الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبو بكر بلقايد

سجل تحت رقم: 1/181/1
بتاريخ: 28 AVR
الرقم:

معهد الثقافة الشعبية

إختصاص: أنتروبولوجيا

مذكرة لنيل شهادة الماجستير

أزمة الهوية لدى النخبة المثقفة الجزائرية
ابن باديس – مالك بن نبي –محمد أركون

إعداد الطالبة:

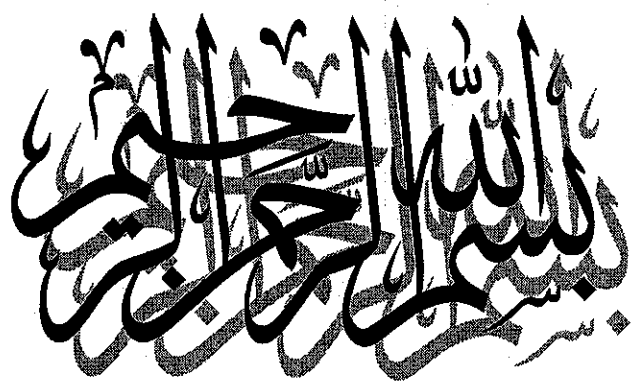
عميرات محمد أمين

أعضاء اللجنة:

أ.د.شايف عكاشة	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	رئيسا.
أ.د. بشير محمد	أستاذ محاضر	جامعة تلمسان	مشرفا.
أ.د.سعدي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	عضوا.
د.مصطفى أوشاطر	أستاذ محاضر	جامعة تلمسان	عضوا.
د.محمد رمضان	أستاذ محاضر	جامعة تلمسان	عضوا.

جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان
كلية الآداب و العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية
مكتبة الكلية

السنة الجامعية :2007-2008


بسم الله الرحمن الرحيم

شكـــر وتقديـــر

أشكر الله عز وجل الذي ألهمني الصبر على إنجاز هذه الرسالة كما أتوجه بالشكر والعرفان إلى الأستاذ المشرف بشير محمد الذي أعانني بتوجيهاته وإرشاداته القيمة.

الإهـــــــداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى والدي الكريمين،

إلى أجدادي وأرواحهم الطاهرة

إلى أبنائي الثلاث والزوجة الكريمة

المقدمة

المقدمة

إن التحول في جميع العلاقات التي يقيمها الأفراد فيما بينهم هو الذي يـــدفع إلى تغير المجتمع وتبدله، وجميع المجتمعات مرت خلال حقب تاريخية متتابعة بتحولات هادئة وعنيفة. كانت هناك نظريات و تيارات تشعب فيها المفكرون وباحثوا علم الاجتمـــاع. هذا الذي طور موضوعه من فترة إلى أخرى حيث برز ابن خلدون في الشرق والكثيرون في الغرب أمثال **أوغست كونت ودوركايم وماكس فيبر وماركس** وغيرهم، هـــؤلاء الذين عاصروا أحداثا اجتماعية وسياسية وفكرية دفعتهم إلى اتخاذ مناهج متقاربة أحيانا ومتباعدة في أحيان الأخرى والتقارب أصله التأثر غير أن التباعد لا يعني السلبية ذالك أن تعدد الآراء والأفكار يعني غناها ومن ثم تتم الاستفادة.

إن النخبة كمفهوم، تقودنا إلى تعريف بسيط مفاده أن تلك الفئة التي تنطلق من تفكير اجتماعي لتميز بين العمل الذهني والعمل اليدوي، فرغم بساطة هذا العمل اليدوي فهو بالضرورة يحتوي على جهد ذهني.

ومن هنا نحمل هذه التعريفات البسيطة سواء للنخبة أو للإنسان بـــصفة عامـــة كمثقف فيما قاله قرامشي: "كل إنسان مثقف، وإن لم تكن الثقافة مهنة له ذلـــك أن

لكل إنسان رؤية وخطأ للسلوك الأخلاقي والاجتماعي ومستوى معين من المعرفة والإنتاج الفكري" [1]

يقول قرامشي كذلك : "المثقفون من حيث أنهم مثقفون ليسوا طبقة لا من الناحية الاقتصادية أو من الناحية السياسية أو من الناحية الإيديولوجية، وإنما يمثلون فئات وشرائح طبقية وتتحدد انتساباتهم الطبقية بحسب موقعهم من نظام الإنتاج ، إن لكل طبقة اجتماعية مثقفيها الذين ينشأون بنشأتها" [2]

ومنا هنا تشعبت النظريات والدراسات فخلقت بدورها فضاءات بحث لا يمكن الأخذ بجزء منها والاستغناء عن الآخر، فكرة نتج عنها هذا الموضوع المتمثل في دراسة ثلاث نظريات مختلفة لمفهوم واحد متمثلا في الهوية.

تعد دراسة إشكالية النخب المثقفة في الجزائر من خلال الإسهامات الأولية التي يمكننا خلق مادة علمية ومنهجية محددة تكون مدخلا لدراسات آنية تخلق بذاتها مناهج جديدة أكثر فعالية في الميدان المعرفي.

الهوية كإشكال لدى النخبة المثقفة، أو أزمة الانتماء لدى النخبة الجزائرية، من الإسهامات الأولية من خلال مفهوم النخب المثقفة كأداة تحليل للواقع الثقافي في الجزائر باعتبار عام.

---

[1] A.Gramsci : Gramsci dans le texte édition social p 602 (1975)
[2] A.Gramsci : même édition p 597

بغرض منهجي قمنا بتقسيم هذا البحث إلى مقدمة وفصلين فبعد طرح الإشكالية العامة للبحث والفرضيات مع تحديد الأرضية المفاهمية والتي تحدد بـــدورها في الإطـــار الزمني حتى يتم تبيان الدلالة الحقيقية للمفهوم.

يضم الفصل الأول تحديد المفهوم من الجانب النظري بغيـــة الخـــروج بمفهـــوم (البحث) الخاص يعطيها الخصوصية الثقافية للنخبة المثقفة في الجزائر في تلـــك الفتـــرة الزمنية. كما تطرح مسألة النخبة والسلطة وهنا يتم الفصل بين المفهومين مـــع محاولـــة تقريب أوجه العلاقة المتواجدة بين المفهومين.

الفصل الثاني نتعرض فيه لمقاربة تاريخية وجيزة عن حدود الثقافـــة الوطنيـــة عنـــد الانتليجنسيا مع محاولة دراسة البينات الاجتماعية والسلوك السياسي لـــدى المـــثقفين، ومسألة المثقف والتناقضات الاجتماعية وهنا يبرز فرعين هامين للدراسة هما

أ- ماهية المثقف ونمطيته

ب- إشكالية المثقف والسلطة

من خلال نماذج البحث تبرز لنا بوادر تحليل أولية للربط بين مفهوم كـــل مفكـــر (ابن باديس، ابن نبي، محمد أركون) مع محاولة تبيان دلالاتها لدى كل نخبة تقليديـــة أو حديثة من خلال توظيف النخب المزدوجة لفهم ذلك مع إبراز صحة الفرضيات الأولى المتعلقة والسابقة التاريخية لتأزم النخب المثقفة ومعالجة الفرضية الثانية داخـــل الجـــذور التاريخية الأكثر عمقا.

- أسباب اختيار البحث:

يمكن تلخيص هذه الأسباب في سببين:

أ- **سبب ذاتي:** بحكم اقتراب الباحث من الميـــدان الثقـــافي لارتباطاتـــه المؤســـساتية (اختصاص الدراسة) كما نجده محاولة تعقبية ولو من أقل مستوى يمكن الاستعانة بها في دراسات لاحقة.

ب- **سبب موضوعي**: أهمية الموضوع من خلال التتبع التاريخي نجده يفرض نفسه. كما نجد هذه القضايا الثقافية محل نزاعات سياسية، وتعامل مع الهوية الثقافية من خلال مواقف سياسية مع أن الأصل أن تتم هذه المواقف في ظل حقول ثقافية.

ومن هنا تجلت أهمية الموضوع بإبراز أهم المفاهيم مع الخوض في خصوصيتها كالهوية الثقافية لدى النخب المثقفة كعملية لفهم النخب الجزائرية التي لا تزال مجالا للتساؤل في الكثير من الدراسات.

- إشكالية البحث:

إن استعمار فرنسا للجزائر مع بداية القرن (19) وما أحدثه من إعادة التشكيل في المجال الثقافي والسياسي فرض تغيرات ثقافية لم تؤخذ بعين الاعتبار بدليل أن **فرانز فانون** أدرجها في خضم الصراع القائم آنذاك بين المستعمر والمستعمر حيث نبه إلى التساؤل الذي ينبغي طرحه هو:

ما هو محتوى هذه الثقافة (المقاومة) المصارعة لاستعمار بعد الحصول على الاستقلال ؟

إن هذا التساؤل حول ثقافة مرحلة الاستقلال، لا ينفصل عن حقيقة اجتماعية سياسية وثقافية بطبيعة الحال وهي أن كل ثقافة هي نتاج لتحولات تاريخية.

إن الإشكال سينعكس على هذه النخبة من خلال تكونها الثقافي الجديد الذي أصبح يتسم بخصائص جديدة نتيجة عملية التحديث التي يمارسها الاستعمار ومؤسساته، إن الكشف عن العلاقة الخفية والكامنة بين النخب في كل هذه الأجواء والمجال الثقافي بالتغيرات الحاصلة فيه سيعكس طبيعة العلاقة ويبرز أهمية متعاظمة للنخب المثقفة كأدوات لتحليل مسألة الهوية الثقافية في ظل التغيرات.

لا يمكن أن نؤخذ أثناء الدراسة بمجال دون آخر فكل واحد مكمل للآخر (الثقافي والسياسي) أثناء الفترة الاستعمارية.

إن التساؤل حول هذه القضايا يؤدي بنا إلى التساؤل العام وهو:

ما مضمون الثقافة التي تحويها النخبة تجاه التحولات التاريخية كتحديات مفروضة ؟

يجب استعمال أدوات معرفية لفهم مسألة الانتماء أو الهوية لدى النخبة المثقفة نقول:

إن معالجة البحوث في علم الاجتماع من الزاوية الابستمولوجية غاية في الأهمية ذلك أنه في الكثير من الأحيان يقع الخلط في عدة قضايا ابستمولوجية مما يذهب ببحث قيمته على رغم من الجهود المبذولة فيه، وعليه قد حرصنا على أن نعطي لهذا البعد أهمية فحددنا مفهوم إجرائي خاص بالبحث والمجالات الحيوية المرتبطة به كقاعدة، لقد أكد علماء الابستمولوجية منهم على سبيل المثال طوماس كوهن، من أن ظهور أي مفهوم في حق علم من العلوم يرتد إلى ظهور تغيرات جديدة تعطي للمفهوم دلالات جديدة بإمكانه أن يستوعب المضامين التي تفرزها التغيرات المعرفية الحاصلة.

- الفرضيات:

إن الثقافات المتواجدة هي نتاج تاريخي.

أزمة الانتماء (الهوية) بدأت قبل الاستعمار أم بعده ؟

- منهجية البحث

إن البحث السوسيولوجي عملية منظمة تعطي لنا قدرا نسبيا من معرفة الظواهر.

يقول **بيار بورديو** :" عند بناء أي موضوع اجتماعي يجب الرجوع إلى الموضوعات التي درست من قبل" (1)

بما أن هذا العمل يمثل محاولة أولية لفهم الظاهرة النخبوية عند النخب المثقفة في الجزائر، فإنه لا يكاد يشد على القاعدة العامة لهذه البحوث معتمدة على المنهج البنيوي.

(1) P. BOURDIEN ((réponses)) servil paris 1992.

حيث نجد في البنيوية محاولة منهجية تشمل علوما اجتماعية كما نجدها تتعلق بما يمكـــن تسميته "بالتحليل البنيوي" لذلك يكون المقصود: مجموعة من المؤسسات المميزة لمجتمـــع معين يشكل "بنية بمعنى أن هذه المجموعة ينبغي أن تحلل بصفتها تركيبية أساسية.

الفصل الأول

أولا: النخبة كمفهوم اجتماعي

ثانيا: نبذة وجيزة عن حدود الثقافة الوطنية

ثالثا: إشكالية المثقف والسلطة

أولا : النخبة كمفهوم اجتماعي

هل يقتضي أن نكتب الكلمة بالمفرد أم بالجمع ؟

لقد كان **بارتو** أحد علماء الاجتماع القلائل الذين أشاروا إلى استحالة الاختيار في هذا الصدد.

ينطوي مفهوم النخبة في رؤية تقديرا للنجاح الذي يؤدي فيه الفاعلون الاجتماعيون نشاطاتهم وبما أن التقدير يقوم على المقارنة وبما أننا لا نستطيع مقارنة إلا ما يكون قابلا للمقارنة، لا يمكننا الحديث عن النخبة إلا في داخل أحد فروع النشاط:"لنضع طبقة من الذين يتمتعون بالمؤشرات الأكثر ارتفاعا في الفرع الذي يؤدون فيه نشاطهم ولنعطي لهذه الطبقة مفهوم النخبة " [1]

ولهذا نقترح الموسوعة العالمية لتحديد مفهوم المثقف ولمستوى أكثر دلالة فيما يتعلق بالنخب متابعة لثلاث مراحل تاريخية مفصلة.

أولا: الانطلاقة كانت في القرن الخامس ميلادي، مجموعة من الناس تستقر بأثينا المدينة الديمقراطية بامتياز التعليم كل المواطنين نظريا وتطبيقيا.

ثانيا: في القرن 18م في باريس وانجلترا كانت هناك طفرة ظهر فيها أعلام ومفكرون أطلت عليهم اصطلاح فلاسفة عصر الأنوار ثانية: مفكرون ممن يسمون الفلاسفة الأنوار يتوجهون ضد التقاليد وضد المؤسسات التعليمية الكنيسية وضد الميتافيزيقيا لتبدأ مرحلة تسود فيها كافة أشكال المعارف الاختبارية ووضعيا ما بعد الثورة "الكوبرتية".

ثالثا: مرحلة ما بين 1934 – 1935 في الميدان الديمقراطية اللبرالية أناس يقولون إنهم مثقفون يتشكلون في مجموعات ويأخذون على عاتقهم بعدا عدائيا لسلطة اضطهاد العلماء.

---

[1] ريمون بدون و ف .بوركيو، المعجم التعدي الاجتماع، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية، ص 553، سنة 1985 .

وفي هذا السياق نجد أن للمفهوم تحولات قيل بدورها كمفهوم له دلالة إلى سنة 1860 حيث أخذ معنى "مجموعة صغيرة تعتبر كأحسن الناس في المجموعة البشرية" وسنة 1920 أخذ مفهوم مجموعة من الناس تحتل الصف الأول في المجتمع وفي ميدان معين.

سنة 1950 أخذ بعدا آخر ليدل على مفهوم في الحفل السياسي بمعنى نظام يهتم بتكوين النخب ويهمل القواعد الجماهيرية مفهوم آخر يبرز بذات الحفل المعرفي الذي يبرز في روسا القيصرية سنة 1895 وكانت تدل على طبقة المثقفين الإصلاحيين لتأخذ فيما بعد مفهوم من مثقفي دولة معينة، ومما يرد مقولة شهيرة عن هذا المفهوم لـ **ألبر كاموس** لم تستطع الانتلجنسيا جلب الشعب نحوها [1].

1-نظريات النخب:

أول من استخدم مفهوم النخبة في البحوث السوسيولوجية الباحث (باريتو) في كتابة "Traite de sociologie générale" من خلال دراسته السيوسيولوجية حيث أبرزها على أساس: أنهم الفئة المتحركة بمعايير خاصة في ميدان ما ويعطي صفة النخب على البطل ويميز بين شكلين من النخبة.

الأولى: حاكمة تضم الذين يلعبون دورا مباشرا في تشكيل سياسة المجتمع

الثانية: نخبة غير حاكمة تتألف من الذين لهم قدرات ومواهب خاصة لكنهم ليسوا في مراكز القوة ويقابل بعد ذلك، بين النخبة والجماهير ويؤكد على أنه ليس للنخب ميل طبيعي لتناوب في شغل مراكز القوة السياسية ويوضع ذلك من خلال مفهومين:

1. المشتقات : وهو يقترب من مصطلح الأيديولوجية عند "ماركوس".
2. الرواسب: وهو الانعكاس المباشر للغرائز والعواطف أو الحالة العقلية للإنسان.

---

[1] Guy roche , Introduction a la sociologie générale , HMH Paris p 103 .

كما يرى **موسكا** أن النخبة تمتلك قوتها بفضل قدراتها التنظيمية كونها متماسكة وتمثل جبهة قابلة على تحدي المعارضة وتمتاز بخصائصها على التكيف والاستجابة بسرعة لكافة التغيرات كما قدم **ميشيلز** تحليلا عن علاقة النخبة بالجماهير، حين يتوصل القادة إلى مراكز القرار يصبحون جزءا مكملا للنخبة ولذلك تصبح مصالحهم متعارضة مع مصالح الجماهير من خلال الضغوط البنائية والسمات السيكولوجية. [1]

حسب **موسكا** النخبة تحكم بالقوة، كما أنها تعبر بشكل ما عن مصالح وأهداف الجماعات الهامة ذات التأثير في المجتمع، إذ النخب ترتبط بالمجتمع من خلال نخب فرعية تمثل جماعة كبيرة (الموظفين، العلماء، المهندسين).

يرى **وريت ميلز** في كتابه "D'élite du pouvoir " أن النخب متكونة من ثلاث نخب هي :

- مدير المؤسسات، الحكام ، العسكر، الذين يشكلون نخبة واحدة هي النخبة السياسية، لقد كان واعيا على أن النخب السياسية لا تنحصر بل محدودة وفق التحديدات المعاصرة في العلوم السياسية.

---

[1] محمد علي محمد ، المفكرون الاجتماعيون، دار النهضة العربية، بيروت ، 1981.

2-النخب والسلطة

تعتبر الدراسة المقارنة ول بشكل عابر وفق طبيعة وموضوع الدراسة حول التداخل الحاصل في مستوى المفهوم بين النخبة المثقفة والسلطة الكارزمية، وحسب "**ماكس فيبر**": وهذا الاشتراك في الكثير من الخصائص، ولأن دراسة النخب المثقفة في المجتمع الجزائري ترتبط بالمؤسسات التقليدية في بعض أوجه الدراسة فإن أهمية التفريق هاته ستكون الفصل المنهجي بين الشخصية التي تفرض سلطتها في الحقل السياسي والثقافي أو الديني من كونها نخبة فعلية أو مجرد أفراد لهم مؤهلات سحرية تلعب في الجذب الاجتماعي حولها (المقياس الشعبي)، لعل من مميزات القيادة في مثل هذا المجال الكارزمي ممتعها بها هو موضع تقدير الشعب، وهذا الأخير يختلف حسب معدات تسمح له بأن يكون محل إعجاب عاملي فئة معينة، ومن بين المؤشرات التي يمكن ملاحظتها هي تمنعهم بكمية من القوة غير متكافئة مع حجمهم ولا تخضع لمراقبة الشعب. [1]

إن هذه القيادة تنتمي تبعا لتقسيم **ماكس فيبر** إلى سلطة كارزمية حيث لا تحتاج إلى المنطقية والعقلانية كأرضية لتعرض سلطتها، بل أن الخصائص الأساسية للفرد تكون أساسية لفهم سلطته.

من جهة أخرى نجد أن النخب تمتاز على القيادة بكونها الأكثر ثقافة ومهارة، إن الخصائص المميزة بعضها عن بعض تلعب دورا هاما في تقريب النظر غير أن ثمة خصائص مشتركة لا يمكن إخفاؤها ومنها مثلا الامتياز الاجتماعي الذي تحظى به كل واحد ضمن مجال السلطة(سلطتها النخبوية) ضمن أو في إطار السلطة العقلانية ــ الشرعية ــ أو السلطة الكارزمية وفق تقسيم ماكس فيبر.

---

[1] د. زهير حطب، مفهوم القيادة وأبعادها، قضايا عربية، بيروت، 1980، ص 205 .

ثانيا : نبذة وجيزة لحدود الثقافة الوطنية

منذ الخمسينات في القرن الماضي إلى يومنا هذا كان مؤطروا الخلاف وصانعوا الاستفهامات الثقافية في الجزائر هم نفسهم.

أنهم يرسمون خطأ للاحتكاكات بحيث يمتد في بساطة تامة. ما يشكل هو وضعية المدرسة، اللغة العربية والازدواجية، كذلك تخلل الغرب، ولا ننسى كذلك مكانة الإسلام.

لكن في كل هذا الحقل تبدوا عملية التعامل مع محركي الثقافة وناقليها تطرح تساؤلات عديدة. إذن، لو عاينا الفضاء الثقافي الحالي في الجزائر لوجدنا أن هناك ثقافتين رئيسيتين:

ثقافة الانفتاح المعاصرة وثقافة الأصالة.

إذا لم يكن هناك بالضرورة ارتباط وثيق بين ظاهرة التعدد الثقافي والازدواجية اللغوية، فلا مجال للحديث عن إمكانية إحدى الثقافتين إن تعبر في لغة أجنبية. فاللغة العربية قراءة للنموذج التقليدي واللغة الفرنسية هي تمديد أو امتداد للثقافة العصرية.

نظرا لتجلي روابط القوة الأيدلوجية التي تغمر المجتمع، فاللغة العربية تظهر بمثابة المحركة لثقافة القيم الدينية- لغة المقدس — واللغة الفرنسية كلغة تسمح بارتقاء عالم العصرنة ومعرفة النموذج اللائكي — لغة المدنس-.

إن موضوعية هذه الحالة الخاصة قد تغذي من باب واسع استمرارية التقسيم في صنف الانتلجنسيا فئتين إن لم نقل معارضتين.[1]

إذن، ألا يمكن استشفاء التغيير في تقاسيم الصراع الأكثر مما نلتمسه التركيب، فالانتليجنسيا ووظيفتها مجسدان في الصراع أكثر من عملية التمدرس أو الشغل مثلا، هذا كله حتى لا تطرح قضية مثل تهميش المثقفين.

---

[1] Aziz krichen, Un débat urgent, les problèmes de la langue, de la culture et de l'intéllegenstia, unite nel, numéro 10 mais 1981, p53

إن الدارس لقضايا الثقافة والاجتماع لا يمكنه التحليل ولا الاستنباط من خلال ما يجري في الساحة الاجتماعية والاقتصادية، لأن العطل ظاهر على مستوى المربي، والمعلم الابتدائي، والإطار الإداري. لكن استفحال الظاهرة يسعى عالم الاجتماع قصد تجسيد الفعالية لا غير لأن العامل الاجتماعي إذا لم يدرس في مرحلته الأولية، يمكن أن يغالطنا بحيث نبني دراسة على أساس النتيجة.

هذه التعقيدات الحاصلة مردها العنصر الثقافي، فالمدرسة مثلا بما فيها البرنامج التعليمي لا يمكننا إعداد جيوش متعلمة إذا لم يكن المربي يهتم بالوازع الثقافي.

ومن ثمة، فالظواهر الاجتماعية في كليتها تتراءى على شكل تراتبيات وكأنها في عد تنازلي أو تصاعدي. هذه اللمحة التي تجمع فيما بين النتائج، الآثار، والأحكام تشرح لنا أن هناك خطأ وهو امتداد على جميع الحوادث الاجتماعية.

إن دراستنا هذه تتخلل النقاش الحاصل في آثار العطل الاجتماعية [1] الوازع الديني، وأيضا انسياب ثقافة شعبية. كما أن هناك علاقة قائمة فيما بين القضايا الثلاث هي: الاحتجاج الثقافي على أشكال عدة في هذا التصادم، قد ينتج على أبعاد أخرى انزلاق في قضية تناول العصرنة، في الخمسينات ظهر بعد الحداثة لدى المثقفين على أساس تجانس[2] كل أشكال التصريح والإقرار بالحركة الوطنية والتي كانت هدفها تبيان الثقافة الوطنية الجزائرية. هذه الغاية الوطنية الحديثة قد وجدت امتدادها في السياسات التنموية والإصلاحية بعد الاستقلال.

إلا أن أسلوب الحداثة المتخذ تميز بالإبهام خاصة لما تطرح قضية الإسلام والحكم، ومحاولة الانفلات من هذه الأزمة بتقمص شرعية تاريخية عربية إسلامية.

هذا الصراع الثقافي ميزة خاصة وتبقى محلية بحث أنه في أسلوبه هناك محاولة إقصاء لجميع وهو تقليدي حاصل.

---

(1) Entretien avec Pierre Theillier, la recherche, n° 112, juin 1980 P 738.

(2) La politique de la culture TALEB BENDIAB en Algérie, A. R, nouveau en jeux culturels en magreb CRESM Etude de l'annuaire de l'Afrique du nord et du CNRS, paris 1984 p 57.

وقد نرى أن رد الفعل على الحداثة يتم بالتهجم على قضية الاختلاط الجنسي مثلا، والتحلل الغربي بجميع أشكاله والموصف بالمنحل.

لذلك، يمكننا منهجيا أن نعوض بدراستنا في تحليل الظواهر الثقافية بدون مقاربات تاريخية عارضة لمسار الحركات الثقافية ونقاط شرعيتها الفكرية.

تلك الآليات تعالج منذ البداية محاولة الغوص في المعاني السوسيو- وسياسية من خلال جميع الصراعات التي ترسمها المفارقات التي وصلت إليها من خلال عرضنا السابق والذي تشرحه في الدورة التاريخية [1].

