشف تفاصيل حدث مهم تعرض له الجنس البشري في قديم الزمان، بحيث اصبحت المرجع الاساس في معرفة معتقد السومريين والبابليين عن هذا الحدث المروع. اضافة الى ان هذه القصة قد تناولت في نسختها البابلية تفاصيل دقيقة عن خلق الانسان، ولان هذا الحدث كان بالغ الاهمية في نظر سكان العراق القدماء فقد كتبت اسطر القصة في ثلاث روايات بلغتين مختلفتين اولهما القصة في نصها الاصلي في اللغة السومرية، ثم نص القصة في روايتين باللغة البابلية، وحسب الاتي

1 - الرواية السومرية (ملحمة زيوسدرا) اول تلك القصص الخاصة بالطوفان عرفت من خلال نسخة مدونة باللغة السومرية والبطل فيها يسمى "زيوسدرا".<sup>(59)</sup> وتعد قصة الطوفان بنسختها هذه اكثر القصص التاريخية انتشارا، وهناك اوجه شبه بين خطوط القصة العامة وجوهرها في المصادر الثلاثة القرآنية والتوراتية والمسمارية تصل احيانا الى درجة التطابق مما يشير الى ان القصة تعكس حادثة حقيقية وقعت في عصور سحيقة في القدم سبقت العصور التاريخية نفسها، والتي تحدد عادة مع نهاية الالف الرابع وبداية الالف الثالث قبل الميلاد، وان تلك الحادثة كانت من جسامه التأثير وفداحتها انها تركت اثرا بليغا في نفوس الاجيال المتعاقبة فتناقلتها بالروايات الشفوية وغيرت من تفاصيلها الحقيقية ونسجت حولها ما نسجت من خيال الرواة، حتى وجدت الرواية طريقها الى التدوين اول مرة في اواخر الالف الثالث قبل الميلاد على ايدي الكتبة السومريين،<sup>(60)</sup> ومن المؤسف ان نص هذه الرواية ناقص ولم يبق منه اجزاء كثيرة، حيث وجد اللوح الخاص بنص القصة اثناء التنقيبات القديمة التي اجريت في مدينة "نفر"<sup>(61)</sup> في اواخر القرن التاسع

عشر الميلادي وهو موجود الآن في متحف جامعة بنسلفانيا في اميركا، <sup>(62)</sup> والنص تالف يفتقد الى البداية والنهاية،  
( ينظر صورة الرقيم ) حيث دوت في العصر البابلي القديم ( في حدود 1600 ق.م ) ومن المحتمل انه يمثل نسخة من  
تأليف سومري أقدم، اذ من المعروف ان الاشارة الى الطوفان وردت في نصوص سومرية تتعلق بالملك "أشمي  
داكان" (Ašmi- dagan) (1953 - 1935) ق.م. <sup>(63)</sup>



الرقيم الطيني الخاص بقصة الطوفان السومرية ، بتصريف من :  
فاضل عبد الواحد علي ، الطوفان ، مصدر سابق ، ص 199.

وللوقوف على احداث الطوفان بتسلسل الاحداث ندرج في ادناه خطوات خبر الطوفان واحداثه :

أ خبر الطوفان يصل للملك "زيوسدرا" يظهر من النص السومري لقصة الطوفان ان "زيوسدرا كان يقف الى جوار جدار  
عندما سمع صوت إله يهمس بأذنه ويقول :

"ايها الجدار اريد ان اتحدث اليك فاستمع الى كلماتي واصغ الى وصاياي <sup>(64)</sup>  
ثم يخبره ، بان الطوفان آت وانه سيقضي على البشر.

لقد اشارت المصادر الكتابية عن تاريخ العراق القديم الى ان اسم الملك زيوسدرا كان من بين الشخصيات الدينية التي  
تعيش في مدينة "شروباك" احدى مدن بلاد سومر بعد ان نزلت الملكية من السماء باشاراتها وأُسست المدن السومرية الخمس  
وهي "أريدو"، "بادتيرا"، "لارك"، "سبار" و"شروباك" واعطى كل منها الى زعيم ليحكمها ، وفي عهد الملك "زيوسدرا الذي



يوصف ايضا بالكاهن والذي تصفه القصة بالتقوى، حدث الطوفان الاعظم الذي ارادت به الالهة تحطيم الجنس البشري وصممت على انزاله بالارض في مجلسها الرباني<sup>(65)</sup>.

لقد ذكر الطوفان كحدث عظيم الاثر عند سكان وادي الرافدين بحيث ان مؤلفي الاساطير جعلوه حدا فاصلا بين عهدين متميزين في تاريخ الميلاذ، عهد ما قبل الطوفان وعهد ما بعد الطوفان اي انه يضاهي ما وضعه المؤرخون المحدثون في تقسيم التاريخ البشري العام الى العصور القديمة والعصور الحديثة<sup>(66)</sup>.

وكما جاء في القصة فان "زيوسدرا" كان ملكا صالحا، يعبد الالهة ويخافها وانه كان على ما يرجح يحكم في مدينة "شروباك" (تل فارة) بالقرب من مدينة "الوركاء"<sup>(67)</sup>.

وتحكي لنا الكتابات المسامرية ان سبب الطوفان كان للتخلص من البشر بعد ان تكاثر الناس وزاد ضجيجهم وصخبهم مما ازعج الالهة حيث نقرأ:

لم تمض بعد الف ومئتي سنة

حتى توسعت البلاد وتكاثر الناس

واصبحت البلاد تغور مثل الثور

فانزعج الاله (انليل) من ضجيجهم

اجل لقد سمع انليل صخبهم

فقال مخاطبا الالهة العظام

لقد اصبغ صغب البشر شديدا علي

وقد حرمني ضجيجهم من النوم

فلنامر بالبوء ينتشر بين الناس<sup>(68)</sup>.

وبما ان الطوفان كان مخططا له ان ياتي على البشرية برمتها، فقد قام الاله ايا صديق البشر، بتحذير احد البشر، عندما اوحى اليه من خلال مخاطبة الكوخ والجدار بان يبني له سفينة للخلاص من الخطر المحدق بالبشر،<sup>(69)</sup> وليس هناك من شك بان هذا الشخص هو "زيوسدرا"، ونص تلك المخاطبة كالآتي:

"يا كوخ يا كوخ يا جدار!، يا جدار!

اسمع يا كوخ القصب وافهم يا حائط

ايها الرجل ((الشروياكي)) يا ابن ((اوبار-توتو))

قوض البيت وابن لك فلكا (سفينة)

تخل عن مالك وانشد النجاة

انبذ الملك وخلص حياتك<sup>(70)</sup>

وافتنع الرجل وبدأ ببناء السفينة حسب المواصفات التي اوحى بها اليه الاله ايا اله الحكمة في نظر سكان بلاد الرافدين القدماء.

ب - وصف السفينة ومراحل بنائها - لقد فصلت المصادر المسمارية بوصف السفينة وصناعتها ، ويفهم من نصوص ملحمة جلجامش انها بنيت من الخشب واستعمل القير لطلائها وغرزت مسامير من الخشب في الثقوب لمنع تسرب المياه اليها ، اي انها كانت ذات ألواح وسدر في اشارة الى استخدام القصب في بناء السفينة ، وتفصل الملحمة في مقاسات السفينة وشكلها العام . على يبدو مما ذكر من قياسات واصاف . انها كانت على شكل مكعب منتظم طول ضلعه 120 ذراعا ( 60 مترا ) وار تفاعه 120 ذراعا ، ومن المحتمل ان الطوابق السبعة كانت مدرجة من حيث المساحة بحيث ان اوسعها يمثل الطابق الاسفل ومقياسه ( 120 x 120 ذراعا ) ثم تتناقص مساحة الطابق الثاني والثالث وهكذا حتى الطابق السابع ، وبعبارة اخرى

ان السفينة كانت على شكل اشبه بالزقورة ( برج مدرج ) عائمة على سطح الماء .<sup>(71)</sup>

ومن بين النصوص نجد ما يفيد وصف السفينة الدقيق من حيث البناء ومراحله ، اذ يصف صانع السفينة عمله بالاتي

”وفي اليوم الخامس حددت شكلها ،

ايكر<sup>(72)</sup> واحد مساحة ارضها ،

120 ذراعا<sup>(73)</sup> ارتفاع كل من جدرانها ،

120 ذراعا كل جانب من سطحها المربع ،

حددت شكلها الخارجي ،

وجعلتها من ستة طوابق ،

وبهذا افرزتها الى سبعة طوابق ،

ارضها المسطحة قسمتها الى تسعة اقسام ،

وغرزت اوتاد الماء فيها ،

نظرت الى سارية القارب واكملت تجهيزها ،

6 سار<sup>(74)</sup> من القارب في الكوره ،

3 سار من القطران صببت بداخلها ،

3 سار من الزيت جلبها حاملو السلال ،

سار واحد من الزيت طليت به السفينة ،

2 سار خزنها النوتي ،

نحرت البقر ،

ونحرت الخراف كل يوم ،

والنبيذ الاحمر والزيت والنبيذ الابيض ،

اعطيت الى العمال ليشربوا بكثرة كماء النهر ،

وكانهم في يوم عيد رأس السنة ،

تم بناء السفينة في اليوم السابع<sup>(75)</sup>.

ويخبرنا رجل الطوفان من خلال اسطر القصة انه وجد صعوبة في انزال السفينه الى الماء، اشارة منه الى كبر حجم السفينة التي بناها اذ يذكر

"وكان انزالها في الماء صعبا جدا،

لذلك كان عليهم ان يبدلوا الواح الزلج من تحتها وفوقها،

حتى نزل ثلثاها في الماء<sup>(76)</sup>

وبعد ان انتهى "زيوسدرا" من بناء السفينة واقامت الاحتفالات اللازمة لذلك هرع رجل الطوفان الى اكمال امر الاله "ايا" ونصه الاتي:

"احمل في السفينة بذرة كل المخلوقات الحية<sup>(77)</sup>

ثم يقول الاله (ايا) مخاطبا رجل الطوفان:

"تقرب الوقت المحدد الذي سوف اخبرك عنه،

ثم ادخل السفينة واغلق بابها،

احمل فيها شعيرك وامتعك واموالك،

وزوجتك وصاحبك وقريبك والعمال الماهرين،

واني سارسل اليك حيوان السهل وكل حيوان وحشي،

ياكل العشب في السهل،

وانها سوف تنتظر عند بابك<sup>(78)</sup>.

ج - بدء الطوفان ووصف هولته بعد ان انتهى رجل الطوفان من بناء السفينة وتحميلها، دخل فيها وأغلق بابها

منتظرا الساعة المحددة لبدء الطوفان، وكان ذلك في الليلة السابعة، وقد وصفت لنا اسطر القصة هول الطوفان الذي قضى على كل شيء في الارض باستثناء من كان في الفلك، حيث الظلام الدامس والرعد يشق عنان السماء واعاصير مدمرة ورياح عاتية ومياه كسرت السدود واغرقت كل شيء، وكان التدمير والهلاك الذي حل بالارض مدعاة ندم من قبل بعض الالهة التي عرفت بحبها للبشر مثل الاله "انكي والالهة "ننتو والالهة عشتار<sup>(79)</sup>.

وفعلا حدث الطوفان واغرق المدن الخمسة التي سبق ذكرها، وبدأت المياه بالارتفاع لسبع ايام بلياليها وظلت السفينة تعصف بها الرياح العاتية في المياه العالية<sup>(80)</sup>.

ومن بين اسطر وصف مشهد هذه الاحداث نقرأ:

"وجاءت كل الرياح والعواصف المدمرة

واكتسحت الزوابع العواصف

وبعد ان اكتسحت الزوابع البلاد في سبعة ايام وسبع ليالي

وتارجعت السفينة مع الرياح المدمرة في المياه العالية

بزغت الشمس، منيرة الارض والسماء

ففتح زيوسدرا كوه في السفينة الواسعة

وركع الملك زيوسدرا امام اله الشمس

ثم نحر الملك عددا كبيرا من الثيران والاغنام<sup>(81)</sup>.

د- انتهاء الطوفان ورسو السفينة :- بعد ان هدأت السماء وخفت وطأة الرياح وسكنت العواصف وانتهى الطوفان واستقرت السفينة على جبل "نصير"<sup>(82)</sup> ويبدو من خلال الاحداث نهاية قصة الطوفان ان الملك زيوسدرا قد كوفيء مقابل انقاذ نسل البشرية من الفناء بان منحه الالهة في النهاية حياة ازلية فاصبح يتمتع بصفة الخلود مثل الالهة وانها حصلت مسكنها في مدينة "دلمون"<sup>(83)</sup>.

لقد قام الملك "زيوسدرا بتقديم الصلوات الى الهين "انو" و"انليل" اللذين رفعاه الى الحياة الازلية مثل الالهة :  
"وركع زيوسدرا امام انو وانليل ،

اللذين وهباه حياة (ازلية) مثل الالهة،

اللذين رفعاه الى الحياة الازلية مثل الالهة،

في ذلك الوقت اسكن (الالهة) الملك زيوسدرا،

الذي انقذ بذرة الانسان وقت (؟) الدمار،

في بلد على البحر، في الشرق في دلمون (dilmun)"<sup>(84)</sup>.

هـ- الاماكن المهمة التي حدثت فيها الطوفان - اجريت العديد من الحفريات للبحث عن مكان الطوفان الذي وقع في

وادي الرافدين بكل تأكيد، ولقد رجّح الاثاريون اثناء تنقيباتهم عدد من المواقع الاثرية المهمة لموقع حدوث الطوفان

مثل مدن (اور، كيش، شروباك، نينوى، الوركاء، لكش) وذلك بالاستناد الى طبقات رسوبية بها آثار الطوفان، لاسيما

وان المدن التي حدث فيها الطوفان كانت محصورة في منطقة صغيرة نسبيا<sup>(85)</sup>، وقد قام الاثاري الشهير "ليونارد وولي في

اواخر العشرينات من القرن الماضي باجراء التنقيبات في مدينة "اور"، وفي نهاية اعمال التنقيبات قام "ولي بحفر

خندق مساحته 5م تقريبا تحت المقبرة الملكية التي عثر عليها في مينة اور، وبعد ازالة الانقاض ظهرت على عمق 1م

طبقة من الطين النقي حيث ظن لأول نظرة انها ارض البكر، وبعد استمرار بالحفر لعمق 2.5م ظهرت الات وادوات

صوانية وكسر فخارية من فترة عصر العبيد، وقد استنتج عالم الآثار "ولي بان هذه المنطقة الغرينية هي دليل على ان

الطوفان كبيرا وعظيما اكتسح مدينة اور في اواخر عصر العبيد بحدود 3500 ق.م<sup>(86)</sup> والمدينة الثانية التي حملت اثار

طوفان عظيم هي مدينة "كيش السومرية التي تعرف اليوم ب"تل الاحيمر وحسب المصادر السومرية القديمة كانت هذه

المنطقة مستقرا لاول سلالة حاكمة بعد الطوفان<sup>(87)</sup>، واثناء التنقيبات عثر على طبقات من التراب الاحمر الذي سببته

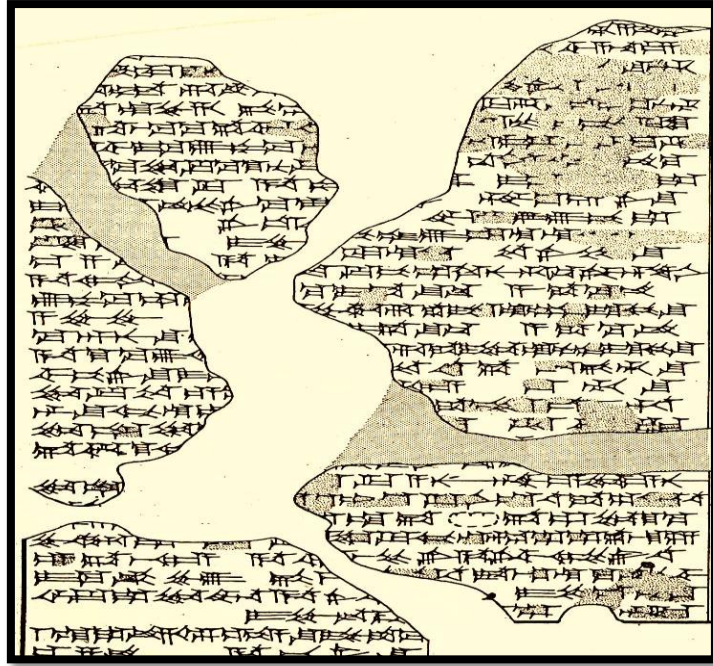
مياه الفيضان وصل سمكها 45 سم وعلى عمق 11م تحت اطلال المدينة في منطقة المقبرة، وتحت هذه الطبقة وجدت بقايا

عظام الاسماك الصغيرة مما يدل على ان هذه الاسماك لاقت حتفها بعد انسحاب مياه الفيضان<sup>(88)</sup>. وكذلك الحال

بالنسبة لمدينة "شروباك" حيث ظهرت فيها آثار الطوفان العظيم، حيث نقب فيها "ايريك شميدت" من جامعة "بنسلفانيا" ما بين عامي (1920 - 1930 م) وكانت آثار الطوفان في هذه المدينة واضحة وجلية في الطبقات المختلفة من الحفريات، والنتيجة المهمة هنا هي ان طوفانا عظيما حدثت في هذه المدينة ما بين (3000 - 2900 ق.م) وحسب رواية "مالوان"، وصل "شميدت" الى عمق 3 - 4 امتار تحت الارض ليجد طبقة من التربة الصفراء تشكلت نتيجة الطوفان، كانت هذه الطبقة المتشكلة من خليط من الطين والتراب اقرب الى المستوى المنبسط منها الى الركام الترابي في مدينة "شروباك".<sup>(89)</sup>

اما مكتشفات المنقب "جوردن" (Jordon) اثناء حفرياته في مدينة "الوركاء" (Uruk) فقد اظهرت دلائل على آثار الطوفان في طبقة معاصر الى ما عثر عليه في مدينة "اور" ويعود تاريخها الى 3300 ق.م، ونفس الشيء يقال عن اكتشافات حوض سد حميرين في (تل سليمة وتل السيب) فقد اثبتت التنقيبات عن حدوث الطوفان خلال الالف الرابع ق.م.<sup>(90)</sup>

