Insaniyat

Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales

N° 11, Mai - Août 2000 (Vol. IV, 2)

Le Sacré et le Politique

A. BEN NAOUM : Fonction prophétique et fonction politique / S KHAZNADAR : Existe-t-il une théologie musulmane ? / M.B. SALHI : Les styles religieux dans l'Algérie d'aujourd'hui / M. GHALEM : Mahdisme et Résistance dans l'Algérie du 19ème siècle / N.M. MAHIEDDIN : Kemal Atatürk et le réformisme en Algérie / Abderrezak DOURARI : Laïcité et Islam selon Mohammed Abid Al-Jâbiri / A. BOUDOUMA : Mohammed Arkoun, N.H. Abourrid et le texte sacré / R. BELLIL : Zâouïas du Gourara / F. AZZI : Pratique religieuse et culture politique / A. KERROUMI : Modernité, citoyenneté et « fiqh » / M. KHALED : Le sacré et la violence / K. ZAOUI : Femmes aux "koubbas" des saints dans la région d'El Abiodh Sidi Cheikh / A. CHARCHAR : Le sacré et la violence sioniste

* * *

A. BEN NAOUM : La tolérance dans le Coran et dans les sociétés arabes et musulmanes / A. BOUARFA : Le fondement mythologique de la fin de l'histoire / K. SAAD : Le concept du *Ksiou* chez El Fazâri / S. DAOUD : L'action paternaliste maghrébine / A. MAHMOUDI : Imaginaires et croyances populaires

* * *

Lectures, comptes rendus, Revue des revues

CRASC

إنسانيات

المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجية و العلوم الاجتماعية

عدد 11، ماي – أوت 2000 (مجلد IV، 2)

المقدس و السياسي

أ. بن نعوم : الوظيفة النبوية و الوظيفة السياسية / س. خزندار : هل يوجد لاهوت في الإسلام ؟ / م. ب. صالحي : الأساليب الدينية في الجزائر اليوم / م. قالم : المهدية و المقاومة خلال القرن التاسع عشر / م. ن. محي الدين : كمال أتاتورك و الحركة الإصلاحية في الجزائر / ع. دوراري : عن العلمانية في الإسلام عند محمد عابد الجابري / ع. بودومة : أعمال القراءة عند محمد أركون و نصر حامد أبوزيد / ن. بلعلي : زاناتة قورارة / م.ب. عزي : المقاربة المعيشية و الثقافة السياسية / أ. كيروني : الحمالة، المواطنة و الحقل الطقسي / م. خالد : المقدس و العنف / ع. زاوي : تجميع النساء عند أضرحة الأولياء في منطقة الأبيض سيدي الشيخ / ع. شرشار : المقدس والعنف الصهيوني.

* * *

أ. بن نعوم : القساوسة في القرآن و المجتمعات العربية و الإسلامية / ع. بوعرفة : الأساس الأسطوري لنهاية التاريخ / خ. ساعد : مفهوم علم الكلام عند الفارابي / س. ماوه : نشأة أرياف الجبل في المغرب العربي / ع. بحبوحي : التخيال و المعتقدات القمرية

* * *

قراءات، عروض، مجلات

CRASC

مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية

Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle

Insaniyat n° 11, Mai - Août 2000 (Vol. IV, 2)

إنسانيات عدد 11، ماي - أوت 2000 (مجلد IV، 2)

INSANIYAT

Revue quadrimestrielle publiée par :
Le Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle. ORAN

Comité de Parrainage

Mohamed **ARKOUN** (Univ. Paris III), Marc **AUGE** (EHESS-Paris), Etienne **BALIBAR** (Univ.Paris X), Mohamed Lakhdar **BENHASSINE** (Univ. Blida), Abdellah **BOUNFOUR** (INALCO- Paris), Kenneth **BROWN** (Univ.Manchester.R..U), Mohamed **CHAHROUR** (Univ. Damas), Fanny **COLONNA** (Univ.Provence / Aix), Marc **COTE** (Univ. Provence/ Aix), Abdou **FILALI ANSARY** (Fond. Roi Fahd. Casablanca), Jean Robert **HENRY** (IREMAM-Aix), René **GALLISSOT** (Paris VIII, IME), Ahmed **MAHIOU** (IREMAM-Aix), Achille **M'BEMBE** (CODESRIA-Dakar), Nadir **MAROUF** Univ.Amiens, CEFRESS), Tuomo **MELASUO** (Univ. de Tampere-Finlande), André **PRENANT** (Univ. ParisVII), Djillali **SARI** (Univ. Alger), Mohamed **TALBI** (Univ. Tunis), Mark **TESSLER** (Univ. Wisconsin-Milwaukee)

Conseil de la revue

Faouzi **ADEL**, Hamid **AIT-AMARA**, Layachi **ANSER**, Ahmed **BEN NAOUM**, Abdelhak **BENNOUNICHE**, Omar **BESSAOUD**, Claudine **CHAULET**, Ali **EL-KENZ**, Mohamed Yacine **FERFERA**, Nouria **BENGHABRIT REMAOUN**, Mohamed **GHERRAS**, Mustapha **HADDAB**, Omar **LARDJANE**, Mohamed N. **MAHIEDDIN**, Mohamed Lakhdar **MAOUGAL**, Madani **SAFAR-ZITOUN**, Mohamed Brahim **SALHI**, Bouziane **SEMMOUD**, Khaoula **TALEB-IBRAHIMI**, Mourad **YELLES**

Comité de rédaction

Ammara **BEKKOUCHE**, Aïcha **BENAMAR**, Abed **BENDJELID**, Saddek **BENKADA**, Mohamed **DAOUD**, Mohamed **GHALEM**, Mohamed **HAMDAOUI**, Fouad **SOUFI**, Hassan **REMAOUN**

Directrice de la publication

Nouria BENGHABRIT-REMAOUN

Directeur de la rédaction

Fouad SOUFI

Directeur adjoint

Abed BENDJELID

Secrétaire de rédaction

Kheïra NACERI

Prix :150DA

INSANIYAT

INSANIYAT de INSAN et surtout de INS qui signifie Homme au sens général d'ANTHROPOS c'est-à-dire de genre humain dans sa différence avec l'ordre animal et l'ordre surnaturel.

INSANIYAT c'est l'ensemble des traits propres à l'homme en tant qu'homme. Il signifie également les HUMANITES ou les SCIENCES HUMAINES, 'ILM AL INASSA', est l'une des traductions de SCIENCE ANTHROPOLOGIQUE.

INSANIYAT exprime bien la préoccupation du poète antique: "rien de ce qui est humain ne doit m'être étranger". Ambition, certes, démesurée mais analogue à l'ambition qui a été à l'origine de l'anthropologie qui se voulait "science totale de l'homme" face aux sciences de la nature.

INSANIYAT, la Revue, c'est aussi une grande ambition.

INSANIYAT c'est la Revue publiée par le Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle. C'est un espace d'expression qui s'ouvre à tous les chercheurs des Sciences de l'Homme et de la Société.

Adresse du CRASC

Cité Bahi Ammar , Bloc A, N°1
Es-Sénia -ORAN-
B.P: 1955 -Oran El M'naouer
C.P: 31 000 ORAN -ALGERIE
☎ : (213) (041) 41 97 83
(213) (041) 41 05 88
Fax : (213) (041) 41 97 82
Télex : 21 865
E-mail: crasc@crasc.org
Site Web : http://www.crasc.org

Saisie et mise en forme : CRASC

Dépôt légal : 771 -97

ISSN 1111-2050

Les opinions émises dans les articles publiés par la Revue INSANIYAT n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs.

Note aux auteurs

1. *Insaniyat* reçoit des articles rédigés en arabe ou en français avec une confirmation de réception.

- Elle ne retient que les articles inédits.
- Le contenu de l'article n'engage que son auteur.
- Les articles ne doivent pas dépasser les 30 000 caractères (espaces compris) sous format Word et doivent être accompagnés d'un résumé de 1000 caractères au maximum (espaces compris) et de 5 mots-clés. (Voir feuille de style téléchargeable en français et en arabe)
- Les auteurs doivent joindre à la proposition d'article, un CV actualisé.

2. Après la réception d'un article par le secrétariat de rédaction, il sera examiné sur le plan de la mise en forme. Une fois accepté, il sera proposé au Comité de lecture pour une double évaluation :

a. Une première évaluation pour la recevabilité de l'article
b. Une deuxième évaluation par deux experts

Une troisième évaluation est envisagée si les deux experts ne sont pas d'accord sur l'acceptation de l'article.

Si l'article est accepté, une synthèse des remarques des experts seront transmises à l'auteur afin de retravailler son article pour la publication.

La publication de l'article est tributaire, également, de la programmation des numéros de la revue.

Si l'article n'est pas accepté, un message sera envoyé à l'auteur pour l'informer sur la décision du Comité de lecture.

