وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله.



كلية العلوم الاجتماعية

قسم علم الاجتماع والديموغرافيا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في علم الاجتماع

تخصص علم الاجتماع الثقافي

بعنوان:

المُثقف والسياسي في الجزائر المعاصرة.

The intellectual and the politician in contemporary Algeria

إعداد الطالب:

سفيان رباش

تحت إشراف:

أ.د. رشيد بوسعادة

العضو	الرتبة	مؤسسة الانتماء	الصفة
خليفة بوزبرة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	رئيسا
رشيد بوسعادة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	مشرفًا ومقررًا
نوال باشا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	عضو
صورايا رمضاني	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	عضو
سليم مغراني	أستاذ التعليم العالي	جامعة خميس الخشنة	عضو
كلثوم بلعلمي	أستاذ محاضر أ	جامعة الجزائر 3	عضو

السنة الجامعية 2024/2023


بسم الله الرحمن الرحيم

"وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"

سورة التوبة، الآية 105.

"إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا "

سورة الأحزاب، الآية 56.

اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم.

إهداء

للوالدين الكريمين أولا أبدا، لمن بعد الله عز و جل يأتي فضلها علي وهو ما لا تستطيع الكلمات أن تفيه حقه، و لا هذا العمل المتواضع أن يُساويه في مثقال ذرة من حبها و فضلها علي، اهدي هذا العمل،

إلى الجدة رحمها الله تعالى وجازاها عنا كل الخيرات في جنة الخلد،

إلى الإخوة و الأخوات،

إلى زوجتي التي استسمحها في الوقت و السنوات التي احتملتها معي بعد عودتي إلى طلب العلم، والتي اقتطعت فيها الوقت المتبقي من عملي إلى الدراسة معتدياً و متعديًا في ذلك على وقتها.

إلى أبنائي " مَرية و صَفية وساجد سعد الدين " بُهجتي و سُروري.

شكر و عرفان

فـإنّ خـير مـا يـذكر الإنسـان بـه ربـه حمـده، وقـول الحمـد لله خـير مـن الدنيـا ومـا فيهـا، وقـد حمـد الله نفسـه في القـرآن الكـريم في مواضـع عديـدة،

{**الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ**}. سورة سبأ، الآية الأولى

وأخـص بالشـكر والعرفـان أسـتاذي **رشـيد بوسـعادة**، الذي فضـلني على الكثير وأمدني بما يمد أبنائه وأحبائه حتى أخرجنا هذا العمل.

كـما أخـص أسـتاذي بجامعـة محمـد لمـين دباغـين" سـطيف 2 "، **عبـد الـرزاق أمقـران الشـريف** الذي أفـادني مـن علمـه و طيبـة قلبـه، وكان الأستاذ والموجه بداية من مرحلة الليسانس.

وأعـترف بفضـل مخـبر التغـيّر الاجتماعـي، بجامعـة أبـو القـاسم سـعد الله، الجزائر02، ولكل أعضائه ومُنتسبيه.

ثم العرفـان والاعـتراف بالجميـل لـكل معلمـي وأسـاتذتي في وعـبر كل المراحل والأطوار التعليمية بالمدرسة الجزائرية.

الفصل الأول

القسم النظري، المنهجي والإجرائي.

الفصل الأول:
القسم النظري، المنهجي والإجرائي.

مقدمة وإشكالية:

لا تزال ثُنائية المثقف والسياسي ثنائية مُلتبسة، مُتباينة مُتشابكة ومُتصادمة في أكثر صورها وتمظهراتها، متوافقة في أوقات نادرة وأماكن متباعدة، والحدود بينهما حدود جامدة أحيانا متداخلة في أحيانا أخرى، فهي ثنائية عند الالتقاء في أي صورة كانت "مواجهة، صدام، تحالف، توظيف..." وفي الأصل ثلاثية أولا الـ "سياسي" في مفهومه الواسع الذي يشتمل الدولة ومؤسساتها، وثانيا المثقف منذ النشأة الأولى وقبل البروز الحديث للمثقف أي المثقف في صوره وتمظهراته العديدة عبر العصور، وثالث الثلاثية الاتصال والانفصال والعلاقة والانخراط بين الـ سياسي والمثقف.

فالرسالة التي يحملها المثقف تجعله في تقاطع دائم مع السياسي، فالمشتغل بالفكر هو في النهاية فرد من أفراد المجتمع يحق له ما يحق لهم، إلا أن أحايين أخرى يختار المثقف التعاطي الكلي للثقافة في موضوعاتها السياسية دون أن يفكر إطلاقا في جانب ممارساتها أو سلبياتها في المنهج والسبيل، الظاهر منها والمستتر.

ونحن هنا إذ نذكر المثقف فإننا نذكره بصورته الرسَالية مُتجاوزين بذلك المفهوم الإشكالي الذي يثيره المصطلح/المفهوم، فهو إنسان يفكر ويعمل بعقله من خلال معطيات وأفكار لها مرجعية يدور فيها وينطلق من خلالها في أعماله وأفكاره حسب **محمد عابد الجابري**، وهو المثقف العضوي حسب **انطونيو غرامشي**، أما **ادوارد سعيد** فيتساءل حول تعريف المثقفين إذا ما كانوا فئة بالغة الكثرة أو فئة ضئيلة العدد ومنتقون بعناية، فيما اتجه **عمار بلحسن** إلى ربطه بالجدلية الاجتماعية بوصفه عضوا في مؤسسات المجتمع المنخرط في صراعات لا ينفع معها الانكفاء والانعزال.

إن ارتباط الفكر بالواقع المعاش ارتباط جدلي تبادلي، هذا الواقع هو المكان الطبيعي الذي تمتحن فيه الأفكار ويكون المثقف هنا صاحب رسالة وسلطة فكرية وأخلاقية ومجتمعية ومحور للفكر والواقع معا، فالثقافة هي انعكاس للوعي الاجتماعي، والمثقف لا يمكن أن يكون خارج مجتمعه، إذ هو يساهم في التنوير من خلال إنتاجه وإبداعه فهو بذلك يُشارك في التأثير على المجتمع والتأثر به عند تحديد خياراته، ولا يمكن أن يكون لإبداع المثقف أية معان ولا أية مفاعيل إن اختار أن يكون خارج المجال الحيوي السياسي لمجتمعه، بهذا المفهوم إن المثقف هو فاعل سياسي، وهو هنا يتقاطع مع الـ سياسي.

والثابت أننا في الوقت الذي نجد فيه المثقف "المشتبك" في ومع مجمل قضايا مجتمعه، نجد أيضا مِن المثقفين مَن يفضل التموقع عند قنوات توزيع المزايا والمصالح كما نجد من يصف نفسه بالحيادي ووضعيته بالزهد في صورة الانتهازي الساكن خلف الـجُدر ينتظر اللحظة المناسبة للتحرك والانقضاض أو اهتزاز الهاتف يدعوه للالتحاق بالركب...، فليس هناك توصيف محدد للمثقف يمثل المحشر لكل الأصناف والأنماط.

في هذا المسار يسعى السياسي إلى أن يُكيف ويتكيّف المثقف معه، ويُطَوِع إنتاج هذا المثقف مع توجهاته وخدمة لمصالحه، وهو في ذلك يَنتقي من"**المثقفين**" من يتلائم وتوجهاته وأهدافه، فيجد في " المعروض" من يقدم خدماته طواعية أو حسب الطلب، كما يجد من

يتحصن بكبرياء المثقف من لم ينزل من عليائه حفاظًا على استقلاليته وحرية فكره المطاوع لمخيلته في الإبداع والنهوض بمجتمعه مما يمكنه من الانضمام الفعَّال إلى المشاركة المجتمعية عبر إنتاجه الحر وليد مجتمعه وبيئته، وصيانة أيضا لمخرجات الـ سياسي في أن تكون ذات جودة وتحمل من الرُشد ما يبتغيه المجتمع، وفي هذا يتساوى **مع السياسي الآخر** –رجل السياسة- ذلك الذي يرى في المثقف داعم وساند ووتد مخرجاته كسياسي خدمة لمجتمعه وليس ذلك السياسي الذي قال: "**كُلما سمعت كلمة مُثقف تلمست مُسدسي**".[1]

فالسياسي كفرد في العموم يتمسك بـرَوْم بلوغ المصلحة الظرفية أو الذاتية، **أما المُثقف** فهو مُؤمن بما هو ابعد من ذلك فهو لا يريد لمهمته النقدية أن تنتهي ولمشروعه الثقافي الانشطار أو التجزئة مقابل مصالح أو منافع آنية ذاتية معينة.

جدلية هذه الثنائية ليست وليدة عصرنا الحالي بل تمتد في التاريخ وعبر الحضارات المختلفة، ترتبط ارتباطا وثيقا بالمجتمعات والصور المتعددة للدول عبر مختلف أنواعها وتمفصلاتها، سواء كانت ملكية، جمهورية أو غير ذلك، كما لم تغب هذه الثُنائية عن مختلف الحضارات سواء منها الغربية أو الشرقية بما فيها الحضارة العربية والإسلامية منذ بداية الخليقة مرورًا بمختلف المراحل وصولا إلى دولة المدينة والخلافة الراشدة إلى الدولة الأموية فالعباسية ...وُصولا إلى العصور التي جاءت بعدها من دول ومماليك... كان لثنائية المثقف/السياسي الحضور الدائم والمستمر مع تغير آليات تشغيل واشتغال هذه الثنائية من عصر إلى آخر ومن دولة أو سلطة أو عائلة مالكة أو عصبية أو عُصبة مُسيطرة على الحياة والمجال الثقافي/السياسي، فالثابت هو هذه الثنائية والمُتغير: الأحوال، الأزمنة، الأمكنة، النفوس، القيم..، بالإضافة إلى الدول بمختلف أنواعها.

ثم إن الجدلية المقصودة لا تتطابق كليا مع الجدلية الماركسية - رغم تساوقها معها جزئيا- تلك التي تحكم منطق التطور التاريخي والعلاقة بين طبقتين متناقضتين تسعيان للمحافظة وتنمية مصالح متناقضة مما يؤدي الى التصادم الحتمي، فهي في هذه الدراسة تقوم أساسا على التكامل والتراكب والتساوق مما يعني توجهها الى الانفتاح على دراسة الظواهر الاجتماعية والابتعاد عن التلازم والالتصاق الشرطي المسبق المميز للجدلية الماركسية والحتمية التاريخية "المفترضة".

والجزائر لم تحد عنها هذه الثنائية، فقد كان لها الحضور الدائم، والأثر المتغير تغير أحوال البلد والدول والسُلط التي حكمت هذه الأرض، واكبت فيها مختلف المراحل، مُروراً بالمرحلة العثمانية وصولا إلى الحقبة الإستدمارية راسية في مرفأ مرحلة ما بعد استرجاع السيادة الوطنية.

عبر هذه المراحل شهدت **ثنائية** المثقف والسياسي سلطة المفكر وفكر السُلط مُتغيرات ودورات بين التأثير والتأثر، التوظيف أو الاستغلال، الترابط أو التنافر، التضاد أو التعاضد، التحالف أو التخاصم

---

[1] في افريل 1933 صعد الحزب النازي إلى سدة الحكم في المانيا، فكتب الشاعر الألماني **هانس يوهست** المنخرط في النازية مسرحية عُرضت في الذكرى الرابعة والأربعين لميلاد أدولف هتلر، وقد ورد على لسان أحد أبطالها قوله: "**كلما سمعت كلمة "ثقافة" تحسست (أخرجت) مسدسي**"، ومن يومها يُنسب هذا القول أحياناً لقائد سلاح الجو الألماني هيرمان غورنغ، وأحيان أخرى لوزير الدعاية الألمانية جوزيف غوبلز وأحيانا أخرى لهتلر نفسه. ***عبد السلام المسدي***، آليات الفكر وسؤال السياسة في تجليات الحداثة العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2021، ص.116.

والعداوة، الثقة أو الشك والارتياب التبعية أو الاستقلالية...حسب الأزمنة والأحوال، وتداخل المصالح أو تقاطعها أو تعارضها، في ميادين الثقافة، الفكر، التربية السياسي...

وكما في العصور الغابرة، فان **الجزائر المعاصرة** شهدت وتشهد هذه الثنائية، وصولا إلى أيامنا هذه التي تشهد على بُزوغ مُؤشرات دلائل على العبور إلى مرحلة جديدة تستلزم من المثقف الحضور الفعَّال لحسم العبور الآمن.

فحسب رأي **يورغن هابرماس** فان إن كل أمة من الأمم تعاني من فترة لأخرى من حالة الانسداد على كافة الصُعد والمستويات، وعندئذ تعمى الناس، ولا يعود أحد يعرف أين المخرج ولا كيف!! في تلك اللحظات الحرجة بالذات، يظهر المُثقفون الكبار لفك حالة الانسداد هذه واكتشاف مَواطن الخلل، وإعطاء دفعة جديدة للأمة كي تثق بنفسها وتنطلق من جديد، كما يقول **سروش** ميلاد المثقفين يأتي في مراحل العبور والانتقال من مرحلة تاريخية لأخرى في مرحلة التحول والتغيير..

من هنا فان جزائر العشرية الثانية من القرن الواحد والعشرين تنتظر من المثقف القيام بدوره، ومن هذه المقاربة وتلمس لمرحلة تنتظر الجزائر فهل نأمل في مثقفين يفكون الانسداد حسب تعبير **هابرماس**؟ أم ننتظر ميلاد مثقفين يواكبون العبور حسب رأي **عبد الكريم سروش**؟ أم مثقفين يمثلون العار والهوان على حد توصيف **علي عزت بيغوفيتش** لبعضهم.

هذا الدور المأمول من المثقف وفقا لـ "ذاتية" الباحث يكون مع الـ سياسي في الشؤون ذات الصلة والهدف المتوافق عليه، أو غير ذلك عندها نكون أمام فاعلين اثنين، يشكلون ثنائية تنتج عنها مآلات عديدة تتشكل وفقا لهذه الثنائية، من هنا يمكن لنا الوقوف المعرفي عند هذه الثنائية -المثقف والسياسي- من خلال الولوج إلى تمفصلات آليات التدبير والتسيير المخولة للسياسي في مقابل آليات النقد والتصويب المنُوطة بالمثقف.

وتبقى ثنائية المثقف والسياسي من الإشكاليات الممتدة والمستمرة، ففي جميع المجالات والميادين نجد حالات متعددة منها في موضع الاشتباك وأخرى تحت نير تبعية، في حين تبقى سياسة الاحتواء والحذر والتحسس سارية عبر العصور وفي كل الظروف ويرجع كل طرف الأسباب والدوافع حسب موقعه من السلطة ومدى استقلاليته عنها.

ومنه يتراءى أمامنا **التساؤل الرئيس** لهذه الدراسة الذي يبحث في الصور والكيفيات التي تمظهرت في ظلها ثنائية المثقف والسياسي والمضامين التي أنتجتها في الجزائر المعاصرة؟

وعبر دخول ساحات الثنائية، وتزاحم مساحات التنازعية فيها، يتفرع التساؤل الرئيسي فتنبثق عنه **أسئلة فرعية** تمس المسائل والميادين التي كانت مسرحا لهذه الثنائية الجدلية مع ما تركته من **فراغات** نحاول ملئها عبر تلمس: ما بين المثقف والسياسي في جدلية الثنائية ومرئيات الصدام التكامل، ثم المسالة الثقافية وجذور مشكلتها، ثم الوقوف عند مسائلها وميادينها ولا نصل إلى هذه المسائل السائرة والمستجدة إلا بعد الوقوف عند المسائل البائدة فنأخذ صورة عن الساحات التي فتحت عن الإدماج والتجنيس والتجنيد وما أثارته المدرسة الفرنسية في الجزائر، ثم نعبر إلى المسائل والميادين المستجدة فنلج اللغة من بناها الثقافية ومسار تشكلها كميدان للجدلية بين المثقف والسياسي، وما أثارته وتثيره من نقاشات فكرية وسجالات سياسية، وننتقل

إلى مسألة الهوية مما انتهينا إليه في مسألة اللغة ثم نواصل تتبع مسار الجدليات وتنازع المشارب والاتجاهات، ثم مسالة الديمقراطية والحرية عبر ما انتهينا إليه في مسالة الهوية، ونركز فيها خاصة على مطالب التمتع وأسئلة التمنع، ولن نصل إلى ما سبق تعداده إلا بعد أن نكون قد حققنا وتحققنا من المثقف والسياسي حسب مقتضى هذه الدراسة.

02- أسباب اختيار الموضوع:

هذه الأسباب هي في حد ذاتها إشكالية وتدفع إلى تناول الموضوع وفق أبعاد شتى مع سعة كبيرة في مقاربة البحث، ومع هذه التداخلات للأسباب التي دفعتني لاختيار الموضوع، من الأفضل تصنيفها إلى أسباب ذاتية وأخرى موضوعية.

02-01- الأسباب الذاتية:

– أمزجة الثقافي والسياسي له ارتباط وثيق بالميول الذاتية مع تلبسه بتعجبات كثيرة، هِمتُ وهَمت بالجدلية والثنائية، بالتماسات والتداخلات والهوامش نسقين لا يقوم احدهما إلا والآخر قائم والعكس صحيح، تتحدد الغلبة وتقاس المقاومة أو الامتثال والتعاون، ومنها تنبع صور الأفراد والمجتمعات والدول، ثقافي وسياسي ارتبطًا بالإنسان ارتباط هذا الأخير بالأرض.

– ثم انه لا طالما أثارتني مواضيع تبحث في أسباب الانحطاط والتأخر عن الركب الذي تسير فيه مختلف الأمم وتَتَخلف عنه أُمتنا بل وتعجز عن السعي للحاق بالقاطرة، أو حتى أن تتحسه وتُدرك وضعها المتأخر بل "المتوقف" وقوف من لا يُرجى تحركه، هذه القاطرة التي لا تنتظر راكبيها في غير مرافئها ومحطاتها، فهي دقيقة مجردة لا تعرف استثناء ولا تعترف بالمحاباة، فكانت تساؤلات تثور في وعيي وتدوس على الأسباب السياسية وتأثيراتها على هذه الوضعية وجعلها وحدها مثارها ومسبباتها، وكأن السياسة نسق وحيد لا يُجابهه أو يُوازيه نسق آخر، وان كان ذلك أمر مسيطر في واقعنا إلا أن ذلك ليس بالحقيقة الكاملة وإنما سِحرٌ خُيل لنا انه حقيقة بفعل تعطيل باقي الأنساق وتخليها عن أداء مهامها هروبا من تحمل المسؤولية أو محاباة للنسق السياسي الذي بدا له في هذه الوضعية انه السلطان في وسط غلمان وجواري تجاريه رغم أنها الأحق والأسبق - من المفترض- في تبوء قافلة اللحاق بركب سير باقي الأمم، وفي ظل كل هذا من يوازي السياسي ويقابله وله شرعية ذلك هو إما غائب أو مغيب أو منتحل صفة يرفس عبرها صفته التي فُطر عليها أو اكتسبها فكأنه لا يتحمل جزء من مسؤولية ومآل تأخره تأخر مجتمعه، هي تلك مُساءلة المثقف.

– ثم بالنسبة لي موضوع السياسي له ارتباط وثيق بالميول الذاتية، زادته ارتباطاته بتعجبات وتساؤلات كثيرة "كانت" تروم الكشف عن أسباب غياب المفكر في مقابل طغيان السياسي، مع أحكام مصطبغة بالوارد من صورة الواجهة المترسخة في المخيال الفردي والجمعي عن مكانة السياسي في المجتمع الجزائري، وعن سلوكيات تحولت إلى أعراف وقوانين انغرست فيه عبرت عن الحاجة إلى هذا السياسي في كل أمر وحين من قضاء الحوائج والمصالح اليومية، إلى إنشاد الوظائف العليا ومراكز التحكم والتموقع في منابع توزيع السلطة بتشكُلاَتها وتمظهراتها.

– ثم كان ألم الإحساس بخَفت وتواري صوت المثقف في الأوقات التي يُفترض عندها إسماع رأيه وموقفه أو حتى قراءته لموضوع يتناول بالنقد مسألة ما مهما كانت، بل وتحول بعض المثقفين في الكثير من

الأحيان إلى ظاهرة صوتية تحملها القنوات التلفزية مبرمجة لتحليل (من الحلال وليس من التحليل) ما تبتغيه سلطة من السُلط سياسية أو دينية أو حتى رياضية...الخ، وبل يمكن حتى أن يناقض هذا المثقف نفسه ومواقفه حسب ما تراه هذه السُلط من مستجداة ولا يجد في ذلك لا عيب معرفي ولا حرج أخلاقي ولا حتى انزعاج رمزي أو عاطفي يظهر على الأحاسيس والملامح...

02-02- الأسباب الموضوعية:

– الأزمة، "الجزائر في أزمة"، "أزمة الجزائر" ...الخ عبارة تكاد تكون لازمة/ملازمة للجزائر بل تكاد في أحيانا كثيرة أن تتفوق على الاسم "الجزائر" لتصبح كلمة أزمة مرادف للجزائر وعلى وفي فترات متداخلة وطويلة، فأثناء الاستعمار "الجزائر في أزمة" الاستعمار والرضوخ والتراجع وضعف الأمة...الخ، وبعد الاستقلال "الجزائر في أزمة" أو "الجزائر تبحث عن حلول للخروج من الأزمة" تعددت الأسباب المطروحة والمسببة لهذه " الأزمة/ات" مع تمظهرها في صور اجتماعية، اقتصادية، ثقافية سياسية ...الخ، في هذا المحيط نتساءل هل الجزائر مرتبطة بالأزمة ارتباط عقدي لا ينفك؟ ألا تجد الجزائر من يعمل على حل أزماتها؟، أم أنها لم تنجب من يحمل على كاهله ذلك؟، هل حقا لا يوجد في "السياسي" الحل، وفي"المثقف" الرؤيا والتبصر؟ أم أن الأزمة هي أزمة مُنشؤها المرتبط دوامه باستمراريتها؟ عبر انتحال صفات سحرة فرعون فيُخيل للناس من سحرهم أنها أزمات تسعى.

– الجزائر كغيرها من الدول في محيطها الإسلامي، الإفريقي والعربي أصابها ما أصابها من نكوص حضاري سبق الجائحة الاستعمارية وكان احد مُسببات إنجاح الهجمة الفرنسية ودخول الجزائر سنة 1830 واستمرارها إلى غاية سنة 1962، وبخروج الاستعمار سياسيا كانت الآمال محققة بتأكيد قيام فرضية عودة الجزائر الى مسار الرقي والخروج من الارتكاس بل وتكاد تكون يقينا، إلا أن الحقيقة التي تكشفت ونفت تأكد هذه الفرضية انه بعد كل هذه السنوات من استعادة السيادة الوطنية لا تزال سلاسل الجر إلى الخلف تجر معها الجزائر ولا تلفتها.

03- أهمية الدراسة:

الدراسة وصفية تشمل دراسة حقائق ومواقف وأحداث وأوضاع، مما لا يستلزم وجود فرضيات مُسبقة، ومع ذلك فهي مستفيضة في المجالات التي حددتها لتلمس ما بين المثقف والسياسي، مع التحليل والتفسير وتعليل المشكلة المدروسة، وكل ذلك يتم بعد مرحلة الاكتشاف أو الصياغة، ومرحلة التشخيص والمعمق، وترتبط كل من المرحلتين بالأخرى، وتهدف إلى تحقيق الأهداف والغايات ومنها التفسير والتشخيص والوصف بصورة معمقة.[1]

وتكمن أهمية الموضوع في ارتباطه المباشر بإشكالية الرُقي والنمو والبناء أو الجمود الارتكاس والتراجع والانحطاط، مع كل مداخل هذه الإشكالية ومخرجاتها المحلية والعالمية بما فيها التأثيرات الخارجية من استعمار مباشر وهيمنة ثقافية وسياسية واجتماعية...الخ

كما تستمد أهمية الدراسة من الموضوع نفسه، بحيث تبرز مميزاتها واتساقها مع التوجهات العامة للبحث، مع الغوص في تجلياتها "الخاصة بها" في حد ذاتها دون التماس أهمية أخرى خارجة

[1] عبد الغني عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع، الإشكالات، التقنيات، المقاربات، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص.24.

عن نطاقها أو لم تبحث فيها على الإطلاق، وإلا كنا نبحث في المكان الخطأ وبالوسيلة الخطأ، لذلك فإننا نصنف أهمية الدراسة وفقا لما يلي:

- الضبط المفهومي للمثقف والسياسي بداية مسلك مسك الموضوع.
- التعرض بالبحث لأهم الميادين من مشتملات البحث الأساسية.
- البحث في اكبر قدر ممكن من المثقفين والسياسيين الجزائريين أولوية، مع الأخذ بعين الاعتبار ما كتب وما قيل في الفكر الغربي والعربي حول الجزئية المتناولة.

04- الغايات البحثية:

التساؤل الرئيس، والتساؤلات الفرعية المنبثقة عنه يُحددان المحاور الرئيسية للدراسة، لتتسق مع الغايات العامة للدراسة، فتكون الغاية الأساسية الصور والكيفيات التي تمظهرت في ظلها ثنائية المثقف والسياسي والمضامين التي أنتجتها في الجزائر المعاصرة.

هذه الغاية الأساسية تتفرع إلى غايات جزئية:

- الغاية الجزئية **الأولى** تستلزم تحقق وتحقيق المثقف والسياسي بالمفهوم الذي تستهدفه الدراسة وصولا إلى تحديدهما جزائريا.
- الغاية الجزئية **الثانية** تقصي المسالة الثقافية وجذور مشكلتها في الجزائر، وعبرها ما بين المثقف والسياسي في جدلية الثنائية ومرئيات الصدام التكامل،
- الغاية الجزئية **الثالثة** ميادين الثنائية والبداية بالمسائل البائدة.
- الغاية الجزئية **الرابعة** المسائل والميادين المستجدة ومخرجاتها.

05- تحديد مفاهيم الدراسة:

المفهوم تصور ذهني عام ومجرد لظاهرة أو أكثر والعلاقات الموجودة بينها، وبعض الحدود المستعملة في طرح السؤال وأهداف البحث تأخذ صبغة مفاهيم، هذه الأخيرة ما هي في الواقع إلا تصورات ذهنية لمجموعة متنوعة من الظواهر التي نريد ملاحظتها[1]، وانطلاقا من أن المفهوم هو تصور تجريدي فان الشروع في تجسيده يتطلب تفكيكه إلى أبعاده المختلفة، وعليه يتعلق الأمر هنا بفحص معانيه العميقة وتقبل فكرة انه يشير إلى جوانب من الواقع هي التي تشكل الأبعاد أو ما يسمى بمكونات المفهوم، ويجزئ البعد إلى مؤشرات[2]

والمفهوم قد يتخذ مضمونا بنائيا أو مضمونا وظيفيا[3]، ومن الأهمية تبيان الترتيبات المنهجية في تحديد المفاهيم، حيث تم التمييز في دراستنا بين المفاهيم الأساسية أو المحورية وبين المفاهيم الداعمة أو المساندة لها مع ما تحمله هذه الأخيرة من أهمية تخدم البحث ودون أن تُحَمل صفة الثانوية عيب الانتقاص، ولا تصنيفها كالمساندة أو الداعمة سمة السكون المتعارضة مع صفة التطور والتشكل وفقا لمقتضيات البحث، بل تبقى صالحة لان تتحول وترتقي خلال أطوار

---

[1] موريس انجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، تدريبات عملية، ترجمة بوزيد صحرواي وآخرون، دار القصبة، الجزائر، الطبعة الثانية، جانفي 2008، ص. 158.

[2] موريس انجرس، المرجع نفسه، ص. 160.

[3] عبد الغني عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع، الإشكالات، التقنيات، المقاربات، المرجع السابق، ص. 129.

البحث إلى موقع ومرتبة المفاهيم المحورية، ووفقا للتصور البحثي والجزئية المدروسة ودون الإخلال بالتوجهات العامة للبحث، وعليه فإن:

المفاهيم المحورية أو الأركان الحاملة للدراسة وتوجهاتها العامة، ومن أهم هذه المفاهيم: الثقافة، المثقف، السياسة، السياسي، السُلطة. أما **المفاهيم المساندة** والتي تظهر بالتفاوت من خلال مسار البحث وتبرز خاصة في ميادين الاشتباك والتفاعل.

01-05- المفاهيم المحورية:

- الثقافة:

يوصف مصطلح الثقافة بأنه مصطلح "جذاب ومُضلل"، أما جاذبيته فبسبب ما يحمله هذا اللفظ من دلالات ايجابية لاستخدامه في سياقات المدح والثناء والتسابق في الانتساب إلى الثقافة بصورة أو بأخرى، وأما التضليل فناتج عن الكثرة الكاثرة من المفاهيم التي تطرح للثقافة دون أن تراعي الشروط المنهجية في وضع المصطلحات.[1]

كما يطرح إشكالا في كل اللغات بما فيها اللغة اللاتينية التي "حُكم" على أنها أصل نشأته، ثم انه يثير أشكالا آخر باعتبار الثقافة كظاهرة إنسانية كان الاهتمام بها حديثا نسبيا، ثم إن الثقافة كمفهوم يعتبر واحد من بين المفاهيم الأكثر تداولا، والأكثر غموضا[2]

في المسار إلى تلمس تحديد وضبط مفهوم الثقافة نجد تعريف الانجليزي **ادوارد بارنات تايلور** (*Edward Burnet Taylor 1832*-1917) صاحب ابسط تعريف للثقافة وأشدها رسوخا وثباتا وهو الذي لم يخرج تعريفه للمفاهيم الليبرالية التي ترى عموما ان الثقافة هي ثمرة فكر الفكر[3]، حيث يقول:" هي ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل المقدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الانسان من حيث هو عضو في المجتمع"* ، ويكاد يكون هناك توافق على الفضل في اقتراح أو تعريف شامل ودقيق للثقافة يعود لتايلور، إلى جانب الأمريكي **لويس مورغان** (*Lewis H. Morgan 1818-1881*) الذي عُد أول من اقترح أن تكون الثقافة موضوعا رئيسيا لتخصص الانثروبوجيا الثقافية والاجتماعية.[4] ومنه أصبح تعريف تايلور للثقافة بمثابة نقطة انطلاقة لمعظم التعريفات التي تناولت الثقافة[5] .

أما الثقافة جزائريا، فهي كثقافة فلابد أن لا تخرج عن كل ما يتنازع التعريف، مع اشتمالها كل الاتجاهات والقيم السائدة في المجتمع الجزائري، كما يعبر عنها الدين الإسلامي،

---

[1] عزمي طه السيد احمد، الثقافة العربية وتحدياتها في عصر العولمة، مكتبة الأسرة الأردنية ووزارة الثقافة الأردنية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2015، ص.13.

[2] محمد جواد أبو القاسمي، نظرية الثقافة، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الإسلامية، 06، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص.14

[3] رهبة اسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، دراسة اجتماعية سياسية، دار الشؤون الثقافية العامة ووزارة الثقافة العراقية، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2013، ص.13.

* ويضيف ***تايلور*** في كتابه الانتروبولوجيا 1881 أن الثقافة هي شيء لا يمتلكه الإنسان.***كليفورد غيرتز***، تأويل الثقافات،مقالات مختارة، المرجع السابق، ص.06.

[4] عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر، لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2013، ص.22.

[5] نهلة إبراهيم، الثقافة في مواجهة العصر، قضايا سوسيولوجية معاصرة في علم الاجتماع الثقافي، دار الرواد، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى، 2008، ص.27..

واللغة والآداب، العلوم، والفنون، والقيم، والأخلاق، والمعتقدات، والعادات والتقاليد...، مصادرها الرئيس الدين الإسلامي، ثم اللغة العربية وآدابها، والثقافة الأمازيغية وتراثها، وبعدها تأتي المؤثرات الحديثة الخاصة التي فرضت نفسها لأسباب تاريخية وحضارية قوية[1] ولا يجب الركون إلى المؤثرات الخارجية كمداخل سلبية بل يجب التمتع بالقدر الكافي من التطعيم المناسب والمكافئ، مع عدم الانكفاء على التدعيم بوصفه مضاد لكل ما هو خارجي فتكون ثقافة منكفئة مطأطئة لا تكاد ترفع رأسها إلا وثقافة أخرى تكون قد زيرتها.

- **المثقف:**

متى تقوم بالعمل على أي تعريف، فسوف يكون من المغري أن تحاول الوصول إلى التعريف المثالي أو الكامل، التعريف الذي يمسك بجوهر الظاهرة بطريقة تجعلك تستطيع ان تحللها بشكل أفضل، باعتبار التعريف شكل من أشكال التجريد، ويمكن أن تدرج فيه جميع الحالات المحددة لظاهرة ما، والاعتقاد بوجود مثل هذا التعريف هو شكل من أشكال الوهم *Illusion*.[2]

وحتى لا نتوهم الوصول إلى تعريف جديد مثالي وجامع، فإننا نؤكد على أن تعريف الدراسة للمثقف إنما انطلق ثم عاد إلى كل ما تلمسناه من تعاريف لمفهوم المثقف عبر المفكرين الغربيين والمسلمين والعرب ثم الجزائريين، فنقول عن المثقف بأنه هو:

"المثقف فردا أو جماعة، هو العارف المتحسس لآلام وآمال وحاج مجتمعه، الملتزم بقضاياه ومطالبه، النافذ إليه بعقلانية بوضوح فكر ونجاعة سياسة، في التزام تجاهه وفي ملازمة لعقيدة راسخة في انه بوعيه سبيل لتنوير مجتمعه، فهو الحر المتحرر الصائن لحرية واستقلال مجتمعه، المستقل عن أي سُلط مهما كانت، المنتج للفكر المُقَوِم للسياسة المشارك فيها، المتحصن من الايدولوجيا، الصانع للمعرفة، السائل المتسائل في المجال العام، المتكيف معرفيا، الواقعي نقدي النزعة، المصدع الصادع بالحقيقة، مع الجد والإجادة والالتحام العضوي والأبدي بمجتمعه".

سوسيولوجيا الثقافة:

سارت السوسيولوجيا في طريقها لفهم الثقافة، لتكون معنية بصورة رئيسية بالعوامل الاجتماعية مثلما هي معنية بالعوامل الثقافية، وطرح فروع السوسيولوجيا المختلفة للموضوعات الثقافية عادة ما تتناسب مع التوجهات النظرية والعملية، فالسوسيولوجية المبنية على الفكر **الفيبري** تركز على دوافع سلوكيات الأفراد وترى أن الأمور الثقافية تدخل في دراسة هذه الدوافع.[3]

---

[1] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، السداسي الأول 2017، ص.10.

[2] ريتشارد سويدبيرغ، استخدام التعريفات في علم الاجتماع، ترجمة خالد كاظم ابو دوح، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط-أكدال، المغرب الأقصى، 2019، ص. 03.

- النص الأصلي: *Richard Swedberg*, On the definitions in sociology, European Journal of Social Theory, March 2019.
- والاعتقاد بوجود مثل هذا التعريف هو شكل من أشكال الوهم *Illusion*، ويوجد سببا لذلك، **الأول** : هو ان علم الاجتماع لا يتناول الوصول إلى تعريف هو "الحقيقة" مثلما يركز على ذلك القانون او الأخلاق، كما يقره ماكس فيبر، والسبب الثاني هو: انه طبقا للبحث فانه لا يمكن تضمين كل الظواهر المرتبطة بموضوع معين تحت تعريف واحد.

[3] ديفيد إنغليز وجون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، المرجع السابق، ص.16.

وسوسيولوجيا الثقافة موجودة بين أنماط الإنتاج الفكري وسماته العامة من جهة، ومعطيات البنية الاجتماعية بكل أبعادها الاقتصادية والسياسية والبيئية التاريخي منها والمعاصر من جهة أخرى، وبالتالي دراسة وظائف هذا الإنتاج الفكري وآلياته وتفاعلاته في المجتمعات على مستوياتها كافة[1] وفي هذا تقارب جزئي مع الطرح الماركسي الذي يعرفها على أنها تحليل طبيعة العلاقة الموجودة بين أنماط الإنتاج الفكري ومعطيات البنية الاجتماعية وتحديد وظائف هذا الإنتاج في المجتمعات ذات التركيب التضييدي أو الطبقي.[2]

- **سوسيولوجيا المثقفين:**

هي إسهام في التحليل الاجتماعي للمثقفين، ووظيفتها هي إبراز الصعوبات في تحليل العلاقة المظفرة المعتادة التي تقوم بين المثقفين والقادة "الزعماء"، وان تذكرنا باننا خاضعون للتأثير في مقولاتنا الفكرية وفي كل ما يسمح لنا بان نجعل العالم موضوعا للتفكير والكلام، ويجب التذكير بان اتخاذ المواقف إزاء العالم الاجتماعي قد يكون مدينا بشيء ما إلى الشروط التي تُنتَج فيها هذه المواقف والى المنطق النوعي للأجهزة السياسية و "للعبة" السياسية.[3]

وفيما هيمنت مقاربتين مهمتين لدراسة المثقفين، الأولى ذات منحى فرنسي، والأخرى ذات منحى انجلوساكسوني، يستهجن **علي الكنز** سيطرة هاتين المقاربتين، مقدما مقاربة قائمة على مجموعة من المؤشرات السوسيولوجية، وتفرض علينا الدراسة عمل مزاوجة بينها، لفهم وتتبع المسار، وكذا الوقوف على مواقفها وتحلفاتها ونظراتها إزاء المسائل المطرحة والتي مست كل المجالات من الثقافية إلى السياسية إلى الاجتماعية والتربوية والاقتصادية ومدى تأثيرها وتأثرها مع احترام المجال الزمني والمكاني.

ونهدف من خلال التطرق بدراسة سوسيولوجيا المثقفين الى معرفة أسباب تبنى هؤلاء المثقفين لمواقف متباينة.

المثاقفة والتثاقف:

التثاقف يوضح عملية التحول الثقافي الذي ينتج عن الالتقاء المتتابع بين الثقافات ويمكن إدراك تأثيرات التثاقف على مستويات متعددة في المجتمعات المتجاذبة[4]، والدارس للتثاقف يتناول التطورات الناتجة عن اتصال ثقافتين تتأثر وتؤثر[5]، وبذلك فهو يرتبط اشد الارتباط بمفهوم التواصل والاتصال الثقافي ذي الدلالة الوجودية للإنسان ويلقي بضلاله على الأمم والشعوب.[6]

- وكذلك السوسيولوجيا المبنية على الفكر الماركسي والقائمة على علاقات القوى بين الطبقات الاجتماعية تحلل الثقافة ضمن هذا الإطار وتدرسها بهدف إضافة شئ جديد إلى فهم علاقات القوى الطبقية، وهكذا فان كل فرع من فروع السوسيولوجيا يحلل ويدرس الثقافة داخل إطار منهجه واهتماماته.

[1] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكالات ...من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، فيفري 2006، ص.87

[2] الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، الطبعة الثالثة، 1978، ص.24.

[3] بيير بورديو، أسئلة علم الاجتماع، حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، ترجمة إبراهيم فتحي، دار العالم الثالث، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1995، ص.77.

[4] سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2009، ص.271.

[5] سارة بوزرزور، الترجمة والمثاقفة، البدر، جامعة بشار، الجزائر، المجلد التاسع، العدد السابع، 2017، ص. 206.

[6] رسول محمد رسول، نقد العقل التعارفي، جدل التواصل في عالم متغير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، 2005، ص.50

وغلب في الفكر العربي من جهة الاعتقاد بان المثاقفة مرادفة للتبادل الثقافي والحوار الثقافي، ومن جهة اخرى جزء منها اعتبرها عملية قهر يمارسها الغرب على الشعوب المغلوبة[1] في إطار ما أدرج عليه الاستشراق حتى وقت قريب في مفهومه للمثاقفة بأنها تفيد تأثير ثقافة قوية أو مستقوية أو غازية وقاهرة على ثقافة ضعيفة أو مستضعفة ومَغزُوة ومقهورة.[2]

مع ذلك ليس هناك ثقافة أو لغة لم تقع تحت تأثير لغة أو ثقافة أخرى، وهي حالة طبيعية تتأسس على أن لا ثقافة تتكون من ذاتها بذاتها، لذا فان عمليات التأثير متبادلة في ظاهرة إنسانية كبرى.[3]

- **التفاعل الثقافي والاتصال الثقافي:**

أُستخدم مصطلح "الاتصال الثقافي" للإشارة إلى عملية اكتساب الفرد أو الجماعة الخصائص الثقافية لجماعة أو مجتمع آخر من خلال الاتصال والتداخل، واعتبر علماء الاجتماع الأمريكيين أن تعبير "الاتصال" (بالمعنى البريطاني) يعني تأثر الطرف الأضعف بثقافة الطرف الأقوى إما لتفوقه السياسي والاقتصادي (أم لتفوقه البريطاني!؟) واستبدلوا به مفهوم "التفاعل" الذي يعني تبادل التأثير بين مختلف الجماعات أو المجتمعات، بصرف النظر عن قوة كل منهما السياسية أو الاقتصادية أو التكنولوجية.[4] وهو بذلك يطرح العلاقة مع الغير مشفوعا بتصورات وخلفيات أيديولوجية ومعرفية وثقافية...الخ[5]

- **التكييف الثقافي:**

استخدم المصطلح لتوصيف عمليات التلاؤم والتغير الذي يحدث من خلال الاتصال الثقافي، ويعنى به تلك الظواهر التي تنتج عندما يحدث اتصال ثقافي مباشر بين جماعات ثقافية مختلفة وما يترتب على ذلك من تغييرات في الأنماط الثقافية. [6]

وبعد تأكيدنا على أن الثقافة ليست قدرا ومعطى فوقي وقومي، وليست جوهرانية نزلت علينا من الأعلى، نكون قد فصلنا في ان الثقافة فعل اجتماعي يستجيب لسنن الحياة تمددا وتقلصا، وبذلك تكون عملية التكييف تنبنى على عاملين أساسيين، العامل التعليمي ثم الديناميات الشخصية[7]

- **الغزو الثقافي:**

هو قيام مجموعة أو كيان ما بالهجوم على الأسس والمقومات الثقافية لمجموعة او كيان او امة أخرى[8]، هو غزو غير مسلح طغى فهمه في الفكر العربي والإسلامي انه يستهدف الدين والأمة الإسلامية ممددا

---

[1] رشيد يلوح، التداخل الثقافي العربي-الفارسي، من القرن الأول إلى القرن العاشر هجري، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، مارس 2014، ص.33.

- ومن المفكرين العرب الذين اخذوا بمفهوم الغلبة القهر نذكر منهم: ***ادوارد سعيد*** خاصة في كتابيه الاستشراف، والثقافة والامبريالية، وكذا ***عز الدين المناصرة*** في كتابه المثاقفة والنقد المقارن.

[2] هايل علي المذابي، المصعد في نقد المسرح، دروب للنشر والتوزيع، 2018،ص.20.

[3] زياد صالح الزعبي، المثاقفة وتحولات المصطلح، دراسة في المصطلح النقدي، منشورات الان، .....الطبعة الثانية، 2023، ص.13.

[4] نهلة إبراهيم، الثقافة في مواجهة العصر، قضايا سوسيولوجية معاصرة في علم الاجتماع الثقافي، دار الرواد، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى، 2008، ص.46

[5] احمد شراك، سوسيولوجيا التراكم الثقافي، المركز الوطني للإبداع المسرحي والسينمائي، الرباط، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2004، ص.26.

[6] سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، المرجع السابق، ص.271.

[7] برهان زريق، مخاطر الغزو الثقافي، سلسلة الكتب المنشورة بعد الرحيل، العدد 56، الطبعة الأولى، 2017، دمشق، سوريا، ص.24.

[8] إبراهيم بن مبارك آل جوير، التنمية والمجتمع، العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2023، ص.128.

العقيدة والثوابت والقيم والتشكيك عبر بث أفكار وتقاليد ومعلومات وقيم ومناهج غير عربية او إسلامية[1] مع تفضيل استخدامه بالتطابق مع مفهوم التبعية الثقافية أو الاستتباع الثقافي أو الاستلاب الثقافي.[2]

ويربط جل الفكر العربي المعاصر الخطورة المتأتية من الغزو الثقافي بأسباب التخلف بجميع أنواعه ووجوهه، التخلف الذي يجعل حضارة ما مبهورة بحضارة أخرى حريصة على تقليدها والاقتداء بها، والتخلف هو الذي يحول الدولة إلى كيان ضعيف يمكن استعماره.[3] وهو بذلك ارتبط اشد الارتباط بالمعرفة، ففي حالة الغزو الثقافي يسعى الغازي إلى القيام باستبدال والحلول وفقا لثقافته، وفي هذه العملية توجد علاقات متشابكة فهناك دور أساسي تقوم به الحضارة الغازية، وهناك دور آخر تقوم به الحضارة الضعيفة ويمثل دور هذه الأخيرة في استسلام أصحابها لحالة الضعف الفكري الذي تعاني منها وقبول ما تعرضه الحضارة الغازية.[4]وهو بهذا يسود في مراحل الضعف بينما يسود مفهوم التفاعل الثقافي في مراحل القوة.[5]

- **المجال الثقافي**:

مصطلح يطلق عادة على ارض محدودة جغرافيا فيها جزئية أو ثقافة فرعية معروفة، وتخوم المجال الثقافي لا تَتَحَدد ضرورةً بالحدود السياسية أو الوطنية، والمجال الثقافي فضاء اجتماعي تشاهد فيه خصائص مشتركة، أي علاقات متشابهة للإنسان بالطبيعة وكذلك منظومة قيمية واحدة، مجموعة الأفراد أو الجماعات التي تعيش في مجال ثقافي واحد تنتمي طبعا لثقافة واحدة او لثقافات متشابهة ذات خصائص مشتركة كثيرة.[6]

- **التكامل الثقافي**:

هو التوافق المتبادل بين سمات ثقافية متعارضة لتكون نسقا منسجما، وللعوامل السيكولوجية الدور الأهم في تحقيق التكامل الثقافي، فكل ثقافة مميزة ومتفردة في التكامل بين أجزائها المتداخلة والتي تتشابه في الأفكار الرئيسية والروح العامة لهذه الثقافة فالدين والأسرة والنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تتوافق معا في هذا الكيان والترتيب المتكامل في تكامل اكتسب معناه من الروح العامة للشعب، أما على الصعيد السياسي فيبقى للتكامل الثقافي دور في دعم الاستقرار عامة.[7]

- **الأمن الثقافي**:

---

[1] جاسم يونس الحريري، التنافس الإقليمي والدولي في العراق وانعكاساته على علاقاته الخارجية بعد الاحتلال الامريكي، دار جنان، عمان، الأردن، 2016، ص.39.

[2] مسعود ضاهر، مجابهة الغزو الثقافي الامبريالي الصهيوني للمشرق العربي، المجلس القومي للثقافة العربية، القاهرة، مصر، 1989، ص.50

[3] غازي عبد الرحمن القصيبي، الغزو الثقافي ومقالات أخرى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2006، ص.12.

[4] علي جمعة محمد وآخرون، بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، الجزء الأول، دار السلام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2008، ص.188

[5] محمد نعمان جلال، الواقعية الجديدة في الفكر العربي، المشروع الفكري للأنصاري نموذجا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، 2004، ص223

[6] محمد جواد أبو القاسمي، نظرية الثقافة، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الإسلامية، 06، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص.171.

[7] يسعد الشريف صحراوي، مسألة الثقافة في الجزائر بين الهوية والاندماج، المجلة الجزائرية للسياسة العامة، جامعة الجزائر 03، الجزائر، المجلد الرابع، العدد الأول، ص. 144.

هو الحفاظ على الهوية الثقافية من خلال تحصينها من كل ما يهددها سواء أكان هذا التهديد من الداخل او من الخارج، فهو الأسس والقواعد المتوفرة في ثقافة ما فتمنع الاختراق الثقافي والفكري[1] وتحافظ على المكونات الثقافية الأصيلة في مواجهة التيارات الثقافية الوافدة او الأجنبية المشبوهة، وهو بهذا المعنى حماية وتحصين للهوية الثقافية من الاختراق والاحتواء من الخارج[2]

ورغم ما قيل ويقال عن الأمن الثقافي، ورغم تذثر الكثيرين بعباءة الأمن والخصوصية الثقافية للاستتار عن نوازعهم الحقيقية، إلا أن الأمن الثقافي الحقيقي هو ما تمحور حول الإنسان فمنه الانطلاقة واليه المنتهى وأساس كل ما هو ثقافي قبل أي ولوج آخر.

- **الانتشار الثقافي**:

الانتشار الثقافي أساس جوهري من أسس التقدم الثقافي، وعن طريقه يمكن لثقافة مجتمع ما أن ينتقل إلى مجموعة من الثقافات، ذلك ان الثقافات تنتقل وتنتشر باليات ومظاهر متعددة تبعا لطبيعة الاحتكاك[3]، فيكون القبول والاقتناع والامتزاج، او الرفض والصراع، أو التردد مع الاختيار والمفاضلات.

- **السياسي** *Le Politique*:

السياسي "*Le politique* "كلمة في أصلها اليوناني تعني المدينة *polis* صفة لكل ما له علاقة بالحضارة في بلاد الإغريق، حيث كانت الحضارة تشمل مجموع المواطنين أو الأشخاص الذين يتمتعون بنفس الحقوق و يشاركون بطريقة أو أخرى بإدارة مصالحهم المشتركة، أما في المجتمعات المعاصرة فأصبح السياسي مؤسس *"Institutionnalisé"* في مؤسسة الدولة كتنظيم سياسي و التنظيمات التي تنبثق عنها، كما أنه يدل على الأحزاب وبصفة أشمل على السلطة " *Le pouvoir*" التي يتنازعها الأحزاب أو الأشخاص.[4]

أما من جانب السياسي المنسوب إلى السياسة، فنقول هذا أمر سياسي، وهو الأمر المدني المشترك بين المواطنين الخاضعين لقوانين واحدة، ومنه الاقتصاد السياسي، والحقوق السياسية والسلطات السياسية،...وإذا أطلق لفظ السياسي على من يتولى الحكم في الدولة، دل على نوعين من الرجال: احدهما: رجل الدولة وهو الذي يقيم الحكم على سنن العدل والاستقامة، وثانيهما: رجل الحكم الحاذق الماهر في الانتفاع بالأحوال المحيطة به، لتحقيق مآربه السياسية.[5]

وإذا كان من الوهم الإحاطة التامة بأي تعريف أو مفهوم والمسك بحقيقته في كل جوانبه، فان السياسي *Le Politique* بمفهوم هذه الدراسة من الإيهام حصره في رجل السياسة فقط، ذلك وان كان هذا الأخير جزء من السياسي إلا انه جزء لا يمثل كل "السياسي" وإن كان

---

[1] علي عية، الأمن القومي العربي في عصر العولمة، اختراق الثقافة وتبديد الهوية، الكتاب الأول، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، مصر، 2012، ص.85-86.

[2] خالد حوير الشمس، دراسات نقدية في الشعر والنثر، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، 2021، ص.170.171.

[3] برهان زريق، المرجع السابق، ص.28.

[4] سيرات فتحي، البنى الاجتماعية للسياسي في الجزائر، حالة ولاية وهران، أطروحة دكتوراه، تخصص علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، السنة الجامعية 2018/-2019، ص.81

[5] فؤاد صالح السيد، معجم السياسيين المثقفين في التاريخ العربي والإسلامي، مكتبة حسن العصرية، بيروت، لبنان، 2010، ص.06.

يتصدر ظاهره إلا انه لا يغطيه بالتمام، ذلك أن السياسي بالإضافة إلى رجل السياسة هو مجمل الدولة وتراتيبها وتدابيرها وهياكلها والسلطة وسُلطها والأحزاب وجماعات الضغط بكل أطيافها في قديمها وحديثها بل ويصل إلى كل ما يحيط بالفرد والمجتمع في اي شكل من أشكال تنظيم الدولة.

أما المجتمع المدني فالسياسي يحويه ولا يحتويه، ذلك انه إذا احتواه كان كمن يُولِد مجتمع مدني على شاكلة الجمعيات والمنظمات التي "تَعْتَاش" على ميزانيات الدولة ومخصصات الجماعات المحلية.

- **السياسة** *La Politique* **:**

السياسية *La politique* تعني فن الحكم، حكم دولة أو فن إقامة علاقة مع دولة أو دول أخرى (السياسة الدولية)، تفترض ممارسة سلطة بهدف تأسيس أهداف مشتركة للتعاون بين المجموعات و بهدف حل الخلافات المحتملة فيما بينهم، كما يعود إليها أن تحقق التناغم بين المصالح المتنافرة و أن تؤمن لمجموع المواطنين الظروف المادية والمعنوية التي يستطيع كل شخص أن يعيش فيها بأفضل حال ممكن، و بالتالي فهي تعتبر أن الإنسان هو سياسي بطبعه إذا اقتبسنا مفهوم أرسطو "*homo-politicus*" أي بتعبير أخر فصفة السياسي هي ملازمة لكل البشرية و بمختلف مكونتها.[1]

يعرفها **ماكس فيبر** على أنها المجهودات التي نقوم بها من اجل المشاركة في الحكم او التأثير في عملية توزيع السلطة، سواء بين الدول او بين مختلف التجمعات داخل الدولة[2]، هذه الدولة التي يعتر فيبر انه لا يمكن أن نحددها سوسيولوجيا من مضمون ما تفعله، بل انطلاقا من وسيلة نوعية خاصة بها كما هي خاصة بأي تجمع سياسي: الوسيلة هذه هي الطبيعي" فكل دولة تقوم على العنف.[3]

- **سوسيولوجيا السياسة**:

هي احد أنواع السوسيولوجيا المتخصصة، وهي الإرث الفعلي للفلسفة السياسية وللقانون وللتاريخ، وهي عند **ماكس فيبر** لا يمكن فهمها دون الدخول عبر مفهومي القوة والسيطرة، ثم من خلال اتجاه الآليات السياسية داخل الدولة، أيضا من خلال رجل السياسة الذي يعيش للسياسة وأيضا من اجلها.[4]

- **السياسة الثقافية**:

نظريا السياسة الثقافية هي منهج الدولة في القطاع الثقافي، من تخطيط وتشريع للقوانين الثقافية، وتوفير الأموال والهياكل المؤسساتية، والإطارات اللازمة وتحديد الأهداف الإستراتيجية والمرجعيات الفكرية مع الأخذ بعين الاعتبار في ذلك الانتماء الثقافي، ولن يقوم النظري إلا إذا

---

[1] سيرات فتحي، البنى الاجتماعية للسياسي في الجزائر، حالة ولاية وهران، المرجع نفسه، ص.81.

[2] جوليان فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د.ت، ص.106-107.

[3] ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفها حرفة، المرجع السابق، ص.262.

[4] إكرام عدنني، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، 2013، ص.147.

كرس ميدانيا على ارض الواقع، فتكون بذلك جملة من الغايات ذات المدى البعيد، ومن الأهداف ذات المدى المتوسط، يكون على رأسها إنشاء البنى الثقافية.[1]

فالسياسة الثقافية هي التصور السياسي للمشروع الثقافي للدولة والذي يجند الجهود التنظيمية المختلفة ويوجهها لخدمة الحاجيات الثقافية للمجتمع بما يتماشى مع النسق الثقافي للدولة والمجتمع.[2] فيعمل السياسي على رسم التوجهات الثقافية من خلال وقوفه على بناء الثقافة السياسية، عبر السيطرة على اليات التمويل ومسار الفعل الثقافي وتوزيع البنى التحتية وطبيعة الشراكة مع الفاعلين الثقافيين، مع اشرافه على التشريعات المسيرة والمتحكمة للقطاع الثقافي، وتختلف الاليات التي يتبعها السياسي وفقا لمتغيرات عديدة منها التوجهات الأيديولوجية وطبيعة النظام السياسي.[3]

كما تتضمن أهدافها صون التنوع الثقافي وفقا المنظور المعتمد من طرف منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم : اليونيسكو[4]، كما تم تبني المشروع* المقدم من طرف فلسطين بشأن اتفاقية اليونيسكو لعام 2005 حول حماية وتنوع أشكال التعبير الثقافي الداعي إلى اعادة صياغة السياسات الثقافية لتعزيز الحريات الأساسية[5]

- **الثقافة السياسية:**

يشير مصطلح "الثقافة السياسية" إلى تأثير السياسة في الثقافة وتأثير الثقافة في السياسة، وعلى نحو أكثر تحديدا تشمل الثقافة السياسية على القيم والمعتقدات والأفكار والممارسات التي وجدت في الجماعات التي تلعب دورا في التنظيم السياسي للمجتمعات[6]

طور مفهوم الثقافة السياسية بشكل خاص على يد الأمريكيين خاصة منهم غابرييل آلموند (*Gabriel Almond 2002-1911*) وبذلك تشكلت مدرسة انطلقت من مُسَلمة تقول ان مختلف الثقافات السياسية تتحدد من خلال تفوق بعض المواقف السياسية*[7] مما يجعل من الارتباط بين الثقافة السياسية والتأهيل السياسي ارتباطا وثيقا، ذلك ان التأهيل السياسي ينقل ثقافة الأمة السياسية ويحولها، وهو إحدى الطرق التي ينقل بها جيل معاييره ومعتقداته السياسية إلى الأجيال القادمة.[8]

---

[1] سفيان لوصيف، السياسة الثقافية: بين نظرية المفهوم والفعل المؤسساتي، مجلة الاداب والعلوم الاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، الجزائر، المجلد التاسع، العدد الاول، 2012، ص.57-62، ص.65.

[2] عبد السلام بعزيم وخلدون بايع راسو، السياسة الثقافية: مقاربة سوسيولوجية، المرجع السابق، ص.184.

[3] عبد السلام بعزيم وخلدون بايع راسو، المرجع نفسه، ص.ص. 185-186.

[4] الموقع الالكتروني للمنظمة: https://www.unesco.org/ar ، تاريخ الولوج والاطلاع: 22 أوت 2022.

[5] عرض تقرير فلسطين رباعي السنوات بشأن اتفاقية اليونسكو لعام 2005 حول حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي، الموقع الالكتروني للمنظمة: https://www.unesco.org/ar ، تاريخ الولوج والاطلاع: 22 أوت 2022.

- * المنفذ من قبل اليونسكو بدعم مالي من الوكالة السويدية للتعاون الإنمائي الدولي (سيدا)، والمستفيدة منه دولة فلسطين بالإضافة إلى 15 دولة أخرى

[6] سمير الخليل، مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، المرجع السابق، ص.111.

[7] جان ماري دانكان، علم السياسة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1997، ص. 155.

- * ويعرف مفهوم الموقف في العلوم الاجتماعية تقليديا بمعارضته مع مفهوم السلوك.فالسلوك هو فعل خارجي يتبناه فرد ما، أما الموقف بالعكس فهو نزوع داخلي للرد بطريقة خاصة على وضع ما، ان الأول يمكن ملاحظته اذن بصورة مباشرة لأنه يحدث في الحين، أما الثاني بالعكس، فانه ليس كذلك، لأنه بالرغم من كونه حقيقيا، ليس لديه إلا نتائج محتملة قد تتحقق أو لا، وفقا للظروف.

[8] جابرييل ايه. آلموند جي. بنجهام باويل الابن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر نظرة عالمية، ترجمة هشام عبد الله، الدار الأهلية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى،، (عن ترجمة الطبعة الخامسة الصادرة عن اللبنانية للطبع، بيروت، لبنان)، 1998، ص.60.

ومن بين كل أنماط الثقافة السياسية تتبوأ ثقافة سياسة المشاركة أجدر الأنماط وأبرزها في مسار إنجاح التحول الديمقراطي.

- **التكييف السياسي:**

كلمة تكييف أو مجتمعية (*Socialisation*) غامضة وتخل فيها مضامين متنوعة، ويمكن أن يطبق على عمليات التعلم أو الاندماج، لكن المجمع عليه هو التضامن الأساسي بين مفاهيم الثقافة السياسية والتكييف السياسي، وانتهت الجهود المبذولة من اجل التفكير بنوع من التكييف الاستعلائي، المستقل عن الثقافات التي يتدخل فيها انتهت بالفشل.[1]

- **التنشئة السياسية:**

يلتقي علم الاجتماع وعلم السياسة في عدة نقاط ومن أهمها عمليتي التنشئة الاجتماعية والتنشئة السياسية، في ارتباط يمكن ان يكون وسيلة لإحداث تغييرات اجتماعية وسياسية[2]، خاصة اذا تمت عملية التنشئة بنجاح وتعرف الفرد على النظام السياسي، وادرك ماهية السياسة وكانت له ردود فعل إزاء الظاهرة السياسة،[3] بعد ان تلقى واكتسب ثقافة سياسية معينة.[4]

وفي المقابل تكون نتائجها سلبية خاصة في المجتمعات المنقسمة ثقافيا او سياسيا بشكل حاد اين تخلق ثقافة سياسية معاكسة تمد نفوذها الى بعض قنوات التنشئة السياسية، خاصة اذا اقتنعنا ان التنشئة السياسية هي أولا الإجابة على سؤال كيف تتشكل الثقافة السياسية في المجتمع؟[5]

- **السُلطة:**

تعرف السلطة من خلال استعمال مواردها، فهي بمثابة علاقة لا متوازية بين الفاعلين على الأقل "تابع-متبوع" حيث ينفرد التابع بتعليمات وإيحاءات للمتبوع[6] فتكون بمعناها العام الحق في الأمر، فهي علاقة بين طرفين مُتراضيين "الآمر والمأمور"، يعترف الأول منها أن ما يصدره من أمر إلى الطرف الثاني ليس واجبا عليه إلا لأنه صادر عن حق له فيه، ويعترف الثاني منها بأن تنفيذه للأمر مبني على وجوب الطاعة عليه وحق الطرف الأول في إصدار الأمر إليه، فالمشكلة الأساسية الأولى في علاقة السلطة هي مشكلة الاعتراف عند طرفيها، فإذا كان الاعتراف تاما ومتبادلا استقامت السلطة كعلاقة أمرية مشروعة، ولكن إذا تطرق الخلل إليها من جهة احد الطرفين فإنها تتعرض للارتباك والتصدع والوهن وقد تنتهي إلى الانهيار.[7]

- **اللغة:**

يعد تعريف اللغة عند **ابن جني** من التعريفات الدقيقة إلى حد بعيد: "حد اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"، فيما يعرفها **ابن خلدون** بأنها عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك

---

[1] جان ماري دانكان، علم السياسة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1997، ص. 155.

[2] محمود حسن إسماعيل، التنشئة السياسية، دراسة في دور أخبار التلفزيون، دار النشر للجامعات، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1997، ص.21.

[3] ثامر الخزرجي، النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة، دراسة معاصرة في إستراتيجية إدارة الدولة، المناهل، 2004، ص.123.

[4] بلقيس احمد منصور، الأحزاب السياسية والتحول الديمقراطي، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 2004، ص.21.

[5] إبراهيم أبراش، علم الاجتماع السياسي، مقاربة ابستمولوجية ودراسة تطبيقية على العالم العربي، عمان، الأردن، 2001، ص112.

[6] خليل احمد خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ص.122.

[7] ناصف نصار، منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2001، ص.07

العبارة فعل لساني ناشئة عن القصد لإفادة الكلام فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان، وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم.[1]

فيما يعرفها **دي سوسير** *De Saussure* بأنها " تنظيم من الإشارات المفارقة" أو " نظام من الإشارات المتميزة يرتبط بأفكار متميزة"[2] فيما يذهب **مالينوفسكي** *Malainoviski* إلى التأكيد على أنها ليست مجرد وسيلة للتفاهم والاتصال بل هي حلقة في سلسلة النشاط الإنساني المنظم وأنها جزء من مواقف العمل التي تعمل في تنويع اللغة.[3]

واللغة أساس الفكر وطريق الإنسان إلى الفكر،[4] مما يجعل أهميتها تتجاوز تعريفاتها وتشمل كل نواحي حياة الإنسان في ماضيه وحاضره ومستقبله، ترتبط بالأمم والحضارات صعودا ونزولا فتشمل الثقافة والسياسة والمجتمع والاقتصاد، وتمس الهوية والوطنية، كما تحتضن المشاعر والأحاسيس تخزينا وحفظا وتحليلا وحنينا.

واللغة فوق كل هذه الأهمية، لها أهمية أعمق واشمل وأقدس في صورتها اللغة العربية، كونها لغة القرآن الكريم ولغة سُنة نبيه الكريم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

- **الهوية:**

كما المثقف تلتقي الهوية في تشعب وترامي أطرافها في وبين والعديد من العلوم من جهة، وفي تعدد المفاهيم والمقاربات واختلاف التعاريف من جهة أخرى.

ورغم ان لفظ الهوية لم يكن في العربية لا يتجاوز فهل "هوى" اي سقط من عال، وجاء و"هُوِيَّة" تصغير هُوَّة، كما جاء في لسان العرب، وهي هوية الشيئ وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كل "واحد"وفق **الفارابي** ، فيما ذهب **ابن رشد** في كتابه تلخيص"ما بعد الطبيعة" إلى أن الهوية مشتقة من "الهو" كما تشتق الإنسانية، وفي مقدمة **ابن خلدون** ورد أن "لكل شيء طبيع تخصه.[5]

وتوصف الهوية بانها مكونا للهوية الاجتماعية، فالتعاريف المحالة اليوم عن الثقافة تقوم على تعريفها بوصفها وسيلة ضرورية لاكتساب صفة الانتماء الفعلي الى كيان اجتماعي محدد ومتميز، ومؤسسة رمزية للحفاظ على تراث مجتمع ما وتقاليده ونقلها الى الأجيال الجديدة، وهذه الدلالة الحديثة نسبيا تسمح بالنظر الى الثقافة على انها واحد من العناصر والمكونات المهمة لتحديد هوية الشخص الاجتماعية، فيتعرف في مرآة الثقافة على نفسه، ومن خلالها يُتعَرَّف عليه من مناظير الثقافات الأخرى.[6]

- **الديمقراطية:**

---

[1] محمود فهمي حجازي، مدخل الى علم اللغة، دار قباء، القاهرة، مصر، 1997، ص.21-31.

[2] احمد سومان، أساليب تدريس اللغة العربية، دار زهران، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2008، ص.22.

[3] علي عبد السميع قورة ووجيه المرسي أبو لبن، الإستراتيجية الحديثة لتعليم وتعلم اللغة، اللوتس، القاهرة، مصر، ص.15.

[4] محمد القاسم فلاني، اللغة وعلاقتها بالتواصل اللساني، مجلة مخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، المجلد 17، العدد 01، 2021، ص. 44.

[5] دعاء خليل علي، العولمة والهوية في الفكر العربي المعاصر، مجلة جرش للبحوث والدراسات، عمان، الأردن، المجلد 22ن العدد الأول، سنة 2021، ص. 472.

[6] عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المرجع السابق، ص.17.

الديمقراطية بالتعريف التقليدي البسيط هي: حكم الشعب بواسطة الشعب من أجل الشعب[1]، فهي تمليك السلطة الى الشعب والمحاسبة [2]وصولا إلى الرقمنة وكشفها عن عملية التزاوج ما بين الديمقراطية كمفهوم سياسي وثقافي واجتماعي وبين التكنولوجيا كآلية ووسيلة لتعزيزها، من خلال المساهمة في توفير الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية خاصة الحرية[3]

وبين البسيط والرقمي، كانت للديمقراطية صور وأشكال، من التمثيلي الى التشاركية، وان التمثيل المباشر يكاد يكون مستحيلا فان اغلب صور الديمقراطية المطبقة هي التمثيل غير المباشر او النيابي الاختيار او الانتخابي.

- **الحرية:**

أورد ابن منظور في لسان العرب ان "الحر بالضم نقيض العبد والجمع أحرار وحرائر[4]، والحرية لغة تطلق على الخلوص من العبودية فيقال هو حر أي غير مُسترق، وتطلق على الخلوص من القيد والأسر، وفي الإسلام يراد بها الرضا والاختيار كما يراد بها تخليص النفس من الأوهام.[5]

الحرية في الأصل تُبحث في إطارها الاجتماعي، فهي حرية اجتماعية واصلها اجتماعي، والإنسان الحر خلق اجتماعي تاريخي وليس حالة عالمية للنوع الإنساني، وبذلك لن يكون للاتجاه القائم على أن الحرية مُسَلمَة كحق طبيعي[6].

وفي المجال السياسي يشكل غياب الحرية أو ضمورها احد المصادر المفسرة لأزمة المشاركة السياسية، وفي غيابها تسقط المواطنية، ويضيق على الفرد "المواطن" في بُعديه: القانوني والهوياتي المتعلق بالانتساب العضوي إلى المجموعة السياسية[7]

06- المقاربة النظرية:

موضوع الدراسة مُمَشكل *Problématisé*، مما يتطلب الاستعانة بما يناسبه من مقاربة نظرية، والنظرية هي مجموعة من المصطلحات والتعريفات والافتراضات لها علاقة يبعضها البعض والتي تقترح رؤية منظمة للظاهرة وذلك بهدف عرضها والتنبؤ بمظاهرها[8]، فهي بذلك تعتبر إطارا تفسيريا للظاهرة المدروسة عن طريق نسق مفاهيمي، يحدد علاقة بين تغيرات معينة بغرض التنبؤ بحدوثها، باتخاذ مسافة مع المعرفة التلقائية والأفكار المسبقة، وهي جزء لا يتجزأ من السيرورة المنهجية، فهي تقدم الإطار التفسيري للظواهر

---

[1] صادق حبيب، في وادي وطن...، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2009، ص.437.

[2] عبد القادر رزيق مخادمي، الاصلاح الديمقراطي في الوطن العربي، بين القرار الوطني والفوضى البناءة، الفجر،القاهرة، مصر، 2007، ص.20.

[3] عثمان محمد الدليمي، مواقع التواصل الاجتماعي، نظرة عن قرب، دار غيداء، عمان، الأردن، 2020، ص.379

[4] ابن منظور، لسان العرب، الجزء الرابع، المرجع السابق، ص.141.

