



**Thèse présentée par  
JELIDI, Abdelkader**

**Université de Tunis**

**Religion et développement dans le sud de  
la Tunisie**

---

**Avril 1991**

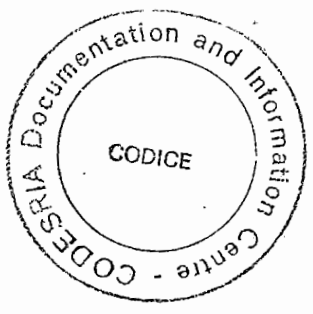


JELIM ABDELKADER  
جامعة الشمال  
05-04-09  
JEL 2692

كلية العلوم الاجتماعية والاساتية

المروحة المرحلة الثالثة

الطاهرة الديثة في الجمعات القرية



المسودج الدراسي

جزيرة جريدة

- 2 -

الاسات الشرف : فرج اسطبولي

المالك : عبد القادر الجليدي

السلسلة الدراسية

90 / 89

Programme de Petites Subventions  
ARRIVEE  
Enregistré sous le no 1262  
Date 25 AVR. 1991

# الفهرس

الصفحة	المواد
7	1
13	8
96	15
<u>الجزء الاول</u>	
60	15
- <u>الفصل الاول</u> : اهمية الدراسات الاجتماعية للظاهرة الدينية في التجمعات القروية	
18	15
- الظاهرة الدينية والمنهج الاجتماعي	
33	18
- الظاهرة الدينية والمنهج الانتربولوجي الاجتماعي	
60	33
- الظاهرة الدينية وعلم الاجتماع الديني	
96	61
- <u>الفصل الثاني</u> : نحو تحديد جديد لمفهوم القرية والظاهرة الدينية	
72	61
- القرية كمصطلح اجتماعي	
81	72
- قرية كمجتمع قروي / حضري تجاري	
96	81
- قرية كمجتمع قروي / ديني مذهبي	
194	97
<u>الجزء الثاني</u>	
102	97
<u>الحركة الدينية القديمة</u>	
- حول المفهوم	
109	102
- الاسس الاجتماعية لحركة الدين في قرية	
112	109
- الابعاد التاريخية لتشكل الحركة الدينية في قرية	

الصفحة	المواد
118 - 112	- حالة التمازج بين الديني والسياسي قديما
147 - 118	- حالة التمازج بين الديني والاجتماعي قديما
159 - 147	- التمازج بين الديني والاقتصادي في جريمة
159	- النموذج الاخلاقي الديني والنظرية الاخلاقية التجارة في جريمة
194 - 159	- النموذج الاخلاقي والديني / الذهبي
	<b>الحركة الدينية الحديثة</b>
212 - 195	- الحركة الدينية الحديثة : وقابون التواصل بين القديم والحديث
222 - 212	- الحركة الدينية بين الثابت والمتحول في الحركة الاجتماعية
232 - 223	- الحركة الدينية الحديثة والثابت في القاعدة المادية والمتحول منها
249 - 232	- النشاط الفلاحي بحرية وارتباطه بالثبوتية العقائدية الذهبية
266 - 250	- النشاط التجاري وعناصر في الحركة الدينية الحديثة
	- ثنائية التناقض الثانوي في العملية التجارية في جريمة وأسستها
267	الذهبية
290 - 267	* التجارة داخل جريمة والتقسيم الذهبي
303 - 291	* التنوع والثبات في القاعدة الفكرية للحركة الدينية بحرية
307 - 303	* الحركة الفكرية والفقهية وجدورها الذهبية الطبقيية
313 - 307	* مستندات الحركة الفكرية والدينية في جريمة ومحاولات نشاطها
326 - 313	* ابو مسور ونشاطه الفكري والديني في جريمة
329 - 327	- أوجه المقارنة بين وادي مزاب وجريمة
337 - 330	* المدرسة كمؤسسة اجتماعية تربيوية
350 - 338	* السياسة وموقع الجرابية منها
	<b>الحركة الدينية المعاصرة</b>
376 - 351	- ظاهرة الحركة الدينية المعاصرة

الصفحة	المواد
395 - 376	الظاهرة الدينية والحركة الاجتماعية المعاصرة
401 - 395	الاشكاليات النظرية والعوائق الاستيمولوجية في الخطاب الديني
420 - 401	* النموذج التنظيري للحركة الدينية المعاصرة
425 - 420	* الحركة الدينية المعاصرة والظاهرة السياسية
432 - 425	الحركة الدينية المعاصرة والنموذج الميداني
438 - 432	* كيفية اختيار العينة والطريقة العلمية المعتمدة
461 - 438	العلاقات الانبثاقية السائدة وتعامل الحركة الدينية المعاصرة منها
505 - 461	* السكن وارتباطه بالطابع الاجتماعي العقائدي
536 - 505	* مواجهة الحركة الدينية المعاصرة للواقع النفسي الاجتماعي
557 - 536	* السلطة السياسية في منظور الحركة الدينية المعاصرة
594 - 557	الحركة الدينية المعاصرة في مواجهة الخطاب الديني الرسمي في التجمعات القروية
602 - 594	التنمية الريفية وعلاقتها بالظاهرة الدينية المعاصرة
622 - 602	* التكامل الاقتصادي في منظور التنمية الريفية بدوعيتها
698 - 622	* الخدمات الاجتماعية الثقافية كمظهر تنموي
	<u>الخاتمة</u>
730 - 699	الظاهرة الدينية بين التنظير المستقبلي والواقعي العربي
734 - 731	* الخاتمة : الاستنتاجات النهائية
755 - 735	المراجع

( 1 )

" ... ولذلك يجب الانتظار حتى السنوات 1976 / 1978 بعد ما بدأت السياحة وبدأ التصنيع المحدث في اطار قانون أفريل 1972 في اعطاء نتائجها ( توتر المستوى العائلي ، انحلال اجتماعي ) حتى انتشر احساس بالازمنة ، عند ذلك أصبحت الاسلامية بديلا . "

د . محمد الباقي الهرماسي

( 2 )

" 5 % فقط من التونسيين أعلنوا الخادم الصريح و 15 % لا يطبقوا الاسلام ولكنهم يتمسكون به "

د . محمد الباقي الهرماسي

( 3 )

" نجح الفقهاء في تكريس الولاية للامة . لكنهم فشلوا في محاولة ايجاد علاقة حضارية مع السياسة فكانت علاقتهم مع السلطة علاقة عداة ... متبادل "

د . محمد الباقي الهرماسي

( 4 )

" من الفقهاء من جاهدوا وصمدوا وقال كلمة الحق ، لكن أقليتهم كفتة اجتماعية اعتمدوا الطابع الاتباعي المحافظ فغلبوا الشكل على المحتوى وأهملوا بذلك المهمة التطويرية . "

د . محمد الباقي الهرماسي

( 5 )

" ليست الافكار النظرية وحدها التي تسيطر الظاهرة الدينية، بل هي داخل الحيز الاجتماعي ان لم تكن نقطة ارتكاز لفكرة التطيز داخل المجتمع".

( 6 )

" تنزل الاجيال جيلا بعد جيل . . . ولكن الدين باق ، ما هي أسباب ذلك ؟ "

( 7 )

" ان الكتابة في الدين مازالت تمثل مهمة قائمة . "

( 8 )

... للفكر الديني ركائز المادية والاجتماعية، فالظاهرة المنبثقة عنه ليست افرازا ميتافيزيقيا . "

...

## البيان

أتوجه بعبارات الشكر والامتنان  
الى من أعانني في اجاز هذا العمل :

\* أستاذى فرج اسطبولي  
الذى واكب أطوار هذا البحث وأشرف على  
توجيهي منهجيا .

\* أعضاء اللجنة الذين أشرفوا على  
النقاش والتقييم

\* Conseil pour le developpement de la  
recherche économique et social en Afrique  
( C. O. D. E. S. R. I. A )

التي تكلفت بتغطية البحث ماديا ، وتبنته موضوعا  
ومنهجا وتخطيطا - بعد مناظرة فاز فيها 65 طالبا  
افريقيا من بين 265 .



الأهلاً

الى كل العاملين على تطوير عِصَم الإِجْتِمَاع  
من أجل تقدم الإنسان العربي

CODESRIA - BIBLIOTHÈQUE

# الحركة الدينية المعاصرة

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

### ظاهرة الحركة الدينية المعاصرة

ان كل نظام اجتماعي واقتصادي لا يمكن أن يزول ان لم تتطور جميع قواه المنتجة التي تمثل العناصر المنظمة لعلاقات الانتاج ، وبالتالي لا يمكن أن تظهر علاقات انتاج جديدة وأرقى من سابقتها الا اذا نضجت الظروف والأوضاع السانحة لذلك ، واننا في تجربة كتجمع قروي ، قد لاحظنا أن الأوضاع التي تتحكم في علاقات الانتاج السائدة مازالت قائمة ولهذا رأينا أن هناك تواصل لها ، ولا وجود لتطور في القوى المنتجة ولا في الظروف الموضوعية التي تحيط بها . وبالتالي يمكن الاقرار أن الحركة الدينية المعاصرة ، كظاهرة اجتماعية سياسية لا تخرج عن هذا القانون الذي يحكم الحركة الاجتماعية لكل نظام اجتماعي ، وهذا القانون نفسه الذي يفيض حركة تطور المجتمعات البشرية ، ويحدد حالات ركودها وتقهقرها ، يمكن أن نحدد هوية هذه الظاهرة = الدينية = المعاصرة ، في اطار تشكل علاقات الانتاج الاجتماعية ، خاصة وأننا توصلنا في الأبواب السابقة من تحديد المفاهيم التطبيقية التي ساهمت في هذه التجمعات القروية .

وهكذا فاننا نجد للأفكار والرؤى الفكرية والايديولوجية التي تمثل تلك المفاهيم النظرية والعقائدية ، تواصل في هذه المرحلة التاريخية المعاصرة ، وهي الوحيدة التي تتحدد في شكلها للمحافظة على الطابع السائد لعلاقات الانتاج ، فهي لا يمكن أن

تعتبر آراء وأفكارا متطورة بالمقارنة للمرحلة السابقة  
الافى اطار تشكلها الاجتماعي واستنادها لقاعدة طبقية جديدة تجمهر  
عناصرها في مراكز المدينة ، بعدما فقدوا قاعدتهم المادية فني  
الريف ، وهكذا فان الحركة الدينية المعاصرة ستجد نفسها كغيرها  
من الحركات السياسية والاجتماعية التي جعلت المدينة منطلقها  
وقاعدتها في رسم مسار حركتها وفعلها الاجتماعي والسياسي،  
وهذا ما سيجعل دراسة هذه الحركة في التجمعات القروية وخاصة  
في جربة مهمة سهلة وصعبة في نفس الوقت ؛  
سهلة لأن قوانين التطور الاجتماعي في الوطن العربي  
والقطر خاصة ، واضحة ، وواحدة تحكمها شائبة التناقض الرئيسي  
الذي يحدّد طبيعة العصر الحالي ، والتي تتمثل في التناقض  
القائم بين المجتمعات المضطّدة والأمم المضطّدة ، وأن سياسة  
الاضطهاد نفسها تمارس من طرفين يمثلان الطرف الرئيسي الأول في  
هذا التناقض وهما الاضطهاد الاستعماري والاضطهاد الاقطاعي ، ، وهكذا  
فان هذه القوانين التي تتحكم في عملية الصراع الاجتماعي هي التي  
تحدّد المسار الصحيح لشكل التطور أو التقهقر أو الركود ، الذي  
ينتساب الحركة الاجتماعية ومن ضمنها الحركة الثقافية الفكرية .  
وصعبة لأن تطبيق هذه القوانين على مثل هذه التجمعات  
القروية وبالذات على الحركة الاجتماعية في أعماق الريف العربي في

تونس والوطن عموماً، مازال لم يحظ بالاهتمام الخاص والكافي على مستوى التندابير والممارسة ، ولعل هذا البحث وبالذات هذا الباب مساهمة متواضعة في المشاركة في بناء رؤية نظرية وتحليلية لهذه العلاقات السائدة في الريف ، ولهذا كي نتمكن من تطبيق هذه القوانين لا بدّ لنا من فهم التطور ضمن قاعدة الخاص والعام وارتباطهما العضوي ، يعني لا بدّ من الانطلاق من فهم وتحليل هذه القوانين من خلال النموذج الخاص وذلك في إطار ارتباطهما العضوي بمبدأ العام ، وفعلاً فإننا لا يمكن أن نفهم الحركة الدينية المعاصرة إلا في إطارها العام ، خاصة أنها تعتبر حركة عمالية (1) لها هيكلها وأطرها ، وطرق عملها ، ولذا وجب عدم عزل الظاهرة الدينية المعاصرة في هذه التجمعات عن باقي الحركات الأخرى على مستوى الوطن العربي والعالم ، لكي نتمكن من تحديد مسار تطورها في هذه الأرياف والمدن في المجتمع العربي المضطهد؛

ومن هنا فإن الحركة الدينية المعاصرة ، كظاهرة اجتماعية سياسية ، لا يمكن أن نعتبرها جديدة ، بل أنها قديمة قدم العلاقات الاجتماعية القائمة على قاعدة الملكية والتملك ، يعني قديمة

---

(1) ملف حول حركة الاتجاه الإسلامي في تونس وموجة المساندة العالمية

لها في أزمة 1987 . مجلة السفير اللبنانية .

قدم الصراع الدائقي الذي يحكم التاريخ الانساني ، ولكن الجديد فيها ، هذه الأيام ، محاولة فرض مقولة أن الدين هو القاعدة الأساسية لكل تطور اجتماعي وبالتالي اساس الأنظمة السياسية ، ولعل هذه الرؤية الفكرية ليست بالغريبة عن الفكر الاجتماعي العربي ، وقد حاول ابن خلدون في المقدمة البحث عن موقع الدين في ارساء السلطة وضمن تماسكها، ولكن الجديد بالفعل في عصرنا اليوم هي تلك الرؤية التي ترى أن الدين جزء من البناء الفكري -الفوقي- ينشأ نتيجة التغيرات الجذرية في القاعدة الاقتصادية والسياسية في المجتمع.

ولذا ، فإن الظاهرة الدينية المعاصرة تتراوح بين هاتين الواجهتين النظريتين ، ولكن الحركة الدينية وروادها يحاولون تأكيد صحة الرؤية الأولى وذلك بالاستناد على المشاركة الفعلية في التأيير والتأثير على مسار الحركات الاجتماعية ، ولعل لهذه الأسباب نلاحظ تنامي هذه الحركات الدينية ، بجانب كونها تعتبر الرافد والقاعدة الايديولوجية لدايقة اجتماعية تعتبر من عناصر القطب المهيمن ، ، وهكذا لكي نفهم هذه الحركات الدينية لا بدّ أن نفهم ونحلل تحليلاً عميقاً لطبيعة المجتمع وعمليات التحول فيه بعلاقتها بطبيعة العصر ككل .

ورغم هذا التواصل، بين الفترات التاريخية للطاهرة الدينية المدروسة في هذه التجمّعات القروية ، لا يمكن الاقرار بأن منا يميزها (الفترات) هي التغيرات التي حدثت في بناء الخطاب الديني، بل أن هناك ميزات أخرى ترتبط بالتشكل الطبقي والاجتماعي في اطار علاقات الانتاج السائدة في هذه التجمّعات القروية ، والشئ الذي يمكن أن نسجله أن الظاهرة الدينية التي ميّزت الفترات القديمة ، كانت تتشكل داخل دين العشيرة ومذهبها ، هذا الدين والمذهب اللذان نشأ نتيجة علاقات انتاج وصراع بين الطبقات الاجتماعية حول السلطة السياسية والاجتماعية (1) وقد بشرت هذه الحركة المذهبية الدينية بمبادئها ورؤيتها الاجتماعية والاقتصادية ومواقفها الأخلاقية والدينية ، ولم تعمل على كسب أنصار، بل عملت على المحافظة على تماسك الأسر الممتدة وحماية قاعدتها الاقتصادية والاجتماعية ولهذا وجدت نفسها في الفترة الحديثة ، غير قادرة على مقاومة الدخلاء والتهدّي الى اكتساح بعض الفئات الاجتماعية وبعض الأنشطة الاقتصادية ، مما جعل في آخر مرحلة تنازل الفئات التقليدية الوهيبة عن بعض المواقع الاجتماعية الاقتصادية للفئات الجديدة المالكية والخلفية .

---

(1) أنظر وضعية تأسيس المذهب النكاري في الفترة الأولى ، بالعودة

الى المحاضرة التي ألقيت في ملتقى جربة أفريل 1982 ، من طرف

محمد بن حسن .

ومن هنا لم نعد قادرين للحديث عن الحركة الدينية الأفي إطار حمايتها لمصالح هذه الفئات المتحالفة والمتجانسة فيما بعد. هذه الفئات التي أصبحت تمثل - الجربي - كطبقة اجتماعية لها قاعدة مادية ثابتة بجانب رؤية ايديولوجية وفكرية امتزجت بمفاهيم وظيفية تبريرية، ليست تفريرية الزامية وهذا ما جعل الحركة الدينية الحديثة تتحول من ايديولوجية منغلقة جامدة أمولبة الى ايديولوجية انفتاحية تبريرية وهمية، تظللية لا تعكس الرؤية الحقيقية الأفي إطار حماية مصالح الطبقات المهيمنة والسائدة في تلك التجمعات القروية.

وعلى هذا التوجه الجديد للحركة الدينية الحديثة، أصبحت =الظاهرة الدينية = انعكاس مباشر لتلك العلاقات الاجتماعية للانتاج، بجانب كونها سند وحليف لكل حركة اجتماعية تدعم موقع الطبقات الاجتماعية المهيمنة وتحافظ على العلاقات السائدة في المجتمع، ولهذا لم نسجل في الفترة الحديثة الى أوائل القرن العشرين حركات ذات طابع ديني ناهضت السلطة وقاومت الاضطهاد الاقطاعي والتغلغل الاستعماري (1) وخاصة في أعماق الأرياف ذات الانتماء الاباضي (2). وهذا يعني أن هذه الحركة لم تكن لتدعو الى التخلّص من الاضطهاد الطبقي والاجتماعي عن طريق التعبير الاجتماعي بل لجأت الى

---

(1) نفس المرجع x المحاضرات حول مقاومة حرقة للاستعمار الإسباني والعثماني .

(2) سلسلة جبال مطماطة - ديويرات تطاوين - غمراسن - الجريد الخ...



التبرير الأخلاقي ، التفضيل المذهبي ، وذلك بالانكماش ، والانعزال داخل تلك التجمّعات القروية ، وبذكل صراع مع السلطة خاصة بعد معركتهم مع درغوث (2) وقتل أحد زعمائهم ، والتجؤوا الى التفرغ الى العمل ، والسيطرة على التجارة البحرية التي سيطرت عليها الأساطيل التركية خاصة بقيادة درغوث ، وأخيه برباروس ، ومن هنا أصبح العمل بالنسبة اليهم الوسيلة = التطهيرية = الأولى التي تضمن الثروة واكتنازها .. وذلك بعيد عن كل تطاحنات ، ولو أدى الى دفع قسطهما من الانتاج للسلطة ، وإعلان الولاء لها ، شريطة أن تضمن وتحافظ لهم ، على مكتسباتهم ، وتؤمن لهم طرق تجارتهم وأساطيلهم وبالفعل فقد انتهت الفترة الحديثة ، بالتراجع الثام بين الجرابية والأنظمة الاستعمارية المسيطرة آنذاك ، فلم تتشكل حركة مقاومة لهذا الاضطهاد الاستعماري ، بل حافظوا على استقلاليتهم الاقتصادية والاجتماعية وذلك بزيادة الانكماش والانغلاق الأسري ، بجانب الانتشار التجاري ، وتوسيع القاعدة الاقتصادية بتوسيع الملكية العقارية والمالية .

وهكذا فقد تمكن الجرابية في أواخر هذه الفترة الحديثة ، من التحول الى مجموعة أسرة منغلقة الى طبقة تجارية ثرية ، تمسك أهم مراكز النشاط التجاري وفروعه وقد تمكنوا من الوقوف ندًا للند مع اليهود ، بل قل سيطروا عليهم ولم يتركوا لهم المجال في التوسع ، والانتشار ، اذ يقول علي يحي معمر (1) .

(1) علي يحي معمر : أضواء على الإباضية ص 6.

= وفي العصر الأخير ولا سيما في عهد الاستعمار الفرنسي سيطر أهل جربة على التجارة في تونس وكانوا صندا منيعا دون التغفل اليهودي في الاعتماد التونسي مما أحقق عليهم اليهود وأنصارهم من المستعمرين = .

وهذا ما جعل بعض الباحثين يرون أن = الجربة = يمكن أن تعتبرهم ركيزة النظام الرأسمالي بتونس ، وقاعدة العلاقات الرأسمالية ، وذلك لتمييزهم عن بقية السكان في القطر وخاصة المجموعات السكانية في الجنوب التونسي ، اذ يقول Russell A.S (I) في مقالة : Capitalism and religions ethic

" ...If this occupational a variable a chivement in capitalistic enterprise is tallen as dependent variable, then the Jerbans can be compared with the other groups from Southern Tunisia using the " method of difference ; the two populations are similar on all independent variables execept for " religions ethic" and there is a corresponding difference in the dependent variable. This, there is logical evience that the Jërban ethic ethic, like the pretestant ethic, is strongly related to capitalistic behavior."

ولكن ان هذا الاستنتاج الذي توصل اليه Russell في مقاله ،

I) Russell A. Stone : capitalism and religions ethic

P : 271 .

لا يستند الى قاعدة نظرية سليمة كما أنه لا يمكن أن نطبّق النموذج الفيزيقي ، تطبقاً دغمائياً على النموذج الجربي ، وقد أكدنا ذلك في الأبواب السابقة وذلك لأنه اختلاف كبير بين التشكيلات الاجتماعية للمجتمعات التي ظهرت فيها هذه المجموعات التجارية ، كما أن المجموعة الكلفينية التي استند اليها فيبر ظهرت مع تطور الراسمالية التجارية خاصة أن الظروف والأوضاع المساعدة لنهوض علاقات راسمالية جديدة من داخل أحشاء العلاقات السابقة قد وجدت بالفعل ، وقد أخذت في التكون ، أما في جربة ، فإن العلاقات الاقطاعية السائدة المرتكزة على العمل الزراعي الفلاحي ، مازالت متمسكة ، وما العمل التجاري الا عاملاً من عوامل تماسكها ، فالفلاحة هي القاعدة الاساسية للإنتاج الأسرى المنزلي ، وما التجارة الا نشاط لا يخرج على القاعدة الاقتصادية ، فهو ليس مستقلاً عن تلك الطبقة الاقطاعية المالكة للأرض ، فالقطاعي هو التجار ، وهو العامل الفلاحي في منزله وكما بيّن Stablo ، فالجربي يقسم السنة ، الى فترتين من العمل - ستة أشهر أولى للعمل الفلاحي في جربة ، والستة الثانية للعمل التجاري خارج جربة .

وهكذا فلم تترك قوة الانتاج المهيمنة - الاقطاعية - فرصة لتشكّل ظروف جديدة للإنتاج ، بل ، حافظت ومازالت تحافظ على سيطرة على عملية الانتاج وعلى كل فروع الاقتصاد في هذه التجمعات القروية ، فلا

تتمايز بين الطبقات الاجتماعية الأعلى مستوى الطبقة المالكة للانتاج والطبقة البائسة لقوة عملها سواء في العمل الفلاح أو التجاري ، فلا وجود لنشاط تجاري تمتلك طبقة مستقلة متميزة عن طبقة الاقطاعية المالكة للأرض ، ولذا فلا مجال للمقارنة بين النموذج الفيربي والنموذج الجربي ، الا في مستوى القاعدة الايديولوجية ، رغم أنه في هذا المستوى نفسه نجد اختلاف يصل في بعض الحالات الى حد التناقض وعدم التقاء بالمرة ، ويتجلى هذا الاختلاف من المنبع الديني -الاملي- الذي تفرعت عنه هذه المذاهب الدينية ، فالمسيحية تنامت ونشأت في تربة طبقية امتازت بالصراع الطبقي ، وقد ساندت هذه الديانة الطبقات الغنيّة وزودتها بالقيم الاجتماعية تتوافق مصالحها. أما بالنسبة للمذاهب التي رافقت الحركة الدينية في المجتمع العربي وبالتحديد في هذه التجمّعات القروية ، لما جال استندت هي أيضا على الطبقات الغنيّة والثريّة التي تبنّتها لحماية سلطتها، ولكن هناك فئات غنيّة انفصلت عن هذا التحالف الطبقي ، خوفا عن مصالحها، وعدم رضاها على توزيع النفوذ داخل السلطة نفسها، وتحول هذا الخلاف الى مستوى الخلاف العقائدي المذهبي ، والتجّات هذه الفئات الى اعادة بناء خطاياها الديني ، عكس الفئات الكلفينية لم تلجئ الى البحث عن خطاب لها ولم تعمل على بناء حركة اجتماعية ، بل حافظت على سلوكها الاجتماعي الاقتصادي الذي وجد له تبرير في الانقسام

العقائدي في ملب المسيحية نفسها في خضم حركة الاصلاح التي شاهدها الكنيسة التي أدت الى اضعاف سلطاتها وبالتالي سلطة ملاك الأراضي والاقطاعيين ورجال الكنيسة الذين كانوا يتمتعون ويملكون الأرض دون تعادلي نشاط اقتصادي آخر ، وفي المقابل كانت المجموعات الكلفينية تحافظ على تماسكها الاقتصادي الذي دهمه التطور الايديولوجي في الخطاب الديني للكنيسة .

وهكذا يمكن القول أن الحركة الدينية في هذه التجمعات القروية تسير في خط عكسي بالمقارنة لمسار الحركة الدينية الكلفانية ، وذلك لاختلاف القاعدة الطبقية بينهما. هذا بجانب طبيعة علاقات الانتاج المهيمنة في كل تجمع من هذه التجمعات الدينية الاقتصادية. وان كل المعاديات الاقتصادية والاجتماعية الطبقية تؤكد أن هناك اختلاف جوهري بين نموذجين ، وهذا الاختلاف يظهر جلياً في طبيعة مسار وسيورة الحركة الاجتماعية وتشكل المسألة الدينية في هذين التجمعات الاقتصادية الاجتماعيين اذ نجد أنهما يتفقان فقط في تحديد مقولة =العمل= ومقولة =الثروة= ، اذ أنهما يستندان الى أنساق قيمية وأنظمة معيارية تضمن وتحمي توامل الوظيفة الاقتصادية وتحافظ على تماسك الجماعة وهمنتها على كل العمليات الاقتصادية وذلك للمحافظة على موقعها الذي يضمن لها توامل وظيفتها الاجتماعية الأخلاقية ، داخل أبنية تلك التجمعات القروية . ولهذا كلاهما يعتمد على مبدأ الادماج =الوئافى= لكل العناصر الجديدة القادرة على ضمان سيطرة

المجموعة التقليدية وهذا يتطلب نمطين من =الدمج= :

النمط الأول : وهو الذي أسميناه =الدمج القيمي المعياري(1)

وهذا لا يتم الا من خلال الاستبدان المتبادل للقيم الاصلية والجديدة من طرف العناصر المدمجة ومن طرف المجموعة المدمجة ، وهكذا تحافظ المجموعة على دورها الوظيفي .

أما النمط الثاني : الإدمج النفسي الاجتماعي والذي يتمثل في عملية اخراج كل الأبعاد الايديولوجية التي تضبط وتشكلها تلك الأنظمة المعيارية والإنساق القيمية ، والاستناد الى الجوانب الاجتماعية والنفسية التي تساعد على ادمج النشاط الاقتصادي الذي يقوم به العناصر الجديدة في اطار المنظومة الاجتماعية السائدة ومن هنا العمل على تهذيب البناء التقليدي حتى لا يبقى عائقا أمام كل عملية ادمج جديدة ، وهكذا تصبح التجمعات القروية قادرة على الإدمج وذلك من خلال تحسين واعادة ترتيب القيم الاجتماعية ، وتهيئة الفرد والعناصر الفاعلة اقتصادية على تقبل المواقف والمعايير التي تفرضها المجموعة التقليدية في مرحلة معينة .

وهنا يجب على المجموعة أن تكون أكثر مرونة من الفرد أو ،

العناصر حتى لا تغرز في نفسها العداة والنفور من تلك المجموعة

المهيمنة ، وبذلك يتعدّل النظام الاجتماعي ويختل البناء الوظيفي لتلك التجمعات القروية ، وفي هذه المرحلة تلعب المؤسسات الاقتصادية (المتجر - المنزل الفلاحي) أهم الأدوار في الاندماج بجانب هيمنة المؤسسة الدينية التي تكون أكثر انفتاح على بقية المجموعات الأخرى ، بجانب تهية الأسر التقليدية لتقبل دور الأسرة الفردية في النشاط الاجتماعي والاقتصادي ولكن في إطار نظام المجموعة القروية العائلية ككل .

ولذا فلا مجال إذا للاختلال الوظيفي ، وبالتالي اللوظيفية المجموعات القروية ، فرغم الحركية الداخلية لنظام القيم المعايير، فلا يمكن أن يؤدي إلى الانفجار الداخلي من ثمة تعدّل الوظيفية الاندماجية لتلك المجموعة .

كما لا يمكن الحديث طوال الفترات السابقة ، أيضا على الانعدام الوظيفي المطلق للمجموعة لذا أن في مثل هذه التجمعات القروية ، يمكن الاقرار بأنها ضمنت قانون تواصلها وذلك بالمحافظة على دورها الاقتصادي والاجتماعي الذي يعود أساسا الى المحافظة على ذلك الدور الوظيفي الداخلي المتمثل في عملية توليد وتقبل القيم والمعايير من أجل إعادة توظيفها في تنظيم وحماية وحماية تماسك المجموعة وبالتالي ضمان تواصلها الاجتماعي والاقتصادي في إطار علاقات الانتساج السائدة التي يثبت في خضمها .

ومن هنا تصبح =الحركة الدينية المعاصرة= تحدّد من خلال مايمكن

أن تقوم به من حماية وتوليد لمجموع هذه الأدوار الوظيفية التي  
تعبئ الفرد للقيام بوظيفته المتجانسة ، وبالتالي لكي يتمكن  
من النفاذ بقوة في صلب القانون المنظم لحياة تلك المجموعة ، والذي  
يتسبب خلاله ليتمكن من أن يجدد موقعه داخل التجمع القروي ككل .  
وهكذا يمكن القول أن هذه التجمعات القروية الريفية المعاصرة ،  
لم تخرج عن تلك الشئاعية المركزية التي حدّناها من خلال دراسة  
لتلك الأبنية التقليدية في الفترة القديمة ، إذ نجد أن أشكال  
تطبيق هذه القيم والمعايير في عملية الاندماج النفسي الاجتماعي  
للعناصر والفئات الجريئة الجديدة تتجلى أساسا في محافظتها على  
مبدأ العلاقة القطبية التي تحدت عنها لفي استروس عند تحليله  
للتجمعات القروية القبلية العشائرية التقليدية .  
هذه العلاقة القطبية القادمة بين نمطين من المعايير  
الذين يضمنان دورهما التوازن داخل هذه التجمعات القروية . إذ  
يلاحظ المرء أن النمط المعياري التقليدي يقوم بدوره في ضبط سلوك  
الفرد والعناصر المدمجة من خلال نسق من المعايير والقيم وحيث  
متجانس .  
ومن هنا يكون هذا السلوك واضحا ومضبوطا في كل الوضعيات  
الحيوية وليس للفرد الاختيار بين المعايير والقيم ، بل يجب أن  
تكون مماثلة بديهيها للوضعيات والمواقع التي تعترضه أثناء الممارسة



الاجتماعية والاقتصادية . وفي المقابل نجد أن النمط المعياري الانفتاحي الليبرالي الذي يستند الى الشائبة المجورية ، يمتداز بتنوع المعايير ومقاييس التقييم وعادة تكون مختلفة في ما بينها لتضمن حركية اقتصادية وبالتالي تضمن أكثر حرية للممارسة الاقتصادية لضمان = الشروة = وتكثيرها = وحمايتها .

ولذا على الأفراد والعناصر المدمجة يجب أن يختاروا بواسطة = الارادة = و = العقل = بين السبل الأكثر ربحا ، والطرق المثلى في تطوير وتكديس الشروة ، وذلك لأن في هذا المستوى أن الوضعيات التي تعترضهم متغيرة ، ويمكن أن لا تستجيب لآمالهم وطموحاتهم ولذا على المجموعات التقليدية أن تقوم بتحسينات وتعديلات متواصلة لقيمتها ومعاييرها الاقتصادية والاجتماعية كلما عدل الفرد والعناصر المدمجة من سلوكهم الاقتصادي والاجتماعي ، وهذا ما جعل هذا النمط المعياري = المتحرك الليبرالي = يمتاز بالغموض والتناقض وذلك انعكاسا للتناقضات الاجتماعية التي تحاول المجموعة التقليدية تقميمها أو تعمل على طمسها ، مما يجعل عملية الاستبطان لأشكال سلوكية صلبة غير ممكنة إلا إذا أصبحت خاضعة للقدرة على التوافق مطابقة كلية مع العملية الاقتصادية ، أو خاضعة للتغيير الذي يمكن أن يحدث على مستوى العناصر الاجتماعيين المشرفين على تلك المجموعة .

وهكذا يمكن أن نلخص هذا النموذج من العلاقة القطبية في نمطين

من أشكال للحركة داخل هذه التجمعات القروية = اننا أمام :

- نموذج تقليدي يحافظ على وجوده وهو مؤشر في حركة المجموعة الاجتماعية والاقتصادية

- نموذج تحرري مثير من الداخل بهيمنة الأنساق المعيارية ،  
التقليدية على المستوى النفسي الاجتماعي ، ومن الخارج بالتفاعل  
الحذر مع الظروف الموضوعية المتحركة . في هذا النموذج ، المجموعة  
التقليدية من داخل تقوم بدور المجهر الذي تنتقي بواسطته القيم  
والمعايير القادرة على التواصل وتوسع كل القيم والمعايير التسيبي  
أصاها الوهن بتطعيمها بعناصر جديدة تضمن التواصل والاستمرارية ،  
ومن الخارج فهي تقوم بدور = الرادار = الذي ينبئء البنى الداخلية  
بكل خطر داهم فتنتهي للتقبل أو الرفض. وذلك حسب ما يقوم به المجهر  
من انتقاء (1)

وهكذا يمكن أن نرسم شكل هذه التجمعات القروية المعاصرة  
كالاتي وذلك انطلاقا من المقارنة بالمنظومة الاجتماعية المهيمنة  
داخل التجمعات الكلفينية في النموذج الفيبري ، اذ نجد كالاتي :

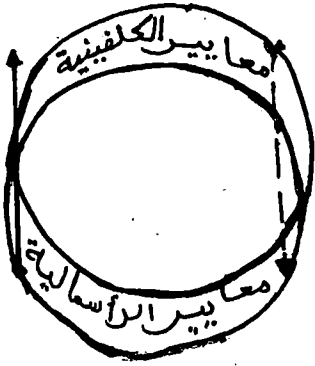
---

I) Gino Germani : Politique, société et modernisation  
p . 48 ( Duvcultot ) .

النموذج الكلفيني

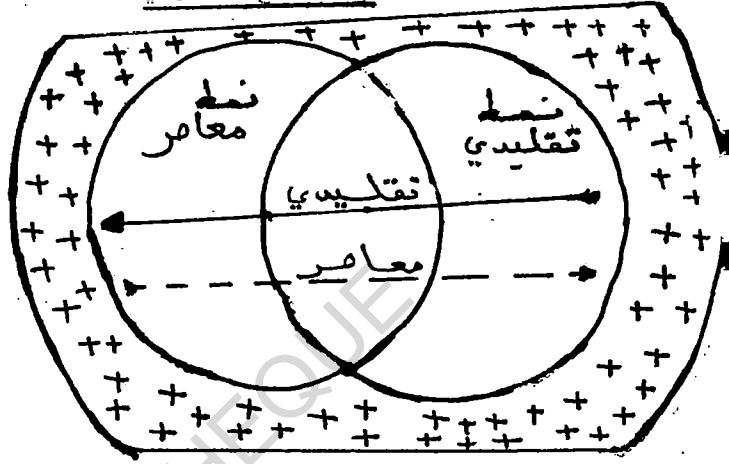
حركة سريعة  
للنظام الاجتماعي والاقتصادي

حركة معيارية  
دينية متقطعة



- مسار الحركة الاجتماعية والاقتصادية
- حركة دينية تنويرية
- تناقض في صلب نمط الانتاج الاجتماعي

النموذج الجري



تقليدي ← حركة الدمج أسرع

→ معاصر ← حركة الاستيطان بطيئة

لا تؤثر وتأثير الهامش المهمش

مسار الحركة الاجتماعية لا يمكن

أن يكون الا أفقيا

- حركة دينية سلفية
- تناقض من خارج
- النموذج الأصلي

من خلال هذه الأشكال انشأنا لاحظ أن عملية التقاطب الاجتماعي في التجمعات القروية لا يكون من أعلى إلى أسفل، بل أن العملية تتم في شكل أفقي ، وذلك لأن الحركة الاجتماعية في هذا التوجه الأفقي، تجعل من كل العناصر الجديدة منظرين إلى الاندماج داخل المناقمة الاقتصادية السائدة المستند أساسا إلى مبدأ = التملك العقاري = و=قانون= ، =الاكتناز= للثروة ، في إطار المحافظة على قوة الانتاج التقليدية . وفي المقابل أن التوجه العمودي في هذه التجمعات القروية جربة يسير ببطء ، وذلك انطلاقا من تحويل الفقراء الوافدين في حالة عجزهم عن امتلاك فرم الحياة إلى نزلاء .. عرب ، وذلك في شكل خماسة داخل المنزل الفلاحي ، أو إلى قلفة وصانع في المتجر في بلاد الهجرة . وبذلك نسبة هؤلاء يرتفع باطراد حسب حركة الوفود= ويتعمق التمايز الاجتماعي طرديا بتحرر =الوافد= من ربقة هذا الجربي المستبد المالك للثروة والمال ، وفي هذه اللحظة يلتقي الجراية رغم اختلاف انتماءاتهم المذهبية على طرف نقيض مع هؤلاء العرب الوافدين العاملين على الاستقرار واكتساب الرزق والثروة ، وهنا يأخذ العمل في هذه التجمعات بعدا =تحرري= ، اجتماعي بعدما كان يستد إلى القاعدة الفقهي كعنصر للتطهير، وبعد =الشقاء= حفاظا على =الثروة= .

ولهذا التصق معناه بالبعد التزهدي التصوفي ان لم نقل ببعده  
الفيبري - لمغناه التطهيري ، ولعل هذا ما جعل بعض الباحثين يسرعون  
في تطبيق نموذج التنذير الفيبري في مثل هذه التجمعات الجربية (1)  
الا أنهم نسوا أن طبيعة ومسار الحركة الاجتماعية في النموذج الفيبري  
تستند الى التوجه العمودي ، وأن الطابع الكلفيني في تكديس الثروة  
لا يختلف عن طابع سيورة وسيولة الراسمال في السوق الذي يستند  
الى قانون الربح وتحقيق الفائض وذلك بالاكتمال والتوفيق المثمر وذلك  
بالاعتماد على مبدأ الحرية الفردية ، أما في جربة فاننا نجد لا مجال  
لحرية الفرد الا في اطار أسرته الفردية التي لا يمكن أن تنفصل عن  
نظام الأسرة العشائرية .  
وهذا ما جعلنا نرى أن هذه التجمعات القروية الجربية يمكن  
أن تمثل تجمعات اجتماعية لها خصوميات تجعلها قادرة على النمو  
الاقتصادي الاجتماعي في اطار مناخ اجتماعية وفكرية تنطلق من قاعدة  
معيارية ونظام قيمي أوسع ، وأشمل من تلك القوالب والعقائد  
العقيدية المذهبية ، ويستخلى هذا جلياً في دراستنا لتشكّل الحركة  
الدينية المعاصرة سابقاً . فاذا ما ميزنا التجمعات القروية الجربية  
المعاصرة وبين التجمعات التقليدية التي سبّغت في الفترة القديمة  
والحديثة نجد أن في ما مضى ؛ كنا أمام نموذج قروي يمثل مجموعة

---

(1) Wolfgang Slim Freund : les jerbien en Tunisie  
Réniniscences d'un sociologue allemand devant  
une recherche inachevée .

IBLA 1986 . t . 49 n° 157 P. 31 - 57 .

قروية جامدة ثابتة مستقرّة ومرتبطة بالأرض التي عليها وبواسطتها بنت كلّ علاقاتها الاجتماعية بين أفرادها بشكل مغلق يخضع الى محيط العائلة الممتدّة ، ولا مجال للخروج من هذا الفضاء الاجماعي الا في اطار =اتحار= وعمل اضافي في المتجع .

أما اليوم في الفترة الحالية المعاصرة (1940-1989) اننا أصبحنا أمام نموذج قروي يمثل شكلا من أشكال المعاشرة والتآلف والانصهار بين المجموعات المكونة له . وهنا نحن أمام تداخل أسرى من أجل تجسيد فعلي لمقولة =نحن الجرابة= بدون تمييز بين =الوافد والأصيل= فالوافد المستقرّ في جربة ، خارجها يعتبر =جربي= هو أيضا وهكذا يمكن القول أن =نحن جرابة= تمحّ حتى على المجموعات التي لا تملك العمران والأرض ، المهم أنها مستقرّة ، وتعمل من أجل اكتساب قوتها ، ولذا نحن أمام تطور داخلي للأبنية المعرفية والأنسقة المعيارية والأنظمة القيمية في جربة فلم يعد مرجع هذه الابنية الداخلية الانتماء المذهبي العقائدي ، بل هو ذاك الموقع الاجتماعي الذي يسمح بتملك الثروة ، أو وراستها عبر المصاهرة ، أو التبتّي ، (الانتماء للأسرة الشريفة العريقة التقليدية) .

ولذا يمكن أن نستنتج أن التجمعات القروية الريفية في جربة استطاعت أن تظهر ، وتتشكل كمجموعة ثابتة على مستوى الشكل ، ومتحركة داخلية متطورة تاريخية ، فهي خارقة للتاريخ ، قادرة على

التقوُّلِب والتشكُّل في كلِّ مرحلة اجتماعية حسب السمات الخُصوصية لكلِّ  
تشكيلة اجتماعية ، فالذي يجب أن يحترم داخل هذه التجمعات القروية  
الريفية في جربة المبادئ العامة والقوانين الضامنة للأزدهار  
العام للجهة . فهي لا تختلف في معناها وفي المقولة النظرية عن بقية  
التجمعات القروية في المجتمعات المتوسطية وأساسا شمالي افريقيا  
والعربية اذ يقال في مقدِّمة مجلة (I) *Peuples mediterranneens*  
" ... ( La communauté ) ... d'être composée de per-  
sonnes dont l'intérêt se trouve tellement lié à la  
prospérité générale qu'elle expriment parfaitement  
l'intérêt de tous ."

وهذا التطور الداخلي لهذه التجمعات القروية وللقانون المنظم  
للعلاقات داخلها قد صاحبه تطور وتغيُّر في النظر الايديولوجية التي  
جاءت لكي تعمق تغيُّر النظم الأسرية المهيمنة داخل هذه التجمعات  
القروية ، اذ أصبحنا نجد أن سلطة هذه الأسر التقليدية تخضع ،  
بالضرورة للعلاقات التي تقيمها مع المجموعات الجديدة المسيطرة على  
بعض المجالات الاقتصادية والاجتماعية السياسية ، ومن هنا نحل أمام  
نظام جديد للعلاقات الاجتماعية التي لا تستند الى استراتيجيات من  
التحالفات مع هذه المجموعات الجديدة المسيطرة اقتصاديا وعلى

---

I) Revue : *peuples mediterranneens* N° 10  
Janvier - Mars 1980 .

السلطة السياسية المركزية والتي تضم تحت سيطرتها كل القطر (1).  
ولكن رغم هذا التطور على مستوى البناء الايديولوجي لهذه  
التجمعات القروية الريفية ، فإنه لا يمكن أن نقرّ بأنها ايديولوجية  
ذات طابع رأسمالي بورجوازي بل لا وجود داخل هذا البناء الايديولوجي  
الحالي مكانا للرأسمالية في كل المصطلحات والتأويلات والمنظومات  
الفكرية التي تستعملها هذه التجمعات القروية في تعبيرها الاجتماعي  
والاقتصادي السياسي. اذ تؤكد كل المجموعات القروية على ضرورة شبات  
هذه التجمعات وتمديدها الى هذا التحول على المستوى الاقتصادي  
وعلاقات الانتاج ، فهي اذا تسند الى رؤية خاصة بها لمسيرة التنمية  
التي تتمثل في المحافظة على المبادرة الاقتصادية الداخلية وذلك  
بتطوير مجالات توظيف الرأسمال التجاري في اطار الميدان الفلاحي  
والمشاريع التي تكون خاضعة للاستهلاك التجاري المباشر الداخلي دون ،  
التجأ الى التوريد ، يعني أنها تؤمن بضرورة توسيع مبدأ الاكتفاء  
الاسري القروي الى قانون الاكتفاء الذاتي على مستوى القطر ، وهذا  
يساعد على تحقيق الرفاهة للمواطن ، وحماية المكتسبات الاقتصادية  
المحلية .

ومن هنا فإن الحركة الدينية المعاصرة ، سوف لن تخرج عن هذا

- (1) الصراع اليوسفي البورقيبي في مؤتمر مفاقس 1954 ، والموقف من  
الاستعمار الفرنسي ، والمشاركة السياسية في بناء السلطة الحالية .
- (2) السياحة الصناعة الخفيفة ، الفلاحة ، الخ ...



الاطار التنظيمي للحركة الاجتماعية والاقتصادية ، وستحاول أن تضع نفسها أداة من الأدوات الأيديولوجية لهذه الممارسة الاجتماعية والاقتصادية في هذه التجمعات القروية الريفية ، هذه الأدوات التي بواسطتها تحقق هذه المجموعات القروية سيطرتها الاجتماعية الداخلية في خضم هذه الحركة الاجتماعية المعاصرة . وهكذا ستصبح الحركة الدينية المعاصرة ، عنصر من العناصر المكونة للتناقض الداخلي لهذه التجمعات القروية ، وفعلا ستكون الحركة الدينية للمعاصرة ، خطاب الفئات الاجتماعية المضطهدة التي أصبحت تتشكل كقوة ضغط جديدة في دواخل الأرياف الساحلية والداخلية . هذه القوة التي بدورها تعاني الاضطهاد الامبريالي والقهر الاقطاعي والتخلف الزراعي ... ولهذا نعود ثانية لنقول أن الحركة الدينية المعاصرة في مثل هذه التجمعات القروية والريفية ، يمكن أن تحمل بذور التغيير الاجتماعي الحديدي ، وبذور المقاومة والتهدّي الفعلي الاستعماري والامبريالي ، ولكن لا تستطيع أن تعبر عن علاقات انتاج جديدة متحررة وذلك لغياب البرنامج الاقتصادي والاجتماعي الواضح ، فهكذا فان ممارسة الحركة الدينية المعاصرة في هذه التجمعات القروية تقوم في أساسها على هذا التناقض الذي يشقها من الداخل والذي يتلخّر في منعها لتشكيل حركة علمانية معاصرة ومنعها لتشكيل اجتماعي عمودي يستند الى قانون

الصراع الاجتماعي من أجل التغيير والتطور من جهة ومن جهة أخرى انخراطها في مقاومة الاستعمار التفريري والاستيطاني. فالحركة الدينية المعاصرة ، حافظت بذلك على القانون الذي استنتجناها عند تحليلنا لمسارها في الفترة الحديثة ، هذا القانون الذي يكرس مبدأ الانتزاعية الذي يقوم على أبعاد الصراع الطبقي ظاهرياً داخل هذه التجمعات والاستناد إلى مبدأ التحالفات الاستراتيجية بين المجموعات المكونة لهذه التجمعات ، وبين القوى المهيمنة في هرم السلطة المركزية ، وإن مجال حركة القانون الانتزاعي يتجلى في المستوى البنيوي السياسي في تغيب هذه الفئات الجرية مثلاً في اختيار ورسم القرار السياسي ، وقد يدفع هذا التغيب إلى حدّ طمس التناقض بين الكبراد والاقطاع الماسك بالسلطة وبين الجسراة التجار الفلّاحين ، وبالتالي يصبح الجري في علاقة اتباعية للسلطة . ومن هنا فالحركة الدينية في جربة تعبير تلك المراوحة بين أن تكون حركة احتجاجية مناهضة للسلطة والنظام الاجتماعي وبين أن تكون حركة اتباعية مساندة لعلاقات الانتزاع السائدة . ولكن حتى وإن كان التغيب على المستوى السياسي ، فإننا نلاحظ الاندفاع القوي على المستوى الأيديولوجي والاقتصادي . فالتجمعات القروية في جربة كغيرها من القرى الريفية في أوساط القطر وأعماق الجنوب ، تمثل قاعدة خلفية لاستقرار ذاك التحالف السلطوي على مستوى الهرم السياسي والاجتماعي.

انطلاقاً مما توفره هذه الحركة الدينية من مرتكزات ايديولوجية وقاعدة مادية اقتصادية فهي تمثل الخلفية الاجتماعية لتركيب السلطة السياسية المعاصرة التي تدفع البنية الاجتماعية التقليدية التي البقاء ضمن تطور الداخلي الثابت والمثبت لعلاقات الانتاج السائدة .

ولكن كلما تحددت التناقضات الاجتماعية على مستوى المجتمع ككل ، ويتطور الصراع الاجتماعي ، فان هذه التجمعات تميل الى الانكماش والانغلاق البنيوي ، الا أنها عند احتداد الصراع السياسي ، فهي تتحول الى القوة الاجتماعية التي تدفع الى تطور في هرم السلطة وتغيير في التشكيلة الاجتماعية ، وهذا يؤدي بالضرورة بها الى اختراق جدار المد الذي بنته لنفسها من أجل ضمان بنائها التنظيمي التقليدي ، لذا فان هذه التجمعات القروية في جربة لم تكن خارجة عن قانون الصراع العام ولن تكون وهذا ما جعل نتساءل عن موقع هذه التجمعات في خضم الصراع الاجتماعي اليوم وهل يمكن أن تكون بالفعل الحزام المحاصر للمدنية والسلطة الطبقية القهرية ، وبالتالي ، هل فعلا هي التي ، فيها تبني قواعد التحول والتغير ؟ وما هي اذا هذه القواعد الايديولوجية التي تحمل هذه المقولات الاجتماعية ؟ . وهل أن الظاهرة الدينية المعاصرة هي استجابة جذلية لهذه الحركة الاجتماعية أم أنها

وليده انغلاق شوتي لهذه التجمعات القروية من أجل تعدييل هذه الحركة الاجتماعية السياسية في القطر والوطن العربي عموماً؟

### الظاهرة الدينية والحركة الاجتماعية المعاصرة

ان عرض =مشكلة الظاهرة الدينية= ، ضمن اطار الحركة الاجتماعية المعاصرة في المجتمع الزراعي المتخلف ، وبالتحديد في أريافه التي تمثل قرابة 65 من مجموع المساحة الترابية والعمل على تحليلها ، ينطوي لا محالة على مغامرة المس من تماسك موضوعاتها =القدسية= المحرمة= ، هذا من جهة ومن جهة ينطوي على مغامرة عدم التمكن من التخلو من الرؤية الايديولوجية وبالتالي التوصل الى نتائج موضوعية ، ومن هنا يؤدي البحث في هذه الظاهرة الدينية الى احتمال افقار مادتها العقائدية والمعرفية الدينية التي يمكن أن تحملها ، وتعمل على الدعاية اليها، ومع ذلك فهي مخاطرة لا بد منها للاعتبارات التالية :

(-) ارتباط هذه الظاهرة الدينية بمشكلة سيطرة علاقات انتاج سائدة بجانب تواصل الهيمنة الاستعمارية الى اليوم رغم أن برهان غليون يرى في كتابه =المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات وما بعدها (1) أن هذه الحركة الدينية في المغرب العربي ليس كغيرها من الحركات الدينية في المشرق، كانت الحركة السلفية بالمغرب

(1) برهان غليون : المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات م 53 وما بعدها.

تشكل رافعة العمل الوطني في حقبة ما بعد هزيمة الريف والأطلس  
و=احتكار= المدن للنشاط السياسي ويمكن الرجوع في هذا الصدد إلى  
كتابات علال الفاسي . ونفس الوضعية تنطبق على الجزائر وتونس ،  
وبالتحديد في تونس فإننا نلاحظ أن الحركة الدينية تشكلت في  
المدينة منذ أوائل القرن العشرين وأواخر التساع عشرة ، على يد  
بيرم الخاسر ومحمد السنوسي ، وتدعم هذا التوجه المدني للحركة  
الدينية الإصلاحية ، خاصة مع زيارة محمد عبده زعيم الإصلاح في  
المشرق إلى تونس في الفترة الفاصلة بين (1884 - 1885) (4) وصولاً  
إلى الحركة الزيتونية التي تمركزت في المدينة وبالتحديد في الزيتونة .  
وهذه الحركة الدينية السلطوية تمتاز بإيريقها الخاصة في  
طرح معالجة الموضوعات الاجتماعية والهيمنة الاستعمارية السياسية  
والاقتصادية خارج مدار اشكالية السلطة والافراد بها من أجل ارساء  
المشروع البديل ، بل قد زادت هذه الحركة في ارساء وتضخيم الاختلال  
القائم بين السلطة السياسية و=المجتمع المدني = وذلك انطلاقاً من  
تحديدها لطبيعة الممارسة والمجال الذي يجب أن تتحرك في اطار ، فقد  
حصرت حركتها في مستويين أو ارساء مبدئين للتعامل مع الآخر المهيمن :  
— نشر ثقافة اسلامية وذلك باحياء الاسلام وتنشيطه عبر  
العبادات والسهر على تلبيةها.

(4) محمد خير فارس : تاريخ المغرب الحديث والمعاصر : الطبعة السورية

- الأخذ بالشفافة العربية وذلك بإبراز الحضارة العربية

كحاملة للرسالة الدينية .

وهنا نلاحظ أن الحركة الدينية غيبت في مشروعها طرح اشكالية مقاومة الاستعمار والاضهاد الاقطاعي ، وبالتالي لم تكن لطرح مشروعها في اطار نضالي وتمدّي الغزو الاستعماري والهيمنة الاقتصادية ، ولهذا فهي ساهمت في تعميق انسداد آفاق التغيير الاجتماعي من داخل البنية السياسية والتركيبية الاقتصادية .

ولذا نجد أنفسنا أمام الاعتبار الثاني الذي نرى فيه :

(-) أن الحديث في المسألة الدينية وتحليل الحركة الدينية

في الريف العربي والقطري لا يمكن أن يخرج عن كونه تحليل لمسألة تاريخية فكرية ايديولوجية جادة لا يمكن الاستهانة بها ، لتمفصلها مع عدّة مشاكل اجتماعية تتخبط فيها مسارات الحركات الاجتماعية اليوم ، خاصة عندما نشاهد ، انتعاش هذه الحركة الدينية ومحاولتها على السيارة من أجل احتكار ، كل ممارسة في جل التظاهرات الاجتماعية والفكرية التي تولدها الصراعات داخل التركيبية الاجتماعية ومايصحبها من عوامل موضوعية وقد تأكدت ظاهرة =الاحتكار= و=السرقة= لكل حركة اجتماعية ، خاصة بعد العلاقة التي نشأت بين هذه الحركة الدينية وبين الوضع الإيراني ، هذه العلاقة التي رسخت في خطابات هذه

الحركة الدينية ، امكانية احداث تحول في مجرى الواقع الاجتماعي والسياسي على أسوأ-ولية دينية .

وهذا ما جعل هذه الحركة الدينية تتحول من مسألة الركود والانغلاق حول الذات ، الى مسألة ضاغطة بالتدرج في كل حركة ، ونشاط اجتماعي وثقافي سياسي ، وما ابران ووضعتها الاعمامل موضوعي خارجي ، ساعد ومكن هذه الحركة داخليا من التشكل وأن تتسلل في الأبنية الاجتماعية في الوطن العربي والقطر ، وتمكنت من أخذ حيز اجتماعي بدأ أشره يتعاضم في دابعية ومسار الذراع الاجتماعي في هذا المجتمع الزراعي المختلف .

(-) ومما زاد تشكلا وتأثيرا في فاعلية هذه الحركة الدينية ، ما عملت وما فتئت تنجزه منذ هيكلتها قدما وحديشا ، في اعادة تركيب عناصر النسيج الاجتماعي الموروث والتقليدي ، وعلى الصعيد الاقتصادي ، ساهمت في تدمير الاقتصاد الحرفي والزراعي في الريف ، وذلك بالتجاء الى العمل على صرب تابع الاقتصاد التعاوني الأسري على مستوى الفلاحي ، وبكل وضوح ساهمت في تفكيك وتعديل قوى الانتاج ، وضرب القاعدة المادية لاقتصاد الاكتفاء الاسري والذاتي ، وذلك بجانب تهجير القرى الانتاجية التجارية التقليدية التي لم تتمكن من الاندماج في المنظومة التجارية الاستهلاكية الاشهارية .

ولكن كل هذه التحولات السلبية التي ظهرت في البنى الاجتماعية والاقتصادية ، لم تكن الحركة الدينية قادرة على حماية وتأطير هذه التحولات ، مما جعلها تلتجئ الى اعادة انتاج نفس المفاهيم النظرية

التقليدية وذلك بتنشيط الحركة الدعائية لممارسة العبادات والانضباط الأخلاقي في كل ممارسة اجتماعية ، ومن هنا وجدت نفسها الحركة الدينية المعاصرة في هذا المستوى أن تلتجئ لتحمي نفسها بالماضي وأحياناً بأسوء ماضيه . وذلك كما يقول برهان غليون في نفس الكتاب (1).

— بسبب غياب وسائل ومفاهيم ذهنية فعالة وأطر سياسية مناسبة —  
ومن هنا يمكن القول أنه ليس بالضرورة أن يكون التمسك بالذاتية الثقافية وابعازها في وجه آلية التفكير ، دائماً ايجابياً ومفيد ، بل أن النزوع الذي سقته الحركة الدينية المعاصرة المتمثل في الانغلاق الذاتي والتمسك بأدقية المبادرة السياسية والاجتماعية في غياب برنامج اقتصادي فعلي (٩) قد أدى كل هذا مجتمعا الى التعمب الديني ، عوضا عن التعمب المذهبي قديما وحديثا ، وقد رافق هذا التعمب العقيدي العقائدي الى الركود الفكري والتحجر العقلي والتحتط على مستوى الفعل .

ومن هنا سقطت هذه الحركة الدينية المعاصرة في عكس ما رسمت لنفسها من أهداف ، فقدت فاعليتها كقافة قادرة على المواجهة المتحررة ، وبالتالي أضاعت مميزات الهوية الأولوية التي كانت تدمج الى تكريسها ، وماراد هذا الانهيار في الخطاب الايديولوجي للحركة الدينية وفشلها الفعلي في تأشير في البنى الاجتماعية والأينية الفكرية لهذه البنى .

(1) برهان غليون : المسألة الثقافية ومشكلة الأقليات (م ١٩٧٠).

(٩) نقد البرنامج الاقتصادي للحركة الاتجاه الإسلامي بتونس ، مشروع صالح كركر.



هو انعزالها عن أوسع الجماهير الفلاحية في القرى والأرياف وتمركزها في المدن الساحلية والمدن اإدارية السياسية (1).

وفعلا فقد أفقد هذا الانفصال المكاني والجغرافي الحركة الدينية فاعليتها في التجمعات القروية والأرياف في القدر ، وخاصة في حربة التي شاهدت في هذه الفترة المعاصرة عملية تفريغ كاملة من القسوى الانتاجية الزراعية نتيجة حركة النزوح الى المدن والاستناد الى العمل في الهجرة ، خاصة بارييس .

ومن هنا فان عند الحديث في الحركة الدينية المعاصرة في حربة والتجمعات القروية عموما ، اننا سوف لن نتحدث على =السروح المحافظة= على الهوية الذاتية و =الاصالة الاضولية= من أجل ضمان التماسك الاجتماعي داخل تلك التجمعات القروية ، بل أن هذه الهوية ، كما يقول برهان غليون (2) ، قد أضاعت جوهرها وحركتها الداخلية المؤدية الى الوطنية والعصية ، أصبحت الذاتية واجهة كالزينة التي تخفي تحتها الفراغ الكامل .

ولذا هل يمكن أن نقول أن هذا الوهن سيميب كل مستويات الحركة الدينية المعاصرة ، أم أنها ستتدارك وضعها وذلك بعودتها الى أعماق الريف لتجمع قواها وتحرك مخزونها العقائدي الاجتماعي في تلك التجمعات القروية الريفية ؟ وهل ستكون فاعلة في شأطير واجيء هذا

(1) الدراسة الميدانية التي قام بها مركز البحوث المستقبلية 1982 بتونس حول الحركة الاسلامية المعاصرة .

(2) برهان غليون نفس م ص 54 .

المخزون في هذه الظروف الجديدة المعاصرة أم أنها ستكتفي باعتباره ثقل جماهيري سلبي يلتجئ إليه لتغيير ميزان القوى على مستوى الخارطة السياسية والاجتماعية ، مع المحافظة في ما بعد على مبدأ اصطهادي عبر إعادة هيكلة وانتاج علاقات الانتاج السائدة كما وقع في انتفاضة ايران (1) اذ بقي الريف خاملاً الى فترة قريبة من انتصار الانتفاضة رغم أنه كان يمثل 53% من مجموع السكان وبه أكثر الطبقات المسحوقة والمقهورة : العمال الزراعيون والفلاحون الصغار وغيرهم اذ يقول فريد هوليداي (2) موضحاً هذا التوجه والاستنتاج النظري .

= ان الحركات الفلاحية لم تهاجر الا عندما كان هناك أيضاً عامل اقليمي وقومي وهكذا ظل الريف خارج المجرى الأساسي للحياة السياسية الايرانية = .

وهكذا نلاحظ أن الحركة الدينية المعاصرة لم تكن لتجد نفسها في الريف ولا أن تبني هيكلها السياسية والتنظيمية في هذه التجمعات القروية الريفية ، بل تكتفي بالقيام بحركة دعائية ، انطلاقاً من تنشيط خلايا =جماعة الدعوة= التقليدية الذي لا يتجاوز دورها في التأييد الديني والتحرير التعدي ، وذلك من خلال التواجد في المؤسسة الدينية -الجامع - والمسجد - بجانب الاعتماد على تلك الفرق المتجولة على المستوى العالمي - السعودي = .

(1) دراسات عربية (العدد السنة مقال تجربة ايران عند مفترق الطرق سلامة كلسة ص 26 - 27

(2) مقدمات الثورة في ايران : فريد هوليداي ص 152 : دار الطبع ؟  
تاريخ الطبعة ؟

وهكذا فان دور هذه الجماعة - الدعوة - يظهر في شكلين :

(-) في شكل اقامة علاقة تكوينية في العبادات والتعبّد والتنسك وذلك بالالتجاء الى تحبيب الناس للصلاة أولا ، والقيام بكل الفروض الدينية ثانيا ، ثم يذخل مستوى العلاقة مرحلة =الالزام= الديني وذلك بالانضباط الديني في تأدية تلك العبادات والانضباط الأخلاقي وذلك بعدم =السب= أو حتى السماح للغير بذاك السلوك ، وهنا تكون العلاقة لا تخرج عن المستوى الأفقي كرّسته الحركة الدينية القديمة والحديثة ، هذا المستوى الذي يستند الى تكبيل العقول ، وتحنيط السلوك على مستوى الأفكار والممارسة .

(-) وفي شكل ارتباط هذه الجماعة -الدعوة- ببقية هياكل الحركة وأطرها وبالتالي ببرنامجهما التنظيمي السياسي ، كحركة اجتماعية ثقافية سياسية فكرية معاصرة الا أن هذا الارتباط انتهى بالفشل في أزمة الثمانينات (1981-1983) (1) ومن هنا نحن أمام شكل من التجمعات القروية الريفية في القطر والوطن عموما تنطوي بدورها على شكل من أشكال الاخفاق ، خاصة في مستوى تكوين حركة دينية قادرة على تأطير الحركة الاجتماعية فيها ، فالحركة الدينية المعاصرة في التجمعات القروية تتراوح بين الانقسامية على مستوى الاجتماعي الحضري وبين العصبية والتحرّج الايديولوجي والفكري ، ولهذا كما ذكر الباقي الهرماسي أن الحركة الأصولية ، هي حركة أفرزتها

---

(1) شهادة الكفاءة في البحث : ظاهرة الاحياء الديني في الملاسين :  
عبدالقادر الجليدي . الجامعة التونسية - كلية الآداب والعلوم  
الانسانية - 9 أفريل سنة (1984-1985).

الأزمة الاجتماعية بين انقسامية وتفكك المجتمع المدني ، من جهة ، وانخراط العلاقة بين الواقع الاقتصادي المادي والبديل الثقافي الحضاري وبالتالي البديل السياسي السلطوي = اذ يؤكد الأستاذ محمد الباقي الهرمسي أن أزمة 1972 هي التي كانت وراء انتشار وتطور هذه الحركة الدينية كبديل اجتماعي خاصة عندما يقول (1) في أحد مراجعه التي لم تنشر بعد حول الحركة الاسلامية المعاصرة في تونس ص 86-87.

...= ولذلك يجب الانتظار حتى سنوات 1976-1978 عندما بدأت

السياسة ، وبدأ التصنيع المحدث في اطار قانون أفريل 1972 في ، اعطاء نتائجهما (توتر على المستوى العائلي ، انحلال اجتماعي) حتى انتشار احساس حاد بالأزمة عند ذلك أصبحت الاسلامية بديلا.

ولكن نحن نضيف أن هذه الانقسامية بعدها العسوي أو الاجتماعي لها امتداداتها التاريخية ، فهي لما جالته نتائج لتمايز الثقافي والاقتصادي الذي حدث في الستينات وتجلّى في 1972 ، ولكن لما جالته ، وهذا ما سأكده في البحث - له قاعدة قديمة ، قدم المسألة الدينية المذهبية ، فان هذه الانقسامية كانت بين المذاهب المختلفة في ، الدين ذاته الذي أقيم على قاعدة التمايز الاجتماعي والعرقى ومثل هذا التمايز القاعدة الاجتماعية .

---

(1) محمد الباقي الهرمسي La Société Tunisienne au miroir du mouvement Islamiste. P 86 - 87 .

للصراع الأيديولوجي للمذهبي الديني . وبجانب هذا الطابع كان التفكك الاجتماعي البنيوي والذي أشار إليه الأستاذ الدكتور محمد الباقي الهرماسي ، والذي يعني - مأزق وأزمة النظام الاجتماعي المتجسدة في فشل هذا النظام الاجتماعي في توليد القيم والمعايير التي تساعد على تطهير وتنظيم هذه التحولات البنيوية ، ومن هنا تنتهي هذه الحالة إلى الانقسام الاجتماعي ، الذي يلتقي في آخر المطاف وينصهر كلياً مع الانقسام العميق المذهبي التقليدي ، وهذا يترتب عنه بالضرورة : حالة من الانكفاء إلى العصبية التقليدية ، كإحياء ظاهرة الجراة في جربة واذكاء الرؤى والانتماءات الجهوية ، وبهذا يتعطل البناء الاجتماعي السليم للمجتمع المدني = الفاعل الموازي للسلطة السياسية .

وهكذا لا يمكن أن تضي الشرعية على الدولة ولا يمكن استمداها من هذه التجمعات القروية ، ولهذا يجب على الحركة الدينية نفسها للحمول على موقع داخل السلطة ، كحليف طبقي من مجموع الحلفاء الطبقيين الماسكين بالسلطة ، أن تنفصل نهائياً عن هذه التجمعات القروية وتتمركز في المدينة تمركز للسلطة السياسية .

ومن هنا فإن الحركة الدينية سوف لن ترتبط بالعناصر المادية للثقافة التي تتمثل في ما يمكن أن يقوم به الإنسان من نشاط فيه هذه التجمعات القروية سواء أكان اقتصادياً أو ثقافياً عقائدياً ، ولذا فإن الحركة

الدينية المعاصرة ، لا تعبر عن الوعي الشعبي ، والفهم العامي للدين ، الذي يمثل مستوى ونمط الخطاب الديني لتلك التجمعات القروية . هذا النمط الذي بدوره يتميز عن الخطاب الديني للسلطة المهيمنة .

وهكذا نحن في الفترة المعاصرة بين ثلاث مستويات وأنماط

لخطاب الديني وهو كالتالي : (1)

(1) الخطاب العامي الشعبي الذي يمثل تواصل للوعي العادي والفهم السطحي المتداول للدين بتفرعاته ومميزاته المذهبية فهو تواصل للتمايز المذهبي ، الصوفي - الفرقي العشائري .

(2) الخطاب الديني السلطوي ، وهو الذي يتراوح بين مغازلة

الوعي الشعبي من جهة وسرقة المبادرة الدينية على حساب الخطاب الديني المعارض المنظم في حركة .

(3) الخطاب الديني المؤطر خارج السلطة في شكل حركة متميزة

بمفاهيم ورؤى ، تتراوح بين = الأصالة والأصولية = وبين الحركة الانفتاحية لسرقة المبادرة والاجتماعية والثقافية السياسية على حساب بقية الحركات العلمانية التي هي خارج السذالة .

وهذا الخطاب الديني الثالث هو الذي ينال في بناءه من

التمايز الثقافي الاجتماعي من جهة ، ومن جهة أخرى التمايز الديني

---

(1) شهادة الكفاءة في البحث : لاهرة الاحياء الديني في الملاسين :  
عبدالقادر الجليدي ، الجامعة التونسية . كلية الآداب والعلوم  
الانسانية ، السنة (84-85) .

عن بقية الخطابات الدينية والايديولوجية العلمانية الأخرى .  
وهكذا يمكن أن نقول أننا أمام ثلاث مستويات من الخطاب الديني  
في التجمعات القروية الريفية ، وخاصة في جربة ، ومن ثم وجب البحث  
عن أي الخطابات المهيمن ، وهل هناك تداخل وظيفي بين الثلاث مستويات  
وبالتالي هل أن الحركة الدينية في هذه التجمعات القروية هي تعبير  
عن هذا الخليط ثلاثي للخطاب الديني ، أم هي تعبير ايديولوجي منظم ،  
ومعبر عن مصالح طبقات اجتماعية تحتل موقعا وموقفا اجتماعيين  
واقتصادي ثقافي ، في سيرورة الحركة المجتمعية عموما .  
ومن هنا للقيام بهذه المقارنة النظرية ، التجأت الى العمل  
الميداني عبر الاستمارة والصورة التسجيلية ، والكلمة المصورة ، وكل  
هذه وسائل ساعدتنا من تحديد هوية هذه الحركة الدينية المعاصرة في  
هذه التجمعات القروية الريفية ، خاصة جربة ، التي تتراوح بين  
المستوى الأول للحركة ، والمستوى الثالث في مرحلته الجنينية ، وأما  
المستوى السلطوي لا يتجسد الا في اطار تحكمه في المؤسسة الدينية  
وما يقام فيها من خطب الجمعة ، والدور القرآنية من املاء - وكتاتيب  
فهذا الخطاب الثالث لم يخرج عن طابعه الرسمي للاتصاف بأوسع الناس  
ولصم، يعمل على تطوير الوعي الشعبي الديني لتوظيفه في فرض الشرعية  
على السلطة السياسية والاجتماعية للطبقات المهيمنة وأما الخطاب

الثاني فقد عمل على تحريك هذا **الحزب** العقائدي وحتى المنهجي من أجل التسلسل الى هذه التجمعات القروية ، وخاصة في جربة اذ نلاحظ أغلب عناصر الاتجاه الاسلامي الأكثر حركية ينتمون الى عائلات مذهبية عريقة ، ذات قاعدة اقتصادية اقطاعية تجارية (1) وهذا بجانب احياء الانتماء المذهبي الأباضي والعمل على استغلال الارث الفقهي والديني الذي خلفه الأجداد والشيوخ القدامى ، وذلك بتنشيط الحلقات الدراسية والاجتماعات الفقهية القديمة في هذه السنوات ، الا أن الذين يشرفون عليها عناصر ذات انتماء للحركة الدينية المعاصرة ، تعمل هذه العناصر من استغلال طاقات الشيوخ الوهية في تنشيط هذه الجلسات الشهرية (2) .

وهكذا فإن التزاوج بين الحركة الإسلامية المعاصرة ، والارث المذهبي القديم والحديث ساعد على تنشيط =الظاهرة الدينية= وجعلها من أهم المقولات النظرية والايديولوجية القادرة على المزج بين الخطاب الديني المعاصر المسيس وبين الدين كسلوك تعدي عقائدي وذلك من أجل بناء نمط سلطة دينية اجتماعية تكون بدورها قادرة على شد الناس اليها من أجل اعادة ادماجهم في علاقات الانتاج السائدة، وبالتالي جعلهم ينتمون الى الجماعة -الدعوة- التي تصبح مرجعا ايديولوجيا، وسياسيا اجتماعيا ، ومن هنا تصبح هذه الجماعة الدينية المعاصرة

---

(1) سيقع توضيحها عند تحليل العمل الميداني.

(2) تقام هذه الجلسات الدينية في جامع فوجيل في جربة بني ديفت ،

كل أول أسبوع من كل شهر قمرى .



تمثل سلاحا ودرعا سياسيا واجتماعيا في يد السلطة الحاكمة ، وتصبح بالتالي في فترات الازمة الايديولوجية للدولة ، ايديولوجيا فعالة ، تشكل حاجزا أمام تطور الصراع الاجتماعي السياسي ، وعائقا أمام كل حركة علمية وعلمانية ، وذلك بتأكيداتها على اضعاف الدواعي الإلهية والقدسية الشرعية على أجهزة السلطة ، وبالتالي بتأكيداتها على =الحاكمية الالهية= غير القابلة للاختراق الاجتماعي والشك في طوبختها وقدرتها ، يصبح من المحرمات ويتهم كل من يعاديها بالكفر=والجهالة= ولعل هذا المستوى الايديولوجي الذي ستتسلل به الحركة الدينية المعاصرة لهذه التجمعات القروية الريفية خاصة في جربة ، اذ نلاحظ أننا أمام موجة من المحركات والحديث الكثير في الممنوعات الدينية بجانب انتشار ظاهرة =التحجيد= في صفوف الفتيات خاصة القاهلاب في البيوت ، وبعض المراهقات في تعليم الشانوي .

ومن هنا فالحركة الدينية ستحرك الواعز الديني الذي يستند الى قانون التحريم ، وتعمل على احيائه وتركيزه في عقلية الانسان الريفي ، وذلك من خلال التركيز على مسلكية أخلاقية =تطهيرية= ابتداء من التأكيد على الصلاة ، وصولا الى مقاومة الحديث السافر ، من =سب الدين = و=الاستغفار المبالغ فيه = على أبسط ممارسة اجتماعية لا تشمس والمنطق الديني الشرعي ، الخ .... وهذا شحت حجة تأسيس الاستقرار النفسي والاجتماعي للفرد في مجتمع افتقد كل المراجع

الأخلاقية وتفكك في البناء الشقافي والحضاري .

ومن هنا تصبح هذه المقومات الأخلاقية الدينية تمثل طورا من =الثقافة المجتمعية= التي عجزت الدولة على استخدامها وتوفيرها ، وحتى ان وقع استغلالها من طرف الدولة ، فيصير محدودا ، أما الحركة الدينية المعاصرة ، فلها المجال أوسع لتوفير حركية أشمل ، خاصة أنها تستند الى احياء =الشعورية الباطنية= واعادة توظيف الارث الديني والمعرفي المذهبي .

وهذه الحركة الاحيائية لهذه القيم التقليدية والأنسقية المعيارية الأصولية ، لا يمكن تواصلها والحفاظ عليها في كل لحظة من أجل توظيفها في تحريك الجماهير الريفية من أجل مساندة الدولة وازفاء الشرعية على الحركة الدينية والاجتماعية ، الا اذا كانت هذه =الظاهرة الدينية= متحررة من كل شبوتية واستقرار في هرم السلطة ولهذا عملت هذه الحركة الدينية كاستجابة لارادة السياسة السلطوية الى تأسيس هذه الظاهرة الدينية المعاصرة في شكل مؤسساتي ، يكون أكثر التماسقا بأوسع الناس ، وتجتلى هذا في بحث هذه الحركة الدينية المعاصرة في نفس الفترة التاريخية والاجتماعية في كامل الوطن العربي ، عامة وفي القطر خاصة وبالتحديد فترة السبعينات ، وفعلا فقد شرعت الحركة الدينية في أحشاء الأجهزة السياسية للسلطة المهيمنة ، ثم

عندما حان فصلها لتكون معدّل للحراك الاجتماعي ، وأحسن ضامن للتوازن الاجتماعي ، برزت هذه الحركة الدينية بكل قوة على السطح ، ولكن في الحدود التي رسمتها لها السلطة ، وذلك في حدود التمرکز المديني ، دون التجاء الى أعماق الريف والقرى ، بل حافظت السلطة في هذه المناطق على خطابها الرسمي ، في المؤسسات الدينية ، وقد أوقفت كل إمام تجاوز الخط الأحمر الذي رسمته للحركة (1) وعلى سبيل المثال قد وقع إيقاف إمام جامع الرحمة في جربة عدة مرات لتجاوزه مستوى المحال الجغرافي للخطاب الديني للحركة الدينية المعاصرة (2) .

ومن المؤكد ، إذن أن الحركة الدينية المعاصرة لا يمكن أن تكون الا في علاقة تكامل وتزاوج مع الحركة الدينية الرسمية ، أما الاختلاف بينهما في كيفية توظيف الوعي الديني الشعبي من أجل افضاء الشرعية على الاضاهاد البقي والقهر الاجتماعي لهذه الفئات الاجتماعية الشعبية ، فالحركة الدينية الرسمية تستند الى المذهب الرسمي للسلطة السياسية - المالكي - أما الحركة الدينية = المعارضة = لها سندا مذهبيا في بعض الممارسة الاجتماعية والاقتصادية يعود أساسا الى المذهب الشعبي والاباضي - الوهبي - خاصة لسكان التجمعات القروية الريفية في جربة ، وهم علاوة الى ذلك سند مذهبي آخر يتمثل في التشنت الصوفي للمجموعات القروية - الانتماء للأولياء القدامى - والوهبي في خطاب الفقهي.

(1) فترة 1981 في تونس

(2) شيخ ابن ابراهيم ، ونورالدين جوشداخ .

وهذه العلاقة الشائبة القائمة بين =الدين الرسمي =  
و=الدين الحركي= ، أصبحت القاعدة<sup>11</sup> الايديولوجية للحركة الدينية  
المعاصرة ، و=الظاهرة الفارة = للبناء الثقافي والفكري للحركة  
الدينية المعاصرة ، ومن هنا يمكن القول أن هذه الحركة الدينية  
بطابعيها ، لا تملك موضوعاً محددًا ولا غاية واضحة من عملها التثقيفي  
الا ما تعمل على تكريسه من شوتية واستقرار لعلاقات الانتاج السائدة  
وترجع هذه الضابطة الايديولوجية والثقافية الى ثلاث أسباب أساسا  
كما سنوضحه عند تحليلنا للنموذج الدراسي :

وأول هذه الأسباب : أن الجري القروي ليس له هدف جديد  
يرفع عمله التجاري والفلاحي الى مستوى التشكل الرأسمالي المعاصر،  
بل قايته أن يحافظ على استقراره وذلك بالانكماش على شروته، وضمنان  
استمرارية أدوات انتاجه التقليدية ومجالات نشاطه الاقتصادي  
القديمة ،

- أما السبب الثاني : أن الجري منذ القديم لم يكن يمثّل  
أقلية سياسية وهنا اندمجت المبادرة السياسية ، وبالتالي تقلّص  
الطابع السياسي لكل حركة اجتماعية في جرية ، ما عدى في الفترة  
الحديثة عند مقاومة هذه التجمعات القروية للتدخل الإسباني والتركي،  
ولكن من أجل المحافظة على استقلاليتها الاقتصادية والاجتماعية ، ليس

من أجل المساهمة في احتكار السلطة وتغيير الموازين الاجتماعية لصالح هذه الفئات الجريبة القروية ، وبالتالي أن الوعي السياسي في هذه القرى الريفية ، لا يخرج عن كونه الوعي بضرورة الاستقرار والضمان الفعلي لحرية النشاط الاقتصادي بكل استقلالية عن المنطوقمة الاقتصادية المهيمنة عالميا .

فهذه الحركة من طبعها تحبذ الخروج عن قانون التقسيم العالمي للعمل فهي لها تقسيمها الاجتماعي الخاص بها في توزيع العمل وتنظيم عملية الانتاج ، ولهذا فالحركة الدينية المعاصرة ، ستأخذ هذه الخصوصية لتجعلها سندا في عملية الاستقطاب الجماهيري للحركة ، وسوف تغيب في خطابها كل شكل من أشكال التعبير السياسي المنظم ، وستعتمد على الخطاب القيمي الأخلاقي من أجل المحافظة على الاستقرار وتماسك هذه التجمعات القروية في الإطار المنغلق الراض لكل عمل سياسي منظم ، طبقي .

وهكذا فالحركة الدينية المعاصرة بطابعها تسند الى تعميق التهميش السياسي والاجتماعي لهذه التجمعات القروية في كل ممارسة اجتماعية أو اقتصادية سياسية الا في إطار ما يظفي شرعية على السلطة ولذا ان السبب الثالث يعتبر توادلا الى هذه التجمعات القروية ، خاصة أنها في مثل هذه الفترة المعاصرة أصبحت تعاني مشاكل اقتصادية

واجتماعية حادة ، التي لم تتمكن =الحركة الدينية المعاصرة= بشكليها من ادماجها في خطابها الايديولوجي ، وبالتالي عجزت عن تقديم حل لها يساعد على ادماج هذه التجمعات القروية في الحركة العمرانية والحضرة المعاصرة .

ولكن كيف أن تقوم هذه الحركة الدينية المعاصرة بهذه المهمة ؟ . وهي تعتمد في خطابها على مقولات وظواهر بعيدة كل البعد عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي من قبل ارساء الاصلاح الأخلاقي للمجتمع وأن انعدام التخلّيق الاجتماعي هو المتغيّر الرئيسي في كل الأزمان التي يمرّ بها المجتمع والدولة ، ولذا وجب إعادة فرض التعسّاليم الدينية والنظم العقيدية الايمانية ، ومقاومة كل حركة لائكية علمانية .

ومن هنا تتجلى العلاقة بين الحركة الدينية المعاصرة والتجمعات القروية الريفية أولاً في مستوى التنظيم الاجتماعي، فإن الحركة الدينية عليها أن تتحمّل أعباء إعادة التوعية الدينية ، وذلك بالقيام =الدعوة الدينية= وتنشيط الظواهر ذات الطابع الديني، كظاهرة الزواج ، والمأتم ، وبالتالي تحويل هذه الظواهر وغيرها ضمن النزعة الاجتماعية الأخلاقية العامة ، واخراجها من طابعها الخاص ، وهذا يتطلب على مستوى القرى إعادة تنشيط أسس الانتماء المذهبي التقليدي وتحويله الى انتماء للحركة الدينية عموماً ، وذلك بتنشيط الزعماء والشيوخ المذاهب القديمة ودفعهم الى الدعاية الديانة للحركة

#### المعاصرة . (4)

(1) الجلسة الدينية في جامع قوجيل : تقديم شيخ الوهية للمداخلات الثلاثة التي ستقدم في اللقاء الشهري.

فهناك إذًا = التفاعل = بين رجال الدين والفقهاء القدامى =  
وبين الحركة الدينية المعاصرة ، هذا التفاعل سببه الشعور بالضييق  
والقلق المتولد عن تصادم الطموحات التي بدأت تظهر في مستوى الطبقة  
المتوسطة التي تمثل القاعدة الأساسية للحركة الدينية المعاصرة  
والهياكل القائمة في الوعي الشعبي والرسمي السلطوي على الاكتفاء  
بممارسة العبادات ، هذه الممارسة التي ستجعل منها الحركة الدينية  
المعاصرة المحرك الأساسي للاستقواء ، وذلك يجعلها أكثر تقبلًا من  
طرف المنتسبين للحركة أو غيرهم = وللخروج من هذا المجال المحدود ،  
وجدت الحركة نفسها الى التفاعل المذكور وذلك بإعادة التمسك  
الفقهي والديني القديم وبالتالي البحث عن قاعدة طبقية أوسع وأصلب  
اجتماعيا واقتصاديًا وذلك بالاستناد الى الفلاحة والتجارة .

### **الاشكاليات النظرية والعوائق الاستيمولوجية في الخطاب الديني المعاصر؛**

ومن هنا يجب التفكير في كيفية تحديد = القيم والمعايير  
الدينية المعاصرة = خاصة نحن أصبحنا أمام بناء اجتماعي يمتداز  
بالتعقيد ، فلم يعد الحديث عن الحركة الدينية في هذه التجمعات  
القروية يقف عند تلك الحدود التقليدية للمسألة الدينية ، بل  
أصبحت هذه المسألة تتقف عند المفترق القائم بين العقل السياسي  
الاجتماعي والعقل الديني وبالتالي فان هذه الطبقات الاجتماعية  
التقليدية - الاقطاع والبورجوازية التجارية والوسيلة ، لم تكتف  
بدالب الجديد لهذه الطبقات التقليدية يؤدي بالضرورة الى رفض والغاء

عدة اعتبارات تقليدية كانت قديماً وحديثاً أساسية في تحديد الظاهرة الدينية وتحليلها :

(-) التعبير الشفوي للتدين ، والاعلان اللفظي عن الانتماء الديني والمذهبي سواء بالنسبة للمجموعات الدينية في هــهـه التجمعات القروية ، أو بالنسبة لبعض الفئات المسلمة المتدينة اما عبر الوراثة أو التقليد الاجتماعي والديني . لم تعد ترى أن الاسلام مازال يلقي داخل الأسرة الممتدة التقليدية بل أصبح يعبر بالانتماء للجماعة = والحركة الدينية عموماً .