3. Les auteurs peuvent proposer d'autres contributions pour les rubriques de la revue.

4. Les contributions doivent être envoyées aux adresses emails suivantes :

Asjp : https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/14

Webmail: insaniyat@crasc.dz

Gmail : insaniyat.crasc@gmail.com

5. L'attestation d'acceptation de l'article proposé ne peut être délivrée qu'après avis favorable de publication.

6. Après publication de son article, l'auteur recevra deux (02) exemplaires du numéro, ainsi qu'un tiré à part en version numérique.

7. Toute reproduction d'article publié à *Insaniyat* doit avoir l'autorisation de la rédaction.

Insaniyat - N°11, Mai – Août 2000
Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales - CRASC - Oran

SOMMAIRE

Le Sacré et le Politique

Présentation 1
Argumentaire 7
Ahmed BEN NAOUM : Fonction prophétique et fonction politique 11
Sélim. S. KHAZNADAR : Existe t-il une théologie musulmane ? 35
Mohamed Brahim SALHI : Eléments pour une réflexion sur les styles religieux dans l'Algérie d'aujourd'hui 43
Mohamed GHALEM : Mahdisme et Résistance dans l'Algérie du 19ème siècle (en langue arabe) 11
Nahas M. MAHIEDDIN : La pensée politique de Mustafa Kémal Atatürk et le mouvement réformiste en Algérie avant et après la seconde guerre mondiale 65
Abderrezak DOURARI : De la laïcité en Islam selon Mohammed Abid Al-Jâbiri 75
Abdelkader Boudouma : Le texte et les grilles de lecture chez Mohammed Arkoun et Nasr Hamid Abouzeid (en langue arabe) 23
Rachid BELLIL : Les Zénètes du Gourara, leurs saints et l'ahellil 99
Farid AZZI : Islam et représentations politiques : enquête sur la pratique religieuse et la culture politique (en langue arabe) 35
Ahmed KERROUMI : Modernité, citoyenneté et champ du « fiqh » (éléments pour une approche problématique) (en langue arabe) 53
Mohamed KHALED : Le sacré et la violence dans l'expérience soufie : l'exemple de Biskra (en langue arabe) 67
Khadidja ZAOUI : L'aspect politique du regroupement des femme aux "koubbas" des saints dans la région d'El Abiodh Sidi Cheïkh (en langue arabe) 77
Abdelkader CHARCHAR : Le sacré et la violence sioniste dans le roman du conflit Arabo-Israélien (en langue arabe) 85
Ahmed BEN NAOUM : La tolérance dans le Qoran et dans les sociétés arabes et musulmanes 109

Varia

Abdelkader BOUARFA : Le fondement mythologique de la fin de l'histoire (en langue arabe) 95
Khémissi SAAD : Le concept du Kalem chez El Farabi (en langue arabe) 109
Sultana DAOUD : L'action patronale maghrébine 117
Amar Mahmoudi : Imaginaires et croyances populaires 129

Lecture 135

AKALAY, Omar.- Histoire de la pensée économique en Islam du 8éme au 12éme siècle.- Paris, l'Harmattan, 1998 (par Kada Kaddour Benabbed)

Comptes rendus 143

Tillion, Germaine.- Il était une fois l'ethnographie.- Paris, Seuil, 2000 (par Khadidja Adel)

MUTIN, G..- L'eau dans le Monde arabe.- Carrefours de géographie, 184 p., 25 cartes et figures.- Paris, Ellipses, 2000 (par Abed BENDJELID).

BISSON, D. ; BISSON J. ; FONTAINE, J..- La Libye.- Tome 1 : Identité libyenne, 196 p. ; tome 2 : Itinéraires, 358 p. ; 266 photos, 57 cartes et croquis.- Paris, Ed. L'Harmattan, 1999 (par Abed BENDJELID)

COLLECTIF.- Mutations en Algérie.- Créso-umr-cnrs, 172 p., 46 fig. Presses universitaires de Caen (France), 1997(par Abed BENDJELID).

TENGOUR, Habib.- Gens de Mosta.- Paris, édition Sindbad, Actes du Sud, 1997 (par Mansour Benchehida)

LAREJ, Waciny.- La Gardienne des ombres.- Paris, Marsa Editions (Traduit en français par Zeinab Laawedj et Marie Virolle), 1998.- 239 pages (par Ahmed Abi-Ayad)

Revue des revues par Ammara Bekkouche, Fouad Soufi, Abed Bendjelid, Mohamed Daoud 151

Résumés des articles

En langue arabe 119

En langues française, anglaise et espagnole 167

Index des auteurs parus dans "Insaniyat" (année 1999) I

Présentation [*]

Il est simple de constater de nos jours, qu'au principe de la question des relations entre le sacré et le politique, figure la position du locuteur : à partir de quel lieu politique construit-il un discours sur l'institution de l'être-ensemble en société de culture et de tradition musulmane ?

Du lieu d'où ça parle, s'indique la méthode, la démarche et la *gnosis* à partir desquelles seront tenus les discours sur le sacré, le politique et leur (s) relation (s), de l'intérieur du sacré, de l'intérieur du politique ou, par exclusive, de l'ailleurs des deux. De ce troisième lieu se déploient les sciences humaines et les sciences sociales, dont l'objet est, entre autres, justement le discours sur le sacré et sur le politique, de l'intérieur même de chacune de ces deux instances.

Dès la Renaissance et depuis le Siècle des Lumières (Et Tanouir [1]- l'illumination - écrirait Naçr Abou Zayd), l'Europe a commencé à effacer ses Églises du pouvoir politique et de l'État, en investissant les sociétés humaines de la souveraineté sur elles-mêmes et en les déclarant à l'origine de toute légitimité politique. C'est cette posture qui a rendu possible l'apparition et le développement des sciences de la société.

Depuis la fin du XIX^{ème} siècle, le Monde musulman tente de bâtir une modernité inspirée et imposée par le développement du capitalisme en Europe, en évitant de remettre en cause l'ascendant des religieux et de leurs institutions séculières sur les sources de la légitimité du droit, du pouvoir et de l'État. La Turquie et, dans une moindre mesure, l'Iraq mis à part, aucune société musulmane n'inscrit totalement l'origine de sa souveraineté et de ses institutions dans sa propre histoire. C'est ce qui explique la pauvreté de la réflexion objective sur les sources du droit et les origines de l'État en société musulmane. Le paradoxe est que depuis au moins un demi-siècle, les sciences sociales et humaines sont largement enseignées - au regret de bien des religieux- dans la plupart des universités du monde musulman ; et c'est ce qui explique aussi les mises à mort de ceux qui, dans les sociétés dans lesquelles ces problèmes se posent de manière massive, sous forme de guerre civile, tentent de manière critique, de tenir le discours religieux pour ce qu'il est : un discours *des* religieux et/ou un discours *des* politiques.

Insanyat publie 14 textes qui ont en commun de s'être donné pour objet, les pratiques sociales des religieux et les formations discursives fondatrices des

---

[*] Le Département de Sociologie de l'Université de Perpignan a mis à ma disposition ses moyens de communication pour la coordination de ce numéro d'*Insaniyat*. Que ses responsables en soient vivement remerciés.

[1] **- Toute liberté a été laissée aux auteurs au niveau de la transcription en graphie latine des mots arabes.**

attitudes et des positions de ces derniers, ou encore des textes réflexifs travaillant à en démonter les stratégies. Il s'agit, dans l'histoire intellectuelle de l'Algérie, d'un événement, dans la mesure où, depuis le début du XX° siècle, les universitaires ont tacitement adopté une attitude d'autocensure, consistant à se taire sur les compromissions des religieux et des politiques dans les procès de légitimation qu'ils échangent, lorsqu'ils prétendent au trône. Cet échange et cette complicité dans la conquête et la conservation du pouvoir, a une histoire qu'il est urgent d'écrire, car elle fait partie du drame toujours recommencé du *divortium* jamais réalisé dans ce couple, mais déjà inscrit dans l'acte même de leur union et dans l'histoire des sociétés islamisées, dès l'agonie du Prophète Mohammed et le rituel national-arabe de *Saqifet Bani Sa'ida*, qui aboutit à la désignation d'Abou Bakr Eç Çaddiq comme premier calife des musulmans. Or l'autocensure s'est inscrite, à ce propos, dans le métier même des chercheurs en sciences sociales, dans la mesure où les mouvements nationalistes intégraient la religion dans l'institution discursive de la différence et de l'identité nationale, se séparant, dans l'essence même de leur démarche, des sociétés colonisatrices. La religion et les religieux devenaient littéralement *tabou* à penser —l'impensé se transformant en impensable.