[5] نضير خزرجي، التعددية والحرية في المنظور الإسلامي، دراسة مقارنة، بيت العلم للنابهين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص.174.

[6] زيجمونت باومان، الحرية، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 2012، ص.05.

[7] محمد مالكي، دور الثقافة السياسية في تفجير الثورات العربية، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2012، ص. 282.

[8] موريس أنجرس، المرجع السابق، ص. 55.

المدروسة[1]، في إطار الحيز العام للعلم الذي ما هو إلا منهج لتسجيل الخبرات البشرية والرابط على أسس عقلية بين عناصرها، وهنا تعتبر النظرية مجموعة من هذه الروابط العقلية تستخدم لتفسير وشرح كيف نعمل ظاهرة معينة[2]، ومنها المقاربة النظرية السوسيولوجية التي هي جملة المفاهيم التي زكتها تجربة البحث الاستكشافي وتبنتها الدراسة، أي أن للمقاربة السوسيولوجية هوية، وهويتها هي نسبها العلمي أو حقلها النظري الذي تنتمي إليه، مما يتعين على الباحث مسؤولية تدقيق المستند المعرفي لدراسته، أي ربط مفاهيم مقاربته بإطارها النظري المنتمية إليه.[3]

فهي تساعد الباحث على تحديد المتغيرات او العناصر الهامة في نطاق دراسته وتزيد من ثمرة البحث من خلال إمداده بالموضوعات والقضايا التي تستحق الدراسة[4]، فتلعب دورا أساسيا بمساعدتها على توحيد وتوضيح ما يتم التأكيد عليه حول الواقع الملموس وبالتالي تمنح الانسجام للميدان المعرفي بفضل ما تقترحه من تفسيرات، هذه التفسيرات التي يحتمل ان تظل محل اختبار دائم على محك الوقائع والأحداث في إطار سيرورة الاستنتاج أو الاستنباط.[5] وفي هذا الإطار فان اكبر المشاريع السوسيولوجية كان لابد لها لبناء صروحها من المرور عبر بوابة سوسيولوجيا **ماكس فيبر**[6]

05-01- سوسيولوجيا ماكس فيبر:

---

[1] لمياء مرتاض نفوس، إشكالية التنظير في العلوم الإنسانية، دار المناهج، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، سنة 2021، ص.ص102.101.

[2] محمد فؤاد حجازي، النظريات الاجتماعية، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 2011، ص.11.

[3] نور الدين بولعراس، المقاربة السوسيولوجية في البحث الاجتماعي، محاولة ميتودولوجية امبريقية من اجل تجاوز إشكالية الاختيار، العرض والتوظيف، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية،.....، العدد 35، سبتمبر 2018، ص.30.

[4] طاهر حسو الزيباري، أساليب البحث العلمي في علم الاجتماع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع –مجد-، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص.45.

[5] موريس أنجرس، المرجع السابق، ص. 55.

[6] **ماكس فيبر:** ماكسيميليان كارل إميل فيبر(21 أفريل 1864 – 20 جوان 1920) بالألمانية *Maximilian Carl Emil Weber* ولد في إرفورت الواقعة في مناطق تورينغن في أسرة "من الطبقة البورجوازية المتوسطة"، حسب ما يؤكد هو شخصيا. التحق من 1882 حتى 1886، في برلين بجامعة فريدريش-فيلهيلم، جامعة هومبولت الحالية، حيث درس الحقوق والاقتصاد القومي والفلسفة والتاريخ. أجرى أبحاثه فيما بعد ودرّس بصفة بروفيسور في كل من برلين وفرايبورغ وهايدلبيرغ وميونيخ. وقد كان على المستوى السياسي، كما الكثير من مثقفي عصره، صاحب توجهات قومية، إلا أنه نشط بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى مع الديمقراطيين اليساريين الليبراليين.

للتوسع والاطلاع أكثر على السيرة الذاتية والمهنية والعلمية لماكس فيبر يُنظر في:

- لوران فلوري، ماكس فيبر، ترجمة محمد علي مقلّد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، جانفي 2008، ص.ص 08-22.
- كارل لويث، ماكس فيبر وكارل ماركس، ترجمة عبد الله حداد، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الاولى، ماي 2020، ص.ص. 29-30، ص.ص.35-43.
- محمود أبو زيد، أعلام تفكر الاجتماعي والانتروبولوجي المعاصر، الجزء الثالث، دار غريب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2011، ص. ص.189-193.
- عبد المنعم الشقيري، العقلنة عند ماكس فيبر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جانفي 2021، ص.ص. 13-19.
- علي عية، ماكس فيبر والبحث المضاد في أصل الرأسمالية المعاصرة،المكتبة العصرية، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى، 2004، ص.ص.40.11.
- حسام الدين فياض، نظرية الفعل الاجتماعي عند ماكس فيبر، دراسة في علم الاجتماع التاويلي، مكتبة نحو علم اجتماع تنويري، عمان، الأردن، 2018،
- ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة صلاح هلال، مراجعة محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2011، ص-ص. 10-14. و ص.97. (يمثل هذا الكتاب في الأصل الفصل الأول من الجزء الأول لكتاب ماكس فيبر الاقتصاد والمجتمع).
- ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفها حرفة، إعداد ولفغانغ مومسن وآخرون، ترجمة جورج كتورة، مراجعة وتقديم رضوان السيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، جويليا 2011، ص-ص. 47. 74.
- ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع، الاقتصاد والأنظمة الاجتماعية والقوى المخالفات، السيادة، ترجمة محمد تركي، مراجعة فضل الله العميري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ماي 2015، ص-ص. 17-29.
- عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، الكويت، العدد 44، اوت 1988، ص.ص.90-93.

سوسيولوجيا **ماكس فيبر** أو المنظور **الفيبري** والذي هو ثمرة الإسهامات النظرية التي قدمها فيبر لعلم الاجتماع، ويتكون هذا الإسهام من شقين: إذ قدم رؤية لما يتعين ان يقوم به علم الاجتماع، كما قدم مجموعة من الرُؤى والتأملات لبعض مكونات العالم الاجتماعي، ويمكن القول ان فيبر في دراسة العالم الاجتماعي يمثل محاولة لتقريب الفوارق بين أولائك الذين يحبذون إجراء البحوث والدراسات على مستوى الوحدات الاجتماعية الكبرى (الماكرو)، وأولئك الذين يفضلون إجراء البحوث والدراسات على الوحدات الاجتماعية الصغرى (الميكرو)[1]

يُعرف ماكس فيبر علم الاجتماع بأنه" ذلك العلم الذي يحاول تحقيق **الفهم تفسيري للفعل الاجتماعي، من اجل التوصل إلى التفسير العلمي لمساره ونتائجه**[2]"، وهو "**علم الواقع**"[3] " **العلم الذي يعني بفهم الفعل أو النشاط الاجتماعي وتأويله، وتفسير حدثه ونتيجته سببيا**"[4]، وكذلك " **العلم الذي يسعى إلى فهم الفعل الاجتماعي وتفسيره لكي يصل الى تفسير سببي لمساره ونتائجه**[5]"، " **الفعل هنا سلوك إنساني سواء كان فعلا خارجيا أو داخليا، تخليا أو قبولا**"[6] وتتفق هذه التعريف مع اهتمام فيبر بمناهج البحث السوسيولوجي[7]

هذا ويهتم **ماكس فيبر** بالدرجة الأولى بكيفية قيام الأفراد والجماعات بتأسيس المجتمع وإضفاء معنى عليه ومعايشة الحياة فيه.[8] والسوسيولوجيا عنده هي "علم فهمي للفعل الاجتماعي"[9] والفعل الاجتماعي يختلف عن الفعل الإنساني[10]، وهو الأساس الذي تقوم عليه السوسيولوجيا الفيبرية، حيث يأخذ معناه المقصود من قبل

---

[1] ميل تشيرتون و آن براون، علم الاجتماع، النظرية والمنهج، ترجمة هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، العدد 2075، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2012، ص.93.

[2] نبيل السمالوطي، البناء النظري لعلم الاجتماع، الجزء الأول، مدخل لدراسة المفاهيم والقضايا الأساسية، المركز العلمي، القاهرة، مصر، الطبعة الخامسة، سنة 2007، ص19

3 *Hinnerk Bruhns, Patrice Duran* (dir.), Max Weber et le politique, LGDJ, coll. « droit et société », 2009. c.web : https://journals.openedition.org. consulté le:28-08-2021. (15.45).

[4] حسام الدين فياض، نظرية الفعل الاجتماعي عند ماكس فيبر، المرجع السابق، ص. 13.

[5] محمد عبد السميع عثمان، أسس علم الاجتماع، المفاهيم والقضايا، كلية التربية، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت، ص.16.

[6] ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص. 28.

[7] خليل احمد خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص.175.

- بمعنى تمثيل المعاني التي ينتجها الأفراد في تفاعلاتهم جوهر الأطروحة الأساسية، وهو بذلك دعى إلى تبني منظور الفعل الاجتماعي بدلا من البنية الاجتماعية

[9] إكرام عدنني، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، المرجع السابق، ص.43.

- السوسيولوجيا عند **فيبر** هي "علم فهمي للفعل الاجتماعي"، ولذلك نجده يركز على أهمية الفهم كبداية لأي دراسة او تحليل للظاهرة الاجتماعية، لكننا نجده يؤكد إلى جانب ذلك ضرورة استخدام المنهج السببي والذي وحده يستطيع من خلاله الباحث ان يجعل من الواقع مفهوما وان يصل الى المعرفة الموضوعية، ذلك ان ماكس فيبر اهتم كثيرا بالتحليل السببي لدراسة الظواهر الاجتماعية ودراسة تطورها، أو كما يقول هو لدراسة الفردانية التاريخية، ويمكن القول ان الشرح السببي يبقى من بين اهم المواضيع الرئيسية التي اهتم بها فيبر في دراساته السوسيولوجية حيث يقول:" ان علم الاجتماع الذي نقوم بدراسته هو علم لمعرفة الحقيقة التي نعيشها، ومن اجل التوصل الى معرفة العلاقة بين المعاني الثقافية لمختلف هذه الظواهر، ومن حجة أخرى الأسباب التاريخية التي أنتجتها على هذا الشكل وليس على شاكلة أخرى."

[10] الفرق بين الفعل الاجتماعي والفعل الإنساني، هو ان الفعل الإنساني هو فقط ذلك السلوك او النشاط الذي يمكن ان ننسب إليه قصد او معنى ذاتي لتبرير ما قام به الفاعل ن نشاط، بينما الفعل الاجتماعي هو احد انواع الفعل الإنساني حيث له خصوصي تميزه عن باقي الأفعال.

- **الفعل الاجتماعي لا يعني:**

- **كل فعل مماثل لأفعال أشخاص آخرين:** فعندما تقوم مجموعة من الوقوف في الشارع مع بدء هطول المطر بفتح مظلاتهم في الوقت ذاته فان فعل احده" في الوضع الطبيعي" لا يكون موجها تبعا لفعل الآخر، وإنما يتبع فعل الجميع نفس الاحتياج إلى الحماية من البلل،

- **كل فعل متأثر بسلوك آخرين:** فمن المعروف ان فعل الفرد المتأثر بشدة بحقيقة وجوده داخل "الحشد" متزاحم في مكان واحد "علم النفس الحشد": وهو الفعل الذي يحدث بسبب الوجود في الحشد، كما يمكن ايضا للحشود المتبعثرة ان تحول سلوك الفرد الى سلوك ناتج عن وجوده في الحشد، وذلك عن طريق سلوك اني او متتابع لأشخاص كثيرين عندما يؤثر في الفرد ويدركه على انه كذلك. ***ماكس فيبر***، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص.ص. 51-52.

فاعله بسلوك الآخرين الذين يوجهون حدوثه فهو الذي يتوجه بسلوك الغير ويرتبط بمعنى مشترك معه فالمعنى الذي يفكر فيه الفرد ويقصده هو الذي يجعل الفعل الذي يقوم به اجتماعيا.[1]

وانطلقت سوسيولوجيا فيبر من فرضي أن الأفراد هم واعون بأفعالهم التي يبررونها ويعبرونها تفسيرًا ذاتيا.[2] وان الفعل الاجتماعي نفسه هو الذي يخلق المجتمع، ويعمل على استمراره، كما يعمل على تجديده وإعادة إنتاجه، فالبناء الديناميي (المتغير) للمجتمع ينخلق من خلال الفعل الاجتماعي والتفاعل الاجتماعي في حياة الناس اليومية التي يعيشون وينغمسون فيها[3]

وفي أُسس تحديد الفعل الاجتماعي*، وحيث تطمح جميع أنواع التفاسير مثلها مثل كل العلوم إجمالا، في الوصول إلى الوضوح، يمكن أن يكون وضوح الفهم: عقلانيا " في هذه الحالة إما منطقيا أو رياضيا" أو: يتسم بطابع المعايشة-الانفعالية اللاحقة" شعوري مستوعب بصورة اصطناعية"[4]

وعلى الصعيد التحليلي النقدي التفسيري، يبدو تعليل ظاهرة اجتماعية يعني ردها إلى الأفعال الفردية الأولية التي كونتها**[5]، ومن ذلك يمكن تحديد الفعل الاجتماعي –مثله مثل أي فعل آخر أيضا- إلى انه[6]: عقلاني غائي، عقلاني قيمي، انفعالي، شعوري خاصة، راهنة وحالات شعورية، وتقليدية. ويعتبر **فيبر** هذه الأنماط باعتبارها المثلى، ويعتبرها تحديدا تكوينات تصورية تلقى الضوء على السمات الأساسية لمختلف أنماط الفعل.[7]

ولنا أن نتساءل: كيف يمكن أن نُحيط بالفعل الاجتماعي؟ والإحاطة بالفعل معناها الأول "**فهمُه**"، وفهم فعل الأخر يستلزم القدرة على التموضع في موضعه، والقدرة على استنتاج ما حصل معه، والتموضع

---

[1] حسام الدين فياض، المرجع السابق، ص.14.

[2] إكرام عدنني، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، المرجع السابق، ص.40

[3] ميل تشيرتون و آن براون، علم الاجتماع، النظرية والمنهج، المرجع السابق، ص. 94.

[4] ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص.30.

- * **أسس تحديد الفعل الاجتماعي:**

- **عقلاني غائي**: من خلال توقعات سلوك الأشياء في العالم الخارجي وسلوك الأشخاص الآخرين، وباستخدام تلك التوقعات بوصفها "شروطا" أو "وسيلة" لغايات عقلانية مرجوة ومتوقعة لأنها نجاح لصاحبها.

- **عقلاني قيمي**: من خلال الاعتقاد الواعي في قيم أصيلة أخلاقية أو جمالية أو دينية، أو ذات تفسير آخر، لا غنى عنها لا سلوك معين بحت ولا علاقة لها بالنجاح.

- **انفعالي، شعوري خاصة**: وذلك بفعل تأثيرات راهنة وحالات شعورية.

- **تقليدي**: من خلال العادة التي درج عليها الشخص.

- ومع ذلك يمكن القول أن فهم الأفعال الاجتماعية يبقى أمرا معقدا، والمفهومية كما يقول **ريمون ارون** لا نتوصل إليها بكل هذه السهولة، حيث أننا يمكن أن نفهم مباشرة سلوك من نعايش او نعاصر، ونستطيع ان نقوم بتفسير أفعالهم، ولكننا يجب ان نقوم بدراسات وأبحاث لنعرف هذه التفسيرات وهو الأقرب إلى الصواب، ذلك أن الفهمية الفيبرية اعتمدت لتجاوز هذا الإشكال على التفسير حيث لم تركز تحديدا على المعنى الذاتي للفرد ولكنها اهتمت بالأسباب التي أنتجت فعله والظروف المحيطة بإنتاج هذا الفعل، فالفاعل الاجتماعي نفسه كما يقول فيبر قد لا يأخذ بعين الاعتبار بعض الاكراهات التي تولد لديه الدوافع للقيام بالفعل الاجتماعي، ومهمة السوسيولوجيا في هذه الحالة هي ان تتوصل اليها، وتقوم بشرحها وتفسيرها. ***إكرام عدنني***، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، المرجع السابق، ص.ص. 36-37.

[5] خليل احمد خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص.175

- ** فالحوادث والمعطيات والقوانين الإحصائية وبشكل اعم كل أنواع الظواهر الاجتماعية التي يسعى علماء الاجتماع لتفسيرها أنها تنجم عن تركيبة أفعال فردية، وعليه، بان الفرد يخو دائما من منظومة قيود محددة بشكل واضح نسبيا، وشفافة نسبيا في وعي الفرد(الفاعل/الذات)، وحازما الى حدا ما.

- والفعل ليس التزاما بالمعنى السارتري، وليس انعكاسا مجردا للبنى الاجتماعية او للكل الاجتماعي، كما ليس نتيجة آلية للحياة الاجتماعية، وللتأهيل الاجتماعي، والحال لفهم الفعل لا بد من الإحاطة بالنوايا/المقاصد وبوجه اشمل لا بد من ادراك دوافع الفاعل، والوسائل المتاحة أمامه او التي يضن انها متاحة، فضلا عن معرفة تقويم الفاعل لمختلف وسائله هذه، التي تحدد حقل الممكنات الناجم عن الوضع التفاعلي الذي يكون منغمسا فيه.

[6] ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص.ص.53-54.

[7] جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2009، ص. 293.

الاجتماعي يقترن عموما بضرورة الاستعلام عن التأهيل الاجتماعي للفاعل، وعن مقومات وضعه في حال الفعل، وعن تركيبة حقل الفعل الذي يتحرك فيه.[1] والسعي إلى فهم الفعل الاجتماعي يدفع عالم الاجتماع إلى السمو على فوضوية الحياة، حتى يمكنه تبين الأنماط التكرارية لسلوكيات الأفراد خلال مواقف بعينها[2]

وفي فرصة أن يتم فعل اجتماعي بصورة يمكن وصفها تبعا "للمعنى" تتكون العلاقة الاجتماعية تماما وحصريا، والتي هي تصرف مجموعة من الأشخاص في تتابع متوافق وبصورة تبادلية تبعا لمعناه ومتوجه وفقا لهذا المعنى.[3]

كما يمكن تسيمة العلاقة الاجتماعية "**صراعا**" إذا انطلق الفعل من نية تنفيذ الإرادة الذاتية مع وجود مقاومة من الشريك أو الشركاء، وسائل الصراع "السلمية" هي تلك التي لا تتمثل في استخدام مباشر للعنف البدني، وهو ما نسميه " التنافس".[4] فالصراع بالنسبة **لفيبر** هو آلية الدولة لتنظيم الشعب، إذ يرى انه يمكن القيام بتعديل وسائل الصراع أو موضوعه وان نتطلع على اتجاهاته، لكن لا نلغيه في ذاته، فحتى السلم يعني مجرد تحول أو تعديل في شكل الصراع.[5]

---

[1] خليل احمد خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص176.

- زد على ذلك انه لفهم فعل الآخر، يفترض بالمراقب أن يعي الفوارق التي تميز وضعه الخاص عن وضع الفاعل المراقب، ومهما تكن المافة الثقافية بين المراقب والفاعل، فان بإمكان الأول، مبدئيا ان يفهم الثاني، وهذا معناه ان منطق الفعل الفردي يتضمن عناصر ثابتة بالنسبة الى تنوع المساقات الثقافية(الطبيعة البشرية). ومعناه أيضا انه يمكن الشعور بـ "فهم" فعل الآخر، على الرغم من بطلان تفسيرنا لفعله: عندئذ، يكون "فهمنا" لحظة أساسية في التحليل الاجتماعي.

لكنه فهم أني، لتحضوي، وحسب، والخلاصة أن الإمكانية المتاحة أمام المراقب لفهم الأفعال او نتائج الأفعال، لا تُعفيه من إخضاع تفسيره لنقد عقلاني لا تمايز جوهريا بين مسالكه ووسائله بين مسالك ووسائل علوم الطبيعة والعلوم الاجتماعية.

كما ان فهم الفعل، بالمعنى الذي ذهب اليه فيبر، لا يتضمن شيئا من المعرفة الحدسية.

[2] جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، المرجع السابق، ص. 294.

[3] ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص. 56.

- أول ما يميز هذا المفهوم توافر الحد الأدنى من علاقة الفعل التبادلي على الجانبين، كما يمكن ان يكون المحتوى متنوعا اشد التنوع مثل: الصراع او العداء، او الصداقة...التجمعات ذات الطابع الطبقي او القومي او الفئوي، وعلى ذلك فان هذا المفهوم لا ينبنا عن وجود "تضامن" بين القائمين بالفعل او وجود مشاعر عكس ذلك تماما.

- بيت القصيد في العلاقة الاجتماعية يدور دائما حول محتوى المعنى الملاحظ الحقيقي أو المتوسط أو في الخط التصوري البحت المقصود من القائمين بالفعل في حالة معينة، ولا يدور الأمر أبدا حول معنى يمكن وصفه بأنه "صحيح" من الناحية المعيارية او " حقيقي" من الناحية الميتافيزيقية فالعلاقة الاجتماعية تتمثل فقط وحصريا في إمكانية ان يكون الفاعل الاجتماعي قد تم او يتم او سوف يتم في تتابع متوافق مع مضمون معناه.

- على أننا لم نقصد القول بأي شكل من الأشكال: ان المشاركين في فعل متوافق في تتابعه يكون لديه نفس محتوى المعنى في علاقتة اجتماعية يقيمونها أو أنهم يقومون بعمل توافق داخلي للمعنى في علاقة اجتماعية يقيمونها أو انهم يقومون بعمل توافق داخلي للمعنى تبعا للتصورات الداخلية للشريك الآخر في الفعل، لكي تنشأ "تبادلية" بهذا المعنى.

- يمكن للعلاقة الاجتماعية ان تكون لها صفة عابرة تماما او تكون دائمة أي ان تكون في صورة تسمح بالتكرار الدائم لتصرف متطابق في معناه.

- يمكن تغيير محتوى معنى العلاقة الاجتماعية: أي ان تتغير على سبيل المثال العلاقة السياسية من التضامن الى تضارب المصالح.

- محتوى المعنى الذي يكون علاقة اجتماعية بصورة دائمة يمكن ان يصاغ في "مبادئ" يتوقع المشاركون من هذا الشريك أو ذاك الحفاظ عليها بصورة متوسطة ومقاربة للمعنى، ويقومون هم من جانبهم بتوجيه فعلهم تبعا لذلك.

- يمكن ان يتم الاتفاق على محتوى معنى علاقة اجتماعية من خلال موافقة متبادلة، وهذا يعني ان يقدم المشاركون في العلاقة وعودا متعلقة بسلوكهم المستقبلي. ***ماكس فيبر***، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص.55-59.

[4] ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص. 72.

وهناك " التنافس المنظم" وهو الذي إذا كانت أهدافه ووسائله موجهة وفقا لنظام معين، أما " الضمني" فهو الذي يكون فيه البعض ضد البعض من اجل البقاء دون وجود رغبة مقصودة في الصراع.

[5] احمد القري، سوسيولوجيا السياسة عند ماكس فيبر، مجلة الحكمة للدراسات الاجتماعية، مركز الحكمة، الجزائر، المجلد 8، العدد 2، ص. 20.

فيبر ونموذجه المثالي[1]: يذهب **فيبر** إلى اعتبار أن النموذج المثالي عبارة عن وصف منطقي متسق من وجهة نظر محددة، بحيث يؤدي ذلك إلى توضيح علاقات الوسائل بغايات الفعل حتى يساعد ذلك الباحث على تجميع الأفكار أو الارتباطات والتفسيرات المتناثرة في إطار قابل للفهم، وبذلك يتكون النموذج المثالي من العناصر التالية[2]: انه نظرة جانبية أو جزئية، انه يعبر عن نظرية أحادية، وبناء علاقات منطقية بين العناصر السابقة* .

وبالرجوع إلى سؤال ما هو النموذج المثالي السوسيولوجي؟ فانه إذا كان على التاريخ وفقاً **لفيبر** أن يسعى للقيام بتحليل سببي للظواهر الفردية، أي الظواهر المتموضعة في الزمان والمكان، فإن مهمة السوسيولوجيا هي إنشاء القواعد العامة للأحداث بغض النظر عن تحديدتها الزمانية-المكانية. بهذا المعنى، يجب أن تكون النماذج المثالية، كأدوات للبحث السوسيولوجي، أكثر عموميةً، ويُمكن تسميتها "النماذج المثالية النقية" على عكس النماذج المثالية النشوئية[3].

وعليه فان النموذج المثالي أداة تصورية وإجرائية أساسية أو هو بمثابة منهج أو مقياس أو نموذج تركيبي يستخدم لوصف الوقائع المجتمعية وتقييمها، بعبارة أخرى هو وسيلة موجهة نحو توضيح معنى الموضوع قيد الدراسة،[4] كنموذج مثالي وذكر خصائصها المتعددة.[5]

الهيمنة والسلطة: هيمنة الشرعية أم شرعية الهيمنة؟

نلاحظ أن الفعل والفعل الاجتماعي وعلى الأخص العلاقة الاجتماعية هي أمور يمكن أن يتم توجيهها من قبل المشاركين تبعا لتصور وجود نظام شرعي، فرصة حدوث ذلك فعلياً، وهي ما نسميه " التطبيق الفعلي" لنظام المعنى[6]. ويحتل مفهوم الهيمنة الشرعية مكانة مركزية في السوسيولوجيا الفيبرية،

---

[1] **النموذج المثالي** هو الصورة النقية للظاهرة يقوم ببلورتها علماء لاجتماع عن طريق الانغماس في تحليل المادة التاريخية، وعلى تفهم الانماط المثالية بوصفها أدوات إرشادية "تعين على الفهم" الهدف منها تزويدنا بقوالب البحث السوسيولوجي، ويرى **فيبر** ان هذه النماذج المثالية يمكن مقارنتها بالظواهر الموجودة فعلا في المجتمع لكشف أبعادها او إخلافها عن ذلك النمط، عندئذ يستطيع علماء الاجتماع دراسة الاسباب التي يمكن ان تكون مسؤولة عن هذا الاختلاف. ***حسام الدين فياض***، المرجع السابق، ص.43.

[2] حسام الدين فياض، المرجع السابق، ص.ص.37-38.

[3] مالك أبو عليا، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة الفصل الحادي عشر(11)، لكتاب بيامبا بافلوفنا جايدينكو، تاريخ السوسيولوجيا الكلاسيكية لمجموعة العلماء السوفيات.

- وهكذا يبنى السوسيولوجي نماذج مثالية نقية للهيمنة (البيروقراطية، البطريركية، الباتريمونيالية ثم الفيودالية والكاريزما) التي يمكن إيجادها في كافة العصور التاريخية في أي مكانٍ في العالم. كلما كانت هذه النماذج أكثر نقاءً، أي كلما كانت أبعد عن الواقع والظاهرة الموجودة امبريقياً، كلما كانت أكثر ملائمةً للبحث.

[4] أي إجراء منهجي خالص يطوره الباحث إراديا وفقا لحاجيات البحث ويمكن ان يتخلى عنه اذا لم يؤد وظيفته او يُشبع رغباته، وفي هذا ذكر فيبر البيروقراطية، و يرتكز النموذج المثالي للبيروقراطية على محاور اهمها:

- وجود درجة عالية من التخصص،
- بناء رئاسي للسلطة ينطوي على نطاق محدد للمسؤولية،
- تحديد العضوية وفقا للقدرة والخبرة الفنية،
- والفصل بين الدخل الخاص والمرتب الذي يحصل عليه الفرد بصورة رسمية.

[5] حسام الدين فياض، المرجع السابق، ص.ص. 37.38.

[6] ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص. 62.

- **"التطبيق الفعلي"** لنظام ما يجب ان يعني لنا أكثر من مجرد انتظام مسار فعل اجتماعي من خلال الالتزام بالتقاليد او مراعاة وضع المصالح.
- ان **محتوى معنى العلاقة الاجتماعية** يمكن ان:
- **أ**- نسميه "نظاما" فقط اذا كان الفعل موجها تبعا "لمبادئ"،
- **ب**- ويمكن ان نتحدث عن "تطبيق" ذلك النظام فقط اذا كان ذلك التوجه الحقيقي تبعا لتلك المبادئ يحث على الأقل أيضا (بدرجة يكون لها ثقلها من الناحية العملية)، لأنها تعتبر بشكل ما ملازمة للفعل بصورة ملزمة او نموذجية. وفي الواقع يتم توجيه الفعل تبعا لنظام معين من قبل المشاركين بسبب دوافع تختلف بطبيعة الحال تمام الاختلاف ولكن من المؤكد انه فضلا عن الدوافع الأخرى يكون النظام على الأقل بالنسبة لجزء من الفاعلين أيضا نموذجا أو ملزما ومن ثم واجب التطبيق.

فهي"الهيمنة" حسبه شكل خاص من الفعل الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية وهي:" **علاقة قيادة بحيث أن الذين يخضعون للقيادة ينفذون تعاليمها**"[1]، كما يقول عنها **أنّها ضرورة إلزاميّة في التنسيقِ بين فئتين، بمعنى أنّ هناك مصدرًا معيّنًا يعطي أوامر محدّدة تُفرض على مجموعة معيّنة من الأشخاص طاعتها.**[2]

طور **ماكس فيبر** منظومة مفاهيمة تضم مفاهيم مركزية وهي: **القوة، الهيمنة والامتثال**، وذلك في إطار إجابته على الأسئلة التي طرحها عن وجود أشخاص ذوي خصائص معينة تجعلهم في موقع يمكنهم من فرض هيمنتهم على الآخرين، حيث تساءل عن: ما هي هذه الخصائص الشخصية؟ ما هي الشروط التاريخية والثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تجعل العلاقة أمرا ممكنا أو صعبا؟ وما هي النتائج التي تفرزها هذه العلاقة الاجتماعية في مختلف مستويات الواقع الاجتماعي ؟[3]

وفي إجابته، لم يُفصل كثيرا في مفهوم **القوة** مميزا لها عن السيطرة [4] والامتثال *(الانضباط[5])، حيث ربط القوة في علاقتها بالاقتصاد أو الطبقة أو النظام، والأمر نفسه بالنسبة لمفهوم الامتثال الذي ربطه بعلاقته بالعسكري أو الديني، بينما اهتم بظاهرة **الهيمنة/السيطرة** وتأسيسها لعلاقة اجتماعية، فهي من جهة إرادة هيمنة ومن جهة أخرى هناك إرادة خضوع طاعة، مع تفضيله استعمال مفهوم الهيمنة على مفهوم القوة والسلطة.[6]

وعليه، فإن الفرد، أو المجموعة لكي يكونوا بالسلطة عليهم الاعتقاد بأنّ أوامرهم ستنفّذ حتمًا. أمّا الأشخاص الذين ينفّذون هذه الأوامر إنّما يفعلون ذلك لاعتقادهم بمشروعيّة من يعطيها[7]، فالنظرية الشرعية عند **فيبر** "مفهوم، نموذج، ووظيفة" يرجع الى عدة معايير مختلفة بها تمنح جوابا لمسالة كيف تبرر بقاء الهيمنة والعوامل المنتجة للمعتقد ولشرعية هذه الهيمنة التي ترتبط بها[8]، وفي هذا فالإيمان بالقيمة الذاتية الذي يعيش

- يمكن للمرء ان يوجه فعله طبقا لتطبيق نظام معين لي فقط من خلال "اتباع" معناه (المفهوم في معناه المتوسط).

[1] عبد الواحد العلمي، المرجع السابق، ص.141.

- هي الشرعيّة التي يحملها شخص، أو جماعة في وجه شخص، أو جماعة أخرى، ويعرفها على **أنّها نوعٌ من القيادةِ التي تعمل لإيجاد طاعة، أو ائتمارٍ عند أشخاص معنيّين"**

[2] عبد الله محمد عبد الرحمن، النظرية في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2006، ص.ص 373-378. وكذلك: لوران فلوري، المرجع السابق، ص.ص.86-88.

[3] عبد الواحد العلمي، المرجع السابق، ص.144.

[4] **ماكس فيبر**، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ص. 92.

- * **القوة**: هي كل إمكانية في داخل علاقة اجتماعية لإنفاذ الرغبة الخاصة ضد رغبة الرافضين لها، بغض النظر عما تركز عليه تلك الإمكانية، أما السلطة/الهيمنة فهي إمكانية فرص انصياع مجموعة محددة من الأشخاص لأمر له محتوى معين، الانضباط هو إمكانية فرض الانصياع بصورة سريعة وتلقائية والية لدى مجموعة محددة من الأشخاص وذلك بناءً على عملية ضبط ممارسة.

- كما **ميز فيبر بين القوة والسيطرة**، حيث فكر في الثانية كحالة مميزة للأولى، واعتبر ان الفرق بين القوة والسيطرة يكمن في ان الأولى يكون الحكم ليس بالضرورة شرعيا والطاعة غير واجبة، في حين السيطرة ترتكز على وجود طاعة مقبولة لمن يحكم.

[5]أحمد القري، سوسيولوجيا السياسة عند ماكس فيبر، مجلة الحكمة للدراسات الاجتماعية، مركز الحكمة، الجزائر، المجلد 8، العدد 2، ص.23.

- ** **الانضباط** (الامتثال) هو إمكانية خلق نظام معين لطاعة تكون فورية وبشكل تلقائي من طرف مجموعة من الأفراد الخاضعين لسلطة مفروضة بشكل فوري.

[6] عبد الواحد العلمي، المرجع السابق، ص. ص. 142-144.

- كما انه لا يلقى بال بالهيمنة العارضة او المؤقتة بل ركز على الهيمنة التي تتسم بقدر كاف من الاستقرار والاستمرارية ما يجعلها قابلة للفهم والتفسير، فهي تستند الى شرعية الطاعة الناتجة عن الانتماء والاقتناع بضرورة هذه الطاعة، وفي هذا ووفقا لمنهجية الفهم التي يستند عليها في سوسيولوجيته فانه ينشغل بفهم هذه التمثلات الذاتية للفاعلين الاجتماعيين أكثر مما ينشغل بوصف واقع خارجي ذي حيادية وموضوعية مزعومة، فالشرعية من ثم هي الإيمان بالقيمة الذاتية او المحايثة للنظام الاجتماعي

[7] علي شلهوب، قراءة مقارنة في مفهوم السلطة بين ماكس فيبر وبيار بورديو،

[8] رشيد بوسعادة، الإطار السوسيو-تاريخي للجدل حول السلطة الدينية والسلطة الزمنية، دفاتر السياسة والقانون، العدد الثامن، جانفي 2013، ص. 139.

داخله المهمين عليهم يكون له معنى لهذه المهيمنة ولابد أن تكون مرغوبا فيها،[1] ومنه يمكن لشرعية النظام أن تكون مضمونة داخليا وأيضا من خلال توقعات عواقب خارجية محددة أي: من خلال وضع المصالح، ولكن من خلال توقعات من نوع خاص، فالنظام هو إذا عرف، وقانون*.[2]

بالإضافة إلى المفاهيم المركزية في المنظومة المفاهيمة **لفيبر**، نجد ان لمفهوم "**القيم** "دورا هاما في مشروعه للمعرفة العلمية القائمة على التفسير السببي من اجل بلوغ الفهم الذي يمثل هدفه النهائي.[3] هذا بالإضافة الى مفهوم مهم في أعمال فيبر وهو "**العلّية**" وتعني العلاقة بين العلة والمعلول (أو السبب والنتيجة) فقد هيمنت على بحوثه الرغبة ليس فقط في معرفة المعنى الكامن وراء التغير الاجتماعي وإنما كذلك الوقوف على السبب وراء هذا التغير[4]

وبخصوص **التنظيم السياسي** يعتبره **فيبر** تنظيم سلطوي تبعا لمقدار ما يكون فيه وجود وسريان أنظمته مضمونا داخل منطقة جغرافية محددة بصورة دائمة وعن طريق الاستخدام الفعلي أو التهديد باستخدام الإجبار البدني من قبل الهيئة[5]، **والقوة** أساس النظام السياسي، والسيطرة المفهوم المركزي للسياسة*.[6]

---

[1] ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2011، ص.65

- وإلا يكون النظام الاجتماعي معرض للاهتزاز، كما لا يتجلى ذلك في المنفعة لان المنفعة معرضة للاهتزاز بمجرد إعادة توزيع الثروة، ولا في العادة لان العادة تتغير، لذلك هو يؤكد على ضرورة الاعتقاد في شرعية النظام، حيث يقول:" ان النظام الذي يحترم فقط لأسباب عقلانية هو عامة اقل استقرارا من النظام الذي يحترم على أساس العادة، ذلك بسبب الطابع الروتيني للسلوك، وكذلك من بيم كل المواقف الخاصة ان العادة هي سلوك أكثر شيوعا لكنها نظام اقل استقرار بالمقارنة مع النظام الذي يتأسس على جاذبية المثالية والوجوب أي الشرعية"

[2] ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص. ص. 65-70.

- * **داخليا** بصورة بحتة، بصورة انفعالية بحتة من خلال الخضوع الشعوري، بصورة عقلانية قيمية: من خلال الاعتقاد في سريانه بشكل مطلق بصفته تعبيرا عن أعلى القيم الملزمة. بصورة دينية: من خلال الاعتقاد بالوصول الى الخلاص لا يتحقق إلا بالالتزام بذلك النظام.

- وخارجيا من خلال توقعات عواقب خارجية محددة أي خلال وضع المصالح، ولكن من خلال توقعات من نوع خاص.

[3] العياشي عنصر، علم الظواهر الاجتماعي، دار طلاس، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1990، ص.42-43.

[4] ميل تشيرتون و آن براون، علم الاجتماع، النظرية والمنهج، المرجع السابق، ص. 95.

[5] وكذلك الدولة تسمى مؤسسة ممارسة سياسية اذا كانت وبالقدر الذي تنجح فيه هيئتها الإدارية في احتكار حق الإجبار البدني الشرعي بهدف تطبيق أنظمتها، ويعتبر الفعل الاجتماعي "موجها سياسيا" وخصوصا ايضا الفعل التنظيمي اذا كان بالقدر الذي يهدف فيه الى التاثير في إدارة تنظيم سياسي ما، وخصوصا تخصيص او مصادرة او إعادة توزيع او منح سلطات الحكومة دون استخدام العنف. **ماكس فيبر**، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص. 93

[6] احمد القري، سوسيولوجيا السياسة عند ماكس فيبر، المرجع السابق، ص.ص. 18-22.

- * **القوة أساس النظام السياسي**: فالإنسان يلجأ عادة إلى القوة، والسياسة لا تستطيع بطبيعتها الاستغناء عنها، فليست القوة بالشيء الذي الخرج عن الإنسان ولا عن الحضارة والثقافة، والدولة القوية فعلا هي التي تستطيع إخفاء القوة في الأشكال والعادات والمؤسسات من دون الحاجة للتلويح بها باستمرار، فالقوة هي في مركز العمل السياسي، و هي تتطلب بالضرورة وجود إرادة تمارس على إرادات أخرى تكون قادرة على ان تواجه مقاومتهم المحتملة، فهي بذلك "القوة" وسيلة اساسية والية مهمة في تحديد الدولة وفي العمل السياسي.

- **السيطرة، المفهوم المركزي للسياسة**: حصر فيبر تعريفه للدولة في مفهوم السلطة(الى حد ما)، فهي مجموع الجهود التي تبذل من اجل المشاركة في السلطة والتأثير في توزيع السلطة سواء بين الدول او بين مختلف المجموعات داخل الدولة، فالدولة بالمعنى الفيبري مرتبطة بالسلطة (خاصة سلطة الإكراه)، وهي تجمعا سياسيا للسيطرة، بالتالي الدولة لا يمكن أن تقوم إلا إذا تحققت علاقة اجتماعية بين المسيطرين والخاضعين، فالسيطرة هي جوهر العمل السياسي والأمر هنا لا يتعلق بوجود سلطة قوية فحسب بل يتطلب الأمر وجود قدر كافي من الإرادة والرغبة لدى الأفراد الخاضعين في تحقيق هذه العلاقة، وذلك تبعا لوجود مصلحة ذاتية وخارجية تحكم هذه الإرادة،

ومنه فان خصائص النظام السياسي عند فيبر هي:

- تجمع سياسي يضمن سيطرة دائمة ومتواصلة.
- استمرا الطاعة يتأتى من استعمال التهديد بالقوة والإكراه المحتكر من طرف الدولة،
- ارتباط احتكار القوة والإكراه بالقوانين.

ما يُمكن إجمال المفاهيم الأساسية المتعلقة بالسلطة، وميَّز فيبر بين ثلاثة أنماط من الهيمنة، الهيمنة الشرعية تقابل أنماط الفعل الاجتماعي: التقليدية، العقلانية، الكاريزمية

وللتوسع أكثر ينظر:

- ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفها حرفة، ترجمة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، سنة 2011، ص.ص. 188-198، 260-263، 285-288، و ص.355.

والتقليدية هي الإيمان المستمر بالطابع المقدس للتقاليد المحفور في الذاكرة والعادة المرسخة وعلى الإنسان احترامها[1]، فهي السلطة/ القوّة التي تحقّق مشروعيتّها من خلالِ احترام أنماط ثقافيّة ثابتة وطويلة المدى.[2]

اما العقلانية/القانونية: عدّ فيبر العقلانيّة مذهبًا وسيرورة، وفيها جعل العقل حكمًا في كلّ الأمور[3]، وهو يمثّل الوجود والعلم، وعرفها بأنها **مفهوم تاريخيّ يتضمّن عالمًا كاملاً من التناقضات. وعلينا أن نبحث عن الروح التي ولد منها هذا الشكل الملموس من الفكر ومن حياة العقلانيّين**[4].

وتتأسس العقلانية/القانونية على الإيمان بشرعية القانون ومرتبطة بمفهوم المجتمع الذي يقوم على التعاقد والمساواة القانونية بين أفراده،[5] وحيث في الدول الحديثة الديمقراطيّة يمارسونها وفقًا للقانون والدستور، إذ تقوم على الاعتقاد العقلانيّ الرشيد، والعلم والتخصّص، ويمارس هذا النوع من السلطة وفقًا لمجموعة من القواعد والقوانين المعياريّة المحدودة.[6] ويدافع **فيبر** عن الفعل العقلاني الهادف والسلطة القانونية وهما أساس الليبرالية البيروقراطية العاقلة والراشدة[7]، ويُفصل ماكس فيبر في الفهم بين: الفهم الراهن والفهم الشارح.*[8]

ثم ان ما يعرف بقانون " **جريشام**"** على سبيل المثال هو شرح عقلاني واضح لفعل بشري في ضوء ظروفه ومقوماته النمطية المثالية لفعل له غرض عقلاني بحت.[9]

- إكرام عدنني، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، المرجع السابق، ص.ص. 143-189.

[1] عبد الواحد العلمي، المرجع السابق، ص.66.

[2] ابراهيم درويش، علم السياسة، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، سنة 1975، ص. 287.

- وقع نقلها عبر الأجيال. في هذا النظام يطيع الناس الأوامر استنادًا إلى المكانةِ التقليديّة للحكام. حيث ترتكز على الاعتقاد بشرعيّة التقاليد، إذ رأى **فيبر** أنّ في النفس البشرية جزء من الإيمانِ جعلها تقبل شرعيّة نظام معيّن منذ نشأة الوحدة الأولى للدولة، وأنّ الأجيال توارثت هذا الاعتقاد فأصبح عرفًا أو تقليدًا. وكما هو موجود أيضًا في النظامِ الحديث وفي نظرهِ أنّ درجة استقرار النظام السياسيّ تتوقّف على درجةِ الشرعيّة التي يكتسبها نتيجة العرف أو التقليد

وكذلك: لوران فلوري، المرجع السابق، ص.91.

[3] ماكس فيبر العلم والسياسة بوصفها حرفة، المرجع السابق، ص. 394.

[4] ماكس فيبر، روح البروتستانتية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان،ص. 40-42.

[5] عبد الواحد العلمي، المرجع السابق، ص.144.

- تتسم بالطابع المؤسساتي القوي والبيروقراطية التي هي خاصية أساسية في السلطة المبنية على العقلانية، فالقواعد العامة واللاشخصية تأخذ مكان الامتياز والحضوة، والتوظيف بأنواعه يتم على أساس الكفاءة وليس على أساس القرابة والمحسوبية، والمحكومية والحكام يجدون أنفسهم على السواء مسوقين الى سلوك عقلاني، أي يسلكون الى تحقيق أهدافهم ومقاصدهم مسلكا عقلانيا منضبطا

[6] عبد الله محمد عبد الرحمن، المرجع السابق، ص. 37.

[7] حسام الدين فياض، المرجع السابق، ص.46-47.

- " حيث يتطلع كل عالم الى الحقيقة والتي يمكن ان تكون أما عقلانية ورياضية ومنطقية ، وإما لاعقلانية شعورية، والحقيقة العقلانية في النشاط والفعل هي قبل كل شيئ فكرية واضحة وتمام الوضوح (2+2.4)، وأما الحقيقة اللاعقلانية والشعورية في النشاط والفعل فهي قبل كل شيئ وجدانية."

[8] ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ص.34.

– * **الفهم الراهن** للمعنى المقصود لفعل ما، فهم عقلاني راهن للأفكار، الفهم غير العقلاني راهن للانفعالات، وفهم عقلاني راهن للتصرفات،

- **والفهم الشارح**، إذ أننا نتفهم تبعا للدوافع ما الذي يعنيه شخص ما ينطق او يكتب جملة 2*2*4.

- **في كل الحالات يعني الفهم**: الإدراك التفسيري:

- للمعنى او لارتباط المعنى المقصود فعليا في حالة المفرد (عند النظر إليها تاريخيا) ***أو***

- للمعنى او لارتباط المعنى المقصود في المتوسط وبصورة تقريبية(عند النظر السوسيولوجي للجماعات) ***أو***

- للمعنى او لارتباط المعنى المقصود "النمطي المثالي" الذي نشكله بصورة علمية للنمط الصرف " النمط المثالي لظاهرة متكررة، مثل تلك التصورات النمطية المثالية نجدها على سبيل المثال في المفاهيم والقوانين التي تضعها النظرية البحتة لعلم الاقتصاد السياسي. ***ماكس فيبر***، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص.34.

[9] ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص.36

- مع التأكيد على ان *"الفهم"* من أشهر مفاهيم فيبر، لكنها كان أكثرها من حيث سوء الفهم، وقد استخدمه **فيبر** للإشارة الى قدرة علم الاجتماع على فهم الظواهر التي يقوم بدراستها، لكن استخدامات فيبر لهذا المفهوم في كتاباته أدت إلى إثارة بعض اللبس. ***ميل تشيرتون و آن براون***، علم الاجتماع، النظرية والمنهج، المرجع السابق، ص. 95.

وفي الهيمنة جاء **بالهيمنة الكاريزمية** فهي السيطرة الكاريزمية يصونها من موقع مواجهة التقاليد زعماء شديد والشبه بالرواد والأنبياء،[1]، كما عدها موهبة يتمتّع بها بعض الأشخاص الأمر*[2]. وتُظهر التجربة انه لا توجد هيمنة تقتصر إراديا على بناء استمراريتها وبقائها على مجرد دوافع مادية أو عاطفية أو عقلانية، خلافا لذلك كل أنماط الهيمنة تبحث عن بث الاعتقاد في شرعيتها عند الخاضعين لها.[3] والمهيمن يعمل على المحافظة على صلاحية تنفيذ أوامره من طرف المهمين عليهم، وفي ذلك يحتاج الى هيئة إدارية، وبروابط تصل هذه الهيئة بين الأطراف حسب أنماط الفعل الاجتماعي*[4]

وكذلك تستمر الهيمنة أكثر وأطول وأعمق كلما نجحت في بث الاعتقاد في شرعيتها، وفي هذا فان **فيبر** ركز على كيفية **شرعنة الهيمنة** وليس **هيمنة الشرعية**،[5] وأجاب عن أسباب نفاذ النظام الشرعي، والتي يعتبر القائمون بالفعل نظاما ما نافذا بصورة شرعية.[6]

المؤكد أن نظرية **ماكس فيبر** عن الفعل الاجتماعي شكلت جوهر تنظيره الفكري، وكونت لديه بناءً متكاملا من حيث مستوياته المنهجية أو العينية، ومثلت نظريته أكثر النظريات اكتمالا فيما يتعلق خاصة بالتفاعل الاجتماعي، فنحن نجد لديه منهجا واضحا لإدراك هوية الفعل وحتى وان بدا بداية ذاتية فانه ينتهي

- ** **قانون جرشام**: مبدأ اقتصادي مؤداه ان العملة الرديئة تطرد العملة الجديدة من التعامل، ويبدو اثره عندما تكون العملة المعدنية هي أساس التعامل، فان تخفيض كمية المعدن او جودته في بعض أنواع العملة مع بقاء الأنواع الأخرى دون تخفيض يؤدي الى اكتناز الأفراد للنوع الأخير، ولا يبقى في التعامل حينئذ إلا العملة المخفضة الرديئة، أما الى أي مدى يتم فعلا التصرف تبعا له، فهذا ما يتضح فقط من خلال خبرة الاختفاء الحقيقي لأنواع العملات المعدنية. وسمي القانون باسم السيد **توماس جريشام** (1519-1579) وهو من رجال التجارة والمال في انجلترا. للمزيد انظر في: ***الموسوعة العربية الميسرة***، دار الجيل، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، الطبعة الثانية المحدثة، القاهرة، مصر، سنة 2001، ص.862، **محمد الجوهري**، مراجعة كتاب ماكس فيبر، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص. 36.

[1] لوران فلوري، ماكس فيبر، ترجمة محمد علي مقلّد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، يناير 2008، ص.89.

- ***"الكاريزمية"*** كلمة مشتقة من اليونانية وتحيل الة معنى النعمة الإلهية تعود الى الشعور بالتعلق بشخصية تتمتع بمزايا استثنائية.* مع ان فيبر يسلم في علم الاجتماع الديني بان الكاريزما يمكن ان تكون فطرية،

[2] ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2011، ص. 395. وكذلك: ***لوران فلوري***، المرجع السابق، ص.89.

- الأمر الذي يؤهّلهم لتولّي مراكز قياديّة وهذه خاصّة بالأنبياء والأمراء والقادة العسكريّين، ومؤسّسي الديانات الوضعيّة، لذلك تعدّ الكاريزما واحدة من الصفات الملازمة للسيادة، أو السلطة

- فهي تستند على جماعة عاطفية وعلى خضوع غير عادي ذا طابع مقدس من قبل الخاضعين إزاء مميزات وفضائل بطولية أو دينية أو استثنائية أو خطابية لشخص ما زعيم ديمقراطي او تقليدي...، فهي تستجلب جميع الأدوات والوسائل من اجل افتنان الخاضع بشخصية المهمين وهو ما يؤثر على باقي نمطي الهيمنة"التقليدية والعقلانية" فيمكن أن تتحول الزعامة الدينية الى زعامة كاريزمية فتختفي الشرعية التقليدية لصالح الكاريزمية، او تنزلق الزعامة الديمقراطية نحو نظام استفتائي يعلق القواعد القانونية.

[3] ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع،المرجع السابق، ص.545.

- والمهيمن يعمل على المحافظة على صلاحية تنفيذ أوامره من طرف المهمين عليهم، وفي ذلك يحتاج الى هيئة إدارية، وبروابط تصل هذه الهيئة بين الأطراف حسب أنماط الفعل الاجتماعي

[4] حسام الدين فياض، المرجع السابق، ص.ص.29-30.

- * **أنماط الفعل الاجتماعي**:

- الفعل **التقليدي**: ينبني على العادات والأعراف والتقاليد.

- الفعل **الوجداني أو العاطفي**: ذلك الفعل الذي توجهه العواطف فهو فعل غير عقلاني،

- الفعل **العقلاني المرتبط بقيمة**: هو فعل يتجه صوب القيم له درجة واعية من الوعي،

- الفعل **العقلاني المرتبط بهدف**: يرتبط بالتخطيط والترشيد العقلاني والتدبير الجيد، أي يخطط قبل أن ينفذ.

[5] عبد الواحد العلمي، المرجع السابق، ص.150.

- ذلك انه هناك انزلاق مستمر من نمط إلى أخر من أنماط الشرعية وما اهتم به فيبر هو فهم التمظهرات المتغيرة لمختلف أشكال الشرعية من اجل وصف كيف تولد الاختلال الملازم لكل نمط والتوترات الحاصلة بينها.

- وهذا ما قام به في تحليله لنظام الرايخ في عهد جيوم الثاني الذي كان في طريقه للانهيار حيث لم يعمد إلى وصفه بـ" اللا شرعي" رغم نقده له، ذلك أن هذا التقييم المعياري شرعي /لا شرعي ليس له عند فيبر أي قيمة تحليلية.

[6] ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ص. 70.

نهاية موضوعية أساسا، وهي مزاوجة رائعة نجح فيبر فيها بحيث نستطيع القول انه قدم حلا أساسيا وجوهريا لهذه المعضلة المنهجية، كما ابتكر النموذج المثالي كوسيلة منهجية قياسية يقيس على اساسها نماذج الفعل الواقعي، كما طرح اطار موضوعيا تشق منه الفروض التي يمكن ان توجه البحث العلمي، وذلك كرد فعل على المواقف الأيديولوجية التي تختلط بالقضايا العلمية للنظرية السوسيولوجية التي سادت كالماركسية والوضعية، كما أكد على الرؤية العلمية والتي هي دائما جزئية وهو في هذا اتجه الى تأكيد إمكانية صدق فرضيات مضادة للماركسية ذاتها دون اخلاقها ومن ثم أسس ركائز موضوعية صياغة نظرية اجتماعية شاملة.[1]

هذا ويؤكد ان البشر متباينون من حيث النواحي الأخلاقية والعقلية والفيزيقية، وان النظام الاجتماعي الملائم هو النظام الذي يدعم هذا التباين الطبيعي.

02-05- مقاربة علي الكنز:

يستهجن **علي الكنز*** سيطرة وضعية تحليلية على الدراسات التي تناولت موضوع سوسيولوجيا المثقفين، هذه السيطرة المبنية على مقاربتين الأولى فرنسية والثانية انجلوساكسونية، انبتت الأولى على التقسيم التصنيفي والعلاقات بينها(المجال الثقافي)، فيما انبت الثانية على المجال السياسي، فلم تتطرق إلى كل الجوانب ولم تمس كل الوحدات مثل إغفال هذه الدراسات التطرق والى مسالة أنطولوجية الوجود الاجتماعي للمثقفين وكذا مسالة الاندماج ضمن المجتمع المدني[2]

ويرفض علي الكنز هذه الثنائية ويقول عنها شكل خاص للوضعية في علم الاجتماع، ما دفعه إلى إعادة طرح مسألة الانتلجنسيا، متسائلا في البداية عن شروط وجودها، وعن إمكاناتها، قبل الدراسة الميدانية للأشكال الامبريقية لانتشارها في المجال الاجتماعي والزمن التاريخي لذلك يبحث عنها: في اتجاه المجتمع **المدني**، طبيعة انساق الدلالات المنتجة (الأيديولوجيات) وتوزيعها الاجتماعي (منطق قبلي أو متعدد الطبقات...الخ)، العلاقات التي تقيمها في ما بينها مختلف الأنساق (تحالف، تخالف، توازي، تضاد...الخ)، ذريعة اقترابها من المراكز السياسية للقرار، شروط إنتاجها وإعادة إنتاجها (الجامعات، المساجد، المجموعات السرية..الخ) ووسائل حسمها (الإعلام الرسمي، الكتب، الشرائط...)

وبعد مجموعة تساؤلات دفعت علي الكنز إلى تبني المقاربة[3] ، القائمة على مجموعة من المؤشرات السوسيولوجية وهي:

01- تحديد المؤشرات السوسيولوجية التي تحدد النخبة المثقفة/المثقفين عن بقية فئات المجتمع،

02- تحديد طبيعة العلاقة بين المثقفين فيما بينهم "توافق، صراع، نزاع" من جهة ومن جهة أخرى علاقتها بالمجتمع،

03- تحديد العلاقة التي تربطها بالنظام السياسي" معارضة، اندماج، تبعية"،

---

[1] علي عية، ماكس فيبر والبحث المضاد في أصل الرأسمالية المعاصرة، المرجع السابق، ص.ص.132-134

[2] علي الكنز، معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد 104، أكتوبر 1987، ص.61.

[3] **المقاربة والاقتراب** هو استعداد مسبق من طرف الباحث لتبني إطار مفاهيمي معين بغرض التعرف على متغيرين او أكثر، فهو المرشد او الدليل الذس يوجه الباحث، وهو المدخل الذي يسير وفقا له لاكتشاف العلاقات القائمة بين متغيرات الظاهرة لبناء نظريات ذات قدرة على التنبؤ، هو بمثابة ميل او اتجاه الباحث الى اختيار إطار مفاهيمي معين، كما انه يحدد نوعية المفاهيم والاستفسارات والطرق التي سيستعملها الباحث في دراسته. ***نور الدين حتحوت***، منهجية البحث، دار الأمة، الجزائر، الطبعة الأولى، السداسي الثاني لسنة 2018، ص. 82.

04- تحديد العلاقة بين النخبة المثقفة والمجتمع المدني، محاولا بناء تركيبة توليفية بين المقاربتين.

والحقيقة أن مقاربة **علي الكنز** لم تكن فقط قائمة على استهجانه لسيطرة وضعية تحليلة على الدراسات التي تناولت موضوع سوسيولوجيا المثقفين، بل أيضا بتأثير ممارسته السوسيولوجيا الانعكاسية، تجارب انعكاسية كانت تتعدد عنده بتعدد سياقات توظيفها الابستيمولوجية والسوسيولوجية، وتظهر في نماذجه المَوْضَعَة المُشَارِكَة (*L'objectivation Participante*) والانعكاسية (*Réflexive*) العملية حيث كان الكنز يموضع ذاته السوسيولوجية مع ذاته المحللة.[1]

06- أدبيات الدراسات:

تمت الاستعاضة بأدبيات الدراسة عن الدراسات السابقة، ذلك أنها أعمق واشمل وتحوي الدراسات السابقة، وتعنى الاطلاع المستمر والواسع لكل ما له علاقة بالموضوع وبالإشكالية في كل الأطوار مستمرة ومتتابعة إلى أن يُشارف البحث على بلوغ آخر محطاته في سعي دؤوب لتعزيز الانجاز بكل جديد على حد قول الاستاذ **عبد الرزاق أمقران**.

لا يمكن أن نتصور قيام بحث علمي مهما كان التخصص الذي يشتغل عليه الباحث، من دون اللجوء الى استعراض الأدبيات المتعلقة بهذا التخصص أو القيام بقراءات حول الموضوع الذي نريد دراسته، فليس هناك بحث من دون قراءات، إذ لا يوجد موضوع جديد بصفة جذرية وليس هناك باحث يمكنه أن يدعي انه يستطيع الاستغناء عن رأسمال المعارف المكتسبة في ميدان ما.[2] وعليه، فان الباحث في هذه الدراسة يقصي تماما تلك "اللاَّزمة" التي ما فتأت تُضَمَن في "سرد" صعوبات البحث والارتكاز على "شح" الدراسات السابقة أو حتى انعدامها ضمن الصعوبات التي تلقاها "وواجهها" الباحث مما يسهل عليه طريق تجاوز كل الموروث العلمي السابق لبحثه وحمل راية بطولة انجاز بحث من العدم.

فأدبيات الدراسة في البحث العلمي مطلبا علميا ضروريا، نظرا للدور الذي تقوم به والفائدة الأكاديمية التي تقدمها للباحث والبحث، فهي معرفة علمية تراكمية تنطلق من جهود الآخرين وتنتهي عند الباحث، ثم تنطلق مجددا عند باحثين آخرين وهكذا[3]، ومركز الاهتمام في استعراض الدراسات السابقة ليس مَن الذي كَتب؟ وماذا قالت كل دراسة بشكل مُستقل؟ وفي أي كتاب، لكن مركز الاهتمام هو ماذا قالت أو ذكرت تلك الدراسات البارزة مجتمعة في نقطة من نقاط البحث الحالي؟ وكيف كتبت عن الموضوع؟ وأحيانا عن الذين كتبوا في الموضوع؟ ومن ثم هل عالجت هذه الكتابات مجتمعة جميع عناصر مشكلة البحث؟[4]

---

[1] أباهر السقا، علي الكنز: المثقف والأكاديمي، سيرة ومسيرة، في: كتاب "إلى روح علي الكنز، دار القصبة، الجزائر، 2023. ص. 63.

[2] سعيد سبعون، الدليل المنهجي في إعداد المذكرات والرسائل الجامعية في علم الاجتماع، دار القصبة، الجزائر، الطبعة الثانية، 2017، ص.29.

[3] قاسمي صونيا، الضوابط المنهجية في توظيف الدراسات السابقة في البحث الأكاديمي، مجلة المعيار، تيسمسيلت، الجزائر، مجلد 24، عدد51، السنة 2020، ص.807.

[4] بلال بوترعة والأزهر ضيف، استعراض الدراسات السابق في البحث العلمي، ضوابط واعتبارات، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، المجلد 19، العدد 01، السنة 2019، ص. 88-89.

ولما كان الاستعراض العميق والناقد للبحوث والدراسات السابقة يساعد الباحث على زيادة كفاية عمله وتحسين نوعيته، فان عليه أن يبذل كل جديد حتى يتقن هذا الفن[1]، فيعمل على الدراسات التي تناولت الموضوع من جانب آخر أو بمنهج آخر أو بإطار زمني ومكاني مختلف سواء أكانت الدراسة في التخصص "الإطار العام النظري" أو في التخصصات الأخرى.[2] ثم إن الدراسات السابقة التي تحمل العنوان نفسه لن تضيف شيئا، فتشابه أو تقارب العناوين ليس هو الهدف، بل كيف نستثمر في الدراسة السابقة ككل، من إطارها النظري مرورا بإجراءاتها المنهجية وصولا إلى نتائجها[3]، كما أن البحث عن الدراسات السابقة التي تناولت جميع متغيرات الدراسة وفي آن واحد فقط هو خطأ يُظهر الدراسات على أنها تكرار لما سبقها من بحوث.[4]

وعليه، اعتمد طريقة في عرض هذه الدراسات وتصنيفها (سابقة ومشابهة)، وذلك تتبعا للخطوات المنهجية التي انتهجتها بعض الدراسات،[5] وبالإضافة إلى السير على خطى بعض الأبحاث المنشورة على غرار بحث الأستاذ **عبد الرزاق أمقران** الموسوم بـ" إستراتيجية التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة "[6] حيث ابرز حيزا هاما للدراسات السابقة والمشابهة بما اعطى لها الأهمية اللازمة في طيات البحث.

على ضوء هذه الأسس تم ضبط الشروط المطلوبة لاعتماد الدراسات السابقة القريبة والمشابهة للأطروحة، وهي المبنية على:

- أن تكون الدراسة على الجزائر(وليس بالضرورة أن تكون أنجزت على الجزائر إقليما وأرضا)،
- أن تتضمن الدراسة على الأقل مُتغير أو أكثر من متغيرات الدراسة،
- مع استثناء "وفي حدود جد ضيقة" باعتماد دراسة لم تكن على الجزائر لكنها تناولتها في فضائها الأوسع "العربي" ومست المثقف والديمقراطية فكانت أكثر قربا وخدمة لموضوع بحثنا، ودراسة آخر مست الجزائر مع وفي فضائها المغاربي.

وعملا بهذه الأسس، تم رسم مسار منهجي عملي، فتم في البداية وبعد المسح، تجميع الدراسات السابقة القريبة والمشابهة، ثم تم تقسيمها بالاعتماد على معايير تصنيفية قائمة على زوايا تقييمية وُظفت بعد القراءة المعمقة لها والوقوف على الفجوات البحثية بينها وفيما بينها وبين دراستنا في إطار العمل على الاستيعاب الكافي والأمثل انطلاقا شموليا واسع للفهم والإحاطة ثم التدرج في الحصر والتضييق المتوافق مع البحث.

---

[1] وسيلة زروالي، أهمية الدراسات السابقة في البحث العلمي، مجلة القبس النفسية والاجتماعية، جامعة يحيى فارس، المدية الجزائر، المجلد 10، العدد 01، سنة 2021، ص. 58.

[2] وسيلة زروالي، أهمية الدراسات السابقة في البحث العلمي، المرجع نفسه، ص.60.

[3] قاسمي صونيا، الضوابط المنهجية في توظيف الدراسات السابقة في البحث الأكاديمي، المرجع السابق، ص. 816.

[4] بلال بوترعة والأزهر ضيف، استعراض الدراسات السابق في البحث العلمي، ضوابط واعتبارات،المرجع السابق، ص. 99.

[5] شاكر عبد الحميد وآخرين، الفكاهة واليات النقد الاجتماعي، سلسلة تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب السابع عشر، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، مصر، سنة 2004.

[6] عبد الرزاق أمقران، إستراتيجية التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية الاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية: 2011-2011.

- نشرت الأطروحة في شكل كتاب يحمل العنوان نفسه، عن دار الأيام، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2015.

بعدها تم تقسيم ما تم اعتماده منها (كدراسات سابقة قريبة ومشابهة) تقسيما قائما وفقا وحسب التخصص، المضمون، المتغيرات، المراحل الزمنية، النقاط المنهجية، النتائج، هذه الطريقة أخذت وقتا "كبيراً" لكنه صب في المدخلات التي بالضرورة أَثرت وأثَّرت بصورة ما على مخرجات هذه الدراسة.

وفي حدود ما أمكن الباحث الاطلاع عليه والوصول إليه من دراسات وكتابات، مركزا على الدراسات التي تناول الموضوع من منظور سوسيولوجي **أولا** ومستعينا **ثانيا** بباقي الدراسات في التخصصات القريبة خاصة منها ذات المنظور التاريخي والفلسفي والسياسي بالإضافة إلى الإعلام والاتصال، وُجد انه هناك دراسات تناولت بعض جوانب من البحث الحالي وأخرى دراسات مشابهة تناولت الموضوع بالتركيز على متغير واحد فقط خاصة "المثقف" والعمل عليه في زاوية من زواياه كعلاقاته أو أدواره أو وظائفه...الخ، أو المثقف والسلطة بصفة عامة أو المثقف وسلطة من السُلط المتعددة، وأخرى مقاربة عملت على متغير السياسي فقط وما تعلق بالنخبة السياسية وآليات عمل السلطة ونظام الحكم في الجزائر، لذلك ارتأيت منهجيا أن اقسم الدراسات السابقة التي وقفت عليها إلى صنفين: الدراسات السابقة القريبة، والدراسات السابقة المشابهة.

ومنهجيا سوف يتم التركيز في عرض الدراسات السابقة نتَلَمس فيها:

01- منجز الدراسة، 02- مكان وتاريخ إجراء الدراسة، 03- طبيعة الدراسة، 04- منهج الدراسة، 05- نتائج الدراسة و06 المستفاد من الدراسة.

<u>الدراسة الأولى:</u>

علي مرَّاد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940.[1]

[1] **علي مرَّاد**، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940، ترجمة محمد يحياتن، دار الحكمة، الجزائر، 2007، الطبعة المعتمدة: ضمن سلسلة العالم الإسلامي، تحت إشراف احمد ماضي، مراجعة فنية ولغوية بوزيد حرز الله وآخرون، طبعة خاصة بوزارة المجاهدين، الجزائر، 2007.

- الطبعة الأصلية الأولى باللغة الفرنسية، صدرت بفرنسا سنة 1967، الطبعة الثانية بالفرنسية صدرت عن دار الحكمة، الجزائر، سنة 1999.

- * سنوات التحسيس، سنوات التوسع ثم سنوات الذروة، وصولا إلى الملامح الجغرافية للحركة الإصلاحية، والدعائم السوسيولوجية وجمهورها.

- ** مصادر الإلهام والمنهجية ثم الأفكار الأخلاقية والاجتماعية والثقافية والسياسية) معرجا على التعليم الحر، العروبة، القومية العربية، والوطنية وبناء الشخصية الجزائرية، مختتما دراسته بتناول تأثيرات الحركة وأصدائها داخليا وخارجيا.

- *** وإذا كانت نهاية هذه الدورة بوفاة ابن باديس بتاريخ 16 افريل 1940 وبالتالي معروف اسباب اختيار هذا التاريخ، فان اختيار سنة 1925 كبداية يقدمه علي مراد باعتبار هذه السنة هي الإرهاصات الأولى لجمعية العلماء المسلمين الأولى، عندما انتقل جمع من المثقفين من قسنطينة الى العمل وإنشاؤهم صحيفة

رغم أنها "ظاهريا" لا تتطابق تطابق تام مع المعايير والشروط الواجب توفرها في الدراسات السابقة حتى يتم تضمنها تحت هذا المفهوم في هذه الدراسة، إلا أن دراسة **علي مراد** لا يمكن القفز عليها، فهي دراسة مست فئة جد مهمة من المثقفين الجزائريين وهم من اشتهروا بـ: المثقفين الإصلاحيين، ويندرج تحتهم دعاة التعريب أو المعربين.

مست الدراسة مسار ونشأة وتكوين الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، انطلاقا من الوسط الاجتماعي والثقافي وبعض التجليات الأولى للحركة، ويتعرض لتكوين الحركة وشخصية ابن باديس وبعض أقطابها والمساعدين الكبار خلال الفترة المعنية بالدراسة 1925-1940، ثم أصولها، وتكوينها، مرورا بالمراحل التي مرت عليها* لينتقل إلى تناول الأوجه المذهبية للحركة **، وتدخل الدراسة قارئها إلى مصادر الحركة الإصلاحية الجزائرية، ويستعيد ملحمة جيل بكامله سار على هدي الإمام عبد الحميد بن باديس.

