



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة جيلالي ليابس-سيدي بلعباس-  
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية  
قسم العلوم الاجتماعية



أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في علم  
الاجتماع  
تخصص: علم الاجتماع السياسي  
موسومة :

# إشكالية المواطنة في الجزائر بين تعالي المدني وشمولية الدين - دراسة استطلاعية تحليلية للتصورات والممارسات لدى التيارين المدني والديني -

إشراف: الأستاذ

بلخضر مزوار

إعداد الطالب:

الدكتور:

سليمان سليمان

إهداء

إلى الوالدين الكريمين ....

أهدي هذا العمل المتواضع.

## شكر وتقدير

أقدم بالشكر الجزيل إلى  
الأستاذ الدكتور: مزوار  
بلخضر على ما أولاه من  
عناية بهذا العمل خاصة،  
وعلى تعليمه لنا عامة..

كما أشكر أعضاء لجنة  
المناقشة على تجسمهم عناء

# قراءة هذا العمل.

## مقدمة:

يكتسي مفهوم المواطنة أهمية بالغة في المجتمعات التي أنتجته. وتتخذ هذه الأهمية بعدا مزدوجا عندما تتجلى قيمته على المستويين النظري والعملي على حد سواء. ويتوضح الشأن الكبير لهذا المفهوم عند تتبع مساراته التاريخية التي انبثق عنها، سواء أكانت مسارات متعلقة بالقوى الاجتماعية التي عملت على المطالبة بمؤشرات قبل تبلوره، أو كانت مسارات تنظيرية علمية عملت على تأصيله وإقرار قواعده ومبادئه.

تجدر الإشارة هاهنا إلى أن هذا المفهوم وهو يتلمس طريقه ليكون رابطا اجتماعيا ثوريا حديثا يقوم مقام تراتبية اجتماعية تقليدية مجحفة، قد صاحبته أعمال عنف وحروب مدمرة استمرت مساحة زمنية واسعة من عصر النهضة وحتى عصر الأنوار على الأقل، أين تهيأ له مناخه المناسب في إطار نشوء الدولة القومية. فبمقتضى هذا المفهوم صار الأفراد في المجتمع يتواطنون مع بعضهم ومع سلطاتهم بصيغ جديدة، حيث يتسامى الانتماء إلى الوطن فوق جميع الميزات الشخصية والعرقية والتاريخية والاقتصادية والدينية، فلا عبرة في تسلق المراتب الاجتماعية بشيء من ذلك. فالانتماء للوطن وحده هو ما يكسب الحقوق ويحدد الواجبات ويسوي أمام القانون بين الجميع. لقد تكرر هذا المفهوم بمؤشرات شبيها فشيئا حتى باتت الدول المتقدمة تتطابق فيها مقتضيات الجنسية مع مقتضيات المواطنة، فبمجرد اكتساب الفرد لجنسية الدولة يصير مواطنا كامل الحقوق أليا.

إن مفهوم المواطنة ليس وصفة جاهزة ومنتهية، وإنما هو مفهوم يتعزز باستمرار بأبعاد ومؤشرات تتراكم مع تطور الشعوب والجماعات. فمن الحقوق

السياسية إلى الحقوق المدنية والاجتماعية مروراً بالحقوق الاقتصادية وصولاً إلى ما يسمى بالجيل الثاني من هذه الحقوق ممثلة في الحقوق البيئية والحقوق الإعلامية. والظاهر أن هذا المفهوم لن يتوقف عند هذا الحد، لأن المجتمعات الحديثة بأنماط معيشتها العصرية لن تتوقف عن مطالعتنا بحاجات جديدة ومتجددة في كل فترة من فترات الحياة المعاصرة.

لقد بلغ مفهوم المواطنة في جانبه النظري مبلغاً ناهز المستويات المثالية، لكن على المستويات التطبيقية مازال يعاني من بعض القصور في جوانب عدة منه. لكن هذا شأن جميع المفاهيم عندما تُنزل على الوقائع الاجتماعية فيلاحظ التفاوت بين النظري منها والواقعي، وهذا لا يدعو إلى قلق أو حيرة، إنما الحيرة الحقيقية باتت تسترعي اهتمام المتابعين والسياسيين والباحثين أكثر فأكثر خلال العقود الأخيرة بسبب ما بات يسمى المقاومات الثقافية والتاريخية ضد مبدأ المواطنة. لقد عادت الانتماءات الفئوية والثقافية وحتى العرقية إلى الظهور من جديد في الدول التي كان يُظن أنها أصبحت في منأ عنها. فما هي فرنسا مثلاً تكشف لنا عن فشل مبدأ المواطنة في إدماج شباب الضواحي الباريسية وفي التوافق بين الجنسية والمواطنة عند من لم يكن فرنسياً قحاً.. وأمريكا التي أصبحت تطالعنا فيها أحداث دورية تُواجه بين السود والبيض من جهة وبين هؤلاء والعنصريين منهم من جهة أخرى.. لقد باتت طوائف واسعة من المثقفين في أوروبا وأمريكا تخشى على مصير التماسك والسلم الاجتماعيين، حيث بات من المشروع لديهم مساءلة مفهوم المواطنة بخصوص قدرته على استيعاب مستجدات الحداثة وما بعد الحداثة.. وبذلك تجددت أهمية إعادة النظر في هكذا موضوع ومن داخل الدول التي نشأ فيها وتبلور..

إذا كان مبدأ المواطنة يكتسي أهمية متأصلة فيه باعتباره مفهوماً يراعي المعايير الموضوعية لدى الأفراد ويُعرض عن تلك المكتسبة بالميلاد، فإن أهمية دراسته والبحث فيه والتساؤل بشأنه بعد "عجزه" عن استيعاب متطلبات الحياة العصرية، يزيده أهمية على أهمية الأصلية. لكن استقدامه ومحاولة توطينه في مناخات اجتماعية غير مناخاته الثقافية التي تأسس فيها، وإمكانية مصادمته لبعض مقتضيات الثقافة المحلية مع الإصرار على تطبيقه كما هو دون تبيئة أو تكييف، يُكسب البحث فيه أهمية مضاعفة وشرعية ابستمولوجية كاملة.

يبدو أن مفهوم المواطنة لم يكن ليعطي النتائج الاجتماعية بجميع أبعادها التي ينعم بها الغرب اليوم، لو لم تتوفر له شروط موضوعية عدة. من أهم

هذه الشروط التي استوقفنا في بحثنا هذا هي سحب ومنع الدين من الهيمنة على الشأن العام لينحصر في تدبير الشؤون الخاصة للأفراد على الأكثر، مما أتاح الفرصة لمبدأ المواطنة أن يستقر بالشأن العام مستعملا آلياته المدنية السياسية المفارقة للمعايير الدينية الشمولية الميتافيزيقية. بهذا الفصل أمكن للأفراد أن يتلاقوا في المجتمع العام على المشتركات بينهم فتسير بحسب قواعد موضوعية يمكن تبريرها والتدليل عليها منطقيا، بينما أُجِبت الرغبات الدينية والفئوية والعرقية والثقافية والجماعية على الشأن الخاص لتكون متنفسا لأصحابها خارج الحياة العامة المشتركة..

الإشكالية الكبرى عندنا نحن اليوم في الدول النامية هي أننا أوردنا مبدأ المواطنة وحاولنا استزراعها في مجتمع ما يزال خاضعا لوزن ثقافات محلية تآبى ترك مكانها لمبدأ وافد من ثقافات أخرى. أهم ما يعنينا من تلك الثقافات: الدين والتدين. إن أهم حكم من أحكام مبدأ المواطنة يقضي بأنه يتعالى على جميع الخصائص الفردية والجماعية والدينية حتى لا يبقى ولاء سوى للانتماء للوطن، هذه على الأقل أخصُ خصيصة في هذا المبدأ. لكن الشرط الذي توفر في الغرب ونقصد به سحب الدين من الشأن العام وحصره داخل الشأن الخاص لم يتوفر في مجتمعاتنا اليوم. إن الذي حدث عندنا هو أن مبدأ المواطنة قد طرأ على المبادئ الدينية التي تدير جوانب غير يسيرة في المجتمع وفي شؤونه العامة، فحدث أن أصبحت شؤون المجتمع العامة في منطقة تجاذبات إيديولوجية دينية ومدنية يسهر على تنشيطها علمانيون متمدنون من جهة وإسلاميون متدينون من جهة أخرى. فما مصير مبدأ المواطنة في ظل هذين السياقين الثقافييين المتنافرين؟ وما هي آفاقه في مجتمع مازال يخضع للسلطة الدينية بطريقة أو بأخرى؟ ويراد في الوقت ذاته من مبدأ المواطنة أن يأخذ نصيبه في تسيير شؤون المجتمع العامة بآليات مدنية حديثة.

لا بد أن نعترف منذ الآن، أن محاولة اطلاقنا على هذا الموضوع لا نقصد منه سوى استكشاف جانب يسير من الجوانب المعرقة لإقرار هذا المبدأ، وإلا فإن ما يقف حائلا دونه في الدول النامية عموما وفي الجزائر خصوصا، من الكثرة والتعقيد ما لا يمكن أن تحتويه صفحات هذا البحث القصير ومضمونه البسيط. من جهة أخرى، نريد أن نعرج في هذه المقدمة لنقول كلمة توضيحية تتعلق بعنوان هذا البحث: إشكالية المواطنة بين تعالي المدني وشمولية الدين. حيث يفهم منه على أن إشكالية هذا المبدأ ناشئة بسبب وقوعه بين تعالي الحس المدني الحداثي من جهة وبين شمولية الحس

الديني. فالمبدأ هذا صار جديرا بالبحث أكثر لما وقع في منطقة تجاذبات إيديولوجية تفترض أن ذلك قد أثر على عملية إقراره رابطا اجتماعيا حديثا. لكن وإن كان فهم التنافر بين المواطنة عموما بأصولها الغربية وبين الدين - كما يراه الإسلاميون - أمرا يسيرا، فإن التنافر بين مبدأ المواطنة وبين المدني المتعالي - وهو ما يفهم من صيغة العنوان - يحتاج إلى توضيح: لقد بينا أن إقرار مبدأ المواطنة يحتاج إلى جملة شروط اجتماعية وثقافية دُنيا على الأقل. أهم تلك الشروط حصر الشأن الديني في خانة الحياة الاجتماعية الخاصة، واختصاص المدني السياسي بالشأن العام. فإذا كان الفكر الديني الشمولي يتناقض بطبيعته مع المبدأ المدروس، فإن المدني السياسي المتعالي يصير في مجتمع مازال يَحْتَكِم أو يريد أن يَحْتَكِم إلى مبادئ الدين، يصير في هذه الحالة عامل شد إلى الورا هو أيضا، لأنه يستثير حمية تيار ديني ما فتئ يؤمن بصلاحية الدين في تدبير شؤون الحياة الاجتماعية بكامل أبعادها. فيكون للمدني وقد طرأ على الديني، نتائج عكسية تناقض المقصود، فتبقى بذلك الروابط الاجتماعية تراوح مكانها غير متمحضة لا لديني ولا لمدني.

من أجل دراسة هذه الإشكالية، أعدنا خطة من سبعة فصول حرصنا فيها وفي حدود إمكانياتنا المتواضعة أن تكون خادمة كلها لموضوع البحث:

**في الفصل الأول: الاقتراب النظري والمنهجي لموضوع البحث،** حاولنا فيه أن نبني الموضوع بناء نظريا وميدانيا قصد هيكلة الإشكالية المطروحة في هذا البحث. لننتقل إلى التأطير المنهجي لمسار البحث، معتمدين في ذلك على مرجعيات علمية معتمدة. لنوضح في نهايته العينة المختارة والتقنية المنتخبة الكفيلتين بصبر أغوار هذا الإشكال.

**في الفصل الثاني: المسيحية؛ الانطلاق من الروحي إلى الإطباق على الزمني،** وفيه أردنا أن نلقي إطلالة على المسار الذي اتخذه الدين المسيحي، حيث انطلق من الاهتمام بالروحانيات ليصل في نهاية مساره إلى الهيمنة على مقاليد السلطة وتنصيب الملوك. ثم كيف بدأ ينخره الفساد شيئا فشيئا حتى وقع الانشقاق العظيم..

**في الفصل الثالث: الحكم الزمني في رحلة البحث عن استقلاله: العلمانية طريقا،** حاولنا أن نبرز فيه أهم المحطات التاريخية التي أسست للاستيقاض الفكري الغربي وعزمه على التحرر من قيود الكنيسة ورجالاتها. فكان ذلك بداية مسار جديد سينقل البشرية من عصر التقليد والميتافيزيقا إلى مسار الحدأة والعقلانية.

وفي الفصل الرابع: مبدأ المواطنة، أو الرابط الاجتماعي الحديث: أصوله وقيمه، أردنا فيه أن نلقي إطلالة على سيرورته التاريخية وتحولاته ومطباته إلى فترة إعادة اكتشافه في أوروبا وارتضائه رابطا اجتماعية ينسج العلاقات بين الأفراد والحكومات، إلى الإلماع إلى التهديدات العصرية التي تقف في وجهه وتحده من فعاليته.

في الفصل الخامس: الطابع الشمولي للدين الإسلامي: من التاصيل النظري إلى السلوك الفردي والجماعي، أردنا أن نظهر من خلاله الطبيعة المتأصلة في الديانة الإسلامية والمتمثلة في أحكامه التي يجب أن تُعْم كل مفاصل الحياة الدنيوية والدينية معا. أردنا أن ننطلق من بعض النصوص المقدسة عند الإسلاميين لننتقل إلى بعض الدعاة والعلماء الذين يصرون على هذه الخصيصة الشمولية في الدين الإسلامي، والتي لا يقبل الإسلاميون التنازل عنها قيد أنملة لنوضح بعد ذلك أشكال تعارضها التام مع ما تقتضيه المواطنة ومؤشراتها.

في الفصل السادس: أصل التوترات الاجتماعية والثقافية في الجزائر، اقتربنا من خلاله إلى ميدان بحثنا، حيث أوضحنا فيه أهم التوترات الثقافية والاجتماعية التي تعصف بالمجتمع الجزائري كما قمنا بتجلية ارتباط هذه التوترات بالتناظر الحاصل بين الديني والمدني.

في الفصل السابع: مبدأ المواطنة في الجزائر بين مقتضيات الالتزام الديني وضرورات الواقع المدني، هو بمثابة محاولة للإجابة عن الإشكالية المطروحة، من خلال جمع المعطيات الميدانية وتحليلها وتأويلها بمراعات الفروض المقترحة. لنصل منه إلى نتيجة نعتقد أنها من الأهمية بما كان ألا وهي أن تنازع الديني والمدني على تسيير الشأن العام يتسبب أو يساهم في تأجيل موعد المجتمع الجزائري مع موضوعات المواطنة.

سليمان سليمان: الأربعاء 01 ذو الحجة

1438هـ

الموافق لـ: 23 أوت 2017م تلمسان.

# الفصل الأول: الاقتراب النظري والمنهجي لموضوع البحث

تمهيد:

- 1- الطرح الإشكالي
- 2- التأطير المفاهيمي لموضوع البحث  
البنى البانية/ البنى المبنية  
مبدأ المواطنة  
العقيدة/الإيديولوجيا  
الدين الشمولي  
الصراع  
المدني (العلماني) المتعالي
- 3- المنهجية المعتمدة في البحث
- 4- عينة البحث وتقنياته

الفصل الأول: الاقتراب النظري والمنهجي لموضوع البحث:

1 – الطرح الإشكالي.

## تمهيد

الاستفهامات التي سنوردها في هذا المقام، لا تنصب في حقيقة الواقع على مفهوم المواطنة، وإنما يمكن تنزيلها على جميع المفاهيم التي انبثقت عن السياق التاريخي الغربي الحديث كالديمقراطية والحدثة والمدنية والعلمانية وحقوق الإنسان .. غير أن البحث في مفهوم المواطنة في الجزائر استدعاه واقعان: الأول كون المواطنة مفهوماً ينطوي على جملة العناصر المشكلة لجوانب الحدثة، فهو بذلك الوصف يكون أصلاً من أصولها ومعلماً من معالمها.

واليوم تتوقُّ الدول النامية شعوباً وحكومات على اختلاف مشاربها، إلى استقدام مفهوم المواطنة وتبنيه رابطاً اجتماعياً ينظم العلاقات بين الأفراد والهيئات ويوزع الحقوق والواجبات بحسب آليات موضوعية يفتتح بها الجميع كما يعمل على مساواة الجميع أمام القانون، زيادة علالتعالى بالأفراد والجماعات عن انتماءاتهم العرقية أو الدينية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. لقد صار تقدير الدول والشعوب وقبولها فاعلة في المجتمع الدولي، منوطاً اليوم بعملها على إقرار مبدأ المواطنة وتكريس مؤشراتته بحيث بات التفكير والعمل لأجل تنمية ناجعة ومستدامة وتوزيع عادل للثروات في الزمن المعاصر هذا ضرباً من العبث إلا إذا كان ذلك كله يجري في إطار ذلك المبدأ محكوماً بقيمه وضوابطه. لكن من يُقدِّم على دراسة هذه الظاهرة في الدول النامية، يفترض فيه أن يكون واعياً بالثقل التاريخي المتطاوّل وبالجهود المعرفية والتنظيرية والمترابطة التي تضافرت فأست لها وفرضتها كمخرج وحيد من الصراعات السياسية والدينية والاجتماعية والإثنية والاقتصادية التي عمّت أوروبا ردحا من الزمن، وهو ما لم تمر به الدول النامية بالضرورة.

الواقع الثاني يتعلق بكون هذا المفهوم كان موضوع دراسة شخصية سابقة،<sup>1</sup> ونحب في هذا المستوى اليوم أن نصل به إلى مقصدين: فحص

الفرضية السابقة بصرامة منهجية أكبر، لتعزيزها وتثبيتها ( Pour la

corroborée) أو إبطالها (Pour la réfutée)

أو تعديلها تساوقاً مع الطرح البوييري (La thèse Poppérienne). بتعبير آخر، العمل على محاولة تعزيز أو تخطتُّ الفرضية السابقة أي محاولة

1 - نقصد بذلك مذكرة الماجستير بعنوان: ازدواجية البنية الثقافية وإشكالية المواطنة في الجزائر.

الاطلاع على هوامش الخطأ فيها إن وجدت.. إن النظريات والمناهج والتقنيات ومهما تطورت وتعددت فإنها ستظل تلاحق الظواهر الاجتماعية المتصاعدة عدديا ونوعيا دون أن تدركها أو أن تحيط بها. لذا وجب على الباحثين عدم الاطمئنان لما توصلوا إليه من معارف تدعم قضاياهم الافتراضية، ولا سبيل إلى ذلك إلا بتفقد تلك المعارف من حين إلى آخر قصد التأكد من صلاحيتها والتي لا يمكن إلا أن تكون مؤقتة. ولعل ذلك ما كان يقصده كارل

بوير بمقولتيه الشهيرتين: " La science nait dans les problèmes et finit " "dans les problèmes"

"La science est le devenir de la science"

يريد من ذلك القول أن العلم لا يمكنه أن يصل إلى حقائق ثابتة ومنتھية.

المقصد الثاني: ويتولد من سابقه حيث يتمثل في تضيق المسافة الزمنية التي دُرست فيها ظاهرة المواطنة في الجزائر، ثم التعمق فيها وفق توجه تفهمي..

نعتقد أنه من الوجيهة، والدراسة السابقة والحالية مرتبطتان، أن نعد إلى عرض سريع لمضامين ولب مذكرة الماجستير حتى يتبين الخيط الواصل بين الدراستين بشكل جلي:

حتمت علينا السيرورة المنهجية ونحن ندرس مبدأ المواطنة بالجزائر إلى تقسيم الفترة التي تناولتها الدراسة (من 1830 إلى 2010) إلى مراحل ثلاث :

مرحلة امتدت من سنة الحملة الاستعمارية 1830 إلى الأربعينيات من القرن العشرين (1946-1947)، حيث كان الجزائري يعيش فيها بحسب ما اصطلح على تسميته بالوطنية الريفية (Patriotisme). اقتضى منه هذا المفهوم ليحي وفق ثقافة قبلية تقليدية تدافع عن أرض القبيلة وعرضها ونمط اقتصادها ومعايير حياتها، ضد الغازي الفرنسي الدخيل دونما إدراك واع وواضح التبلور لمفهوم أرقى وأشمل الذي سوف يكون الوطنية لاحقا..

المرحلة الثانية والممتدة من أربعينيات القرن العشرين إلى تاريخ الاستقلال الوطني. هذالفترة عرفت فُشُوَ مفهوم حدائي جديد ألا وهو مفهوم الوطنية (Nationalisme) هذا المفهوم كان له ظروفه الموضوعية التي سرّعت استقدامه، أهمها الضغط الاستعماري الاستيطاني المتواصل، المتمثل في تفكيك البنية الاجتماعية والاقتصادية لأصحاب الأرض ثم الهجرة بشقيها

الشرقية والغربية، حيث تفتح الجزائري هناك واحتك بثقافة حديثة جديدة عليه (حركات سياسية، جمعوية، نقابية، إعلامية، إيديولوجية..). وقد تطلب الانتقال القسري لهذه المرحلة تفكيك بني ثقافية تقليدية واعتناق أخرى حديثة، ولنا أن نتصور مبلغ الصعوبة التي تحاith هذا الانتقال !

أما المرحلة الثالثة: فتبدأ من سنة 1962 تاريخ استعادة السيادة الوطنية إلى الوقت الراهن (زمن إعداد الدراسة). هذه المرحلة كان يفترض في الجزائري نظريا أن ينتقل إبانها من مرحلة الوطنية الحديثة المفعمة بالعواطف (دون التفريط فيها)، إلى مرحلة الوطنية القائمة على قاعدة تؤدي فيها الواجبات وتأخذ فيها الحقوق في إطار منظومة قانونية يتساوى فيها الجميع.<sup>1</sup>

عندما فككت هذه المرحلة الخاصة بالدراسة مع توضيح بعض التحفظات والاستثناءات إزائها، أمكننا أن نطرح سؤالاً محورياً وجه الدراسة إلى نهايتها وكان ذلك على النحو التالي:

لماذا استطاع الفرد الجزائري أن ينتقل من مرحلة الوطنية الريفية (Patriotisme) إلى مرحلة الوطنية (Nationalism) على رغم الصعوبات المعترضة، لأنه انتقل من التقليد إلى الحديثة.. في حين تعدر أن ينتقل في مرة أخرى من مرحلة الوطنية إلى مرحلة المواطنة (Citoyenneté) بعد الاستقلال على الرغم من اليسر النظري المفترض لأنه انتقل من الحديثة إلى الحديثة؟!!

الإجابة عن هذا التساؤل كانت قد استغرقت المذكرة كلها، ونحن هاهنا لا نذكر من ذلك إلا ما يوضح التّمفصل بين تلك الدراسة وبين التي نحن بصددها. ففي هذه، نريد أن نفحص الفترة الزمنية التي أعقبت الاستقلال إلى يومنا هذا متلمسين موضوعاً متعلقاً دائماً بمسألة إقرار مبدأ المواطنة في الجزائر. من أجل ذلك ارتأينا أن نتحصن منهجياً ووسيلتنا في ذلك الاستهداء بسؤال أولي يكون بمثابة الخيط الدليل الذي أبانت التجارب المكثفة عن أهميته في تبسيط دراسة الظواهر المعقدة في المرحلة الاستهلالية خاصة. إنه سؤال

---

1 - هذه التقسيمات استلهمت من حقائق تاريخية ونظرية وأخرى من بيانات قدمت لنا أثناء مقابلات مع متقدمين في السن عايشوا الفترة، في تطابق شبه تام أشير لها في مواضعها.

من خلاله نحاول التعبير بقدر كبير من الدقة الممكنة عن ما نريد معرفته وتوضيحه وفهمه.<sup>1</sup>

بناء على تعليمات منهجية مفصلة في هذا الباب، اخترنا الانطلاق من السؤال التالي:

ماهي وضعية مبدأ المواطنة بعد مضي ما يزيد عن نصف قرن عن الاستقلال في الجزائر، وما هي التحديات المجتمعية الفكرية، العقائدية والإيديولوجية التي واجهها ويواجهها هذا المبدأ في هذه الفترة؟

مبدئياً فإن ظاهرة المواطنة ورغم كونها ظاهرة سياسية تتعلق بترتيب وتسبير الشأن العام فإنها بالأصل ظاهرة اجتماعية يتداخل في حدوثها التاريخ والثقافة والعرق والجغرافيا فضلا عن السياسة والاجتماع. ولدت المواطنة تاريخيا ولادة عسيرة من أرحام هذه الأبعاد كلها، انبثقت عن الحروب والصراعات أكثر من ما انبثقت عن السلم والتفاهمات. كانت المواطنة نتيجة سيرورة تاريخية طويلة الأمد ومتدرجة ولازالت، ولم تكن طفرة مجهولة الأسباب تظهر عند شعوب وتختفي عند آخرين.

أخذ الفرد الأوروبي بصيرورته مواطنا بسبب التوقع الأكثر عقلانية في جسم المجتمع مكنه ذلك من أن يكون فعالا في إدارة عجلة التنمية على جميع الصعد. فتغيرت هيكلية النسيج الاجتماعي الذي صار قوامه روابط حدائية تجاوزت التقليد والميتافيزيقا، صار الإنسان محور الاهتمام والسيد المخدوم. تحررت القدرات والأذواق الفردية والجماعية فأبانت عن عبقریات في الاقتصاد والإدارة والفن والصناعة والثقافة، فرُسِمَت بذلك آفاق لا متناهية للطموح الفردي والمجتمعي. لقد تحكمت العقلانية والعلوم في هذه النهضة بالقدر نفسه التي كانت تتحكم فيه الأهواء والتدين الزائف، إلى الحد الذي جعل ماكس فيبريصرح عند طرقه لنظرية العلم بأنه يتصور العلم على أنه سمة لعملية عقلنة مميزة للمجتمعات الغربية الحديثة، وأن العلوم التاريخية والسوسيولوجيا بعصرنا تمثل ظاهرة تاريخية متفردة على اعتبار أنه لم يحدث في ثقافات أخرى شبيها لهذا التفاهم المعقلن والمتعلق بوظيفة ومصير المجتمعات.<sup>2</sup>

1- Raymond. Quivy-Luc Van Campenhoudt. Manuel de recherche en science sociale. 3<sup>em</sup> Ed. Dunod. Paris. 2006. P.25.

2- Raymond Aron. Les étapes de la pensée sociologique. Ed. Gallimard. Paris. 1967.p.502-503.

لقد تميز عصر الأنوار بالمنعرج الأكثر حسما مثلته رؤية جديدة للإنسان وواقعه، فقامت ثورة علمية وأخرى دينية وأدبية إضافة إلى الثورتين السياسيتين الفرنسية 1789 والأمريكية 1776 إلى جانب الثورة الصناعية والفكرية، كل هذه الأحداث الجسام التي جرت في أوروبا وأمريكا عملت على إزاحة الغشاوة السحرية<sup>1</sup> عن هذا الإنسان. انبثق العصر الحديث وبدأ معه انتشار رابط اجتماعي جديد يقوم مقام الروابط التقليدية في ظل الدولة القومية التي ستُشرف من الآن فصاعدا على تأليف نسيج اجتماعي يتمشى وطموحات الفرد العصري.

لقد انعكست هذه التطورات المحايثة لنموذج الدولة القومية الجديد على الرابط السالف الذكر المتمثل على وجه الخصوص في فكرة المواطنة.. لكن ماذا عن الدول النامية؟ وماذا عن طموحاتها في التأسي بالنماذج الغربية الناجعة؟ ألا يمكن توظيف هكذا مفاهيم (ومنها المواطنة) من أجل اختصار التاريخ وبلوغ الأهداف دون ضرورة المرور بمسار الدول التي شيدت تلك المفاهيم؟ وبتساؤل أخص: ماذا عن الجزائر وماذا عن مؤشرات مبدأ المواطنة في هذا البلد النامي بعد مرور نصف قرن على الاستقلال؟

الذي يبدو أن مبدأ المواطنة في الجزائر يواجه تحديات جسام. ونعتقد أنه من أهم هذه التحديات تلك التي تنشأ عندما يطرأ هذا المبدأ باعتباره رابطا اجتماعيا عقلانيا وحديثا على روابط صارت ثقافة متأصلة يصعب القبول بالمساس بها أو منافستها. فمبدأ المواطنة في الجزائر إما أنه يدخل في وفاق مع بقية الروابط التقليدية التاريخية ليشكل الكل النسيج الاجتماعي الموعود بطريقة ما، وهذا ما لم يثبت نظريا ولا واقعا لحد الساعة، وإما أنه يستفرد بإقامة ذلك النسيج وحده دون منازع وهو ما لم يحدث إلى حد الآن أيضا بسب مقاومة ورسوخ التقاليد الموروثة وعجز النخب عن بلورة تمفصلات سلسلة بين الإرث التراثي والواقع الحداثي. بهذا التوصيف يصير واضحا أن الشرط القائم: التخلي قبل التحلي، تظل مراعاته واجبة على ما يبدو.

استقلت الجزائر فوجدت نفسها محطمة البنيتين الاجتماعية والاقتصادية التقليديتين، إلى جانب تصدع غائر على مستوى البنية الثقافية مس على وجه الخصوص النخبة ابتداءً. فيما يتعلق بالبنيتين الأوليتين (الاجتماعية والاقتصادية)، فلا مجال للعودة إليهما لأن السلطة العمومية عند الاستقلال كانت عازمة آنذاك على تأسيس دولة على الطراز الحديث لهدف استدراك ما

<sup>1</sup>- C.f: Marcel Gauché. Désenchantement du monde. Gallimard. Paris. 1985.

فات واللاحق بمصاف الدول الرائدة. تلك الإرادة التي ربما تفسّر تبني ثورات متزامنة زراعية، صناعية .. اتسمت بالتسرع والارتجالية دون رقابة علمية متزنة وموضوعية. هذا الزخم العاطفي المتوجه إلى إطلاق دينامية تنموية متعددة الأبعاد تؤسس لدولة حديثة، كان وراء إخضاع العلوم الاجتماعية عامة وعلم الاجتماع خاصة للعملية التنموية ذاتها، في الوقت الذي كانت العقلانية تقتضي العكس تماما.<sup>1</sup>

أما على المستوى الثقافي فالمسألة أعقد وأخطر وذلك ما يهمننا في هذا المقام. إن أهم ما أحدثته الصدمة الاستعمارية ودأبت عليه سلطاتها، هو اعتبار الجزائر مستعمرة فريدة من نوعها، وعليه فإن الهيمنة يجب أن تكون استثنائية ومؤدية إلى تبعية تامة وتصفية كاملة للأمة الجزائرية. من أجل تنفيذ ذلك يجب تعطيل تعليم اللغة والتاريخ، وتفكيك طبقة النخب التقليدية، ومطاردة كل المثقفين والشخصيات النافذة الحائزة على وعي سياسي بما في ذلك المفتين المالكين لسلطة عليا في الدين والسياسة.. هذه السياسة أدت إلى إفراغ البلاد من الطبقة الوسطى التي كان بإمكانها المحافظة على الهوية الوطنية<sup>2</sup>

كان الهم الاستراتيجي للفرنسيين من أمثال: (A.Bernard)، (E.F.Gautier)، (G.H.Bousquet) هو الحرص على ألا يعرف ولا يعترف للجزائر بمدنية ولا ثقافة ولا كيان، فإن وجد من ذلك شيء فهو يعزى بالضرورة للحملة الفرنسية الحضارية ذاتها. في هذا الصدد يقول (Georges Marcas): أن سكان الجزائر قبل الغزو: "كانوا يجهلون كل الأشكال الحضارية المدنية."<sup>3</sup>

في كتابه: النخب الحاكمة في إفريقيا الشمالية منذ الحملة الفرنسية ذهب إلى حد نكران توافر الجزائر على برجوازية أصيلة قبل حلول الفرنسيين بها حيث صرّح قائلاً: "إنها [البرجوازية] ظاهرة خاصة بالحقبة الفرنسية"<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> - Claudine Chaulet. L'Algérie 50 ans après l'indépendance. Ed. C.R.S.C  
.Oran. 2008. P76.

وانظر كذلك: سيف الإسلام شوية. علم الاجتماع والمجتمع في الجزائر. دار القصبية للنشر الجزائر. 2004. ص 49.

<sup>2</sup>- Abou kasse Saadallaah. La montée de nationalisme en Algérie. N<sup>0</sup> Ed: 1101/81 (T. Nevine Fawzihemiry).Alger: E.N.L.p.41.

<sup>3</sup>- Ibid. p.42.

<sup>4</sup>- Ibid. p.42.

إن الفرنسيين وهم في تلك الوضعية كانت تتناوبهم مخاوف تهدد سمعتهم واستقرارهم وبقاءهم في الجزائر: فقد كانوا من جهة، يجتهدون في إقناع الرأي العام الداخلي والعالمي بوجهة نظرهم القائمة على نفي أية صفة حضارية للجزائريين قبل قدومهم إليها، وإلا فليسوا هم مصدر الحضارة والمدنية وحدهم، من جهة أخرى كانوا يخشون أن تثبت لهذه الإيالة حضارة ومدنية ما ويكونون هم من تسبب فيطمسها وخرابها، مما يتعارض مع مزاعمهم القائلة بالمهمة التحضيرية (Mission civilisatrice).

الذي يهم أكثر هاهنا ليس هو السرد التاريخي المفصل وإنما استخلاص النتائج الكبرى التي تمخض عنها هذا الصراع بين المستعمرين والأهالي، والذي كان يتمحور أساسا حول أي الثقافتين تسود وتهيمن على مستقبل الجزائر. المؤكد تاريخيا في هذا الشأن، أن فرنسا وجدت شعبا يتمتع بثقافة وحضارة ومدنية ما أصلية آلت على نفسها أن تعمل كلما في وسعها لتفكيكها وإخفائها ولا أدل على ثبوت هذه الحضارة من شهادة كثير من المثقفين الفرنسيين أنفسهم: P.L.Beaulieu يسجل في كتابه: الجزائر وتونس (باريس 1894) بأن الجزائر عرفت حضارة راقية ومجتمعاً مستقراً وكان لها شعور حقيقي بجنسيتها، في الاتجاه نفسه يذهب كل من: A.Berque، G.Yver، A.de Toqueville هذا فضلا عن شهادات حمدان خوجة<sup>1</sup>.

مع مضي فرنسا في خططها الطامسة للثقافة الأصلية المبنية على التفكير والنفي والمصادرة والمنع والقمع فضلا عن شراء الذمم وانتهاج سياسة التفريق بين أفراد وجماعة الشعب الواحد.. لزم من ذلك ما يشبه ظاهرة الخواء الثقافي المؤقت. هذه الظاهرة التي لم يكن لشعب متحضر أن يستسيغها أو يصبر عليها ألبتة إليها -كما يرى مصطفى الأشرف- ثقافة الضرورة واعتناق بعض أفراد النخب لغة الغازي وصولا إلى ثقافته. من جهة أخرى عمدت السلطات الفرنسية إلى عمليات اختطاف واسعة لشبان جزائريين صغار (1867-1868) قصد تنشئتهم على اللسان الفرنسي أكثر من ذلك على الطقوس الدينية المسيحية لتتكسر عندئذ نظرة كثير من الجزائريين، على أن اللغة الفرنسية هي لغة تمسيح<sup>2</sup>.

1- Ibid.p.43.

2- Iachraf, Mostapha.(1978). l'Algérie nation et société. 2° Ed. Alger:SNED.P.114-115.

منذ هذه اللحظة بدأنا لا نشهد عملية تحضير وتثقيف شعب عديم الحضارة والثقافة وإنما الوصف الأدق هو أننا بدأنا نشهد عملية اقتحام ثقافي قهري دخيل ومهيمن على ثقافة أصلية ترفض المزاحمة المتعالية والمتغترسة بعيدة عن أساليب التثاقف (Acculturation) قريبة من إجراءات الاستئصال الثقافي (Déculturation). بل نابعة من صميم عقدة الإثنومركزية (Ethnocentrique)<sup>1</sup>.

ثم إن هذه الهوية الثقافية المستهدفة لا ينتظر منها الاستكانة والخضوع في موقف كهذا لأنها تحمل هي أيضا في ثناياها خصائص الإباء والشموخ والاستعلاء والشمول للحياة الخاصة والعامة فضلا عن الترسبات التاريخية الكامنة في شعور ولا شعور ضمير الأمة وما يذكيه ذلك من نزعات المقاومة والانتقام وغرائز حب البقاء إن بعقلانية أو بدونها. لكن الصدمة الاستعمارية التي أنتجت بالضرورة صداما ثقافيا بين أمتين مختلفتين في كل شيء، لن تتوقف قبل أن تحدث تداعيات أخرى من أهمها تصدعات ارتدادية على مستوى البنية الثقافية المحلية كسابقة لم تعرف لها الجزائر مثيلا في تاريخها.

ففي مطلع العقد الثاني من القرن العشرين بدأت تتضح بذور انشقاق ثقافي بين عناصر الأمة الواحدة، ليجذر هذا الانشقاق مع مرور السنين، فيسمي المؤرخون الشق الأول بكتلة المحافظين والشق الثاني بكتلة النخبة. الغريب في الأمر أن هذا التصدع صار يتكرس بشكل تصاعدي ومضطرد مع إصرار كل كتلة على الخروج من الوضع المزري الذي آلت إليه البلاد وفق رؤيتها الاستراتيجية الخاصة بها والمنافية لتوجهات ورؤية الكتلة الأخرى.

الكتلة الأولى تتشبث بالوضع الموروث في مواجهة الأفكار الغربية ومحاربة التجنس ورفض الخدمة العسكرية وكل مشاريع القوانين التي يمكن أن تدخل تغييرا جذريا على بنية المجتمع الجزائري. تتبنى هذه الكتلة أيضا، الدفاع عن الهيئات الإسلامية وعن اللغة العربية والقيم التقليدية ريثما تتدخل العناية الربانية لتبديل موازن الصراع. تتألف هذه الكتلة من المثقفين والمحاربين القدماء والقادة الميدانيين وبعض ملاك الأراضي والمرابطين.<sup>2</sup>

1- " الإثنومركزية " حسب (Livi-straus) هي: رفض قبول التعددية الثقافية، وإخراج مما هو ثقافي كل ما لا ينسجم مع المعيار الذي نحيا وفقه.

2- Abou kassemSaadallaah. Op. cit.p.111.

أما كتلة النخبة فأهم ما يميزها طموحها المتقد وذهنها المتفتح، إلى درجة أن لوروا-بوليو (Leroy-Beaulieu) قد وصف عناصر هذه الكتلة بكونهم جزائريين أوروبين (Algérienseuropéanisés) كانوا يتصورون أنفسهم أقلية متسامية مقارنة مع أغلبية دنيا من الفلاحين الجهلة المرابطين الخرافيين والعلماء الرجعيين والأعيان المُستعبدِين. كانت هذه الكتلة تضم مترجمين ومحامين وأطباء ومدرسين وقضاة وصحفيين..<sup>1</sup>

هذه النخبة لم تعد تكتفي بتبني الأفكار والتقنيات وطرائق العمل والثقافة والتربية الوافدة من الغرب، ولكن كانت تطمح إلى تحويل المجتمع الجزائري إلى مجتمع أوروبي. إن ثقافة هؤلاء العناصر قد فصلتهم عن مجتمعهم فصاروا بذلك غرباء عنه: من جهة يعانون من عقدة استعلاء اتجاه المجتمع الجزائري، ومن جهة أخرى يرزحون تحت ضغط مركب الدونية إزاء المجتمع الفرنسي لذلك قال عنهم جون جوراس (Jean Jaures) (الاشتراكي الفرنسي) "لقد وضعنا الشباب الجزائري أمام حضارتين عنوة: ففي حضارتهم فقد فقدوا كل موطن قدم سريعا، في الوقت الذي لم يتمكنوا فيه من الدخول بسهولة في حضارتنا"<sup>2</sup>.

هذا الشرخ الثقافي الذي أحدثته الحملة الفرنسية الاستيطانية، كان يجب أن يؤخذ على رأس الأولويات بُعيد الاستقلال، لأنه يعتبر - في رأينا على الأقل - الأسس القاعدي الذي سوف تتحدد عليه طبيعة مشروع المجتمع المزمع التوافق بشأنه. هذا التوجّه في الرؤيه يقوم على أساس أن الثقافي والتاريخي هو من يتحكم في الاقتصادي التتموي على النقيض مما يذهب إليه الطرح عند الماركسية القاضي بصدور البنية الفوقية (الثقافية) عن البنية التحتية (المادية) وذلك جوهر ما تقول به النظرية النخبوية.<sup>3</sup>

لكن الذي حدث عندنا في فترة الاستقلال هو التركيز على التنمية والخروج من التخلف بأي وسيلة وبشتى الأساليب إلا أسلوب الموضوعية والتعقل المعرفي العلمي، لذا يطلعنا تاريخ هذه الفترة عند استكشافه عن مدى

<sup>1</sup>- Ibid. p.123.

<sup>2</sup>- Ibid. p.123-124.

<sup>3</sup>- ينظر في تطبيق هذه النظرية مع نقدها: حافظ عبد الرحيم، الزبونية السياسية في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص71.

تبعية العلوم الإنسانية للتوجه الإيديولوجي الذي كان سائدا خلالها. فالهم الاقتصادي والتنموي سيطر في غمرة ونشوة الاستقلال وفي ظل الوهم القاضي بسهولة بناء دولة حديثة وذات سيادة مستقلة مقارنة بالقدرة على طرد أكبر قوة استعمارية آنئذ. هذا وغيره تظافرا ليخلقا وهما كبيرا مفاده أن النجاح في التأسيس لدولة قوية اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا، يمكن أن يتجاوز به الصدع الثقافي الذي خلفته الفترة الاستعمارية. إن عدم معالجة هذه المشكلة الثقافية في أوانها، ليس باعتباره إرثا استعماريًا وحسب، وإنما باعتباره مطبا وهوةً سحيقة، سوف تبتلع كل مجهود تنموي اجتماعي مهما تكن جدية السواعد التي ستقوم به. إن عدم قدرة النخب المختلفة وقتئذٍ للانتباه للأهمية القصوى التي تكتسيها ضرورة إرساء قواعد مشتركة من القواعد والمعايير التي يفترض أن تكون المرجعية الوحيدة في الفصل في المنازعات الكبرى.. إن كل ذلك قد وقر للمشكلة الأصلية (النزاع بين النخبة والمحافظين) الفرصة للتفاقم والتشعب في هدوء ووراء حجب وضوء شعوبية تتستر على كل اختلاف وتتكراه<sup>1</sup> سواء أكان بناءً أم هدمًا، حتى جاء الوقت الذي رفع فيه ضغط الواقع أستار الوهم فانكشفت فيه الوقائع كما هي لا كما أريد لها أن تُرى: تآزم على الصعيد الثقافي الإيديولوجي وعلى الصعيد الاقتصادي التنموي.. كان من أبرز مظاهره وتجلياته أحداث أكتوبر 1988.<sup>2</sup>

يرى عبدو فيلالي أنصاري في هذا الصدد أن الفريقين (المحافظين والنخبة) يتواجهان منذ ما يقارب القرن، كل فريق يترصد للآخر انطلاقًا من خندقه من حيث تُشنُّ هجمات متبادلة. لكن الملاحظ -يرى الكاتب- أن خط

---

<sup>1</sup>- C.f: LahouariAddi. L'impasse de populismes. L'Algérie: collectivité politique et Etat en construction. Alger.ENAL. 1990. P.P. 81-129-134-135.  
-C.f: Mohamed Boukhobza. Octobre 1988: Evolution ou rupture. Alger. Bouchène. 1991.

<sup>2</sup>- ينظر: في مظاهر هذه الأزمة" عبد الحميد مهري. الأزمة الجزائرية: الواقع والأفاق في: سليمان الرياشي وآخرون. الأمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ط 02. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 1999. من 179 إلى 186.

المواجهة لم يتزحزح، وأن الفريقين يستميتان في التمسك بقناعاتهما المتناقضة وغير القابلة لأيّة مصالحة ممكنة.<sup>1</sup>

وفي محاولة منه لتبرير موقف المحافظين، يرى الكاتب بأن العلمانية (Le secularisme) لم تعد رمزا لحيداد السلطات السياسية إزاء الدين، ولا حامية الفضاء العام من الأهواء الدينية، وإنما تحولت إلى إيديولوجيا تنتكر وترفض القيم الأساسية إن على المستوى الفردي أو الجماعي. ويواصل قائلا: إن هكذا موقفا لا يمكن إلا أن يقوي استمساك خصوم العلمانية، إلى أن يقول أن العلمانية قد خرجت عما كانت عليه من الحيداد. وصارت غريبة وعاجزة لأنها وضعت موضع الضد من الدين، فباتت وكأنها دين مناهض أو مغشوش يتعارض مع الديانات الحقّة: الإسلام، المسيحية واليهودية. وبحسب هذا الواقع، فإن العلمانية لم يعد لها أي حظ لتفهم وتقبل في البلاد الإسلامية، لقد أصبحت مقولة غريبة تماما عن روح ولسان المسلمين.<sup>2</sup> ويذهب محمد عابد الجابري المذهب نفسه تقريبا عندما ينصح بالتخلي في العالم العربي عن مقولة العلمانية لأنها تستثير حساسية كبرى في غير مواطنها، وعليه يرى وجوب استبدالها بمقولة العقلانية.<sup>3</sup>

لقد تصدتلكشف وتصنيف حالة التمزق الاجتماعي الهوياتي الحاصلة بعد الاستقلال والناجحة عن إهمال الوضعية الثقافية الموروثة عن الاستعمار والتفكير في مشروع مجتمع مشترك جاد، تصدت لذلك مجموعة كبيرة من الباحثين نحاول في هذا المقام ذكر بعض أبحاثهم على سبيل الاستدلال لا الاستقصاء من خلاله يتضح مدى التضارب الحاصل داخل المجتمع العلمي ذاته حول تحديد معالم طبيعة المجتمع الجزائري المكون خلال فترة الاستقلال معتبرين تضارب الآراء العلمية الخاصة بتصنيف المجتمع الجزائري دليلا على الأزمة الثقافية التي يعيشها:

---

<sup>1</sup>- Abdou FilaliAnsary. Actualisation du discours sur islam et laïcité. In Judith Cahen (cordination). La démocratie est –elle soluble dans l'islam ? Ed. S.N.R.S. Paris. 2007.p.77.

<sup>2</sup>- Ibid. p.78.

<sup>3</sup>- محمد عابد الجابري. الدين والدولة وتطبيق الشريعة. ط 04. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2012. ص 110.

- يرى عبد القادر جغلول مثلا أن المجتمع الجزائري يعيش وفق نمط حدائى دون أن يكون هذا النمط استنساخا للحدائى الأوروبية الصرفة، وإنما نمط يعتنق التحديث بخلفية أنتروبولوجية محلية. فى بعض مقالات له، يعتقد جغلول أنه قد وضع يده على حدائى يعيشها المجتمع الجزائري تزواج بين الحدائى بمفهومها الأوروبي وبين ألوان ثقافية محلية لا تتنكر كلية لما هو تقليدى بما فى ذلك البعد الدينى. لكن ما لم يتصد له - وكان له ألا يفعل- هو التساؤل حول؛ ما الذى يحدث فى نقطة أو نقاط التماس بينما هى عناصر ثقافية حديثة وما هى عناصر ثقافية تقليدية ودينية على وجه الخصوص. بتعبير آخر، كيف يتعاشر ويتجاوز نمط حياة حديثة مع نمط حياة تقليدية دينية على الخصوص داخل البنية الثقافية للفرد الجزائري الواحد، وما الذى يحدث بالضبط داخل الشخصية الحاملة لعبء هذه الثنائى المرهقة سواء أكانت شخصية فردية أو شخصية جماعية ؟

- يذهب سليمان مظهر إلى طرح معاكس تماما لما استقر عليه رأى عبد القادر جغلول. حيث يؤكد أن مظاهر التقليد لا تتطلب عناء لاكتشافها فى الوسط الاجتماعى، إنها تفتك بكل محاولات التنمية، فهى عوامل شد إلى الوراء.<sup>1</sup> بل إنه يرى أكثر من ذلك حيث يصرح فى كتابه: فشل الأنظمة السياسية فى الجزائر ( L'echec des systèmes politique en Algérie ) بقوله: "البنية الاجتماعية التقليدية هى لازمة عجز الأفراد عن ضمان البقاء وتأمين المعاش".<sup>2</sup> يستشعر الكاتب خطورة هذا المنحى على المجتمع والدولة، فيحذر من العواقب الوخيمة التى قد تنجر عن هكذا وضعية فيصرح بأن التقليد يتحكم بمسيرة المجتمع بأكمله، ومواصلة التفاوضى عن ذلك يكون بمثابة تآزيم للحاضر وصنع مستقبل مجهول.<sup>3</sup> ومع الشك فى أن التقليد وحده هو من يقف وراء تعثر المشاريع التنموية ومنع القوى الاجتماعية من الاستجابة لحاجيات المجتمع، نحب أن نتساءل من جهتنا، كيف ولماذا يتمسك الفرد الجزائري بتلك العناصر الثقافية التقليدية رغم

<sup>1</sup>- Medhar Slimane. Tradition contre développement. Ed. en. A.P. 1992. P.157.

<sup>2</sup>- Madhar Slimane. L'echec des systèmes politique en Algérie. Ed. Echihab. Alger. P43.

<sup>3</sup>- Ibid. P.240.

إغراءات الحداثة في جوانبها الواقعية والحضارية، وأي نظرية يمكن لها أن تفسّر هذا التشبث المستميت ؟

- من جهته يرى السوسيولوجي جمال غريد أن المجتمع الجزائري مشروخ إلى مجتمعين: مجتمع عروبي إسلامي يأبى التسليم في قناعات ثقافية موروثة لغوية ودينية بوجه خاص ترقى لديه إلى مصاف العقائد والفلسفات المفسرة للوجود، بحيث لو تنازل عنها فقد معنى الحياة والوجود معا، ومجتمع حدائي يتخذ الأمم الغربية نموذجا له، بحيث لا يرى أي أفق للخروج من ظلام التخلف إلا بالاحتذاء بالشعوب التي تخلت عن الحياة التقليدية وعانقت مفاهيم المعاصرة.<sup>1</sup> يقول الكاتب أنهما مجتمعان مختلفان ينتميان إلى ثقافتين متناقضتين ومتواجهتين. كل مجتمع، بواسطة نخبته، يسعى جاهدا لإرساء هيمنته على كامل المجتمع. ما يميز هذا المسعى هو أن كل طرف يريد نحو الآخر واستئصاله ليصل إلى درجة عدم اعتباره من الجماعة الوطنية. الحدائيون يعودون بخصوصهم إلى "القرون المظلمة" وإلى تاريخ لم يتم يوما، فهم بذلك ليسوا إلى شهودا على ذلك الماضي البعيد. المعربون من جهتهم، يَرجعون بمنافسيهم إلى جغرافية غير الجغرافية الجزائرية ويجتهدون في رؤيتهم مجردة امتدادات لمجتمع غريب. ليخلص إلى القول بأن هذا الرفض المتبادل بين الطرفين تسكنه وتحركه راديكالية لا تضاهيها سوى راديكالية الإنسان البدائي الذي كان يريد سلخ الآخر من كل مكتسب إنساني ثم يرمي به ضمن فصيلة الحيوانات. بهذه المواقف يستحيل معه تصور أية إمكانية لحوار ما، على اعتبار أن كل جهة ترى بأن الوجود الشرعي يعود لها ولها وحدها..

ينهج غريد مقاربة تاريخية بغية تأكيد هذه الازدواجية مستهدفا وضع اليد على مصادرها وأسبابها، بحيث تتلخص لديه في الصدمة الثقافية الناتجة عن الحملة الفرنسية باعتبارها سببا أصليا، أما الأسباب الفرعية المباشرة الأخرى فترجع حسبها إلى الهجرة إلى فرنسا والتجنيد في الجيش الفرنسي.

---

<sup>1</sup>- Omar Lardjane (coordination). Elite et société. Casbah Edition. Alger. 2007.p.56.

لاحظنا ونحن نتابع هذا التوصيف للمجتمع الجزائري، بأن الكاتب قد التزم بحجج قوية من الواقع ليدعم رأيه ويكون بالتالي مقنعا: (حمدان خوجة، فالأمير خالد، فبن جلول، وفرحات عباس: خط الحداثيين؛ الأمير عبد القادر، فابن باديس، فأعضاء جمعية العلماء: خط المعربين المحافظين). لكن الذي نتحفظ عليه هو ما يمكن أن يُفهم من هذا التقسيم الصارم - رغم إشارته إلى القاعدة الإبيستيمولوجية الهامة: الواقع دائما أغنى من تعبيراته العلمية-بحيث أن الفريقين يكتفيان ويلتزمان بالعناصر الثقافية التي يؤمنون بها دون غيرها وفي دوائر مغلقة. الذي لاحظناه من الواقع في هذا الشأن هو أن الأمور تجري على غير ما يبدو: فالمعربون المحافظون يستغلون من الحادثة كل ما يقوي عقائدهم، في حين أن الحداثيين لا يتكرونها لكل ما له صلة بالتراث حتى لا يفقدوا موطن قدم لدى جانب مهم من الجزائريين. إن الظاهر من هذه الانتقائية الجدلية ليس الوصول إلى إقرار تفاهات لبناء قواعد مشتركة من القيم يُرجع إليها عند الاختلاف، وإنما الهدف الحقيقي -حسب ما نفترضه لاحقا- هو تقوية شوكة كل طرف في مواجهة الطرف الآخر. إذن فالجدار الفاصل بينهما ليس بالصلابة المتصورة، وإنما يتسم بالنفوذ والمرونة (Fléxibilité et Perméabilité) في إطار انتقائية ثقافية براغماتية مؤسسة لجدلية متصاعدة قد تقوض كل أمل في التلاقي والحوار.

- مجموعة أخرى من الباحثين ومنهم نور الدين طوالبني ومصطفى الأشرف في كتابيهما على التوالي: الدين، الطقوس والتحويلات (Religion, Rites et Mutations. L'Algérie nation et ) (société)، تعتمد أطر وحدة التناقض الوجداني (Ambivalence)، بحيث أن كل فرد جزائري يحمل هم وألم هذا التناقض. فالتمزق حاصل داخل نفسية الفرد بين انجذابه إلى قوة واقع الحداثيات واهنيتها وبريقها من جهة، وبين مهابة وثقل تراث ما زال يفعل فعلته في التأسيس للبنى البانية على حد تعبير بيار بورديو المتحكمة في الفعل والتصور.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>- C.f: Mezouar Belakhdar. Les sciences sociales en Algérie face au changement. Insaniyat. N 57-58. Juillet- décembre. 2012. P.28.

إذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن للباحث أن يعرف أي الجانبين يُحْكَم (الحدائي أم التقليدي) عندما يتعلق الأمر باتخاذ قرارات ومواقف معينة؟ أو ما طبيعة هذه المواقف التي تستدعي هذا الجانب أو ذاك؟

استعرضنا الأطروحات الأربعة باقتضاب لأجل هدفين: أولهما لنبيين مدى تضارب آراء الباحثين حول طبيعة الرابط الاجتماعي الذي يحكم النسيج الاجتماعي الجزائري. إن الصعوبة والاختلاف في وصف هذا المجتمع والرابط المعتمد لديه عند أهل الاختصاص، يؤشر بوضوح على عدم تمحض هذا المجتمع لأي نمط محدد، مما يعطي الشرعية العلمية في التساؤل عن الأسس التي عليها يتم إقرار مبدأ المواطنة في الجزائر، باعتباره رابطا اجتماعيا مؤسسا ومعقلنا، كان يفترض من منظمات المجتمع المدني أن تكون قد قطعت شوطا في إقراره ونشر ثقافته خاصة وقد مضى على استقلال الجزائر ما يربو عن نصف قرن. فما الموانع القائمة و/أو ما الشروط الفائتة؟ ثانيهما، لنكشف عن بقع ظل دقيقة لم تدخل في دائرة اهتمام أصحاب هذه الطروحات قد يكون هذا البحث مساهمة تسلط الضوء - بكل تواضع - على تلك النقاط المهملة في إطار عمل معرفي متسلسل يحاول محاصرة الظاهرة من جميع جوانبها.

في إطار مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية،<sup>1</sup> أجريت دراسة بعنوان: "مستقبل الديمقراطية في الجزائر" جانب منها يعرج على ما سبق وأن ذكرناه مؤكدا ومثريا له. من جملة ما أثارته هذه الدراسة تحت فصل بعنوان: "البنية الثقافية والتحول الديمقراطي في الجزائر الحديثة"، ملاحظة الولاءات الثقافية (الدينية والإثنية) وكيف مزقت الذات الجزائرية، فحولتها إلى ذوات تتعايش في تنافر وصراع. تلاحظ الدراسة أن هذه الذوات تتميز بعدد من الملامح الرئيسية أهمها: ميزة التمركز والتناقض. حيث ترى من منظور تاريخي أن أربع ذوات قامت وتقوم بدور خطير سواء بجمع أو تشتيت البناء السوسيوثقافي، وهذه الذوات هي:

---

1- المشروع هذا يتخذ من "أوكسفورد" مقرا له، ويهتم بالتحول الديمقراطي من جميع جوانبه في عدد من الدول العربية التي سمحت به، وتعد الجزائر الأولى من ضمن خمسة دول أخرى أختيرت لتطبيق هذا المشروع العلمي، وتلك الدول هي: الأردن، البحرين، موريتانيا، المغرب، مصر، في انتظار تمديده ليطال دولاً أخرى.

- الذات الإسلامية التي تتخذ من الدين الإسلامي إطارها المرجعي الأصلي في التعامل مع الواقع المعاش.
- الذات المعربة التي تحمل شعار العربية لغة والعروبة امتدادا.
- الذات الأمازيغية التي تدعوا إلى الأصل التاريخي الأوحد للتشكيلة الاجتماعية الجزائرية الراهنة.
- الذات المفرنسة التي أفرزتها الهيمنة الاستعمارية.

وتلاحظ الدراسة أن ظاهرة الولاءات الجزئية قد بلغت مرحلة خطيرة صارت معها تنذر بانفجار المجتمع وفشل مشروعه الديمقراطي، في الوقت الذي كان يفترض في هذا الغنى الثقافي أن يكون مصدر ثراء للمجتمع بجميع أطيافه. تؤكد الدراسة من خلال الشواهد الواقعية، أن هذه الولاءات قد أدت إلى تراكم أحقاد وإصدار أحكام متبادلة ومغلوبة، تعدت مرحلة الأفكار المسبقة وأصبحت فعلا عنيفا يعوق إمكانية الدخول في علاقات تبادلية تأخذ بعين الاعتبار ثوابت الأمة وقيمها المشتركة. فكل ذات ترى نفسها البديل الأمثل والنموذج الأنجع لكل تطلعات المجتمع الجزائري.<sup>2</sup>

ثم تذهب الدراسة مشيرة إلى التشرذم الذي حل بتلك الكيانات الجزئية ذاتها، سواء أكانت إثنية أم دينية. فالمعارضة الإسلامية انقسمت على نفسها إلى كيانات متعددة:

- نزعة الجماعات الإسلامية الراديكالية سواء منها الفكرية أو السياسية أو العسكرية.
  - نزعة الحركات الإسلامية المعتدلة بجناحيها المبدئي و الانتهازي.
  - نزعة الإسلاميين المستقلين من مثقفين ومفكرين.
  - نزعة الإسلاميين المؤيدين والمنظرين للسلطات الاستبدادية.
- من جهتها تفككت الحركة البربرية إلى أربع نزعات:

---

<sup>1</sup>- الديمقراطية هنا باعتبارها آلية للتداول على السلطة، وبالتالي فهي مؤشر ضخم لمفهوم المواطنة.  
<sup>2</sup>- إسماعيل قيرة وآخرون. مستقبل الديمقراطية في الجزائر. مركز دراسات الوحدة العربية. 2009. بيروت. ص 203-204.

- نزعة التعددية الثقافية التي تصر على حق الاعتراف الرسمي للأقلية بلغتها وثقافتها وتسخير الوسائل السمعية البصرية لنشر ذلك.
- نزعة الإحياء الأمازيغي العرقية التي ترى في العرب والمسلمين جنسا أجنبيا ولم يكونوا يوما فاتحين فمجال الفرونكوفونية أقرب وأنسب لهم.
- نزعة ديمقراطية الحياة السياسية التي تعتبر مسألة اللغة والثقافة من شأن الحياة المجتمعية لا الدولة.
- نزعة شعبية إئتلافية تتوزع بين المعارضة والموالاة تضم عامة الناس من الوطنيين والإسلاميين، وهم حريصون على الارتباط بالمجال العربي الإسلامي وعلى استخدام الحروف العربية عند رسم الأمازيغية، ويعتبرون انتماءاتهم إلى قبائل الأمازيغ نوعا من الخصوصية الثقافية وليس بالضرورة عدا للعروبة فضلا عن الإسلام.<sup>1</sup>

لكننا نريد في هذا البحث أن يبقى الاهتمام منصبا على الكتلتين الكبيرتين ذاتي التأثير المجتمعي الواضح ألا وهما كتلتي العلمانيين والإسلاميين. في هذا السياق نورد دراسة وإن كانت عامة ونظرية، إلا أنها ذات صلة وثيقة بما نحن بصدده.. في هذا الإطار أجرت **لطيفة الأخضر** بحثا حول رد الشيخ الطاهر بن عاشور على كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لمؤلفه **علي عبد الرزاق**، وظفت فيه آلية توظيف الخطاب الديني على الطريقة الأركونية. من أهم الاستنتاجات التي توصلت إليها الباحثة، هي أن العقل الديني السني يتميز بأردوكسية تجعله يدور ويأخذ معايير حكمه على الله والوجود والخلق والعدم من داخل فضاء مغلق ومتحجر يخلع الشرعية على كل نشاط انبثق من داخل دائرته في الوقت الذي ينزعها عن كل عمل تبلور خارج مراقبته. تتم عملية الرقابة هذه وفق آليتين: أصول دين أي القواعد الكلية المتحكمة في العقائد الإيمانية، وأصول فقه بمعنى القواعد المستعملة لاستنباط الأحكام العملية من الأدلة التفصيلية.<sup>2</sup> وعلى الرغم من أن الباحثة تقر بأن فلسفة الأصول هذه كانت تجديدية إلى وقت ما تمعن الرأي والاجتهاد،

1- المرجع نفسه. ص212-213.

2- لطيفة الأخضر. قراءة منهجية في الفكر السني.. نقلا عن أحمد كرومي. الحداثة/المواطنة والحقل الفقهي (عناصر من أجل مقارنة إشكالية) إنسانيات. عدد 11، ماي - أوت 2000 (مجلد2، 04) ص53.

فإن المشكلة ليست فيما ذهب إليه (لأن الاعتراف حاصل بتوقف الاجتهاد في المسائل السياسية حتى من داخل الدائرة الأصولية المنتقدة)، لكن المشكلة كلها فيما سكتت عنه: لأن المتتبع للصراع الثقافي الاجتماعي في المجتمع الجزائري، يلحظ دون عناء، أنه إلى جانب العقل الديني السني المَكُون والمغلق، يوجد عقل حدائي غربي مَكُون لا يقل انغلاقاً عن غريمه الأول.<sup>1</sup> فإذا كان العقل الذي يعتمد على أصول عقديّة وأخرى فقهية، كانت موضوعية وتجديدية إلى فترة معينة توقف الاجتهاد بعدها.. يرى أصحاب هذا العقل وجوب سير المجتمع على هُداة ..، فإن العقل الحدائي عندنا أريد له أن يُقَمَّ في الحياة العامة بخلفياته الفلسفية ومقدماته العملية الشبيهة هي الأخرى بعقل ديني أرضي مغلق (Pensée séculière fermée) في نظر شرائح اجتماعية ترفض ذلك. نتصور- والحال هذه- أن المشكلة تزداد تعقيداً إذا علمنا أن العلمانيين يعملون على هذا الإقحام دون أن يوفرُوا شروط نجاح ذلك اجتماعياً وسياسياً: إنهم يحاولون إدخال فلسفة غربية كما هي على أخرى محلية كما هي دون تجشّم عناء البحث في التمفصلات اللازمة بين ما هو ديني ليبقى في دائرة الشأن الخاص وما هو مدني فيهيمن على الشأن العام.. فوجه الانغلاق لدى التيار الحدائي يتمثل - على الأقل- في نكران الحدائين للواقع الذي يستدعي إليه هذا العقل وهذه الفلسفة، واقع يمثلُ الدينُ أصوله العقديّة والعملية. عقيدة أهم ما يميزها أنها شمولية ترنو إلى تنظيم الشأن العام والخاص فلسفياً وعملياً بأحكام محددة حيناً وبمبادئ عامة أحياناً أخرى تأتي إلا أن يجري كل شيء تحت رقابتها. فدون اعتبار لهذا الواقع المتمكن من الأفراد والجماعات ومن المجتمع بمجمله، يحاول الحدائون العلمانيون إدخال نظام حياة مخالف يأبى أن تنفصل عنه فلسفته المغذية له التي تحصر في أحسن الأحوال<sup>2</sup> الدين في الشأن الخاص على الأكثر وتستدعي المدني العلماني ليتكفل بالشأن العام..

---

1- المفارقة أن صفة الانغلاق هذه عادة ما تكون مصدر فخر عند كل طرف إن بوعي أو من دونه، مما يوسع الهوية بينهما.

2- نقول في أحسن الاحوال، لأن العلمانية في الأصل حياد الدولة إزاء الدين، ليصل الأمر عند بعضهم أن العلمانية حماية للدين نفسه من الاستعمالات المغرضة. رغم هذا الوجه النظري، فإن الشواهد الواقعية تخبرنا أن العلمانية تصير أحياناً متطرفة لتحارب الدين فتتقمص بذلك صفة الدين

والحال هذه، فإننا سننتهي إلى وضعية اجتماعية ثقافية سياسية غير متمحضة: لا المتدينون قنعوا بحصر التدين في مستوى الأحوال الخاصة وتركوا المدني العلماني يختص بالشأن العام على غرار ما حدث فيالغرب، ولا هم استطاعوا أن يبدعوا مشروعاً بديلاً يرضيهم ويقبل به خصومهم العلمانيون يتجاوز فيه الديني والعلماني في سلاسة ومرونة تسلم فيه فلسفة هؤلاء وعقيدة أولئك، ولا هم استطاعوا أن يقصوا العلمانيين<sup>1</sup> ويمنعواهم من مطالبهم القاضية بتحديث الحياة الاجتماعية حسب رؤيتهم..

ولا المدنيون العلمانيون اقتنعوا بحصر مدنيتهو علمانيتهمالمستقدمة من الغرب على خاصة أنفسهم وأحوالهم الشخصية، وتركوا الشأن الاجتماعي بأبعاده تحكمه ثقافة المتدينين بحجة الشرعية الجغرافية والثقافية، ولا هم استطاعوا أن يبدعوا مشروعاً ملطفاً لمفهوم الحداثة يأخذ في الحسبان أشد نقاط القوة في عقائد خصومهم المتدينين استجاباً وإدماجاً لهم..، ولا هم يملكون القوة الكافية سواء لإخضاع وحمل منافسيهم على التخلي عن معتقداتهم واعتناق أفكار الحداثة رأساً أو إقصائهم<sup>2</sup> وعدم المبالاة بمطالبهم. بالخلاصة يبدوا الوضع وكأن المجتمع أصبح مختطفاً أو مرتهاً يتجاذبه قطبان إيديولوجيان متصارعان.. حول من يملك زمام الشأن العام.<sup>3</sup>

هذا التوصيف هو الذي نراه أقرب إلى الواقعية والتوازن من الموقف الذي أبانت عنه الباحثة لطيفة الأخضر من خلال تحليلها أو من الموقف الذي تبناه أحمد كرومي خصوصاً استناداً إلى تحليلها ذلك. حيث أن هذا الأخير، وتأسيساً على ما ذهب إليه الباحثة وإهمالاً لما سكتت عنه، يستنتج أن العقل السني المنغلق يحمل أوجهاً تمثل العوائق المانعة لانبثاق وتشكيل الحداثة

---

اللا ديني.. كما حدث ويحدث في فرنسا والصين. ولقد صار يقول بذلك حتى بعض المفكرين الغربيين أنفسهم.

1- بوادير محاولة الإقصاء يظهر في مشروع بعض من اتخذ من العمل المسلح وسيلة لتأسيس دولة قد تعتبر مفاهيم الحداثة من ديمقراطية ومواطنة ومعارضة وحقوق إنسان.. مسخاً لهوية الأمة.

2- بوادير محاولة الإقصاء ظهرت في مناسبات عدة نذكر منها تمثيلاً لا حصراً: مسيرة ضخمة نُضمت من طرف جزئ من التيار العلماني عقب الدور من تشريعات 1991 فاز فيها التيار الإسلامي، ترفض نتائج الصندوق ويرفع فيها صراحة شعار: "لا للإسلام".

3- للإطلاع على حدة هذا الاستقطاب الحاصل إزاء تسيير الشأن العام دينياً أو علمانياً بين المتدينين والعلمانيين، ينظر: فريد عزي. الإسلام والتمثيلات السياسية: دراسة ميدانية حول التدين والثقافة السياسية. إنسانيات. عدد 11 ماي-أوت 2000. (مجلد 2، 04) ص 35.

والمواطنة<sup>1</sup> موقف كهذا - في رأينا- مبني على وصف غير متوازن لواقع معين، لا يمكن إلا أن يكون غير متوازن هو أيضا في أحكامه.

الأصح - حسب رأينا دائما- أن يكون مبدأ المواطنة في الجزائر ليس ضحية الدغمائية الدينية المتحجرة كما يرى البعض، وإنما هو ضحية وقوع المجتمع في منطقة تجاذبات سجالية وصراعات ثقافية وحضارية عنيفة بين كتلتين من مجتمع واحد يعجزان - إلى حد اللحظة - عن التفكير في مجرد التلاقي والتوافق فضلا عن بلورة مشاريع حقيقة تفضي إلى قواعد مشتركة من القيم والمعايير يبني على أساسها صرح المواطنة المنشودة في فضاء سياسي مستقل.

هذا الإشكال بالذات والذي من شأنه أن يلخص جزء مهما من الانقسامات والصدمات والصراعات الثقافية في الجزائر منذ الحملة الاستعمارية إلى الآن. هذا الإشكال هو الذي سنتخذ منه الركيزة الأساسية على طول البحث الذي نحن بصدده. نستفهم عن الكيفية التي يجري وفقها هذا الصراع الثقافي والحضاري داخل المجتمع الواحد بالكشف عن أبسط الصور الممكنة في ذلك الشأن. في الوقت عينه نستوضح الكيفية التي من خلالها يشكل هذا الطرف تصورات عن الطرف الآخر. أخيرا نتساءل عن النتائج الاجتماعية المترتبة عما لاحظناه ميدانيا من قدرة الديني على التمدن (قدرته على استعمال الآليات المدنية سياسيا واجتماعيا)، وعجز المدني على التدين ثم محاولة رصد آثار ذلك على هذا الطرف أو ذاك ليكون ذلك في النهاية مانعا من التأسيس لميثاق تفاهمي عقلائي يمكن أن تعقد عليه آمال بناء مواطنة ما.

وبتعبير أدق وأبسط، نريد أن نعرف ما هي أهم المسائل العقدية والإيديولوجية والتصورية والسلوكية التي يختلف فيها التيار العلماني عن التيار الإسلامي؟ وما حدة هذا الاختلاف؟ وما هي طبيعة الخلفيات التي تتحكم في تلك التباينات المستعصية على التسوية والحل؟ وكيف يؤدي ذلك

1- أحمد كرومي. الحدائة/المواطنة والحقل الفقهي (عناصر من أجل مقارنة إشكالية) إنسانيات. عدد 11، ماي -أوت 2000 (مجلد2،04) ص53.

## كله إلى قويض الطموح في بناء مشروع أولي يهيئ لإقرار تدريجي لمبدأ مواطنة حقيقية ؟

لا بد أن نعترف منذ الآن، ومهما كانت وجهة ودقة هذه التساؤلات، فإنها لن تكشف النقاب إلا عن جزء يسير من الوقائع التي تنتصب حائلا في وجه إقرار مبدأ المواطنة في الجزائر. ففي حالة تمكننا من ذلك، نكون قد بلغنا مرادنا المتواضع برفع الستار عن هذا الجزء اليسير لكن البالغ الأهمية - في رأينا- في فهم خفايا الموضوع.

لكن لماذا انتقينا هذه المقاربة في تناول هذا الموضوع ؟ ليس خافيا على أهل الاختصاص أن موضوع المواطنة كسائر الموضوعات، يمكن تناوله من عدة زوايا. فموضوع المواطنة يجوز أن يُقارب قانونيا كما يمكن أن نقاربه تربويا أو اجتماعيا أو تاريخيا ثقافيا. لقد وقع اختيارنا على المقاربة التاريخية الثقافية، وقد كان لهذا الاختيار ما يبرره:

**أولا:** نعتقد أن المقاربة الثقافية وهكذا موضوع هو المنهج الأنجع الذي يمكننا من الغوص إلى أعماق الظاهرة المدروسة وذلك باختراق بعض من عناصر الثقافة (الديني، المدني) لرؤية كيف يحيل هذا الديني مثلا موضوع المواطنة حسب قواعده إلى تصور فكري معين قبل أن ينقله إلى الفرد المتدين ليتخذ منه هذا الأخير موقفا ما لا يكون إلا على أساس تلك الصورة التي شكلها الديني باعتباره عنصرا ثقافيا. فالمفاهيم المنتجة في مناخات ثقافة معينة لن تكون لها الصورة الأصلية إلا في أذهان الأفراد الذين يحيون وفق تلك الثقافات. فإذا خرجت تلك المفاهيم من حاضنتها الثقافية، فلا بد أن تتعرض لتشوهات تمس صورتها الأصلية لدى الأفراد المنقولة إليهم، لأن هذه المفاهيم سوف تتشكل لها صور جديدة جزئيا أو كليا بفعل مرورها عبر "مَوْشُور" (Prisme) ثقافي مغاير، مما يلزم عنه تبدل في المواقف إزاءها.

أما المدني باعتباره أسلوب حياة فردية وجماعية، فهو عنصر ثقافي وافد إلى مجتمع كانت تصوراتته محكومة بعناصر ثقافية سابقة ومخالفة له. فالمدني يتعرض بفعل تلك العناصر الثقافية المتنافرة إلى مقاومة ضد توطينه تشوّهه بقدر جلي أو خفي، مما يجعله هو أيضا ورغم حدائته عنصرا ثقافيا

يساهم بطريقة أو أخرى في تشويه مقولات الحداثة ومنها المواطنة. فيتعاون كل من المتدينين والمتمدنين بوعي أو من دونه وكل بطريقته وحسب إيديولوجيته، على تشويه صورة المواطنة مما يولد ردود أفعال حيالها ويعطل وضائفها باعتبارها أسلوب حياة جماعية عقلانية. فالمواطنة وتبعاتها الثقافية تصير في صورة المصادم لكثير من المسلمات عند المتدينين أو المتمدنون يتشبثون بمدنية زائفة جزئيا أو كليا (في نظر خصومهم)، لأنها مدنية يراد لها أن تُسَنَّبَت في حاضنة ثقافية مخالفة بل قد تكون معادية دون مراعات تكييف أو تبيئة.

**ثانيا:** نعتقد من جهة أخرى أن الدراسات التي تناولت موضوع المواطنة في الجزائر - في حدود اطلاعنا- إما أنها دراسة قانونية لم تتعزز ببحوث إمبريقية بشكل مكثف، بحيث يتعاقد النظري مع الميداني لاكتساب الصفة العلمية اللازمة، وإما أنها دراسات راعت الجانب الميداني لكن اقتصر على رصد المظاهر والمؤشرات الملاحظة التي تعتمل على الساحة الاجتماعية الدالة على غياب أو ضعف مبدأ المواطنة في الجزائر.

محاولة منا للإجابة عن هذا الإشكال الذي بيناه سالفا، نتصور حولا مفترضة له، نحاول مرة أخرى تعزيزها أو إبطالها ميدانيا. من أجل ذلك نصوص ثلاث فرضيات تشكل في الحقيقة بنية فرضية واحدة في صورة نموذج تحليلي، لكن الذي ينبغي أن نشير إليه هو أن هذه الفرضيات تتميز بشيء من الإسهاب والتحليل تمشيا مع الفهم الذي هيمن على مجرى هذا البحث:

### الفرضية الأولى:

- يقوم الدين الإسلامي على نصوص مقدسة عند المتدينين، هي بمثابة قوى وقالب ذاتية بانية، من شأنها المساهمة في تشكيل نسق ثقافي شمولي من القطيعات المطلقة به يفهم ويفسر ويتحدد الحال والمأل - اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا ودينيا..-، عندما يحول هذا النسق الثقافي الشمولي الواقع

---

1- مثل ذلك تعالي المواطنة على جميع الاختلافات التي تفرق بين الأفراد بما في ذلك الدين، في حين يرفض متدينون أن يكون الدين (الإسلام) عنصرا ثقافيا أصيلا يتعالى عليه مفهوم وافد.

إلى بنى مبنية من الإدراكات والتصورات والاختيارات والتفضيلات الموضوعية..، بحيث يصير في حكم المستبعد توافقها مع بعض مقومات مبدأ المواطنة..من جهتها قامت المواطنة تاريخيا - ولازالت-على توافقات تعاقدية مدنية متعالية في مستوى العقائد، صارت بحكم التاريخ وقوة الواقع بنى بانية لنسق ثقافي علماني مناقض، ينتج جملة ممارسات وتصورات وتفضيلات مبنية وموضوعية نفترض أنه يستعصي قبولها من المتدينين باعتبارها تستلزم سلفا زوال بعض من عقائدهم الشمولية ابتداءً.

### الفرضية الثانية:

- في ظل وجود توجه علماني مدني حرج، تتوحد وتترابط العناصر المتدينة بفعل المنافسة أكثر مما لو خلت الساحة السياسية والاجتماعية من العلمانيين المدنيين، تغذيتهم في ذلك جبال من التراث الديني المتسامي والشمولي - في نظرهم-، معتقدين أن مبادئ منافسيهم تنسف أصولهم من الأساس، فيزداد تمسكهم بها. بالمقابل، وبفعل واقع حدائي غربي باهر يستميت المدنيون العلمانيون في التكتل ومناهضة التوجه المتدين المتنامي والطموح أكثر مما لو خلت الساحة السياسية والاجتماعية منه، معتقدين - من جهتهم- أن شرائع المتدينين وعقائدهم الأصولية إذا ما تسللت من دائرة الشأن الخاص لتطال وتهيمن على مجال الشأن العام أيضا، فإنما يكون ذلك إيذانا باضمحلال ثم فناء التوجه المدني وقيمه الموجهة للمجتمع.

يتحرك كل طرف بحسب عقيدة مقدسة لديه قائمة أو يجب أن تقوم على أنقاض العقيدة الغريمة والمنافسة. تتشكل -والحال هذه- لدى كل طرف تصورات عدمية عن الطرف الآخر، تصحبها مواقف متطرفة تستدعي حلولا راديكالية استئنافية إزائه، ناتجة عن قناعة راسخة مفادها أن بقاء واحدة منها (العقيدة المقدسة) مشروط، حتما، بزوال الأخرى. يتشكل، حينئذ، توازن سجالي بين المعتقدين يسفر عن تجاذبات اجتماعية مُتجادلة ومتعاكسة: فيصير التمدين بأشكاله المنمطة وخلفياته الفلسفية عنصرا محفزا لتدين المتدينين، في الوقت عينه يصير التدين بإصراره على ثوابه العقدي وسلوكياته العملية، عنصرا محفزا لتمدن المتمدنين في جدلية مغلقة وعقيمة يتعذر معها مجرد التفكير بإقرار مبدأ المواطنة فضلا عن العمل

لأجل محاولة إيجاد أرضي توافقية يمكن أن تُؤسس عليها القواعد الأولية لهذا المبدأ.

وحتى يثبت العكس -بطريقة ما- أو يطفو إلى السطح توافق اجتماعي اجتهادي ما محتمل يخرجنا من العصبية الأيديولوجية وسجن الثنائيات الجاهزة والمبتذلة (ديني/مدني، حدائي/أصالي..)، يبقى شرط إقرار مبدأ المواطنة منحصرا في ضرورة استفراد التوجه المدني بالشأن العام على الأقل، في حين يسحب ويحصر الديني وجوبا في خانة الشأن الخاص على الأكثر. ذلك هو الخيار المتاح، إلى الآن، نظريا والممتنع اجتماعيا.

### **الفرضية الثالثة:**

- يتأجج الصراع الصريح حينما والكامن أحيانا بفعل قدرة وجرأة التيار الديني على توظيف آليات العمل المدني لصالحه اجتماعيا وسياسيا، فيكتسب مرونة ومقدرة على المناورة تسمح له بالانطلاق بالديني من الفضاء الخاص إلى الفضاء العام مستهدفا تكريس عقيدته الشمولية، بقدر يستفز الشعور الأيديولوجي للتيار المدني العلماني المثل الحصري- في نظره- للشأن المدني العام. فبشعوره بالمزاحمة والمطاردة في ميدانه (المدني) من جهة، وبعجزه الأيديولوجي في توظيف الديني لأغراض مدنية من جهة أخرى (قدرة الديني على التمدن وعجز المدني على التدين)، تُذكى المشاحنات السياسية والاجتماعية بين الطرفين مانعة تشكل المناخ السياسي اللازم لإقرار مبدأ المواطنة.

### **2- التأطير المفاهيمي لموضوع البحث.**

من المسلم به أن عملية اختيار مفاهيم معينة للإحاطة بموضوع قيد الدراسة، ليست عملية اعتباطية تخضع إلى الأنواق أو تهدف إلى فخامة العبارات، بقدر ما يجب أن تخضع لقدرة المفاهيم المنتخبة في ذلك الشأن على استيعاب الواقع المدروس والتعبير عنها بأكبر قدر ممكن من الدقة. إن مناسبة المفاهيم وكفاءتها التعبيرية على الوقائع مرهونة بكفاءة الباحث على تحويل الوقائع الاجتماعية إلى مفاهيم مجردة، حيث يشترط في عملية التحويل هذه التخلص من الزوائد غير الأساسية المتعلقة بالظواهر والإبقاء فقط على الأساسيات التي تدخل في التكوين الأصلي لها، فتغدو المفاهيم قوالب مجردة تصب فيها الوقائع الاجتماعية بضبط وإحكام. وسنعمد في البداية إلى تحديد المفاهيم المتعلقة بهذا البحث ثم القيام بإطالة عامة وموجزة تخص كل مفهوم

وارد ثم نحاول إبراز أوجه المناسبة بين تلك المفاهيم وبين ما يطابقها من وقائع موضوعية وملاحظة.

### ■ البنى البانية/ البنى المبنية:

(Structures structurantes/ Structures structurées)

البناء لغة: " (بَنَى) الْبَاءُ وَالنُّونُ وَالْيَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ بِنَاءُ الشَّيْءِ بِضَمِّ بَعْضِهِ إِلَى بَعْضٍ.. وَيُقَالُ بُنِيَ وَبُنِيَ، وَبُنِيَّةٌ وَبُنَى، وَبُنِيَ الْبَاءُ كَمَا يُقَالُ: جَزِيَةٌ وَجَزَى، وَمِثْلِيَّةٌ وَمِثَى" <sup>1</sup>. وجاء عند ابن منظور أن: "والبُنِيَّةُ والبُنِيَّةُ: مَا بَنَيْتَهُ.. أَرَادَ بِالْبُنَى جَمْعَ بُنِيَّةٍ.. وَقَدْ تَكُونُ الْبِنَايَةُ فِي الشَّرَفِ، قَالَ يَزِيدُ بْنُ الْحَكَمِ: وَالنَّاسُ مُبْتَنِينَ: مَحْمُودٌ... الْبِنَايَةُ، أَوْ ذَمِيمٌ.. وَالْبُنَى، بِالضَّمِّ مَقْصُورٌ، مِثْلَ الْبُنَى. يُقَالُ: بُنِيَ وَبُنِيَ وَبُنِيَ، بِكَسْرِ الْبَاءِ مَقْصُورٌ" <sup>2</sup>

لا يمكن تجلية المعاني المتعلقة بمفهومى البنى البانية والبنى المبنية عند بيار بورديو، إلا إذا عدنا إلى مفهوم أساسي آخر عنده ألا وهو مفهوم رأس المال الثقافي. فلقد استلهم بورديو في هذا الخصوص من سابقه: (ماركس وفبير) الأسس الأولية لبناء معاني ووضائف الثقافة قبل أن يتعرض لها بالنقد والتمحيص. <sup>3</sup>

فبحسب الرؤية الدراكمية، يقرر بورديو بأن الثقافة باعتبارها أنسقة رمزية إنما هي قوالب يوظفها الأفراد والطبقات الاجتماعية بغية بناء واقعهم. بمعنى آخر إن الإنسان لا يمكنه أن يتصور أو أن يبني واقعا اجتماعيا له إلا إذا استند إلى نسق ثقافي معين. فنحن لا نرى إلى الحياة الاجتماعية ولا نتصورها دون وساطة، أي أننا لا يمكننا الاندماج في تلك الحياة ولا يمكننا تذوقها بطريقة مباشرة، بل يكون ذلك محكوما بنسق ثقافي محدد سواء وعينا ذلك أم لم نع. ومن ذلك يقر بورديو مرة أخرى أن الأنسقة الثقافية أنسقة قصرية في وظيفتها أي إن أحكام الإنسان على الأشياء لا تنبع من العقل المجرد وحده وليست محايدة لكن تخضع لخلفية ثقافية لطالما عملت التنشئة الاجتماعية على غرسها في نفوس الأجيال المتعاقبة.

1- أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام هارون دار الفكر. بيروت. لبنان. 1979. ج1 ص303.

2- ابن منظور الإفريقي. معجم لسان العرب. دار صادر. بيروت. لبنان 1414هـ. ج 14 ص94.

3- جاء ذلك في دراسة هامة له بعنوان: القوة الرمزية.

فالثقافة بهذا المعنى الدوركايمي، ليست مجرد تراكم معرفي وقيمي راكد، بل الثقافة قوة بانية للواقع. ومن ذلك فالنسق الثقافي لا يمثل الواقع ولا يعكسه فقط، وإنما هو الذي يبنيه ويشكله في تصور وإدراك الأفراد.<sup>1</sup>

وعلى اعتبار أن التوجه في علم الاجتماع النقدي الذي يمثله بيار بورديو، لا يكتفي بالتسليم بالأفكار دون مناقشة، فإن هذا الأخير قد اعترض على الاتجاه الدوركايمي المصنف في خانة الوظيفية أساسا. إن هذا الاعتراض لم ينصب على ما قاله دوركايم حول وظيفية الثقافة، وإنما تناول ما يمكن أن يكون قد سكت عنه وهو الأهم بالنسبة لبورديو. إن دوركايم في تحليله للثقافة - في نظر بورديو - يكون قد أهمل تماما الأثر البالغ لهذه الثقافة على المجال الاجتماعي. من أجل ذلك يستند على كتابات ماركس وفير ليقول أن الثقافة تكون دائما ذات وظيفة اجتماعية وسياسية. فالقوى الاجتماعية تتستر وراء رمزية وقوة تلك الثقافة لفرض علاقات السيطرة في المجتمع والمحافظة عليها. فمن خصائص الثقافة حسب بورديو، قدرتها على تزييف علاقات الهيمنة لتبدوا في صورة عادية ومعقولة ومقبولة وهي ليست كذلك، حينئذ تكتسب الثقافة ووظائفها مشروعية في أعين الأفراد. ويستخلص بورديو في النهاية، أن الثقافة باعتبارها قوة رمزية هي ما يمنع أن يبدو النظام الاقتصادي على أنه نظام قائم على أساس حسابات المصلحة والمنافسة والاستغلال.<sup>2</sup>

تتضح جدلية البنى البانية والبنى المبنية وآثارها في إعادة بناء الطبقات الاجتماعية أكثر عندما يتعرض بورديو إلى تحديد وضبط مفهومه الأساسي الثاني ونقصد به مفهوم: الخصائص النفسية (Habitus). بالنسبة لبورديو<sup>3</sup> فإن هذا المفهوم يحدد على النحو التالي: "أنظمة استعدادات مستديمة وقابلة للانتقال من فرد إلى آخر، أو هي أيضا بنى مبنية مهيئة لتعمل بُنى بانية" أو هي مرة أخرى: "الخصائص النفسية لما اكتسبناه لكنه تمكن من أن يتجسد في ذواتنا بصفة مستمرة ويشكل استعدادا دائما".<sup>4</sup> تلك الاستعدادات يتم استنباطها

1 - انظر: شبل بدران وحسين البيلاوي. علم اجتماع التربية المعاصر. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية

ص 117.

2 - المرجع نفسه. ص 118.

3 - هذا المفهوم ليس وليد الحياة المعاصرة أو الحداثة، بل يعود أصله إلى أرسطو، تلقفه وأعاد استعماله كل من: إ. دوركايم و م. فيبر بنفس الحموله المعنوية تقريبا.

4 - Yves Alpe et autres. Lexique de la sociologie. 4<sup>em</sup> Ed. Dalloz. Paris. P 173.

عن طريق التنشئة الاجتماعية وتنتقل من جيل إلى جيل أو لنقل بدقة وبتعبير أنسب من جيل طبقة اجتماعية إلى جيل موالى من نفس الطبقة، دون أن يمنع ذلك - بطبيعة الحال- حدوث ظاهرة الحراك الاجتماعي.

يمكن القول عموماً أن الخصائص النفسية هي نسق من التصورات المؤلدة للسلوكيات وللتصورات المتحكمة في إدراكات تلك السلوكيات، بحيث وتحت تأثيراتها يتفرد الشخص في طرائق كلامه وفي خياراته الجمالية والحركية وفي جميع نشاطاته وسكناته.<sup>1</sup>

يرى بورديو من جهة أخرى، أن التحديدات والتباينات المرتبطة بالتعارض الأساسي بين الطبقات المهيمنة والمهيمن عليها، تتمظهر عادة بواسطة الاستعدادات المتعلقة بالخصائص النفسية للفاعلين. وعليه إن كانت هذه الخصائص هي التي تتحكم في تصرفات الأفراد وتصوراتهم وإدراكاتهم، فهي في الوقت عينه القوالب الأساسية التي تحدد سلوكيات جميع الفاعلين الذين عايشوا واستبطنوا نفس ظروف الحياة باعتبارهم ينتمون إلى الطبقة الاجتماعية نفسها. لذلك نلاحظ أن أفراد الطبقة الاجتماعية الواحدة لا يحتاجون إلى تفاهات من أجل أن يتصرفوا بطريقة متشابهة، بل باستجابة كل واحد إلى ذوقه الخاص والمصاغ اجتماعياً وطبقياً، فإنه يصدر الأفعال نفسها تقريباً والتفضيلات نفسها والاختيارات وبنفس إدراكاتها وتصوراتها مع الآلاف من بني طبقته وبطريقة غاية في العفوية.<sup>2</sup>

لا يمكن تحديد مفهوم البنى البانية إلا بإسناده إلى مفهوم البنى المبنية، ولا هذه الأخيرة إلا بإسنادها إلى البنى البانية. فالبنى البانية تفهم في هذا البحث بنفس الحمولة المعنوية التي أرادها لها بورديو. فهي إذن جملة العناصر الثقافية الذاتية التي يستدخلها الأفراد أثناء تنشئتهم الاجتماعية طيلة حياتهم لتتحول إلى شبه قوالب لتعمل آليات للتصور ولإدراك الحياة بحيث يفهم بها الحال والمآل، أي الوجود والمصير الفردي والمجتمعي.

أما البنى المبنية فهي تلك البنى الموضوعية التي تشكلها البنى الذاتية البانية التي تشبه القوالب، وتكون في صورة ممارسات وتصورات وإدراكات نهائية وموضوعية تتقمص صفة الوقائع الحقيقية عند الرؤية الساذجة بينما لا يعدو ذلك أن يكون أحد الفهوم للواقع باعتبار أن الوقائع الفردية والجماعية والمجتمعية لا ترى إلا عبر المنظار الثقافي الذي يتحكم في طبيعة الشيء

<sup>1</sup>- Ibid. p 137.

<sup>2</sup>- Ibid. p 137.

المرئي. وانطلاقاً من هذا الفهم للبنى البانية والمبنية، يمكن للواقعة الواحدة أن ترى على طبيعة ما وعلى خلافها أو حتى على عكسها وذلك تبعاً للمنظار الثقافي الذي رُئيت به أو لنقل تبعاً للقوالب الذاتية البانية التي قرأت بها. إذن فالأفراد لا يمكنهم تصور وإدراك محيطهم الاجتماعي وهم ينطلقون من فراغ، إذ إن النظرة إلى الحياة والأحكام الصادرة على متعلقاتها ومجرياتهما ليست وليدة عملية عقلية صرفة تكون وليدة هنا والآن، بل تكون تلك الأحكام والتصورات والإدراكات والاختيارات والتفضيلات نتيجة خبرة ثقافية متراكمة وتاريخ فرد عاش يتلقى عناصر ثقافته من أسرته وطبقته الاجتماعية لتتحول هذه العناصر إلى بنى بانية أو قوالب لا يمكن فهم وإدراك والحكم على واقعه إلا من خلالها محولاً بذلك الواقع إلى بنى مبنية.

وفاء للرؤية النقدية، يقسم بورديو الثقافة إلى ثقافة شرعية وثقافة غير شرعية. فالشرعية منها تكون عادة ثقافة الطبقة المهيمنة، بينما توصف ثقافة الطبقة المهيمّن عليها بغير الشرعية. وفي هذا الصدد يرى بورديو أن علاقات الهيمنة بين الجماعات الاجتماعية تأخذ منحى صراع رمزي غير مرئي وحتى وإن لوحظ اعتبر على أنه من مستلزمات الحياة الاجتماعية ومجرياتهما العادية. إن الفاعلين داخل الطبقة المهيمنة، يحاولون دائماً فرض نظرتهم الخاصة للعالم والمتماهيّة تماماً مع مصالحهم ما يمكنهم من إعادة إنتاج النظام الاجتماعي نفسه. في إطار هذه المعاني يستعمل بورديو مفهوم **التعسف الثقافي** (Culturel'arbitraire) من أجل أن يوضّح أن عملية شرعنة الثقافة البرجوازية لا تستند على أي معيار موضوعي غير كونها نتيجة وضعية استعلائية ومهيمنة رمزية، صارت بحكم الواقع المستدام مقبولة في نظر الجماعات الاجتماعية الأخرى.<sup>1</sup>

وبهذا الخصوص يقول بورديو حرفياً: "إن هيمنة جماعة اجتماعية على جماعة أخرى ليست سوى فعلاً تعسفياً، ذلك لأن الهيمنة ليس لها ما يبررها أو يوجب ضرورتها.. إن رضا المهيمّن عليهم ما هو إلا شكل من أشكال العمى الذي يمنعهم من إدراك وتصور تعسف الهيمنة، الشيء الذي يجعلها تبدو وكأنها شرعية. لكن هذا العمى في حد ذاته هو نتيجة مدمجة لعمل إيديولوجي بكامله وأفعال تربوي معمم ومؤسس، يكون بإمكانه إتاحة تحييد العنف المادي أو النفسي غير المقبول اجتماعياً واستبداله بعنف مقبول اجتماعياً ونفسياً من قبل المهيمن عليهم."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - Alain Beitone et autres. Science sociales. 4<sup>em</sup> Ed. Dalloz. Paris. P 348.

<sup>2</sup> - Ibid. p 349.

نريد مما سبق أن نحدد الإطار النظري لجزء من هذا البحث، بحيث إن ما ورد أعلاه نجتهد في إسقاطه على نشأة وتطور الصراع بين كتلتين كبيرتين تتجاذبان المجتمع الجزائري لإقناعه بتبني مشروع مجتمعي متناقضين أو هكذا يبدو على الأقل. لن نعيد الحديث من جديد عن مساري الكتلتين والصراعات العقائدية المستمرة في الزمان والمكان بينهما. وسنكتفي بالإشارة إلى موقع ذلك في البحث.<sup>1</sup>

دخلت فرنسا إلى الجزائر مدعية مهمة حضارية تبلغها إلى شعب متخلف. ورغم الحصار التعليمي الذي كانت فرنسا تضربه على عموم الجزائريين، استطاع أفراد منهم أن يستفيدوا من المدرسة الاستعمارية بالإضافة إلى أولئك الذين كانت تنتقيهم من الأهالي لتربيتهم على عينها، وليكونوا وسطاء لها مستقبلا لدى عموم الشعب الجزائري. ما كاد يكتمل العقد الثاني من القرن العشرين حتى تشكل في الجزائر المحملة تيار يتبنى حلولاً حديثة لم يسبق وأن عرفها الجزائريون. فبفضل تنشئة فرنسية داخل المؤسسات التعليمية وانبهار بمدى التقدم العلمي والتكنولوجي والحضاري عامة، ترسخت قناعات لدى هذا التيار مفاده أن التخلف الذي تعيش الأمة الجزائرية لا يمكن الفكك منه إلا إذا اقتفينا الأسلوب نفسه الذي أخرج الغرب عامة وفرنسا خاصة من ظلمات الفقر والجهل الذي خيم ردها من الزمن على أوروبا. ورغم التباين الكبير الذي يميز عناصر هذا التيار الذي يمثل طرفه الأول **بن تهازي** ويمثل طرفه الثاني **الأمير خالد**. إلا أنه يمكننا نظرياً من أن نستغني عن الفروقات التي سادت هذا التيار ونتكلم إجمالاً عن مجموعة عناصر يؤمن أصحابها بمبادئ ظلت تمثل القاعدة الأيديولوجية المشتركة لهم. ومن أبرز تلك المبادئ التي لها معنى في هذا البحث يمكن الإشارة إلى:

- الرغبة في الاندماج مع فرنسا،
- التخلي عن اللغة العربية أو جعلها في رتبة بعد اللغة الفرنسية،
- التخلي عن فكرة العمل بالشريعة الإسلامية باستثناء الأحوال الشخصية،
- التشهير بكل صوت يشوش على هذا المسعى واعتبار ذلك عدوة إلى تكريس التخلف والحرص على تثبيت الوضع الراهن،
- لم يكن هذا التيار ليؤمن بأسلوب تتقدم به الجزائر غير الأسلوب الذي أخذت به الحضارة الأوروبية عامة والفرنسية خاصة.

1 - انظر: الفصل السادس: (أصل التوترات الاجتماعية والثقافية في الجزائر).

لم يكن ممكنا أبدا أن يفكر عناصر هذا التيار إلا في إطار هذه المبادئ العامة، لأن التنشئة التي تلقوها كانت تقضي بضرورة ذلك. فالعناصر الثقافية التي تربي عليها هذا الجيل كانت مستقاة من المدرسة الفرنسية و/ أو من المعاشرة الحياتية و/ أو من الاطلاع على تطور السيرورة الحضارية لدولة الاحتلال ولقد شكلت تلك العناصر الثقافية بُنى بانية تم بها بناء تصورات وإدراكات واختيارات عناصر التيار العلماني ليحول بها هؤلاء الحياة الاجتماعية بجميع أبعادها إلى بنى مبنية متطابقة تماما مع البنى البانية. بتعبير آخر نقول: إن أفراد هذا التيار تلقوا عناصر ثقافية ذاتية هي بمثابة قوالب بانية لا يسعهم أن يفهموا الواقع سواء التاريخي منه أو السياسي أو الاقتصادي.. إلا وفقه وبحسب طبيعته. فبهذه القوالب وبها وحدها يمكنهم أن يتعاملوا ويفهموا واقعهم الحاضر والماضي والمستقبل، ولن يستطيعوا أن يبلوروا ويتصوروا أحكاما عن المخرج من أوضاعهم المزرية إلا بالطريقة التي تنبثق من تلك القوالب الثقافية التي ما هي إلا بنى بانية. فإذا استعملت تلك القوالب في فهم الواقع وتصوره أنتجت واقعا معينا ومحددا يتناسب معها ولا يتناسب مع غيرها دون أن يكون بالضرورة متطابقا تماما مع الوقائع الموضوعية الحقيقية. وفي هذه المرحلة نكون بصدد إنتاج بنى مبنية تلقن إلى الأجيال اللاحقة على أساس أنها بنى بانية تتحول لديهم مرة أخرى إلى بنى مبنية وهكذا يُحافظ على ما سيميه بورديو: **روح الطبقة.**

بالمقابل وبالقدر الذي كانت الحملة الفرنسية على الجزائر مصدر نشوء التيار المدني العلماني، كانت سببا في تثبيت تيار آخر بمبادئ مناقضة تماما لمبادئ التيار الأول. فالاتجاه العروبي الإسلامي كان يؤمن - وللمفارقة - أن سبب التخلف والفقر الذي خيم ويخيم على الجزائر ويتفق مع غريمه (التيار العلماني) على محاربهه والتخلص منه، كان سببه بالضبط تفريط الجزائريين في تراثهم الديني والحضاري وانبهار طائفة منهم بمناهج المستعمرين الإفرنجيين على حد وصفهم. والموقف هذا يغدو، والحالة هذه، من أغرب المواقف وأعقدها، إذ إن الذي يعده العلماني التقدمي طوق نجاة للجزائر والجزائريين، يعده الإسلامي المحافظ عين التبعية للصليبيين ورهن تاريخ الأمة وحاضرها ومستقبلها للمجهول. ولقد نتج عن هذه المواقف المتشاحنة صراعات إيديولوجية حولت مسار التصدي الذي كان ينبغي أن يواجه به الجزائريون فرنسا موحدين، ليتحول الصراع بين الجزائريين أنفسهم.<sup>1</sup>

1 - انظر: الجدول الملخص لمواقف كل طرف من الطرف الآخر. ص 224/211.

ومهما يكن من أمر، فإن هذا التيار المحافظ الذي نطلق عليه في هذا البحث اسم التيار الديني، تحكمه هو الآخر مجموعة مبادئ أهمها:

- مناصبته العداء لفكرة الإدماج والاندماج والتجنيس واعتبار ذلك ردة<sup>1</sup> عن الإسلام.
- التمسك الشديد بمبادئ الإسلام عقيدة وشريعة مهما كلف ذلك من تضحيات.
- الاستماتة في الدفاع عن اللغة العربية حتى لا تترك مكانها للغة دخيلة غيرها، رغم أنهم لا يمانعون تعلم لغات أخرى للاستفادة منها.
- اعتبار من لم يتبن ما سبق من هذه المبادئ مساويا للمستعمر في الخطر بل قد يكون أخطر منه.
- يرفع هذا التيار شعاراً: "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" عقيدة له، لا يمكن ابتغاء أي تمكين في الأرض خارجها.