La rupture est venue des religieux eux-mêmes car, n'ayant plus besoin des politiques, c'est à dire des partis socialistes-nationaux et, profitant des gouffres de manque d'être et des graves déficits de sens dans la société, ils se sont précipités dans les larges béances ouvertes dans les flancs des pouvoirs dictatoriaux. Le passage à la violence extrême, après diverses mascarades multipartites et électorales, a montré à la société que la dictature autocrate pouvrait être remplacée par une dictature sociophage, dont les premiers actes furent justement, de mettre à mort ceux dont le métier était la recherche scientifique, c'est à dire le *doute*. Or, rien n'est plus dévastateur pour le clergé que la *mise en doute* - soit la *mise en relation* - de son discours et de ses pratiques. Penser est un acte éminemment libre de toute servitude, allégeance ou dépendance réelle et possibles. C'est d'avoir pratiqué cette liberté et de la mettre en œuvre aujourd'hui et, c'est donc de savoir et de prendre *Le risque* que l'autocensure est, aujourd'hui, derrière nous. *Oui, le discours et les pratiques, toutes les pratiques du clergé et de quelque religieux que ce soit, sont objectales et objectives c'est à dire, matière à doute méthodique et donc matière à penser*.

Penser : la création de l'univers et de l'homme dans les textes sacrés, est un acte de langage : dans la Genèse,

« Dieu *dit* : « Que la lumière soit et la lumière fut. » (Genèse I, 3)

« Dieu *dit* : « Qu'il y ait un firmament au milieu des eaux et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux. » (I, 6)

En Genèse 9, 11, 14, 20, 24, 26, 28, 29 et du premier au sixième jour de la création, Dieu crée le monde *en disant*, c'est à dire en *séparant*, soit en *pensant.*

« Son ordre quand il veut une chose tient à ce qu'il *dit* : « soit » et elle est. » (Qoran XXXVI).

Dire c'est articuler, distinguer séparer :

« (...) et nous articulons tout, distinctement. » (Qoran, XVII, 12.)

A contrario, Tabari rapportant la chronique d'Ibrahim, écrit que les ayant renversé, ce dernier constate qu'elles n'avaient aucun effet sur lui parce qu'*elles ne disaient rien.*

Créer c'est donc *dire* et nous ne faisons rien d'autre, ici que dire sur le dire, articuler, distinguer, classer, penser. En cela, le monde est notre objet et nous le créons en le parlant et en l'agissant. Qu'est-ce qui nous distingue du clergé qui redit ? Le concept puis le sens et non le commandement puis le sens ! Le procès de production qu'est la pensée est intolérable aux professionnels du figement du Verbe, en ce qu'ils pétrifient toute langue, tout langage, en ce qu'ils parlent de manière toujours réactive, de la hauteur du monopole du sacré qu'ils se sont octroyé. Ils gèrent alors le *ça,* se donnant pour *mission* de rendre claire la parole de Dieu. De ce fait, leur parole devient univoque, incontestable, définitive comme l'oracle de Delphes annoncé par la Pythie. Ils sont alors Dieu, *fetwisent* en conséquence excommunient par anathème *(Takfir).* Ils mettent à mort par un acte de langage, énoncé en décret sacré *(fetwa),* exécutoire absolument, comme l'acte de langage par lequel Dieu commande à Ibrahim de sacrifier en holocauste Ismaïl/Ishaq.

Une caricature de Dilem met en scène, le jour de 'Aïd el Adha, un mouton fuyant à toute vitesse, poursuivi par un homme brandissant un couteau. Dans la bulle, le mouton dit : « Mais pourquoi veulent-ils m égorger ? Pourtant, je ne suis ni une femme ni un intellectuel. » Ibrahim exécute l'ordre de Dieu :

« Ayant tous deux manifesté leur soumission, il le jeta à terre sur la tempe.

Alors, nous l'appelâmes : « Ibrahim ! »

Tu as avéré la vision. De même, rétribuons-nous les bels-agissants,

Ce n'était là qu'épreuve d'élucidation. » (Qoran, , 103-106)

Dans les textes sacrés, Dieu ordonnant l'holocauste ne donne aucune raison. Il est l'Absolue Autorité, l'Indiscutable Existant, l'Unique, le Tout-Puissant, le Très-Haut, le Plus-Grand, au Nom 99 fois glorifié. Tel est celui qui parle en Son Nom. Qui décide par autoproclamation, d'être porte-parole du Texte.

Mais Dieu arrêta la main d'Ibrahim, Ishaq/Ismaïl fut sauf et donna deux puissantes nations. Une *fetwa,* jamais n'est rapportée ! Naçr Hamed Abou Zayd, critiquant le discours religieux, montre comment le clergé, interprétant la parole de Dieu, la muant en droit canon, s'en empare et la fait sienne. Momificateurs du discours et magiciens, les religieux s'installent sur le Trône, ferment ce que le Texte Qoranique avait ouvert avant d'être lui-même clôturé.

Le pouvoir religieux c'est le pouvoir *des* religieux. C'est un pouvoir de vie et de mort, de prise de vie et de mise à mort. Mo'awiya, premier dynaste national-arabe de l'Islam, disait aux musulmans à son investiture en 651. *«La terre appartient à Dieu et je suis son Lieutenant. Par conséquent, tout ce que je prends m'appartient, et tout ce que je laisse aux hommes n'est que l'effet de ma faveur. »*

L'imposture et l'usurpation fondent le pouvoir politique d'un homme qui joue du pouvoir symbolique *et* du pouvoir politique; Mais il veut régner sans partage, déniant aux religieux toute possibilité de le légitimer.

Penser c'est, ici, *mettre en relation* ; en relation le discours religieux comme acte de langage, exclusivement humain. C'est séparer la religion de la pensée de la religion ; le Texte de la pensée du Texte, le Texte du texte exégétique. Le clergé ne pense pas : il légifère, légitime, légalise en position d'absolue souveraineté, du haut du Trône usurpé. Dans ces conditions, toute pensée, toute critique, tout doute méthodique devient dénégation — *Kufr*. La dénégation est apostasie. Elle est punie de mort, Et qu'est-ce qu'un meurtre sinon une réduction au silence, une dissolution de la parole, un renvoi au chaos, au tohu-bohu, à la béance première :

« (...) la terre était déserte et vide et la ténèbre à la surface de l'abîme.» (Genèse I, 2.)

Avant que quoi que ce soit ne fut *dit*, à l'état létal d'avant tout cimetière.

Voici 14 textes donc. Vécus, déclarés, séparateurs. Il n'est pas question d'en redoubler les résumés dans une présentation académique car, le mieux qui s'en puisse dire est qu'ils s'inscrivent tous dans le drame que chacun d'eux élude par pudeur. Ils s'inscrivent , en même temps, dans l'immense champ en friche de la question de la sécularisation du politique en terre d'Islam.

C'est à prendre *Le* risque de penser l'être, du moins, dans ce qu'il laisse à penser de lui-même, que ces textes se vouent. Qu'on ne demande pas ce qu'ils valent, qu'on ne les interroge pas sur leur pertinence ; mais qu'on sache que leur radicale impertinence est qu'ils déverrouillent, pour la première fois en Algérie, les portes fermées de la pensée du religieux et du politique. Qu'on prête attention à cette déclaration littéralement intempestive dans une société écrasée par la prosternation suivie d'insurrections sanglantes, depuis des siècles : « (...) notre ténacité à pratiquer ces sciences [les sciences humaines] et à leur tête l'herméneutique, est plus puissante. Elle nous évite de tomber dans le jeu de l'exclusion, et rend impossible à toute partie de nous empêcher d'user de notre droit d'interpréter le Texte. Quelles que soient les tentatives des obstructeurs, ils seront conduits aux impasses de l'extrémisme et du fanatisme, qui ne peuvent mener qu'au terrorisme[2]. »

L'importance de ces textes n'est donc pas celle que peuvent porter l'objet ni l'analyse ; Elle n'est pas de dire bien ou mal ce qu'ils ont à dire du sacré et du politique ; mais il est demandé de les lire en tant qu'ils initient, aujourd'hui, la liberté de penser, face au crime absolu de l'effacement de la parole et de la conscience libres, dans une société où, au nom de la religion, de la dette du sens, la violence est un culte rendu à la sociophagie ; ce culte s'enracine dans la confusion, le chaos d'avant toute religion : *Taghout* ; de TaGHa, yTGHi : déborder, sortir des limites, tyranniser ; Taghout : nom d'une Idole de l'Arabie préislamique, puis en Islam : nom d'un démon.

---

[2]- BOUDOUMA, Abd El Qader.- Cf. Infra le résumé de sa contribution.

C'est à Farag Foda, Djillali Liabès, M'hammed Boukhobza, 'Abd El Qader Alloula, Tahar Djaout, Mahfoudh Boucebci, séparateurs séparés ; c'est aux imams assassinés dans leurs mosquées pour avoir refusé la confusion, à Mgr Claverie évêque d'Oran, aux Sept Dormants de *Tibhirine*, (Seb'a Rgoud) aux journalistes et aux dizaines de milliers de victimes de Taghout, en Algérie et ailleurs, *qu'il est rendu hommage. In Memoriam*

Ahmed BEN NAOUM.