حدود الدراسة كما يُبنها عنوانها، هي الفترة الممتدة بين 1925 الى غاية 1940، وتمثل كما يسميها علي مراد الدورة الأولى للحركة الإصلاحية في الجزائر وينعتها بالدورة الباديسية ذلك لان ابن باديس هيمن عليها بفكره ونشاطه***

خلاصة الدراسة: نلخص الى أهم ما جاء في كتاب علي مراد فيما يلي:

- **في شخص الإمام عبد الحميد بن باديس**: الذي يرى **علي مرّاد** انه لا يوجد شخص آخر مثله فقد جسّد أصالة وعالمية الرسالة الإسلامية، ولا احد مثله أيضا استطاع إن يذكي بمثل هذه الطاقة الجمة العديد من الآمال بالتطور والتكيف مع الأزمنة الجديدة.

- **في سعيه تقفي مسار الحركة الإصلاحية "الأولى"**: يسجل **علي مرّاد** انحراف المسار تدريجيا نحو مآلات بعيدة دون شك عن وجهتها الأولى، التي كانت في منشئها دينية المنحى، وبدفع من الحدث، تقترب من التيارات السياسية الصرفة لكي تتحالف معها في المحصلة دون أن تنظم إليها تماما أو تعدل عن مواقفها الخاصة.

- **التأثير القوي جدا للإصلاحيين في تدخلهم في الحياة المدنية**: بحيث أمكن للوجه السياسي والاجتماعي لدعايتهم ان يخفي في الكثير من الأحيان غاياتهم*[1]

"المنتقد" ذات المنحنى الإصلاحي البيّن، ورغم انه يعود الى قبل هذا التاريخ وبالتحديد الى سنة 1924 عندما زار عبد الحميد بن باديس البشير الإبراهيمي في سطيف سنة 1924 وابلغه عن عزمه إنشاء جمعية يرغب في تسميتها "الأخوة الفكرية" في قسنطينة وغايتها هي توحيد المثقفين المعربين وتمكينهم من التعارف،

- * أما احتجاج آخرين بتواريخ وأحداث أخرى وعدها بداية للحركة الإصلاحية فان **علي مرّاد** يشرح موقفه منها:

- بخصوص زيارة محمد عبده الى الجزائر في نهاية صيف 1903 فلا يمكن اعتباره تاريخ لميلاد الحركة الإصلاحية في الجزائر، مع تأكيده ان الفترة التي تلت هذه الزيارة إلى غاية سنة 1914، وهي مرحلة عرفت ازدياد عدد المعجبين بمدرسة المنار.

- بعد سنة 1914 عرفت الجزائر عودة كثيفة للجزائريين من المشرق، ويعترونها الكثيرون انها عادت ومعها بذرة الحركة الإصلاحية وتعزز صفوف المثقفين المنتصرين للأفكار الإصلاحية، الا ان هذه العودة لا يعدها علي مراد نقطة الانطلاقة الحقيقية للحركة الإصلاحية في الجزائر.

[1] **علي مرّاد**، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940، ص.496.

- * فالعديد من الإصلاحيين لم يقاوموا قط إغواء أداء دور تاريخي آني في تاريخ أمتهم بدل تعاطي المهمة الكأداء المتمثلة في "الإحياء" الديني والإصلاح الأخلاقي في تكتم موافق عليه ولكنه مثمر لتحضير تجديد الحياة والفكر الإسلاميين في بلادهم،

- **هـــدر الطاقـــات**: ينتقـــد عـــلي مـــرّاد هـــدر الطاقـــات الـــتي بـــذلها الاصـــلاحيون في المناقشـــات السياســـية الجزائريـــة وفي المجـــالات العقيمـــة كان يستحســـن اســـتخدامها في توســـيع نشـــاطهم التربوي وتعميق ابحاثهم في المجالات الخاصة بـ"علماء الدين".

- **تشـتت جهـود العلـماء الإصـلاحيين** لم يفـض إلى الحـد مـن إمكانيـات إشـعاعهم الثقـافي فحسـب، بـل اصبغ طابعا سطحيا وجزئيا على جل دراساتهم المذهبية*[1].

- **تشـــتت دعـــاياتهم** كانـــت مصـــدر ضـــعف بالنســـبة للاصـــطلاحين عـــلى الأقـــل عـــلى الصـــعيد المـــذهبي، فـــإذا ســـلمنا بان دحـــض المرابطيـــة كان الجانـــب الطـــاغي في نشـــاطهم الديـــني الصرـــف، فاننـــا في هـــذه الحـــال لا يمكننـــا إلا أن نشـــدد عـــلى رتابـــة تهمهـــم وضـــعف حججهـــم، فنقـــد الإصـــلاحيين الموجـــه للمرابطية تاثر جراء تسرهم في القضاء على "الشجرة القديمة"**[2]

- **المسـائل السياسـية**: إن السـعي لإنجـاح الصـنيع الديـني والثقـافي دفـع إلى الاعتقـاد انـه متوقـف عـلى الالـتزام والانخـراط في الحيـاة السياسـية، مـا جلـب لابـن باديـس وأصحابـه مزيـدا مـن الصـيت في نظـر النخبـة والجمـاهير الإسـلامية، مـع ملاحظـة بان تشـتت جهـودهم قـد اثـر سـلبا عـلى العمـق الـروحي والمـذهبي الذي كان فيما يبدو طموحهم الأساس ولكن لم يكن دائما واجبهم الأول ولا غايتهم الأساسية.

- ثم ان نجـــاح الإصـــلاحيين لدى الجزائـــريين مـــرده بالضـــبط التوجـــه الاجتماعـــي والثقـــافي بدل التوجه المذهبي ذلك أن اللاهوتي والأخلاقي لم يؤثر على البسطاء من الناس.

- **عـــدم الدقـــة في صـــوغ مســـارات التجديـــد والتقـــدم**: طموحـــات الإصـــلاحيين للتجديـــد والتقدم كانت طموحات ناشئة ومصوغة بشكل غير دقيق.

- **الإصـلاحيين وانفصـال الجمـاهير عـن القيـود القديمـة:** حيـث وجـدوا أنفسـهم أمـام جماهـير منفصـلة أكـثر فأكثر*.[3]

- **الإصـلاحيين والإبـداع المقيـد**: عـدم جـرأة الإصـلاحيين في الإبـداع في مـذهبهم الديـني بـنفس مـا أمكـنهم إبـداعهم عـلى الصـعيد الثقـافي وخاصـة المـدرسي منـه، فـلم يكـن لهـم اجتهـادات ولا تصـور للـشريعة ولا

---

[1] **علي مرّاد**، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940، ص.500.

- * ويتســاءل **عــلي مــراد** عــن إمكانيــة مقــدرتهم التنصــل بيســر مــن التقليــد الشــرعي للإســلام الذي يجعــل ارتبــاط الــروحي والدنيــوي أمــرا ضروريا ويلـزم العلـماء – مـن حيـث ظهـورهم بمظهـر أولي الأمـر – المشـاركة في المسـؤوليات الاجتماعيـة والسياسـية لامـتهم؟ وهكـذا بـدل ان يتـبرؤوا مـن الخـوض في الشـؤون العمومية، كانوا يفتخرون بذلك بينما كانوا يلومون المرابطين عن الانغلاق داخل صمت كهنوتي بعيدا عن انشغالات خطيرة كانت تؤرق احزناهم في الدين.

[2] **علي مرّاد**، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940، ص.504.

- ** وهكـذا اكتفى الاصـطلاحيون نتيجـة افتقـارهم التحليـل الهـادئ للمعطيـات المعقـدة الـتي كانـت المرابطيـة في الجزائـر تنطـوي عليهـا وتحليـل دلالتهـا الحقيقيـة في الـروح الشـعبية، -اكتفـت- بالنفي التبسـيطي للخصـم، وكل مـا يمكنـه ان يضـطلع بـه مـن قـيم أصـيلة ومحترمـة. ولم يوفقـوا في تبـني طريقـة مناسـبة لـ "هدايـة"المرابطين او على الأقل لتسخير إمكانياتهم تسخيرا ذكيا في خدمة التجديد الروحي والثقافي للإسلام في الجزائر.

[3] **عـــلي مـــرّاد**، الحركـــة الإصـــلاحية الإســـلامية في الجزائـــر، بحـــث في التـــاريخ الديـــني والاجتماعـــي مـــن 1925 إلى 1940، المرجـــع الســـابق، ص. 533.

- * ففضـلا عـن الشـعور بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة وكأنهـا تحـررت مـن العديـد مـن القيـود المتعفنـة والمعرقلة الـتي مثلهـا سـلك "القـادة الأهليـين" الذي كان بالأمـس قـويا واخـذ يفقـد سـلطانه، ولم يعـد ذلك السـلك الارسـتقراطي المرهـوب بسـبب الطـابع القمعي، وبدايـة الخـروج عـن الخضـوع والاسـتكانة لهـا، فـلم يعـد النظـام المرابطي يسـتفيد كـما في السـابق مـن إيمـان النـاس وبـدأ وعـي النـاس يتمـرد، كـما تخلـص أتبـاع المرابطيـة مـن قـادتهم الـروحيين بعـد أن أضـعفهم الاسـتعمار...وهكذا كان الاصـلاحيون أمام جمهور أكثر إصغاء واهتماما بالأفكار الجديدة وكانوا يقدموا أنفسهم بحسبانهم المقتنعين بالتجديد العربي الإسلامي في الجزائر.

مواقف من مشاكل هامة أهمية وضعية المرأة في المجتمع الجزائري كما لم تكن لهم محاولات وجيهة لتطبيق الاجتهاد.*[1]

- **الإصلاحيين والمرشدية:** رغم التأكيد الدائم على معارضتهم الأساسية للتقليد وشجبهم الحازم لأستاذية المدارس فان الإصلاحيين لم يمنعوا أنفسهم من الانسياق بدورهم صوب امتثالية مذهبية لها "مرشدوها" المقدسون ومؤلفوها الذين عدوا معصومين.. فإحالتهم على بعض العلماء مثلا تنم عن نوع من العبادة والتبجيل ...

- **المعاناة من التقشف الأخلاقي:** رغم شهرة التسامح والليونة بل العقلانية ! التي صنعها الجيل الفتي للحركة الإصلاحية فان هذه الأخيرة عانت من التقشف الأخلاقي الديني للتقليد الحنبلي الجديد فالصلابة الشعائرية للإصلاحيين وتقواهم كانتا تضفيان عليها مسحة من الجفاف الذي يتعارض بشد مع الدين الشعبي المفعم بالروحانية الورعة الغنية بالأحاسيس الصوفية والفيض العاطفي[2]

- **الإصلاحيين والإعداد للعلمنة:** ذلك أن التوفيق في الانخراط في الحياة الحضرية وفي التشبع بالقيم الحضرية، وكان من نتائج النشاط الإصلاحي تشجيع النزعات الفردانية وإعداد المجال لعلمنة الحياة الإسلامية في الجزائر فمن خلال هجماتهم المتواصلة ضد النظام المرابطي وبرفضهم الصارم لكل ما من شانه أن يؤسس تراتبية وتقليدا وطاعة غير مشروطة وغير معقلنة، سعى الاصلاحيون بدون وعي بلا شك إلى تفكيك النظام الجماعي التقليدي أي ذلكم النظام الذي كان قائما على الانضمام الأمن للسلطة والخضوع الورع للمشايخ.

- **المعنى الحقيقي للانطلاقة الإصلاحية:** اضطلعت وجهة الحركة الإصلاحية كما سماها علي مراد "بالباديسية" النزعة المركزية، هذه النزعة كانت تضم جميع الجزائريين أكانوا رجال دين أو أناس بسطاء مثقفين باللغة العربية أو لا، الذين تحدوهم على الأقل فكرة واحدة كبرى: فكرة تصور مصير الجزائر من حيث هو غير منفصل عن الإسلام والعروبة، كان ممثلو هذه النزعة يرون بان النظام الاستعماري قد أوقف التطور الثقافي للشعب الجزائري، والذي يجب تزويده بالوسائل التي تحقق له نهضته الفكرية وترقيته المعنوية.

- **الأنشطة السياسية:** رغم أن الحركة الإصلاحية قد ظهرت في بعض المناسبات كحزب سياسي معارض، فإنها لم تكتسب دلالتها التامة إلا بوصفها حركة مقاومة ثقافية.*[3]

---

[1] **علي مراد**، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940، المرجع السابق، ص. 533.

- * ذلك أن كل ما في المرجعيات المذهبية للمدرسة الإصلاحية الجزائرية كان يتنفس التقيد الحنبلي الجديد، وحتى وان لم يكونوا من غلاة أتباع الوهابية إلا أنهم دافعوا عن أنفسهم دفاعا رخوا عندما تعلق الأمر بإنكار كونهم يكنون تعاطفا عميقا بالوهابية...، ومع ذلك فإنهم كانوا يسعون إلى ضبط كل شيء بدقة متناهية وفق المواقف الدينية والاجتماعية لرشيد رضا.

[2] **علي مراد**، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940، المرجع السابق، ص. 534.

- * وهكذا أمكن الحركة أن تمثل نوعا من الهجوم للدين الحضري الحريص على الوضوح والبساطة ضد دين العالم الريفي والقبلي، كما أن هذا الطابع الحضري للديانة الإصلاحية هو الذي يفسر دون شك نزعتها السياسية ومراميها الثقافية.

[3] علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940، المرجع السابق، ص. 537.

- * ومثلت شيئا أعمق وأبقى مجسدة إرادة الشعب الجزائري المسلم المحافظ على خصائص شخصيته الوطنية في رفضها احتمال قيام جزائر فرنسية الروح والثقافة مما أعطى دفعا قويا للانتفاضة الوطنية ضد المسخ الثقافي وفي المحصلة هذا هو الوجه اللافت أكثر في المسعى الإصلاحي.

- **عدم التناسب بين الوسائل والمهام:** من ثمة كان من الطبيعي ان لا يحصلوا على نتائج ايجابية جدا، وأفضت جهودهم إلى نتائج جزئية "متفاوتة" في جل ميادين الجهد الإصلاحي فكانت مبادراتهم حمالة للرموز أكثر منه للنجاحات.

- **البعد الحقيقي للبعد الإصلاحي كان ذا طابع نفسي ومعنوي:** لم تحض أي تشكيلة دينية أو إي حزب سياسي خلال ما بين الحربين بمثل ما حضيت به الحركة الباديسية من صيت، كما لم تستطع أن تخيف الإدارة والرأي العام الفرنسي- في الجزائر كما فعله "حزب العلماء"، ولم تنجح أي منظمة كما نجحت الحركة الإصلاحية في تحريك الضمير العالمي تحريكا عميقا وتمثيل طموحات الشعب الجزائري المسلم الأساسية بمثل قناعة هذه الحركة القوية....والتأثير الحاسم في التوجه الثقافي للجزائر.

الدراسة الثانية:

غي برفيليي (*Gue Pervilé*)، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962[2]

إذا كانت دراسة **علي مرّاد** خُصت بالإصلاحيين، فان دراسة **غي برفيليي** خُصت كما يدل عنوانها بالنخبة الجزائرية الفرانكوفونية، أو المثقفين الجزائريين المفرنسين، وعن أهميتها يقول **محمد حربي** في تقديمه لكتاب **غي برفيليي:**" ساهم العديد من الدراسات المنجزة خارج الوطن، في تشكيل نظرة جديدة لنشأة النخبة المثقفة الناطقة بالفرنسية والواقع أن تلك الدراسات جاءت مناقضة تماما لأسطورة تأسيس جزائر الاستعمار، وتندرج الدراسة المنجزة من طرف **غي برفيليي** في هذا المنظور لأنها ترمي الى مراجعة فترة تاريخية تغلب عليها الاعتبارات الأيديولوجية، وهذا ما يدعو إلى تقدير أهمية البحث الوافي المنجز بواسطة التقصي الميداني لاستحضار الظاهرة الاجتماعية وإبراز أوجهها العديدة بعد أن اطلعنا على مصادر معلوماته ونبهنا بكل تواضع إلى انه لم يحط بالموضوع من شتى جوانبه"[3].

الكتاب تكملة لبحث طويل ممتد على فترات متفاوتة، شرع الباحث في انجازه منذ سنة 1970، وفي تبريره لدواعيه في ذلك يقول الباحث انه رأى انه أحسن سبيل لفهم حرب التحرير هي القيام بتحقيق حول مساهمة الطلاب الجزائريين ذوي التكوين الثقافي الفرنسي فيها باعتبار أنهم يمثلون بحكم ثقافتهم الفرنسية شريحة اجتماعية يستطيع الطالب الفرنسي محاورتها بسهولة وهو ما أثبتته التجربة.

أما تبريره في اختياره **المجال الزمني** للدراسة فقد أخَرَ بدايتها إلى تاريخ بدايته سنة 1908 وهي السنة التي اشتهرت بقيام أولى مظاهر حركة الشباب الجزائري وخلالها لاحت المؤشرات الأولى عن وجود الطلبة المسلمين في جامعة الجزائر. إلى ندرة المصادر عن المرحلة السابقة لذلك التاريخ، مما صعبت مهمة تقصي الأحداث والرجوع الى بدايات ظهور أوائل الطلبة الجزائريين في الجامعة الفرنسية قبل سنة 1880.

أما **مصادر الدراسة** ففي البداية وبسبب ندرتها فقد اعتمد الباحث على المصادر الشفوية، بإجرائه مقابلات مع ما يربو عن (60) ستين شخصا ممن كانوا فاعلين في الأحداث أو كانوا شهودا عليها وكان اغلبهم من قدماء الطلبة الجزائريين، ثم اعتمد على كتب ودورات خاصة تلك الكتب المنشورة بالفرنسية والتي ألفها جزائريين، هذا ونقب في محتويات الأرشيف العمومي الفرنسي المرخص به –في حينه-، وحسب ما سمحت حالة الجرد والترتيبات والإجراءات المعقدة السائدة في هذا المجال.

---

[2] غي برفيليي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، ترجمة حاج مسعود، بكلي وبلعربي، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2007.

النسخة الأصلية باللغة الفرنسية: *Guy perville*, les étudiants algériens de l'université française 1880-1962, casbah éditions, Alger

[3] محمد حربي، تقديمه كتاب: غي برفيليي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.06.

وبخصوص كم المعلومات المجموعة فهي تختلف من حقبة إلى أخرى مع صعوبات كبيرة تخص فترات معينة خاصة من 1954 إلى 1962، بالإضافة إلى صعوبات تتمثل في تكتم المستجوبين المتجاوب طردا مع حداثة المعلومات التي أدلى بها مع أهميتها السياسية.

خلاصة نتائج الدراسة:

- النخبة المثقفة المفرنسة فئة اجتماعية ذات امتياز، أنشأتها السلطات الفرنسية لتقوم بدور الوساطة بينها وبين الأهالي، ولكي يُتخذ نجاحها مثالا يَقتدي به الغير قصد استدراجهم إلى الاستيعاب.
- شكل الطلبة مدرسة لتكوين إطارات الحركة الوطنية.
- المثقفين المفرنسين كانوا اقل تحملا أو اقل تقبلا من بقية أبناء شعبهم للمحن القاسية، وهذا ما دعى الباحث إلى الدعوة إلى إعادة النظر في مصداقية التأويل الذي تغري به النظرية الشعبوية.
- النخبة المثقفة المفرنسة كانت تتميز عن بقية النخب الموجودة في كل الدول غير الأوربية ممن تحتم عليها الوقوف وجها لوجه أمام واقع مماثل فرضته مقتضيات التحول الوطني والاجتماعي، هذا التمايز الظاهر الذي يمكن إرجاعه بسهولة الى خصوصيات السياسة الاستعمارية الفرنسية وهي: تبديل الاستبدال الثقافي لدى النخب والخلط عمدا بين الثقافة والجنسية في اطار التوجه الرامي الى استكمال عملية "الاحتلال المعنوي".
- رغم أن المثقفين الجزائريين كانوا يرون أن اقرب الفئات المثقفة إليهم هم نظرائهم في مستعمرات إفريقيا، إلا أن وضع الجزائر يتميز عن تلك البلدان بعدة مواصفات خاصة وهي: صعوبة عملية الاحتلال وقسوتها والتفكك البنيوي الذي عرفه مجتمع الأهالي وتدمير جميع النخب التقليدية وكثافة الاستعمار الاستيطاني والإصرار على تحويل الجزائر إلى مجرد امتداد للبلد الأم.
- موقف حملة الشهادات تجاه الحركة الوطنية يشكل واحدا من العوامل المهمة، فقسم كبير منهم قد ظل ولمدة طويلة يؤيد فكرة الجزائر الفرنسية او "الفرانكو-اسلامية"، وان قسما آخر قد التحق بالحركة الوطنية الجزائرية متأخرا.
- تطور الطلبة المسلمين الجزائريين إلى غاية سنة 1954 كان من ثلاثة جوانب أساسية (إحصائية، اجتماعية، سياسية)، مع إقراره بعدم تمكنه من تحديد معالم الجانب المتعلق بالتطور العددي بصورة دقيقة، مع عودته الى تقديرات توصل عبرها إلى أن العدد الإجمالي كان ضعيفا، مع وعي الطلبة الجزائريون بكونهم أقلية في الجامعة الفرنسية.
- **اجتماعيا**: بعد انطلاقته من أسئلة **ثلاث**: إلى أي أصول كانت تنتني هذه الفئة المنتقاة؟ ولآي مصير اجتماعي-مهني كان يتم التحضير لها؟ وكيف كانت تعيش أثناء دراستها؟ هذه الأسئلة التي لم يستطع الباحث الإجابة عليها بواسطة التحقيق السوسيولوجي، غير انه يبني على الإجابات البعدية التي قدمها المبحوثين المعنيين، والتي قبلها الباحث وصنفها ضمن خانة "أرباح التقويم"، فحسب هؤلاء لم تكن أغلبيتهم من أبناء الطبقات المحظوظة (عائلات الخيام الكبيرة أو البرجوازية أو التجار..) لكن من أبناء الشعب الأصليين، وهذا لا يعني أنهم من أبناء العمال الزراعيين...وإنما من أبناء البرجوازيين الصغار وبالخصوص من أبناء الموظفين (عساكر وقدماء تلاميذ المدارس ومعلمين وأعوان الصحة) الذين كانت تهب لهم المنح تكريما لآبائهم على سيرتهم الحسنة تجاه الإدارة.

- **سياسيا**: يؤكد الباحث أن الطلبة يقرون أن أهدافهم انطلقت من تحسين مراكزهم الاجتماعية، مع تسخير حياتهم للدفاع عن شعبهم، وذلك ما دفعهم إلى ممارسة السياسة، وصولا إلى الخروج عن التنظيمات

الفرنسية والاستقلال بتنظيماتهم الخاصة، ثم الوقوف الى جانب الحركة الوطنية، هذا الموقف الذي ينفي الباحث إمكانية الجزم به بالكلية، مستندا إلى أنهم في الأصل كانوا أقلية في الأوساط التي تواجدوا فيها وكانوا ينددون بلا مبالاة المثقفين إزاء القضايا العامة.

- **أيديولوجيا**: رغم توحدهم في جانب التعليم، إلا أن أيديولجيتهم غير موحدة، ولم تتمكن أيديولوجيا من إقصاء الأيديولوجيات الأخرى، وفي تحليله أيديولوجية المثقفين المسلمين الجزائريين اعتمد الباحث على التحليل التعاقبي للأحداث، أين تعاقبت أيديولوجيات ثلاث وتداولت على الانتشار في هذا الوسط.*[1]

- هذه الأيديولوجيات الثلاث التي تبرز نقاط تشابهها واختلافها عبر تحليل تنشئة الحس الاجتماعي والسياسي" لدى الأفراد من خلال تجارب الطفولة والشباب: فاكتشاف التحول الذاتي حيث تواجه الثقافة الفرنسية مع ثقافة الوسط العائلي يشكل امرأ مشتركا بين الأيديولوجيات الثلاث.

- فشل سياسة الاستيعاب كان بسبب المقاومة الشرسة التي أبداها الشعب الجزائري، وتمسك الطلبة بحقوقهم المتعلقة بالتعريف بأنفسهم وأصولهم، مع التركيز على تعريف الأمة الجزائرية بطريقة مخالفة للأمة الفرنسية.

- حاجة المثقف إلى تعريف أمته ليتمكن من تكريس وجودها، فبعدما منحنه فرنسا زادا ثقافيا، بقي يرفض هيمنتها السياسية.

- خطأ السياسة الفرنسية في عملها على تسليط النخبة على العامة، وإرغام من اختار الاستيعاب من المثقفين على فك الارتباط بمجتمعه، كما لم تتمكن من تطبيق سياسة "الديمقراطية القسرية"(حسب نظام الحماية والوصاية).مع إقرار الباحث ان التعمق في بحث فشل سياسة فرنسا مكلفة للبحث ولا تضفي عليه سوى أهمية نظرية.

- الجزائريون المفرنسون كانوا من أهم المستفيدين من مزايا الاستقلال كما تنبأ به الشهيد **العقيد أعميروش**، فقد استفادوا بشكل واسع من فرص الارتقاء التي أتاحها النزوح الجماعي للإطارات الفرنسية سنة 1962، وكذا ضرورات بناء الدولة الجزائرية، فشغلوا أعلى المناصب.

- رغم ان الجامعة الوطنية الجزائرية مثلت إكليل النصر الذي حققه الشعب الجزائري، إلا أن الجزائريون المفرنسون استمروا بعد الاستقلال محل غبطة زملائهم المعربون على مستواهم المعرفي وعلى فرص العمل التي يجدونها، وفي خلاصته يتسائل: هل كان المفرنسون حقا أهلا للحظوظ التي أتيحت لهم؟[2]

- ثم يحيل الباحث إلى عامل السن الذي فعل فعلته بالمفرنسين، بالإضافة إلى العزل الذي ضُرب على "زعماء" الأحزاب القديمة، غير أن الباحث يؤكد عدم إمكانيته معرفة بالتحديد التاريخ الذي تحولوا فيه إلى أغلبية في أوساطهم؟ كما يؤكد عدم إمكانيته معرفة إلى أي مدى اختاروا بعد الاستقلال الحصول على الجنسية الجزائرية او المحافظة على الجنسية الفرنسية؟

---

[1] غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.608.

- * الأيديولوجية **الاستيعابية** التي عبر عنها بن حبيلس، ثم جاءت الأيديولوجية **الفرنكو-إسلامية** وأحد رموزها فرحات عباس، ثم جاءت الحركة الوطنية الجزائرية بادعائها السعي إلى إحلال العطاء الثقافي الفرنسي في الشخصية العربية الإسلامية.

[2] غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.612.

- * محيلا الإجابة إلى المعنيين أنفسهم، بالقول انه إبان الحرب كان الاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين يمجد "الطلبة المكافحين" أما بعد الاستقلال فاعتقدت الحركة الطلابية ان من واجبها القيام بنقد ذاتي.

الدراسة الثالثة:

مقاربة علي الكنز

- معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر
- حول الأزمة: 05 دراسات حول الجزائر والعالم العربي.[1]

يقدم علي الكنز مقاربة قائمة على تجاوز ما يُسميها بشكل من أشكال الوضعية في علم الاجتماع، شكل سيطر على الدراسات التي تناولت مواضيع سوسيولوجيا المثقفين، منتقدا إياها لإهمالها الكثير من الجوانب المعتمة التي لم تنيرها بالدراسة، معيدا الطرح بالتساؤل في **البداية** عن شروط وجود المثقفين ثم العبور إلى الانتلجنسيا، وعن إمكانات هذه الأخيرة، قبل الدراسة الميدانية، لذلك يبحث عنها: في اتجاه المجتمع **المدني**، طبيعة انساق الدلالات المنتجة (الأيديولوجيات) وتوزيعها الاجتماعي (منطق قبلي أو متعدد الطبقات...الخ)، العلاقات التي تقيمها في ما بينها مختلف الأنساق هذه (تحالف، تخالف، توازي، تضاد...الخ)، ذريعة اقترابها من المراكز السياسية للقرار، شروط إنتاجها وإعادة إنتاجها (الجامعات، المساجد، المجموعات السرية..الخ) ووسائل حسمها (الإعلام الرسمي، الكتب، الشرائط...)

وبعد مجموعة تساؤلات دفعت **علي الكنز** إلى تبني **مُقاربة**، قائمة على مجموعة من المؤشرات السوسيولوجية وهي:

01- تحديد المؤشرات السوسيولوجية التي تحدد النخبة المثقفة/المثقفين عن بقية فئات المجتمع،

02- تحديد طبيعة العلاقة بين المثقفين فيما بينهم "توافق، صراع، نزاع" من جهة ومن جهة أخرى علاقتها بالمجتمع،

03- تحديد العلاقة التي تربطها بالنظام السياسي" معارضة، اندماج، تبعية"،

04- تحديد العلاقة بين النخبة المثقفة والمجتمع المدني، محاولا بناء تركيبة توليفية بين المقاربتين.

الدراسة الرابعة:

فلاديمير ماكسمينكو، الأنتليجنسيا المغاربية، المثقفون: أفكار ونزاعات.[2]

في تقديمه الدراسة يقول مترجمها **عبد العزيز بوباكير** أنها محاولة سوسيولوجية جادة للإجابة عن قضايا نشأة وتشكل الانتليجنسيا وتطورها فكريا وروحيا في بلدان المغرب، يحلل فيها **فلاديمير ماكسمينكو** دور ومكانة الانتليجنسيا في الحركة الوطنية مبرزا في الوقت ذاته مشاركتها في الحياة السياسية وبحوثها الدؤوبة في مجال تطوير الثقافة الوطنية في ظل الاستقلال الوطني.

تمتد إشكالية الدراسة من نهاية القرن التاسع عشر- الى النصف الثاني من القرن العشرين، وبالإضافة الى تحليل المناخ السياسي-الاجتماعي والتاريخي الذي تبلورت في ظله الانتلجانسيا، في البلدان المغاربية (تونس الجزائر والمغرب الأقصى).

---

[1] **علي الكنز** في:

01- معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد 104، أكتوبر 1987، ص.61.

02- حول الأزمة: 05 دراسات حول الجزائر والعالم العربي، دار بوشان، 1990.

[2] فلاديمير ماكسمينكو، الأنتلجنسيا المغاربية، المثقفون: أفكار ونزاعات، ترجمة عبد العزيز بوباكير، دار ميم، الجزائر، 2019.

يتناول الباحث المجالات الاجتماعية والثقافية والسياسية ويدرس الانتليجنسيا كنتاج للتبعية بكل ما تحمله هذه السيرورة من تعقيدات وتناقضات، وينظر إليها كوسيط سوسيو- ثقافي يدور في فلك المركز الأوربي المنتج للأفكار والقيم، التي تعيد هذه الانتليجنسيا فرزها وأقلمتها مع بيئتها المختلفة، والنظرة نفسها تقود الباحث إلى اعتبار الانتليجنسيا وسطا سوسيو- ثقافيا يفقد تدريجيا عوامل وحدته وانسجامه.

ويقسم الانتليجنسيا الى **مركز** او نواة معيدة لإنتاج القيم ومتزعمة للفكر ومؤثرة في اتجاه الحركة والفعل الاجتماعيين، والى **محيط** تغذيه هذه النواة، وقد اكتسبت العلاقة بين النواة الطليعية والمحيط الجماهيري على مر التاريخ طابعا متناقضا ومشوها أدى في الكثير من الأحيان إلى فشل الانتلجنسيا تهميشها أثناء الهزات الاجتماعية الكبرى.

وتفادي الباحث الركون إلى السؤال الأنطولوجي:" الأنتلجنسيا موجودة أم غير موجودة؟" إلا انه بالمقابل يولي أهمية قصوى لمسالة اندماج الانتليجنسيا بالمجتمع المدني.

الدراسة مثيرة للاهتمام من جانبين، الأول تناولها للقضايا المرتبطة بهذه الفئة الاجتماعية في رقعة جغرافية حضارية محددة ومتجانسة تاريخيا وهي بلاد المغرب، ومن هذا المنظور فالباحث ينفرد بسبق علمي يضفي عليه أهمية خاصة، ذلك ان الدراسات السابقة كانت إما خاصة بحصرها لإشكالية الانتليجنسيا في حدود بلد معين، وبالتالي يصعب تعميم استنتاجها على الفضاء المغاربي ككل، وإما أنها كانت عامة في طرحها للموضوع من خلال تناولها للانتليجنسيا في العالم العربي أو العالم الثالث، ومن ثمة تطمس بعض الخصوصيات المغاربية، هذا مع وجوب الإشارة إلى أن الباحث يحذر ومن البداية من المجازفة بتعميم استنتاجاته الى ما وراء الحدود المغاربية.

أما الجانب الثاني في أهمية الدراسة فتكمن فيما تعلق بقضايا المنهج، فالدراسة تتميز بتحررها من قيود الأدوات الابستيمولوجية التي حصر فيها علم الاستشراق الغربي القضايا المغاربية، وتتميز أيضا بالتحرر من المقاربات المنهجية التي طبقت حتى الآن على موضوع الانتليجنسيا، والتي حُصرت في طريقتين رئيسيتين، الأولى ميزت البحوث الفرنسية، والثانية اشتهر بها الانجلوساكسون، وفي كلتى الحالتين يتعلق الآمر كما يقول **علي الكنز** بمحاولة " رسم نوع من الانطولوجيا للمجال الثقافي (الحالة الفرنسية) أو المجال السياسي (الحالة الانجلوساكسونية) معتمدة على مبدأ تحليل علاقة القرب بين وحدات تنتمي لمجموعة أو مجموعات مختلفة".

في **ملخص النتائج العامة** يؤكد الباحث ارتباط وصف الأنتليجنسيا كوسط سوسيو-ثقافي بالدرجة الأولى بكون هذه الأنتليجنسيا لم تبرز، كنتاج أهلي صرف للبني الاجتماعية المحليّة، والصراع الاجتماعي الذي ولدت في خضمه يمثّل احتكاكًا للعناصر الاجتماعية بالعنصر الثقافي للتأثير الغربي الأوروبي، من الأفكار التنويرية البرجوازية حتّى المعتقدات الاشتراكية المعاصرة.

وأن مشكلة إحداث تحويلات واعية وثيقة الارتباط باختيار طريق التطور الاجتماعي المطرد، فتحويل الحاضر واختيار المستقبل الحقيقي (أي طرق التطور) يعني تجاوز اطر سيرورات التطور الاجتماعي العفوية والتلقائية، وهو ما يتطلب جهدا فكريا وفعلا اجتماعيا هادفا. ومن الصعب هنا بالذات المبالغة في تقدير الانتليجنسيا.

- نقطة انطلاقة الانتلجانسيا المغاربية –كظاهرة وكقوة سياسية مستقلة وكعامل ثقافي عظيم الشأن- هي تشكل هذه الانتلجانسيا بصفتها وسيطا سوسيو – ثقافيا جديد ومستقلا نسبيا.

- الانتلجانسيا في بلدان المغرب كانت مستقلة ولم تكن كذلك: ذلك انها في مرحلة النشأة كانت الانتلجانسيا عبارة عن مارقين هاجروا الوسط الأبوي أو بالأحرى دفعوا نحو منعطف تاريخي حاسم (بواسطة منظومة التعليم "الحديث") ولهذا هم مستقلون عن القديم وفي الوقت نفسه ليست مستقلة بوعيها وسلوكها الاجتماعي عن هذه الشروط الاجتماعية فهي –كليةً- نتاج عصر انتقالي، ولذلك تعيد إنتاج تناقضات هذا العصر وتنميتها.

- وُسمت الانتلجنسيا المغاربية الجماهيرية- طيلة فترة الكفاح ضد الاستعمار- ببصمات الماضي الإسلامي العربي التقليدي، وكذلك بنفعية مدرسة الأهالي، وبالأحكام البرجوازية المسبقة للتعليم الذي حصلت عليه، وبالأشكال القمعية التسلطية للحياة السياسية التي غرسها المستعمرون الفرنسيون في المستعمرات والمحميات.

- كان للانتليجنسيا المغاربية دور استراتيجي في الكفاح من اجل التحرر.

- الانتليجنسيا المغاربية تشكلت (كما كتب أيضا **جاك بيرك**) في التقاطع الغريب لحلقات الجامعية والتمرد البروليتاري ومذهب جمالية الأبناء المدللين، لا تستطيع دائما تكييف إستراتيجيتها مع الواقع بطريقة ملائمة وواقعية، إذ أنها هي نفسها تمثل لا الانسجام والتنافر، ومن هنا تنبع اهميتها التي تتجاوز بالدرجة نفسها ثقلها النوعي الحقيقي وحتى برنامجها الفكري.

- الانتليجنسيا المغاربية وكغيرها في البلدان المستعمر سابقا والمستقلة حديثا برزت في سن واحد كعلاقة رمز وكعامل اجتماعي نشيط وكمفسر من الدرجة الأولى للطابع الانتقالي الخصوصي بهذه البلدان.

- جمعت الانتليجنسيا المغاربية تاريخيا في وسطها أهم تناقضات المجتمع الكولونيالي و"شقاقه" و"انتقاليته"، ومن ذلك أهميتها كـ"مرآة"للقوى الاجتماعية الأخرى، لكن هذا ليس كل شيء، إذ أن الانتليجنسيا أصبحت بفعل ظروف تاريخية محددة عاملا من اهم عوامل التغيير الاجتماعي في البلدان المستعمرة والمستقلة.

- إن الدور الاجتماعي للانتليجنسيا واختيار الطريق في بلدان المغرب مرتبطان سوية، ذلك ان أي اختيار اجتماعي يتم في مسار صراع طبقي وسياسي متفاقم يتطلب نشاطا مكثفا في مجال المشروع المثالي الاجتماعي. ومشكلة الاختيار هي –في الوقت نفسه- شهادة على السيرورة الجديدة في مجال الوعي الاجتماعي ومطلب لانتعاش اكبر للنشاط الروحي وفي هذا الجانب تكتسي أهمية قصوى جملة الإشكالية الثقافية التي تطرحها الانتليجنسيا والمرتبطة بالموقف من الماضي الوطني.

- حينما دخلت الأنتليجنسيا في مرحلة الاستقلال فقدت بريقها بسبب انتفاء السياق الاستعماري الذي كان مؤججًا لتواجدها فراحت تتراجع ثوريتها لتسقط في عملية بقرطة، اتسمت بالروتين والخمول الفكري.

- أن متطلبات الاختيار الاجتماعي تفصل اليوم طبقةً طبقةً الانتليجنسيا التي كانت في الماضي موحدة في هبتها المناهضة للاستعمار، وهذا الأمر يشهد بكل جلائه على الطابع الانتقالي التاريخي للانتليجنسيا كظاهرة اجتماعية واحدة، فالانتليجنسيا التي كانت موحدة نسبيا في مرحلة النشأة تفقد أكثر فأكثر تجانسها ومعه قوتها السياسية عند ظهور الدولة الوطنية كسيد أوحد للتطور.

- تدهور دور وأهمية الانتليجنسيا خارج الطبقية فيما يتعاظم دور مجوعات الانتليجنسيا (العضوية) حسب تعبير **غرامشي** التي تصوغ وتمثل مصالح الطبقات والفئات الاجتماعية المتصارعة، فالمثقّف العضوي ما

فتئ يتراجع بسبب صعود سياسات شعبوية ترفض النخبوية، في هذه اللحظة عرفت البلدان المغاربية نزيفًا فكريًا تجسّد في هجرة أدمغة كانت إحصاءاتها دالة جدًا. وعرفت نشوء حالة إفراغ النخبة من وظيفتها التاريخية فتولدت عدمية انبثق عنها: "المثقف الراديكالي الخالي من أية نزاهة مهنية، ومن أيّة روح لأداء رسالة غير مغرضة يشعر بنفسه مغبونًا ومهانًا. وهو يشبه ذلك الموظف البيروقراطي الحامل للمزايا بالقوّة، ويعتبر نفسه حاملها بالفعل"[1] في البنية الاجتماعية.

- البقرطة هي إحدى أهم السمات المميزة لشبه الثقافة السياسية للانتلجانسيا المغاربية، ففئات الموظفين البيروقراطيين أخذت صفتها كإحدى المكونات الهامة والمتطورة.

هذا ورغم ما ميَّز هذه الدراسة إلا أن قناعة الباحث بان الانتليجنسيا لعبت دورا استراتيجيا في حركة التحرر الوطني هي قناعة لا يمكن تعميمها على الجزائر مع الاعتراف به بذلك في تونس والمغرب الأقصى.

الدراسة الخامسة:

نوارة حسين، المثقفون الجزائريون: بين الأسطورة والتحول العسير، من سنوات الجمر إلى سنوات اللهب، من بدايات القرن العشرين لغاية الاستقلال[1]

انطلقت نوارة حسين من محطة جامعة للمُسلَمة القائمة على أن كل جهة من العالم أنتجت مثقفيها، ولا وجود لثورة كبيرة ولا حركة ثورية كبرى وتقدمية دون مثقفين، ومنها الثورة الجزائرية التي استقطبت اهتمام الباحثين إلا أن القليل من هؤلاء الباحثين من اهتم بدراسة دور المثقفين في ميلاد الوعي الوطني ودراسة موقعهم في هذه الثورة

ومن هذه الإشكالية تنطلق **نوارة حسين** في دراستها مع توسيعها في توسيع مسار المثقفين الجزائريين بالأمس وموقعهم الحالي اليوم في آن واحد.

وعليه ومع التركيز على طيفي اللغويين "المعرب والفراكوفوني" كمركز للتحليل والتفكير في عمل قام على المقارنة التاريخية وفي جدلية علاقتها في المكان والزمان، وفي أن واحد سوسيولوجية، **هدفت** الدراسة في البداية تقديم مقاربة تعريفية للمثقف وعبرت إلى محاولة إعادة صياغة الانتلجنسيا الجزائرية، وهذا عبر الإجابة على **التساؤلات الفرعية التالية**:

- ما هو التعريف الذي يمكن تقديمه للمثقف في العالم عموما، مهما كانت الفضاءات الجغرافية واللغوية وفي الجزائر خصوصا؟
- هل يكون المثقفون فئة اجتماعية واسعة جدا، أم هم مجموعة ضيقة نخبوية؟
- ما الذي يحث ويحمل المثقف ويدفعه إلى التحرك؟
- هل يتغير تعريف المثقف ووظيفته حسب المجتمعات والحضارات، وهل تعني هذه الاختلافات الجوهر نفسه ككيان اجتماعي، أو تعني بالأحرى الدور الذي يضطلع به والأعمال التي يقوم بها؟
- كيف تتحدد وتتركب التناقضات والنزاعات التي تقع في المجتمع المدني، في خضم أزمة الانتليجنسيا الجزائرية؟
- ما هو الدور الذي اضطلع به المثقف الجزائري في الحركة الوطنية الجزائرية قبل 1954؟

[1] **نوارة حسين**، المثقفون الجزائريون: بين الأسطورة والتحول العسير، من سنوات الجمر إلى سنوات اللهب، من بدايات القرن العشرين لغاية الاستقلال، ترجمة سعيدي فتحي، دار دحلب والمؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، سنة 2013.

- هل يمثل ميلاد جبهة التحرير الوطني من صلب المنظمة الخاصة بالأساس دليلا على أن الثورة الوطنية كانت من فِعل رجال عَمليين ميدانيين –نُشطاء- وليس نتيجة تحرك الفئات المثقفة؟

في تقديمه لكتاب نوارة حسين يقول الأستاذ **محفوظ قداش** أن الباحثة تكشف في نهاية الدراسة وبوضوح عن العدد القليل من المثقفين الجزائريين، مع مميزتين سلبيتين، عددهم القليل من جهة وضعف الالتزام من جهة أخرى*.[1] ويضيف أن هؤلاء المثقفون ظهروا أثناء الثورة وفي السلطة الحالية كموظفين وليس كمصورين لأفكار ومشاريع مجتمعية أو مناضلين من اجل القضية، مع استثناء بعض الأشخاص الذين لعبوا دورا أساسيا في تاطير أحزاب إصلاحية وفي تنظيم الحياة الجمعياتية.

في **الخلاصة العامة للدراسة** تؤكد الباحثة أن لكل بلد في كل مراحل تاريخه مثقفين، وان طبيعة السلطة أكانت تسلطية أو تقدمية، من شانها أن تُساعد أو تعرقل عمل هؤلاء المثقفين، كما يمكنها موضوعيا في بعض الأحيان ان تتطابق الأهداف الموكلة لهذا العمل أو تتعارض معه.

- عدم انتظام المثقفين الجزائريين بقوة في الحركة الوطنية وكان تأثيرهم ضعيفا على اتخاذ القرار التاريخي، وترجمت هذه النقائص بغياب المثقفين شبه التام في قيادات الحزب الوطني، كما تمثلت في الانضمام الهامشي في التنظيم الثوري.
- تجذرت الحركة الوطنية الجزائرية المطالبة بالاستقلال في المجتمع المدني دون المثقفين تقريبا.
- بانتظام عمل المثقفين تبلور مجرى فكرهم وامتثلوا لأوامر الثورة بالانضمام والمشاركة وتراصوا حول المحور المركزي للوطنية الشعبوية، ولم يفعلوا ذلك إلا على نحو طبقات محيطة ضلت في حالة الانتظار دون أي إرادة للهيمنة.
- وتحصر **نوارة حسين** ما تم إبرازه في التحليل أثناء الدراسة في نقطتين (02) اثنتين:

- **الأولى**: وجد المثقفين الجزائريين الأوائل منذ النبضات الوطنية الأولى في عزلة عن اللغة، وان حبل الوريد قد انقطع ولم يعد يلعب دور الناقل الجماعي.
- **الثانية**: تبلور الفكر الوطني وتطوره في ظروف استعجالية بحكم ثلاثة عوامل:

01- الثِقل الماحق لهيمنة أجنبية ذات طابع إقطاعي وعنصري واستبدادي.
02-احتقار منظم للمساهمة العربية والإسلام في الحضارة الكونية.
03-أبعاد الشعب عن النخب الجديدة التي أغرتها عملية الفرنسة.

ولم يكن لجميع رواد الحركة الوطنية تقريبا لا الوقت ولا الوسائل للاستعداد الثقافي فهم رجال ميدان يبحثون عن إطارات مثقفة لحركتهم، فكان الانصياع الذي فرضته الديناميكية الثورية على المثقفين الأوائل كانت له فاعلية لكنه بعد مرور فترة عن الثورة لم يعد إلا خُضوعا يؤدي إلى العقم والاستسلام وهكذا انسحب المثقفون الصادقون مع أنفسهم إلى شبه الرهبانية.

---

[1] محفوظ قداش في تقديمه لكتاب نوارة حسين، ص.14-15.

- * يجد هذا الضعف الكمي تفسيره في السياسة الاستعمارية. انعدام القدرة على تكوين مجموعة من المثقفين الناقدين وانتاج فكر حول المسالة الوطنية، يؤدي الى تفهم عدم التزامهم في الحركة الوطنية الثورية وحرب التحرير الوطنية.

وبهذا تنفي الباحثة الرؤية الوظيفية إلى دور الانتلجنسيا التي جعلتها الظروف الثورية ممكنة بل ضرورية أصبحت بعد الاستقلال غير مقبولة، فبدل من أن تكون للدولة الجزائرية انتليجنسيا أصبح عندها مثقفون في الخدمة، وعوض أن يثروا الميدان الثقافي تحولوا إلى موظفين.

أما جيل المثقفين الجدد ما بعد الاستقلال فقد تعرض الى صدمة قوية، سببت إحباطا للأنا الواقع في شراك العقد والطوطمية والطابوهات، صدمة تركت بصماتها في فنون ما بعد الاستقلال، وأمام طبقة حاكمة منحدرة من الرعيل الأول للوطنيين الذين انطلقت منه المنظمة الخاصة، لم يكن للمثقفين فرصة، وما ظهر منها كان ظهوره باحتشام.

وبذلك تطابق وضعية المثقفين الجزائريين مع جملة الانحرافات التي عرفها تاريخنا الاجتماعي، ومع جملة العلاقات الغامضة والفاسدة دامت بين مكائد السلطة التي تعيش في ازمة دائمة وكم من حالات لسوء التفاهم تم تسييرها المشترك عن طريق التنازل المتبادل.

وتختم الباحثة تلخيص نتائج دراستها بالتقرير والتأكيد بان صمت أي مثقف في الحلبة الاجتماعية لأي بلد كان صمت حمل وسيصبح صمتا قاتلا لصاحب اللحن نفسه،

الدراسة السادسة:

يسعد الشريف صحراوي، المثقف والسلطة في الجزائري[1]

رام الباحث ولوج إشكالية المثقف الجزائري وعلاقته بالسلطة السياسية، بالاعتماد على ما قدمه علماء الاجتماع من طرح سوسيولوجي، وما أكده التاريخ بخصوص الارتباط الدائم بين ثنائية "المثقف – السلطة" أو "عالم وفقيه – سياسي"، وفق جدلية تأثير وتأثر، مُثيرًا مجموعة من الأسئلة حول هذه العلاقة/الجدلية بين الاستقلالية والتبعية، **التساؤل الرئيسي** الذي فحواه: ما هي حدود العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية في الجزائر من حيث مدى الاستقلالية أو التبعية، وبالأخص في مرحلة في مرحلة التحول الديمقراطي وما أفرزته من أزمات بعد 1989؟

وتتفرع عن التساؤل الرئيس **أسئلة فرعية**:

- ماذا نقصد بـ"المثقف" و"الثقافة"، ما هي وظيفته ودوره حسب مختلف الاتجاهات والدراسات النظرية؟
- كيف ظهر "المثقفون" في الجزائر؟ وما هو دورهم أثناء الحركة الوطنية قبل 1954، وبعد 1954 أي في مرحلة الثورة التحريرية؟ ما هي إسهاماته و أدواره في مرحلة بناء الدولة بعد 1962؟
- ما هي آثار وانعكاسات أزمة التحول الديمقراطي التي عاشتها الجزائر بعد 1989 وما اتسمت به من عنف وتضييق على " المثقفين"؟ وما هي مختلف مواقفهم من سياسات وقرارات السلطة في تلك المرحلة؟
- ما هي علاقته بالسلطة ومواقفه من مشاريعها، في الفترة ما بعد 1999؟ وهل كان تابعا أو مستقلا عنها وما علاقته بالمجتمع أيضا؟ وهل يجب على المثقف الجزائري أن يؤسس لسلطة خاصة به؟

مُفترضا ست (06) فرضيات وهي:

01- أدت السياسة الثقافية والتعليمية الفرنسية في الجزائر إلى انقسام المثقفين، وعدم قدرتهم على إنتاج فكر حول المسألة الوطنية إبان الاحتلال.

[1] **يسعد الشريف صحراوي**، المثقف والسلطة في الجزائري، بين التبعية والاستقلالية، 1989-2009، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر 3، الجزائر، 2020-2021.

02- محدودية المثقفين وضعفهم ككتلة تاريخية، أدى إلى عدم قدرتهم على التأثير في السلطة في ظل مرحلة بناء الدولة بعد الاستقلال.

03- انعكست مرحلة بداية التحول الديمقراطي في الجزائر بعد 1989 على المثقفين بشقيهم المعربين والمفرنسين، حيث تبنوا مواقف مستقلة عن السلطة.

04- ساهمت القطيعة اللسانية بين المثقف المعرب أو المفرنس مع المجتمع في جعل المثقف الجزائري يرتبط أكثر بالسلطة، كما أن احتضان واحتواء السلطة لهم وتبعيتهم لها قد انعكس على دورهم لاحقا في عدم القدرة على التأثير في المجتمع.

05- اعتبار العنف السياسي كمورد للسلطة دفعها إلى خلق الانشقاق وتعزيز الانقسام بين المفرنسين والمعربين والى تبعية جزء منهم إلى السلطة.

06- اعتمدت السلطة على الريع النفطي كمورد أساسي في شراء المثقف وفي تبعيته لها من خلال سياسة الإغراءات المادية والمناصب.

في المنهج، اعتمد الباحث المنهج الوصفي التحليلي، ومنهج دراسة الحالة، والمنهج التاريخي، وفي **المقاربات** وظف اقتراب النخبة، اقتراب الدولة والمجتمع والاقتراب الاقتصادي.

ليصل إلى نتائج بحثه:

01- الاستعمار كان له الدور الأساسي في تشكيل المثقفين الجزائريين*[1].

02- بعد الاستقلال كان للمثقفين دور كبير في بناء الدولة الوطنية إلا أن الوضعية بعد 1989 انعكست بالسلب على المثقفين.

03- التأرجح في العلاقة بين المثقفين والسلطة بعد الاستقلال***.

الدراسة السابعة:

بوزيدي الهواري، بنيات تعايش المثقفين الجامعيين والسلوك السياسي لديهم[2]

واصل الباحث **بوزيدي الهواري** البحث في مجال المسالة الثقافية والمثقف التي كانت موضوع بحثه في مرحلة الماجستير المعنونة بـ" **حدود الثقافة الوطنية لدى الانتلجنسيا في الجزائر**"، مُستثمرًا المعطيات والنتائج التي توصل إليها لتوظيفها في بحثه للدكتوراه، منطلقا من **تساؤلاته** عن الكيفية التي تتم عملية التعامل بين أهل المعرفة وخاصة الجامعيين وعامة الناس؟ وهل العلاقة علاقة تداخل أم انفصام؟ وفي كلتا الحالتين أليس للبعد السياسي في سلوكيات المثقفين الجامعيين وبقاء لنمط واحد من الثقافة اقرب إلى أن يكون حسًا مشتركًا؟

- * بالرجوع إلى السياق التاريخي الذي ظهرت فيه النخبة المثقفة الجزائرية نجد أن ظاهرة الاستعمار كان لها اثر كبير في تشكيلها، حيث تألفت من قطبين احدهما من المتمدرسين الفرانكفونيين والثاني من المعربين واستمرت هذه الثنائية إلى ما بعد الاستقلال، حيث برزت فئة ثالثة وهي فئة مزدوجي اللغة والتكوين. و بعد المشاركة في الحركة الوطنية وثورة التحرير تمتع المثقف في الجزائر بدور اجتماعي وسياسي كبير خصوصا في مرحلة بناء الدولة.

- ** لكن مرحلة التعددية بعد 1989 قد عرفت أزمة سياسية كان لها انعكاساتها على المثقف الجزائري هذا الأخير أصبح يعيش عزلة بسبب القطيعة اللغوية عن المجتمع، كما أن الخوف من التهميش والإقصاء وسياسات الإغراء جعلاه يفضل الاحتواء في السلطة ،أي يخضع لتبعيتها

- *** بين الاستقلالية في الوجود والنشاط أو التبعية للسلطة السياسية تأرجحت علاقة المثقف الجزائري في هذه المرحلة، إن القطيعة اللسانية (معرب، فرانكفوني) عن المجتمع، والخوف من الإقصاء و التهميش و العزلة من جهة، وسياسة الاحتواء و الإغراءات جعلت من الأغلبية حليفا وموالیا في الكثير من المواقف (توقيف المسار الانتخابي، الحوار والوفاق الوطني، الوئام والمصالحة الوطنية.....الخ)، هذه الأسباب انعكست على الدور الحقيقي للمثقف كناقد ومراقب للسلطة ومدافع عن الديمقراطية والحقوق الاجتماعية.

[2] **بوزيدي الهواري**، بنيات تعايش المثقفين الجامعيين والسلوك السياسي لديهم(دراسة سوسيو-انتروبولوجية خصت أساتذة جامعة وهران)، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية: 2010-2011.

مُفترضا أولا انه إذا كانت النخبة هي شرح لمفهوم الخاصة، فالخاصة نوعان حسب استعمال التطابق التاريخي: خاصة، كفئات اجتماعية وسياسية، وخاصية ثانية كحامل أو منتج لـنمط من المعرفة والثقافة، وفي **فرضيته الثانية** يُرجع تأزم وضع الأستاذ الجامعي وتعقد اجتماعيته مرده خلل في عملية التعايش داخل الفضاء الجامعي وخارجه، وفي **ثالث** فرضياته فان الحديث عن الثقافة السياسية يقود إلى مقولة التنشئة الاجتماعية والسياسية ومن ثم ترتبط بأنواع السلوك السياسي الذي من أهم تشخيصاته المعنى المعطى لمفهوم المواطنة، رابطا هذه الفرضيات ببنيات التعايش لدى الأستاذ الجامعي للتعرف على مواقفه السياسية خاصة ما تعلق منها بمعنى المواطنة لديه.

مُستخدما **المنهج الجدلي** لتبيان التفاعل الحاصل بين العناصر التي تكون الظاهرة، مستعينا كذلك ببعض **خطوات المنهج التاريخي** خاصة في بحثه في وضعية المثقف الجزائري.

مستعينا **بالمقابلة** كتقنية أساسية مع فتحه مجال الاستعانة **بالاستمارة** كتقنية تدعيمية خاصة في المرحلة الاستشرافية للبحث، ونظرا لكون الباحث جزء من مجتمع البحث ويشتغل في بيئة وميدان البحث"الجامعة" فقد مضى في الاستعانة بتقنية **الملاحظة بالمشاركة**.

هذا واعتمد الباحث على **عينة** بحث ممثلة في أساتذة الجامعة مكونة من 15 أستاذا من جامعة وهران، وبالنسبة لتقنية الاستمارة فقد اختار 200 أستاذ جامعي من أصل 1886 أستاذ هو العدد الإجمالي لأساتذة جامعة وهران للسنة الدراسية 2007-2008.

في **نتائج*** دراسته يؤكد على العلاقة التجريبية أو الممكنة بين فئات المثقفين والبنية الاجتماعية، مما جعل الدراسة تبرز العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي حالت دون تطور أنتلجنسيا جزائرية.

---

* **تفاصيل في النتائج:**

- * وتتجلى من خلال مشاركة الأساتذة في الانتخابات بنسبة 98%- الإدلاء بالصوت الانتخابي-، أما الانتماء والانخراط في الجمعيات فهي 10% في ذات الطابع الثقافي و04 % في ذات الطابع السياسي والديني، أما التجمعات والمناقشات السياسية فوصلت لدى عينة الدراسة إلى 74 %، مع إرجاعه هذه النتائج إلى عدم الاقتناع بفاعلية هذه المنظمات وفقدان الثقة فيها على أساس أنها تعمل للمصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة.

-مع وصوله إلى نتيجة هامة مفادها أن تجنب الأساتذة المشاركة السياسية وتفادي الانخراط السياسي لاعتقادهم الراسخ أنها تسبب لهم المشاكل وتعرض حياتهم للخطر.

-وبخصوص امتناع العينة عن القيام بالعمل السياسي أو النقابي فيرجعه إلى ما يتوقعونه حسب رأيهم من نتائج عقابية قمعية، فمشاركتهم السياسية غالبا ما يكون لها تأثير سلبي على علاقة صداقة والزمالة فيما بينهم.

- ** وجعلهم لا ينخرطون في الأحزاب السياسية، وبسبب كذلك المناخ السياسي العام الذي يتسم بالتوترات الأيديولوجية والنزاعات الفكرية، هذا مع تأكيد أن 36 % من عينة الدراسة لا ترى نفسها من النخبة المثقفة.

- ويقر الباحث في الأخير أن هذا الرفض والعزوف عن السياسية أقصت الأستاذ الجامعي من كل التظاهرات الاجتماعية وتَفَهَت العلاقة بينه وبين باقي الفئات الاجتماعية، وأصبح لهذا السلوك آثارًا وأهدافًا أظهرت تعبيرًا شرعيًا وُصف كشكل من أشكال التعبير الشرعي وهذا السلوك رغم سلبيته إلا انه يعتبر في الأصل مشاركة سياسية.

*** **ابرز ما يمكن الوقوف عليه عند إتمام الاطلاع على هذه الدراسة هو:**

- ضعف استخلاص النتائج، وذلك انه بالاعتراف بعمق الطرح في بداية الأطروحة والاتجاه التصاعدي الذي بدأت به الدراسة مع التساؤل الرئيسي والتساؤلات الفرعية ومسار عرض الدراسة عامة طيلة البحث، إلا أنها اعتراها انحدار في هذا الاتجاه التصاعدي وصولا إلى أقصى انحداره في نهاية الدراسة واستخلاص النتائج التي لم تكن في مستوى ما هدفت إليه الدراسة في بدايتها،

- أضف إلى ذلك أن الباحث من مجتمع الدراسة وتقنية الملاحظة بالمشاركة كانت تكون ذات جدوى وفعالية نوعية للدراسة لو تم توظيفها بالطريقة المثلى.

وبخصوص المشاركة السياسية وبعد الوقوف على التناقض بين نسبة المشاركة في التصويت ونسبة المشاركة الضعيفة في المنظمات ذات الصلة والانخراط فيها، مرجعا ذلك الى عدم الاقتناع وعدم الثقة بالمنضمات والهيئات ذات الصلة، مع تخوف الأساتذة من الانعكاسات السلبية لمشاركتهم السياسية.*

وعلى الصعيد الاجتماعي والاقتصادي فان عينة البحث حسب الباحث تعيش وضع لا تليق بمركزها الاجتماعي، مما يدفعها إلى البحث عن مصادر دخل أخرى، مما أوصله إلى نتيجة بارزة تتعلق بأثير حالة اللاستقرار الاقتصادي والاجتماعي على مشاركة الأساتذة في الحياة السياسية**.

ورغم أننا لا ننفي استفادة دراستنا من بعض مخرجات دراسة بوزيدي إلا انه لنا عليها بعض النقائص.***

الدراسة الثامنة:

دراسة دادي محمدا، محددات المكانة والوظيفة الاجتماعية للمثقف الجزائري[1]

انطلق **دادي محمدا** في دراسته من **سؤال عام** مفاده: هل المكانة والوظيفة الاجتماعية للمثقف الجزائري محددة بالوراثة التاريخية أم هي نتيجة للعوامل السوسيو-ثقافية ولتعدد وانتشار وسائط الإعلام والاتصال؟

مفترضا أن هناك محددات للوظيفة والمكانة الاجتماعية، وان هذه المحددات هي التي تحدد الوظائف والأدوار الاجتماعية للمثقف، قسمها الباحث إلى ثلاثة أبعاد إشكالية (تساؤلات فرعية) **الأول** بعد تاريخي ضمنه علاقة المثقف بالسياسي، **ثاني** الأبعاد هو العامل الثقافي وهو البنية السوسيوثقافية للمجتمع الجزائري **وثالثها** ركز فيه الباحث على عاملين أساسين يميزان المجتمعات الحديثة **أولهما** فلسفي، فكري وثقافي تمثل في تيار ما بعد الحداثة وما جاء به من أفكار جديدة، **وثانيها** تكنولوجي تمثل في تطور وسائل وتكنولوجيا الإعلام والاتصال.

مستخدما **المنهج الكيفي**، معتمدًا فيه على الفهم، التفسير والتأويل، مُزاوجا بين **المنهج الوصفي** وبعض خطوات **المنهج التاريخي**، مُستعينا بأداة **المقابلة** مع **عينة البحث** المتمثلة في فئة الكتاب والروائيين والمشتغلين بعالم الفكر والتأليف والأساتذة الجامعيين المختصين في العلوم الاجتماعية، مُعتمدا على **العينة القصدية الكيفية**، مبينا انه اعتمد في اختياره لعينة البحث على أساس النوع وليس الكم.

وختم دراسته **بالنتائج** المتوصل إليها، حيث ثبت **تاريخيا** أن السياسي هو المحدد لمكانة المثقف الجزائري بسبب تأخر هذا الأخير عن المواعيد التاريخية الحاسمة مما جعله في موقع التابع للسياسي، كما ضيع المثقف فرصة التدارك بعد الاستقلال وترك الأمر للسياسي مما أبقاه في موضع التبعية لهذا الأخير، وعوضا أن يكون حاملا لمشروع مجتمع جعل المثقف من نفسه مُروجا لمشاريع السلطة، وأكد الباحث على أن المثقف في الجزائر لم تكن له خياراته الخاصة وإنما ظل وبقي يقتات مما تقترحه السلطة وبقي نشاطه مرهونا بما تسمح له به.

وفي **البعد السوسيو-ثقافي** توصل الباحث في نتائجه إلى أن المثقف الجزائري عوض أن يرجع إلى واقع المجتمع حتى يتسنى له فهم المرجعيات المؤطرة له والمتحكمة فيه راح يستورد نماذج جاهزة ومقولات رائجة معتقدا انه بمجرد ترديده لهذه المقولات والمفاهيم سوف يساهم في تحديث

[1] دادي محمدا، محددات المكانة والوظيفة الاجتماعية للمثقف الجزائري، أطروحة للحصول على شهادة دكتوراه علوم، تخصص علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، السنة الجامعية 2018-2019.

مجمعه، هذا وأكد على أن المثقف الجزائري لم ولن ينجح في إحداث التغيير ما دام يُقاطع ابرز آلياته وأدواته ألا وهو "المجتمع المدني" كإطار تنظيمي ومؤسساتي للنضال وممارسة حق المواطنة، متسائلا كيف للمثقف أن يعتقد بان له دورًا تاريخيًا تجاه مجتمعه وهو يمارس المقاطعة لكل ما هو اجتماعي من نقابات وجمعيات واتحادات؟

وفي البعد **الثالث** توصل الباحث إلى أن المثقف الجزائري اليوم رغم استخدامه لوسائط الاتصال والتواصل الاجتماعي ألا أن استخدامه لا يزال تقليديا.

مُبينا في الأخير حاجة المجتمع الجزائري للمثقف النقدي التنويري،

ما أمكننا الاستفادة منه في هذه الدراسة هو ما تعلق باستخدام المنهج الكيفي، والاعتماد فيه على الفهم، التفسير والتأويل، مع مُزاوجته فيه بين المنهج الوصفي وبعض خطوات المنهج التاريخي، كما أن اختياره لعينته اختيار موفق صب في مجرى دراستنا.

الدراسة التاسعة:

بن حوى مصطفى، النخب العلمية وعملية التحول السياسي في الجزائر[1]

لم يبتعد بن حوى مصطفى كثيرا عن مجال ونطاق بحثه في طور الماجستير، المعنون "**الخطاب السياسي الرسمي وتأثيره على المشاركة السياسية للشباب الجامعي**"[2]، لعيد الانطلاق من الإشكاليات والتساؤلات المتعلقة بادوار النخب المثقفة وعلاقتها بالسياسة ضمن تفاعلاتها الثقافية والاجتماعية، مُبرزًا دورها الفعَّال في المشاركة السياسية*، ويتناول طبيعة العلاقة بين النخبة العلمية كمتغير ثابت وعملية التحول السياسي كمتغير مستقل، مركزا في **سؤاله بحثه الرئيسي** على الوضع السياسي الداخلي للجزائر وعملية التحول في اللعبة السياسية بين النظام السياسي والمعارضة، بالإضافة إلى الوضع الخارجي المتأزم "الربيع العربي" الذي اثر ويُؤثر في الشأن السياسي الداخلي، متسائلا عن دور المدرس الجامعي في هذا التحول السياسي؟ وكيف يمكن تجسيد هذا الدور لخلق سياسات تساهم في الاستقرار السياسي والاجتماعي والثقافي؟

ومنه يصرح **بالتساؤلات الفرعية** لدراسته، مبتدءًا بالتساؤل عن رأي المدرس الجامعي في الواقع السياسي الجزائري، ثم البحث في مساهمة الأستاذ الجامعي من عدمها في عملية التحول السياسي فكريا باعتباره مُثقفًا؟ معرجا على التساؤل على رؤية الأستاذ الجامعي في تعديل الدستور وعلى مستقبل الساحة

---

[1] بن حوى مصطفى، النخب العلمية وعملية التحول السياسي في الجزائر-الأستاذ الجامعي نموذجا- أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، السنة الجامعية 2018-2019.

- * من خلال التطرق إلى مدى مساهمة الأستاذ الجامعي في عملية التحولات السياسية الراهنة في الجزائر، تزامنا مع التغيرات الداخلية والخارجية التي عرفتها منطقتنا ومدى تأثيرها على فعالية دور المثقف السياسي في تغيير الوضع السياسي الراهن في الجزائر، متناولا المثقف، النخبة، الثقافة، المدرس الجامعي، السياسة، التحول السياسي، العنف السياسي والجامعة.

- ** أما المعارضة السياسية فيفترض أنها جزء من الواقع السياسي لكنها لا تشكل تهديدا للنظام بسبب عدم امتلاكها قاعدة شعبية كبيرة وهي فرضيته الرابعة، وبخصوص المواد الدستورية التي تحدد مستقبل والواقع والنظام السياسي فهي تتمثل في تحديد العهدات بما يسمح التداول على السلطة مع إعادة النظر في المواد المتعلقة بالحريات.

- *** لكن الأعراض لا تزال مستمرة بسبب الأوضاع الاجتماعية والاعتماد على الاقتصاد الريعي، مُعرجا على النظام السياسي المثبت باستمرارية الحكم والأشخاص رغم المطالب بالتغيير الديمقراطي، ويؤكد في معرض عرض نتائجه على تأزم الوضع السياسي العام وتأثيره على الأنساق الأخرى، مُرافعًا باسم الأستاذ الجامعي على التغيير لتحقيق متطلبات المواطن عبر الديمقراطية الحقيقية، مع إشارته إلى أن محاولة النخبة الجامعية في ذلك تبقى جد محدودة.

*** ما نلاحظه هو رغم أن صاحب الدراسة أستاذ بالجامعة إلا انه استعاض عن الاستعانة وتوظيف الملاحظة والملاحظة بالمشاركة، والمقابلة ! مما جعل الدراسة تفقد بعض المقومات الجديرة بالاستخدام والتي كان يمكن لها ان تكون إضافة نوعية وكيفية في المخرجات النهائية للدراسة.

[2] بن حوى مصطفى، الخطاب السياسي الرسمي وتأثيره على المشاركة السياسية للشباب الجامعي" –دراسة ميدانية في أوساط طلاب بعض جامعات الغرب الجزائري-، رسالة ماجستير في علم الاجتماع السياسي، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية 2012-2013.

السياسية؟ وموقفه من المعارضة السياسية وشعاراها "الانتقال الديمقراطي"؟ ثم يتساءل عن أهم المواد الدستورية التي يراها المدرس الجامعي أنها تُغير الواقع السياسي وتكون نقطة تغيير؟

مفترضا أن المدرس الجامعي يرى الواقع السياسي الجزائري متعفنا ووصل إلى مرحلة تستدعي التدخل للإصلاح والتجديد، وفي **الثانية** بقاء مساهمته الفكرية في عملية التحول السياسي محدودة ومحتشمة، وينتقل في فرضيته **الثالثة** إلى أن تعديل الدستور يخدم النظام السياسي ولا يخدم الاستقرار في الساحة السياسية وبما يخدم المجتمع.**

اعتمد الباحث على **عينة** بحث متمثلة في المدرسين الجامعيين، من الفئة العمرية بين 25 سنة و40 سنة في تخصصات مختلفة (يغلب عليها تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية) موسعا من مجاله الجغرافي ليشمل معظم جامعات الجزائر وبعض المدارس الوطنية.