خصوصا لما تنصب الدراسة أكاديميا على مسار المراحل التي تكونت فيها الدولة الوطنية أين تجلت جميع الصراعات الثقافية.

وبالاستعانة تاريخيا بالحركات التي مهدت الاستقلال الوطني يتجلى واضحا الفرق بين التقليديين والمحدثين خاصة بين المدرستين مدرسة اللغة العربية، ومدرسة اللغة الفرنسية، إلا أنه نتج اتفاق ضمني تمليه محلية المثقفين تمثل في تكوين أو إرساء ثقافة وطنية لمواجهة المستعمر الدخيل [2]

هذا المشروع الذي جمع بين المعارضة والفكر في الجزائر آنذاك سمح بميلاد وحدة الموضع الاجتماعي أساسا القاعدة الشعبية التي قامت عليها كل من الجمعيات والأحزاب، فأعضاء الجمعية مثلا تديرها عمليا ونقصد جمعية المسلمين التي تأسست عام 1931.

لا يختلف اثنان إن قلنا أن الجزائريين قد دافعوا بعناد منذ بداية الاحتلال عن شخصيتهم الوطنية فكانت حرب الأمير عبد القادر الجزائرية التحريرية، التي تلتها ثورات وانتفاضات استقلالية في كافة المناطق الجزائرية من الأوراس إلى جرجرة فالجنوب فالوسط.

---

(1) Etinne Balibar Eminnuelle wellerstein, Race, Nation, Classe les identités Amb'igré, Ed la découverte, paris 1988, p 127.

(2) René Gallissot les limites de la culture nationale : Etudes de l'Annuaire de l'Afrique du nord ed CNRS ? Paris, 1984, p 48

أيضا يشهد التاريخ الثوري للجزائر على أن الهيمنة الفرنسية كانت مطلقة في أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين.

مما حول الجزائريين وجعلهم ينقسمون إلى عدة جبهات، فانحازت أعداد كبيرة من الجزائريين إلى الفرنسية، غير أن الأكثرية المطلقة اتخذت مواقف مختلفة للدفاع عن شخصيتهم الوطنية، اتسم بعضها بالطابع السلبي:

1- موقف عامة الشعب، اتصف بالرضوخ للقوانين الجائرة، وتحمل نتائجها القاسية في سبيل الحفاظ على الشخصية القومية والدينية.

2- هجرة بعض العائلات التي عز عليها الرضوخ لحكم فرنسا.

3- انغماس أساليب الطرقية في الغموض .

4- مطالبة بعض المثقفين والوجهاء "النخبة" بالاندماج مع الفرنسيين، مع الاحتفاظ بالأحوال الشخصية الإسلامية، وذلك التهرب من آثار القانون "الأهالي" وللحصول على الحقوق السياسية الكاملة كمواطنين .

إلا أنه بالرغم من هذه التناقضات بات من المؤكد أن الحركة الوطنية الجزائرية في غالبيتها قد تنادي إلى فكرة الجمهورية اللائكية.

فخلافا للطوائف الدينية، كانت جمعية العلماء المسلمين تنتهج سياسة الاعتدال والفصل بين الإسلام والحكم. مع العلم أن الجمعية كانت تتحاشى سياسة إلا من خلف ستار، وقد ألقى الموقف ظله على علاقة الجمعية بالحزبين الوطنيين، حزب الشعب الجزائري، وحزب البيان الجزائري الذي أسسه فرحات عباس.

إذا كنا نتمرجع إلى العروبة أو الإسلام، فهذا يأتي بعد النداء الأساسي والمبدئي من أجل الفصل في برنامج، إما في الديمقراطية الليبرالية مع فرحات عباس، أو الديمقراطية طبيعتها مع ميصالي والشيوعيين.

إن التوجه الأخير هو محاولة الوصول إلى ثقافة وطنية يتم إعلائها في مواثيق جبهة التحرير الوطني، فمثقفوا اللغة الفرنسية يجتهدون عن طريق جريدة المجاهد مثلا، وعن طريق هذه التركيبة السياسية يفصل في قضية التفاوض من أجل الاستقلال.

إذن إذا كان هناك اتفاق بين حركات الاستقلال، فلا بد أن ينصب أولا حول اللغة الوطنية التي هي اللغة العربية، لكنه تم ضمنيا وضع هذه اللغة غير القادرة على إيجاد ثقافة وطنية لا تقضي ثقافة الأقليات. وشهدت الجزائر صراعا عنيفا بين محاولات الفرنسيين إخراج القبائل الأمازيغ من البنية الجزائرية، وبين صد الشعب العربي في الجزائر لهذه المحاولات. ومن بين اتفاقيات المشهورة قبل الاستقلال الوطني في الجزائر تمحورت حول القضية البربرية.

إن الثقافة واللغة الوطنيتين لم تكونا وحدهما في خصم المسار السياسي الاجتماعي لدى الجزائريين فاللغة الفرنسية كانت بمثابة الثقافة الثانية وليس بالأجنبية. بمعنى كانت الثقافة الوطنية تتحدد بالجزأرة أو بالجزائرية الميصالية المفهومة بتراكم نتائج التعبير الواحد والمتعدد ثقافيا.

إن قانون الدمج أو التماثل التي كان القصد منها مساواة الجزائر بفرنسا بأنها جزء لا يتجزأ منها لم تكن تعني في واقع الأمر الجزائريين الذين كانوا يخضعون لأنظمة استعمارية استثنائية، وإنما كان القصد منها فرنسية الأرض لخدمة الكولون.

إلا أن قانون الدمج في سياسة الجمهورية يُظهر تناقضا، فبينما ترغب فرنسا في إدماج الجزائر في فرنسا، نجدها في نفس الوقت تمنح الجزائريين حكما ذاتيا، وتعترف بالشخصية المحلية، ويذهب المؤرخون إلى أن قانون 1900 هو انتصار "للجزائر الفرنسية" لأنه بالإضافة إلى منحه الكولون السلطة في الميزانية وفي الشؤون الاقتصادية والاجتماعية، منحهم أيضا السلطة الكاملة على الأهالي[1].

[1] أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، دار الآداب، بيروت، 1969، ج2، ص 108.

إلى جانب هذه العملية التحويرية، بقي العامل الوحيد والموحد هو مواجهة الاستعمار لعملية أو سياسة إدماجهم.

قد يتراءى حين تتبعنا النشاط السياسي الوطني في الجزائر أن ظهور الحركات الوطنية كان تمثيليا أكثر خصوصا بعد سياسة الإدماج التي طبعت وتركت آثار جد هامة في هذه الحركات التي كانت بدورها في مطلع القرن العشرين تتسق وتضعف في آن واحد بسبب قانون الأهالي الذي اكتملت نصوصه عام 1897.

إن رفض الاندماج سمح بتحالف الانتليجنسيا المسلمة المتمسكة بالدفاع عن التراث، الهيكل الشخصي وقانون الأسرة وأخيرا المحافظة على الدين الإسلامي باعتباره قاعدة إرساء المجتمع المدني ومحاولة ربطه من دون فرضه على المجتمع السياسي.

1-أساليب تناسخ الثقافة الوطنية:

هنالك إبهام كبير يسود قضية الاندماج الذي شهده المجتمع الجزائري إبان الاستعمار، ويمكننا ملاحظته الآن بعد سنين طويلة من الاستقلال. فالآثار متجلية لدى الجزائريين خاصة في قضية انتماءاتهم الثقافية، ونحن نعرف أننا نكون الثقافة مردها الثقافات تمثل إشكالا هاوياته، وكل منها تنفرد بخصائص ورموز تظهر في أساليب التعبير الثقافي.

يتعين ذلك عندما يظهر التناقض في التصريح بالوطنية مثله كما يظهر لدى الكولون لما يريد الإقرار بالإدماج، فهذا الأخير كرس الهوة جلية بين متفوق في الميادين الاجتماعية والسياسية ومظهر مطالب بالطاعة. هنا تبدي سياسة الإدماج في تحولها إلى طيف يرتدي كل ما هو أيديولوجي وطني .

إن المصطلح عند معاينته يرجع ليشرح استحواذا يتعدى جميع المعاني الحقيقية أكثر من مصطلح إدماج قانوني والذي في الحقيقة هو عبودية لا غير. قد لا ننفي أنه هناك تبادل ثقافي قسري أدى إلى تكوين ثقافي مختلط.

في القياس الذي تظهر فيه عملية الإدماج مرفوضة، نجدها في الزاوية الأخرى ذات أثرين: سلبي وإيجابي وهنا تختلط المعاني ويبدو المصطلح مبهما ما دام شارحا لمساوئ الغرب وإرادته في طمس كل ما هو محلي وطني.

هذا الارتقاء يذهب بنا إلى التأويل الذي يتجلى اجتماعيا في تفسير القطيعة الموجودة بين الانتلجنسيا، أي كل من استفاد من تكوين تعليم مهما كان مخرجه، والكتل الشعبية المحصورة خصوصا في الأرياف والمقعدة أمية. هنا يمكننا فهم سر الهوية القائمة بين أفراد الثقافة الواحدة.

إن ظهور القطيعة قد يقودنا إلى الاستقلال الوطني الذي كان له دورا اجتماعيا قبل كل شيء وقوته كانت نسبية منجرة من الأوساط الفقيرة بالأخص لدى المصاليين مثلا في الجزائر. فقد كانت الثورة الوطنية تتماثل والثورة الاجتماعية، والشعب كان يجد شرعيته في القادة والرجال داخل التركيبات السياسية التي كان يكونها المثقفون الوطنيون.

يبدو أن تكوين المدرسة الغربية عندما كانت تتواجد على الأراضي الجزائرية أضفى نوعا من الجاذبية خصوصا عندما تضمن المدرسة الفرنسية انخراطا اجتماعيا صحيحا أو حتى المؤسسة العسكرية وما تمليه من هيبة وسلطان. إن تحقيق الأمة كان موجودا في الرؤية لدى فرنسا، ولم يكن يرى المخططون لمشروع الدمج الكامل للجزائر في فرنسا، في المثقفين ما أجبر عليه هؤلاء من أجل حماية الشخصية الوطنية. لأن الاستقلال أضحى يشكل لدى الانتلجنسيا الأفق الوحيد لاستلهام المواجهة والمقاومة مما جعل هذه التركيبة تعنى بالهوة الاجتماعية.

هذا الإبهام الذي يراود المجتمع الجزائري في شخصيته الوطنية، عندما تطرح قضية العروبة والإسلام. لذلك ظهرت مقاومات أخرى بعد الاستقلال تمثلت خصوصا في محاولة إبراز وتواجد أقليات ثقافية، وكذلك يطالب بشرح ما نحن عليه بالنسبة للعروبة والإسلام.

إن العروبة الاشتراكية التي حاول إرساءها من أجل إبـــراز معـــالم الشخـــصية الجزائرية منذ 1965 فالمتتبع للمشروع الاشتراكي يفهم أن الجزائر كانت تسير نحـــو محلية أوسع أراد من الجزائر جعلها قطبا يتعدى الجزائرية في محليتها وهـــذا يظهـــر في الخطاب السياسي آنذاك الذي نادى بالعودة إلى العروبة كأصل، التـــشبث بالإســـلام تحدين كوني، وهذا ما جعل من هذه المرحلة تتصف بالشمولية أي الدولة كجهاز يطفي بوضوح في جميع الممارسات والإقرارات للثقافة الوطنية.

إن تفاعل التحالفات التي أدت إلى إقصاء العديد من التركيبـــات الثقافيـــة عـــام 1965 في الجزائر وزرعت أيضا الانقسامات في أوساط الانتلجنسيا آنـــذاك يظهـــر تواطؤا صريحا مع رجالات الدّين، انصهروا ضمن الكتلة التاريخيـــة الجديـــدة، هـــذه التلميحات التاريخية سنعود إليها لاحقا بتحليل واف، إن ما نريد تبيانه هو أن صـــراع حول مفهومية الدولة، قضية تمثيلها للثقافة الوطنية وبالتالي امتثالها ضمن الدولة في خانة القارات العالمية لم يكن ظاهرا على جميع التركيبات الثقافية، فعندما نقـــول مجموعـــة الشباب بمختلف ممارساتهم لا نلاحظ ذلك الوعي على جميع الشرائح بل نستشف ذلك خصوصا لدى الطلبة.

في هذه الحدود، تظهر المدرسة كالضامن لوظيفة الارتقاء الاجتماعي وبالتالي عن طريق تكوين فرنكوفوني مثلا تظهر النخبة في جهاز الدولة وعبر مسارها.

أمام هذا الزخم الثقافي، تظهر الانتلجنسيا ذات المستوى الثانوي أو العالي، تكوين تقني أو قانوني بمنأى عن التهميش. في خط آخر للاقتسام تتجلى ازدواجية الثقافـــة في نقطة تقاطع لتكون هيكلها ثقافيا متفوقا وتصبح الطبقة المثقفة تشهد فقـــدان لـــشرعية وطنية وحتى للدور المثالي في الإبراز والإتيان بالدولة الأمة. إذا كان الصراع بين الثقافتين يكمن في كل المواضيع المطروحة للنقاش فهذا بسبب استمرارية الخطاب عندما تكـــون الحقائق الاجتماعية في تنافر دائم، ويكون مبدأ التمثيلية والامتثاليـــة حـــتى لا نقـــول الاعتراف غائبا سواء للطبقة المثقفة على مستوى الواجهة أو الطبقة المثقفة المهيمنة.

في حقيقة الأمر، إن التكوين والتركيب وكذا التوسع لدى الانتلجنسيا اتصفوا بالتغيير. بحيث أصبحت الطبقة المثقفة مجموعة نقاط اتصال، ونمو وتكاثر علاقات بين مجتمعين في كل دولة من دول العالم تطفو معالم المجتمع العام المصنوع من أدرجوا ضمن جهاز الدولة حيث يضمن لهم هيكل معين، حسب الوظيفة المنوطة بهم.

هذا العالم الذي يتراءى لنا من خلال المؤسسات سواء الاجتماعية أو الثقافية ليس مغلقا بل يجدد ليس حسب الكفاءات والمهارات بل وفق ما ترسمه الانتلجنسيا القائمة في الحكم حسب ما تمليه الأعراف السياسية من انتماء عائلي راقي، وتمثيل مالي يتماشى والثروة المرغوب فيها من لدن الجماعة الحاكمة.

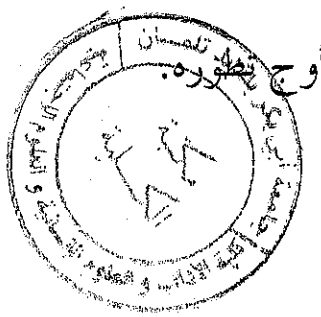
إن الموضوعية هنا تقتضي أن نضع مفاهيم خاصة لاستنطاق واقعنا وإدراك حقائقنا بحكم الارتباط الوثيق بين المفهوم والواقع. وبدون ذلك لا يمكن الخلاص من الاستيلاء الثقافي الذي نعانيه.

إن مسألة الثقافة بمعناها لا تعدو أن تكون أشكالا إلا إذا لاحظنا تعددية لدى حامليها، هم الممثلين الذين من خلال المشارب الثقافية السائدة في المجتمع الشامل يلاحظ على مسارهم اختلافات متفاوتة في التصرفات، مما يقودنا إلى الإقرار بأن حتى في الثقافة الواحدة يمكننا التماس تمايزات. تمليها عملية الاحتكاك لدى الأفراد في حركيتهم الاجتماعية.

فدافع المساهمة لبلورة البعد الثقافي يمكن أن يتصف بالتعددية وهو حامل للوطنية، فإن هذا الوازع المشروع الذي مصدره الاقتناع بأن الثقافة الوطنية تشكل الأرضية الملائمة والحقل الخصب لاستيعاب العلوم.

نلتمس جيدا كيف أن الثقافة الوطنية التي هي لب دراستنا تشكل الهيكل النفسي والاجتماعي للإنسان وهذا قدره وخلاصه في نفس الوقت.

إن **فرانز فانون** يقول في أواخر الستينات والاتحاد السوفياتي في أوج تطوره:



– بعد إطلاق أول صاروخ مسكون –"نسمع بأن هنا وهناك الدعوة إلى الوطنيـــة في الثقافة مرحلة تجاوزتها الإنسانية وإن الساعة اليوم هي ساعة التجمعات الكبرى، ومن ثم فما على دعاة الوطنية المتأخرين إلا أن يصححوا أخطاءهم ! إننا نعتقد عكس ذلـــك تماما، فخرق المرحلة الوطنية هنا يشكل خطرا جسيما مشحونا أوخم العواقب [1]

إذن، فأهمية الثقافة الوطنية ودور السياق الحضاري يؤكدهما المثقف الذي يـــنجح في عملية توطيد أشكال التعبير لدى المجتمع ثم الإقرار بالوجود والانتماء لديهم.

[1] المجاهد الأسبوعي ،عدد 05، فبراير 1988.

2-البنيات الاجتماعية والسلوك السياسي للمثقفين

إن مسألة العلاقة أو الارتباط بين الممثلين في المجتمع والمعايير قد صنفت بدراسة الجماعات في علم الاجتماع [1] بصفة أكثر شمولية، قد تبين أن كل تجمع اجتماعي يتركب من أفراد لهم علاقة بقطاع محدد، بدوره كلية أو مجموعة ثقافية تحدد الهياكل والأدوار.

وفي وجهة هذا العرض المزدوج، نلتمس بكل حرية الحدود التي من خلالها تسجل إجباريا كل محاولة تأويل السلوك السياسي – الآراء والمرافق – للمثقفين بواسطة مفهوم الدور: الحرية الإنسانية من جهة، وعناصر إكراه وقسر داخلية من جهة أخرى.

هذه النظرة تشير إلى ازدواجية بعدية، وإنسانية وثقافية، مما يفرض دراسة الصلة الموجودة بين مختلف العلاقات التي تكون الوسط الثقافي والسلوكات السياسية.

عند تطرقنا لمسألة المثقفين نصطدم لأول وهلة بعائق كبير. فما هي أصلا القيمة الإجرائية لمفهوم الجماعة عندما تدرج للمثقفين ؟ أو كيف يمكننا التماس عملية أو إجرائية مفهوم الجماعة لدى شريحة المثقفين ؟

نلاحظ أن تجانس الشريحة الاجتماعية التي يكونها المثقفون تبدو كلية مخادعة، مبهمة، غامضة [2] .

في إطار دراستنا يظهر هذا الانشغال ذو أهمية بحيث أننا نطرح مسألة فاعلية بنيات التجانس الاجتماعية لدى المثقفين على سلوكاتهم السياسية مما يشير إلى وجود أو عدم وجود تجانس داخل هذا الوسط، ونحن نعلم في علم الاجتماع أن نجاعة أي جماعة هي في وعيها الاجتماعي [3] .

حقيقة أن علماء الاجتماع قد وضعوا في البديهيات أو حاولوا تبيان تعددية الجماعات. لذلك إذا تناولنا الجماعة كجماعة أفراد متماسكين بشبكة علاقات متبادلة،

---

(1) Louis Bodin, les intellectuels, Paris. PUF , 1962, p 48
(2) G. Gurvitch, traiter de sociologie, T : I, Paris, PUF, 1967, p 187
(3) Louis Bodin, opcit, p 53

كلية معترف بها ككلية من لدن أفرادها المكونين – وعموما من لدن الجماعة – إن درجة الاندماج الاجتماعي التي تظهر في عمق الإشكالية كلها لاحظنا الجماعة في تفاعلها.

إذن، فأي شريحة في مجتمع كان، لا يمكن لها أن تندمج إلا إذا وجدت ولا توجد إلا إذا وعت بوجودها: أي ما يفصلها عند باقي الأفراد.

وهنا يتعين علينا أن نطرح تساؤلا نريده توضيحا لهذه المسألة : كيف يتفاعل المثقفون كجماعة اتجاه تحول سياسي ؟ ما هي وجهات النظر المطروحة أو الضمنية الممكن استقاءها من لدن هذا التجمع ؟ ثم هل هنالك سلوكات إجرائية أو سير جديدة تطبع المثقف لتحدد وجهته السياسية ؟

كل هذه التساؤلات يمكن معالجتها إذا عرضناها منهجيا وبالتالي تفلح حتى للإجابة عنها. لكن ماذا نتوصل إليه لغض الأشكال هو : هل حقيقة ما يبديه المثقف للإجابة أو النقد أو حتى القراءة في حالة الركود هو فعلا ما يشرح السيرة لديه ؟

إن المثقف ككل اجتماعي يشرح الجماعة في تكاملها، ليس كجماعة عادية، إنها الجماعة الشارحة لتقاطع عدة نظرات فما يحمله المثقف من أرصدة معرفية فهو بالضرورة تناصص ونسبية لقراءات أخرى، لذلك فتقاطع المثقفين والتقاءهم أمر بديهي يمكننا من الاهتمام بعنصر واحد لتلك الشريحة، وعليه مسألة التمثيل ننجزها بطرقنا العينة الجزئية.

يبدو أن من خلال نظرتنا التصغيرية للمعنى الشامل للثقافة بجعلنا لا نتناول هذه المقولة كإشكال إلا إذا تعددت امتثاليتها لدى حامليها. قصدنا من الحاملين هم الممثلون الذين من خلال الثقافة السائدة في المجتمع الشامل يلاحظ على مسارهم اختلافات

متفاوتة في التصرفات، مما يقودنا إلى الإقرار بأن حتى في الثقافة الواحدة يمكننا التمـــاس تمايزات، هذه التمايزات تمليها عملية الاحتكاك لدى الأفراد في حركيتهم الاجتماعية.

3-المثقف والتناقضات الاجتماعية

لا تأخذ هذه التناقضات حتما طابع الصراع في المرحلة الحالية على الأقل، أمـــا التناقضات غير الموضوعية داخل أوساط الجماعات فهي كثيرة التنوع وناتجة عن تطور وتحول الوسط الاجتماعي الذي لم يزل بعد كل البنيات القديمة أو يتبنى بنيات جديـــدة أن هذا النوع من التناقضات الموجودة داخل المجتمع يظهر لنا، إذا كانت هناك حاجـــة للتأكيد على ذلك، وهي أن حدوث الظاهرة يسبق الوعي بها، وهنا يتجلى دور المثقف إذا حاولنا عزلة بطريقة نظرية عن كليته الاجتماعية وأسقطنا عمله بمثابة لتبيان التناقض الحاصل.

ونرى بصفة عامة، أن في المجتمعات العربية والمجتمعات السائرة في النمو، أن النخبة بالمعنى الواسع للكلمة، وهي التي جعلتها الأحداث تمسك بمراكز القيـــادة في الأجهـــزة الاقتصادية والإدارية والاجتماعية، ولكن نحن نعلم لأن النخبة تلقت غذاءها الفكـــري من منابع ثقافة الدول التي كانت تستعمرها، ولذا فإنه من المنطقي أن نراها تتـــصرف حسب هذه المصادر وليس حسب التراث الثقافي لشعوبها.

وفي بعض الحالات فإن هذه النخبة تتخلى عن المفاهيم الواضحة والـــتي أثبـــت التجربة صحتها، وتلجأ إلى نظريات عملية كاذبة.

وذلك لأسباب تكتيكية، أو عن سطحية في التفكير وهو حتى عن جهل مـــستمر بواقع بلادها، ونتيجة هذا الهروب، وهي عدم التميز بين الثورات الشعبية الحقيقية التي تحدث في سير التاريخ وبين مجرد قلب النظام إذا لم يكن مجرد ثورة القصور، إن الـــسير الثوري الحقيقي، والإصلاح ذو الطابع الوصائي لا يتجاوز مرحلة الكلمات.

إن هذا التعقيد وهذه الصعوبات لا يمكن أن تصد الإنسان الناقد ... يجب أن يكون له حافزا على البحث والتفكير، إذ أن تقدير طبيعة التناقضات ومميزاتها ودرجة حدتها، لا يهدف إلى أن يكون موضوعا لنقاش أكاديمي أو لمجرد إرضاء الفضول العقلي بل إنها مهمة ضرورية يهدف المثقف من وراءها إلى هدف نبيل بالدرجة الأولى.

ترمي المسألة من وراء التحليل النظري الصحيح للظواهر الاجتماعية إلى استخلاص إستراتيجية صحيحة للحركة النقدية الثورية في كل مرحلة من مراحلها.

إنه لمن السهل جدا، أن نأتي بأمثلة عديدة من الحالات التي أدى فيها التقدير النظري الخاطئ إلى وضع إستراتيجية خاطئة كان مصيرها الحتمي هو الفشل.

هل يجب أن نذكر بالمصير الذي خص الشعب الجزائري نظرية "الأمة في طريق التكوين" وذلك عندما كان يحمل السلاح لتحرير نفسه أو أخطاء الفترة التي تلت الاستقلال حيث لم يقبل أي إنسان أن تدمج القوات الخاصة في صفوف جيش جبهة التحرير من أجل الثورة الاجتماعية. وذلك بعد أن كانت رأس حربة القوات الاستعمارية.

ففي كلتا الحالتين كان الخطأ ناتجا عن تقدير نظري سيء على أن حكمنا هذا لا يضاهي موضع شك المفاهيم المنهجية بل استعمالها غير صحيح.

من العلوم الواضح أنه لا يوجد عمل إنساني مهما كانت عبقرية يمكن اعتبارها كاملا وذا قيمة مطلقة عبر الزمان والمكان، ومن يعتقد ذلك يقع في الدوغماتية العميقة.

