

توطئة إبستمولوجية

إشكالية المفهمة في التحليل السوسولوجي: المعضلة

إننا اعتدنا أن نسمي المجتمعات الأوروبية والأمريكية بـ"المجتمعات الغربية" أو "العالم الغربي"، وتقابلها جماعات من المجتمعات غير الغربية التي تنتم بعنم التجانس وبتشعب نماذجها وأنماطها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فلم يستقر المحللون والدارسون والباحثون على تسمية واحدة لها. وقد أطلقت عليها عدة تسميات منها "العالم الثالث" و"العالم المختلف" و"المجتمعات في طريق النمو" و"الدول النامية" كما تسمى كذلك "الاقتصاديات الناشئة" *économies émergentes* وغير ذلك من التسميات.

ونحن في هذا الفصل حيننا أن نبرز التقابل دون التلاقي بين "العالم الغربي" وغيره، فاعتبرنا المجتمعات غير الغربية، وخاصة منها المجتمعات العربية التي تنتمي الجزائر إلى مجموعتها، "مجتمعات شرقية" *sociétés orientales* وندعوها بهذه التسمية في تحليلنا الحالي، دون أن يكون لهذه التسمية علاقة مع مرجعية أدبيات الاستشراق.

والنظر إلى هذه المجتمعات على أنها مغايرة ومخالفة للمجتمعات الغربية، يطرح إشكاليات نظرية ومنهجية من حيث معالجة ما يدور داخل هذه المجتمعات. إذ أنه لا يمكن أن نفهم ونفسر ونحلل "المجتمعات الشرقية" بمفاهيم وأدوات أو فئات مفهومية *catégories conceptuelles* ظهرت و"ترعرعت" في المجتمعات الغربية، واستعملت لتحليل هذه الأخيرة بكل خصائصها الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والفكرية/الإيديولوجية.

ولقد تم طرح هذا السؤال عدة مرات في عدة مناسبات من طرف العديد من الباحثين في مختلف مجالات العلوم الاجتماعية، الذين حاولوا مساعلة جدوى تطبيق المفاهيم الغربية عند تحليل المجتمعات الشرقية. وكان لنا مثال في تطبيق النموذج التحليلي الماركسي على المجتمعات الشرقية، الشيء الذي أدى بالباحثين إلى التحقيق في وجود الطبقات الاجتماعية في الواقع مثلا، وتتبع الصراعات، أو السعي إلى الكشف عن صراعات يفترض فيها أنها قائمة بين الطبقات، وحول مصالح طبقية، إلى غير ذلك من الانعكاسات المحتومة لاستعمال المفاهيم الغربية على الواقع موضوع الدراسة، ومحاولة مطابقة هذه المفاهيم مع الواقع.

ولقد رأينا، في الستينات والسبعينات وحتى الثمانينات كيف أنه، وبعد حصول أغلب المجتمعات الشرقية على استقلالها سارعت كلها إلى تنمية وتطوير اقتصادها من أجل اللحاق بركب المجتمعات المتقدمة.

ويخضع هذا التوجه إلى النظرة الفلسفية لحركية وتطور المجتمعات ذات الاتجاه الدارويني لتتطور الخطي، مطبقا على المجتمعات، ومنهم من أطلق عليها اسم الداروينية الاجتماعية. كما يتحدث طالكوت بارسونز، في هذا السياق، عن الرجوع إلى مفهوم التكيف الذي كان أساسيا جدا لنظرية التطور منذ دارون.¹⁵²

وقد تجسّد هذا الاتجاه في نظرة الاقتصاديين الغربيين إلى تطور اقتصاد المجتمعات. وجاء والت روستوف W.W. Rostow، رجل الاقتصاد الأمريكي في الخمسينات من القرن العشرين، ومستشار الرئيسين الأمريكيين كينيدي و جونسون، بنظريته حول المراحل الخمس للإقلاع الاقتصادي، التي يبرز فيها أن المجتمعات، مهما كانت، تمرّ حتماً بالمراحل الخمس التي مرت بها المجتمعات الغربية قديماً. ولذلك وجدنا ولا زلنا نجد من يؤمن بأن المجتمعات الشرقية متخلفة وأنه لا بد عليها أن تلحق بالمجتمعات الغربية المتقدمة.

وقد قامت نقاشات عديدة وطويلة بين مختلف المدارس الاقتصادية خلال العقود التي ذكرنا، تدخل فيها على وجه الخصوص "أندري كوندر فرانك" André Gunder Frank والتيار الذي تأسس معه خاصة في أمريكا اللاتينية، ليتوصل النقاش إلى انسداد وإلى عدم الإجابة على أغلب الأسئلة التي طرحت حول تاريخ ومصير المجتمعات الشرقية. فقد تأكد بعد زمن أن النموذج "التنموي" التي طرحت لم تؤد، في آخر المطاف، إلا إلى تطوير التخلف "développement du sous-développement" عوض القضاء عليه أو إيجاد السبل لذلك، ولم تجد نفعا أمام سيطرة ونفوذ المجتمعات الغربية على الاقتصاد العالمي.

ورغم مرّ الزمن الطويل و فشل التجارب، فإن هناك من يصرّ، إلى اليوم، على الاستمرار في استعمال الفئات المفاهيمية التابعة للنظريات الغربية، ويؤمن أو يسلم بفاعليتها في المجتمعات الشرقية ومنها العربية. مثلما أن هناك من يرفض هذا الاتجاه ويفضل الرجوع إلى المقاربات القريبة من المجتمعات الشرقية والتي يمكن أن نسميها بالمقاربات "الأصولية" (بالدلالة اللغوية).

ويطرح برهان غليون في هذا الشأن إشكالية المفاهيم المتصلة بالإنتاج المعرفي التقليدي القديم (كمفاهيم الملة والنمة، والعشيرة والعائلة) التي يقول عنها أنها أصبحت غير فاعلة ولا

¹⁵² تيمونز روبرتس وإيمي هايت، من الحداثة إلى العولمة، ترجمة سمر الشكلي، دار النشر

عالم المعرفة، الكويت، 2004، ص 131.

مجدية"، بينما لا زالت المفاهيم المتصلة بالنماذج العصرية للإنتاج المعرفي (كمفاهيم الوطن والأمة والطبقة والحزب والمواطن والفرد) غامضة في "الواقع السوسيولوجي" للمجتمعات الشرقية، بل وإنها لا تتواءم معه أبداً، كما سوف نبيّن ذلك.¹⁵³

و المفهوم، عموماً، أداة تحليلية متصلة بنظرية، ينتظر منه أن يساعد على فهم وتفسير الظواهر والأحداث، ويمكن من تفكيك الآليات التي تسهم في بروز وقيام هذه الظاهرة.

كما أن المفهوم يعمل على فهم العلاقات القائمة بين مختلف مكونات الظاهرة، أو بين الفاعلين، أو كذلك بين مختلف فروع النسق. مثلاً أنه يعمل على رفع الستار عن الخبايا والباطن التي لا يصل إليها الباحث إلا بالتبصر والتحليل والاستقراء للعوامل المادية والموضوعية، وكذا الذاتية التي تغف من وراء وقوع ظاهرة أو وضع ما.

و يحمل المفهوم شحنات من المعاني والدلالات تراكمت له تراكمًا تاريخيًا، وحتى عبر أجيال، وتطور مع تطور استعماله إلى أن أصبح عملياً opératoire له مكانة وفاعلية في سياق نظرية معينة.

كل هذا يبين لنا كيف أن الفئات المفهومية النظرية كأدوات ووسائل ضرورية للوصول إلى المعرفة العلمية، غير منفصلة عن الواقع الذي تدرسه وتعالج قضاياها، بل هي متلاصقة به، لها ارتباط وثيق به وبالمجتمع الذي تعالجه وتحلله، نشأت معه و/أو من أجله.

لذلك فإن عوامل التاريخية l'historicité، والدلالات connotations، والخصوصية spécificité تجعل من المفاهيم وحدات غير "بريئة" ولا موضوعية، بل يمكن الاعتبار، أو حتى الجزم، أنها لا تصلح إلا في مجتمعاتها.

فالإنتاج المعرفي النظري يبقى متصلاً بالمجتمع الأصلي و متجذراً فيه، ولا يمكن الفصل بين هذا وذاك، كما لا يمكن اعتبار النظريات منظومات تحليلية كونية universelles تعالج كل المجتمعات على حد سواء.

وفي معالجته لهذا الأمر يرى برهان غليون بأن "الدولة والسياسة والأمة والحرية والدستور و التطور هي كلها مصطلحات وضعت تحت راية الموضوعية والعقلانية والكونية والعلمنة، التي تأخذ الاتجاه المعاكس للأخلاقيات الدينية. لذلك فإن المعرفة التقليدية تظهر وكأنها مخلفات ماض لا بد من التخلص منه من أجل إيجاد منطلق جديد للارتكاز عليه، إثباتاً للهوية والديمومة والاستمرارية التاريخية. فمفهوم "السلطان" أو "ال خليفة" كرمز للقوة والسيادة والنظام

¹⁵³ برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، دار بوشان، الجزائر، 1990، ص 51

أصبح باطلا.¹⁵⁴ وإذا كنا طرحنا قضية عدم فاعلية المفاهيم الغربية وعدم موضوعيتها، فإن غلبون يضيف إليها عدم فاعلية النماذج التقليدية التي يرى بأنها أصبحت "باطلة" وغير مجدية في مجتمعاتها الأصلية، بل لا بد من إيجاد بديل جديد لها.

لكننا، في الواقع، لا زالت لا تتوفر لدينا نماذج تحليلية نظرية فاعلة لتحليل المجتمعات الشرقية، وليس بإمكاننا الاستغناء لا عن النماذج الغربية، ولا عن المقاربات التقليدية. لماذا؟

لأن المجتمعات الشرقية مع كل ما أصابها من تغيرات وتحولات، و ما شابهها من انحرافات من جراء الاحتلال والاستعمار، فإنها لازالت تحتوي على رواسب من البنى والأفعال والسلوكات، والعادات والاعتقادات (وهي عوامل اقتصادية، اجتماعية، فكرية، ثقافية، وأيديولوجية) تنتمي إلى أجيال مختلفة تتعايش وتتواجد في نفس المجتمع، تماما مثل ما لاحظته المحللون الماركسيون من تواجد وتعايش أنماط مختلفة للإنتاج في نفس المجتمع وفي زمن تاريخي واحد.

أما محمد أركون فهو يرى، على حق، بأن "كل محاولة لوضع تصنيف للدول المعاصرة في البلاد الإسلامية تواجه صعوبات لا يمكن التغلب عليها، إذ لا يمكننا الحديث عن أنظمة ملكية بحثة أو معاصرة، ولا عن جمهوريات ثورية حقيقية ولا عن جمهوريات ليبرالية ولا عن دولة شمولية ولا دولة - أمة ولا دولة مسيرة ولا دولة عالمية".¹⁵⁵

بل يعتقد أن النماذج التقليدية تبقى راسخة وراسية. وربما نستشف كذلك مما يدلي به أن هذه النماذج هي التي تطفو على السطح وتتغلب على النماذج "العصرية". فهو يرى مثلا بأن "الرؤساء والملوك يقيمون علاقات مع شعوبهم بإعادة إنتاج نظام وأشكال للسلطة وفقا لـ"السيرورات التقليدية للتشنة مثل العلاقة بين الأب وابنه وبين الأم وابنتها والزوج وزوجته والمعلم والتلميذ (في العلاقة التربوية) والشيخ والمريد (في علاقة التلقين الروحي)".

فينتهي إلى النتيجة أن "منهم من يضيف خصائص شكلية للمعاصرة على ممارسات للسلطة هي في الواقع راسخة كل الرسوخ في أعرق سيكولوجية اجتماعية"، تتجسد في الممارسات اليومية والخطابات والإجراءات وغيرها.¹⁵⁶ و هو ما يؤكد حتمية اللجوء إلى البحث عن مفاهيم

¹⁵⁴ نفس المرجع، ص، 52

¹⁵⁵ Mohamed **ARKOUN**, Penser l'Islam Aujourd'hui, Editions Laphomic/ENAL, Alger, 1993, p 44.

¹⁵⁶ Ibid, p 45

أو أدوات لتحليل الآليات الحقيقية للحياة المادية والموضوعية للمجتمع. ولا يمكن أن يتأتى ذلك إلا بالرجوع إلى الواقع ومعالجته بمنهجية "التحليل الملموس لواقع ملموس". وفي خضم معالجة هذا الموضوع يرى حسين مروة، من جهته، أن "الرؤية" إلى المجتمعات العربية الإسلامية

"ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية غير المباشرة بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي". ثم يشير صراحة إلى الانعكاس المباشر والنتيجة الوخيمة التي تتجَرَّع عن هذا الوضع بقوله: "ولذا بقي تاريخ الفكر العربي الإسلامي تاريخاً ذاتياً سكونياً أو "لاتاريخياً" لقطع صلته بجنوره الاجتماعية، أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي".¹⁵⁷

وهو استنتاج مرعب إذا سلّمنا بسكونية *statique* مجتمعاتنا و"لاتاريخيتها" *son a-historicité*، أي بجمودها وبفائها خارج الحركة الشاملة *la dynamique globale* للمجتمعات الحية، طالما أنها لم تستكمل سيرورة الفهم والتحليل والطرح السليم لقضاياها. فهي تبقى في جهل لما يقع لها وما يدور حولها، فلا تتحكم في تاريخها ولا في مصيرها. ولا غرابة في أن المفكرين الغربيين يعتبرون مجتمعاتنا مجتمعات لم تستكمل فهمها وتحليلها الذي يبقى دون المتوسط *sociétés sous analysées*.

ولما نحن نعالج موضوع الإدارة في الجزائر، فإننا نرى بأن هذه المؤسسة تأخذ جنورها في "الدولة" التي هي في الواقع تجسيدا لها ووسيلة للتعبير عن سلطتها. ونقترح معالجة هذا المفهوم المركزي، وهو مفهوم الدولة، من حيث أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمؤسسات الإدارية التي تستمد قوتها وشرعيتها وتنظيمها منه، كما أسلفنا.

¹⁵⁷ حسين مروة، النزعات المدنية في الفلسفة العربية - الإسلامية، المجلد الأول، ANEP و دار الفارابي الجزائر، 2002، ص 8.

إنه لمن الطبيعي أن نحاول الكشف عن الأصول الفلسفية وكذا الاجتماعية والتاريخية لهذا المفهوم. والإطلاقة التاريخية والتعريفية هذه سوف تساعدنا على إبراز العلاقة القائمة بين تنظيم الدولة وهيكلتها على مرّ القرون، والتاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والفكري الإيديولوجي الذي رافقها في الغرب.

ولقد لاحظ المختصون العلاقة الحميمة والوطيدة لمفهوم الدولة بالمجتمع والثقافة التي تلعب دورا لا يستهان به. بل وينظر إلى هذه الدولة على أنها غاية و أداة لتحقيق السيرة العسيرة للبناء الوطني.¹⁵⁸

ويفرق برهان غليون بين " الدولة العصرية البيروقراطية " و"الدولة التقليدية ". أما الدولة العصرية، مثلما يسميها، فهو يرى بأنها تستند إلى جذور النظرية الفلسفية الاجتماعية الغربية. مثلما يرى بأنه تم "اختراع" الدولة منذ القرون الوسطى ومع النهضة الأوروبية. وقد ساهمت في ذلك سيرورات اجتماعية متتالية، مع "مراقبة" و "تجسيد" من طرف "النماذج الثقافية الخاصة بأوروبا الغربية، التي أدت إلى اعتماد فصل الميدان السياسي واستقلاليته كنموذج متميز لفك التوترات والنزاعات".¹⁵⁹

وتستند كل هذه النماذج الثقافية، على وجه الخصوص، إلى المسيحية التي ينظر إليها أغلب المختصين على أنها لعبت دورا تاريخيا رائدا في "اختراع" الدولة.

وإذا كانت الكنيسة تنظيما منفصلا عن باقي المجتمع تتمتع بكيان خاص ومتميز شكّل في بدايته التنظيم المثالي والمرجعي للمؤسسات التي تحكم المجتمع وكان سابقا لها، فإنها بذلك كانت من وراء "ابتكار" مفهوم الدولة الذي فرض نفسه كنتيجة محتومة للصراع الذي دار بين الديني والسياسي، ثم الانفصال التام للنظام السياسي عن النظام الديني والتغلب عليه.

ولقد تقاسم الدور مع إعلان الكنيسة استقلالية السلطة الروحية عن السلطة الزمانية (الإمبراطورية) ثم استقلال الملكية عن الكنيسة وإدماج الوظيفة الدينية في النظام الملكي. ومن ثم تكون الكنيسة قد ساهمت، و لو "سلبا"، في تحديد مجال الحقل السياسي الخاص الذي اضطر، شيئا فشيئا، على بلورة شرعية خاصة ونموذج أصيل وجديد للسير.

¹⁵⁸ Bertrand **BADIE** et Pierre **BIRNBAUM**, Sociologie de l'État, Éditions Grasset, Paris, 1979, p 159.

¹⁵⁹ برهان غليون، مرجع سابق، ص 7

كما لا يشك ماكس فيبر في أن المسيحية ساهمت فعلا في رسم إطار النموذج المستقبلي لتنظيم الدولة ، مع إعطائها "المثال في إقامة السلم الهرمي و البيروقراطية وتقنيات جديدة و أصيلة للحكم".¹⁶⁰ وهو ما يمكن أن نعتبره التأثير الإيجابي خلافا للتأثير السلبي الذي سبق ذكره.

كما أن المسيحية ساهمت كذلك في بلورة نظرية للسيادة ولعبت دورا في إرساء سلطة البابا وإضفاء الشرعية عليها كسلطة مركزية احتكارية. والصراع حول السيطرة والهيمنة والصدارة بين السياسي والديني، هو الذي أدى إلى فكرة الفصل الحتمي بين "ميدان قيصر" أو "ما لقيصر" و"ميدان الله"، أو "ما لله"، وبين "مدينة الناس" التي تبنى فوق الأرض و "مدينة الله" التي تنتمي إلى عالم الغيب.

فالدولة ككيان سياسي، هي دولة السلطان أو بالأحرى "دولة الأمير" (l'état princier) وهي تعتمد على سيادة الأمير "كسلطة في آخر المطاف". والدولة - الأمة العصرية التي نعرفها اليوم والقائمة في المجتمعات الغربية (والتي تعكف على بنائها المجتمعات الشرقية)، أخذت مفهوم السيادة أو استعارته من "الأمير" و حولته لصالح الأمة.

لذلك نرى أن السياسي والروحي، في المجتمعات الغربية، متلاصقان مع بعضهما البعض والعلاقة بينهما إما هي علاقة تنافر أو تقابل أو تأزر، لكنها علاقة تواجد وتعايش. بحيث تؤكد "نظرية السيفين" الأوغستينية la théorie augustinienne des deux glaives وحدودية المجتمع المسيحي الذي يحكمه الإمبراطور زنيا و البابا روحيا والتي لازالت على حالها قاعدة غير مكتوبة تستلّف من الممارسات اليومية للسلطة في المجتمعات الغربية (أوروبا وأمريكا).

أما "الأمير" فقد اعتمد في إقامة سلطانه على الإقطاعية الأوروبية التي تحالفت معه ضد الحكم القائم ذي الهيمنة الدينية. ويعتبر القرن الثالث عشر الميلادي قرن استقلالية الملوك عن الإمبراطور وزوال التأثير الإمبراطوري في أوروبا الغربية، ثم استغناء الملوك عن القانون الروماني الذي كان منحاذا إلى الإمبراطور. فالملك، في فرنسا و إنجلترا، على سبيل المثال، يريد أن يكون السيد الوحيد، في مملكته، بعد الله.

ومن هذه المرحلة تحققت الاستقلالية عن البابا. وتراجعت الشرعية الروحية، فأصبح الروحي تابعا للمادي، لتتخسر القضايا الدينية، في ما بعد، في مجال الحياة الخاصة. وقد دشّن هذه المرحلة فيليب لوبال Philippe Le Bel ، (أو فيليب الرابع) في فرنسا، واستمرت طيلة القرن الرابع عشر الميلادي. ويعتبر الملك فيليب "مؤسس" المنهج أو الطريقة التي جمعت المؤسسة العرفية المسماة : les Etats généraux ، التي أصبحت تضيف الشرعية على قرارات الملك.

¹⁶⁰ Badie et Birnbaum, op. cit. p 160

ولما تطورت الأمور أصبحت السيادة تكمن في الأمة التي جعلت منبعاً للشرعية، مكان المؤسسة العرفية السالفة الذكر، وذلك بفضل الثورة الفرنسية. بحيث يعبر عن إرادة الأمة ممثلوها الذين يأخذون مكان الملك بينما تأخذ الأمة مكان الله، في المخيال.