عناصر هذا التيار قد تنشؤوا هم أيضاً بحسب ثقافة شرقية لطالما كانت النقيض لثقافة الغربيين ولقد حَدَدَت مَعَالِمَهَا الأرثوذكسية الحروب لصليبية أساساً. ثم ما فتئت تتكرس المشاحنات عبر التاريخ حتى تُوج ذلك بالاستعمار الحديث. هذا الصنف من الجزائريين، قد تلقى ثقافةً عمادها الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقاً ثم اللغة العربية لساناً وهوية ثم التميز عن الآخر مع الحذر الشديد من التشبه به.<sup>2</sup>

إن العناصر التي تشكل هذه الثقافة نعتبرها في هذا البحث بنى بانية أو قوالب ذاتية تشكل وتؤسس للتصورات والإدراكات والتفضيلات، فإذا ما قرئ بها الواقع بجميع أبعاده، تحول هذا الواقع المقروء إلى بنى مبنية تتماها تماماً مع البنى البانية التي أفرزتها. نلاحظ في الواقع الجزائري أن السياق الاجتماعي والتاريخي واحد، لكنه مقروء بخلفيتين متصارمتين ومتناقضتين، عندئذ يتبين للباحث أن الواقع الاجتماعي المعاش له مستويان على الأقل:

1 - يُعتبر الإسلام الردة بمثابة خيانية عظمى يستحق مرتكبها القتل، ويحتجون بقوله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري: (صحيح البخاري) تحقيق: محمد زهير بن ناصر. دار طوق النجاة. بيروت لبنان. 1422هـ. ج. 4. ص. 64. رقم الحديث: 3017.

وتتسبب هذه القضية في تصادم قوي مع مقتضيات الحداثة وما يدعوا إليه الحداثيون.

2 - مخالفة اليهود والنصارى مطلب شرعي عند الإسلاميين.

الأول: يمكننا أن نسميه الواقع الواقعي (La réalité réelle) أو الواقع المطلق (La réalité absolue).

الثاني: هو الواقع النسبي (La réalité relative). نقصد بالأول أي الواقع المطلق، ذلك الواقع الذي لا يمكن للإنسان أن يدركه، لأن إدراكه بصفته المطلقة يجب أن يكون دون وساطة، والوساطة هنا هي الثقافة، والإنسان لا تسعفه قدراته ولا طبيعته ليتصل من ثقل الخلفية الثقافية، ويصدر أحكاما إدراكية "بريئة" محايدة تخص واقعه. ونقصد بالثاني أي الواقع النسبي ذلك الواقع الذي يتعامل الناس معه والذي تكون الثقافة صَوْرَتُهُ وَحَدْدَتُهُ، بغض النظر عن قربيه أو بعده في التطابق مع الواقع المطلق. فهو نسبي لأنه غير مطلق أولا ثم لأنه منسوب إلى الثقافة وليس متحررا منها ثانيا. ولعل هذا ما تقررته النزعة النسبوية (Relativisme) وهو قريب من هذا المعنى.<sup>1</sup>

جملة القول أن التيار العلماني المدني قد خضع إلى تنشئة حديثة، صارت بحكم استبطانها خلفية من العناصر الثقافية تحكمت في نشوء بني بانية عند هؤلاء فقراؤها بها الواقع الجزائري فكان هذا الواقع على نحو ما في إدراكاتهم وتصوراتهم. بالمقابل تمسك التيار الديني بثقافة الأجداد ورأى أن التقدم والتخلف منوطان بمدى التشبث أو التخلي عن هذه الثقافة، فتحوّلت عناصر هذه الثقافة لديه إلى بني بانية لا يرى الواقع إلا من خلالها. فاستحكم الخلاف بين التيارين لا لأن الواقع الحقيقي أي المطلق مختلف (لأن واقع الجزائر واحد في كل الأحوال)، ولكن الخلفيتان المقروء بهما ذلك الواقع متناقضتان. لذلك نقول مع بورديو أن البنى البانية هي التي تصوغ البنى المبنية أي أن العناصر الثقافية هي التي تشكل الواقع بجميع إدراكاته.

### ■ مبدأ المواطنة:

الوطن لغة: "الْمَنْزَلُ تُقِيمُ بِهِ، وَهُوَ مَوْطِنُ الْإِنْسَانِ وَمَحَلُّهُ .. وَطَنَ بِالْمَكَانِ وَأَوْطَنَ أَقَامَ، .. وَأَوْطَنُهُ: اتَّخَذَهُ وَطَنًا. يُقَالُ: أَوْطَنَ فُلَانٌ أَرْضَ كَذَا وَكَذَا أَيْ اتَّخَذَهَا مَحَلًّا وَمَسْكَنًا يُقِيمُ فِيهَا."<sup>2</sup>

في البداية نريد أن نشير إلى أن المفهوم المراد توضيحه ليس هو مفهوم المواطنة في حد ذاته، إنما هو مبدأ المواطنة. لأن مفهوم مبدأ المواطنة

1 - النسبوية مذهب يقرر أن المعرفة نسبية بين العارف والمعرف.

2- ابن منظور الإفريقي. مصدر سابق. ج 13 ص 451.

يختلف في مضمونه عن المواطنة. فلفظ المواطنة عند الإطلاق يفيد - كما يقول أهل اللغة- فرده الكامل، بمعنى المواطنة المكتملة الأركان والشروط واللوازم. وهذا المعنى لا نعنيه ولا نقصد إليه في هذا البحث لأنه ببساطة مبتغى بعيد المنال خاصة ونحن نجري هذه الدراسة في دولة من الدول النامية. بل لا نبالغ إذا قلنا أن مضامين هذا المفهوم صارت متقدمة حتى في الدول الراسخة فيه. فنحن نسمع ونقرأ مثلا عن الاحتجاجات في الولايات المتحدة الأمريكية بين البيض والسود وبين المحافظين الجدد والمسلمين، وفي فرنسا نسجل تدمير شباب ضواحي المدن الكبرى من غياب العدالة.<sup>1</sup>

من جهة أخرى بدأنا نلاحظ تصاعد الانتقادات بسبب التناقضات الصارخة الحاصلة بين المواطنة أو الديمقراطية وبين الليبرالية التي أصبحت توصف أكثر فأكثر بالمتوحشة. فمهما يكن من أمر فنحن في هذا البحث لا نهدف إلى فهم غياب الأسباب اللازمة وحضور التوترات المانعة لمفهوم المواطنة بمضامينه المكتملة والناضجة، وإنما نريد البحث في مجرد مبدأ المواطنة. ونقصد من ذلك الشروط الأولية أو القواعد العامة التي تمكن من التفكير ثم بناء أرضية مشتركة من القيم تكون أساسا لصرح مواطنة تكتمل عبر سيرورة تاريخية متطاولة، لأن أركان الشيء أو لوازمه أو شروطه ليست هي الشيء ذاته.

لكن ومع ذلك لا بد وأن نحدد معالم مفهوم المواطنة كما هي متعارف عليها دوليا، لأننا وإن كنا نتحدث عن هذا المفهوم في دولة نامية، فإننا مضطرون إلى الحديث عنه بحسب خصائصه التي صدر بها في الغرب ما دام أن العرب والمسلمين لم يتمكنوا من بلورة مفهوم معدل ومكيف محليا بعد.

في الغرب يواجه مفهوم المواطنة اليوم أزمة تجاذب بين معناه المجرد النظري وبين تطبيقاته الواقعية. ذلك أن هذا المفهوم عند بلورته نظريا، كان لا بد من اختصار الواقع بالاستغناء عن كثير من التفاصيل المانعة من عملية التجريد. في ذلك تقول **دومينيك شنايبر** بأن مبدأ المواطنة يكتسي بعدا عالميا على اعتبار أنه في مقدرته - نظريا على الأقل- إدماج الناس كافة، بغض النظر عن فوارقهم. لكن هذه الصبغة العالمية تلاقي توترات ناتجة عن الوقائع والمتطلبات السياسية للمجتمعات التاريخية إضافة إلى المصالح الوطنية. من أجل ذلك ترى شنايبر بأن مجتمع المواطنين ليس ولا يمكن أن يكون مشروعا مدنيا صرفا مؤسسا على الصفة التجريدية للمواطنة. وعليه

---

<sup>1</sup>- Cf: P.Magnette. Au nom des peuples, le malentendu constitutionnel européen. Ed. du cerf. 2006.

ففي الواقع فإن المشاركة والانتماء إلى مجتمع تاريخي يكون دائما مؤسسا فعليا على كل أنواع العناصر الخاصة والمخصصة التي يمكن وصفها بالإثنية. ثم تواصل قائلة: أن مجتمع المواطنين لا يكتسي الصفة المدنية المجردة، وإنما تتحدد معالمه بالضرورة في إطار جدلية بين الوقائع الإثنية وبين المبدأ المدني. لكن المجتمع المؤسس على المواطنة ينبغي في نهاية المطاف أن يؤسس على غلبة وسيطرة هذا المفهوم، في الوقت الذي يجب أن تنحصر تأثيرات النزاعات الخاصة والتاريخية والدينية عن المجتمع بكافة مجالاته العامة.<sup>1</sup>

من جهته يثير فيليب برو (P.Braud) مشكلة قريبة من هذه حيث يرى أنه ورغم الجاذبية التي يتمتع بها مفهوم المواطنة في عالمنا المعاصر، إلا أنه يعاني مأزقا لم تتوحد بعد الدول الديمقراطية لتجد له حلا وهو كالتالي: هل يكون للمواطنين الأعضاء في الهيئة السياسية حقوق المشاركة باعتبارهم فقط أفرادا، أم بالعكس يمكن أن يعتبروا ويعترف بهم أعضاء في جماعات اجتماعية خاصة؟ ويجب على هذا السؤال بقوله: في الولايات المتحدة الأمريكية اليوم يمكن للسود والأمريكيين ذوي الثقافة الإسبانية وللسكان الأصليين وكذا الحركة النسوية وجماعة المثليين، أن يطالبوا بنجاح إقرار قوانين تمكنهم من أن يُنظر إليهم على أنهم جماعات اجتماعية يكون لها الحق في الدفاع عن هوياتها الخاصة. بيد أنه وبالعكس تماما، فإن فرنسا يسود فيها تصور يقضي بأن تكون مسائلنا المساواة بين المواطنين وعلمانية الدولة منافيتين ومعارضتين للاعتراف بالهويات الجماعية في المجال العام. من أجل ذلك، نقرأ في تاريخ الثورة الفرنسية الموقف الحاسم عندما أراد اليهود المطالبة بحق الانعتاق باعتبارهم جماعة دينية، فكان الرد على النحو التالي: كل الحقوق مكفولة للمواطنين باعتبارهم أفرادا ولا حق يكون مضمونا لطائفة باعتبارهم كذلك.<sup>2</sup>

تزداد حظوظ نجاح استزراع مبدأ المواطنة ضعفا في الدول الإسلامية، على اعتبار أن الإسلاميين على وجه الخصوص يرون أن النظام الإسلامي نظام شامل وفيه من متطلبات الدنيا فضلا عن الآخرة ما يجعل معتنقيه - بحسبهم - في غنية عن استيراد المفاهيم الناشئة في مناخات علمانية، بل يعتبرون ذلك اعتداءً على الإسلام والمسلمين.

<sup>1</sup>- Raymond Boudon et autres. Dictionnaire de sociologie Larousse. Canada. 2005. P. 30.

<sup>2</sup>- Philippe Braud. Sociologie politique. 9<sup>eme</sup>. Ed. Lextenso. Paris. 2008. P. 155.

لقد جاء في موسوعة دائرة المعارف البريطانية على أن: "المواطنة علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقات من واجبات وحقوق في تلك الدولة.. والمواطنة تدل ضمنا على مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات، كما تسبغ المواطنة على المواطن حقوقا سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة." كما تشير دائرة المعارف هذه إلى التطابق الحاصل بين المواطنة والجنسية، فترى أن هذه الأخيرة تمتاز على المواطنة بكونها تمنح حماية خارج الدولة.<sup>1</sup>

من جهتها تسجل موسوعة الكتاب الدولي أن المواطنة هي عضوية كاملة في دولة أو في بعض وحدات الحكم، في الوقت الذي لا يقيم فيه تمييزا بين الجنسية والمواطنة. كما تشير إلى أن: المواطنون لديهم بعض الحقوق مثل حق التصويت وحق تولي المناصب العامة وكذلك عليه بعض الواجبات مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم. أما موسوعة كولير الأمريكية فتري أن كلمة مواطنة دون أن تميزها عن الجنسية بأنها: "أكثر أشكال العضوية في جماعية سياسية اكتمالا"<sup>2</sup>

ويرى علي خليفة الكيوارى<sup>3</sup> في مقال له بعنوان: مفهوم المواطن في الدول الديمقراطية، أن مبدأ المواطنة يتمثل عموما في التوافق المجتمعي على عقد اجتماعي يتم بمقتضاه اعتبار المواطنة وحدها مصدرا للحقوق ومناطا للواجبات لكل من يحمل جنسية الدولة دون اعتبار ديني أو عرقي، أو بسبب الذكورة أو الأنوثة.. وجدير بالملاحظة أن الدساتير الديمقراطية تكون دائما مفارقة لدساتير المنحة حيث يجب أن تركز على خمسة مبادئ هي:

- لا سيادة لفرد ولا لقلّة من الشعب، والشعب وحده هو مصدر السلطات.
- سيطرة أحكام القانون والمساواة أمامه.
- عدم الجمع بين السلطات الثلاث في يد واحدة أو مؤسسة واحدة.
- ضمان الحقوق والحريات العامة.. مع تنمية سلطة الرأي العام والمجتمع المدني.
- التداول على السلطة سلميا وتحت رقابة قضائية صارمة وعادلة.<sup>4</sup>

1 - بشير نافع وآخرون. المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية. ط 02. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 2004. ص 30.

2 - المرجع نفسه. ص 30.

3 - منسق مشارك لمشروع دراسات الديمقراطية - قطر.

4 - مرجع نفسه. ص 38.

ثم يوضح الحد الأدنى لمبدأ المواطنة الذي لا يمكن اعتبار أي دولة تقر وتعمل به إذا هي نزلت تحت مستواه وذلك الحد يتمثل حسب الكيواري في:

- زوال وجود مظاهر حكم الفرد أو القلة من الناس، وتحرير الدولة من التبعية للحاكم مع اعتبار أن الشعب هو مصدر السلطات.
- اعتبار جميع السكان الذين يتمتعون بجنسية الدولة أو الذين لا يحوزون على جنسية دولة أخرى المقيمين على أرض تلك الدولة وليس لهم وطن غيرها، اعتبارهم مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات.<sup>1</sup>

تجب الإشارة ونحن نحاول تسليط الضوء على محددات مبدأ المواطنة، إلى أن هذا المفهوم يصعب حصره في تعريف جامع مانع، ذلك بسبب الحركية الكبيرة التي تميزه. فلقد طرأ على هذا المفهوم منذ الإغريق إلى اليوم تطورات ثورية في محطات تاريخية كثيرة، وما زال يخضع للتطوير ليكتشف له أبعاد جديدة لم تكن لتخطر على بال أحد في الماضي البعيد أو القريب. وفي هذا الصدد لم تعد الجوانب المدنية والقانونية والسياسية من حقوق المواطنة وواجباتها كافية للقول بمراعات هذا المبدأ، لكن أصبح اليوم لزاماً أن تتضافر إلى تلك الأبعاد أبعاد أخرى لا تقل أهمية نذكر منها الحقوق الاجتماعية والاقتصادية التي أكد عليها **طوماس مارشال** ( Thomas Marshal) بالإضافة إلى الحقوق البيئية والإعلامية.<sup>2</sup>

إن المتتبع لسيرورة وصيرورة مبدأ المواطنة منذ اكتشافه عند اليونان ثم اندثاره خلال فترة طويلة من العهد الروماني ثم إعادة اكتشافه أثناء عصر النهضة والأنوار، وما لحقه من تطورات لم تكن تدور بخلد أحد خاصة منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية إلى اليوم، إن المتتبع لهذا التاريخ الحافل والمعقد يجد نفسه أمام تساؤلات مشروعة من ضمنها:

كيف يمكن لمفهوم هذا هو تاريخه، أن يكون مصدر إفادة لشعوب أخرى لم تمر بالتاريخ نفسه. ولم تُدخِل عليه نُخبها تعديلات ما حتى يتلاءم مع مقتضيات الثقافة المضيفة؟ وهل تكون هكذا مفاهيم قابلة للتعديل والتكييف؟ وإذا عُدلت وكيفت، فهل يمكن أن ينتظر منها فوائدها المرجوة؟ هل يمكن لمبدأ المواطنة أن ينتج آثاره في مجتمع لم يتميز فيه بعد الشأن العام عن الشأن الخاص؟ هل من ضمانات فكرية وعملية تمنع من حدوث تشوهات

1 - المرجع نفسه. ص 38.

2 - يقصد بالحقوق البيئية أن يطالب المواطن بحقه في العيش في محيط سليم، سواء تعلق الأمر بسلامة التراب أو الماء أو الهواء .. ويقصد بالحقوق الإعلامية أن يتسنى للمواطن اكتساب المعلومات والأخبار من مصادر متعددة، فيكون هو السيد الذي ينتقي الخبر.

تعطل حيوية المبدأ إذا ما اصطدم بالثقافة المحلية ؟ هل يمكن لمبدأ المواطنة أن يثبت ويستقر ويتأسس رابطا اجتماعيا حديثا في مجتمعات لم يسحب الدين فيها من المجال العام لينحصر في المجال الخاص كما جرى ذلك في الغرب ؟

أو كما يقول علي خليفة الكيوارى متسائلا: هل يمكن اعتبار مبدأ المواطنة بمفهومه المعاصر مؤسسا فكريا ومقبولا نفسيا ومستوعبا سياسيا لدى النخب الحاكمة و/أو لدى قيادات الحركات التي تنشأ التغيير في البلاد العربية ؟ هل مقاربات التيارات الفكرية للمفهوم المعاصر لمبدأ المواطنة كافية لخلق فهم مشترك لهذا المبدأ في المجتمع ؟ هل مقاربات التيار الإسلامي والتيار القومي والتيار الماركسي الاشتراكي والتيار الليبرالي الرأس مالي في البلاد العربية، كافية للوصول إلى مفهوم مشترك لمبدأ المواطنة ؟ هل أصبح تطبيق مبدأ المواطنة واعتباره مصدر الحقوق ومناط الواجبات، يشكل مطلبا وطنيا يحظى بالأولوية في اهتمامات أي من الدولة أو في تحرك مجتمعها ؟ هل القصور عن مراعات مبدأ المواطنة في الحياة السياسية العربية -إن وجد في أي بلد عربي- يعود إلى قصور الجانب القانوني المتعلق بالحقوق والواجبات، أم يعود إلى المواقف والسلوك (الثقافة) وما يترتب عليهما من مشاعر متبادلة بين فئات الشعب وجماعته في كل بلد عربي، أم أنه يعود إلى قصور في كليهما ؟ هل القصور -إن وجد- عائد إلى غموض الهوية الوطنية لمجتمعات الدولة القطرية العربية وتنازع ولاءات فئات المجتمع، واقتصار الروابط بين أفراد المجتمع على الجنسية دون وجود شعور كاف بالانتماء الداخلي يتغلب على غيره من انتماءات خارج الحدود؟<sup>1</sup>

يبدو أن النخب والشعوب على حد سواء أمام تحديات جسام في الدول النامية ومنها الجزائر، خاصة وأن كثيرا من الدراسات<sup>2</sup> تبين أن المجتمعات هذه مازالت تربطها وشائج قوية ببعض سلوكيات القبيلة والعشيرة وما شابه ذلك بل وقد تُوظف الحداثة نفسها لإنتاج ثقافة غير حداثية تقاوم كل مبادرة نحو إقرار مبدأ المواطنة.

تزداد شروط ولوازم مبدأ المواطنة تعقيدا إذا اطلعنا على الكتابات الإسلامية المتعلقة بهذا الموضوع. لقد تناول الفكر الإسلامي جانب المواطنة بالنقد والتحليل: فلقد تناولها الفكر السلفي الإصلاحى ومن أبرز ممثليه: جمال الدين الأفغانىومحمد عبده، عبد الرحمان الكواكبي، رشيد رضا، محمد الغزالي، يوسف القرضاوى، علال الفاسي، عبد الحميد بن باديس. كما

1 - بشير نافع وآخرون مرجع نفسه. ص 145. وما بعدها.

2 - دراستي منير مباركية، ودراسة مستقبل الديمقراطية في الجزائر السالفتي الذكر.

تناولها الفكر السلفي السياسي وأهم رواده: حسن البناء، أبو الأعلى المودودي، سيد قطب، رشيد الغنوشي. كما كتب عنها الفكر الإسلامي الجديد ومن رموزه: فهمي هويدي وطارق البشري، ومحمد عمارة، محمد فتحي عثمان، محمد فهمي شمس الدين، جمال البناء، محمد محفوظ، محمد سليم العوى، محمد كمال أبو المجد، طارق رمضان<sup>1</sup>. لا شك أن من يطلع على كل ما كتبه هؤلاء، لابد وأن يخرج ببعض الاستنتاجات ذات الدلالة بالنسبة لمانحن بصدده ومن أهمها: أن الإسلاميين هؤلاء وبكافة مشاربهم الفكرية يتقاطعون في كثير بل في أغلب الأسس والمبادئ التي قامت عليها المواطنة في الغرب وإن اختلفت بعض أحكامهم التفصيلية إزائها. لكن ومع هذا فإن كتاباتهم ومواقفهم من مبدأ المواطنة تعطي الانطباع من جهة أخرى بأنهم حاسمون ومتشددون ومُصرون على أن يبقى هذا المبدأ مشمولاً ومراقباً ومحكوماً بالمبادئ الكلية للشريعة الإسلامية. لكن من الناحية النظرية والتطبيقية أيضاً فإن هذا المبدأ لم يكن ليرى النور وتحرر به شعوب وتتألف به جماعات متنافرة لتكون مجتمعات متماسكة، لولم يتحرر من البعد الديني الميْتافيزيقي. لذا يحق لنا اليوم أن نتساءل ماذا يمكن أن يبقى من حقيقة هذا المفهوم الحدائى إذا صار في غير موطنه مشمولاً ومحكوماً بالدين ؟ لهذه الصعوبات والتعقيدات كلها ولغيرها..، فإننا في هذا البحث نريد أن نستكشف مبدأ المواطنة في الجزائر وليس المواطنة ذاتها، حيث نقصد بمبدأ المواطنة الأسس الأولية التي يقوم عليها هذا المفهوم وهي:

- أداء الواجبات،
- المطالبة بالحقوق مع الاعتراف لأصحابها وإنلم يتمكن هؤلاء من استخلاصها لظروف موضوعية،
- المساواة أمام القانون،
- الولاء للإيديولوجيا الوطنية دون غيرها،
- اعتماد الكفاءة معياراً وحيداً في تولي المناصب العامة.

### ■ العقيدة/الإيديولوجيا:

العقيدة لغة: " (عَقَدَ) الْعَيْنُ وَالْقَافُ وَالِدَّالُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى شِدِّ وَشِدَّةِ وَثُوقٍ، وَإِلَيْهِ تَرْجِعُ فَرَوْغُ الْبَابِ كُلِّهَا. مِنْ ذَلِكَ عَقْدُ الْبِنَاءِ، وَالْجَمْعُ أَعْقَادٌ وَعُقُودٌ... عَاقَدْتُهُ مِثْلُ عَاهَدْتُهُ .. وَالْعَقْدُ: عَقْدُ الْيَمِينِ .. وَعَقْدَ قَلْبُهُ عَلَى كَذَا فَلَا

1 - عبد الجليل أبو المجد. مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي. إفريقيا الشرق. المغرب. 2010. ص109 وما بعدها.

يَنْزِعُ عَنْهُ. وَاعْتَقَدَ الشَّيْءُ: صَلْبٌ.<sup>1</sup>

العقيدة جمعها عقائد وهي الأمور التي تصدق بها النفوس وتطمئن إليها القلوب وتكون يقينا عند أصحابها، لا يمازجها ريب ولا يخالطها شك. العقيدة في الإسلام تقابل الشريعة، إذ الإسلام عقيدة وشريعة والشريعة إذا كانت تعني التكاليف العملية أي العبادات والمعاملات، فإن العقيدة ليست أمورا عملية، بل هي أمور علمية على المسلم أن يعتمدها في قلبه، أي يجزم بها لأن الله أخبره بها إما عن طريق كتابه أو عن طريق وحيه إلى رسوله صلى الله عليه وسلم.<sup>2</sup>

وحتى تقوم العقيدة عند صاحبها فلا بد أن يصدق بموضوعها تصديقا جازما، فإذا كان فيها شك كانت ظنا لا عقيدة وعلى ذلك لا يقوم بها إيمان ولا دين، وفي ذلك يقول الله تعالى: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا"<sup>3</sup> وقوله تعالى: (الْم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ)<sup>4</sup> وقوله تعالى: "رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ"<sup>5</sup>.

ويرى سليمان الأشقر ويوافقه في ذلك جل دعاة وعلماء الإسلام في أن العقائد صنفين: عقائد صحيحة وأخرى فاسدة. فالصحيحة منها هي تلك التي جاءت بها الرسل الكرام، وهي في الحقيقة عقيدة واحدة لأنها منزلة من العليم الخبير، وأخرى تشمل العقائد الفاسدة هي تلك النابعة من أفكار البشر ومن وضع عقلائهم ومفكريهم، ومهما بلغ البشر من عظم الشأن، فإن علمهم يبقى محدودا ومقيدا بظروفهم وأحوالهم من عادات وتقاليد.<sup>6</sup>

أما لإيديولوجيا فهي عموما جملة الأفكار التي يتبناها البشر وتكون من إنتاج بعض مفكريهم وقد تمس السياسة والاقتصاد والاجتماع، وقد ترقى عند أصحابها لتنبؤا مكانة الدين عند معتنقيه. وتحدث الإيديولوجيا تأثيرات كبيرة على المجتمعات كلها وإن بدرجات متفاوتة. وتشير الإيديولوجيا كما يرى أونتونيغيدنز (A.Giddens) إلى تأثير الأفكار في معتقدات الناس وأفعالهم. وقد استخدم هذا المفهوم بشكل موسع في الدراسات السوسولوجية بمختلف فروعها، وما زال يكتسي الأهمية القصوى إلى اليوم باعتباره موضوعا جدليا

1- بن فارس. مصدر سابق. ج 4 ص 86-87.

2 - عمر سليمان الأشقر. العقيدة في الله. المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية. وحدة رعاية الجزائر. 1989. ص 10.

3 - سورة الحجرات. الآية: 15.

4 - سورة البقرة. الآية " 01-02.

5 - سورة آل عمران. الآية " 09. المرجع نفسه. ص 10.

6 - المرجع نفسه. ص 11.

وخلافيا. فلقد اعتبره البعض مفهوما محايدا في حين اعتبره آخرون غير بريء يعتمد على المتمردين والثوريين: وقد كان أول من ابتكره الكاتب الفرنسي **ديستو دو تراسي (Destutt de Tracy)** في نهاية القرن الثامن عشر ليقتصد به علم الأفكار. غير أن هذا المفهوم قد استعمل في سياق نقدي من قبل مفكرين آخرين فيما بعد وخاصة منهم **ماركس** الذي اعتبر الإيديولوجيا وعيا مزيفا. وكان يرى أن الطبقات المسيطرة هي من يتحكم في مجمل الأفكار الحيوية داخل المجتمعات وتبرر بها الأوضاع المأساوية التي تعاني منها الطبقات المحرومة. كما كان يرى ماركس أن الدين له جانبه الإيديولوجي أيضا: إذ إنه يدعو الفقراء إلى أن يقنعوا بحظوظهم. وإذا كانت الإيديولوجيا في مقدورها إخفاء المآسي عن أعين أصحابها، وجب على عناصر النخب أن يجلوا الأوضاع الغامضة لأصحاب الشأن حتى يتصحح الوعي لديهم ويتصرفوا وفقه.<sup>1</sup>

ويطلق على وجهة نظر **تريسي** فيما يتعلق بالإيديولوجيا اسم: **المفهوم المحايد للإيديولوجيا**، في حين ينسب إلى **ماركس**: **المفهوم النقدي للإيديولوجيا**. فعند من يتبنى الوجهة الأولى فإن الإيديولوجيا ليست مضللة للوعي، أما بالنسبة للمفهوم النقدي، فإن الإيديولوجيا تحمل مضامين سلبية ويجب التنديد بها باعتبارها تمكن من هيمنة فئة اجتماعية على أخرى وهذا ما اختاره **جون تومسون (John Thompson)** في كتابه بعنوان: **الإيديولوجيا والثقافة الحديثة**.<sup>2</sup>

حسب بعض السوسيولوجيين، فإن العقيدة قد تلتقي مع الإيديولوجيا في بعض الخصائص ثم ما يلبث أن يفترقا. وهكذا فإن الإيديولوجيا مجموعة من المعتقدات المقبولة في وسط معين وتكتسي طابع الصدق وإن لم يتمكن أصحابها في غالب الأحيان من البرهنة عليه. عندما تتقمص هذه المعتقدات الخاصية المعيارية، فإنها تتحول إلى مصدر مولد لقيم اجتماعية، وعندما تتقمص صفة القداسة والتعالى، فإنها تحيل إلى الدين. بالمقابل إذا كان التعامل مع هذه المعتقدات في إطار المدنس الدنيوي وكان الهدف منها التنظيم والنظر

1 - أونتونيغيدنز. علم الاجتماع. ترجمة. فايز الصياغ. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2005. ص 517.

2 - المرجع نفسه. ص 518.

في مصائر المجتمعات، فإنها لا تحيل إلى الدين وإنما تحيل إلى الإيديولوجيا.<sup>1</sup>

نحن في هذا البحث ما يهمنا كثيرا ونحاول التركيز عليه هو صفة القداسة التي يخلعها كل طرف على معتقداته سواء أكانت هذه المعتقدات أرضية أم سماوية. وصفة القداسة هذه وإن كانت مرتبطة بالدين ابتداءً، فنحن نراها متجلية حتى في العقائد المدنية. لأن قداسة الشيء هي حرمة وحرمة المساس به، ذلك لأن الأشياء المقدسة عند الإنسان تأسس لهويته وتمكنه من فهم الوجود وتصور المستقبل وتفسير الماضي، فهذا الجزء من العقائد والإيديولوجيات لا يريد أي طرف أن يظلمستباحا بل لا بد أن يدخل في دائرة الثوابت التي لا تتعدل إلا نادرا وجزئيا وفي مناسبات تاريخية نادرة. فإذا كانت المقدسات على هذا النحو، فكما أن للمتدينين مقدسات فللعلمانيين والملحدين مقدسات أيضا. فيغدوا -

في نظرنا والحالة هذه - قصر صفة القداسة على المسائل الدينية ضربا من التمييز لا معنى له. من جهة أخرى، فإن العقائد أو الإيديولوجيات على حد سواء، تكون عند الأفراد والجماعات رافدا مهما من روافد الثقافة. فإذا كان الأمر كذلك فإنها تساهم مساهمة أساسية في تشكيل طبيعة البنى البانية التي بها يفهم الحال والمأل: لقد ثبت لدى البشرية منذ القدم أن العقيدة والإيديولوجيا تقدم تفسيرات متنوعة للظواهر التي تواجه الإنسان وتمكنه من الحكم عليها دون حاجة لمراعات الشروط العلمية. فالعقيدة والإيديولوجيا بهذا المعنى تكون عادة مناقضة للنظرية العلمية.<sup>2</sup>

## ■ الدين الشمولي:

<sup>1</sup> - Gilles Ferreol et autres. Dictionnaire de sociologie. 4<sup>eme</sup> Ed. Ed. Mehdi. Algérie. 2013. P.130.

<sup>2</sup> - تستهدف النظرية العلمية الفهم والتفسير، بينما تستهدف الإيديولوجيا التغيير. النظرية العلمية تفترض جهلها بالأشياء ابتداءً بينما تفترض الإيديولوجيا والعقيدة إحاطتها بالأشياء ابتداءً. وعلى هذا الأساس تناقض الإيديولوجيا مع النظرية العلمية. لكن هذه القاعدة ورد عليها الاستثناء عندما تحولت الماركسية إلى إيديولوجيا..

الدين لغة: "جِنْسٌ مِنَ الْإِنْقِيَادِ، وَالذُّلِّ. فَالِدِينُ: الطَّاعَةُ، يُقَالُ دَانَ لَهُ يَدِينُ دِيْنًا، إِذَا أَصْحَبَ وَانْقَادَ وَطَاعَ. وَقَوْمٌ دِينٌ، أَيُّ مُطِيعُونَ مُنْقَادُونَ."<sup>1</sup>

بداية تجب الإشارة إلى أن المقصود بالدين في هذا البحث هو الدين الإسلامي لا غير. هذا الدين الذي إذا استقرأنا نصوصه ومبادئه تتضح بغير كبير عناء النزعة المهيمنة والشاملة لمناحي الحياة كلها التي يعمل على أساسها ويأمر أتباعه باليقين بها والدفاع عنها بل والقتال في سبيلها.

من جهة أخرى تجدر الإشارة إلى أن دواعي ضبط المفهوم تقتضي تحديد معنى الدين في اللغة والاصطلاح ثم التعرّيج على التقليد السوسولوجي في التعامل مع هذا المفهوم. أما صفة الشمولية التي يختص بها الدين الإسلامي، فقد افردنا لها فصلا كاملا وهو الخامس عندما تناولنا ذلك بعنوان: الطابع الشمولي للدين الإسلامي: من التأسيس النظري إلى السلوك الفردي والمجتمعي. ومع ذلك فإننا قد نعود إلى خاصية الشمول هذه في ثانيا تحديد هذا المفهوم المحوري في البحث.

يعرف العلماء المسلمون الدين بأنه الإيمان بوجود الله وكمالاته وقدرته على إظهار إرادته للناس والتزامهم بطاعته وأوامره ونواهيه وبالثواب والعقاب ويوم الحساب. وجاء عن بعض من توسع في مفهوم الدين أنه: الإيمان والعبادة مهما كان أو كانت، فإيمان الوثنيين دين، وإيمان المؤمنين دين، والدين عند أصحاب الأديان وخاصة النصارى، مجموعة النواميس الضابطة لنسبة الإنسان إلى الله، أو كما قال بوسي (Bossuet): "الدين يربطنا بالله ويجعلنا متعلقين أو متحدين معه".

ويعرف معجم المصطلحات الفلسفية الدين بأنه الطاعة والانقياد، ويُنسب إلى الله فقط أي لا ينسب إلى غير الله فيما ترى موسوعة المورد العربية بأن الدين هو تعبير الإنسان عن إيمانه بقوة أعظم منه، وإجلاله لها بوصفها خالقة لهذا الكون ومسيرة له. كما أنه من ناحية ثانية يمثل: كل دين مجموعة كاملة من الشعائر أو الطقوس المبنية على أساس من هذا الإيمان.

أما مجموعة السياسة فلم تحاول أن تضع تعريفا محددًا للدين، بل راحت تقارن بين الممارسة الدينية التي تعتبرها ممارسة شخصية لا علاقة لها بالسياسة، والعلمانية التي اعتبرتها ممارسة اجتماعية ترفض التعامل مع

<sup>1</sup>- أحمد ابن فارس. مصدر سابق. ج 2ص319.

الفرد المواطن من خلال انتمائه الطائفي أو الديني دون أن تنكر الإيمان الديني أو تنادي بالإلحاد.<sup>1</sup>

ويرى دوركايم في كتابه: الأشكال الأولية للحياة الدينية أن الدين لا يمكنه إطلاقاً أن يتأسس بمعزل عن الحياة الجماعية. ولذا نجد أن المعتقدات الدينية الصرفة تكون دائماً مشتركة بين أفراد جماعة معينة حيث يتعلمها المنخرطون وتقوم الطقوس فيها بعملية الوحدة الوظيفية. هذه المعتقدات - يرى دوركايم - ليست مقبولة على المستوى الفردي فقط أو من قبل جميع الأعضاء، وإنما تكون هذه المعتقدات قضية وشأن الجماعة المنشئة للوحدة. تتأتى هذه الوحدة من كون أن أفراد هذا المجتمع يتمثلون الصفات نفسها والطرائق للعالم المقدس في علاقاته بالعالم المدنس. وعندما يحققون ويترجمون هذه التصورات المشتركة إلى سلوكيات متشابهة، نكون بصدد تكوين كنيسة. ويحاول دوركايم أن يعمم فيقول: أينما لاحظنا ومهما تعددت ملاحظتنا، فالحياة الدينية تقوم دائماً على قاعدة مجموعة معينة من البشر. وحتى ما يسمى العبادات الخاصة مثل العبادات المنزلية أو العبادات الطائفية فإنها تخضع لهذا الشرط المعمم على اعتبار أن هذا النوع من النشاط الديني يكون محتقلاً به جماعياً أو أن تكون هذه أشكالاً خاصة من ديانات عامة ومنتشرة. وبعد ملاحظات متعددة وتحليلات دقيقة، يبلور دوركايم تعريفه للدين بقوله: "الدين نظام موحد من العقائد والسلوكيات المتعلقة بالمسائل المقدسة أي المفارقة، الممنوعة، عقائد وسلوكيات تُوجَد في جماعة معنوية تسمى كنيسة، كل من ينخرط فيها."<sup>2</sup>

فدوركايم يهتم أساساً بجوهر الدين لا بتاريخه، إنّه ظاهرة جماعية تفارق السحر الذي ليس من الضروري أن يكون له صبغة جماعية. فالدين بالنسبة له هو تمرير وتوزيع المقدس (L'administration du sacré)، ويحيل إلى الشأن الخارج عن اليومي. ولقد كان توصل في كتابه: الأشكال الأولية للحياة الدينية إلى الأصل الذي ينبع منه الدين والمتمثل في التجمعات الدورية الكبرى حيث تُسفر الطقوس والمعتقدات عن قوتها ورسوخها. وبمأن الحياة اليومية تستهلك وتبتذل المشاعر القوية المنشئة للحمّة الاجتماعية، فإنه يتوجب عودة تلك التجمعات في كل مرة تجديداً للمشاعر المستهلكة. وهكذا

<sup>1</sup> - مختار الأسدي. مرجع سابق ص16.

<sup>2</sup> - Emile Durkheim. Formes élémentaires de la vie religieuse. Livre de poche. 1991. P.103.

ففي لحظة التفاعلات الاجتماعية والثورية الكبرى، تنشأ الديانات الجديدة لتقوم مقام القديمة التي ذوت.<sup>1</sup>

من جهته يثير **أونتونيغيدنز** إشكالية إعطاء الدين تعريفا جامعا مانعا. من أجل ذلك يريد أن يضع لنفسه بعض الضوابط ليتجنب منزلقات التحيز الثقافي. لذلك يقصي فكرة الوحداية، لأن بعض الديانات الشائعة اليوم تقول بألهة متعددة، كما يقول: يجب أن نفاك الربط بين الدين والتوجيهات والتعليمات الأخلاقية التي تحدد أنماط السلوكيات، ذلك لأن بعض الديانات اليونانية القديمة وبعض الحضارات الآسيوية الراهنة، لا تتضمن سلوكيات أخلاقية محددة. كما أن الكونفوشيوسية وديانة أخرى لا تقوم على تتبع الطريقة التي خلق بها الكون أو تتبع أصوله الأولى.

لكن ومهما يكن، فإن جميع الديانات يقول **غيدنز** تشترك في خصائص معينة فهي تتضمن جملة من الرموز التي تستلزم الاحترام وتوجب الرهبة، كما أنها ترتبط بمجموعة من الطقوس والشعائر أو الممارسات الاحتفالية التي يأديها من يعتقد هذا المذهب الديني أو ذاك. ففي الديانات يؤمن الناس بقوة واحدة سماوية مقدسة يعبدونها. وهناك شخصية أخرى في بعض الديانات مثل **بوذا** و**كونفوشيوس** تستوجب الاحترام والتقدير، غير أنها لا تستلزم التقديس والعبادة.<sup>2</sup>

بالنسبة لماركس فإن الدين يأخذ عنده صورة الإيديولوجيا، فهو من العناصر المكونة للبنية الفوقية غير المادية الناتجة عن تفاعل مكونات البنية التحتية المتضمنة قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. فالدين عنده لابد أن يكون محكوما دائما بالعلاقات الاجتماعية والسياسية. من جهة أخرى يعد الدين لديه انعكاسا لعالم يحتاج إلى أوهام، في الوقت ذاته يمثل الدين الوعي المعكوس والخرج الحقيقي داخل المجتمعات المبنية على الظلم أو هو احتجاج على هذا الضيق.<sup>3</sup>

من جهته يتعرض فيبير إلى الدين في سياقه التاريخي -على غرار ما فعل **ف. إنجلز** وعلى عكس منهجية **إ. دوركايم**- ليتساءل عن العلاقة بين الزهد الديني الذي يدعو ويؤسس له المذهب الكالفيني وبين التنظيم العقلاني للمجتمع. فبحسب رأيه يقول: إن العالم وجد من أجل خدمة المجد الإلهي

1- Raymond Boudon et autres. Op. cit. p. 189.

2 - أنتوني غيدنز. مرجع سابق. ص 569-570.

3- Raymond Boudon et autres. Op. cit. p. 189.

وحسب. فالمسيحي الصالح في هذه الدنيا مخلوق وموجود لرفع ذلك المجد وتقديسه وذلك بتنفيذ ما تقتضيه الوصايا الربانية ولهذا الغرض فقط. لكن يبدو أن الرب يحب النجاة الاجتماعية لدى المسيحي لأنه يرضى لما تتطابق الحياة الاجتماعية<sup>1</sup> مع الوصايا وذلك بتنظيمها على ذلك الأساس.. ليستنتج بعد تحليل مناسب: إنه يجب الاعتراف بأن العمل لخدمة المنفعة الاجتماعية غير المشخصة يعظم مجد الرب بذلك يكون العمل مرادا من الرب.<sup>2</sup> إن حياة القديس كانت تستهدف حصريا غاية متعالية متمثلة في الخلاص. من أجل هذا السبب بالذات كانت تلك الحياة معقلنة بالكامل في هذا العالم باحثة عن الهدف الوحيد: تعظيم مجد الرب على الأرض.<sup>3</sup> هذا المجد الذي لا يقبل لا العطالة ولا التلذذ..، لكن النشاط العملي هو وحده من يعطي ذلك المجد الرباني.<sup>4</sup>

إذن، يحاول فيبير في دراسته أن يبرهن عن العلاقة السببية بين ما يحمله المذهب البروتستانتي من أخلاق ومعتقدات متطافرة من أبرزها: الاعتقاد في العمل والنشاط الجاد والادخار مع الاستثمار وترك الوسائط بين الإنسان والإله وبين ما يدعوا إليه من خلاص في الحياة الآخرة الذي لن يصل إليه إلى عبر هذه الحياة الدنيا.

ونحن نقصد بالدين في هذا البحث الدين الإسلامي، المتمثل في مجموع النصوص المقدسة عند المسلمين من قرآن وسنة صحيحة بالإضافة إلى ما أجمع بشأنه علماء الإسلام قديما وحديثا من قواعد وضوابط تحافظ على الثوابت الدينية وتمحص المتغيرات لترى فيها رأيا يكون من الدين هو أيضا. بل إن المسائل الدنيوية المحضة إذا بت فيها علماء الدين بالقواعد والضوابط المقررة سلبا أو إيجابا، صارت معدودة من الدين تلقائيا، وهذا دليل آخر على النزعة الشمولية لهذا الدين.

إن صفة الشمولية الملازمة للدين الإسلامي لا يمكن الوقوف عليها إلا لمن تمكن من الدراسة المتأنية لمبادئ هذا الدين أو عاشر من يؤمن بذلك، وقد أشرنا في فصل سابق لجانب من هذا المبدأ. فالشمولية التي يُستخلص فهمها من دراسة الدين الإسلامي، تقتضي أن يتشرب الفرد عقيدة تمكنه من تفسير

1 - ليس المقصود من الصفة (الاجتماعية) الحمولة المعنوية الحديثة لها، وإنما الأمر أبسط من ذلك بكثير، حيث لا يعدو أن يكون الأمر متعلقا بجماعة دينية أو سياسية أو غيرها.

2- Max weber. L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Ed. La flèche. (Sarthe) 2005. P.123-124.

3- Ibid. p. 135.

4- Ibid. p. 189

أصل الوجود<sup>1</sup> مبينة له قوة الاقتدار الإلهي في تدبير شؤون هذا الكون انطلاقاً من المحافظة على بنية الذرة المتناهية في الصغر إلى إدارة الأجرام السماوية الموعلة في البعد والكبر،<sup>2</sup> موجبة عليه إيمان الحتم بمصير الوجود كـلِّه الأيل إلى الفناء والاضمحلال ليقف هذا الفرد في النهاية مسؤولاً أمام ربه على ما قدم في هذه الدنيا.<sup>3</sup>

ثم إن شمولية الدين لا تقف على هذا الحد بل تخص الأفراد من جوانب أخرى: فالدين الإسلامي عقيدة وشريعة يراقب الفرد في الشؤون كلها انطلاقاً مما يختلج في النفس والضمير<sup>4</sup> إلى ما ينطق به ويعمل.<sup>5</sup> ثم تتجاوز الشمولية الفرد لتصل إلى الجماعات والمجتمعات لتجعل منها كتلة واحدة متجانسة على المستوى العقدي على الأقل<sup>6</sup> تحظيراً لها لتتجانس على مستوى السلوك. ثم تنتقل الشمولية مرة أخرى لتهيمن على جانبي الحياة الإنسانية: الروحي والزمني. ولو أن الإسلام يبدأ عادة بالدعوة إلى العقيدة لبناء روح جديدة لدى الإنسان، إلا أنه ما يلبث أن يضع له معالم تحكم سلوكياته انطلاقاً من آليتي المعروف والمنكر. فكل سلوك إنساني ومهما كان ميدانه، يجب أن يكون معروفاً غير منكر، والمعروف ما أقرّه الشرع والمنكر ما استنبحه ورفضه. وبهذه الرقابة الدينية في الأصل، يصير السلوك الاقتصادي أو السياسي أو الثقافي مهما كانت درجة دنيويته أو مدنيته يصير في حكم السلوك الديني. بهذا تصطبغ الحياة كلها بالصبغة الدينية. تلك هي الشمولية التي ما من شك أنها تصطدم بطريقة أو أخرى في كثير أو قليل مع مبدأ المواطنة ذي الفلسفة المدنية. ذلك من شأنه إحداث أزمة فكرية وعقائدية وسلوكية واجتماعية، نعتقد أنها من الضخامة والخطورة على التماسك الاجتماعي بمكان، بحيث إننا نتصور قدرتها على تحدي النخبة الجزائرية باعتبارها ظاهرة في حكم

1- يرجع مثلاً إلى قوله تعالى: " وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً. " (سورة البقرة الآية: 30). والحديث النبوي: " أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ..... " ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري. التاريخ الكبير. تحقيق: محمد عبد المعيد خان. دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد. الهند. ج. 6. ص 92. حديث رقم: 1809.

2 - يمكن الوقوف على أبعاد هذا المعنى عند مطالعة صفة (القيومية) اللازمة لله عند الإسلاميين في كتب العقيدة.

3 - وذلك في قوله تعالى: "إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ" (سورة مريم الآية: 40)

4 - قال تعالى: "إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ" (سورة: آل عمران. الآية: 119)

5- قال تعالى: "مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ" (سورة: ق. الآية: 18)

6 - قال تعالى: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ" (سورة: آل عمران. الآية: 111)

المعضلة الاجتماعية يكون من تجلياتها لا محالة الصراع السياسي والاجتماعي الذي عرفته الجزائر قبل وبعد الاستقلال.

## ■ الصراع:

الصراع لغة: "(صَرَغ) الصَّادُ وَالرَّاءُ وَالْعَيْنُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى سُفُوطِ شَيْءٍ إِلَى الْأَرْضِ عَنْ مِرَاسٍ اثْنَيْنِ."<sup>1</sup>  
يُمِيزُ الصَّرَاحُ الكائنات الحية من نبات وحيوان وإنسان. فكما تتنافس النباتات على الماء والهواء والمعادن، تتنافس وتتصارع الحيوانات على موارد الكلاً والشراب، ويتنافس الناس أفراداً وجماعات أو دولاً ومجتمعات على الموارد النادرة سواء تعلق الأمر بالموارد المادية أو الرمزية من سلطة ونفوذ وهيمنة..

فمنذ أن بدأ التاريخ يسجل للأحداث الإنسانية، يمكننا أن نقف على حلقات لا متناهية من الصراعات ميزت العلاقات بين البشر. وقد تنوعت هذه الصراعات بحث يمكن أن تتواجه دولتان فيكون الصراع آخذاً شكل حرب، أو يكون داخل مجتمع واحد قد يصل إلى مدهاه فتكون الحرب أهلية، أو أن يجابه الصراع بين فصيلين دينيين فتكون الحرب مستندة إلى ذرائع متعالية (كما حدث بين الكاتوليك والبروتستانت). وقد ينشب الصراع بين كتلتين وطنيتين أو عرقيتين أو بين طبقات اجتماعية أو بين أحزاب أو مؤسسات أو منظمات أو نقابات..

وعلى الرغم من أن بعض الملاحظين يشككون في موضوعية كل صراع ويقولون إنه لا يظهر إلا عندما يريد البعض من الشركاء فرض هيمنته على إرادة الطرف الآخر، فإن التقليد الماركسي مثلاً يرجع ظاهرة الصراع داخل المجتمعات الرأسمالية إلى الطبيعة الاجتماعية ذاتها.<sup>2</sup>

من أجل ذلك يقال أن الصراع عند الماركسيين لا يفهم إلا باعتباره المحرك الأساس للتغيير الاجتماعي، ولن يزول إلا إذا زالت أسباب وأدوات الهيمنة من أيدي الطبقة الاجتماعية المسيطرة. بذلك تكون الرؤية الماركسية للصراع مبنية على أساس التناقضات المؤدية آلياً إلى التغيير. بيد أن هذا التصور مرفوض من جهات علمية متعددة، وفي هذا الإطار يعتبر ألان

1- أحمد بن فارس. مصدر سابق ج3 ص342.

2- Raymond Boudon et autres. Op. cit. p.42.

توران (Alain Touraine) أن عملية التغيير الاجتماعي إنما تنتج عن فعل الحركات الاجتماعية الحاملة للمشروعات التاريخية.<sup>1</sup>

هذه الرؤية لدى توران نراها مناسبة لأنها قد تمكننا من التغطية النظرية ولو جزئياً للمشكلة التي نحن بصدد بحثها، ألا وهي إشكالية الصراع بين العلمانيين والإسلاميين وما يمثلانه ويحملانه من مشاريع تاريخانية يراد لها أن تحكم وتسدود في المجتمع الجزائري. فعلى ضوء هذه النظرية يتجلى لنا بشيء من الوضوح ولو نسبياً ما يعتمل على الساحة الثقافية الجزائرية بين التيارين المدني والديني.

من أجل أن نفهم الصراع الدائر وفق هذه النظرية، يجب أولاً أن نستعرض أهم خطواتها العريضة ليسهل علينا الاستلهاً منها أولاً ثم تفسير الواقع المراد فهمه ثانياً.

بداية يجزم غي روشي (Guy Rocher) أنه من المستحيل دراسة النخب دون أن نوضعها في سياق الحركات الاجتماعية وجماعات الضغط التي تستند إليها، تماماً كما تستعصي على الدراسة الإيديولوجية والقيم دون ردها إلى النخب والحركات الاجتماعية. لأن الإيديولوجيا والمعايير لا تأثر من تلقاء نفسها، بل إنها متبناة من قبل نخب، وهذه الأخيرة تبحث دائماً لأن تمثل حركات اجتماعية وجماعات ضغط.

لكن ما الحركات الاجتماعية؟ إنها منظمة مهيكلة ومعروفة، تعمل على تجميع أعضاء بقصد الدفاع أو ترقية بعض الأهداف المحددة ذات الطابع الاجتماعي عادة. ما يميز الحركات الاجتماعية هو كونها ذات طبيعة مطلبية أساساً. إنها تعمل على كسب الاعتراف بأفكار أو مصالح أو قيم.. والانتصار لها. إنها تعمل على الساحة العمومية لاستقطاب منخرطين ولفت أنظار الجمهور والنخب الحاكمة. وقد تتعدد الأهداف التي تخطط لها الحركات الاجتماعية تعدداً لامتناهياً. فقد تتضاءل فتكون في مستوى الاحتجاج والمطالبة بمنع المشروبات الكحولية وقد تصل إلى الانقلاب على النظام القائم بأكمله. كما تتعدد الوسائل المستعملة في تحقيق تلك الأهداف، حيث - هي الأخرى - قد تبدأ من مجرد إشهار لتصل إلى العنف المادي. لكن مهما يكن من أمر الأهداف أو الوسائل، فإن جميع الحركات الاجتماعية تشترك في عمق واحد ألا وهو الطابع التبشيري الدعوي الذي تحمل رايته. وعلى اعتبار أن تلك الأهداف تكون عادة (مقدسة) لديها، وأن حياة الأفراد لا تسع لتحقيقها

<sup>1</sup>- Yve Alpe et autres. Op. cit. p.59.

جميعها، فإن الحركات الاجتماعية باعتبارها منظمات دائمة نسبيا وأطول عمرا من أعمار الأفراد، فإنها تكون أنسب لتولي مهمة الدفاع عن القناعات القيمة والإيديولوجية الممتدة في الزمان. بسبب ذلك يجب أن تكون تلك الحركات موضوعا للدراسة السوسيولوجية.<sup>1</sup>

يحدد ألان توران ثلاثة مبادئ للحركات الاجتماعية، تكون بمثابة تصورات نظرية تساعد على التحليل المتعلق بالفعل الناتج عن نشاطات تلك الحركات كما تساعد على تحليل الطبيعة البنوية التي تخصها.<sup>2</sup> يذهب توران إلى القول أن كل حركة اجتماعية يجب ابتداء وحتما أن تحل بعض المشاكل المتعلقة بتحديد طبيعتها هي نفسها حتى تكون ذات طبيعة مطلبية ومنظمة قائمة بذاتها. ففي هذا السياق يرى توران أنه على هذه الحركة الاجتماعية أن توفر بعض المبادئ التي تخص وجودها ذاته: إنها الأجوبة التي تتعلق بالكيفية التي تحل بها وتبني بها كينونتها وتعطي للحركة الاجتماعية طبيعتها الخاصة أي فلسفتها التي تتحكم في توجيه فعلها:

- مبدأ الهوية (Principe d'identité).

كل حركة اجتماعية يجب ابتداء أن تحدد هويتها وفلسفتها بالقول مثلا: من أمثل؟، باسم من أتكلم؟ على أي مصالح أحافظ وأدافع؟ إن الحركة الاجتماعية يمكن لها أن تحدد هويتها عندما تعتبر نفسها ناطقة باسم جماعة خاصة مثل الطبقة العمالية، الطلبة، النساء، قدماء المحاربين.. كما يمكن أن تعبر عن هويتها بكونها ناطقة باسم المجتمع بأكمله كما يحدث مع الحركات الوطنية التي تخص مثلا جميع المستهلكين في كامل الدولة.

- مبدأ المعارضة (Principe opposition).

ما يدفع الحركات الاجتماعية للظهور هو عدم الاعتراف ببعض الأفكار أو أن بعض المصالح الخاصة لفئات معينة تكون مهضومة، فتعمل الحركة على التخلص مما يحول دون تحقيق أهدافها وبذلك يكون لها بالضرورة خصوم اجتماعيون. فبدون طابع المعارضة لا يمكن للحركات الاجتماعية أن تحقق وجودها، فأساس قيامها هو المطالبة والمغالبة إلى جانب الدعوة والتبشير بكافة الوسائل المتاحة. في هذا الصدد تكون الحركة الاجتماعية ملزمة بتحديد معارضيها ومن توجه إليهم هجماتها، تماما كما تكون قد حددت منتدافع عن مصالحهم.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- Guy Rocher. 3. Le changement social. Ed. H.M.H, Ltée. 1962. P.146.

<sup>2</sup> - يرجع إلى كتابين له: La conscience ouvrière 1966, sociologie de l'action

<sup>3</sup>- Guy Rocher. op. Cit. p. 147.

لكن ومع هذا فإنه لا ينبغي أن نعتقد أن التعاون منفي تماما بين المتصارعين والمتعارضين جملة وتفصيلا. فإنه من المعروف في الواقع الاجتماعي أن التعاون يكون عبارة عن علاقة بين فاعلين غير متساوين حيث يمتلك كل طرف أوراقا متفاوتة الفعالية، وعليه فإن الشروط والقواعد التي تحكم التبادلات بين المتصارعين وتعاونهم، تكون عادة ناتجة عن علاقة القوى أو مفاوضات بحيث يكون صاحب الأوراق الضعيفة مضطرا لقبول شروط الأقوى. إذن فالصراع متلازم مع التعاون لأنه ناشئ عن اللامساواة بين الأطراف. وعليه فالصراع يجب أن ينظر إليه على أنه العملية التي من خلالها يحاول كل طرف تحسين وضعيته والتحكم في الرهانات مع العمل لضمان التعاون الضروري.<sup>1</sup>

وفي حالة توقف التعاون فإن الفاعلين يقطعون علاقات التبادل وبذلك يفقدون إمكانية الظفر بمنفعة ما أيا كانت. والصراع لا يتحول إلى قطيعة إلا إذا بلغ حدوده القصوى كما يتجلى ذلك في الحروب الأهلية التي تنتشب داخل المجتمع الكلي. كما أن الصراع يتحول إلى قطيعة عندما يعتقد طرف ما أنه لن يجني أية فائدة من التعاون بشكله الجاري به العمل. كما تجدر الإشارة إلى أن القواعد التي تحكم كلا من الصراع أو التعاون الناتج عنه، إنما هي قواعد غير محايدة وهي من تغذي ذلك الصراع وقد تصل به إلى حدوده القصوى والمتطرفة. من أجل ذلك كثيرا ما تكون تلك القواعد موضوع صراع لتعديلها أو تحويرها أو إلغائها رأسا، لأن أحد الأطراف يرى في بقائها إجحافا له وتنكرا لهويته.<sup>2</sup>

- مبدأ الشمولية أو التعالي أو الكليانية: (Principe de totalité).

هذا المبدأ هو ما يهمننا أكثر لارتباطه الوثيق بإشكالية البحث. فالحركة الاجتماعية تنشط باسم بعض القيم المتعالية والمثل العليا أو وفق فلسفة معينة أو دين ما. وعلى العموم فإن فعلها يُستلهم من الفكر الذي لا يرضى إلا أن يكون متعاليا قدر الإمكان، حتى عندما يدافع عن مصالح لجماعة خاصة. فالحركة الاجتماعية تعمل باسم القيم والحقائق العالمية المعترف بها أو التي يجب أن يعترف بها من قبل كل الناس وكل الجماعات بأكملها. لذا نجد أن هذه الحركات الاجتماعية تتحمس لدعوتها لأنها تقصد إلى الشمولية في الطروحات كلها: فقد تدعوا إلى مصلحة وطنية أو إلى الخير العام أو إلى

<sup>1</sup> - Raymond. Quivy-Luc Van Campenhoudt. Op.cit. P.121.

<sup>2</sup> - Ibid. p.121-122.

الحرية الأساسية أو إلى الطمأنينة الجماعية أو إلى حقوق الإنسان أو إلى شعار الصحة للجميع أو إلى النظام المقبول من الله أو إلى التاريخ.

إنما يحدد توجهات الحركات الاجتماعية هو مبدأ الكليانية هذا. وقد أثبت الواقع أن التحولات في التوجهات لديها يكون عادة مصحوبا سلفا بتحويلات في هذا المبدأ بالذات. وعليه فإن حركة اجتماعية وطنية ذات توجه ديني إذا أرادت أن تتعلمن، فإنها تتوقف عن إثارة موضوع النظام المراد من الله مستعيضة عنه بالحديث والدعوة إلى التاريخ.<sup>1</sup>

انطلاقا من مضامين هذه الرؤية النظرية يمكننا أن نفهم الإشكالية المطروحة في هذا البحث. فالتياران العلماني والإسلامي في الجزائر يمثلان حركتين اجتماعيتين متعارضتين ومتصارعتين. ينطلق الصراع من أسس تاريخية وثقافية نشأت بفعل الصدمة الاستعمارية حيث طفا إلى السطح الاجتماعي العلني منذ عشرينيات القرن العشرين. وقد تميز هذا الصراع بالحدة والجفاء والاتهامات المتبادلة أحيين كثيرة وكان التفاهم والتعاون استثناءات دعت لها ضرورات ظرفية أثناء الاستعمار. وكانت الحكمة تقتضي أن يعمل الطرفان بعد الاستقلال على فض النزاعات وتأسيس أرضية مشتركة من القيم والمعايير يُحتكم إليها عند نشوب الخلافات. لكن يبدو أن الخصائص النفسية على حد تعبير بيار بورديو التي تربي عليها كل فريق كانت لها الكلمة العليا حيث تواصل الصراع بين التيارين ولا يزال يهدد الوحدة الاجتماعية ويعيق الرؤية الموحدة لمشروع مجتمع ينهض بالوطن ويدفع عنه أسباب الفرقة والتخلف.

نعتمد أن هذا الصراع بالذات حتى وإن كانت تحكمه خلفيات ثقافية تاريخية فإن الطرفين يجعلان أعينهما على الحاضر والمستقبل: فكلاهما يستند إلى الثقافة والتاريخ، لكن كل فريق يريد أن يستثمر تلك الثقافة وذلك التاريخ لينشر هيمنته على الحياة الاجتماعية بجميع مفاصلها السياسية والاقتصادية والثقافية. فالتيار العلماني يتغذى من واقع غربي مبهر لا يرى تحررا ولا تقدما إلا في اقتفاء أثر الحضارة الأوروبية، وكل كلام عن الهوية أو الدين أو التراث العربي الإسلامي إنما هو مزايمة رخيصة يرفضها الدين والتراث نفسه زيادة على كون ذلك عوامل شد إلى الوراء. بالمقابل فإن التيار الديني يتغذى هو الآخر من تراث تاريخي متراكم ترتفع قيمته لدى المتدينين لتصل إلى مرتبة القداسة، ثم إن هؤلاء يعتقدون أن أسباب التقدم الحقيقي الروحي

<sup>1</sup>- Guy Rocher. op. Cit. p.149.

والمادي لابد وحتما أن ينبع من هذا التراث ذاته. فكما سادت الأمة في أولها، فإن التاريخ يجب أن يعيد نفسه فتسود من جديد إذا هي وفرت الأسباب لذلك وأول تلك الأسباب القضاء المبرم على من يريد طمس هوية الأمة وإدخال عليها نماذج لا تستقيم مع عقيدتها وشريعته. بهذه الخلفيات الفلسفية يبقى الوضع يراوح مكانه والسجلات قائمة على قدم وساق مانعة إقرار مبدأ المواطنة على الأقل متهيئة الظروف لتلمسبدائل مختلفة وغير منظرة ومدروسة من قبيل روابط اجتماعية وجماعية انتهازية تزيد الوضع تازما وتفاقما.

### ■ المدني (العلماني) المتعالي:

المدينة لغة: " مَدَنَ بِالْمَكَانِ: أَقَامَ بِهِ.. وَفَلَانٌ مَدَّنَ الْمَدَائِنَ: كَمَا يُقَالُ مَصَّرَ الْأَمْصَارَ.. وَكُلُّ أَرْضٍ يُبْنَى بِهَا حِصْنٌ فِي أُصْطُمَتِهَا فَهِيَ مَدِينَةٌ، وَالنِّسْبَةُ إِلَيْهَا مَدِينِيٌّ،" <sup>1</sup>وزاد ابن فارس على ذلك فقال: " سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّهَا تَقَامُ فِيهَا طَاعَةٌ نَوِي الْأَمْرِ. وَالْمَدِينَةُ: الْأَمَةُ. وَالْعَبْدُ مَدِينٌ" <sup>2</sup>

عندما نتكلم في الأدبيات السوسولوجية عن مفهوم (المدني)، فإننا نلاحظ وبسرعة أن هناك مفاهيم أخرى مجاورة له وشديدة الالتصاق به. من هذه المفاهيم تذكر مثلا مفهوم العلماني أو السياسي. وعادة ما يستعمل مفهوم (المدني) للدلالة على إقصاء الديني والعسكري. ففي أدبيات علم الاجتماع وغيره وفي السياق الحدائي عموما، لا يمكن الجمع بين الحياة الدينية والحياة المدنية، إذ هما ضدان متنافران، حيث أن التاريخ يثبت لنا في ذلك أكثر من دليل عبر مساره المتطاول. في السياق نفسه لا يمكن اعتبار الحياة العسكرية نمطا مدنيا بأي شكل من الأشكال. إذ تقوم بحسب العادة الحياة العسكرية في مقام الضد للحياة المدنية. كما نرى نحن - مع لزوم التحفظ- أن المدني يتعكس حتى مع القبلي. إذ إن الحياة المدنية حياة حديثة تقوم على روابط قانونية موضوعية وتتحكم العقلانية في توجيه سيرورة المجتمع، وتعتبر الكفاءة سمة لازمة ووحيدة في تولي المناصب العامة ولو نظريا. بينما يتخذ النظام القبلي الرابط الدموي وسيلة في شد اللحمة الجماعية، وقد تنتقل السمات المطلوبة في الحكم وتولي المناصب عبر آليات لا تمت إلى العقلانية والموضوعية بأية صلة. في هذا البحث سنفترض أن مفهوم المدني مرادف تماما لمفهوم العلماني، على اعتبار أن المفهومين يشتركان في خاصية أساسية تهم البحث الذي نتناوله. هذه الخاصية تعتبر أن كلا من المدني والعلماني يفترضان

<sup>1</sup>- ابن منظور. مصدر سابق. ج 13 ص 402

<sup>2</sup>- ابن فارس. مصدر. ج 2 ص 319

مسبقا عزل الديني لينحصر في المجال الخاص على الأكثر وتولي الزمني الشأن العام على الأقل.

لن يتمكن أي مطلع من الإلمام بظروف وسياقات مفهوم المدني، إلا إذا اطلع أولا على تاريخانية مفهوم الديني. لقد بدأت المسيحية منذ أواخر القرن الرابع ميلادي بالتسلل إلى دواليب السلطة وأزرعها المختلفة، حتى صارت الكنيسة في موقع من يعين الأباطرة ويعزلهم. ولقد امتدت هذه الوضعية قرونا عديدة إلى أواخر عصر النهضة والثورة الفرنسية 1789.

فمنذ مطلع القرن التاسع عشر، أمكن ملاحظة التراجع التدريجي للمؤسسات الدينية التقليدية. فقد تمثل ذلك في انخفاض نسبت الممارسات الدينية لدى المؤمنين وفي صعوبات تتعلق بتوظيف رجال الدين. سرعان ما تلقف الباحثون في علم الاجتماع الديني هذه الظاهرة لإعطائها التفسيرات اللازمة بآليات سوسولوجية. وهكذا فقد سطع نجم كل من غابريال لوبوا (Gabriel le Bras) وفارناندبولار (Fernand Bouvard) حيث تضاعفت الجهود في هذا الشأن خاصة بين نهاية الحرب العالمية الثانية وعقد الستينيات. إن التفسير العلمي لظاهرة تراجع قوة المسيحية في نفوس الأوروبيين، قد فتحت الباب لنشوء نظريات سوسولوجية متعلقة بالعلمانية أو التمدين (Sécularisation). لقد انتقلت الملاحظة من مجرد ضعف تأثير المسيحية إلى ظاهرة اللادينية الكامنة الحاملة لمعنى الزمني أو الدنيوي أو العلماني المكونة للأسس المفترضة لظاهرة أخرى أكثر شمولاً تسمى الحداثة. وابتداء من نهاية القرن التاسع عشر أسس ماكس فيبر لمفهومه: زوال الأوهام (Désenchantement du monde) الناتج عن استقلالية الفضاءات الاجتماعية بعضها عن بعض وحصر الدين في المجالات الخاصة. في هذا السياق فقد توقع س. أكوايفا (Sabino Acquaviva) تلاشي المقدس وكان لذلك أثره في الأوساط العلمية والدينية على حد سواء في حينه. توالى إثر ذلك نظريات كل من (B.RWilson) و (D.A Martin) و (P. Berger) و (J.Luckman) حيث ساهمت مساهمة كبير في استنهاض الحس العلمي للبحث في هذا الميدان الجديد. هذه النظريات تعرض العلمانية إما على أنها ظواهر متعلقة بالفردانية الدينية، وإما على أنها تساوق وتكيف الدين مع الحداثة أو على أنها عملية حاسمة في التهميش الاجتماعي للدين ومؤسساته.<sup>1</sup>

1- - Raymond Boudon et autres. Op. cit. p.212.

بعد هذه التوقعات الصادرة عن مؤسسات وشخصيات علمية بخصوص أفول ظاهرة الدين، ومع نهاية عقد السبعينيات صُدمت الهيئات العلمية بما صار يسمى فيما بعد بـ (عودة الديني أو/ والمقدس) مما استدعى إعادة فتح ملف أغلق توا. ومنذ ذلك الوقت طرح السؤال التالي الذي لم يكن يخطر ببال: هل أن الدين والحداثة يتضادان بالضرورة إلى درجة أنه لا يمكن تصور بأي حال من الأحوال حادثة دينية<sup>1</sup>؟

يتضح مما سبق أن الديني ظاهرة معاندة وشديدة التشبث بالجنس البشري فردا كان أم جماعة أم مجتمعا. ويبدو أنه كلما أصر الإنسان على تمدُّنه (علمنته)، أصرَّ الديني على الثبات والبروز، وهذا جانب مهم نتوخى توضيحه وبيانه في هذا البحث. ونحن نفترض في هذا العمل أن هذه النديَّة بينما هو مدني وما هو ديني يعود، في جانب منه على الأقل، إلى خاصية الشمولية في الديني الذي سوف نفردها فصلا كاملا،<sup>2</sup> وإلى خاصية التعالي المميزة لمفهوم المدني.

يشرح روسو (J.J.Rousseau) الديانية المدنية التي يدعو إليها بقوله: أنها العقيدة التي على أساسها تبنى المجتمعات الجمهورية، حيث أن هذا المصطلح شديد الصلة بمفهوم العلمانية. ويتوجب على الحاكم أن يضع الإطار التنظيمي والقانوني لهذا المسعى، لا ليؤسس عقيدة دينية، ولكن ليؤسس شعور القابلية للاجتماع الذي لا غنى عنه لتكوين مواطن صالح. لهذا فإنه لا يرى إمكانية التأسيس لعقد اجتماعي إلا على أرضية الدين المدني ويمثل لذلك بأن يكون عقد الزواج مثلا عقدا مدنيا صرفا وينتج آثارا مدنية لا علاقة لها بالدين.<sup>3</sup>

من جهة أخرى يستعرض أحمد القباجي المباني الفلسفية والنظرية التي يقوم على أساسها صرح المجتمع المدني، حيث يرى فيما يتعلق بالفردية وحقوق الإنسان أن المجتمع المدني يعنقد بمحورية الإنسان وأصالته وأن الفرد هو حجر الأساس للثقافة المدنية الحديثة. بالمقابل وفي النظم الدينية يكون الله عمدة المحور الذي تقوم عليه الثقافة المفسرة للوجود كله والإطار الذي يُمكن منتسبيه من الخلاص المطلوب. ومن مقتضيات الفلسفة المدنية أو العلمانية أن يكون النظام السياسي هو النظام الديمقراطي المقصود به حكم

<sup>1</sup>- Ibid.p.213.

<sup>2</sup> - وإن كنا في هذا الفصل، اقتصرنا على شمولية الدين الإسلامي ولو أن هذه الخاصية تتعدى إلى المسيحية وغيرها من بعض الديانات الأخرى.

<sup>3</sup>- Yves Alpe et autres. Op. cit. p.312.

الأغلبية ومعارضة الأقلية أو هو حكم الشعب المقطوع الصلة بتعاليم السماء، إذ يعتبر إقحام الديني في هكذا ميدان، إما هو استغلال للمشترك الديني لأغراض جزئية خاصة، وإما إخراج ما هو من صميم المجال الخاص إلى المجال العام وهو بمثابة مغامرة وبدعة تقوض البناء المدني الحداثي من أساسه. كما تقوم الحياة المدنية على مبدأ العلمانية الذي يعني مقولة فصل الدين عن السياسة ووجوب الاعتقاد بأن الحكومة لا يمكن لها أن تكون إلا بشرية وزمنية، وأن الدين ليس له أن يتدخل في ما هو دنيوي سواء أكان اقتصاداً أو سياسة حيث يكون ذلك وغيره متاحاً حسب الرغبات ومضبوطاً بحسب قواعد قانونية وصيغة تنسجم مع مبدأ العقلانية المميزة للحياة الحداثية.

كما تبنى الحياة المدنية على فكرة التعددية بمفهومها العام. والمقصود بذلك اعتناق أي توجه اقتصادي أو سياسي أو ديني دون خوف بشرط احترام والاحترام إلى القوانين والتنظيمات الجاري بها العمل في المجتمع.<sup>1</sup>

في السياق نفسه يحاول البعض من الكتاب<sup>2</sup> أن يضبط جملة من الخصوصيات المتعلقة بمفهوم المدني، يرى فيها عناصر غير قابلة للانفكاك عن المدنية ومنها:

- خاصية الاستدلال: إن هذه الخاصية -بحسب رأي الكتاب- تتعارض مع خاصية التعبد في المفهوم التقليدي للدين. فسياق التعبد يقتضي أنه إذا قلت لك: أ=ب فتسألني: من أين لك ذلك؟ فأجيبك: لأن (س) قال ذلك، وعندها يجب أن تسلم وهذا تعبد.<sup>3</sup> بالمقابل كلما تحرك ذهنك إلى طلب الجواب عن هذا السؤال بطريقة استدلالية كلما كنت أقرب إلى المدنية والعكس بالعكس. فالإنسان المدني إذا قلت له إن: أ = ب يقول لك كيف عرفت؟ فلن يصدقك إلا إذا قلت له أن أ=ج=ب.

- خاصية عدم الاعتماد على التاريخ: والمقصود بهذه الخاصية أن الإنسان المتمدن وتحديدًا منذ عصر دافيد هويوم (David Hume) إلى الآن، يرى بأن التاريخ لا يمكنه إفراز معطيات يقينية ومعلومات جازمة بل تبقى أحداثه ظنية الدلالة. في المقابل يتعارض الدين في مسلماته مع هذه

1- أحمد القبانجي. الإسلام المدني. مؤسسة الانتشار العربي. بيروت 2009. ص24.  
2 - انظر في هذا الشأن: مصطفى ملكيان وآخرون. عقلانية الدين والسلطة. ترجمة أحمد القبانجي مؤسسة الانتشار العربي. بيروت. 2009. ص22.

3- يتحفظ الإسلاميون على هذا بقولهم: هذا ضرب من ضروب التعبد صحيح، لكن ليس هذا التسليم مستساغاً بهذا الشكل في جميع الديانات. ففي الإسلام لا تقبل العبادات دون تفكير. (فاعلم أنه لا إله إلا الله) - قرآن- ، وحتى المسائل غير المدركة عقلياً في الإسلام لها نصيب من العقلانية ليس هذا مجال بسطها. ولعل ذلك ما دفع الكاتب لتقييد هذه الخاصية بالدين التقليدي.

القناعة، حيث يلزم في كل دين الاعتقاد بحدوث عدة وقائع تاريخية ترقى إلى درجة العقائد الواجب الإيمان بها وهذا ما يجعل هذا الاعتقاد مصادما للاعتقاد المدني.

- خاصية التواجد الفعلي والآني: والمقصود بذلك أن يكون الإنسان في حل من أمره إزاء تجريب جميع الحلول الممكنة لحل المسائل المعترضة دون قيد من تعاليم سماوية، وذلك جوهر العلمانية

- خاصية زوال القداسة عن الأشخاص: وهذا ما يجمع بشأنه الحداثيون العلمانيون إذ إن الأفراد يكونون دائما متفاوتين في القدرات والاستعدادات لأسباب يمكن الإحاطة بها، لكنهم -وبحسب الطرح المدني- لا يمكن أبدا أن يقبلوا أن بعض الأفراد متمتعين بقدرات خارقة مجهولة المصدر وذلك باستلهاهما من خلفيات ميتافيزيقية تفرض على الآخرين الطاعة والتسليم.

إذن، فالطرح المدني أو العلماني حتى يكون كذلك وجب أن يتمرد على أصول جوهرية في الأديان، لكن هذه الأديان تعتبر مجرد التتكر لأصل واحد منها مروقا عنها أو زندقة تستوجب القصاص. لكن ما حدث بين الديني والمدني لم يتوقف عند هذا الحد، وإنما يشير الواقع إلى تمرد المدني على الديني جملة وتفصيلا مانحا لنفسه الحق في التصرف فيه<sup>1</sup> واعتباره من الترف الروحي الذي يجب ركنه في زاوية من زوايا الشأن الخاص.<sup>2</sup>

فوق هذا الطرح، كان فصل الكنيسة عن الدولة عبارة عن مبدأ المؤسس للتنظيم السياسي الحديث حيث يمرر الديني إلى المجال الخاص ويخصص المجال العام، بعد تحييد الديني عنه، للمشاركات المتعلقة بمن يتصف بالمواطنة مهما كان المذهب الديني الذي ينتمي إليه أو مهما كان رفضه للديانات كلها. لكن يبدو أن هذا التجريد النظري لم يسلم من مقاومات متنوعة صادرة عن الحقائق الواقعية والمتطلبات السياسية للمجتمعات التاريخية والمصالح الوطنية المحلية.<sup>3</sup>

فإذا كان المد العلماني قد واجه ولا يزال يواجه صعوبات الخصوصية الثقافية في عقر داره، فمن باب أولى أن يصادف أضعاف تلك العراقيل في مناخ غير مناخه وفي منبت غير منبته. ويزداد الأمر إشكالا إذا علمنا أن المدني (العلماني) ما نجح بالصعوبة المعلومة إلا لما حصر الديني في خانة

1 - كالتصدي للرموز الدينية في الأماكن العمومية: منع الحجاب في المدارس والنقاب أثناء القيادة والبوركييني على الشواطئ ..

2 - يتجلى ذلك واضحا في الدول المتطرفة علمانيا مثل فرنسا.

3- - Raymond Boudon et autres. Op. cit. p.30.

ما هو خاصوأفرغ العام للمدني فكيف ينتظر في مجتمعاتنا الإسلامية أن ينجح مشروع الحياة المدنية والفضاءان الخاص والعام متداخلان لا يكادان ينفصلان ويتميزان ؟

نلاحظ من خلال التمفصلات الحاصلة بين الديني والمدني أن هذا الأخير قد فرض هيمنته على ما هو ديني، حيث أن السياسي (الحليف للمدني أو هو المدني ذاته) هو من تحكم في الوضع وقسم الفضاءات إلى عام وخاص وجل الديني من متعلقات الفرد الخاصة ليشبع رغباته الفطرية وميولاته الروحية في حين خصص المجال العام على اتساعه وأهميته للعمل والسلوك المدني العلماني، حيث تشمل هذه الأعمال والسلوكيات مجمل النشاطات الإنسانية في المجتمع. بهذا الاعتبار يكون المدني قاضيا (متحكما) على الديني في المجتمعات الحديثة، حيث أن الديني يجب أن ينصاع إلى نمط الحياة العلمانية وأن ينضبط بضوابطها الناتجة عن الحس السياسي الذي يجعل محور التحرك هو الإنسان وليس الله. من هنا تتضح معالم صفة التعالي التي ألقناها بمفهوم المدني إذ إن الشأن الديني بجميع أبعاده ومؤثراته يضل تحت سطوة الرقابة المدنية الحديثة.

نظيف إلى هذه الإشكالية المتأصلة إشكالية أخرى مفادها: هل قيام النظام المدني يجب أن يستبعد كل ما هو ديني لأجل أن يوصف بالمدينة أم أن المدني يمكن أن يتضمن شيئا من الدين؟

يسود في النظرية السياسية تعريف للمدني لا صلة للدين به من قريب أو بعيد، خاصة إذا تعلق الأمر بالدين الإسلامي وقد حمل لواء هذا الرأي عدد كبير من المفكرين والساسة من أمثال سامويلهيتينكطون ( Samuel Huntington) وألبيرت حوراني (Albert Hourani) وبيرناردليفيس (Bernard Lewis) وإيليك قدوري (ElicKedourie) ومهران كمرافا (Mehrankamrava) وغيرهم من المحافظين الجدد. ويرد جاسر عودة على هذا الرأي واصفا إياه أنه غير صحيح عموما وخاصة إذا أثير ذلك في النطاقين العربي والإسلامي، حيث يجب أن يسهم الديني في الحياة المدنية العامة بشكل أو بآخر.<sup>1</sup>

من أجل تثبيت فكرته يورد بعض التمفصلات بين الديني والمدني بالإشارة إلى مساحات التمايز ومساحات التداخل:

1- جاسر عودة. بين الشريعة والسياسة. أسئلة لمرحلة ما بعد الثورات. الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت 2011. ص 71.

- المجال الديني البحت: ويقصد بها المكونات الدينية التي تخص أهل الدين وحدهم التي ليس لها علاقة ببناء الدولة ولا قوانينها مثل: العقائد وقضايا الحلال والحرام مما لا يتعلق بالدولة أو القانون، وهو ما يسمى في العلوم السياسية بالفضاء الخاص.

- المجال المدني البحت: وهو ما يخص الدولة ومؤسساتها الرسمية والذي ليس له علاقة مباشرة بالدين. ذلك مثل شكل الدولة وتقسيم السلطات فيها والقوانين المنظمة لها.. فإن كان للدين علاقة بهذا المجال، فإنه يبقى في حدود المبادئ العامة ومقاصد الشريعة.

- المجال الديني- المدني: يصفه الكاتب بالدائرة الرمادية، وفيها يختلط الديني بالمدني: حيث يكون للدين (الإسلامي) أحكام تفصيلية خاصة تتعلق بالدولة أو بمؤسساتها أو تخص العلاقات بين هذه الأخيرة وبين الأفراد. يقول الكاتب أن الأصل في هذه الأحكام أن تتحول إلى قوانين تلزم المجتمع، وهنا تنشئ إشكالية الديني والمدني وفي محالة له لإيجاد حل لذلك يرى أن يقسم هذا المجال إلى ثلاثة أقسام:

أ- **قسم ديني - مدني**: الذي يمكن لكل أهل دين أو مذهب التحاكم فيه إلى دينهم، ويمثل لهذا القسم بقضايا الأحوال الشخصية من زواج وميراث ونسب ونفقات.. وهي مسائل يجب أن تكون الكلمة العليا لفقهاء الشريعة.

ب- **قسم ديني- مدني**: الذي يسري على الجميع بناء على توافق مجتمعي: ويمثل لها بالأحكام الدينية الإسلامية التي يتفق الجميع على أنها الأفضل للصالح العام ولو كان مصدرها الشريعة الإسلامية وذلك مثل: قانون القصاص في القاتل المتعمد، العقوبات المقررة ضد من يرتكب الأفعال الفاضحة مثل السكر العلني، أو الجهر بالإفطار في شهر رمضان..

ت- **قسم الديني - المدني**: الذي لا يتوافق عليه المجتمع: وهذا القسم هو المساحة الشائكة لأن الأصل فيه أن تكون أحكام الشريعة هي المهيمنة بحيث تكون مصدر القوانين المنظمة للمؤسسات، ولكن التوافق المجتمعي لم يحصل بشأنها. فلم يتحول الروحي الإسلامي إلى قانون مطبق، وذلك مثل جمع الجزية من غير المسلمين (في الدول التي بها أقليات غير مسلمة)، أو عدم السماح لغير المسلم بالاشتراك بالخدمة العسكرية أو الترشح لرئاسة الدولة أو تولي القضاء أو أن تفرض الدولة شعائر الإسلام ومظاهره الدينية والخاصة على الجميع أو تطبيق الحدود الشرعية أو أن تلغى الربا من التعاملات البنكية..<sup>1</sup>

1 - المرجع نفسه. ص75.

على الرغم من هذه المحاولة، فإننا نلاحظ أن الكاتب قد فصل موطن النزاع ووضع يده على بعض النقاط الحساسة لدى التيارين المدني والديني، لكنه بقي في حدود دعوات أطلقها للعقلاء من التيارين لعله يتم الأخذ. وحتى وإن أخذ بها فإنها لن توصل إلى حسم الخلاف نهائياً لأنه وحسب استقراء عناصر الموضوع (موضوع الديني - المدني)، فإن التوافق قد يحصل في أحسن الأحوال- عندما يتعلق الأمر بالمبادئ العامة كالعدالة والأمن.. لكنه يشتد كلما أوغلنا في خصوصيات كل من الدين المحض والمدني الصّرف!

### 3- المنهجية المعتمدة في البحث:

المنهج في العلوم يكون عادة موقفاً عقلياً واعياً اتجاه موضوع البحث واتجاه الذات الباحثة معاً. فالمنهج هو تمسك بشكل من أشكال المنطق يعصم الباحث من التيه في دروب الحس المشترك أو الهوى أو الإيديولوجيا.. ويرشد إلى الموقف الواجب الالتزام به لإصباح الطابع العلمي على النتائج المتوصل إليها. لقد صار اليوم من البديهي أن عملية البحوث والنتائج الناجمة عنها ليست وليدة المواضيع المطروقة ذاتها، أي ليست وجاهة وجدية المواضيع وحسن اختيارها هي التي تضيء عليها الصفة العلمية الأكاديمية وإنما يرجع ذلك أساساً إلى المناهج ومدى مناسبتها للمواضيع المبحوثة وحسن اختيارها واستعمالها.

إن المناهج تبقى في النهاية جملة خطوات يتوجب على الباحث احترامها واحترام تسلسلها ليكون له ذلك بمثابة (بروتوكول) يحكم عقله عن الزيغ والذهول، فتأتي النتائج مطابقة مع الوقائع كما هي لا كما يراد لها أن تكون. عند هذا الحد يفترق العلم عن اللاعلم، حيث أن الأول يلتزم بالموضوعية أس المعرفة العلمية وقاعدته، بينما يستسلم الثاني للتخمينات والعواطف والشهوات أو ما تمليه الإيديولوجيات التي تعمل على التغيير دون الفهم.. إنها المعيارية بكلمة واحدة.

في هذا البحث، ونحن نحاول أن نلتزم بما سلف مستهدفين الطابع العلمي لهذه المحاولة استعنا في عملية البناء والتحليل المتعلقة بموضوع (L'objet)<sup>1</sup> البحث بمنهجين:

المنهج التاريخي الثقافي الذي يقوم على أساس أن الظاهرة موضوع الدراسة تعتبر وليدة التفاعلات الماضية والأحداث السالفة. بمعنى أن التاريخ

<sup>1</sup> - الموضوع هنا بمعناه غير المعطى، أي الموضوع المبني نظرياً وإبستيمولوجياً.

أو ما حدث فيه من ظواهر يمكن أن يكون خلفية موضوعية يستلهم منها الباحث الأدلة الحقيقية لتفسير الظاهرة المدروسة، سواء أكانت هذه ماضية هي أيضا (لكن وقعت بعد نظيراتها المفسرة)، أو أنها ظاهرة تحدث في وقت إجراء البحث.

فالمنهج التاريخي هو ذلك الموقف الذي يتخذه الباحث ويقوم على اعتبار أن الظواهر الاجتماعية التي حدثت وتحدث ما هي إلا سلسلة متداخلة الحلقات بحيث تكون الحادثة الموالية متطورة بالضرورة عن الحادثة التي سبقتها. فالمنهج التاريخي يحاول أن يملأ الفراغات بين الأحداث والظواهر الاجتماعية لتبدو الصلابة الموضوعية الرابطة بينها بجلاء.<sup>1</sup>

إن هذا المنهج يعارض في الأساس المنطق الذي يتبناه المنهج البنيوي، حيث يرى أصحاب هذا التوجه الأخير أن الظواهر المدروسة لا يمكن أن تفسر بالأساس بردها إلى الأحداث والظواهر التي سبقتها في الزمان، بقدر ما تفسر بتراتبية البنى وعلاقتها فيما بينها. بمعنى آخر، فإن الظواهر تفسر بحاضرها وبطريقة ترتيبها وأولويات البنى بعضها إلى بعض. ففي ذلك يقول **فريديريك نيتشه** (Friedrich Nietzsche) مثلا أن الإنسان يقاوم دائما عبئ الماضي بشكل مستمر لأنه يضغط عليه ويحني كاهله. لذلك يطالب أن نقل من احترامنا للماضي بحيث لا يصبح هو صانع حاضرنا.<sup>2</sup> الموقف نفسه يتخذه **كارل بوبر** (Karl Popper) في كتابه: بؤس المذهب التاريخي، حيث عقد مقارنة بين المنهج التجريبي والتاريخي. هذا ومع أن التوجه البنيوي يؤمن بآثر التاريخ في تحديد الظواهر إلا أنه يرى مع ذلك أنه ليس العامل الحاسم في حدوثها، عكس ما يذهب إليه المتمسكون بالمنهج التاريخي حيث يؤمنون هم أيضا بتأثير ما للبنى ولكن الفعل الحاسم في إنتاج الظواهر يكون للتاريخ.

تأسيسا على ما سبق، فإننا نرى أن البنية الثقافية التي تحكم تصرفات التيار الديني هي بنية تصرف فيها التاريخ وصنعها على عينه. فجملة التصورات والعقائد التي يحملها هذا التيار ثم المواقف والسلوكيات التي يعبر بها عن تلك الخلفية الثقافية التاريخية، إنما هي وليدة مرحلة تاريخية صارت مع مر الزمان مرجعية مقدسة شمولية ومتعالية، لا يمكن فهم الوجود والحال

<sup>1</sup>- Madeleine Grawitz. Methodes des sciences sociales. 11<sup>em</sup> Ed. Dalloz.paris. 2001. P.422.

<sup>2</sup>- محمد زيان عمر. البحث العلمي: مناهجه وتقنياته ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. 1983. ص 138.

والمآل إلا انطلاقاً منها وعلى أساسها. وكل مواقف وسلوكيات تكون غير مستندة إليها يكون محكوماً عليها بالبطلان والظلال، بل تكون مواقف وسلوكيات منبثقة عن عقائد وتصورات معادية وهدامة للموروث الثقافي لدى التوجه الديني، ذلك لأنها خارجة عن المنطق الذي يحكم أفعال وردود أفعال هذا التيار.

فمبدأ المواطنة - وهو موضوع البحث هاهنا- ومهما قيل عن النتائج الباهرة التي ترتبت عن اعتماده في مواطنه (أوروبا وأمريكا)، ومهما تقاربت بعض مؤشرات مع بعض المؤشرات التي يرتاح إليها أفراد التيار الديني<sup>1</sup>، تبقى سلطة البت في الحكم عليه عائدة إلى الخلفية الثقافية التي تربي عليها التيار الديني وتكونت منه خصائصه النفسية (Habitus).

بالمقابل تتأسس البنية الثقافية التي انطلق منها التيار العلماني المدني على الحدائث بالشكل الذي جرت عليه في الغرب. هذه الظاهرة (الحدائث) صارت اليوم تاريخاً وثقافة لتتحول إلى مرجعية فكرية وعقائدية وتصورية تنتج عنها مواقف وسلوكيات متطابقة تماماً مع الفلسفة العامة الموجهة. هذه الفلسفة التي لا يمكن فهم ما جرى ويجري في هذا الوجود إلا وفق مقتضياتها، واصمة كل الأحكام والقيم والمعايير الصادرة عن غيرها من المرجعيات والفلسفات (خاصة الدينية منها)، بالرجعية والظلامية والتخلف<sup>2</sup>.

تلقف التيار المدني عندنا هذه الثقافة منذ الغزو الفرنسي لتتحول لديه إلى مرجعية يفسر بها ويحاول توجيه الواقع المحلي على هداها. فكان الصدام حتمياً وقوياً ومستمرًا بحيث عمّر زمنًا طويلاً خلال الاستعمار<sup>3</sup>. وما دام الأمر يتعلق بالعقائد والفلسفات، ومع أن تصور تسوية بعد الاستقلال قد كان يكون داخلًا في حدود الممكنات لو توفرت الإرادة والآليات، فإن هيمنة الحس

---

1 - يصر كثير من الدعاة الكبار في هذا التيار على أن مفردات الحضارة الغربية كالديمقراطية أو المواطنة أو حقوق الإنسان أو الحريات.. قد تلتقي في كثير من تطبيقاتها مع ما يدعو إليه الدين الإسلامي، لكن ومع ذلك يظل هؤلاء يُذكرون وينبهون على أن الفلسفة التي يقوم عليها الدين الإسلامي تبقى مفارقة ومفصلة للفلسفات الغربية. انظر في ذلك المودودي، سيد قطب، في الظلال. معالم في الطريق.. محمد الغزالي في: الإسلام والغرب.. يوسف القرضاوي في: حلول مستوردة.

2 - يراجع في ذلك مفهوم: (المركزية الثقافية) (Ethnocentrisme) والملابسات التي واجهها نشوء الأنثروبولوجيا الثقافية التي كان مشروعها العلني الاطلاع على ثقافة الغير وضمنا الاعتراف بها.

3- يمكن تحديد مدة الصراع الجلي بين الطرفين فيما بين أوائل عشرينيات القرن العشرين إلى الاستقلال ثم استمر بعده.

الإيديولوجي وثقل الثقافة وسطوة التاريخ حال كل ذلك دون تحقيق هذا المبتغى.

ونحن اليوم نقيم هذه الإشكالية على المنهج الثقافي التاريخي المقارن محاولة منا للفهم ثم التفسير لندخل بذلك إلى إطار منهج كبير ألا وهو المنهج الفهميالفيبيري، حيث يتعين علينا أن نضع أنفسنا مرة في بوثقة مرجعيات التيار الديني لفهم عقائده وسلوكياته ومواقفه، ثم نضع أنفسنا مرة أخرى في حال من يؤمن بالمرجعية العلمانية الحدائية لفهم كيف تتكون التصرفات وكيف تنتبثق السلوكيات لديه. تلك هي المعالم المنهجية الكبرى التي ألزمتنا أنفسنا باتباعها وتبنيها على أمل أن نضفي الصفة العلمية ولو نسبيا على ما نحن بصدد.

#### 4- عينة البحث وتقنياته:

لا يسعنا ونحن نتناول هذا النوع من البحوث المتميزة أساسا والمركزة على التباينات الثقافية بين تيارين: علماني حدائي وآخر ديني تراثي، إلا اللجوء إلى عملية معاينة نمطية أو ما يعرف بالمعاينة القصدية (Echantillonnage intentionnel). لكن ونحن نحاول اقتحام العمليات المتعلقة بإجراءات المعاينة، واجهتنا مشكلتان من أشد الصعوبات التي أربكت المسار البحثي لمدة غير قصيرة. يتعلق الأمر أولا بتصوير وتحديد مجتمع البحث، ويتعلق الأمر الثاني بعملية انتقاء عناصر العينة خاصة عندما أردنا تشكيل عينة التيار العلماني المدني وبيان ذلك كما يلي:

في هذا البحث نحاول دراسة العوائق الثقافية والسلوكية الحائلة دون تبلور أسس وقواعد مبدأ المواطنة في الجزائر. وقد افترضنا لذلك أن الثقافة التي يتخذها كل فريق مرجعيةً للتقويم والحكم والاستئناس، هي ما يمنع من تأسيس قواعد مشتركة من القيم والمعايير تمكن من بناء الأساسات الأولية لمبدأ المواطنة المراد الوصول إليه. ومن نافلة القول أن نذكر هاهنا أن التيار العلماني الحدائيمدني وهو يحمل ثقافة يفترض أن تكون متماهية - وقد تكون كذلك- مع روح مبدأ المواطنة، إلا أن الإشكالية الكبرى تكمن في وجود تيار آخر معاكس له وقد يكون مساويا له في القوة أو يزيد، يستقي تصورات وسلوكياته من خلفية ثقافية مصادمة تماما لثقافة التيار الأول ونحن نعلم - من جهة أخرى- نظريا وواقعا أن مبدأ المواطنة لم يستقر وينتج آثاره في الغرب إلا بعد أن أُخلي له الفضاء العامعلى الأقل من رواسب وهيمنة الشأن الديني، فصار الولاء لدى الأفراد والجماعات لما هو سياسي مدني غير ديني لتتأسس بذلك روابط اجتماعية مدنية تنظم العلاقات بين الأفراد أنفسهم وبين هؤلاء

ومنظمات المجتمع المدني وبين هؤلاء جميعا والدولة أكبر مؤسسة تضم الجميع.

فإذا عدنا إلى بيان أولى المشكلات التي واجهتنا ونحن نجري عملية المعاينة، والمتمثلة في تحديد مجتمع البحث، فإن جوهر هذه المشكلة يتحدد في: ما هو مجتمع البحث الحقيقي الذي من خلاله يمكن لنا أن نستخرج عناصر العينية؟ هل مجتمع البحث يكون مجموع الشعب الجزائري بجميع أطرافه على اعتبار أنه إما موال للتيار الديني الإسلامي في جزئ منه، وإما مساند للتيار المدني العلماني في جزئه الآخر.<sup>1</sup> أم أن مجتمع البحث هو مجموع أولئك الأفراد من الشعب الجزائري الذين اكتسبوا مستويات معينة من الثقافة بحيث يُمكنهم ذلك من الانضواء سواء إلى هذا التيار أو ذاك ويدركون شيئا من أمور السياسة والدين والنضال ويحتكمون إلى بعض مقتضيات الأيديولوجيا.. أم أن مجتمع البحث يقتصر على عناصر النخبة فقط، وهم أولئك الأفراد الفاعلين على الساحة الفكرية والسياسية والدينية والأيديولوجية بل وقد يكونون من المنظرين وواضعي الخطط والاستراتيجيات لكلا الفريقين. قد يكون لكل خيار من الخيارات الثلاثة نصيب من الصحة والمصادقية، لكن وبلا ريب أن أنصبة الصحة والمصادقية متفاوتة من مجتمع بحث إلى آخر.

لقد ألغينا الخيار الذي يفيد أن مجتمع البحث هو مجتمع أفراد الشعب الجزائري، بحجة أن الموضوع الذي نحن بصدد البحث فيه (مبدأ المواطنة والعراقل الثقافية المنتصبة في وجهه)، وخاصة الكيفية التي بوشر بها هذا الموضوع في مستوياته النظرية التجريدية وصراعاته الأيديولوجية ورهاناته التصورية والواقعية بين الكتلتين المتنافستين، لا يمكن أن يكون مدركا بوضوح من جميع أفراد مجتمع البحث المفترض هذا، لذلك أقصيناه من الاعتبار. كما ألغينا خيار الاقتصار على عناصر النخبة - وإن كانوا وبالضرورة عناصر من مجتمع البحث المراد تحديده - على اعتبار أن النخب على اختلاف توجهاتها ليست مُمثلة حقيقيّة من ناحية إحصائية لعموم الشعب الجزائري أو موجهة له، وأن الظاهرة المدروسة تتجاوز حتما فضاءات النخب فضلا على أن هذه النخب غالبا ما تكون منفعة بدلا أن تكون فاعلة، مقطورة بدل أن تكون قاطرة<sup>2</sup> ثم إن حدود الظاهرة المدروسة تتجاوز عناصر

1 - من الناحية النظرية فإننا نلغي طائفة المترددين بين التيارين، كما نلغي المتجولين ( les nomades) من تيار إلى آخر.

2 - سفيان لوصيف. السياسة الثقافية في الجزائر.: الأيديولوجيا والممارسة. منتدى المعارف. بيروت. 2014. ص507. عمار بلحسن. المشروعية والتوترات الثقافية، حول الدولة والثقافة في

النخبة في الواقع المعاش. لذلك فإن المجتمع الأم يتعدى حتما عناصر النخب إلى فئات أخرى. بقي لنا أن نعتبر مجتمع البحث الأقرب إلى الواقع والواقعية هو مجموع الأفراد الذين تلقوا قسطا معيناً من التعليم والثقافة يمكنهم من بناء تصورات إيديولوجية سواء أكانت مرجعاتهم دينية أو مدنية ولهم اهتمام ما بالأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية للجزائر ويمكنهم اتخاذ مواقف حيال ذلك، فيكونون بذلك مهيين - على الأقل- لقبول الفعل التعبوي من التيارين الديني أو المدني. نعتقد أن هؤلاء هم من ينصب البحث حولهم لأنهم طاقة نشطة في المجتمع أو قابلة للاستثارة، فبهم تتأس الظاهرة إما الدينية أو المدنية، فمن هذا المجتمع الفاعل يجب انتقاء عينة البحث.<sup>1</sup>

نوع العينة المختار والذي يمكن به أن نجيب عن إشكالية البحث هو العينة القصدية أو النمطية، بحيث تكون مكونة من عناصر تمثل صوراً نمطية (Portraits types) لنفس مجتمع البحث الذي استخرجت منه.<sup>2</sup> فالعينة النمطية هي: "سحب عينة من مجتمع البحث بانتقاء عناصر مثالية من هذا المجتمع".<sup>3</sup>

فمن أجل تشكيل عينة نمطية، يتحتم علينا بالضرورة والمنطق أن نعلم ونقصد إلى أشخاص ينضون تحت التيار الديني<sup>4</sup> أو يتعاطفون معه لنستكشف تصوراتهم وأحكامهم ومواقفهم إزاء التيار المدني العلماني.. ذلك لأننا نعلم أنه لا يمكن جمع هكذا معلومات متعلقة بمشكلة البحث، إلا من هذا الصنف من العناصر بالذات ولا يمكن وجودها لدى فئة أخرى. كما يتوجب علينا أن نقصد إلى عناصر من التيار العلمانيذواتهم لنجمع عنهم معطيات تتعلق بالتيار الديني المنافس وبمشكلة البحث، ونحن نعلم أنه لا يتسنى لنا العثور على هكذا معلومات إلا لدى هؤلاء العناصر العلمانية بالذات.

---

الجزائر، في: سليمان الرياشي وآخرون. الأزمة الجزائرية. مركز دراسات الوحدة العربية. ط02. بيروت 1999. ص459.

1 - لقد تم انتقاء أفراد العينة من ثلاث ولايات هي: تلمسان، سيدي بلعباس، والجزائر العاصمة وذلك ما سمحت به إمكانياتنا الموضوعية.

2- موريس أنجرس. منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية. ترجمة: بوزيد صحراوي وآخرون. ط02. دار القصة للنشر. الجزائر 2006. ص311.

3- المرجع نفسه. ص311.

4 - إن العنصر الديني في العينة هو أساساً من يرفض أن يختص الدين بالمجال الخاص فقط ويترك تسيير الشأن العام للاجتهاد البشري، بغض النظر عن مدى التزامه بالشرائع والطقوس الدينية الأخرى بحيث ألغيناها من الاعتبار.

إذا كان تحديد عينة التيار الديني لم نواجه أثناء تشكيلها أية مشكلة أو صعوبة تستحق الذكر، فإننا بالمقابل تعثرنا مرارا في تشكيل عينة التيار العلماني المدني ذلك لسبب موضوعي وهو قلة من نعرف من هؤلاء، وهذه هي الصعوبة الثانية. من أجل تجاوز ذلك عمدنا في هذه الحالة إلى تقنية كرة الثلج، بحيث طلبنا من القلة التي نعرفها أن يدلونا على نظرائهم أو معارف لهم يكونون على نفس الفكر والفلسفة، كما استفدنا أيضا من بعض الإسلاميين إذ دلونا إلى بعض منافسيهم في الفكر والثقافة.