Le Sacré et le Politique
Argumentaire

L'histoire ancienne et récente des institutions et des pratiques politiques fondamentales, dans les sociétés de tradition abrahamique, mais aussi en Inde, s'est articulée autour d'un noyau conflictuel qui met au regard l'une de l'autre *religion et politique.* Dans tous les cas, si des forces sociales se réclament, ici et là, d'un retour aux sources ou à la pureté originale et si d'autres forces, à l'opposé, tendent pour le moins à définir la place de la religion dans la société, c'est que le problème de la *distinction* entre les deux ordres est déjà inscrit, implicitement ou explicitement, dans les préoccupations et la culture de la société.

De même, l'histoire politique du monde musulman a suffisamment montré, dès là mort du Prophète, que cette relation anime l'institution de l'être-ensemble, comme elle commande celle des formes de gouvernement et de l'administration. Par exemple, d'avoir été les dépositaires du pouvoir politique et du pouvoir religieux, et de les avoir confondues dans l'exercice du gouvernement, trois des quatre premiers califes de la guidance -'Omar, 'Othmane et 'Ali -ont été assassinés. Dès lors, le problème de la compétence politique en religion ou de celle-ci en politique, a accompagné l'histoire du monde musulman. On le sait, Ibn Khaldoun principalement a, dès la fin du XIV^{ème} siècle, suffisamment montré que le pouvoir politique ne s'acquiert pour une dynastie, au Maghreb et en Andalus, qu'à être fondé sur une puissante *'açabya et* à être légitimé par un credo et un appel religieux (da'wa) appelant à la réforme des moeurs du pouvoir et de la société.

Alors les crises politiques s'accompagnent de crises religieuses cathartiques : l'idéologie justicialiste fondée essentiellement sur des valeurs religieuses, rassemble de puissants mouvements politiques qui aboutissent au renversement des dynasties et à l'établissement de pouvoirs nouveaux. Cette logique, exprimée ici dans sa dynamique la plus simple, n'a pas changé, pourtant, de nos jours, il ne lui est plus donné d'aboutir aux grands bouleversements du passé : de l'Indonésie au Maroc et à l'Afrique sahélienne, les colonisations aux XIX^{éme} et XX^{éme} siècles ont, entre temps, profondément marqué les sociétés musulmanes. De certaines monarchies aux républiques laïques, la gouvernance n'est plus possible sans la construction d'un État et institutions qui fonctionnent, peu ou prou, en dehors des rapports de personne à personne, et en fonction de lois votées par une représentation nationale. L'accès à la modernité passe, depuis le reflux colonial par la *constitution* comme loi fondatrice, des assemblées indépendantes de toute féalité. Du moins s'agit-il d'une tendance, apparue dès 1924 en Turquie et poursuivie ailleurs depuis.

Le Problème de la compétence du religieux dans le politique se pose, alors, en termes de distinction et / ou de séparation des deux ordres : autrement dit, la *compétence* du politique et son *autonomie p*ar rapport au religieux, sont aujourd'hui clairement énoncés, à l'intérieur et de l'intérieur du politique lui-mème, de manière plus ou moins patente dans tout le monde musulman. Les mouvements, appuyés sur le sacré, qui secouent le monde musulman *recourent* au religieux comme c'est le cas en chaque crise du politique. Ils ne sont, pour le moment, ni irréversibles, ni déferlants. Leur aspect rendu spectaculaire par la communication moderne, masque leur nature profondément réactive**.** Aujourd'hui, les mouvements religieux qui envahissent le politique, sont des réponses défensives par rapport au procès général de la globalisation économique et culturelle, entraîné par la disparition de l'URSS et du socialisme dit réel d'une part, et une réaction massive du plus grand nombre contre l'appauvrissement général, les violences politiques et les injustices, d'autre part. Dans de telles conditions, il est impossible de construire un projet politique fondé sur une théorie de l'Etat et de la société à venir. On comprend, alors pourquoi ces mouvements reposent sur le charisme de personnages aux fonctions sacralisées dont il est tout attendu. L'absence de programme politique reflète la nature purement insurrectionnelle de ces mouvements et leur refus du politique comme tel. Du moins est--ce le cas pour les plus radicaux d'entre eux.

La confusion des deux ordres introduit les formes de hiérarchies et de langage dit religieux dans le domaine de l'élaboration et de l'exécution de la décision politique : le commandement et le décret religieux effacent le libre jeu de l'action politique comme art du possible, du relatif, de la négociation et du compromis. A la gestion et à la régulation de la violence civile, se substitue l'impossibilité du conflit social lui-même : il ne saurait exister d'opposition dans la Cité de Dieu, la démocratie étant décrétée impie. La Cité de Dieu est une rétroprojection du présent dans le passé c'est-à-dire, de ce qui existe dans ce qui n'existe plus, le présent étant censé manquer de profondeur ontologique et de présence divine. L'idéologie du retour aux sources exprime un refus radical du changement et une négation de l'histoire et du temps de l'histoire. Elle se manifeste par l'interdiction de toute possibilité de penser, de douter et donc de réfléchir : l'affirmation du *même de toute éternité*, se double d'une désignification de la *différence* comme catégorie de pensée et forme de l'être social, de tout être possible. Elle finit par s'éteindre dans une casuitique infinie du licite et de l'illicite, du pur et de l'impur, etc.

Dans le même temps, la surritualisation de l'activité humaine détruit les systèmes symboliques vivants. Le rituel devient alors, pour lui-même, sa propre finalité. Les kinésiques répétitives domestiquent les corps en en sacralisant les postures dans tous les domaines. Le hors-temps installe le politique dans le hors-sens : aucune limite du pouvoir de contrôle des protocoles du rite n'existe alors. La conséquence ultime en est l'excription de soi hors de la société, de toute société, par le sacrifice, dans mouvement rédempteur par lequel on vit par la mort à donner et à recevoir. Ce qui se joue dans l'extrême ritualisation du corps - le corps des femmes tout particulièrement - c'est le contrôle des " âmes " et, en

dernière analyse, la mainmise sur le corps social tout entier. Dans cette perspective, aucun système symbolique préalable ne doit survivre.

Combien d'holocaustes ont, été accomplis à partir de cette logique implacable ! Comment comprendre, sinon, les raisons profondes des désordres symboliques aboutissant aux crises, aux massacres, aux suicides collectifs ordonnés et accomplis au nom de Dieu ?

Or, dans les textes religieux fondateurs des trois formes de la religion d'Abraham, la création du monde est, en même temps, fondation de l'être-ensemble humain : Dieu crée le monde en *séparant* le ciel et la terre, le jour et la nuit, l'espace et le temps... De la même manière, toute l'institution prophétique est tendue vers la distinction d'avec la fonction politique par rapport à laquelle elle affirme sa radicale autonomie. La relation Abraham / Nemrod roi de Babylone est l'archétype des relations Moïse / Pharaon, Jésus / Pilate, Mohammed / Abou Çofyane. Deux exceptions se donnent pour telles : les royautés de David et celle de Salomon furent aussi des fonctions prophétiques. Tabari, premier chroniqueur musulman de la vie des prophètes écrit : " Personne n'a exercé en même temps la fonction de roi et de prophète...". Il ajoute " Salomon a dû demander la royauté, mais David l'obtint sans la demander. Car celui qui attache son cœur à ce monde, Dieu l'absorbe à ce monde."[1]. Dans le Qoran, l'exception est encore plus fortement affirmée en ce que Salomon demande à Dieu :

" Ô Seigneur, accorde-moi le pardon et donne moi un pouvoir comme nul après moi n'en puisse avoir ! "[2].

Se posent alors les questions de la *lecture***,** de la transmission, de la *réception* en un mot, de l'interprétation des textes fondateurs de la religion d'Abraham. Il est banal de constater que la variabilité même des formes du rapport entre le religieux et le politique dans les sociétés juives, chrétiennes et musulmanes, indique une variation dans le rapport aux textes en fonction des cultures et des périodes de l'histoire des sociétés. Se pose aussi la question du droit et du pouvoir d'édicter des lois, de la légitimité du pouvoir et de la source de ce droit, quand on sait qu'entre une infinité d'exemples, la lapidation des femmes adultères n'existe pas dans le Qoran, qu'il n'y est jamais question de monarchie, de califat ou de toute autre forme historique de gouvernement à venir.

Ahmed BEN NAOUM

[1] Tabari : Les prophètes et les rois, de l a création à David.- Paris, Sindbad, 1980. – p.p. 351-352.
[2] Qoran : XXXVIII. 34

إنسانيات

مجلة تصدر ثلاثة مرات في السنة عن:
مركز البحث في الإنثروبولوجية الإجتماعية والثقافية- وهران.