ومع كل هذه التطورات يبقى أن التنظيم الاجتماعي والسياسي في المجتمعات الغربية تأثر إلى حد بعيد بهذه الديناميكية التاريخية التي لعبت فيها المسيحية دوراً رائداً ومحددًا، إذ أن البيروقراطية الدينية حفزت الدولة على تنظيم نفسها في ميدان نشاطها الخاص، وتدعيم حضورها في أجهزتها في المجتمع المدني وفي المدرسة العمومية.¹⁶¹

كما أن التأثير يتجلى في الفروق الداخلية التي تفصل بين مكونات المجتمع المسيحي، وتؤثر، في آخر المطاف، على طبيعة المجتمع وطبيعة الدولة التي تنشأ فيه.

ويبين برتران باديه Bertrand Badie هذه الخصوصيات بإبراز الفرق بين الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية والأبليكانية وغيرها. فهو يرى أن "دولة القانون" اللاتينية والبيروقراطية في مجتمعات جنوب أوروبا الغربية، مثلاً، هي نتاج "الانفصال العميق" الذي تحدته الثقافة الكاثوليكية بين "الزمني" و"الروحي"، وهي الدولة التي فرضت نفسها كصاحب الشرعية الأعلى والمستقل.

و الدولة في المجتمعات الكاثوليكية تفرض نفسها ليس كنتيجة لمنطق كوني للانفصال، بل كطريقة خاصة للانفصال ضخمت في قيمة "السياسي" لمنحه الشرعية المستقلة.¹⁶²

ماكس فيبر والخصوصية الغربية

يؤكد ماكس فيبر أساساً على أن المجتمع الغربي هو المجتمع الوحيد الذي ينفرد بخصائص العقلانية الاقتصادية والتقنية والقانونية. كما أن هناك علاقة بين روح الحياة الاقتصادية العصرية وأخلاق المذهب البروتستانتي الزاهدة.

ويرى ماكس فيبر أن الرأسمالية "عصرية" لا يمكنها أن تعيش وتتطور إلا في أحضان دولة عصرية عقلانية. وهي العقلانية التي ينفي وجودها في المجتمعات الشرقية. ثم يلخص أهم خصائص الدولة العصرية العقلانية في ثلاثة عوامل هي :

1. العلاقات الرسمية

2. الإجراءات العقلانية

3. التفكير القانوني الموروث عن القانون الروماني.

¹⁶¹ Op cit. p 161

¹⁶² Ibid, p 164

كما يؤكد ماكس فيبر على أهمية السلطة الشرعية التي تركز على العقلانية وتعتمد على الأسس القانونية. ويعتبرها "سلطة نظام لا ذاتي" impersonal تنتقل إلى أشخاص فقط بمثابة المناصب التي يشغلونها، وهي السلطة الشرعية القانونية التي تتطلب طاقما إداريا بيروقراطيا. ويرى ماكس فيبر أن المجتمع الغربي هو المجتمع الوحيد الذي يعتمد كل الاعتماد، في ميادين السياسة والتكنولوجيا والاقتصاد على منظمات أو تنظيمات تضم أفرادا اختصاصيين ذوي تكوين خاص.

وفي المجتمع الغربي يرى فيبر أن البروتستانتين هم الأكثر ميولا من الكاثوليك إلى الارتقاء في الدرجات في ميدان العمل الذي يتطلب مهارات خاصة ومناصب المسؤولية. وهذا دليل على خصوصية الدولة ومفهومها ومحدودية فاعلية النموذج في النضاء الذي رأى فيه النور في أوروبا عامة وفي أوروبا الغربية الجنوبية خاصة، دون المجتمعات الجرمانية والإنجليزية ذات التوجه البروتستانتي. فكيف يمكن، على ضوء هذا، أن يكون هذا النموذج فاعلا في المجتمعات الشرقية ؟ وهل يعقل أن يكون كذلك ؟

من جهة أخرى يتدخل عامل آخر تاريخي في سيرورة تكون الدولة، بحيث يعرف عن المجتمع الأوروبي العريق، (حتى قبل بناء الدولة) أنه يتميز بالفصل البين بين المحيط العائلي والمحيط السياسي. فكان، من ثم، "متهينا لتمرکز واحتكار الوظائف السياسية في ظروف سائحة أكثر من تلك المجتمعات التي تتميز بالنظام القبلي وشدة العلاقات السائلية والقرابات الدموية والعشائرية التي تجد صعوبات كبيرة في أن توفر لنفسها بني الدولة". لذلك يمكن الجزم مع بادي بأن "الدولة في إفريقيا وآسيا منتج استبرادي بحث، ونسخة شاحبة للأنظمة السياسية والاجتماعية الأوروبية المتناقضة، و هي جسم خارجي، ثقيل، غير فاعل ومنيع للعنف".¹⁶³ فلا غرابة إذن، أن تعيش المجتمعات الطائفية والقبلية تذبذبات وتوترات وصراعات، إلى ما لا نهاية، حول عملية بناء مؤسسة الدولة. ولا غرابة في أن تفضل هذه المجتمعات في هذه العملية مهما كانت استعداداتها ومهما كانت توجهاتها الإيديولوجية.

فلا المؤسسات ولا الهياكل إذا ما جمعت مع بعضها البعض تشكل دولة، ولا "المجتمع المدني" كيان حقيقي يساهم في إضفاء صبغة الدولة على الكيان السياسي القائم. هذه المؤسسات والهياكل إنما هي دون المستوى وغير فاعلة ولا تؤدي دورها بالكيفية التي تؤديه في المجتمعات الغربية.

¹⁶³ Ibid, p 181

مفهوم الدولة عند أهم الفلاسفة الاجتماعيين الغربيين

إن الفلاسفة الاجتماعيين والمفكرين الغربيين الذين اخترنا أن نقدمهم في سياق تحليلنا لا يمثلون وحدهم، دون غيرهم، فرادى أو مجتمعين، الفكر الفلسفي الغربي كما تطور على مر قرون. إلا أننا اعتبرنا أنهم، في حقبة معينة من تاريخ أوروبا الغربية، وكذلك من تاريخ مجتمعاتهم الخاصة، كفرنسا وإنجلترا على وجه الخصوص، أثروا في المسار الفكري والتوجه الفلسفي وحاولوا تقديم نماذج بديلة تخرج مجتمعاتهم من الانسدادات التي كانوا يعيشونها زمن القرون الوسطى أو بعدها.

وقد اخترنا أن نقدم لهوبز ولوك وروسو وهيجل وماركس الذين تركوا كلهم بصمات مؤكدة في الفكر الأوروبي، والمنعطفات التي أخذها من نهاية القرن السادس عشر إلى نهاية القرن العشرين.

الدولة عند توماس هوبز Hobbes

توماس هوبز، فيلسوف سياسي إنجليزي للقرن السابع عشر (ولد سنة 1588 و توفي سنة 1679). وهو من أكبر الفلاسفة السياسيين، حيث يعتقد أن كتاباته وآراءه هي التي مهدت لما يعرف بنظرية العقد الاجتماعي*.

عاش هوبز مرحلة التدهور الاجتماعي و الانحلال السياسي للمجتمع الإنجليزي، وهي المرحلة التي أدت، في أوجها، إلى الحرب الأهلية. ولما كان هوبز ملكي المذهب royaliste ، فقد لجأ إلى هولندا عندما أصبح الحكم بين أيدي البرلمان وكرومويل الذي حكم البلاد من 1649 إلى 1660.

وقد وضع هوبز نظرية فلسفية شاملة لـ "المسير الآلي للطبيعة" the mechanistic operation of nature ، ثم اهتم بالإنسان داخل المجتمع.

فهو يعتبر أن الإنسان عندما يكون في "حالة الطبيعة" the state of nature ، أو في حالته الطبيعية، فهو في حالة "متوحشة" بلا علم ولا أدب ولا اعتبار للوقت ولا بناء ولا صناعة فوق الأرض. بل يصف هوبز حالة الإنسان هذه بأنها حالة حرب.

لذلك فهو يعتقد أن الإنسان لا تحركه إلا مشاعر "الخوف". مما يؤدي حتماً إلى حالة صراع دائم، وهي الحالة التي يسميها بـ "حرب الجميع ضد الجميع" يكون فيها الإنسان ذنباً بالنسبة للإنسان*.

كما يرى هوبز، من جهة أخرى، أن عقل الإنسان ليس خاصية من بها الله عليه، بل هو مجرد كفاءة أو قدرة على إجراء حساب للتأثيرات السلبية و الإيجابية للأفعال. و يفرض العقل، حسب هوبز، حلا و هو : أن كل إنسان ، عن طريق عقد بينه و بين الناس الآخرين، يتخلى كليا عن الحقوق التي يملكها (على كل شيء) لفائدة ملك يملك حقوقا لا محدودة ولا متناهية تمكنه من توفير الأمن و السلم للجميع.¹⁶⁴

ونقائدا لهذا القدر المروع، الذي يكون فيه الإنسان في حرب دائمة ضد الإنسان، يرى هوبز أنه يتعين على الناس أن يشكلوا "كومونويلث" commonwealth ، وهو عبارة عن تجمع أفراد تشدهم إلى بعضهم البعض المصلحة المشتركة. هذه الجماعة داخل "الكومونويلث" تسلم سلطاتها الفردية إلى "سلطة حاكم مطلق" يعبر عنها هوبز بـ: the authority of an absolute sovereign .

ويرى هوبز أن الطاعة الفردية ضرورية، ولو لحاكم استبدادي، للتصدي إلى "الشر الأكبر" المتمثل في حالة الحرب اللامتناهية.

مثملا يرى أن الحكم الاستبدادي أقل ضررا من المأساة والكوارث الأليمة التي تصاحب الحرب الأهلية. فلا حكم يليق إلا الحكم الاستبدادي الذي يضمن الاستقرار. بل يذهب إلى حد الجزم بأن كل أنواع الحكم تؤدي إلى الحرب الأهلية إلا الحكم الاستبدادي.

وفي 1651 ألف كتابه الشهير "اللويثان"، The Leviathan الذي هو "تقرير مادي عن الطبيعة الإنسانية والمعرفة". وقد ضمنه نظرة متشائمة للوضع الطبيعي للبشر الذين يؤكد على أنهم في صراع دائم و مستمر ضد بعضهم البعض.

فـ "الدولة العصرية" يمثلها "اللويثان"، أو وحش الكتاب المقدس Le Léviathan, monstre biblique : وهو كائن أو خلق اصطناعية أبدعه أفراد يجربون أنفسهم بأنفسهم من حريتهم الطبيعية من أجل الحصول على الوجود المدني.¹⁶⁵

ويصبح المجتمع مؤسسا على "عقد" بين الناس دون أن يكون للسلطان حق في تعدي حدود سلطانه، و إلا أصبحت الانتفاضة شرعية.

ويتصور هوبز "عقده" على النحو التالي:

أن كل واحد يهب نفسه كليا بشروط متساوية للجميع ، و أن هذا الشرط إذا كان متساويا للجميع ليس لأحد الحق في جعله خاضعا لأي كان .

¹⁶⁴ Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse, Hobbes (1588 - 1679)

Tome 5, p 5295

¹⁶⁵ Ibid

أضف إلى ذلك أن الاغتراب يقع دون أي تحفظ ، بحيث يكون الاتحاد تاما و ليس لأي شريك أن يحتج على أي شيء. و في الأخير فإن "كل واحد منا عندما يهب نفسه للجميع فإنه لا يهب نفسه لأي أحد، و بما أنه ليس هناك شريك نأخذ منه نفس الحق الذي نهب من نفسنا فإننا نربح ما يعادل ما خسرنا، كما نربح أكثر قوة للحفاظ على ما في وسعنا الحفاظ عليه. لذلك فإننا بهذا نكون قد أفرغنا العقد الاجتماعي مما هو ليس من ماهيته و نجدد يتلخص فيما يلي : "كل واحد منا يضع في الاشتراك (مع الآخرين) نفسه و كل قوته تحت الإدارة القصوى للإرادة العامة، و نستقبل كل عضو على أنه جزء لا يتجزأ من الكل".¹⁶⁶

ولحسن الحظ فإن طبيعة الإنسان توفر كذلك موارد لتفادي هذه الأوضاع البائسة واليائسة. فكل فرد عاقل يعلم أن حرب الجميع ضد الجميع تمنع من تحقيق مصالح الأفراد. لذلك فهو يفضل السلم. والسلم شيء إيجابي، ووسائل الوصول إلى السلم هي الأخرى إيجابية وحسنة. لذلك فالأفراد يعملون جاهدين على تحقيق السلم والمحافظة عليه.

ومن المحللين من يرى أن ما يقدمه هوبز إنما هو مجمل "قواعد احتراسية" precepts of prudence ، كما أن هناك من يرى فيها "أوامر ربانية" divine commands ، وأخيرا هناك من يرى فيها "ضرورات أخلاقية" moral imperatives. إلا أن الجميع يتفق على أن هوبز يسعى إلى توجيه الناس إلى الخضوع إلى السلطة السياسية، وقبول السلطة المطلقة للملك كشرط لعزم الرجوع إلى الحالة الطبيعية، حالة الحرب، أو الحالة التي تؤدي لا محالة إلى الحرب.

وفي الأخير من الضروري الإشارة إلى أن هوبز يتوسع في مناقشة المسيحية كلما راجع فلسفته السياسية. وعند كتابته لـ "اللويثان" أخذت المناقشة الدينية نصف الكتاب. وهناك من يفسر ذلك بكون هوبز يحاول أن يبين لقرائه الاتسجام الموجود بين نظريته السياسية وأهم وأكبر الوعود المسيحية.¹⁶⁷ كما أنه يرافع من أجل استمرارية النظام الملكي وتجنب تحقيق النظام البرلماني بفضل بقاء حكم الشخص الواحد.

نظرية جون لوك John Locke

لوك فيلسوف وباحث إنجليزي، ولد سنة 1632 وتوفي سنة 1704. يعتبر أحد أكبر الفلاسفة في أوروبا في أواخر القرن السابع عشر. شارك والده في الحرب الأهلية في إنجلترا (1642) كضابط في الجيش البرلماني.

¹⁶⁶ Sharon. A. Lloyd, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Feb, 2001.

¹⁶⁷ Ibid

جمع لوك بين العلم والممارسة السياسية نظرا لما كانت له من علاقات مع "اللورد أشلي" Lord Ashley ، حيث وجد لوك نفسه، مع هذا الرجل، في قلب حركية السياسة الإنجليزية لعدي 1670 و 1680.

عاش لوك هو الآخر زمن الحرب الأهلية والصراعات بين العرش الملكي والبرلمان وبين الكنائس الأنجليكانية والبروتستانتية والكاثوليكية. له إسهام في النقاش حول "التسامح الديني"، حيث ألف "رسالة تتعلق بالتسامح" وكذلك بـ "عقلانية المسيحية" The reasonbleness of Christianity .

كتب وبحث وأنجز الكثير في ميدان "الفهم الإنساني" Human understanding ، يعالج فيه حدود إدراك الإنسان للأشياء والأفكار، وفهمه لها، خاصة بالنسبة للأمور التي تتعلق بالله والنفس والأصناف الطبيعية والأشياء الموضوعية.

إلا أن الإسهام الذي جاء به لوك والذي يهمننا في هذا المقام هو ذلك الذي يتعلق بالدولة والسلطة. وقد أورده في مؤلف عنوانه: "رسالتان في الحكم" The two treatises of government . ويعتبر هذا العمل ثوريا في زمانه خاصة أنه جاء في سياق الثورة ضد الملك الإنجليزي.

في الرسالة الأولى يقدم لوك نغيا للتفسير "الملكي" الذي يعطي الحق الإلهي للملوك في الحكم، ويعتبر أن كل حكم "شرعي" يتمثل في "الملكية المطلقة" monarchie absolue . وهذا ما كان سائدا من نظريات قبل جون لوك ومنها نظرية "فيلمر" Filmer الذي كان يرى بأن الإنسان "فاقد للحرية بطبعه". وعلى هذا يؤسس رأيه بأن كل سلطة أو حكومة شرعية تتمثل في "الملكية المطلقة".¹⁶⁸

ويبين لوك بالبرهان والاستشهاد من الكتاب المقدس أنه لا العقل ولا الكتب المقدسة تقول ذلك.

أما الرسالة الثانية فقد عالجت مواضيع الساعة ذات الأهمية في القرن السابع عشر في الفلسفة السياسية وخاصة منها : نظرية الحقوق الطبيعية والعقد الاجتماعي. فالحقوق الطبيعية هي تلك التي يملكها الإنسان قبل قيام الحكم : وهي الحياة والحرية والصحة والملكية. و من أجل التعايش يحتفظ الناس بحقوق ويسلمون حقوقا أخرى إلى سلطة مركزية أو حكم مركزي central government.

¹⁶⁸ William Uzgalis, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Septembre 2001

وموافقة الإنسان، هذه، على تحويل البعض من حقوقه إلى سلطة مركزية بينما يحتفظ بحقوق أخرى، إنما تندرج في "نظرية العقد الاجتماعي" التي أثرت في الثورتين الأمريكية والفرنسية.

كما مكنت أفكار لوك هذه من إضفاء الشرعية على الثورة التي قامت ضد الملك في ذلك الوقت.

أما أفكار لوك الرئيسية فقد أصبحت تشكل قاعدة للفلسفة الاجتماعية والسياسية لأجيال، ومنها على الخصوص المبدأن:

• العمل هو أصل إثبات الملكية

• العقد أو التراضي هو أساس الحكم ويبين حدوده.

كما ينطلق لوك في وضع نظريته للحكم (أو السلطة) من اعتبارات دينية فيقول : إن الله خلقنا ونحن ملك لله. وغاية الخلق فينا الاستمرار في العيش والبقاء survival .

كما يقدم فكرة حرية الفرد بحيث يرى أن "الناس يلدون أحرارا ومتساوين في الحقوق"، ولذلك فإنه لا يحق لأحد أن يعتدي على هذه الحقوق عند غيره.

ثم يبرز المجتمع المدني عندما يفوض الناس إلى بعض المسيرين الحق في معاقبة المعتدين، وذلك من أجل تطبيق أحسن للقانون.

فـ "السلطة السياسية هي، إذن، المؤسسة التي لها الحق في سن القوانين بما في ذلك الأحكام بالإعدام وما أدنى منها، من أجل التنظيم والمحافظة على الملكية واستعمال قوة المجموعة في تنفيذ مثل هذه القوانين وفي الدفاع عن الثروة المشتركة من الاعتداءات الخارجية، وكل هذا من أجل الصالح العام".¹⁶⁹

ويفترض العقد الاجتماعي عند لوك حتمية وجود:

- وفاق عام universal consent من أجل إقامة مجموعة سياسية political community.
- والأغلبية من أجل تحديد من يقود هذه المجموعة.

ويفرق لوك بين الوفاق والأغلبية، إذ الفرق يكمن في الطبيعة وليس في الدرجات. وهو ما يحمل على الفصل بين الواجب تجاه المجتمع والواجب تجاه الحكومة. بحيث إذا ما تم زوال الحكومة/الحكم يبقى الناس مسؤولين أمام المجتمع.

ويؤثر الدين والمسيحية على وجه الخصوص في فلسفة لوك. بحيث يرى أنه إذا كان الحكم government يتأسس بميثاق "عقد اجتماعي" فإن كل الناس، في آخر المطاف،

¹⁶⁹ Op. cit.

يخضعون للقانون الأخلاقي، الذي هو قانون الله". ثم إن لوك ينطلق من قيم التسامح والعقائد المسيحية التي يقول عنها بأنها "قليلة ومتوائمة مع العقل".

جون جاك روسو Jean Jacques Rousseau

ولد روسو سنة 1712 في جنيف بسويسرا و توفي سنة 1778 بفرنسا. وكان بذلك شاهدا على القرن الثامن عشر وتقلباته وتطورات الفكرية والسياسية في أوروبا خاصة وأنه تنقل من سويسرا إلى فرنسا إلى إنجلترا .

عاش روسو حياة مضطربة بعد وفاة أمه ومغادرة أبيه له في صباه وفي شبابه. وقد أدت به هذه الحياة إلى عيش عدة تجارب نفسية واجتماعية.

لذلك كان يرى أن التجارب في المجتمع هي التي تغير الناس وتجعلهم منحرفين وأثقياء. في حين كان يرى أن الإنسان خير بطبعه، فينظر إليه على أنه "وحشي نبيل" noble savage عندما يكون في حالة الطبيعة فقط، (ككل الحيوانات)، وقبل أن تخلق الحضارة ويعيش في مجتمع. لكنه مع تقدم التجارب في الحياة وتطور حالته الصحية وخاصة منها العقلية، أصبح روسو يعتقد أن "حالة الطبيعة" هي في الواقع حالة لا قانون و لا أخلاق، و لا يوجد ناس خيرون إلا داخل المجتمع.

