توطئة ابستمولوجية

إشكالية المفهمة في التحليل السوسيولوجي: المعضلة

إنـــنا اعـــتدنا أن نسمي المجتمعات الأوروبية والأمريكية بـــ"المجتمعات الغربية" أو "العالم الغربـــي"، وتقابله جماعات من المجتمعات غير الغربية التي تتسم بعدم التجانس وبتشعّب نماذجها وأنماطهـــا الاجتماعـــية والاقتصـــادية والسياسية، فلم يستقرّ المحللون والدارسون والباحثون على تســـمية واحـــدة لهـــا. وقـــد أطلقـــت عليها عدة تسميات منها "العالم الثالث" و"العالم المتخلف" و "المجتمعات في طريق النمو" و "الدول النامية" كما تسمى كذلك "الاقتصاديات الناشئة" économies émergentes وغير ذلك من التسميات.

ونحـــن فـــي هـــذا الفصل حيّذنا أن نبرز التقابل دون التلاقي بين "العالم الغربي" وغيره، فاعتـــبرنا المجـــتمعات غـــير الغربـــية، 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.

والـــنظر إلـــى هـــذه المجـــتمعات علـــى أنها مغايرة ومخالفة للمجتمعات الغربية، يطرح إشكاليات نظرية ومنهجية من حيث معالجة ما يدور داخل هذه المجتمعات. إذ أنه لا يمكن أن نفهم و نفسر ونحلل "المجتمعات الشرقية" بمفاهيم وأدوات أو فئات مفهمية catégories conceptuelles ظهـــرت و "ترعرعـــت" في المجتمعات الغربية، واستعملت لتحليل هذه الأخيرة بكل خصائصها الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والفكرية/الإيديولوجية.

ولقـــد تم طرح هذا السؤال عدة مرات في عدة مناسبات من طرف العديد من الباحثين في مختلف مجالات العلوم الاجتماعية، الذين حاولوا مساءلة جدوى تطبيق المفاهيم الغربية عند تحليل المجـــتمعات الشـــرقية. وكـــان لـــنا مثال في تطبيق النموذج التحليلي الماركسي على المجتمعات الشـــرقية، الشـــيء الذي أدى بالباحثين إلى التحقيق في وجود الطبقات الاجتماعية في الواقع مثلا، وتتـــبع الصـــراعات، أو الســـعي إلى الكشف عن صراعات يفترض فيها أنها قائمة بين الطبقات، وحـــول مصـــالح 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" و تطوير" اقتصادها من أجل "اللحاق" بركب المجتمعات "المتقدمة".

ويخضع هذا التوجه إلى النظرة الفلسفية لحركية وتطور المجتمعات ذات الاتجاه الداروينى للتطور 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 تجسد هذا الاتجاه في نظرة الاقتصاديين الغربيين إلى تطور اقتصاد المجتمعات. و جاء والت روستوف W.W. Rostow ، رجل الاقتصاد الأمريكي في الخمسينات من القرن العشرين، ومستشار الرئيسين الأمريكيين كيندي و جونسون، بنظريته حول "المراحل الخمس للإقلاع الاقتصادي"، التي يبرز فيها أن المجتمعات، مهما كانت، تمرّ حتما بالمراحل الخمس التي مرت بها المجتمعات الغربية قبلها. 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، نتدخّل فيها على وجه الخصوص "آندري قوندر 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 النماذج "التنموية" التي طرحت لم تؤد، في آخر المطاف، إلا إلى "تطوير التخلف" développement du sous-développement عوض القضاء عليه أو إيجاد السبل لذلك، ولم تجْد 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 المفهمية التابعة للنظريات الغربية، ويؤمن أو يسلّم بفاعليتها في المجتمعات الشرقية ومنها العربية. مثلما أن هناك من يرفض هذا الاتجاه ويفضّل 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 الملّة والذمة، والعشيرة و العائلة) التي يقول عنها أنها أصبحت "غير فاعلة ولا

---

[152] تيمونز روبرتس وايمي هايت، من الحداثة إلى العولمة ، ترجمة سمر الششكلي دا رالنشر عالم المعرفة ، الكويت، 2004، ص 131.

مجديـــة"، بيـــنما لا زالت المفاهيم المتصلة بالنماذج العصرية للإنتاج المعرفي (كمفاهيم الوطن والأمـــة والطـــبقة والحـــزب والمواطـــن والفرد) غامضة في "الواقع السوسيولوجي" للمجتمعات الشرقية، بل وإنها لا تتواءم معه أبدا، كما سوف نبيّن ذلك.[153]

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

كمـــا أن المفهـــوم يعمـــل على فهم العلاقات القائمة بين مختلف مكونات الظاهرة، أو بين الفاعليـــن، أو كذلـــك بيـــن مخـــتلف فـــروع النسق. مثلما أنه يعمل على رفع الستار عن الخبايا والبواطـــن التـــي لا يصـــل إلـــيها الباحـــث إلا بالتبصـــر والتحلـــيل والاستقراء للعوامل المادية والموضوعية، وكذا الذاتية التي تقف من وراء وقوع ظاهرة أو وضع ما.

و يحمـــل المفهوم شحنات من المعاني والدلالات تراكمت له تراكما تاريخيا، وحتى عبر أجـــيال، وتطور مع تطور استعماله إلى أن أصبح عمليا opératoire له مكانة وفاعلية في سياق نظرية معينة.

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

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

فالإنتاج المعرفي النظري يبقى متصلا بالمجتمع الأصلي و متجذّرا فيه، ولا يمكن الفصل بيـــن هـــذا وذاك، كما لا يمكن اعتبار النظريات منظومات تحليلية كونية universelles تعالج كل المجتمعات على حد سواء.

وفـــي معالجـــته لهـــذا الأمـــر يرى برهان غليون بأن "الدولة والسياسة والأمة والحرية والدســـتور و الـــتطور هـــي كلها مصطلحات وضعت تحت راية الموضوعية والعقلانية والكونية والعلمـــنة، التي تأخذ الاتجاه المعاكس للأخلاقيات الدينية. لذلك فإن المعرفة التقليدية تظهر وكأنها مخلفـــات مـــاض لا بـــد من التخلص منه من أجل إيجاد منطلق جديد للارتكاز عليه، إثباتا للهوية والديمومـــة والاســـتمرارية التاريخية. فمفهوم "السلطان" أو "الخليفة" 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 غليون 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 نتوفر 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 شابها من انحرافات من جراء الاحتلال و الاستدمار، فإنها لازالت تحتوي على رواسب من البنى و الأفعال والسلوكات، والعادات والاعتقادات (وهي عوامل اقتصادية، اجتماعية، فكرية، ثقافية، وأيديولوجية) تنتمي إلى أجيال مختلفة تتعايش وتتواجد في نفس المجتمع، تماما مثل ما لاحظه 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 بحتة أو معصرنة، ولا عن جمهوريات ثورية حقيقية ولا عن جمهوريات ليبرالية ولا عن دولة شمولية ولا دولة – أمة ولا دولة مسيرة ولا دولة عالمة."[155]

بل يعتقد أن النماذج التقليدية تبقى راسخة وراسبة. 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 مظاهر وأشكال للسلطة وفقا للتصورات التقليدية للتنشئة 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 يضفي 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 تنجرّ عن هذا الوضع بقوله : "ولذا بقي تاريخ الفكر العربي الإسلامي تاريخا ذاتيا سكونيا أو "لاتاريخيا" لقطع صلته بجذوره الاجتماعية، أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي". [157]

وهو استنتاج مرعب إذا سلّمنا بسكونية statique مجتمعاتنا و"لاتاريخيتها" son a-historicité، أي بجمودها وبقائها خارج الحركية 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 جذورها في "الدولة" التي هي في الواقع تجسيدا لها ووسيلة للتعبير عن سلطتها. ونقترح معالجة هذا المفهوم المركزي، وهو مفهوم الدولة، من حيث أنه يرتبط ارتباطا وثيقا بالمؤسسات الإدارية التي تستمد قوتها وشرعيتها وتنظيمها منه، كما أسلفنا.

---

[157] حسين مروة، النزعات المدية 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. والإطلالة 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 وبالثقافة التي تلعب دورا لا يستهان به. بل وينظر إلى هذه الدولة على أنها غاية و أداة لتحقيق السيرورة 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 النظرة 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 تفاقم الدور مع إعلان الكنيسة استقلالية السلطة الروحية عن السلطة الزمانية (الإمبراطورية) ثم استقلال الملَكية 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

كمـــا لا يشك ماكس فيبر في أن المسيحية ساهمت فعلا في رسم إطار النموذج المستقبلي لتنظـــيم الدولـــة ، مـــع إعطائها "المثال في إقامة السلّم الهرمي و البيروقراطية وتقنيات جديدة و أصيلة للحكم".[160] وهو ما يمكن أن نعتبره التأثير الإيجابي خلافا للتأثير السلبي الذي سبق ذكره.

كمـــا أن المســـيحية ساهمت كذلك في بلورة نظرية للسيادة ولعبت دورا في إرساء سلطة الـــبابا وإضـــفاء الشـــرعية علـــيها كسلطة مركزية احتكارية. والصراع حول السيطرة والهيمنة والصـــدارة بين السياسي والديني، هو الذي أدى إلى فكرة الفصل الحتمي بين "ميدان قيصر" أو "مـــا لقيصر" و"ميدان الله"، أو "ما لله"، وبين "مدينة الناس" التي تبنى فوق الأرض و "مدينة الله" التي تنتمي إلى عالم الغيب.

فالدولـــة ككـــيان سياسي، هي دولة السلطان أو بالأحرى "دولة الأمير" (l'état princier) وهـــي 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 والعلاقـــة بيـــنهما إما هي علاقة تنافر أو تقابل أو تآزر، لكنها علاقة تواجد وتعايش. بحيث تؤكد "نظـــرية السيفين" الأوغستينية la théorie augustinienne des deux glaives وحدودية المجتمع المســـيحي الـــذي يحكمـــه الإمبراطور زمنيا و البابا روحيا والتي لازالت على حالها قاعدة غير مكتوبة تستشف من الممارسات اليومية للسلطة في المجتمعات الغربية (أوروبا وأمريكا).

أمـــا "الأمير" فقد اعتمد في إقامة سلطانه على الإقطاعية الأوروبية التي تحالفت معه ضد الحكـــم القـــائم ذي الهيمنة الدينية. ويعتبر القرن الثالث عشر الميلادي قرن استقلالية الملوك عن الإمـــبراطور وزوال التأثـــير الإمـــبراطوري في أوروبا الغربية، ثم استغناء الملوك عن القانون الرومانـــي الـــذي كان منحازا إلى الإمبراطور. فالملك، في فرنسا و إنجلترا، على سبيل المثال، يريد أن يكون السيد الوحيد، في مملكته، بعد الله.