2 - الرواية البابلية لقصة الطوفان يمكن الاعتماد على معلومات الرواية البابلية لقصة الطوفان في بادي الامر بموجب اللوح الحادي عشر من ملحمة جلجامش، فمن المعروف ان الرقيم "الحادي عشر" من ملحمة "كلكامش" يتناول موضوع الطوفان الذي اجتمعت الالهة على احداثه لافناء البشرية. (ينظر صورة الرقيم)



استساخ لجزء من احد رقيم قصة الطوفان البابلية، نقلا عن فاضل عبدالواحد علي، الطوفان، مصدر سابق، ص 201

تدور حوادث القصة في هذا الرقيم من الملحمة في مدينة "شروباك" التي قامت فيها اخر سلالة حاكمة قبل حدوث الطوفان، وكما معروف ان بطل القصة هو "اوتونابشتيم" الذي قصده كلكامش للبحث عن سر خلوده الابدي<sup>(91)</sup>، واحتفظت الالهة بسر الموت والحياة لنفسها، اي انها لا تطلع عليه احدا من الناس، وهناك سألته كلكامش كيف يمكن ان يحصل

على الخلود؟ فأخبره بقصة الطوفان كجواب عن سؤاله ، بدأ "أوتونابشتيم حديثه عن القصة التي سيرويها الى كلكاش هي سر من اسرار الالهة ، قال انه جاء من مدينة "شروباك اقدم مدن ارض "أكاد عاصمة الدولة الاكدية ، وناداه الاله من خلف جدران كوخه المصنوع من القصب واخبره ان الالهة قررت ان تقضي على كل ما هو حي فتغرقه بطوفان ، الا ان سبب قرارهم هذا اغفل في القصة البابلية كما اغفل في الرواية السومرية ، وذكر "أوتونابشتيم ان الاله "ايا اخبره ان يصنع سفينة ويضع فيها بذور كل الاحياء <sup>(92)</sup> ، وامر الاله "ايا رجل الطوفان "أوتنابشتيم ان يحمل معه في السفينة بذرة كل المخلوقات الحية ، وعن ذلك يقول رجل الطوفان ما نصه :

"ثم حملت فيها كل ما املك ،

حملت فيها كل ما املك من فضة ،

حملت كل ما املك من ذهب ،

وحملت كل ما عندي من مخلوقات حية ،

واصعدت على ظهر السفينة عائلتي وذوي قرباي ،

واصعدت على ظهرها حيوان الحقل وحيوان البر المتوحش وكل الصنائع <sup>(93)</sup> ،

كما اعلم الاله "ايا "أوتونابشتيم ابعاد وحجم السفينة التي سيصنعها <sup>(94)</sup> ، وبعد ان تم صنع السفينة يصف لنا

"أوتونابشتيم الساعات الاولى لعملية حدوث الطوفان بالقول

"ولما حان ذلك الوقت المعين ،

وانزل الموكل بالشرور في الليل مطر الهلاك ،

تطلعت الى حالة الجو ،

فكان الجو مخيفاً للنظر ،

(وعندئذ ) دخلت السفينة واغلقت الباب ،

واسلمت دفعة ( ؟ ) السفينة الى الملاح بوزور-أموري (Puzur-Amuri) ،

وعند اطلالة الفجر ،

ظهرت في الافق سحابة سوداء ،

كان الاله ادد يرمد في داخلها ،

(بينما ) كان شوللات (SHullat) و خانيش (Hanish) يسيران في مقدمتها ،

(وعندئذ ) اقتلع ايراكال (Erragal) دعائم السد للمياه السفلى ،

وانطلق الاله ننورتا (Ninurta) ليجعل المياه تطفئ من فوق السدود ،

ورفع انونانكي (Anunnaki) المشاعل ،

ولما وصل الرعب من الاله ادد الى عنان السماء ،

وتحطمت الارض الواسعة مثلما يتحطم الاناء ،

استحال كل نور الى ظلمة .  
 وظلت ريح الجنوب تهب يوما ( كاملا ) ،  
 وتزايدت سرعتها وهي تهب حتى ( اجتاحت جبال ) ،  
 وفكت بالناس مثل حرب ضروس ،  
 فلم يستطع الاخ ان يرى اخاه ،  
 ولم يكن بالمستطاع تمييز الناس من السماء ،  
 حتى ان الالهة ذعرت لهول الطوفان ،  
 فاخذوا يتراجعون الى خلف حتى وصلوا الى سماء الاله انو<sup>(95)</sup> ،  
 ان الوصف الدقيق الذي عرفناه من خلال السطور اعلاه يتم عن دقة في السرد القصصي التمثيلي لكل صغيرة وكبيرة  
 رافقت حدث الطوفان الذي استمر على هذا المنوال سبعة ايام وسبع ليال  
 وبعد انتهاء الطوفان يتحدث "وتونابشتيم واصفا الحدث لـ"كلكماش قائلا  
 "ثم فتحت نافذة ( في السفينة ) فسقط النور على وجهي ،  
 فسجدت وجلست باكيا ،  
 والدموع تجري على وجهي ،  
 ثم اخذت اتطلع الى سواحل البحر الواسع ،  
 فبانت الارض من مسافة اثني عشر ميلا مضاعفا<sup>(96)</sup> .  
 وفي تلك الاثناء استقرت السفينة على جبل ذكرته النصوص المسمارية بالشكل الاتي :  
 "على جبل نصير ، رست الفلك ،  
 ثبت جبل نصير الفلك ولم يعط مجالا للابحار ،  
 في اليوم الاول واليوم الثاني ثبت جبل نصير الفلك ولم يعط مجالا للابحار ،  
 في يوم الثالث واليوم الرابع ثبت جبل نصير الفلك ولم يعط مجالا للابحار ،  
 في اليوم الخامس واليوم السادس ثبت جبل نصير الفلك ولم يعط مجالا للابحار ،  
 بحلول اليوم السابع<sup>(97)</sup>  
 ويستمر "وتونابشتيم سرد قصة الطوفان في جزئها الاخير وفي يومها السابع بعد ان اخرج حمامة واطلقتها  
 فطارت الحمامة ثم عادت لانها لم تجد موطئا تحط فيه ، واطلق طائر السنونو فطار السنونو ثم عاد لانه لم يجد موطئا  
 يحط فيه ، واخيرا اطلق غرابا فذهب الغراب ولما رأى المياه قد انحسرت حام واكل وحط ولم يرجع ، وعند ذاك اخرج كل ما  
 في السفينة الى الرياح الاربع وقرب القرايين وسكب الماء المقدس على قمة الجبل ونصب سبعة وسبعة قدور للقرايين  
 وكسب اسفلها القصب والاس والارز فشمت الالهة شذاها<sup>(98)</sup> ، ونص اسطر هذا السرد الاتي :  
 "وراحت الحمامة ولكنها لم تلبث ان رجعت ،

لقد رجعت الحمامة لانها لم تجد محطا لها ،  
(وعندئذ ) اخرجت السنونو واطلقتها ،  
وراح السنونو ولكنه لم يلبث ان يرجع ،  
لقد رجع السنونو لانه لم يجد محطا له ،  
(ومن ثم ) اخرجت الغراب واطلقتها ،  
وراح الغراب ولكنه عندما رأى ان المياه انحسرت ،  
اكل وحام ونعق ولم يرجع .<sup>(99)</sup>

3 - قصة الطوفان عند اتراسيوس  
القصة المتكاملة عن الطوفان وجدناها مدونة على ثلاثة الواح ارخت  
بحكم الملك البابلي "أمي صدوقا" (umi saduqa) (1646 - 1626 ق.م) اي ان زمن تدوينها يعود الى العصر البابلي  
القديم ، وبلغ مجموع الاسطر في الالواح الثلاثة حسب ما ذكر الناسخ البابلي " گو-ايا ( Gu-Ea ) نفسه " 1245  
سطرا ، وبطل القصة رجل اسمه "اتراسيوس ويعني اسمه "المتناهي في الحكمة وهو الرجل العظيم الذي بنى سفينة  
وانقذ البشرية من الهلاك ، شخصية فذة تتمتع بمكانة مرموقة وعريقة التصقت بها تقاليد أدبية ودينية متعددة ، حيث  
نجد في أدب بلاد الرافدين ، الرجل الوحيد الذي استطاع البقاء على قيد الحياة بعد الطوفان ، بمعية زوجته ، وقد  
اسبغت عليه الالهة العظمى نوعا من الخلود ، وتعد قصة الطوفان التي بطلها من اشهر رواة الازمنة الغابرة واكثرهم  
شعبية .<sup>(100)</sup> وذلك حسب تسلسل أحداث القصة من البداية الى النهاية ، حيث تتناول القصة ثلاثة مواضيع رئيسية  
متسلسلة ، هي :

أ - خلق الانسان من اجل ان يحل محل الالهة في تحمل مشقة العمل لاصلاح الارض واعمارها وزرعها  
ب - تكاثر الناس وازدياد ضجيجهم في الارض مما سبب المتاعب للالهة فقررا لاله "انليل ( Enlil ) انزال الوباء ومن ثم  
المجاعة لانقاص عددهم .

ت - عندما لم تنفع تلك الاجراءات للحد من تزايد عدد الناس ارسل "انليل الطوفان عليهم لابطادتهم <sup>(101)</sup> ، اذ نجد هذا  
الوصف بشكل دقيق في اسطر احد الالواح الثلاثة بالشكل الاتي :

"صارت البلاد واسعة ،  
وصار الناس كثيرين ،  
وحزن الاله من صخبهم ،  
سمع انليل ضجيجهم ،  
وقال للالهة العظام لقد صار ضجيج البشر ثقيلا الوطاة ،  
لقد منعوا بصخبهم النوم .<sup>(102)</sup>



اما بطل هذه القصة فيوصف بأنه كان رجلا تقيًا استمع الى وصية اله الحكمة "ايا وادرك مغزاها بقرب حلول الطوفان وانه نفذ اوامر الاله وبنى سفينة النجاة" (103)، وحسب الرواية فقد أنقذ "اوبراتوتو او" خاسيساترا وعائلته وخدمه وقطعانه والحيوانات الاليفة على سفينة طولها 600 ذراعا وارتفاعها 60 ذراعا وعرضها 60 ذراعا ايضا، واستمر الطوفان ستة ايام وست ليال وقد أعلم الاله "ايا الرجل التقي ما يجب عليه فعله قائلا له "ترقب الوقت المحدد الذي سوف اخبرك به، ثم ادخل السفينة واغلق بابها، احمل فيها شعيرك وامتعتك واموالك، وزوجتك وصاحبك وقريبك والعمال الماهرين، واني سأرسل اليك حيوان السهل وكل حيوان وحشي، يأكل العشب في السهل، وانها سوف تنتظر عند بابك" (104).

وعندما رست السفينة على جبل نصير عادت الحمامة التي اطلقت من السفينة ولم يعد الغراب الاسود (105). وبذلك تكون احداث قصة الطوفان برواياتها رغم تعددها متشابهة من حيث المغزى والهدف والنتيجة ولنعرف الان ماذا يمكن ان يقدمه لنا اعظم كتب الله الذي حفظه سبحانه وتعالى، عن قصة الطوفان.

## ثانيا- الطوفان في القرآن الكريم:

تبدأ قصة الطوفان في القرآن بتقرير مصدر الرسالة والعقيدة وتوكيده، فهذا هو المصدر الذي يتلقى منه الرسل التكليف، كما يتلقون حقيقة العقيدة، وهو المصدر الذي صدر منه الوجود كله، وصدرت منه الحياة، وتوضح بعض الايات الامر الالهي الى نبي الله نوح عليه السلام، ببناء الفلك استعدادا للحدث المعروف بالطوفان، باعتباره وسيلة للنجاة (106)، من قوله تعالى:

"وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيُنَا وَكَا تَخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُفْرَقُونَ (37) وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ (38) فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ (39)" (107).

وتلبية لامر الله جل وعلى نرى مشهد سيدنا نوح عليه السلام وهو يصنع الفلك (108)، وقد اعتزل القوم وترك دعوتهم وجدالهم، ومن الافت في الامر ان الفعل "يصنع" جاء بالتعبير المضارع، ليعطي المشهد حيويته وجديته، فنحن نراه مائلا لخيالنا من وراء هذا التعبير، ونرى الجماعات من قومه المتكبرين يمرون به ويسخرون من الرجل الذي كان يقول لهم انه رسول ويدعوهم ويجادلهم فيطيل جدالهم، ثم اذا هو ينقلب نجارا يصنع فلكا. انهم يسخرون لانهم لا يرون الا ظاهرا الامر، لا يعلمون ما وراءه من وحي وأمر، شأنهم دائما في ادراك الظواهر والعجز عن ادراك ما وراءها من حكمة وتقدير، فاما نوح فهو واثق عارف وهو يخبرهم في اعتزاز وثقة وطمأنينة انه يبادلهم سخريه بسخريه، نسخر منكم

لأنكم لا تدركون ما وراء هذا العمل من تدبير الله وما ينتظركم من مصير<sup>(109)</sup> ، لأن الفلك وسيلة للنجاة من الطوفان ، ولحفظ بذور الحياة السليمة لكي يعاد بذورها من جديد ، وقد شاء الله أن يصنع نوح الفلك بيده ، لأنه لا بد للإنسان من الأخذ بالأسباب والوسائل ، وبذل آخر ما في طوقه

واعطي القرآن علامة على بدء الطوفان في آيتين ، في قوله تعالى :  
" حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ (40) "<sup>(110)</sup>

يفهم من الآيات أن فوران التنور قد يكون بعين فارت فيه ، أو بفوارة بركانية ، وأن هذا الفوران ربما كان علامة من الله لنوح (عليه السلام) ، أو كان مجرد مصاحبا لمجيء الأمر<sup>(111)</sup> ، وفي آية أخرى قال تعالى :  
" فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَدْرُسُونَ (27) "<sup>(112)</sup>

وجعل الله له علامة للبدء بعملية التطهير الشاملة لوجه الأرض ، وانجس الماء فتلك هي علامة ليسارع نوح<sup>(113)</sup> ، فحينئذ أمر الله نوحا أن يحمل معه في السفينة من كل زوجين من صنوف المخلوقات ذوات الأرواح ، وغيرها من النباتات ، اثنين ذكرا وأنثى<sup>(114)</sup> ، وتصف الآية الكريمة كيفية حدوث الطوفان في قوله تعالى :

" فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ (1) وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ (12) "<sup>(115)</sup>

والمتدبر للامر يرى أن حركة كونية ضخمة غامرة تصورها الفاظ وعبارات مختارة ، تبدأ بإسناد الفعل الى الله مباشرة ، بلفظ " فَفَتَحْنَا " ، فيحس القاريء بأن يد الجبار تفتح ابواب السماء ، و " بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ " غزير متوال ، وبالقوة ذاتها وبالحرارة نفسها ، " وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا " وهو تعبير يرسم مشهد التفجر وكأنه ينبثق من الأرض كلها ، وكأنما الأرض كلها قد استحالت عيوننا ، والتقى الماء المنهمر من السماء بالماء المتفجر من الأرض ، " عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ " التقيا على امر مقدر ، فهما على اتفاق لتنفيذ هذا الامر المقدر ، طائعان للامر ، محققان للقدر ، حتى صار طوفانا يغمر وجه الأرض<sup>(116)</sup> .

وفي آية أخرى يؤكد القرآن حدوث الطوفان العظيم بقوله تعالى :  
" وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِاسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (41) وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ (42) "<sup>(117)</sup>

يقول تعالى اخبارا عن نوح عليه السلام انه قال للذين امر بحملهم معه في السفينة ، ان باسم الله يكون جريها على وجه الماء ، وباسم الله يكون منتهى سيرها ، وهورسوها ، والسفينة سائرة بهم على وجه الماء ، الذي قد طبق جميع الأرض ، حتى طفت على رؤوس الجبال ، وارتفع عليها بخمسة عشر ذراعا ، وقيل بثمانين ميلا ، وهذه السفينة على وجه الماء سائرة بأذن الله وتحت كنفه وعنايته ، وحراسته<sup>(118)</sup> .

اما كيفية انتهاء الطوفان فقد ذكر في القرآن الكريم بقوله تعالى :

"وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ" (44)، (119)

هنا يوجه الخطاب الى الارض والى السماء بصيغة العاقل ، فتستجيب كلتاهما للامر الفاصل قتبلى الارض وتكف السماء ، فابتلعت الارض الماء في جوفها وغار من سطحها ، ونفذ القضاء ، وبعدها رست رسو الاستقرار على جبل الجودي (120) .  
وبذلك يكون مستقر الفلك على جبل تبء بعده حياة جديدة بعد خادثة مهمة ومعبرة على بني البشر الاستفادة منها في بيان عظمة الخالق وتعاماه مع خلقه .

ومهما يكن من أمر فان ما ذكر من احداث في القصة سواء تلك التي تناولتها الكتابات المسمارية او ما ورد عن ذكرها في الذكر الحكيم ، تخرج لنا بنتائج يمكن الاستفادة منها في كل وقت وحين ، بحيث يمكن القول ان محاولة دراسة قسم من اقسام القرآن وهو القصص ، ومحاكات هذا القسم بما ورد في النصوص المسمارية ، كانت نابعة من الرغبة في الوصول الى الهدف الاسمى من خلال الدراسة والمتمثل في ان النص القرآني بشكل عام والنص القصصي بشكل خاص ، جاء مصدقا لما سبقه من نصوص قصصية دونت ونشرت قبل عشرات القرون من نزول القرآن الكريم ، ولان اكتشاف وحل وترجمة رموز الكتابات المسمارية التي غطت في سبات عميق في باطن الارض ، الى ان عرفها العالم بعد عشرات القرون من نزول القرآن الكريم ، ومعرفة تفاصيل ماورد من قصص في كلا المصدرين واقتربهما في اغلب الاحيان الى حد التطابق من حيث مبدأ السرد القصصي دون التطرق الى التفاصيل الدقيقة وعدم تطابق المسميات في احيان اخرى ، لهو اشارة الى حقيقة هامة مفادها ان القرآن الكريم نزل من لدن عليم حكيم يعلم الاول والاخر والظاهر والباطن ، كتاب ذكره محفوظ من الزيف والخطأ قال تعالى :

"إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" (9) (121)

## الخاتمة والاستنتاج :

في ضوء ما سبق فان الدراسة اظهرت جملة من الاستنتاجات بينتها لنا قصص القرآن الكريم والتفاصيل الواردة في الكتابات المسمارية ، يمكن حصر اهم هذه الاستنتاجات واكثرها وضوحا في الاتي :

- 1- لا يمكن ان ننكر وجود التشابه في احيان بين نص القصة القرآني ونص القصة في الكتابات المسمارية ، ودليل ذلك على سبيل المثال ان بطل قصة الطوفان الذي اخبر من قبل الاله ليصنع الفلك ، واحد في شخصيته مختلف في الفاظ اسمائه زيوس سدراس حسب الرواية السومرية و"اوتو-نبشتم حسب الرواية البابلية وسيدنا "نوح حسب النص القرآني .
- 2- يمكن اعتبار قصة الطوفان واحدة من روائع أدب السومريين ، والتي اضاف اليها الكتاب البابليون والاشوريون افاقا جديدة ثم انتشرت في انحاء واسعة من الشرق الادنى القديم وتركت اثرا في معتقدات اكثر شعوب المنطقة ، لما لها

من الاهمية والدراسة في انها كشف تفاصيل حدث مهم تعرض له الجنس البشري في قديم الزمان ، وهذا الحدث قد ورد ذكره بشكل متشابه تماما في كل قصة سواء تلك التي ذكرتها النصوص المسمارية او مع القصة التي تكرر ذكرها في القرآن الكريم ، بيد ان التفاصيل كانت مختلفة بعض الشيء بالنسبة للنص القرآني على اعتبار ان بطل الطوفان ( نوح عليه السلام ) نبي مرسل له مهمة خاصة كان عليه ان ينفذها بدقة كجزء من الارادة الالهية التي يفرضها الله على بني البشر .