ولأجل إبراز قدرة الإنسان على العيش في مجتمع منظم ألف روسو "العقد الاجتماعي" الذي عالج فيه علاقة الإنسان بالمجتمع. ويمكن أن نلخص العقد الاجتماعي في الجملة التالية :
"كل واحد منا يضع في الاشتراك شخصه وكل قوته تحت القيادة السامية للإرادة العامة، و نستقبل كل عضو على أنه جزء لا يتجزأ من الكل". (العقد الاجتماعي، 6، 1).¹⁷⁰
ويتعلق الأمر، حسب روسو، بإيجاد نوع من التجمع يتمتع بكامل القوة المشتركة وهي القوة التي يسميها الإرادة العامة.

هذا التجمع يتحد من خلاله كل واحد مع غيره و ينظم إلى الآخرين. و مع ذلك فإنه لا يطيع إلا نفسه كما أنه يبقى حراً على التوام .

كما يعالج روسو اندماج "الإرادات الخاصة" volontés particulières في "إرادة عامة" volonté générale تحويها كلها. وفي هذا السياق يعطي روسو الدور الرئيس إلى "سلطة" أو "حكومة" داخل المجتمع. حيث يرى أن المسؤولية والواجب يقعان على الحكومة لضمان الحرية والمساواة والعدالة للجميع مهما كانت إرادة الأغلبية.

¹⁷⁰ Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse, p 2573

كما أنه يرى أنه من الضروري عدم الفصل بين السياسة والأخلاق. ويظن روسو أنه عندما تفشل الدولة في العمل بالأخلاق فإنها تنقطع عن ممارسة السلطة الحقيقية على الأفراد. وروسو هو صاحب الثلاثية الشهيرة : "الحرية - المساواة - الأخوة" التي اتخذتها الثورة الفرنسية شعارا لها. وهو الملهم المباشر لـ "إعلان حقوق الإنسان والمواطن". إلا أنه في عديد من المناسبات يقوم بنقد الكاثوليكية الرومانية ويرى أن هناك من عقائدها ما هو سخيّف وإهانة للعقل. لكنه يرى أحيانا أن أحسن تعبير عن "الدين الطبيعي" يوجد في الإنجيل. ثم إنه في "رسالة إلى كريستوف دو بومون" *Lettre à Christophe de Boumont* يقول: "إنني سعيد بأنني ولدت في الدين الأكثر عقلانية والأقدس فوق الأرض وسوف أبقى إلى الأبد متقيدا بدين آبائي".¹⁷¹

هيجل (1770-1831)

ولد بشتوتنارت بألمانيا، في 27 أوت 1770 م وترعرع في جوّ المذهب اللوثرى وكذا العلاقات الحميمة داخل العائلة. درس الفلسفة وتخرج من جامعة شتوتنارت أين كانت له علاقات مع كبار الفلاسفة الذين عايشهم مثل شيلر.

بنى هيجل استدلالا فلسفيا اجتماعيا توفيقيا حاول فيه استخلاص العبر من التجارب التي عاشها مجتمعه ودولته.

وضع سنة 1821 "مبادئ فلسفة القانون"، الذي يمثل محاولة "تجسيد لمفهوم المجتمع الاقتصادي والسياسي الذي ما انفك يهتم به (...).

مجّد هيجل الدولة البروسية على أنها عمل الله وأنها أرقى ما يتوصل إليه تاريخ الإنسانية. لذلك كان يفضل الملكية الدستورية التي يتبين له أنها الشكل الأكثر عقلانية لممارسة السلطة.¹⁷² ويرى هيجل أن وحدة هذين العاملين، الملكية الممثلة للقانون الإلهي و الدستور كقانون العباد يندمجان في الروح المطلقة *l'esprit absolu*. ذلك أن هيجل كان يرى أن الواقع روحي في آخر المطاف.

كما أنه كان يمجد الملكية الخاصة و يرى أنها والدولة "تسموان في الديمومة الحية للروح، و من خلال ذلك، في ديمومة الله".

وحسب Avineri تنقسم الحياة الروحية عند هيجل إلى ثلاث محطات:

1- العائلة: وهي الحياة الروحية في مرحلتها الفورية

¹⁷¹ www.fr/dossier.asp ID 722, Le site de l'histoire. Incoprom SA et Institut de France

¹⁷² Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse, p 5196

2- المجتمع المدني: ويمثل الحياة الروحية في مظهرها و تجزئتها

3- الدولة: وهي الحرية الكونية الموضوعية.

والمرحلة الثالثة مرحلة حاسمة وأساسية في معالجة هيجل لفلسفته الاجتماعية وهي إحدى

أهم إسهاماته الفلسفية. إذ لا يمكن فهم الدولة خارج المراحل الثلاث والسياق العام لها.¹⁷³

هذه المراحل الثلاث للحياة الروحية تقابلها ثلاث طرائق بديلة للعلاقات الإنسانية:

1- الإيثارية الخاصة.....التي يتم التعبير عنها في العائلة

2- الأناثية الكونيةفي المجتمع المدني

3- الإيثارية الكونية..... التي يعبر عنها في الدولة.

1 . أما في العائلة: يقول هيجل، أنا أضحي من أجل الآخرين (أعمل كي يزاول أبنائي دراستهم، وأعتني بصحة المريض...) . هذه أعمال موجهة نحو الآخر وهي إيثارية بالمعنى التحليلي وليس الأخلاقي. وهي أعمال يقوم بها الإنسان بسبب الروابط العائلية. فيخص بها زوجته وعائلته فقط و لا تعني الغير. وهي الإيثارية الخاصة.

2. أما على مستوى المجتمع المدني الذي تقابله الأناثية الكونية ، فيقول هيجل : أنا أعامل الجميع كوسيلة لتحقيق أهدافي الخاصة. ويتجلى ذلك أكثر وأحسن في الحياة الاقتصادية : إذ أنا أبيع و أشتري ليس لإشباع حاجات الآخرين أو سد رمقهم و جوعهم وإيوائهم. بل أستعمل الاستجابة لحاجات الآخرين كوسيلة لتحقيق أهدافي الخاصة. وكلما احتاج الآخرون إلى ما أملكه كلما كان وضعي أحسن.

3.أما في الدولة: فيرى هيجل، خلافا لهوبز ولوك، مثلا، أو حتى روسو، بأن الدولة ليست نتاج تعاقد من أجل المحافظة على مصالح الإنسان. إذ يتم ذلك في المجتمع المدني. بل تتعالى الدولة عن ذلك و تتعدها. فالدولة إيثارية كونية. أي أنها تعتمد طريقة بناء علاقات مع الناس، لا على أساس المصالح الخاصة بل على أساس التضامن وإرادة العيش مع الناس في جماعة
community¹⁷⁴.

¹⁷³ Shlomo AVINERI, Hegel's theory of the modern state, 1972.

www.marxists.org/reference/subject/philosophy/index.htm

¹⁷⁴ Ibid

كما يرى هيجل أنه ضرب من الخيال أن نعتبر أن الدولة مؤسسة على علاقات تعاقدية سواء أكان تعاقداً لجميع مع الجميع أم الجميع مع الملك أو الحكومة.¹⁷⁵ والدولة، حسب هيجل، تشبه العائلة لكن في نطاق أوسع. إلا أن الرابط في الدولة يتأسس على الوعي الحرّ وليس على التحديد البيولوجي biological determination مثلما هو الحال عند العائلة.

وإذا كان الإنسان ينظر للدولة على أنها الحامية لمصالحه الخاصة فإنه مخطئ. فهو هنا يعاملها على أنها المجتمع المدني الذي هو في الواقع الوحدة التي تتكفل بحماية المصالح. وانطلاقاً من الغاية التي تأسست من أجلها الدولة فهي تعطي لنفسها الحق لتنظيم نفسها و إيجاد الوسائل التنظيمية الكفيلة التي تجعلها تؤدي مهامها على أحسن وجه.

"إن الدولة هي مجيء الله فوق الأرض" ومن ثم "يجب عبادة الدولة على أنها تجسيد الألوهية فوق الأرض".¹⁷⁶ هكذا وجب أن تُعامل الدولة من حيث أنها التجسيد الإلهي فوق الأرض.

إن هيجل، كما أسلفنا، يوفق بين "المادي" و"الروحي" و بين ما نفعله من أجل هذه الدنيا وما نفعله من أجل الله. ونحن نلمس عنده التأثير بالبيئة الدينية والاجتماعية المحلية التي كان يعيش فيها. وتتجلى العلاقة بين هذا الاتجاه في التحليل والموقف في الواقع عند ماكس فيبر عندما يعالج قضية البيروقراطية.

كارل ماركس

يقول ماركس في نقده لفلسفة الدولة عند هيجل إن نظرة هيجل إلى الدولة نظرة دينية. كما أنه يرى في مؤلفه "نقد فلسفة الدولة عند هيجل"، أنه من غير المعقول أن نلور خلاصة تتبع فقط من تمثّلنا للدولة السياسية، التي يعتبر أنها قائمة خارج المجتمع المدني، وهذا، في الواقع، نتيجة للنظرة الدينية للدولة السياسية.¹⁷⁷

يعتبر ماركس أن الدولة، كما يراها هيجل، لا تقدم حلولاً للتناقضات الاجتماعية. ويرى أنه ليست الدولة هي التي تمكن المجتمع المدني من الوجود مثلما جاء في تقديم رؤية هيجل، بل إن المجتمع المدني (الذي يقول عنه أنه بورجوازي) هو الذي يسمح بتأسيس الدولة. فالمجتمع المدني البورجوازي يعمل على تحقيق أهدافه وخدمة مصالحه.

¹⁷⁵ www.marxists.org/reference/archive/hegel/works

¹⁷⁶ Ibid

¹⁷⁷ George Gurvitch, *Dialectique et Sociologie*, Editions Flammarion, Paris, 1962, p 123

وعند تحليله للدولة الفرنسية يلاحظ ماركس أن النظام الملكي المطلق إنما هو نتاج لسيرورة تاريخية حشدت كل الوظائف والمؤسسات (العسكرية، الإدارية، الجبائية وغيرها) في جهاز واحد متركز. وتعززت هذه المركزية إبان الثورة الفرنسية.

و من ثم يعتبر ماركس أن تحرير الإنسان كما تراه الثورة الفرنسية إنما هو تحرير وهمي¹⁷⁸، ذلك لأن الدولة لا تحرر الإنسان بل الإنسان يتحرر عن طريق الثورة.

ويلاحظ ماركس أن الدولة العصرية أداة لضمان استمرارية الاستغلال والسيطرة من طرف البورجوازية، إلى درجة أنه يسميها: "الدولة الديمقراطية البورجوازية"، ويدعو البروليتاريا إلى تحطيمها.¹⁷⁹

ثم إن الدولة، عند ماركس، تلعب دائما دورا سياسيا عندما تصبح أداة بين أيدي الطبقة المسيطرة والمهيمنة. لذلك لا يفرق ماركس بين الدولة عند الاشتراكيين والليبراليين على السواء. فهو يرى أن الدولة في كل مرحلة من مراحل تكوّنها هي جهاز عنف وقمع في خدمة الطبقة الحاكمة. ولنا مثال على ذلك في الدولة السوفيتية، وكذلك في كل الدول التي تأسست على منوال النموذج الاشتراكي، والتي أصبح المحللون والمختصون الليبراليون ينعنونها بأنها "رأسمالية الدولة"، أو غير ذلك من النعوت التي تبرز استمرارية قيام المؤسسات والأجهزة التي تخدم المصالح الطبقة.

أما عند الليبراليين، في الديمقراطيات الغربية، فإن الدولة تتأسس على القانون البورجوازي الذي يحمي الفرد (ومنه دولة القانون). ويقرن هذا النظام الليبرالية الاقتصادية بالقانون وبال دفاع عن حقوق الإنسان.

ثم إن ماركس، هو الآخر، ينظر إلى الدولة على أنها النتاج المحتوم لمجتمع مقسم إلى طبقات غير متصالحة : وهي السلطة المنظمة للإبقاء على استغلال الطبقات المسيطر عليها. بينما يرى أنه لم يكن للدولة وجود عند المجتمعات البدائية التي لم تكن لها طبقات.¹⁸⁰

الخلاصة

إن ما نخرج به من استخلاص هو أن القواعد الفلسفية لقيام الدولة ولل علاقات الاجتماعية داخل المجتمعات الغربية متأسسة على اعتبارات خاصة بالمسار التاريخي لهذه المجتمعات. وهذه

¹⁷⁸ Encyclopédie Hachette multimédia, 2001

¹⁷⁹ Etienne Balibar, Pierre Macherey, Karl Marx, in Encyclopedia Universalis, V10, 2005.

¹⁸⁰ Jean Marie MALDENT, Encyclopedia Universalis, V10, 2005

المسارات هي التي جعلت فلاسفة هذه المجتمعات و مفكرها يحللون الواقع ويقدمون التوجهات التي يرونها لائقة بتقدم وتطور وتغير مجتمعاتهم.

وقد أبرزنا في هذا الفصل أن الاعتبارات الهامة التي أخذت في الحسبان عند هذه العملية الفكرية، على مر التاريخ والأزمنة، تتمثل، بالأساس، في العامل الديني، حيث يتبين أن الدين المسيحي لعب دورا كبيرا في تكوين الدولة.

ومن العوامل الأخرى، عامل القيم القائمة عند المجموعات الاجتماعية والأخلاقية. ثم إن كل النماذج الموضوعية من طرف المفكرين كانت تحاول تخطي الصعاب التي تمر بها مجتمعاتهم في زمن معين، والبحث عن أحسن السبل والطرق للتغيير.

فقد رأينا كيف أن هوبز يحاول تخطي الصعاب التي يعرّفها مجتمعه عن طريق اختيار منهجي لسلطة حاكم مطلق *the authority of an absolute sovereign*. وقد وصل هوبز إلى هذا الاختيار من جراء نظرته المتشائمة للطبيعة البشرية والمذهب الملكي الذي يتبعه. مثلما أننا لاحظنا انسجام نظريته مع المبادئ المسيحية.

أما لوك فقد اعتمد هو الآخر على الكتاب المقدس لنفي حتمية "الملكية المطلقة" *monarchie absolue*، بينما يقترح "عقدا اجتماعيا" بين الناس تتحكم في تنفيذه "حكومة مركزية". والعقد الاجتماعي عند لوك ينطلق أو يأخذ جذوره في التسامح الديني الذي تتميز به المسيحية، كما يقول.

أما روسو فهو الآخر يقدم "العقد الاجتماعي" كحل يتمثل في جمع الإرادات الخاصة في إرادة عامة. والعقد عند روسو تحميه حكومة تسهر على تنفيذ القوانين والمحافظة على الحرية المدنية والسياسية. كما أنه لا يفصل بين السياسة والأخلاق.

أما هيجل فيجزم أتباعه الهيجليون و معارضوه الماركسيون على أن نظرته إلى الدولة نظرة توفيقية دينية - ملكية، تمجيذا وتخليدا للنموذج البروسي *prussien* الذي يرى فيه النموذج الأمثل لتمثيل الله وتمثيل الشعب، فيؤكد أن أحسن نظام يتمثل في الملكية الدستورية *la monarchie constitutionnelle*. وأن المجتمع شتات لا تتم وحدته إلا تحت لواء الملك (ممثل الله فوق الأرض) و البرلمان (ممثل الشعب).

لقد استعرضنا أمثلة من أهم أفكار الفلاسفة الاجتماعيين الذين ارتكز عليهم تنظيم المجتمع الأوروبي المعاصر وتبين أن أصول الفكر لا تنقل عن الواقع وعن تاريخ هذا المجتمع وخاصة منه مجتمع أوروبا الغربية بالتحديد. لذلك فإن مفهوم الدولة المعاصر والأصيل ملازم كل الملازمة لتاريخ أوروبا و لواقعها بما في ذلك الحياة الاقتصادية والسياسية والدينية. ومن ثم كان ممكنا أن نبين محدودية فاعلية النموذج الغربي الأوروبي، وحتمية التفكير في نموذج يتواءم

والمعطيات الموضوعية الموجودة في الواقع غير الغريب الذي يحمل خصوصياته ويطبّعها على كل التنظيمات والممارسات.

إن المجتمعات التي لا تنتمي إلى الكتلة الغربية والتي ننعتهـا على أنها "شرقية" عاشت سيـرورات و حركيات اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية تجعل منها مجتمعات ذات خصائص يتعين إبرازها وتحليلها اعتمادا على فئات مفهـمية موائمة لواقعها، تمكن من التحكم في تفكيكها وتفسيرها.

وقد عالج العديد من المفكرين والمحللين واقع هذه المجتمعات التي تنتمي إلى "العالم الثالث"، كما عالجوا منهجية تحليلها وإشكاليتهـا. هذه الإشكالية تتجلى لنا عندما نأخذ مفهوم الدولة كمثال. وقد رأينا في الجزء الأول من هذا الباب كيف أن السيرورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ساهمت في تكوين الدولة في البلاد الغربية إنما هي مرتبطة ارتباطا وثيقا بمجتمعاتها.

ومن أكبر وأهم الخصائص لمؤسسة الدولة في الغرب أنها نتاج لما تمخض عن تطورات الدين المسيحي الذي طبع مختلف الأشكال التي أخذتها الدولة.

أما في القسم الثاني من هذا الباب فإننا نحاول إبراز الخصائص التي تتمتع بها المجتمعات الشرقية، التي تتوفر من دون شك على الفئات المفهـمية الخاصة بـسيروراتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

إن العمل الجبار الذي قام به عبد الرحمن ابن خلدون في مجال التحليل الواقعي (المادي) والموضوعي لواقع المجتمعات التي اهتم بها، هو أقرب إلى "العلمية" التي عادة ما تشترط في الأعمال التحليلية. لذلك رأينا أن نموذج ابن خلدون أحسن مثال ومرجعية يقابل ما قدمنا عن الفكر الغربي. كما اعتبرناه إطار النموذج *paradigme* الذي يشكل مرجعا منهجيا لدراسة المجتمعات الشرقية بما تحتويه من خصائص.

و لقد حاول برتران بادي إبراز ذات الخصائص في كتابه "الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام"، خصائص الدولة في المجتمعات الإسلامية، معتمدا في ذلك على تفكيك الفعل السياسي المتعلق بالعالم الإسلامي وعلى إسهامات ومواقف أعلام كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والمونودي، ومواقف التحديث والتجديد أو مواقف الرجوع إلى الأصل (الأصولية) و الطائفية والموالاة.

لماذا ابن خلدون؟

عبد الرحمن بن خلدون رجل علم وسياسة في آن واحد. تقلد المناصب ومارس عدة مسؤوليات سياسية وعاش تطورات الدول في العالم العربي والإسلامي، متلمذاً منه ككتب ودرس وحلل الواقع الذي كان يعيشه و يلاحظه.

عاش ابن خلدون في العالم العربي الإسلامي (في المغرب والمشرق) في فترته الحرجة التي شهدت انحلاله واتحطاطه.

أحدث ابن خلدون، في عمله الفكري، قطيعة مع غيره من الفلاسفة الإسلاميين، ومن المؤرخين والعلماء على مستوى المنهجية، وكذلك على المستوى المعرفي.

إن القطيعة التي أحدثها ابن خلدون مع سابقيه هي من دون شك قطيعة إبستمولوجية. فكل ما جاء به ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي كان أكثر تقدماً من الناحية العلمية من كل ما توصل إليه الفكر الفلسفي الاجتماعي والسياسي الأوروبي الغربي ما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر الميلاديين بل وإلى أواخر القرن التاسع عشر.

على عكس المقاربات التي كان يقوم بها الفلاسفة الغربيون اهتم بن خلدون قبل كل عمل فكري، كان بصدد إنجازه، بإرساء أسس وقواعد متينة للفكر العلمي التحليلي والموضوعي للعلوم الاجتماعية.

وفي سعيه إلى كتابة تاريخ عام وجد ابن خلدون نفسه يقوم بقراءة نقدية للأعلام من "فحول المؤرخين في الإسلام" الذين سبقوه في هذا الميدان، أمثال ابن إسحق والطبري وابن الكلبي والواقدي و المسعودي الذين دونوا الأحداث والوقائع، ونقلوها دون التدقيق في أسباب وقوعها، ودون وضعها تحت مجهر التحليل والتحقيق.

ولما أراد ابن خلدون وضع قواعد علم التاريخ انساق إلى التأسيس لعلم العمران البشري (علم الاجتماع). كما أنه وضع منهجه التاريخي و"العلم الاجتماعي" وطبقه في كتابة تاريخه الذي وضعه بعد المقدمة : تاريخ العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر".