(-) كما أن الحركة الدينية المعاصرة ، أعادت النظر في دور الدولة في المراقبة وللسهر على حماية الدين ، وبالتالي جعله من العناصر الأساسية المكونة لخطابها الايديولوجي وذلك لأنها (الدولة) لم تعمل على نشر وايصال هذه الدعوة الى أعماق الأرياف ، وشانيسا لانها لم تجعل من هذا الدين والتدين سواء لاضفاء الشرعية على السلطة وبالتالي لم تدفع الى تعميق الممارسة الدينية والزام العقائدي لأوسع الجماهير .

ومن هنا فان الدولة في نظر هذه الحركة الدينية المعاصرة ، لم تعد تمثل الا عنصراً يساعد على تهميش الوعي الديني وتجميعه ، لذا وجب التمايز عنها وذلك بإنشاء تلك الحركة التدينية وتنظيمها من خارج السلطة ، وذلك بالعمل على تنشيط التنظيمات ذات الطابع الديني من جمعيات خيرية = ، و فرق صوفية و سلاميات موسيقية = ، ونشر



الأشرطة المسجلة تحمل خطبها التحريضية الدينية - كالشيخ كشك - ،  
وكل هذه التشكلات تكون تحت رقابة وتسير الحركة الدينية المنظمة  
في هياكل أكثر ترتيباً وصرامة .

ومن هنا فالحركة الدينية ، وثافت ، كل ما هو مكتوب ومسموع  
من أجل الدعاية والدعوة المكثفة ، وذلك قصد إعادة احياء الفكر  
الأصولي وأمام هذه الوتعية ، الايديولوجية المعرفية و تطور البناء  
الاجتماعي وتعقيده ، وجدت الحركة الدينية المعاصرة الى إعادة بناء  
خطابها الديني ليكون أكثر ملائمة مع الوضع الحالي . عملت على  
الغاء عدة اعتبارات منها :

(- ) الاعتبار القائل بالحركة الدينية يجب أن تستند الى  
الرؤى المذهبية الضيقة من مالكية أو وهبية وتفرعاتها المختلفة  
ومن هنا لكي تتمكن من الاستقطاب عليها أن تقوم بعملية تنظيرية  
دوغمائية للواقع المعاصر تعتمد أساساً على :

(- ) الأسبقية للأحداث والوقائع التاريخية التي تتعرض لها  
الحركة الدينية في ممارستها مع السلطة ، لم تعد الأسبقية لصحة  
الممارسة الدينية والتعبدية للفرد والمجموعات عموماً ، يعني لم  
يعد =العامل الديني= محدد في الممارسة الا بقدر ما يوفره من تقدم  
وانتشار دعائي للحركة ، وهذا يعني أصبحت الحركة الدينية تمثل  
تلك الايديولوجية الطبقية المتحولة حسب الظروف الموضوعية التاريخية ،  
ولذا فمقولة =التاريخ= سيكون لها أهمية كبرى في الخطاب الايديولوجي -

لهذه الحركة المعاصرة ، هذا بجانب =الشرعية= الاجتماعية والمجتمعية من أجل التواجد كقوة لسياسة اجتماعية فاعلة في تنظيم وتوجيه الحركة الاجتماعية عموماً وكل ما يتخللها من حالات .

(-) تحديد الحقل الديني ، وما يتطلبه من نظم قيمية وأنساق

معرفية : كالعادات ، والتقاليد ، والأسطورة ، والسلاميات ، الفرق الموسيقية والمنظمات الشبابية لتنظيم أوقات الفراغ . وهذا يجعل الحركة الدينية المعاصرة كما ذكرنا آنفاً تصل إلى فرض ذاتها ، كإيديولوجية ، رسمية عوضاً عن الدين الرسمي للسلطة . وذلك انطلاقاً من الأسس القائل أنه من الواجب أن يلعب الدين والاسلام خاصة ، في مثل هذا المجتمع ، والتجمعات القروية أساساً الدور الرئيسي والمحدد في بلورة الأيديولوجية المحلية التي يجب أن تسود .

وهكذا فإن العلاقات الطبقية بمنظور الحركة الدينية المعاصرة ، ليس بالضرورة أن تكون ذات قاعدة اقتصادية مادية ، =إذ حسب هذا التوجه الناري ، لا يمكن أن نجد طبقة مهيمنة بدون قاعدة ، وأرضية دينية وأن وعيها لا يمكن أن يتشكل خارج الحيز =الميتا-اجتماعي ، هذا الوعي الذي بدوره يحول هذا =الميتا-اجتماعي= إلى النظام الاجتماعي . ومن هنا فإن الحركة الدينية المعاصرة ، حتى وإن تحدثت عن =مقولة الطبقة= واستعملتها في خطابها ، فإن تحديد هذه =الطبقة= داخل ذلك الخطاب الديني ، لا يخرج من التحديد المفاهيمي لمقولة =التاريخ=

يعني أن مقولتي =التاريخ و=الطبقة = في الحركة الدينية المعاصرة ،  
لا يمكن أن يدخلها فعلياً في الفكر الاجتماعي وبالتالي في الحراك  
الاجتماعي العام إلا بما يضمنانه من تقييم أخلاقي معياري، وليس بما  
يساهمان به في تشكيل الصراع الاجتماعي من أجل التغيير الفعلي في  
بنية وعلاقات الانتاج في تلك التجمعات القروية ، ولربما لهذه  
البعاد الايديولوجية ، نلاحظ استقرار وتواجد تلك التجمعات القروية  
في جربة على نفس النمط الحضري والاجتماعي كأني بها لم يقع عليها  
تغييراً، وبالتالي كانت خارج الصراع الاجتماعي الذي ساد في كل  
الفترات سواء القديمة والحديثة والمعاصرة واليوم بالذات .  
وفعلاً فقد كانت هاتان المقولتان **للثبات** مثلاً عاماً سلبياً للحركة  
الدينية المعاصرة ، ولكن من أجل ضمان فعل اجتماعي ذي نسبة عالية  
على مستوى الاستقالات الجماهيري لهذا بالفعل يمكن القول أن كل  
المقولات النظرية التي التجأت اليها الحركة الدينية المعاصرة  
لبناء خدائها ، ما هي إلا مقولات وهمية ، وهم الخطاب الايديولوجي  
الذي تمارسه .

ومن هنا فان الحركة الدينية المعاصرة ، كظاهرة ايديولوجية  
لم تعد تمثل تلك المعتقدات التي تقام من طرف الفرد لتقرب الى =ربه =  
التي لا يمكن أن تتغير ، بل أنها أصبحت تساعد على تحديد وضبط  
وضعيته داخل الدايقة الاجتماعية التي ينتمي اليها ، ومن ثم فالحركة

الدينية المعاصرة تتميز تلك التعبيرية الشكافية والايديولوجية التي تكون وليدة الظروف الاجتماعية ، ولذا يمكن القول ، كما ذهب اليه كل من هيبرو= و =موسر= (1) وأكده دوركايم عند حديثه عن العلاقة بين الدين والنظام الاجتماعي (2) ان يقول : "إن الأفكار الدينية وليدة البيئة الاجتماعية ، بدلا من أن تكون مصدرا لها ، وإذا أشرت هذه الأفكار بعد نشأتها في الأسباب التي دعت الى وجودها فليس من الممكن أن يكون هذا التأثير عميقا جدًا." =

ولذا فان أدوات اعادة انتاج علاقات الانتاج يمكن أن تحدّد وتعرّف من خلال تلك العلاقة القائمة بين تلك الحركة الدينية المعاصرة وما يمكن أن تمارسه من سيطرة روحية ومعنوية على الأفراد والجماعات الاجتماعية ، وهذا ما يزيد في تعقيد مسارات التطور الذي يمكن أن يحدث على مستوى الخطاب الديني من جهة ، وما يمكن أن تشاهده الحركة الاجتماعية والاقتصادية من تضليلات وأقنعة تغطي حقيقة المسار وتُشوّه جوهرها وذلك بتعطيل الصراع الاجتماعي .

ومن هنا تكون عملية الانتقال من تجمعات قروية تقليدية ذات طابع طبقي ، الى تجمعات حضرية منظورة صعبة أو شبه مستحيلة ، فالحركة الدينية المعاصرة لم تتجاوز دور الايديولوجيا الوهمية الذي يتجسد في تعميق الاغتراب الاجتماعي ، وذلك طمس الصراع الطبقي ، وهنا يصبح

(1) مبادئ علم الاجتماع الديني : روحية باستيد ، ترجمة : محمود

قاسم (مكتبة الانجلو المصرية) ص 174 .

(2) نفس المرجع ص 175 .

من الصحيح والمنطقي أن نتحدّث عن المجموعات ذات المصالح المختلفة عوضاً عن الطبقة الاجتماعية المكتملة الوعي ، وهكذا يمكن الاقرار أن الحركة الدينية المعاصرة في تعارض جوهري وتناقض تام مع الحركة الاجتماعية ، فهي إذا لم تتجاوز طابعها التقليدي المتمثل في تكبيرها وتشويهها لعلاقات الانتاج الاجتماعية (1) .

#### النموذج التنظيري للحركة الدينية المعاصرة

الأنها ، ونظراً لما بدأت تشعر به من اهتزاز داخل بنائها القيمي ، تحاول أن تصمد ، وتؤكد توافرها واستمرارها بالاعتماد على الأحياء = معرفي = المفاهيمي التقليدي والحديث ، وذلك بتجاوز العوائق الاستيمولوجية التي وقفت أمام تطور خطابها المعاصر والتي تتمثل في :

- (-) الخلط بين العهد = القدسي = الأسطوري والبعد التاريخي
- (-) النمذجة الدغمائية للقيم والمعايير الأخلاقية والدينية
- (-) التأكيد العقيدي لأهمية المؤمن ، والمسلم ورفعتهما بالمقارنة للذين يمتازون بإيمان ضعيف أو عادي .
- (-) = قدسية = اللغة باعتبارها لغة القرآن والدين .

ومن هنا فإن الحركة الدينية المعاصرة تريد بتجاوزها لهذه العوائق

---

(1) الحاج امحمد (محمد أبو القاسم) جدلية الغيب والذبيعة : أوظفي

أن تضيء على نفسنا البعد التاريخي الاجتماعي وهذا يساعد على بناء خطاب ديني جديد قادر على الاندماج وتسهيل على التقبل من طرف كل الذين يستمعون اليه ، فلذا أن الحركة الدينية المعاصرة ترى أنه يجب عليها تجاوز التحفظ على مستوى اللغة والفهم المستوى التعبيري ، وبذلك يسهل عليها انجاز مهامها الاجتماعية والسياسية التي تستمد لها بدائل وحلول من المصدر الأصلي = الدين = وهنا بالذات تصبح الحركة الدينية تمثل ذلك النقيض والمخالف لكل خطاب أيديولوجي وفكري آخر ، وهذا يتطلب منها بالضرورة تصدي وحشي وعنيف ، على مستوى الخطاب والممارسة الفعلية .

وبالتالي تلجأ هنا الى القطيعة الجوهرية والعميقة مع كل ما هو اجتماعي تنظيمي، وفي هذه النقطة بالذات يتجسد التقاطع بين الطابع السياسي للحركة الدينية المعاصرة ، والطابع الديني الشفافي، هذا بجانب أن نفس الثقل تتشكل الروح التدميرية التي تتظاهر في =الجاهلية= لذا وجب مقاومة هذه المرحلة وعلان =الجهاد في سبيل الله= وبالتالي رفض كل تطور =علمي وتقني= ربما يحدث في المجتمع أو تلك الرؤية القائلة بأن كل من لا ينتمي للحركة الدينية ولا يقوم بواجباته الدينية ، خاصة =صلاته= ، يعتبر =كافر= وجب مقاومته ان لم يهتد ، الاقلاع عن تعاطي العمل في قطاعات اجتماعية واقتصادية متمتاز بنسبة بالتححرر على مستوى القيم الأخلاقية ، وتمتاز بالتعامل

المفتوح مع بعض البضائع المحرّمة (كالخمر - حرّية التعامل بين الجنسين) ويتجلّى هذا جلياً في قطاع السياحة وسنخّص عنصراً لهذه المسألة في بحثنا.

هذه الروح التي تتجلّى أساساً في الشكل التعصبي على مستوى تخاطب الحركة الدينية المعاصرة مع أوسع الناس، فقد أصبحت هذه الحركة تنطلق من هذا التساؤل: ما ذا أريد؟ لمن أتوجه؟ وكيف أشر؟ وبأي وسيلة أتمكن؟ وبأي تأثير أفعال وأتوسع؟ وفي أي ظروف أتحرّك وإلى أي أهداف أتوجه وأسير؟

وفعلاً فقد هيكلت الحركة الدينية المعاصرة خطاياها

الايديولوجي انطلاقاً من ثلاث مبادئ:

- الاقناع الديني والتسليم بكل ما هو عقيدي

- الاستمالة إلى ممارسة الطقوس

- الدفاع التعصبي على الحركة الدينية بدون امتلاك حجة

أو التأثير.

وهكذا فالحركة الدينية ستستخدم في ارتباطها بعناصرها

وبالناس عموماً ذلك الارتباط المستقيم في تقويم قوة الانتماء واتجاه

حركة المجموعة وبالتالي اتجاه علاقات القائمة بين الحركة ومنتيميها.

وهذا الارتباط عادة ما يكون مضملاً يستند إلى المحافظة والغلظة

والتسلّطية في فرض المواقف، وتحديد أشكال الممارسة، ولذا نحن

الآن أمام أساليب مرجعية ذات طابع نفسي اجتماعي تنطلق من استعداد المنتمي للحركة على تكريس مبادئها وتعميق انمهارها في أوسع الناس ، فلا مجال للتسامح والتبن الا في المستوى الأول لبناء علاقة الارتباط بين الحركة والمنتمي ، اذن لم يعد المرجع الرصيد الفقهي ، والمؤسسة الدينية والشيوخ القدامى كنظام العزابة وديوان الأشياخ ، في جربة بل أصبح المرجع هو ما يمكن أن تولده الظروف الموضوعية من تأثيرات على تكوين الشخص والمجموعة ، وبالتالي المرجع الفكري والقيمي الأخلاقي ، ما يتوصل اليه منظرو الحركة من ابداعات في التحليل والتأويلات للوقائع الاجتماعية والأخلاقية التي تقع أمام أعينهم ، والتي لا بديل لها ، ولا حل لها الا بالرجوع الى القيم الروحية والمثل الدينية .

وهكذا أصبح =الدين= للحركة الدينية يوظف من أجل الفهم لم يعد المنطلق والأساس للفكر وبالتالي أصبح مقولة ايديولوجية ، كغيره من المقولات الأخرى ، ولم يعد ذلك الشيء =القدسي= السرمدي ، وجب أن يكون حاضرا في كل شيء باعتبار الأساس لكل شيء .

ومن هنا نستنتج أن الحركة الدينية المعاصرة لضمان تماسكها وتواصلها بنت علاقاتها مع المجتمع على أساس =التعصب الديني= ومن خلال هذا التعصب يقع التصنيف الاجتماعي داخل الفئات الاجتماعية وبهذا التعصب يتم تكوين كل القوالب والنماذج المثالية التي

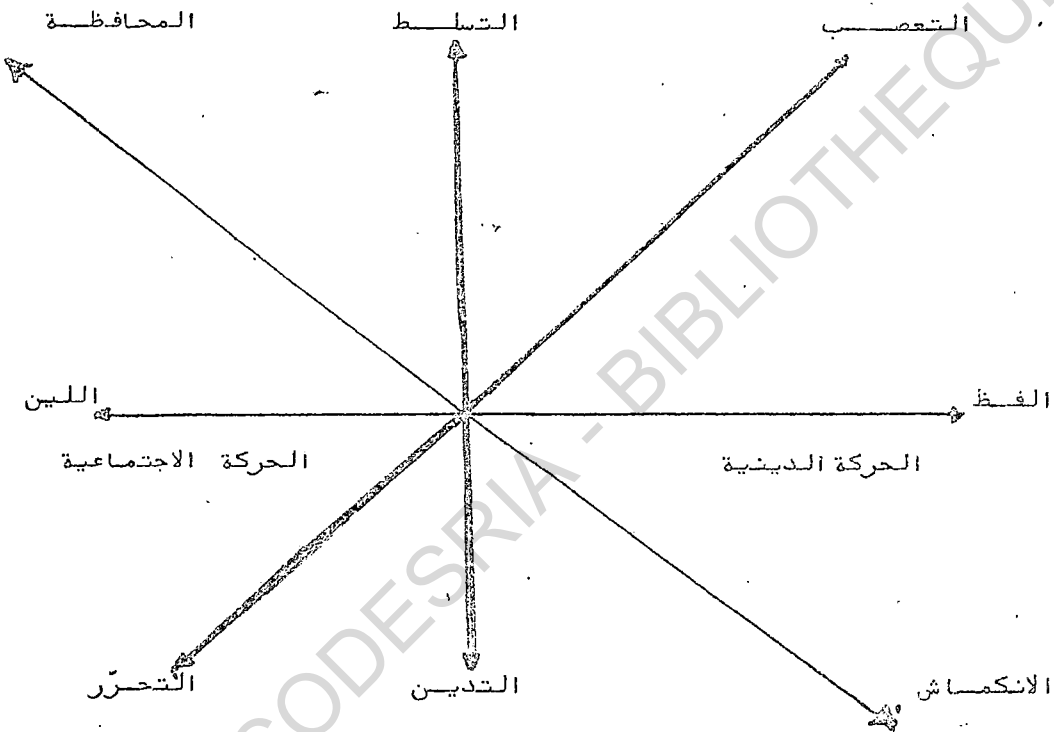


تعتبر مراجع أخلاقية واجتماعية جديدة توفّر وراء تكوين واستمرار هذا التوجه التعصبي للحركة .

وبالفعل إن الحركة الدينية المعاصرة اعتمدت =التعصّب = كمبدأ عام من أجل خلق ، وإرساء تلك الشخصية التسلسلية الفهرسية القادرة على كبت وقهر كلّ الفئات الاجتماعية ، وبالتالي من أجل ارساء أركان =الحاكمية الالهية = وقد يصل هذا التعصّب الديني ، الى درجة التعصّب الطائفي الذي يجد تعبيراته في الخطاب الديني التعصبي، كما أنه يمكن ارجاع هذا التعصّب الديني المعاصر ، الى ذلك الارث القديم الذي تجلّى في التعصّب المذهبي ذا القاعدة الدينية الذي يسيطر في الفترة القديمة والى أواخر الفترة الحديثة في جربة وفي كلّ التجمعات القروية في الجنوب التونسي ، ببعض التعاون من جهة أخرى .

ومن هنا من خلال هذا القانون =التعصّب الديني = يمكن دراسة المسافات الاجتماعية ودرجاتها القائمة بين المجموعات المكونة لتلك القرى ، كما تمكّننا من اكتشافه في الفترتين السابقتين ، ولذا يمكن أن نقول أن العلاقات التي كانت تسيطر فيهما والتي تواصلت تواجدها في الفترة الحالية تتراوح بين الغلظة واللين وذلك حسب مستويات وطبيعة التعامل بين المجموعات القروية ، وحسب درجة الانتماء العقيدي والتشبع بمبادئ الحركة الدينية ومن هنا يمكن

تُلخّصها في هذا الشكل الهندسي الذي يوضح العلاقة السائدة التي تعمل الحركة الدينية في كلّ لحظة وفترة المحافظة عليها ، اما باعادة انتاج الظروف الموضوعية التي تسمح بتواصلها ، أو بخلق توازن بين عناصر ، وبالالتجاء بتغيير حزّي لبنية الخطاب الديني دون المسّ في الجوهر ، الذي يتمثل في المحافظة على الطابع التغصبي لهذه الحركة الدينية .



ومن خلال هذا الشكل نجد أن التعصب الديني يقابل في المجال الاجتماعي بالمحافظة على البنية الاجتماعية لضمان استقرار السلطة الإلهية والتي تتجسد على مستوى السياسي والاجتماعي: الجاكمية في الطبقة المهيمنة التسلطية وفي مجال وداخل بنية الحركة الدينية نجد أن الضغط يتوسط بين = الروح التعصبية = والسلوك = الانكماشية = السلبي ، وهذا ، بالضرورة يقابله على مستوى الحركة الاجتماعية جانب من = الانبساط = والتسامح في ممارسة العبادات وهنا يجب أن يتوسط = اللين = بين الروح المحافظة ، والجانب = التحري = ، وهذه العلاقة المتباينة بين المجالين (التحري - المحافظة) تفرض إعادة تقييم واصلاح الأنظمة القيمية والابنية المعيارية للحركة الدينية من أجل تجاوز الأزمة المعيارية والأخلاقية على مستوى = الديني = ، والتمكن من إعادة انتاج علاقات الانتاج السائدة لضمان هيمنة سلطة الطبقة التقليدية السائدة ، وبالتالي استقرار موقعها الاجتماعي لممارسة تسلطها الاجتماعي والاقتصادي .

وهكذا يمكن تلخيص هذه الصورة التقابلية من العلاقات بين = الديني = والاجتماعي ، في أنها تمثل ما يمكن أن يشق هذه البنية = الاجتماعية الدينية = من تناقضات على مستوى الخطاب الايديولوجي ، وأن هذه التناقضات لا يمكن تحدد اتجاه واحد لهذه العلاقات بل لا بد أن تحدد اتجاهين في أغلب الحالات ولذا يجب التساؤل هنا ما هي الأسباب التي كانت وراء هذه التناقضات ولماذا يمتاز الخطاب الديني

المعاصر بهذه الازدواجية ، رغم ما يمتاز به من وحدة على مستوى المراجع النظرية وال مصادر المعرفية ، وتجانس ديمغرافي على مستوى الفضاء الاجتماعي الجغرافي خاصة في الأوساط القروية الريفية كما هو الحال في التجمعات القروية بحرية .

اذ نلاحظ أن هناك تجانس سكاني بين الفئات والمجموعات ، الدينية المكونة لهذه التجمعات ، بجانب ذلك ، هناك اتفاق بين تلك المجموعات الدينية حول أهمية الارتقاء الاجتماعي، بالاستناد الى الاستبطان الفعلي للقيم الاجتماعية والعقيدية الايجابية تؤدي الى نشأة تعقّب ايجابي ، المتمثل في حماية استقلالية ومكانة الجهة جرية- في الحركة الاقتصادية والاجتماعية عموما ، فالكل برغم تعدّد المجموعات الاجتماعية واختلاف إلتماهاتها العقائدية والعقيدية يتحمسون عند ذكر - جرية - ، أو الكل ينعت =بالجربي = خارج موطنه ، مما يؤدي =الانفعالية = و=الاندفاعية = العفوية كلما ذكر موطنه بسوء . ولعل على هذه المبادئ ، واستناد اليها ، ستمارس الحركة الدينية فعلها في هذه التجمعات القروية ، وهنا تخرج من طورها السياسي الاجتماعي إلى دورها النفسي الاجتماعي . وتندج الحركة الدينية المعاصرة ، تعمل على تكريس مفهوم = المعتقد = الذي يصبح بمثابة المعلومات والمعارف التي على الشخص أن يتقن بلحا شعورينا والاشعورينا وهكذا فالحركة الدينية المعاصرة ، تريد أن تجعل

من المعتقدات والتمورات العقائدية أنواعا من =القوالب النمطية= التي تُعتبر عن ذاك المعتقد المعين من طرف الحركة الدينية ، والذي يجب أن ينتشر في المجتمع ، ومن هذه الحالة تصح الحركة الدينية تمثل ذاك المفهوم الاجتماعي الاجرائي الاحصائي .

ونتيجة لهذا المفهوم تغدو الحركة الدينية تقاس بعدد وحجم المنتميين اليها والمعتدين برؤاها ، ليس بفعلهم في تغيير الواقع الاجتماعي والاقتصادي ، وهذا المفهوم الاجرائي الاحصائي يؤدي الى تبسيط مفرط في المضمون الدني والفكري الى درجة طمس كل المدارك الذهنية والذكائية والرمزية لدى المنتمي ، وهذا لا يتفق مع الدور الذي يجب أن يحتله الفرد ، وذلك لانها تقتل فيه كل مبادرة ذهنية وذاتية على مستوى الفكر والفعل معا .

وهكذا تصح الحركة الدينية المعاصرة مجرد مجموعة من =القوالب النمطية= المبسطة تبسيطا مفرطا فيه ، يؤدي في نهاية المطاف الى اعدام المجهود العقلي والذهني لدى المجموعة والفرد ولهذا فان الحركة الدينية المعاصرة تفصح عن عداها لكل ما هو =عقلاني= . وذلك حتى لا تفقد مركزيتها المعرفية والروحية ، وبالتالي تضمن سيادتها وسيطرة معتقداتها على مسار الحركة الاجتماعية ومن هنا فان الحركة الدينية في عملية تكريسها للروح التعصبية بمفهومها السلبي والايجابي ، فانها تنحى عندها مناحي نظرية الانها تتجمع في منحيين اساسيين وهما :

- المنحى الموقفي الذي يتحلى في كل ما تفرزه الحركة

الدينية من مواقف ومعتقدات وقيم اجتماعية وتقاليد مسلكية ،

وهذا لا بدّ له من منحى آخر .

- المنحى الذي يستند الى العناصر الديناميكية لشخصية

الجماعة وبنائها النفسي الاجتماعي .

وبهذين المنحيين يمكن أن تقوم الحركة الدينية بدور

التنشئة الاجتماعية على أسس عقيدية وعقائدية هذه التنشئة

بدورها تبرز فتأججها على مستويين أيضا .

• المستوى الداخلي يعني السلوك الظاهري وذلك في أشكال

عديدة كالزني والحديث ، والممارسة العقيدية للعبادات والدعوة

للتدين وتحمس مع كل من يمارسها .

• المستوى الاجتماعي الثقافي ، وذلك بالعمل على تغيير

البنية الثقافية ، بطرح مشاريع ثقافية تسند الى المراجع الدينية ،

والأصولية ، والعمل أيضا على بناء مشروع مجتمعي = يجسد = بالفعل =

المجتمع = الاسلامي = الشرعي وذلك بتنظيم العلاقات الاجتماعية انطلاقا

من تلك المقولات الدينية والقوالب النمطية التي كرّست الروح ،

التعصبية في الفرد والجماعة ، ومن هنا ارساء = المجتمع التعصبي =

المعتقدي ، والذي يصبح فيه القانون الحاكم فيه هو = التمايز الديني =

العام ، بعدما كان في ما مضى التمايز المذهبي الاجتماعي .

وهكذا يمكن الاستنتاج أن =التعمّب الاجتماعي والديني =الذي تعمل الحركة الدينية المعاصرة في المجتمع العربي وبالتحديد في القرى والأرياف يستند كما ذكرنا على مبدأ الغموض المقصود ، وغير المقصود ، وهذا =الغموض = يتطابق مع مفهوم =الهامشية = التي كانت وما تزال عليها علاقات الانتاج في الريف العربي عامة وفي تونس خاصة ، وبالتحديد في جربة كمجتمع قروي فلاحى ، هذا التجمع القروي الذى أحدث فيه غزو السياحة - اختلالا في عملية الانتاج الفلاحية وبالتالى اختلال فى الشعور بالطمأنينة على تماسك القاعدة الاقتصادية =للجربي= التي تسند كما رأينا على خدمة الأرض فى شكل الفلاحة المنزلية ، أو التجارة .

وهذه =الهامشية = ستؤدي لما حالة. في المقابل السى التطرف في الاستجابة للحركة الدينية الذي يتجسد فعليا في أشكال من التوتر في العلاقات الأسرية والتذبذب في ممارسة العبادات ، وهذا يؤدي بالضرورة الى عدم تحمّل هذا الغموض العقائدي والفكري الذي بدوره يؤدي الى احتلال الشعور ، وكل هذه الوضعيات تؤدي به بالضرورة الى الانتماء الانفعالي والاندفاعي للحركة الدينية المعاصرة .

وهكذا يكون انتماء هذه التجمعات القروية وخاصة الطبقات الاجتماعية الأكثر هامشية فيها استجابة منطقية لوضعية التهميش الاقتصادي والاجتماعي التي آلت اليها الطبقة الاجتماعية السائدة

التقليدية ، بجانب عدم استقرار القاعدة الاجتماعية للطبقة الوسطى في هذه التجمعات القروية بجرية ، والمتمثلة في بعض الشرائح المتعلمة - كالمعلمين - والتلاميذ . وبعض الموظفين الصغار، هذه الشرائح التي تميل أساسا الى الكسل الذهني لما خلفه فيها الوضع الاقتصادي والاجتماعي من مظاهر سلوكية ومعرفية متعلقة بالأفكار الجاهزة والمعتقدات المسلحة البسيطة الساذجة ، فما على الحركة الدينية الا انزالها وايمالها الى ذهن هؤلاء بطريقة منغلقة بصرف النظر عن مضمونها ، وبخبرة تسلية ، تركز الشعور ، بعدم تحمّل المسؤولية ، في كل شيء .

وهكذا فان الحركة الدينية تعتمد في ممارستها واستقطابها على مقولة =الذهن المنغلق = التي تكون أكثر استجابة للقوالب النمطية والتي تكون أيضا مطابقة للروح =الاستهلاكية = في هذه التجمعات القروية المهمشة في عملية الانتاج الاقتصادي .

ومن هنا يمكن القول : أن الحركة الدينية المعاصرة استجابت لطبيعة تلك التجمعات القروية التي تتراوح بين الجمود في علاقات الانتاج السائدة ، والاستهلاك السريع للانتاج المستورد وما يتبعهما من معتقدات منغلقة في كلاً الحالتين فاننا نقول اذا أن ، هناك ترادف بين مفهومي =التعمّب الديني = الذي يتبعه =انغلاق ذهني = و=الاستهلاك السريع = لكل ما ينتج من قيم سائدة ومعتقدات



متحجرة ولكل ما يستورد من نتاج اقتصادي .  
وبالتالي هناك ترادف بين ما توفره الحركة الدينية من =قوالب= نمطية = على مستوى المعتقدات والمواقف السلوكية وبين طبيعة علاقات الإنتاج السائدة في هذه التجمعات القروية في جربة .  
ولذا فالحركة الدينية المعاصرة في علاقتها مع هذه التجمعات القروية الريفية في جربة ، التي تتراوح بين الجمود =الاستهلاك= وما يمليه في بعض الحالات السلوكية والاجتماعية من ليونة تضمنه نسبة من التحرر من الرقابة من الروح التسلطية التي تفرض الحركة الدينية عبر مؤسسة الأسرة ، هذا الشكل التنازلي المتناسك والذي يتكون من أربع متغيرات تكون في علاقة تكاملية .

- المنيهات الداخلية والخارجية

- الهدف

- العمليات الوسيطة

- النتائج على مستوى علاقات الإنتاج داخل هذه التجمعات

ومن خلال هذه العلاقة الرباعية سيتم تحليل النموذج الدراسي وعلاقته بالحركة الدينية المعاصرة . اذا نجد أن هذا الشكل يعتمد أساسا نموذج =الاقتناع= من = أجل تبني = القوالب النمطية = وذلك وصولا الى =الانتماء التعمي = أو =الاتجاه التغييري = من خارجه الحركة الدينية المعاصرة وقوالبها النظرية والتنظيمية . ولذا

فان عناصر هذا الشكل التنظيمي الذي تستند اليه الحركة الدينية في  
علاقتها بهذه التجمعات القروية بجرية :

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

- التناك
- المحافظة على
- الانكماش ذاتي
  - البحث على المحافظة
  - محاولة المحرر من ك
- تشوير وتغيير الع
- رفض الحركة الدينية
  - البحث انتما ايد يول
  - تشوير العلاقات ونج
- اعادة انتاج العلا
- التعصب الديني الا
  - رفض كل ما هو لا ديني
  - تكبير العلاقات وتم
  - الانتما الفعلي للح



- المنهيات
- القاعدة الاجتماعية
- الانتما للأسرة التقليدية
  - المحافظة على الموقع الاجتماعي اللقب
  - الانغلاق الاجتماعي والمذهبي
  - المحافظة على ممتلكات التقليدية
  - السيطرة على السوق التجارية

- القاعدة الاقتصادية
- تنوع الأنشطة الاقتصادية
  - فقدان السيطرة الاقتصادية على السوق
  - دخول قطاعات جديدة الى جربة
  - تفكك القاعدة الاقتصادية التقليدية وتمهيشها

- القاعدة الدينية
- التعصب الديني للحركة الجديدة
  - ضعف الانتما المذهبي التقليدي
  - الانغلاق الذهني
  - استمالة للحركة الجديدة للعناصر التقليدية
  - قتل المبادرة الفكرية والفقهية

وهكذا يمكن أن نلاحظ من خلال هذا الشكل النموذجي للعلاقة القائمة بين الحركة الدينية والواقع الاجتماعي والاقتصادي في هذه التجمعات القروية عدّة مستويات تحليلية :

- إذ نرى أن العلاقة القائمة تستند الى غرس عدّة خصائص في المستقبل والمنتمي لهذه الحركة :

(+) اقناع هذه المجموعة بمصادقية الخطاب الديني والتسليم المطلق بمحتة .

(+) غرس الشعور بالثقة بين المتلقي للخطاب والمخاطب ، وهذا يؤكد النزاهة في التعامل بين عناصر الحركة والمنتمين الجدد ، وهذا يؤدي بالضرورة الى :

(+) تركيز على مبدأ المودة التي تتجلى في التضامن = الاخواني = والتعاون التنظيمي الاجتماعي ، وكل هذه العناصر مجتمعة تؤدي الى تأكيد على أهمية :

(+) الانتماء الى الجماعة الدينية المرجعية ، وهذا الاتساق يصاحبه التأثير القوي على كل الأعضاء .

وهكذا فان على مستوى الخطاب الايديولوجي ، تجد نفسها تتراوح بين الاقناع وما يتطلبه من تودّد وتسامح ، وبين الانتماء الفعلي للحركة في الشكل التعصبي الفعّال الذي يؤدي بدوره الى عدة انعكاسات على مستوى الممارسة الفعلية لهذه الحركة الدينية إذ تساعد هذه الانعكاسات في تصليب الانتماء وترسيخ الشعور العدائي لكل ما هو اللاديني ويخرج

عن المنظومة الدينية وعارفها ، ومن هنا فالحركة الدينية عليهما  
أن تشير هذه العناصر لضمان تأثيرها الاجتماعي على المجموعات المنتهية  
لها :

(+) خلق التفاوت بين مواقف المتقبل وبين مواقف الحركة  
الدينية مما يحدث زيادة من الضغط التسلطي من طرف الحركة من أجل  
اجبار المتقبلين للخطاب على تغيير مواقفهم ويعلنون تبنيهم لمواقف  
الحركة .

(+) استشارة روح الخوف ، فالحركة الدينية تستند الى هذا  
العنصر لاقتناع الناس بأطروحاتها ، وذلك عبر التأكيد على هول العقاب  
في الآخرة ، والانتقام من كل الذين لا يقومون بواجباتهم الدينية وقتل  
كل اللائكيين والملحدين ، وهذا يعمق في عناصر الحركة الروح العدائية  
للغير دون الاقناع الفعلي والواعي بتلك الممارسة للعدوانية .

(+) اذن تعميق الشعور العدواني ، هذه العدوانية تؤدي الى  
اجبار المجتمع ككل الى تغيير مواقفه بالعودة الى المرجعية التي  
تمليها الحركة الدينية .

وبهذا تتمكن من تحقيق هدفها الاساسيين وهما :

(-) الالتزام بمبادئ الحركة والعمل على نشرها وتبني كـل

ما تؤدي اليه من نتائج .

(-) التحصين وذلك بتلقيح الذهن وكل المدارك العقلية = بقوالب نمطية = على مستوى السلوك والتفكير ، تؤدي الى مقاومة كل الأنماط الفكرية والاجتماعية الأخرى وبهذا لا يمكن لكل منتمي أن يفلت من تأثير الحركة الدينية عليه حتى ولو لم يكن عنصراً فاعلاً ومؤثراً على مستوى الدعاية والاستقطاب الجماهيري . وهكذا فالحركة الدينية في المرحلة الأخيرة تقوم بحماية مجموعاتها وتعمل على عدم تفريط في أي عنصر مهما كانت مكانته في الحركة .

وهذا يتطلب شكلاً تنظيمياً معقداً يرتبط أساساً بطبيعة العناصر المكونة لهذه الحركة الدينية ، ولعل من أهم الخلايا التنظيمية التي تقوم بهذا الدور التاطيري التحميني هو ما أسمته حركة الاتجاه الاسلامي بتونس =بالأسرة المفتوحة= ، فهل يمكن أن نتحدث عن هذا الإطار ، التنظيمي التشقيفي في أعماق الريف وفي مثل هذه التجمعات القروية خاصة في جربة ، التي كانت فيها مثل هذه التجربة قديماً وحديثاً ، وحتى حدود 1980 ، والتي تجسدت في =ديوان العزابة= والدور الملائكية المنظمة بالنشاط مع وادي مزاب ؟ .

وهكذا نجد أنفسنا أمام ضرورة تحليل هذا التجمع القروي ، المعاصر في إطار علاقاته مع هذه الحركة الدينية المعاصرة التي حددت لنفسها نموذجاً تنظيمياً واحتجاجياً يستند الى ثلاث أبعاد أساسية :

(-) التأشير النفسي الاجتماعي على سكان وذلك باقناعهم بضرورة

الانتماء .

(-) البناء المرجعي على مستوى السلوكي والمعرفي ، فلا مجال

لثقب المعارف من مصادر أخرى .

(-) المحافظة على البناء الاجتماعي والاتصالي الذي يفمن

استمرار هيمنة هذه الحركة الدينية ، من أجل فرض =الحاكمية الإلهية =

التسلطية على كل هياكل المجتمع ودايقاته .

#### الحركة الدينية المعاصرة والظاهرة السياسية

ان الحركة الدينية المعاصرة = كإاهرة اجتماعية تاريخية تعني

تلك الحركة الأيديولوجية السياسية التي لم تتخلص من اتجاهها السلفي

المحافظ ، وذلك لاعتمادها على المؤسسات التقليدية ، في تأطير العملية

السياسية والممارسة الاجتماعية ، على سبيل مثال الزوايا الصوفية

المغلقة ، والمساجد والجوامع ، في المدن والأرياف ، والاستناد إلى

الشخصيات الدينية التقليدية - الطقوسية ، خاصة في القرى والأرياف

ذات طابع الاقطاعي وشبه اقطاعي ، كما هو الحال في التجمعات القروية

في جربة .

فهي تمثل القاعدة الفكرية للممارسة السياسية للدايقات والفئات

الاجتماعية المرتبطة بالعلاقات الأبوية الأسرية ، التي ما زالت مقتنعة

بالانتفاع من المحافظة على نمط الحياة التقليدي مما جعل الحركة الدينية المعاصرة في هذه التجمعات القروية غير قادرة على التخلص من المنظور الفكري التقليدي ، وهذه السمة ميّزتها عن بقايا فسروع الحركة في المدينة والتجمعات الحضرية ، كما أن الحركة الدينية المعاصرة في التجمعات القروية بجرية مازالت تحافظ على الموقف السلبي من النشاط السياسي المباشر ، هذا ما سيمكننا من ملاحظة غياب الجراية في الهياكل العليا للسلطة السياسية ، بحانب الوقوف على الصراع الحاد ذي القاعدة المذهبية الدينية في مستوى الهياكل الحزبية الدنيا . - شعب دستورية - ولجان تنسيق ومؤسسات بلدية الخ ... ومن هنا فالحركة الدينية المعاصرة تعني تلك الظاهرة ، السياسية البدائية التي بدأت تتشكل داخل وعي الجماهير الريفية ، وذلك لأنها (الحركة الدينية) لم تخرج عن كونها تعني تلك الهوية الشفافية الأصولية = وهذا يتطلب منها الرجوع السلطوي والسلبي الى الشوايت الدينية والحقائقية التقليدية لتفسير كل ممارسة سياسية وشفافية . ولهذا تصبح الحركة الدينية تعني تلك الأخلاقية وغير المادية التي تتطلب الامتثال الأخلاقي الديني ، ذاك هو الفهم الديني للواقع الاجتماعي والسياسي لتلك التجمعات القروية بجرية ، والوطن العربي عموماً .

- (1) الصراع الذي تم في قرية سدويكشر عند تمعيد الشعة الدستورية (1988) والاختلافات القائمة بين المجموعات الاجتماعية في تصعيد الجامعة الدستورية وتحديد قوائم المجلس البلدي في ميدون (1989 = 1990) .



هذا التوجه النظري للحركة الدينية المعاصرة الذي يرتبط بالّعناصر المادية للثقافة الريفية وعلاقات الانتاج الزراعية ، التي تتمثل في كلّ ما يصنعه الانسان الريفي في عملية الانتاج . وبالتالي ما يولده من أفكار سياسية واجتماعية وما يصحبها من ممارسة اجتماعية - سياسية ، انه ، (التوجه) سيؤدي الى تعميق الفراغ النظري السياسي والايديولوجي لهذه الحركة الدينية مما سيدفعها في الواقع المعاش الى تجديد بعض المفاهيم لتغطية ذاك الفراغ النظري التنظيري ، مع العمل على تأكيد الروح التسلّطية التعصّبية في عملية الاقناع النظري .

ان التجديد والتحول على مستوى الخطاب الايديولوجي السياسي يؤدي حتما الى تغيير في القاعدة التطبيقية الحاملة لهذا الخطاب .

ومن هنا سيستدعم التوجه الأصولي البورجوازي الصغير المحافظ ، والذي يتجلى في حركة الاخوان المسلمين وجماعات اسلامية أخرى ، كالاتجاه الاسلامي = و=حزب التحرير الاسلامي = و=الجهاد الاسلامي = وهذا بالضرورة يصاحبه تغبّر في المرجعية الفكرية والنظرية ، فستصبح للحركة الدينية المعاصرة أدبيات نظرية تمتاز بمنطق اقناع جديد يعتمد على تماسك الحجة العقيدية وذلك في اطار تأويلها واعادة توحيثها في تفسير الظواهر وتحديد البدائل العلاجية لها ، فكان من أهم الراوفايد النظرية المرجعية - المودودي - وحسن البنا و=سيد القذافي = وغيرهم ، بجانب الشخصيات التي يكون لها الولاء السياسي والتنظيمي الاجتماعي

تكون قطريًا = أوجهوبًا = مثلًا في تونس - راشد الغنوشي وهذه الشخصيات  
 ضمنها الحركة الدينية في حضم المصراع والموجهة المفتوحة مع السواغ  
 السياسي والاجتماعي ، وتعتبر هذه الشخصيات السياسية الدينية بمثابة  
 = الأمراء المؤمنين = المسؤولين على إرساء الشريعة وذلك فرض لسلطة  
 = الخاكية الالهية = .

ومن هنا يتم التشكل السياسي للحركة الدينية المعاصرة بمعزل  
 عن التحديد التقليدي القديم ، بل ان لهذه الحركة مكونات اجتماعية  
 وسياسية طبقية ، اذ نجد تجمع تحت لوائها عدة فئات وشراخ اجتماعية  
 بداية من البورجوازية الصغيرة والمتوسطة المحافظة ، وكل المثقفين  
 المشيعين بالروح الدينية ، والتلاميذ الذين لا يملكون استقرارا نفسيا  
 وماديا ، وفئات من الشباب العاطل في الأحياء الشعبية الفقيرة ،  
 وممثلوا المؤسسات الدينية والبورجوازية التجارية الريفية والفلاحين  
 الفقراء والمزارعين ، والطبقة الاقطاعية .

وهكذا فالحركة الدينية المعاصرة تظهر خطورتها وأهميتها  
 الاجتماعية في أنها استطاعت أن تخترق كل الفئات الاجتماعية المتكونة  
 للمجتمع سواء كان حضري أو قروي ، وتمكنت من تعبئتها سياسيا  
 وايدولوجيا بخطاب متفان يمتان بالمراوحة بين الاستقرار المبادي  
 للواقع وبين التفسير المثالي الديني له .

ولهذا لكي نفهم الطبيعة السياسية للحركة الدينية المعاصرة  
 وتحليل تأثيرها في المجتمع وفي كل عمليات التحول فيه ، لا بد أن نأخذ

في حسابنا ظاهرة التداخل بين عمق القوى الدينية وسرعة انتشارها في كل العلاقات الاجتماعية والسياسية وبالتالي التداخل بين الموقع الذي تحتله الحركة الدينية في البنية الاجتماعية والنموذج الايديولوجي المهيمن الذي ما فتئت الحركة الدينية تفرضه وتستند اليه في دعايتها الجماهيرية ، وهكذا يتم التداخل بين التحديات البنيوية للنظام الاجتماعي والسياسي وبين عدم التخصص الايديولوجي ومن هنا فان تحليل العلاقة بين الظاهرة السياسية والحركة الدينية المعاصرة في هذه التجمعات القروية يجب أن يتم هذا التحليل في اطار التمييز بين :

(-) التجمعات القروية الريفية التي تحتوي على هذه

المجموعات السكانية تتمايز على مستوى النفسي الاجتماعي ، والاجتماعي الاقتصادي ، وبالتالي على مستوى الممارسة السياسية في حالات الحركة الانتقالية التي تتدلب مواقف أكثر حركية وديناميكية تتفاعل مع تغير الوضعيات السياسية الاجتماعية ، وهذا يتطلب بالضرورة الأخذ بعين الاعتبار .

(-) =الثقافة= الريفية والقروية التي تتكون من عدة أهداف

ثقافية شعبية وما تتطلب من قيم ومعايير سلوكية ، ومعارف نظرية ودينية والأشياء المادية التي تعتبر الحامل الأساسي لهذه الثقافة .

وانطلاقاً من هذه القاعدة الاجتماعية - الشقافية يمكن أن نحلل كل ممارسة سياسية في هذه التجمعات القروية ، وضبط كل المواقف التسلاية التي يمكن أن تتخذ الحركة الدينية السياسية .

وعلى ضوء هذه الارهاصات النظرية ، وانطلاقاً من هذه الشبكة المفاهيمية النظرية يمكن أن نحلل النتائج التي آلت اليها الحركة الدينية المعاصرة في التجمع القروي الريفي ، وما توصلت اليه هذه الحركة من تأشيرات على مستوى علاقات الانتاج الاجتماعية ، وبالتسالي يمكن بهذا التحليل أن نقف على العلاقة القائمة بين هذه التجمعات القروية ، خاصة والريف عموماً وبين الحركة الدينية السياسية المعاصرة .

**الحركة الدينية المعاصرة والنموذج الدراسي الميداني**

اننا نعرف أن دراسة الظاهرة = الحركة الدينية المعاصرة = في تجمعات قروية = متدينة مسلمة = تتطلب منا تأويل وتفسير كل ما ينطقه ويمارسه سكان هذه التجمعات القروية ، لا يمكن الاعتماد عليه كما يرد تلقائياً لأنه يرتبط بسلوك ديني عميق واجتماعي عريق . ونتيجة لهذا الاتساع لمجال ممارسة الطقوس يصبح من العسير ، تحديد الحدود العيدية الدينية كما هي ، فالدين ما هو الا ذلك = القدسي = بالنسبة لهذه التجمعات القروية ولكن بأقل حدّة لأنه لا يخضع الى ضغط المؤسسة الدينية والادار الاجتماعية المغلق .

فهو يتميز عن كل ما تريد الحركة الدينية المعاصرة استغلاله

وتأليه من أجل بناء حركة اجتماعية دينية - تخضع لتنظيمات سياسية واجتماعية ، تقوم بنشر قوالب أخلاقية نمطية على المستوى الاجتماعي الأخلاقي في إطار مشروع مجتمعي مستقل عن كل القوانين الوضعية . وهكذا فإن أول المصاعب والمشاكل التي تتعرض لها الباحث الاجتماعي في هذه الظاهرة الدينية المعاصرة ، تتمثل في :

(-) التمييز بين الحركة الدينية السياسية المنظمة ، وما تفرضه من قيم ومعايير ضاغطة من أجل خلق وعي ديني سياسي يكون الأداة الأولى لضمان تكريس المشروع المجتمعي المنجز من طرف هذه الحركة ، وهذا بالضرورة يتطلب مننا :

(-) التمكن من التمييز الدقيق بين الوعي الديني الشعبي الموروث وبين الوعي الديني السياسي ، وبالتالي الفصل بين الممارسة الدينية العادية والممارسة السياسية الخاضعة للايديولوجيا الدينية . وبالتالي بهذا التمييز بين الطابع المعتقد الشعبي والطابع الايديولوجي السياسي الذي تتميز به هذه الحركة الدينية المعاصرة ، يمكن أن نقول من الضروري والملحّ الفصل بين عدّة مستويات نظرية ، من التحليل للظاهرة الدينية المعاصرة ، ومن هذه المستويات :

(-) الحركة = الدينية المعاصرة = لا تضمّ كل الذين يعتقدون الاسلام ، والحركة الدينية المعاصرة ليست :

(1) الاعتقاد العفوي في الخطاب الديني وما فيها من قوانين منخامة ، بل أن الحركة توظف هذا الاعتقاد العفوي في عملية استقطابها وذلك بتحريكه واستغلاله في خطابها الايديولوجي .

(2) انها لا تمثل الصورة الايجابية العادية للممارسة الدينية والاجتماعية الاخلاقية ، التي تعودها أغلب سكان هذه القرى الريفية .

انما هي ذاك المشروع المجتمعي الذي بواسطته يتم ارساء سلطة =الحاكمية الالهية = .

من هنا فالحركة ، تعتبر كل ممارسة دينية يجب أن توجه في صوب هذا الهدف السلطوي . لهذا فهي لا تعني =الاسلام= الذي يستند الى المعارف العقيدية والعقائدية المشتركة بين أوسع الناس . كما أنها لا تعول كثيرا على الاسلام الذي يعني تلك الدروس الفقهية والاملائية التي تقدم للعموم ، في الكتابات للصبي ومجالس الشيوخ التقليديين بل تعمل على توظيفه من أجل تحريك الوعي، ديني تقليدي قصد توظيفه لرفض كل الأنماط الفكرية الأخرى سواء كانت دينية أو لائكية علمانية .

فهي بالتالي تعني التكريس الفعلي للخطاب الايديولوجي الديني المناهض للبعد الديني التقليدي في الشكل ، والمعادي للبعد العلماني في الجوهر ولعل هذا ما سجلناه ، عند زيارتنا الميدانية الى قرية =بني ديفت = في عمق ريف بلدية الرياض (1) .

(1) ما يقام في مسجد قوجيل من دروس دينية تنشر عليها عناصر من حركة الاتجاه الاسلامي كل أول شهر قمرى .

ومن هنا يصبح المستوى الثاني الذي يجب الانتباه اليه وفصله عن مفهوم الحركة الدينية المعاصرة ، يتمثل في أن :

(-) الحركة الدينية المعاصرة -الاتجاه الاسلامي - في تونس وفي هذه التجمعات القروية بالذات ، تختلف نسبيا عن حركة =الاخوان المسلمين = في المشرق العربي في طرق الممارسة السياسية ، والتعبئة الايديولوجية ولكنهما يلتقيان في الهدف الاستراتيجي وهو ارساء السلطة =الاميرية = المجسدة في = الحاكمية الالهية = ، ولعلّه من الأسباب التي كانت وراء المساندة العالمية لحركة الاتجاه الاسلامي = في الفترة (87-88) من طرف كل الحركات الاسلامية في الوطن العربي عموما (1).

(-) كما يمكن أن نشير في المستوى الثالث أن هناك تشابه بين الحركة الدينية المعاصرة والحركة الاجتماعية في الأرياف ، وبالتحديد في التجمعات القروية ، خاصة في ما يخص عملية تشكل القيم الأخلاقية والمعايير الاجتماعية واعادة انتاجها ، فالقريّة تستند الى الأسرة الممتدة في توليد القيم والمحافظة عليها ، والحركة الدينية المعاصرة ، تستند الى أشكال =الاسر المفتوحة = التي تقوم بعملية التثقيف الديني السياسي ، هذا بجانب أنهما يعتمدان على الأنماط التقليدية

---

(1) ملف حول الحركة الاسلامية ، في تونس ومراعاة مع النظام السابق - فترة بورقيبة - من مجلة ، العالم الاسلامي 187 عدد السنة الرابعة السبت 12 سبتمبر 1987 .

- مجلة المستقبل عدد 56 ، السبت 14 نوفمبر 1987 .

- مجلة **فرسان** العدد الخامس ، السنة الرابع والعشرون ، ماي 1982 .

الأصولية في التفكير وتفسير الأشياء فالحركة الدينية المعاصرة ، تعمل على المحافظة على تتركبة الأسرة التقليدية ، بضمن أسراستقرارها الاجتماعي والاقتصادي ، لا تهاجم الأسس التقليدية بل تحافظ عليها وتوافظها ، وهنا يظهر التطابق بين هذه التجمعات القروية التقليدية وبين الحركة الدينية المعاصرة ، ومن هذه النافذة ستتمثل الحركة الدينية الى هذه التجمعات ، ولكن في :

(-) المستوى الرابع ، نلاحظ أن العلاقة الداخلية القائمة بين

هذه التجمعات القروية ستمتاز بطابعين ، طابع الانكماش السلبي ، وعدم تقبل ما تحمله الحركة ، والطابع التعصبي التقليدي ، والاندفاع في تقبل ما تحمله الحركة ، والاندفاع عن أهدافها ، بوعي وبدون وعي . (-) وهنا يتحدّد اطار فعل هذه الحركة الدينية على مستوى

الاجتماعي داخل هذه التجمعات القروية الذي يعتبر مجال بحثنا . وبأخذ هذه المستويات النظرية في تحليلنا ، استطعنا أن ننجز استمارة في هذه التجمعات القروية بجرية في هذه الفترة الزمنية الغائصة ما بين (1987-1989) . وقد كانت استمارة مكثفة متكونة من عدّة أسئلة (1) وأخضعت هذه الاستمارة لعيّنة تتكون من 208 عنصر - يغطون ثلاث مراكز عمرانية ( الثلاث معتمديات) بجرية (حومة السوق - آجيم ميدون ) ، وكان عدد الأسر التي اعتمدها في كل مركز يخضع

(1) تراجع نص الاستمارة المصاحب للبحث .



بدوره الى حجم الأسر في كل قرية وذلك استنادا الى قاعدة حجم أسرة على كل مائة .

ميدون

حومة السوق

آجيم

القرى	حجم الأسر :	الأسر :	القرى :	حجم الأسر :	الأسر :	القرى :	حجم الأسر :	الأسر :
:	:	:	:	:	:	:	:	:
المختارة :	المختارة :	المختارة :	المختارة :	المختارة :	المختارة :	المختارة :	المختارة :	المختارة :
قلاية	931	9	مدغيان	775	7	سدويكش	164	11
آجيم	1478	14	الرياض	1145	11	ميدون	270	12
خنانسة	291	2	بوملال	1764	17	الماي	850	8
			مزراية	608	6	آركو	751	7
المجموع								
	2700	25		4292	41		4035	38

جدول رقم (1) : تحديد حجم العينة

ومن خلال هذا الجدول الاحصائي ، أن العينة الاسرية ، تكونت من مجموع أسرة من كل مائة أسرة ، وهكذا يكون حجم الأسر المعتمدة الاستمارة 104 أسرة من مجموع 11027 أسرة أي بمعدل 1 ، أما بالنسبة للقرى وقع اختيارها على أساس الارث العقيدى المذهبي فكانت كالتالي :

ميدون	:	حومة السوق	:	آجيم	:
المذهب ؟	:	القرى	:	القرى	:
الأباضي	:	قلالة	:	آجيم (+)	:
المالكي	:	خنانسة	:	بوملال	:
	:	مزراية	:	المالي (+): 6	:
	:	آركو	:		:

جدول رقم (2)

أما بالنسبة لوحدة العينة التي اختيرت من هذه الأسر، فقد  
اختير عنصران من كل أسرة وذلك حسب التفاوت بين الأجيال ، وحسب السن ،  
والتفاوت الحضاري والمعرفي الشقافي .

(+) آجيم والمالي ، نجد بعض الأسر التي وقع اختيارها مالكية وأخرى  
أباضية ، فقد شاهدت تغييرا اليوم ، رغم محافظتها على أسس المذهب  
المهيمن قديما .

### كيفية اختيار العينة والطريقة العلمية المعتمدة

ان اختيارنا يخضع أساسا لنوعية الفرضيات والدراسة التي نريد انجازها ، فعلا اننا حاولنا أن تكون العينة مستجيبة لأهداف الدراسة وفرضياتها ، ومن هذه الأهداف كما حددناها سابقا :

(-) تأشير الحركة الدينية في تنامي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الريف العربي وبالتحديد في التجمعات القروية شبه مغلقة .

(-) تحليل الأسباب التي ساعدت هذه الحركة المعاصرة من الانتشار في الأوساط القروية والريفية ، ولو بنسبة غير هامة وخطيرة .

(-) امكانية انتصار هذه الحركة الدينية المعاصرة ، في فرض مشروعها المجتمعي والسياسي على بقية الحركات العلمانية والسياسية هل يعني هذا يعود الى تماسك خطابها الايديولوجي وصلاحة واستقرار ، قاعدتها ، وفي المقابل ضعف الحركات الأخرى ؟ .

وهذا يتطلب منا ، أن نضع في الاعتبار ، العلاقة بين هـيئته

الحركة الدينية وأوسع السكان في ريف العربي ، والذين يمثلون 75% من مجموع سكان الوطن ، وهنا لا بدّ لنؤكد صحة هذه الفرضيات أوخطئها التي رسمناها في أول البحث ، ولا بأس من التذكير بها وهي كالتالي :

(-) هل يمكن أن تعتبر الحركة الدينية المعاصرة والقديمة والحديثة وليدة العلاقات الزراعية في الريف أم هي حركة حضرية مدنية؟. (-) وبالتالي ، هل يمكن ان نقول أنه لأساس للعمران البشري والحضري في المجتمع العربي الابعادة الاعتبار للمسالة الدينية ، ولا مجال للتحرر و =التنمية= والتحضر خارج اطار الحركة الدينية التقليدية والمعاصرة ، وهكذا يصبح من البديهي تشكل هذه الحركات الدينية في أعماق الريف العربي وخاصة في التجمعات القروية شبه المنغلقة من أجل تحضيرها وتهيتها حضريا واجتماعيا ، عوضا عن تلك الحركات العلمانية التحررية ؟.

ومن ثم لتحقيق الأهداف ، وتحليل هذه الفرضيات في هذه الأرياف القروية =المنغلقة= وشبه المنغلقة يجب أن نقيم ذاك التداخل الوثيق بين الاطار النظري العلمي الذي حدّثناه في الأبواب السابقة والبحث الميداني . وبهذا التداخل بين النظرية والممارسة في الدراسات الاجتماعية ، يمكن أن نتمكن من اختبار صحة المفاهيم النظرية والمقولات العلمية التي اعتمدها في تحليلنا ، للظاهرة الدينية .  
ولذا فقد وقع اختيار العينة بالعودة التي كرسات التعداد السكاني الذي تم في مارس 1984 ، وأساسا انطلاقا من النشرة الجهوية التي أصدرها المعهد القومي للاحصاء ، التعداد العام للسكان والسكن 30 مارس 1984 ، السكان وظروف السكن بالوحدات الادارية . ولاية مدنين (1).

(1) النشرة الجهوية للمعهد القومي للاحصاء : التعداد والسكان والسكن 30 مارس 1984 .

ولكني نتأكد من صحة الأرقام قمنا بمسح للكراسات الممجة في كل المعتمديات المعتمدة (ميدون - آجيم - حومة السوق) ، ومن هذه القوائم حددنا قائمة الأسر التي سنعتمدها كوحدة للعيننة ، ولضبط هذه القائمة التي تحتوي على 208 عنصرًا . اعتمدنا على الطريقة العشوائية المنظمة ، بعدما استخرجنا حجم العينة بالاعتماد على طريقة المقاربة النسبية بين الحجم المعتمد ، وحجم السكان العام لجزيرة الذي يعدّ 269:92 أي بمعدّل 51,5% من مجموع سكان ولاية مدين (4) وهذا الحجم يعدّ 17 135 أسرة ، وأمام ضخامة هذه الأرقام حاولنا ضبط أهم القرى الأكثر تمثيلية على مستوى :

+ الكثافة السكانية

+ تمثيليتها للظاهرة وتجسيدها ، قديما وحاليا

+ أهميتها الاقتصادية محافظتها على نوعية علاقات الانتاج

السائدة

+ الطابع الاجتماعي التقليدي ، الاسري المذهبي .

فتحقّلنا على احدى عشرة قرية تجمع كلّ هذه المتغيّرات التي اعتمدها في دراستنا أما بقية القرى ، اما أن تكون جديدة تاريخيا وحضاريا أو تكون متجانسة التركيبية الاجتماعية ، أو أنها لا تمثل الكثافة الديمغرافية لعدم أهميتها الاقتصادية والاجتماعية - وأما بالنسبة للقرى المختارة فهي تمثل ذلك التواصل العقدي والاجتماعي الاقتصادي

فأخترت كل الفترات المدروسة . وقد وزعنا الأسر كالتالي :

آجيم		حومة السوق		ميدون	
القرى	العدد	القرى	العدد	القرى	العدد
قلالة	9	صدغيان	7	سدويكش	11
آجيم	14	الرياض	11	الماي	8
خنانسة	2	بوملال	17	ميدون	12
		مزراية	6	آركو	7

أما على مستوى حجم العنصر العينة فهي تغد كما ذكرنا 208

أي بمعدل  $2,5\%$  (2,5 في ألف) . أي بمعدل 0,25 (1) أكيد أننا نرى هذه العينة لا يمكن أن تكون ممثلة ولكن حاولنا أن نجعل فيها كل المتغيرات التي نريد دراستها ، ولكن لا يمكن أن نهم النتائج الاحصائية التي نتوصل اليها ، بل لا بد من توسيع تمثيلية العينة اذا أردنا تعميم النتائج على مستوى القطر ، والزيف العربي عموما ، وذلك

(1) ونظرا الى حجم العينة رياضيا يمكن تجده مثلا : ويوفر نسبة من

$$\frac{208}{100} = 2,08\% \quad 0,0208$$

ومسافة الثقة بحسب هذه القاعدة .

... تعني حجم العينة الكلي وهي العلاقة القائمة بين  $q$  و  $q$  .

الرقم الذي يمكن ملاحظته لكل متغير في العينة وهكذا تكون مسافة الثقة التي نتحصل عليها كالتالي ...

$$q = I,96 \quad \frac{q(I - q)}{n}$$



لا يمكن أن نقوم به في مثل هذه الدراسة وذلك لعدة أسباب :

(-) انعدام الأجهزة التقنية المساعدة على اختيار العينة واستفراغ الاستمارة .

(-) صعوبة التغطية الميدانية ، لانعدام مجموعة الفرق الميدانية

(-) صعوبة التغذية المالية والمادية .

ومن هنا فإن اختيارنا لهذا الحجم المصغر يعود أساسا الى محاولتنا التحكم في الميدان واستغلال بعض المعطيات الميدانية التي يمكن أن توفرها اجابات عناصر العينة في اثناء نتائج البحث والأبعاد التحليلية ، خاصة أننا اخترنا هذه العينة اعتمادا على المتغيرات النظرية التي رسمناها لأطوار البحث العملية والنظرية العلمية . مع الملاحظ أننا احترمنا في العينة عنصر التفاوت كما ذكرنا بين الأجيال وذلك على مستوى العمر وتكوين الحضاري والمعرفي في الشقافي ، وقد كانت العناصر المختارة تتراوح بين مساحتين من الأعمار . - العناصر التي تتراوح أعمارهم من (20-45 سنة) ويمثلون

45 %

- العناصر التي تتراوح أعمارهم من (50-75) ويمثلون 55 % .

كما احترمنا التقييم الجنسي للعينة فوزعنا هذا التقسيم حسب الآتي :

- من مجموع 208 عنصرا أخذنا 35 عنصرا من الأشات ويتوزعون كالاتي :

$$q = \frac{(1,96)^2}{n - 1,96^2}$$
$$q = \frac{(1,96)^2}{208 + 1,96^2} = \frac{4}{212} = \frac{1}{53}$$

$$q = 1,8 \%$$

15 عنصره تتراوح أعمارهن من (20-35) من هذا نجد 10 يتعلمن و5 يشتغلن .

20 عنصره تتراوح أعمارهن من (50-70) لا عمل لهن الا الشؤون المنزلية .

وقد اعتمدنا على الطريقة العشوائية المنظمة كما ذكرنا ، عند سحبنا للقائمة الموحدة للعيينة ، وذلك بالعودة كما ذكرنا الى كراسات المسودة الموحدة في أرشيف المعتمديات واخترنا أبعاد رقمية منظمة بين الأسر الواردة في كل منطقة حسب القوائم الموجودة حسب العمادات مثلا لكي نستخرج 25 أسرة من منطقة آجيم ، وزعناها حسب الجهات الثلاثة المختارة حسب أهميتها الحضرية الادارية والعقائدية - الديمغرافية ، تم حسب قوائم كل عمادات اخترنا = الأبعاد الرقمية المنظمة = .  
وقد اعتمدنا على هذه الطريقة لأنه توفرت لنا عدة تسهيلات وذلك لما امتازت به من :

(-) جدة في هذه القوائم التي ضيبتها المؤسسات المختصة 30 مارس 1961 وقد اشتملت هذه القوائم كل الخصائص الديمغرافية والاجتماعية للعيينة التي نحن بصدد ضبطها .

(-) تجنبنا للتحديد المسبق للتوجه العقائدي لكل القرية وبالتالي لكل عنصر مختار وهكذا فان الأسر التي وقع اختيارها تجسد كل الأنواع الممكنة ، والتي تمثل كل مرحلة من المراحل الحضرية والاجتماعية



التي يمكن أن تمرّ بها تركيبة الأسر ، وقد لاحظنا أن جربة كتجمع قروي ،  
ما زالت تحافظ على الأنماط الثلاث ، الممتدة ، والمتوسطة ، الأسرة  
الفردية ولكن الكّل يخضع لنفس المرجعية الأخلاقية والاجتماعية وهي  
السيطرة الأبوية والعشائرية .

العلاقات الانتاجية السائدة وتعامل الحركة الدينية المعاصرة معها  
وهذا يرتبط كما رأينا ، بطبيعة ملكية الأرض ، والتصاق  
هذه الأسر بالأرض وخدمتها حتى ولو كانت فلاحية منزلية ، هذا بجانب  
هناك من الجراية ، من ما زال يحافظ على تلك العلاقات الانتاجية  
التقليدية ، رغم اشتغال ربّ الأسرة وأغلب أجنائه وبناته في قطاع  
السياحة ، وهكذا يمكن الاقرار بهذه النتيجة ، وهي أن السياحة  
لم تغيّر في تركيبة الأسرة وعقليتها المحافظة ، ولم تعطل العمل  
الفلاحي المنزلي رغم أنها أشرت في نسبة الانتاج الفلاحي العام داخل  
الجهة ، وهكذا يمكن أن نجد أن طبيعة العلاقات الانتاج التقليدية رغم  
تغيّر الأنشطة المهنية لأفراد الأسرة ، ونجد أن هذه السمة المحافظة  
على علاقات الانتاج السائدة ، ترتبط أساسا بطبيعة الأسرة الممتدة التي  
تمثل القاعدة الاجتماعية للعلاقات التقليدية ، ولكن يجب أن نسجل  
أن حجم ملكية الأسرة الممتدة ، التي تمثل الملكية العائلية ، قد  
تشتتت وتقلّصت لمالح ملكية الأسرة الفردية - الخاصة بالأسرة النووية ،

ولكن بدون أن تخرج عن الاطار الأسري العام ، هذا بجانب الأراضي السقوية التي تشرف عليها المؤسسات الفلاحية المسؤولة اذ نجد حجم الأرض ، المستغلة في ثلاث مناطق - ميدون ، حومة السوق ، آجيم ، حسب الارشاد الفلاحي (1) = 36 630 هكتار ويتوزع كالتالي :

النوع	: المساحة	: النسبة
عائليّة	: 4705	: 13
فردية	: 31595	: 86
أراضي سقوية	: 330	: 1
المجموع	: 36630	: 100

وحسب توزيع الأراضي الفلاحية **عدة** الأسئلة تتبادر الى الذهن من خلال هذه الاستمارة هل يمكن أن نعتبر = الجري = حافظ بملكيتة للأرض على عمله الفلاحي المنزلي وغيره ، هل الفلاحة مازالت تمثل النشاط

(1) الارشاد الفلاحي ، الزيارة الى ادارة الفلاحة بحومة السوق .

الأساسي في حياته. أم أن هناك نفورا نسبيا من هذا العمل الفلاحي ، هل صاحب هذا النفور تغيير في السلوك الاجتماعي والعقيدتي الأخلاقي ؟

بالفعل أن التخلي الجزئي عن النشاط الفلاحي وإهمال بعض المنازل الفلاحية في جربة ، صاحبهما تغيير في القيم ، والمعايير الأخلاقية ، مما أحدث مراحا حادًا بين القيم التقليدية التي تشد الجربي للأرض والمنزل القديم ، رغم ضعف النشاط الاقتصادي الفلاحي وبين القيم الجديدة المتغيرة نتيجة تغيير الأنشطة الاقتصادية في هذه التجمعات القروية .

وهذا يعني أن القاعدة الاقتصادية التي بدأته ركائزها الزراعية ساهمت وستساهم أكثر في توجيه القيم العائلية والمعايير الأخلاقية في هذه التجمعات القروية ولا يكون هذا التوجيه خاضعا لتنظيم مرجعي معين ، بل سيتكبد من عناصر مختلفة متضاربة فيما بينها ، ولهذا ، فالتطوير القيمي الذي صاحب هذا الاهتزاز في العلاقات الاقتصادية يتطلب عناصر أخرى لا بد من توافرها ، وهي :

(أ) الاقتناع بتحرر من كل القيم التقليدية على مستوى الاقتصادي والاجتماعي الأسري وذلك بالعمل على تغيير علاقات الإنتاج ، بعلاقات تنمائي وطبيعية الشحول الاقتصادي ولكن الأسري في جربة هي التي تعمل على المحافظة على العلاقات الإنتاجية التقليدية ، هذا ما جعل هذه التجمعات القروية تزيد انغلاقا عندما عزت السياحة سواحلها .

(ب) فالأسرة مازالت تقوم بالمتابعة للقيم والمعايير الأخلاقية فهي التي تحافظ على استمرارية هذه القيم التقليدية ولهذا

وجب أن تتغير تركيبة الأسرة الجربية وهذا ما لا يمكن أن يقع رغم هذا الاضراب القيمي والحيرة الاجتماعية التي تشاهدها الأسر الجربية وتعيش أطوارها المقلقة .

ولذا سلاحظ أن علاقات الانتاج التقليدية في جربة مازالت تسود وهي تستند الى نوعية الأسر المكونة لهذه التجمعات القروية والى العلاقة الجدلية بين طبيعة الملكية ونمذ الانتاج الذي حدّدناه . فاذا تفحصنا هذه الجداول ، وبحثنا في انعكاسات هذه التركيبة الاجتماعية والاقتصادية في تشكل الحركة الدينية والأخلاقية في هذه التجمعات القروية فنجد كالاتي:

نوعية الأسر	نسبتها	حجم ملكيتها	نسبتها	حجم الجملي	نسبة
الممتدة	4,8	2150	45	4705	47
المتوسطة	43,2	8500	55	31595	53
نواة واحدة	52	-	-	-	-

ان ملكية الأسر المتوسطة والفرديّة ، وقع جمعها ، وهذه الملكية لم تستقل نهائيا عن الملكية الجماعية ، بل مازالت تحافظ

على لقب الأسرة الأصلية ، بل انما تمثل نصيب الأسرة من الملكية العشائرية ولها حرية التصرف والاستغلال فيها وهذه السمة منذ الفترة الحديثة لم تتغير بل استمرت على نفس الحالة اذ نجد عناصر من العينة المختارة ويمثلون قرابة 2،5 فقط ممن لا يتعاطون العمل الفلاحي بجانب نشاطهم الاداري أي بمعدل 5،2 عناصر فقط أما البقية الباقية يتعاطون نشاطهم الفلاحي ، ويمثلون قرابة 97،5 منهم 75 يعتبرون الفلاحة نشاطهم القار واليومي بجانب النشاط التجاري التقليدي و 22،5 يقومون بالنشاط الفلاحي بجانب عملهم في النزل والادارة والتجارة وأمام هذا التوزيع للفئات الفلاحية نجد أن القاعدة الطبقية لهذه التجمعات القروية تتركب من :

- فلاحين صغار متوسطين ، وتجار متوسطين
  - بورجوازية صغرى ومتوسطة تتكون من الاداريين والمتعلمين المشقفين.
  - المزارعين الفقراء من خماسة ، ونصافة ورباعة
  - وأمناء للمنازل الفلاحية التقليدية ، وتتكون هذه الفئة من الوافدين والنازحين الى الجزيرة .
- ولعل هذا ما يساعد الحركة الدينية المعاصرة ، على ايجاد التربة الطبقية والاجتماعية الملائمة للانتشار في هذه التجمعات القروية الريفية ، بجانب ما تحمله هذه التجمعات شبه مغلقة من ارث عقائدي مذهبي مازالت قاعدته الطبقية متوفرة لم تفقد سيطرتها

الاقتصادية ، ولم تفقد موقعها الاجتماعي ، وبالتالي ما زالت تملك مواقفها  
العقائدية والدينية ، وما زالت تحافظ على رؤيتها الاجتماعية والفكرية ،  
وهذا سيساعدها على الانمهار بسرعة في هذه الحركة الدينية المعاصرة **فإذا**  
عددنا الاسر التي اندمجت ودافعت عن مصالحها بتبنيها للمبادئ الحركة  
نجد كالاتي حسب القرى والانتماء **الاسري** والمذهبي

النسبة	المذهب	الاسر نوعية
20	أباضية	التقليدية العريقة
	أباضية مالكية	تقليدية حديثة
65	أباضية	محبوبين : حديثة اقطاعية
	أباضية	فاتو : عريقة في المذهب
	أباضية	والغ : تقليدية وعريقة
	أباضية	بني ديفت لها ارث فقهي
15	مالكية	محبوبين : حديثة اقطاعية
	مالكية	ميدون : حديثة تجارية
	أباضية مالكية	الماي : عريقة لها ارث مذهبي
	أباضية	سدويكش : تقليدية اقطاعية تجارية

وهكذا نلاحظ أن التركيبة الاجتماعية والعقائدية الدينية لم تتغير بالنسبة لهذه التجمعات القروية ، بل حافظت الأسر ، التقليدية على موقعها داخل هذه الحركة الدينية المعاصرة ، وهذا سيصاحب إعادة انتاج علاقات الانتاج السائدة والمتمثلة في العلاقات الاقطاعية اذ نجد أن الفلاحة في جربة مازالت تحافظ على طرق الاستغلال التقليدية ، بجانب وسائل الانتاج التقليدية القبلية . تشهد تغيرا وتطورا يذكران ، ماعدى فى طرق الري ، فقد أصبحت الأجار تشغل بالمحركات الكهربائية - الا أن فى مستوى عملية الانتاج الفلاحي حافظت على تشكيلها ونوعيتها انتاجها من قلاحة سقوية (خضر- أشجار مثمرة - التفاح - الة وارمر ) (المزروعات البعلية ، الشعير ، والعدس ) ولا ننسى النخيل والزيتون الخ ... وقد حددنا نسب طرق الاستغلال للأرض في جربة كالآتي ، وذلك حسب نوعية الملكية وحجمها :

عائلية : أسرة فردية : المجموع :

الأجر	2 %	13 %	15 %
الباي	1/2	1/5	1/4
المغارسة	-	-	2

يمكن أن نسجل من خلال هذه الأرقام أن نسبة العمل بالبي  
تمثل النسبة الأكثر ارتفاعاً  $3\%$  ، فالعمل المأجور في الفلاحة ضعيف  
جداً ، وهنا يمكن تفنيد الرأي القائل بأن الفلاحة في الريف العربي ،  
والقطري ، أصبحت خاضعة للتبادل الرأسمالي ، **إِنَّمَا** لا يمكن أن نتحدث  
عن علاقات رأسمالية في هذه التجمعات القروية ، خاصة إذ تبين  
أن الفلاحة لم تطور وسائل إنتاجها ، إذ نجد أن الوسائل مازالت  
تقليدية ، **حَتَّى** **وإن أُذْخِلَتْ** الوسائل الميكانيكية من حرّار وبيوت مكيّفة .  
فإننا لا يمكن أن نتحدث عن تصنيع الفلاحة ورأسمال إنتاجها ، فهي  
مازالت تخضع للإنتاج للتبادل التجاري والسوق المحلي ، مازالت  
تمثل نشاط عائلي الغاية منه تحقيق الاكتفاء الذاتي إذ نسجل مثلاً  
تواجد الأدوات التقليدية بنسبة  $45\%$  ، بجانب أن الإنتاج المخصّص  
للاستهلاك العائلي يصل إلى نسبة  $55\%$  ، أما الإنتاج الذي يخصّر للسوق  
فهو ما فاض على الإنتاج الأسري ويقدر بنسبة  $40\%$  (1) فمن الخطأ إذن  
الحديث عن رأسمالية العمل الفلاحي جربة ، وفي مثل هذه التجمعات  
القروية شبه منغلقة .

فالعامل الفلاحي ، كما ذكر موجه أساساً للاستهلاك العائلي ،  
ولهذا سميت الفلاحة المنزلية ، إذ نجد من مجموع العينة المختارة  
نسبة تساوي قرابة 90 أو أكثر (2) تمارس عملها الفلاحي في إطار  
المنازل الفلاحية القديمة . رغم إدخال التجهيزات العمرية ، التي  
(1) هذه الأرقام مأخوذة من استفراف الاستمارة الميدانية مر 5 تحت عنوان:  
الأدوات الفلاحية المستعملة ، وتوجيه الإنتاج  
(2) قرابة 97 من مجموع العينة .



لا تمثل اختياراً ذاتياً ولا وعياً من الفلاح بتطوير انتاجه بل هي اختيار مؤسساتي حكومي - من طرف - ادارة الفلاحة - ومجلس الولاية : ومشروع التنمية الريفية الذي لم يعمل على تغيير القاعدة التطبيقية والانتاجية للريف الفلاحي ، ومن بين هذه التجهيزات المدخلة في عملية الانتاج : الصهاريج ، المحركات الكهربائية اذ نجد قرابة 1200 بئر منها 500 مجهزة ، بالنسبة لعينتنا نجد أن نصيبها من هذا النوع من الآبار المجهزة 85 بئر أي بنسبة 25% من مجموع العينة و 15% من مجموع عدد الآبار . كما نجد حسب القرى عدد البيوت المكيفة بجهة ميدون كالتالي :

ميدون 8 أركو 10 المحبوبين 18 سدويكش 1

ربانة 1 الماي 9 بني معقل 2 (1)

أما على مستوى حومة السوق فنذكر حجم البيوت حسب المساحة 63 هكتار و آجيم 15 هكتار . (2)

يمكن أن نسجل من خلال هذه الأرقام ، أن القرى التي أدخلت فيها هذه التجهيزات العصرية ، هي القرى التي شاهدت انفتاحا اجتماعيا وعقائديا ، وأنها في نفس الوقت تمثل منطقة فلاحية سقوية هامة ، كالمحبوبين - أركو - الماي ، وأما القرى التي مازالت تحافظ على الطابع المغلق = و شبه المغلق = انها لم تلتجئ الى الاعتماد

(1) التقرير الاقتصادي والاداري لمعتمدية ميدون

(2) معطيات = الارشاد الفلاحي = الادارة الجهوية للأراضي السقوية . حومة السوق .

على المؤسسات العمرانية في نشاطها الفلاحي ، أما نتيجة لالارث الذي  
ينطلق من :

(-) الخوف من كل جديد غريب .

(-) الانكماش الأسري والحفاظ على طبيعة العمل التقليدي ،

العائلي . ولو كان = العمل الشاق = .

(-) عدم التعامل مع السلط الادارية والسياسية الا للضرورة  
القصى وذلك ضمان للاستقلالية الاقتصادية والاجتماعية . وهذا يعود  
أساسا للمعتقدات القديمة الموروثة من المذهب الاباضي الذي يؤكد على  
الاستقلالية وحرية المبادرة . داخل اطار الأسرة الممتدة التقليدية .  
ومن هنا يمكن القول أن العمرانية التي أدخلت في بعض القرى  
ذات الطابع المالكي ، لم تفسر في البنية التقليدية للنشاط الفلاحي ،  
ولم تؤثر في العلاقات الانتاجية السائدة ، بل بقيت محصورة في أسر  
انتهزت الفرص لضمان استقرارها الاقتصادي ، وهذه الأسر امتازت بالوعي  
الاجتماعي النفعي وانها لا تعتبر أسرا تقليدية منتمية للمذهب  
العقائدي الديني ، بل أنها ذات وعي عقيدي مهزون . الا أنها أسسر  
منفصلة على ذاتها ولقها الأسري ، وستكون الحركة الدينية المعاصرة  
أحسن سند ابيولوجي وفكري لها . نذكر من هذه الأسر :  
- بلحاج عمري ، في المحجوبين ، إذ نجد أنها تمثل العائلات

الفاشية التقليدية المغلقة ، جمعت أكبر نسبة من هذه التجهيزات العمريّة . وهذه العائلات تمثل تلك الأسر الحديثة في النشاط الاقتصادي والجديدة في الموقع الاجتماعي ، لذا وجب عليها أن تهيكّل نشاطها الفلاحي ، كما كانت الأسر الاباضية قديما ، وأن تنفلق عائليا ، وترفض التعامل مع كلّ أجنبي غريب من مناطق محافظ اقطاعي ، وهكذا فإن الحركة الدينية المعاصرة ستجد في مثل هذه الأسر قاعدتها الطبقية والاجتماعية بجانب الأسر التقليدية التجارية ، في القرى الاباضية القديمة ، ومن هنا فإن النشاط الاقتصادي التقليدي في هذه التجمعات القروية حافظ على طابعه القديم ، مع تغيير قاعدته الطبقية والديمقراطية وقد أشرنا الى هذا الاستنتاج في الفقرة الحديثة .

أما على المستوى التجاري ، نلاحظ أن الأسرة المالكة في الخارج مازالت تحافظ على هذه الممتلكات ، رغم التغيير الذي حدث في نوعية هذه الأملاك وكيفية إعادة توظيفها وتشغيلها . إذ نجد أن الذين يحافظون على ممتلكاتهم سواء في فرنسا والجزائر ، ويتولون تشغيلها يقدرّون بنسبة 74% مقابل 20% باعواها وفرطوا فيها وأما البقية التي تقدّر 6% اندثرت ولم يقع الانتفاع بامتلاكها ، خاصة التي توجد في اسطنبول لعائلة الحاج قاسم ، وبعض الممتلكات في الجزائر ، لعائلة عاشور ، والنجار . ومن خلال هذا يمكن أن نلاحظ أن الذين يحافظون على ممتلكاتهم ، هم الذين ينتمون الى الأسر الاباضية التقليدية ، والذين توجهوا الى فرنسا وخاصة المحلّات التي تدبّر أكثر أرباح ممكنة ، لكن مع المحافظة

ممتلكات الجراية خارج جـرية

(	:	:	:	:	:	:	:	)
(	العقد	:	الإشراف	:	المسدد	:	خاص	: عائلي
(	:	:	:	:	:	:	:	)
(	:	:	:	:	:	:	:	)
(	أنواع الممتلكات:	الإماكن:	فرنسا:	الجزائر:	المجموع:	فرنسا:	الجزائر:	الجزائر:فرنسا)
(	:	:	:	:	:	:	:	)
(	:	:	:	:	:	:	:	)
(	-	:	x	:	-	:	x	:
(	:	:	:	:	:	:	:	)
(	-	:	x	:	-	:	x	:
(	:	:	:	:	:	:	:	)
(	-	:	-	:	:	:	x	:
(	:	:	:	:	:	:	:	)
(	-	:	-	:	:	:	x	:
(	:	:	:	:	:	:	:	)
(	:	:	:	:	:	:	:	)
(	:	:	:	:	:	:	:	)
(	0	:	2	:	0	:	4	:
(	:	:	:	:	:	:	:	)
(	:	:	:	:	:	:	:	)
(	المجموع	:	60	:	55	:	115	:
(	:	:	:	:	:	:	:	)

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

محافظة العائلة على الممتلكات الخارجية

(	:	:	:	)
(	لا	:	نعم	)
(	:	:	:	)
(	:	:	:	)
(	فرنسا :	الجزائر :	فرنسا :	الجزائر :
(	:	:	:	)
(	:	:	:	)
(	10 :	25 :	35 :	10 :
(	:	:	:	)
(	1 :	5 :	7 :	15 :
(	:	:	:	)
(	- :	- :	2 :	:
(	:	:	:	)
(	- :	- :	5 :	:
(	:	:	:	)
(	:	:	:	)
(	11 :	30 :	49 :	25 :
(	:	:	:	)

على طابعها التقليدي الذي يمتاز بتجارة المواد الاستهلاكية التي لا تجور ، ولا تفسد ولا التي تكون محرمة شرعا .