## الإحالات والهوامش :

- 1- عامر سليمان، اللغة الاكدية (البابلية-الاشورية )، تاريخها وتكوينها وقواعدها، دار العربية للموسوعات، الطبعة الثانية، بيروت-لبنان، 2005، ص 99 وما بعدها.
- 2- بريجيت ليون وسيسيل ميشيل، الكتابات المسمارية وفك رموزها، 2011، ترجمة علا المهدي التونسي، مؤسسة لابوست، الاديب للطباعة، ص 16.
- 3- هاري ساكنز، قوة آشور، ترجمة عامر سليمان، منشورات مجمع العلمي العراقي، بغداد، 1999، ص 396.
- 4- عامر سليمان، العراق في التاريخ القديم – موجز التاريخ الحضاري، الجزء الثاني، دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، 1993، ص 394-395.
- 5- فاضل عبدالواحد علي، الادب، حضارة العراق، ج 1، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1985، ص 324.
- 6- قصي منصور عبدالكريم التركي، جوانب من الجذور الحضارية لاساطير بلاد الرافدين وأثرها في الثقافة الافريقية القديمة، مجلة دراسات تاريخية، العدد الاول، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية، الجزائر، ديسمبر، 2013، ص 26.
- 7- عامر سليمان، العراق في التاريخ القديم، مصدر سابق، ص 394-395.
- 8- فاضل عبدالواحد علي، العراق في موكب الحضارة الاصلية والتأثير، الجزء الاول، بغداد، 1988، ص 192.
- 9- محمد حسين نجم، فلسفة الوجود في الفكر الرافديني القديم وأثرها عند اليونان، بيت الحكمة، الطبعة الاولى، بغداد، 2003، ص 21 علما بان جزيرة كريت من جزر البحر المتوسط تقع جنوب اليونان حيث كان اول مناطق ازدهار لحضارة العصر البرونزي الاغريقية ( حوالي 2600 - 2000 ق.م، ينظر، كلين دانيال، موسوعة علم الآثار، ج2، ترجمة، ليون يوسف، الطبعة الاولى، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد 1991، ص 472.
- Splendor of an Unknown Empire, National Geographic -Howard La fay, Ebla, 10  
(December, 1978), pp.736-737. 6.Magazine, Vol.154, No
- 11- سامي سعيد الاحمد، حضارات الوطن العربي القديمة اساسا للحضارة اليونانية، بيت الحكمة، الطبعة الاولى، بغداد، 2003، ص 5.
- 12- ديرينجر، الكتابة، ترجمة وتعليق عامر سليمان، دار الكتب للطباعة والنشر، بغداد 2001، ص 38.
- 13- مدينة سوسة، وتسمى في العهد القديم شوشن، وتقع في جنوب غرب ايران كانت تحتل موقعا على طرق تجارية مهمة تربط الشرق بالغرب كما كانت نهاية الطريق الملكي من ساردس الليدية، ويرجع تاريخ اقدم المستويات التي كشفت فيها الى الالف الرابع قبل الميلاد. ينظر، كلين دانيال، موسوعة، ج2، المصدر السابق، ص 341.
- 14- جمدة نصر، يقع تل جمدة نصر في شمال شرقي كيش على بعد 42 كيلومترا منها، تحرت فيه بعثة امريكية عام 1928، ويقدر تاريخ هذا الدور من (3100 - 2900) ق.م، ينظر، فرج بصمه جي، كنوز المتحف العراقي، وزارة الاعلام، مديرية الآثار العامة، بغداد 1972، ص 20.
- 15- مدينة ابيلا (تل مريخ)، تقع هذه المدينة على بعد 55 كم جنوب غرب حلب، في عام 1964 - 1979 أول من نَقَب في هذا التل البعثة الايطالية ينظر، بهيجة خليل اسماعيل، حضارة العراق، ج1، مصدر سابق، ص 209.
- 16- راس شمرا، المستوطن الكنعاني القديم المسمى اوغاريت بالقرب من اللاذقية، ينظر، طه باقر، مقدمة، المصدر سابق، ص 33، وهي مدينة سورية قديمة اظهرها الفرنسيون في 1929، وترجع المستويات المبكرة الى العصور الحجرية الجديدة المبكرة، ينظر، كلين دانيال، موسوعة، مصدر سابق، ص 91.

- 17- فاضل عبدالواحد، العراق في موكب .، مصدر سابق، ص 192 - 193.
- 18- تقع مدينة ماري المتمثلة اليوم بتل الحريري على نهر الفرات بالقرب من البوكمال، وقد اظهرت التنقيبات التي قام بها الفرنسيون منذ عام 1933 مدينة مسورة واسعة تعود لعصر فجر السالات الاول مع قصر كبير ومعابد غنية بالمنحوتات ينظر، كلين دانيال، موسوعة، ج2، مصدر سابق، ص503.
- 19- بوغازكوي، الموقع الاناضولي للعاصمة الحديثة هاتوساس نقب فيها الالمان بصورة متقطعة من 1906، ويعود الاستيطان الاصلي على تل بويوكال، الى العصور الحجرية المعدنية كما اقيم مركز تجاري هناك في العصور الاشورية القديمة (بداية الالف الثاني ق.م)، وقد بني قصر تحت حكم الحثيين ينظر، كلين دانيال، موسوعة، ج1، مصدر سابق، ص134.
- 20- سلطان تبه، وهو احد التلول الاثرية المنتشرة في منطقة حران القديمة في اعالي نهر البليخ (البليخ)، ينظر، طه باقر، مقدمة في ادب العراق القديم، دار الحرية للطباعة، بغداد، سنة 1976م، ص18.
- 21- فاضل عبدالواحد، العراق في موكب .مصدر سابق، ص 198.
- 22- فاضل عبدالواحد، العراق في موكب .مصدر سابق، ص 197 - 198 علما بان تل العمارنة يعتبر عاصمة جديدة لآخنتون في موقع بكر يدعى الان تل العمارنة، ينظر، كلين دانيال، موسوعة، ج1، مصدر سابق، ص28.
- 23- طه باقر، ملحة كلكامش، منشورات وزارة الاعلام، دار الحرية للطباعة، بغداد 1975، ص20.
- 24- تجدر الاشارة الى ان كسرة رقيم جديدة من اللوح الخامس للملحة نفسها محفوظة، الآن في متحف السليمانية، وقد تمكن عالم المساريات فاروق الراوي بقرانتهما وترجمتها وقد اشار اليها في اعمال اللقاء الدولي حول الاثار العراقية - اكتشافات حديثة ومشاريع جديدة، اربيل - العراق للفترة من 31 اكتوبر الى 2 نوفمبر 2011، والذي نظمه المعهد الفرنسي للشرق الادنى - قسم العراق.
- 25- فاضل عبدالواحد، العراق في موكب، مصدر سابق، ص198.
- 26- نفس المصدر والصفحة.
- 72- Robert Graves، 'The Greek Myths'، 1962، p.89
- 28- طه باقر، ملحة كلكامش، مصدر سابق، ص 27 - 28.
- 29- نفس المصدر والصفحة.
- 30- فاضل عبدالواحد، العراق في موكب .، مصدر سابق، ص 200.
- 31- بكرى شيخ أمين، التعبير الفني في القرآن الكريم، دار العلم للملايين، الطبعة السابعة، بيروت، لبنان، 2004، ص223.
- 32- سمير كاظم الخليل وآخرون، الادب والنصوص، ط3، مطبعة أساور، بغداد، 2011، ص96.
- 33- نفس المصدر والصفحة
- 34- سعيد عطية علي مطاوع، الاعجاز القصصي في القرآن، دار الافاق العربية، الطبعة الاولى، القاهرة، 2006م، ص23.
- 35- سعيد عطية، الاعجاز القصصي في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص23.
- 36- محمد قطب عبدالعال، من جماليات التصوير في القرآن الكريم، الطبعة الثانية، طبع بمطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006م، ص333.
- 37- سعيد عطية، الاعجاز القصصي في القرآن، مصدر سابق، ص 119 - 120.
- 38- المصدر السابق، ص 120.
- 39- بكرى شيخ أمين، التعبير الفني في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص 226.
- 40- المصدر نفسه، ص227.
- 41- محمد قطب عبدالعال، من جماليات التصوير، مصدر سابق، ص 334 - 335.
- 42- محمد قطب، منهج الفن الاسلامي، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، 2006 م، ص156.
- 43- محمد قطب، منهج الفن الاسلامي، مصدر سابق، ص 157.

44. طه باقر، ملحمة كلكامش، مصدر سابق، ص 9 ومن الجدير بالذكر حول تاريخ ظهور أولى النصوص الأدبية في حضارات الأمم والشعوب القديمة، أن الأدب المصري القديم لم يظهر إلا بعد انتهاء عصر الأهرام (الآلاف الثالث قبل الميلاد)، وأقدم أدب كنعاني يعود إلى منتصف الألف الثاني قبل الميلاد، والأدب العبراني الذي دونت التوراة الكثير منه لم يتعدى كثيرا منتصف الألف الأول قبل الميلاد (القرن السادس والخامس)، بينما يعود تاريخ قدم كل من الأدب اليوناني الذي دونته الإغريق (اللياذة والأوديسة لهوميروس) والأدب الهندي القديم (رج فيدا)، وأقدم أدب إيراني (أفستا)، إلى بداية ومنتصف الألف الأول قبل الميلاد، أي أن أدب بلاد الرافدين سبق جميع آداب شعوب الحضارات القديمة بألف عام تقريبا، ولعرفة المزيد عن قدم أدب بلاد الرافدين ينظر،

Kramer S N, Sumerian Mythology, A Study of Spiritual and Literary Achievement the Third Millennium B.C, New York, 1961.

45- العهد القديم، هو كتاب اليهود المقدس ويضم تسعة وثلاثين سفرا، ويسمى العهد القديم عند الكتاب العرب تجاوزا بالتوراة في حين أن التوراة أصلا تدل على الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم فقط، للمزيد ينظر، أحمد حجازي السقا، نقد التوراة، أسفار موسى الخمسة السامرية-العبرانية. اليونانية، دار الجيل، بيروت، 1995، ص 26، 30.

46- أحمد سوسة، مفصل العرب واليهود في التاريخ، ط5، بغداد 1981، ص 555.

47- المصدر نفسه، ص 408.

48- أبو الفداء إسماعيل ابن كثير (701-704هـ)، قصص الأنبياء، بغداد، ص 84، 85.

49- عامر سليمان، من القرآن الكريم إلى النصوص المسمارية، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج45، ج1، بغداد 1998، ص 42.

50- عامر سليمان، من القرآن الكريم إلى النصوص المسمارية، مصدر سابق، ص 44.

51- ريان، وليم وويتمان، والتر، طوفان نوح. الاكتشافات العلمية الحديثة بخصوص الحدث الذي غير التاريخ، مطبعة النهار الجديد، بغداد، 2005.

52- محمد فهد القيسي، قصص الخليفة في العراق القديم بين المعطيات المسمارية والكتاب المقدس والقرآن الكريم. دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية التربية بجامعة واسط، لسنة 2006م ص 90- 91.

53- عامر سليمان، من القرآن الكريم، مصدر سابق، ص 36- 37.

54- أحمد دبش، عورة نوح ولعنة كنعان وتلفيق الأصول، خطوات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق 2007، ص 64.

55- سورة هود، الآية 25- 26.

56- الامام الجاحظ أبي الفداء إسماعيل ابن كثير القريشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم تحقيق، عبدالرزاق المهدي، المج لد الثالث، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت، سنة 2008م، ص 530.

57- سورة نوح، الآية 1.

58- تجدر الإشارة إلى قصة الطوفان قد وصل صدها وسردها القصصي إلى اصقاع بعيدة في قصص واساطير شعوب تسكن في مناطق جنوب أفريقيا، مع اختلاف الاسماء وتشابه في الاحداث، للمزيد من المعلومات حول قصة الطوفان في الاساطير والقصص في حضارة شعوب أفريقية القديمة وعلاقتها بقصة الطوفان في بلاد الرافدين، ينظر، قصي منصور عبد الكريم التركي، مصدر سابق، ص 25 وما بعدها.

59- أحمد دبش، عورة نوح، مصدر سابق، ص 26.

60- عامر سليمان، من القرآن الكريم، مصدر سابق، ص 46.

61- تقع خرائب مدينة نمر (نيبور نمر) المتراكمة على الضفة اليمنى لنهر الفرات الاقدم وعلى الضفة الشرقية من شط النيل القديم ويستبان مما هو ثابت ان المدينة كانت سيدة سهل شنعار (سومر) بإسره من الوجهة الدينية من سالف الزمن حتى احتلال الفرس، ينظر، دروئي مكاي، مدن العراق القديمة، ترجمة يوسف يعقوب مسكوني، الطبعة الثالثة، مطبعة شفيق، بغداد، 1961، ص 57.

62- طه باقر، مقدمة في ادب العراق القديم، مصدر سابق، ص 174.

63- حكمت بشير الاسود، الرموز الفكرية في حضارة وادي الرافدين، منشورات كلية بابل الحبرية للفلسفة واللاهوت (16)، بغداد 2010، ص 197.

64- فاضل عبد الواحد علي، الطوفان في المراجع المسمارية، مطبعة الاخلاص، بغداد 1975، ص 23.

65- سامي سعيد الاحمد، السومريون وتراثهم الحضاري، مطبعة الجامعة، بغداد 1975، ص 145.

- 66 فضيلة عبدالرحيم حسين حسن، فكرة الاسطورة وكتابة التاريخ، دراسة تاريخية تحليلية، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة الى مجلس معهد التاريخ العربي والتراث العلمي، بغداد 2003، ص43.
- 67 طه باقر، مقدمة في ادب .، مصدر سابق، ص 174.
- 68 – طه باقر، مقدمة في ادب .، مصدر سابق، ص54.
- 69 - Millord A R ، The Sign of The Flood ، Iraq، Vol. XLIX ، 1987 ، P.63 .
- 70 عامر سليمان، من القرآن الكريم .، مصدر سابق، ص 57.
- 71 –المصدر نفسه والصفحة.
- ذراع، وحدة لقياس الاطوال تلفظ في اللغة السومرية (KUS) وبالاكدية (ammatu)، وان الاطوال لم تكن ثابتة في جميع الادوار التاريخية، لذلك نذكر بان الذراع في العصر السومري القديم (2700 – 2340 ق.م) كان يساوي احيانا عشرين اصبعاً، وحيانا اخرى ثلاثين اصبعاً، ولكن بالوقت الحالي يعادل 50سم او 5.49سم ينظر، فوزي رشيد، الشرائع، مصدر سابق، ص36 – 37.
- 72 – ايكر، هو وحدة المكايل تلفظ بالسومرية (GUR) وبالاكدية (kurru)، وان مقياس الكور قد خضع لتغيرات عديدة، ولكن بالوقت الحالي يعادل ذلك المقياس 6,252 لتر ينظر، فوزي رشيد، الشرائع العراقية القديمة، ط1، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1979، ص38.
- 73 – ذراع، وحدة لقياس الاطوال تلفظ في اللغة السومرية (KUS) وبالاكدية (ammatu)، وان الاطوال لم تكن ثابتة في جميع الادوار التاريخية، لذلك نذكر بان الذراع في العصر السومري القديم (2700 – 2340 ق.م) كان يساوي احيانا عشرين اصبعاً، وحيانا اخرى ثلاثين اصبعاً، ولكن بالوقت الحالي يعادل 50سم او 5.49سم ينظر، فوزي رشيد، الشرائع، مصدر سابق، ص36 – 37.
- 74 – سار، وحدة لقياس المساحات تلفظ في اللغة السومرية (SAR) وفي الاكدية (musaru) ويعادل هذا المقياس في الوقت الحالي 2م36 . ينظر، فوزي رشيد، الشرائع، مصدر سابق، ص35.
- 75 - Pritchard J, Ancient Near Eastern Texts, New Jersey, 1969, p. 93.
- 76 - Ibid, p. 93.
- 77 – فاضل عبدالواحد، الطوفان في المراجع، مصدر سابق، ص77.
- 78 عامر سليمان، من القرآن الكريم الى .، مصدر سابق، ص 58.
- 79 –المصدر نفسه، ص58 – 59.
- 80 سامي سعيد، السومريون وتراثهم، مصدر سابق، ص 145.
- 81 فاضل عبدالواحد، الطوفان في المراجع المسمارية، مصدر سابق، ص 23.
- 82 – ورد اسم هذا الجبل في حوثيات الملك (اشوربانيبال) التي حددت موقعه في جنوب نهر الزاب الاسفل احد روافد نهر دجلة. ينظر، فضيلة عبدالرحيم، فكرة الاسطورة، مصدر سابق، ص45.
- 83 فاضل عبدالواحد، الطوفان في المراجع المسمارية، مصدر سابق، ص 24.
- 84 –المصدر نفسه، ص198 علما ان 'دلمون' (Dilmun) هي الاسم السومري للبحرين، وقد اظهرت التنقيبات الدانمركية التي اجريت مؤخرا ان الجزيرة كانت مركزا تجاريا مهما خلال الالف الثالث ق.م، وتذكرها النصوص عن الحديث عن التجارة مع 'مكان' و 'ميلوخا'، ينظر، قصي منصور التركي، الصلات الحضارية بين العراق والخليج العربي خلال الالف الثالث قبل الميلاد، دار صفحات للنشر، دمشق، 2008، ص62.
- 85 – حكمت بشير، الرموز الفكرية، مصدر سابق، ص210.
- 86 –المصدر نفسه، ص211.
- 87 – هارون يحيى، الامم البائدة، الطبعة الاولى، ترجمة ميسون نحلاوي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، 2004، ص31.
- 88 - Watelin L Ch، Excavation at Kish, Vol. IV, 1934, 1945,p.2-3
- نقلا عن حكمت بشير، الرموز الفكرية، مصدر سابق، ص211 – 212.
- 89 – هارون يحيى، الامم البائدة، مصدر سابق، ص31.
- 90 – حكمت بشير، الرموز الفكرية، مصدر سابق، ص212.
- 91 فاضل عبدالواحد، الطوفان في المراجع، مصدر سابق، ص 28 – 29.