منهجه العلمي: على خلاف المفكرين والفلاسفة الأوروبيين الغربيين الذين سبق أن قدمنا لهم، يتمثل منهج ابن خلدون العلمي في دراسة كلية للمجتمع "من جميع الجوانب من حيث تطوره كالنشأة والاكتمال ثم الانحلال، ومن حيث نشاطه كالخطط والمراتب والعلوم والصنائع والفنون

والآداب. فتمكن بذلك من استنباط القواعد واستكشاف التواميس التي بحسبها يسير المجتمع ويموجبها يتطور".¹⁸¹

ويلخص ابن خلدون منهجه في الفقرة الموالية التي يقول فيها:

"ولما طالعت كتب القوم، وسيرت غور الأمس واليوم، نَبِهت عين القريحة من سِنَةِ الغفلة والنوم، وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم، فأنشأت في التاريخ كتابا، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا، وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا، وبنيت على أخبار الجيلين الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار، وملأوا أكناف النواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار، ومن سلف من الملوك والأنصار، وهم العرب والبربر، إذ هما الجيلان اللذان عرف بالمغرب مأواهما، وطال فيه على الأحقاب مئاها، حتى لا يكاد يتصور فيه ما عداهما، ولا يعرف أهله من أجيال الأدميين سواهما، فهدّبت مناحيه تهذيبا، وقرّيته لإفهام العلماء والخاصة تقريبا، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية وما يمتنع بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك".¹⁸²

¹⁸¹ جمعة شيخة، من هو ابن خلدون؟ ، تقديم لمقدمة ابن خلدون، الدار التونسية للنشر، تونس

1989، ص24.

¹⁸² عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، تونس 1989، ص 32 و 33.

والغاية عند ابن خلدون من وراء هذا العمل الفكري الجبار إنما هي الاعتبار (وفي عنوان أهم ما ألف كلمة "العبر") واستخلاص الدروس من تجارب المجتمعات، مع التركيز على استعماله منهاجاً جديداً مبتكراً ينطلق من نقد من سبقه لهذا الميدان ومعتداً في نفس الوقت التحليل المادي والموضوعي للأشياء.

والمقولة المطولة التي أوردناها تهمننا من حيث أنها تؤكد القطيعة بين منهج ابن خلدون ومناهج العلماء الذين سبقوه، كما تؤكد وضعه منهاجاً يبعدنا عن التقليد البسيط والسهل، إن لم نقل التقليد الأعمى، أي ذلك الذي ينقل دون تمييز ولا مساعلة ولا تحقيق.

ومن بين ما اهتم به ابن خلدون معالجته لنشوء الدول ودراسته لتطورها وزوالها. وقد اعتمد في ذلك تحليل "الحركة التاريخية" التي كان يعيشها المجتمع العربي الإسلامي (في المغرب والمشرق) والتي كانت، في تلك الحقبة التاريخية، تقوده إلى الاحتطاط والاتحلال.

لذلك فإن تتبع خطوات ابن خلدون في عمله الفكري لتحليل الحركة الاجتماعية التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية، خاصة ما تعلق منه بالدولة، يسمح لنا بالتمعن في الوسائل الفكرية والفئات المفهومية التي استعان بها لتفكيك آليات هذه الحركة. ويتبع مفهوم الدولة عند ابن خلدون مفاهيم أخرى لها علاقة به منها: العصبية والسلطان والملك والكسب والولاء وغيرها.

مفهوم الدولة في نموذج ابن خلدون

يرى ابن خلدون أن هناك تطور طبيعي لحياة الدولة على منوال حياة الإنسان. قالدولة، في سياق تكون العصبية، تسمو وتتطور ثم تضعف وتتلأشى.

وعند دراسته لمجتمعات عصره يتخذ ابن خلدون من العصبية مفهوماً مركزياً ومفاهيم أخرى متصلة به. فالعصبية هي تضامن وتناصر بين مكونات المجتمع التقليدي الواحد من أجل الحماية والدفاع عن النفس. وهي كذلك مفتاح الحركة الاجتماعية، والتماسك الاجتماعي، وروح التضامن.

ومن أنواعها ما يسمى بـ "العصبية الإحيائية" التي هي مؤسسة على روابط الدم. وهي في الواقع عصبية عنصرية لم يرض عنها الإسلام.

و "يستخدم (ابن خلدون)، بغية الوقوف على مفهوم العصبية، مجموعة من المفاهيم الفرعية، التي لها علاقة مباشرة بدinاميكية الألفة. ونذكر من بين هذه المفاهيم الفرعية : النسب

(قربانة السلف، قربانة النسب، النسل) والالتحام والشرف والحسب والحلف والولاء والبيت والرئاسة، الخ.¹⁸³

أما الألفة فـ "يذكها وجود سيطرة أفراد طاعنين في السن يوحون على الدوام بالوقار ولا يوحون بالخوف أبداً". والألفة عماد نظام اجتماعي يعتمد تماسك المجتمع وهيمنة الجماعي على الفردي، بحيث يخضع "الفرد طوعية واحتراما". وهو الفرق مع المجتمعات الغربية التي يخضع فيها الفرد خوفا من قانون الجماعة وسعيا منه إلى الاحتماء بهذا القانون. فالفرد، في المجتمعات الشرقية "مجنّد على الدوام. وقد يذهب به التضامن إلى أن يضحي بنفسه".¹⁸⁴

وهذا المبدأ الذي يتمثل في تحكم "الكبار" ونوي الوقار في الجماعة *la communauté* التي هي إما العائلة أو القبيلة أو العشيرة، والذي استمر في الجزائر، مثلا، إلى عهد قريب، كمؤسسة اجتماعية فاعلة. مثلما أنه يمكننا الحديث عن استمراره بصفة غير رسمية، إذ أنه غالبا ما يطبع العلاقات بين أفراد المجموعة الواحدة (قبيلة، عائلة أو دوار).

كما أن هذا المبدأ لا يختلف عن مبدأ "الأسبقية بالسن" *principe de séniorité* الذي يعرفه المجتمع الياباني ومجتمعات شرقية أخرى. وهو عامل اجتماعي وقيمة اجتماعية لازالت راسخة ويتم العمل بها في المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية العصرية.

ويبين مغربي أن العصبية إنما غايتها الوصول إلى السلطة. فيذكر ما جاء عن ابن خلدون : "فقد ظهر أن الملك *le pouvoir* هو غاية العصبية".¹⁸⁵ فالسلطة والحكم وبناء الدولة، كل ذلك أساسه ومرده العصبية.¹⁸⁶

أما الملك فيعتبره ابن خلدون بأنه "الاجتماع الضروري للبشر". وللضرورة أحكامها العقلانية التي يفرقها عن الأحكام الغيبية، إذ يقول :

"فقد تبين لك أن من ذلك معنى الخلافة، وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى

¹⁸³ عبدالغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988، ص 146.

¹⁸⁴ نفس المرجع، ص 148 و149

¹⁸⁵ ابن خلدون، مرجع سابق، ص 246

¹⁸⁶ مغربي، مرجع سابق، ص 143

اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة (نيابة) عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.¹⁸⁷

ويصنّف، هنا، ابن خلدون الملك (والذي يعبر عنه الفلاسفة الغربيون بعبارة government ، فيفترق بين الأصناف الثلاثة على الأقل وهي الملك الطبيعي، والملك السياسي والخلافة. فإذا كان الملك اجتماعاً ضرورياً إنما يتم الملك السياسي على أساس التكامل العقلاني، وجمع القوة بهدف تحقيق مصالح (الدنيا) الجماعات المتكاملة التي بيدها القوة والشوكة.

ولا يرى ابن خلدون فرقاً بين الملك السياسي، ذي المصالح الدنيوية والخلافة التي تسعى إلى تحقيق شرعية القصد في جلب المصالح. إذ يقول بأن "الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاصد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع بالذات".¹⁸⁸ فهو هنا لا يفصل بين الديني والدنيوي.

ومن ثم يستنبط ابن خلدون الطرق التي تستعملها المجتمعات الشرقية لـ "اختيار أهل الحل والعقد". والشروط الأربعة التي لا بد أن تتوفر في صاحب الملك، هي : العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس.

1. أما العلم: فهو، أي صاحب الملك، منفذ لأحكام الله تعالى، وعليه أن يكون عالماً بها. "ولا يكفي من العالم إلا أن يكون مجتهداً، لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال".¹⁸⁹

2. العدالة: وهي جوهر ما ينظر فيه صاحب المنصب ولب عمله ومقصد وظيفته.

3. الكفاية: وهي الجراءة على إقامة الحدود و "اقتحام الحروب بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفاً بالعصبية وأحوال الدهاء، قوياً على معاناة السياسة، ليصبح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين، وجهاد العدو، وإقامة الأحكام وسياسة الدنيا وتبدير المصالح".¹⁹⁰

¹⁸⁷ ابن خلدون، مرجع سابق، ص 243، 244

¹⁸⁸ نفس المرجع، ص 245

¹⁸⁹ نفس المرجع، ص 246

¹⁹⁰ نفس المرجع، ص 246

4. سلامة الحواس: وهي السلامة من كل الشوائب والنقصان في الصفات البدنية و الخصائص العقلية، لأن ذلك يؤثر بصفة مباشرة على طبيعة العمل وعلى أداء الحاكم. كما أن هذا من مقومات صفة الكمال الضرورية.

وفي لغة "تقييم الموارد البشرية" ومواءمتها مع المناصب المنوطة بها يتحدث الأخصائيون العصريون عن كفاءات وقدرات الفرد على القيادة. وهي الشروط التي يجب أن تتوفر في كل إطار يحتل منصب قيادة وريادة. وهي الشروط ذاتها التي وضعتها المجتمعات الشرقية (العربية الإسلامية منها) والتي تطرق إليها ابن خلدون.

ويرجع هذا الأخير إلى التاريخ ليعتبر منه. فيذكر بأن مروان بن الحكم وعبد الملك، مثلاً، كانا "من الدين بالمكان الذي كانوا عليه"، يسعيان في حكمهما إلى تحقيق العدالة وإعلاء كلمة الدين، إلى أن جاء سلفهم، فكانت همتهم قصد الشهوات وركوب اللذات من معاصي الله، جهلاً باستدراجه وأمناء لمكره، مع أطراحهم صيانة الخلافة واستخفافهم بحق الرياسة وضعفهم عن السياسة، فسلبهم الله العز وألبسهم الذل ونفى عنهم النعمة".¹⁹¹

وما يكاد ابن خلدون يقول، أو يقر به، هو أن ما آل إليه حكم بني أمية (وحتى بني العباس) مرده إلى عدم استيفاء شروط الرياسة والقيادة المنصوص عليها.

ويتبين مما سبق أن ابن خلدون يميز بين العوامل الاجتماعية والفردية وبين العوامل الموضوعية والذاتية التي لا بد أن تتوفر، كلها، من أجل وصول جماعة ما إلى الحكم. فيؤكد أنه لا يرجع الحكم إلا لمن يكون من قوم لهم عصبية قوية، لها الغلبة، تتمكن من تحقيق الالتفاف حولها، ولم الشمل وتوحيد الكلمة.

كما أنه يرى من جهة أخرى بأنه "لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم. وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي".¹⁹²

ومن ثم اقتران الفرد بالجماعة والشرعي بالوجودي، و الديني بالدنيوي. كما يعالج بن خلدون حالة الانفراد بالحكم عند معاوية ويبررها بما تمليه طبيعة العصبية. فيقول :

"ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها واستشعرته بنو أمية. ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم، فاعصوبوا عليه واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في

¹⁹¹ نفس المرجع، ص 261

¹⁹² نفس المرجع، ص 249

الانفراد بالأمر، لوقوع في افتراق الكلمة التي كان جمعها، وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة".¹⁹³

وإذا كان ابن خلدون يظهر وكأنه يبرر سلوك معاوية إلا أنه يبين خاصة مكانة وأهمية أهل الحل والعقد وأهل العصبية ودورهم في منظومة السلطة، وبالأخص في سيرورة اتخاذ القرار، إذ أنه كان من الصعب على معاوية مخالفة جماعته في الأمر. فكان عليه أن يتبع أمرهم وإرادتهم حتى لا تحصل الفتنة والانشقاق، لأنهما أمران لا يطبقهما بل وينبذهما المجتمع الشرقي في دينه ودنياه. و"خشية افتراق الكلمة" في المجتمعات الشرقية تجعل من الوحدة في الصف وتوحيد الكلمة أهم شيء.

وقد وردت كذلك، في القرآن الكريم، قصة قوم موسى الذين ارتكوا بعد أن طال عليهم العهد بغيا، واتخذوا عجلاً لها لهم. فعاتب موسى هارون :

" قال يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا ألا تتبعني أفعصيت أمري. قال بينوم لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي إني خشييت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي". (من سورة طه، الآيات 91 إلى 94). وهو ما يبين عراقة وحدة الصف والكلمة بل وقداستها عند المجتمعات الشرقية.

كما يتحدث ابن خلدون عن العصبية الخاصة التي تفيد الانتماء إلى نفس العائلة، وإلى نفس الأب. مما يضيف عليها تضامناً أكبر. وهي أشد وأقوى من العصبية العامة. وإذا كان غرض العصبية العامة الحماية والدفاع والتعاقد والتناصر، وتبع عن أهل نسب واحد يلتحمون ويلتفون حول مصيرهم لتشتد شوكتهم ويخشى جانبهم ، فإنه لا يمكن الوصول إلى الحكم أو السلطة (الرياسة) إلا عن طريق العصبية الخاصة.

¹⁹³ نفس المرجع، ص 260

يرى ابن خلدون أن السياسة حتمية لأنه لا يمكن أن يعرف المجتمع الاستقرار بدون سياسة. و السياسة هي، كما أسلفنا، عملية عقلنة التنظيم الطبيعي. هذا النظام الطبيعي الذي هو شبيه بـ "الحالة الطبيعية" التي يتحدث عنها هوبز و روسو. ويرى ابن خلدون أن هذا التنظيم الطبيعي يحصل عن طريق "انتظام العصبية".¹⁹⁴ و هذا الانتظام يفترض وجود قواعد.

والسياسة حسب ابن خلدون هي الدليل على وجود مجتمع منظم. وهي عملية تنقيف الطبيعة الاجتماعية لجعلها حضارية.¹⁹⁵

وقد نشأت السلطة في البداية عن طوعية و اختيار الجماعة . إلا أنها تحولت في ما بعد ومع مرور الزمن إلى سلطة استبدادية.

والسلطان السياسي هو سلطان العصبية و القوة وهو مؤسس عليها. إذ تأخذ العصبية القوية مكانتها كآلية من آليات تشكيل القوة الاجتماعية والمياسة الأساسية، و التوقع داخل المجتمع وفي سيرورة "انتظام العصبية". ويعتبر ابن خلدون أن العصبية عماد كل الحركة المجتمعية بما في ذلك حركة الفضاء الروحي والديني، إذ يقول في عنوان أحد أبوابه : "في أن الدعوة الدينية في غير عصبية لا تتم".

أما عن العلاقة بين السياسي والديني أو الروحي فإن "...السلطان السياسي الذي هو سلطان العصبية والقوة يمكن أن يضفي على نفسه صفات المعرفة وسلطة الروح والدين فيزداد قوة واستقراراً. لكنه لا يمكن أن يتأسس عليهما وحدهما (المعرفة والدين)، بدون العصبية والقوة، وهو أدنى ما يقوم عليه السلطان السياسي".¹⁹⁶

فالسلطان السياسي، حسب ابن خلدون، يمكنه أن يتأسس "على دعامين هما القوة والعصبية أولاً والعقل والمعرفة ثانياً"، وتقديمه للأساس الأول على الثاني يرد على من يتصور أن العقل والمعرفة وحده أو السلطان الروحي وحده "كافيا وقادرا على الاستغناء عن العصبية والقوة...".¹⁹⁷

¹⁹⁴ أبويعرب المرزوقي، دراسة تحليلية للعلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي، شفاء

السائل لتهديب المسائل، أدار العربية للكتاب، تونس، 1991، ص 72

¹⁹⁵ نفس المرجع، ص 73

¹⁹⁶ نفس المرجع، ص 105

¹⁹⁷ نفس المرجع، ص 107

ورفض ابن خلدون تأسيس السلطان السياسي على السلطان الروحي. وهو يرى أن "سلطان البشر على البشر تكفي فيه القوة والعصية"، وأن مصدره هو "سيطرة الأقوى والأعدى على غيره".¹⁹⁸

كما يرى ابن خلدون كذلك أن الجاه (أي الانتماء) و المرتبة الاجتماعية يفيدان صاحبهما في الكسب حيث أن صاحب الجاه يستعمل الناس من غير عوض فتتوفر قيم تلك الأعمال عليه. "و قد تطورت الأمور إلى أن أصبح الناس يسارعون لوضع أنفسهم في خدمة صاحب الجاه طمعاً في حمايته ونوده وجوده وكرمه". بل إن هناك من يضع نفسه في خدمة صاحب الجاه ليكون بجانبه وليتماثل معه، عسى أن يقدم له الحماية المادية والمعنوية. ونتيجة ذلك أن "الجزئي المشرّع لغيره يصبح كلياً، لكون صاحبه الأقوى والأكثر عنفاً". وهو ما يفسر ظاهرة اقتداء المغلوب بالغالب، غداة "تحول جزئي الغالب إلى كلي المغلوبين في السياسة والتربية الأسرية والمدرسية".¹⁹⁹

وهو ما يفسر القول : "العامة على دين الملك" لاعتقادهم أن الكمال في الغالب.

¹⁹⁸ نفس المرجع، ص 110

¹⁹⁹ نفس المرجع ، ص 111

فاعلية النموذج الخلدوني في فهم وتحليل المجتمعات الشرقية

كل المفاهيم الرئيسية والمفاهيم المتصلة بها والتي أوردناها في سياق التقديم المختصر لطريقة ونموذج ابن خلدون في تحليل المجتمعات الشرقية، نابعة من الملاحظات والاستنتاجات التي قام بها ابن خلدون وقراءته للواقع الذي كان سائدا في القرن الرابع عشر.

أما اليوم فقد عرفت هذه المجتمعات تطورات وتغييرات على مختلف المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والإيدولوجية وغيرها. وهي تغييرات تراكمت وتعددت أسبابها ومنابعها، داخلية كانت أم خارجية.

إلا أن واقع العلاقات والممارسات وكذا الاعتقادات في التنظيمات والهيكل والإدارات في الجزائر، مثلا، مثل غيرها من المجتمعات الشرقية، تتوافق مع مفاهيم العصبية والجاه والولاء وغيرها من المفاهيم المطابقة لقيم ومبادئ تحكمها العلاقات التقليدية بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع التقليدي الجزائري.

وحتى نلمس مدى فاعلية النموذج الخلدوني، عرجنا على مواقف بعض المحللين والمفكرين الذين يبرزون، في إسهاماتهم، العضلة التي تعيشها المجتمعات الشرقية خلال تطوراتها والتغيرات التي تعيشها.

وقد أخذنا ثلة من هؤلاء المفكرين لنبين كيف أن كل واحد منهم حاول بطريقته وبأسلوبه ومنهجه معالجة المقاربة النظرية لواقع المجتمعات الشرقية.

هؤلاء المفكرون وضعوا معالم تسمح بإضافة لبنات لوضع منهج يساعد على فهم ما يدور في المجتمعات الشرقية. وهي قراءات متعددة من زوايا مختلفة لكنها تثير المحلل في بلورة رؤية شاملة، واضحة، مطابقة، وفية في إعادة تركيبها للواقع، وهادفة في تأويلها لأحداثه.

ومن هؤلاء المفكرين هشام الشرابي، محمد حربي، أحمد هني وفرانتز قانون.

هشام الشرابي ومفهوم "الأبوية الجديدة"

مفكر عربي يعيش ويعمل في الولايات المتحدة الأمريكية، ذي الاتجاه الماركسي، أو بالأحرى، الماركسوي marxisant. لم يتوان في استعمال "مناهج الغرب" ونماذج نظرية لا علاقة لها بالمجتمعات العربية لنقد هذه الأخيرة. وهو يقر بذلك ويصرح بأنه يستعمل هذه النظريات والمناهج عن قصد ووعي.

وقد أدى به التحليل إلى وضع أسس لـ "نظرية" جعل لها مفهوما مركزيا ورد في عنوان مؤلفه : "الأبوية الجديدة Néopatriarcat". وقد تضمنت النسخة الإنجليزية وهي النسخة الأصلية عنوانا فرعيا هو : "نظرية حول التغير الانحرافي في المجتمع العربي".

وفي واقع الأمر يريد الشرابي أن يبرز في استدلاله استمرار النظام التقليدي والعمل به في المجتمعات العربية، وهو نظام العلاقات الدموية والروابط العائلية والقبلية والعشائرية، وذلك رغم "الاعتداء" عليها في شكل الإمبريالية²⁰⁰. فـ "خلال المائة سنة الأخيرة لم يطرأ أي تغيير على الهياكل الأبوية للمجتمع العربي رغم ما عرفته من تطورات أو "عصرنة" modernisation ، بل هي حافظت على نفسها وتدعّمت في أشكال متغيرة، ومتماشية مع العصرنة". لذلك استمرت العلاقات الأبوية في هياكل عصرية²⁰¹.