ومـــن هـــذه المـــرحلة تحققت الاستقلالية عن البابا. وتراجعت الشرعية الروحية، فأصبح الروحـــي تابعـــا للمادي، لتنحصر القضايا الدينية، في ما بعد، في مجال الحياة الخاصة. وقد دشن هـــذه المرحلة فيليب لوبال Philippe Le Bel ، (أو فيليب الرابع) في فرنسا، واستمرت طيلة القرن الـــرابع عشـــر المـــيلادي. ويعتبر الملك فيليب "مؤسس" المنهج أو الطريقة التي جمعت المؤسسة العرفية المسماة : les Etats généraux ، التي أصبحت تضفي الشرعية على قرارات الملك.

---

[160] Badie et Birnbaum, op. cit. p 160

ولمـا تطـورت الأمور أصبحت السيادة تكمن في الأمة التي جعلت منبعا للشرعية، مكان المؤسسـة العرفـية السـالفة الذكـر، وذلك بفضل الثورة الفرنسية. بحيث يعبّر 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 تأثّر إلـى حـد بعـيد بهـذه الديناميكية التاريخية التي لعبت فيها المسيحية دورا رائدا ومحدّدا، إذ أن البيروقراطية الدينية حفزت الدولة على تنظيم نفسها في ميدان نشاطها الخاص، وتدعيم حضورها في أجهزتها في المجتمع المدني وفي المدرسة العمومية.[161]

كمـا أن التأثـير يـتجلى في الفروق الداخلية التي تفصل بين مكونات المجتمع المسيحي، وتؤثر، في آخر المطاف، على طبيعة المجتمع وطبيعة الدولة التي تنشأ فيه.

ويبيّـن برتـران بـادي Bertrand Badie هذه الخصوصيات بإبراز الفرق بين الكنائس الكاثوليكية والبروتسـتانتية والأنجليكانـية وغـيرها. فهو يرى أن "دولة القانون" اللائكية والبيروقراطية في مجـتمعات جـنوب أوروبـا الغربـية، مـثلا، هي نتاج "الانفصال العميق" الذي تحدثه **الثقافة الكاثوليكـية** 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

يؤكـد مـاكس فيـبر أساسـا علـى أن المجتمع الغربي هو المجتمع الوحيد الذي ينفرد بخصائص العقلانية الاقتصادية والتقنية والقانونية. كما أن هناك علاقةً بين روح الحياة الاقتصادية العصرية وأخلاق المذهب البروتستانتي الزاهدة.

ويـرى مـاكس 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

كمـــا يؤكد ماكس فيبر على أهمية السلطة الشرعية التي ترتكز على العقلانية وتعتمد على الأســـس القانونية. ويعتبرها "سلطة نظام لا ذاتي" impersonal تنتقل إلى أشخاص فقط بمثابة المناصب التي يشغلونها، وهي السلطة الشرعية القانونية التي تتطلب طاقما إداريا بيروقراطيا.

ويـــرى ماكس فيبر أن المجتمع الغربي هو المجتمع الوحيد الذي يعتمد كل الاعتماد، في ميادينـــ السياسة والتكنولوجيا والاقتصاد على منظمات أو تنظيمات تضم أفرادا اختصاصيين ذوي تكوين خاص.

وفـــي المجـــتمع الغربـــي يرى فيبر أن البروتستانتيين هم الأكثر ميولا من الكاثوليك إلى الارتقاء في الدرجات في ميدان العمل الذي يتطلب مهارات خاصة ومناصب المسئولية.

وهـــذا دليل على خصوصية الدولة ومفهومها ومحدودية فاعلية النموذج في الفضاء الذي رأى فـــيه 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 ؟

مـــن جهـــة أخرى يتدخل عامل آخر تاريخي في سيرورة تكوّن الدولة، بحيث يعرف عن المجـــتمع الأوروبـــي العريق، (حتى قبل بناء الدولة) أنه يتميز بالفصل البيّن بين المحيط العائلي والمحـــيط السياسي. فكان، من ثم، " متهيئا لتمركز واحتكار الوظائف السياسية في ظروف سانحة أكـــثر مـــن تلـــك المجتمعات التي تتميز بالنظام القبلي وشدة العلاقات السلالية والقرابات الدموية والعشـــائرية التـــي تجـــد صعوبات كبيرة في أن توفر لنفسها بنى الدولة" . لذلك يمكن الجزم مع بـــادي بـــأن "الدولـــة فـــي إفريقـــيا وآسيا منتج استيرادي بحت، ونسخة شاحبة للأنظمة السياسية والاجتماعية الأوروبية المتناقضة، و هي جسم خارجي، ثقيل، غير فاعل ومنبع للعنف ".[163]

فـــلا غرابة إذن، أن تعيش المجتمعات الطائفية والقبلية تذبذبات وتوترات وصراعات، إلى مـــا لا نهايـــة، حـــول عملية بناء مؤسسة الدولة. ولا غرابة في أن تفشل هذه المجتمعات في هذه العملية مهما كانت استعداداتها ومهما كانت توجهاتها الإيديولوجية.

فـــلا المؤسســـات ولا الهياكل إذا ما جمعت مع بعضها البعض تشكل دولة، ولا "المجتمع المدنـــي" كـــيان حقيقي يساهم في إضفاء صبغة الدولة على الكيان السياسي القائم. هذه المؤسسات والهـــياكل 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 الفلاســفة الاجتماعيين والمفكرين الغربيين الذين اخترنا أن نقدمهم في سياق تحليلنا لا يمــثلون وحدهــم، دون غــيرهم، فرادى أو مجتمعين، الفكر الفلسفي الغربي كما تطور على مر قــرون. إلا أنــنا اعتــبرنا أنهــم، فــي حقبة معينة من تاريخ أوروبا الغربية، و كذلك من تاريخ مجــتمعاتهم الخاصــة، كفرنسا وإنجلترا على وجه الخصوص، أثّروا في المسار الفكري والتوجه الفلســفي وحاولوا تقديم نماذج بديلة تخرج بمجتمعاتهم من الانسدادات التي كانوا يعيشونها زمن القرون الوسطى أو بعدها.

وقــد اخــترنا أن نقــدم 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 هوبــز Hobbes

توماس هو بز، فيلسوف سياسي إنجليزي للقرن السابع عشر (ولد سنة 1588 و توفي سنة 1679). وهــو مــن أكــبر الفلاسفة السياسيين، حيث يعتقد أن كتاباته وآراءه هي التي مهدت لما يعرف بــ"نظرية العقد الاجتماعي".

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

وقــد وضــع هوبــز نظــرية فلســفية شاملة لــ"السير 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 و لا اعتبار للوقت ولا بناء ولا صناعة فوق الأرض. بل يصف هوبز حالة الإنسان هذه بأنها حالة حرب.

لذلــك فهــو يعــتقد أن الإنسان لا تحركه إلا مشاعر "الخوف". مما يؤدي حتما إلى حالة صــراع دائم، وهي الحالة التي يسميها بــ " حرب الجميع ضد الجميع " يكون فيها الإنسان "ذئبا بالنسبة للإنسان".

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

وتفاديـا لهـذا القدر المروع، الذي يكون فيه الإنسان في حرب دائمة ضد الإنسان، يرى هوبـز أنـه يتعين على الناس أن يشكلوا "كومنويلث" commonwealth ، وهو عبارة عن تجمع أفـراد تشـدهم إلـى بعضهم البعض المصلحة المشتركة. هذه الجماعة داخل "الكومنويلث" تسلّم سـلطاتها الفـردية إلى "سلطة حاكم مطلق" يعبر عنها هوبز بـ: the authority of an absolute sovereign .

ويـرى هوبـز أن الطاعـة الفردية ضرورية، ولو لحاكم استبدادي، للتصدي إلى "الشر الأكبر" المتمثل في حالة الحرب اللامتناهية.

مـثلما يـرى أن الحكم الاستبدادي أقل ضررا من المأساة والكوارث الأليمة التي تصاحب الحـرب الأهلـية. فـلا حكم يليق إلا الحكم الاستبدادي الذي يضمن الاستقرار. بل يذهب إلى حد الجزم بأن كل أنواع الحكم تؤدي إلى الحرب الأهلية إلا الحكم الاستبدادي.

وفـي 1651 ألّـف كـتابه الشهير "اللويثان"، The Leviathan الذي هو "تقرير مادي عن الطبـيعة الإنسـانية والمعرفة ". وقد ضمّنه نظرة متشائمة للوضع لطبيعي للبشر الذين يؤكد على أنهم في صراع دائم و مستمر ضد بعضهم البعض.

فـ "الدولـة العصـرية يمثلها "اللوياثان"، أو وحش الكتاب المقدس Le Léviathan, monstre biblique : وهـو كائـن أو خلقة اصطناعية أبدعه أفراد يجرّدون 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 كـل 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

أضـــف إلـــى ذلك أن الاغتراب يقع دون أي تحفظ ، بحيث يكون الاتحاد تاما و ليس لأي شـــريك أن يحتج على أي شيء. و في الأخير فإن "كل واحد منا عندما يهب نفسه للجميع فإنه لا يهـــب نفســـه لأي أحد، و بما أنه ليس هناك شريك نأخذ منه نفس الحق الذي نهبه من نفسنا فإننا نـــربح ما يعادل ما خسرنا، كما نربح أكثر قوة للحفاظ على ما في وسعنا الحفاظ عليه. لذلك فإننا بهـــذا نكـــون قد أفرغنا العقد الاجتماعي مما هو ليس من ماهيته و نجده يتلخص فيما يلي : "كل واحـــد مـــنا يضـــع 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 الســـلم. والســـلم شـــيء إيجابـــي، 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 احترازية" precepts of prudence ، كمـــا أن هـــناك من يرى فيها "أوامر ربانية" divine commands ، وأخيرا هناك من يـــرى فـــيها "ضرورات أخلاقية" moral imperatives. إلا أن الجميع يتفق على أن هوبز يسعى إلـــى توجـــيه الناس إلى الخضوع إلى السلطة السياسية، وقبول السلطة المطلقة للملك كشرط لعدم الرجوع إلى الحالة الطبيعية، حالة الحرب، أو الحالة التي تؤدي لا محالة إلى الحرب.

وفـــي الأخير من الضروري الإشارة إلى أن هوبز يتوسع في مناقشة المسيحية كلما راجع فلســـفته السياسية. وعند كتابته لـــ"اللوياثان" أخذت المناقشة الدينية نصف الكتاب. وهناك من يفسر ذلك بكون هوبز يحاول أن يبين لقرائه الانسجام الموجود بين نظريته السياسية وأهم وأكبر الوعود المســـيحية.[167] كمـــا أنـــه يرافع من أجل استمرارية النظام الملكي وتجنب تحقيق النظام البرلماني بفضل بقاء حكم الشخص الواحد.

نظرية جون لوك John LOCKE

لـــوك فيلســـوف وباحـــث إنجلـــيزي، ولد سنة 1632 وتوفي سنة 1704. يعتبر أحد أكبر الفلاســـفة 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

جمـــع لوك بين العلم والممارسة السياسية نظرا لما كانت له من علاقات مع "اللورد آشلي" Lord Ashley ، حيـــث وجد لوك نفسه، مع هذا الرجل، في قلب حركية السياسة الإنجليزية لعقدي 1670 و 1680.