ولذلك فإن أكثر الأفكار دقة والأكثر ثورية يمكن أن تتزحزح أحيانا أمام بعض ردود الفعل التابعة من الأنانية القومية.

4-ماهية المثقف ونمطيته

إن أية محاولة لتعريف المثقف ستغوص بنا في شبكة لا متناهية من مئات التعريفات التي تعبر كل منها عن موقف فكري معين.

فهناك من يعرف المثقف بأنه الحاصل على الشهادة العليا الجامعية، وهناك من يعرف بأنه المتخصص في شؤون الثقافة، والذي يتعامل مع الأفكار المجردة والتي يضع باعتبارها فوق مختلف الاعتبارات الاجتماعية اليومية، أو بأنه المفكر المرتبط بقضايا عامة أكبر من حدود تخصصه أو هو صاحب الرؤية النقدية للمجتمع أو هو العالم القلق أو هو المبدع في مجال الآداب والفنون والعلوم والفكر، أو هو المتعلم ذو الطموح السياسي أو هو أحد من صفوة متعلمة ذات فاعلية على المستوى الاجتماعي العام إلى غير ذلك.

كل هذه التعريفات تحصر المثقف لتضعه في حيز ثقافي معين أو حيز اجتماعي معين. إلا أن أبسط تعريف يقدم لنا المثقف في صفاء معري هو ذلك الذي يميز بين العمل الذهني والعمل اليدوي.

وهو في الحقيقة تعريف غير دقيق في إطلاقه. فكل عمل يدوي مهما كانت بساطته الآلية يحتوي بالضرورة على قدر من الجهد الذهني، وقد يظهر :كل إنسان مثقف وإن لم تكن الثقافة مهنة له، ذلك أن لكل إنسان رؤية معينة للعالم، وخطا للسلوك الأخلاقي والاجتماعي، ومستوى معينا من المعرفة والإنتاج الفكري. كل إنسان مثقف إذن وإن اختلفت مستويات ووظائف ودلالات ثقافية. وهكذا يتسع مفهوم المثقف ليشمل المفكرون والعلماء والكتاب والمبدعون والفنيون ورجال الدين والأطباء والمهندسون والمدراء ورجال القانون والموظفون والموجهون والإعلاميون والحرفيون ورجال الأعمال والطلبة" [1]

---

[1] Gramsci, Gramsci dans le texte : Edition, Social, p. 602. 1975.

كما يدرج غراشمي في نفس التعريف قوى الإنتاج اليدوي من فلاحين وعمـــال، وبهذا المعنى يتسع المعنى للمثقف لينقسم إلى قسمين: مثقف عام ومثقف متخصص، ولا يشكل المثقفون طبقة اجتماعية محددة، بل ينتسبون إلى مختلـــف الطبقـــات والفئـــات الاجتماعية.

وهناك من الباحثين من يذهب إلى أن المثقفين ينتمون إلى فئات اجتماعية وسطى. وقد بدو هذا صحيحا وخاصة في مجتمعاتنا العربية ومجتمعات البلاد النامية عامة الـــتي تكاثرت فيها الفئات الاجتماعية الوسطى بعد حصولها على الاستقلال ونتيجة للتوسع في التعليم تلبية للاحتياجات الاجتماعية الجديدة. كذلك من التطرق إلى شيء بارز في قضية انتماء هذا النوع من المثقفين هو غياب التجانس من حيث المصالح وبالتالي مـــن حيث الأفكار.

ويمكننا كذلك من خلال ثلاث أمثلة في سياق آخر طرح العصرية لهيكل المثقف. هناك في القرن الخامس ق.م رجال ذوي صيت مشهور يدعون المعرفة الموسوعية وفـــن الخطابة، يتموقعون في أثينا، المدينة الديمقراطية بامتياز، لكي يعلمون ويلقنون ما يجـــب للمواطن معرفته نظريا وعمليا، إذا أراد أن يلعب حقيقة دوره في قطاعه الخاص كما في الممارسة العامة، فتحوا مدارس تكثف فيها أبناء النبلاء الذين لا يعتقدون في مستقبل غير الديمقراطية.

وأبناء الأغنياء الجدد كالحرفيين الكبار والتجار والتقنيين ذوي المعارف الخبراتيـــة والذين يريدون فعلا إعطاء أولادهم إمكانية المساهمة سياسيا.

هؤلاء المعلمين السفسطائيين فهل كلمة سوفوس تعني المثقفون ؟ في المثال الثاني، نورد القرن الثامن عشر وبالضبط في باريس، وبصفة أكثر رسمية نظريا إذا أردنا القول، في إنجلترا، مفكرون يعتبرون فلاسفة قد نقموا على التقاليد، وضد المؤسسة المعلمة التي هي الكنيسة، ضد الميتافيزيقيا والدين ، ولم يكن لديهم قاسم مشترك سوى كـــرههم لماض يخنق الحاضر، وارتباطهم للأشكال الجديدة للعلوم التجريبية وتطبيقاتها التقنيـــة،

أرادوا لهذه الحضارة الجديدة التي ظهرت مع نيوتن والمجهودات التكنولوجية أن تجيب على تنظيم مختلف للمجتمع. إن تاريخ الفكر يضعهم ككتاب أحيانا وكفلاسفة أحيانا أخرى، أليس بمثقفين هم ؟

أخيرا، وكمثال ثالث تظهر فترتنا الحالية للمثاليين الأولين، في ظل الديمقراطية المزعومة، رجال يضعون أنفسهم مثقفين يشكلون جماعة ويصدرون مسؤولية خاصة بهم، ويتكفلون بمقاومة الأنظمة القامعة للعلماء، ثم يدخلون في لعبة القوى السياسية.

ولهذا فإن الإنتاج والإبداع الفكري والعلمي والتقني والمنجزات المعرفية عامة، تتضمن بالضرورة إمكانيات تغييرية، لأنها إضافات إلى قوى الإنتاج الاجتماعي والبشري بشكل عام والتي تسهم بتطورها وتقدمها في تحقيق التفجيرات الاجتماعية التقدمية.

فغاليليو لم يتعرض للمساءلة والمحاكمة لمجرد قوله لدوران الأرض حول الشمس ولخروجه عن نسق فكري لعلاقات بنية فلكية مستقرة تتبناها الكنيسة، وإنما لأنه بهذا النسق الفلكي الجديد الذي يقول به يهدد نسق البنية الاجتماعية الطبقية السائدة آنذاك.

وكذلك، لا مانع أن أدرجنا بغرض التدليل بالمثقفين الفرنسيين مثل: **أوندري جيد**، أو **أوندري مالرو**، ساهموا كلهم بشكل غير مباشر في الجبهة الشعبية. أيضا فلاسفة مثل **ب. روسل** و **ج. ب سارتر** وفزيائيون مثل **أ. انشتاين** ورياضيين مثل **ل. شوارتز** الذين يعتبرون أنفسهم مثقفين، كانت لهم جرأة الامتثال أمام المحاكم.

إذن، من خلال الأمثلة النموذجية والمثالية إن صح التعبير، يبقى السؤال : لمن توجه وتوظف كامل هذه المنجزات المعرفية، ومن يسيطر عليها ؟ ولعل هذا مجسم الثقافة والمثقفين عامة بالطابع الإشكالي الناجم عن الازدواج بين المعرفة والإيديولوجية، منها تبرز قضية السلطة وعلاقتها بالمعرفة والثقافة بشكل عام.

ثالثا: إشكالية المثقف والسلطة

لو عاينا التاريخ الإنساني في أبعاد تواجده، لوجدنا أن هناك علاقة مستمدة من الجذور شارحة لارتباط وثيق بين قطبين: المعرفة والسلطة. وقد اتخذت العلاقة أشكالا مختلفة تراوحت بين الجمع بين المعرفة والسلطة في كل موحد أو التكامل بينهما، أو الصراع الهادئ أحيانا.

هذه العلاقة تبدو صورتها جلية حيثما تجسد في شخصية واحدة، إنسان واحد، أي أن ثمرة التزاوج تلتمس في هيبة محاطة ومحصنة تلك واحدة تسار بوجهان.
نجد، مثلا أن الفراعنة قد حكموا وهم جامعين لصفتين اثنتين، السلطة والمعرفة، فكانوا ملوك آلهة، والملفت في ذلك أن الرغبة بين الصفتين ظلت تراود البعض من عصر لآخر حتى عصرنا الراهن.

لولا أن العارفين بحقائق الأمور، وهم أهل الحكمة طبعا قد صُنفوا لدى العيان، وكانوا الفلاسفة، فبزغت فترة الفلسفة وانتشل دور الملوك ليترك المسعى للفلاسفة لتسلم السلطة باعتبارهم أصحاب الحق في ذلك. ونجد أن أفلاطون انطلاقا من هذه الحقيقة قد صاغ جمهوريته المثلى واضعا الفيلسوف على رأس السلطة السياسية.

هذا من جانب الإعلاء بالنخبة فقط، ولكن ما فعله أرسطو التلميذ يقودنا إلى الوقوف عند فكرة الواقعية عند أي فيلسوف حينما يتصور السلطة أي أن الاشتراك عادة ما يفرض نفسه بحيث تستدعي العملية إلى درجة المعرفة مع السلطة. يأتي ذلك عندما يعمد أرسطو إلى عملية تجانس الأفكار وتكامل الأدوار والطموحات بينه وبين الاسكندر الأكبر.

لو تصفحنا التاريخ العتيق، نجد أن الرجلين أرادا توحيد العالم القديم في ظل قيادة مقدونيا، فوضع أرسطو المشروع الفلسفي والنظري لهذه الوحدة التي يمكن تلمسها في مجمل فلسفته و في جزئيتها، وترك الاسكندر للتنفيذ.

ما قام به أرسطو مع الاسكندر الأكبر وقبل ذلك مع والده فيليب يعتبر من أشهر العلاقات التكاملية بين المثقف والسلطة التي شهدها العالم القديم.

من البديهي، والمسلم من جهة علم الاجتماع السياسي أن الدولة تدرك أنه لا سلطة سياسية لها، ولا مشروعية ولا أخلاقية ولا إخضاع لمجتمع المدني، ولا تكريس لسيطرتها وامتلاكها لوسائل الإنتاج بغير امتلاكها للسلطة الثقافية، أي المعرفة –الإيديولوجيا.

هنا تتسم الثقافة والمثقفين عامة بالطابع الإشكالي الناجم عن هذا الازدواج بين المعرفة والإيديولوجيا. وهنا تبرز قضية السلطة وعلاقتها بالمعرفة والثقافة بشكل عام.

ولهذا فجوهر التناقض والثنائية ليس بين السياسي كسياسي والثقافة كثقافي، وإنما (اتخذ هذا) بين المالكين وغير المالكين.

ولهذا فالتناقض الأساسي والثنائية الحادة لا تقوم بين السلطة من حيث أنها سلطة مهيمنة والمثقفين من حيث أنهم مثقفون، وإنما يقوم التناقض والثنائية أساسا بين ثقافتين واديولوجيتين أي بين موقفي طبقتين.

هنا تبرز هي في حد ذاتها في نقاط آتية:

1- العديد من المثقفين داخل جهاز السلطة يدرك أنهم جزءا من هذه السلطة. مدركون أنهم المساهمين بإنتاجهم وعملهم بمختلف أشكاله ومستوياته في تكريس وإعادة إنتاج هذه السلطة. كما في المواجهة الأخرى يأتي لدى المثقف السلطوي أنه داخل استعماله أداتية لا غير.

2- يعاني العديد وبدرجات متفاوتة التناقض بين معارفهم وممارستهم العملية والتقنية والإدارية، وبين التوظيف الإيديولوجي لهذه المعارف والممارسات لهذا التوظيف الإيديولوجي لهذه المعارف والممارسات، هذا التوظيف الذي يرفضونه أخلاقيا أو فكريا.

3- إن السلطة لما تريد تعزيز مشروعيتها من خلال بعض المشاريع التنموية، تسعى دائما إلى تثرية المعارف النظرية والعملية والتقنية، وفي حين أنها تدرك أن نوع المعرفة أو نوع المشروع الذي تسعى من أجل تحقيقه لا يمت صلة بمصالحها لأنها تعي جيدا أن مثل

هذا الإنجاز سيضاعف من قوى الإنتاج بما لا يتفق مع علاقات الإنتاج القائمة. ولهذا لا خيار لها سوى إهدار خبرات ناشئة أو جد بارزة لصياغتها توظيفات بيروقراطية تكون من حظ حاملي هذه الخبرات العملية. فيهمش المثقف ويبعد عن ميدانه الفعلي الإجرائي ليذوب في متاهات إدارية.

4- ضمن جهاز الدولة داخل البنية الواحدة هناك تمايزات عديدة في منهج وأسلوب العمل. فضمن جهاز هناك بنيات متمايزة، وهذا التمايز مرده الاختلاف في منهج وأسلوب العمل، فعندنا قطبين للرؤية، الأول: آني جزئي متطلع لمكاسب شرعية، والثاني: بعدي شامل، دارس بهذه الرؤية تنفصل بين سياستين عمليتين وبين خبراء وعلماء مدققين.

5- قد لا نلمح أنه بالرغم من سواد إيديولوجية واحدة معبرة عن حجم معطى إلا أنه داخل بنية الدولة لدينا تساكن لتعريفات إيديولوجية مختلفة يمكن التماسها في أسفل كل مؤسسة اجتماعية أي في العلاقة التي تقيمها لتحقيق توازنه لذلك فالسلم السلطوي عبارة عن تركيبة لن تتساكن، والتي هي عبارة عن عدة إيديولوجيات مع العلم أن في الواجهة ليس لدينا سوى لون واحد هو السائد.

1- المثقف الجديد :

قد يبدو التساؤل حول المثقفين من باب النزعة النرجسية، إلا أننا إذا تمعّنا في أعمال المحللين الاجتماعيين لرأينا أنه من الضروري أن ننصب على أبحاث من هذا السياق.

يمكننا من دون أن ندرج تعريفا خاصا ومصنفا للمثقفين أن نعرض الشريحة كفئة تريد أن تستقل في تفكيرها، لأن المجتمع ككل ينكب في تفكير اجتماعي شامل، تلك النزعة في الاستقلالية بالرغم من أنها إرادة في التمييز إلا أنها تتجه في تكوينها نحو اتجاه ترشيد واقعي ومنطقي يكون عصارة التفكير الشامل.

ولا يضر في شيء إذا وصفنا المثقفين في النخبة، ما دام الهيكل الاجتماعي لديهم يسير نحو مرتبة تسمح بارتفاع الاستقلالية في التفكير. بشكل نظري بحيث أن دور المثقفين هو جعل عملية التغير الاجتماعي ممكنة [1] ومفكرة، أي يمكن التفكير فيها.

هذا المقال الذي يحتله المثقفون، يجعل الواحد منا يتجه لمعاينتهم والاسترشاد بهم ما داموا يطرقون الأشياء بوعي وفكر.

إذا أن ما يصدره المثقف غالبا ليس بتوجيهات أو تخمينات عالم بل هي تجارب أو تمعنات وملاحظات شخصية يحدث أن تصيب أحيانا إذا كان المثقف يعكس النسيج الاجتماعي الذي يحاك فيه ويؤثر، وهذا ما نريد أن نلمسه في المثقف بما أنه أصلا هو الممارس للتأثيرات حتى تجرب ملاحظاته.

---

[1] LABDAOUI, Abdellah, les nouveau intellectuelles, Horm, paris, 1993 p 8.

الفصل الثاني

أولا: ابـــن باديـــس

ثانيا: مالـــك بن نبي

ثالثا: محمد أركـــون

رابعا: الـــهـــويـــة

أولا: ابن باديس

مولده:

ولد عبد الحميد بن محمد بن المصطفى بن مكي بن باديس في ليلة الجمعة [1] الرابع من شهر ديسمبر سنة 1889م في مدينة قسنطينة بالشرق الجزائري وكان الولد الأكبر لوالديه.

شجرة أسرته:

عائلة عبد الحميد مشهورة في الجزائر والمغرب العربي كله منذ قرون عديدة. فقد لعبت دورا كبيرا في تاريخ المغرب الإسلامي سياسيا وعلميا ودينيا منذ القرن الرابع الهجري وتولى أفراد منها السلطة فيه بعد انتقال مقر الخلافة الفاطمية من القيروان عاصمة إفريقيا والمغرب الأوسط إلى مصر في القرن الرابع الهجري.

فقد أسند الخليفة (المعز لدين الله) السلطة على إفريقيا والمغرب الأوسط إلى الجد الأول لأسرة ابن باديس وهو الأمير "بلكين بن زيري بن مناد" [2] المكنى بأبي الفتوح والملقب "سيف العزيز بالله" وهو من قبيلة صنهاجة الأمازيغية "البربرية" المشهورة في الجزائر والمغرب الإسلامي.

---

[1] محمد الصالح بن رمضان ، نشأة ابن باديس، مجلة افريقيا الشمالية، العدد الرابع السنة الأولى ، ص 43، مايو 1949.

[2] تولى الإمارة على افريقيا والمغرب الأوسط في الفترة من عام 362 إلى 373 هـ أنظر الدكتور السيد عبد العزيز سالم "تاريخ المغرب منذ أقدم العصور حتى الوقت الحاضر" "العصر الإسلامي" جـ 641 – 650 القاهرة سنة 1966.

تعليمه:

تلقى عبد الحميد بن باديس تعليمه على الطريقة التقليدية فحفظ القرآن الكريم أولا وسنه لم يبلغ ثلاثة عشر عاما، وكان المؤدب الذي حفظ عليه القران معجبا به إعجابا كبيرا نظرا لذكائه، واستقامة خلقه، وسيرته الطيبة، ولذلك قدمه لإمامة المصلين في صلاة التراويح في شهر رمضان المعظم لمدة ثلاث سنوات متوالية في الجامع الكبير بمدينة قسنطينة و لم يلتحق عبد الحميد بن باديس بالمدارس الفرنسية كغيره من أبناء العائلات الكبيرة في ذلك الوقت لأن والده فضل أن يربيه تربية إسلامية خالصة وبعد الانتهاء من حفظ القرآن الكريم وكان ذلك في عام 1908 اختار له والده أحد علماء قسنطينة المشهورين بالعلم والتقوى والصلاح (حمدان لونسي) .

أساتذته:

يمكن تقسيم أساتذة عبد الحميد بن باديس إلى قسمين:

القسم الأول: هم الأساتذة الذين درس عليهم فعلا وهؤلاء عددهم كثير نذكر منهم الأساتذة التالين فقط وهم:

- الشيخ محمد المراسي وهو الذي حفظ على يده القرآن الكريم وهو أول معلم له
- الشيخ أحمد أبو حمدان لونيسي الأستاذ الذي تلقى عليه دراسته الابتدائية في اللغة العربية والثقافة الإسلامية بمدينة قسنطينة قبل أن يسافر للدراسة في جامع الزيتونة بتونس 1908
- الأستاذ محمد النخلي القيرواني
- الأستاذ محمد الطاهر بن عاشور
- الأستاذ محمد الخضر بن حسين

أما القسم الثاني من أساتذته فهم الذين لم يتلقى عليهم العلم بطريق مباشرة وإنما تتلمذ عليهم عن طريق آثارهم وكتاباتهم وقد حدثنا عن واحد عنهم حديثا مفصلا وهو الأستاذ "طاهر الجزائري" المهاجر من الجزائر إلى ديار الشام وقد أرجع إليه الفـــضل في تكوين فكره منذ أن كان صغيرا إلى أن أصبح رجلا وكان يدعوه "شيخي".

1- العوامل التي أثرت في تكوين شخصية ابن باديس:

هناك مجموعة من العوامل تضافرت في تكوين شخصية عبد الحميد ابن باديس من الناحية النفسية والفكرية والأخلاقية الوطنية فجعلت منه هذه الشخصية الفذة في تاريخ الجزائر الحديث.

أ- وصية والده الصالح له.

ب- علم أساتذته وتوجيههم ونصحهم له

ت- مؤازرة زملائه جمعية العلماء له. ومن بينهم:

- **الشيخ محمد البشير الابراهيمي**
- **الشيخ الطيب العقبي**
- **الشيخ العربي التبسي**
- **الشيخ مبارك بن محمد الميلي**

ث- تجاوب الشعب الجزائري معه

ج- تأثره بالقرآن الكريم

2- دور ابن باديس في تكوين الصحافة العربية الحديثة في الجزائر:

يعتبر الشيخ عبد الحميد بن باديس من بناة الصحافة العربية الحديثة في الجزائر ومن الذين أرسوا دعائمها على أسس متينة من الإيمان بالمبدأ والوطنية والتقاليد الصحافية العالية عملوا على رعايتها على السير بها في طريق النمو والازدهار رغم الاضطهاد العنيف الذي كانت تتعرض له الصحافة العربية من طرف الإدارة الاستعمارية في الجزائر كما أوضحنا ذلك.

وقد دخل عالم الصحافة بعد نهاية الحرب العالمية الأولى لسنوات قلائل حيث رأى ضرورة الخروج بالدعوة الإصلاحية السلفية التي شرع فيها ابتداء من عام 1914 من نطاق جمهور مدينة قسنطينة وضواحيها إلى مستوى جمهور الوطن الجزائري كله.
وليس هناك وسيلة أجدى وأنفع للاتصال بهذا الجمهور الواسع سوى الصحافة الحرة

3- فلسفة بن باديس:

لم يكن بن باديس فيلسوف بالمعنى الأكاديمي حيث لم يكن له مذهب فلسفي بخواصه وملامحه وصفاته كمذاهب فلاسفة الإغريق مثل سقراط، أفلاطون وأرسطو أو مذاهب فلاسفة مسلمين مثل الفرابي، ابن سينا و الغزالي وابن رشد وغيرهم وهو فيلسوف إذا قصدنا بالفلسفة معنى الحكمة التي يروض بها الحكيم نفسه على المسلك الذي ينبغي له كما يراه والغاية التي يسعى إليها أو حينما تكون الفلسفة بحثا عن سر الوجود ورأيا في كليات الحقائق يحيط بأجزائها ويستعان به على تفسير تلك الأجزاء [1] وبهذا المعنى كانت لابن باديس فلسفة خاصة في فهم الدين الإسلامي وفي وظيفته في نهضة الجزائريين خاصة ونهضة المسلمين بصفة عامة، نهضة شاملة وقعوا فيها بسبب

(1) عباس محمود العقاد ، عبقري الإصلاح والتعليم لمحمد عبده، العدد الأول من سلسلة أعلام العرب ، وزارة الثقافة القومية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 237 .

الجمود الفكري، والبعد عن الدين ثم بسبب الاحتلال الأجنبي لبلادهم كما كانت لـــه فلسفة خاصة في الإصلاح الديني والاجتماعي والتربوي للشعب الجزائري.

وقد عبر عن هذه الفلسفة بكل ملامحها وأبعادها في دروسه في تفـــسير القـــرآن الكريم ونشر الحديث النبوي الشريف ثم في دروس العقائد الإسلامية كان يمليها علـــى تلامذته في الجامع الأخضر بقسنطينة ما يقرب من سبعة وعشرين عام.

وقد ظهرت نتائج فلسفته في نضاله عن الشخصية الجزائرية ثم في طريقة تربيتـــه لجيل من أبناء الجزائر كانوا سبب نهضتها العربية الإسلامية ومناط أملها في المحافظة على شخصيتها القومية من كل مسخ أو تشويه ثم في تحليله لدور الدين الإسلامي في صـــنع الحضارة الجديدة وتكوين المسلم الحديث الذي سيبني دعائم هذه الحضارة ويعلي بنيانها ويشيد أركانها ولكن هذه الفلسفة البادسية إن صح هذا التعبير لا يمكن الاحاطة بكـــل أبعادها في الوقت الحاضر لسبب بسيط وهو أن أهم مصادرها وهو تفسير القرآن الكريم والحديث الشريف .

المصدر الثاني لفلسفة ابن باديس فهو "العقائد الإسلامية" وهي الدروس التي كان ابن باديس يمليها على تلامذته في أصول العقائد الإسلامية وأدلتها من القـــرآن والـــسنة النبوية على الطريقة السلفية.

إذا بحثنا في مضمون فلسفته في تراثه الذي بين أيدينا فإننا نجده قد تناول جملة من القضايا الفكرية الهامة التي شغلت الفكر الإسلامي قديما وحديثا يمكن إجمالها في الأمور التالية:

1- نظرته إلى الكون
2- نظرته إلى الطبيعة البشرية
3- رأيه في الإصلاح الديني والاجتماعي للمجتمع الإسلامي

4- موقف إبن باديس من الشخصية القومية للشعب الجزائري:

يرى ابن باديس أن الشعب الجزائري العربي المسلم قد تكون من انصهار السكان "الأمازيغ" وهم سكان البلاد الأصليون الذين حافظوا على شخصيتهم القومية القديمة في وجه سائر موجات الغزو التي اجتاحت الجزائر في بعض فترات التاريخ وإن أحدا من هؤلاء الغزاة لم يستطع أن يخرجهم من أمازيغيتهم قبل الإسلام.

وإن الأمازيغ قد دخلوا الإسلام وتعلموا اللغة العربية طائعين ولذلك انصهروا في الجنس العربي وامتزج الجنسان عن طريق المصاهرة والعشرة الطويلة فتكون من هذا الامتزاج والانصهار الشعب الجزائري الذي يدين بالإسلام ويتحدث باللغة العربية ويعتبر بانتمائه إلى الحضارة الإسلامية العربية اعتزازا كبيرا.