- 92 - هارون يحيى، الامم البائدة، مصدر سابق، ص 28 - 29.
- 93 - فاضل عبدالواحد علي، سومر اسطورة وملحمة، الطبعة الاولى، الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا - دمشق 1999، ص 167.
- 94 - هارون يحيى، الامم البائدة، مصدر سابق، ص 36 - 37.
- 95 - فاضل عبدالواحد، من الواح سومر .، مصدر سابق، ص 272 - 273.
- 96 - المصدر نفسه، ص 93.
- 97 - نائل حنون، ملحمة جلجامش ترجمة النص المسماري مع قصة موت جلجامش والتحليل اللغوي للنص الاكدي، الطبعة الاولى، دار الخريف للنشر والتوزيع، دمشق، 2006، ص 225.
- 98 - طه باقر، مقدمة في ادب، مصدر سابق، ص 122—124.
- 99 - فاضل عبدالواحد، من الواح سومر .، مصدر سابق، ص 275.
- 100 - ستيفاني م دالي، اساطير من بلاد النهرين (الخليقة، الطوفان، كلكامش وغيرها) ترجمة، نجوى نصر، دار بيسان للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، بيروت، 1997م، ص 21.
- 101 - فاضل عبدالواحد علي، سومر اسطورة وملحمة، مصدر سابق، ص 166.
- 102 - احمد دبش، عورة نوح، المصدر السابق، ص 38.
- 103 - فاضل عبدالواحد علي، الطوفان في المراجع المسمارية، مصدر سابق، ص 37 - 38.
- 104 - عامر سليمان، من القرآن الكريم الى .، مصدر سابق، ص 58.
- 105 - هارون يحيى، الامم البائدة، مصدر سابق، ص 73.
- 106 - قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، طوفان نوح بين الحقيقة والاهام، الطبعة الاولى، دار كيوان للطباعة والنشر، دمشق 2009، ص 42.
- 107 - سورة هود، الايات 37 - 39.
- 108 - تجد الاشارة الى ان صناعة الفلك من قبل سيدنا نوح قد ورد فيه تفصيل لمرحل البناء في كتاب العهد القديم ، مانصه ،  
 "اصنع لنفسك فلكا من خشب جفر، تجعل الفلك مساكن، وتطليه من داخل ومن خارج بالقار وهكذا تصنعه ثلاث مئة ذراع يكون طول الفلك وخمسين ذراعا عرضه، وثلاثين ذراعا ارتفاعه وتصنع كوامن للفلك وتكمله الى حد ذراع من فوق وتضع باب الفلك من جانبه، مساكن سفلية ومتوسطة وعلوية تجعله"،  
 ينظر، سفر التكوين، 6، 13 - 16.
- 109 - سيد قطب، في ظلال القرآن، مج 4، مصدر سابق، ص 1877.
- <sup>110</sup> سورة هود، الاية 40.
- <sup>111</sup> سيد قطب، في ظلال القرآن، مج 4، مصدر سابق، ص 1877.
- 112 - سورة المؤمنون، الاية 27.
- 113 - سيد قطب، في ظلال القرآن، مج 4، مصدر سابق، ص 2465.
- 114 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج 3، مصدر سابق، ص 534.
- 115 - سورة القمر، الاية 11 - 12.
- 116 - سيد قطب، في ظلال القرآن، مج 6، مصدر سابق، ص 2430.
- 117 - سورة هود، الاية 41 - 42.
- 118 - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج 3، مصدر سابق، ص 535 - 536.
- 119 - سورة هود، الاية 44.
- 120 - سيد قطب، في ظلال القرآن، مج 4، مصدر سابق، ص 1879 علما وان الجودي جبل معروف بارض الجزيرة استوت عليه سفينة سيدنا نوح وتقرأ بتخفيف الياء. ينظر، محمد بن ابي بكر الرازي، مختار الصحاح، الطبعة الاولى، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة 1967م، ص 94.
- <sup>121</sup> - سورة الحجر، آية: 9



## المحور الثالث الدراسات القانونية

## آليات تدخل سلطات الضبط الإداري في الحماية البيئية ( الرقابة البعيدة )

الأستاذة :هشماوي آسيا .

أستاذة مساعدة بكلية الحقوق والعلوم السياسية .

جامعة معسكر .

### المقدمة :

بعد التدهور الخطير الذي عرفته البيئة في الوقت الحاضر ، أصبح من الضروري الإهتمام بسلامتها و حمايتها من الأخطار المترتبة عن التلوث بغية الحفاظ على الحياة الإنسانية ، وذلك بوضع الأطر اللازمة للمحافظة على عناصر البيئة وتنظيم كافة النشاطات بالقدر الضروري لدرء أي خطر أو ضرر يهدد تلك العناصر ،<sup>(1)</sup> وعليه فإن حماية البيئة قدل على الصيانة اللازمة للعناصر المكونة لبقائها على حالتها الطبيعية دون إحداث أي تغيرات تشوهها من أجل تحقيق التوازن البيئي وفقا لقانون الإتزان البيئي<sup>(2)</sup> .

وتتحقق حماية البيئة بأخذ التدابير أو الخطط والإستراتيجيات التي تشكل ما يعرف بالسياسة البيئية . وفي هذا الصدد يعتبر الضبط الإداري أفضل الوسائل والأدوات التي بحوزة الإدارة في تنفيذ وتجسيد حماية البيئة من أخطار التلوث ، وذلك من خلال ما أعطاه المشرع من سلطة في مراقبة التوازن البيئي ومكافحة التلوث بكل أشكاله عن طريق وسائل وأدوات التدخل الوقائية القبلية بالإستناد إلى النصوص التشريعية والتنظيمية ، ولا تقف حدود سلطاتها عند هذا الحد بل هي مزودة كذلك بأدوات قانونية ردية تدخل في إطار الرقابة البعيدة التي تمارسها سلطات الضبط الإداري على الأفراد والمؤسسات ، لمدى إحترام الإجراءات المتبعة أو لإخلالهم بالنظام العام أو بمقتضيات البيئة ، وذلك من أجل ضمان حماية فعالة للبيئة بمختلف مكوناتها ، وهو ما يتمثل في الجزاءات التي توقعها الهيئات الإدارية على المخالفين لقواعد البيئة في إطار الصلاحيات المخولة لها قانونا في هذا المجال .

و بما أن المجالات التي تتعلق بها حماية البيئة مرتبطة بالنظام العام وبالمصلحة العامة فقد صاغ المشرع النصوص المكرسة لحمايتها على شكل قواعد أمرة لا يجوز مخالفتها وما يعزز الطابع الإلزامي لقواعد حماية البيئة في التشريع الجزائري جعل مهمة تطبيق قوانين حماية البيئة من صلاحيات السلطة العامة بما تتمتع به من امتيازات تضمن تنفيذ تلك القواعد إضافة إلى تزويد تلك القواعد بجزاء يكفل إحترامها ويقمع المخالفات التي لا تحترم الإجراءات الكفيلة بحماية البيئة ، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا يتعلق بمدى فعالية سلطات الضبط الإداري في حماية البيئة . إن معرفة مدى فعالية تدخل سلطات الضبط الإداري في ميدان حماية البيئة يقتضي حتما تسليط الضوء على الجزاءات التي توقعها الهيئات الإدارية على كل من أخل بقواعد حماية البيئة في إطار الصلاحيات المخولة لها قانونا في هذا المجال .

يقصد بالجزاء الإداري الوقائي كأسلوب من أساليب الضبط ، ذلك الجزاء الذي تتخذه هيئات الضبط الإداري بهدف صيانة النظام العام في أحد نواحيه ، فهو تدبير وقائي يراد به إقتاء إخلال بالنظام ظهرت بوادره وخيفت عواقبه و هو لا ينطوي بذلك على معنى العقاب <sup>(3)</sup>

وعليه فالأدوات القانونية التي يستعين بها الإدارة كجزاء لمخالفة إجراءات حماية البيئة تختلف باختلاف درجة المخالفة التي يرتكبها الأفراد في مواجهة القاعدة القانونية ، فقد تأخذ شكل الإعذار ( الإنذار ) أو وقف النشاط كليا أو جزئيا وقد تصل إلى حد إلغاء الترخيص .

كما أن المتمعن في قوانين المالية يلاحظ آلية جديدة في يد الإدارة رسمها المشرع في قانون 25/91 لسنة 1992<sup>(4)</sup> وهو الرسم على التلويث كغرامة مالية خاصة لمواجهة آثار التلويث الصناعي سنتناول هذه الإجراءات من خلال النقاط التالية :

1-الإخطار ( الإنذار )

2-الوقف المؤقت للنشاط

3-سحب الترخيص .

4-العقوبة المالية ( الجباية البيئية )

أولا الإخطار ( الإنذار )

أ-تعريفه :

هو أخف وأبسط الجزاءات الإدارية التي قد تلجأ الهيئات الإدارية إلى اتخاذها ضد المخالف لأحكام قوانين حماية البيئة ، و مضمون هذا النوع من الجزاءات الإدارية ، هو تبيان و تذكير بمدى خطورة المخالفة و جسامه الجزاء

الذي يمكن أن يوقع في حالة عدم الإمتثال ، لأنه كثيرا ما ينجر عن عدم الإمتثال للإنذار أو التنبيه توقيع جزاءات أخرى موائية تكون أكثر شدة وقساوة ( كالغلق وسحب الترخيص أو الحجز أو التدخل المادي أو الإزالة والتعويض المدني بل قد يصل الأمر إلى جزاءات جزائية )<sup>(5)</sup>.

وعليه فالإعذار أو الإخطار يعتبر شكلا من أشكال التنبيه الذي تقوم به السلطة الإدارية مذكرة المخالف بضرورة اتخاذ التدابير اللازمة لجعل نشاطه مطابقا للمقاييس القانونية المتعارف عليها ، أي أن الإعذار ليس جزءا حقيقيا في حد ذاته بل هو وسيلة لتذكير المخالف بالإلزامية التدخل لتحقيق مطابقة نشاطه . فالهدف من الإخطار أو الإعذار هو حماية قانونية أولية قبل اتخاذ الإجراءات الردعية .

ب- أهم تطبيقات أسلوب الإعذار في مجال حماية البيئة .

\*في مجال مراقبة المنشآت المصنفة :

نجد أن المشرع قد أورد هذه الآلية في مجال المنشآت المصنفة بصورة واضحة وهذا ما نصت عليه المادة 25 من قانون حماية البيئة رقم 10/03<sup>(6)</sup> على أن يقوم الوالي بإعذار مشغل المنشأة الغير واردة في قائمة المنشآت المرخصة والتي ينجم عنها أخطار أو أضرار تمس بالبيئة يحدد له أجلا للإتخاذ التدابير الضرورية لإزالة تلك الأخطار أو الأضرار .

نلاحظ أنه في كثير من الحالات يأتي الإعذار متبوعا بتحميل الشخص المخاطب به المسؤولية في حالة تقصيره عن اتخاذ ما هو مطلوب منه من تدابير .

\*في مجال نقل المواد الخطرة :

لقد نص المشرع على هذا المجال في المادة 56 من القانون 10/03 في حال وقوع عطب أو حادث في المياه الخاضعة للقضاء الجزائي لكل سفينة أو طائرة أو آلية أو قاعدة عائمة تنقل أو تحمل مادة خطيرة أو محروقات من شأنها أن تشكل خطر كبيرا لا يمكن دفعه ومن طبيعته إلحاق الضرر بالساحل أو المنافع المرتبطة به ، يعذر صاحب السفينة أو الطائرة أو الآلية أو القاعدة العائمة باتخاذ التدابير اللازمة لوضع حد لهذه الأخطار<sup>(7)</sup> .

ما يلاحظ من هذه المادة عدم ذكر الأجل الممنوح للمعنى لاتخاذ التدابير المطلوبة ، وهذا أمر في غاية الأهمية كان على المشرع ألا يهمله حتى لا يترك الأمر لتقدير الأفراد ، خصوصا إذا تعلق ذلك بوضع إستعجالي كالتلوث الذي يصعب إصلاحه كلما استغرق وقتا أطول .

\*في مجال معالجة النفايات والوقاية من أخطارها .

نص القانون المتعلق بتسيير النفايات ومراقبتها وإزالتها، على أنه عندما يشكل إستغلال منشأة لمعالجة النفايات أخطار أو عواقب سلبية ذات خطورة على الصحة العمومية أو البيئة تأمر السلطة الإدارية المختصة المستغل بإتخاذ الإجراءات الضرورية فوراً لإصلاح هذه الأوضاع.

واستعمل المشرع هنا لفظ الأمر للتعبير عن خطورة الوضع لأن أسلوب الأمر أقوى من الناحية القانونية وإن كان يفهم منه الإعذار، وهو ما يتضح من الفقرة الثانية من المادة 48 من القانون 19/01<sup>(8)</sup> المتعلق بتسيير النفايات ومراقبتها وإزالتها في حالة عدم إمتثال المعني بالأمر، تنفذ السلطة المذكورة تلقائياً الإجراءات التحفظية الضرورية على حساب المسؤول و أو توقف كل النشاط المجرم أو جزء منه<sup>(9)</sup>.

يعد هذا الجزء أول وأخف الجزاءات التي يمكن أن تسلمها السلطات الإدارية المختصة على المخالف للمتطلبات القانونية والتنظيمية، بشكل يسمح له بالتنبيه إلى وضعيته والسرعة في إصلاحها قبل أن تفرض عليه جزاءات أكثر شدة وصرامة، بشكل يضمن استمرار الشخص في النشاط دون الإضرار بالبيئة، وغالباً ما يأتي وقف النشاط بعد الإعذار.

#### ثانياً وقف النشاط.

قد تضطر سلطات الضبط الإداري ومن أجل تأمين حماية البيئة والحفاظ عليها من جميع الأخطار التي تهددها<sup>(10)</sup>، أن تلجأ إلى أسلوب وقف النشاط بإصدار قرار إداري يتضمن غلق المؤسسة أو المنشأة أو وقف العمل بها، عندما تؤدي مزاولة النشاط إلى تلويث البيئة أو المساس بالصحة العمومية.

#### 1- المقصود بوقف النشاط :

يقصد بوقف النشاط وقف العمل أو النشاط المخالف، والذي بسببه تكون المنشأة ارتكبت عملاً مخالفاً للقوانين واللوائح وهو جزاء إيجابي يتسم بالسرعة في الحد من التلوث والإضرار بالبيئة، لكونه يبيح لجهة الإدارة الحق في استخدامه بمجرد أن يتبين لها أي حالة تلوث، وذلك دون انتظار لما ستسفر عنه إجراءات المحاكمة في حال اللجوء إلى القضاء.

تلجأ الإدارة إلى وقف نشاط المؤسسة التي تخالف تدابير حماية البيئة وتتسبب في تلويثها، إذا لم يجد الإعذار أو التنبيه حيث يكون الوقف كلياً أو جزئياً ويؤدي إلى إيقاف النشاط بطريقة مؤقتة (أي لمدة محددة) أو نهائية. والمشرع الجزائري يستعمل في الغالب مصطلح "الإيقاف" في حين أن المشرع المصري يستعمل مصطلح الغلق وقد ثار جدل فقهي بشأن الطبيعة القانونية للغلق كعقوبة، فهناك من يرى أن الغلق ليس عقوبة إنما هو مجرد تدبير من التدابير

الإدارية إلا أن هذا الرأي تعرض للنقد على أساس أن الغلق في القانون العام يجمع بين العقوبة الجزائية ومعنى التدابير الوقائي.

والغلق الذي نقصده هنا هو الغلق الإداري أو الوقف الإداري للنشاط كما يسميه المشرع الجزائي وعليه فهو إجراء يتخذ بمقتضى قرار إداري وليس الوقف الذي يتم بمقتضى حكم قضائي.

## 2- أهم تطبيقات أسلوب وقف النشاط في مجال حماية البيئة .

هذه التطبيقات أوردتها المشرع في القانون الأساسي لحماية البيئة والنصوص المتخذة لتطبيقه أو في القوانين ذات العلاقة بحماية البيئة.

### \*في مجال مراقبة المؤسسات المصنفة:

نظرا لإعتبار أن المؤسسات المصنفة مصدرا ثابتا للتلوث بأنواعه ، فينص التنظيم المطبق على هذه المؤسسات أنه في حالة معاينة وضعية غير مطابقة لهذا التنظيم في مجال حماية البيئة و للأحكام المنصوص عليها في رخصة الاستغلال ، يمنح للمستغل أجلا لتسوية وضعية مؤسسته و في حال عدم التكفل بالوضعية غير المطابقة بعد نهاية الأجل الممنوح تعلق رخصة الإستغلال ( المادة 23 من المرسوم التنفيذي 198/06<sup>(11)</sup> المتضمن التنظيم المطبق على المؤسسات المصنفة ) والمشرع هنا أشار إلى تعليق الرخصة ، والشئ الذي يفهم منه أنه وقف للعمل بالرخصة ، ووقف نشاط المؤسسة إلى غاية تسوية الوضعية<sup>(12)</sup> ، وهو الأمر الذي يختلف عن سحب الرخصة الذي يتطلب رخصة جديدة لمزاولة النشاط من جديد ، على خلاف التعليق الذي يرتبط بتسوية الوضعية و المطابقة خلال ستة أشهر.