استخدم الباحث **المنهج الوصفي التحليلي**، مستعينا في التقنيات **بأداة الاستبيان الالكتروني**، مع الاعتماد على **الملاحظة** كتقنية تدعيمية في الدراسة، أما المجال الزمني فهو المدة التي استغرقها في جمع الاستمارات وهي مدة ثلاثة أشهر(بين 14 فيفري 2017 و 19 ماي 2017)

وفي **المقاربة النظرية** وظف الباحث **نظرية النخبة، والنظرية الوظيفية،** ويصل إلى مجموعة من **النتائج** التي تمس في البداية مدى تحقق فرضياته حيث تحققت فرضيته الأولى بنسبة كبيرة، والأمر نفسه بالنسبة للفرضية الثانية والثالثة والرابعة، أما فرضيته الأخيرة فيشير إلى عدم تحققها، متوصلا إلى أن الجزائر استطاعت أن تتفادى الربيع العربي في حينها***.

موصيا في الأخير انه وحتى يتمكن المدرس الجامعي من القيام بدوره الحقيقي كمحرك أساسي في عملية التحول السياسي في الجزائر وجب توفر مجموعة من القنوات:

أولها: تمتعه بالحماية القانونية التي تضمن استمرار الغطاء الديمقراطي، والاعتراف به من قبل النظام لتقوية هويته التي أصبحت عائقا كبيرا للقيام بدوره، **ثاني القنوات:** توظيف النقابات كقوة يمكنها ان تجنب النخب المثقفة الصدام مع الطبقة الحاكمة، **ثالث القنوات:** الاستخدام الأمثل للإعلام بهدف تبليغ الرسالة إلى المواطن شرط، أن يكون هذا الإعلام متمتعا بمبادئ وأخلاق مهنية.

الدراسة العاشرة:

سيرات فتحي، البنى الاجتماعية للسياسي في الجزائر[1]

يعتبر الباحث ان دراسته المنجزة هي إمداد لدراسة مترابطة منذ سنة 1997، حيث ناقش سنة 2000 مذكرة تخرج لنيل شهادة ليسانس تخصص علم الاجتماع السياسي تحت عنوان:" **السلطة السياسية**

---

[1] سيرات فتحي، البنى الاجتماعية للسياسي في الجزائر، حالة ولاية وهران، أطروحة دكتوراه، تخصص علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية 2018/-2019.

- * السلطة السياسية المحلية بالجزائر، دراسة اثنوغرافية لبلدية وادي تليلات"، مذكرة تخرج لنيل شهادة ليسانس تخصص علم الاجتماع السياسي، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية 1999-2000.

- ** بوصفه عضو المجلس الشعبي الولائي لولاية وهران (منتخب) لثلاث (03) عهدات متتالية منذ سنة 2007 إلى غاية 2021، وهو بذلك يقر بفضائل احتكاكه بالعمل السياسي والسياسيين في القيام بدراسته.

المحليـة بالجزائـر*، ثم تبعتهـا دراسـته في مسـتوى الماجيسـتير سـنة 2003[1] ، وبالإضـافة إلى ميولاتـه الفكريـة والعلمية، فالباحث يجمع إليه العمل السياسي.**

تتنـاول الدراسـة موضـوع البـنى الاجتماعيـة للسـياسي، مـن خـلال دراسـة انتروبولوجيـة ميدانيـة بولايـة وهـران، في العلاقـة بـين البُـنى الاجتماعيـة وعلاقتهـا بالبنـاءات السياسـية عـلى المسـتوى المحـلي، في إطـار إشـكالية يُعـبر عنهـا **السـؤال الرئيـسي**: كيـف ينـتظم الأشـخاص عـلى مسـتوى المجـال الاجتماعـي المحـلي؟ أي بتعبـير آخـر مـا هي طبيعـة البـنى الاجتماعيـة المحليـة؟ وكيـف تُـؤثر هـذه البـنى عـلى بنيـة السـياسي عـلى المسـتوى المحـلي؟ في محـاول فهـم الديناميكيـة العامـة لهـذا المجتمـع مـن خـلال إشـكالية التواصـل والقطيعـة، الثابـت والمتحـول، الأصـيل والدخيـل وتأثيرهـا عـلى الحراك السوسيو-سياسي المحلي للحياة اليومية العادية الطبيعية.

معتمـدا عـلى **فرضـيات** تمـس **الأولى** القطيعـة والتواصـل، حيـث المجتمعـات انفصـامية الهويـة أو الثقافـة، مـبرزا في فرضـية **الثانيـة** إحـدى خصـائص مجتمعـات المغـرب العـربي وهي حضـور الثنائيـات بشـكل لافـت في الاجـتماع والسياسـة والاقتصـاد، مـع اسـتمرارية بـين التقليـدي والحـداثي، وبالتـالي جدليـة الانقطـاع والإتبـاع، التغـير والاسـتمرارية، ثم في **ثالـث** فرضـياته يفـترض قـوة وتجـذر المحـلي أو مـا يسـميه "بقـوة المحـلي المحـلي"، الذي يرجعـه إلى الخصوصـيات السوسـيو-تاريخيـة لـكل المنطقـة ومسـار التثـاقف الذي عرفتـه، وفي فرضـيته **الرابعـة** يتنـاول تـداعيات هـذا النظـام الاجتماعـي عـلى الحـراك السـياسي معتـبرا وجـود القطيعـة والتواصـل بوجـود مسـار تحـديث سـياسي بالجزائـر مـع تواصـل في الوقـت نفسـه للممارسـات التقليديـة الأصـلية، وفي فرضـيته **الخامسـة** يعطـي دورا للممارسـة الهوياتيـة في بلـورة المجموعـات المحليـة ولهـا امتـداد في حركيـة السـلطة السياسـية المحليـة خاصـة في المواعيد الانتخابية.

يهـدف مـن خـلال بحثـه محـاولة اسـتنطاق مـا هـو سـياسي مـن خـلال مـا هـو اجتماعـي والعكـس، فالسـياسي كمجـال وفضـاء زمـاني ومـكاني يعتـبر الفضـاء الأرحـب الذي تـتلخص فيـه مختلـف تجليـات البنـاء الاجتماعي"الاقتصـادية، المورفولوجيـة الاجتماعيـة، الثقافيـة الرمزيـة...الخ"، وهـو بـذلك يمكـن اعتبـاره كفاعـل اجتماعـي. فعمليـا تهـدف الدراسـة إلى تسـليط الضـوء عـلى علاقـة البنـاء الاجتماعـي بالبنـاء السـياسي عـلى المسـتوى المحـلي، مُسـتعينا **بالملاحظـة بالمعاينـة والملاحظـة بالمشاركة** وساعده في ذلك وجهه السياسي.

وفي أولى **نتائجـه** يصـل إلى أن المعطيـات المرفولوجيـة الحاليـة لا تخضـع بالضـرورة لـنفس نسـق مـن التحليـل، حيـث خلـف المسـار السوسـيو- تاريخـي لتكـوين التشـكيلة الاجتماعيـة المحليـة، بنيـة أو بالأحـرى بـنى اجتماعيـة تعتـبر كمجـال للتفـاوض و النقـاش الأنثروبولـوجي بـين البنـاءات التاريخيـة والممارسـات الاجتماعيـة اليوميـة، فـإن كان التـاريخ الاجتماعـي المحـلي مـنظما عـلى أسـس مورفولوجية تقليدية تتمثل خاصة في مصطلح القبيلة أو العرش...الخ.

---

[1] البـنى الاجتماعيـة للسـلطة السياسـية في الجزائـر: دراسـة اثنوغرافيـة بـوهران، رسـالة مقدمـة لنيـل شـهادة ماجسـتير، كليـة العلـوم الاجتماعيـة، جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية 2011-2012.

ثم انه كنتيجة للصدمات السوسيولوجية المحلية، ظهر إلى الوجود مجال اجتماعي منظم حاليا من خلال منطق تنظيم المجال المسكون و منطق بناء التحالفات والتصادمات الاجتماعية، بين" المجموعات الأصلية" و"المجموعات الدخيلة".

المعطيات الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية أوجدت بنية اجتماعية غير ديمقراطية، *Structure sociale anti-démocratique* أين تصبح عملية خلق نوع من الذاتية للسياسي في هذه الظروف ضربا من ضروب الخيال، أدت هي الأخرى إلى خلق أزمة تمثيل سياسية محلية وما صاحبها من سوء تقدير وتدنيس للسلطة السياسية المحلية، أدت إلى تشتيتها بين المجالات الرسمية و غير رسمية.

مصاحبة الظروف السوسيو-سياسية الصعبة التي يدور في كنفها السياسي، أزمة بروز وكيفية تنظيم وتعبير للمجتمع المدني محليا، فتارة يُؤسس من خلال جمعيات ولجان أحياء غالبا لا تمد بصلة بالعمق التمثيلي للفرد أو المجموعات الاجتماعية، وتارة أخرى من خلال الرجوع إلى الموروث الاجتماعي التقليدي للتعبير عنه، ساهمت هذه الظروف بصفة كبيرة في عرقلة بروز الفردانية السوسيولوجية وبالتالي بروز المواطنة السياسية المحلية.

تقويض التجربة الدولاتية الحديثة لمؤسسة السياسي في الأحزاب السياسية والهياكل الإدارية في إطار مراقبة الأجهزة الأمنية للمجتمع، وبالتالي فصل العمل السياسي على الديناميكية الاجتماعية، فالدولة الحديثة المزروعة في الجسم الاجتماعي الجزائري التي هي غريبة عنه تقوم ببعض الممارسات التي من خلالها تقوم برفض هذا الجسم وتقوم بالعودة إلى الممارسات المندثرة.

يؤكد على صواب وجدية التحليل الخلدوني وصلاحيته إلى الآن، فالمجال الاجتماعي المحلي هو منظم على أساس العصبية بالدرجة الأولى، أكثر من تحليله بنظريات أخرى (الانقسامية خاصة) والملك أو السلطة السياسية هو خاضع لمنطق العصبية من القمة إلى القاعدة، والهدف الأسمى لهذه السلطة هو الرفاه أو السلطة المالية، فسلطان الذي لا سلطان فوقه هو المال.

الدراسة الحادية عشر:

خالدي محمد، تمثلات المثقف للمواطنة في الجزائر[1]

يلج الباحث إلى تحليل مفهوم المواطنة من خلال تفسير مختلف تمثلات فئة المثقفين لأبعادها في الجزائر من قيم وممارسات وقوانين، حيث يربط مفهوم المواطنة بمفهوم المثقف، ويلتقي المفهومان من خلال التداخل الحضاري*، فيفصح عن **تساؤله الرئيسي:** كيف يتمثل المثقف الجزائري مفهوم المواطنة بمستوياتها القيمي والممارساتي؟ مدرجا تحته **تساؤلات فرعية:** ما الذي

---

[1] خالدي محمد، تمثلات المثقف للمواطنة في الجزائر، اطروحة دكتوراه، تخصص علمك الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، جامعة لبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، السنة الجامعية 2015-2016.

- * وخاصة المجتمع الجزائري الذي عرف صدمة حضارية من خلال الاستعمار والعولمة بمختلف أبعادها ومؤشراتها السياسية والاقتصادية والتكنولوجية والثقافية...، ومنطلقا من كون المواطنة هي مفهوم وممارسة مما ينطبق على المثقف.

- **أي أن تكوين المثقف، عينة البحث نموذج الأستاذ الجامعي كمثقف الذي تكون في مجال تخصص معين قد يتأثر في تصوره بالمثل العليا للمواطنة كالحرية والعدالة والمساواة وغيرها.

- *** فباعتبار الموضوع السياسي بامتياز أي أن المواطنة في بعدها الممارساتي ترتكز على المشاركة في الحياة السياسية، كالانتخابات والنشاط الحزبي والجمعوي، مما يؤدي إلى نشأة قيم ومعتقدات وأفكار اتجاه القضايا السياسية لدى المواطنين وفئة المثقفين بالأخص.

يحـدد هـذه التمـثلات؟ هـل تمـثلات المواطنـة مرتبطـة بمفهـوم المثقـف نفسـه؟ وهـل المحـيط الذي ينشط فيه المثقف له التأثير على تحديد هذه التمثلات؟

وفي بحثـه عـن إجابـة لتسـاؤله الرئيـسي يقـترح الباحـث **فرضـيتين، الأولى** اعتبـار المجـال المعـرفي للمثقـف له تـأثير عـلى تحديـد تمثلاتـه للمثـل العليـا للمواطنـة**، أمـا فرضـيته **الثانيـة** فتعتـبر الثقافة السياسية السائدة تلعب دورا كمحدد رئيسي لتمثلات المثقف حول ممارسة المواطنة.***

وقـع اختيـار الباحـث خـلال دراسـة عـلى **العينـة النمطيـة** مـن الأسـاتذة الجـامعيين الذيـن يدرسـون بأقسـام العلـوم الاجتماعيـة عـلى مسـتوى ثـلاث جامعـات بالغـرب الجزائـري***، وهـو **المجـال المكاني** للدراسـة، أمـا **المجـال الـزمني للدراسـة الميدانيـة** فكان بـين شـهر مـاي 2012 وشـهر أكتـوبر 2012. وكانـت التقنيـة المسـتعملة **المقـابلة** مع 21 أستاذ، معتمدا على **المنهج الكيفي**، وعلى **نظرية التمثلات الثقافية** كمقاربة نظرية أساسية للبحث.

يُفَـصِل الباحث في نتائج، فيعتمد على تصورات عينة البحث[1]:

04- فيرجع نظرة المثقف إلى الفائدة من الانتماء السياسي للمواطن إلى المصالح الشخصية المباشرة.*

05- وبخصـوص العلاقـة بـين الحـزب والمـواطن فالسـائد لدى العينـة هـو عـدم اهـتمام المـواطن الجزائـري بالأحـزاب السياسـية لأنـه يراهـا نسـخة مـن السـلطة القائمـة والأحـزاب مستنسـخة، فحقيقـة التجربـة الديمقراطيـة في الجزائـر الـتي حملـت نوعـا مـن الفشـل في فـترة مـا لكنهـا لم تكـن السـبب الرئيـسي في إعـراض النـاس عـن الأحـزاب، بـل طبيعـة هـذه الأخـيرة الـتي لم تقـم بالأدوار المنوطـة بهـا مـن اجـل لفـت انتبـاه المـوطن الجزائـري أو الاهتمام بقضاياه الأساسية ومشاكله اليومية.

06- ينتقـل إلى الإجابـة عـن تسـاؤله في **المثقـف والانـتماء السـياسي**، فيقـر بتبـاين آراء ومواقـف المبحـوثين وانقسـامهم بـين لفكـرة الانـتماء السـياسي، إلا انـه لم يمكنـه ذلك مـن إنـكار الـرأي السـياسي للمثقـف، ومشـاركته السياسية باعتباره مواطن سواء بتجسد ذلك في إطار مؤسسة الحزب أوخارجها.**

---

[1] **في تفصيل النتائج:**

- * هـذه المصـالح الـتي يرجعهـا إلى الدعم والصـلاحيات الـتي يسـتطيع مـن خلالهـا تحقيـق أهدافـه الشخصـية في الوصـول إلى السـلطة أو الحصـول عـلى الامتيـازات إذا مـا نال الحـزب السـلطة، فاغلـب مبحوثيـه يتضـح تـأثرهم بالواقـع السـياسي الجزائـري الذي أنـتج قـيما يتقاسمهـا معظـم ممـثلي اللعبـة السياسـية، وهـذا مـا يمـيز الثقافـة السياسية وما يبلور التمثلات السياسية.

- ** فهـذا مـا يجعـله يؤكـد أن الالـتزام بقضـايا المجتمـع بمختلـف أبعادهـا لا يكـون دائمـا عائقـا أمـام الوظيفـة الفكريـة فـالكثير مـن المثقفـين كانـت لديهـم نشاطات نضالية سياسية أو اجتماعية وغيرها إلا أنهم لم يتخلوا أبدا عن مهامهم الأساسية وهي الإنتاج الفكري.

- *** **ويرجع ذلك لسببين:**

السـبب الأول يتعلـق بـبروز مفـاهيم الحداثـة والديمقراطيـة في القـاموس السـياسي العـربي مـع تراجـع عهـد الفكـر القـومي في مشـاريع الدول العربيـة وبالتـالي غـاب التفكـير حـول تـلك المفـاهيم، ويسـتند في رأيـه العمـل بهـذا السـبب بـرأي **خـالد لحـروب** (في خليفـة الكـواري، المواطنـة والديمقراطيـة في البلـدان العربيـة، مركـز دراسـات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، سنة 2001، ص.100) فإن هذا الغياب جاء نتيجة اهتمامات أخرى تصب في جوهر الفكر القومي وهي:

- الاهتمام بمواضيع مثل دور الدم واللغة والتاريخ في تشكيل الوعي القومي العربي،
- حتميات التخلص من الاستعمار والتبعية للخارج ومواجهة الخطر الصهيوني،
- الشك في قيام ديمقراطية عربية لأنها بمثابة الخطر على الوحدة العربية.

أمـا **السـبب الثـاني** فيعـزوه إلى سـقوط القطبيـة الثنائيـة مـن الصـراع العـالمي، وتجـلي مـؤشرات العولمـة المتأصـلة في نمـوذج واحـد المهـددة للثقافـات الأخـرى خاصـة منهـا ثقافـة السـياسي، زيادة عـلى التطـور التكنولـوجي وارتباطاتـه الاقتصـادية والسياسـية...، كل ذلك أدى إلى تبـني الكثـير مـن المفاهيم في الخطابات العربية لدى المثقفين.

- **** ويمكـن اختصـار الفكـرة في انـه يوجـد في الجزائـر نمـوذجين مـن الحيـاة الاجتماعيـة واحـدة تسـتند عـلى الحداثـة، وأخـرى تسـتند عـلى الأصـالة مـع أنهـا في الواقـع متـداخلان عـلى مسـتوى الفـرد والجماعـة. أي يمكـن للعلاقـات الدينيـة والقرابـة أن تخـترق نشـاطات تنظـيمات المجتمـع المـدني وهذا ما يعبر عن ازدواجية لها دلالاتها السوسيو- تاريخية ويعني بها الاستعمار والعولمة.

ومـا **خلـص** إليـه بهـذا الخصـوص هـو أن المجتمـع المـدني في الجزائـر موجـود كواقـع مـادي مـن خـلال بُنيتـه التنظيميـة الاجتماعيـة والثقافيـة لكنـه يتـأثر بمحيطه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وخصوصيات المجتمع الثقافية.

07- وبخصوص تساؤله عن **تمثلات المثقف لـ"منظمات" المجتمع المدني** حيث يشير إلى انه لا يمكن فهم بروز استخدام مفاهيم المجتمع المدني والديمقراطية والمواطنة وغيرها في البلديان العربية إلا إذا فهمنا اهتمامات هذه الدول حديثة الاستقلال، ويرجع ذلك لسببين، **الأول** يتعلق ببروز مفاهيم الحداثة والديمقراطية في القاموس السياسي العربي، **والثاني** يعزوه إلى سقوط القطبية الثنائية من الصراع العالمي ***

08- وفي الجزائر يستعين في تحليله برأي **علي الكنز** و**ناصر جابي** أن هناك مجتمعان في الجزائر مجتمع العصرنة الذي هو مجتمع يغلب عليه الطابع النخبوي ذو الثقافة المفرنسة والذي يرفع شعارات الديمقراطية الحداثة، ويتجسد هذا المجتمع تقريبا في المجتمع المدني الذي يعبر عن الكثير من المؤسسات والجمعيات والهياكل، والمجتمع الأخر الذي يعاني من التهميش وقد يضم عدت فئات حتى من الطبقة الوسطى قد يتبنى معظم أفراده أفكارا دينية وتقليدية.

09- وفي سؤاله مبحوثين عن **مصلحة المواطن في ومن المشاركة في الحركات الجمعوية**، فيبين العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني تنشا وفقا لطبيعة النظام فإذا كان النظام ديمقراطي فالعلاقة تكون متكاملة والعكس صحيح وبالتالي كلما كانت الدولة ذات نظام غير ديمقراطي أو ديكتاتوري فتبرز حالة التنافر بين الطرفين مستندا في تحليله على رأي عبد الإله بلقزيز.

وبخصوص تمثلات المثقف للانتخابات يجمع الباحث انه ليس هنالك فرق بيَّن رأي بين المواطن العادي، وبين رأي بعض المثقفين[1].

أما **النظرة إلى الفعل الانتخابي** في الجزائر وبعد تأكيده على النظرة المبهمة للمثقف، فانه يتساءل عن موضع المثقف الجزائري أمام التحولات الجارية، ويتساءل أيضا عن وظيفته فيدرسه من وضع هذا المثقف في واقعه ودوره، فيرى الباحث انه مثقف فاشل، تائه بين طلب الرزق والدفاع عن قضية أو ايديولوجية معينة، وهو ما يؤدي به إلى فقدان مصداقيته، مع الإقرار بمسؤولية أمام الأمة والتاريخ.

وفي مقابل الفعل الانتخابي، يستنتج بخصوص نظرة المثقف إلى ظاهرة العزوف عن الانتخابات، وبعد إقراره بان هذه الظاهرة ليست خاصة بالجزائر فقط، إلا أنها بالجزائر هي تعبير عن واقع العملية السياسية، بعد أن فقد المواطن الثقة في حدوث تغيير على المستوى السياسي نظرا لعدم فعالية آلية الانتخابات في إحداث قطيعة مع رواسب الثقافة السياسية القديمة، ومن جهة أخرى يمكن اعتباره حيادا سياسيا، وبالتالي ذات معنى سلبي إذا كانت غير واعية ويعبر عنه بالحرمان السياسي، وفي الإجماع فإن عزوف/مقاطعة الانتخابات في الجزائر تمثل دلالة سياسية تعبر عن عدم رضا شريحة واسعة من المجتمع عن واقعهم السياسي الجزائري وقد تكون نوع من المعارضة المحايدة للمقاطعين. (نلاحظ الخلط وعدم الفصل بين المقاطعة والعزوف).

ومن خلال مجموعة المتغيرات الخاصة بالافتراض الثاني المتمثل في ربط تمثلات المواطنة عند المثقف الجزائري بطبيعة الثقافة السياسية تبين أن معظم الآراء والتمثلات المتحصل عليها لدى عينة الدراسة تتأرجح بين تفسيرين مرتبطتين بتكوين التمثلات حيث في المقام **الأول** تسيطر مجموعة من الأحكام المسبقة على مواقف المبحوثينُ تجاه الكثير من القضايا المتعلقة بالواقع السياسي.

---

[1] وهو ما يطرح إشكالية التمثلات التي يذهب العديد من الدارستين إلى اعتبار، أن جزءا كبيرا من هذه التمثلات يتكون من الحس المشترك والأحكام المسبقة، وهذا ما يعكس طبيعة ونوعية هذا المثقف الذي يعيش نوع من الانعزال والبعد عن القضايا المجتمعية وخاصة ذات الطابع السياسي.

أما في المقام **الثاني** فهنالك نوع من الثقافة السياسية المرتبطة بثقافة المجتمع الذي غالبا ما يربط القضايا السياسية بالسلطة والحكم، أي أن تحليل بعض القضايا السياسية لدى فئات المبحوثين و تحليل ضيق يتطابق مع ما نسمعه عند العامة ، فالآراء والمواقف السياسية لدى اغلب أفراد العينة فهي تمثلات سطحية لا ترقى إلى مستوى المثقف الحقيقي.

وفي النتائج النهائية العامة:

01- الأفكار المسبقة والحس المشترك يلعبان دورا مهما في بنية تمثلات المبحوثين، لارتباطها بالثقافة السياسية السائدة التي يطغى عليها غياب الوعي السياسي.

02- تأثير الخلفية النظرية والمجال المعرفي على تمثلاتهم للمواطنة.

03- الغموض السائد بخصوص مفهوم السياسي والذي يرجع الى عدم الاهتمام بالقضايا السياسية، وديمومة الجدلية في العلاقة بين السياسة والدولة.

04- تأثير المجال السياسي والاجتماعي في تشكيل تمثلات المبحوثين مما يدل على صحة المقاربة النظرية المعتمدة في البحث.

05- الثقافة السياسية للفئات المبحوثة هي ثقافة أحكام مسبقة وليست ثقافة تحليلية علمية أو على الأقل تحليلية سياسية.

06- عدم القدرة على الخروج من دائرة "المثقف الموظف" الذي لم يستطع القيام بوظيفته داخل المجتمع، خاصة العجز عن تقديم تحليل وفهم وتفسير لما يحيط به من ظواهر وواقع سياسي وذلك لعدم تأهله للقيام بذلك لخوفه على منصبه او لعدم امتلاكه الجرأة.

07- صعوبة وتعقيد المجتمع الجزائري خاصة في المرحلة الراهنة أين يعرف مرحلة الانتقال وما يطبع المرحلة من صراع قيمي ثقافي يؤثر على استقراره.

الدراسة الثانية عشر:
كلثوم براني، إشكالية السلطة في الجزائر بين الدين والسياسة.[1]

[1] كلثوم براني، إشكالية السلطة في الجزائر بين الدين والسياسة، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر، السنة الجامعية 2014-2015.

- * ولا تنفي أن الصراع الديني السياسي بدأ داخل المجتمع الإسلامي نفسه ومحاولات الفصل بينهما تستقرأ من الخلافات السوسيو-سياسية التي جسدت البناء العام لمجتمعاتنا والتي أسست لنوع من السلطة الثيوقراطية غاب عنها جدال الديني و السياسي بقوة الإكراه ومرجعية النسب، و طالما أن هناك إكراه سلطوي كان هناك تمرّد اجتماعي انتظم سرًا و علنا في تاريخ البلاد الإسلامية لتؤول إلى احتجاجات ثورية دينية غالبا ما أحدثت انقلابا جذريا على مستوى السلطة السياسية، فتزول بزوال رجالها من منطق المبدأ نفسه وهو العصبية الدينية التي اتخذت لها أشكالا مغايرة لقياس شرعية السلطة السياسية في بلاد المغرب حيث تحول الخطاب الديني الثوري من شرف النسب -كما حدث مع الدولة الأموية فالعباسية في المشرق العربي'- إلى خطاب ثوري ديني قبلي ممرد على النظام السياسي القائم و الآيل إلى مرحلة الشيخوخة و الهرم كما يقول بذلك ابن خلدون، وهي المرحلة التي اشتدّ فيها الشرخ بين فقه الشريعة والسلوك السلطوي الذي يبدأ في فقد شرعيته فيحتكر لنفسه أجهزة القوة العسكرية من أجل استمراره و تفشي مظاهر الظلم والاستبداد في المجتمع.

- وطبيعة العلاقة بين الديني بالسياسي في بلاد المغرب العربي الذي يحتضن الدولة الجزائرية والتي تولدت من رحم النزاعات والصراعات الدينية السياسية عبر تجربة حزبية عنيفة عرفت حينها بمفهوم التحالفات والعصبيات القبيلة، تحوّلت إلى قيادات زعاماتية عسكرية سوف تخلق لنفسها إرثا فكريا وعمليا لمسيرة السلطة السياسية في الجزائر يكسبها سيادة وتقليد فغرف تجسده مجموعة من الرموز هيكلت خصوصيات الدولة الجزائرية ضمن علاقات سوسيولوجية بين أفراد المجتمع والسلطة، تستلهم قواعد ضبطها من المقدس الديني الذي تحول إلى سلوك ثقافي توارثته أجهزة الحكم المتتالية في الإقليم المغاربي عامة تلك التي توزعتها سلطة مجزأة قائمة على منطق السيادة القبلية ومبدأ الفتح الإسلامي، فهي إذن المعادلة الأزلية بين الديني والسياسي، تؤكد قانون الصراع حول السلطة التي لا ضرورة لها إلا من منطق الصراع نفسه الخالق للتفاوتات الاجتماعية وبالتالي تباين المصالح الاقتصادية، فكان الدين هو العامل الحاضر دائما في إعادة التوازن من خلال خطاب يوظف المقدس كمتغير لرفع الظلم واسترجاع العدالة الاجتماعية.

تشـــير الدراســـة في البدايـــة إلى أن الاســـتعمار والتخلـــف مـــن الأســـباب المبـــاشرة في بـــروز الحـركات الدينيـة المعارضـة لطبيعـة الأنظمـة السياسـية القائمـة*، وتبـاشر الباحثـة في **التسـاؤل** حـول طبيعـة الصـراع الديني/السـياسي حـول السـلطة في الجزائـر؟ وتقـوم صـياغة طـرح خـاص حـول اشـتباك الديـني بالسـياسي، منطلقـة مـن مرجعيـة المجتمـع الجزائـري وبنـاء الدولة المحليـة عـبر مسـيرته التاريخيـة الفكريـة و العمليـة تبحـث ذلك مـن خـلال البحـث في الدور الذي أدتـه و تؤديـه النخبـة الحاكمـة مـن مراكزهـا السـلطوية وقوتهـا في تفعيـل الأزمـة السياسـية انطلاقـا مـن الاخـتلاف في الاختيـار الأيـديولوجي والسـياسي حـول السـلطة السياسـية نفسـها، هـذا الاخـتلاف الذي فرضـته الظـروف التاريخيـة الثوريـة ضـدّ الوجـود الاسـتعماري الفرنسـي في الجزائر ومعاناة طويلة في توحيد صفوف النضال الوطني.

فهـل هي إعـادة إنتـاج لصـراع تاريخـي (موضـوعي) بـين الديـن والسياسـة بصـفة عامـة وفي مشـهد متطـور لهـذا الصـراع والاشـتباك تتسـاءل؟ أم هي عمليـة إسـتراتيجية في توظيـف الديـن والسياسـة لإخفـاء ملامـح الصـراع الحقيقيـة في المجتمـع السـياسي و المـدني الحـديث؟ حيـث الإرث التـاريخي الطويـل مـن الـتلاحم بـين الديـن والسياسة وفي ظل دين الأغلبية الذي طبع المجتمع والدولة بطابعه و امتلاك السلطة الدينية و الدنيوية.

تقـــوم الأطروحـــة عـــلى **افتراضـــات** لإشـــكالية الســـلطة في الجزائـــر بـــين الديـــن والسياســـة مرتبطـــة، في محـــاولة موضـــوعية بآليـــات الاجـــتماع وأحـــكام التطـــور المـــادي والتـــاريخي كإرث ثقـــافي ذو مـــد ديـــني وســـياسي عـــبر حـــركات دينيـــة تزعمتهـــا أحـــزابا تتبـــنى أيديولوجيـــة المنافســـة السياســـية عـــلى السلطة، وترتكز على خمسة أطروحات افتراضية"**فرضيات**"[1]:

الطـــرح الأول: يقـــوم عـــلى افـــتراض أن للجـــدال الديـــني والســـياسي في الجزائـــر مـــدًا تاريخيـــا يبتعـــد بإشكالية السلطة السياسية إلى تلك الأنظمة القديمة في المنطقة المغاربية.

الطـــرح الثـــاني: يرتكـــز لتفســـير إشـــكالية الســـلطة السياســـية في الجزائـــر عـــلى اعتبـــار الظـــرف الاســـتعماري الفرنـــسي الاســـتيطاني في الجزائـــر موعـــدا تاريخيـــا لـــبروز مـــا ســـيعرف بتســـييس الديـــن كمفهوم اصطحبته الثقافة ذات المرجعية التنويرية*

الطـرح الثالـث: تفسـير إشـكالية السـلطة السياسـية في الجزائـر بـين الديـني والسـياسي احتوتـه تـلك الانعكاسـات المبـاشرة عـلى القاعـدة الاجتماعيـة مـن جـراء الخطـة التنمويـة والعلاجيـة العامـة الـتي تبنّتهـا الدولة الجزائريـة لاسـتعادة السـيادة الوطنيـة في محتواهـا الاقتصـادي/ السـياسي ومحتواهـا الثقـافي/الاجتماعي كخيـارات لم تكن حينها قابلة لأي تراجع أو مراجعة**.

---

[1] تفصيلات الأطروحات الافتراضية:

- * الـتي أبعـدت الكنيسـة ورجالاتهـا عـن القـرار السـياسي والتـدبير الاقتصـادي وحـاصرتهم داخـل المعابـد ودور الرهبنـة، ومـن أراد التنكـر لذلك فهو بصدد اختراق تعاليم الحق الطبيعي.

- * نظـرا للظـرف التـاريخي الذي تطلـب آنـذاك التسـيير الاشـتراكي كمبـدأ يجسّـد العـداء للامبرياليـة الإحتلاليـة واسـتعادة اللغـة العربيـة كمبـدأ يجسـد الهويـة الوطنيـة. مبـدءان سـيكون لهـما الأثـر المبـاشر في تفعيـل ديناميكيـة الأحـداث المتتاليـة عـلى المسـتوى الاجتماعـي والسـياسي باسـتعادة أفراد المجتمع مخزنهم الثقافي من الإرث العقائدي لمواجهة الفشل التنموي.

- *** وأيـن اعتـبر ذلك شـكل مـن أشـكال المـؤامرة عـلى الديـن الإسـلامي، فتجـاوزت ردود الأفعـال الجـدل الفكـري نحـو المواقـف العمليـة بتنظيم الحركات الاحتجاجية لرفض التآمر باسم الديمقراطية ورفع شعارات العودة إلى القيم و المبادئ الدينية في تشكيل السلطة السياسية.

- **** فلم يخضع للظروف الخاصة بالمعاناة الاجتماعية و السياسية في الجزائر و قد حاد عن مرجعيته التاريخية التي ارتبطت بالفضاء الثقافي للمجتمع.

الطـــرح الرابـــع: يتضـــمن عـــاملا اســـتراتيجيا في تفســـير المواجهـــة الفكريـــة بـــين الديـــن الإســـلامي وسياســـة الســـلطة القائمـــة مـــن خـــلال المـــد العَـــولمي بمبدأيـــه العلمانيـــة والديمقراطيـــة كمتغـــيران تـــداخلا في العملية السياسة في البلاد الإسلامية***.

الطـــرح الخـــامس: يقـــع عنـــد حـــدود الخطـــاب الديـــني الذي حمـــله الاحتجـــاج باسم الإســـلام في الجزائر والذي استقى من العبارات ما لم يتم إنتاجها محليا.****

هـــذا مـــا تفترضـــه كأطروحـــات يظـــل مـــن خلالهـــا الديـــن الإســـلامي في الجزائـــر مؤسســـا لإحـــدى حلبـــات السياســـة و متغـــيرا ثابتـــا في عمليـــة الصـــراع و التنـــافس عـــلى الســـلطة، لا يـــؤشر عـــلى سيطرة الديني على السياسي بقدر ما هو مؤشر ثقافي وهوياتي للشعب الجزائري.

تتخـــذ الدراســـة الســـبيل **الكيفـــي النـــوعي** و **بمقاربـــة تاريخيـــة أنثروبولوجيـــة** تكشـــف عـــن نيـــة الفهـــم كفعـــل يتخـــذ له سُـــبلا منهجيـــة واتجاهـــات نظريـــة في إطـــار العلـــوم الاجتماعيـــة ومـــا تفرعـــت إليـــه مجـــالات علميـــة مهـــدت لاختيـــار الموضـــوع في ســـياق التخصـــص الممـــنهج بقواعـــده وأسســـه لأحـــد فـــروع المعرفـــة الاجتماعيـــة الذي يـــربط بـــين الفعـــل الســـياسي والفعـــل الاجتماعـــي. وهـــو عـــلم الاجـــتماع الســـياسي ذو الفضـــل النظـــري والميـــداني في تحديـــد العلاقـــة بـــين الفعلـــين الســـياسي والاجتماعـــي، مـــن خلالهـــا تـــدرس تفســـير إشـــكالية الســـلطة السياســـية في الجزائـــر بـــين الفعـــل الديـــني و الفعـــل الســـياسي وتحديـــد مراحلهـــا الزمنيـــة والمكانيـــة للتقـــرب مـــن الإرث الثقـــافي والســـياسي للمجتمـــع الجزائـــري عـــبر أنظمتـــه المتتالية.

وتتعامـــل مـــع **المـــنهج التـــاريخي** لإعـــادة بنـــاء التصـــور الفكـــري والســـياسي للســـلطة القائمـــة في الجزائـــر مـــن خـــلال الحـــدث التـــاريخي وربـــط تفســـير المفـــترض الذي تصـــوغه، وربطـــه بالمراكـــز والأدوار الفرديـــة والمؤسســـاتية الفـــاعلة في صـــنع القـــرار الذي يحـــدّد بـــدوره مســـتويات الســـلطة السياســـية ويحـــدّد موقعهـــا مـــن نمـــوذج الدولة القائمـــة، كـــما يحـــدد موقعهـــا مـــن المعتقـــد الديـــني، تســـتقرؤها عـــن طريـــق **المقاربـــة الأنثروبولوجيـــة*** كالأداة المنهجيـــة و المـــِعْوَل التقـــني الذي تســـتقرأ بـــه المعطيـــات التاريخيـــة، فتنتقـــل مـــن مجـــرد سرد لأحـــداث إلى متغـــيرات حركيـــة تعمـــل عـــلى توجيـــه البحـــث نحـــو التفســـير الممنطـــق بآليـــات المقاربـــة معتمـــدة في ذلك عـــلى توظيـــف **الفهـــم البنـــائي الـــوظيفي** لعنـــاصر المنظومـــة الفكريـــة لمؤسســـات النظـــام الاجتماعـــي بمختلـــف أشـــكاله و أنماطـــه الـــتي عرفهـــا ويعرفهـــا المجتمـــع الجزائـــري منـــذ القبـــيلة إلى غايـــة جهـــاز الدولة المثـــل الســـياسي الأعـــلى الذي يجســـد اليـــوم جـــدال الديـــن والسياســـة كحصـــيلة لصـــراع ســـياسي ثقـــافي تجـــرّه الأنظمـــة المتعاقبـــة في المنطقـــة المغاربيـــة مـــن خـــلال مؤسســـاتها الحكوميـــة وتحـــت ضـــغط الموضـــوعية الاجتماعيـــة في تفاعلهـــا مـــع حركـــة التـــاريخ بأحقابـــه المتباعـــدة والمتقاربة.

* يكـــون عـــلى المقاربـــة الأنثروبولوجيـــة توضـــيحه وتثبيتـــه وعـــلى البيـــانات الإثنوغرافيـــة كـــمادة لهـــا قيـــاس مـــداه في التـــأثير عـــلى الســـلطة السياســـية وصـــناعة الإشـــكال، لأن التحقيـــق الإثنـــوغرافي يُبـــنَى عـــلى التفـــاعلات الشخصـــية آخـــذا بجديـــة كل مـــا يحـــدث و مـــا يجـــري أثنـــاء التحقيـــق في إطـــار أنثروبولـــوجي وفي تـــلائم سوســـيولوجي وشروط إنتـــاج المعطيـــات ،عـــلى ممارســـة العقيـــدة و السياســـة والاســـتماع لمـــا يقـــال عنـــد طـــرح الأســـئلة وجمـــع البيانات.

وفي الأدوات المنهجية تتبنى من المقابلات **مقابلة الخبراء**[1] ممن يشاركون في اتخاذ موقف معين " ديني/سياسي" حول السلطة، وتهدف من هذه المقابلة " مقابلة الخبراء " إلى استقراء التجارب الذاتية للأشخاص الفاعلين في جدلية الديني السياسي حول السلطة على اختلاف مستوياتهم المركزية السياسية والدينية، حيث تعتبرهم من موقف أنثروبولوجي حاملين لأدوات المقاربة التحليلية طالما أن لهم أدوارا تؤهلهم سياسيا لصناعة الحدث في بعده الظاهراتي.

أما عن بعده الاجتماعي فحاولت الباحثة استدراكه **بالمقابلة الإثنوغرافية/ الاستبيانية** لمجموعة من الأفراد العاديين ودائما بتقنية عرضية، مبررة اللجوء إليها كون موضوع البحث لا ينبغي الاقتصار فيه على لمعطيات البيانية المفسرة لذلك على خبراء الظاهرة، بل يتسع الحقل الميداني نحو التصورات القاعدية لأفراد المجتمع التي تفصح من خلال استجوابها عن طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة كممارسة اجتماعية وبين السلطة انطلاقا من كون العقيدة الإسلامية في الجزائر من الثوابت الثقافية داخل النظام العام*

واختارت الباحثة **العينة العرضية**، من عمق المجتمع الأصلي -أُخذت بطريقة الصدفة نظريا - من خبراء الظاهرة المدروسة وعدد من أفراد الشعب برغبة التكملة والإلمام بكل الجوانب المحيطة بإشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، (**عينة الخبراء وعينة العامة**)**

هذا وتعتمد الدراسة **الاتجاه البنائي الوظيفي**، ذلك انه رغم أن الدين و السلطة كظاهرتين اجتماعيتين تفاعلا في حدود المكان والزمان معا فلا يكون التحليل العلمي لهما تطوريا أو تاريخيا لأن العلاقة التاريخية

---

[1] تعتمد مقابلة الخبراء على تنوع ردّات الفعل الموصوفة من قبل الأشخاص الذين تبنوا موقفا يمكّن للباحث من اختيار صدق الفرضيات بعد أن يراعى في بناء هذه المقابلة و تطبيقاتها **أربعة محكّات**:

أ. عدم التأثير في المقابلين (العينة) مع توجيه المحادثة.

ب. .ينبغي أن يعبر موقف المبحوث عن ذاته.

ت. ينبغي سبر أغوار ردّات فعل المبحوثين، كما ينبغي توضيح المضامين الانفعالية و القيمية لاستخلاص أهمية التجارب العملية والفكرية لديهم.

ث. ينبغي الكشف عن الإطار المرجعي و عن الآراء و التصورات و تجنب التأثير في المبحوثين بطرح أسئلة غير المقننة كي تعطى المبحوث فرصة بأن يرجع إلى أي بعد للموقف الخاص به. ***عبد القادر عرابي***، المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية، دار الفكر، دمشق، 2008

- ** **عينة الخبراء**: تم اختيارهم عرضيا ممن يشاركون في موقف معين "ديني/سياسي" حول السلطة، ومنهم أطراف مباشرة في السلطة منهم من يشغل منصب حزبي، وأطراف غير مباشرة في السلطة من المثقفين ورجال الفقه، مختارين من أساتذة الجامعات ومن أئمة المساجد على التوالي، وتتكون هذه العينة من 15 مفردة، موزعة بين (05) أساتذة جامعيين، 05 أئمة مساجد و05 من أصحاب المناصب الحزبية موزعة على خمسة أحزاب سياسية جزائرية، تتراوح أعمارهم بين 40 وأكثر من 61 سنة.

- **عينة العامة**: والهدف منها حسب الباحثة هو العمل على إعداد مقابلة ضمنية وعلنية بين تصورات القمة والقاعدة، بين الحاكم والمحكوم ذلك لأن السلطة ومن موقعها النفوذي احتاجت دائما إلى أركانها القاعدية "الشعب" في تبرير شرعيتها، كما تمد إليها عند استفحال أزماتها ورفع إشكالها، هي القاعدة في الهرم الزمني والمكاني لصرح السلطة السياسية يؤلفها أفقيا إرث من الثوابت تحمل في مضمونها ممارسات يومية ظاهراتية وتصورا خاصا للعقيدة الإسلامية، وارتأت الباحثة اعتماد هذه الفئة ممثلة في 30 مفردة.

- مبررة اختيارها **عينة الخبراء وعينة العامة** بصعوبة تحديد الميدان وتجريده نحو فئة معينة- فالتفسير السوسيولوجي للإشكال المطروح يتطلب القراءة التاريخية والتقريب الأنثربولوجي والاستعانة بالتوظيف الإثنوغرافي أي الجمع بين الماضي تاريخيا والعمق أنثروبولوجيا والمحافظة إثنوغرافيا، من ثم كان مجتمع البحث للدراسة ذو أبعاد مختلفة ولكنها مرتبطة ببعضها البعض، تجعل التحليل لا يقتصر- فقط على عينة معينة قد تكون في تصور الباحثة هي الفئة الحاكمة وصاحبة السلطة السياسية المباشرة، وإنما يحتاج التحليل إلى فضاء سوسيولوجي أوسع يظهر من خلاله الماضي والعمق والمحافظة في سياق ثقافي تعبّر عنه فئات متباينة من أفراد المجتمع وحدها مفهوم الشعب ككل مبدئي في تأسيس جهاز الدولة القائم على فكر تعاقدي عرفي من الوجهة الأنثروبولوجية، يجسّده السلوك المشترك عند الغالبية من خلال التصورات والممارسات الاجتماعية الدينية والسياسية، هي فئات الراشدين و الأحداث من النساء والرجال الفاعلين في مناصبهم و أدوارهم من المحكومين بفعل الفطرة الاجتماعية وبفعل مستويات النظم القائمة و طبيعة أحكامها وقوانينها و تشريعاتها.

بينهما، أظهرت عامل التنافس الذي اختلفت آلياته بين الجماعات البشرية التقليدية و الحديثة العشائرية، القبلية أو الدولتية، المدنية***.[1]

في نتائج الدراسة [2]تؤكد الباحثة بداية طرحها الافتراضي **الأول**، حيث كان للفعل التاريخي أثره في ترسيخ جدال الديني و السياسي* في **الطرح الثاني** الذي ركزت فيه الباحثة لتفسير إشكالية السلطة السياسية في الجزائر على اعتبار الظرف الاستعماري الفرنسي الاستيطاني في الجزائر فتشير إلى أن نية إبعاد الدين توزعاتها آنذاك اتجاهات اندماجية وأخرى استقلالية تحول فيما بعد إلى خيارات أيديولوجية في تحديد السلطة السياسية.

وبخصوص الطرح الثالث** ونظرا للظرف التاريخي الذي تطلب بعد الاستقلال التسيير الاشتراكي كمبدأ يجسّد العداء للامبريالية الإحتلالية واستعادة اللّغة العربية كمبدأ يجسّد الهوية الوطنية. مبدءان سيكون

- *** الأمر الذي يستدعي البحث في عناصر الثقافات المحلية التي تظهر كأسلوب للحياة يضمن إشباع الحاجات الأساسية البيولوجية و النفسية والاجتماعية الروحية والمادية حسب **برونسلو مالينوفسكي**، هكذا لا يكون الاهتمام عند تحليل ظاهرتي الدين والسلطة إلا بالطريقة التي تعمل بها المجتمعات الإنسانية ووظائف نظمها الاجتماعية، كما يركز على ذلك إميل دوركايم وفي إطار البناء الاجتماعي كنسق متمايز بحدود الأعراف الداخلية التي تضع الأشخاص في مراكز وتحدد أدوارهم الاجتماعية والسياسية، فتحوّلهم إلى وحدات في هذا البناء أين يدخلون في شبكة معقدة من العلاقات

[2] **<u>في تفصيل تفاصيل نتائج الدراسة:</u>**

- * وهو يعيد صورة الصراع السياسي على السلطة بأيديولوجية التوحيد المبنية على الشعائر السماوية لدين الإسلام وحيث طغت المؤسسة العسكرية أثناء حملات الفتح على رسالة الدعوة الدينية، وتم تشييد للملك وتأسيس لنموذج جديد من السلطة السياسية غيّر المظاهر الاجتماعية وأسس لمتغيرات جديدة في ثقافة الأهالي من أمازيغ وعرب، بمرجعية انقلابية من سلطة الخلافة إلى سلطة مَلَكية تعاملت مع الدين بازدواجية كطريقة إستراتيجية: **أولا** الفصل بين الدين والسياسة عندما وظفت القوة والتجاوزات العسكرية لإخضاع الآخر من المحكومين والمعارضين، فتطرفت بذلك عن التعاليم الدينية الأخلاقية من جهة **وثانيا** توظيفها في ذات الوقت للمرجع الديني القائم على شرف النسب والانتماء للعائلة النبوية كمتغير ومبدأ أساسي في شرعيتها من جهة أخرى.

وهو تواصل كآلية في تحديد الصراع الاجتماعي والسياسي في الجزائر بعد انهزام سلطة الأتراك على يد الفرنسيين الذين أعلنوا عن نواياهم الاستعمارية ولكن بحجة تخليص الجزائريين من وضع اجتماعي متقهقر، وجسدوا نواياهم السياسية والدينية والاقتصادية تلك التي ستنعكس نتائجها على واقع النظام الاجتماعي للجزائريين وتسجل نقلة تاريخية تجرأت على علاقة الديني بالسياسي بأن حولتها إلى طرفي نزاع عكسته السياسة الاستعمارية وتضمنته الحركة النضالية الوطنية، وقد أخذ صورة النزاع الداخلي بين أفراد الأمة الواحدة الذين انشقوا من جراء ذلك إلى أطراف نخبوية متحزبة منها من يتبنى المرجعية الدينية ومنها من يتبنى المرجعية الغربية بشقيها الاشتراكي والليبرالي

- ** القائم على تفسير إشكالية السلطة السياسية في الجزائر بين الديني والسياسي احتوته تلك الانعكاسات المباشرة على القاعدة الاجتماعية من جراء الخطة التنموية والعلاجية العامة التي تبنّتها الدولة الجزائرية لاستعادة السيادة الوطنية في محتواها الاقتصادي/ السياسي ومحتواها الثقافي/ الاجتماعي كخيارات لم تكن حينها قابلة لأي تراجع أو مراجعة،

- *** أما المعربون فقد تم تهميشهم ليصبحوا قادة للطرح الإسلاموي القائل بحماية الهوية وبالتالي بناء سلطة إسلامية لدولة إسلامية في مواجهة قادة السلطة السياسية القائمة الحاملين لشعارات التطور والوطنية، حتى وإن كانوا قادة السلطة السياسية القائمة هم الذين قرروا التعريب ليس فقط اللّغوي وإنما الاجتماعي أيضا لأن هذه العملية ستؤسس حشدا لا تنظيما، يكون بمثابة الأداة التي ستستخدمها بعض الأطراف لضرب بعضها البعض وإخفاء نواياها الانقسامية وراء قرارات أمنية ردعية لمكافحة الشغب و إحداث الفتن. و تصبح القضية أزمة السلطة السياسية في صراعها مع الدين الإسلامي و نشأة المواجهة الفكرية بينها

- ****والذي يبدأ حسب الكثير من المفكرين الإسلاميين، بالتآمر على الإسلام بتعطيم الغرب وطمس الرموز الإسلامية، وصناعة الزعماء الوهميين من مهامهم خدمة العولمة والترويج الفكري لها سواء كان ذلك على مستوى النظام القائم و ممثليه من النخب الحاكمة فيتحولون إلى موالين للغرب و عاملين على ترسيخ العلمانية بفصل الدين عن الدولة. أو على مستوى المعارضة التي يراد لها من خلال التآمر دائما أن تكون ذات اتجاه ديني إسلامي عنيف يرفض التجديد ويتأصّل لكل ما هو ظلم و استبداد في تاريخ الدولة الإسلامية، فيتحوّل إلى نخب معادية لحقوق الأفراد الطبيعية و التحديثية التي تفرض العلمانية بفصل هذا الدين عن السياسة.

- ***** أين أصبح الدين الإسلامي المحور الأساسي في تداعيات هذا الجدل الذي لا تتكافأ فيه الأطراف المجادلة، لأنه وبالرغم من أن الطرف الإسلامي يطرح بديله للديمقراطية المرفوضة بمبدأ الشورى الوارد في النص الشرعي، يبقى التفاوت واردا من حيث الثقل السياسي الذي ترفع ميزانه القدرات العولمية والسياسات الاقتصادية الضاغطة.

****** فالاحتجاج باسم الإسلام في الجزائر بعد أن استقى من العبارات ما لم يتم إنتاجها محليا، فلم يخضع للظروف الخاصة بالمعاناة الاجتماعية والسياسية في الجزائر و قد حاد عن مرجعيته التاريخية التي ارتبطت بالفضاء الثقافي للمجتمع.

● **<u>رغم عمق الإشكالية المطروحة</u>**، وصلابة التساؤلات الفرعية المصاحبة مع جودة صياغة الفرضيات إلا أن ما يمكن ملاحظته على أطروحة كلثوم براني هو غلبة الطابع التاريخاني على الجزء الأغلب للأطروحة، حيث تم التركيز على السرد التاريخي لتشكل السُلط في الجزائر منذ البدايات، مما اثر بالسلب على النتائج العامة للدراسة، هذا رغم الاعتراف بجودتها.

لهما الأثر المباشر في تفعيل ديناميكية الأحداث المتتالية على المستوى الاجتماعي والسياسي باستعادة أفراد المجتمع مخزنهم الثقافي من الإرث العقائدي لمواجهة الفشل التنموي، ثم في النقطة الثانية تؤكد على أن خيار التعريب كان له دورا كبيرا في صناعة الأزمة السياسية في الجزائر حيث عكست الاختلاف الأيديولوجي***.

أما الطرح الرابع المتضمن عاملا استراتيجيا في تفسير المواجهة الفكرية بين الدين الإسلامي وسياسة السلطة القائمة من خلال المد العَولمي بمبدأيه **العلمانية والديمقراطية** كمتغيران تداخلا في العملية، فاعتمدت أطروحة العولمة والتآمر على الإسلام كأحد الأطروحات التي تساهم في تفسير إشكالية الديني والسياسي على مستوى السلطة السياسية والنزوح الفكري العولمي نحو أجهزتنا التنظيمية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.****

أما الشطر الثاني من الطرح "**الديمقراطية**" التي تحولت إلى أداة تصنع الصراع الذي بات أزليًا في إشكالية السلطة بين الدين و السياسة، ليس فقط في محتواها الاصطلاحي وإنما أيضا في توظيفها الاستراتيجي والجدل الذي تقيمه في تحديد العلاقة السياسية بين النخب المحلية للدولة وبين النخب الدولية العالمية.*****

وفي الأخير تعتمد في تفسير الطرح **الخامس** الواقع عند حدود الخطاب الديني الذي حمله الاحتجاج باسم الإسلام في الجزائر، فلم يخضع للظروف الخاصة بالمعاناة الاجتماعية و السياسية في الجزائر وقد حاد عن مرجعيته التاريخية التي ارتبطت بالفضاء الثقافي للمجتمع،******

ثم تؤكد الباحثة أن لهذا الخطاب المفتعل والمستورد دور في أزمة السلطة السياسية في الجزائر عندما أوهم الرأي العام بصراع الديني والسياسي، من خلال تبنيه لمفاهيم تقليدية لم يتجاوزها المكان فقط و إنما تجاوزها الزمان أيضا فلم تتطور، بل تراجعت في فترة معينة من تاريخ الدولة الإسلامية عامة والجزائر خاصة، بالإضافة إلى أن هذا الخطاب الديني اهتم بتوظيف المتعاطفين معه أكثر من اهتمامه بتقديم مشروعا بديلا عن نموذج الدولة العالمية الحديثة التي تطرح بدائلها بإلحاح وتمارس ضغطا سياسيا على أنظمتنا المحلية وفي ذلك ما يسبب حالات من التمرد ورفض التغيير أو بعض عناصره، هنا يقدم الخطاب الديني نفسه حاملا للعلاج الاجتماعي وأدوات المقاومة التي غالبا ما تكون في تبني موقفا ما من السلطة السياسية القائمة إما بالتشكيك فيها ومقاطعتها أو تجهيلها واتهامها بالخروج عن القيم و الأعراف الإسلامية.

الدراسة الثالثة عشر:

تومي أم الخير، الخطاب الإعلامي والازدواجية الثقافية بالجزائر[1]

---

[1] تومي أم الخير، الخطاب الإعلامي والازدواجية الثقافية بالجزائر، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية 2009-2010.

- * فالمتتبع للساحة الثقافية الجزائرية يستطيع رصد تيارات متباينة ورغم التباين الكبير الموجود في التقييم والتصور لمشروع المجتمع إلا أن هناك قاسما مشتركا يجمع بين تلك التيارات يكمن في وجود مظهر من مظاهر المحنة أو شكل من أشكال الأزمة الفكرية التي تنتشر في الأوساط النخبوية المثقفة بالجزائر. والملاحظ لمحطات أزمة الجزائر وأهم منعرجاتها يلمح مدى التشتت الفكري للمثقفين والذي تبلور على شكل ازدواجية في الرؤى والتقييم حول مسائل ثقافية مهمة للجزائر، كل ذلك عمق تفاقم الأزمة بالجزائر والمحصلة فيما بعد تمثلت في أزمة ثقافية تبعتها أزمات أخرى..

ولاشك أن الصحافة المكتوبة تساهم في ترجمة الصراع بين الجماعات الاجتماعية والنخب من منطلق أن نظام إنتاج الرموز القيمية والتصورات في الجريدة يتأثر بالمجتمع أو حتى المجتمعات الخارجية وهو ما يؤدي إلى الربط بين الخطاب الصحفي كوسيلة اتصال جمعي ومختلف عناصر التركيب الاجتماعي من خلال البحث عن التناقضات داخل المجتمع وآثارها في العمل الصحفي وهي العملية التي استعنا في تحليلها بنظرة **ابرهام مولز** حول الدورة الثقافية التي يرى فيها أنه من المستحيل

انطلقت الدراسة من **سؤال عام** يروم البحث عن التوجهات الثقافية والمعرفية الكبرى الموجودة في الصحافة المكتوبة بالجزائر ؟* وتدرج الباحثة تحت هذا السؤال **أسئلة فرعية** تبحث فيما عكسته هذه الازدواجية الثقافية والنخبوية؟ هل تعيش الجزائر انفصاما ثقافيا تمخض عن وجود ازدواجية في المنظومة الفكرية والقيمية للنخبة المثقفة ما أدى إلى انقسام الفضاء الثقافي وانشطاره؟

وانطلاقا من الإشكال المطروح عن الرموز والمفاهيم المرتبطة بالثقافة لدى الجرائد التي اختيرت كعينة، تسلط الضوء على كيفية تَكَوُن الأنا الثقافي المعرفي للجزائريين؟ وكيف اتسمت علاقات النخب الثقافية والاجتماعية خلال فترات تاريخية ومتعاقبة؟

تنطلق الباحثة في دراستها من **فرضية أساسية** وهي ضم خطاب صحيفتين مأخوذتين كنموذج معارف وتصورات متباينة ومتناقضة اشتملت بعض التضاد بخصوص قضايا الثقافة، الهوية والانتماء مما دعاها لافتراض تواجد على الأقل توجهين ثقافيين ومعرفيين في الآراء والتصورات في الصحافة المكتوبة، جريدة الشروق العربي ووليدتها الشروق اليومي كتمثيل للتوجه العروبي، وكتمثيل للتوجه اللائكي المفرنس تم اختيار جريدة الوطن"*Elwatan* ".**

وتُسند الباحثة فرضيتها الأساسية **بفرضية فرعية** تقوم على الانعكاس الذي خلفه اختلاف الانتماء الثقافي للجماعات الاجتماعية (النخب) وتناقض مصادر تكوينها التاريخية على شكل واتجاه الخطابات النخبة المثقفة، مما أفرز لا تكافؤ واضح في المعايير والتوجهات والمشروع الاجتماعي وهو ما أحدث خلافا حاد فيما بين النخب لينعكس على اثر ذالك على مستوى مختلف المؤسسات والتنظيمات ومنها المنظومة الإعلامية.

تعتمد الدراسة على **البنائية التكوينية** فالبنيات الاجتماعية، السياسية، الثقافية....هي من إنتاج فاعلين اجتماعيين والجماعات الاجتماعية، من حيث تكوينها التاريخي وعلاقاتها مع البنيات الأخرى وأهم التغيرات التي طرأت عليها في ظل صراع الجماعات الاجتماعية تقول الباحثة ان "كل ظاهرة إنسانية لها طبعها التاريخي ويجب دراستها كعنصر أو مجال لسيرورة ناتجة عن سلوك مجموعة من الأشخاص" ***

اعتبار المنظومة الإعلامية الاتصالية كمؤسسة مستقلة ذاتيا ومنفصلة عن الظواهر المجتمعية الأخرى، فقد ربط **مولز** بين الخطاب ومنتجيه ومختلف الجماعات المتحكمة في ذلك من حيث أنها حاملة للقيم والمعتقدات والتصورات، ثم إن بروز الخلاف والصراع داخل المنظومة الإعلامية والذي يلاحظ أكثر من طبيعة الخط الافتتاحي يجعلنا نشك في وجود صحافة متجانسة ومتكافئة من حيث المعايير والتوجهات والمشروع الاجتماعي العام وهو ما يعطي شرعية أكثر للحديث عن وجود انقسامات داخل هذا الحقل وبين الفاعلين فيه.

- ** خطاب صحيفتين **الأول** فهو التوجه الذي يبني دائما مفهوم العروبة بمعناها الثقافي المعرفي ويعتبر الإسلام البعد الأساسي المكون للشخصية الجزائرية كما نجده يعطي بعدا حضاريا وقدسيا لقضية الإسلام، اللغة والتاريخ وقد اختارت الباحثة جريدة الشروق العربي ووليدتها الشروق اليومي كتمثيل لهذا التوجه، **الثاني** هو من يرى أصحابه في اللائكية، اللغة الأمازيغية، اللغة الفرنسية والتاريخ التوجه الواقعي العصري والشرعي لهذا المجتمع إذن فهو يتبنى الحداثة على الشاكلة الأوروبية كمرجع أساسي للمجتمع وكتمثيل لهذا التوجه تم اختيار جريدة الوطن"*Elwatan* ".

● وبهذا التصنيف تكون الدراسة بصدد مناقشة أهم الأطروحات المتعلقة بالانتماء الثقافي للجزائريين مثيرين النقاش حول ما قاله **عبد الله العروي** في كتابة تاريخ المغرب "إننا نحب تقديم المغرب كأرض للنزاع بين كيانين الغرب والشرق.

- *** وفي هذا تبني الباحثة علاقة بين بُنيتي وسائل الإعلام والمنظومة الثقافية في ظل ديالكتيكية تميز بالانقسامية والثنائية المبنية على صراع تاريخي مرتبط بمجموعة من المعطيات الداخلية والخارجية لذا تبنت نموذج **بيار بورديو** *Bourdieu. P* لتفسير وتأويل موضوع بحثها والذي ينطلق من فكرة أن "المسألة هي أن نشرح كيف يمكن للتكوين الاجتماعي أن يشكل ويرسخ إشكالات للتصورات والسلوكات للفاعلين الاجتماعيين، وبالتالي فإن معرفة كيف تتحد وتعاد إنتاج البنيات مشكل يفرض الأخذ بعين الاعتبار سلوكات الفاعلين الاجتماعيين".

- **** ففي **المقياس الأول** الذي اعتمد على أساس الفرضية المعتمدة (فرضية وجود توجهان ثقافيان كبيران بالجزائر) فاختيار هاتين الجريدتين جاء بعد تأكد الباحث, بأنها تمثلان أحسن تمثيل الاتجاهين الثقافيين الأساسيين وتعبران عنها أحسن تعبير، فالاتجاه العروبي الإسلامي تمثله جريدة الشروق اليومي وقبلها الشروق العربي (الإطارات ;المؤسسة نفسها) الناطقة بالعربية، في حين أن جريدة الوطن *El Watan* الناطقة بالفرنسية تمثل بشكل مناسب الاتجاه التحديثي،

بالإضافة إلى ما سبق، تعتمد الدراسة كذلك على **رؤية جورج بالوندي في التغيير الاجتماعي** والذي بناه على الشكل التالي: تفسير التغير الاجتماعي ليس على أساس البنيات وإعادة إنتاجها وإنما البحث عن أهم الأسباب والأحداث والشخصيات التي أحدثت التغيير، فهو ينطلق من سؤال رئيسي ــ مفاده: **"أين تتجه المجتمعات المدنية؟** وتكمن أهمية تبنيها للديناميكية الاجتماعية لبالوندي في الكشف عن أهم المتغيرات التي طرأت على المجتمع الجزائري بصفة عامة، ومحاولة إبراز أهم العوامل والأحداث الكبرى التي حددت هذا التغيير من فترة إلى أخرى.

هذا وتعتمد الدراسة على الملاحظة، **والمقابلة غير الموجهة والمقابلة وتحليل المحتوى** كتقنيات بحث، وبالعودة إلى **عينة** البحث أين تم اختيار مؤسستين إعلاميتين اثنين هما: الشروق (العربي واليومي) وجريدة الوطن، فقد بنت واعتمدت الباحثة **مقاييس** في اختيارهما:****

- **المقياس الأول** تم اعتماده على أساس الفرضية المعتمدة (فرضية وجود توجهان ثقافيان كبيران بالجزائر).
- **المقياس الثاني**: الأخذ بعين الاعتبار عامل اللغة،فالصحف الجزائرية تنقسم بين صحف معربة وصحف مُفرنسة.
- **المقياس الثالث:** الأخذ بعين الاعتبار سمعتها وشعبيتها ومكانتها في الساحة الإعلامية.
- **المقياس الرابع:** الأخذ بعين الاعتبار تواجدها في الفترات الزمنية المحددة لدراسة الموضوع والملّخصة في ثلاث مراحل أساسية وذلك راجع لتغير الظروف الأمنية، السياسية، الاجتماعية والثقافية وعلى أساس ذلك تم اختبار فرضية إمكانية تأثر وتغير نوعية وشدة الخطاب على مستوى الصحيفتين ولو بصفة نسبية.

وفي الأخير تصل الباحثة إلى تأكيد تحقق فرضية الازدواجية الثقافية بالجزائر وتثبت على مستوى الحقل الإعلامي الجزائري، مع اعترافها أن الازدواجية الثقافية والإعلامية بالجزائر ليست بسيطة بالشكل المقدم في هذه المقاربة العلمية بحكم أن الواقع الاجتماعي هو دوما أكثر غنى وأكثر تشعب من العلوم التي تستهدف معرفته، فالأمور لا تتم أبدا على ارض الواقع حسب هذه الازدواجية المجردة ، فلا وجود أصلا في المجتمع للتقسيم الساذج بين الأبيض والأسود وإنما الوجود لكل الألوان، غير أن ما يهم الباحث هو اللون الغالب لأنه من يعط للواقع المدروس الصبغة المتميزة والتي يكون معروف بها.

وأكدت الدراسة بروز مؤشرات حول الازدواجية الثقافية والتي عبرت عن مدى ارتباط التكونات التاريخية للتوجهات الثقافية والإيديولوجية بمختلف الرموز المعنوية والمؤسسات والشخصيات وهو ما ساهم تشكل خطاب متشنج عكس الصراعات الموجودة بين توجهين ثقافيين كبيرين هما التوجه المدافع عن العروبة والإسلام والتوجه الذي بنى أفكاره على منطق غربي أوروبي*.

كما أفضت عمليات تحليل محتوى الجريدتين بالإضافة إلى المقابلات التي أجريت مع عدد من الإعلاميين الجزائريين عن استنتاج مركزي مفاده أن الصحافة المكتوبة هي إحدى المؤسسات الاجتماعية الإستراتيجية التي عكست حالة الانفصام الثقافي العميق الذي تعيشه الجزائر والذي وزع المجتمع ونخبته على مجموعتين كبيرتين متعارضتين[1].

وفي **المقياس الثاني**: الأخذ بعين الاعتبار عامل اللغة، بحيث أن الصحف الجزائرية تنقسم بين صحف معربة وصحف مُفرنسة، فاللغة في الصحف الجزائرية تعمل إلى حد ما – ما عدا بعض الاستثناءات – على التعبير على فكر وإيديولوجية خط معين، فمثلا اللغة العربية تدخل بصفة عامة في إطارها الصحف ذات الفكر العروبي – الإسلامي، أما الصحف التي تتبنى المنطق العلماني فهي غالبا ما تصدر باللغة الفرنسية

– * إذن لم يقتصر بناء مشروع حضاري لهذا المجتمع على النشاط السياسي بل تعداه إلى مجالات أخرى أبرزها المجال الإعلامي الذي بات يلعب الدور الاستراتيجي في صناعة وتوجيه الرأي العام إزاء قضايا وطنية حساسة والمسجل حسب هذه الدراسة أن الحقل الإعلامي الجزائري المكتوب قد تميز بالانتاجات الثقافية و الإيديولوجية المبنية على أساس التضاد وهو ما عمق من حجم التناقضات وأدى إلى حدوث صراع،

لتختم الباحثة تبيان نتائج دراستها بفتح تساؤل آخر ينبني حول:

- هل سيأتي يوما تتخلص فيه الجزائر من الانفصام الذي يكاد يمزقها؟
- وهل ستلتف النخب الجزائرية حول مجتمعها وتنصت إليه وتعالج قضاياه وفق خصوصياته بدون اللجوء إلى النماذج المستعارة شرقا وغربا..؟

الدراسة الرابعة عشر:

حسينة بوعدة، إشكالية التنمية في الجزائر، دراسة سوسيولوجية مقارنة بين الفاعلين الثقافيين الرسميين وغير الرسميين في السياسة والفعل الثقافيين[1]

واصلت الباحثة الدراسة في مجال السوسيو- ثقافي[2] بعد طور الماجستير، وقاربت موضوع دراستها في طور الدكتوراه الذي يمسح الفترة ما بين سنة 2000 إلى غاية سنة 2012 من زاوية آليات إنتاج السياسة والفعل الثقافيين وانعكاسات ذلك على النسق الاجتماعي ككل، وبناءً على موقف الفاعلون الرسميون (وزارة الثقافة) الذين يرون أن الجزائر تشهد تنمية ثقافية وبوادر لتنمية ثقافية بفضل تدخل الدولة وبالتحديد بناء الهياكل والارتفاع المستمر لميزانية الوزارة المكلفة، بالإضافة إلى التأسيس لفعل ثقافي يظهر في المهرجانات الثقافية الكبرى التي عرفتها الجزائر.