عـــاش لـــوك هو الآخر زمن الحرب الأهلية والصراعات بين العرش الملكي والبرلمان وبين الكنائس الأنجليكانية والبروتستانتية والكاثوليكية. له إسهام في النقاش حول "التسامح الديني"، حيـــث ألـــف "رســـالة تـــتعلق بالتسامح" وكذلك بـــ "عقلانية المسيحية" The reasonbleness of Christianity .

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

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

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

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

أمـــا الرســـالة الثانية فقد عالجت مواضيع الساعة ذات الأهمية في القرن السابع عشر في الفلسفة السياسية وخاصة منها : نظرية الحقوق الطبيعية والعقد الاجتماعي. فالحقوق الطبيعية هي تلـــك التـــي يملكهـــا الإنسان قبل قيام الحكم : وهي الحياة والحرية والصحة والملْكية. و من أجل الـــتعايش يحتفظ الناس بحقوق ويسلّمون حقوقا أخرى إلى سلطة مركزية أو حكم مركزي central government.

---

[168] William Uzgalis, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Septembre 2001

وموافقـــة الإتســـان، هذه، على تحويل البعض من حقوقه إلى سلطة مركزية بينما يحتفظ بحقـــوق أخـــرى، إنمـــا تـــندرج في "نظرية العقد الاجتماعي" التي أثرت في الثورتين الأمريكية والفرنسية.

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

أمـــا أفكـــار لوك الرئيسية فقد أصبحت تشكل قاعدة للفلسفة الاجتماعية والسياسية لأجيال، ومنها على الخصوص المبدآن:

- العمل هو أصل إثبات الملكية
- العقد أو التراضي هو أساس الحكم ويبين حدوده.

كمـــا 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 .

كمـــا 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.

ثـــم يَـــبرز المجـــتمع المدنـــي عندما يفوض الناس إلى بعض المسيرين الحق في معاقبة المعتدين، وذلك من أجل تطبيق أحسن للقانون.

فـــ "الســـلطة السياســـية 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 فـــي تنفـــيذ 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 يحمـــل علـــى الفصـــل بين الواجب تجاه المجتمع والواجب تجاه الحكومة. بحيث إذا ما تم زوال الحكومة/الحكم يبقى الناس مسؤولين أمام المجتمع.

ويؤثـــر الديـــن والمســـيحية على وجه الخصوص في فلسفة لوك. بحيث يرى أنه إذا كان الحكـــم government يتأســـس بمـــثابة "عقـــد اجتماعـــي " فإن كل الناس، في آخر المطاف،

---

[169] Op. cit.

يخضـــعون للقـــانون الأخلاقـــي، 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 جينيف بسويسرا و توفي سنة 1778 بفرنسا. وكان بذلك شاهدا علـــى القـــرن الثامـــن عشر وتقلباته وتطوراته 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 و في شبابه. وقد أدت به هذه الحياة إلى عيش عدة تجارب نفسية واجتماعية.

لذلـــك كان يرى أن التجارب في المجتمع هي التي تغيّر الناس وتجعلهم منحرفين وأشقياء. فـــي حيـــن كـــان يرى أن الإنسان خيّر بطبعه، فينظر إليه على أنه "وحشي نبيل" noble savage عندما يكون في حالة الطبيعة فقط، (ككل الحيوانات)، وقبل أن تخلق الحضارة ويعيش في مجتمع.

لكـــنه مـــع تقـــدم 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 خيّرون إلا داخل المجتمع.

ولأجـــل إبـــراز قدرة الإنسان على العيش في مجتمع منظم ألّف 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]

ويـــتعلق الأمر، حسب **روسو**، بإيجاد نوع من التجمع يتمتع بكامل القوة المشتركة وهي القوة التي يسميها الإرادة العامة.

هـــذا التجمع يتحد من خلاله كل واحد مع غيره و ينْظمّ إلى الآخرين. و مع ذلك فإنه لا يطيع إلا نفسه كما أنه يبقى حرّا على الدّوام .

كمـــا يعـــالج روسو اندماج "الإرادات الخاصة" volontés particulières في "إرادة عامة" volonté générale تحويهـــا كلهـــا. وفـــي هذا السياق يعطي روسو الدور الرئيس إلى "سلطة" أو "حكومـــة " داخل المجتمع. حيث يرى أن المسئولية والواجب يقعان على الحكومة لضمان الحرية والمساواة والعدالة للجميع مهما كانت إرادة الأغلبية.

---

[170] Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse, p 2573

كمـــا أنـــه يرى أنه من الضروري عدم الفصل بين السياسة والأخلاق. ويظن روسو أنه عندما تفشل الدولة في العمل بالأخلاق فإنها تتقطع عن ممارسة السلطة الحقيقية على الأفراد.

و روســـو هـــو صـــاحب الثلاثية الشهيرة : "الحرية – المساواة – الأخوّة " التي اتخذتها الثورة الفرنسية شعارا لها. وهو الملهم المباشر لـــ"إعلان حقوق الإنسان والمواطن".

إلا انـــه في عديد من المناسبات يقوم بنقد الكاثوليكية الرومانية ويرى أن هناك من عقائدها مـــا هـــو ســـخيف و إهانة للعقل. لكنه يرى أحيانا أن أحسن تعبير عن "الدين الطبيعي" يوجد في الإنجـــيل. ثم إنه في "رسالة إلى كريستوف دو بومون" Lettre à Christophe de Boumont يقول: "إننـــي ســـعيد بأنني ولدت في الدين الأكثر عقلانية والأقدس فوق الأرض وسوف أبقى إلى الأبد متقيدا بدين آبائي".[171]

هيجل (1770 - 1831)

ولـــد بشـــتوتقارت بألمانيا، في 27 أوت 1770 م وترعرع في جوّ المذهب اللّوثري وكذا العلاقـــات الحميمة داخل العائلة. درس الفلسفة وتخرج من جامعة شتوتقارت أين كانت له علاقات مع كبار الفلاسفة الذين عايشهم مثل شيلر.

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

وضـــع ســـنة 1821 "مـــبادئ 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]

ويـــرى هـــيجل 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 يمجّد الملكية الخاصة و يرى أنها والدولة "تسموان في الديمومة الحية للروح، و من خلال ذلك، في ديمومة الله ".

وحسب Avineri تتقسم 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- الأنانية الكونية .....في المجتمع المدني
3- الإيثارية الكونية..... التي يعبَّر 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. أمـا على مستوى المجتمع المدني الذي تقابله الأنانية 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.أمـا 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 تتعداه. 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 community.[174]

---

[173] Shlomo **AVINERI**, Hegel's theory of the modern state, 1972. www.marxists.org/reference/subject/philosophy/index.htm
[174] Ibid

كمـــا يـــرى هيجل أنه ضرب من الخيال أن نعتبر أن الدولة مؤسسة على علاقات تعاقدية سواء أكان تعاقد الجميع مع الجميع أم الجميع مع الملك أو الحكومة.[175]

والدولـــة، حســـب هـــيجل، تشـــبه العائلة لكن في نطاق أوسع. إلا أن الرابط في الدولة يتأســـس علـــى الوعي الحرّ وليس على التحديد البيولوجي biological determination مثلما هو الحال عند العائلة.

وإذا كـــان 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.

وانطلاقـــا 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 الدولـــة هـــي مجـــيء الله فوق الأرض" ومن ثم "يجب عبادة الدولة على أنها تجسيد الألوهـــية فـــوق الأرض".[176] هكـــذا وجـــب أن تُعامل الدولة من حيث أنها التجسيد الإلهي فوق الأرض.

إن هـــيجل، كمـــا أسلفنا، يوفق بين "المادي" و"الروحي" و بين ما نفعله من أجل هذه الدنيا وما نفعله من أجل الله. ونحن نلمس عنده التأثر 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

يقـــول مـــاركس في نقده لفلسفة الدولة عند هيجل إن نظرة هيجل إلى الدولة نظرة دينية. كمـــا أنـــه يرى في مؤلفه "نقد فلسفة الدولة عند هيجل"، أنه من غير المعقول أن نبلور خلاصة تتـــبع فقـــط مـــن تمثـــلنا للدولة السياسية، التي يعتبر أنها قائمة خارج المجتمع المدني، وهذا، في الواقع، نتيجة للنظرة الدينية للدولة السياسية.[177]

يعتـــبر ماركس أن الدولة، كما يراها هيجل، لا تقدم حلولا للتناقضات الاجتماعية. ويرى أنـــه ليست الدولة هي التي تمكن المجتمع المدني من الوجود مثلما جاء في تقديم رؤية هيجل، بل إن المجـــتمع المدنـــي (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

وعـند تحـليله للدولـة الفرنسية يلاحظ ماركس أن النظام الملَكي المطلَق إنما هو نتاج لسـيرورة تاريخـية حشدت كل الوظائف والمؤسسات (العسكرية، الإدارية، الجبائية وغيرها) في جهاز واحد ممركز. و تعززت هذه المركزية إبان الثورة الفرنسية.

و مـن ثـم يعتـبر ماركس أن تحرير الإنسان كما تراه الثورة الفرنسية إنما هو "تحرير وهمي"؛[178] ذلك لأن الدولة لا تحرر الإنسان بل الإنسان يتحرر عن طريق الثورة.

ويلاحـظ مـاركس أن الدولـة العصرية أداة لضمان استمرارية الاستغلال والسيطرة من طـرف البورجوازية، إلى درجة أنه يسميها: "الدولة الديمقراطية البورجوازية"، ويدعو البروليتاريا إلى تحطيمها.[179]

ثـم إن الدولـة، عند ماركس، تلعب دائما دورا سياسيا عندما تصبح أداة بين أيدي الطبقة المسـيطرة والمهيمنة. لذلك لا يفرق ماركس بين الدولة عند الاشتراكيين والليبراليين على السواء. فهـو يـرى أن الدولـة في كل مرحلة من مراحل تكوّنها هي جهاز عنف وقمع في خدمة الطبقة الحاكمـة. و لنا مثال على ذلك في الدولة السوفيتية، وكذلك في كل الدول التي تأسست على منوال الـنموذج الاشـتراكي، والتـي أصبح المحللون والمختصون الليبراليون ينعتونها بأنها "رأسمالية الدولـة"، أو غـير ذلـك مـن النعوت التي تبرز استمرارية قيام المؤسسات والأجهزة التي تخدم المصالح الطبقية.

أمـا عـند الليبراليـين، فـي الديمقراطـيات الغربـية، فإن الدولة تتأسس على القانون الـبورجوازي الـذي يحمـي الفرد (ومنه دولة القانون). ويقرن هذا النظام الليبرالية الاقتصادية بالقانون وبالدفاع عن حقوق الإنسان.