أما في قانون حماية البيئة فقد أشار إلى المنشآت غير الواردة في قائمة المؤسسات المصنفة أنه عندما تنجم عن إستغلالها أضرار أو أضرار تمس بالصحة العمومية و النظافة و الأمن و الأنظمة البيئية و الموارد الطبيعية ، وبناء على تقرير من مصالح البيئة ، يعذر الوالي المستغل و يحدد له أجلا لإتخاذ التدابير الضرورية لإزالة الأضرار وإذا لم يمتثل في الأجل المحدد يوقف سير المنشأة إلى حين تنفيذ الشروط المطلوبة<sup>(13)</sup> ( المادة 25 من القانون 10/03 المتعلق بحماية البيئة ).

يسبق إجراء الوقف إعدار المعني وهذا محاولة للتوفيق بين متطلبات إستمرار مشاريع التنمية و ضرورات حماية البيئة .

### \*في مجال حماية البيئة من خطر النفايات.

عندما يشكل استغلال منشأة معالجة النفايات أخطار أو عواقب سلبية ذات خطورة على الصحة العمومية أو على البيئة فتأمر السلطة الإدارية المختصة المستغلة بإتخاذ الإجراءات الضرورية فورا لإصلاح هذه الأوضاع ، و في حالة عدم

امتثال المعني ، تتخذ السلطة المذكورة تلقائيا الإجراءات التحفظية الضرورية على حساب المسؤول و توقف كل النشاط  
المجرم أو جزء منه طبقا لنص المادة 48 من القانون 19/01.<sup>(14)</sup>

وعليه فإن وقف النشاط هو إجراء ضبطي رقابي وعقوبة إدارية مؤقتة تلجأ إليها الإدارة كوسيلة لإلزام صاحب  
الشأن باتخاذ الإجراءات الضرورية لمنع وقوع الأخطار التي تمس بالبيئة.

### ثالثا إلغاء أو سحب الترخيص.

إن أشد الجزاءات الإدارية التي يمكن توقيعها على المشروعات المسببة في تلويث البيئة هو إلغاء ترخيص هذه  
المشروعات و يقصد بسحب أو إلغاء الترخيص كأسلوب من أساليب الجزاءات الادارية البيئية الذي تلجأ إليه الجهات  
المختصة ، ذلك الجزاء الذي يصدر بشكل قرار إداري من قبل الادارة المختصة و موجه لمن خالف القوانين واللوائح التي  
تنظم الوسط البيئي و تحرص على حمايته<sup>(15)</sup>.

يعرف سحب الترخيص كذلك بأنه إنهاء وإعدام الآثار القانونية للقرارات الإدارية بأثر رجعي كأنها لم توجد  
على الإطلاق<sup>(16)</sup>، وبهذا فهو حق للإدارة المختصة يمكنها من تجريد القرارات الإدارية من قوتها القانونية، لأن منح  
الترخيص هو قرار مؤقت بطبيعته قابل للسحب أو التعديا في أي وقت و متى إقتضت المصلحة العامة ذلك، غير أن هذا  
الحق في السحب يقره القانون في كل حالة ينص فيها على شروط تسليم الترخيص.<sup>(17)</sup>

تتمتع الإدارة بسلطة تقديرية في منح التراخيص الإدارية، غير أنها لا تتمتع بمثل تلك السلطة فيما يتعلق  
بالإلغاء التراخيص الإدارية، فغالبا ما تكون شروط منح التراخيص الإدارية وإلغائها محددة سلفا من قبل المشرع وهو ما  
يجعل سلطة الإدارة مقيدة في منح التراخيص الإدارية أو سحبها.

و من أهم تطبيقات هذه الآلية في المنظومة التشريعية البيئية نذكر

- ما نصت عليه المادة 11 من المرسوم التنفيذي 160/93<sup>(18)</sup> المتعلق بالنفائيات الصناعية السائلة على أنه إن لم  
يمثل مالك التجهيزات في نهاية الأجل المحددة يقدر الوالي الإيقاف المؤقت لسير التجهيزات المسببة في التلوث حتى  
غاية تنفيذ الشروط المفروضة وفي هذه الحالة يعلن الوزير المكلف بالبيئة عن سحب رخصة التصريف بناء على تقرير  
الوالي وذلك دون المساس بمتابعة القضايا.
- كذلك ما نصت عليه المادة 05 من المرسوم التنفيذي 254/97<sup>(19)</sup> المتعلق بالرخص المسبقة لإنتاج المواد السامة التي  
تشكل خطرا من نوع خاص واستيرادها ، التي تنص على سحب رخصة إنتاج واستيراد المواد السامة ، إذا لم يتوفر عنصر من

العناصر المطلوبة لمنحها وذلك بعد إعداد كتابي بوجه لصاحب الرخصة من أجل دعوته للتشريع والتنظيم المعمول بهما في أجل شهر واحد من تاريخ التبليغ.

- كذلك نص المادة 07 من المرسوم رقم 162/93<sup>(20)</sup> الذي يحدد شروط و كفاءات استيراد الزيوت المستعملة و معالجتها ، وفي هذه الحالة يمكن سحب الإعتماد الذي يمنحه الوزير المكلف بالبيئة عندما يثبت تهاون أو عدم احترام الالتزامات المنصوص عليها في دفتر الشروط.

- بالإضافة إلى ما نصت عليه المادة 23 من المرسوم التنفيذي رقم 198/06<sup>(21)</sup> على أنه يتم سحب الرخصة إذا لم يقيم المستغل بإزالة المخالفة أو بمطابقة مؤسسته في أجل ستة أشهر بعد تبليغه بتعليق رخصة الاستغلال للمؤسسة المصنفة ، و ما يترتب على سحب رخصة الاستغلال أنه يجب الحصول على ترخيص جديد إذا أراد المستغل استئناف نشاط المؤسسة المصنفة<sup>(22)</sup>.

وعليه فإن حق إلغاء أو سحب الترخيص من قبل الإدارة لا يتعارض مع الحقوق المكتسبة لأنه إذا كان الشخص قد اكتسب حقا بمقتضى رخصة البناء أو فتح منشأة ذات نشاط صناعي فثمة حق أولي بالحماية من هذا الحق وهو الحق في بيئة خالية من التلوث<sup>(23)</sup>.

التشريع البيئي حينما يعطي للإدارة سلطة سحب التراخيص فإن هذه السلطة لا تمارس بمقتضى سلطاتها التقديرية لأن هذه الأخيرة يكون مجالها ضعيفا في الإلغاء والسحب كما كانت محدودة في منح التراخيص ، حيث يحدد لها شروطا لذلك و تكون بمقتضى مقاييس وشروط قانونية إذا خولفت تكون الإدارة ملزمة بإعمال تلك السلطة ويسري أثر السحب أو الإلغاء من يوم تبليغه.

أضف إلى ذلك أن تعليق رخصة الاستغلال أو سحبها يتم بموجب قرار إداري ، ومن ثم يمكن لصاحب المنشأة الذي يعتبر أن هناك تعسفا في التوقيف المؤقت أو الغلق النهائي أن ينازع الإدارة أمام القضاء الإداري لإلغاء قرار التعليق أو قرار السحب إذا رأى بأنه غير مشروع<sup>(24)</sup>.

#### رابعا الرسوم البيئية ( الجباية البيئية )

زيادة عن الأساليب الرقابية السابقة الذكر ، وبهدف تحميل مسؤولية التلوث لأصحاب الأنشطة الملوثة ، والضارة بالبيئة وإشراكهم في تمويل التكاليف التي تستدعيها عملية حماية البيئة ، وضعت مجموعة من الرسوم المالية ، ذات الغرض المزدوج الوقائي والردعي

تعد الجباية البيئية من أهم وسائل السلطة العامة تعمل على الحد من أثار التلوث وتعد مكملا أساسيا لآلية الضبط الإداري البيئي.



يعبر عن الجباية البيئية بالضرائب الخضراء أو الضرائب الإيكولوجية وهي الإقتطاعات النقدية الجبرية التي تدفع للخزينة العامة دون الحصول على مقابل خاص.

إن تطوير الجباية البيئية في الجزائر، جاء كإستجابة لمتطلبات حماية البيئة أي الحد من أضرار التلوث البيئي و كذا تحقيق التنمية المستدامة، والإجراءات الجبائية ذات الأهداف البيئية المطبقة في الجزائر تركز أساسا على الإجراءات الردعية سماها المنشور الوزاري المشترك لسنة 2002 بالرسم البيئية، وهذه الرسوم لا تأخذ دائما شكل العقوبة الإدارية على مخالفة معينة في مجال حماية البيئة، بل هي إجراء مستمر ومرتبط بالأنشطة الملوثة ودون خطأ من المعني بها.<sup>(25)</sup>

وتشمل رزنامة الرسوم البيئية المعتمدة في الجزائر ما يلي:

#### 1- الرسم على الأنشطة الملوثة أو الخطيرة على البيئة (T.A.P.D)

ثم تفعيل هذا الرسم على مرحلتين:

الأولى: مرحلة التأسيس بموجب المادة 117 من القانون رقم 25/91<sup>(26)</sup> المتضمن قانون المالية لسنة 1992، تم تأسيس رسم الأنشطة الملوثة أو الخطيرة على البيئة

الثانية: مرحلة التشديد في فرض رسم على الأنشطة الملوثة أو الخطيرة على البيئة بموجب المادة 54 من القانون 11/99 المؤرخ في 23 ديسمبر 1999 المتضمن قانون المالية لسنة 2000.<sup>(27)</sup>

#### 2- الرسم على الوقود Taxe sur les carburants

تم إستحداث هذا الرسم بموجب قانون المالية لسنة 2002<sup>(28)</sup> بموجب المادة 38 منه إلا أنه بموجب قانون المالية لسنة 2007<sup>(29)</sup> تم تخفيض هذا الرسم.

#### 3- الرسوم البيئية الأخرى.

- الرسم التكميلي على التلوث الجوي تأسس بموجب قانون المالية لسنة 2002.<sup>(30)</sup>

- الرسم التكميلي على المياه المستعملة ذات المصدر الصناعي، تم بموجب قانون المالية لسنة 2003.<sup>(31)</sup>

- الرسم على الشحوم والزيوت والشحوم وتحصيل الشحوم، تأسس بموجب قانون المالية لسنة 2006.<sup>(32)</sup>

إن هذه الضريبة البيئية لها دور هام في تجسيد مبدأ مهم من مبادئ قانون البيئة، وهو مبدأ الملوث الدافع، وهو مبدأ عالمي، إعتد عليه المشرع الجزائري في وضع قانون حماية البيئة في إطار التنمية المستدامة.

## مفهوم مبدأ الملوث الدافع :

كان الظهور الأول لهذا المبدأ سنة 1972 من طرف منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية في أوروبا ، ثم كرسه بصفة فعلية إعلان ريو ودي جانيرو ضمن مبادئه الأساسية ، ويقضي هذا المبدأ بأن الملوث يجب أن تقتطع منه السلطات العمومية النفقات الخاصة بالإجراءات الرامية إلى الحفاظ على البيئة في حالة مقبولة<sup>(33)</sup>.

يقصد بمبدأ الملوث الدافع إدراج كلفة الموارد البيئية ضمن ثمن السلع أو الخدمات المعروضة في السوق ، ذلك أن إلقاء نفايات ملوثة في الهواء أو المياه أو التربة هو نوع من استعمال هذه الموارد ضمن عوامل الانتاج ، ولهذا ينبغي أن يدخل استعمال هذه الموارد الطبيعية في كلفة المنتج أو الخدمة المعروضة ، لأن مجانية استعمال هذه الموارد البيئية التي تدخل ضمن عوامل الانتاج يؤدي إلى ضياعها ، والذي يرجع إلى مجانية استخدام هذه الموارد البيئية<sup>(34)</sup>.

نص المشرع الجزائري في المادة الثالثة من القانون 10/03 المتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة على مبدأ الملوث الدافع من المبادئ العامة لحماية البيئة وعرفه يتحمل كل شخص يتسبب نشاطه أو يمكن أن يتسبب في إلحاق الضرر بالبيئة ، نفقات كل تدابير الوقاية من التلوث والتقليص منه وإعادة الأماكن وبيئتها إلى حالتها الأصلية<sup>(35)</sup>.

فالهدف الذي سعى إليه المشرع الجزائري من تبنيه هذا الإجراء والمتمثل في الضغط المالي هو إلقاء عبء التكلفة الاجتماعية للتلوث على الذي يحدثه وليس على الجماعة ، وبالتالي الضغط على الملوث ليمتنع عن تلويث البيئة أو على الأقل تقليص التلوث عن نشاطه الصناعي والبحث عن التكنولوجيات الأقل تلويثا.

## الخاتمة :

ما زاد من أهمية الإدارة في حماية البيئة صدور قانون حماية البيئة في إطار قانون التنمية المستدامة ، فأصبح للإدارة دورا أساسيا في هذه الحماية لما تتمتع به من صلاحيات السلطة العامة وسلطات الضبط الإداري ، حيث حدد لها المشرع مجالات تدخلها كما نص على الأدوات القانونية التي تستخدمها في نشاطها سواء الوقائية أو الردعية . ففيما يتعلق بالجانب الردعي ، فلا يمكن لهيئات الضبط الإداري المختصة ممارسة الأدوات المتعددة في هذا الجانب ( الإنذار ، الوقف ، أوسحب الترخيص ) إلا بناء على معطيات دقيقة تقوم بها هيئات متابعة متخصصة لرصد الملوثات البيئية نظرا لصعوبة تحديدها عمليا ، حتى لا تتحول هذه الآليات وسيلة لتعطيل مشاريع التنمية ، حيث تكون هنا الموازنة صعبة يقتضي لحسمها إسنادها لجهات محايدة ، إضافة إلى ضرورة وجود وعي بيئي لدى المواطنين بحيث يشكل هذا الوعي أداة ضاغطة لاتخاذ القرارات اللازمة .

ينبغي الاعتراف بأن حماية البيئة هي مهمة شاقة يجب أن يساهم فيها الجميع لأنها تتعلق أولاً وأخيراً بحياتنا ومستقبل أجيالنا.

#### الإحالات والهوامش:

- 1 - خنتاش عبد الحق، "مجال تدخل الهيئات اللامركزية في حماية البيئة في الجزائر"، مذكرة ماجستير في القانون، تحت إشراف الدكتور سمار نصر الدين، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، السنة الجامعية 2010/2011.
- 2 - عبد القادر خليل، سليمان أبو قاسم، البيئة وآليات حمايتها لأجل تنمية مستدامة، مداخلة أقيمت في الملتقى الوطني حول إقتصاد البيئة والتنمية المستدامة، معهد علوم التسيير، المركز الجامعي بالمدينة، أيام 6، 7 جوان 2006.
- 3 - الدكتور محمود عاطف البنا، الوسيط في القانون الإداري، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي، القاهرة سنة 1991، صفحة 395.
- 4 - القانون 25/91 المؤرخ في 18 ديسمبر 1991 المتضمن قانون المالية لسنة 1992.
- 5 - خنتاش عبد الحق، "مجال تدخل الهيئات اللامركزية في حماية البيئة في الجزائر"، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الحقوق، تحت إشراف الدكتور سمار نصر الدين، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، السنة الجامعية 2010/2011، صفحة 102.
- 6 - القانون 10/03 المؤرخ في 19 يوليو 2003 والمتعلق بحماية البيئة في إطار التنمية المستدامة.
- 7 - نفس المرجع.
- 8 - القانون 19/01 المؤرخ في 12 ديسمبر 2001 المتعلق بتسيير النفايات ومراقبتها وإزالتها.
- 9 - نفس المرجع.
- 10 - خنتاش عبد الحق، المرجع السابق، صفحة 103.
- 11 - المرسوم التنفيذي 198/06 المؤرخ في 31 ماي 2006 الذي يضبط التنظيم المطبق على المؤسسات المصنفة لحماية البيئة.
- 12 - معيني كمال، "آليات الضبط الإداري لحماية البيئة في التشريع الجزائري"، مذكرة ماجستير في القانون الإداري، تحت إشراف الدكتور أحمد بنيني، جامعة الحاج لخضر، السنة الجامعية 2010/2011، صفحة 110.
- 13 - القانون 10/03، المرجع السابق.
- 14 - القانون 19/01.
- 15 - الدكتور ليلي الجنابي، الجزاءات القانونية لتلوث البيئة - دراسة تحليلية مقارنة - منشورات الأكاديمية العربية في الدنمارك، سنة 2014، صفحة 93.
- 16 - الدكتور عوابدي عمار، نظرية القرارات الإدارية بين علم الإدارة والقانون الإداري، دار هوم للنشر، الجزائر سنة 2005، صفحة 170.
- 17 - معيني كمال، المرجع السابق، صفحة 113.
- 18 - المرسوم التنفيذي 160/93 المؤرخ في 10 جويلية 1993 الذي ينظم النفايات الصناعية السائلة.
- 19 - المرسوم التنفيذي 254/97 المؤرخ في 08 يوليو المتعلق بالرخص المسبقة لإنتاج أو استيراد المواد السامة أو التي تشكل خطراً من نوع خاص.
- 20 - المرسوم رقم 162/93 المؤرخ في
- 21 - المرسوم التنفيذي 198/06، المرجع السابق.
- 22 - نفس المرجع.
- 23 - خنتاش عبد الحق، المرجع السابق، صفحة 104.
- 24 - حسونة عبد الغني، "الحماية القانونية للبيئة في إطار التنمية المستدامة"، أطروحة دكتوراه في الحقوق، تحت إشراف الدكتور مفتاح عبد الجليل، جامعة بسكرة، السنة الجامعية 2012/2013، صفحة 131.
- 25 - معيني كمال، المرجع السابق، صفحة 118.