وعليه انطلقت الدراسة من **سؤال عام** كيف تساهم هذه المظاهر المذكورة في إنتاج ديناميكة ثقافية بمختلف أبعادها الاجتماعية والاقتصادية، وهل يخضع كل من السياسة والفعل الثقافيين لتسيير وتخطيط عقلاني من اجل تحقيق الأهداف المرجوة؟*

في إطار التساؤلات المطروحة تبنى الدراسة حول **فرضيتين، الأولى** من وجهة نظر الفاعلين الثقافيين الرسميين: يشهد الفضاء الثقافي الجزائري تحولات كمية ونوعية ايجابية تساهم في بلورة التنمية الثقافية، وعلى العكس من الأولى تقوم الفرضية **الثانية** على أن الفاعلين الثقافيين غير

صراعات فكرية بين نخبتها من منظور أن كل اتجاه كان يعيد إنتاج الأفكار في علاقات الصراع الاجتماعي سعيا منه لفرض الهيمنة المعنوية من جهة ومن جهة أخرى محاولة كل طرف محاربة الطرف المعادي ومحوه و" استئصاله " من الخارطة الوطنية بحكم انه يحمل أفكار ومشروع لا يخدم الجزائر دولة ومجتمعا.

● إن ظاهرة الازدواجية التي تنطوي عليها صراعات ثقافية واجتماعية مردها رغبة وغاية كل جماعة في الوصول إلى اعتراف اجتماعي وسياسي بقوتها وشرعيتها في الهيمنة الرمزية والمادية بحيث لا يتم الوصول إلى هذه الأخيرة"الهيمنة الرمزية" إلا إذا تم توظيف قضايا حساسة في الدولة والمجتمع والتي أخذت فيها مسألة الهوية الثقافية حصة الأسد بحيث تم استعمال مختلف الأشكال الإستراتيجية والتعبيرية والمصلحية والتلاعبات وإن كانت تعمل في مؤسسات محددة كالمدرسة، الأحزاب، الإعلام.

[1] **حسينة بوعدة**، إشكالية التنمية في الجزائر، دراسة سوسيولوجية مقارنة بين الفاعلين الثقافيين الرسميين وغير الرسميين في السياسة والفعل الثقافيين، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة محمد بن احمد، وهران2، الجزائر، السنة الجامعية: 2013-2014.

- * وفي المقابل تثير هذه التساؤلات إشكالا وردود فعل الفاعلين الثقافيين غير الرسميين، الذين يرون عموما ان ما تقوم به الدولة ومؤسساتها ما هو إلا بريكولاج ثقافي، واعتمادا على ذلك ما هي العراقيل والمشكلات التي تحد من الوصول إلى تنمية ثقافية ا والى تحقيق بعض ملامحها؟ وما هي الاستدلالات والتفسيرات التي يقدمها المبحوثين لتدعيم مواقفهم؟

ومن جهة أخرى، وبناءً على تقييم السياسة والفعل الثقافيين من طرف الفاعلين الثقافيين غير الرسمين ما هي أهم المقترحات والتصورات لبناء إستراتيجية التنمية الثقافية في الجزائر؟

[2] **حسينة بوعدة**، المرجعية الثقافية من خلال الصحافة المكتوبة، دراسة سوسيو-ثقافية لعينة من الصحف الخاصة في فترة التعددية الحزبية، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2001-2002،

الرسميين يرون أن ما تقوم به وزارة الثقافة يدخل في إطار التظاهر المادي للثقافة ويفتقد إلى المشروع الثقافي الواضح والهادف وهو بذلك يشكل عائق وظيفي للتنمية الثقافية.

توظف الباحثة **المنهج الكيفي الاستقرائي**، مع توظيف **النظرية البنائية التكوينية لبيار بورديو** والحقل الثقافي في الجزائر راعت فيه ما هو رسمي وغير رسمي، وكذا الاعتماد على ما جاء به **ماكس فيبر** خاصة تفسيره الفعل (الفعل العقلاني غير العقلاني)، كما مزجت شيء من نظرية الحركات الاجتماعية عند **ألان توران** في فهم وتفسير الصراعات حول المسالة الثقافية.

تقوم الدراسة على خطابات المبحوثين، والتي تشتمل فئتين أساسيتين، الفئة **الأولى** فئة الدراسة الميدانية والتي تضم مختلف الفاعلين الثقافيين الرسميين وغير الرسميين، (إطارات وزارة الثقافة الممثلين للخطاب الرسمي من جهة، وفي الجهة المقابلة النخبة الفكرية والإعلامية والفنية وفعاليات المجتمع المدني) وهي بالتالي **معاينة غير احتمالية**، تم فيها انتقاء مفردات العينة بطريقة **قصدية اختيارية**، وفي هذا الإطار "المعاينة **القصدية**" إنبنت الدراسة مجموعة من المعاينات وهي:

المعاينة حصصية القائمة على حصتين الأولى الفاعلين الثقافيين الرسميين، أما الحصة الثانية فهي الفاعلين الثقافيين غير الرسميين،

المعاينة النمطية: بحيث انتقت الباحثة مفردات البحث باعتبارهم انماط ممثلة انطلاقا من موقعهم في الحقل الثقافي، انتاجاتهم الثقافية والفكرية والفنية مدى انخراطهم في الفعل الثقافي،

المعاينة التطوعية: مع إطارات وزارة الثقافة.

وقامت عينة الدراسة على 40 مفردة توزعت بين 33 يمثلون الخطاب غير الرسمي، و07 مفردات مثلت الخطاب الرسمي، أما **الصنف الثاني** من مجتمع البحث فقد استند إلى مجموعة الوثائق ذات الصلة بالموضوع.

هذا وانبت الدراسة على **تقنية المقابلة** في صنفها النصف موجهة وفي وصفها المعمق والمركز، وكتقنية غير مباشرة اعتمدت تحليل الوثائق بانتهاج أسلوب الوصف والمقارنة، بالإضافة إلى أسلوب التفسير والتأويل، بالارتكاز إلى تقنية مساعدة تمثلت في **الملاحظة**.

وفي نتائج الدراسة، تلخصها الباحثة عشرة(10) نقاط:

النتيجة الأولى: من منظور الفاعلين الرسميين التنمية الثقافية هي تجسيد لسياسة ثقافية انبثقت من الإطار الأيديولوجي الخاص بالدولة الجزائرية،

النتيجة الثانية: تقف على أن التمويل والتشريعات وبناء الهياكل والتأسيس للمهرجانات، هي إستراتيجية إجرائية تحدد المعالم الكبرى للسياسة الثقافية وتُخضع الفعل الثقافي إلى تحولات ارتقائية تفسر وجود ملامح تنمية ثقافية يعتبرها الخطاب الرسمي تدرجية.

النتيجة الثالثة إداريون ومثقفون هم الفاعلون الثقافيون القائمون بالتخطيط للقطاع الثقافي.

النتيجة الرابعة هناك عراقيل تواجه وزارة الثقافة منها الاجتماعية التقنية والجغرافية...الخ.

النتيجة الخامسة: يظهر مفهوم التنمية الثقافية في نظر الفاعلين الثقافيين الرسميين في صورة عملية إدارية بالدرجة الأولى مما يبعد كل من السياسة والفعل الثقافيين عن بنائه الاجتماعي، حيث يظهر كل من المثقف، الفنان، الجمعيات الثقافية وكذا الجمهور على أنها فئات مغيبة في تحديد توجهات السياسة الثقافية.

النتيجة السادسة: يشهد القطاع الثقافي تحت وصاية الوزارة في تصور الفاعلين الثقافيين غير الرسميين بعض مظاهر الديناميكية الثقافية ولكنها غير مؤشرة على وجود تنمية أو حتى بعض ملامح التنمية الثقافية، يرجع ذلك إلى جملة من العوامل أهمها افتقاد السياسة الثقافية للوزارة لبعدها الاجتماعي نظرا لطبيعة النظام السياسي وهيمنة الدولة على المجتمع.

النتيجة السابعة: افتقار عملية التدبير الثقافي للتخطيط الاستراتيجي.

النتيجة الثامنة: من منظور الفاعلين الثقافيين غير الرسميين التنمية الثقافية هي عملية اجتماعية (بالمشاركة) من خلالها تتم صياغة سياسة ثقافية عمومية تنخرط فيها مختلف الفئات الاجتماعية ويكون للسلطة السياسية دور المنسق.

النتيجة التاسعة: التنمية الثقافية هي المقدرة على صناعة جمهور ثقافي، ومساهمة الفعل الثقافي في تطوير المجتمع المحلي زيادة على الدور الاقتصادي من خلال إنشاء سوق للمواد الثقافية وصناعة السياحة الثقافية

النتيجة العاشرة: للحركات الاجتماعية ذات البعد الثقافي دورا فعالا في التنمية الثقافية من خلال الفعل الثقافي الممارس، خاصة الفعل الثقافي الهامشي ذو التعبيرات الرمزية الاجتماعية الذي يعكس التحولات على مستوى الأنساق الاجتماعية والثقافية المرتبطة بالعولمة.

وبناءً على هذه النتائج استخرجت الباحثة **نموذج تفسيري**، انبنى على أن:

01- خطاب سياسي للثقافة مرتبطة بالسلطة السياسية: ارتباطا بالموقع الذي يحتله الفاعل الثقافي الرسمي، على عكس الفاعل الثقافي غير الرسمي في الحقل الثقافي بالعودة إلى طبيعة علاقته بالنسق السياسي مما يجعله ينتج خطابا مغاير لخطاب السلطة.

02- مفاعيل السياسة الثقافية الفرنسية في الجزائر: يظهر نوع "الهابيتوس" الذي يحمله الفاعل الثقافي غير الرسمي على انه المفسر لإشكالية التنمية الثقافية من حيث أنها مشروع ثقافي مرتبط بمعتقدات وقيم، يظهر في طبيعة مقاربة البناء المعرفي للثقافة الجزائرية من خلال مفاهيم كالتراث، الهوية...الخ، ولهذه المقاربة تفسيرات ذات امتدادات تاريخية ظهرت بفعل السياسة الثقافية الفرنسية في الجزائر، ويتم إنتاج نفس التصورات المتناقضة في كل مرحلة تاريخية.

03- هيمنة السياسي على الثقافي: الإشكالية العامة المطروحة غير منفصلة عن المراحل الأخرى السابقة وتحديدا فترة الاستقلال من حيث أنها ارتبطت **بهيمنة السياسي على الثقافي**، تسيير الفضاء الثقافي العمومي، مشاكل النخب الفكرية وعلاقتها بالمجتمع السياسي، ومنه تظهر انه لا توجد قطيعة بين السابق والراهن بل هناك فقط تغيير في بعض الاستراتيجيات الجزئية المرتبطة بالمرحلة الحالية[1].

الدراسة الخامسة عشر:

نعيمة سلاف، النخبة المثقفة والسلطة في الجزائر، "مصطفى لشرف نموذجا"[2]

---

* وعن أسباب بقاء إشكال التنمية الثقافية فهي تتعلق بالدرجة الأولى بالسياسي وهيمنة الدولة على المجتمع والثقافة، بالإضافة إلى غياب اتصال وتلقي بين مختلف الفاعلين في الحقل الثقافي وانعدام الوسيط الثقافي، كما يظهر ضعف التدبير الثقافي كمفسر موضوعي للإشكال، بالإضافة إلى غياب الوعي المجتمعي بالمفهوم الدوركايمي للظاهرة الثقافية وأهميتها في هندسة الفضاء الاجتماعي العمومي.

هذا وكشفت الدراسة عن مداخل متعددة لمقاربة الموضوع أهمها: مقاربة البرامج الثقافية وتأثيراتها، الممارسات الثقافية وكيف تساهم في صناعة الهوية، مقاربة دور الحركات الثقافية خاصة المرتبطة بالفعل الثقافي الهامشي في تطوير الثقافة وإنتاج قيم وهويات جديدة.

[2] نعيمة سلاف، النخبة المثقفة والسلطة في الجزائر، "مصطفى لشرف نموذجا"، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الحقوق، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة وهران، السنة الجامعية: 2012-2013.

تنطلق الباحثة في دراستها من الأزمة البنيوية التي يعيشها الحقل الثقافي في الجزائر، والتي هي نتاج تاريخي لإستراتيجية كولونيالية سعت إلى شرذمة النخب المثقفة الجزائرية، خلقت قطيعة وازدواجية لغوية كانت مغذية للصراع السياسي قبل وبعد الثورة التحريرية، هذه الأخيرة"الثورة التحريرية" استطاعت تجاوز هذه التناقضات الاجتماعية والثقافية والسياسية وحققت بذلك هدفها الأساسي "الاستقلال" وفي الوقت نفسه كان الفشل في تكوين نخبة "انتلجنسيا" طلائعية كقوة ترمز لسلطة رمزية قادرة على نقد السلطة القائمة، وقدرتها على طرح البديل السياسي وبلورة مشروع ثقافي منسجم، ولكن هذا لن يتأتى دون إحداث قطيعة مع كل أشكال الممارسة السياسية والثقافة السياسية للسلطة والمجتمع معا قصد بناء نظام ديمقراطي حقيقي.

تلج الباحثة عبر **تساؤلها** الرئيس: ما هي الجدوى من تغييب شرعية المثقفين الجزائريين؟

- وهل يمكن تفسير موقع النخبة المثقفة الحالية بالرجوع إلى موقعا داخل الحركة الوطنية والثورة التحريرية؟ أم أن هذه الفئة المتمدرسة لم ترق في تكوينها السياسي إلى مستوى المنظر والمشرع السياسي الذي هندس دور في تحجيم وظيفة المثقفين؟ أم أننا ما نزال نخاف كل الخوف من العمل بالعقلنة والمنهجية الفكرية وبالتالي الحفاظ على قاعدة الماضي لمبنية على أن هذه الشريحة مصابة بالعقم، وثم عدم الاعتراف بجهودها، بل وبشرعيتها، وجاز إبعادها عن التحول الذي شهدته الجزائر المستقلة؟

- وما هو مصير النخبة المدرسية مزدوجة اللغة داخل الحقل الثقافي الجزائري؟

في هذا الإطار تصرح **بفرضيات** الدراسة، **الأولى**: للعامل التاريخي دور مهم في تحديد وضعية المثقف الجزائري، فالانقسام الثقافي الجزائري اليوم يعبر عن واقع ملموس، كانت له جذور ممتدة في التاريخ السياسي للجزائر. وفي الفرضية **الثانية**، المسالة الثقافية في الجزائر تشكل المضمون الإيديولوجي في الصراع السياسي، وفي الفرضية **الثالثة**: اللغة هي العامل المحرك الديناميكي والمحدد للصراعات الثقافية الأيديولوجية السياسية، **وآخر** الفرضيات: المثقف المدرسي عانى ولا يزال يعاني من التهميش والإقصاء لأنه مثقف البين/بين.

زاوجت الباحثة بين **المنهج التاريخي والمنهج الوصفي**، ووضعت إطارين، الأول هو الإطار الداخلي المتضمن في دور المنظومة التعليمية في إفراز وتكوين نخب متعلمة(الفرنسية والعربية) وبالتالي تقديم دور ومكانة المثقف عبر مرحلتين مرحلة الحركة الوطنية والثورة فتمثلان الحقبة الاستعمارية، ثم مرحلة الاستقلال، أما الإطار الخارجي فقد قسمته إلى قسمين قسم خاص بالتوجهات النظرية للفكر النخبوي والقسم الآخر خاص بالإطار المفاهيمي في الفكر العربي والغربي، واتخذت نموذج المثقف النقدي "مصطفى لشرف".

في الأخير تؤكد الباحثة على:

- أن المسالة الثقافية في الجزائر ومن حيث هي أيديولوجيا "النزاع السياسي"، فإنها ليست إلا أيديولوجيا قطاعية، أي أنها تعبر عن خطاب المثقفين فقط عندما يدخلون في صراع تجاه بعضهم البعض، وتعبر عن استمرار التباين الكبير بين المجموعتين المتصارعتين"مجموعة الاتجاه العربي الإسلامي، والاتجاه الحداثي العلماني، وكذلك في نزاعاتها ضد السلطة السياسية القائمة.

- أن التناقض الثقافي الجوهري الذي تعاني منه الجزائر يعبر عن أزمة كانت وليدة مأزق تاريخي، ونتيجة لتناقضات داخل تيارات الحركة الوطنية، وزادت عمقا إبان الثورة التحررية بعد إقصاء المثقفين من الواقع المجتمعي والسياسي للدولة، وتغييبهم وعدم الاعتراف بشرعيتهم بعد الاستقلال تحت عنوان" خيانة

- وواصلت الباحثة في الزاوية البحثية نفسها في دراسة أخرى لها بعنوان **الثورة التحريرية وانقسامية النخبة المثقفة**، عصور، جامعة احمد بن احمد، وهران1، الجزائر، العدد 24-25، جانفي-جوان 2015.

المثقفين" وعدم قدرتهم على هندسة البناء الثوري الوطني، وتأخرهم في الالتحاق بالثورة "وفق منطق السياسي" مما جعلهم متهمين من قبل المجتمع والسلطة السياسية.

- استطاعة الدولة الوطنية تسيير انقسامية الانتلجنسيا الجزائرية بالاستناد إلى "قطاعية النخب" بحكم استمر الصراع الأيديولوجي بعد الاستقلال واتخذ شكلا أوسع واشد في خضم الجدلية السياسية داخل مختلف القوى الذي ميز مجمل العلاقات بين القوى المكونة للنسيج الوطني، فقامت السلطة السياسية بتقسيم الأدوار والوظائف بين النخب فهيمن الاتجاه "العروبي" على القطاعات الثقافية والدينية محتكرين بذلك الشرعية الفكرية والعقائدية، بينما سيطر الاتجاه "الحداثي" على القطاعات الإستراتيجية والحيوية مثل الاقتصاد.

- أما المثقفين مزدوجي اللغة فقدت دفعوا ثمن سيطرة أيديولوجيا النقاوة المعادية للاستعمار والتشكيك والنظر بحذر كبير لكل من كانت لديه علاقة بالإدارة الاستعمارية، مع تشبيه هذه الايدولوجيا لمزدوجي اللغة بـ "البين/بين" بحكم أن الوقت هو وقت الفصل في التصنيف عند التحليل والحكم.

- ولتعرية الصراع وفهمه على حقيقته يحتاج الأمر بالضرورة إلى القدرة على تنظيمه وإدارته وتحقيق أهدافه مما يتطلب وجود مثقفين يضطلعون بمهمتهم التاريخية، وبذلك بكشف الواقع وتعريته بالنقد والتحليل وبقدرات فعالة في القول، في الفعل وفي الممارسة،

- والاهم انه متى استطاع المثقفين تجاوز الأوهام والسجالات العقيمة فإنهم يفسحون المجال لنضال حقيقي للتغيير الايجابي والجذري لكل البنى البالية، ونحو مجتمع جديد.

و في دراسة أخرى للباحثة بعنوان الثورة التحريرية وانقسامية النخبة المثقفة[1]، أخذت المسألة الثقافية كمدلول أعطى الأولوية للسياسي على حساب المثقف، موضحة في هذه الدراسة لمواقف المثقفين من التحولات والتغيرات التي يعرفها المجتمع الجزائري*

الدراسة السادسة عشر:

طارق مخنان، أزمة غياب دور النخبة المثقفة الجزائرية في التغيير[2]

---

[1] نعيمة سلاف، الثورة التحريرية وانقسامية النخبة المثقفة، عصور، جامعة احمد بن احمد، وهران1، الجزائر، العدد 24-25، جانفي-جوان 2015.

* موضحة في هذه الدراسة لمواقف المثقفين من التحولات والتغيرات التي يعرفها المجتمع الجزائري وذلك من خلال:

- إبراز مدى تفاعل المثقف مع باقي النخب المكونة للنسيج الاجتماعي الجزائري واثر ذلك في بناء وصياغة مشاريع الدولة الوطنية،
- إبراز دور العامل التاريخي في إشكالية المسالة الثقافية في الجزائر، عبر اشماليه دراستها التي تحمل التساؤلات التالية:
  - ما هي الجدوى من تغييب شرعية المثقفين الجزائريين؟ خاصة منهم من ساهموا في البحث عن حلول للقضية الوطنية؟
  - وهل يمكن تفسير موقع المثقفين الحاليين بالرجوع الى موقعها داخل الحركة الوطنية والثورة التحريرية؟
  - هل للسلطة السياسية بعد الاستقلال دور في تحجيم دور المثقفين؟

وفي إطار هذه الدراسة وظفت الباحثة **المنهج التاريخي**، لتصل في ختام دراستها إلى **نتائج** من أهمها:

- انقسامية المثقفين الجزائريين ناتج عن السياسة التعليمية الفرنسية.
- استغلال النخبة السياسية كل الأبعاد والرموز الثقافية والمؤسساتية في توظيف وحدانية المذهب العقائدي والديني والتراث الثقافي والتضامن العربي والمسالة الاجتماعية لفائدة مشروعها السياسي.
- سيطرة السلطة على المجتمع سيطرة مركزية لدرجة ان هناك دولنة المجتمع ومؤسساته، ما أدى إلى ذوبان المجتمع في "الدولة" وهيمنة المجتمع السياسي على المجتمع المدني، وتعاظم البعد السياسي الإداري على صعيد الممارسة السياسية والحركات الثقافية والفكرية

[2] طارق مخنان، أزمة غياب دور النخبة المثقفة الجزائرية في التغيير، رسالة ماجستير في علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مدرسة الدكتوراه، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، السنة الجامعية: 2011.2012.

تبحث الدراسة في موضوع النخبة المثقفة من منظور آخر خارج التشكل الثنائي لسوسيولوجيا المثقفين، بين تقسيمهم بين التقليدي والعصري، أو دراسة هذه الثنائية حيال السلطة السياسية، فيتناولها من منظور **الفعل التواصلي ليورغن هابرماس**، محاولا التفاعل مع الأوضاع التي شهدتها المنطقة من حركات شعبية تنادي بالتغيير، متسائلا عن دور النخبة المثقفة في ذلك، مبرزا الوضع في الجزائر المتمثل في الصمت والفراغ الرهيب، وموقف المتفرج على الأحداث الذي تبوؤته النخبة المثقفة في الجزائر، ونتائج ذلك التي أحدثت أزمة حقيقية كنتيجة حتمية لهذا الغياب، مبرزا حاجة المجتمع لتنمية سياسية واجتماعية وحاجة ذلك لنخبة مثقفة فعالة، ويسعى من خلال دراسته الوقوف على الأسباب الحقيقية لهذه الأزمة وبذلك يعبر عن تساؤله الرئيس الذي تنطوي على **تساؤلات فرعية** تتمثل في:

- ما هي الأسباب الحقيقية لغياب دور النخبة المثقفة الجزائرية في التغيير؟
- هل أصبحت النخبة المثقفة الجزائرية فئة تكنوقراطية وظيفية وتهدف إلى تحقيق أهداف شخصية فقط؟ أم هي فئة متعالية غير مهتمة بالمجتمع؟
- لماذا النخبة المثقفة الجزائرية مترددة وحائرة ومنفعلة وغير فاعلة في الحياة الاجتماعية؟

وفي هذا الإطار يشكل **فرضيته** حول أن النخبة المثقفة الجزائرية عاجزة عن إحداث الفعل التواصلي، الذي يعني الوعي والقدرة على إنتاج معرفة جديدة والتأثير داخل المجتمع.

وعن **مقاربته السوسيولوجية** يؤكد الباحث عدم وقوفه على نظرية متكاملة واضحة تخدم مباشرة موضوع بحثه وتكون نقطة الانطلاق للبناء النظري والميداني، إلا ما يكون محاولة لجمع مجموعة من الأجزاء والمداخل النظرية والتنسيق فيما بينها.

يحدد الباحث مجالات الدراسة، فيبدأ **بالمكان** منها ويحصرها تطبيقيا في ثلاث جامعات جزائرية*، مع تخصيصها في الكليات والأقسام المختصة في علم الاجتماع **، أما المجال **الزمني** فيحصره مابين بداية السنة الجامعية 2011 إلى غاية الفاتح فيفري 2012، والمجال **البشري** تمثل في أساتذة علم الاجتماع، وهم عينة البحث (80 مفردة) وهي **عينة قصدية*****، مُوظِفا ومُعتمدًا على **المنهج الوصفي التحليلي**، ومستعينا **بالملاحظة والاستبيان** هذا الأخير الذي أخضعه بعد بنائه وتجريبه إلى التحليل الكمي ثم التحليل الكيفي.

في تحليله **لنتائج** دراسته، وفي ضوء فرضيته، فابرز **انفعال العينة مع قضايا المجتمع**، لشعورها بالمسؤولية، متسائلا عن مدى كفاية هذا الشعور للتكفل ولحل مشاكل المجتمع، مع تأكيده من خلال قياسه مدى انفعال المثقفين والذي عبر عنه بمؤشر التأليف والكتابة وعلى الفراغ الكبير في ذلك، مما يتناقض مع مبادئ الحفاظ على اليقضة الفكرية المتواصلة المأمولة في المثقفين، ومعرجا على وظيفة الأستاذ في التدريس فقط وتداخل فعله الاجتماعي يُساهم في العملية الإنتاجية العلمية باعتبار أن له رأس مال معرفي ينتج ويتبنى قيم فكرية وهم بصفة عامة الفئة القادرة على إعطاء المجتمع تصورات واعية، لكن تبعية المثقفين معيشيا أو اقتصاديا للدولة مما جعلها تنحصر في بيروقراطية الدولة، حيث تكون الدولة هي المالكة والمسيرة والسلطة

---

* ومع ذلك فانه يعتمد بشكل أساسي على **نظرية الفعل التواصلي ليورغن هابرماس**، ويعرض جوهر النظرية، هذا بالإضافة إلى استعانته **بمقاربة علي الكنز**، القائمة على مجموعة من المؤشرات.

- ** وهي: جامعة الجزائر (بوزريعة)، جامعة محمد خيضر بسكرة، وجامعة سعد دحلب بالبليدة.

- *** مبررا اختياره لها باعتبارها فئة متجانسة وتنتمي لحقل واحد، وهي المؤهلة والأقرب والأقدر على فهم المجتمع وبالتالي لعب دور المثقف كفاعل اجتماعي

السياسية هي الآمرة، إذا لم يهاجر المثقف أو كان لا يقدر على إقامة مشروع ثقافي خاص، فإنه سيضطر على الأرجح لأن يعمل لدى الدولة بشروطها الأيديولوجية والسياسية، أو يبقى عاطلاً عن العمل، وما يؤثر سلبا على دور المثقف بصفة عامة ويحد من حريته الفكرية ويُضعف قدرته الإبداعية والإنتاجية، وهو ما أثبتته إجابات المبحوثين من أن المثقف الجزائري يسعى إلى إرضاء السلطة ولا يقوم بوظيفة النقد البناء وإبداء رأيه تجاه مختلف القضايا، ومن أهم الأسباب التي تجعل المثقف لا يقوم بوظيفة النقد هي الوظيفة بشروطها الأيديولوجية.

وبخصوص **انخراط النخبة داخل المنظمات الاجتماعية والسياسية وعلاقاته بالمجتمع المدني**، فقد وقف الباحث عند مآل المثقفين فيها، حيث أصبحت تُسير مصالح فئات أخرى، أي أصبحت فئة يُمكن أن نسميها تكنوقراطية، أي تسير مصالح فئات أخرى، أو من أجل مصالحها الضيقة أي كموظفين يتقاضون أجور ورواتب فقط، بل وحتى القول بأن النخب المثقفة المنتمية لأحزاب سياسية مثلا بجميع توجهاتها فشلوا في تهذيب وإصلاح هذه الأحزاب وتلك إشكالية أخرى،

أما **تأثير المثقفين في المجتمع**، فقد تناول بالتحليل الدراسات الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية من كونها حسب تحليله دراسات نظرية سطحية لا تمس عمق الواقع الاجتماعي، مبعدة عن المناطق المحرمة للدراسة خاصة في علم الاجتماع، وهو ما قاده إلى تحليل تمركز المثقف في الموقف بين النقد أو الصمت أو الانعزال، في مواقف ثلاثة توزع عليها شان المثقفين، مؤكدا على الموقف الافتراضي"النقد" والموقف الواقعي "الصمت والعزلة" مشيرا إلى أن الموقفين الأخيرين يؤشر عليهما عدم قيام المثقف بوظيفة النقد البنَاء وعدم إبدائه رأيه، فلا يسعى بشكل مباشر أو إرادي مقصود منه محاولة كسب رضاء السلطة، وليس ضرورياً أن يكون موظفاً فيها للقيام بالدور التبريري لأفعال وتوجهات هذه السلطة، ومن هنا يرى أن مثقف يفقد مضمون المثقف لأنه يفقد مقوماً مهماً من مقومات المثقف وهو النقد حيث يوصف بأنه موظف للسلطة، وقد يتعدد توجه المثقف "السياسي" فكل التوجهات سواء في الموقف من السلطة من حيثية أنهما يؤديان وظيفة مهمة واحدة وهي التبرير، بصورة غير مباشرة ، ويمكن اعتباره أو يُفهمه منه محاولة في الآن لإرضاء السلطة بصورة أو بأخرى.

وفي تحليله **بعد الوعي**، يبين واجب المثقفين في صناعة القرار داخل المجتمع.* باحثا عن **المثقف الملتزم** ومعرجا على إشكالية أُفوله، مؤكدا على هذا المثقف لا يعني بالضرورة ولا يمثل تلك الشخصية الحيادية، يصر الباحث في ذلك على وجوب إعادة ترتيب العلاقة بينه وبين المجتمع، وتفعيل الدور النخبوي، مبينا

- * مُعيدًا تحليله بخصوص دور العينة المبحوثة المحددة فقط في التأطير والتدريس والتكوين داخل الجامعة، في حين يجب أن تكون مهمة المثقف خارج الجامعة أيضا، وتكون داخل الرؤية الحداثية ممارسة النقد الاجتماعي المستمر بغية عقلنة السلوك الاجتماعي لذلك يتحدد وضع المثقف الاجتماعي بالدور الذي يقوم به في المجتمع كمشرع ومعترض ومبشر بمشروع، أو على الأقل كصاحب رأي وقضية، فالمثقف ضمن الرؤية الحداثية عنصر أساسي هام في تطوير الحياة الاجتماعية والبناء على الإنجازات الثقافية السابقة لذلك، ثم يوضح بالتحليل أن غياب دور للنخبة المثقفة يعود بدرجة أكبر عدم امتلاكها مفاتيح المجتمع الالكتروني، رابطا ذلك بمقولة "نهاية المثقف" وارتباط المقولة بالسياق الثقافي و الاجتماعي، فقد ارتبطت بسياق نهاية الدور المعرفي للمثقف، أو نهاية دور المثقف في إنتاج المعرفة، أو نهاية المثقف بوصفه جسراً أو رافداً للمعرفة في المجتمع، وذلك في عصر شهد فيه العالم أكبر انتشارا للمعرفة، يمر به التاريخ الإنساني، ففي ظل ثورة المعلومات وما سُمي بانفجار المعرفة، ومع وجود الطرق السهلة والسريعة للمعرفة والمعلومات، لم يعد المثقف يحتكر لنفسه الدور في تعميم المعرفة ونشرها وترويجها، وفي سياق آخر ارتباط المقولة بالتحول الذي حصل في شخصية المثقف، حين تحول من شخصية ذات قدرة عالية على التواصل مع الناس أو مع شريحة كبيرة منهم، إلى شخصية تكاد تنقطع عن الناس، وتفتقد جسور التواصل والتفاعل معهم، أو مع شريحة كبيرة منهم، والنموذج الذي يتوجه إليه هذا النقد هو المثقف الأكاديمي المنغلق على ذاته، والمنقطع عن الشأن الاجتماعي العام، مؤكدا حقيقة أن هذه المقولة تكشف عن أزمة المثقف في هذه الأبعاد الثلاثة البعد المعرفي البعد الاجتماعي البعد الأخلاقي، ولا تكشف عن نهايته، لأن من غير الممكن نهاية المثقف.

كذلك العلاقة فيما بين المثقفين التي بينت الإجابات على وجودها، من جهة أخرى يورد نتيجة أخرى تتعارض مع النتيجة السابقة وهي تلك المتعلقة بإجابات المبحوثين حول حاجة المجتمع إلى النخبة المثقفة حيث بينت عدم الحاجة لهم، مؤكدا على وضعية التهميش والعزل للمثقفين، هذه الوضعية هي نتيجة لمجموعة من الأسباب التي تخلق مثقفين غير فاعلة أو غير فعَّالة، لكن الأهم من هذا هو سبب هذا التهميش للمثقف، والذي يجيب عليه ويرتبه في محورين رئيسين، الأول تسببه السلطة، والثاني يرجع أسبابه إلى المثقفين أنفسهم، بحكم عدم سعيهم لفرض انفسهم كفئة تحمل رأس مال ثقافي.

ويقود تحليله السابق إلى **تحليل العلاقة بين المثقف والسلطة** مبينا انه هناك حالتان أساسيتان لكيفية النظر لعلاقة السلطة – المثقف ، **الأولى هي نظرة مثالية**، وتفترض أن تكون هناك علاقة طبيعية لا تخلو من الصراع وكل طرف بحاجة للآخر، والمفترض أن يتعايشا ويتعاونا لتحقيق الصالح العام، والثانية نظرة واقعية، وهي أن ما هو واقع هو عدم وجود توافق بين المثقف وبين السلطة باعتبار تكوين كليهما*.

لينتقل لتحليل **مواقف المثقفين تجاه قضايا المجتمع بين الوحدة والانقسام**، مبينا أن أخطر نماذج المثقفين فهو ذلك **المثقف الزئبقي أو المراوغ** الذي يجيد فن مسك العصا من الوسط، مستعينا بتعبير جلال أمين**

وبخصوص الانقسامية التي كانت على المستوى الإيديولوجي واللغوي، عندما وصلت إلى السياسي أصبحت قطاعية، أصبحنا ننظر إلى الدولة لا كدولة وطنية واحدة، بل ننظر إليها كقطاعات، **مصطفى لشرف** مثلا رغم أنه يعرف العربية لكن الكثير من حاملي الثقافة المعربة ينظرون إليه كمتفرنس، وهذه الانقسامية تؤدي إلى ضعف تأثير المثقف، وهذه المأساة هي التي أدت بالمثقف إلى الاستقالة من الشأن العام، وان لم يستقل فتأثيره يبقى قطاعيا، المثقف المعرب يحاور جمهورا معينا والمثقف المفرنس يخاطب جمهورا آخر.***

ويختم تحليله بان توالي النخبة المثقفة على إعداد مشروع عريض أو بيان تُسلمه إلى السلطة يؤكد فيه هؤلاء المثقفون شعورهم بمسؤوليتهم كمثقفين ـ حكماء المدينةـ من واجبهم الإدلاء بموقفهم مع أنه يجب الإشارة إلى أن دائرة التعاطي الثقافي والعرفاني ضيقة جدا بحجم الأساتذة والباحثين والأكاديميين في الجزائر، حتى قيل أن المجتمع الجزائري عاش يتيما، عاش دون سند معنوي عاش دون من يفكر فيه، دون فاعلين ينتجون ثقافة وفكرا ولذلك فضل هذا المجتمع منذ تأسيس الحركة الوطنية إلى يومنا هذا أن ينتج ثقافته الخاصة، هي الثقافة الشعبية الخالصة وأصبحنا بذلك أمام ثقافة مجتمع وثقافة نخبة في الخصوصية الجزائرية وهذا حدث عارض

- * والأحداث تشهد أن كثيراً من المثقفين في جانب مخالف لجانب السلطة توضح هذه النسب علاقة النخبة بالسلطة حيث تظهر أن أعلى نسب موزعة بين العلاقة حسنة وعادية، مما يوحي من أن هناك جو ديمقراطي نوعا ما، وأن تغير في العلاقة القائمة بين المثقف والسلطة، حيث لم تعد المؤشرات التي توحي بصدام وتوتر العلاقة، ربما أصبح هناك نوعا ما هامش أكبر لممارسة الحرية والتعبير على الأفكار، بل هناك آليات أصبحت مُتاحة للمثقف مقارنة بالماضي القريب، تسمح للمثقف أن يكون في مكان النقد والتوجيه، والتعبير عن الرأي.

- ** **جلال أمين** الذي يقول: " من أسوأ من صادفت من المثقفين الذين يشاركون في الكتابة في الأمور العامة وفي التعليق على ما يجري من أحداث، نوع يتمتع بدرجة عالية من الذكاء، كما أنهم بالغي الطموح، يدركون بذكائهم سوء الحال وشيوع السخط، كما يعترفون في قرارة أنفسهم بإخلاص المعارضين ورغبتهم الحقيقية في الإصلاح، ولكنهم أيضا بطبعهم قليلوا الثقة بالناس، وشديدوا العجلة، بحيث ينالون ما يؤهلهم لهم ذكاؤهم من مناصب ومسؤوليات بتوظيف مناوراتهم الذكية التي ظهر تجلياتها في: البحث عن مشاجب المراهنة على عدم وجود بديل، استخدام مصطلحات جديدة مراوغة مثل عدم التسرع في الحكم قبل توفر البيانات الكافية"،

- *** ويوضح تباين مواقف المثقفين تجاه القضايا الاجتماعية بين الوضوح والغموض بان هذا التذبدب لا يمكن المثقفين من أن يكونوا انتلجنسيا مستعينا في ذلك برأي **علي الكنز** لمثقفون الذين يعيشون في وسط مغلق لا يكونون أنتلجنسيا، وذلك مهما كان ثراء إنتاجهم ...إذا لم تُفعل المعرفة المتراكمة فعلها في النظام الدلالي الرمزي للمجتمع.

يستدعي الوقوف على أبعاده ضمن سياق مصفوفة مُتشاكلة من أصناف المثقفين الذين يحرمون في البيت الداخلي العربي. عندما يخضع المثقف إلى خيارات في زمن اللاثقافة.

وفي **النتائج العامة** لدراسته يعود الباحث إلى فرضيته، ومفصلا في ثلاثة من أبعادها المحددة، البعد الأول القدرة على إنتاج معارف جديدة، البعد الثاني القدرة على التأثير والبعد الثالث ان تكون واعية.[1]****

وفي ختام تقديم نتائج دراسته يوضح الباحث بقاء علاقة المثقف عموما بالمجتمع علاقة سوسيولوجية متشاكلة، يتعذر قيام اتجاه أحادي النظرة مطلق الهدف بشأنها، حيث تدخل سوسيولوجيا هذه العلاقة: مثقف - مجتمع في فرضيات واحتمالات متعددة سوف تكشف عنها تجربة المثقف في المجتمع الجزائري لأن البحث عنه هو ذلك المثقف الذي ينشغل بالإضافة إلى وظيفته الشرعية لإنتاج الفكر، وظيفة اجتماعية مهنية تختص بتنظيم الشؤون العامة وتقرير سياسة إحكامها، وبذلك يُشير إلى أن هؤلاء المثقفون يُمكن أن يكونوا قوى محركة وديناميية اجتماعية، ويصبح المثقف إذن فاعل اجتماعي عضوي- انتمائي في النسيج المجتمعي العام وليس مجرد منتج للفكر، و هذا لا يكون إلا بتحقيق شرط واحد و مهم وهو: تكوين قوة ثقافية مترابطة.

الدراسة السابعة عشر:

عمرو عثمان ومروى فكري، المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمِن[2]

هي الاستثناء على الشروط المحددة مسبقا للدراسات السابقة المعتمدة في هذه الدراسة، **المثقف العربي متلازمة ميدان تينانمن***، فمع بداية الانفتاح السياسي في الصين في سبعينات القرن العشرين، ظهر في داخل النخبة الصينية المثقف" تياران: **الأول** دعا الى تأسيس الحريات العامة ولم يكن من اولوياته انشاء نظام ديمقراطي **التيار الآخر "الراديكالي"** " الديمقراطي" وهو الأصغر من حيث أعداد أعضائه يرى أن الديمقراطية جزء لا يتجزأ من عملية أي إصلاح،

- **** وفي **البعد الأول** فان أن النخبة المثقفة الجزائرية غير قادرة على إحداث الفعل التواصلي، ابتداءً من بعد إنتاج معارف جديدة حيث ظهرت أن حركة التأليف لدى النخبة المثقفة في الجزائر ضعيفة جدا، أما عن علاقة النخبة بالمجتمع المدني هي كذلك كانت نسبة ضعيفة حيث أظهرت النسبة عن أن هناك فراغ رهيب في علاقة النخبة بالمجتمع المدني، وأيضا بالنسبة للمشاركة في ندوات علمية خارج الجامعة جاءت النسبة وهي ضعيفة جدا، و هذا كله يوحي بأن هناك نقص في إنتاج المعرفية للمثقف الجزائري

- **البعد الثاني**، التأثير داخل المجتمع، اعتبر أن معظم الدراسات خاصة في العلوم الإنسانية والاجتماعية هي دراسات نظرية وسطحية أكثر منها تمس الواقع الاجتماعي، كذلك الأمر بالنسبة **لبعد الوعي**، فهذا الأخير من الصعب جدا قياسه، حيث سجل مواقف النخبة بين الوضوح والغموض تجاه القضايا الاجتماعية، أما عن مواقف النخبة المثقفة بين الانقسام والتوحد حول القضايا الاجتماعية، فيبين أن هناك تناقض كبير في وبين النخبة في مواقفها تجاه القضايا الاجتماعية مما يوحي بأن هناك صراعات أيديولوجية ومراعاة للمصالح الضيقة، كما أن النخبة المثقفة الجزائرية عاجزة على التواصل الفكري فيما بينها، والحديث حول أن النخب مهمشة وأن سبب التهميش هو عدم قدرة النخبة على تكوين قوة ضغط لتفرض نفسها ويكون لها وزنها وتأثيرها، لأن هناك جو أكثر ديمقراطية من ذي قبل حيث يرى بأن من واجب النخبة صناعة القرار داخل المجتمع، وما يدل كذلك على أن هناك وعي للنخبة المثقفة، حول مقولة أن المجتمع في عصر المعلوماتية أصبح لا يحتاج إلى نخبة مثقفة أي أن المجتمع الآن لم يعد بحاجة إلى نخبة مثقفة، وأن نموذج المثقف الملتزم وصل إلى الأفول ليست صحيحة بل هناك البحث عن نموذج جديد والبحث على آليات جديدة لدور النخبة المثقفة وحتى تكون أنتلجنسيا فاعلة وعضوية داخل المجتمع ككل.

[2] عمرو عثمان و مروى فكري، المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمن، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الأولى، أكتوبر 2016.

- اعتمدت الدراسة مبدئيا على نتائج دراسة:

- *daniel kellihe* ،keeping democracy safe from the masses. intellectuals and elistism in the chinese prosest movement

دانيال كيلهر، الحفاظ على الديمقراطية في مأمن من الجماهير. المثقفون والنخبوية في حركة الاحتجاج الصينية.

- * نسبة إلى ميدان يبكين عاصمة الصين، شهد سنة1989 مظاهرات واحتجاجات واعتصامات.

والدمقرطة جزء أساسي ووسيلة تحقيق عملية " اللَبرَلَة" أي تأسيس الحريات، واللبرلة هنا تضمن السيطرة الشعبية على الحكومة من لحظة انتخابها، والرقابة عليها**.

ومن هذه الملاحظات، تبحث الدراسة في إمكانية التساؤل عن إصابة كثير من المثقفين العرب بمتلازمة تيانانمن؟

هدفت الدراسة إلى اختبار **فرضية** وقوع المثقف العربي في براثن متلازمة ميدان تيانمين وهي المتلازمة التي تحدد علاقة المثقف بالديمقراطية، وترتبط بها "حزمة" من التصورات تتعلق بنظرة المثقف الى نفسه والى وضعه المجتمعي موقفه من جماهير الشعب والسلطة السياسية، إضافة إلى الأهداف التي يسعى إليها، في ضوء تحليل خطاب المثقف العربي حيال الديمقراطية، فضلا عن مواقفهم من "الربيع العربي".

توصل الباحثان الى **نتائج** تؤكد بروز أعراض "متلازمة تيانانمِن" وانتشارها لدى المثقفين العرب، وإن تفاوتت درجاتهم في ذلك، "فعلى الرغم من اختلاف السياق العربي عن السياق الصيني، فقد وجدا قواسم مشتركةً كثيرةً بين تصوّرات قادة حركة ميدان تيانانمِن في الصين في عام 1989 وتصوّرات المثقفين العرب، وعلى نحو أخص المثقفين المعاصرين".

يجد الباحثان أنّ نظرة المثقفين العرب إلى أنفسهم نخبوية واضحة، وأنّ أدبياتهم ركّزت في أولوية تأسيس الحريات العامة كحرية التعبير، وغيرها من الحريات التي قد ترتبط بهم تحديداً، ولا ترتبط بالأغلبية العظمى من طبقات الشعب التي لا يمكن أن تساهم بفاعلية في تحديد مصائرها إلا من خلال صندوق انتخاب نوابها وحكامها.

- ** **التيار الأول** دعا الى تاسيس الحريات العامة ولم يكن من أولوياته إنشاء نظام ديمقراطي، من ابرز مميزاته انه:

- الصراع من اجل الحريات العامة وحقوق الإنسان يجب ان يسبق الصراع من اجل الديمقراطية،

- أغلبية أعضائه من طلاب الجامعات وأساتذتها،وصحفيين وبعض المنشقين من الحزب الشيوعي وكذا أفراد من الطبقة الحضرية المتعلمة، ومن مصلحتهم "حرية التعبير" تبعا لمضالمهم من طرف الحكومة الصينية التي كانت حائلا أمامهم لالتحاق بسوق العمل وجرت عليهم فكريا ومعنويا، مما اثر على مصائرهم.

- لم يكن من اهتاماتهم المطالبة بإصلاحات مؤسسية محددة تمكن الشعب الصيني في مجموعه من ممارسة حقوقه السياسية.

- اعتبروا أنفسهم طبقة مستقلة ومميزة وعبروا عن مصالحهم وفقا لذلك وليس وفقا لمواطنيتهم.

- اعتبروا باقي الطبقات " العمال والفلاحين.." غير قادرة على ممارسة دور في سياسة الدولة، وان المواطنين كافة لا قبل لهم بمعرفة مصالحهم، واتسموا بقدر من الازدراء للمجتمع، مما ادى بالكثير منهم الى رفض منح حق التصويت لطبقات العال والفلاحين حال تأسيس نظام ديمقراطي في الصين، كما رفض بعض الطلاب التحاق العمال بهم اثناء اعتصامهم بالميدان، كما عتبروا مهنة الفلاحة وضيعة تحط من قدر أصحابها الذين يتسمون بالجهل وضيق الأفق واستقراء الخضوع، حيث كان نظام ماو تسي تونغ ينفي المعارضين الى القرى عقابا لهم، مما ادى الى زيادة النفور النخبوي من القرى والقرويين.

- هذا الازدراء الثقافي وانعدام الثقة السياسية لها علاقة قوية بين هذا الاتجاه وما اطلق عليه" السلطوية الجديدة" وهي فلسفة اعتمدها الحزب الشيوعي الصيني على اساس انها ديمقراطية مقصورة على "المثقفين"، وقامت هذه الفلسفة على ان تحقيق الديمقراطية يتطلب مرحلة "الاستبداد المستنير" وتحقيق قدر معين من النمو الاقتصادي، واللتعلم في تعلم الممارسة الديمقراطية، وبعد هذه المرحلة "المفتوحة الامد" يمكن البدء بعملية توسيع المشاركة الديمقراطية بادماج شرائح مجتمعية اخرى في العملية الديمقراطية"

- وفق مفهومهم للـ"مثقف" /" الملك الفيلسوف" فهو الأحق بالقيادة هذه النظرة الراجعة بالأصل الى الفكر الفوكوفوشسية.

- **التيار الثاني "الراديكالي"** " الديمقراطي" وهو الأصغر من حيث إعداد اعضائه يرى ان الديمقراطية جزء لا يتجزأ من عملية أي إصلاح، والدمقرطة جزء أساسي ووسيلة تحقيق عملية " اللبرلة" أي تأسيس الحريات، واللبرلة هنا تضمن السيطرة الشعبية على الحكومة من لحظة انتخابها، والرقابة عليها،

- يرى هذا التيار انه لا يقل حق المواطنين في السيطرة على الحكومة اهمية عن الحريات الشخصية، مع سخيريتهم من الادعاء ان الصينين لم يتدربوا على الديمقراطية.

كما ان التشابه بين موقفي مثقفي تيانانمن والمثقفين العرب المعاصرين ليس مستغربا، فكلا الفريقين لم يرث تراثا فكريا صلبا يخص الديمقراطية وما يتعلق بها من قضايا، الامر الذي يجعل الديمقراطية قضية نخبوية منذ البداية ولا تراثا يستلهمه افراد الشعب عامة ويتطلعون اليه.

وفي دراسة أخرى **لمروة فكري** واصلت فيها دراسة "محاولة" التحول العربي السلطوي هذه المرة بتتبع مسارات "الربيع العربي" بحيث ترى أن ما إعتبراها سلطوية عربية حالة فريدة محصنة أمام المد الديمقراطي في العالم، أين ساد الاعتقاد أبان الموجة الثالثة للديمقراطية في سبعينات وثمانينات القرن الماضي، واصطلح على تسميته بـ "الاستثناء العربي" لا يأتي "المد" الديمقراطي في الدول العربية ليتحدى هذه المقولات من ناحية، ويفتح المجال من ناحية أخرى أمام الدراسات المقارنة بين "الثورات" العربية وغيرها من ثورات التي شهدتها دول اخرى تحولت من السلطوية الى الديمقراطية.[1] في تحليل آني سريع أوصل إلى نتائج "متمنية" –هذا التتبع الذي لم يعط له الوقت الكافي ليكون "مسارا" يمكن إخضاعه للتتبع سبر نتائجه الحقيقية.

04- صعوبات الدراسة:

الحقيقة ان تبيان الصعوبة في إعداد أي دراسة مهما كانت هي بداية لحل كل إشكال، فالوقوف عند الصعوبة يعني محاذاتها: التوقف والاستسلام، بينما الوقوف على الصعوبة البحثية يعني ولوجها، تفاديها وحلها، فالبحث في المثقف والسياسي صعوبة إشكالية بحد ذاتها من جهة وتبرر اختيارنا البحث فيها من جهة أخرى، ومن ثم فان البحث هو سلسلة صعوبات، كل صعوبة توصل الباحث إلى صعوبة لاحقة، ومنه يتصل بالعلمية، وإلا فلا يكون بحثا علميا تتوفر فيه الشروط المتعارف عليها، كما أن الاستسلام لكل عارض يواجه الباحث في بحثه يفقد الباحث صفة الجدية مما يخرجه من احدى أهم مواقع الثبات في مساره، ومع ذلك فانه يمكن الحديث عن صعوبات نصنفها بحسب طبيعتها، فتكون الصعوبات المرتبطة بالموضوع وأخرى مرتبطة بالمنهج والاقتراب والنتائج المترتبة عنها.

- صعوبات ناتجة عن التراكم العميق للأحكام القيمية المرصودة والمنتشرة حول ركيزتي البحث "المثقف والسياسي" لاعتبارات كثيرة ومتنوعة، وفي كل الأوساط وعلى جميع المستويات بما فيها الأكاديمية، حتى أصبح النقاش فيها وحلها يطبعه الصراع ويكون السمة الغالبة عليه، مع الانقسام على التجاذبات الثنائية المعروفة، وغلبة هذه الأحكام والمفاهيم، حتى أصبحت تُعرف بـ "أغلاطها" مما اكسبها " شرعية الظاهر الأعم" والأمر الواقع وصعب من عملية التفكيك والتمييز للوصول إلى تقصي الحقيقي منها...، مما جعل البحث يأخذ القسط الكافي للخروج من هذه الوضعية بالصورة التي يبتغيها ويهدف إليها.

- الموضوع وان كان التخصص علم الاجتماع إلا انه يلامس في حدوده تخصصات علمية أخرى، كان لابد من الاغتراف منها بما يفيد البحث، فكان يطلب تلمس تخصصات أخرى مع الحذر من زلة الخروج عن التخصص الاصلي، فكان التخصص صعوبة والحذر من الخروج عنه صعوبة اكبر.

- ثم في ضبط المفاهيم، فكان مفهوم المثقف مُـمَشكل وينزلق كلما أحسست أني أمسكت به، ورغم أني لم أتجاوز فيه شاطئ الموضوع إلا انه كانت عميقا كثير الخلجان، مع مرافئ

[1] مروة فكري، "الربيع العربي" من منظور مقارن: دراسة في نمط التحول واثره في الانتقال من السلطوية الى الديمقراطية، في: أطوار التاريخ الانتقالي، مآل الثورات العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، نوفمبر 2015، ص. 441-443.

كثيرة كلما وصلت إحداها أيقنت انه ليس الأخير ولا المقصود وهناك مرافئ أخرى بعده علي أن أترجلها، فكان مفهوم المثقف إشكاليا يعكس جزء عن الصورة العامة للموضوع، فتوسعت في الاطلاع على ما توفر لدي من الفكر الغربي، ثم ما كتب عن المثقف إسلاميا وعربيا، وصولا إلى ما كُتب وقيل عنه جزائريا، ورغم الإحساس بالنشوة كلما ولجت ودخلت بالقراءة نهجا جديدا – بالنسبة لي- ينتهجه مفكر أو كاتب في معالجة مفهوم المثقف إلا أن هذه النشوة ما تفتئ تتحول إلى "فجوة" وإحساس بالضياع والابتعاد عن الهدف، خاصة وانه كلما لملمت فجوة إلا وانفلقت فجوة أخرى، فكاد البحث عن ضبط مفهوم المثقف أن يطغى على الموضوع – مع الاعتراف إلى طغيانه لفترات متفاوت وأخذه الكثير من الزمن والجهد، الا انه كان ضرورة بحثية وحاجة ذاتية لبت شغفي بمفهوم المثقف.

- ثم تأتي الصعوبات في اختيار المنهج المناسب، فالمنهج نسبي مهما بلغ من الضبط والإحكام، فلم يكف الدراسة منهج معين واحد ليكون المنهج الأوحد للبحث، الحاكم والماسك النهائي لكل الظاهرة، ولا يمكن له أن ينوب عن منهج آخر تطلب اللجوء إليه، لذلك تمت المزاوجة بين عدد من المناهج.

ثانيا: القسم المنهجي الإجرائي

01- حدود الدراسة:

الحدود **المكانية** في الجزائر وعلى الجزائر، **والإطار الزماني** الرسمي للدراسة وهو الممتد بين سنتي 2019 و2023، **والإطار الزماني الفعلي لها** التي تشتغل على الجزائر المعاصرة، جزائر الدولة الوطنية مع التعمق إلى جزائر ما قبل استعادة السيادة الوطنية لإحاطة اكبر بالظواهر المدروسة، وبالإضافة إلى ما سبق فان **الحدود المعرفية** للدراسة في إطار التخصص، مع تماسها وتلمسها حدود معرفية أخرى، مما يجعلها تتجاذبها تخصصات علمية عدة وتتلاقى في موضوع البحث كل من زاوية مُعينة ومحددة مع غلبة بالطبع للنزعة السوسيولوجية، ومع العمل في إطار علم الاجتماع، وهذا ما يجعل الدراسة تتجه نحو الإنعتاق من التقوقع المعرفي الضيق والأوحد ويتيح لها توظيف إسهامات أخرى خارج علم الاجتماع ويضفي على الدراسة العُمق المبتغى مع الاحترام والتقيد الدقيق بالتخصص وعدم الخروج عن الحدود العامة، في تحرر من "الضيق والانحصار" الذي يعتمد **العلمجتماعوية** * *Sociologisme*[1]، للحاجة في تَلَمُس حدود معرفية أوسع، مما يجعل من حضور تخصصات أخرى ولو بشكل خافت ومتفاوت وعرضي أمر مستحب وملموس، خاصة وان **ماكس فيبر** كان يحب ويُحبب تجاوز حدود التخصص العلمي الواحد، وقد شملت أبحاثه مجالات التاريخ والثقافة والاقتصاد وعلم الاجتماع، ومن ذلك نجد شيء من الفلسفة والتاريخ وقليل من علم السياسة، والانثروبولجيا والدراسات الثقافية وبعض متطلبات علم الاقتصاد، وحتى ضمن الإطار المعرفي التخصصي الدقيق في علم الاجتماع الثقافي تنفتح الدراسة على بعض مرتكزات علم الاجتماع السياسي.

---

[1] عدي الهواري، الاستعمار الفرنسي في الجزائر، سياسة التفكيك الاقتصادي الاجتماعي، 1830-1960، ترجمة جوزيف عبد الله، دار الحداثة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ص.05.

- * **العلمجتماعية** *Sociologisme*: اتجاه يقول بأن علم الاجتماع قادر على تفسير شتى الوقائع الاجتماعية على ضوء القوانين الاجتماعية وحدها وفقط، دون الاستعانة بغيره من العلوم.

02- منهج الدراسة:

المنهج العلمي هو فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار الجديدة إما من اجل الكشف عن الحقيقة حين نكون جاهلين، وإما من اجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون لها عارفين[1] وهو بهذا مجموعة القواعد العامة التي يتم وضعها بقصد الوصول الى الحقيقة في العلم[2]، وفي تصور **إدغار موران** "رؤيا توجه الباحث"، وتتفق هذه التعريفات على أهمية المنهج في إنتاج المعرفة الأكاديمية، وتكمن هذه الأهمية في تلك القطيعة التي يحدثها مع المعرفة العامية، بتعبير دوركهايم، والتلقائية، بحسب بيير بورديو، ويمكن أن تؤثر سلبًا في الحياد القيمي للباحث. فإن أهم تحٍد يطرح، على مستوى تطبيق المناهج في العلوم الاجتماعية، هو ذلك المرتبط بفصله عن الأيديولوجيا التي تبلور في إطارها[3].

والظواهر الإنسانية مهما كانت دقة القياسات الكمية المستعملة في قياسها ستضل محتفظة ببعدها الكيفي، لهذا لا يمكن إخضاع هذه الظواهر دائما إلى التكميم، لذا فهي ملزمة باستخدام المناهج الكيفية التي تستعين أكثر بالأحكام وبدقة ومرونة الملاحظة او بهم التجارب التي يعيشها الأفراد.[4]

وعليه يتم في هذه الدراسة توظيف **المنهج الوصفي** بالارتكاز على بُنيتين أساسيتين له الأولى تبدأ من مرحلة الاستطلاع والثانية مرحلة الوصف الموضوعي التي تهدف إلى تكوين اطر نظرية يمكن اختبارها[5] والاستعانة بالمنهج الوصفي ذلك لما يوفره من بيانات وما يقدمه من تفسير للعوامل المرتبطة بموضوع الدراسة تساعد على قدر معقول في التحليل.

وبالعودة إلى المقاربة النظرية المستند عليها في هذه الدراسة، كان لزاما علينا التوجه الى **منهج الفهم والتأويل الفيبري** المعتمد على التتبع التاريخي للظواهر والأفعال موضوع الدراسة لفهم ارتباطاتها البينية ثم تفسيرها.[6] **ففيبر** اعتمد على منهج الفهم من خلال التفسير، وهي منهجية تقديرية لفهم الظاهرة الاجتماعية، تعتمد على فهم الظواهر داخل إطارها الاجتماعي ثم تفسيرها، ذلك أن الملاحظ انه لا يمكن الإحاطة بظاهرة ما من خلال مراقبتها من الخارج فحسب، فالتفسير الفهمي اذا يعني متابعة مسار الظاهرة الاجتماعية من خلال متابعة ومراقبة الدوافع التي لعبت الدور الرئيس في إنتاج نشاط ما، وهذا لا يتأتى إلا من خلال ما يسميه **فيبر** بـ المنهج أو الإسناد السببي.[7] وبهذا فهو يستهدف ضمان تحقيق الموضوعية والحياد العلمي والابتعاد عن الأحكام القيمية في علم الاجتماع*.[8]

---

[1] سميرة بوشعالة، البناء المنهجي لرسائل الماجيستير في علم الاجتماع بجامعة منتوري قسنطينة، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية 2007-2008، ص. 100.

[2] عمار بوحوش، المرجع السابق، ص.29.

[3] في المثقف العربي والتحولات الاجتماعية قراءة في مسار أزمة المثقف في العالم العربي **أحمد القضيب**

[4] موريس انجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية، المرجع السابق، ص.101.

[5] محمد عبيدات وآخرون، منهجية البحث العلمي، القواعد والمراحل والتدريبات، دار وائل، عمان، الاردن، الطبعة الثانية، سنة 1999، ص.47.

[6] نوري دريس، الممارسات الريعية، الزبونية السياسية واشكالية المجتمع المدني في الجزائر المعاصرة، مقاربة سوسيولوجية للعلاقة الدولة-المجتمع، اطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف 02ن الجزائرن 2013، ص.44.

[7] إكرام عدنني، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، المرجع السابق، ص.28.

- يمكن القول ان فيبر يركز على ثلاثة محاور في السوسيولوجيا الفهمية وهي: **الفهم التفسيري، الإسناد السببي وأهمية المعنى**، ومن اجل مزيد من الدقة والعلمية فان فيبر خلق الية مهمة وهي النماذج المثالية، ويبقى النموذج المثالي للبيروقراطية ابرز النماذج التي اشتهر بها واعتمد عليها، فلقد ساعده هذا النموذج في ابراز الطريقة التي يسمح بها اطار نظري ما من فهمية واقع متحرك ومبعثر، فالحضارة الغربية اصبحت تتميز بخضوعها لأشكال من الأنماط العقلانية كالتخطيط والترشيد واضفاء صفة التقنية والآلية على جميع مكونات الانسان من احل تحقيق أهداف غائية وعقلانية.

يتسم منهج الفهم عند فيبر بالطابع الدلالي والتفهمي والتاويلي، والتركيز على الذات بدل الموضوع أي دراسة الفرد في علاقته بأعضاء الجماعة التي ينتسب إليها او علاقاته مع المجتمع في كليته*[1] ويستند منهج الفهم إلى ركيزتين أساسيتين هما: المثال ونسق المعاني**.[2]

كما نأخذ ببعد من أبعاد* **التحليل المقارن** وهو البعد الزماني التاريخي الذي يقارن بين وضع الظاهرة في مراحل تاريخية متعاقبة، أو بين العوامل المؤدية لها[3] وهذا بعد تحقق الشرط الموضوعي المتمثل في المماثلة في الكيف والنوع، مع وحدة المكان والمجتمع والزمان عبر مراحله "الجزائر".

هذا ونستعين ببعض مخرجات المنهج التاريخي، هذا المنهج الذي يتناول الظاهرة الاجتماعية في الماضي من خلال معالجتها علميا لأجل التنبؤ بما قد تحدثه من تأثيرات في المستقبل[4]، يعالج الظاهرة في الماضي والحاضر، أي دراسة تتبعه، كما يتناولها من الحاضر إلى الماضي أي دراسة الأحداث التي وقعت بتسلسل وقت حدوثه[5]، وينطلق التحليل **الفيبري** من أن التاريخ يستدعي استخدام مفهوم السببية كيفما كانت القناعات الفلسفية للتاريخية سواء تعلق الأمر بالبحث عن أسباب الظاهرة ما، أو تحديد نتائجها، حيث أن التاريخي يقوم ولو بشكل ضمني بمقارنة التطور الحقيقي مع ما حدث إذا كانت للظاهرة محل البحث أهمية

هذا بالإضافة الى اعتبار فيبر ان اليقين والإثبات او ما سماه بـ الموضوعية العلمية لا يمكن الوصل اليها الا من خلال **تبني مبدأ الحياد القيمي والعلاقة بالقيم** والتي من خلالها يمكن الباحث من الوعي بقيمه وميولاته الخاصة وتجنب إقحامها في دراساته ليتمكن من الوصول الى الحقيقة الموضوعية والنزاهة العلمية التي تستلزمها كل دراسة وبحث علمي.

- **إذن:** الفهم التفسيري، الإسناد السببي وأهمية المعنى و تبني مبدأ الحياد القيمي والعلاقة بالقيم.

[8] نبيل السالوطي، البناء النظري لعلم الاجتماع، المرجع السابق، ص. ص19-20.

- * وفي محاولته تقديم تفسير للأفعال الاجتماعية للناس من خلال التعرف على دوافعهم الداخلية التي تدفعهم الى القيام بأفعال معنى داخل موقف تاريخي ورمزي معين، مما يتطلب استخدام الخيال والحدس، وفيه يحاول الباحث تصور نفسه مكان الشخص الآخر الذي يحاول ان يفهم ما يصدر عنه من فعل له معنى ذاتي.

- ويشير **فيبر** الى وجود مستويين لفهم الظواهر الاجتماعية فهما علميا وهما:

- **المستوى الأول: الفهم العلي** ويقوم هذا المستوى على أساس الإقناع بعدم خضوع الظواهر والأفعال الاجتماعية لعامل الصدفة او العشوائية، وإنما تتبع في ظهورها نظاما عليا يمكن الكشف عنه من خلال تحقيق تطبيق منهج الفهم.

- **المستوى الثاني: وهو مستوى الفهم على مستوى المعنى:** وهو يقارن في هذا الصدد بين الظواهر الاجتماعية والظاهر الطبيعية،

[1] حسام الدين فياض، المرجع السابق، ص.19-20.

- * فهو يسعى إلى فهم الظاهرة الاجتماعية باستخلاص دلالات أفعال الأفراد واستكشاف معانيها ومقاصدها وغاياتها ونواياها، فهو يعتمد منهجا تأويليا يستند ويتجه إلى دراسة المعنى الداخلي، والتأويل بإدخال الذات، حيث لابد من دراسة الثقافة والإنسان بالاعتماد على منهج الفهم، بالإضافة إلى صعوبة تطبيق المنهج الوضعي على الظاهرة الإنسانية لارتباطها بمجموعة من الأسباب وليس بسبب واحد وعلى الظاهرة الاجتماعية التي يحضر فيها الإنسان باعتباره فاعلا ومنفعلا وكائنا واعيا ومتغيرا

[2] حسام الدين فياض، المرجع السابق، ص. 21-23.

- ** **المثال**: هو إجراء عملي ينظر الى الظاهرة المجتمعية نظرة كلية، باستخدام الحدس والإدراك، وفي المقابل ينظر منهج التفسير إلى الظواهر في طابعها الذري، بتفتيتها إلى أجزاء وعناصر، كما ان المثال نموذج عقلي ومنطقي ومثالي، صالح لوصف الوقائع الواقعية المعطاة، بالتركيز على مكوناتها وسماتها وعناصرها وإبراز خصائصها المشتركة والمميزة والمترابطة فيما بينها، وهذا يعني أن الفهم يدرك الظواهر المجتمعية إدراكا سليما ويحس بها إحساسا مباشرا.

- أما الركيزة الثانية "**نسق المعاني**" فيمكن القول أن الفعل الاجتماعي يتضمن نسقا رمزيا يحمل في طياته دلالات المعنى، ندركها عن طريق الفهم والتأويل، ومن ثم يكون الهدف الأساس هو الوصول إلى وحدة المعنى أو الفكرة التي تتحكم في هذا الفعل، واستجلاء مختلف النوايا والمقاصد والأهداف التي تتحكم في نشأة هذا الفعل أو السلوك الاجتماعي

[3] عبد الغني عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع، الإشكالات، التقنيات، المقاربات، المرجع السابق، ص.93.

- * يقوم التحليل المقارن على ثلاثة أبعاد، بعد تاريخي، وبعد مكاني يقارن بين الظاهرة في مكان معين وتواجدها في مكان آخر، وبعد ثالث هو البعد المكاني الزماني الذي يقارن بين تواجد الظاهرة في مكان ما وزمان معين مع تواجدها في أمكنة وأزمنة متباينة.

[4] .....بوشعالة، المرجع السابق، ص. 108

[5] رشيد زرواطي، المرجع السابق، ص.112.

تاريخية[1] ولا يقتصر فيبر على القول بان كل العلوم التاريخية والعلوم الاجتماعية هي تفسيرات مفهومة للمعنى الذاتي للسلوك، وإنما يرى أيضا ان علوم علية أو سببية. ان علم الاجتماع لا يقتصر على تفسير نسق المعتقدات والسلوك وإنما يبحث أيضا عن تأكيد لكيفية حدوث الأشياء تحديد التفكير للفعل، وكيفية تأثير نظام سياسي معين على نظام اقتصادي، أي أن العلوم الاجتماعية والتاريخية تطمح في التوصل إلى تفسير سببي كما تطمح في تأويله بطريقة مفهومة، ويعتبر تحليل التقديرات السببية احد وسائل للتثبت من النتائج العلمية[2] ويعتمد فيبر على التتبع التاريخي للظواهر والأفعال موضوع الدراسة لفهم ارتباطاتها البينية ثم تفسيرها.[3] ذلك ان التقديرات التاريخية تهتم بالوقائع الملاحظة او القابلة للملاحظة، وتسعى للوصول واقع محدد أي إلى سلوك إنساني في ضوء المعنى الذي يضفيه الذين يقومون بالفعل[4]

فلقد أصبح ضروريا في ضوء ما يسميه **مانهايم** اجتماعيات الثقافة، الاهتمام بالظروف الموضوعية عند كل تحليل يروم فهم سيرورة الظواهر وتكييف الأحداث، بغرض إدراك المغزى واستنتاج الدلالات القادرة على إسعاف الباحث في الحقل **الاجتماعي-التاريخي** على الإمساك بمفاصل التطور، وتوجس ديناميات في الاستمرارية والارتقاء والامتداد.[5]

ثم ان البحث في إطار فكري أو موضوع يمس الدولة والثقافة والسياسة واللغة والهوية ...الخ، وما يسعه لدى جميع التيارات والتوجهات، والى الاختلاف السياسي والأيديولوجي والفكري لجميع الحركات على جميع اختلاف تعبيراتها ومبادئها، وأفضل سبيل الى معرفة ذلك هو انتهاج التقصي التاريخي.[6]

هذا وعملنا في هذه الدراسة ليس عمل المؤرخين بل متطلبات البحث تدفع الى التذكير التاريخي وتتبع تطور بعض الظواهر وتلاحق الأحداث و تفاعل الفاعلين فيها ومعها. ذلك أن المنهج العلمي مرن يتكيف مع طبيعة ميدان المعرفة، والموضوع المدروس، والباحث في علم الاجتماع يدرس المجتمعات في حاضرها، وعلى

---

[1] إكرام عدنني، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، المرجع السابق، ص.ص.46.47. وص. 53.