الا أن نسبة العائلات الجربية التي فوتت في ممتلكاتها وغادرت الجزائر ، أغلبها ذات توجه مالكي ، وهي تمثل نسبة مرتفعة بالمقارنة للذين حافظوا وما زالوا يحافظون على هذه الممتلكات في الجزائر ، اذ نجد نسبة المفوتين  $30\%$  بالمقارنة بالنسبة للذين يحافظون  $25\%$  .

ونسجل هذه السنة 1988 ما بين شهر جوان وجويلية - هنالك ثلاث عائلات فوتت في ممتلكاتها للسلط الجزائرية وعادت الى المحبوبين . وهكذا نلاحظ من خلال هذا الجدول (1) الذي يجمع عدد ممتلكات الجرابية في الخارج ، أن الجرابية بدأوا يفترطون في ممتلكاتهم في الجزائر ويتوجهون الى فرنسا ، وهذا يعني أن هذه الممتلكات لم تعد تخضع الى القاعدة العائلية التقليدية .

ولكن هذا التغيير في قاعدة الملكية ، لا يعني أن الجرابية انمهرروا في قانون التعامل الرأسمالي ، وأصبحوا يعتمدون على النمط الليبرالي في العملية الاقتصادية والتجارية ، صحيح أن هذا التحول في السوق ، يتطلب مزاحمة قوية وتنوع في مجال النشاط الاقتصادي خاصة أن باريس تمثل سوقا تجارية واسعة ، تساعد على انماء الرأسمال التجاري ، وهذا لما حالة ستماحه قيم اجتماعية مرتبطة بالفضاء

(1) جدول ممتلكات الجرابية خارج جربة ص 6 من الاستمارة (أنظر الجدول المرسوم).

الحضري الذي يتعاطى فيه الجري عمله ، هذه القيم التي تستند إلى قانون الاستهلاك السريع ، ولكن الجري سيتحكم في أرباحه التجارية وسيوظفها في توسيع ملكياته في باريس ، أو في توظيفها في الجهة ، فالجري سيدخل تحسينات على نمط عيشه خاصة في القرى الأباضية ، كما يمكن أن نسجل نفس الملاحظة بالنسبة للعائلة الوافدة والتي استقرت في قرية ، نذكر مثلاً ، عائلة الكراشوة ، والعباسة وغيرهما . وهكذا يمكن القول أن الهجرة في اتجاه فرنسا قد غيرت في شكل الأسر وانماها الأخلاقية والفكرية السلوكية ، ولكن في إطار المحافظة على التقاليد وبعض العادات ، والانضباط لنواميس الأسرة التقليدية وتمسك بالتعاليم الأخلاقية الدينية .

وهنا يصبح من البديهي التساؤل عن موقف الحركة الدينية من هذا التغيير في نمط الأنشطة الاقتصادية ومحالها ، وما صاحبه من تغيير في نمط العيش وتركيب الأسرة ، صحيح أن الحركة الدينية ، المعاصرة لا تعارض النشاط التجاري وكل الأعمال التي تحقق أرباحاً شرعية ، ولكنها أول من يعارض حالة التغريب الذي يمكن أن يلاحظ في نمط عيش العمال المهاجرين وسلوكهم الاجتماعي ، لأن هذا يؤدي لمخالفة في نظر الحركة الدينية المعاصرة تغيير في المعايير الاجتماعية الضابطة والقيم الأخلاقية المنظمة لسلوك الفرد والجماعة .

إلا أن ما يخفف من تدخل الحركة الدينية المعاصرة هو أن الجري المهاجر ما زال مرتبطاً بالأرض والقرية ، وبالتالي مرتبطاً بكيان أسرته ،

وكل هذا يساعد الحركة الدينية المعاصرة على استغلال ذاك الماضي الأخلاقي والديني ، من حكمة الشيوخ ، وأمثال الأجداد القدامى ، يعني استغلال الرثابة التقليدية في تأطير العامل المهاجر والشاجر الجربي ، وذلك حتى يدعم فيه جدار الصد الذي به تردّ كل هجمة تغريبية . ولهذا نجد في ذهن الجربي وسلوكه تحرز من كل جديد ، ومن خلال هذه العلاقات الأسرية وقيمها يكون دور الحركة الدينية ، المعاصرة الذي يتمثل في اندماج الجربي في قريته حيث تستقر عائلته ، هذا بجانب خلق علاقات اجتماعية قوامها ، التضامن والتآزر على مستوى الاجتماعي والمهني ، وذلك بعث جمعيات ورابطات اجتماعية وثقافية في المهجر تقوم بدور اجتماعي تثقيفي ، يفرس القيم والأخلاق العائلية ويبني الأنساق الاجتماعية ويحافظ عليها لكي يسهل تأطير ورعاية كل مهاجر ، ومن بين هذه الجمعيات ، تعاونية الجرابة ، وهي بمثابة نقابة اجتماعية مهنية ، وتعتمد هذه الجمعية الثقافية في التأثير على منخرطيها الأنساق القيمية وخاصة القيم الأسرية الجهوية بجانب القيم ذات الطابع الديني الأخلاقي ، وذلك وفق القيم السائدة في التجمعات القروية في جربة .

وبواسطة هذا التأطير الاجتماعي الأخلاقي للمهجر ، يحافظ الجربي على ولاءه للأسرة الأصلية ولجهاته التي ينتمي إليها . وهكذا فان علاقة هذه الحركة الدينية المعاصرة بعناصر هذه



التجمعات القروية الجريفة تتم في مستوى محافظتها على القيم القروية الأساسية ، بغض النذرعن الرغبات الاجتماعية والمعيشية الجديدة التي تفرضها الحياة الغربية على المهاجرين وهذا يعود أساسا الى غرس فكرة ، أن نجاح الانسان في حياته المهنية والاجتماعية خارج موطنه يتوقف على اعتناقه الدين والانغلاق على الذات والتفرغ للعمل ، فقط ، وحتى يتحقق له هذا وجب أن يلزم نفسه بأداء الشعائر الدينية في ميقاتها ، وفي دور العبادة المخصصة ان أمكن ذلك . ولهذا نجد ظاهرة الالتزام الديني لدى هؤلاء عميقة ، ومتغلغلة وفعلا فقد كان الجراية عناصر طلائعية في دعم الحركة الاسلامية فسي باريس . ونذكر من هذه الأسر التي أصبحت ملتزمة بحركة الدعوة الاسلامية ، و أعضاء فيها ، عائلة النجار ، عائلة الحاج قاسم (ولد امحمد) ، الساطي وغيرهم (1) وحسب القرى يمكن نجد أن القرى التي تدعم الحركة الاسلامية في المهجر ، هي أساسا العناصر التي تنمي الى قرى مالكية ، أو خلفية - كمحبوبين - ميدون - بني معقل الخ ... أما القرى ذات التوجه الأباضي ، لا تدعم ولا تساند هذه الحركة رغم أنها لا تعارض نشاطها بل يحاول عناصر هذه القرى الاستفادة منها لحماية موقعهم الاجتماعي والاقتصادي . فعناصر هذه القرى الأباضية - يركزون في عملهم العقيدى والديني في المهجر على دعم الرؤى التقليدية واعدة احياء القيم الأسرية والاجتماعية التي تساعدهم على كسب ثقة

(1) المحبوبين وقلالة

الحرفاء ، والتي تحافظ لهم على انتمائهم الجري القروي وتغرس فيهم القيم التي مازالت سائدة في أسرهم الأصلية في جربة .

وهكذا في كلا الحالتين أن الحركة الدينية المعاصرة تعمل في علاقتها بالمهاجرين ، على تمكينهم من مجموعة من التوجيهات القيمة والروابط المعيارية الأخلاقية التي تشعرهم بالانتماء إلى مجموعتهم حتى وإن كانوا بعيدين عنها ، وكل هذه القيم والمعايير تتشابه فيما بينها أثناء تفامل هذه العناصر المهاجرة مع نسق الحياة في باريس أو غيرها ، لتحدد لها المواقف المناسبة التي تساعد على التحكم في اختياراتها ، وتكون هذه المعايير التي تضبط الاختيار حاضرة في كل لحظة ذهنية ترشده إما إلى التمييز أو القبول والرفض . وهنا يظهر دور الحركة الدينية المعاصرة في إرساء الثقافة الأخلاقية السائدة في تلك التجمعات القروية حتى في الأماكن التي يهاجر إليها عناصرها .

وهذه التوجيهات القيمة (٢) تؤدي إلى تحديد التكامل بين الأنساق الاجتماعية في البلدان وبين الحربي أو الوافد المستقر في جربة ، والثقافة الاجتماعية التي حملها معه عندما هاجر إلى هناك . .

ولذا على الحركة الدينية المعاصرة أن تركز على البعد الثقافي للقيم السائدة التي تندر عن البناء الاجتماعي الواقعي والمتماثل في جربة . فهي إذا تتداخل في دعائها من المعادلة المبنية على التلازم

---

(١) عن كتاب : علم الاجتماع الريفي : غريب محمد سيد أحمد - داز المعرفة الجامعية (ص 273 ، 271)

بين القيم والسلوك ، اذ تسقط من اعتبارها أن هذه القيم ترتبط بالظروف الاجتماعية التي تشتغل فيها ، وتخضع بالتالي الى العوامل التاريخية والاقتصادية التي تحيط بها . وبما أن أصول هذه القيم التي تريد إعادة انتاجها الحركة الدينية المعاصرة في ذهنية ومسلكية العمال المهاجرين في بلاد الهجرة ، ترتبط بالعوامل الاجتماعية والظروف الاقتصادية التقليدية التي تختلف جوهريا مع تلك الظروف الموجودة في المركز والمدن التي توجه الى الحراة ، فإن هذه التوجيهات والارشادات القيمة التي تمارسها الحركة الدينية المعاصرة في المهجر على الجراة لا يمكن أن تخرج عن كونها تمثل تلك المستويات الشفافية التي تحدّد أهدافا عامة ، التي توضح للجري ما يجب أن يحافظ عليه من قيم ومعايير أخلاقية واجتماعية اذ أراد النجاح في الهجرة والاستفادة من عمله هناك .

فهي اذن تعمل على تنظيم حياته الاجتماعية وضبط سلوكه الاجتماعي والاقتصادي المهني وذلك بتوفير معايير التي تعتمد على قانون الجزاء والنقد ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى تقوم هذه الأنساق المعيارية ، والأبنية القيمة بتدعيم هذه القوانين الجزائية والانتبازية وبهذا تتدخل هذه التوجيهات والارشادات القيمة لتعطي هذه المعايير الضابطة للقوانين الجزائية والانتبازية ، معناها العملي ، وبعدها الشرعي ، وتوجد كل هذه المفاهيم النظرية والقوالب

التنظيمية فى تلك التجمعات الحرفية والاجتماعية ، ورايطات الشوارع (رايطات الأحياء السكنية) التي تقوم بتجميع الجراة وتقوية الانتماء الاجتماعي بينهم ، خاصة أنها تعمل على تركيز وغرس هذه القيم الاجتماعية :

- (1) تمتين الروابط بين الأسر الجربية والعائلات المهاجرة
- (2) التذكير بالقيم الجماعية والعائلية القروية التي وجب التسلح بها لضمان النجاح في الهجرة وعند العودة .
- (3) المحافظة على المكانة الاجتماعية وذلك بعدم تفريط في الموقع الاجتماعي التقليدي وذلك بعدم القطع مع العائلة التقليدية والقرية والمنزل الفلاحي .
- (4) المحافظة على العادات الدينية والتقاليد الاجتماعية والالتزام بتطبيقها في بلاد الهجرة ، لتعمق وعيه بالانتماء الى دينه وأصله الاجتماعي .
- (5) وهذا كله يتطلب منه الاقتناع بالتعاون المتبادل بين الأسر الجربية وبين كل المهاجرين عموماً .
- (6) المحافظة والعمل من أجل الصالح العام يعني لنالح الأسرة العشائرية وذلك باعادة الاعتبار الاقتصادي ، والاجتماعي اليها ، وهنا الجربي ، ليس له في وعيه بالصالح العام ، المفهوم السياسي الاجتماعي - أعني المجموعة الوطنية - ككل .

وهذه القيم النمطية التي يجب أن يسترشد وتوجه بها الجربي في الهجرة ، تعتبر بمثابة أدوات عمل ورموز التي حافظت عليها الحركة الدينية المعاصرة من الحركة الدينية القديمة ، واكتفت باحيائها وتنقلها من جديد في شكل تاريخي واجتماعي يختلف عن النكل القديم . وان هذه القيم التي تريد الحركة الدينية المعاصرة تكريسها وقرسها من جديد في ذهنية ومسلكية الجربي ، فهي تكتمل لما حالة مع القيم التي استندت اليها هذه الحركة المعاصرة ، وهي التي تعمل على خلق عقلية متحجرة ، تكون أكثر تهيئة للتعصب الديني ، هذا التعصب الذي يتمدى الى كل القيم ذات الخاصية الدافعية القوية التي تفرضها حاجات المهاجر ورغباته نتيجة الضغط الحضري والنسق المعيشي في بلاد الغربة والهجرة .

وهذه القيم التي تحاول الحركة الدينية حشرها ضمن القيم النمطية لنموذج التوجيهات القيمية ، تتلخص في هذه المجموعة المعيارية ذات الطابع الاجتماعي العقيدي المغلق :

(-) تحويل هذه القيم الاجتماعية والأنساق القيمية التي يفرضها الواقع القروي على الفرد فيه الى اتجاهات تعصبية للقريبة وللأسرة ، ثم في آخر مرحلة اتجاهات تعصبية دينية هذه الاتجاهات التي تعتبر كل من لا ينضبط اليها = كافر = أو كما يقال في جربة = امثورن = يعني خرج عن أسرته ودينه .

(-) تخليص التوجيهات القيمة من طابعها العام الشفافي ، حتى يتم فيها بعد اعتمادها في تحديد مسار الاتجاهات التعصبيّة الدينية ، وبالتالي حسم بعض جوانب التعارض بين القيم الاجتماعية والمعايير الأخلاقية التي تنام الحياة الاجتماعية والاقتصادية للجراية في المهجر ، والاتجاهات التعصبيّة التي تعمل على تركيز الوعي ، بأهداف الحركة الدينية المعاصرة (الاتجاه الإسلامي في تونس) وذلك باقرار الاتجاه المحافظ الذي يمثل محكاً جيّداً لكلا النمطين .

(-) علاوة على كل هذا ، العمل على التصدي لكل القيم المتمايزة والمتباينة عن القيم السائدة في القرى الجريبة من جهة ومن جهة أخرى خلق دلالات ومعاني تساعد على تأويل القيم الاجتماعية والعقيدية التقليدية حتى تتمكن من .. تواصل واستمرار سيطرة ، الأسرة التقليدية .

ويكل هذه العناصر تتمكن الحركة الدينية المعاصرة من تأشير وتأطير هذه التجمعات القروية من خلال الفئات المهاجرة الحاملة للخطاب الديني الجديد = الليبرالي = ، هذا بجانب ما تحمله معها من رؤى ، =ديمقراطية ليبرالية = كحريّة التعامل الاجتماعي مع كل الفئات الاجتماعية وفعلاً ، ان هذه الفئات كما رأينا أدخلت ديناميكية اجتماعية في هذه التجمعات القروية على مستوى النهضة العمرانية ، فقد غيرت نماذج المسكن ، وما تتطلب من تجهيزات ومرافق جديدة التي

غالبًا ما تكون مستوردة من الخارج .

ولكن هذا التغيير العمراني ، لم يغيّر في الطابع القروي لهذه

التجمعات القروية ، ولم يؤدّ الى اختلال العلاقات القروية الاجتماعية

بين الأسر والأفراد وذلك لأن الهجرة وما تدرّه من أرباح مالية طائلة

لا توظف في تطوير علاقات الانتاج بخلق محاولات انتاج جديدة متطوّرة

بل مازال الجري يحافظ على عقلية الاكتناز والامتلاك العقاري .

اذ نجد على سبيل المثال لا الحصر أن مبلغ الحوالات الواردة من الخارج

من شهر جانفي 1984 الى أكتوبر 1984 قد وصل الى حدّ : 1.097.003.791

دينار تونسي (1) اذ أن هذا المبلغ لم يوظف في مشاريع اقتصادية عامة ،

بل لهذا السبب نلاحظ نقلها نسبيًا للمساكن البدائية - أكواخ - (2)

هذا بجانب برنامج القضاء على المساكن البدائية اذ نسجل هذه الأرقام

من خلال التقرير السنوي لمعمدية ميدون (3) فنجد مثلاً : 61 منتفعا

بهذا البرنامج أما الأموال المرصودة فهي تتوزع بين منح وقروض .

- فمبلغ المنح يساوي : 27.750.000 د

- ومبلغ القروض يساوي : 63.438.000 د

أما جملة الأموال المرصودة : 91.188.000 د

(1) التقرير الاجتماعي والإداري : معمدية ميدون 1984 ص 7

(2) قرية ربانة وعائلة العباسية والكراشوة

(3) التقرير الاجتماعي والإداري : معمدية ميدون 1984 . ص 7

الطابع الاجتماعي العقائدي للسكن

لقد شاهدت جربة تطوّرا عمرانيا مما أعاد طرح اشكالية ، = علاقة الطابع العمراني لهذه التجمعات القروية ، بالطابع الاجتماعي العقائدي = ، ان أول ما نسجله في هذا الإطار أن جربة مازالت تحافظ على طابعها القروي الفلاحي والتجاري ، بالرغم مما أصاب الجانب الاجتماعي والعقائدي من تحوّل نتيجة التغيّرات التي حدثت على تركيبة الأسرة ، فلامست هذه التغيّرات الشكل الهندسي والمعماري للسكن ولهذا نجد من خلال هذا الجدول أن كلّ نمط من المساكن يرتبط بنمط معيّن من الأسس:

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE



القري	منزل كمر:	حوش	فيلا	شقة في: عمارة	كوخ	أنواع أخرى
صدغيان	4	1	2	-	-	-
بوملال	3	4	8	-	2	-
الريشاش	2	5	3	-	1	-
ميسدون	3	5	3	-	1	-
المساي	1	4	3	-	0	-
سدويكش	4	3	2	-	2	-
أجيم	5	4	3	-	2	-
قلالة	4	2	1	-	1	1
المجموع	26	28	25	-	9	1

نلاحظ من خلال هذا الجدول ، أن النمط التقليدي = منزل كمر = يجمع في داخله أكثر من أسرة ، رغم أنه يمثل نسبة ضعيفة ويوجد أساسا في القري الياضية التقليدية ، صدغيان - أجيم - قلالة - سدويكش . ويجانب هذا الشكل نجد بعض المساكن مقطوعة من طرف أسر متوسطة الحجم أو أسر ذات شواة واحدة . كما لاحظنا أنه بالإمكان أن يسكن الأب وأبناؤه في حوش واحد .

وللأبناء أن يستقلوا عن الأب ولكن في داخل نفس الفضاء الجغرافي أعني ما يسمى = الجنان = أو حواشي = المنزل الفلاحي = التقليدي .  
 فهكذا حتى وان وجدت الأسر المتوسطة بنسبة 34 والأسر الفردية بنسبة 51 فإنهما لا يتفصلان عن فلك الأسرة التقليدية ، يمكن القول إذن أن السكن في جربة مازال يؤدي دوره كمولد للقيم الاجتماعية والعائلية فهو الفضاء الروحي والمعنوي والأخلاقي للإنسان ، قبل أن يكون الملاذ الوحيد للاستقرار الأسري المستقل ، فالبيت هو العنصر الوحيد الذي جعل الجهة تحافظ على طابعها القروي عطائية = عالية ، فمازالت المساكن تحافظ على قيمة = الانغلاق الأسري التقليدي ولنا في هذا الجدول نماذج لبعض المنازل القروية المنغلقة :

القرى	العائلات الجربية بالأصالة	العائلات الوافدة المستجربة
ميدون	: ابن عمارة - السلاوتي	: عباسية - بوققنة
محبوبين	: أورير - الحاج علي . الحاج قاسم : القوادرية (جليدات الرملية)	: الودارنة (الحومة الجديدة)
قلالسة	: بن دعمر - بن منصور (حومة) : الفرسان (قاربر)	: الفاهمين
سدويكش	: بن مهني - الرايس : العائلة الجلالية	: كسراشوة
ريانة	: غيلب - الصوايني	: كسراشوة
مدقيسان	: بالحاج يحي . بيونس . بن بيدر : عميد بزرياشا - بوسكاية	: الجنيري - دغمسان

وهذه الظاهرة من المساكن القروية تخضع الى عدة اعتبارات اقتصادية اجتماعية ، ومذهبية دينية ، ولها امتدادات تاريخية واجتماعية قديمة ، تعود الى الاضهاد الاقطاعي التقليدي المذهبي من طرف الجراية للعائلات الوافدة ، وهذه الوضعية دفعت هذه العائلات الوافدة من الانكماش والانغلاق الاسرى ، فتجلى في شكل التجمع السكني الذي يستند الى مبدأ التقارب الاسرى والعشائري . وهذا النوع من التجمعات السكانية لا يمكن أن نسميه تجمعات حضرية ، فهي تمثل تلك التجمعات العائلية المغفري المنغلقة والمتجانسة على مستوى الاجتماعي الثقافي ، والمتقاربة على المستوى المعيشي الحيائي فهي تمثل ذاك التضامن المجتمعي الممغر الذي تعتمده المجموعات القروية التقليدية .

ومن هنا فان الهجرة لم تعمل على تغيير أركان الانتماء الاجتماعي ولا طبيعة العلاقات بين المتساكنين ، وهذه الوضعية لما حالة ستكون أرضية شريفة خاصة للعائلات الجرجية التقليدية ، لتشكل الحركة الدينية المعاصرة - حركة الاتجاه الاسلامي - فان العائلات العريفة هي التي تتصدّر وتشرف على تنظيم الحركة الدينية فسي الجزيرة ، سواء أكانت الرسمية أو المعارضة ، فالأسر الوافدة ستمثل الرافد الثاني للحركة الدينية في هذه التجمعات القروية وهو (الرافد) مكون من العناصر المنتهية ولكن لا تملك القرار ، السياسي والاجتماعي ، ولا يمكن أن تبادر بممارسة اجتماعية وسياسية

تقدّم بالحركة الدينية ، أو تؤخر بها . فالأمر ، وتقرير المبادرة  
يحدث من الغمات المتماثلة اقتصادياً واجتماعياً ، وعائلياً ، يعني  
من العناصر التي لها انتماء أسري قديم ، وموقع اقتصادي هام .  
وهكذا فالحركة الدينية المعاصرة حافظت على هذا التمايز  
والتفاوت الاجتماعي بين الأسر الأملية والأسر الوافدة كما حافظت على  
مبدأ هيمنة العناصر الجربية التقليدية على المؤسسات الدينية ،  
فهي التي تشرف على تهيئتها ، والمحافظة على أملاكها والتمرف في  
حجسها هذا إذا ما لم يكن المسجد والجامع باسم العائلة الاقطاعية  
الحريقة كما هو الحال في الرياض ، اذ وجدنا عند زيارتنا مسجد  
بن يعلى يشرف عليه أفراد العائلة من الحفيظ الى الامام ،  
ويتصرفون في ممتلكاته التي حسب رواية امامه ابن الشيخ الأبازي  
ابن يعلى سنة 1200 هـ عود زيتون وما يحيط به من أراضي من أربع جهات  
أي ما يقارب 3 هكتار .

ومن هنا يمكن أن نعتبر أن المساكن في جربة تمثل شكلاً من  
أشكال المنعزلات الشفافية والدينية الاجتماعية ، وأن هذه  
= المنعزلات = المنغلقة اجتماعية وعقائدياً لا تقبل التغيير فهي  
تستند الى الطابع الديني الأخلاقي ، فان التغيير الذي يمكن أن  
يتسلسل الى هذه المنعزلات لا يمكن أن يكون الا في مستوى العلاقات  
التي تواجهها وتربطها بالخارج ومحيطها الاجتماعي . وما يمكن أن

يؤثر في هذه العلاقات إلى الوعي الديني الشعبي الخرافي ، والظواهر الصوفية الخرافية ، ولا يمكن أن نجد للحركة الدينية المعاصرة تواجد الا في الأوساط المتعلمة المثقفة يعني في مستوى الموظفين الصغار في المراكز العمرانية بلديات والمعتمديات أو الإدارات العمومية ، أو في المعلمين وبعض الأساتذة .

الا أن الانتخابات النقابية للهياكل الأساسية بجرية في شهر جانفي 1989 أكدت وبيّنت شعف تمثيلهم في هذا القطاع ، إذ نجد أن مجموع أصواتهم في التعليم الثانوي 45 صوت من مجموع 320 صوتا . أي بنسبة مئوية 14٪ (1) . ولكن نجد لهم تمثيلية خاصة في هذه القطاعات .

- شركة الكهرباء والغاز

- الصحة ، البريد

وهذا يبيّن أن الحركة الدينية المعاصرة في هذه التجمعات القروية لم تستطع النفاذ الى القرى الا في مستوى علاقتها مع الفئات المتعلمة وخاصة المستوى التلميذي ، وبقيّة محصورة في هذا الاطار القاعدي ، مع الاعتماد على تحريك الارث الفقهي القديم بالاعتماد على الشيوخ الوهبية والأسر العريقة منها ، خاصة في قريتي

---

(1) مؤتمر العقابات الأساسية للتعليم الثانوي بجرية جانفي 1989 .

- والغ وبني ديفت - في الرياض وميدون والمحويين يمثلان توجه في صلب نفس الحركة الدينية المعاصرة له اختلافات مع التوجه التقليدي التعقبي :

(-) هذا التوجه في هذه القرى ميدون - محويين ، يعتبر التوجه الأول أكثر تعقبا للمذهب التقليدي ، وهذا يؤدي الى الانغلاق المذهبي وهذا لا يسمح للحركة الدينية من تحرك بسهولة .  
(-) الاعتماد على الارث الفقهي الاباضي ، والاستناد الى القاعدة الاجتماعية التقليدية يضعف من الدعاية الايديولوجية للحركة ويقلص من عملية استقطابها للفئات الاجتماعية الأخرى .  
الا أننا نرى أن هذا الاختلاف النسبي يعود الى الارض العقيدى المذهبي القديم وهو أن هذه الجهات القروية ميدون ومحويين خاصة كانت تمثل القرية المنفصلة عن الحركة الاباضية قديما ولها عدااء خاص وعميق مع التجمعات القروية التي مازالت تحافظ الى هذا الانتماء المذهبي ، والعكس صحيح ، ولعلّ سالم بن يعقوب في كتابه تاريخ جزيرة جربة أشار إلى هذا العدااء الدفين للجماعة النكارة التي تمثلها قرية محويين (1) .

وهكذا في هذه التجمعات القروية يمكن القول أن هذه المنعزلات السكانية ليست في صالح الحركة الدينية المعاصرة ، إذ لا يمكن أن تسمح لها في التسلسل الى داخل الأسر القروية الا في اطرار

---

(1) سالم بن يعقوب : تاريخ جزيرة جربة ص 68 (في رأس الصفحة السطر

علاقات واسعة وهذا ما اعتمدته هذه الحركة في القرى التي تمتاز خاصة بنوع من الانفجاح الأسرى . مثلاً =محبوبين = . اذ نلاحظ أن نشاط حركة الاتجاه الاسلامي كان كبيراً وواسعاً ، اذ سجلنا أن عدد المتعاطفين مع الحركة كبير ، وظهر هذا جلياً في مناسبة 2 أفريل ، الانتخابات التشريعية ، وأن أغلب المنتمين في هذه الحركة يقطنون في هذا التجمع القروي (1) وقد مارست الحركة كل أشكالها التنظيمية في الدعاية والتأطير السياسي ، في هذا التجمع القروي داخل الأسر الاقطاعية خاصة ، والأسر الوافدة على مستوى التلاميذ أساساً وعمال المنزل .

وأن هذه الحركة الدينية المعاصرة باختلافها الداخلي لا يمكن أن تمثل صنف الاخوان المسلمين ولا يمكن أن تكون كذلك حتى في المستقبل ، لانها ، تستند الى الاعتبارات التساليفية في دعائها :

(-) الأسرية (+) الاجتماعية (+) الذاتية (+) التقاليد

المذهبية ، فهي لا تعتمد على خطاب ايديولوجي متماسك ، ولا تعتمد الى أسرتنظيمية مخلقة ، بل أنها مكشوفة الأطر ، ولذا فلا تتجاوز أن تكون توافر لحركة الدعوة الاسلامية التقليدية السيئة .

وهكذا فإن هذه التجمعات القروية ، ونوعية المساكين

الريفية يمكن اعتبارها بجانب أنها = منعزل قيمي أخلاقي اجتماعي =

كتلك الجزيرة **Rond point** التي تتفرع منها وتلتقي عندها كل

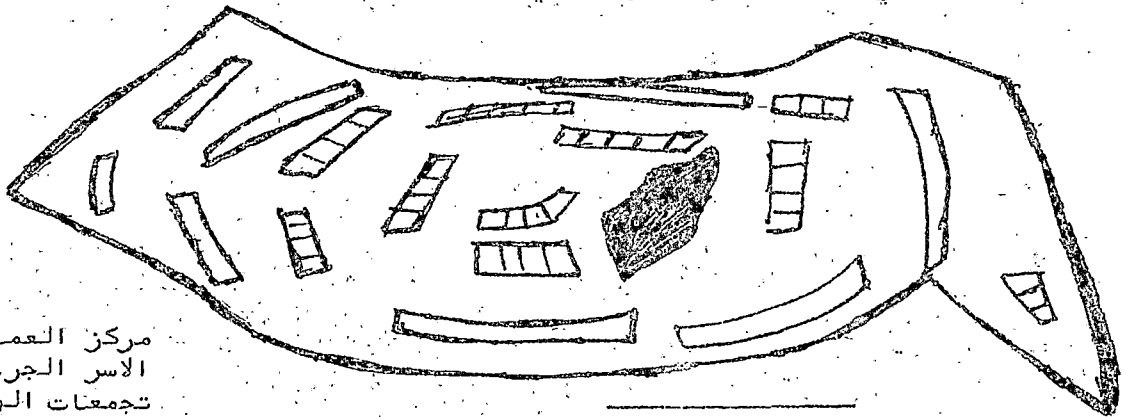
الأحداث الاجتماعية العامة ، كما فيها هذه الحركة الدينية المعاصرة ،

(4) اذ نجد نسبة المنتمين في هذه القرية 4 كهول - 8 شبان - 4 فتيات -

5 اداريين ، ونظراً للمسألة الأمنية لم نذكر الأسماء أو العائلات .

ولكن دون أن تتغير في جوهر علاقاتها الداخلية أو تركيب بنيتها الاجتماعية والاقتصادية. فهي تجمع كل التناقضات ولكن هذه التناقضات يوجهها تناقض رئيسي واحد وهو التناقض الذي يحكم العلاقة بين هذه التجمعات القروية والخارج عنها .

وبهذا التناقض يقع توجيه كل التغيرات التي يمكن أن تحدث على مستوى البنيوي من أجل تدعيم ذلك التناقض أو حله وقد تحدث التقطعات البسيطة في المسار الاجتماعي وذلك من أجل إعادة ارساء توازن جديد بين المعايير والقيم التي مرت وتسلت في هدوء وممنت داخل البنية الاجتماعية لتلك التجمعات القروية وبين المعايير والقيم التي حافظت على تملبها وتمديها لكل التغيرات العميقة ، ولعل هذا القانون البرسونسي في تعديل النظم الاجتماعية يؤدي الى خلق تجمعات سكانية محاذية للتجمعات القروية التقليدية ، وتخلق هذه التجمعات السكنية لها أطر معيارية وأبنية قيمية تنطلق من ذلك التناقض الرئيسي فمن الخارج رفض كل غريب عنها ، ومن الداخل تعميق التناقض الاجتماعي بينها وبين التجمعات القروية الجريبة الاصلية ، وقد تجلى هذا الشكل بكل وضوح في نموذج محوريين (1) ولكن نلاحظ هذا الانفجار السكاني اذا القاعدة الاجتماعية زاد قوة وحدة اذ نجد عدة تجمعات سكانية أضيفت في هذه الفترة المعاصرة ، بعدما كان الاتجار في داخل الأسر الجريبة في الفترة الحديثة :



مركز العمادة  
الأسر الجريبة  
تجمعات الوافدين



نلاحظ من خلال هذا الشكل التقريبي أن الأسر الجربية حوصرت من طرف العائلات الوافدة ، هذه الأسرة التي تمكنت من تكوين تجمعات سكانية مستقلة اقتصاديا واجتماعيا ، بعدما مورس عليها في الفترات التاريخية الماضية الاضطهاد الاقطاعي والاجتماعي وعلى بعض الأسر الى السوم ، وذلك يعود الى أن هذه الأسر مازالت تستند في علاقتها على الأرض ، فالأرض مازالت تعتبر لهذه الأسر - =الحاج علي = و =الحاج رحومة = ، المثل الأعلى للملكية ، وترتبط قيمتها من حيث مركزها الاجتماعي والاقتصادي بما تضمن له الأرض من إنتاج ، وخاذا المنزل الفلاحي .

كما أننا نلاحظ في المحبوبين هناك بعض الأسر، التي فقست منازلها الفلاحية ، وحتى ملكيتها للأرض ، =كالحاج قاسم= ولكن مازالت تفضل الارتباط بالقيم الاجتماعية التي تولدها الأرض وملكيتها من قبل المركز الاقطاعي - لقب الأسر - وخاصة أن هذه الأسرة - الحاج قاسم ، لم تفقد كل أراضيها ، داخل الجزيرة وخارجها في جرجيس .

ومن هنا يصعب على =جربي= محبوبيين رغم فقدان أهمية الأرض عند بعض الأسر وبعض عناصر هذه الأسر ، أن يفهم العروة التي تربطه بالأرض **وذلك** حتى لا يفقد تلك القيم الأخلاقية التي يحافظ بها على مكانته الاجتماعية وهيئته العائلية والاقتصادية ، ولعل هذا ما يفسر الجلوس الدائم لهذه المجموعات الأسرية مع بعضها في شكل نقى ومغلز، في مركز القرية ، ولا يشاركونهم في جاستهم **أي** عنصر وافد ، وان شاركهم الجازير ، غيبس مزغون الحديث أو تفرز المحاسر .

وهنا يمكن أن نلاحظ أيضا أن هذه الأسرة تتحالف في ما بينها حتى لا تفرط في السلطة السياسية والادارية في القرية ، وقد توضح هذا في تجديد هيكله الشعبة الدستورية العمادة ، وقد تناوبت هذه الأسر على هذه المراكز الادارية حسب موقع الأسرة الاقتصادية في تلك الفترة التي تأخذ فيها السلطة ، فمثلا : نجد هذه السلسلة في توزيع السلطة حسب الفترات التاريخية والاجتماعية ، فنرى كالتالي :

العشريات	رئاسة الشعبة	العمادة	عمادة الشباب
جراية أولفدون : جراية : وافدون : جراية : وافدون			
70 - 60	8	1	1
80 - 70	9	0	3
88 80	9	0	3
91 - 88	9	0	2

يمكن أن نسجل من خلال هذا الجدول :

(-) أن السلطة السياسية في القرية حكر على العائلات

الجربية ، فلم يمثل فيها الوافدون الا في فترة الأولى بواحد ، لأن

هذا العنصر كان يحتل مركزا في جهاز الأمن ، - حرس مرور- .

(-) هناك أسر معروفة هي التي تحتكر السلطة السياسية فسي

هذه التجمعات القروية ، نذكر منها خاصة عائلة البرناط التي تهادى

حفاظها على هذا المركز منذ أواخر السبعينات الى اليوم ، وهي تحتكر

رئاسة الشعبة والعمادة في نفس الوقت ، وكان هذا بعد تزكية كسل

الأسر الجربية لها خاصة ، الحاج رحومة - والحاج علي .

(-) أما الوافدون تواجدوا الا في أطر الشباب الدستوري الذي

لا يمثل داخل مراكز القرار والسلطة أي نفوذ ، لأنه مهمش طوال كل

الفترات الى أن هوجر من طرف كل الفئات في الفترة الأخيرة . وفي هذه

النقطة بالذات نلاحظ أن الذين كانوا يحتلون هذا الموقع قد انقلبوا

على الحزب وخرجوا منه ، وأضح أغلبهم يناصر حركة الاتجاه الاسلامي

في الفترة الحالية .

من هنا يمكن الحديث عن تسلل الحركة الدينية المعاصرة الى

هذه التجمعات القروية بواسطة هذه الفئات التي لم تكتسب بعد الوعي

السياسي الاجتماعي الذي يرتبط بموقعها الاجتماعي وواقعها الموضوعي، مما جعلها تشرى أن البديل السياسي وشفافي ، يكمن في ما تقوم بتبليغه الحركة الدينية - الاتجاه الاسلامي - من توجيه وارشاد ديني. انّ التجاء هذه العناصر الوافدة الى حركة الاتجاه الاسلامي ، كان ردّ فعل على الفئات التي تحتكر السلطة الاجتماعية والاقتصادية السياسية داخل هذا التجمع القروي ، المحبوبين .

من خلال هذا التوزيع لمراكز السلطة السياسية قي هذه القرية ، يمكن القول أن الجراية عملوا على احتكار السلطة السياسية والدينية والاقتصادية لضمان استقرارهم ، وحتى انتماء بعض عناصرهم الى حركة الاتجاه الاسلامي = لم يكن بواعز الغيرة على المشروع الديني المجتمعي = من أجل ارساء سلطة = الحاكمة الالهية = بل من أجل ضمان وحماية مصالحهم الاقتصادية وموقعهم الاجتماعي ، وان سجلنا نسبة الأسر المنتمجة بعض عناصرها للحركة ، الاتجاه الاسلامي سنجد أنّ عددها بالمقارنة لعدد الوافدين ، أكبر حجم ، ولكن الفرق ، أن عناصر الوافدين أكثر = حركية = و = انكشاف = ، أما عناصر الجراية ، أكثر عمقا و = انكتم = وهذا يدخل بالتحديد في الفرق في نوعية الانتماء لدى كلا الطرفين ، ثم في الغاية من الانتماء فاذا قمنا بمقارنة نحد كالتالي :

الوافدون

الجراية

- أكثر حركية

- أقل حركية

<u>الوافدون</u>	<u>الجرابية</u>
- الإنكشاف	- الكتمان
- الوضوح والبروز	- التستر وعدم البروز
- التسرع + الممارسة الاندفاعية	- عدم التسرع + عدم الممارسة السياسية

من خلال هذه المقارنة يمكن أن نقول = أن الجري = في انتمائه السياسي لهذه الحركة الدينية - **إلتجاه** الاسلامي - لا يمتاز بالاندفاع والعفوية ، بل أنه يحافظ على كيانه واستقراره على حساب المحافظة على أهداف الحركة ونشرها ، **و** أن = الجري **قد** يلتجئ لحماية نفسه من قمع السلطة لهذه الحركة - (1987-1988) الى الانتماء السياسي العلني للسلطة الحاكمة ، **أو** **فند** يلتجئ الى الانتماء الاسري لحماية نفسه ومن خلال هذا نلاحظ أن = الجري = لا يؤمن ايماناً عميقاً بأهداف الحركة الدينية المعاصرة ، والعكس بالنسبة = للوافد = أنه يمتاز بالحماس والتعصب الدغمائي للحركة ، وكثيراً هم الذين كانوا أكباشرفداء لهذه الحركة في فترة المواجهة مع السلطة (1987 - 1988) ، نعم لم نسجل ايضاً أحد من الجرابية القارين في جربة الا واحد ، ووقع اطلاق سراحه مباشرة بعد انتهاء التحقيق ، بواسطة من سلط الدستورية الحزبية ، شهادة من قاض مركز البريد = اذ قال أنه سلم 500 دينار كجبر للضرر المعنوي الذي حصل له = .

أما بالنسبة للوافدين فقد سجلنا العديد من الموقوفين - ووقعت محاكمتهم ، موظف مركز البريد - الجليدي نورالدين - كما وقعت التغطية في المحبوبين على = الجعيري = الخ... ومن هنا يمكن أن ، نقول أن الحركة الدينية المعاصرة في هذه التجمعات القروية التي هي عبارة عن منعزلات اجتماعية = لا يمكن أن تكون مستقلة عن الخطاب الرسمي أو مناقضة له ، أنها لم تطرح في خطايا ودعوتها الجماهيرية ، المشاكل الاجتماعية التي يعانيها الفقراء من نهب اقطاعي من طرف الجري ، ولم يعمل على تغيير علاقات الانتاج السائدة ، بل اكتفوا بالدعاية الأخلاقية والتربية الدينية من أجل غرس الانضباط الديني عبر تكريس العبادات وتعميمها على كل سكان هذه التجمعات القروية . ولكن **تدسيتنا** الحركة الدينية المعاصرة أن في هذا التجمع القروي ، المحبوبين ، هناك تمايز حتى في نوعية الوافدين - المساجد لأداء صلاة الجمعة وينطلق هذا التمايز في نوعية الامام ، وانتمائه الاجتماعي والاقتصادي هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نوعية المصلين وموقعهم الاجتماعي ، فكل مسجد رواه الآن في المحبوبين ، ونحدد نوعيتهم بموقع انتمائهم الاجتماعي .

اذ نلاحظ من خلال هذا الجدول الذي يحدد لنا حجم الذين يخبرون المسجد لتأدية صلاة الجمعة استنادا الى نوعية المصلين ومكانة الامام اجتماعيتين في جهة ميدون ، التي تضم محبوبين ، نجد من مجموع 24 عنصرا من العينة المنتقاة من ميدون 14 عنصرا في نسبة 58% وقد

انتشر هذا الدافع في أغلب الجهات التي شاهدت انحلالا في المذهب الأملي نذكر مثلا بوملال وآجيم . ولكن هذا يظهر جليا كما ذكرنا في محيويين فالممثلون يتوجهون الى المسجد الذي يجمع أكثر الناس الذين ينتمون الى نفس الموقع الاجتماعي - ملاك اقطاعيون ، تجار في الخارج - ألقاب عائلية مرموقة اجتماعيا ، وبالطبع لا يعني هذا أنه لا يتواجد الممثلون الآخرون . إذ يتوزع الاختيار للمسجد حسب الدوافع التالية :

القرى	نوعية المصلين	الطابع المعماري للمسجد	قدرة الامسـام	الكل			
مذهبي	اجتماعي	اباضي	مالكي	ظاهريته	المعرفية	الفقهية	مكانيته
مزرابية	13	-	13	-	1	2	-
السريـاض	5	-	5	6	2	0	-
بوملال	3	8	3	3	1	-	-
مبيدون - آركو	-	10	-	1	1	1	4
التمـاي	6	1	6	-	1	1	-
سدويكش	17	-	17	-	1	-	-
قلالة	10	-	10	-	2	1	-
آجيم - خنانسة	10	1	10	-	1	4	2
المجموع	64	19	64	3	11	8	6
النسب	31%	9.5%	31%	1.5%	05.25%	05.25%	4%

فمن خلال هذا الجدول نجد أن المناطق التي مسّتها الهجرة فسي العمق ، والتي كانت كثيرة الانفتاح على الساحل البحري ، أو أصبحت نقطة سوق بلدية ، كانت عرفة لعامل الانتماء الاجتماعي في اختبار المسجد ، وذلك لأن وضعيتها أوجدت فيها قيم اجتماعية جديدة ، تستند الى التمايز الطبقي والاجتماعي كما أوجدت نموذج مرجعي = يقتدى به والذي يتمثل في المقاولين في قطاع البناء الذين يعتبرون الفئة الأكثر غنى فسي هذه الجهات ، بجانب التجار الذين يعملون في فرنسا ، وهذه الفئات الغنية ، تختلف في طرق تعاملها الاجتماعي = عن الفئات التقليدية القطاعية ، فهي أكثر انفتاحا على السوق الاقتصادية ، وهي في حاجة الى قيم اجتماعية أكثر حركية وأكثر تأثير ، لكي تتمكن من انماء ثروتها المالية ، فهي اذن ليست في حاجة الى الاكتناز والانشكاش .

وهكذا فهي تتعامل مع = الظاهرة الدينية = تعاملًا أكثر ليبرالية بعيدا عن التعصّب المذهبي ، ولكن لا يفلت من التعصّب الطبقي الاجتماعي وهنا يتم الالتقاء بينها وبين الفئات الاجتماعية التقليدية المحسّظة ، فتستمدّ منها تلك القيم العقائدية المحافظة لتسهل عملية اندماجها في النسق الاجتماعي العام للقريّة ونذكر على سبيل المثال نموذجين من المقاولين في قريّة المحبوبين :

– المقاول البرنات الذي كسب ثروته من فرنسا وذلك بزواجه من فرنسية فهو يرتبط عضويًا بالفئات الاجتماعية التقليدية ، خاصة عائلات



الحاج علي المحافظة المنغلقة بجانب دخوله في شركة صغرى مع عنصر من سدويكش ولا يشغل الا العمال النازحين من سدي بوزيد وغيرها ، بجانب بعض العناصر الوافدة الفقيرة جدًا . ويعمل دوما لحل مشاكل الآخسرين الاجتماعية والاقتصادية ، وقد تكفل بترميم المساجد وتوسيعها . ومن خلال هذه السمات الاجتماعية تمكنت هذه الفئة الجديدة ، من ذهنية أهل القرية وأصبحت تمثل بالنسبة اليهم مرجعا لاكتساب الثروة ، ومرجعاً اجتماعياً ، لذا يمكن أن نعتبر تلك الفئة الحلقة الجديدة في التشكل الاجتماعي والدايمي لهذه التجمعات القروية ، في المقابل نجد المقاول قوشة ، الذي يعتبر دكتوراً في علم الاقتصاد والتجارة أرسل في بعثة لنيجيريا لتدريس في احدى جامعاتها ، هو أيضا متزوج من فرنسية ، اعتمد على مشاريع المقاوله ، بناء وبيع المواد الأساسية للبناء (تربة حجارة) فقد ملك مقاطع حجارة عديدة ، وفي نفس الوقت اشتغل الفلاحة العصرية ، في قرية مزارية ، واستقر في المحبوبين طوال الفترة الممتدة من (1976 - 1983) لأنه كان يعتبرها المنطقة أكثر نهضة عمرانية ، وكان يعتمد في ربط علاقاته ، على فئة الشباب المثقف المعارض اليساري، وكان يهاجم كل يوم في أحاديثه ، أعضاء الشعبة وأسة الحاج علي ، وكان كثير الجلوس مع المعلمين وعملة النزل ، وعملة البناء ولا يتبادل أطراف الحديث الا معهم ، كان النموذج الليبرالي ، المتحرر من القيم الاجتماعية المتحجرة الاقطاعية . انه شديد الحرص على مشاريعه الاقتصادية

الا أن هذا النموذج هوجم من طرف أهل القرية ، المحافظين ، وعملوا على افشاله اقتصادياً واجتماعياً ، مما أدى به الى مغادرة القرية ، والبحث عن مكان آخر أكثر اتساعاً وانفتاحاً ، فلم يجد الا ميدون ، ولكن نفس الشيء جوبه بالانغلاق الاجتماعي ، عندها وجد نفسه مجبراً على ايقاف كل مشاريع المقاومة ، والاكتفاء بالنشاط الفلاحي المعاصر .

ومن خلال هذين النموذجين ، أصبح الإطار الاجتماعي للحركة الدينية المعاصرة هو تلك الفئات المحافظة حتى ضمن لنفسها التواصل والانتشار لدى بقية الفئات الاجتماعية الأخرى المكونة لهذه التجمعات القروية ، فتستطيع بذلك انجاز أهدافها السياسية = المجتمعية = ، وبالتالي عليها أن تستند أيضاً الى تلك الحلقة الممسوكة من طرف فئة المقاولين المحافظين ولهذا نجد أنها استقرت قطاع البناء لاكتساب عناصر في القرى الريفية .

وفعلاً ، اننا نلاحظ أن أغلب بناحي المحبوبين أو قل جربة عموماً ، يتعاطفون مع الحركة الاسلامية المعاصرة ، فمثلاً اذا أخذنا نموذج محبوبين ، نجد ما يلي :

البنائون الوافدون							الجبرية													
منتمي							متعاطف							معارض						
0	1	1	1	9	2	الشبان	0	1	1	1	9	2	0	1	1	1	9	2		
1	2	0	7	1	0	الكهول المسنين	1	2	0	7	1	0	1	2	0	7	1	0		

من خلال هذا الجدول نلاحظ أن الشباب الوافد أكثر تعاطف مع الحركة الدينية المعاصرة ، لذا استقطبت كل هؤلاء الوافدين وخاصة العاملين في هذا القطاع الحيوي ، في المقابل اننا لا نجد في مستوى الكهول والمسنيين الوافدين الا مساعدا واحدا .

وبجانب الانتماء الاجتماعي والموقع الاقتصادي الذين يحتلتهما هؤلاء المنتسبين للحركة من قطاع البناء ، فان الأخلاق المهنية في هذا القطاع ساعدت الحركة الدينية المعاصرة ، الاتجاه الاسلامي - على استقطاب بعض العناصر من هذه الفئات ، اذ تتطلب هذه المهنة عدة قيم نذكر منها الانضباط الأخلاقي ، والشقة والأمانة ، وهي نفس القيم الأخلاقية التي استندت اليها الحركة الدينية المعاصرة في دعوتها ودعايتها وقد أدى انفتاح = السبعينات = ، الى احتداد الأزمة الاجتماعية والأخلاقية ، وقد صاحب هذه الأزمة ازدهار في قطاع التعمير والبناء ، خاصة في الأرياف القروية ، مثل جربة ، مما جعلها نقطة استقطاب ولأغلب المشتغلين فيه ، وقد حاول المستشار البلدي في بلدية ميدون عند زيارتنا له ، التأكيد على هذا التوجه العمراني ، اذ يقول = أن ميدون ، خاصة الماي ، محبوبين وأولاد عمر ، عباسة ، أركو ، تشاهد كل هذه القرى توسع عمراني ، انه هناك ضغط عمراني قوي على المنطقة البلدية ، هذا بجانب النهضة السياحية التي تتطلب حركة عمرانية خاصة .

ولكن رغم هذا الضغط العمراني فان ادارة التهيئة العمرانية ، حافظت على الطابع العمراني للجهة ، وذلك بمقاومة البناء الفوضوي ، وهذا

أدى الى خلق مثال لتهيئة العمرانية ، اننا أمام عقلية عمرانية منظمة ومحافظة على الأصالة المعمارية . وهذا كله أدى الى استقطاب اليد العاملة في هذا القطاع ، ان المنطقة البلدية ، بهذه النهضة العمرانية ، أصبحت توفر مواطن الشغل لكل النازحين خاصة من الجهات الجنوبية الأكثر فقرا ، سيدي بوزيد ، تطاوين اذ نجد على 60 عامل 45 منهم من خارج الجزيرة .

وهذا يؤدي بالضرورة الى خلق عقلية المواطنة ، التي تعتمد على سرعة الاندماج ولا يكون هذا الا اذا كانت هناك مرجعية أخلاقية دينية اجتماعية وهذه المرجعية لا تكون الا في تلك الحركة الدينية المعمورة ، أو في العقلية الدينية المحافظة التقليدية ، وهذه لا تسمح بالاندماج في الأسر الجريبة بسهولة ، لأنها بدورها محافظة وان هذه العقلية التقليدية المحافظة تستند الى قننون الانكماش والانغلاق وهذه المهنة البناء - لا تتطلب هذه الأخلاق السلوكية .

وهكذا تصبح الحركة الدينية المعاصرة في هذا القطاع كمتغير مستقل عن تلك المجموعات القروية التقليدية ، يسهل اعتماده لضمان الاقتراب والانصهار الاجتماعي في تلك التجمعات القروية شبه مغلقة ، التي لها تعاطف خاص مع هذا المتغير الديني الجديد كما رأينا لضمان موقعها الاجتماعي والاقتصادي لا من أجل المقاومة الاجتماعية للنموذج المجتمعية الأخرى بل من أجل التمكن من الاستقرار والاندماج في هذه التجمعات القروية .

على أية حال ، يمكننا القول أن الانتماء الى الحركة الدينية

المعاصرة والتعاضد معها من طرف عملة البناء في هذه التجمعات القروية شبه مغلقة ، يؤكد تلك الردة الأخلاقية لهذه الفئة الاجتماعية لضمان العمل ، وتوفير القوت ، لم يكن عن اقتناع بضرورة الالتزام السياسي بأهداف هذه الحركة ، هذه الردة التي صاحبتها العودة القوية الى القيم والتعبيرات السلوكية القديمة التقليدية من طرف البورجوازية العقارية = المتمثلة في فئة المقاولين في قطاع البناء التي تدعمها اجتماعيا ومعنويا الطبقة الاقطاعية المنغلقة والمنكمشة خوفا على افتقار موقعها ومكانتها الاجتماعية .

وهكذا فالحركة الإسلامية المعاصرة -الاتجاه الاسلامي - ستكون الاطار المنطقي لتكريس هذه الردة الأخلاقية والاجتماعية ، ومن ثم فإن الهدف من هذه العلاقات الاجتماعية التي تحاول هذه الحركة الإسلامية المعاصرة ضبطها والسيطرة عليها لاستغلالها لبناء اطارها الاجتماعي التنظيمي والمجتمعي ، يتمثل أساسا في خلق ذاك التزاوج الايديولوجي والتجانس المرجعي بين هذه الفئات الاجتماعية التي تختلف في قاعدتها الاجتماعية والاقتصادية ، وتختلف في انتمائها الاسي الاجتماعي ، هذا التزاوج الايديولوجي الذي يمكن أن يكون بينها يجب أن يستند الى هذه المبادئ الأساسية للدعوة الإسلامية العامة :

(-) الانضباط التعبدية في تأدية الفروض الدينية والتساوي فيها .

(-) الاقتناع بأن الذي لا يؤديها كافر ، ووجبت عليه لعنة الله =

وبالتالي مقاومته ، ويصبح العدو الرئيسي والجوهري للمشروع الاسلامي المجتمعي .

(-) الاسلام ، كالدين يعتبر المرجع الروحي والاجتماعي الاخلاقي في اطار أنه يسهل عملية الاندماج المهني ، ولا يمثل تلك الاهتمامات الروحانية من أمل في النجاة من عذاب الدنيا والدخول للجنة الخالدة الا في اطار ما يَضمِّجُه على المستوى الايديولوجي من تغييب لذاك التمايز الطبقي الاجتماعي .

ومن خلال هذه المبادئ الرمزية الايديولوجية ، تصبح الحركة الدينية المعاصرة ، في هذه التجمعات القروية شبه مغلقة ، سلسلة من الاختيارات داخل نسق ترتيبي الذي يبني ويؤسس العلاقة الذاتية = بطريقتة تسمح للعلاقة مع الآخرين من التأقلم مع الوضعيات الاجتماعية الغامضة والمعقدة ، يعني أن الحركة الدينية المعاصرة - الاتجاه الاسلامي - يمثل ذاك السند الايديولوجي الذي ينظم العلاقة الداخلية مع الذات الجماعية أو الفردية في شكل يسمح له هذه = العلاقة مع الذات = من التفاعل مع = العلاقة بالآخر = وبهذا يؤدي إلى تأقلم هذه الحركة مع الوضعيات الغامضة والمعقدة في هذه التجمعات القروية .

ولعل هذه = الانماط الاجتماعية = في بناء العلاقة مع الذات والآخر ، يمكن أن تمثل = النموذج المثالي = الاسلامي لهذه الحركة الدينية المعاصرة هذا النموذج الذي يوظف هذه العوامل لضمان حركته التأسيسية :  
(+) توظيف العوامل الخارجية سواء أكانت اجتماعية اقتصادية سياسية في خدمة الدبقات الاجتماعية السائدة من أجل الحفاظ على

التماسك الأسرى - والقروي عموماً - بعني استغلال العامل الخارجي لتثبيت العلاقات الداخلية ، لا من أجل تطويرها وتغييرها ، وفي هذه النقطة تلتقي الحركة الدينية المعاصرة - مع الحركة الدينية التقليدية - نظام العزابة ديوان المشايخ .-

(-) تحريك الرموز القديمة والتقليدية القادرة على تفسير هذه العوامل الخارجية في إطار المنظومة الفكرية والفقهيّة التقليدية القديمة ، في مرحلة أولى وفي مرحلة ثانية استغلال ظهورها لتدعيم موقع الطبقات السائدة ، باستغلال المواقع الاقتصادية والمهنية للفئات الجديدة والدخيلة - كالبنايين والمقاولين - والمشقفين والمتعلمين الوافدين الخ ...

(-) وهنا تلتقي التضييقات الهيكلية التي تمارسها الحركة الدينية المعاصرة لتضغط بها على التضييقات الهيكلية للحركة الدينية التقليدية والعلاقات الاجتماعية السائدة من أجل تشكيل الحلقة التي تستند إلى مبادئ أساسيين - المحافظة على هيمنة الطبقة الاجتماعية التقليدية . وذلك بإعادة انتاج علاقات انتاجها السائدة ، ويتم هذا التمازج بين التضييقات القديمة والجديدة لأن الأولى تمثل ذاك العمق البنيوي الهيكلية ولا يمكن له أن يلعب دوره إلا إذا أخذ معنى مجتمعي معاصر، وهذا المعنى لا يتم إلا بواسطة العمق الثاني الذي يمثل ذال النمط النظامي التنظيمي ، وهذه العلاقة ليست ميكانيكية بل تخضع

للقانون الجدلي التراكمي ، الذي تحققه الحركة الدينية المعاصرة في الاطار التنظيمي لمشروعها المجتمعي .

ومن هنا أن الحركة الدينية المعاصرة - الاتجاه الاسلامي - هي نتاج لذاك التحالف الاجتماعي الذي تتحكم فيه طبقة الملاك المزارعين والتجار التقليدية الاقطاعية ويتحكمها في هذا التحالف تتحكم في كل احتياجاته المادية والايديولوجية .

وهكذا ، فان الحركة الدينية المعاصرة في هذا المستوى من التحليل الاجتماعي ، هي استجابة للحاجة الاجتماعية والاقتصادية والسلطوية للقوى التقليدية في هذه التجمعات القروية الريفية المغلقة وشبه المغلقة ، وليست فقط وليدة حاجة فكرية وثقافية = للمثقفين التقليديين الذين يحملون باعادة احياء عهد النهضة الاسلامية = وهذا المشروع الثقافي الاخلاقي (1) يمكن أن تحقق التنمية الاجتماعية والاقتصادية في هذه التجمعات المتخلفة ثقافيا واجتماعيا ، ويمكن أن نعم هذا البعد النظري النموذجي في قراءتهم للمشروع الاقتصادي الاجتماعي على مستوى القطر والوطن .

فمثلا هذا صالح كركر يرى أن الاسلام وبالتالي من ورائه حركة = الاتجاه الاسلامي = هو الذي منع تشكل نمط الانتاج الرأسمالي بطبقته المعرفتين اذ يقول مبينا ومؤكدا هذا الموقف الاقتصادي المجتمعي في احدى الفقرات من الصفحة 220 من كتابه ، نظرية القيمة = أن المجتمع الاسلامي لم يعرف في أوج عزه وتقدمه نمط الانتاج الرأسمالي ... والذي

- (1) منير شفيق : قضايا التنمية والاستقلال في الصراع الحضاري - دار البراق - تونس : الطبعة الأولى - جوان 1986 - ص 83 - 84 .  
وجلال أمين : تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية - المستقبل العربي - عدد 92 - 10 - 1986 .  
(2) صالح كركر : قيادي في حركة الاتجاه الاسلامي بتونس : البرنامج الاقتصادي : من كتابه : نظرية القيمة . غير منشور ص 220 .



منع نمط الانتاج الرأسمالي بـطـبقـيـه المعروفـتـين من التواجد هي طبيعـة الاسلام وما وفره لكل افراد المجتمع من حرية".  
ومن خلال هذا الشاهد النظري ، يمكن أن نتساءل بأي مشروع اقتصادي وأي علاقات انتاج يمكن تحقيق هذا المشروع المجتمعي التنموي في هذه التجمعات القروية الريفية ، أو بالأحرى في المجتمع العربي عموماً؟ أي اتجاه ستتخذ هذه الحركة الدينية المعاصرة لتحقيق تطور في مستوى البنية الاقتصادية والاجتماعية في هذه القرى التي شاهدت غزو الرأسمال البنكي الموظف في المشاريع السياحية؟  
وحتى وان كان كركر منطقي في استنتاجه ، ماذا قدمت الحركة -الاتجاه الاسلامي- ومشروعها المجتمعي ، في دعم علاقات الانتاج الزراعية السائدة ، هل تطورت أدوات الانتاج وهل تطورت تركيبة الأسرة التقليدية ، وهل غيرت مفهوم =العمل الشاق= .  
ان الحركة الاسلامية المعاصرة -الاتجاه الاسلامي- لم تتقدم في هذا المشروع المجتمعي قيد أنملة بل اكتفت بالتأكيد على دور =الشريعة= في حماية الملكية الخامة لوسائل الانتاج مهما كان نوعها ، فهذا صالح كركر يقول في صفحة 191 ، مؤكداً هذا الرأي :  
... = فالشريعة الاسلامية مدعوة الى المحافظة على أموال الناس بكل أشكالها نقوداً أو منتجات أو عقارات أو منافع أو غيرها وعلى ملك أي كان = ومن خلال هذا الشاهد يتأكد أن الحركة الاسلامية -الاتجاه الاسلامي- وعلى لسان احدى قيادتها - هدفها الاقتصادي والاجتماعي يتمثل في الإبقاء على المجتمع الطيقي ، وذلك بالمحافظة على العلاقات

الانتاجية السائدة ، وخاصة على العلاقات القطاعية المعتمد على ملكية الأرض ، اذ يرى أن هذه الملكية القطاعية تصحّ شرعا ، كما يتبين هذا الموقف عند حديثه في صفحة 214 وما قبلها ، داعيا الى الابقاء على أشكال الاستغلال القطاعية ، كالمفارسة والمساقات والمزرعة ولما لا الخماسة ويعتبر في نفس الصفحة 214 : = أن اهمال الدول الاسلامية لهذا النمط من الانتاج الاسلامي أوقعها في التخلف = ولعل بالمحافظة على هذه الأنماط التقليدية من الاستغلال تتكامل مع الرتبة الأخلاقية والفكرية الايديولوجية المستندة الى الرجوع للشريعة = .

وهكذا فان المشروع التنموي المجتمعي الاسلامي ، يتمثل في مسك كفة ميزان الاضطهاد الامبريالي في أعماق القرى وذلك بالمحافظة على سمات التخلف الزراعي التي تتجسد في أشكال الاستغلال القطاعي ، وبالتالي في الوجه الثاني للاضطهاد القطاعي ، وهكذا تكتمل سياسة الاضطهاد لهذه التجمعات القروية الريفية . وهذه الانتكاسات في المجال الاجتماعي والاقتصادي ، تعيد الحركة الدينية المعاصرة بناء شكلها التقليدي بالاعتماد أساسا على :

(-) فئات اجتماعية حرمت من حقها في السعادة واكتساب وسائل الحياة من مزارعين فقراء - بغنائين وافدين - عملة في قطاع السياحة هذه الفئات التي ترى أنها أذلت من طرف الذين تقدّم لهم تلك الأنشطة الاقتصادية مهيئة لتقبل = المشروع الاسلامي = الذي يبرّر هذه العلاقة

بأنها حق شرعي لهذا وجب الخضوع للشريعة المقدسة .  
وهكذا يتحوّل المشروع المجتمعي لهذه الحركة الدينية المعاصرة  
الى مشروع تعويضي = ومتنفسا لهذه الفئات لتؤكد عمق إيمانها ،  
خاصة إن هذه الحركة الدينية المعاصرة - الاتجاه الاسلامي - تدعي أنها  
ترفض كل قرار يستمدّ ذاته من الخارج . الغرب . لذا وجب أن يكون كل  
القوانين تابعة من الشريعة ، ووجب الخضوع اليها واحترامها حتى ولو  
كان فيها اضطهاد اجتماعي داخلي ، عملا بالمثل القائم = ظمفا وعسارنا  
يبقى في دارنا = وعملا بالمبدأ = يجب الاقتتاد بضرورة القطع مع التغريب  
والعودة الى الأصل لأنه فضيلة . =

(-) فئات اجتماعية اغتصبت حقها بالوراثة ، وباستغلال عمل  
الغير فاكتسبت = الثروة = و = الجاه = ، و = السلطة = الاجتماعية الا أنها  
سقطت في أزمة مجتمعية . ولتجاوز هذه الأزمة خلقت نمط حياة يتميز  
عن القديم في الشكل ولكن لا يختلف في الجوهر وطبيعة العلاقات ونوعية  
الضغوطات التي يمكن أن يولدها هذا النمط الجديد القديم ، ويكون  
هدف الحركة الاسلامية المعاصرة اذن هو جهر وقار وعظمة هؤلاء الأسياد  
القدامى وذلك بدعم نشاط النخبة السياسي والفكري الديني هذه النخبة  
المتكوّنة من معلمين - أساتذة - حرفيين متوسطيين وفي المقابل تعزل  
بعض المجموعات الاقتصادية الغربية التي لا تخدم مصالحهم وتهتم  
مواقعهم الاقتصادية - كالمقاولين = الليبراليين = - التجار الوافدين -  
العمال المهاجرين الوافدين ، الذين لا يتأكد انتماءهم = الجربي الأصل = .  
وهنا من المهام ، المقارنة بين الحل الاجتماعي الذي ارتضته

الحركة الإسلامية المعاصرة في هذه التجمعات القروية بجرية لضمّان تماسك علاقات الإنتاج التقليدية ، واستمرار سلطة الفئات التقليدية منها ، خاصة لتتجاوز =الأزمة المجتمعة السياسية= التي اندلقت الحركة منها ، وبين المجموعات الدينية الصوفية التي أفرزتها العلاقات الاجتماعية التقليدية في هذه التجمعات القروية - ونذكر من هذه المجموعات =الغيساوية= =الجليدات= ، وسلامية السواطير= التي تقام كل أول أسبوع من الشهر وبالتحديد يوم الخميس لسبب (1) ان هذه المجموعات الصوفية أيضا أعادت بناء وحدة داخلية بين عناصرها وذلك بالانضمام الى نموذج رمزي= جديد قصد ايجاد توازنها من جديد (2) ويظهر هذا الوضع في فرقة الجليدات ، اذ يقول أحد شيوخها :<sup>4</sup> اننا قادرون على ارجاع التوازن النفسي والهدوء العممي ، وقادرون على علاج كل من مس من طرف الأرواح الشريرة ، هذه الحالات التي تولد كآبة اجتماعية ، وقلق نفسي حاد ، ومثل هذه الأمراض تعالج في المستشفيات العممية ، بل أن شيخنا عبد الله بوجليدة (3) يتحكم في كل الأرواح ، والاولياء الصالحين ، لذا وجب الاعتقاد فيه ، والثقة في كل عنصر من فرقته ، ولايدخل مجلس حضرتها الا الذي يبعثه بقدرتنا على مقاومة

---

(1) نقلا عن شيخ هذه المجموعة مصباح السوسي.  
(2) Voir les recherches inédites d'Abdeghani Maghnia et d'Ahmed Eddnani apportent beaucoup pour une connaissance de la renaissance Conferique au milieu urbain marocain.

(3) ولي زاوية مقامه في تطاوين

الكابوس النفسي ، والانحيار العصبي الذي يصيب الفرد ، وذلك بأخذنا له في رقصة تخميرية في شكل من أشكال طقوسنا المعتادة ، فيرقص الفرد ويدخل حالة من الارتعاش والرعدة تدفع فيه القدرة على تجاوز تلك العواطف النفسية ، والاسترخاء العفوي ، وحالما تنتهي النوبة ، يسقط مغشياً عنه ، يابس العضلات ، فتعاد له النوبة الى أن يتحرر حسب اعتقاد صاحب الحديث . من كل الأرواح الشريرة . . . . .

فان تأملنا هذه الحالات الصوفية ، نشاهد أن هذه الفسوق الصوفية تخلق في داخل المجموعات القروية الريفية مثل ما هو الحال في بعض العائلات الإقطاعية الفلاحية التقليدية - الحاج علي - (1) شكلا من الاعتقاد الوفي والديني الذي له تأثيره في علاج الفرد وتنظيم المجموعات الأسرية ، وهذا الاعتقاد جعل تركيبة هذه المجموعة الصوفية - الجليليات - تصبح قادرة على تغيير رموزها الطقوسية ، وقيم ادماجها فلم تعد تستند على :

- (-) الانتماء العشائري للمجموعة الأسرية التي لها انتماء وراشي لهذه الزاوية - عبدالله بوجليدة - .
- (-) الوضع الاجتماعي الذي يمتاز بالخصامة والفقر ، مما يجعله يدخل قيمة = التقشف = في الأكل و=الملبس = ، في سلوكه الاجتماعي .

---

(1) عبدالحليم الحاج علي

(-) الطيبة الأخلاقية ، التي تتمظهر في حسن السلوك الاجتماعي  
النزيه والثقة العمياء في صدق النوايا الخيرية ، فلا يصدر منه مكروه .  
ولكن هذه المجموعة كما ذكرنا ، شاهدت تغيرا من طرف بعض  
عناصرها الذين هاجروا الى باريس ، فتغيرت وضعيتهم الاجتماعية والاقتصادية  
فلم تعد تهم الا الجيل القديم وهو نفسه شاهد تغيرا بعدما كان مزارعا ،  
وخماسا عند الحربي ، أصبح عاملا في قطاع السياحة ، ومتاجرا وسمسارا  
بالماشية ، وموظفا صغيرا في وزارة التجهيز ، وهؤلاء جميعا صرّحوا برغبتهم  
في التطور الاجتماعي ، مع المحافظة على انتمائهم لمجموعتهم الصوفية .  
وهذا مما دفعهم الى اعادة بناء نموذجها الرمزي = وذلك بتغيير بعض  
قيمها واخضاع هذه القيم الى الواقع الاجتماعي الجديد .  
ومن هنا أصبح شكل الفرقة الصوفية نتيجة التغيير على مستوى  
القاعدة المادية لمجموعتها الاجتماعية فلم تعد تمثل ذاك الطابع المغلق  
التقليدي ، بل أصبحت تساعد في عملية التحضر ، أو لا تقف ضد العصرية ،  
فمن هنا فهي على طرف نقيض مع الحركة الدينية المعاصرة - الاتجاه الاسلامي -  
أو - الاحياء المذهبي للنشاط الاباضي - التي تعمل كما رأينا على اعادة  
انتاج القيم الاجتماعية السائدة ، التي تؤكد على التمايز بين = الحربي =  
و= الجليدي = الوافد = ويتجلى هذا بتعميق الهوية الاجتماعية ، بين  
= الجراية = وكل الوافدين = ، وبهذا فان دور الحركة الدينية المعاصرة -  
الاتجاه الاسلامي- تختلف عن دور الحركة الدينية الشعبية ذات الطابع  
الصوفي الفرقي خاصة في مجال تأطير المجموعات القروية إذ أن الأولى

تساهم في انتاج ذاك التمايز الاجتماعي دون أن تعمل على تجاوزه وذلك  
بعدم تطویر = الوعي العقلاني = والثانية تحاول أن تتأقلم مع الواقع  
المادي والاجتماعي لعناصرها حتى ولو أدى الى حل الفرق الصوفية والتخلي  
عن القيم المرجعية الأصلية ويقوم بخلق مجموعات متفرعة على المجموعات  
الأصلية الأولى ، وتكون هذه المجموعات بدورها منفصلة على ذاتها في  
اطار اجتماعي جديد ، عوضا على فتح هذه المجموعات القروية الريفية  
كليا على علاقات اجتماعية جديدة .

وفي كل هذه الوضعيات والحالات ، أنهما يلتقيان من أجل تأهيد  
القاعدة الاجتماعية والاقتصادية التقليدية ، رغم ما يحاولان أن يكونا  
عليه من تناقض وتمايز ، خاصة بما تحاول أن تكون عليه الحركة الدينية  
المعاصرة ، الاتجاه الاسلامي - من حركية - على مستوى الاستقطاب الاجتماعي  
والانتشار ، وقد تلتجىء الى تحقيق هذه الأهداف التنظيمية ، الى = احياء =  
هذه الأشكال التقليدية من الوعي الديني الشعبي = ، كاقامة فرق موسيقية  
= اسلامية = عوضا عن الفرق الصوفية - كالعيساوية ، استغلال هذه الطقوس  
الصوفية من زيارات الى الأضرحة ، والمقابر لغرس أهمية الاتعاض بهؤلاء  
الأتقياء والصالحين الذين تفرغوا لخدمة الغير ، واعتكفوا عن الدنيا  
وملذاتها ، وتنهكوا لينالوا مرضاة العباد وجزاء الله لهم بالجنة ، الخ...  
ومن هنا اذا يلتقي الوعي الديني المؤطر في شكله المناقض  
= للمشروع المجتمعي العام = والوعي الديني الصوفي الشعبي ، في تأطير

هذه التجمعات القروية ، واعدة انتاج العلاقات الاجتماعية السائدة فيها ، فان الحركة الدينية المعاصرة بشكلها تعوّض في هذه التجمعات القروية ، كل ما ينقص المجموعات السكانية ، مهما كان أصلها ، من قيم ومعايير تساعدها على الاندماج في الحركة الاجتماعية التقليدية في اطار موضوعي شاهد تفكك على مستوى عملية الانتاج الاقتصادي ، وتشئت للملكية الاقطاعية التقليدية ، فهي تعيد لهذه المجموعات السكانية قيمتها ، ومعاييرها لا انطلاقا ما تدخل فيها من علاقات صراع مع محيطها الموضوعي والذاتي ، بل حسب تلك النماذج الأخلاقية المشالية المتعالية عن الواقع ، والمادي الاقتصادي لهذه التجمعات القروية ، فالحركة الذاتية بنوعيتها تطمح وتأمل أن تعيد ترميم تلك العلاقات التقليدية لعملية الانتاج الاجتماعي والاقتصادي . وذلك باستغلال المخزون العقائدي الديني الموروث من أجل اعادة فرض سلطة المؤمنين بكل ما جاء به الدين بما فيه تلك المجموعات الصوفية ، وان بواسطة هذه السلطة يستطيع المجتمع مقاومة كل التغيرات التي يمكن أن تحدث داخل البنى التقليدية ، أو ، خارجها والتمسك بالقهر المادي والاضهاد الاجتماعي ، وذلك بتعميق الوعي التعصبي لهذه الأشكال من التعبد الديني والصوفي ، وهذا تضمن سيطرة الضغط الديني على كل القوى الاجتماعية التي تريد الانعتاق من هذا القهر والاضهاد .

وهكذا تقع الانتكاسة لكل حركة اجتماعية تحررية في هذه التجمعات القروية الريفية ، وتصبح هذه التجمعات = الاحتياطي الشعبي =



للحركة الدينية - المعاصرة - يمكن تحريكه في هذا المستوى أو فسي مستوى المصادمة الدموية من أجل خلق توازن قوى بينها وبين القوى المناهضة لها ، وبينها وبين التحالف الداخلي في جهاز الدولة المركزية كلما اقتضت الحاجة لذلك ، كما وقع الحال في إيران في انتفاضة 1978 (1) . ولعل هذا التوجه التنظيمي الذي شاهده الحركة الدينية فسي إيران سيعطى نفسا ايدولوجيا للحركة الدينية المعاصرة - الاتجاه الاسلامي - في تونس ، ويؤثر في طبيعة ونوعية المنتميين لهذه الحركة الدينية المعاصرة ، وسيخرج الحركة من طابعها الديني الى شكلها السياسي الحزبي ، هذا ما تجلّى في أحداث 1987 وقبلها (1980-1981) (2) وما ظهرت عليه هذه الحركة من قوة في التنظيم السياسي والتشكل الاجتماعي في انتخابات أفريل 1989 (3) وما شاهده من مساندة عالمية من طرف الحركات الاسلامية في بقية كل الأقطار العربية والاسيوية (4) .

(1) مقال تحليلي : الدين والتنمية في الوطن العربي وحركة الاحياء الديني المعاصرة والقديمة - عبدالقادر الجليدي - لم تنشر

وجب العودة هنا الى هذه المراجع :

- مقال : سلامة كلبية : دراسات عربية عدد2 السنة 12 - 89 - 23

- مقدمات الثورة في إيران فريد هوليداي . ص 11 - 212 - 293

ص 29 - 152 .

- (2) حملات الاعتقال التي شوهت في صفوف الحركة ، ومحاكمات 1987 - 1988
- (3) الحملات الانتخابية التي قامت بها حركة النهضة - من وراء المستقلين
- (4) ملف الوضع السياسي والامنّي للحركة الاتجاه الاسلامي وتمديهما للنظام البورقوبي - مجلة العالم ، السنة الرابعة - السبت 11 سبتمبر 1987 .

ولكن رغم هذا التشكل التنظيمي السياسي للحركة الدينية المعاصرة وانضمام كما رأينا الفئات الاجتماعية الجديدة الى مفوقها ، وأطرها التنظيمية ، فانها ، ما زالت تحافظ على قاعدتها الاجتماعية والاقتصادية التقليدية ، التي تستند الى الأرض وملكيته ، والمحافظة على طرق استغلالها التقليدية ، بجانب المحافظة على مبدأ اكتناز = الثورة والعمل على توسيع الملكيات العقارية والتجارية بدون التفريط في الممتلكات التقليدية في هذه التجمعات القروية ، فهي تمثل = الرمز المثالي = للتواصل الأسري والاجتماعي ، وفي نفس الوقت ، هي الرابط = القدسي = الذي تشدّ هؤلاء القرويين الأغنياء الى ماضيهم ومستقبلهم .

وفعلا قد استغلّت الحركة الدينية المعاصرة هذه العناصر الاجتماعية ، لتستند الى هذه الفئات الحريسة في المدينة لدعمها ماليا وماديا - ولعلّ أحداث 1997 بيّنت أهمية الجرابة الذين يتركزون في = أسواق تونس القديمة = في دعم الحركة ماليا ولعلّ المبلغ المالي الذي قدّمه أصحاب المعامل في تونس العاصمة للحركة يؤكد ذلك ، بجانب ما يجمع من طرف الجرابة التجار من دعم لهذه الحركة تحت غطاءات ، مختلفة ، وحادثة خلق محلّ العطورات في نهج الجزيرة بتونس العاصمة لصاحبه دحمان - لاثهامه بأنه يدعم الحركة بنسخ وشائقتها ، وجمع التبرعات لها ، والأمثلة كثيرة خاصة اذا نظرنا الى حجم المبلغ الذي وقع حزه عند ايقاف عناصر الحركة اذ بلغ حسب جريدة الصباح بتاريخ 5-9-1987 ، 14.352.135 بالدينار ، **ويختمى هذا المبلغ مما يجعله**

العامل (1) من الملتزمين والمتبرعين ، وقد اعترف بعض التجار (2) المتعادفين مع الحركة أنهم يساهمون في تمويلها عن طريق تسديد مبالغ مالية سنوية تتعلق باخراج الزكاة .

وقد ورد ضمن التقرير المالي الذي وقع تقديمه الى المؤتمر الأخير للحركة أن مداخيل الحركة سنتي 1985 - 1986 بلغت قرابة 220 ألف دينار منها 130 ألف متأتية من التزامات والتبرعات والزكاة والمبيعات للكتب والأشرطة السمعية والبصرية ، 90 ألف دينار متأتية من إيرادات مشاريع الحركة الاقتصادية ولم تتجاوز المصاريف قيمة المداخيل ، بل سجل فائض يقدر 10 آلاف دينار ، وهي مصاريف أنفقت في مرتبات المتفرغين للنشاط من أعضاء القيادة المركزية والتي تتراوح شهريا ما بين 250 و 300 دينار اضافة الى مصاريف المكاتب واللجان المركزية من حيث كل كسراء المساكن والتجهيز والتنقل والوقود والهاتف الى جانب المنح الاجتماعية .

وقد استأثرت مكاتب الادارة والسياسة والتعليم بأكبر نسبة من المصاريف (3) ويشرف على هذا التنظيم المالي والاداري مجلس استشاري .

---

(1) رتبة تنظيمية في قيادة الحركة وهو المشرف على نشاط الحركة داخل الولاية والجهة .

(2) جريدة الصباح بتاريخ الاربعاء 2-9-1987 ص 2 العمود 7 تحت عنوان : مجلس استشاري .

(3) جريدة الصباح بتاريخ الاربعاء 2-9-1987 ص 2 العمود 7 تحت عنوان : مجلس استشاري .

وهكذا نلاحظ أن الحركة تعتمد على الدعم المالي الذي يدهاها من الطبقات الاجتماعية التقليدية التجارية كانت - أم اقطاعية فلاحية ، أو رجال أعمال متوسطين أصحاب مشاريع صناعية متوسطة ومغرى ، وتعرف أن الجراية يعدون القسط الأكبر من عناصر هذه الطبقات الاجتماعية التقليدية ، فلذا من الديدبي أن يكونوا أكثر العناصر دعماً لهذه الحركة خاصة أنها لا تتناقض مع أهدافهم الاجتماعية والتي تتلخص في ضمان الاستقرار الاجتماعي لكل الفئات الغنية الشرية ، وذلك بحماية مصالحها كما يقول صالح كركر في كتابه =نظرية القيمة = (1) تقييم الشريعة الإسلامية نظامها الاقتصادي على أساس الاعتراف بالملكية الفردية وتشجيعها ما دامت ملتزمة بقواعد الشريعة .

وفعلا أن الحركة الدينية المغامرة -الاتجاه الإسلامي - الملجبيء الوحيد لهذه الطبقات الاجتماعية المالكة للثروة وأسسها الاستغلائية . ونسي الأستاذ صالح كركر ، أن من وجهة النظر العلمية والاقتصادية ، لا يمكن الاستنجد بالأخلاق ، والعدالة الشريعة = إذا أراد أن يكون عالماً في الاقتصاد يساهم في بناء نظامه الاقتصادي النموذجي ، إذ يقول أنجلس (فريديريك) في كتابه = فددوهرينغ = (2) . = ومن وجهة نظر عملية فإن الاستنجد بالأخلاق والعدالة لا يتقدم بنا قيد أنملة فلا يمكن للعالم الاقتصادي أن يعد في الاستنجد الأخلاقي

---

(1) صالح كركر : كتاب نظرية القيمة : لم تنشر در 203

(2) (فريديريك) أنجلس : فد دورهرينغ : در 100 دار دمشق للطباعة والنشر

ترجمة : الدكتور فؤاد أيوب .

مهما كان مدقاً حجة يستند اليها بل عرضاً فقط ، ان مجتمّة العالم  
الاقتصادي هي بالأحرى أن يبيّن أن المساواة الاجتماعية التي نشأت ،  
حديثاً هي عواقب ضرورية لأسلوب الانتاج القائم و (السائد) ، لكنها  
في الوقت ذاته علائم على انحلاله القريب ، وأن يميّط اللثام ضمن شكل  
الحركة الاقتصادي السائر في طريق الانحلال عن عناصر التنظيم الجديد  
المقبل للانتاج والمبادلة التي ستضع حدّاً لتلك المساواة .

ولكن الذي استندت اليه الحركة الدينية المعاصرة كما رأينا  
هو التأكيد على ضرورة تواصل أسلوب الانتاج القائم والسائد ، وذلك  
بتشديدها في المحافظة على ملكيات هذه الفئات الاجتماعية الفتيّة  
والوقوف ضد أية خطوة في تأميمها أو إعادة توزيعها اجتماعياً .

هذا بجانب المحافظة على مفهوم = العمل = الذي حدّدناه في  
الحركة الدينية التقليدية ، والتي ترى أنه وسيلة تلهيرية و = أداة =  
لاكتساب الثروة و = الحفاظ عليه = ، وبالتالي ، فالعمل لا يخرج عن كونه  
شعور نفسي يؤكّد به الانسان ذاته ، ويظهر به نفسيته ، ولذا وجب دبه  
والشغف به ، مهما كانت المواقع التي نحتلها به .

ومن هنا فالحركة الدينية تجرد العمل ، من مفهومه الاقتصادي  
الاجتماعي ، فيصبح العمل يحدّد في منظور صالح كركر انطلاقاً من = النموذج  
الياباني = الذي أعاده الى أن اليابانيين آمنوا بقيمة العمل البشري  
وخاصة الفكري = وبالتالي الى شغف هؤلاء بالعمل وحبهم له = ويبيّن أن

اليابانيين ، ربطوا المهارات الصناعية والاقتصادية ، بالحركة العلمية والتطور التعليمي الذي شاهده اليابان ، ولم يبق = العمل الفكري المجرد = الذي يريد كركر ارجاعه الى أن تاريخ اليابان امتلاء بالزعماء الدينيين البارزين وهم حسب رأيه القادرين والمقتدرين على مزج هذه الأفكار وتولييفها في منظومة العمل الاقتصادي .

ولكن ، فليعلم = أنه لا نجد بين هؤلاء جميعا شخصيات شفافيسة مبدعة كبيرة ، فقد كانت اليابان تميل الى الفطنة والذكاء والحساسية أكثر من ميلها الى التحليل الواضح ، والى المذهب العملي أكثر من ، النظرية . وهذا ما جعلها تختصر في البحوث النقدية والاكثرونية ، فقد كانت توفى 2/3 من مجمل انتاجها القومي لأهداف البحث والتنمية ، يأتي معظمه تقريبا من خلال الهيئات الخاصة ومعاهد البحث العلمي ، ودرجة أقل من الهيئات الحكومية والجامعات (1) .