لجنة الإشراف

محمد اركون (باريس)، مارك اوجي (باريس)، ايتيان بليبار (باريس)، محمد لخضر بن حاسين (البليدة - الجزائر)، عبد الله بونفور (باريس)، كينيت براون (بريطانيا)، محمد شحرور (دمشق)، فاني كولونا (بروفنس-ايكس)، مارك كوت (بروفنس-ايكس)، عبد الله فيلالي انصاري (الدار البيضاء-المغرب)، جان روبار هنري (بروفنس- ايكس)، رونيه غاليسو (باريس)، أحمد محيو (بروفنس- ايكس)، أشيل ممبي (دكار)، نذير معروف (أميان)، تيومو مليسيو (تمبير-فنلاندا)، أندري برونان (باريس)، جيلالي صاري (مدينة الجزائر)، محمد طالبي (تونس)، مارك تيسلار (ويسكونسين-ميلووكي).

مجلس المجلة

فوزي عادل أ، حميد آيت-عمارة، العياشي عنصر، نورية بنغبريط-رمعون، أحمد بن نعوم، عبد الحق بن ونيش، عمر بسعود، كلودين شولي، علي الكنز، محمد ياسين فرفرة، محمد غراس، مصطفى حداب، عمر لرجان، محمد ن. محي الدين، محمد معقال، مدني صفار-زيتون، محمد براهيم صالحي، بوزيان صمود، خولة طالب-ابراهيمي، مراد يلس.

لجنة التحرير

عمارة بكوش، عائشة بن عمار، عابد بن جليد، صادق بن قادة، محمد داود، محمد غالم، محمد حماوي، فؤاد صوفي، حسن رمعون

مديرة النشر:
نورية بنغبريط رمعون

مدير التحرير:
فؤاد صوفي

نائب مدير التحرير:
عابد بن جليد

سكريتاريا التحرير :
خيرة ناصري

الثمن : 150 دج

إنسانيات

إنسانيات من إنسان بل و من إنس و يعني البشر بمعنى إنثروبوس نعني الجنس البشري في تباينه عن فصيلة الحيوان ومع الفوطبيعي.

إنسانيات هي مجموع السمات المميزة للإنسان بصفته إنسانا، تعني كذلك الأداب بالمعنى القديم للكلمة و تعني العلوم الإنسانية، علم الإناسة و هي إحدى ترجمات العلم الأنثروبولوجي.

تعبر **إنسانيات** عن إنشغالات الشاعر القديم أحسن تعبير: "لن يكون عني غريبا أدنى شيء مما يخص الإنسان"، طموح لا حدود له، أجل! لكن شبيه بالذي كان وراء نشأة الأنثروبولوجيا و التي أرادت لها أن تكون العلم الكلي للإنسان في مواجهة علوم الطبيعة.

إنسانيات - المجلة هي الأخرى طموح كبير. **إنسانيات** هي المجلة التي ينشرها مركز البحث في الأنثروبولوجيا الإجتماعية و الثقافية.إنها فضاء تعبير نفتحه لكل الباحثين في علوم الإنسان و المجتمع.

عنوان
حي ياهي عمار، مدخل أ، رقم 1 - السانيا- وهران
ص.ب: 1955 -وهران- المنور.
الرمز البريدي: 31000 - وهران-الجزائر.
☎: 83 97 41 (041) (213)
88 05 41 (041) (213)
الفاكس : 82 97 41 (041) (213)
التلكس : 865 21
البريد الإلكتروني: crasc@crasc.org
http:\\www.crasc.org

نسخ و تركيب صفحات الطبع : CRASC

الإيداع القانوني : 97-771
ردمد 2050-1111

المقالات المنشورة في هذه المجلة تعبر عن آراء كتابها، و لا تعبر بالضرورة عن رأي مركز البحث في الانثروبولوجية الاجتماعية و الثقافية.

شروط النشر

1. ترحّب المجلّة بالمقالات المحرّرة باللّغتين العربية أو الفرنسية، والتي ترسل إليها عن طريق البريد الإلكتروني حيث يتلقّى الكاتب تأكيدا باستلام مقاله.

- تشترط المجلّة في المقالات أن تكون أصلية أي لم يسبق نشرها من قبل.
- لا يلزم مضمون المقال سوى صاحبه.
- لا يجب أن يتعدى حجم المقالات المقترحة 30.000 علامة (بما في ذلك الفراغات) بنظام Word، كما يجب أن ترفق بملخص محرّر بلغة المقال لا يتجاوز ألف (1000) علامة مع خمس (5) كلمات مفتاحية على الأكثر.(أنظر النموذج القابل للتحميل باللغة العربية و باللغة الفرنسية)
- على الكاتب إرفاق مقاله المقترح بسيرته العلمية و المهنية (CV).

2. بعد تلقي المقال من طرف أمانة تحرير المجلة، تتم دراسته على مستوى الشكل. إذا تم قبوله من حيث الشكل، يتم اقتراحه على لجنة القراءة من أجل تقييم مزدوج:

أ. تقييم أول من أجل القبول الأكاديمي للمقال.
ب. تقييم ثان من طرف خبيرين مختصّين.

يمكن للمقال أن يخضع لتقييم ثالث في حالة عدم اتفاق الخبيرين.

في حالة قبول المقال، يتم إرسال حوصلة ملاحظات الخبيرين لصاحب المقال و ذلك من أجل إعادة صياغته و تقديمه للنشر.

و في حالة عدم قبول المقال، يتم إعلام صاحبه بقرار لجنة القراءة .

3. تستقبل المجلة أيضا مساهمات أخرى في أبواب المجلة.

4. ترسل المساهمات إلى العناوين الإلكترونية التالية:

Asjp : https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/14

Webmail: insaniyat@crasc.dz

Gmail : insaniyat.crasc@gmail.com

5. لا تسلّم شهادة قبول النشر إلاّ بعد الموافقة النهائية على نشر المقال.

6. تُرسل إلى صاحب المقال المنشور نسختان من عدد المجلة إضافة إلى نسخة إلكترونية لمقاله.

7. لا يسمح بإعادة نشر مقالات المجلّة إلا بموافقة لجنة التحرير.

إنسانيات، عدد 11، ماي-أوت 2000
المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا و العلوم الاجتماعية

فـــهـرس
الـمـقـدس و السـيـاسي

تقديم 1
حـيثيات 7
أحمد بن نعوم : الوظيفة النبوية و الوظيفة السياسية (باللغة الفرنسية) 11
سليم س. خزندار : هل يوجد ثيولوجيا في الاسلام ؟ (باللغة الفرنسية) 35
محمد براهيم صالحي : عناصر للتفكير حول الأساليب الدينية بالجزائر اليوم (باللغة الفرنسية)..... 43
محمد غالم : ظاهرة المهدى المنتظر في المقاومة خلال القرن التاسع عشر و مطلع القرن العشرين 11
محمد نور الدين محي الدين : أفكار مصطفى كمال آتاترك السياسية و الحركة الإصلاحية في الجزائر قبل و بعد الحرب العالمية الثانية (باللغة الفرنسية).... 65
عبد الرزاق دوراري : مسألة اللائكية في الإسلام عند محمد عابد الجابري (باللغة الفرنسية)..... 75
عبد القادر بودومة : النص و آليات القراءة محمد أركون ونصر حامد أبوزيد 23
***رشيد بليل* : زناتة قورارة، أولياءهم و الأهاليل (باللغة الفرنسية) 99**
فريد عزي : الإسلام و التمثلات السياسية : دراسة ميدانية حول التدين و الثقافة السياسية..... 35
أحمد كرومي : الحداثة، المواطنة و الحقل الفقهى (عناصر من أجل مقاربة إشكالية)..... 53
محمد خالد : المقدس و العنف في التجربة الصوفية : حالة شمال شرق الصحراء الجزائرية..... 67
خديجة زاوي : البعد السياسي لتجمع النساء عند الأولياء "الصالحين" في منطقة الأبيض سيدي الشيخ..... 77

عبد القادر شرشار : المقدس والعنف الصهيوني في رواية الصراع العربي-الإسرائيلي 85
أحمد بن نعوم : التسامح في القرآن و المجتمعات العربية و الاسلامية (باللغة الفرنسية) 109

آحاد

عبد القادر بوعرفة : الأساس الأسطوري لنهاية التاريخ.....95
خميسي ساعد: مفهوم علم الكلام عند الفارابي.....109
سلطانة داود : نشاط أرباب العمل في المغرب العربي (باللغة الفرنسية) 117
عمار محمودي : المخيال و المعتقدات الشعبية (باللغة الفرنسية) 129

قراءات 135

أكالاي، عمر.- تاريخ الفكر الاقتصادي في الاسلام من القرن الثامن إلى الثاني عشر.- باريس، لارماثان، 1998(إعداد قادة قدود بن عباد) (باللغة الفرنسية)