هذا من حيث نوع العينة، أما من حيث التمثيل فالمسألة تحتاج إلى توضيح: إن عملية المعاينة ومهما كان نوعها فلا يمكن أن تخرج عن احتمالات ثلاثة:

- إما أن تتطابق العينة مع مجتمع البحث بأكمله، ويكون ذلك في الدراسات الماكروسوسولوجية كما فعل دوركايم في دراسة الانتحار عندما اعتمد على معطيات إحصائية وطنية أو يكون مجتمع البحث صغيرا جدا بحيث يمكن أن يُبحث بحد ذاته. وهذا الخيار ألغيناه في هذا البحث بسبب عدم توفر القدرات الموضوعية لدينا.

- وإما أن تُنتقى عينة تكون مُمثلة لمجتمع البحث. هذا الخيار يكون مناسباً إذا توفر له شرطان: الأول؛ لابد أن يكون مجتمع البحث كبيرا جدا، حيث يتوجب جمع كثير من المعطيات عن كل شخص أو كل وحدة، والثاني عندما نريد أن نكون صورة إجمالية مطابقة لتلك التي نحصل عليها لو أننا بحثنا عموم مجتمع البحث. هذا الخيار لم نلتزم به أيضا لسببين اثنين: الأول أن نوع البحث الذي نقوم به هو من أنواع البحوث الاستطلاعية والثاني هو أننا نعتقد أن المجتمع الأم غير معروف بدقة، كما تبقى طبيعة الصراع المائل بين العلمانيين والمتدينين في الجزائر طبيعة غامضة غير مدروسة باستفاضة، لذا نريد أن نستكشف هذا الجانب من النشاط الاجتماعي، لذا يمكننا منهجيا ألا نتقيد بمعيار التمثيل تقيدا صارما.

- يبقى الخيار الثالث وهو دراسة مجموعة من العناصر المكونة غير المُمثلة لكن تكون مُميّزة ودالة على مجتمع البحث.<sup>1</sup> وهذا بالضبط ما سوف نلتزم به في هذا البحث، إذ إننا سنختار قصديا عددا من العناصر العلمانيين والمتدينين حيث لا يكونون مُمَثِّلين تمثيلا إحصائيا لكل مجتمع البحث وإنما يجب أن تتوفر في هذه العناصر المنتقاة بعض الخصائص المعينة والتي تفرضها مشكلة البحث. فهذه العناصر عندما نُختار بعناية وبدلالة مشكلة

<sup>1</sup> - Raymond.Quivy-Luc Van Campenhoudt.Op. cit. p.149-150.

البحث، فإنه من شأنها أن توفر لنا فرصة لاستخلاص المعطيات الضرورية لاختبار الفرضيات وفهم المشكلة، أما مسألة التمثيل فلا تهمنا كثيرا في هذا النوع من البحوث بالذات على حسب ما نعتقد. لأننا نكون بذلك قد استهدفنا التمثيل الاجتماعي لا الإحصائي، ذلك ما أكد عليه بعض من متخصصي المنهجية حيث رأوا أن استجواب عدد قليل من الأفراد قد يكون ذا فائدة كبيرة إذا ما روعي شرط صحة وحسن الاختيار.<sup>1</sup>

فيما يتعلق بتقنية جمع المعطيات، كانت المقابلة هي الأداة المهيمنة لأنها الأنسب - فيما نعلم- لطبيعة المقاربة التفهيمية التي يدور البحث في إطارها. إنها التقنية المناسبة في الدراسات الاستطلاعية التي تتوخى الوصول إلى الحوافز العميقة التي توجه الأفراد وتستكشف الأسباب الكامنة وراء سلوكياتهم. وكثيرا ما تستعمل المقابلة لطرق ميادين مجهولة أو لإحداث ألفة مع الأفراد المعنيين بالبحث بغية إجراء لقاءات مع أكبر عدد باستعمال تقنية أخرى. كما تمكن تقنية المقابلة من الوقوف على المعاني التي يمنحها المبحوثون للأوضاع التي يعيشونها.<sup>2</sup> ولقد استعملنا تلك التقنية واخترناها من النوع المسمى: المقابلة المركزة على مشكلة<sup>3</sup> لنقصد من خلالها الوقوف على طبيعة التصورات والمواقف والسلوكيات لكلا الكتلتين، مستهدفين تحديد الأطر والخلفيات الثقافية التي ينبثق عنها الفعل الاجتماعي الذي يُظهر تجليات الصراع بين الفريقين والتمفصلات المختلفة التي يتمحور حولها. ذلك لأن المقابلة كما يقول فان دار ماران (Van der Maren)، تحاول الحفاظ على التعبير عن التناقضات والتوترات والصراعات والمطبات والقطيعة التي هي جزء من التجربة الإنسانية.<sup>4</sup> وعلى الرغم من استعمالنا لتقنية الاستمارة في بداية التحليل، وعلى الرغم أيضا من أننا كمنا المعطيات التي نتجت عنها، إلا أننا نعتبر مع مادلين غرافيتز<sup>5</sup> هذه التقنية بمثابة تقنية تحمل معلومات مصبوغة بصبغة كيفية نسبية، وذلك بسبب طبيعة الإجابات الاختيارية الواسعة المتاحة للمبحوثين والتي يمكن قراءتها رقميا ومعنويا في

<sup>1</sup>- Ghiglione Rodolphe, MatalonBenjamain. Les enquêtes Sociologiques, théories et pratiques. Armand Colin. Paris. 1978.p.29.

<sup>2</sup> - موريس أنجرس. مرجع سابق. ص197

<sup>3</sup> - عبد القادر غرابي. المناهج الكيفية في العلوم الإنسانية. دار الفكر. دمشق. سوريا. 2007. ص203.

<sup>4</sup> - فوضيداليو. مدخل إلى منهجية العلوم الإنسانية والاجتماعية. دار هومه. الجزائر. 2014. ص214.

<sup>5</sup> - هذا ما يفهم بطريقة غير مباشرة من كلام: Madeleine Grawitz. Op.cit. p.482

الوقت عينه. ذلك وفي حدود رأينا المتواضع إن طرح السؤال في وثيقة الاستثمار وإن كان في صيغته ذاتها يبدو مغلقا إلا أن تذييله بإجابات اختيارية متنوعة، يخرج من الانغلاق إلى الانفتاح موفرين للمبوحين- بسبب الإجابات المتنوعة- فرصة لإبداء آرائهم المختلفة في إطار نوع من الحرية النسبية عكس ما يحدث مع الإجابات من نوع (نعم، لا) أو ما يشابهها في الإيجاز وضيق الدلالات المعنوية.

تأتي بعد ذلك المقابلات ذات الأسئلة المفتوحة باعتبارها تقنية ثانية محاولين من خلالها فهما أكثر للدوافع التي تعترى المبوحين فيتمسكون بتصوراتهم وعقائدهم من جهة وبمواقفهم وسلوكياتهم من جهة ثانية. بسبب هذا التوجه الاستثنائي في استخدام تقنية الاستثمار وزيادة على المقابلة ذات الأسئلة المفتوحة، نكون بصدد بحث هيمن عليه الموقف الكيفي في عمومته.

من أجل ذلك، فقد عمدنا إلى اختيار عنصر محدد بعناية من كل كتلة يقترب كل منهما من مواصفات النموذج المثالي لنجري معه مقابلات من جديد لكن تكون هذه المرة أكثر عمقا وأكثر تركيزا على محاور قد اتضح من نتائج الاستثمار المرنة، أنها ذات شأن تفسيري هام بالنسبة للمشكلة المراد فهمها. من شأن هذه التقنية أن تمكن المبحوث من حرية أكبر في التعبير عن آرائه<sup>1</sup> لنتمكن من صبر غور تصوراته ومعتقداته المتحكمة في موقفه وسلوكياته وأحكامه. إنها تقنية تتوخى العمق في الفهم بالوقوف على التفاصيل غير البارزة لكن لها أهميتها في بناء الخلفيات الثقافية المؤسسة للفعل الاجتماعي.

## الفصل الثاني: المسيحية: الانطلاق من الروحيلهيمنة على الزمني

---

FranniçoisDépelteau. La démarche d'une recherche en scienceshumaines. -1  
2<sup>eme</sup>Ed. De Boeck. Canada.2011.p .325.

تمهيد

- 1- الدين المسيحي وموقفه الأصولي من الملك والسياسة.
- 2- الدعوة الدينية الأولى بين الاضطهاد والإصرار: من تمسيح الفرد إلى تمسيح الدولة.
- 3- الحكم البابوي من الانكفاء إلى الأوج.
- 4- وحدة المصالح بين الزمني والديني.
- 5- انحطاط القرون الوسطى.

## الفصل الثاني: المسيحية: الانطلاق من الروحي للهيمنة على الزمني.

تمهيد:

يتناول هذا الفصل أهم المراحل التي مرّ بها الدين المسيحي، وكيف تمكن من التحول من دعوة منعزلة ومغمورة تختص بربط الإنسان بربه إلى الاقتراب التدريجي من دواليب السلطة والملك. لقد كلف هذا التحول في الاختصاص أتباع هذه الديانة تضحيات جسام هي أقرب للخيال منها إلى الواقع والحقيقة. ورغم ما عرفته المؤسسة الدينية المسيحية من فساد كبير يتناقض مع مبادئها الأولى، إلا أنه قد انبرى لتصحيح الأوضاع فيها رجالات كبار تمكنوا بعد جهد جهيد من السيطرة على الحكم الزمني تماما مع نهاية القرن الرابع ميلادي، فتوحدت مصالح الزمني والديني مرحلة غير قصيرة، إلى أن بدأ يدبّ الفساد ويستشري بعد أن تحالفت الكنيسة مع الإقطاع ضد عموم الشعب وضد كل نهضة علمية وأدبية فحصلت الحروب والمآسي

عقودا طويلة انتهت بانفصال الديني عن المدني. إنها علمنة الحياة الاجتماعية بجميع أبعادها التي نعيشها إلى اليوم.

## 1 - الدين المسيحي وموقفه الأصولي من الملك والسياسة.

قبل انبثاق المسيحية في الشرق، كان حكام المدن / الدول، وحتى الإمبراطورية الرومانية في عهدها الوثني القصير نسبيا، يملكون من الإنسان جوانبه المادية والروحية على حد سواء. بل حتى الطبقات والجماعات الاجتماعية السائدة في تلك العصور، كانت تخضع لأبوية صارمة يمتزج فيها الولاء المادي والروحي للحاكم السياسي. فلم يكن إنسان تلك العصور ينعم باستقلال الفضاءات المختلفة حيث يمكن أن يحقق شيئا من ذاته بعيدا عن أنظار وملاحقة السلطة السياسية الحاكمة.<sup>1</sup>

لا شك أن المنتبع لبداية المسيحية، يلاحظ أن كل التراث الذي كتب عن تلك الفترة يرتكز على معتقدات غاية في الثورية. هذه المعتقدات الجديدة على الإنسان الرومان، كان لابد لها أن تتخذ مواقف وتسلك سلوكيات تمزج بين الصلابة في الاعتقاد والمرونة في المعاملة. أكبر التحديات في وجه هذه الديانة الثورية ليس هي قدرتها على اختراق ما يسمى حديثا (المجتمع المدني) وبث التعاليم الجديدة خلاله، بقدر ما هي الصدام الحتمي الذي سينشب مع المجتمع السياسي الحاكم. إن المسيحية ستقود المعركة على جبهتين: جبهة الانتقال من الوثنية إلى التوحيد وهذا يخص الجانب الديني المحض، وجبهة من لوازمها الحد من السلطات المطلقة للحاكم. إنها ثورة اجتماعية ثقافية بكل ما تحمله الكلمة من معنى. فكيف ستتصرف المسيحية حيال ذلك كله؟

رغم أن المسيحية لم تكن تعترف وتتبنى جهرة التغيير الاجتماعي والثقافي إلا أن دعوتها التيولوجية الروحية كلها كانت تصب في هذا الاتجاه، ذلك لأن الدين كان وقتئذ يمثل كل شيء، فالمساس به تعديلا أو تحويرا أو تغييرا يعني المساس بكل أبعاد البنية الاجتماعية.

لتبيان أثر الدعوة المسيحية على البنية الاجتماعية، يكفينا الاحالة إلى نصين يعتبران الأصل الأصيل في عقيدة تلك الدعوة: جاء في إنجيل "متى"  
22 أن الفريسيين (les Pharisians) وهم من أكبر المناوئين لهذه الدعوة الجديدة، قد بعثوا إلى

1- نعتقد أن ما ظهر من مقدمات لمبدأ المواطنة في أثينا لا يتنافى مع هذا التعميم، على اعتبار أن هذا المبدأ لم تستفد منه إلا طبقات محدودة.

يسوع

(Jesus) بعضا من تلامذتهم سائلين إياه عن أمور معينة، مستهدفين في النهاية الواقعة بينه وبين الإمبراطور. يأمل الفريسيون من هذه الخطوة ومن خلال إجابات المسيح عن أسئلتهم، استثارة غضب القيصر عليه وتخلصهم منه. "لقد أرسلوا إليه أتباعهم مع اليهوديين الذين قالوا: أيها المعلم إننا لنعلم أنك على الحق وأنت تهدي إلى طريق الله بحسب الحق دون اعتبار لأي أحد لأنك لا تلتفت إلى مظاهر الرجال. قل لنا إذن رأيك؛ هل يجوز دفع الجزية لقيصر

أم لا؟". علم يسوع بمكرهم فأجابهم: لماذا تحاولوا غوايتي أيها المنافقون؟ أروني النقد الذي تدفعون به الضريبة. فقدموا له قطعة. فسألهم لمن هذه الصورة وهذه الكتابة؟ فأجابوا: إنها لقيصر فأجابهم إذن: "1" اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله". فلما سمعوا ذلك تعجبوا وقلوا راجعين"2

الظاهر من هذا النص أن يسوع خرج من هذه المكيدة منتصرا، حيث قد فوت الفرصة على خصومه فلم يظفروا بما أملوا. لكن باطن هذا النص هو الأجدر بالتأمل: فعبرة: "ما لقيصر لقيصر" هي سر الثورة الجديدة إذ لن يكون من اليوم فصاعدا كل شيء لقيصر. فليس لقيصر أن يملك كل شيء في الإنسان بحجة أن الأول هو الوريث للمدينة القديمة التي كانت دولة وكنيسة في وقت واحد. بعبارة أخرى أن قيصر ليس الوحيد الذي له سلطة على الإنسان. لقد انبثقت ثنائية جديدة (Dualisme) ابتدعتها كنيسة المسيح، لتقوم مقام الأحادية الوثنية العتيقة (Monisme paien). هذه الظروف الثورية والحماسية هي التي جعلت تورتيليان<sup>3</sup> (Tertullien) يرفع صوته بسؤال إنكارى: "وماذا يبقى لله إذا كان كل شيء لقيصر؟" ثم يواصل قائلا: "لنرد لهذا (قيصر) النقد المنقوش عليه صورته، أما الله فيجب أن نرد إليه صورة الله الموجودة في الإنسان".

وفق هذه العقيدة، يصير المسيحي ملزما بنوعين من الواجبات ذات قيمة متفاوتة تطالب بهما مؤسستان مستقلتان بحث تقابل ثنائية الكائن البشري

1- ننبه إلى أن إدراجنا لهذه النصوص الدينية على طول هذا البحث لا يهمننا منها سوى وقعها الاجتماعي والسياسي وحسب.

2- جون جاك شوفالييه. تاريخ الفكر السياسي. ترجمة: محمد عرب صاصيلا. بيروت. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. 1999. ص 143.

3- تورتيليان: من كبار المناهضين عن الدين المسيحي في الثلث الأخير من القرن الثاني. ومن أشد المناهضين للإمبراطور والإمبراطورية.

المؤلف من جانب مادي والآخر روحي. لكن السؤال المشروع الذي يرد على ذهن في مقام كهذا هو كالتالي: كيف تحسم الأمور إذا تعارضت الواجبات فيما بينها؛ بمعنى إذا لزم من أداء واجب من الواجبات في نوع من النوعين (الروحية أو المادية) أبطل واجب في النوع المقابل؟ الإجابة يوفرها لنا القديس بطرس (Saint Pierre) رئيس الكهنة وببساطة: "إن الله أحق من الناس بالطاعة"<sup>1</sup>

هذه الثنائية المستحدثة سوف يعلق عليها رينان (Renan) مادحا في كتابه: تاريخ أصول المسيحية: "ردوا لقيصر ... كلمة عميقة ... قررت مستقبل المسيحية ... إنها ذات سمو مكتمل وعدالة رائعة. لقد أسست فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية ووضعت أساس الليبرالية الحقيقية والحضارة الحقيقية<sup>2</sup>... بهذه الكلمة خلق شيء غريب عن السياسة وملجأ للنفوس وسط إمبراطورية القوة الوحشية."<sup>3</sup>.

في هذه الأجواء العقيدية المفعمة بالتوق للخلاص، ظهر تباين بين الدعاة الأوائل وبين دهماء المسيحية. لقد حاول هؤلاء تحقيق مملكة الله في الأرض بأسرع ما يمكن استجابا للخلاص المنتظر ولو بالفوضى الاجتماعية المدمرة والقفز على تعليم الدين الجديد، بينما كان الرواد المسيحيون يدفعون نحو الهدوء والخضوع للسلطة الزمنية الوضعية. لذا نجد القديس بولس (Saint Paul) في القرن الأول وهو الرجل الثاني في المسيحية وحامل لواء تفسير نصوصها يشدد في "رسالته إلى الرومانيين" على درئ الفتنة والفوضى والإقبال على الطاعة والخضوع: "ليخضع كل واحد للسلطات المنصبة. فإنه لا سلطان إلا من الله. والسلطات الكائنة إنما رتبها الله. فمن يقاوم السلطات إذن، إنما يعاند ترتيب الله. والمعاندون يجلبون الدينونة على أنفسهم، لأن الخوف من الحاكم لا يكون ناشئا عن العمل الصالح بل عن الشرير. أفتبتغي ألا تخاف من السلطان؟ فاعمل الخير تكن لديه ممدوحا لأنه خادم الله لك. وأما إن فعلت الشر فخف، لأنه لا يتقلد السيف عبثا، فإنه خادم الله الذي ينتقم وينفذ الغضب على من يفعل الشر، فلذلك لزم الخضوع لا خوفا من الغضب، بل

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 144.

<sup>2</sup> - هذه الأحكام ستكون لها آراء مخالفة عندما نتناول عنصر: المسيحية والفرדانية لاحقا.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 143.

من أجل الضمير فقط .. فأدوا إذن للجميع حقوقهم: الجزية لمن له الجزية والجباية لمن له الجباية والمهابة لمن له المهابة، والكرامة لمن له الكرامة"<sup>1</sup>

من هذا النص تتلخص فلسفة الدين المسيحي حيال السياسة والملك في ثلاثة معتقدات غاية في الأهمية حسب رأينا:

- الواقع أن المسيحية جاءت بثورة حقيقية قلبت بها موازين السلطة العتيقة. فلقد منعت قيصر من التصرف في جانب حساس وخطير إذ عزلت عن حكمه واختصاصه الجانب الروحي في الإنسان.

- ثم، وفيما يشبه التعويض لقيصر عن خسارته الجانب الروحي من ملكه، ذهبت المسيحية تضيف قداسة وبعدا تيولوجيا على تصرفات الحاكم، بل تجعل المعارض عليها بمثابة المعارض على أفعال الله ذاتها.

- تواجه المسيحية كلا من الحاكم والرعية باستراتيجيتين مختلفتين بل متناقضتين: فبعد أن عوضت للحاكم ما خسره، هاهي تزهد الرعية في المتع المادية الدنيوية وتعددهم أن: "مملكة الله ليست من هذا العالم". ثم تبرر ضرورة طاعة الرعية للحاكم في مواطن أخرى لا بدعوى تطابق أعمالهم مع الإرادة الإلهية، وإنما بدعوى أن تصرفات الحاكم الزماني لا قيمة لها عند الله وفي عرف مملكته المنتظرة المفارقة لهذا العالم.<sup>2</sup>

القديس أوغستين (Saint Augustin) (354-430م)، الفيلسوف اللاهوتي وعميد الكنيسة قد خلف بالغ الأثر في تاريخ الكنيسة الوسيطة. فبعد أن صدم بسقوط روما بيد الأراكين (Alaric) من جهة، وتحميل الوثنيين المسؤولية للمسيحيين بإساءتهم للإيمان والألوهية مما استوجب رفع الرب حمايته على المدينة من جهة أخرى، نرى تسليط الأضواء على مكانم الضعف لدى روما الوثنية. في الواقع فإن عمله الموسوم بمدينة الله صارت تفكيراً بخصوص التاريخ والمدنية، وبدا - حسب عبارة المؤرخ هانري مارو (Henri Marrou) - "بحثاً أساسياً حول علم الألوهية المسيحية في التاريخ"<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- Jean Touchard. Histoire des idées politique des origines aux XVIII siècle. Tome 1. 3<sup>eme</sup> Ed. Puf. France. 2013. P 96.

<sup>2</sup>- Nicolas Guerrero. Système politiques et histoire des idées. Darantière. 2012. France. P41.

<sup>3</sup> - Ibid p 42.

فبالنسبة لأوغوستين، مدينتان تتقاسمان الإنسانية: "..... أنشأ مدينتين: حب النفس لدرجة احتقار الرب شكلت المدينة الأرضية، حب الرب إلى درجة احتقار النفس شكلت المدينة السماوية." . هاتان المدينتان مبنيتان وفق مبادئ متعاكسة، يخضعان في الوقت ذاته إلى ترابط وثيق في هذه الدنيا. ويقرر أوغوستين أن الله وحده هو من يعلم لأي مدينة ينتمي كل شخص. فالفكر الأوغوستيني يرى بأن الله يشرعن للسلطة السياسية في حد ذاتها دون استحسان بالضرورة للممارسة الفعلية لهذه السلطة ودون أن يخلع عليها طابع الفعل الأخلاقي المسيحي. لذا صار المسيحيون يتبنون مع أوغوستين ضرورة الطاعة للنظام مع المحافظة على الاستقلالية لأن ذلك لا يتطلب انخراط الروح.

وعلى الرغم من أن أوغوستين لا يعدُّ الحكومة الإلهية من مطالبه وأنه يقبل باستقلالية متبادلة تتمتع بها الكنيسة والدولة معاً، فإنه يتمنى لو أن السلطة المدنية (الأرضية) تكون مطبوعة بالمسيحية وأن تكون الإمبراطورية تابعة للكنيسة.<sup>1</sup>

إنه دين غريب، ينفخ الحار والبارد، يدعو في الوقت ذاته للإذعان لسلطات على العالم المادي، كما يدعو إلى الرفض المستميت لأصناف العبادة إلى الإمبراطورية باعتبارها متهمة بأنها تجلي لعبادة الأوثان. دين غريب بسبب وحدانيته المتشددة ولارتباطه المطلق بمملكة واحدة هي مملكة السماء ولا مبالاته النسبية بالمماليك الأخرى. لذا من السهل إدراك لماذا اعتبره قيصر غامضاً ومحيراً وخطيراً، وذهب ليرى في المسيحي: "الممثل والجندي لسلطة مجهولة، ليس لها موطن ومثيرة للقلق". ضف إلى ذلك خصيصة التعالي التي تتميز بها الديانة المسيحية: يقول سان بول ( Saint Paul) جاء: "فليس [بعد الآن] يهودي ولا يوناني، ليس عبد ولا حر ليس ذكر أو أنثى، لأنكم جميعاً واحد للمسيح يوسع". إنه دين ثوري جديد يتعالى بمن اعتنقه عن جميع المميزات التي تفرق بين البشر سواء كانت طبيعية أو مكتسبة، فالقيمة المأخوذة في الحساب هي قيمة الانضمام إلى هذه العقيدة العالمية.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - Ibid p 43.

<sup>2</sup> - جان جاك شوفالبييه. مرجع سابق. ص 145.

## 2- الدعوة الدينية الأولى بين الاضطهاد والإصرار: من تمسيح الفرد إلى تمسيح الدولة.

أثناء العقود الأولى للمسيحية، لم تكن هذه الديانة – رغم ثورتها النظرية- تشكل فيما يبدو خطراً اجتماعياً ما. وكان من اعتنق المسيحية لا يتميز على اليهود. وحتى لو طفت بعض المشاكل مع السلطات اليهودية، فإن المسيحيين كانوا يظهرون من أنفسهم طاعة كاملة للسلطة الزمنية وبالأخص فيما تعلق منها بدفع الضريبة. ولم تكن هذه السلمية سائدة بين الأفراد من الديانتين (اليهودية والمسيحية) و فقط، وإنما كانت تعم أيضاً الجماعات المختلفة فيما بينها.

لقد تغيرت الأوضاع جذرياً مع المالك نيرون (Néron) 54-68، حيث اعتُبر المسيحيون كباش محرقة، متهمين بإذكاء الحريق الإجرامي الذي أتى على المدينة. العادات الرومانية تقضي بتعذيبهم بالنار أو تقديمهم للوحوش. ويبدو أنه في هذا التوقيت بدأت تروج الوشائيات ضد السلوكيات "المقيبة" لأتباع المسيح مع اتهامهم بانتهاك المحارم وأكل لحوم البشر. في هذه الأحداث المبكرة فقد القديسان بولس وبيارحياتيهما. الأول صلب والرأس أسفل في وضعية مذلة ومعاكسة لوضعية صلب المسيح، أما الثاني فقد فصلت رأسه عن جسده.<sup>1</sup>

على الرغم من كون القديس كليمان (Saint Clement) بابا من سنة 90-100م، ورغم اضطهاد دومتيان (Domitien) 81-96م، إلا أن سنَّة بيار وبورس تواصلت وكان الطلب من المسيحيين الدعاء لمن بحوزتهم مقاليد السلطة، فإن العنف لم يتوقف وقد اعتبر ذلك سلوكاً عادياً من قبل السلطات. فهذه الأخيرة ظلت تتهمهم بتهديد وحدة وانسجام الإمبراطورية بسبب امتناعهم عن محبة العاهل باعتباره إلهاً. فبامتناعهم عن أداء بعض الطقوس الدالة على الولاء للسلطة السياسية، صاروا في نظر هذه زنادقة مخربين سيتحققون الموت. في هذه الظروف، ولأسباب سياسية، يأمر الإمبراطور "تراجان" (Trajan) 98-117م بإخلاء سبيل المرتدين، بالإضافة إلى إعطائه تعليمات تخص تخفيف العقوبات أملاً في القضاء على الوشائيات المجهولة.

<sup>1</sup>- Jean Etevaux. Eglise et l'Etat la grande histoire de la laïcité. Saint – léger Edition. France. 2012.p.17.

كل من جاء بعد "ترجان"، قد تبعوا سياسته في معاملة المسيحيين. الملاحظ خلال قرابة 200 سنة، هو أن الاضطهاد لم يصل إلى مجازر منتظمة، وإنما شهدت هذه الفترة إعدامات ضد أفراد أو جماعات صغيرة. غير أنه في عهد الإمبراطور الفيلسوف "مارك أوريل" (Marc Aurèle) 161-180م، سوف نشهد تدهورا للأوضاع الشهيرة بالتكيل بالمسيحيين بمدينة **ليون وفينا**.<sup>1</sup>

ما ميز هذا الفترة أيضا في جانب المؤمنين في هذه الدعوة، هو أنهم كانوا يتميزون برابط عقدي وثيق. فقد أمنوا بمملكة متعالية وعالمية يرأسها المسيح مفارقة للإمبراطورية الواقعية التي يحيون في ظلها. هذا الموقف بالذات هو الذي جعلهم في مرمى اتهامات من مثل عدم الاعتراف بالسلطة السياسية وتجردهم من الحس الوطني وولائهم لجهات مجهولة.<sup>2</sup> هذا الرابط الذي أسس له الدين الجديد نلمسه بجلاء في أحد النصوص التي تؤرخ للفترة التي نحن بصددنا (161-180م): حيث كتب مسيحيو ليون وفينا إلى إخوانهم الآسيويين الذين يتقاسمون معهم العقيدة والأمل في الخلاص "السلام والعفو والمجد من قبل الرب أبينا والمسيح يوسع مولانا!"<sup>3</sup>

ما هو مؤكد من أن الفكر السياسي الروماني في هذه المرحلة لم يكن يقبل مطلقا وجود كيان مستقل عن سلطة الإمبراطور في شكل دولة داخل دولة، فالإمبراطور هو الكائن الأعظم له مطلق الصلاحيات في الدولة وأفراد الكنيسة يعظمون الأسقف أكثر مما يجلون الحاكم ويستصغرون عبادة الإمبراطور ويستعوضون عن ذلك كله بالمسيح والعذراء. ولما كانت العبادة الإمبراطورية بمثابة ولاء للدولة والحاكم، كان اضطهاد الأباطرة الرومان للمسيحيين يكتسي طابعا سياسيا في الأساس، سواء عندما كان اضطهادا محليا حتى منتصف القرن الثالث، أو بعدما أصبح عاما بمقتضى أول مرسوم إمبراطوري في عهد **دكيوس (Decius) 249-251م** من جاءوا بعده.<sup>4</sup>

يروى كاتب وشاهد عيان عايش هذه المذابح هو **إيريني (Irénee)** فيقول: "الاضطهاد الذي شاع في هذا البلد [فيونا وليون] كان رهيبا. فحقد الوثنيين على القديسين كان فظيحا، فالعذابات التي سلطت على شهدائنا السعداء تفوق

<sup>1</sup> - Ibid p.18.

<sup>2</sup> - جون جاك شوفالبييه. المرجع نفسه. ص 145.

<sup>3</sup> - Jean Eteveneaux. op. cit p 19.

<sup>4</sup> - رأفت عبد الحميد. الفكر السياسي الأوروبي في العصور الوسطى. دار قباء. القاهرة. مصر. 2002. ص 14.

الحرص بحيث يستحيل الإتيان عليها أو تكون قصة متكاملة بشأنها.<sup>1</sup> في السياق نفسه يحاول شارحا كيف أنه وعقب حريق مجهول الأسباب تم القبض على مسيحيين وسجنوا وعذبوا رغم أن أصولهم تختلف، حيث قدموا إلى حيوانات متوحشة في تجمعات عمومية في شهر أوت وبحضور مندوبي المناطق الرومانية.

الظاهر أن المسيحية ورغم غربتها على المجتمع وقولها بظواهر تنافي العقل، إلا أنها كانت تستعمل ذكاء ثاقبا في نشر الدعوة باستعمالها وسائل حديثة في زمانها: لقد استغلت المسيحية السلم المستتب في أرجاء الإمبراطورية الرومانية، كما وظفت شبكة الاتصال والحركة وكذا الدور التوحيدي الذي لعبته الحضارة الإغريقية اللاتينية. فمن الحضارة اليونانية أخذ المسيحيون كلماتها ومفاهيمها، وبعض الخواص الفكرية وأشكال التنظيم الاجتماعي. ومن التراث اللاتيني أخذوا التصورات القانونية وشيئا فشيئا أخذوا الحس الإداري. وإزاء السلطة الإمبراطورية، فقد أظهروا طاعة وخضوعا لها ضمن حس مدني بهدف الحفاظ على السلم الاجتماعي. هذه المواقف والسلوكيات هدفها الحقيقي نشر عقيدتهم في جو هادئ. لقد ذهب أوريجان (Origène)<sup>2</sup> 185-253م ، إلى حد اعتبار أن صلوات المسيحيين للإمبراطور أكثر قيمة من جيش روما!.

المؤكد على المستوى الاجتماعي، أن انبثاق المسيحية بتعاليمها قد أربع العالم القديم، الذي كان يريد في واقع الأمر الالتحاق بهذا الدين غير أن الحالة النفسية الجماعية كانت تنبئ عن محاذير ومخاوف من أولئك الذين يريدون تغيير كل العقائد الدينية. بالمقابل كانت المسيحية ترفض المساومة في معتقداتها وتأبي التلفيق المذهبي في الوقت الذي يبدي فيه الرومانيون افتتانهم بديانتهم القديمة. إضافة إلى ما سبق، ما بدا من صرامة من هؤلاء المسيحيين في فرض تعاليم الديانة الجديدة بالمحادثة واللجوء إلى طقوس التعميد،<sup>3</sup> مما

---

<sup>1</sup> - Jean Eteveneaux. op. cit p 19.

<sup>2</sup> - هو أب التفسير الإنجيلي وعالم دين كبير، وأب معتمد لدي الكنيسة يعد من كبار عباقرة المسيحية إلى جانب سان أوغوسين.

<sup>3</sup> - التعميد: مجموعة طقوس تجري في جزئ من الكنيسة لمن بلغ سن الرشد كي يصير نصرانيا.

قطع المنخرطين عن قواعدهم الجماعية. هذه المواقف من شأنها أن تضع اللحمة الاجتماعية للدولة في خطر وذلك بتقويض عبادة الإمبراطور الإله. وعلى الرغم من توصيات القديس بولس بالخضوع، فإن ذلك يأتي في سياق تراتبية تجعل إله المسيحيين فوق الإمبراطور تساوقا مع النص الإنجيلي القائل: "لا وجود لسلطة أبدا من عند غير الرب، وما وجد منها فالرب هو من أنشأها."<sup>1</sup> (R.m13,1)

ابتداءً من أوائل القرن الثاني، صدرت مراسيم دولية ضد المسيحيين في مناطق متفرقة من الإمبراطورية بدعوى المساس بالنظام العمومي. وبمقتضى ذلك قام سابتييم سيفار (Septime Sévère) 193-211م سنة 202م بمعاودة القمع: لقد منع التبشير بالدين الجديد، كما قيد المنتسبون إليه في سجلات الشرطة، فارتفع عدد الشهداء بالإسكندرية وغيرها. بعد هدوء امتد من 221 إلى 249م، أطلق كل من الإمبراطورين داس (Dèce) 249-251م، وفاليريان (Valérien) 253-260م، ضد المسيحيين ولمرة الأولى، أمريات معمة تمنع من إظهار شعائرهم. بمقتضى ذلك، فإن كل المواطنين الرومانيين يكونون مجبرين على تقديم تضحيات للآلهة وتوثيقها ضمن شهادات تثبت أداء هذا الواجب. فمنذ أمرية كركاله (Caraculla) 212م المتضمنة ما يلي: إن كل الرجال الأحرار مواطنون ومسجلون بهذه الصفة، وعليه فإن التعرف على المخالفين ستكون غاية في السهولة، مما يسمح بعقوبة فاعله.

ومع أن الاضطهاد كان عنيفا فإنه لم يعمر طويلا. فلقد قُتِلَ داس سنة 251م بسبب الهزيمة التي ألحقها به القوطيون (Goths)، أما فاليريان فقد وقع في أسر الفراسيين (الفرس) كانت هذه الأحداث تفسر من قبل المسيحيين لصالح رفع معنويات أتباعهم. وهكذا فقد رأوا في موت الإمبراطوريين تدخل العناية الربانية لتنفذهم مما هم فيه من القمع، وتجعلهم نكالا وعبرة لمن يخلفهم. فإذا كانت الضربات القوية التي تلقتها روما من مناوئها الخارجيين تدفع المسيحيين للتشبث أكثر بديانتهم وتأويلها على أنها نصر من

---

<sup>1</sup>- Jean Eteveneaux. op. cit p 20.

الرب بالمقابل فإن السلطات الرومانية كانت تجد في هذا الإصرار مصدرا لمضاغفة قمعها وتنكيلها بالمؤمنين. وهكذا وعلى ما يبدو فإن المجتمع يكون قد دخل جدلية مجهولة العواقب بين الموحدين والوثنيين.<sup>1</sup> فهل من تجليات لذلك؟

لما أعادت الأسرة المالكة الإيليرية (Illyrienne) النظام في الإمبراطورية، فقد بدا واضحا لـ أوريليان (Aurélien) 270-275م ولـ بروبيس (Probus) 276-282م وخالصة لـ ديوكليتيان (Diocletien) 285-305م، تعزيز جهودهم بواسطة مكافحة مفتوحة ضد الانشقاقات الدينية وليس المسيحية وحدها، وبالفعل ففي سنة 304م فإن اضطهادا واسعا قد أنهى حرية العبادة والولوج إلى وضائف عمومية، زيادة على إرغام المسيحيين على تقديم تضحيات للآلهة تحت طائلة الحكم بالإعدام. إذا كان تطبيق هذه الأوامر سيئا في الغرب، فقد أطلق الإمبراطور في الشرق حركة دامت عشر سنوات راح ضحيتها أعداد لا تحصى من الشهداء عطلت حياة الكنيسة بصورة خطيرة. لكن بمجيئ خليفة ديوكليتيان والذي كان هو من أقحمه في نهج العنف ويدعى كلار (Galère) 305-311م، فقد تغيرت السياسة في اتجاه المسيحيين. فقبيل وفاته أمضى الأمرية الأولى القاضية بالتسامح الاجتماعي والمانحة حرية المعتقد والعبادة. بل وصل الأمر إلى طلب الصلوات للإمبراطور وله بالذات .. إنها نقطة تحول كبرى، لا عودة بعدها إلى القمع والاضطهاد إلا ما كان منه منعزلا محليا ومؤقتا.<sup>2</sup> في هذا التاريخ مرت الإمبراطورية الرومانية بأزمة أخلاقية عنيفة: فقد زال التعلق بالديانة العتيقة، ونجحت الشعائر الشرقية في التمدد. إلى ذلك ينضاف التحلل من الأيبيقورية<sup>3</sup> في الأوساط المثقفة. ثم إن استقامة المسيحيين في سلوكياتهم ومواقفهم قد أثرت بعمق في المعاصرين. كل ذلك سوف يهيئ الأجواء لتزواج بين المسيحية والفكر القديم. هذه الظاهرة قد سُرِعَتْ بفعل المثقفين المسيحيين الذين فقهوا فن الخطابة والبيان القديم زيادة على القانون

<sup>1</sup>- Ibid p 22.

<sup>2</sup>- Ibid p 23.

<sup>3</sup>- هو مذهب يدعو إلى الانغماس في الملذات ومحبة الحياة الدنيا.

الروماني، لذلك صرنا نشهد اندماج تيارين كبيرين: الفلسفة الأفلاطونية مع المسيحية<sup>1</sup>.

في بداية القرن الرابع، كانت الإمبراطورية محكومة من قبل ملكين: **قسطنطين (Constantin)** 306-337م في الغرب وأخوه **ليسيانوس (Licinius)**

307-323م في الشرق. سنة 313م يجتمعان بميلان ويتفقان على العمل بمبادئ التسامح داخل الإمبراطورية. من هنا تبدأ المسيحية في التجلي للمجتمع الروماني في وضوح النهار وقد اعترف لها بحق التواجد على قدم المساواة مع الوثنية، مع حقها في استرجاع جميع ممتلكاتها المصادرة. لم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل إن قسطنطين وبدعم ديني من منتشاره الأسقف **أوسيووس (Cordoue Ossius)**، سوف يحاول تفضيل المسيحية. وهكذا فقد قرر منح الموافقة لصالح الكنائس بمقتضاها يمكنها تلقي الهبات والتركات مما سوف يؤسس لها وضعية اقتصادية صلبة. كما استفادت الكنيسة من الاعتراف لها بالأحكام والاجتهادات القضائية والأسقفية وحتى تلك المتعلقة بالشؤون المدنية.

ابتداءً من 320م، يقرر الإمبراطور قسطنطين أن يكون يوم الأحد من كل أسبوع يوم عطلة إجبارية. كما قرر في السياق عينه عدة إجراءات موجهة للتضييق على الوثنية: ملاحقة العلاقات الجنسية خارج الزوجية، تعقيد إجراءات الطلاق، وتحريم الادعاء لغير الوالد، تعاطي السحر معاقب عليه ومحضور، تحريم تقديم القرابين للأوثان والاحتفالات الشعائرية، كما عوضت الرسومات المسيحية على النقد الرسومات الوثنية<sup>2</sup>.

فمازال **قسطنطين** يمكن للمسيحية في جميع المجالات، ويضيق على الوثنية وشعائرها حتى وصفه **أوزيب (Eusebe de Casarée)**: "كأنه ملك من الرب". بعد وفاته سنة 337م، خلفه أولاده الثلاثة وتقاسموا السلطة: **قسطنطينس II (Constanse II)**، **قسطنطين II (Constantin II)**، و**قسطنطين II (Canstant II)**. الأول منهم ورث وحده الإمبراطورية من

<sup>1</sup> - Ibid p 23.

<sup>2</sup> - Ibid p 24.

351 إلى 361م وقد آلا على نفسه حضر الوثنية: سنة 365م يقرر غلق المعابد ويمنع القرابين تحت طائلة الحكم بالإعدام ومصادرة الممتلكات.

مرت بعد ذلك محاولات لجر الإمبراطورية لسابق وثنيها وأخرى متحفظة ومترددة، حتى جاء **ثيودوز الأول (Théodose 1<sup>er</sup>)** 379-395م حيث أغلق نهائيا عددا كبيرا من المعابد الوثنية ومنع الاحتفالات بروما، ثم عمم المنع بعد سنة على كامل التراب الإمبراطوري. من هذا التوقيت صارت الوثنية ممنوعة، وباتت المسيحية الديانية الوحيدة المشرعة والمقبولة والمعترف بها. إنه في حقيقة الأمر الترسيم الاجتماعي كما كان قد أقدم عليه **قسطنطين**.

في بداية القرن السادس، وفي سنة 528م جعل الإمبراطور **جوستينيان (Justien)** 527-565م، من الأساقفة أعوانا له وكتب أمرا يقول فيه: "إننا نأمر قضاتنا في هذه المدينة الملكية القسطنطينية ومحافظاتها، بأن يعكفوا وبكل حماس على تحقيقات قانونية تطال كل الكفرة من الشعب الوثني بحيث لا يمكن لهذه الزندقة أن تتكرر ، فإذا حدث وجبت المعاقبة."<sup>1</sup>

في النهاية، تجدر الإشارة إلى أن القرنين الممتدين من **قسطنطين** إلى **جوستينيان** قد تميزا بتشكل مجتمع جديد يتبنى صراحة المسيحية كمعيار ليس دينيا فقط وإنما أخلاقيا وثقافيا وسياسيا أيضا. وما الإكراه الذي مارسه القديس **أمبرواز (Ambroise)** سنة 390م مثلا على الإمبراطور **ثيودوسيوس (Théodose)** بعد ارتكاب هذا الأخير مجزرة في حق سكان مدينة **سالونيك (Thessalonique)** وتهديده بمنعه من دخول الكنيسة دون الإعلان عن توبته وندمه علانية، فما ذلك إلا دليل واضح على تمكن المسيحية من مفاصل الحياة السياسية في أعلى قمته.<sup>2</sup>

### 3- الحكم البابوي من الانكفاء إلى الأوج.

بين القرن الحادي عشر والثالث عشر، عبرت البابوية مرحلة من التقهقر البالغ الخطورة. ففي نهاية هذه المرحلة أظهرت الكنيسة ضعفا شديدا بسبب

<sup>1</sup> - Ibid p 26.

<sup>2</sup> - جان جاك شوفالبييه. المرجع السابق ص158.

اعتلالها بدائين فتاكين: السميونية (Simonie) والمقصود بها بيع المناصب الكنسية وزواج رجال الدين في مصادمة واضحة لما انعقدت الآراء حوله في مجمع "نقية" سنة 325م. بذلك أصبح منصب البابوية العوبة في أيدي بعض العائلات الأرستقراطية في روما وحكرا عليها، بل وصل الأمر إلى أخطر من ذلك إذ لعبت بعض النسوة دورا حاسما في تنصيب عدد من البابوات إلى أن وصل الأمر أن اعتلت كرسي بطرس صبية في سن اللهو والعبث.<sup>1</sup>

كانت الكنيسة في هذه الأثناء قد بلغت من الثراء ما لم يحصل لها في كل تاريخها نتيجة ما كان يقدمه ملوك أوروبا منذ أيام شارلومان مما سرّع تراكم الفساد وانتشاره عبر الأرجاء. وبعد أن صار رجال الدين يتزوجون وحصل لهم من الذرية ما حصل، أقدموا على توريث أبنائهم مناصبهم وثرواتهم. فغدا رجالات الإكليروس أشباه الأمراء يُكوّنون طبقة أرستقراطية كبيرة قد تتجاوز طبقة الأمراء العلمانيين. وقد انخرطوا في كل الأعمال والمشاكل المدنية الدنيوية العامة إلى درجة أن أحد المعاصرين للإكليروس الألماني في القرن العاشر صرّح قائلا: "إذا كانت هناك حقيقة واحدة في ألمانيا، فهي عدم وجود رجل دين تقي!"<sup>2</sup>

في الوقت الذي كان عليه عدد كبير من رجالات الدين يستفيدون من هذا الفساد ويعملون على إطالة أمده كان هناك رجال دين آخرون يغارون على الوضعية التي آل إليها الكنيسة ويستعدون للثورة عليها. عدد من هؤلاء كانوا قد وصلوا إلى مرتبة كرسي بطرس، تزعموا حركة الإصلاح بالقضاء على السميونية الساحرة وزواج رجال الدين بواسطة عقد مجامع كنسية وأصدروا مراسيم تحرم على شعب الكنيسة التعامل مع مثل هؤلاء الأساقفة المرتشين والخارجين عن التقاليد الكنسية الأصيلة.

لكن كان يسود أيضا في ذلك الوقت ولعله أخطر مما ذكر لحد الآن، وهو ما يسمى بالتقليد العلماني، والمقصود به تعيين الأمراء والملوك لرجال الدين. ومن البديهي أن طموحات الكنيسة اللامتناهية لم تكن لترض بهذه المرتبة الدونية، حيث كانت الإمبراطورية في الغرب صاحبة اليد الطولى في شؤون

<sup>1</sup> - Nicolas Guerro. Op.cit. p 51. ص29. مرجع سابق. ص29. <sup>2</sup> - المرجع نفسه. ص29.

الكنيسة. ولما كان الصراع بين مؤسستين نديتين، لا يستقر حال واحدة منها إلا باستقرار الأخرى، كان من المحتم أن تصل المؤسستان إلى اتفاق ما يكون قرينا لكلمة إصلاح عميق.<sup>1</sup> وذلك ما حدث بالفعل، وقد تمثل في اتفاقية وورمس (Worms) سنة 1122م بين الإمبراطور هنري الخامس 1105 - 1124م والبابا كاليكستوس II (Calixtus II) 1118-1124م. فعندما بدأت الكنيسة تشعر بالقوة، ولمست في الإمبراطور ضعفا، أبانت عن نياتها المخبوءة وأعلنت أنها صاحبة الحق في السيادة على العالم دينا ودنيا.<sup>2</sup>

في هذه الظروف ظهرت نظرية السيفين التي كانت تتويجا لصراع فكري عنيف مثل نزعتين كليتين (Universalisme)، شموليتين (Totalitaires)، متعاليتين (Transcendantales)

لم يكن لأحدهما أن ترضخ للأخرى وتسلم لها مقاليد السلطة. فالبابا وباعتباره خليفة لبطرس أمير الرسل، كان له ميل لأن يكون رئيس الجمهورية المسيحية المبنية على كلية الإمام وبالتالي امتلاكه الحقيقة المطلقة في كل الشؤون الدينية كانت أو المدنية. بالمقابل، فالإمبراطور صاحب الطموحات الكلية الموروثة عن روما عبر شارلومان، يتصور أن جمهوريته ذات الماهية الروحية والتي تتألف من كل المسيحيين تضم، باعتبارها مجتمعا أعلى، كل المجتمعات الزمنية الخاصة بما يعني سيطرتها على الروح والزمن معا<sup>3</sup>!

هذه الأفكار الشمولية والمتعالية كانت تؤسس لها عناصر قوية من النخبة، سواء تعلق الأمر بالأفكار الداعية إلى سيطرة الديني على الزمني أو العكس، تأسيسا منظرا بعناية فائقة ثم الانتقال به من مستوى التنظير إلى مستوى التطبيق. فـ هـو غـ دو سان فيكتور

(Hugues De Saint Victor) 1096-1141م مثلا، آمن بقوة بتعالى وشمولية الفكر الديني الكنسي إلى درجة الوحدة المتصلة بين الدين والزمن بحيث لا يعترف للرؤساء الزمانيين باستقلال ما من شأنه إفساد هذه الوحدة.

<sup>1</sup>- Jean Etevnoux. Op.cit. p58.

<sup>2</sup> - رأفت عبد الحميد. مرجع سابق. ص30.

<sup>3</sup>- هذه الإشكالية التي أربكت الحياة الدينية والمدنية في الحضارة الأوروبية طيلة قرون، قد وجد لها سبيل للحل بعد جهود مضية .. الشيء الذي لم يتسن للحياة الدينية والمدنية لدا الحضارة العربية الإسلامية.. وهو الجوهر الذي يدور حوله هذا البحث.

فبالنسبة له المجتمع البشري واحد وهو العالم المسيحي، والعالم المسيحي هو الكنيسة. وهذه الوحدة المزدوجة ناتجة عن وحدة الخلق والوحدة الإلهية ولكن إذا كان يبدو وجود سلطتان، فإن الثنائية هاهنا ليست سوى انطبعا ظاهريا. إن وحدة الوظائف والسلطات تصنع في وحدة الكنيسة وفي وحدة الله.<sup>1</sup>

ويواصل هونغ كاتبنا، بأن كل سلطة وقوة مهما كانت طبيعتها تكون خاضعة بالأساس لمبدأ واحد وسلطة واحدة وذلك ما خطط له البابا ووضع موضع التطبيق. وينتج عن ذلك أن السلطة الدنيوية ليس لها سوى مصدر واحد هو مصدر الكنيسة، وأن الإكليروس هو الذي يقيمها بناء على أمر من الله. وعليه فقد بات من الواضح أن السلطة الروحية تؤسس للسلطة الزمنية حتى تنبثق، ولها أيضا أن تحاكمها إن أساءت التصرف.<sup>2</sup>

مع طموح الكنيسة المتزايد، لم يكن للأوضاع أن تستقر عند هذا الحد، بل إن رجال الدين سوف يعملون كل ما في وسعهم لبسط سيطرتهم على مفاصل السلطة مستعملين أقصى الترهيب الديني المتاح لهم. في هذا الإطار تعكس المراسيم البابوية الشهيرة التي حررها كريكوري السابع في القرن الحادي عشر (Gregory VII)<sup>3</sup> الذي يعد مع إينوسونت الثالث (Innocent III) 1198-1216م وبونيفاس الثامن (Bouniface VIII) 1294-1303م، أشهر بابوات العصور الوسطى على الإطلاق، تعكس السمو اللامتناهي الذي كانت ترنو وتعمل له البابوية.<sup>4</sup> لقد جاء في مضامين هذه المراسيم ما يؤكد أن الكنيسة الرومانية رفع قواعدها الله وحده، وأنها لم تقترف خطأ أبدا، ولن تخطئ طيلة عمرها الآتي، وأن البابا لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، وأنه لا راد لقضائه..<sup>5</sup>

وفي تحد سافر للسلطة الزمنية ورجالاتها، فقد تضمنت هذه المراسيم أن البابا يمكن أن يسمح للأمرء بتقبيل قدمه، ليصل في النهاية إلى المبتغى

1 - جون جاك شوفالييه. مرجع سابق. ص 171.

2 - المرجع نفسه. ص 172.

3 - مؤسس مذهب ديني مسيحي، يشعر معنتقه بموجه أنهمسؤول روجي عن خلاص هذا العالم، وذلك بوصفه خليفة لبطرس أمير الرسل. لكن هذا المذهب سوف يتشوه مع مرور الزمن.

4 - Jean Etevnau. Op.cit. p53.

5 - رأفت عبد الحميد. مرجع سابق. ص 31.

الرئيس، ليقرر أن البابا يمكنه عزل الأباطرة، وأن يجعل الرعية في حل من يمين الولاء الممنوح لرجال السلطة الزمنية إذا ما عَصَوْا أوامره، لينتهي الأمر إلى أن يكون للبابا الحق وحده في استخدام الرموز الإمبراطورية.

نلمس هذا التوجه نفسه في ذلك الخطاب الذي أدلى به **كريكوري السابع** أمام مجمع الإكليروس سنة 1080م حيث قال: "ألا فليدرك العالم أجمع أنه إذا كان بمقدوركم الربط والحل في السماء، فإنكم على الأرض قادرون على أن تعطوا الملك من تشاؤون، وتزعوه ممن تشاؤون في الإمبراطوريات والممالك.. بل إن شئتم في كل ما يمتلكه بنو البشر". وكتب إلى ملك المجر سنة 1074م يقول له مهددا: "لقد نُمي إلى علمنا أنكم تلقيتم مملكتكم كإقطاع من الملك الألماني، وهذا يعد انتهاكا لحقوق وكرامة القديس بطرس، ويعد تصرفا لا يليق بملك. فإذا ما أردت أن تنعم برعاية القديس بطرس ورضانا، فعليك أن تصحح على الفور خطيئتك، فلعلك تعلم يقينا أنه لا أمل لك في الخلاص ولن تحض بعهد طويل على العرش، مالم تبادر إلى الاعتراف بأنك تلقيت صولجان مملكتك من البابا وليس من الملك".<sup>1</sup>

في سياق التنظير الذي يستهدف هيمنة الروح على مفاصل الحياة العامة والخاصة، الزمنية والروحية تدرج ما يسمى بـ **نظرية السيفين**. إن موت **كريكوري السابع**، لم يوقف حركة العجلة التي كان قد أدارها هذا الأخير، بل إن البابوات الذين تلوهم من أمثال **إينوسونت الثالث** إلى **بونيفاس الثامن**، قد أوصلوا تلك الحركة المهيمنة والمتعالية إلى أوجها. لكن القديس **بارنار دو كليفو** (Bernard De Claivaux) 1091-1035م، هو من يعود إليه الفضل في إعطاء التعبير والشكل الدقيقين النهائيين لنظرية السيفين. فمضمون هذه النظرية يقضي أن هناك سيفين روحي وآخر مادي يعودان إلى الكنيسة. فالمادي يُستل لصالح الكنيسة، أما الروحي فيستل من قبلها ولصالحها دائما، فالثاني في يد الكاهن والأول في يد الجند ليقدم به الكاهن وإن كان تحت إمرة الإمبراطور.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>- المرجع نفسه. ص33.

<sup>2</sup>- Jean Touchard. Op. cit. p.179.

وأصل هذه النظرية نابع من مقطع من إنجيل متى يقول فيه المسيح لبطرس: "أعد سيفك إلى غمده"، وآخر من أنجيل لوقا حيث يجيب فيه المسيح الرسل الذين يقولون له: "يوجد هناك سيفان بالضبط" بقوله: "هذا يكفي". مفهوم هذين النصين يشير إلى السلطتين: روحية ومادية، وكلاهما ملك لبطرس ولأتباعه من الرسل، وبالنهاية فهما ملك للكنيسة لكن بينهما فرق فيما يتعلق بطريقة الاستعمال: السيف المادي - بخلاف الروحي- لا يصح أن يستعمل من قبل بطرس أمير الرسل، أي من قبل الكنيسة مباشرة وببيدها. فعندما يجرده فهو لصالح الكنيسة وبأمرها، لكن ليس بيدها، وذلك عملاً بنص: "أعد سيفك إلى غمده". أما السيف الروحي فهو من اختصاصها وببيدها ولا أحد يحسن استعماله سواها.<sup>1</sup>

تحت وطأة هذه النظرية وغيرها ذهبت جهود فريديريك بربروس (F.Barbarousse) الذي انتخب ملكاً على ألمانيا سنة 1152م ثم توج إمبراطوراً عام 1155م من قبل البابا أدريان الرابع (Adrien IV)، عندما راح يعتمد في توليته تلك على القانون العام الروماني الذي نسجه فقهاء بولونيا. عبثاً حاول اعتبار نفسه متلبساً شرف ومجد الإمبراطورية الرومانية، وصمم عازماً رفع درجات القوة الإمبراطورية، دون أن يراعي قوة وتجدر ونقمة السيف الروحي المسنود من قبل صنّوه السيف المادي. لذا فقد كان الخاسر الأكبر في صراعه مع البابا الإسكندر الثالث (Alexandere III) الذي تحالف ضده مع الكومونات الإيطالية فكانت نهايته المحتومة سنة 1177م.<sup>2</sup>

في هذه الأثناء حصلت ظاهرة الإقطاع كنتيجة سوسولوجية وسياسة حتمية. ففي خضم القرنين الحادي عشر والثاني عشر المتميزين بطبيعة العلاقات الإنسانية والأعراف غير المكتوبة، نما وتطور النظام الإقطاعي في أوروبا الغربية، المتولد عن العجز الكبير للدولة في مواجهة الفوضى التي عمت جميع الصعيد.

1- جان جاك شوفالبييه. مرجع سابق ص 172.

2- المرجع نفسه. ص. 173.

فحسب المتخصص في شؤون القرون الوسطى: **لويس هالفن (Louis Halphen)** 1880-1950، فإن المجتمع الإقطاعي هو ذلك المجتمع الذي يرفض بقوة جميع أشكال السلطة الخارجة عنه. ففكرة الدولة أو السلطة العمومية التي، باسم المنفعة العامة، تمارس إكراها على الأفراد، تعد سلطة غريبة عنه.

ففي ظل التصدع الاجتماعي، وغياب الأمن، فإن صغار الملاك اضطروا إلى تسليم مصائرهم إلى الأسياد الذين عادة ما يكونون ضباطا سابقين للمك وقد استفادوا من ضعف السلطة المركزية. في هذه الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، باتت سلطة الملوك في تقلص مستمر بينما صارت سلطة الأسياد (الأمراء) في تجذر مضطرد. فماذا يكون -يا ترى- موقف الكنيسة من هذه التطورات الحاصلة! وكيف يكون تصرفها؟

عندما أتت الإصلاحات الكريستورية ثمارها، توقفت الكنيسة عن معاداة الإقطاعيين، وعندها حصل انقلاب كلي، أقامت البابوية بموجبه علاقات جديدة مع عدد من الأمراء. لقد كان للكنيسة دور في إصلاح النظام القائم، ولكن لم يكن السبب الوحيد الذي جعلها تتبنى هذا النظام، بل ينضاف إلى ذلك كونها تحققت من أن مصلحتها لن تكون إلا مع هذه الطبقة من الأسياد والنبلاء الصاعدة. فترسمت العلاقة بين الطرفين، حيث صار القانون الفارسي عبارة عن عقد بين الفارس والكنيسة. فالفارس صار شخصية مقدسة تدافع على الأرملة واليتيم وتساعد الفقير والضعيف وتحارب من أجل الكنيسة المقدسة وسيفها مسلط دائما على الوثنيين، من أجل ذلك حددت الكنيسة حقوق وواجبات الفارس.<sup>2</sup> لكن كيف كانت مضامين التحالفات الحاصلة بين الكنيسة ورجال السلطة الزمنية، وما هي طبيعة المصالح التي كانت تشد العلاقات بقوة بين الطرفين؟ هذا ما سوف نحاول الكشف عنه في الصفحات التالية.

#### 4- وحدة المصالح بين الزمنى والدينى.

<sup>1</sup> - Nicolas Guerrero.Op. cit. p. 48.

<sup>2</sup>- Jean Touchard. Op. cit. p. 161.

فيما مضى، رأينا كيف طرأ الديني على الحياة الرومانية، الاجتماعية والسياسية والعسكرية والاقتصادية. رأينا كيف واجهت الوثنية الدعوة التوحيدية، وكيف تجلّت هذه الأخيرة ولم ترضخ للقمع والاضطهاد رغم التضحيات الجسام التي قدمتها. فتحوّلت تلك الدعوة من حادثة ميتافيزيقية إلى ظاهرة سوسولوجية شملت جميع أبعاد الحياة الاجتماعية، خاصة منذ تلك اللحظة التي استطاعت فيها أن تحول أكبر إمبراطور (قسطنطين) في نهاية القرن 4م من الوثنية إلى المسيحية، ليتحوّل مجرى التاريخ برمته لوجهات لم تكن تخطر ببال..

في هذا المسار المتطاول والكثير المنعرجات، تلازم الدين مع السياسة والدولة في شكل وحدة وجودية متكاملة. فقد أصبح الدين مبرراً لوجود الدولة وأصبغ طابع الشرعية على وظائف السلطة فيها، بالمقابل صارت الدولة حتمية لازمة لبقاء الدين واستمراره وهيبته.

في هذا المسار نفسه، تمازجت القضايا الدينية واندمجت بالقضايا الاجتماعية، وتوحدت المصالح الدينية والاجتماعية. ففي نهاية القرن الحادي عشر، صار كبار كهنة الكنيسة مرتبطين بميثاق وثيق بالطبقات العليا ويضغطون بشدة على الطبقات الدنيا سواء كانت من الرعايا العاديين أم الكهنة الأقل مستوى. وكانت الكنيسة موعلة في استخدام ثرواتها ليس في مصلحة الفقراء بل لمصلحة الكنيسة ذاتها أو من أجل خدمة الحاجيات الإقطاعية الخاصة بطبقة كبار الكهنة. وبالنتيجة كانت الكنيسة تشكل من جميع جوانبها كل ما هو متعارض لما يجب أن يكون عليه الرسل والحواريون من زهد وورع.<sup>1</sup>

لقد استمرت الدولة الدينية في الغرب ما يزيد عن العشرة قرون تجلّى فيها الاقتران واضحاً بين الدين والدولة. ولعل ما يفسر هذا التحالف المتطاول في الزمن هو تلك القناعة الراسخة لدى الطرفين والتي تفرض على الكنيسة قبول الدولة كضرورة توفر السلطة الرادعة ضد كل من تسول له نفسه المساس

<sup>1</sup> - عادل مختار الهواري. الأصول الاجتماعية التاريخية للظاهرة الدينية: نموذج المسيحية في أوروبا. في عبد الباقي الهرماسي وآخرون. الدين في المجتمع العربي ط2. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، لبنان 200، ص73.

بقديسية مؤسساتها وتعاليمها، حيث لا وجود لمن يفرض هذه الهيبة غير هذه السلطة الزمنية المالكة للسيف المادي. بالموازاة مع ذلك، فإن الدولة ممثلة في رجال السلطة السياسية، وإن كان بأيديهم القوة المادية الرادعة، فهذا لا يكفي وحده مالم يتعضد بشرعنة دينية مقدسة تتكفل بمراقبة محايدة للضمير فتخدم الاحتجاج في الصدور وتجعل من التفكير فيه مطية للتكفير وهذه سلطة أخرى لا تقدر عليها سوى الكنيسة.

بفعل حاجة السلطة الدينية للسلطة الزمنية وحاجة هذه للأولى، تمكنت السلطتان من إخضاع الوعاء الاجتماعي قاطبة إن بالإقناع أو بالإشباع أو بالإرغام على الاتباع. نتيجة هذا التصور النظري والواقع الإجرائي، تجلت البنية المشكلة للدولة الدينية في الغرب اجتماعيا وسياسيا على النحو التالي:

- الشعب هو مجموع المسيحيين، حيث لا يدخل في تشكيله من ليس مسيحيا،
- الرابط الاجتماعي بين أفراد الشعب الذي يحدد الهوية الاجتماعية هو الدين المسيحي،
- من لم يكن مسيحيا فهو مقصى من الجماعة: فمن الوجهة الدينية يعتبر كافرا، ومن الوجهة السياسية يعتبر عدوا، وفي الحالتين لا يمكن التعامل معه إلا بالإقصاء والإلغاء،
- السلطة الروحية تكفر من لا ينتمي لها، وتوعز إلى السلطة الدنيوية بإشهار السيف تحت وصاية محاكم التفتيش.<sup>1</sup>

تواؤم السلطتين الدينية والمدنية على مدى قرون، ضل يستند إلى ثلاثة ركائز أساسية:

**أولا:** الركيزة اللاهوتية، والمقصود بها - كما أسلفنا - توظيف نصوص مقدسة لتكريس الهيمنة الكهنوتية على الحياة الاجتماعية والسياسية. من ذلك تم استنباط نظرية السيفين حيث جاء في إنجيل لوقا: "قالوا يا رب ها هنا سيفان، فقال لهم: كفى." وقد مضت الإشارة إلى ذلك، ونص من إنجيل متى:

1 - أدونيس العكرة. الدين والدولة في الأصول الفكرية والسياسية الحديثة. في أحمد الخمشلي. الدين والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوجد العربية، بيروت، لبنان. 2013، ص216.

"كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطا في السماء، وكل ما تحلونه على الأرض يكون محلولا في السماء." فقد تأولها بعض الكهنوتيين بما يفيد أنهم هم من يمثل تلاميذ المسيح، وبالتالي هم من يحملون الحقيقة المطلقة والمتعالية ويمارسون باسمها السلطة على الشعب المسيحي.

**ثانيا:** الركيزة السوسولوجية؛ فبعد أن كانت العقيدة المسيحية مجرد قناعات قابعة على مستوى ضمائر أفراد متناثرين ومضطهدين، فإن الدولة - مع مرور الزمن- قد تحول وعاءها السوسولوجي، حيث صار مجموع الرعايا مسيحيون لا غير، وبالتالي فإن قيادة الجماعة المسيحية تحتاج إلى سلطة قادرة على الحماية من جهة وإلى تثبيت أركانها من جهة أخرى. فقد جاء في إعلان (تسالونيكيا) الذي جسّد شرعية (تيودوسيوس) (Thiodose) نهاية القرن الرابع، مايلي: "نحن الإمبراطور تيودوسيوس أغسطين نقرر أن الذين يحق لهم أن يكونوا مسيحيين كاثوليكين، هم وحدهم هؤلاء الذين يخضعون للإيمان الذي حمله بطرس أمير الرسل إلى أهل روما. أما الآخرون فإنهم من المجانين ومن الكاثوليكين الفاقدي الصواب، ويحملون جميعا عار الهرطقة. فعليهم أولا أن يتوقعوا الانتقام الإلهي وثانيا عقابنا نحن، بموجب القرار الذي توحىه لنا السماء."<sup>1</sup>

**ثالثا:** الركيزة الفلسفية: ساهم الفلاسفة في التأسيس لنظرية الربط بين الروحي والزمني فقد وجد أتباع الفلسفة الأرسطية في قول رائدهم الأول مادة ثرية فيما يتعلق بالفكر السياسي الواقعي، حيث يعتقد أن الإنسان كائن اجتماعي وسياسي بطبعه. آمن بعض الفلاسفة المسيحيين بهذا الاعتقاد وأضافوا إليه إجابات عن أسئلة تهم واقعهم الديني: من خلق الإنسان على هذه الطبيعة؟ فسؤال كهذا لم يكن لي طرح من مثل أرسطو الوثني، وإنما فكرة الخلق هذه دخلت الفلسفة بعد انتشار المد المسيحي في الغرب، وكان بديها أن يكون الجواب على ذلك السؤال هو الله. فالله هو الذي خلق الإنسان بطبيعة اجتماعية وسياسية، وعليه فإن سوس المجتمع وتنظيمه يجب أن يكون وفق

1- المرجع نفسه: ص217.

إرادة الخالق، وإرادة الخالق توجد في كلامه المقدس وهذا يستلزم أن مصدر السلطة في المجتمع هو الله.<sup>1</sup>

وحتى تتوطد وحده المصالح بين السلطتين لم يعدم المتدينون والمدنيون إيجاد توازنات تؤسس لتداخل السلطتين دون إحداث قلاقل أو توترات تفسد التناغم المأمول، وهكذا وفي مسيرة منتظمة انخرطت الهبة الدينية الكهنوتية (رجال السلطة الدينية) مع السلطة الدنيوية في التأسيس لإجماع صلب كان غالب الأحيان ضمنياً وأحياناً أخرى يتجسد في معاهدات بابوية. هذا الإجماع يكون من شأنه أن يضمن لكل طرف سلامة دائرة اختصاصه مع السماح له ببعض التأثير في الدائرة الأخرى. فمثلاً يمكن للسلطة الزمنية السماح أن تعين في مناصب كنسية، بالمقابل يسمح للسلطة الروحية أن تتكفل بالمواساة التربوية للدولة. فكأن كل سلطة صارت تابعة للأخرى: فالسلطة الأولى تضع وسائلها الخارجية بالإكراه المادي في متناول السلطة الثانية بهدف الإبقاء على وضعيتها السلطوية خاصة فيما تعلق منها بتحصيل الضرائب الكنسية وأغراض أخرى ضرورية لسيرها العادي. وبمقابل تلك الخدمة يقع على عاتق السلطة الروحية ضمان الشرعية بوسائل دينية لصالح العاهل المدني بحيث يسهل تدجين رعاياه.<sup>2</sup>

مع هذا التوافق الظاهري بين السلطتين، كان الواقع ينتج مستجداته اللامتناهية بحيث لن تستطيع السلطات على مر العصور ضمان الهدوء والسكينة واستسلام الشعوب ولذلك قال: (كريستوفر داوسن) (Christopher Dowsen) في كتابه (السياسيولوجيا علم): "إن معظم الانشاقات والضلالات الدينية التي وقعت في تاريخ الكنيسة المسيحية لها جذورها المتأصلة في جوانب التنافر الاجتماعي والقومي، ولو حدث واستطاع رجال اللاهوت أن يدركوا هذا الأمر بوضوح لتغير تاريخ المسيحية وأضحى شيئاً مختلفاً تماماً."<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - المرجع نفسه: ص218.

<sup>2</sup> - Max weber. Sociologie des religions. Ed. Galimmar. 1996. p. 247.

<sup>3</sup> - عادل مختار الهواري. مرجع سابق. ص74.

لكن هذا الذي تمناه الكاتب لم يحدث، وضلت الكنيسة متعامية عن التحديات الاجتماعية والسياسية وظنت أن نظرية السيفين ستبقى قارة على أن تتجاوز بها كل الانحرافات مهما احتدت، فكان ذلك بداية انحطاطها وانحطاط القرون الوسطى معها.

## 5- انحطاط القرون الوسطى.

لقد تميز القرنان الأخيران من القرون الوسطى (الرابع عشر والخامس عشر) في أوروبا الغربية، بسلسلة من التحولات والاضطرابات. تحولات في النظام الإقطاعي وطفرة اقتصادية تسببت في نشوء بواذر الدول الحديثة، لم تتمكن معها الكنيسة إبقاء هيمنتها الثقافية مما أدى إلى انشطارها واندلاع الحروب بين الأمراء.

إن معارضة الهيمنة الكهنوتية على مقاليد السلطة السياسية الزمنية، لم تكن وليدة القرنين المتميزين بتراجع السيطرة المسيحية، إنما كانت أصوات كثيرة ترتفع من وقت لآخر. وقتها كانت الكنيسة باسطة نفودها عبر قرون مديدة. لذا وجدنا مثلا، المنظر **مارسيل دوبادو** (Marcile de Badoue)<sup>1</sup> 1275-1342، يعترض بشدة على النظام السياسي المنبثق من المسيحية تحت الرعاية البابوية وعلى طموحاتها الزمنية.

فقد كتب (تحت غطاء الصدق والشرف والحشمة والأدب، فان البابوية بما تمثله من خطر على الجنس البشري، -إذا لم يوضع لها حد- ستصيب بضررها الحضارة والوطن". ثم يواصل قائلا: "إن القانون هو تعبير عن العدالة والخير المناسب للحياة المدنية" و "أن المشرع لا يمكن أن يكون سوى الشعب". بالنسبة له فان المنظمة المعاصرة لا علاقة لها بالمؤسسة الالهية، وإنما هي نتيجة للتمدد المتزايد للصلاحيات الإكليريكية. فالسلطة- حسبه- يجب أن تكون امتيازاً للدولة التي ينبغي أن تحتكر توقيع العقوبات. وبذلك فان **مارسيل** يضع التصور الأولي للشكل العالمي للدولة: لاوجود -

---

<sup>1</sup>- Voir aussi: Guillaume D'Ockham. Dans: Jean Touchard. Op. cit. p 203.

بالنسبة له- لأي مجتمع روحاني، إن الدولة هي من يجب عليها أن توفر الحاجات الروحية لأعضائها.<sup>1</sup>

إن موقفا كهذا يعد متطورا بالنسبة للعصر الذي قيل فيه، وسوف يشهد هذا الموقف زخما متزايدا في خضم التحولات الكبرى التي عجز بها القرنان (XV. XIV).

بين 1378م و1422م، تعرضت الكنيسة إلى أكبر هزة انشقاقية وصفت بـ: "الانشقاق الأكبر" (Le Grand Schisme)، الذي كان من نتائجه تصدع الكنيسة إلى بابا يحكم روما وآخر منصب في أفينيون (Avignon). لم يكن هذا الانقسام ليخدم أبدا هيبة البابوية بالقدر الذي كان في صالح المجمعات الدينية (المنافسة للسيطرة الكهنوتية) وضد السيادة التقليدية للكنيسة. ينضاف إلى هذا التمزق، الاضطرابات العميقة المتمثلة تحديدا في الإسراف المالي الذي تميزت به البابوية، والانحطاط الأخلاقي لجزء من رجال الدين، في وقت عرفت فيه إيطاليا حركة قوية: فكرية وإنسانية أربكت النسق الفكري التقليدي.<sup>2</sup>

في نهاية القرن الخامس عشر، كان كل شيء قد وصل إلى درجة الخطر بسبب السياسة الزمنية للبابوية. فتمركز الحكومة لديها قد وسّع وفاقم هيئات الإدارة مثل المستشارية والجهاز القضائي وكل المصالح المكلفة بالبيت البابوي، إضافة إلى الاحتفالات الدينية والمدنية. هذا كله قد كلف غالبا سواء على مستوى النفقات الكمالية أو على مستوى الإنشاءات إن في أفينيون أولا أو في روما بعد.<sup>3</sup>

مظهر آخر من مظاهر الترددي البابوي تمثل على مستوى الحياة السياسية الفكرية في إيطاليا الشمالية. تلك هي المشاحنة التي نشبت بين جمهورية فلورانسا وإقطاعية ميلانو سنة 1392م، التي انتهت بانتصار الأولى سنة 1402م. وفق منهج تاريخي، يعتقد الإنسان ليوناردو بروني ( Léonardo

1- Nicolas.Guerrero. op.cit. p53.54.

2- Jean Eteveneaux. op. cit p 73.

3- Ibid. p. 73.

(Bruni) 1370-1444م، بأن فلورنسا تعتبر بمثابة البنت الشرعية للجمهورية الرومانية والوريثة لما حطمتها الإمبراطورية.<sup>1</sup>

بالمقارنة مع ما تقدم، ظهر الانحطاط الأخلاقي للإكليروس أكثر خطورة. لقد تجلى في عدة مستويات عبر السلم الكهنوتي متمثلاً في ازدياد المصالح الروحية وفي الانغماس في الفسق والفجور. وربما هذا الذي دفع مارسيل دوبادو إلى رفض السلطة البابوية، حيث كان يرى أن الكنيسة ليست إلا اسماً يعني مجموع المؤمنين الشيء الذي لا يستحق أن يكون على رأسه رئيس. أما الكهنة المكلفون بتحضير المواطنين للخلاص، فإنهم تحت سلطة الأمير على قدم المساواة مع بقية المواطنين، وهذا في إطار القانون. في الاتجاه نفسه جاءت أعمال الشاعر دانت (Dante)، حيث أبرزت التأكيد على شرعية الممالك وعلى استقلالهم عن سلطة الكنيسة.<sup>2</sup>

في الوقت الذي تجذرت فيه هذه التطورات المتعلقة بالممالك، بدأت تطفوا إلى السطح رويدا رويدا بعض السلوكيات تخص الحياة الجماعية المتضمنة مفاهيم جديدة أو متجددة. هكذا بدأت فكرة إنشاء تجمعات متخصصة حول عمل أو نشاط معين تحكمه مسطرة محددة، ولو أن ذلك كان محصوراً لفائدة بعض الفرق المتوافقة دون سائر المواطنين، إلا أن الظاهرة لها دلالاتها في هذا السياق. فمن الصومعة المنعزلة إلى الجامعة، ومن مفهوم البلدة إلى النقابات أو الشركة التجارية ... تكونت هيئات اجتماعية مطلية اعترف لها بالشخصية المعنوية والقانونية. داخل هذه التجمعات انبثقت تقنيات جديدة في التسيير لتحل محل التراتبية التقليدية القائمة على العلاقات التعاقدية. في هذا السياق تطورت الحركة التجارية والأعمال مما تطلب أن تكون هذه النشاطات مهذبة بأخلاق معينة. وعليه وكما كان يريد مارسيل دوبادو، فإن التجار لابد أن يستفيدوا من قانون الحاضرة، باعتبارهم مساهمين في الرفاهية المشتركة. من هنا ومن الآن صار أس المواطنين ليس المشاركة في الحرب

<sup>1</sup> - Nicolas.Guerrero. op.cit. p.54.

<sup>2</sup> - Géraldine Muhlman et autres. Histoire des idées politiques. 2<sup>eme</sup>Ed. Quadrige. 2012. P37.

وإنما المشاركة في الحياة الاقتصادية، كما يشير إلى ذلك ماكس فيبر ( Max Weber)<sup>1</sup>.

إلى جانب هذا التحدي الاجتماعي والاقتصادي الذي واجهته الكنيسة، كانت هذه الأخيرة في مواجهة تحدٍ داخلي (ديني) وهو ما تمثل في مناوأة المجمع الديني لها. فهذا هو مجمع كونستانس (Constance) 1414-1417م يقرر مثلا عزل البابا حنا الثالث والعشرين (Jean XXIII) ويعين أوجين الرابع (Eugène IV). وعلى الرغم من تسلسل الصراعات والمنازعات بين المجمع والبابا، إلا أن هذا الأخير تمكن من الخروج منتصرا علم 1448. لكن في الوقت عينه أسفر هذا الصراع على ضرورة إعادة النظر في نظام الحكم المطلق مما سوف يفقد الكنيسة أهم أسباب هيمنتها. الانتصار هذا الذي حققه أو حافظ عليه البابا لم يكن دون أثمان، فعلى صعيد آخر، كان على هذا الأخير أن يوافق مضطرا على نظام الاتفاقيات الثنائية (Concordats) التي عقدتها البابوية مع الدول القومية، والتي تقضي ضمنا بالاعتراف بسيادة هذه الدول. لقد كانت هذه الاتفاقيات بمثابة نهاية العالم المسيحي باعتباره مجتمعا واحدا على صعيد السلطة الزمنية والروحية. لقد صار في حكم الواقع، عاجلا أم آجلا، بأن الكنيسة أصبحت في كل أمة بعد أن كانت تحتضن كل الأمم.<sup>2</sup>

إن الضربات المتلاحقة التي تلقتها الكنيسة، فتح المجال أمام تفشي مفهوم سيادة الدول رغم العراقيل الموضوعية والذاتية، محاولا خلافة حكم الكنيسة الذي لم يكن سوى حكما ملكيا مطلقا ومركزيا. من هذه الوضعية الجديدة بدأت تنشأ السلطة التشريعية التي تركزت بصفة غير مشروطة وبالتدريج بين أيدي الملوك وكذا خضوع الرعايا مباشرة للملوك، ضمن سيادة بلا شراكة.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- Ibid. p. 38.

<sup>2</sup>- جون جاك شواليه. مرجع سابق. ص 222.

<sup>3</sup>- المرجع نفسه. ص 232.

# الفصل الثالث: الحكم الزمني في رحلة البحث عن استقلاله: العلمانية طريقا

تمهيد

- 1- مؤشرات الحداثة منذ زمن العتاقة: التأسيس للفرد.
- 2- تجليات انفصال المدني (السياسي) عن الديني

- 3- الإصلاح البروتستانتي والعودة إلى الأصل: مساهمة في تمدين  
الديني
- 4- مساهمة الفكر الأوروبي في تعالي المدني على الديني
- 5- الحداثة السياسية في الغرب: من الفكر إلى الممارسة  
أو التأسيس للعلمانية

## الفصل الثالث: الحكم الزمني في رحلة البحث عن استقلاله: العلمانية طريقاً

### تمهيد:

نتناول في هذا الفصل التحولات الكبرى السياسية والاجتماعية التي مسّت مجتمعات أوروبا الغربية، خاصة ما تعلق منها باستحالة استمرار التزاوج بين الحكم الزمني والحكم الروحي الذي امتد على مساحة زمنية قاربت الأربعة عشر قرناً (من أواخر القرن الرابع إلى القرن الثامن عشر). لقد أشرنا في نهاية الفصل الأول إلى أهم الأحداث والتطورات التي ولّدت انسداد الأفق أمام استئثار الإقطاع والكنيسة بالحكم وخيراته والتنكر لما يصبوا إليه الأفراد والجماعات من حرية وانعتاق. فكان ضغط الحتمية التاريخية والاجتماعية قوي الوقع على الطبقات المحرومة دافعا إياها لتلمس طريقها نحو بديل أفضل. حينها كان لا بد من فصل الفضائين الديني والمدني، ليصير الأول شأنًا خاصًا ويتكفل الثاني بالحياة العامة. فكيف كان هذا التحول، وما هي سياقاته وحيثياته، حتى تشكل اليوم في مفهوم مكتمل الأركان تعمل وتأمّن به دول وشعوب كثيرة؟ إنه المسار العلماني وولادته العسيرة.

باختصار شديد، يحاول هذا الفصل التعرف على الكيفية التي سحب بها أسلوب الحياة التقليدية لتترك مكانها للحياة المدنية الحديثة أو كيف انتقلت أوروبا من الحياة التقليدية إلى الحياة السياسية المدنية. إنه تحول مأساوي سوف يكون له ما بعده.

يجدر بنا أن ننوه إلى أن حديثنا عن العلمانية في هذا المقام، هو حديث في الوقت عينه عن مفاهيم شديدة الصلة به خاصة منها مفهومي المدني والديني، لأن العلمانية تتضمنهما: "المدني" (Le séculier، Le civique) في مقابل: "الديني"<sup>1</sup> (Le religieux)، في مواطن أخرى فإن الديني يقابل كذلك "السياسي" (Le politique). فالمدني والسياسي في هذا البحث نحملهما دلالات منافية للديني ومتطابقة تقريبا مع مفهوم العلمانية.<sup>2</sup>

#### 1- مؤشرات الحداثة منذ زمن العتاقة: التأسيس للفرد.

لا يمكن لباحث في مراحل مرت بها البشرية، أن يعتمد إلى منطلق الفصل الحاسم والجامد بينها. فلا شك أن كل مرحلة تاريخية عاشتها البشرية إلا وتبدأ إرهاباتها في فترة سابقة لها قبل أن تتطور وتبلغ الأوج، ثم تمتد إلى المرحلة اللاحقة لتخبو ثم تتلاشى. هذه الحقيقة وهذا المنطق هو الذي يحكم دراستنا لهذه المراحل التي نحن بصدد تحليلها واستخراج الغاية منها. فعلى المستوى الفكري، مثلا، تمثل القرون الوسطى فترة نهوض فكري شديدة الأهمية وعميقة الدلالة إزاء التاريخ الأوروبي الحديث. هذا الفكر كان بمثابة الرائد الذي عبد الطريق لكل ما جاء بعده. ففي القرن الثالث عشر وصلت الجامعات ذروة مجدها، حيث نقل العرب في إسبانيا إلى أوروبا الكثير من الأمجاد الفكرية والعلمية القديمة مثل الرياضيات والعلوم والفلسفة. وقد تميز القرن الثالث عشر باشتهار معارف القدماء ووصولها إلى أوروبا. لقد طبع العرب واليهود ما نقلوه من تراث قديم بتعاليق وشروحات وهوامش، كانت بمثابة إثراء وإنضاج ثمينين للفكر اليوناني. لقد تصدرت الأرسطوية المشهد في هذه الحقبة، لكنها لم تنفرد بذلك، حيث زاحمتها الأفلاطونية

1 - يكون مفهوم المدني مقابلا، أيضا، للعسكري في كثير من الأحيان.

2 - بنظر عنصر: تحديد المفاهيم.

الجديدة. وفق هذا الإيقاع الصراعى حينا والتكاملى أحيانا، شهدت كبريات الجامعات العالمية خاصة فى باريس وأكسفورد طيلة القرن الثالث عشر، نشاطات فكرية وعلمية عظيمة، بلغت مداها فى إسهامات **توما**

**الإكويني**(Thomas D'Aquin)<sup>1</sup>

يعتبر **توما الإكويني** قامة من قامات الجسارة الفكرية فى التاريخ الأوروبى. فإن الفضل يعود إليه فى قبول المسيحية لفلسفة أرسطو الطبيعية والمادية والوثنية. إن أرسطو قد ألغى من منهجه كل عنصر إيمانى ولم يترك سوى آلية التعقل والتحليل الدقيق والصارم، لذا كانت الكنيسة تتوجس منه الريبة الشديدة. فى ظل هذا التوتر رعى **الإكويني** بثقله وغامر بمكانته عندما آل على نفسه أن يقنع المسيحيين ألا خوف عليهم من أرسطو وطروحاته العقلية، بل وإن الإيمان والعقل لينبعان من مصدر واحد لا تناقض فيه.<sup>2</sup>

إن القرون الوسطى وما تبدوا عليه من غمط لحرىات الفرد واعتباره عنصرا لا معنى له إلا حينما يكون أداة طيعة خادمة للنظام الكهنوتى الإقطاعى، إن هذا الاعتقاد -ورغم موضوعيته التى لا تقبل الدحض- ترد عليه استثناءات تعد ومضات تاريخية مهدت لإعلاء شأن الفرد والتأسيس النظرى لحرىته وانعتاقه.

من أجل الاطلاع على هذا الشأن، نجد من المشروع التساؤل على النحو التالى: إلى أى مدى يكون المجتمع الوسيطى قد ساعد على ظهور الفرد؟ حسب مؤرخين كثر فإن الفرد باعتباره إنسانا مستقلا، حرا وعاقلا يتحمل الواجبات وتجب له بعض الحقوق، فإن هذا التصور بدأ يطفو إلى السطح الاجتماعى والسياسى منذ القرون الوسطى، حيث وصف بعضهم هذه القيمة الإنسانية بقوله: "اكتشاف الفرد" فى القرن الثانى عشر.

فى هذا السياق يرى **كولان موريس** (Colin Morris) أن ظهور الفرد بدأ يتحقق تدريجيا بين منتصف القرن الحادى عشر ونهاية القرن الثانى عشر. يذهب **ف. أولمان** (W.Ulman) بدوره، وهو يدرس العلاقات بين الفرد والمجتمع فى القرون الوسطى، مقررا أن الأول صار يحوز أهمية أكثر

1 - رونالد سترومبورج. تاريخ الفكر الأوروبى الحديث. (1601-1977م) ت: أحمد الشيبانى. ط3. دار القارئ العربى. القاهرة. 1994. ص25.

2 - المرجع نفسه. ص26. ينظر أيضا: جون جاك شوفالبييه. مرجع سابق. ص178.

من الثاني وذلك ابتداء من القرنين الثاني عشر والثالث عشر. بالمقابل يعتقد آخرون أن مفهوم الفرد المتحرر عن الجماعة الاجتماعية، هو أبعد ما يكون عن العصر الوسيط، وأن ما يدعى **اكتشاف الفرد** ما هو إلا محض خيال.<sup>1</sup> تتخذ طائفة أخرى من الباحثين موقفا وسطا ومتحفظا إزاء هذا الموضوع. فبالنسبة لـ **أرون كوروفيتش**<sup>2</sup> (Aron Gourevitch)، مثلا، يؤكد من حيث المبدأ وجود مفهوم الفرد في العصر الوسيط لكنه يشدد في الوقت ذاته أن ذلك ليس على إطلاقه، وإنما في إطار العلاقات العضوية بينه وبين الجماعة الاجتماعية التي تعطيه وجهه الحقيقي. ففي هذا المعنى يقول **كوروفيتش** نصا: "إنه لمن الضروري اعتبار تشكل الوعي لدى الأفراد بذواتهم في إطار سياق الجماعة الاجتماعية التي ينتمون إليها. فالفرد كمفهوم، في العصور الوسطى، ما هو إلا تجريد بحدود جد غامضة. فالتحليل الجدي الذي يأخذ بعين الاعتبار مكانة الفرد داخل الجسم الاجتماعي، هو وحده القادر أن يعيد إليه [إلى الفرد] محتواه الحقيقي."<sup>3</sup>

على العموم، بدأ الفرد يظهر في العصر الوسيط بشكل واقعي وإن كان محدودا. وهكذا وجدنا المجتمع الإقطاعي يحضر من بعيد مفهوم الفرد ولو أنه كان يستهدف مصلحته التنظيمية الخاصة.<sup>4</sup> فلقد صارت العلاقة الشخصية بين السيد الإقطاعي وتابعه، ذات طبيعة تعاقدية مما يستوجب التزامات متبادلة قوامها واجبات وحقوق لكل طرف، تعطي الانطباع إنهما يتحركان بدوافع ذاتية. هكذا وضع المبدأ الذي يسمح بظهور الفرد كطرف في المجتمع الإقطاعي، ولو على امتداد ضيق، لكن يسمح في الوقت نفسه باتساعه تدريجيا مع مرور الوقت.

الاتجاه والموقف      نفسه      يتخذه      كل  
من **بودون** (Boudon) و**بوريكو** (Bourricaud)، وإن كان ذلك بطريقة عابرة  
وضمنية، حيث يعتبران أن الفرق بين الفردية في العصر التقليدي والعصر

1- Maurice Barbier. La modernité politique. Presses universitaires. Paris. 2000. P 32.

2- مؤرخ روسي معاصر، كتب مؤلفا بعنوان: ميلاد الفرد في أوروبا الوسيطة.

3- Ibid. p33.

4- إبان المجتمع الإقطاعي تحول الخادم من مرتبة **عبد** (Esclave) إلى مرتبة **قن** (Serf) وهذا التحول له دلالاته الاجتماعية والاقتصادية.

الحديث ما هو إلا فرق في الدرجة والتطور، مما يفهم منه أن أصل الفردية كان موجودا قبل العصر الحديث، وبذلك يضمن صوتيهما إلى من قالوا بوجود هذا المظهر من مظاهر الحداثة منذ زمن العتاقة.<sup>1</sup>

إن الفرد، باعتباره كذلك، بدأت تتأكد ذاتيته في مجال الدين و الأخلاق بحيث صار مدفوعا بسببهما لتحقيق حريته وضميره. ما يؤكد ذلك أن الاعتقاد المسيحي هو بالدرجة الأولى فعل حر وشخصي، إذ إنه على المستوى الأخلاقي، كل شخص يعد رهينة ضميره، مما ينتج عنه في الوقت ذاته الاستقلالية والمسؤولية الشخصيتين. وهكذا صار الزواج، مثلا، وهوسركنسي، يؤسس ابتداء من القرن الثاني عشر، على التوافق الصريح والإراديللزوجين. على المستوى السياسي، بدأ الفرد يتحرر من قبضة السلطات مكونا بذلك مجالا مطبوعا بنوع من الاستقلالية تدعمه حقوق معترف له بها. كما يمكن أن يقوم بأدوار خاصة تتعلق بالقرارات السياسية ذات الصلة بالجماعات التي ينتمي إليها. بالإضافة إلى أن الامتيازات الحقوقية المعينة لبعض الأشخاص تقود حتما لظهور الفرد ولضمان وجوده باعتباره كذلك.<sup>2</sup> وللتمثيل على ذلك نذكر الميثاق العظيم لـ جون سونتان (Jean Sansterre) ملك إنجلترا حيث أنه اعترف سنة 1215م ببعض الحقوق للناس الأحرار بمملكته، فأقر الحرية للكنيسة الإنجليزية وحرية الانتخابات إلى جانب الحريات الجماعية والفردية، وقد وصل الأمر إلى حد تقليص بعض الواجبات إزاء الملك. وقد أوردت المادة 38 منه ما نصه: "كل إنسان حر لا يجوز أن يتعرض للتوقيف أو السجن أو تجريده من ممتلكاته، أو يعلم أنه خارج عن القانون أو ينفى، أو يتعرض للأذى بأي صفة مهما كانت.. دون محاكمة مشروعة تكون مطابقة لقانون البلد"، ولو أن عبارة الناس الأحرار كان يقصد بها بارونات إنجلترا، غير أن الأمر بعد ذلك توسع ليشمل أشخاصا غيرهم. لذا نلاحظ في منتصف القرن الرابع عشر، بأن هذه العبارة

1- ر. بودون، ف. بوريكو. المعجم النقدي لعلم الاجتماع. ترجمة. سليم حداد. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. 1986. ص414-415.

2- الاعتراف بالفرد الذي نحن بصدد الحديث عنه (ولو بمعنى نسبي)، يشكل الأرضية الصلبة التي عليها يتأسس مبدأ المواطنة النسبي هو أيضا والذي سوف يكون محل تفصيل في فصل كامل.

توسعت بالفعل إلى كل ما تحمله كلمة إنسان من معنى، بذلك لم تعد صفة الفرد قاصرة على البارونات، وإنما استوعبت كل إنسان.<sup>1</sup> من جهة أخرى، فإن ذلك الميثاق يمنح لكل التجار حرية الخروج من إنجلترا والعودة إليها والبقاء بها للبيع والشراء. كما تسمح لكل الأشخاص بالخروج من المملكة والرجوع إليها بكل حرية وأمان، مع ملاحظة أن هذه الحريات قد منحت للفرد باعتباره كذلك. وبعد أن توطدت في إنجلترا توسعت لتطال دولاً أخرى في أوروبا مثل هولندا وسويسرا مبرهنة على أن الفرد قد حقق وجوده باللمس متوصلاً بذلك إلى نوع من الاستقلالية.<sup>2</sup> لكن مهما يكن ممن أمر، فلا يمكن القول بأن المجتمع الإقطاعي قد تحول إلى مجتمع فردي، وإنما بقي حتى اللحظة مجتمعاً كليانياً، متميزاً بهيمنة الكل على الأجزاء، والجماعة على الأعضاء. إنهم يؤكدون أن القضية لم تكن بالشكل الواضح تماماً لكنه من المؤكد أيضاً وجود عدة مؤشرات التي تبين الوضعية الحقيقية للفرد بالنسبة للمجتمع والدولة، وقد أفاض في ذلك مفكران كبيراً هما: القديس **طوما الإكويني** في القرن الثالث عشر و **فرانسيسكو دو فيتوريا** (Francisco De Vitoria) في القرن السادس عشر.

فلقد ركز الأول على انتماء الفرد للجماعة، في حين ركز الثاني على تبعيته للدولة، وكلاهما يتفقان على الخاصية الكليانية للمجتمع الوسيط.<sup>3</sup>

**2- تجليات انفصال المدني (السياسي) عن الديني.**

ليس من السهل تجلية كل الأحداث ذات الصلة بمخاض الانفصال بين الديني والسياسي في أوروبا. إن التعبيرات الوصفية التاريخية تكون دائماً أقصر من استيعاب الأحداث الواقعية بتفصيلاتها المعقدة. فإذا أضفنا هذه الحقيقة إلى مدة التزاوج التي جمعت الديني والسياسي، والتي بلغت قرابة

---

1- Maurice Barbier. Op. Cit. p34-35.

2- Ibid. p.35.

3- Ibid. p.35. Voir aussi: Janet Coleman. L'individu dans l'Etat Médiéval. Et Sverrebagge. L'individu dans l'historiographie Médiévale. In Janet Coleman (direction). L'individu dans la théorie politique et dans la pratique. Paris. PUF 1996. P. 1-42. Et 43-70.

الأربعة عشر قرنا (ق 4- ق 18م)، اتضحت ضخامة المهمة بالنسبة لمن يقدم على هكذا عمل. في الوقت ذاته نعتقد أننا لسنا مجبرين على تتبع تلك الأحداث جميعها، بل حسبنا أن ننقي منها ما يشير إلى أكثرها حسما في تحرير المدني عن الديني.

تعتبر النهضة الأوروبية حدثا تاريخيا لم يقتصر أثره على المكان والزمان اللذين ظهر فيهما وإنما بلغت تداعياته مداها لتشمل جميع الأمكنة والأزمنة فارضا رؤية جديدة للكون والوجود على الجميع. من أجل تفهم الأحداث الكبيرة التي اكتنفت النهضة، تجدر التفرقة بين نهضتين: تلك التي خصت بلدان الجنوب الأوروبي منذ بداية القرن الخامس عشر، والتي لم تكن قاصرة على استبعاد الكنيسة عن الشؤون السياسية، ولكن أيضا التفكير في السياسي بواسطة مفاهيم جديدة بعيدة تماما عن الخلفية المسيحية، ونهضة بلدان الشمال الأوروبي أين حدث الإصلاح مع بداية القرن السادس عشر.

لقد كان صراع المدن الإيطالية قويا من أجل الاستقلال على الأباطرة، ذلك ما كان له وقع قوي على ظهور المذهب الإنساني الإيطالي. فلقد كانت هذه المدن: بيزا (Pise)، ميلان (Milan)، فلورنسا (Florence)، فونيس (Venise)، بادو (Padoue) المكان المفضل لتفكير متجدد يخص السياسية. وبعد أن كانت هذه المدن قد اعتادت على البحث عن باباوات ليقفوا معها ضد الأباطرة، فقد طورت لاحقا فكرا سياسيا من شأنه استبعاد السلطة الدينية، متهمة إياها بالتحريض على الحرب.<sup>1</sup>

لقد لعب المفكرون دورا هاما في انبثاق النهضة الأوروبية، التي كان من أوضح تجلياتها تحرر السياسي عن الديني. في هذا الصدد، أنجبت البرجوازية في مدينة فلورنسا مفكرا سياسيا يكون لأرائه وأفكاره الوقع الحاسم في تحرر المدني عن الديني، إنه نيكولاميكيافيلي (Nicolas Machiavel) 1460-1527. لقد زاول وضائف دبلوماسية تحت حكم سافونارول (Savonarole)، وكان مولعا بالنظام الجمهوري<sup>2</sup>، لذا

<sup>1</sup>- Géraldine Muhlmann. op. cit. p52.

<sup>2</sup>- يُعرف النظام الجمهوري بالتقابل مع النظامين الملكي والوراثي من جهة ونظام الدولة الدينية من جهة أخرى.

رأيناه بعد عزله عن الحكم سنة 1512م يستعمل نفوذه لدى لوران ميديسيس (Lourant Medecis) من أجل إقناعه بالعودة إلى هذا النظام من خلال إهدائه كتاب الأمير 1513م. لكن الواقع شهد أن أفكاره السياسية – شأنها شأن جميع أفكار المذهب الإنساني المدني-تجاوزت حدود النصائح الموجهة إلى الأمير لتأسس للشروط العامة لدولة دائمة، وحرّة ومصدر حريتها الشعب وذات مجد في التاريخ.<sup>1</sup>

لم يكن ميكيافيلي ليسعه الاهتمام بالدين إلا بالقدر الذي يخدم الدولة العلمانية وصيانة عظمتها. إنه يؤكد على ضرورة أن يبقى الدين في مرتبة الخادم للسياسة، لأن الشأن العام لم يكن له أن يستغني عنه -حسب رأيه -. فكلما كان الحس الديني محتقرا، يكون الفساد والهلاك من الدولة قريبا.

وعليه من الواجب المقدس على الحكام، سواء أكانوا استبداديين او دستوريين، أن يحافظوا على الدين القومي باعتباره وسيلة ضبط للدهماء، ولا يهم إن كان الحكام يكفرون بهذا الدين. فالمسألة هاهنا تبقى مسألة غاية تبرر الوسيلة تدرج ضمن الحكمة السياسية والمعرفة بالطبيعة البشرية.

رغم ذلك، فإن ميكيافيلي لم يكن يوما محبا للمسيحية بل لم يتفهمها أصلا. لقد كان يصبو إلى الحرية والقوة التي سادت في العصور القديمة وكان يعزوها إلى الأديان الوثنية التي كانت تركز على العمل والمجد الدنيويين. أما المسيحية فقد رآها دينا لا يقدر مجد هذا العالم، فهي –بالمقابل- تمجد الناس التافهين الذين يقضون حياتهم في التأملات الفارغة، وتعمل على تقوية النفس لا لشيء إلا لتحمل الآلام، وتعد البشر لتقبل ضربات الأشرار ولا تدفعهم لردّها. إنه دين يجعل من التواضع والدناءة واحتقار الأمور البشرية أقصى السعادة ويعرض الشعوب لأن تكون فريسة سهلة للأشرار والمتربصين.<sup>2</sup>

لقد كان ميكيافيلي مؤمنا تماما بالسياسة والدولة في مقابل الدين والجماعة، ولا يؤمن بالتضحية إلا إذا كانت في خدمة هذه المؤسسة الدولة التي تعد الدعامة والضمان الوحيدين للوطن الدنيوي المدني. فالفكرة التي

<sup>1</sup>- Ibid. p. 53.

<sup>2</sup>- جان جاك شوفالبيه. مرجع سابق. ص 241-242.

تستحق التضحية من أجلها لا توجد إلا داخل الأفق البشري بعيدا عن الاهتمام بالمدينة السماوية. فالمسيحية غير مقبولة لديه إلا إذا وُضعت موضع الخادم للمصالح الزمنية للدولة ولا سيما استقرارها في الداخل وهبتها في الخارج لذا وجدناه يقترب كثيرا من **مارسيل دو بادوالذي** أشرنا إليه في الفصل السابق<sup>1</sup>

مهما يكن من أمر الاستمرارية الفكرية للعتاقة والعصر الوسيط داخل العصر الحديث، فإن **ميكافيلي** قد أحدث قطيعة حاسمة ضد كل من النظريات الاجتماعية الطبيعية وضد تعاليم الوحي وما تلهمه **التويولوجيا**. إنه يؤكد في المقابل وفيما يتعلق بالنشاطات الجماعية أن الدولة وحدها هي الضامن للخير المشترك وأن هذا المنطق وجب أن يتحرر تماما من كل المقولات الدينية.<sup>2</sup>

بهذا يكون **ميكافيلي** رائدا لكثير ممن سيأتون بعده من الساسة الغربيين الذين سَيَسْتَبْقُونَ عقيدته في كل الأنظمة، سواء بصورة علنية أو خفية، وبوعي تام أو دونه، بالمسيحية وحدودها السالفة الذكر وسيضعون الدولة وخلصها فوق الدين وفوق الخلاص الأبدي.<sup>3</sup>

إذا انتقلنا إلى فرنسا، فإن تناولنا لموضوع انفصال المدني، أو بالأحرى تعالي المدني عن الديني، سوف يكون عصيا على التوضيح بحسب قول **مارسيل كوشي** (Marcel Gauchet).

ذلك لأن مسارات هذا التعالي أو الانفصال ورهاناته وأشكاله، لا يمكن تجليتها حقيقة إلا إذا أعدنا رسم العمق التاريخي لتلك الأبعاد كلها.

إن تاريخ العلمانية في هذا البلد شديد الصلة بتاريخ الدولة باعتبارها من الفاعلين الأساسيين في سيرورة الخروج من الدين. وعلى الرغم من أن الدول

1- المرجع نفسه. ص 443.

Jean Touchard. Op. cit. p. 255- ينظر أيضا: - 256.

2- Géraldine Mulhmann. op. cit. p53.

3- جان جاك شوفالبييه، مرجع سابق ص 243.