فأين اذا ما ذهب اليه كركر من خلال النموذج الياباني من =تجريد الفكر= والتأكيد على =الأخلاقية المثالية = من عشق وشغف للعمل ، نعم قد أخرج مفهوم =العمل= من طابعه الشاق التطهيري قديما ، الى طابع =التعايش= بين الطبقات ، وهو قيمة من قيم التراتب الاجتماعي ولا بد من وجود عمال يبيعون قوة عملهم وآخرون يستغلون هذه القوة لضمان الانتاجية الاقتصادية في المجتمع وقيام الحضارات الانسانية الشرقية القديمة : اذ يقول = أن الفلاحين وكل العمال كانوا

(1) اليابانيون : ادمين رايشاور : ترجمة ليلي الجبالي : عالم المعرفة

قائمين بحياتهم تلك ... وأنهم مقبلون على العمل بالساعد والفكر  
ومعتزيين به ، حتى وان حرم أغلبهم من شمرتة . وعاشوا فريسة للاستغلال  
يعانون الفقر والحاجة = أنهم ويحبهم هذا ، للعمل ، ساهموا في بناء  
الحضارة والحفاظ عليها .

وبهذا الحديث الايديولوجي الوهمي ، يحجب كركر ، مفهوم  
العمل كقوة انتاج ، في اطار علاقات انتاج غير متوازنة ، متناسيا  
ما ولذته تلك العلاقات الانتاجية من اضهاد لتلك الفئات العاملة  
والمنتجة الفعلية ، وبهذا أيضا اعتبر المجتمع الشرقي وخاصة  
=الاسلامي = منه = أنه مجتمع خلاق = ويعرفه في احدى صفحات كتابه  
هو مجتمع الروحانيات وعالم المثل العليا التي يجب احيائها من جديد  
وبعثها = .

وعلى هذا المنطلق النظري ، أقيمت الحركة الدينية المعاصرة -  
الاتجاه الاسلامي - كمعارض للخطاب الديني الرسمي للسلطة من جهة ، وكمتمم  
للخطاب الديني الشعبي الصوفي كتمثيل لبعاده لكسب تلك الفئات الشعبية ،  
والتي تعاني الاضطهاد الاقلاعي والامبريالي ، ولكن الاستاذ كرر المنظر  
الاقتصادي السياسي للحركة الدينية المعاصرة -الاتجاه الاسلامي - يسرى  
أن هذه الفئات وكل المجتمع يعاني الاضطهاد الأخلاقي والروحي الذي اقرته  
الحياة المادية والعقلية العلمانية بمقاييسها الخلفية ومفاهيمهما  
للحياة الاجتماعية والاقتصادية السياسية ، وبهذا التنظير والتسطيح  
المفاهيمي يصل كرر الى الاستنتاج الخارق لكل التحليل العلمي  
=القاءل في صفحات كتابه =القيم = (1) السبب الأمل والاسبق للاستعمار يمكن  
في الواقع الروحي والمزاج الخلقى للمجتمع لا في مجرد السماح بالملكية  
الخاصة لوسائل الانتاج .

وهكذا أدير الأستاذ الصالح فجمع كل ما حملته ذاكرته من قيم  
أخلاقية ومعايير مزاجية وخلقية ونظم هذا الرصيد في منظومة نظرية  
استند فيها على مقولتي =الأصالية = و=الانسانية المتخلقة = ليكر من جديد  
ليبرر اعتماد الاستعمار واضطهاده للغير على الملكية الخاصة لوسائل  
الانتاج ، ليسحب منه المبادرة الأخلاقية و=المزاج الانساني الوديع =  
واعادة بناء الواقع الروحي = لهذا المجتمع ، وهكذا يقضي نهائيا على

(1) صالح كرر : نظرية القيمة : صفحات الخمسينات الى حدود ص 67 .



طابعه الاستغلالي القهري ، ويصبح ذاك الوديع ، بعدما قال عنه بمتوحش  
استغلالي = . وبهذا أسقط أستاذ الاقتصاد السياسي لحركة الاتجاه الإسلامي،  
من حسابه تلك المعادلة الاقتصادية لفهم نظرية القيمة ، استنادا الى  
مقولة = العمل = هذه المعادلة التي تقول : = العمل جوهر القيمة =  
ان الاستاذ يصل اعتمادا على منظره بأقر المدرس في كتابه الى ما يلي(1):  
= ان العمل ليس هو الجوهر الأساسي للقيمة التبادلية وانما تقاس  
القيمة بمقياس ذاتي ببيكولوجي وهو الرغبة الاجتماعية واذا كانت  
الرغبة هي جوهر القيمة التبادلية ومصدرها = .

ويصيف فيقول في نفس الصفحة :

= فليست القيمة ؟ لها نابعة من العمل وليس صاحب العمل هو المصدر  
الوحيد لقيمة السلعة وبالتالي ليس من الواجب أن تكون القيمة  
الفائضة (الربح) جز ١٤ من القيمة التي يخلقها العامل مادام يمكن  
أن تكون تعبيراً عاماً لمواد الإنتاج الطبيعية من نصيب قيمة السلعة  
المفتحة = .

وهكذا يذهب صالح كركر = في تنظيره الى وجود علاقة جديدة بين  
مفهوم = العمل = = الثروة = وبين التفسيرات الدينية ، خاصة من  
أجل خلق المشروع المجتمعي لحركته الدينية . فهنا يحاول أن يقنعنا

---

(1) صالح كركر : نظرية القيمة : ص 67 .

أنه ليس هناك تفسير لـ =العمل = و=الثروة = في هذه التجمعات شبه المستعمرة خارج عن الأخلاق الدينية والقيم النفسية والمعايير الاجتماعية التقليدية ، مهما كانت درجة التشكل الطبقى لهذه التجمعات ، وهذا التشكل الطبقى كما يراه الأستاذ كركر في كتابه =وجود الطبقات ظاهرة أزلية وأبدية في حياة المجتمع = ولذا من الخطأ القضاء عليها لأنها تؤدي إلى ضرب أركان المجتمع الإنساني .

ومن هنا وجب عزل هذه الظاهرة عن الخطاب الديني ، وبالتالي عزلها عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي نبتت فيها ، وهذا يؤدي بالضرورة إلى رفض العوامل المادية لتفسير التاريخ الاجتماعي ونبذ كل ما يصدر عنها بتعبير آخر أن الحركة الدينية المعاصرة ترفض الأجهان والقضاء على الأنظمة الاجتماعية التي تحتوي في بنيتها على تركيبة طبقية كما أنها لا تعمل من أجل توزيع الثروة ، وتحديد طمس كيفية جمعها ، إلا في إطار منظورها الأخلاقي -النفسي -

وبهذا فهي تعمل على المحافظة على كل مستويات النظام الاجتماعي والاجتماعي ، وتكتفي بإعادة إنتاج خطاب ابيولوجي بكونه معبرا عنها ، والبحث له عن بناء سلطوي يضمن استقراره وتوابعه والذي تمثل في المشروع السياسي الذي حدده الاتجاه الإسلامي في الشكل التنظيمي الاجتماعي للحركة الاجتماعية الدينية ، ومركزته في =قيادة أميرية = تشكل ، =الحاكمية لا الأهمية =.

وهكذا تصبح كل التجمعات الاجتماعية سواء الرفيعة القروية أو الحضرية المدنية ، لا تجد تعبيراً عن كل تشكيلاتها على المستوى البناء التنظيمي ، ومستوى الممارسة الاجتماعية والسلوكية إلا ما تولده هذه الحركة الدينية بأنماطها الثلاثة (الرسمي المعارض - الشعبي) وأساساً في شواطئ المعارض التنظيمي وذلك لأنها تفرس في كل العقليات القروية أساساً أن «الهيئة» الاجتماعية لا يجدها الفرد إلا في الاعتقاد بالخطاب الديني والايمان به .

ومن ثم فالحركة الدينية المعاصرة في جربة حافظت على ذلك التراتب الاجتماعي والتمايز الطبقي وهذا يمكن تعميمه على مستوى كل الأقطار المغربية ، بجانب هذا فالخطاب الفيني يحافظ أيضاً على التناقض المقلوب بين المدينة والريف ، وأن المدينة = طواحين المزلاق = وأنها مركز التفرغ ، ولذا وجب على الفئات المدنية أن تبقى منبوذة من طرف القرويين ، وخاصة إذا تغير سلوكها وتبدلت قيمها الاجتماعية ومعاييرها الأخلاقية ، وهذا لا يمح على الجربة ، كمجموعات سكانية ، ولكن يمح كمجموعة قيمية معيارية ، فالتجمعات القروية في جربة تنغلق أمام كل القيم المدنية التي تكون غريبة عن نماذجها الأخلاقية والاجتماعية ، وهذا يعود أساساً إلى الإرث الديني الاجتماعي الذي زادت الحركة الدينية المعاصرة تعميقه وإحياءه من جديد .

ومن هنا كما قالت ليليا بن سالم عند حديثها عن قرية الحرايرية في الشمال الغربي من القطر العربي تونس ، يمكن أن نقول أيضاً أن هذه

القرى في جربة تستند في بنائها على القيم والمعايير الدينية ،  
فتقول بن سالم (1) :

Le notable rural est perçu dans le village comme <sup>un</sup> symbole  
d'une réussite qui repose sur des intérêts essentielle-  
ment religieux.

### مواجهة الحركة الدينية المعاصرة للواقع النفسي

#### الاجتماعي

ومن هنا فان الحركة الدينية في مثل هذه التجمعات القروية  
وغيرها تتمثل في اقصاء الشرعية على الإنظمة والأبنية القائمة  
وحماية علاقات الانتاج السائدة باعادة انتاجها ، وترميم خطابها  
الايديولوجي ، استنادا على تعميم التفسير الأخلاقي النفسي لكل الأوضاع  
الاجتماعية والاقتصادية ، وذلك قصد خلق التوازن النفسي والاستقرار  
الاجتماعي بخلق روح تضامنية بين كل المتناقضات الاجتماعية ، ويصبح  
المعطي الأخلاقي النفسي ذاك الاسمنت الحديدي الذي يشد ذاك البنيان  
الاجتماعي المهزوز ، وهكذا أصبح الدين في منظور الحركات الاسلامية هو  
الملجأ الوحيد للخروج من القلق النفسي ، والحيرة الأخلاقية التي فرضها  
علينا الواقع المادي ، وقد تجلّى هذا المقياس النفسي الاجتماعي في  
تنظيرات حسن البنا عند بناؤه لحركة الاخوان المسلمين في مصر ، اذ  
يقول رفعت السعيد مقدّما بسطة على العقد النفسية لهذا القيسائد  
والزعيم الروحي لكل الحركات الدينية في الوطن العربي (1) :

Ben Salem Lilia : Urbanisation et logements sociaux (1)

en milieu Saharien :

C. E. R. E. S. P. 10.90

(1) رفعت السعيد: حسن البنا مؤسس حركة = الاخوان المسلمين = متنى

كيف ولماذا ؟ ص 53.

=... فالطفل ابن الثامنة ينزعج من منظر تمثال لامرأة شبه عارية فوق أحد زوارق النهر في قريته فيلجأ للبوليس ويصمم على ازالة التمثال وينجم في ما أراد (هذا نقلا عن أخيه أحمد عبدالرحمان البنا من مجلة المحدث 29-1957) وفي سن الثانية عشرة ، أنظم الى جماعة السلوك الاجتماعي = وهي جماعة استهدفت ترويض نفوس أعضائها من التلاميذ والزمامم بالتحلي بالأخلاق الحميدة في سلوكهم اليومي والتعفف عن الشتائم أو مخالفة تعاليم الدين ... =

وفعلا فقد اعتمدت الحركة الدينية المعاصرة في التجمعات القروية تجربة على هذا العامل النفسي الاجتماعي ، في دعوتها ودعايتها ، انطلاقا من مبدأ أن = الأخلاق الدينية = تعمل دوما الى خلق توازن في الأنماط السلوكية المعتادة بالنسبة لعناصر تلك التجمعات القروية ، فهي إذن في تواتر مع هذه الأنماط وبهذا تتمكن هذه الأخلاق من كسب قبول من دارف أولئك العناصر كما يصبحون أكثر تأثيرا في حجم الحركة الدينية وفعاليتها ، ويحدث بالتالي تحول في بنية المجتمع من حالة الاختلال وعدم التوازن الأخلاقي ، الى حالة التوازن والتماسك . وتصبح هذه المجموعات تأخذ لها نماذج أخلاقية من خلال ما تولده الذاكرة الدينية من شخصيات دينية ، انطلاقا من الأنبياء الى الأولياء الصالحين ، مروراً بالصحابة ، وهذا ما يعمق الروح اللاعقلانية على مستوى النظام الأخلاقي الاجتماعي وهذا ما يزيد في غرس الروح التسليبية التقليدية ، وهذا ما يهيء النموذج السلطوي للحركة

## الدينية .

ومن هنا تصبح الحركة الدينية تستمد قوتها مما تعيد احيائها من تلك النماذج الاخلاقية وروح كرزماينية للأمير ، الزعيم الروحي ، سواء كان حسن البنا في مصر ، وراشد غنوشي في تونس خاصة في الفترة الممتدة (80 - 1987) اذ أصبحت هذه الشخصية تملك الحقيقة الدينية للخلاص من خلال قدرتها على القيادة للحركة الدينية وتحمل العذاب والقهر المسلط عليها من طرف السلطة المناهضة لهذه الحركة ، وبهذا أصبح هذا القائد الديني يملك قوة روحية تميّزه عن غيره من المنتسبين الى الحركة .

ومن هنا يمكن القول أن الحركة الدينية المعاصرة ستعتمد على هذا الشعور النفسي بالقلق ، داخل الأسرة والتجمع القروي عموماً نتيجة الفراغ الاجتماعي وأما نتيجة البطالة ، أو انعدام وسائل ثقافية علمية ، كل هذه العناصر ستساعد الحركة الدينية المعاصرة من استقطاب العناصر من هذه الفئات الشبابية المهمشة التي تعيش الضياع النفسي الاجتماعي ، دون العمل على حل مشاكلها الأساسية من شغل ، وانعدام ثقافة توعوية حضارية الخ ...

هذا بجانب الأخذ بعين الاعتبار نفسية الطبقة الوسطى الريفية ، التي أصبحت تمثل في هذه التجمعات قرابة 40% من مجموع الفئات الأخرى ، هذه الطبقة التي تقيم سلباً كل الظواهر الاجتماعية التي تمر أمامها دون أن تعمل على فهمها والتأشير فيها ، فتنتهي بها هذه

الحالة الى القلق والحيرة الفكرية ، فلا تجد لها ملجأ الا ما تتوفره  
الحركة الدينية من حلول جاهزة لا تتطلب بذل مجهود فكري **يكفي** = التقبل =  
وهنا تلتقي الحركة الدينية المعاصرة بالقديمة ، باعادة انتاج هذا  
المفهوم النفسي الاجتماعي لتأكيد هيمنة الحركة الدينية وتواصل  
خطابها المفاهيمي التقليدي .

فاذا تتبعنا اذن الوضعية النفسية الاجتماعية للقرويين فسي

جربة ، سنجد انها تعود أساسا الى مجموعة من العوامل :

- صراع الأجيال داخل مؤسسة الأسرة ، مما يؤدي الى فقدان هذه المؤسسة  
لدورها التوليدي للقيم الاجتماعية والنفسية التي توفّر التوازن  
الاجتماعي كما هو الحال قديما وحديشا .

- الوضع الاجتماعي والاقتصادي في هذه التجمعات وما يخلّفه من فراغ نفسي  
اجتماعي يتمثل في العجز على ملأ الفراغ خاصة ان عدّة أنشطة فلاحية بدأت  
تفقد قاعدتها نتيجة سيطرة قطاع السياحة .

تغيير في نظام القيم والأنسقة المعيارية نتيجة دخول قطاع السياحة  
وما تبعه من تغيير للمجموعات المرجعية .

وهكذا نلاحظ من خلال هذا الجدول الذي يحدّد أسباب القلق داخل

العائلة :

: : : : : : :		: : : : : : ? : :		: : : : : : : : : :		: : : : : : : : :	
( : : : : : : : )		( : : : : : : : )		( : : : : : : : )		( : : : : : : : )	
( : : : : : : : )		( : : : : : : : )		( : : : : : : : )		( : : : : : : : )	
: : : : : : : : : : : : :		: : : : : : : : : : : : :		: : : : : : : : : : : : :		: : : : : : : : : : : : :	
( 1.40% : 9.5% : 1.75% )		( 2% : 4% : 5% )		( 35% : 24% : 16.7% )		<b>التدابير</b>	
( : : : : : : : )		( : : : : : : : )		( : : : : : : : )		( : : : : : : : )	
( 3 : 4 : 2 )		( 3 : 5 : 2 )		( 10 : 7 : - )		مدغيان - مزراية : -	
( : : : : : : : )		( : : : : : : : )		( : : : : : : : )		( : : : : : : : )	
( - : 2 : - )		( : : : : : : : )		( - : 19 : - )		الريضان	
( : : : : : : : )		( : : : : : : : )		( : : : : : : : )		( : : : : : : : )	
( - : 2 : - )		( - : 0 : 2 )		( 30 : - : - )		يوم لال	
( : : : : : : : )		( : : : : : : : )		( : : : : : : : )		( : : : : : : : )	
( : : : : : : : )		( : : : : : : : )		( : : : : : : : )		( : : : : : : : )	
( - : 5 : - )		( - : - : 3 )		( 15 : 05 : 10 )		ميدون أركو	
( : : : : : : : )		( : : : : : : : )		( : : : : : : : )		( : : : : : : : )	
( - : 1 : - )		( - : 1 : - )		( - : 0 : 14 )		المسي	
( : : : : : : : )		( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )	
( - : 3 : - )		( - : - : 3 )		( 16 : - : - )		مدويكش	
( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )	
( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )	
( - : 3 : - )		( 2 : - : - )		( - : 9 : 8 )		أجيم - خنانسة	
( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )	
( - : - : 2 )		( - : 3 : - )		( 2 : 10 : 1 )		قلالة	
( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )	
( 3 : 20 : 4 )		( 5 : 9 : 11 )		( 73 : 50 : 33 )		المجموع	
( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )	
( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )	
عزلة : علاقة : فراغ : ؟ داخلية		عزلة : علاقة : فراغ : ؟ داخلية		عزلة : علاقة : فراغ : ؟ داخلية		<b>الأسباب</b>	
( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )		( : : : : ~ : ~ )	



ان القرويين من خلال هذا الجدول ، يؤكدون أن القلــــــــــــــــق هو وليد العزلة الحضرية التي أحدثها التمايز بين النسق المعيشي المديني وبين التقشف المعيشي الذي ورثته الأسر التقليدية من الارث العقيدني القديم ، مما أحدث شعورا بالكآبة الحضرية ، خاصة ان الانسان الجربي ، يملك أسس الرفاهة الاجتماعية ولكنه يحرم نفسه منها ، قصد الاكتناز للمستقبل الصعب وخاصة عندما تشتدّ الأزمات الاقتصادية العامة هذا بجانب أن القرية حافظت على العزلة الحضرية بالمقارنة الى موقعها من المراكز الادارية والتجارية ، الأسواق البلدية . وهذا ما أحدث شعورا بالنقص تجاه =السواقة= وتعمّق هذا الشعور وتشكل في الشتيمة التي يطلقها الحضريون الذي يسكنون حومة السوق على سكان القرى الداخلية خاصة ميدون ، سدويكش وقلالسة وآجيم ، اذ يسمى هؤلاء السكان =غباجية= وذلك لانهم يسكنون في الغابات الداخلية للجزيرة ، وهذا لا محالة سيحدث تمايزا اجتماعيا وسيجرّ معه شعور بمركب النقص بالنسبة لسكان القرى الداخلية ، وفي المقابل بمركب الترفع بالنسبة لسكان القرى الحضرية وهذا الشعور بنمطيه سيستغلّ من طرف الحركة الدينية المعاصرة -الاتجاه الاسلامي- ولكن ليس استنادا الى تحريك الانتماء المذهبي والتقليدي ، ولكن بتعميق الهوة الاجتماعية بين السكان وذلك بالتركيز على الضغط النفسي والقهر الاجتماعي لسكان القرى الداخلية حتى يغادروا مواقعهم في اتجاه المراكز العمرانية وهنا تقوم الحركة الدينية باستقطابهم .

ولهذا نلاحظ في جربة أن منتمي حركة الاتجاه الاسلامي والمتحافظين معها يتمركزون أساسا في حومة السوق كمركز الداربي حضري وميدون كمركز بلدي تجاري ، أما آجيم وقلالة ، فالنسبة المنتميه للحركة ضعيفة إذ نجد كالاتي : حسب مترشحي قائمة المستقلين بالمقارنة الى قائمة التجمع الدستوري الديموقراطي بدائرة مدنين ، ولكن حاولنا سحب أصوات الذين وقع دعمهم من طرف الاتجاه الاسلامي في جربة (1)

فنجد كالاتي من مجموع 66,012 مقترح كان نصيب العناصر المدعومة من طرف الاسلاميين في جربة ، نسبة 18,06% من مجموع الأصوات : أي بحجم 11924 صوت .

أسماء عناصر التجمع	الأصوات :	أسماء العناصر المدعومة :	الأصوات :
محمد السدراوي	54050	شورالدين الشلاخي	81,87
محمد صالح المؤدب	54088	عمار بن بشير بوكري	81,93
مجموع النسب			18 :

وهكذا نلاحظ أن نسبة مجموع الذين شاركوا في عملية الانتخاب في جربة بلغت 71,54% من مجموع السكان .

(1) جريدة الصباح 4 أبريل 1989 ص 5 .

وتختلف النسب من جهة الى أخرى داخل جربة مثلا سجلنا أن نسبة الذين ساندوا قائمة المستقلين في معتمدية ميدون بلغت 27 وتعتبر أعلى نسبة في جربة ، وهكذا يمكن أن نقول أن هذا الرقم يعطينا بعض العلامات على تعادف القوي الداخلية مع هذه الحركة ، وفعلا قد كانت هذه القوي الداخلية في أعلى هرم الحركة الاسلامية المعاصرة في تونس ، سواء على مستوى الدعم المالي كما رأينا أو السياسي ، إذ نجد في الهيئة التأسيسية لحركة النهضة (الاتجاه الاسلامي سابقا) **عضوا** من عائلة ابن يوسف -وهي عائلة تقال مناقاة ميدون- ويسمى محمد نجيب بن يوسف - محام - جربة (1) كما لاحظنا من خلال قرار ختم البحث المنشور في جريدة الأنوار بتاريخ الأحد 30 أوت 1987 أن عدد الجراية الموقوفين نتيجة انتماءهم للحركة الاسلامية ، بلغ 7 عناصر ، مع العلم أن أغلبهم مستقرون في تونس العاصمة (2).

ومن خلال هذه الأرقام يمكن أن نستخلص فكرة أن الجراية ممثلون في مستويات الحركة الدينية المعاصرة ، إلا أن أغلب العناصر الحركية تقيم في العاصمة ، أما ما تبقى من العناصر فإنهم مجرد متعادفين

---

(1) الصدى : مقال : ما لم ينشر عن تأشيرة حركة النهضة في 5 بتاريخ

11 فيفري 1989 .

(2) الأنوار : 30 أوت 1987 .

متحمسين للحركة وأهدافها ولا يبحثون الا المواقع الدعائية للحركة، وبالتالي يمكن اعتبارهم عناصر نشيطة في مستوى جماعة الدعوة = التي تعتبر حلقة من حلقات الاستقطاب الديني التي تستند اليها الحركة في جلب العناصر المتعاطفة لتأطيرها السياسي ، وذلك في عدة أشكال تنظيمية نذكر منها :

- خلايا على مستوى المعاهد الثانوية

- الحلقات التثقيفية في صلب العائلات القروية ، للناث والذكور كل على حدة .

- الأسرة المنفتحة التي تجمع أكثر العناصر وعيا وانضباطا لأهداف الحركة .

- السهرات الدينية والتثقيفية بواسطة الوسائل السمعية والبصرية .

- الأطر الثقافية والشبابية في المؤسسات المخصصة لها ، كدور الثقافة والشباب ، والشبيبة في المعاهد .

والغاية من كل هذه الأشكال التنظيمية هو الاستقطاب والدعاية

للحركة وأهدافها ، أما في التجمعات القروية بجرية وخاصة في المحبوبين فان أهم الأطر التي تقوم بهذه المهمة هي تلك الحلقات داخل الأسر ، وذلك عبر تبادل الزيارات العائلية والأسر المنفتحة = بجانب السهرات الدينية في المساجد كسهرة = جامع بدوين وجامع الكاتب = .

وبهذا تتمكن الحركة الاسلامية في هذه القرى من ملء الفراغ

الذي يعانيه الشباب العاطل ، وذلك بتوفير وسائل ترفيهية ، كجهاز

فيديو ، سهرة دينية ترفيحية ، وقد تلتجأ العناصر المشرفة على التآطير الديني في الحركة من الدخول في علاقات مع هذه الفئات حتى تتمكن من التأثير عليها في آخر المطاف ، ونجد هذه الطريقة ناجحة نجاحا بالغا في جهة الماي وأجيم ، إذ نلاحظ أن نسبة المتعاطفين مع حركة الاتجاه الاسلامي مرتفعة في الماي ويتجلى خاصة في المعهد الثانوي والقرى الداخلية ، كالرياض - بني ديفت ووادي مغار - الخ... أما بالنسبة لعامل صراع الأجيال داخل الأسر ليس محددًا خاصة في القرى الداخلية ، ولا يظهر جليًا الا في القرى الساحلية أو القرى المتنوعة الانتماءات الاجتماعية كميدون ، ويوملال ، أما الساحلية القريبة الى تأثير السياحة ، أركو وفاتو ، مزاينة وغيرها ينطلق الصراع داخل الأسرة مما تحمله السياحة من تفكك داخلي في الأبنية القيمية والأنسقة المعيارية ، إذ نلاحظ أن أغلب الشباب يحدّ السفر الى الخارج للعمل هناك ، اما عن طريق السياح أو ذاتيا .

وهنا إذن تتدخل الحركة الاسلامية لتعيد الاعتبار للقيم التقليدية الماضية وترفض الحاضر المهزوز ، وذلك باعادة الأهمية للطقوس والعبادات الدينية والتفرغ لادائها ، حتى يتمكن المرء بايمانه للقضاء على القلق والحيرة النفسية ، خاصة اذا كان عاطلا عن العمل ، وهكذا تتمكن الحركة الدينية من ترسيخ الوعي الديني في هذه التجمعات القروية ، وذلك انطلاقا من تلك العودة المكثفة الى ممارسة الواجبات الدينية ويصبح التفسير الديني والفيلسفي هو الملجأ الوحيد

لفهم وضعيته والافتناع بحالته واعتبارها أمرا الاهيا وشيئا مقدرا  
ومكتوبا ف = الله وحده مفرج الكرب = اذ نجد من خلال هذا الجدول  
أن نسبة الأسر التي لا تمارس العبادات فيها اطلاقا بلغت نسبة 35,5% أي  
بحجم 74 من مجموع 208 :

لا أحد	الاخوات	الأخوة	الأم	الأب	القرى
08	04	13	15	16	صدغيان - مزراية
09	02	11	07	13	الرياض
15	06	11	05	15	بوملال
21	08	12	10	17	ميدون - أركو
02	03	10	02	14	المباي
03	05	13	10	19	سدويكش
12	07	14	15	20	آجيم - خنانسة
04	05	10	09	14	قلالة
74	40	94	73	128	المجموع
35,5	19,25	45	35	61,5	النسب

ان نسبة الذين لا يقومون بالطقوس والعبادات تعتبر ضخمة بالمقارنة  
لطبيعة الجهة العقائدية قديما ، اذ من الأسباب التي أدت الى ضعف  
الممارسة الدينية هو ما ذكرناه من فشل الأسرة في القيام بدورها

التربوي الأخلاقي ، فقد فقدت أهميتها في إعادة انتاج القيم الدينية  
والمعايير الأخلاقية التعبدية ، هذا بجانب الفشل الذي أصاب مسار التحضر  
فالمدممة الحضريّة التي صاحبت حركة العصرية أدت بأفراد هذه الأسر  
التقليدية الى العروب خارج هذه التجمعات والاقتران بالأحانب أو الانكماش  
على النفس ، وعدم تقبل أي قيمة أخلاقية تذكره بفشلهم .  
ولكن في نفس الوقت ولدت فيهم عودة ارتدادية انتكاسية فلم تجد  
لها سندا إلا المعتقدات التقليدية التي ازدهرت في هذه الفترة بالذات  
(1983 - 1987) ، خاصة المرتبطة بالمشعوذين والرعوانيين بجانب  
البحث الشديد عن الاقراص المنمّية وهنا أذكر عدّة أمثلة في قريّة  
المحبوبين التي امتازت بهذه الحالات النفسية التائهة الحائرة اذ سجلت  
في مذكراتي من مجموع الشباب العاطل في المحبوبين الذين يعدّون قرابة 18  
عنصرا في سنوات (1983 - 1987) نجدهم يتوزعون كالاتي لمليء فراغهم وتناسي  
وضعيتهم :

استعمال أقراص منومة	السهر في المنزل والأعراس	الانحراف الاجتماعي
5	8	5

ومن خلال هذا النموذج المصغر نلاحظ الاشكال الهروبية التي تلتجىء  
اليها هذه العناصر الاجتماعية لفقدانها المعايير الأخلاقية ، والنماذج  
المرجعية التي تطمح أن تتماثل بها ، وهذه الحالات يمرّ بها الوافدون  
والجراة اذ نجد من الخمسة الذين يستعملون الأقراص المنومة 3 جـراة  
و 2 وافدين ، أما بالنسبة للسهر في المنزل نجد الأغلبية جـراة = اذ نجد

ماعدًا اثنين فقد من الوافدين الذين يسهرون في النزل ، أما الانحراف المتمثل في التّوصية وتكوين شبكة سرقة ، الانحراف الاجتماعي المتمثل في المشاكسة للفتيات واللّهث وراء تلبية الرغبات الجنسية مهمما كانت الطارق حتى ولو كان بطرق شاذة ( اللواط) فنجد الذين التجوّوا الي التّوصية وشبكات السرقات 2 من الوافدين 1 من الجرابة أما البقيّة (الانحراف الجنسي) يمسّ هو أيضا الجرابة والوافدين .

وهكذا فان الوضع الأخلاقي الاجتماعي في هذه التجمعات القروية بجانب تخلّي الأجيال الجديدة عن ممارسة الدافوس التعبدية ، سيدفع الحركة الدينية الى استغلال هذه الفئة والعمل على تحريك السواعز الديني الأخلاقي فيها ، وذلك باحياء الوعي الديني الاجتماعي السائد والمخزون في ذاكرتها .

الا أن هذا العمل الذي ستقوم به الحركة سوف لن يخرج عن اطار جنس الذكور ، وذلك انطلاقا من مبدأ أن الرجال هم المعنيون الأولون بالقيام بواجباتهم الدينية والانضباط السها يمثلون أرباب الأسرة ، وسلطانها ، والسلطان يجب أن يكون تقيا ورعا ، ولعل لهذه الأسباب التقليدية نلاحظ عودة الشباب الى العبادات والتفرغ لها حالما يتزوج ويفجيب أبناء . . . وانطلاقا من المعتقد التقليدي الذي يرى أن المرأة عورة ولا يمكن أن تمارس العبادات للحالات الفيزيولوجية التي تمرّ بها ، ورمّا ذهب هذا المعتقد الى أنها = شقيقة الشيطان = فان قمنا باحصاء نسبة = المؤمنين = من الرجال والنساء في هذه القرى لوجدنا ما



ذهبنا اليه، فمى مجموع 201 نجد 73 امرأة يقيم بفروضه الدينية أبى بنسبه 36،3% وتتوزع هذه النسب كالاتى :

؟																		
شديد الايمان :		متوسط :		قليل :		لا ايمان :		المجموع										
د :	أ :	د :	أ :	د :	أ :	د :	أ :	د :	أ :	د :	أ :							
12	04	51	27	36	18	29	24	128	73									
											نسب							
	09،37%		5،5%		40		37%		28%		24،5%		22،65%		32،87%		100%	100%

ان هذه الأرقام الاحصائية وغيرها استطاعت أن تبين لنا أن الدين والايمن بقيمه الأخلاقية ، ومعاييره التعبدية بالنسبة للحركة ، الدينية المعاصرة فى هذه التجمعات القروية يعتبر بمثابة القيمة الأخلاقية الأساسية للتخلص من كل ضياغ نفسى وانهيأر أخلاقى واجتماعى فمن خلال 64،5% من الذين يقومون بطقوسهم لم نجد الا نسبة 26،36% ممن الذين لا يؤمنون بجدوى هذه العبادات (22،63 رجال - 33 نساء ) بجانب هذا لا يوجد الا 13،5% الذى أقبل من عشرين سنة يبالفون فى تلبية

هذه العبادات ، ومن خلال هذه الأرقام عدة فرضيات واشكاليات يمكن استنتاجها :

1- التغيرات الديموغرافية :

(x) أن الفئات المتعلمة والمتوسطة هي أكثر عرضة لتأثير

الحركة الدينية المعاصرة وغطتها النفسي الاجتماعي من خلال الدروس الدينية ، هذا بجانب ما تقوم به المؤسسة الدينية الرسمية ، من تشييف ديني من خلال إعادة تنشيط تلك المؤسسات من كتاتيب وروضات وحلقات املاء للكهول ، يشرف عليها مختصون يقع تعيينهم من طسرف ادارة الشعائر الدينية ، هذا بجانب تأثير التربية التقليدية التي تستند الى المبادئ الدينية وما تعلمه من تعاليم عقائدية وعقيدية .

(x) وهذا التوجه التعديفي في صفوف الأطفال الصغار الذي نشاهده هذه الفترة خاصة بداية من (82-1987) يعود أساسا لاهتمام الحركة الدينية بهذا القطاع الحيوي الذي يحتل الحلقة المركزية في عملية التربية الدينية ، وعملت على استغلاله لاعتقادها في كونه يزرع الساحة الرسمية الحاكمة وكل الحركات السياسية المعارضة للاخطاب الديني ، وبالتالي يمكن استغلاله كوسيلة ضغط في ظروف سياسية محددة ، كما يمكن أن يمثل مجال استقطاب وتأطير هام يخدم البناء التنظيمي للحركة في اللحظة الحالية ، ومستقبلا .

ومن هنا أصبحت الحركة الدينية هي المؤسسة الفاعلة في تعليم وتأطير الأجيال الصغرى عوضا عن المؤسسات التربوية الأخرى - الأسرة المدرسة ، واعتمدت في مخطتها هذا على رجال التعليم ، في الإندائسي

والشأنوي خاصة إذ اهتم هؤلاء المتعلمين في مهنتهم بتحريك الواعز الديني في صفوف التلاميذ وذلك بدفعهم الى الالتزام بتعاليم الاسلام وخاصة في الاوساط الريفية = حسب ما ورد في قرار ختم البحث في جريدة الأنوار ص 8 العمود الثالث : القطع الترجوي (1)

(x) ولم تكثف الحركة بتحريك الواعز الديني في التلاميذ عن طريق الأساتذة ، نذكر في جريدة العديد من هؤلاء . حسب كل معهد بالجهة :

ذكور	اناث	اداريين
4	0	2
6	1 (ادارية)	5
3	2	2
3	0	0
4	0	3
1	0	0
0	0	0

من خلال هذا الجدول ، أن الحركة الدينية المعاصرة تحاول أن تتواجد الا في المعاهد التي لها شغل تلميذي واداري وخاصة في المعهد الذي يمكن أن تستفيد من خوض الصراع فيه مع القوى الفكرية والايديولوجية المناهضة لها إذ نجدها بكشافة في المعهد الفني بحومة السوق ، ونسبيا في ميدون .

(1) الأنوار : الأحد 30 أوت الى 5 سبتمبر 1987 ص 8 العمود الثالث .

فالحركة الدينية المعاصرة تستند إلى الخطة التي رسمت في المؤتمر الأول للحركة 1979 عندما هيكلت الحركة التلمذية في مؤسسة تشرف على التحركات والأنشطة في جميع معاهد القطر ، وتسمى هذه الخلية المركزية بمجلس المعاهد يشرف طالباً عاملاً ، يقوم بتأطير الاتباع من تلاميذ ، وقد تمكن هؤلاء الاتباع من الوقوف وراء الأحداث (81-1986) (1) .

أما في جربة ، فنشاط الحركة الدينية المعاصرة في المعاهد مازال جنينياً ، لم يشاهد تشكلاً تنظيمياً فاعلاً ، لهذا نلاحظ أن أنصار الحركة يركزون على هذا القطاع وخاصة في تكوين عناصر مؤثرة وقادرة على تسيير تحركات وحلقات النقاش خاصة في المعهد الفني بجربة ، لأنهم في خطتهم يركزون أساساً على المعاهد الكبرى وخاصة التي تتواجد في المراكز الحضرية مع مواكبة العمل مع بقية المعاهد الريفية ، وهنا يتابع العناصر الذين هم بمدد التأطير لغاية التوجيه وهنا تتوجه الدلائل حسب حاجة الحركة لتلك الطاقات في المؤسسات الجامعية التي تفتقد فيها لعناصر منتمين ، وقد اكتست الحركة التلمذية أهمية كبرى في مؤتمر نوفمبر 1984 (1) .

وهكذا فهناك علاقة مباشرة بين هذا النشاط السياسي الديني داخل المعاهد الثانوية وبين ديناميكية الحركة الدينية المعاصرة

---

(1) الأنوار : الأحد 30 أوت إلى 5 سبتمبر 1987 ص 8

(1) الأنوار : الأحد 30 أوت إلى 5 سبتمبر 1987 ص 8 .

فمنها تسمد الحركة توأمليها ، وزخمها الحركي .  
هذا جانب ما تلتهج<sup>٤</sup> اليه الحركة الدينية من الضغط على الأسر  
الاجتماعية التي لا تعبر المعتقدات أي اهتمام بواسطة أبنائها التلاميذ  
المتعددين مع هذه الحركة الدينية ، والأمشاة كثيرة على هذا الضغط  
نذكر منها بعض ما حدث في بعض الأسر في المحبوبين ، نأخذ أسرة قدامتازت  
هذه الأسرة بانحلال أخلاقي مفضوح ، في بداية السبعينات تمثل في فسياد  
مسلكية الأم ونزوح الزوج الى المدينة للاشتغال فانعكس اضهاد هذه  
الأسرة اجتماعيا من طرف احدى الأسر الاقلامية التقليدية -الحاج رحومة-  
وأمام هذا الضياع الاجتماعي وفقدان السند المعنوي والأخلاقي ، وقسوع  
استقطاب الابن الأكبر من طرف الحركة الدينية ، وهو يدرس في المعهد  
الشانوي (السادسة شانوي) وتمكن فيما بعد بمساعدة المشرف على تأطيره  
من التأثير على بقية أفراد الأسرة خاصة الأختين اللتين ستلعبان دورا  
كبيراً في الدعاية للحركة<sup>نشر</sup> والتعاليم في أوساط الأسر في القرينة ،  
وذلك لما امتازت به من حركية مفرطة وانصراف سريع ، ومن خلال هذا  
المشال نلاحظ أن الحركة استغلّت تلك العوامل الاجتماعية النفسية لاستقطاب  
وتطوير هذه الأسر لصالح مشروع الحركة وتنظيمها .

وهكذا يمكن أن نسجل أن الشاطير الذي يتلقاه الأطفال في الفترة  
التي يقضونها في المعاهد لها أهمية كبرى في توسيع حجم المنتميين ،  
وأهمية قصوى لاختبار الاتباع في التأثير في الجماهير وتوجيهها ، والإن  
يمكن أن نقول أن القيم والأخلاق التي يجب أن تمتدّها الأسرة لابنائها أعبت

غير مجدبة بل أن الذي يمدّ لهم ويلقن لهم ، أكثر أهمية وفاعلية ، فإنه يمثل القاعدة والأساس الضامن للروحانيات الإسلامية التي تخلت عنها الكثير كما رأينا ، فالحركة بهذا العمل التشقيفي التأطيري أعادت لهذه الروحانيات أهميتها ودورها في خلق ذلك التوازن النفسي الاجتماعي داخل تلك التجمعات القروية وبالتحديد داخل بنية الأسرة التقليدية ، وإعادة تلك الروح التضامنية بين تلك التجمعات القروية في إطار جديد يمثّل في ذلك التضامن الأخواني المبني على أسس دينية الزامية بالدفاع عن مصالح الحركة ككل والعمل على تحقيق أهدافها ، وهي تضمن له كل ما يحتاجه من استقرار نفسي واجتماعي ومادي (1) ، ولعلّ التبرعات والدعم المالي الذي تعرّضنا له في موقع آخر لدليل على تلك الروح التضامنية المتبادلة بين الحركة والمنتسبين اليها ، وبهذا النموذج الجديد والرمزي للتضامن يمكن أن تخلق الحركة وتعيد التوازن بين العناصر الاجتماعية المنتهية والمحيط الاجتماعي والموضوعي الذي يحيط بها .

ولكن السؤال الذي يبقى مطروحا ، هل يمكن أن تقوم الحركة

---

(1) قال لي أحد قيادي الحركة في بحث = ظاهرة الأحياء الديني في الأحياء القصديرية - الملاسين - : = أن راشد الغنوشي عندما دخل السجن ، وخرج منه وجد ما كان يريد أن ينجزه لأفراد أسرته من بناء وحاجات .

الدينية كل فئات الشعب الى هذا التوازن والراحة النفسية ، وهل يكفي الايمان بهذه الأهداف حتى تضمن الاستقرار والتوازن خاصة ان في هذه التجمعات القروية جربة عدة خصوصيات اجتماعية تدخل في تحديد هذا الاضطراب النفسي والاجتماعي أهمها :

- التمايز الاجتماعي القائم بين المتساكنين في هذه التجمعات القروية له جذور اجتماعية عريقة ، أو قلى مذهبية أسرية .
- التمايز في المعايير والقيم الضامنة للحركة الاقتصادية لاكتساب الثروة واكتنازها ، هذا التمايز الذي يستند الى مبدأ المحافظة على التركيبة الاجتماعية التقليدية ولا مجال لادماج العناصر الوافدة ، أو التي لا تمت للأصل الاجتماعي التقليدي لتلك الأسرة المهيمنة ، بصلة .
- هذا بجانب الاختلال القيمي والسلوكي الذي أجده قطاع السياحة كقطاع اقتصادي حيوي استقطب الكثير من الريفيين الذين تخلوا عن العمل الفلاحي والأرض ، قد استندت الحركة الاجتماعية الدينية المعاصرة على كل هذه الخصوصيات الاجتماعية والنفسية العامة ، كما هو الحال بين التلاميذ ، والأجيال الصغرى ، فيكيف أن تؤثر الحركة بخطابها الايديولوجي هذا ؟ خاصة في مثل هذه الحالات النفسية والاجتماعية الحادة ؟
- x كالمراهقة - الاضطراب القيمي على مستوى السلوك - القهر المادي ، والأسرى الخ ...

ان كل هذه الحالات والعناصر كما ذكرنا يمكن أن تخلق للحركة أرضية سهلة تساعد على استغلال ثروتها لبذر أفكارها ومبادئها لتتبع

وتثمر عندما تريد الحركة منها ذلك ، وربما لهذا السبب اهتمت الحركة الدينية بهذه الدروس الدينية والأخلاقية في مثل هذه الفئات الريفية القروية ، واكتفت بالتأثير على باقي الفئات عن طريق ما يمكن أن ، يثيره هؤلاء التلاميذ من دعاية ونقاش في صلب أسرهم وفي جميع الأوساط المكونة لهذه التجمعات القروية وعن طريق ما يمكن استغلاله من دروس في المؤسسات الدينية الرسمية تحت إشراف شيوخ دين وأئمة ، كما هو الحال في مسجد قوجيل .

ولا شك الآن أن الحركة الدينية المعاصرة تريد الهيمنة على كل أعضاء ومستويات هذه التجمعات القروية ، وبالتالي على كل المجتمع لهذا تكون قد ضمنت عضويتها في كل مشروع مجتمعي حتى وإن كانت خارج السلطة ، لأن بارادتها تلك تتمكن من تحقيق ذاك التفاعل التقليدي الروتيني بين نظمها القيمية واشقيتها المعيارية وبين أبنية المجتمع عموماً والتجمعات القروية خاصة ، لأنها تحمل ذاك المخزون الذي وجب تركيبه وتوظيفه لمقاومة كل تغيير اجتماعي يمكن أن يحدث داخل تلك الأبنية التقليدية .

ولعل هذا صحيح عندما نحلل مواجهة الحركة الدينية للنشاط السياحي في جربة ، بحيث يلزم كل منتقم في إحدى خلاياها إلى التخلي عن عمله في قطاع السياحة أو الامتناع عن تعاطي العمل في تلك الأماكن فقد سجلنا في قرية المحبوبيين مثلاً خروج بعض العمال من هذا القطاع



واستقالوا من أدوارهم لما وجدوه من نمط سلوكي يناقض قناعاتهم، فكأنهم بهم يعبسون تلك الحادثة التي وقعت لحسن البنا الذي شاهد صورة امرأة شبه عاربية فسارع بمعالجة البوليس بنزعها وهؤلاء انزعجوا عندما شاهدوا هذه المناظر شبه عاربية أو تلك الأنماط السلوكية الأكثر ليبرالية، حسب رأيهم أكثر اغراء للسواكن الجنسية، لذا وجبت مقاطعة هذا القطاع السياحي.

وهكذا ترى الحركة مقاومة الانحراف والتصدّي له بالقضاء على كل مجالات =التفريب = وما ينتجه من تسيّب أخلاقي، وميوعة، ولكن على مستوى الاقتصاد لا تنفك الحركة تدافع عن مصالح الاستعمار بالمحافظة على الأسر السائدة لعلاقات الإنتاج المشوهة وبالتالي الإبقاء على نظام الاستغلال والاضطهاد الامبريالي فهذا صالح كركر يدافع من جديد عن مصالح =الاستعمار الرأسمالي= مادحا هذا الغازي المستغل لخيراتنا وعرق عمالنا قائلًا في صفحات كتابه =نظرية القيمة= =أن الرأسمالي يخلق لنفسه قدرا من الربح من خلال مواهبه التنظيمية والادارية في تسيير المشروع الصناعي = (1).

انه لا يدعو للعصا من هذا النظام الاستغلالي، بل كل طاقاته النظرية يوجهها للبحث عن تعلّلات تشرع الانتقام من العامل بزيادة تفقيره

---

(1) صالح كركر : كتاب =نظرية القيمة= ص 68 .

واستغلاله ، يكفيه أن يشعر بالغضب والانفعال الحاد نتيجة التآزم الحضاري الأخلاقي ، فيتأكد له أن لا ملجأ له إلا الانكماش والقصاص من نفسه والغضب عن كل شيء يناقض قيمه دون العمل على مقاومته ، وهنا يتدخل = المرشد الديني = والواعظ الأخلاقي للتخفيف من أزمته وانفصامه وذلك عبر التأكيد على ضرورة = الإيمان = بالله ، وإن أزمته أساسها داخلي ، لأنه تخطى عن قيمه وعاداته الاجتماعية الإسلامية إن اعتنى بدينه وأعاد له الاعتبار داخل الأسرة لإثرت شخصيته وهذه هي الوسائل التي تستعملها الحركة لمقاومة كل ما تنتجه الوضعيات الاجتماعية من انتكاس على المستوى النفسي والاجتماعي والتي حاولنا تلخيصها في هذا الجدول :

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

الاشياء	الارشاد	القصاص	الغضب	القرى
02	03	06	15	صدغيان - مزراية
01	06	04	11	الرياض
04	07	07	16	يوم - لادان
08	10	08	12	ميدون - أركو
00	04	04	08	المسي
01	07	05	09	سدويكش
00	05	05	08	قلالة
02	08	09	13	أجيم - خنانسة
18	50	48	92	
8.65	24.03	23.05	44.27	

جدول : الوضغيات التي يولدها الانحراف في نفسية المواطن

يمكن أن نلاحظ من خلال هذا الجدول أن نسبة الذين لا يؤشر فيهم الانحراف اللفظي من السب والشتم البذيء تعتبر ضعيفة ، ولكن هذا لا يعنى أنها لا تحتوى الذين لا يقومون بالفروض الدينية بل أن الذين ية ومون بالفروض يرفضون ويغضبون عندما شاهدون أو يسمعون انحرافا أخلاقيا، وهؤلاء الذى تستند اليهم حركة الاتجاه الاسلامي في نشر مبادئها وتشريعاتها ، وهذا لانهم أكثر تعصبية دنبة ، وأشد انفعال وبالتالي أشد العناصر اندفاعا وتحجرا ، وغالبا يميلون الى القصاص وذلك بأشكال مختلفة يذكر بعضهم بالضرب والجلد والايقاف من طرف رجال الأمن ، كما فعل الطفل حسن البنا في حادثته الشهيرة .

وأمام هذه الوضعية نجد الحركة الدينية المعاصرة تسهر على تطبيق وتنفيذ تومسيات وقرارات المجلس الشوري بواسطة اللجنة العقائدية واللجان الأخرى . فمن خلال هذا العمل تتحدد طبيعة الحركة الدينية ورؤيتها في عملية الفعل الاجتماعي الذى يتم الا في مستوى الجانب العقائدي الديني .

وهكذا اذا تتبعنا الهيكلية التنظيمية للحركة الدينية المعاصرة في هذه التجمعات القروية بجرية نجدها تشبه تماما الهيكل العشائري للأسرة التقليدية . الا أنها أكثر تماسكا تنظيميا إذ تتجه في شكل عمودي عوضا عن الشكل الأفقي الذى يستند اليه النظام الاجتماعي

القروي التقليدي ، فالحركة الدينية المعاصرة تستند في تكوينها الى قانون الصراع الاجتماعي فهي تمثل ذلك التحالف الذي تقومه الطبقة الوسطى التقليدية بالارتكان على القاعدة المادية لطبقتي الاقطاع والكبرادور ، ومن هنا يسمح الشكل التنظيمي الذي اعتمده هذه الحركة الدينية المعاصرة لا يختلف عن التشكل الاجتماعي الذي كان عليه المجتمع ما عدى في مستوى التوجه العام لمسار الحركة الاجتماعية .

فالحركة الدينية المعاصرة بشكلها التنظيمي وبالتحالفات التطبيقية التي اعتمدها لضمان حركتها وفعاليتها الاجتماعية السياسية قد تمكنت من بناء مفارقات ثنائية تعتمد على العلاقات التحالفية بين القسوى المنضوية في اطار هذه الحركة ، وهذه المفارقات تتطأ بوجود مؤسسات تنظيمية قادرة على تأطير وتوجيه هذه المفارقات فيما يخدم الخطاب الايديولوجي الديني فنجد كالاتي :

الطبقات - النخبة المؤدجلة	:	-	:	-	:	+
	:		:	+	:	
مجموعات خاصة - وحدة اجتماعية	:	+	:	-	:	+
تحالف ممكن - تحالف غير ممكن	:	+	:	+	:	+
اعتقاد معمق - اعتقاد سطحي	:	+	:	-	:	-
	:		:		:	+
الانقلاب رمزي اجتماعي - استقرار	:	+	:	-	:	+
وظيفة تنظيمية	:		:		:	
تجمع قروي : حركة جماهيرية : مدينية	:		:		:	

ان علامة + تعني المفارقة الأولى أما الثانية فتعني - ، أنما نلاحظ أن المفارقات التي وردت في جدول التجمع القروي خاصة في المفارقة الأولى والثالثة وردتا متضاربتين وذلك نتيجة التناقض الحاد بين التشبث بالأسس التقليدية وهيمنة السلطة التقليدية وبين التحولات الهيكلية على مستوى التركيبة الداخلية لتلك التجمعات القروية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، لطبيعة تلك المفارقات التي تمتازت باستنادها المباشر الى القاعدة الاجتماعية التي يجب أن تخضع للخطاب الديني المعاصر مهما كانت تركيبها المادية والاقتصادية الاجتماعية ، هذا بجانب كلاهما (المفارقتين) تمثلان عقدة شبكة التحالفات التي تريبسد الحركة الدينية وتوليدها لصالحها من أجل السيطرة النهائية على المخزون الاجتماعي والعقدي لهذه التجمعات .

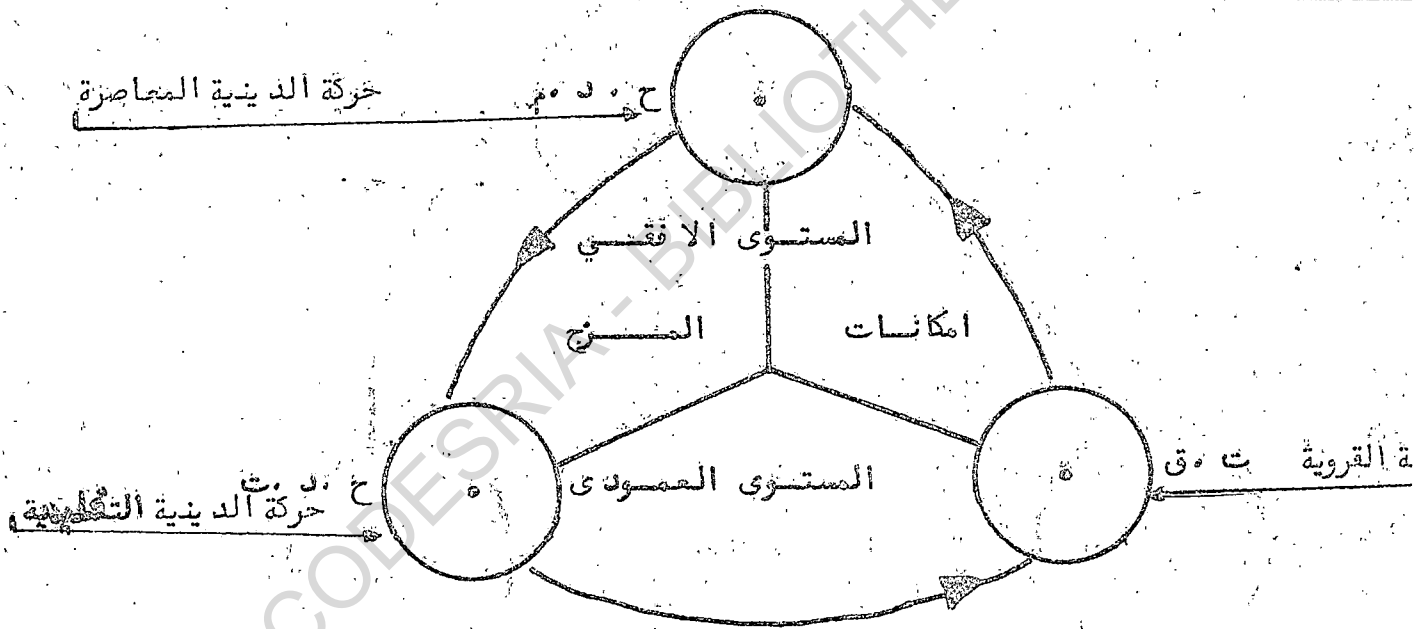
ولكن هذه السيطرة لا تتم إلا اذا تمكنت = النخبة = المؤطرة ، والمشرفة على مسك هذا التحالف الطبقي من جهة ، ومن جهة أخرى ، يمكن أن يكون غير ممكن ، للتناقض الحاد بين الفئات والطبقات المنتهية للحركة ، خاصة على مستوى القاعدة المادية والاقتصادية ، وبالتالي الاجتماعية الأسرية وفي كلا الحالتين تصبح النخبة هي التي تشرف على كل مستويات التحالف المبدئية واللامبدئية في صلب الحركة من أجل الحفاظ على التماسك الداخلي ، ومن أجل تطوير الخطاب الايديولوجي في حدود المنظومة الداخلية لضمان سلامة تلك المجموعات المتحالفة وهكذا تصبح مهمة النخبة كما ذكرنا آنفا الاشراف من عليها المهتم التنظيمي .

وان قارنا بين التجمع القروي والمديني في مستوى سيروية حركة المفارقات من أجل تضامن المجموعة وتماسكها ، يمكن أن نجد أن هناك تقارب كافي بين ما يمكن أن تحاول الحركة تكريسه في خطابها في القرى بشيء من الاختلاف الطفيف ، والمتمثل في تقلص الحالات المتضاربة ، بل هناك حالة واحدة وهي مفارقة الاعتقاد ، وفعلا أن مسألة الاعتقاد تصبح أكثر غموضا ووهمية في خطاب الحركة ، فالحركة تركز خطابها على ذاك التمايز الاجتماعي بين الطبقات وأنه بالامكان التحالف بينها من أجل تأكيد أهمية المجموعات، ولخاصة وما تخلقه من ديناميكية على مستوى الحركة الاقتصادية والاجتماعية ، وبهذا تصبح عملية الاستقرار ، لهذه الطبقات في المدينة ، له بعد رمزي يتمثل في الحفاظ على موقعها الاجتماعي التقليدي ولكن في اطار جغرافي مغاير ، دون أن يقع التفريط في القيم الرمزية والمعايير الأخلاقية التي استبطنت من طرف هذه الفئات الاجتماعية منذ زمن بعيد .

ومن خلال جدول المدينة ، نلاحظ أن التركيبة الاجتماعية أكثر وضوحا مما هي عليه في الريف ، ولهذا فان الحركة الدينية المعاصرة في الريف وفي مثل هذه التجمعات القروية ، لم تخرج عن الضابطة الاجتماعية التي عملت الحركة الدينية التقليدية على المحافظة عليها حتى يسهل التوسع الاقتصادي للفئات السائدة ، وبالتالي يصبح انتماء هذه الحركة الدينية المعاصرة لهذه التجمعات القروية ،

والاستقرار وراثتها ، هدف القيام بوظيفة التعمئة الايديولوجية ، والاجتماعية ومن ثم القيام بعملية التنظيم الاجتماعي مهما كان نوعها وهنا تكون الوحدة الاجتماعية العامة بكل ما تحمله من معنى فضفاض هي الركيزة الاساسية والهدف النهائي لهذه الحركة الدينية المعاصرة في هذه القرى ، والذي يتمثل كما ذكرنا في المحافظة على علاقات ، الانتاج السائدة تحت غطاء الوحدة بين مختلف الفئات ، ولا أدري هل يلتقي الذئب والخرفان تحت سقف واحد ؟

وبهذه العلاقات التحالفية بين جميع المفارقات تشكلت هذه العلاقة البنوية بين الحركة الدينية المعاصرة وهذه التجمعات القروية فنجد هذا الشكل :



دائرة المجال الذي تتحرك فيه الحركة  
الدينية المعاصرة



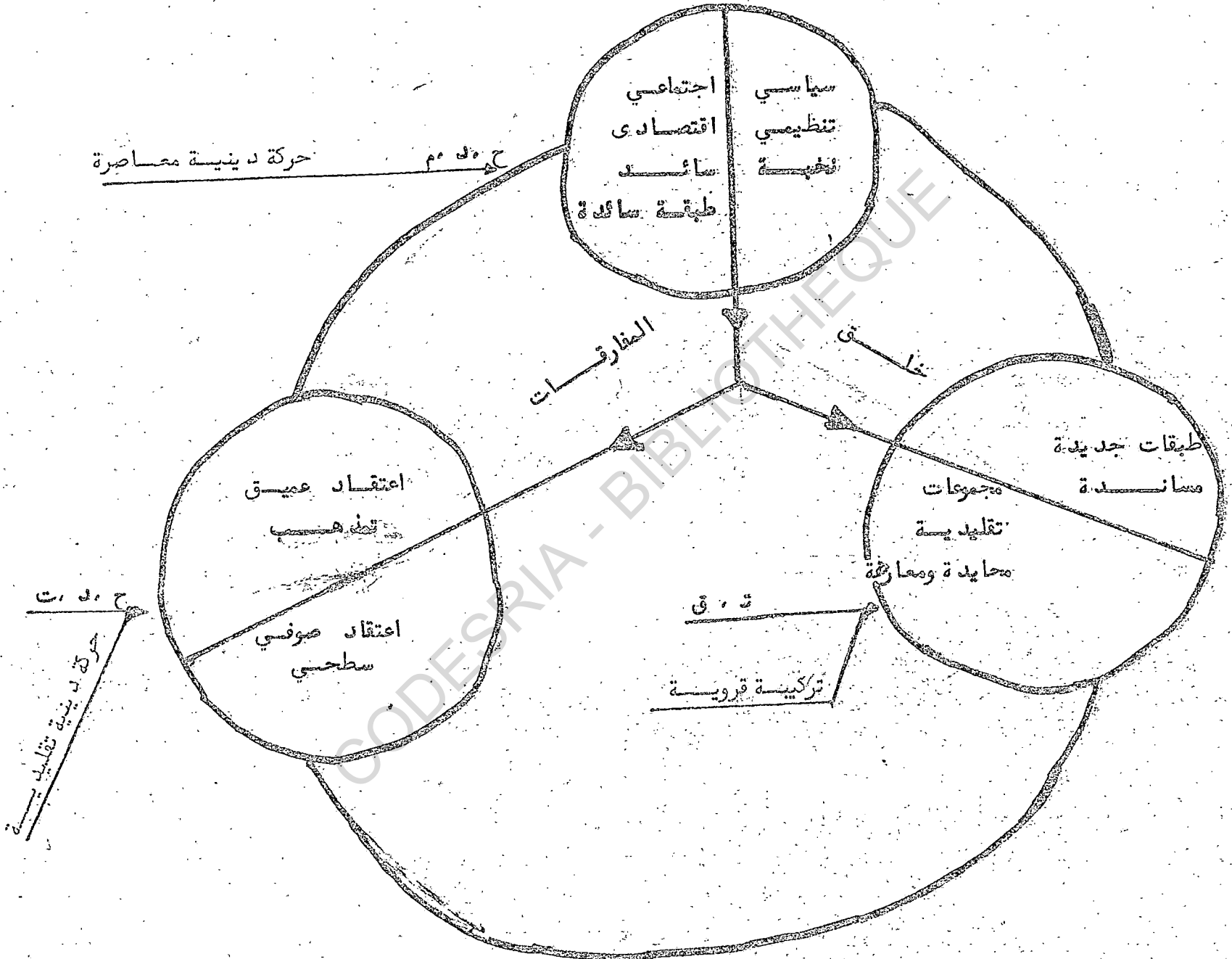
وهكذا من خلال هذا الشكل الدائري نلاحظ أن الحركة الدينية المعاصرة لا تستطيع أن تخترق الأبنية الداخلية للتجمع القروى ، إلا بعد أن تخترق وتسهل الحركة الدينية التقليدية وما ولدته من قيم ومعايير أخلاقية واجتماعية للتمكن من الولوج الى عمق البنية القروية ، أعني امتلاك موقعها لدى الطبقات التقليدية لتعيد تنظيمها وأدلتها بواسطة خطاب ديني جديد في الشكل ، قديم في الجوهر كما رأينا .

ومن ثم تتم عملية الاستقباب الاجتماعي من هذه التجمعات السكانية القروية لصالح الحركة الدينية المعاصرة بشكل أفقي يحافظ فيه على التمايز الاجتماعي التقليدي والحديث مع اضافة موقع هامشي للفئات المتعلمة التقليدية ولكن مع المحافظة على المستوى العمودي للعلاقات الاجتماعية التي تمثل القاعدة السفلية للروابط القائمة بين الحركة الدينية المعاصرة وبين التجمعات القروية بارشها التقليدي على المستوى الأفقي ، ولكن بدون أن تعمل هذه الحركة على تفجير الأبنية للقاعدة السفلية الا في إطار ما يخدم هيمنة الحركة الدينية المعاصرة على بقية الحركات الاجتماعية الايديولوجية . فكلما احتدّ التناقض بين هاتين الحركتين - الدينية والعلمانية -

كلما عملت الحركة على خلق مفارقات شائبة في ملب كل مجال من المجالات الثلاث للحركة الاجتماعية في هذه التجمعات القروية ، فنجد

هذا الشكل من العلاقات الحركة داخل الأبنية المتحركة لهذه الدوائر

المشاكل :



الشكل رقم 3

### السلطة السياسية في منظور الحركة الدينية المعاصرة

من خلال هذا الشكل فان الضغط البنيوي يكون من أعلى الى أسفل، وذلك بواسطة الضغط الذي يحدث في قلب الحركة الدينية المعاصرة - الاتجاه الاسلامي - الذي يمارس من طرف النخبة المسييسة التي آمنت بضرورة تسليط الحاكمية الالهية على بقية مستويات المجتمع ، وبالتالي على كل التجمعات مهما كان مستواها العمراني الحضري ، وهذا الضغط الأفقي لا يمكن أن يكون الا وليد المفارقة القائمة بين تلك النخبة المنتظمة والطبقة الاجتماعية المهيمنة اقتصاديا ، اذن لا يكون الضغط الا اذا وقع التأزم الحاد بين السياسي الأخلاقي والاجتماعي الاقتصادي المهيمن ، على مستوى الهرم السلطة المركزية - الدولة - وهنا يقع التدخل المباشر للخطاب الديني المعاصر - الاتجاه الاسلامي - ولعل لهذه الأسباب كان ظهور البديل الاسلامي في السبعينات كما يقول الدكتور محمد الباقي الهرماني في كتابه *La société Tunisienne au miroir de mouvement islamiste* (1) : ...= ولذلك يجب الانتظار حتى السنوات 1976 - 1987 عندما بدأت السياحة وبدأ التنوع المحدث في اطار قانون أفريل 1972 في اعطاء نتائجها

---

(1) EBBAÏI Hermassi (Mohamed) : la Société Tunisienne au miroir de mouvement islamiste P. 88. 87

(توتر المستوى العائلي وانحلال اجتماعي) حتى انتشر احساس بالازمة ،  
عند ذلك أصبحت الاسلامية بديلا = .

ولكن الدكتور الباقي الهرمسي يؤكد في كتاب له (Ilite et

Société en Tunisie - الكتاب تحت الطبع - نقلا عن كمال الغزي :

= ان حركة - اسلامية - من صف الاخوان المسلمين غير واردة تماما  
في المستقبل = ولهذا نلاحظ نفس النتيجة أن الحركة الاسلامية في تونس  
وبالتحديد في هذه التجمعات القروية سوف تحافظ في مسار حركتها  
على الاتجاه التقليدي ، وهي ان تمرّ على البنية التقليدية للمعتقد  
الديني في هذه التجمعات لتحدث فيه مفارقة في نوعية الاعتقاد ، إذ ،  
يصبح في صلب الحركة الدينية تناقض شبه حاد بين الاعتقاد الديني  
السياسي والاعتقاد الديني السطحي بأشكاله الموفية الشعبية ، ، وهنا  
تتمكن من دفع تطور في الوعي الديني في اتجاه الضغط على الفئات  
الاجتماعية المعتقدة والمؤمنة قصد الانتماء لحركة دينية عصرية  
ففاعلة .

وهنا يحدث الضغط من أسفل وعمق الواعز الديني التقليدي على  
تلك التجمعات القروية ، فيحدث في صلبها المفارقة الثالثة التي  
تقام على مبدأ التمايز بين المجموعات التقليدية المحافظة ، وبين  
الفئات الاجتماعية الجديدة ، وهذا ما حاولنا تفسيره وتحليله في اطار  
=القلق النفسي = داخل الأسرة التقليدية والتجمعات القروية المحافظة

---

(1) ELBAKI Hermassi (Mohamed) : ilite et société en  
Tunisie P. 7

وبهذا التمايز الاجتماعي والتفاوت في الخطاب الثقافي تجعل الحركة الدينية من تلك الفئات الاجتماعية الجديدة المتعلمة وسيطا بينها وبين تلك الأسر التقليدية ، دون أن تتدخل مباشرة في التركيب البنوي للتشكيل الاجتماعي للقريّة ، ولهذا نلاحظ المسار الدائري الذي تمارسه الحركة الدينية المعاصرة من أعلى إلى أسفل لا يخترق المجال الحركي لكل دائرة بل يكتفي بالضغط عن طريق وسطاء محلّيين تشبّعوا واقتنعوا بمبادئ الحركة .

ومن ثم فإن عملية الاختراق والضغط التي تمارسها الحركة تنطلق أساساً من أعلى إلى أسفل ، ومما تولّده مقولات =المفارقات = من تمايزات داخلية في ملبها فتنتقل بالتالي هذه التمايزات إلى بقية الأبنية بطريقة =تسلطية = من أعلى إلى أسفل ، دون أن تمس العلاقة العمودية القائمة بين الحركة الدينية التقليدية والحركة الاجتماعية والاقتصادية في تلك التجمعات القروية ، وبهذا تتمكن من بناء الشكل السلطوي لهذه الحركة الدينية في هذه المجتمعات القروية التقليدية ولكن استناداً من ثنائون استحالة الالتقاء بين (1) المستويات الثلاث للبناء القروي ، وبالتالي استحالة الانفتاح السلطوي .

ومن هنا تتأخذ الحركة شكلها التعمّبي الديني الذي ينطلق من مبدأ رفض كل ما حاوله دون العمل على إصلاحه أو تطويره ، وهذا يلتقي

(1) أنظر الشكل رقم 3 ص 538

بالضرورة بما استنتجناه عند التحليل لمسار الحركة الدينية في هذه التجمعات ، اذ قلنا أنها تعمل فقط لاعادة انتاج علاقات الانتاج السائدة وذلك اما بالمحافظة أو بالتحديد للتناقضات أو برفضها السلبي دون العمل على توظيفها من أجل مشروع مجتمعي بديل . وهكذا يمكن القول أن الحركة الدينية تدفعها مكبوتات اجتماعية نفسية ، مما يجعلها تمارس برودة فعل شأرية ليست علمية عقلانية ، وهذا ما دفع الدكتور محمد عبد الجافي الهرماني في كتابه *La société Tunisienne au miroir du mouvement islamiste* عند حديثه عن الدوافع التي كانت وراء الظاهرة الاسلامية فيقول :

=...= لكن ها أن المكبوت الاجتماعي يعود عند أول فرصة تحدوه روح الشأر= وهكذا فالقيادة التي يفرزها هذا المكبوت الاجتماعي سوف تمارس من خلال عقدة =السيطرة= والاستبداد الديني = ولعل هذا ما ذكره راشد الغنوشي انطلاقا مما جمعه من أحاديث نبوية ، واستنادا لرؤية ابي الأعلى المودودي زعيم الحركة الاسلامية في باكستان ، اذ يرى أبو الأعلى المودودي (2) ان الشعب ليس حرا في اختيار نظام الحكم الذي ، يريد .... فهم معرّفون للخطيئة ما لم يلزموا أنفسهم بحكومة تقوم على أسس دينية ، ويقول في مقام آخر : =...= لا يصح اطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الاسلامية بل أمدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الالهية أو التيبوقراطية =

(1) محمد عبد الجافي الهرماني *La société Tunisienne au miroir du mouvement Islamiste*

ص 5 ، تحت الطبع 1984

(2) ضد الظلامية في الرد على =الاتجاه الاسلامي = حمه الهمامي ص 24.

وقد حدّد راشد الغنوشي المرجعية الدينية للدولة والحكومة  
الالهية ، وبالتالي ضبط طابعها الذي يستند فيه على حكم الفرد الذي  
يأخذ طابعاً قدساً ، وبذلك يصبح للخليفة أو للأمير سلطة فوقية  
محملة برسالة تمثيل الله فوق الأرض ، وهنا يلتجئ الغنوشي الى  
السند النبوي ، فيقول : قال الرسول محمد : = ان الله يبعث لهذه  
الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها = (1) .

وهكذا حسب رأيه ان حركته جاءت لتجدد الدين الاسلامي وتعيد له  
الاعتبار ، وهذا لا يكون الا اذا أعيدت السلطة البنيوية والخلافة  
الاسلامية ، وبالتالي تكريس وتأسيس سلطة =الحاكمية لله = أو =الحق  
الاهي في الحكم = اذ يقول في موقع آخر : أحد شروط خلود الاسلام  
ويقاء أمته هو أن الله قد تكفل بمنح الأمة الاسلامة رجالا أكفيا  
أقوياء يرثون الانبياء = (2) .

وبهذا لا مجال للتفريق السياسي الديني ، وهي المعادلة التي  
انطلقت منها الحركة الدينية المعاصرة في عملها ، وهذا لا يجعلها  
تجاوزا للحركة الدينية التقليدية خاصة في هذه التجمعات القروية ،  
ذات الطابع المذهبي المغلق ، فان نفس المعادلة ينطلق منها المذهب

---

(1) عن مجلة أطروحات : نظرية السلطة الدينية في الخطاب السلفي الاسلامي

(مقال) العدد 2 ص 33 نوفمبر - ديسمبر 1983 .

(2) نفس المرجع : العدد 2 نوفمبر - ديسمبر 1983 ص 33 .

الأباضي في تأسيسه للحركة الاجتماعية الاقتصادية السياسية ، ولكن بأقل وضوح ايدولوجي وبدون عنف سياسي (1) اذ يقول علي يحيي معمر في كتابه = أضواء على الأباضية = : = من أصول الأباضية في السياسة أنهم يعتمدون على الدعوة والاقناع ، ولا يلجؤون الى استعمال العنف الا في حالات الدفاع = هو نفس الخطاب السياسي الذي تردده عناصر القيادة للاتجاه الاسلامي اليوم (2) ، ولعل هذا الجدول المقارن يوضح هذا التقارب بين الخطابين ونظرة كل حركة للحكم :

---

(1) علي يحيي معمر : أضواء على الأباضية : ص 13 . دار النشر عدد الطبعة

(2) حوار راشد الفينوشي بتاريخ 9 مارس 1990 في باريس ص 2 .



الأياضية	: الاتحــاه الاسلامي
(	(
(	(
الإمامة فريضة تفرض الأمر والنهي	: رجال أكفاء أقوياء يرشون الأنبياء - خلافة -
رئاسة الدولة الإسلامية الخلافة ليستمارة بصورة على	: - امامة - أميرية .
قريش والعرب	: - السلالة الإحيمية هي سلطة الخلفية والأمير
لامام يختار عن طريق الشورى وباتفاق أغلبية	: - الحاكمية لله . لا جذور اجتماعية لها
هل الحل والعقد .	: هي ميتافيزقية
. الخروج عن الإمامة جائز ويسترجع استحسان	: الشعب ليس حراً في اختيار نظام الحكم الذي
لخروج اذا غلب الظن نجاحه ويستحسن البقاء : يريد .	(
حت الحكم الظالم اذا غلب على الظن عدم الخروج - الخروج عن السلطة الحاكمة جائز ولكن	(
و خيف أن يؤدي الى مضرّة تلحق المسلمين أو	: يستحسن عدم التسرع فيه للمحافظة على
ضعف قوتهم .	: مصالح الحركة ولو أدى مساندة <b>و لا عم</b>
(	: الحكم الظالم لمواجهة أعداء الدين
(	: واستغلال ذلك لمصالح الحركة ولذا <b>وجب عدم</b>
(	: السلطة الحاكمة في كل فترة من فترات أزمتها
(	: حتى تتمكن الحركة من تأشير على قراراتها
الإمام هو المسؤول عن تصرفات ولاته ويستحسن	: وبالتالي تقاسم مقاعد الحكم مع تلك السلطة
ه أن يستشير أهل الحل والعقد من أهل كل	: الظالمية .
شداقة في تولية العمال عليه وعزلهم عنهم .	: خوفاً عن مصالح التحالف الطبيعي الذي توطئه
(	: الحركة .
(	: - الامير هو مسؤول عن كل تصرفات عماله في
(	: الجهات وهو المسؤول على تولية العمال
(	: والمشرفين على أنشطة الحركة دون استشارة
(	: قواعدها
(	(

وهكذا نلاحظ من خلال هذا الجدول أن هناك توافر للفهم التقليدي  
لنظرية السلطة السياسية الدينية أن لم نقل هناك ردة عميقة لحركة  
الاتجاه الإسلامي حتى على الأسس القديمة للحركة الدينية التقليدية،  
خاصة في مستوى الاختيار للإمامة، التي تمثل القيادة السياسية  
في كلا النموذجين، إذ نرى أن الإمامة في المنظور الإباضي يقع الاختيار  
بطريقة أكثر تمثيلية، أما في المنظور الإسلامي المعاصر، فيقع  
الاختيار بطريقة تسلطية استبدادية فوقية، وهكذا يكون التحالف مع  
السلطة الجائرة والظالمة، في منظور الحركة الدينية التقليدية ولهذا  
ينطلق من مبدأ المحافظة على حركة الممارسة الدينية التقليدية ولهذا  
نلاحظ أن التجمعات القروية حافظت على تماسكها الاجتماعي والعقدي،  
الديني رغم جور الحكام والسلط السياسية التي مرت عليها في تلك  
الفترات القديمة والحديثة .  
أما الحركة الإسلامية المعاصرة -الاتجاه الإسلامي- اكتفى في تعامله  
مع السلطة. وبين تحالفه معه، كقوة اجتماعية طبقية لها مصالح  
اقتصادية اجتماعية وجب اعتبارها والمحافظة عليها، ومن هنا كانت  
العلاقة القائمة بين السلطة الحاكمة وبين حركة الاتجاه، تحكمها  
المراوحة بين الاعتراف بمصالح تلك الطبقات التقليدية المتحجرة التي  
تدعم تلك الحركة السلفية، وبين تحييدها في الصراع الاجتماعي  
من أجل توظيفها في كل لحظة تدخل فيها السلطة في أزمة اجتماعية  
واقتصادية مع القوى الاجتماعية المضطهدة، من طرف التحالف الطبقي  
على مستوى السلطة .

والذي نجد فيه عناصر من هذه الحركة الدينية المعاصرة ، وبالتالي لا يمكن أن يتحول هذا التفارق في بعض الحالات الى حالة القطيعة ولعل تجربة (87 - 88) أحسن دليل .

ومن هنا استندت الحركة الاسلامية المعاصرة على هذه الضبابية في التموقع الاجتماعي السلطوي للكي توظيفه في التمايز الايديولوجي على مستوى الخطاب الديني السياسي ، وهكذا تصبح الحركة الدينية المعاصرة حاملة للخطاب ذاك التحالف الطبقي في المجتمع الزراعي المتخلف كما هو الحال في الحركة الدينية المعاصرة في أوروبا ، فقد انتعشت الحركة الدينية المسيحية بكل تفرعاتها في أوروبا في نفس الفترة التاريخية التي انتعشت فيها الحركات الاسلامية في الوطن العربي . ولعاً التجمع العام الذي انعقد في استراسبورغ في أيار

29 - 30 - 31 ماي 1987 تحت عنوان "Conviction et tolérance"

اذ يقول فيه عميد كلية =الديكانية البرستينية باستراسبورغ = روجي ميهال = "Roger MEHL" كاستنتاج عام لهذا التجمع :

Il a fallu que les églises duetiennes essayent de reintégrer dans leur doctrine une valeur qui était née en dehors d'elles l'ont fait dans un passé relativement récent et en substituant généralement au terme de la tolérance celui de liberté de conscience... la déclaration de vatican : d'ailleurs uniquement centrée sur la liberté religieuse, ne va pas tout à fait aussi loin et on peut le regretter.

(1) <sup>L</sup> Le monde ; débats P. 2 : Article : conviction et liberté de conscience

اذ تلاحظ في نفس الفترة التي تصاعد فيها صوت الحركة الدينية  
1987 في الاقطار المستعمرة وشبه الاقطاعية ، يتصاعد فيها الخطاب  
الديني الكنائسي في أوروبا يحاول ادخال كل المقولات النظرية  
والاجتماعية والقيم الاجتماعية والمعايير الاخلاقية التي تولدت خارج  
بنيته الايديولوجية ، يحاول ادخالها في خطابه المعاصر وهذا نفس  
ما تحاول الحركة الدينية المعاصرة القيام به "وكل من يراجع بعض  
النصوص والوثائق السياسية والخطب والمناشير التحريفية ، سيلاحظ  
هذا الادمج للمفاهيم والقيم ذات القاعدة المادية التطبيقية التي  
يرفضها الخطاب الديني كمنطلق في بناء لنموذج السلطة .

فلننظر مثلا في الوثيقة التي هي بمثابة شريط فيديو وقع حجزه  
عند الحملة التي تعرضت لها الحركة ورد في قرار ختم البحث بجريدة  
الصباح ص 2 بتاريخ السبت 5 سبتمبر 1987 في رأس العمود الثاني (1):  
= أما الشريط السابع الذي يحمل عنوان = أبو شقة عبدالحليم = المحسوة  
الاسلامية = فقد قوم فيه راشد الفنووشي أبو شقة الذي ذكر في شأنه أنه  
عالم ومفكر أساسي ، ثم تحدثت عن المحسوة الاسلامية .. كما صرح فيه اجابة  
عن بعض الاسئلة اذ يرى أنه يجب على الحركات الاسلامية أن تعيش الواقع .

---

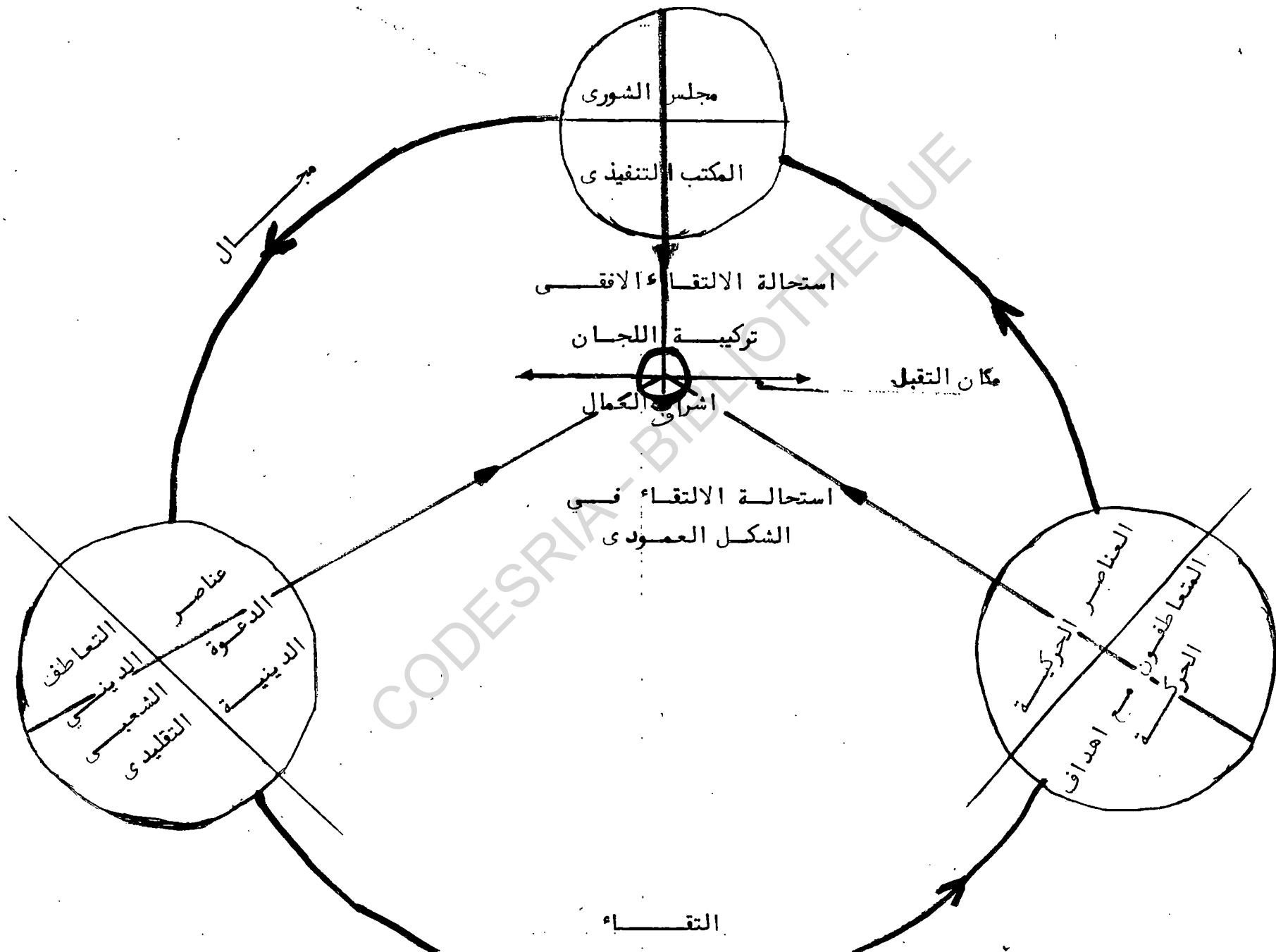
(1) جريدة الصباح : ختم قرار البحث : ص 2 العمود الثاني الثاني 5 سبتمبر  
1987 وانظر أيضا ما ورد في الوثيقة 147 : الرئيس : الوثيقة 147  
المحجوزة فيها دعوة لاسقاط الحكم بعد اعداد البديل .

وإنه يجب أن يقدم المنتمون إليها التضحيات اللازمة للمشاركة فني  
المظاهرات واعانة الحركة ماديا ، وركز على أهمية مرحلة الاعداد  
للثورة لانه لا يتمور أن تؤول الامور للإسلاميين بصورة ديمقراطية =  
وهكذا فان كلا الحركتين يركزان على ضرورة التعايش مع الواقع  
والالتجاء الى ادماج وادخال أشكال تنظيمية أكثر عقلانية ، مع حشر  
بعض القيم والمعايير المعاصرة للتمكن من الاندماج والتأثير ، ولكن  
بدون الذويان ، بل لا بد من التمايز بالعودة الى الأصل ، بشكل سلفي  
أصولي ارتدادى باسم التمسك بأصول العقيدة والدين وفعلا فان الحركة  
الدينية المعاصرة ، على المستوى العالمي ، تتراوح بين العصرية في  
الخطاب والسلفية المتحجرة في الممارسة المستندة على روح التعصية  
الدينية التي تؤدي الى العنف التدميري للواقع ان لم تتمكن من السيطرة  
عليه أو ترويضه لصالحها (1).