ويتلخص رد ابن باديس في أنه لا بوجد في عالم العصر الحديث أمة تتكون من جنس واحد خالص من اختلاط بقية الأجناس لهذا فإن تكون الشعب الجزائري من امتزاج عنصري "العرب والأمازيغ" لا ينتقص من وحدته العربية ولا من عروبته التي يتمسك بها بكل قوة يقول ابن باديس "وإذا نظرت إلى كثير من الأمم الأوربية. وفي مقدمتها فرنسا تجدها خليط من دماء كثيرة و لم يمنعها ذلك من أن تكون أمة واحدة، ولاتحادها تتكون به الأمم على أنك تجد قي قرى من دواخل فرنسا وأعالي جبالها من لا يحسن اللغة الفرنسية و لم يمنع ذلك القليل —نظر الأكثرية — من أن تكون فرنسا أمة واحدة.

وقال في مقال بعنوان "**القومية والجنسية السياسية**" تختلف الشعوب بمقوماتها ومميزاتها كما تختلف الأفراد ولا بقاء لشعب إلا ببقاء مقوماته ومميزاته، كالشأن في الأفراد فالجنسية القومية هي مجموع تلك المقومات وتلك المميزات وهذه المقومات والمميزات هي اللغة العربية التي عرب بها وتأدب بآدابها، والعقيدة التي يبني حياته على

أساسها والذكريات التاريخية التي يعيش عليها وينظر لمستقبله مـــن خلالهـــا والـــشعور المشترك بينه وبين من يشاركه في هذه المقومات والمميزات.

وبعد أن يشرح مفهوم الجنسية يقول: "نحن الأمة الجزائرية لنا جميع المقومات والمميزات لجنسيتنا القومية وقد دلت تجارب الزمان والأحوال على أننا من أشد الناس محافظة على هذه الجنسية القومية وإننا ما زدنا على الزمان إلا قوة فيها بأهدابها وأنه من المـــستحيل إضعافنا فيها فضلا عن إدماجنا أو محونا" [1]

[1] ابن باديس ، الشهاب، ج12 م 12 ذي الحجة 1355 هـ، ص 505.

ثانيا: مالك بن نبي

ولد في 01 جانفي 1905 بقسنطينة تلقى دراسته الأولى في مدرسة المدينة ثم تنقل إلى فرنسا (باريس) حيث واصل دراسته التقنية. حصل على شهادة مهندس دولة في الكهرباء. اتجه منذ نشأته إلى تحليل الأحداث التي كانت تحيط به وقد أعطته ثقافته المنهجية على إبراز مشكلة العالم المختلف باعتبارها قضية تندرج ضمن قضايا الحضارة – يتصور مالك – وقد أصدر مجموعة من المؤلفات في فترات متعاقبة وأماكن متعددة أهمها [1]

لم تكن عودة مالك بن نبي طويلة المدى في الستينات إذ سرعان ما استقال من منصبه متفرغا للعمل الفكري، لتنظيم الندوات.

ستة سنوات بعد ذلك أكتوبر 1973 غادرنا المفكر تاركا وراءه أثرا شاهدا على الحضارة التي أبدعت في شتى المجالات.

إن الصراع الفكري المستبد نجد إطاره في البلاد المحكومة بشبكة من الإيحاءات تدلى بها مراصد الاستعمار لتصنع منقلب الأحداث وسوء منقلبها حيال كل نهضة فاعلة في عالمنا الإسلامي فالمشكلة مشكلة أفكار في النهاية. بها نثبت خطانا في ثبات الأديم وندفع طاقتنا في مضاء العزيمة ونشحذ وسائلنا ونتقن الإنجاز والحضارة إذا كانت في عناصرها الأساسية:

– الإنسان – التراب – الزمن

كما يشرح بن نبي في مؤلفاته أن الثقافة في مهمتها أسلوب حضارة تحرك الإنسان ووسائله عبر القنوات الأربع:

1- المبدأ الأخلاقي

2- الذوق الجمالي

3- المنطق العملي

4- التقنية

---

(1)

- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصابور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987.
- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصابور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط2، 1969.
- مالك بن نبي، مذكرات شاهد قرن، ترجمة عبد الصابور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط2، 1984.
- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصابور شاهين، عمر كامل مقساوي، دار الفكر، دمشق،ط1987،4
- مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، ترجمة عبد الصابور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط3، 1992.
- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصابور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط5، 1986.

فإن مسيرة الحضارة هذه تسير بالمجتمع قوة وضعفا، دفع وهونا، صعودا وهبوطا، وحـــرة حول الأفكار أو حول الأشياء المحيطة به.

إن لكل حضارة نمطها وأسلوبها وخيارها وخيار العالم الغربي ذي الأصول الرومانية قـــد جنح برصد إلى ما حوله مما يحيط به نحو الأشياء بينما الحضارة الإسلامية عبدة التوحيد المتـــصل بالرسل قبلها. حسب خيارها نحو التطلع للغيب وما وراء الطبيعة: نحو الأفكار. لكي ندرك واقع المجتمع الإسلامي المعاصر علينا أن نحدد مرحلته التاريخية وموقعه من دورة الحضارة وهذا ما فات الكتاب الغربيين الذين يجهلون لحظات انبثاق الحضارة.

هنالك مرحلة يكون فيها المجتمع بدائيا فقير الوسائل فإذا ما أدركتـــه فكـــرة جوهريـــة تستقطب روحه اندمج في دورة التاريخ واندفع جهده اليومي نحو مثل أعلى يجعل لأفكـــاره دورا وظيفيا "لأن الحضارة هي القدرة على القيام بوظيفة أو مهمة معينة"

وهنالك مرحلة يخرج فيها المجتمع من دورة الحضارة ويصبح ما عد الحضارة مثقلا بديون خليفتها عصور حضارته السابقة وهي تتصرف برصيدها الروحي كما تصبح المشكلة أشد تعقيدا لأن علينا أن نتخلص من تلك الديون التي أفلس بها المجتمع الروحي ومخزنه التقني حيال وســـائله وهذه هي مرحلة مجتمعنا الإسلامي.

إن النخبة المسلمة، لا تملك جهازا مميز بين الفعالية الفكرية وأصالتها ســـواء في الإطـــار العلمي والتقني حيث يكتسب العلم من جامعات الغرب عبر الكتاب لا عبر الحياة وأصالة المعرفة، أو في الإطار الاجتماعي السياسي حيث يقلد تجارب الآخرين واطراد مسيرتهم الخاصة بهم.

فالمشكلة مشكلة أفكار والعالم الإسلامي منذ انحطاطه ما بعد عـــصر الموحـــدين يواجـــه مشكلة أفكار لا مشكلة وسائل فتراثه الذي ورثة في عصور الحضارة الإسلامية إذا أفكار ميتة، أما نماذجه الروحية التي تعود إلى العهد الأول فقد خانتها أفكاره الموضوعة التي خالفت عـــن نـــسق النموذج المطبوع الذي أرساه العصر الأول.

لم يعلن القرآن الإيمان لأنه لا يفرض من الخارج ولكنه أدان بكل قوة كل اتبـــاع أعمـــى يلقى بزمامه إلى سلطة تستند إلى العقل وقد دعا دائما باستمرار إلى التأمل الفردي المنسحب مـــن تأثير الوسط الخارجي والأفكار المسبقة ومن كل فكـــرة مـــستقاة بعـــضوية دون تمحـــيص إن **ديكارت** لم يفعل غير ذلك، حينما رفض أسلوب الهيمنة مطالبا بحق العقل مؤكدا واجـــب كـــل امرئ بألا يأخذ بغر الثابت والبديهي الذي لا مراء فيه.

أكثر من هذا ففي هذا الإطار يبدو لنا المذهب الديكارتي من هذه الناحية أقل تشددا وتمسكا من القرآن.

لقد أوضح الفيلسوف الفرنسي تأملاته وهو يضع تلك القاعدة المنهجية التي لا تقبل غير الأفكار الواضحة والمحددة. فهو لم يشأ بذلك التكلم عن الأمور التي تنظر إلى الإيمان والمثل ولكن عن الحقائق المجردة التي لا يمكن معرفتها إلا بالضوء الطبيعي وحده.

إن **ديكارت** قد اضطر إلى مثل هذا التحفظ لأن الإيمان المسيحي تكتنفه أمور غامضة بوصفه موضوعا فمن ذا الذي لا يرى أن التحفظ لا محل له في العقيدة القرآنية.

1- التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي:

إن المتابعة الدقيقة لفكر بن نبي ستكشف أن معالجته للتغيير الاجتماعي لم تتم من خلال البحث في فلسفة العناصر الثلاث:

الأفكار، الأشخاص، الأشياء بل تمت في ضوء بحثه – المتشعب والخصب –عن حركة هذه العناصر وهذا ما يمكن أن يدركه بجلاء حين نعرف أن تعرضه لعناصر التغيير لا يتجاوز بضعة أسطر وردت في كتابة "ميلاد مجتمع" ومشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، بينما استنفرت متابعاته التحليلية لحركة الأفكار والأشخاص والأشياء كل ما كتب تقريبا.

2- دراسة فكرة التغير عند مالك بن نبي:

لهذا فإن المدخل العلمي لدراسة فكرة التغيير الاجتماعي عند بن نبي لا يتحدد من موقفه العرضي على ماهية العناصر المذكورة فيما نجد أن لحركتيها بما تنطوي عليه من فكرة وقيم وظواهر سلوكيات – قد احتلت الجانب الأغلب في كتاباته.

أ- فالأفكار كعنصر من عناصر التغيير الاجتماعي (وأساسها الاديولوجية الإسلامية في معتقده ولا شك) لم يكن قد بحثها على النحو المعروف في دراسات المفكرين والعلماء

والمسلمين خلال وقفات أو إشارات وظفت المشكل الأساسي عنده وهو "الحركة" بمعنى أن الإسلام عند بن نبي لم يدرس تعقيب وشريعة، فهو مؤمن به ومسلم وما تعرضه لقيمه ومبادئه إلى الأهداف وظيفة أي اعتبارها أدوات دفاعية في خدمة الحركة المطلوبة التي كانت تشغله، إذن الأفكار النظرية لم تكن هي موضع اهتمامه فمشكلة الأفكار في العالم الإسلامي كانت عنده بحثا في الحركة والتفاعل واستقصاء الانعكاسات والمعطيات فرأيته مثلا التي صاغها عن "الأفكار الميتة – والأفكار القاتلة" كانت حقيقتها معالجة في الحركة وليست في ماهية الفكرة، فالأفكار الميتة – كما يرى- قد تكون صحيحة بل صادقة ولكنها في مجال حركيتها قد تفقد الكثير من فاعليتها وهنا تبرز مشكلة البحث لديه، والتي سيدور حولها معالجاته التحليلية النفسية، ففكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مسلم بها، وليست نطاق بحثه، إلا أن فاعلية الفكرة المذكورة هو المشكل الذي وقف عنده.

ب- كذلك الحال بالنسبة للإنسان (عالم الأشخاص) كعنصر من عناصر التغيير الاجتماعي، سوف نجده مدروسا في كتاباته كبحث في فلسفة التكوين، بل أن ما درسه فيه هو الإنسان في إطار الحركة، الحركة التي من شأنها أن تثير أسئلة :

ما محركات الإنسان ؟ وما دوافعه على المستوى الاجتماعي ؟ ما الباعث المعلل لديه في التحريك ؟ وكيف يمكن توظيفه ؟

ما معطلات ومعوقاته في ذلك كله ؟ ما أمراضه ؟ ما سلبياته ؟

ما الظواهر العامة الإيجابية أو السلبية التي هو جزء منها ؟

والإجابة عن هذه الأسئلة كلها ستكون بالطبع دراسة في الفرد والمجتمع، وفي النفس والتربية والسلوك، أي في كل ما يتصل بالجانب الاجتماعي من حياة الإنسان.

3- معالجة الحركة ومفهوم النهضة:

إذا تابعنا فكرة بن نبي سنعرف أن للحركة عنده معنى يرادف مصطلح النهضة كما وأن النهضة هي عنده سعي متواصل نحو غاية وحيدة وهي "الحضارة" ممـــا يقودنـــا إلى تعليل عنايته بالإنسان في بعده السلوكي وإناطة توجيهه بنواح ثلاث هي:

أ- توجيه الثقافة

ب- توجيه العمل

ت- توجيه رأس المال

وهذا التحديد عند بن نبي متصل باهتمامه بالإنسان كحركة في الواقع وحركـــة في النهضة وحركة الحضارة لأن "معرفة إنسان الحضارة كما يقول اشتق كثيرا من صـــنع محركات أو ترويض قرد" فالحركة أو الركود هو ما كان يقوده في ســـلوكه وظـــواهر الإنسان الذي يهمه فيه إعداده للانتقال من مرحة" التهور" إلى مرحلة "الحضارة" وهذا معظم كتاباته تحت عنوان "**مشكلات الحضارة**"

ت- والأمر كذلك منطبق على عنصر "الأشياء" الذي لم يعالجه كماهية بل كحركـــة ولعله قد عبر عن ذلك ضمن برنامجه التربوي لتوجيه الثقافة على وجه الخصوص حيث احتل "المنطق العملي" و "التوجيه العلمي والصناعي" مكانا في برنامجه المذكور ولهـــذا كان تركيزه على شبكة العلاقات الاجتماعية كبيرا باعتبار هذه الشبكة تطبيقيا لحركة الأفكار والأشخاص والأشياء.

ومن هنا لم يكن خطأ أن يعتبر بن نبي هذه الشبكة عالما رابعا إذا فهمنا أنه كان يضع الأفكار والأشياء والأشخاص بمثابة النظرية الساكنة، بينما يضع شبكة العلاقـــات كجانب حركي تطبيقي، فالأفكار عنده "ميتة" حتى لو كانت صادقة وصحيحة حين لا تكون ذات "فاعلية" في إطار زمني – مكان محدد، والأشياء باهتة وجرد أكـــداس إذا لم تكن متأنية عن حركة الحضارة ووظيفتها.

الأشخاص بدائيون دون الترابط الاجتماعي الذي يفسر اجتماعهم يفسر خطواتهم وإنتاجهم.

إذا فالتحديد الذاتي لعناصر التغيير الثلاثة لم يكن هو محور اهتمام بن نبي وبالتالي يكون من الخطأ المنهجي كما نعتقد أن نحاول فهم فكرته عن التعيير الاجتماعي ابتداء إشارته العارضة للعناصر المذكورة.

فدراسة فكر بن نبي دراسة علمية هو أن نضع أيدينا على المشكل الذي دارت حوله كتاباته وهو مشكل الحضارة، فهذا هو السقف الطبيعي من خلال فكرته عن التغيير الاجتماعي ما يحاوله كاتب هذه السطور في رسالة الماجستير عن التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي.

مقالة سابقة ولكن لا يمنع ذلك من أن نشير في سياق البحث إلى ترتيبه لعناصر التغيير أو ننقد ذلك الترتيب في مقالة مستقلة، ولكن دون أن نعتبر هذا الترتيب هو التعبير الذي يكون كافيا لفهم فكرته عن التغير كما بينا.

4- مشكلة الحضارة:

فإذا أدركنا هذه النقاط المنهجية، يمكننا الآن أن ننتقل لإلقاء الضوء على المشكل الذي يدور حوله مالك بن نبي ونعني به كما أثرنا مشكل الحضارة ومنه سيتبين لنا كيف أنه اهتم بحركة العناصر الثلاثة لا بماهيتها.

إن معالجة الأستاذ مالك بن نبي لمشكلة الحضارة قد اتخذت بعدين:

1- الأول: بعد فلسفي – تاريخي:

وهو معالجته للحركة التاريخية للتغير الاجتماعي في إطار نظريته في الدورة الحضارية التي ملخصها أن الحضارة تمر بثلاث مراحل هي:

- مرحلة الروح (الصعود)

- مرحلة العقل (الصمود)
- مرحلة الغريزة (الهبوط)

وقد حاول تطبيق ذلك على الحضارة الإسلامية، وهي فكرة ليست بالضرورة مقبولة لدى العقل الإسلامي كما تنطوي عليه من حتمية قهرية أوقعت بن نبي نفسه في مأزق فكري، تلخص منه ضمنا بتأكيداته المستمرة على قانون التغيير الاجتماعي "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" [سورة الرعد /الآية 11] ثم تلخص منه بازدواجيته النظرية بين دور " الإدارة البشرية"، المؤكدة قرآنيا وبين فكرة "حتمية الدورة الحضارية" التي قال بها، وقد جاء استدراكه هذا صريحا في مقدمة كتبها عام 1972 للمؤلف جودت سعيد "حتى يغيروا ما بأنفسهم" في كتابه "رياح التغيير" لقد كانت متابعته التاريخية لعناصر الأفكار والأشخاص والأشياء متابعة في إطار حركتها التاريخية من أن تنطوي عليه تلك الحركة في إطار ماهيتها.

2- الثاني: بعد سلوكي اجتماعي، انطلق فيه في حدود معادلته المعروفة عن الحضارة

إنسان + تراب – الحضارة، وقد جاءت دراساته التحليلية هنا مركزة على حركة "الأشخاص" وحركة "الأشياء" (التراب ومن ضمنه الوقت كاستمرار مادي) وحركة الأفكار كدفاعية روحية وأخلاقية إسلامية من شأنها أن تضع شبكة العلاقات وتمزج العناصر الثلاثة باعتبار أن الفكرة الدينية رافقته دائم – كما يقول – تركيب الحضارة وإنها أساسية لأي تغيير اجتماعي.

لقد ركز بن نبي من خلال تحليلاته السلوكية والتربوية على أمراض الفرد والمجتمع وعلى الظواهر السلوكية والجوانب السلبية من الثقافة العربية الإسلامية مفهوم في حق علم من العلوم يرتد إلى ظهور التغيرات جديدة تكب للمفهوم دلالات جديدة بإمكانه أن يستوعب المضامين التي تفرزها التغيرات المعرفية الحاصلة.

5- نظرية الحضارة:

5-1- تاريخ الكلمة: إن مفهوم الحضارة قضية جوهرية في فكر بن نبي، بل هي مفتاح العقدة، ولهذا فمن المهم أن نحاول تحديد أصل الكلمة والتطرق إلى أهم التعاريف التي أعطيت قبل العودة إلى التعريف الذي يقترحه هو نفسه.

فعلى صعيد محاور الفكر الغربي فإن مصطلح الحضارة بأخذ جذوره من الكلمة اللاتينية (سيفيس التي تعني ساكن مدينة متحضر ومواطن) وقد ظهر في فرنسا وألمانيا الاتحادية في وقت واحد تقريبا في نهاية القرن الثامن عشر في سياق فلسفة الأنوار.
الإنسانية وتنتقل وتحول قيمتها نحو مجال آخر حيث تنتظرها دورة حضارية جديدة "وهي بذلك تتأبد في هجرة لا نهاية لها عبر تغيرات متتالية وكل تغير هو عبارة عن خلاصة للمسيرة التاريخية للإنسان والأرض والزمان"

يقول بن نبي أنه عندما تبتدئ دورة حضارية "لا يكون هنالك علم ولا علماء ولا صناعة ولا تفنين ولا فنيين ولا حتى مؤشر لتقدم ما وعندما تبدأ الحضارة (أو تكون في فجر النهضة) لا يوجد حتما سوى ثلاث عناصر وهي: الإنسان والأرض والزمان وهذا هو الرأسمال الاجتماعي لشعب ما في أول خطواته في التاريخ.

لكن الترتيب (البيو-تاريخي) لهذه العناصر الأساسية الثلاث تركيبا عفويا ولا هو عرضيا ولا هو نتاج الصدفة أو حتمية خارجة عن دورة التاريخ فإن بن نبي يرى ذلك تكاملا تحكمه روابط بين المصطلحات الثلاث.

5-2- التعريف الخاص لابن نبي:

5-2-1- النظرية الكونية: فمن حيث النظرة الميتافيزيقية – التاريخية، تبدو ظـــاهرة "الحضارة" في نظر ابن نبي كنجم مثالي يدور حول الأرض ويسطع على التوالي من زاوية ما لشعب ما، فالحضارة تأخذ الخط الضوئي ملحمة الإنسان منذ فجر القرون إلى غايـــة استهلاكها عبر سلسلة حيث لمحت عبرها الأجيال هذا بعد ذاك. مجهوداتها وتناقضاتها، إذ أن نتيجة كل هذا هو التقدم المتواصل، والشعوب تتناول وكل شعب له يوم تسند له فيه مهمة وهو يوم مدون في ساعة التوقيت، حيث تقرع بها الأوقات الخطيرة للتاريخ وعلى الفور يمكننا ملاحظة أنه بالنسبة لابن نبي فإن كل الشعوب وكل الأعراف قابلة نظريـــا للتحضر.

5-2-2- النظرية التاريخية: إن بن نبي لا يجعل من نفسه مؤرخا لا ينشغل في تحديد نقطة انطلاق هذه الحركة في الزمان أو في المكان ويكتفي بتسجيل تواصلها عبر العصور، لكن عندما نحاول تحديد عناصرها التاريخية نلاحظ أن هذه العناصر تدل علـــى مجـــال متحرك إلى درجة أن هذا التواصل الذي نلاحظه في الآفاق العامة للتاريخ يمكن أن يكون مغطى بتوقف أو بثبات لا يظهر إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار تتابع مجالات الحـــضارة. إذ تبدو الحضارة تحت هذا المظهر وكأنها سلسلة عددية متتابعة بمصطلحات متشابهة ولكن غير متطابقة.

إن كل دورة حضارية محددة بشروط نفسية – زمنية خاصة بفئة اجتماعية، حيث تقوم هذه الفئة بإنجاز وتقمص أثناء هذه الدورة "حضارة ما" أي (وحـــدة اجتماعيـــة تاريخية) كما تهاجر الحضارة التي هي ظاهرة عالمية وتغادر العناصر التاريخية والجغرافيـــة لهذه الهوية الإنسانية وتنتقل وتحول قيمتها نحو مجال آخر حيث تنتظرها دورة حـــضارية

جديدة "وهي بذلك تبدأ في هجرة لا نهاية له عبر تغيرات متتالية وكل تغير هو عبارة عن خلاصة للمسيرة التاريخية للإنسان والأرض والزمان".

مفهوم الدين عند مالك بن نبي :

إن حرصنا على إدراج هذا المفهوم في هذه الدراسة ليس من العدم وإنما للـــدور الفعال الذي يلعبه في مخيلة أو ذهنية الباحث نفسه فنجده من الأدوات الأكثر استعمالا وهو متواجد وبعمق في جميع مؤلفاته المعالجة لأي موضوع من الموضوعات. مؤلفـــات يمكن إدراجها في علم الاجتماع الديني.

قد يعتمد مالك بن نبي لإبراز الوظيفة التي يقوم بها الدين على التأثير الذي يحدثه القرآن الكريم بتفسير بعض آياته من المنحنى الاجتماعي

فقد أكد عبد اللطيف عبادة أن مالك بن نبي أحدث ثورة منهجيـــة في تفـــسير القرآن الكريم تمثلت في أنه وسع معاني القرآن ليـــشمل مجـــالات الحيـــاة الاجتماعيـــة والاقتصادية والثقافية[1]

إن مفهوم الدين عن هذا المفكر لا يعني فقط الإسلام أو المـــسيحية أو اليهوديـــة فالدين يكون سماويا منزلا من الله عز وجل على أنبيائه ورسله كما قد يتجلى في صورة مفهوم اجتماعي يستمده أفراد المجتمع من نظريـــات ومـــذاهب فلـــسفية واقتـــصادية واجتماعية حيث يشرعون في إنجازه على المدى الطويل وكمثال على ذلك نجد النظرية الوضعية والنظرية الماركسية ومدرسة التحليل النفسي.

وإذا انتقلنا إلى مدرسة التحليل النفسي نكتشف أن الطبيب النفساني فرويد حول هذه المدرسة إلى عقيدة دينية تحرم على كل مفكر أو باحث ينتمي إليها من الخروج عن مبادئها ومسلماتها.

---

(1) عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي دار الشهاب، الجزائر ط1 1984 ص 78

كان **فرويد** حريصا أن ينظر كل أصدقائه ومؤيديه للعالم من خـــلال التحليـــل النفسي[2]

هذه النظرة الدغمائية أحدثت خلافا حادا بينه وبين أقرب المقربين له حيث قـــام A.Adcer بعملية تمرد على المفاهيم المقدسة للتحليل النفسي الفرويدي وأسس علم النفس الفردي.

وباختصار أراد فرويد أن يخضعهم لمسلمات ومبادئ التحليل النفسي دون إدخال أي تغيير أو تعديل عليه

تتمثل هذه المسلمات في أن اللبيد وهو أساس تفسير كـــل أفعـــال وتـــصرفات الإنسان. وأن الكبت هو مصدر الأمراض النفسية والعصابية.