ثـم إن مـاركس، 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 مـا نخرج به من استخلاص هو أن القواعد الفلسفية لقيام الدولة وللعلاقات الاجتماعية داخـل المجتمعات الغربية متأسسة على اعتبارات خاصة بالمسار التاريخي لهذه المجتمعات. وهذه

---

[178] Encyclopédie Hachette multimédia, 2001

[179] Etienne Balibar, Pierre Macheray, Karl Marx, in Encyclopedia Universalis, V10, 2005.

[180] Jean Marie MALDENT, Encyclopedia Universalis, V10, 2005

المسارات هي التي جعلت فلاسفة هذه المجتمعات و مفكريها 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 الموضوعة من طرف المفكرين كانت تحاول تتخطى الصعاب التي تمر بها مجتمعاتهم في زمن معين، والبحث عن أحسن السبل والطرق للتغيير.

فقد رأينا كيف أن هوبز يحاول تخطي الصعاب التي يعرفها 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. و العقد 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، تمجيدا 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 تقلع 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

والمعطـــيات الموضوعية الموجودة في الواقع غير الغربي الذي يحمل خصوصياته ويطبعها على كل التنظيمات والممارسات.

obeikandl.com

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

وقد عالج العديد من المفكرين والمحللين واقع هذه المجتمعات التي تنتمي إلى "العالم الثالث"، كما عالجوا منهجية تحليلها وإشكاليتها. 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 المفهمية الخاصة بسيروراتها 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 الأنموذج 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 والمودودي ، ومواقف التحديث والتجديد أو مواقف الرجوع إلى الأصل (الأصولية) و الطائفية والموالاة.

لماذا ابن خلدون؟

عـبد الرحمـن بـن خلدون رجل علم وسياسة في آن واحد. تقلد المناصب ومارس عدة مسـؤوليات سياسـية وعايش تطورات الدول في العالم العربي والإسلامي، مثلما انه كتب ودرس وحلل الواقع الذي كان يعيشه و يلاحظه.

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

أحـدث ابـن خلـدون، 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 ابستمولوجية. فكل ما جاء به ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي كان أكثر "تقدما" من الناحية العلمية من كل مـا توصل إليه الفكر الفلسفي الاجتماعي والسياسي الأوروبي الغربي ما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر الميلاديين بل وإلى أواخر القرن التاسع عشر.

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

وفـي سـعيه إلـى 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 والواقـدي و المسـعودي الذين دوّنوا الأحداث والوقائع، ونقلوها دون التدقيق في أسباب وقوعها، ودون وضعها تحت مجهر التحليل والتحقيق.

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

مـنهجه 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 كالنشـأة والاكـتمال ثم الانحلال، ومن حيث نشاطه كالخطط والمراتب والعلوم والصنائع والفنون

والآداب. فتمكن بذلك من استنباط القواعد واستكشاف النواميس التي بحسبها يسير المجتمع وبموجبها يتطور".[181]

ويلخص ابن خلدون منهجه في الفقرة الموالية التي يقول فيها:

"ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم، نبّهت عين القريحة من سِنة 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، وبنيته 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 مثواهما، حتى لا يكاد يتصور فيه ما عداهما، ولا يعرف أهله من أجيال الآدميين سواهما، فهذّبت مناحيه تهذيبا، وقرّبته 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 يمتعك 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 منهجا جديدا مبتكرا ينطلق من نقد من سبقه لهذا الميدان ومعتمدا في نفس الوقت التحليل المادي والموضوعي للأشياء.

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

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

لذلك فإن تتبع خطوات ابن خلدون في عمله الفكري لتحليل الحركية الاجتماعية التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية، خاصة ما تعلق منه بالدولة، يسمح لنا بالتمعن في الوسائل الفكرية والفئات المفهمية التي استعان بها لتفكيك آليات هذه الحركية. 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. فالدولة، في سياق تكوّن العصبية، تسمو وتتطور ثم تضعف وتتلاشى.

وعند دراسته لمجتمعات عصره يتخذ ابن خلدون من العصبية مفهوما مركزيا ومفاهيم أخرى متصلة به. فالعصبية هي تضامن وتناصر بين مكوّنات المجتمع التقليدي الواحد من أجل الحماية والدفاع عن النفس. وهي كذلك مفتاح الحركية الاجتماعية، والتماسك الاجتماعي، و روح 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 بديناميكية الألفة. ونذكر من بين هذه المفاهيم الفرعية : النسب

(قـرابة السـلف، قـرابة النسـب، النسـل) والالتحام والشرف والحسب والحلف والولاء والبيت والرئاسة،الخ."[183]

أما الألفة فـ "يذكيها وجود سيطرة أفراد طاعنين في السن يوحون على الدوام بالوقار ولا يوحـون بـالخوف أبدا". والألفة عماد نظام اجتماعي يعتمد تماسك المجتمع وهيمنة الجماعي على الفـردي، بحيث يخضع "الفرد طواعية واحتراما". وهو الفرق مع المجتمعات الغربية التي يخضع فـيها الفرد خوفا من قانون الجماعة وسعيا منه إلى الاحتماء بهذا القانون. فالفرد، في المجتمعات الشرقية "مجند على الدوام. وقد يذهب به التضامن إلى أن يضحي بنفسه".[184]

وهـذا المـبدأ الذي يتمثل في تحكم "الكبار" وذوي الوقار في الجماعة la communauté التـي هـي إمـا العائلـة أو القبيلة أو العشيرة، والذي استمر في الجزائر، مثلا، إلى عهد قريب، كمؤسسـة 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 المجـتمع 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 : "فقـد ظهر أن الملك le pouvoir هو غاية العصبية".[185] فالسلطة والحكم وبناء الدولة، كل ذلك أساسه ومرده العصبية. [186]

أمـا الملـك فيعتـبره ابن خلدون بأنه "الاجتماع الضروري للبشر". وللضرورة أحكامها العقلانية التي يفرقها عن الأحكام الغيبية، إذ يقول :

"فقـد 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 الدنـيوية ودفـع المضـار، والخلافـة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصـالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى

---

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

[184] نفس المرجع، ص 148و149

[185] ابن خلدون، مرجع سابق، ص 246

[186] مغربي، مرجع سابق، ص 143

اعتـــبارها بمصالح الأخرة، فهي في الحقيقة (نيابة) عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به."[187]

ويصـــنّف، هـــنا، ابـــن خلدون الملك (والذي يعبر عنه الفلاسفة الغربيون بعبارة government ، فـــيفرق بيـــن الأصـــناف الثلاثة على الأقل وهي الملك الطبيعي، والملك السياســـي والخلافة. فإذا كان الملك اجتماعا ضروريا إنما يتم الملك السياسي على أساس التكـــتل العقلاني، وجمع القوة بهدف تحقيق مصالح (الدنيا) الجماعات المتكتلة التي بيدها القوة والشوكة.

ولا يرى ابن خلدون فرقا بين الملك السياسي، ذي المصالح الدنيوية والخلافة التي تســـعى إلـــى تحقيق شرعية القصد في جلب المصالح. إذ يقول بأن "الشرع لم يذم الملك لذاتـــه ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات."[188] فهو هنا لا يفصل بين الديني والدنيوي.

ومـــن ثـــم يســـتنبط ابن خلدون الطرق التي تستعملها المجتمعات الشرقية لـــ "اختيار أهل الحل والعقد ". والشروط الأربعة التي لا بد أن تتوفر في صاحب الملك، هي : العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس.

1. أمـــا العلم: فهو، أي صاحب الملك، منفذ لأحكام الله تعالى، وعليه أن يكون عالما بها. "ولا يكفـــي مـــن العـــالم إلا أن يكـــون مجـــتهدا، لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال".[189]

2. العدالـــة: وهـــي جوهـــر مـــا يـــنظر فـــيه صـــاحب المنصـــب ولب عمله ومقصد وظيفته.

3. الكفايـــة: وهـــي الجرأة على إقامة الحدود و "اقتحام الحروب بصيرًا بها، كفيلا بحمل الـــناس عليها، عارفا بالعصبية وأحوال الدهاء، قويا على معاناة السياسة، ليصبح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين، وجهاد العدو، وإقامة الأحكام وسياسة الدنيا وتدبير المصالح". [190]

---

[187] أبن 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، مثلا، 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، جهلا باستدراجه وأمنا لمكره، مع اطراحهم 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. وقلَّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفا 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، فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في

---

[191] نفس المرجع، ص 261

[192] نفس المرجع، ص 249

الانفـــراد بالأمر، لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها، وتأليفها أهمّ عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة".[193]

وإذا كـــان ابـــن خلدون يظهر وكأنه يبرر سلوك معاوية إلا انه يبين خاصة مكانة و أهمـــية أهـــل الحل والعقد وأهل العصبية ودورهم في منظومة السلطة، وبالأخص في ســـيرورة اتخـــاذ القرار، إذ أنه كان من الصعب على معاوية مخالفة جماعته في الأمر. فكـــان علـــيه أن يتبع أمرهم وإرادتهم حتى لا تحصل الفتنة والانشقاق، لأنهما أمران لا يطـــيقهما بـــل وينـــبذهما المجـــتمع الشرقي في دينه ودنياه. و"خشية افتراق الكلمة" في المجتمعات الشرقية تجعل من الوحدة في الصف وتوحيد الكلمة أهم شيء.

وقـــد وردت كذلك، في القرآن الكريم، قصة قوم موسى الذين ارتدوا بعد أن طال عليهم العهد بغيابه، واتخذوا عِجلا إلها لهم. فعاتب موسى هارون :

" قـــال يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا ألا تتبعني أفعصيت أمري. قال يبنؤمّ لا تأخذ بلحيتـــي ولا برأسي **إني خشيت أن تقول فرّقت بين بني إسرائيل ولم ترقُب قولي.**" (من ســـورة طه، الآيات 91 إلى 94). وهو ما يبين عراقة وحدة الصف والكلمة بل وقداستها عند المجتمعات الشرقية.

كمـــا يتحدث ابن خلدون عن العصبية الخاصة التي تفيد الانتماء إلى نفس العائلة، وإلى نفس الأب. مما يضفي عليها تضامنا أكبر. وهي أشد وأقوى من العصبية العامة.

وإذا كان غرض العصبية العامة الحماية و المدافعة و التعاضد و التناصر، و تتبع عـــن أهل نسب واحد يلتحمون و يلتفون حول مصيرهم لتشتد شوكتهم و يخشى جانبهم ، فإنه لا يمكن الوصول إلى الحكم أو السلطة (الرياسة) إلا عن طريق العصبية الخاصة.

---

[193] نفس المرجع، ص 260

يـرى ابـن خلـدون أن السياسة حتمية لأنه لا يمكن أن يعرف المجتمع الاستقرار بدون سياسـة. و السياسـة هي، كما أسلفنا، عملية عقلنة التنظيم الطبيعي. هذا النظام الطبيعي الذي هو شـبيه بـ"الحالة الطبيعية" التي يتحدث عنها هوبز و روسو. ويرى ابن خلدون أن هذا التنظيم الطبيعي يحصل عن طريق "انتظام العصبيات". [194] و هذا الانتظام يفترض وجود قواعد.