- 26 - القانون 25/91، المرجع السابق.
- 27 - القانون 11/99 المؤرخ في 23 ديسمبر 1999 المتضمن قانون المالية لسنة 2000.
- 28 - القانون 21/01 المؤرخ في 28 ديسمبر 2001 المتضمن قانون المالية لسنة 2002.
- 29 - القانون 24/06 المؤرخ في 26 ديسمبر 2006 المتضمن قانون المالية لسنة 2007.
- 30 - القانون 21/01، المرجع السابق.
- 31 - القانون 11/02 المؤرخ في 24 ديسمبر 2002 المتضمن قانون المالية لسنة 2003.
- 32 - القانون 16/05 المؤرخ في 31 ديسمبر 2005 المتضمن قانون المالية لسنة 2006.
- 33 - معيني كمال، المرجع السابق، صفحة 117.
- 34 - وناس يحيى، الآليات القانونية لحماية البيئة في الجزائر"، أطروحة دكتوراه في القانون العام، تحت إشراف الأستاذ الدكتور كحلولة محمد، جامعة أبو بكر بلقايد جامعة تلمسان، السنة الجامعية 2007/2008، صفحة 75.
- (35) المادة 7/3 من القانون 10/03، المرجع السابق.

## الشفعة في قانون الاستثمار الجزائري ، بين نزع الملكية و حماية العقار الصناعي

غراس عبد الحكيم

أستاذ محاضر ب كلية الحقوق والعلوم السياسية

جامعة جيلالي ليابس سيدي بلعباس

### ملخص :

لا شك أن توفير العقار الصناعي يعتبر وسيلة مهمة لجذب وتشجيع الاستثمار عموما والأجنبي منه على وجه الخصوص، غير أنه وطبقا لقانون الاستثمار الجزائري تتمتع الدولة والمؤسسات العمومية الاقتصادية بحق الشفعة على كل التنازلات عن حصص المساهمين الأجانب أو لفائدة هؤلاء

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الاطار يتمثل في ما إذا كانت الشفعة تمثل خطرا على الاستثمارات الأجنبية شأنها في ذلك شأن نزع الملكية أو التأميم ، وخرقا لمبدأ المعاملة الوطنية ؟ أم أنها وسيلة في يد الدولة لمحاربة المضاربة العقارية وحماية العقار الصناعي ثم تكوين احتياطات عقارية للمستقبل ؟.

الكلمات المفتاحية الشفعة ، حماية العقار الصناعي ، قانون الاستثمار ، حق الملكية ، الحق في التنظيم ، المخاطر المرتبطة بالاستثمار ، نزع الملكية المباشر ، نزع الملكية غير المباشر ، التأميم .

### Résumé :

Il ne fait pas de doute que le foncier industriel destiné à l'investissement est un moyen important d'attirer et d'encourager l'investissement en général, et l'investissement étranger en particulier. Cependant, et conformément au code algérien des investissements, l'Etat et les entreprises publiques économiques disposent d'un droit de préemption sur toutes les cessions de participations des actionnaires étrangers ou au profit d'actionnaires étrangers.

La préemption telle qu'elle est introduite dans ce code. représente-t-elle un risque pour les investissements étrangers, au même titre que l'expropriation ou la nationalisation, ainsi qu'une violation au principe du traitement national? ou , au contraire, constitue t-elle un moyen entre les mains de l'Etat, pour combattre la spéculation foncière, protéger le foncier industriel et constituer des réserves foncières pour l'aveni? .

### Mots clés:

La préemption, la protection du foncier industriel, droit de l'investissement, droit de la propriété, droit de règlementer, les risques liés à l'investissement, l'expropriation directe, l'expropriation indirecte, la nationalisation.

## مقدمة :

لا شك أنه من حق المستثمر أن يطمئن إلى مناخ الأعمال السائد في بلد الضيافة لأنه سيقبل على الاستثمار في مناخ استثماري غير المناخ السائد في وطنه ، وبالتالي فسيبقى متخوفا من المخاطر المختلفة التي قد تعترض استثماره ، مما عدا تلك التي تعتبر عادية وطبيعية بالنسبة لأي عملية استثمارية ، و التي يرضى عادة بتحملها بوصفه من رجال الأعمال

ومن جهة أخرى فإنه يحق لكل دولة أن تنظم اقتصادها بالطريقة التي تراها مناسبة لتحقيق مصلحتها العامة ، على أن تراعي في ذلك حقوق المستثمر أيضا ، فلا تجرده من ملكيته ، ولا تمنعه من التصرف فيها ، إلا من خلال إجراءات مشروعة ومباشرة ، وإلا اعتبرت مسؤولة عن ذلك ، خاصة وأن النزاعات المعروضة أمام المحاكم لم تعد تتعلق بنزع الملكية المباشر المرتبط أساسا بالتأميمات التي حدثت في سنوات السبعينات والثمانينات من القرن الماضي ، وإنما بتنظيم الاستثمار ونزع الملكية غير المباشر<sup>(1)</sup>.

و لا شك أن العقارات المخصصة لممارسة النشاط الاستثماري أصبحت اليوم تمثل عنصرا أساسيا في جلب الاستثمارات سواء الوطنية أو الدولية ، وبالتالي فإن وضع تشريع يهدف إلى تقوية الاحتياطات العقارية لهو من الأهمية بمكان.

وفي الوقت الذي كان فيه قانون الاستثمار الجزائري الحالي الصادر سنة 2001 خاليا من أهم صور المساس بملكية المستثمر الأجنبي كنزعه أو تأميمها ومقتصر على المصادرة الإدارية ، جاء قانون المالية التكميلي لسنة 2009<sup>(2)</sup> ليضيف إليه إجراءات جديدة يتمثل في الشفعة

والجدير بالملاحظة أن الشفعة وردت بالموازاة مع قاعدة الشراكة بين الرأسمال الوطني المقيم والرأسمال الأجنبي المعروفة بقاعدة 49/51 وذلك في المادة 58 من قانون المالية التكميلي السالف الذكر ، الذي تم الأمر رقم 01-03 المؤرخ في 20 أوت 2001 المتعلق بتطوير الاستثمار بمادة هي المادة 4 مكرر 1 ورد في فقرتها الثانية أنه "لا يمكن إنجاز الاستثمارات الأجنبية إلا في إطار شراكة تمثل فيها المساهمة الوطنية المقيمة نسبة 51٪ على الأقل من رأس المال الاجتماعي. ويقصد بالمساهمة الوطنية جميع عدد الشركاء مما يدل على أن رغبة الدولة تتمثل أساسا في استرجاع ملكية الاستثمارات الأجنبية لإعادة تنظيمها من جديد.

إن السؤال الذي يطرح نفسه ، تبعا لما سبق ، يتمثل في معرفة نطاق الشفعة في قانون الاستثمار (المطلب الأول) ثم البحث في كون الشفعة مرادفة لكل من نزع الملكية والتأميم (المطلب الثاني) المطلب الأول نطاق الشفعة في قانون الاستثمار الجزائري.

سنحاول أن نبحث عن الشفعة في قوانين الاستثمار المتعاقبة في الجزائر (الفرع الأول) ثم في إجراءاتها الواردة في قانون الاستثمار الحالي (الفرع الثاني).

**الفرع الأول : عدم استقرار الشفعة في قوانين الاستثمار المتعاقبة في الجزائر.**

يمكن تقسيم قوانين الاستثمار المتتالية في الجزائر إلى مرحلتين هما المرحلة السابقة لصدور الأمر رقم 03 المتضمن قانون الاستثمار الحالي ، ثم المرحلة التي تلت صدور هذا الأمر.

**أولا : المرحلة الممتدة من سنة 1963 إلى سنة 2001 .**

لقد وردت الشفعة بالنسبة للدولة ضمن أول قانون استثمار للجزائر المستقلة ألا وهو القانون رقم 63- 277 بتاريخ 1963/07/26 ( ج ر عدد 53 بتاريخ 2 أوت 1963 ) وذلك في المادة 25 التي نصت على أن القوانين التأسيسية لشركات الاقتصاد المختلط يجب أن تأخذ بعين الاعتبار إمكانية ممارسة الدولة لحق الشفعة في حالة بيع ، تحويل أو التنازل عن الحصص والأسهم<sup>(3)</sup>.

وأما في ثاني قانون استثمار تعرفه الجزائر والصادر سنة 1966 بمقتضى الأمر رقم 66- 284 بتاريخ 1966/09/01 ( ج ر عدد 80 بتاريخ 17 سبتمبر 1966 ) فلم يذكر المشرع الشفعة وإنما اكتفى بالحديث عن حق استرجاع الدولة للاستثمار للمصلحة العامة مقابل تعويض أي عن حقها في التأميم وذلك في المادة 8 ، التي نصت على أنه "في الحالة التي تستلزم فيها المصلحة العمومية استرجاع الدولة لمؤسسات تنتفع من أحكام هذا القانون ، فلا يمكن إقرار تدبير كهذا إلا بموجب نص ذي صبغة تشريعية ، وقد يشتمل ذلك التدبير بحكم القانون استنادا لهذا الأمر ، دفع التعويض المساوي للقيمة الصافية المحددة بمواجهة الخبراء والعناصر الوطنية التي تسترجعها الدولة وذلك في مهلة أقصاها تسعة أشهر ."

وإبتداء من سنة 1982 فرق المشرع بين الاستثمار الخاص الوطني الذي نظمته بالقانون رقم 82- 11 بتاريخ 21 غشت 1982 ( ج ر عدد 34 بتاريخ 24 غشت سنة 1982 ) ، والاستثمار الأجنبي الذي اختصه بالقانون رقم 82- 13 بتاريخ 28 غشت 1982 المتعلق بتأسيس الشركات المختلطة للاقتصاد وسيرها ( ج ر عدد 35 بتاريخ 31 غشت سنة 1982 ) وهكذا فبينما لم يتطرق المشرع للشفعة في القانون الأول ، أوردها صراحة في القانون الثاني وذلك في المادة 43 التي نصت على ما يلي "يمارس الطرف الجزائري حق الشفعة و/أو الموافقة ، عند بيع الطرف الأجنبي لأسهمه في الشركة المختلطة للاقتصاد أو تحويلها أو التنازل عنها ثم دعمها بالمادة 45 التي نصت على حق شراء الطرف الجزائري بناء على طلبه أسهم الطرف الأجنبي بقيمتها الحسابية وذلك في حالة عدم الشروع في إعداد بروتوكول اتفاق إضافي عند انتهاء المدة التعاقدية ، والمادة 46 التي نصت على حق الدولة في شراء أسهم الشريك الأجنبي الراغب في الانسحاب وكذلك المادة 47 التي أكدت على حق الدولة في شراء أسهم الشريك الذي لم تبلغ مساهمته التقنية المستوى المتفق عليه في العقد وأما المادة 48 فنصت صراحة على حق الدولة في استرجاع أسهم الشريك الأجنبي أي التأميم وذلك إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك ، مع الإشارة إلى أن مبلغ الشراء أو التعويض يكون بالقيمة المحاسبية للاستثمار.

وفي القانون رقم 86- 13 بتاريخ 19 غشت 1986 المعدل والمتمم للقانون رقم 82- 13 المؤرخ في 28 غشت 1982 المتعلق بتأسيس الشركات المختلطة للاقتصاد وتسييرها أبقى المشرع على الشفعة الواردة في المادة 43 منه ، وأبقى

العمل بالمواد 45، 46، 47 و 48 مع تعديلات بسيطة تتمثل أهمها في أن تحديد قيمة الأسهم عند الشراء أو التأميم يكون بخبرة عوض القيمة الحسابية الواردة في القانون السابق

وأما في القانون رقم 88- 25 المؤرخ في 12 يوليوسنة 1988 المتعلق بتوجيه الاستثمارات الاقتصادية الخاصة الوطنية فلم يشر المشرع الجزائري للشفعة بتاتا ، كما تجاهلها أيضا في تعديل نظام الاستثمار بمقتضى القانون 90- 10 المتضمن قانون النقد والقرض الصادر بتاريخ 14 أبريل 1990 ، وهذا لا يعني أنها ألغيت لأن القانون رقم 82- 13 والقانون رقم 88- 25 بقيا ساريي المفعول وذلك إلى غاية سنة 1993 تاريخ صدور قانون ترقية الاستثمار وبحلول المرسوم التشريعي رقم 93- 12 المؤرخ في 5 أكتوبر 1993 ( ج ر عدد 64 بتاريخ 10 أكتوبر 1993 ) ألغى المشرع الشفعة بإلغائه القانون رقم 82- 13 والقانون رقم 88- 25 ، إذ تطرق فقط إلى التسخير الإداري وذلك في المادة 40 التي نصت على ما يلي " لا يمكن أن تكون الاستثمارات المنجزة موضوع تسخير عن طريق الإدارة ، ما عدا في الحالات التي نص عليها التشريع المعمول به . ويترتب على التسخير تعويض عادل ومنصف "

وبالموازاة مع ذلك ، نصت المادة 23 من نفس القانون على الامتياز العقاري بنصها على ما يلي " يمكن الدولة أن تمنح بشروط امتيازية ، قد تصل إلى الدينار الرمزي ، تنازلات عن أراض تابعة للأموال الوطنية لصالح الاستثمارات التي تنجز في المناطق الخاصة تحدد كيفيات تطبيق هذه المادة عن طريق التنظيم " ومن جهتها ، تطرقت المادة 44 من نفس القانون إلى حرية التنازل عن الاستثمار للغير حيث ورد فيها أنه " يمكن أن تكون الاستثمارات التي تستفيد من الامتيازات المنصوص عليها في هذا المرسوم التشريعي موضوع تحويلات أو تنازلات ، ويلتزم مستأنف الاستثمار أمام الوكالة بالوفاء بجميع الالتزامات التي تعهد لها المستثمر الأصلي والتي سمحت بمنح الامتيازات ، ولا ألغيت هذه الامتيازات .

**ثانيا : المرحلة اللاحقة لصدور الأمر رقم 01- 03 لسنة 2001 .**

استمر إغفال المشرع الجزائري للشفعة وذلك في قانون الاستثمار لسنة 2001 الصادر بمقتضى الأمر رقم 01- 03 المؤرخ في 20 أوت 2001 ( ج ر عدد 47 مؤرخ في 22 غشت 2001 ) الذي ألغى قانون ترقية الاستثمار السابق ( المرسوم التشريعي رقم 93- 12 ) إذ لم يتطرق إلا إلى المصادرة الإدارية وذلك في المادة 16 التي جاء فيها أنه " لا يمكن أن تكون الاستثمارات المنجزة موضوع مصادرة إدارية ، إلا في الحالات المنصوص عليها في التشريع المعمول به . ويترتب على المصادرة تعويض عادل ومنصف "

ومن جهة ثانية نصت المادة 30 من ذات القانون على أنه " يمكن أن تكون الاستثمارات التي تستفيد من المزايا المنصوص عليها في هذا الأمر موضوع نقل ملكية أو تنازل يلتزم المالك الجديد لدى الوكالة بالوفاء بكل الالتزامات التي تعهد بها المستثمر الأول والتي سمحت بمنح تلك المزايا ولا ألغيت تلك المزايا . وتواصل عدم ذكر المشرع الجزائري للشفعة في الأمر رقم 06- 08 المعدل والمتمم للأمر 01- 03 المؤرخ في 15 جويلية 2006 ( ج ر عدد 47 بتاريخ 19 يوليوسنة 2006 ) ، إذ أبقى على نص المادة 16 المتعلق بالمصادرة الإدارية .



وعاد المشرع ليُدْرَج الشفعة ضمن قانون الاستثمار الجزائري من خلال قانون المالية التكميلي لسنة 2009 الذي عدل وتم بعض أحكام الأمر رقم 01-03 المعدل والمتمم وذلك بالمادة 4 مكرر 3 التي ورد فيها أنه "تتمتع الدولة وكذا المؤسسات العمومية الاقتصادية بحق الشفعة على كل التنازلات عن حصص المساهمين الأجانب أو لفائدة المساهمين الأجانب ويمارس حق الشفعة طبقاً لأحكام قانون التسجيل تحدد كيمييات تطبيق هذه المادة عند الحاجة ، عن طريق التنظيم .

ثم أكد المشرع الجزائري على الشفعة في قانون المالية التكميلي لسنة 2010 ، الذي عدل وتم بعض أحكام الأمر رقم 01-03 المعدل والمتمم ، وذلك في المادة 46 و 47 ، ليبقى على حق الشفعة وذلك في قوانين المالية اللاحقة ، بما فيها قانون المالية الحالي لسنة 2015 ، وعلى نفس المادة 14 فقرة 2 المتعلقة بعدم التمييز بين المستثمرين الجزائريين والأجانب ، وعلى نفس مضمون المادة 30 المتعلقة بنقل ملكية الاستثمار أو التنازل عنه الواردتين في الأمر رقم 06-08 المعدل والمتمم للأمر 01-03 والمؤرخ في 15 جويلية 2006 ، مع تقييد النقل والتنازل بالشفعة الواردة في المادتين 4 مكرر 3 و 4 مكرر 4.

#### الفرع الثاني إجراءات الشفعة في قانون الاستثمار الحالي (الأمر 0-03 المعدل والمتمم)

يستند حق الشفعة في قانون الاستثمار الجزائري الحالي على إجراءين أساسيين :  
الأول يؤثر التنازل عن الحصص التي تملكها شركات خاضعة للقانون الجزائري.  
الثاني ينظم التنازل ، في الخارج ، عن المساهمات المملوكة في شركات تملك هي نفسها مساهمات في شركات خاضعة للقانون الجزائري.

#### أولاً حق الشفعة على التنازلات داخل الجزائر :

استناداً على أحكام قانون الاستثمار فإن كلا من الدولة والمؤسسات العمومية الاقتصادية تتمتعان بحق الشفعة على كل التنازلات عن حصص المساهمين الأجانب أو لفائدة هؤلاء .

والملاحظ في هذا الصدد أن المشرع الجزائري قصد بهذا الإجراء الأجانب ومن يرغب في أن يتنازل لهم من الجزائريين ولم يورد عبارة المقيمين وغير المقيمين التي استعملها في قانون النقد والقرض لسنة 1990 ثم قانون الاستثمار لسنة 1993 ، وعليه فيبدو أن التنازلات التي تتم بين الجزائريين أو لفائدتهم سواء كانوا مقيمين أو غير مقيمين غير معنية بهذا الإجراء الوارد في هذه الفقرة.

وتتمثل إجراءات التنازل المتعلقة بهذا النوع حسب ما ورد في نص المادة 4 مكرر 3 من قانون الاستثمار الحالي في ما يلي

#### 1- طلب شهادة التخلي عن ممارسة حق الشفعة.

يتوجب على المستثمر الأجنبي الراغب في التنازل عن حصته وعلى كل مستثمر يريد أن يتخلى عن حصته لمستثمر أجنبي أن يطلب شهادة التخلي عن ممارسة الشفعة من المصالح المختصة التابعة للوزير المكلف بالاستثمار التي لا تقوم بتسليمها إلا بعد استشارة مجلس مساهمات الدولة.