عروض 143

جرمان، تيون : كان في قديم الزمان الأثنوغرافيا.- باريس، لوساي 2000 (إعداد خديجة عادل) (باللغة الفرنسية)
تنقور، الحبيب.-رجال من مستغانم .- باريس، دار سندباد، أعمال من الجنوب، 1997 (إعداد منصور بن شهيدة) (باللغة الفرنسية)
لعرج، واسيني.- .- باريس، دار نشر المرسى. (نقلته إلى الفرنسية زينب لعرج و ماري فيرول) 1998.- 239 صفحة. (إعداد أحمد أبي عياد) (باللغة الفرنسية)

مجلات 151

- إعداد : عمارة بكوش، فؤاد صوفي، عابد بن جليد، محمد داود (باللغة الفرنسية)

ملخصات

(باللغة العربية) 119
(باللغات : الفرنسية، الانجليزية و الاسبانية) 167
كشاف مؤلفي المقالات (سنة 1999) I

تـقـديـم[1]

من السهل، في أيامنا هذه، ملاحظة أن العلاقات التي تربط المقدس و السياسي يظهر في أساسها موقف المتكلم : من أي موقع سياسي ينطلق المتكلم لتأسيس خطاب عن إنشاء "الكينونة-معا" في مجتمع ذي ثقافة و تقاليد إسلامية ؟

فانطلاقا من الموقع الذي يكون منه الكلام، يتعين المنهج و الإجراء و المعرفة (gnôsis) التي انطلاقا منها تقام الخطابات حول المقدس و السياسي و علاقتهما من داخل المقدس و من داخل السياسي أو، استثناء، من موضع آخر خارجهما من هذا الموضع الثالث تبين عن نفسها العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية التي من بين مواضيعها، يوجد بالطبع موضوع الخطاب حول المقدس و حول السياسي، من داخل كل واحد من هذين الحقلين نفسهما.

منذ عصر النهضة و منذ عصر الأنوار (أو التنوير كما يحلو لنصر أبي زيد أن يسميه)، بدأت أوروبا بإزالة كنائسها عن السلطة السياسية و الدولة، مكسبة المجتمعات الإنسانية السيادة على نفسها، معتبرة أياها مصدرا لكل شرعية سياسية. إن هذه الوضعية هي التي مكنت من ظهور العلوم الإجتماعية و تطورها.

منذ نهاية القرن XIX، و العالم الإسلامي يحاول تأسيس حداثة مستلهمة و مفروضة بتطور الرأسمالية في أوروبا، متجنبًا إقحام سلطة رجال الدين و مؤسساتهم الدنيوية في مصادر الشرعية القانونية، والسلطة السياسة و الدولة. فباستثناء تركيا، و إلى حد ما العراق، يدرج أي مجتمع إسلامي بصورة كاملة مصدر سيادته و مؤسساته ضمن إطاره الخاص. و هذا ما يفسر ضعف التفكير الموضوعي في مصادر القانون و في أصل الدولة في المجتمع الإسلامي. و من المفارقات أنه منذ نصف قرن، و العلوم الإنسانية تدرس بشكل واسع، على الرغم من كثير من رجال الدين – في غالبية الجامعات في العالم الإسلامي، و هذا

---

[1] **"لقد وضع قسم علم الاجتماع بجامعة بير بينيان تحت تصرفي و سائله الإتصالية لتنسيق هذا العدد من مجلة إنسنييات". فليجد مسؤله هنا تشكراتي الخالصة.**

ما يفسر أيضا القضاء على أولئك الذين يحاولون بصورة نقدية، النظر إلى الخطاب الديني كما هو : (أي بوصفه) خطاب رجال دين و/ أو خطاب رجال سياسة.

تقوم "إنسانيات" بنشر 14 نصا تشترك في كونها اتخذت موضوعا لها الممارسات الإجتماعية للمتدينين، و التشكلات الخطابية المؤسسة لتوجهات و مواقف هؤلاء الآخرين، أو النصوص التأملية التي تعمل على توضيح استراتيجيتهم. إنه حدث، بالنسبة لتاريخ الجزائر الثقافي، بحكم أنه، منذ بداية القرن XX، تبني الجامعيون بصورة ضمنية سلوكا يكرس المراقبة الذاتية، متمثلة في السكوت عن التواطؤ بين رجال الدين و رجال السياسة في عملية إقرار الشرعية التي يتبادلونها حينما يرغبون في اعتلاء كرسي الحكم. إن هذا التبادل و هذا التواطؤ للسعي وراء السلطة والحفاظ عليها، له تاريخ، ينبغي كتابته بسرعة، لأنه جزء لا يتجزأ من المأساة المتجددة باستمرار، مأساة الطلاق (DIVORTIUM) الذي لم يتحقق أبدا بين هذين العنصرين، و الذي يوجد في فعل الرابطة نفسه و في تاريخ المجتمعات الإسلامية، منذ وفاة النبي محمد (ص) و حادثة سقيفة بني ساعدة الطقوسية الوطن – عربية التي انتهت بتعيين أبي بكر الصديق كأول خليفة للمسلمين. و الحال أن المراقبة الذاتية بهذا الخصوص، قد تجلت في وظيفة الباحثين في العلوم الإجتماعية نفسها، بحكم أن الحركات الوطنية كانت تدمج الدين في المؤسسات المنتجة للخطاب حول الاختلاف و الهوية الوطنية، عازلة نفسها، من خلال جوهر مسعاها نفسه، عن المجتمعات الاستعمارية.

لقد أصبح الدين و المتدينون موضوعا طابوي التفكير فيه تماما – و من هنا فقد تحول مالم يفكر فيه إلى ما ليس قابلا للتفكير فيه.

لقد بدأت القطيعة من رجال الدين أنفسهم، وذلك لأنهم لم يعودوا في حاجة إلى السياسيين، (...)، و استغلالاً لورطة الفراغ و الخسارات الكبرى التي تعني شيئا كثيرا بالنسبة للمجتمع، فإنهم سارعوا لملء الفراغ الذي ينخر جوانب النظم السياسية الديكتاتورية. إن الانتقال إلى العنف المتطرف، بعد التقنعات التعدد- حزبية و الانتخابية، قد بين للمجتمع بأن الديكتاتورية المستبدة يمكن أن تحل محلها ديكتاتورية (أكالة للمجتمع) حيث تكون أفعالها الأولى بالطبع هي القضاء على أولئك الذين احترفوا البحث العلمي، أي أنهم جعلوا الشك مهنتهم. و الحال

أنه لاشيء أخطر على و جود رجل الدين من التشكيك أي الربط بين خطابه و ممارسا ته الفعلية.

إ ن عملية التفكير فعل حر تماما من كل استعباد أو تبعية فعلية كانت أو محتملة. كما إن ممارسة هذه الحرية، ووضعها قيد التنفيذ اليوم، وإذن معرفة الخطر و مواجهته، هي التي جعلتنا نتجاوز المراقبة الذاتية. نعم، إن الخطاب و الممارسات، كل ممارسات رجل الدين و كل متدين هي ممارسات غيرية و ضعية، أي أنها مادة للشك المنهجي إذن مادة للتفكير.

أن تفكر في خلق الكون و الإنسان هو، في النصوص المقدسة، فعل كلام، كما نقرأ ذلك في كثير من آيات الكتب السماوية.

إن الخلق إذن قول، و لسنا نفعل شيئا آخر هنا غير أن نقول عن القول، أن نفصل، و نميز و نصنّفَ، و نفكر. و من هنا فإن العالم موضوعنا و نحن الذين نبتكره بجعله قولا و بجعله فعلا.

ما الذي يميزنا عن رجل الذين الذي يعيد القول؟ يميزنا عنه أننا نتبع المعنى بالمفهوم لا أن نتبع بالأمر المعنى. إن عملية إنتاج الأفكار محرمة على من يمتهنون تجميد الفعل، كونهم يقومون بتحجير اللغة و الكلام، و كونهم يتكلمون بطريقة هي دائما إرتكاسية، إنطلاقا من قمة المقدس المحتكر الذي منحوه لأنفسهم. هكذا فإنهم يسيرون الـ "هو" ما نحين لأنفسهم "رسالة" جعل كلام الله واضحا. و على هذا الأساس فإن كلامه يصبح كلامهم، و حيد المعنى، لاريب فيه، جازما مثل الوحي الذي ألقاه Pythie إلى Delphes. إنهم إذن الإله. فهم يفتون، و يحرمون من الانتساب إلى الأمة عن طريق التكفير. و هم يقتلون بفعل الكلام منطوقا في صورة حكم مقدس هو الفتوى، الواجبة التنفيذ بصورة مطلقة مثل فعل الكلام الذي بواسطته أمر الله إبراهيم أن يذبح إسماعيل / إسحاق قربانا لله وزلفى.