- إن إمكانية استخلاص سبب واحد داخل العدد الهائل من الأسباب المتعددة يرتبط بما اسماه فيبر بـ " **الفضول التاريخي للباحث**" فعندما نقول ان التاريخ هدفه هو الفهم السببي لواقع حقيقي ما في فردانيته، فهذا لا يعني ان التاريخ سيقوم بالتفسير السببي لهذا الحدث، وذلك لانه يبحث فقط عن شرح الآليات ومظاهر الحدث الفردي والتي غالبا ما يكون لها معنى عام، وفي هذا يرى **ريمون آرون** انه يجب تحديد دور مختلف السوابق المحددة الموجودة في اصل الظاهرة، ومن ثم تتبع الخطوات التالية:

- 01- تحديد الفردية التاريخية التي نعتقد أننا سنجد داخلها الأسباب.
- 02- بناء الفردية التاريخية مما يسمح بتحديد خصائص الحدث الذي نبحث بداخله عن الأسباب. هذه المنهجية حاولت البحث عن السبب العام عكس" علم التاريخ" الذي يعتبر السبب العام ليس هو السبب الوحيد لجميع الإحداث المتقاربة. هذا مع استخلاصنا وجود تمييز ضمني بين التاريخ والسوسيولوجيا، فالتاريخ يحاول دراسة الواقع الذي يؤثر في البناء التاريخي، بينما السوسيولوجي يهدف الى بلورة روابط أساسية ومتابعة التناسق بينها.

[2] علا مصطفى أنور، التفسير في العلوم الاجتماعية، دراسة في فلسفة العلم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1988، ص.227.

[3] دريس نوري، الممارسات الريعية، الزبونية السياسية وإشكالية تشكل المجتمع المدني في الجزائر المعاصرة، مقاربة سوسيولوجية للعلاقة الدولة –المجتمع، المرجع السابق، ص. 21.

[4] علا مصطفى أنور، التفسير في العلوم الاجتماعية، دراسة في فلسفة العلم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1988، ص.226.

- * فهدف فيبر التوصل الى فهم طريقة حياة البشر في المجتمعات المختلفة، وكيف اعتمدوا على عنصر الوقت وكرسوا أنفسهم لنشاط او آخر عاقدين الآمال على العالم التالي وأحيانا على العالم الحاضر بتملكهم الخلاص وأحيانا التطور الاقتصادي، ويحاول علم الاجتماع فهم الطريقة التي يختبر بها البشر مختلف أنواع الوجود وذلك في ضوء النسق المحدد للمعتقدات والقيم والمعرفة الخاصة بمجتمع معين.

[5] أمحمد مالكي، الحركات التحررية والاستعمار في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، اوت 1994، ص. 331.

[6] نور الدين ثنيو، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص. 15.

هـذا الأسـاس يتحـدد الموقـع الذي يحـتله المـاضي في الحـاضر، وكـما يقـول **جـان بياجيـه** *jean piaget* تكتسـب العلاقة بين الماضي والحاضر في علم الاجتماع علاقة إشكالية تمثل هاجسا نظريا وهما فكريا*[1]

مـثلما يـدفع **أركـون** لتكـون النتيجـة فـتح التـاريخ أمـام تعـدد التخصصـات، أي تعـدد الـزوايا الـتي يقـرأ مـن خلالهـا، والمثقـف والمـؤرخ يصـبحان مـرادفين لوظيفـة واحـدة، تبعـا لمـا اسـماه بلـوك "توسـع التـاريخ" ليشـمل كل مجـالات الإنتـاج الإنسـاني. لإنتـاج **المثقـف-المـؤرخ** الذي يقـدم قـراءة مفتوحـة للظـواهر المدروسـة، ينظـر إليهـا بشمول لكنه يعالجها من إحدى زواياها الممكنة وحسب اختصاصه[2]

فـيما يقـول **عبـد الله العـروي** عـن التسـاؤل حـول مفهـوم **التـاريخ** انـه أمـر جـوهري وتافـه في آن، هـذا مـا قاله **ابـن خلـدون** وهـذا مـا يتأكـد اليـوم...، جـوهري لأنـه قـائم أينما اتجـه الفكـر، وتافـه لأن منفعتـه غـير واضحـة لـكل فـرد متخصـص، الخطـاب موجـه في ظـاهره إلى المـؤرخ، لكنـه في العمـق يسـتهدف كل مفكـر.. هكـذا يؤكـد **العـروي** عـلى أهميـة البعـد الإبسـتمولوجي لمفهـوم التـاريخ بالنسـبة للمفكـر قبـل المـؤرخ مـا دام التـاريخ في حقيقتـه هـو المجـال المفضـل للفكـر والتفكـير العـامين. ويسـتدرك الحقـل الـزمني فعاليتـه المنهجيـة في البحـث النـوعي والكيفي مع انفتاح علم التاريخ على العلوم الأخرى الإنسانية منها و الطبيعية*[3].

هذه النزعة النزعة التاريخانية تقابلها النزعة التاريخية والتي هي اتجاه يرمي الى تفسـير الظواهر بالنسبة الى الوسـط التاريخي التي ظهرت فيه، وفي هذا كتب **بوبر يميل** مؤكدا انه ليس كل شيء تاريخيا صحيحا، لان الايديولوجيا وهي احدى مثالب التاريخانية، تقود التحليل الى نوع من الاطلاقية والتعميم، فيميل بوبر إلى استخدام التاريخ دون أدلجة مباشرة أو غير مباشرة، ويعتبر التاريخ لا يفسر كل شيء بل هو عنصر من عناصر التأثير.[4]

سـتأخذ إذن المـادة التاريخيـة أبعادهـا السوسـيولوجية، الإثنوغرافيـة و الديموغرافيـة وتـرتبط بـكل مـا له مـدّ مبـاشر بالاجـتماع الإنسـاني، فيخـرج الحقـل التـاريخي مـن الحـدث القصـير إلى المـدّ الـزمني، والانتقـال بـه إلى دراسـة البـنى الاقتصـادية والاجتماعيـة والثقافيـة لفهـم عمليـة تفاعـل الأفـراد مـع مجـالاتهم المختلفـة الـتي يحـدّدها " فردينـا لد برديـل"*F.Braudell*" الذي يعـود إليـه الفضـل في اسـتخدام المقاربـة السوسـيولوجية في كتابـة الأبحـاث التاريخيـة المعاصرة في ثلاثة (03) مستويات من الزمن:

- **الزمن الجغرافي** (*Le Temps Géographie*) المتميز بالتغيير البطيء.
- **الزمن الاجتماعي** (*Le Temps Sociale*) وهو تطور الاقتصاد و المجتمع.

---

[1] عبد الغني عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع، الإشكالات، التقنيات، المقاربات،المرجع السابق، ص.111.

- * **علاقـة إشـكالية تمثـل هاجسـا نظـريا وهـما فكـريا**: هـل يعـود حـاضر المجتمعـات إلى ماضـيها؟ وهـل يعـود الوضـع المجتمعـي الحـاضر إلى التتـابع الـزمني للأوضـاع المجتمعيـة الماضـية؟ ام يعـود الى حاضرهـا فحسـب..؟، وعلـماء الاجتماعـي يواجهـون عـلى الدوام المـأزق التـالي: اذا قـالوا بان كل مـرحلة مـن تطـور المجتمـع تعـود الى المـرحلة الـتي سـبقتها، في خـط تطـوري متتـابع المراحـل ومسـتمر، فـإنهم يلاحظـون ان التـاريخ الحـاضر، في أوجـه كثـيرة منـه، يقطـع مـع التـاريخ المـاضي. وإذا قـالوا أن المجتمـع الحـاضر يعـود الى المـرحلة الحاليـة وحسـب، فـإنهم يلاحظـون أن التـاريخ الحـاضر، في أوجـه كثـيرة منـه، يشكل امتدادا للتاريخ الماضي، ومرحلة من مراحله، في خط تطوري متتابع المراحل ومستمر.

[2] محمد حداد، مواقف من اجل التنوير، دار الطليعة، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جويليا 2005، ص. 69.

[3] عبـد الله العـروي، مفهـوم التاريخ،الألفـاظ والمـذاهب، المفـاهيم والأصـول، المركـز الثقـافي العـربي، الدار البيضـاء/بيروت، المغـرب/ لبنـان، الطبعة الرابعة، سنة 2005، ص.ص: 34،. 233-308.

- * وذلك عنـدما زُوّد المـؤرخين بـأدوات بحـث منهجيـة يعيـدون مـن خلالهـا طـرح الحـدث التـاريخي في صـياغة اسـتفهامية للمشـكلات التاريخيـة (*Histoire Problèmes*) في سـياق الـزمن الطويـل كـما نظّـر إلى ذلك رواد المدرسـة التحديثيـة أمثـال: " لوسـيان فيفـر " و " مـاك بلـوك " اللـذان ناديا بضرورة مساهمة اللّغوي والأدبي و الجغرافي و القانوني و الطبيب و عالم الأجناس و الخبراء بمنطق العلوم..الخ

[4] عبد الغني عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع، الإشكالات، التقنيات، المقاربات،المرجع السابق، ص. 115.

- **الزمن الفردي** (*Le Temps Individuel*) وهو زمن الأحداث السياسية.[1]

فبتجاوز التاريخ الحدثي والدعوة إلى تاريخ إشكالي (*Histoire Problèmes*) اكتسب الحقل الزمني أهمية منهجية لأنه أصبح يتبنى ابستمولوجية الحدود بين التاريخ والسوسيولوجية والأنثروبولوجية كرؤية تستحضر مختلف العوامل التي قد يكون لها دور في بناء الظاهرة التاريخية وهكذا تُرصد الثوابت السوسيولوجية.

لتأتي **المقاربة السوسيو-تاريخية** بأهميتها المرتكزة على منشأ الظاهرة وصيرورتها وتطورها، وتنفض غبار الطمس والغموض، لتبدو جلية واضحة بحيث يصار إلى مقارنة هذا النشوء الأقدم مع الحاضر وواقع الظاهرة وبيان الصلة الحقيقية التي تقف وراء تبدل وتغير أغراض الظاهرة، وإذا لم يكن لنا غنى لفهم الظاهرات الاجتماعية من الرجوع إلى منشئها والى طفولة الظاهرة في عمر المجتمع الطويل، فليس لنا غنى بالتالي عن دراسة هذه الظاهرات بالاستناد إلى هذه المقاربة، وفي هذه الحالة لا بد من جمع المعلومات والمعطيات من المصادر الأولية للظاهرة والتي تتمثل أساسا في الآثار التاريخية والوثائق الشفوية أو المكتوبة أو المصورة والمؤلفات الأساسية...[2]

ثم إن **دراسات التاريخ الاجتماعي** التي تهتم بدراسة تطور العلاقات الاجتماعية ونمو النظم الاجتماعية والتغيرات في المفاهيم والقيم، دراسة التاريخ السياسي، وخاصة ما تعلق بتاريخ أنظمة الحكم، وهذا النوع هو حقل مشترك بين عالم الاجتماع والمؤرخ، تشتملها المقاربة السوسيو-تاريخية أيضا على هذه الدراسات التاريخ الاجتماعي لكنها لا تكتفي بها بل تتجاوزها.[3]

أما عن أدواتنا في استقراء الحقل الزمني فهي مجموعة من الأعمال والآثار الفكرية والعلمية التي تضمنت سواء بالتحليل أو بالتأريخ الحدث الاجتماعي والسياسي قبل وفي تأسيس الدولة الجزائرية وتحديد طبيعة السلطة التي قامت خلالها وتتواصل عبرها عملية الصراع الاجتماعي القائم على تضافر العديد من العوامل الزمنية واصطدامها بعناصر الحركية والتطور.

تلك هي مختلف وثائق وكتب ومطبوعات ومذكرات وشهادات سواء المكتوب منها أو المروي أو المصور أو المسموع، المسجل والمحفوظ في مختلف الوسائط بما فيها الوسائط الالكترونية، استخدمناها ووظفناها كمراجع ووسيلة منهجية لقراءة المتغيرات الزمنية ومقاربة العلاقة بين المثقف والسياسي حول مختلف وتنوع الأسئلة والجدليات وصياغة إشكالياتها في الجزائر. ويتم الإعلان عن " هذه المجموعة" في خضم الدراسة والتحليل.

لذلك من ضرورات الدراسة الاستنجاد **بالمسح** كأداة و"طريقة" وضرورة منهجية للحصول على الحقائق الخاصة بالوضع والتي تساعد على فهم المشكلة المطروحة، حيث تقوم هذه الطريقة على قضايا معينة وبدون تكييف أو إعطاء فرضيات نظرية تغير واقع الأمر، ويساعد على اكتشاف العلاقات القائمة بين الظواهر وجمع المعومات اللازمة، هذا وتعتبر أداة قيمة للتعرف على رغبات الجماعات وأهدافها وكذلك الميول والاتجاهات الإنسانية، كما تفيد لتجديد الدم وإدخال الديناميكية في التغيير الاجتماعي ومحاربة الجمود.[4]

---

[1] كلثوم براني، إشكالية السلطة في الجزائر بين الدين والسياسة، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر، السنة الجامعية 2014-2015.، ص.ص.30.31.

[2] عبد الغني عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع، الإشكالات، التقنيات، المقاربات،المرجع السابق، ص. 113.

[3] عبد الغني عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع، الإشكالات، التقنيات، المقاربات، المرجع نفسه، ص.ص.115-116.

[4] عمار بوحوش، دليل الباحث في المنهجية وكتابة الرسائل الجامعية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الطبعة الثانية، د.ت.ص.28-29-

ثم أن **المسح** احد الطرق المعنية على كشف العلاقات الناتجة عن تداخل عدد من التغيرات، مما يستوجب تقصي- الحقائق عنها بإجراء مسح للمجتمع المجتمع المستهدف بالبحث أو الدراسة، مع العمل على أحداث تخصيص وتحديد ينحصر- في العينة، فالمسح محاولة منظمة لتحليل وتأويل وتسجيل وجمع البيانات عن الوضع الراهن لنظام اجتماعي أو لجماعة أو لمنطقة او لعينة منهم، فهو طريقة تدرس الظاهرة أو منطقة ما بأبعادها المختلفة مع كل تشابكاتها وتشعباتها[1]

وعليه، وإضافة إلى ما سبق، وبالعودة الى ما رسمته الحدود المعرفية للدراسة ووفقا للتعريف الذي أعطاه عالم الاقتصاد الأمريكي لعلم الاجتماع **ديوزمبيري** *Duesemberry*، حيث يقول:" ... إذا كان علم الاقتصاد يطلعنا على الكيفية التي من خلالها يمكن للفرد الاجتماعي ان يتصرف ويبحث على تحقيق الأهداف التي حددها، فان علم الاجتماع يطلعنا ويعرفنا على الأسباب التي تعيق وتمنع الفرد الاجتماعي من التحرك والتصرف لتحقيق الأهداف التي يربو الوصول إليها..."[2] وفي هذا تروم الدراسة بحث العوامل التي أعاقت وتعيق المثقف من تفعيل فكره ووضعه حيز التنفيذ وتحول بينه وبين السياسي، وفي الوقت نفسه تحول بين مد للجسور وتفادي الإقصاء المتبادل بين السياسي والمثقف.

وفي هذا قمنا قدر الإمكان الابتعاد على الاختزال والتقزيم في المنهج والمنهجية، وإسقاطها على مسار الدراسة دون الأخذ بعين الاعتبار الملائم والملائم أكثر والتوسع في لملمة قدر المستطاع كل ثغرة فيها أو زلل يمكن تفاديه باعتماد ما يناسبه أكثر، بما يسمح بتلافي ما يضعها ويحصرها في "لائحة المواصفات الجاهزة"، وما يجعلها في مثل هذه الحالة وصف واستعراض ويحرم الباحث من توظيف مادته معرفيا لتقديم تفسير سوسيولوجي لما يدرسه، ولذلك لا يصح اختزال المنهج في التقنيات الإجرائية.[3]

03- عينة الدراسة:

مجتمع البحث هو مجموعة عناصر لها خاصية أو عدة خصائص مشتركة تميزها عن غيرها من العناصر الأخرى والتي يجري عليها البحث أو التقصي، وتكون هذه المجموعة منتهية أو غير منتهية من العناصر المحددة مسبقا[4] ويكون فيها المرور من وحدات مرتفعة عدديا ومنتشرة جغرافيا لا يمكن القيام بالاختبار عليها إلى وحدات يمكن التحكم فيها وبالتالي يمكن اختبارها، فهي عملية تقليص عملية البحث[5]، فتكون مجموعة فرعية من عناصر البحث، وتنصب المعاينات السوسيولوجية عامة على تصرفات الفاعلين باعتبارهم يكشفون عن أنظمة من العلاقات الاجتماعية، وما تتضمنه هذه الأنظمة من أُسس ثقافية وأيديولوجية، وبهذا المعنى يولي الباحث انتباهه إلى التصرفات أو تحولاتها والى الآثار التي تولدها، وحقل

---

[1] عبد الغني عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع، الإشكالات، التقنيات، المقاربات، المرجع السابق، ص.52.

[2] *Raymond Boudon*, La Logique du Social, Ed Hachette, Collection: Pluriel, avril 1997, p34

. إبراهيم بوعناني، المنابع الوظيفية للسلطة وإشكالية التغيير السياسي في الجزائر لما بعد سنة 1988، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع السياسي، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية 2012.2013، ص.70

[3] عبد الغني عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع، الإشكالات، التقنيات، المقاربات، ص.102.

[4] موريس أنجرس، المرجع السابق، ص.32.

[5] سعيد سبعون، المرجع السابق، ص.136.

المعاينة أمام الباحث هو سلفا واسع بشكل غير محدد، ولا يتعلق في النهاية إلا بأهداف عمله.[1] ومنه تكون المعاينة مجموعة من العمليات تسمح بانتقاء مجموعة فرعية من مجتمع البحث بهدف تكوين عينة[2]

وفي أول الظاهر تفتقر الدراسة إلى مجتمع بحث محدد تحديد دقيق، الا ان حقيقتها انها محددة على مستوى ثلاثة أبعاد،البعد **الأول** على مستوى "الجزائر" الماضي-الحاضر مع العمل للمستقبل، البعد **الثاني** على مستوى الفاعلين "السياسي/الثقافي" المعاصر وما مضى مع تراثهم المتنوع، أما البعد **الثالث** فيتعلق بالمبحوثين (مبحوثين عبر استقراء كتاباتهم وشهاداتهم...) من المثقفين والسياسيين الموزعون في هياكل رسمية وغير رسمية مع توجهاتهم المختلفة، مما يتطلب الحصر في **العينة القصدية أو العمدية وبالخبرة**، بالاعتماد على مقدرتها على إعطاء المعلومات والمعطيات الكافية[3] مما يحيل إلى الاعتماد في الاختيار على أساس النوع وليس الكم، **وبذلك تكون العينة في أقسام:**

- **عينة الأعمال الفكرية،**
- **عينة الشهادات والمذكرات الشخصية،**
- **عينة الخطاب***

وعن عينة الخطاب لا نجد فضاء يمكن أن تتجلى فيه مختلف التصورات السياسية من الخطاب السياسي باعتباره شبكة من المعاني وإعلانا رسميا عن برامج عمل، وقراءة معينة للحاضر والمستقبل، وهو قبل كل شيء المنطلق الحقيق لتحليل أي نسق سياسي، فهو بالإضافة إلى صفته التوثيقية فه يمثل أيضا التاريخية والدقة والتعبيرية،[5]

وعليه تم العمل بالاعتماد على **العينة القصدية** والتعامل منهجيا مع عينة الأعمال الفكرية، والشهادات والمذكرات والمحفوظات والتسجيلات سمعية أو بصرية، والخطاب في شكله العام ضمن مستوياته الرسمية وغير الرسمية والفقرات التي تم إخضاعها لتحليل المضمون.

مما يسمح بالدخول في حوار مع المعطيات النظرية المعروضة، وفيها يتحول الباحث من باحث سلبي محايد مهمته استجماع ما ألفه و فكر فيه لآخرون، إلى باحث إيجابي يهمه أن يستكشف بنيات النصوص[6]

04- أدوات جمع المعطيات:

---

[1] ريمون كيفي و لوك فان كمبنهود، دليل الباحث في العلوم الاجتماعية، ترجمة يوسف الجباعي، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، لبنان، د.ت، ص.ص 133-134.

[2] موريس أنجرس، المرجع السابق، ص.33.

[3] عبد الغني عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع، الإشكالات، التقنيات، المقاربات، المرجع السابق، ص.57.

- * **عينة الخطاب:** ذلك أن الخطاب **السياسي** هو نتاج التفاعلات والصراعات والأزمات بين المجتمعات السياسية فضلا عن خضوعه لنفوذ السلطة وتأثيرها، كا يعكس علاقة السلطة بالمجتمع وتطوره وثقافته وكافة ظروفه، وعلى هذا فالخطاب السياسي نتاج التفاعلات والصراعات والأزمات بين المجتمعات السياسية فضلا عن خضوعه لنفوذ السلطة وتأثيرها، كما يعكس علاقة السلطة بالمجتمع وتطوره وثقافته وكافة ظروفه وعلى هذا فالخطاب إفراز للمثيرات الاجتماعية والسياسية التي تنعكس عليه، ومن ثم أصبح لكل مجتمع خطابه الذي يعبر عنه. ***محمود عكاشة***، لغة الخطاب السياسي، دار النشر للجامعات، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2005، ص.05.

أما الخطاب **الثقافي** فهو هو تلك التنيرات والممارسات التي تُعنى بالشأن الثقافي، والمتصلة اتصالاً مباشراً بشرائح متعددة ومتنوعة في المجتمع، وتهدف إلى محاولة تشكيل الأفراد والمجتمع، بما ينسجم مع مرجعية المجتمع الفكرية والثقافية والعقدية واللغوية، سواء أكان ذلك على الصعيد المادي أم المعنوي أم المنهجي أم القيمي ***رائد عكاشة***، اللغة في الخطاب الثقافي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، واشنطن، الولايات المتحدة الامريكية، 2013

[5] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص.ص.59-60.

[6] عبد الرزاق أمقران، التجديد الثقافي، المرجع السابق، ص. 260.

بـــدأت الدراســـة بالدراســـة الاســـتطلاعية، و"**الملاحظـــة**"كانـــت بدايـــة المـــنهج العلمـــي، ملاحظـــة الظـــواهر عـــلى النحـــو الذي تبـــدو عليـــه بصـــفة طبيعيـــة، وتنصـــب الملاحظـــة في أي عـــلم عـــلى مجموعـــة الظـــواهر الـــتي اتخـــذها العـــلم ميـــدانا له، والملاحظـــة مـــع التجربـــة في المـــرحلة الأولى للبحـــث يقومان بتوجيه الباحث.[1]

تعمـل الملاحظـة عـلى الـربط بـين المشـاهد والمسـموع، مـع احتوائهـا عـلى المتابعـة الواعيـة، العميقـة والواسـعة المفضـية إلى وعـلى اسـتنتاج عقـلي، مـع ارتباطهـا بالموضـوع، وبالظـرف الزمـاني والمكاني، تتعـدى الصـور والأشـكال إلى المعـاني والألفـاظ والآثار ومـا يحـاول أن يخفيـه أو يظهـره المبحـوث، لذلك فالملاحظـة مـن أكـثر الأدوات أهميـة لإثبـات الحقـائق لأنهـا تفسـيرية بطبيعتهـا الى جانـب كونهـا وصـفية فهـي تعتمـد عـلى الحـس والعقـل وتنظـر في الظاهر والكامن[2] والملاحظة كأداة/تقنية لم تبدأ عند الغربيين فقد وظفها المفكرين العرب القدامى*[3]

انطلقـت الدراسـة مـن الملاحظـة البسـيطة[4] إلى الملاحظـة بالمشـاركة سـواء بطريقـة مبـاشرة وشـبه كامـلة- غير المعلنـة في بـدايتها- مـن خـلال الاحـتكاك بـبعض المثقفين والسياسـيين والتفاعـل معهم والاطـلاع عـلى شيء عـن حيـاتهم النفسـية والذاتيـة والمهنيـة والفكريـة، خاصـة والملاحظـة بالمشـاركة ملاحظـة منتظمـة ومقصـودة، وهنـا كانـت متفاوتـة بـين المشـاركة المسـتترة** في البدايـة ورغم أن الملاحظـة كانـت فضـولية إلا أن ذلك عـنى للباحـث الرغبـة الايجابيـة في الاطـلاع وميـل نحـو الاهـتمام في فحـص "ظـاهرة" لتسـمح الملاحظـة باكتشـاف بعـض جوانبهـا البيّنـة[5]، وبهـذا فالملاحظـة ليسـت بالأمـر اليسـير حـتى بالنسـبة لمـن يعتـبر مُنتميًـا "أو منـدمجًا" في موضـوع ملاحظتـه (الانـتماء المشـترك لـلذات والموضـوع)[6] ثم المشـاركة كملاحـظ "باحـث"***[7] هـذه الأخـيرة الـتي كانـت ثانويـة واسترشـادية خاصـة بعـد الإعـلان عـن البحـث وأهدافـه، أو بطريقـة غـير مبـاشرة ويظهر ذلك جليا من خلال مد الباحث موضوعه بمختلف الوسائط****

---

[1] سميرة بوشعالة، المرجع السابق، ص. 102.

[2] عبـد الغـني عـماد، منهجيـة البحـث في عـلم الاجـتماع، الإشـكالات، التقنيـات، المقـاربات، دار الطليعـة، بـيروت، لبنـان، الطبعـة الأولى، 2007، ص.ص.66-68.

[3] معـن خليـل عمـر، الموضـوعية والتحليـل في البحـث الاجتماعـي، دار الآفـاق الجديـدة، بـيروت، لبنـان، الطبعـة الأولى، سـنة 1983، ص.187.

- *كجابر بن حيان والحسن بن الهيثم وابن خلدون في ملاحظة الظواهر أساسية استخدموها في الوصول إلى الحقائق.

** وبهـذا تعـني الملاحظـة رصـد السـلوك الذاتي والاجتماعي الذي يمارسـه الأفـراد بشـكل فعـلي في الحيـاة اليوميـة العمليـة، ويـتم ذلك بطـرقتين هـما الملاحظـة العامـة، والملاحظـة المنظمـة هـذه الأخـيرة تعـني ملاحظـة سـلوك الأفـراد في وضـعية اجتماعيـة ذات علاقـة متينـة بالنظـام الاجتماعـي والحضـاري. ***معن خليل عمر***، الموضوعية والتحليل في البحث الاجتماعي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1983، ص.187.

[5] موريس أنجرس، المرجع السابق، ص. 31.

[6] عمار حمداش، تقنيات البحث السوسيولوجي، دفاتر طالب علم الاجتماع، القنيطرة، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2006، ص.25.

[7] شاقـا فرانكفـورت – ناشميـاز و دافيـد ناشميـاز، طرائـق البحـث في العلـوم الاجتماعيـة، ترجمـة لـيلى الطويـل، دار بـترا، دمشـق، سـوريا، الطبعة الأولى، 2004، ص. 280.

- **المشـاركة مسـتترة، تكـون تامـة وفيهـا حجـب دور الملاحـظ بالكامـل، ولم يكشـف عـن أهـداف البحـث لمـن هم تحـت الملاحظـة، مـع التفاعـل معهم والمشاركة التامة مع الملاحظين بشكل طبيعي قدر الإمكان.

- *** مشارك كملاحظ مستتر وفيها تم تبني الدور كباحث معلن مع الإفصاح عن البحث وأهدافه،

- ****مـن خـلال الاطـلاع عـلى معتقـداتهم ومـواقفهم وأرائهـم وأعمالهـم وتطـور أفـكارهم وميـولاتهم مـع الاطـلاع عـلى البيئـة والحيـاة الاجتماعيـة والثقافيـة والسياسـية، ثم إلى الملاحظـة المنظمـة الجزئيـة وغـير المبـاشرة والـتي كانـت بعـد الضـبط العلمـي والموضـوعي وتحديـد الأطـر العامـة لمجالاتهـا ومـا له علاقـة مبـاشرة وتامـة مـع ميـادين الاشـتباك و... بـين المثقـف والسـياسي، هـذه الملاحظـة المنظمـة كانـت في غالبيتهـا عـلى وسـائط(الكترونيـة سمعيـة بصريـة، فعاليـات ونشـاطات، خرجـات إعلاميـة، بـرامج وثائقيـة، تصريـحات ومواقـف، قـرارات ومواقـف مدونـة في محـاضر ومحـررات رسميـة، خطـب مسجلة وأرشيف..الخ) مما جعلنا نسميها بغير المباشرة عمليا لكنها مباشرة حكميا

والملاحظة بهذا الوصف لها القدرة على مراقبة السلوك عند الفرد الواحد والتفاعل الاجتماعي والجماعة الاجتماعية والطبقية والمجتمع العام، أي أنها أداة صالحة لجمع المعلومات في الدراسات القريبة المدى وبعيدة المدى.[1]

أما **ميدان الملاحظة** فقد فرض موضوع البحث من جهة أن يكون الباحث مندمجا ضمن محل الدراسة (الجامعة، العمل، مختلف الفضاءات "الأكاديمية والثقافية والاجتماعية والسياسية"، المناسبات الرسمية وغير الرسمية وكذا الاحتفالات الدينية والملتقيات العلمية والتجمعات والتظاهرات...الخ) مما جعل المجال الزمني فيها ممتدًا وطويلا والمجال الجغرافي واسعا في الحدود المكانية للدراسة، ومن جهة أخرى وفي الوقت نفسه كانت ضمن أُطر قصيرة زمانيا ومكانيا أثناء ملاحظة "الـ حادثة أو الآنية" في صورة ملاحظة "إستعادية إسترجاعية وصفية" كان الباحث في وسطها، وبالتالي في كل الحالات كانت ملاحظة بالمشاركة المستترة أخذت بالمجال الجغرافي والزماني الطبيعي والافتراضي.

ومن جهة أخرى ورغم واقعية الملاحظة وما تمنحه من معطيات مهمة، إلا أنها تبقى محدودة نسبيا مقارنة بالمجال وبالملاحظين محل الدراسة من حيث توفر الشروط المطلوبة فيهم لاعتبارهم "مثقفين، سياسيين " مما دفع الدراسة إلى تلبيس الملاحظة أوسع من مجال الحاضر وحضور الباحث الواقعي ميدان الدراسة إلى الحضور الحكمي وبالواسطة والتجلي، باستعارة ما يسمى في علم مصطلح الحديث الـ "**عن عنة**" المضبوطة والصحيحة، بالاتكاء على مرويات ومشاهدات عن فاعلين أو مشاركين أو شاهدين حاضرين، كتبوا أو علَّقوا أو أدلوا بآرائهم ومواقفهم عبر مختلف الوسائط والوسائل وكان موقع الباحث هنا موقع "الملاحظ" الملازم للنقد الخارجي والداخلي، والتنقيب مما جعل الملاحظة في هذه الصورة تقترب وتتلمس **الملاحظة المادية***[2]، هذا مع التأكيد على أن كل ملاحظة هي ذات دلالة ومنسجمة وصادقة، وان الملاحظة المادية بهذا المعنى في دراستنا لا تهتم بالمعنى الدقيق للآثار المادية موضوع دراسة تخصصات اخرى، وانما تنصب على الآثار المخلفة من طرف من تشملهم الدراسة.

هذا وحتى لو طبقنا الملاحظة المركزة والمتأنية فإنها تبقى قاصرة وعاجزة إن لم تسبقها الأسئلة التي تسمح بانتقاء وتحديد الظواهر التي سيتركز حولها ويتوقف عندها التفكير، فالمعرفة العلمية تنطلق من المساءلة التي تعتبر بمثابة المفتاح الذي لا غنى عنه لفتح أبواب المعرفة[3]

---

[1] معن خليل عمر، الموضوعية والتحليل في البحث الاجتماعي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1983، ص.187.

- وبهذا تعني الملاحظة رصد السلوك الذاتي والاجتماعي الذي يمارسه الأفراد بشكل فعلي في الحياة اليومية العملية، ويتم ذلك بطرقتين هما الملاحظة العامة، والملاحظة المنظمة هذه الأخيرة تعني ملاحظة سلوك الافراد في وضعية اجتماعية ذات علاقة متينة بالنظام الاجتماعي والحضاري.

[2] سوتيريوس سارانتاكوس، البحث الاجتماعي، ترجمة شحدة فارع، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جانفي 2017، ص.408.

- * حيث تركز الملاحظة الإنسانية على الناس وأفعالهم، أما المادية فتركز على الأشياء التي يوجد بعضها في البيئة الطبيعة المادية والتي لها تأثير في حياة الناس، وبعضها الآخر يتمثل في مخرجات السلوك البشري، وفي الملاحظة المادية هناك **نوعان**: ملاحظة الأشياء التي يستخدمها افراد الدراسة او التي تؤثر فيهم بشكل ما، وملاحظة الآثار المادية او ما يخلفه السلوك البشري.

- وملاحظة الآثار المادية لها مخرجات لأنواع نشاط إنسانية تقدم معلومات عن اتجاهات المجتمعية معينة وعادات وأنماط سلوكية وأثار ثقافي لمجموعة من الناس او لمجتمع، ثم يستخلصون بعض النتائج عن هؤلاء الأفراد وحياتهم الاجتماعية والثقافية، وهناك نوعان من المقاييس للآثار، يدرس إحداها الزيادة، بينما يهتم النوع الثاني بالنقصان، يهتم الأول بتراكم الآثار، أما الآخر فيدرس التآكل. ***سوتيريوس سارانتاكوس***، المرجع السابق، ص. 410.

[3] موريس أنجرس، المرجع السابق، ص. ص.33-34.

ولذلك عززت الدراسة في مرحلة جمع المعطيات بالتقنيات غير المباشرة تمثلت في تقنية **تحليل المحتوى** ما وجه البحث إلى "الخروج" جزئيا عن المعاينة غير الاحتمالية إلى المعاينة الاحتمالية خاصة عند التعرض إلى تحليل "وثائق" خاصة تلك الممثلة للفترة المحددة كمجال زماني للدراسة، وتم الاستعانة بتحليل المحتوى نظرًا لطبيعة عينة البحث (في مصادرها الوثائقية ومصادرها التوضيحية) وملائمة خصائص هذه التقنية في وصفها الموضوعي الخاضع إلى قواعد واضحة ودقيقة، الانتظام من خلال تحليل كل محتوى الرسالة بدلالة أهداف الدراسة، كما تحمل الوصف الكمي فرغم تصنيفها ضمن التقنيات الكيفية إلا أن لها جانب كمي[1]

ومنه تم تسطير مسار لتحليل المحتوى قائم ومعتمد على فئات شملت المادة أو المواضيع المعالجة، الاتجاه أي المواقف بين التأييد والرفض، المناصر أو المعارض...، مع العمل على القيم التي تحملها الوثيقة بصورة واضحة أو مستترة أو المتضمنة من خلال الاتصال وتفسير الهدف من إبراز هذه القيم والوسائل المستعملة في ذلك من طرف المثقف أو السياسي أو المؤلف أو الكاتب أو الفاعل ...الخ وطريقه الذي سلكه في ذلك بانتهاجه سُبل الحوار والإقناع المفضي إلى قوة القرار أو سُبل القوة والجبر المرسم بقرار القوة، مع الاهتمام بالـ "شخصية" والوقوف على خصائصها وبُناها ومسارها (التعليمي، المهني، الثقافي السياسي...)، منابتها ومنابعها، قناعاتها عصرها، رفاقها ومجموعتها أو "لوبيها" وتحالفاتها، جهتها (أو جهويتها) وارتباطاتها السياسية والاجتماعية والدينية وكذا مدى ارتباطها واقتناعها أو بعدها عن التصنيفات والتقسيمات العرقية أو اللغوية واللسانية أو الجهوية...الخ، دون إهمال مواقفها ومبادئها المعلنة والظروف المصاحبة لها(ويظهر ذلك خاصة عند تتبع تطور هذه المواقف عبر فترة زمنية معينة)، هذا مع وجوب والزامية التعرف التام على الوثيقة من حيث نوعها أو من حيث زمنها ومصدرها.*

هذا ولا يمكن إهمال ما للتحليل أو التأويل أو التفسير أو الاستدلال أو البرهنة السوسيولوجية من أهمية، ذلك لارتباطه بالخيال السوسيولوجي على حد وصف **شارل رايت ميلز**(*C.Wright Mills*)، هذا الخيال الذي يساعد في جهد التأويل وفي هذا تظهر جليا أهمية القراءات في البحث السوسيولوجي ومستوى الثقافة السوسيولوجية التي تسمح للباحث –عند تحقق وبلوغ مستوى ما- بادراك مداخل الظاهرة المدروسة[2]

---

[1] سعيد سبعون، المرجع السابق، ص. ص.229-230.

- ** وبذلك اعتمدت الدراسة مقاربة كيفية أو نوعية معتمدة على تحليل النصوص كلاسيكيا، اهتمت بالدرجة الأولى بإظهار دلالات النصوص او الوثائق الظاهر منها والمستتر، بالاعتماد على التسلسل المنطقي والتحليل العقلاني للوثيقة، ولتلافي بعض سلبيات هذه المقاربة يمر الى الوصف الكمي الموضوعي والمنظم للمحتوى الظاهري للنص او الوثيقة او الاتصال للوصول الى التفسير والتاويل. وفيها يتم اعتماد القاعدة التي اعتمدها لاسويل عن الفئات والتي تختصرها هذه العبارة:

Who says what to whom, how and with what effet

من يقول، ماذا ولمن وكيف وبأي تأثير. **عمار بوحوش**، المرجع السابق، ص.33.

- ثم وبعد تصنيف المواضيع المدروسة وتقسيمها تُمل على ما يدور المحتوى: فئة الاتجاه، فئة الفاعل، فئة القيم وفئة الأهداف، هذا دون إهمال باقي فئات المضمون خاصة فئة المواقف وفئة الجمهور المستهدف. ***عبد الغني عماد***، منهجية البحث في علم الاجتماع، الإشكالات، التقنيات، المقاربات، المرجع السابق، ص.ص84-85.

- أما تحديد وحدة التحليل فتعمل الدراسة على الوحدات الأساسية في التحليل، وهي العمل على وحدة **الكلمة** (اللغة، الهوية، الديمقراطية...)، وحدة **الموضوع** (القوانين، البيانات...)، وحدة **الشخصية** (ثقافية، سياسية، تاريخية..). ***يوسف تمار***، أصول تحليل المضمون وتقنياته، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، أكتوبر 2018، ص.ص.131- 177، و ***يوسف تمار***، تحليل المحتوى للباحثين والطلبة الجامعيين، طاكسيج-كوم للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2017، ص.ص.41- 77.

[2] سعيد سبعون، المرجع السابق، ص.268.

الفصل الثاني:

الثقافة والمثقف: ولوج مفاهيمي.

الفصل الثاني: ولوج مفاهيمي للثقافة والمثقف

تمهيد:

يضطلع علم الاجتماع بصياغة مفاهيم نمطية وبالبحث عن قواعد عامة للحدث، وهو الأمر الذي جرت العادة غاليا على اعتباره أمراً بديهياً، وذلك على العكس من التاريخ الذي يضطلع في التوصل الى تحليلات سببية وارتباطات بين الأحداث والكيانات والشخصيات الفردية، والظواهر ذات الأهمية الثقافية، وتستمد عملية صياغة المفاهيم في علم الاجتماع مادتها بوصفها نماذج بصورة جوهرية وان كانت غير حصرية تماما، من حقائق الفعل التي لها أهمية من وجهة نظر التاريخ أيضا. كما يصوغ علم الاجتماع مفاهيمه ويبحث عن قواعده في المقام الأول أيضا بالنظر إلى: ما إذا كان بإمكانه أن يقدم من خلال ذلك خدمة فيما يتعلق بإيضاح الارتباط السببي للظواهر الثقافية المهمة، ويمكن الوصول الى التوضيح المتزايد من خلال الوصول إلى أعلى درجات تطابق المعنى، الذي يطمع علم الاجتماع التوصل اليه.[1]

تأخذ العلاقة بين الثقافة والمثقف صورة ضمنية جوهرية لا انفصام فيها، إذ لا يمكن فهم المثقف إلا في ضوء مفهوم محدد للثقافة، فالمثقف وليد الثقافة، صقل بها وتشكل في بوتقتها.[2]

ولعل غياب مفهوم "جامع" للثقافة هو السبب الرئيس لغياب مفهوم المثقف، فالثقافة تشكل المحور الناظم للمجال الدلالي لمفهوم المثقف،[3] كما ان المثقف يستمد نفوذه من سمو الثقافة وتجسيدها لكل ما هو راق وحضاري في المجتمع[4]، وكي يتم تحديد مفهوم المثقف ندرس الثقافة قبل دراسة "المثقف" مما يتيح لنا إعطاء الأولوية للحقل الذي ينشط فيه المثقف[5]، ويلزم تحديد مفهوم الثقافة، فمن دون تحديد الثقافة لا يمكن الحديث عن المثقف[6] خاصة في بيئتنا المحلية اين يجب علينا أولا التقيد بالمعنى العربي لكلمة ثقافة كما تتحدد من خلال علاقتها العضوية مع كلمة "مثقف"[7] وعليه فانه لدراسة مفهوم المثقف يجب الولوج عبر المدخل الأساسي بتفكيك مفهوم الثقافة أولا، وعبرها نلج دراسة مفهوم المثقف.

أولا: الثقافة، منابت وأصول: من الفكر الغربي إلى النحت العربي

يوصف مصطلح الثقافة بأنه مصطلح "جذاب ومُضلل"، أما جاذبيته فبسبب ما يحمله هذا اللفظ من دلالات ايجابية لاستخدامه في سياقات المدح والثناء والتسابق في الانتساب إلى

---

[1] ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص ص. 46-47.

[2] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، أين هو المثقف النقدي؟ في صالح هويدي وآخرون، الثقافة والمثقف العربي، قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي، دار نينوى، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 2018، ص.16.

[3] لؤي الموصلي، جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، المرجع السابق، ص.115.

[4] عبد الوهاب الأفندي، حول المثقف الإسلامي: الوظيفة والمنهج والإشكالات، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الأولى، ص. 156.

[5] يوسف الشرومي، دور المثقف العربي في التغييرات التاريخية: المثقف والمجال الثقافي، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الأولى ، ص. 106.

[6] زكي العيلو، المثقف، مداخل التعريف والأدوار، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2009، ص. 42.

[7] محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، مارس 1999، ص.18.

الثقافة بصورة أو بأخرى، وأما التضليل فناتج عن الكثرة الكاثرة من المفاهيم التي تطرح للثقافة دون أن تراعي الشروط المنهجية في وضع المصطلحات.[1]

لذلك فان معالجة الثقافة كـ"مفهوم" تقتضي الوقوف على المهارة اللغوية في الاشتقاق والغور في المنحوتات الألسنية ومقارنة التشكيلات الأسلوبية، لان فهم الثقافة مرهون بتفسير كيف ارتحل المفهوم عبر النصوص وكيف تم إلباسه حلة جديدة حسب المَوطن التي يحل بها[2]

وبالتسليم بالمنشأ الغربي لمصطلح ومفهوم الثقافة، فان هذا المفهوم بالتأكيد رُحل أو صُدر او أدخل أو سار إلى بيئات أخرى ومنها البيئة الإسلامية والعربية فالجزائرية، مع تلمس اثر هذا التصدير في بيئة غير بيئة منشأه، وحمولته التي ظهر عليها في بيئتنا، بين الصفقة الخاسرة "على حد وصف **علي شريعتي**[3] أو ثقافة لم تأتي تأتي من العدم بل كانت استمرارية لتراث إنساني عالمي فحملت حمولة إسلامية وعربية كانت إضافة نوعية لثقافة حملتها حضارات اسبق من الحضارة الغربية، هذه الأخيرة التي صادف أن تكون دورتها "الحضارية" حمّالة لنشوء المصطلح في صورته الجديدة أو المتجددة.

01- الثقافة في الفكر الغربي:

الثقافة كمصطلح يطرح إشكالا في كل اللغات بما فيها اللغة اللاتينية التي "حُكم" على أنها أصل نشأته، ثم انه يثير أشكالا آخر باعتبار الثقافة كظاهرة إنسانية كان الاهتمام بها حديثا نسبيا، ثم إن الثقافة كمفهوم يعتبر واحد من بين المفاهيم الأكثر تداولا، والأكثر غموضا[4] فهي كلمة من بين اثنين أو ثلاثة كلمات الأعقد في في اللغة الانجليزية كما بينه **ريموند وليمز**(*Williams Raymond* 1921 - 1988)، ويرجع ذلك جزئيا إلى تطورها في التاريخ الشاتك في عدة لغات أوربية، وسبقه في تبني هذا الرأي الألماني **يوهان هردر** (*Johann Herder*) حينما يقول:" لا شيء أكثر غموضا من هذه الكلمة، ولا شيء أكثر تضليلا من استعمالها لكل الأمم والفترات"[5]، وإذا أضفنا إلى ذلك كونه مفهوم واكب التطورات التي خبرتها الإنسانية عموما والرأسمالية على وجه الخصوص فيمكن في هذا الباب الاستشهاد **ببرتراند بادي**(*Bertrand Badie*)عندما قال في كتابه:"الدولة المستوردة" أن من انتصر هي هوليود، وليس النظام الرأسمالي[6]، مُوسعا بذلك مفهومه للإعلام ليقترب من الثقافة كمفهوم أعمّ وأشمل.[7] ويقول عنها **تيري ايغلتون** (*Terry Eagleton*) أنها واحدة من بين الكلمات التي يكتنفها اشد التعقيد في اللغة الانجليزية[8] في رأي مطابق لرأي الناقد والماركسي

---

[1] عزمي طه السيد احمد، الثقافة العربية وتحدياتها في عصر العولمة، مكتبة الأسرة الأردنية ووزارة الثقافة الأردنية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2015، ص.13.

[2] محمد شوقي الزين، الثقاف في الأرمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، سنة 2014، ص. 34.

[3] علي شريعتي: مسؤولية المثقف، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتى، دار الأمير، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2007، ص. 98.

[4] صفقة خاسرة من أن تصدير الإنتاج في الثقافة و الحضارة، هي دائما صفقة دائما وكرارا لا يعود على المشتري منها إلا الأكاذيب المتكررة والخداعة وكأنه ظل محدوع، فيفلس ويكرر هذه اللعبة إلى ما لا نهاية.

[5] محمد جواد أبو القاسمي، نظرية الثقافة، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الإسلامية، 06، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص.14

[6] محمد حامد الأحمر، مسؤولية المثقف، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، 2018، ص.18.

[7] برتان بادي، الدولة المستوردة، تغريب النظام السياسي، ترجمة لطيف فرح، مدارات، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2017، ص.11.

[8] فضيلة سبسلوي، نحو محاولة لتحديد مفهوم المثقف، المجلة الجزائرية للأبحاث والدراسات، جامعة محمد الصديق بن يحي، جيجل، الجزائر، المجلد الأول، العدد الثاني، سنة 2019، ص. 254

[9] تيري ايغلتون، فكرة الثقافة، ترجمة شوقي جلال، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2005.

الانجليزي **رايموند وليامز** (*Raymond Williams* 1921- 1988) أشار إلى أن كلمة "الثقافة" هي إحدى الكلمات الأكثر تعقيدا في اللغة الانجليزية.[1]

01-01- الثقافة: الكلمة في اللغات الغربية:

بمنشئها الغربي وبتعددها المفاهيمي "*Cultura*" اللاتينية تأخذ معانيها باختلاف اللغة، فـ"*Culture*" في اللغة **الفرنسية**" مشتقة من الكلمة اللاتينية *Cultura*، وتُستخدم بمعنى الغرس والإنماء والمعالجة والمراقبة والاحترام والعبادة، وجازت بمعنى التربية والإنماء، وكذلك جملة المعارف المتحصلة، بينما *Cultura* نجدها في اللغة **الايطالية** تشبه المفردة اللاتينية، وتفيد مجموعة المعارف والأحوال والمواهب والميول المادية والاجتماعية للإنسان، أما في اللغة **الانجليزية** فـ *Culture* مشتقة من *Culture* الفرنسية وقد وردت أيضا بمعنى *Worchip* اي العبادة والخضوع والاحترام، وفي اللغة **الروسية** كانت *Cultura* بمعنى الشعور الفكري والظرف الروحي والتصورات الطبيعية لدى الإنسان ولها في باقي اللغات السلافية علاقة أكبر بالأرض، فيما كانت *Kultur* في اللغة **الألمانية** "هي مجموعة مناهج الحياة لدى الشعوب وقيمهم، وكانت الأبعاد الطبيعية لمفردة الثقافة في اللغة أكثر وأوسع بينما تحولت اليوم الى مفردة ذات أبعاد اجتماعية اوضح، لتكون كلمة *Kalliergia* في اللغة **اليونانية** الحديثة مشتقة من *Kalos* بمعنى الجيد والجميل، ومرتبطة في اليونانية المعاصرة بروح الإنسان ومعنوياته ايضا مرتبطة بالعارض والعمل فيه"[2][3].

هذا التباين في كلمة "ثقافة" في مختلف اللغات الأوربية انعكس على بالضرورة على المفهوم، لذلك فان هدف الإحاطة بمفهوم الثقافة ويدفعنا إلى أن نعيد تركيب صيرورته وتسلسله، بتفحص الكلمة والبعد العلمي المتعلق بها بتعيين أصلها وتطورها الدلالي بعيدا عن التحليل اللساني وانما إبراز "جزء" من الصلات الموجودة بين تاريخ كلمة "ثقافة" وتاريخ الأفكار خاصة[4]

- " يعني هذا التعريف ضمن ان الثقافة والحضارة شيء واحد – ولكن هذه المماثلة- وان كانت ممكنة الاستخدام اللغوي الانجليزي والفرنسي– إلا انه يخالف تمييز اللغة الألمانية بين الثقافة والحضارة. **بسلة إبراهيم**، الثقافة في مواجهة العصر، قضايا سوسيولوجية معاصرة في علم الاجتماع الثقافي، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى، 2008، ص.27.

[1] دينيس إلفابيز وجون هيوسون، مدخل الى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة لمنا نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة بيروت، قطر، لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2013، ص.16.

[2] **محمد جواد أبو القاسمي**، نظرية الثقافة، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الإسلامية، 06، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص.ص.14-16.

- **في اللغة الفرنسية**: "الثقافة" كلمة كانت رائجة في نهاية القرن الحادي عشر ميلادي، وقد اشتقت بدورها من الجذر اللاتيني *Colere* الذي تفرعت عنه ثلاث دلالات تحولت تباعا الى كلمات مميزة وهي كلمة: *culte* وتدل العبادة والتقديس، وكلمة: *columa* وتفيد اعمار الأرض والاستيطان، ثم كلمة: *Cultura* والتي تعني حرث الأرض وزراعتها.

وفي القرن السادس عشر (16) كانت الكلمة عن الدلالة على حالة (حالة الشيء المحروث) لتدل على فعل فلاحة الأرض ثم تكون المعنى المجازي الذي يشير الى " ثقافة" التي تقصد تطوير كفاءة اي الاشتغال بالمالها. **عبد الرزاق الدواي**، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة بيروت، قطر، لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2013، ص.17.

ويعرفها معجم المجمع **الفرنسي** الذي ناقش كلمة *culture* و فهوما في جلسة خاصة بالمعجم بتاريخ 29 جوان 1972 بأنها:" تطلق بالمعنى المجرد العام في مقابل كلمة "الطبيعة" فهي المقربة الإنسانية مضافة إلى الطبيعة بغية تحرير خطاباتها واغنائها وتهيئها **دنيس كوش**، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2007، ص. 16.

في اللغة الألمانية: بانتقال مفهوم "*Culture*" الى "*Kultur*" **الألماني** اكتسبت الكلمة مضمونا جماعيا فقد أصبحت تدل على التقدم الفكري، وذلك انسجاما مع التصور الألماني لتاريخ البشرية الذي يعتبر درجات التقدم الفكري معيارا أساسيا للتمييز بين مراحله. **نصر عارف**، الحضارة، الثقافة، المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، في **علي جمعة محمد وآخرون**، بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الاردن، المجلد الأول، الطبعة الأولى، 1998، ص.255.

[3] نصر عارف، الحضارة، الثقافة، المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المرجع السابق، ص. ص.253.

[4] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، المرجع السابق، ص. 16.

فمفهوم الثقافة في أوربا في بدايات عصر النهضة على مدلوله الفني والأدبي تمثل في الدراسات التي تناولت التربية والإبداع، وبعدها عمد فلاسفة القرن السابع عشر (17) إلى تطبيق المناهج العلمية في دراسة المسائل الإنسانية مفردين لها مضمارا خاصا سموه القطاع الثقافي، ثم اعتمد **فرانسيس بيكون** صورة التثمير، بينما استعمل **توماس هوبز** عملية التثقيف بمعنى العمل الذي يبذله الانسان لغاية تطورية[1]

01-02- الثقافة: ثراء وإثراء

في المسار إلى تلمس تحديد وضبط مفهوم الثقافة نجد تعريف الانجليزي **ادوارد بارنات تايلور** (*Edward Burnet Taylor 1832-1917*) صاحب ابسط تعريف للثقافة وأشدها رسوخا وثباتا وهو الذي لم يخرج تعريفه للمفاهيم الليبرالية التي ترى عموما ان الثقافة هي ثمرة فكر الفكر[2]، حيث يقول: "***هي ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل المقدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الانسان من حيث هو عضو في المجتمع***"[*]، ويكاد يكون هناك توافق على الفضل في اقتراح أو تعريف شامل ودقيق للثقافة يعود لتايلور، إلى جانب الأمريكي **لويس مورغان** (*Lewis H. Morgan 1818-1881*) الذي عُد أول من اقترح أن تكون الثقافة موضوعا رئيسيا لتخصص الانثروبوجيا الثقافية والاجتماعية.[3] ومنه أصبح تعريف تايلور للثقافة بمثابة نقطة انطلاقة لمعظم التعريفات التي تناولت الثقافة[4].

ولئن كان تايلور مبتدع مفهوم الثقافة العلمي فان **بواس** *Boas* كان أول انثروبولوجي ينجز تحقيقات "على الطبيعة" بتسليط الملاحظة المباشرة والمطولة على الثقافات البدائية، وبهذا يكون هو مبتدع الاثنوغرافيا، وندين له بالتصور الانثروبولوجي لـ" النسبية الثقافية"والتي هي بالنسبة إليه مبدأ منهجي.[5]

وبالعودة الى تناول "الثقافة" والاختلافات في الفكر الغربي نجد ان **الفرنسيون** آثروا استعمال كلمة *Civilisation*، مع أن **دوركايم وموس** يريان انه هناك من الظواهر ليس لها إطار محدودا ومثل هذه الظواهر سميت ظواهر المدنية "*phénomènes de civilisation*"، وهي بصفة عامة ظواهر اجتماعية، ولكنها غير مرتبطة ببنيان اجتماعي معين، فتنتقل عبر الوطن المحلي لها او تتطور على مراحل من الزمن تفوق تاريخ مجتمع واحد، فهذه الظواهر تحيا فوق حياة القومية *supra-national*، ومعنى ذلك ان المدرسة الفرنسية تفرق بين النمط المادي من الحضارة، وبين النمط الاجتماعي والأصالة الروحية كما عند الألمان، فالأول عالمي النزعة، والثاني نسبي الطبيعة.[6]

---

[1] **حسين العودات**، المثقف العربي والحكم، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2012، ص.36.

[2] **رهيف اسودي حسين**، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، دراسة اجتماعية سياسية، دار الشؤون الثقافية العامة ووزارة الثقافة العراقية، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2013، ص.13.

[*] ويضيف تايلور في كتابه الانثروبولوجيا 1881 أن الثقافة هي شيء لا يملكه الإنسان. **كليفورد غيرتز**، تأويل الثقافات، مقالات مختارة، المرجع السابق، ص.06.

[3] عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المرجع السابق، ص.22.

[4] نبيلة إبراهيم، الثقافة في مواجهة العصر، قضايا سوسيولوجية معاصرة في علم الاجتماع الثقافي، دار الرواد الاسكندرية، مصر، الطبعة الاولى، 2008، ص.27..

[5] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، المرجع السابق، ص. ص.37-41.

- ذلك ان كل ثقافة بالنسبة إلى بواس تشكل كلية منفردة وهو ما اكسب عليه ليس بوصفه الظواهر الثقافية لشعب بل فهمها ذلك بوصفها بالكل الذي به ترتبط. فلا يتيسر لنا فهم عادة معينة ما لم نسع إلخاعها إلى سياقها الثقافي. كما كان بواس في إباحثه حياته وأكده على كراسة كل ثقافة ويدعو إلى احترام كل ثقافة نعتبر عن طريقة متفردة ليكون الإنسان إنسانا فقد حق لها التقدير والحماية كما كانت موضع تهديد.

[*] محي الدين صابر، الثقافة العربية وتحديات المستقبل، في في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995، ص. ص. 292.

منذ البداية أكد التنظير السوسيولوجي الفرنسي على قوة الثقافة، فمن وجهة نظر **أوجست كونت وإميل دوركايم** – فضلا عن فلاسفة القرن الثامن عشر- (18) الفرنسيين- تم النظر للمجتمع على انه متماسك عن طريق التزامات الأفراد للجوهر الثقافي المشترك، ودائما ما كانت الطبيعة المحددة لهذا الجوهر غامضة في علم الاجتماع الفرنسي-، ولكن تدل مفردات اليوم على أنظمة الرموز الثقافية التي تحمل معاني يشترك فيها أفراد من جماعة قطاع سكاني، ولديها القدرة على تنظيم أفعال الأفراد والوحدات المشتركة. وتم بناء الثقافة من اللغة، وحملت تاريخ الشعوب وتقاليدها وعلمها، وقامت أيضا بتنظيمها إلى قيم ومعتقدات وأيديولوجيات ومعايير وقوانين توجه الأفعال والتفاعلات بين الوحدات الاجتماعية.[1] أما الفرنسي- الآخر **جاك بيرك** فقد وسع وعمق في معناها، فهي عنده مثل كلمة "العرفان" تستعصي- على التعريف وذات أبعاد وكلما حاولنا الاقتراب منها نجد أنفسنا أكثر بُعدا عنها[2]

فيما يعرفها الكندي **غي روشيه** (*Guy Rocher* 1924-) بأنها:" الثقافة هي مجموعة العناصر لها علاقة بطرق التفكير والشعور والفعل، وهي طرق صيغت تقريبا في قواعد واضحة والتي اكتسبها وتعلمها وشارك فيها جمع من الأشخاص تستخدم بصورة موضوعية ورمزية في ان معا، من اجل تكوين هؤلاء الاشخاص في جماعة خاصة مميزة"[3] ولعله التعريف الاكثر شمولا وعمقا، وهو الذي استفاد قبل وضعه من كل التعاريف الأخرى.[4]

فيما يؤكد الألمان مثل **كارل ماركس وماكس فيبر** على الثقافة بطرق مختلفة عن الفرنسيين، خاصة ما تعلق وتشتبك مع مفهوم الحضارة، فيقترب أحسن اقتراب من مفهوم الحضارة من خلال مقارنة مفهومه المتشابك معه أي "الثقافة"، ويمكن بهذا الصدد التمييز بين عدد من الاتجاهات المفهومية*[5]، خاصة تلك الجدلية بين الألمان والفرنسيين.

فيعرف **ماكس فيبر** الثقافة بأنها إسباغ المعنى والأهمية من وجهة نظر البشر على جزء محدود من الأحداث اللامتناهية غير ذات المعنى في العالم، وأفضل تعبير عن الثقافة نراه في الحياة الدينية، وعلى الرغم من أن الثقافة هي أفكار في الغالب ضمنية لا يمكن إدراكها إلا من خلال إعمال عاطفي للمخيلة فان فيبر أصر على أن المعتقدات والقيم واقعية مثلها مثل القوى المادية ومن الممكن ان تغير من طبيعة الواقع الاجتماعي.[6]

---

[1] جونثان، هـ. تيرنر، علم الاجتماع النظري، مقدمة موجزة لاثني عشرة نظرية اجتماعية، ترجمة موفق مطلبي الشمري، دار جامعة الملك سعود للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى، 2019، ص.ص.264-265.

[2] فيروز راد وأسير رضائي، تطوير الثقافة في مفهوم التنمية الثقافية عند علي شريعتي، تعريب احمد الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، 31، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص.14.

[3] غي روشيه، مقدمة إلى علم الاجتماع العام، ترجمة مصطفى دندشلي، الفقيه، بيروت، لبنان، الجزء الأول، الطبعة الثانية، 2002، ص.198.

[4] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكالات ...من الحداثة الى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، فيفري 2006، ص.32.

[5] فؤاد السعيد وفوزي خليل، الثقافة والحضارة، مقاربة بين التكوين الغربي والإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2008، ص.35.

- **فالاتجاه الأول** يرى ان الثقافة والحضارة مصطلحان يعبران الشيء نفسه، واستمر استعمال مصطلح *Civilization* للدلالة على الحضارة والثقافة معا دون تمييز. فيما يذهب **الاتجاه الثاني** الى اعتبار الحضارة تقتصر على الشق المادي فقط من الثقافة، ويعد الحضارة جزءاً من الظاهرة المجتمعية الاشمل، اي الثقافة، أما **الاتجاه الثالث** فيرى الثقافة والحضارة يعبران عن شيئين مختلفين، فالثقافة تعبر عن الجانب المعنوي، فيما تمثل الحضارة الجانب المادي. **واتجاهاً رابعا** يميل الى اعتبار الحضارة هي مجمل الانجاز المادي والمعنوي لمجتمع ما، جاعلا الثقافة جزءاً من الكيان الكلي المعنوي والمادي المسمى بالحضارة.

[6] ادم كوبر، الثقافة "التفسير الانثروبولوجي"، ترجمة عناية فتحي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 349، مارس 2008، ص.49.

وهي تتوافق بوجه خاص مع مجموع المعايير السوسي-ثقافية مؤسسة للهوية، وتهتبرها بعض مدارس علم الاجتماع "مصدرا ذاتيا للحركة".[1]

ولم يذهب **فيبر** الى ابعد من ذلك حيث يرى ان الثقافة "مجرد" بنية فوقية، فقد شعر –في الواقع- بان الثقافة يمكن النظر اليها على انها قوة مستقلة ذاتيا تقود التنظيمات الاجتماعية، ويؤكد التصنيف النموذجي المشهور لديه عن الأخلاق البروتستانتية والزهد الدنيوي انه يمكن حدوث التغيير لبنيوي عند وضع اوضاع بنيوية معينة في موضعها الصحيح، مثل استقرار نظام الحكم والمراكز الحضرية ..بمجرد وضعها موضعها الصحيح، يمكن ان تظهر معتقدات وأيديولوجيات حديثة لدفع المجتمع الى نمط جديد تماما من التنظيم المجتمعي.[2]

وتدين **لفيبر** بواحدة من أولى المحاولات في إقامة علاقة بين الظواهر الاجتماعية والطبقات الاجتماعية، فقد سعى في دراسته " الايتيقيا البروتستانتية وروح الرأسمالية الصادرة سنة 1905، إلى أن يبين أن السلوكات الاقتصادية التي تتخذها طبقة المقاولين الرأسماليين ليست قابلة للفهم إلا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تصورهم للعالم ونسق القيم لديهم، فاذا كانت هذه الطبقة قد ظهرت اولا في الغرب فليس ذلك مصادفة ان انبثاقها يعود بحسب رأيه إلى سلسلة من التغيرات الثقافية المتصلة بميلاد البروتستانتية...وان الأفراد المطبوعين ثقافيا بالبروتستانتية هم من شكلوا في البدء طبقة المقاولين الجدد[3] كما توصل إلى أن أصل الرأسمالية فيه تكون الثقافة هي "الروح" التي لطبقة جديدة من المقاولين هي التي خلقت في معنى ما الرأسمالية الحديثة.[4]

وعن التعارض **بين الثقافة والحضارة*** يذهب(الألماني) **اوزولد شبنغلر**(*Oswald Spengler 1880-1936*) في مفهومه للثقافة انها تشيخ فتصبح ثقافة، فمعايير التفرقة بين الثقافات هي المُثل الحياتية والأنظمة الأخلاقية والاطراد العلمية والفلسفية وتبرز القيم الروحية أهميتها في "روح الثقافة"، وان التعارض يحدث بين طور **النمو** أي "الثقافة" وطور **التدهور** أي " الحضارة"، فهما طوران متعاقبان والحضارة هي المصير المحتوم لكل ثقافة.[5]

وبذلك نجد أن الفكر الألماني طغت عليه –وخاصة عن طريق الرومانسيين- نزعة واضحة إلى التمييز تقييما بين الثقافة بمعناها الروحي والفكري والعلمي وبين الحضارة بمعناها المادي، هذا التمييز بقي بصفة ملحة في الفكر الألماني، يوافق فكر الفصل بين الروح والطبيعة، وأدى هذا إلى تدرجية تمر بالإنسان من إنسان متحضر "*civilisé*" إلى إنسان مثقف "*cultivé*" " إلى إنسان مُكوّن" "*formé*".[6]

فمفهوم الثقافة **الألماني** تطور من خلال الجدل مع مفهوم الحضارة الكونية الذي ارتبط بفرنسا، فما نظر إليه **الفرنسيين** على انه حضارة أممية اعتبره الألمان مصدرا للخطر على الثقافات المحلية المميزة، هذا الاختلاف المفاهيمي جاء متماشيا مع الخلاف الأيديولوجي، كما تضمن محاولات لإضفاء صبغة معينة على المفاهيم والتمكن من تداولها لعكس صيغة معينة تعمل على تمهيد الأرضية لبث ما يتناسب مع السياسات والأفكار.[7]

---

[1] كيل ريمار، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، ترجمة وتعليق: نذير طيار، "تعليقات جزائرية على شبه -اعتراف فرنسي"، سلسلة دراسات وكتابات ثقافية (29)، دار كتابات جديدة، د من الطبعة الأولى، أوت 2016، ص. 34

[2] جولاان، ه، تيرنر، علم الاجتماع النظري، مقدمة موجزة لاثنتي عشرة نظرية اجتماعية، المرجع السابق، ص ص.265. 266.

[3] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، مراجعة الطاهر لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2007، ص.135، وص.137.

[4] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، المرجع السابق، ص. 135.

[5] رهيمة اسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، دراسة اجتماعية سياسية، دار الشؤون الثقافية العامة ووزارة الثقافة العراقية، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2013، ص.14.

[6] الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، الطبعة الثالثة، 1978، ص.07.

[7] نصيرة بلمول، منطلقات اقتران الثقافة الخصائية، مجلة العلوم الإنسانية، الجزائر، المجلد 20، العدد الأول، 2020، ص.736.

وعلى العموم فان الجدل **الفرنسي– الألماني** حول "الثقافة" هو نقاش نمطي أولي للصراع بين مفهومين وهما في العمق شكلان لتحديد مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية المعاصرة،[1] تبنت فيها البرجوازية المثقفة الألمانية للكلمة والى استخدامها إياها في معارضتها لارستقراطية البلاط، وعلى عكس الوضع الفرنسي فلم تنعقد بين البرجوازية والارستقراطية في ألمانيا صلات قوية، وكان النبلاء معزولين نسبيا عن الشرائح الاجتماعية الوسطى وكانت بلاطات الامراء منغلقة جدا والبرجوازية مستبعدة الى حد كبير عن اي نشاط سياسي هذا التباعد الاجتماعي غذى نوعا من البغضاء وخاصة لدى عدد معتبر من المثقفين[2]

هذا الاشتباك الأيديولوجي يفسره الالماني **نوربارت إلياس** (*Norbert Elias* 1897 - *1990*) ويرجعه الى الأسباب الاجتماعية الكامنة وراء هذه الاختلافات الأيديولوجية، ولأسباب واضحة لاق فيها مفهوم الحضارة الكونية قبولا لدى الطبقات المهنية في الدول "الامبريالية" مثل فرنسا وبريطانيا، في حين أن مفهوم الثقافة *kultur* يعكس الوعي الذاتي لأمة (مثل المانيا) دائمة البحث عن حدودها وإعادة ترسيمها، بالمعنى السياسي والروحي".[3]

أما **الانجلوسكسون** فلم يفرقوا بين المعنيين- عند الفرنسيين والألمان-، وهو الاتجاه الذي اخذ به علماء الأجناس [4] وكانت انطلاقة الانجليز في تعريفهم للثقافة عبر المسائل السياسية والدينية، ليظهروا الثقافة من زاوية تطبيقاتها العملية[5] فقد عرفها **ارنولد ميتو** بانها عملية ترق نحو الكمال الإنساني تتم بفضل أفضل الأفكار التي عرفها العالم وبتطوير الخصائص الانسانية المميزة[6]، فكانت الرؤية لعلم الاجتماع البريطاني والأمريكي تنظر الى ثقافة الجماعات الاجتماعية على انه مجموعة من المعتقدات والأعراف او طريقة عيش الناس، [7] ثم بدأ مفهوم مفهوم الثقافة يطفوء مفهوم الحضارة ببطء ما بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر واخذ يدل على "طاقم من خصائص ومنتجات المجتمعات الإنسانية".[8]

---

[1] بهلة ابراهيم، الثقافة في مواجهة العصر، قضايا سوسيولوجية معاصرة في علم الاجتماع الثقافي،المرجع السابق، ص.68.

- " جدل ايديولوجي بين مفهومين للثقافة، ومنافسة بين نزعتين قوميتين فرنسية والمانية، فكلا شعارين يستخدمان كأسلحة تستخدم من الطرفين.