والسياسـة حسـب ابـن خلدون هي الدليل على وجود مجتمع منظم. وهي عملية تثقيف الطبيعة الاجتماعية لجعلها حضارية.[195]

وقـد نشأت السلطة في البداية عن طواعية 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 القويـة مكانتها كآلية من آليات تشكيل القوة الاجتماعية والسياسية الأساسية، و التموقع داخل المجـتمع وفي سيرورة "انتظام العصبيات". ويعتبر ابن خلدون أن العصبية عماد كل الحركية المجتمعـية بما في ذلك حركية الفضاء الروحي والديني، إذ يقول في عنوان أحد أبوابه : "في أن الدعوة الدينية في غير عصبية لا تتم".

أمـا عـن العلاقـة بين السياسي والديني أو الروحي فإن "...السلطان السياسي الذي هو سـلطان العصبية والقوة يمكن أن يضفي على نفسه صفات المعرفة وسلطة الروح والدين فيزداد قـوة واستقرارا. لكنه لا يمكن أن يتأسس عليهما وحدهما (المعرفة والدين)، بدون العصبية والقوة، وهو أدنى ما يقوم عليه السلطان السياسي.[196]

فالسـلطان السياسـي، حسـب ابـن خلـدون، يمكنه أن يتأسس "على دعامتين هما القوة والعصـبية أولا والعقل والمعرفة ثانيا"، وتقديمه للأساس الأول على الثاني يرد على من يتصور أن العقـل والمعـرفة 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 لتهذيب المسائل، الدار العربية للكتاب، تونس، 1991، ص 72

[195] نفس المرجع، ص 73

[196] نفس المرجع، ص 105

[197] نفس المرجع، ص 107

ورفـض ابـن خلـدون تأسـيس السلطان السياسي على السلطان الروحي. وهو يرى أن "سـلطان البشر على البشر تكفي فيه القوة والعصبية"، وأن مصدره هو "سيطرة الأقوى والأعدى على غيره".[198]

كمـا 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 قـد تطـورت الأمور إلى أن أصبح الناس يسارعون لوضع أنفسهم في خدمة صاحب الجـاه طمعـا في حمايته وذوده وجوده وكرمه ". بل إن هناك من يضع نفسه في خدمة صاحب الجاه ليكون بجانبه وليتماثل معه، عسى أن يقدم له الحماية المادية والمعنوية.

ونتـيجة ذلك أن "الجزئي المشرّع لغيره يصبح كليا، لكون صاحبه الأقوى والأكثر عنفا". وهـو 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

obeikandl.com

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 والإيديولوجية وغيرها. وهي تغييرات تراكمت وتعددت أسبابها ومنابعها، داخلية كانت أم خارجية.

إلا أن واقع العلاقات والممارسات وكذا الاعتقادات في التنظيمات والهياكل 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، عرّجنا على مواقف بعض المحللين والمفكرين الذين يبرزون، في إسهاماتهم، المعضلة التي تعيشها المجتمعات الشرقية خلال تطوراتها والتغيرات التي تعيشها.

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

هؤلاء المفكرون وضعوا معالم تسمح بإضافة لَبِنات لوضع منهج يساعد على فهم ما يدور في المجتمعات الشرقية. وهي قراءات متعددة من زوايا مختلفة لكنها تتير 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 فانون.

هشام الشرابي ومفهوم "الأبوية الجديدة"

مفكر عربي يعيش و يعمل 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 يقرّ بذلك ويصرح بأنه يستعمل هذه النظريات والمناهج عن قصد ووعي.

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

وفـي واقـع الأمر يريد الشرابي أن يبرز في استدلاله استمرار النظام التقليدي والعمل به فـي المجتمعات العربية، وهو نظام العلاقات الدموية والروابط العائلية والقبلية والعشائرية، وذلك رغم "الاعتداء" عليها في شكل الإمبريالية[200]. فـ"خلال المائة سنة الأخيرة لم يطرأ أي تغيير على الهـياكل الأبوية للمجتمع العربي رغم ما عرفته من تطورات أو "عصرنة" modernisation ، بل هـي حافظـت علـى نفسها وتدعّمت في أشكال متغيرة، ومتماشية مع العصرنة ." لذلك استمرت العلاقات الأبوية في هياكل عصرية ".[201]

ويقول الشرابي بأن هدفه في هذا العمل يتمثل في الكشف عن الأسباب التي جعلت "الأبوية (الجديـدة) " تتدعم بعد استقلال المجتمعات العربية والإسلامية فتفشل إذن، هذه الأخيرة في إحداث أي تغيـير جـذري ومواجهـة تحديات الحداثة [202]. ويقترح فئات مفهمية بديلة يكون فيها مفهوم "الأبويـة الجديدة" مفهوما رئيسا، كما أوردنا، تتمحور حوله المفاهيم الأخرى، بينما نجده يستعمل أساسـا المفاهـيم المتجذّرة في النظرية الماركسية التي تعتمد تحليل التغير الاجتماعي على أساس دور الطبقات ومنها على وجه الخصوص البورجوازية الصغيرة.

ويـرى 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.

لذلـك فهـو يرى بأن النظام الأبوي استعمل كعامل تثبيت وتوطيد لنظام الدولة – الأمة، وهو الذي يزوده بالشرعية والسيادة.

و"البورجوازية الصغيرة جديدة الأبوية" la petite bourgeoisie néopatriarcale هي الطبقة الهجينة المهيمنة في هذا النظام والمميزة لمجتمع الأبوية الجديدة. [203]

ومهمـا كانـت طبـيعة هذا المجتمع فإنه يهيمن فيه "الأب" Patriarche الذي تتنظّم حوله العائلـة الوطنـية أو الطبيعـية، تكـون فيها العلاقات عمودية فقط. ولذلك، يقول الشرابي، يكون الجانب الأكثر تقدما ونجاعة هو جهاز الأمن الداخلي.

والدولـة "جديـدة الأبويـة" Etat néopatriarcal ليست سوى النسخة المعصرنة للسلطنة الأبوية التقليدية version modernisée du sultanat patriarcal traditionnel.[204]

---

[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" للحداثة 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 يعرّف "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 "العصبية الحيوية" أو "عصبية 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 يستنجد الهواري عدي ببيان 19 جوان 1965 الذي يشير صراحة إلى الأبوية الجديدة، إذ يصرح ذات البيان أنه "مهما كانت أشكال تداخل السلطات فإن ذلك لا يسمح بالتصرف في البلاد والقضايا العمومية كأنها ملكية خاصة وشخصية." ثم يذكّر عدّي 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 كارزمائية 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 121/120)

---

[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.

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

1. أن الظـــروف التاريخية "للسلطانية" تجاوزها الزمن حتى في مملكات الشرق الأوسط. ولا يفســـر عدي هذا الإقرار ولا يبرره، بينما رأينا كيف أن الشرابي يجعل من هذا الموضوع لب اســـتدلاله ليبيـــن أن الـــنظام "الســـلطاني" لم ينقرض، بل يتخذ مظهرا عصريا، وما العصرنة إلا سطحية.

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

وهـــو الأمـــر الـــذي أردنـــا أن نركز عليه في المقاربة الوظيفية بحيث يتبين أن الهياكل والمؤسســـات فـــي المجتمعات العربية، في القرن العشرين والواحد والعشرين، ينتمي مرجعها إلى فضاء ثقافي غربي بينما الممارسات و السلوكات والاعتقادات التي تدور في هذه المؤسسات تنتمي إلـــى فضـــاء 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 clientéliste [209] يعمل على توطيد سلطة الأب وتحديد أو توجيه الولاء الفردي. ويســـتعمل هـــذا الـــنظام "آلـــية الواسطة" لـــ"صيانة" النظام والحفاظ على العلاقات الزبونية بين الفاعليـــن. والواســـطة هـــي المقابل للآلية التي ذكرناها في المقاربة الوظيفية، و التي يعبر عنها الجزائـــريون بـــ "المعريفة"، وهي آلية يسعى كل جزائري إلى تسخيرها أو استخدامها للحصول علـــى خدمة ما، أو تحقيق حاجة ما، سواء كانت هذه الخدمة أو الحاجة حقا من حقوقه أو امتيازا يريد الحصول عليه دون وجه حق. ويتجلى أنها لا تقتصر على المجتمع الجزائي فحسب.

والدولة القائمة في المجتمع العربي والتي يرى فيها الشرابي "السلطنة الحديثة"، جعلت من نفسها (سواء أكانت جمهورية أم ملكية) القوة المركزية لمراقبة المجتمع ليس فقط من خلال وسائل القمـــع 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

أســتاذ فــي الاقتصاد، يلقي نظرة على ما يدور داخل المؤسسات الاقتصادية الجزائرية، ويهــتم بالعلاقــات الاجتماعية والاقتصادية داخلها، ويقوم بتحليل سلوك الأفراد والجماعات داخل سيرورة الإنتاج.

يقــول هنــي إن المجــتمعات الشــرقية تعــرف، رغم التصنيع و العصرنة، استمرارية وتواصــلا فــي بقائهــا على حالها[210]، أي الحال "التقليدية" العريقة التي تعيشها منذ قرون خلت. ويطرح سؤالا حول ا التأخر والتخلف : تخلف في ماذا وتأخر بالنسبة لماذا ؟

هــذه المجــتمعات إنمــا هــي "عصــرية" 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.

ويــأخذ هنــي مــثالا حيا من ميدان العمل في المجتمع الجزائري. فالعمال في المؤسسة الاقتصــادية، أو حتى في الإدارة، لا يمثلون عمالا أجراء (فحسب) بل هم كذلك زبائن ينتمون إلى شــبكة واحــدة. وكونهم عمالا أجراء يفترض أن هناك علاقة عمل تربط الأجير salarié برب العمل patron الذي يدفع الأجر مقابل عمل أداه الأجير. وهي العلاقة الكلاسيكية التي نجدها في المجتمعات الرأسمالية الغربية، بما في ذلك شروط الأداء الحسن للعمل بجميع أوجهه. إلا أن هذا لــيس الأمر هو الذي يحدث في المؤسسات الجزائرية، فالتوظيف فيها هو في الواقع توزيع للريع وتسخير للزبائن الذين يشكلون قوة اجتماعية.[211]

والعلاقــة فــي هذه الحال تتعدى العلاقة الكلاسيكية في مجتمع رأسمالي "عادي" . ورب العمــل لا يوظف صاحب الكفاءة، ولا يراعي مطابقة الكفاءات والقدرات التي تتوفر في الفرد مع متطلــبات المنصــب، أو مــع ضروريات النظام الرأسمالي في الإنتاج، بل يراعي ما يجنيه هو، اجتماعــيا، من هذا التوظيف، ومن هذه العلاقة. فالنجاعة هنا ليست اقتصادية بل اجتماعية. ورب العمــل لابــد أن يكــون "شيخا" (بمعنى شيخ القبيلة أو شيخ الزاوية) قبل أن يكون رأسماليا.[212] وعليه أن يسلك سلوك شيخ القبيلة وليس سلوك رب العمل أو المسير manager.