هناك كاريكاتور لـ " ديلام" يصور يوم عيد الأضحى كبشاً هاربا بأسرع ما يكون، و في أعقابه رجل يشهر خنجرا. يقول الكبش متطاير الزبد : لماذا يريدون ذبحي؟ رغم أنني لست امرأة و لست مثقفا ؟"

في النصوص المقدسة، فإن الله و هو يأمر بالتضحية، لا يقدم لذلك أي سبب. إنه السلطة المطلقة، الكينونة الأكيدة، الأحد، القوي، الأعلى الأكبر، ذو الاسم المعظم تسعا و تسعين مرة.

كذلك هو من يتكلم باسمه. كذلك هو من يقرر عن طريق الإعلان الذاتي أنه الناطق الرسمي باسم النص.

ولكن الله أو قف يد إبراهيم من فعل الذبح، و نجا إسحاق / إسماعيل و كانت أمتان عظيمتان. ولم ينطق أبدا بأية فتوى. يبين نصر أبو زيد منتقدا الخطاب الديني، كيف أن رجل الدين، و هو يؤول كلام الله، و يحوله إلى حق ديني، يستحوذ عليه و يجعل منه ملكه الخاص. بوصفهم محنطين للخطاب و سحرة، فإن رجال الذين يستوون على عرش السلطة، و يغلقون ما جعله النص القرآني مفتوحا قبل أن يرد عليه الغلق هو ذا ته. إن السلطة الدينية إنما هي سلطة رجال الدين. إنها سلطة حياة و موت، سلطة تمكين من الحياة و تسليطا للموت. لقد قال معاوية، كأول حاكم وطني عربي للمسلمين، أثناء تنصيبه عام 651، (ما معناه) : الأرض ملك لله و أنا خليفة الله. و كل ما آخذه يعود إليّ، و كل ما أتركه للناس فإنه من فضلي".

إن المكر و الغصب هما اللذان يؤسسان قاعدة السلطة السياسية لرجل الدين الذي يعزف على وتر السلطة الرمزية و السلطة السياسية، غير أنه يريد أن يحكم و حده، منكرًا على رجال الدين كل إمكانية لجعله حاكمًا شرعيًا.

التفكير هو هنا، ربط ضمن علاقة، علاقة الخطاب الديني كفعل للكلام، الإنساني حصرًا. هو فصل الدين عن التفكير الديني، نص التفكير عن النص، النص عن النص المؤول. إن رجل الدين لا يملك أن يفكر، إنه يشرع، و يكرس التشريع، و يصدق على التشريع من مركزه كإرادة مطلقة، من أعلى العرش المغتصب. في هذه الحالة، فإن كل تفكير، كل نقد، كل شك منهجي يصبح "كفرا". و كل كفر، ردة. و كل ردّة عقابها الموت. وما القتل إن لم يكن اختزالا إلى صمت، و فسخاً للكلام، و إحالة على العدم، والفوضى، ودهشة الفتق الأولى... هذه أربعة عشرة نصًا. إنها معاشة، و مصرح بها، و ممارسة للفصل لا ينبغي أن نضاعف ملخصاتها في تقديم أكاديمي، لأن أفضل ما يقال بشأنها، هو أنها تندرج كلها في إطار المأساة التي يتملص منها كل واحد استحياء. كما تند رج في نفس الوقت، في إطار الحقل الواسع البور، بجعل ما هو سياسي في أرض الإسلام مسألة دنيوية.

تتكرس هذه النصوص إلى مواجهة خطر التفكير في الوجود، على الأقل فيما بقي منه قابلا للتفكير فيه. فليتجنب التساؤل حول قيمتها، و لتجنب مساءلتها

حول ملاءمتها. و لكن لنعرف أن عدم ملاءمتها الجذرية تكمن في كونها فتحت، للمرة الأولى في الجزائر، الأبواب المغلقة للتفكير في "الديني و السياسي". و لننبه إلى هذا التصريح الخارج عن زمنه تماما في مجتمع مسحوق بوطأة الاستعباد، متبوعا بانتفاضات دموية، منذ قرون : " (...)..." إصرارانا على إعمال منهجيات هذه العلوم و في مقدمتها التأويل " Herméneutique "أعظم بكثير من أن نخضع للعبة الإقصاء، و لا يمكن لأي جهة نزع حقنا في ممارستنا للتأويل فمهما حاول المظللون فعل ذلك سيجدون أنفسهم أمام منعرجات التطرف و التعصب المؤدي إلى الإرهاب بالضرورة."[2]

إن أهمية هذه النصوص ليست، إذن تلك التي يقدمها لنا الموضوع أو التحليل، و ليست في قولها بشكل جيد أو سَيّء ما لديها من قول عن المقدس و السياسي. غير أنه مطلوب قراءتها من حيث أنها، مهدت اليوم لحرية التفكير، في مواجهة الجريمة المطلقة المتمثلة في إزاحة الكلمة الحرة والضمير الحر، في مجتمع، أصبح فيه العنف، باسم الدين، وإعدام المعنى، عبادة تقام لوجه القوى الأكالة للإنسان. إن هذه العبادة تضرب بجذورها في الغموض و الفوضى السابقة لكل دين : أي الطاغوت. و ما الطاغوت إلا اسم لوثن معروف في الجزيرة العربية ما قبل الإسلام، ثم إنه في الإسلام اسم لأحد الشياطين.

إلى أرواح : فراق فضه، و جيلالي اليابس، وامحمد بوخوبرة و عبد القادر علولة، و طاهر جاعوت، و محفوظ بوسبسي، ممارسو الفصل المفصولون، إلى الأئمة المغتالين في مساجدهم لأنهم رفضوا اللبس، إلى السيد كلافري أسقف و هران ، إلى الرقود السبع (سبع رقود) بتبحرين، إلى الصحفيين، و إلى عشرات الآلاف من ضحايا الطاغوت، داخل الجزائر، و خارجها، إلى أرواحهم نقدم هذا العدد من مجلة "إنسانيات".

أحمد بن نعوم
ترجمة محمد حمداوي (بتصرف)

---

[2]- انظر بودومة، عبد القادر.- ملخص مشاركته أسفله.

المقدس و السياسي
حـيثيات

يتمفصل التاريخ القديم و الحديث للمؤسسات و الممارسات السياسية الأساسية في المجتمعات ذات التقليد الإبراهيمي، و حتى في المجتمع الهندي كذلك، حول نواة خلافية تضع الدين و السياسية وجها لوجه.

و على أية حال، يدل وجود هنا أو هناك بعض القوى الاجتماعية المطالبة بالعودة إلى الأصول أو إلى الصفاء الأولي، و أخرى في المقابل تترع على الأقل لتحديد مكانة الدين داخل المجتمع، دلالة واضحة على أن مسألة التمييز بين النظامين مسجلة بشكل ضمني أو صريح ضمن الإنشغالات و في صلب ثقافة المجتمع.

و قد أثبت التاريخ السياسي للعالم الإسلامي ذاته بما فيه الكفاية، أي منذ وفاة الرسول (ص) أن هذه العلاقة تؤسس الذات–الكلية، كما توجه أشكال الحكم و الإدارة.

و يمكن الإستدلال على صحة ما نذهب إليه، بالإشارة إلى تجربة الخلفاء الراشدين الأربعة من خلال استلامهم للسلطة الدينية و السلطة السياسية معا، و كذا الخلط بين السلطتين في ممارسة الحكم و التي انتهت إلى اغتيال ثلاثة منهم (عمر، عثمان و على و هكذا طرحت مسألة صلاحية السياسي في الدين و كذلك الديني في السياسة، عبر كامل تاريخ المسلمين.

و قد برهن، في نهاية القرن الرابع عشر الميلادي، على ذلك بقوة العلامة ابن خلدون على الأخص، حيث ذكر أن السلطة السياسية لا تكتسب من طرف سلالة معينة في المغرب العربي أو في الأندلس و لا تقام إلا على عصبية قوية و لا يعترف بها شرعا إلا على أساس عقائدي أو بموجب دعوة دينية تنادي بإصلاح أخلاق السلطة و المجتمع.

و هكذا ترافق الأزمات السياسية دائما أزمات ذات طابع ديني تطهيري : و سبب ذلك أن الأيديولوجية المطالبة بالعدالة الاجتماعية التي تتأسس جوهريا على القيم الدينية، بإمكانها حشد أقوى الحركات السياسية التي تتوصل إلى قلب العائلات الحاكمة و إلى إقامة الأنظمة الجديدة. إن هذا المنطق في حركيته الأكثر بساطة و المعبر عنه هنا، لم يتغير؛ غير أنه لم يعد ممكنا، في أيامنا الحالية، التوصل إلى الانقلابات الكبرى كالتي عرفت في الأزمنة الماضية. و يعود ذلك إلى أن الحملات الاستعمارية التي عرفتها المجتمعات الإسلامية من أندونيسيا إلى

المغرب الأقصى مرورا بأفريقيا الساحلية في القرن التاسع عشر و في القرن العشرين قد طبعت بصفة عميقة، في ذات الوقت و مع مرور الزمن، هذه المجتمعات.