يقول **ايريك فرووم** للتدليل على تحول التحليل النفسي إلى عقيدة دينية "إن هدف فرويد كان تأسيس حركة للتحرر الأخلاقي للإنسان، تأسيس دين دنيوي، وعالم جديد لصفوة عليها أن تقود البشرية" [1]

وحتى نحترز من تداخل نسقي مفهوم الدين السماوي والزمني (الوضـــعي) فـــإن الباحث **شايف عكاشة** وضح هذا المفهوم قائلا:" هذا المبدأ قد يكون فكرة دينية مقدسة تؤلف بين أفراد المجتمع وقد يكون فكرة أو مشروعا معينا، يستحوذ على عقول أفـــراد المجتمع ويؤلف بينهم كما الفكرة الماركسية في المجتمع الشيوعي وفكرة غاندي في الهند والفكرة الصهيونية عند الصهاينة وقد يكون هدفا مشتركا كالمطالبة بالاستقلال إذ نجد أفراد المجتمع يتضامنون ويتوحدون حول تحقيق هذا الهدف"[2]

يميز بن نبي بين الدين السماوي والدين الوضعي الذي يضعه البشر لأنفسهم لأنه يتصور أن الدين السماوي هو العامل الأساسي الذي يشكل شخصية الإنسان ويسهم في عملية التغير الاجتماعي والبناء الحضاري. وإذا كان يؤكد على الدور التغيري الذي

---

(2) قيس خزعل جواد، رايش والتحليل النفسي. أضواء على سيرته الذاتية دار الحداثة ط 1 1983 ص 18

(1) قيس خزعل جواد، رايش والتحليل النفسي. أضواء على سيرته الذاتية ، المرجع السابق ، ص 26.

(2) شايف عكاشة، الصراع في العالم الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ط 2 1993 ص 125.

يقوم به الدين السماوي فذلك لأنه تتميز عن الدين الوضعي في كونه ينطـــوي علـــى بعدين:

- بعد نفسي (ميتافزيقي) وبعد اجتماعي .

الأول يرتكز على علاقة العبد بالمعبود

الثاني يرتكز على علاقات اجتماعية منتظمة بين أفراد يتبادلون علاقات التأثير والتأثر.

3-محمد أركون:

إننا نجد هذا المفكر الجزائري لم يحض بخدماته الفكرية عن قرب إذ نجده يحيلنا إلى علوم الإنسان والمجتمع في أعلى ذراها وأكثر نقاطها تقدما لكي نفهم منهجية وكيفية دراسته للتراث الإسلامي وعلوم الإنسان والمجتمع غير متوافرة في لغتنا إلا لما ما ونذرا يسيرا وهي ما احالتنا إلى أركون بدورها فسوف نجدها قد تغير وجهها وشعرها ومحياها، لأن المصطلح ما أن ينتقل من بيئته إلى أخرى ومن مجال معرفي إلى مجال معرفي آخر حتى يطرأ عليه الكثير من التعديل. بحسب تغيير **جورج كاتلغيم** أحد كبار علماء الابستمولوجا (نظرية المعرفة) في فرنسا.

المصطلح كالإنسان يتجدد بعد أن يغترب ويتغير بعد أن ينتقل من بلد لآخر ومن أرض إلى أخرى.

مصطلحات العلوم الإنسانية إذ يطبقها أركون على التراث العربي – الإسلامي (ويؤسس الإسلاميات التطبيقية) تخرج منصهرة منه وفيه تخرج وكأنها قد أصبحت غربية عن منبتها الأصلي إن تزوجنا من خلال التحليل والتطبيق تراثا آخر وتجربة بشرية أخرى هي تجربة (العرب والإسلام).

3-1- المنهج:

يعتبر أركون مصطلح نقذ العقل مرتبط بكانط خصوصا وأنه يشكل لحظة أساسية وهامة جدا في تاريخ الفكر الأوربي من خلال كتابه:

– نقد العقل الخالص – نقل العقل العملي. ثم جاء سارتر في عصرنا وكان يشكل لحظة هامة (وإن لم تكن نرقى إلى مستوى كانط) وذلك عندما ألف كتابة الضخم : نقد العقل الجدلي ثم راح بعضهم يتحدث عن "نقد العقل السياسي"

مهما يكن من أمر فإن **كانط** و**سارتر** هما فيلسوفان قبل أي شيء آخر فهما ليسا مؤرخين بالمعنى الإحترافي المعترف به.

يقول أركون أن كل ما ذكره بشكل معطيات تاريخية موجودة موضوعية على أرض الواقع بمعنى إننا لا نأتي بشيء جديد من عندنا إذ يقول ما قلناه وهذه المعطيات التاريخية هذه المواد الوثائق والتفاسير والاستخدامات. ينبغي توضيحا كما هي عليه في الحقيقة بواسطة المناهج التي يستخدمها المؤرخ الحديث وذلك قبل أن يتدخل الباحث كفيلسوف من أجل القيام بالنقد الاستمولوجي أو النظري أو المعرفي لكل هذه الوثائق في مجملها، إذا فإن منهجيته تتمثل فيما يلي:

"الأمور مختلطة علينا وغائمة بخصوص كل ما حصل منذ ظهور القرآن ونحن نريد إن نستبصر حقيقة الأمور من خلال كل هذا الضباب والغموض الذي يكثف التاريخ.

لقد حصلت معارك إيديولوجية كثيرة بين المسلمين وكانت مغطاة برداء تبولوجي لاهوتي بالطبع لكي يخلع عليها المشروعية والمصداقية لقد وجدت الكثير من المدارس والأنظمة الثقافية التي بلورت الكتب والرسائل من أجل تفسير القرآن.

لقد انبثقت حاجيات ومطالب كثيرة في المجتمعات العديدة التي أتبع للإسلام أن ينتشر فيها والتي بحثت عن حلول في مشاكلها عن طريق الاستعانة بالقرآن وتأويله من أجل استنباط الأحكام وكل هذا يشكل حجما كبيرا من الخليط : أقصد خليطا معقدا من المبادرات التاريخية من التفاسير الإسلامية من الكتب التاريخية من الوثائق والرسائل الدينية وغير الدينية، الخ.

وأمام هذا الخليط الهائل من الأدبيات الإسلامية نجد أنفسنا ضائعين لا نعرف كيف نتصرف ولا كيف نفهم ونلاحظ حتى هذا اليوم أن هناك تيارات عديدة من

المجتمعات العربية. والإسلامية تحاول كل من جهتها أن تسحب القرآن إلى صفها حسب مصالحها وحاجياتها الإيديولوجية تماما كما حصل في الماضي وبالتالي فإن أهم واجب مطروح على الفكر المسلم أو العربي اليوم هو التالي:

- كيف يمكن القيام بعملية التوضيح والإضاءة التاريخية هذه ؟
- كيف يمكن أن نقرأ القرآن من جديد اليوم ؟
- كيف يمكن أن نفيد التفكير بالتجربة التاريخية للإسلام طوال أربعة عشر قرنا من الزمن ؟ [1]

3-2- الفلسفة السياسية:

إن المجتمعات العربية الإسلامية مبعثرة. متفرقة لا تزال تخضع لعقائد وممارسات وتقاليد قديمة جدا لم تنل منها أثار التطور الحديث.

ومجمل الفئات الاجتماعية التي تشكل المجتمع ليست متساوية من حيث الحقوق خصوصا حق الكلام الحر والتعبير عن نفسها.

إن سبب انعدام التعبير الحر عن الذات هو أن الدول أو الأنظمة السياسية التي استلمت زمام الأمور بعد الاستقلال، أنظمة مصادرة من قبل مجموعة من المناضلين السياسيين. لا ريب أنهم خرجوا من صفوف مجتمعاتنا لكنهم اكتسبوا "ثقافتهم السياسية" من خارج مجتمعاتنا وعندما أقول ثقافة سياسية فإنني أقولها تجاوزا لأنها في الواقع ليست ثقافة حقيقية مكتسبة فهي عبارة عن ثقافة ليبرالية أو اشتراكية وهاتان الثقافتين نشأت خارج مجتمعاتنا بظروفها وتراثها.

---

[1] محمد أركون. الفكر الإسلامي، المؤسسة الوطنية للكتاب LA PHOMIC ، ص 230 .

3-3- الدين:

إن العامل الفعال أثناء الدراسة حسب "أركون" متمثل في الدين والمكانة التي يحتلها في المجتمعات الإسلامية المعاصرة إلى درجة أنه يمكن اعتبارها بمثابة المسألة الأولى والأساسية التي ينبغي الاهتمام بها من لدن المثقف.

هذا التأثير إلى يومنا هذا أضحى شيئا لا مفكر فيه داخل الفكر العربي الإسلامي إن كل المشاكل التي طمست أو رميت في ساحة المستحيل التفكير فيه قبل الإسلام الرستمي منذ الأمويين، مسألة التاريخ القرآني وتشكله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة ثم مسألة الشريعة ثم مسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة على القرآن ثم مسألة التعالي الخاص بالآيات التشريعية في القرآن ثم مسألة القرآن مخلوق هو أو معاد خلقه (أي غير مخلوق) ثم مسألة من الرمزانية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي البشري ثم حقوق المرأة قم تربية الأطفال، كل هذه المسائل الكبرى تعتبر لاغية لا معنى لها من قبل الفكر الإسلامي.

أما الفكر الإسلامي النضالي الصاعد حاليا فإنه يشتغل إلى أقصى مدى ممكن كل الموضوعات والشعارات الإسلامية والتقليدية لأهداف سياسية وتبجيلية مما يقمع بعنف كل محاولة لإدخال الحداثة الفكرية إلى الساحة الإسلامية أو العربية.

وهذه الحداثة وحدها قادرة على زحزحة الموضوعات التقليدية نحو إشكاليات جديدة وهي وحدها على زحزحة العقائد الراسخة والمسلمة بها في التنضيرات التقليدية والارتودكسية.

فيما عدى مسألة الدين هناك أيضا مسألة الدولة أو النظام السياسي ثم مسألة تنظيم السلطات، وتنظم المجتمع المدني، الحريات الفردية وخصوصا الحرية الدينية أو

(حرية الاعتقاد الديني) ثم مسألة العلمنة وكل هذه المسائل لا يزال مستحيلا التفكير فيها إلى حد كبير.

إن القطيعات الاجتماعية والثقافية الحاصلة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة لم تنجز بعد مرحلة اللاعودة كما هو عليه الحال في المجتمعات الأوربية، أو الغربية فالماضي القريب وحتى البعيد والأكثر بعدا ليس مجرد مادة للفصول التاريخية والبحث العلمي فحسب وإنما هو حي ومنتعش في اللغات والخطابات الشائعة (حتى العالمية منها) وكذلك في الشعائر والطقوس وفي الاحتفالات الجماعية وفي المذلولات الرمزية للمنزل والحقل. لايزال نمط التحسس والإدراك الأسطوري بالإضافة إلى المعرفة الأسطورية التي تغلب الخيال على العقل يسيطر على قطاعات واسعة من الطبقات "الشيعة" حتى الآن.

3-4- مكانة الشخص البشري في الفكر الإسلامي:

إن اختيار أركون موضوع الإنسان كمثال تطبيقي للدراسة لأنه مثال غني جدا وسوف يضعه على محك المناهج والمواقف الاستمولوجية التي تفترضها أية مقاربة للإسلام تجمع بين مكتسبات الإسلاميات الكلاسيكية ومبادئها من جهة ، وبين تساؤلات الإسلاميات التطبيقية و مناهجها التحليلية و أهدافها العملية من جهة أخرى. وكمقدمة لدراسة الموضوع سوف يطرح أركون الأسئلة الثلاثة التالية:

- كيف تنبثق مشكلة الإنسان بصفتها حقيقة ضخمة لا يحاط بها في المجتمعات الإسلامية المعاصرة ؟

- ما التجهيزات الفكرية والمصادر العلمية التي يمتلكها الفكر الإسلامي المعاصر من أجل تقديم الأجوبة الجديدة للمشاكل المطروحة: أقصد الأجوبة التي تراعي في آن معا التعاليم الإيجابية للتراث والضروريات الملحة والأزمة للحداثة ؟

- كيف يمكن أن وضع الجواب "الإسلامي" على مشكلة الإنسان ضمن التصورات والمواقف المحسوسة التي يفرضها الفكر العلمي الحديث ؟ ونحن نطرح المشكلة بهذا الشكل فإنها تجبرنا على تطبيق نقد جذري على الموقع المهيمن للفكر الغربي الذي يبدو أنه سيقود مصير الإنسان أو الشخص البشري لفترة طويلة بسبب تفوقه العلمي والتكنولوجي.

يقول المفكر **ن. برديف** في تعريفه الفني للإنسان كمفهوم "أن الإنسان يمثل المجسد للفردي والمقدس، لشكل المادة، للامحدود للحرية والقدر" [1] .

بين لنا التعريف أنه لا يمكن مقاربة مفهوم الإنسان إلا إذا استعنا بعلوم متعددة في ذات الوقت أي بعلم التاريخ الاجتماع والقانون بالدرجة الأولى لأن النظام الاجتماعي والقانون هما اللذان يصاغان من الإنسان ما هو عليه وليس أي شيء آخر ثم يجيء بعد علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الانتربولوجيا والفلسفة ثم فيما يخص حالة الأديان الكبرى علم البتولوجيا (اللاهوت أو الكلام حسب المصطلح الإسلامي الكلاسيكي).

كما لمارسيل مومن الفضل في بلورة الإنسان مفهوم الإنسان منذ عام 1938 عندما قدمه على أساس أنه "مقولة من مقولات الروح البشرية" أما فيما يخص الخط الفلسفي في معالجة الموضوع فإننا نجد أن مفهوم الإنسان وموضوعه كانا قد لفتا انتباه المفكرين المسيحيين بشكل خاص نذكر من بينهم "ايفان غوبري في كتابه الصغير : الإنسان، المنشورات الجامعية الفرنسية الطبعة الثالثة عام 1975.

---

[1] ن برديف. خمسة تأملات حول الوجود، منشورات أدبية، باريس 1936. ص 180

أما فيما يخص الجهة الإسلامية فإننا نجد موضوع الإنسان موجودا بقـــوة لـــدى مختلف تيارات الفكر الكلاسيكي ولكننا لا نستطيع أن نكتفي بالأطر الدينية والأخلاقية والقانونية والفلسفة الموروثة عن الفكر الإسلامي النظري أو التـــأملي وينبغـــي علينـــا الشروع بتفكير نقدي حول الموضوع اعتمادا على الشروط الجديدة للتطور التـــاريخي للمجتمعات الإسلامية منذ سنين الخمسينات.

4- الهـــويـــة

إن مفهوم الهوية من الناحية اللغوية كلمة مركبة من ضمير الغائب "مصاف إليه" ياء النسبة التي تتعلق بوجود الشيء المعنى كما هو في الواقع بخصائصه ومميزاته التي يعرف بها فالهوية اسم الكيان أو على حالة أي وجود الشخص أو الشعب أو الأمة هو بنـــاءا على مقومات ومواصفات وخصائص معنية تمكن من إدراك صاحب الهوية بعينـــه دون استباه مع أمثال من الأشباه.

الهوية نوعان:

- **فردية:** تعتمد على الميزات الجسدية التي تميز كل كائن بشري عن الآخر من بـــين ملايين البشر وأبرز مثال على ذلك بصمات الأصابع التي تحدد أو تثبت هذا الاختلاف علميا.
- **وطنية أو قومية:** (نسبة إلى الوطن أو الأمة التي ينتسب إليها شعب متميزة بخصائص هويته).
- وكتعريف إجرائي للهوية الوطنية أو القومية فإننا نقول: إن هوية أي أمة من الأمـــم هي مجموع الصفات أو السمات الثقافية العامة التي تمثل الحد الأدنى المشترك بين جميـــع الأفراد الذين ينتمون إليها والتي تجعلهم يعرفون ويتميزون بصفاتهم تلك عما سواهم من أفراد الأمم الأخرى.

والاختلاف في مقومات الهوية الفردية والقومية هو اختلاف في النوع ولـــيس في الدرجة فالهوية الفردية ذات سمات جسدية الأساس والهوية القومية وإن سمات ثقافية في الأساس (دون أو يوجد أي تناقض بين الهويتين، بل هما ترتبطان بعلاقة جزء بكل).

وفي معادلة موجزة يمكن القول أنه إذا كانت بصمات الأصابع "الفردية" تميز شخصا ما عن آخر فالثقافة الوطنية أو القومية في عموميتها وهي البصمات الخاصة التي تجعل كل أفراد هذه الأمة تلك يتميزون (بهويتهم الجماعية) عن غيرهم من الشعوب.

4-1- علاقة الهوية بالثقافة:

إن الثقافة كما ورد في التعريف الشامل الذي وضعه العلماء في المؤتمر العالمي لوزارة الثقافة بمكسيكو سنة 1982.

"هي جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعا بعينه أو فئة اجتماعية بعينها وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان قدرته على التفكير في ذات الوقت والتي تجعل منا كائنات تتميز بالإنسانية [1] .

إن هذا التعريف وغيره من التعاريف على اختلاف واضعها واختلاف أوطانهم ولغاتهم فإنها جميعا لا تخلو من الإقرار بشيئين اثنين رئيسيين وأساسين في الثقافة هما:

- الثقافة شيء مكتسب ولا تمت بصلة إلى المسائل الغريزية أو الجسدية في الإنسان ومن ثمة فتوحيدها والمحافظة على أنماطها العامة التي لها علاقة بالهوية تظل دائما رهن إدارة الإنسان الواعي بوجوده كفرد في أمة ذات هوية متميزة.
- وتأكيد لهذا القول أحد علماء الانتربولوجيا الثقافية وهو **هالف لنتون** عن الإنسان وعلاقته بالثقافة.

"إن الإنسان هو كائن له شكله الفيزيقي وتراثه الاجتماعي وسمات ثقافية. إن الطفل قد يولد زنجيا من الناحية الفيزيائية ولكن لو ينشأ في بلد أوروبي مثلا فإنه يكتسب عادات اجتماعية خاصة بذلك البلد وسيتصف بسمات ثقافية تميزه عن أقرانه الذين لم

[1] د. أحمد نعمان، الهوية الوطنية، الحقائق والمغالطات ـ دار الأمة ص 27.

يبرحوا موطنهم الأصلي في القارة الإفريقية" [1] وبلورة هذه المعاني العامة للثقافة وتجسيدها في أمثلة ملموسة في حياتنا اليومية نقول بأن للثقافة جانبين متكاملين هما:

1. **جانب معنوي:** يتمثل في التأمل والتفكير والشعوب والاقتصاد
2. **جانب سلوكي ومادي** : يتمثل في المعاملات في جميع مجالات الحياة "العلائقية" بين الأفراد وكذلك جميع الاختراعات القيمة (العلمية والفنية) التي يحققها هؤلاء الأفراد.

كما للثقافة جانبين (مادي ومعنوي) فلهما أيضا مستويات لكل جانب:

- **مستوى علمي:** وهو خاص بالإنسان كإنسان مقابل الحيوان وذلك مثل ظاهرة ارتداء الحد الأدنى من الملابس لستر العورة حتى في فصل الصيف وظاهرة اللغة وظاهرة الاعتداء وظاهرة العلاقات الأسرية وظاهرة السلطة وما إلى ذلك من الخصائص الثقافية.

مستوى وطني: (نسبة إلى الوطن) أو قومي (نسبة إلى القوم)، وهو تخصيص أو انتقال من العام إلى الخاص، من المشترك إلى المتميز أي الانتقال من ظاهرة ارتداء الثياب إلى نوع الثياب بالذات. من قواعد الأخلاق إلى نوع القواعد ومحتواها القيمي في ذاتها من ظاهرة النطق إلى نوع اللغة من ظاهرة الاعتداء إلى نوع الاعتداء أو المعتقد يختلف بذاته وهذا ما يجعل أنماط الثقافة الوطنية التي هي أساس الهوية الوطنية أو القومية تختلف بالضرورة عن أنماط الثقافة العالمية في النوع وليس في الدرجة من الجانبين (المادي والمعنوي) في الجانب حين مميزات الثقافة الوطنية أو القومية في عموميتها هي واحدة النوع بالضرورة في الجانب المعنوي على الأقل وقد تختلف من منطقة إلى أخرى داخل الوطن الواحد أو الأمة الواحدة في بعض الجوانب المادية الداخلية في عداد البدائل أو الخصوصيات الجغرافية والمناخية.

---

[1] R. LUMTON LE FONDEMENT CULTUREL DE LA PERSONNALITE : TRADUIT PAR ANDEY LYOTORD DUMOD PARIS 1968 . P 133

4-2- علاقة الثقافة باللغة:

نجد اللغة "التعبير اللفظي عن الفكر سواء كان داخليا أو خارجيا"

كما نجدها "وسيلة إنسانية خالصة وغير غريزية انطلاقا لتوصيل الأفكار والانفعالات والرغبات عن طريق نظام من الرموز التي تصدر بطريقة إرادية"

وإنها الوسيلة التي يمكن بواسطتها تحليل أي صورة أو فكرة ذهنية إلى أجزائها أو خصائصها والتي بها يمكن تركيب هذه الصور مرة أخرى في أذهان غيرها بواسطة تأليف كلمات ووضعها في تركيب خاص" (1)

إن الشيء المتفق عليه في هذه التعاريف يبرز في العلاقة القائمة بين اللغة والفكر.

كما يجدر الإشارة إلى ازدواجية الفعل عند اللغة:

إذا كانت اللغة نتيجة للتفكير لدى الفرد المتحدث فهي تبعث على التفكير أيضا لدى الفرد السامع. والتعبير من غير يتبع التفكير السامع والتفكير لدى السامع يعقبه تعبير عنه للغير ومن هنا تكون اللغة والفكر بمثابة دائرة متصلة الحلقات تبدأ بتأثر الفرد بما ينتقل إليه المجتمع من الأفكار فيعمل عقله فيه ثم يعبر عن تفكيره فيه إلى المجتمع بواسطة اللغة فاللغة هي الناقلة للأفكار وبذلك تكون سببا للتفكير ونتيجة له في ذات الحين.

إن كل الأدوار التي تقوم بها في المجتمع نجد لها علاقة مباشرة بالثقافة فعلاقتها بالفكر والتعليم والتقاليد هي علاقة بالثقافة لأن الفكر والتعلم والسلوك كلها عناصر ثقافية وباعتبار أن الثقافة تنقسم إلى عناصر مادية وعناصر معنوية فإن كل هذه العناصر لها علاقة باللغة وتظهر العلاقة التكاملية بين اللغة والثقافة في أن الثقافة تساعد على تطوير اللغة وإثرائها فيها — سلبا أو إيجابا — بما تحققه من اختراع في جوانبها المادية وسمو في الإنتاج الفلسفي والفكر الأدبي.

---

(1) د. عبد العزيز عبد الحميد. اللغة العربية. دار المعارف بمصر 1961 الطبعة الثالثة الجزء الأول ص 16.

وما ذلك الإنتاج الثقافي من أثر في غناء اللغة بالمفردات والمعاني السامية والمضامين الأخرى التي تزيد اللغة ثراء القوة.

4-3- المثقفون بين الهوية والعصرنة:

عندما يكثر الحديث عن موضوع ما تكاد تلتقي حوله التيارات الفكرية، فهذه الظاهرة تعد استجابة لحاجة موضوعية. إننا نتحدث الآن عن المثقف وهويته والقراءة الجديدة للعصرنة وإعادة تقييم الإنتاج الثقافي، كل هذه العبارات صادرة عن بواعث تجديد حقيقية، وهذه البواعث نجدها في الجزائر كفكرة وطنية بمقوماتها الرئيسية والمكونة للهوية الثقافية.

فعندما نحاذي المثقف بالهوية، في نفس الوقت نحن نطرح إشكالية العصرنة ومن ثمة صلة المثقف بالتراث العربي الإسلامي المتمثل في المسيرة التاريخية للمجتمع في زمن سابق. ولما اعتاد المؤرخون الفصل بين العصور لا بالسنوات ولكن بالتحولات الكبرى التي تطرأ على حياة الشعوب فكل ما كان قبل هذه اللحظة يدرج في سجل الماضي.

وفي إطار هذا الطرح وتسهيل للتفاهم ننطلق من الاعتبار التالي. إن ماضي الجزائر ينتهي بالغزو الفرنسي سنة 1830.

إن الذهن ينصرف عادة عند ذكر الماضي إلى الجانب الثقافي أو جزء من هذا الجانب فقط، وهو الدين الإسلامي والشريعة الإسلامية وما إلى ذلك والحق أن التراث أشمل بكثير حيث يضم السياسي والاقتصادي أيضا.

والخلاصة أن الجزئية التي يمكن أن نخلص منها بعد هذا الكشف الابتدائي الناقص بتراثنا السياسي والاقتصادي والثقافي هي أن صلة الماضي بالحاضر تكاد تكون مقطوعة على جميع المستويات. هذه القطيعة هي أولا قطيعة عن التراث العالمي. فبينما كانت الشعوب الأوربية تنهض سياسيا واقتصاديا، وتبحث عن ميادين الكشف والاختراع،

كانت الجزائر في ظل الحكم العثماني متوقفة على نفسها تنجز ماضيها وكأنها مشغولة بحاضرها وبعد الاحتلال الفرنسي تحول الأمر إلى قطيعة عن التراث العربي الإسلامي.

ترى كيف يمكن للمثقفين إعادة ربط الصلة بالتراث العربي الإسلامي وكيف تتم ملاءمته بالتراث العالمي ؟ هذا هو السؤال الذي يطرح نفسه خصوصا لما أن الدول المتقدمة أصبحت تربط الماضي بالحاضر بصورة طبيعية عبر المؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية القائمة التي اكتسبت التجربة الكافية لنقل التراث إلى الأجيال المتلاحقة مع إمكانية تجديده وتكيفه.

هذه المؤسسات تعمل بانتظام إلى أن يتجاوزها الوعي الاجتماعي العام، وعندئذ تحدث الثورة عليها، ويطالب المجتمع بمؤسسات جديدة تتجاوب مع مرحلة التطور التي وصل إليها.