الأوروبية الأخرى تشترك معها في هذه الخاصية، إلا أن المسألة في فرنسا تأخذ طابعا دون نظير.<sup>1</sup>

فالدولة في فرنسا هي الدولة السيدة، دولة الملك، الدولة التي تفرض نفسها على أنها دولة العقل والحكمة دولة صنع السلام. حكمة الدولة وتعقلها يعد الجواب السياسي على تهور واندفاع الاعتقاد الديني إلى الحروب الدامية التي تشهد عليها صراعات الطوائف. فالدولة لا يمكنها الارتقاء بالسلم إلا إذا فكت ارتباطها بالطائفية، وتموقعها متعالية فوق الكنائس باسم الشرعية الدينية الجديدة المستلهمة من علاقتها المباشرة مع الله.<sup>2</sup> هذا ما أعاد القانونيون الملكيون بلورته في الخمس عشرة سنة الأخيرة من القرن السادس عشر وأسموه **بالحق الإلهي**، فصار تملك الحق الإلهي ملكا للدولة. فمصالح الأمة الأرضية وخلص حاضرة البشر في هذا العالم، حيث أن الدولة هي الحَكَم والضامن، تُحْتَمَّ ضَمَّ الشؤون المقدسة لهذه الهيئة (الدولة)، لأن خلاف ذلك ينطوي على تهديدات خطيرة ضد النظام العمومي.<sup>3</sup>

إذا، فالتحرر الذي أحرزه السياسي (المدني) على حساب الديني هو خاصية خالصة للحدثة نشأت في سورة خضوع فرض على الشأن الديني. فكان ذلك بمثابة المقدمة اللازمة لاحترام الضمائر، وارتقاء التسامح إلى مصاف المبادئ ليأخذ شكله الكامل مع نهاية القرن السابع عشر لدى المفكرين: **باييل (Bayle) ولوك (Locke)**.

في أحد كتبه، يعرض **القس راينال (Raynal)** سنة 1770 ما أسماه: **المبادئ الحقيقية المتعلقة بالشأن الديني**، حيث أورد ثلاثة مبادئ تبين مدى انقلاب واستعلاء المدني على الديني:

- "الدولة لم تكن يوما للدين، لكن الدين يكون للدولة."

<sup>1</sup>- Marcel Gauchet. La religion dans la démocratie. Ed.Gallimard.988. P. 41.

<sup>2</sup>- نلاحظ هنا، مرة أخرى، كيف أن الخروج من الدين لبلوغ المدني، يستعمل الحس الديني أيضا ولو بمضامين متباينة. فالمدني أو السياسي يستعمل الدين لتكريس مقولاته!

<sup>3</sup>- Ibid. p. 43-44.

- "الشعب أو السلطة السيدة صاحبة الملك، لها وحدها الحق أن تحكم على أي مؤسسة، مهما كانت، بتطبيقها مع العامة."<sup>1</sup>

- "لهذه السلطة ولها وحدها تعود مهمة فحص العقائد والسلوكيات الدينية: فحص العقائد حتى نضمن أنها لا تُعرض إطلاقاً الطمأنينة لاضطرابات خطيرة كتلك التي تتعلق بأفكار سعادة آنية تزداد تعقيداً مع الحماسة التي يقتضيها مجد الإله، والخضوع لحقائق يُنظر إليها على منزلة وحياء. أما فحص السلوكيات، فللتأكد من عدم مصادمتها للأداب السائدة، لا تسيئ للروح الوطنية، لا تضعف الإقدام، ولا تكثر الصناعة ولا الزواج ولا الشؤون العمومية، لا تزرع الفرقة بين الأهل والأقارب، بين عائلات الحاضرة الواحدة، بين حواضر المملكة الواحدة، بين مختلف مملكات الأرض، لا تنقص من الاحترام الواجب للعاهل وللقضاة، لا تتصح بحكم الزهد المحزنة، ولا توجه إلى إرشادات تؤدي إلى الحماقة."<sup>1</sup>

يتضح مما سبق أن الدين قد جرد تماماً من كل بعد عملي اجتماعي قومي أو سياسي، فقد عُهد بذلك كله إلى هيئات متعلقة تهدف إلى إقرار المصلحة العامة دون الاهتمام بشؤون العلم العلوي. لذلك يخلص كاتبنا إلى نتيجة منطقية مفادها أن الدولة صارت المهيم على الكل، بعد أن عزلت الدين في الزاوية حماية للنظام الاجتماعي الجيد والمتعقل البهيج.

تجددت النظرة إلى الدين، وتجددت معها النظرة إلى الإله، فبات المد المدني مخدوماً من موقع متعال، ذلك ما أحدث تحولات جذرية في قانون الأشخاص بتمييزهم وإفرادهم وإعادتهم إلى ذواتهم. فالعلاقة مع القوة العليا (الخالق) صارت في الوقت نفسه مباشرة وداخل حدود الإنسان ذاته<sup>2</sup>، فكلماً ابتعد الرب إلى ما لا نهاية، كلما كانت العلاقة معه تنحو باتجاه أن تكون شخصية محضة، إلى المستوى الذي تزول فيه كل واسطة مؤسسية. هكذا وبفعل ديناميكية الدولة وقدرتها على تحول الديني إلى مؤسسة طيّعة في

<sup>1</sup>- Ibid. p. 45-46.

<sup>2</sup>- بخصوص هذه الفكرة، نشير إلى أن الإصلاح البروتستانتي كان له الأثر الكبير في إسقاط الوسائط بين الإنسان وخالقه.

خدمتها، تمكن المؤمنون من التفرد بعد انسحاب السماوي من الحياة العامة المدنية.<sup>1</sup>

### 3- الإصلاح البروتستانتي والعودة إلى الأصل: مساهمة في تمدين الديني.

عندما نريد أن نثير هذا الموضوع، لا نبتغي رؤية شاملة ومفصلة لتلك الأحداث التي طبعت موجة الإصلاح في أوروبا ابتداء من العقد الثاني من القرن السادس عشر، وإنما نريد فقط أن نبرز بعض الجوانب -على قلتها- التي ساهمت في إضفاء نظرة جديدة لمسألة الديني والمدني. فعلى الرغم من أن الإصلاحات البروتستانتية جاءت لترد المسيحي إلى ينبوع العقيدة السمحة (السهلة) والبسيطة وتجعل حدا لتغول وتوغل الكنيسة الكاثوليكية في الرقابة الإيمانية والعقدية على الناس، فقد جاءت في الوقت نفسه، بعض الأفكار الثورية التي كان من شأنها أن تساعد في تحجيم النفوذ الديني إزاء المسائل الدنيوية، وتعطي بذلك سلطة أوسع للمدني على حساب الديني.

وعلى وجه العموم يمكننا أن نجمل علاقة الديني بالسياسي في الفكر الإصلاحي في محورين: مبادئ جاء بها الإصلاح وهي مشتركة بين جميع الإصلاحيين وهي:

- هيمنة التولوجيا على تنظيم المجتمع،
  - ضرورة الخضوع للسلطة السياسية التي تكتسي طابعا سماويا متعاليا،
  - التركيز على الحرية المسيحية.
- ومحور ثان يتكون من بعض الخصوصيات لكل تائفة وهي:
- نجد عند ج. كالفن (j. Calvin) معنى للحق والعدالة قد فات م. لوثر (M.Luther)،

---

<sup>1</sup>- Marcel Gauchet. La désenchantement du monde. Ed. GalLimard. 1985. من أجل توسع مفصل في هذا الشأن، يطالع بالخصوص الفصل الثالث والرابع من هذا P. 127 المرجع.

- فصل جذري بين الزمني والروحي عند لوتر ومحاولة توحيدية عند **كالفن**،

- بالنسبة للوثر فإن الأمراء يجب عليهم الدفاع ونشر العقيدة الصحيحة أما بالنسبة ل**كالفن** فيرى أن الانقياد للعقيدة السماوية توجب ضرورة اتباع سياسة عقلانية.<sup>1</sup>

لقد أشرنا فيما مضى إلى النكبات والفساد الذي كان يعترى الكنيسة نتيجة الجشع الذي كان يمتلكها والنكوص عن المبادئ السامية التي جاءت بها المسيحية أول عهدا. من ذلك نذكر داء السيمونية (La sémonie) أي بيع المناصب الكنسية، زواج رجال الدين، والانشقاق الأعظم، ( Le grand schisme) والصراع بين ميلانو وفلورانس.

من أجل ذلك، لا يمكن اعتبار حركة الإصلاح الديني في بداية القرن السادس عشر ثورة مفاجئة، فلقد كان لها إرهاباتها ومبرراتها الاجتماعية والدينية والسياسية. فقد مرت البابوية بظروف دقيقة أفقدتها هيبتها القومية. وزادت النخبة والعامّة سخطا عليها بسبب ما رأوا من ترف رجال الدين الذين لم يعد يهمهم من أمر المسيحية سوى مصالحهم. عندئذ انبرى عدد من الفكرين المصلحين لبحث الموقف..

وقد مرت المطالبة بالإصلاحات بمرحلتين: مرحلة أولى اقتصر على مطالبة الكنيسة بإصلاح مثالبها بنفسها، أي أن تتولى إصلاح نفسها بنفسها. فلما فشلت في القيام بذلك الإصلاح من الداخل، فرض عليها من الخارج.

كان من رواد المرحلة الأولى **يوحانا روكن** 1455-1522 و**إيرازم** 1477-1536.<sup>2</sup> فأما الأول فقد أثار بكتاباتة تفكير المثقفين، وأصبح له أتباع يهتمون بمساوئ الكنيسة وينتقدون البدع والخرافات التي أحدثتها. أما إيرازم فقد سعى إلى تأليب الرأي العام ضد البابوية بأسلوب سديد وبأفكار متحررة.

<sup>1</sup>- Nicolas Guerrero. Op. cit. p. 66.

<sup>2</sup>- مثل "إيرازم" حلقة الوصل بين النهضة والإصلاح الديني. وقد درس اللاهوت بمسقط رأسه (روتردام- هولندا) ثم انتقل إلى باريس فدرس اللاتينية.. وفي سنة 1498 زار إنجلترا وقابل عددا من الباحثين في أكسفورد من درسوا اليونانية، فأعجب بها وأجادها حتى أصبح من أشهر علماء العصر في الآداب والعلوم الكلاسيكية.

تعد ترجمته للكتاب المقدس اليوناني القديم 1516 (العهد القديم)، من أكبر إنجازاته الأدبية، حيث ساهم بها في تخليص الفكر الإنساني من سيطرة رجال الدين.

لقد أظهرت هذه الترجمة للنص اليوناني أن نسخة الكتاب المقدس باللاتينية والمعتمدة لدى الكنيسة، لم تكن وثيقة أصلية، وأنها تنطوي على أخطاء في عدة مواضع. فكان ذلك بمثابة تصحيح للدين وفهم سديد له لم يقتصر على العناصر المثقفة بل أفاد منها حتى القراء العاديون في تصحيح نظرهم إلى الدين، وخاصة بعد أن ترجمت شروحاته وتفسيره إلى اللغة الإنجليزية.<sup>1</sup>

لكن السؤال الذي يطرح هنا بداية هو: لماذا انطلقت الحركة التصحيحية البروتستانتية من ألمانيا بالذات؟

كانت كل من فرنسا وإسبانيا وإنجلترا تحت حكم ملوك أقوياء، حيث أخذ هؤلاء على عاتقهم معارضة سلطة الكنيسة البابوية في بلدانهم، وقد تجرؤا على تحدي سلطاتها ونفوذها.

ففي فرنسا تجلّى ذلك التحدي في إصدار الملك شارل السابع سنة 1438 مرسوما ملكيا تحدى به سلطة البابا فيما يتعلق بشؤون الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية. وصار هو ومن جاء بعد يصدر الأوامر بتعيين الأساقفة وغيرهم من رجال الدين دون الرجوع في ذلك إلى الكنيسة الأم في سابقة خطيرة.

الوضعية نفسها شهدتها إسبانيا في عهد **فارديناندو إزابيلا**، حيث أصبح من حق الملك تعيين رجال الدين، وكان أول المراسيم في ذلك سنة 1442، كما حرّم استئناف الأحكام الصادرة من المحاكم الدينية في إسبانيا أمام المحكمة العليا بروما.

---

<sup>1</sup> - عبد الحميد البطريق، عبد العزيز نوار. التاريخ الأوروبي الحديث: من عصر النهضة إلى مؤتمر فيينا. دار النهضة العربية. بيروت 1974. ص. 58..89. -GéraldineMulhmann. op. cit. p. 58..89.

وفي إنجلترا أخذ نفوذ البابا يتقهقر رويدا رويدا منذ منتصف القرن الرابع عشر حتى وضع حد نهائي للتدخل الكنسي الروماني في القضايا الدينية التي تحدث في البلاد.

أما ألمانيا فقد كانت الكنيسة بها تسيطر سيطرة تامة على مقدرات البلاد بسبب ضعف السلطة الإمبراطورية وخاصة في عهد فريديريك الثالث الذي استمر حكمه ثلاثة وخمسن عاما (1440-1493). وقد كرس هذا الإمبراطور السلطة البابوية بمناسبة اتفاق فيينا عام 1448 حيث ثبت فيه حق البابا في السيطرة على الكنيسة الألمانية.<sup>1</sup>

ساهمت في تلك الثورة أيضا، أبعاد اجتماعية أخرى، فقد كانت المعتقدات الدينية وفلسفة اللاهوت أرسخ في ألمانيا منها في روما. وكان بها عدد من المفكرين تعرضوا بالنقد لمعايب البابوية المالية منها والأدبية كما ساهم البعد السياسي بدوره في إنكفاء روح تلك الثورة، حيث إن ألمانيا كانت منقسمة إلى مئات من الولايات شبه مستقلة، لا تنتمي إلا إسميا للإمبراطورية الرومانية.

كما ساهمت الوضعية الاقتصادية والاجتماعية في إنضاج الفكر الثوري البروتستانتي. فالطبقة المتوسطة (البرجوازية) كانت تواجه أزمة خطيرة تمثلت في محاولتها استرجاع ما ضاع منها من ثروة ومكانة اجتماعية محترمة.

الشعور نفسه كان يمتلك كلا من صغار النبلاء الذين كانوا يُسمَوْنَ بطبقة الفرسان، وكذا طبقة الأمراء والنبلاء الذين صاروا يرون بأم أعينهم مصادرة أموالهم لتذهب إلى بلاد أجنبية (روما).<sup>2</sup>

مما تقدم يتضح أن قيام الثورة الدينية في ألمانيا بالذات لم يكن ممكنا إلا بعد أن تكونت لها قاعدة سوسيولوجية متكاملة الأركان والأبعاد. فجاءت الحركة التي تنسب إلى مارتين لوثر كحركة تعبير جماعية انبثقت عن إرادة شعبية ترنوا إلى تغيير الأوضاع الدينية الفاسدة.

1- عبد الحميد البطريق، وعبد العزيز نوار. مرجع سابق. ص92.

2- المرجع نفسه. ص. 90-91.

هكذا بدأت الإصلاحات معززة بالأمرأء والفرسان الألمان المدعومين بسند شعبي واسع. هذا ما أتاح لها الانتشار السهل نسبيا في ربوع أوروبا الغربية محدثة قلقة عميقة في الأفكار والمؤسسات والمجتمعات. لقد كان الإلهام لدى المصلحين ذا مصدر تيولوجي أخلاقي وسياسي.

جاءت الإصلاحات للدعوة إلى المسيحية الأصلية مجسدة في كلام الله وفي شخص المسيح ذاته. كما كانت الدعوة الجديدة أو المتجددة تندد بالعمه الذي كانت الكنيسة قد تاهت فيه قرونا طويلة، استبدلت فيه محبة الله بالولء بالصور الحسية وبالممارسات الطقوسية الجوفاء. إن الصلة المباشرة والعميقة بالله هي الأس الذي تقوم عليه عقيدة الإصلاح اللوثرية.<sup>1</sup>

يركز لوثر في بنائه لعقيدة الإصلاح على التمييز بين المملكتين، حيث يقول ما نصه: "إن هناك نوعين من الممالك: الأول هو مملكة الله والآخر هو ملكة العالم.. إن مملكة الله هي ملكة العفو والرحمة، وليست مملكة الغضب أو العقاب. لأنه لا يوجد فيها إلا العفو والرقة والحب والخدمة والإحسان والسلام والفرج .. لكن مملكة العالم هي مملكة الغضب والشدة. لأنه لا يوجد فيها إلا العقاب والمقاومة والحكم والإدانة بغية قهر الأشرار وحماية المستقيمين. ولهذا تلقت هذه المملكة السيف وحملته وسمي الأمير أو السيد في الكتاب المقدس بغضب الله أو بصولجان الله."

يتضح جليا من هذا النص، أن لوثر يؤسس جاهاذا -بعودته إلى منابع المسيحية الأولى- لهيمنة السلطة السياسية والمدنية على جميع مناحي الحياة الاجتماعية سواء أكانت سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية وحتى الروحية منها، وهذا ما سيتكشف مع مزيد من التوضيح.

ثم يحاول لوثر أن يبرر هذه الهيمنة بقوله: أن الله قد وضع مملكة العالم تحت السيف الزمني وتحت القانون المدني، باعتبار أن العالم بأسره سيء إذ من أصل كل ألف شخص يوجد بالكاد مسيحي واحد منضبط وحقيقي. لهذا فمن يريد تجاهل السيف والقانون في هذه المملكة، مستبدلا ذلك بالرحمة، فإنه يعمل على ترك المجال خاليا وحرا للأشرار وسيتضح كيف يسيئ

---

<sup>1</sup>- Géraldine Mulhmann. Op. cit. p. 59.

هؤلاء الذين يسمون بالمسيحيين، إلى استعمال الحرية الإنجيلية من أجل أن يفسدوا في الأرض لذلك وجب أن تبقى المملكتان مقترنتان.<sup>1</sup>

لكن هنا، يجب أن نطرح تساؤلاً على لوثر: إذا كان المسيحيون هم أبعد الناس على أن يقوموا بالسيف، لأن حياتهم الروحية وحدها هي من تقومهم من الداخل في حرية ونجاعة، فلماذا دعاهم القديس بولس للإذعان للسلطة الزمنية وإلى حكمها المدني؟

إن الإجابة عن هذا التوجه الزمني لدى لوثر نجد مفصلاً في نظريته اللاهوتية وتلك هي المفارقة. يقول لوثر بأن المسيحي الحقيقي لا يعيش في هذه الحياة من أجل نفسه، وإنما حياته متعددة لمصلحة غيره من الأقارب وغيرهم من المنتفعين بخدمته. فلأجل تأمين هذه الخدمة المقدسة المتمثلة في الدفاع عنهم وعن سلامتهم، فلا بد من اللجوء إلى حدة السيف. أما المسيحي وفي خاصة نفسه فإنه سيتمسك بالإنجيل وبجميع مقتضياته. في الوقت نفسه سيخضع بطواعية لسلطة السيف، وسيدفع الضرائب عن طيب خاطر وسيشرف السلطة بكل عمل مفيد يجعلها مهابة الجانب. يفعل ذلك كله رغم أن المسيحي الحقيقي -في نظرية لوثر- غير محتاج هذا فيما يتعلق به شخصياً، لذلك ورغم هذا الخضوع فإنه يضل محافظاً على حرите القدسية. لكنه ومن وراء ذلك يريد تأدية واجبه إزاء مملكة الله ومملكة العالم على حد سواء.<sup>2</sup>

فالمسيحي بالنسبة للوثر هو الإنسان الأكثر حرية وسيد كل الأشياء وهو الذي لا يخضع لأحد. في الوقت نفسه هو الإنسان الأكثر خدمة والأكثر خضوعاً للجميع.

نفهم مما سلف أن خضوع وخدمة المسيحي لغيره وقبوله بسلطة السيف، ناتج من وحي عقيدته المتسامية والمفارقة للمستوى الذي يعيش به الذين لم تشرب أرواحهم نور المسيحية الحقيقي.

<sup>1</sup> - جان جاك شوفالبييه. مرجع سابق. ص 260.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه. ص. 261.

إن لوثر يدعوا الجميع للعيش وفق مصطلح الكهنوت الكوني، الذي يقضي بالتححرر من القبضة المركزية في روما ويحول المسيحي إلى ملك، ولكن هذه المملكة لا وجود لها في هذا العالم، إنها ليست كبقية الملكيات المعتادة، إنها لا تدرك إلا بسمو الروح. وبالمثل فإن الحرية المسيحية ليس لها معنى سياسي فتصادر، إنها روحية خالصة وداخلية. ومن نتائج القول بالكهنوت الكوني، إلغاء الامتيازات المرتبطة بالوضع الكنسي، مما يؤدي إلى توسيع اختصاصات السلطة الزمنية التي يجب أن يترك لها ممارسة عملها،<sup>1</sup> بل أكثر من ذلك وجب على السلطة الإمبراطورية أن تحقق الإصلاحات الضرورية في الكنيسة ذاتها.<sup>2</sup>

بدوره تصدى **جان كالفن** لمسألة التناقض الظاهري الكامن بين حرية العقيدة المتعلقة بالمسيحية وبعدها عن أي خضوع لأية قوة كانت، وبين القبول بالقهر الاجتماعي والسياسي. لقد أوجب أن تتم عملية التحام بين النظام الميتافيزيقي المتمثل في قانون الله وبين النظام الطبيعي الذي يتطلب قوانين بشرية. إن الانجيل عندما ينادي بالحرية الروحية فإنه لا يتعارض في ذلك المسعى مع السلطة الدنيوية، لأن المسيحية بعد الإصلاح ترى أن النظام الذي يحكم الإنسان يكون دائما مزدوجا: تنظيم روحي يسهر على نقاء الروح ورفعتها بهدف بلوغ حرية متعالية بحيث لا يصير صاحبها قابلا للاستلاب والإذلال حتى لو مورس عليه هذا الاستلاب وهذا الإذلال فعليا. فهو يعيش في منعة وحصانة في خضم نشوة قدسية تجعله يرى تصرف الأمراء والأباطرة كتصرفات الصبية أو المجانين مما يجعلهم مثار شفقة وحسرة. وتنظيم سياسي مدني زمني دائرة اختصاصه الأفعال الظاهرية من واجبات أخلاقية وإنسانية ومدنية، التي يجب على الناس المحافظة عليها. لان مملكة الله لا تُعرف إلا باستتباب الأمن والاستقرار في مملكة الأرض. وعليه فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- Géraldine Muhlmann. Op. cit. p. 61.

<sup>2</sup>- Jean Touchard. Tome 1.Op. cit. P268-269.

<sup>3</sup>- كان لوثر من أشد المصلحين تنديدا بالعنف، حتى ولو كان يتبنى الإصلاح. لذلك رأيناه يدعوا إلى الهدوء ويرفع الغطاء عن الانتفاضات التي اتخذت الإصلاح ذريعة لمصالحها، بل وصل الأمر به

ثم إن الثورة الإصلاحية تهدف على الأقل إلى أن يعيش الناس مع بعضهم في نزاهة وعدالة. وعلى الحكم الزمني ألا يقصر اهتماماته على توفير الانصاف والعدالة المدنية وتأمين السكنية العامة وحفظ الملكية الخاصة ومحاربة الغش والأذى، وإنما عليه كذلك تقديم الخدمة الخارجية لله (خدمة الدين في الوسط العمومي)، والاهتمام بالمذهب النقي (البروتستانتية) ضد عبادة الأوثان (الكاثوليكية) والحفاظ على عموم الكنيسة.

بهذه الكيفية يعيد **كالفن** مهمة إدارة الدين إلى المجتمع المدني أو التنظيم المدني بشكل جديد، والأخذ على يد كل من تسول له نفسه المساس بمقدسات هذا الدين الحقيقي الذي هو قانون الله، وإن كان ذلك منحصرا في الجانب الظاهري لا الروحي. لأن الدين لا يسوغ أن يحمى بقوانين بشرية مصدرها الهوى والآثام الإنسانية، وإنما يسان بقوانين ملكوتية إلهية.<sup>1</sup>

هذه الحفاوة بالمجتمع المدني أو السلطة المدنية أو الحكم المدني، أو ما يسمى **بالعبودية المدنية**، تتخذ من النظرية اللوثرية والكالفينية مستندا لها حيث أن أهم إنجازات البروتستانتية هو جسارتها في وجه الكاثوليكية العتيدة ومساهمتها في تحرير الفرد والدفع به نحو الحداثة،<sup>2</sup> وتعميم قضية الإيمان على جميع مناحي الحياة مما وقّر فرصة تمدين الديني وجعل ماكس فيبر يفترض أن روح الرأس مالية إنما هي وليدة الأخلاق البروتستانتية. وعلى الرغم من أن الإصلاحيين كانوا متشبهين بالبعد الديني (السمح والبعيد عن الانغلاق المؤسسي)، إلا أنهم فصلوا بذكاء بين الديني والديني وحملوا السلطة المدنية مسؤولياتها أمام رعاياها، كما حملوا الرعايا واجب الانصياع للسلطة الزمنية وعدم الإفتيات عليها.. إنها خطوة جادة وحاسمة نحو إقرار المدنية ولو من طرف ثورة دينية.

#### 4- مساهمة الفكر الأوروبي في تعالي المدني على الديني.

---

إلى دعوة الأمراء إلى إخماد كل ثورة بكل قسوة. كذلك فعل كالفن حيث ظهر هذا التوجه في: رسالة إلى الملك بجلاء.

<sup>1</sup> - جان جاك شوفالبييه، مرجع سابق. ص 263.

<sup>2</sup> - بخصوص مساهمة الإصلاح البروتستانتية في ظهور الفردانية والحداثة يطالع:

-Maurice Barbier. Op. cit. chapitre.IV .

كانت الحياة الفكرية التي سادت أوروبا في عصري النهضة والتنوير حياة زاخرة وضخمة، لذلك –وكما أشرنا في تمهيد الفصل- ليس الغاية هاهنا استقصاء ذلك الزخم بكامله أو حتى باختصار، وإنما يكفيننا انتقاء بعض المحطات والومضات من ذلك التراكم الفكري والمعرفي الذي كان مساهما بفعالية في التأسيس لسطوة المدني/السياسي على الديني، فحسبنا من ذلك ما يؤدي غرضنا في هذا المبحث. وفي هذا الصدد سنضرب صفحا عن بعض المفكرين والفلاسفة تمشيا مع ما تقدم أولا، ثم لأنهم قد اعتُبروا ذوي نزعات محافظة تقليدية ثانيا. ومن هؤلاء-مثلا لا حصرا- **طوماس هوبز** ( T. Hobbes) 1588-1679. الذي يعتبر منظرا للدولة العتيقة، و**جان جاك روسو** (J.J. Rousseau) 1712-1778. باعتباره ذا نزعة إلى الأمة القديمة<sup>1</sup>، وسنقتصر على ثلاثة مفكرين بارزين تعد الإشارة إلى مساهمتهم ذات دلالة لما نريد توضيحه: **سبينوزا** (Spinoza)، **لوك** (Locke)، **مونتيسكيو** (Montesquieu).

رأينا فيما سبق كيف تحرر المدني من قبضة الديني، دون أن تنتكر الدولة للدين كلية، بل حورته ومدنته أو على الأقل جعلته يتمشى مع مقتضيات التطورات الحداثية الجديدة خاصة السياسية منها. أما الآن فسنحاول أن نسلط الضوء على خطوة جريئة أقدمت عليها الحداثة السياسية والاجتماعية والفكرية، إنها باختصار تشكل المجال المدني مقابل المجال السياسي، أو بتعبير آخر تكون المجتمع المدني في مواجهة المجتمع السياسي. ولعله من المناسب أن نشير بشيء من الشرح إلى علاقة هذا الحدث بظاهرة هيمنة وتعالى المدني على الديني:

خلال عصر النهضة بدأ الظهور التدريجي لتيار الفردانية، مما تولدت عنه ملامح حداثة سياسية في بحر القرن السابع عشر. تبدو مقدمات هذا المخاض جلية نسبيا في إنجلترا، أين كان قد ترسّم الاعتراف بالحقوق الفردية من خلال الميثاق الكبير (Grande La Charte) لسنة 1215 ثم تأكد وتوسع بسبب عريضة الحقوق المقدمة سنة 1628. فهذه الأخيرة ذكرت بالحقوق والحريات المتضمنة في الميثاق الكبير. كما تذكر بالحقوق التي كان البرلمان

---

<sup>1</sup>- Maurice Barbier. Op. cit. p.p. 58-73.

قد أقرها لكل فرد تتعلق بحياته وحريته وممتلكاته. فقد طالب أعضاء البرلمان بأن لا أحد يكره على قرض أمواله، أو دفع رسومات أو ضرائب دون موافقة البرلمان، ولا أحد يُستدعى إلى العدالة أو يرغب على أداء خدمة أو يوقف أو يتعرض للحيرة والانزعاج بسبب هذه الضرائب. ولا يمكن لأي إنسان حر أن يتعرض للتوقيف أو الحجز بطريقة غير نظامية..

تعيد وثيقة إعلان الحقوق لسنة 1689 التأكيد على الحقوق والحريات القديمة وتستحدث أخرى جديدة منها حق الرعايا في تقديم عرائض للملك، حرية انتخاب أعضاء البرلمان، وحرية التعبير والمناقشة في البرلمان. هذه الحقوق المعترف بها للفرد في إنجلترا في القرن السابع عشر تبين أن هذا الأخير بدأ يحوز وجودا خاصا به وفي مواجهة السلطة السياسية، مما سيتيح فرصة انبثاق وتشكل التمييز بين الدولة (المجتمع السياسي) والمجتمع (المدني).<sup>1</sup> لكن ما علاقة هذا كله بقضية سمو المدني على الديني؟

إن التمييز الذي حصل بين الدولة والكنيسة لحد الآن وإن كان نسبيا، قد وفر الأسباب السياسية والنفسية لبروز ظاهرة الفردانية، حيث صار الإنسان الأوروبي -مع تفاوت جغرافي واضح- يشعر بذاته منفصلا عن أية هيمنة سياسية أخرى أو دينية ولو كان ذلك نسبيا أيضا. ذلك ما وفر للفرد، في ظل الحريات المُبينة أعلاه، أسباب التكتل والتميز ليشكلوا مجتمعا مدنيا في مجاهدة السلطة السياسية أو المجتمع السياسي بالتعبير الحديث. لكن، مرة أخرى ما علاقة تمايز المجتمعين السياسي والمدني بمسألة التعالي المدني على الديني؟

إن تكتل الأفراد في مجتمع غير سياسي يخصصهم، سيكسبهم قوة ضغط على المجتمع السياسي الذي قد يلجأ، لأسباب وظروف عديدة وممكنة الحدوث، إلى استعمال الدين مرة أخرى لتسوية شرعية سياسية معرضة للضعف والإفلاس فيكون المجتمع (المدني) غير السياسي قادرا، بقوته الضاغطة، على منع هذا الارتكاس فتنأسس حينها ضمانا لبقاء المشروع المدني مهيمنا على المشروع الديني ودعاته وما أكثر هؤلاء في العصر الذي نحن بصددده.

<sup>1</sup>- Ibid. p. 89.

هذا التطور، الذي يبقى محتشما ومحدودا على المستوى التاريخي والجغرافي، قد وجد صدى وامتدادا في الفكر السياسي وتحديدا، كما أشرنا، لدى سبينوزا، لوك، ومنتسكيور واد الحداثة السياسية كل حسب طريقته.

يتميز الفكر السياسي عند باروخ سبينوزا (Baruch Spinoza) 1632-1677، بكونه امتدادا لفكر هوبس وفي الوقت عينه يعتبر مفارقا له. فمصدر أفكاره السياسية تعود إلى مؤلفيه الشهيرين: البحث التيولوجي- السياسي 1670 والبحث السياسي غير المكتمل الذي طبع بعد وفاته. لقد كان أثره على عصر الأنوار غير مباشر لكنه كان معتبرا، لأن مجموع مذهبه المتجانس والقوي برهانا، فتح المجال لظهور الفكر الحر كمظهر من مظاهر قبول فكره رغم أنه كان ينظر إليه بعين الكراهة.

كانت مساهمات سبينوزا هامة في مجال الفكر السياسي أيضا، وذلك بسبب امتلاكه لنظام وأخلاق<sup>1</sup> تؤسس بصرامة للسلوك بعيدا عن العقيدة والإيمان الدينيين سواء أكان فرديا أو جماعيا، وإنما يتأسس ذلك عنده على العقلانية.<sup>2</sup>

ومن أجل التأسيس لهذا الموقف الفكري، جاء كتابه الأول يحمل طابع التفسير الإنجيلي، مستهدفا التركيز على التمييز بين مجال الإيمان ومجال العقل. من أجل ذلك يجب الكف عن التفسير المتحذقة التي لا تتقيد بالدلالات المباشرة للألفاظ والنصوص، بل تغرق في تحميل تلك النصوص ما لا تتحمل من الخرافات والخيالات. ثم إن هذا النوع من التفسير قد أثبت الواقع أنه لا ينفع عقيدة ولا يقيم حقيقة، وأن ذلك لا يعود بأي مصلحة على الإنسان المتدين الذي يصبوا إلى التقوى والخلاص. ثم يزيد الفكرة توضيحا بقوله: "إن علم اللاهوت والفلسفة مملكتان منفصلتان". فهذه (الفلسفة) حقيقة وحكمة، في حين تلك (علم اللاهوت) تقوى وطاعة.<sup>3</sup> فإذا أقحمنا التيولوجيا في الشؤون السياسية، فإننا سنكرّس الفكر الانبساطي على حساب قيم الحرية.<sup>4</sup>

1- له أيضا كتاب بعنوان: الأخلاق، نشر بعد وفاته.

2- Géraldine Muhlmann. Op. cit. p. 100.

3- Jean Touchard. op. Cit. p. 365.

4- Géraldine Muhlmann. Op. cit. p. 101.

إن الجمهورية لا يمكنها أن تقوم بدور الحَكَم على المعتقدات، لكن يمكنها أن تكون كذلك إزاء الأفعال المرئية. همها الكبير هو تكوين مواطني المستقبل ليكونوا سادة، لا ليفرضوا قانونا إيمانيا جديدا، وإنما ليسمح ذلك لكل واحد الاختيار الحر لحياته الروحية، ويمكنه من استخدام عقله وحده في طاعة القواعد القانونية. ثم يذكر أن شرعية القانون في دولة القانون لا تتأتى من إرضاء الضمير الشخصي، ولكن عندما يكون سنُّها متطلبا من متطلبات السيادة الديمقراطية. فطاعة القانون ليست بالضرورة استحسانه، إن إخضاعه للنقد والتمحيص العموميين مهمة لا تتجزأ عن النقاش الديمقراطي. إن الحس الوطني ليس هو الامتثالية المطلقة للقانون، لأن القاعدة القانونية مهما كانت قيمتها لا ينبغي للعقلاني أن يضيف عليها طابع القداسة، إنما ذلك يكون جار به العمل في الطوائف الدينية وهو الخطأ بعينه. ذلك ما حدا ببائل المتدين أن يفصل بين الغيرة على الوطن والأخلاق وبين سياقاتها الدينية المحضة، منطلقا من قناعته أن هيمنة الدين على المجتمعات الإنسانية، لم تسفر أبدا على نهضة أخلاقية.<sup>1</sup>

يذهب سبينوزافي بعض كتاباته<sup>2</sup> إلى منحى متشدد حيث يرى ضرورة الفصل المبدئي بين السلطة الدينية والسلطة السياسية حتى تتحول الأفعال المرئية إلى مجال حصري لتطبيق شرعية القوانين المشتركة، أما الأفكار فينبغي أن تبقى حرة بالكامل. لذا فهو يرى أن وزراء الشعائر لا دخل لهم أبدا في الدولة، باعتبارها مجتمعا قانونيا يسير بحسب طبيعته، وأن الكنيسة لا ينبغي لها أن تهتم إلا بأمورها الداخلية وراء أسوارها، وحتى التجليات الدينية الخارجية ولو كانت بسيطة (قرع الأجراس مثلا)، وجب على الدولة الهيمنة عليها.<sup>3</sup>

من جهة أخرى، يحاول سبينوزا الفصل بين الجماعة السياسية والفرد. فيطالب لصالح هذا الأخير الحق في حرية التفكير والتعبير، مشددا على استقلاله في مواجهة المجتمع والسلطة، ذلك ما يظهر جليا في كتابه: بحث في علم اللاهوت والسياسة. يوافق سبينوزا هوبس في كون المجتمع يستند على

<sup>1</sup>- Henri Pena – Ruiz. La laïcité. Ed. Flammarion. 2003. P 171.

<sup>2</sup>- يطالع، مثلا، النص الوارد في المرجع نفسه. ص 173.

<sup>3</sup>- Ibid. p 172.

اتفاق من خلاله يتخلى الأفراد عن حقوقهم الطبيعية ويسلمونها للمجتمع. رغم أن سبينوزا يقول بأنه على كل فرد أن يحيل كامل سلطته التي يتمتع بها إلى المجتمع، إلا أنه يعود في مواضع أخرى ليستثني بقوله: "إن الأفراد ليسوا ملزمين بالتنازل عن جميع حقوقهم الطبيعية بل يمكنهم الاحتفاظ ببعضها. فالسلطة السياسية لا يمكن ممارستها على الضمائر ولا يمكنها أن تفرض آراءً و لا معتقدات دينية، لأنه بموجب الحق الطبيعي، فإن الأفراد يحتفظون دائماً بحريتهم في التفكير. هذه الحرية التي يجب بقاؤها في المجتمع لأنها خاصة طبيعية ولا يمكن أن تفقد دون أن تمس الطبيعة الإنسانية ذاتها."<sup>1</sup>

يتميز سبينوزا عن هوبس بحيث أن الأول يتمسك للفرد بالحق الطبيعي مؤكداً في كتابه: بحث في السياسة، أن هذا الحق باق في المجتمع. ومن أجل التنظير لذلك يفرّق بين الفكر والفعل وبين العقل والإرادة. فالقدرة على التفكير تعود للشخص ذاته، وهي حق غير قابل للتصرف فيه، في حين حق الفعل أو التصرف يكون متعلقاً بالمجتمع وعائد إليه، وفي ذلك يقول بنص العبارة: "كل فرد قد تنازل عن حقه في التصرف بدافع من إرادته الخاصة، لكنه لم يتخل عن حقه في التفكير ولا حقه في الحكم [على الأشياء]". فالعقد الاجتماعي، هاهنا مؤسس على القبول بالاستغناء عن الحق الأول دون الثاني، فالأفعال والتصرفات هي محل المتابعة القضائية دون الآراء والأقوال التي ينبغي أن تبقى خارجة عن مساءلة السلطة والقانون.<sup>2</sup>

بالخلاصة، فإن سبينوزا يؤكد على حرية التفكير والتعبير ومن أجل ذلك يضع حدوداً صارمة أمام الدولة والسلطة تحجزهما عن الإضرار بذلك الحق. إنه يطالب للفرد بحرية غير قابلة للتصرف. لكن فيما تعلق بالحريات الداخلية فقط دون الأفعال والسلوكيات الظاهرة. وفيما يخص المجال الديني فإثبات الحرية لا تكون إلا في حدود المعتقدات دون الشعائر التعبدية الظاهرة.

---

<sup>1</sup>- Maurice Barbier. Op. Cit. p90-91.

<sup>2</sup>- Ibid. p. 91.

توصل سبينوزا إلى الفصل بين المجال الخاص وبين الجماعة السياسية في الوقت الذي لم يشر فيه إلى تباين ما بين الدولة والمجتمع.<sup>1</sup>

يتناول، من جهته، جون لوك 1632-1704 في كتابه: بحث الحكومة المدنية 1690، العقد الاجتماعي باعتباره القاعدة التي يستند عليها المجتمع والسلطة، بمعنى آخر القاعدة الناجمة عن تراضي الأفراد. فهؤلاء يشكلون المجتمع بحرية ويحيلون إليه سلطتهم. وفي هذا الصدد يقول لوك ما نصه: "هنا يوجد المجتمع السياسي [المدني]، أين ينزع كل عضو سلطته الطبيعية ويعيدها بين يدي المجتمع."<sup>2</sup> هنا يبين لوك مرحلة الانتقال من الحالة الطبيعية اللاسياسية للامدنية إلى الحالة السياسية المدنية: فالمدنية تغدو -إذن- وعي الأفراد وقدرتهم على الشعور بمصالحهم وقبول التضحية بسلطاتهم الطبيعية في سبيل تكوين جماعة محمية و متماسكة، لتتفرغ لما هو أسمى وأرقى، إنه معطى صناعي غير طبيعي. ذلك ما يطلق عليه اسم التجمع المدني أو السياسي.

الملاحظ أن لوك يختلف بالكلية مع هو بيس وذلك لعدة اعتبارات. فحالة الطبيعة بالنسبة له ليست حالة حرب لكنها حالة سلم، أو على الأقل سلمية نسبية، بمعنى لا هي مفترسة كما هو الحال عند هو بيس ولا كاملة كما عند روسو إن حالة الطبيعة هي حالة الأمر والواقع، إنها حالة قابلة للاكتمال.<sup>3</sup> وعليه ليس المطلوب الخروج منها، لكن يتعين معالجة مساوئها بغية عدم الوقوع في حالة الحرب. يقول لوك في ذلك: الحكم المدني هو العلاج الخاص لمساوئ حالة الطبيعة. فمقتضيات القوانين الطبيعية لا تخفى في المجتمع [المدني، السياسي، الصناعي]، بل تصير أقوى في حالات كثيرة.<sup>4</sup>

عندما يتخلى الأفراد عن سلطتهم الطبيعية لحكم مدني، فلا يعني ذلك، كما يذهب إليه هو بيس، التنازل على كل حق طبيعي وبالتالي لا يتأسس حكم

<sup>1</sup> - Ibid. p 92.

- للمزيد حول الجوانب العلمية والدينية لسبينوزا، يراجع: رونالد سترومبج. مرجع سابق. ص 79-80-81-82.

<sup>2</sup> - Maurice Barbier. Op. Cit. p92.

<sup>3</sup> - Jean Touchard tome. 1. op. cit. p 375.376.377.

<sup>4</sup> - Maurice Barbier. Op. Cit. p93.

مطلق. بناء على ذلك، فإن هؤلاء لا يمكن اختزالهم إلى أعضاء مجتمع أو أتباع سلطة، لأنهم يحتفظون بفرديتهم الخاصة، والحكم ملزم بالحفاظ على ممتلكاتهم<sup>1</sup>، العائدة إلى أشخاصهم. بهذه الميزة فهم يكونون تكتلا مجتمعيا مدنيا غير طبيعي طبيعة محضة، وفي الوقت عينه لا تتلاشى معالم الفردانية عندهم. لا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل يمكن للأفراد أن يخضعوا السلطة للرقابة إذا اقتضت الضرورة ذلك، ويقمعوا تجاوزاتها، ويثرون ضد الحكام ويغيرونهم.. إذن، فالأفراد غير مرغمين في هذه الهيئة التي توافقوا على إقامتها وغير خاضعين مطلقا للسلطة التي أنشأوها. وفق هذا التصور يطرح مبدأ التفرقة بين الفضاء الخاص والمجتمع السياسي. هذا الأخير ضروري للحفاظ على المصالح الخاصة بالأفراد، ولكن المجتمع السياسي هذا لا يعدو أن يكون وسيلة فحسب لا غاية. فالحكم المدني يبقى رهينا للأهداف التي أنشأ لخدمتها. هذا التصور هو الحامل لإرهاصات الحداثة السياسية<sup>2</sup>.

أما فيما يتعلق بموقفه من الديني والسياسي، من الكنيسة والدولة، ففي الوقت الذي يريد فيه هوبس الجمع التام بينهما، فإن لوك ينتهي إلى الفصل الحاسم بينهما. ففي رسالة حول التسامح 1689 يفرق بوضوح بين شؤون الدولة وشؤون الدين. فحسب وجهة نظره فإن الفرق بين الكنيسة والدولة يقوم أساسا على التباين في الطبيعة والأهداف. فالدولة ذات طبيعة زمنية تختص بما هو زمني وبمسائل زمنية فالسلطة السياسية المدنية لا تهتم إلا بالممتلكات المدنية ولا ينبغي لها أن تتشغل بالقضايا الروحية. فالدين لا يتعلق بالدولة ولا بالحكم المدني وإلا ما نعت بكونه مدنيا أو سياسيا. فالسلطة السياسية غير مختصة في المواد الروحية، وعليه لا يمكن أن تقوم دولة مسيحية بعكس ما كان يريد هوبس.

إن الكنيسة مجتمع حر وذو إرادة، لأن كل إنسان يختار دينه وكنيسته بمليء قناعته. فحرية المعتقد والعبادة لا تدخل في اختصاصات الدولة بل

---

1- يقع الغلط، أحيانا، في معنى كلمة ممتلكات، التي لا تعني المكتسبات الفعلية فقط، لكن كل ما يمكن أن يعود ويخص كل إنسان مثل: الحياة، الحرية الشخصية.. هذا الخطأ يقود إلى اعتبار أن لوك يريد أن يبرر حقوق طبقة اجتماعية واحدة هي طبقة الملاك. لكنه في الحقيقة يؤكد على حقوق كل فرد: حياته، حرته، ممتلكاته.

<sup>2</sup>-Ibid. p 93.

تظل من خواص الفرد. ينتج عن ذلك أن يصبح الدين مستقلا عن الدولة والكنيسة خارجا عن حكم السلطة السياسية التي لا يمكنها فرض أو منع أي دين أو عقيدة. وهكذا فإن لوك يفصل الفرد والدين عن الجماعة السياسية وعن السلطة. فبفصل السياسة عن الدين، يؤسس للفصل بين الفضاء السياسي والفضاء الخاص إنه يضع بذلك أساس مبدأ الحداثة السياسية.<sup>1</sup>

بالخلاصة، فإن لوك يباعد بين الدولة والأفراد بطريقتين: فمن جهة يحتفظ الأفراد بحقوقهم الطبيعية (حق الحياة، حق الحرية، حق الملكية) ويراقبون نشاطات السلطة، ومن جهة ثانية فإن المجال الخاص لا يقتصر على حرية التفكير كما هو الحال عند سبينوزا، بل إنه يخص أيضا الملكية والدين، الشيء الذي اعتبر جديدا وجريئاً مقارنة مع ما ذهب إليه هوبس. لذلك يمكن اعتبار لوك من مؤسسي حقوق الإنسان باعتباره يؤكد على حرية المعتقد والعبادة، والحق في الملكية وفي مقاومة الطغيان.<sup>2</sup> بهذا التأسيس غير المسبوق يكون لوك قد وضع أسس الحياة السياسية المدنية المهيمنة على الشأن العام، في حين يبقى البعد الديني لدى الإنسان معترفاً به تطبعه الحرية والخصوصية الفردية. فبعد أن استقر الفصل بين الديني والمدني، بل صار الديني شأناً تحت رعاية المدني، وجب الآن أن ينتقل رواد الفكر الأوروبي إلى مرحلة جديدة ألا وهي مرحلة الفصل بين السلطات المدنية ذاتها وذلك ما برع فيه مونتسكيو.

هذه القفزة الكبيرة في الفكر السياسي والمقصود بها ترتيب البيت المدني الداخلي، أي إيجاد آلية ما تجعل من السلطة المدنية غير مجمعة في يد واحدة<sup>3</sup> في يد واحدة، تولاها المفكر الفرنسي شارل لويس دو سوكوندامنتسكيو (Charles Louis de Secondât Montesquieu) 1689-1755. حيث قام بدور كبير وحاسم في رسم معالم هذا التطور. ففي عمله الشهير والضخم: روح القوانين 1748، قد أخذ على عاتقه تفسير وجود

<sup>1</sup>- Ibid. p 94.95.

<sup>2</sup>- Ibid. p 95.

<sup>3</sup>- ما نعتقده هو أن هذه المجهودات الهادفة إلى وضع أسس الحياة المدنية من بين ما تصبوا إليه هو قطع الطريق أمام عودة الدين إلى الحياة العامة والهيمنة من جديد وهو ما يكرس تعالي المدني على الديني بعد مرحلة الانفصال.

تشريع معين في بلد محدد ومحاولة فهم مجموع التأثيرات التي يمكن للقوانين أن تتعرض لها.<sup>1</sup> **أفمنتسكيو** قد تبنى مقاربة عقلانية حيث رفض الجبرية<sup>2</sup> واعتبر القانون تجسيدا للعقل.<sup>3</sup>

لقد حاول **منتسكيو** أن يتفرد بدراسة دور القوانين في تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية. وعليه فإن الشأن الديني صار معه، مرة أخرى، نشاطا تحكمه القوانين المدنية غير المقدسة وذلك على الأقل في علاقته مع الخارج أي الحياة الاجتماعية العامة، مما يعنى في تعالي التشريع المدني السياسي على التشريع الديني.

لقد أجهد **منتسكيو** نفسه لاستخلاص روح القوانين، بمعنى مختلف المتغيرات الواقعية والنسبية التي تشكل وتحتم القوانين الانسانية. ذلك لأنه إذا كانت كل الكائنات لها قوانينها –حتى الألهية شأنها شأن العالم المادي في ذلك- فإن الإنسانية لا بد وأن تكون لها قوانينها الخاصة أيضا. فإذا كان ذلك كذلك، فلا يمكن أيضا أن تكون هذه القوانين ذات البنية الخاصة مشتقة أو مستنتجة من القوانين السماوية. فالقانون بطبيعته يتصل من كل تحكم أو تعال ومن كل جوهر، فهو لا يتفاعل إلا مع الظواهر الإنسانية المباشرة. وهنا نلمس النهج الذي اختطه **منتسكيو** في دراسة روح القوانين والقائم أولا على الفصل بين القانون الإنساني والقانون الإلهي السماوي، ثم ثانيا التجمعات الإنسانية بما تفرزه من ظواهر وعلاقات هي الروح الأولية التي من خلالها سوف تتجسد هذه القوانين. يعني ذلك أن الرحم التي تتولد منها القوانين هي الرحم الاجتماعية، فيصير من البديهي أن تحكم تلك المجتمعات بما أنتجته من قوانين لا تصلح إلا لها ولا تصلح إلا بها. هنا نلاحظ أن **منتسكيو** يكون قد قطع أشواطاً طويلة في استبعاد الحكم الديني من التفكير في العودة إلى الساحة السياسية العامة. لذلك نجده في **الرسائل الفارسية**، يعتبر الدين مجرد واجهة تجميلية وحاجزا اجتماعيا عن غلواء الأفراد، فهو يستغل خاصية

<sup>1</sup>- Jean Touchard histoire des idées politiques. Du XVIII siècle à nos jours. Tome 2. 2<sup>ème</sup> Ed. Cardage. PUF. Paris. 2007. P 393.

<sup>2</sup>- يحب التفريق بين الحتمية (Déterminisme) مذهب فلسفي يفسر الظواهر بعقلها، وبين الجبرية (Fanatisme) التي تقضي بأن الأحداث تكون دائما محددة سلفا بأسباب مفارقة للطبيعة.

<sup>3</sup>- Nicolas Guerrero. Op. cit. p 86.

الدين في هذا الجانب رغم أنه مناهض للكهنوتية،<sup>1</sup> وقليل التديّن. إنه يعتقد أن الدين نافع لقمع الهوى والطيش.<sup>2</sup>

أما القانون، بالنسبة له، فهو العقل والحكمة الإنسانية، باعتباره يحكم كل شعوب المعمورة. إن القوانين السياسية والمدنية لكل أمة ليست سوى حالات خاصة أين تطبق تلك الحكمة الإنسانية. فهذه لا تنزل من السماء وإنما تستقرئ من ملاحظة الواقع الاجتماعي.<sup>3</sup>

يبقى لنا أن نعرف كيف ينظر منتسكيو لمبدأ الحرية؟ إنه قد اهتم أساساً بالحرية السياسية وليس بالحرية الفردية. إنه يعتبر الإنسان مواطناً أو عضواً في الدولة وليس فرداً مستقلاً. إننا نستنتج من أعماله أن مقارنته للحرية، تعد من أهم الإسهامات التي تؤسس للمدني السياسي على حساب الديني اللاهوتي.

في هذا الصدد يميز بين القوانين التي تشكل الحرية السياسية في علاقتها مع الدستور وتلك التي تشكل الحرية السياسية في علاقتها مع المواطن. فالنوع الأول من الحرية مضمون بتوزيع السلطات الثلاث (التشريعية، التنفيذية، والقضائية)، بمعنى أن هذه الحرية تنتج عن فصل وتوزيع هذه السلطات، وهي محمية بالقوانين وخاصة منها القوانين الأساسية. لذلك يعقد منتسكيورابطاً بين الحرية السياسية والقوانين حيث يعرف الأولى بالثانية: "الحرية هي الحق في فعل كل ما تسمح به القوانين"<sup>4</sup>

إن الحرية السياسية تتميز، بالنسبة له، عن الحرية الطبيعية وعن الاستقلال الفردي حيث تقضي هذه الحرية وهذا الاستقلال بفعل ما يشتهي، لكن الحرية السياسية تقضي بالإذعان للقوانين ولها وحدها. ففي إطار هذه الحرية لا أحد يُرغم على فعل شيء لا يجبره عليه القانون، ولا أحد يُمنع من فعل شيء قد أباح القانون فعله.<sup>5</sup>

1- جان جاك شوفالبييه. مرجع سابق. ص 400-401.

2- Jean Touchard .op. cit. p 398.

3- Géraldine Mulhmann. Op. cit. p. 105-106.

4- Maurice Barbier. Op. Cit. 97.

5- Géraldine Mulhmann. Op. cit. p. 104.

فالحرية السياسية عند منتسكيو، شديدة الصلة بالقوانين الأساسية التي تنص على الفصل بين السلطات الثلاث وعليه لا يتصور منتسكيو وجود هذا النوع من الحرية إلا في الحكومات المعتدلة غير الاستبدادية.<sup>1</sup>

ومعنى الاعتدال هنا، هو توزيع السلطات وعدم اجتماعها في يد واحدة وفي هذا المعنى يقول نسا: "وحتى لا نتعسف في استخدام السلطة يجب بحسب حكم الأشياء أن توقف السلطة السلطة" لذلك نجده معجبا بما أحرزته النصوص الدستورية الإنجليزية في شأن الحرية السياسية<sup>2</sup> التي تستهدفها بطريقة مباشرة.

إلى جانب حرية الدستور (الحرية السياسية أو حرية الحكومة)، توجد أخرى مختلفة تماما: إنها حرية المواطن أو الحرية السياسية في علاقتها مع المواطن. إن هذا النوع من الحرية يخص الإنسان باعتباره مواطنا وفردا في الوقت ذاته: مواطنا يعيش مع غيره ويتواطن معهم وفق شبكة روابط اجتماعية مدنية قانونية وقيمية يخضع لها الجميع، تفرض حقوقا وواجبات من جهة، وفردا أي إنسانا بصفته كذلك، على فطرته الطبيعية قبل أن يتمدن، وهو تفريق تعسفي تجريدي قصد الإحاطة بجوانب هذا الكائن المعقد.

يقوم هذا النوع من الحرية على التوفير الفعلي للأمن بواسطة الآداب العامة والسلوكيات والنماذج المكتسبة وبعض القوانين المدنية منها على وجه الخصوص قوانين الإجرام. ومن أجل أن يتحقق هذا النوع من الحرية، وجب على الحكومة أن تعمل جاهدة لمنع أن يخاف مواطن مواطنا آخر، و مهما كانت الرتب الاجتماعية لهؤلاء متفاوتة.<sup>3</sup>

لقد تعرضت هذه النظرية إلى انتقادات، ذلك لأنها اختزلت حرية المواطن في الأمن الشخصي أو عدم الخشية من السلطة وحسب. إنها تمثلات قاصرة،

---

1- الاستبداد هنا بمعناه الشامل، سواء أكان ذا مصدر زمني أو ديني.

2- قد لا نعدم علاقة ما بين هذا وما سوف يظهره ألكسيسدو طوك فيل في القرن التاسع عشر من إعجاب بالثورة السلمية في نفس البلد.

3- Maurice Barbier. op. cit. p 98.

لأنها لا تتضمن الأوجه الإيجابية لحرية المواطن مثل: المشاركة في السلطة، مراقبة نشاطاتها، تغيير الحكومات<sup>1</sup>..

جهة أخرى كان الثوار يرون في مجموع الحقوق الطبيعية حصنا يحمي المواطن من تعسفات الدولة. فالإعلانات المتتالية: إعلان 26 أوت 1789 من عند منتسكيو، وإعلان 31 ماي 1793 من عند روسو، وإعلان 1795 الذي يعود إلى مفهوم الفردانية، كانت محاورها تركز على هذا الصنف من الحقوق. لقد كانت كافت النصوص الواردة في هذه العلاقات تركز على أن حق الحرية والأمن والملكية والحق في العمل وحق التسامح الديني والمساوات القانونية لجميع المواطنين بما في ذلك المساواة أمام الوظائف..، ما هي إلا معطيات حقوقية سابقة على وجود الإنسان<sup>2</sup>.

يتضح مما سبق أن الهيمنة المدنية والتراجع الكنسي يبرز من خلال مستويين اثنين: المستوى الأول هو أن الصراع لم يعد بين السلطة الكهنوتية وبين السلطة الزمنية، وإنما أضحت دائرا بين سلطة الملك أو الدولة وبين مجموع المواطنين. بعبارة أخرى، لقد تحول النزاع من صراع ديني زمني إلى صراع مدني مدني. ففي ظل هكذا أوضاع يكون الرجوع إلى السلطات التقليدية قد استبعد تماما<sup>3</sup> مما يثبت سيطرت الحياة السياسية (المدنية) على المجالات العمومية كلها، بل حتى على المؤسسات الدينية نفسها التي أصبحت مؤطرة في دائرته. المستوى الثاني، إن هذه القيم الجديدة والتي كانت عبارة عن أفكار تتداولها عناصر نخبوية عبر عقود من الزمن في كتاباتها، صارت قوانين وتشريعات مكتوبة ملزمة تهيكّل الحياة العامة للمواطنين وتقض النزاعات حسب مقتضياتها. وهكذا لم يعد المجتمع محكوما بأسرار ما ورائية لا يعلمها إلا الخاص من رجال الدين، وإنما صار ذلك في يد أفراد المجتمع ذاته يتداولون بشأنها تعديلا وتحويرا وإلغاءً.

في هذا الخضم الفكري والسياسي والقانوني، بدأنا نشهد التأسيس الحقوقي والمتدرج لظاهرة الدولة العلمانية. فالعلمانية هي ذلك المبدأ الذي يقوم عليه

<sup>1</sup>- Ibid. p 99.

<sup>2</sup>- Ibid. p. 70-71.

<sup>3</sup>- من أجل تفاصيل تخص تفكيك المنظومة الإكليريكية خاصة الجانب الإقتصادي منها، ينظر المرجع نفسه. ص. 79-80-81.

القانون السياسي الذي ينظم شؤون الدولة المتعلمة. إنها تعمل على تحرير الفضاء العمومي من الهيمنة المفروضة عليه باسم الدين والإيديولوجيا خاصة. إنها تحمي الحياة العامة من كل تجزئة جمعائية أو مذهبية متعددة ومتناحرة، بحيث يدخل جميع الأفراد في تساكن وتسامح متبادلين. إن العلمانية تمنع، على حد سواء، من أن يكون للدين أو الإلحاد مزية عمومية، فتصير الدولة على نفس المسافة بين الطرفين. بهذه الخاصية الحيادية، تكون الدولة بمثابة جماعة سياسية حقوقية تخدم المواطن بغض النظر على انتماءاته العقدية أو المذهبية. من جهة أخرى وبسبب السياق العلماني ذاته، فإن الدولة لا يمكنها أن تلعب دور الحكم في الأمور الإيمانية، وبذلك يتحرر الفضاء الخاص في الحقلين الأخلاقي والروحي.<sup>1</sup>

هكذا، فإن فكرتين أساسيتين تنبثقان من النموذج المثالي للعلمانية: الأولى منهما تخص وضع حد فاصل بين ما هو مشترك بين الجميع (العمومي) وبين ما هو عائد إلى الحريات الفردية أو ما يسمى بالفضاء الخاص. أما الثانية فتتعلق بسيادة الإرادة – التي سحبت من الكنيسة ثم من الملوك- التي استخلصها الأفراد لصالحهم فباتت مصدرا للقواعد المنظمة للحياة المدنية المشتركة، وفي منأى عن الهيمنة الإكليريكية.

من الناحية القانونية، يمكن اعتبار العمومي ما يهم كل أفراد أمة أو جماعة سياسية، والخاص ما يتعلق بفرد واحد أو جماعة من الأفراد تجمعوا طواعية لتأسيس تكتل ما. لكن ما يجب التنبيه عليه هو أن البعد الجماعي لطائفة ما، لا يمنحها وضعاً عمومياً بأي حال من الأحوال بل يبقى ذلك مرتبطاً حصرياً بالمشترك العام هذا التفريق يعد غاية في الأهمية بالنسبة لموضوع العلمانية. من جهة أخرى، فإن اعتبار الدين قضية خاصة لا يعني التنازل لامتداداته الجماعية، لكن المحذور هو رهن الفضاء العمومي لقانون الإيمان الخاص، بذلك يحتفظ لهذا الفضاء بحياده العقدي مما يسمح له أي

---

<sup>1</sup> - Henri Pena – Ruiz. Quést-ce que La laïcité. Ed. Gallimard. 2003. P 71-72.

يكون للجميع. في هذا الصدد يرى روسو أن أي إحياء للهيمنة العمومية لدين من الأديان سوف يكون بمثابة اغتصاب.<sup>1</sup>

إن الاعتراف باستقلالية الفضاء الخاص يحتم تحديد ميدان تدخل القوانين لأن الدولة -وفق هذا المنظور- ليست مؤهلة لتفرض أو تفضل اختياراً روحياً على آخر، بل الواجب في حقها أن تهتم بتمثيل القاسم المشترك بين الجميع، مع الاحترام الكامل للفضاء الخاص. إن الفضاء العلماني الذي تسهر عليه السلطة المخولة قانوناً، لا يتشكل من مجموع التجمعات المختلفة، لكنه يتكون من إعطاء الاعتبار لقاعدة القيم المرجعية التي تتعالى عن تلك التجمعات دون نكرانها. فالدين يصير في هذه الحالة عنصراً من العناصر المكونة لتكتلات تعمل داخل إطار الشأن الخاص، دون أن تكون له الهيمنة في التأسيس لقاعدة القيم المشتركة التي تتسامى عنه وعن جميع القناعات التي ليست لها صفة القبول الجماعي لدى الأمة.

هذه المعايير والقيم هي التي تؤسس للقانون الجمهوري الذي لا يمكن أن يستهدف سوى مصلحة صاحب السيادة الممثل في الشعب المتحكم في مصيره. وعلى الرغم من أن الأمة تحوي المؤمنين والملحدين وحتى اللأدريين<sup>2</sup> (Les Agnostiques)، فلا يمكن بحال أن يُختص البعض بحقوق مُميّزة وتُمنع عن الآخرين. ذلك لأن المساواة بين أفراد الأمة، في المجتمع العلماني، لا ينظر إليها على أنها سمة مكتسبة وإنما هي سمة متأصلة في الجنس البشري. لذلك قيل أننا نولد أحراراً، ويجب أن نبقى كذلك.<sup>3</sup> فعندما تسحب العقائد والإيديولوجيات والقناعات الخاصة من الفضاء العمومي لتحشر داخل الفضاء الخاص، يحصل وقتها المجتمع على فائدتين: أولاهما أن الأفراد يجدون في المجال الخاص فسحة في تحقيق رغباتهم وأمانهم الملحة والضرورية والتي لم تبلغ حد المشترك بين الجميع، وبذلك يتحقق جزئاً مهم من الحرية. ثانيتهما أن الأفراد كمجتمع سياسي لا يحتفظون في

<sup>1</sup>- Ibid. p. 133.

<sup>2</sup>- هم من ينكرون قدرة العقل وقيمه في الوصول إلى المعرفة، ومنه اللأدرية (Agnosticism)، وهو المذهب القائل بذلك.

<sup>3</sup>- Henri Pena – Ruiz. La laïcité. Op. cit. p. 137.

الميدان العمومي إلا بما يعمل على تحقيق وحدتهم وهويتهم المشتركة توخيا للعيش المستقر والمستمر، فيتجمع للأمة حرية التصرف الفردي أو الجماعاتي مع حرية المجتمع السياسي الكلي،<sup>1</sup> وبذلك يكتمل صرح الحرية في ظل سياق علماني متكامل.

بهذا الفصل الواضح، فإن الحرية لا يمكن إلا أن تكون واحدة بالنسبة للجميع وبذلك تكون هذه الحرية مؤدية حتما إلى المساواة، لا كما يُعْتَقَدُ أن هذه الأخيرة هي نتيجة لتوحيد شروط الحياة. في السياق العلماني، فإن حرية المعتقد لأفراد ما لا تكون تحت رحمة أفراد آخرين مهما كانت المغالاة في هذا المعتقد أو المجافات عنه مالم يمس ذلك الحياة المشتركة بضرر ما. على أساس ذلك فإن الشعب عندما يمتثل لما وضع من قوانين، فإنه يظل حرا كامل الحرية.

في حين رفض شعب للخضوع للإرادة الجماعية ممثلة في قوانين الجمهورية يعني بالدرجة الأولى رفض خضوع هذا الشعب لنفسه. فالإذعان للقانون تحرر، والتحرر من القانون إذعان، لذا صارت العبارة الشهيرة مقبولة لدى الجميع رغم ظاهرها المتناقض: "يجب إرغامه على أن يصير حرا"<sup>2</sup>

هذا، باختصار، السياق التاريخي والفكري والإيديولوجي لعملية الفصل بين الكنائس والدولة. إنها محاولة للوقوف على جوهر ظاهرة العلمانية فحسب، وكيف تشكلت من خلال جهود علماء ومفكرين ومنظرين قرأوا تاريخهم المتطاوّل فتولد عن جدلية الفكر والواقع لديهم أسلوب جديد في التعايش. نكتفي نحن في هذا الاستعراض المقتضب بما قيل لحد الآن، لأننا نظن أننا قد استوفينا غرضنا منه، وإلا فإن التفاصيل الفكرية والتاريخية لظاهرة العلمانية لا يمكن أن يحويها كتاب واحد.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>- سوف نرى لاحقا أنه من المشاكل المستعصية في مجتمعنا التردد في الفصل بين الفضائيين، وإذا حصل الفصل، فهل يُتَّفَقُ على اختصاصات كل فضاء؟

<sup>2</sup>- Ibid. p. 137-138.

<sup>3</sup>- من أجل التأكد من هذا يمكن مطالعة مثلا: Jacqueline Lalouette. La séparation des églises et de l'Etat. Genèse et développement d'une idée. 1789-1905. Ed. du Seuil. Paris VI 2005.

إن الذي نريد أن نركز عليه في هذا المقام، هو أن ظاهرة العلمانية إنما هي وليدة الطبيعة الشرعية لسياق ثوري متفرد مس الفكر والواقع معا. فكان من الطبيعي أن يحتضن المجتمع هذا المولود الجديد بسبب ما وجد فيه من خصائص ومميزات تعبر عن رغبة أفرادها في القطيعة مع نظام متعالي وشمولي عمّر قرونا طويلة كما وجدوا فيه انعتاقا يحققون في ظلّه مكبوتات أنفسهم الروحية والمادية معا. لذا لم يكن مستغربا أن يصف **هيجل** العصر الحديث بالشروق الجميل ويصفه **ماكس فيبر** بالعصر الذي زال عنه السحر.

تطرح المشكلة بل الإشكالية عندما تريد مجتمعات أخرى أن تستفيد من ثمرة السيرورة التاريخية لتلك المجتمعات الغربية مقدرة التقدم الفكري والتنظيمي والتكنولوجي والتقني دون أن تكون قد مرت بنفس المسار التاريخي الذي أنتج مفاهيم مثل العلمانية، المواطنة، الديمقراطية .. شديدة التلازم مع سياقاتها التاريخية الفكرية والإيديولوجية. ودون أن تتجشم نخبها المنبهرة بتلك المفاهيم، عناء النظر في الواقع الثقافي المنقولة إليه لمحاولة توطينها وأقلمتها، هذا إذا افترضنا إمكانية ذلك المسعى أصلا، مصطدمة مع توجهات نخب أخرى ترفض التجارب الإنسانية جملة وتفصيلا إلا إذا كانت منبثقة من المسار التراثي للأمة..!

إذا كان هذ متعلقا بمفهوم العلمانية ومضامينها الحداثية، فإنها لم تكن منفردة في السياق الفكري والتاريخي والسياسي، بل جاءت متساوقة مع مفاهيم أخرى تعاضدت مع بعضها لتنتج في النهاية مجتمعات رائدة للإنسانية. من تلك المفاهيم الهامة مبدأ المواطنة، فكيف برز؟ وكيف تطور؟ وكيف ساهم في إنشاء مجتمعات متماسكة؟

# الفصل الرابع: مبدأ المواطنة، أو الرابط الاجتماعي الحديث: أصوله وقيمه

تمهيد

- 1- مبدأ المواطنة بين الفكر والممارسة البدائيين
- 2- مبدأ المواطنة من التجريد إلى التقنين
- 3- المواطنة الأوروبية وتعالى المسيحية خلال القرون الوسطى (300 - 1300م).

- 4-مرتكزات مبدأ المواطنة في الفكر الغربي الحديث  
5- التحديات التقليدية المتجددة في وجه حركية مبدأ المواطنة

## الفصل الرابع: مبدأ المواطنة، أو الرابط الاجتماعي الحديث: أصوله وقيمه.

### تمهيد:

نسعى من وراء إدراج هذا الفصل، إلى الاطلاع على مبدأ المواطنة من حيث انبثاقه وأشكاله وتطوراته التاريخية ومضامينه المتحولة وأسسها الثابتة.. وعلى الرغم من أننا سوف نلقي بإطلاة شاملة على جوانب هذا المبدأ، فإننا سوف نعمل إلى التركيز على القيم والمعايير والخلفيات الفلسفية الذي يبنى عليها هذا المبدأ باعتباره فرعاً عن نظرة شاملة لكل أبعاد الحياة الإنسانية، بل نظرة كليانية للوجود. سوف نركز على تلك المعايير التي يحملها هذا المبدأ في خلفياته الفلسفية كي نواجهها في مواضيع لاحقة من هذا البحث- مع قيم ومعايير أوجدتها نظرة أخرى للوجود ذاته في المجال الجغرافي الذي نعترم دراسته وفهمه.

لا شك أن المتأمل في جوهر مبدأ المواطنة سوف يصل، من غير كبير عناء، إلى أنه تعبير الضمير الإنساني عن التوق إلى الحرية والانعتاق المتأصلين في البنية النفسية والروحية للإنسان. ولقد سرعت مظاهر الظلم والاستعباد والقهر والاستبداد، الشعور بالحاجة لهذا المبدأ والعمل على ممارسته. فتحكم قلة من الناس في مصير الأغلبية الغالبة واستئثارهم بسلطة

---

1- فضلنا عبارة (مبدأ المواطنة) دون كلمة (مواطنة) للدلالة على أن المواطنة إنما هي بمثابة مفهوم مجرد لا تكاد تنضب خصائصه، لذا لا توجد مواطنة منتهية وكاملة على أرض الواقع. وإنما يوجد تطبيق لمبدأ المواطنة مجرد وحركي. تتنافس الشعوب والأمم على بلوغ نموذج المثالي على حد تعبير ماكس فيبر.

الأمر والنهي وتوزيع الموارد بحسب الأهواء لا يمكن إلا أن تكون محكومة بنزعة الأنانية وحب التفرد بمقدرات الشعوب والأمم. وعلى اعتبار أن الإنسان مجبول على رفض الخضوع الدائم، فإن المقهورين من الناس لن يستكينوا لهذا الواقع المرير ولسوف يطالبون إن بالسلم أو بالحرب لاسترداد حقوقهم كلما سمحت الظروف بذلك. هذه المعاني والدلالات لسوف نلمسها بوضوح إذا نحن استعرضنا المسار التاريخي والتطوري لمبدأ المواطنة.

## 1- مبدأ المواطنة بين الفكر والممارسة البدائيين.

يمكن ملاحظة التعبيرات الأولية لمبدأ المواطنة في الأفكار والممارسات التي كانت تسود في اليونان القديمة. وعلى الرغم من أن تلك الأفكار والممارسات لا تعد شيئاً ذا بال إذا ما قورنت بما وصلت إليه المواطنة اليوم، بل تعد مشكلات أكثر منها حلوًا اجتماعية، إلا أن التقليد في البحوث العلمية عامة والسوسيولوجية خاصة، تقضي بالرجوع إلى الأشكال الأولية والبدائية للظاهرة كإجراء منهجي يمكن الباحث من الوقوف على موضوعه في حالتها البسيطة البعيدة عن التعقيد.<sup>1</sup> وهكذا فإن أفلاطون قد كان يوافق على نظام توزيع العمل بين طبقات المجتمع، حيث لا يسوغ أن يكون المواطنون المرموقون في مراتبهم العليا ملزمين بالأشغال اليدوية. وفي جمهوريته المثالية يقسم المجتمع بدافع المواطنة لديه- إلى ثلاث طبقات: طبقة الولاة وهم الحكام، ثم الجنود المدافعون عن حوزة المدينة، ثم طبقة المنتجين وهي الأكبر عدداً حيث تشمل جميع الحرفيين ورجال الأعمال والعمال الذين يعتبرهم أفلاطون مواطنون، مخالفاً بذلك النظام الإسبرطي، لكنهم مع ذلك يعتبرون مواطنين خاضعين ومن الدرجة الثانية، لا ينتظر منهم المشاركة في تسيير الشؤون العامة. فالمواطنون الذين يحتلون الدرجة الأولى في سلم المواطنة الأفلاطونية لا يشغلون أنفسهم ويضيعون أوقاتهم في الأعمال الاقتصادية المنتجة، إذ إن طبقة الأرقاء هي من تكفيهم مؤونة ذلك، فيما

---

1- لعل هذا الإجراء هو الذي اتبعه إ. دوركايم مثلاً في دراسته التي أسفرت عن تأليفه لكتابه الشهير: الأشكال الأولية للحياة الدينية.

تؤول حرفة التجارة والصناعات المختلفة إلى الأجانب المقيمين ممن ليس لهم صفة المواطنة. وبخصوص المواطنين الحقيقيين، فإن أفلاطون يقسم طبقتهم إلى أربعة مستويات غير متعادلة بحسب الثروة المملوكة لديهم، مرتبا على ذلك تبعات سياسية هامة تحكم النظام الانتخابي الذي يتشكل وفقه المجلس التمثيلي. يبدو أن أفلاطون كان يسعى جاهدا للتأسيس لسياسة مستقرة ومتناغمة، ويرغب في إرساء علاقات ودية وباعثة على الثقة بين المواطنين، وكان يعتبر أن المواطن الصالح هو الذي يحترم النظام الاجتماعي والسياسي ويلتزم بالقانون يمارس الانضباط من تلقاء نفسه.<sup>1</sup>

يركز أرسطو من جهته في بحثه حول المواطنة، على مفهومين أساسيين عنده: إنهما المدينة (La cité) والمواطن (Le citoyen) باعتبارهما وجهين لعملة واحدة. فإثر فحوصات دقيقة لمختلف الدساتير، يصل إلى حقيقة مفادها أن المدينة تحمل دلالات متباينة: فالبعض يرى أن جميع المنجزات تعزى إليها، في حين يرى آخرون أن ذلك ينسب إلى الأوليكارشية أو إلى الحاكم المستبد. ولكن مهما يكن من الأمر. فإن جميع نشاطات رجل الدولة أو المشرع إنما تخص المدينة دون سواها في الوقت الذي يبقى فيه الدستور بمثابة شكل من أشكال تنظيم السكان داخل المدينة.

وبسبب الترابط الموضوعي القائم بين المدينة والمواطن، فإن أرسطو يحاول أن يعرف الأولى بدلالة الثاني: فالمدينة تعد جماعة من المواطنين. ثم يواصل تحليلاته بالتساؤل عن من هو الجدير بصفة المواطنة، فلا يلبث أن يعترف بأن لفظة مواطنة تغدو باعثة على الاختلاف في تقرير ذلك المعنى مدلا على ذلك بأن الفرد المعتبر مواطنا في الديمقراطية لا يعتبر كذلك في الأوليكارشية. يحاول أرسطو من جهة أخرى أن يفصل بين من يتصف بالمواطنة الحقيقية وبين من يوصف بها حكما. وفي هذا الصدد يرى أن المواطنين المجنسين لا يتمتعون فعليا بمزايا المواطنة، لأن الفرد يتمكن من ذلك بمجرد وجوده في إقليم يتبنى مبدأ المواطنة لذا يعتبر كلا من المستأمنين (الأجانب المقيمين في غير بلدهم) والعبيد والأطفال إلى المقيدون وكبار السن

<sup>1</sup> - ديريك هيتز. تاريخ موجز لمواطنة. ترجمة: آصف ناصر و مكرم خليل. دار الساقي. بيروت لبنان. 2007.

غير القادرين على تقديم خدمات، غير مواطنين حقيقيين. أما بخصوص المواطن الفعلي، فإن أرسطو يراه ذلك الفرد الذي يشارك في ممارسة سلطات الحكم والقضاء بطريقة أو أخرى رغم اختلاف هذه الوظائف اختلافات بينا في مددها وتحدياتها.<sup>1</sup>

إن الجدير بالذكر هو الدلالات التي يحملها مضمون المواطنة، بحيث يختلف من دستور إلى آخر، لذا فإن أرسطو يعتبر أن المواطن الحقيقي يوجد خاصة في الديمقراطيات أما وجوده في الأنظمة الأخرى فلا يعدو أن يكون عرضيا. فكل من أمكنته المساهمة في السلطة الاستشارية أو القضائية أو كان جنديا من الجنود الذين يدافعون عن المدينة، فإنه يكون بالضرورة مواطن تلك المدينة، وتكون المدينة مجموع الأفراد الحائزين على تلك الصفة وبأعداد كافية تمكن من الوصول للاكتفاء الذاتي.<sup>2</sup>

من أجل ذلك، نجد العبيد يقبلون خدمة أهداف الغير ويستمتتون في تحقيقها، بخلاف المواطن الذي لا يكتفي بإنتاج مواد ويعتبر أن الغنى ما هو إلا وسيلة لأهداف أرقى. إن المواطن عند أرسطو يكون متمتعا بالاستقلالية المطلقة، بحيث يكون في غنى عن العمل اليدوي سواء لفائدته أو لفائدة غيره إن الآخرين (الأقل منهم مرتبة) هم الذين يقومون به عوضا عنه، ذلك ما يفسح له المجال ليتفرغ للحياة السياسية للمدينة.<sup>3</sup>

إلا أن أرسطو يلاحظ أن تعريف المواطنة تعريفا وحيدا، يصطدم بحقيقة جوهره المتعدد المعاني ذات الصلة هي الأخرى بتعدد الدساتير. فكل دستور منها يحدد أشكال وشروط المشاركة السياسية وممارسة القوة على المحكومين. من جهة أخرى تخضع هذه الدساتير لأحكام وتقويمات تجعل من بعضها دساتير عادية وحيدة مثل دساتير الملكيات أو الأرستقراطية، وأخرى منحرفة مثل دساتير الأنظمة الاستبدادية والأوليكرشية والديمقراطية.<sup>4</sup>

---

1- Dominique Schnapper. Qu'est-ce que la citoyenneté? Gallimard. 2000. P. 18-19.

2- Ibid. p. 20.

3- Marie Gaille. Le citoyen. Ed. Flammarion. Paris. 1989. P. 48.

4- الديمقراطية في فهم أرسطو تكون نظام حكم مفضل لكن الفوضى العارمة التي تعقبه تجعله نظاما يجب التوجس منه.

هذه الأنظمة تشترك في طبيعة حكم غير عادل من حيث أن توزيع السلطة يكون غير متناسب مع كفاءات الأفراد ومع إهمال المحافظة على الهدف المشترك للمدينة. يصل أرسطو في النهاية إلى تفضيل المواطن في النظام الديمقراطي واعتباره كذلك شريطة ألا يتحول هذا الأخير إلى فوضى تفسد إنجازاته الطموحة، لأنه يعتقد أن المواطن في نظام الاستبداد ليس له من المواطنة إلا الاسم. من جه أخرى يجتهد للربط بين الآفاق الأخلاقية والآفاق السياسية. من هذا المنطلق يرى أن المواطن الصالح هو بالضرورة ذلك الإنسان الخير. والفضيلة باعتبارها منبعاً أخلاقياً، ليست إلا قابلية الفرد لأن يكون مطيعاً وحاكماً في الوقت ذاته. فالمواطن -قبل غيره- هو الجدير بهذا السمو الأخلاقي والسياسي: فلكي يحكم بجدارة وكفاءة يجب أن يطيع، ومن أجل أن يطيع بإيجابية يجب أن يحكم. فالتفاهم الذي تستوجبه المدينة، لا يمكن أن يكون إلا بين أناس خيرين، بحيث يلتقي هذا التواء مع مقتضيات الروابط القانونية المنسوجة بين المواطنين، فتصير التفاهمات العرفية متناغمة مع القواعد القانونية، عندها تنسجم الأخلاق مع القانون فتتماسك أركان المدينة وتتقوى. إذا لا يمكن أن يحدث ذلك إلا عند الإنسان وهو بالضبط ما دفع أرسطو إلى قولته الشهيرة: الإنسان هو الحيوان السياسي الوحيد، هذا المعنى الحرفي، أما المعنى الذي كان يقصده فهو: الإنسان هو حيوان مرغم بطبيعته على أن يعيش في المدينة الدولة. ويواصل في مواضع أخرى تعميق هذا المعنى بقوله: "إن الإنسان المعزول - غير القادر على المشاركة في منافع التجمع والتعاطي السياسي، أو الذي ليس بحاجة إلى المشاركة لأنه مكتف ذاتياً- ليس جزءاً من المدينة الدولة وبالتالي فهو إما وحش أو إله"<sup>2</sup>

## 2- مبدأ المواطنة من التجريد إلى التفتين.

إن هذا النمط من المواطنة الذي عرفته اليونان القديمة سوف يعرف قفزة فلسفية جديدة، بحيث أنه سينتقل عن صفته التجريدية لتحكمه نزعة عملية قانونية تنظيمية. فإذا كانت أثينا رمزا للفكر والحرية فإن روما ستكون رمزا للقانون والتنظيم. لقد تميزت المواطنة في روما بمرونة لافتة حيث وسعوا

<sup>1</sup>- Ibid. p. 49.

<sup>2</sup>- ديريك هيتير. مرجع سابق. ص35.

مضامينها إلى درجات متنوعة لتشمل العبيد والمجتمعات القاصية متجاوزين بذلك حدود المدينة لتسم كامل إمبراطوريتهم المترامية الأطراف.

لقد تقررَت المواطنة في روما بفعل ضغط الناس الرعاع لافتكاك بعض من الحقوق التي تتمتع بها طبقة النبلاء. ففي سنة 494 ق.م زحف السوق من الناس إلى الجنوب من روما حيث تقاسموا على نصرة بعضهم البعض وعلى حماية مصالحهم بتمكينهم من تولي مناصب كانت إلى ذلك الحين قاصرة على النبلاء. فخضع هؤلاء للمطالب مخافة المس بالاستقرار الاجتماعي أو تفكك الجيش. لأجل ذلك ظهرت المنابر (Tribunes) منافحة عن حقوق الناس العاديين، ولو أن الإجراءات التنظيمية لذلك كانت معقدة وطويلة، إلا أنها كانت الخطوة الصحيحة في اتجاه إقرار الحقوق للعامة.<sup>1</sup>

تأسست المواطنة الرومانية على خلفية أداء واجبات وتلقي الحقوق. فكانت الواجبات الرئيسية هي الخدمة العسكرية وتسديد ضرائب معينة تفرض على الملكية والميراث أساسا. وفي المجال الخاص كان الزواج والمتاجرة لا يتمان إلا بين من كانوا متمتعين بالمواطنة وإلا منعت تلك التصرفات. وفي الأقاليم خارج إيطاليا كان المواطن يتمتع بحق الحماية من قبل سلطة الإقليم كما له الحق أيضا في رفع شكواه أمام محكمة روما ذاتها.<sup>2</sup>

إذن ففي روما الجمهورية، كان مبدأ المساواة يتجه ليصير ذا صبغة قانونية محضة في مجتمع غير ديمقراطي ولكن أوليكارشي. ففي هذه الفترة كان الاعتراف بالمواطنة يحدث لأعداد متزايدة من الناس، ويسمح لهم وضعهم الجديد بتحديد هوياتهم مع الاستفادة من الحماية وقد كانت ممارسة المواطنة تقتصر على احترام القانون دون أن تمنع التراتبية الحادة في مجال السلط، التي تستند إلى القدرة على الإسهامات الضريبية ووجاهة مختلف الجماعات الاجتماعية.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>- المرجع نفسه. ص 53.

<sup>2</sup>- المرجع نفسه. ص 55.

<sup>3</sup>- Anicet Le pors. La citoyenneté. Presses universitaire de France. 4<sup>em</sup> Ed. Paris. 2011. P. 04.

لم يلبث الوضع على هذا الحال حتى ظهرت أرسطراطية من كبار القضاة والحكام الشرعيين والحكام الرئيسيين والمراقبين .. وقد فرضت هيمنتها. لذا صار عدد من الوظائف رهنا بالوراثة. في هذه الظروف بدأت التناقضات السياسية والاقتصادية في التنامي لتطيح بالجمهورية فتحل محلها الإمبراطورية. في هذه المرحلة (الإمبراطورية) لم تعد المواطنة شديدة الصلة بالسلطة الفعلية لذا صارت تمنح بسهولة أكثر إلى درجة أنها باتت تعرض على الرجال الأحرار في الأقاليم المستولى عليها توخيا لإدماجهم واحتوائهم. وهكذا، وبخلاف المواطنة الأثينية، فإن المواطنة الرومانية كانت إدماجية وبذلك فسوف تعمم مع تطبيق أمرية كراكلا سنة 212.<sup>1</sup>

يعتبر الإمبراطور كراكلا (Caracula) 211-217<sup>2</sup> أشهر من شرع القوانين المرسخة والمعممة لمبدأ المواطنة في روما وذلك في الدستور الأنطواني (Antoniana) لسنة 212. لقد أبطلت في عهده جميع الاستثناءات والتباينات الجهوية المختلفة المتعلقة برتب المواطنة، فقد صار مواطنا كل من كان حرا ويسكن الإمبراطورية. ولم يكن هذا الإمبراطور في الحقيقة إلا متمما لما كان قد بدأه أسلافه من توسعة مجال المواطنة ليبليغ مداه في التعميم والشمول. وعلى الرغم من أن هذه القفزة في مجال المواطنة الموسعة قوبلت بكثير من الانتقادات والتحفظات،<sup>3</sup> إلا أنها فتحت عهدا جديدا في المساواة بين مختلف الطبقات.<sup>4</sup>

تجدر الإشارة، ونحن نوجز معالم المواطنة الرومانية، إلى ما قدمته المدرسة الرواقية خاصة مع أقطابها الثلاثة: شيشرون<sup>5</sup> 106-43 ق.م، وسينيكا<sup>6</sup> 65 ق.م. وماركوسوريليوس 121-180 م. فلقد طرحت كتابات هؤلاء مسائل ثلاث تؤسس للمواطنة:

- مسألة الواجب المدني:

<sup>1</sup> - Ibid. p. 04.

<sup>2</sup> - Dominique Schnapper. op. Cit. p15.

<sup>3</sup> - مثل قصد الزيادة في الواردات المالية، تمييع مكانة المواطن، تناقص حقوق المواطنين وزيادة حقوق غير المواطنين، تزايد الفوارق الاجتماعية..

<sup>4</sup> - ديريك هيتير. مرجع سابق. ص 61.

<sup>5</sup> - رغم ان شيشرون لا يصنف كفيلسوف رواقى، إلا أنه كان مهتما بفكر هذه المدرسة.

إن مدلولات رواقى ورواقية تشير إلى الالتزام دون ضجر من أداء الواجبات. والمشكلة التي ظلت تثار هي: هل يمكن لجميع الفئات المقتدرة القيام بالأعباء المدنية المنوطة بها، أم أن ذلك خاص بالبعض من الناس تبعاً لتفردهم بملكاتهم المتميزة؟ إن شيشرون يكرس بصدق هذه النظرة الانتقائية في أداء الواجب المدني. وما جعله يخشى ويقلق على ذهاب هذه الفكرة، هو ما لاحظته من اضمحلال للمعايير المدنية لدى الطبقات العليا التي كانت تحتل مواقع القدوة. فقد ناشد أفراد تلك الطليعة ليتداركوا أمجادهم المحتذى بها، وصار يسم من يركنون إلى الحياة خاصة بالخائنين للحياة الاجتماعية.

- مسألة الالتزام بالقانون الأخلاقي الكوني:

لا شك أن إقرار مفهوم المواطنة العالمية، يستلزم أن يكون مسبوقة بنوع من التجانس الاجتماعي والثقافي، عكس ما كان يعتقد اليونانيون حيث قسموا البشر إلى من يحسن الحديث المهذب (اللغة اليونانية) وبين المثرثرين (البرابرة). بينما نجد أن الرواقيين قد آمنوا بمقدرة البشر على التجانس باعتبار خاصية التفكير العقلاني الموحد. لقد تبنى الرواقيون هذا التوجه الأخلاقي وعلى رأسهم ماركوس أوريليوس، وصاروا يبشرون بدعوتهم إلى صفة المواطن الكوني (Cosmopolites) وفي هذا الصدد يكتب ماركوس: "إذا كانت المقدرة الفكرية مشتركة بين الجميع، فإن العقلانية مشتركة أيضاً، مما يجعلنا مخلوقات عقلانية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن القانون مشترك. وإذا كان ذلك فإننا مواطنون فإذا كان الأمر كذلك، فإننا أعضاء-إخوان في مجتمع منظم. وإذا كان الأمر كذلك فإن الكون هو كما كان دولة. فهل من وحدة أخرى يمكن للجنس البشري بكامله أن يكون عضواً أخاً فيها؟ وهل نحصل من هذه الدولة المشتركة على الغريزة الفكرية والعقلانية والقانونية، وإلا من أين نحصل عليها؟" ثم يكتب في موضع آخر: "حيثما يعيش إنسان يجب، باعتقاده، أن يعيش كمواطن لمدينة العالم. دع الناس ينظرون إليك ويستشهدون بك كإنسان يعمل الصواب ويعيش وفق الطبيعة. فإذا كانوا لا

يستطيعون تحمل ذلك، اتركهم يذبحوك، لأن ذلك أفضل من أن تعيش حياتهم.<sup>1</sup>

- مسألة التوفيق بين الواجب المدني والالتزام بالقانون الكوني:  
لقد تقاسمت **ماركوس هويتان**: انتماؤه كمواطن لروما، وانتماؤه كإنسان إلى الكون. لكن أليس من الوارد تضارب الهويتين. فإذا صدق هذا الافتراض، ألا يكون الفكر السياسي الرواقي محكوما بتناقض داخلي أساسي؟ لقد كان **سينيكا** واعيا بهذا الإشكال، لذا كان يرى وجود موطنين: الأول هو الدولة الشاسعة حاضنة الآلهة مع البشر، والثاني هو الموطن الذي تعين بحكم الميلاد، فالناس مدينون بالواجبات لكليهما. من جهة أخرى ينفي سينيكا إمكانية التناقض بتأكيديه على أن خدمة المدينة الكونية تكون بألية التأمل الفكري والوجداني خاصة في أوقات الاسترخاء. لقد وجد **سينيكا** صدى في مقولة المسيح: "اعطوا ما لله لله وما لقيصر لقيصر". لكن هل ما هو الله يكون مشمولاً بمفهوم المواطنة؟! وهل حقيقة القرون الوسطى هي الربط المناسب بين مواطنة الأرض ومواطنة السماء<sup>2</sup>

### 3- المواطنة الأوروبية وتعالى المسيحية خلال القرون الوسطى (300 - 1300م).

لقد عرف مبدأ المواطنة تطورات متلاحقة. ففي الفترة التي نحن بصدددها، صارت السلطة السياسية في الإمبراطورية الرومانية قائمة على أساس ديني بصيغة رسمية. نتج عن ذلك أن تحولت المواطنة ليطغى عليها البعد الديني، بحيث صارت الثقافة الرومانية محكومة بمعايير مضمونها يقضي بأنه لا يمكن لأي مجتمع الصمود والنجاة من الاندثار إلا إذا رضح للآلهة وطلب مساندها فما كاد القرن الرابع يكتمل حتى كان الدين بمثابة الروح السحرية التي تتحكم بالاجتماعي والسياسي ومن ثم فعليه تأسيس هوية الشعب وتبني ثقافته وأنه الضامن للتماسك والوحدة الهاجسين الكبيرين للإمبراطورية

1- المرجع نفسه. ص 66.

2- المرجع نفسه ص 68.

الرومانية. فلقد اعتنق الإمبراطور الروماني **قسطنطين الكبير** الدين المسيحي في أواخر القرن الرابع الميلادي عندها أصبحت المسيحية الدين الرسمي للدولة. استمر هذا الزواج طيلة الأربعة عشر قرنا اللاحقة بفضل المؤسسة الكنسية التي تمكنت من فرض سلطتها الدينية المتعالية لتضم إليها السلطة السياسية المدنية.<sup>1</sup>

في هذه الظروف تلبس نظام المواطنة بلباس رمزي ديني إقطاعي حل قيم المسيحية محل القيم المدنية، فتحول المواطن من جديد إلى رعية.<sup>2</sup> لكن رغم هذه التذبذبات التي ظلت تعصف بمبدأ المواطنة صعودا ونزولا، إلا أنها اشتركت في السهر والمحافظة على مصالح الطبقات القيادية، وذلك بضرورة امتناع الشعب عن ممارسة أية سلطة من شأنها تقويض تراتبية النظام الاجتماعي والسياسي. وتكريسا لهذا التوجه عملت النخب على التحكم في عنصر المشاركة الشعبية بل العمل على الاستفادة من ذلك سياسيا دون أن يكون لذلك نتائج سلبية على البنيتين الاجتماعية والاقتصادية.<sup>3</sup>

يفصل **ديريك هيتز** في كتابه الممتع: تاريخ موجز للمواطنة، فيرى أن بداية المسيحية قد عرفت صدمات عنيفة، حيث تنافرت الديانة الجديدة مع المواطنة الجديدة. وقد تجلى ذلك بوضوح في الاضطهاد الممنهج ضد المسيحيين الأوائل، الذي سببه عدم قبول هؤلاء مبادئ الدين المدني الروماني بحيث كانت تقضي الأعراف الجاري بها العمل تأييده ولو مشافهة. لكن بعد تضحيات جسام وإصرار على الموت من أجل أن تحيا مبادئ الدين الجديد ركنت السلطات الإمبراطورية إلى تغليب جانب التسامح والتقارب حتى توج هذا المسار بإعلان **ثيودوسيوس الأول** المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية الرومانية. أعقب ذلك أن طورت الكنيسة نظمها الإدارية، فقد منحت الأساقفة سلطات واسعة فتطابقت هذه الأخيرة مع السلطات المدنية. هذا الوضع المريح للسلطة الإكليريكية هو الذي مكنها من أن تتولى زمام الأمور السياسية والدينية عندما انهارت الإمبراطورية. عملت السلطات

1- أدونيس العكره. مرجع سابق. ص 214.

2- Anicet Le pors.op. cit. P. 05.

3- سيدي محمد يب. الدولة وإشكالية المواطنة: قراءة في مفهوم المواطنة العربية. دار كنوز المعرفة. عمان. 2012. ص 91.

الجديدة على الربط بين الفلاحين وسكان المدن داخل مجتمع مدني ذي هوية خاصة وواضحة لكن أشبه ما تكون بالمدينة-الدولة في النظام اليوناني، مما جعل مبدأ المواطنة يتسم بانتعاش متجدد. لكن ما إن تعقدت الحياة الاقتصادية داخل المدن الناضجة، حتى ضجرت جموع المواطنين من السلطة الدينية فاجتهدوا في إنشاء مؤسسات علمانية تعيد التقدير للمواطن الروماني.<sup>1</sup>

المشكلة التي ظلت تلاحق مبدأ المواطنة في هذه الفترة تمثلت في النظرتين الفلسفتين المتعارضتين لكل من المسيحية والمعتقدات القديمة للحياة بمختلف أبعادها : ففي الوقت الذي كان يعتقد فيه القدماء أن الحياة الفاضلة تتبع من العيش المشترك بين الإنسان وإخوانه، كانت المسيحية محكومة بنظرة تشاؤمية إذ إن العالم الدنيوي فاسد ولا إمكانية لعودته إلى الصلاح وأن العيش الكريم لا يكون إلا عيش الآخرة في ملكوت السماوات. لقد تدعم هذا الاعتقاد الأخير خاصة بأعمال القديس أوغسطين 354-430. الذي نشر تعاليمه في إفريقيا الشمالية من سنة 396م إلى سنة 430م في مؤلفه الضخم مدينة الله، حيث يرى مثلا أن المشاركة في الصلاة بدل الواجبات المدنية هو مؤشر على الصلاح. ومن المفارقات العجيبة أنهواستمرار هذا الاعتقاد قرونا طويلة فلم يظهر أي عالم يبحث ويعمل على ترابط المواطنة والمسيحية حتى القرن الثالث عشر أين انبرى توما الإكويني 1224-1274، الذي علم أن الحياة برمتها إنما هي تعبير عن مقاصد الله في جميع مناحيها وأبعادها. وقد اعتبر أن كتاب أرسطو (السياسة) بمثابة تحليل متمكن لذلك الموضوع في الوقت الذي كانت قد طرحت فيه هذه الأفكار الأرسطوية للتداول من طرف يهود وعرب. بذلك يكون توما الإكويني قد نفخ الغبار عن النماذج القديمة وأعاد تأهيلها في إطار نموذج المسيحي الشمولي للكون.<sup>2</sup>

وعلى الرغم من أن أرسطو كان وثنيا في مقاربتة للفضيلة المدنية والمواطنة حيث كان يرى أنه: "من الممكن أن تكون مواطنا صالحا دون أن تملك صفة الرجل الصالح."<sup>3</sup> نقول رغم ذلك فإن الإكويني قد أخذت

1- ديريك هيتير. المرجع نفسه. ص 81.

2- Cf. Michaël Foessel. La religion. Ed. Flammarion. Paris. 2000. P. 178.

3- .. مواطن صالح .. الرجل الصالح: الصلاح الأول محكوم بمعايير مدنية أما الصلاح الثاني فمحكوم بمعايير دينية .

عنه هذه الفكرة رغم تعارضها مع روح المسيحية وأصر على تبنيها حيث قال: "يحدث في بعض الأحيان أن يكون أحد ما مواطنًا صالحًا لا تتوفر فيه صفات الرجل الصالح، ويتبع ذلك أن الصفات التي يتسم بها الرجل الصالح ليست تلك التي يتسم بها المواطن الصالح." لقد سجلت على طوما الإكويني بعض المواقف ذات الطابع العلماني في مخالفة صريحة لزملائه في الكنيسة.<sup>1</sup> وبهذا الموقف يكون قد خرق الرابط المطلق بين الصلاح والخلص، حيث لا خلاص للإنسان إلا بالصلاح الديني لا الصلاح المدني! في السياق نفسه كان قد اعتبر أن استحياء فكرة الدولة عند أرسطو ضرورة ملحة لتجاوز السلطة الشخصية من أجل الارتقاء بالفرد من مستوى الرعاية إلى مستوى المواطن المشارك في شؤون دولته بمعزل عن العقيدة المسيحية.<sup>2</sup> بذلك تكون المسيحية قد أحيت أفكارًا كلاسيكية وثنية رأت فيها أسباب التمكين وأجهدت نفسها لتبنيها مع إعطاء الانطباع على أنها من إنتاج رجال الدين المسيحيين لتأخذ هذه الأفكار في الأخير الصبغة المقدسة وتحافظ على التعالي المطلوب. لكن مهما يكن موقف الإكويني، إلا أنه يظل عالما لاهوتيا بحيث لا يرقى الشك إلى التزامه بالتفسير المقبول للعقيدة المسيحية. لذلك فلا مبرر للاعتقاد بأنه كان يرمي لفصل المواطنة عن الإطار المسيحي، بل لا يستبعد أن تكون دواعي حماية هذا الدين ذاته وإبقاؤه متساميا هي من دفعته إلى اتخاذ تلك المواقف.

#### 4- مرتكزات مبدأ المواطنة في الفكر الغربي الحديث.

لقد ولد مبدأ المواطنة في اليونان قرونا قبل الميلاد، حيث تشبع بميزات فلسفية سادت آنذ، فكان حقا مبدأ ابن بيئته .. ثم دخل هذا المبدأ مرحلة تاريخية أخرى اقتحم فيها أجواء الحضارة الرومانية المتباينة فمن وثنية إلى مسيحية ومن جمهورية إلى إمبراطورية، اصطبغ خلالها بصبغة قانونية تنظيمية وتمفصلات شائكة مع معطيات الدين الجديد.. وها هو الآن يحاول ولوج فترة جديدة ستكون بمثابة فجر للعصر الحديث، حيث سيراكم خصائص جديدة سوف يكون لها الأثر البالغ في هيكل الأنظمة الاجتماعية

<sup>1</sup> من ذلك مثلا مخالفته لرجال الكنيسة في عدم موافقته على اعتبار جميع المدن فاسدة بسبب الشرور المرتكبة فيها، ورأيه في أن العدالة تسود بفصل السلطة الكنسية عن سلطة الدولة ..

<sup>2</sup> ديريك هيتز مرجع سابق. ص 72-73.

والسياسية والدينية لكثير من الأمم والشعوب فما هي أهم المرتكزات التي أقام عليها هذا المبدأ بعد انصرام القرون الوسطى؟

يرى **ألكسيس دو طوك فيل** أن الأرستقراطية قد صنعت من مجموع الخاضعين، سلسلة تبدأ من الفلاح البسيط وتذهب صعوداً إلى الملك.. جاءت الديمقراطية فهشمت تلك السلسلة وجعلت كل حلقة (فرد) على حدة. إن انهيار نظام الإقطاع قد مثل -بالفعل- الانتقال من نموذج مجتمعي جماعاتي، ريفي وفلاحي إلى نموذج آخر يوصف بالمجتمع الحداثي حضري وصناعي. يرى عالم الاجتماع الألماني **ف. تونيز (Ferdinand Toëniais)**، أن هذا الانتقال قد تم من خلال التحول الذي مس شكل التنظيم الاجتماعي المحكوم بالإرادة الطبيعية إلى نموذج اجتماعي آخر مطبوع بإرادة عقلانية. إن النموذج الجماعاتي هو عبارة عن نظام اجتماعي تقليدي مهيكّل حول اقتصاد ريفي أين تسود المراقبة الجماعية للإنتاج والتوزيع بقوة، بواسطة الدور المنوط بالعائلة وبالدين مما ينتج عنه توافق حتمي وسلس إلى درجة أن الفرد لا يمكنه بناء هويته إلا داخل هذه الجماعة المتحكمة. بالمقابل، فإن المجتمع الصناعي يكون منتظماً حول تأكيد استقلالية الفرد وانعتاق الفاعلين المشكلين للجماعات الأولية التي ينتمي إليها ذلك الفرد<sup>1</sup>

يتعرض **ماكس فيبر** إلى ظاهر تكون الجماعة التقليدية أو ما يمكنه تسميته التجمعات الجماعائية (Groupements Communautaires) كي يصنفها إلى نوعين من حيث النشأة: يتجمع الأتباع أو التلاميذ أو الصحابة أو الحواريون (بحسب كل ديانة) حول النبي ويرتبطون به بروابط شخصية، ثم ينخرطون بنشاط في إنجاز مهمته التبشيرية بحيث يتميزون هم أيضاً بروح كاريزماتية. لكن ما يلبث هذا الوضع حتى يتقوى بمناصرين كثر يوفرون له الحصانة والحماية، المال والخدمات منتظرين بالمقابل خلاصهم بفضل رسالته. وبدافع قوة العقيدة التي تشبع بها هؤلاء الأتباع يحدث أن تنشأ لديهم عادات تجمع سواء أكانت عرضية أم ظرفية أو مؤسسة بطريقة دائمة، تهدف تكوين تجمع جماعاتي. كما يمكن لهذا التجمع أن ينشأ عن طريق

<sup>1</sup> La citoyenneté. 2<sup>eme</sup>Ed. Montchrestien. Paris 2000. P. 20.