ومن هنا تكون أمام التشكل الثالث للعلاقة التي تربط بين الحركة  
الدينية ، الذي يفسر النمط التسلسلي لهذه الحركة ، الذي يؤدي الى  
اختراق المجالات الفضائية للحركة الاجتماعية على مستوى المعتقد التقليدي  
والتركيب القروي التقليدي ، هذا الاختراق الذي يكون في مستوى العلاقة  
الافقية وفي نفس الوقت مستوى مسار الحركة الدينية الدائري :

---

(1) أحداث المجموعة الأمنية في الساحل : 2 أوت 1987 .



مجلس الشورى

المكتب التنفيذي

استحالة الالتقاء افقي

تركيبة اللجان

مكان التقبل

اشراق العمل

استحالة الالتقاء في

الشكل العمودي

عناصر

الدعوة

الديني

التقليدي

التعاطف

الديني

الشعبي

التقليدي

العناصر

الحركية

مع أهداف

الحركة

مع أهداف

التقاء

يمكن أن نلاحظ من خلال هذا الشكل الثالث أن الحركة الدينية المعاصرة في تركيبها الداخلية التنظيمية ، تتسم بمستوى التقبل والمركزة ، يعني أن على الأطر والهيكل والعناصر أن تتقبل ما يصدر من سلطة القرار والإشراف من قرارات وتوصيات ، أما على مستوى المركز فإن على الأطر والهيكل الوسيديّة أن تركز ما تريده ، وما تقوم به في داخل الهيكل المسؤولة على ذلك دون الالتجاء بالالتقاء بالسلطة المركزية . سمكتشلفيذي - ومجلس الشورى - .

وهكذا يكون التنظيم أكثر انغلاقاً وتملّكاً ، لا يمكن اختراقه أو التجوال في هياكله إلا إذا وقع تفجيره من الداخل ولكن لا يعني أن هذا التنظيم قوي وصلب ، بل بالعكس يفتقد إلى عنصر أساسي في داخله ، وهو = الديمقراطية = التي تعث فيه ديناميكية وإبداعات تنظيمية وعملية ، ولهذا سهل تفجيره وفرقعه (1) في الفترة (57 - 88) ، هذا بجانب أن الأسس التي بنى عليها ليست ولادة الاستجابة للحركة الاجتماعية ، بل هي وليدة استجابة ذهنية فكرية غيبية تسلطها لا تعكس الصراع الاجتماعي في ملب هياكله بل تستند إلى التجانس الاجتماعي ، وهذا شبه مستحيل ، ودليل على أن الواقع الاجتماعي والصراع الذي يشقه أحدث في خطاب هذا التنظيم شرخاً كبيراً أدى إلى العجز التنظيمي في استقطاب أنصار وملتحمسين جدد طوال الفترة الفاصلة بين (83 - 89) .

(1) المحاكمات المتتالية لأعضاء الحركة (79-80) (83-84) (87-88) .

فالتقاء ابن يتم في مستوى الحركة العامة التي تحدثها  
الحركة الدينية المعاصرة في سيرورتها الاجتماعية الايديولوجية  
ففي هذا المستوى من النظام تتمكن الحركة من اختراق مستويات  
التجمعات المنغلقة وشبه منغلقة خاصة. ما تحدثه الحركة في المدينة  
من فوضاء ومدى (87 - 88) مما ساعدها على التسلل الى هذه التجمعات  
عن طريق جماعة الدعوة ، وهي الحلقة الأضعف في الحركة على مستوى  
التأثير السياسي ، والتنظيمي فهي شبه منفصلة عن الحركة الدينية  
المعاصرة المسيية (1) ولهذا نشاهد في الشكل أن لا مجال للتقاء  
بين هذه المستويات السفلية على المستوى التنظيمي ، والعملية ،  
الا في مستوى الممارسة العملية في خضم الحركة الجماهيرية المتطاهرة .  
ومن هنا نلاحظ أيضا أن لا مجال للتقاء على المستوى الأفقي  
بين الهياكل التنظيمية الا في مستوى تقبل الأوامر ، وبشكل سرّي  
للغاية ، ولعل ما ورد في قرار ختم البحث في جريدة الصباح ،  
الاربعاء 2 سبتمبر 1987 ص 2 : فقد توخت الحركة السرية المطلقة  
في كل ما تقوم به من أنشطة وتحركات من ذلك أنه يوجد على مستوى  
كل منطقة عون اتصال يقوم بربط الملّة بينها وبين القيادات  
المركزية لنقل البريد والمراسلات المتبادلة بين الطرفين وذلك عبر  
تحديد مواعيد له في أماكن تتغير في كل مرة وبواسطة علامات تعارف  
خاصة بينه وبين الذي يستقبله اضافة الى اسناد أسماء مستعارة

---

(1) على لسان أحد المستجوبين في بحث الكفاءة في البحث ظاهرة الاحياء

الديني بالملاسين : عبدالقادر الجليدي .



للمنتظمين ومن باب التكتيم أيضا فإنه عند انعقاد مؤتمرات الحركة يقع اسناد، ارقام أو رموز الى المؤتمرين الذين يشترط تلثمهم سلفا للحيلولة دون التعرف بعضهم على بعض بأماكن انعقاد تلك المؤتمرات =.

وبجانب هذا كما ذكرنا آنفا أن نفي العلاقة العمودية بين الحركة الدينية السياسية وبين حركة الدعوة ، التي تدعو الى القديين التقليدي ، وأن النفي يدخل في اطار التوصيات السياسية التي تساعد في تدعيم الحس الأمني لدى عناصر الحركة الدينية المعاصرة ، وذلك للمحافظة على سرية النشاط لكل هياكل الحركة : اذ ذكر في تقرير ختم البحث من نفس الجريدة - الصباح - الاربعاء 2 سبتمبر 1987 ص 2 : = الاصرار على الادعاء بعدم وجود علاقة بالتنظيم والتظاهر بمظهر المتديين التقليدي الساذج =.

وهكذا أمام هذه الحقيقة التنظيمية لهذه الحركة الدينية المعاصرة ، يمكن أن نستنتج أن العلاقة بين هذه الحركة الدينية وهذه التجمعات القروية بجرية ، تمتاز بنوع الشائبي القائم بين الاعتقاد العميق الملتزم بأهداف الحركة والاعتقاد السطحي ، فالحركة في جربة مازالت في مرحلة الدعوة ، لم تكن لها سمات سياسية اندفاعية ، ودليل أنها كانت خارج الأحداث العنيفة التي شهدتها الفترة 1987 ، فالحركة الدينية المعاصرة في جربة استندت الى التقارب الأسري

والتركيبية التقليدية للعلاقات الاجتماعية التي ما زالت لم تتحول الى شكلها السياسي المنظم مثلا لم نسجل ولو احتجاجا بسيطا على ما تعرّفت له عناصر الاتجاه الاسلامي والحركة الدينية المعاصرة عموما. وفي المقابل نلاحظ أن حركة الدعوة الاسلامية في جربة لها نشاط حثيث ، ولكن لا يعني أن الحركة الدينية لا تلتقي الدعم المادي والمعنوي من طرف بعض عناصر هذه التجمعات القروية بل بالعكس أن الحركة اعتمدت أساسا على الجراية المتمركزين في المدن وأساسا تونس العاصمة ، وكما ذكرنا آنفا على التجار في أسواق مدينتي تونس ، والفئات الصغرى في صفوف العائلات الجربية القاطنة في تونس، اذ يمكن أن نسجل من خلال هذا الجدول نسبة دعم الجراية لهذه الحركة الدينية المعاصرة كالتالي :

أعراض	أرفض	أدعم	أساند	القرى
09	10	02	05	صدغيان - مزرابية
05	08	03	06	الرياض
07	10	03	04	يوملال
09	11	10	08	ميدون - آركو
03	10	01	02	المساي
09	11	01	01	سدويكش
03	10	02	03	قلالة
06	10	09	07	أجيم - خنانسة
51	90	31	36	المجموع
24.54	43.26	14.90	17.30	النسب

نلاحظ من خلال هذا الجدول أن في أغلب القري كانت نسبة المساندة والدعم للحركة الدينية للمعاصرة سواء على مستوى حركة الدعوة أو حركة الاتجاه الإسلامي ، ضعيفة . ومن هنا يمكن أن نشكك ما ذهبنا إليه أن الحركة الدينية المنتمية مازالت أقلّيل بسهولة ، هنالك اتجاهها نوعاً من الاحتراز يعود إما إلى الخوف من الالتزام السياسي ، وإما لطبيعة الحربي الذي يؤمن بالحيادية السياسية والاجتماعية . فمن عادته ألا يحشر نفسه في منظمات وحركات سياسية كانت أم جماهيرية إلا في حدود حماية مصلحته وذاته .

وهكذا يمكن القول أن الحركة الدينية المعاصرة في هذه التجمعات القروية مازالت لم تتمكن من التسلل في الريف والتأثير فيه ، نتيجة لصرامة الانتماء السياسي والايديولوجي الذي فرض عليها الانغلاق التنظيمي أو نتيجة لطبيعة هذه التجمعات القروية شبه منغلقة أو منغلقة وهي سمة عامة في الريف العربي ، فهو مهمّش على المستوى السياسي ، سواء من طرف السلطة الحاكمة أو من طرف الحركات المعارضة حاولت التمركز في المدينة نظراً لرؤيتهما لطبيعة التحول السياسي الذي لا يكون إلا بافتكاح المبادرة الديمقراطية (1) بارساء الحريات السياسية التي تحمل في جوهرها حق التنظيم السياسي وحرية التعبير وهذا عمق برنامج الحركة الدينية المعاصرة كغيرها من الحركات السياسية المعارضة الأخرى التي لا تعير الريف والتحول الثوري أي أهمية .

ولذا فالحركة الدينية لم تتمكن من هيكلتها نفسها في عمق الريف

---

(1) حوار راشد الغنوشي في باريس بتاريخ 19 مارس 1990 ص 2 - وشيقة

لم يستطع خداجها التخلّص من مستوى خطاب حركة الدعوة ، الداعية للتعبد والقيام بالواجبات الدينية . ولهذا فالتعاطف مع هذه الحركة الدينية المعاصرة لا يظهر الا في هذا المستوى من الممارسة التعبدية والانضباط للتعالييم الدينية ، ولا يمكن للحركة الدينية المعاصرة ، أن تدفع خداجها في الريف الى أبعد من هذا ، لانها لا يمكن أن تفهم تعقّد العلاقات الاجتماعية والاقتصادية فيه ، فهي الفضاء الذي تتشكل فيه كلّ العلاقات الاستغلالية والقهر الاستعماري والاضهاد الاقلامعي .

ومن هنا يمكن أن نسجل أن هناك معارضة شديدة رغم الشديس والشعور الديني ، للنشاط السياسي لمثل هذه الحركة الدينية يقدر بنسبة 67،80 يساندون تواجدها السياسي في شكل ارشاد ووعظ ، أمنا الذين يساندون تواجدها السياسي 32،2٪ وهذا يتقارب مع الرقم الاحصائي الذي تحضّل عليه كمال الغزي في شهادة الكفاءة في البحث 37،2٪ (1) كما أن النسبة الاحصائية التي تعرّض لها كمال الغزي على مستوى القطر ، والتي تصوّر الموقف المساند للحركة مساندة ايجابية فقد بلغت هذه النسبة في الجنوب 75،6٪ (2) ، يعني أن جربة تأخذ من هذه الاحصائية نسبة 32،2٪ وفعلا قد أكدت الانتخابات التشريعية 2 أفريل خاصة في جهة ميدون وآجيم تقريبا هذا هذا الرقم اذ سجلت

---

(1) كمال الغزي : شهادة الكفاءة في البحث : الظاهرة الاسلامية في الساجل التونسي ص 10 : ملاحظة الاختلاف في النسب يعود الى حجم العينة المستعملة .

(2) نفس المرجع .

نسبة المساندة في المعتمدين نسبة 30،8 للقائمة المدعومة من طرف حركة الاتجاه الاسلامي (1) ، وهذا منا يؤكد صحة نتائج مسأ تودلنا اليه .

ونجد أيضا حسب الاحصائيات القومية التي تساند الحركة سياسيا 38،6% في الجنوب التونسي نجد منها 17،30% هي جربة وذلك في اطار التعريف بالحركة وهذا يتأكد بالفعل في الأصوات الجمليسة ونسبتها التي صوتت لقائمة وعناصر الاتجاه الاسلامي بجربة فقط دون غيرهم اذ نجد نسبة هذه الأصوات من مجموع السكان العام بجربة الذين شاركوا في التصويت الذي يعدّ 66012 ، نجد منهم 18،07% صوتوا لعناصر الاتجاه الاسلامي فقط (2) وهذا الرقم يتقارب لا محالة مع الرقم الذي تودلنا اليه في دراستنا .

وهكذا من خلال هذه الأرقام والنسب يمكن أن نقرّ أن الشققة في الرموز السياسية للحركة الدينية المعاصرة وكل الرموز السياسية الحاكمة لا تتمتع بحظ كبير من طرف الجراية الا اذا كانت تمثّل الجهة بانتماءها الأسري مثلا الجراية يثقون ثقة عمياء بالصادق بن جمعة - من قرية المحبوبين أو محمد كريول - مستشار الرئيس حاليا - فهو الذي يعيّن القوائم التي تترشح لكل المناصب السياسية ، وهنّو الذي يشرف على كل الأنشطة السياسية ، وهننا نلاحظ أن القرى الممثلة في السياسية الحكومية هي القرى التي لها تراث سياسي معارض للسلطة الحاكمة أساسا - البورقيبية - أعني هذه القرى

- (1) الانتخابات التشريعية ص 2 . جريدة الصباح 14 أفريل 1989 .
- (2) الانتخابات التشريعية جريدة الصباح 4 أفريل 1989 ص 5 .

- ميدون - المحبوبين كانت معقل اليوسفيين لهذا مازالت تحافظ على فاعليتها السياسية ، سواء في السلطة أو في اليوسفية القديمة نذكر بعض الأسر مثلا في المحبوبين التي مازالت تحافظ على انتمائها اليوسفي ، ولكن تقف موقف المحايدة السياسية السلطة الحاكمة - حاج رحومة - بن يحمّد - النجار - كما نجد في هذه القرى نشاط الاتجاه الإسلامي أكثر عمقا سياسيا وعقائديا .

ومن هنا فان الثقة في الرموز السياسية ليس واردة في هذه التجمعات القروية ، الا في حدود ما يخدم مصالحها ويحافظ على انتمائها للجهة والقريبة بالذات . فمازال اذن يخضع الى أنماط الولاء القديمة - الجهة - والعائلة الجريبة التقليدية ، ولكن لا يعني هذا أن ليس هناك قرى وفئات لها ولاء لانماط جديدة تخضع أساسا للأنماط الدينية ولعل الجراية تصدّروا كل المؤسسات السياسية والاقتصادية تعبّر عن مصالح التحالفات الطبقية نذكر مثلا : مجلس الأمة قديما من الستينات الى أوائل السبعينات : الرئاسة كانت للصادق المقدم ، رئيس بلدية ميدون وشيخ مدينة تونس بوليمان . وهذا سيؤدي بالضرورة الى أن الجراية لا يساندون الحركات السياسية التي لا تخدم مصالحهم الاقتصادية ، وأنهم ان ساندوا رموزا سياسية الاحماية لمصالحهم ، فإنهم لا يشقون في أي حركة سياسية ولهذا فان الممارسة السياسية في جربة مازالت لم تخرج من ذاك ، الولاء التقليدي القروي ، ومن خلال هذا التحليل النظري يمكن أن نتساءل حول موقف الحركة الدينية المعاصرة من الظاهرة الدينية الرسمية

التي تنتشر في هذه التجمعات القروية لأنه ربما تكون هي وراء هذا  
التخلف في شكل أنماط الجلاء السياسي الاجتماعي . وهل استطاعت هذه  
الحركة الدينية المعاصرة من فك جربة وبالتالي كيف ترى هذه  
الحركة الحارثية التي تساعد هذه التجمعات من التخلف من أشكالها  
التقليدية عوضا عن الساحة التي ترفهها كما رأينا الحركة الدينية  
المعاصرة ؟

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

## الحركة الدينية المعاصرة في مواجهة الخطاب الديني

### الرسمي في التجمعات القروية

أظن أن كل دارس للحركة الدينية في الريف العربي يتمثل أمامه شكل ممارسة العبادات في المؤسسات الدينية الرسمية ، والتي تستمد شرعيتها الآن من السلطة الحاكمة ، فهي التي تشرف على كل الأنشطة التعبدية التي تقام فيها عن طريق مؤسسات مختصة . وهذا عامل هام في تشكل الخطاب الديني المعبر عن تماسك السلطة الحاكمة ، ومن هذه المؤسسات تستمد الدولة شرعيتها ، ومن كل الأئمة والفقهاء ورجال الدين المشرفين على هذه المؤسسات فلا قرار شرعيتها ، على السلطة الحاكمة أن تحكم هذه الحلقة التي تمثل اللعروة الوثقى التي تشد بها المجتمع المدني ، وبالتالي التعاطف الاجتماعي معها .

ولكن المشكل الأنبي الذي يتعرض له الدارس للحركة الدينية المعاصرة ، يعترض سبيله تداخل بين حركة دينية رسمية تحكم المؤسسة الدينية ، وحركة دينية تريد اقتسام هذه المؤسسة مع السلطة وبالتالي ، يصبح يشتد بين هذين الخطابين الدينيين في مستوى من ينشط في هذه المؤسسات ؟ ومن يقدم فيه الدروس الدينية وقد ينتهي في بعض الفترات الى التخلي عن هذه المؤسسات للحركة الدينية ثانية ، ومرة يقع طردها ومطاردتها من مؤسسة الى أخرى قصد تفريغ خطابها ومحاصرتها .

فواضح أن هذه المعادلة تساعد في كشف الحركة الدينية في هذه التجمعات القروية وعمقها من أجل السيطرة على المجتمع المدني



لفرض المشروع المجتمعي الديني، وبالتالي من أجل اغتصاب المجتمع والسلطة السياسية من طرف هذه الحركة الدينية المعاصرة، للمرور الى الشارع وأوسع المجتمع .  
ولعل ما لاحظنا في جربة، هناك نشاط ديني رسمي في هذه التجمعات القروية وفي المقابل هناك نشاط محتشم للعناصر المنتمجة في حركة الاتجاه الاسلامي في هذه المؤسسة الا في المؤسسات ذات البعد الاباضي المغلق، ولعل هذا يعود الى الارث الديني الذي امتاز به هذا المذهب في التدريس لأصول الدين في مثل هذه المؤسسات وما كان يقوم به سالم بن يعقوب الى حدود الثمانينات من تقديم درس في مسجد بني داود، الذي كان يسمى قديما محراب الواتنة لدليل على ما ذهبنا اليه اذ يقول في كتابه تاريخ جزيرة جربة . . . = . . . وكنت أقيم فيه مجلسا علميا أسبوعيا دام حتى السنوات الأخيرة طيلة 30 سنة من 1950 - 1980 = (1)

ولكن في بقية المؤسسات الدينية الأخرى كانت الدروس تقدّم من طرف المسؤولين على النشاط الديني الرسمي، وبعض العناصر المتداوغة، وقد كانت هذه الدروس تلقى في فترات متنوعة كما يظهر من خلال هذا الجدول :

(1) سالم بن يعقوب : تاريخ جزيرة جربة ص 48 .

بين الجمعة والعصر بين العصر والمغرب بعدملاة العشاء مستقلة في بين الظهر

المكان والزمان والعصر

01	01	02	02	08	صدغيان - مزراية
02	03	00	03	05	الرياض
03	03	00	01	09	يوملال
05	02	01	02	10	ميدون - أركو
01	00	02	01	02	السماي
03	00	02	02	05	سدويكس
03	01	01	02	09	فلالة
01	02	00	03	15	أجيم - خنانسة
22	12	08	16	63	المجموع
19.33 %	10 %	06.66 %	13.33 %	52.5 %	النسب

نلاحظ من خلال هذا الجدول أن نشاط جماعة الدعوة = الوجه الثاني للحركة الدينية المعاصرة يزداد نشاطهم خارج المؤسسة الدينية من 7.5% إلى 10% وهنا يمكن أن نحصل أن النزاع القائم بين المؤسسة الرسمية والحركة المعاصرة -الاتجاه الاسلامي- يتم عبر توسيع رقعة عمل ونشاط جماعة الدعوة = كمرحلة أولى ، مروراً الى اكتساح الساحة بما تحدثه المؤسسات التثقيفية والمقابلة من ضغط على مستوى الساحة الثقافية الشعبية أو عبر الساحة الدينية وذلك باعتماد تلك المؤسسات الدينية والثقافية ، ورفض كل من ينشط فيها وعرة نشاطه ، ولو أدى الى المواجهة الفعلية (1) .

ولذا فهم يستغلون الفترات الزمنية التي يكون فيها المسجد عامراً بالمصلين أو في فترة تفرغ فيها مراقبة السلطة للمؤسسة إذ نلاحظ أن أغلب المصلين يلزمون المسجد بين الجمعة والعصر ، وهنا يقع استغلال هذه الفترة للدعاية الدينية أما بطرح سؤال على الامام ، أو اقتراح حديث نبوي ومحاولة نقاشه وتفسيره ، وتتنوع هذه الجلسات بتنوع المواضيع ، كما أننا نلاحظ أن هؤلاء أيضاً يستغلون الفترة الفاصلة بين المغرب والعشاء خاصة في الرياض وأجيم ، لربط العلاقات

(1) على المستوى الديني : اطلاق الامام ، ومقاطعة المسجد والدعاية على مقاطعته من ارف كل الناس ، تحريض بعض المتعاطفين على القيام بدور امام جمعة أو خمس - على المستوى الثقافي : اطلاق مديري دار الثقافة اذامفوعوا من النشاط ، العمل على غلق النوادي التي تعارض توجهاتهم نادى البحوث والدراسات جربة - بيان يوم الأرض 30-3-1989 .

مع الناسر عند الالتقاء في صلاة المغرب والجمعة الى صلاة العشاء .  
أما الحركة الدينية الرسمية ، فهي لا تستغل الا الفترة  
الفاصلة بين الظهر والعصر ، وتكون مخصصة للدروس القرآنية ، اما  
رياض قرآنية للأطفال أو الاملاء القرآني للكحول خاصة في يوم لال  
بحومة السوق اذ نجد الذين يشرفون على هذه الأنشطة الدينية كلهم  
يخضعون الى ادارة الشعائر الدينية التابعة للمعمودية فنجد مثلا  
في حومة السوق (1) .

- |      |            |
|------|------------|
| 1 :  | وعظ ديني   |
| 24 : | أمة الجمعة |
| 50 : | أمة الخميس |

ويتوزع هؤلاء في هذه المؤسسات التي تعدّ بدورها كالاتي

- |      |       |
|------|-------|
| 24 : | جامع  |
| 26 : | مسجد  |
| 18 : | زوايا |

أما في ميدون فاننا نجد 122 اطار ديني لا نعرف كيف يتوزعون ، اما  
المؤسسات الدينية فهي كالاتي (2) حسب القسري :

- 
- (1) ادارة الشعائر الدينية بحومة السوق .
  - (2) الارشاد الديني بمعتمدية ميدون ، كما نجد في حومة السوق هذا  
التوزيع : 24 جامع ، 26 مسجد و6 روضات أطفال (جامع الرحمة -  
جامع الجديد - جامع الشيخ - مسجد غمراسن - مسجد السوق - جامع  
مساهل يوم لال) .

مدون	المحبوبين	الماي	سدويكش	بني معقل	ربانة	أركو	المجموع	
6	2	0	2	2	3	3	20	ساجد
3	2	4	2	3	1	3	18	رامح
7	4	5	1	4	3	9	33	ناتيب

نلاحظ أن عدد المؤسسات الدينية قد تقلص إذا قارنا الأرقام التي قدمها اسدبلوا في كتابه = الجرابة = إذ نلاحظ جهة ميدون بما فيها هذه القرى كانت تعد ما يلي :

مدون	المحبوبين	الماي	سدويكش	بني معقل	ربانة	أركو	المجموع	
32	11	21	22	17	-	5	108	مع
6	0	0	0	0	-	3	9	رايا

يمكن القول أن المؤسسة الدينية شهدت تقلصا كبيرا اكتفت السلطة الادارية الا بالمؤسسة التي مازالت تؤمها المجموعات ، السكانية ، والتي مازالت للحفاظ على تماسك بنائها ، كما أن هذه المؤسسات القديمة لم تكن خاضعة لمراقبة السلطة ، بل أنها تبني حسب رغبة الأسر الاقطاعية وهي التي تخفض هذه المؤسسات الدينية حبس ومنها يبني ويصان به ويرمم ، اليوم نلاحظ أن أغلب المؤسسات الدينية لم تعد تملك أراضى وممتلكات محبسة لاقام بشؤونها ، فهي خاضعة خضوعا مباشرا للسلطة المركزية السياسية في جميع المستويات ولا تبني المؤسسة الا بموافقة السلطة ولا ترمم الا بالذن من السلط .

ولهذا نلاحظ أن المؤسسات الدينية لم تعد ذاك المحيط الذي يجمع الناس ويلفهم اليه ، فلم تعد تمثل ذاك الرابط الاجتماعي الروحي فانهما أصبحت مجرد مؤسسة مخصصة لتأدية الفريضة فقط ، ولكن السلطة الرسمية اهتمت أساسا بتنشيط مؤسسات الأطلاق . أمام هذا التحول في التعامل مع المؤسسة الدينية من طرف السلطة الرسمية سيجعل دورها محدود وشديد المراقبة عليه ، فحذا يتجلى أساسا حتى في شوعية الخطاب التي تلقى يوم الجمعة فتكون محاورها مرتبطة مباشرة بالبرنامج التي تضفيها إدارة الشعائر الدينية المركزية في الوزارة الأولى . فمثلا الخطاب الديني الرسمي لا يخرج على هذه المواضيع التي ضفيها في هذا الجدول :

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

توصيات عقائدية	مسائل وعظيمة	التعامل الاقتصادي	الانحراف الأخلاقي	العلاقة بين الجزائر	القرى
01	01	03	08	03	صدغيان-مزاوية
01	01	03	03	05	الريصاص
02	02	01	06	04	بومسلال
01	00	04	09	03	ميدون - أركو
02	01	01	04	02	المائي
02	02	05	07	03	سدويكش
01	01	03	06	03	قلالة
00	01	02	07	10	أجيم - خنانسة
10	09	22	50	33	المجموع
08.06	07.25	17.74	40.32	26.61	النسب

ان الخطاب الديني الرسمي الذي يتجلى في خطب الجمعة ، يختلف باختلاف الوسط الجغرافي والاجتماعي ، وهذا يلاحظ اذا قارنا بين الخطاب التي تلقى في الحى القصديري الملايين (1) وبين الخطاب التسيي القيت في هذه التجمعات القروية لا نجد اختلافا كبيرا فان نفس المواضيع لم تخرج عن اطار التهذيب الاجتماعي والأخلاقي ، فكأنها هناك خطب خاصة بالطابع الريفي القروي مهما كان المحيط السكاني، ونعرف أن حي الملايين لم يتأخر من طابعه القروي التقليدي (2) ، وهذا الدابع يتقارب مع هذا الطابع القروي المطلق في هذه التجمعات الجربية ، خاصة اننا كما ذكرنا سابقا ، أصبحت هذه التجمعات نقطة استقطاب لليد العاملة النازحة خاصة في هذه السنوات الأخيرة مما أدخل سلوكا اجتماعيا امتاز بالسرقه والانحراف الأخلاقي .

اذ ورد في التقرير السنوي لمعمدية ميدون ما يلي : (1) . . .

من 788 مشغلا نجد 595 أبناء المنطقة و195 من جهات خارج المعتمدية وخارج الولاية نفسها ، خاصة من سيدي بوزيد في قدامع البناء 35 من خارج المنطقة ، حسب المستشار البلدي بميدون ، وبالذات هذه الظاهرة في قرية المحبوبين .

---

(1) عبدالقادر الجليدي : ظاهرة الاحياء الديني في الأحياء القصديرية الملايين - شهادة الكفاءة في البحث .

(2) نفس المرجع .

(1) التقرير الاجتماعي والاقتصادي لمعمدية ميدون (87-89) ص 14 .



وأمام التغيّر في شريحة اليد العاملة في جربة وأمام تطوّر النشاط السياحي وازدهاره سيتطلب الوضع النفسي الاجتماعي داخل هذه التجمعات القروية تأطير من طرف مؤسسات أخلاقية يكون لها تأثيراً مباشراً على ذهنية وعقلية المواطن ، وفي هذا المستوى سيظهر جلياً التنافس بين الخطاب الديني الرسمي للسلطة وبين الخطاب الديني المعارض ، فكلاهما سيهتم بهذا الجانب ولكن كل حسب منظوره ، فالرسمي يعمل على الحد من تفاقم الظاهرة والارشاد المؤسساتي ، والمعارض يستغل الظاهرة للضغط أكثر في مستوى الفعل المجتمعي للتأثير على البنية التقليدية لتقف بجانب الخطاب المعارض لدعمه من أجل تحقيق مشروعه الأخلاقي الوعظي في هذه التجمعات القروية . أما الخطاب الرسمي تبقى له الأولوية لامتلاكه للمؤسسة الدينية وسنلاحظ هذا جلياً في الجدول الذي نحدّد فيه نوعية الدروس ومن يشرف عليها .

أما فيما يخص مواضيع الخطاب الرسمية ، فاننا نلاحظ : أن نسبة الخطب الموجهة الى المقاومة والتنبيه من الانحراف الشبابي على مستوى الأخلاق والسلوك الاجتماعي تمثل القسط الأكبر خاصة في الفترة حالية من هزات واضطرابات في مستوى القطاع الشبابي ، وخاصة القطاع التلميذي ، ولعلّي أذكر خطبة يوم الجمعة بتاريخ 30 جانفي 1978 التي حرّض فيها امام الجمعة التلاميذ المشاغبيين في المعهد الفني (1) .

(1) جامع براء : خطبة الجمعة في الأسبوع الأخير من شهر جانفي 78 .

هذا بجانب ما شهدته هذه الفترة من ازدهار سياحي في الجهة ، هذا الازدهار الذي أدى الى الانفتاح الأسرى وبالتالي أدى الى تغيير بعض المعايير الأخلاقية والقيم الاجتماعية داخل هذه الأسر وأثرت في دورها في سلوك الشباب داخل هذه التجمعات اذ سجلت هذه الفترة ( 78 - 87 ) أكثر نسبة من الانحراف في مستوى الشباب في قرى جربة وخاصة في المحبوبين .

وكما يلاحظ من هلال هذا الجدول أن القرى التي تمتاز بالانغلاق العائدي والاجتماعي والتي مازالت تحافظ على بقايا الأسر التقليدية فانها أكثر القرى حرصا على مثل هذه الخطب الوعائية ، لانها في المقابل أكثر القرى تعاملًا مع قطاع السياحة ، وأساسا دخول السياح الى داخل هذه القرى لما تحمله من آثار تاريخية وحضارية قديمة بجانب بعض الصناعات التقليدية التي تعبر عن حالة تلك التجمعات القروية ونوعية أنشطتها الأساسية .

لذا فهي أجرى على المحافظة على كيانها وهذا لا يكون الا بالتمسك بقيمتها الاجتماعية والمعايير الأخلاقية ، لذا وجب على الحركة الدينية بنوعيتها ، اعادة توليد هذه القيم والأنظمة المعيارية وهنا تلتقي الحركتين في الدور المناط بعهدتهما في مثل هذه التجمعات القروية وربما لهذا السبب تسمح السلط في بعض الفترات = لجماعة الدعوة = ومن ورائها حركة الاتجاه الاسلامي من تكثيف نشطاتها

الديني من أجل إعادة التوازن الأخلاقي والاجتماعي لهذه القرى حتى لا يؤدي عدم التوازن في المستوى الاجتماعي الأخلاقي الى انعكاسات خطيرة على مستوى الأبنية الاجتماعية التقليدية وعلى مستوى قاعدتها المادية والاجتماعية التي تعتبر سندا للتحالف في هرم السلطة ، والخطاب الديني الذي تمارسه السلطة فهو خطابها في الجوهر ، فلهذا تتمكن السلطة من التحكم في المؤسسة الدينية وبالتالي في الوعي الديني للمواطن في هذه القرى وتعمل أساسا على المحافظة على طابعه التقليدي الصوفي الساذج .

ومن هنا فعلى الخطاب الديني الرسمي أن لا يتجاوز مستوى المسائل الارشادية والتوصيات العقائدية<sup>التي</sup> التي ترتبط أساسا بالمناسبات (العيدين والحج والعمرة) ومستوى المسائل الوعظية على مستوى الدعاية الأخلاقية والانضباط الاجتماعي ، بجانب أن الخطاب الديني الرسمي خاصة في جربة يهتم بظاهرة التعامل الاقتصادي لطبيعة الفئات العاملة والناشطة فيها ، التي تمتاز بتوسع نشاطها الاقتصادي وتنوعه ، فهذا يؤكد الاستعداد الهام لليد العاملة الذي ذكرناه آنفا .

ومن خلال هذا نلاحظ أن الجربي لم يعد يستند في تكوينه الأخلاقي والاجتماعي الى ما كان يوفره الاطار المرجعي آنذاك عند الاباضيين ، نظام العزابة وديوان الشيوخ = من قيم ومعايير سلوكية ، فان هذه المؤسسة الدينية الاجتماعية لم تعد تشرف على هذا العمل ، بل أن المؤسسة الوحيدة المشرفة هي المساجد والجوامع ، وبعض الزوايا الصوفية

التي مازالت تقام فيها تلك الطقوس .

أما في القرى التي شهدت انحلالاً مذهبياً واجتماعياً ، كالحومة الجديدة في قرية المحويين ، فإن سكانها أصبحوا يطمحون إلى نموذج اجتماعي = يعتبر بالنسبة إليهم من نفس الشجرة الأسرية ، أولاد بن عون - الأ وهو = جماعة الحاج علي = وهذه الجماعة تصلي في جامع = الكاتب = ، وبالطبع = جماعة الحومة الجديدة = هي نفسها تصلي في هذا الجامع ، لأنها تريد التماثل بالجماعة الأولى - الحاج علي - والالتصاق بها ، لأن الجماعة الثانية - الحومة الجديدة - تعتبر في الأمل أبناء عم لمجموعة = الحاج علي = ، فلهذا أصبحت هذه المجموعة - الحاج علي - تمثل مرجعاً اجتماعياً وأخلاقياً وسلوكياً لمجموعة الحومة الجديدة .

وهكذا نلاحظ أن المؤسسة الدينية ، سواء الرسمية أو = المعارضة = لم تكن لتمثل مرجعاً أخلاقياً واجتماعياً لهذه التجمعات القروية فهي مجرد عبادات يمكن أن تمارس في أي وقت دون أن تؤثر على عوامل الانتماء الاجتماعي وما يرافقها من موقف وموقع اجتماعيين . ومن هنا حتى وإن كان حضور الدروس هاما فلا يعني أن هناك انتماء فعلي ومساندة قوية للحركة الدينية بشكلها الرسمي والمعارض . فمثلاً نلاحظ من خلال الجدول نسبة الحضور حسب القرى كالتالي :

القري	نعم	لا	نسب الحضور في كل قرية
صدغيان - مزرابية	14	12	53.84
الريياض	13	09	59.09
بوملال	16	18	47.05
ميدون - آركو	20	18	52.63
المباي	09	07	56.25
سدويكش	12	10	54.54
قلالة	15	03	83.33
آجيم - خنانسة	21	11	65.62
المجموع	120	88	
النسب	57.69	42.30	57.69

الدعوة	الارشاد	التثقيف	الاملاء	القرآني	القسري
الاسلامية	الديني	العقائدي	القرآني	القرآني	
01	01	02	10		صدغيان - مزارية
02	00	02	09		الرياض
01	01	01	13		بوملال
02	03	04	11		ميدون - آركو
00	01	02	05		المباي
00	03	01	08		سدويكش
00	02	01	12		قلالة
03	01	03	14		أجيم - خنانسة
09	12	16	82		المجموع
07.5	10	13.33	68.33		النسب

يمكن أن نستقرأ من خلال هذه الأرقام أن هناك اعتناءً بالدروس الدينية في كل القرى ، إلا أن أغلب المستجوبين يحدّون الدروس التي تقدّم من طرف امام الجمعة أو متطوع ويقصد به أحد المصلّين الذين يحضرون الصلوات الخمسة باستمرار . وقد أكد لنا المرشدان الدينيان بميدون وحمومة السوق أن أهم الدروس التي يكشر روادها ، هي دروس الإملاء القرآني والقراءات القرآنية والذين يحضرونها كلهم كهول وكبار السن ، وعادة يشرف عليها عناصر مختصة مثقفة متعلّمة نذكر مثلاً في حومة السوق فنجد ما يلي :

---

(1) إدارة الإرشاد الديني بمعتمدية حومة السوق .

جدول 3 : عناصر الاشراف ونوعية الحضور والدروس

بمعمودية حومة السوق

الدرروس	الحضور	الأشراف	المؤسسة	القرى
المسألة	كحول وشباب	انسان مكفوف	جامع التبرك	جامع غربة
حفظ القرآن ونسب	أبناء المدارس	امام الخمس	المسجد	جامع جديد
المسائل				جامع بوعكازيين
الأئمة الخمس والمؤدبين - املاء قرآني (ال)		المرشد الديني		
حفظ صيغة القر				
مجموعة من الشباب : قراءة القرآن برواي		المرشد الديني		
حفظ				
		المرشد الديني		
حفظ القرآن	أطفال ومازالوا	المسجد	جامع سيدي الطاهر	مليثة
	لم يلتحقوا	امام الخمس		
	بالمسجد			
تدريس الملة - (ال)	كحول وشباب	المسجد	جامع سيدي الطيب	
حفظ القرآن	أطفال مغار			
الاملاء والحفظ (ت)	مواقفون	امام الخمس		
من مؤلاء عناصر يمل				
و7 مازالوا				
حفظ القرآن	مدة الصيف للأطفال	المسجد	جامع أبي مسور	
حفظ القرآن	للأطفال (كتاب)	موظف (استاذ انقائزية)	جامع سيدي بالحس	
		ومدير مدرسة ثانوية		
قراءة القرآن وحفظه	أطفال مغار	مسجد	مسجد الجديد	
قراءة القرآن	أطفال مغار	مسجد	جامع قوجيل	
المسألة	كحول وشباب	امام الجمعة		الرياض
دروس دينية نظرية	كل منتمي لحركة	شيوخ الاياضية وعناصر		
		من الاتجاه الاسلامي		
حفظ القرآن	أطفال دون الدراسة	المسجد	كتاتيب	والغ
	وأطفال في سن الدراسة			



أما في معتمدية ميدون سجلنا هذا الجدول لآوقات النشاط الديني

الرسمي في المؤسسة الدينية كالتالي : (1)

اليوم	: النشاط	: التوقيت	: المسجد	: الاشراف
الاثنين	: درس	: في الظهر وقبل العصر	: بن عيسى	: امام الخمس
الثلاثاء	: دارس	: في الظهر وقبل العصر	: بن عيسى	: امام الخمس
	: درس	: بين المغرب والعشاء	: الكاتب	: بعض العناصر المتطوعين
الاربعاء	: تدريب على القراءة وتحسينها	: و صباحا بين الظهر والعصر	: جامع الكاتب	: المرشد الديني
	: درس + الاملاءات القرآنية	: بين المغرب والعشاء	: جامع الكاتب	
الخميس	: درس	: قبل الظهر والعصر	: جامع الحزم	: امام الخمس
الجمعة	: درس اشر صلاة الجمعة درس	: بعد صلاة العصر بين المغرب والعشاء	: جامع الكاتب	: امام الجمعة
السبت	: زيارات عمرة وثيقة			

ويشرف على هذا النشاط الديني الرسمي في ميدون 122 اطار ديني رسمي ، ومن خلال هذه الجداول للنشاط الديني الرسمي نلاحظ أن النشاط الديني للحركة الدينية المعاصرة لا يظهر جلياً الا في مسجدين أساسيين :

(1) ادارة الشعائر الدينية بمعتمدية ميدون .

- جامع الكاتب بالمحجوبين في سنوات (1976 - 1987 )  
- جامع قوجيل الى اليوم ، وهنا العمل أكثر تنظيماً ، انه عمل  
مركز من طرف شيوخ الدين الأباضية الذين استطاعت كما ذكرنا حركة  
الاتجاه استغلال قدرتهم الفقهية والدينية في التنشيط الديني .  
وهنا نلاحظ أيضا أن اختيار هذين الجامعين مدروس وذلك لأنه  
يعتمد على بعدين :

- البعد القروي الذي يستند الى التركيبة الأسيية المنغلقة .  
- البعد المذهبي التقليدي المنغلق .  
كما أن هذه القرى تعتبر من أكثر القرى دخولا في أعمق  
غابات جربة خاصة قرية (حومة بني ديفت ) أين يوجد جامع قوجيل  
أما المحجوبين فانها قرية لامحالة مفتوحة الا أن العقلية الجربية  
التي تمتاز بالاستبداد والانغلاق الأسري ساعدت على تغذية العمل الديني  
والنشاط الدعائي للحركة الدينية المعاصرة - الاتجاه الاسلامي - (1) .  
ومن هنا يمكن القول أن الحركة الدينية المعاصرة بخطابها الرسمي  
والمعارض حافظت على قطبي التناقض المذهبي التقليديين ، أعني بين  
قطب الأباضية التقليدية وقطب الخلفية ، كما حافظت على نفس المواقع  
الجغرافية ، والديمقراطية ، فقد بقيت المحجوبين تمثل مكان التمركز  
للخلفيين الذين تنكروا قديما للبيعة الوهية واليوم مازالت في

(1) حادثة الاعتقالات في صفوف عناصر الاتجاه الاسلامي ، كانت التغطية

الأسرية واضحة في قرية المحجوبين عن بعض العناصر الناشئة .

اختلاف مع أقطاب الحركة الدينية المعاصرة في قريشي بني ديفست (الرياض) ووالسغ ، اللتين كانتا تمثلان مركز التجمع الوهبي قديما ومازالت الى اليوم ، بجانب محاولتها في تأطير الحركة الدينية المعاصرة والسيطرة عليها نهائيا .

وهذا التواصل للتناقض بين النكارية والوهبية في صلب مسار الحركة الدينية المعاصرة سيؤدي حتما الى عدّة نتائج ستؤثر في توجه هذه الحركة الدينية المعاصرة :

(1) إن الحركة الدينية المعاصرة هي تواصل تاريخي للصراع الاجتماعي والمذهبي الذي خيض قديما بين القرى الأماضية والقرى الخارجة عن البيعة الوهبية .

(2) إن الحركة الدينية المعاصرة لا تمثل جوهر التناقض في صلب الخطاب الديني الرسمي بل هي عنصرا تكاملي كلّه ومن هنا، فإن الحركة الدينية المعاصرة ، لم تخرج عن طابعها التقليدي ولم تكن افران لمقاعدة ، اقتصادية واجتماعية متغيرة جديدة ، بل أنها تركز على نفس القاعدة المادية والبشرية .

(3) إن لأح التمايز بين الخطابين الرسمي والمعارض فأنه يعود الى التحولات في عملية التحالف الاجتماعي الطبقي داخل القرى الريفية من أجل قيادة هذا التحالف قمد السيطرة على مسار الحركة الدينية والتأثير في توجهها النذري والعقدي العقائدي .

ولكن هذا التحالف يستند الى قانون تقاسم النفوذ الاجتماعي

بين الفئات المتحالفة الدينية والسياسية .  
فالفئات الجريية لا تلتجئ الى تحويل تحالفها الى صراع  
في ما بينها ، مهما كانت الاختلافات الاجتماعية والعقائدية وذلك  
حتى لا يؤدي الى التناحر الطبقي والاجتماعي الذي بدوره يسرع باضعاف  
كل الفئات الجريية ، وانهاكها فتفقد بالتالي مواقعها الاجتماعية  
وتفقد معها كل أجهزة السلطة الاجتماعية الاقتصادية في تلك القرى  
الريفية .  
فحتى وان كان هناك تمايز بين هذه الفئات فانه يستند الى  
دور التحكم في المؤسسة الدينية قصد شد التحالف على كل القوى  
الاجتماعية الضعيفة والفقيرة الوافدة ، او المستقرة . وهكذا فكل  
الفئات الجريية تعمل جاهدة الى اعادة هيكل السلطة الدينية التقليدية  
المشراوحة بين السلطة المذهبية وبين الدين المسيحي في المدينة لمالح  
القوى الاجتماعية الهيمنة في هذه المرحلة التاريخية والاجتماعية .  
واستنادا الى هذه السمات التي امتازت بها هذه الحركة  
الدينية المعاصرة يمكن القول ان الخطاب الديني يخضع لطبيعة الحركة  
الاجتماعية ونوعية القوى الحليية التي تتربّع في هرم النظام الاجتماعي  
وتهيمن على السلطة السياسية والاقتصادية ومن هنا فالحركة الدينية  
المعاصرة ليست حركة ارادية ميتافيزيقية بل أنها خاضعة للتناقضات  
الاجتماعية التي تتسم بها كل مرحلة تاريخية واجتماعية وخاضعة  
أيضا الى طبيعة القوى الاجتماعية التي تفرزها الحركة الاجتماعية .

ولعل لهذه الأسر النظرية واستنادا الى قانون التناقض الاجتماعي يمكن القول أن الصراع الاجتماعي الذي كان يهيمن في الفترة القديمة بين العرب الوافدة والجرابة المالكة مازال يطفو على السطح من حين الى آخر. وأن الحركة الدينية مازالت تحافظ على تلك الأسس التقليدية للقاعدة الاقتصادية رغم ما شاهدته من اهتزاز أو قل تحوّل. وبجانب كل هذا أصبحنا نشاهد تشكلا جديدا لبعض القوى الاجتماعية الوافدة نتيجة لما تمكنت من تحقيقه هذه القوى الوافدة في اقتلاك أسس الاستقرار الاجتماعي وتحوّل في قاعدتها الاقتصادية ، مما جعلها تنصهر عبر الزواج ببعض القوى التقليدية الجريبة . إلا أن هذا التحوّل لم يغيّر في طابع العلاقات القطاعية التي مازالت تحافظ عليها القوى التقليدية الجريبة في مستوى القيم الأخلاقية والمعايير السلوكية الاجتماعية .

فالجري رغم اهتزاز مواقعه الاقتصادية والاجتماعية لم يتخلّ عن قيمه التقليدية وأنماطه المعيارية ، وذلك انطلاقا من مبدأ المحافظة على اللقب العائلي . ولهذا فهو مازال يحافظ على ممتلكاته العقارية القديمة أرضا كانت أو عقارا بجانب مواصلة تعاطيه التجارة رغم ما شاهده هذا النشاط من تشكّل جديد في هذه التجمعات القروية أدى بدوره الى تغيير نسبي في القاعدة الطبقية . إذ أصبحنا نلاحظ أن الجري يمثل عنصرا من عناصر التركيبة الطبقية في القطر بجانب محافظته على

طبيعة علاقته الاجتماعية التقليدية ذات أسس اقتصادية ولنعل هذا  
ما جعلنا نستنتج أن الفرضية التي

انطلقت منها René Stablo و Wolfgan

و Stone A. Russell لم تعد تمثل القاعدة النظرية لدراسة تطور  
النشاط التجاري ، وذلك لان العملية التجارية خرجت من اطارها  
المذهبي الأباضي الاسرى الى الالطار الاجتماعي الاقتصادي ، الذي يستند  
الى القاعدة الطبقية ، ولعلنا بهذه القاعدة الطبقية وبالتحديد  
- بمقولة الطبقة - يمكن أن نتحدث عن تغيير = الأنماط النموذجية =  
ومفهوم = العمل = الاقتصادي والاجتماعي في هذه التجمعات القروية ،  
وبالتالي يمكن أن نتحدث عن المراعات الاجتماعية داخل هذه التجمعات  
الزراعية التجارية .

ومن هنا يمكن أن نتحدث عن أزمة هذه التجمعات الفلاحية ،  
سواء على مستوى البد العاملة الزراعية أو الإنتاج الفلاحي في هذه  
القري ، كما يمكن أن نتحدث عن تدهور الفلاحة المنزلية في هذه  
التجمعات القروية . وبتغيير هذه النماذج البنائية التي تفصل بين  
الفترة التقليدية والفترة المعاصرة ، يمكن أن نلخص تلك المبادئ  
الأساسية الجديدة التي تقم عليها هذه التجمعات القروية ، فهي  
الفترة الحالية خاصة أن الدور الذي كان = الجراية = يلعبونه في

النشاط التجاري على مستوى الاقتصاد العام للقطر ، في كل الفترات التاريخية الى حدود السنوات الأخيرة (1960 - 1966) فمنذ هذه السنوات تغير كل شيء .

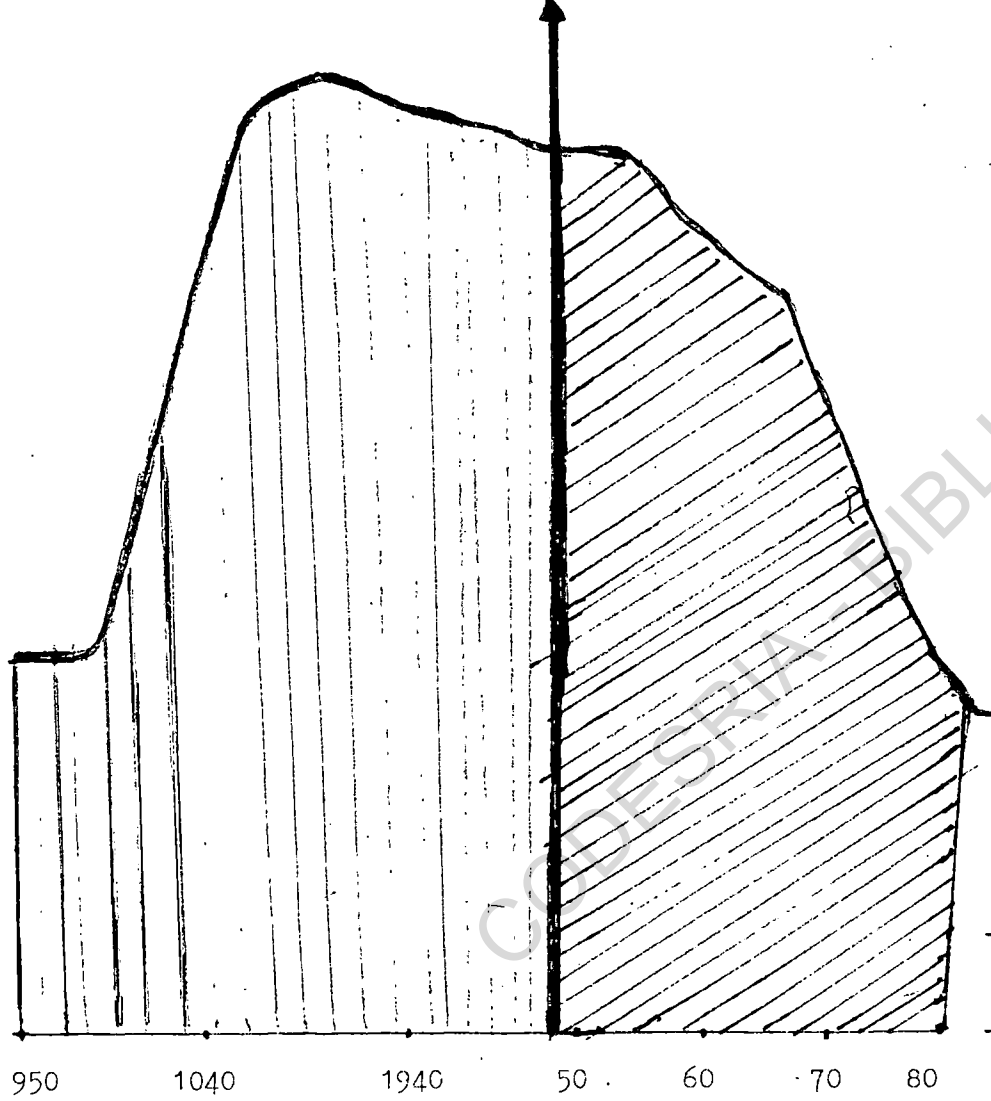
فالجري لم يعد ذلك = الجري = التاجر - الفلاح ، فلم يعد يعتمد على الانتاج الفلاحي المنزلي لتحقيق اكتفائه الذاتي ، ولم تعد التجارة تخضع لتلك = الوحدة التجارية المذهبية = أو = التعااضدية التجارية الجربية = كل هذه الأشكال التنظيمية لعملية النشاط التجاري والفلاحي ، أصبحت تمثل اليوم نوعا من أنواع التمييز الاجتماعي الذي يستند الى الانتقام والاحتقار لاولئك الملاك الجرابية القدامى ، وأن = التعااضديات التجارية = الجديدة في شكل = شركات غذائية = أو غيرها = تتناقض جوهريا مع تلك التجمعات التجارية القديمة التي كان يقيمها ملاك = المتاجر القدامى = .

وهكذا أصبحت العملية التجارية تخضع للهيكل الجديدة للنشاط التجاري من طرف السلطة المركزية هذه السلطة التي أصبحت تمركز العمل التجاري في مؤسسات عصرانية ، من ديوان = الصناعة = والتجارة = وديوان الفلاحين = وديوان الحبوب = وديوان الزيوت = وديوان الصناعات التقليدية = .

وهذه الدواوين تعتبر الامار المنظم لكل نشاط فلاحى وتجارى

في كامل القطر ، وقد أصبح هذا النشاط التجاري والفلاحي خاضع بدوره الى سياسات اقتصادية مملات من طرف أجهزة الدولة والمؤسسات البنكية

خط التوازن



القرى	نوع	لا
مدغيان - مزرابية	11	15
الرياض	03	19
يوملال	04	30
ميدون - آركو	09	29
المائي	05	11
سدويكش	12	10
قلالة	10	08
آجيم - خنانسة	11	21
المجموع	65	143
النسب	31.25	68.75



### المحلية والأجنبية .

وهذه الأجهزة تعتمد على وسطاء جدد وهم الموزعون للانتاج والبضائع ، فلم يعد ذاك الجربي التقليدي الذي يحتكر كل العمليات التجارية من =عبئة الكبريت = الى =تصدير المنتج الفلاحي = ، ولكن لا يعني أن الجرابة وقع تهميشهم نهائيا ، بل هناك من تدارك وضعه وحاول أن يفتك موقعا داخل هذه التركيبة الجديدة للعبة الاقتصادية نذكر منهم : =ماجول وابن غريال وابن جمعة وابن بدر (1) مما جعلهم يهيمنون من جديد على بعض الدواليب الاقتصادية في أجهزة الدولة . . ولعل هذه السيطرة مكنتهم من افتكك مواقع في أجهزة السلطة خاصة الأجهزة التشريعية والتنفيذية ، نذكر مثلا في الفترة (1966-1974) الصادق المقدم يترأس مجلس الأمة (النواب) ، الصادق بن جمعة يحتل وزارة النقل والتجهيز ، وقيله بشير ابن يخدم في أوائل الستينات وكل الأسماء كلها تنتمي الى جهلا ميدون وبالتحديد المحبوبين . ولكن في المقابل نلاحظ أن نسبة الذين يرون أن المحافظة على المكانة الاقتصادية ترتبط بالمحافظة على الانتماء العقائدي ، والاجتماعي ، يعني باعادة الاعتبار الى الأسس العقيدية التقليدية ، تعتبر هامة اذ تمثل 31،25٪ من مجموع المستجوبين ويعتلون اجاباتهم بعدة اعتبارات :

(1) ماجول : صناعة الأحذية . ابن غريال : مصنع العجين . ابن جمعة : المصبرات الفلاحية . ابن بدر : معامل المرطبات والمقاهي وصنع القهوة .

- ان الأسرة هي خلية الانتاج الاقتصادي، فهي التي تتحكم في عملية الانتاج الفلاحي والتجاري منذ القدم ، وبهذا تضمن الاستقرار الاجتماعي، والاقتصادي ، وبالتالي الابتعاد عن المذهب الاباضي الذي جعل الجراية يفقدون مكانتهم ومن هنا :

- ووجب احياء هذا المذهب وبالتالي تنشيط الحركة الدينية في هذه التجمعات القروية الجربية ، وذلك بالرجوع للارث الاباضي والمؤسسات التي كان يعتمدونها في تنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية من ديوان العزابة وديون المشايخ . وقد يراهن البعض من هؤلاء المستجوبين أن :

- الأسر والألقاب الجديدة ، التي افكتت موقعها الاقتصادي

اليوم ، في اطار السياسات العامة للنشاط الاقتصادي ، كاجن يدر ، وماجول الخ ... لم تتمكن من ذلك الا بالاستناد الى الارث القديسم وبالعودة الى الأسر القديمة وافتكك المبادرة الاقتصادية منها، وذلك بتطويعها الى أساليب النشاط الاقتصادي المعاصرة .

- ومن هنا وجب اعادة توليد القيم والمعايير الاجتماعية

الضامنة لتلك المكانة الاقتصادية لهذه الأسر وذلك تلقينها للعناصر النشيطة اقتصاديا حتى تتمكن من المحافظة على مكانة الجهة ككل وبالتالي مكانة = الجراية = .

ولذا يمكن القول أن النسق الديني الاباضي في جربة لم يقم

الا بترديد وتأكيد القيم الاقتصادية ، وليس مسؤولا على ظهور الفئ

الاقتصادية الجديدة ، بل يعمل دائما على تطويعها في اطار التوجه العقيدى المذهبي للجهة ، ولهذا فالمذهب الاباضي لم ينتشر بواسطة هذه الأنشطة الاقتصادية بل وصل اليها ليؤكد ضرورة الاعتكاف الديني من أجل المحافظة على الثروة ، ولهذا فالحركة الدينية المعاصرة -الاتجاه الاسلامي - في جربة ستستغل هذا الدور وهذه الوظيفة التي يقوم بها التوجه المذهبي من أجل تأسيس الخلايا التنظيمية في ملب هذه المجموعات الاقتصادية الجديدة ، مع العمل على التركيز على ضرورة المحافظة على الأسس التقليدية للإنتاج الفلاحي التجاري .

وهكذا فإن الحركة الدينية المعاصرة - الاتجاه الاسلامي - لم تعمل على تغيير البنى الاجتماعية والعلاقات الاقتصادية في هذه القرى ، ولم تعمل على تطويع الانتماء الديني الى انتماء سياسي اجتماعي -الوعي الطبقي - بل حافظت هذه البنى ، وأعدت التأكيد على = الأنماط النموذجية = التقليدية التي ترى أن القاعدة الاقتصادية للجراية تنطلق من المتجر الصغير ، والمحافظة على المنزل الفلاحي بتركيبته العمرانية والمعمارية التقليدية دون التجاء = للمغامرة الاقتصادية = فلا فائدة من التسلح = بالروح الرأسمالية = فبالاحتكار يتحقق الربح وتجنى الفائدة .

ومن هنا فان = الروح الدينية = التي تقود النشاط الاقتصادي مفقودة ، أما في لحظة تشكل منظومة اقتصادية جديدة ، فان تلك = المنظومة الدينية = تنتفض وتتمدى الى ذاك الشكل الاقتصادي الجديد

وذلك بالتأكيد على نظام الانتاج الاقتصادي الذي يستند الى منتج الأرض كضاعة تبادل تجاري لأنه هو أضمن للريح من البضائع الاستهلاكية الصناعية . ولهذا بقي النشاط التجاري في جربة سجين ذاك التوجه العقيدى ، وبالتالي أن =الروح الدينية = الموروثة لدى الجرابة لا تحمل في طبيعتها مفهوما لنظرية القيمة ، الذي يستمد معناه من جوهر العمل ، بل تستمد ذاتها من =الجوهر الأخلاقي المثالي = كالأمانة والثقة ، يعني أنها (هذه الروح الدينية) لم تتمكن من التخلص من ذاك البعد المثالي في فهم العملية الاقتصادية وتشكيلها ولعل لهذه الأسس وجدت الحركة الإسلامية المعاصرة -الاتجاه الاسلامي- في جربة نفسها تعيد احياء هذه الحركة المذهبية في جربة ، وذلك بتذكية الفوارق المذهبية .

وفعلا هذا ما يلاحظ من تناقض بين المجموعات الدينية المنتمة لحركة الاتجاه الاسلامي في جربة ، فهناك تملص واضح من طرف مجموعات الجهات الشرقية -المالكية - من مجموعات الجهات الغربية -الأباضية - رغم أنهم ينتمون لنفس الاتجاه الاسلامي ، وكل مجموعة من هذه المجموعات الدينية تريد أن تؤكد أنها هي التي مازالت تسيطر على كل البنس الاجتماعية والعلاقات الاقتصادية في هذه التجمعات القروية ، وذلك لانها مازالت تحافظ على انتمائها العقيدى المذهبي ، الذي حسب رأي كل المجموعات كان ولا يزال وراء تكوين النشاط التجاري وانتشاره ، وهو

الوحيد القادر على المحافظة على الهياكل الفلاحية والنشاط الفلاحي المنزلي وذلك بالمحافظة على هيكلية الأسرة وتركيبتها التقليدية، ولهذه الأسباب أعاد الجراة تقهقر النشاط الفلاحي والتي حدّثناها حسب هذا الجدول :

القنرى	: انحلال الأسرة	: ضعف الحافز	: تغيير البنى الاج	: عدم جدوى منها	: غزو السياحة
(	:	:	:	:	:
(	:	:	:	:	:
(	06	08	01	01	10
(	07	03	05	02	05
(	14	02	09	03	06
(	:	:	:	:	:
(	:	:	:	:	:
(	18	00	09	01	10
(	04	01	03	01	07
(	07	06	04	01	04
(	:	:	:	:	:
(	:	:	:	:	:
(	08	07	00	00	03
(	10	00	10	02	10
(	:	:	:	:	:
(	:	:	:	:	:
(	74	27	41	11	55
(	:	:	:	:	:
(	:	:	:	:	:
(	35.57%	12.98%	19.71%	5.28%	26.44%
(	:	:	:	:	:

وهكذا من خلال هذا الجدول يمكن الوقوف على أسباب هذا التقهقر في النشاط الفلاحي ؟ وتبيان مدى تأثره بالتغير الهيكلي لطبيعة الأنشطة الاقتصادية في هذه القرى ؟ وبالتالي يمكن الإعلان عن نهاية الفلاحين في جربة واندثار المنازل الفلاحية الاقطاعية ؟.

ان هذه الهجرة التي شهدت الحياكل الريفية في جربة لا تخرج عن كونها انعكاس لانحلال الأسرة التقليدية من جهة ، ومن جهة أخرى القهر السياسي والاجتماعي الذي تمارسه السلطة عبر اجهزتنا السياسية والايديولوجية على هذه التجمعات القروية لزيادة تعميق تخلفها ، وبالتالي تهميشها ، ومن هنا فان تقهقر النشاط الفلاحي لا يعنى بالضرورة نتيجة للتطور الاقتصادي وتغير في علاقات الإنتاج ، بل بالعكس انه نتيجة جدلية لسياسة الاضطهاد الاجتماعي والاقتصادي الذي تعانيه عموما الأرياف والمدينة في مثل هذه التجمعات الزراعية المختلفة .

وفعلا ان الظروف الموضوعية التي تحيط بالحياة الاجتماعية في جربة تتمظهر في البؤس الاقتصادي والاجتماعي الذي تمكن من الجريبي العائد من الهجرة ، فلم يعد قادرا على تنشيط منزله الفلاحي ، فالمال الذي كان يوظفه في الفلاحة المنزلية فقد ، وتلك الأسرة الممتدة التي تحمي ظهره وتسنده كما نرى لم تعد قادرة على القيام بدورها الاقتصادي ، فما عليه الا أن يشتغل في الأشغال العمومية ، سواء في حضائر البناء أو في معامل حرفية ميكانيك الخ... مقابل 250 مليم في اليوم الواحد ، فيأخذ العمل في هذه المواجك كل وقته فيحمل المنزل

الفلاحي والتجارة ، وكل ما يشده الى ماضيه السعيد .  
وهكذا يمكن القول أن من أسباب تفهقر الفلاحة في مثل هذه التجمعات القروية الريفية هو ما ولدته انعكاسات التدخل الاستعماري المباشر أو غير المباشر في توجيه عملية الانتاج الاقتصادي وتحديد نوعيته من جهة ، ومن جهة أخرى الاستثمارات المالية في القطاعات السياحية التي زادت في اختلال التوازنات الأساسية في هذه التجمعات الريفية ، ولعل ما حدّد في الملتقى الذي انعقد في 13 ماي 1967 تحت اشراف معهد علي باثر حانبة = والذي يؤكد التوجهات التي ضباطها المخطط الرباعي للحكومة التونسية (1965 - 1968) والعشــرى (1962-1971) اللذين ركزا على ضرورة اختيار السياحة كأداة للتنمية الاقتصادية (1) .

وبهذه التوجيهات الاقتصادية والاختيارات التي حدّدها صندوق النقد الدولي ، والبنك العالمي ، نجد أنفسنا أمام أزمة زراعية حادة وعلت الى حدّ أزمة هذه التجمعات القروية على مستوى العلاقات والبنى الاجتماعية ، أدت بالبعض الى اعتبار هذه الأزمة سمة من سمات التحول الرأسمالي في الريف العربي في تونس (2) وفي جريدة خدومنا ، <تجمع قروي يعمنا في دراستنا هذه .

(1) Wolfgang Slim freund : Le Tourisme à Jerba. Répercussions sociales, in revue de l'occident musulman et de méditerranéen. Actes de 11è congrès international d'études Nord-africaines Aix-en Provence, numéro spécial 1970 P:236-272 "les dangers du tourisme à la Tunisienne" .

(2) A. Stone. Russell : le capitalism and religion ethic in tunisia.

ولكن أمام هذه الأزمة بوجهيها الاقتصادي والاجتماعي يمسد الإلحاح من جديد على أهمية تحليل هذه العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الريفية القروية ، لفهم المسار التحضري الذي يمكن أن يشاهده الريف في مثل هذه التجمعات الزراعية المتخلفة وبالتالي إعادة ترتيب العلاقة بين الريف والمدينة لفهم عملية التحول الاجتماعي والاقتصادي لتحقيق مهمة التحرر والانعقاد الاجتماعيين .

وان ظهور أشكال جديدة من الأنشطة الاقتصادية - السياحة - لا يعني التخلي عن الأشكال السابقة ، وما تولده من قيم وعلاقات اجتماعية فقد نلاحظ أن هناك نزعة تلاقي بين تلك العلاقات التقليدية للانتاج والمقومات السياحية الجمالية وخاصة أن الساحة تعتمد على استغلال كل ما هو موروث من علاقات اجتماعية وعمرانية ، ولهذا ستحافظ المؤسسات البلدية على الطابع القروي التقليدي على المستوى المعماري والاجتماعي الاقتصادي لاستغلاله في النشاط السياحي الشهاري لكن الذي يمكن أن تشير به الأنشطة السياحية في هذه التجمعات القروية هو أنها تصبح خاضعة مباشرة للدوليم العالمي للعمل ، وبالتحديد للسوق المالية العالمية .

ويخضع هذا التقسيم لمعدلات القيمة المضافة التي يمكن أن تحققها الأرباح في قطاع السياحة بدون أن تكون لها فائدة على علاقات الانتاج الاقتصادية في هذه القرى . وفعلًا أن نسبة توليف الأموال في قطاع السياحة تعتبر هامة في حين أن الأرباح التي يحققها هذا القطاع



لا تعمل على تغيير هيكل السوق المحلية فيصبح منطقيا أن تشترك  
الأموال المودعة في هذا القطاع لهذه التجمعات القروية التقليدية  
المتخلفة ، الحائقات الأولى من الانتاج الاقتصادي من فلاحه ، وصناعات  
تقليدية ، مادامت ستساهم في توظيف تلك الأموال التي تكون قيمتها  
المضافة أكبر ، كلما كانت المحافظة على العلاقات القروية التقليدية  
أقوى وأشد .

ومن هنا فالسياحة في جربة ستكون ذاك الشكل الجديد لتوظيف  
الرأسمال الأجنبي في مثل هذه التجمعات القروية دون العمل على تطوير  
علاقات الانتاج فيها ، وذلك حتى تتمكن الهيئات الادارية المشرفة على  
النشاط السياحي من استخدام كل المؤسسات التقليدية الاجتماعية  
القروية التقليدية ، ولعل التوصيات التي وردت في برنامج عمان  
1976 حول الانعاش الثقافي تؤكد ما ذهبنا اليه (1) خاصة من خلال  
التوصية الثانية ، الفقرة الثامنة .

قضت التوصية ، باستخدام الجوامع وأماكن العبادة وغيرها كأطر  
لنشاطات الانعاش الثقافي = .

كما يمكن أن نلاحظ هذا من خلال الخطة المتوسطة الأجل للأونسكو

(1977 - 1982) (2) : ... تمتد الهوية الثقافية مع احتفالها

---

(1) عن الفكر 1977 كانون الأول : أشغال مؤتمر الجامعة العربية 1976 .

(2) الخطة المتوسطة الأجل للأونسكو (1977 - 1982) .

بوظيفتها السياسية للتمرير الى المجال الاقتصادي دولى جديد وأكثر وضوحا ، ان وضع هذا الترتيب الجديد يستلزم أن تعي كل أمة بوضوح أكثر هويتها ودعوتها=.

وهكذا يمكن أن نؤكد أن النشاط السياحي في جربة سوف لن يغير شيئا في جوهر العلاقات الاجتماعية التقليدية وسوف لم يعمل على تطوير عملية الانتاج الريفيه . فهذا القطاع السياحي ما هو الا مجال جديد لحركة تدويل الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي على حساب هذه المجتمعات المضطهدة ، وفعلا ففي هذا القطاع تقترن لحظة الهيمنة الاقتصادية الاجتماعية مع معدلات الاستغلال ومعدلات الريح ، فحركة رأسمال في الريف من خلال هذا القطاع السياحي تمتاز بالازدواجية بين الهيمنة المباشرة على هذه التجمعات القروية وبين حركة الرأسمال الاستثماري مما يضمن اعادة انتاج علاقات الانتاج السائدة دون اعادة توظيف الأرباح في نفس السوق المحلية ، واعادة انتاج هذه العلاقات السائدة بمعزل عن اعادة توظيف الرأسمال المستثمر في السياحة ، يزيد في تعميق التخلف وذلك بتعطيل كل الميكانيزمات المحلية في العملية الاقتصادية مما يحدث ضغط هذا الرأسمال المستثمر في السياحة هو الذي يخلق التفكك في الأار المحلية للتركيبة الاجتماعية في هذه التجمعات القروية ، مما يؤدي الى الهجرة نحو البلدان التي تصدر السياح الى هذه التجمعات وهذه المرة =هجرة هروبية= ليست هجرة قصد العمل التجاري أو غيره .

ويمكن أن نلاحظ أن السياحة وانحلال الأسرة يمثلان مجموع 129 عنصرا من 208 الحجم الجملي للعيننة المعتمدة أي بنسبة 62,01% - من خلال هذه الأرقام يمكن الاقرار بأن تغيّر هيكل الأسرة في هذه القرى كـسان وراء عجز الأطر الاجتماعية من إعادة توليد القيم الاجتماعية والمعايير الأخلاقية وهذا صاحبه التوزيع الجديد للملكية العقارية في القرية تلك الملكية التي أصبحت مفتتة ومشتتة وصغيرة الحجم لم تعد تساعد على المحافظة على الاقتصاد المنزلي ، وغير قادرة على اشباع حاجات الأسر اشباعا سليما وواسع النطاق ، كل هذه الوضعيات خلقت أوضاعا متفجرة ، ومعقدة في هيكلية هذه التجمعات القروية .

ومن هنا لا يمثل ضعف الحافز الديني وانعدام الحافز العقيدي المذهبي الذي كان قديما وراء تنظيم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية ، سببا من أسباب تقلص النشاط الفلاحي ، وبالتالي وراء تفكك الهياكل الزراعية في هذه التجمعات القروية شبه الاقطاعية المنغلقة ، كما أن الجراية لم ينفوا جدوى الفلاحة ، بل أن هذه المقاربة بين تقلص الدور الديني المذهبي في المحافظة على النشاط الفلاحي ، وبين الاقتناع بعدم جدواها يمثلان نسبة ضعيفة جدًا . إذ لا يتجاوز 18,16% أي بمجموع 38 عنصرا من 208 ، يعني هذا أن العامل الديني لم يعد يمثل العنصر الأساسي في تشكل الوعي الاجتماعي والاقتصادي في هذه الفترة المعاصرة أعنى في الستينات الى اليوم ، بل أن هذا الوعي مرتبط بالحركة الاجتماعية والاقتصادية التي تتم بين المجموعات السكانية في اطار عملية الإنتاج وارتباطها بالسوق الاقتصادية والتجارية .

ولهذا لا يمكن أن ننفي أن السياحة في جربة قد غيرت طبيعة النشاط الاقتصادي (تجارة سياحية - استهلاكية - صناعية تقليدية ، خاضعة للسوق السياحية ، تطور الخدمات الادارية والاقتصادية الخ..). وأصبحت الفلاحة لا تمثل ذاك النشاط الرئيسي كما كانت قديما وحديثا الا في بعض المنازل الفلاحية التي مازالت تحافظ على أنشطتها التجارية داخل القطر أو خارجه (باريس ، الجزائر الخ) وبالتالي مازالت تحافظ على علاقات الانتاج الاقطاعية من انتاج فلاحي = بالباي = أعني  $1/3$  و  $1/5$  و  $1/8$  أو المغارسة ، كما أننا نلاحظ أن بعض الأسر الجربية قد خضعت لمشروع = التنمية الفلاحية = ففي الريف ذاك المشروع الذي تشرف عليه مؤسسات فلاحية إدارية مختصة وعصرانية .

وسيتضح لنا هذا التشكل الجديد للنشاط الفلاحي بجربة حاليا إذا ما حللنا ظاهرة التنمية الريفية وعلاقتها بالتجمعات القروية = السياحية شبه المنغلقة = .

### التنمية الريفية وعلاقتها بالجامعة الديثية المعاصرة

تواجه التجمعات القروية عموماً عدة مشاكل معقدة ساهمت في تخلف الزراعة ، جعلت الفلاحين فقراء ، رغم كدحهم ومقاومتهم للاضطهاد الاقطاعي ، وقد خلقت هذه الوضعية الزراعية فجوة بين ثلثي هذه التجمعات الهامشي يخلق أنشطة اقتصادية يمحزل عن النشاط الأساسي - الفلاحة - وبين جمود العلاقات الاقطاعية الزراعية واستمرارها ، بجانب تشتت ملكية الأرض ، وهذه الشئاعية التي ترسم أهم سمات التخلف الزراعي ، ترجع أساساً الى عدة عوامل كثيرة ، يمكن تلخيصها في :

- تواصل العلاقات الاقطاعية التي سادت وتسود في هذه التجمعات القروية امتازت بنهب كدح الفلاح ، وثمره تعب ، وإبقاءه نزيل المنزل الفلاحي ، ورقيقاً لسكانه الجراية ، مما أدى الى غرس قيم النظام الاقطاعي التي قسمت هذه التجمعات القروية جرية ، الى جراية أمليين و عرب واثنين .

- اقتصار الجراية على فلاحة المنازل الأسرية كمصدر أساسي للإنتاج وما يرتبط بها من أعمال منزلية من ترميم وتعهد المنزل ، بجانب العمل الى تشتيت الملكية العائلية للأرض التي ستؤدي حتماً الى التفريط حتى في المنزل الفلاحي وعدم الاعتناء بفلاحته وخدمته .

- زيادة عدد الوافدين وعملهم من أجل الاستقرار والاستقلال عن الجربة الاقطاعيين ، وذلك باشتراء الأرض من أجل السكن مما أدى الى ازدهار حركة التعمير والبناء ، وبهذا تصبح الأرض مخصصة الى السكن أكثر منها للفلاحة .

- اهمال السلط المسؤولة للنشاط الفلاحي وحمائته في جربة مما أدى الى عدم الاهتمام بتنمية قوى الانتاج العاملة في الفلاحة ، هذا ، بجانب عدم العمل على تحسين أدوات العمل وطرق الانتاج الفلاحي .  
وأمام هذه العوامل المتراكمة ، ومع استمرارها سنوات طويلة منذ (1960 - 1970) ، مع ازدهار قطاع السياحة قد خلقت الوضعية المتدهورة للنشاط الفلاحي في جربة ، وأدت هذه الوضعية الى حد التخلي عن النشاط الفلاحي مما نشط حركة النزوح الى المدينة - العاصمة - وهجرة المنازل الفلاحية اذ سجلنا من خلال التعداد السكاني 30 مارس 1984 (نشرة جهوية) أن عدد المنازل المهجورة والشاغرة بلغت حسب القرى كالاتي :

أجيم - خنانسة	قلالة	الرياض	صدغيان- مزراة	بوملال	ميدون -أركو	الماي	سدويكش	المجموع
1901	1100	1308	1544	1837	2330	932	1278	12230
371	247	288	317	287	453	154	202	2319
19.51%	22.45%	22.03%	20.53%	15.62%	19.44%	16.52%	15.80%	18.96%

مجموع  
المساكن

المساكن  
الشاغرة

النسب

وقد أدت هذه الظاهرة لا محالة الى تقلص في نسبة الانتساج الفلاحي ، والزيادة في الحاجة اليه مع تنامي عدد السكان وتطور النشاط السياحي ، مما جعل أسعار الخضار مرتفعة في جربة ، ويمكن أن نحصر كل هذه العوامل التي كانت وراء تفهقر العمل الفلاحي في ثلاث محاور أساسية :

- في نظام ملكية الأرض ومساحتها ، اذ نلاحظ أنها امتازت بالتشتت اذ حسب الارشاد الفلاحي يمكن أن نجد  $\frac{1}{5}$  من الملاكين يعتبرون غير أميليين المناطق ، التي يملكون فيها ، وهذه الحالة - البعد عن الأرض - لايساعد على خدمتها ، بجانب أن حجمها صغير للغاية ، اذ نجد نسبة حسب الارشاد الفلاحي بحومة السوق  $\frac{4}{100}$  فقط يملكون أكثر من 4 هكتارات ، أما  $\frac{96}{100}$  يملكون ما بين 1 و4 هكتارات (1) .

- هذا بجانب العقبة التقليدية السائدة في طرق استغلال الأرض وذلك بجانب الفئات التي لا تعمل الفلاحة اعتمادا على ما يملها من أبنائها والقائمين المهاجرين من مساعدات دورية مما يخلق نفورا من العمل الفلاحي المنزلي .

- حدوث تغيير في التركيبة الاجتماعية الديمغرافية لهذه التجمعات القروية ، مما أدى الى خلق مراكز اجتماعية ومكانات جديدة داخل تراتب القوسى الاجتماعية ، فالوافدون الذين كانوا أصلا من المعدمين الذين يعتمدون

---

(1) الارشاد الفلاحي : المندوبين الجهوية للارشاد الفلاحي بحومة السوق .



في عملهم على العمل الزراعي وغير ذلك من الأعمال ، أصبحوا يملكون الآن مساحات من الأرض ، فهذا التحول قد يؤثر في البداية على ظروف حياة هؤلاء الوافدين الذين اعتمدوا على ما اكتسبوا من العمل في الهجرة ، باريس ، أساسا وقد يمرّ الوقت فيخلق هذا التحول الاجتماعي نفورا من العمل الفلاحي أيضا ، هذا بجانب ما يمكن أن تخلقه السياحة على مستوى سياسات التشغيل في هذا القرى .

ومقابل هذه المحاور التي توجه وتشدّ الفلاحة الى الورا يمكن أن نؤكد على أن هذه القرى لا يمكن أن تحقق تنمية شاملة ، وذلك لانعدام الخدمات الاجتماعية والاقتصادية الشاملة التي يمكن أن تساهم في تغيير التركيبة الاجتماعية في اتجاه التحضر الاجتماعي ، مما يؤدي الى التقليل من الحركة الديمغرافية للسكان ، ويصدّ الانسلاخ من هذه التجمعات القروية . ونتيجة لكل هذه الوضعيات الاجتماعية والاقتصادية في هذه التجمعات القروية جربة رأى المعنيون (1) أنه لا بدّ من انجاز مشروع التنمية الريفية استنادا الى عدّة تجارب نذكر منها : التنمية الريفية ، التنمية الريفية المندمجة ، العائلة المنتجة ، الحدائق المنتجة ، الخ . وكل هذه التجارب تقوم على أساسيين (2) :

(1) حتمية التكامل والترابط بين ما يتم من خدمات ومشروعات اقتصادية .

(1) البلديات والادارة الجهوية للفلاحة وكلّ فروعها واختصاصاتها والمعتمديات ومجالس الولايات .

(2) مسعد الفاروق حمودة : تنمية المجتمع الريفي والحضري ص 127 دار الطبع ؟

2) المساهمة الفعالة والايجابية لافراد المجتمع فيما يتم من برامج

ومشروعات بغرض تطوير مجتمعهم .

ومن هنا فان الذي نعنيه بالتنمية الريفية داخل التجمعات القروية بجرية ، اعادة الاعتبار للنشاط الفلاحي وذلك بادمج التقنيات العصرية لتأدية هذا النشاط وبالتالي حسم التناقض بين البنى التقليدية الزراعية والأشكال الجديدة للنشاط الفلاحي ، مع المحافظة على تزويد السوق المحلية بالانتاج الفلاحي ، من أجل تحقيق الاكتفاء الذاتي الأسري والقرى خاصة أن الفلاحة تمثل النشاط الرئيسي في هذه القرى منذ قدم التاريخ ، الى اليوم ، رغم فقر التربة الزراعية ، مما جعل الفلاحة تمتاز بالضعف هذا ، بجانب أن هذه القرى محرومة على المستوى الصناعي مما لا يسمح دمجها في اطار التخطيط العام للتنمية ، الا في مستوى خلق فرص جديدة للعمل الفلاحي والاقتصادي .

وأن الاندماج الاقتصادي لهذه التجمعات القروية ، لا يمكن أن

يكون الا قطاعيا لا كليا ، ومن هنا فان التنمية الريفية لا تساهم بالاندماج العام للتجمعات القروية في اطار الخطة الاقتصادية ، بل بالاندماج القطاعي ، وهذا ما يزيد في تعميق الهوة بين الجهات الفقيرة والغنية ، وهذا ما يعمق التخلف في هذه التجمعات القروية أيضا ، ولعل لهذه التوجهات النظرية ، أخذ قطاع السياحة بعين الاعتبار ، لانه

يعتبر القطاع الاقتصادي المحدد والمميز في الجهة (4) .  
ومن هنا تصبح البنية الاقتصادية لهذه التجمعات القروية في  
إطار برامج التنمية الريفية ، تستند إلى مبدأ إخضاع الانتاج  
الفلاحي للقطاع السياحي ، ويصبح هذا المبدأ المقياس الوحيد لدرجة  
تطور الانتاج الفلاحي أو تفهقه ، وهذا المقياس يتدخل في توزيع اليد  
العاملة الفلاحية حسب هذين القطاعين ، شريطة خلق توازن اقتصادي  
داخل هذه التجمعات القروية ، وهنا يمكن أن نلاحظ أن التوازن الاقتصادي  
في جربة لم يعد يقياس بمدى تكامل قطاعي التجارة والفلاحة كما هو الحال  
قديمًا وحديثًا ، بل بمدى تكامل قطاعي السياحة والفلاحة ، وتستند أيضا  
إلى قانون التناقض بين النمط التقليدي لاستغلال الأرض ، وبين النمط  
الحضري لاستغلالها المشوه ، نتيجة غياب الاعانات المادية والتشجيعات  
والضمانات الاقتصادية والقانونية ، التي يمكن أن تقدمها المصالح  
العمومية المختصة وتقوم بها .  
وعذا بجانب المحافظة على النمط التقليدي للسكن الذي يتجسد في شكل  
المنازل الفلاحية التي رأينا أنها قد هجرت وفقدت قيمتها الانتاجية ،  
هذا ما سيؤدي إلى الوقوف على التناقض الرئيسي الذي وجب على برنامج  
التنمية الريفية حسمه ، ألا وهو علاقة طاقة الانتاج بنسبة الاستهلاك  
خاصة أنه قديمًا كانت الفلاحة تمثل الاقتصاد المعيشي الذي يضمن الاكتفاء  
الذاتي ، هذه المعادلة التي أصبحت اليوم في نظر التنمية الريفية

(I) Economie et population du Sud Tunisien :

Mohamad SEKLAVI : Publication de l'université de  
Tunis

المعاصرة معادلة ليست مريحة ، كما أنها غامضة لا يمكن أن تؤدي الى التوازن بين القطاعات المستحدثة والقطاع الأصلي التقليدي ، ولذا ففي هذه التجمعات القروية يمكن الاقرار بأن التوازن بين المصادر الفلاحية والنمو الديمغرافي قد اختل مما أدى بالضرورة الى اختلال التوازن بين القطاعات المستحدثة كالسياحة وبين القطاعات التقليدية كالتجارة والفلاحة ،

ومن هنا فالى أي مدى استطاعت التنمية الريفية تعديل هذا التوازن وبالتالي اعادة انتاج التوازن الاقتصادي والاجتماعي في الجهة وبالتحديد في هذه التجمعات القروية ؟

### التكامل الاقتصادي في منظور التنمية الريفية بنوعيتها

ان الانتاجية التي ترمي اليها برامج التنمية الريفية من خلال قطاع الفلاحة تنطلق من مبدأ مقاومة الانخفاض الذي أصابها نتيجة تفكك الأسرة وتشتت الملكية وشغور بعض المنازل الفلاحية ، بجانب النزعة المحافظة لدى الجراية والتي تتجلى في المحافظة على النمط السكني التقليدي ، بجانب المحافظة على العقلية الانكماشية المنغلقة ، وقد تجلت هذه النزعة التقليدية لدى الطبقة الفلاحية خاصة الملاكين الذين يرفضون التعامل مع التقنيات الجديدة للعمل الفلاحي اذ نجد المساحة الفلاحية السقوية في الجزيرة لا تتجاوز 850 هكتارا فقط وكان القسط منها 407 هكتارا للأشجار المثمرة التي تمثل الانتاج التقليدي في الجزيرة . ويتوزع هذا القسط كالاتي حسب المعتمديات الثلاثة (1):

القوارص	الرمان	التفاح	التين	التمور	
61	25	76,5	0	30,5	ميدون
12	37	35	3	65	حومة السوق
0	15	17	0	30	أجيم
73	77	128,5	3	125,5	المجموع

(1) الادارة الجهوية للانتاج الفلاحي بحومة السوق .