ويقول الشرابي بأن هدفه في هذا العمل يتمثل في الكشف عن الأسباب التي جعلت "الأبوية (الجديدة)" تتدعم بعد استقلال المجتمعات العربية والإسلامية فتقتل إذن، هذه الأخيرة في إحداث أي تغيير جذري ومواجهة تحديات الحداثة²⁰². ويقترح فئات مفهومية بديلة يكون فيها مفهوم "الأبوية الجديدة" مفهوما رئيسا، كما أردنا، تتمحور حوله المفاهيم الأخرى، بينما نجده يستعمل أساسا المفاهيم المتجذرة في النظرية الماركسية التي تعتمد تحليل التغير الاجتماعي على أساس دور الطبقات ومنها على وجه الخصوص البورجوازية الصغيرة.

ويرى الشرابي أن العصرنة المادية في المجتمعات العربية، كانت سطحية و لم تفلح إلا في إعادة تنظيم نموذج العلاقات الأبوية مع إضفاء طابع "الحداثة" الظاهري عليها. لذلك فهو يرى بأن النظام الأبوي استعمل كعامل تثبيت وتوطيد لنظام الدولة - الأمة، وهو الذي يزوده بالشرعية والسيادة.

و"البورجوازية الصغيرة الجديدة الأبوية" la petite bourgeoisie néopatriarcale هي الطبقة الهجينة المهيمنة في هذا النظام والمميزة لمجتمع الأبوية الجديدة²⁰³.

ومهما كانت طبيعة هذا المجتمع فإنه يهيمن فيه "الأب" Patriarche الذي تتنظم حوله العائلة الوطنية أو الطبيعية، تكون فيها العلاقات عمودية فقط. ولذلك، يقول الشرابي، يكون الجانب الأكثر تقدما ونجاعة هو جهاز الأمن الداخلي.

والدولة "جديدة الأبوية" Etat néopatriarcal ليست سوى النسخة المعاصرة للسلطنة الأبوية التقليدية version modernisée du sultanat patriarcal traditionnel²⁰⁴.

²⁰⁰ جاك بيرك Jacques BERQUE في مقدمته لكتاب الشرابي، ص 9.

²⁰¹ Hichem SHARABI, Néopatriarcat, Editions Marinoor, Alger, 1995, p 23.

²⁰² Ibid , p 13

²⁰³ Ibid , p 23

ويجزم الشرابي بأنه لا قيمة لـ "المظاهر الخارجية" للحدث في أشكالها المادية والقانونية والجمالية إذا كانت لا تؤثر بشيء في "القيم الأبوية" وعلاقات القرابة. وعوض "المظاهر الخارجية" يجدر الحديث عن الانفصال الذي يتم، خلال سيرورة التغيير، بين الهياكل والثقافة والممارسات التي تتصل بالحياة داخل الهياكل والمؤسسات.

ومن ثم فإنه يعرف "الأبوية العربية" على أنها "كلٌ سيكولوجي اجتماعي خاص يوجد في البنى الاجتماعية والنفسية. وهو نسق من القيم والممارسات الاجتماعية التي تنتمي إلى اقتصاد وثقافة معينين".²⁰⁵ ثم يضيف أنه "لا التمدن l'urbanisation ولا المجتمع ولا الدولة تمكنوا من إحداث تطور في الممارسة الاجتماعية واقتراح بدائل حقيقية. بل تبقى رابطة القرابة والانتساب الديني هي الحقل النهائي للوفاء والولاء الذين يبقيان أقوى من كل إيديولوجية مجردة".²⁰⁶

وما هذا إلا تعبير عن "العصية الحيوية" أو "عصية القرابة الدموية" التي يتحدث عنها ابن خلدون والتي لاحظ دورها ومكانتها في المجتمعات الشرقية.

والاستقلال عند "المجتمع العربي"، حسب الشرابي، لم يؤد حتما إلى وحدة وطنية، بل إلى "أبوية جديدة متعددة الدول" néopatriarcat pluriétatique : فالأبوية الجديدة لم تقاوم موجة التوحيد لسنوات الخمسينات والستينات فحسب، إنما تمكنت من فرض نفسها كعامل أساسي في تثبيت نظام الدولة - الأمة الذي يقلدها ويضفي عليها شرعية السيادة".²⁰⁷

وفي المجتمع الجزائري يستجد الهواري عدي ببيان 19 جوان 1965 الذي يشير صراحة إلى الأبوية الجديدة، إذ يصرح ذات البيان أنه "مهما كانت أشكال تدخل السلطات فإن ذلك لا يسمح بالتصرف في البلاد والقضايا العمومية كأنها ملكية خاصة وشخصية". ثم يذكر عدي بأن بيان 19 جوان 1965 يشير صراحة إلى النظام الأبوي الجديد néopatrimonial للدولة الجزائرية، ويظن أنه سوف يضع حدا لهذا النظام بالإطاحة بالرجل الذي يجسده".²⁰⁸

وهناك من المحللين من يرى بأن السلطة في الجزائر بين يدي شخص واحد (والتحليل هنا يتعلق بفترة حكم الرئيس بومدين) ذي صفات كارزمانية تقلص من دور السلطات الأخرى، وتجعل منه المرجع الأساس في كل صغيرة وكبيرة.

ومن هؤلاء المحللين لوكا Leca و فاتان Vatin ، الذين يريان أن النظام الجزائري بهذه الصفات مطابق لنموذج "النظام السلطاني" الذي عرفه ماكس فيبر (الهواري عدي، ص 120/121)

²⁰⁴ Ibid , p 27

²⁰⁵ Ibid p 41

²⁰⁶ Ibid, p 58

²⁰⁷ Ibid, p 69

²⁰⁸ Lahouari ADDI, L'impasse du populisme, l'Algérie: collectivité politique et Etat en construction, Entreprise Nationale du Livre, Alger, 1990 , p 91.

. وما يجعلهما يميلان إلى هذا التصنيف هو الاستقلالية النسبية التي يتمتع بها الرئيس الجزائري بالنسبة للجيش ولمجموعات الضغط. إلا أن "السلطانية" الفيبيرية، حسب عدي، لا تعبر بصدق و إخلاص عن الحالة الجزائرية لسببين اثنين :

1. أن الظروف التاريخية "السلطانية" تجاوزها الزمن حتى في مملكات الشرق الأوسط. ولا يفسر عدي هذا الإقرار ولا يبرره، بينما رأينا كيف أن الشرايبي يجعل من هذا الموضوع لب استدلاله ليبين أن النظام "السلطاني" لم ينقرض، بل يتخذ مظهرا عصريا، وما العصرنة إلا سطحية.

2. أن النظام السياسي الجزائري يدفع إلى "الرئاسوية"، أي أن الرئيس الجزائري مجبر على أن يستقل عن الجيش، (رغم) انتمائه إليه، وذلك لضمان توازن سياسي للنظام. ويعتبر عدي هنا أن بعض الملامح البنوية للنظام السلطاني قد تغيرت إلى حد الاختفاء، بينما أصبح المجتمع الجزائري مجتمعا معقدا على مختلف الأصعدة.

وهو الأمر الذي أردنا أن نركز عليه في المقاربة الوظيفية بحيث يتبين أن الهياكل والمؤسسات في المجتمعات العربية، في القرن العشرين والواحد والعشرين، ينتمي مرجعها إلى فضاء ثقافي غربي بينما الممارسات والسلوكات والاعتقادات التي تدور في هذه المؤسسات تنتمي إلى فضاء الثقافة الشرقية (العربية الإسلامية). وهو ما يحدث اختلالات داخل المؤسسات، لعدم تطابق الممارسات مع الهياكل.

كما أن عائلة الأبوية الجديدة أرست قواعد متينة لنظامها من خلال "نظام زبوني مركزي" système central clientéliste²⁰⁹ يعمل على توطيد سلطة الأب وتحديد أو توجيه الولاء الفردي. ويستعمل هذا النظام "آلية الواسطة" لـ"صيانة" النظام والحفاظ على العلاقات الزبونية بين الفاعلين. والواسطة هي المقابل للآلية التي ذكرناها في المقاربة الوظيفية، والتي يعبر عنها الجزائريون بـ "المعرفة"، وهي آلية يسعى كل جزائري إلى تسخيرها أو استخدامها للحصول على خدمة ما، أو تحقيق حاجة ما، سواء كانت هذه الخدمة أو الحاجة حقا من حقوقه أو امتيازاً يريد الحصول عليه دون وجه حق. ويتجلى أنها لا تقتصر على المجتمع الجزائري فحسب.

والدولة القائمة في المجتمع العربي والتي يرى فيها الشرايبي "السلطنة الحديثة"، جعلت من نفسها (سواء أكانت جمهورية أم ملكية) القوة المركزية لمراقبة المجتمع ليس فقط من خلال وسائل القمع بل كذلك من خلال قوتها الاقتصادية المتنامية، إذ أن الدولة هي المالك لكل الصناعات وكل الاستثمارات وهي أهم وأكبر أرباب العمل في البلاد.

²⁰⁹ Ibid, p 80

أستاذ في الاقتصاد، يلقي نظرة على ما يدور داخل المؤسسات الاقتصادية الجزائرية، ويهتم بالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية داخلها، ويقوم بتحليل سلوك الأفراد والجماعات داخل سيرورة الإنتاج.

يقول هني إن المجتمعات الشرقية تعرف، رغم التصنيع و العصرنة، استمرارية وتواصلًا في بقائها على حالها²¹⁰، أي الحال "التقليدية" العريقة التي تعيشها منذ قرون خلت. ويطرح سؤالًا حول التأخر والتخلف : تخلف في ماذا وتأخر بالنسبة لماذا ؟

هذه المجتمعات إنما هي "عصرية" على طريقتها الخاصة. وهي مخالفة للنظرة الأوروبية البورجوازية التي تملك نظرة خاصة لنموذج معين هو النموذج البورجوازي الذي تريد فرضه على الجميع بعد أن فرضته على أغلب المجتمعات الأوروبية.

ويسأخذ هني مثالًا حيًا من ميدان العمل في المجتمع الجزائري. فالعمال في المؤسسة الاقتصادية، أو حتى في الإدارة، لا يمثلون عمالًا أجراء (فحسب) بل هم كذلك زبائن ينتمون إلى شبكة واحدة. وكونهم عمالًا أجراء يفترض أن هناك علاقة عمل تربط الأجير salarié برب العمل patron الذي يدفع الأجر مقابل عمل أداء الأجير. وهي العلاقة الكلاسيكية التي نجدها في المجتمعات الرأسمالية الغربية، بما في ذلك شروط الأداء الحسن للعمل بجميع أوجهه. إلا أن هذا ليس الأمر هو الذي يحدث في المؤسسات الجزائرية، فالتوظيف فيها هو في الواقع توزيع للريع وتسخير للزبائن الذين يشكلون قوة اجتماعية.²¹¹

والعلاقة في هذه الحال تتعدى العلاقة الكلاسيكية في مجتمع رأسمالي "عادي". ورب العمل لا يوظف صاحب الكفاءة، ولا يراعي مطابقة الكفاءات والقدرات التي تتوفر في الفرد مع متطلبات المنصب، أو مع ضروريات النظام الرأسمالي في الإنتاج، بل يراعي ما يجنيه هو، اجتماعيًا، من هذا التوظيف، ومن هذه العلاقة. فالنجاح هنا ليست اقتصادية بل اجتماعية. ورب العمل لابد أن يكون "شيخًا" (بمعنى شيخ القبيلة أو شيخ الزاوية) قبل أن يكون رأسماليًا.²¹² وعليه أن يسلك سلوك شيخ القبيلة وليس سلوك رب العمل أو المدير manager.

ويضيف هني على العلاقات داخل المؤسسة الاقتصادية أو الإدارية الجزائرية صفة أخرى، باعتبارها ليست علاقات عمل متأسسة على رأس المال و الأجر، بل هي علاقات

²¹⁰ Ahmed HENNI, Le Cheikh et le Patron, Usage de la modernité dans la reproduction de la tradition, OPU, 1993, p 5

²¹¹ Ibid p 24

²¹² Ibid

"إخوانية" confrérique تطابق العلاقات التي تقوم في أي طريقة صوفية، بين الشيخ والإخوان في زاوية واحدة.

ونلاحظ في هذا المقام أن من أهم ما تتسم به العلاقات بين أفراد المجموعة الواحدة هو الولاء والطاعة التامة وخدمة "الشيخ" الذي يسعى بدوره جاهدة للمحافظة على مصالح الجماعة communauté.

ولا تعترف الجماعة بالفرد كرئيس، يكون له السيطر والنفوذ، أو تكون له المكانة المرموقة في مجتمعه (سواء العائلة أو المؤسسة أو الإدارة) إلا إذا كان قادرا على:

- التكفل بمشكلات وقضايا أقاربه و عماله
- تمكينهم من تحسين وضعيتهم الاجتماعية
- أن يكون النموذج المثالي في حياته العمومية دون مراعاة حياته الخاصة.

والعامة من الناس يستعملون "العلاقات" و"الطريقة الإخوانية" (الشبكة) لقضاء كل الحاجات المادية وغيرها، ممخرين لأجل ذلك المؤسسة الاقتصادية والإدارة نفسها التي يرأسها عضو المجموعة الإخوانية.²¹³ ومن ثم فكل استثمار يتم إنما يتم في العلاقات وفي "الشبكة" التي تتحكم في العلاقات.

و يمكن أن يعتبر هذا الوضع شاذا و "لاعقلانيا" من وجهة نظر العلاقات الاقتصادية في النموذج الأوروبي، إلا أن الأمر عكس ذلك بالنسبة لرؤساء وعمال مؤسسات المجتمعات الشرقية، والمجتمع الجزائري خاصة، الذين "يسخرون العلاقات البيروقراطية والأجورية للخدمة الإخوانية" وينظرون إلى ترقية أحدهم الاجتماعية على أنها ترفيتهم جميعا.²¹⁴

"قالمقاول لا يعتبر كستلة العمال كمنيع لوجود وتطور مؤسسته. فهو لا يعمل بالمنطق الإنتاجي لرأس المال بل بمنطق استهلاكي لرأس المال".²¹⁵

والمؤسسة لا تشغل على أساس النزاعات والمعاملات حول المصالح بين المقاول والعمال، بل تعمل وفقا لنموذج الجماعة communauté. والجماعة، بطبيعة الحال تهيمن على الفرد الذي يخضع لقوانينها بل ويسهر على احترامها من طرف الأفراد الأعضاء. وهو الأمر الذي أورده ابن خلدون عن معاوية الذي سلك سلوكا سياسيا فرضته المجموعة ونفذه رغم أن هناك احتمال أنه لا يشاطر الموقف، وذلك امتثالا لإرادة الجماعة، بينما يكمن دوره في المحافظة على وحدة الصف والكلمة.

²¹³ Ibid, p 25/26

²¹⁴ Ibid, p 28

²¹⁵ Ibid p 44

محمد حربي مؤرخ أساس اهتماماته تاريخ الجزائر، وهو كذلك فاعل في جزء من هذا التاريخ. يعالج حربي الحركة الوطنية في الجزائر، في الأربعينيات، ويرى بأنه في غياب برنامج سياسي صريح، وهو ما يتطلبه، كشرط مسبق، كل تنظيم سياسي يسعى إلى تحقيق أهدافه، أصبحت شخصية مصالي الحاج هي السلطة الروحية *autorité morale* المرجعية. وفي هذه الظروف تكونت إحدى سمات المياسة الجزائرية التي سوف نجدها في ما بعد سنة 1962، وهي شخصنة السلطة *personnalisation du pouvoir*.²¹⁶

ولما كان مصالي الحاج يطالب بالاستقلال عن فرنسا، التف حولَه المجتمع بمختلف فئاته، مما أدى إلى فقدان البورجوازية الجزائرية مكانتها وقوتها. لذلك لم تتمكن هذه الأخيرة من أن تلعب دور الفاعل الرئيس والمحرك في التاريخ الجزائري المعاصر مثلما كان ينتظر منها. ثم إن هذا العجز يرجع إلى بنيتها المخالفة لبنية مثيلاتها في أوروبا.²¹⁷

فالبورجوازية الجزائرية ليست لها شرعية شعبية. وقد كانت تبحث عن ذلك عندما ساهمت في حركة "أحباب البيان والحرية" التي تأسست في 14 مارس 1944، وتحالفت مع حزب الشعب للجزائري.²¹⁸ إلا أنها كانت تهاب التحالف مع العامة بقدر ما تهاب استمرار الاحتلال الخارجي.

وفي الحرب العالمية الثانية وجدت البورجوازية نفسها غير مهيأة تماما لمواجهة الوضع المتأزم الذي كانت تعيشه الإمبريالية الفرنسية، وما كان لذلك الوضع من انعكاسات على الجزائر.²¹⁹

وقد كان مصالي الحاج ينتقد اللجنة المركزية ويشير إلى الأزمة التي تواجه الحركة الوطنية، ويتحدث عن "سياسة التساهل والتواطؤ التي برزت إلى الوجود في هذه الظروف، حيث تأسست بيروقراطية حقيقية بموظفيها، وهواتفها، وحجابها داخل الحزب..." وهو النوع الجديد من الفئة الاجتماعية العلوية (النخبوية) في المجتمع الجزائري.²²⁰

وينظر حربي إلى الصراع بين مصالي الحاج واللجنة المركزية على أنه صراع بين اتجاهين خطيرين، لا محالة، حيث أن أحدهما يطور سلطة روحية والآخر يطور سلطة جهاز.²²¹

²¹⁶ Mohamed HARBI, Le FLN mirage et réalité, des origines à la prise du pouvoir, 1945-1962, Editions Naqd/Enal, 1993, p 26.

²¹⁷ Ibid p 11

²¹⁸ Ibid , p 25

²¹⁹ Ibid , p 22

²²⁰ Ibid p 94

²²¹ Ibid p 99

أما الولاية الخامسة، في غرب البلاد، فيرى أنها تمكنت من تنظيم نفسها في شكل "جهاز هرمي، منضبط ومركز تتحكم في فصائله بيروقراطية عسكرية وبوليسية". ويعتبر حربي ذلك تنظيما "عصريا" و "عقلانيا" و "أقل قبليّة" من غيره.²²² فقد تكونت الفئة القائدة خارج الوطن (في المغرب) برجال بعدين كل البعد عن الخلافات المحلية و الجهوية، وهم : بوضياف، ابن مهيدي، بوالصوف وبومدين، كلهم من شرق الجزائر ويعملون في غربها.

ويرى حربي أن "منطق الدولة" هو الذي كان يدفع هؤلاء إلى العمل العقلاني. بل يقول إن بوالصوف تمكن من خلق "زبائن" له تماما مثل ما يفعله "القياد" سابقا.

ومنطق " الدولة " الخاص هذا هو الذي أسس لنواة إدارة تسلمية بينما شكل الزبائن أداة للسلطة، وأتباعا أو "مريدين" disciples لها.

والملاحظ هنا أن حربي يتوصل إلى بناء نفس النظرة الخاصة بحقل الممارسة السياسية تقترب كثيرا من تلك التي بناها هني في حقل العلاقات الاقتصادية.

والجدير بنا في هذا المجال أن نرجع إلى بعض معالم بنى الدولة في الجزائر، من خلال الإطلالة السريعة على أكبر أهم مراحل بنى المؤسسات:

الدولة الجزائرية بعد الاستقلال :

أكد بيان أول نوفمبر على بناء المؤسسات التي تركز عليها الدولة. وقد عرف مسار بناء هذه المؤسسات مراحل عديدة وهامة، عرفت خلال حكم الرئيس بومدين دفعا كبيرا بوضع الأسس القانونية والشرعية للدولة، ثم بناء المؤسسات المركزية والمحلية.

فبعد وضع الميثاق الوطني والدستور تم وضع المؤسسات المتمثلة في:

- رئاسة الجمهورية،
- والحكومة
- والمجالس الشعبية، منها المجلس الشعبي الوطني والمجلس الشعبي الولائي
- والمجلس الشعبي البلدي. واعتمدت الانتخابات الشعبية لأجل تأسيس هذه المجالس، تجسيدا لمبدأ "الديمقراطية الشعبية".
- كما تم تأسيس المؤسسات الاقتصادية العمومية كوسيلة تنمية اقتصادية وتطور، سعيا إلى التخلص من التخلف والتبعية.
- وقد تم توجيه مؤسسة الجيش الوطني الشعبي نحو الاندماج في الحركية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للبلاد، إضافة إلى المهام التقليدية للدفاع الوطني. فكان للجيش زمن الحزب الواحد دور اقتصادي من خلال "الخدمة

²²² Ibid p 211

الوطنية" والمساهمة في بناء السد الأخضر والطريق القاري العابر للصحراء و القرى الاشتراكية، وغيرها من المشاريع.