التجمع الجوارى الذى يتأسس بدوافع اقتصادية أو مالية أو غيرها.<sup>1</sup> هذا فى عصر التقليد، أما فى الأزمنة الحديثة، فإن الغرب قد عرف نوعا من الرأسمالية المتمثلة فى التنظيم العقلانى<sup>2</sup> الرأسمالى للعمل الحر حيث لم تشهد البقاع الأخرى مثيلا له. إن التنظيم العقلانى للمؤسسة ذا الصلة بتوقعات مضبوطة ومحددة وغير متروكة للظروف غير العقلانية، ليست الخاصة الوحيدة للرأسمالية الغربية. إنها لم تكن ممكنة الحدوث لولا بروز عاملين آخرين: الأول يتمثل فى الفصل بين العائلة والمؤسسة الشىء الذى هيمن على الحياة الاقتصادية الحديثة، والثانى المحاسبة العقلانية شديدة الصلة بالعامل الأول.<sup>3</sup>

هكذا، وبالتدرىج فسحت الإرادة الطبيعية للنمط الجماعى ذى البنية العمودية المجال للإرادة العقلانية للعالم الحضارى والجمعى ذى البنية الأفقية. يلاحظ فى هذا الصدد أن ضوابط الشخصية التى نسجت خلال الجماعات التقليدية، تتميز بوظيفة مانعة من ظهور الفردانية، بينما الروابط اللاشخصية التى توطر المجتمعات الحديثة تقويها. وعندما تصل درجة العقلانية والحرية فى هذه المجتمعات نقطة متقدمة، تنشب داخلها صراعات على السلطة لا هواده فيها، ذلك أن الفعل السياسى لم يعد صادرا عن النظام الطبيعى، وإنما صار الفعل السياسى مبنيا وناتجا عن الجهد والصراع اللذين لا يكونان إلا فى صالح الفرد ولو نظريا على الأقل. هذه النظرة التطورية التى يدافع عنها إيميل دوركايم فى بحثه حول تقسيم العمل: فكما تخصصت الأدوار الاجتماعية كلما انتقلت التجمعات البشرية من حالة يطغى فيها التضامن الآلى إلى حالة تنظيمية حديثة محكومة بتضامن عضوى. فالنمط الأول يتميز بسيطرة القوة والضمير الجمعى الناتج عن الوضع الاجتماعى السائد ووزن الدين داخل المجتمع إلى جانب صرامة القانون المجحف والقمعى. فى الحياة الجماعية التقليدية فإن العلاقات لا تُعقد على

---

<sup>1</sup>- Max Weber. Sociologie des religions. 2<sup>em</sup> Ed. Gallimard. Paris. 1996. P. 168.

<sup>2</sup>- العقلانية عند فيبر هى التناسب بين الوسائل المعتمدة والأهداف المسطرة حسب الفاعل لا الملاحظ.

<sup>3</sup>- Max Weber. L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. 2<sup>em</sup> Ed. Plon. 1967. P. 15-16.

قاعدة المصلحة الفردية لكل واحد، وإنما على قاعدة مصلحة الجماعة، لذا يمكن تسجيل ثلاث ظواهر يتسبب فيها تقسيم العمل:

- انفجار البنيات التقليدية مثل العائلة باعتبارها محطة نشاط اقتصادي،
- تقسيم متزايد للنشاطات الاقتصادية في شكل أدوار حرفية متعددة ومتخصصة،
- انبثاق أنماط جديدة لتراتبية الأدوار الحرفية التي لا تخضع لمعيار الإقليم بقدر ما تخضع حصريا إلى تخصصات حرفية.
- في ظل هذه الظروف ينشأ وضع مكتسب صاعد في الوقت الذي يبدأ فيه الوضع الموروث المبني على الفئوية والدم في الانحصار والضمور.. بهذا الشكل تم الانتقال من مرحلة الاعتداد بالجماعة إلى مرحلة التعويل على الفرد.<sup>1</sup>

لذا يبدووا جليا أن إقرار مبدأ المواطنة وترسيخها كان لابد له من تفتيت التكتلات الجماعية العتيقة لتمكين الفرد من التحرر أولا ثم ربطه بعد ذلك بروابط اجتماعية منعتة من المعايير القديمة المعرقة لكل حراك اجتماعي واقتصادي. هذه العملية بالذات ما سوف نسلط عليها أضواء البحث والتحري من ضمن أخرى في مجتمعنا الجزائري، وما طبيعة العراقيل الموضوعية والذاتية التي حالت دون تخلي العقلية الجماعية عن مكانتها، لعقلية تعول على الفرد تمهيدا لإقرار مبدأ المواطنة في بلادنا؟

إذن، فالتأسيس للشرعية من الآن فصاعدا، قد أضحى يأخذ في الاعتبار مصالح الفرد بصفته إنسانا تعتمل فيه نزعات وأهواء وطموحات وتطلعات مشروعة يجب إيجاد مسالك وتوازنات معقولة لتلبيتها. لقد اعتبر هذا التطور في حينه انقلابا خارقا في الأنظمة السياسية السائدة، حيث انتقلت الشرعية من الملوك إلى أيدي الأفراد الأحرار الذين يشكلون بهذه الصفة هيئة تسمى الأمة تعود لها السيادة على الشرعية بعد أن استخلصت من الكنيسة ثم من الملوك.<sup>2</sup>

يمكن مطالعة مساهمة الإصلاح الديني في بروز الفردانية. Fred Constant. Op. cit. p. 21. والحادثة عموما في: Maurice Barbier. Op. cit. p. 44-48-54. والجمهورية

<sup>2</sup> -Dominique Schnapper .op. Cit. p. 24.

لكن ومع هذا، لا يجوز أن نقع في التصور الآلي المبسط لهذا الانتقال. إذ لا يخفى أن ظهور المواطن على الساحة السياسية في السياق الثوري قد ساهم فيه ملوك على غرار ما حدث في فرنسا. فالملكيات الكبرى في الغرب (إنجلترا، فرنسا، إسبانيا) هي من أقامت، عبر العصور، صرح الهيئة السياسية الحديثة. ففي فرنسا مثلاً، استطاع الملك أن يؤسس في مناطق نفوذه إقليمًا موحدًا وبحدود قارة. كما استطاع أن يستحدث إدارة عمومية مع الإصرار على تجريد كبار الإقطاعيين ورجال الدين من المزايا الإمبريالية الاستثنائية التي كانوا يستأثرون بها مستهدفًا تكوين جسم سياسي له من السيادة ما يتجاوز بها حتى شخص الملك نفسه. تمكن القانونيون من جهتهم في إنجلترا من التأسيس للعقيدة المسماة **حقيقتي الملك**، والمقصود بها الحقيقة الجسمية والحقيقة المجردة، المستوحاة من الطبيعة المزدوجة للمسيح: الإلهية والبشرية. وعلى هذا الأساس، ومهما كان الملك يحكم وفق الحق الإلهي، فإنه قد مكن لاستمرارية كيان سياسي موحد متميز باستقلاليته عن الكنيسة.<sup>1</sup> هذه الحقيقة هي التي دفعت رينان (Renan)<sup>2</sup> ليكتب سنة 1882 ما يلي: "هذه الملكية الفرنسية كانت قمة في الوطنية بحيث أنه بعد سقوطها، أمكن للامة أن تثبت وتستمر من دونها."

لقد أمكن من خلال إقرار هذا المبدأ المتعلق بانتقال الشرعية من الملوك إلى الأمة، بروز مبدأ التعالي عن الخصوصيات والفردية المختلفة. فعندما شكل الأفراد الأحرار بإرادتهم أمة تمسك بالسيادة، صارت مميزاتهم الشخصية تخص حدود ذواتهم بينما المشتركات منها هي التي تمثل أواصر تلك الأمة. عند هذا الحد من التطور المجتمعي، لم يعد المواطنون أفرادًا واقعيين متميزين ومحكومين بأصولهم التاريخية ومعتقداتهم الدينية وممارساتهم الطقوسية وانتماءاتهم الاجتماعية، لقد صاروا مواطنين متساوين لما التقوا على المشترك من القيم واحتفظوا لأنفسهم بالخصوصيات. نقصد من ذلك أن المواطن إنما هو فكرة مجردة يتعلق بها كل الأفراد في انتظار أن

<sup>1</sup>- Ibid. p. 25.

<sup>2</sup>- Joseph Ernest Renan, né le 28 février 1823 à Tréguier et mort le 2 octobre 1892 à Paris, est un écrivain, philologue, philosophe et historien français.

يحققوا ما أمكن منها مع ماتحتمله وضعية كهذه من فروقات بين المثالي والواقعي.<sup>1</sup>

إذا أردنا أن نستقصي كل قيم ومرتكزات مبدأ المواطنة، فإن المقام لن يتسع لمثل هذا التحري، ذلك لأن هذا المبدأ يعرف حركية لا تفتأ تتسارع من عصر لآخر هذا من جهة، ومن جهة ثانية نريد في هذا البحث أن نجنح إلى التركيز على موقف هذا المبدأ من الدين وموقف هذا الأخير من ذلك المبدأ.

## 5- التحديات التقليدية المتجددة في وجه حركية مبدأ المواطنة.

على الرغم من أن مبدأ المواطنة استطاع أن ينظم مجتمعات منذ الحضارة الإغريقية إلى اليوم ويرقى بها إلى أمجاد صارت مضرب الأمثال ونماذج تحتذى. وعلى الرغم أيضاً، من المرونة الكبيرة التي تميز بها هذا المبدأ منذ ظهوره في أثينا إلى إعادة اكتشافه في نهاية عصر النهضة إلى ما وصل إليه اليوم .. على الرغم من هذه المسايرة والمطاوعة لرغبات وطموحات الشعوب والأمم في الانعتاق من الظلم والاستيلاء والحيث والوصول إلى العدل والحرية والاندماج، على الرغم من ذلك كله فإن المستقري لما يكتبه كثير من الباحثين والمتضلعين في هذا الشأن، يقف على حقيقة مفادها أن تعقيدات الواقع الحديث وتناقضاته وتعاضم الرغبات والطموحات الفردية والجماعية والنزاعات المسلحة واستفحال ظاهرة الإرهاب سواء المسلح منه أو الفكري الثقافي أو الاقتصادي .. والعودة إلى الاحتماء بالهويات الإثنية والعرقية والدينية بل وحتى العشائرية والجهوية، بل وحتى ما يمكن أن نطلق عليه اسم الهويات المصلحية أو الانكفاء على الذات وتفضيل الانعزال مما أدى إلى تنامي ظاهرة الانتحار في العالم أجمع .. كل ذلك يعطي -اليوم- المشروعية للملاحظ والباحث ليتساءل بخصوص مقدرة هذا المبدأ على القيام بمواصلة دور المحفز على الوحدة والاندماج. فهل يكون هذا المبدأ قد استنفذ أغراضه ووظائفه في عالم طفق كيله بالتناقضات والتعقيدات والأزمات؟ أم أن التناقضات والأنانيات التي تعصف بالنخب سواء القومية منها أو النخب ما فوق القومية (Supranationales)، حالت دون ضخ أفكار وأساليب جديدة تنعش هذا المبدأ ليتسع لما استجد من

<sup>1</sup>- Ibid. p. 26.

تعقيدات وطنية وعالمية؟ أم أن الأمر لا يتعلق بهذا ولا بذاك، وإنما يعود لأسباب أخرى أكثر تعقيدا؟

حسبنا في هذا المقام أن نشير إلى بعض الملاحظات التي أبدأها بعض المهتمين بهذا الشأن. وهدفنا الأكبر في هذا أن نشير إلى مشكلة تصب في صميم موضوعنا ونقصد بذلك أن مبدأ المواطنة إذا كان يعاني اليوم في عقر موطنه من تجاوزات قد توصف بالخطيرة..، فإن التيارات المناوئة له في الوطن العربي عامة وفي الجزائر خاصة سوف تجد مسوغات كثيرة لتعزيز موقفها المناهض لهذا المبدأ وإن على المستوى الفلسفي الإيديولوجي لتتوفر الظروف بعد ذلك لعرقلته واقعيا.

من حيث الأصل نجد أن مبدأ المواطنة يعمل -في الوقت ذاته ومنذ بروزه وإلى اليوم -<sup>1</sup> على نطاقين متعارضين: نطاق توحيدي إدماجي ونطاق انفصالي إقصائي. فمبدأ المواطنة يتجاذبه طموحان متقابلان يميزان مبداه ومنتهاه مع تفاوت في الحدة. فمن جهة نجده يحتفي بالإعلان الرسمي لحقوق غير قابلة للتصرف مفتوحة مبدئيا للجميع، ومن جهة أخرى يلاحظ أنه ينحو نحو إبقاء بعض الجماعات في معزل عن الاستفادة من هذه الحقوق عينها، إذ لم يعمل على إخضاع التمتع بها لتضيقيات قانونية وممارساتية.

يرى كثير من المنتقدين لهذا المبدأ، أن هذه التعاملات المتناقضة السائدة في مجتمعات السياسية، إنما تتم بوضوح عن صراع حول القيم. فمن جهة يتم التأسيس لمجتمع أفراده غاية في المساواة، ومن أخرى يؤسس لتراتبية الطبقات والنفوذ. هكذا تبدوا المواطنة وكأنها محكومة بجملة من الافتراضات المتعالية كثير منها لا يمت للواقع بصلة.<sup>2</sup>

في الحالة الأمريكية مثلا، يتاح لنا أن نشهد بوضوح تام التعبير البين عن التناقضات الصارخة بين المثل الديمقراطية الرسمية المقدره وبن السلوكيات السياسية والاجتماعية الفعلية المعمول بها. فمشكلة السود في أميركاتمثل الغاية لما نقصد إليه. فعلى غرار التنافر الوطني السائد هناك والمشخص في

<sup>1</sup> - يلاحظ ذلك جليا فيما يتعلق بحقوق المهاجرين وبعض الأقليات وفيما يتعلق بحقوق المرأة وغير ذلك.

<sup>2</sup>-Fred Constant. Op. cit. p. 34.

قضية الهجرة، تمثل تلك المشكلة الشرخ الاجتماعي العميق الذي يميز ذلك المجتمع. من جهة أخرى مثلت وتمثل مشكلة العبودية في أواسط القرن التاسع عشر إلى جانب وضعيات المواطنين ذوي الأصول الإفريقية خلال القرن العشرين، العامل الأساسي الذي وزع الأمريكيين على سلمين مختلفين. وعلى الرغم من مرور مائة عام على الحرب الانفصالية يلاحظ المنتبهون أن المشكلة الإثنية هناك لم تزد إلا تجذرا حيث تساوت الانتماءات وتنافست، فأدى ذلك التطاحن إلى مواجهة مأساوية بين السود والبيض حول الحق في المساواة ليتطور الوضع إلى صراع مرير بين أهل الشمال وأهل الجنوب ولينكفى مبدأ المواطنة إلى أرذل مستوياته. إزاء هذه الوضعية يتساءل **فرد كونستان** بحيرة: كيف أمكن لجماعة سياسية ذائعة الصيت ديمقراطيا أن تنتهك مبادئها الخاصة بتحييد طائفة منها على هامش أهم ميزتين لمبدأ المواطنة ألا وهما: حق الانتخاب وإمكانية العمل بحرية. يعزو الكاتب هذه المعضلة إلى أربعة مصطلحات مهمة على الأقل: العبودية، التمييز، الحقوق المدنية وسياسات ترقية الأقليات.<sup>1</sup>

من جهتها تفرد **دومينيك شابير** فصلا كاملا للحديث عن التيارات والشخصيات المعارضة للتوجه المواطن المتنامي منذ الثورة الفرنسية. إنها ترى أن الشرعية الجديدة قد أسست على استئصال المواطن من كل خصائصه التاريخية والدينية والاجتماعية. وعليه فإن مقتضيات المواطنة هذه مثل المساواة المدنية والقانونية والسياسية لدى المواطن، إنما تتعارض من جهة مع المرجعيات الخصوصية والتاريخية والدينية للأفراد الواقعيين، ومن جهة أخرى تتعارض مع تفاوتاتهم الاقتصادية والاجتماعية الفعلية.

تشير الكاتبة إلى تيار المفكرين المناوئين للثورة الفرنسية، الذين انتقدوا مسألة تجريد مفهوم المواطن حيث يكون من شأن ذلك انتزاع الفرد من الطبيعة والتاريخ، كما تعرضوا بالانتقاد لتكوين مجتمع اصطناعي مؤسس على الفرد وليس على الجماعة، بالإضافة إلى الانحرافات الناشئة عن البنية السياسية العقلانية التي تخرق تراتبية المجتمعات ومجمل الاستفادات الناتجة عن الخبرة التاريخية. من جهتهم وأمام التقارب الحاصل داخل المجتمعات

---

<sup>1</sup>- Ibid. p. 44.

التاريخية بين المساواة المعلنة واللامساوات الفعلية، ندد الماركسيون بالمكر الذي تتميز به المواطنة البرجوازية.<sup>1</sup>

تركز الكاتبة على ما كتبه إدموند بورك (E.Burke) في مآلفه بعنوان: تأملات حول الثورة الفرنسية الذي نشر سنة واحدة بعد الثورة (1790). لقد تضمن هذا الكتاب أفكارا أساسية سوف تكون موضوع تبن ودفاع من قبل المفكرين المناهضين للثورة. لقد شدد الكاتب على إدانته للعقلانية السياسية وتنديده بما يمكن أن يحصل من عصبية إيديولوجية نتيجة ذلك. لقد انصبت انتقاداته على بدعة التجريد<sup>2</sup> والإرادية<sup>3</sup> (Volontarisme) السياسية، مستندا في ذلك على قيمة الإرث التاريخي والخبرة والممارسة التي يمكنها أن تكون البديل الأجدى لهذه المفاهيم المستحدثة والغريبة عن التراث الثقافي المتراكم.

على المستوى الاجتماعي، يرى الكاتب أن إعادة بناء المجتمع بكامله لا يمكن أن تتم على أساس المبدأ الليبيراليالقاضي باستقلالية الفرد. بل إن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا في سياق تاريخي جماعي متواصل. ويزيد الكاتب من تجلية فكرته عندما يربط ذلك البناء الاجتماعي المرغوب بالاستناد إلى الموروث التاريخي للمجتمع ذاته، معتبرا أن العقلانية والقطيعة المستحدثتين لا يعدوان أن يكونا مغامرة غير محسوبة العواقب. في السياق الاستفهامي نفسه والمحير، يذهب حسان خليل إلى أن العالم أصبح يعيش فترة عصبية ومصيرية بفعل الأزمة التي تمر بها الرأسمالية المَعُولَمَة. لقد وصل أصحاب هذه السياسات والاستراتيجيات إلى حدود صعبة الاختراق، وهم بصدد الاصطدام مع مقاومات متصاعدة وبأشكال متنوعة في بقاع كثيرة من العالم. هذه الأزمة المتعددة الأوجه والأبعاد، سياسيا واجتماعيا اقتصاديا وثقافيا، ديمقراطيا وإيديولوجيا، بينيا وعسكريا..، تضع الإنسانية في مواجهة مصير غامض. لذا فإن تفشي ثنائية عدم المساواة والاستبدادية، يبدو أنها تقود العالم إلى أفق مسدود حتما. ثم يواصل معلقا أن البربرية صارت تُسندَعى في

<sup>1</sup>- Dominique Schnapper. Op. cit. p. 81.

<sup>2</sup>- يقصد بالتجريد هنا، التصور الذهني للمواطن غير الواقعي والذي لن يصل إليه الأفراد الحقيقيون الواقعيون مهما نالوا من حقوق وحریات وأدوا من واجبات. فالكاتب يرى في ذلك طوباوية عبثية وغير مجدية.

<sup>3</sup>- الإرادية: مذهب يجعل الإرادة تتدخل في كل حكم وتستطيع أن تعلق هذا الحكم.

يومياتنا و في سلوكياتنا السياسية، والصراعات المتطاحنة غدت بارزة في مجازر لا تحتمل. جشع وحماقات حكام العالم جلبت مخاطر إيكولوجية وغذائية، صحية وصناعية، هوياتية وثقافية .. ملايين الأطفال يموتون من سوء التغذية والأمراض المعدية وملايين آخرون يموتون بالحروب والمجاعة والفقر وسوء المعاملة.<sup>1</sup> هذه المآسي دفعت الكاتب إلى تصور نظام عالمي جديد يكون بديلا يقوم على حضارة جديدة قائمة على إنسانية أكثر.

لقد تميز هذا العصر بعودة الأصوليات و القوميات والإثنيات كما تميز بعلمنة المعاش اليومي. لقد صار الآخر وثقافة الآخر موضوع الاستهداف والتناحر، باعتباره آخر وحسب! وأضحى من الواجب -والحالة هذه- التفريق بين الاختلاف التعددي الذي يحمل معنى الثراء والتبادل البيئي والتواصل بين مكونات مختلفة وبين الاختلاف باعتباره وسيلة هيمنة واستلاب. لهذه الاعتبارات وغيرها، يصير من المشروع أن نتساءل عن الكيفية التي من خلالها يمكن حل معضلة الاختلافات الثقافية والاقتصادية ببناء مواطنة مشتركة.

يحتج الكاتب لموقفه هذا بقوله أن إعلان حقوق الإنسان المعتبر صالحا لكل زمان ومكان، لا يأخذ في الحسبان الظروف الواقعية للأشخاص التي تجري في مجتمعات مكونة سلفا وورثة تاريخ خاص ومتميز. فالمجتمعات - بالنسبة له - لا يمكن أن تبنى من الصفر كما يرى أنصار الثورة الفرنسية، وإنما هي صيرورة تاريخية مترابطة الحلقات وأي إخلال بهذا الترابط ولو كان باسم العقل والحدثة فلن تكون له إلا نتائج عكسية.<sup>2</sup>

من أجل أن يثبت وجهة رأيه، يعقد الكاتب مقارنة بين حقوق الإنسان المنبثقة عن الثورة الفرنسية غير العابئة بالتاريخ المنبهرة بالعقل وبين حقوق الإنسان "الحقيقية" المنبثقة من الثورة الإنجليزية "المجيدة" 1688. هذه الثورة التي اعتمدت وحافظت على التباينات الاجتماعية المتأصلة وعلى واقعية الحريات المكتسبة تدريجيا، تبدوا معاكسة تماما لما حدث بفعل الثورة

<sup>1</sup>- Hassan Khalil. La confusion des valeurs. Dar al farabi. Bayrouth. Liban. 2012. P. 13-14.

<sup>2</sup>- Ibid. p. 82-83.

الفرنسية غير المبالية بثقل الموروث التاريخي في صناعة المجتمعات. فالحرريات والحقوق عند الفرنسيين باعتبارها تجريدا ميتافيزيقيا لن يكون مآلها إلا الانتهاك عكس الحرريات والحقوق الإنجليزية الماثلة في إرث جماعي والمتجلية في السلوكيات والعادات اليومية. يخلص الكاتب إلى أن التوجه الذي يريد أن يقضي على الموروث ويبني المجتمع من لا شيء موحدا ظروف وشروط الجميع محطما مؤسسات الماضي والهيئات الوسيطة الضامنة للمشاركة الحقيقية ..، لا يمكن إلا أن ينتهي إلى الاستبداد وإلى نزع الطابع الإنساني عن السلطة.<sup>1</sup> إن أفكار والآراء بارك سوف يطورها ويحللها المفكرون المناوئون للثورة وحتى من قبل الرومنسيين الألمان،<sup>2</sup> كما توالى الانتقادات ذات التوجه العقلاني خلال القرن التاسع عشر، لكن هذه المرة حمل لوائها رواد العلوم الاجتماعية: البيولوجيا الداروينية الفلسفة البركسونية، علم النفس الاجتماعي لـ **غوستاف لوبون**.. حيث أجمعوا على محدودية العقلانية وقوة التراث ورسوخ اللاشعور في تحديد السلوكيات الإنسانية.<sup>3</sup>

هذه الأفكار نوردها هنا ونشدد عليها لأن التيار المحافظ (الديني) عندنا تتعزز مواقفه المتشبهة بالتقليد وتزداد مقاومته لبعض مقتضيات الحداثة خاصة منها ما يصطدم بثوابت الإيديولوجية لديه، معتبرا أن تبني الحداثة دون تحفظ والتنكر لكثير من الموروثات التاريخية من قبل الحداثيين (العلمانيين)، إنما هو توجه مغامر ترفضه تيارات فكرية غربية راقية خاصة وهي تؤكد أن التحديث ليس بالضرورة أن يكون تنكرا للتراث.

في الوقت المعاصر لم يسلم مبدأ المواطنة من انتقادات لم تكن قد أثرت من قبل وتمس جوانب عملية أكثر مما تمس جوانب فكرية. فعلى الرغم من أن مواطنة اليوم ما تزال تحمل عناصرها الأساسية مثل حق الانتخاب وتسديد الضرائب والاهتمام بالحياة السياسية المحلية..، إل أن ذلك يبقى

<sup>1</sup>- Ibid. p.p. 84-86.

<sup>2</sup>- يلاحظ أن إدموند بارك قد تقاطع في أفكاره هذه مع ما كان قد ذهب إليه دايفد هوم في كتابه: كتابات سياسية، عندما قال: "الزمن وحده الذي يكسب القوة للحقوق وأن الشرعية السياسية تنبت عن التقليد لا عن المبادئ المجردة."

<sup>3</sup>- Ibid. p. 92.

منحصرا في طبقة متواضعة. كما يلاحظ أن شباب اليوم صاروا يمثلون جيلا دون هوية تاريخية قوية ومن أجل ذلك فهم وكما يبدو أنهم واثقون من انبثاق مجتمع لا يبالي بالشأن العام.

يسجل لوبور في كتابه المواطنة أن هذه الملاحظات اللامواظنية قد أثبتت عن طريق دراسات تكفلت بقياس ظاهرتي اللامواظنية وغياب الأدب في المعاملات الحضارية في كل الطبقات الاجتماعية. بالإضافة إلى ذلك لوحظ في السنوات الأخيرة تصاعد ملفت لأشكال من الجنوح والانحرافات ذات دلالة على عدم التكيف الاجتماعي المتجلي في العنف الحضري ضد الأشخاص والممتلكات الناشئ عن الطبقات الاجتماعية المحرومة. من جهتها تساهم الطبقات الميسورة في المجتمعات الغربية بقسطها في تشويه صورة المواطنة بأساليب مختلفة ليس أقلها التهرب الضريبي المكلف لأجهزة الدولة والمجتمع في آن واحد.<sup>1</sup>

تَعزُو هذه الدراسات التجليات المرضية الطاعنة في مبدأ المواطنة إلى مسألة ارتخاء الرابط الاجتماعي العائد بدوره إلى فعل العولمة المَهْدَدَةُ التي تشجع بروز شبكات جديدة للتضامن، هذا من جهة ومن جهة أخرى تدفع بالبعض إلى الانكفاء الهوياتي والجماعاتي والفردي. في هذا الصدد يقدم س. روشي (S.Roché) بضعة أسباب: القبول المتصاعد لدى المجتمع لظاهرة انحراف القصر المرتبط هو الآخر بالحراك المتزايد وضعف السلطة الأبوية، تلاشي اليسار المناضل في الأحياء الشعبية مما أرخى عليها جوا من الأمن، الأزمة الاقتصادية وفقدان المقدرة على التحكم في الحياة الشخصية للأفراد. في هذا السياق صار المراهقون غير قادرين على مراقبة اندفاعاتهم وعواطفهم. إن تفشي ظاهرة الفردانية وزوال الطقوسية من الحياة العصرية.. كل ذلك قد دفعهم إلى العنف باعتباره شكلا من أشكال إعادة الثقة. ثم إن المؤسسات ذات الصلة صارت تجد صعوبات جمة في بلورت ردود الفعل اللازمة والمناسبة أمام تنامي أشكال الفعل غير المهذب، في جو من غياب التعاون.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>- Anicet Le pors. Op. cit. p. 94.

<sup>2</sup>- Ibid. p. 95.

يلاحظ منتبعون آخرون أن الرابط الاجتماعي في الديمقراطيات المعاصرة قد دخل مرحلة الأزمة. فإذا كان الفرد قد تحرر من كل ارتباطاته وقيوده القديمة، فقد فقد في الوقت ذاته جملة من أشكال الاجتماعية (Sociabilité) التلقائية التي كانت تجمعها بالغير وتيسر عليه الانتقال من الأنا الفرد إلى الجماعي. إن تآكل هذه الأشكال الأولية الضرورية للاجتماعية، وبطئ انصهارها في نمط حياة موحد، تجعل الفرد كفرد يرتمي بفجائية في أحضان كليانة الآخرين التي لا تكون إلا فسيفساء غير متجانسة حيث لا يكاد يجد لنفسه موطئ قدم اجتماعي يمكنه من الاندماج ضمن رابط اجتماعي واضح المعالم. فصار الفرد بذلك، أكثر حرية في الآن ذاته وأكثر عرضة لمخاطر كبيرة وجديدة. بمعنى أنه لم ي تجاوزنا بالفرد حدود تلك الاجتماعية الموروثة المبنية على استقرار الحالات والوضعيات، فإن حركة الحدائة قد عرضته أكثر فأكثر إلى تهديدات يجني المجتمع آلامها اليوم. ذلك لأن المعايير الاجتماعية التقليدية المُكرهة والقسرية إزاء الفرد، كانت أيضا بانية لروابط اجتماعية نتيجتها الاستقرار.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>- Philippe Herzog et autre. Quelle démocratie, Quelle citoyenneté. Ed. De l'Atelier/ ouvrière. Paris 1995.p. 67.

# الفصل الخامس: الطابع الشمولي للدين الإسلامي: من التأصيل النظري إلى السلوك الفردى والجماعى

تمهيد

- 1- الشمولية في النصوص المقدسة
- 2- العقيدة الشمولية عند محمد بن عبد الوهاب وأبي الأعلى المودودي
- 3- العقيدة الشمولية عند حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان
- 4- العقيدة الشمولية عند محمد الغزالي ويوسف القرضاوى
- 5- العقيدة الشمولية عند محمد سعيد رمضان البوطى.

## الفصل الخامس: الطابع الشمولي للدين الإسلامي: من التأصيل النظري إلى السلوك الفردي والجماعي.

### تمهيد:

إن المتأمل في النصوص<sup>1</sup> المقدسة عند المسلمين، سواء كانت قرآنا منزلا أو سنة مروية، لا يجد كبير عناء ليقف على حقيقة مفادها: أن هذه النصوص بنوعها إنما تأسس لخطاب شمولي يدعو من يتبناه إلى الالتزام بعقيدة تدعوا إلى الجمع بين الدين والدنيا وبين العقل والنقل. ونحن نرى أن مبدأ الشمولية الذي أقرته النصوص تلك، يمكن تفصيله إلى ثلاثة أصناف: شمولية مكان وشمولية زمان وشمولية حال. فشمولية المكان نقصد بها أن الدين الإسلامي بعقائده وشرائعه وأخلاقه يكون دائما صالحا في كل مكان، بل هو بمثابة الفطرة التي فطرَ الناس عليها، بل أكثر من ذلك فهو يلزم أتباعه بالعمل على نشر الرسالة في كل أصقاع الدنيا. أما شمولية الزمان فالقصد منها أن ما نزل من نصوص وما تفرع عنها من اجتهادات الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه ومن تبعهم من العلماء، لا تقتصر صلاحيتها على الفترة الزمانية التي نزلت فيها، وإنما ستظل هذه النصوص سالحة وواجبة الإنفاذ في كل العصور والأزمنة وعبر التاريخ والأجيال المتعاقبة. أما شمولية الحال فنقصد بها أن هذه النصوص وما يتولد عنها من استنباطات واجتهادات تشمل مناحي وتفاصيل الحياة الفردية والجماعية كلها، بحيث لا تذر شاردة ولا واردة إلا كان لها حكم فيها، فلا مجال للفصل - في ظلها - بين الفضاء الخاص والفضاء العام، وأنه من المعاني الرئيسية لكلمة "إسلام" معنى الاستسلام والخضوع التام<sup>2</sup> لما جاء في الوحيين (القرآن والسنة).

ونحن في هذا الفصل، نبتغي أن نقيم الدليل على أن النصوص المقدسة عند المسلمين تحمل عقائد شمولية واضحة المعالم تتسرب هذه الشمولية إلى البنية الثقافية لمعتنقي هذا الدين مورثة إياهم إطلاقية في صدقية الحقائق التي يؤمنون بها واستعلاء تبدو معه التشريعات الوضعية ضربا من العبث على

1- نذكر مرة أخرى، أن تناولنا لبعض النصوص ليس هو على سبيل الدراسة الشرعية وإنما كانت دراستنا لها بسبب وقعها على الأفراد والجماعات المتمثل في خلق التصورات ومن ثمة تشكلها في سلوكيات قد تصل بها إلى درجة الرابط الاجتماعي المعتمد.

2- يفرق أنصار هذا المعتقد بين الاستسلام المؤسس على البيان والتعقل وبين الاستسلام الأعمى، ويريدون آيات كثيرة تشنع على من يتبع ويخضع دون بينة من عقل.

الأقل. ومع أن هؤلاء يؤمنون بموضوعية النواميس الكونية المتحكمة في جميع أبعاد الحياة، إلا أنهم يعتقدون في الوقت ذاته أن تلك النواميس محكومة بقوانين غير موضوعية وأكثر شمولية وأقل وضوحاً عند غير المؤمنين بها وغير المتدبرين فيها.

ثم لسوف نستعرض كيف يتلقف أشهر الدعاة<sup>1</sup> في الإسلام هذا الطابع الشمولي للنصوص ليستفيضوا في شرحه وبسطه للعوام ليسهل عليهم تبنيه والعمل به في المجال الخاص ابتداءً ليتطور الأمر إلى المطالبة به تحقيقاً في المجال العام. وفي حالتنا الإشارة إلى النصوص أو الدعاة، فإننا سنكتفي بأمثلة تكون على سبيل معالم دالة لا الاستقراء والحصص. لنصل في النهاية إلى هدفنا وهو إشكالية الموائمة بين هذه العقيدة الدينية الشمولية ومبدأ المواطنة مدني الطابع المتعالي.

## 1- الشمولية في النصوص المقدسة.

نعتبر أن مبدأ الشمولية التي يتمسك الإسلاميون بها ويصرّون عليها في مواجهة العلمانيين، إنما تتخذ النصوص المقدسة مصدراً لها سواء أكانت قرآناً أو سنة صحيحة، حيث يعتبر الإسلاميون هاذين المصدرين وحيين يخرجان من مشكاة واحدة. وهذه النصوص كثيرة لا يمكن الإحاطة بها جميعاً. سنعمد في بيان قصدنا من ذلك إلى انتقاء بعض النصوص على سبيل التمثيل لا الحصر، بحيث تدل دلالة لا تدع مجالاً للريب في وجوب احتكام المسلم إلى مقتضياتها الشمولية. هذه الشمولية المنصوص عليها لا تدع - في نظر الإسلاميين المتدينين - شاردة ولا واردة من شؤون الإنسان إلا قضت فيها بحكم ما. سنعمد في استقصائنا للمعاني الشمولية الواردة في الآيات المختارة على عمدة التفاسير عند أهل السنة والجماعة وهو **تفسير الطبري**<sup>2</sup> الذي يعد من أهم التفاسير بالأثر،<sup>3</sup> ويعتمد عليه أغلب الدعاة الذين يمررون هذا الفهم الشمولي إلى أتباعهم.

1- اقتصرنا على بعض الدعاة الذين تبين لنا من خلال تحقيقاتنا الميدانية أو من خلال الأوساط المتدينة أنهم الأكثر اتباعاً والأقوى سلطة والأوثق مرجعية لدى متديني اليوم.

2- هو الإمام العلامة ثقة المحدثين وعمدة المؤرخين وعلم المفسرين، الحافظ الكبير، عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي. ولد سنة 700 هـ، وتوفي سنة 774 هـ. (ينظر: وفيات العيان وأبناء أبناء الزمان: ابن خلكان. تحقيق: إحسان عباس. دار صادر. بيروت. 43/3).

3- التفسير بالأثر: هو تفسير القرآن بالقرآن أو بالسنة الصحيحة أو بما أثر عن الصحابة، ويقابله عادة التفسير بالرأي.

أولى هذه الآيات التي نريد الاطلاع على معانيها الشمولية هي قوله تعالى:

فَلَا تَصَلَاتِي وَتُسْكِيوْ مَحْيَايَوْ مَمَاتِي لَّهْرَ بِالْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهْ وَأَنَا أَوْلَىٰ لِمُسْلِمِينَ  
"وفي يقول الطبري: "قل يا محمد، لهؤلاء العادلين بربهم الأوثان والأصنام الذين يسألونك أن تتبع أهوائهم على الباطل من عبادة الآلهة والأوثان (إن صلاتي ونسكي)، وذبحي، (ومحياي) وحياتي، (ومماتي) وفاتي، (لله رب العالمين)، يعني: أن ذلك كله لله خالصا دون ما أشركتم به، أيها المشركون من الأوثان (لا شريك له) في شيء من ذلك من خلقه، ولا لشيء منهم فيه نصيب، لأنه لا ينبغي أن يكون ذلك إلا له خالصا، (وبذلك أمرت): وبذلك أمرني ربي، (وأنا أول المسلمين): وأنا أول من أقرّ وأذعن وخضع من هذه الأمة لربه بأن ذلك كذلك."<sup>2</sup>

إذن نلاحظ أن النزعة الدينية بحسب توجيهات هذه الآية، يجب أن تستحوذ على مفاصل الدين والدنيا معا. فكل حركة أو سكون يقدم عليهما المسلم وجب أن يكونا محكومين أو سائرين في سياق دينيبحجة أن الوجود كله لله وتدبير شؤونه من الله ابتداءً، وعليه فإن تصرفات هذا الموجود (الإنسان) لا ينبغي لها إلا أن تكون سائرة في هذا السياق الديني الإلهي.

الآية الثانية المنتقاة قوله تعالى: "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا"<sup>3</sup>.

قال القرطبي في معناها: "المراد بهذه الآية من تقدم ذكره ممن أراد التحاكم إلى الطاغوت وفيهم نزلت .. قال ابن العربي: فكل من اتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحكم فهو كافر.. وكل من لم يرض بحكم الحاكم وطعن فيه ورده فهي ردة، يستتاب. وأما إن طعن في الحاكم نفسه لا في الحكم فله تعزيره وله أن يصفح عنه."<sup>4</sup>

فهذه الآية تدعوا إلى فض النزاعات كيفما كانت طبيعتها السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية..، بالافتحام إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته وإلى سنته بعد مماته -كما يقول المتدينون- (ومن سنته

1- سورة النعام: الآيات 161 إلى 163.

2- محمد بن جرير القرطبي. جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق محمد أحمد شاكر. مؤسسة الرسالة. 1420هـ/2000م. ج12 ص 283.

3- النساء: الآية: 65

4- القرطبي. مصدر سابق. ج5 ص 266-267.

الاحتكام إلى القرآن). ومن أجل التشديد على هذا الأمر جاءت صياغة الآية بأسلوب القسم حتى لا تعبت الآراء والأهواء بالعرض المقصود منها.

الآية الثالثة قوله تعالى: "وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ"<sup>1</sup>

يقول ابن كثير في هذه الآية: "أي فاحكم يا محمد بين الناس فيما أنزل الله إليك في هذا الكتاب العظيم، وبما قرره لك من حكم من كان قبلك من الأنبياء ولم ينسخه في شرعك .. فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحكم بينهم بما في كتابنا، وقوله: (ولا تتبع أهوائهم) أي آرائهم التي اصطلحوا عليها وتركوا بسببها ما أنزل الله على رسوله .. ولهذا قال تعالى: (ولا تتبع أهوائهم عما جاءك من الحق) أي لا تنصرف على الحق الذي أمرك الله به إلى أهواء هؤلاء من الجهلة الأشقياء."<sup>2</sup> هذه الآية تعتبر ترك الشيء اليسير من الشرع وعدم تحكيمه فتنه، والفتنة في الثقافة الدينية تحمل دلالات الضلال والشقاء والتهيه.. والمعنى المراد منها هو تحكيم كل ما نزل من وحي في شؤون الناس جميعها سواء أكانت دينية أو دنيوية.

الآية الرابعة: قوله تعالى:  
"وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"<sup>3</sup>

يقول ابن كثير: "يعني: القرآن، {لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} مِنْ رَبِّهِمْ، أَي: لِعَلِّمَكَ بِمَعْنَى مَا أَنْزَلَ عَلَيْكَ، وَجَرِّصِكَ عَلَيْهِ، وَاتِّبَاعِكَ لَهُ، وَلِعَلِّمْنَا بِأَنَّكَ أَفْضَلُ الْخَلَائِقِ وَسَيِّدُ وَاوَدِّ أَدَمَ، فَتُفَصِّلُ لَهُمْ مَا أُجْمِلُ، وَتُبَيِّنُ لَهُمْ مَا أَشْكَلُ: {وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} أَي: يَنْظُرُونَ لِأَنْفُسِهِمْ فَيَهْتَدُونَ، فَيَفُوزُونَ بِالنَّجَاةِ فِي الدَّارِينَ."<sup>4</sup>  
فالآية تؤكد على أن كل شيء مما يتعلق بأفعال الإنسان وتصرفاته قد بُيِّنَتْ أحكامه، فما على المسلم الحق إلا البحث عن هذه الأحكام وتطبيقها لأنها هي الهدى وغيرها هو الضلال.

1- سورة المائدة: الآية 49.

2- ابن كثير. تفسير القرآن العظيم دار الفكر. بيروت، لبنان. 1986 ج1 ص 524

3- سورة النحل: الآية: 44

4- ابن كثير. مصدر سابق. ج 4 ص 574.

الآية الخامسة: قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (208) فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.<sup>1</sup>

قال ابن كثير: "يَقُولُ تَعَالَى آمِرًا عِبَادَهُ الْمُؤْمِنِينَ بِهِ الْمُصَدِّقِينَ بِرَسُولِهِ: أَنْ يَأْخُذُوا بِجَمِيعِ عُرَى الْإِسْلَامِ وَشَرَائِعِهِ، وَالْعَمَلِ بِجَمِيعِ أَوَامِرِهِ، وَتَرْكِ جَمِيعِ زَوَاجِرِهِ مَا اسْتَطَاعُوا مِنْ ذَلِكَ.. يَعْنِي: الْإِسْلَامُ. وَقَالَ الضَّحَّاكُ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَأَبُو الْعَالِيَةِ، وَالرَّبِيعِ بْنِ أَنَسٍ: {ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ} يَعْنِي: الطَّاعَةَ. وَقَالَ قَتَادَةُ أَيْضًا: الْمَوَادَعَةَ. وَقَوْلُهُ: {كَافَّةً} ... أَيِ اعْمَلُوا بِجَمِيعِ الْأَعْمَالِ وَوَجُوهِ الْبِرِّ.<sup>2</sup>

هذه الآيات وغيرها كثير، ومن الأحاديث الصحيحة ما هو أكثر منها تتظافر جميعها لتؤكد حقيقة واحدة لدى المتدينين شمول أحكام الدين لجميع تصرفات وعقائد الإنسان، سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أو ثقافية .. هذه المعاني التي يستلهمها الإسلاميون ويصرون عليها ويعتبرون التخلي عنها تخليا عن الإسلام كله. هذا الموقف بالذات يُجمَعُ بشأنه جميع علماء الأمة من مفسرين وفقهاء وأصوليين، ولا يقول بخلافه إلا من شذ عندهم وبذلك صار هذا الأمر عند الإسلاميين بمثابة المعلوم من الدين بالضرورة والوقوف على هذه الحقيقة يبرز من أول استقراء لكتبتهم ومصادرهم بذلك يدخل الإسلاميون مع العلمانيين في سجلات عقائدية إيديولوجية وسلوكية باعتبارها تجليات لاختلاف البنى البانية المتحكمة في فهم الواقع الاجتماعي.

## 2- العقيدة الشمولية عند محمد بن عبد الوهاب وأبي الأعلى المودودي.

لم يكن بد أن تتأثر شخصيات كثيرة في التاريخ الإسلامي بالنصوص المقدسة وما تحمله من عقائد أصولية حاسمة. كيف لا يحدث ذلك وقد بهر القرآنباإعجازه اللغوي فطاحلة العرب في أوج مجدهم البلاغي ولم يزل يكشف عن إعجازه من حين إلى حين.

ونحن سوف نفتصر على ذكر عدد قليل من الدعاة الذين يمثلون هذا الاتجاه المذكور أعلاه، لأننا قد وصلنا في تحقيقاتنا الميدانية إلى أن هؤلاء

1- سورة البقرة. الآية: 209

2- ابن كثير: المصدر نفسه. ج 1 ص 565.

بالذات يتميزون عن غيرهم بالتأثير القوي على الأوساط المتدينة مع قدرتهم الفائقة على تبرير هذا الطابع الشمولي للمعجبين بهم ضمن تنشئة اجتماعية صارمة وفعالة. ثم لأن وظيفة العلماء والدعاة في الثقافة الإسلامية يمكن تلخيصها في كونهم وسطاء اكتسبوا المقدرة على قراءة النصوص وصبر أغوارها واستنباط الأحكام من مصادرها وفق قواعد مضبوطة سلفا وبالغة التعقيد، بينما يعجز عامة الناس على فعل ذلك ودليلهم ما جاء في القرآن: "واسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون". فصفة الشمولية تنتقل من النص المقدس إلى العالم العارف ومنه إلى العامي فاقد القدرة على النظر والاستنباط. ولقد ترسخت هذه العقيدة الشمولية لدى أوساط منتشرة في البلاد الإسلامية وحتى غير الإسلامية حيث تحولت مع الوقت من بنى مبنية إلى بنى بانية، وكل من لا يقول بهذه العقيدة الشمولية يكون قابلا للطعن في دينه.

فها هو أبو الأعلى المودودي<sup>1</sup> مثلا، يؤسس لظاهرة الشمولية في الإسلام في مستهل كتابه **الخلافة والملك** بقوله أن نظرية القرآن في السياسية مبنية على التصور الأساسي للكون وهو التصور الذي ينبغي وضعه في الاعتبار لفهم هذه النظرية فهما سليما. وتقوم هذه النظرية عنده على عدة شموليات:

- الشمولية الأولى أن الله تعالى هو خالق هذا الكون كله وخالق الإنسان نفسه وخالق سائر الأشياء التي يستفيد منها الإنسان. ولعلنا نلاحظ أن هذا الاعتقاد لا يخالفه فيه كثير من الناس. فكفار قريش كانوا يعتقدون هم أيضا هذا الاعتقاد ويصدق هذا أيضا على كثير من غير المسلمين اليوم،<sup>2</sup> لكن أبا الأعلى المودودي لا يورد هذه العقيدة إلا ليؤسس عليها عقائد أخرى سوف تكون موضوع خلاف حاد.

- الشمولية الثانية هي أن الله هو مالك هذا الخلق وحاكمه ومدبر أمره.<sup>3</sup> وهنا نشعر أننا أبا الأعلى بدأ يضيق الدائرة، حيث يرى أن الله لم يترك الخليقة بعد إبرائها هملا كما قال بعض فلاسفة الغرب، بل إن الله هو مالكه ومليكه وحاكمه ومدبر أمره.

- الشمولية الثالثة هي أن الحاكمية في هذا الكون ليست لأحد غير الله ولا يمكن أن تكون لأحد سواه، وليس لأحد الحق في أن يكون له نصيب منها. فهو يرى أن الإنسان إذا لم يكن حرا في خلق نفسه فهو بالمنطق غير حر في

1- اخترنا أبا الأعلى المودودي المنظر الكبير للإسلام المحافظ، وقد تأثرت به جماعة الإخوان المسلمين كبرى الجماعات الإسلامية في العالم بما فيها الجزائر.

2- استدلال بما جاء في القرآن: "وَلْيَسْأَلْنَا هُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ" (لقمان: 25)

3- ننبه إل أن أبا الأعلى المودودي عندما يقرر هذه العقائد، فإنما يستند إلى سبل من النصوص المقدسة 'انظر كتابه المشار إليه لاحقا)

أن يحكم نفسه بنفسه، سواء في خاصة نفسه أو فيما يتعلق بعلاقته مع غيره. بهذه الشمولية يفارق أبو الأعلى المودودي الحضارة الحديثة المنبثقة عن الأنوار والمؤسسة على الحس المدني المبني على قطع الصلة مع السماء في المجال السياسي والاقتصادي والثقافي. هذه المفصلة بين ما هو ديني ما ورأني وبين ما هو مدني<sup>1</sup> عقلائي، هي التي تمثل موضع النزاع بين التيارين المدني والديني في الوطن العربي عامة والجزائر خاصة، وهذا الموضوع هو موطن إشكاليتنا التي نحن بصدد فهمه عبر ثنايا هذا البحث.

- الشمولية الرابعة وهي تؤكد لسابقتها حيث يقول أن صفات الحاكمية وسلطتها مجتمعة في يده سبحانه، وليس في هذا الكون أحد قط يحمل هذه الصفات أو ينال هذه السلطات، فهو سبحانه وتعالى قاهر كل شيء ومسيطر على كل شيء..

ثم يزيد تثبيتنا لهذه الفكرة العقدية، عندما يتعلق الأمر بما يسميه الحاكمية الإلهية، فيرى أن حق الحكم والقضاء ليس لأحد غير الله، وعلى الإنسان أن يطيعه ويعبده وهذا هو الطريق الصحيح والمسلك القويم. إن الله وحده الذي يعود إليه حق إصدار الأحكام وأن هذه الأحكام حق تتصف بالإطلاق لأنه هو وحده من يعلم الحقيقة وفي يده تقدير الهداية الصحيحة. ثم يقرر في الأخير أن القرآن يلزم المسلمين أن تكون عبادتهم خالصة لله، وأنه لا بد من اتباع قانونه وحده، وحرام على المرء أن يترك هذا القانون ويتبع قوانين أخرى هي شريعة ذاته ونزوات نفسه. لينتهي إلى القول أن القرآن يرى في كل حكم خالف حكم الله لا يكون مجرد خطأ أو حرام فقط، بل هو كفر وظلال وظلم وفسق لا يؤمن الإنسان إلا إذا تراجع عنه.<sup>2</sup>

تأكيدا لفكرة الشمولية عند دعاة الإسلام، يمكننا ان نشير أيضا إلى فكرة محمد بن عبد الوهاب النجدي كبير مجددي المذهب السلفي في أرض الحجاز بعد كل من أحمد بن حنبل وأحمد بن تيمية وابن قيم الجوزية في نهاية القرن الثامن عشر، هذا المذهب الذي صار اليوم يكتسح شرائع واسعة من المجتمعات العربية والإسلامية عامة ومن شرائع المجتمع الجزائري خاصة. سوف نقتطف الشيء القليل مما كتبه والذي يكفي ليكون دليلا على النزعة الشمولية التي يتبناها الخطاب الدعوي الإسلامي المعتمد عند جمهور المسلمين.

1- سوف نرى لاحقا، أنه حتى أصحاب الموقف الديني المحافظ يرفضون أن تتعت الدولة القائمة على الإسلام بالدولة الدينية، بل يأكدون على أن هذه الدولة مدنية محضة رغم احتكامها لإمبادئ دينية عامة تسمى مقاصد الشريعة.

2- أبو الأعلى المودودي. الخلافة والملك. تعريب أحمد إدريس. دار الشهاب للطباعة والنشر. دت. الجزائر ص 09 وما بعدها.

يقول: اعلم أن نواقض الإسلام عشرة. ويقصد بالنواقض هنا الأعمال أو الاعتقادات التي ما إن ارتكبتها المسلم فإنها تخرجه رأساً وحتماً من دائرة الإسلام إلى دائرة الكفر الصريح. من ضمن هذه النواقض والتي تهمنا في مقامنا هذا: كل مسلم لم يكفر المشركين أو شك في كفرهم أو صحح مذهبهم إلا ويكون كافراً. لاحظ هذه العقيدة التي تُوسّعى امتلاك الحقيقة المطلقة في مواجهة العقائد والإيديولوجيات الأخرى. إن مذهب الكفار الذي يشير إليه هنا، لا يقتصر على المجال الديني المحض وإنما يشمل كل مسلم صحح مذهبهم في أمور الدين أو الدنيا على حد سواء، ذلك ما نلمسه في ما يأتي من النواقض الأخرى. يقول: كل مسلم يصير كافراً إذا اعتقد أن غير هدى (تعاليم) النبي صلى الله عليه وسلم أكمل من هديه أو أن حكم غيره أحسن من حكمه كالذين يفضلون حكم الطواغيت<sup>1</sup> على حكمه. كذلك من اعتقد أن بعض الناس يسعهم الخروج عن شريعة محمّد فإنه يكفر بذلك. يُفهم من هذا الناقض أنه من اعتقد أن الناس أو بعضهم يمكنهم أو يحق لهم ألا يحتكموا إلى شريعة الإسلام، يكون قد كفر، هذا فيما يخص من اعتقد ذلك فقط، فما بالك بمن خرج فعليا عن أحكام الشريعة! والشريعة هنا لفظ عندما يطلق يقصد به فرده الكامل كما يقول أهل اللغة أي الشريعة دينا ودنيا شاملة لجميع مناحي الدين وأبعاد المعاش الحياتي.<sup>2</sup>

من جهة أخرى، جاء في السنة في ما رواه أحمد والترمذي وحسنه عن عدي بن حاتم الطائي أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ هذه الآية: (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) الآية، فقلت له (أي عدي): أنا لسنا نعبدهم، قال صلى الله عليه وسلم: أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتحلون، فقلت: بلى، قال: فتلك عبادتهم. لاحظ هنا المعنى الذي يكتسبه لفظ العبادة إذ ليست هي مجرد التقرب لله بالطاعات الطقوسية فقط، وإنما أخذت معنى التحليل والتحرير، فكل من حلل أو أباح أو حرّم أو منع دون استهداء من الشريعة، فإنما يكون بمثابة من يعبد مُصدر تلك القوانين. فجميع المنظومات القانونية - وفق هذا المنظور - التي لا تتخذ الشريعة مرجعية في مسائل الدين والسياسة والتربية والثقافة .. فهي باطلة ويجب إزالتها.<sup>3</sup>

1- الطاغوت عند المتدين هو كل ما عبد من دون الله بشرط علمه ورضاه. والعبادة هنا تشمل من ضمن ما تشمل من أصدر قوانين من عند نفسه تصادم قوانين الشريعة وألزم بها الناس.

2- أحمد بن تيمية الحراني ومحمّد بن عبد الوهاب النجدي. مجموعة التوحيد. دار الفكر، بيروت. لبنان. د.ت. ص 27.

3- المرجع نفسه. ص 205.

من معاني الطاغوت عند محمد بن عبد الوهاب: الحاكم الجائر المغير لأحكام الله، سواء تعلق الأمر بالأحكام الدينية المحضة أو الأحكام الدنيوية لقوله تعالى: (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا)<sup>1</sup>

### 3- العقيدة الشمولية عند حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان

يعتبر حسن البنا أول داعية إسلامي يتمكن من تأسيس أكبر جماعة إسلامية في التاريخ الحديث والمعاصر. إذا ما كادت تسقط الخلافة الإسلامية سنة 1924، حتى ظهر على الساحة الإسلامية محاولا لملمة شتات ما تبقى من الأمة الإسلامية و مستنهضا الهمم فيهادرء ما كان يتوقع من سوء قد تتعرض لهفي ظل استتراء الأمية والانحطاط والتشردم ومحاولة الاستعمار للإجهاز على مقومات الهوية العربية الإسلامية، ذلك ما يقوله كل أتباعه.

ومن يطالع ما خلفه هذا الرجل، سواء في كتاباته المتنوعة أو في خطاباته وحتى في خطفه العملية التي ميزت نشاطاته النهضوية، يخرج بقناعة واضحة أنه كان يتبنى رؤية شمولية للإسلام. لقد كان يؤمن إيمانا راسخا أن الإسلام لا يمكن أن يكون عقيدة قلبية تستقر في الوجدان وينزوي بها الإنسان في حياته الخاصة بعيدا عن الحياة العامة ومفاصلها. لقد فهم ودعا وعمل لأن يكون الإسلام هو الموجه للإنسان في جميع مناحي الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية. وفوق هذا وذلك يرى حسن البنا وجوب توحيد وجهات النظر على قدر المستطاع عند المسلمين ولن يكون ذلك إلا بالتوجه إلى صميم الدين العاصم من الفرقة والتشتت بحسب رأيه، فلنستمع إليه وهو يقول: " .. إن دعوة الإخوان المسلمين دعوة عامة لا تنسب إلى طائفة خاصة ولا تتحاز إلى رأي عرف عند الناس بلون خاص ومستلزمات وتوابع خاصة، وهي تتوجه إلى صميم الدين ولبه، ونود أن تتوحد وجهات الأنظار والهمم حتى يكون العمل أجدى والإنتاج أعظم وأكبر .. " إلى أن يقول: "دعوة الإخوان دعوة بيضاء نقية غير ملوثة بلون، وهي مع الحق أينما كان، تحب الإجماع وتكره الشذوذ، وإن أعظم ما مني به المسلمون الفرقة والخلاف وأساس ما انتصروا به الحب والوحدة، ولن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها."<sup>2</sup>

1- المرجع نفسه. ص 09.

2- أنظر: مجموع الرسائل، لحسن البنا وبالتحديد رسالة: دعوتنا .

إن المعاني الدالة على شمولية الإسلام في نظر حسن البنا واضحة في هذا المقطع من كلامه. لا حظ مثلاً قوله: "إن دعوة الإخوان المسلمين [وهي دعوة الإسلام ولا شك بحسبه] دعوة عامة لا تنتسب إلى طائفة خاصة.. " فمن الواضح أنه يدعو إلى عقيدة تستوعب كل الانتماءات بالتعالى عليها، ليكون الولاء في النهاية للإسلام وحده. وبالتالي فإن بقاء تلك الولاءات الفرعية لا أهمية لها في نظره إلا في حدود ضيقة جداً ما دامت الهيمنة الكلية والمطلقة لمبادئ الدين الذي يدعو إليه.

ثم نجده يود في أن تتوحد وجهات النظر عند الإخوان المسلمين.<sup>1</sup> ولن يكون هذا التوحد إلا بشمول وهيمنة الدين الإسلامي على جميع مفاصل الحياة الاجتماعية، وإن كان المطالع لمقالات وخطابات حسن البنا يدرك أنه لا ينفى الاختلافات الملازمة للأفراد والجماعات داخل المجتمعات البشرية. في السياق نفسه يتضح من قوله بخصوص دعوته التي "تحب الإجماع<sup>2</sup> وتكره الشذوذ" وأول المبادئ التي يجب الإجماع حولها هو مبدأ هيمنة العقيدة والشريعة الإسلامية. ويستلزم الإجماع عند المسلمين العلم اليقيني ويترتب عليه العمل أو الترك الواجبين.<sup>3</sup>

لقد جاء في دستور الوحدة العقائدية والفكرية لدعاة الإسلام، وهو دستور حسن البنا لجماعة الإخوان المسلمين، جاء فيه قوله: "أيها الإخوان الصادقون، أركان بيعتنا عشرة فاحفظوها: الفهم والإخلاص والعمل والجهاد والتضحية والطاعة والثبات والتجرد والأخوة والثقة."

ثم يفصل كل ركن على حدة، وما يهمننا هاهنا الركن الأول وهو ركن الفهم الذي أفرد له عشرين أصلاً لبسطه وتوضيحه لمن يريد أن يلتحق بجماعته. وفي ذلك يقول: "إنما أريد بالفهم: أن توفن أن فكرتنا إسلامية صميمة وأن تفهم الإسلام كما تفهمه في حدود هذه الأصول العشرين الموجزة كل الإيجاز". ففي الأصل الأول الأكثر ارتباطاً بما نريد أن نقرره يقول:

<sup>1</sup> - يعتبر حسن البنا جماعة الإخوان نواة أو نموذجاً للأمة الإسلامية يحتذى، ويحرص على بث هذه الآراء في هذه الجماعة، وإلا فإن هذه الآراء يستهدف بها في النهاية الأمة جمعاء وما دفعه إلى هذه المرحلة في الدعوة إلا الضرورة الموضوعية والتنظيمية.

<sup>2</sup> - الإجماع عند أهل السنة هو ثالث أصل من أصول الشريعة بعد القرآن والسنة.

<sup>3</sup> - يفيد الإجماع عند أهل السنة العلم اليقيني، ويستدلون على ذلك بالحديث الصحيح: "لا تجتمع أمتي على ضلالة"

"الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا: فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق ودعوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة، وعبادة صحيحة سواء بسواء."

إذا تتبعنا أبعاد هذه الحقائق التي يقررها، نصل إلى نتيجة مفادها أن فكرة الإسلام عنده لا تذر كبيرة ولا صغيرة من حياة الإنسان. فهو يتناول ويهيمن على الحياة السياسية والثقافية والعسكرية والاقتصادية والدينية والخلقية، بحيث لا يُبقي مجال متروك لأية إيديولوجية أخرى يمكن أن تشوش على العقيدة الإسلامية. وإذا حدث وأن قبل المسلمون ببعض المفاهيم الحدائرية المبتكرة فلا يتم القبول بها، إلا إذا كانت مطاوعة للمبادئ العامة والمقاصد العامة للدين الإسلامي.

وفي الأصل الثاني يشدد على المرجعية السلفية وضوابطها التي لا ينبغي لأي مسلم النكول عنها وهي بمثابة المسلمات عند المسلمين وفي ذلك يقول: "والقرآن الكريم والسنة المطهرة مرجع كل مسلم في تعرف أحكام الإسلام. ويفهم القرآن طبقا لقواعد اللغة العربية من غير تكلف ولا تعسف، ويرجع في فهم السنة المطهرة إلى رجال الحديث الثقة." "

فالقرآن والسنة الثابتة عن طريق الرواة يعتبران عنده الأصلان الأصيلان في استنباط الأحكام الشرعية سواء أكانت تتعلق بالحياة الاجتماعية أو كانت تتعلق بالحياة الدينية الروحية. وأخطر ما في المسألة هو أن ما تفيده تلك النصوص المقدسة من أحكام إنما يستلزم الحكم المطلق واليقيني وكل من أنكر أو عارض ذلك يكون مهتدا بالخروج من دائرة الإسلام.<sup>1</sup>

ويذهب في التأكيد على الهيمنة والشمولية الخاصتين بالنصوص المقدسة، مذهبا بعيدا إذ لا يجيز للحكام والمسؤولين المسلمين البت فيما لا نص فيه بالرأي إلا بشرط عدم مصادمة القواعد الشرعية المقررة سلفا عند العلماء استنباطا من القرآن والسنة. فإذا كان ذلك لا يجوز لأهل الإسلام بل لا يجوز لأئمة المسلمين وخاصتهم فكيف يجوز لغيرهم، أقصد كيف يمكن تقبل آراء غير المسلمين وتمكينهم من توجيه الحياة الخاصة أو العامة؟ وفي هذا الصدد

1- نقصد بذلك ما توافق عليه علماء الدين في الإسلام قديما وحديثا من أن من أنكر معلوما من الدين بالضرورة يكون كافرا. والمعلوم من الدين بالضرورة كالصلاة والصيام والحج، وحرمة الربا والفواحش.. إلى غير ذلك مما كان حكمه ظاهرا ومجمعا بخصوصه.

يقول في الأصل الخامس: "ورأي الإمام [الحاكم] ونائبه فيما لا نص فيه وفيما يحتتم وجوها عدة وفي المصالح المرسل<sup>1</sup>، معمول به ما لم يصطدم بقاعدة شرعية"... فالحاكم أو العالم يجب أن ينضبط بالقواعد الشرعية عندما يتصدى للقضايا المستجدة حتى ولو لم توجد لها نصوص خاصة. وغني عن القول أن الإسلام يحكم ويوجه الأفراد والمجتمع بأسلوبين: فهو إما يقدم أحكامه انطلاقاً ومباشرة من نصوص قرآنية وسنية، وإما أن يحكم انطلاقاً من مبادئ عامة تم تقريرها من الأصوليين السابقين مثل الإجماع، القياس، الاستصحاب، الاستحسان.. وبعض القواعد الأخرى مثل قاعدة: لا ضرر ولا ضرار، ارتكاب أخف الضررين، ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، سد الذرائع..

ويقرر في الأصل التاسع عشر استحالة التعارض بين الحقائق الدينية وبين الحقائق العلمية ولكنه يُحكّم الأولى في الثانية ويقدمها عليها فيقول: "قد يتناول كل من النظر الشرعي والنظر العقلي ما لا يدخل في دائرة الآخر. ولكنهما لن يختلفا قطعاً، فلن تصطدم حقيقة علمية صحيحة بقاعدة شرعية ثابتة ويؤول الظني منها ليتفق مع القطعي فإن كانا ظنيين فالنظر الشرعي أولى بالاتباع حتى يثبت العقلي أو ينهار"<sup>2</sup>. وهذه الفلسفة عند حسن البناء وجماعته<sup>3</sup> تقوم على هذه الأدلة القطعية الثبوت والقطعية الدلالة تفيد العلم الضروري أي اليقيني والمطلق، فلا يمكن لأي أحد يدعي الإسلام أن يتجاوز مقتضياتها وإلا كان ممن أنكر معلوماً من الدين بالضرورة

#### **4- العقيدة الشمولية عند محمد الغزالي ويوسف القرضاوي:**

يعتبر الداعيتان محمد الغزالي ويوسف القرضاوي من كبار من أطر المد الإسلامي في العقود الأخيرة، إن على المستوى العالمي أو على مستوى الوطن العربي الإسلامي. ولقد حضى هاذان العالمان بقبول حسن لدى الدولة الجزائرية حكومة وشعباً وقد بلغ بهما الأمر لأن يتقلداً مناصب هامة في جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة. لقد مكنتهم هذه الحظوة من الاطلاع على نفسية الانسان الجزائري عن كثب حيث عرفاه حق المعرفة وصبراً أغوار

1- القضايا المستجدة التي ليس لها حكم قطعي من الدين والتي يتوجب على العلماء البت فيها بحسب الأصول والقواعد المقررة. فالمصالح ثلاث: إما معتبرة أو ملغاة أو مرسل.

2- انظر: محمد عبد الحكيم خيال. شرح وتحليل الأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البناء. مكتبة رحاب. الجزائر 1988. صص 06-35 وما بعدها.

3- هذه الفلسفة في حقيقة الأمر ليست خاصة بحسن البناء وجماعته وإنما هي عقيدة أهل السنة والجماعة قاطبة.

فطرته فانسجما معه وانسجم معهما حتى صارا - في نظره- الأوثق تمثيلا للإسلام.

إذا استعرضنا بعض ما كتبه ودعا إليه الشيخ محمد الغزالي بخصوص العقيدة الشمولية، وذلك في كتابه "دستور الوحدة الثقافية"، نلاحظ أنه يعرض أفكارا في هذا الاتجاه بطريقة مباشرة وحاسمة دون مواربة. فيقول مثلا: "جهود كثيرة بذلة الآن لترضية المسلمين بإسلام آخر غير الذي تلقوه عن نبيهم، وعرفوه من كتابهم."<sup>1</sup> انظر إلى هذا التقرير الذي يعتبر أن إسلام اليوم ليس هو إسلام الجيل الأول وليس ذلك - فينظره- إلا لأن إسلام اليوم لا صوت يسمع له في ميادين الحياة المختلفة. ثم يواصل كاتبنا في المرجع نفسه: "إسلام ينكر عليه المنكرون أن يدخل في شؤون التشريع، أو يبيث في شؤون المجتمع أو يقدم الولاء له على الولاء للعنصر أو التراب، أو يضع قواعد التربية مقرونة بشعائره وعبادته، أو يحذف من السلوك العام ما يخدش قيمه ويمس مثله الرفيعة، أو يلزم الأفراد بفرائضه اليومية والسنوية.." لاحظ كيف يستنكر إقصاء الإسلام من التدخل في المسائل التشريعية والاجتماعية وعزله عن ضبط المنظومة القيمية الحاكمة في المجال العام. بل نلاحظه يتجذر في هذه العقيدة الشمولية ليقدر أن الإسلام هو الذي ينبغي أن يعطى له الولاء الكامل، فلا وجود لروابط قومية أو إثنية أو إقليمية بل الرابط المعتمد عنده هو الرابط الديني العقدي وحسب في مخالفة واضحة وصریحة لمقتضيات مبدئ المواطننة.

وبعد نقد لاذع للأوضاع التي آل إليها الإسلام والمسلمون، ها هو يدعو إلى التمسك بالإسلام كله ويجعل ذلك شرطا للحياة الراشدة. دعوة يريد لها أن تكون علمية وعملية، نظرية وتطبيقية. ثم ينتفض رافضا التفريط في الدين، مؤكدا عدم التنازل عن شعبة من شعب الإيمان بل ولا عن كلمة من كلم القرآن.<sup>2</sup>

ثم يحذر المسلمين من التفريط في دينهم خشية أن يؤول إلى ما آلت إليه الأديان السابقة التي تشوهت ودرست، فيقول: "ولن نسمح أبدا أن يرد ديننا هذا المصير، يترك هذا شيئا وذاك شيئا ويتعلل هذا بالتطور، وذاك

1- محمد الغزالي. دستور الوحدة الثقافية. دار السلام للنشر. دت الوادي. الجزائر. ص 19.

2- المرجع نفسه. ص 23.

بالمصلحة، ولا تزال الأعذار تتوالى [عن تطبيق الإسلام في جميع مناحي الحياة]، والتعاليم تتهاوى حتى يصير الإسلام أثرا بعد عين.<sup>1</sup>

ثم نراه يحسم أمره قائلا: "لن نقبل أبدا أن يتعرض الإسلام لهذا المسلك الكفور في الأخذ والرد، فأجزاء الدين كعناصر الدواء لا يتم الشفاء إلا بها كلها، ومن ثم فلا تنازل على أي شيء منها."<sup>2</sup>

من جهة أخرى يكتب مُألَفًا بعنوان: "مع الله" وهو عبارة عن خارط طريق للدعاة إلى الدين الإسلامي عامة وإلى العقيدة الشمولية خاصة وقد ضمنه دعوة تجعل من هذا الدين دستور حياة سواء على المستوى الفكري أو الروحي أو التشريعي. وقد كتب في ثنايا هذا المؤلف على سبيل المثال: "ومن ثم فنحن نرى في هذا الإسلام الجامع الكفاية المُشْبِعة للأزمات الروحية والفكرية التي يعانيتها الناس، ويتطلعون منها إلى مخرج، وترى فيه النهج الذي ينفي مباحث الحيرة والشroud."<sup>3</sup>

ويقول في موضع آخر، إن الذي يتبع غير ما شرع الله ويحكم بغير ما أنزل.. يكون جاحدا للحق، خائنا للنعمة. ثم يتساءل: لماذا نعطي بشرا ما حق منازعة الله في أمره ونهيه، وتحليله وتحريمه؟ لماذا يملك إنسان ما أن يدع كلام الله جانبا، وأن يطرحه وراءه ظهريا.. ثم يأتي لنا من عند نفسه بأحكام يزعم أنها أولى بالاتباع من أحكام الله، أهو أصدق من الله؟ أهو أبصر منه بمصالح الخلق؟ أم هو أنكر لما نسي رب العالمين من حاجات الناس؟! ثم يقرر بعد هذه التساؤلات هذا الحكم المطلق: "إن إهمال التشريع الإلهي، واعتناق القانون الأرضي عبث شائن وجهالة منكورة.. والواقع أن إماتة شرائع السماء معصية كبرى، وكل ما هنالك من فرق بين هذه المعصية وبين غيرها من الرذائل هو أن الأفراد يتورطون في الإثم عن غفلة أو ضعف أو انزلاق قدم أو سؤرة شهوة، أما واد أحكام السماء فما يكون إلا عن تعمد وعلانية وقلة مبالاة بالله."<sup>4</sup>

إذا انتقلنا إلى ما يدعوا إليه الشيخ يوسف القرضاوي وجدناه يدعو إلى قضية شمول الإسلام بتفاصيل وافية وهو يقارع التيار العلماني. ففي كتابه الدين والسياسة، يعقد فصلا كاملا لهذه العقيدة. يرد من خلاله على منكر فكرة

1- المرجع نفسه. ص 24.

2- المرجع نفسه. ص 24.

3- محمد الغزالي. مع الله: دراسات في الدعوة والداعية. ط 04. دار العلم. دمشق 2000 ص 08.

4- محمد الغزالي. هذا ديننا. دار المعارض. عنابة الجزائر. دت. ص 241.

شمول الإسلام فبعنوان: لماذا مزج المصلحون الإسلاميون السياسية بالدين؟ يقول: "أما مسألة شمول الإسلام التي ينكرها ويرفضها الحداثيون والعلمانيون والماركسيون بصفة عامة، فهي فكرة متفق<sup>1</sup> عليها بين علماء الإسلام ومصلحيه كما يحدثنا واقع عصرنا، وقد رأينا المصلحين الإسلاميين في العصر الحديث، ابتداء بآبن عبد الوهاب والمهدي وخير الدين التونسي، والسنوسي والأمير عبد القادر، وجمال الدين الأفغاني مروراً بالكواكبي، ومحمد عبده وشكيب أرسلان ورشيد رضا، وحسن البنا في مصر، وآبن باديس وآخوانه في الجزائر[يقصد أعضاء جمعية العلماء المسلمين]، وعلال الفاسي في المغرب والمودودي في باكستان وغيرهم، كلهم يتبنون شمول الإسلام للعقيدة والشريعة، والدعوة والدولة والدين والسياسة. ولم يكتفوا بتقرير ذلك نظرياً، بل خاضوا غمار السياسة عملياً، وواجهوا مخاطرها ومتاعبها، وعانوا محنها وشدائدها." <sup>2</sup> ثم يعلق على هذا الموقف الموحد الصادر عن هؤلاء العلماء والمصلحين مبرراً له بالأسباب التالية:

**أولاً:** إن الإسلام الذي شرعه الله لم يترك جانباً من جوانب الحياة إلا وتناوله بالتشريع والتوجيه. فهذا الدين - يقول - بطبيعته يتميز بالشمول للحياة المادية والروحية، الفردية والجماعية. فالصلاة والصيام من الأمور التعبدية، والقصاص من القوانين الجنائية، والوصية فيما يسمى الأحوال الشخصية، والقتال في العلاقات الدولية. وهو يراها كلها تكاليف شرعية يتعبد بتنفيذها المؤمنون ويتقربون بها إلى الله. فلا يتصور (القرضاوي) من مسلم قبول فرضية الصيام، ورفض فرضية القصاص أو الوصية أو القتال وهو يقرأ (أي المسلم) "كُتِبَ عَلَيْكُمْ" في القرآن بمعنى فُرض عليكم.

ثم يقرر بأن الشريعة الإسلامية حاكمة (أي شاملة بأحكامها) على جميع أفعال المكلفين، يقصد من وراء ذلك أن أية صغيرة أو كبيرة، أية حركة أو سكون تصدر عن الإنسان إلا وقد تناولتها الشريعة الإسلامية وتقع تحت طائلة نصوصها التفصيلية أو مقاصدها الكلية. فالإسلام من وجهة نظر

1- الاتفاق هو الإجماع الذي يعني في أصول الفقه توافق كل مجتهد في عصر من العصور على مسألة ما دون اعتبار للآراء الشاذة.

2- يوسف القرضاوي. الدين والسياسة، تأصيل ورد شبهات. ط02. دار الشروق. القاهرة. مصر. 2013. ص 67.

الكاتب، رسالة الحياة كلها، ورسالة الإنسان كله، كما أنه رسالة العالم كله ورسالة الزمان كله.<sup>1</sup>

ثم ينبه إلى أن هذا المذهب الذي يذهب فيه في هذه الخصيصة (الشمول) لم يتفرد به هو وحده، لأن كل من قرأ كتب الشريعة الإسلامية في مختلف مذاهبها، وجدها تشتمل على شؤون الحياة كلها، من فقه الطهارة إلى فقه الأسرة إلى فقه المجتمع إلى فقه الدولة وذلك في غاية الوضوح لكل طالب مبتدأ، ناهيك بالعالم المتمكن.<sup>2</sup>

ثانياً: إن الإسلام نفسه يرفض تجزأت أحكامه وتعاليمه، وأخذ بعضها دون بعض. وقد شدد القرآن -يقول الكاتب- في إنكار هذا المسلك على بني إسرائيل. وقد مر معنا أعلاه في عنصر المضمين الشمولية للنصوص المقدسة التذكير بالنصوص المشنعة على من يتجه إلى تبويض أحكام الإسلام الشاملة.

ثم ذكر أن بعض اليهود لما أرادوا أن يدخلوا في الإسلام بشرط أن يحتفظوا ببعض الشرائع الخاصة بهم، ومن جملتها تحريم يوم السبت، أبا الرسول صلى الله وسلم إلا أن يدخلوا في شرائع الإسلام كافة. والحقيقة يقول الكاتب أن تعاليم الإسلام في العقيدة والشريعة والأخلاق والعبادات والمعاملات لن يتحقق المأمول منها إلا إذا أخذت جملة واحدة فإن بعضاً منها لازم للبعض الآخر، وهي أشبه ما تكون بوصفة طبية تشتمل على أدوية عدة لنتجه بالمريض إلى البرء.<sup>3</sup>

ثالثاً: إن الحياة وحدة لا تقبل القسمة، فهي كل لا يتجزأ. وفي ذلك يقول: "لا يمكن أن يكون للإسلام المسجد، ويكون للعلمانية المدرسة والجامعة والمحكمة والإذاعة والتلفاز والصحافة والمسرح والسينما والسوق والشارع، وبعبارة أخرى الحياة كلها!.. فالواقع ألا مثنوية في الإنسان ولا في الحياة فليسفيه ولا فيها انقسام ولا انفصال.. وكل الفلسفات والمذاهب الثورية

1- المرجع نفسه. ص 68.

2- المرجع نفسه. ص 69.

3- المرجع نفسه. ص 70.

الانقلابية في التاريخ ذات طابع كلي شمولي، ولهذا ترفض تجزئة الحياة وتأبى أن تسيطر على جزئ منها دون الآخر..<sup>1</sup>

في هذا الصدد يورد مقالة لأحد البعثيين الاشتراكيين العرب وهو الدكتور **مُنِيف الرزاز** حيث يقول: "إن فهم الاشتراكية على أنها نظام اقتصادي فحسب، هو فهم خاطئ؛ الاشتراكية تقيم حلولاً اقتصادية لمسائل كثيرة، ولكن هذه الحلول جميعاً ليست إلا ناحية واحدة من نواحي الاشتراكية وفهمها على أساس هذه الناحية الواحدة فهم خاطئ لا ينفذ إلى الأعماق، ولا يتعرف إلى الأسس التي تقوم عليها الاشتراكية، ولا يتطلع إلى الآمال البعيدة التي تذهب إليها الاشتراكية. فالاشتراكية مذهب للحياة لا مذهب للاقتصاد، مذهب يمتد إلى الاقتصاد والسياسة والتربية والتعليم والاجتماع والصحة والأخلاق والآداب والعلم والتاريخ، وإلى كل أوجه الحياة كبيرها وصغيرها."<sup>2</sup>

ثم يحاول **مُنِيف الرزاز** أن يجد مبرراً لهذه الإيديولوجية الشاملة للاشتراكية ولكافة المذاهب الاجتماعية فيقول: "سبب هذه النظرة الشاملة، أن الحياة نفسها واحدة.. تيار واحد لا يعرف هذا التقسيم الذي يخترعه عقلمنا، لكي يسهل على نفسه إدراك حقائق الحياة، ثم ينسى أنه هو نفسه الذي قام بهذا التقسيم، ويظن أن الحياة كانت مقسمة هكذا منذ الأزل. فالحياة لا تعرف شيئاً اسمه الاقتصاد، منفصلاً عن شيء اسمه الاجتماع وشيء آخر اسمه السياسة.. وبهذا تصبح الاشتراكية إذا كلمة لا تقتصر على التعبير عن حالة اقتصادية معينة فحسب بل هي تعبير عن نوع من الحياة بأكملها، وبجميع وجوهها."<sup>3</sup>

يوصل القرضاوي وهو يأسس ويرسخ عقيدة الشمولية في الإسلام لدى المسلمين بقوله: "إن المسيحية التي يقول إنجيلها (دع لقيصر ما لقيصر، وما لله له) حين وجدت الفرصة والقوة، لم يسعها أن تدع شيئاً لقيصر، ولم تستطع إلا أن تسود وتوجه الحياة كلها الوجهة التي تؤمن بها، مثل كل الإيديولوجيات الدينية والعلمانية قديماً وحديثاً." ثم يقول معلقاً: "فإذا كان هذا شأن المسيحية،

1- المرجع نفسه. ص 70-71.

2- المرجع نفسه. ص 72.

3- المرجع نفسه. ص 72-73.

فكيف بالإسلام الذي يأبى أن يُقسّم الإنسان بين مادة وروح منفصلين أو تُقسّم الحياة بين الله وقيصر، وإنما يجعل قيصر وما لقيصر لله الواحد الأحد.<sup>1</sup> رابعاً: تعد السلطة والدولة في نظر القرضاوي ذات أهمية بالغة في تنفيذ الأحكام وتعليم الأمة ووقوفها في وجه المنكر والفساد، حتى قال عثمان بن عفان الخليفة الثالث: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن."<sup>2</sup> ... "ولاسيما أن الدولة في عصرنا أصبحت تملك شؤون الحياة برمتها، فالتعليم والقضاء والثقافة والإعلام ورقابة المساجد وإدارة الاقتصاد والاجتماع.. كله بيدها فكيف لمُصلح أن يتجاوز ذلك، ويتركها للقوى العلمانية."<sup>3</sup>

وعلى العموم، وانطلاقاً من إيمانه الراسخ بشمولية الإسلام، فإن القرضاوي يعتبر تدخل الدين في تنظيم شؤون الدولة كلها مسألة بديهية ومنطقية. ومع ذلك فهو لا يراها دولة دينية تبيوقراطية ولا هي دولة علمانية بل إنها دولة علمانية.<sup>4</sup> ويرى خليل عبد الكريم أن الدولة في الإسلام حتى ولو كانت دينية، فقد كان ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فقط.<sup>5</sup> من جهته يرى محمد عمار أن قيام دولة إسلامية يحكمها القرآن ضرورة دينية وإن كانت (الدولة) لا تعد من أنكار الدين، لكن لا تقوم هذه الأركان إلا بها<sup>6</sup>

وبناءً على ما تقدم فإن العقيدة الشمولية عند القرضاوي على غرار بقية الدعاة، تبدو عقيدة راسخة في قلب الإسلام ذاته، فكل من يتركها أو يتنازل عنها، إنما هو يترك ويتنازل عن الإسلام نفسه. وقد كتب في ذلك مؤلفات عدة تدعو وتأسس لهذه العقيدة التي نرى أنها لا يمكن إلا أن تكون الفيصل -

1- المرجع نفسه. ص 73.

2- انظر: البداية والنهاية مصدر سابق. ج 2 ص 10.

3- يوسف القرضاوي. مرجع سابق. ص 74.

4 - يوسف القرضاوي. من فقه الدولة في الإسلام. دار الشروق القاهرة. 1992. ص ص.

31.29.09.08

5 - خليل عبد الكريم. الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية. دار مصر المحروسة. القاهرة.

ص 14.13.

6 - محمد عمار. الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. دار الشروق. القاهرة. 1988.

ص 209.

حسبه- بين كل مسلم حقيقي وبين كل علماني متقول على الإسلام.<sup>1</sup>  
**5- العقيدة الشمولية عند محمد سعيد رمضان البوطي:**

من جهته يساهم البوطي في تثبيت هذه العقيدة الشمولية المميزة للدين الإسلامي. ففي أحد مؤلفاته، يشن حرباً شعواء على التيار العلماني الذي - حسب رأيه- يفتعل كثيراً من الشبهات حول الإسلام ليعرقل سيطرت أحكامه على الحياة العامة والخاصة. ففي هذا الصدد يكتب مستنكراً: إن العلمانيين يرون أن الإسلام يجب أن يفهم على أنه مجرد معتقدات وعبادات تؤدي في المساجد، أما كونه نظام دولة ومنهج مجتمع وقوانين معاملات، فكل ذلك يجب أن يرتبط - حسب العلمانيين- باجتهادات الناس حسب ما تتطلبه مصالحهم وفق المناهج العلمية والمعرفية التي توصلت إليها الإنسانية، والتي لن تكون كذلك إلا إذا قطعت الصلة مع كل ما هو ديني ومقدس.

وفي معرض رده على هذا الموقف الشائن -حسبه دائماً-، يقول أن أصحاب هذه الفرية يقيسون الإسلام على النصرانية. وعلى اعتبار أنهم قد علموا بمواقف رجال الكنيسة في العصور الوسطى المظلمة من العلوم والمعارف الإنسانية،<sup>2</sup> فقد اعتقدوا أن الدين الإسلامي ينطوي على الموقف ذاته ومن ثم فإن على الإسلام أن يُحصَر سلطانه في المسجد كما فعل الثأرون والعلمانيون لسلطان النصرانية في الكنيسة. لا ريب أن هذا التصور الخاطيء ينهض - حسب البوطي- على ركاب كبير من الجهالة بأمور واضحة لا يعذر العاقل في الغفلة عنها وعدم التنبه إليها، وتتضح هذه الجهالة فيما يلي:  
أولاً: عندما يفارق الإسلام النصرانية،<sup>3</sup> إنما يفارقها بنقاط جوهرية كبرى من أهمها أنه ينهض على دعائم الحقيقة العلمية الثابتة مهما كان موضوعها، ومن ثم فهو يفتح الطريق إلى المعرفة الإنسانية المطلقة. ويفرض على الناس احترام العلم وتحكيمه في شؤون الحياة حتى يصير الدين محكوماً به.<sup>4</sup> ولا يكون إسلام المرء معتداً به إلا إذا تخلص من التقليد، وأقام معتقداته على براهين من العلم يهضمها العقل وتطمئن لها النفس. والدليل المؤسس لذلك

1- من تلك المؤلفات مثلاً: الخصائص العامة للإسلام والصحة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، كما يمكن الوقوف على تلك العقيدة في كتابه: العبادة في الإسلام.

2- نشير على سبيل المثال إلى موقف الكنيسة من اكتشافات **قالييو** الذي أرغم على التوبة منها باعتبارها معاص، ومعاقبته بالإقامة الجبرية، وإلى ما تعرض إليه **جوردانو برونو** حتى أحرق بالنار.

3- يقصد الكاتب بالنصرانية هنا الدين الذي تعرض للتحريف والتشويه.

4- يقول المتدينون بذلك تأسيساً على عقيدة مفادها: إن الذي أنزل الدين ونصوصه هو الذي خلق العلم ونواميسه، فلا تعارض بين النقل والعقل. انظر في ذلك مثلاً كتاب ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. تحقيق. محمد رشاد سالم.

قوله تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً) أي لا تتبع ولا تتبنى ما ليس لك عليه رهان علمي، و(ما هنا تدل على العموم ليشمل حتى الدين نفسه.<sup>1</sup>

ثم يقول مستنكراً: "أليس عجباً إذا أن يبلغ بعض الناس في تقليدهم الأعمى للغرب مبلغاً يجعلهم يأخذون الإسلام بجريرة النصرانية، فينادون بحبس فاعلية الإسلام في المساجد لأن النصرانية تناقض العلم وتقف في سبيل حرية البحث والفكر، ويلحون على فصل الإسلام عن الحياة العامة والهيمنة عليها، لأن النصرانية فقيرة في مضمونها الاجتماعي والتشريعي."<sup>2</sup> ثانياً: إن قبول الدين عقيدة وعبادة، ورفضه نظاماً وتشريعاً، ينطوي على تناقض صارخ. لأن العقيدة من التشريع ونظام الحياة كالجدع من الأغصان وثمارها. فإذا تمكنت أية عقيدة أو إيديولوجية من نفسية الإنسان، فلا بد أن يمتد منها إلى حياة صاحبها فروعاً وثماراً تتجلى في منهج للحياة ونظام للسلوك.

ثم يقول: "وما أرسل الله رسلاً بالعهائد إلا لتكون برهاناً على ضرورة انضباطهم بما يتفق معها من أخلاق وأعمال وعلاقات.. إنما قيمة الإيمان بألوهية الله وحده.. إذا كان أصحاب هذا الإيمان أحراراً بعد ذلك في أن يدينوا بالحاكمية لغير الله سبحانه وتعالى.. وأن يحيوا على الأرض حياة الأحرار المالكين لمصيرهم وأقدارهم، لا حياة العبيد لله الخاضعين لسلطانه والدائرين في أقداره؟"<sup>3</sup>

ثم يذهب إلى تخطئة كل من يعتقد أن الأنبياء والرسل قد بعثوا إلى الناس بعقائد مجردة عن الأحكام والتشريعات العملية ويذكرون في مقدمتهم سيدنا عيسى عليه السلام وأنه بعث إلى الناس بمبادئ عقيدة دون تشريع.

ويقرر في الأخير أن هؤلاء الذين يعملون على الفصل بين العقائد والشرائع إنما مشكلتهم الكبيرة في كونهم لم يتمكنوا من استيقان واستيعاب العقائد في حد ذاتها، وإلا لساقهم الفهم الصحيح إلى الالتزام ولتنبهوا إلى

1- محمّد سعيد رمضان البوطي. على طريق العودة إلى الإسلام. رسم لمنهج وحل لمشكلات. ط

8. مكتبة رحاب. الجزائر. ص 98 وما بعدها.

2- المرجع نفسه ص101.

3- المرجع نفسه. ص 101.

التلازم الضروري بين الواضح من العقائد وبين آثارها التي لا بد أن تظهر في الحياة والسلوك على كل من المستويين الفردي والجماعي.<sup>1</sup>

## الفصل السادس: أصل التوترات الاجتماعية والثقافية في الجزائر..

تمهيد

- 1- الصدمة الاستعمارية والانشقاق النخبوي في الجزائر.
- 2- تجليات الصراع الديني المدني في المجال اللغوي الثقافي .
- 3- تجليات الصراع الديني المدني في المجال الإعلامي .
- 4- إشكالية تعدد الولاءات الثقافية بين الخصوصية والعالمية في الجزائر .

---

<sup>1</sup>- المرجع نفسه. ص102.

## الفصل السادس: أصل التوترات الاجتماعية والثقافية في الجزائر.

### تمهيد:

في هذا الفصل سنحاول كشف التجليات الكبرى التي تبرز الصراع والتنافر بين التيارين العروبي الإسلامي والعلماني الحدائي. وسنحاول استيضاح الكيفية التي تأثر بها فريق من الجزائريين خاصة أولئك الذين تخرجوا من المدرسة الفرنسية وتشربوا ثقافتها واقتنعوا باتخاذها إطارا مرجعيا لانعتاق مزدوج: التخلص من التخلف المتعدد الأبعاد الذي جثم ردحا من الزمن على صدور الجزائريين، فإذا تحقق ذلك أمكن التفكير في التخلص من الاستعمار ذاته.<sup>1</sup>

من جهة أخرى سنستعرض أفكارا وعقائد مناقضة تماما للتيار الأول، تبناها أصحاب التوجه المحافظ حيث يجزم هؤلاء أن سبب وقوع الشعب الجزائري فريسة للاستعمار ما هو إلا نتيجة طبيعية لتخلي هذا الشعب عن قيمه ودينه ولن يكون الفكك من هذا الوضع إلا بالرجوع إلى الأصالة العربية الإسلامية. إن المرء ليقف مستغربا كيف يكون سبب الانعتاق من الاستعمار والتخلف الذي يتبناه الحدائون العلمانيون (عناصر النخبة)، هو سبب النكبة التي حدثت للجزائر عند العروبيين الإسلاميين (المحافظون) بينما التمسك بالقيم التقليدية والأصالة التي يتشبث بها المحافظون والتي تكون سببا عندهم للتخلص من الاستعمار، هي السبب عند عناصر النخبة لهذا التخلف ولهذا الاستعمار البغيض ذاته. هاذان الخطان المتعارضان سيظلان يميزان الاستقطاب الثقافي والسياسي منذ العقد الثاني من قرن العشرين وحتى الوقت الحاضر. في هذا السياق المتوتر، يطرح إقرار مبدأ المواطنة أكثر من إشكال، حيث إننا نعلم أن هذا الأخير لا يمكن أن يؤسس إلى على قاعدة مشتركة من القيم تكون بمثابة الإطار المرجعي الذي يعود إليه عند النزاع. فكيف يمكن أن نفكر في عملية تقضي إلى إقرار هذا المبدأ وحالة التناقضات صارخة بين المعسكرين؟

1- تجدر الإشارة إلى أن هذا التيار لم يكن أعضاؤه على رأي واحد إزاء مسألتي الاندماج والتخلي عن الثوابت الدينية والوطنية، إنما كانت تتخلفه تباينات في وجهات النظر..

فالحداثيون عندنا ومنذ العشرينيات من القرن العشرين، مقتنعون أن تسيير الشأن العام على الأقل، لا بد أن يخضع للقوانين المدنية المقطوعة الصلة بأي مصر ديني مقدس. حجتهم في ذلك القفزة النوعية التي أحرزها الغرب لما تمكّن من التحرر من قبضة الكنيسة ورجالاتها، فبلغ من التطور الفكري والسياسي والتنظيمي والصناعي.. ما مكنه من الهيمنة على معظم الدول المتخلفة. هذه الإيديولوجيا المتبناة من قبل هؤلاء تدفعهم - والحالة هذه- إلى التعالي بالحس المدني إلى درجة أن تكون القيم الدينية بل الدين نفسه محكوم بالمدني الحداثي ولا يتحرك إلا وفق خطته وبرامجه. بالمقابل، وإن كان المتدينون يقبلون ببعض الانفتاح على أساليب الحضارة الحديثة إلا أن ما يقبلونه من ذلك لا يمكن إلا أن يكون قد وافقت عليه المقاصد الدينية الكبرى وبشرط عدم مصادمة الأحكام العامة للدين الإسلامي.

### 1- الصدمة الاستعمارية والانشقاق النخبوي في الجزائر:

يجمع المؤرخون والباحثون في التاريخ الجزائري، سواء الجزائريون منهم أو حتى الأجانب، على أن الاستعمار الفرنسي للجزائر كان استعمارا استيطانيا متميزا. ولعل هذا النوع من الاستعمار كان ولا بد أن يخلخل كل البنى سواء أكانت اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية..

عندما أعلنت فرنسا حملتها على الجزائر سنة 1830، كانت هذه الأخيرة قد نمت لديها ثقافة مزدهرة وإن كانت ثقافة تعتمد على النقل بالرواية وشرح المصنفات وعلى الشرح على الحواشي. ويجب - من باب الموضوعية- أن نقر بأن هذه الثقافة كانت منغلقة على المؤلفات المبتكرة، ذلك بفعل الجمود الذي كان يخيم على العالم الإسلامي قاطبة. لكن ومع ذلك فقد كانت هذه الثقافة أصيلة ومتمكنة من إقرار توازنات فعلية ضرورية لسير الشأن العام والخاص معا. ولقد كانت هذه الوضعية الثقافية قادرة على الدخول في زخم جديد لو أتيح لها منفذ سلس إلى الحداثة وروح العصر.

الذي حدث هو أنها أصيبت بحملة استعمارية أفقدتها ما كانت تملك أو كادت ومنعتها من الاستفادة من مكتسبات الثقافة الحديثة التي زعمت فرنسا أنها جاءت تبشر بها. لم تكثف فرنسا بمصادرة الأراضي الخصبة لصالحها، ومسح الشخصية، وإنما اجتهدت في إفساد العواطف والعقول. وتمظهر مسعاها هذا في غلق المساجد والمدارس وفي هدم الزوايا التي لم تدن لها بالولاء فانقطعت الروافد التي ظلت تغذي الثقافة الأصيلة ومعها بدأت تخبوشعلة الاعتزاز بالموروث العربي الإسلامي. ولقد شهد على هذا

التخريب الثقافي إيمي سيسار (Aimé Césaire) بقوله: إن الحضارة قد آل الأمر بها إلى الانحطاط بدل التقدم نتيجة الاستعمار.<sup>1</sup>

من جهة أخرى لم تكن فرنسا تريد أبدا أن تعمم ثقافتها لجميع الأهالي، لأنها كانت تدرك أن ذلك يعتبر سلاحا ذا حدين. من أجل ذلك كان الاستعمار يرمي إلى إنشاء نخبة مزيفة من المثقفين الجدد مبتوتي الصلة بالأهالي، بحيث يشعرون بأنهم غرباء بين ذويهم فينتكرون للتقاليد ويتشبهون بالمستعمر. ولا يمكن أن تفهم مقولة فرحات عباس مثلا إلا في هذا السياق: "بحثت عن شيء اسمه الجنسية الجزائرية في كل مكان، فلم أعثر لها على أثر." والأغرب من ذلك أن يلام صاحب هذه المقولة من قبل الجنرال ديغول مدعيا بأن هذا الموقف لا يجدر برجل تلقى دراسته بفرنسا. لكن الذي يبدو أن هؤلاء الجزائريين الذين وقفوا هذه المواقف التي تبدوا لنا غريبة، إنما كانوا ضحية استئصال ثقافي (Déculturation). زيادة على ذلك فإن فرنسا لم تكف بتعليمهم لغتها وثقافتها، وإنما أوهمتهم أن الثقافة تنحصر في الثقافة الفرنسية، وأن تاريخ الجزائر يبدأ سنة 1830، فلم يكن بُد من الانبهار بذلك السياق وتقديس أعلام الفكر الغربي، ولم يكن يتسن لهم أن يعرفوا بأن ديكارت تقدمه الغزالي، وأن فيكو (Vico) تقدمه ابن خلدون وأن دي فو (De Foë) سبقه ابن طفيل، وأن كلود بيرنار (C. Bernard) قد سبقه ابن يسنا، وأن دانتي (Dante) قد سبقه المعري، وأن لامارتين (A. Lamartine) قد تقدمه عمر بن أبي ربيعة.<sup>2</sup>

يرى أبو القاسم سعد الله من جهته، أن كتلة النخبة هذه كانت مناهضة لكتلة أخرى أسماها بكتلة المحافظين. يصفها أحد أعضاء النخبة بقوله: "إنهم كوكبة من الشباب المتخرجين من الجامعات الفرنسية والذين كانوا على مقدرة، بفضل عملهم، أن يرتفعوا فوق العامة ويتبوؤوا صف المدنيين الحقيقيين." بالمقابل يصفهم الاشتراكي الفرنسي جون جوراس (J. Jaures) بانهم جماعة من الأفراد هائمة بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية. ثم يواصل قائلا: "لقد وضعنا الشباب الجزائري - في وقت واحد- أمام حضارتين: لقد زاغت أقدامهم بسرعة عن ثقافتهم وهم يواجهون مصاعب في الالتحاق بثقافتنا."<sup>3</sup>

1 - انظر أحمد طالب الإبراهيمي. من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية (1962-1972) ترجمة. حنفي بن عيسى. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر 1972. ص 15.

2 - المرجع نفسه. ص 17.

3- AboukassemSaadallah. Op. cit. p. 123.

إن أعضاء النخبة لم يكتفوا بتبني الأفكار والتقنيات والمناهج والثقافة والتربية الغربية، لكن كان طموحهم يصل بهم إلى حد تحويل المجتمع الجزائري إلى مجتمع أوروبي. لقد قطعتهم تربيتهم عن بقية المجتمع الذي صار غريبا عنهم وصاروا غرباء عنه، فمن جهة كان هؤلاء يعانون من مركب استعلاء إزاء المجتمع الجزائري، وفي الوقت عينه يعانون من مركب الدونية إزاء المجتمع الفرنسي. لقد رأوا في فرنسا وجهين لدولة واحدة: فرنسا الديمقراطية وفرنسا الاستبدادية، فكانوا عادة ما يستجدون بالأولى من الثانية، كانوا ينددون أيضا بالعلماء والأعيان والمرابطين ويعتبرونهم رجعيين وعقبة في وجه التقدم والتحديث. ولا سبيل إلى ذلك التقدم -حسبهم- إلا إذا نفذت فرنسا سياسية الإدماج التي وعدت بها صراحة الجمهورية الثالثة، ليكون الجزائريون سواسية مع الفرنسيين في الحقوق السياسية. كما كانوا يطالبون برفع العمل بقانون الأهالي وبعض الإجراءات الاستثنائية وبتشكيل برلمان خاص بالجزائريين والمساواة في التعليم والضرائب والشغل. إلى ذلك، كانت النخبة تقبل بالتجنيس والاندماج وبجميع الإجراءات الأخرى التي يكون من شأنها المساعدة على وحدة الجزائر مع فرنسا. ومع ذلك ظلت هذه الكتلة متمسكة بضرورة احتفاظ الجزائريين بحالتهم المدنية الإسلامية، لأن فرنسا كانت قد قضت في القرار المشيخي (-Sénatus Consulte) سنة 1865 بأنه لا يمكن للجزائريين أن يتمتعوا بالحقوق المخولة للفرنسيين إلا إذا تخلى أولئك عن حالتهم المدنية التي تنظم شؤونهم. هذا الموقف هو ما جعل المشرع والسياسيين الفرنسيين يتوجسون من نوايا أعضاء النخبة ويحتاطون لأنفسهم منهم.<sup>1</sup>

في المقابل، كان أعضاء النخبة يعتبرون الدين - الذي هو بمثابة حاجز أمام التجنيس حسبهم- لا يعدو أن يكون مسألة ضمير أكثر من كونه سلسلة من القوانين المنظمة لحياة المسلمين، وأن اللغة العربية غير ذات جدوى، وأن العلوم والثقافة يجب أن تطلبها باللغة الفرنسية.<sup>2</sup>

وكرّد فعل لهذا الموقف كان المفتون من كتلة المحافظين يحرمون التجنس باسم الدين، ويعتبرونه صنوًا للكفر وانسلاخا عن الإيمان. كانت النخبة تسم خصومها المحافظين بالمتعصبين الدينيين، وتتهم عموم الشعب المؤيد لهم بالقسوة المفرطة. ثم ما لبث الوضع حتى تقاوم بين الكتلتين (النخبة والمحافظون). لقد بدأت النخبة تصف المحافظين بانهم ضد الوطنية المراد

<sup>1</sup>- AboukassemSaadallah. Op. citp. 125.

<sup>2</sup>- Ibid. p. 130.