ومن الملاحظ أن المشرع الجزائري ، خول تقديم طلب الشهادة لشخص معين وهو الموثق المكلف بتحرير عقد التنازل ، وأوجب أن يتضمن الطلب سعر التنازل وكذا شروطه ، وفي حالة ممارسة حق الشفعة فإن سعر التنازل يحدد على أساس الخبرة ، ومن الملاحظ أيضا أن تقديم شهادة التخلي تعتبر من النظام العام إذ يعتبر باطلا كل تنازل تم بدونها . ولا شك أن نص هذه المادة يبقى في حاجة إلى تفصيل وتدقيق في ما يتعلق بحالة عدول الدولة والمؤسسات الاقتصادية العمومية عن الشراء أو عدول المستثمر عن البيع<sup>(4)</sup> .

## 2- أجل ممارسة حق الشفعة .

تتوفر المصالح المختصة التابعة للوزارة المكلفة بالاستثمار على أجل شهر واحد كحد أقصى ، ابتداء من تاريخ إيداع طلب التخلي عن ممارسة حق الشفعة ، وذلك لكي تقدم شهادة التخلي إلى الموثق المكلف بتحرير عقد التنازل ، وفي حالة تسليم هذه الشهادة ، تبقى الدولة محتفظة ، مع ذلك بحق ممارسة الشفعة لمدة سنة كما هو منصوص عليه في قانون التسجيل وذلك إذا تبين أن سعر التنازل كان ناقصا .

## 3- حالة عدم رد المصالح المختصة .

الأصل أن سكوت المصالح المختصة وعدم ردها على طلب الشهادة يعتبر بمثابة تخليها عن ممارسة حق الشفعة ، إلا أن المشرع أورد على ذلك استثناءين اثنين هما :

أولاً حالة تجاوز مبلغ المعاملة المقدار المحدد بموجب قرار صادر عن الوزير المكلف بالاستثمار .

ثانياً حالة تعلق موضوع المعاملة بالأسهم أو الحصص الاجتماعية لشركة تمارس أحد الأنشطة المحددة في نفس القرار . والقرار المعني يصدر عن الوزير المكلف بالاستثمار ويتضمن مقدار التنازل والأنشطة المحددة وكذا طرق اللجوء إلى الخبرة ونموذج شهادة التخلي عن ممارسة حق الشفعة .

## ثانياً حق الشفعة على التنازلات خارج الجزائر .

إن هذا الاجراء الوارد في المادة 4 مكرر 4 من قانون الاستثمار الحالي يؤثر عمليات التنازل التام أو الجزئي في الخارج عن الأسهم أو الحصص الاجتماعية لشركات تملك هي نفسها أسهما أو حصصا اجتماعية في شركات خاضعة للقانون الجزائري ، وتكون قد استفادت من مزايا أو تسهيلات حكومية في مجال الاستثمار ، مما يعني ، وبمفهوم المخالفة ، أن الشركات التي لم تستفد من مزايا أو تسهيلات غير خاضعة للاستشارة المسبقة . وهكذا فإن مجال تطبيق هذا الاجراء يتمثل في ما يلي :

## 1- يشمل موضوع التنازل كل عمليات التنازل الجزئي أو الكلي<sup>(5)</sup> التي تتم خارج الجزائر .

2- يشترط في الأسهم والحصص الاجتماعية المتنازل عنها أن تكون مملوكة لشركات مساهمة في أسهم أو حصص اجتماعية لشركات خاضعة للقانون الجزائري .

3- أن تكون الشركات الخاضعة للقانون الجزائري قد استفادت من مزايا وتسهيلات عند إنشائها .

إن المشرع الجزائري يخضع عمليات التنازل هذه إلى استشارة الحكومة الجزائرية مسبقا ، ويمنح هذه الأخيرة وكذا المؤسسات العمومية حق شفعة يعطيها الأفضلية في شراء الأسهم أو الحصص الاجتماعية للشركة المعنية عن طريق التنازل المباشر أو غير المباشر<sup>(6)</sup>.

وفي حالة ممارسة الدولة لحق الشفعة ، فإن تحديد سعر التنازل يحدد على أساس الخبرة وفق الشروط المتعلقة بالإجراء الأول المتعلق بعمليات التنازل التي تتم داخل الجزائر، والوارد في المادة 4 مكرر3.

وهكذا نستخلص من خلال استقراء إجراءات الشفعة الواردة في قانون الاستثمار ملاحظات نوجزها في ما يلي :

- أن المشرع الجزائري قد أقر الشفعة لفائدة الدولة والمؤسسات الاقتصادية العمومية فقط  
- أن المشرع الجزائري قد مدد ممارسة الشفعة خارج التراب الوطني بالنسبة للتنازلات المتعلقة بالمساهمات المملوكة في شركات مساهمة في شركات خاضعة للقانون الجزائري

- أن المشرع الجزائري قصد الاستثمارات الأجنبية من دون الاستثمارات الوطنية.

والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح تبعا لهذه الملاحظات يتمثل في ما إذا كانت الشفعة تمثل خطرا على الاستثمارات الأجنبية في الجزائر ، وهل تعتبر أداة للتمييز بين المستثمرين الأجانب والجزائريين وبالتالي خرقا لمبدأ المعاملة الوطنية المتعارف عليه دوليا ؟

إنه لمن المسلم به في القانون الدولي أن للدولة الحق في نزع الملكية والتأميم في حالة ما إذا أرادت أن تغير بنيتها الاقتصادية وتنظم حق ملكية الأجانب والمؤسسات<sup>(7)</sup>.

و من المتعارف عليه دوليا كذلك عدم التمييز بين المواطنين والأجانب غير أنه وبالرغم من وجود شرط المعاملة الوطنية في جل التنظيمات المتعلقة بالاستثمار إلا أن الرأي الغالب في الفقه الدولي يقر مشروعية التمييز ضد المستثمرين الأجانب بصفة عامة وضد بعضهم البعض لفائدة المواطنين حفاظا للمصالح الاقتصادية للدول المضيفة وحاجياتها الوطنية ، شريطة استناد هذا التمييز على أسباب معقولة ، وألا يؤدي إلى الإخلال بأحكام الأعراف الدولية في مسألة معاملة الأجانب<sup>(8)</sup>.

ولقد ورد هذا الشرط دون أن توضع عليه قيود أو استثناءات و ذلك في قانون الاستثمار الجزائري الحالي<sup>(9)</sup> مثلا، وفي جميع اتفاقيات الاستثمار التي تعتبر الجزائر طرفا فيها، ومنها نماذج اتفاق يات الاستثمار الخاصة بالدول<sup>(10)</sup> واتفاقية التجارة الحرة لأمريكا الشمالية<sup>(11)</sup> واتفاقية ميثاق الطاقة<sup>(12)</sup> والعديد من اتفاقيات الاستثمار الثنائية المبرمة<sup>(13)</sup> وغيرها.

**المطلب الثاني تمييز الشفعة عن نزع الملكية بصيغه المختلفة.**

يعتبر نزع الملكية Expropriation، إلى جانب التأميم Nationalisation والمصادرة Réquisition من بين الوسائل التي تملكها الدولة لإنهاء اتفاقية الاستثمار مع المستثمر الأجنبي<sup>(14)</sup>، وقد يعتقد البعض أن الشفعة ، تعتبر ، أيضا ، صيغة من صيغ إنهاء هذه الاتفاقية ، ولذلك سنحاول استخلاص أهم أوجه الاختلاف بين هذه الصيغ.

**الفرع الأول صعوبة تحديد مفهوم نزع الملكية الوارد في قانون الاستثمار.**

administrative<sup>(15)</sup> وذلك من خلال المادة 16 التي تنص على أن الاستثمارات المنجزة لا يمكن أن تكون موضوع مصادرة إدارية إلا في الحالات المنصوص عليها في التشريع المعمول به.

والواقع أنه كان من الممكن الاكتفاء بالحديث عن المصادرة الادارية لولا أن النص الفرنسي للمادة 16 السالفة الذكر ذكر "الاستيلاء عن طريق الادارة"، وهو الأمر الذي جعلنا نتساءل عما يقصده المشرع فعلا، ويح إلنا على القانون المدني الذي ينص في المادة 679 وما يليها على نظام الاستيلاء<sup>(16)</sup>.

ويعرف الاستيلاء بأنه "أخذ ممتلكات الأفراد بسبب ضرورة معينة تتعلق بأمن الدولة أو الدفاع الوطني مثل الحزب<sup>(17)</sup> وهو وسيلة في يد الادارة لتجريد الأشخاص من أموالهم الخاصة والاستيلاء عليها جبرا لإشباع حاجيات استثنائية تفرضها المنفعة العامة وذلك مقابل تعويض نقدي.

وأما المصادرة فهي إجراء تتخذه السلطة العامة في الدولة وتستولي بمقتضاه على ملكية كل أو بعض الأموال أو الحقوق المالية المملوكة لأحد الأشخاص وذلك دون أداء أي مقابل<sup>(18)</sup>.

والمصادرة الادارية إجراء وقائي تقتضيه اعتبارات تمليها المصلحة العامة كالأمن والسلامة، الصحة والآداب العامة، وهي تتم كذلك، أحيانا، في أعقاب الثورات الاجتماعية أو التغييرات السياسية (كقانون مصادرة أملاك الرئيس التونسي السابق الوارد في الرائد الرسمي للجمهورية التونسية بتاريخ 18 مارس 2011، مرسوم تحت عدد 13 لسنة 2011 يتعلق بمصادرة أموال وممتلكات منقولة وعقارية) أو في أعقاب الحروب بهدف تصفية بعض الطبقات أو توقيع الجزاء على من تعاونوا مع الأعداء<sup>(19)</sup>.

وأما المصادرة بمعنى confiscation باللغة الفرنسية فتعتبر نزاعا جبريا ونهائيا للملكية الخاصة لفائدة الدولة على وجه العقوبة ودون عوض، فهي عقوبة جنائية وفقا للتعريف الذي أورده المشرع الجزائري في المادة 15 من قانون العقوبات (قانون رقم 06-23 المؤرخ في 20 ديسمبر 2006) والمادة 2 من القانون رقم 06-01 مؤرخ في 20 فبراير 2006 المتعلقة بالوقاية من الفساد ومكافحته، وهي تتميز عن التسخير réquisition الذي هو إجراء مؤقت غير عقابي يمكن الإدارة من التصرف في ملك خاص لفائدة المصلحة العامة دون أخذ ملكيته وينتهي بإرجاع الملك إلى صاحبه. والمصادرة من حيث كونها لا تفتح الحق في التعويض تتميز عن الانتزاع للمصلحة العمومية والتأميم.

ومن جهة أخرى، يتم التفريق من حيث السلطة المصادرة بين المصادرة القضائية والمصادرة غير القضائية فالمصادرة القضائية هي التي تنطق بها المحاكم كعقوبة تكميلية تبعا للتصريح بالإدانة من أجل جريمة معينة، وهو ما أقره المشرع الجزائري في المادة 15 من قانون العقوبات وفي المقابل نجد المصادرة غير القضائية وهي المصادرة التي تقررها سلطة غير قضائية وهي لا تخلو من نوعين مصادرة إدارية ومصادرة تشريعية فالمصادرة الإدارية هي إجراء تتخذه السلطة التنفيذية دون إدانة جزائية سابقة أما المصادرة التشريعية فهي المصادرة التي تتم بمقتضى نص تشريع، وفي العديد من المرات تتحول المصادرة الادارية إلى مصادرة قضائية عندما لا تصبح نافذة إلا بحكم قضائي

إن العباس بالاستثمار بمباشرة إجراء المصادرة من طرف إحدى الجهات الإدارية المختصة ، ودون مراعاة جوانب إجرائية محددة ، يجعل الاجراء معيبا وغير مشروع ، وبالتالي باطلا مما يتوجب معه إلغاؤه إما من جانب سلطة إدارية أو سلطة قضائية ، ناهيك عما قد ينجر عن ذلك من متابعات أمام التحكيم الدولي.

وهكذا نلاحظ وجود خلط وعدم تحديد للمصطلحات المتعلقة بإجراءات نزع الملكية يستحسن تجاوزه في هذه الدراسة ، واستعمال مصطلح نزع الملكية للدلالة على كل إجراء من شأنه أن ينهي استثمار المستثمر الأجنبي بطريقة جبرية.

ومن خلال ما سبق ، يمكن تلخيص الإجراءات العادية لنزع الملكية حسب قانون الاستثمار والقانون رقم 91-11 المتعلق بقواعد نزع الملكية من أجل المنفعة العامة الصادر في 27 أبريل 1991 ، المتتم ، وباقي القوانين والمراسيم التنفيذية المتعلقة بنزع الملكية في خمسة مراحل :

\* التصريح بالمنفعة العمومية

\* تحديد كامل الأملاك والحقوق العينية المزمع نزعها.

\* تقسيم الأملاك والحقوق العينية المعنية بنزع الملكية.

\* صدور قرار إداري بقبليّة الأملاك المعنية للتنازل.

\* صدور قرار إداري بنزع الملكية

وزيادة على هذه المراحل ، يجب أن تتوفر الاعتمادات المالية اللازمة للتعويض المنصف والعادل للأملاك والحقوق العينية المطلوب نزعها.

إن عدم إدراج نزع الملكية واكتفاء المشرع بالمصادرة الإدارية لا يغير من كون هذه الأخيرة خطرا محققا

بالاستثمار الخاص و محلا ، محتملا ، للنزاع في أي وقت بين المستثمر والدولة الجزائرية

الفرع الثاني نزع الملكية والتأميم.

من خلال استقراءنا لقانون الاستثمار الجزائري الحالي ، نلاحظ أن المشرع لم يدرج أحكاما خاصة بالتأميم

حيث أدرج المصادرة الإدارية كما سبق أن رأينا ، وكان بإمكانه أن يضيف التأميم ونزع الملكية وذلك على غرار ما قامت به

تشريعات دول أخرى ، كالسنغال التي نص قانونها الخاص بالاستثمار في الفقرة الثانية من مادته 4 على ما يلي :<sup>(20)</sup>.

"L'entreprise est notamment garantie contre toute mesure de nationalisation, d'expropriation ou de réquisition sur toute l'étendue du territoire national, sauf pour cause d'utilité publique, légalement prévue. Le cas échéant, l'entreprise bénéficiera d'une juste et préalable indemnisation".

غير أن المشرع الجزائري تطرق إلى التأميم في قانون آخر هو القانون المدني حيث خصص له مادة وحيدة هي

المادة 678 التي جاء فيها أنه لا يجوز إصدار حكم التأميم إلا بنص قانوني على أن الشروط وإجراءات نقل الملكية

والكيفية التي يتم بها التعويض يحددها القانون .

إن عدم إدراج التأميم ضمن قانون الاستثمار ، كعدم إدراج نزع الملكية ، لا يغير من الأمر شيئا لأن خطره يبقى

قائما على الاستثمار الخاص ويمكن أن يكون موضوعا للنزاع في أي وقت بين المستثمر والدولة الجزائرية ، خاصة وأن

القانون الدولي يكرس الحق السيادي لهذه الأخيرة في تنظيم ثرواتها ومواردها الطبيعية وفقا لحاجيات اقتصادها ، وبالتالي حقها في التأميم<sup>(21)</sup>.

و مهما يكن من أمر ، فإن الحق في التأميم في حد ذاته ، كالحق في نزع الملكية ، لم يعد يثير إشكاليات في القانون الدولي ، إلا أنه يمكن أن يكون موضوعا للاحتجاج عندما يمارس بطريقة تمييزية ، وبدون احترام القواعد الأساسية الخاصة بالتعويض ، أو عندما يطبق بطريقة مخالفة للقوانين السائدة أو لا تهدف إلى تحقيق المنفعة العامة ، سواء أتم بطريقة مباشرة أم غير مباشرة

إن الواقع العملي يبين أن الجزائر قد أدرجت التأميم ضمن اتفاقيات حماية وترقية الاستثمار التي أبرمتها مع الدول الأخرى ، ولو أنها لم تتطرق إلى شروط تطبيقه ، كما ورد ذكره بصيغتيه المباشرة وغير المباشرة في جل هذه الاتفاقيات ، ولذا الصيغتين لا يمكن اللجوء إليهما إلا ضمن شروط محددة كوجود المنفعة العمومية والأمن والمصلحة العامة ( أنظر اتفاقية الجزائر مع إيطاليا والجزائر مع الاتحاد البلجيكي اللكسمبورغي )<sup>(22)</sup>. هذا من جهة ،

ومن جهة أخرى فلقد جاء الحق في التأميم في هذه الاتفاقيات مقترنا بنزع الملكية وبكل إجراء له نفس آثارهما ، سواء تم ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، كما تم ربطه بشروط تتمثل في ما يلي :

- أن يتخذ إجراء التأميم لفائدة المنفعة العامة

- أن يتخذ بدون تمييز

- أن يتخذ طبقا لأحكام القانونية

- أن يكون مقابل تعويض عادل ، مناسب وفعلي

وسواء تعلق الأمر بالتأميم ونزع الملكية أو بالإجراء المتضمن آثارا مماثلة ، فإن الإجراءين معا مترابطان مادام

أن لهما نفس الغاية ألا وهي التجريد من الملكية الخاصة ، من طرف الدولة ، باستعمال هذه الأخيرة اختصاصاتها

السيادية ، وواقع حال المستثمر الذي يقع ضحية الإجراءين لا يختلف في الحالتين معا<sup>(23)</sup> وفي هذا الإطار تنص

الاتفاقيات عادة على إجراءات لها نفس أثر نزع الملكية أو التأميم ، وتعتبر أن آثارهما متماثلة<sup>(24)</sup> . ويكتفي الاجتهاد

المعاصر عموما بالإشارة إلى فرق ظرفي بين نزع الملكية والتأميم من دون استخلاص تفرقة في الأنظمة القانونية

للإجراءين<sup>(25)</sup> ، وحتى هذا التمييز لا يذكر لدى بعض المؤلفين الذين يرون بطريقة ضمنية أنه ، حتى وإن وجد تمييز

، فسيكون من دون أثر على النظام القانوني المطبق<sup>(26)</sup>.