ويضــفي هنــي علــى العلاقــات داخل المؤسسة الاقتصادية أو الإدارية الجزائرية صفة أخــرى، باعتــبارها ليســت علاقــات 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

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

ونلاحـظ فـي هذا المقام أن من أهم ما تتسم به العلاقات بين أفراد المجموعة الواحدة هو الـــولاء والطاعـــة التامة وخدمة "الشيخ" الذي يسعى بدوره جاهدا للمحافظة على مصالح الجماعة communauté.

ولا تعترف الجماعة بالفرد كرئيس، يكون له السيط 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 الماديـــة وغـيرها، مســخرين لأجل ذلك المؤسسة الاقتصادية والإدارة نفسها التي يرأسها عضو المجموعـــة الإخوانية.[213] ومن ثم فكل استثمار يتم إنما يتم في العلاقات وفي "الشبكة" التي تتحكم في العلاقات.

و يمكـــن 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، والمجـــتمع الجزائري خاصة، الذين "يسخرون العلاقات البيروقراطية والأجرية للخدمة الإخوانية" وينظرون إلى ترقية أحدهم الاجتماعية على أنها ترقيتهم جميعا. [214]

"فالمقـــاول لا يعتـــبر كـــتلة العمال كمنبع لوجود وتطور مؤسسته. فهو لا يعمل بالمنطق الإنتاجي لرأس المال بل بمنطق استهلاكي لرأس المال".[215]

والمؤسســـة لا تشـــغل علـــى أســـاس النزاعات والمعاملات حول المصالح بين المقاول والعمـــال، بـــل تعمل وفقا لنموذج الجماعة communauté. والجماعة، بطبيعة الحال تهيمن على الفـــرد الـــذي يخضع لقوانينها بل ويسهر على احترامها من طرف الأفراد الأعضاء. وهو الأمر الـــذي أورده ابـــن خلدون عن معاوية الذي سلك سلوكا سياسيا فرضته المجموعة ونفذه رغم أن هـــناك 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

محمـــد حربـــي مؤرخ أساس اهتماماته تاريخ الجزائر، وهو كذلك فاعل في جزء من هذا الـــتاريخ. يعالج حربي الحركة الوطنية في الجزائر، في الأربعينيات، ويرى بأنه في غياب برنامج سياســـي صـــريح، وهـــو مـــا يتطلبه، كشرط مسبق، كل تنظيم سياسي يسعى إلى تحقيق أهدافه، أصـــبحت شخصـــية مصـــالي الحاج هي السلطة الروحية morale autorité المرجعية. وفي هذه الظروف تكونت إحدى سمات السياسة 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 حوله المجتمع بمختلف فئاته، ممـــا أدى إلـــى فقدان البورجوازية الجزائرية مكانتها وقوتها. لذلك لم تتمكن هذه الأخيرة من أن تلعـــب 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]

فالـــبورجوازية الجزائـــرية ليســـت لهـــا شرعية شعبية. وقد كانت تبحث عن ذلك عندما ســـاهمت في حركة "أحباب البيان والحرية" التي تأسست في 14 مارس 1944، وتحالفت مع حزب الشـــعب الجزائـــري.[218] إلا أنها كانت تهاب التحالف مع العامة بقدر ما تهاب استمرار الاحتلال الخارجي.

وفـــي الحرب العالمية الثانية وجدت البورجوازية نفسها غير مهيأة تماما لمواجهة الوضع المـــتأزم الـــذي كانـــت تعيشـــه الإمبريالـــية الفرنسية، وما كان لذلك الوضع من انعكاسات على الجزائر.[219]

وقـــد كـــان مصـــالي الحاج ينتقد اللجنة المركزية ويشير إلى الأزمة التي تواجه الحركة الوطنية، ويتحدث عن " سياسة التساهل والتواطو التي برزت إلى الوجود في هذه الظروف، حيث تأسست بيروقراطية حقيقية بموظفيها، وهواتفها، وحجّابها داخل الحزب..." وهو النوع الجديد من الفئة الاجتماعية العلوية (النخبوية) في المجتمع الجزائري.[220]

ويـــنظر حربـــي إلـــى 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

أمـــا الولاية الخامسة، في غرب البلاد، فيرى أنها تمكنت من تنظيم نفسها في شكل "جهاز هرمـــي، منضبط وممركز تتحكم في فصائله بيروقراطية عسكرية وبوليسية". ويعتبر حربي ذلك تنظيما "عصريا" و "عقلانيا" و "أقل قبلية" من غيره.[222] فقد تكونت الفئة القائدة خارج الوطن (في المغرب) برجال بعيدين 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.

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

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

والجديـــر 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 ترتكز 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
- والمجـــالس الشـــعبية، مـــنها المجلس الشعبي الوطني والمجلس الشعبي الولائي والمجلـــس الشـــعبي الـــبلدي. واعـــتمدت الانـــتخابات الشعبية لأجل تأسيس هذه المجالس، تجسيدا لمبدأ "الديمقراطية الشعبية".
- كمـــا تم تأسيس المؤسسات الاقتصادية العمومية كوسيلة تنمية اقتصادية وتطور، سعيا إلى التخلص من التخلف والتبعية.
- وقـــد تـــم توجـــيه مؤسســـة الجـــيش الوطني الشعبي نحو الاندماج في الحركية الاقتصـــادية والاجتماعـــية والسياســـية للـــبلاد، إضافة إلى المهام التقليدية للدفاع الوطنـــي. فكـــان للجـــيش زمن الحزب الواحد دور اقتصادي من خلال "الخدمة

[222] Ibid p 211

الوطنـــية" 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 تأميم ثروات البلاد لبناء اقتصاد اشتراكي، وهو ما أدى إلى خلق ملكية عمومـــية لوســـائل الإنـــتاج جعلـــت المحللين ينظرون إلى النظام الاقتصادي الجزائري على أنه "رأسمالية الدولة".

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

فـــــرانتز فانون والبورجوازية الوطنية

فرانـــتز فانون طبيب نفساني من أصل مارتنيكي (ولد بـــفور دو فرانس)، شغل منصب رئـــيس مصلحة الطب النفساني في البليدة، و منها اعتنق الثورة الجزائرية ودافع عنها ونشط على المستويين الوطني و الدولي لإعلاء كلمتها، مثلما أنه كتب العديد من الكتابات السياسية التي جعلت المحللين يعتبرونه منظّر الثورة الجزائرية. وقد كان فانون يهتم ليس بالثورة الجزائرية فحسب، بل كذلـــك بمصـــير المجـــتمعات الإفريقية التي كانت تكافح من أجل استقلالها وتحريرها من أغلال الاستدمار.

وما يهمنا في هذا المقام هو ما ورد في بعض كتابات فانون، ويتصل بموضوعنا، وهو ما يقولـــه عـــن الـــبورجوازية فـــي بلـــدان "العالم الثالث" عامة والبلاد الإفريقية خاصة. ففي مؤلفه "المعذبـــون فـــي الأرض" وعـــبر كامل الفصل الثالث يعالج أوضاع المجتمعات الإفريقية الحديثة الاســـتقلال، وتصـــرفات فئاتها القيادية وسلوكها في سياق تموقعها في السلطة ومكانتها من البناء الوطنـــي. ويضـــع تحـــت 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 الملتزم الذي لم يتجرد من ذاتيته التـــي تحـــتم علـــيه أن يكون، في آن واحد، صارما في تقييم النتائج ومنحازا أيما انحياز لمصير الشـــعوب و قضايا البناء الوطني الذي تتطلع إليه الجماهير كافة في مجتمعات دفعت من أجل ذلك الأثمان الغالية.

وقـــد وجدنـــا في هذا النص الذي كتبه قبل استقلال الجزائر وعدة بلدان أفريقية، بحيث تم نشـــره للمرة الأولى في 1961، وجدنا وصفا لما يقع ويدور في بعض المجتمعات الإفريقية، و ما

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

وقد عالج فانون 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 فانون كان يعلق آمالا كبيرة على "البورجوازية الوطنية" كي تؤدي الدور الرائد في قيادة الوطن إلى طريق التنمية والتطور والازدهار والرقي 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. والشروخ التي نجدها في هذا الوعي تفسر بوضوح السهولة التي ننتقل بها ، في البلدان المستقلة حديثا، "من الدولة إلى العرق ومن العرق إلى القبيلة". وهذا يعني، حسب فانون، 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 فانون 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 فانون هذا السلوك وهذا الوضع بالكارثة، إذ تستنجد 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 تركن إلى الخمول والجمود، عاجزة على الخلق والإبداع.

---

[223] فرانتز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار النشر الفارابي، الجزائر، 2004 ، ص 160

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

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

وفـي الـبلاد المتخلفة، يفترض في البورجوازية أن تؤدي دورا وطنيا وأن تضع تحت تصـرف الشـعب رأس المال التقني والمعرفي الذي تحصلت عليه في الجامعات الاستدمارية: أي أن تكـون في خدمة الشعب، وهذا الدور التاريخي الذي ينتظر منها أن تلعبه يملي عليها أن تقوم بدور معاكس تماما للدور التقليدي الذي تلعبه أي بورجوازية في أي مجتمع آخر.

والواقـع أن هـذه الـبورجوازية سـوف تسـلك طـريقا رهيبا ضد الوطنية وتتصرف كـبورجوازية تقلـيدية أي "كبورجوازية بورجوازية". ومعنى ذلك، بل ونتيجة لهذا الوضع، فإنها تكـون بورجوازيـة في خدمة البورجوازية الغربية. أي في خدمة البورجوازية التي ساهمت هي في إخراجها من الوطن في أول الأمر.

والغريـب أن فـانون، وتـبعا للدور الذي تلعبه على المستوى الخارجي الدولي، لا ينعت الـبورجوازية الوطنـية بالـ"كومبرادور"، وذلك ربما لأنه كان يرى أنها غير مؤهلة تاريخيا كي تلعـب حـتى دور الكومـبرادور، وهو دور الطبقة المتحالفة وليس دور الخادم الذي يسهر على مصالح غيره.

ثـم 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. وانطلاقا من هـذا أصبحت تهيمن عليها روح الجري وراء الملذات. فهي تحاكي البورجوازية الغربية وتحاول أن تتشبه بها وأن تسلك سلوكها، فتقلدها، لكن في جوانبها السلبية والانحطاطية لا غير.

و يقـول فـانون أن "البورجوازية الوطنية في أول عهدها تتشبه بالبورجوازية الغربية في آخر عهدها ".[224]

ولمـا عجزت البورجوازية الوطنية عن أداء مهامها التاريخية المنوطة بها، والقيام بما هو منـتظر مـنها مـن وضع استراتيجية وطنية سليمة موائمة لبناء الدولة الوطنية العصرية، فإنه تم الـتراجع إلـى 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 التعديات 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 بالمذهب العنصري وبالصورة السلبية التي رسخها الاستدمار 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 بؤسهم، والأثرياء في زيادة ثرائهم. والبورجوازية الوطنية أصبح لا يهمها 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 الاستدمار.