تأسيسها، و ضد التقدم والإسلام الحقيقي. وبهذه الأوصاف وغيرها، قد صار المحافظون في أعين النخبة أعوانا مخلصين للإداريين الفرنسيين في البلديات المختلطة من جهة، و حواجز بينهم وبين عموم الأهالي من جهة أخرى. وعلى العموم فإن أعضاء النخبة يمكن إجمال معظم اتهاماتهم للمحافظين في النقاط التالية:

- المحافظون هم من أشعل العصيان المسلح سنة 1871 بمبررات دينية.  
- الوقوف في وجه الدين الحقيقي الداعي في جوهره إلى التقدم والتضامن والعمل.

- الداعون إلى هذا الفكر هم مجموعة من الفاشلين والخاملين والمرتشين.<sup>1</sup> أما بخصوص تيار أو كتلة المحافظين،<sup>2</sup> فإنه يمكن تعريف عناصرها حسب الخطة التي تتبناها لمواجهة آثار الحملة الفرنسية. فالنزعة المحافظة تتمحور حول الرغبة في استدامة الوضع الموروث المناهض للأفكار الغربية وللتجنيس وللخدمة العسكرية ولكل ما من شأنه أن يحدث تحولا جذريا داخل المجتمع الجزائري. وعلى المستوى الثقافي، كانت المحافظة تعني عند هذه الكتلة الدفاع عن المؤسسات الإسلامية والتربية العربية وعن القيم الموروثة. وعلى المستوى السياسي كان الموقف يتلخص في الإذعان للإرادة الإلهية إلى حين توافر الظروف الانقراض.

يتكون هذا التيار المحافظ من مفكرين وعلماء ومحاربين قدماء وزعماء دينيين ومرابطين ومن بعض ملاك الأراضي، كما كان بعضهم مدرسين وصحفيين وممثلين وإصلاحيين متأثرين بنزعة الجامعة الإسلامية. لكن منهم من أثر التقدم والرقي والتسامح والتربية والتعليم وبعضهم تخلى عن كل نوع من المقاومة وعكف على التصوف والمسالمة، تحدث هذه التطورات في منعرج القرن العشرين.<sup>3</sup>

مع هذا يشترك عناصر هذه الكتلة في كثير من المميزات: إنهم يدافعون دون هوادة عن الوطنية ولو بمعناها العتيق ويتكثرون حول نزعة الجامعة الإسلامية. كما كانوا الأعداء الألداء للتجنس وللخدمة العسكرية تحت العلم الفرنسي وللحداثة على الطريقة الغربية. ويمكن تلخيص برنامجهم في النقاط التالية:

<sup>1</sup>- Ibid. p. 129.

<sup>2</sup>- ينظر تلخيص مركز يخص كتلتي النخبة والمحافظين في: عبد الوهاب بن خلاف. تاريخ الحركة الوطنية من الاحتلال إلى الاستقلال. دار طليطلة. الجزائر 2009. ص 108.

<sup>3</sup>- AbouKassemSaadallah. op. Cit. p. 111.

- العدالة في التمثيل بين الجزائريين والمعمرين.
  - المساواة في فرض الضرائب والقسمة العادلة للمداخيل المالية.
  - الدفاع عن نزعة الجامعة العربية.
  - الرفض للخدمة العسكرية وللتجنس.
  - إلغاء قانون الأهالي وإجراءات قمعية أخرى.
  - إصلاح العدالة الإسلامية.
  - احترام التقاليد والعادات الجزائرية.
  - نشر وتحسين التعليم باللغة العربية.
  - رفض العنف.
  - السماح بالهجرة خاصة إلى الشرق الأوسط.<sup>1</sup>
- جدول كفي بين وحدات تحليل نموذجية متقابلة في بعض المجالات تكشف عمق الهوة الفاصلة بين الكتلتين:

مجال الاختلاف	كتلة النخبة	كتلة المحافظين
المجال الديني	<ul style="list-style-type: none"> <li>1- المحافظون يعرفون الإسلام الأصيل.</li> <li>2- الإسلام لم يفهم جيدا (من قبل المحافظين).</li> <li>3- المفتون، عندهم، متعصبون.</li> <li>4- المحافظون ضد الوطنية</li> <li>5- المحافظون ضد الوطنية وضد الإسلام الحقيقي.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>1- وجوب العمل لتطبيق الإسلام الحقيقي.</li> <li>2- تأخر الجزائر، سببه ترك تدريس الإسلام.</li> <li>3- ضرورة العودة إلى منابع الصافية للإسلام (قرآن+سنة)</li> <li>4- تمجيد الأسلاف واتباعهم ضرورة.</li> <li>5- يعتبرون المتجنس مرتد.</li> </ul>
مجال التربية والتعليم	<ul style="list-style-type: none"> <li>6- التعليم الفرنسي كان أول مطالبهم.</li> <li>7- دراسة العربية لا طائل من ورائها.</li> <li>8- تكوينهم عزلهم عن المجتمع.</li> <li>9- تربي أولادهم على النمط الغربي.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>6- المطالبة بإنشاء مدارس عربية.</li> <li>7- الإصرار على التعليم المشرقي.</li> <li>8- تكريس الشخصية العربية الإسلامية.</li> <li>9- يتخوفون من عملية الانفتاح علما لتحديث.</li> </ul>
المجال السياسي والاجتماعي	<ul style="list-style-type: none"> <li>10- تحويل المجتمع التقليدي إلى مجتمع حديث على النمط الغربي.</li> <li>11- كانوا موافقين على التجنس والاندماج.</li> <li>12- اللامبالاة بالجامعة العربية.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>10- العمل على التمييز بين المجتمعين: التنديد بالخدمة العسكرية ضمن الجيش الفرنسي.</li> <li>11- الأعداء المتشددون ضد التجنيس.</li> <li>12- مدافعون نشطون عن الجامعة العربية.</li> </ul>
مواقف أخرى	<ul style="list-style-type: none"> <li>13- المحافظون برجوازيون متغطرسون وأمراء إقطاعيون.</li> <li>14- المحافظون "ثمرة متعفنة ستموت ببطء".</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>13- أعضاء النخبة هم "فرنسيون مزعومون".</li> <li>14- أعضاء النخبة "جزائريون أوروبيون".</li> </ul>

المصدر: إعداد شخصي بعد الاطلاع على البرامج والمواقف التاريخية للكتلتين.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>- Ibid. p. 112.

ونحن حينما نذكر هذه الوقائع التاريخية، لا نفعل ذلك إلا من أجل التأكيد على أن هذا الشرخ الذي أصاب الجزائريين بفعل الصدمة الاستعمارية قد فعل فعله في الأجيال المتتالية. وهو يواصل أثاره في المجتمع الجزائري الذي نعيش فيه اليوم، بل نعتقد بحسب المنهج الثقافي التاريخي، أن الظواهر السياسية خاصة التي مرت وتمر بها الجزائر اليوم ما هي إلا تفاعلات لذلك الشرخ (Schisme) الذي أصاب الأمة وظهرت أعراضه مع بدايات القرن العشرين وكان نتيجة حتمية ومباشرة لحملة 1830 وللسياسات المعتمدة<sup>2</sup> استطلت مدة تقارب سبعين عاما. ومع اعتقادنا أن كتلتنا النخبة والمحافظين تكونان قد خضعتا لتحويلات سيكولوجية وسوسيولوجية، عقدية وإيديولوجية، إلا أننا جازمون أن هذه الظاهرة تبقى وليدة الحدث الاستعماري.

## **2- تجليات الصراع الديني المدني في المجال اللغوي الثقافي:**

لا شك أن المتتبع للصورة الإجمالية التي بُنيت بها الثقافة في الجزائر بعد الاستقلال، يلاحظ أن المجتمع الجزائري أريد له أن يحيا في إطار ثقافة نضالية مبنية على الأنفة وازدراء الآخر. بهذا التوجه صارت الثقافة عند الجزائريين عاجزة عن مواكبة المستجدات المتلاحقة والتي تفرض نفسها بقوة واقعية متنامية، كما عجزت تلك الثقافة على الإفادة من التباينات الثقافية سواء المحلية منها أو العالمية. فلقد أُوْرثنا الصراع مع المحتل الفرنسي غريزة الدفاع المستميت لحماية الهوية وقد مزجت هذه الغريزة مع كره شديد للمعتدي، وهذا موقف معقول إلى حد الإجماع الوطني، لكن كان ولا بد أن يعاد فيه النظر بعد الاستقلال خاصة إذا اقتضت مصلحة البلاد العليا ذلك، فيتم الاعتدال في تلك الانفعالات الوطنية المتطرفة - التي كانت ضرورية وقت الاحتلال- لنتمكن من التعامل حتى مع مستعمر الأمس إذا دعت ضرورة ونية لذلك.<sup>3</sup>

وفي ظل هذه الأجواء المتوترة ثقافيا والتي كانت وليدة الرؤية الإيديولوجية حصريا، بعيدة عن الطرح العلمي الرصين، كان ولا بد من أن

---

1- سليمان سليمان: ازدواجية البنية الثقافية لدى النخبة وإشكالية مبدأ المواطنة في الجزائر. مذكرة ماجستير.

(غير منشورة). كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. جامعة بلعباس. 2011.

2- انظر في ذلك مثلا: مالك بن نبي. مشكلات الحضارة. الصراع الفكري في البلاد المستعمرة. دار الوعي. الجزائر. 2013. ص 16. وفي محاولة الاستعمار تمزيق شبكة العلاقات الاجتماعية في الجزائر، ينظر: المؤلف نفسه في: ميلاد مجتمع. دار الوعي. الجزائر. 2013. ص 82.

3- مصطفى الأشرف. الأمة والمجتمع. ترجمة: حنفي بن عيسى. دار القصة للنشر. الجزائر. 2007. ص 442.

يجد السياسي سهولة في استثمار الوضع المتأزم لصالحه، فيصبح هذا السياسي هو المهيمن على الثقافة. في خضم هذه الأوضاع غير المستقرة، كان ولا بد أن ينشب صراع بين المعريين والمفرنسين، وهي خصوصية جزائرية لا نكاد نجد لها مثيلاً في دول الجوار (المغرب وتونس)<sup>1</sup>.

ويُرجع بعضهم<sup>2</sup> هذا الاستثناء الجزائري رأساً إلى التبعية التاريخية التي هشتت البنى الاجتماعية الثقافية في الجزائر. إلا أن جزء من واقع هذه القضية يفسر أيضاً بغياب معادل للغة العربية في الجزائر. ففي الوقت الذي تحصنت فيه هذه اللغة في المغرب وتونس بجامعي القرويين والزيتونة، لم تجد لها بالجزائر ملجأً آمناً اللهم إلا بعض الزوايا التابعة للطرق الصوفية التي ارتبطت بالحركة الوطنية، ثم الجهود المقدورة لجمعية العلماء المسلمين المتمثلة في بناء المدارس والإصرار على تثبيت اللغة العربية بين أبنائها.

ومهما يكن من أمر، فإن إصرار فرنسا على ترسيم لغتها في الجزائر بكافة الطرق والاستراتيجيات وتمكنها من تنشئة جزائريين على خطتها ابتداءً ثم ثقافتها لاحقاً وإصرار جزائريين آخرين على لغة الدين والهوية، كل ذلك قد أفضى إلى بروز توترات هائلة أربكت الحركة الوطنية قبل اندلاع حرب التحرير بين العلمانيين والعروبيين والتي سوف يكون لها الأثر الكبير في التوترات الاجتماعية الثقافية التي أعقبت تاريخ الاستقلال.

إن المنتبِع لإشكالية اللغة في الجزائر يلحظ ببسر أن هذه القضية قد عبرت ولا تزال تعبر بصدق عن الصراع الأيديولوجي، حيث يريد كل طرف الانتصار لخطه العقدي والذي لا يمكن أن يقوم إلا على أنقاض الطرف الآخر. يريد كل طرف (عروبيين-إسلاميين/علمانيين-مفرنسين) أن يوجه من خلال مشروعه المجتمع الجزائري بكل أبعاده. وقد أشار محمد حربي<sup>3</sup> إلى مثل ذلك عندما كتب أن جبهة التحرير الوطني عند تبنيها للطرح الباديسي المتمثل في ثنائية العروبة والإسلام، فقد جوبهت بمواقف رافضة لهذه الأيديولوجية.

<sup>1</sup> - إسماعيل قيرة وآخرون. مرجع سابق. ص 181.

<sup>2</sup> - Cf. Taleb Ibrahimi, Khaoula. Les algérien (s) et leur (s) langage (s), éléments pour une approche sociolinguistique dans la société algérienne. 2<sup>em</sup> Ed. Dar Elhikma. Alger. 1997.

<sup>3</sup> - Mohamed Harbi. Le FLN Mirage et réalité le sens de l'histoire. Alger. ENAL 1993. P. 60.

تشير الباحثة أم الخير تومي من جهتها في دراسة لها<sup>1</sup> إلى أن بعض الباحثين لا يكتفون بإرجاع الصراع اللغوي في الجزائر إلى الفرضية التاريخية وإنما يضيفون إلى ذلك فرضية الارتجالية في السياسات والتجارب المنتهجة ما بعد الاستقلال والتي ساهمت بقسط ما في تكريس الإشكالية اللغوية. هذا الطرح بالذات ما يذهب إليه مصطفى حداب، فقد اعتبر أن الضعف البيداغوجي الذي طبع اللغة العربية يكون أبرز أسباب مأساة المدرسة الجزائرية. فقد دفعت تلك الارتجالية في التعريب السياسي إلى استخدام مدرسين يعوزهم التكوين الجيد وهم في أغلبهم قد تكونوا في الكتاتيب والبعض الآخر قادم من دول أخرى مثل مصر.

لقد أوضح حداب أن أغلب هؤلاء لم يكن بوسعهم التفتح على ثقافات الغير، وكانوا قد تربوا على طرق بيداغوجية قد ركزت على الاستظهار والقمع والانغلاق. لكن ما نريد أن نشير إليه نحن تأسيسا على ما سبق، هو أن اللغة العربية في الجزائر يمكن أن تكون قد وقعت ضحية التيارين معا (العروبي- الإسلامي والعلماني-المفرنس): فمن جهة من يصر على اللغة العربية كلغة رسمية تعبر عن الهوية الثقافية للجزائريين، يكون قد توهم بمقدرة هذه اللغة وبصفتها المجردة أن تقوم بدور الحصن المنيع للشعب الجزائري من الهزات الهويةتية فضلا عن القيام بدور المنافسة العلمية والاقتصادية والعمرانية والحضارية عموما. ولقد كان من العسير على هذا التيار العروبي- الإسلامي أن يفكر بعيدا عن العواطف المفعمة ويتمسك بالعقلانية اللازمة في هكذا قضية. لقد كانت العقلانية تتطلب إدخال آليات ومناهج جديدة على تعليم اللغة العربية قد تتجاوز قدرات قطر عربي بأكمله. فمن الناحية الموضوعية لم تكن الظروف المساعدة متاحة ولا الشروط مجتمعة لتتمكن هذه اللغة من أن تستوعب مستجدات العصر من علم وثقافة، ومن الناحية الذاتية لم يستطع رواد هذا التيار من الفصل بين التعلق الهويةتي لهذه اللغة وبين ما يلزمها من توفر شروط وانتفاء موانع.

أما من جهة من يصر على اللغة الفرنسية، فهؤلاء أيضا لا يقلون سداجة عن غرماهم المعريين، حيث لم يعيروا أدنى اهتماما لعناصر البنية الثقافية التي تتحكم في سلوكيات غالب الشعب الجزائري وتصنع معاشه ومماته. فكيف يُتصوّر في ظل موضوعية ما أن تغدو لغة أجنبية وإن تساكنت (بالقوة) مع شعب أزيد من قرن دون أن يفرض هذا الشعب في لغته الأصلية، أن تغدو

---

1- أم الخير تومي. الخطاب الإعلامي والمسألة اللغوية في الجزائر. في أمال قسمي. وآخرون. الجزائر. إشكالية الواقع ورؤى المستقبل. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 2013. ص 196.

لغة يتبناها شعب الجزائر ويحتفي بها دون أن يوفر - أيضا- لهكذا مشروع لغوي أجنبي شروطه اللازمة ونفي موانعه المعرقلّة؟ إن مواقف كهذه على طرفي نقيذ لا يمكنها إلا أن تأسس لصراعات متنامية تتقلص معها حظوظ إقرار مواطنة ما.

إن المتتبع للسياسات اللغوية المتعاقبة في الجزائر ورهاناتها المتصلبة، ليجد نفسه في وضعية إعضال أمام التناقض المركزي الذي أفرزته تلك السياسات. فمصطلحا التعريب والفرونكوفونية اللذان يحيلان بالضرورة الواقعية إلى التجاذبات والتوترات القائمة بين العربية والفرنسية، إنما تعزى إلى الاستعمار وتذكر به وبأساليبه، أما اللغة العربية فتعود إلى أصل سابق شديد الارتباط بالإسلام. فصار بذلك التعريب الواجهة الثقافية للاستقلال، وبقية الفرونكوفونية تمثل محاولة مقنعة لغزو ثقافي جديد.<sup>1</sup>

ويعزو باحثون آخرون الصراع اللغوي في الجزائر لا إلى الاستعمار في حد ذاته وإنما إلى طول مدة الاستعمار في هذا البلد وذلك مقارنة واستنتاجا في التقابل مع وضعيتي المغرب وتونس. فإن ما شهدته الجزائر في هذا الشأن ليس له نظير في هذين القطرين. ففي الجزائر كرّس المستعمر ثقافته على امتداد عقود من الزمن حتى انقسم الوطنيون إلى صنفين: مجموعة تدين بالثقافة الفرنسية وهي كثيرة العدد، ومجموعة تشربت الثقافة العربية.<sup>2</sup>

لجأ التيار المعرب إلى الاحتماء والاحتجاج بالإيديولوجيا حيث أعلن انتسابه إلى الإسلام والوطنية في الوقت ذاته، بالمقابل يتجذر التيار الفرونكوفوني ويتجسد في نخبة المجتمع حيث تلقى أعضاؤه تكوينهم بالمدرسة الفرنسية. هذا المسلك الثقافي فتح عليهم باب الانتقادات اللاذعة من المعربين ليوصفوا بحزب فرنسا في الجزائر.<sup>3</sup> من جهتهم يسمّ هؤلاء الفرونكوفونيون المعربين بالتقليديين المتفوقين في لغة لم تعد تستوعب التقدم الحضاري. في هذا الصدد ينعت مصطفى الأشرف<sup>4</sup> المعربين بصفات نابية فيقول: "حفاروا القبور والبرجوازية المتخلفة والقانعون بالحثالة وذووا المعرفة التقريبية، المسرعون إلى التعريب حيث دفعتهم الرغبة المكبوتة في استكمال شخصية الإنسان إلى استعمال لغته، وهذه الأمنية هي التي جعلتهم

<sup>1</sup> سفيان لوصيف. السياسة الثقافية في الجزائر. الإيديولوجيا والممارسة. منتدى المعارف. بيروت. 2014. ص 127.

<sup>2</sup> المرجع نفسه. ص 127.

<sup>3</sup> المرجع نفسه. ص 129.

<sup>4</sup> كان وزيرا للتربية سنة 1977. وقد جاء كلامه هذا في مقال بعنوان: مشكلات في التربية والتعليم. ترجمة حنفي بن عيسى. مجلة الثقافة، العدد 41. سنة 1981. ص 14.

يتخذون مواقف تتميز بالعجلة والارتجال". وقد رد عليه عدد من المثقفين بأسلوب أقل حدة ومنهم: **عبد الله شريط** و**عبد الحميد مهري** و**عبد الله الركبي**. وفي هذا الشأن مثلاً كتب **عبد الحميد مهري**: "إن الأشرف اكتفى بعرض آرائه وإصدار أحكامه، ولأن هذه القضايا لا يمكن أن تعالج بمقالات وكلام مثقل بالتحامل، بل يتم بدراسات ميدانية."<sup>1</sup>

من جهته، يرى **هواري عدي** في تحليل له أن المشكلة الأصلية ليست هي الصراع بين اللغة العربية واللغة الفرنسية، وإنما ينظر إلى المعضلة من زاوية الازدواجية الحاصلة بين اللغة العامية المستعملة في الحياة اليومية للجزائريين وبين اللغة الفصحى المستعملة في الإدارة والتعليم والصحافة. في الوقت ذاته ينكر على من يعزو هذه الازدواجية إلى فعل المستعمر وحثه في ذلك أن العامية كانت موجودة قبل الاستعمار بل يُرجع ذلك إلى سببين رئيسيين في نظره: الأول متعلق بوهم الوحدة العربية والتي لا يمكن أن تحدث إلا على أساس وحدة اللغة الرسمية، الثاني متعلق برغبة الفقهاء القاضية بضرورة التمسك بهذه اللغة خشية أن يصير القرآن مع الوقت غير مفهوم لدى جماهير الأمة الإسلامية. ثم يخلص قائلاً: "لهذا السبب فإن النقاش بخصوص اللغة يكون عادة حساساً جداً، وعندما يُفتح يكتسي طابعاً مألجاً موفراً الظروف للاتهامات والقدح اللفظي والعنف الغريب. ليصل كل طرف من المتنازعين إلى اتهام الطرف الآخر بالإضرار بالوحدة الوطنية ومستقبل الأمة."<sup>2</sup> من هنا يستنتج الكاتب أن اللغة تتحول في هكذا ظروف من عامل وحدة إلى عامل فرقة. فالمعربون ينعنون خصومهم المفرنسين بمحبي الحياة الغربية ويعملون على حمل الشعب الجزائري على ما يشتهون، لذلك أسموهم بحزب فرنسا، في حين ينعن الفرونكوفونيون غرماهم من المعربين بأنهم متشددون عقائدياً إلى الماضي البالي. ليخلص في الأخير أن وضعية اللغة الفرنسية في الجزائر والصراع الدائر بينها وبين اللغة العربية، إنما ينشأ عن هذه الازدواجية بين العامية والفصحى. فاللغة الفرنسية جاءت -بحسبه- لتملأ فراغاً ما كانت لتملأه لا اللغة العربية الفصحى ولا العامية. فاللغة الفرنسية -بحسب رأيه- جاءت لتستجيب لطلب اجتماعي فرضته مقتضيات الحداثة. والدليل على ذلك هو أنه لما اعتمدت حرية الصحافة بعد أحداث أكتوبر 1988، انبثقت عناوين كثيرة بهذه اللغة.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - سفيان لوصيف. مرجع سابق. ص 140-141.

<sup>2</sup> - LahouariAddi. L'algérie et la démocratie . pouvoir et crise du politique dans l'algeriecontemporaine.Ed. La découverte. Paris. 1995. p 211.

<sup>3</sup> - Ibid. p 212-213-214

لكن نحن، وبغض النظر عن وجهة هذا التحليل من عدمها، فإن الذي نريد أن ننبه عليه وقد لمسنا أثره في الواقع النفسي الاجتماعي للجزائريين، هو البعد السيكولوجي الذي يخلفه استعمال هذه اللغة في التعاملات الرسمية خاصة الإدارية منها. فإذا حاولنا تفهم هذا الأثر النفسي بوضع أنفسنا في مكان التيار العُروبي فإننا نشر أن هذا التيار يرفض هذه الوضعية لسببين على الأقل: أولهما؛ أن التيار العروبي يعتبر الإبقاء على اللغة الفرنسية سواء في التعاملات الرسمية أو الشعبية، بمثابة انتقاص من السيادة وحنين إلى ماضٍ مثقل بالمآسي التاريخية.. وثانيهما؛ أن الترحيب باللغة الفرنسية قد يكون خيانة للإسلام نفسه، إذ إن النخبة في هذا التيار العروبي تعتبر نفسها مسؤولة عن الحفاظ على اللغة العربية لا على أنها لغة وحسب، وإنما باعتبارها وسيلة تربط الأجيال القادمة بدين مقدس لا يمكن التفريط فيه بحال من الأحوال. ومن يعد إلى أعمال ونشاطات جمعية العلماء المسلمين في الجزائر يلمس بوضوح قوة هذا التوجه.

### **3- تجليات الصراع الديني المدني في المجال الإعلامي:**

يجب أن ننبه في بداية عرض مضمون هذا العنصر، على أن هذه التجليات التي يتصارع فيها الديني العروبي مع العلماني الفرونكوفوني، ليست منفصلة عن بعضها في الواقع الاجتماعي الكلي المعاش. فأبعاد الحياة الاجتماعية متداخلة ومتفاعلة بطريقة تكون دائما أكثر تعقيدا من تناولها النظر العلمي. إنما التحليل والتقصي العلميان هما ما يدفع الباحث إلى افتراض أن هذه الميادين منفصلة وما ذلك إلا مسابرة لمتطلبات البحث والتحري. وهذه حقيقة ابستمولوجية يجب أن نعيها ونحن نفصل هذه الصراعات ونقف عند تجلياتها في ميادين الحياة الاجتماعية المختلفة. وأحسن مثال على ما نقول ما نحن بصدد توضيحه في هذا العنصر إذ إن الصراع الديني المدني - كما سميناه- في المجال الإعلامي ما هو إلا أثر ثقافي فرعي لما خلفته الصدمة الاستعمارية الفرنسية حيث قسمت النخبة الجزائرية إلى كتلة نخبة تؤمن بالحل الحداثي على الطريقة الغربية وإلى كتلة محافظة تؤمن بالحل النابع من التراث العربي الإسلامي، وإن كانت لا تمنع في التفتح الحداثي شريطة عدم مصادمته لثوابت التراث. كما أن الصراع الدائر بين من يعمل على تعريب المدرسة الجزائرية وبين من يعمل على إقناع الناس بأن لغة المستعمر لا تزيد عن كونها غنيمة حرب، هو من صميم تلك الصدمة أيضا. من أجل ذلك فنحن نرى في هذا البحث الذي نخوضه أن مستند الظواهر الصراعية في

الجزائر إنما هو مستند ثقافي تاريخي بامتياز، ولذلك فضلنا أن نعتمد على هذا المنهج أو هذه النظرية لتفسير مبدأ المواطنة في الجزائر.

بدأت تتضح معالم الصراع الإعلامي بين الجانبين مع تشكل الحركة الوطنية أي من منتصف العشرينيات من القرن العشرين حتى بداية الخمسينيات. وكان الأمر يتعلق وقتها بصراع يتناول مسائل غاية في الحساسية بين من تأثر بالحملة الاستعمارية وبنمط العيش الغربي وبين من أصرّ على التمسك بالتراث. تمحورت هذه القضايا خاصة حول الاندماج والتجنيد الفرنسي واللغة الواجب استعمالها في الحياة الرسمية على الأقل.

يذكر **علي مراد** في كتابه: تشكل الصحافة المسلمة في الجزائر، أن ما يمثل الاتجاه الأول بجدارة هم أمثال **الحفناوي** و**شرشالي** و**بريهما** و**بدوي** وهؤلاء كان أغلبهم قد اشتغل في الصحف الفرنسية وتشرّبوا بذلك ثقافتها، وصعب عليهم أن يروا الخلاص من التخلف الذي يعيشه مجتمعهم في غير المنهج الذي اختطّه الغرب لنفسه فاعتق بالفعل من التخلف والصراع، وكان لسان حالهم يقول: لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أمر الغرب. ونحن نرى أن سبب موقفهم هذا يرجع بالأساس إلى ثلاثة أسباب هي:

**أولاً:** ولعُهم بالتقدم الذي أحرزته فرنسا خاصة والغرب عامة، وحبهم لأن يكون لشعبهم نصيب من ذلك التقدم وعلى الشاكلة التي تقدم بها أولئك.

**ثانياً:** احتجاجهم القوي بواقع التقدم الفرنسي ذاته الذي لا يدع لخصومهم - في نظرهم- حجة في التمسك بتراث لم يصل إلى الآن - على الأقل- إلى ما وصلت إليه الحضارة الحديثة.

**ثالثاً:** معاناتهم من قصور في الاطلاع بموضوعية على عوامل التحضر الكامنة في التراث الذي يزدرونه، مع تشكل عقدة لديهم اتجاه هذا التراث الذي قد يكون -حسب نظرهم-السبب في التخلف الحاصل للأمة الجزائرية والعربية عامة.<sup>1</sup>

أما الاتجاه الثاني فظل يصر على أنه مقتنع بأن فرنسا لا تقبل أبداً بإدماج الجزائريين جميعاً ليصيروا فرنسيين ولن يصير هؤلاء كذلك حتى ولو

<sup>1</sup> - هذه الحقائق النفسية والتاريخية قد تجد مستندا لها في عدة كتابات لمؤرخين وشهود مثقفين ليس أقلهم مثلاً: أبو القاسم سعد الله في كتابه: 'La montée du nationalisme en Algérie'. وأحمد طالب الإبراهيمي: من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية..

أرادوا. من أجل ذلك كان هؤلاء مقتنعين بأنه لا بد من مقومات الشخصية الوطنية والمتمثلة خصوصا في اللغة العربية والعقيدة الإسلامية.

هذا التباين في الطروحات الإيديولوجية والعقائدية هو أحد الأسباب الذي يراه بعض المؤرخين والأكاديميين بأنه كان وراء توزع الصحافة الوطنية الجزائرية إلى صحافة ناطقة بالعربية وأخرى ناطقة بالفرنسية. في هذا السياق بلغت عدد الصحف الجزائرية في المرحلة الممتدة بين 1919-1939 إلى ما لا يقل عن ستين صحيفة، لكن المآثر منها في الحياة الفكرية والسياسية لم يكن يتعدى اثنتي عشرة صحيفة، ما كان بالفرنسية منها تمثل على وجه الخصوص في صحيفة الإقدام وصوت البسطاء والتقدم والدفاع والعدالة وصوت الشعب صوت الأهالي وصدى الأهالي والوفاق الفرنسي الجزائري والحقيقة وهما مجلتان تصدران عن التوالي في قسنطينة وبجاية. أما الصحف الصادرة بالعربية فهي النجاح، الشهاب، البلاغ الجزائري، البصائر، صدى الصحراء.<sup>1</sup>

بالرغم من التوافق الظاهر على الأهداف العامة التي كانت تعمل لها الصحف الجزائرية بلغتها والمتمثلة في مناهضة الاستعمار وسلوكياته المذلة والمهينة، إلا أنها كانت من جهة أخرى تعبيراً واضحاً على الخلافات الإيديولوجية الضاربة بعمق في البنية الفكرية والعقدية لكلا التيارين. فلم يكن الخلاف بين الصحافة الناطقة بالعربية والأخرى الناطقة بالفرنسية خلافاً لغوياً، بل مس كذلك الأفكار السياسية والاجتماعية والمواقف الدينية. فقد كانت تذهب بعض الصحف الناطقة باللغة الفرنسية إلى حد الجزم بأن التطور الذي يرنوا إليه الشعب الجزائري لا يمكن تحقيقه إلا في الإطار الفرنسي كما فعلت صحيفة صوت البسطاء (La Voix des Humbles) أما الصحف العربية فقد كانت مهمتها الأولى الحفاظ على الثقافة الوطنية باللغة العربية باعتبارها الوسيلة الوحيدة لاستعادة الشخصية الجزائرية. من جهة أخرى تجلّى الاختلاف أيضاً في المواضيع المطروقة على اختلاف أنواعها، ففي الوقت الذي اهتمت فيه الصحف ذات اللسان الفرنسي بالمشاكل المتعلقة بالتطور الفكري والسياسي للمجتمع الجزائري، فقد اهتمت الصحف العربية بالمشاكل الاجتماعية والدينية.<sup>2</sup> هذه الاهتمامات تبدو ذات دلالة بالنسبة للصراع الذي نحن بصدد تجليلته، حيث أن

<sup>1</sup> - عواطف عبد الرحمان. الصحافة العربية في الجزائر. دراسة تحليلية لصحافة الثورة الجزائرية. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. 1985. ص 33.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه. ص 41-42.

النخبة المفرنسة كانت تستهدف نقل المجتمع الجزائري من المستوى الفكري السياسي المتخلف والمتصلب والعصي على تقبل النمط المعاشي الحداثي إلى مستوى من المرونة الثقافية تتمكن معها من إعادة صياغة وتشكيل البنى الثقافية حسب معطيات أهدافهم الثقافية. في حين نلاحظ أن التيار العروبي يعمل بالعكس تماما، فهو يجتهد لإبقاء الوضع على ما هو عليه إن على المستوى الاجتماعي أو المستوى الديني وهو ما يثير حفيظة النخبة الفرونكوفونية معتبرين ذلك قوة شد إلى الوراء تعرقل كل مبادرة لإقلاع ثقافي مجتمعي متجدد. في هذه الأجواء المفعمة بالصراع الإيديولوجي، كان ولا بد للنزعة السجالية أن تتكرس بين الفريقين وهكذا فقد صارت الصحف ميدانا تتجلى فيه أوجه الاختلافات الضاربة بعمق في البنية الفكرية لكلا الفريقين. في هذا الإطار يمكننا ذكر النقد العنيف الذي أبداه الأمير خالد لأفكار السياسي بن تهامي حيث كتب في جريدة الإقدام بأسلوب تيئيسي وهو يقصد مؤيدي الاندماج: "فرنسا لن تصدر أبدا قرارا بالتجنيس الجماعي، إذا لا تتحدثوا عن الاندماج.". كما كان بن تهامي محل هجوم لاذع من طرف جريدة الأمة<sup>1</sup> حيث وُصِف هو وأتباعه بـ "الخونة، الموالين المُبَيِّعين"<sup>2</sup>

من جهتها مثلت جمعية العلماء المسلمين التيار العروبي بامتياز في هذا الصراع. فقد كانت تعتقد أن التجنيس ما هو إلا خطة فرنسية لمحو الإسلام والعروبة. لكنهم لا ينحون باللائمة على فرنسا ذاتها لأن مشروعها واضح منذ البداية، وإنما وجهوا سهامهم إلى أولئك الجزائريين الذين صاروا - في نظرهم- أبواقا لذلك المشروع. وفي هذا الصدد جاء في مقال لجريدة الشهاب (أكتوبر 1930) ما نصه: "المتجنسون ناظرون إلى شكواهم على أنها دليل (الستار) الذي يخفي الحقيقة علينا..". كما كتبت جريدة المغرب (ديسمبر 1930) مقالا بعنوان: المسبحون بحمد فرنسا، حيث أبان عبد القادر بجاوي عن افتخاره وتياره بالتراث الإسلامي، بالمقابل فقد تعرّض ابن باديس لنقد وسخرية من طرف خصومه إذ ورد بجريدة التقدم مقال بعنوان: المتلون ابن باديس. من جهته كان قد نشر هذا الأخير مقالا في جريدة الشهاب جاء فيه: "الخطر كل الخطر الذي يواجه الشعب الجزائري هو هضم هذه الطبقة لحقوق لغة البلاد وهي النزعة المرتكزة على غير العقل والوعي الصحيح"<sup>3</sup>.

1- انشئت سنة 1930 وهي لسان حال زعماء حزب نجم شمال إفريقيا.

2- انظر: أم الخير تومي. ازدواجية النخبة في الجزائر. النخبة الإعلامية كمثل. في: آمال قاسمي وآخرون. الجزائر. إشكاليات الواقع و رؤى المستقبل. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2013 ص 217.

3- المرجع نفسه. ص 217-218.

ولعل الصراع النموذجي بين التيارين، هو ذلك الذي دار بين أكبر ممثلين للتيارين المعنيين ألا وهما فرحات عباس وابن باديس عندما شكك الأول في وجود الأمة الجزائرية حيث قال: "لن أموت في سبيل الوطن الجزائري لأن هذا الوطن لا وجود له.. فلقد سألتُ عنه التاريخ وسألت عنه الأحياء والأموات وزرت المقابر ولا أحد حدثني عنه.."<sup>1</sup>، فَرَدَّ عليه الثاني بقوله: "إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد أن تصير فرنسا ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت. بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها، وفي دينها، لا تريد أن تندمج. ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية المعروفة"<sup>2</sup> وزاد عن ذلك بتأليفه قصيدته الشهيرة:

شعب الجزائر مسلم ... وإلى العروبة ينتسب  
من قال حاد عن أصل ... له أو قال مات فقد كذب  
أو رام إدماجاله ... رام المحال من الطلب<sup>3</sup>

وعلى اعتبار أن الأجيال تواصل فيما بينها بطريقة أو بأخرى، فإن أجيالا من الجزائريين سوف تتأثر بالتيار المُفرَس وأخرى سوف تتأثر بالتيار العروبي الإسلامي. وسوف تُورَثُ هذه القضية لمن يعيش بعد الاستقلال وتدخلهم في صراعات إيديولوجية سجالية دون إمكانية إيجاد حلول عقلانية لها مما يمنع بالضرورة إقرار الشروط اللازمة لقاعدة مشتركة من القيم والمعايير تمكن الجميع من العيش المشترك تكون فيه آلية فض النزاعات واضحة ومنظمة ومنظومة القوانين سائدة.

بعد الاستقلال كان ولا بد أن يعيد الصراع الإعلامي التاريخي بين الاتجاهين إنتاج نفسه، حيث مثل الاتجاه الأول النخبة الإعلامية الحداثية المفرنسة في صحف مثل: Le Soir, El Watan, Liberté, Le Matin, L'expression, وتبنيها للنموذج الثقافي اللغوي السائد لدى الفرنسيين. أهم ركائز هذا النموذج اعتبار اللائكية الحل الأوحده للحفاظ على الدولة والدين معا. معتبرة أن سبب المأساة الوطنية في التسعينيات هو شمولية الإسلام للدين والسياسة معا. كما تركز انتقادهم بقانون الأسرة المستمد معظمه من الشريعة الإسلامية (11/84) حيث وصفوه بالتشدد والتعصب، ودعمهم بالمقابل لمنظمات وجمعيات نسوية ثارت ضد هذا القانون. كما امتدت أوجه الصراع

1- هذا مقتطف من خطاب له بتاريخ 23 ديسمبر 1937.

2- عبد الحميد ابن باديس. آثار ابن باديس. تحقيق: عمّار طالبي. دار الشركة الجزائرية. 1968.

ج3. ص309

3- المرجع نفسه: ج3 ص571.

إلى ميادين متعددة منها: قضايا المرأة، المدرسة والأسرة، ولم يسلم حتى تاريخ الجزائر من القراءة الانتقائية التأويلية والمجزأة، الهدف منها الانتصار للخط الإيديولوجي الذي يتبناه كل طرف.<sup>1</sup>

مثل الاتجاه الثاني أعضاء النخبة الإعلامية المعربة والمحافظة، وقد تكتل هؤلاء ضمن الصحف الناطقة باللغة العربية مثل: الشروق العربي، الجزائر اليوم، الصبح آفة، النور، السلام، صوت الأحرار، البلاغ، والبلاد. يتميز هؤلاء بتمكنهم من اللغة العربية حيث تلقوا مبادئها بالمدارس الوطنية و بالمساجد والزوايا، وكان بعضهم ثنائي اللغة حيث حصل على فرصة تعلم اللغة الفرنسية بعد الاستقلال. يصر هذا الاتجاه على التمسك بالمنابع الأصلية والقيم التي انتجها الأسلاف، إيماناً منهم بأن التفريط في هذا المكسب يعني اضمحلال الشخصية العربية الإسلامية الجزائرية وتعرضها للزوال المؤكد. وفي هذا الصدد كان دفاعهم عن اللغة العربية مستميتاً ورفضهم لكل مشروع إصلاح يدافع عن اللغات الأجنبية على حساب اللغة العربية. هذا ما نلمسه بوضوح في الحملة التي قادها إعلاميون مدعومين من شخصيات سياسية بارزة،<sup>2</sup> عندما قدمت اللجنة الوطنية لإصلاح المنظومة التربوية تقريرها النهائي للسلطة السياسية عام 2001 والتي كانت حسب هذا التيار علمانية صرفة. كما يأبى هذا التيار فكرة اللائكية ويعدها خصوصية مجتمعات عرفت أوضاعاً مخالفة لا يجوز تعميمها لا على البلدان العربية ولا على الدين الإسلامي حيث لا وجه للمقارنة مع وجود الفارق، فيظل الإسلام ديناً قابلاً لاستعماله في أغراض سياسية.<sup>3</sup>

### الحقول المعجمية لفئات الإسلامي والعلماني في الصحافة الوطنية

1- في الصحافة الإسلامية	
الإسلامي	العلماني
الدولة الإسلامية، الحل الإسلامي، التجربة الإسلامية، الجماعات الإسلامية، الخلافة، البيعة، الشريعة، العالم الإسلامي، الشورى، الصحو، التغيير.	اللائكية، اللائكيون، الأحزاب اللائكية، الإندماجيون، المشروع التغريبي، الفرانكفونيون، الشيوعيون، غير الوطنيين، الفرانكوشيويون، اقصائي.
2- في الصحافة العلمانية	

1- قرن مثلاً ما كتبه مصطفى الأشرف في: L'Algérie nation et société وبالخصوص فيما تعلق بإنكار دور الإسلام في كل الانتفاضات الشعبية ضد الاستعمار وحتى ثورة 1945، وبين ما كتبه محمد السعيد وهو أحد أقطاب تيار الجزائر والبناء الحضاري، في جريدة البلاغ العدد 3 أكتوبر 1991. ص12: "لولا الإسلام لما كانت الثورة الجزائرية". وغير ذلك كثير.

2- مثل: عبد الرحمان شيبان وعلي بن محمد (وزيران سابقان)، عبد الحميد مهري (أمين عام جبهة التحرير الوطني) ومحفوظ نحناح (رئيس حماس).

3- انظر: أم الخير تومي. مرجع سابق. ص 219 وما بعدها.

الإسلامي	العلماني
محاكم إسلامية، الإسلام السياسي، الإسلاموية، الأصولية، الإرهاب، السلفية، الظلاميون.	الديمقراطية، الحداثة، التغيير، القطيعة، البعد الأورومتوسطي، الأمازيغية، فصل الدين عن الدولة.

**المصدر:** فضيل دليو، "الصحافة المكتوبة في الجزائر بين الأصالة والاعتدال"، المستقبل العربي، السنة 23، العدد 255، (مايو 2000)، بتصرف.

لا شك أن الإعلام في الجزائر بواقعه المؤسف وسجلاته غير المنتهية قبل الثورة وبعدها، شكل عاملاً من عوامل الهدم التي أضرت بما يمكن أن نسميه في أدبيات المواطنة: "قاعدة القيم والمعايير المشتركة" التي يمكن أن تأسس لهذا المبدأ الذي يبقى مؤجلاً إلى حين حل هذه المعضلة الأيديولوجية الموروثة من الاستعمار بطرق تغيب فيها العواطف وتحضر قوة العقلانية.

#### **4- إشكالية تعدد الولاءات الثقافية بين الخصوصية والعالمية في الجزائر:**

لا شك أن التوزيع في طبيعة الولاءات لدى طبقات مجتمع من المجتمعات بين المحلي الأصولي المتميز بالثبات وبين العالمي المنفتح المتميز بالمرونة من جهة، وبين أنماط من الولاءات تتوسط هذين الطرفين من مثل ولاء محلي ينحو نحو التفتح وولاء عالمي ينحو نحو المحافظة على الأصل والثبات. لا شك وأن هذا التوزيع يعد من أهم المواضيع التي ينبغي الالتفات إليها في إطار دراسة الأسباب الكامنة وراء تعثر مبدأ المواطنة. وتزداد أهمية هكذا موضوع، إذا علم أن المجتمع الذي يعاني هذه الانقسامات لم تتبلور لديه آليات استغلال هذا التنوع والاختلاف ليكون بذلك مصدر ثراء وتعاون، لكنه يتحول مع تعقد التجاذبات والصراعات إلى معاول هدم تنذر بتآكل داخلي يفقد المجتمع لِحُمته وانسجامه. وإذا استقرأنا حروبا أهلية حدثت في التاريخ وتحدث اليوم لوجدنا من أسبابها التشظي الثقافي سواء بين المحلي المحلي أو بين المحلي والعالمية.<sup>1</sup> إن أسوأ ما خلفه الاستعمار وراءه في الدول المحتلة هذه الظاهرة المقيتة، سواء أكانت متمثلة في النعرات المحلية الإثنية العرقية أو كانت صراعات بين النخب المتشعبة بالمحل الأصلي وبين المتمسكة

<sup>1</sup> - تأمل مثلا ما أراد أن يفرضه نظام الأبارتايد في جنوب إفريقيا على أصحاب الأرض من ثقافة عالمية مهيمنة، لتصير الثقافة المحلية مجرد تابعة. وتأمل أيضا الاقتتال المحلي المحلي الذي عصف بدولة الكونغو سابقا بين طائفتي الهوتو والتوتسي.

بالعالم الحضاري الحدائي. لا شك أن أول ضحايا هذه الظاهرة المستشرية في الدول المتخلفة<sup>1</sup> هي أبجديات مبدأ المواطنة وسبل إقراره.

إن الصراع بين المحلي والعالمي يتخذ له عدة ميادين من الحياة الاجتماعية. فمن الميادين المهمة في هذا الشأن يمكن أن نعرج على قضية حقوق الإنسان حيث تتخذ موضوعاً لهذا النوع من الصراخ بين الإسلاميين والعلمانيين. فالإسلاميون يتباين انتقادهم للأسس التي انبنى عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بين من يرى سبق الإسلام في اهتمامه بهذا الشأن كما فعل محمد عمارة ومحمد الغزالي وعلي عبد الواحد وافي وأبو بكر أحمد باقاد وغيرهم فهم يعتقدون أن الغرب بعدم اعترافه بهذا السبق الإسلامي ينتكب الموضوعية وتستبد به المكابرة والعرقية الحضارية. أما القسم الثاني ومع أنه يوافق القسم الأول، فإنه يؤكد ويتشبه بالخصوصية الثقافية ويرى في ميثاق حقوق الإنسان مجرد عولمة سافرة تريد فرض نفسها على الآخر. أما القسم الثالث، فينصب انتقاده على ازدواجية المعايير ازاء تطبيق تلك الحقوق على الأجناس المختلفة<sup>2</sup> والمشكلة كما تبدو لنا إنما تعود إلى خلفيات فلسفية يتمسك بمقتضاها كل طرف ويعمل على الانتصار لها بكل وسيلة، ويمكن إيجاز ذلك في نقطتين أساسيتين:

**أولاً:** إن الغرب وبدافع عقدة الإثنومركزية يريد بث وعولمة قيمه ومبادئه التي تشكل في واقع الأمر ثقافة خاصة، لكن هذا الغرب لا يريد لها أن تظهر على أنها ثقافة خاصة بل يعطيها صبغة عالمية حدائية بحيث لا يمكن الفكك منها لأية أمة ترنو إلى الحرية والانعقاد من قيود التخلف. فإذا نجح في ذلك - وقد نجح إلى حد كبير- مكنوا للثقافة الخاصة التي ألبسها لباس العالمية وأخضعت بقية الشعوب التي قبلت هذه الثقافة الوافدة حتى ولو تمسكت ببعض مظاهر الثقافة المحلية في بعض الجزئيات الحياتية. بالمقابل وفي الدول المتخلفة يستमित الإسلاميون في توضيح هذه المخادعة - بحسب رأيهم- ويتأكدون أن مجارة الغرب في ذلك إنما تكون نتيجته في النهاية استبطن ثقافة الغير ومنه خدمة مصالحه إن بوعي أو بغير وعي.

1- هذه الظاهرة - في واقع الأمر- لا تتفرد بها الدول المتخلفة، بل أصبحنا نلاحظها حتى في دول أكثر ديمقراطية: لاحظ تنامي المد العنصري في الأشهر الأخيرة في أمريكا بين البيض والسود.

2- انظر: رضوان زيادة. الإسلاميون وحقوق الإنسان: إشكالية الخصوصية والعالمية. في: حسن الترابي وآخرون. الإسلاميون والمسألة السياسية. ط 02. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 2004. ص 123.

**ثانيا:** إن الأخطر عند الإسلاميين هو أن مظاهر الثقافة الوافدة لا تنتقل إلى الشعوب المتخلفة بريئة ومجردة عن فلسفاتها بأي حال من الأحوال: فبينما تنطلق الثقافة الغربية إزاء حقوق الإنسان من الإنسان نفسه<sup>1</sup> منقطعة الصلة بالقوى الغيبية السابقة له في الوجود السامية عنه في القوة، تقوم الرؤية الإسلامية على أساس تكريم الله للإنسان وجعله سيد الموجودات في عالمه: "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا".<sup>2</sup> ثم يحدد هذا المصدر الإلهي معيار التفاضل بين بني البشر بحيث تكون محصورة دائما في إطار ديني وحسب: " .. إن أكرمكم عند الله أتقاكم"<sup>3</sup>، ذلك بعض مما يستشهد به التيار الديني.

من هذه المبادئ العامة تلتفت الحركة الإسلامية إطارها الفلسفي والعقائدي. ففي الجزائر التي يدور البحث حول نخبها، نجد مثلا موقف المسؤول الثاني في الجبهة الإسلامية للإنقاذ **علي بن حاج** يتأرجح بين الرفض والتحفّظ في مسألة الديمقراطية وما يستتبعها من لوازمها وأهم هذه اللوازم قضية حقوق الإنسان، وإن توافقت قليلا أو كثيرا مع بعض تطبيقات الشريعة الإسلامية حيث يقول: "إن الديمقراطية هي وجهة نظر الأغلبية كيفما كانت طبيعة هذه الأغلبية. وبذلك يصبح رأي الأغلبة هو معيار إقامة الحقيقة، انطلاقا من هذا المبدأ يحاول قادة الأحزاب السياسية [العلمانية] مغازلة أكبر عدد من الناس ومجاراة طموحاتهم حتى ولو كان ذلك على حساب العقيدة والدين والإستقامة والرجولة!.. أما بالنسبة لنا نحن أهل السنة والجماعة، فإن الحقيقة لا تقاس بعدد المناصرين ولا بالأصوات، بل بالحجة التي أتت بها العقيدة.. إن الحقيقة لا تقرر بالأغلبية حتى ولو كانت هذه الأخيرة مسلمة، كما أن الميزان ليس برلمانا ولا مؤتمرا.. كما أنها لا تعني بالضرورة رأي الأغلبية، بل إنها تتمثل في الأخذ بالحقيقة الإلهية حتى وإن كنا وحدنا الذين نفعل ذلك."<sup>4</sup>

ولقد كان من أهم الأسباب التيأنشئت الجبهة الإسلامية لأجلها هدف إحلال الإسلام محل الإيديولوجيات المستوردة والمحافظة على مرتكزات الأمة

1- انظر في ذلك مقولات الفيلسفة الوجودية الملحدة المتحررة من القوى الميتافيزيقية كما يحددها:

Kierkaard,Merleau-ponty,Heidegger,Sartre.

2- سورة الإسراء، الآية 70.

3- سورة الحجرات، الآية 13.

4 - صلاح زهير الدين. الحركات والأحزاب الإسلامية وفهم الآخر. دار الساقى، بيروت. 2012. ص 499.

ومكتسباتها كما يصرح بذلك مؤسسوها. كما تناغم موقف عباس المدني مع موقف نائبه عندما صرّح الأول قائلا: "إن جبهة الإنقاذ ترفض الغرب كما ترفض الشيوعية [الشرق الملحد]". في الوقت الذي يقول فيه علي بن حاج: "أن الديمقراطية مؤسسة غير إسلامية وواجبنا هو معارضة اليهود والمسيحيين وعدم مجاراتهم في أعرافهم وتقاليدهم .. وأن كبار علماء السياسة في الغرب ينتقدون نمط الحكم هذا".<sup>2</sup>

ومن يستقرأ مواقف وكتابات وخطابات زعماء التيارات الإسلامية الأخرى المنتشرة في الجزائر مثل حركة (حمس) أو حركة (النهضة) أو جماعة (الدعوة والتبليغ) وحتى مواقف جمعية العلماء المسلمين حاليا، يخرج بقناعة راسخة مفادها أن هذه الحركات والأحزاب يجمع كلها على فلسفة واحدة مؤداها عدم التفريط في الثقافة المحلية ولا يقبل من الثقافة الوافدة إلا ما وافق مقتضيات الثقافة الأولى، وأن ذلك يعد الحصن الأخير قبل أن تضمحل الأمة وتذهب إلى الزوال. فالمعركة - حسبهم - معركة مصيرية استراتيجية، فالقضية عندهم قضية حياة أو موت، حياة أمة أو موتها لا حياة فرد أو مجموعة أفراد أو موتهم.<sup>3</sup>

ويرى رضوان السيد أن الميثاق العالمي قد فرض نفسه على البيانات والمواثيق الإسلامية..، لكن الاختلافات لاتزال مطروحة رغم العناوين المشتركة، وتتمحور تلك الاختلافات حول النقطة التالية: أن الإعلانات الدولية تذكر مسائل كثيرة باعتبارها حقوقا طبيعية، بينما يقيم الإعلام الإسلامي قضاياها على القرآن والسنة والشريعة، ولذلك تتنافر المواقف فتغدوا الإعلانات الدولية حقوقا، بينما تصير الإعلانات الإسلامية تكاليف.<sup>4</sup>

ونحن نعتقد أن جوهر الاختلاف بإمكاننا إرجاعه إلى آلية روحانية تكتسي طابعا حاسما في العقيدة الإسلامية ألا وهي النية<sup>5</sup> والقصد من أي عمل إسلامي وكيف ما كانت طبيعته. فالتعاليم القرآنية والسنية تربي الأتباع على

1- المرجع نفسه. ص 489.

2- المرجع نفسه. ص 500.

3- لذا كنا نسمع في مسيرات الجبهة في بداية التسعينات: لا إله إلا الله عليها نحيا وعليها نموت ...

4- رضوان السيد. مرجع سابق. ص 124.

5- يقصد بالنية في الشريعة الإسلامية التوجه بالعمل أو بالامتناع عنه إلى وجه الله وحده، فالعبادات المحضة (الصلاة، الزكاة، الصوم..) لا تقبل إلا وفق هذه الآلية الروحانية، أما الأعمال الأخرى العادية غير التعبدية (الأكل، النوم..) قد تصير بدورها عبادات بالتبعية (تاعة لنية) وعندها تشمل العبادات جميع حركات وسكنات المسلم. وهذه الآلية دعامة من دعامات إقرار مبدأ الشمولية في الإسلام.

أن النية في إتيان الأعمال أو تركها هي مدار العبادات حتى قيل: نية المرء خير من عمله، بمعنى قد تكون نية الإنسان حسنة في القيام بالعمل أو في تركه، لكن عند القيام به يسوء التصرف ويمكن أن يكون في ذلك ضرر عندها تكون العبرة بالنية لا بذات العمل أو الترك. فإذا تقرر ذلك صار من الواضح الجلي البون الشاسع بين الفلسفة الإسلامية وبين الفلسفة الغربية القائمة على محض المظاهر دون الالتفات إلى النوايا والمقاصد. فالرابط وثيق وقوي عند المسلمين بين عالمي الغيب والشهادة بينما منفصل تماما عند العلمانيين الغربيين.

ويرى محمد أركون في كتابه: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد أن الذي يحول دون الوصول إلى ميثاق عالمي مشترك هو أن مؤلفي الحقوق الإسلامية يعتقدون صدقية الوحي على العقل ولا أحد من هؤلاء المؤلفين يقبل أن يكون العقل مصدرا للقانون. ويواصل قائلا: هنا يكمن النزاع بين رؤية للعالم تؤسس حول الإنسان وبين رؤية للعالم تؤسس حول الله.<sup>1</sup>

من العجيب أن هذا الذي يذهب إليه محمد أركون هو نفسه الذي يقول به الإسلاميون، بل وإنهم يفخرون بتقديم النقل على العقل بسبب الخلفية الفلسفية لديهم القاضية بأن العقل لا يمكنه - وهو مخلوق وموجود- أن يحيط بحقائق كل ما هو مخلوق وموجود، فضلا على أن يحيط بالخالق وهنا يكمن الاختلاف. لكن يبدو لنا أن أركون قد اشتط عندما قال: ولا أحد من الإسلاميين المؤلفين للحقوق الإسلامية يقبل أن يكون العقل مصدرا للقانون. إذ إن أصول الفقه في الشريعة الإسلامية وعددها يتجاوز العشرة، فيها ما يعتمد على النقل وفيها ما يعتمد على العقل. فإذا كانت أصول الكتاب والسنة نقلية محضة، فإن مصادر أخرى تعد عقلية ابتداءً من القياس وهو رابع أصل بعد الإجماع وانتهاء بالمصالح المرسلة مرورا بالاستحسان. فلسنا ندري على أي أساس ألغى أركون الفعل العقلي تماما من التشريع الإسلامي، هذا ما قد يرد به الإسلاميون على أركون في هذا الشأن.

نعرف اليوم من خلال الواقع المشترك للجزائريين أن الاستعمار في الجزائر قد أنتج كتلتين اجتماعيتين متناقضتين إيديولوجيا: كتلة تأثرت بثقافة المستعمر وتريد أن تندمج في العجلة الحضارية العالمية اختصارا للطريق واستفادة من تجارب الآخرين على أمل اللحاق بهم يوما، وكتلة رأت في هذه الثقافة الوافدة مؤامرة على تراثها وتقاليدها المحلية، فدفعها خوفها الفطري

<sup>1</sup>- رضوان السيد. مرجع سابق. ص 125.

إلى التمسك بها أكثر مما أذكى مشاحنات متزايدة طرديا مع تثبت كل طرف بعقيدته، والغريب أن كلا من المتصارعين يعتقدان في عالمية الدعوة الإيديولوجية التي يأمنان بها. لكن تتبع التركيبة الاجتماعية والإثنية والدينية في الجزائر، يسفر عن وجود ولاءات ثقافية محلية جزئية تعقد المشهد الاجتماعي والسياسي وعليه يصبح هدف الطامحين في إقرار مبدأ المواطنة مؤجلا، مواطنة تصبوا إلى التعالي عن هذه الولاءات الجزئية ليتوحد الجميع حول مبدأ الوطن والقانون ويحيل تلك المحليات إلى الشأن الخاص.

ففي هذا الإطار تمكن الاستعمار انطلاقا من النزعة الاستيطانية التي تميز بها في الجزائر خصوصا، من أن يحدث انقسامًا بين المجتمع البدوي الذي عدّه خصمه الأول وبين المجتمع الحضري المستقر الذي يحتاج إلى حماية ومصادقة! وإمعانا في سياسة (فرّق تسد) عمد المستعمر الفرنسي إلى إحداث انقسام بين البربر والعرب. وفي هذا الشأن تقول **جان فافري**: "لم يتردد القبائليون في العمل بضيعات المعمرين، لا شك أن هذا الواقع هو الأساس التاريخي لثنائية (قبائلي-عربي) وما يطابقها من تعارضات مثل: التقشف مقابل التسيب، العمل مقابل الكسل والانضباط مقابل التهاون. إن هذه التصورات المبسطة، على أية حال، هي من متطلبات الإيديولوجيا الاستعمارية."<sup>1</sup>

في الإطار ذاته، تشير الدراسات التي أجريت حول مسألة الديمقراطية في الجزائر طيلة الخمس سنوات الأخيرة، إلى أن الولاءات الفرعية تعمل على تكريس التشتت الاجتماعي بغية تحقيق أهداف جزئية تحت هيمنة ضوابط داخلية لذات الثقافة الفرعية، التي نادرا ما تنسجم مع الثقافة الوطنية فضلا عن انسجامها مع الثقافة العالمية<sup>2</sup>!

لعل أهم ما توصلت إليه تلك الدراسات، ما تعلق منها بخصوصية البناء الاجتماعي الجزائري وبخاصة ما دار حول مقولة (تعایش الذوات المتناقضة) حيث أن هذه الدراسات مكنت من تصنيف هذه الذوات على النحو التالي:

**أولا:** الذات الإسلامية التي تتخذ من الدين الإسلامي إطارا مرجعيا وأصليا في التعامل مع الواقع.

<sup>1</sup> - محمد نجيب بوطالب. سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي. ط 02. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2009. ص 120 .

<sup>2</sup> - اسماعيل قيرة وآخرون. مرجع سابق. ص 199.

**ثانيا:** الذات المعربة التي تعتبر العربية لغة والعروبة امتدادا وهي ما يمكن تسميتها بالنزعة القومية.

**ثالثا:** الذات الأمازيغية الداعية إلى التمسك بالأصل الأنتروبولوجي التاريخي الوحيد للتشكيلة الاجتماعية الجزائرية الحالية.

**رابعا:** الذات المفرنسة التي أفرزتها الهيمنة الاستعمارية والتي سبقت إليها الإشارة.

ويخلص المنتبعون لهذا المشكل أن هذا التفتت يعد بمثابة قضية جديدة بالتأمل باعتبارها ولاءات ثقافية جزئية بلغت حدا من الخطورة باتت معه مهددة بانفجار المجتمع وبفشل مشروعه الديمقراطي المواطني.<sup>1</sup>

المشكلة الأكبر والعقبة الكأداء في وجه مبدأ المواطنة في الجزائر ليست هي تعدد الذوات في حد ذاته بقدر ما هي تصور كل ذات عن الذوات الأخرى: فالذات الإسلامية تعتبر نفسها ذات المصادقية المطلقة في تنظيم شؤون الحياة الاجتماعية، باعتبارها تستلهم من أعظم دين ختمت به الرسالات السماوية. فالإسلام عندها هو المرشد إلى الحقيقة القطعية في الأمور المصيرية، وكل من لا يؤمن بهذه العقيدة لن يكون مسلما حقيقيا حتى ولو سمي بأسماء مسلمة! والذات المعربة تتعصب للعرق الإثنيوالأنتروبولوجي واللغوي الذي يعود نسبه إلى الجزيرة العربية. ومن غرائب الأمور غير المفهومة - لدى الذات الإسلامية - عند القوميين العرب أن هؤلاء يوالون العربية لغة ونزعة وامتدادا تاريخيا، ولا يتعصبون بالقدر نفسه للإسلام الذي حملهم أو حمل إليهم هذه العربية وكان السبب في انتشارها في أصقاع واسعة من المعمورة! أما الذات الأمازيغية فتعمل على الإبقاء على نقاء أصلها الأمازيغي تاريخا وثقافة والعمل على عدم اختلاطه وتأثره بعادات وتقاليد مهما كانت قداستها. فالأصل الأمازيغي - بحسبهم- هو البعد الوحيد الذي يمكن أن ينقذ الجزائريين من التشرذم الإيديولوجي المانع لإقامة دولة قوية وموحدة. أما الذات المفرنسة فهي تلك التي لا يهتمها أي اعتبار من الاعتبارات السابقة، وإنما المعيار المعتمد لديها هو التفتح قدر الإمكان على الثقافة الغربية التي انتشرت القوميات الغربية الأوروبية من أتون الحروب والافتتال والتخلف.

<sup>1</sup> -اسماعيل قيرة وآخرون. مرجع سابق. ص 203.

في هذا السياق يرى **خالد الحروب** أن تفكيك التراتيبات الدينية والحضارية شرط لمصالحة الخصوصية الثقافية مع الكونية القيمة. وعلى الرغم من أنه لم يستسهل هذا المشروع حين قال: "ليس هناك حل سحري أو تبسيطي للاشتباك الحاصل بين الخصوصية الثقافية والكونية القيمة".<sup>1</sup> فإننا نرى أن هذا المشروع يعد بمثابة أرسطراطية فكرية بعيدة من جهة عن الواقع، كما هي بعيدة عن بعض ما تدعو إليه نصوص في الدين الإسلامي يوليها المتدينون قدسية كبرى: كقوله تعالى: "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ"<sup>2</sup> هذه مخالفة كونية، وقوله صلى الله عليه وسلم: (خالفوا اليهود والنصارى)، وهذه مخالفة شرعية. فمع إبراز هذه التعقيدات تتضح مستويات التعقيد الحائلة دون إقرار مبدأ المواطنة في المجتمع الجزائري.

---

1- خالد الحروب. تفكيك التراتيبات الدينية والحضارية شرط لمصالحة الخصوصية الثقافية مع الكونية القيمة. في: حسن الترابي وآخرون. الإسلاميون والمسألة السياسية. ط 02. بيروت. 2004. ص 233.

2- سورة هود: الآية: 118.

# الفصل السادس: أصل التوترات الاجتماعية والثقافية في الجزائر..

تمهيد

- 1- الصدمة الاستعمارية والانشقاق النخبوي في الجزائر.
- 2- تجليات الصراع الديني المدني في المجال اللغوي الثقافي .
- 3- تجليات الصراع الديني المدني في المجال الإعلامي .
- 4- إشكالية تعدد الولاءات الثقافية بين الخصوصية والعالمية في الجزائر .

## الفصل السادس: أصل التوترات الاجتماعية والثقافية في الجزائر.

تمهيد:

في هذا الفصل سنحاول كشف التجليات الكبرى التي تبرز الصراع والتنافر

بين التيارين العروبي الإسلامي والعلماني الحدائي. وسنحاول استيضاح الكيفية التي تأثر بها فريق من الجزائريين خاصة أولئك الذين تخرجوا من المدرسة الفرنسية وتشربوا ثقافتها واقتنعوا باتخاذها إطارا مرجعيا لانعتاق مزدوج: التخلص من التخلف المتعدد الأبعاد الذي جثم ردحا من الزمن على صدور الجزائريين، فإذا تحقق ذلك أمكن التفكير في التخلص من الاستعمار ذاته.<sup>1</sup>

من جهة أخرى سنستعرض أفكارا وعقائد مناقضة تماما للتيار الأول، تبناها أصحاب التوجه المحافظ حيث يجزم هؤلاء أن سبب وقوع الشعب الجزائري فريسة للاستعمار ما هو إلا نتيجة طبيعية لتخلي هذا الشعب عن قيمه ودينه ولن يكون الفكك من هذا الوضع إلا بالرجوع إلى الأصالة العربية الإسلامية. إن المرء ليقف مستغربا كيف يكون سبب الانعتاق من الاستعمار والتخلف الذي يتبناه الحدائيون العلمانيون (عناصر النخبة)، هو سبب النكبة التي حدثت للجزائر عند العروبيين الإسلاميين (المحافظون) بينما التمسك بالقيم التقليدية والأصالة التي يتشبث بها المحافظون والتي تكون سببا عندهم للتخلص من الاستعمار، هي السبب عند عناصر النخبة لهذا التخلف ولهذا الاستعمار البغيض ذاته. هاذان الخطان المتعارضان سيظلان يميزان الاستقطاب الثقافي والسياسي منذ العقد الثاني من لقرن العشرين وحتى الوقت الحاضر. في هذا السياق المتوتر، يطرح إقرار مبدأ المواطنة أكثر من إشكال، حيث إننا نعلم أن هذا الأخير لا يمكن أن يؤسس إلى على قاعدة مشتركة من القيم تكون بمثابة الإطار المرجعي الذي يعود إليه عند النزاع. فكيف يمكن أن نفكر في عملية تفضي إلى إقرار هذا المبدأ وحالة التناقضات صارخة بين المعسكرين؟

فالحدائيون عندنا ومنذ العشرينيات من القرن العشرين، مقتنعون أن تسيير الشأن العام على الأقل، لا بد أن يخضع للقوانين المدنية المقطوعة الصلة بأي مصر ديني مقدس. حجتهم في ذلك القفزة النوعية التي أحرزها الغرب لما تمكّن من التحرر من قبضة الكنيسة ورجالاتها، فبلغ من التطور الفكري والسياسي والتنظيمي والصناعي.. ما مكنه من الهيمنة على معظم الدول المتخلفة. هذه الإيديولوجيا المتبناة من قبل هؤلاء تدفعهم - والحالة هذه- إلى التعالي بالحس المدني إلى درجة أن تكون القيم الدينية بل الدين نفسه محكوم بالمعنى الحدائي ولا يتحرك إلا وفق خطه وبرامجه. بالمقابل، وإن

---

1- تجدر الإشارة إلى أن هذا التيار لم يكن أعضاؤه على رأي واحد إزاء مسألتي الاندماج والتخلي عن الثوابت الدينية والوطنية، إنما كانت تتخلفه تباينات في وجهات النظر..

كان المتدينون يقبلون ببعض الانفتاح على أساليب الحضارة الحديثة إلا أن ما يقبلونه من ذلك لا يمكن إلا أن يكون قد وافقت عليه المقاصد الدينية الكبرى وبشرط عدم مصادمة الأحكام العامة للدين الإسلامي.

## 1- الصدمة الاستعمارية والانشقاق النخبوي في الجزائر:

يجمع المؤرخون والباحثون في التاريخ الجزائري، سواء الجزائريون منهم أو حتى الأجانب، على أن الاستعمار الفرنسي للجزائر كان استعماراً استيطانياً متميزاً. ولعل هذا النوع من الاستعمار كان ولا بد أن يخلخل كل البنى سواء أكانت اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية..

عندما أعلنت فرنسا حملتها على الجزائر سنة 1830، كانت هذه الأخيرة قد نمت لديها ثقافة مزدهرة وإن كانت ثقافة تعتمد على النقل بالرواية وشرح المصنفات وعلى الشرح على الحواشي. ويجب - من باب الموضوعية- أن نقر بأن هذه الثقافة كانت منغلقة على المؤلفات المبتكرة، ذلك بفعل الجمود الذي كان يخيم على العالم الإسلامي قاطبة. لكن ومع ذلك فقد كانت هذه الثقافة أصيلة ومتمكنة من إقرار توازنات فعلية ضرورية لسير الشأن العام والخاص معاً. ولقد كانت هذه الوضعية الثقافية قادرة على الدخول في زخم جديد لو أتيح لها منفذ سلس إلى الحداثة وروح العصر.

الذي حدث هو أنها أصيبت بحملة استعمارية أفقدتها ما كانت تملك أو كادت ومنعتها من الاستفادة من مكتسبات الثقافة الحديثة التي زعمت فرنسا أنها جاءت تبشر بها. لم تكف فرنسا بمصادرة الأراضي الخصبة لصالحها، ومسح الشخصية، وإنما اجتهدت في إفساد العواطف والعقول. وتمظهر مسعاها هذا في غلق المساجد والمدارس وفي هدم الزوايا التي لم تدن لها بالولاء فانقطعت الروافد التي ظلت تغذي الثقافة الأصيلة ومعها بدأت تخبوشعلة الاعتزاز بالموروث العربي الإسلامي. ولقد شهد على هذا التخريب الثقافي إيمي سيسار (Aimé Césaire) بقوله: إن الحضارة قد آل الأمر بها إلى الانحطاط بدل التقدم نتيجة الاستعمار.<sup>1</sup>

من جهة أخرى لم تكن فرنسا تريد أبداً أن تعمم ثقافتها لجميع الأهالي، لأنها كانت تدرك أن ذلك يعتبر سلاحاً ذا حدين. من أجل ذلك كان الاستعمار يرمي إلى إنشاء نخبة مزيفة من المثقفين الجدد مبتوتي الصلة بالأهالي، بحيث يشعرون بأنهم غرباء بين ذويهم فيبتكرون للتقاليد ويتشبهون

1 - انظر أحمد طالب الإبراهيمي. من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية (1962-1972) ترجمة. حنفي بن عيسى. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. الجزائر 1972. ص 15.

بالمستعمر. ولا يمكن أن تفهم مقولة فرحات عباس مثلا إلا في هذا السياق: "بحثت عن شيء اسمه الجنسية الجزائرية في كل مكان، فلم أعثر لها على أثر." والأغرب من ذلك أن يلام صاحب هذه المقولة من قبل الجنرال ديغول مدعيا بأن هذا الموقف لا يجدر برجل تلقى دراسته بفرنسا. لكن الذي يبدو أن هؤلاء الجزائريين الذين وقفوا هذه المواقف التي تبدوا لنا غريبة، إنما كانوا ضحية استئصال ثقافي (Déculturation). زيادة على ذلك فإن فرنسا لم تكثف بتعليمهم لغتها وثقافتها، وإنما أوهمتهم أن الثقافة تنحصر في الثقافة الفرنسية، وأن تاريخ الجزائر يبدأ سنة 1830، فلم يكن بُد من الانبهار بذلك السياق وتقديس أعلام الفكر الغربي، ولم يكن يتسن لهم أن يعرفوا بأن ديكارت تقدمه الغزالي، وأن فيكو (Vico) تقدمه ابن خلدون وأن دي فو (De Foë) سبقه ابن طفيل، وأن كلود بيرنار (C. Bernard) قد سبقه ابن يسنا، وأن دانتي (Dante) قد سبقه المعري، وأن لامارتين (A. Lamartine) قد تقدمه عمر بن أبي ربيعة.<sup>1</sup>

يرى أبو القاسم سعد الله من جهته، أن كتلة النخبة هذه كانت مناهضة لكتلة أخرى أسماها بكتلة المحافظين. يصفها أحد أعضاء النخبة بقوله: "إنهم كوكبة من الشباب المتخرجين من الجامعات الفرنسية والذين كانوا على مقدر، بفضل عملهم، أن يرتفعوا فوق العامة ويتبوؤوا صف المدنيين الحقيقيين." بالمقابل يصفهم الاشتراكي الفرنسي جون جوراس (J. Jaures) بانهم جماعة من الأفراد هائمة بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية. ثم يواصل قائلاً: "لقد وضعنا الشباب الجزائري - في وقت واحد- أمام حضارتين: لقد زاعت أقدامهم بسرعة عن ثقافتهم وهم يواجهون مصاعب في الالتحاق بثقافتنا."<sup>2</sup>

إن أعضاء النخبة لم يكتفوا بتبني الأفكار والتقنيات والمناهج والثقافة والتربية الغربية، لكن كان طموحهم يصل بهم إلى حد تحويل المجتمع الجزائري إلى مجتمع أوروبي. لقد قطعتهم تربيتهم عن بقية المجتمع الذي صار غريباً عنهم وصاروا غرباء عنه، فمن جهة كان هؤلاء يعانون من مركب استعلاء إزاء المجتمع الجزائري، وفي الوقت عينه يعانون من مركب الدونية إزاء المجتمع الفرنسي. لقد رأوا في فرنسا وجهين لدولة واحدة: فرنسا الديمقراطية وفرنسا الاستبدادية، فكانوا عادة ما يستجدون بالأولى من الثانية، كانوا ينددون أيضاً بالعلماء والأعيان والمرابطين ويعتبرونهم

<sup>1</sup> - المرجع نفسه. ص 17.

<sup>2</sup> - AboukassemSaadallah. Op. cit. p. 123.

رجعيين وعقبة في وجه التقدم والتحديث. ولا سبيل إلى ذلك التقدم -حسبهم- إلا إذا نفذت فرنسا سياسية الإدماج التي وعدت بها صراحة الجمهورية الثالثة، ليكون الجزائريون سواسية مع الفرنسيين في الحقوق السياسية. كما كانوا يطالبون برفع العمل بقانون الأهالي وبعض الإجراءات الاستثنائية وبتشكيل برلمان خاص بالجزائريين والمساواة في التعليم والضرائب والشغل. إلى ذلك، كانت النخبة تقبل بالتجنيس والاندماج وبجميع الإجراءات الأخرى التي يكون من شأنها المساعدة على وحدة الجزائر مع فرنسا. ومع ذلك ظلت هذه الكتلة متمسكة بضرورة احتفاظ الجزائريين بحالتهم المدنية الإسلامية، لأن فرنسا كانت قد قضت في القرار المشيخي (-Sénatus- Consulte) سنة 1865 بأنه لا يمكن للجزائريين أن يتمتعوا بالحقوق المخولة للفرنسيين إلا إذا تخلى أولئك عن حالتهم المدنية التي تنظم شؤونهم. هذا الموقف هو ما جعل المشرع والسياسيين الفرنسيين يتوجسون من نوايا أعضاء النخبة ويحتاطون لأنفسهم منهم.<sup>1</sup>

في المقابل، كان أعضاء النخبة يعتبرون الدين - الذي هو بمثابة حاجز أمام التجنيس حسبهم- لا يعدو أن يكون مسألة ضمير أكثر من كونه سلسلة من القوانين المنظمة لحياة المسلمين، وأن اللغة العربية غير ذات جدوى، وأن العلوم والثقافة يجب أن تطلبها باللغة الفرنسية.<sup>2</sup>

وكرّد فعل لهذا الموقف كان المفتون من كتلة المحافظين يحرمون التجنس باسم الدين، ويعتبرونه صنوًا للكفر وانسلاخًا عن الإيمان. كانت النخبة تسمّم خصومها المحافظين بالمتعصبين الدينيين، وتتهم عموم الشعب المؤيد لهم بالقسوة المفرطة. ثم ما لبث الوضع حتى تقام بين الكتلتين (النخبة والمحافظون). لقد بدأت النخبة تصف المحافظين بانهم ضد الوطنية المراد تأسيسها، وضد التقدم والإسلام الحقيقي. وبهذه الأوصاف وغيرها، قد صار المحافظون في أعين النخبة أعوانًا مخلصين للإداريين الفرنسيين في البلديات المختلطة من جهة، وحواجز بينهم وبين عموم الأهالي من جهة أخرى. وعلى العموم فإن أعضاء النخبة يمكن إجمال معظم اتهاماتهم للمحافظين في النقاط التالية:

- المحافظون هم من أشعل العصيان المسلح سنة 1871 بمبررات دينية.  
- الوقوف في وجه الدين الحقيقي الداعي في جوهره إلى التقدم والتضامن والعمل.

<sup>1</sup>- AboukassemSaadallah. Op. citp. 125.

<sup>2</sup>- Ibid. p. 130.

- الداعون إلى هذا الفكر هم مجموعة من الفاشلين والخاملين والمرتشين.<sup>1</sup> أما بخصوص تيار أو كتلة المحافظين،<sup>2</sup> فإنه يمكن تعريف عناصرها حسب الخطة التي تتبناها لمواجهة آثار الحملة الفرنسية. فالنزعة المحافظة تتمحور حول الرغبة في استدامة الوضع الموروث المناهض للأفكار الغربية وللتجنيس وللخدمة العسكرية ولكل ما من شأنه أن يحدث تحولا جذريا داخل المجتمع الجزائري. وعلى المستوى الثقافي، كانت المحافظة تعني عند هذه الكتلة الدفاع عن المؤسسات الإسلامية والتربية العربية وعن القيم الموروثة. وعلى المستوى السياسي كان الموقف يتلخص في الإذعان للإرادة الإلهية إلى حين توافر الظروف الانقراض الجزائر.

يتكون هذا التيار المحافظ من مفكرين وعلماء ومحاربين قدماء وزعماء دينيين ومرابطين ومن بعض ملاك الأراضي، كما كان بعضهم مدرسين وصحفيين وممثلين وإصلاحيين متأثرين بنزعة الجامعة الإسلامية. لكن منهم من أثر التقدم والرقي والتسامح والتربية والتعليم وبعضهم تخلى عن كل نوع من المقاومة وعكف على التصوف والمسالمة، تحدث هذه التطورات في منعرج القرن العشرين.<sup>3</sup>

مع هذا يشترك عناصر هذه الكتلة في كثير من المميزات: إنهم يدافعون دون هوادة عن الوطنية ولو بمعناها العتيق ويتكلمون حول نزعة الجامعة الإسلامية. كما كانوا الأعداء للأعداء للتجنس وللخدمة العسكرية تحت العلم الفرنسي وللحادثة على الطريقة الغربية. ويمكن تلخيص برنامجهم في النقاط التالية:

- العدالة في التمثيل بين الجزائريين والمعمرين.
- المساواة في فرض الضرائب والقسمة العادلة للمداخيل المالية.
- الدفاع عن نزعة الجامعة العربية.
- الرفض للخدمة العسكرية وللتجنس.
- إلغاء قانون الأهالي وإجراءات قمعية أخرى.
- إصلاح العدالة الإسلامية.
- احترام التقاليد والعادات الجزائرية.
- نشر وتحسين التعليم باللغة العربية.

<sup>1</sup>- Ibid. p. 129.

<sup>2</sup>-ينظر تلخيص مركز يخص كتلتي النخبة والمحافظين في: عبد الوهاب بن خلاف. تاريخ الحركة الوطنية من الاحتلال إلى الاستقلال. دار طليطلة. الجزائر 2009. ص108.

<sup>3</sup>- AbouKassemSaadallah. op. Cit. p. 111.

- رفض العنف.  
 - السماح بالهجرة خاصة إلى الشرق الأوسط.<sup>1</sup>  
 جدول كفي بين وحدات تحليل نموذجية متقابلة في بعض المجالات تكشف عمق الهوة الفاصلة بين الكتلتين:

مجلات الاختلاف	كتلة النخبة	كتلة المحافظين
المجال الديني	15- المحافظون يعرقلون الإسلام الأصيل. 16- الإسلام لم يفهم جيدا (من قبل المحافظين). 17- المقفون، عندهم، متعصبون. 18- المحافظون ضد الوطنية و ضد الإسلام الحقيقي. 19- المحافظون ضد الوطنية و ضد الإسلام الحقيقي.	15- وجوب العمل لتطبيق الإسلام الحقيقي. 16- تأخر الجزائر، سببه ترك تدريس الإسلام. 17- ضرورة العودة إلى منابع الصافية للإسلام (قرآن+سنة) 18- تمجيد الأسلاف واتباعهم ضرورة. 19- يعتبرون المتجنس مرتد.
مجال التربية والتعليم	20- التعليم الفرنسي كان أول مطالبهم. 21- دراسة العربية لا طائل من ورائها. 22- تكوينهم عزلهم عن المجتمع. 23- تربي أولادهم على النمط الغربي.	20- المطالبة بإنشاء مدارس عربية. 21- الإصرار على التعليم المشرقي. 22- تكريس الشخصية العربية الإسلامية. 23- يتخوفون من عملية الانفتاح علنا لتحديث.
المجال السياسي والاجتماعي	24- تحويل المجتمع التقليدي إلى مجتمع حديث على النمط الغربي. 25- كانوا موافقين على التجنس والاندماج. 26- اللامبالاة بالجامعة العربية.	24- العمل على التمييز بين المجتمعين: التمدد بالخدمة العسكرية ضمن الجيش الفرنسي. 25- الأعداء المتشددون ضد التجنيس. 26- مدافعون نشطون عن الجامعة العربية.
مواقف أخرى	27- المحافظون برجوازيون متغرسون وأمرأ إقطاعيون. 28- المحافظون "ثمرة متعفة ستموت ببطء".	27- أعضاء النخبة هم "فرنسيون مزعومون". 28- أعضاء النخبة "جزائريون أوروبيون".

المصدر: إعداد شخصي بعد الاطلاع على البرامج والمواقف التاريخية للكتلتين.<sup>2</sup>

ونحن حينما نذكر هذه الوقائع التاريخية، لا نفعل ذلك إلا من أجل التأكيد على أن هذا الشرخ الذي أصاب الجزائريين بفعل الصدمة الاستعمارية قد فعل فعله في الأجيال المتتالية. وهو يواصل آثاره في المجتمع الجزائري الذي نعيش فيه اليوم، بل نعتقد بحسب المنهج الثقافي التاريخي، أن الظواهر السياسية خاصة التي مرت وتمر بها الجزائر اليوم ما هي إلا تفاعلات لذلك

<sup>1</sup>- Ibid. p. 112.

<sup>2</sup>- سليمان سليمان: ازدواجية البنية الثقافية لدى النخبة وإشكالية مبدأ المواطنة في الجزائر. مذكرة ماجستير.

(غير منشورة). كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. جامعة بلعباس. 2011.

الشرخ (Schisme) الذي أصاب الأمة وظهرت أعراضه مع بدايات القرن العشرين وكان نتيجة حتمية ومباشرة لحملة 1830 وللسياسات المعتمدة<sup>1</sup> استطالت مدة تقارب سبعين عاما. ومع اعتقادنا أن كتلتى النخبة والمحافظين تكونان قد خضعتا لتحولات سيكولوجية وسوسولوجية، عقدية وإيدولوجية، إلا أننا جازمون أن هذه الظاهرة تبقى وليدة الحدث الاستعماري.

## **2- تجليات الصراع الدينى المدنى فى المجال اللغوى الثقافى:**

لا شك أن المتتبع للصورة الإجمالية التي بُنيت بها الثقافة في الجزائر بعد الاستقلال، يلاحظ أن المجتمع الجزائري أريد له أن يحيا في إطار ثقافة نضالية مبنية على الأنفة وازدراء الآخر. بهذا التوجه صارت الثقافة عند الجزائريين عاجزة عن مواكبة المستجدات المتلاحقة والتي تفرض نفسها بقوة واقعية متنامية، كما عجزت تلك الثقافة على الإفادة من التباينات الثقافية سواء المحلية منها أو العالمية. فلقد أُوثرنا الصراع مع المحتل الفرنسي غريزة الدفاع المستميت لحماية الهوية وقد مزجت هذه الغريزة مع كره شديد للمعتدي، وهذا موقف معقول إلى حد الإجماع الوطني، لكن كان ولا بد أن يعاد فيه النظر بعد الاستقلال خاصة إذا اقتضت مصلحة البلاد العليا ذلك، فيتم الاعتدال في تلك الانفعالات الوطنية المتطرفة - التي كانت ضرورية وقت الاحتلال- لنتمكن من التعامل حتى مع مستعمر الأمس إذا دعت ضرورة ونية لذلك.<sup>2</sup>

وفي ظل هذه الأجواء المتوترة ثقافيا والتي كانت وليدة الرؤية الإيديولوجية حصريا، بعيدة عن الطرح العلمي الرصين، كان ولا بد من أن يجد السياسي سهولة في استثمار الوضع المتأزم لصالحه، فيصبح هذا السياسي هو المهيمن على الثقافة. في خضم هذه الأوضاع غير المستقرة، كان ولا بد أن ينشب صراع بين المعريين والمفرنسين، وهي خصوصية جزائرية لا نكاد نجد لها مثيلا في دول الجوار (المغرب وتونس)<sup>3</sup>.

1- انظر في ذلك مثلا: مالك بن نبي. مشكلات الحضارة. الصراع الفكري في البلاد المستعمرة. دار الوعي. الجزائر. 2013. ص 16. وفي محاولة الاستعمار تمزيق شبكة العلاقات الاجتماعية في الجزائر، ينظر: المؤلف نفسه في: ميلاد مجتمع. دار الوعي. الجزائر. 2013. ص 82.

2- مصطفى الأشرف. الأمة والمجتمع. ترجمة: حنفي بن عيسى. دار القصة للنشر. الجزائر. 2007. ص 442.

3- إسماعيل قيرة وآخرون. مرجع سابق. ص 181.

ويُرجع بعضهم<sup>1</sup> هذا الاستثناء الجزائري رأساً إلى التبعية التاريخية التي هشتت البنى الاجتماعية الثقافية في الجزائر. إلا أن جزء من واقع هذه القضية يفسر أيضاً بغياب معاقل للغة العربية في الجزائر. ففي الوقت الذي تحصنت فيه هذه اللغة في المغرب وتونس بجامعي القرويين والزيتونة، لم تجد لها بالجزائر ملجأً آمناً اللهم إلا بعض الزوايا التابعة للطرق الصوفية التي ارتبطت بالحركة الوطنية، ثم الجهود المقدورة لجمعية العلماء المسلمين المتمثلة في بناء المدارس والإصرار على تثبيت اللغة العربية بين أبنائها.

ومهما يكن من أمر، فإن إصرار فرنسا على ترسيم لغتها في الجزائر بكافة الطرق والاستراتيجيات وتمكنها من تنشئة جزائريين على خطتها ابتداءً ثم ثقافتها لاحقاً وإصرار جزائريين آخرين على لغة الدين والهوية، كل ذلك قد أفضى إلى بروز توترات هائلة أربكت الحركة الوطنية قبل اندلاع حرب التحرير بين العلمانيين والعروبيين والتي سوف يكون لها الأثر الكبير في التوترات الاجتماعية الثقافية التي أعقبت تاريخ الاستقلال.

إن المنتبِع لإشكالية اللغة في الجزائر يلحظ ببسر أن هذه القضية قد عبرت ولا تزال تعبر بصدق عن الصراع الإيديولوجي، حيث يريد كل طرف الانتصار لخطه العقدي والذي لا يمكن أن يقوم إلا على أنقاض الطرف الآخر. يريد كل طرف (عروبيين-إسلاميين/علمانيين-مفرنسين) أن يوجه من خلال مشروعه المجتمع الجزائري بكل أبعاده. وقد أشار محمّد حربي<sup>2</sup> إلى مثل ذلك عندما كتب أن جبهة التحرير الوطني عند تبنيها للطرح الباديسي المتمثل في ثنائية العروبة والإسلام، فقد جوبهت بمواقف رافضة لهذه الإيديولوجية.

تشير الباحثة أم الخير تومي من جهتها في دراسة لها<sup>3</sup> إلى أن بعض الباحثين لا يكتفون بإرجاع الصراع اللغوي في الجزائر إلى الفرضية التاريخية وإنما يضيفون إلى ذلك فرضية الارتجالية في السياسات والتجارب المنتهجة ما بعد الاستقلال والتي ساهمت بقسط ما في تكريس الإشكالية اللغوية. هذا الطرح بالذات ما يذهب إليه مصطفى حداب، فقد اعتبر أن

---

<sup>1</sup>- Cf. Taleb Ibrahimi, Khaoula. Les algérien (s) et leur (s) langage (s), éléments pour une approche sociolinguistique dans la société algérienne. 2<sup>em</sup> Ed. Dar Elhikma. Alger. 1997.

<sup>2</sup>- Mohamed Harbi. Le FLN Mirage et réalité le sens de l'histoire. Alger. ENAL 1993. P. 60.

<sup>3</sup>- أم الخير تومي. الخطاب الإعلامي والمسألة اللغوية في الجزائر. في أمال قسمي. وآخرون. الجزائر. إشكالية الواقع ورؤى المستقبل. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 2013. ص 196.

الضعف البيداغوجي الذي طبع اللغة العربية يكون أبرز أسباب مأساة المدرسة الجزائرية. فقد دفعت تلك الارتجالية في التعريب السياسي إلى استخدام مدرسين يعوزهم التكوين الجيد وهم في أغلبهم قد تكونوا في الكتاتيب والبعض الآخر قادم من دول أخرى مثل مصر.

لقد أوضح حداب أن أغلب هؤلاء لم يكن بوسعهم التفتح على ثقافات الغير، وكانوا قد تربوا على طرق بيداغوجية قد ركزت على الاستظهار والقمع والانغلاق. لكن ما نريد أن نشير إليه نحن تأسيسا على ما سبق، هو أن اللغة العربية في الجزائر يمكن أن تكون قد وقعت ضحية التيارين معا (العروبي- الإسلامي والعلماني-المفرنس): فمن جهة من يصر على اللغة العربية كلغة رسمية تعبر عن الهوية الثقافية للجزائريين، يكون قد توهم بمقدرة هذه اللغة وبصفتها المجردة أن تقوم بدور الحصن المنيع للشعب الجزائري من الهزات الهوياتية فضلا عن القيام بدور المنافسة العلمية والاقتصادية والعمرانية والحضارية عموما. ولقد كان من العسير على هذا التيار العروبي- الإسلامي أن يفكر بعيدا عن العواطف المفعمة ويتمسك بالعقلانية اللازمة في هكذا قضية. لقد كانت العقلانية تتطلب إدخال آليات ومناهج جديدة على تعليم اللغة العربية قد تتجاوز قدرات قطر عربي بأكمله. فمن الناحية الموضوعية لم تكن الظروف المساعدة متاحة ولا الشروط مجتمعة لتتمكن هذه اللغة من أن تستوعب مستجدات العصر من علم وثقافة، ومن الناحية الذاتية لم يستطع رواد هذا التيار من الفصل بين التعلق الهوياتي لهذه اللغة وبين ما يلزمها من توفر شروط وانتفاء موانع.

أما من جهة من يصر على اللغة الفرنسية، فهؤلاء أيضا لا يقلون سذاجة عن غرماهم المعربين، حيث لم يعيروا أدنى اهتماما لعناصر البنية الثقافية التي تتحكم في سلوكيات غالب الشعب الجزائري وتصنع معاشه ومماته. فكيف يُتصور في ظل موضوعية ما أن تغدو لغة أجنبية وإن تساكنت (بالقوة) مع شعب أزيد من قرن دون أن يفرط هذا الشعب في لغته الأصلية، أن تغدو لغة يتبناها شعب الجزائر ويحتفي بها دون أن يوفر - أيضا- لهكذا مشروع لغوي أجنبي شروطه اللازمة ونفي موانعه المعرقلة؟ إن مواقف كهذه على طرفي نقيذ لا يمكنها إلا أن تأسس لصراعات متنامية تتقلص معها حظوظ إقرار مواطنة ما.

إن المنتبغ للسياسات اللغوية المتعاقبة في الجزائر ورهاناتها المتصلبة، ليجد نفسه في وضعية إعضال أمام التناقض المركزي الذي أفرزته تلك السياسات. فمصطلحا التعريب والفرونكوفونية اللذان يحيلان بالضرورة

الواقعية إلى التجاذبات والتوترات القائمة بين العربية والفرنسية، إنما تعزى إلى الاستعمار وتذكر به وبأساليبه، أما اللغة العربية فتعود إلى أصل سابق شديد الارتباط بالإسلام. فصار بذلك التعريب الواجهة الثقافية للاستقلال، وبقية الفرونكوفونية تمثل محاولة مقنعة لغزو ثقافي جديد.<sup>1</sup>

ويعزو باحثون آخرون الصراع اللغوي في الجزائر لا إلى الاستعمار في حد ذاته وإنما إلى طول مدة الاستعمار في هذا البلد وذلك مقارنة واستنتاجا في التقابل مع وضعيتي المغرب وتونس. فإن ما شهدته الجزائر في هذا الشأن ليس له نظير في هذين القطرين. ففي الجزائر كرس المستعمر ثقافته على امتداد عقود من الزمن حتى انقسم الوطنيون إلى صنفين: مجموعة تدين بالثقافة الفرنسية وهي كثيرة العدد، ومجموعة تشربت الثقافة العربية.<sup>2</sup>

لجأ التيار المعرب إلى الاحتفاء والاحتجاج بالإيديولوجيا حيث أعلن انتسابه إلى الإسلام والوطنية في الوقت ذاته، بالمقابل يتجذر التيار الفرونكوفوني ويتجسد في نخبة المجتمع حيث تلقى أعضاؤه تكوينهم بالمدرسة الفرنسية. هذا المسلك الثقافي فتح عليهم باب الانتقادات اللاذعة من المعربين ليوصفوا بحزب فرنسا في الجزائر.<sup>3</sup> من جهتهم يسمّ هؤلاء الفرونكوفونيون المعربين بالتقليديين المتفوقين في لغة لم تعد تستوعب التقدم الحضاري. في هذا الصدد ينعت مصطفى الأشرف<sup>4</sup> المعربين بصفات نابية فيقول: "حفاروا القبور والبرجوازية المتخلفة والقانعون بالحثالة وذووا المعرفة التقريبية، المسرعون إلى التعريب حيث دفعتهم الرغبة المكبوتة في استكمال شخصية الإنسان إلى استعمال لغته، وهذه الأمنية هي التي جعلتهم يتخذون مواقف تتميز بالعجلة والارتجال". وقد رد عليه عدد من المثقفين بأسلوب أقل حدة ومنهم: **عبد الله شريط** و**عبد الحميد مهري** و**عبد الله الركبي**. وفي هذا الشأن مثلا كتب **عبد الحميد مهري**: "إن الأشرف اكتفى بعرض آرائه وإصدار أحكامه، ولأن هذه القضايا لا يمكن أن تعالج بمقالات وكلام مثقل بالتحامل، بل يتم بدراسات ميدانية."<sup>5</sup>

1- سفيان لوصيف. السياسة الثقافية في الجزائر. الإيديولوجيا والممارسة. منتدى المعارف. بيروت. 2014. ص 127.

2- المرجع نفسه. ص 127.

3- المرجع نفسه. ص 129.

4- كان وزيرا للتربية سنة 1977. وقد جاء كلامه هذا في مقال بعنوان: مشكلات في التربية والتعليم. ترجمة حنفي بن عيسى. مجلة الثقافة، العدد 41. سنة 1981. ص 14.

5- سفيان لوصيف. مرجع سابق. ص 140-141.

من جهته، يرى هواري عدي في تحليل له أن المشكلة الأصلية ليست هي الصراع بين اللغة العربية واللغة الفرنسية، وإنما ينظر إلى المعضلة من زاوية الازدواجية الحاصلة بين اللغة العامية المستعملة في الحياة اليومية للجزائريين وبين اللغة الفصحى المستعملة في الإدارة والتعليم والصحافة. في الوقت ذاته ينكر على من يعزو هذه الازدواجية إلى فعل المستعمر ووجته في ذلك أن العامية كانت موجودة قبل الاستعمار بل يُرجع ذلك إلى سببين رئيسيين في نظره: الأول متعلق بوهم الوحدة العربية والتي لا يمكن أن تحدث إلا على أساس وحدة اللغة الرسمية، الثاني متعلق برغبة الفقهاء القاضية بضرورة التمسك بهذه اللغة خشية أن يصير القرآن مع الوقت غير مفهوم لدى جماهير الأمة الإسلامية. ثم يخلص قائلاً: "لهذا السبب فإن النقاش بخصوص اللغة يكون عادة حساساً جداً، وعندما يُفتح يكتسي طابعاً مألجاً موفراً الظروف للاتهامات والقذح اللفظي والعنف الغريب. ليصل كل طرف من المتنازعين إلى اتهام الطرف الآخر بالإضرار بالوحدة الوطنية ومستقبل الأمة".<sup>1</sup> من هنا يستنتج الكاتب أن اللغة تتحول في هكذا ظروف من عامل وحدة إلى عامل فرقة. فالمعربون ينعنون خصومهم المفرنسين بمحيي الحياة العربية ويعملون على حمل الشعب الجزائري على ما يشتهون، لذلك أسموهم بحزب فرنسا، في حين ينعن الفرونكوفونيون غرمائهم من المعربين بأنهم متشددون عقائدياً إلى الماضي البالي. ليخلص في الأخير أن وضعية اللغة الفرنسية في الجزائر والصراع الدائر بينها وبين اللغة العربية، إنما ينشأ عن هذه الازدواجية بين العامية والفصحى. فاللغة الفرنسية جاءت -بحسبه- لتملأ فراغاً ما كانت لتملأه لا اللغة العربية الفصحى ولا العامية. فاللغة الفرنسية - بحسب رأيه- جاءت لتستجيب لطلب اجتماعي فرضته مقتضيات الحداثة. والدليل على ذلك هو أنه لما اعتمدت حرية الصحافة بعد أحداث أكتوبر 1988، انبثقت عناوين كثيرة بهذه اللغة.<sup>2</sup>

لكن نحن، وبغض النظر عن وجهة هذا التحليل من عدمها، فإن الذي نريد أن ننبه عليه وقد لمسنا أثره في الواقع النفسي الاجتماعي للجزائريين، هو البعد السيكولوجي الذي يخلفه استعمال هذه اللغة في التعاملات الرسمية خاصة الإدارية منها. فإذا حاولنا تفهم هذا الأثر النفسي بوضع أنفسنا في مكان التيار العروبي فإننا نشر أن هذا التيار يرفض هذه الوضعية لسببين على الأقل: أولهما؛ أن التيار العروبي يعتبر الإبقاء على اللغة الفرنسية سواء

<sup>1</sup>- LahouariAddi. L'algérie et la démocratie . pouvoir et crise du politique dans l'algeriecontemporaine.Ed. La découverte. Paris. 1995. p 211.

<sup>2</sup>- Ibid. p 212-213-214

في التعاملات الرسمية أو الشعبية، بمثابة انتقاص من السيادة وحنين إلى ماضٍ مثقل بالمآسي التاريخية.. وثانيهما؛ أن الترحيب باللغة الفرنسية قد يكون خيانة للإسلام نفسه، إذ إن النخبة في هذا التيار العروبي تعتبر نفسها مسؤولة عن الحفاظ على اللغة العربية لا على أنها لغة وحسب، وإنما باعتبارها وسيلة تربط الأجيال القادمة بدين مقدس لا يمكن التفريط فيه بحال من الأحوال. ومن يعد إلى أعمال ونشاطات جمعية العلماء المسلمين في الجزائر يلمس بوضوح قوة هذا التوجه.

### **3- تجليات الصراع الديني المدني في المجال الإعلامي:**

يجب أن ننبه في بداية عرض مضمون هذا العنصر، على أن هذه التجليات التي يتصارع فيها الديني العروبي مع العلماني الفرونكوفوني، ليست منفصلة عن بعضها في الواقع الاجتماعي الكلي المعاش. فأبعاد الحياة الاجتماعية متداخلة ومتفاعلة بطريقة تكون دائما أكثر تعقيدا من تناولها النظر العلمي. إنما التحليل والتقصي العلميان هما ما يدفع الباحث إلى افتراض أن هذه الميادين منفصلة وما ذلك إلا مسايرة لمتطلبات البحث والتحري. وهذه حقيقة ابستمولوجية يجب أن نعيها ونحن نفصل هذه الصراعات ونقف عند تجلياتها في ميادين الحياة الاجتماعية المختلفة. وأحسن مثال على ما نقول ما نحن بصدد توضيحه في هذا العنصر إذ إن الصراع الديني المدني -كما سميناه- في المجال الإعلامي ما هو إلا أثر ثقافي فرعي لما خلفته الصدمة الاستعمارية الفرنسية حيث قسمت النخبة الجزائرية إلى كتلة نخبة تؤمن بالحل الحداثي على الطريقة الغربية وإلى كتلة محافظة تؤمن بالحل النابع من التراث العربي الإسلامي، وإن كانت لا تمنع في التفتح الحداثي شريطة عدم مصادمته لثوابت التراث. كما أن الصراع الدائر بين من يعمل على تعريب المدرسة الجزائرية وبين من يعمل على إقناع الناس بأن لغة المستعمر لا تزيد عن كونها غنيمية حرب، هو من صميم تلك الصدمة أيضا. من أجل ذلك فنحن نرى في هذا البحث الذي نخوضه أن مستند الظواهر الصراعية في الجزائر إنما هو مستند ثقافي تاريخي بامتياز، ولذلك فضلنا أن نعتمد على هذا المنهج أو هذه النظرية لتفسير مبدأ المواطنة في الجزائر.

بدأت تتضح معالم الصراع الإعلامي بين الجانبين مع تشكل الحركة الوطنية أي من منتصف العشرينيات من القرن العشرين حتى بداية الخمسينيات. وكان الأمر يتعلق وقتها بصراع يتناول مسائل غاية في الحساسية بين من تأثر بالحملة الاستعمارية وبنمط العيش الغربي وبين من

أصرّ على التمسك بالتراث. تمحورت هذه القضايا خاصة حول الاندماج والتجنيد الفرنسي واللغة الواجب استعمالها في الحياة الرسمية على الأقل.

يذكر علي مراد في كتابه: تشكل الصحافة المسلمة في الجزائر، أن ما يمثل الاتجاه الأول بجدارة هم أمثال الحفناوي وشرشالي وبريهامات وبدوي وهؤلاء كان أغلبهم قد اشتغل في الصحف الفرنسية وتشربوا بذلك ثقافتها، وصعب عليهم أن يروا الخلاص من التخلف الذي يعيشهم مجتمعهم في غير المنهج الذي اختطه الغرب لنفسه فانعتق بالفعل من التخلف والصراع، وكان لسان حالهم يقول: لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أمر الغرب. ونحن نرى أنّ سبب موقفهم هذا يرجع بالأساس إلى ثلاثة أسباب هي:

**أولاً:** ولعُهم بالتقدم الذي أحرزته فرنسا خاصة والغرب عامة، وحبهم لأن يكون لشعبهم نصيب من ذلك التقدم وعلى الشاكلة التي تقدم بها أولئك.