إذن يمكن القول بأنه ليس هناك مشكل تراث البلدان المتقدمة، بل هناك فقط مشكل الصراع المحتوم بين القديم والجديد، بين المؤسسات المختلفة المرتبطة بشكل أو بآخر بالنظام القائم وبين النزاعات التجديدية الإبداعية التي تتم في كثير من الأحيان خارج إطار هذا النظام.

من هذا المنطلق نجد المثقف في الجزائر يعاني الازدواجية في تعايش مجالين ثقافيين، بينهما تنازع تاريخي، ويكتسي هذا النزاع هنا مشكل صراع بين أيديولوجيتين إن هذه الازدواجية ترجع مظاهر التمزق والاستلاب وسوء التفاهم، وكلها مظاهر تشل فعالية المثقفين الجزائريين، وتهدر طاقتهم المبدعة والمؤثرة في المجال الثقافي الوطني.

إن هذه الوضعية لها عراقيلها داخل المؤسسات الثقافية في الجزائر مما يؤدي إلى سوء أداء هذه المؤسسات. كالجامعة التي تعتبر النواة الأساسية لبعث الانتلجنسيا إلى ما هي عليه الآن .

من ثمة، فالمثقفون وتعاملهم مع مظاهر العصرنة خصوصا في الجامعة التي تعتبر معقل الإبداع والثورة الثقافية ومظهر من مظاهر الحداثة والعصرنة لا يمكنهم عكس

هويتهم الوطنية والثقافية بل قد يعبرون عن عجز لملء الساحة الثقافية المثقلة بالدخيل عن الهوية، المسيء لخصوصيته الوطنية، والفقر للهوية الثقافية.

فبالرغم من الإشكال الذي طرحه الاحتلال الفرنسي لمدة 130 سنة والمتمثل في إشكالية الهوية لدى الشعب الجزائري بما فيه النخبة المثقفة، إلا أن البعد الثقافي داخل هذه الهوية يوحي بوجود مجال ثقافي أصلي وهو المجال العربي الإسلامي.

إن عملية النفي التي أقامها الاستعمار الفرنسي للهوية الثقافية لدى المجتمع الجزائري مست القواعد التأسيسية للخصوصية الثقافية كالاقتصاد الريفي ونظام الحرف التقليدية ثم خنق الطلائع المثقفة المتمثلة في النخب السياسية والثقافية بمنع استمرارية اللغة العربية وحرق الأرشيف الموجود آنذاك في المكتبات.

إذن، فمن خلال سياسة البطش والتخريب التي مست التراث الوطني من جراء الاحتلال الفرنسي قد نفهم أن الحرب كانت حربا حضارية وثقافية في المضمون لأننا لو أردنا أن نعرف أين تنشر روائع التراث الوطني والعالمي الآن ؟ قد نجيب بدون تخمين أنها تنشر في بلاد الغرب آلاف المرات وبأحجام مختلفة وبأسعار تشجيعية لجمهور القراء ولو قارنا بين آخر طبعة صدرت لمؤلفات شكسبير أو فولتير وبين آخر طبعة صدرت لمؤلفات الجاحظ وابن خلدون، لتبينا أن الثقافة في بلاد الغرب قد بلغت مستوى التصنيع بل تجاوزته إلى ما بعد التصنيع باستعمال إنساق الكمبيوتر المتطورة، ويقدر ما يطبع في بلدين كألمانيا والسويد بأضعاف ما يطبع ويوزع في كل البلدان العربية مجتمعة.

وبالتالي، فإن مشكلة الطباعة والنشر والتوزيع لم تعد عقبات تحول دون التوصل الحضاري والدفاع والهجوم الثقافي بفضل التطور السريع المتزامن والفكر والتكنولوجيا. هذا مما يؤكد أن ظاهرة التخلف هي ذهنية مادية، وأن التقدم حالة كلية وشاملة، وطموحا لا حد له، جعل تلك البلدان تتنافس لتسخير الأقمار الصناعية للبث الثقافي الآنية الهجومي حسب مناطق النفوذ اللغوي والحضاري التي يتوزع إليها العالم، مما يؤكد

أن المعركة الحضارية لا تدور في النهاية على سطح الأرض بل ستكون ساحتها هي الفضاء الكوني وسلاحها الرئيسي هو التكنولوجيا وذخيرتها عي العلوم والفنون والآداب.

ونظرا لوجود هذه التطورات لا نستغرب إذا وجدنا دراسات حول الثقافة الشعبية والوطنية لمختصين أجانب، أتقنوا لغتنا، وتدربوا على لهجتنا المحلية وتفوقوا في ميادين من المفروض أن يكون مثقفونا هم المرجع.

إن الاعتماد على الاستهلاك الثقافي والاكتفاء والاستيراد من الخارج لا يقل خطورة على التبعية الغذائية وهو تهديد مباشر لأمتنا، ولا ريب أن أمة تستهلك ما لا تنتج تتغذى بطريقة اصطناعية بواسطة الثقافات المصدرة جاهزة للاستعمال هي أمة تحتضر.

فمنذ خفوت الشعلة الحضارية العربية الإسلامية لم تظهر أية نظرية أو فلسفة جديرة بهذا الاسم. ذلك لو توجد مرحلة لتحرير الفكر.

إن الذي يتأمل كتابات مفكرين محدثين معاصرين أمثال **ماكس فيبر ومانهيم، وسوركين** حول ما يسمى الانجلوسكسون بالانتربولوجيا الثقافية وعند الأوربيين بسوسيولوجيا المعرفة ويطلع ويلة "**برتراند رسل**" التي ضمنها كتابة عن الأخلاق السياسية "**وريمون ارون**" في مذكراته "**مركيوز**" في رأيته للماركسية والحرية واللكمة التي يوجهها بورديو في كتابه "**الهواكاديميوس**" لنا يسمى النخبة، إن الذي يتأمل كل ذلك يتبين كيف يقيم قادة الفكر المعاصر في الغرب الأنظمة السياسية السائدة وقواعد اللعبة الديمقراطية والدلالات الحقيقية للمؤسسات قياس الرأي العام والاستفتاءات الانتخابية التي تحظر الوجبات حسب الطلب وتعمل من خلال وسائل الإعلام ومما تتوفر عليه من تقنيات لا تختلف عن تلك التي تستعمل لتكييف الغذاء وحفظه وتعليبه.

وقد أدى ذلك إلى مطالبة بعض المفكرين الغربيين بقيام سلطة مستقلة بالإضافة إلى السلطات الثلاثة التقليدية أو الأربعة (إذا أضفنا الصحافة) وهي سلطة الانتلجنسيا لا

تكتفي بجمع التوقيعات وتصدر المظاهرات وكتابة المقالات على الانتلجنسيا أن تقترح برامج ومشاريع بطريقة موازية لنظام الحكم، وليس تحت إشرافه.

4-4- إشكالية المثقف والسلطة:

لو عاينا التاريخ الإنساني في أبعاد تواجد، لوجدنا أن هناك علاقة مستمدة من الجذور شارحة لارتباط وثيق بين قطبين: المعرفة والسلطة. وقد اتخذت العلاقة أشكالا مختلفة بين الجمع بين المعرفة والسلطة في كل موحد أو التكامل بينهما، أو الصراع المستمر الهادئ أحيانا.

هذه العلاقة تبدو صورتها جلية حيثما تجسد في شخصية واحدة، إنسان واحد، أي أن ثمرة التزاوج تلتمس في هيبة محاطة ومحصنة تلك حقيقة واحدة تسار بوجهان.
نجد، مثلا أن الفراعنة قد حكموا وهم جامعين لصفتين اثنتين، السلطة والمعرفة، فكانوا ملوكا آلهة والملفت في ذلك أن الرغبة في الجمع بين الصفتين ظلت تراود البعض من عصر لآخر حتى عصرنا الراهن.

لولا أن العارفون بحقائق الأمور، وهم أهل الحكمة طبعا قد صنفوا لدى العيان، وكانوا الفلاسفة فبزغت فترة الفلسفة وانتشل دور الملوك الحكمي ليترك المسعى لتسلم السلطة باعتبارهم أصحاب الحق في ذلك. ونجد أن أفلاطون انطلاقا من هذه الحقيقة قد صاغ جمهوريته المثلى واضعا الفيلسوف على رأس السلطة السياسية.

هذا من جانب الإعلاء بالنخبة فقط، ولكن ما فعله أرسطو التلميذ يقودنا إلى الوقوف على فكرة الواقعية لدى أي فيلسوف حينما يتصور السلطة أي الاشتراك عادة ما يفرض نفسه بحيث تستدعي العملية المعرفة مع السلطة بدون أن نغفل عن حقيقة توظيفها. يأتي ذلك عند عندما يعمد أرسطو إلى عملية تجانس الأفكار وتكامل الأدوار والطموحات بينه وبين الاسكندر الأكبر.

لو تصفحنا التاريخ العتيق نجد أن الرجلين قد أرادا توحيد العالم القديم في ظل قيادة مقدونيا، فوضع أرسطو المشروع الفلسفي والنظري لهذه الواحدة التي يمكن تلمسها في مجمل فلسفته وفي جزئيتها، وترك للاسكندر الأكبر التنفيذ.

ما قام به أرسطو مع الاسكندر الأكبر وقبل ذلك مع والده فيليب يعتبر من أشهر العلاقات التكاملية بين المثقف والسلطة التي شهدها العالم القديم.

من البديهي أن المسلم من جهة علم الاجتماع السياسي أو الدولة تدرك أنه لا سلطة سياسية لها، ولا مشروعية ولا أخلاقية ولا إخضاع للمجتمع المدني، ولا تكريس لسيطرتها وامتلاكها لوسائل الإنتاج بغير امتلاكها للسلطة الثقافية، أي المعرفة الايديولوجية.

هنا تتسم الثقافة والمثقفين عامة بالطابع الإشكالي الناجم عن هذا الازدواج بين المعرفة والايديولوجية. وهنا تبرز قضية السلطة وعلاقتها بالمعرفة والثقافة بشكل عام.
ولهذا فجوهر التناقض والثنائية ليس بين السياسي كسياسي والثقافة كثقافي، وإنما (اتخذ هذا) بين المالكين وغير المالكين.

ولهذا فالتناقض الأساسي والثنائية الحادة لا تقوم بين السلطة من حيث أنها سلطة مهيمنة والمثقفين من حيث أنهم مثقفون، وإنما يقوم التناقض والثنائية أساسا بين المثقفين وايديولوجيين أي بين موقفين طبقيين.

هنا تبرز هي في حد ذاتها ونحددها في نقاط آتية:

أ- عديد من المثقفين داخل جهاز يدركون أنهم جزء من هذه السلطة. مدركون أنهم المساهمين بإنتاجهم وعلمهم بمختلف أشكاله ومستوياته في تكريس وإعادة إنتاج هذه السلطة. كما في الواجهة الأخرى يأتي لدى المثقف السلطوي أنه أداة لا غير.

ب- العديد يعاني وبدرجات متفاوتة التناقض بين معارفهم وممارستهم العملية والثقافية والإدارية، وبين التوظيف الايديولوجي لهذه المعارف والممارسات، هذا التوظيف الذي يرفضونه أخلاقيا أو فكريا.

ت- إن السلطة لما تريد تعزيز مشروعيتها من خلال تحقيق بعض المشاريع التنموية تسعى دائما إلى تثرية المعرفة النظرية والعملية والتقنية، وفي حين أنها تدرك أن نوع المعرفة أو نوع المشروع الذي تسعى من أجله تحقيقه ليست له صلة بمصالحها لأنها تعي جيدا أن مثل هذا الإنجاز سيضاعف من قوى الإنتاج بما لا يتفق مع علاقات الإنتاج القائمة. ولهذا لا خيار لها سوى إهدار خبرات ناشئة أو جد بارزة لصياغتها توظيفات بيروقراطية تكون من حظ حاملي هذه الخبرات العملية. فيهمش المثقف ويبعد عن ميدانه الفعلي الإجرائي ليذوب في متاهات إدارية.

ث- ضمن جهاز الدولة أو لنقل داخل البنية الواحدة للدولة هناك تمايزات عديدة في منهج وأسلوب العمل. فضمن جهاز هناك بنيات متمايزة، وهذا التمايز مرده الاختلاف الحاصل في منهج وأسلوب العمل. فعندنا قطبين للرؤية، الأول: أنه جزء متطلع إلى مكاسب سريعة، والثاني: بعدي شامل، دارس هذه الرؤية تنفصل بين سياسيين عمليين وبين خبراء وعلماء مدققين.

ج- قد لا نلمح أنه بالرغم من سواد ايديولوجية واحدة تعبر عن الحكم إلا أنه داخل بنية الدولة لدينا تساكن لتعريفات ايديولوجية مختلفة يمكن التماسها في أسفل كل مؤسسة اجتماعية أي في العلاقة التي تقيمها لتحقيق توازنها لذلك فالسلم السلطوي عبارة عن تركيبة تتساكن عدة ايديولوجيات مع العلم أنه ليس لدينا سوى لون واحد هو السائد.

4-5- الانتلجنسيا والسوية:

إن نقطة الاشتراك التي تجمع الثقافات فيما بينها، تخفي عددا معينا من التعميمات، أو ما نسميها بقوانين علمية تتعلق بالإنتاج الثقافي. ولكن هذا الإنتاج ما كان إلا نتيجة وظيفة عملية أبدعها كل ثقافة منفردة والوظيفة دائما تتماشى مع الشكل الثقافي الإنساني.

بما أن كل نظرية علمية تنطلق من الملاحظة، فالنظرية الوظيفية تهتم بالتجارب الإنسانية مجسدة الوظائف في سيرورتها ومبرزة في الأخير للانتاجات المترتبة عنها.

في نفس الوقت لا ننسى أن هذا التحليل يعرض لنا الهوية كوسيلة تسمح للإنسان الإحساس بالأمن والسلطة [1]، والحصول على مقتنيات العيش قصد البقاء. بالتالي هو نجده تحليل انتربولوجي متميز عن الانتربولوجيا الأساسية باختصاصه في إبراز الهوية كهيئة أداتية أو وظيفية.

وإذا استعنا بتحليل المثقف الوطني للهوية، لوجدناه مبني على أساس الإنسان بحيث هو العنصر الفاعل والمحول الفيزيقي الذي يعيش فيه.

وكما بينا في مقدمة هذا الفصل أنه لا يحتمل أي جهاز النشاطات المنظمة بدون جوهر فيزيقي وبدون أشياء مفبركة يمكننا البرهنة على أن أي قفزة نوعية في النشاط الإنساني لا تنتج بدون مواضيع عينة، كالأدوات الاستعمالية والأشياء المصنوعة، ومنتجات الاستهلاك. إن تنظيم جهاز النشاطات الإنسانية يتفق مع رزنامة العناصر التي يتحصل عليها الفرد كطبيعة اجتماعية وثقافية ممثلة في قانون القيم، ومنبع الأفكار والمصالح، والمعتقدات فأي تنظيم هو تنظيم من الأفراد، موجهين لنقاط نهاية (أهداف) محددة ومقبولة من طرف الجماعية.

وإذا أردنا تحديد مكان الوظيفة لدى المثقف في نشاط الجماعة لكان لزاما تبرير التمايز بين النشاطات ذات الأهداف المختلفة باختلاف الأفكار الفردية في الجماعة لكن التلاقي والاشتراك هو في الدور أي الوظيفة التي تمثل الموضوع الثقافي.

قد نحتاج لشرح الوجود الفردي نلتمس به هوية في حضارتنا أو حضارة أخرى، فيجب ربط كل نشاطاته بالموضوع الاجتماعي لحياته المنظمة [2] ، بمعنى جهاز المؤسسات التي تجسد هذه الثقافة في حين، أن أحسن وصف موضوعي يمكن إعطاءه يتطلب حصرا وتحليلا لكل المؤسسات التي تركبها.

---

(1) السلطة الفردية إذا كان الممثل فردا وجماعية إذا كان الممثل جماعة.

(2) Malinowshi Bronislaw. Une théorie scientifique de la culture, ed francois Maspero, paris. 1968. p 44

هذه الطريقة قد يتناولها المؤرخون وعلماء الاقتصاد وباحثين في العلوم الاجتماعية عندما يرفعون الثقافات إلى مستوى مجتمعاتها فالمؤرخ يهتم بالمؤسسات السياسية،والاقتصادية تخصه المؤسسات المنظمة بالمنظور الإنتاجي والتجاري، واستهلاك السلع في تاريخ الأديان والعلوم وفي الدراسات المقارنة للمعارف والمعتقدات، يتجه الانشغال بالظواهر المعرفية والعقائدية بوصفها ذات منطلق عضوي أما عندما يثار ما نسميه بالجوانب الروحية لحضارة فلا دخل للخطوات الملموسة والموضوعية حتى يرد الاعتبار للتنظيم الاجتماعي.

4-6- حدود الهوية الثقافية لدى الانتلجنسيا:

الغالب جدا، أن هذا المفهوم اللغوي تم بغزو من طرف شعوب قوية، ولكن هناك أيضا العهد الكولونيالي، الدخول السلمي ثم القبائل الرحل الذين نقلوا معهم لغاتهم.
ليس دائما أو الوحدة اللسانية يمكننا أن تدحض عندما يتلقى لسان طبيعي لمجتمع معين تأثيرا من لغة أدبية. هذا ينتج بالتأكيد كل مرة عندما يتوصل شعب معين إلى درجة من الحضارة باللغة الأدبية لا نسمع سوى لغة الأدب، بل في معنى عام كل خاصية لغة ثقافية رسمية أو دون ذلك، المهم أنها في مصلحة الجماعة كاملا.
لا تعرف اللغة سوى لهجات أين لا تستطيع إحداها التوسع على الأخرى وبهذا الطريق هي مقر بها بانقسام غير معروف. ولكن بالحضارة يمكننا التطور ومضاعفة الاتصالات بحيث نختار بطريقة توافق ضمنية اللغة التي تكون بمثابة محرك يصلح لكل التنظيم الاجتماعي، فيما يخص جماعيته ويمثل هويته إن أسباب هذا الاختيار شتى: أحيانا تعطي الأفضلية للغة أو لسان المنطقة أو الحضارة الأكثر تقدما وإنتاجا للنظم ذات لتحول السريع للمجتمعات بحيث تمنح لها سلطة التأطير ويتكلم الفرد وفقها ويصرح بهويتها. وأحيانا أخرى تعطي للمقاطعة التي حققت انسجامها الاجتماعي وعملت على تأكيده بطرح الفروقات الأثنية أو الثقافية كثانويات لغرض التماثل بهوي تحققها السلطة

السياسية وهذا ما يجري في أغلبية المجتمعات العالمية إن لم نقل أكثرهـــا بحيـــث أصـــبح النشاط السياسي من أولى النشاطات المؤكدة لهويات مجتمعية تتعايش أو تتنافر فيها عدة لغات منها من يفرض الانسجام ومنها من ينصهر لضعف السلطان السياسي.

لقد أقررنا بأن الهوية لا تتحدد سوى باللغة التقنية وذات القواعد قد تتحـــرك في معناه لتتمسك لمحددات أخرى كاللهجة أو التعبير الثقافي الموثق بأنساق حاملة لعـــادات وأعراف تنظيمية لذا فاللغة المصرح بها في مجتمع معين هي اللغة المشتركة، وباقي اللغات المحلية تبقى غالبا ما تعبر عن مرجعيات ثقافية والسبب في جعلها ثانوية هو الاتصال ذو الهدف التداخلي بحيث أن عملية التثاقف بين منطقة لغات مختلفـــة وأخـــرى تتطلـــب التواصل بلغة السواد الاجتماعي بمعنى لغة التطور بالنسبة لباقي الأنساق الاتصالية عمليا فمثلا في الجزائر هناك تعددية اثنية ثقافية سمحت ببروز لغات عديدة كالترقي أو القبائلي الأمازيغي أو الميزابي، للغة العربية ضعف الصيت لدى اللغات المحلية الأولى سمح لهـــا أن تكون لغة الرسميات الاتصالية ولغة التثاقف مع المجتمعات الأخرى. فلا يمكن للتـــداخل الثقافي أن يحصل مثلا مع دول الخليج العربي باللغة الأمازيغية.

تلك الشرعية للغة الرسمية التي تسود المجتمع لا تستدعي محـــو الهويـــة التركيبيـــة اللغوية محليا فالفرد نفسيا هو واعي بتمثيل شخصي تثريه له الجماعية ولكن تبقى الهوية المصرح بها هي اللغة ذات الاتصال الاجتماعي الشامل وماهية التـــداخل الثقـــافي مـــع مجتمعات بلغاتها المتمايزة.

وما أسميناه باللغة الأدبية قد نقصد به النسق الاتصالي الحاوي لأفكار تطورية لهـــا سلطة التغيير الاجتماعي كما أن هذا النوع من اللغة يحمل توظيفـــا فكريـــا أساســـه الاستنباط الثقافي وبما أن الممارسة الفعلية كما وضعناه في فصل العلاقة بين اللغة والهوية قد يسمح بالاتصاف أدبيا فمن الطبيعي أن تكون لغة التربية والتعليم أي لغـــة التـــأطير التقني [1]

[1] لغة القواعد والمفردات في اشتقاقها

ولكن هذه اللغة إذا كان منبعها المنطقة المحلية فشرعيتها تتأكد حتى أن فرضها كقانون للاتصال ثم قانون تعليمي أو تهذيبي لا يجعلها لغة مسيطرة على باقي اللغات المحلية وقد نقصد بكلامنا هنا اللغة العربية. في حين أن فقدان الهوية للغة المنطقة الأم بالرغم من تساكنها مع لغات أخرى لا يتحقق إلا بحضور لغة دخيلة قد تتميز بمنطقتها الجغرافية وتؤكد وجودها مثلا بالغزو أو الاستعمار هنا تصبح المسألة في مشكل الازدواجية أو التعددية وتبقى الهوية قضية مصيرية لأصحاب البلد قد تشكك في المرجعية الثقافية مثل المكسيك أو الأرجنتين مثلا فاللغة الأصلية لهاذين البلدين ليست الأسبانية بالرغم من أنها اللغة الرسمية حتى أصبحت بعض المحال الإحيائية للتراث قد تخللتها اللغة الدخيلة مما جعل الهوية المكسيكية أو الأرجنتينية تضعف أمام المد الأسباني.

إن هذه الأحداث التي مثلت السؤال في هذا الفصل، هي أكثر تداخلا حتى أنها اعتبرت كعامل طبيعي في تاريخ اللغات في حين أننا نجعل تجريدا لكل ما يخلط النظرة حول التعددية الجغرافية الطبيعية لاعتبارها الظاهرة الأولية بمعزل عن كل استيراد للغة أجنبية وعن كل تكوين لغوي أدبي. هذا الاختزال التخطيطي يبدو أنه بعيد عن الواقع ولكن الفعل الطبيعي يجب أن يكون مدروسا بنفسه.

حسب المبدأ الذي نتبناه، نقول مثلا أن الجزائر تنتمي إلى شمال افريقيا وتاريخيا هذه المنطقة لم تعهد وجود العرب من الأصل فلما يتكلم الجزائريون اللغة العربية ؟ هل هذا هو جحود لهويتهم التاريخية؟ وأن اللغة العربية لغة أجنبية مفروضة غصبا ؟ أم أنه اتصال ثقافي كان انتقاله تجاريا أو عبر فتوحات سمحت بتساكن اللغة العربية مع اللغات المحلية ؟

يبدو أن الهوية إذا عايناها من زاوية الاختلاف اللغوي قد نتوصل إلى الفكرة القائلة: بأن السواد يتحقق للغة الغالبة اتصالا وثقافة وتأطيرا بحيث أن اللغة إذا مورست أنتجت تنظيمات ولا يمكن كبح استمراريتها وخاصة إذا كانت تصرح من طرف أفرادهم نفسيا وثقافيا يؤكدون سلكتها لما فيه من خصائص. كما أن الميزة الآن

أصبحت من المقومات وعوامل التباين. فلاتزان اللغوي لدى أي مجتمع لا يلاحظ إلا ببروز أنساق ثقافية وتنميطات اجتماعية تؤكده ومما يزيد شرعية هو قدرتها على مواجهة اللغات الأخرى فالتعددية هنا ليست المسألة وإنما صلاح اللغة للاتصال الاجتماعي والتواصل بالتداخل الثقافي اللغوية مع مجتمعات أخرى. حتى تبقى الهوية هينة القيمة اللغوية.

إن التعددية المطلقة تطرح مشكلا علمي نظري. بعكس التعددية في القرابة [1]. تضعنا على ميدان الملاحظة وتقودنا إلى الوحدة فالتساكن لمدة طويلة للغات متعددة يفسر تعايش لثقافات شتى، ونحن لم نبين التناقض أو المطالبة بالتعريف في هذا الفصل لذا فالتباين بين هذه الثقافات اللغوية يدعو إلى هويات متغايرة قد نقرر أن في حالة التنافس تكون النتيجة ضروريا مجسدة بتناقضها قول آخر، بصراع دائم – تضعف فيه جميع الهويات – بين نماذج الثقافة الكلاسيكية ونماذج الثقافة العصرية الأولى ومحلية متضامنة داخليا لكنها ماضوية والثانية أجنبية منافسة لكنها حديثة وعصرية.

وكلمة ثقافة هنا هي كلمة غامضة أين الفلاسفة والمؤرخون وعلماء الاجتماع اجتهدوا لإعطاء تعاريف مختلفة الالتباس يبدو أنه نابع من حدث الوجود، في اللغة الفرنسية كما هو في العربية.