إلا أنه من الضروري أن نشير إلى أن فانون 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 أنانيتها لتضع نفسها في خدمة بناء وطني تتواءم أهدافه مع أهداف البناء الوطني الضروري غداة الاستقلال.

إنـــه بات من الواضح أن إشكالية المفهمة في المجتمعات الشرقية تطرح نفسها بحدة لعدم فاعلـية الفـئات المفهمـية المنـتجة من طرف الفكر الاجتماعي الغربي والتي تخص المجتمعات الغربـية وتطبّق عليها دون غيرها، وذلك رغم أن كل التوجّهات، في ميدان الإنتاج المعرفي حول المجـتمعات الشرقية، تتجه عكس هذه 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 المجـتمعات 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.

وقـد حاولنا أن نبين أن الدولة كمؤسسة مركزية ذات الأهمية القصوى في حياة المجتمع، الـذي يعرف بـ"الدولة – الأمة"، في عصرنا الحالي، إنما هي من ابتكار الغرب، مع مساهمة جد معتـبرة للمسـيحية فـي بلـورة هـذه المؤسسة خلال القرون التي استغرقتها الحركية السياسية والعلاقات المتوترة بين الكنيسة والإمبراطورية والأنظمة الملكية الأوروبية المختلفة.

ويجـزم 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.

ومـن أبرز ما نحتفظ به كذلك، تطور النماذج في أوروبا وصولا، في آخر المطاف، إلى الفصل بين المادي والروحي أو بين الديني والدنيوي.

ثـم حاولـنا أن نقدم ابن خلدون لما لمنهجيته من أهمية في القطيعة الإبستيمولوجية التي أحدثهـا في زمانه والمنحى الجديد الذي اتخذته العلوم الاجتماعية وخاصة منها علم التاريخ وعلم العمـران البشـري (علم الاجتماع). وقد طبق ابن خلدون منهجه التحليلي على مجتمعات العرب والـبربر فـي "كـتاب العـبر" مطورا في ذلك ترسانة من الفئات المفهمية الخاصة بالمجتمعات الشـرقية، لهـا وزنهـا وفاعليـتها فـي النظرية الاجتماعية العامة الخلدونية، كالعصبية والولاء والسلطان والحلف والكسب وغيرها.

ويمكـن أن نلاحظ أنه ومنذ القرن الخامس عشر الميلادي لم تتأسس مدرسة "خلدونية" في العـالم العربـي، واجتنـب المفكـرون والمحللـون على مر عصور الانحطاط النظر إلى واقع المجـتمعات الشرقية بمنهج ومفاهيم ابن خلدون. إذ النقد المنهجي الذي اعتنقه ابن خلدون لم يكن يتواءم مع الأوضاع السياسية والفكرية الرافضة لكل نقد ولكل إبداع.

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

ولقـــد تطرقـــنا إلـــى نظريات واتجاهات بعض المفكرين المعاصرين الذين، وإن لم يقرّوا المرجعـــية الخلدونـــية، إلا أنهم بنتائج أعمالهم، على اختلاف مشاربهم الفكرية والمنهجية، يثبتون فاعلية "النموذج الخلدوني".

وقـــد وجدنـــا أن هـــؤلاء المفكريـــن، الذين أوردناهم كذلك على سبيل المثال لا الحصر، يـــتكاملون في نظرياتهم وتوجهاتهم، بحيث يتحدث الشرابي عن "الأبوية الجديدة" ورسوخ وهيمنة العلاقات المؤسسة على القرابة في الموروث الاجتماعي والثقافي الشرقي، وأن هناك بنى قديمة يســـميها "البـــنى السلطانية" التي لازالت قائمة في المجتمع تتجسد في هيمنة التضامنات المحلية و القبلية و العقائدية.

فـــي حيـــن يـــرى أحمـــد هنـــي أن هذه العلاقات نفسها تؤسس لنظام زبوني système clientéliste و علاقات إخوانية confrérique (علاقات زاوية). أما حربي فهو يشير إلى شخصنة personnalisation علاقـــات الســـلطة، لـــيؤكد فانون أن الفئة الاجتماعية المنتظر منها أداء مهمة تاريخـــية في النهوض بالمجتمع المعاصر (في العالم الثالث) والبناء الوطني، تخفق لذات الأسباب المذكورة عند الشرابي وهني وحربي.

ولـــذات الأســـباب اعـــتقد أركون أن النماذج التقليدية تبقى راسخة وراسبة، وأن العلاقات القائمة في هذه المجتمعات تعيد إنتاج الأنماط "الأبوية" التقليدية في أثواب عصرية.

هـــذه هـــي الأســـباب التـــي تجعلـــنا نميل إلى الاعتقاد بأن النموذج الدولتي الذي تطبقه المجتمعات الشرقية، ومنها المجتمع الجزائري، لا يتواءم و لا يتناسب مع الواقع ومكونات جوانبه ومستوياته الثقافية والسياسية والاجتماعية. ومن ثم أمكن الجزم بأن الإدارة كمؤسسة غايتها تجسيد النموذج الدولتي 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 التكيّف 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 لتبوّء مكانتها هاته واتباع سلوكها هذا وامتلاك قوتها هذه. فأدت بنا المساءلات إلى اعتماد مقاربات ثلاث هي المقاربة التاريخية والمقاربة الوظيفية والمقاربة الفلسفية.

<u>أما المقاربة التاريخية</u>: فقد مكنتنا من الرجوع إلى تاريخ المؤسسة العريق الذي وجدنا أنه يرجع إلى عدة قرون خلت، إذ يرجع تأسيس الإدارة الحديثة في الجزائر إلى قدوم 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 الاستدمار الفرنسي أبقى على الأنظمة الإدارية العثمانية القائمة في مطلع القرن التاسع عشر، ما دام أنها كانت تصب تحقيق أهدافه.

كما أدرك الضباط الفرنسيون أهمية هذه الأنظمة التي تحقق الأهداف الاستدمارية بمواءمة التنظيم مع واقع المجتمع الجزائري وبناه 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 تتجاوب 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 وكدّهم.
   - تحصيل الضرائب التي كانت تفرضها فرضا جبريا وعقابيا مع الزيادة في أنواعها وعددها على الدوام.

- استغلال 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 تتماشى مع القطيعة السياسية، بل إن الاستمرارية كانت عفوية، بحيث لم يكن متوقّعا التفكير في أي بديل. ولقد كان الشغل الشاغل فجر الاستقلال لممثلي القوى السياسية هو الوصول إلى السلطة و التموقع فيها. وكانت الإدارة من أهم الوسائل لبسط النفوذ والبقاء في السلطة.

ورغم التغيرات الهيكلية التي عرفتها الإدارة عموما والإدارة المحلية خصوصا، انطلاقا من 1967 بقانون البلدية و1969 بقانون الولاية اللذين وضعا 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 التغيّر والتغيير. 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.

<u>أما المقاربة الوظيفية</u> فقد دفعت بنا إلى معالجة المؤسسة الإدارية من منظور تسييري managérial . وهذا جعلنا نعتبر الإدارة الجزائرية ككل أو بتفرعاتها 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.

والمتداول 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 و منتجها و"زبائنها" المستهلكين لهذا المنتج. لذلك لم نعالج قضايا السياسة العامة للمؤسسة والإستراتيجية العامة التي تنبثق عنها استراتيجية كل قطاع (مالية، إنتاج، موارد بشرية، الخ.)

تـــؤدي إلـــى تحديد الأهداف الاستراتيجية ومنها تحديد الأهداف الفرعية الخاصة بكل قطاع وهي الأهداف العملية objectifs opérationnels.

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

1. انعـــدام أي استراتيجية أو سياسة تستند إلى الخدمة العمومية، وذلك يرجع دون شك إلى غياب فلسفة خدماتية.
2. إن غـــياب الفلسفة الخدماتية في حد ذاته يعني أن البيروقراطية كفئة اجتماعية تعمل على تحقـــيق 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 للتخطـــيط. بـــل 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 نجـــاح عملها وإنجاح مهامها. فتبيَّنَ أن الممارسة أبعد من أن تكون مستنبَطة من القواعد العلمية والتقنية التي ذكرناها، ولا مستلهمة منها.

فالتوظيف تغلب عليه الشروط الذاتية المرتبطة بالعلاقات الزبونية وما يترتب عن ذلك من خدمـــة الشـــخص 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 إلـــى الجـــودة فـــي الإنتاج، بل إلى الولاء والوفاء لصاحب النعمة (التوظيف) والتحالف معه وخدمـــة مصـــالحه الشخصية على حساب المصالح العامة (مصالح المؤسسة ومصالح المواطن)، ومـــن ثـــم غـــياب روح "الوظـــيفة العمومية" التي يعبر عنها الفرنسيون بعبارة service public ، والإنجليز بعبارة civil service.

ونفـــس الشـــروط الذاتـــية تبقى تتحكم في نسق المسارات المهنية والترقيات داخل التنظيم الإداري. فالانـــتقال مـــن منصب إلى منصب والترقية إلى مناصب عليا يتمّان على أساس الولاء. وغالـــبا ما يتم توزيع المناصب على أساس المكافأة لمن قدم الخدمة والوفاء للشخص لا للمؤسسة. بـــل وفـــي بعـــض الأحيان يعاقب من قدم خدمة للمؤسسة خاصة إذا كانت تتعارض مع المصالح الشخصية التي ذكرناها.

أمـــا فـــي مـــيدان الاتصال : يعتبر الاتصال من الوظائف الهامة والفاعلة في أي تنظيم. والاتصـــال العملـــي communication opérationnelle يساهم في تحسين الأداء خاصة عن طريق تـــداول المعلومـــات العملية التي يحتاجها كل عضو في التنظيم من أجل القيام بعمله. بينما يساهم

الاتصـــال التحفـيزي إلى تداول المعلومات التي تدفع 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 عمـل الإدارة الاتصـالي على إصدار إعلانات وتعليمات باتجاه المواطنين، ولا تهتم بالإنصات إليهم والانتباه (الاستماع) إلى انشغالاتهم واحتياجاتهم، سواء منها المهنية أو غيرها.

وهـذا الأمـر نتيجة لانفراد "الإدارة"، أو بالأحرى الإداريين، بالسلطة، بما يجعل طبيعة القـرارات التـي يصدرونها هي قرارات "ابتدائية نهائية" لا تقبل الطعن، بينما الطعن آلية إدارية عاديـة تـنص علـيها القوانيـن والتنظيمات، لكنها منعدمة تماما في ممارسات التنظيم الإداري الجزائري ونادرا ما هو معمول بها.