**ثانياً:** احتجاجهم القوي بواقع التقدم الفرنسي ذاته الذي لا يدع لخصومهم - في نظرهم- حجة في التمسك بتراث لم يصل إلى الآن - على الأقل- إلى ما وصلت إليه الحضارة الحديثة.

**ثالثاً:** معاناتهم من قصور في الاطلاع بموضوعية على عوامل التحضر الكامنة في التراث الذي يزدرونه، مع تشكل عقدة لديهم اتجاه هذا التراث الذي قد يكون -حسب نظرهم-السبب في التخلف الحاصل للأمة الجزائرية والعربية عامة.<sup>1</sup>

أما الاتجاه الثاني فظل يصر على أنه مقتنع بأن فرنسا لا تقبل أبداً بإدماج الجزائريين جميعاً ليصيروا فرنسيين ولن يصير هؤلاء كذلك حتى ولو أرادوا. من أجل ذلك كان هؤلاء مقتنعين بأنه لا بد من مقومات الشخصية الوطنية والمتمثلة خصوصاً في اللغة العربية والعقيدة الإسلامية.

هذا التباين في الطروحات الإيديولوجية والعقائدية هو أحد الأسباب الذي يراه بعض المؤرخين والأكاديميين بأنه كان وراء توزع الصحافة الوطنية الجزائرية إلى صحافة ناطقة بالعربية وأخرى ناطقة بالفرنسية. في هذا السياق بلغت عدد الصحف الجزائرية في المرحلة الممتدة بين 1919-1939 إلى ما لا يقل عن ستين صحيفة، لكن المآثر منها في الحياة الفكرية والسياسية

<sup>1</sup> - هذه الحقائق النفسية والتاريخية قد تجد مستندا لها في عدة كتابات لمؤرخين وشهود مثقفين ليس أقلهم مثلاً: أبو القاسم سعد الله في كتابه: 'La montée du nationalisme en Algérie'، وأحمد طالب الإبراهيمي: من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية..

لم يكن يتعدى اثنتي عشرة صحيفة، ما كان بالفرنسية منها تمثل على وجه الخصوص في صحيفة الإقدام وصوت البسطاء والتقدم والدفاع والعدالة وصوت الشعب صوت الأهالي وصدى الأهالي والوفاق الفرنسي الجزائري والحقيقة وهما مجلتان تصدران عن التوالي في قسنطينة وبجاية. أما الصحف الصادرة بالعربية فهي النجاح، الشهاب، البلاغ الجزائري، البصائر، صدى الصحراء.<sup>1</sup>

بالرغم من التوافق الظاهر على الأهداف العامة التي كانت تعمل لها الصحف الجزائرية بلغتيها والمتمثلة في مناهضة الاستعمار وسلوكياته المذلة والمهينة، إلا أنها كانت من جهة أخرى تعبيراً واضحاً على الخلافات الإيديولوجية الضاربة بعمق في البنية الفكرية والعقدية لكلا التيارين. فلم يكن الخلاف بين الصحافة الناطقة بالعربية والأخرى الناطقة بالفرنسية خلافاً لغوياً، بل مس كذلك الأفكار السياسية والاجتماعية والمواقف الدينية. فقد كانت تذهب بعض الصحف الناطقة باللغة الفرنسية إلى حد الجزم بأن التطور الذي يرنوا إليه الشعب الجزائري لا يمكن تحقيقه إلا في الإطار الفرنسي كما فعلت صحيفة صوت البسطاء (La Voix des Humbles) أما الصحف العربية فقد كانت مهمتها الأولى الحفاظ على الثقافة الوطنية باللغة العربية باعتبارها الوسيلة الوحيدة لاستعادة الشخصية الجزائرية. من جهة أخرى تجلّى الاختلاف أيضاً في المواضيع المطروقة على اختلاف أنواعها، ففي الوقت الذي اهتمت فيه الصحف ذات اللسان الفرنسي بالمشاكل المتعلقة بالتطور الفكري والسياسي للمجتمع الجزائري، فقد اهتمت الصحف العربية بالمشاكل الاجتماعية والدينية.<sup>2</sup> هذه الاهتمامات تبدو ذات دلالة بالنسبة للصراع الذي نحن بصدد تجليلته، حيث أن النخبة المفرنسة كانت تستهدف نقل المجتمع الجزائري من المستوى الفكري السياسي المتخلف والمتصلب والعصي على تقبل النمط المعاشي الحداثي إلى مستوى من المرونة الثقافية تتمكن معها من إعادة صياغة وتشكيل البنى الثقافية حسب معطيات أهدافهم الثقافية. في حين نلاحظ أن التيار العروبي يعمل بالعكس تماماً، فهو يجتهد لإبقاء الوضع على ما هو عليه إن على المستوى الاجتماعي أو المستوى الديني وهو ما يثير حفيظة النخبة الفرونكوفونية معتبرين ذلك قوة شد إلى الوراء تعرقل كل مبادرة لإقلاع ثقافي مجتمعي متجدد. في هذه الأجواء المفعمة بالصراع الإيديولوجي، كان

<sup>1</sup> - عواطف عبد الرحمان. الصحافة العربية في الجزائر. دراسة تحليلية لصحافة الثورة الجزائرية. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. 1985. ص 33.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه. ص 41-42.

ولابد للنزعة السجالية أن تتكرس بين الفريقين وهكذا فقد صارت الصحف ميدانا تتجلى فيه أوجه الاختلافات الضاربة بعمق في البنية الفكرية لكلا الفريقين. في هذا الإطار يمكننا ذكر النقد العنيف الذي أبداه الأمير خالد لأفكار السياسي بن تهامي حيث كتب في جريدة الإقدام بأسلوب تنييسي وهو يقصد مؤيدي الاندماج: "فرنسا لن تصدر أبدا قرارا بالتجنيس الجماعي، إذا لا تتحدثوا عن الاندماج.". كما كان بن تهامي محل هجوم لاذع من طرف جريدة الأمة<sup>1</sup> حيث وُصِفَ هو وأتباعه بـ "الخونة، الموالين المُبَّيعين"<sup>2</sup>

من جهتها مثلت جمعية العلماء المسلمين التيار العروبي بامتياز في هذا الصراع. فقد كانت تعتقد أن التجنيس ما هو إلا خطة فرنسية لمحو الإسلام والعروبة. لكنهم لا ينحون باللائمة على فرنسا ذاتها لأن مشروعها واضح منذ البداية، وإنما وجهوا سهامهم إلى أولئك الجزائريين الذين صاروا - في نظرهم- أبواقا لذلك المشروع. وفي هذا الصدد جاء في مقال لجريدة الشهاب (أكتوبر 1930) ما نصه: ".. المتجنسون ناظرون إلى شكواهم على أنها دليل (الستار) الذي يخفي الحقيقة علينا..". كما كتبت جريدة المغرب (ديسمبر 1930) مقالا بعنوان: المسبحون بحمد فرنسا، حيث أبان عبد القادر بجاوي عن افتخاره وتياره بالتراث الإسلامي، بالمقابل فقد تعرّض ابن باديس لنقد وسخرية من طرف خصومه إذ ورد بجريدة التقدم مقال بعنوان: المتلون ابن باديس. من جهته كان قد نشر هذا الأخير مقالا في جريدة الشهاب جاء فيه: "الخطر كل الخطر الذي يواجه الشعب الجزائري هو هضم هذه الطبقة لحقوق لغة البلاد وهي النزعة المرتكزة على غير العقل والوعي الصحيح"<sup>3</sup>.

ولعل الصراع النموذجي بين التيارين، هو ذلك الذي دار بين أكبر ممثليين للتيارين المعنيين ألا وهما فرحات عباس وابن باديس عندما شكك الأول في وجود الأمة الجزائرية حيث قال: "لن أموت في سبيل الوطن الجزائري لأن هذا الوطن لا وجود له.. فلقد سألتُ عنه التاريخ وسألت عنه الأحياء والأموات وزرت المقابر ولا أحد حدثني عنه.."<sup>4</sup> فرَدَّ عليه الثاني بقوله: "إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد أن تصير فرنسا ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت. بل هي

1- انشئت سنة 1930 وهي لسان حال زعماء حزب نجم شمال إفريقيا.

2- انظر: أم الخير تومي. ازدواجية النخبة في الجزائر. النخبة الإعلامية كمثل. في: آمال قاسمي وآخرون. الجزائر. إشكاليات الواقع و رؤى المستقبل. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2013 ص 217.

3- المرجع نفسه. ص 217-218.

4- هذا مقتطف من خطاب له بتاريخ 23 ديسمبر 1937.

أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها، وفي دينها، لا تريد أن تندمج. ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية المعروفة"<sup>1</sup>وزاد عن ذلك بتأليفه قصيدته الشهيرة:

شعب الجزائر مسلم ... وإلى العروبة ينتسب  
من قال حاد عن أصل ... له أو قال مات فقد كذب  
أو رام إدماجاله ... رام المحال من الطلب<sup>2</sup>

وعلى اعتبار أن الأجيال تواصل فيما بينها بطريقة أو بأخرى، فإن أجيالا من الجزائريين سوف تتأثر بالتيار المُفَرَّس وأخرى سوف تتأثر بالتيار العروبي الإسلامي. وسوف تُورَثُ هذه القضية لمن يعيش بعد الاستقلال وتدخلهم في صراعات إيديولوجية سجالية دون إمكانية إيجاد حلول عقلانية لها مما يمنع بالضرورة إقرار الشروط اللازمة لقاعدة مشتركة من القيم والمعايير تمكن الجميع من العيش المشترك تكون فيه آلية فض النزاعات واضحة ومنظمة ومنظومة القوانين سائدة.

بعد الاستقلال كان ولا بد أن يعيد الصراع الإعلامي التاريخي بين الاتجاهين إنتاج نفسه، حيث مثل الاتجاه الأول النخبة الإعلامية الحداثية المفرنسة في صحف مثل: *Le Soir, El Watan, Liberté, Le Matin, L'expression*, وتبنيها للنموذج الثقافي اللغوي السائد لدى الفرنسيين. أهم ركائز هذا النموذج اعتبار اللائكية الحل الأوحد للحفاظ على الدولة والدين معا. معتبرة أن سبب المأساة الوطنية في التسعينيات هو شمولية الإسلام للدين والسياسة معا. كما تركز انتقادهم بقانون الأسرة المستمد معظمه من الشريعة الإسلامية (11/84) حيث وصفوه بالتشدد والتعصب، ودعمهم بالمقابل لمنظمات وجمعيات نسوية ثارت ضد هذا القانون. كما امتدت أوجه الصراع إلى ميادين متعددة منها: قضايا المرأة، المدرسة والأسرة، ولم يسلم حتى تاريخ الجزائر من القراءة الانتقائية التأويلية والمجزأة، الهدف منها الانتصار للخط الإيديولوجي الذي يتبناه كل طرف.<sup>3</sup>

1- عبد الحميد ابن باديس. آثار ابن باديس. تحقيق: عمّار طالبي. دار الشركة الجزائرية. 1968.

ج3. ص309

2- المرجع نفسه: ج3 ص571.

3- قرن مثلا ما كتبه مصطفى الأشرف في: *L'Algérie nation et société* وبالخصوص فيما تعلق بإنكار دور الإسلام في كل الانتفاضات الشعبية ضد الاستعمار وحتى ثورة 1945، وبين ما كتبه محمد السعيد وهو أحد أقطاب تيار الجزائر والبناء الحضاري، في جريدة البلاغ العدد 3 أكتوبر 1991. ص12: "لولا الإسلام لما كانت الثورة الجزائرية". وغير ذلك كثير.

مثل الاتجاه الثاني أعضاء النخبة الإعلامية المعربة والمحافظة، وقد تكتل هؤلاء ضمن الصحف الناطقة باللغة العربية مثل: الشروق العربي، الجزائر اليوم، الصبح آفة، النور، السلام، صوت الأحرار، البلاغ، والبلاد. يتميز هؤلاء بتمكنهم من اللغة العربية حيث تلقوا مبادئها بالمدارس الوطنية و بالمساجد والزوايا، وكان بعضهم ثنائي اللغة حيث حصل على فرصة تعلم اللغة الفرنسية بعد الاستقلال. يصر هذا الاتجاه على التمسك بالمنابع الأصلية والقيم التي انتجها الأسلاف، إيماناً منهم بأن التفريط في هذا المكسب يعني اضمحلال الشخصية العربية الإسلامية الجزائرية وتعرضها للزوال المؤكد. وفي هذا الصدد كان دفاعهم عن اللغة العربية مستميتاً ورفضهم لكل مشروع إصلاح يدافع عن اللغات الأجنبية على حساب اللغة العربية. هذا ما نلمسه بوضوح في الحملة التي قادها إعلاميون مدعومين من شخصيات سياسية بارزة،<sup>1</sup> عندما قدمت اللجنة الوطنية لإصلاح المنظومة التربوية تقريرها النهائي للسلطة السياسية عام 2001 والتي كانت حسب هذا التيار علمانية صرفة. كما يأبى هذا التيار فكرة اللائكية ويعدها خصوصية مجتمعات عرفت أوضاعاً مخالفة لا يجوز تعميمها لا على البلدان العربية ولا على الدين الإسلامي حيث لا وجه للمقارنة مع وجود الفارق، فيظل الإسلام ديناً قابلاً لاستعماله في أغراض سياسية.<sup>2</sup>

### الحقول المعجمية لفئات الإسلامي والعلماني في الصحافة الوطنية

3- في الصحافة الإسلامية	
الإسلامي	العلماني
الدولة الإسلامية، الحل الإسلامي، التجربة الإسلامية، الجماعات الإسلامية، الخلافة، البيعة، الشريعة، العالم الإسلامي، الشورى، الصحو، التغيير.	اللائكية، اللائكيون، الأحزاب اللائكية، الإندماجيون، المشروع التغريبي، الفرانكفونيون، الشيوعيون، غير الوطنيين، الفرانكوشيويون، اقصائي.
4- في الصحافة العلمانية	
الإسلامي	العلماني
محاكم إسلامية، الإسلام السياسي، الإسلاموية، الأصولية، الإرهاب، السلفية، الظلاميون.	الديمقراطية، الحداثة، التغيير، القطيعة، البعد الأورومتوسطي، الأمازيغية، فصل الدين عن الدولة.

المصدر: فضيل دليو، "الصحافة المكتوبة في الجزائر بين الأصالة والاعتدال"، المستقبل العربي، السنة 23، العدد 255، (مايو 2000)، بتصرف.

<sup>1</sup> مثل: عبد الرحمان شيبان وعلي بن محمد (وزيران سابقان)، عبد الحميد مهري (أمين عام جبهة التحرير الوطني) ومحفوظ نحناح (رئيس حماس).

<sup>2</sup> انظر: أم الخير تومي. مرجع سابق. ص 219 وما بعدها.

لا شك أن الإعلام في الجزائر بواقعه المؤسف وسجلاته غير المنتهية قبل الثورة وبعدها، شكل عاملا من عوامل الهدم التي أضرت بما يمكن أن نسميه في أدبيات المواطنة: "قاعدة القيم والمعايير المشتركة" التي يمكن أن تأسس لهذا المبدأ الذي يبقى مؤجلا إلى حين حل هذه المعضلة الإيديولوجية الموروثة من الاستعمار بطرق تغيب فيها العواطف وتحضر قوة العقلانية.

#### **4- إشكالية تعدد الولاءات الثقافية بين الخصوصية والعالمية في الجزائر:**

لا شك أن التوزيع في طبيعة الولاءات لدى طبقات مجتمع من المجتمعات بين المحلي الأصولي المتميز بالثبات وبين العالمي المنفتح المتميز بالمرونة من جهة، وبين أنماط من الولاءات تتوسط هذين الطرفين من مثل ولاء محلي ينحو نحو التفتح وولاء عالمي ينحو نحو المحافظة على الأصل والثبات. لا شك وأن هذا التوزيع يعد من أهم المواضيع التي ينبغي الالتفات إليها في إطار دراسة الأسباب الكامنة وراء تعثر مبدأ المواطنة. وتزداد أهمية هكذا موضوع، إذا علم أن المجتمع الذي يعاني هذه الانقسامات لم تتبلور لديه آليات استغلال هذا التنوع والاختلاف ليكون بذلك مصدر ثراء وتعاون، لكنه يتحول مع تعقد التجاذبات والصراعات إلى معاول هدم تنذر بتآكل داخلي يفقد المجتمع لُحمته وانسجامه. وإذا استقرأنا حروبا أهلية حدثت في التاريخ وتحدث اليوم لوجدنا من أسبابها التشظي الثقافي سواء بين المحلي المحلي أو بين المحلي والعالمية.<sup>1</sup> إن أسوأ ما خلفه الاستعمار وراءه في الدول المحتلة هذه الظاهرة المقيتة، سواء أكانت متمثلة في النعرات المحلية الإثنية العرقية أو كانت صراعات بين النخب المتشبهة بالمحل الأصلي وبين المتمسكة بالعالم الحضاري الحديث. لا شك أن أول ضحايا هذه الظاهرة المستشرية في الدول المتخلفة<sup>2</sup> هي أبجديات مبدأ المواطنة وسبل إقراره.

إن الصراع بين المحلي والعالمية يتخذ له عدة ميادين من الحياة الاجتماعية. فمن الميادين المهمة في هذا الشأن يمكن أن نعرج على قضية حقوق الإنسان حيث تتخذ موضوعا لهذا النوع من الصراعات بين الإسلاميين والعلمانيين. فالإسلاميون يتباين انتقادهم للأسس التي انبنى عليها الإعلان

1- تأمل مثلا ما أراد أن يفرضه نظام الأبارتايد في جنوب إفريقيا على أصحاب الأرض من ثقافة عالمية مهيمنة، لتصير الثقافة المحلية مجرد تابعة. وتأمل أيضا الاقتتال المحلي المحلي الذي عصف بدولة الكونغو سابقا بين طائفتي الهوتو والتوتسي.

2- هذه الظاهرة - في واقع الأمر - لا تتفرد بها الدول المتخلفة، بل أصبحنا نلاحظها حتى في دول أكثر ديمقراطية: لاحظ تنامي المد العنصري في الأشهر الأخيرة في أمريكا بين البيض والسود.

العالمي لحقوق الإنسان بين من يرى سبق الإسلام في اهتمامه بهذا الشأن كما فعل محمد عمارة ومحمد الغزالي وعلي عبد الواحد وافي وأبو بكر أحمد باقاد وغيرهم فهم يعتقدون أن الغرب بعدم اعترافه بهذا السبق الإسلامي يتنكب الموضوعية وتستبد به المكابرة والعرقية الحضارية. أما القسم الثاني ومع أنه يوافق القسم الأول، فإنه يؤكد ويتشبه بالخصوصية الثقافية ويرى في ميثاق حقوق الإنسان مجرد عولمة سافرة تريد فرض نفسها على الآخر. أما القسم الثالث، فينصب انتقاده على ازدواجية المعايير ازاء تطبيق تلك الحقوق على الأجناس المختلفة<sup>1</sup> والمشكلة كما تبدو لنا إنما تعود إلى خلفيات فلسفية يتمسك بمقتضاها كل طرف ويعمل على الانتصار لها بكل وسيلة، ويمكن إيجاز ذلك في نقطتين أساسيتين:

**أولاً:** إن الغرب وبدافع عقدة الإثنومركزية يريد بث وعولمة قيمه ومبادئه التي تشكل في واقع الأمر ثقافة خاصة، لكن هذا الغرب لا يريد لها أن تظهر على أنها ثقافة خاصة بل يعطيها صبغة عالمية حدائية بحيث لا يمكن الفكك منها لأية أمة ترنو إلى الحرية والانعقاد من قيود التخلف. فإذا نجح في ذلك - وقد نجح إلى حد كبير- مكنوا للثقافة الخاصة التي ألبسها لباس العالمية وأخضعت بقية الشعوب التي قبلت هذه الثقافة الوافدة حتى ولو تمسكت ببعض مظاهر الثقافة المحلية في بعض الجزئيات الحياتية. بالمقابل وفي الدول المتخلقة يستमित الإسلاميون في توضيح هذه المخادعة - بحسب رأيهم- ويتأكدون أن مجارة الغرب في ذلك إنما تكون نتيجته في النهاية استبطن ثقافة الغير ومنه خدمة مصالحه إن بوعي أو بغير وعي.

**ثانياً:** إن الأخطر عند الإسلاميين هو أن مظاهر الثقافة الوافدة لا تنتقل إلى الشعوب المتخلقة بريئة ومجردة عن فلسفاتها بأي حال من الأحوال: فبينما تنطلق الثقافة الغربية ازاء حقوق الإنسان من الإنسان نفسه<sup>2</sup> منقطعة الصلة بالقوى الغيبية السابقة له في الوجود السامية عنه في القوة، تقوم الرؤية الإسلامية على أساس تكريم الله للإنسان وجعله سيد الموجودات في عالمه: "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً"<sup>3</sup>، ثم يحدد هذا المصدر الإلهي

1- انظر: رضوان زيادة. الإسلاميون وحقوق الإنسان: إشكالية الخصوصية والعالمية. في: حسن الترابي وآخرون. الإسلاميون والمسألة السياسية. ط 02. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 2004. ص 123.

2- انظر في ذلك مقولات الفلسفة الوجودية الملحدة المتحررة من القوى الميتافيزيقية كما يحددها:

Kierkaard, Merleau-ponty, Heidegger, Sartre.

3- سورة الإسراء، الآية 70.

معيار التفاضل بين بني البشر بحيث تكون محصورة دائما في إطار ديني وحسب: " .. إن أكرمكم عند الله أتقاكم"<sup>1</sup>، ذلك بعض مما يستشهد به التيار الديني.

من هذه المبادئ العامة تلقفت الحركة الإسلامية إطارها الفلسفي والعقائدي. ففي الجزائر التي يدور البحث حول نخبها، نجد مثلا موقف المسؤول الثاني في الجبهة الإسلامية للإنقاذ **علي بن حاج** يتأرجح بين الرفض والتحفظ في مسألة الديمقراطية وما يستتبعها من لوازمها وأهم هذه اللوازم قضية حقوق الإنسان، وإن توافقت قليلا أو كثيرا مع بعض تطبيقات الشريعة الإسلامية حيث يقول: "إن الديمقراطية هي وجهة نظر الأغلبية كيفما كانت طبيعة هذه الأغلبية. وبذلك يصبح رأي الأغلبة هو معيار إقامة الحقيقة، انطلاقا من هذا المبدأ يحاول قادة الأحزاب السياسية [العلمانية] مغازلة أكبر عدد من الناس ومجاراة طموحاتهم حتى ولو كان ذلك على حساب العقيدة والدين والإستقامة والرجولة!.. أما بالنسبة لنا نحن أهل السنة والجماعة، فإن الحقيقة لا تقاس بعدد المناصرين ولا بالأصوات، بل بالحجة التي أتت بها العقيدة.. إن الحقيقة لا تقرر بالأغلبية حتى ولو كانت هذه الأخيرة مسلمة، كما أن الميزان ليس برلمانا ولا مؤتمرا.. كما أنها لا تعني بالضرورة رأي الأغلبية، بل إنها تتمثل في الأخذ بالحقيقة الإلهية حتى وإن كنا وحدنا الذين نفعل ذلك."<sup>2</sup>

ولقد كان من أهم الأسباب التيأنشئت الجبهة الإسلامية لأجلها هدف إحلال الإسلام محل الإيديولوجيات المستوردة والمحافضة على مرتكزات الأمة ومكتسباتها<sup>3</sup> كما يصرح بذلك مؤسسوها. كما تتناغم موقف **عباس المدني** مع موقف نائبه عندما صرّح الأول قائلا: "إن جبهة الإنقاذ ترفض الغرب كما ترفض الشيوعية [الشرق الملحد]" . في الوقت الذي يقول فيه **علي بن حاج**: "أن الديمقراطية مؤسسة غير إسلامية وواجبنا هو معارضة اليهود والمسيحيين وعدم مجاراتهم في أعرافهم وتقاليدهم .. وأن كبار علماء السياسة في الغرب ينتقدون نمط الحكم هذا."<sup>4</sup>

1- سورة الحجرات، الآية 13.

2 - صلاح زهير الدين. الحركات والأحزاب الإسلامية وفهم الآخر. دار الساقى، بيروت. 2012. ص 499.

3- المرجع نفسه. ص 489.

4- المرجع نفسه. ص 500.

ومن يستقرأ مواقف وكتابات وخطابات زعماء التيارات الإسلامية الأخرى المنتشرة في الجزائر مثل حركة (حمس) أو حركة (النهضة) أو جماعة (الدعوة والتبليغ) وحتى مواقف جمعية العلماء المسلمين حالياً، يخرج بقناعة راسخة مفادها أن هذه الحركات والأحزاب يجمع كلها على فلسفة واحدة مؤداها عدم التفريط في الثقافة المحلية ولا يقبل من الثقافة الوافدة إلا ما وافق مقتضيات الثقافة الأولى، وأن ذلك يعد الحصن الأخير قبل أن تضمحل الأمة وتذهب إلى الزوال. فالمعركة – حسبهم – معركة مصيرية استراتيجية، فالقضية عندهم قضية حياة أو موت، حياة أمة أو موتها لا حياة فرد أو مجموعة أفراد أو موتهم.<sup>1</sup>

ويرى رضوان السيد أن الميثاق العالمي قد فرض نفسه على البيانات والمواثيق الإسلامية..، لكن الاختلافات لاتزال مطروحة رغم العناوين المشتركة، وتتمحور تلك الاختلافات حول النقطة التالية: أن الإعلانات الدولية تذكر مسائل كثيرة باعتبارها حقوقاً طبيعية، بينما يقيم الإعلام الإسلاميقضايها على القرآن والسنة والشريعة، ولذلك تنتافر المواقف فتغدوا إعلانات دولية حقوقاً، بينما تصير الإعلانات الإسلامية تكاليف.<sup>2</sup>

ونحن نعتقد أن جوهر الاختلاف بإمكاننا إرجاعه إلى آلية روحانية تكتسي طابعا حاسما في العقيدة الإسلامية ألا وهي النية<sup>3</sup> والقصد من أي عمل إسلامي وكيف ما كانت طبيعته. فالتعاليم القرآنية والسنية تربي الأتباع على أن النية في إتيان الأعمال أو تركها هي مدار العبادات حتى قيل: نية المرء خير من عمله، بمعنى قد تكون نية الإنسان حسنة في القيام بالعمل أو في تركه، لكن عند القيام به يسوء التصرف ويمكن أن يكون في ذلك ضرر عندها تكون العبرة بالنية لا بذات العمل أو الترك. فإذا تقرر ذلك صار من الواضح الجلي البون الشاسع بين الفلسفة الإسلامية وبين الفلسفة الغربية القائمة على محض المظاهر دون الالتفات إلى النوايا والمقاصد. فالرابط وثيق وقوي عند المسلمين بين عالمي الغيب والشهادة بينما منفصل تماما عند العلمانيين الغربيين.

1- لذا كنا نسمع في مسيرات الجبهة في بداية التسعينات: لا إله إلا الله عليها نحيا وعليها نموت ...

2- رضوان السيد. مرجع سابق. ص124.

3- يقصد بالنية في الشريعة الإسلامية التوجه بالعمل أو بالامتناع عنه إلى وجه الله وحده، فالعبادات المحضة (الصلاة، الزكاة، الصوم..) لا تقبل إلا وفق هذه الآلية الروحانية، أما الأعمال الأخرى العادية غير التعبدية (الأكل، النوم..) قد تصير بدورها عبادات بالتبعية (تاعة لنية) وعندها تشمل العبادات جميع حركات وسكنات المسلم. وهذه الآلية دعامة من دعامات إقرار مبدأ الشمولية في الإسلام.

ويرى محمد أركون في كتابه: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد أن الذي يحول دون الوصول إلى ميثاق عالمي مشترك هو أن مؤلفي الحقوق الإسلامية يعتقدون صدقية الوحي على العقل ولا أحد من هؤلاء المؤلفين يقبل أن يكون العقل مصدرا للقانون. ويواصل قائلاً: هنا يكمن النزاع بين رؤية للعالم تؤسس حول الإنسان وبين رؤية للعالم تؤسس حول الله.<sup>1</sup>

من العجيب أن هذا الذي يذهب إليه محمد أركون هو نفسه الذي يقول به الإسلاميون، بل وإنهم يفخرون بتقديم النقل على العقل بسبب الخلفية الفلسفية لديهم القاضية بأن العقل لا يمكنه - وهو مخلوق وموجود- أن يحيط بحقائق كل ما هو مخلوق وموجود، فضلاً على أن يحيط بالخالق وهنا يكمن الاختلاف. لكن يبدو لنا أن أركون قد اشتط عندما قال: ولا أحد من الإسلاميين المؤلفين للحقوق الإسلامية يقبل أن يكون العقل مصدرا للقانون. إذ إن أصول الفقه في الشريعة الإسلامية وعددها يتجاوز العشرة، فيها ما يعتمد على النقل وفيها ما يعتمد على العقل. فإذا كانت أصول الكتاب والسنة نقلية محضة، فإن مصادر أخرى تعد عقلية ابتداءً من القياس وهو رابع أصل بعد الإجماع وانتهاء بالمصالح المرسلة مروراً بالاستحسان. فلننا ندري على أي أساس ألغى أركون الفعل العقلي تماماً من التشريع الإسلامي، هذا ما قد يرد به الإسلاميون على أركون في هذا الشأن.

نعرف اليوم من خلال الواقع المشترك للجزائريين أن الاستعمار في الجزائر قد أنتج كتلتين اجتماعيتين متناقضتين إيديولوجياً: كتلة تأثرت بثقافة المستعمر وتريد أن تندمج في العجلة الحضارية العالمية اختصاراً للطريق واستفادة من تجارب الآخرين على أمل اللحاق بهم يوماً، وكتلة رأت في هذه الثقافة الوافدة مؤامرة على تراثها وتقاليدها المحلية، فدفعها خوفها الفطري إلى التمسك بها أكثر مما أذكي مشاحنات متزايدة طردياً مع تشبث كل طرف بعقيدته، والغريب أن كلا من المتصارعين يعتقدان في عالمية الدعوة الإيديولوجية التي يأمنان بها. لكن تتبع التركيبة الاجتماعية والإثنية والدينية في الجزائر، يسفر عن وجود ولاءات ثقافية محلية جزئية تعقد المشهد الاجتماعي والسياسي وعليه يصبح هدف الطامحين في إقرار مبدأ المواطنة مؤجلاً، مواطنة تصبوا إلى التعالي عن هذه الولاءات الجزئية ليتوحد الجميع حول مبدأ الوطن والقانون ويحيل تلك المحليات إلى الشأن الخاص.

<sup>1</sup>- رضوان السيد. مرجع سابق. ص 125.

ففي هذا الإطار تمكن الاستعمار انطلاقا من النزعة الاستيطانية التي تميز بها في الجزائر خصوصا، من أن يحدث انقساماً بين المجتمع البدوي الذي عدّه خصمه الأول وبين المجتمع الحضري المستقر الذي يحتاج إلى حماية ومصادقة وإمعانا في سياسة (فرّق تسد) عمد المستعمر الفرنسي إلى إحداث انقسام بين البربر والعرب. وفي هذا الشأن تقول **جان فافري**: "لم يتردد القبائليون في العمل بضيعات المعمرين، لا شك أن هذا الواقع هو الأساس التاريخي لثنائية (قبائلي- عربي) وما يطابقها من تعارضات مثل: التقشف مقابل التسيب، العمل مقابل الكسل والانضباط مقابل التهاون. إن هذه التصورات المبسطة، على أية حال، هي من متطلبات الإيديولوجيا الاستعمارية"<sup>1</sup>.

في الإطار ذاته، تشير الدراسات التي أجريت حول مسألة الديمقراطية في الجزائر طيلة الخمس سنوات الأخيرة، إلى أن الولاءات الفرعية تعمل على تكريس التشتت الاجتماعي بغية تحقيق أهداف جزئية تحت هيمنة ضوابط داخلية لذات الثقافة الفرعية، التي نادرا ما تنسجم مع الثقافة الوطنية فضلا عن انسجامها مع الثقافة العالمية<sup>2</sup>!

لعل أهم ما توصلت إليه تلك الدراسات، ما تعلق منها بخصوصية البناء الاجتماعي الجزائري وبخاصة ما دار حول مقولة (تعایش الذوات المتناقضة) حيث أن هذه الدراسات مكنت من تصنيف هذه الذوات على النحو التالي:

**أولاً:** الذات الإسلامية التي تتخذ من الدين الإسلامي إطارا مرجعيا وأصليا في التعامل مع الواقع.

**ثانياً:** الذات المعربة التي تعتبر العربية لغة والعروبة امتدادا وهي ما يمكن تسميتها بالنزعة القومية.

**ثالثاً:** الذات الأمازيغية الداعية إلى التمسك بالأصل الأنتروبولوجي التاريخي الوحيد للتشكيلة الاجتماعية الجزائرية الحالية.

**رابعاً:** الذات المفرنسة التي أفرزتها الهيمنة الاستعمارية والتي سبقت إليها الإشارة.

<sup>1</sup> - محمد نجيب بوطالب. سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي. ط 02. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2009. ص 120 .

<sup>2</sup> - اسماعيل قبيرة وآخرون. مرجع سابق. ص 199.

ويخلص المتتبعون لهذا المشكل أن هذا التفتت يعد بمثابة قضية جديرة بالتأمل باعتبارها ولاءات ثقافية جزئية بلغت حدا من الخطورة باتت معه مهددة بانفجار المجتمع وبفشل مشروعه الديمقراطي المواطني.<sup>1</sup>

المشكلة الأكبر والعقبة الكأداء في وجه مبدأ المواطنة في الجزائر ليست هي تعدد الذوات في حد ذاته بقدر ما هي تصور كل ذات عن الذوات الأخرى: فالذات الإسلامية تعتبر نفسها ذات المصادقية المطلقة في تنظيم شؤون الحياة الاجتماعية، باعتبارها تستلهم من أعظم دين ختمت به الرسالات السماوية. فالإسلام عندها هو المرشد إلى الحقيقة القطعية في الأمور المصيرية، وكل من لا يؤمن بهذه العقيدة لن يكون مسلما حقيقيا حتى ولو سمي بأسماء مسلمة! والذات المعربة تتعصب للعرق الإثنيوالأنثروبولوجي واللغوي الذي يعود نسبه إلى الجزيرة العربية. ومن غرائب الأمور غير المفهومة - لدى الذات الإسلامية - عند القوميين العرب أن هؤلاء يوالون العربية لغة ونزعة وامتدادا تاريخيا، ولا يتعصبون بالقدر نفسه للإسلام الذي حملهم أو حمل إليهم هذه العربية وكان السبب في انتشارها في أصقاع واسعة من المعمورة! أما الذات الأمازيغية فتعمل على الإبقاء على نقاء أصلها الأمازيغي تاريخا وثقافة والعمل على عدم اختلاطه وتأثره بعادات وتقاليد مهما كانت قداستها. فالأصل الأمازيغي - بحسبهم - هو البعد الوحيد الذي يمكن أن ينقذ الجزائريين من التشرذم الإيديولوجي المانع لإقامة دولة قوية وموحدة. أما الذات المفرنسة فهي تلك التي لا يهتمها أي اعتبار من الاعتبارات السابقة، وإنما المعيار المعتمد لديها هو التفتح قدر الإمكان على الثقافة الغربية التي انتشرت القوميات الغربية الأوروبية من أتون الحروب والاقنتال والتخلف.

في هذا السياق يرى **خالد الحروب** أن تفكيك التراتيبات الدينية والحضارية شرط لمصالحة الخصوصية الثقافية مع الكونية القيمة. وعلى الرغم من أنه لم يستسهل هذا المشروع حين قال: "ليس هناك حل سحري أو تبسيطي للاشتباك الحاصل بين الخصوصية الثقافية والكونية القيمة".<sup>2</sup> فإننا نرى أن هذا المشروع يعد بمثابة أرسطقراطية فكرية بعيدة من جهة عن الواقع، كما هي بعيدة عن بعض ما تدعو إليه نصوص في الدين الإسلامي يوليها المتدينون قدسية كبرى: كقوله تعالى: "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً

1 - اسماعيل قيرة وآخرون. مرجع سابق. ص 203.

2 - خالد الحروب. تفكيك التراتيبات الدينية والحضارية شرط لمصالحة الخصوصية الثقافية مع الكونية القيمة. في: حسن الترابي وآخرون. الإسلاميون والمسألة السياسية. ط 02. بيروت. 2004. ص 233.

وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ<sup>1</sup> هذه مخالفة  
كونية، وقوله صلى الله عليه وسلم: (خالفوا اليهود والنصارى)، وهذه مخالفة  
شرعية. فمع إبراز هذه التعقيدات تتضح مستويات التعقيد الحائلة دون إقرار  
مبدأ المواطنة في المجتمع الجزائري.

## الفصل السابع: مبدأ المواطنة في الجزائر بين مقتضيات الالتزام الديني وضرورات الواقع المدني

---

<sup>1</sup>- سورة هود: الآية: 118.

تمهيد

- 1- تعارض البنى الثقافية بين العلمانيين والإسلاميين. وانعكاساته على الضرورات الأولية لمبدأ المواطنة في الجزائر .
- 2- النهج الإقصائي المتبادل بين العلمانيين والإسلاميين وحظوظ إقرار مبدأ المواطنة في الجزائر.
- 3- مستقبل مبدأ المواطنة في الجزائر مع مقدره الديني على التمدن وعجز المدني عن التدين.

## الفصل السابع: مبدأ المواطنة في الجزائر بين مقتضيات الالتزام الديني وضرورات الواقع المدني.

تمهيد:

نتوخى من هذا الفصل تجلية بعض من العوائق الإيديولوجية والسلوكية التي تنتصب حائلة دون السماح للشروط الأولية اللازمة لإقرار مبدأ المواطنة بأن تتجمع وتؤدي دورها ومفعولها. من المعروف في أدبيات وتاريخية هذا المبدأ، أن المجتمعات التي تنعم اليوم بمزاياه الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، لم يكن ليتسنى لها ذلك لو لم تتمكن من توفير حد أدنى من التوافق المجتمعي وصياغة آليات فض النزاعات مؤسسة بذلك ما يسمى عند المتابعين قاعدة مشتركة من القيم والتطلعات يتوحد حولها عموم الأمة. وفي ذلك يقول جون غاردينار (John Gardiner) في كتابه: بناء مجتمع

(Building community): "لا بد من وجود قدر معين من القيم المشتركة، وهذا هو الشيء الأكثر أهمية من بين جميع مكونات المجتمع المحلي. فقد تنعكس هذه القيم في القوانين أو قواعد مكتوبة أو في إطار مشترك من المعاني أو في العادات المكتوبة أو في الرؤية المشتركة لما يعتقد أنه يشكل الصالح العام في المستقبل."<sup>1</sup>

وعلى ضوء ما افترضناه سنحاول أن نتتبع أبعاد ومؤشرات ما طرحناه من عوائق إيديولوجية وسلوكية تمنع من حدوث المأمول ذي الصلة بمبدأ المواطنة. من أجل ذلك وبداية سنتعرض إلى قراءة في المعطيات الميدانية المتعلقة بنسق البنى البانية لدى كل من العلمانيين والإسلاميين وكيف تفعل تلك الإيديولوجية والسلوكيات فعلتها في المبادعة بين الفريقين لتصل بهم إلى التناقض البين في أشد ضرورات مبدأ المواطنة حسماً.

بعد هذه القراءات الاستعراضية للوقائع المجتمعية، والتي لن تكون إلا سطحية إلى حد ما، سننتقي من تلك الوقائع أشد المعطيات صلة بفروض البحث محاولين الحفر في تجاويها لعلنا نصل إلى فهم أعمق للصور الأولى التي تؤسس للاستقطاب الثقافي والحضاري بين التيارين، وكيف تتشكل لدى كل طرف تصورات على الطف الآخر وكيف تتولد عن هذه تصورات وسلوكيات أخرى باعتبارها ردات أفعال متجاذلة متساوية في القوة متعاكسة في الاتجاه، لتُكوّن في النهاية دائرتين ثقافيتين متناقضتين ومنغلقتين على أصحابها، لا يمكن لهما التفكير في الماضي والحاضر والمستقبل والحكم على ذلك إلا من داخلهما مفوتين بذلك الشرط الأساسي والأولي لإقرار مبدأ المواطنة..

من أجل وضع الفروض الثلاثة على محك الواقع، ارتأينا أن نتبع خطة مبسطة ومنظمة لعرض المعطيات الميدانية وتشكيلها في قوالب تسهل قراءتها ما يُمكن من تجلية النتائج ومقارنتها بالافتراضات المعتمدة، وأساس هذه الخطة مايلي:

- صَبَّ المعطيات البحثية المتعلقة بكل فرضية في جداول لمعرفة الاتجاه العام لهذه المعطيات في علاقتها مع الفرضيات.

1 - ايبيرلي، دون أي. بناء مجتمع من المواطنين: المجتمع المدني في القرن الحادي والعشرين. (ترجمة: هشام عبد الله) 2. الأردن: الأهلية. (2003). ص73.

- انتقاء بعض النتائج بدلالة الفروض وتنظيمها في جداول تركيبية تقرب النتائج المتحصل عليها من بعضها لتسهيل مقارنتها واستخلاص العلاقات المحتملة بينها وبين التصورات المفترضة.
- من أجل التعمق في الوقائع المبحوثة، نحاول انتقاء بعض النتائج بدلالة الفروض لنعود بها من جديد إلى الميدان مع مبحثين مختارين هم أيضا للغوص فيها متخذين هذه المرة تقنية المقابلة المفتوحة وسيلة.
- عند نهاية هذا العمل المتعلق بكل فرضية على حدة، نعد في الأخير إلى ملخص يجمع النتائج العامة للفرضيات الثلاث.

## **1- تعارض البنى الثقافية بين العلمانيين والإسلاميين وانعكاساته على الضرورات الأولية لمبدأ المواطنة في الجزائر.**

من أجل فحص الفرض الأول، نحاول الاطلاع على البنى الثقافي لدى العلمانيين والإسلاميين نستكشف من خلال تنظيم المعطيات الميدانية مدى تمسك كل طرف بنسقه الثقافي المعتبر المرجعية المقدسة في فهم وقراءة الواقع الوجودي عامة والاجتماعي خاصة. لننتقل في النهاية من التصورات الأيديولوجية إلى الممارسات والمواقف الموضوعية وعلاقة ذلك كله بمؤشرات مبدأ المواطنة قريبا أو بعدا.

**جدول رقم 1:** بين مواقف العلمانيين والإسلاميين من بعض الأبعاد العقديتو السلوكية للديناإسلامي.

بعض أبعاد الإسلام العقدي و السلوكية		سمو الإسلام على الأديان الأخرى		الإعتقاد في عصمة مصادر الشريعة		التمسك بالإسلام نقيض الضلال		تنظيم الإسلام للأبعاد الاجتماعية كلها		الإسلام يخاطب كل شخصلى حدة	
ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
40	93.02	03	06.97	02	04.65	02	04.65	02	04.65	41	95.34
100	100	96	96	100	100	97	97	97	97	03	03
140	97.90	99	69.23	102	71.32	99	69.23	99	69.23	44	30.76

يتضح من خلال القراءة في الجدول رقم 01: أن أفراد عينة العلمانيين المدنيين يوافقون بما يفوق نسبة 95% على أن الإسلام يتوجه بخطاباته إلى الأفراد بذواتهم. يعني ذلك عندهم أن حكام الدين الإسلامي لا تخاطب الجماعة من الناس، بينما يعني في النهاية أن مسألة الدين عندهم لا يعدو أن تكون مسألة ضمير بين الإنسان ونفسه وحسب. أما إذا انتقلنا موقف الإسلاميين في ذات القضية نجد البون شاسعا والهوة سحيقة بينهم وبين العلمانيين. إذ يفرض هؤلاء أن تكون خطابات وتكاليف الإسلام مقصورة

على الأشخاص كأفراد مستقلين. فهؤلاء يرفضون ذلك الاعتقاد بما نسبته 97%، ولم نجد من بينهم من يوافق على ما وفق عليه العلمانيون إلا مانسبته 03%.

من جهة أخرى يرى الإسلاميون أن من لم يتمسك بالإسلام عقيدة وشريعة، فإن أقل أحواله الضلال الذي يعني عندهم التنكب عن الطريق المستقيم والخروج عن الصراط القويم. وقد ذهب إلى هذا الموقف منهم ما نسبته 100 %، ويخالفهم العلمانيون في ذات الموقف بنسبة 95.35% ولا يوافق منهم الإسلاميين في المسألة نفسها إلى نسبة لا تزيد عن 04.65%.

الأمر ذاته إذا ما تعلق بالاعتقاد في عصمة مصادر الشريعة عن الخطئ والقصور: فالإسلاميون يفتقون موقف المعتقد الجازم بهذه العصمة بنسبة 96%، في حين لا تتجاوز النسبة عند العلمانيين حدود 06.97% مما يبين أن الفرق بعيد بين الفريقين.

أما مسألة الاعتقاد في سمو الإسلام على الأديان الأخرى فإننا نلاحظ تقارباً بينا بين الاتجاهين حيث وافق على هذا الاعتقاد من العلمانيين 93.03% ومن الإسلاميين 100%. هذا التقارب لم تعثر له على دلالات عملية، فصار بالنسبة لموضوعنا غير معتبر

**جدول رقم 2: بين مواقف العلمانيين والإسلاميين من مسألة الحاكمية في الدين الإسلامي متعلقاتها.**

متعلقات الحاكمية في الإسلام		بطولان القوانين المصادمة للقرآن والسنة		حقوق الاعتراض على أحكام القرآن والسنة		تحكيم الشرع شرط في الإيمان		تجاوز الواقع الحديث لأحكام الشرع		نقد المقدسات و الثوابت الدينية	
ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
01	02.32	39	90.69	11	25.58	42	97.67	32	88.37		
98	98	00	00	96	96	01	01	03	03		
99	69.23	39	27.27	107	74.82	43	30.06	41	28.67		

**نقرأ في الجدول رقم 02: أن العلمانيين يعتبرون الواقع الحديث قد تجاوز الأحكام الشرعية بنسبة وصلت إلى 97.67%، في حين أنه لم يوافق من الإسلاميين على هذا الطرح سوى 01% أي بنسبة معارضة وصلت إلى 99%.** ونقرأ أن العلمانيين من جهة أخرى، يوافقون على نقد المقدسات والثوابت

الدينية بنسبة 88.37 %، في حين لا يوافق على ذلك من الإسلاميين سوى ما نسبته 03 % أي بنسبة معارضة تصل إلى 97 %.

يعتبر العلمانيون أنفسهم أحرارا في الاعتراض على أحكام القرآن والسنة بنسبة 90.69 % في الوقت الذي لا يوافقهم أي عنصر من الإسلاميين على ذلك (00 %) أي أن هؤلاء موحدون في موقفهم أمام هذه القضية بنسبة 100 % . أما فيما يتعلق بتحكيم الشرع باعتباره شرطا في صحة الإيمان، فإن العلمانيين لا يوافقون على ذلك إلى بنسبة 25.58 % في الوقت الذي ترتفع فيه النسبة عند الإسلاميين إلى 96 % . أما إذا انتقلنا لنستعرض مواقف العلمانيين فيما يتعلق ببطلان القوانين المصادمة للقرآن والسنة، فإنه لا يقول بذلك منهم سوى نسبة لا تتجاوز 02.32 %، لكن عند الإسلاميين ترتفع النسبة في ذات الموقف إلى 98 %.

**جدول رقم 3 : بين مواقف العلمانيين والإسلاميين إزاء الحدود الشرعية.**

الحدود في الإسلام		القبول بالحدود		رفض الحدود		المجموع	
ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
مواقف المتناقضة.							
العلمانيون	01	02.32	42	97.68	43	100	
الإسلاميون	100	100	00	00	100	100	
المجموع	101	70.62	42	29.37	143	100	

**في الجدول رقم 03:** يتجلى لنا التقابل الحاد بين التيارين ففي ما يتعلق بقبول الحدود الشرعية في الإسلام ورفضها، فإن العلمانيين لا يقبلون بهذه الحدود بنسبة 97.68 % في الوقت الذي تنعدم فيه النسبة عند الإسلاميين تماما، بل لا يترددون في القبول بالحدود وذلك بنسبة 100 % في الوقت الذي لا يوافقهم من العلمانيين في ذلك سوى بنسبة لا تتجاوز 02.32 %.

**جدول رقم 4 :** بين مواقف العلمانيين والإسلاميين من بعض الاعتبارات الفلسفية المتعلقة بحل النزاعات السياسية والاقتصادية.

الاعتبارات الاقتصادية أولى من المبادئ الدينية		إتخاذالقرارات بالأغلبية		فلسفة النزاعات السياسية الاقتصادية
%	ك	%	ك	مواقف الذوات المتناقضة
94	39	95.34	41	العلمانيون
03	03	100	100	الإسلاميون
29.37	42	98.60	141	المجموع

في هذا الجدول رقم 04: يتض لنا أن العلمانيين يوافقون على فض النزاعات السياسية والخيارات الاقتصادية بالاعتماد على آلية ديمقراطية ألا وهي آلية الأغلبية المطلقة المعمول بها لدى الهيئات التمثيلية خاصة وذلك بنسبة 95.34 %، وللغرابة فإن الإسلاميين من جهتهم يوافقون على هذه الآلية هم أيضا وبنسبة تامة أي 100 % هذا التقارب سوف نحاول أن نفهمه بواسطة تقنية المقابلة المفتوحة لاحقا. أما فيما تعلق بمسألة أسبقية الاعتبارات الاقتصادية المادية المحضة عن اعتبارات المبادئ الدينية، فإن العلمانيين يختارون تقديم الاعتبارات المصلحية الاقتصادية عن المعايير والمبادئ الدينية بنسبة 94 %، في الوقت الذي لا يوافقهم في ذلك من الإسلاميين سوى نسبة 03 %، بمعنى أن نسبة 97 % منهم تخالف العلمانيين في هذا التوجه.

جدول رقم 5 : يوضح آراء العلمانيين و الإسلاميين في حرية التعبير المتعلقة ببعض مقتضيات الحداثة.

حرية اعتناق العقائد الدينية بشرط احترام القانون		التعبير عن خيارات فلسفة شريطة الالتزام بالقانون		التعبير بسلمية عن المطالب الأساسية للإنسان		الحرية في التعبير
%	ك	%	ك	%	ك	آراء الذوات المتناقضة
88.37	38	95.34	41	100	43	العلمانيون

الإسلاميون	96	96	07	07	00	00
المجموع	139	97.20	48	33.56	38	26.57

**معطيات الجدول رقم 05:** تبين أن العلمانيين يوافقون على التعبير بسلمية عن المطالب الأساسية للإنسان (تشغيل، صحة، تعليم، سكن..) بنسبة 100% ويوافقهم الإسلاميون في ذلك بنسبة 96%. إن العلمانيين يفصحون عن تأييدهم لخيارات فلسفية (كالعلمانية، شيوعية، مادية..) إذا كان الكل يخضع للقانون بنسبة تجاوزت 95%، بينما لم يوافقهم من الإسلاميين في ذلك سوى ما نسبته 07% أي بمعارضة قدرت نسبتها بـ 93%. أما حرية اعتناق العقائد الدينية شريطة الالتزام بالقانون فالفرق بين التيارين كبير جداً، إذ يؤيد ذلك من العلمانيين ما نسبته 88.37%، أما الإسلاميين فيرفضون هذا النوع من الحريات مطلقاً أي بنسبة 100%.

**جدول رقم 6:** بين مدى قبول أو رفض العلمانيين والإسلاميين أن يكون الدين مصدراً للتقنين المدني.

استمداد القانون المدني من الدين	لا أقبل مطلقاً		أقبل في جوانب فقط		أقبل في كل الجوانب		المجموع	
	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
مواقف الذوات المتناقضة	33	76.74	09	20.93	01	02.32	43	100
العلمانيون	00	00	04	04	96	96	100	100
الإسلاميون	33	23.07	09.09	24.93	97	67.83	143	100

**الجدول رقم 06:** نستفيد منه معرفة موقف العلمانيين الذين لا يقبلون مطلقاً أن يكون القانون المدني مستلهماً من الدين وأحكامه وذلك بنسبة 76.74%، في حين يعاكسهم الإسلاميون تماماً حين يجمعون ويقبلون بذلك بنسبة 100%، ثم نلاحظ أن النسبة قد انخفضت عند العلمانيين عند حدود 20.93% عندما تعلق الأمر بقبول الدين كمصدر للأحكام المدنية في بعض الجوانب الخاصة فقط، بينما لم يوافقهم الإسلاميون في موقفهم ذاك إلا بنسبة 04%. ثم نلاحظ اتساع الخلاف من جديد بين الفريقين، حيث أن العلمانيين لا يقبل منهم تدخل الدين في كل الجوانب الحياتية إلا مانسبته 02.32% أي

بمعارضة وصلت إلى 97.68 % في الوقت الذي يدعم فيه الإسلاميون ذات الموقف بنسبة 96 %.

**جدول رقم 7:** بين آراء العلمانيين والإسلاميين إزاء الرابط الاجتماعي المفصل في التأسيس للنسيج الاجتماعي.

المجموع	آخر		الرابط المدني القانوني فقط		الرابط المختلط (العربي/الدين)		الرابط الديني (الإسلامي)		الرابط العرقي (عربي/أمازيغي)		الرابط المفضل للتأسيس الاجتماعي
	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	
100	43	02.32	01	86.04	37	00	00	00	00	11.62	05
100	100	00	00	04	04	07	07	86	86	03	03
100	143	00.69	01	28.67	41	04.89	07	60.13	86	05.59	08

**الجدول رقم 07:** يبين لنا طبيعة الرابط المفضل لدى الفريقين: فنلاحظ أن العلمانيين يفضلون الرابط المدني القانوني فقط وذلك بنسبة 86.04 %، بينما لا يسايرهم على هذا الرأي من الإسلاميين سوى 04 % منهم. من جهة أخرى لم يختار العلمانيون ويفضلون الرابط العرقي سوى بنسبة 11.62، في الوقت الذي كان فيه الإسلاميون أكثر رفضاً لهذا الرابط فلم يقبله منهم سوى ما نسبته 03 %، أي بمعارضة نسبتها 97 %. أما الرابط الديني الإسلامي فلم يختاره ولا فرد من عينة العلمانيين (00 %) في الوقت الذي فضله الإسلاميون بنسبة 86 % وهذا الفرق له دلالاته في هذا المقام. الرابط العرقي الديني لم يفضلوه هو أيضاً أحد من عناصر العلمانيين بينما فضله 07 % من الإسلاميين. نلاحظ في آخر هذه القراءة أن أحد أفراد عينة العلمانيين قد نبهنا على الهامش أنه يختار الرابط الصوفي!

**جدول رقم 8:** بين مواقف العلمانيين والإسلاميين من المعيار المفضل فيمن يتولى المناصب العمومية.

المجموع	أصحاب العلمانية والكفاءة		أصحاب الديانة والكفاءة		أصحاب الكفاءة		أصحاب العلمانية		أصحاب الديانة والخلق الديني		المعيار المفضل فيمن يتولى المناصب العمومية
	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	
100	43	72.09	31	00	00	20.93	09	06.97	03	00	00
100	100	00	00	68	68	11	11	00	00	21	21
100	143	21.67	31	47.55	68	13.98	20	02.09	03	14.68	21

**الجدول رقم 08:** يحدد المعايير المفضلة لدى كل من العلمانيين والإسلاميين المتعلقة بمن يتولى المناصب العمومية: نلاحظ أن العلمانيين

يُؤثرون معيار العلمانية والكفاءة فيمن يتصدى للمنصب العمومي وذلك بنسبة 72.09% في الوقت الذي تنعدم فيه النسبة عند الإسلاميين (00%) فيما يتعلق بذات المعيار. ثم نجد العلمانيين الذين يقتصرون على الكفاءة وحدها معيارا لتولي المناصب العمومية، قد بلغت 20%، بينما يقابلهم الإسلاميون في ذلك بنسبة أضعف لا تتجاوز 11%. أما من اختار من العلمانيين معيار العلمانية وحده فلم تتجاوز النسبة 06.97%، بينما تنعدم النسبة من جديد عند الإسلاميين فيما يتعلق بهذا المعيار. أما فيما يخص معيار الديانة والكفاءة، فالنسبة تنعدم لدى العلمانيين (00%) وترتفع عند الإسلاميين إلى (68%). أخيرا وفيما يخص معيار الديانة وحده فإن نسبة من اختاره من العلمانيين لم تتجاوز (00%) في حين ارتفعت عند الإسلاميين 21%.

**جدول رقم 9 : بين مواقف العلمانيين والإسلاميين من بعض مطالب المرأة.**

مطالب المرأة	تولي المناصب الإدارية مهما كان نوعها		تولي المناصب العليا في الدولة		حقها في الشغل حتى موجود من يعونها		توزيع نفسها (دون ولي)		استحقاقها الإرث يساوي نصيب الرجل	
	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك
مواقف الذوات المتناقضة										
العلمانيون	93.02	40	86.04	37	90.69	39	30.23	13	41.86	18
الإسلاميون	81	81	16	16	73	73	03	03	01	01
المجموع	84.61	121	37.06	53	78.32	112	11.18	16	13.28	19

إذا انتقلنا إلى الجدول رقم 09: فإنه سيمنحنا فرصة الاطلاع على مواقف العلمانيين والإسلاميين من بعض مطالب المرأة: فبخصوص حق المرأة في توليها المناصب الإدارية مهما كان نوعها، فإن العلمانيين يؤيدونها في ذلك بنسبة 93.02%، ويقترب الإسلاميون منهم في ذلك بنسبة 81%. وفيما يتعلق بحقها في الشغل حتى مع وجود من يعولها، فإن العلمانيين يوافقون على ذلك بنسبة 90.69%، ويقترب منهم الإسلاميون مرة أخرى في ذلك بنسبة 73%. أما فيما يتعلق بحق المرأة في تولي المناصب العليا في الدولة فإذا كان العلمانيون يوافقون على ذلك بنسبة 86.04%، فإن الإسلاميين لا يوافقون إلا بنسبة

16% وهذا له دلالة فيما نحن بصدده. نلاحظ التباين أيضا عندما يتعلق الأمر بحق المرأة في نصيب من الإرث يساوي نصيب الرجل حيث وافق على ذلك من العلمانيين ما نسبته 41.86%، بينما لم يوافق على ذلك من الإسلاميين سوى 01%. الفرق نفسه تقريبا فيما يتعلق بتوزيع المرأة نفسها، فإن العلمانيين يوافقون على ذلك بنسبة 30.23% في الوقت الذي لا يوافقهم في ذلك من الإسلاميين سوى 03%.

**جدول رقم 10:** يوضح آراء العلمانيين والإسلاميين في قضايا أخرى تخص المرأة

قضايا أخرى تخص المرأة		ارتفاع نسبة البطالة عند الرجال = ارتفاع نسبة توظيف النساء		وجوب تفرغ المرأة لبيتها وأولادها		وجوب تناسب الشغل مع طبيعة المرأة (التعليم والصحة)		ارتداء المرأة لأزياء ولو خالفت التقاليد	
ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
آراء الذات المتناقضة									
العلمانيون	04	09.30	00	00	13	30.23	38	88.37	
الإسلاميون	19	19	47	47	88	88	00	00	
المجموع	23	16.08	47	32.86	101	70.62	38	26.57	

**الجدول رقم 10:** يعتبر امتدادا للجدول رقم 09، وفيه نلاحظ أن العلمانيين يوافقون على ارتداء المرأة الأزياء بكامل حريتها ولو خالف ذلك بعض التقاليد بنسبة 88.37 %، في حين أن نسبة من وافقوا على ذلك من الإسلاميين كانت منعدمة تماما (00%). وبخصوص تناسب شغل المرأة مع طبيعتها (الصحة، التعليم..) فإن العلمانيين لم يوافقوا سوى بنسبة 30.23 %، في الوقت الذي ارتفعت فيه النسبة عند الإسلاميين الموافقين إلى 88%. لم يعز العلمانيون نسبة ارتفاع البطالة عند الرجال إلى ارتفاع التوظيف عند النساء سوى بنسبة 09.30 %، بينما يوافق على ذلك من الإسلاميين ما نسبته 19%. يظهر الفرق مرة أخرى إذا تعلق الأمر بوجوب تفرغ المرأة لبيتها وأولادها، فلا يوافق على ذلك أي من عناصر العلمانيين، بينما يؤيد هذا "الواجب" من الإسلاميين ما نسبته 47%.

**جدول رقم 11:** مواقف العلمانيين والإسلاميين من بعض القناعات الفكرية والفنية والقانونية والاقتصادية.

سن القوانين حسب المصالح المعقولة فقط		تجارة الكحول القانونية		تعامل البنوك بالربى		الإبداع: مسرح غناء تمثيل تأليف .. ولو تعارض مع الدين و التقاليد		الموافقة على مواقف فكرية فنية قانونية إقتصادية
%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	مواقف الذوات المتناقضة
95.34	41	90.69	39	44.18	19	97.67	42	العلمانيون
07	07	00	00	00	00	00	00	الإسلاميون
33.56	48	27.27	39	13.28	19	29.37	42	المجموع

**نقرأ من الجدول رقم 11:** أن مسألة الإبداع من مسرح وتمثيل وغناء وتأليف.. ولو تعارض ذلك مع الدين، يوافق عليه من العلمانيين ما نسبته قد ارتفعت إلى 97.67 % في الوقت الذي تتعدم فيه تمام عند الإسلاميين (00 %). الأمر نفسه تقريبا عندما يتعلق الأمر بمسألة سن القوانين حسب المصلحة المعقولة فقط، فإن العلمانيين يوافقون على ذلك بنسبة 95.34 % لكن الإسلاميين لا يساندونهم إلا بنسبة 07 %، الأمر ذاته عندما تعلق السؤال بالموقف من تجارة الكحول إذا كانت قانونية، فوافق العلمانيون بنسبة 90.69 % ورفض الإسلاميون ذلك بجميع عناصره (الموافقون 00 %) الشيء ذاته عندما تعلق الأمر بحرية تعامل البنوك بالربا، حيث وافق العلمانيون على ذلك بنسبة 44.18 % وانعدمت النسبة عند الإسلاميين (00 %).

**جدول رقم 12 :** مواقف العلمانيين والإسلاميين من اقتصار الديني على الشأن الخاص وتولي المدني الشأن العام.

المجموع		ضرورة هيمنة الديني على الشائين معا		ضرورة هيمنة المدني على الشائين معا		أقبل هذا التقسيم في التخصصات		تولي الدين الشأن الخاص و السياسة المدنية الشأن العام
%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	مواقف الذوات المتناقضة
100	43	00	00	20.93	09	79.06	34	العلمانيون
100	100	97	97	03	03	00	00	الإسلاميون

100	143	67.83	97	08.39	12	23.77	34	المجموع
-----	-----	-------	----	-------	----	-------	----	---------

**الجدول رقم 12:** نطلع على أن العلمانيين يوافقون على أن يتولى الدين الشأن الخاص، أما الشأن العام فتتولاه السياسة المدنية العلمانية وذلك بنسبة 79.06 %، بينما لا يوافق على ذلك أي عنصر من الإسلاميين (00%) .وعندما تعلق الأمر بضرورة هيمنة المدني على الشأن العام والخاص فإن العلمانيين وافقوا على ذلك بنسبة 20.93% وللمقارنة فإن الإسلاميين قد وافقوهم بنسبة 03 % وهذا ما يستدعي فهما لهذا الموقف غير المنتظر!

فيما تعلق بضرورة هيمنة الديني على الشائين معا، فإن العلمانيين لا يوافقون على ذلك تماما إذالنسبة في ذلك منعدمة، بينما ارتفعت عند الإسلاميين إلى 97%.

**جدول رقم 13 :** يوضح آراء العلمانيين والإسلاميين في حدود العمل الصحفي وطبيعته.

محددات العمل الصحفي		مناقشة كل القضايا الدينية والمدنية بإطلاق		العمل الصحفي محدد بالمدني لا بالديني		العمل الصحفي محدد بالديني فيشكل مدني		العمل الصحفي محدد بالديني و المدني معا	
آراء المتناقضة	الذوات	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
العلمانيون	40	93.02	42	97.68	01	02.32	00	00	
الإسلاميون	95	95	26	26	87	87	98	98	
المجموع	135	94.40	68	47.55	88	61.53	98	68.53	

**الجدول رقم 13:** يبين العمل الصحفي بين محددات الديني والمدني لدى التيارين. فكون العمل الصحفي محدد بالمدني لا بالديني فقد تبني هذا الموقف من العلمانيين ما نسبته 97.68% في الوقت الذي لم يوافق على ذلك من الإسلاميين سوى 26%. أما كون العمل الصحفي يتناول القضايا الدينية والمدنية بإطلاق، فإن الفريقين يكادان يتوافقان حيث وافق العلمانيون على ذلك بنسبة 93.08% وزاد عليهم الإسلاميون قليلا فكانت النسبة لديهم 95%. ثم يعودان إلى الافتراق عندما يتعلق الأمر بتحديد العمل الصحفي بمبادئ دينية تأخذ شكل المدني، فلا يوافق على ذلك من العلمانيين إلا 02.32% وترتفع النسبة عند الإسلاميين إلى 87%. الأمر نفسه تقريبا عندما يخص الأمر تحديد العمل الصحفي بالمدني والديني معا، فيرفض العلمانيون ذلك جملة وتفصيلا بحيث تنعدم النسبة عندهم، بالمقابل يوافق الإسلاميون على ذلك بنسبة 98%.

**جدول رقم 14: بين مواقف العلمانيين والإسلاميين من بعض التصرفات المالية في سياقاتها الثقافية.**

الضرائب تقوم مقام الزكاة		الزكاة تقوم مقام الضرائب		معيار المواطن الصالح: دفع الضرائب		الواجبات المالية حسب الخلفيات الثقافية	
%	ك	%	ك	%	ك	مواقف الذوات المتناقضة	
88.37	38	04.65	02	90.69	39	نعم	العلمانيون
11.62	05	95.34	41	09.30	04	لا	
03	03	91	91	06	06	نعم	الإسلاميون
97	97	09	09	94	94	لا	
100	143	100	143	100	143	المجموع	

**الجدول رقم 14:**

من خلال هذا الجدول يتبين لنا أن العلمانيين يعتبرون دفع الضرائب معياراً مقبولاً للدلالة على المواطن الصالح بنسبة 90.69% ولا يوافقهم الإسلاميون في ذلك سوى في نسبة 06% وهذا موضوع خلاف كبير. أما بخصوص قبول إن تقوم الضرائب مقام الزكاة فقد وافق على ذلك من العلمانيين ما نسبته 88.37% في حين أن الإسلاميين لم يوافقوا على هذه المسألة إلا بنسبة 03%. أما أن تقوم الزكاة مقام الضرائب فلم يوافق على ذلك من العلمانيين سوى ما نسبته 04.65%، في الوقت الذي ترتفع النسبة عند الإسلاميين في هذه القضية إلى 91%.

## الجدول التركيبي رقم 01:

رقم الموضوع	مواضيع التناقض	العلمانيون (%)	الإسلاميون (%)	الفارق (%)
01	تنظيم الإسلام لأبعاد الاجتماعية كلها	04.65	97	92.35
02	الإسلام يخاطب كل شخص على حدة	95.34	03	92.34
03	بطلان القوانين المصادمة للقرآن والسنة	02.32	98	95.68
04	تجاوز الواقع الحديث لأحكام الإسلام	97.67	01	96.67
05	الحق في نقد الثوابت الدينية والمقدسات	88.37	03	85.37
06	القبول بالحدود الشرعية	02.32	100	97.68
07	الاعتبارات الاقتصادية أولى من المبادئ الدينية	94	03	91
08	التعبير عن خيارات فلسفية شريطة احترام القانون	95.34	07	88.34
09	حرية اعتناق العقائد الدينية – احترام القانون	88.37	00	88.37
10	القبول باستمداد القانون المدني من الدين	02.32	96	93.68
11	الرابط الديني يؤسس للنسيج الاجتماعي	00	86	86
12	الرابط المدني وحده يؤسس للنسيج الاجتماعي	86.04	04	82.04
13	الخلق الديني والكفاءة معيار لتولي المناصب	00	68	68
14	العلمانية والكفاءة معيار لتولي المناصب	72.09	00	72.09
15	تولي المرأة المناصب العليا في الدولة	86.04	16	70.04
16	حقها في تزويج نفسها بنفسها	30.23	03	27.23
17	وجوب تفرغ المرأة لبيتها وأولادها	00	47	47
18	حق المرأة في ارتداء الأزياء ولو خالفت التقاليد	88.37	00	88.37
19	الموافقة على الإبداع (المسرح، غناء، تمثيل..) ولو خالفت الدين والتقاليد	97.67	00	97.67
20	تعامل البنوك بالربا	44.18	00	44.18
21	المتاجرة بالكحول قانونيا	90.69	00	90.69
22	العمل الصحفي محدد بالمدني لا بالديني	97.68	26	71.68
23	العمل الصحفي محدد بالديني في شكل مدني	02.32	87	84.68
24	الزكاة تقوم مقام الضرائب (زوال الضرائب)	04.65	91	86.35
25	الضرائب تقوم مقام الزكاة (زوال الزكاة)	88.37	03	85.37
	معدل الفوارق			80.91

من خلال هذا الجدول التركيبي حاولنا أن نبرز أهم المعطيات الميدانية الدالة على أهم المواضيع والقضايا التي يشتد حولها الخلاف بين العلمانيين والإسلاميين. لقد اخترنا هذه القضايا بالذات لأنها ذات دلالة بالنسبة لما يُبَحَث عنه. إذ إننا بصدد مقابلة النسب المئوية لدى العلمانيين والإسلاميين إزاء هذه القضايا ومقارنة ذلك كله بما افترض في هذه المرحلة.

إذا حاولنا قراءة مبسطة لما يبرزه هذا الجدول، فإننا سنلاحظ دون عناء الهوة الكبيرة التي تفصل ما بين الفريقين. فإذا أخذنا على سبيل المثال قضية تنظيم الإسلام للأبعاد الاجتماعية كلها وهو الموضوع رقم 01 في الجدول، فإن العلمانيين لا يوافقون على ذلك إلا بنسبة 04.65% بينما ترتفع النسبة عند الإسلاميين في القضية ذاتها إلى 97%. فالأولون يعتبرون القبول بذلك انسلاخا عن التقدم والحداثة وأن ذلك من شأنه أن يضرب الحياة المدنية في مقتل. فمجرد موافقة الإسلاميين في ذلك يعتبر إجهاضا للحياة المدنية وسقوطا في مشروع ديني شمولي لا يقبل العودة إلى الوراء (هذا بعض مما لمسناه في تصريحات المبحوثين التي سنوردها لاحقا).

أما الإسلاميون فيعتبرون التنازل عن هذه الميزة الشمولية الأساسية في الإسلام بمثابة تنازل عن الإسلام ذاته، بحيث لا يبقى شيء بعد ذلك يصلح أن يكون ديناً. ففي هذه القضية بالذات يفارق العلمانيون الإسلاميين والإسلاميون العلمانيين بما نسبته 92.35%، بحيث تأثر تلك النسبة على صعوبة التلاقي بينهما وأن تقريب وجهات النظر في ذلك يحتاج إلى عمل كبير وتنازلات جسيمة.

أما إذا انتقلنا مثلاً إلى الموضوع رقم 04 والمتعلق بتجاوز الواقع الحديث لأحكام الإسلام، فإننا نلاحظ أن العلمانيين يأيدون هذا الموقف بنسبة 97.67% ولا يقبل به من الإسلاميين سوى 01% أي برفض وصلت نسبته إلى 99%، أي بفارق إيديولوجي بلغت نسبته 96.67%.

وما يقال عن هذين الموضوعين يقال عن جميع القضايا المشار إليها في هذا الجدول. ومن الناحية الحسابية يمكننا أن نستنتج بأن العلمانيين يخالفون الإسلاميين وأن هؤلاء يخالفون أولئك في القضايا المعروضة في الجدول بمعدل فوارق وصل إلى نسبة 80.91%، هذه النتيجة الإجمالية توضح عموم الخلاف والتناقض وبعد المسافة بين التيارين مما يجهل الأمل في التلاقي والوفاق والعمل لتأسيس قاعدة مشتركة من القيم والمعايير الضرورية لبناء مواطنة ناجعة، من الأمور البعيدة المنال إذا استمر الوضع دون معالجة.

من أجل مواصلة فحص الفرضية الأولى، ننتقل هذه المرة لتحليل بيانات تصريحية أفادنا بها عنصران مختاران: أحدهما يمثل تيار العلمانيين وثانيهما يمثل تيار الإسلاميين ولن نُثبت من تصريحاتهما سوى ما له علاقة بالفرضية نفيًا أو إثباتًا.

## - تصريحات ممثل الإسلاميين:<sup>1</sup>

فعن السؤال التالي: كيف تقومون مسألة تنظيم الإسلام للشؤون الاجتماعية كلها، على اعتبار أن هذا الموضوع بات يثير حساسية لدى بعض الشرائح الاجتماعية؟

لقد بادرنا بإجابة مفاجئة وحاسمة قائلًا: إنها مسألة حياة أو موت. قلنا له ماذا تقصد؟ فأجاب: "لا يمكن للإسلام أن يحيى دون أن تكون له كلمة في الاقتصاد والاجتماع والسياسة والحياة كلها. فإذا أقصينا الإسلام عن هذه المجالات فكأنما حكمنا عليه بالموت." قلنا له: إنكم بهذا التصور تمنعون جزء كبيرًا من المجتمع من ممارسة حقه في حياة مدنية يكون الدين فيها محايدًا. فقال: أظن أنك تقصد التيار اللائكي. قلنا نعم العلماني. قال: أعتقد جازمًا أن هذه المسألة لا تقبل الحياد. قلنا له كيف ذلك؟ قال: الحياد ممتنع بيننا وبينهم. قلنا له ولماذا؟ قال: لأن الحياة الاجتماعية والثقافية عموماً إما أن تكون حياة معلمة لا يسمع للإسلام فيها برأي وهو السائد عندنا للأسف، وإما أن يكون الإسلام هو المؤطر للحياة الاجتماعية كلها وهذا ما حرم منه الشعب الجزائري رغم تصويته على ذلك (لعله يقصد تشريعات 1991)، فنحن في غبن من الهيمنة العلمانية في أرض إسلامية، فأين الحياد في هذا؟ هنا تبسم تبسم استنكار ممزوجة بمسحة من الحزن والأسف جعلنا نشعر أنه يحملهما كبيرًا وقديماً..

ثم سأله: لماذا لا تفكرون في التنازل المتبادل بينكم وبين العلمانيين قصد التفاهم والتلاقي؟ قال: نحن الإسلاميين ليس لنا ما نتنازل عنه، إن الإسلام كتلة واحدة إما أن نأخذها جملة أو نتركه جملة، هذه عقيدة ربانية لا يجوز لنا التصرف فيها زيادة أو نقصانًا. فإذا كان لطرف ما أن يتنازل فالأولى أن يكون العلمانيين. قلنا له لماذا يجب أن يكون التنازل من العلمانيين بالتحديد؟ قال: أولاً لأنهم يريدون أن يعيشوا على أرض إسلامية بعقلية غير إسلامية

1- لقد كانت اللغة المستعملة من طرف الإسلامي لغة عربية فصحي في عمومها، لذا لم نتصرف فيها إلا قليلاً بحيث لا تتأثر الحمولة المعنوية للألفاظ والعبارات الأصلية، كان ممثل الإسلاميين أستاذًا دكتورًا متخصصًا في القانون الدستوري.

وهذا تناقض، ثم ثانياً لأن مبادئهم العلمانية هي مبادئ دنيوية غير مقدسة فهي قابلة للتعديل والتحوير والترك.

قلنا له ألا ترون أن هذا نوع من التشدد، فالإسلام دين تسامح واقتناع؟ قال: لسنا متشددين بل إننا نحن المسلمين (يقصد الإسلاميين ربما) نؤمن بعقيدة تبين أصل الوجود ومصيره ومصير البشرية بعد زواله، فهل يمكن للعقلية المدنية الحديثة وحدها أن تقول لنا عن أصل الوجود والخلق شيئاً مثلاً؟ لم تقل ولن تقول شيئاً في ذلك. كل ما قالوه هو افتراض العالم في حجم بيضة ثم وقع الانفجار العظيم! فنحن نحب ديننا بعقولنا قبل أن نحبه بقلوبنا. يتضح من أقوال هذا الإسلامي أن الثقافة التي تنشأ وتربى عليها صارت عنده بمنزلة بنى بانية يقرأ بها الواقع الموضوعي لتتحول إلى بنى مبنية. فثقافته هنا ليست محايدة بل هي من تتوسط له لتشكل مضمون الواقع الاجتماعي بجميع أبعاده، فيرى هذا الواقع على أنه هو الواقع الذي يجب أن يراه كل الناس وإلا فهم مخطئون في رأيه، فإذا استقدم مفهوم ثقافي مخالف وجب أن يخضع لهذه الثقافة مما يُدخل عليه تشوهات بنيوية تأثر في أصله وتحد من نتائجه على الأقل هذا إذا لم يكن مدعاة انقسامات اجتماعية إزائه، والمقصود هنا مبدأ المواطنة بالأساس وقد يصدق الأمر على باقي المقولات التي أنتجتها الحداثة.

سألناه مرة أخرى بخصوص نقمة كثير من العلمانيين خاصة النساء منهم على موقفهم من بعض حقوقهن، وبدأنا معه بمسألة حقها في تولي المناصب العليا في الدولة. فقال: أعتقد أن موقفنا من حقوق المرأة وخاصة منه تولي المناصب العليا في الدولة ليس مستمداً من الدين وحده، وإنما مصدره طبيعة المرأة ذاتها. قلنا له كيف ذلك؟ قال: إن أي عاقل لا يمكن أن ينكر التمايز البيولوجي والجسمي والنفسي بين المرأة والرجل. إن المرأة ليست متهمة عندنا بالضعف في هذه المناحي كما يشاع عنا، وإما هي أحوال تكتنفها بحسب طبيعتها تنسجم تماماً مع أنوثتها. فهذا الذي يطرأ عليها بيولوجياً وجسدياً ونفسياً ليتم لها صفة الأنوثة الضرورية لها، هو بالضبط ما يمنعها شرعاً من تولي المناصب العليا في الدولة والإسلام جاء ليقر ويحترم طبائع الأشياء. لذا نحن نصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما يقول في حديثه الصحيح: «لَنْ يُقْلِحَ قَوْمٌ مَوْلَا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً»<sup>1</sup>، فهو فهم يكرم المرأة باحترام طبيعتها ويرفع لها مكانتها بعدم تكليفها ما لا ينسجم مع أنوثتها. إن هذا الذي

1 - البخاري. صحيح البخاري. مصدر سابق. ج06. ص08. رقم الحديث: 4425.

ينظر له على أنه ضعف يميز المرأة، نفهمه نحن على أنه قوة في الميدان الذي خلقت له.

وماذا عنمنعها من تزويج نفسها بنفسها ؟ هذا أيضا تكريم للمرأة. كيف ذلك ؟ إن الإسلام يعتبر المرأة جوهرة مكنونة ودرة مصونة، فقيمتها في المجتمع تمنع طَالِبَهَا من أن يخاطبها مباشرة بل يتوجب عليه في ذلك واسطة. ثم عَقَّبَ بعبارة دارجة: (الشي لعزير لا بد يوخذبُهْمَتو). فوجوب الولي عند زواج المرأة ليس انتقاصا من قيمتها بل هو "بروتوكول لتكريمها" وهذا ما لا يفهمه خصومنا أو أن بعضهم يدركه لكنه يأبى إلا التضييل.

وماذا عن استحقاقها نصف نصيب الرجل في الإرث ؟ هذه مغالطة أخرى. إنما تتحصل عليه المرأة من إرث، لا تنفقه إلا على نفسها، بينما النصيب الذي يأخذه الرجل يشترك فيه مع أبنائه وزوجه وأولاده، فلو أن المرأة أخذت من الإرث قدر ما يأخذ الرجل لكان ذلك ظلما في حق هذا الأخير.

مما سبق يتضح أن الإسلاميين ينطلقون من خلفية فلسفية واضحة المعالم، سنقف على أنها تتناقض تماما مع الخلفية التي يبني عليها العلمانيون نظرتهم لذات القضايا. وكل تلك المواقف التي يقفها الإسلاميون إلا ولها أدلة نصية تفصيلية مقدسة أو أن لها مبادئ عامة تحكمها، وهذا ما يُصَعِّب عملية التنازل أو التقرب من العلمانيين. وأول ضحايا هذه المواقف المتشنجة مبدأ المواطنة ومؤشراته في مجتمع لم يتمخض المشروع المتحكم في نسيجه الاجتماعي إلى حد اللحظة.

### تصريحات ممثل العلمانيين<sup>1</sup>

وعندما انتقلنا عند ممثل العلمانيين سألناه: لماذا ترفضون من الإسلاميين رؤيتهم الشمولية للدين؟ ألا يمكن أن تساعد بعض أحكامه في سلاسة الحياة الاجتماعية؟ فقال: نحن لا ننتقد الإسلام في حد ذاته، ولكن مشكلتنا مع القراءات المتعددة والمتشددة لهذا الإسلام. من قال أن الإسلام يمنع الاجتهاد البشري في السياسة والاقتصاد والثقافة، فهذه المجالات تعتبر مدنية بامتياز لا

<sup>1</sup> - ممثل العلمانيين كان جل كلامه باللغة الفرنسية، لذا اجتهدنا في ترجمة كلامه بعد أن سجلناه واستنسخناه محاولين الحفاظ على المعاني الأصلية للكلمات والعبارات. وكان العلماني طبيبا قد مارس المهنة منذ 32 سنة.

دخل للدين فيها. قلنا له: لماذا لا يمكن للدين أن يتدخل فيها هذا خلاف ما يقول به الإسلاميون؟ قال: إن هذه الاختصاصات دنيوية مدنسة ففيها الغش والخداع والكذب (قد يكون يحيل هنا إلى فلسفة ميكافيلي). ثم إن الدين إذا تدخل في هذه المجالات فلا سبيل لتخطئته فيتمص النشاط النسبي صفة الحقيقة المطلقة فكيف يمكن مواجهته. إنه تخريب للإسلام نفسه (ربما يكون يحيل إلى ما حدث في الغرب من هيمنة الكنيسة على جميع مفاصل الحياة).

سألناه: لكن قد يفوض الشعب هؤلاء الإسلاميين بتسيير شؤون الدولة وبآليات ديمقراطية؟ أجاب: إن الديمقراطية لا يمكن أن يستعملها من ينقلب عليها بعد الفوز. قلنا له: وكيف عرفت أنهم سينقلبون عليها؟ فقال: إنهم يدعون أن السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة مشمولة في الإسلام بالأحكام الشرعية. فإذا حكموا بذلك فهم يحكمون بعقلية دينية غير قابلة للتخطئة ومن يجرؤ على انتقادهم فكأنما تجرأ على انتقاد الدين نفسه وهذه معضلة أخرى، فكيف يكون تداول على السلطة بعد ذلك؟

نلاحظ أن العلمانيين يسكنهم توجس وعدم ثقة كبيرة من العمل السياسي الإسلامي خاصة. إنهم متأكدون من احتكار الإسلاميين للسلطة إذا وقعت يوماً بين أيديهم وأن ذلك اليوم هو يوم وفاة الديمقراطية.

سألناه: ألا ترون أن الحريات الفردية والجماعية التي تتادون بها في الفكر والإيديولوجيا والفلسفات والعقائد، تكون مستنزة للإسلاميين؟ أجاب: مشكلة الإسلاميين لا يريدون أن يقتنعوا بأن الأوضاع قد تغيرت، فإن أحكام الزندقة واعتناق الفلسفات الإلحادية أو الليبيرالية أو غيرها، صارت لا تثير حساسية عند أحد كما صارت من بديهيات هذا العصر. لا يمكن أن تحمل الناس على عقلية واحدة، هذا محال.. قلنا له: هل هذا معقول ومقبول في مجتمع مسلم؟ قال: المجتمع المسلم له أن يصلي ويصوم ويفعل الخير، لكنه لا يمكن أن يمنع الناس من اعتناق العقائد المختلفة.

هل تتصور إمكانية التلاقي مع الإسلاميين في هذا الموضوع؟ هذا ممكن جداً إذا اكتفوا بحرياتهم في العبادات والعقائد وتركوا الشعب حراً في السياسة والاقتصاد واعتناق الفلسفات، بهذا الفصل بينما هو خاص وعمام يمكن التقارب.

نلاحظ من التصريحات المختلفة للإسلامي والعلماني أن الهوة بينهما شاسعة، والفلسفات والخلفيات متعارضة تماماً. كل ذلك يدل على أن البنى

البانية (الثقافة) المتناقضة قد فعلت فعلها في المبادعة بين التيارين وبالتالي فإن الشروط الأولة لإقرار مبدأ المواطنة تبقى بعيدة التحقيق.

## 2- النهج الإقصائي المتبادل بين العلمانيين و الإسلاميين وحظوظ إقرار مبدأ المواطنة في الجزائر.

في إطار فحص الفرض الثاني، نريد أن نقف على الجدلية التنافرية القائمة بين الإسلاميين والعلمانيين، حيث يزداد تدين الإسلاميين وتمسكهم بفهمهم الشمولي للدين في ظل وجود تيار مناهض من العلمانيين يعمل على توجيه المجتمع الكلي وفق مشروع مجتمعي يأباه الإسلاميون. في الوقت ذاته يزداد إصرار العلمانيين المدنيين تمسكا بمدنيتهم الحداثية المتعالية كلما شعروا بمشروع مجتمع يعمل الإسلاميون على توجيه المجتمع الكلي إليه حسب تراث ديني تاريخي لم يعد - في رأيهم- قادرا على ذلك. في هذه الظروف وفي خلال هذه العلاقات الاجتماعية المتوترة يتأجل الموعد مع المؤشرات الأولة لمبدأ المواطنة.

**جدول رقم 15:** بين مواقف العلمانيين والإسلاميين إمكانية التعايش السياسي.

إمكانية التعايش السياسي بين العلمانيين والإسلاميين		قبول التعايش مع الآخر رغم قيمه المرفوضة		رفض التعايش مبدئيا مع قبول التفاوض في ذلك		رفض التعايش ورفض التفاوض في ذلك		القبول بحق الآخر في تأسيس حزب رغم قيمة المرفوضة	
مواقف المتناقضة		ك		%		ك		%	
نعم	00	00	22	51.16	21	48.83	21	14	32.55
لا	43	100	21	48.83	22	51.16	29	29	67.44
نعم	00	00	53	53	47	47	47	89	89
لا	100	100	47	47	53	53	11	11	11
المجموع		143	100	143	100	143	100	143	100

ابتداءً من الجدول رقم 15: سنقوم بقراءات مع الإلماع في كل مرة تسمح به المعطيات إلى تقويم الفرضية الثانية المعروضة دون إغفال المعطيات التي تتعارض معها. ففي هذا الجدول لم يقبل كلا الطرفين التعايش السياسي والاجتماعي مع الآخر إذا ما هو أصرّ على قيه التي يراد لها أن تكون موجهة للمجتمع أو أساسا لاعتماد مشروع مجتمع فكانت نسبة الرفض لهذا التعايش 100%. كانت هذه النتيجة بعد أن بينا للمستجوبين أننا نقصد بالتعايش هذا القبول بمعايير الآخر لتهيمن على الاجتماع والسياسة فكان

الرفض حاسماً. ولم تخف حدة التناقض هذا إلا عندما أدخلنا متغيراً مثل (قبول التفاوض)، مما يدل على أن الصراع في أصله بين الطرفين قوي للغاية، وأن النخبة يتوجب عليها مراعاة هذا الشرخ الاجتماعي العنيف الذي يهدد المجتمع الكلي وربما يرهن الأجيال القادمة لدوامه هذا النزاع ومنه التأجيل المستمر لإقرار مبدأ المواطنة. ومع أن كلا من العلمانيين والإسلاميين تتطابق مواقفهم تقريباً فيما تعلق بقبول التفاوض مع الآخر (العلمانيون 51.16%، الإسلاميون 53%)، فإننا نرى أن هذا التقارب لا معنى له إذا لا يعدو أن يكون موقفاً أحوفاً يقصد به التظاهر بمظهر المتسامح المتحضر. نقول هذا استقراءً من بقية المعطيات على هامش المقابلات. أما فيما يتعلق بحق الآخر في تأسيس حزب رغم قيمه المرفوضة، فإن العلمانيين قد وافقوا على ذلك بنسبة 32.55%. ووافق على ذلك من الإسلاميين ما نسبته 89%. وتفسّر هذه النسبة المرتفعة عند هؤلاء وبحسب تصريحاتهم: أنهم لا يخشون من المنافسة إذا كان الشعب هو الحكم الحقيقي.

**جدول رقم 16:** آراء العلمانيين و الإسلاميين في اتخاذ مواقف استئنائية متبادلة

المجموع		رأي مخطئ		رأي صائب مبدئياً مع الحذر في التنفيذ		رأي صائب		اللجوء إلى إجراءات استئصال الطرف الآخر
ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	آراء الذوات المتناقضة
43	100	36	83.72	06	13.95	01	02.32	العلمانيون
100	100	87	87	02	02	11	11	الإسلاميون
143	100	123	86.01	08	05.59	12	08.39	المجموع

### الجدول رقم 16:

من خلال الجدول هذا فإن العلمانيين يعتبرون اللجوء إلى إجراءات استئنائية ضد الطرف الآخر مسعى خاطئاً بنسبة 83.72% ويعتبره الإسلاميون كذلك بنسبة 87%. وهذه النتيجة يفهم منها التشبث بالمظاهر الحضارية خشية أن يُتهم المدنيون في تسامحهم وأن يتهم الإسلاميون في سماحتهم. أما القول بأنه رأي صائب مبدئياً مع الحذر في التنفيذ فلم يختره من العلمانيين سوى ما نسبته 13.95% وأقل من ذلك الإسلاميون حيث اختاروه بنسبة 02%. أما القول بأنه رأي صائب فقد نزلت النسبة عند العلمانيين لتصبح 02.32%. وترتفع عند الإسلاميين لتصبح 11%.

**جدول رقم 17: يبين الموقف المتخذ من أحد الأطراف في ظل تمسك الطرف الآخر بإيديولوجيته.**

طبيعة الموقف في ظل وجود تيار إيديولوجي مضاد		التمسك بمدنية الدولة دون تنازل		التمسك بأحكام الشرع الشمولية دون تنازل		العمل بواقعية لإيجاد أرضية مشتركة		التعويل على الإرادة الشعبية وحدها		الحسم بالقانون والقوة المادية عند اللزوم	
ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
40	93.02	00	00	07	16.27	17	39.53	03	06.97	المواقف الذاتية المتناقضة	
29	29	88	88	37	37	79	79	08	08	العلمانيون	
69	48.25	88	61.53	44	30.76	69	67.13	11	07.69	الإسلاميون	
										المجموع	

**الجدول رقم 17:**

في هذا الجدول يتبين أن العلمانيين وفي ظل وجود تيار إيديولوجي مضاد (إسلامي قوي)، فإنهم يتمسكون بمدنية الدولة (فصل الدين عن الدولة) دون تنازل بنسبة 93.02%. بالمقابل وفي ظل وجود تيار علماني متنفذ، فإن الإسلاميين يتمسكون بأحكام الشرع الشمولية دون تنازل بنسبة 88%. في ظل نفس الظروف يعول العلمانيون على الإرادة الشعبية وحدها بنسبة 39.53% بينما ترتفع النسبة عند الإسلاميين في هذه الحالة ذاتها إلى 79%. أما العمل بواقعية لإيجاد أرضية مشتركة في ظل هذه الظروف دائما فإن العلمانيين يختارونه بنسبة 16.27% فقط، ويختاره الإسلاميون بنسبة 37%. أما الحسم بالقانون والقوة المادية عند اللزوم فلم يختره من العلمانيين سوى 06.97% واختاره من الإسلاميين 08%.



06.97	03	88.37	38	86.04	37	18.60	08	العلمانيون
09	09	87	87	90	90	14	14	الإسلاميون
08.39	12	87.41	125	88.81	127	15.38	22	المجموع

### الجدول رقم 19:

يوضح لنا هذا الجدول طرق وأساليب مواجهة الآخر، فإن العلمانيين يختارون أسلوب الوسائل القانونية في التصدي الإسلاميين بنسبة 88.37%، ويختار الإسلاميون ذات الأسلوب في مواجهة العلمانيين بنسبة 87%. فيختار العلمانيون تحذير العامة من الشعب من عواقب الفكر الإسلامي بنسبة 86.04%. ويختار الإسلاميون تحذير عامة الشعب من عواقب الفكر العلماني بنسبة 90%. أما المحاوراة والإقناع فيختارها من العلمانيين 18.60%. ومن الإسلاميين 14%. واستعمال القوة عند اللزوم قد اختارها من العلمانيين 06.97%، واختارها من الإسلاميين 09%.

جدول رقم 20: يوضح أحكام العلمانيين والإسلاميين إزاء بعض التنازلات المحتملة من طرف لصالح الطرف الآخر.

المجموع		عن بعض القيم الدينية المصادمة للحدثة		عن بعض قيم الحدثة المصادمة للدين		التنازلات المتبادلة بين الطرفين	
%	ك	%	ك	%	ك	تصورات الحكم على تأثيراتها	
90.69	39			90.69	39	انهيار مدينة الدولة + التأسيس لدولة دينية	العلمانيون
09.30	04			09.30	04	التأسيس لمدينة متسامحة	
94	94	94	94			انهيار الهوية الإسلامية للدولة والمجتمع	الإسلاميون
06	06	06	06			التأسيس لهوية إسلامية	

						متسامحة	
100	143	100	100	100	43		المجموع

### الجدول رقم 20:

نستفيد من الجدول هذا الاطلاع على التنازلات المتبادلة وعلى آثارها المحتملة والممكنة بين الطرفين. يعتبر العلمانيون التنازل عن بعض قيم الحداثة التي يراها الإسلاميون مصادمة للدين بمثابة انهيار مدنية الدولة والتأسيس لدولة دينية بنسبة 90.69%. ويعتبر الإسلاميون التنازل عن بعض القيم الدينية المصادمة للحداثة انهياراً للهوية الإسلامية وللدولة والمجتمع بنسبة 94%. هذه النسب ومفارقاتها تبين الهوة الفاصلة بين الإسلاميين والعلمانيين مما يصعب التأسيس لبناء قاعدة مشتركة من القيم تبنى عليها المبادئ الأولية للمواطنة.

### جدول رقم 21: بين آراء العلمانيين والإسلاميين فيحفظ التعايش السياسي والاجتماعي بين الطرفين.

المجموع		حظوظ قوية		حظوظ متوسطة		حظوظ ضعيفة		حظوظ منعدمة		خطوط التعايش السياسي والاجتماعي مع الاخر
%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	رأي الذوات المتناقضة
100	43	00	00	46.15	06	20.93	09	65.11	28	العلمانيون
100	100	00	00	00	00	09	09	91	91	الإسلاميون
100	143	00	00	04.19	06	12.58	18	83.21	119	المجموع

### الجدول رقم 21:

يتضح من هذا الجدول مستويات التعايش السياسي والاجتماعي بين الإسلاميين والعلمانيين. يعتبر العلمانيون أن حظوظ التعايش بينهم وبين الإسلاميين حظوظاً منعدمة بنسبة 65.11%، ويوافقهم الإسلاميون في ذلك بنسبة 91%. ويعتبر من العلمانيين أن هذه الحظوظ متوسطة فقط بنسبة 46.15% ولا يختار من الإسلاميين هذا المستوى من الحظ أحد (00%). ويبقى هذا التعايش في حدود حظوظ ضعيفة بنسبة 20.93% عند العلمانيين

و09 % عند الإسلاميين مما يدل أن التشاؤم عند الفريقين بلغ حدوده القصوى وذلك ظاهر في اختيارهم للحظوظ المنعدمة لهذا التعايش.

### الجدول التركيبي رقم 02:

رقم المؤشر	مؤشرات الخلاف	العلمانيون (%)	الإسلاميون (%)	معدل الموافقة النسبي على مؤشر الخلاف
01	رفض التعايش مع الآخر إذا تمسك بقيمه	100	100	100
02	لا حق للآخر في تأسيس حزب مع تمسكه بقيمه	67.44	11	39.22
03	رفض إجراءات الاستئصال ضد الآخر	83.72	87	85.36
04	تحذير عامة الشعب من فكر الآخر	86.04	90	88.02
05	حظوظ التعايش مع الآخر منعدمة مستقبلا	65.11	91	78.05

يوضح الجدول التركيبي رقم 02: أن العلمانيين يرفضون التساكن مع الإسلاميين إذا ما هم أصروا على قيمهم الدينية الشمولية بنسبة 100%، ويسايرهم الإسلاميون في ذات المؤشر بحددة الرفض نفسها (100 %) إذا ما تمسك العلمانيون بقيمهم. هذا يؤشر على عدم توفر الظروف النفسية والفكرية لقبول الآخر والتحاور معه.

أما فيما يتعلق برفض كل طرف لتأسيس حزب يحمل أفكار الطرف الآخر وطموحاته، فإن العلمانيين يؤيدون المؤشر رقم 02 بنسبة 67.44%. أما الإسلاميون فلا يرفضون تأسيس أحزاب علمانية سوى بنسبة 11%. حاولنا فهم هذه النسبة المنخفضة عندهم وذلك من خلال الملابس الميدانية فتوضح لنا سببان لذلك هما:

- شعور الإسلاميين بأنهم أصحاب أغلبية عددية فلا تهمهم الأحزاب العلمانية لأن الاستحقاقات جميعها كانت وستبقى دائما في صالحهم.
- عثرنا على أن الإسلاميين يتناقص لديهم التشدد عكسيا مع مستوياتهم العلمية والثقافية. فكلما كان الإسلامي ذا مستوى عال من التعليم والثقافة كلما كان مؤيدا لتأسيس الأحزاب العلمانية وغيرها والعكس صحيح.

أما النسبتان العاليتان لدى العلمانيين والإسلاميين (83.72%، 87%) الخاصة بالمؤشر رقم 03 والمتعلق برفض استئصال الآخر، فإننا شعرنا فيها بنوع من المقاومة عند التصريح بالحقيقة، وذلك خشية أن يُتهم كل فريق بالتطرف وعدم التحضر.

فإذا تعلق الأمر بمؤشر تحذير عامة الشعب من فكر الآخر، فإن العلمانيين يؤيدون ذلك بنسبة 86.04% ويؤيده الإسلاميون بنسبة 90%. تدل هاتان النسبتان على الاستقطاب الحاد بين الطرفين مما يجعل شرائح من المجتمع الجزائري في مناطق تجاذبات فكرية وإيديولوجية لا تبعث على الاستقرار اللازم والضروري لإقرار مبدأ المواطنة.

المؤشر رقم 05 يبين أن العلمانيين يتوقعون حظوظ منعومة مستقبلا بالنسبة للتعايش مع الإسلاميين بنسبة 65.11%، ويقف الإسلاميون أكثر تشددا في عدم التفاؤل بالمستقبل مع العلمانيين بنسبة 91%. هذه النسب المتباعدة ترخي بظلال من التشاؤم على مستقبل إبرام مقابلات وطنية بين الفريقين في أفق بلورة قاعدة مشتركة من القيم تبنى عليها المبادئ الأولى للمواطنة.

**الجدول التركيبي رقم 03:**

رقم المؤشر	مؤشرات الخلاف	العلمانيون (%)	الإسلاميون (%)	الفارق النسبي
01	وجود تيار مضاد يحتم التمسك بمدنية الدولة دون تنازل	93.02	29	64.02
02	وجود تيار مضاد يحتم التمسك بشمولية الشرع دون تنازل	00	88	88
03	حرية العقيدة	76.74	00	76.74
04	حرية ارتداء الأزياء للمرأة	95.34	02	93.34
05	تحرر البيع والشراء والتعاقدات من قيود الشريعة	90.69	00	90.69

إذا استعرضنا معطيات الجدول التركيبي رقم 03، وفي المؤشر رقم 01 فإننا نلاحظ أن العلمانيين يتمسكون أكثر بمدنية الدولة بسبب تهديدات التيار الإسلامي السياسية والاجتماعية بنسبة 93.02%، ذلك لأنهم لا يتصورون تحمل العيش في مشروع دولة دينية غير مدنية حسب آرائهم، فلا بديل لهم عن التكتل حول مدنية الحياة الاجتماعية في أبعادها ومناهضة مشاريع الإسلاميين بكل ما أوتوا من قوة. أما الإسلاميون فلا يعيرون لمدنية الدولة هذا الاهتمام فنسبة من قال بذلك لا تتعدى 29% هذه النسبة تكشف لنا عن أمرين: أولاً إن 29% من الإسلاميين فهموا أن الحياة الإسلامية هي حياة مدنية ولهم في ذلك أدلة كثيرة، لذا لم يجدوا غضاضة في التمسك بمدنية الدولة إذ إن هذه الصفة الأخيرة لا تتناقض الحياة الإسلامية الشمولية بالضرورة.

الأمر الثاني هو أن 71% من الإسلاميين لم يريدوا المغامرة باختيار هذا المؤشر المريب في نظرهم لأن له ارتباط وثيق في أذهانهم بالعلمانية، ثم إنهم يجدون في المؤشر رقم 02 من هذا الجدول ما يجعلهم في غنية عن هذه المغامرة. ثم إننا وحسب المعطيات الميدانية ومجمل التصريحات الجانبية، فهما أن المستوى الثقافي كلما كان مرتفعا كلما جعل الإسلاميين يقدمون على الخيارات المدنية دون خوف على عقيدتهم والعكس صحيح.

المؤشر رقم 02، يوضح أن العلمانيين يرفضون تماما مشروع الإسلاميين (00%)، وأن هؤلاء يتمسكون بمشروعهم الإسلامي بسبب تهديدات التيار المدني المناهض لهم ولمشروعهم بنسبة 88%. هذه النتيجة لها جانب تساهم به في تأكيد الفرض الثالث سلفا، إذ إن الإسلاميين بإمكانهم

التمدن في حين أن العلمانيين لا يتصورون طريقة ما للاستفادة من الدين في مشروعهم العلماني (قدرة الديني على التمدن وعجز المدني على التدين).

فيما يتعلق بحرية الاعتقاد، فإن العلمانيين يحرصون على ذلك بنسبة 76.74% إذ يعتبرون ذلك من صميم الحريات الفردية والجماعية ومن بديهيات الحياة الحداثية والتفريطية رجعية محضة، فلا مجال للقبول بأحكام الردة أو الجزية بأي حال من الأحوال، وأن ذلك صار من التاريخ الذي لا يسمح له بإعادة إنتاج نفسه من جديد في مجتمع حداثي. بينما يرى الإسلاميون في ذلك ضرباً للدين في أهم أساساته بنسبة 100%، لأنه مقتنعون تمام الاقتناع أنه لو تم التنازل عن عقيدة الإسلام الشمولية والتوحيدية، لأدى ذلك إلى زوال واضمحلال الدين بأكمله. ومن هنا يتبين مرة أخرى حجم المسافة التي تباعد بين التيارين في الفكر والإيديولوجيا والأثر السلبي لذلك واضح على إقرار مبدأ المواطنة.