أما بالنسبة لمجموع المساحة السقوية فهي لا تتجاوز 561 من 850 يعني/66 ولا نجد منها الا 4 هكتارات باكورات بواسطة الطرق العمرية - البيوت المكيفة الحامية - تتوزع كآلاتي فيما يخص انتاج البقول (1) :

موسمي	باكورات	علف
36	03	20
63	0,5	13
15	0,5	03
114	04	36

نلاحظ من خلال هذه الجداول أن الانتاج الفلاحي في جربة لسم يخضع كثيرا للحرق العصرية بل أنه يعتمد على الطرق الموسمية البعلية ، وهذه سمة من سمات الانتاج الزراعي التقليدي ، ولذا يمكن القول أن المزارعين لم يدركوا بعد مزايا التقنيات العصرية ، وطرق الانتاج الجديدة ، وتتأكد هذه الاتجاهات التقليدية المحافظة في العمل الفلاحي ، عندما نقف على نسب يتجهون ما يسمى بالتكنولوجيا الجديدة الزراعية على الرغم من الجهود التي يبذلها المرشدون الزراعيون ، اذ نجد مثلا الذين يستعملون الطرق العصرية والوسائل التقنية فسي

(1) الإدارة الجهوية للانتاج الفلاحي بحومة السوي .

العمل الفلاحي حسب معتمدية ميدون كالاتي : (1)

ميدون 8	ربانة 1	المحبوبين 18
أركو 10	الماي 3	بنى معقل 2
		سدويكش 1

هذه الأرقام هي عدد البيوت المكيفة في كل قرية ، أما انتاجها السنوي فهو كالاتي :

البطيخ : 2 طن سنويا	الدماطم : 60 طن
الفلفل : 1,5 طن	الخيار : 02 طن

أما مساحة الاراضي المستغلة للخضر الفصلية بالهكتار فهي كالاتي :

درع : 20 هكتار	خضر وأوراق : 8	فول : 3	فجل : 1
بصل : 15	فلفل : 6	لفت : 2,5	خيار : 1
طماطم : 8	جلبانة : 6	دلاع : 2	شوم : 1
جزر : 8	قرع : 5	بدايخ : 1,5	

(1) تنقمننا الأرقام بالنسبة لمعتمدية حومة السور وأحيم لان السليط

المسؤولة رفضت مدنا بذلك ، أما بالنسبة لميدون استقيش

من التقرير السنوي للمعتمدية (36 - 87) الفلاحة ص : 4 .

ومن خلال هذه الأرقام نلاحظ أن نسبة الذين يعتمدون الطرق العمريّة ضعيفة إذ يصرّح المسؤول عن الإرشاد الفلاحي في الإدارة الجهوية للفلاحة بحومة السوق أن دور البرامج ومشاريع التنمية الريفيّة ، يتمثل في تعصير طرق الانتاج وذلك بتطوير وسائل العمل الفلاحي وتوعية الفلاحين بضرورة تنويع الانتاج وحمايته باستعمال الأدوية وطرق الوقاية الحديثة والعلمية ، وبالتالي الحدّ من تشتت الملكية . ولكن مازلنا نجد أن أدوات وطرق الاستغلال المعتمدة في الفلاحة كما هي لم تتغيّر و تغيّرا ملحوظا وذلك لان نظام الانتاج الفلاحي لم يتغيّر ، وبالتالي لم تتغيّر علاقتهم الاجتماعية والاقتصادية . واننا نجد بجانب هذا أيضا أن الملاك ، ما زالوا يشغلون بعض العملة الفلاحيين ممن لا يملكون أراضي فلاحية واسعة أو بعض الآلات الزراعيّة ، وذلك مقابل مقدار معين من الانتاج ، وهذا العامل هو الذي يقوم ببيع المحصول في الأسواق الأسبوعية .

وهنا يمكن الاقرار بأن قاعدة التعامل بين العملة والملاك لوسائل الانتاج الفلاحي لم تتغيّر فالعمل الفلاحي يقوم بجميع الأعمال الزراعيّة من حرث وبذر ، وسقي وتنظيف وتسويق ، ومن رعاية النبات المحمي في بيوت مكيفة والمغروسات ضد الحرّ والمقيع ، وكل الافات وذلك بمداواتها بالمركبات الكيميائيّة أو بالطرق التقليديّة ، حتى ينفج المحصول فيقوم بجمعه ، ثم يقوم بتسويقها الى كل الأسواق الأسبوعية وهناك يبيع الفلاح ما يستغني عنه من الانتاج ويشترى ما يحتاج اليه من حاجات أساسية . وهذا التعامل يمتاز بالتلقائيّة والغائيّة التقليديّة التي



تستند الى تلبية الحاجات الأساسية دون التفكير في تحقيق فائض من الأرباح . هذا ما يؤكد أن الاستفادة من التغيير التقني والتكنولوجي الذي ما فتئت برامج التوعية الفلاحية تركز عليه في عملها التعصيري للفلاحة ، فهذا التغيير يمتاز بالحركة البطيئة نتيجة طبيعة الملكية وما فرضته من علاقات انتاج سائدة ، فالجربي لا يتعامل مع السوق تعاملًا رأسماليًا ذاك التعامل الذي يعتمد على قانون الربح السريع ، بل يتعامل معه ، كما كان أن يجد فيه ما ينقصه ، ويبيع فيه ما يزيد على حاجته ، ومن هنا مازال السوق القروي - في المناطق البلدية - لم يتحول الى سوق رأسمالية بل مازال يحافظ على طابعه الزراعي القروي .

فالسوق لم يساهم في التطوير القيمي ، ولم يساعد التنمية الريفية في تطوير تلك العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وذلك لان هذا التطور القيمي الذي يمكن أن تنجزه وتحثه التنمية الريفية في مثل هذه التجمعات القروية يجب أن يأخذ بعين الاعتبار الطابع الريفي لهذه التجمعات القروية وطبيعة الملكية المهيمنة في برامج التنمية الريفية هناك فرق الجرامج التنمية الريفية تعمل على تغيير تلك القيم التقليدية والعقلية الاقطاعية بفرس قيم جديدة ونشر معاني وبدائل ثقافية متحررة .

وبالرغم من الانفجار السياحي = الذي شهدته الجزيرة مازالت التجمعات القروية تمثل القاعدة الأساسية في الانتاج الاقتصادي وبالتالي الفلاحي،

ومن هنا فهي تمثل الغالبية الريفية القروية مقابل النمط الحضري الذي تمتاز به المسلة النزول في المنطة السياحية ، فالسياحة مازالت لم تتحول بعد الى مرجعية قيمية أخلاقية ومقياس للازدهار الاقتصادي أو انهياره وهذه هي المعادلة الخاطئة التي استندت اليها برامج التنمية الريفية ، وهي العمل على اخضاع الانتاج الريفي لحاجيات السياحة ولا يكون هذا الا بتطوير طرق الانتاج وتعديلها ، بجانب ، التطوير القيمي الذي تمارسه ادارة الانتاج الفلاحي الاضطرابي والمقمود في هذه التجمعات القروية .

3) ان مجالات الاستفادة بالتقدم التقني والعلمي لا يجب أن تكون مقصورة في هذه التجمعات القروية في مجال الانتاج الفلاحي ، بل يجب أن تتجاوزه الى القاعدة الأساسية لهذا الانتاج الا وهو تركيبة الأسرة ونوعيتها المساكن الريفية التي تمثل ، مجال انتاج اقتصادي - منزلي - فالجربي مازال يرى في الفلاحي وسيلة لتحقيق الاكتفاء الذاتي - فهي انتاج منزلي - ليست قطاعا اقتصاديا يخضع للاستثمارات المالية هذا بجانب نوعية الملكية المشتتة التي لا تساعد ولا تشجع على الاستثمار الواسع للرأسمال في هذا القطاع الفلاحي .

ولهذا حافظت الفلاحة في جربة على تلك الانتاجية المنخفضة ، وان انتاجيتها أدنى من إنتاجية قطاع السياحة والتجارة السياحية ، وهذا ما سيزيد في تفهقها ، ولهذا فنسبة الاستثمار الزراعي ستكون ضعيفة أو معدومة ، وذلك لضعف الفوائض والأرباح التي يمكن أن تدرها

الفلاحة ، وأمام هذا الضعف العام في الاستثمار في الفلاحة وخوفا من تهجرها أو تدهورها ، خاصة نتيجة حركة النزوح القوية في الفترة الحالية في اتجاه تونس العاصمة والاتجاه نحو السياحة للاشتغال فيها ، والاعتماد على ما أنتجته هذه السياحة من أنشطة اقتصادية هامشية (خمالة ، خيالة ، في الشواطئ ، دليل سياحي = بنزاس = الخ ... ) ، أصبحت الفلاحة مهددة بالتلاشي ، رأيت الحكومة ضرورة التشجيع على احياء هذا النشاط الفلاحي خاصة منذ (1965 - 1989) (1) واصبح هدفا مركزيا في برامج السلطة (1980 - 1989) ولكن المعدل لانتاجية رأس المال والقيمة المضافة والاستثمار في الزراعة مازال يشكو ضعفا فمثلا نلاحظ أن هذه النسبة في المتوسطات السنوية (1960 - 1965) قد حافظت عليها الحكومة مع قليل من الزيادة في حجم القروض الموثقة في الانتاج الفلاحي :

العامل الحدى الاجمالي	القيمة المضافة في الاستثمار الزراعي
لانتاجية رأس المال	الزراعة كنسبة مائوية كنسبة مائوية من
	الناتج المحلي الاستثمار
	الاجمالي

تونس

(60 - 1965)

الزراعة الاجمالي

19.9

23.7

3.6

4.7

(1) المصدر : عالم المعرفة : العالم الثالث وتحديات البقاء لجاك لوب . ترجمة أحمد فؤاد بلج ص 277 .

يمكننا أن نسجل أن الاستثمار في الزراعة في تونس خاصة <sup>تعتبر</sup> متوسطاً <sup>أما</sup> إنتاجية الاستثمار أعلى في القطاعات الأخرى ، خاصة في السياحة ، فمثلاً نأخذ في نفس الفترة (1960 - 1965) نجد أن حجم التمويلات العامة والخاصة الموظفة في قطاع السياحة في جهة جربة جرجيس في 1966 وصلت الى 5 و 6 ألف دينار ، هذه التمويلات تضمت ما بين 1969 - 1972 خاصة عندما وقع تشييد القرية السياحية = دار جربة التي بلغت تكاليفها عشرات الملايين من الدينارات . اذ يقوم محمود <sup>سكلاني</sup> في كتابه "Economie et population du Sud Tunisien" <sup>3</sup> Les investissements de ce secteur ont été fortement gonflé dans la région par la construction de 1969 à 1972 du village touristique de Dar Jerba qui à coûté, semble-t-il, une dizaine de millions de dinars. Tous ces investissements n'englobent pas les dépenses nécessaires d'infrastructure."

ويمكن أن نسجل أيضا أن المراييح الخالدة في جهة مدينين من السياحة (1971) بلغت 9,282,000 دينار وبلغت في آخر الموسم (1971) 11,590,000 دينار أي بنسبة 21,5% من المحاصيل العامة لقطاع السياحة في نفس السنة التي بلغت 53,800,000 دينار كامل القطر ولعل هذا الجدول يبين هذا التطور في الاستثمار

---

(1) محمود السكلاني "Economie et population du Sud Tunisien"

Publication de l'université de Tunis P: 125

السياسي (1) :

النسبة المئوية	جهة الجنوب	القطر عاممة	السنوات
21,5	5.585	26.101	1969
22,0	6.955	31.600	1970
21,5	11.590	53.800	1971
18,3	12.900	68.437	1972
17,8	12.930	72.395	1973

ومن خلال هذه الأرقام الاحصائية ، أن السمات التي يمكن استنتاجها هي أن الاستثمار في قطاع الفلاحة في هذه التجمعات القروية ضعيف بالمقارنة مع قطاع السياحة ، خاصة في التجارة السياحية ، وكل ما يخص الصناعات التقليدية المحلية التي أصبحت توظف لقطاع السياحة والمتاجرة بها بجانب انتشار وكالات الاسفار السياحية ، وكالات كراء السيارات والدراجات النارية والعادية ، فمثلا حجم الإنتاج القومي لمنتجات الصناعات التقليدية الموثقة لقطاع السياحة بلغت في سنة 1967 : 1.500.000 دينار أي بنسبة 2% من الحجم الجملي للإنتاج في هذا القطاع . ويمثل 10 % من المراجيح الجملية السياحية من نفس السنة . وكانت نفس النسبة 10 % من المراجيح في جهة الجنوب (جربة - جرجيس أساسا ) في سنة 1971 أي بمبلغ 1.000.000 دينار (2) .

Economie et population du sud Tunisien

(1) محمود السكلاني :

Publication de l'université de Tunis . 123 - 124

(2) محمود السكلاني : ن.م

المفحة 124 .

وهكذا نلاحظ أن التنمية الريفية لم تتمكن من تغيير الهياكل الريفية الزراعية بل زادت في تهميشها ، باخضاعها الكلي للمنتوج الفلاحي لقطاع السياحة ، وهكذا يمكن تفسيره جزئيا :

1- بعدم نجاعة المخطاط التنموي الفلاحي ، الذي بدوره لم يخلص المبادرة الشخصية من العوائق التقليدية ، ولم يتمكن من توظيف الطاقات العاملة في هذا القطاع ، وذلك باعادة توزيع ملكية الأرض ، بل اكتفى باعادة تجميع أراضي الحبس ، دون توظيفها للانتاج الفلاحي .

2- الصعاب الادارية والمالية التي توجه صغار المزارعين في محاولاتهم لأن يتحملوا ، بشروط معقولة ، على القروض لاستثمارها في العمـل الفلاحي ، والتمكن من الآلات العصرية بسهولة ، بجانب الأسمدة والأدوية .

3- هذا الانتفاع ببرامج التنمية الريفية لا يدخل في تغيّر البنى الهيكلية للتركيب الاجتماعي ، فهي انتفاعات استهلاكية لا تحقق فوائد انتاج ، وتراكمت مالية ، هذا ان لم تحقق خسارات مالية ، هذا بجانب ألا تكون مصادبة بتوزيع الأراضي والتفويت في المناسزل الفلاحية الشاغرة وتغيّر هيكلتها الأسرية ، علاوة على ذلك أن التنمية لم تتمكن من تغيير الأنشطة الزراعية التقليدية بأنشطة فلاحية متنوعة ، هذا بجانب أن الزراعة والفلاحة لم تكن تحظى بالأولوية التي تستحقها في سياسة الحكومة في تلك الفترة أساسا (1965-1968) خاصة في الجهات الساحلية ، أما جربة اذ يقول Wolfgang Slim freund في مقال له : (I) Tourisme à Djerba : ... Mais tout a été boule versé par le fait que la Tunisie et en premier lieu l'ile de Djerba sont devenus but préféré du tourisme de masses modernes.

(I) Wolfgang Slim freund : Tourisme à jerba.  
repercussions sociales

وهذا متكامل مع الخطاب السياسي للحكومة اذ نجد في موقع آخر من نفس

الصفحة

... Le langage du partir neo - destourien appelle  
l'option pour le Tourisme.

وهكذا تصبح الحجة المؤيدة لاعطاء الأولوية لقطاع الفلاحة  
في هذه التجمعات القروية السياحية في استراتيجية = التنمية الشاملة =  
لا يمكن أن تكون الا مجرد وهم ايديولوجي = ولا يمكن أن تقوم ببساطة  
على ما يقع رسمه من مخططات في الادارات الجهوية للتنمية الفلاحية ،  
في اطار مجالس الولايات بل إن كل المعطيات تؤكد أن السياسات  
الرسمية تتجه في اتجاه تهميش القطاع الفلاحي في هذه التجمعات  
القروية ، وتعميق الهوة بين القطاعات السياحية والبنية التقليدية  
لتصبح هذه البنية التقليدية مجرد = مؤشرات فلكلورية = يمكن توظيفها  
في التنشيط السياحي مثلها مثل المعالم الأثرية والدينية .

ومن هنا فبرنامج التنمية الريفية في هذه التجمعات لا يتجاوز  
هدف تهذيب الريف والقرى مع المحافظة على طابعها التقليدي على  
المستوى المعماري نمط المساكن - ودارق استغلال الأرض الفلاحية  
(المنازل الفلاحية) والحرف التقليدية (زراعي - فخار - خزف ونقش  
على النحاس الخ ...) وهكذا فالتنمية الريفية في هذه القرى بجرية  
لم تقم بالاصلاح الزراعي العميق الداخلي ، لكي يدخل الانتاج الفلاحي

في دائرة التبادل =الرأس مال السياحي التجاري = ، بل اكتفت بالصياغة الجديدة لقيم الماضي الثقافية الاجتماعية من أجل توظيفها في التنشيط السياحي في الجهة . وبالتالي ادماج كل التجمعات القروية اقتصاديا واجتماعيا في فلك الحركة السياحية وذلك باستغلال كل الامكانيات البشرية والاجتماعية التراثية والاقتصادية لهذا القطاع دون غيره .

الا أن القروي في جزيرة لم يخرج من =المنعزلات الريفية = ، المنغلقة وشبه المنغلقة ، بل حافظت على حركيتها الداخلية وتعاملت مع قطاع السياحة بكل حذر ، ومن هنا فالتنمية الريفية وبرامج التهيئة العمرانية التي تشرف عليها البلديات (ميدون - أجم - حومة السوق) والمؤسسات المختصة ، جمعية صيانة الجزيرة ، تعمل على ازالة الهوة الحضارية والحضرية بين قطاع السياحة والطابع القروي الريفي الذي تمتاز به الجزيرة قصد خلق حركة سياحية داخلية قروية - بجانب السياحة الساحلية المنغلقة داخل النزل والشواطئ - المخصصة ، ولعل مشروع ( Relais Associatif mediteraneen ) الذي يتلخص في برنامج التهيئة المعمارية والمحيط ، وذلك بترميم المساكن التقليدية في جزيرة (1) وهذا المشروع يريد أن يخضع بعض المعاليم المعمارية لبعض الترميمات مع المحافظة على طابعها التقليدي ولكن مقابل أن يقع استعمالها من طرف الوفود الأجنبية من طلبة - وبخاصة الخ...

---

Campagne d'Enquetes projet de stage à JERBA note (1)  
complémentaire (reecutur du programme. Architecture  
et environnement renovation de l'habitat). (R A M )



وهكذا فان برامج التنمية الرسمية وهذا المشروع يكتملان من أجل الهدف النهائي والذي يتمثل في اخضاع البنى الداخلية والقرى الداخلية للنشاط السياحي .

ومن ثم فان التنمية الريفية في جربة لم تتمكن من تغيير نظام الانتاج الاقتصادي ، وذلك يتجلى في ثلاث مستويات :  
(1) أن النشاط الفلاحي يتجسد في كل العلاقات الاجتماعية حتى في العلاقات الجديدة التي صاحبت قطاع السياحة ، فالجربي مازال ، يحافظ على طابعه القروي الفلاحي حتى وان كان عاملا في النـسـزل (مهما كانت علاقته بالسياح) .

(2) هذا قد يصاحبه ظهور أعمال اضافية ، الا أنها تبقى هامشية بالمقارنة الى النشاط الفلاحي المنزلي ، ولكن لا يعني هذا أنه لا يوجد تطور في بعض النماذج الاخلاقية وفي النظم القيمية ، بل قد صاحبت هذه الأنشطة الهامشية والنشاط السياحي أساسا معايير أخلاقية جديدة ولكن لم تتمكن من تفجير البنى التقليدية للقرى الداخلية أساسا ويمكن أن تترجم في انتشار ظاهرة العزوف عن العمل الفلاحي دون أن يصل الى درجة رفضه والتخلي عنه وتترجم أيضا الاكتفاء بلا عمل ماعدا - التعامل مع السياح واستغلال وجودهم لابتزازهم على جميع المستويات ، هذا أدى بالضرورة الى الانحلال على مستوى = اللباس = والقيم المرجعية ، مما نشط ظاهرة التزوج بأجنبيات قصد استغلال موقعها الاقتصادي

والاجتماعي في بلادها الأصلي خاصة ان كانت ألمانية .

(3) هذا أدى بالضرورة لتغيير نمط الاستهلاك الذي أصبح يخضع

مباشرة الى السوق ، لم يعد يعتمد على ما تنتجه الأرض ، ولكن لايعني

انه وقع التخلي نهائيا عما ينتجه المنزل الفلاحي ، والأرض الفلاحية .

فان الاقتصاد الفلاحي فقد حافظ على تواجدته في قرى جربة سواء أكانت

ساحلية (محاذية للمنطقة السياحية) أو الداخلية ، وذلك لانه مرتبط

بنوعية المسكن الذي يمتاز بطابعه القروي الريفي الذي لم يتخلص

بعد من ظاهرة التشتت ، فالقرية في جربة مازالت لم تتحول بعد الى

تجمع حضري ، بل مازالت وستبقى تجمعا ريفيا .

وأمام هذه الوضعية ، فالتنمية الريفية في جربة ، قد

حافظت على نفس التركيبة الاجتماعية في تلك القرى ، بل زادت فهي

تعميق التناقض الاجتماعي وذلك اذا ما نظرنا الى طريقة توزيع طرق ،

ووسائل الانتاج الفلاحية الجديدة العصرية ، اذ نجد أن الذين تمتعوا

بها كلهم ينتمون الى عائلات اقطاعية قديمة احتلوا مواقع اجتماعية

وسياسية في قراهم ، أما رؤساء الشعب أو العمادة ، أو أعضاء في

الشعب الدستورية أو أعضاء في مجالس البلدة ، ولعل القائمة الاسمية

المسجلة للذين تمتعوا بالبيوت المكيفة والقروض الفلاحية في قرى

المحجوبين وبني معقل والمالي وسدويكش لدليل على ذلك :

سدويكش  
- الورييمي (العمادة)

- كروننة  
(رئاسة الشعبة)

الماي - ربانة  
- الحاج يونس

- الصوابني  
- الوشاني

بني معقل  
- عائلة بن شائر  
(العمادة)

المحجوبين  
- عائلات الحاج علي  
(بشير - قاسم -  
عبدالرحمان)  
- عائلة بن يحي  
(سعيد)  
- أورير (بشير)  
- بوسعيدي (ابنه  
مهندس فلاحـي)  
- الحاج سعيد  
(عبداللطيم الحاج علي)

وهكذا فإن التنمية الريفية ، أعادت انتاج قوى الانتاج التقليدية وبالتالي عملت على المحافظة على علاقات الانتاج التقليدية وهذا بديهي لأنها لم تعمل على تكريس الإصلاح الزراعي وذلك بإعادة توزيع الأرض وتنظيم الملكية العقارية . فهي لم تساعد السكان الفقراء في هذه القرى من أجل إقامة علاقات انتاج متطورة . وبالتالي علاقات اجتماعية مرضية لتحقيق مستويات حياة أفضل ، وذلك بإشباع حاجاتهم عن طريق خلق مواطن عمل جديدة أو تمكينهم من استغلال أفضل للأرض الفلاحية .

بل اكتفت المساعدات والإعانات مثلا في ميدون حسب التقرير السنوي (87-88) بتقديم اعانات لعشرة أفراد من أجل أحداث فاساقي = مائة خاصة ، لم يتجاوز المبلغ 15.750.000 مليم أما بالنسبة لاحداث ، اسطبلات لتربية البقر أو غيرها فكان لواحد فقط من بنى معقل ابن شائر بلغت التكاليف المقدمة له 4.057.740 مليم يعني قرابة 1/5 (1) المبلغ المقدم لعشرة أفراد فقراء مع العلم أن هذه الشخص تحصل على عدة قروض فلاحية كبرى لم تسدّد بعد .

وهكذا فإن المجال الاقتصادي للتنمية الريفية ، الذي اعتبر الشكل النموذجي لتنمية هذه التجمعات القروية ، وبالتحديد الشكل العام للتنمية ، لم يخلق جدلا وتناقضا جديدا في البنى الداخلية للتركيبة الاجتماعية لهذه التجمعات القروية واعتبرت هذه البنى

---

(1) التقرير السنوي لمعتمدية ميدون (87-88) ص 5 .

المثلى للمحافظة على = الطابع الفلكلوري التراثي = لهذه التجمعات  
لتصبح أحسن مجسّد لطابع الجهة التقليدي وهذا يصلح في التنشيط  
السياحي ، ، فهي (التنمية الريفية) لم تحقق مكاسب الا للملاكين  
الاقطاعيين التقليديين ، فلم تستفد منها الفئات الفقيرة. نذكر مثلا  
لهذه الفئات التي تمتعت ببرامج التنمية الريفية (84 - 85 - 86)  
ولم يستفيدوا بل غرموا ودفح بعضهم التعويض :

- عائلة بوجردين : 9 رؤوس أغنام فقدت منهم 6 ، واستهلكت في عيد  
الاضحى 1 (من قرية بني معقل .

- عائلة الطيب (القاسي) (بني معقل) 9 رؤوس أغنام : أتلقت لم  
تستفد الأسرة منها **!!!** وَغَيْرَهُمَا (1) .

وهذه الوضعيات لم تعمل على تحسين الحالة المادية للأسرة  
بل زادت في تفكيرها وبذلك أصبحت هذه الأسرة خاضعة للمحاسبة المباشرة  
للسلط المشرفة على هذا البرنامج ، وذلك بالمراقبة الدورية ، ومن  
هنا فهذه التنمية لم تخلق قيم التطاع والتطور لدى هذه العائلات  
ولم تتمكن هذه الأسر من استثمار هذه المشاريع الفلاحية .

فبرنامج التنمية الريفية لم يخلق قيم اجتماعية جديدة  
بل حافظت هذه القيم على التراتب التقليدي داخل القرية ، وذلك  
بالمحافظة على تماسك القيم التقليدية والمحافظة على المراتب

---

(1) هناك 6 عائلات في بني معقل التي تمتعت بمثل هذا المشروع ،

بجانب عائلة عبدالجليل في قرية غرداية .

الاجتماعية القديمة ، ذات الطابع الاقطاعي الاضطهادي ، فلم تخلق روح التقدم والتطور الاجتماعي ، وذلك خوفا من تعميم الفائدة التي حققها الملاكون التقليديون ، فلذا التسمية الريفية قد استطاعت تجزئة العلاقات الاجتماعية القروية الى درجة تعميق التناقض الرئيسي بين الملاكين الاقطاعيين وبين المزارعين الهامشيين ، هؤلاء الملاكون الذين أحسنوا استغلال قطاع السياحة اذ أصبحوا يمولون بعض النزل بانتاجهم الفلاحي نذكر مثلا :

- الوشاني يمولون نزل أبي نواس بجرية بما ينتجه

وهكذا يمكن أن نرسم المسار الحركي لهذه التسمية الريفية في هذه التجمعات القروية ، هذا الحراك الذي تمس من اختزال الركود على مستوى القيم الاجتماعية الذي قتل كل تطور لبنية الشخصية القروية رغم التغيير النسبي الذي أحدثه على مستوى النشاط الفلاحي السـيـاحـي :

المجالات	: الشكل النموذجي	: التعاقب الاجتماعي التاريخي	: المعايير الاقتصادية المعايير الاجتماعية
الفلاحة	: تنمية ريفية	: توسيع الهوة الطبقية بين	: تهميش اقتصاد : المحافظة على
		: المزارعين الفقراء والملاك	: البنية التقليدية
		: العقاريين	
التجارة	: التجارة والسياحة	: توظيف الصناعات التقليدية	: المتاجرة بكل : استغلال الطابع
		: المتاجرة	: المظاهر الطبيعية : التقليدي للمنزل
		: القضاء على التجار الصغار	: خنق الصناعات : الفلاحي كمظهر
		: التقليديين	: الحرفية المنزلية : تراشي سيحي
السياحة	: صناعة سياحية	: خلق معادلة سياحة - فلاحة	: زيادة تهذيب : انحلال الأسرة
		: عوضا عن فلاحة تجارة	: النشاط الفلاحي : وخضوعها الجزئي
		: تنشيط الخدمات السياحية	: كمظهر سياحي : النشاط السياحي
		: ظهور فئة العمال السياحيين	: حسن استقبال : التمهيز وزيادة
		: تفجير القرى من قوة عملها	: تفجير القرى : تحسين المظهر
		: اخضاعها للنشاط السياحي	: الداخلية : التقليدي الاجتماعي
		: تنشيط الاستهلاك	: التملص من قيود
		: الدفيلي	: الأسرة والميل
		: البطالة المقنعة	: الى النزوح
		: والميل الى اللاعمل الانتهازى	
لاستثمار السياحي	: التهميش الاقتصادي	: فك التكامل - فلاحة تجارة	: تعميق الأزمة : تعميق التناقض
		: وتحويله الى الهيمنة السياحية	: الاقتصادية وزيادة : الاجتماعي
		: على بقية القطاعات	: تفجير القرى والريف : تعميق الهوة
			: الحضارية التاريخي

وهكذا من <sup>خلال</sup> هذا الجدول فان عملية التنمية الريفية ، كعمل حكومي سياسي في الأرياف ، لم يكن ليطور التجمعات القروية المنغلقة وشبه المنغلقة ، بل اكتفى بالمحافظة على المصالح الطبقيّة للفئات الغنية سواء أكانت تجارية أو فلاحية مما أدى الى تعميق الاختلال بين القطاعات التقليدية والجديدة (السياحة) خاصة انه (هذا العمل الحكومي) أعطى للمؤسسات الاقتصادية (بنوك استثمار - مصالح تجارية ومؤسسات فلاحية : تعاقديات - وكالات زراعية من دوواين وغيرها) أكثر حرية وتسهيلات في استثمار الأموال في القطاع السياحي . هذا مما أدى أيضا الى التحريض على استغلال أقوى وأعمق للطبقات الفقيرة ، وهكذا فالتنمية الريفية في هذه التجمعات القروية ساعدت على نهج الخيرات القروية وتطور أشكال النهب ، ويتأكد هذا اذا ماتتبعنا الخدمات الاجتماعية التي يمكن أن تقدمها برامج التنمية الريفية داخل هذه التجمعات القروية الريفية .



### الخدمات الاجتماعية الثقافية كوظهر تدمري

ان الخدمة الاجتماعية نشأت بنشأة التجمعات السكانية، واعتمدت على تقديم المساعدات المعنوية والمادية للإنسان . وقد جاءت هذه الخدمات متنوعة ، حاولت الفرق الصوفية والمذاهب الدينية استغلال هذا المجال ضمن تعاليمها ، تحت شعار مساعدة الإنسان لأخيه الإنسان، وإرضاء الواعز الديني والدافع الروحي . ولعلنا سجلنا في دراستنا عدة مظاهر عقائدية تتضمن هذه المعالم الدينية الصوفية ، خاصة في عدة مناسبات نذكر منها = المولدية = تستغل لختان الأبناء في إحدى مساجد القرية ، وفي شهر رمضان تقدم أكالات في المسجد = الدولة = وذلك بالتناوب بين الأسر طوال شهر رمضان فمثلاً نجد أن مجموع الأسر التي تلتجئ إلى ختان أبنائها في هذه المناسبات الدينية تعدّ 142 عنصراً أي بنسبة 68،26٪ وتوزع هذه النسب حسب هذا الجدول :

القرى	نعم	لا
مدغيان - مزراية	20	06
الرياض	17	05
بوملال	20	14
ميدون أركو	28	10
المباي	07	09
سدويكش	14	08
قلال	10	08
أهيم - خنانسة	27	05
المجموع	143	65
النسب	68،75 ٪	31،25 ٪

يمكن أن نلاحظ أن الالتجاء إلى المولدية = لختان الأبنساء = ليس ذلك الواعز الديني حسب بعض المستجوبين بل أنه الحافز الاقتصادي، إذ تعتبر هذه الطريقة أكثر اقتصادية ، ومن هنا لا يمكن أن نعتبر أن عمق العملية ، عمق ديني اجتماعي ، بل يرتبط لا محالة بالوضع الاقتصادية للاقتصاديات للأسرة ، وأما في الوجه المقابل تمثل هذه الظاهرة الاجتماعية الاقتصادية في نظر السلط المسؤولية في إدارة الشعائر ، لها عمق ديني تعاوني ، وذلك حتى تفتك المبادرة من الجمعيات = الدينية = ، كجمعية حفظ القرآن أو التعاونيات التي تحاول أن تقوم بها عناصر منتسبة للحركة الدينية المعاصرة ، الغاية منها افتكك تعاطف الأسر الخ... ولكن سجلنا لا محالة نسبة 25،31 / الذين يلتجؤون إلى الطبيب العلماني لأنه أكثر صحة ونظافة وقائية من الطريقة التقليدية خاصة كما رأينا أن مراجيح الطهور التقليدية تمثل ثقلا ماديا وعبئا اقتصاديا ، لذا يحاول الكثير التخلّص منها ، أو ينتظرون المولدية التي يستدعي لها بعض الأطباء المختصين نذكر منهم = ابن حمودة : في الماي = . إلا أن بعض العائلات ذات التوجه الاباضي مازالت تتمسك بالعادات القديمة التقليدية ، إذ عادة ما يتحول الحفل إلى شكل حفل زفاف يستدعي إليه البعيد والقريب ، وفي المقابل نجد من هذه الأسر من حافظ على شكل الحفل ولكن اعتمد الطريقة الكلاسيكية .

وهنا نلاحظ كيف أن هناك تمزق بين حالة التمسك بالتقاليد والتخلّص منها تدريجيا ولكن ليس الغاية من أجل التطور العلماني

الحضري ، بل أن هذا التمزق يصور علاقات التشويه في مستوى العقلية الاجتماعية التي تتعامل مع هذا النوع من الخدمات الاجتماعية .

ظاهرة = الطهور (الختان) = كظاهرة اجتماعية مازالت لم تتخلص من السلوك الديني الاجتماعي الا في حدود التملص من أعبائها الاقتصادية المادية ، وهذا التملص والتحول النسبي سينعكس أيضا في ظاهرة الزواج التي تتطلب بحثا خاصة بها .

وكل هذه التحولات تخضع أساسا الى زيادة التعقيدات الاجتماعية التي تجلت أساسا في شكل الأسرة الذي يتمزق بين الميل الى الشكل النووي الفردي ، وبين المحافظة على التواصل الاجتماعي والاقتصادي مع الشكل المتوسط والممتد ، فمازالت الأسر هي المرجع الاجتماعي والأخلاقي في هذه التجمعات القروية ، هذا كما رأينا الى الميل الى الاستهلاك الهامشي .

ومن هنا كانت الخدمات الاجتماعية في هذه القرى تتراوح بين التنايم المؤسساتي العمراني ، وبين الاحساس الاجتماعي الديني ، والتبرع الاهلي القروي خاصة في حفلات الزفاف ، فالخدمات مازالت لم تتحول في هذه التجمعات القروية الى نظام اجتماعي له وظيفة هي علاج المشكلات الاجتماعية ومساندة النظم الاجتماعية أو تدويرها أو تغييرها .

وفعلا لم تقم الحركات الدينية القديمة والحديثة في جربة بتنايم هذه الخدمات في شكل مؤسسات وتنظيمات فعالية كجمعيات خيرية أو اجتماعية ، اكتفت بل بعبء التواضع كالتبرع ثلاثي ، وانحصرت في

إطار المؤسسة الدينية والمناسبات الدينية (عاشوراء ، مولد نبي  
شريف - 27 رمضان - المواسم الدينية المتعددة ) لم تخرج من هذا  
الإطار الديني في شكله الأفقي ، ولم تعمل على الانتشار العمودي من  
أجل تغيير بنية المجتمعات وتطوير وضعيات الفئات المحتاجة بل  
حافظت على تلك الابنية المتخلفة التي تستند الى القهر العمودي  
استنادا الى مبدأ = اليد العليا أحسن من السفلى = التي تعنى  
الأفضلية الاجتماعية .

فالخدمات الاجتماعية التقليدية اتجهت الى تأكيد أفضلية  
وأولوية الأسر العريقة الجرية في تقديم المساعدات المادية للأسر  
الفقيرة . ولعابري السبيل ، وهذا ما كان يمثله من شحنة اجتماعية  
لتلك التبرعات ، ولم تكن تتجه الى دراسة ومقاومة أسباب فقر تلك  
الأسر المزارة الفقيرة وتخليها ، وبالتالي العوائق التي تعطل  
نموها ومساهمتها الفعلية في البناء الاجتماعي لتلك القرية ، وبالطبع  
لا يمكن أن يكون هذا لأنه يؤدي بالضرورة للبحث على سبل القضاء على  
الاضطهاد الطبقي الذي تمارسه الطبقة الاقطاعية التقليدية ، وهكذا  
فالخدمات التي كانت تقدم قديما وحديشا الى اليوم من طرف بعض الأسر  
الجرية التقليدية ، هي في شكل استنقاذ للقيمة الاجتماعية للأسر  
المحتاجة وبالتالي تأكيداً على السلبية الاقتصادية والموقع الاجتماعي  
في القرية ، هذا ان لم تتحول الى استغلال تلك الاعانة من أجل انجاز  
أعمال أخرى أكثر قيمة وحجماً من تلك المدققات = .

ومن هنا فإن الجوهر العميق لهذه العلاقات التعاونية لم يخرج عن كونه جوهر العلاقات الاقطاعية الاستغلالية فهي تمثل اعـبـادة انتاج القيم الاجتماعية التقليدية ، فهي لا تعمل على تغييرها وتطويرها فهذه القيم التعاونية مرتبطة أساسا بأخلاق الطبقة المهيمنة اجتماعيا واقتصاديا وهي قيم الاستغلال لكل طاقة ومجال حركة اجتماعية دون العمل على توظيفه وتوظيفها تطويرا ، وهذه القيم تتشابه مع قيم الهيمنة الاجتماعية لتلك الاسـر التقليدية كل هذا يتقابل في علاقة تكاملية مع قيم الاحتياج ، ومنطق الزهد والقناعة الذي ما فتئت الأدعية الدينية التي تقوم بها الفرق الصوفية من جهة وتحرص عليه الفرق المذهبية متعاقبا فيها الفقراء .

فالأعانت والمساعدات في التجمعات القروية لم تكن تمثل وظائف اجتماعية اختيارية ، بل هي وقائية لطمس عمق التناقض الاجتماعي، خاصة انها لم تعمل على تغيير العلاقات الاقتصادية الاجتماعية ، بل عملت هذه المظاهر =التعاونية= على التجسيد الفعلي للتواصل القيمي والاجتماعي للعادات والنظم القديمة ، وما شملتها الا تأكيداً على ضرورة المحافظة على التركيبة الاجتماعية السائدة . وهكذا أصبحت هذه الاسـر التقليدية تمثل الاداة الأساسية لتجميد القيم ، وتقف أمام كل محاولة في استبدالها ، فهي اذن لا تمثل الجوهر الأملي للتجمعات القروية بل هي رواسـب من العادات والتقاليد للأسـر المهيمنة اقتصاديا واجتماعيا التي ترغب في المحافظة على الطبيعة السائدة لهذه التجمعات.

ومن هنا فإن التنمية الاجتماعية التي تستند الى مثل هذه المظاهر التقليدية المجسدة لاشكال التعاون القروي لا يمكن أن تكون وسيلة وأداة في عملية التغيير الاجتماعي والحضري ولا يمكن أن تكون وسيلة في تنظيم وتهديب العلاقات الاجتماعية والتقدم بها نحو الأفضل والأحسن ، لأنها تشدّ الى الوراء كل مبادرة تقدم وتطور فلهذا لا نجد في هذه المناسبات روح التعبئة من أجل تكريس العلاقات السائدة الاتقادية الى الوراء ، ويتأكد هذا المعنى اذا ما تتبعنا ظاهرة الاستهلاك في مثل هذه المناسبات الدينية وخاصة كيف تصرف =الصدقات = في هذه المناسبات وكيفية ممارستها .

فمثلا اذا أخذنا ظاهرة =الدولة = التي تعتبر ظاهرة لتقديم أكلة كل ليلة من ليالي رمضان من طرف مجموعة من الأسر الجريية وتحمل هذه الأكلة الى مسجد القرية وبالتحديد مسجد =الحومة = ، أين يجتمع أطفال الفقراء والمحتاجين وعابري السبيل . وتكون هذه العملية بالتناوب بين الأسر الاقطاعية الجريية ، إلا أن هذه الظاهرة شهدت تغيرا شاملا ، كما وقع لظاهرة =الطهور = فقد عوضت اما بتوزيع مقابل الوجبة مبلغا ماليا على بعض المحتساجين المعوزين أو استدعاء أسرة لتناول فطور رمضان .

الا أن هذه الظاهرة كانت ولا تزال مرتبطة بالقري الداخلية والساحلية البعيدة عن المركز الحضري حومة السوق ، فهي اذا ظاهرة قروية صرفة ذات طابع ديني اجتماعي ، فقد سجلنا نسبا متفاوتة من

قرية الى أخرى ولعل هذا الجدول يمتور هذه الوضعية .

القري	:	نعم	:	لا
صدغيان - مزايسة	:	22	:	04
الريـسـاخ	:	08	:	14
بومـلال	:	05	:	29
ميدون - أركو	:	28	:	10
المـباي	:	12	:	04
سدويكـش	:	20	:	02
قلالـة	:	10	:	08
آجـيم - خنانسة	:	17	:	15
المجموع	:	122	:	86
النسب	:	58.65	:	41.35

من خلال هذا الجدوا نلاحظ أن الظاهرة كانت تقام من طرف

كل الأسر سواء كانت أباضية أو مالكية خلفية ، لذا ليست ظاهرة

حضرية ، بل قروية عقائدية دينية خاصة انها تقام في المساجد  
أساسا الجوامع نذكر من بين الجوامع التي كانت موقعا لها : جامع  
براء بقرية المحبوبين الغربية ، جامع الكاتب ، جامع بن عيسى  
بميدون فهي ظاهرة متداولة بين الأسر خاصة ذات الأصل الجربي الأصيل  
(جربي أباضي - جربي خلفي) .

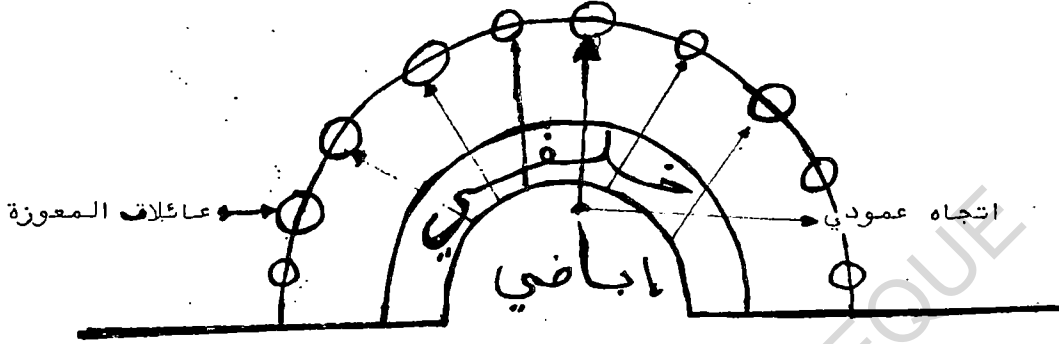
ولكن ما هو دور هذه التعاونيات في تنمية هذه التجمعات  
القروية وهل شاهدت تطور أو هل اندثرت ؟.

انها في ما مضى عملية أساسية في تقديم خدمات لبعض  
الأسر المعوزة الا أنها ليست فاعلة في تطوير العلاقات الاجتماعية  
وبالتالي بتلبية هذه التجمعات تنمية فعالية جوهرية ، انما  
لا تؤدي خدمة الا في إطار المساعدة الشكاية ، فهي تعمق العلاقات  
الاضهادية الشناقضية ، فهي تعمق ظاهرة التمايز الاجتماعي . فهي  
لا تدفع الى تركيز الوعي بضرورة الاعتماد على الجهود الذاتية ،  
الوعي بضرورة تحقيق العدالة الاجتماعية بين الأسر والمجموعات  
القروية ، فهي لا تمثل عملية أساسية في تحقيق التنمية في هذه  
التجمعات القروية رغم ارتباطها بالحاجات الأساسية كالقوت  
والطهارة ، بمفهومها الجنسي والصحي .

فهي تعمق الوعي بالاضهاد والتمايز الاجتماعي بين الأسر  
وتكبل كل الطاقات الطامحة في التغيير والتطور ، فهي تواصل  
للعلاقات الاجتماعية السائدة ، ولعل هذا النموذج الهندسي يبين



نوعية الحركة التي يمكن أن تتجه فيها فاعلية هذه الخدمات القروية في إطار الايديولوجية الدينية والرؤية العقيدية المذهبة .



فمن خلال هذا الشكل نلاحظ تلك المركزية في تقديم الاعانات والمساعدات المادية والاجتماعية هذه المركزية التي تتجمع في النواة الأولى في التجمع القروي ، وتتجه في اتجاه عمودي في علاقة أحادية مع الفئات الفقيرة والوافدة ، فهي لا تعمل كما ذكر على تفكيك البناء الأفقي لتركيبه الاجتماعية من أجل ارساء نظام جديد للعلاقات وهكذا فمفهوم التنمية الاجتماعية في هذه التجمعات القروية يمثل تلك الأنماط التقليدية في التعامل مع الجماعات الوافدة ومن خلالها تكريس تبعية هذه الجماعات لسيطرة الأسر =الجربية الاصيلة= ، ولهذا لا يمكن الحديث عن مفهوم التنمية ذا البعد التغييري ، فهذه العلاقات التعاونية التقليدية تستند الى مبدأ تركيز العلاقة الأحادية الجانب بين الطبقة المهيمنة كمسرجع قيادي زعائمي في تلك التجمعات القروية وقيمة المشاركة الاجتماعية

التي تعتمد علي قيمتي العطاء والتقبل وليس التبادل الشنائي  
العادل من أجل تكافؤ الفرص في الحياة الفاضلة وتوفير نفس الحظوظ  
في الامتلاك والامتهان التجاري والفلاحي .

وفعلا اذا قارنا بين نسب المساعدات التي تقدم الي المحتاجين  
ووضعية الاستهلاك الأسري لدى تلك العائلات الاقطاعية خاصة في المناسبات  
الدينية نلاحظ أن نسبة الاستهلاك والاستعداد للتنوع الغذائي في هذه  
المناسبات يتجاوز بكثير ما يمكن أن يقدم من مأكولات = دولة - في  
شهر رمضان ، أو من تكاليف في مناسبات الختان في المولد النبوي = .  
فمثلا نجد الأسرة الجربية تستعد للمناسبات الدينية وهذا  
الجدول يبيّن لنا نسب الاستعداد حسب المناسبة في كل قرية :

	رمضان :	العيديان :	عاشوراء :	المولد :
صدغيان - مزرابية :	15 :	03 :	02 :	00
الريماض :	10 :	10 :	01 :	01
بوملال :	14 :	10 :	00 :	10
ميدون - أركو :	21 :	10 :	02 :	05
المباي :	08 :	06 :	00 :	02
سدويكش :	10 :	07 :	04 :	01
قلالة :	10 :	06 :	01 :	10
أجيم :	17 :	10 :	00 :	05
المجموع :	105 :	68 :	10 :	25
النسب :	50,48% :	32,70% :	04,80% :	12,01%

من خلال هذا الجدول يمكن أن نستنتج عدة ملاحظات تقودنا الى تعميق تحليل البعد الديني لجوهر الخدمات الاجتماعية داخل الأسرة والتجمع القروي عموماً .

ان الاستعداد لرمضان والعيدين يمثل نسبة هامة وصلت الى

18،83 % ، وذلك لان هذه المناسبات لها وقع اجتماعي وديني خاص لدى

الأسر القروية ، فالقروي لا يستطيع أن يجاهر بإفطاره في رمضان،

كما لا يمكن أن لا يحتفل بعيدي الفطر والاضحى وذلك لان العلاقات

الاجتماعية مفتوحة ، وتستند الى التقليد العام ، هذا بجانب

أن هذه المناسبات فرصة لتوفير بعض الحاجات للأسرة التي لا يمكن

أن تتوفر في كل مناسبة كاللعب للأطفال - عرفة - التمتع

بأضحية العيد واللحم = ، وغيرها من الطويات والأكلات الدسمة ،

وخاصة أن عيد الاضحى بالنسبة لهذه التجمعات القروية فرصة

لاكتناز وادخار اللحم قديداً - أو مسلي (مقلي في الزيت) لأوقات

الشدة ، وللمناسبات الدينية الأخرى كالمولد النبوي الشريف وعاشوراء

ان هذه المناسبات الدينية تحولت اليوم ، الى شكل ممن

أشكال التباهي الاجتماعي والتمظهر العام قصد حماية الموقع الاجتماعي

وتأكيد ، ولهذا نلاحظ أن نوعية الاضحى في هذه القرى تختلف من أسرة

الى أخرى وذلك حسب الموقع الاجتماعي والامتداد ، فأغلب الأسر الفقيرة

تكتفي باقتناء أضحية مما تنجبه النعجات والمعزات ، وتكون عادة

صغيرة الحجم وكبيرة السن فهي اذا حقيرة بالمقارنة لأضحية بعض الأسر

الجربية الاقطاعية ، التي تكون عادة اما كيشا يتراوح ثمنه من 100

دينار وما فوق ، أو بقرة أو عجلا ، وهذا هو الراجح هذه السنوات،

والمعلوم أن الفقه الديني يقول أن الأضحية لا تكون شرعية ومقبولة دينياً إلا إذا كانت = أرباع = (عمرها أربع سنوات بالنسبة لفصيلة البقر).

وبالنسبة لعاشوراء ، كانت فترة الستينات والسبعينات

إلى حدود 76 ، قد شاهدت مظاهر من الاحتفاء بهذه المناسبة إلا أن اليوم اندثرت نهائياً لم يبق منها إلا تلك = الأكلة = والتي تتكون من منتج السنة الفلاحي والغدائي (حمص ، عدس ، الفول والبيض ولحم من أضحية العيد - القديد -) .

أما قديماً كانت الفتيات والفتيان يلتقون في الليل ، ويقفرون على النار ، والفتيات يجرين على طول = مجرى = البئر ، ويسدّون شعرهن على حافة البئر ويقفن = ياشعري اجري ، اجسري كيف اسميته = (كالحبل الداويل) وأرشى (حبل غليظ ومتين) (حبلان يستعملان لانزال حفارة الآبار) = ياشعري طوال كيف اسميته والحبال = . وكل هذه العادات تستمدّ ذاتها من العمق المذهبي وبالتحديد من جوهر التناقض المذهبي والاختلاف في الانتماء ، فالنسبة للقري الخلفية الذين تنكروا للمذهب الأباضي يحتفلون بعاشوراء كظاهرة فرح ، وهو أما بالنسبة للقري التي سكانها من أحفاد علي وأبنيه حسين وحسن ، لا يحتفلون بها بهذا الشكل ، بل تعتبر بالنسبة لهم مناسبة تذكّر وظاهرة من ظواهر الحزن .

إلا أن هذه التقاليد اندثرت وتلاشت نهائياً وذلك لتطوّر

شكل الانتماء الاسري والاجتماعي الى التجمع القروي ، فلم يعد يخضع

هذا الانتماء الى القاعدة المذهبية .

أما الشيء الذي يمكن تسجيله حول هذه المناسبات ،

=الدينية= هو أن هناك اجياع جديد لظاهرة المولد النبوي وهذا يعود أساسا الى اعتماد الحركة الدينية المعاصرة =الاتجاه الاسلامي= وجماعة الدعوة الاسلامية= على هذه المناسبة لغرس شعور الاعتزاز الديني والعقائدي ، وهذا يلاحظ جليا منذ (1980-1989) وهي الفترة التي توسع فيها عمل هذه =الحركات الدينية= .

ولكن في المقابل يلاحظ المرء أن هناك استعدادا مفرطا من طرف الشباب ليوم رأس السنة الميلادية ، لأنها تمثل مناسبة للتحويل الى النزل والتمتع بكل وسائل الترويح ويظهر هذا جليا في الجهات التالية : المحبوبين - ميدون - الحدادة - أركو ، وبعض العناصر التي اشتغلت في فرنسا من أجيم ، وخاصة بوملال . وقد تصدّت الحركة الدينية المعاصرة لهذه الظاهرة ، انطلاقا من مبدأ مقاومة التغريب وتعميق الوعي بالهوية والذي يعود حسبها الى عدّة اعتبارات منها :

. ضعف الواعز الديني لدى غالبية هؤلاء الشباب =المثاليين =

حسب خطابها .

. تفشي ظاهرة الاستيلاء الحضاري والميل الى الغرب وأساليب

حياته وبالتالي هي نوع من أنواع =التغريب= الذي وجبت مقاومته

حسب الحركة .

الا أنها لم تخضع هذه الظاهرة الى أسبابها الجوهرية

والعميقة ، التي تتلخّص في تفكك البنى الاجتماعية وشوئيمها التي صاحبها تفكك المؤسسات والأطر الشقافية العلمانية وانعدام دور الأسر الاجتماعي وبالتالي تكييل علاقات الانتاج التقليدية بمثل هذه المقولات الايديولوجية السلفية باسم الأصولية ومن هنا نلاحظ كيف أن الحركة الدينية المعاصرة لم تستطع ، ولم تحاول بالمرّة الفهم بعمق التحولات الاجتماعية ، ولم تعمل على خلق بدائل لمثل هذه الظواهر التقليدية تملأ الفراغ الاجتماعي والترفيهي ، ولم تعمل على مقاومة ظاهرة الاستهلاك الاقتمادي في مثل هذه المناسبات الدينية ، بل اعتبرته واجب ، اذ نجد نسبة 35,60% الذين اعتبروا الاستهلاك في المناسبات الدينية ضرورة اجتماعية قبل أن تكون معيشية ، فلنتفحص هذه الأرقام المعتمدة في دراستنا انطلاقاً من العينة التي اعتمدناها :

القرى	واجب	ضروري	عادي	تبخير	حرام
مدغيان - مزارية	06	05	07	05	03
الرياض	08	06	02	02	03
يوملال	14	02	05	05	07
ميدون - أركو	20	07	04	04	06
المائي	03	01	02	02	20
سدويكش	05	02	04	04	05
قلالة	02	40	00	00	06
أجيم - خنانسة	10	05	04	04	05
المجموع	68	32	28	26	37
النسب	35,60%	16,75%	14,65%	13,61%	19,39%

لقد وجدنا في العينة 17 عنصرا يرون أن هذه المناسبات لا تلزمهم فانهم لا يحتفلون بها وهم يتوزعون حسب القرى :  
قلالة : 2 - المحبوبين : 4 - أجيم : 2 - سدويكش : 1 - الماي : 4  
ميدون - أركو : 4 .

يعني أن بنسبة 8،17% من مجموع العينة 208 ، لا يعتقدون ولا يمارسون هذه الطقوس والتقاليد في المناسبات الدينية .  
ولكن يمكن أن نستنتج من خلال هذا الجدول أن المناسبات الدينية لم تعد تمثل صورة الوعي الديني في هذه التجمعات القروية ولا ذاك المتغير الذي يساعد على فهم الظاهرة الدينية في الريف ، ولا مقياسا لظاهرة الأحياء الديني ، فهذه المناسبات أصبحت فرصة لاطلاق العنان للشهوات التي كانت ملجمة ومكبوتة ، خاصة في التجمعات القروية الاباضية أما بالنسبة للجهات الأكثر انفتاحا ويسيطر فيها التوجه المالكي ، تعتبر الاستهلاك واجب وعادي في مثل هذه المناسبات لعدة أسباب اجتماعية صرفة :

\* مناسبة لأفراح الأطفال وادخال البهجة عليهم .

\* مناسبة للتقاء الأسر مع بعضها البعض ، فلما لا تفرح ؟

وتبـذـر ؟

فالمسألة لم تعد محدّدة من جانب فقهي ديني بل من جانب استهلاكي اجتماعي ولهذا ستكون واجهة للدعاية التي تستغلها الحركة الدينية المعاصرة من أجل تكوين عناصر متعاطفين .

وهكذا يمكن القول أن الخدمات الاجتماعية والاقتصادية في

التجمعات القروية بجرية لم تتحول من الطابع التقليدي للجهة الى الطابع الاجتماعي الذي يفرضه الواقع المعيشي وضرورة الحاجات الانسانية والحياتية ، بل لم تكن من أجل المساهمة في تغيير البنية الاجتماعية التقليدية وما تفرضه من مراتب تقليدية اقطاعية ، وذلك بخلق وعي جدير بالاعتزاز بالمواطنة والعمل على تطوير علاقات الانتاج في هذه القرى انها (هذه الخدمات) لم توجه من أجل تطوير نمط الانتاج الزراعي ، لا من أجل تقديم خدمات صحية وتعليمية ، فقد نشطت الظواهر الصوفية من ولاءم في الزوايا والهيئات الروحية وما الصدقات الا صدقات لوجه الله ، فكل هذه الممارسات التبرعية لم تخرج عن كونها اعادة صياغة قيم التراتب الاقطاعي التقليدي فالتنمية الريفية بمثل هذه الخدمات الاجتماعية والاقتصادية تصبح تعني ذاك الاختزال الجديد، والاستبطان الجديد ، للقيم التقليدية في محيط اجتماعي ، ازداد تفككه وتشويهه ولعل لهذه الأسباب كانت مثل هذه الخدمات تمثل مجالا واسعا وثرىا ، لنشاط الحركة الدينية السلفية = ويتأكد هذا بالفعل عندما نجد التنمية الريفية بمعددهما الاجتماعي والاقتصادي لم توجه البنى الاقتصادية والاجتماعية في هذه التجمعات القروية الى التداوير الكامل ، بل هي عملت على تكبيلها وشدها الى الوراء اذ لم تطور قوى الانتاج، ولم تخلق نظاما متطورا من القيم الاجتماعية ولم تجعل لها نموذجا مرجعيا سوى ما يمكن أن يحقق من دعم الفئات المهيمنة على صعيد الحياة المادية والاجتماعية الشكافية الدينية ، وبالتالي عملت التنمية ببعديها في هذه القرى



الى اعادة بناء تلك الارادة السياسية والاجتماعية الاقتصادية لتلك  
الفئات الاقتصادية القديمة .

تلك الارادة التي برزت وسيطرت في الفترات القديمة  
والحديثة وبهذا تمكنت هذه الفئات التقليدية من تعطيل تطور  
علاقات الانتاج وبالتالي تعطيل استثمار المعارف العلمية وكل  
الطاقات الابداعية في الريف . ولهذا لا نجد في جوهر هذه الخدمات  
هدف وغاية انشاء تجمع سكاني متطور ، وذلك بغلق كل المنبذ  
وقتل كل المبادرات الانشائية سواء فردية خاصة اذا كانت خارجة  
عن اطار الاسر الاقتصادية التقليدية المهيمنة ، أو حتى اذا كانت  
من دارف المؤسسة الرسمية -الدولة- .

وفعلا يمكن أن يلاحظ جلياً في هذه التجمعات القروية ذاك  
التعامل الحذر مع كل الخدمات التي تقوم بها المؤسسات الحكومية ،  
ولعل لهذه الأسباب نجد أن الانجازات الحكومية ضعيفة في هذه القرى ،  
بجانب سياسة الحكومة واختياراتها الاقتصادية والاجتماعية التي  
ترتكز على عدم توفير الخدمات الاجتماعية في القرى النائية عن  
المراكز الحضرية ، وذلك لان ذلك يكلفها أموال باهضة ولا تعمل  
بدورها على تطوير تلك التجمعات بل تستند الى حجة تشجيع سكان  
هذه القرى على المساهمة في تطوير قريتهم ، والتخفيف من حدة  
مشاكلهم ، وذلك حتى يشعر بنخوة المواطنة ولكن هذا يبقى في مستوى  
الخطاب السياسي والايديولوجي ، ولا يتجسد فعلياً في شكل جمعيات

اجتماعية ولجان قري ، وتعمل السلط المحلية الى ضرب كل مبادرة في اطار تنظيم العمل الاجتماعي والاقتصادي في مؤسسات قروية شعبية وذلك خوفا من أن تتحول هذه المؤسسات الى أطر ميسية ، مناهضة لاختيارات الدولة (1) نذكر هنا عدة أمثلة من المنظمات التي ترفض السلطة الحاكمة أن تنشط في الأرياف - المنظمة التونسية للطفل - لجان الأحياء القروية والبلدية - الجمعيات الشقافية - لجان العمل الفلاحي الشعبي الخ ...

وبجانب هذا لا تساهم السلطة في بناء وانجاز المؤسسات العمومية من مدارس ابتدائية و ثانوية ، فحتى المساجد نفسها ولعل هذا الجدول يوضح هذا التوجه السلطوي في هذا النوع من التجمعات القروية المنغلقة الذي يتركز على عدم تحضير الريف والقري وهذا يناقض جوهرية التوجه الراسمالي الذي يعمل على تمدين الريف واخضاعه للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية الراسمالية ولهذا تتأكد لدينا أننا أمام مجتمع لا يمكن أن يكون راسماليا بالمرّة ولا مجتمعا راسماليا تابعا أو مهيمنا عليه .

---

(1) القوانين والداستير التونسية فيما يخص قانون الجمعيات .

جدول : دور السلط في انجاز المشاريع الاجتماعية

القرى	محللات تجارية	المدارس	معاهد	روضات	معامل	مستوصف	مساجد
:	:	:	:	أطفال	:	:	:
صدغيان مزرابية	1	2	0	1	0	1	0
الرياض	2	0	1	0	1	1	1
بومنلال	0	1	0	0	0	0	0
ميدون أركو	2	2	1	2	1	3	1
المامي	3	0	1	1	0	0	0
سدويكشر	1	0	0	1	0	1	0
قلالة	2	0	1	1	0	1	0
أجيم، خنانسة	2	0	1	1	0	1	0
المجموع	13	05	05	07	02	08	02

من خلال هذا الجدول يمكن القول أن دور السلط السياسية الرسمية ضعيف للغاية في المجالات الاجتماعية والعمومية ، وقد انحصر مجهودها في المجال الاداري السياسي والتجاري الاستهلاكي ، وهذا **الاستجابة** منطقية للإختصار الاقتصادي والسياسي الذي تعمل على انجازه ، والذي يستند أساسا اخضاع الريف الى الإقتصاد الاستهلاكي الهامشي ، بجانب تعطيل عمل علاقات الانتاج فيه وتكبيدها وتشويهها .

ومن هنا بقيت المجالات الاجتماعية خاضعة للمجهود الشعبي، فالسلطة والطبقات المهيمنة في الأرياف -الاقتصادية - التجارية لا تلتجىء جميعها الى تمويل المشاريع الاجتماعية ، بل تستند الى المبادرات الشعبية نذكر مجموعة من المشاريع : (معهد أجيم والماء - المدرسة الابتدائية بالمحراب (محبوبين الغربية) - جامع عبدالهادي بالحزم (بدوين) - معهد سدويكش) .

وقد يلتجىء بعض الأفراد من الملاك العقاريين القاطنين في تونس العاصمة أساسا الى انجاز بعض المشاريع الاجتماعية ، تحت عنوان التبرع والعمل الخيري نذكر بعض المشاريع : مستوصف محبوبيين أنجز من طرف محمد بن يحيى ، والمحلات التجارية بالمحبوبيين .

أما بالنسبة لمراكز التكوين المهني والاجتماعي من صنائع الخياطة للتعليم ومعامل الزربية ، تخضع لما حالة الى وزارة الشؤون الاجتماعية مباشرة ، أما فيما يخص التنمية الصناعية في التجمعات القروية ، ما زالت لم تنجز بعد ، بقيت مجرد مشاريع للانجاز نذكر مثلا المشروع الصناعي بميدون والذي يحتل قطعة أرض تمشح 5 هكتار تقع ما بين ميدون وأغير ، وحسب التقرير الاداري والاجتماعي لمعتمدية ميدون 25 جانفي 1985 سيحتضن هذا المشروع نشاطا صناعيا يتماشى والتطور السياحي للمعتمدية (1) مع الملاحظ أنه لم يقع انجازه الى اليوم 24-7-1990 ، في المقابل المشاريع السياحية الممولة من طرف راسمال الاستثمار الكويتي والخليجي قد وقع انجازها وتشتغل منذ



وقروض :

- فمبلغ المنح كان بمقدار	27.750.000 دينار
- ومبلغ القروض كان بمقدار	63.438.000
- المبلغ الجملــــــــــــــــي	91.188.000

وهكذا نلاحظ نسبة توفير الخدمات من طرف السلط الرسمية فهي هذه التجمعات القروية ضعيف لا يستطيع أن يحدث تحولا اجتماعيا واقتصاديا في العلاقات الاجتماعية والانتاجية ، ولا أن يخلق تخصصا اقتصاديا وصناعيا ، وبالتالي لا يمكن أن تؤدي التنمية الريفية = بشكليها إلى تعمير الفلاحة وتمنيعها ولا إلى التخصص المهني الرأسمالي خاصة أن الذين ينتفعون بمراكز = التنمية الريفية = على مستوى التكوين والتدريب المهني حسب تقريرني 87 لمعتمديتي حومة السوق وميدون (1) يمثلون عددا ضئيلا بالمقارنة الى نسبة الشباب العاطلين عن العمل لعدم تخصصهم المهني والذين غادروا السن مبكرا .

الجملــــــــــــــــة	: ميدون : حومة السوق :		
مركز الخياطة والجلد	10	:	40
مركز الخياطة والتريكو	78	:	100
والزربية	:	:	:
مراكز الديوان القومي	2	:	164
للمصناعات التقليدية	:	:	:
- حلاقة	:	:	24 شاب
- الزربية	:	:	40 فتاة
المدرسة السياحية	4	:	6
المدرسة الفلاحية	2	:	2
المدرسة المعنية لمدنيين	10	:	4

(1) أنظر الجدول مراكز التكوين المهني حسب معتمديتي ميدون حومة السوق.

وفي هذا الاطار يمكن القول أن الجراية لا يرون أن التخصص المهني يمكن أن يخرج عن مؤسسة الأسرة ، وفعلا الأسر التقليدية فسي جربة مازالتلم تقتنع بعد جدوى هذه المدارس المهنية ، خاصة في التخصص السياحي اذ نجد في المعهد الأعلى للتصرف السياحي طالب جربي واحد وفي المدرسة المهنية السياحية من مجموع 137 لا نجد الا 10 جراية فقط أي بنسبة 7,27% من جراية الذين اقتنعوا بضرورة التخصص المهني في قطاع السياحة ، رغم التوظيف الكبير للاستثمارات الحكومية والأجنبية في هذا القطاع في هذه التجمعات القروية ، خاصة الرؤوس الأموال البنكية والخليجية .  
فمجموع المترشحين الذين يدرسون في هذه المدرسة السياحية حسب شعب الاختصاص نجد ما يلي :

الفوج : الفوج		
شعبة الطبخ	35	19
شعبة المطاعم	35	18
الطوابق	30	-

ولكن الشيء الذي يتأكد لدينا أن الدولة كمؤسسة مسؤولة على التنشيط التنموي والتجمعات القروية فان دورها ضئيل في مثل هذه التجمعات المنغلقة وشبه منغلقة ، مما لا يساعد الساكن في هذه التجمعات القروية من الشعور بالموادنة السياسية ، هذا بجانب ما يترك هذا الفراغ المؤسساتي - الدولة - من تسلل لامبريالية الى مثل هذه القرى

بجانب ما تقوم به المجموعات التقليدية من إعادة انتاج العلاقات التقليدية ، هذه العوامل مجتمعة تساهم في تعطيل علاقات الانتاج وتحررها الاجتماعي ، وبالتالي يقتل كل مبادرة في المساهمة في بناء المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية ومن تعمق الوعي بضرورة الانكماش والانغلاق القروي في ذهن وعقلية السكان القرويين .

وهكذا يصبح وعي القروي يتراوح بين الاتكال الانتهازي على كل مبادرة تقوم بها السلطة المحلية ، وبين الانكماش التقليدي على الذات القروية ، فمثلا قد وجدنا نسبة الذين يرفضون المساهمة مع السلط في بناء المؤسسات العمومية بلغت  $65,75\%$  مقابل  $34,25\%$  فقط الذين يرون ضرورة المساهمة في المؤسسات الاجتماعية الضرورية التي تقدم خدمات أساسية ، كالمدارس الابتدائية والثانوية وروضات أطفال، وهذا لا يعني أن سكان هؤلاء التجمعات القروية ، اقتنعوا بضرورة التحلي بعقلية حضرية ، والتخلي عن العقلية التقليدية لانهم ساهموا فسي تشييد المؤسسات التعليمية بل لانهم اقتنعوا بأن الأسر التقليدية للانتاج الاقتصادي لم تعد موجودة ولانهم فقدوا كل ممتلكاتهم العقارية من أرض ومحلات تجارية . ولهذا رأوا ضرورة الاعتماد على هذه المؤسسات التعليمية لتعميق عقلية التوظيف الاداري والمهني لدى أبنائهم وهذا سيكون سببا وراء زيادة تقهقر الانتاج الاقتصادي الأساسي وان هذا التحول في مجال التوظيف سوف لن يساهم في تفجير علاقات الانتاج التقليدية بل سيزيد في تعميقها اما بانتقال هذه الفئات المثقفة والمتعلمة في اتجاه المراكز الحضرية سواء في حومة السوق ، نذكر منها بعض



العائلات التي كانت تسكن في القرى الداخلية - عائلة أحمد بن حمودة -  
عائلة الساطوري محمد - عائلة بن شعبان ، رغم أن هذه العائلات  
مازالت لها علاقة بممتلكاتها الفلاحية في قرأها الأصلية أو بالنزوح  
في اتجاه العاصمة وهنا تقطع الأسرة كل مملاتها بممتلكاتها الفلاحية ،  
نذكر مثلاً عائلة - ابن دريس - عائلة الفراوة - عائلة ابن يحيى محمد ،  
بعض الأسر النواوية الفرعية الفرعية من عائلة الحاج قاسم الخ ...  
أو بالهجرة نهائياً الى فرنسا ، نذكر منها عائلة وبالتحديد - أبناء  
بشير الحاج قاسم ، ابن عمر بن عمر الحاج قاسم - أبناء عائلة النجار ،  
وبعض أبناء عائلة الحاج علي الخ ...

وهكذا فإن التعليم وانتشاره زاد في تعميق هوة التناقض

الاجتماعي بين دواخل الجزيرة والمواقع الحضرية ومن هنا ستمثل الفترة  
الممتدة (1975 - 1987) من أهم الفترات في الركود الاقتصادي والاجتماعي  
لهذه التجمعات القروية ، مما أصابها من افراغ كلي من الطائقات  
البشرية ، أما فترة (1987 - 1989) ستمثل فترة = الاحياء الفلاحي =  
هذا الاحياء الذي سيمادبه احياء كلي = للظاهرة الغيبية = في كل  
تشكلاتها التقليدية الصوفية و=السياسية التعصبية = .  
ان ظاهرة = الاحياء الديني = في القرى لم ترتبط باعادة  
الاعتبار للنشاط الفلاحي ، وبالتالي ليست استجابة جدلية لظاهرة  
= التنمية الريفية = بل أن ظاهرة = الاحياء الديني = ارتبطت  
أساساً بالوضعية التي آلت اليها البنية العائلية من تفكك ، وتعطل  
للوظيفة التنشئة والتربية الاجتماعية ، وبالتالي ارتبطت بالبنى  
الاقتصادية والاجتماعية التقليدية التي كانت تستند اليها الأسر

التقليدية ولهذا نلاحظ أن هناك اخترازا نسبيا من طرف الأبر التقلدية الاباضية في استعمال مفهوم =الاحياء الديني= ، رغم أنها ترى أن المؤسسة الدينية هي المسؤولة المباشرة على تنشيط التشقيف الديني ولعل لهذه الأسباب واصل سالم بن يعقوب شيخ وعلامة هذه الفرق الاباضية دوره التلقيني التعليمي في مسجد بني داود الى حدود 1980 اذ يقول في كتابه : تاريخ جزيرة جربة .

= محراب لواتة ، كنت أقيم فيه مجلسا علميا أسبوعيا دام حتى السنوات الأخيرة وذلك طيلة 30 سنة من 1950 الى 1980 = . هذا بجانب أن الأبر مازالت تقوم بدورها التربوي في التنشئة الاجتماعية ، وبالتالي مازالت متماسكة داخلنا واقتصاديا نسبيا . وحتى وان كانت النسبة ضعيفة لظاهرة =الاحياء الديني= في هذه القرى الاباضية كمدغيان أساسا وأجيم ، سدويكشر وقلالة ، فذلك يعود أيضا أن هذه الجهات مازالت تحافظ على طابعها التقليدي والريفسي ، فالظاهرة ترتبط أساسا بالطابع =الجغرافي الثقافي = التوعوي - ويعني هذا أن الدروس والتنشيط الديني ، الذين يمكن أن يمارسا في إطار =الاحياء الديني= لا يمكن أن يكونا إلا استجابة =للرؤية العقيدية = المناهضة للخطاب الديني الرسمي ، والشعبي العامي ، وبالتالي يرتبط أساسا بالبرنامج الدعائي للحلقات التنظيمية لحركة الاتجاه الاسلامي ، أما في ما يخص =التنشيط الديني = الرسمي الذي يتم

---

(1) تاريخ جزيرة جربة : سالم بن يعقوب ص 48 .

داخل المؤسسة الدينية ، مسجد ، جامع روضة أطفال في المسجد ،  
 يتمثل في تلك الدروس الفقهية وفي مادتي كما رأينا الاملاء القرآني  
 والحفظ والترتيل ، وبالتالي الاحياء الاكاديمي والموسمي والتعبدي ،  
 كممارسة العبادات والفرائض في ميقاتها وترتيباتها ، وهذا يكون  
 بين صلوات العصر والمغرب أو المغرب والعشاء أو بعد صلاة الجمعة .

النشاط الفلاحي		النشاط الديني :	
لا	نعم	لا	نعم
16	10	15	11
11	11	09	13
25	09	19	15
25	13	21	17
05	05	11	09
15	07	14	08
19	19	13	14
09	09	11	07
125	83	114	94
60	40	55	45

جدول : اعادة الاعتبار للنشاط الديني والفلاحي

أما بالنسبة لبقية القرى الداخلية المحيوية وميدون  
والماي والرياض أساسا ، أن ظاهرة = الأحياء الديني = تشرف عليها  
= جماعات منظمة = كجماعة الدعوة الإسلامية ذات توجه سني **مالكي** ،  
أما في الرياض ذات توجه أباضي ، أما كلا التوجهين يخضعان لتنظيميا  
لحركة = الاتجاه الإسلامي = ومن هنا أخذت ظاهرة = الأحياء الديني =  
طابع التآطير السياسي العقائدي الذي بدوره يؤدي الى التراتيب  
التنظيمي بين هياكل الحركة الإسلامية المعاصرة ، المتمثلة في  
= الاتجاه الإسلامي = .

وهنا يمكن الإشارة أن النشاط في المساجد بدأ يعود ومورس  
سابقا منذ بداية السبعينات عندما انطلقت الحركة الإسلامية في  
نشاطها السياسي في مثل هذه القرى والأحياء السكنية ذات الطابع  
الانفتاحي = وشبه المنغلق ، ولهذا كانت النسبة مرتفعة نسبيا في  
القرى ذات الطابع المالكي ، والتي امتازت بحركة نزوح قوية وهجرة  
مسترسلة ، ولكن لا يعني هذا أن حركة = الاتجاه الإسلامي = هي التي  
تمارس هذا النشاط والتآطير الديني ، بل يمكن أن يخضع الى البرنامج  
الديني الرسمي الذي يمثل الاتجاه السني للسلطة السياسية ، وما  
حركة الاتجاه الإسلامي الا عنصرا متسللا داخل هذا البرنامج قصد استغلاله  
لصالح تكوين وانتقاء متعاطفين جدد مع الحركة ، وفعلا سجلت الأحداث  
التاريخية والسياسية تزاوجا وتعاطفا تام بين حركة = الاتجاه الإسلامي =  
في بداية تكوينها وبين الهياكل السياسية للحزب الحاكم ، وظهر جليا  
في أحداث جانفي 1978 ، ولعل طبع مجلة المعرفة (1) في مطبعة دار

(1) يقول حمة الهمامي في كنهه ص 7 : كما مكنتهم بعد فتح المساجد  
أمام منشطهم ليليقوا من أعلى منابرهم خطبهم ، من شركة الطباعة والنشر  
التابعة للحزب الحاكم دار العمل من نشر محالتي = المعرفة والمجتمع =  
من ضد الطلامية في الرد على = الاتجاه الإسلامي = .

الحزب أحسن دليل ، وهكذا فالحركة شرعرت في أحضان السلطة السياسية الحاكمة وفي داخل هياكلها السياسية ، فمنطقي أن يترك لها المجال مفسوحا لممارسة نشاطها الديني السياسي داخل المؤسسة الدينية آنذاك وقد توصل الى حدود (1987 - 1988) فترة المواجهة بين حركة الاتجاه الإسلامي والسلطة الحاكمة آنذاك .

فهل أن هذه الظاهرة = الاحياء الديني = تمثل عاملا من عوامل ايصال النزاعات الدينية والروحية في الأفراد والتي تعتبر أساسا لتحقيق التنمية الاجتماعية = وضامنا لبناء التقدم الاجتماعي والاقتصادي لهذه التجمعات القروية ؟

لعل ما ذهب اليه د . حسن شحاتة سعيان (2) يصبح صحيحا اذ ما ربهناه بمبدأ تفجير الطاقات الابداعية من موسيقى ، ونقش وشعر ونحت ووعي نابض بأهمية العامل المعنوي في تحريك طاقات الانسان الانتاجية من أجل توظيف الطبيعة لصالحه ، وبالتالي الاستفادة والتوزيع العادل لقيم التراتب الاجتماعي من معرفة بأسس الحياة الاجتماعية والتزام بالقيم الاخلاقية الفاضلة هذه القيم التي تتضمن التوزيع العادل للالتزامات الاقتصادية والاجتماعية والتمكين المتساوي من الفرص لتقديم عمل اجتماعي واقتصادي يفيد المجموعة القروية ويتقدم بها ويطور العلاقات الاجتماعية داخلها .

(2) د. حسن شحاتة سعيان : أسر علم الاجتماع ص 318 - 319 نقلًا عن كتاب تطور النظم الاجتماعية وأثرها في الفرد والمجتمع : حسن عبد الحميد أحمد ص 37 - الطبعة الثانية 1986 .

ولكن الواضح أن ظاهرة =الاحياء الديني = التي شاهدتها  
المؤسسة الدينية بشكلها الرسمي و=المعارض = لم تكن تستند الى  
هذا المبدأ التفجيري التطويري ، بل اكتفت وتكتفي الى اليوم  
=بالتسوية الدينية = =التصوف الاجتماعي = وبالتالي اعادة تعميم  
الهوية بين =الديني والاجتماعي والاقتصادي = وفعلا حركة =الاتجاه الاسلامي=  
امتازت بالدعاية المبالغة فيها على العامل =الديني لتؤكد عمقها  
الاجتماعي والاقتصادي ، ولهذا تجد نفسها حكمت على نفسها بالسقوط  
في التعويم الايديولوجي للظاهرة الدينية ، ذاك التعويم الذي يزيد  
بدوره بعمق الوهم في ذهنه السامع ويؤكد توهمه بمجتمع تسوده  
=الحاكمية للإله = وبهذا تقتل فيه كل ارادة من أجل مواجهة واقعه  
المعاشر قصد تغييره وتطويره (1) .

ومن هنا ارتبطت ظاهرة =الاحياء الديني = في هذه التجمعات  
القروية بظاهرة الارتدادية والاعتكاف السلبي على ممارسة العبادات  
وتجسيد وهم =القيم والمعايير الاسلامية = النقية الصافية دون تحريك  
الطاقات الانتاجية وهذه الظاهرة قد عمقت التناقض الاجتماعي الذي  
تمكنت برامج التنمية الريفية من اعادة هيكلته في هذه القرى  
ولذا كانت استجابة ايديولوجية لهذه البرامج بجانب الخطاب السياسي  
الرسمي ، ولعل ما توصلنا اليه من خلال هذا الجدول المقارن بين اعادة  
الاعتبار للنشاط الفلاحي وظاهرة الاحياء الديني في هذه القرى أحسن دليل.

---

(1) محمد أبو القاسم حاج محمد - جدلية الغيب والطبيعة - أبو ظبي

24 ربيع الأول 1399 الطبعة الأولى 1979 .

الدكتور علي شريعتي : النباهة والاستحمار -الدار العالمية للطباعة  
والنشر والتوزيع - الطبعة الأولى - 1984 ص: 54 -الدين الاستحماري .

اننا وجدنا أن الذين أجابوا بنعم لاعادة = احياء النشاط  
الديني = هم تقريبا الذين أجابوا بنعم لعودة النشاط الفلاحي  
بواسطة التنمية الريفية مع المحافظة على مواقع الأسر التقليدية  
المالكة ، وذلك باعادة تمكينها من اعادة = احياء منازلها الفلاحية =  
بطرق أكثر إنتاجية تمدها بالمحركات لاستخراج المياه من جوف الآبار  
مدها بجرارات وآلات حرث وقنوات ري ، واسمدة وغراسات وبيوت  
وقائية وحامية لإنتاج الباكورات المحمية الخ ...  
ومن هنا يمكن اعتبار أن النشاط الديني يرتبط أساسا بالعودة  
الاقتصادية الفلاحية الريفية التي تستند الى اخضاع الإنتاج الفلاحي  
للقطاع السياحي عوضا عن العلاقة فلاحنة تجارية لضمان الاستقرار  
الاجتماعي والاقتصادي للأسرة الاقطاعية التقليدية ، ولذا فان = ظاهرة  
الاحياء الديني = يمكن اعتبارها الواجهة الجديدة للخطاب الديني  
لعلاقات الإنتاج شبه اقطاعية في تجمعات قروية أصبحت خاضعة للاستثمار  
السياحي الذي يستند الى الواجهة الثانية للخطاب الاجتماعي الذي  
يستمد مقولاته من الخطاب السياسي الرسمي المكرس لعلاقات التبعية  
والاضطهاد الامبريالي .  
وهكذا تكتمل علاقات الإنتاج في هذه التجمعات القروية  
بخصوصيتها السياحية . وعندما نتمعن في عناصر هذه الصورة ، فاننا  
نرى بالضرورة أن نوعية التحول الذي حدث داخل البنية الأساسية  
لهذه التجمعات القروية ، يشكل ذاك التحول الذي اخضع هذه البنية  
لمنظومة الاستثمار السياحي الذي لا تعمل على تشوير علاقات الإنتاج

بل تعمل جاهدة على المحافظة على طابعها التقليدي الفولكلوري = ليقع  
توظيفها في التنشيط السياحي العام = وربما تلتجئ الى تهذيبها  
في بعض الحالات دون المس في جوهرها .

وهكذا يتأكد أن ظاهرة = الاحياء الدينية = نفسها التي مثلت  
الواجهة الايديولوجية التقليدية ، لا تخرج من هذا التوظيف السياحي  
للمعالم الدينية والأنشطة الصوفية ، ولهذا وقع ترميم عدة زوايا  
صوفية = لانها تمثل معالم أثرية حضرية تجسد طابع الجهة القروي  
خاصة = زاوية سيدي بن عيسى = وما صاحبها من احياء = نشاط العيساوية =  
وحفل = زيارة الزاوية = بجانب المحافظة حفل كل يوم ثلاثاء مساء في  
ميدون الذي يسمى = حفل الفنطازيا = (وتعني الكلمة الوقار والهيبة)  
وفي هذا الحفل تقام كل مراسم حفل الزواج التقليدي من سباق بالخيل  
وهودج مصحوب بالفرقة التقليدية للفنون الشعبية - الطبل - .  
وهذا بجانب أن هذه = الظاهرة الدينية = الاجتماعية لم تخرج

عن كونها تعتبر الدين مجرد درع أخلاقي ولا يمكن أن يكون حافزا من  
الحوافز الاقتصادية يعني عكس ما كانت تعتبره الحركة الدينية التقليدية  
ذات التوجه الاباضي في جربة ، أو الحركة الدينية الحديثة ذات  
الثنائية المذهبية ومن هنا يمكن أن نسجل ما توصلنا اليه من أن  
خطاب = حركة الاتجاه الاسلامي = الديني وخطاب السلطة الرسمية يلتقيان  
في آخر المطاف في نقطة تجريد الدين من كل حوافزه الاقتصادية ،  
وبالتالي افراغه من دوره الاقتصادي الاجتماعي (1) وهذا هو عمق التوجه

(1) الاعلان : جريدة أسبوعية تونسية الجمعة 28 أفريل 1989 . مقال خاص:  
قصة حب بين الصيَّاح والغنوشي . ص 4 .