أيضا حسب الوضعيات التي نسترجع إليها ووفق درجة تدقيق المقولة للتعبير عنها، تنتقل من كلمة لأخرى وغالبا بدون أن نقتنع من الحركة التحديدية. فالحقيقة توجد في نصف الطريق بين المصطلحين أو أكثر دقة الحقيقة للتعبير هي واقع ديناميكي مخرجة التفاعل الموجود بين الثقافة والحضارة. كل شيء يحدث وكأن ثقافة وحضارة تتمسكان إلى ربط حرك مولد لذلك الواقع في سيرورته التي يساهم فيها جميع الأفراد المجتمع، وينطبق عن ذلك عددا معينا من القيم الثقافية قد اضطلعت أنساقها.

---

[1] نعني بها الهوية

باختصار نحن نتشبث بالتعريف الذي يعطيه "رالف لينتون" للثقافة حيث يصف بالميراث الاجتماعي. ولارتقائها درجة الهوية الثقافية فعلى ذلك النسق أن يمثل شكل السلوكات المكتسبة ونتائجها التي في عناصرها المركبة هي مقسمة ومنقولة من طرف أعضاء مجتمع معطى بواسطة اللغة وتقترح اكتسابات فالفرد ممثل فيها بالرغم من تعددها وما يسمح في نفس الوقت الإقصاء النهائي لكل شوفينية ثقافية مؤسسة على استغلال ورفعة ثقافات ولغات أخرى، كأن نعتمد على أن التعددية لا تفقد هوية مقعدة على أساس لغة ذات مرجعية ثقافية وميراث اجتماعي له سيرورته في الواقع الديناميكي بمعنى آخر أنه بالرغم من سواد لغات أخرى بحضور لغة محلية يكفي أن تتمتع هي الأخيرة بتصنيفات تحمى الإقصاء النهائي ولا بد من وصفها بالتأقلم والتماشي في اتصال استمراري مع باقي لغات الثقافات الأخرى.

ثم إن التصور الثقافي لظاهرة التعددية اللغوية يجلب شرحا موسعا لاضطراب الهويات فإما انحصارها في هوية واحدة أو بقائها في تأثر بشرط أن تحتفظ بالتمايز بالإضافة إلى ذلك **"رالف لينتون"** له رؤية شخصية من زاوية الفرد في تفهم الديناميكية اللغوية وإفرازاتها على الثقافة فيقول « من جهة نظر الفرد، الثقافة المجتمعية التي تربى فيها ومرجعها اللغوي يكون ميراثه الاجتماعي الذي يتميز عن ميراثه البيولوجي » [1] نستنبط من هذا التعريف أن الثقافة مكونة بنتائج السلوكات المكتسبة عن طريق الاتصال – إنه غير فطري – اللغوي، وهذه النتائج تتفاعل حسب "لينتون" في أنظمة القيم والتنميطات المعرفية للأفراد إن العناصر المركبة لتلك السلوكات والنتائج قد تجتمع في نسق الاتصال اللغوي وتنقسم لتنقل إلى مجتمعات أخرى والقدرة على هذا التداخل هو السماح بالتعددية اللغوية على أن تمارس بدون أن تهلك الهوية المحلية أو هوية المجتمع الواحد.

---

[1] Ralph Linton, le fondement culturel de la personnalité , P 3

ما يضع الهوية الثقافية في خاصية وبقاء دائم هو لغتها إلى درجة السواد الاجتماعي بتعليم الأفراد أنساقا مفسرة لجذور الاكتساب ومؤكدة للجماعية. هذه الأخيرة تسمح بتفهم النموذج الإنساني من خلال كل ثقافة بمعرفة التنظيمات الثقافية التي تتدخل بصفة مجردة عندما يكون الفرد يبحث عن تفرده.

فالإقرار بالنموذج الإنساني يعني السماح بالتواصل اللغوي الثقافي ليس على المنطقة الواحدة بل تتعدد آثارها ما بين المجتمعات بتباينها الجغرافي لا يستدعي ذلك أن التعددية اللغوية تنصهر في تنميط واحد إثر عملية التثاقف ولكن الجدير هو عدم إمكانية التواجد بدون تواصل مبني على اللغة التي قد اعتبرناها ثقافة بالمرة وألصقنا صفة الهوية داخلها.

أما إذا كان الفرد مستوفي الشروط في سلوكياته ومعتقداته، ومعارفه يرى من خلال حالاته البسيكولوجية يترتب الأثر محصورا في شخصيته ذات القاعدة الثقافية بكلمة واحدة، إذا كانت الثقافة في وصولها إلى تكوين الهوية يمكنها أن تعرف كنموذج حياتي خاص لمجتمع معين وأن اللغة كمحرك تعمل على الممارسة الفعلية لكل النشاطات الاجتماعية. هل من الممكن أو الجائز للمجتمع كما للفرد التعامل من نموذجين حياتيين – أو أكثر – مختلفين بلغتهما أين يتغذى الميراث السوسيو ثقافي ؟ بإيجاز هل يمكن التصريح بهويتين ثقافيتين أو أكثر في ظل لغتين اجتماعيتين تختلف فيما بينها؟ هل التعددية الثقافية من زاوية اللغة ممكنة ؟ إذا كانت من جهة تواجه تعذر الاختزال الثقافي، ومن جهة أخرى التفرد للشخصية. قد نقرر أن أي شكل من التعددية هو ممكن إلا في حالة فرضية وهمية للفرد ذو الشخصية المزدوجة، بمعنى أنه منحدر من أصل غريب ولا وجود له إلا وقتيا.

ولكن إذا تبنينا مبدأ الوحدة والتفرد للشخصية نحتفظ على مستوى الفرضية بتفاعل مكثف، مبدأ التطور للغات وأثره على تحول الثقافات في عملياتها الاكتسابية.

فأشكال التعددية اللغوية والثقافية في مجملها تشهد تغيرات اجتماعية تجلب معها نمطا غرضها التطور والتجديد.

في الحقيقة حسب **لينتون** : « الثقافات تتطور وتتغير لتحمي بعض العناصر وتكسب أخرى سيرورتها التاريخية » [1]

الهدف لبعض العناصر، والاكتساب لأخرى، تفسر أن حركة هذه الثقافات يضمنها أفراد هم الأولى باللغة والهوية وتعدديتها وليس المكتسب كرصيد ساكن. فالفلسفة الاندماجية لدى الأشخاص توظف الثقافات بلغتها داخل ذلك المسار لكن حتى الاندماج اللغوي بين الثقافات يعني ذهاب بعض العناصر لميراث اجتماعي معين فالتداخل كعملية ضرورية يحذف أجزاء كأن يتمثل بها الأفراد أو الجماعات ليميزوا هيوتهم عن باقي الهويات ولكن في غياب الثقافات الأخرى التي وجب عليها التثاقف.

إذن لا يمكن للهوية أن تطمس داخل أفراد أو جماعات متباينة لها تأطير واحد بالرغم من تعددية اللغة فإذا كان المشكل في الاتصال لا يقتصر ذلك حتى تختبر هذه اللغات ولكن يكفي أن الحراك الاجتماعي قائم يضمنه التواصل الطبيعي المبني على الحاجة الاجتماعية أو ما اصطلح عليه بالمصلحة.

حتى أن السلطة لدى اللغة لا تمنح إلا باندماج ثقافي مع المجتمعات الأخرى قصد الحفاظ على التمثيل الذي نستطيع تسميته بحضور التمثيلات الأخرى.

كما أن من إفرازات التعددية اللغوية وممارستها على الثقافات في اتصالها تبين لنا نوع الهوية الثقافية للمجتمع، هل هي ناشئة، فنية، أم نسخة ؟ فالقدم والشباب تستنبطان لدرج الهوية ضمن باقي الهويات، أي اختيار مدى طواعيتها للمقاومة والتداخل (التثاقف). إلا أنهما تبقيان دائما أو تقريبا يمثلان درجتيهما التساهلية بالنسبة للثقافات الأخرى هذه الدرجة التي منشأها التعددية اللغوية سمحت للثقافة الواحدة الرؤية بزوايا مختلفة عبر الاتصال كل ذلك حتى لا تفقد هويتها لأن عملية التداخل بالتعرف على

---

(1) Ralph Linton, OPCIT P 77.

لغات أخرى ثم تأكيد سلطتها في داخل الثقافة الواحدة لا يدعو إلى تهميش المرجعية لها وإنما هي نوع من اختيار الرصيد الثقافي المحلي ومجابهته بما يسمى بالدخيل الجديد.

إنها سيرورة التماشي بالتوازي مع الثقافات الأخرى أو المعاصرة فالتعددية اللغوية نوع منها سره سر اللغة الواحدة التي تفرض على المجتمع في صفة القانون المؤطر للسلوكات الاتصالية ومنتج لتعريف يحافظ على الوجود الاجتماعي.

وتوصف المجتمعات ذات التعددية اللغوية حاليا بالتفتح والقابلية بتساهلها مع تواجد عدة ثقافات على التراب الواحد لكن مجمل الهويات المنتجة تبقى في قالبها الاثني ولا يمكن ارتقاءها إلى السلطة الجماعية، أيضا أن اللغة التي تبرهن على قدرتها في توصيل الخطاب الاجتماعي وبالتالي إحداث حركة تتمكن من السيطرة على التأطير كما يمكن في الأخير وهذا من النتائج المستبعدة أن تثبت هويتها كنقطة مشتركة بين جميع الهويات المتواجدة يحدث ذلك غالبا بدون المساس بجوهر مرجعيتها أو قناعاتها الأصلية.

إن عالم القيم اللغوية لا يخضع إلى قوانين الديالكتيك في القياس الذي لا يكون فيه متصف بالتصلب (أو التحجر) في المجتمعات المغلقة أين القيم موثوقة. المحلية (مسمرة) العلاقات الوحيدة التي يمكن التواصل بها مع قيم جديدة أو أجنبية لا نستطيع تقديرها إلا بالاقصائية أو الإنكار المطلق لأن الكون كله بني على التناسق لا الاعتزال. والقوى الثقافية التي تتيسر لها الفرصة لتحريك ذلك الانسجام تتحقق السلطة التقنية والاجتماعية للغاتها بالرغم من تواجدها في تعددية. الهدف الوحيد هو الوصول إلى تطور جديد والتماشي في توازي مع التغير الاجتماعي والثقافي.

صفة الانفتاح التي ألحقناها بالتعددية اللغوية سواء في المجتمع الواحد أو فيما بين المجتمعات، تضادها الوحيد هو الإنكار الجدلي القائم بين الثقافات المتواصلة والذي يقحم صيرورة قد تقترح اندماجا للاتصالات الخارجية ولكن بمعزل عن المشاركة المحلية هذا ويلاحظ من خلال التطور الثابت الذي لا يتدخل إلا في الحالة التي يكون فيها المجتمع مفتوحا والقيم فيه تحافظ على ديناميكيتها.

يجذبنا الحديث الآن على صحة وأصالة القيم الجاري فعلها أثناء التعددية في حالة التواصل مع الخارج مهما كان صنف هذه القيم، روحي، أخلاقي، جمالي، ثقافي يمكنها النجاح مع عدم الانصهار إلا أن هناك ملاحظة تفرض علينا إذا احتفظنا بفكرة أن الثقافة ليست شيئا آخر غير تمثيل النظرة الشاملة للعالم، يجب أن نقبل – وهذا يشرحه التاريخ وعلم الاجتماع بإسهاب كبير– أن داخل هذه النظرة العالمية النماذج ترى وكأنها متشابكة يمكننا التوسع والاندثار بواجهة أخرى، يوجد هناك عدد آخر من الثقافات ذات الخاصية الجهوية أو الجزئية أو حتى القبلية وأخرى ينظر إليها كونها كونية هذه الخاصية الأخيرة نقدر تفسيرها حاليا بالشرط الأول لضمان قيم الثقافة التي تعمل على الانفتاح نحو المشاركات الخارجية.

إن التكلم عن التعددية الثقافية التي استوحيناها من التعددية اللغوية جعنا نلتبس في تقدير مكانة ودرجة الهوية أيضا، اقتراح التواجد على ميدان يحمل ثقافتين أو أكثر لاختلافهما أساسه اللغة ولكن ما هي تقديرات هذه الأخيرة لأنها جماعيات تظهر عن طريق تمايزها اللغوي، يبقى اتصالها في البقعة الواحدة لبناء التجمع أو الوجود الاجتماعي يتحدد وفق تبادل القيم أو رفضها أو التداخل بقيمة التكامل.

بتعبير آخر، التعددية اللغوية تفرز تعددية ثقافية تجعل من العملية وضعية فريدة كلية، تفسر التواجد والساكن على ميدان واحد لثقافتين ولغتين أو أكثر تظهر في اختلافها كما أن الازدواجية وحدها تبدو شرط ضروري للتعددية الثقافية، ليست كافية بالفعل في بلدان كسويسرا وبلجيكا أو حتى كندا، التواجد الثقافي بتعدديته اللغوية المتمايزة لم يثير إلا ناذرا نشأة كتلة إنسانية قد حققت الادماج أو التركيب بين الثقافات الموجودة.

في هذه البلدان من الغالب جدا سماع التعددية اللغوية كمسألة أكثر شيوعا من التعددية الثقافية في بعدها القيمي الذي يطرح كواقع للدراسة ولاعتبار في الهويات المفرزة على أشكالها.

هذه العوامل تترجم ببصمات وعدوى بالمرة ثقافية ولسانية، ولكن من لا يصل تقريبا إلى الكتلة النقدية تسمح لهم تعديل وتبديل الطبيعة الحميمية بعمق لدى الثقافة المستعارة هذه الوضعية تشرح بسهولة بفعل أن الثقافتين ترى ثلاث جماعات ثقافية ولسانية توجد في بلد معطى وتنتمي لنفس الوحدة المحلية – وتتمتع مبدئيا بقدر من المساواة في حالة هتك هذا المبدأ تظهر كل أشكال المقاومة والمطالبات التمثيلية المكثفة على كل مستوى المجتمعات المتعددة النظام اللساني.

إن مبدأ الاصطلاح لما كان القانون الغالب على خصائص الظاهرة اللغوية فإنه لم تستقر على قواعده حتى تصبح هي نفسها طاقة توليدية لذاتها بحيث يتسنى للإنسان المتعامل أن يخلق بواسطة الاصطلاح الأول مواصفات ثقافية أخرى يكون – من الناحية النظرية على الأقل – غير متناهية فأين تقدير الهوية من هذه المواصفات ؟

ذلك أن اللغة بوصفها نظاما دلاليا فإنها تحمل في طياتها القدرة على وضع أنظمة إبلاغية جديدة – لغوية أو إعلامية – وهو ما يتعين به إقرار مبدأ اصطلاح الناس على أحداث الألسنة المتعددة، ومن هذا الباب أيضا يمكن دعم سائر الأنظمة الاعلامية بفروعها وعلى هذا الأساس أيضا لم يمتنع أن يعرف الإنسان مخاطبة اصطلاحيات لم يسبق له أن عرفها ولا سبق لهما أن تحاورا على أساسه لأن الشرط أن يتم الابتداء فإذا تم الانطلاق ارتفعت الأشكال فيأتي عندئذ دور تآزر الأنظمة العلامية في الإبداع وتركيب أنماطه فيكون لأكثرها منطقية في ربط العلامات بمدلولاتها .

فأما التحول الحاصل في التبعية يبدو اتجاهه دلالي يتصل مباشرة بالطاقة التعبيرية في اللغة اعتمادا على شحنات أجزائها وهو موضوع ذو بعدين، الإنسان في خلق البنية الفنية على أشكالها المتمايزة انطلاقا من أدوات لغوية هي ملك مشاع بين جميع من يخاطبهم بفنه فضلا عن أنها أدوات يسخرها هو نفسه في حالة التداخل مع لغات أخرى فيكرس كلامه لمجرد الوظيفة الإخبارية تبقى محصورة في جانب البديهيات الاتصال والبعد الثاني متصل بالوظيفة المرجعية في اللغة ونقصد بها ما تحمله من ثقافة ومجسدات للهوية

الواحدة، وعي الوظيفة المؤدية للإبلاغ باعتبار أن الكلام فيها يحيلنا على أشياء وموجودات أو صور مجردة نتحدث عنها لتقوم اللغة بوظيفة الرمز لتلك الموجودات الحادثة أو المجردات الذهبية، أنها المحملة في الميراث السوسيو ثقافي، والحل الوحيد في إبراز هوية الفرد المتكلم ضمن جماعة معطاة فعلى هذا النسق يصبح تحول الاقتران العرفي إلى اطراد معقول صورة من صور التولدات الداخلية في صلب الاصطلاح اللغوي فيكون هذا التولد المستمر على خط سيرورة الألسنة ينبوعا في اللغة يأخذها إلى الكفاف مثلها يأخذها من التوحد الدلالي إلى طواعية التكاثر، وهكذا يتبقى في خصم التقلبات العلائقية داخل جهاز اللغة سلك يعقد – مهما رق – حبل الأسباب من طرفي جهاز التحاور باتا متقبلا عند تحقق اللغة في الكلام.

يتراءى لنا التبرير الاصطلاحي للتوظيف اللغوي دافعا للاعتماد على أن التعددية يمكنها الحدوث بمجرد عقد الإنسان علاقات طبيعية واجتماعية تضمن له التوازن في الوجود لذا فالثقافة كموجودات حسية وموضوعات روحية تتبدى طبيعتها من خلال وظيفة اللغة فالمستمرة، أي: في صيرورة الطرق الضروري للعيش.

إذا اكتفينا بشرط الاصطلاح كبادرة أولية ولكنها ضرورية وتحكيمية، يمكننا تعليل تعدد اللغات بمستوى تعدد الثقافات وبالرغم من اختلاف الاثنيات لأن القاسم المشترك بين الناس في هذا الكون هو الحفاظ على الوجود الاجتماعي بممارسة لوعي يقتضيه الاتصال انطلاقا من معرفة وجب التمسك بها لذا فالهوية كحاصل تحصيل قد تتباين بالرغم من الاقتران في تأكيد التكامل لكنه تكامل لا يمس الجوهر لدى كل الثقافات العاملة فيه.

إن تمركز الدليل اللغوي الواحد في حضور لغات متعددة يبرهن على سلطة ثقافتها المرجعية أو المكتسبة – لأن اللغة ذات حد جدلي في التشغيل – والتباين في التقديرات لا بد منه لأن الانطلاقة مبنية على الذهنية في التفكير لذا نتج هويات لها لغات مختلفة ويظهر التمايز في القيمة الرمزية. أما السواد والشمولية تكون من حظ الثقافة ذات اللغة

المسيطرة ببسط تنميطاتها ونماذجها الاجتماعي وقدرتها على التـــأطير والإتيـــان بنظـــام اجتماعي تقر له الأغلبية من التعددية الحاضرة.

قد يكون من البديهي أن نسلم الرمزية كدليل التمايز إلى كلية محشورة بالمطابقات فالرمز المستخرج من لغات وثقافات لها هويات مختلفة لا يعبر عن الوحدة بقدر ما يعبر عن التداخل بصفة أولية وإعطاء قدر من التماثل في الامتيازات عامل علـــى اســـتمرار سكون الإثارة واليقضة.

إن تعالي الهوية الواحدة في ظل لغات عديدة منشأة ضعف الرمزية لـــدى هـــذه الأخيرة وعدم قدرتها على إنتاج البديل في حالة التجديد والتغير الاجتماعي.

4-7- الإنتلجنسيا الجزائرية و الثقافة الوطنية:

إن الإشكالية الثقافية في جزائر ما بعد الاستقلال يصعب فهمها إذا تجاهلنا حقيقة تاريخية بارزة ألا وهي إن الاستعمار الفرنسي بنى احتلاله للجزائر علـــى إيديولوجيـــة شاملة تناولت بالتفسير المعرض تاريخ الشعب و مكوناته.

وقد ترك البعد الثقافي الإيديولوجية الاستعمارية أثارا مستميتة في النخبة المثقفة من المجتمع التي استقت من اللغة الفرنسية و بالتالي استوعبت الرسالة . إن هذه الرواســـب العميقة المؤثرة هي التي مازالت تعرقل إلى حد كبير عملية استكمال البعد الثقافي للوطنية و الثورة الجزائرية.

وكما سبق و أن أشرنا في الفصل الأول في ماهية المثقف حـــول الازدواجيـــة الخطيرة التي تغمره و تطرح أمام المحالين الثقافيين المجال الثقافي الأصلي الـــسابق للعهـــد الاستعماري والمجال الثقافي الموروث العهد. هذا فضلا عن الاستلاب الذي يطبع تفسير هؤلاء المثقفين سواء المفرنسين أو المتعربين.

و الحال اليوم هو أن هذا الاستلاب المزدوج يتفرع عنه سوء تفاهم بين كلا الفريقين من المثقفين مما ينتج عنه العجز المزمن على مواجهة الفراغ الثقافي الموروث عن الحقبة الاستعمارية، و الذي ازدادت حدته بفصل النتائج الهامة لديمقراطية التعليم و المعرفة منذ الاستقلال.

الخاتمة

خاتمة

قد نشير أن مشكل الهوية مواجهة مع التقسيمات اللغوية أو تعدديتها وكما هو مطروح يستطيع خفي إشكالات أخرى أكثر واقعية والتماس بحيث يصبح مشكل ثانوي مقارنة مع المفرزات فكما تتبعنا في الفصول السابقة أن ممارسة الهوية بلغة أكثر قد لا يظهر إشكالا بالقدر الذي تطرحه الممارسة التي لم تتعدى المرحلة المحلية – الوطنية – بالنسبة للمجتمع الواحد ذا التأطير المحكم بمعنى أن معظم المجتمعات في هذا العالم يفسر سر تشابكها فيما يتعلم بالهوية ليس بممارسة اللغة فقط وإنما يجب مراعاة محددات أخرى تكون المحرك بالنسبة لهذه الأخيرة.

إن المجتمعات البشرية حينما تتحقق بما ممكن إظهاره كالاتصال واللغة تفقد أعلى المراتب في ذاك النسق بفضل ما تمتاز به من جدل حواري وتعاقبه في الرسائل وتحريك للمؤسسات الاجتماعية لذا قد طرحنا الإشكال في إمكانية تواجد عدة لغات للوصول إلى الهوية ؟ فإذا كان ذلك ممكنا، كيف؟ وما هي الافرازات ؟ سبق وأن حللنا ذلك بصفة تحليلية يغلب عليها الوصف المنطقي.

لكن في هذا الفصل ارتأينا إلى تمرير قناعاتنا في تحديد كلمة الهوية وكيف نتصورها نحن بطريقة تظهر فيها ذاتيتنا تجاه هذا الموضوع الشائك.

لتبيان ذلك بصفة جلية اقترحنا موسعا قدر لمثل نصيب هذا الفصل في التحليل والمناقشة إنها حالة المغرب العربي وموقفه المؤسساتي تجاه الثقافة الموحدة قياس بقواسم مشتركة تجمع هذه البلدان ذات اللغة الواحدة والأنساق الثقافية المتقاربة.

مكتبة جامعة تلمسان
كلية الآداب و العلوم الإنسانية

مواجهة مع هذا المثال، رأينا أنه من الممكن تجسيد فرصتنا الكبرى وهي: وجـــود هوية شاملة وهويات محلية الشمولية نراها تقتضي اللغة الغالبة في هذه المجتمعات والمكونة لثقافة مشتركة إلا أنه في الواقع هناك لغات محلية أشهرها الأمازيغية وهي من اللغـــات الأكثر مطالبة بالتعريف وبالتالي هوية خاصة.

في إطار هذا الصدد قد لا نغوص في تحليلات سياسية ولا يمكننا التفهم على المدى البعيد وإنما هي دراسة غرضها المناقشة.

الوطنية – المحلية — مصطلح ديناميكي ووسيط بين الاثنية والأمة تعـــرف بـــالمرة كوعي تاريخي وإحساس لجماعة محلية إقليمية مؤسسة خاصة على اللغة وما أنتجته مـــن عادات ونظم ثقافية، زيادة على ذلك فالمصطلح بمثابة إرادة في الحياة جماعيا وتحت تأطير سياسي تابع لها إذا كان عامل اللغة يميز بين الجماعات الأقلية كإثبات والمجتمع في هويته الشامة فنحن حاليا نلمح عدة مطالبات إثنية ليست مقترنة بالوجود فقط وإنما الحـــق في تواجد كلاميات تاريخية وبالتالي أن تصبح مجتمعات منفصلة لها قرارها الذاتي في تحديـــد أغراضها الثقافية واللسانية.

لذا قد ننصب لمناقشة الفكرة القائلة بتعددية اللغة في المجتمع ذو الأقليات الاثنيـــة ونحن بينا أيضا أن الاثنية مرتبطة بالثقافة فنقول الاثنية القافية إذن هل يمكن اعتبارها هوية في حالة المطالبة ليس فقط بالوجود وإنما التواجد تاريخيا أي اعتبارها مجتمعات لها الذاتية في التعريف ؟

إن الوعي التاريخي هو الذي يجعل من الجماعية مجتمعا صاحب هوية خاصة وإذا كانت اللغة من مقومات هذا المشروع فكيف يتحقق في تعددية لغوية لها ثقافات اثنيـــة

هي أيضا إضافة إلى سواد الهوية ذات اللغة المهيمنة اتصالا وتأطيرا في المجتمع الكلـــي ؟ يبقى التنافس على استخراج النموذج الاثني الأكثر شيوعا وهذا لا يتحقق إلا بتـــداخل لغوي تقتضيه الحاجة الاجتماعية وحراكها في غمار ذلك التداخل قد تنـــصهر اثنيـــات وشخصيات جماعية حتما وتستنبط الهوية الأكثر مقاومة بالتمثيل.