الأمر ذاته يلاحظ إذا تعلق بحرية المرأة في ارتداء الأزياء ولو خالفت التقاليد. فالعلمانيون يقرون ذلك بنسبة 95.34%، ولا يقبله الإسلاميون إلا بنسبة 02%. الأمر تقريبا نفسه عند مطالعة مؤشر صفقات البيع والشراء وسائر التعاقدات دون التقيد بقيود الشريعة، فالعلمانيون يوافقون على ذلك بنسبة 90.69%، ويرفضه الإسلاميون بنسبة 100% (يوافقون عليه بنسبة 00%).

فإذا دلت هذه المواقف المتنافرة على شيء ذي دلالة فإنما تدل على أن التوافق بين العلمانيين والإسلاميين على مشروع مجتمع موحد ولو في حدوده الدنيا ينهض بمبدأ المواطنة، يبقى مشروعاً وهما بسبب ما يعترضه من عقبات إيديولوجية تمنع الفريقين من الجلوس إلى بعض للحوار والتنازل فضلا عن التفاهات المؤسسة لبلورة ميثاق مشترك يوطر ويدمج أفراد المجتمع للوقوف في وجه تحديات الحاضر والمستقبل.

وفي الإطار نفسه ونقصد به فحص الفرض الثاني، نريد أن نعود لمقابلة العنصر الإسلامي لفهم بعض ما جاء في المعطيات المجدولة. فسألناه عن إمكانية التعايش بين الإسلاميين والعلمانيين. فأجاب قائلاً: نحن من يجتهد في البحث في هذا التعايش ولكن العلمانيين لا يقبلون منا ذلك إلا إذا تخلى عن قواعد الشريعة ومبادئها جملة وتفصيلاً، خاصة في الميادين الاجتماعية والسياسية والتعليمية. قلنا له: لماذا لا تتفقون على حل وسط بينكم وبينهم؟ قال وما ذاك؟ قلنا له: تلتزمون بالإسلام في خاصة أنفسكم وأسركم وتتركون

الشأن العام خاليا من قواعد الدين. قال بنبرة فيها غضب: هذا ليس حلا وسطا وفيه من الغبن للإسلاميين ما لا يخفى على أحد. قلنا له كيف ذلك ؟ قال: أجيئك من وجهين: أولا: أن العلمانيين يريدون أن يفرضوا علينا تجربة الصراعات الدينية المدنية التي جرت في أوروبا، في حين أن واقعنا خلاف ذلك تماما. قلنا له: يبدو أن الأمرين سيّان. قال: هذه مغالطة كبرى. قلنا له: وكيف ذلك ؟ قال: إنه من الثابت تاريخيا أن الدولة التي أسستها الكنيسة كانت دولة دينية تيوقراطية. بمعنى أن الكنيسة وباعتبارها مؤسسة دينية ودينية لا تسمح بالطعن في قراراتها لأنها قرارات ممهورة بالطابع المقدس وما رجال الدين في الكنيسة سوى ناطقين باسم الإله على الأرض فالحق ما قالوا به والضلال ما يقول به غيرهم ولو كانوا علماء..

إن تاريخ الإسلام لم يعرف ولن يعرف هذا النمط من السفه الديني. قالنا له لماذا وكيف ؟ قال: إن الحاكم في الإسلام يُؤلَّبَسبب إيمانه وكفاءته معا، فإذا أخل بشروط الإيمان وشروط الكفاءة وجب على أهل الحل والعقد عزله لأنه صار مصدرا للمنكر وتغييره واجب على الأمة إذا أمانة الفتنة. فالحاكم في الإسلام ومهما كانت مرتبته ومسؤوليته فهو مرتبط بمنصبه بموجب شروط موضوعية يمكن أن يطلع عليها الجميع ويمكن للجميع الوصول إليها ولو نظريا على الأقل، بينما في الغرب فقد كانت الكنيسة لا تُسأل عما تفعل لأن فعلها ذاك هو فعل إلهي لا تجوز مقاومته مهما بلغ من السوء، وهذا محرم عندنا نحن المسلمين. فكيف يريد العلمانيون أن يطابقوا بين الحالتين مع وجود الفارق الكبير. فهم يريدون أن يزوروا التاريخ ليفرضوا علينا تاريخا غريبا، كما يريدون أن يتجاوزوا شرعية المكان الذي هم فيه متتكرين لتراثه وامتداداته الطبيعية.

قلنا له: ولكن العلمانيين شركاء لكم في الوطن فلا بد أن تجدوا حلا ما معهم. فقال: لقد خبرنا العلمانيين مدة طويلة ولن يقبلوا منا شيئا إلى إذا تنازلنا عن روح الإسلام والتنازلنا والقطيعة معه باعتباره إرثا لا يصلح لهذا العصر بزعمهم. لقد صرنا نؤمن أكثر من أي وقت مضى بأن البديل للإيديولوجيات البائسة في بلداننا العربية هو الإسلام (لاحظ كيف وكأنه لا يؤمن بالحدود السياسية بين الدولة العربية الإسلامية) الذي من شأنه أن يحل أزمتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وحتى أزمتنا النفسية. قلنا له مرة أخرى: إن التيار السائد في العالم اليوم هو التيار المدني اللاديني خاصة في تسيير الشأن العام، فهل يمكنكم الاستمرار في السباحة ضد التيار المُعَلَّمَن إلى ما لا نهاية ؟ فقال: نحن نعتبر تمسكنا بديننا عقيدة وشرعية في حياتنا

الخاصة والعامّة موقفاً تعبدياً حتى ولو خالفنا العالم كله وحتى لو علمنا أن هذا الجيل لن يحقق من ذلك شيئاً، فنحن مأمورون بالتمسك بالحق ولو كنا وحدنا، لأن الحق مطلوب لذاته ولو لم تتبناه الكثرة الغالبة من الناس. ستفلس كل الإيديولوجيات ولن يصمد إلا الإسلام ولذلك هو يحارب اليوم دون هوادة وهذا بالضبط ما يجعلنا أكثر تمسكاً به. أ.هـ.

نقول إن المتتبع للمعاني والقناعات الواردة في كلام هذا المبحوث لا يبقى لديه مجال للشك في رسوخ العقيدة الشمولية لدى مثل هؤلاء، كما يبدو من كل الدلائل أن هؤلاء الإسلاميين ليسوا مستعدين للتنازل عن شيء من عقائدهم ذات الطابع الشمولي والتي تجعلهم في وضعية المناقض إن لم نقل المعادي للتيار المناادي بتمديد الحياة على الطريقة الغربية، مما يضع حواجز كبرى أمام بناء صرح المواطنة الحقّة.

في السياق ذاته التقينا بممثل العلمانيين طرحنا عليه أسئلة منها: إن الإسلاميين قوة اجتماعية واقعية في المجتمع الجزائري فكيف تتصورون التعايش معهم؟ فأجاب: إن مشكلة الإسلاميين - كما سبق وأن أشرت - ينطلقون من مسلمات لا يريدون التنازل عنها ولا يمكن لنا أن نقبلها، لأنها ببساطة تحولنا من رجال سياسيين إلى رجال دين. قلنا له: لكن الإسلاميين قد وصلوا إلى الحكم في بعض الدول والأمور تسير عندهم بسلاسة على خلاف ما تقولون. قال: نحن نعلم استراتيجية الإسلاميين في الحكم والسياسة. إنهم في مرحلة الضعف لا يمكن لهم أن يظهروا جميع أوراقهم، فهم يتحنون الفرصة للانقضاض على المجتمع ليدخلوه في متهاتات دولة دينية لا يمكن لأحد أن يرفع صوته فيها بمعارضة. قلنا له مرة أخرى: إن الإسلاميين يتمتعون بشعبية وبإمكانهم أن يشكلوا ضدكم عقبة تمنعكم من ممارسة نشاطاتكم السياسية في ظروف حسنة ومستقرة. ألا ترون ضرورة التوصل معهم إلى حل وسط ما؟ قال: الحل الوسط مع الإسلاميين غير متاح تماماً. قلنا له ولماذا؟ قال: في تصورهم للحكم، فإن السياسة والاجتماع والفن والإبداع وجميع النشاطات الإنسانية يجب أن تكون محكومة برؤية دينية على النحو الذي كان سائداً في التراث العربي الإسلامي، وهذا أمر يستحيل التسليم به. قلنا له ولماذا؟ قال: ألم تر أن الحياة البشرية قد تغيرت رأساً على عقب. ثم قال متهمكماً: لقد تحول الحكم من الشرعية الإلهية إلى الشرعية الدولية! فكيف يمكن أن تُقبل دولة دينية في هذا العصر؟ قلنا له: إنهم يرفضون وصف الدولة التي يريدونها بوصف "الدينية"، بل يقولون إنها دولة مدنية لأن تولي المناصب فيها يجري بحسب معايير موضوعية غير دينية عكس ما

كان يجري مع الكنيسة في الغرب. فأجاب: نعتقد أن هذا لا يعدو أن يكون ادعاء فارغا في مضمونه. قلنا له ولماذا؟ قال: لأن الإسلاميين في كل عمل من أعمالهم سواء الخاصة أو العامة فإما أنهم يستشهدون بنصوص مقدسة غير قابلة للتجاوز، أو أنهم يحتكمون لمقاصد يسمونها مقاصد الشريعة وهي مبادئ دينية في الصميم. إنهم يريدون أن يحملوا كل الشعب على هذه العقلية في عصر غير قابل لذلك. قلنا له: ولكن كيف تفسرون شعبيتهم مع ذلك؟ قال: إن الشعوب المتخلفة عموما تتحكم فيها العواطف أكثر مما يتحكم فيها العقل، ونحن نؤمن أن نهضة الأمم تقوم على العقل وحده، ثم إن مآسي الدولة الدينية غير مدركة من قبل غالبية الشعب. فقلنا له: وكيف تتصرفون والحالة هذه؟ قال: لا بد من التوعية المستمرة ضد العواطف الوهمية سواء كانت دينية أو غير دينية. إهـ

إذا ما قارنا هذه التصريحات مع تصريحات الإسلامي، يتضح جليا عمق الفارق في التصور والإيديولوجيا ثم في السلوك المبني على ذلك سواء أكان فعلا خاصا أو جماعيا أو مجتمعيًا. فالرؤى والمواقف جد متباينة والتواصل بين الطرفين يبدو مستبعدا، والأمل في إرساء القواعد الأولية لمبدأ المواطنة يبدو ضئيلا في المدى المنظور إذا لم ينبر لهذه المعضلة الاجتماعية رجال من النخبة في مستواها.

### **3- مستقبل مبدأ المواطنة في الجزائر مع مقدرة الديني على التمدن وعجز المدني على التدين.**

نحاول في هذه المرحلة الثالثة فحص الفرض الأخير وذلك بالاعتماد على البيانات الميدانية التي صغناها في جداول تبين موافق العلمانيين والإسلاميين من قضايا تعد بمثابة مؤشرات ذات صلة بمضامين الفرضية الثالثة.

في محاولتنا لإثبات هذا الفرض الثالث، نلجأ إلى فحص المعطيات الميدانية من أجل الوقوف على مدى قدرة الإسلاميين على التمدن بمعنى استعمالهم لآليات سياسية مدنية في ممارسة المنافسة الديمقراطية على الطريقة الغربية. بينما "يعجز" العلمانيون إيديولوجيا عن استغلال الدين بأشكال ما في العمل السياسي. فبعجزهم هذا من جهة وبقدرة الإسلاميين على تمدين نشاطهم السياسي من جهة أخرى، تتأزم العلاقات بين الطرفين مانعة بذلك القدر الأدنى اللازم لإرساء قاعدة مشتركة من القيم الضرورية لإقرار مبدأ المواطنة.

**جدول رقم 22: يوضح أحكام العلمانيين إزاء تبني الإسلاميين العمل المدني زيادة على إعلانهم احترام الحريات الفردية والجماعية.**

الحكم على تبني الإسلاميين العمل المدني و إعلانهم احترام الحريات الفردية و الجماعية		اثراء العمل السياسي المتنوع		تحايل علماالديمقراطية للانقلاب عليها لاحقا		تدمير للمبدأ الديمقراطي		تدنيس الإسلام		توظيف رخيص لتراث مشترك	
ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
01	02.32	42	97.67	07	16.27	40	93.02	39	90.69		

**الجدول رقم 22:** من خلال هذا الجدول يتبين أن العلمانيين المدنيين يعتبرون تبني الإسلاميين للنهج المدني وإعلانهم المستمر احترامهم للحريات الفردية الجماعية، يعتبرونه تحايلا على الديمقراطية لانقلاب عليها لاحقا بنسبة 97.67%. ويعتبرون ذلك تدنيسا للإسلام نفسه بنسبة 93.02%. ويعتبرونه توظيفا رخيصا لتراث مشترك بنسبة 90.69%، ولا يعتبره منهم إثراء للعمل السياسي المتنوع سوى ما نسبته 02.32%. إن دل هذا على شيء فإنما يدل على عدم الثقة التي يشعر بها العلمانيون إزاء نوايا الإسلاميين مما يوسع الهوة بين الفريقين ويؤجل الموعد مع المؤشرات الأولى لمبدأ المواطنة.

**جدول رقم 23 : يوضح مواقف الإسلاميين من بعض خصوصيات الديمقراطية.**

موقف الإسلاميين من بعض مقتضيات الديمقراطية		القبول بالديمقراطية دون تحفظ		القبول بها مع تحفظات		رفضها دون تحفظ		القبول بها كآلية تداول فقط		القبول بها كآلية وفلسفة		القبول بالمشاركة في جمعية المجتمع المدني	
ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
01	01	93	93	06	06	93	93	01	01	96	96		

**الجدول رقم 23:**

يوضع لنا هذا الجدول مواقف الإسلاميين من بعض خصوصية الديمقراطية. فبخصوص موضوع شديد الارتباط بذلك فإن الإسلاميين يقبلون بالمشاركة في جمعيات المجتمع المدني بنسبة 96% مما يؤشر على استعدادهم التام للتخلي بالصفات المدنية العصرية دون التخلي عن مبادئهم الدينية. ويقبل الديمقراطية منهم كآلية تداول على السلطة فقط ما نسبته 93%، فهذه النسبة منهم يستفيدون من المزايا الديمقراطية في الوقت الذي لا يفرطون فيه في شيء من دينهم، فدل ذلك على قبولهم الحياة المدنية مع تمسكهم بترائهم وعقيدتهم. ولم يقبل الديمقراطية منهم دون تحفظ إلا نسبة لا تتجاوز 01%.

**جدول رقم 24 : يوضح الأسباب التي تدفع الإسلاميين إلى منافسة العلمانيين سياسيا**

تسبب قبول منافسة العلمانيين		العمل السياسي مشروع دينيا		تدفع الإسلاميين		الضرورة : تبيح المحظورات	
ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
97	97	53	53	13	13		

### الجدول رقم 24:

يبين لنا الجدول هذا الأسباب التي تدفع الإسلاميين إلى منافسة العلمانيين سياسيا، فيجمع منهم ما نسبته 97% على أن العمل السياسي مشروع دينيا، بمعنى أن الإسلام هو الدين الذي يشجع أتباعه على ممارسة السياسة دون حرج. في الوقت نفسه يعتبر 53% أن تبني شعار الإسلام يكسب دعاة هذا الدين الغلبة في كل الاستحقاقات الوطنية، على اعتبار أن غالبية الشعب- في نظرهم- يطالب بهذه الفئة في الحكم لتيسير شؤون البلاد.

**جدول رقم 25 : يوضح الأسباب التي يراها العلمانيون خلفية لشعبية الإسلاميين**

واقعية خطابهم	اضفاء الديني على السياسي	رفض المجتمع المحافظ اعتناق الحداثة	عجز العلمانيين عن تقديم بديل
تسبب العلمانيين لشعبية الإسلاميين			

ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
02	04.65	38	88.37	17	39.53	39	90.69
تسببات العلمانيون							

### الجدول رقم 25:

يوضح لنا هذا الجدول الأسباب التي يراها العلمانيون خلفية لشعبية الإسلاميين. يتصدر هذه الأسباب - بحسب آرائهم- عجز العلمانيين أنفسهم عن تقديم بديل يرضي عموم الشعب وذلك بنسبة 90.69%. ونعتبر ذلك منهم بمثابة جلد للذات على تقصيرهم في جلب عدد أكبر من أفراد الشعب الجزائري، وهذه المسألة لها دلالتها العميقة في علم النفس الاجتماعي، حيث يبعث ذلك على التطرف في عدم قبول الآخر. من الأدلة على ما نقول اختيارهم لسبب شعبية الإسلاميين: إضفاء الديني على السياسي بنسبة 88.37%، بحيث تعبر هذه النسبة على أن العلمانيين يعانون من عقدة خلط السياسة بالدين الشيء الذي يصر عليه الإسلاميون ولا يقبلون عنه بديلاً. من هنا تُذكى المشاحنات بين الفريقين لتطال جميع الأبعاد الاجتماعية. فيصير تمسك الإسلاميين بخصائص دينهم الشمولية سبباً في بغض العلمانيين لهم، ويبعث إصرار المدنيين على مدنيته ذات الطابع الغربي المحض سبباً في بغض الإسلاميين لهم. وهكذا تتجادل المواقف ويصر كل طرف على قناعاته ليكون مبدأ المواطنة في النهاية هو الضحية.

**جدول رقم 26 :** يوضح الأسباب التي تمنع العلمانيين من استغلال الدين بطريقة ما في العمل السياسي.

تسببات العلمانيين لعدم استغلالهم للدين في العمل السياسي		لأجل الوضوح مع الشعب		الدين لا يقيم دولة حديثة		وفاؤهم للعمل المدني		العجز عن التوفيق بين المدني والمدني		الشعور بالحرج بسبب توظيف الدين	
ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
05	11.62	38	88.37	31	72.09	03	06.97	34	79.06		
تسببات العلمانيين											

### الجدول رقم 26:

يبين لنا هذا الجدول التسببات التي تمنع العلمانيين من استغلال الدين بطريقة ما في العمل السياسي، فيعتبر 88.37% منهم أن الدين لا يقيم دولة حديثة. ويعتبر 97.06% منهم أنهم يشعرون بالحرَج بسبب توظيف الدين في المجال السياسي، حيث أنه لا شك أن هذا الضغط النفسي المستمر وفي ظل الاستقطاب الحاد بين الطرفين، لا شك أنه يولّد نقمة هذا الفريق على الفريق الآخر كما يتولد عن نقمة هؤلاء نقمة مضادة من الإسلاميين. وعلل 72.09% منهم عدم استغلال الدين بطريقة ما في العمل السياسي، بوفائهم للعمل المدني المنفصل في أصله عن الدين ومبادئه.

**جدول رقم 27 : بين مدى تَوَقُّع العلمانيين لبلورة مبادرة تسامح بين الطرفين.**

المجموع		ليست ممكنة نظريا ولا واقعا		ممكنة نظريا ممتنعة واقعا		مبادرة ممكنة واقعا و نظريا		مدى إمكانية بلورة مبادرة تسامح بين التيارين
%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	
100	43	23.25	10	76.74	33	04.65	02	توقعات العلمانيين

### الجدول رقم 27:

يبين لنا هذا الجدول مدى إمكانية بلورة مبادرة تسامح بين العلمانيين والإسلاميين في نظر المدنيين، فمن قال منهم أنها مبادرة ممكنة نظريا وممتنعة واقعا بلغت نسبتهم 76.74%، ومن قال منهم أنها مبادرة غير ممكنة نظريا ولا واقعا بلغ ما نسبته 23.25%. إذا جمعنا من يروا أنها مبادرة غير واقعية فإن النسبة تغدوا عالية جدا مما يجلي لنا ما توصلنا إليه أعلاه من فقدان الكبير للثقة بين الطرفين بحيث لا تفتأ هذه الثقة تتناقص من مناسبة إلى أخرى بحيث يخشى أن تصل إلى درجة القطيعة نهائيا التي تآثر تأثيرا معيقا للتأسيس لقاعدة مشتركة من القيم يلتف حولها الجميع. ويتأكد هذا الاستنتاج إذا علمنا من الجدول أن من قال من العلمانيين أنها مبادرة ممكنة نظريا واقعا لا تتجاوز نسبته 04.65%.

**جدول رقم 28 : بين تصور العلمانيين لحل اشكالية تداخل الدين بالمدنس (السياسي).**

					باعتراف
--	--	--	--	--	---------

تصور حل اشكالية الديني و السياسي		العلمانيين بحق استغلال الدين في السياسة		بتفعيل القوانين المانعة للخلط		بالقمع		بالتخلي طوعية عن الخلط		باستغلال المدنيين للدين سياسيا	
ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
00	00	42	97.67	01	02.32	39	90.69	00	00	00	00

## الجدول رقم 28:

يختص هذا الجدول بتوضيح تصور العلمانيين لحل إشكالية تداخل الديني بالمدني (السياسي). فيختار منها 97.67% تفعيل القوانين المانعة للخلط حلا لهذه المعضلة، في الوقت عينه يختار منهم 90.69% التخلي طوعية عن هذا الخلط مرة أخرى، ولا يختار القمع حلا منهم سوى 02.32% مما يدل على أن هذا التيار يرفض العنف في معالجة هذه القضية. ولا يختار من العلمانيين الاعتراف بحق الإسلاميين في استغلال الدين سياسيا أحد منهم (00%) مما يوضح إجماعهم على معارضة هذا الخلط معارضة تامة. النسبة نفسها نقرأها عند اختيارهم لحل: استغلال المدنيين للدين سياسيا (00%). يبين هذا أنه في الوقت الذي تمكن فيه الإسلاميون من تسخير الآليات المدنية لصالح مشروعهم الديني، يعجز أو يرفض العلمانيون استغلال الدين لأغراض سياسية. هذه المواقف المتناقضة تساهم في تأجيج التنافر بين الفريقين مانعة من إبرام تفاهات تفضي إلى الأسس الأولى لمبدأ المواطنة.

## جدول رقم 29 : مواقف الإسلاميين من نجاحات سياسية محتملة يحرزها العلمانيون

موقف الإسلاميين من نجاحات محتملة للعلمانيين في الانتخابات		القبول بالنتائج وتصحيح الأخطاء		اللجوء إلى الطرف الطعن القانونية		ينزعجون ويتمسكون أكثر بالدين		يتركون الساحة السياسية للعلمانيين	
ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
92	92	86	86	91	91	00	00	00	00

## الجدول رقم 29:

يبين هذا الجدول أن الإسلاميين يُقبلون بنتائج الانتخابات مهما كانت نتائجها ويُقبلون على تصحيح الأخطاء إذا ما انهزموا في استحقاقات ما بنسبة 92%، ويشعرون بالانزعاج ويتمسكون أكثر بأحكام الدين الإسلامي بنسبة 91%، ويلجؤون إلى طرق الطعن القانوني إذا ما انتهكت نزاهة الانتخابات بنسبة 86%، كل هذه النتائج والنسب تبين بوضوح الاستعداد الكبير للإسلامي للتحول من الديني إلى المدني بيسر وسلاسة دون أن يجدوا في ذلك حرجاً، الأمر الذي لا يتسنى للعلمانيين المدنيين حيث تمنعهم التزاماتهم بالصيغة المدنية على الطريقة الغربية من مخاطبة جماهير الشعب فتضل خطاباتهم متفوقة في حدود شرائح اجتماعية ضيقة مما ينتج عنه مشاحنات بين الفريقين تأثر سلباً على إقرار مبدأ المواطنة بطريقة أو بأخرى.

**جدول رقم 30 : رأي الإسلاميين في مسألتى حصانة الحاكم و الشورى في الإسلام**

الرأي في حصانة الحاكم و في الشورى في الإسلام		الحاكم لا يخضع للمساءلة		يخضع لجميع أنواع المسائلة		الشورى واجبة في ذاتها في الأخذ بها	
ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
02	02	98	98	79	79	21	21

## الجدول رقم 30:

يجلي لنا هذا الجدول رأي الإسلاميين في مسألتى حصانة الحاكم والشورى في الإسلام، حيث يرى منهم ما نسبته 98% بأن الحاكم يخضع لجميع أنواع المسائلة التي قد تفضي إلى العزل والمحاسبة، هذه الإجراءات عند الإسلاميين هي ما يدفعون بها تهمة التأسيس لدولة دينية تيوقراطية يفارقون بها ما كان سائداً في أوروبا عصور الوسطى. في السياق نفسه يرى من الإسلاميين الشورى واجبة في ذاتها لا في الأخذ بنتائجها بنسبة 79%، ويرى 21% أنها واجبة في ذاتها وفي الأخذ بنتائجها وهذا دليل آخر عندهم على أن الحياة الإسلامية حياة مدنية ليس لرجال الدين فيها سلطة حيث أن الجميع يخضع لمعايير موضوعية وشفافة مدركة من قبل الجميع لا كما كان

يحدث في الكنيسة حيث كان رجال الدين يصدرون أحكامهم نيابة عن الله دون أن يتمكن أحد من معرفة الحثيات والدوافع لتلك الأحكام.

من أجل مواصلة فحص هذا الفرض الثالث نعود إلى ممثل الإسلاميين لنحاول كشف الخلفيات التي تتسبب - هذه المرة - في مواقفهم القريبة من المدنية البعيدة عن الصبغة الدينية الصرفة فسألناه: عن قبول الإسلاميين بمفهوم الديمقراطية رغم أنه من نتائج الحضارة الغربية المناقضة للحضارة الشرقية. فقال: إن العبرة ليست بالأسماء بل بالمسميات، إن الديمقراطية في مضمونها السياسي هو التداول على السلطة بالإرادة الشعبية. إننا إذا غضضنا الطرف عن شكل المفهوم، فإن مضمونها يجد له أصلا جاريا العمل به في تراثنا الإسلامي وهو ما يسمى في الفقه الدستوري الإسلامي: "بيعة الانعقاد وبيعة الطاعة". قلنا له ما معنى ذلك؟ قال: بيعة الانعقاد أن يجتمع كبار القوم في الأمة فيعينون شخصا حكما فهذه بيعة الانعقاد، ثم يُعْرَضُ على بقية الأمة لتزكيته وهذه هي بيعة الطاعة، ألا تراها ديمقراطية كاملة الأوصاف؟ إذ أنها شبيهة بالطريقة الأمريكية (Les grands électeurs). ثم إن الديمقراطية توافق تقريبا نظام الشورى في الإسلام رغم الفارق العقدي الكبير بينهما. إن هذا النظام (يقصد الشورى) له مكانته المقدسة في الإسلام. قلنا له: كيف يكون نظام الشورى في الإسلام؟ قال: لقد أوجب الله على رسوله صلى الله عليه وسلم مشاوره أصحابه وهو من هو ينتزل عليه الوحي.. لكن الإسلام يرى رفض الشورى معصية ولو كان هذا الرفض ممن يصيب دائما في اجتهاداته.. انطلاقا من هذه الاعتبارات، فإن الحكم في الإسلام حكم مدني يرفض الاستبداد ولو كان من داهية سياسيا. نحن نقول الديمقراطية أو الشورى حيث لا مشاحة في الاصطلاح ما دام المضمون واحدا أو متقاربا.

ما هي الأسباب التي تجعلكم تُصِرُّون على العمل السياسي إلى جانب العمل الدعوي؟ فأجاب: إن ديننا سياسة وسياستنا دين. قلنا له كيف ذلك؟ فقال: نعتبر العمل السياسي عبادة لا تقل أهمية عن الصلاة والصيام والحج، وهو من فروض الكفاية بمعنى إذا تُرك العمل السياسي أثم الجميع. هذا من ناحية نظرية، أما من الناحية العملية فكيف يستساغ أن نرى العلمانيين ينشطون في الميدان السياسي ليفرضوا أجندتهم على الأمة بأكملها رغم كونهم أقلية، ونمتنع نحن عن العمل السياسي المتأصل في عقيدتنا وشريعتنا.. هذا لن يكون.

قلنا له: لكن العلمانيين يهتمونكم بتحكيم نصوص مقدسة في السياسة. قال: هذه النصوص نصوص موضوعية حتى ولو كان لها مصدر إلهي، ثم عندما

يقبلها الشعب فإنها تصير مدنية وفهمها لا يقتصر على علماء الدين وحدهم كما كان يحدث مع رجال الدين في الكنيسة وإنما هي متاحة الفهم لكل من اكتسب آليات ووسائل الفهم، فهذه الملابس والتصورات يصير الحكم بنصوص مقدسة حكما مدنيا يتوافق عليه الجميع. إن تعليل الأحكام بعلة موضوعية ومدركة هو ما يخرج هذه الأحكام من دائرة الميتافيزيقا إلى دائرة المدنية. فديننا مدنية ومدنيتنا دين.

من خلال هذه التصريحات يتوضح أن الإسلاميين لهم فلسفة في الحكم والسياسة تجمع بطريقة أو بأخرى بين ما هو ديني وبين ما هو مدني، كما يبدو بأنهم مقتنعون تماما بما يعتقدون، وهو النقيض تمام لما يعتقدوه العلمانيون وهذا ما يبعث على تشاؤم أكبر إزاء إقرار مبدأ المواطنة إذا لم تتظافر الجهود لتقريب وجهات النظر.

من أجل أن تكتمل الصورة رجعنا مرة أخرى إلى ممثل العلمانيين وسألناه: إن الإسلاميين يرون أن نشاطاتهم السياسية تكون دائما مدنية حتى ولو كانت في الأصل مستمدة من نصوص مقدسة، يقولون إن ذلك بسبب موافقة الشعب عليها ثم لأن هذه الأحكام الدينية لها ضوابط موضوعية يمكن لأي فرد أن يدركها، وهي ليست أحكاما مبهمه يفهمها علماء الدين في معزل عن بقية الشعب. قال: هذه إحدى مغالطاتهم الكبرى: فهم مع المدنيون يقولون نحن مدنيون ويتصرفون تصرف المدنيون دون أن يكونوا صادقين في ذلك، ومع المتدينين يقولون نحن إسلاميون حتى لا يخسروا شعبيتهم. إن مواقفهم غامضة وغير ثابتة ونحن نتوقع أنهم إذا ما وصلوا إلى السلطة فإنهم سوف ينقلبون على الديمقراطية التي أوصلتهم وعلى المدنية انقلابا لا رجعة فيه، حتى إذا تحكّموا في مفاصل الدولة تحكّما نهائيا أبانوا عن وجههم الحقيقي المتمثل في إقامة دولة دينية استبدادية يكفر من يعارض الحكم فيها.

سألناه مرة أخرى: ما سر شعبية هؤلاء الإسلاميين في نظركم. قال: أنت تعلم أن عموم الشعب تحكّمه العواطف خاصة إذا ما تعلق الأمر بالدين. فهؤلاء الإسلاميون يوهمون عموم الشعب بأن الإسلام له الحل السحري لجميع المعضلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وهؤلاء سريعا التصديق فينجرف الجميع وراء هذا السراب الخيالي. أما نحن فنريد أن نكون واقعيين مع هذا الشعب. إن البشرية قد راكمت من التجارب الشيء الكثير ايجابا وسلبا ونحن نريد أن نستفيد من ذلك كله، لكنهم يتهموننا بأننا ضد الدين خاصة وضد التراث الإسلامي عامة.

قلنا له: لماذا لا تحاولون استغلال الدين بطريقة ما لفضح الإسلاميين أو للاستفادة منه في النشاط المدني. قال: نحن نريد أن نكون صرحاء مع الشعب في مواقفنا، ومسألة توظيف الدين لأي طرف كان يثير فينا مرارة الأسف لأن ذلك انتهاك لحرمة الدين نفسه. فالعمل المدني ينبغي أن يظل خارج دائرة الدين لأن خلط الدين بالسياسة لا يمكن أن يأسس لدولة حقيقية ومن شأنه أن يفتح الباب على جميع الصراعات غير المنتهية.

هل تتصورون مبادرة تسامح بينكم وبينهم؟ قال: ما دام الإسلاميون يصرون على أن تكون السياسة محكومة بالدين، فإن هذه المبادرة تبقى محض خيال، لأن المجال السياسي خاصة إما أنه يحكم بقواعد مدنية كما هو متعارف عليه عالمياً أو أنه يحكم بالدين كما يزعم هؤلاء وهذاذا موقفان غير قابلين للتوسط والاعتدال. إ.ه. .

تتأكد مرة أخرى البنى الثقافية الفاصلة بين الفريقين، وأن جَبَر الهوة بين الطرفين تستدعي جهوداً مضمّنية من الجميع الشيء الذي لم يفكر فيه بعد. من أجل ذلك لا شك في أن القاعدة المشتركة من القيم الضرورية لمبدأ المواطنة تبقى مؤجلة التأسيس لحد اللحظة.

### • الاستنتاج العام:

لقد أشارت أغلب النتائج المستقاة من الميدان المدروس وفيما تعلق بالفرض الأول، إلى أن الإسلاميين يتحركون في تصوراتهم وتعاملاتهم مع الواقع الاجتماعي انطلاقاً من مبادئ فلسفية إيديولوجية قد تحكمت في تشكيلها كثير من النصوص المقدسة. إن قدسية النص عند الإسلاميين، سواء أكان قرآناً أو سنة، يضيف على تصوراتهم للوجود كله ومنها على سلوكياتهم وخياراتهم وإدراكاتهم وتفضيلاتهم صفة من القداسة تجعلهم بذلك يخرجون من دائرة النسبية إلى دائرة القطعية والإطلاق في كثير من أحكامهم على الأشياء.

إن كل تصور آخر مهما كانت موضوعيته أو عقلانيته لا يساير عقائدهم أو على الأقل المبادئ العامة لديهم، لا يكون خاطئاً فحسب ولكن يكون رمز الضلال والتهيه عن الحق المطلق. لذا وجب إنكار عقائد الآخرين والتشنيع عليها ومحاربتها، وقد يصير الأمر إلى محاربة أهلها. لذا استقرت عند الإسلاميين قاطبة من أهل السنة والجماعة قاعدة: "من لم يكفر الكافر كافر" التي لها أصولها في القرآن والسنة. وقد اتضح لدينا ومن خلال فحص المعطيات الميدانية أن الإسلاميين لا يؤمنون إلا بالشرعية الدينية والتنازل

عنها لمحابة العلمانيين أو لمحاولة الالتقاء معهم في أواسط الأمور، يكون عندهم بلا ريب ضربا من الزندقة والمروق الدينيين.

من أجل ذلك، وجدنا الإسلاميين ينفرون ويرفضون كثيرا من مؤشرات المواطنة ويعتبرون القبول بها انسلاخا عن الدين. هذه المؤشرات التي لا يمكن لأي حياة مدنية أن تقوم دونها، بل يعتبرها العلمانيون من أولويات الثقافة الاجتماعية الحديثة، بحيث يستحيل مد جسور التحاور مع أية شريحة اجتماعية ترفض ذلك الحد الأدنى.

بالمقابل ينطلق العلمانيون في رؤيتهم للوجود عامة وللواقع الاجتماعي خاصة من خلفيات ثقافية هي بمثابة بنى بانية تم إقرارها والتوافق عليها تعاقديا في الأصل بين بشر متساوين نظريا على الأقل. فهي في نظرهم (وفي نظر الإسلاميين) مقطوعة الصلة بالسماء. ففي الوقت الذي يرى العلمانيون في ذلك الانقطاع تكريسا للموضوعية والعدالة والعقلانية، يرى فيه الإسلاميون رهنا لمجتمع بأكمله لتصورات كفرية مضللة استقدمت من بينات مخالفة بل معادية. فجوهر الخلاف والتناقض الخطير يتلخص في إصرار كل طرف على تصوراتهِ الفلسفية ومرجعياته الفكرية التي تقتضي حتما زوال التوجه الفلسفي والمرجع الفكري للطرف الآخر. في ظل هذه التجاذبات الإيديولوجية والفلسفية التي تتسبب فيها البنى الثقافية المتناقضة يبقى مبدأ المواطنة في انتظار تهئئ الشروط الموضوعية لإقراره وممارسته.

لقد أبانت لنا المؤشرات الواقعية المتعلقة بالفرض الثاني على أن الإسلاميين والعلمانيين يفتقون من بعضهما موقف التناظر: أي كلما تشدد هؤلاء في التمسك بتصور عقدي إيديولوجي مقابل ومناقض له، ولا يُستثنى من ذلك إلا بعض المسائل بنسب قليلة مثل المساواة في الإرث وتزويج المرأة نفسها دون ولي ورفض كل طرف اللجوء إلى العنف.. وعلى الرغم من التوافق الظاهر في هذه المسائل الاستثنائية، فإن فهمنا للمعطيات الميدانية يشير إلى أن أسبابه تبقى مختلفة تماما: ففي الوقت الذي يرفض فيه الإسلاميون المساواة في الإرث وتزويج المرأة دون ولي مثلا بدوافع وإملاءات دينية مقدسة عندهم، يرفض العلمانيون ذلك لأسباب اجتماعية محلية موضوعية لا علاقة لها بالدين.

لقد أدركنا من قراءتنا للمعطيات الكمية عامة والكيفية خاصة، أن تشدد وتمسك الإسلاميين بتصوراتهم ومواقفهم وسلوكياتهم، كأنما يصنعه

العلمانيون عندما يتشددون ويتمسكون بتصوراتهم ومواقفهم، وأن تشدد العلمانيين كأنما يصنعه الإسلاميون، ليكون ذلك بمثابة جدلية لا تُعَرَف لها نهاية. يبدو أن كل طرف ينشط داخل دائرة منغلقة على الآخر ويرفض التفتح عليه بسبب علمه أن فلسفة أو عقيدة أو إيديولوجية الآخر تستلزم بالضرورة تعطيل مقومات عقيدته أو إيديولوجيته.

تَبَيَّنَ هذه المواقف المتطرفة يفشل الجميع في التفكير ثم العمل على توفير الأساسات الأولى لمبدأ المواطنة ممثلة في الحوارات والتفاهات والتنازلات المفضية إلى بلورة قاعدة مشتركة من القيم يُحْتَكَم إليها عند المنازعات المجتمعية الكبرى على الأقل. بذلك يكون فرضنا الثاني قد ثبت منه جانب مهم في نظرنا على الأقل.

لقد بينت المعطيات الميدانية بنوعيتها أن الإسلاميين على استعداد كبير، نفسي وعملي للإستفادة من الآليات المدنية عامة والديمقراطية خاصة، دون التفريط في مبادئهم الدينية. فنجدهم يستثمرون البعد الديني شعبيا ويوفرون له أسباب النجاح مدنيا. فهم ينتقلون بسلاسة من الديني إلى المدني ومن المدني إلى الديني مما يستفز حفيظة العلمانيين لإنكارهم مبدئيا هذه الازدواجية الإيديولوجية التي تستغل الإجراءات المدنية الديمقراطية للانقلاب عليها لاحقا. فَجَزَأَ الإسلاميين على العمل المدني والتنافس فيه دون القطيعة مع مبادئهم الشمولية، وامتناع العلمانيين فلسفيا من استغلال الدين بطرق ما، يتسبب في تكريس النفرة والقطيعة بين الطرفين مما يدفع بالاعتقاد إلى أن لوزام مبدأ المواطنة تظل بعيدة الاجتماع.

بهذا يكون الفرض الثالث قد أُثْبِتَ في عمومته مع واجب التحفظ في جوانب عدة أخرى. هذه الرؤيا التفسيرية للصراع بين العلمانيين والإسلاميين في الجزائر نستلهمها من الوقائع الميدانية الملموسة والموجهة والمؤطرة من التراث السوسيولوجي، حيث استندنا في ذلك إلى بعض مقولات بيار بورديو عند تعرضه لمفهوم الخصائص النفسية، فأخذنا مفهومي فرعيين منه هما البنى البانية والبنى المبنية. كما استلهمنا من الرؤيا النظرية لـ **الانتوران** عندما حدد طرق اشتغال الحركات الاجتماعية، حيث استفدنا من تفكيكه للمبادئ الثلاثة التي تحكم هذه الحركات (أنظر في ذلك المفاهيم: البنى البانية.. والصراع).

خاتمة



## خاتمة:

يستلزم مبدأ المواطنة في أدبياته الضرورية حدًا أدنى من التوافق الاجتماعي. محاولتنا في هذا البحث لم تكن بالضبط دراسة للمواطنة في حد ذاتها بقدر ما انحرف بنا البحث إلى التركيز على العوائق الفكرية والفلسفية والإيديولوجية التي تمنع جماعتين اجتماعيتين كبيرتين في المجتمع الجزائري من التفتح على بعضهما، والاستفادة من مقدرات كليهما ليتحول الاختلاف إلى ثراء فكري وعملي فنتأسس الشروط الأولية لمبدأ المواطنة، إنه الصراع بين العلمانيين والمدنيين والإسلاميين المتدينين.

لقد أظهرت النتائج الميدانية معززة بمقاربتين نظريتين لكل من بيار بورديو والآن توران، أن الإسلاميين والعلمانيين يتموضعان في تصوراتهما، ومن ثم في سلوكياتهما ومواقفهما على طرفي نقيض. لقد حاولنا جاهدين وفي حدود ما سمحت به المعطيات الميدانية، أن نبرهن على أنهما يتوقعان في دائرتين منغلقتين، بحيث لا يرى أي فريق معنى للوجود ولا للماضي ولا الحاضر ولا المستقبل إلا من داخل تلك الدائرة المنغلقة على أصحابها. بل لقد أفادتنا المعطيات الكيفية بمعلومات تشير إلى تعقد الوضع بين التيارين أكثر مما كنا نتصور: لقد عثرنا على أن كل فريق لا يرفض الآخر بفلسفته وعقيدته وكثيرا من سلوكياته فحسب، لكن الأخطر من ذلك أنه مقتنع أن فلسفته هذه وعقيدته تلك لا يكمن أن تقوم إلا على أنقاض فلسفة الآخر وعقيدته. وحتى التوافقات التي أبانت عنها النتائج الاستثنائية بين التيارين

فيما تعلق ببعض مؤشرات المواطنة (رفض اللجوء إلى العنف ضد الآخر، حق الآخر في تأسيس حزب، رفض المساواة في الإرث بين المرأة والرجل، حق المرأة في العمل، رفض زواج المرأة بغير ولي..) فإن تتبعها وقراءتها ميدانيا قد أظهر أنها توافقات تستند إلى أسس إيديولوجية مختلفة و متنافرة تماما مما يقطع الأمل في البناء عليها والعمل على تنميتها وتشجيعها إقرارا لمبدأ المواطنة إذا ظل الوضع يراوح مكانه.

في السياق ذاته، قد أفادتنا المعطيات الواقعية مؤطرة بالمقاربتين النظريتين المذكورتين أعلاه، أنه بالقدر الذي يصرُ الإسلاميون على التمسك بعقائدهم وسلوكياتهم، يصحبه في الجهة المقابلة لدى العلمانيين إصرار معاكس له في الاتجاه مساو له في القوة، والعكس بالعكس. فتتجادل المواقف وتتصاعد الخلافات بين الطرفين مانعة الأمل -إذا ظل الوضع على حاله- في التأسيس للشروط الأولية لمبدأ المواطنة، وأولها الاتفاق على قاعدة مشتركة من القيم الاجتماعية.

إن قيام الحس المدني على أساس التعاقدات المدنية وقيام الحس الديني على الاعتقادات النقلية الميتافيزيقية لهو إحدى العقبات الكأداء المتأصلة في وجه مبدأ المواطنة في ساحة اجتماعية لم تتمحض لهيمنة إحدى الإيديولوجيات. لكن الذي بدا جليا من خلال المعطيات الواقعية هو قدرة الإسلاميين المتدينين على توظيف الآليات المدنية لتكريس تصوراتهم ومواقفهم وسلوكياتهم، في الوقت الذي يمتنع فيه العلمانيون المدنيون إيديولوجيا عن استغلال الدين بأشكال ما لصالحهم. هنا ومن جديد تنشأ جدلية تنافرية تباعد بين الفريقين وتذكي المشاحنات بينهما مما يساهم في تكريس الفرقة الفلسفية بينهما ليؤول الأمر في النهاية إلى تأجيل الموعد مع المؤشرات والأساسيات الأولى لمبدأ المواطنة.

إن الذي كشفنا عنه لحد الآن لا يرقى أبدا إلى اكتشافات معرفية جديدة، لكن حسنا من ذلك أن نكون قد أشرنا من خلاله ونبهنا الأذهان إلى معضلة واحدة من بين أخرى تحول دون انتصاب مبدأ المواطنة في مجتمع تتجاذبه فلسفتان مؤثرتان وذلك يتناسب مع قدراتنا المتواضعة في هذا الشأن. ثم وباعتبار أن الدراسة التي قمنا بها دراسة استطلاعية استكشافية، فإن الأمل معقود لدينا لتتبعها بحوث أخرى أكثر عمقا وأكثر جدية إستيمولوجيا ومنهجيا وإمبيريقيا. لقد أثار انتباهنا على هامش العمل الميداني ومعطياته رغم قتامته بين الإسلاميين والعلمانيين، ومضات أمل قد تكون منطلقا في المستقبل يُخترق من خلالها الجدار الصلب الفاصل بينهما. نقترح تلك

الومضات لدراستها والبحث فيها وفي مدى أهميتها لتكون قاعدة أولية ينطلق منها الجميع للبناء المجتمعي المشترك وأوله التأسيس لأرضية مشتركة من القيم تؤول إليها النزعات الكبرى في البلاد لفضها وتسويتها. من تلك الومضات: أن التشدد عند الإسلاميين مثلا يتناسب عكسيا مع المستوى التعليمي والثقافي. بمعنى أن المتدين كلما كان أكثر ثقافة وأوسع اطلاعا كانت قابليته للفكر الآخر أكبر.. كما ثبت أن العلمانيين يتوافقون مع الإسلاميين في كثير من المبادئ الإسلامية عامة والمواطنة خاصة رغم الخلفيات المتحكمة في هذا التوافق كما أشرنا قبل. في السياق ذاته، يمكن البحث في مدى إمكانية نحت مواطنة معدلة إيديولوجيا تعكف على بلورتها مختلف النخب الوطنية وصولا إلى القبول بها وعملا على إقرارها واقعيا. فالأمل يبقى معقودا على مدى قابلية هذه التوافقات للتنمية والتطوير، ولن يبيث في ذلك كلها بحوث علمية أكثر عمقا وأشد تحريا.

# ملاحق

- وثيقة استمارة (خاصة بالإسلاميين)
- وثيقة استمارة (خاصة العلمانيين)
- دليل المقابلة (أسئلة إلى ممثل العلمانيين)
- دليل المقابلة (أسئلة إلى ممثل الإسلاميين).

## استمارة (خاصة بالإسلاميين)

أنجزت هذه الوثيقة من أجل دراسة جامعية أكاديمية تبحث في مسألتي الديني والمدني وعلاقتها بموضوع المواطنة.  
نرجوا منكم ملء هذه الوثيقة بكل عناية ومصداقية، ونعدكم أن هويتكم لن يكشف عنها إذ إن أسماءكم غير مطلوبة فيها .. وشكرا على تعاونكم.

❖ ضع علامة x أمام الإجابة المناسبة:

1- الجنس: ذكر ♣، أنثى ♠

2- السن: 20-29 ♣، 30-39 ♠، 40-49 ♣، 50-59 ♠، 60 فأكثر ♠

3- المستوى التعليمي: ابتدائي ♣، متوسط ♠، ثانوي ♣، جامعي ♠.

4- الحالة المدنية: أعزب ♣، متزوج ♠، أرمل(ة) ♠

(الأسئلة المتعلقة بالفرضية الأولى)

❖ محور العقائد البانية للمواقف والتصرفات:

• إليك الآيات القرآنية التالية؛ حدد ما تفهمه وتعتقده منها بوضع علامة x

أمام الخيارات التي تقتنع بها.

✓ (ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين)

"آل عمران: 85"

- لا يحق للبشرية أن تعتنق إلا ديناً واحداً هو دين الإسلام: موافق ♣، غير موافق ♣.
- كل من اعتنق غير الإسلام فهو على ضلال على الأقل. موافق ♣، غير موافق ♣.
- كل مسلم يجب عليه أن يعتقد جازماً أنه على حق وغيره على باطل. موافق ♣ غير موافق ♣.
- لا يَقْبَلُ الإسلامُ أن يَعْبُدَ الإنسانُ اللهَ إلا وفق ما جاء به الإسلام. موافق ♣ غير موافق ♣.
- يمكن للمسلم أن يتعامل مع الناس في الشؤون العامة (الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، الثقافية..) دون التقيد بأحكام الدين الإسلامي. موافق ♣ غير موافق ♣.
- لا يوجد في الدين الإسلامي ما يتعلق بالشؤون العامة وإنما هي أحكام تخص كل شخص على حدة. موافق ♣ غير موافق ♣.

✓ (أفحكم الجاهلية يبعون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون) "المائدة:

"50

- كل القوانين والتدابير المصادمة لمقتضيات القرآن والسنة هي من الجاهلية حتى ولو أثمرت نتائج إيجابية في نظر الناس. موافق ♣ غير موافق ♣.
- الأحكام الواردة في النصوص قطعية الدلالة في القرآن، هي أحسن منظومة قانونية يمكن للبشرية الاحتكام إليها لأنها صادرة عن الله العليم... فهي معصومة من الخطء. موافق ♣ غير موافق ♣.
- الأحكام القرآنية تكون أحسن عندما يتعلق الأمر بالعلاقة بين الإنسان وربه فقط، أما تعاملات الناس الدنيوية فالأحسن أن تنظم وفق قوانين بشرية متغيرة حسب الحاجة. موافق ♣ غير موافق ♣.
- كل من يشك في قدسية أو كمال أو صحة القرآن والسنة، فهو على جانب كبير من الخطر في دينه. موافق ♣ غير موافق ♣.
- كل من يسوي بين هذه الأحكام وبين القوانين البشرية يكون مهدداً إما بالظلال وأو الكفر أو النفاق. موافق ♣ غير موافق ♣.
- كل من يعترض على أحكام القرآن والسنة الصحيحة يكون خارجاً عن الملة. موافق ♣ غير موافق ♣.

✓ (فلاوربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في

أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) "النساء: 65"

- لا يكون الفرد أو المجتمع أو الجماعة مؤمنة حتى تحكم الشرع فيما يثار بين أعضائها من نزاعات وقضايا وجوبا. موافق ♣ غير موافق ♣.
- هذا النص لا يمكن تطبيقه إلا في زمن نزوله، أما اليوم فقد وجدت حقائق مستجدة سياسية، اجتماعية، قانونية، علمية ... لا يمكن للنصوص الدينية أن تحتويها أو تسايرها.
- موافق ♣ غير موافق ♣.
- تشترط الآية لثبوت الإيمان ثلاثة شروط:
  - الاحتكام إلى الشرع،
  - الرضا وعدم الانزعاج من هذا الحكم،
  - الاستسلام التام لهذا الحكم،وهذا غير ممكن اليوم لأن ذلك منافي للحريات الفردية والجماعية وحقوق الإنسان عامة. موافق ♣، غير موافق ♣.
- إن مقتضيات روح العصر من حداثة وحرية رأي وحرية تعبير ومساوات وانفتاح ... كل ذلك وغيره يستلزم التحرر من هذه الأحكام الدينية. موافق ♣ غير موافق ♣.

✓ (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئكهم الفاسقون) "المائدة: 47"

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئكهم الظالمون) "المائدة: 45"

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئكهم الكافرون) "المائدة: 44"

- الحكم اللازم اتباعه متعلق بالفرد وحده. موافق ♣، غير موافق ♣.
- الحكم اللازم اتباعه متعلق بمسؤوليات الأولياء داخل الأسر فقط. موافق ♣ غير موافق ♣.
- الحكم اللازم اتباعه متعلق بالمجتمع ككل. موافق ♣ غير موافق ♣.
- الحكم اللازم اتباعه حتى لا يكفر الإنسان أو يظلم أو يفسق، يمتد ويتحكم في:
  - التعاملات الاقتصادية والتجارية (كحرمة الربا، حرمة المتاجرة بالمحرمات مثل: الخمر، حرمة البيوع الممنوعة، حرمة السرقة، الغصب، الاحتيال ... ) موافق ♣، غير موافق ♣.
  - التعاملات السياسية كوجوب التعامل بمبدأ الشورى، حرمة تولي المرأة للمناصب القيادية العامة، حرمة قيام أحزاب تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، وجوب تطبيق الحدود المختلفة، والدفاع عن مقاصد الشريعة من قبل الساسة لحفظ الدين، العقل النفس النسل المال. موافق ♣ غير موافق ♣.
  - التعاملات الاجتماعية كحرمة سفور المرأة (تبرجها) وحرمة الاختلاط بين

الجنسين وحرمة تخنث الرجال وترجل النساء وحرمة انتهاك الأخلاق المعتبرة شرعا. موافق ♣ غير موافق ♣.

- حد السرقة (قطع اليد) وحد الزنا (الجلد أو الرجم) الواردة في القرآن وحد شارب الخمر (الجلد) وحد المرتد والساحر (القتل) المنصوص عليها في أحاديث صحيحة عند المسلمين، هل تعتقد أن هذه الحدود مازالت وستبقى معقولة وصالحة لكال زمان ومكان لأن مصدرها رباني. موافق ♣ غير موافق ♣.

- ما رأيك فيمن يعتقد أن هذه الحدود لم تعد ممكنة التطبيق اليوم لأسباب موضوعية مختلفة؟

\* هو على صواب. ♣ مخطئ لكنه معذور ♣ مخطئ غير معذور ♣ مخطئ ضال ♣، مخطئ كافر ♣.

✓ (قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين) "الأنعام 162"

- الصلاة والنسك (الذبائح) تكون لله وحده دائما. موافق ♣، غير موافق ♣.  
- تدعو هذه الآية الإنسان ليجعل كافة نشاطات حياته البسيطة والجليلة سواء كانت تخصه هو وحده أو أهلها أو مجتمعه أو دولته .... لله وحده ... بل حتى موته ينبغي أن يكون لله ولو مات على فراشه. هل تتبنى أنت هذه الدعوة في هذا العصر؟ نعم ♣، لا ♣.

✓ (وإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله وإلى الرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) "النساء 59"

- عندما يختلف المسلمون ويتنازعون في المسائل السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية ... لا يلزمهم الرجوع بالضرورة -لحلها- إلى الله (القرآن) وإلى الرسول (السنة). موافق ♣، غير موافق ♣.  
- الرجوع إلى القرآن والسنة لحل النزاعات مرده إلى كون هذين المصدرين معصومين من الأهواء والشهوات البشرية وصالحين لكل زمان ومكان. موافق ♣، غير موافق ♣.

- كثيرا ما تتعارض الأحكام الشرعية في الدين الإسلامي مع بعض المسلمات والنشاطات:

السياسية (اعتبار الأغلبية العددية معيارا مطلقا في اتخاذ القرارات)  
الاقتصادية (البحث عن الربح ولو على حساب المبادئ)  
الثقافية (نقد الثوابت وطنية كانت أم دينية)

في حالة التعارض هذه هل ترى:

- أن كلمة الفصل تكون للأحكام الشرعية الواردة في الدين الإسلامي. نعم، لا .
- هل تقبل التنازل عن هذا الرأي؟ نعم، لا .
- أم أن الكلمة العليا تكون للاجتهادات المدنية الحديثة المبنية على المصالح المادية المعقولة فقط؟
- نعم، لا . هل تقبل التنازل عن هذا الرأي؟ نعم، لا .
- في دولة حديثة عصرية و متماسكة هل ترى:
- ضرورة خضوع سياسة الدولة للدين نعم، لا . هل يمكنك إعادة النظر في هذا الرأي؟ نعم، لا .
- أم ضرورة تنظيم الشؤون الدينية بواسطة السياسة المدنية . هل يمكنك إعادة النظر في هذا الرأي؟
- نعم، لا .

### ✓ (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)"الذاريات:56"

- هل تعتقد أن غاية وجود الإنسان على الأرض هو عبادة الله؟ نعم، لا .
- هل تعتقد أن إرضاء الله يكون بالأعمال المعقولة والصائبة دون التزام بإملاءات الدين؟ موافق، غير موافق .
- هل تعتقد أن عبادة الله تكون صحيحة بأي دين سماوي كان؟ نعم، لا .
- هل تعتقد أن عبادة الله لا تكون صحيحة إلا إذا خضعت لأحكام الدين الإسلامي وحده؟ نعم، لا .
- هل تعتقد أن عبادة الله تكون مقصورة على الشؤون الخاصة للإنسان؟ نعم، لا .
- الله .
- هل تعتقد أن عبادة الله تكون شاملة لكل مناحي النشاطات الإنسانية، الفردية، الأسرية، الاجتماعية...؟
- نعم، لا .

### ❖ محور مؤشرات المواطنة محل النزاع\*

- ✓ تلجأ الشرائح الاجتماعية في عصرنا هذا إلى أشكال سلمية للتعبير عن المطالب الأساسية للإنسان من مثل توفير السكن، الشغل، تحسين القدرة الشرائية، الأمن، التعليم، الصحة، الترفيه ....

\* - ركزنا في مؤشرات المواطنة على تلك التي يثور الخلاف بشأنها ..وأعرضنا عن تلك التي يتوافق حولها الطرفان.

- هل توافق على هذا الأسلوب السلمي الحضاري العصري؟ موافق ♣، غير موافق ♣.
- هل توافق وتؤيد -داخل مجتمعك - التعبير عن خيارات فلسفية وإيديولوجية من مثل: ليبرالية، شيوعية علمانية مادية، إلحادية.... إذا كان الجميع يلتزم بمقتضى القوانين السارية المفعول؟ موافق ♣، غير موافق ♣.
- هل ترى بأن للطبقة المثقفة الحق في حرية نقد بعض جوانب التراث الإسلامي قصد تصحيح الأخطاء مثل تاريخ الصحابة، بعض الأحكام الشرعية (حد السرقة، حد شارب الخمر، حد الزنا، حد الردة....)؟ موافق ♣، غير موافق ♣.
- ✓ هل تأيدنمط عيش بعض المجتمعات التي تبيح لأفرادها اعتناق العقائد الدينية المختلفة وتبديلها وقتما شاءوا شريطة الالتزام بالقانون؟ موافق ♣، غير موافق ♣.
- ✓ هل تقبل أن يكون القانون المدني المنظم للحياة الفردية والجماعية مستمدا من الدين؟
  - لا أقبل ♣
  - أقبل في بعض الجوانب فقط ♣
  - أقبل في كل الجوانب ♣
- ✓ ما هو الرابط الاجتماعي الذي تفضله أن يسود في مجتمعك ويتكفل حوله الأفراد؟
  - الرابط العرقي (العربي الأمازيغي) ♣
  - الرابط الديني (الإسلامي) ♣
  - الرابط المختلط (عربي أمازيغي إسلامي) ♣
  - الرابط القانوني العصري فقط ♣
- ✓ عندما تتعارض الديانة (التدين والخلق الديني) والعلمانية مع الكفاءة في الترشح للمناصب أيها تفضل؟
  - أصحاب الديانة ♣ - أصحاب الكفاءة ♣
  - أصحاب العلمانية ♣ - أصحاب الديانة والكفاءة ♣
  - أصحاب العلمانية الكفاءة ♣
- ✓ هل تقبل بمسألة المساوات بين المرأة والرجل؟
  - حقها في تولي المناصب السياسية العليا في الدولة. أقبل ♣، لا أقبل ♣.
  - حقها في تولي المناصب الإدارية مهما كان نوعها أقبل ♣، لا أقبل ♣.

- حقها في الشغل حتى ولو وُجد من يعولها أقبل ♣، لا أقبل ♣.
- حقها في تزويج نفسها كما يفعل الرجل. أقبل ♣، لا أقبل ♣.
- استحقاقها نصيبا من الإرث يساوي نصيب الرجل. أقبل ♣، لا أقبل ♣.
- ✓ هل توافق من يقول أن سبب ارتفاع نسبة البطالة عند الرجال هو ارتفاع نسبة التوظيف عند النساء؟ موافق ♣، غير موافق ♣.
- ✓ هل تدعم الرأي القائل أن المرأة يجب أن تلزم بيتها وتتفرغ لأطفالها؟ موافق، غير موافق ♣.
- ✓ هل ترى أن المرأة لا يصلح توظيفها إلا في بعض المجالات التي تناسب طبيعتها مثل التعليم والصحة؟ موافق ♣، غير موافق ♣.
- ✓ هل تؤمن بحرية الإبداع الفني والفكري كالمسرح والغناء والتمثيل والتأليف ... مهما كان شكله وموضوعه وحتى لو تعارض مع التقاليد وبعض الأخلاق الدينية؟ أو من ♣، لا أو من ♣.
- ✓ هل تقر بحق حرية الرجل في ارتداء الزي الذي يقبله ذوقه ولو لم يكن من تقاليدنا؟ أقر ♣، لا أقر ♣.
- ✓ هل تعترف للمرأة بهذا الحق أيضا؟ أتعرف ♣، لا أتعرف ♣.
- ✓ هل ترى أن للبنوك الحق في التعاملات الربوية على اعتبار أنها أهم مصدر لجلب العملة، وبالتالي السير الحسن للخدمات العمومية ....؟ نعم ♣ لا ♣.
- ✓ هل تقبل -من حيث المبدأ- بحرية المتاجرة بالمواد الكحولية المرخص لأصحابها قانونا؟ نعم ♣ لا ♣.
- ✓ هل تقبل بعملية سن القوانين وفق مقتضيات المصلحة المعقولة البحتة بدون مراعات الضوابط الشرعية؟ نعم ♣ لا ♣.
- ✓ استقرار المجتمعات ضرورة لتقدمها، هل تقبل أن ينظم الدين المسائل الشخصية على الأكثر، في حين تتولى السياسة المدنية ماعدا ذلك من اقتصاد، اجتماع، عدل، إدارة، تربية، وتكوين ...؟ نعم أقبل هذا التقسيم في التخصصات ♣.
- لا أقبل إلا بهيمنة السياسة المدنية على كل المجالات الخاصة والعامة ♣.
- لا أقبل إلا بهيمنة الأحكام الدينية على كل المجالات الخاصة والعامة ♣.
- ✓ هل تقبل أن تكون الصحافة فضاء حرا تناقش فيه كل القضايا الدينية والمدنية بدون استثناءات وبدون محرمات؟ نعم ♣ لا ♣.

✓ ينضبط العمل الصحافي بأخلاقيات المهنة، هل تفضل أن تكون هذه الأخلاقيات محددة بـ \_\_\_\_\_ :

- قوانين وتنظيمات لا علاقة لها بالدين .
- مبادئ دينية تصاغ في شكل قوانين .
- قوانين ومبادئ دينية معا .

✓ تتحدد قيمة الإنسان الإيجابي والصالح في المجتمعات السياسية الحديثة بمدى التزامه بدفع الضرائب لخزينة الدولة،

• هل تقبل هكذا معيار في تحديد إيجابية وصلاحية الإنسان الحديث؟ نعم  
أقبل ، لا أقبل .

• هل ترى أن الضرائب يمكنها أن تقوم مقام الزكاة في الإسلام؟ أرى ذلك  
، لا أرى ذلك .

أم أنك ترى أن الزكاة هي التي يجب أن تعوض الضرائب بعد تقنينها؟  
أرى ذلك ، لا أرى ذلك .

### (الأسئلة المتعلقة بالفرضية الثانية)

✓ هل ترون إمكانية التعايش سياسيا واجتماعيا مع التيار العلماني الذي يقيم سياسته في الحكم والاجتماع على الفصل التام بين القيم والشرائع الدينية وبين تسيير الشأن العام للدولة والمجتمع؟  
- أرى إمكانية التعايش رغم ذلك .

- لا أرى إمكانية التعايش مبدئيا مع قبول التفاوض في هذه المسألة .

- لا أرى إمكانية التعايش مطلقا، ولا يمكن التفاوض على ذلك .

✓ هل ترى أن تيارا علمانيا هذه فلسفته في السياسة والاجتماع، يحق له أن ينشئ حزبا سياسيا لتحقيق تلك الفلسفة؟ نعم ، لا .

✓ ما رأيك في من يرى أن الحل الوحيد مع هذا هو الاستئصال من الحياة السياسية حتى لا تفرض علينا دولة علمانية؟

- رأي صائب .

- رأي صائب مبدئيا مع بعض الحذر والتحفظ في التنفيذ .

- رأي مخطئ .

✓ وجود تيار علماني قوي في المجتمع كأمر واقع يدفعك إلى:

- التمسك أكثر بأحكام الشريعة الإسلامية في السياسة والمجتمع دون أي تنازل وذلك بتحالف كل القوى الإسلامية .

- التمسك بالواقعية والعمل على إيجاد أرضية مشتركة ما من القيم الموجهة

للمجتمع ♣ ..

- حسم الموقف بالإرادة الشعبية، وبالآلية الديمقراطية ♣ .
- حسم الموقف بكافة أساليب القوة المتاحة القانونية ♣ .
- مواجهة هذا التيار بالقوة المادية إن لزم الأمر ♣ .
- ✓ لا يقبل العلمانيون من القيم الدينية إلا ما يتماشى مع فلسفتهم اللائكية، فبالنسبة لقيمة الحرية مثلا:

- حرية العقيدة مكفولة في كل وقت وحين، يكمن للعلماني أن يبدل معتقداته كيف ومتى يشاء، فهي شأن خاص به وحده والدولة إزاء ذلك محايدة،
- حرية الفكر والإبداع وحرية الإعلام مكفولة ولو كانت مصادمة للمقدسات الدينية،

- حرية ارتداء الأزياء للرجال والنساء لا حدود لها تقريبا
  - حرية البيع والشراء وسائر التعاقدات متحررة من الشروط الدينية.
- فهل توافق على هكذا حرية مطلقة تقريبا، بحيث يصير المجتمع كله موجها بهذه القيم الإنسانية الحديثة؟

- أوافق بقوة ♣ .
  - أوافق ♣ .
  - أرفض ♣ .
  - أرفض بقوة ♣ .
- ✓ كيف تتصور مواجهة الفكر الذي يروج لهذه الحرية المطلقة؟ فهل يكون ذلك
- \_\_\_\_\_ :

- محاورة هذا التيار لإقناعه بأن القيم المستقدمة من الغرب لا تجدي في مجتمعاتنا العربية الإسلامية ♣ .
- التمسك بمفهوم الحرية المقيدة بالدين الإسلامي، وتحذير الشعب من تلك القيم الوافدة ♣ .

- مواجهة هذا التيار بكافة أنواع القوى المتاحة لمنعه من توجيه المجتمع وفق قيمه ♣ .
- هل تعتقد أن موافقة للتيار العلماني في بعض القيم الغربية التي يتبناها مثل قيمة الحرية الشبه مطلقة ومحاولة بثها في المجتمع الجزائري المحافظ، هل يكون من شأنه:

- القضاء على الهوية الإسلامية للدولة والمجتمع ♣ .
- استدراج التيار العلماني للقبول في النهاية الهوية العربية الإسلامية للدولة و المجتمع ♣ .

- ✓ يعد التيار العلماني شريكا للتيار الديني في الوطن، برأيك ما هي حظوظ إبرام معاهدة تعايش سياسي واجتماعي بينكم وبينهم؟
- حظوظ منعدمة ♣ .
  - حظوظ ضعيفة ♣ .
  - حظوظ متوسطة ♣ .
  - حظوظ قوية ♣ .

### (الأسئلة المتعلقة بالفرضية الثالثة)

- ✓ هل تقبلون بالديمقراطية كآلية للتداول على السلطة مهما أفرزت من نتائج؟
- أقبلها دون تحفظ ♣ .
  - أقبلها مع تحفظات معينة ♣ .
  - أرفضها دون تحفظ ♣ .
- ✓ من أسس الديمقراطية أن الأغلبية تحكم والأقلية تعارض، في حين أن الحكم في الإسلام لله. كيف ترون ذلك؟
- أقبل بالديمقراطية كفسلفة وعقيدة زيادة على كونها تقنية تداول على السلطة ♣ .
  - أقبل بالديمقراطية كتقنية تداول على السلطة فقط ♣ .
  - أرفض الديمقراطية جملة وتفصيلا لأن ذلك طعن وانتقاص من الدين الإسلامي ♣ .
- ✓ هل ترون أن الدين الإسلامي يسمح لأتباعه بالمشاركة في منظمات المجتمع المدني (جمعيات، نوادي، أحزاب، نقابات ....)؟ نعم ♣ لا ♣ .
- ✓ لماذا تقبلون التنافس السياسي مع أحزاب علمانية؟ هل يتم ذلك بسبب:
- أن العمل السياسي المدني الحديث مقبول دينيا ♣ .
  - اعتقادكم أن لكم الأغلبية حينما تتبنون الإسلام شعارا، بينما العلمانيون لا يمثلون إلا أنفسهم ♣ .
  - العمل بقاعدة الضرورات تبيح المحظورات ♣ .
- ✓ إذا نجح العلمانيون في انتخابات ما فهل:
- تقبلون بالنتائج وتصححون الأخطاء لاستعادة زمام المبادرة؟ ♣ .
  - تلجؤون إلى الطعن القانوني إذا شعرتهم بتزوير ما؟ ♣ .
  - يشتد غضبكم وتتمسكون أكثر بالدين؟ ♣ .
  - يشتد حزنكم وتتركون الساحة للعلمانيين؟ ♣ .

- ✓ ما مدى حصانة الحاكم السياسي في الإسلام برأيكم؟
- الحاكم الشرعي للأمة لا يخضع للمساءلة، لأنه ظل الله في الأرض .♣
- الحاكم الشرعي يخضع لكافة أنواع المسائلة ومنها العزل والمحاسبة .♣
- ✓ ما مدى إلزامية الشورى في الإسلام حسب رأيكم؟
- واجبة على الحاكم في ذاتها دون وجوب الأخذ بنتائجها .♣
- واجبة على الحاكم في ذاتها وواجب الأخذ بنتائجها على الحاكم .♣

### استمارة (خاصة بالعلمانيين)

أنجزت هذه الوثيقة من أجل دراسة جامعية أكاديمية تبحث في مسألتي الديني والمدني وعلاقتها بموضوع المواطنة.  
نرجوا منكم ملء هذه الوثيقة بكل عناية ومصداقية، ونعدكم أن هويتكم لن يكشف عنها إذ إن أسماءكم غير مطلوبة فيها .. وشكرا على تعاونكم.

❖ ضع علامة x أمام الإجابة المناسبة:

- 5- الجنس: ذكر ♣، أنثى ♣
  - 6- السن: 20-29 ♣، 30-39 ♣، 40-49 ♣، 50-59 ♣، 60 ♣ فأكثر
  - 7- المستوى التعليمي: ابتدائي ♣، متوسط ♣، ثانوي ♣، جامعي ♣.
  - 8- الحالة المدنية: أعزب ♣، متزوج ♣، أرمل(ة) ♣  
(الأسئلة المتعلقة بالفرضية الأولى)
- ❖ محور العقائد البانية للمواقف والتصرفات:
- إليك الآيات القرآنية التالية؛ حدد ما تفهمه وتعتقده منها بوضع علامة x أمام الخيارات التي تقتنع بها.

✓ (ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين)  
"آل عمران: 85"

- لا يحق للبشرية أن تعتنق إلا ديناً واحداً هو دين الإسلام: موافق ♣، غير موافق ♣.
- كل من اعتنق غير الإسلام فهو على ضلال على الأقل. موافق ♣، غير موافق ♣.
- كل مسلم يجب عليه أن يعتقد جازماً أنه على حق وغيره على باطل. موافق ♣ غير موافق ♣.
- لا يَقْبَلُ الْإِسْلَامُ أَنْ يَعْبُدَ الْإِنْسَانُ اللَّهَ إِلَّا وَفْقَ مَا جَاءَ بِهِ الْإِسْلَامُ. موافق ♣ غير موافق ♣.
- يمكن للمسلم أن يتعامل مع الناس في الشؤون العامة (الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، الثقافية..) دون التقيد بأحكام الدين الإسلامي. موافق ♣ غير موافق ♣.
- لا يوجد في الدين الإسلامي ما يتعلق بالشؤون العامة وإنما هي أحكام تخص كل شخص على حدة. موافق ♣ غير موافق ♣.

✓ (أفحکم الجاهلیة یبغون ومن أحسن من الله حکما لقوم یوقنون) "المائدة: 50"

- كل القوانين والتدابير المصادمة لمقتضيات القرآن والسنة هي من الجاهلية حتى ولو أثمرت نتائج إيجابية في نظر الناس. موافق ♣ غير موافق ♣.
- الأحكام الواردة في النصوص قطعية الدلالة في القرآن، هي أحسن منظومة قانونية يمكن للبشرية الاحتكام إليها لأنها صادرة عن الله العليم... فهي معصومة من الخطء. موافق ♣ غير موافق ♣.
- الأحكام القرآنية تكون أحسن عندما يتعلق الأمر بالعلاقة بين الإنسان وربه فقط، أما تعاملات الناس الدنيوية فالأحسن أن تنظم وفق قوانين بشرية متغيرة حسب الحاجة. موافق ♣ غير موافق ♣.
- كل من يشك في قدسية أو كمال أو صحة القرآن والسنة، فهو على جانب كبير من الخطر في دينه. موافق ♣ غير موافق ♣.
- كل من يسوي بين هذه الأحكام وبين القوانين البشرية يكون مهدداً إما بالظلال أو الكفر أو النفاق. موافق ♣ غير موافق ♣.

- كل من يعترض على أحكام القرآن والسنة الصحيحة يكون خارجاً عن الملة. موافق ♣ غير موافق ♣.

✓ (فلأوربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في

أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً) "النساء: 65"

- لا يكون الفرد أو المجتمع أو الجماعة مؤمنة حتى تحكم الشرع فيما يثار بين أعضائها من نزاعات وقضايا وجوبا. موافق ♣ غير موافق ♣.  
- هذا النص لا يمكن تطبيقه إلا في زمن نزوله، أما اليوم فقد وجدت حقائق مستجدة سياسية، اجتماعية، قانونية، علمية ... لا يمكن للنصوص الدينية أن تحتويها أو تسايرها.

موافق ♣ غير موافق ♣.

- تشترط الآية لثبوت الإيمان ثلاثة شروط:

- الاحتكام إلى الشرع،

- الرضا وعدم الانزعاج من هذا الحكم،

- الاستسلام التام لهذا الحكم،

وهذا غير ممكن اليوم لأن ذلك منافي للحريات الفردية والجماعية وحقوق الإنسان عامة.

موافق ♣، غير موافق ♣.

- إن مقتضيات روح العصر من حداثة وحرية رأي وحرية تعبير ومساوات وانفتاح ... كل ذلك وغيره يستلزم التحرر من هذه الأحكام الدينية. موافق ♣ غير موافق ♣.

✓ (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئكهم الفاسقون) "المائدة: 47"

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئكهم الظالمون) "المائدة: 45"

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئكهم الكافرون) "المائدة: 44"

- الحكم اللازم اتباعه متعلق بالفرد وحده. موافق ♣، غير موافق ♣.

- الحكم اللازم اتباعه متعلق بمسؤوليات الأولياء داخل الأسر فقط. موافق ♣ غير موافق ♣.

- الحكم اللازم اتباعه متعلق بالمجتمع ككل. موافق ♣ غير موافق ♣.

- الحكم اللازم اتباعه حتى لا يكفر الإنسان أو يظلم أو يفسق، يمتد ويتحكم في:

- التعاملات الاقتصادية والتجارية (كحرمة الربا، حرمة المتاجرة بالمحرمات

مثل: الخمر، حرمة البيوع الممنوعة، حرمة السرقة، الغصب، الاحتيال ... )

موافق ♣، غير موافق ♣.

- التعاملات السياسية كوجوب التعامل بمبدأ الشورى، حرمة تولي المرأة

للمناصب القيادية العامة، حرمة قيام أحزاب تدعو إلى فصل الدين عن

الدولة، وجوب تطبيق الحدود المختلفة، والدفاع عن مقاصد الشريعة من قبل  
السلطة لحفظ الدين، العقل النفس النسل المال. موافق ♣ غير موافق ♣ .  
- التعاملات الاجتماعية كحرمة سفور المرأة (تبرجها) وحرمة الاختلاط بين  
الجنسين وحرمة تخنث الرجال وترجل النساء وحرمة انتهاك الأخلاق المعتمدة  
شرعا. موافق ♣ غير موافق ♣ .

- حد السرقة (قطع اليد) وحد الزنا (الجلد أو الرجم) الواردة في القرآن وحد  
شارب الخمر (الجلد) وحد المرتد والساحر (القتل) المنصوص عليها في  
أحاديث صحيحة عند المسلمين، هل تعتقد أن هذه الحدود مازالت وستبقى  
معقولة وصالحة لكال زمان ومكان لأن مصدرها رباني. موافق ♣ غير موافق ♣ .

- ما رأيك فيمن يعتقد أن هذه الحدود لم تعد ممكنة التطبيق اليوم لأسباب  
موضوعية مختلفة؟

\* هو على صواب. ♣ مخطئ لكنه معذور ♣ مخطئ غير معذور ♣  
مخطئ ضال ♣، مخطئ كافر ♣ .

✓ (قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له  
وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين) "الأنعام 162"

- الصلاة والنسك (الذبائح) تكون لله وحده دائما. موافق ♣، غير موافق ♣ .  
- تدعو هذه الآية الإنسان ليجعل كافة نشاطات حياته البسيطة والجليلة سواء  
كانت تخصه هو وحده أو أهلها أو مجتمعه أو دولته .... لله وحده ... بل  
حتى موته ينبغي أن يكون لله ولو مات على فراشه. هل تتبنى أنت هذه  
الدعوة في هذا العصر؟ نعم ♣، لا ♣ .

✓ (وإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله وإلى الرسول إن كنتم تؤمنون  
بالله واليوم الآخر) "النساء 59"

- عندما يختلف المسلمون ويتنازعون في المسائل السياسية، الاجتماعية ،  
الاقتصادية، الثقافية ... لا يلزمهم الرجوع بالضرورة -لحلها- إلى الله  
(القرآن) وإلى الرسول (السنة). موافق ♣، غير موافق ♣ .  
- الرجوع إلى القرآن والسنة لحل النزاعات مرده إلى كون هذين المصدرين  
معصومين من الأهواء والشهوات البشرية وصالحين لكل زمان ومكان.  
موافق ♣، غير موافق ♣ .

- كثيرا ما تتعارض الأحكام الشرعية في الدين الإسلامي مع بعض  
المسلمات والنشاطات:

السياسية (اعتبار الأغلبية العددية معيارا مطلقا في اتخاذ القرارات)

الاقتصادية (البحث عن الربح ولو على حساب المبادئ)

الثقافية (نقد الثوابت وطنية كانت أم دينية)

في حالة التعارض هذه هل ترى:

- أن كلمة الفصل تكون للأحكام الشرعية الواردة في الدين الإسلامي. نعم ♣، لا ♣.  
هل تقبل التنازل عن هذا الرأي؟ نعم ♣، لا ♣.

- أم أن الكلمة العليا تكون للاجتهادات المدنية الحديثة المبنية على المصالح المادية المعقولة فقط؟ نعم ♣، لا ♣. هل تقبل التنازل عن هذا الرأي؟ نعم ♣، لا ♣.  
- في دولة حديثة عصرية ومتماسكة هل ترى:

- ضرورة خضوع سياسة الدولة للدين نعم ♣، لا ♣. هل يمكنك إعادة النظر في هذا الرأي؟ نعم ♣، لا ♣.

- أم ضرورة تنظيم الشؤون الدينية بواسطة السياسة المدنية ♣. هل يمكنك إعادة النظر في هذا الرأي؟  
نعم ♣، لا ♣.

### ✓ (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) "الذاريات:56"

- هل تعتقد أن غاية وجود الإنسان على الأرض هو عبادة الله؟ نعم ♣، لا ♣.  
- هل تعتقد أن إرضاء الله يكون بالأعمال المعقولة والصائبة دون التزام بإملاءات الدين؟ موافق ♣، غير موافق ♣.

- هل تعتقد أن عبادة الله تكون صحيحة بأي دين سماوي كان؟ نعم ♣، لا ♣.  
- هل تعتقد أن عبادة الله لا تكون صحيحة إلا إذا خضعت لأحكام الدين الإسلامي وحده؟ نعم ♣، لا ♣.  
- هل تعتقد أن عبادة الله تكون مقصورة على الشؤون الخاصة للإنسان؟ نعم ♣، لا ♣.

- هل تعتقد أن عبادة الله تكون شاملة لكل مناحي النشاطات الإنسانية، الفردية، الأسرية، الاجتماعية...؟  
نعم ♣، لا ♣.

### ❖ محور مؤشرات المواطنة محل النزاع.\*

\*- ركزنا في مؤشرات المواطنة على تلك التي يثور الخلاف بشأنها .. وأعرضنا عن تلك التي يتوافق حولها الطرفان.

✓ تلجأ الشرائح الاجتماعية في عصرنا هذا إلى أشكال سلمية للتعبير عن المطالب الأساسية للإنسان من مثل توفير السكن، الشغل، تحسين القدرة الشرائية، الأمن، التعليم، الصحة، الترفيه ....

• هل توافق على هذا الأسلوب السلمي الحضاري العصري؟ موافق ♣، غير موافق ♣.

• هل توافق وتؤيد -داخل مجتمعك - التعبير عن خيارات فلسفية وإيديولوجية من مثل: ليبرالية، شيوعية علمانية مادية، إحادية .... إذا كان الجميع يلتزم بمقتضى القوانين السارية المفعول؟ موافق ♣، غير موافق ♣.

• هل ترى بأن للطبقة المثقفة الحق في حرية نقد بعض جوانب التراث الإسلامي قصد تصحيح الأخطاء مثل تاريخ الصحابة، بعض الأحكام الشرعية (حد السرقة، حد شارب الخمر، حد الزنا، حد الردة ....)؟ موافق ♣، غير موافق ♣.

✓ هل تأيدنمط عيش بعض المجتمعات التي تبيح لأفرادها اعتناق العقائد الدينية المختلفة وتبديلها وقتما شاءوا شريطة الالتزام بالقانون؟ موافق ♣، غير موافق ♣.

✓ هل تقبل أن يكون القانون المدني المنظم للحياة الفردية والجماعية مستمدا من الدين؟

- لا أقبل ♣

- أقبل في بعض الجوانب فقط ♣

- أقبل في كل الجوانب ♣

✓ ما هو الرابط الاجتماعي الذي تفضله أن يسود في مجتمعك ويتكفل حوله الأفراد؟

- الرابط العرقي (العربي الأمازيغي) ♣

- الرابط الديني (الإسلامي)

- الرابط المختلط (عربي أمازيغي إسلامي) ♣

- الرابط القانوني العصري فقط ♣

✓ عندما تتعارض الديانة (التدين والخلق الديني) والعلمانية مع الكفاءة في الترشح للمناصب أيها تفضل؟

- أصحاب الديانة ♣ - أصحاب الكفاءة ♣

- أصحاب العلمانية ♣ - أصحاب الديانة والكفاءة ♣

- أصحاب العلمانية الكفاءة ♣

- ✓ هل تقبل بمسألة المساوات بين المرأة والرجل؟
- حقها في تولي المناصب السياسية العليا في الدولة. أقبلي، لا أقبلي.
  - حقها في تولي المناصب الإدارية مهما كان نوعها أقبلي، لا أقبلي.
  - حقها في الشغل حتى ولو وُجد من يعولها أقبلي، لا أقبلي.
  - حقها في تزويج نفسها كما يفعل الرجل. أقبلي، لا أقبلي.
  - استحقاقها نصيبا من الإرث يساوي نصيب الرجل. أقبلي، لا أقبلي.
- ✓ هل توافق من يقول أن سبب ارتفاع نسبة البطالة عند الرجال هو ارتفاع نسبة التوظيف عند النساء؟ موافق، غير موافق.
- ✓ هل تدعم الرأي القائل أن المرأة يجب أن تلزم بيتها وتتفرغ لأطفالها؟ موافق، غير موافق.
- ✓ هل ترى أن المرأة لا يصلح توظيفها إلا في بعض المجالات التي تناسب طبيعتها مثل التعليم والصحة؟ موافق، غير موافق.
- ✓ هل تؤمن بحرية الإبداع الفني والفكري كالمسرح والغناء والتمثيل والتأليف ... مهما كان شكله وموضوعه وحتى لو تعارض مع التقاليد وبعض الأخلاق الدينية؟ أومن، لا أومن.
- ✓ هل تقر بحق حرية الرجل في ارتداء الزي الذي يقبله ذوقه ولو لم يكن من تقاليدنا؟ أقر، لا أقر.
- ✓ هل تعترف للمرأة بهذا الحق أيضا؟ أتعرف، لا أتعرف.
- ✓ هل ترى أن للبنوك الحق في التعاملات الربوية على اعتبار أنها أهم مصدر لجلب العملة، وبالتالي السير الحسن للخدمات العمومية ...؟ نعم لا.
- ✓ هل تقبل من حيث المبدأ- بحرية المتاجرة بالمواد الكحولية المرخص لأصحابها قانونا؟ نعم لا.
- ✓ هل تقبل بعملية سن القوانين وفق مقتضيات المصلحة المعقولة البحتة بدون مراعات الضوابط الشرعية؟ نعم لا.
- ✓ استقرار المجتمعات ضرورة لتقدمها، هل تقبل أن ينظم الدين المسائل الشخصية على الأكثر، في حين تتولى السياسة المدنية ماعدا ذلك من اقتصاد، اجتماع، عدل، إدارة، تربية، وتكوين ...؟
- نعم أقبلي هذا التقسيم في التخصصات.

- لا أقبل إلا بهيمنة السياسة المدنية على كل المجالات الخاصة والعامة ♣.
- لا أقبل إلا بهيمنة الأحكام الدينية على كل المجالات الخاصة والعامة ♣.
- ✓ هل تقبل أن تكون الصحافة فضاء حراً تناقش فيه كل القضايا الدينية والمدنية بدون استثناءات وبدون محرمات؟ نعم ♣ لا ♣.
- ✓ ينضبط العمل الصحفي بأخلاقيات المهنة، هل تفضل أن تكون هذه الأخلاقيات محددة بـ — :
  - قوانين وتنظيمات لا علاقة لها بالدين ♣.
  - مبادئ دينية تصاغ في شكل قوانين ♣.
  - قوانين ومبادئ دينية معاً ♣.
- ✓ تتحدد قيمة الإنسان الإيجابي والصالح في المجتمعات السياسية الحديثة بمدى إلتزامه بدفع الضرائب لخزينة الدولة،
  - هل تقبل هكذا معيار في تحديد إيجابية وصلاحية الإنسان الحديث؟ نعم أقبل ♣، لا أقبل ♣.
  - هل ترى أن الضرائب يمكنها أن تقوم مقام الزكاة في الإسلام؟ أرى ذلك ♣، لا أرى ذلك ♣.
  - أم أنك ترى أن الزكاة هي التي يجب أن تعوض الضرائب بعد تقنينها؟ أرى ذلك ♣، لا أرى ذلك ♣.

### (الأسئلة المتعلقة بالفرضية الثانية)

- ✓ هل ترى إمكانية التعايش السياسي والاجتماعي مع التيار المتدين الذي يعمل على العودة إلى تحكيم القرآن والسنة وباقي مصادر الشريعة من إجماع، قياس، مصالح مرسلة، استحسان.... يريد تحكيم ذلك في جميع مفاصل الحياة

الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وفرض ذلك على المجتمع ولو بالتدرج؟

- أرى إمكانية التعايش رغم ذلك. ♣.
- لا أرى إمكانية التعايش مبدئياً مع قبول التفاوض في هذه المسألة. ♣.
- لا أرى إمكانية التعايش مطلقاً، ولا يمكن التفاوض على ذلك. ♣.
- ✓ هل ترى أن تياراً دينياً – هذه أهدافه ومطالبه- يحق له أن ينشئ حزبا سياسيا لتحقيق تلك المطالب والأهداف؟ نعم ♣، لا ♣.
- ✓ ما رأيك في من يرى أن الحل الوحيد مع هذا هو الاستئصال من الحياة السياسية حتى لا تفرض علينا دولة دينية؟
- رأي صائب ♣.
- رأي صائب مبدئياً مع بعض الحذر والتحفّض في التنفيذ. ♣.
- رأي مخطئ ♣.
- ✓ وجود تيار ديني قوي في المجتمع كأمر واقع يدفعك إلى:
- الاستمسك أكثر بمدنية الدولة بدون قبول أي تنازل وذلك بتحالف كل القوى المدنية ♣.
- التمسك بالواقعية والعمل على إيجاد أرضية مشتركة ما من القيم الموجهة للمجتمع ♣..
- حسم الموقف بالإرادة الشعبية، وبالآلية الديمقراطية ♣.
- حسم الموقف بكافة أساليب القوة المتاحة القانونية والمادية ♣.
- ✓ لا يقبل المتدينون من القيم الإنسانية والمدنية إلا ما يتماشى مع قيمهم الدينية أو ما يمكن أن يتكيف وفق ضوابط شرعية لديهم: فبالنسبة لقيمة الحرية مثلاً:
- حرية العقيدة مكفولة قبل اعتناق الإسلام أما بعده فهي ردة تستوجب القتل،
- حرية ارتداء الأزياء –خاصة لدى المرأة- فهي خاضعة لمحددات الحياء المبين في الشريعة،
- حرية البيع والشراء وسائر التعاقدات مضبوطة بما كان موضوعها مباحاً أو حلالاً من الشريعة. فهل توافق على تقييد قيمة الحرية على هذا النحو، بحيث يصير المجتمع كله ملزماً بهذا التوجه؟
- أوافق بقوة ♣.
- أوافق ♣.
- أرفض ♣.
- أرفض بقوة ♣.

✓ كيف تتصور مواجهة هذه التقييدات الدينية على قيمة الحرية. هل يكون ذلك  
بـ: \_\_\_\_\_ :

- محاورة هذا التيار لإقناعه بعدم جدوى هذا الفكر في عصرنا .♣
- التمسك بمفهوم الحرية كما هو سائد في الدول المتقدمة وتحذير عموم الشعب من عواقب تقييد الحريات الفردية والجماعية بقيود دينية .♣
- مواجهة هذا التيار بكافة الوسائل المتاحة القانونية الفكرية والمادية لتحجيمه وعزله ومنعه من توجيه المجتمع .♣
- مواجهة هذا التيار بالقوة المادية إذا لزم الأمر .♣
- ✓ هل تعتقد أن التنازل للتيار الديني عن بعض القيم التي أنتجتها الحضارة (حرية التعبير، التفكير، النقد، الزي، الإعلام، ممارسة الفنون بجميع أنواعها....) وتقييدها بقيود دينية يكون من شأنه:
  - لقضاء على مدنية الدولة والمجتمع والتأسيس لدولة دينية .♣
  - التأسيس لمدنية متسامحة .♣
- ✓ يعد التيار الديني شريكا في الوطن للتيار المدني، برأيك ما هي حظوظ إبرام معاهدة تعايش سياسي واجتماعي بينكم وبينهم؟
  - حظوظ منعدمة .♣
  - حظوظ ضعيفة .♣
  - حظوظ متوسطة .♣
  - حظوظ قوية .♣

### (الأسئلة المتعلقة بالفرضية الثالثة)

- ✓ كيف تقومون تبني التيار الديني للعمل الديمقراطي وحديثهم عن احترام الحريات الفردية والجماعية؟
  - نعتبر هذا إثراء للعمل السياسي المتنوع .♣
  - نعتبر هذا تحايلا إذ إنهم يستغلون نتائج الديمقراطية للانقلاب عليها إذا وصلوا إلى سدة الحكم .♣
  - نعتبر هذا تدميرا لمبدأ الديمقراطية ذاته وخنقا للحريات الفردية والجماعية

- ♣ .
- نعتبر هذا تدنيسا للإسلام نفسه عندما يزوج به في المعتزك السياسي المدنس
- ♣ .
- نعتبر هذا توظيفا رخيصا لتراث مشترك يغار عليه كل جزائري ♣ .
- ✓ برأيكم، ما هو سبب شعبية هذا التيار؟ هل هو:
- واقعية خطابهم السياسي ♣ - إضفاء الطابع الديني الإسلامي على هذا الخطاب ♣ .
- عدم قدرة المجتمع الجزائري على ترك المحافظة واعتناق الحداثة ♣ .
- ضعفكم أنتم المدنيين في تقدين بديل حقيقي يلتف الشعب حوله ♣ .
- ✓ هل تشعرون بمضايقة وخرج ما، في الساحة السياسية، بسبب التوظيف السياسي للدين؟ نعم ♣ لا ♣ .
- ✓ لماذا لا تفكرون - أنتم بدوركم- في استغلال الدين بطريقة ما في العمل السياسي حتى لا يبقى ورقة مؤرقة ضدكم في يد التيار الديني؟
- هل لأنكم تريدون أن تكونوا واضحين مع الشعب؟ ♣
- هل هذا وفاء منكم للعمل المدني الحديث المنفصل عن الشأن الديني الخاص؟
- ♣
- هل لأن التدين لا يمكنه إقامة دولة حدية وقوية؟ ♣ .
- هل لأنكم تشعرون بعجز ما عند التوفيق بين ما هو ديني وما هو مدني وذلك بسبب اختلاف الطبيعة بينهما؟ ♣ .
- ✓ ما مدى إمكانية بلورتكم لمقاربة معتدلة ومتسامحة تجمع وتحدد العلاقة بين الدين والسياسة؟
- هذه مبادرة ممكنة نظريا وواقعا ♣ .
- هذه مبادرة ممكنة نظريا ممتنعة واقعا ♣
- هذه مبادرة غير ممكنة نظريا وواقعا ♣ .
- ✓ كيف تتصورون حل إشكالية استغلال التيار الديني للدين في العمل السياسي؟
- الحل يكون بتخلي التيار الديني عن الخلط بين الدين والسياسة ♣ .
- الحل يكون باعتراف التيار المدني بحق استغلال الدين في السياسة ♣ .
- الحل يكون بإدماج التيار المدني للدين في نشاطه السياسي المدني لسحب البساط من تحت المتدينين ♣ .
- الحل يكون بالقمع ♣ . - الحل يكون بتحضير ترسانة من القوانين المنظمة ♣ .
- لا حل لهذا الإشكال إلا بالتخلي طواعية عن هذا الخلط ♣ .

## دليل المقابلة (أسئلة إلى ممثل العلمانيين)

- المحور الأول: المواقف الإيديولوجية الكبرى لدى العلمانيين**
- لماذا ترفضون من الإسلاميين موقف شمولية الإسلام؟ ألا تساعد بعض أحكامه على تمدين الحياة الاجتماعية؟
  - لماذا لا يمكن للدين أن يتدخل في السياسة والثقافة والاقتصاد..؟
  - وماذا لو فوّض الشعب هؤلاء لتسيير شؤون الدولة؟
  - بأي مسوغ أمكنكم اتهام الإسلاميين بالانقلاب على الديمقراطية؟
  - ألا ترون أن الحريات التي تتادون بها في الفكر والإيديولوجيا مستفزة للإسلاميين؟
  - هل الدعوة إلى الإلحاد والفلسفات الأخرى معقولة في مجتمع مسلم؟

## المحور الثاني: تعاملات العلمانيين مع واقع الإسلاميين

- إن الإسلاميين قوة اجتماعية، فكيف تتصورون التعايش معهم؟
- إن الإسلاميين قد وصلوا إلى الحكم في بعض الدول.. والأمر يسير بسلاسة؟
- إن الإسلاميين يتمتعون بشعبية كبيرة وبإمكانهم إعاقتكم في نشاطكم السياسي، ألا ترون ضرورة حل وسط معهم؟
- (أسئلة إعادة الانطلاق)
- إن الإسلاميين يعتبرون السياسة الإسلامية نشاطا مدنيا.. ما رأيكم؟
- (أسئلة إعادة الانطلاق)
- ولكن كيف تفسرون شعبيتهم مع ذلك؟
- كيف تتصرفون - والحالة هذه - ؟
- لماذا لا تستغلون الدين بطريقة ما في نشاطاتكم السياسية؟
- هل تتصورون إمكانية مبادرة تسامح بينكم وبينهم؟

## دليل المقابلة ( أسئلة إلى ممثل الإسلاميين )

## المحور الأول: البنى الثقافية: قيمتها الإيديولوجية والسلوكية والمواقف المنبثقة عنها

- كيف تقومون بتنظيم الإسلام للشؤون الاجتماعية كلها؟
- (أسئلة إعادة الانطلاق)

- إنكم بهذا التصور تمنعون جزءا كبيرا من المجتمع من ممارسة حقه في حياة مدنية يكون الدين فيها محايدا.
- (أسئلة إعادة الانطلاق)
- لماذا لا تفكرون في التنازل المتبادل من أجل التفاهم والتلاقي؟
- (أسئلة إعادة الانطلاق)
- لماذا تطلبون أن يكون التنازل من العلمانيين تحديدا؟
- ألا ترون أن ما أنتم عليه من مواقف تعد تشددا، في حين أن الإسلام دين تسامح؟

### المحور الثاني: مؤشرات المواطنة

- ينقم عليكم كثيرون بسبب موقفكم من بعض حقوق المرأة ومنها:
- حقها في تولي المناصب العليا في الدولة، ما رأيكم في ذلك؟
- (أسئلة إعادة الانطلاق)
- وماذا عن منعها تزويج نفسها بنفسها؟
- (أسئلة إعادة الانطلاق)
- وماذا عن استحقاقها نصف نصيب الرجل من الإرث؟

### المحور الثالث: التعايش العلماني الإسلامي

- ما مدى إمكانية التعايش الاجتماعي والسياسي بين الإسلاميين والعلمانيين؟
- لماذا لا تتفقون على حلول وسطى بينكم وبينهم؟
- هل يمكنكم الالتزام بالإسلام بخاصة أنفسكم وأسرهم وتتركون الحياة العامة للتدبير المدني؟
- (أسئلة إعادة الانطلاق)
- لكن العلمانيين شركاء لكم في الوطن فلا بد من وجود حل وسط؟
- إن التيار السائد في العالم اليوم هو التيار المدني اللاديني، فهل يمكنكم مواجهة هذا التيار العالمي؟
- كيف تقبلون بالديمقراطية رغم أنها من إنتاج حضارة غربية؟
- (أسئلة إعادة الانطلاق)
- كيف يكون نظام الشورى مقدسا في الإسلام؟
- ماهي الأسباب التي تجعلكم تصرون على العمل السياسي إلى جانب العمل الدعوي؟
- يتهمكم العلمانيون بتحكيم النصوص المقدسة في السياسة.

# قائمة المصادر والمراجع

# فهرس الموضوعات

الإهداء.

شكر وتقدير.

مقدمة.....05-01

الفصل الأول: الاقتراب النظري والمنهجي لموضوع البحث .....80-06

1- الطرح الإشكالي.....06

2- التأطير المفاهيمي لموضوع البحث

.....13

3- ضبط المفاهيم المؤطرة للبحث

.....32

البنى البانية/ البنى المبنية

.....32

مبدأ المواطنة

.....40

العقيدة/الإيديولوجيا

.....47

الدين الشمولي

.....50

الصراع

.....56

المدني (العلماني) المتعالي

.....61

4- المنهجية المعتمدة في البحث

.....69

5- عينة البحث وتقنياته

.....72

الفصل الثاني: المسيحية: الانطلاق الفصل الثاني من الروحي إلى الإطباق

على الزمني.....110 -81

- 1- الدين المسيحي وموقفه الأصولي من الملك والسياسة.....81
- 2- الدعوة الدينية الأولى بين الاضطهاد والإسرار: من تمسيح الفرد إلى تمسيح الدولة.....86
- 3- الحكم البابوي من الانكفاء إلى الأوج.....93
- 4- وحدة المصالح بين الزمني والديني.....100
- 5- انحطاط القرون الوسطى.....104
- الفصل الثالث: الحكم الزمني في رحلة البحث عن استقلاله: العلمانية طريقاً.....111-153
- تمهيد .....111
- 1- مؤشرات الحداثة منذ زمن العتاقة: التأسيس للفرد.....112
- 2- تجليات انفصال المدني (السياسي) عن الديني.....115
- 3- الإصلاح البروتستانتي والعودة إلى الأصل: مساهمة في تمدين الديني.....121
- 4- مساهمة الفكر الأوروبي في تعالي المدني على الديني.....129
- 5- الحداثة السياسية في الغرب: من الفكر إلى الممارسة أو التأسيس للعلمانية.....143
- الفصل الرابع: مبدأ المواطنة، أو الرابط الاجتماعي الحديث: أصوله وقيمه.....154-177
- 1- مبدأ المواطنة بين الفكر والممارسة البدائيين.....154
- 2- مبدأ المواطنة من التجريد إلى التقنين.....156
- 3- المواطنة الأوروبية وتعالى المسيحية خلال القرون الوسطى (300 - 1300م).....161
- 4- مرتكزات مبدأ المواطنة في الفكر الغربي الحديث.....164
- 5- التحديات التقليدية والمتجددة في وجه حركية مبدأ المواطنة.....169
- الفصل الخامس: الطابع الشمولي للدين الإسلامي: من التأصيل النظري إلى السلوك الفردي والجماعي.....180-202
- 1- الشمولية في النصوص المقدسة.....180.

2- العقيدة الشمولية عند محمد بن عبد الوهاب وأبي الأعلى المودودي.....183	
3- العقيدة الشمولية عند حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان.....187	
4- العقيدة الشمولية عند محمد الغزالي ويوسف القرضاوي.....191	
5- العقيدة الشمولية عند محمد سعيد رمضان البوطي..... 197	
الفصل السادس: أصل التوترات الاجتماعية والثقافية في الجزائر....203- 227	
1- الصدمة الاستعمارية والانشقاق النخبوي في الجزائر.....203.	
جدول كفي بين وحدات تحليل نموذجية متقابلة في بعض المجالات تكشف عمق الهوة الفاصلة بين الكتلتين .....206.	
2- تجليات الصراع الديني المدني في المجال اللغوي الثقافي ..... 207	
3- تجليات الصراع الديني المدني في المجال الإعلامي ..... 212	
جدول الحقول المعجمية لفئات الإسلامي والعلماني في الصحافة الوطنية..... 219	
4- إشكالية تعدد الولاءات الثقافية بين الخصوصية والعالمية في الجزائر ..... 219	
الفصل السابع: مبدأ المواطنة في الجزائر بين مقتضيات الالتزام الديني وضرورات الواقع المدني.....228-276	
1- تعارض البنى الثقافية بين العلمانيين والإسلاميين وانعكاساته على الضرورات الأولية لمبدأ المواطنة في الجزائر ..... 229	
2- النهج الإقصائي المتبادل بين العلمانيين والإسلاميين وحظوظ إقرار مبدأ المواطنة في الجزائر..... 248	
3- مستقبل المواطنة في الجزائر مع مقدرة الديني على التمدن وعجز المدني على التدين....263	
● الاستنتاج العام ..... 273	
خاتمة ..... 280-278	
ملاحق ..... 303-281	
استمارة (خاصة بالإسلاميين)..... 281	
استمارة(خاصة بالعلمانيين).....287	

294.....	(الأسئلة المتعلقة بالفرضية الثانية)
296 .....	(الأسئلة المتعلقة بالفرضية الثالثة)
296.....	(الأسئلة المتعلقة بالفرضية الثانية)
299 .....	(الأسئلة المتعلقة بالفرضية الثالثة)
300 .....	دليل المقابلة (أسئلة إلى ممثل العلمانيين)
301.....	دليل المقابلة (أسئلة موجهة إلى ممثل الإسلاميين)
318-304.....	قائمة المصادر والمراجع
319 .....	فهرس الموضوعات