وقد اعتمدت الدولة في هذا المسار نهجا خاصا لتوفير الوسائل والإمكانات التي تسمح لها بإنجاز برنامجها، تمثل في تأمين ثروات البلاد لبناء اقتصاد اشتراكي، وهو ما أدى إلى خلق ملكية عمومية لوسائل الإنتاج جعلت المحللين ينظرون إلى النظام الاقتصادي الجزائري على أنه "رأسمالية الدولة".

إلا أن "رأسمالية الدولة" هذه هي التي مكنت السلطة الجزائرية من وضع وتنفيذ سياساتها الوطنية التي تمثلت في ديمقراطية التعليم وإجباريته، والطب المجاني، والإصلاحات الاقتصادية والثورة الزراعية، الخ.

فرانز فانون والبورجوازية الوطنية

فرانز فانون طبيب نفسي من أصل ماريتيكي (ولد بفور دو فرانس)، شغل منصب رئيس مصلحة الطب النفسي في البلدة، و منها اعتنق الثورة الجزائرية ودافع عنها ونشط على المستويين الوطني و الدولي لإعلاء كلمتها، متلما أنه كتب العديد من الكتابات السياسية التي جعلت المحللين يعتبرونه منظر الثورة الجزائرية. وقد كان فانون يهتم ليس بالثورة الجزائرية فحسب، بل كذلك بمصير المجتمعات الإفريقية التي كانت تكافح من أجل استقلالها وتحريرها من أغلال الاستعمار.

وما يهمنا في هذا المقام هو ما ورد في بعض كتابات فانون، ويتصل بموضوعنا، وهو ما يقوله عن البورجوازية في بلدان "العالم الثالث" عامة والبلاد الإفريقية خاصة. ففي مؤلفه "المعذبون في الأرض" وعبر كامل الفصل الثالث يعالج أوضاع المجتمعات الإفريقية الحديثة الاستقلال، وتصرفات فئاتها القيادية وسلوكها في سياق توقعها في السلطة ومكانتها من البناء الوطني. ويضع تحت المجهر كل الخطوات التي خطتها هذه المجتمعات والدول القائمة فيها، والفاعلون التاريخيون فيها ونتائج توجهاتهم وتصرفاتهم، وما آلت إليه الأمور في بلادهم.

وقد كان فانون أشد ما يمكن أن يكون الناقد الموضوعي الملترم الذي لم يتجرد من ذاتيته التي تحتم عليه أن يكون، في آن واحد، صارما في تقييم النتائج ومنحازا أيما انحياز لمصير الشعوب و قضايا البناء الوطني الذي تتطلع إليه الجماهير كافة في مجتمعات دفعت من أجل ذلك الأثمان الغالية.

وقد وجدنا في هذا النص الذي كتبه قبل استقلال الجزائر وعدة بلدان أفريقية، بحيث تم نشره للمرة الأولى في 1961، وجدنا وصفا لما يقع ويدور في بعض المجتمعات الإفريقية، وما

سيقع في الجزائر ربع قرن من بعد. فقد تنبأ قانون بسلوك الفئات القيادية وخاصة منها "البورجوازية". وإن لم يكن ذلك تنبؤا لأوضاع وأحوال تحققت فإنه تقوب الفكر ونفاذ البصيرة وسداد الرؤية.

وقد عالج قانون قضايا الوعي الوطني ودور الدولة وأجهزتها بما في ذلك الإدارة، والفئات الاجتماعية الفاعلة، وخص بالتحليل الدقيق البورجوازية الوطنية والدور الذي لعبته والسلوك الذي سلكته تجاه المجتمع والتاريخ.

ويستشف من النص أن قانون كان يعلق آمالا كبيرة على "البورجوازية الوطنية" كي تؤدي الدور الرائد في قيادة الوطن إلى طريق التنمية والتطور والازدهار والرفي في بلاد العالم الثالث. لكنه يلاحظ أن هذه "البورجوازية الوطنية" كانت غير واعية بدورها التاريخي، بل لم يكن الوعي الوطني عندها إلا شكلا دون محتوى. والشرخ التي نجدها في هذا الوعي تكسر بوضوح السهولة التي تنتقل بها، في البلدان المستقلة حديثا، "من الدولة إلى العرق ومن العرق إلى القبيلة". وهذا يعني، حسب قانون، الرجوع إلى الوراء. وهو رجوع مضر بمسيرة الازدهار الوطني وبالوحدة الوطنية وحتى بالاستقلال.

إن هذا التقهقر و "الرجوع إلى الوراء" مرده إلى عجز البورجوازية الوطنية على "عقلنة" الممارسة النضالية praxis الشعبية، وميولها إلى الخمول والكسل فلم تتعب نفسها فكريا.²²³ كما يرى قانون من جهة أخرى أن البورجوازية الوطنية لا تستند إلى أي قوة اقتصادية، ولا يمكن مقارنتها، بأية حال من الأحوال، بالبورجوازية الفرنسية أو الأوروبية التي تريد أن تأخذ مكانها البورجوازية الوطنية بعد الاستقلال. وقد انتاب هذه الأخيرة الغرور بظنها أنه بإمكانها حل محل البورجوازية الأوروبية الاستدمارية. لكن الممارسة تكشف لها عن عجزها، فيكون رد فعلها بأن تستعين وتستغيث بالقوة نفسها التي كانت تحتل بلادها. ويصف قانون هذا السلوك وهذا الوضع بالكارثة، إذ تستجد البورجوازية الوطنية بأعداء الأمس بل وأكثر من ذلك فإنها تضع نفسها في خدمتهم.

أما السمة الثالثة في البورجوازية الوطنية فتتمثل في أنها لا تحمل أيا من خصائص كبار الصناعيين، ولا يمكنها ذلك. فهي بورجوازية متخلفة، قليلة في العدد، لا تملك ما يكفي من رؤوس الأموال. فلا يمكنها سوى أن تشمل جملة من التجار أو "رجال الأعمال". لذلك فهي سوف تركز إلى الخمول والجمود، عاجزة على الخلق والإبداع.

²²³ فرانتز قانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار النشر الفارابي،

لذلك فإن آفاق تطورها هي، وتطويرها للاقتصاد محدودة. ولن يكون الاقتصاد الوطني إلا "حرفيا" artisanal.

ومن ثم تستمر البلاد الإفريقية المستقلة في التبعية الاقتصادية للاستعمار القديم: استمرار في تسويق المواد الخام، وفي ممارسة الفلاحة الصغيرة التقليدية.

وفي البلاد المتخلفة، يفترض في البورجوازية أن تؤدي دورا وطنيا وأن تضع تحت تصرف الشعب رأس المال التقني والمعرفي الذي تحصلت عليه في الجامعات الاستدمارية: أي أن تكون في خدمة الشعب، وهذا الدور التاريخي الذي ينتظر منها أن تلعبه يملى عليها أن تقوم بدور معاكس تماما للدور التقليدي الذي تلعبه أي بورجوازية في أي مجتمع آخر.

والواقع أن هذه البورجوازية سوف تسلك طريقا رهيبا ضد الوطنية وتتصرف كبورجوازية تقليدية أي "كبورجوازية بورجوازية". ومعنى ذلك، بل ونتيجة لهذا الوضع، فإنها تكون بورجوازية في خدمة البورجوازية الغربية. أي في خدمة البورجوازية التي ساهمت هي في إخراجها من الوطن في أول الأمر.

والغريب أن فانون، وتبعاً للدور الذي تلعبه على المستوى الخارجي الدولي، لا ينعت البورجوازية الوطنية بالـ "كومبرادور"، وذلك ربما لأنه كان يرى أنها غير مؤهلة تاريخياً كي تلعب حتى دور الكومبرادور، وهو دور الطبقة المتحالفة وليس دور الخادم الذي يسهر على مصالح غيره.

ثم إن البورجوازية الوطنية قامت بتأميم الاقتصاد الوطني، فما كانت نتيجة ذلك إلا أن تم تحويل الامتيازات التي كانت تتمتع بها القوى الاستدمارية إلى البورجوازية المحلية. فالبورجوازية الوطنية حلت محل المحتلين الأوروبيين في المساكن والمتاجر والمكاتب والإدارات. وانطلاقاً من هذا أصبحت تهيمن عليها روح الجري وراء الميزات. فهي تحاكي البورجوازية الغربية وتداول أن تتشبه بها وأن تسلك سلوكها، فتقلدها، لكن في جوانبها السلبية والانحطاطية لا غير.

و يقول فانون أن "البورجوازية الوطنية في أول عهدها تتشبه بالبورجوازية الغربية

في آخر عهدها".²²⁴

ولما عجزت البورجوازية الوطنية عن أداء مهامها التاريخية المنوطة بها، والقيام بما هو منظر منها من وضع استراتيجية وطنية سليمة موائمة لبناء الدولة الوطنية العصرية، فإنه تم التراجع إلى أوضاع قبلية. فتأخذ القبيلة مكان الوطن، وهيمنت النظرة القبلية "الزبونية" التقليدية في العلاقات الاجتماعية.

²²⁴ نفس المرجع ص، 164

والنتيجة في هذه الحال هي إخفاق هذه "الطبقة" في بناء وحدة وطنية، بل وراحت تعمل على الدفاع عن مصالحها دون غيرها من الفئات الاجتماعية الأخرى. وهو الأمر الذي غالبا ما يؤدي منطقيا إلى التعديت على القانون، وإلى تعميم الرشوة وانحطاط الأخلاق.

ثم إن البورجوازية الوطنية تتموقع في مواقع الصدارة ليس بالمال، ولكن بالمناصب التي تشغلها في الإدارة الوطنية. فهي لما تكون في سدة الحكم تسلك سلوك الاحتقار للشعب. فتطلق على الآخرين أحكاما سلبية تذكر بالماذهب العنصري وبالصورة السلبية التي رسخها الاستعمار عن "الأهالي" : فتسميهم "السود" و "العرب" بما تحمل هذه العبارات من شحنات دلالية عنصرية و احتقارية : "خدمة العرب" و "العرب الكسالى"، الخ.

وتبقى الأمور على حالها فلا يتغير الكثير بعد الاستقلال، إذ يستمر البائسون في يؤسهم، والأثرياء في زيادة ثرائهم. والبورجوازية الوطنية أصبح لا يهملها في واقع الأمر إلا تثبيت موقعها وتدعيم مكانتها والحفاظ على مصالحها و مكتسباتها. وتلجأ في ذلك إلى شتى أنواع الوسائل بما في ذلك تلك التي كان يلجأ إليها الاستعمار.

إلا أنه من الضروري أن نشير إلى أن قانون يريد أن يرى بورجوازية أين لا توجد بورجوازية على الإطلاق. فهو يسميها بورجوازية ولكنه في ذات الوقت ينفي عنها صفات البورجوازية التقليدية في المجتمعات الغربية. كما أنه ينتظر منها أن تلعب دور "البورجوازية التقليدية" في النهوض بالمجتمع، ودور "الفئة" أو "الطبقة" الثورية التي تلعب دورا تاريخيا في ترقية أوضاع المجتمع بكل فئاته ومكوناته. وهو الدور الذي يتطلب منها أن تتجرد من أنانياتها لتضع نفسها في خدمة بناء وطني تتواءم أهدافه مع أهداف البناء الوطني الضروري غداة الاستقلال.

إنه بات من الواضح أن إشكالية المفهمة في المجتمعات الشرقية تطرح نفسها بحدّة لعدم فاعلية الفئات المفهمية المنتجة من طرف الفكر الاجتماعي الغربي والتي تخص المجتمعات الغربية وتطبق عليها دون غيرها، وذلك رغم أن كل التوجّهات، في ميدان الإنتاج المعرفي حول المجتمعات الشرقية، تتجه عكس القاعدة، إذ تستعمل المفاهيم الغربية في دراسة المجتمعات الشرقية دون أدنى تحفظ.

ولقد لجأنا في هذا الجانب من التحليل إلى إبراز ذلك عن طريق معالجة الدولة كواقع في المجتمعات الغربية و كمفهوم مجرد لتنظيم الحياة الاجتماعية، عند جماعة من المفكرين الغربيين الذين اخترناهم على سبيل المثال ، لا الحصر. وهم : هوبز، لوك، روسو، هيجل وماركس.

وقد حاولنا أن نبين أن الدولة كمؤسسة مركزية ذات الأهمية القصوى في حياة المجتمع، الذي يعرف بـ"الدولة - الأمة"، في عصرنا الحالي، إنما هي من ابتكار الغرب، مع مساهمة جد معتبرة للمسيحية في بلورة هذه المؤسسة خلال القرون التي استغرقتها الحركية السياسية والعلاقات المتوترة بين الكنيسة والإمبراطورية والأنظمة الملكية الأوروبية المختلفة.

ويجزم برتران بادي أن المسيحية هي التي كانت المحرك الرئيس في هذه الحركية التي أدت تاريخيا، إلى تأسيس الدولة، ثم الدولة - الأمة العصرية كنموذج للتنظيم والتعبير عن السلطة وممارستها مهما كانت توجهاتها الإيديولوجية، سواء الاشتراكية منها أم الليبرالية أو الدكتاتورية. ومن أبرز ما نحتفظ به كذلك، تطور النماذج في أوروبا وصولا، في آخر المطاف، إلى الفصل بين المادي والروحي أو بين الديني والدنيوي.

ثم حاولنا أن نقدم ابن خلدون لما لمنهجيته من أهمية في القطيعة الإستمولوجية التي أحدثها في زمانه والمنحى الجديد الذي اتخذته العلوم الاجتماعية وخاصة منها علم التاريخ وعلم العمران البشري (علم الاجتماع). وقد طبق ابن خلدون منهجه التحليلي على مجتمعات العرب والبربر في "كتاب العبر" مطورا في ذلك ترسانة من الفئات المفهمية الخاصة بالمجتمعات الشرقية، لها وزنها وفاعليتها في النظرية الاجتماعية العامة الخلدونية، كالعصبية والولاء والسلطان والحلف والكسب وغيرها.

ويمكن أن نلاحظ أنه ومنذ القرن الخامس عشر الميلادي لم تتأسس مدرسة "خلدونية" في العالم العربي، واجتنب المفكرون والمحللون على مر عصور الاحتطاط النظر إلى واقع المجتمعات الشرقية بمنهج ومفاهيم ابن خلدون. إذ النقد المنهجي الذي اعتنقه ابن خلدون لم يكن يتواءم مع الأوضاع السياسية والفكرية الراقضة لكل نقد ولكل إبداع.

أما على مستوى نظرية الدولة عند ابن خلدون فقد تبين أن استمرار هيمنة التوجه القبلي، يقف عائقا أمام البناء الوطني (بناء الدولة - الأمة) في المجتمعات الشرقية. مثلما تبين أنه يستحيل الفصل بين ما هو روحي وما هو مادي، وبين ما هو ديني وما هو دنيوي، وهو العكس تماما لما هو قائم في الدولة المعاصرة في الغرب. لذلك إن اعتنقت المجتمعات الشرقية، مكرهة، النموذج الغربي للدولة - الأمة فإن الممارسات والاعتقادات تبقى راسخة في أركيولوجية الثقافة المحلية الأصلية التي تتمحور حول القبيلة والعشيرة ممزوجة بالقيم الدينية.

ولقد تطرقنا إلى نظريات واتجاهات بعض المفكرين المعاصرين الذين، وإن لم يقرؤا المرجعية الخلدونية، إلا أنهم بنتائج أعمالهم، على اختلاف مشاربهم الفكرية والمنهجية، يثبتون فاعلية "النموذج الخلدوني".

وقد وجدنا أن هؤلاء المفكرين، الذين أوردناهم كذلك على سبيل المثال لا الحصر، يستكملون في نظرياتهم وتوجهاتهم، بحيث يتحدث الشرايبي عن "الأبوية الجديدة" ورسوخ وهيمنة العلاقات المؤسسة على القرابة في الموروث الاجتماعي والثقافي الشرقي، وأن هناك بني قديمة يسميها "البني السلطانية" التي لازالت قائمة في المجتمع تتجسد في هيمنة التضامانات المحلية والقبلية والعقائدية.

في حين يرى أحمد هني أن هذه العلاقات نفسها تؤسس لنظام زبوني système clientéliste و علاقات إخوانية confrérique (علاقات زاوية). أما حربي فهو يشير إلى شخصنة personnalisation علاقات السلطة، ليؤكد فانون أن الفئة الاجتماعية المنتظر منها أداء مهمة تاريخية في النهوض بالمجتمع المعاصر (في العالم الثالث) والبناء الوطني، تخفق لذات الأسباب المذكورة عند الشرايبي وهني وحربي.

ولذات الأسباب اعتقد أركون أن النماذج التقليدية تبقى راسخة وراسبة، وأن العلاقات القائمة في هذه المجتمعات تعيد إنتاج الأنماط "الأبوية" التقليدية في أثواب عصرية.

هذه هي الأسباب التي تجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن النموذج الدولي الذي تطبقه المجتمعات الشرقية، ومنها المجتمع الجزائري، لا يتواءم ولا يتناسب مع الواقع ومكونات جوانبه ومستوياته الثقافية والسياسية والاجتماعية. ومن ثم أمكن الجزم بأن الإدارة كمؤسسة غايتها تجسيد النموذج الدولي لا تتوافق ولا تتناسب مع ذات الواقع. ذلك ما اعتبرناه المصدر الثالث للتناقض.

لقد كانت انطلاقتنا من الإدارة، وهي المؤسسة التي طرحت ولا زالت تطرح مشكلة أو مشكلات عدة في الجزائر من حيث أنها تسيطر كامل السيطرة على جميع النشاطات في المجتمع وتتحكم في كل حركات الفاعلين داخل المجتمع، كالأفراد والجماعات والهيئات والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية وما يدعى بـ"المجتمع المدني".

ويعترف لها بأنها تستعمل كل قوتها ونفوذها في وضع الإجراءات المعقدة، والملفات الضخمة، واستغراق الوقت الطويل في معالجة ذات الملفات، وتضييعها ورفضها، وإعادة تكوين ملفات مرة ثانية وثالثة، وتجاوز القانون بالموازاة مع استعمال السلطة التقديرية، وغير ذلك من الصفات التي تتصف بها المؤسسة الإدارية، والتي لا تخفيها هي ولا تخفى عن العامة الذين يظلون يلاحظون السير العام للمؤسسة، ولا عن المسؤولين الأولين لها الذين يظلون عاجزين عن التحكم في الأوضاع نفسها.

ثم ذكرنا أن المجتمع الجزائري عاش ما يقرب من عقدين (في الثمانينات والتسعينات) تغيرات وتحولات مست كل القطاعات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وعرفت كل مؤسسات هذه القطاعات إصلاحات، أدت بها إلى التكيف مع الواقع الجديد، وتغيير هيكلتها وسيرها وسلوكها، ومن ثم تغيير سلوك القائمين عليها. أما الإدارة فقد بقيت على حالها ولم تتغير ولم تتحول، ورفضت التكيف مع الواقع الجديد الذي يفرضه المناخ العام للإصلاحات على المستوى الدولي الذي تتحكم فيه مؤسسات دولية معينة.

وإن بقاء المؤسسة الإدارية على حالها وعدم تغيير طرق عملها هو الذي جعل أغلب الإصلاحات في أغلب القطاعات لا تعطي النتيجة المرجوة منها، ولا تحقق الأهداف المسطرة لها. ولمساءلة هذا الواقع المعاش للمجتمع الجزائري أقدمنا على طرح أسئلة معينة على تاريخ هذه المؤسسة وعلى طرق سيرها وسلوكها، ثم على الأسس والمرجعية التي تستند إليها لتبوء مكانتها هاته واتساع سلوكها هذا وامتلاك قوتها هذه. فأدّت بنا المساءلات إلى اعتماد مقاربات ثلاث هي المقاربة التاريخية والمقاربة الوظيفية والمقاربة الفلسفية.

أما المقاربة التاريخية: فقد مكنتنا من الرجوع إلى تاريخ المؤسسة العريق الذي وجدنا أنه يرجع إلى عدة قرون خلت، إذ يرجع تأسيس الإدارة الحديثة في الجزائر إلى قنوم العثمانيين إلى الجزائر سنة 1516.