فتسيير الحكم، لم يعد ممكنا، سواء في ظل الأنظمة الملكية أو في ظل الجمهوريات اللائكية، دون بناء دولة أو مؤسسات تشتغل قليلا أو كثيرا بعيدا عن العلاقات لشخصية و تبعا لقوانين مصادق عليها من طرف هيئات تمثيلية وطنية.

و منذ تراجع الظاهرة الإستعمارية ، أصبح الولوج إلى الحداثة يمر عبر إعتماد الدستور كقانون مؤسس، و عبر مجالس مستقلة و بعيدة عن أي نوع من الوفاء للأفراد و الجماعات. على أية حال، فهو توجه قد برز منذ **1924** بتركيا و استمر العمل به إلى الآن في بلدان أخرى.

عندئذ تطرح مسألة صلاحية الديني في السياسي ضمن مصطلحي التمييز أو الفصل بين النظامين، و بعبارة أخرى، فإن صلاحية السياسي و إستقلاليته عن الديني أصبحا اليوم مذكورين بوضوح داخل السياسي بالذات و إنطلاقا منه، بشكل مرخص به قليلا أو كثيرا في كامل العالم الإسلامي. فالحركات التي تقلق البلدان الإسلامية، و التي تعتمد في عملها على المقدس، تلجأ إلى الديني مثلما يحدث في كل أزمة يتعرض لها السياسي. و لا يمكن إعتبار هذه الحركات أنها حاليا غير قابلة للإرتدار أو للإنتشار القوي، لأن مظهرها الذي أعطته وسائل الإعلام الحديثة مشهدية و تأثرا لدى الجماهير، يخفي طبيعتها الإرتكاسية.

فالحركات الدينية التي تكتسح السياسي حاليا، هي استجابات دفاعية لما يحدث من تطور عام للشمولية الاقتصادية و الثقافية، التي نتجت عن زوال الإتحاد السوفياتي و الإشتراكية المسماة بالإشتراكية الحقة، هذا من جهة، و هي من جهة أخرى، فعل جماهيرية لمجموعة كبيرة من الناس ضد التفقير العام، و ضد العنف السياسي و الظلم الذي يتعرضون له و لا يمكن في ظل هذه الظروف، إعداد مشروع سياسي مبنى على نظرية للدولة و للمجتمع، ذات آفاق مستقبلية. و حينئذ ندرك و بصفة جيدة لماذا تستند هذه الحركات على الجانب الكاريزماتي للشخصيات، ذات الوظائف المقدسة و يعكس غياب البرنامج السياسي لهذه الحركات طابعها التمردي المحض و رفضها للسياسي بصفته هذه، ذلك بالنسبة لأولئك الأكثر جذرية منهم على الأقل.

ويدرج تداخل النظامين أشكالا من التراتبية و كذا أشكالا من الخطاب الديني في حقل صياغة و تنفيذ القرار السياسي، حيث تطمس التوصية و الفتوة الدينية إستقلالية اللعبة السياسية كفن للممكن و للنسبي، و كذلك كإمكانية للتفاوض و للتسوية. و يعوض تسيير و تنظيم العنف المدني، بإستحالة النزاع الاجتماعي نفسه، لأنه لا يمكن أن تكون هناك

معارضة في ظل الدولة الربانية) مادام قد تقرر تكفير الديمقراطية. و تعتبر الدولة الربانية إسقاط إرتدادي للحاضر في الماضي، بمعنى ما هو موجود فيما لم يعد موجودا، مادام الحاضر قد أعتبر ناقصا من ناحية العمق الأونطولوجي و الحضور الإلهي. و تعبر إيديولوجية العودة إلى الأصول عن رفض جذري لكل تغيير و نفي للتاريخ و لسيرورته، و تتجلى كذلك بتحريم كل إمكانية للتخمين، و للشك بالتالي لكل ما من شأنه أن يذكر بالتفكير، فإن تأكيد الذات الأزلية، تزدوج بفقدان دلالة الإختلاف كمقولة فكرية و كشكل للكائن الاجتماعي، و لكل كائن ممكن. و هكذا تنتهي هذه الأيديولوجية في الذوبان في عملية إصدار الفتاوي للإنهائية حول الحلال و الحرام، الطاهر و الناجس، إلخ...

و في نفس الوقت، يزيل الإستعمال المبالغ فيه للنشاط الإنساني الأنظمة الرمزية الحية. إذ تتحول الطقوس إلى قيمة في حد ذاته، هي غاية ذاتها. فالإحساسات الحركية تدجن الأجساد بتقديس أوضاعها في جميع المجالات. هذا بالإضافة إلى أن خارج الزمن يوطد السياسي في خارج المعنى، و النتيجة القصوى لهذا، هي تقييد الذات خارج المجتمع، أي مجتمع بالتضحية، ضمن حركة منقذة حيث تكون الحياة ذريعة لإعطاء الموت أو تلقيها.

و لعل ما هو مطروح كرهان في التقديس المفرط للجسد –و بخاصة جسد النساء– هو مراقبة "الأرواح" و في نهاية المطاف السيطرة على كامل المجتمع. و ضمن هذا الأفق، لا يمكن لأي نظام رمزي متقدم أن يستمر في البقاء. و كم من مذابح تمت انطلاقا من هذا المنطق الذي لا يقهر. كيف السبيل إلى إدراك الأسباب العميقة لكل الاضطرابات الرمزية المؤدية إلى الأزمات، إلى المجازر، إلى الإنتحارات الجماعية، التي تمت فيه التوصية و التنفيذ باسم الله؟

و المعروف أنه في النصوص الدينية المؤسسة للأشكال الثلاثة لديانة إبراهيم الخليل، أن خلق الكون هو في ذات الوقت، إحداث الذات –الكل البشري : فقد خلق الله الكون بالفصل بين السماء و الأرض، الليل و النهار، الفضاء و الزمن. و هكذا تتجه المؤسسة النبوية و بنفس الطريقة، إلى التمييز بين الوظيفة السياسية حيث تؤكد استقلاليتها المطلقة عن هذه الأخيرة.

و يمكن إعتبار العلاقة بين إبراهيم الخليل و النمرور ملك بابل هي النموذج للعلاقات الآتية : موسى/فرعون، عيسى/بيلاطس، محمد (ص)/ أبو سفيان و لكن هناك استثنائين برزا إلى الوجود هما : العهدة الملكية للنبي داود و العهدة الملكية للنبي سليمان اللتين كانتا في ذات الوقت وظائف نبوية. و في هذا الصدد يقول الطبري المؤرخ المسلم لحياة الأنبياء؛ "أنه لا

يوجد أحد قد جمع بين الملك و النبوة" و يقول أيضا: "لقد طالب سليمان بالملك، و لكن النبي داود توصل إليه دون المطالبة به، لأن من يرتبط بالدنيا، تبتلعه الدنيا بإذن الله"[1].

و يؤكد القرآن الكريم بشدة هذا الإستثناء على لسان سيدنا سليمان عندما يترجى الله : "قال رب إغفرلي وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي، إنك أنت الوهاب" حينئذ تطرح أسئلة القراءة، و البت و التلقي و بكله واحدة، تفسير النصوص الأساسية للديانات الإبراهيمية. و من المألوف جدا أن نسجل أن التغيرية ذاتها التي تمس أشكال العلاقة بين الديني و السياسي في المجتمعات اليهودية، المسيحية، و المسلمة تشير إلى التنوع في العلاقة التي تقيمها النصوص حسب الثقافات و الفترات التاريخية للمجتمعات. تطرح أيضا مسألة الحق و سلطة إصدار القوانين، و كذا شرعية السلطة و مصدر التشريع، عندما نعلم أنه من بين أمثلة لا متناهية فإن رجم النساء الزانيات غير موجود في القرآن الكريم، كما أن قضايا الملكية و الخلافة و أي شكل من أشكال الحكم القادمة لم تطرح أبدا.

إن طرح مثل هذه الأسئلة، يؤدي بالضرورة إلى الشروط التاريخية و السياسية لإمكانية التفكير و كذا حريته، و من الخارج، في الديني، و في السياسي و في العلاقة بينهما.

أما المجال الذي ننطلق منه للحديث عن هذه العلاقة هو مجال علوم الإنسان و المجتمع. و مما لا شك أن هذه الشروط هي موجودة الآن بالمجتمعات الإسلامية و بخاصة في الجزائر و يتعلق الأمر بتدعيمها.

أحمد بن نعوم

ترجمة داود محمد

[1] تاريخ الطبري.