=عندما بدأت تطل مجموعة الطلبة الاسلاميين وتقتحم الحزب وكان الرمز لها  
الطالب المرحوم ياسين السبوعي أصيل مدينة القيروان = . الاعلان: بتاريخ  
الجمعة 26 ماي 1989 مقال ص 10 الاسلاميون من البداية .  
في صائفة 84 أطلق سراح المساجين الاسلاميين ودخول القيادة في مصالحة  
ظرفية تكتيكية مع الوزير الأول محمد مزالي ...



=الظلامني= و=السلفي= لحركة الاتجاه الاسلامي ، ومن هنا لا يمكن أن تكون بديلا تنمويا وخطاب عقلانيا يساهم في ارساء المشروع المجتمعي التنموي حتى بمنظوره الاصلاحى التابع .

وقد تجلّى هذا التوجه أساسا في القرى الداخلية في جربة فقد اكتفت السلطة ، وحركة الاتجاه الاسلامي في خطابيهما داخل المؤسسات الدينية الى اعتبار =الدين = مجرد وسيلة للردع الأخلاقي واطار قيمي لضبط التراتب الاجتماعى ببعديه التقليدي والأصولي السلفي أما في القرى الساحلية أو القرى الوسيطة (التي تتوسط الجزيرة كالماء- محويين **Village carrefour**) اعتبر الدين عند أغلب المستجوبين وسيلة من الوسائل التبريرية لكل ممارسة دينوية ، ويؤكدون صحة كل ممارسة اقتصادية بالعودة الى المنطق والتفسير الديني ، وهذا عمق الفهم الخطي الايديولوجي للدين الذي تحاول حركة الاتجاه الاسلامي تمريره وتشبيته في عقلية الناس القرويين ، انطلق من مقولة =حرام = و=حلال = وصولا الى مقولات : =الاستغفار= التمظهرى و=البسمة= المفرط فيها ، احياء لكل القيم الأخلاقية =التسامحية = و=الامتثالية= ولكن هذه المقولات الأخلاقية لا تخرج عن كونها غطاء للتظاهر بالانضباط الأخلاقي والسمو الاجتماعى وأن مجرد تبرير ايديولوجي لعمق الممارسة السياسية ، والاجتماعية التي تقف عائقا أمام كل تطوور وتحول اجتماعى واقتصادي . ومن هنا يمكن الحديث عن ظاهرة **يغرس =**

=الوعبي الوهمي = انطلاقا من التركيز على أهمية **البعد الديني في** الممارسة الاجتماعية الاقتصادية . ولهذا نجد أغلب المتعاملين مع حركة الاتجاه الاسلامي من هذه القرى الداخلية : ميدون - محويين - ريانة - ودي الزيبب - الرياش - بوملال - مليتة - أركو - الحدادة ،

يمتازون بذلك الوعي الإنكماشى الذي يمتاز بالاعتكاف على ممارسة العبادات والالتجاء إلى التعصّب المقيت للخطاب الدينى إلى درجة رفض كل الخطب الأخرى حتى مجرد السمع إليها دون الالتزام بمحتوياته ومن هنا يتحول ذلك = التعصّب العقائدى = إلى شكل من أشكال السلوك الهروبي وعدم الوعي بضرورة التفاعل مع الواقع من أجل معاشته أو تغييره ، ويكتفى المتعاطف مع حركة الاتجاه الإسلامى من هذه القرى بشريد أهم الشعارات الأيديولوجية المنفصرة والمفعمة بمبادئ ، = المجتمع الدينى = والسلطة الإسلامية الواعدة بالعدالة والالتزام الأخلاقى والاجتماعى دون أن يعي خصوصيات هذا المجتمع المستقبلى وطرق العمل من أجل انجازه والوصول إليه (1).

ومن هنا يتحول هذا الوعي التعصّبي إلى شكل من أشكال السلوك التخريبي العنيف نتيجة غياب البديل الاجتماعى والاقتصادى الواضح ، وبالتالى انعدام الرؤية الواضحة لطبيعة التحول الاقتصادى والاجتماعى الذى يجب أن تشاهده هذه التجمعات القروية شبه اقطاعية وشبه المنغلقة الريفية ، ويبقى هذا السلوك الانغلاقى التعصّبي يتمشى جدليا مع طبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة فى تلك القرى ، ومن هنا فإنه يصبح مجرد مستوطن للقيم الاجتماعية التى أعيد انتاجها فى اطار إعادة انتاج علاقات الانتاج السائدة ولهذا اقترنت ظاهرة = الأحياء الدينى = المعاصرة فى هذه التجمعات القروية بظاهرة التنمية الريفية الفلاحية والاجتماعية ، ولعل هذا الرسم الخطي يبيّن لنا

(1) وهذا ما أسماه د. علي شريعتي : الاستحمار الدينى فى كتابه النباهة والاستحمار ص 54 اذ يقول : ... يدور كلامى هنا حول الدين الاستحمارى ، الدين المضلل ، الدين الحاكم ، ، الدين الذى تتولاه فئة من الرسميين ، لديهم بطاقات للدين وفيهم علامات خاصة تنم عن احتفاظهم بالدين ، وبنانهم من الدعاة ؟؟؟ ويواصل ص 55 هذا الدين الاستحمارى

تجانس النشاط الفلاحي مع ظاهرة = التنشيط الديني = واعدة احياؤه  
في طب العائلات المالكة التقليدية كما سيبيّن في موقع آخر من هذه  
الدراسة .



ومن خلال هذا الرسم نلاحظ أن النشاط الديني يسير متوازياً  
مع النشاط الفلاحي خاصة في القرى الاباضية التقليدية : صديان والرياض  
سدويكش ، أجيم ، قلالة ، اذن يمكن القول أن العلاقة التقليدية

(1) هذا الدين الاستثماري يسلب مني ضباهة الفردية = ومسؤولياتي  
تجاه مجتمعي فدين الاستثمار يدعوني الى السكوت عن الظلم والفقير،  
والصبر ، ويزيح عني كل مسؤولية فهو يفتح لي أبواب الجنان من غير  
وتعب ولا نصب ودون مشقة أو اجهاد فكر بالتالي دون أي مسؤولية =  
نفس المصدر ص 54 - 55 - 56 .

انسان / أرض لم تتغير من جهة ومن جهة أخرى العلاقات الاجتماعية والفكرية المذهبية مازالت تحافظ على تماسكها نسبيا، ولهذا كانت علاقتها بقطاع السياحة مقطوعة حتى وان كانت هناك في قلالة فهي لا تتجاوز = ورشات صناعة الفخار = فلا تأثير لها على العلاقات الأسرية . ولذا يمكن الاقرار بأن هذه القرى التقليدية مازالت تحافظ على قاعدتها الاقتصادية الأساسية وهي الفلاحة ، بجانب وعيها الديني التقليدي المذهبي الذي ستحاول حركة الاتجاه الاسلامي استغلاله خاصة في القرى المتوسطة **Village carrefour** نذكر هنا : الرياض - والبخ - وادي الزبيب - وادي مغار وأجيم .

أما بالنسبة للقرى - الماي ميدون - بوملال ، فان العلاقة

بين النشاط الفلاحي والنشاط الديني متداخلة ومفترية ، وذلك لان ، ظاهرة = الاحياء الفلاحي = يخضع خاصة في ميدون والماي الى قانون الانتفاع من برنامج التنمية الفلاحية ، وفي المقابل = أن ظاهرة الاحياء الديني = لم يكن يخضع للارث المذهبي ، بل يستقي معارفه وراؤه من الانتاج الفكري والايديولوجي و لهياكل وقيادي حركة الاتجاه الاسلامي ، مما جعل العلاقة بين القاعدة البشرية وبين الخطاب الديني لا تسير متوازنة ، بل أن هذا الخطاب يستند الى قاعدة جديدة تتمثل في الفئات المتعلمة وشبه المثقفة ثقافة جديدة ، عكس الفئات التي تمارس ظاهرة الاحياء الديني في القرى الداخلية المنغلقة : فهي تستند الى الارث العقائدي المذهبي والاسري والاجتماعي ، ولهذا

نلاحظ أن الذين يقومون بتأدير الحركة الديغية وتنظيمها كلهم ينتمون إلى الأسر العريقة دينيا واجتماعيا : ابن يعقوب - ابن ابراهيم - ابن يعلة - ابن شعاريث - الباروني - فوجة - ابن عبدالله - الشماخي الخ ...

ومن هنا يمكن أن نتستنتج أن الأحياء الديني لم يكن وراء ظاهرة العودة إلى النشاط الفلاحي ، بل هناك تنافر كلي بين الظاهرتين ، سواء في شكل توازيهما أو تضاربيهما .

اذن ما هي الأسباب التي كانت وراء العودة إلى الأحياء الاقتصادي الفلاحي المنزلي ؟ ربما يمكن أن نقف على بعض الأسباب والدوافع من خلال هذا الجدول .

أن نسبة الذين يرون أن الفلاحة تستند إلى المجهود الخاص الخاضع لعلاقات الإنتاج التقليدية داخل المنزل الفلاحي يمثلون أكبر نسبة  $49,51\%$  مع ادخال بعض التحسينات على وسائل الانتاج . وعلى مستوى طرق الري واستعمال الجرار والأسمدة الكميائية الخ ...

برنامج التنمية: عودة الجراية المهاجرين ادماج الوافدين			
: الى المنزل الفلاحي :			
08	:	15	:
07	:	09	:
09	:	15	:
13	:	08	:
03	:	10	:
04	:	16	:
05	:	18	:
03	:	12	:
52	:	103	:
25	:	59,51	:

أن نسبة الذين يرون أن الفلاحة تستند الى المجهود الخاص الخاضع لعلاقات الانتاج التقليدية داخل المنزل الفلاحي يمثلون أكبر نسبة 49,51% مع ادخال التحسينات على وسائل الانتاج. وعلى مستوى طرق الري واستعمال الجرار والأسمدة الكيميائية الخ...

ولكن مع المحافظة على علاقات الانتاج ذات طابع اقطاعي التي تعتمد على قانون =الحصة من الانتاج = أو الاشراف الكلي للعامل الفلاحي على عملية الانتاج والتسويق (البيع) أو طابع شبه اقطاعي

بالاستناد على الأجر الفلاحي الأدنى مع المحافظة على علاقات استغلال قوة العمل الفلاحية في عدة أنشطة منزلية أخرى من ترميم البناءات وتعهدتها وحراسة الممتلكات الفلاحية ، تلبية كل طلبات المسالك الاقتصادية والاجتماعية ، ونذكر من هؤلاء العائلات ما يلي : عائلات الحاج علي ، الحاج يحي ، قاسم ، برنباط ، حاج يونس ، الخ ...

وفعلا أن نسبة العاملة في قطاع الفلاحة في جربة يمثلون نسبة مرتفعة بالمقارنة الى قطاع السياحة اذ وجدنا عدد الأسر التي صرحت أنها تشتغل أراضي فلاحية بولاية مدنين يبلغ 20133 أسرة منها 11542 أسرة من سكان الريف (1).

نجد منها في جربة حسب المعتمديات الثلاثة :

حومة السوق :	1745
ميدون :	1943
أجيسم :	1116
المجموع :	4813
النسبة :	33,70

(1) التعداد العام للسكان والسكنى من مارس 1974 ! سكان زاروف السكن حسب الوحدات الادارية . نشريية جهوية ص 52 .

فهي اذا تمثل أكبر نسبة بالمقارنة الى مدنين وجرجيس /  
 وبنقردان وبنى خداش ، ولعل هذا الجدول يوضح هذا التفاوت بين  
 النسب في النشاط الفلاحي بين معتمديات الولاية :

		الريف :	المجموع :	الحضر :	النسب :	نسب الحضر :
مدنين	3527	927	4454	79,18	20,82%	
بنقردان	1112	175	1287	86,40	13,60	
بنى خداش	3564	134	3698	96,37	03,63	
سيدي مخلوف	2668	-	2668	100	00	
جرجيس	671	2596	3213	20	80	
جربة	2270	2543	4813	47,17	52,83	
المجموع	13812	6375	20133	68,60	31,40	

اننا نعتقد أن ما ذهبنا اليه أن ظاهرة الاستغلال الفلاحي  
 في الجنوب الشرقي مازال يمثل النشاط المهيمن خاصة في التجمعات  
 القروية الريفية ، وشبه الحضرية مثل جربة ، وفعلا أن النشاط ،  
 الفلاحي في جربة يمثل النسبة الأكبر بالمقارنة الى بقية الجهات



في ولاية مدنين والذي يجب أن نشير اليه هنا ان هذا النشاط الفلاحي في جربة لا يعود الى برنامج التنمية الريفية ، أو برنامج التنمية الريفية المندمجة ، خاصة ان المسؤولين أكدوا أن جربة لا تخضع لهذه البرامج التنموية لما تمتاز به من ثراء تجاري واقتصادي ، ومستوى معيشي أفضل ، وأغلب القروض الفلاحية الممنوحة تعتبر قروضا خاصة فردية ليست خاضعة لبرنامج التنمية الريفية ، يعني نتيجة مبادرة ذاتية ، وهذا يتأكد عندما نلاحظ أن التركيبة السكانية والقروية حافظت على طبيعتها الاجتماعية والتي امتازت بالتشتت القروي والسكاني اذ نجد أن نسبة السكان الذين يعيشون في مساكن منعزلة 65،501 في كامل ولاية مدنين أن بنسبة % 22،1 من مجموع السكان الجملي و% 56،1 خارج المنطقة البلدية (1) كان نصيب جربة من هذه النسب ما يلي حسب التجمعات القروية .

المحبوبين	ميدون	سدويكش	الماي	مزرابية	والخ	الرياض	قلالة	أجيم
جوشواط	العباسة	غرداية	وادي	مزرابية	والخ	بنيديغت	الفهمين	قرع
خزرون	الصايغي	القنطرة	مغار	غيزن	وادي	خناسة		

أي بنسبة 2 - 3 تجمعات مشتتة في كل منطقة بلدية ، ولعل ما توصل اليه

محمود سكلاني **Mahmoud ESKELANI** في دراسته **Economie et Popula**

**tion du Sud Tnisien** عند تعرضه لظاهرة التشتت السكاني يؤكد لنا ما قصدناه

(1) من 10 : النشرة الجهوية : التعداد العام للسكان والسكن : 30 مارس 84 .

(2) **Mahmoud ESKELANI : Economie et population du Sud Tunisien**

Publication de l'université de Tunis P. P 163

من تشتت إذ وجد سكلاني في مؤلفه هذا أن جربة في 1972 امتازت بتشتت وصلت نسبته 38,4% من مجموع 66,00 الولاية (E).

ووزع هذه النسبة كالاتي حسب المعتمديات :

Délégation de Gouvernerat	Nbre de cheikhats où le coefficient de dispers- ion		Coefficient de dispersion dans les délégations en %
	Superieur à 50 %	Inferieur à 50 %	
Délégation/ Mednine....	9	0	98,6
Bengardane..	9	0	70,5
Benikhdache	6	0	22,6
Ghamrassen	4	I	71,8
Tataouine..	II	0	30,3
Zarzis.....	2	4	23,0
Jerba.....	4	9	38,4
<b>Total de Gouvernerat</b>	<b>47</b>	<b>16</b>	<b>66,0</b>
( Régions du Sud:	<b>165</b>	<b>77</b>	<b>56,0</b>

(E) Mahmoud SKELANI : Economie de population de Sud  
Tunisien

Publication de l'université du  
Tunis

ومن خلال هذا الجدول نلاحظ أن نسبة التثشت الأقل من 50٪ يمثل  
9 مشايخ (عمادات) أما التثشت الأكثر من 50٪ يمثل الا 4 عمسادات  
فقط ، واليوم نلاحظ أن هذه النسبة قد تقلصت ، رغم أننا وقفنا على  
ظاهرة التثشت خاصة في المناطق الداخلية ، سدويكش ، وادي الزبيب ،  
الرياض ، قلالة ، أولاد عمر الخ ...

وهذا ما جعل نعتبر<sup>نسبة</sup> التحضر لا تمثل 100٪ كما ذهبت اليه  
الاحصائيات السكانية في جربة 30 مارس 1984 ، وهكذا يمكن الاقرار  
أن برنامج التنمية الريفية في جربة لم تتمكن من المساهمة في  
تغيير الوجه الديمغرافي والاجتماعي لهذه التجمعات القروية ، وبالتالي  
لم تعمل على تغيير العادات القروية الأسرية ، لأنها لم تستخدم  
برامج التوعية والتفسير لحث السكان على تغيير بنية الأسرة وعلى  
اتباع عادات جديدة في تنظيم الأسرة وذلك باكساب هؤلاء السكان طرق  
علمية وطبية في تنظيم الأسرة ، هذا بجانب اكسابهم معارف ومهارات  
مهنية تمكنهم من الصناعات المنزلية والبيئية وتطويرها ، كل  
هذا لم يكن الا في اطار ما يمكن أن يخدم قطاع السياحة خاصة بالنسبة  
للجانب الثاني ، ولكن في اطار المحافظة على التقاليد التقليدية  
والقديمة لتوظيفها في التنشيط السياحي ، ولعل هذا ما تحاول  
منظمة (I) (Relai Associatif méditerranéen) R A M .

" Article 2 : Objet :

Cette association se donne pour objectif :

---

(1) أنظر القانون الأساسي لهذه المنظمة خاصة البند الثاني ص 1 .

2-I : **Accroître des forces d'entro-développement dans**

I ere géographique, culturelle, économique,... un développement endogène circulation, échanges, appropriations de savoir faire de technologie, circulations et échanges de ressources humaines, circulation, échanges et appropriations de ressources matérielle.

2-3 : ... développer une conscience écologique.

2-4 : Participer à l'élaboration de méthodes de travail dans le domaine économique, social, et culturel.

2-5 : Devenir un lieu exemplaire de formations et de productions ouvert sur le monde méditerranée afin de proposer des modèles de micro-développement."

وقد بدأت هذه المنظمة في انجاز مشروع يتلخص في أنه نموذج للتنمية  
المحلية المندمجة لبلدية ميدون (1) في هذا النموذج تحاول المنظمة

R.A.M : (1) وثيقة حول العمل الميداني في جهة ميدون تحت اشراف :

R.A.M et développement local intégré de la commune de Jerba-Midoun : تحت عنوان :

أن تقدم رؤية حول جهة ميدون ، من أجل القيام بدراسة اجتماعية اقتصادية حول هذا التجمع القروي ، وقد تمكنت المنطقة من تحديد أهم العوائق التي شاهدها هذا التجمع نتيجة التحول في أنماط الحياة التقليدية بدخول اقتصاد السوق والسياحة اذ نجد في الصفحات

من هذا المشروع الدراسي : (2)

"... Malgré l'importance des réalisations, la population de Jerba Midoun souffre encore de l'insuffisance de la couverture existante en matière d'équipements socio-collectifs.

- La société de Jerba Midoun s'est fortement ressentie des bouleversements intervenus dans les modes de vie traditionnels marché et du tourisme, ainsi que par l'arrivée des nouvelles populations allogènes qui ont remplacé les émigrants dont les départs se sont également exprimés par une deculturation accélérée et une déperdition des savoirs-faire traditionnels et des pratiques communautaires anciennes."

---

(2) Note de présentation P : 2-3 (R.A.M)

وهكذا نلاحظ أن هذه المنظومة الاجتماعية العمرانية تحاول الاشراف على برامج تنموية لادماج جهة ميدون كمناطق سياحية فلاحية فـي المنظومة الاقتصادية القطرية والعالمية وذلك باعادة احياء القيم التقليدية وتنظيمها من أجل ادماج السكان الوافدين الجدد الذين عكسوا الأسر النازحة والمهاجرة ، حتى يتمكنوا من المساهمة فـي المحافظة على التراث الاقتصادي والاجتماعي والتقليدي للجهة ، وبالتالي المحافظة على علاقات الانتاج الاقتصادي القديمة في اطار توظيف اجتماعي جديد ، وهذا ما لم تتفطن له برامج التثمية الريفيه الرسمية ، بل اکتفت هذه البرامج الرسمية من تقديم المساعدات والاعانات المالية والاجتماعية للأسر المعوزة والفقيرة ، سواء كانت وافدة أو أصلية دون العمل على ادماجها في العملية الاقتصادية والاجتماعية .

ومن هنا لا يمكن احياء النشاط الفلاحي ان لم تؤخذ هذه النواقر الاجتماعية في الحسبان ، يعني لا بد من ادماج الأسر الجديدة الوافدة والمهاجرة في النظام القيمي الاجتماعي والاقتصادي للجهة ، وبالتالي تفجير طاقة العمل وتحريرها لتبتكر طرق انتاج جديدة ووسائل جديدة من صلب ما ورثته من ارق ووسائل هذا بجانب التشجيع على الانتساج الفلاحي وتشغيل الأرض خاصة ان هذه التجمعات القروية في جربة تعتمد على الانتاج السقوي المنزلي الذي يتوزع حسب الارشاد الفلاحي بالمقارنة الى الانتاج بواسطة البيوت المكيفة كالتالي :

---

مساحة البيوت : مساحة الانتاج السقوي

---

36	:	3	:	ميدون ...
63	:	0,5	:	حومة السوق ...
15	:	0,5	:	أقيم ....
114	:	04 هكتار	:	المجموع

---

ويمكن أن نسجل بجانب هذا الجدول أن نسبة الأشجار المشمسة بلغت 70% أما الزراعات المحمية (بيوت مكيفة) لم تسجل الا 5 ، والانتاج السقوي 25% سواء كان شتوي وصيفي والحبوب لا تمثل الا 5% (1) وهكذا نلاحظ أن التنمية الريفية الفلاحية في الجزيرة لم تعمل على التشجيع على حماية الانتاج الفلاحي المنزلي ، بل تفهّب في اختياراتها الى القضاء على هذا النوع من الانتاج وتعويض بالانتاج الواسع السقوي ، كما أنها لم تتمكن من تغيير طبيعة الملكية الأسرية التقليدية التي تمتاز بالتشتت والتفتت ، بل اكتفت بالقيام بمسح جيغرافي لهذه الملكيات المشتت لتسجيلها في دفتر العقاري بالمحكمة العقارية بجانب محاولة جمع وحصر ممتلكات الحرس لاعادتها الى ممتلكات الدولة والتفويت فيها للأسر الاقطاعية (2) . وهكذا يتأكد لنا أن التغيير للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية في هذه التجمعات القروية لم يتجاوز مرحلة الاقتماد التجاري السقوي، من توفير الاستهلاك الأسري ، مع المحافظة على القاعدة الانتاجية التي تستند بدورها الى الاقتصاد المنزلي الفلاحي ، ومن هنا لا يمكن أن ، نتحدث في جربة على ما نسميه = رأسمالة الفلاحة = ومكفنتها من أجل تصنيعها ، فالعلاقات مازالت تحافظ على طابعها الاقطاعي ، وشبه الاقطاعي ، ولعل ما ذهب له منظمة R.A.M في مشروعها التنموي الذي يتمثل في اعادة انتاج هذه القيم الاجتماعية التقليدية الأسرية يساعد على تعطيل عملية تطوير علاقات الانتاج في هذه التجمعات القروية حتى

---

(1) التقرير السنوي للمندوبية الفلاحية الجهوية لسنة (1987 - 1988)

(2) حسب حوار بعض المستجوبين في الرياض ، وكاتب المحكمة العقارية بميدون . (العقل الميداني) .

لا تتحول الى أحزمة معارضة تخنق كل الاختيارات الاقتصادية والاجتماعية  
وبهذا تكون هذه المنظمة R.A.M قد ساهمت في الحد من التوتر  
الاجتماعي الذي يمكن أن يحدث كلما اتسعت الهوة بين هذه القرى والسلطة  
السياسية .

وبالرغم من كل المشاريع التنموية بدأ من مشروع تشغيل الشباب  
الذي بلغ عدد المنتفعين به في جهة ميدون 19 يتوزعون حسب هذا الجدول  
كالتالي : (1) .

القطاعات	عدد المنتفعين :	التكاليف
تجهيزات صغرى	4	400.000 د
مراكب شراعية	5	4.500.000 د
مراكب مجهزة	3	12.754.000 د
المصناعات التقليدية :	2	1.023.000 د
ميكانيك السيارات :	1	2.000.000 د
ميكانيك الدراجات :	1	950.000 د
صناعة الجلد :	1	1.625.000 د
التصوير الشمسي :	1	2.000.000 د
البقر الحلوب :	1	1.500.000 د
المجموع	19	26.852.000 د

(1) التقرير الاداري والاجتماعي لمعمودية مديون لسنة 1988-1987 ص 13 .



بجانب احداث مواطن شغل منزلية سواء كانت يدوية أو فلاحية

والتي تتوزع كالتالي :

4	: مهاريح مجرورة
9	: آلات رش للأدوية
7	: آلات خياطة
10	: أنوال حديدية
8	: الأشجار المثمرة
3	: الزراعات المحمية
:	
41	: المجموع

فإنها لم تخترق عمق التركيبة الاجتماعية لهذه التجمعات القروية، بل لم تتمكن من التأثير في حياة الفرد والمجموعة الاجتماعية. ومن ثم لم تؤد إلى تحسين الوظيفة الاجتماعية لهذه التجمعات القروية ولم تدفعها من أجل التغيير العميق لبنائها الاجتماعية والاقتصادية بل اكتفت كما ذكرنا بإخضاع هذه التجمعات القروية كلياً إلى القطاع الاقتصادي المستحدث - السياحة - دون تهيتها اجتماعياً واقتصادياً، مما أحدث اهتزازاً في البنية الاجتماعية فولد الشعور بالنقص والفشل والضييق والتوتر... مع أن الدور التقليدي الذي كانت تقوم به الأسرة في إطار المنزل الفلاحي انعكس مما أحدث حالة من الفراغ الثقافي الذي صاحبه اتلاف تدريجي لكل المعارف والممارسات القروية القديمة. تلك المعارف التي كان لها دور كبير في تكوين عقلية العمل والانتاج الاقتصادي المتواصل لدى الجريبي.

فكل هذه الوضعيات أحدثت حالة من الفراغ الاجتماعي في صلب العائلات الاقتصادية والتقليدية، مما جعلها تزيد انكماشاً وتقوقعاً حول الذات من أجل البحث عن قيم وقنائية فلم تجد الحركة الدينية المعاصرة = الاتجاه الإسلامي = بداً من استغلال هذه الوضعية لاكتساب عناصر وأسر برمتها لصفوفها وقد تجلت هذه الظاهرة خاصة في القرى ذات التوجه الخلفي المالكي لأنها شهدت رجة في داخل النموذج القيمي والنظام المعياري خاصة منذ اختلافها مع القرى الإباضية في الفترة الحديثة (منذ دخول الأتراك إلى نصف الأول من فترة الاستعمار المباشر). فهذه القرى ستكون مهينة أكثر من غيرها إلى الاهتزاز القيمي والأخلاقي لأنها لا تملك قاعدة اقتصادية شابة من جهة ومن جهة أخرى لأنها لا تستند في حركتها الاقتصادية والاجتماعية إلى مبدأ التفاعل الأحادي مع الظروف الموضوعي، دون أن تعمل على تشبث العامل الذاتي، يعني أنها شديدة التأثر بالواقع الموضوعي بدون التأثير فيه أو، توجيهه فإنها تتعامل مع هذا الواقع الموضوعي حسب الوضعية التي يمكن أن يكون عليها. ولهذا وجدت حركة الاتجاه الإسلامي أرضية خصبة لها في هذه القرى نذكرها: المحجوبين، الماي، ميدون، أركو، الرياض، حدادة، أولاد عمر، مزاوية، إذ أننا من خلال هذا الجدول:

القرى الريعية	الصراع التجاري مع الأتراك	مقاومة الاستعمار المسلحة	صراع 54 مع بورقيبة	المناصرة السرية للإوسفية	مناصرة حركة الاتجاه الاسلامي
المحبوبين ..	x	x	x	x	x
ميدون ...	x	x	x	x	x
المسي ...	x	x	x	x	x
صدغيان ...	x	x	x	x	x
الرياض ...	x				x
قلالنة ...					
سدويكش ...	x	x	x		
والسخ ...	x				x

نلاحظ أن قريتي محبوبين ، ميدون هما اللتان تفاعلتا مع كسل الحوادث التاريخية التي مرّت بالجزيرة ، وبالتالي فيمكن القول أنهما تمثلان النموذجين الأكثر استعدادا للتحوّل الاجتماعي إن توفرت القاعدة المادية المستقرّة للمجموعات السكانية ، فلذا هما أكثر القرى استعدادا لتقبل القيم الاجتماعية المهيمنة مهما كان مصدرها ، وهذا يعني أنهما

أكثر القرى اهتزازا على مستوى البنى الاقتصادية الاجتماعية مما جعلنا نلاحظ بكل وضوح التمايز الاجتماعي بين الفئات الغنية المهيمنة وبين الفئات الفقيرة والمتوسطة الوافدة ، هذا من جهة ومن جهة أخرى لاحظنا الانغلاق الشديد في شكل هروبي انكماشى للعائلات الحديثة اقتصاديا واجتماعيا والتي مازالت تستند الى خدمة الأرض وبالتحديد الفلاحة المنزلية ، وهذه الأسر التي تمثل تلك العلاقات القطاعية التقليدية ، وفعلا انها تحاول جهادا اعادة انتاج ونقل قيم هذه الطبقة القطاعية للأجيال الجديدة خاصة ابنائهم ولهذا نجد أنفسنا أمام انغلاق أسري تقليدي في عدة أشكال من الممارسة الاجتماعية والاقتصادية ، فكالتهو في مقهى القرية محجوبين - . والجلوس في شكل مجموعات ضيقة .

ومن هنا لا يمكن أن نعتبر أن حركة الاتجاه الإسلامي = هي التي وراء هذا الانغلاق الاجتماعي ، بل أن هذه الحركة استغلّت هذا المجال الاجتماعي من أجل هيكلتها نفسها داخل هذه القرى فهي دخيلة عنه ومما الشيء الذي يربطها به إلا ذلك العامل - وهو الدين - وما يولّده من قيم لواقع اجتماعية وثقافية ، لذا فان حركة الاتجاه الإسلامي تعتبر نتاجا لواقع التهميش الاجتماعي والاقتصادي في استجابة مندقية للاختيارات الاقتصادية والسياسية الرسمية وليست اختيارا ايديولوجيا وعقائديا لتلك الأسر التقليدية ،

كما يمكن أن تكون امتدادا للخطاب السياسي الرسمي الذي لم يتميز بالتجانس الايديولوجي والتماسك المفاهيمي ، بل أنه يتراوح بين

العقلانية المبتذلة السلفية التمهيرية ، هذا بجانب انه لم يعمل على تقوية المشاعر والاتجاهات الايجابية كالثقة في النفس وتحرير الطاقات الابداعية والمنتجة ، بل استند الى مبدأ التكبير وقتل كل المبادرات الذاتية ذات التوجه الوائي التحرري ، هذا التوجه الذي يدفع هذا النشاط الاجتماعي والاقتصادي الى مستوى الفاعلية المرغوبة ، فالخطاب الرسمي وخطاب الحركة الدينية المعاصرة ، لم يضا مشكلة تقدير في هـذـه التجمعات القروية بحرية في موضعها الصحيح من عملية الانتاج بل اكتفيا بالنظر اليها على كونها خاضعة للسوق السياحية ولم يعبرا اهتماما لنظام البيع الذي اُدبح ينهك المواطن الفلاح الصغير نتيجة تعدد الوسطاء والضغطات بكل الأشكال ، كل هذه العوائق تعتبر المشاكل والمصاعب التي وقفت وراء تقهقر الانتاج الفلاحي ، يعني عملية التعامل الاقتصادي التجاري وتبادل الانتاج الفلاحي ، وهذا بالضرورة سيؤدي حتما الى التأثير في العوامل الأخرى التي أدت الى تعقد التشكيلة الاجتماعية وتهميشها .

وبالتالي ان العامل الديني الذي استندت اليه حركة التجسـاه الاسلامي ، لا يمكن أن يكون الا عاملا نسبيا بين هذه العوامل وانيس المحدد كما أرادت أن تجعل منه هذه الحركة . فالحركة الدينية لم تفهم ذاك التحول الذي أصاب هذه التجمعات القروية على مستوى العملية الاقتصادية . ذاك التحول الذي أعطى نمطا متغايرا عن القديم للحياة القروية ، اذ كسان القروي قديما منتجا ، اليوم أصبح مستهلكا نتيجة الاعانات النشيطة المقدمة من طرف برنامج التنمية الريفية ، وتغيير قاعدة الانتاج الفلاحي بواسطة

برنامج التنمية الريفية المندمجة ، والقضاء على الحرف المنزلية الصناعية نتيجة برنامج تشغيل الشباب ، اذ هذه البرامج التي جعلت سكان هذه القرى المنغلقة وشبه منغلقة تتمثل المستقبل في شكل ضيق وقلق ، أو أمل مستحيل التحقيق هذا الشكل بصوره المختلفة الذي يمكن أن يسيطر على عقلية القرويين بجميع أنواعهم سواء الحضريين أو الريفيين المتعلمين أو المهاجرين العائدين ،

وهكذا فإن برنامج التنمية الريفية بجميع أنواعها تزيد في تعميق عملية الاحباط الاجتماعي والنفسي لدى المواطن نتيجة سحب المبادرة الاقتصادية والانتاجية منه ، تؤدي هذه البرامج الانمائية الى تعطيل مسيرة بناء مستقبل هذه التجمعات القروية ، وذلك بالتأكيد على مقولة الربط بين الحاضر والماضي بالنسبة للحركة الدينية -الاتجاه الاسلامي - وبين الحاضر بالنسبة للخطاب السياسي التنموي الرسمي ، والهدف بالنسبة للخطابين هو تحقيق الاقلاع الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي في هذه التجمعات القروية .

الا أنهما غفلا وتغافلا عن كون النظام الاقتصادي الاجتماعي

القروي خاضعا كليًا الى قانون علاقة الانسان بالأرض ، أي علاقة الانسان بالطبيعة وبكل الانتاج الاقتصادي يوجه ويسير كل الظواهر الاجتماعية الأخرى ، من ولادة وأعراس ، وحتى الوفاة ، والاحتفال بالمناسبات الدينية والتعامل مع السوق الأسبوعي القروي والحضري ، ومن هنا بذينك الخطابين تقتل ارادة مواجهة هذا الواقع الاجتماعي الاقتصادي من أجل تطوير هذه العلاقة ، هذا الجانب انهما يضيقان الخناق على تلك المجموعات السكانية

في مستوى البدائل الاجتماعية مما يؤدي الى دعم ودفح التسلسل الامبريالي والخضوع كليًا له وذلك بالسماح له بالتوظيف المكثف للراسمال الأجنبي في قطاع السياحة وفي مشاريع التنمية الريفية والاجتماعية (1).

ومن هنا نجد أنفسنا أمام انتشار عدة ظواهر في هذه التجمعات القروية ، خاصة في مستوى الاقتصادي والشكل الحضري لهذه القرى الريفية ، وذلك نتيجة التغييرات على المستويات التالية :

- الشكل الطبيعي البيئي يتمثل في الالهمال الواضح للنشاط الفلاحي نتيجة هروب السكان القرويين في اتجاه السياحة أو النزوح الى المدينة أو الهجرة الخارجية ..

- وهذا بالضرورة يؤدي الى تغيير في مستوى الشكل الهندسي للمنزل والمسكن خاصة نتيجة الانفجار الذي أصاب الأسرة الفلاحية فأصبح المسكن أمام عدة أنماط من المساكن العصرية المنزل العصري "Hovche villa" والفيلا للأسرة النووية أو الحوش المسقف لكل العائلة الخ ..

- مستوى المهن والحرف التقليدية الريفية القروية ، غزل الصوف

النسيج ، ومنج الحصير ، وشباك الصيد ، وصناعة الحبال من سعف النخيل الخ .. وصناعة الحدادة ، وطلبي الأواني بالقمدير الخ ..

هذا بالضرورة سيؤدي الى التقليص من دور القرية على مستوى الانتاج القروي والوطني هذا بجانب أن القرية والريف أصبحا ليس لهما يتألقيان نسبة كبرى من الاستثمارات المالية في قطاع واحد ، وهذا مما سيؤدي الى تهميق تهميتنا الاقتصادية وتعميق أزمةنا الفلاحية ، تلك

الفلاحة التي كانت في ما مضى تمثل مصدر الرزق العقاري والزراعي للفئات والأسر التجارية والسلطة المركزية نفسها . ولكن كل هذا لم يؤدي إلى تغيير المشاكل الريفية وتشويرها بل زادت في تعميق تشويرها وتكبيدها مع المحافظة على أسسها الاقتصادية الضعيفة الهشة . فكل هذه الاعتبارات الموضوعية لم تأخذها الحركة الدينية سواء في مستوى الخطاب الرسمي أو خطاب حركة الاتجاه الإسلامي بعين الاعتبار .

ومن هنا فالتغيير الذي أصاب هذه التجمعات القروية لا يخرج عن إطار مبدأ تعميق تعبئة هذه التجمعات القروية الساحلية ذات النشاط السياحي وادخالها في إطار مجال الاستغلال الامبريالي وذلك بتحويلها الى قطاع صناعي له تأثيره في توظيف الرأسمال دون احداث تحول في علاقات الانتاج التقليدية ، وقد أكد أغلب المستجوبين أن التغيير الذي شهدته جربة يعود أساسا الى التوظيف المكثف للرأسمال في قطاع السياحة اذ نجد ما يلي :



التوظيف المكثف التغيير : ضعف الواعىن : تغيير القيم								
للسياحة : السكاني : الديني : والتقاليد								
02	:	05	:	02	:	17	:	صدغيان - مزراية
01	:	06	:	00	:	24	:	بوملال
02	:	08	:	00	:	15	:	الريياض
06	6	07	:	10	:	15	:	ميدون - أركو
-	:	05	:	03	:	08	:	المباي
02	:	04	:	04	:	12	:	سدويكش
00	:	08	:	03	:	21	:	أجيم - خنانسة
01	:	06	:	02	:	03	:	قلالة
14	:	49	:	24	:	121	:	المجموع
6.75	:	23.55	:	11.53	:	58.17	:	النسب

جدول : أسباب التفير في جربة

- وهكذا يمكن أن نستنتج أن التغيير الذي حدث في جربة يعود أساسا الى السياحة التي أحدثت تغييرا في طبيعة العلاقات الاقتصادية السوقية والمنزلية . إذ أن الاقتصاد الفلاحي المنزلي يتقلص تأثيره = كما لاحظنا منذ حين ، وهذا يعود أساسا الى :
- التدخل الامبريالي في تسيير القطاعات المنتجة كالسياحة وعمل على تعطيل تطوير علاقات الانتاج الفلاحية .
  - تشتت الأسرة الفلاحية .
  - تشتت الملكية الفلاحية
  - تعميق تبعية الانتاج الفلاحي الى قطاع السياحة فلم يعسد يقوم بدوره العائلي .
  - نفور الشباب من النشاط الفلاحي نتيجة تطوّر سلم القيم الاجتماعية وطرق تحقيق الثروة الاقتصادية .
  - تعميق ظاهرة التغريب نتيجة تطور النشاط السياحي في الجهة .
- وبالفعل ان قطاع السياحة شاهد ازدهارا ، إذ أن أغلب المشاريع المقامة في جهة جربة كلها ذات طابع سياحي (1) إذ نجد مثلا في معتمدية ميدون 17 نزلا بجانب مشاريع سناء ستومانة - هري كلاب - أبو نواس (2) كلها تشتغل والمساهمون في هذه المشاريع : شركة الاستثمار السياحي الخليجية أبو ذبي - بنك تونس الامارات للاستثمار - البنك التونسي الكويتي للتنمية - .

(1) التقرير الاداري والاجتماعي لمعتمدية ميدون (1967 - 1988) ص 9 .

(2) أصبحت تشتغل منذ (1988 - 1989) .

وفي الأفق نجد مشاريع :

x روبنسون كلوب 250 عاملا

x حضر يعمل الذي يشغل 180 عاملا

x جربة كلونيا 115 عاملا

هذا بجانب مشروع للاحضرية الذي يغطي مساحة 160 هكتار .

أما في معتمدية حومة السوق (1) نجد 20 نزلا وعدد العملة فيها

785 وهكذا يمكن الاقرار بأن السياحة تشغل قرابة 4047 (2) من

مجموع اليد العاملة بالجنت الثلاثة الذي يبلغ 22156 أي بنسبة 26،18

فقط ، ولهذا نلاحظ أن السياحة في جربة مازالت لم تستقطب السيد

العاملة الجربية بل أغلب الذين يشتغلون فيها من خارج الجهة

فالجربة الذين يشتغلون في السياحة لا تتجاوز نسبتهم 12،84% أي

بحجم 520 عنصر . وهكذا يمكن القول أن أغلب القرى في جربة مازالت

تنظر الى السياحة نظرة احتراز وحذر ، ونشير هنا الى أن أغلب

العاملين من القرى الداخلية مازالوا يحافظون على تابعهم القرى

وطبيعة علاقتهم الريفية والأسرية التقليدية ومازالوا أيضا مرتبطين

بالأرض والعمل الفلاحي المنزلي اذ نسجل أن نسبة 50% من مجموع ،

المشتغلين في السياحة مازالت تحافظ على نشاطها الفلاحي المنزلي

وانتمائها للعائلة الممتدة .

وهذا لا يعود الى تأثير الحركة الدينية المعاصرة ، بل أساسا

الى عمق تأثير البنية القيمية والنظم المعيارية التي صاحبت

(1) التقرير الاداري والاجتماعي لمعتمدية حومة السوق (1987 - 1988).

Rapport d'activités 1985 ministre du travail (2)

(O.P. E. T. T. E.)

(Delegation regionale de mednine) P. 10

التكون الاجتماعي والاقتصادي لهذه التجمعات القروية ، أما السواحل  
الديني المعاصر لا يمثل نسبة هامة بالمرّة وما وصلنا اليه في دراستنا  
يؤكد ذلك ، وحتى اذا كانت هذه النسبة موجودة فما هي الاستجابة  
منذ اقية كما ذكرنا للتحوّل الذي حدث في صلب القاعدة الاقتصادية  
من العلاقة الشائبة فإلاحة - تجارة الى العلاقة الثلاثية ، فإلاحة -  
سياحة - تجارة ، وهكذا أصبحت السياحة تلك الاسفنجة التي تمتص  
كل الفوائض في الانتاج المنزلي القروي .

فمن هنا يمكن القول أن المنظومة الاقتصادية العالمية والمحلية  
إعادة هيكلتها لهذه التجمعات القروية الساحلية على قاعدة الانتاج  
السياسي تريد أن تخلق ظروف التخصّص السياسي لهذه القرى ، وتجعل  
من جربة ككل قرية سياحية ، وهذا سيؤدي حتما الى تعطيل أسر الانتاج  
الأساسي لهذه القرى . وستتعرّض الينمية الاجتماعية الى الاهتزاز القيمي ،  
مما سيزيد في تفكك الهياكل الاقتصادية والاجتماعية في هذه التجمعات  
القروية ، فيتعمّق تهميش القوى الاجتماعية الوطنية .

وانطلاقا من هذه الوضعية يتم توزيع القوى الاجتماعية وترتيبها  
حسب استعداد كل قوة على التفریط في حقها الاجتماعي والاقتصادي لصالح  
القوى الاقتصادية المهيمنة في هذه القرى التي تعمل جاهدة الى اعادة  
توظيف نشاطها في اطار المنظومة الاقتصادية المملاة من طرف برامج  
مصاديق النقد الدولي والخليجي . ولهذا يعاد تنشيط القطاعات  
التقليدية الفلاحية والتجارية في مجال وفضاء الاقتصاد العالمي (1).

---

(1) **Projet de R. A. M. : à Midoun**

وهكذا تتمكن قبضة القوى المهيمنة من هذا النوع من الأرباح  
شبه القطاعية ، بواسطة تنشيط القطاع السياحي ، الذي أصبح مختلفا  
للرأسمال الأجنبي للخروج من أزمته على حساب هذه التجمعات القروية  
شبه المستعمرة وشبه القطاعية .

ومن هنا ليس من الغريب أن تحتل السياحة دورا هاما في إطار  
إعادة هيكلة الاقتصاد العالمي منذ 1970 إلى الآن ، إذ أصبحت بجالاتها  
صالحا لتوظيف الاستثمار العالمي ، ولعلنا نتذكر التوصيات  
والاختيارات التي حددها تقرير البنك العالمي بتاريخ 30 سبتمبر 1982

للمخطط الاقتصادي والاجتماعي السادس بتونس (1982 - 1986) :

" .. En ce qui concerne les Industries manufacturières  
et le Tourisme les organismes existants chargés du développement  
et de la promotion des exportations doivent être renforcés tandis  
que les banques Semipubliques d'investissement récemment créés  
devraient jouer un rôle utile ; c'est aussi en collaborant de façon  
plus poussée avec les investissements étrangers qu'on augmenterait  
les chances d'atténuer les goulets d'étranglement strictement techniques  
qui freinent le développement des investissements dans ces secteurs  
(Tourisme, Les Industries manufacturières)"

ولكي تأخذ التنمية الجهوية أكثر توازن وجب تخصيص قسط للراسمال

الخاص في هذه المشاريع (برامج التنمية الريفية المندمجة -

(1) Document de la banque mondiale : Tunisie Revue du  
Sixième plan de développement (1982-1986) Volume I :  
Rapport Principal 30/09/83 P. IX

التنمية الريفية - الخ ... ) إذ يؤكد التقرير في هذا التوجه بقوله (1)

"Un développement régional de caractère régional de l'effort conjugué de la part de l'État et du secteur privé."

وكذا فإن العناية من هذه التوجهات الممثلة من طرف البنك العالمي،

هي الاستحواذ على أكثر القطاعات المربحة لتوظيف أمواله ، وذلك

بتدويل تلك القطاعات ، ولعل شركة نادي البحر الأبيض المتوسط ،

العالمية ، تلعب دورا كبيرا في تدويل قطاع السياحة بأقل التكاليف

وذلك بتحويل ونقل اليد العاملة من قدار إلى آخر من موسم إلى آخر،

وهذا الاهتمام بقطاع السياحة له انعكاسات مباشرة على قطاعات

الخدمات وإذا يتألب بالضرورة الاهتمام بالتعليم والتوظيف ، فمستوى

الجزيرة شهدت تطورا سريعا في هذه المجالات، مما أدى ببعضهم إلى

احتلال مراكز سياسية اقتصادية مرموقة في جمان السلطة وإن ما وصل

اليه نورالدين السريب في كتابه **La formation des elites poli-**

**tique** يؤكد ما توراتنا اليه .

فقد حصر السريب نسبة النخبة التسييرية الحاكمة حسب

أصولها الجغرافية في الفترة الممتدة 1955 - 1969 كالآتي :

النسب	الجهات
29	تونس
25	سوسة
11.5	مدنين - جربة
7.5	مناقيس

(1) نفس المرجع ص 11 : **Noureddine ESSRIBI ; La formation**

**des elites politique**

(2)

maghrebines. Annuaire de l'Afrique

du Nord 1968

P.P 185

5.3	القيروان
4.1	نابل
3.1	قفصة
3.1	قابس
5.3	بنزرت
3.1	ساجة
1.00	القصرين
2.00	الكاف

وقارن نورالدين السريب في نفس الفترة بين مجموع السكان ونسبة

الأفراد النخبة المفرزة فوجد ما يلي :

أفراد النخبة	السكان بـ	الولاية
29	17.4	تونس
25	11.5	سوسة
10.4	1.5	مدنين جربة
7.5	9.4	مفاقس
5.3	6.1	القيروان
0	5.6	جندوبة

ولكن في الفترة الحالية (87-1989) ان عدد الجراة كنخبة مفرزة

لا تتجاوز <sup>14</sup> % 00،1 بدون اعتبار المواقع الاقتصادية أي بنسبة % 00،1

وهذا بديهي لان الجري يريد أن يعيش من خلال ما ينتجه من نشاطه

الاقتصادي و بكل استقلالية <sup>عن السلطة</sup> فالجري اذن يمتاز بالموقف الحيادي

السلبى وهذا الموقف يعني المساندة الفعلية للسلطة وعدم التناقض معها هذا من جهة ومن جهة أخرى أن الجري لا يستطيع أن يعيش من السياسة كما لا يريد أن يضحى من أجل أهداف سياسية يعرف أنه لا يتمكن من تحقيقها فالوعي السياسى لدى الجري يرتبط بالموقع الطبقي المهورون في كل لحظة تاريخية، فالوعي السياسى لدى الجري هو تعبير عن حالة الاضطراب والقلق على فقدان الموقع الاجتماعى والعجز عن الدفاع عنه، لامتلاكه الطابع السلمى السلبى الذى يتمظهر في شكل الانكماشى الانتظاري. وهكذا كما يقول محمد الباقي الهرماسى في كتابه (1) La Société Tunisienne au miroir du mouvement Islamiste ان السياسيين يعيشون من السياسة ولا يعيشون من أجلها وهذه الوضعية تزيد في تعميق الشعور بالقلق على ضمان المستقبل نتيجة عدم الاستقرار في المنصب السياسى. ومن هنا فالجري انطلق من هذه الوضعية وجعل نشاطه وتسيير مشاريعه وممتلكاته فوق كل مصلحة سياسية.

هذا بجانب أن الوضعية الشاملة بين (70-1980) امتازت بضعف نمو الدخل القومى مما جعل الجرايات الاسمية **الخام** لم تنم سوى بنسبة 168% ومعنى ذلك أن نصيب الجرايات فى الدخل القومى انخفض في الحقيقة من 51% الى 45% (2).

(1) ELBAKKE Hermassi (Mohamed) : La Société Tunisienne au miroir du mouvement Islamiste P : 25

(2) Rapport d'activité 1985 P : 44  
Rapport d'activité 1985 P : 45



وهذا سيؤدي حتما في التجمعات القروية الى الوضعية السيئة للطبقات الوسطى والمغرى في الريف وستكون أشد وقع على الفئات الريفية الفقيرة التي تعيش من خدمة الأرض فمما سيحدث اندفاعا في اتجاه القطاعات الأكثر اشتغالا ، مثل السياحة ، وفعلا ان في هذه الفترة ما بين (1975 - 1985) نسبة المنقطعين عن التعليم الابتدائي والثانوي قد بلغت في ولاية مدنين قرابة 3000 منقطعا هذا بجانب ارتفاع نسبة الهجرة في الفترة الفاصلة بين 1984 و1985 اذ بلغت 53 عاملا في سنة 1985 عوضا عن 39 عاملا في 1984 (1) أي بزيادة 35,9% كان نصيب جربة منها 17 عاملا يعني بنسبة 32,07% هذا بجانب حركتي النزوح والهجرة اللتين أصبحتا تماثلان مصدرا من مصادر تنمية المستوى المعيشي للأسر القروية في ولاية مدنين وبهما يمكن التصدي لتدهور القدرة المعيشية التي أصابت هذه التجمعات سنوات 80 التي بدأت علاماتها منذ السبعينات كما أشار الدكتور محمد الباقي الهرماسي في كتابه المذكور (2).

وان النسبة المالية التي تمكنت العائلات من الحصول عليها قد بلغت 1.097.003791 (3) حسب حجم المبلغ الحوالات الواردة من الخارج

---

(1) Rapport d'activité 1985 P. 44  
" " " " " P. 45

(2) ELBALI Hermassi (Mohamed) : La société Tunisienn e miroir du mouvement Islamiste P 25

(3)

لشهر جانفي 1984 الى أكتوبر 1984 وهذا بجانب المبلغ الذي أرسل من طرف المهاجرين بحومة السوق في نفس الفترة المهم أن سنة 1984 - 1981 211 691 2.390 وان كل هذه المبالغ التي أرسلت الى عائلات المهاجرين سيكون لها علاقة باقتصاد هذه التجمعات القروية وخاصة بالنسبة لنمو المستوى المعيشي والسكني وقد تجلّى بوضوح في قريتي : العبابسة - الناظور في ميدون والكراشوية في ربانة .

ولكن الذي يجب أن نسجله هنا أن هذه الهجرة ليس لها علاقة بالنشاط السياحي بالجهة ، ولا بتطور المستوى التعليمي والثقافي في الأوساط العائلية ، فهي هجرة اختيارية ، رغم أننا سجلنا في بعض القرى خاصة في ميدون الجنوبية ، والشرقية حومة الحدادة ، ونسبيا محبوبين أن هجرة بعض الشبان ارتبطت باشتغالهم في قطاع السياحة ونتيجة ربطهم لعلاقات ودية ومدافقة مع بعض الحرفاء الأجانب (السياح) ، ومن أجل توفير الثروة والاستقرار المادي . وهذا بجانب مبدأ التقليد الاجتماعي لابناء الجيران = الأعمام = والأقارب = . فالمهم أصبحت الهجرة تمثل المصدر الوحيد لتوفير وتحقيق الربح المادي والرفاهة الاجتماعية ، ولهذا يمكن القول أن الهجرة الحالية في جربة كان لها التأثير البالغ في تطوير تركيبة الأسرة الاجتماعية وتفكيك أوصالها أكثر من السياحة نفسها . عكس الهجرة التجارية القديمة والحديثة .

وهذه الوضعية الجديدة ستؤدي الى تشكل فئة اجتماعية جديدة تمتاز بالهامشية الاقتصادية ومشبعة بطاموحات الطبقات الوسطى والصغرى ، في المقابل ستصطدم بالواقع القروي ، مما سيولد فيه احساسا بالاهتزاز

الاجتماعي والانتكاسة النفسية والتي تتمظهر في شكل من الاحباط  
والفشل في تحقيق كل الطموحات اذا ما بقي في موطنه وقريته فهكذا  
كما يقول محمد الباقي الهرمسي في كتابه (1) - **La Société Tunisienne au miroir du mouvement islamique** -  
المرتكس أصبح مهيمنا بشكل متزايد. ومن هنا يحتد الشعور بالفراغ  
النفسي خاصة بعد ذاك الانبهار الحضاري الذي شاهده في أوروبا - فرنسا  
وذاك السلوك الاجتماعي الديمقراطي من جهة والعنصري من جهة أخرى  
وهذا كما ذكر الدكتور محمد الباقي الهرمسي (1) يؤدي = الى الأزمة  
(الفراغ النفسي) التي لم تفرز فقط الاجرام وكل أشكال الانحراف الاجتماعي =  
في باريس - بالنسبة لهذا العامل المهاجر ، والانكماش والنفور من  
كل عمل فلاحي يقل ثمنها عما كان يتقاضاه في بلاد الهجرة كل هذه  
الحالات تمثل الانتحار الاجتماعي التدريجي لقوة العمل الريفية .  
ولكن الشيء المثير للانتباه هو أن أغلب المهاجرين العائدين  
يتسمون بمسحة دينية ، وشعور تعاطفي مع خطاب الحركة الدينية المعاصرة .  
الاتجاه الاسلامي هذا ان لم يكن منتميا ومدافعا عن مواقفها ورؤاها  
السياسية والايديولوجية . ولنا نموذجان بارزان في محبوبين من  
عائلة النجار والحاج قاسم . الا أن هذه الأسر لم يكن لها تأثير في  
تجمعاتها القروية الأملية ، كما أنها لم تتمكن من التأثير على  
شيوخ القرى التقليدية الا في مستوى النشاط التعدي . أما على  
المستوى السياسي التنظيمي ، فالحركة الاسلامية المعاصرة ، الاتجاه  
الاسلامي - لم يعتمد عليها . فالحركة الاسلامية تعمل بمعزل عن هذه

1- نفس المصدر ص 28

1- نفس المصدر ص 29 بتصرف .

العناصر المهاجرة العائدة ، رغم أنها لم تستغن عنها في دعائيتها خاصة في أوساط القرى التي كانت قاعدتها الأسرية والاقتصادية مهزوزة وغير ثابتة طوال الفترات التاريخية الاجتماعية المذكورة .

فالحركة الدينية كما أشرنا استندت في الانتشار داخل الأوساط الاجتماعية القروية الى فئة شباب التعليم الثانوي وخاصة الفئات العمرية التالية (15-18) (21-25) وبعض طلبة التعليم العالي ، ولعل ما توصل اليه عبد الباقي الهرماسي في دراسته نقلا عن كمال الغزي (1) يؤكد لنا هذه النتيجة التي توصلنا اليها :

= منذ بداية 1978 بدأ شباب جهة الساحل التونسي يلتحقون بالحركة الاسلامية بشكل مكثف وقد بلغت نسبة هؤلاء من مجموع الشباب في القطار 88 %

وهكذا يمكن القول أن ظاهرة الحركة الدينية المعاصرة = فسي جزيرة جربة ، كمنطقة ساحلية خضعت الى نفس الظروف التي ساعدت في انتشارها في جهات الساحل الأخرى مع بعض السمات المميزة والتي تمثل في عامل الهجرة المكثفة الذي ساهم في تحريك ذاك الوعاء الديني التقليدي الذي يستند بدوره الى الشريحة التقليدية للأسرة وبالتالي يمكن القول والاقرار أن الـهـجـب الذي جعلنا نميز بين الظاهرتين الدينيتين = في الوسط الساحلي والجنوب الساحلي ، هو أن الظاهرة التي اقتربت بالجنوب التتمعت عضويا بالشريحة التقليدية لملاقات الانتاج الشبه اقطاعية ، دون أن تكون للسياحة تأثير في دفعها الى الأمام .

إكمال الغزي : شهادة الكفاءة في البحث - الجامعة التونسية - كلية الآداب والعلوم الانسانية (1983 - 1984) ص 54 .

ومن هنا فالحركة الإسلامية = في بحثنا تعني تلك الحركة الفكرية  
الايديولوجية التي اقترنت بقاعدة الانتاج المادية في كل فترة من فترات  
تشكل علاقات الانتاج الاجتماعية ، هذه الحركة التي تتمظهر في عدة تعبيرات  
دينية وصوفية ذهنية تعبر عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي دون أن تعمل  
على تغييرها ، فهي بمثابة تلك المنعومات الوقائية تدافع عن الجسم  
الاجتماعي (بنية التجمعات القروية) كلما شعرت باهتزاز وعجز في التوليد  
القيمي والضبط المعياري لسلوك الأفراد والمجموعات ولمسار المنظومة  
الاقتصادية وترزيع انتاجها .

ومن هنا فالحركة المدروسة مثلت المقياس الحراري لكل حراك  
اجتماعي واقتصادي في كل فترة من الفترات التاريخية لهذه التجمعات  
القروية ، ولذا فهي ظاهرة ليست خارجة عن هذه التجمعات القروية أو مسقطا  
عليها بل هي وليدة من ملبها وهي نتاج لازمتها في كل لحظة من لحظات  
تاريخها .

فهي كما رأينا ليست شائخة ، وحامدة شعوت الدين السماوي ، بل  
متحركة ، متحرك الصراع الايديولوجي والفكري ، فهي كما رأينا قناعا  
ايديولوجية ، ومعطى اجتماعي تشترك فيه أغلب الطبقات والفئات الاجتماعية  
في القطر والوطن عامة .

فهي اذا خاضعت لقوانين الصراع الاجتماعي وليست متعالية عنه ،  
بل تشقها التناقضات التي تشق كل الحركات السياسية والاجتماعية ، فهي  
افراز لطبيعة الصراع الذي يتسم به العصر والمجتمع العربي . لذا لا يمكن  
أن تكون خطبا ايديولوجيا تختلف الطبقات الاجتماعية في توظيفه .

ومن هنا لا يمكن الاقرار بأن الحركة الدينية المعاصرة تفت عائقا  
أمام التطور والتغيير الاجتماعي ، كما لا يمكن أن نقول أنها حركة معادية

للعقلانية وكل ما هو علماني تطوّري بل هي خاضعة في هذا المستوى الاجتماعي  
لكيفية توظيفها ، ونوعيّة القوى الاجتماعية المحتكرة لهذا الخلل  
وهذا ما يؤكد أن الحركة الدينية المعاصرة ، أصبحت تمثل معطي سياسي  
اجتماعي لم تعد معطي ديني عقائدي . وهذا المعطي يجعل تخضع لقوانين  
الممارسة العملية التي تتدأب الانصهار بواقع أغلب الناس . ليس  
التعالّي عنه . ولهذا يمكن اليوم أن نتحدّث عن كون الحركة الدينيّة  
يمكن أن تكون سندا للحركة الاجتماعية وعنصر من عناصر التّعبيّة من أجل  
التحرّر والانعتاق . هذا ما أصبح يمثله شق من حركة الاتجاه الإسلامي اليوم .

ومن هنا فالحركة الدينية المعاصرة والحديثة والتقليدية هي حركة اجتماعية تاريخية ، اقتصادية أفرزتها كما ذكرت تناقضات هذا العصر التي تجلت بكل وضوح في هذه التجمعات القروية التي تمثل جزءاً من أجزاء الريف داخل القطر ، والوطن ، هذا الريف الذي اتسم بتفكك هياكله الريفية وتكثف علاقات الإنتاج فيها ، مما جعل هذه التجمعات الريفية تحافظ على سماتها الزراعية المتخلفة ، هذه السمات التي زادت برامج التنمية في تعميق تخلفها .

لذلك وجدت = الظاهرة الدينية = نفسها مجبرة على الغوص من أجل تحريك ذاك المخزون الديني الشعبي إلا أن هذا الأخير لم يمكن من استيعاب واستبطان قيم ومقولات الخطاب الديني المعاصر ، وذلك لأنه لم يكن ليحتمل عن مشاغله ومشاكله اليومية ، كما هو الحال قديماً ونسبياً حديثاً . فقد كانت المجموعات والجماعات الدينية = عن طريق نظام العزابة وديوان المشايخ يسهر على تنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الجزيرة ، ويحافظ على ذاك التراتب الاجتماعي بين الأسر الجرية والأسر الوافدة ، فقد كانت الجماعات الدينية تسهر على المحافظة على تماسك النظام الاجتماعي المهيمن ألا وهو الاقطاعي .

وهكذا فالحركة الدينية المعاصرة في بدايتها تنظر الى المجتمع أنه مجتمع = جاهلي = ولجت مقاومته على أسس الإيمان والكفر ، ليس على أسس أسباب تخلفه وقهره (1) ومن هنا بقيت الحركة الدينية المعاصرة غريبة

(1) إشارة قد تتطور خطاب الحركة الدينية بعد العفو على عناصرها وخاصة

عن تلك الوقائع الاجتماعية ان لم تطف معارضة لها ، فهي اذن بقيت مجردة تعبير لشريحة من شرائح البورجوازية الوسطى التي تشققت في المدينة ، ولم تندمج في نسقها الحضري فشكلت لها حركة فكرية لا تختلف في قاعدة الطبقية عن بقية الحركات الفكرية اليسراوية. الاصلاحية. فهي اذن حركة مدينية لم تتمكن بعد من الاندماج في أعماق الريف لانها لم تستطع التفاعل مع وقائعه ومشاكله ، ثم أن المؤسسات الدينية مازالت لم تصبح تحت امانة رجال دين يناصرون الحركة كما هو الحال في ايران ، فالحركة فاقدة للخلفية العقيدية التي يشرف على نشرها رجال دين وأئمة أكفاء (4) .

فكل عناصرها من الفئات الشبابية المتعلّمة تعليما عصرانيا ، علماني ، غير قادرة على استحضار الحجة الدينية والفقهية ، وليست قادرة على التلقين العقيدي التعبدي ، فهي غير قادرة على اكتساب مصدقية أوسع الفئات الريفية المعتقددة المتدينة ، فالحركة الدينية المعاصرة ، تعاملت وتتعامل مع المسألة الدينية بانتهازية سياسية ، وبتوليف ايديولوجي انتقائي وهذا ما يجعلها تسقط في الارتجالية والعموية ، وفي الأخير تسقط في الممارسة الفوضوية والسلوك السياسي ، كغيرها من التكتائيمات البورجوازية المغررى اليسراوية الا أن الاختلاف بينهما في الخلفية العقائدية الايديولوجية .

(4) رجال الدين المشرفين على المؤسسات الدينية . اما مساندون السلطة الحاكمة أو سلفيون دور انتماء مذهبي تعابدي - أباضي - يختلفون جذريا مع قرعات الحركة الدينية المعاصرة بالواقع الاجتماعي .



ولهذا لا يمكن البحث عن تشكل الظاهرة الدينية ، الا في خضم الممارسة الاجتماعية والعلمية الاقتصادية ، والتجربة السياسية لهذه الحركة الدينية . ولا يمكن البحث عن أهم الموضوعات التي يمكن أن تتمظهر فيها هذه الظاهرة الدينية الا انطلاقا من العلاقات القائمة بينها وبين السلوك الديني الاجتماعي والسياسي الاقتصادي الذي تحاول الحركة الدينية تربية عناصرها عليه ، اعتمادا على المشاركة في الممارسة الاجتماعية والسياسية استنادا الى المرجعية الدينية القرآنية ، مع استغلال كل الأنشطة الانسانية الأخرى من أفراح وأتراح ومناسبات (أعياد - مواسم اجتماعية واقتصادية ) للدعاية السياسية والعقائدية (فكريا- ثقافيا).

ومن هنا لا بدّ في خاتمة البحث أن نبيّن مستقبل البحث في هذه الظاهرة وعلاقتها بالحركات الاجتماعية ومنطلقنا من هذا التوجه النظري هو التأكيد على أن وظيفة تحليل وفهم المسألة الدينية في المجتمع العربي مازالت مستمرة وحيوية فلا يمكن الاستهانة بها اذا ما أردنا رسم بدائل التجاوز لهذه =الحركة الدينية المعاصرة = بالاتجاه الاسلامي - واذا ما طرحنا على أنفسنا تطير الحركات الاجتماعية في الريف العربي وتنظيم جيش المقاومة لعلاقات الانتاج ذات الطابع الزراعي المتخلف من جهة ، ومن جهة أخرى اذا ما أردنا رسم مخطط التنمية الاجتماعية والاقتصادية المستقلة فلا بدّ أن نعيد فهم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في هذا الريف القروي العربي . وهذا يفسّر لنا استمرار التنظير في مسألة الدين في المجتمع العربي من جانب بعض علماء الاجتماع والسياسة المعاصرين وسنناقش في

هذه الخاتمة مستقبل هذا التنظير في المجتمع العربي كاستجابة منطقية لنتائج بحثنا التي نطمح من خلالها الى المساهمة فسي تأسيس اللبنيات الاولى لعلم الاجتماع الديني انطلاقا من اعادة بناء قراءة علمية جديدة للعلاقات القروية في الريف العربي .

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

## المقدمة

الظاهرة الدينية بين التنظيم القبلي والواقع العربي

ان = الظاهرة الدينية = كانت تعتمد ذاتها من الدين كرمز

قدسي لعلاقات الانسان بالاله ومجتمعه ، وهذه الرؤية نشأت المجموعات الدينية التي تتبعنا أثارها في التجمعات السكانية ، ونتيجة لعملية الانصهار والاندماج البطيئين والتاريخيين لهذه الجماعات الاجتماعية القروية في بعضها البعض (الاباضية والخلفية المالكية) فكانت مجموعة اقتصادية أكثر تماسكا على مستوى علاقات الانتاج الاجتماعية على حساب مجموعات جزئية ضعيفة ضمن النظام القروي المنغلق ، وشبه المنغلق ، الا أن هذا المستوى من التفاعل الداخلي بين الجماعات المكونة لتلك المجموعة الاقتصادية القطاعية التجارية ، ولد في مرحلة تاريخية متقدمة (عني المرحلة الحديثة تقاسم المجالات العمل والانتاج في اطار التقسيم الاجتماعي التقليدي للعمل في داخل المنظومة الاجتماعية القروية ، فمارت الظاهرة الدينية تستخدم في مستوى التمايز الاجتماعي وتأكيد الانتماء العقائدي في صلب المجموعة القروية ، بجانب أنها تمثل القواعد التنظيمية للعلاقات الاجتماعية بين جرابة جميع تفرعاتهم المذهبية وبين الوافدين =العرب = .

ومن هنا أصبحت =الظاهرة الدينية= ترتبط بهذا المستوى من

مجال الحراك الاجتماعي ، لذا لم يعد الدين مجرد رمز مذهبي فقهي

فقط ، انما ايدولوجية تجسدها مؤسسات اجتماعية سياسية تملك

في جربة في ديوان العزابة وديوان المشايخ ، هذا من جهة ومن جهة أخرى كان الانسان الجربي قد انتقل من الانتاج الزراعي الى النشاط التجاري المكثف ، في شكله الاسطولي البحري ، أي أنه بدأ ينتقل من العلاقات الاقطاعية الزراعية المتخلفة ، الى المفامرة الاقتصادية في شكلها التجاري التصديري والتوريدي ، ففي الشكل الأول كانت الرابطة المذهبية والدموية والأسرية هي بشكل عام أساس قاعدة الانتاج والتجمع السكاني .

أما في الشكل الثاني لم تعد الرابطة المذهبية تمثل الرابطة الوحيدة في التجمعات القروية ، لقد وقع اندماج المجموعات الخارجية عنها ولكنها لم تحتل موقعا اجتماعيا واقتصاديا يسمح لها بالانتماء الى المجموعات الجربية الاصلية بالرغم من المصاهرة (عائلة ابن مرزوق = الحبيب = تزوج بامرأة مالكية) .

ولعل هذه = الظاهرة الدينية = (أباضية - مالكية) ستؤدي الى تطور لاحق للانسان القروي في هذه التجمعات القروية على مستوى علاقاته الاجتماعية وستصبح الرابطة الجغرافية (الانتماء للجزيرة ككل) لها الدور الأقوى فتتوسع وتتقلّم حسب المكان الذي يكون فيه = الجربي = أعني أن كان خارج الجزيرة فتشمل كل المستقرين فيها حتى وان كان من = العرب = وتتقلّم اذا كان = الجربي = داخل الجزيرة فلا تشمل إلا الذين يحتلون موقعا طبقيًا مهمنا اقتصاديا واجتماعيا بجانب الإرث الاجتماعي والاقتصادي للأسرة .

كل هذه الروابط ، تتحكم فيها الايديولوجية الدينية التي تتمظهر في عدّة مظاهر دينية عقائدية = وفي عدّة أشكال من العادات

وأنماط من التقاليد تختلف باختلاف القرى والتجمعات السكانية وفيها بعض الحالات حسب الانتماء العرقي لكل نوع من الأسر القاطنة في هذه القرى المتعددة ، التي تتوحد كل منها وحدة اجتماعية وجغرافية مستقلة عن الأخرى ، ولكنها مرتبطة بالنظام الاجتماعي القروي الريفي الذي يخضع بدوره الى هيمنة مراكز السلطة الاقتصادية والقرار الفقهي ، والاجتماعي ، هذه المراكز التي تسندها المؤسسات الدينية القروية من مساجد ومافيها من أئمة وحلقات دينية ، ومجالس دينية كديوان العزابة ومجلس المشايخ ، ، هذا بجانب أن هذه المراكز تستعين بالمجالس العائلية التي يشرف عليها مسني العائلة الاقطاعية الممتدة ، وهي ما نسميها بـ : =مجالس الشركة = التي بدورها تخضع في قرارها وتعمد في سلطتها الى المؤسسة الدينية التقليدية ، =الزاوية = العائلية التي تساعد وتضمن ظاهرة الانغلاق الأسري ، والانصياع الى سلطة =رئيس الزاوية = =الرجل الشيخ المسن = .

وهكذا ، وبشكل أوضح وأدق ، فان المؤسسة الدينية بشكلها المذهبي الفقهي أو الشعبي الصوفي ، هي التي كانت تربط المجموعات السكانية بعضها ، وتزيدها ثقة بانتمائها للأسرة التقليدية والتجمع القروي ، ومن هنا تولد قيمة التفاضل بين =الحومات = في صلب القرية ، وبين القرية في صلب =التجمع القروي الجربي = وترى أن كل قرية انما هي أكثر القرى انتماء الى التجمع وأكثرها محافظة على الطابع الاجتماعي التقليدي للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والأكثر محافظة على القيم الأخلاقية والمعايير الاجتماعية المستمدة من = جوهر الدين = و=الحقبة الالهية = .

ومع تزايد تفكك الهياكل الريفية ، وضعف الاقتصاد الفلاحي المنزلي ، وعجز المؤسسة التقليدية الدينية بجانب الأسرة الاقطاعية من توليد النماذج القيمة والنظم المعيارية المنظمة للحياة الاجتماعية والاقتصادية ، كانت قد نضجت حركة = احياء ديني = في منتصف القرن العشرين أعني في الخمسينات ، وتوسعت نطاقها الشمولية للحياة في كل جوانبها ، جعلت = الدين = سندا لتركيز قواعد أصولية في تنظيم المجتمع ، وتنظيم السلوك ، وتأطيره وتوجيهه انطلاقا من = المؤسسة الدينية الرسمية = (الجامع - المسجد) وذلك بإعادة تلاقح الأسس الدينية ، والقوانين الفقهية وذلك بحفظ القرآن وتفسيره ، بجانب استغلال ذلك في تعميق الوعي بضرورة الالتزام بالسلوك الديني ، ولعلّ الدروس التي ما فتىء يقدّمها سالم بن يعقوب في محراب لواتة وبالتحديد في مسجد بني داود بصدغيان القديمة منذ 1950 الى 1980 (1) لدليل قاطع على ضرورة دفع = حركة الاحياء الدينية = التي نشطت في كامل القطر اذ يقول كمال الغزي في شهادة الكفاءة في البحث (2) مؤكدا هذا التوجه الاحيائي : = بداية حركة الاحياء الدينية كانت في الخمسينات على يد الشيخ = محي الدين القليبي = وقد اراد أن يبعث = حركة المبعث الاسلامي = وبجهد = محمد صالح النيفر = الذي اراد أن يؤسس حركة = الشبان المسلمين = .

(1) سالم بن يعقوب : تاريخ جزيرة جربة ص 40 . دار المنار : الطبعة الاولى 1986 .

(2) كمال الغزي : شهادة الكفاءة في البحث - الجامعة التونسية . كاتبة الأداب والعلوم الانسانية بتونس و أبريل - (1983 - 1984) ص 53-54 .

وكانت هذه الحركات سواء في ساحل القطر أو في شماله وجنوبه تتفاعل فيما بينها ، وذلك من أجل أن تنتج وعيا دينيا قويا ، يجمع متطلبات الجماعات القروية والحضرية والعقائدية لمواجهة حسب برامج الإصلاح الديني آنذاك لموجة التغريب التي يريد لها الاستعمار أن تعم كامل القطر ، إلا أن الشيء الخصومي الذي امتازت به الحركة في جربة عن بقية الحركات آنذاك ، أنها تعمل على إعادة تأسيس وتركيز الفكر المذهبي - الأباضي - وإعادة تمثيين عرى التبادل الفكري والاجتماعي بين هذه التجمعات القروية والتجمعات الصحراوية في وادي مزاب وبهذا قد توصل التبادل الفقهي والفكري لادبيات التنظيم الاباضي الى حدود 1984 بين المجموعتين ، وقد قام كثيرون من المزابيين ومن جربة بهذه العملية التنظيمية (1) .

وقد حاول فخار ابراهيم تبيين توامل هذه العلاقة التبادلية بينهما اذ يقول **فيعرضه** = الجهود العلمية لعلماء جربة في وادي مزاب وكبريات المدن الجزائرية ، ما يلي : = الاستمرارية في العلاقات بين جربة وبني مزاب (الجزائر) .

- تبادل الزيارات في المناسبات التاريخية الهامة .  
- رأي الشيخ بيوض ابراهيم في الشيخ عمي سعيد الجربي وأعماله (على اثر استجواب منسي أجري مع المرحوم الشيخ بيوض عام 1971 والشيخ بيوض ابراهيم يعتبر آخر زعيم مزابي وآخر رئيس لمجلس عمي سعيد وقد توفي عام 1980 .

(1) أعمال الملتقى حول تاريخ جربة **أفريل** 1982 . مقال الشيخ سليمان داود بن يوسف : ملحة جربة بوادي مزاب عر. 19 ومقال : العلاقة بين سكان جربة ومزاب لابراهيم الاي. عر. 17 ، وأخيرا مقال : فخار ابراهيم عر. 35-37 .  
مناومات جمعية ديانة الجزيرة بجربة - المركز القومي للأثار والفنون .

وهكذا أن توقف سالم بن يعقوب عن تلقين الدروس في محراب لواتة في 1980 وتوقف مجلس عمي سعيد في نفس التاريخ يؤكد صحة ما ذهبنا اليه من علاقات تبادلية بين الحركتين . وهذا ما جعل هذه الحركة - الاحيائية في جربة - تتميز نسبيا عن الحركة - الاحيائية في الشمال والوسط الساحلي ، هذه الحركة التي ستعطي دفعا الى انتشار الوعي الديني الحركي ، وبالتالي ستكون قاعدة انطلاق مستقبلي لحركة = الاتجاه الاسلامي = في الفترة الحالية ولعل تاريخ = الاتجاه الاسلامي = للحركة الطلابية يؤكد هذا التوجه الوراثي لهذا المخزون = الاحيائي للحركة الدينية = آنذاك .

أما بالنسبة للحركة التي شهدتها جربة ستكون في انفصال تام عن حركة الاتجاه الاسلامي الى حدود 1981 ، الا انه ستحوّل في 1984 ، وخاصة 1988 تلك الحركة الدينية الاباضية ، هي القاعدة الخلفية للتوجه الايديولوجي لحركة الاتجاه الاسلامي خاصة في القرى الاباضية ، والتي ستقع في خلاف شكلي مع المواجهة الفكرية والمرجعية الايديولوجية للحركة في القرى المالكية وهذا ما عجز عنه عنصر من عناصر الاتجاه الاسلامي من المحبوبين عند حديثي معه حول بعض الاختلافات الايديولوجية بين =جماعة الرياض الاباضية = .

الا أن كلاهما يتفق في أنه لا بد من =الدين= كسلاح معنوي وايديولوجي لخوض الصراعات مع القوى المناهضة لهذه الحركة الاحيائية بكل تشكيلاتها ومظاهرها ، ولكن الفرق بين الحركات القديمة والحديثة والحركة المعاصرة هي أنها أصبحت تخوض الصراع حول أهداف مباشرة تتلخص في ارساء المجتمع الاسلامي تسوده وتقوده السلطة الدينية المجسدة في مبدأ =الحاكمية الالهية=



عكس الحركات الماضية التي تخوض النزاعات بشكل غير مفوض بل تستند الى الغطاء الديني لتعويم الاهداف التي تتلخص في تعميق هيمنة الدايقة المالكة للأرض والتجارة وتعميق التمايز الاجتماعي بين =الجرابسة = و=العرب = الوافدين .

وهكذا =الدين = في خضم هذه الصراعات بشكلها المفوض والمستمر يساعد في تعميق هذه الصراعات . وتوضح هذا التوجه أساسا عندما وعبرت المجموعات الدينية = وغير الدينية = أنه من الممكن أن يخاض الصراع من أجل تكريس فكرة ثقيل الدين كمتغير يساعد في فهم تشكل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية .

ومن هنا أصبح =الدين = كظاهرة اجتماعية سياسية يمكن أن يكون شعارا يعبر حوله مجموعات من النياس سواء أكانوا في المدينة والريف، واعداد هذه الجماعات المعبأة لخوض الصراع مع =الغير= عن طريق الالتفاف حول الدين ، ولهذا قويت الحركات الدينية ، وأصبحت تمثل النموذج الايديولوجي والمجتمعي للمجتمع الاسلامي المستقلي وهذا ما سيجعل هذه التجمعات القروية تخضع الى هذا المشروع الحركي الاجتماعي الذي لا يتم الا في اطار الدين وأن كل نقد ، وانتقاد لا يتم الا بالعودة الى المرجع الديني ،

وهكذا ، فكل شيء في هذه الفترة يقوم على حق ديني مذهبي .

الا أن في الفترة الحالية أصبحنا نشاهد تغييرا نسبيا في خلداب

الحركة الا أنه لم يتدخل عن خلفيته الايديولوجية الدينية رغم ما أصابها من اهتزاز نتيجة تسلل الفئات البورجوازية المتوسطة وشبه المثقفة المتمثلة التي ستحمل معها أفكار ، أكثر تحررا من التبعية الأصولية

الذي بدوره سيتسلسل الى المؤسسات الرسمية ، الدستورية والاجتماعية ، وستقاوم السلطة على المؤسسة الدينية مما سيؤدي الى تنامي خطاب ديني معارض للخطاب الديني الرسمي وعلى توظيف كل المؤسسات الدينية من أجل تمرير هذا الخطاب بجانب استغلال كل المناسبات الدينية والاجتماعية لمغازلة الوعي الديني الشعبي .

وبهذا تحاول الحركة الدينية كما رأينا أن تشدد قبضتها على هذه المستويات من الخطاب الديني ، بل تبذل كل محاولة للحصول على دعم السلطة الرسمية بالسماح لها بممارسة دعايتها في المؤسسات الدينية الرسمية بجانب محاولة افشكاكها لبعض رجال الدين من أئمة ومرشدين دينيين ومؤذنين هذا يصاحبه لا محالة التوظيف المكثف للخطاب الديني ، وذلك بالاستناد الى بعض الشواهد بالمأثورات الدينية ، وقد يمل بها ، أن تعلن حرمة الشريعة عبر سن تشريعات تفرض التديين الاجباري على أفراد المجتمع ، وبهذا تتمكن من فك العلاقة القائمة بين =الحركة الدينية = المعارضة وأوسع قاعدة المجتمع وذلك بسحب =المبادرة الدينية = وذلك في =حماية الدين = و=رعاية مؤسساته = ، وتشريعاته .

وهذا التوجه الايديولوجي يمكن أن تلتجئ اليه السلطة الرسمية في اشتداد الازمة الاجتماعية واحتداد التناقضات بين طبقات المجتمع ومن هنا تتمكن السلطة الرسمية من تحريك القاعدة الشعبية المتدينة كقوة سياسية مناهضة للحركة =الدينية المناهضة = التي تريد اغتصاب السلطة والمبادرة الدينية ، ولصالح =مشروعها المجتمعي ،

التنموي = (1) ولكن في المقابل تلتجى الحركة الدينية أمام فشلها في الانصهار في أجهزة السلطة وعجزها على فرض اختياراتها السياسية الدينية ، تلتجى إلى مرحلة التنظيم الحزبي الديني وهذا ما وقع في تونس فسي بداية 1984 (2) للمواجهة الكبرى : = وفي نوفمبر 1984 عقد الاسلاميون **مؤتمرا** قرروا فيه الاعداد للمواجهة الكبرى مع النظام = .

وهذا يتدأ بتدليب تنظيم حزبي صلبا وقويا يقود برنامجا واضحا يؤدي به إلى فرض تواجده القانوني على الساحة بعد تأثيره في حركة استقطاب المواطنين ، فعلا قد حاولت قيادة الاتجاه الاسلامي الظهور بمظهر الطالب والراغب في التنظيم القانوني اذ ورد في النقطة الثانية من برنامجهم ما يلي : = . . . ظهور القيادة بمظهر الراغب في التنظيم القانوني والالتزام بشروط المجتمع الديني وقد انتخب المؤتمر المذكور الذي انعقد بسليمان من 17 الى 20 نوفمبر 1984 بمشاركة 77 قياديا مكتبا تنفيذيا يتكون من 9 أعضاء ويشرف عليه راشد الغنوشي ولكن لم يعلن الا عن 5 أعضاء فقط (طابع المناورة السياسية) وواصلت القيادة تكتيكها بالمناورة مع محمد مزالي وربط علاقات مع أحزاب المعارضة وأوصى **المؤتمر** بضرورة بداية الجروز على الساحة السياسية بالتسرّب داخل المنظمات وخاصة اتحاد الشغل وبمحاولة احتلال صفحات القرار في الصحف وربط علاقات متينة مع رجال الاعلام = .

وهكذا نلاحظ أن هذا التنظيم يدعو إلى ارساء المجتمع الديني،

(1) تجارب كثيرة في الودان العربي نذكر : تجربة السودان (فترة النميري) تجربة مصر (فترة السادات مبارك) - تجربة الجزائر (1987-1988) وتجربة تونس (1987-1989) .

(2) الاعلان : الجمعة 26 ماي 1989 ص 10 .

وهذا يعني تشريع الى خلق تمييز ديني بين المجتمعات وبالتالي  
تغيب القاعدة الاساسية في بناء هذه المجتمعات ، هذا من جهة ، ومن  
جهة أخرى ، أن نشاط هذا التنظيم الديني كما رأينا يستند الى  
قانون =التعصب الانفلاقي= وعلى هذا الأساس يقع التمييز بين المجموعات  
الاجتماعية المتعايشة ، وهذا لامحالة صورة متطورة للتعصب المذهبي  
والاجتماعي الذي استندت اليه الحركة الدينية القديمة والحديثة .  
ومن هنا فاننا أمام تفوق جديد لهذه التجمعات القروية في  
حياتها الاجتماعية والاقتصادية خاصة نتيجة اهتزاز قاعدتها المادية  
والاجتماعية بتفكك الأسرة كمنزل فلاحي ، وتشتت ملكية الأرض ، وعجز  
التجارة على تحقيق أرباح لتعديل الكفة . وهكذا فاننا سنكون أمام  
ردّ تعصبي لدى بعض الفئات المنتميه ، ويصبح يقيّم الانتماء الاجتماعي  
للقرية =بالمؤمن المتدين = والكافر = الملحّد= وهذا الأساس يكون  
نتيجة منطقية وموضوعية لنشاط هذه الحركة الدينية المعاصرة على  
مستوى التنظير الايديولوجي وعلى مستوى توزيع الترتب الاجتماعي داخل  
المجتمع .