وأهم ما نستخلصه من المقاربة التاريخية :

1. أن الإدارة، بسبب تاريخها العريق الذي تمتد جذوره في القرون الغابرة، تفرض نفسها كمؤسسة محورية ورئيسة من بين مختلف المؤسسات الأخرى للمجتمع الجزائري (مثل المؤسسة الاقتصادية، أو المؤسسات الاجتماعية).
2. أن ثقافتها التنظيمية تتماشى وأطوارها التاريخية بحيث ترك تراكم التجارب والخبرات والأساليب التي تعاقبت منذ القرن السادس عشر، بالتأكيد، رواسب مادية ومعنوية لا يستهان بها، بل وتلعب هذه الرواسب دورا ملموسا وتؤثر تأثيرا أكيدا في توجيه طرق العمل والسلوك داخل الإدارة.
3. أن الإدارة مع العثمانيين ومع الفرنسيين لم تعرف انقطاعا سنة 1830 ، بل إن الاستعمار الفرنسي أبقى على الأنظمة الإدارية العثمانية القائمة في مطلع القرن التاسع عشر، ما دام أنها كانت تصب لتحقيق أهدافه.
- كما أدرك الضباط الفرنسيون أهمية هذه الأنظمة التي تحقق الأهداف الاستدمارية بمواءمة التنظيم مع واقع المجتمع الجزائري وبناء الاجتماعية والاقتصادية الخاصة. فلم يحدث هؤلاء الضباط والحكام (العسكريون على وجه الخصوص) أي تغيير إلا بعد الانتهاء من الاحتلال التام للبلاد.
4. أن طرق العمل والإجراءات والأساليب التي وضعت للعمل بها في الإدارة الاستدمارية كانت طرقا وأساليب خاصة نابعة من قوانين استثنائية تتجاوز مع وضع الجزائر كبلد يعيش تحت الاحتلال و الاستدمار، ويرفض هذا الوضع ويستعمل جميع الأساليب للتعبير عن هذا الرفض.
5. أن الانتقال من الاستدمار إلى الاستقلال سنة 1962 تم مع المحافظة على المنظومة الإدارية الاستدمارية شكلا ومضمونا: أي بإطاراتها وموظفيها وقوانينها ("ما لم تخل بالسيادة الوطنية") وإجراءاتها وطرق عملها. ولقد استمرت هذه "الاستمرارية" حتى بعد أن تم الإعلان عن انتهاء العمل بالقوانين الفرنسية. ذلك أن الأساليب وطرق العمل والإجراءات خاصة لا زالت على حالها.
6. أن الإدارة لما تكونت في عهد العثمانيين ثم في عهد الاستدمار الفرنسي كانت كل نشاطاتها ومناهج عملها تتمحور حول المهام والأهداف التالية:
 - مراقبة السكان في تعدادهم وتحركاتهم وقمع القبائل من "رعية" و"سيبة"، ومقاومين غير الموالين للنظام القائم.
 - مراقبة نشاطهم الاقتصادي والتحقيق في الثروة التي يخلقها عملهم وكذهم.
 - تحصيل الضرائب التي كانت تفرضها فرضا جبريا وعقابيا مع الزيادة في أنواعها وعددها على الدوام.

- استقلال الثروات الجزائرية مع منع الجزائريين من المساهمة في هذه العملية.
- ومن ثم معاملة الجزائريين وكأنهم أجانب وكمواطنين من الدرجة الثانية وهم في بلدهم، خاصة من خلال تطبيق قوانين استثنائية (قانون الأهالي code de l'indigénat ...)

لذلك فإن الإدارة الموروثة فجر الاستقلال لم تكن "إدارة استقلال" أحدثت قطيعة تقنية تماشى مع القطيعة السياسية، بل إن الاستمرارية كانت عفوية، بحيث لم يكن متوقفا التفكير في أي بديل. ولقد كان الشغل الشاغل فجر الاستقلال لممثلي القوى السياسية هو الوصول إلى السلطة و التمتع فيها. وكانت الإدارة من أهم الوسائل لبسط النفوذ والبقاء في السلطة.

ورغم التغيرات الهيكلية التي عرفتھا الإدارة عموما والإدارة المحلية خصوصا، انطلاقا من 1967 بقانون البلدية و1969 بقانون الولاية الذين وضعوا الإدارة في خدمة التنمية ، إلا أنها (الإدارة) استمرت في تعاطي نفس المناهج الموروثة عن فترة ما قبل الاستقلال، ونفس الطرق ونفس الإجراءات. وهي كلها تعمل في اتجاه المراقبة والقمع والتعطيل والحول دون التغيير. لذلك لم تتمكن المؤسسة الإدارية (مركزية كانت أم محلية) من وضع نفسها في خدمة التنمية وتطوير البلاد والتأسيس للمواطنة التي تكون المرجع الأساس في العلاقات مع المواطن. وهذا الوضع هو الذي عبرنا عنه بالمصدر الأول للتناقض : وهو المصدر التاريخي، بحيث أن الإدارة التي تأسست بهدف القمع والاستغلال والمراقبة أصلا، لا يمكنها أن تصبح بنفس شكلها إدارة تنمية وتطوير وتغيير وخدمة للمواطن.

أما المقاربة الوظيفية فقد دفعت بنا إلى معالجة المؤسسة الإدارية من منظور تسييري managérial . وهذا جعلنا نعتبر الإدارة الجزائرية ككل أو بتقارباتها المركزية والمحلية، مؤسسة خاضعة لقوانين وقواعد التسيير العصري للتنظيمات. ومن ثم فإن هذه المؤسسة مثلها مثل أي مؤسسة أخرى لا بد عليها أن تراعي هذه القواعد ومبادئ أساسية للتسيير كي تكون فاعلة وناجعة.

والمداول في هذا الميدان أن هناك محاور أربعة تتمحور حولها هذه المبادئ وهي: التخطيط والتنظيم والتوجيه والتقييم.

ومع ذلك فقد بيننا أن طبيعة المؤسسة الإدارية تختلف عن المؤسسات الأخرى في ماهيتها وأهدافها ومنتجاتها و"زبائن" المستهلكين لهذا المنتج. لذلك لم تعالج قضايا السياسة العامة للمؤسسة والإستراتيجية العامة التي تتبثق عنها إستراتيجية كل قطاع (مالية، إنتاج، موارد بشرية، الخ.)

تؤدي إلى تحديد الأهداف الاستراتيجية ومنها تحديد الأهداف الفرعية الخاصة بكل قطاع وهي الأهداف العملية *objectifs opérationnels*.

إلا أننا أوردنا معالجة قطاع الموارد البشرية لأهميته من جهة والاستكمال الاستدلال من جهة أخرى. ولقد توصلنا إلى النتائج التالية:

1. انعدام أي استراتيجية أو سياسة تستند إلى الخدمة العمومية، وذلك يرجع دون شك إلى غياب فلسفة خدمتية.

2. إن غياب الفلسفة الخدمتية في حد ذاته يعني أن البيروقراطية كلفة اجتماعية تعمل على تحقيق وصيانة مصالحها الخاصة أكثر مما تعمل على خدمة المواطن. وهو الأمر الذي يعزل المؤسسة عن المواطن ويجعلها غريبة عنه.

3. إن طرق التسيير التقليدية وطبيعة العلاقات بين الإدارتين المركزية والمحلية لا تدع مكانا للتخطيط. بل إن العمل التخطيطي يرتكز بالأساس على الميزانية التي يعرف عنها أنها تصنف في خانة تنفيذ المخطط. والميزانية سنوية وحسب.

4. وقد عالجنا ميدان الموارد البشرية وتسييرها في الإدارة العمومية من حيث أنها أهم وسائل نجاح عملها وإنجاح مهامها. فتيقن أن الممارسة أبعد من أن تكون مستتبطة من القواعد العلمية والتقنية التي ذكرناها، ولا مستلهمة منها.

فالتوظيف تغلب عليه الشروط الذاتية المرتبطة بالعلاقات الزبونية وما يترتب عن ذلك من خدمة الشخص دون خدمة المؤسسة، وسوء الأداء، وانعدام مراقبة الإنجاز، واللامبالاة وغيرها من القيم السلبية. إذ أن توظيف أهل العشيرة والأقارب لا يستند إلى الكفاءات الضرورية للمنصب ولا إلى الجودة في الإنتاج، بل إلى الولاء والوفاء لصاحب النعمة (التوظيف) والتحالف معه وخدمة مصالحه الشخصية على حساب المصالح العامة (مصالح المؤسسة ومصالح المواطن)، ومن ثم غياب روح "الوظيفة العمومية" التي يعبر عنها الفرنسيون بعبارة *service public* ، والإنجليز بعبارة *civil service*.

ونفس الشروط الذاتية تبقى تتحكم في نسق المسارات المهنية والترقيات داخل التنظيم الإداري. فالانتقال من منصب إلى منصب والترقية إلى مناصب عليا يتمان على أساس الولاء. وغالبا ما يتم توزيع المناصب على أساس المكافأة لمن قدم الخدمة والوفاء للشخص لا للمؤسسة. بل وفي بعض الأحيان يعاقب من قدم خدمة للمؤسسة خاصة إذا كانت تتعارض مع المصالح الشخصية التي ذكرناها.

أما في ميدان الاتصال : يعتبر الاتصال من الوظائف الهامة والفاعلة في أي تنظيم. والاتصال العملي *communication opérationnelle* يساهم في تحسين الأداء خاصة عن طريق تداول المعلومات العملية التي يحتاجها كل عضو في التنظيم من أجل القيام بعمله. بينما يساهم

الاتصال التحفيزي إلى تداول المعلومات التي تنفع بعضو المؤسسة ليعمل أكثر وأحسن بسبب إحساسه بالانتماء إلى ذات المؤسسة.

ولقد أشرنا إلى أن الاتصال في المؤسسة الإدارية الجزائرية هو أحادي الاتجاه، إذ يقتصر عمل الإدارة الاتصالي على إصدار إعلانات وتعليمات باتجاه المواطنين، ولا تهتم بالإنصات إليهم والانتباه (الاستماع) إلى انشغالاتهم واحتياجاتهم، سواء منها المهنية أو غيرها.

وهذا الأمر نتيجة لانفراد "الإدارة"، أو بالأحرى الإداريين، بالسلطة، بما يجعل طبيعة القرارات التي يصدرونها هي قرارات "ابتدائية نهائية" لا تقبل الطعن، بينما الطعن آلية إدارية عادية تنص عليها القوانين والتنظيمات، لكنها منعدمة تماما في ممارسات التنظيم الإداري الجزائري ونادرا ما هو معمول بها.

والبيروقراطية أصبحت تشكل قوة (فئة) اجتماعية إما بورجوازية أو بورجوازية صغيرة تهيمن وتسيطر على نوايب المؤسسات الإدارية، وتسخرها لخدمة مصالحها الخاصة في إطار قوانين غير مكتوبة تطبق بأكثر صرامة من قوانين ونصوص المنظومة التشريعية.

لذلك استحوطت الممارسة الديمقراطية أمام الانفراد بالسلطة التي طبعتها "الشخصنة" personnalisation وتنفيذ إرادة الفرد وليس النصوص القانونية. فمشاركة المواطن أو "المجتمع المدني" لا ترقى إلى المستوى الذي يجعل منهما شريكين في الحياة الاجتماعية والسياسية الديمقراطية للمجتمع.

لكل هذه الأسباب يتبين أنه لا يمكن لمؤسسة إدارية هذه هي سماتها وصفاتها البارزة أن تكون في خدمة المواطن (إن وجد) وهذا هو لب المصدر الثاني للتناقض لدى المنظومة الإدارية الجزائرية.

وأخيرا، ومن خلال المقاربة الفلسفية، انطلقنا من التسليم، لدى بلورة الإشكالية وبناء الموضوع، بأنه لا يمكن الفصل بين المؤسسة الإدارية والدولة، إذ الأولى هي الأداة والوسيلة المثلى لتنفيذ سياسات الثانية وتجسيد قوتها وسلطانها ونفوذها. وما التنظيم الإداري وما الإجراءات والقوانين إلا تعبيراً، على أرض الواقع، عن كيان الدولة وطبيعة حكمها. لذلك تمت معالجة مفهوم الدولة عبر تاريخه.

أما في ميدان المعالجة المنهجية، فإن الاختلاف القائم بين المجتمعات الغربية والمجتمعات الشرقية في تكوينها وتركيبتها وتاريخها جعلنا نسلم بضرورة وجود أنساق نظرية وفئات مفهومية خاصة بكل واقع. وحاولنا إثبات ذلك من خلال الرجوع إلى تاريخية مفهوم الدولة عند الغربيين، ثم مقابل ذلك أبرزنا النموذج الخلدوني الذي يكرس الاختلاف.

أما في الغرب فالنبذة التاريخية (غير الشاملة لأن ذلك ليس في لب الموضوع الأساسي للبحث) أبرزت لنا السمات الأساسية التي تتسم بها الدولة الغربية، منها:

- أن الدولة تأخذ جنورها في الصراع العريق القائم بين الديني والسياسي، أي بين الكنيسة والإمبراطور أو الملك، بين الديني والديني، مع تغليب أو تغلب جانب على آخر في كل مرحلة من تاريخ المجتمع حتى عصرنا الحالي الذي تغلب فيه طابع اللاتنية وهيمنة الديني على الديني.
- أن المسيحية لعبت دورا رئيسا في نشوء وتطور الدولة إن سلبا أو إيجابا، وسواء كانت الدولة ملكية أو دستورية، أو غير ذلك.
- أن الدولة الغربية هي في تاريخها بناء مؤسساتي بورجوازي خاص بأوروبا الغربية انتشر لباقي مجتمعات أوروبا ثم باقي أنحاء العالم (أمريكا، آسيا وإفريقيا) بالموازاة مع انتصارات البورجوازية والرأسمالية.

لذلك لم يتمكن هذا النمط من التنظيم السياسي - الاجتماعي من التكيف مع الواقع الاجتماعي والثقافي لهذه المجتمعات. ويبقى فيها التنظيم الدولي كمنتج استيرادي و "نسخة شاحبة للأنظمة السياسية والاجتماعية الأوروبية المتناقضة، و هي جسم خارجي، ثقيل، وغير فاعل ومنيع للعنف".²²⁵

كما أن هناك من يرى بأن الدولة ليست ظاهرة "طبيعية" مثل العشيرة والقبيلة والأمة، إنما هي بناء العقل الإنساني يهدف تفسير وتبرير الفعل الاجتماعي الذي هو السلطة السياسية. وليس للدولة واقع إلا الواقع المفهمي *réalité conceptuelle*.²²⁶

أما تطرقنا للنموذج الخلدوني (النموذج المنهجي والنموذج النظري) فقد جعلنا نلمس أهمية وفاعلية المنهجية الخلدونية، التي وضعها صاحبها منذ ما يقرب من سبعة قرون خلت، ولم يأخذ نصيبه من الاهتمام والتطوير والتثمين.

والمفاهيم التي وضعها ابن خلدون لا زالت تعبر بصدق اليوم عن الواقع الذي تعيشه المجتمعات الشرقية في هذا العصر، رغم أن هناك من يعتقد، مثل برهان غليون، أنها أصبحت بالية وغير فاعلة في حقل الإنتاج المعرفي الحديث للمجتمعات الشرقية الحالية.

²²⁵ بادبي ص 181

²²⁶ Georges Burdeau, "L'Etat", Encyclopedia Universalis V10.

ولما تطرقنا إلى إسهامات بعض المفكرين فإننا قمنا بذلك لنبين الربط الممكن بين منهج ونظرية ابن خلدون وطرق هؤلاء المفكرين في التحليل والاستدلال. و أقل ما نسلم به هو أن نتائج تحاليلهم تصب في هذا الاتجاه.

فالأبوية الجديدة التي جاء بها الشرابي ما هي في الواقع إلا النظام القبلي والعشائري التقليدي في حلة عصرية، والعلاقات "الإخوانية" عند هنري وشخصنة السلطة عند حربي و"البورجوازية" الفاشلة عند فانون كلها تصب في نظرية ابن خلدون للحركة الاجتماعية العامة التي تتمحور حول مفاهيم العصبية والعشيرة والحلف والولاء والملك والكسب، وغيرها. فهل أصبح هذا النوع من المفاهيم حقا عاجزا عن التعبير عن واقع العصر الحالي ؟

وهذا الوضع يؤثر مباشرة على كل مؤسسات المجتمع وعلى وجه الخصوص المنظومة الإدارية المتلاصقة والمترابطة بالدولة. ومن ثم فإن هيكلتها وتنظيمها وسلوكها والسلوك التنظيمي لأعضائها إنما يتأثر بالوضع.

ثم إن العضلة التي تعيشها المنظومة الإدارية هي أن الهيكلية هي هيكلية متطابقة مع النموذج الغربي للدولة بينما الثقافة التنظيمية والممارسات تنتمي إلى دائرة النموذج الخلدوني للمجتمعات الشرقية. لذلك نحن أمام حالة لا تفصل *désarticulation* بين البنية والثقافة، بل هي حالة فصل بين البنية والثقافة *décalage entre structure et culture* ، الأمر الذي يعقد المقاربة والتحليل والإلمام بالواقع ويجعلنا نقر بالمصدر الثالث للتناقض.

- عبدالرحمن بن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، 1989.
- عبدالرحمن بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، مع دراسة تحليلية للعلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي، من تقديم أبويعرب المرزوقي، الدار العربية للكتاب، تونس، 1991.
- مصطفى أبوضيف أحمد عمر، القبائل العربية في المغرب في عصر الموحدين وبنو مرين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، المؤسسة الوطنية للكتاب و لافوميك، الجزائر، 1993 .
- سمير أمين، التمرکز الأوروبي، نحو نظرية للثقافة، موقم للنشر، الجزائر، 1992.
- محمد سعيد أوكيل، نحو إصلاح إداري مستقبلي، رئاسة الجمهورية، ملتقى وطني تأسيسي حول هيكل الإدارة وفعاليتها في المجتمع" ، نظرة مستقبلية، جامعة سطيف، وبسيط الجمهورية، رئاسة الجمهورية. 23 و 24 جويلية 1997.

- ر. بودون و ف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة د/سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986 .
- بن طيفور نصرالدين، "أي استقلالية للجماعات المحلية في ظل مشروع جوان 1999 لقانوني البلدية والولاية؟"، مجلة إدارة، مجلة المدرسة الوطنية للإدارة، العدد 22، الجزائر 2001.
- محمد الصغير بطي، قانون الإدارة المحلية الجزائرية، دار العلوم، للنشر والتوزيع، عنابة، 2004.

- عبد العالي دبله، الدولة الجزائرية الحديثة، الاقتصاد والمجتمع والسياسة، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2004.

- برهان الدين دلو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، دار النشر الفارابي و ANEP ، الجزائر، 2001.
- عبد العالي دبلّة، فلسفة ومبادئ الإدارة الحديثة، ملتقى وطني تأسيسي حول "هيكلة الإدارة وفعاليتها وظيفتها في المجتمع"، 24/23 جويلية 1997، جامعة سطيف، وسيط الجمهورية، رئاسة الجمهورية.

ت

- عبد الجليل التميمي، بحوث ووثائق في التاريخ المغربي، الجزائر وتونس وليبيا : 1816 - 1871 ، منشورات مركز الدراسات والبحوث عن الولايات العربية في العهد العثماني، زغوان، تونس، و ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985.

ح

- عبد الغفار حنفي، السلوك التنظيمي وإدارة الموارد البشرية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2002.
- حسين مروء حنفي، النزعات المادية في الفلسفة العربية-الإسلامية، ANEP دار الفارابي، 2002 .

خ

- سناء الخولي، التغير الاجتماعي والتحديث، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2003.

ر

- تيمونز روبرتس و ايمي هاييت، من الحداثة إلى العولمة، ترجمة سمر الششكلي، دار النشر عالم المعرفة الكويت، 2004 .

س

- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

- ناصر الدين معيني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، الفترة الحديثة والمعاصرة.

ع

- عمار عواهد، التزامات الإدارة العامة في ظل الدولة القانونية، الملتقى الوطني الأول لوسيط الجمهورية حول دولة القانون، رئاسة الجمهورية، تيزي وزو، 7 و 8 مارس 1997.

غ

- برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، دار بوشان، الجزائر، 1990.
- محمد عاطف غيث، قاموس العلوم الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

م

- أحمد مهيوب، محاضرات في المؤسسة الإدارية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ديوان المطبوعات الجامعية، 1990.
- عبدالغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988.
- محمد البشير مسمودي، مفهوم دولة القانون بين تاريخ الفكر السياسي وفلسفة القانون، الملتقى الوطني الأول لوسيط الجمهورية حول دولة القانون، جامعة تيزي وزو، 6 و 7 مارس 1997.
- سعيد مقدم، إسهامات الوظيفة العمومية من المقتضيات العالية لبناء دولة القانون، الملتقى الوطني الأول لوسيط الجمهورية حول دولة القانون، رئاسة الجمهورية، تيزي وزو، 7 و 8 مارس 1997.
- سعيد مقدم، حول إشكالية الفائض في تعداد المستخدمين، رئاسة الجمهورية، ملتقى وطني تأسيسي حول هيكلة الإدارة وفعاليتها وظيفتها في المجتمع، نظرة مستقبلية، جامعة سطيف، 23 و 24 جويلية 1997.
- سعيد مقدم، ملاحظات حول منظومتنا الإدارية ومشروع القانون الأساسي العام للوظائف العمومية لعام 1999. مجلة إدارة، مجلة المدرسة الوطنية للإدارة، العدد 22، الجزائر 2001.