وفي نهاية المطاف ، تجدر الإشارة إلى أن توافقا بدأ في الظهور مفاده أن التأميم ما هو إلا صيغة خاصة لنزع

الملكية<sup>(27)</sup> وحتى إن لم يكن مشابهها لها فهما متقاربان جدا ، خاصة وأن نزع الملكية عبارة عن تقنية يمكن أن تستعمل إما

بطريقة محددة ( نزع الملكية الذي يطبق حالة بحالة ) ، وإما كأداة لتنفيذ سياسة بنيوية تسمى التأميم . وهنا يمكن أن

يتقاطع الاثنان مع ملاحظة فيديل G Vedel الذي يرى أن التأميم هو ( نقل مجموعة من وسائل الانتاج إلى الدولة

وذلك بواسطة نزع الملكية )<sup>(28)</sup> وبالتالي فمن الممكن الاكتفاء ، كما سبق أن قلنا سابقا ، بعبارة نزع الملكية التي تنطوي

على الحياد<sup>(29)</sup>.

ويبدو أن المشرع الجزائري تعمد في المادة 16 من قانون الاستثمار الحالي ذكر المصادرة الإدارية لوحدها ، مع التذكير بأنه يترتب عليها تعويض عادل ومنصف ، فيستبعد بذلك لجوء الدولة الجزائرية للتأميم ولنزع الملكية تكريسا للضمانات التي منحت للمستثمرين ، لأن ذكر التأميم و نزع الملكية و لو كانت للمنفعة العمومية قد ينفر هؤلاء ، و يجعلهم يترددون كثيرا قبل الإقدام على استثمار أموالهم .

**الفرع الثالث تمييز الشفعة عن نزع الملكية .**

من خلال استقراء ما يتعلق بنزع الملكية و الشفعة في قانون الاستثمار الجزائري ، يظهر بأن الدولة لا تتدخل لاستعمال هذه الأخيرة إلا بثلاثة شروط وهي : تعرض النشاط الصناعي للزوال ، رغبة المستثمر في البيع ثم انخفاض سعر البيع . وهذه الشروط لا تنطبق على نزع الملكية .

والشفعة بالرغم من أنها تتضمن قواعد مستمدة من قوانين أخرى مثل القانون المدني ، القانون الإداري ، القانون العقاري والقانون التجاري ، إلا أنها نظام قانوني قائم بذاته يختلف عن نظام نزع الملكية إن الشفعة تمنع المستثمر الذي تحصل على العقار الصناعي من الاستفادة مرتين ، المرة الأولى : عندما يبيع العقار الصناعي ، بالثمن وفي الوقت اللذين يناسبانه ، فيستفيد من فارق السعر بين ثمن الشراء ( الذي كان بالدينار الرمزي ) و ثمن البيع ، والمرة الثانية : عندما يقوم بتحويل هذا العائد إلى الخارج ويستفيد من العملة الصعبة ، فيربح هو مرتين ، وتخسر الدولة مرتين ، بينما يجبر المستثمر في حالة نزع الملكية على التخلي عن استثماره في الوقت الذي تختاره الدولة ومقابل تعويض يناسبها في العادة

إن الشفعة تعتبر خيارا في يد الدولة يمكن أن تمارسه لإعادة شراء حصص وأسهم المستثمرين الراغبين في التنازل عن حصصهم وأسهمهم من دون أن تلجأ لنزع الملكية ، خاصة ضد رعايا الدول التي أبرمت معها اتفاقية لحماية الاستثمار ، لأن لجوءها يمكن أن يعتبر إخلالا بهذه الاتفاقية ويؤدي بالتالي إلى إقرار مسؤوليتها أمام دولة المستثمر الأجنبي<sup>(30)</sup> .

ومن جهة أخرى فلا يشترط في الشفعة استيفاء شرط المصلحة العامة ، ولا تعويض فيها ولا تتم بطريقة إجبارية لأن المستثمر لا يجبر فيها على البيع ، كما أن ثمن البيع يحدد بالتراضي بينه وبين الدولة ، ناهيك على أنه يمكنه أن يتراجع عن البيع قبل إتمام إجراءات الشفعة .

إن عدم إدراج الشفعة ضمن اتفاقيات الاستثمار الموقعة بين الجزائر وبعض الدول الأخرى بعد تعديل قانون الاستثمار سنة 2009 ، يمكن اعتباره دليلا إضافيا على عدم اعتبارها نزع ملكية من طرف المشرع الجزائري ، وإلا لتم إدراجها في هذه الاتفاقيات ضمن البند الخاص بالتأميم ونزع الملكية والإجراءات الأخرى المماثلة لهما<sup>(34)</sup> .

إن لكل دولة الحق في معاملة مواطنيها بطريقة تختلف عن معاملة الأجانب على أرضها من دون أن يعتبر ذلك خرقا لمبدأ " الحد الأدنى من المعاملة "<sup>(35)</sup> ، ومن ثمة فإن للجزائر الحق في إدراج استثناءات ، مثل الشفعة ، على هذا المبدأ لاعتبارات مختلفة تراها مناسبة

وهكذا نلاحظ أنه ، ما عدا ما يتعلق بكون الشفعة تحد من حرية المستثمر الأجنبي في البيع لمن شاء ، فإنها تختلف عن نزاع الملكية من حيث المضمون والغاية ، مما يجعلهما متميزين عن بعضهما البعض .

## خاتمة

إن التزام الدولة بحسن معاملة الاستثمار الأجنبي بطريقة معينة لتشجيعه و حمايته لا يعني تنازلا عن حقها في نزع الملكية ، إذ استقر في القانون الدولي المعاصر على أن هذا الحق هو مظهر من مظاهر سيادة الدولة ووسيلة من وسائل أعمالها لتحقيق الصالح العام <sup>(31)</sup> كما " أن تكوين السيادة واستكمالها لا يتم بتجاهل الوقائع الاقتصادية نظرا لوجود علاقة عكسية ومشروطة بين الاثنين " <sup>(32)</sup> ناهيك على أن السيادة الاقتصادية هي السيادة الحقيقية والفعالية لأن السيادة السياسية شكلية في غالب الأحيان <sup>(33)</sup> .

وإن سلمنا جدلا ، بأن الشفعة هي صيغة من صيغ نزع الملكية وتشكل بالتالي خطرا على الاستثمار الأجنبي ، فإن إدراجها في قانون الاستثمار الصادر سنة 1963 والتخلي عنها في قانون الاستثمار الموالي الصادر سنة 1966 ، ثم العودة إليها في قانون الشركات المختلطة الاقتصاد سنة 1982 ، ثم سنة 1986 ، فالغاءها بموجب قانون الاستثمار سنة 1993 ، ثم العودة إليها في تعديل قانون الاستثمار سنة 2009 ، لدليل على عدم استقرار تشريعي ، تفرضه حتما حماية العقار الصناعي وضرورات اقتصادية أخرى ، غير أن خطر عدم استقرار التشريع هذا على استقطاب الاستثمار ، ربما يكون أكبر من خطر الشفعة ذاتها .

إن إدراج الشفعة ضمن قانون الاستثمار كان بمثابة أخف الأضرار ، بمعنى إما أن تبقى الدولة مكتوفة الأيدي أمام عمليات بيع العقارات الصناعية من طرف المستثمرين الذين تحصلوا عليها بأثمان تحفيزية بواسطة عقود الامتياز (بيع شركة "أوراسكوم سمنت " Orascom Cement بما فيها فرع الجزائر لشركة "لافارج Lafarge الفرنسية في ديسمبر 2007 ، وبيع شركة "ميشلان Michelin الفرنسية للمجمع الجزائري " سيفيتال Cevital سنة 2013 ) ، وإما أن تلجأ إلى نزع الملكية ، بصفة مباشرة أو غير مباشرة ، فتتعرض لدعاوى تعويض غير مضمونة النتائج أمام محاكم التحكيم ، وإما أن تمارس حق الشفعة فتعيد شراء ما تشاء من الاستثمارات لحماية العقار الصناعي والاستثمار عموما ، فاختارت الخيار الثالث ، وذلك أخف الأضرار .

## الإحالات والهوامش:

- 1 - Cadre d'action pour l'investissement: Panorama des bonnes pratiques, Editions OCDE, 2007. p. 27.
- 2 - الأمر رقم 01-09 المؤرخ في 22 يوليو 2009 يتضمن قانون المالية التكميلي لسنة 2009 (ج ر عدد 44 بتاريخ 26 يوليو 2009).
- 3 - "la faculté pour l'Etat soit d'exercer un droit de préemption, soit de donner son agrément, en cas de vente, transfert ou cession de ces mêmes parts ou actions"
- 4 - يتمثل الاجراء المتبع في العادة عند تقديم الخبر تقريره في ما يلي :  
إما أن يقبل صاحب حق الشفعة بالسعر المقدر من طرف الخبر أو يعتذر عن الشراء وفي هذه الحالة يحق للمستثمر بيعها بالسعر المقدر من طرف الخبر فقط ويتحمل صاحب حق الشفعة أتعاب الخبرة ويحق للمستثمر العدول عن البيع ويتحمل في هذه الحالة أتعاب الخبرة ( ويمكن تطبيق القواعد العامة



للبيع من حيث اعتبار رغبة المستثمر في البيع وإعلانه عنها إيجاباً ورغبة صاحب حق الشفعة وإعلانه عنها قبولاً مما يعني حصول تطابق الإيجاب والقبول وبالتالي انعقاد البيع .

- 5 - يعرف التنازل بأنه قيام الشريك ببيع حصصه كلها في الشركة أو جزء منها في لأحد الشركاء أو للغير ، كما يمكن أن يتم بطرق أخرى كالهبة أو الوصية بشروط محددة . والتنازل قد يكون جزئياً أو كلياً ، فأما الجزئي فهو ذلك الذي يتنازل فيه الشريك المساهم عن جزء فقط من حصصه أو أسهمه ويبقى شريكاً في الشركة ، وأما الكلي أو التام فهو ذلك الذي يتنازل فيه الشريك المساهم عن كل حصصه أو أسهمه ولا يبقى شريكاً في الشركة .
- 6 - التنازل المباشر هو الذي يتم بين البائع والمشتري مباشرة أمام جهة مختصة كالموثق وأما غير المباشر فهو الذي يتم من خلال وسيط كشركة وساطة في الأوراق المالية .

7 - SCHOKKAERT (J), La pratique conventionnelle en matière de protection juridique des investissements internationaux, Ed Bruylant 2006, p 104.

- 8 - الدكتور علي حسين ملحم، دور المعاهدات الدولية في حماية الاستثمارات الأجنبية الخاصة ، رسالة دكتوراه (كلية الحقوق، جامعة القاهرة 1998) رسالة دكتوراه (كلية الحقوق، جامعة القاهرة 1998) ، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة 1998، ص 160، لمياء متولي يوسف مرسى، التنظيم الدولي للاستثمار في إطار اتفاقية استثمار متعددة الأطراف، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 2006، ص 227.
- 9 - تنص المادة 14 من قانون الاستثمار الجزائري على أنه "يعامل الأشخاص الطبيعيون والمعنويون الأجانب بمثل ما يعامل به الأشخاص الطبيعيون والمعنويون في مجال الحقوق والواجبات ذات الصلة بالاستثمار".

ويعامل جميع الأشخاص الطبيعيين والمعنويين الأجانب نفس المعاملة مع مراعاة أحكام الاتفاقيات التي أبرمتها الدولة الجزائرية مع دولهم الأصلية .

10 - أنظر على سبيل المثال المادة الخامسة من نموذج اتفاق الاستثمار الثنائي للمملكة المتحدة لعام 1991 .

- 11 - المادة 1110 الفقرة (1) ب من اتفاقية التجارة الحرة لشمال أمريكا التي دخلت حيز التنفيذ في 1 يناير 1994.
- 12 - المادة 13 الفقرة (1) من ميثاق الطاقة الأوروبي الموقع في لشبونة في 17 ديسمبر 1994.
- 13 - أنظر على سبيل المثال المادة الخامسة فقرة أولى من اتفاقية تشجيع وحماية الاستثمارات بين مصر والدانمارك المبرمة سنة 1999، والمادة الرابعة فقرة أولى من اتفاقية تشجيع وحماية الاستثمارات بين مصر وسلوفينيا المبرمة في 1998/10/28.

14 - أنظر في طرق إنهاء اتفاقية الاستثمار مع المستثمر الأجنبي، خالد محمد الجمعة، "إنهاء الدولة المضيفة للاستثمارات اتفاقية الاستثمار مع المستثمر الأجنبي (الطرق، المشروعية، الشروط)، مجلة الحقوق، السنة 23، العدد 3، سبتمبر 1999، الصفحات من 67 إلى 163.

15 - أورد المشرع الجزائري مصطلحات المصادرة والاستيلاء والحجز والتسخير ولم يميز بينها في نسخته باللغة الفرنسية إذ منحها في العديد من المرات نفس المعنى ، حيث ورد مصطلح المصادرة باللغة العربية في المادة 16 من النسخة العربية من قانون الاستثمار الحالي يقابله مصطلح réquisition في نفس المادة من النسخة الفرنسية لهذا القانون .

وورد مصطلح الاستيلاء باللغة العربية في المادة 679 وما بعدها من النسخة العربية للقانون المدني يقابله مصطلح réquisition في نفس المواد من النسخة الفرنسية لهذا القانون

وورد مصطلح التسخير باللغة العربية في المادة 119 من النسخة العربية لقانون الولاية ، ج ر عدد 12 بتاريخ 29 فبراير 2012 ، يقابله مصطلح réquisition في نفس المادة من النسخة الفرنسية لهذا القانون .

كما ورد مصطلح الحجز باللغة العربية في الفقرة الثانية من المادة 4 من اتفاق التشجيع والحماية المتبادلة للاستثمار بين الجزائر وإيطاليا الموقع في الجزائر في 18 ماي 1991 ( جريدة رسمية عدد 46 مؤرخة في 6 أكتوبر 1991 ) يقابله مصطلح réquisition في نفس المادة من النسخة الفرنسية لهذا الاتفاق

16 - M.A. BEKHCHI, "L'investissement et le droit: Réflexion sur le nouveau "code" algérien, Décret législatif 93-12", in Revue Droit et Pratique du commerce international, éd Masson, Paris 1994, p 154.

- 17 - خالد محمد الجمعة، "إنهاء الدولة المضيفة للاستثمارات اتفاقية الاستثمار مع المستثمر الأجنبي (الطرق، المشروعية، الشروط)، مجلة الحقوق، السنة الثالثة والعشرون، العدد الثالث، الكويت، سبتمبر 1999، ص 75.

18 - هشام علي صادق، الحماية الدولية للمال الأجنبي، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، 2002 ص 19.

19 - هشام علي صادق، الجنسية والمواطن ومركز الأجانب، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، 2002 ص 106

- 20 - يمكن الاطلاع على قانون الاستثمار لجمهورية السنغال على الموقع التالي:  
www.douanes.sn/fichiers/code\_des\_investissements.pdf
- 21 - لقد صدرت العديد من القرارات الأممية التي تؤكد على السيادة الدائمة للدول على ثرواتها الطبيعية نذكر من بينها:  
- القرار رقم 1803 الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 14/12/1962 تحت عنوان "السيادة الدائمة على الثروات الطبيعية".  
- القرار رقم 3201 بتاريخ 01 ماي 1974 الذي تضمن الإعلان عن إقامة نظام اقتصادي دولي جديد  
- ميثاق الحقوق والواجبات الاقتصادية للدول (القرار 29/3271) حيث جاءت الفقرة الأولى من المادة 2 منه مؤكدة على حق كل دولة في التصرف، وبكل سيادة، في جميع الثروات والموارد والأنشطة الاقتصادية بما في ذلك حق التملك وحق الاستعمال بكل حرية.
- 22 - يمكن الاطلاع على هاتين الاتفاقيتين في الجريدة الرسمية عدد 46 بتاريخ 6 أكتوبر 1991.
- 23 - إذا كانت الوضعية الواقعية للمستثمر لا تختلف في الحالتين معا، فإنها يمكن أن تكون مختلفة من الناحية القانونية إذا كان مفهوم كل من نزاع الملكية والتأمين خاضعا لنظام مختلف لأن النتائج ستكون مختلفة خاصة إذا كانت مشروعية الإجراء خاضعة لمعيار تعويض مختلفين
- 24 - أنظر الأمثلة الواردة في  
CNUCED, Bilateral investment treaties 1995-2006: trends in investment rulemaking, United Nations, New York and Geneva. 01 Feb 2007, 172 pages, p.44.
- 25 - DOLZER (R), STEVENS (M), Bilateral investment treaties, Martinus Nijhoff Publishers, (1st edn), 1995, 1995 p. 98.
- 26 - REINISCH (A), "Expropriation", in P. Muchlinski, F. Ortino and C. Schreuer (eds.), Oxford Handbook of International Investment Law (Oxford University Press, 2008), pp.420 et s
- 27 - BEAUD (O), "Nationalisation et souveraineté. La nationalisation comme acte de puissance publique", Petites affiches, 1995, n°141.
- 28 - VEDEL (G), "La technique des nationalisations", Droit social, vol 9, 1946(3), pp. 93-99 (p.98).
- 29 - VERWEY (W), SCHRIJVER (N), "The taking of foreign property under international law: a new legal perspective?", Netherlands yearbook of international law, vol. XV, 1984, pp.3-96, spéc. p.5.
- يلاحظ المؤلفان أن عبارة "obstructive interference with foreign property or comparable rights" من الناحية التقنية قد تكون ملائمة بالرغم من أنها من الناحية العملية غير مستعملة وأنهم يفضلون عبارة "taking property".
- 30 - خالد محمد الجمعة، المرجع السابق، ص 129.
- 31 - لمياء متولي يوسف مرسى، التنظيم الدولي للاستثمار في إطار اتفاقية استثمار متعددة الأطراف، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 2006، ص 216.
- 32 - د. فوزي أوصديق "دراسات دستورية والعولمة"، دار الفرقان، الجزائر 2001، ص 9.
- 33 - Dominique Carreau, droit international économique, 4ème édition, LGDJ, 1998, p.421
- 34 - أنظر مثلا الاتفاق المتعلق بالترقية والحماية المتبادلة للاستثمارات بين الجزائر و صربيا بتاريخ 13 فبراير 2012 (ج ر عدد 49 بتاريخ 2 أكتوبر 2013).
- 35 - خالد محمد الجمعة، المرجع السابق، ص 102.