- هذا الجدل اجج المواجهة بين القوميتين الفرنسية والالمانية خلال القرن العشرين وصداها العنيف ابان حرب 1914-1918 المجادلة الايديولوجية بين تصوري الثقافة فاستعملت الكلمات شعارات تستخدم كسلاح الاسلحة. **فليس كوش**، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، المرجع السابق، ص. 26.

[2] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، المرجع السابق، ص. 21.

- " هؤلاء المثقفين وصفوا بالقيم المسماة "روحية" والمؤسسة على العلم والفن والفلسفة والدين ايضا قيم "الكنيسة" الارستقراطية، ففي نظرهم لا تهتم بالاصالة والعمق الا القيم الاول، اما الثانية فهي سطحية ومفتقرة الى الصدق، فهؤلاء المثقفين المتصدر العليم من الاوساط الجامعية اخذوا على الامراء "الالمان" اهمالهم الفنون والاداب وتكريسهم جل اوقاتهم لاقامة حفلات البلاط، وذلك لفرط اصرارهم على تقليد عوائد البلاط الفرنسي "المتحضرة".

[3] آدم كوبر، الثقافة، التفسير الانثروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، العدد 349، مارس 2008، ص.45.

- نظرا الى ارتباطها بالظروف السياسية، انشغلت تلك الافكار واخذت تبعا للتغيرات التاريخية، ففي اعقاب الثورة الفرنسية برز التناقض بين الحضارة الارستقراطية المزيفة والثقافة القومية الاصلية كوقف نقيض بين فرنسا والمانيا، تجدد هذا التناقض بعد هزيمة المانيا في الحرب العضمى، وهي الحرب التي سميت ضدهم باسم الحضارة الكونية، وتعلمت فكرة الثقافة خلال الكفاح الذي نتج عن ذلك من اجل اعادة تحديد هوية ومصير المانيا، وخصت الثقافة والحضارة التهامتناقضة التي (من وجهة نظر بعض الالمان) فصلت بين المانيا وفرنسا: القيم الروحية والقيم المادية، الصدق والاصطناع، الاخلاق الاصلية والاداب الظاهري.

[4] محي الدين صابر، الثقافة العربية وتحديات المستقبل، في في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995، ص. ص. 291-292.

[5] حسين العودات، المثقف العربي والحلم، دار السائق، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012، ص.38.

[6] نصر عارف، الحضارة، الثقافة، المدينة: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المرجع السابق، ص. 256.

[7] بهلة ابراهيم، الثقافة في مواجهة العصر، قضايا سوسيولوجية معاصرة في علم الاجتماع الثقافي،المرجع السابق، ص.32.

[8] مايكل بايس وآخرون، قاموس النظرية الثقافية والنقدية، الجزء الأول، ترجمة هيثم غالب الناهي وآخرين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، أوت 2020، ص.24.

وفي الدلالات المتنوعة لكلمة "ثقافة" وقرينتها "حضارة" راجع ذلك الامريكانيين **الفريد كروبر** (*Alfred Louis Kroeber 1876-1960*) و**كلايد كلوكهون** (*Clyde Kluckhohn 1905-1960*) في أوائل الخمسينات من القرن العشرين فعثروا على 164 تعريفا لما قد تعنيه الكلمة،[1] وقاما بفرزها على سبعة أصناف: وصفية وتاريخية وتقييمية وسيكولوجية وبنيوية وتكوينية، وجزئية غير كاملة،[2] والتفرعات التي التي تبلورت بعد ذلك تزيد ولا شك في عدد التعريف المقترحة، وليس من المستغرب ان يكون من بين الأعمال الأكاديمية بحوث تنحصر في تتبع مغمرة كلمة ثقافة.[3]

فيما تتجه الماركسية إلى إثارة الجدل بتعريف **كارل ماركس** للثقافة بأنها:" هي كل القيم المادية والروحية ووسائل خلقها واستخدامها ونقلها في المجتمع من خلال سير التاريخ".*[5] الثقافة من وجهة نظره تكون جزءا من البنية الفوقية للمجتمع، ويتم التحكم في هذه البنية الفوقية من قبل اولئك الذين يمتلكون وسائل الانتاج، ويتم تنظيمها في أيديولوجيات البنية الفوقية الثقافية بتشريع مصالح أصحاب راس المال الأقوياء ووسائل الإنتاج، وبالتالي كانت الثقافة قوة مشوشة، لأنها أغفلت العمل والمستضعفين، مع تنظيره في أن الثقافة تستطيع كسب بعض الاستقلال الذاتي، لانها تدفع الفاعلين الى البحث عن اشكال بديلة للبنية الاجتماعية.

ودائما ضمن الإطار الماركسي نجد ان مفهوم الثقافة ليس مجرد طرائق سلوك، بل الثقافة تعبير عن فهم واع للحياة واغتراف مستمر من المعارف والعلوم الفلسفية، وتقدم الوعي المتقدم الذي يقدمه الاطلاع النظري أي ممارسة عملية التثقيف المستمر ومن خلال التطبيق العملي للأفكار.[6] مما يجعل التعريف الماركسي يندرج ضمن صنف التعاريف ذات الطابع الشمولي والتي لا ترتكز على جانب واحد فقط من جوانب الثقافة فهو يعتبرها "كل القيم المادية والروحية ووسائل خلقها واستخدامها ونقلها، التي يخلقها المجتمع من خلال سير التاريخ".[7]

أما **وظيفة** الثقافة فحسب مفهوم **ليسلي هوايت**(*Leslie White 1900-1975*) فهي" ضبط الحياة حتى يمكن للكائنات الإنسانية أن تتحصل الصعاب التي تواجهها في الحياة، فالكائنات الحية تهدف إلى تخليد نوعها، ويساعد في ذلك تكوينها الجسدي الذي تتميز به، بالإضافة الى قدرته على تكوين تقاليد خارج تكوينه الجسدي، وتعرف هذه التقاليد بالثقافة وتظهر وظيفة الثقافة في الكيفية التي تربط بها الإنسان بالبيئة المحيطة

---

[1] في: دينيد إنغليز وجون هيوسون، مدخل الى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر، لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2013، ص.16.

[2] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والاشكالات ...من الخالة الى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، فيفري 2006، ص.28.

[3] الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، الطبعة الثالثة، 1978، ص.06.

- * ويعرفها **كروبر وكلاكهون** بانها تتكون من نماذج ظاهرة وكامنة من السلوك المكتسب والمنتقل بواسطة الرموز والتي تمثل الانجاز المميز للجماعات الإنسانية والذي يظهر شكل مصنوعات ومنتجات اما قلب الثقافة فيتكون من الأفكار التقليدية المتكونة والمتناقلة تاريخيا وخاصة ما كان مفصلا مبنا بالقيم، ويمكن ان تعد الأنساق الثقافية، ناتجا للفعل من ناحية، كما يمكن النظر بوصفها عوامل شرطية محدد للفعل مثبل،[4] وبذلك فقد أضافا البعد السيكولوجي والبنيوي للثقافة، ثم إبرازها للثقافة كنموذج من السلوك، فضلا عن اهتمامها بديناميكية الثقافة وكيفية انتقالها ويفسر انتقالها مع ابرازها الصلة الوثيقة بين الثقافة والشخصية.

نبيلة ابراهيم، الثقافة في مواجهة العصر، قضايا سوسيولوجية معاصرة في علم الاجتماع الثقافي، دار السواد، الإسكندرية، مصر، الطبعة الاولى، 2008، ص.ص.31-32.

[4] نبيلة ابراهيم، الثقافة في مواجهة العصر، قضايا سوسيولوجية معاصرة في علم الاجتماع الثقافي،المرجع السابق، ص.35.

- * ويقصد من ذلك ماركس ان الثقافة ظاهرة تاريخية ويتحدد تطورها بتتابع النظم الاقتصادية والاجتماعية وتتحدد الثقافة في اي مجتمع طبقي طابعا طبقيا سواء فيما يتعلق بمضمونها الأيديولوجي او اهدافها العميقة

[5] زهيرة السوداني حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، دراسة اجتماعية سياسية، دار الشؤون الثقافية العامة ووزارة الثقافة العراقية، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2013، ص.16.

[6] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والاشكالات ... من الخالة الى العولمة، المرجع السابق، ص.32

به كما انها تربط الأفراد بعضهم ببعض ويدخل كل منهم في علاقة مع الآخرين ويرتبط الإنسان بالمواطن بفعل الأدوات والاتجاهات والمعتقدات".[1]

ومن خلال مجمل هذه التعريفات يمكن أن نتبين المحددات العامة لمدلول المفهوم، وذلك لانه لا يمكن ان ندعي الإلمام بجميع التعريفات التي طرحها الفكر الغربي[2] كما ان حصر هذه التعريفات ليس ضمن نطاق هذا البحث مما يجعلنا نتلمس المحددات الاساسية التي تعطي للمفهوم ماهيته.

02- الثقافة في الفكر الإسلامي والعربي:

02-01- الثقافة: مسار الكلمة في اللغة العربية.

ورد الفعل "ثقف" الذي هو مصدر كلمة الثقافة وتطرقت إليه بعض معاجم وكلمات القرآن الكريم، هذا الفعل جاء في سياق لا يلفت الانتباه إليه، أو التأمل بصورة تساعد على اكتشافه والتعرف عليه، وبالتالي إمكانية تطويره وتحويله إلى مفهوم يعبر عن فكرة محددة لها قابلية التجدد والنمو متى ما اتصلت بتراكمات معرفية وخبرات اجتماعية[3]

وجاء في لسان العرب لان منظور ان كلمة " الثقافة" اشتقت من فعل "ثقف"، وهو ثقف الشيء ثقفا وثقافا وثقوفة ورجل ثقف: حاذق الفهم: حذقه " هو غلام لقن ثقف اي ذو فطنة وذكاء والمراد انه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه[4]، وفي هذا تم التركيز في المعرفة على ما يحتاج الإنسان إليه طبقا لظروف بيئته ومجتمعه وليس على مطلق أنواع المعارف والعلوم.[5]

وتتبع **معجم الدوحة التاريخي** للغة العربية "الثقافة" فعاد إلى سنة 15 هجرية الموفقة لسنة 636 ميلادية، أين أورد **الطبري** في تاريخه مقالة "**عاصم بن عمرو التميمي**" أين جاءت بمفهوم الحِذْق والمهارة"، وفي سنة 175 هجرية/791 ميلادية بمعنى شِدّة الخُصُومَة".[6]

كما وردت اللفظة "ثقافة" معطوفة على لفظ "صناعة" في مقدمة كتاب "طبقات الشعراء" لمحمد الجمحي* حوالي سنة 230 هجرية/846 ميلادية.[7] وبذلك برزت مادة "ثقف" في معاجم اللغة في مضمونين: الأول حسي، والآخر ذهني- تجريدي*.[1]

---

[1] خير الحليل، مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، المرجع السابق، ص ص.82-83.

[2] نصر عارف، الحضارة، الثقافة، المدينة: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المرجع السابق، ص.258.

[3] زكي الميلاد، المسألة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الأقصى-لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص ص.16-17.

[4] ابن منظور (محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الإفريقي) لسان العرب لابن منظور، تحقيق عبد على الكبير واخرون، دار المعارف، القاهرة، مصر، حرف الثاء مادة ثقف، الجزء الثالث.

[5] نصر عارف، الحضارة، الثقافة، المدينة: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المرجع السابق، ص. 265.

[6] معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الموقع الالكتروني: https://www.dohadictionary.org، تاريخ الولوج والاطلاع: 12 مايو 2022، الساعة: 15.15.

- " في قول **عاصم بن عمرو التميمي**" **يا معشر الرّماة ذُبُّوا وكبان الفيلة عنهم بالنّبل، ...يا معشر أهل الثّقافة، استكبروا الفيلة فقطعوا وضنها**".

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، "تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف ودار سويدان، القاهرة-بيروت، مصر-لبنان، الطبعة الثانية، 1967، ص.530.

- " جاء في كتاب العين **للفراهيدي** قوله:" **خَلٌ ثقيف: قد ثَقُف ثقافة. ويُقال خَلٌ ثِقِيف**".

أبو عبد الرحمن الخليل بن احمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، مصر، د.ت، ص.138.

[7] محسن محمد حسين، المثقف اللامنتمي في التراث الإسلامي، دراسة عن قمع الدولة للفكر الأحر، دار الزمان، بغداد، العراق، الطبعة الاولى، 2016، ص.09.

وكان حديث **ابن خلدون** عن الثقافة في مقدمته على عدة انساق من حيث الاستعمال، وكانت باشتقاقات مختلفة، بحيث كانت الكلمة تتبدل وتتغير في كل مرة بتصريفات وصيغ متباينة...، والذي يُستفاد من هذه الاستعمالات لكلمة ثقافة بصيغها وهيئاتها المختلفة، هو أن ابن خلدون تعامل معها باعتبارها مفردة لغوية متعارفا عليها في مفردات وقاموس اللغة العربية، ولم يتعامل معها كمفهوم له من المعاني والدلالات المعنوية والسلوكية والاجتماعية بحيث يكون متطابقا أو قريبا من الفهم والإدراك الذي يتحدد اليوم حول الثقافة، ورغم أن البعض يرى أن ابن خلدون قد أدرك الفرق بين الثقافة والحضارة بتمييزه بين العمران والحضارة وان ما يقصده من العمران هو الثقافة، وهذا الرأي" غير دقيق، وكذلك الأمر بالنسبة للذين اعتبروا ابن خلدون كان يعني بلفظ "الملكة" ما تدل عليه لفظة الثقافة[2]

والثقافة عربيا كلمة لا تحيل على الفكر أو الروح، والثقافة التي يحيل إليها لفظ "مثقف" في خطابنا المعاصر ليست هي كما تفهم في الخطاب العربي القديم، وليست بمعناها في اللغات الأوربية، فلقد تطور استخدام الكلمة إلى ان أصبحت مفهوما له دلالات معرفية خاصة، وأبعادا سوسيولوجية متعددة[3]

إلا انه ورغم امتياز العرب بحلول الإسلام، ابن بدأ معركته بسلاح الوحي، لتغيير الوعي، فكانت الحداثة في أن دينا قويما جديدا في عصره يخوض معركة ثقافية بسلاح الكلمة، القراءة والكتابة، والسماع، ومن النواة الثقافية المركزية "الصحابة والقراء" جرى تحطيم "الوثن" وما وراؤه في العقلية العربية قبل تحطيم أوثان المجتمع والسياسة في مكة والمدينة.[4]

لكن مع طور الانحطاط الذي عم العالم الإسلامي، وبمباشرة الاتصال الفكري والمعرفي ومباشرة حركة الترجمة تم فيها اختيار كلمات عربية نزعت من جذورها وسياقها لتعبر عن ألفاظ أجنبية جاءت بعد ذلك بكل دلالاتها وجذورها وجوانبها المنظورة وغير المنظورة لتزيح المعنى العربي جانبا وتحل محله تماما، فلا يبقى منه غير الوعاء الخارجي "اللفظ" فلم تتم الترجمة طبقا للدلالات الأصلية لكلا اللفظين بحيث يختار من العربية اللفظ الذي تتساوى دلالاته او تقارب دلالات اللفظ الأوروبي، وقد ادى ذلك -فيما أدى- إلى طمس الدلالات الحقيقية للمفهوم العربي واستبدال دلالات أوربية بها بحيث لم يعد من المفهوم العربي غير لفظة[5]

** حيث قال: " ..والشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل القلم كسائر أصناف العلوم والصناعات، منها ما تثقفه العين، ومنها ما تثقفه الاذن ومنها ما تثقفه اليد، ومنها تثقفه اللسان"

محمد بن سلّام بن عبيد الله الجمحي بالولاء، أبو عبد الله (139-231هـ)، قراءة وشرح محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، المملكة العربية السعودية، جزئين.

[1] محمد رياض وتار، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1999، ص.11.

* المضمون الحربي- استخدم في جانبين، الأول الأشياء الجامدة، كالسيف والرمح، كما اشتق العرب القذاف الآلة التي يقوم بها القوس او الرمح، والثاني للدلالة على المهارة في القتال، فالرجل يوصف بالثقف اذا كان جيد الحذر في المعركة وسريع الفهم. اما المضمون اللاحربي لمادة "ثقف" فهيئة الفطنة والذكاء وسرعة التعلم.

[2] زكي الميلاد، المسألة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص. 24ص.26. 27.

* عدم صواب هذا الرأي من جهتين: **الأول** أن ما يقصده ابن خلدون من العمران ليس هو الثقافة قطعا، وإنما هو الاجتماع البشري القائم على مفهوم العصبية. **والثاني** أن نظرية ابن خلدون كانت تدور حول الدولة وليس حول الحضارة، وهذا ما التفت إليه **مالك بن نبي**، وبه تبوث نظريته التي تحدث حول الحضارة، عن نظرية ابن خلدون التي تحدث حول الدولة.

[3] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكالات ...من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، فيفري 2006، ص.30. 31.

* خليل احمد خليل ومحمد علي الكبيسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، (البحث الأول: خليل احمد خليل، الثقافة سلطان المثقف " الاسم الأخر للحرية")، المرجع السابق، ص.48.

[5] نصر عارف، الحضارة، الثقافة، المدينة: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المرجع السابق، ص. 260.

فعند الحديث عن سيرة *culture* بعد ترجمته إلى العربية نجد نوع من الخلط في المعاني، فقد تُرجم هذا المفهوم إلى لفظين عربيين غير مترادفين أو حتى قريبين في الدلالة أو في الجذر اللغوي، حيث تُرجم إلى "ثقافة" مرة وأخرى "حضارة" مرة أخرى وثالثة ويترجم إلى الاثنين معا، فيقال أن *culture* هي الثقافة والحضارة.[1]

وفي اتجاه ترجمة مفهوم *culture* إلى اللفظ العربي "ثقافة" نجد **سلامة موسى** أول من أفشى هذا اللفظ، مشيرا إلى انه لم يكن هو من سكه بل انتحلها من **ابن خلدون**، أما ترجمة إلى اللفظ العربي "حضارة" فقد برز مقابل اللفظ الانجليزي، في كتابات علماء الاجتماع والانتروبولوجيين العرب[2]

وبذلك وقبل الترجمة تكون الثقافة في الحضارة **الإسلامية العربية**، مربوطة بمعنى الحضارة بالمعنى المتخصص له، كالفكر والتصور والانفعال والتفاعل واللغة والتواصل ....، فان الثقافة الإسلامية العربية ثقافة متميزة، تمثل ذلك العطاء الحضاري في أوليتها التاريخية، وكانت لسان حضارة عالمية انسانية، شكلت التاريخ، حملتها رسالة الاسلام، ثم كانت اضافات علمية، في مجالات شتى.[3]

ورغم تشتت تشخيص واقع الثقافة الإسلامية "حاليا" بين القائل أنها استسلامية للماضي التليد، وبين من يراها بدأت تتأثر بالمظاهر الخارجية للثقافة الغربية، فيعبر على هذا التأثر المظهري في انه يشكل خطرا على الهوية الإسلامية من حيث انه يهز أركان الثقافة الإسلامية، ومدرسة أخرى تدعو الى نهضة ثقافية توفق بين المنطق والوحي بما يمكن العالم الإسلامي من تجنب التشرذم الفكري أو ما يسمى بمشروع "أسلمة المعرفة".[4] ورغم هذا التشتت إلا انه في الحقيقة تشتت تنوع ونماء حي للثقافة الإسلامية، والمشكلة الحقيقية ليست وراثية بل المشكلة موجودة في عقولنا، كما الثقافة ورغم أنها لم تكن من الكلمات التي حضيت بالاهتمام اللافت أو المميز في الثقافة الإسلامية، إلا أن الإسلام جاء بطائفة من الكلمات والتسميات ما يفوقها.

كما انه ما ينبغي الوقوف عليه لأهميته، هو أن وان كانت "الثقافة" منشأها إنساني فان كشفها في صورتها الحديثة أكيد غربي، وفي هذا لولا التعرف على مفهوم الثقافة كما وصل إلينا من منظومة الثقافة الأوربية لما التفتنا إلى مفهوم الثقافة بنظرة جديدة، التي لم تكن لها تخلق او لمعان قبل التعرف عليها، ولما تولد فينا الحافز لضرورة بناء مفهوم مستقل للثقافة ويكون بحسب الدلالات التي تعطى في اللغة العربية، لهذا فان المفهوم الأوربي هو الذي نبهنا الى مثل هذه الحاجة والضرورة، ولا نعلم انه لولا ذلك المفهوم هل كنا لنلتفت لكلمة الثقافة عندنا أو لا؟[5]

---

[1] عند الحديث عن سيرة المفهوم بعد ترجمته الى العربية نجد انفسنا أمام نوع من الخلط والتشويه بل والتلبيس في المعاني، فقد تُرجم هذا المفهوم الى لفظين عربيين غير مترادفين أو حتى قريبين في الدلالة والجذر اللغوي، حيث تُرجم الى "ثقافة" مرة، والى "حضارة" مرة أخرى وثالثة يترجم الى الاثنين معا.

[2] نصر عارف، الحضارة، الثقافة، المدينة: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، الطبعة الثانية، 1994، ص.27.

[3] نصر عارف، الحضارة، الثقافة، المدينة: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المرجع السابق، ص.ص.260-264.

[4] محي الدين صابر، الثقافة العربية وتحديات المستقبل، في في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995، ص.ص. 300-301.

[5] محمد السماك، الاستعلال الديني في الصراع السياسي، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2000، ص.10.

[6] زكي الميلاد، هل توجد لدينا نظرية في الثقافة؟ مجلة كلمة، منتدى الكلمة، بيروت، لبنان، العدد 40، السنة العاشرة صيف 2003، ص.32. متوفرة ومنشورة على موقع المجلة: http://kalema.net/home/article/view/83، تاريخ الاطلاع: 02 فيفري 2020، الساعة:15.00.

02-02- الثقافة مرئيات إسلامية وعربية:

ينطلق **علي عزت بيغوفيتش** بفكرته عن الثقافة إلى اعتبارها الأقرب من حيث الروح العامة إلى الفكر الألماني في موقفه في فكرة الثقافة والحضارة[1]. ففي كتابه "الإسلام بين الشرق والغرب" يخصص **بيغوفيتش** الفصل الثاني (الثقافة والحضارة) ليشرح فيه فكرته حول الثقافة بالمقارنة مع فكرة الحضارة، ويفرق بينهما[2]، ففي رؤيته الميتافيزيقية للثقافة يربطها بعالم السماء والمثل العليا، في حين يربط الحضارة بعالم الأرض، أو الطبيعة والعناصر المادية عنده تعني: "الثقافة تبدأ "بالتمهيد السماوي" بما اشتمل عليه من دين وفن وأخلاق وفلسفة، وستظل الثقافة تعنى بعلاقة الإنسان بتلك السماء التي هبط منها.. "[3]." وينتقل في فصل آخر ليتناول الإنسانية، الفن والأخلاق والفنان، مستخلصا أن "تاريخ الثقافة" مفهوم متناقض، وان ما يمكن كتابته في هذا المجال هو مجرد جدول زمني بالوقائع التاريخية، ثم يقول في مفهومنا عن "التطور" في الثقافة الإنسانية تقلبه الحقائق، فالثقافة لا تطور فيها، والإنسان هو العنصر الثابت في تاريخ العالم[4] هذا مع الإشارة إلى أن المنطلق والاعتبار الديني **لبغوفيتش** الذي اصبغ عمله باعتباره الثقافة تقوم على المعتقد الديني فيما الحضارة تتجرد من ذلك يقربه كذلك من التيار الانجلوساكسوني بخصوص ربطه الثقافة بالدين.[5]

و بالنسبة **لشريعتي** فانه يجب علينا ان نعرف "نمطنا الثقافي"" والمقصود بنمطنا الثقافي عنده هو الروح الغالبة على مجموعة معارف مجتمع ما وخصائصه وإحساساته وتقاليده ونظراته ومُثله، لانها كلها تحتي على روح مشتركة يؤلف بينها كلها شكل يسمى الثقافة، ومن هنا فمعرفة ثقافة مجتمع ما، هي بمثابة معرفة حقيقة بواطن ذلك المجتمع ونقاطه الحساسة وعواطفه.[6]

ويعرف **شريعتي** الثقافة في مواطن كثيرة من مؤلفاته، منها تعريفه للثقافة بأنها تاريخ موجز جدا للجماعة والأمة، وهي مجموع المظاهر المعنوية والفنية والتاريخية والأدبية والدينية التي تشكلت لجماعة، واتخذت لها قالبا مميزا على امتداد تاريخ تلك الجماعة...، وبمعناه الأخص والدقيق هي مجموع الضمائر الفلسفية، الأدبية، الدينية، العلمية، السياسية... الموجودة في اية ثقافة لكن في كل واحدة من تلك الثقافات يكون للضمير الأقوى والأكثر تأثيرا الدور الأكبر في تكوين تلك الثقافة.[7]

---

[1] زكي الميلاد، المسألة الثقافية، ضمن اعمال بناء نظرية في الثقافة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص. 92

[2] علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة النور ومؤسسة بافاريا للنشر، الكويت-بيونيخ، الكويت-المانيا، الطبعة الأولى، جانفي 1994، ص 93-106.

[3] زكي الميلاد، المسألة الثقافية، ضمن اعمال بناء نظرية في الثقافة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الأقصى-لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص.

[4] "فكل شيء في إطار الثقافة إما تأكيد أو رفض أو شك أو تأمل في ذكريات ذلك الأصل السماوي للإنسان. تحيز الثقافة بهذا المعنى، وتستمر هكذا خلال الزمن في نضال مستمر خلال هذا الفخ.

[5] علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، المرجع السابق، ص 226.ص.236.

[6] نصيرة بلبول، منطلقات الفكران الثانية الثقافية الحضارية،مجلة العلوم الإنسانية، الجزائر، المجلد 20، العدد الأول، 2020، ص.742.

[7] علي شريعتي: مسؤولية المثقف، ترجمة ابراهيم اليسوفي شتى، دار الامير، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2007، ص. 135.

[8] "فنمطنا الثقافي هو النمط الديني الإسلامي، على عكس النمط الفلسفي عن اليونان، والفني والعسكري لدى الرومان او الديني لدى اليهود... لذلك يؤكد شريعتي على ان المثقف عندما يجب عليه ان يفهم ان الروح الغالبة على ثقافته هي الروح الإسلامية، وان الاسلام هو من صنع تاريخ مجتمعه، وان لم يدرك هذه الحقيقة الواقعة "كما فعل مثقفينا" فسوف يسقط بحمية جوه المصطنع الجدود.

[9] فيروز راد وأمير رضائي، تطور الثقافة في مفهوم النخبة الثقافية عند علي شريعتي، تعريب احمد الموسوي، مركز الحضارة لنهضة الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، 31، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص.172.

فيما يطلق **سمير أمين** على النظريات الغربية المقترحة في مجال الثقافة "بالتشويه الثقافوي"ويلفت النظر إلى أن هذه النظريات تقوم على فرضية تواجد عناصر ثقافية ثابتة تتعدى مراحل التطور التاريخي، ولذلك لا يوجد تعريف مقبول بشكل عام لما هو مجال الثقافة بالتحديد**".[1]

فالثقافة لا يمكن ان تكون بـ "الكلية"مستوردة في أسسها حيث ترتبط بكيان الامة ومفاهيمها الأساسية، فثقافة الشرق غير ثقافة الغرب، وهما مختلفان عن الثقافة العربية الإسلامية، ذلك أن ثقافة الشرق تقوم على المفاهيم الروحية الصرفة، وفي الغرب تقوم على المفاهيم المادية، أما الثقافة العربية الإسلامية فتقوم على مزاج بين الروح والمادة والنفس والجسم والعلم والدين والعقل والقلب[2]

هذه الخاصية التي جعلت **محمد عمارة** يقول عن الثقافة " هي كل ما يسهم في عمران النفس وتهذيبها... فالتثقيف، من معانيه: التهذيب...وإذا كانت "المدنية" هي تهذيب الواقع بالأشياء، فان الثقافة هي تهذيب النفس البشرية بالأفكار والعقائد والقيم والفنون – وكلاهما- الثقافة والمدنية- عمران ..عمران للنفس وعمران للواقع، ولذلك مثلا شقي الحضارة – التي هي "العمران"، ويضيف عن التمايز في الثقافات أنها جاءت كثمرة لتميز النفس الإنسانية، في كل حضارة من الحضارات، وذلك لتميز المكونات والمواريث والعقائد والفلسفات والعادات والأعراف التي ما يزت "ميزت" بين البصمات الثقافية في أمم هذه الحضارات...، ثم يجعل من مكونات هويتنا ومع الإسلام تأتي اللغة العربية التي هي لسان الإسلام ووحيه المعجز، ثم يتأتي التاريخ الذي هو تاريخ الأمة كما هو تاريخ الدين[3]

اما الجابري فانه في كتابه "المسألة الثقافية في الوطن العربي" يحدد مضمون الثقافة في موضعين، يعلن في الأول اعتماده للمفهوم "العربي لكلمة ثقافة وليس المفهوم الألماني ولا الانتروبولوجي، فالمعنى العربي لكلمة ثقافة يضمن العلاقة العضوية بين كلمتي ثقافة ومثقف، بينما في اللغات الأوربية لا يضمن هذه العلاقة اشتقاقيا وتحدث انفصالا بين كلمتي: كولتور وانتلكتويل[4]، ومنه يخلص **الجابري** إلى التعريف التالي: " إن ما نقصده هنا بالثقافة هو ما يجعل الإنسان "مثقفا" بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، والمثقف في المجال التداولي العربي الراهن هو من مهنته استهلاك "المواد" الفكرية والمساهمة في إنتاجها ونشرها[5]".

---

[1] سمير امين، نحو نظرية للثقافة، نقد التركيز الأوربي والتركيز الأوربي المعكوس، معهد الإنماء العربي، دراسات الفكر العربي، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، سنة 1989، ص. 07.

[2] ** ويقف سمير أمين أمام ثلاثة مواقف، أولها نظرة الذين يرفضون مبدئيا مفهوم الثقافة العلمية وآفاقها، وثانيتها نظرة التيار الأوربي المركز السائد الذي يلغي المشكلة، وثالث المواقفموقف الذين يعتبرون ان التساؤل في الامر ضروري.

[3] أنور الجندي، الثقافة العربية المعاصرة، في معارك التغريب والشعوبية، مطبعة الرسالة، القاهرة، مصر، د.ت، ص.14.

[4] * وحتى المسيحية كانت بالنسبة له مستوردة وليست من نبت أرضه، لذلك فهو لم يقبلها كلية بشرقيتها وسماحتها، ولكنه صنعها بطريقته ثم لحاها حين وقفت في وجهه.

[5] محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، سلسلة : في التنوير الإسلامي، 32، الطبعة الأولى، فيفري 1999، ص.05-06، ص.09.

[6] عبد الرزاق الشريف أمقران، التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة، دار الأيام، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2015، ص.52.

[7] محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، المرجع السابق، ص.19.

أما الموضع الثاني فهو ارتباط الثقافة بالجغرافية، عنصر أبرزه المفكر عندما حلل الوظيفة التاريخية لثقافة العربية، وخلص إلى أن المفكرين والباحثين يجب أن يتعاملوا مع الثقافة العربية كمقوم من مقومات الوطن العربي، وليس بوصفه حقلا معرفيا يمكن دراسته وتحليله بعيدا عن هوية حامليها.[1]

واقتناعا بهذه الأهمية جعل **طه عبد الرحمن** من الثقافة مبدأ أساسي لما يُسميه بـ" المشترك القيمي"، ذلك انه في تناوله للخاصية الدينية لدى المثقف المرابط واعتقاده بقوة أن جوهر الدين هو إنسانيته، وبقدر ما يتضمن الدين من "المشترك الإنساني"" يكون تحققه بالخاصية الدينية، فيحدد **طه عبد الرحمن** مبدأين تأسيسيين يوسعان المشترك القيمي، احد هذين المبدأين هو أن أصل الثقافة ليس كما ساد الاعتقاد بذلك، أن تكون إنتاجا قوميا أو محليا، وإنما أن تكون إنتاجا إنسانيا وعالميا، أي "مؤنسا للامتثال" و"مُعالما للأغيار" بما أن الثقافة عملية تكوينية لا خاصية كيانية، إذ القيم التي تختص بها مستمدة من الدين، والدين مجموعة قيم عملية تنسع، بموجب مصدرها الإلهي، للكائنات كلها حتى لو خص الإنسان بنزولها.[2]

فيما يلج **زكي الميلاد** الثقافة من بوابة ابن خلدون، فيشير إلى انه استعمل "الثقافة" كمفهوم اجتماعي وحضاري وسياسي في مقدمته كان في ستة مواقع،[3] وذلك في تأكيد منه على علاقة العرب بكلمة الثقافة في عصر ما قبل الإسلام، إلا انه يعترف بأنها ظلت على حالها مجرد كلمة لغوية، لم تتجاوز نطاق وحدود الكلمة الضيق والمحدود، متسائلا عن أسباب عدم تحولها من كلمة إلى مفهوم؟ هذا التحول الذي يجمل القول فيه بأنه التحول من عالم اللغة وقوانينها إلى عالم الاجتماع وقوانينه، والتأخر في طرح هذا السؤال يكشف حسب الميلاد ضآلة مستويات النظر والتفكير في داخل الثقافة الإسلامية حول مسالة الثقافة التي ما زالت في طور الكلمة ولم تتحول الى طور المفهوم[4] هذه المسالة التي يراها تبلورت في المجال الإسلامي الحديث والمعاصر على خلفية حاجة الأمة إلى النهضة والتقدم والتمدن، وعلى أساس أن مشكلة الأمة في جوهرها هي مشكلة حضارية، وفي إطار البحث عن إصلاح الأمة على المستوى العربي والإسلامي، وليس في نطاق الدولة القطرية أو المجتمع المحلي، مع تأكيده أن هناك منطلقين في النظر والتحليل لأحوال وأوضاع عالمنا العربي والإسلامي، هناك المنطق الثقافي أو منطق المسألة الثقافية، وهناك المنطق السياسي أو منطق المسألة السياسية، وما بين هذين المنطلقين تختلف طبيعة المرئيات والاستشرافات، واتجاهات النظر والتحليل[5].

---

[1] عبد الرزاق الشريف امقران، التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة، المرجع السابق، ص.52.

[2] طه عبد الرحمن، تغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، منشورات مركز مغارب، الرباط، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2018، ص.ص. 209-211.

- "المشترك الإنساني الذي هو جملة المثل العليا والقيم الأخلاقية التي تأخذ بها الأمم جميعا، والخاصية الدينية إنما هي في أساسها جملة المعاني الروحية التي تتأسس عليها هذه المثل والقيم التي تشترك فيها جميع الأمم، وصيغة الدين المتمثل انه يدعو الى الأخذ بمبدأين تأسيسيين يوسعان هذا المشترك القيمي بما لا يضاهيه في هذا الوسع أي نظام قيمي آخر.

[3] زكي الميلاد، المسالة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المرجع السابق، ص.38-40

[4] زكي الميلاد، المسالة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المرجع نفسه، ص. 13.

[5] زكي الميلاد، كيف تبلورت المسالة الثقافية في المجال الإسلامي؟ صحيفة عكاظ، المملكة العربية السعودية، العدد 14655، ليوم 11 أكتوبر 2006، الموقع الالكتروني لزكي الميلاد: http://www.almilad.org/page/text.php?nid=210، تاريخ الولوج والاطلاع: 15 مارس 2022، الساعة: 11.30، الموقع الالكتروني للصحيفة: https://www.okaz.com.sa/Homepage.

- حسب منطلق المسالة الثقافة **أن المشكلة أو الأزمة هي في المجتمع**، وأن أولوية إصلاح المجتمع ينبغي أن تتقدم على الأولويات الأخرى.

ومن جهة **ثانية**، يرى أصحاب المنطلق الثقافي أن الإصلاح الثقافي هو الإصلاح العميق، في حين أن الإصلاح السياسي هو إصلاح شكلي أو إصلاح ليس عميقاً، لأنه لا يتصل بالبنى النفسية والتكوينات الذهنية عند الناس.

ومن جهة **ثالثة**، يرى أصحاب المنطلق الثقافي أن الإصلاح الثقافي يكون ناظراً دائماً إلى ما هو بعيد، وما هو عميق، وما هو باطن، وليس ما هو قريب وسطحي وظاهر كما هو حال أصحاب المنطلق السياسي. ويستند أصحاب المنطلق الثقافي في تبني هذا النهج على آية التغيير في قوله تعالى (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)، فأساس التغيير هو في البنية التحتية، وهو تغيير ما بالنفس، وهذا التغيير في جوهره هو تغيير ثقافي.

زكي نجيب محمود كان أكثر سوداوية عندما يحدد عصرنا بالنسبة للثقافة بأننا في عصر "لفظها" فقط، ذلك انه يعد من المشكلات والعوائق التي تحول بيننا وبين تجاوز تناقضاتنا عربيا هي مشكلة الدخول في عصر العلم والصناعة وثقافتنا ثقافة "لفظ"، فكيف لنا أن نتحول من ثقافة اللفظ إلى ثقافة العلم والتقنية والصناعة يتساءل.[1]

أما **برهان غليون** فيعرف الثقافة بأنها:" تمثل سعي المجتمعات في كل مرحلة من حياتها وحسب التحديات التي تواجهها إلى التأمل في وضعها وذاتها ومصيرها وتحليل مشكلاتها والإجابة عنها، وفي كل حقبة هناك أسئلة جديدة وبالتالي أجوبة جديدة".[2] والثقافة وان كانت في الظاهر ومن حيث الإنتاج فعل نخبوي فإنها من حيث الامتداد ومن حيث احتمال الجدوى والتأثير تصبح فعلا مجتمعيا وظيفيا[3]

على أي حال واتجاه شرقا وغربا، فإن الثقافة مكتسبة وليست محمولة بيولوجيا، فهي "الموروث الاجتماعي" أو "المخزون الثقافي"وفقا **عبد الغني عماد** الذي يرجعها إلى حسب قدرات الإنسان المبدعة فهو لا يكتفي بالتعلم واكتساب الثقافة فقط بل يضيف إليها أشكالا سلوكية مختلفة، مع ذلك فان لها خصائص عمومية مشتركة، تشمل أنها نتاج اجتماعي وانساني، مكتسبة، هي كل ونسيج متداخل، نامية ومتغيرة، هي أفكار وأعمال، متباينة في المضمون متشابهة في الشكل، هي مثالية ونسبية، انتقائية انتقالية وتراكمية.[4]

ومهما يكن، فالثقافة تنتمي إلى عالم العلاقات المؤثرة في أمور خارجة عنها، فقد يكون لها تأثير مباشر أو غير مباشر، ولا يقلل غير المباشر من شانها لأنه من طبائعها، إنها الشرارة التي تشعل البنزين إنها الملح الذي يوضع في الطعام، إنها حرف العطف الذي يجمع بين الكلمات والجمل، أنها المهد والمنظر للتغيير، إنها المنبه والناقد والمقوم، إنها التي تمحو نفسها إن كان في ذلك حياة أفضل.[5]

إجمالا، ومن خلال هذه التعريفات والدلالات يمكن تحديد ماهية المفهوم وابعاده ودلالته حيث الثقافة في أصلها **العربي** تعني مجموعة الدلالات نجملها فيما يأتي:

- أن مضمون مفهوم الثقافة" في اللغة العربية ينبع من الذات الإنسانية ولا يغرس فيها من خارج،
- أن مفهوم "الثقافة" يعني البحث والتنقيب والظفر بمعنى الحق والخير والعدل،وكل القيم التي تصلح الوجود الإنساني وتهذبه وتقوم اعوجاجه فهو مفهوم يفتح الباب أمام العقل البشري لكل المعارف والعلوم النافعة الصالحة.
- انه يركز في المعرفة على ما يحتاج الإنسان إليه طبقًا لظروف بيئته ومجتمعه وليس على مطلق أنواع المعارف والعلوم. ما يربط مفهوم الثقافة بالنمط المجتمعي الذي يعيش الإنسان في ظله، وليس بأي مقياس آخر

---

[1] احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت-الرباط، و مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، لبنان-المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2015، ص. 295.

[2] نقلا عن: **عبد الرزاق الشريف أمقران**، التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة، دار الأيام، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2015، ص.47.

- **وفي هذا يرى برهان غليون تعريفه للثقافة حول عنصرين هما:**
- الثقافة هي احد تعبيرات النظام المجتمعي، لكنها ليست العامل الذي يتحكم بمجموع المجتمع ويشرط عمله وحياته،
- لا توجد هناك ثقافة ثابتة ولا ماهية ثقافية، فالثقافة متبدلة بشكل سريع في جميع المجتمعات رغم مظاهر الثبات الشكلية في الألفاظ واللغة والعبارات.

[3] عبد الحميد عقار، مساءلة الثقافي والسياسي (حوارات)، شركة النشر والتوزيع "المدارس، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2010، ص.14.

[4] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكالات ..من الحداثة الى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، فيفري 2006، ص.122.113.

[5] فيصل غازي مجهول، في الفلسفة والمنطق والفكر العربي المعاصر، منشورات ضفاف-دار الأمان- دار ومكتبة عدنان- منشورات الاختلاف، بيروت- الرباط- بغداد-الجزائر، لبنان، المغرب الأقصى، العراق، الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2015، ص.389.

يقسم الثقافات قياسا على ثقافة معينة مثل مفهوم *Culture* القائم على الغرس و الفرض والمعيارية في التعامل مع الثقافات الأخرى، فاللفظ العربي يعتبر الإنسان مثقفا طالما هو ثابت المعرفة بما يحتاجه إليه في زمانه وعصره ومجتمعه وبيئته، ولذلك يكون المثقف – اشد ما يكون- مرتبطا بمجتمعه وقضاياه بغض النظر عن كم المعارف والمعلومات المكدسة في ذهنه والتي قد تكون أفكارا ميتة أو ميتة كما يقول **مالك بن نبي**.

وحاصل القول، أن مفهوم الثقافة أصبح اليوم بمنزلة قاسم مشترك يؤلّف بين عناصر كثيرة يصعب التكهن مسبقا بوجود علاقة ما تجمعها لكثرة ما هي الاختلافات بينها بادية للعيان: تصورات عن الحياة والكون والإنسان، سلوكيات بشرية، موضوعات مادية، محارات وتقنيات، طقوس ورموز دينية، مؤسسات وعادات اجتماعية، آداب وفنون وعلوم، مواقف واستراتيجيات اجتماعية وسياسية.باختصار، انه يحيل إلى كل ما يمت إلى البشر وعالمهم بصلة، مرئيا كان أو غير مرئي، شعوريا كان أو لا شعوري، مستمرا كان أو عابرا، محليا كان أو عالميا، قديما كان أو حديثا.[1]

03- الثقافة في الشرعة الدولية.

نالت المنظمات الأممية والمنظمات الدولية الحكومية منها وغير الحكومية مكانة رفيعة ليس على مستوى العلاقات بين الدول أو بين الدول والأفراد، بل نالته أيضا لتأثيرها على الإجماع الدولي العابر للحدود لبعض المواضيع عند تناولها موضوع من المواضيع الإنسانية، سواء أكانت قانونية أو سياسية أو اجتماعية بل صاغت الكثير من المفاهيم وسارت فيما بعد محل إجماع بعدما كانت محل اختلافات كثيرة لتباعد الرؤى وتأثرها خاصة بالنزاعات الدولية والتجاذبات السياسية والأيديولوجية.

وفي هذا الإطار يؤكد الميثاق التأسيسي للمنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافة[2]، التابعة لهيئة الأمم المتحدة **اليونسكو**(*UNESCO*) أن الثقافة ينبغي أن ينظر إليها بوصفها مجمل السمات المميزة، الروحية والمادية والفكرية والعاطفية، التي يتصف بها مجتمع أو مجموعة اجتماعية وعلى أنها تشمل، إلى جانب الفنون والآداب، طرائق الحياة، وأساليب العيش معاً، ونظم القيم، والتقاليد، والمعتقدات، ويلاحظ أن الثقافة تحتل مكان الصدارة في المناقشات المعاصرة بشأن الهوية والتماسك الاجتماعي وتنمية اقتصاد قائم على المعرفة.[3]

في البداية كان استخدام كلمة الثقافة متعلقة بالتعاون الدولي، فقد وافق المشاركون في مؤتمر البندقية سنة 1970 على أن الثقافة غير منفصلة عن الحياة اليومية، ثم سار المؤتمر الخاص بالسياسات الثقافية للبلدان الأوربية(هلسينكي 18-28 جوان 1972) على المنوال نفسه مع إضافة أنها ليست مساحة جديرة بالدمقرطة وحسب، وإنما تحولت هي بنفسها الى ديمقراطية ينبغي تفعيلها.[4]

ليتم اعتماد تعريفها على انها:" جميع السمات الروحية، والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعا بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها...، والثقافة هي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته، وتجعل منه كائنا يتميز بالإنسانية المتمثلة في العقلانية، والقدرة على النقد والالتزام الأخلاقي، وعن طريقها يهتدي إلى القيم ويمارس

---

[1] عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة ،ص. 20.

[2] الميثاق التأسيسي للمنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافة المعتمد بتاريخ 16 نوفمبر 1945، المعدل والمتمم https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000382500_ara

[3] الإعلان العالمي بشأن التنوع الثقافي، المنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافة، اليونسكو في الدورة 31 سنة 2001، الموقع الالكتروني لمنظمة الأمم المتحدة، مكتب المفوض السامي لحقوق الإنسان: https://www.ohchr.org/ar، تاريخ الولوج والاطلاع: 06 أكتوبر 2021، الساعة: (15.00)

[4] محمد جواد أبو الفاسي، نظرية الثقافة، المرجع السابق، ص.48.

الاختيار، وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه، والتعرف على ذاته كمشروع غير مكتمل وإعادة النظر في انجازاته، والبحث عن مدلولات جديدة، وابداع أعمال يتفوق فيها على نفسه"[1]

ثم في مؤتمرها المنعقد سنة 2022 (مؤتمر ميكسيكو/ فاتح أكتوبر 2022) غير ان دمج الثقافة في استراتيجيات التنمية المستدامة أصبح اليوم ضرورة ملحة أن الثقافة "منفعة عالمية"، ومن الضروري مواصلة ترسيخها في الاستراتيجيات الاجتماعية والتنموية. وجاء في الإعلان الختامي للقمة أن "الثقافة تلعب دورا أساسيا في مجتمعاتنا، ومن خلالها نكتشف كنه إنسانيتنا المشتركة وهويتنا (..) وعلى الرغم من التقدم المحرز، فإنها لا تحتل المكانة التي تستحقها في السياسات العامة والتعاون الدولي"[2]

فيما وضعت لها المنظمة العربية للعلوم والثقافة (**الإلسكو**) تعريفا في الخطة الشاملة للثقافة بأنها: تشمل مجموع النشاط الفكري والفني بمعناها الواسع وما يتصل بهما من محارات او يعين عليها من وسائل فيي موصولة الروابط بجميع اوجه النشاط الاجتماعي الأخرى متاثرة بها"[3]

04- الجزائر: مفهوم وثقافة .

قبل الولوج الى "الثقافة" جزائريا، يجب الإشارة إلى انه حتى" الثقافة "كلمة ومفهوم ولم تسلم من التوظيف الاستعماري خدمة لمشروعه ومخلفاته الاستدمارية في وعلى ثقافة الشعوب المستعمرة، فهذا **توماس ستيرن إليوت** *"Thomas Stearns Eliot"*، ورغم حذره وريبته في عرض أفكاره حول الثقافة وبل وانكبابه على وضع ملاحظات –فقط- "نحو" تعريف الثقافة، إلا انه لما وصل إلى تأثير الاستعمار في ثقافة الشعوب المستعمرة تغلبت عليه "النزعة الغربية الاستعمارية" ومزج الحقيقة الموضوعية بالزعم الباطل في التصريح بأفكاره، فلا يكاد يشير إلى تخريب الاستعمار للثقافة الوطنية، حتى يعود فيؤكد أن هذا التخريب "لا يدين الاستعمار نفسه بحال"، بل ويهاجم أعداء الاستعمار، مُستنكرا "أن نقحم أنفسنا (أي المستعمرين الغربيين) على مدينة أخرى ونجهز أفرادها بمبتكراتنا الميكانيكية ونظمنا في الحكم والتعليم والقانون...ونوحي إليهم احتقار عاداتهم واتخاذ موقف مستنير من الخرافات الدينية، ثم نتركهم لينضجوا في الخليط الذي اغليناه لهم" وليست هذه المفاخر التي ينسبها **إليوت** إلى الاستعمار بأشد مغالطة من الفكرة الضنية وراء هذا الاستنكار، وهي أن ثقافة شعب من الشعوب يمكن أن يصنها شعب آخر.[4]

يكاد يكون من غير المقبول الحديث عن الثقافة إسلاميا وعربيا ومنه جزائريا، دون التطرق والاقتراب من **مالك بن نبي**، الذي شغلته قضية الثقافة، وظل مسكونا بها، ولم يفرقها الاهتمام طيلة حياته وإسهاماته في هذا المجال هي الأكثر حضورا وأهمية، فهو المفكر الذي استطاع ان يبلور "نظرية" في الثقافة، ويستقل بها، في العالم العربي.[5]

منطلقا باحثا عن مفهوم الثقافة عبر تحليلها النفسي، فيبحث **بن نبي** عن كلمة الثقافة في اللغة العربية ويتساءل من أين جاءت كلمة الثقافة ومنذ متى استخدمت في اللغة العربية، مُتتبعا

---

[1] الموقع الالكتروني المنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافة، اليونسكو: https://www.unesco.org/ar، تاريخ الولوج والاطلاع: 06 أكتوبر 2021، الساعة: (15.00).

[2] في صياغة جديدة لتعريف **تايلر** السابق كما ذكر ذلك الدكتور **الزيدي** في كتابه المثقف العربي بين العصرانية والإسلامية، المرجع السابق، ص.99.

علي ناصر كنانة، الثقافة وتجلياتها، السطح والأعماق، مؤسسة الرحاب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص.12.

[3] مؤتمر السياسات الثقافية والتنمية المستدامة (مونديأكولت): البيان الختامي، المنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة "اليونسكو"، ميكسيكو، المكسيك، 27-30 سبتمبر 2022.

[4] علي ناصر كنانة، الثقافة وتجلياتها، السطح والأعماق، مؤسسة الرحاب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص.13.

[5] توماس ستيرنز إليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة وتقديم شكري محمد عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، سنة 2001، ص ص.08-09.

[6] زكي الميلاد، المسألة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المرجع السابق، ص. 39.

في هذه العملية التي تبدأ عندما يطلق الاسم على الشيء، أي بعد أن يصبح اسما يصبح فكرة ثم مفهوما...الخ. ليصل في تحديد الفكرة إلى أن كلمة ثقافة العربية لم تكتسب إلى الآن قوة التحديد التي كانت لنظيرتها الأوربية[1]

وعن الثقافة وعلم الاجتماع، يقر **بن نبي** أنها ازدادت جلاء في هذا المجال المضيء، بحيث أصبحت إحدى مشكلات علم الاجتماع، وبعد أن تناول مجموعة متنافرة من الآراء وناقشها، يأتي إلى أن إرادة تعريف الثقافة عندنا أين لا نملك ما يكمل التعاريف ضمنا، سواء بما توفر لديه من تراث تاريخي أم أيديولوجي، فان الأمر يصبح مشكلا إشكالا يحتاج إلى توضيح، ذلك انه لكي نعرف الثقافة نجد أنفسنا مضطرين إلى أن ننظر إلى المشكلة في اتجاهات عدة، حتى يتسنى لنا ان نضم عناصرها النفسية وعناصرها الاجتماعية ثم نقر العلاقة الضرورية بين هذه العناصر جميعا، وأخيرا نصوغ هذه العلاقة صياغة تربوية وافية، تجعل التعريف قابلا للتنفيذ كأنه "صورة" من صور الرسم الصناعي.[2]

فيأخذ الثقافة من مقبض التعبير الحسي عن علاقة الفرد بالعالم، اي بالمجال الروحي (*Noosphère*) الذي يحيى فيه وجوده النفسي. والفرد إذا ما فقد صلته بالمجال الحيوي قررنا انه مات موتا عاديا، وكذلك الأمر إذا فقد صلته بالمجال الثقافي فانه يموت موتا ثقافيا، فالثقافة إذن: هي حياة المجتمع وبدونها يصبح مجتمعا ميتا.[3]

فابن نبي عالج مشكلة الثقافة من ناحيتين، أطلق على الناحية **الأولى** تسمية التحليل النفسي للثقافة وعلى **الثانية** تسمية التركيب النفسي للثقافة، حاول في الأولى أن يتتبع بصورة سريعة وعامة بعض الملامح التاريخية التي ساهمت في تكوين مفهوم الثقافة، ومن أين جاءت كلمة الثقافة ومنذ متى استخدمت في اللغة العربية، وكيف تبلور المفهوم وتطور في الثقافة الأوربية؟، وخلص ابن نبي إلى أن فكرة الثقافة هي فكرة حديثة جاءتنا من أوروبا، أما التحليل التاريخي فلم يكن أساسا في حديثه عن التحليل النفسي للثقافة وأفضى إلى أن يقرر انه من المخاطرة اقتباس حل أمريكي أو حل ماركسي، كما نطبقه على أية مشكلة تواجهنا في العالم العربي والإسلامي، لأننا هنا أمام مجتمعات تختلف أعمارها أو تختلف اتجاهاتها ولهدافها، لذلك وحتى يتسنى لنا تعريف الثقافة ضم عناصرها النفسية وعناصرها الاجتماعية وتقرير العلاقة بين هذه العناصر في اطار صياغة تربوية تجعل من تعريف الثقافة قابلا للتنفيذ.[4]

وفي التركيب النفسي للثقافة انتقل **بن نبي** في علاجه لمشكلة الثقافة من زاوية أخرى، يرى فيها أن الفرق الجوهري في طريقة مواجهة مشكلة الثقافة يتحدد تبعا لدرجة التطور والتمدن في كل مجتمع، وطبيعة مرحلته التاريخية، لهذا العالم العربي والإسلامي يختلف في موقفه من الثقافة عن العالمين الربي والاشتراكي.[5]

وحديث **ابن نبي** عن التحليل النفسي للثقافة كان بقصد التمايز الثقافي، هذا التمايز الذي لا ينطلق من خلفية القطيعة والانقطاع الكلي والتام مع الثقافات والفلسفات الأوربي، كما انه لا يتشكل من خلفيات ساذجة او ضحلة من حيث التكوينات المعرفية والمنهجية.[6]

---

[2] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الرابعة، 1984، ص.ص.22-42.

[3] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ت المرجع السابق، ص.50.

[4] زكي الميلاد، المسالة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المرجع السابق، ص. 41- 46.

[5] زكي الميلاد، المسالة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المرجع نفسه، ص.47.

[6] زكي الميلاد، المسالة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المرجع نفسه ، ص.46.

يتعمق **بن نبي** في تفسير الامتياز الذي حازه الأوربيين باعتبار ان الثقافة هي اكتشافهم، بحيث لا يقارن أو يضاهي بغيره من إسهامات الآخرين ! حيث يرى بن نبي ان المشكلة هي في الثقافة نفسها التي لم تكتسب قوة التحديد في اللغة العربية، ان الكتاب يقرنون دائما كلمة الثقافة بكلمة *culture* مكتوبة بحروف لاتينية، كأنما يتعمدون بهذا ان يقولوا: ان كلمة ثقافة لا تكتب الا بهذا الوضع، هؤلاء المؤلفون يعلمون دون ريب ما يفعلون، حيث يقرنون الكلمة العربية بنظيرتها الأجنبية.. او بعبارة أخرى انها كلمة لا تزال في اللغة العربية تحتاج الى عكاز أجنبي مثل كلمة *culture* كي تنشر، يعطي ابن نبي صفة الاضطرار لهذا الاقتران، وانه بمثابة دعامة لشد أزر الكلمة العربية في عالم المفاهيم.[1]

فالثقافة هي الجو العام الذي يطبع أسلوب الحياة في مجتمع معين وسلوك الفرد فيه بطابع خاص، يختلف عن الطابع الذي نجده في حياة مجتمع آخر.[2] فهي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته، محيط يعكس حضارة معينة والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر3 وبهذا تصبح الثقافة كما يضيف ابن نبي ذلك المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته، والمحيط الذي يعكس حضارة معينة، ويتحرك في نطاقه الانسان المتحضر.[4] وبذلك تكون الثقافة مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه"[5]

وهي في عملية متجددة دائمة لا تنتهي أبدا، فهي لا تعني أن أنسانا آو مجتمعا معينا قد حصل من المعارف والعلوم والقيم ما يجعله على قمة السلم الثقافي او انه وصل الى الغاية القصوى، وإنما دلالات التهذيب والتقويم تعني التجدد الذاتي أي تكرار التهذيب ومراجعة الذات وتقويمها وإصلاح اعوجاجها، ومنه تبين **لبن نبي** ان الثقافة عامل فاعل في العملية الحضارية وبحث في جوانبها المختلفة، ولم يكتف بتشخيص اصرها المعيقة ونقائصها المثبطة وإنما تجاوز ذلك الى اقتراح برنامج متكامل يمكن شحن عناصرها الحية الايجابية، من اجل وضع المجتمع على عتبة دورة حضارية مدروسة ومخطط لها بطريقة منهجية، مفصلا في أربعة عناصر مهمة من شانها ان تبعث في الثقافة القدرة على تحقيق غايات النهضة والتحضر- وهي: الدستور الخلقي، الذوق الجمالي، المنطق العملي والصناعة[6]

وبعد نقده للمدرستين الغربية والماركسية يخلص **بن نبي** الى ان الثقافة فكرة ذات وجوه كثيرة ينبغي أن نطبق في تعريفها منهج الشيء المعقد الذي لا يدرك في صورة واحدة، فهي ليست مجموعة أفكار وأشياء على النمط الغربي، كما انها ليست انعكاسا للمجتمع على الطريقة الماركسيةن ونحن نختلف عن هذه المجتمعات، ويشير إلى أنها العلاقة المتبادلة بين ثلاث عناصر: نفسية (الفرد)، اجتماعية (المجتمع) والعلاقة بين هذين العنصرين،

---

[1] زكي الميلاد، المسالة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المرجع نفسه، ص.ص. 30-31.

[2] مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الاولى 1979، اعادة الطبعة 2002، ص. 147.

[3] مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986، ص. 83.

[4] زكي الميلاد، المسالة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المرجع السابق، ص.58.

[5] مالك بن نبي، مشكلة الافكار، المرجع السابق، ص.74.

[6] فوزية بريمون، مسالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، تصدير ابو القاسم سعد الله، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، سنة 2010، ص.ص. 221-222.

- هذه العناصر تعمل في اطار ثقافة المجتمع لتؤسس برنامجا تربويا فيه القيم الخلقية من اجل تكوين الصلات الاجتماعية والثقافية التي يتفاعل خلالها عالما الأشخاص والأفكار، وراعى عنصر الجمال لتكوين الذوق العام، ولتحسين الأعمال واتقانها، كما يجب فيه المنطق العملي لتحديد اشكال ومسارات النشاط العام وتحقيق الهدف من كل عمل، اما الصناعة فتعني جانب الفنون التطبيقية الملائمة والملازمة للمجتمع.

وكانت هذه نتيجة ما وصفه بن نبي بالتحليل النفسي للثقافة، فهي "مجموعة من الصفات الخُلقية القيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط المحيط الذي شكل فيه الفرد طباعه وشخصيته.[1]

ليكون مفهومه للثقافة مفهوم غير مقيد او مخصص، فهو عام للإنسان والجماعة والمجتمع يشتمل على جميع أنواع الممارسات الإنسانية ومختلف درجاتها ويعطي دلالاته على أي مستوى تحليلي يستخدم فيه، طالما تحقق مطلق التهذيب والتقويم.[2]

وواضح انطلاقة **بن نبي** في كتابه مشكلة الأفكار من الأمور الأخلاقية في انسجام مع معتقداته الشخصية، ومع الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي مرت بالجزائر، فربط سلوك الفرد بأسلوب الحياة في الوسط المعني وبالثقافة وهو أمر ذو دلالة[3]

فيما يقول المؤثر الكبير في الايدولوجيا والسياسة والثقافة جزائريا "اثناء الثورة وفي مسار بناء الدولة الوطنية" **فرانس فانون** عن الثقافة أنها ترتبط ارتباطا وثيقا بعلاقات القوة، فـ "الثورة" تتحدى الأساس المادي/الإيديولوجي للثقافة التقليدية تماما كما يعلن في كتاب "السنة الخامسة للثورة الجزائرية"[4] هذه الثورة التي اتاحت للثقافة ان تخرج من الجمود الذي وضعته السيطرة الاجنبية[5]، وأثبتت الثورة حقيقة "الأطروحة القائلة أن الناس يتغيرون في الوقت نفسه الذي يغيرون العالم"، ويصر في كتابه "معذبو الأرض"[6] على أن التحرير الوطني سيخلق تغيرات جذرية في الثقافة، وما يسميه فانون "التحولات الجذرية"، التي تنشأ في عملية الثورة ومنها، عند تقاطع العفوية والتنظيم: والتنظيم هنا يفهم على انه على السواء، الإطار والبنى المعرفية الخاصة بالتواصل والتبادل الثقافي.[7]

فيما يتحدد مفهوم الثقافة لدى **مصطفى لشرف** في دلالته السياسية التي تحكم وثيق ارتباطها، فالثقافة السياسية هي الموقظ للبعد الحقيقي للثقافة "الملتزمة" وللثقافة في دلالتها العامة، وفي بلد مبعد عن المسالك الطبيعية للغة ولا يقدر على تلبية حاجياته الفكرية إلا في إطار ثقافة "الحاجة" ثقافة المستعمر،[8] ما يجعل لشرف يربط الثقافة بالوعي "القومي".

ولا يحصر **لشرف** الثقافة في مجال العلوم على اختلافها، وإنما يجعلها تقوم على وعي الأفراد بمعطيات المسار التاريخي والثقافي لمجتمعاتهم، وقدرتهم على فهم الأوضاع وقراءة واقعهم قراءة عقلانية واعية، مع ضرورة التفتح على الثقافات الأخرى، إيمانا منه بان الشعب العريق في الثقافة لا يتحمل الفراغ الثقافي وان استلزمت الظروف تبني ثقافة مستعارة.[9] كما لا يحصرها في نطاق العلم المستمد من الكتب، بل يعطيها والذكاء معنى يتضمن نصيبا من الفهم السليم ومن الواقعية، ومن الإقناع الثابت، ومن القدرة على تحليل المواقف، ومن

---

[1] وفاء عمران، مسألة الثقافة وتأثيرها على المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، مجلد 17، عدد 01، جويلية 2021، ص.115.

[2] نصر عارف، الحضارة، الثقافة، المدينة: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، المرجع السابق، ص.ص. 264-266.

[3] حسين العودات، المثقف العربي والحكم، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012، ص.32.

[4] فرانس فانون، السنة الخامسة للثورة الجزائرية، ترجمة ذوقان قرقوط، دار الفارابي والمؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، بيروت الجزائر، لبنان-الجزائر، الطبعة الأولى، 2004.

[5] محمد الميلي، فرانز فانون والثورة الجزائرية، طبعة وزارة الثقافة بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية، الجزائر، 2007، ص.146.

[6] فرانس فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية عاشر 2015.

[7] إيجل جي غيسون، فانون المخيلة بعد – الكولونيالية، ترجمة خالد عايد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر-لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2013، ص، 255-256.

[8] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائر، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص.ص.225-226.

[9] كريمة سالمي، التربية والثقافة في فكر مصطفى الاشرف، الحكمة للدراسات التربوية والنفسية، مركز الحكمة، الجزائر، المجلد 10، العدد 04، ديسمبر 2022، ص. 107.

النظرة الواسعة للعصر وما تتطلبه من التفتح الصحيح، المتحرر من التقليد الأعمى حتى يتسنى لنا الاستفادة من الثورات الكبرى التي أصبحت من تراث الإنسانية،[1] مما جعل من الاشرف يولي أهمية للثقافة كعامل تغيير أساس في المجتمع، وحدا به إلى نقد الثقافة القائمة على الصعيد اللغوي والديني والذهني والسلوكي، مما يسمح بالاستنتاج بأن الإنسان بالنسبة إليه هو المحرك الأساس في عملية بناء دولة ما بعد الاستقلال. لهذا تحدث عن ضرورة " بروز مواطن جزائري جديد مسؤول و متنور"، و إلى تعميم وتكريس النزعة العقلانية " بدءا من العمارة التي نسكن فيها انتهاء إلى تسيير شؤون الدولة"[2]، فالثقافة التي ينشدها الأشرف هي الثقافة الفعّالة المتجددة باستمرار ليقترب في هذا مع **بن نبي**، ومع دعوته للأجيال الجديدة إلى ضرورة تبني النظرة الواسعة للعصر والتحلي بالوعي بالرهانات الاجتماعية والثقافية.[3]

أما **عبد الرزاق بلعقروز** فانه يصور الثقافة وجعلها من صورة المثقف وفعله، وموتها من موته وحياتها من حياته، ففي حديثه عن روح الثقافة، ومتى تكون الثقافة قوة، يعرف بلعقروز الثقافة بأنها ليست الكتل من العادات والتقاليد وكذلك القوانين التي تميز مجتمع من المجتمعات، ويعتبر في كتابه روح الثقافة[4] أن هذا المفهوم للثقافة هو مفهوم ساكن جامد لأنه مفهوم وصفي، ويبني تعريفه للثقافة باعتبارها قوة من المفهوم الذي ينظر للثقافة باعتبارها نشاطا نوعيا للإنسان، بمعنى أن العمل الثقافي هو نشاط نوعي للإنسان، فالثقافة هي إبداع وتحرر، فهي حركة وفعل وليست مجرد سكن في هذا الكون[5]

ويعتبر **بلعقروز** أننا لا نزال **عربيا** اسرى المفهوم الساكن للثقافة، ونحتاج إلى ثقافة تجدد وتغير، ولأجل ذلك يراهن على وجوب توفر شرطين، **الأول** هو تحديد مفهوم للثقافة باعتبارها فعلا وليست سكنا في هذا الكون، **الثاني** هو أن يرتبط المثقف بالفعل وان لا يبقى ساكنا في الحروف في مدرجات الجامعة، لأن السكن في الكهوف والانعزال لم يعد مجديا ولا يؤثر في الواقع، وبذلك شرط المثقف هو أن يبدأ بالفعل مع الصبر حتى يغير الأبنية الساكنة، ويعتبر أنه ما دام المثقف لم يخرج من كهفه ولم يشتبك بالواقع فان الثقافة سوف تبقى ساكنة ودون نقد أو تحرر.[6]

اما في تأثير السياسي حتى على تعريف الثقافة، فنجد مثلا **محمد العربي ولد خليفة** ومسايرا للحقبة السياسية ومتماشيا مع ما يمليه عليه منصبه السياسي ومتجاوزا موقعه الثقافي، يقول أيام كان كاتبا للدولة للثقافة والفنون الشعبية أن الميثاق الوطني قد حدد لنا "لأول مرة" نوع الثقافة التي يتعين علينا أن نرسي دعائمها في الجزائر ألا وهي الثقافة الاشتراكية التي تستند في أساسها إلى تراثنا الوطني الثري المتنوع والى القيم العربية الإسلامية.[7]

---

[1] مصطفى الاشرف، الأمة والمجتمع، المرجع السابق، ص 443-447.

[2] إبراهيم سعدي، مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، معارف، جامعة محمد لمين، السوءة، الجزائر، المجلد الثامن، العدد 15، 01 ديسمبر 2013، ص. 309.

[3] كيسة سماني، التربية والثقافة في فكر مصطفى الاشرف، الحكمة للدراسات التربوية والنفسية، مركز الحكمة، الجزائر، المجلد 10، العدد 04، ديسمبر 2022، ص. 122.

[4] عبدالرزاق بلعقروز، روح الثقافة، متى تكون الثقافة قوة؟، دار الوطن اليوم، الجزائر، 2021.

[5] عبد الرزاق بلعقروز، متى تكون الثقافة العربية قوة فاعلة؟، مداخلة في برنامج محاور، قناة قرطاس24، الحلقة بثت بتاريخ: 19 مارس 2023، تاريخ المشاهدة والاطلاع: 19 مارس 2023، موقع النشر على اليوتوب: https://www.youtube.com/watch?v=yZ5PkAWbl70

[6] عبد الرزاق بلعقروز، متى تكون الثقافة العربية قوة فاعلة؟، المرجع السابق.

[7] محمد العربي ولد خليفة، من اجل ثقافة قومية أصيلة، مجلة الثقافة/ وزارة الثقافة والإعلام، الجزائر، العدد 95، سبتمبر – أكتوبر 1980، ص. 08.

ومن كل ماسبق، فان تعريف الثقافة ورغم ما يتنازعته الايديولوجيات والقناعات، إلا انه يبقى تعريف يأخذ ويرد، أما الثقافة الجزائرية كثقافة فلابد أن لا تخرج عن كل ما يتنازع التعريف، مع التزام جامد بان تكون جزائرية جامعة فهي كل الاتجاهات والقيم السائدة في المجتمع الجزائري، كما يعبر عنها الدين الاسلامي واللغة والآداب، العلوم، والفنون، والقيم، والأخلاق، والمعتقدات، والشعائر الدينية، والعادات والتقاليد...، مصادرها الرئيسية الدين الإسلامي، واللغة العربية وآدابها، والثقافة الأمازغية وتراثها، ثم المؤثرات الحديثة الخاصة التي فرضت نفسها لأسباب تاريخية وحضارية قوية[1] مع عدم الركون إلى المؤثرات الخارجية كمداخل سلبية بل يجب التمتع بالقدر الكافي من التطعيم المناسب والمكافئ، مع عدم الاكتفاء على التدعيم بوصفه مضاد لكل ما هو خارجي فتكون ثقافة منكفئة مطأطئة لا تكاد ترفع رأسها إلا وثقافة أخرى تكون قد زيرتها.