ما يثير الإشكال في الهوية اللغوية والثقافية ليست مقارنة أو تمييزا بين المجتمعـــات كأمم وإنما داخل المجتمع الواحد هناك تباينات اثنية ثقافية تؤكدها اللغة كعامل أساسي إذن نحن نتساءل كيف أمكن لها التعايش ونحن نرى تأثيرات تلك التعددية وما نجم عنها من تحلل اجتماعي وتوجيهه نحو الإقليمية والتجزئة الثقافية ؟

أول ما يجابهنا كهيمنة ساعدت على تحقيق التساكن هو التأطير الـــسياسي ومـــا ينجر عنه من تحديدات تديرها الجماعة صاحبة اللغة والاثنية الثقافية الأكثر سلطانا.

لكن هل يكتفي التأطير السياسي لتحقيق هوية تجمع بين أقليات تتباين في اللغـــة والثقافة ؟

يتعذر الجواب في مثل هذا السؤال فقد نتمكن من القول بأن النشاط السياسي لم ينجح كليا في تأكيد سلطان لغة وثقافة الجماعة التي يخدمها استنادا إلى المطالبات التعاقبية التي يطرحها اللسان خاصة في حق التعريف والتواجد تاريخيا.

إن بنائية ثقافة وطنية هي بلا شك من الإشكاليات الضرورية التي يتـــصادم مـــع المجتمع المغاربي الحالي إذا كانت هذه المسألة تضع عمليا مصالح سياسية هامة معنية خاصة بشرعية السلطة، فهي لا تهتم أقل من ذلك على ميكانيزمات خاصة تمس بمخارج لهـــا كمقولة الهوية واللغة.

هذه المسألة يجب التطرق إليها بتجنبها وضعيتين : الأولى تـــضع في القيمـــة دور العوامل السياسية كتدخلات مباشرة في الحقل الثقافي بدون مراعاة قواعد هذا الأخـــير الثانية التي تعتبر هذا الكون للثقافة كعالم مغلق مدار ومحكوم بديناميكية الداخلية.

إن الأفكار التي ستتبع نحاول عن طريقها تعريف بعـــض الخطـــوط في مقاربـــة الثقافات الوطنية في المغرب العربي. هذا الانعكاس موجود كدليل للوضع في قيمة الدور المركزي الذي يجب درجة اللغة، في تعدديتها المحلية وشموليتها والتصوير هنـــا لـــيس في وظيفتها الاتصالية فهذا قد جلوناه سابقا وإن العلاقة التي تربطها مع الهوية.

إن اللغة في ثلاثية الواقع الذي نشهده في المغرب العربي تاريخيا البربرية ثم العربيـــة وتواجد الفرنسية يمكن اعتبارها كنواة تتكون حولها المجموعات الثقافية انطلاقا من تثرية تركيباتها في المسار.

ما نريد توضيحه بتعلق باللغة الأم التي يمكننا تحديد الهوية وتبقى اللغة الوحيدة والرئيسية للفرد كما للجماعة في المجتمع كله إذا نحن تصورنا حالة المغرب العربي، يتراءى لنـــا أن الوضعية اللسانية جد معقدة قد تبدو كما كلنا نعلم أنها متجهة نحو ثلاثة أقطاب: اللغة الأم عربية، أو بربرية، ولغتين رسميتين ومكتوبتين العربي أو الفرنسية، والعربية المكتوبـــة تختلف عن العربية المتكلم بها والمعتبرة كلغة عامية أو نوع من الدياليكت.

المشكل هنا هو ارتفاع الآثارات الثقافية لهذه التعددية اللسانية.
إن اللغة الأم هي عادة اللهجة العربية وأحيانا لهجة بربرية، في أي من الحالات هذه اللغة ليست مكتوبة، منذ قرون الانتقال إلى الكتابة كان باللغة الكلاسيكية. لأن دراســـات

ليست القديمة [1] بدت بارزة في الماضي ما قبل الفترة الكولونيالية أنها تعرضت لكتمان بعض البيانات حتى ابتداء الكتابة باللهجة العربية.

من المحتمل أن الفاصل بين اللهجة العربية واللغة الكلاسيكية لم يكن بالواسع قديما بالنسبة لأيامنا الآن هذه القطيعة أو بالأحرى الوعي الذي يمح في الرأي العام قد تزايد بمجرد تهميش اللغة العربية إبان العهد الكولونيالي و ارتكاز اللغة الفرنسية على الاتصال الإداري والتربوي بالفعل نفسه للغة العربية في كتابتها أصبح لها مناصب ثانوية بحيث قل تعليمها.

سياسة التعريب التي اتخذت بعد الاستقلال من طرف المجتمعات المغاربية وخاصة الجزائر والمغرب وتونس كان هدفها إعطاء الأولوية للغة العربية الرسمية في التمثيل لكن الوضعية الثلاثية للغة بصفة عامة في الدول الثلاثة في المغرب العربي تشغل حقل الحياة العائلية والاجتماعية فاللغة الأم إذا اعتبرناها بربرية مثلا تبقى في الحياة المدرسية الرابط بين التلميذ ومعلمه إلا في وظيفة التعليم الذي يجب تأديته باللغة العربية الكلاسيكية أو الفرنسية .

إن اختيار سجل اللغة ليس مميزا ولا لا يبالي المهم في تعيينه لكن اختيار اللغة الأم يقود إلى رابط مباشر مع المستمع أو المراقب للرسالة الاتصالية المبثة سواء من التلفزيون أو المذياع أو حتى الجريدة ما يمكن تعينه كسند شرعي للغة العربية لا تعاني من هذا المقوم الإحيائي لثقافة ورصيد مؤسساتي له الحق في التمثيل في حين أن اللغة البربرية تنحصر ممارستها في النشاطات الثقافية الشفهية ونحن في عصر غلبت فيه الحضارة كمصطلح تقيمي للتعريفات الاجتماعية ودرج الشرعية لها قد تسبب تلك الشفهية

(1) Gilbert Grand Guillaum, langue identité et culture nationale au Maghreb, peuples medis, Med Peuples, P 06

الخالصة عائقا وإنكارا للاعتراف. لكن رغم تحول تلك اللغة إلى مرحلة الكتابة وممارستها إذاعيا مثلا وعلى مستوى الاتصالات الاجتماعية يبقى تقدير الهوية بالنسبة لها عقدة يصعب حلها بتواجد لغات أخرى أثبتت سلطتها وأنتجت ما يمكن اعتبارها بثقافة راسخة.

بالرغم من الفواصل الموجودة بين اللغات الثلاث يبدو أن التداخل كعملية ضرورية قائم بمجرد التواجد عل نفس التراب إنها الحاجة لاكتمال الاتصال بأغراضه المختلفة لكن تقييم الهياكل الفردية والجماعية يبقى من جهة اللغة الأكثر ممارسة وتحقيقا للحراك الاجتماعي. إلا أن الصراع الحاصل بين الاختلافات اللسانية يجر إلى تمايزات في الأنساق الفكرية وعلى مستوى التحديدات الشخصية لذا قد نتساءل إلى أي مدى يمكننا تجسيد هذه الفوضى اللسانية والعفوية بدون عقال حتى لا تظهر بصفة على الأقل واعية كما أنها مقلعة للايديولوجية الحاكمة (السلطة) ؟

يظهر أن سؤالنا لا يمكن تفهمه لأول وهلة فنحن غرضنا تحديد المسألة بين اللغة والهوية في شأن التعددية بعيدا عن هموم سياسية وسلطوية وحتى مصطلح "سلطة" الذي طالما وظفناه قد نعني به الشرعية أو الرسمية اللغوية.

المحاضرة الدولية بطرابلس سنة 1975 قد أوصت كل السلطات المشاركة بمكافحة توسع اللغات الشعبية في الفنون والمخطوطات علاوة على ذلك، هذا الموضوع المقاوم ضد اللهجات التي عادة ما ترجع في الخطابات يعتبرها دون مماثل مع ما يسمى بالتقاليد الثقافية والمدنية العربية لذا يصفها كل ما هو قبلي فوضوي بالوحشية والفظة لدى الرجل الطبيعي.

أما اللغة الفرنسية الدخيلة بفضل العملية الكولونيالية، هي اللغة التي ثبتت ونظمت كل أسس البناء الاقتصادي والإداري والاجتماعي والثقافي للمجتمعات المغاربية نقول أنها كانت أثناء العهد الكولونيالي اللغة الرسمية التي تمكنت من تحوير كل الواقع المجتمعي بكل مؤسساته في هذا القالب الأجنبي وعلى العادة الإسلامية والمغاربية. مواجهة مع كل المركب اللساني المعقد يظهر هناك التباس واسع هذه البصمة تتعدى بأكثر اللغة نفسها وتشمل كل الأحاسيس الثقافية من خلال اللغة والثقافة يفرض القانون الكولونيالي وإغوائه للمحيط الذي يشغله.

بذلك التثبيت لا يمكن للتغير اللساني كالتعريب مثلا أن يحول هذه الوضعية بسهولة تامة حتى وإن لم تصبح اللغة الفرنسية الرسمية حصرا في حين آخر تبقى اللغة المهيمنة في القطاع الاقتصادي الذي تدار أجهزة الإدارية بصفة تقنية كالمالية مثلا. تبقى تشغل دائما مكانة هامة في التعليم أو في الوسائل الإعلامية ... الخ

من الصعب جدا المعرفة بالتدقيق أي لغة قد سادت قبل العهد الكولونيالي، إن السياق التاريخي لا يطبق وظائف لغة رسمية على النموذج الحالي ولا على التفوق المطلق للكتابة التي تجسد المجتمع الغربي المتحضر.

كمكتوب كان لدى المغاربة في تلك الفترة أو قبلها الكتاب القرآني الذي كان يمثل دائما من التصريح الصادق والقوى ويعكس القيمة القدسية للغة المكتوب بها أن السياسة الكولونيالية قد عملت على استئصال اللغة والثقافة العربية أكثر من اقتلاعها اللغة الشعبية واللهجات كالبربرية مثلا وما نحن عليه اليوم هو صعوبة استبدال اللغة الفرنسية باللغة العربية في كل المجالات الحيوية والداعية للتغير.

وما هي عليه المجتمعات المغاربية حاليا هو مجابهة لاتجاهين الأول يعين التدخل الأجنبي بسبق لغته قبل تواجده كاثنية والثاني: مؤسس على التجمعات الإقليمية والمتمثلة

في الاثنيات ذات اللغات المختلفة عن اللغة المهيمنة. والمسألة تبقى دائما في كيفية التصريح بالهوية ؟

إن مجموع المغرب العربي يرى التصنيفات اللسانية المهيمنة لها خطوط ثقافية متمايزة والممارسة تبرهن على ذلك اجتماعيا. في الحين نفسه يتعين بعمق أن المشكلة هي الهوية كما هو مطروح نظريا.

إذا كان الرابط بين اللغة والهوية دائم يظهر أكثر بديهيا في الوضعيات أين أحد العنصرين يصنع المشكل وإذا قصرنا تحديد الهوية باللغة عن طريق المرجعية هذه الأخيرة فنحن نقصي اللغات الأخرى المتواجدة كما أننا نتمسك بمقولة اللغة الأم التي بحسب أن تكون ممارسة في كل المجتمع كأن نقول الهوية الجزائرية العربية أو الهوية المغاربية العربية لكن ما دمنا لم نورد صنف هذه اللغة لا يمكننا تعريف المجتمع من الناحية اللسانية.

إن اللغة كعنصر أولي مكمل للثقافة، تظهر للفرد كعامل محرك لعمليته الثقافية وتنشئته الاجتماعية عبر الممر الذي تصنعه لإجلاء الإسهامات اللاشكلية لمخيلته تجاه بنائية الرمز.

حالة المجتمعات المغاربية سواء أخذناها منفصلة أو مجموعة قد برزت فيها ثلاث لغات وثلاث ثقافات وكأثر ثلاث قوانين تعمل كل منها على تأكيد سلطتها في سيرورة التنشئة الاجتماعية التي تمثل ثلاث أقطاب تعريفية هذه المجموعات الثقافية تغطي مجموع الحياة الاجتماعية للأفراد كل النشاطات، وكل الحركيات مقيمة قانون اجتماعي، والتغيير الثقافي وكل منها مصرح به في لغة ما نريد تبيانه هو ما نسميه بالثقافة في معناها الواسع.

بنفس الصيغة التي تشغل فها اللغات وضعيات متمايزة هناك أيضا معايير ثقافية تترجمها اللغة الأم إذا كانت غير معترف بها وخاصة إن لم تكن ممارسة كاتصال جدلي قد تمثل بالنسبة للفرد كشعور أولي تعبيرا بالهوية الابتدائية، اللغات الباقية هي حتما صاحبة التعريف والاعتراف وتتمتع بمعايير وقيم ثقافية تنتسب لسلطة مؤسساتية أكثر توسعا لكنها تبقى أيضا لغة خارجية بالنسبة للفرد وهذا المستوى عمله التكامل بالدرجة الأولى.

إن لغة الهوية هي بالطبع لغة الجماعة الأصلية ولكن بتوسع نطاق عملية التثاقف أصبحت اللغة الأم تحدد دائما الجماعة الصغيرة بلهجتها أو لغتها المحلية مع احتفاظها بخصائص إقليمية تؤهلها للتمايز والدافع لوحدة يتجسد في عملية التجانس بين الوحدات الاجتماعية المختلفة وتزاوجها مع محيط الامتداد للعلاقات بين هذه الوحدات. هذا التعبير هو العنصر الأول للتعريف بين الأفراد وبتوضع دائما تحت المستوى المجتمعي – الوطني – وبهذا التفسير نستشف الانتماء لدى اللغة الأم والمتمثل في المحيط الاجتماعي لغتين اجتماعيتين تختلف فيما بينهما، هل التعددية الثقافية من زاوية اللغة ممكنة ؟ إذا وضعناها كمبدأ من جهة تواجه تعذر الاختزال الثقافي، ومن جهة أخرى الوحدة والتفرد للشخصية. قد نقرر أن أي شكل س التعددية هو ممكن إلا في حالة فرضية وهمية لفرد ذو الشخصية المزدوجة، بمعنى أنه منحدر من آل غريب ولا وجود له إلا وقتيا.

ولكن إذا تبينا مبدأ الوحدة والتفرد للشخصية نحتفظ على مستوى الفرضية بتفاعل مكثف مبدأ التطور للغات وأثره على تحول الثقافات في عملياتها الاكتسابية. فأشكال التعددية اللغوية والثقافية في مجملها تشهد تغيرات اجتماعية تجلب معها نظمها غرضها التطور والتجديد.

في الحقيقة حسب **لينتون**: « الثقافات تتطور وتتغير إنها تمحي بعض العناصر وتكتسب أخرى سيرورتها التاريخية » [1]

الهدف لبعض العناصر والاكتساب لأخرى تفسر أن حركة هذه القافات يضمنها أفراد هم الأولى باللغة والهوية وتعدديتها وليس المكتسب كرصيد ساكن. فالسلطة الاندماجية لدى الأشخاص توظف بلغتها داخل ذلك المسار لكن حتى الاندماج اللغوي بين الثقافات يعني ذهاب بعض العناصر الهواتية لميراث اجتماعي معين فالتداخل كعملية ضرورية بحذف أجزاء كأن يتمثل بها الأفراد أو الجماعات ليميزوا هويتهم عن باقي الهويات ولكن في غياب الثقافات الأخرى التي وجب عليها التثاقف.

إذن لا يمكن لهوية أن تطمس داخل أفراد أو جماعات متباينة لها تأطير واحد بالرغم من تعددية اللغة فإذا كان المشكل في الاتصال لا يقتصر ذلك حتى تختبر هذه اللغات ولكن يكفي أن الحراك الاجتماعي قائم يضمنه التواصل الطبيعي المبني على الحاجة الاجتماعية أو ما اصطلح عليها بالمصلحة.

القاعدي — في معناه المحلي — ولكنه يبقى عنصرا لا يملك اعترافا وبالتالي ليست له هوية.

والتقارب بين اللغة الفرنسية والعربية في المجتمعات المغاربية بدا متناقضا فكل مجتمع اختار اللغة العربية كلغة محلية — وطنية — وسياسة التعريب تترجم هذه الإرادة في الميدان الإجرائي إلا أننا نتساءل إذا كانت هذه الصدفة مجرد اصطدام لا يترجم تماثلا عميقا فاللغة الفرنسية أجنبية للمغرب العربي وإذا كانت مفروضة من طرف العملية الكولونيالية فمن الصحيح أيضا أن فكرة الوحدة الاجتماعية والثقافية باللغة وإطارها

---

(1) Gilbert Grand Guillaum opcit , p77 .

المؤسساتي كما لايديولوجيتها كأنه في نفس الشروط هذا يطرح المسألة حـــول بنائيـــة الهوية مع تواجد تعددية مفروضة إضافة إلى بقايا كولونيالية بكل أنواعها.

تلك الوضعية الصعبة نسبة للتكامل الاجتماعي والثقـــافي تقـــود إلى الفردانيـــة والمبادرات الحرة التي تحدث اللاتوازن في الهياكل الاجتماعية كما يصبح الاتصال خليط من القناعات وبدوره يحدث صراعات ليس لها روابط مع طبيعـــة المحليـــة والجماعيـــة المعهودة. واليقضة لدى الاثنيات بلغتها وثقافاتها لا يمكن تجاهلها لأن تداخلها قد يؤدي إلى انحلال في القوة المحركة للنشاطات الاجتماعية ليبقى التطور – كمفهوم تغـــيري – يعزل هذه الأقليات ليطرحها في قوالب تهميشية هي في ذاتها شائكة تنذر بتحول مفاجئ لكامل القوى الاجتماعية والثقافية المسيطرة.

الثقافة المثلى هي التي تثبت لغتها كقانون في ظل تعددية معترف بها مع العمل على تأكيد الشرعية المرغوب فيها ولا يحدث التوافق إلا برؤية خطة هـــذه الهويـــة تتخـــذ كأسلوب جماعي غرضه التطور لكامل الوحدات الاجتماعية والثقافية المتواجدة يجـــب العمل دائما على توفيق التعبيرات في اتصال موحد منهجه النموذج الجامع ولاكتمـــال ذلك النموذج يتعين اشتراك كل الأنساق الثقافية واللغوية التي تصرح بتمايزاتها .لكـــن الهدف لم يتم بعد فذلك سوى شطر أول يبقى عملية الاتصال مع المجتمعات الأجنبية – و المتميزة جغرافيا كذلك- في هذا الصدد نعتبر عملية التثاقف الهدف الأسمـــى لتطـــور المجتمع و درجة ضمن قائمة الموجودات الكونية فعندما يتم التعرف بالهوية داخل المجتمع الواحد بالرغم من تعددية لذاته و ثقافاته يتحقق التمثيل بهوية.

المراجع

المراجع

1- المراجع باللغـــة العربيـــة

1- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، دار الآداب، بيروت، 1969. ج2.

2- أحمد بن نعمان، الهوية الوطنية، الحقائق والمغالطات، دار الأمة بدون تاريخ.

3- بدون ريمون و ف بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حـــداد ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية ط1، 1976.

4- بير ديف. ن ، خمسة تأهلات حول الوجود، منشورات أدبية، باريس، 1936.

5- زهير حطب، مفهوم القيادة وأبعادها، قضايا عربية، بيروت، 1980 .

6- سيد عبد العزيز سالم، تاريخ المغرب منذ أقدم العصور حتى الوقـــت الحاضـــر، "العصر الإسلامي" ، ج 2 ،القاهرة، 1966.

7- عباس محمود العقاد، "عبقري الإصلاح والتعليم لمحمد عبده"، العـــدد الأول مـــن سلسلة أعلام العرب، وزارة الثقافة القومية، القاهرة، بدون تاريخ.

8- عبد العزيز عبد الحميد، اللغة العربية، دار المعارف بمصر، 1961، الطبعة الثالثة الجزء الأول.

9- عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرفة من فكر مالك بن نبي، دار الشهاب الجزائر، ط1 1984.

10- قيس خزعل جواد، رايش والتحليل النفسي، أضواء على سيرته الذاتية، دار الحداثة، ط1، 1983.

11- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصابور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط2، 1969

12-مالك بن نبي، مذكرات شاهد قرن، ط2، 1984.

13- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصابور شاهين، عمر كامل مقساوي، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987.

14-مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، ترجمة عبد الصابور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط3، 1992.

15-مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصابور شاهين، دار الفكر، دمشق ط5، 1986.

16-مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصابور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987.

17-محمد أركون (الفكر الإسلامي) ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب La phonic، 1993.

18- محمد علي محمد، (المفكرون الاجتماعيون)، دار النهضة العربية، بيروت، 1983.

19- شايف عكاشة، الصراع في العالم الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1993.

2-المراجع باللغـــــة الفرنسيـــــة

1- Balibard Etienne / Emmanuelle Wellertein, Race, Nation, Classe, Les identités ambigrés, édition la découverte. Paris 1988.

2- Bodin Louis, Les intellectuels, Paris. Puf . 1962

3- G. Gurvitch, Traiter de sociologie, T.I. Paris. PUF, 1967.

4- Gallissot René, Les limites de la culture nationale, Etude de laminoir de l'Afrique du nord, ED CNRS. Paris, 1984

5- Gramsci,Gramsci dans le texte, ED sociales, 1975.

6- Grand Gilbert Guillaume, Langue identité et culture nationale au Maghreb peuples medis.

7- Kichen Aziz, Un débat urgent, les problèmes de la langue, de la culture et de l'intelligentsia, unité mensuel, 10 Mai 1981.

8- Labdaoui Abdelkrim, Les nouveaux intellectuels, Houm Paris, 1993

9- Linton Ralph, Le fondement culturel de la personnalité , traduit par Andrey lyotord dumond, Paris, 1968.

10- Malinowski Broussilov, Une théorie scientifique de la culture, ed François Maspero. Paris, 1968

11- P. Bourdieu, Réponses, Paris, 1992

12- Rocher Guy, Introduction à la sociologie générale, HMH Paris, 1968

13- Taleb Bendiab, La politique de la culture en Algérie, A.R nouveau en jeu culturel en Maghreb CREMS. Etude de l'annuaire de l'Afrique du nord et du CNRS, Paris, 1984.

14- Entretien avec pierre Tholleir, la recherche, n° 112, Juin 1980.

الجرائد و المجلات :

1- ابن باديس ،جريدة الشهاب ، ج 12 م 12 ، فبراير 1937 .

2- المجاهد الأسبوعي ، عدد 5 ، فبراير 1988 .

3- محمد الصالح بن رمضان ، نشأة ابن باديس ، مجلة إفريقيا الشمالية ، العدد الرابـــع ، السنة الأولى ، ماي 1949 .

الفهرس

الفهرس

الموضوع	الصفحة
- شكر و تقدير - الاهداء - المقدمة	01
- أسباب اختيار البحث	04
إشكالية البحث	05
الفرضيات	06
منهجية البحث	06
الفصل الأول	07
أولا: النخبة كمفهوم اجتماعي	08
1- نظريات النخب	09
2- النخب والسلطة	11
ثانيا: نبذة وجيزة عن حدود الثقافة الوطنية	12
1- أساليب تناسخ الثقافة الوطنية	17
2- البنيات الاجتماعية والسلوك السياسي والثقافي	22
3- المثقف والتناقضات الاجتماعية	24
4- ماهية المثقف ونمطيته	26
ثالثا: إشكالية المثقف والسلطة	29
1- المثقفون الجدد	32

الفصل الثاني	33
أولا: ابن باديس	34
1- العوامل التي أثرت في تكوين شخصية ابن باديس	36
2- دور ابن باديس في تكوين الصحافة العربية الحديثة في الجزائر	37
3- فلسفة ابن باديس	37
4- موقف ابن باديس من الشخصية القومية للشعب الجزائري	39
ثانيا: مالك بن نبي	41
1- التغير الاجتماعي عند مالك بن نبي	43
2- دراسة فكرة التغيير عند مالك بن نبي	43
3- معالجة الحركة ومفهوم النهضة	45
4- مشكلة الحضارة	46
5- نظرية الحضارة	48
5-1- تاريخ الكلمة	48
5-2- التعريف الخاص لابن نبي	49
5-2-1- النظرية الكونية	49
5-2-2- النظرية التاريخية	49
6- مفهوم الدين عند مالك بن نبي	50
ثالثا: محمد أركون	53
1- المنهج	53
2- الفلسفة السياسية	55
3- الدين	56
4- مكانة الشخص البشري في الفكر الإسلامي	57

رابعا: الهوية	60
1- علاقة الهوية بالثقافة	61
2- علاقة الثقافة باللغة	63
3- المثقفون بين الهوية والعصرنة	64
4- إشكالية المثقف والهوية	68
5- الأنتلجنسيا والهوية	70
6- حدود الهوية الثقافية لدى الأنتلجنسيا	72
7- الأنتلجنسيا الجزائرية والثقافة الوطنية	83
خامسا: الخاتمة	85
المراجع	97
باللغة العربية	98
باللغة الفرنسية	101
الجرائد و المجلات	102
الفهرس	103