- سعيد مقدم، "ملاحظات حول منظومتنا الإدارية ومشروع القانون الأساسي العام للتوظيف العمومي لعام 1999، مجلة إدارة، عدد 21، الجزائر 2001.
- حسن ملهم، التحليل الاجتماعي للسلطة، منشورات دحلب، الجزائر، 1993.
- فؤاد منصوري، تسيير الموارد البشرية. دراسة ميدانية ببلدية عنابة، رسالة ماجستير، علم اجتماع المؤسسات الاجتماعية، جامعة باجي مختار، عنابة، 1998.
- حسين مروة، النزعات المدنية في الفلسفة العربية - الإسلامية، المجلد الأول، ANEP و دار الفارابي، الجزائر، 2002

ن

- مولود قاسم نايت بلقاسم، إثنية وأصالة، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، مطبعة البعث قسنطينة - الجزائر، 1975.

هـ

- عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة، (1830 - 1962)، ديوان المطبوعات الجامعية، 1995.

A

- ❖ Emir **ABDELKADER**, rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent, traduction de Gustave Dugat, Editions Bouslama, Tunis, 1980.
- ❖ Lahouari **ADDI**, L'impasse du populisme, L'Algérie : Collectivité politique et Etat en construction, ENAL, Alger 1990.
- ❖ Henri **ALLEG**, Jacques de **BONIS**, Henri J. **DOUZON**, Jean **FREIRE**, Pierre **HAUDIQUET**, La Guerre d'Algérie, Editions Actuel, Paris 1981.
- ❖ Mohamed **ARKOUN**, Penser l'Islam aujourd'hui, Editions Laphomic/Enal, Alger, 1993.

B

- ❖ Ramdane **BABADJI**, « L'état, les individus et les groupes en Algérie : continuité et rupture. », AAN, Tome XXVI, 1987, Editions CNRS.
- ❖ Bertrand **BADIE** et Pierre **BIRNBAUM**, Sociologie de l'état, Editions Grasset, Paris, 1979.
- ❖ **Banque Mondiale**, Washington DC, Rapport sur le développement au Moyen Orient et en Afrique du Nord. Vers une meilleure gouvernance au Moyen Orient et en Afrique du Nord, 2003.
- ❖ Anton **BEBLER**, « Pouvoir civil et pouvoir militaire dans les systèmes politiques contemporains », in « Droit, Institutions et systèmes politiques. Mélanges et Hommage à Maurice Duverger », PUF, Paris 1987.
- ❖ Abdelmadjid **BELKHERROUBI**, La naissance et la reconnaissance de la République Algérienne, Editions SNED, Alger, 1982.
- ❖ M.C. **BELMIHOUB**, Grandeur et décadence du Monopole public : réflexion sur les changements dans la gestion des activités de service public de réseau, Colloque International : Le changement dans l'administration, Alger (ENA), 14/15 Décembre 2002.
- ❖ Malek **BENNABI**, Le problème des Idées dans le Monde Musulman, Editions El Bayyinate, Alger, 1990.
- ❖ Said **BENAISSA**, L'aide de l'Etat aux collectivités locales, OPU, Alger, 1983.
- ❖ Chabane **BENAKEZOUH**, La Déconcentration en Algérie. Du centralisme au déconcentrationisme. OPU, 1984.
- ❖ Mahfoud **BENNOUNE** et Ali **EL KENZ**, Le hasard et l'histoire, entretiens avec Belaid Abdesselam, ENAG, Alger, 1990.

- ❖ Lilia **BENSALEM**, Intérêt des analyses d'Ibn Khaldoun pour l'étude des hiérarchies sociales des sociétés du Maghreb, in Majallat Attarikh, Actes du Colloque International sur Ibn Khaldoun, 1-4 Septembre 1983, Centre National d'Etudes Historiques, Alger, 1984.
- ❖ Jacques **BERQUE**, Maghreb, histoire et société, Editions SNED et Duclot, Alger, 1974
- ❖ Jacques **BLANC**, Bruno **REMOND**, Les Collectivités locales, Editions Presses de Sciences Po et Dalloz, Paris, 1994.
- ❖ Claude **BONTEMS**, Manuel des Institutions Algériennes, de la Domination Turque à l'Indépendance, Editions Cujas, Paris, 1976.
- ❖ Abdelkader **BOUTALEB**, L'Emir Abdelkader et la formation de la nation Algérienne, de l'Emir Abdelkader à la guerre de libération, Editions Dahlab, Alger, 1990.
- ❖ Mostefa **BOUTEFNOUCHET**, Société et Modernité, Les principes du Changement Social, Office des Publications Universitaires, Alger, 2004.
- ❖ Pierre **BOURDIEU**, Abdelmalek SAYAD, Le deracinement, Editions de Minuit, Paris, 1964.
- ❖ Pierre **BOURDIEU**, et al, Le métier de Sociologue, Editions Mouton, Paris 1968.
- ❖ Jacques **BOUVERESSE**, Les délégations financières Algériennes, 1898 /1945, Université de Nancy II, Juin 1979 .
- ❖ Nachida **BOUZIDI**, La problématique de développement en Algérie, le rapport Etat – Collectivités locales, Colloque International Le changement dans l'administration, Alger (ENA), 14/15 Décembre 2002.
- ❖ Kenneth **BROWN**, Excursus sur « l'insoumission » (siba), Actes du troisième congrès d'histoire et de civilisation du Maghreb, Oran 26-28 Novembre 1983.
- ❖ François **BURGAT**, Territoire de l'Etat et espaces civils : Perspectives de la décentralisation en Algérie, Annuaire de l'Afrique du Nord, CNRS, 1983.

C

- ❖ Jean **CABOT**, La formation administrative du territoire. Délimitation de l'espace et développement, Annuaire de l'Afrique du Nord, CNRS, 1983.
- ❖ Charles Henri **CHURCHILL**, La vie d'Abdelkader, Editions ENAL, 4^{ème} édition, Alger, 1991.

- ❖ Claude **COLLOT**, Les institutions de l'Algérie Durant la période coloniale, Editions du CNRS Paris / OPU Alger, 1987.
- ❖ Michel **CROZIER**, Erhard Friedberg, L'acteur et le système, Éditions du Seuil, 1977
- ❖ Michel **CROZIER**, Le Phénomène bureaucratique, Éditions du Seuil, 1963.

D

- ❖ Atallah **DHINA**, Les États de l'Occident Musulman aux 13^{ème}, 14^{ème} et 15^{ème} siècles, Institutions gouvernementales et administratives, OPU/ENAL, Alger, 1984.
- ❖ Mohamed **DAHMANI**, L'occidentalisation des pays du Tiers Monde, Mythes et Réalités, Editions Economica/Office des Publications Universitaires, 1983.
- ❖ Youcef **DJEBBARI**, La France en Algérie, Bilans et Controverses, OPU, Alger, 1995.
- ❖ Michael **DUGGET**, Les conditions préalables nécessaires au changement au sein de l'administration, Colloque International : Le changement dans l'administration, Alger (ENA), 14/15 Décembre 2002.

E

- ❖ Colette **ESTABLET**, « Etre Caid dans l'Algérie coloniale », 1851 – 1912.
- ❖ Essaid **ETTAIB**, les autorités administratives indépendantes en Algérie, Colloque international sur le changement dans l'administration, ENA, Alger, 14/15 Décembre 2002.

F

- ❖ Frantz **FANON**, The wretched of the earth, Penguin Books, London, 1967.
- ❖ Sir Godfrey **FISHER**, Légende barbaresque, traduit par Fanda HELLAL, OPU, Alger, 1991.
- ❖ Jacques **FREMEAUX**, Les bureaux arabes dans l'Algérie de la conquête, Editions Denoël, Paris 1993.

G

- ❖ HAROLD F. **GORTNER**, JULIANNE **MAHLER**, JEANNE BELL **NICHOLSON**, LA GESTION DES ORGANISATIONS PUBLIQUES PRESS DE L'UNIVERSITÉ DU QUEBEC, 1994
- ❖ René **GALLISSOT**, Marxisme et Algérie, Editions ENAG, Alger, 1991.
- ❖ Mouloud **GAID**, L'Algérie sous les Turcs, Maison Tunisienne de l'édition/ SNED, 1974.

- ❖ Mouloud **GAID**, Les Berbères dans l'histoire, Editions Mimouni, Alger,
- ❖ Mouloud **GAID**, Les Berbères dans l'histoire, Éditions Mimouni, 1990.
- ❖ Roger **GARAUDY**, Biographie du XXème Siècle, Editions El Borhane, Alger, 1992.
- ❖ Burhan **GHALIOUN**, Le Malaise arabe, État contre Nation, Éditions ENAG, 1991.
- ❖ François **GUERIN**, Administration et Développement en Algérie, Mémoire DES, Université de Paris II, 1974.
- ❖ George **GURVITCH**, Dialectique et Sociologie, Editions Flammarion, Paris, 1977.

H

- ❖ Mohamed **HARBI**, Le FLN mirage et réalité, des origines à la prise du pouvoir, 1945-1962, Éditions Naqd/Enal, 1993
- ❖ Mohamed **HARBI**, La Guerre commence en Algérie, Édition Complexe Bruxelles, Belgique 1998.
- ❖ Mohamed **HARBI**, Une vie debout, Mémoires politiques, Casbah Éditions, Alger, 2001.
- ❖ Mohamed **HARBI** et Gilbert **MEYNIER**, Le FLN documents et Histoire, 1954 1962m Editions Casbah, Alger 2004.
- ❖ Joel **HELLMAN**, Geraint JONES, Daniel KAUFMAN, Mark SHANKERMAN, « Measuring governance, Corruption and State Capture. How firms and bureaucrats shape the business environment in transition economies, The World Bank Governance, Regulation and Finance, and The European Bank for Reconstruction and Development. Chief economist's office, April 2002.
- ❖ Ahmed **HENNI**, Le Cheikh et le Patron, Usage de la modernité dans la reproduction de la tradition, OPU, 1993.

K

- ❖ Mahfoud **KADDACHE**, l'Algérie durant la période ottomane, OPU, 1992.
- ❖ Daniel **KAUFMANN**, Aart **KRAAY**, Massimo **MAASTRUZZI**, « Governance matters III, Governance indicators for 1996 – 2002 », The World Bank, June 30, 2003.
- ❖ Abdelkader **KHELIL**, la commune face au défi du management de l'ingénierie territoriale en Algérie, Casbah Éditions, Alger, 1998

- ❖ H. **KHERFI**, Un exemple de résistance au changement, les conditions de mise en œuvre de la politique de déconcentration, in *L'Administration Publique et le Changement*.
- ❖ Hamdan **KHODJA**, *le Miroir, Aperçu historique et statistique sur la régence d'Alger*, Editions Sindbad, Paris 1985.

L

- ❖ Mostefa **LACHERAF**, *L'Algérie, Nation et Société*, Editions François Maspéro, Paris, 1965.
- ❖ Bedra **LAHOUEL**, Rapports entre gouvernants et gouvernés autochtones durant la période turque, *Revue CEROMDI*, N° 65/66 Août 1992.
- ❖ Abdelkader **LAJJAA**, (coordination et présentation), *Sociologie et Société en Algérie*, Casbah Editions, Alger, 2004.
- ❖ Abdallah **LAROUÏ**, *Islam et modernité*, Editions Bouchène, Alger, 1990.
- ❖ Olivier **Le COUR GRANDMAISON**, *Coloniser, Exterminer. Sur la guerre et l'Etat colonial*, Editions Casbah, Alger, 2005.
- ❖ Ian **LUSTICK**, *State building in British Ireland and French Algeria*, Institute of International Studies, University of California, Berkley, 1985.

M

- ❖ Ahmed **MAHIOU**, *le territoire en droit algérien*, AAN/CNRS, 1983.
- ❖ Thierry **MICHALON**, *Les collectivités locales d'hier à aujourd'hui*, Université d'Aix Marseille, 1976.

P

- ❖ Jean Marie **PERETTI**, *Ressources Humaines*, Éditions Vuibert, Paris, 1990.

R

- ❖ A. **RAHMANI**, La gestion prévisionnelle des ressources humaines dans la fonction publique : démarche et mise en œuvre. *Revue IDARA*, La revue de l'Ecole Nationale d'Administration, Volume 2. N° 2 1992
- ❖ Alain **RALLET**, Libéralisation de l'économie, problématique de développement régional et routines institutionnelles : le cas de la Tunisie, in *IRIS – Travail et Société*, Université de Paris Dauphine, *Revue Région et Développement*, N°2 – 1995.

S

- ❖ Hichem **SHARABI**, Neopatriarcat, Editions Marinoor, Alger, 1995
- ❖ Alain **SAINTE MARIE**, De la Tribu au Douar – Commune en Algérie centrale au 19^{ème} siècle, in Actes du troisième congrès d'histoire et de civilisation du Maghreb, Oran 26-28 Novembre 1983.
- ❖ Ali **SEDJARI**, La décentralisation entre le pouvoir et le changement, in L'Administration publique et le changement.
- ❖ Mahfoud **SMATI**, Les élites Algériennes sous la colonisation, Édition Dahlab, 1998.
- ❖ Fouad **SOUFI**, L' Administration et sa mémoire : les traces du passé et la problématique actuelle du changement, Colloque International Le changement dans l'administration, Alger (ENA), 14/15 Décembre 2002.
- ❖ Benjamin **STORA**, Zakia **DAOUD**, Ferhat Abbas, une autre Algérie, Casbah Editions, Alger, 1995.

T

- ❖ Essaid **TAIB**, Les autorités administratives indépendantes en Algérie, Colloque International Le changement dans l'administration, Alger (ENA), 14/15 Décembre 2002.
- ❖ Rachid **TLEMCANI**, State and Revolution, an approach to the study of state formation in post colonial society, Boston University, 1984.
- ❖ Béchir **TEKARI**, L'Administration territoriale en Tunisie à l'épreuve de la régionalisation, Annuaire de l'Afrique du Nord, 1983.

V

- ❖ Lucette **VALENSI**, Le Maghreb avant la prise d'Alger, Éditions Flammarion, 1969.

W

- ❖ William **WIGGENHORN**, Motorola University : When Training becomes an education, In Managerial Excellence, A Harvard Business review book, Boston, 1996.

Y

- ❖ Abdelkader **YEFSAH**, La Question du Pouvoir en Algérie, ENAP editions, Alger, 1990.

Z

- ❖ Brahim **ZERROUKI**, La cité dans l'œuvre d'Ibn Khaldoun et l'exemple de Tahart-Tagdemt, Résidence du premier état musulman du Maghreb, in Majallat Attarikh, Actes du Colloque International sur Ibn Khaldoun, 1-4 Septembre 1983, Centre National d'Etudes Historiques, Alger, 1984.

e. library

المكتبة الإلكترونية

- ❖ Boukhalfa **AMAZIT**, Frantz Fanon, « Le psychanalyste du colonialisme », www.algerie-dz.com, 23/07/2004.
- ❖ Shlomo **AVINERI**, Hegel's theory of the modern state, 1972. www.marxists.org/reference/subject/philosophy/index.htm
- ❖ Jean Paul **BAQUIAST**, Internet dans l'administration en Tunisie, notes de séminaire 23/11/1999. www.admioroutes.asso.fr/afrique/index.htm 08/12/99.
- ❖ Jacques **CAPDEVIELLE**, Après l'Etat - Nation : portée et limites de l'apport Habermasien pour penser la crise actuelle des modes de légitimation politiques. www.cevipof.msh-paris.fr/chercheurs/capdevie.htm
- ❖ Philippe **CORCUFF**, Le constructivisme structuraliste de Pierre Bourdieu, in Les nouvelles Sociologies, Collection 128, Nathan Université.
- ❖ Claire **DEMESMAY**, Au delà de l'Etat - Nation : quelle démocratie pour l'Europe ? www.robert-schuman.org/synth.2.htm
- ❖ www.chez.com.sociolo/socio/grandsdomaines/sociotrav.htm*1
- ❖ H. **FINER**, « Le service civil en Angleterre », Revue des Sciences Politiques, 42^{ème} année. In Encyclopédie de l'Agora
- ❖ G.W.F. **Hegel**, The State
- ❖ Biodun **JEYIFO**, Fanon, Frantz. In The John Hopkins Guide to Literary theory and criticism, edited by Michael Groden and Martin Kreiswirth, The John Hopkins University Press, 1997, in http://www.press.jhu.edu/books/hopkins_guide_to_literary_theory/Frantz-Fanon.htm.

- ❖ Paul M. **JOHNSON**, Bureaucracy, Department of Political Science, 7080 Haley Center, Auburn University, Auburn AL 36849.
- ❖ R.J. **KILCULLEN**, Max Weber on bureaucracy, www.Humanities.mq.edu.au/politics, 1996.
- ❖ Sharon A. **LLOYD**, Hobbes's moral and political philosophy Stanford encyclopedia of philosophy, www.plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?locke
- ❖ Jennifer **POULOS**, « Frantz Fanon », in www.english.emory.edu/bahri Spring 1996
- ❖ « **Précis** » : Renforcement des municipalités en Tunisie et promotion du développement local, Département de l'Evaluation des opérations, Banque mondiale, Automne 2001, N°24, [http:// worldbank.org/htm/oed](http://worldbank.org/htm/oed)
- ❖ Andreas **SCHELLER**, aceproject.org/main/français/eiy-mx01.
- ❖ **THIERNEY**, Aux origines de l'Etat – Nation, www.chez.com/tierney/chap4.htm
- ❖ Paul **TREJO**, A summary of Hegel's philosophy of mind, English server, English Department, Carnegie Mellon University, Aout 1993.
- ❖ **US Library of Congress**, "Algeria, Colonization and military Control". <http://countrystudies.us/algeria>.
- ❖ William **UZGALIS**, John Locke, Stanford encyclopaedia of philosophy, www.ut.edu/research/iep/l/locke.htm 2001.
- ❖ Mokhtar **YAHIAOUI**, présentation de « Mésaventure de la conscience nationale », par Omar Frantz Fanon, in www.reveiltunisien.org, 18/09/2002
- ❖ <http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry-Locke>
- ❖ http://en.wikipedia.org/wiki/frantz_fanon, 14/11/2004
- ❖ <http://pedagogie.ac-martinique.fr/lgtfanon/apftz.htm> L'homme
- ❖ IMF Home page, by IMF staff, Août 2003
- ❖ www.philosophypages.com/faq.htm , Thomas Hobbes
- ❖ www.marxists.org/reference/archinfo/hegel/works/sp/osethica.htm
- ❖ www.oéoscopie.com/thèmes/t260man.htm, management public.

- ❖ Colloque du Centre d' Études comparées en Communication Politique et Publique, La communication interne dans les collectivités territoriales : de l'Intra net au social softwares. 08/06/2003, Paris XII. www.netpolitique.net.
- ❖ www.geocities.com/collegePark/quad/6460/doct/814heg.html
University College, University of Cincinnati.
- ❖ <http://www.unesco.org/most/globaliation/goverab3.htm>
Gouvernance démocratique et réduction des inégalités dans les pays arabes, in Colloque : « ONG et Gouvernance dans les pays arabes », Le Caire, 29-31 Mars 2000.
- ❖ <http://www.undp.org> , 01/06/2004
- ❖ Colloque ONG et gouvernance dans les pays arabes

Encyclopédie Universalis, V10, 2005

Encyclopédie Hachette Multimédia, 2001 L' Etat

▪ ملتقى الوطني الأول لوسيط الجمهورية حول دولة القانون، رئاسة الجمهورية، وسيط الجمهورية، جامعة تيزي وزو، 6 و 7 مارس 1997.

▪ ملتقى وطني تأسيسي حول هيكل الإدارة وفعالية وظيفتها في المجتمع، نظرة مستقبلية، رئاسة الجمهورية، وسيط الجمهورية، جامعة سطيف، 24/23 جويلية 1997.

- Actes du IIIème Congrès d'Histoire et de la Civilisation du Maghreb, Oran 26/27/28 Novembre 1983, Office de Publications Universitaires, Alger 1987.
- Colloque International : Le changement dans l'administration, Alger (ENA), 14/15 Décembre 2002.
- **Gouvernement Général de l'Algérie**, Direction des réformes, Service du Plan des réformes, Annexe II, Projet de loi portant organisation des communes rurales en Algérie, Exposé des motifs.
- **Gouvernement Général de l'Algérie**, Direction des réformes, Plan d'action communal, Organisation administrative, les centres municipaux, 1946.
- **Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse**, Librairie Larousse, Paris, 1983.