والبيروقراطـية أصبحت تشكل قوة (فئة) اجتماعية إما بورجوازية أو بورجوازية صغيرة تهيمـن وتسـيطر على دواليب المؤسسات الإدارية، وتسخرها لخدمة مصالحها الخاصة في إطار قوانين غير مكتوبة تطبّق بأكثر صرامة من قوانين ونصوص المنظومة التشريعية.

لذلـك اسـتحالت الممارسـة الديمقراطـية أمام الانفراد بالسلطة التي طبعتها "الشخصنة" personnalisation وتنفـيذ إرادة الفرد وليس النصوص القانونية. فمشاركة المواطن أو "المجتمع المدنـي" لا تـرقى إلـى المسـتوى الـذي يجعل منهما شريكين في الحياة الاجتماعية والسياسية الديمقراطية للمجتمع.

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

وأخـيرا، ومـن خلال **المقاربة الفلسفية**، انطلقنا من التسليم، لدى بلورة الإشكالية وبناء الموضـوع، بأنـه لا يمكـن الفصل بين المؤسسة الإدارية والدولة، إذ الأولى هي الأداة والوسيلة المـثلى لتنفـيذ سياسـات الثانـية وتجسـيد قوتها وسلطانها ونفوذها. وما التنظيم الإداري وما الإجـراءات والقوانيـن إلا تعبيرا، 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 الشـرقية في تكوينها وتركيبتها وتاريخها جعلنا نسلم بضرورة وجود أنساق نظرية وفئات مفهمية خاصـة بكل واقع. وحاولنا إثبات ذلك من خلال الرجوع إلى تاريخية مفهوم الدولة عند الغربيين، ثم مقابل ذلك أبرزنا النموذج الخلدوني الذي يكرس الاختلاف.

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

- أن الدولـــة تـــأخذ جذورهـــا في الصراع العريق القائم بين الديني والسياسي، أي بين الكنيســـة والإمبراطور أو الملك، بين الديني والدنيوي، مع تغليب أو تغلب جانب على آخـــر فـــي كـــل مرحلة من تاريخ المجتمع حتى عصرنا الحالي الذي تغلب فيه طابع اللائكية وهيمنة الدنيوي على الديني.
- أن المســـيحية لعبـــت دورا رئيسا في نشوء وتطور الدولة إن سلبا أو إيجابا، وسواء كانت الدولة ملكية أو دستورية، أو غير ذلك.
- أن الدولـــة الغربية هي في تاريخها بناء مؤسساتي بورجوازي خاص بأوروبا الغربية انتشـــر لباقـــي مجتمعات أوروبا ثم باقي أنحاء العالم (أمريكا، آسيا وإفريقيا) بالموازاة مع انتصارات البورجوازية والرأسمالية.

لذلـــك لـــم يتمكـــن هـــذا النمط من التنظيم السياسي – الاجتماعي من التكيف مع الواقع الاجتماعي والثقافي لهذه المجتمعات. ويبقى فيها التنظيم الدولتي كمنتج استيرادي و "نسخة شاحبة للأنظمـــة السياســـية والاجتماعـــية الأوروبية المتناقضة، و هي جسم خارجي، ثقيل، وغير فاعل ومنبع للعنف ".[225]

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

أمـــا تطرقـــنا للـــنموذج الخلدوني (النموذج المنهجي والنموذج النظري) فقد جعلنا نلمس أهمـــية وفاعلية المنهجية الخلدونية، التي وضعها صاحبها منذ ما يقرب من سبعة قرون خلت، ولم يأخذ نصيبه من الاهتمام و التطوير والتثمين.

والمفاهـــيم التـــي وضـــعها ابن خلدون لا زالت تعبر بصدق اليوم عن الواقع الذي تعيشه المجـــتمعات الشـــرقية 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] باديي ص181

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

ولمـــا 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.

فالأبويـــة الجديـــدة التـــي جاء بها الشرابي ما هي في الواقع إلا النظام القبلي والعشائري التقلـــيدي فـــي حلـــة عصـــرية، والعلاقـــات "الإخوانية" عند هني وشخصنة السلطة عند حربي و"الـــبورجوازية" الفاشـــلة عند فانون كلها تصب في نظرية ابن خلدون للحركية الاجتماعية العامة التـــي تـــتمحور حـــول مفاهيم العصبية والعشيرة والحلف والولاء والملك والكسب، وغيرها. فهل أصبح هذا النوع من المفاهيم حقا عاجزا عن التعبير عن واقع العصر الحالي ؟

وهـــذا 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.

ثـــم إن المعضـــلة التـــي تعيشها المنظومة الإدارية هي أن الهيكلة هي هيكلة متطابقة مع الـــنموذج الغربـــي للدولـــة بينما الثقافة التنظيمية والممارسات تنتمي إلى دائرة النموذج الخلدوني للمجـــتمعات الشرقية. لذلك نحن أمام حالة لا تمفصل désarticulation بين البنية والثقافة، بل هي حالـــة فصل بين البنية والثقافة décalage entre structure et culture ، الأمر الذي يعقد المقاربة والتحليل والإلمام بالواقع ويجعلنا نقر بالمصدر الثالث للتناقض.

obeikandl.com

المراجع بالعربية

أ

- 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 وبني مرين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982.
- محمد **أركون**، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، المؤسسة الوطنية للكتاب و لافوميك، الجزائر، 1993 .
- سمير **أمين**، التمركز الأوروبي، نحو نظرية للثقافة، موفم للنشر، الجزائر، 1992.
- محمد سعيد **أوكيل**، نحو إصلاح إداري مستقبلي، رئاسة الجمهورية، ملتقى وطني تأسيسي حول هيكلة الإدارة وفعالية وظيفتها في المجتمع" ، نظرة مستقبلية، جامعة سطيف، وسيط الجمهورية، رئاسة الجمهورية. 23 و 24 جويلية 1997.

ب

- 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 مشروعي جوان 1999 لقانوني البلدية والولاية؟، مجلة إدارة، مجلة المدرسة الوطنية للإدارة، العدد22، الجزائر 2001.
- محمد الصغير **بعلي**، قانون الإدارة المحلية الجزائرية، دار العلوم، للنشر والتوزيع، عنابة، 2004.

د

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

- بـــرهان الديـــن دلـــو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، دار النشر الفارابي و ANEP ، الجزائر، 2001.
- عـــبد العالي دبلة، فلسفة ومبادئ الإدارة الحديثة، ملتقى وطني تأسيسي حول "هـــيكلة الإدارة وفعالـــية وظيفتها في المجتمع"، 24/23 جويلية 1997، جامعة سطيف، وسيط الجمهورية، رئاسة الجمهورية.

ت

- عـــبد الجلـــيل التميمي، بحوث ووثائق في التاريخ المغربي، الجزائر وتونس وليبـــيا : 1816 - 1871 ، منشورات مركز الدراسات والبحوث عن الولايات العربـــية في العهد العثماني، زغوان، تونس، و ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985.

ح

- عـــبد الغفـــار حنفي، السلوك التنظيمي وإدارة الموارد البشرية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2002.
- حســـين مـــروة حنفي، النزعات المادية في الفلسفة العربية-الإسلامية، ANEP دار الفارابي، 2002 .

خ

- ســـناء الخولـــي، التغـــير الاجتماعـــي والتحديـــث، دار المعـــرفة الجامعية، الاسكندرية،2003.

ر

- تـــيمونز روبـــرتس و ايمـــي هايـــت، 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.

- ناصـــر الديـــن **سعيدني**، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، الفترة الحديثة والمعاصرة.

ع

- عمـــار **عوابـــدي**، الـــتزامات الإدارة العامة في ظل الدولة القانونية، الملتقى الوطني الأول لوسيط الجمهورية حول دولة القانون، رئاسة الجمهورية، تيزي وزو، 7و8 مارس 1997.

غ

- **برهان غليون**، بيان من أجل الديمقراطية، دار بوشان، الجزائر، 1990.
- محمـــد عـــاطف غيـــث، قاموس العلوم الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

م

- أحمد **محيو**، محاضرات في المؤسسة الإدارية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ديوان المطبوعات الجامعية، 1990.
- عبدالغنـــي **مغربـــي**، الفكـــر الاجتماعي عند ابن خلدون، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988.
- محمد البشير **مصمودي**، مفهوم دولة القانون بين تاريخ الفكر السياسي وفلسفة القـــانون، الملتقى الوطني الأول لوسيط الجمهورية حول دولة القانون، جامعة تيزي وزو، 6 و7 مارس 1997.
- ســـعيد **مقـــدم**، إســـهامات الوظيفة العمومية من المقتضيات العالية لبناء دولة القـــانون، الملتقى الوطني الأول لوسيط الجمهورية حول دولة القانون، رئاسة الجمهورية، تيزي وزو، 7و8 مارس 1997.
- ســـعيد **مقدم**، حول إشكالية الفائض في تعداد المستخدمين، رئاسة الجمهورية، ملتقى وطني تأسيسي حول هيكلة الإدارة وفعالية وظيفتها في المجتمع، نظرة مستقبلية، جامعة سطيف، 23 و 24 جويلية 1997.
- ســـعيد **مقـــدم**، ملاحظات حول منظومتنا الإدارية ومشروع القانون الأساسي العـــام للوظـــيف العمومـــي لعام 1999. مجلة إدارة، مجلة المدرسة الوطنية للإدارة، العدد 22، الجزائر 2001.

- سـعيد مقـدم، "ملاحظات حول منظومتنا الإدارية ومشروع القانون الأساسي العام للوظيف العمومي لعام 1999، مجلة إدارة، عدد 21، الجزائر 2001.
- حسن ملحم، التحليل الاجتماعي للسلطة، منشورات دحلب، الجزائر،1993.
- فـؤاد منصوري، "تسيير الموارد البشرية. دراسة ميدانية ببلدية عنابة"، رسالة ماجسـتير، علـم اجتماع المؤسسات الاجتماعية، جامعة باجي مختار، عنابة، 1998.
- حسـين مروة، النزعات المدية في الفلسفة العربية – الإسلامية، المجلد الأول، ANEP و دار الفارابي، الجزائر، 2002

ن

مولـود قاسـم نايت بلقاسم، إنية 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.

obeikandl.com

المراجع بالفرنسية

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, Alger1990.
- 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 déconcentralisme. 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 sociét, 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, 4ème édition, Alger, 1991.

- Claude **COLLOT**, Les institutions de l Algerie Durant la periode 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 13ème , 14ème et 15ème 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.

obeikandl.com

- 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 **LAKJAA**, (coordination et présentation), Sociologie et Société en Algérie, Casbah Editions, Alger, 2004.

- Abdallah **LAROUI**, 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, Universite 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 19ème 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.algérie-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, 42ème 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
- 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.réveiltunisien.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-martnique.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.géoscopie.com/thèmes/t260man.htm, management public.

obeikandi.com

- 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. 089/06/2003, 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 و7 مارس 1997.

- ملـتقى وطنـي تأسيسـي حول هيكلة الإدارة وفعالية وظيفتها في المجتمع، نظرة مسـتقبلية، رئاسـة 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.

openkanal.com