**ومن هنا** فإن وظيفة **التنظيم الديني** كما هو ظاهر من خلال الدراسة  
الميدانية داخل التجمعات القروية التجزئية شبه المنغلقة ، هو خلق  
التجانس والوحدة بين هذه التجمعات الا أننا وجدنا العكس طوال الفترات  
التاريخية المدروسة ، بل زاد التنايم الديني تعميق ظاهرة التجزئية  
في صلب التركيبة القروية في التجمعات الريفية العربية (1) وتعميق  
التناقضات الاجتماعية بين الفئات الاجتماعية وبالتالي زيادة خلق الأشقاقات

(1) مثال السعودية \* وضاح شرارة : أهل الغنيمه مقومات السياسية في  
المملكة العربية السعودية - دار الطليعة بيروت - الطبعة الأولى - أفريل 1981

الحادة ذات السند العقائدي الديني ، التي تتحوّل فيما بعد الى سند طائفي (1) .

وبالفعل كان الخطاب الديني المعتمد في كل هذه النماذج من الريف العربي - تونس ، السعودية ، لبنان ، السودان ، الجزائر ، المغرب ، ليبيا الخ ... - خطابا مغلقا ولا يسمح بالتعايش بين هذه التجمعات القروية في بعض الأقطار والتجمعات القبلية في بعضها والفرق والملل في أقطار أخرى ، وهذا الخطاب نفسه لا يحمل جدلية تسمح له بالتفاعل مع الواقع ، ومن هنا فهو يفرز علاقة لا تتجاوزية = بين مستويات الفواعل الاجتماعيين ولعل هذا ما جعله ممتاز بالضعف على مستوى التأثير في عمق العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، ويكتفي فقط بمسايرتها والتماثل بها وذلك باعادة انتاجها في شكل مشوّه في كل مرة حسب الظروف الذي يكون فيه الحراك الاجتماعي .

وهكذا يتطابق هذا الخطاب الديني ، مع كل مرحلة تاريخية ، التي مازالت الطبقات الاقطاعية تحافظ فيها على قاعدتها المادية وموقعها السياسي الاجتماعي ، كما يتطابق هذا الخطاب الديني المتهرىء مع تهرئة الدولة كجهاز مركزي في ترتيب وتنظيم ذلك التحالف الطبقي ضد تلك التجمعات العمودية والافقية المكونة لذاك الريف العربي . ولكن ليست هذه التهرئة والاهتزاز على مستوى الخطاب الايديولوجي عيبا ينقصه من قيمة الدولة بل أنه سمة مدحابة لها ، ولأنها تمثل رغبات ومتطلبات ذاك الخطاب الديني ، وفي نفس الوقت فاعلة في توجيهه حسب شروط الحركة لتلك القوى الاجتماعية الممثلة في الدولة من أجل ممارسة سلطاتها على تلك التجمعات العمودية والافقية في عمق الريف العربي .

---

(1) مهدي عامل : في الدولة الطائفية . دار الفارابي بيروت - الطبعة

وفي هذا الاتجاه أوداك (زمن مقاومة تلك التجمعات للاضطهاد  
الاقطاعي) فان من تراث تلك الحركة بوجهيها فانها **خفتي** باعادة ارساء  
قواعد النظام الاجتماعي والسياسي التقليدي ، وذلك لغياب الخطأ  
المناهض لهذا الخطاب الديني الطائفي .  
وهكذا ، فما تقوم به الحركة الدينية في كل مراحلها وعبر كل  
مؤسساتها الدينية والاجتماعية ، بزرع التعصب وتفرض الايمان بالسلطة  
الدينية ، ذاك الايمان الذي يربط المؤمنين بمبادئها ، لم يعد يعني  
ذاك الايمان بالرسالة الدينية السماوية ، كما كان في بداية انتشار  
=الدين الاسلامي = ومن ثم ، وفي الوجود المقابل تحارب توجه الناس نحو  
التحرر وتحركهم في اتجاه تحقيق حاجاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية  
وتضع الحركة في فترات اشتداد التحرك الاجتماعي الاقتصادي المقاوم  
للاضطهاد والقهر المسلط ، مسؤولية على تأطير هذا التحرك ، وتصبح تمثل  
ذاك الوكيل المدافع عن هذه الحركة الاجتماعية الاحتجاجية ، ولكن الغاية  
القدوى من هذا الاغتناب لهذه الحركات والانتفاضات الاجتماعية ، مقاومة  
كل أعداء الحركة الدينية ومحاربتهم بافتكاح المبادرة الشاطيرية  
للجماهير منهم .

ومن هنا تتحول الحركات الاحتجاجية والانتفاضات الشعبية الى  
مجرد حركات تعصبية فوضوية استفزازية هذا في الحالات العادية ، ومن  
حركة دعوة دينية ، الى حركة تنذيم سياسي ذات طابع أوتوقراطي  
استبدادي يخضع مباشرة لسلطة ونفوذ الأمير الخليفة لسلطة =الحاكمية  
لللاه = ومن هنا تتداخل محاربة عدم التدبير ، والاحاد ، وأعداء الدين  
بمحاربة كل الايجاجات التي يمكن تولدها تلك الحركات الاقتصادية

والاجتماعية الاحتجاجية من تقدم وتحرر في المجتمع .، ولهذا تنقلب  
الحركة الدينية المدافع المتستر عن الاهداف التقدمية للحركة  
الاجتماعية الى الخادم الطيع لقوى الاستغلال والاضطهاد الاجتماعي، وهكذا  
تقدم الحركة الدينية خدمة لأعداء الدين الحقيقيين ، على حساب  
المتدينين العابدين والفقراء في المجتمع .

وهذا التعارض بين مسار الحركة الدينية ومسار الحركة الاجتماعية  
الاقتصادية السياسية ، هو وحده يمثل موضوعا نظريا وجب حسمه في اطار  
التنظير السياسي في مجتمع ذات طبيعة زراعية متخلفة ، بجانب أن هذا  
التعارض يمثل الوجه الفعلي والحقيقي لتحرك هذه الجماعات الدينية  
من جانبها التنظيمي السياسي ، ومن عمق هذا التعارض تستمد كما ذكرنا  
مبدأ ضرورة اقامة الحكم السياسي والاجتماعي باسم الحق الالهي لعلمه  
يدخل حسب تنظيرات قادة الحركات الاسلامية في مستوى الوطن العربي ككل  
يوفر نوعا من التوازن الاجتماعي يوفر استقرارا في علاقات الانتاج الذي  
لابد منه لتركين هذا =الحكم الديني الأبدى = .

ومن هنا تصبح كل الانظمة السياسية تحكم انطلاقا من ذاك =المبدأ  
الديني = . وبهذا يمكن القول أن الحركة الدينية تقف عائقا أمام  
كل تطوّر فكري ، وحتى وان وجدت مجبرة عليه فانها تعمل على امتصاصه  
في اطار اعادة ترتيب مقولاتها الايديولوجية والسياسية الاقتصادية في  
مصطلحات غريبة عن منطقتها الديني (كالديمقراطية والعدالة الاقتصادية ،  
وتنظيم الطبقة العاملة نقابيا الخ .).

ليست هذه التحولات في الخطاب الديني السياسي تعني تطورا في  
البديل السياسي والاجتماعي ، وبالتالي تطوّر في الوعي السياسي

الاجتماعي لهذه الحركة الدينية المعاصرة ، ولكن تؤكد تمسك هذه الحركة بحق احتكاره لكل المبادرات الاجتماعية والسياسية والاشراف على كل الأحداث الاجتماعية والسياسية الاقتصادية ، مع استخدام الماضي البعيد الذي يستند بدوره الى مرتكزات ايديولوجية متخلفة ، وهذا يتحقق للحركة الشد بقضتين على الماضي والمستقبل تساعدانها على استرجاع سيطرتها على المجتمع وبالتالي استرجاع قاعدتها الاقتصادية والاجتماعية . وهذا يتحقق لها اغتصاب كل الحركات الاجتماعية الممكنة في كل هذه المجتمعات الزراعية المتخلفة (1) حتى وان لم تتمكن من احتكار السلطة فعلياً كما هو الحال في ايران ، فانها تمكنت من تحريك المرتكزات المتخلفة للايديولوجية الاقطاعية التي استطاعت ان تحولها الى مبادئ عقائدية تعنيدية والتي تحولت فيما بعد عنصراً جوهرياً في التناقض بين الحركات العلمانية والحركات الدينية السلفية (2) ولعل ما خيل من عهد عصر النهضة العربية الى اليوم من صراع حول ثنائيتي = العلمانية = و=السلفية= على المستوى الفكري وحول ثنائيتي =المعاصرة = و=الاصولية = و=الحداثة = و=التقليد = لأحسن دليل وهكذا يعاد تشكل الحركة الدينية المعاصرة ، كحركة سياسية اجتماعية مستنداتها مخلفات الماضي ، لتساعد على اعادة هيكلة المجتمع الزراعي المتخلف ، ولكن ليست البديلة للوعي الاجتماعي الذي تفرزه ، التناقضات الاجتماعية في خضم سيروية الحركة الاجتماعية . ولذا فالحركة

- 
- 1) الوضع في ايران انتفاضة (1977-1978) - الوضع في السودان - الوضع في مصر - والوضع الحالي في لبنان ونسبيا في تونس في الفترة (1984-1989) .
  - 2) رواد النهضة العربية وما أنتجوه من انتاج فكري وأدبي .



الدينية لم تستطع التحلّل رغم تحوّلها لحركة سياسية من الجانب السياسي الروحي التقابلي ، بل زادت تعقداً في خضم محاولتها السيطرة على دعواتها الدينية المتخلفة عبر تنظيماتها المتعددة على الحركة ، الاجتماعية ، أما بواسطة الإرشاد والتوجيه الديني الصفيدي أو برامجها احيائها للمناهج الفقهية واعادة تشكيلها للفريق الدينية الموقفة في المناسبات الدينية والاجتماعية ، في شكل تنشيط موسيقي ، وسهرات دينية تشهيقية ، هذا بجانب دفعها في حالات التآزم التنظيمي فسي عليها ومن خلال علاقتها بالواقع الاجتماعي الموضوعي ، الى حالات التمرد الفردي لتستمد أهميتها الاجتماعية بتأثيرها في تعجيل تطوّر حركة الوعي الاجتماعي .

ومن هنا تستمدّ هذه الأهمية التنظيمية من حجم الجماعات والمجموعات التي تعتنق مبادئها البهارة بقوتها الارهابية أو خوفاً من سطوتها ، أو اعجاباً بحسن اعادة احيائها للمرتكبات التقليدية للمجتمعات السكانية ، وفي هذا المستوى تتمكن الحركة من السيطرة على وعي هذه المجموعات بين الأشكال المختلفة للخطابات الايديولوجية والنماذج الفكرية الاجتماعية ، وبهذا تتضمن الحركة مبدأ التفريق بين جماعاتها المنتهية والجماعات المناهضة لها . ومن هنا يصبح مجال التحريض الديني يستند الى شئائعية = المؤمن = المتسيّس دينياً ، وبين = الكافر = المناهض لـالتسيّس الديني = .

ولكن الذي يمكننا استنتاجه من دراستنا أن هذا التوجه الديني السياسي مازال لم يتمكن من الارتكاز في الأوساط الاجتماعية الريفية القروية التي تتوفر فيها كما رأينا قاعدة واسعة من المتدينين ، وذلك

لان السلطة الرسمية استطاعت أن تطابق بين هذا التدين وبين خطابها السياسي ، وبين التدين التقليدي وخدمة التماسك الاجتماعي في تلك التجمعات الزراعية المتخلفة وساعدها في ذلك رجال الطرق الصوفية من جهة والائمة الرسميين من جهة أخرى ، وهكذا لم يبق للحركة الدينية أي مجال للتسلل الى هذه القاعدة المتدينة في أعماق الريف العربي والقطري ، هذا بجانب أن الدين في شكل التدين الرسمي والتقليدي الشفهي ، استخدم لامتناس التناقضات الاجتماعية وكملت كل ما يمكن من صراعات اجتماعية تؤدي الى تغيير البنية الاجتماعية لطبيعة المجتمع والسلطة السياسية المركزية .

ولهذا لم تجد الحركة الدينية المعاصرة في هذه الحالات الا الالتجاء الى الانصهار في صلب الخطب الدينية الرسمية للتسلل في المؤسسات الدينية الرسمية ، والتنظيمات الدستورية والحزبية من أجل التأثير في الخطاب الديني السياسي ، وفي مرحلة أخرى افتكك مواقع في مراكز السلطة الدينية والسياسية في المجتمع ، الى درجة الانفراد بهذه السلطة ، ولهذا لاحظنا في دراستنا أن الحركة الدينية السياسية حاولت الاستفادة من :

- مخلفات ماضي المجتمع الزراعي المتخلف للتسلل الى تلك القاعدة الواسعة المتدينة في المدينة أولا وفي الريف ثانيا .
- الاستفادة من الخطاب الديني الرسمي لافتكك مواقع في مراكز السلطة الدينية السياسية الرسمية ، وهذا يجعلها تؤكد دورها وموقعها في التحالف السلطوي في جهاز الدولة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية في المجتمع الزراعي المتخلف .

وبهذه التوجهات في التعامل الحركي مع الحركة الاجتماعية والسياسية الاقتصادية من طرف هذه الحركة الدينية ، يجعلها غير قادرة على التسلل الى الأوساط الريفية القروية لافتقادها لنقاط ارتكاز فعلية في مستوى المؤسسة الدينية التقليدية والمجموعات الدينية ، عكس ما وقع في ايران (1) اذ يقول مصطفى التواتي :

... وكان قوام تلك الألفية الايديولوجية أكثر من 90 ألف من رجال الدين المنظمين من مؤسسة عيسية = ، ان صح التعبير ، بين آيات الله - حوالي مائة وخمسة آلاف من حجيج الاسلام و 11 ألفا من طلاب العلم الديني وعددا غير محدود من الوعاظ والمؤدبين وأئمة المساجد ومنظمي الجنازات والاحتفالات الدينية وتتمركز هذه المؤسسة في عائدات مالية ضخمة تجعلها في غنى عن مساعدة السلطة ، وتأتي هذه العائدات من أموال الصدقات والزكاة والأعشار والأوقاف والتذكيات .

وكذا لانعدام هذه النقاط الارتكازية في عمق الريف ، والتجمعات القروية العربية ، لا يمكن يوما أن تؤثر الحركة الدينية المعاصرة في الحركة الاجتماعية في الريف العربي والتجمعات القروية فيه .

وان الجماهير الفلاحية المتدينية التي تشققت وتعلمت في المدينة ، فهي اذن حركة مدنيية حضرية لا تحمل الدلموحات والحاجات المادية والمعنوية لتلك الجماهير في عمق الريف ، ولهذا فان الحركة الدينية المعاصرة

---

(1) مصطفى التواتي : التعبير الديني عن المراع الاجتماعي في الاسلام

والقديمة والحديثة تعمل على مساعدة السلطة على القيام بدورها في تكبيل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية لصالح الطبقات المهيمنة ، وخاصة في البلدان الزراعية المتخلفة والمستعمرة .

ولهذا يمكن القول أن الحركة الدينية في كل مراحلها التاريخية وأدوارها الاجتماعية ، قد استفادت منها الطبقات المهيمنة الاقطاعية والبورجوازية الكمبرادورية وكانت الاستفادة مرحليا ، مثلا قداستفادت القوى الاستعمارية في الفترات الأولى من الاستعمار المباشر وقبلها من الحركة الدينية في القطر ، وفي مصر ، وفي الجزائر ، وغيرها من الأقطار (1) .

الا أن هذا التزاوج لم يثقل في الجزائر في حرب التحرير وفسى الانتفاضة الحالية أما في بقية الأقطار العربية قد استخدمت ورقصة الحركات الدينية لتمرير سيطرة المشروع الاستعماري وتعتيم الرأي العام وتهميش الوعي بالمقاومة الوطنية ويتجلى واضحا في مثال لبنان اليوم ، وقد تساعد القوى الاستعمارية هذه الحركات الدينية بشكل فعال على السيطرة والتحكم في أجهزة السلطة ولكن تحت رقابتها .

وهكذا فإن التحرك السياسي الديني للحركة الدينية المعاصرة لا يعتبر تحركا دينيا = انما هو تحرك للتحالف الثلاثي للقوى الاجتماعية المهيمنة من أجل السيطرة = السياسية = والاقتصادية والاجتماعية

---

(1) استغلال الاستعمار للحركة الدينية والخلفية الدينية التحررية العربية من أجل تقسيمها وامتصاصها (وقع في الجزائر وفي تونس - وفي مصر أساسا ولبنان بشكله الطائفي والديني).

على حساب أوسع الفئات المضطهدة فيه ، وبالتالي واستنادا الى هذه الرؤية بفالحركة الدينية = المسيسة ، ستحاول في الفترة القادمة (1989-1999) أن تكون القاعدة الايديولوجية لكل مشروع = مجتمعي = وعلى أساس هذه القاعدة تضغط على المؤسسات الديمقراطية (برلمان - مجالس بلدية (1) ومؤسسات جماهيرية (اتحاد الطلبة - اتحاد الشغل) وعلى مستوى القاعدة الاقتصادية ستعرقل تطوّر علاقات الانتاج ، وستعمل الحركة على التأثير في البرامج التعليمية بمحتويات تعطل التحرر الفكري وتجهض كل محاولات التنوير والعلمنة تحت حجة مقاومة التفريب الحضاري .

ولابدّ أن يعاد طرح اشكالية = المسألة الدينية = في المجتمع الزراعي المتخلف الى الواقع الاجتماعي والاقتصادي لتحليل علاقته بالقاعدة الاساسية المكونة للشغل الاجتماعي والارث التراشي العقائدي وهذا سيمكننا من تتبع المسار التاريخي لهذه الحركة وبالتالي يمكننا من اعادة قراءة واقع الحركات الدينية قراءة ملموسة ، وبهذا المنهج يمكن أن نكسر القيد الطوباوي والتحريري في نقاش وتحليل مسألة الدين في المجتمع العربي ، وذلك بتنزيلها الى الواقع الملموس دون أن نغفل عن التأكيد على ضرورة احترام المعتقدات الدينية ولعلّ هنا نتذكر ، الرسالة التي أرسلها لينين في شكل برقية الى = أورجو نكيدزة = في القوقاز (2) التي يقول فيها :

(1) الانتخابات البلدية في الجزائر 1990 (جوان)

(2) ميشال بارثران : مكانة الدين عند ماركس وأنجلز ص 31 .

= أرجوكم مبرّة أخرى أن **تصلوا** بحذر **وأن** تظهروا على تأكيد **الحد** القمى  
من حسن النية حيال المسلمين ولا سيما عند دخول دأمدتان ما استلعتم  
أظهروا على رؤوس الأشهاد التحديد للمسلمين ولحكمهم الذاتي ولاستقلالهم...= .  
وهذا يؤدي بنا بالضرورة الى اعادة قراءة تراشنا العقائدي  
والاجتماعي وما ولد وأنتجه من قيم وعادات ومعايير اخلاقية واقتصادية  
بجانبا ما أنشأه من ثقافة شعبية بطابعها التقليدي والديني الاجتماعي  
وبهذا يمكن أن نعيد كتابة تراشنا بمنهجية أكثر عمومية وتحررية ،  
وهذا العمل التنظيري التوثيقي لا يقل أهمية على تطوير الدراسات  
الاقتصادية والتحليلات الاجتماعية للفهم العميق لعلاقات الانتاج وتحليل  
انعكاساتها على الواقع المعيشي والاجتماعي السياسي لهذا المجتمع  
السكاني الذي يمتاز بدوره بعدة عواثق داخلية كانت وراء تعطيل ميكانيزمات  
=التحرر والتنمية المستقلة الوطنية= .

ولقد بينا من خلال دراستنا الميدانية أن المجتمع الريفي  
يملك من القدرات على تنفيذ مشروع التحول من أجل تحقيق **التحرر**  
الاقتصادي والاجتماعي ، وذلك انطلاقا مما يمكن احياؤه من قيم ومعايير  
اخلاقية تؤكد أهمية الانسان في رسم خطط التنمية ، من جهة ، ومن جهة  
أخرى ، تعمق هذه =القيم والمعايير= الشقة الشابتة في قدرة الانسان  
على تغيير محيطه الاجتماعي ، قدرته على تداولير العلاقات الاجتماعية  
وتشويرها وما أكدته لنا دراستنا أيضا هو أن الحركة الدينية ليست  
عاجزة (1) على تجهيز هذا الانسان باطار مرجعي مستقبلي يواجه به واقعه  
ويتماثل مع طموحاته الاجتماعية والمعيشية ، وبالتالي يمكن أن تساهم  
في حماية هذه التجمعات من الشعور **باللامعنى للحياة** ، واللامعيارية  
للحركة الاجتماعية ، ان تجاوزت **خطابها** وتحررت من الرؤى السلفية التي  
تشدها الى الوراثة.

(1) محمد الباقي الهرماسي : **La Société Tunisienne au miroir**  
du mouvement Islamiste

ولكن الحركة الدينية في كل المراحل التي درسناها لم تعمل الا في اطار تعميق عجز الانسان على فهم ما يمكن عليه أن يفعل لمواجهة مشاكله الاجتماعية والاقتصادية وذلك بتعميق وعيه بضرورة العودة الى المرجعية الدينية التقليدية بمروية أصولية سلفية ، هذا المستند الذي يتناقض عمليا مع طبيعة حركة المجتمع . ولعل ما وصلت اليه الحركة الدينية المعاصرة من عجز في مواجهة برامج التنمية الريفية ، في التجمعات القروية بجرية ، بجانب عجزها على مواكبة الحركة الاقتصادية في اطار القطاع السياحي وما ولدته من اطار مرجعي على مستوى القيم والمعايير الأخلاقية ، لدليل على عمق وتخلف الخطاب الديني الذي يتجسد فعليًا في السمة التحجيرية والانتكاسية لهذا الخطاب .

وزيادة على هذا أن الظاهرة الدينية في التجمعات القروية وفي ريف القطر ، والوطن العربي لا تفهم ، ليس كمسألة اعتباطية وليست محدودة بفترة تاريخية ، وتجربة اجتماعية لمجموعة سكانية دون أخرى ، ومن هنا فالغهم ليس انثربولوجيا شقافية ، وليس مرتبطا بالتجربة البدائية للمجتمعات المتوحشة والمتخلفة ، بل أنه الفهم التاريخي الجدلي لعمق العلاقات التي تفرزها الظاهرة الدينية ، وكما رأينا أنه المنهج العلمي والموضوعي في تحديد دور : =الدين = كظاهرة في علاقات الانتاج في اطار المجتمعات الزراعية المتخلفة .

ومن هنا يمكن أن نسجل أن التغيير الذي حدث في تمظهر =الظاهرة الدينية وتشكلها = يرتبط أساسا بتغيير القاعدة الواسعة الحاملة للمشروع المجتمعي الاسلامي = هذا التغيير الذي يخضع للقاعدة الاقتصادية والاجتماعية التي شهدت تشكلا مشوها في مستوى العلاقات الاجتماعية

والاستقرار في مستوى عملية الإنتاج وطبيعة وسائل الإنتاج نفسها .  
وبالتالي فإن العلاقات التي تفرزها ستبقى تحافظ على مرتكزاتها  
المتخلفة التقليدية ان لم تصحح<sup>ه</sup> الحركة الدينية فهمها الى عدّة  
مسائل أهمها قضية الصراع ضد المشروع الاستعماري ، وقضية التحالف  
بين القوى المعادية لهذا المشروع .

فالتصديق المطلق للحقيفة المجتمعية لـ الظاهرة الدينية =  
لا يمكن أن يكون صحيحا كما يراها المنتمون للحركة السياسية الدينية ،  
والمؤمنون بأهداف هذه الحركة الدينية السياسية ، لانها تستمد مصادر  
قوتها واطلاقيتها من المواقف التعصبية أكثر من المجهودات التاريخية  
الاجتماعية التي يمكن أن يمارسها الانسان المتدين "أي أنها لا تستمد  
مصدقيتها من التصور العادي للانسان المتدين للنظام الاجتماعي والاقتصادي  
المرغوب فيه ، بالرغم من أن هذا النظام يكون أكثر تعبيرا عن طبيعة  
تشكل العلاقات الاجتماعية في اتجاه أسمى متغير ، بعيدا عن النمط  
المشكامل المتسامي عن الوعي الشعبي ، فإن علاقة الانسان المتديّن  
= المشروع المجتمعي = الخاضع للسلطة الدينية تكون في مستوى  
الانصياع لـالحاكمية للإلاه = في شخص الأمير والامام المنتظر والمنقذ  
من المجتمع الجاهلي لا غير ، أعني بدون المشاركة في اختيار وبنساء  
ذاك المشروع المجتمعي .

ولعل من النتائج التي ترتبت عن هذه العلاقة القائمة بين  
الحركة الدينية السياسية المعاصرة و=الوعي الديني العام = نذكر



**تفتيت** القاعدة الاقتصادية للمجتمع الزراعي وصاحبه تشتيت المجموعات القروية الى عديد من القرى ذات السمات الطائفية المذهبية (والسُف سدويكش - قلالة) أو الى عديد من الفرق والتنظيمات الدينية التي تحاول استقطاب العناصر الاجتماعية لها . وهذا أدى الى تعبي أساليب جديدة لتحديد الانتماء الاجتماعي والسياسي ، وذلك بخلق عدّة نماذج معيارية ومرجعية وكل من هذه النماذج يخضع الى مجموعة من المرتكزات النظرية ومن الأسس التقليدية في ارساء العلاقات الاجتماعية في ظل ظروف اجتماعية متحركة .

ولهذا ، ليس من الغريب الحديث عن عدّة اتجاهات وحركات دينية في المجتمع العربي منذ القديم الى اليوم ، كمحاولة في تكييف الخطاب الديني مع الظروف الموضوعية للعلاقات الاجتماعية . ولكن رغم هذه الظاهرة ، فاننا لاحظنا أنها أكدت ظهور الحركة الدينية ذات الطابع المحافظ التقليدي وفيما بعد هيمنتها في كل فترة تاريخية على حساب الحركات الدينية التنويرية (1) وذلك لان الحركة الدينية التقليدية المعاصرة = الاتجاه الاسلامي = في تونس مثلاً ترى أن الدين والتدين في خطر، وجب حمايته ، إماً بالانكماش الانغلاقى حول الذات الأسرية التقليدية لاعادة ترتيب وتنظيم القيم والمعايير الدينية والأخلاقية لمواجهة كل حركة تحديثية في المجتمع ، أو بالتشكل التنايمي السياسي لفرض الحاكمية للالاه وتجسيد المشروع المجتمعي الاسلامي بالقوة والتعصب الثمردى، لتحطيم كل ارهاصات التجوّل الاجتماعي وتعديل تطوّر علاقات الإنتاج ، ثم الهيمنة (1) منذالمجتمع العباسي ،المعتزلة الى اليوم الحركة الاصلاحية محمد عبده - جمال الدين الافغانى والان الحركة الاسلامية الوانوية .

الاستبدادية على كل الأجهزة السياسية والاجتماعية ، هذا بجانب احياء  
المعتقدات والتقاليد التقليدية ذات الطابع الخرافي والصوفي،  
ودفع انتشارها بشكل أوسع اذ وجدنا من خلال البحث أن الأسرة التقليدية  
لتحافظ على ذاتها ، تعمل على احياء هذه التقاليد في كل المواسم  
الدينية والاجتماعية .

وهكذا تظهر العلمانية بشكل محتشم في هذه الأوساط الريفية  
القروية وهذا ما جعلنا نرى أن الدين أصبح يحتكر كل الوظائف الاجتماعية  
من تعليم واقتصاد واجتماع وسياسة . ولكن هذا التخصّص في الوظائف  
الدينية زاد في تعميق الفجوة ونفور الانسان العادي من رجال الدين  
وخاصة عندما يحاولون تحويل المفاهيم الدينية الى مبادئ وعقائد  
غريبة كل الغرابة عن الواقع المعاش ، ومن هنا يتأكد لنا عدم  
ملائمة المشروع الاجتماعي للمشروع الديني ، وهذا ما لم يحدث تاريخيا  
الا في بداية الفترة الأولى في بناء التجمّع القروي العقائدي المذهبي .  
ومما يزيد في عدم الملائمة هو أن المشروع الديني ينتهي في أحسن  
الحالات الى الانشغال بالانشغالة الفقهية لتوفير **التشريع** الديني للسلطة  
فتضمن شرعيتها .

ولعلّ الخاتمة التي توصلنا اليها من خلال بحثنا أن الحركة  
الدينية بدورها تمحّت لها عن شرعية في الأوساط القروية الريفية  
باعتمادها حركة ترعرعت وتأسست على أساس الطبقات الوسطى من مثقفين  
وملاك متوسطين تجارا وحرفيين استبطنت قيم ومعايير الخطاب الديني،

وكل هذا يجعل الحركة الدينية في موقع غير مناسب في هذه التجمعات القروية ، يتدلب منها مجهودا لممارسة عملية الاستقطاب القاعدي ولكن بنفس المحاور التعبوية والمقولات النظرية التي تشكلت في المدينة ولهذا نجد الخطاب الديني نفسه في اختلاف بين ما يمارسه القروي من سلوك ديني وبين ما يجب أن تسقطه الحركة الدينية من رؤى ومواقف ايدولوجية على تلك التجمعات القروية . وهذا تفقد كل الجماعات انتمائها الديني ، وقد يساعد هذا الموقف في تعميق الاختلاف بين الأبناء وأبنائهم في مستوى فهم السلوك الديني ومجال ممارسته .

وكذا فالحركة الدينية المعاصرة تؤدي الى زيادة تعميق التناقضات الاجتماعية في هذه التجمعات القروية ، بجانب كونها تساهم في احتداد تفكك النماذج الاجتماعية والدينية وبين ما يطمح اليه الانسان القروي في حياته المادية والاجتماعية وبمعنى آخر ، أن الحركة الدينية تزيد في تأكيد وتدعيم حالة الاغتراب النفسي ، هذه الأزمة الاجتماعية النفسية تزيد عمقا ، عندما يعي الانسان المغترب حالة التمايز بين المواقف الاجتماعية والرؤى الفكرية ، وذلك طبقا للتخصص المهني الذي بدأ يلوح في هذه التجمعات القروية الريفية ، أو لتشكل التمايز الطبقي بين المجموعات الاجتماعية . وكل هذا يؤدي الى الاحساس الفعلي بالضياع الاجتماعي الذي يصاحبه فراغ فكري ، وانعدام وعي هما يحيط به من ظروف اجتماعية واقتصادية لتلك الطبقات الوسطى التي ينتمي اليها والتي أصبحت متمتازة بضيقة الأفق لشدة وقع المرتكزات ،

التقليدية للتخلف الاجتماعي ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى انعدام  
استشراف مستقبل متحرر نير .

وهكذا نجد الحركة الدينية تتحرك في دائرة هذه الحلقة من  
الاحباط الاجتماعي والاعتراب النفسي والاجتماعي ، وهذا تضخم حجم القلق  
الذي يشعر به المواطن القروي ، وهذا الاحساس يؤدي بالضرورة الي قتل  
القوة القادرة على التغيير في هذه التجمعات القروية . وبمعنى أوضح  
أن الحركة الدينية لا تستطيع أن تتخلص من مبدأ تعميق الشعور بالاحباط  
والاعتراب في ذهنية القروي الريفي ، وبهذا تكون قد أنجزت الدور  
الذي عجزت تحقيقه القوى المضطهدة الاستعمارية طوال حقبات متتالية  
من التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لهذه التجمعات القروية الريفية .  
وفي موقع آخر ، أن الحركة الدينية بجانب هذا ، تعمل على  
تفتيت =الظاهرة الدينية= التقليدية ، مثلما تمكنت القوى المضطهدة  
(بكرس الهاء) من تفتيت الملكية الزراعية وبالتالي تعطيل تطوّر علاقات  
الانتاج في هذه التجمعات القروية ، وبهذا يكتمل الدوران اللذان يجب  
أن تؤول اليهما التركيبة الاجتماعية في التجمعات القروية الريفية ،  
وما تتوصل اليه هذه الحركة الدينية في هذا المجال الاجتماعي الاقتصادي  
يساعد فيما بعد على مواجهة كل حركة علمانية في هذه الأرياف وتفتك  
الحركة الدينية المعاصرة مكان هذه الحركة العلمانية ، وتصبح  
=الحركة الدينية = تمثل شكلا من أشكال ما يدلق عليه =الدين المدني=  
كبديل لحركة العلمانية ، وكتجاوز للأشكال التقليدية =الظاهرة الدينية=  
بالنسبة لهذه التجمعات القروية الريفية .

وفعلا ، حسب التحرك السياسي للحركة الدينية المعاصرة يصبح =الدين المدني = استجابة منهجية لتشكل =المجتمع المدني = الذي سيفضي الشرعية على السلطة السياسية وبالتالي يتم التناغم بين = المجتمع السياسي والمجتمع المدني (1) في إطار مقولة =الدين المدني = وهذا يمكن المساهمة في حركة تحضرية للأرياف ، ولعل لهذه الأسباب تسألت =الحركة الدينية المعاصرة = في الانتفاع ببرامج التنمية الريفية ، وذلك من أجل استيعاب مقولة المجتمع المدني المهييء للتحضر وتقبل المشروع المجتمعي في صيغة مقولاته الدينية الانتقائية . وأمام هذه الوضعية لا بد من ارساء =الدين المدني = في هذه التجمعات الزراعية المتخلفة ولا بد أن يتحوّل =الدين = الى دين منظم في صلب حركة تجمع بين الخطاب العلماني ومظاهر الدين المدني ، وهذا ما حاول قادة الحركة الدينية المعاصرة انجازه طوال هذه الفترة الفاصلة بين (1980 - 1989).

وهكذا يصبح المشروع المجتمعي للحركة الدينية يتلخص في ارساء ونشر =الدين المدني = الذي يعرفه كولمان Coleman (١) بقوله : =هو مجموعة الاعتقادات والشعائر والرموز التي تربط دور الانسان كعضو في المجتمع ومكانة المجتمع في الكون والزمن والتاريخ مع الظروف الخاصة بالوجود المطلق معنا = .

(1) راشد الغنوشي : -الدولة والديمقراطية في المغرب العربي : مجلة الانسان العدد الأول 1990 - مارس .

راشد الغنوشي : حوار مع وكالة أنباء في باريس : 3 مارس 1990 ص 2 .

، ، ، ، ، ، في لندن فيفري 1990 ، ، ، ، ، ،

(١) Coleman J. A. ....: Civil religion, Sociological

Analysis. Vol 3I (I973) n° 2 P 76

أنظر نظرية : الحاج محمد بآبي ذيبي 1979 : جلية الغيب والطبيعة وعلاقة القدسي بالديني .

وبهذا التوجه النظري تريد الحركة الدينية المعاصرة أن تجعل من =الدين = تلك الوظيفة التكاملية في اطار المنظومة الاجتماعية ككل وهكذا يصبح =الدين = يطابق فعلياً ما أسمته الحركة =المشروع المجتمعي = ، ويعني يصبح =الدين مجتمعي = أي أن ينتهي دور =الدين الشخصي = الذي يعني علاقة الفرد الدينية بمحيطه وربّه وما يولد من قيم أخلاقية تضمن توازن وعي الفرد الديني . كما أن بهذا =العقد المجتمعي = للدين يمكن أن يتخلم الدين من طابعه الطائفي ، وهكذا يصبح =الدين المجتمعي = يمتص كل الممارسات الاقتصادية ويؤطر السلوك الاجتماعي والعقائدي للمجتمع ككل ، وهذا يوفر الأرضية الاجتماعية التي بواسطتها وعليها تمارس =الحاكمية = وظيفتها في كل مستويات البنية الاجتماعية .

وهكذا فإن =الدين = من هذه الزاوية المجتمعية قد يلعب دوراً كبيراً ومهمّاً في تشكل تنظيم الحركة الدينية وذلك ضمن مقتضيات الخطاب الأيديولوجي والتنظيم الفكري لهذه الحركة ، لا ضمن مقتضيات الوضع الاجتماعي والاقتصادي المتردّي . ومن هذه الزاوية يتم ربط الدين بالدولة ، هذا الربط سيؤدي حسب الحركة الدينية الى انشاء وحدة متماسكة ولكن لا تذلوا من قهر واجبار المجموعات على الامتثال لأوامر ونواهي الحركة الدينية ، وهذا ما يسمّى بالانضباط الديني = . هذا بجانب العمل على تنقيح الأسس الدستورية للدولة حتى تصبح بدورها متجانسة مع الأوامر والنواهي الدينية المملاة على المجموعات الاجتماعية فمثلاً كتبت إحدى الحركات الإسلامية في تونس رسماً في 25 جانفي 1988 ناقشت ضرورة تنقيح الدستور التونسي الصادر في غرة جانفي 1959

فقال قادة هذه الحركة (حزب التحرير الاسلامي) (1) :

= وأخطر ما في الدستور التونسي المراد تنقيحه الفطليين الخماسين  
والشامين وهما يتعلّقان بالحريات العامة = .

ويضيفا **القادة** :

= **فلا حريات في الإسلام لانها تعني الانفلات من القيود** = .

ومن هنا يتأكد أن ربط الدين بالدولة في منظور الحركة الدينية  
يعني **خلاف ذلك** = الدين النظامي = الذي يصبح بديلا على الخطاب الديني  
الرسمي والعادي ، وهذا = الدين النظامي = سوف لن يربط نفسه بجهان  
الدولة فقط ، بل سيعمل على تنظيم حلقات علمية دينية تجمع بين رجال  
الدين والفقهاء وبين رجال العلم والعلوم الاجتماعية أساسا . وبهذا  
يصبح الخطاب الديني قادرا على اغتصاب كل حركة ديمقراطية ممكنة (9)  
وبالتالي يمثل تلك القوة المؤثرة في كل الأحداث الاجتماعية وفي كل  
أشكال الممارسة السياسية والاقتصادية وهكذا يصبح الدين في منظور  
الجماعات الدينية يشبع كل حاجاتهم ويستجيب لكل ما يمكن أن يطرح  
من تساؤلات فكرية ونظرية سياسية ، وهذا يمثّل انتماء العناصر ويضمن  
تواصلهم واستمرارهم .

وبهذا يتحقق الهدف الاستراتيجي للحركة الدينية في الوطن  
العربي وهو استمرارية هذا الدين النظامي المتمثلة في انصار الدين  
في مؤسسة الدولة وأجهزتها الادارية الاجتماعية والاقتصادية .

---

(1) حول الدين والدولة : محمد المالح التومي المعروف في ص 31 . دار الطبع

(9) المشاركة المكثفة في الانتخابات التشريعية ماي 1989 بتونس .

وفي ختام بحثنا يمكن الإشارة أن الحركة الدينية المعاصرة أخذت اختيارا لها هو انتقاء عناصرها الحركيين من الشباب المدرسي المتعلم لما يعانيه كما ذكرنا الدكتور الباقي الهرمسي من احساس بالخيمة والفضل الاجتماعي نتيجة اغترابه داخل المجتمع ، وفعلا قد حاولت الحركة الدينية الاهتمام بمشكلة العلاقة بين الدين والشباب بكل فئاته العمرية وخاصة الفئة التي تحتل فيها فترة المراهقة والضياع والانحسار الجنسي ، فعملية الانتماء تخفف معنويا من هذه الظواهر وتحاول أن تموضعها كظاهرة عامة يكون الشعور والاحساس بوقعها على الشباب نتيجة الضعف العقائدي والايمن الديني والتسلح بالقيم والأخلاق الدينية التي تظهر نفسه وتهذب عقله من كل الأفكار الخبيثة وتعمق في نفسه الاعتناق بحتمية الظروف والقدرات الالهية في حل كل المشاكل والهزات النفسية .

وهذه الوضعية من الاحساس الجديد يجعل هذا الشاب يبحث له عن بدائل = في اطار التراث الديني الذي يجسد انتصار الانسان على شهوات النفس ومقاومة غرائزه البهيمية ان لم تكن غير منظمة بطرق شرعية . هذا بجانب أن الحركة الدينية المعاصرة بتقنياتها كما رأينا للقاعدة التقليدية = الظاهرة الدينية القديمة = ، وذلك بالاحياء المكشف للظواهر الصوفية والبدع الدينية لتدريب مواقف دينية تنظيمية ، والسبب في ذلك لانعدام المؤسسة الدينية التنظيمية التي تساعده على الاتصال بأوسع القاعدة الريفية .

ولكن الشيء الذي يشد الانتباه افتناء الشباب المكشف للحركة



الدينية المعاصرة هو أن هذا الانتماء يعود أساسا الى هاملين ينطلقان من الواقع الاجتماعي الملموس:

- الاستناد الطبقي للحركة الدينية المعاصرة الذي تمثله هذه الفئات المتعلمة وتحتل موقع البورجوازية المتوسطة التي قال فيها الدكتور عبد الباقي الهرماسي (1) أنه قد أصبح لها احساس بالحراك المرتكس ، الذي أصبح بدوره - مهيمنا بشكل متزايد ، مما دفع بهذه الفئات الى اعلان انتمائها العقائدي حتى تتمكن من مواجهة هذا الاحساس أولا ، والواقع المتحرك ثانيا .

- محاولة الحركة اغتصاب الحركة العلمانية الذي لا يمكن أن يكون الا بواسطة هذه الطريقة وهذه القاعدة الشيايية المثقفة والمتعلمة وذلك لادلائعها على المناهج العلمية وقدرتها على تدلويها للخلاص الديني .

هذا بجانب الشعور الذي انتاب الشباب والذي يتمثل في ميل هؤلاء بالانزواء والانكماش على النفس ، والاختلاء بالذات ولا يمكن أن يتوفر هذا الا بالاعتكاف الديني والانسحاب من كل مستويات الحياة العامة المتعفنفة في نظر هذا الشباب المعتكف وهذه الأزمة النفسية تؤدي الى تفشي عدّة مظاهر من الانحلال الخلقي والجنسي من شذوذ جنسي ، وكرهية مقبّنة ومفتعلة للجنس الآخر ، لانها تمثل الخبايئة الجنسية والدينية ، وهذه الأزمة التي أشار اليها الدكتور محمدا الباقي الهرماسي (2) أنها غدّت الحركة الدينية الاسلامية في محاولات البحث والدعاية : اذ يقول:

(1) د. الباقي الهرماسي (محمد) = La Société Tunisienne au miroir de mouvement Islamiste P. 23

(2) نفس المصدر السابق ص 29 .

هذه الأزمة (الفراغ النفسي) لم تفرز فقط الاجرام وأشكال الانحراف التي تنتظر علماء الاجتماع لدراستها بل غدت أيضا وبنفس القدر الحركة الاسلامية = .

وهذا سيؤدي لا محالة الى تغذية اتجاهات الحركات الاحيائية والمحافظة على الأشكال التقليدية للممارسة الدينية من أجل ارساء التوازن بين الدين والحالة النفسية التي فقدت كل مرجعية أخلاقية . فبإعادة المرجعية التقليدية يمكن أن نخلق توازنا نفسيا . ولكن هناك ما التجأ اليه هذه الاتجاهات الاحيائية للحركة الدينية وفكرها التقليدي ولكن في حالة تناقضه مع الواقع المعاش والمحيط الاجتماعي ، تلجأ جماعة من الشباب الى العنف بجميع أشكاله الفكري والمادي والدموي (1) كسبيل لفرض أهداف الحركة الاحيائية ومحاولة منها لفرض سيطرتها على القوى الاجتماعية وتوجيهها للعلاقات الاجتماعية وإعادة انتاج أسسها المادية الاقتصادية .

---

(1) مجموعات التفجيرات في المنستير 1967 . 2 أوت .

## الخلاصة

في كل ما سبق ، يمكن القول أن =الحركة الدينية= بأنماطها الثلاث ومعناها الواسع ، أنها لم تختف ولم تتغير موضوعاتها ، بل قد تغيرت تنظيماتها وأنظمتها بدخول طبقات اجتماعية جديدة هامشية وتقليدية لتحمل المشروع المجتمعي لهذه الحركة . وهكذا يمكن القول أن ضعف الحركة يكمن في :

- أنها (الحركة الدينية) لا يمكن أن تقاس بحجم تنظيماتها وأشكال تنظيمها ، بل بفاعليتها في الانهيار بأوسع القاعدة من أجل تجسيم البرنامج المجتمعي الذي رسمته لنفسها ، وبالتالي بقدرتها على تغيير هياكل الانتاج في المجتمع الزراعي المتخلف الا أن هذا الدور لم تقم به هذه الحركة ولن تقوم به لانه عمليا يتناقض وطبيعتها السائدة المحافظة على الأسس التقليدية للممارسة الاقتصادية والاجتماعية خاصة في التجمعات القروية الريفية شبه المنغلقة .

- وبالتالي فالحركة الدينية لا تعمل على استشراف المستقبل بل أنها اكتفت من خلال دراستنا الميدانية بإعادة ترتيب وتنظيم التراتب الاجتماعي بين المجموعات السكانية كلما حدث طارئ جديد في هذه التركيبة السكانية الاجتماعية ، ومن هنا فالحركة الدينية في هذه التجمعات القروية جربة ، هي =النموذج المرجعي= لتنظيم التراتب الاقتصادي والاجتماعي الاسرى في الجهة . وهذه الوظيفة صاحبت الحركة منذ زمن تشكل الظاهرة الدينية في هذه التجمعات القروية ، فهي لا يمكن أن ترسم وتفكر في المستقبل بل دورها في إعادة انتاج علاقات الانتاج السائدة .

- على الرغم من المرتكزات التقليدية التي تستند اليها الظاهرة الدينية ، وبالرغم من تلك القاعدة الواسعة المتدنية فان الحركة الدينية لم تستطع أن تتماثل مع الواقع الاجتماعي التي ما فتئت تعبر عنه لما يمتاز به من مرتكزات التخلف الاقتصادي والاجتماعي، فان الحركة الدينية لم تستطع أن تترك أثارها على ، الأنماط والأشكال الاجتماعية لعلاقات الانتاج الاقتصادية ، فالظاهرة الدينية لا يمكن أن تمثل نموذجا مثاليا لتحليل عمق العلاقات الاقتصادية والاجتماعية لانها بحد ذاتها تمثل تناقضا من بين التناقضات التي يجب تحليلها .

- فالحركة الدينية لا تؤدي وظيفتها الا في أوقات الأزمات

**الاقتصادية والاجتماعية** فهي شكل من أشكال الاضطهاد الاجتماعي والاحباط السياسي والاقتصادي ، وان توامل دورها هذا فانها تنتهي بتجريد الانسان من حقه في الحياة وذلك يقتل كل ما يشده لها، وبالتالي تسلخهم من قيمهم الاجتماعية والدينية الشمعية عامة . وهذا يمكن أن يهدد المجتمع في بنائه وهياكله . وبالتالي يمكن للحركة الدينية المعاصرة أن تكون افرازا لواقع التجمعات القروية الريفية ، لكونها طرفا من أطراف التناقض الاجتماعي ، لهذا لا يمكن إلا أن تلعب الدور السلبي الذي ينتهي بكسر قانون التطور الاجتماعي في صلب هذه التجمعات القروية ، وبالتالي اغتصاب كل القيم والمعايير الاجتماعية والدينية وقتل كل الاختيارات لدى الانسان الريفي الاجتماعية والعقائدية الاقتصادية ، وذلك بمحاصرته

بتلك الايديولوجية الدينية وجعله خاضعا لسلطة = الدين = وحدها ،  
وبهذا يعد مجرد معيد لعلاقات الانتاج واحسن محافظ عليها ، ولعل  
هذا هو النسب الذي سيترك = الدين = يتمتع بالاستمرار رغم كل التوظيفات  
له . وقد تتغير أشكاله ولكن المشاكل والمرتكزات التي أوجدته في  
الماضي سوف تتواصل وتتشكل من جديد لاشارة الناس والسيطرة على  
قدراتهم الذهنية والفكرية .  
وهكذا يمكن القول أن المسألة التي حاولنا معالجتها هي مواصلة  
البحث في = الدين = كمرتكز لقيام السلطة الاجتماعية والاقتصادية  
السياسية التي بدأها ابن خلدون والذي انتهينا منه الى أن تاريخ  
وحدة الدين والعصبية والجاه = قد ولّى ليأخذ مكانه تاريخ = الزوايا  
والتكايا = في العهد الحفصي والعثماني (1) .

ولكن اليوم ، نقر أننا انتهينا في بحثنا الى أن تاريخ المجتمعات  
القروية هو تاريخ = وحدة الاضطهاد الاستعماري مع القهر الاقطاعي =  
هذه الوحدة التي تجلت تعبيراتها في كل أشكال الاستغلال الاقتصادي لهذه  
التجمعات القروية من جهة ، ومن جهة أخرى تجلت في تلك الوحدة  
بين ايديولوجية الاضطهاد ، وسيطرة الرؤى الدينية السلفية على  
عقلية سكان هذه التجمعات . فهذه الوحدة التي آلت في الفترة  
الحديثة والحالية الى صراع بين = المشروع المجتمعي الاسلامي = وبين  
هيمنة القوى الاستعمارية = الآن هذا الصراع لم يصل الى حد القطيعة  
بين هذه الحركة الدينية والمشروع الاستعماري في بعض الفترات .  
وهكذا من خلال هذا البحث يمكن القول أن هذه التجمعات القروية  
لا يمكن أن تكون الا مجرد مخزون لتلك التناقضات الاجتماعية التي وجب

---

(1) : عبد القادر الجليدي . شهادة الكفاءة في البحث : ظاهرة الاحياء  
الديني بالمالين . الجامعة التونسية ، كلية الآداب والعلوم الانسانية  
(9 أفريل 1938) سنة (1984-1985) .

حلها لكي يتحرر المجتمع وتحقيق الاستقلال الوطني والانعتاق الاجتماعي والازدهار الاقتصادي من رؤاها التعصبية سواء أكانت سلفية أو فوضوية، من أجل خلق بدائل اجتماعية وفكرية أكثر وطنية وتقدمية .

وبالتالي يبقى السؤال المطروح : الى أي مدى يمكن أن يتمكن

الاتجاه الإسلامي من توليد هذه النماذج النظرية لارساء بدائل مجتمعية

أكثر ملاءمة للواقع المعاش ؟

وهل يمكن أن تنمو حركة علمانية في عمق هذا الريف العربي

تكون قادرة على افترسك المبادرة الاجتماعية والسياسية **من** هذه

الحركات الدينية السلفية **والمستنيرة** ؟

وبالتالي هل للدين مستقبل وما هي أوجه هذا المستقبل ؟ على

مستوى تطوّر علاقات الإنتاج وتمدّن الريف ؟

كل هذه الاسئلة تطرح مسألة أخرى موضوعها كيف يمكن رسم خطة

مواجهة لتسلل الحركة الدينية المعاصرة للريف ، وبالتالي كيف

يمكن الاعتناء بواجهة الريف ان أردنا تحقيق تحوّل في جميع

المستويات ؟ .

المسألة

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

المراجع العربية

- (1) ابن خلدون عبدالرحمان ، المقدمة ، دار القلم ، بيروت ، لبنان الطبعة الأولى 1978 .
- (2) ابن محمد بن أحمد التيجاني ، أبو محمد عبدالله : **الدار** العربية للكتاب ليبيا - تونس 1981 .
- (3) سعد زغلول عبدالحميد : تاريخ المغرب العربي ، القاهرة 1965 ص388 وما بعدها.
- (4) دقووز محمد علي : تاريخ المغرب الكبير ، القاهرة 1963 الجزء الثالث .
- (5) التورجيني أبو العباس أحمد بن سعيد، طبقات المشائخ بالمغرب ، تحقيق ، ابراهيم طلاي ، قسنطينة 1974 الجزء الثاني .
- (6) الشماخي أبو العباس بن سعيد بن عهد الواحد الميفرشي العامري ، كتاب السير، طبعة حجرية ، القاهرة 1883 ، تحقيق محمد بن حسن . ، الجامعة التونسية 1979.
- (7) معمر علي يحيى : الأباضية في موكب التاريخ :  
الحلقة 1 : نشأة المذهب الأباضي القاهرة 1964 .  
الحلقة 3 : الأباضية في تونس ، بيروت 1966 .  
الحلقة 4 : الأباضية في الجزائر، القاهرة 1979.
- (8) الطالبي عمّار : تاريخ أئمة الرستميين ، الجامعة التونسية 1976 .
- (9) ابن حسن محمد: القبائل والأرياف المغربية في العصر الوسيط، دار الرياح الأربع للنشر والطباعة سلسلة قراءات جديدة للتاريخ الغربي الطبعة الأولى ، مارس 1986.
- (10) ابن حسن محمد: مقال : **حول** الدور الاجتماعية والسياسية والبشرية للفرق الاباضية الموجودة بالجنوب التونسي في بداية العصر الوسيط .ملتقى جربة 1982 منشورات صيانة الجزيرة بجربة والمعهد القومي للإشغال والفنون . ص5
- (11) ابن يعقوب سالم : تاريخ جزيرة جربة ، دار الجويني للنشر، الطبعة الأولى في 5 - 1986 .
- (12) الجنحاني حبيب : شاهرت عاصمة الدولة الرستمية : مقال ص 7 - 55 بالمجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، نشرية مركز الأبحاث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية ، الجامعة التونسية .



- السنة الثانية عشر ، السنة 1975 العدد 40 - 41 - 42 - 43 .
- (13) اسماعيل محمود : الحركات السرية في الاسلام : دار القلم ، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى ، آب - أغسطس 1973 .
- (14) مؤنس حسين : فتح العرب للمغرب ، القاهرة 1948 : ص 220 .
- (15) اسماعيل محمود : الجوارح في بلاد المغرب - الدار البيضاء 1976 ، الطبعة الأولى ص 157 - 158 - 164 .
- (16) ابن صغير : تاريخ الأئمة الرسميّة بتاهرت ، الجامعة التونسية 1976 .
- (17) العروى عبدالله : تاريخ المغرب : باريس 1970 ، طبعة فرنسية ص 109-110 .
- (18) الدوري عبدالعزيز ، نشأة الاقناع في المجتمعات الاسلامية (دراسة) . مجلة المجمع العراقي ، المجلد 20 - 1970 .
- (19) الجعبري : نظام العزابة عند الأمازيغ الوهبة في جربة ، الجامعة التونسية 1975 دهر 167 .
- (20) الجعبري فرحات : تحليل ما يتعلق بأصول الدين من التراث الأمازيغي بالمغرب في القرون (10-11-12) الجامعة التونسية 1980 الجزء 1 والجزء 2 .
- (21) أبو رأس (محمد) : مؤنس الأدبية في أخبار جربة ، تونس 1960 ، تحقيق حسن حسني عبدالوهاب .
- (22) حسين مروه - محمد أمين العالم دراسات في الاسلام : دار الفارابي الطابعة محمد دكروب - سمير سعيد الرابعة 1987 .
- (23) أركون محمد : تاريخية الفكر العربي الاسلامي ، منشورات مركز الانماء القومي - بيروت الطبعة الأولى 1986 .
- (24) جعيط هشام : للسلفية العربية الاسلامية والمصير العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ماي 1984 .
- (25) حنفي حسن ، التراث والتجديد : مكتبة الجديد ، الطبعة الأولى يناير 1980 .
- (26) سيد حسين نصر : دراسات اسلامية ، الدار المتحدة للنشر بيروت 1975 ، الطبعة 1 .
- (27) منشورات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية بتونس :
- تعريب : صالح البكاري : الظاهرة الدينية والتغيير الاجتماعي ، أبعاد الدين الاجتماعية .

- الدار العربية للكتاب - ليبيا - تونس ، الثلاثية الثانية ، طبعة 1 - 1985 .
- (28) الهرمسي محمد عبد الباقي : الاسلام الاحتجاجي في تونس : جامعة الأمم ،  
المستقبلات العربية البديلة ، مبحث الدعوة الدينية .
- (29) غزبي كمال : العوامل الموضوعية للانتعاش الاسلامي في الساحل التونسي .  
شهادة الكفاءة في البحث - كلية العلوم الانسانية والاجتماعية جامعة تونس 1984 .
- (30) عن غزبي كمال : شهادة الكفاءة :  
الهرمسي محمد عبد الباقي Elite et société en Tunisie  
P. 7 تحت الطبع .  
La société Tunisienne الهرمسي محمد عبد الباقي  
au miroir du mouvement islamiste P. 3 P. 25 P. 28 P. 29  
تحت الطبع 1984 .  
mouvement onoriere en société coloniale : Tunisie entre les  
deux guerres (thèse de 3 ) Paris 1966 .
- (31) الهرمسي عبد اللطيف : الحركة الاسلامية في تونس - اليسار الاشتراكي ،  
الاسلام والحركة الاسلامية شركة بيرم للنشر . الطبعة الاولى ، الثلاثية الثانية 1985 .
- (32) توما اميل : الحركات الاجتماعية في الاسلام ، دار الفارابي . الطبعة  
الثانية 1985 .
- (33) رود نسون مكسيم ، الاسلام والرأسمالية ، ترجمة نزيه الحكيم . دار الطليعة  
بيروت . الطبعة الثالثة ، مارس 1979 .
- (34) منير شفيق : الاسلام وتحديات الانحطاط المعاصر : دار طه للنشر لندن  
الطبعة الاولى 1983 .
- (35) الجابري محمد عايد : العصبية والدولة ، معالم نظرية خلدونية في  
التاريخ الاسلامي ، دار الثقافة ، الدار البيضاء : الطبعة الاولى 1971 .
- (36) ابو القاسم محمد حاج محمد : جدلية الفيب والطبيعة ، ابو طيبي ، الطبعة  
الاولى 24 ربيع الاول 1399 هجري ، 1979 .
- (37) جعيط هشام : الفتنة الكبرى - الدين والسياسة في الاسلام الاول : صدر  
بالفرنسية عن دار غاليمار - باريس وبالعربية عن مركز الانماء القومي .  
أخذ منه مقال ، دولة النجوة ، عن مجلة الفكر العربي المعاصر 72 - 73  
مركز الانماء القومي ، جانفي - فيفري 1990 في ص 17 - 25 .

- (38) السعيد رفعت : حسن البنا : مؤسس حركة الاخوان المسلمين ، متى . كيف . لماذا ؟  
دار الدليعة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - الطبعة الثانية آب 1979 .
- (39) السعيد رفعت : الاخوان المسلمون في لعبة السياسة : حامد للنشر والتوزيع  
أكتوبر 1985 .
- (40) الترايبي حسن عبدالله ، مشكلات تطبيق الشريعة الاسلامية دار الراية للنشر ،  
فيفري 1986 . المطبعة القومية للنشر .
- (41) التومي المعروف محمد الصالح : حول الدين والدولة : محاولة لطرح النقاش  
من داخل التاريخ العربي - دار النشر للمغرب العربي ، الطبعة الأولى جوان 1988 .
- (42) فوده فرج : قبل السقوط : دار محمد علي الحامي ، النشرة الثالثة أفريل 1989 .
- (43) العامري محمد الهادي : تاريخ المغرب العربي في سبعة قرون بين  
الازدهار والذبول . الشركة التونسية للتوزيع - تونس أكتوبر 1974 .
- (44) سفيتيلانباتسييفا : العمران البشري في مقدمة ابن خلدون ، ترجمة رضوان  
ابراهيم ، الدار العربية للكتاب - ليبيا - تونس . طبعة 1 فيفري 1978 .
- (45) صابر محي الدين ، وملكة لويبر كامل : البدو والبدو ، مفاهيم ومناهج  
منشورات المكتبة العصرية - صيدا - بيروت 1986 .
- (46) محمد سيد أحمد غريب : علم الاجتماع الريفي : دار المعرفة الجامعية  
الطبعة الأولى السنة 1974 .
- (47) عبدالمجيد عبدالرحيم : علم الاجتماع الريفي : مكتبة الانجلوالمصرية ،  
الطبعة الأولى 1975 .
- (48) روجيه باستيد : مبادئ علم الاجتماع الديني : مكتبة الانجلو ، المصرية ،  
الطبعة الأولى 1972 .
- (49) دوزكايم اميل : الصور الأولية للحياة الدينية باريس 1912 : الطبعة العربية  
المتريجمة 1964 .
- (50) بيومي محمد أحمد : علم الاجتماع الديني ، تقديم الدكتور محمد عادل  
غيث ، دار المعرفة الجامعية - اسكندرية ، طبعة الأولى 1976 .
- (51) العدوي أحمد ابراهيم : المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى دار المعرفة  
الطبعة الأولى 1961 .

- (52) القبلي محمد : مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسط ، دار تويقال للنشر - الدار البيضاء - الطبعة الأولى 1987 .
- (53) حسين عبدالحميد أحمد : تطور النظم الاجتماعية وأثرها في الفرد والمجتمع المكتب الجامعي الحديث - الاسكندرية - الطبعة الثانية 1986 .
- (54) الكراوى ادريس والنويخي عبدالعزيز : الاقتصاد المغربي نموذجا للفلاحة والاستثمار الأجنبي - دار النشر تويقال للنشر، الدار البيضاء الطبعة الأولى 1988 .
- (55) بوحوش عمار : دليل الباحث في المنهجية وكتابة الرسائل الجامعية : المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1985 .
- (56) معن خليل عمر : الموضوعية والتحليل في البحث الاجتماعي دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الأولى 1983 .
- (57) ادريس علي : مدخل الى مناهج البحث العلمي لكتابة الرسائل الجامعية الدار العربية للكتاب - ليبيا - تونس 1985 .
- (58) نشرة جهوية : التعداد العام للسكان والسكن 30 مارس 1984 ، ولاية مدنين المعهد القومي للإحصاء - وزارة التخطيط - الجمهورية التونسية .
- (59) شفيق محمد : البحث العلمي الخواص المنهجية لاعداد البحوث الاجتماعية المكتب الجامعي الحديث - الاسكندرية - الطبعة الأولى 1985 .
- (60) جربة من جزر البحر الأبيض المتوسط التاريخية : منشورات المعهد القومي للأشغال والفنون . وشائق وبحوث ودراسات قديمة منتقاة تونس 1982 . مطبعة شركة فنون ورسم والنشر والصحافة .
- (61) الجليدي عبدالقادر : ظاهرة الاحياء الديني في الملايين ، شهادة الكفاءة في البحث ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ، جامعة تونس (1985-1986) .
- (62) اريك م.ج. هوسباوم ، أشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية ص 70 . دار النشر؟ نسخة مصورة ليست أصلية . الطبعة ؟ السنة ؟ .
- (63) لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية م 67 : أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفياتي لمعهد الاستشراق ، طبعة 1 دار الفارابي 1980 .

- (64) كاكين رايلي : الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات ترجمة د. عبدالوهاب المسيري ود. هدى عبدالسميع حجازي ومراجعات فؤاد زكريا . سلسلة عالم المعرفة عدد 30 القسم الأول ص ص 72 - 73 .
- (65) أدريين رايتور : اليابانيون ترجموا ليلي الجمالي ، عالم المعرفة عدد 136 أبريل 1989 .
- (66) عامل مهدي : مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني (1) في التناقض - دار الفارابي بيروت الطبعة الثالثة 1980 .
- (67) عامل مهدي : في الدولة الطائفية دار الفارابي ، بيروت 1985 الطبعة الأولى .
- (68) محجوب عبده محمد : مقدمة لدراسة المجتمعات الهدوية (منهج وتطبيق) طبع وكالة المطبوعات وتوزيع دار القلم بيروت - لبنان - 1974 .
- (69) توفدلي جوزي : من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، دار الروائع بيروت لبنان ،
- (70) شفيق منير: قضايا التنمية والاستقلال في الصراع الحضاري ، دار البراق ، تونس ، الطبعة الأولى جوان 1986 ص ص 83 - 84 .
- (71) كركر صالح : قيادي في حركة الاتجاه الاسلامي بتونس : نظرية القيمة ، غير منشور - البرنامج الاقتصادي لحركة الاتجاه الاسلامي .
- (72) انجليس فريديريك : ضد دور هرينغ : دار دمشق للطباعة والنشر ص ص 180 ترجمة الدكتور فؤاد أيوب .
- (73) جاك لوب : العالم الثالث وتحديات البقاء ترجمة أحمد فؤاد بلبح ص 277 سلسلة عالم المعرفة .
- (74) شريعتي علي : النهاة والاستعمار . الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى 1984 ص 54 .
- (75) شرارة وضاح : أهل الغنيمة : مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى أبريل 1981 .
- (76) التواتي مصطفى : التعمير الديني والصراع الاجتماعي في الاسلام ص 140 ، دار النشر للمغرب العربي ، الطبعة الأولى .

المصنف والمجلات

- (1) دراسات عربية عدد 2 سنة 1981 ديسمبر : مقال : لسلامة كيلة ص 15-29 .  
تجربة ايران عند مفترق الطرق .
- (2) الفكر العربي المعاصر عدد 39 سنة 1986 ، أيار حزيران .  
مقال محمد أركون ، القدسي والثقافي والتغيير ص 15-33 .
- (3) الفكر العربي المعاصر عدد 72-73 جانفي فيفري :  
مقال : هشام جعيط : دولة النبوة ص 17 - 26  
مقال : محمد أركون : مفهوم السلطة في الفكر الاسلامي  
(لاحكم الاله ) ص 27-39 .
- (4) فكر : فصيحة للدراسات والأبحاث هدد 3 1984 .  
مقال : فؤاد زكريا : الأحزاب المدرية والزمن ص 85-95 .
- (5) فكر : فميلة للدراسات والأبحاث عدد 4 ديسمبر 1984 .  
مقال فؤاد زكريا : مستقبل الأصولية الاسلامية ص 16-30 .  
مقال رضوان السيد : من مفاهيم الجماعات في الاسلام  
المسيحيون في الفقه الاسلامي ص 61-65 .  
مقال نبيل عبدالفتاح : المصحف والسياف : صراع الدين  
والدولة في مصر : ص 89 - 95 .
- (6) مجلة الموقف الاسبوعية الفكرية الجامعة عدد 38-40-42 ، فيفري مارس 1985 .
- (7) المجلات الاسبوعية التونسية : المغرب العربي وأطروحات سنوات 1985 - 1986  
1987 .
- (8) مجلة الفكر العربي : فصل الانتروبولوجيا السياسية ص 61-73 .  
مقال : ايغمانزبرتشارد . النظام السياسي عند النوير-  
ترجمة : وليد حمارنة .
- (9) مجلة العلوم الاجتماعية : فصيحة أكاديمية : المجلد 14 عدد 3 خريف 1986 .  
مقال : سعيدة أحمد السيد : التافل وتكوين المفاهيم دور  
الروضة . والمدرسة الابتدائية ص 85 .1 .

- (10) مجلة العلوم الاجتماعية المجلد 13 العدد 4 لشتاء 1985 .  
مقال سليمان خلف : قراءة للأنماط واستخداماتها فني  
الغريولوجية مجتمعات الشرق المتوسط ص 379 .
- (11) مجلة المستقبل عدد 560 السبت 14 نوفمبر 1987 .
- (12) مجلة السفير اللبنانية : ملف حول حركة الاتجاه الاسلامي في تونس، وموجهة  
المساندة العالمية .
- (13) مجلة العالم الاسلامي عدد 187 السنة الرابعة السبت 12 سبتمبر 1987 .
- (14) مجلة الفرسان : العدد الخامس السنة الرابعة والعشرون ماي 1982 .  
ملف حول حركة الاتجاه الاسلامي .
- (15) مجلة الانسان : العدد الأول 1990 مارس ، مقال راشد الفنوشي : الدولة  
والديمقراطية في المغرب العربي .
- (16) جريدة الصباح بتاريخ الاربعاء 2-9-1987 ص 2 العمود 7 تحت عنوان مجلس  
استشاري .  
وكال الأعداد التي واكبت المحاكمات ونقلتها على أعمدها .
- (17) جريدة الصدى : ما لم ينشر عن تأشيرة جركة النهضة ص 5 ، تاريخ 11-2-1989 .
- (18) جريدة الأنوار : الأسبوعية التونسية : ملف المحاكمات لعنصر 30 أوت 1987  
الى 5-9-1987 الاتجاه الاسلامي . ص 8 العمود الثالث .
- (19) مجلة المستقبل العربي عدد 92 الشهر 10 - 1986 .  
مقال : جلال أمين ، تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية .
- (20) جريدة العالم ، السبت 30 ماي 1987 : مقال روجي ميه .
- (21) جريدة الصباح : الانتخابات التشريعية : جريدة الصباح 4 أفريل 1989 ، ص 5 .  
جريدة الصباح 14 أفريل 1989 ص 2 .
- (22) جريدة الاعلان ، جريدة أسبوعية تونسية الجمعة 28 أفريل 1989 ص 4 .
- (23) ، ، ، ، ، الجمعة 26 ماي 1989 ص 10 .

الوثائق الإدارية والسياسية

- (1) التقرير الاجتماعي والاقتصادي لمعتمدية ميدون 1984 و(1987-1988)  
• 25 جانفي 1985
- (2) التقرير الاجتماعي والاقتصادي لمعتمدية حومة السوق 1985 .
- (3) التقرير الاقتصادي والاجتماعي للصندوق النقد الدولي والبنك العالمي  
حول تونس مارس 1983 .
- (4) حوار لراشد الغنوشي بتاريخ 19 مارس 1990 بباريس ص 2 .
- (5) حوار لراشد الغنوشي ، وكالة الأنباء البريطانية لندن فيفري 1990 ص 3 .
- (6) الوثيقة 147 التي سقذت أمام يد حاكم التحقيق في محاكمة 1987 .
- (7) وثائق منظمة " Relais associatif méditerranéen "

CODESRIA - BIBLIOTHÈQUE



## المراجع الاصلية

- 1) Louis André : le monde berbère de l'extrême tunisien . ROMEM II ( I<sup>er</sup> semestre 1972 ) P.P 107 . 126 .
- 2) Louis André : contact entre culture berbère et culture arabe dans le sud Tunisien ( Extré de congrés de Malta 3/4 - 6/4 1972 ) Alger . SNE D : 394 - 405.
- 3) Albergoni Gianni et Poullon François : le fait berbère et sa lecture coloniale ; l'Extrême sud Tunisien T 24/6 .
- 4) Bertholon et Chantre : recherches anthropologiques dans la berberie orientale ; Tripolitaine , Tunisie, Algerie ; Lyon 1912 - 1913 .
- 5) E.Lebanc (Dr) : le problème des berbères etude d'ethrographie physique, Paris 1931 ( H. H ) .
- 6) R.De la Grasserie : des religions comparées au point de vue sociologique . ( Giard 1899 )
- 7) R. Hertz : melanges de sociologie religieuse et folklore ( Alcan 1928 ) .
- 8) Durkheim (Emile) : les formes elementaires de la vie religieuse ( Alcan 1912 ) .
- 9) Johnstone ; R. l. ; Religion and society in interction : the sociology of religion . Englowood cliffs . N-J . Prentice - Hall Inc 1975 P. P 36 .

I0) R. Redfield : the folk society, in the american journal of sociology III 1947 P. P 894 .

II) Montagne : intérêts des analyses en termes de segmentaire pour l'étude des sociétés du Maghreb. Revue de l'occident musulmain et de la méditerranée n° 33 1981 P . 123 .

I2) Russele A Stone : religions-Ethnic and the spirit of capitalism in Tunisia : in the middle east studies association , 4 th annual meeting columbus.ohio 6 novembre 1970 P. 15 .

I3) institut national d'archéologie et d'art ; Jerba une île méditerranéenne dans l'histoire. ( recueil de notes, articles et rapports anciens) Tunis 1982 P. 31 .

I4) Lewick: la répartition géographique des groupements Ibadites in R. O 1957 P.P 314 .

I5) René ( Stablo ) : les Djerbiens ; une communauté arabo-berbère dans l'île de l'Afrique Française. Tunis. Paris 1941, rééditée en 1984 par les soins ( A. S. I. J ) .

I6) Wolfgang-Slim-Freund : Les Jerbiens en Tunisie reminiscences d'un sociologue allemand devant une recherche Inachevée p. 31 - 57 .

Ibla 1985, I. 49 n° 157 p.p 31-57.

I7) Wolfgang Slim Freund: "Jerba l'adouce: rencontre avec les gens du livre" réalité n° 37 (13 juil 1984) P. P 18 - 21 .

- 110 -

18) Wolfgang Slim Freund "le tourisme à Jerba ,  
répercussions sociales in revue de l'occident musul-  
man et de la méditerranéen Actes du II<sup>eme</sup> congrés in-  
ternational d'étude, Nord-Africaines. Aix-en-Provence,  
numéro spécial 1970 P. 263 - 272 : et " les dangers  
du tourisme à la Tunisienne in Jeune Afrique n° 542  
(mai 1971) p. 67 ; " tourisme et ruralité : le cas  
de la Tunisie" in revue suisse de sociologie n° 8  
( 1982/I ) p. 87 - 108 .

19) Russell. A. Stone : Religions Ethic and the  
spirit of capitalism in Tunisia in the middle east  
Studies association 4<sup>th</sup> annual meeting. colombus  
ohio. 6 Novembre 1970 pp 15 .

20) R. Montagne : intérêts des analyses en termes  
de segmentaire pour l'étude des sociétés du maghreb  
pp 123 in revue de l'occident musulman et de la medi-  
terranée n° 33 1981 .

21) Johnstone ; R. l : Religion and society in  
interction ; the sociology of religion.

Englowood cliffs. N. J .

Prentice Hall Inc 1975. PP. 3 - 6

22) André - Louis : " les prestations réciproques  
dans le milieu " berbère." ; du sud Tunisien " in revue  
Antropos 1973 .

23) Talco. Parsons : religion in post industrial  
american ; the problems of sercularisation social  
reseante 1974. pp 221 .

24) Williams James : l'expérience religieuse .  
Paris Frelix Alcan 1906 .

P. P 41

- 25) Eric - Fromm : psycho- analysis and religion.  
New Haven ; yale university press I950 .
- 26) Maxweber : l'éthique protestante et l'esprit  
du capitalisme, Paris , lion I964 .  
PP. 29-30 PP. 72-83 et I09-II3 et PP. 248-249
- 27) R. Redfield : the american journal of sociology  
the fofk society III I947 PP. 894 .
- 28) Claude levi.strauss : race et histoire
- 29) CLAUDE Lévi-Strauss : Antropologie Structurale
- 30) Sebag ( lucien ) : Notion de **Paris** structura-  
lisme.
- 31) Elbki Mohamed Harmassi : Etat et société Paris  
Antropos I975 PP 80 - I03 - I04 .
- 32) M. H. Cherif : Pouvoir et société dans la Tunisi-  
e de HUSAYN ben Ali (I705 - I740).  
Publications de l'Université de Tunis I984  
P. P 343 - 350 .
- 33) Michel Camau : Pouvoirs et Institutions au  
maghreb CERES productions Tunis I978 .
- 34) Lewick : la reparation géographique des grou-  
pements ibardites in R.O I957 p.p 3I4 .
- 35) Nicholas S. Hopkins : Testour ou la transfor-  
mation des campagnes maghrebines.  
CERES Production I983 (Horizon maghrebin)

- 36) Abdelwahab Bouhdiba : culture et société  
publications de l'université de Tunis 1978 Faculté de  
L. et sci - Hunaimes de Tunis .  
volume XII sixième série : Philosophie littérature.
- 37) Abdelwahab Bouhdiba : à la recherche des normes  
perdues maison tunisienne de l'edition 1973 .
- 38) Elbaki Mohamed Hermassi : la société Tunisienne  
au miroir islamiste in maghreb machrek n° 103 1984.
- 39) Magnuson Douglas Kent : islamic reform in contem-  
porary Tunisia 1987 .
- 40) G. Souvriat : le maghreb musulman en 1971. Paris  
C.N.R.S 1981 .
- 41) A. E. H. Dessouki : Islamic resurgence in the  
arab world  
New York 1982 .
- 42) James. A. Beckford : New religions movements  
and rapid socialchange  
Sage Publication/ unesco  
First published 1986 - LONDON
- 43) Louis - André : le monde Berbère de l'extreme  
Tunisien ROMM II ( I<sup>eme</sup> semestre 1972 ) P. 107 - 126.
- 44) Louis - André : Contact entre culture berbère et  
culture arabe dans le sud Tunisien P.p 17 - 60 .  
( Extré de congrés de Malta 3-6/4/1972 )
- 45) Al Bengoni Gianni et Poullon François : le fait  
berbère et sa culture.  
culture coloniale : l'extrême sud Tunisien  
T 24 / 6 .

- 46) Tlatli Salah Eddine : Djerba et les Djerbiens  
Tunis Alo ccio 1942 P. P 136 - 153 .
- 47) Louis - André : villes et villages de Tunisie  
Emmissions radio (1964 / 1970 )  
Unités de developpement 56-4 Tunis 1971 P. 194
- 48) Valensi Lucette : le fait divers temoins de  
tensions sociales Djerba 1982  
Annales économiques Stes civil  
N° 4 (Juillet - Août 1983)  
P. P 884 - 910
- 49) Freund Wolfgang Slim : Djerbiens et ethique  
weberienne  
T 9 / I  
( Tirés à part 1970 P.P 19 )
- 50) Philippe Gratton : les luttes de classes dans  
lescampagnes Paris Anthropos 1971.  
(voir-Comptes rendus-Etudes rurales n° 46 (Avril-  
Juin 1972)) .
- 51) Etienne Juillard : Urbanisation des compagnes  
Etudes rurales (49-50) Janvier. Juin 1973.
- 52) Placide Rambard : village et urbanisation .  
Problèmes sociologiques.  
Etudes rurales (49-50) Janvier. Juin 1973.
- 53) Representations de l'Islam et des lettres musul-  
mans dans les petites centres de la plaine de la tensift  
P.P 72 - 90.  
tiré de thèse de 3 cycle : L'intégration urbaine dans  
les villes petites et moyennes de la region économique  
de tensift (sud ou est marocain) Paris V. EP.H.E roneo,  
S. d ,

54) Hafedh Ben Salah: Système politique et système religieux en Tunisie.

Memoire de D.E.S Tunis, Faculté de droit et des sciences politiques et économiques, année universitaire 1973 - 1974 .

55) Maghreb (47) : " Situation actuelle de l'islam maghrèbin"

Maghreb 47: septembre - octobre 1971 P.P 30- 46.

56) C. Lacour : le developpement regional et le secteur agricole. Revue economique du sud- ouest n° 4 1970.

57) Institut National d'archeologie et d'art : Jerba une île méditerranéenne dans l'histoire. Tunis 1982 .  
P. 28

( recueil de notes, articles et rapport anciens )  
( Travaux de l'Institut National d'Archéologie et d'Art )

58) René Stablo : les Djerbiens une communauté arabo-berbère dans l'île de l'afrique française.

59) Rusell. A. Stone : Religions Ethic and the spirit of capitalism in Tunisia, in the middle east studies Association 4<sup>th</sup> annual meetting colombus ohio 6 novembre 1970 P.P 15 .

60) Charles Monchicourt : l'expédition espagnole de 1560 contre l'île de djerba .

Paris Ernest leroux 1913 .

61) Mohameud Sklani : Economie et population du sud Tunisien.

Editions centre national de la recherche scientifique 1976 .

62) Louis Gardet et M. manawati: introduction à la  
théologie musulmane essai de theologie comparée  
Troisieme edition

Paris librairie philosophiques

J. Vrin 1981

Etudes de philosophies médianales XXVII .

63) Michel Camau : Pouvoirs et institutions au  
maghreb C.E.R.S Productions

TUNIS 1978

64) Gino Germani : Politique, Societé et moder-  
nisation P. 48

Duvcultot.

65) Revue: peuples mediterraneés N° 10 Janvier /  
Mars 1980 /

66) : .

67) : .

68) A. Bouhdiba : la consciense religieuse dans  
la societé d'aujourd'hui

P.P 217 - 239

Ibla = 29 Année N° II4 - II5 2<sup>e</sup>/3<sup>e</sup> trimestre 1968

69) M. Djaït : Reflexions sur l'Islam contemporain  
p.p 253 - 259

Ibla N° II4 - II5 2/3 trimestre 1966

70) P. Dornier : Aspects sociaux du monde rural:

Ibla 14<sup>em</sup> année 1951

71) A. Demeerseman : Tunisie 1951, l'heure des tiles  
(conférence donnée au cercle des amitiés Tunisiennes le  
8 novembre 1951)

Ibla 14<sup>e</sup> année 1951



72) Mohamed Elbaki Hermassi : La société Tunisienne  
au miroir du mouvement islamiste 1984  
D'après Kamel Ghozi ( C. A. R )

73) Mohamed Elbaki Hermassi : Elite et société en  
Tunisie .  
D'après Kamel Ghozi ( C. A. R )

74) Zohair Modafar : le pouvoir législatif au  
maghreb  
thèse Doctorat Tunis 1982

75) Eric Rouleau : le mécontentement populaire  
favorise le renouveau de l'Islam intégriste.

76) Ali Merad : l'idéologisation de l'Islam  
dans le monde musulman contemporain P.P I5I - I6I  
( article )

77) Bruno Etienne : Problèmes de la recherche  
islamologique au Maroc.  
P. I94 - 210

78) Hichem Djaït : Islam et politique peut-il  
fonder une culture politique  
P.P I4I - I49

79) Hugh Robert : the conversion of the Mrabtin  
in Kabylia  
P. IOI - IO9

80) Michel Camau : religion politique et religion  
d'état en Tunisie  
P. 22I - 230

81) André Adam : les classes sociales urbaines dans la société musulmane du maghreb

L'Afrique et l'Asie moderne N° 137

2<sup>em</sup> trimestre 1983 P.P 23-40

82) Enquête faite par le centre de prospection sociale septembre 1983 .

83) Bechir Tlili : Jerba dans le passé . Ibla

84) Maxime Rodinson, maxisme et monde musulman Paris le seuil 1972/

85) Abdelkader Zghal : "la construction nationale au maghreb" in A. Abdel- malek (ed) renaissance du monde arabe, Gembloux, Alga

Ducultot, SNED 1972 : I66

86) Léon Carl Brown : " the role of islam in modern north africa" in state and society in independant North africa.

Washington, the middle east institute 1966 = IOI - IO2

87) Leon Carl Brown : " the islamic reformist movement in North africa"

Journal of modern african studies II (I) mars 1964 .

88) Abdallah Laroui : l'histoire du maghreb un essai de synthèse. Paris, Maspèro 1970 .

89) Nouriddine Sraieb : "elites pouvoir et légitimité au Maghreb" Paris, C.N.R.S 1973 P.P IO7 - I39

90) Nourddine Sraieb : " note sur les dirigeants politiques syndicalistes Tunisiens de 1920 à 1934".

Revue de l'occident musulman et méditerranée n° 9, I semestre 1971 P.P 96 - 97 .

91) Nourddine Staïeb : " Enseignement élites et systèmes de valeur; le collège sadiki de Tunis"

C. R. E. S. M .

92) Mohamed Chérif : l'organisation des masses populaires pour le Neo-Destour en 1937 et début de 1938 les journées d'avril 1938 à Tunis " in mouvements nationaux d'indépendance et classes populaires au XIX et XX siècles en occident et en orient. Tome I Paris Armand Colin 1971 262 - 294

93) Lilia Ben Salem : " l'idéologie de l'encadrement en Tunisie" in sociologie de la construction dans les nouveaux états Bruxelles Editions de l'institut de sociologie 1968 P. 276

94) Lilia Ben Salem : Urbanisation et logements sociaux en milieu Saharien rurales

Lilia Ben Salem : quelques hypothèses concernant l'étude de villages ou communautés rurales à partir de l'analyse d'un cas : " EL MAOUALIA "

Lillia Ben Salem : intérêt des analyses en termes de segmentarité pour l'étude des sociétés du Maghreb in revue de l'occident musulman et de la méditerranée N° 33 1982 - I

95) Evans Pritchard (E) : Parenté et mariage chez les Nuer. Trad. Paris Payot 1973.

- 96) Radcliffe Brown (A.R) : Structure et fonction dans la société primitive Paris ed de minuit 1969 .
- 97) George Balandier : Anthropologie politique Paris PUF . 1969 .
- 98) Durkheim (Emile) : les règles de la méthodes sociologique (1895) Paris P.U.F 1977 .
- 99) Clifford Geertz : islam observed, religions development in Morocco and indonesia. New haven and london, yale university Press 1968 P.P 77 .
- I00) Abdelkader Zghal : la reactivation de la tradition dans une société post traditionnelle (roneoté) publié en Anglais in Daedalus winter 1973 P.P 225 - 237 .
- I01) Julien Freund : Sociologie de Maxweber Collection SUP lesociologue 2<sup>e</sup> édition 1968 .
- I02) J. A. Prades : la sociologie de la religion chez Max weber .
- I03) Eliade Mircea: " Cordes et marionnettes" Gallimard Paris 1962 .
- I04) Abdelwahab Bouhdiba : culture et société Publications de l'université de Tunis 1978 .  
Faculté de lettres et sciences humaines de Tunis  
Volume XII  
sixieme serie = Philosophie litteraire.
- I05) Abdelwahb Bouhdiba : la recherche de normes perdue maison de Tunisienne de l'edition 1973 .
- I06) Programme de relais associatif méditerranéen  
14 Fevrier 1989
- I06) Revue Tunisienne des sciences sociales : I2 année 1975 N° 40 - 41 - 42 - 43  
(Partie arabe P.P 7 - 55 et P.P 97 - 133)