ثانيا: المثقف: تقصي الماهية والمفهوم.

01- المثقف: المفهوم المُمَشكل.

بقيت ابحث حول وعن وفي مفهوم المثقف فترة طويلة، أتقصى بقراءات متشعبة احيانا، تائهة في أحيانا أخرى بين مختلف الاتجاهات وعديد الزوايا التي تناول عبرها الكتبة "مفهوم المثقف"، وفي الأخير وجدت انني كلما توسعت توسع التيان، مما دفعني الى ان ابدأ أولا بـ تحرري من القيود الـمُمَشكلة لمفهوم المثقف، حيث أكاد اجزم ان الملاحظة الجامعة الأولى التي وقفت عليها الدراسة هي "لازمة" تستفتح بها اغلب المصادر، المراجع والدراسات التي تناولت بالبحث في مفهوم المثقف وهي:" مفهوم المثقف "غير مُعرف"،"غير مُوحد"، "غير مجمع عليه"،"الاختلافات الكثيرة بين الدارسين في تحديد تعريف/مفهوم المثقف..." تعريفات كثيرة، تنطلق بعضها من زوايا سياسية مركزة على أدواره، وأخرى اجتماعية، وأخرى أيديولوجية...الخ.

ومفهوم المثقف شأنه شأن اي مفهوم آخر ليس مفهوما بسيطا متواطئا مع ما يقوله، بل يؤلف شبكة من التصورات والاستعارات التي تشكل حاشيته أو بطانته، ويندرج ضمن سلسلة من الثنائيات والمتعارضات التي تشكل شرط امكانه، بهذا المعنى هو يشكل كثافة مفهومية ينبغي اختراق طبقاتها، ويعمل كجهاز مركب ينبغي تفكيك الياته.[2]

أضف إلى ذلك ان الصياغة اللغوية للمصطلحات تقوم على البناء الفكري الذي تترجمه اللغة الى مصطلح، وبحسب قوة الأمة المتحدثة للغة تكون قوة المصطلح في بنائه او صياغته او ترجمته ووضوحه وتعبيره عن المعنى الذي صيغ من اجله، بما في ذلك عدم اللجوء بالضرورة الى نقل المصطلح حرفيا من اللغة التي صيغ فيها او نقله مع قدر من التطويع للغة التي نقل اليها ...دون لُبس او تعمية او طَلمسة، ويستدعي الدقة في

---

[1] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاستوغرافيا الجزائرية – 1962-1998 -، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، السداسي الأول 2017، ص.10.

[2] علي حرب، اوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، الطبعة الثالثة، 2004، ص.49.

الصياغة التي إن لم تصغ بعناية أبهمت المعنى وأضاعت المفهوم وربما قلبت المفهوم من السلبية إلى الايجابية" –او بالعكس-[1]

ثم وبالعودة الى الارتباط التبادلي بين الثقافة والمثقف، فهذا الاخير لا ينفصل في مفهومه عن مفهوم الثقافة، وبعد مفهوم الثقافة نبحث مفهوم المثقف، ونحاول في هذا تفادي بعض الخلل عند تحديد هذا المفهوم، ومن ذلك نحدد المقصود بالمثقف منسجما مع تحديدنا له بما يخدم الدراسة.

والحديث عن المثقف من القضايا التي اثارت وما زالت تثير حولها افعال وردود افعال وتحاليل وذلك يجعله جزء فاعل في المجتمع يلقي على كاهله وعلى مسؤوليته نقد وتحليل وتغيير الواقع او تكريسه والدفع به الى الامام.[2] فمفهوم المثقف خرج من رحم الاحداث، والاحتجاجات، والازمات، لكنه لم يتخذ كلا وحيدا للتعبير عن انخراطه الاجتماعي، ارائه السياسية، وتفاعله الايجابي مع الوقائع،[3] والتحدث عن المثقف من غير اثارة العواطف والحساسيات امر صعب، ذلك انه شخصية تتحلى بصورة ايجابية تكاد غير واقعية لشدة ايجابيتها وهو يحتل الطرف الاقصى، المناقض للصورة السلبية للسياسي، الامر الذي يشرح ربما الصعوبة البالغة في الحديث عن المثقف.[4]

اما التفاعل السلبي او كما يصف **جون بول سارتر** المعنى السلبي للفظة "المثقف" " فالحال انه لا مرية في ان المثقف انسان يتدخل ويدس انفه في ما لا يعنيه، بل هذا امر لا مرية فيه الى درجة شاعت معها وذعت لفظة "المثقف" المطبقة على الاشخاص، بمعناها السلبي في عهد قضية دريفوس[5] كما انه لم يجرس في موقع وحيد تجاه السلطة ومفاعيلها، لهذا يمكن ان نجد تذبذبا في العلاقة بين المثقف والسلطة، تتارجح هذه العلاقة، كما يتجلى في مختلف التعبيرات والمواقف التي يتخذه المثقف[6]

وعبر الزمان والمكان الكلمات تسافر كما يسافر البشر[7]، ومفهوم المثقف من المفاهيم كثيرة الالتباس، والتي تعرف عدة نقاشات واختلافات وذلك لم لهذا المفهوم من الخصائص والمميزات، وللدور المتوقع القيام به من طرف هذه الفئة، وللمكانة التي يحظى بها المثقف داخل التراتبية الاجتماعية.[8]

---

[1] علي بن إبراهيم النملة، إشكالية المصطلح في الفكر العربي، الاضطرابات في النقل المعاصر للمفهومات، دار بيسان، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، بيروت-الرياض، لبنان-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، سنة 2010، ص.13، ص.26.

[2] من مثل التعبير عن مصطلح *Colonization - Colonisation* ذي الإيحاء المغير عن الفعل باللغة الأجنبية، إلى مصطلح الاستعمار، بدلا من الاستعمار على المصطلح العربي الموحي وهو "الاحتلال" الذي يؤدي المعنى تماما، ويضيق مع المفهوم -كما يبدو- باللغة الأجنبية فالمختلون لم يستعمروا هذا الفعل استعمارا بمعناهم بل حتموه احتلالا. ومع هذا قد يلتقط من يحرب على استخدام مصطلح الاحتلال عوضا عن مصطلح الاستعمار، فما بالك بمن يبالغ ويسميه بالاستدمار.

[3] يوسف حطاباي، اشكالية السؤال السوسيولوجي في الفكر العربي المعاصر "الواقع العربي بين ماضي الامة وحاضر الاخر"، دراسة تحليلية نقدية، اطروحة دكتوراه، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، 2007-2008، ص.416.

[4] رشيد المشهور ويوسف حموش، المثقف والسلطة: علاقة حياد ام انقياد؟ مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الاقصى، ماي 2017، ص.05.

[5] محمد حافظ يعقوب، العطب والدلالة، في الثقافة والاستبداد الديمقراطي، جمعية ذاكرات المنفى، اللجنة العربية لحقوق الإنسان، 2010، ص. 53.

[6] جان بول سارتر، دفاعا عن المثقفين، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1973، ص.11.

[7] رشيد المشهور ويوسف حموش، المثقف والسلطة: علاقة حياد ام انقياد؟المرجع السابق، ص.05

[8] **نوارة حسين**، المثقفون الجزائريون: بين الأسطورة والتحول العسير، من سنوات الجمر الى سنوات الهلب، من بدايات القرن العشرين لغاية الاستقلال، ترجمة سعيدي فتحي، دار دحلب و المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، سنة 2013، ص.55

[9] دادي محمد، محددات المكانة والوظيفة الاجتماعية للمثقف الجزائري، أطروحة دكتوراه علوم، تخصص علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، السنة الجامعية 2018- 2019، ص.33.

وفي هذا نحاول اقتفاء حركية الكلمة/المصطلح، ثم المفهوم، فماذا نعني بالمثقف؟ هل هو المفكر المتميز والمسلح بالبصيرة بمفهوم **فيبر**؟ ام هو المفكر المتخصص في أمور الثقافة والفكر المجرد البعيد عن امور الحياة بمفهوم بارسونز؟ ام هو المثقف العضوي بمفهوم **غرامشي**؟ أم هو المتعلم بمفهوم **الأفغاني**؟[1]، السجال يتعدى المفهوم الى وضعية المثقفين، أفكارهم، مشاريعهم، نماذجهم وصورهم، مكانتهم ودورهم، مصداقيتهم وفاعليتهم[2]

والموجة المتغلبة ان مفهوم المثقف أُثير وكُشف عنه في فرنسا وفي العالم الغربي ازدهرت محنته، بما يعني ان فرنسا لم تكن للـ "المثقف" الميلاد والنشأة بل كانت مكان الكشف والاثارة ذلك انه كان موجودا نشأة مغيبا كشفا. ثم انتقل بمفهومه "المُكتشف" الى المجتمعات العربية التي ومن خلال الجربة التاريخية نجد فيها أن الفقيه والسياسي أكثر وضوحا لعموم المجتمع، ولا نجد نفس هذا الوضوح موجودا لمفهوم المثقف، حيث ما زالت صورته غير واضحة وضبابية عند "عامة الناس"[3]، فالمتابع للأدبيات الحديثة في شان "**المثقف**" يدرك سريعا ان الأسئلة التي تتعلق به، بدءاً من تعريفه مرورا بوضعه في المجتمع وعلاقته بطبقاته الاجتماعية وسلطته السياسية بمعناها الواسع، انتهاء بعلاقته بـ "الثقافة" هي أسئلة غير محسومة الإجابة، والى حد انه ربما يكون اشد وقعا ان نتحدث عن إشكاليات "*pro*" ومعضلات "..." لا مجرد أسئلة، ويتجلى ذلك أكثر في الدول التي لم تحدد فيها الأدوار والمؤسسات والأهداف.[4]

ومن ثم فان اشكالية الموضوع تفرض علينا منذ البداية ان نحدد من هو المثقف؟كهدف اصلي واساسي منطلقين ومتلمسينه لدى الغربيين والمسلمين والعرب، مميزين بينه وبين المصطلحات والألقاب المتداخلة مع المثقف، قائمين عند سماته وادواره، مع الوقوف على أدوار الجديدة في المجتمع الافتراضي والفضاء العمومي المفتوح، مع وجوب الوصول الى تبني مفهوما اجرائيا للمثقف الجزائري.

02- المثقف "الكلمة" في اللغة ":

في اللغة العربية وبالاقرار الحكم بجدة مفهوم المثقف، فاننا لا نجد في القواميس اللغوية الا شذرات خاطفة تتعلق بهذا المفهوم[6]، وفي التأصيل اللغوي لمفهوم المثقف بغرض تقريب اكتناه وجوهره وابعاده وحدوده وحدوده ومهماته والامساك بتلابيبه بهدف توظيفه التحليلي، شأنه شأن كل مصطلح وافد، بحمولاته المضمنة لا بلفظه، صاحبت المفهوم اشكالات البيئة حيث نبت، ومنها كثرة تعريفاته،[7] نجد ان استعمال مصطلح

---

[1] احمد محمدي جمعاري، المثقف العربي والالتزام الايديولوجي: دراسة في أزمة المثقف العربي، في نحو علم اجتماع عربي، علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، **محمد عوت جمعاري وآخرون**، سلسلة كتب المستقبل العربي (07)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، جانفي 1989، ص. 146.

[2] علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، الطبعة الثانية، سنة 1998، ص.21.

[3] زكي الميلاد، المثقف، مداخل التعريف والأدوار، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2009، ص.19.

[4] عمرو عثمان و مروى فكري، المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمن، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الأولى، أكتوبر 2016، ص. 23.

[5] **هدف الدراسة من خلال التوسع في تناول مفهوم المثقف** ليس فقط باعتبار "المصطلح/الكلمة" ضلع أساسي للدراسة وانما الهدف بعد الوقوف على ضبط مفهوم "المفهوم" هو الوصول إلى الهدف الأساسي والأصلي، وهو المفهوم ***الإجرائي*** والذي نسير عليه وفي ضوئه الدراسة عبر كل مراحلها اللاحقة لهذا الضبط، ذلك ان الفرق في البحث عن المفهوم "الجامع" ليس الشمعي، وحتى وان كانت وإرادت الدراسة "في جزء منها" ذلك فان الضرورة البحثية المضبوطة وفقا للأطر العامة المصرح بها لا تستدعي ذلك، ذلك ان "الجدل" و "الاختلافات الكثيرة" في التحديد والإجماع على مفهوم "المثقف" لم يكن ذات مردودية بحثية أكيدة، ولن تكون دفع في اتجاه تحقيق الأهداف المصرح بها.

[6] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، ايمن هو المثقف النقدي؟ في صالح هويدي واخرون، الثقافة والمثقف العربي، قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي، دار نينوى، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 2018، ص. 16.

[7] مراد دياني، المثقف والتحول التاريخي: مفكرا وفاعلا، في تقديمه كتابا في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الاولى ، ص. 17.

"مثقف" في اللغة العربية تأخر حتى بداية القرن العشرين، فحسب **سلامة موسى**[1] فهو أول من أورد كلمة "ثقافة" في اللغة العربية الحديثة وذكر انه اول من استعملها في ترجمة لكلمة *Culture* مع اعترافه بانه انتحلها من **ابن خلدون**[1] هذا الاخير الذي يشير الى ان ناهل الفكر او اهل القلم يتسع او يضيق طبقا لدرجة الازدهار والاستقرار في مجتمعهم ولكن دون الاخلال بجوهر وظائفهم الاجتماعية[2] **ابن خلدون** في المسافة الفاصلة التي ارتآها للمثقف بوصفه موظفا لدى السلطة ليس الا تتركه ساخرا من استقلالية هذا المثقف[3]

لا تميل كلمة " مثقف" في **العربية** الى الفكر أو الروح كما في الفرنسية، بل الى لفظ "ثقافة" التي تدل في معناها الحقيقي على فلاحة الأرض،[4] ولا تحيل ايضا الى الروح بل الى مجموع العمليات التي تمكن من استنباتات نافعة للإنسان والحيوانات الأليفة، وبهذا المعنى لا يتطابق مو مفهوم *intellecuel* الذي يدل على الشخص الذي يمتهن العمل الفكري[5]

الاسم مشتق من الفعل **"ثقف"**، وهو الفرد الحامل لثقافة ما، أو ينتمي اليها، ورد في القرآن الكريم في صورة مفرد كلمة "ما يمكن" استخدامه للحديث عن الله وعن الإنسان" فالجمع "العلماء" مذكور أربع (04) مرات، وتقترح دائرة المعارف الإسلامية مفردة العلماء كمرادف لمفهوم المثقف[6] وتميز في ذلك بين العالم والفقيه، كما تعلن بخصوص العلاقة بين الحاكم والعلماء انه في اطار الوظيفة التي يشغلونها انهم يؤدون دور الكابح والمعبر الحي عن الاجماع وحق الشعب الذي يمقت من العلماء من يتحكم فيهم الحاكم ويوجه "الشعب" حينئذ احترامه الى العلماء غير الرسميين، هذا دون إهمال امكانية ان يكون هؤلاء العلماء موظفين عند الحاكم.[7]

وبألفاظ أربعة (ثقفتموهم[8] ، يثقفوكم[9] ، ثقفوا[10] ، تثقفتهم[11]) وجاءت دائما بمعنى الإحاطة بالشيء والغلبة عليه حسا- وهو الأصل فيها- من دون الإحاطة بالشيء فهما وإدراكا.[1] وتكرر الربط في جميعها بين الفعل "ثقف" وبين الحرب والقتال، مما يفسر بامرين احتماليين الاول ذهني لغوي والثاني حسي خارجي.[2]

---

[1] سلامة موسى، الثقافة والحضارة، مجلة الهلال، القاهرة، مصر، ديسمبر 1927، ص. 171.

- " حيث يقول سلامة موسى:"كنت اول من افشى لفظة الثقافة في الادب العربي الحديث ولم اكن انا الذي سكها بنفسه فاني انتحلتها من ابن خلدون.

- واستخدمها **سلامة موسى** محدداً في كتابه "اليوم وغداً" الصادر بالقاهرة سنة 1928، كما استخدمها **طه حسين** في "مستقبل الثقافة في مصر" وكذلك **لطفي السيد وفارس نمر ويعقوب صروف وشبلي الشميل** وغيرهم في مطلع هذا القرن، وهكذا حمل لفظ ثقافة العربي نفس معاني ومدلولات مفهوم كلتور الأجنبي وهو انتقل إلى معاجم اللغة منذ السبعينات. **سعود المولى**، عن الثقافة والمثقفين، مجلة البيان، كربلاء، العراق، العدد 63، سنة 2001.

[2] مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، رؤى فكرية، روابط للنشر وتقنية المعلومات، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2016، ص 36.

[3] يوسف رزوقة، بين المثقف والسلطة ... هنا والآن: سؤال البحث عن شرعية وجود، ص.01.

[4] احمد مفلح، دلالات مفهوم المثقف: قراءة في كتاب "دور المثقف في التحولات التاريخية"، المرجع السابق، ص. 36.

- لفظ **"ثقافة"** التي تدل في معناها الحقيقي على فلاحة الارض، والى مجموع العمليات التي تمكن من استنبات النباتات النافعة للإنسان والحيوانات الاليفة، وفي معناها المجازي تدل اولا على تنمية بعض الملكات العقلية بواسطة تدريبات وممارسات، وثانيا على مجموع المعارف المكتسبة التي تمكن من تنمية ملكة النقد والذوق والحكم، والمثقف بهذا المعنى سيكون من اكتسب بالتدريب والتعلم جملة المعارف التي تفي فيه هذه الملكة، وهذا بعيد عن معنى " الشخص الذي يمتهن العمل الفكري *intellecuel*".

[5] محمد عابد الجابري، المثقفون العرب في الحضارة العربية والاسلامية، حفريات استكشافية، في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995، ص. 40

[6] **نوارة حسين**، المرجع السابق، ص.83.

[7] مفردات الراغب الاصفهاني لسان العرب، المجلد5، ص.310،311.

[8] "تقتلوهم" وردت في الآية 191 من سورة البقرة وفي الآية91 من سورة النساء.

[9] يقتلوكم وردت في الآية الثانية من سورة الممتحنة.

[10] ثقفوا وردت في الآية 191 من سورة آل عمران، والآية 61 من سورة الاحزاب

[11] تثقفتهم وردت في الآية 57 من سورة الانفال.

في **القواميس العربية** الترجمة الكاملة لمفهوم *Intellectuel* إلى اللغة العربية يتجسد في مفرد "المثقف"، لكن توجد اختلافات بين الترجمات انطلاقا من الظرف المعاش للحضارة العربية الإسلامية.[3] فنجد ثَقُف، وثَقِف وثُقُف وثقيف صفات للرجل تعني: حاذق، فهم، ضابط لما يحويه، قائم به، ذو فطنة وذكاء، ثابت المعرفة بما يحتاج اليه[4]،وثقاف صفة للتفوق في العلم المرشد في الحياة بما يغني عن استعلام الغير.[5] و"المثقف" عند العرب هو الغصن الرطب من الشجرة يُؤطر بعود، أو حديدة مستقيمة تسمى "عود الثقاف" فيجف وهو مستقيم، فأثمرت العملية أن جعلت الغصن مثقفاً.[6]

في حين يتتبع معجم البوحة التاريخي للغة العربية كلمة " المثقف" عبر بوابة كلمة "الثقافة"، فيعود إلى سنة 94 قبل الهجرة 530 ميلادي والى شعر **مهلهل بن ربيعة التغلبي**، أين ورد المُثَقَّف من الأشياء، أي الذي قُوِّم عِوَجُهُ وهُذِّب*، وفي سنة 68 هجرية الموافقة لسنة 687 ميلادية في شعر **جران العود النميري**، حيث جاء في المثقَّف من الناس: الذي عَرَكَتهُ الحياة وتجاربُها**، وينتقل المعجم إلى سنة 198 هجرية الموافقة لسنة 813 ميلادية في شعر **ابو نواس الحسن بن هانئ**، وجاء فيه المثقف من اللُّحون ونَحوها: المُجَوَّدُ المُحَسَّنُ***، وصولا إلى سنة 437 هجرية الموافقة لسنة 1045 ميلادية في كتاب الهداية إلى بلوغ النهاية **لمكي بن أبي طالب حَموش القيسي**، وجاء في المثقف من الناس الذي ظفر به وحُبس****

---

[3] مراد دوابي، المثقف والتحول التاريخي: مفكرا وفاعلا، المرجع السابق، ص. 18.

[4] زكي الميلاد، المسألة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المرجع السابق، ص. 18.

[5] **نوارة حسين**، المرجع السابق، ص. 81.

[6] ابن فارس (أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979.

[7] ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق.

- وورد فيه ايضا بيت لأبي سهل الهذلي: (ص. 39)

القَوْمُ أعلَمُ لو ثَقِفنا مالكاً لاصْطافَ نَسْوَتَه، وهنَّ أوالي

[8] عبد الرحمن بن زيد الزيدي، المثقف العربي بين النصرانية والإسلامية، دار كنوز اشبيليا، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، سنة 2009، ص. 30

[9] معجم البوحة التاريخي للغة العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، البوحة، قطر، الموقع الالكتروني: https://www.buhadictionary.org، تاريخ الولوج والاطلاع: 13 أفريل 2022، الساعة : 14.35.

- ديوان **مهلهل بن ربيعة**، شرح وتحقيق طلال حرب، الدار العالمية، القاهرة، مصر، ص.71.

قَرِّبا مَربطَ النَّمِرِ مِنِّي لِقَتيلٍ سَفَتهُ رِيحُ الشَّمالِ

قَرِّبا مَربطَ النَّمِرِ مِنِّي مَعَ رُمحٍ مُثَقَّفٍ عَسَّالِ

- ** شعر **جران العود النميري**:

وإن ظلام الليل ينكب تحتهُ رجالٌ، ويمضي الأحوذيُّ المُثقفُ.

- *** ديوان **أبي نواس الحسن بن هانئ**، تحقيق، ضبط وشرح احمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت، دت، ص ص.39، 40.

وعندنا ضاربٌ يشدُو فيطربُنا: يا دار هند بذات الجزع حَيِّيتِ

من أهل هيت سخيٌ الجرم ذي أدبٍ له أقاويل مرّاحًا: هات، يا هيتي

فينثري بفصيح اللحن عن نغمٍ مُثقفاتٍ فصيحاتٍ بتثبيتِ

حتى إذا فُكَّ الأوتارُ دارَ بنا مع الطبول فلفلنا كالسبابيت

- **** يطلب من أرضه عند غزوه مكة، جاء **عبد المطلب** ومعه بعض بنيه يطلب صندلا له: " فسأله عبد المطلب عن رأي، أو أمر يشير به، فما وجد عنده فرجا، واعتذر إليه بأنه مُثقف محبوس." **أبو محمد بن أبي طالب القيسي**، الهداية الى بلوغ النهاية، مراجعة وتدقيق وتهيئة مجموعة بحوث الكتاب والسنة، جامعة الشارقة، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2008، سورة الفيل، ص.8439.

وفي المعنى الاصطلاحي ثقف القناة، وعض بها الثقاف. وطلبناه فثقفناه في مكان كذا أي أدركناه، وثقفت العلم أو الصناعة في أوحى مدة: إذا أسرعت أخذه، وغلام ثقف لقف، وثقف لقف، وقد ثقف ثقافة. وثاقفه مثاقفة لاعبه بالسلاح وهي محاولة إصابة الغرة في المسايفة ونحوها. وفلان من أهل المثاقفة، وهو مثاقف: حسن الثقافة بالسيف بالكسر. ولقد تثاقفوا فكان فلان أثقفهم. وخل ثقيف وثقيف. وفي كتاب العين :ثقيف، وقد ثقف ثقافة. ومن المجاز أدبه وثقفه. ولولا تثقيفك وتوقيفك لما كنت شيئاً، وهل تهذبت وتثقفت إلاّ على يدك[1].

وتقدم دائرة معارف العلوم الاجتماعية تعريفا للمثقف:" فرد يتمتع بالمعرفة او هو بمعنى أضيق الذي تقوم أحكامهم وآراؤهم على الفكر والمعرفة ولا تترتب مباشرة وحصريا في جانبها الأكبر عن شعور حسي عكس غير المثقفين وأرائهم...".[2]

اما في اللغات الأخرى، فنجده في اللغة **الفرنسية** وحتى سنة 1902 لم يدخل لفظ " مثقف" قاموس لغة فولتير، ولم تكن الصفة" مثقف" إلى ذلك الحين تنتمي إلا للغة التقنية الخاصة بالفلسفة، ففي كتاب المفردات التقنية للفلسفة **للالاند** 1902 احتوى على مقال بعنوان النظرية المعقولية، أكد فيه **لالاند** على ان عبارة"النظرية الثقافية"كان لها تقريبا معنى احتقاري، يعود الى الاستعمال المفرط والمضاد لكلمة مثقف في المناقشات السياسية مشيرا في ذلك الى قضية دريفوس، ومن هذا الحدث"القضية" التي بالغت الصحافة في تضخيمه جاء الميلاد الرمزي الحقيقي لمفهوم "المثقف" في فرنسا.[3] هذه القضية التي اثارت مواجهة فكرية بابعاد سياسية، انتشر مفهوم المثقف وارتبط بقيمتيه النضالية واورمته النقدية، واصبح عنوانا لكل الممارسات الثقافية التي تنافح عن المظلومين، اشارة الى كل المواقف الشجاعة ضد الظلم والظالمين والى كل نظال ضد كل اشكال الاستبداد السياسي.[4]

وصولا الى سلاسل قاموس لي روس لصد *Petie Larousse*: المثقف هو الممارس للعمل العقلي الذي يميز النشاط البشري والانساني،[5] ويضيف قاموس لي روس *Larouss* **النسخة المصورة** لسنة 1996:.....

اما في اللغة الانجليزية فانه من مقادير الصدف ان يجمعها بنشأة المثقف، قضية دريفوس كانت في العام نفسه الذي ظهرت فيه الى العلن الأمريكي عبارة *think think*، صحيح انها لم تظهر بالدلالة الثانية انما بمعنى " الدماغ الحامل للفكر" - *boite a idee*- لذا يحتاج الأمر بعض الوقت لتتمخض الدلالة الثانية.[6]

ومن غرائب الأمور كذلك أن المجتمع الأمريكي لم يتعرف على مصطلح المثقف الا في العقد السابع من القرن العشرين من قبل كل من بازيلون وكرستول وموينهان وبودهويتز، وفي عام 1976 أعجب بهذا المصطلح الفن كولدنز قدعاه لاستخدامه ليعبر عن المشتغلين في التعليم العالي والمهني والتقني والإداري[1]

---

[1] أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1998، الجزء الأول، ص. 110.

[2] **نوارة حسين**، المرجع السابق، ص.55.

[3] **نوارة حسين**، المرجع السابق، ص.ص.57،60.

[4] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، أين هو المثقف النقدي؟ في صالح هويدي واخرون، الثقافة والمثقف العربي، قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي، دار نينوى، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 2018، ص. 24.

[5] Le petit larousse, librairie larousse, edition 1985, ...page 493.

[6] **علي الصالح مولى**، هل من حاجة اليوم الة مثقف فوبوي، بحث في تراجع الادوار التقليدية وعثور في البدائل، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الأولى ، ص. 270.

فيما صك في روسيا مصطلح الانتلجنسيا ليعني ارستقراطي المثقفين والمعبأ فكريا حول قضية انسانية أو ثقافية وممثلا للتيارات الادبية والفكرية ومعبرا عن الرأي العام ومنتجا فكرياً، مختلفا عن مصطلح المثقف الذي تم صكه فرنسيًا، ليعني خالق أو منتج الافكار والصناعة الثقافية وناقدا للظواهر السلبية.[2]

ويعتبر السياق **الروسي** سياقا مغايرا، وفيه ظهرت كلمة الانتلجنسيا (الارجح انها ظهرت بحدود العام 1860 او 1865) حيث نجد هوة فكرية عميقة بين نخبة فكرية متعلمة تتشكل منها الطبقة الارستقراطية "فركوفونية" غالب الاحيان وبين عامة الشعب لا يتكلمون سوى اللغة الروسية، عامة أمية فلاحية بغالبيتها، ومع اصلاحات بطرس الاكبر حاولت نخبة فكرية ادارية ان تواءم بين اخلائصها للسلطة وبين اكتسابها لافكار غربية تتعلق بالحريات وحرية المعتقد...، وسرعان ما تخلى هؤلاء الارستقراطيون المهاجرون الساحة الى الجيل الاول من الانتلجنسيا الشباب خريجي جامعات روسية ويلجون الى وظائف ليبرالية اذكياء يعرفون مشاكل الشعب ويحسنون عرضها يعتبرون انفسهم ضمير الامة.[3]

اما في لغات الشرق الادنى فنجده في الصين يشكل رجال العلم فير حقب طويلة من تاريخ الصين "طبقة حاكمة" ولم تكن هذه الطبقة وراثية مغلقة "خاصة في بداياتها"، فالدخول فيها كان يتم بواسطة امتحانات تنافسية، ولكن يبقى مصدر هذه الطبقة من افراد الاسر الاقطاعية الغنية ذات المكانة المرموقة[4]

03- المثقف: النشأة والانبثاق.

التاريخ هو الذي أنتج ظاهرة"المثقف" وبالتالي وجود المثقف كعلاقة اجتماعية لا تنفصل عن علاقات اجتماعية أخرى مثل الديمقراطية والفضاء السياسي والمجتمع الحواري والاعتراف بالنقد والرفض والمبادرة بعيدا عن التعسف وثنائيات التحليل والتحريم[5] ويرتبط الكشف عن المثقف الحديث وفقا **لجيرار ليكلرك** بعلمنة المجتمع بالصيغة السياسية التي باتت تطبع ثقافة ما بعد عصر النهضة. بحرية الافكار، وضغط وموضوعة حقوق الانسان، في مقابل ذلك الرابط الذي يربط المثقف بظهور الايديولوجيات، هذه الاخيرة التي تنتقل معها السيادة الفكرية من الدين الى العلم ومن اللاهوت الى الخطاب السياسي، فاصبحت السياسة يوتوبيا الخلاص الجماعي.[6] ومنه كانت الانطلاقة في تعريف المثقف من المرجعية الأوربية، تحديدا في الثقافة والتاريخ، والبيئة التي انبثقت منها لفظة مثقف كان في "بيان المثقفين" الذي كان مصب اهتمام قضية **الفريد درايفوس** *Alfred Dreyfus* *[7].

---

[1] . **معن خليل العمر**، علم اجتماع المثقفين، دار الشروق، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2009، ص.26.

[2] معن خليل العمر، علم اجتماع المثقفين، المرجع السابق، ص.23.

[3] جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين المرجع السابق، ص.51-53.

[4] زهية السوداني حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، دراسة اجتماعية سياسية، دار الشؤون الثقافية العامة ووزارة الثقافة العراقية، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2013، ص.37-38.

[5] نعيمة سلاف، النخبة المثقفة والسلطة في الجزائر، "مصطفى لشرف نموذجا"، المرجع السابق، ص.36.

[6] جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص.ص. 41،64.

[7] زكي العيلو، المرجع السابق، ص. 31.

- * **قضية الفريد درايفوس** *Alfred Dreyfus* :

- تعود القضية الى الثاني والعشرون (22) من شهر ديسمبر 1894 حين أدين الضابط "الفرنسي/اليهودي" الفريد درايفوس(*Alfred Dreyfus* 1859 - 1935) بالتجسس لصالح ألمانيا، وبعد التحريات غرف الجاسوس الحقيقي وتمت محاولة إخفاء الحقائق، وانقسمت الأطراف إلى معسكرين، المؤيدين لدريفوس وهم " جمهوريين واشتراكيون لحقوا حول رابطة حقوق الإنسان"، ومعسكر معارض هم "وطنيين، ورجال دين انضووا الى لواء جمعية الوطن الفرنسي"، وكتب **اميل زولا** رسالته المعروفة "الى انهم" معلنا فيها انحيازه الى دريفوس، ما شكل مبادرة لخلق حولها "المثقفون" اذ ظهر بيان باسم المثقفين *Le Manifeste de intellectuels* بتاريخ 14 جانفي 1898، يلحون فيه على مراجعة الحكم الصادر في حق دريفوس، ووقعته اسماء وازنة، امثال" اميل زولا، الانول فرانس، مارسيل بروست وليون بلوم، ولذلك عد هذا

والحكم على دريفوس كما يصفها بعض الفرنسيين مثل **اناتول فرانس وهنري بواناريه** بانه تابع من التحيز ضده كيهودي و"اللاسامية"، هذه الاخيرة التي كانت لها معاقل قوية في فرنسا في نهايات القرن التاسع عشر، وبنشر رسالة **اميل زولا** تم ميلاد مفهوم المثقف المهتم بالشان العام والمدافع عن المظلومين ومن يندب نفسه لتصحيح الاخطاء التي ترتكبها السلطة او المجتمع، وفي هذه اللحظات الفارقة من تاريخ اوروبا اصبح المثقفين دورا بارزا في مواجهة سلطة الدولة وسلطة المجتمع.[1]

هذا وان اعتبرنا قضية "دريفوس" هي الولادة، فلا ذلك يعني مُطلقا ان مضمون هذا المفهوم كان غائبا من قبل، مما يحل الى التساؤل كيف استطاعت قضية درافوس ان تضوع مفهوم المثقف في السياق الغربي والفرنسي بوجه الخصوص؟[2]، فقضية **سقراط" وفولتير"** -واذا لم نرد ان نذكر الا هاتين القضيتين "في السياق الغربي" تحملان دلالة هامة في هذا الصدد وتقدمان نموذجا واضحا عن مفهوم المفكر والفيلسوف او رجل الآداب الذي لا تشغله همومه المعرفية وتاملاته الفلسفية عن الاهتمام بشؤون المدينة والنزول الى

البيان بمثابة شهادة "ميلاد رسمية" للمثقف. **خالد الصبيري**، المثقف العربي واشكال الحرية والعدالة زمن الموجة الاولى من الربيع العربي، ، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الاولى ، ص. 343.

- يجب الاشارة هنا الى الاوضاع السائدة في تلك الفترة في فرنسا، اين قامت موجة "معادية" لليهود امام امتداد يهودي وسيطرتهم على الحياة المالية والسياسية الفرنسية، وجاءت قضية دريفوس كتتويج لهذه المرحلة، فمجرد الاعلان عن محاكمة بادر المعادين لليهود الى اعتبار دريفوش نموذجا لـ"اليهودي الخائن"، في الضفة الاخرى بادر بعض اصدقائه -بايعاز من ابنائه- الى بيان براءته... وعرفت الساحة الثقافية الفرنسية ظاهرة جديدة يتعلق الامر بسارتر والمفكرين الى جانب الضرباء، الى الساحة العمومية، في جمع مشاركة مكثف وفي مجالات عديدة امتدت الى ساحات السوربون. **محمد الشيخ**، المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جويليا 1991، ص. 14.

- جاء في بيان "المثقفين" هذا المنشور بجريدة الفجر بتاريخ 14 جانفي 1898 مايلي:" ان الموقعين اسفله، يحتجون ضد خرق الاشكال القانونية لمحضر سنة 1894، ويحتجون على التحريات المحيطة بقضية استرازي(استرازي احد اطراف القضية هرب الى المانيا فيما بعد) ويلحون على مراجعة الحكم الصادر في حق دريفوس". وقعت البيان اسماء كاميل زولا وانالتول فرانس ومارسيل بروست وليون بلوم. **محمد الشيخ**، المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جويليا 1991، ص. 14.

- أخرجت الملامح العامة لدور "المثقف العام" بوصفه شخصية حازت قدرا من النجومية والنفوذ الشعبي، فضلا عن كونها من النخبة، مما يضيع عليها قدرا من المصداقية، ومن جهة اخرى قدرا من الحصانة وتمنح هذه الخصائص "المثقف العام" حق تحدي اصحاب السلطة والنفوذ باسم الحق والفضيلة وتمكنه من الانتصار في الأغلب. **عبد الوهاب الافندي**، حول المثقف الاسلامي: الوظيفة والمسيح والاشكالات، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الاولى - ص. 152.

[1] فجري صالح، كتاب الثورات العربية، المثقفون والسلطة والشعوب، دار العين، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2013، ص: 23-24.

[2] **محمد عابد الجابري**، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، المرجع السابق، **ومحمد عابد الجابري**، المثقفون العرب في الحضارة العربية والاسلامية، حضيرات استكشافية، في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ديسمبر 1995، ص.51 و **محمد نور الدين افاية**، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، المرجع السابق، ص ص.173-174.

- "لكن كيف استطاعت قضية درافوس ان تضوع مفهوم المثقف في السياق الغربي والفرنسي بوجه الخصوص؟ الم تظهر اوجه اخرى مختلفة للمثقفين من قبل؟ في هذا يرجع **محمد عابد الجابري** الى **جاك لوغوف** في كتابه المثقفون في العصر الوسيط، والان دو ليبرا في كتابه التفكير في العصر الوسيط. وهما من أكثر الباحثين الفرنسيين اختصاصا في الشؤون الثقافية الوسيطية وأكثرهم انصافا لعطاءات الفكر العربي الاسلامي واعترافا بالدور الثقافي الذي مارسه هذا الفكر على نشأة الثقافة الاوروبية الحديثة، مستلهما الجاري من هذين الكتابين ومستخلصا ان ظاهرة المثقفين في اوربا المسيحية ارتبطت تاريخيا بثلثة معطيات رئيسية: اولا معطى حضاري وقوامه ظهور المدن في اوربا نتيجة الاتصال بالحضارة العربية الاسلامية، وثانيا: معطى ثقافي يتمثل في الترجمة من العربية الى اللاتينية، وثالثا: معطى ديني، قوامه ظهور فئة تتبنى العمل الفكري وتعيش منه، ويتعلق الامر بالاساس باساتذة الجامعات، هذه المعطيات تفضي الى نتيجة مفادها ان " ظاهرة المثقفين" في الوطن العربي المعاصر، اذ ترجع الى الاحتكاك بالثقافة الاوروبية الحديثة، فان الظاهرة نفسها نشأت في اوربا الوسيطة نتيجة احتكاكها بالثقافة العربية – الاسلامية، بل " ان نتاج المثقفين في العصور الوسطى الاوربية هم نتاج المثقفين في الحضارة الاسلامية"

الساحة العمومية *l'agora*، صادع باسم "الحق" و "العدل" و "الخير" ومدافعا عن القيم الإنسانية العامة المجردة التي يلخصها شيشرون في "حب النوع البشري"[1]

وبالتالي فان مقولة المثقف التي توحد بين أخلاقية المعرفة والهواجس السياسية حديثة بامتياز ترتبط ارتباطا وثيقا بما عرف بـ" عصر التنوير الأوربي"، ولا يقصد بذلك تمييز المثقف ومنحه ماهية لا توجد في غيره، بل المقصود بتلازم ولادة المثقف كظاهرة اجتماعية مع تبلور جملة من الظواهر الاجتماعية، كظاهرة المجتمع المدني، في فضاء سياسي يعترف بحق النقد والتعبير والاختيار السياسي، الذي اغلق الثقافة المغلقة التي كانت حكرا على الهيئة السلطوية المسيطرة، ولا غرابة والحال هذه ان يحتل المثقف مكان "رجل الدين الكهنوتي" الذي اقام تحالفا طويلا مع السلطة الإقطاعية، التي تمسكت بثنائية الأعلى والأدنى، حيث الأعلى هو الحاكم وحاشيته والأدنى ما هو خارج عنهما.[2]

هذا دون اهمال انه في بداية استخدام مفهوم "المثقف" جرى بدلالات قدحية على يد الشعبويين المعادين لدريفوس[3] التي لم تنته بانتحار احد العقول المدبرة لها العقيد **هنري** وهروب دماغها المخطط **استرازي**، واعادة الاعتبار للقبطان **دريفوس** في 21 جويليا 1906 بل وترقيته، بل امتدت وترسخت داخل الجامعة الفرنسية خصوصا جامعة السوربون، وسُجلت باعتبارها صراعا ثقافيا، وانتصار الانتلجنسيا الدنيا على الانتلجنسيا العليا، او انتصار "صغار المثقفين" على "كبار المثقفين" وفي راي مفكري مذهب **سان سيمون** كانت انتصارا لاستحقاق حكم الفكر على حكم الارستقراطية، كما يجب الاخذ بعين الاعتبار انها ضلت توجه –في الخفاء- الثقافة الفرنسية زمنا طويلا وهي لا زالت توجهها حتى اليوم[4]، ويمكن لنا الاعتماد على جزء من هذه الحقيقة الجدلية لتفسير الكثير من التوجهات الثقافية والسياسية الفرنسية فيما بعد خاصة المتعلقة بارتفاع أسهم "المتدثرين" وراء خطابات "معادية السامية" لتمرير مشاريعهم بما فيها الأراضي التي

---

[1] محمد الشيخ، المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، المرجع السابق، ص. 14.

- **قضية سقراط**: يلخصها افلاطون في مسايلي: "ظننت ان النظام الجديد سوف يضع حكم العدل مكان حكم الجور، وكرست له كل انتباهي لارى ما سيفعله، فاربعت هؤلاء السادة في وقت قصير جدا وقد جعلوا الديمقراطية التي حلموها تبدو وكانها العهد الذهبي!، لقد ذهبوا الى حد امروا فيه ارسطو –حديثي السن الذي لن استرد في تلقينه باعدل رجال عصره- ان يشترك في القبض على مواطن كانوا يريدون ازاحته عن طريقهم، وكانوا من وراء ذلك يعتزمون اشراك سقراط، اراد هو او لم يرد، في اعمال النظام الجديد، وقد رفض سقراط الخضوع لهذا واستعد لمواجهة الموت، مؤثرا هذا على ان يصبح اداة لجرائمهم". **محمد الشيخ**، المثقف والسلطة، المرجع نفسه، ص ص.14-15.

- **قضية فولير**: او بالاحرى قضية "كالاس *Callas*" فتتلخص في انه في 17 أكتوبر 1762، وعند عودة تاجر توليوز البروتستانتي كالاس من عمله، والذي كان وحده رفقة اسرته يعيشان وسط مدينة ذات اغلبية كاثوليكية مطلقة، اكتشف ابنه مشنوقا بيته، وخوفا من عار القضية واقدام الكاثوليك على احراق ابنه لمخالفته –باعتباره- تعاليم "المسيح"، ادعى الاب ان الامر يتعلق بجريمة قتل، وسرعان ما دارت الدائرة على كالاس، فاتهم بقتل ابنه ماعدا له من التحول الى الكاثوليكية، لمحاكمه برلمان تولوز محاكمة صورية واعدمه كما صادر ممتلكاته، الا ان زوجته وابناءه اعتنوا بالقضية واقنعو فيلسوفا كبيرا مثل فولتير بالدفاع عنها، فكان كتابه "محاولة التسامح 1763" صرخة متزعمة في المجتمع الفرنسي ادت الى اعادة فتح ملف القضية سنة 1765 ببرلمان بتشاريس الذي اعلن براءة كالاس ودفع المسلك الى ان يسوختي تسمح هيئة لتوبيه تعويضا عما لحق بالاب كالاس من اضطهاد ديني. **محمد الشيخ**، المثقف والسلطة، المرجع نفسه، ص.15.

[2] عبد الإله بلقزيز، بناية الداعية: المكان والمتع في أدوار المثقفين، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، سنة 2002، ص.35.

[3] مراد دبالي، المثقف والتجول التاريخي: مفكرا وفاعلا، المرجع السابق، ص. 18.

- المثقف بوصفه لاجئا الى التحريد، منقطعا عن الواقع، خائضا في موضوعات لا يعرفها جيدا، ثم سرعان ما اصبح المفهوم يستخدم بشكل ايجابي للاشارة الى شخص يشارك على نحو فاعل في الشان العام للدفاع عن القيم

[4] محمد الشيخ، المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جويليا 1991، ص. 21.

كانت خاضعة لهم استعمارا كاملا ومباشرا ومنها الجزائر او عن طريق مختلف انواع السيطرة والنفوذ ومنها السيطرة المالية والإعلامية وعلى المناصب السياسية واحتكار دروب توليها.

04- المثقف في الفكر الغربي:

اذن فظهور المثقف في الغرب هو حصيلة تطور تاريخي لبنية المجتمع الإقطاعي الذي أفرز مع نمو برجوازية الإنسان "المفرد" كشرط تاريخي، فالفردانية هي التي ميزت المجتمع الغربي على كافة المستويات[1] والتي حسب ما يعرفها **هيغل** هي حرية الفرد الذاتية وتعني فهم الفرد لنفسه وتحقيقه لذاته من خلال ذلك الفهم "[2]،هذه الفردانية محدت لقيام الدولة الديمقراطية في الغرب، ومنه فالشروط التاريخية في اوربا ارتبطت بمعطى بنيوي، والمثقف الأوربي حل محل الاكليروس[3]، وصولا الى المثقف الحديث الذي هو اذا اميل زولا واوكناف ميرابو وهما يدافعان عن النقيب دريفوس، وهو رودولف كليفرخا الذي يُدين الممارسات النازية من قلب جامعة لايدي، وهو جون بول سارتر الذي يشجب التعذيب في الجزائر المستعمرة، وهو برتراند راسل الذي ينافح عن السلمية في وجه التسلح النووي وحرب فيتنام، وهو اريه ساخاروف الذي يدافع عن حقوق الانسان والحريات المدنية في العهد السوفياتي....، وهو ادوارد سعيد الذي يدافع عن القضية الفلسطينية.[4]

وكغيره من المصطلحات التي تبدأ عفويا يسير ثم يُسعى بها نحو الإحكام فان مصطلح مثقف وضعت له تعريفات كثيرة لدى الغربيين، وهي تعريفات تحدد –في الغالب فيها- المثقف من خلال شخصيته الثقافية او وظيفته.[5] فتنوعت مداخل تناول مفهوم المثقف في الفكر الغربي، توسعت فيه احيانا وضيقت افقه في احيانا اخرى، تبعا لمحددات كثيرة تبدأ من الجغرافيا والتاريخ مرورا بالايديولوجيا والتاثيرات السياسية وتياراتها المتجاذبة مرورا بالتاثيرات الوقتية...

نتلمس في ما ياتي تناول مجموعة من التعريفات والمفاهيم التي وضعها نخبة من المفكرين الغربيين من مختلف المشارب.

04-01- انطونيو غرامشي(*Antonio Gramsci* 1891-1937) : بين التقليدي والعضوي ومرنيته عن الهيمنة

أي محاولة لتعريف مفهوم" المثقف" لا يمكنها تجاوز مساهمة " **أنطونيو غرامشي**" في هذا المجال، اين شكلت اعماله حول الثقافة ودور المثقف مرجعية فكرية مهمة، ينطلق منه بعض المفكرين عند تناولهم لمفهوم المثقف الفاعل الملتزم بقضايا الامة والشعب.[6] ويعرف **غرامشي** المثقف بطريقتين، تلج الأولى من خلال المكانة والوظيفة التي يؤديها ضمن البنية الاجتماعية، وهنا يتعلق الأمر بالمثقف العضوي، وأما الثانية فتقوم

---

[1] **المستويات**: على المستوى **الاقتصادي** برزت الملكية الفردية، وعلى المستوى **السياسي** برز المواطن الذي اصبح في علاقة مباشرة مع الدولة دون الحاجة الى البنى التقليدية من قبيلة وعشيرة...، وعلى المستوى **الفكري والفلسفي** احتل الإنسان المفرد مكان القوة الغيبية الصانع للتاريخ كما عبرت عنه الفلسفة التنويرية، هذا مع التأكيد على الدور الكبير للمجتمع المدني والفضاء العمومي

[2] نعيمة سلاف، النخبة المثقفة والسلطة في الجزائر، "مصطفى لشرف نموذجا"، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الحقوق، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة وهران، السنة الجامعية: 2012-2013، ص.33.

[3] فالفرد هو الإرادة التي تعين نفسها بنفسها، وفعل التعيين الذاتي هو ممارسة الإرادة للحرية، وتشكل هذا الفعل في نوعين أساسيين من النشاط هما: تعيين الإرادة لغرض او نوع من الهدف، وترجمة هذا الغرض الى الفعل، وأساس هذين النشاطين يتشكل من وجوب الاختيار وفهم الاختيار وعقلانيته.

[4] وزيدي الهواري، المرجع السابق، ص. ص.119-120.

[5] مراد دياني، المثقف والتحول التاريخي: مفكرا وفاعلا، المرجع السابق، ص. 19.

عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، المرجع السابق، ص.32.

[6] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، اين هو المثقف النقدي؟ المرجع السابق، ص. 37.

على تحديده لمفهوم "المثقف" بالرجوع إلى المكانة، والوظيفة التي يقوم بها المثقف ضمن السياق التاريخي، ويتعلق الأمر في هذه الحالة بالمثقف التقليدي..[1]

ويقول مقولته الشهيرة "المثقف الذي لا يتحسس آلام شعبه لا يستحق لقب المثقف"[2] وان كان يعتبر جميع البشر مثقفون فانه يستدرك بان جميع البشر لا يمارسون وظيفة المثقفين في المجتمع[3] مع تنبيهه الى ان هذا التحديد ليس بذاته، بل في نسق العلاقات الاجتماعية التي تجري فيه هذه الأنشطة.[4]

ثم يحاول ربط ثقافة ومعرفة المثقف بالقوة المتنفذة التي يمتلكها في المجتمع اي لولا الخزان المعرفي والاسلوب المؤثر والمنطق السليم لا يستطيع ان يحصل على قوة متنفذة في مجتمعه، الا ان هذا الجمع بين الثقافة والقوة المتنفذة يكون افضل واقوى اذا شكلت طبقة اجتماعية تجمع كافة اصحاب الثقافة ومالكي القوة المتنفذة، حينها يتحول المثقف الى قوة مؤثرة في المجتمع من خلال الطبقة المشكلة.[5] فينطلق من الوعي الذاتي والنقدي الذي يعني تاريخيا وسياسيا خلق نخبة من المثقفين، فالملكية البشرية لا تظهر مستقلة تلقائيا، ومن دون تنظيم نفسها بالمعنى الواسع ولا تنظيم بدون مثقفين، وبدون منظمين وبدون قادة[6]

وفي تقسيمه المثقفون من الناحية الوظيفية الى جماعتين، الأولى المثقفون "التقليديون[7]" الذين تحيط بهم هالة الحياد بين الطبقات، وهم في علاقة مع السلطة التي تحاول ضمهم ايديولوجيا ووظيفيا ومن الطبيعي ان يحدث ذلك لان التركيبة الذهنية والطبقية والاجتماعية تؤهل هذه "الجماعة/الفئة" لان تذوب مع السلطة[8]،

---

[1] فضيلة سيساوي، المرجع السابق، ص. 259.

[2] ليليا بن صويلح، ثقافة، مثقفون، ومجتمع: قراءة سوسيولوجية في ابعاد العلاقة في ما بينها، في صالح هويدي واخرون، الثقافة والمثقف العربي، قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي، دار بترى، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 2018، ص. 199.

[3] الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، الطبعة الثالثة، 1978، ص.25.

[4] انطونيو غرامشي، كراسات السجن،المرجع السابق، ص ص.24-25.

[5] " فمن أكثر الأخطاء شيوعاً هو البحث عن معيار التمييز في الطبيعة الجوهرية لأنشطة المثقفين، بدلاً من البحث عنه في مجمل نسق العلاقات الذي تجري فيه هذه الأنشطة، وبهذا ان العامل أو البروليتاريا لا يميز بأنه يقوم بجهد أو عمل عضلي وإنما في أدائه لهذا العمل في ظل ظروف معينة وعلاقات اجتماعية محددة" أي موقعه في هذا العمل الاجتماعي الاقتصادي.

[6] معن خليل العمر، علم اجتماع المثقفين، المرجع السابق، ص.116.

[7] عمار بالحسن، انتلجنسيا ام مثقفون في الجزائر، المرجع السابق، ص.33.

المثقفون التقليديون: ابرز ما يميزهم:

- ارتباطهم بطبقة من نمط الانتاج السابق،
- ايضا من المثقفين المرتبطون او الذين ارتبطوا عضويا في داخل واحد للانتاج بطبقات في طريقها للزوال،
- كانوا ولا زالون مثقفين عضويين لطبقات زائلة او طريقها للزوال،
- من الزاوية التاريخية يشير مفهوم المثقف التقليدي والاساس الذي يقوم عليه هو تحليل الميول التاريخية للطبقات الاجتماعية، وهو ينتج لنا فيها افضل لدور المثقفين في مجتمع ما ومختلف الصراعات ذات الطابع العيني التي يواجهونها،
- يقرر هؤلاء المثقفون ايديولوجيا بصورون انفسهم بناء عليها وانهم مستقلون عن الطبقات الاجتماعية وتمثلون لاستمرارية تاريخية،
- هذه الايديولوجيا تحجب اصلهم الطبقي عن الانظار، وتحجب ايضا موقعهم الطبقي الذي يبقى ماثلا على الدوام في "حالة" نشاطاتهم الفكرية كافة،

ولهذه الايديولوجيا فعالية سياسية أكيدة:

- فهي تعطي المثقفين شعورا بتضامن قوي وتجنبهم بقدر من التماسك والتلاحم،
- تدفع بهم الى تزويد انفسهم بمنظمات مستقلة نسبيا عن الطبقات السائدة،
- تبرر ما يسمح به الاستقلال الذاتي الكبير نسبيا او باحرى لمنظماتهم: الدفاع عن مصالحهم الفئوية، وبالاخص يحرم هذا الدفاع الى معارضة بعض القرارات الطبقات السائدة،
- نقدا رخوا لمواقفهم الطبقية فهي تضلل الطبقات التي يمارسون عليها هيمنتهم،
- ان الحماق، او في احسن الاحوال تضل المثقفين التقليديون من قبل المثقفين العضويون للطبقة السائدة متناسب تناسبا مباشرا مع قوة السمات العضوية والتبعية لهذه الطبقة اولا، وبع ضعف تنظم المثقفين التقليديين ثانيا.

[8] حيدر علي محمد، اشكالية المثقف عند غرامشي، المرجع السابق، ص. 152.

ويعرف المثقفين العضويين على انهم ذلك العنصر المفكر والمنظم في طبقة اجتماعية اساسية معينة، ولا تميز هؤلاء المثقفون بمهنهم، التي قد تكون اية وظيفة تتميز بها الطبقة التي ينتمون اليها بقدر ما يتميزون بوظيفتهم في توجيه افكار وتطلعات الطبقة التي ينتمون إليها عضويا[1]

يقابل مثقفي الكتلة التاريخية الجديدة العضويين " مثقفون تقليديون" تعمل الطبقة الاساسية السائدة على استيعابهم او ازالتهم بطرقة او باخرى لانها ترى فيهم كابحين للتطور التاريخي كما ترسمه هي للمجتمع[2]

وفيما تبقى "التقليدية محمومة بامجادها وماضيها ورجالها وطبقتها ووظائفها أكثر من اهتمامها باعادة تشكيل تصورات العالم[3] في هذا فانها عضوية مؤدلجة تمارس الهيمنة، النشر والتبرير من اجل مصلحتها اولا ومصلحة الطبقة الصاعدة التي انخرطت فيها بعدما انقرضت الشروط الاقتصادية والانتاجية الاولى التي تشكلت في ظلها[4] علما بأن "غرامشي" كان يقصد بالمثقف التقليدي ذلك المثقف الذي ارتبط عضويا بطبقات اجتماعية ولّت، أو هي في طريقها إلى الزوال، ولقد عمد " غرامشي " بفعل مثل هذا التميز للضرورة المنهجية ليس إلا[5]

ولا يقتصر تحليل غرامشي لدور المثقفين على ما فصّل فيه بين "التقليديين والعضويين" فهو لا يتغاضى ضمن القسمة بين العمل الذهني والعمل اليدوي عن حقيقة الامتياز الطبقي-الاجتماعي-القيمي الذي يكتسبه العمل الذهني على حساب العمل اليدوي، وهو يميز في الان ذاته بين المثقفين بناء على تفاوت الأدوار تجاه الطبقات الأساسية" ثم ياتي الى الانقسامات الثقافية والايديولوجية في صفوفهم "**".[6]

هؤلاء المثقفين الذي يرتبطون عنده بالطبقات الاجتماعية كافة، لكنهم يحققون وجودهم في ارتباطهم العضوي بالطبقة عن طريق تنظيمها السياسي، وهو الحزب الذي يطلق عليه مصطلح "المثقف الجماعي"، مع الاستقلالية النسبية حيال هذه الطبقة، في انفصال من اجل الاتصال[7]

فيمكن القول ان كل انسان هو انسان مفكر، ولكن ليس لكل انسان في المجتمع وظيفة المفكر[8]*، وثم نستطيع ان نقول: ولكن وظيفة المثقف او المفكر في المجتمع لا يقوم بها كل الناس[9] وعندما يميز المرء بين

---

[1] انطونيو غرامشي، كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، سنة 1994، ص.21

[2] الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، الطبعة الثالثة، 1978، ص.40.

[3] عمار بالحسن، انتلجينسيا ام مثقفون في الجزائر، المرجع السابق، ص.45.

- "انهم حسب **غرامشي** عبيد الطبقات الصاعدة والحاكمة، هذه الطبقة الصاعدة التي يقول عنها عمار بالحسن ان المثقف التقليدي يصبح "عضويا" لطبقة اجتماعية صاعدة عن طريق تحليه عن "انجاد واوهام" طبقة ماضية او عن طريق تبنيه لرؤاها السياسي-الفكري او وفائه لاحتكاره منها وانطلاقا من رؤيتها للعالم/ وحمله في سبيل تحررها من المصاعب والحواجز التي تقف في طريق حصولها على السوي المنسجم والمعقلن وتكون شخصية تاريخية خاصة بها

[4] حيدر علي محمد، اشكالية المثقف عند غرامشي، المرجع السابق، ص. 135.

[5] فضيلة سيساوي، المرجع السابق، ص. 259

[6] انطونيو غرامشي، في الوحدة القومية الايطالية، ترجمة وتقديم فواز طرابلسي، منشورات المتوسط، ميلانو، ايطاليا، الطبعة الأولى، سنة 2017، ص ص.16-17.

- وفقا للبنية الايطالية: تفاوت الأدوار تجاه الطبقات الأساسية الفلاحي: تجاه الفلاحين في الجنوب، والكادر الصناعي تجاه العمال في الشمال. ** الانقسامات الثقافية والإيديولوجية في صفوفها: كانقسام مثقفي الجنوب الايطالي بين العلمانيين والكليريكيين.

[7] مصطفى مرحتي، المثقف والسلطة، رؤى فكرية، روابط للنشر وتنمية المعلومات، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2016، ص. 56.

[8] كارلو سالساري و ماريو سيتيلا، فكر غرامشي، مختارات، الجزء الثاني، تعريب لحسين الشيخ علي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سنة 1978، ص. 162.

- " وهكذا اذا حمل ان قام كل انسان بشيء يتقنه، او بمناطحة فوق في سترته، لا يمكن القول ان كل انسان هو طباخ او خياط "ملاحظة غرامشي نفسه".

[9] غرامشي، كراسات السجن، المرجع السابق، ص.9

المفكرين وغير المفكرين فانه في الواقع لا يشير الى الوظيفة الاجتماعية الانية والمباشرة للفئة المهنية للمفكرين، أي انه يأخذ في اعتباره الاتجاه الذي يرجع فيه الثقل الاكبر للنشاط المهني المحدد بين الفكري او العضلي.[1]

في تركيزه على تحليل العلاقة بين تطور الافكار والثقافات، والهياكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، عندما طور غرامشي- فهما اصيلا للماركسية، وضمن التفاعل المتبادل والمستمر بين هذه المجالات، مثل المثقفون "رابطا" حاسما من خلال اشتغالهم على مستويات المجتمع المدني والمجتمع السياسي "[2].

وغرامشي بنى رؤيته متاثرا **بلينين (فلاديمير ايليتش لينين)** الذي يصور المثقف على انه ذلك الذي يعرف شيئا من كل شيء وكل شيء عن شيء[3]، وينسب له مهمة قيادة السيرورة التاريخية لصالح الطبقة العاملة، فالمثقف بوصفه روحا حرة ليس وسيط مصلحة اجتماعية بل يخدم المصلحة الصاعدة يتماهى مع الحزب الذي هو المثقف الجمعي النهائي، [4] مدركا لينين للدور الثوري للمثقف، مؤكدا ان الاشتراكية الدولية تعتبر في التحليل النهائي نوعا من الانتماء الثقافي[5] ويتقاطع معه فيما بعد – والى حد ما- **ماو تسي- تونغ** الذي يعلي من ثورية المثقف ومن انه بدون مشاركة المثقفين يكون النصر- في اي ثورة مستحيلا، ويضيف انه يجب ان يكون لدينا جيش ثقافي، لان هذا الجيش يكون ضروري جدا لتوحيد الصفوف وهزيمة العدو، وقبلهم جميعا **كارل ماركس** ومع الانقاص من دوره الثوري يعتبر المثقف ناقد اجتماعي، يعبر عن ضمير المجتمع في البحث عن الحقيقة وحدد وظيفته التي اعتبرها "نقدا صارما لكل ما هو موجود، صرامة تحول دون تراجع النقد، لا امام النتائج التي يقود اليها، ولا امام الصراع مع السلطة ايا كانت.[6]وحول المعنى نفسه يشير فيما بعد **فيدال كاسترو كاسترو** معتبرا ان التغيير الاجتماعي والسياسي كانت اولا من صنع المثقفين والجماهير، موضحا اهمية المثقفين ودورهم في المجتمع الحديث، ومعنى ذلك ان مفهومهم للمثقف هو المثقف المهموم والثوري والملتزم بالقضايا الجماهيرية والمستشرف للمستقبل من خلال ارتباطه الوثيق بالجماهير[7]

وعليه اجمالا، المثقفون حسب رؤية غرامشي- هم الذين يمارسون دورا حيويا ومهما في تكوين وبناء الايديولوجيات وفي تدعيم المواقف او القبول، ويهتم بمسالة توضيح دور واسهامات المثقف في المجتمع ككل، معرفا المثقف –من وجهة نظر سوسيولوجية- رافضا تصور النشاط الفكري او الذهني كمسالة او خاصية متاصلة لطبقة اجتماعية بعينها، وهو حسبه ليس مجرد احد عناصر البنية الفوقية، وانما يجب البحث عنه في مجمل العلاقات الاجتماعية وعلاقات الانتاج.[8]

---

[1] كارلو سالنباري و ماريو سيسيليا، فكر غرامشي، مختارات ص.163.

[2] تمارا الطاهر، سؤال المثقف الفلسطيني: الرابط ("العضوي" بين المجتمع والسياسة" ، ، مجلة 28، قطاع غزة، فلسطين، العدد 16، سبتمبر 2020، ص.18.

- وتكمن **غرامشي** اثناء بحثه في هذه المساحات من تحديد "نشاط/مهمة المثقف" من خلال مؤلفات وانشطة المثقف المختلفة ومنه عرفه بـ "المثقف العضوي" وهو الذي يطور الافكار والمعرفة والمفاهيم التي يمثل من خلالها مواقفه الاجتماعية والسياسية والطبقية في المجتمع.

[3] علي ناصر كنانة، الثقافة وتجلياتها، السطح والأعماق، مؤسسة الرحاب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص.07.

[4] فرانكو بيفو بيراردي، روح العمل، ترجمة احمد حسان، افلام عربية، القاهرة، مصر، 2020، ص.38.

[5] مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، رؤى فكرية، روابط للنشر وتقنية المعلومات، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2016، ص. 72

[6] عبد الحسين شعبان المثقف والحرية الفكرية، في: نظام عساف واخرون(كتاب جماعي)، الحريات الاكاديمية في الجامعات العربية، بحوث ومناقشات المؤتمر الاول للحريات الاكاديمية في الجامعات العربية، 15-16 ديسمبر 2004، مركز عمان لدراسات حقوق الانسان، عمان، الاردن، الطبعة الاولى، 2012، ص.55.

[7] مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، رؤى فكرية، المرجع السابق، ص 43.

[8] حسام الدين فياض، من هو المثقف؟ انطونيو غرامشي، نحو علم اجتماع تنويري، سنة 2017، ص. 03.

- **للتوسع أكثر في فكر انطونيو غرامشي عامة ومفهومه عن المثقف خاصة يرجع الى:**

04-02- جون بول سارتر (*Jean Paul Sartre* 1905-1980): الوجودية والالتزام والمثقف الكلي

يخرج سارتر عن التعريفات التي انطلقت من المدخل الثقافي في تعريفها للمثقف ليلج الى البعد الاجتماعي في ذلك[1]، من خلال اصراره على أن على الفيلسوف واجب المشاركة في صنع التاريخ، فالمثقف هو الشاهد عن المجتمعات الممزقة التي تنتجه، لانها تستنبط تمزقها بالذات، وهو بالتالي نتاج تاريخي، وبهذا المعنى لا يسع اي مجتمع ان يتذمر او يشتكي من مثقفيه من دون ان يضع نفسه في قفص الاتهام لأن مُثقفيه ما هم الا من صُنعه ونتاجه،[2] وما هم الا من صنعه وتاريخه[3] مدركا التعارض القائم فيه وفي المجتمع، بين البحث عن الحقيقة العملية، مع كل ما يترتب على ذلك من ضوابط ومعايير، بين الايدولوجيا مع منظومتها من القيم التقليدية وما هذا الوعي سوى كشف للنقاب وعن تناقضات المجتمع الجوهرية[4]

وينطلق في تعريفه للمثقف من وبناء على نظرته الوجودية للثقافة والمثقف بانه:" ذلك الشخص الذي يهتم بامور لا تعنيه اطلاقا"، وفي تعريفا آخر " المثقف هو انسان يتدخل فيما لايعنيه"[5] هذا التدخل هو الاساس الثاني الذي يعتمده سارتر في تعريفه للمثقف هو دوره[6] وكذلك هو "الذي يدس انفه في ما لا يعنيه""[7].

وفي مقابلة شهيرة اجرتها معه مجلة الاكسبرسو الايطالية، تحدث سارتر عن المثقف الحقيقي وعرفه بانه "الوجدان الشقي"" ويكمن دوره المثقف في مواجهة التحديات الايديولوجية للطبقات السائدة والسلطات التي تفرضها.[8] ويلخص سارتر دور المثقف الحقيقي في النقاط التالية:

- المناضل ضد الاتباعات والتولد المتجدد ابدا للايديولوجيا في صفوف الطبقات الشعبية، اي العمل من الخارج والداخل على حد السواء لتدمير الصورة الايديولوجية التي تتصورها عن نفسها وعن سلطتها ومقدرتها،
- استخدام رأسمال المعرفي المقدم من قبل الطبقة السائدة لتشييد الثقافة الشعبية، اي ارساء اسس ثقافة شمولية.

- انطونيو غرامشي، كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، سنة 1994.
- انطونيو غرامشي، رسائل السجن، رسائل انطونيو غرامشي الى امه، ترجمة سعيد بوكرامي، دار طوى للثقافة والنشر، لندن، بريطانيا ومنشورات الجمل، بيروت، لبنان، ودار الكمال، فريبورغ، المانيا، الطبعة الأولى، سنة 2014.
- انطونيو غرامشي، الأمير الحديث، فقهايا علم السياسة في الماركسية، ترجمة زاهي شرفان وقيس الشابي، منشورات الجمل، بيروت/بغداد، لبنان، العراق، سنة 2017.
- حيدر علي محمد، اشكالية المثقف عند غرامشي، رسالة ماجستير، تخصص فلسفة، كلية الاداب، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، العراق، سنة 2004.
- كريس هارمان، غرامشي ضد الاصلاحية، مركز الدراسات الاشتراكية، القاهرة، مصر، 1999.

[1] مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، رؤى فكرية، المرجع السابق، ص 38.

[2] جان بول سارتر، دفاعا عن المثقفين، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، ، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1973، ص 34.

[3] مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، رؤى فكرية، المرجع السابق، ص 38.

[4] جان بول سارتر، دفاعا عن المثقفين، المرجع السابق، ص 11.

[5] حسام الدين فياض، من هو المثقف؟ انطونيو غرامشي، نحو علم اجتماع تنويري، سنة 2017، ص 03.

[6] عول يوسف الحنشاء، نقد المثقف المعاصر، رؤية علي حرب، دار المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2017، ص 43.

[7] مثنى فائق مرعي، المثقف العربي والقضايا الراهنة، دار الابداع، الكويت، العراق، الطبعة الاولى، 2022، ص 08.

[8] ويشير بذلك الى التزام المثقف بالمساهمة الفعالة في معالجة كبريات قضايا المجتمع، وان مهمة التغيير لا يمكن انجازها الا من قبل مجموعة واعية جدا بمصلحة المجتمع مع سعيها الى نقل الافكار من اطارها النظري الى واقعها العملي، وهذه المجموعة هي المثقفين.

[9] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، اين هو المثقف النقدي؟ المرجع السابق، ص 40.

[10] اي المثقف الذي يكشف عن دهاء الايديولوجيا المهيمنة لفرض السلطة، ويحرض على اسقاطها لان الطبقة المهيمنة السائدة، تعمل دائما على تزييف الوعي واعادة انتاج ايديولوجيتها المهيمنة.

- تأهيل تقني للمعرفة العلمية عند الاقتضاء ومن أوساط الطبقات المحرومة، وتحولهم الى مثقفين عضويين للطبقة العاملة او على الاقل الى تقنيين تشدهم اوثق صلات القربى الى هؤلاء المثقفين الذين يستحيل في الحقيقة خلقهم،

- استعادة غاية الذاتية (شمولية المعرفة، وحرية الفكر، والحقيقة)، على اعتبار انها غاية واقعية ينبغي ادراكها في سبيل الجميع في معترك الكفاح، اي على اعتبار انها مستقبل الانسان،

- تجذير العمل الجاري من خلال بيان الاهداف البعيدة الكامنة وراء الاهداف المباشرة،

- ان يجعل من نفسه ضد كل سلطة، حارس الغايات التاريخية التي تنشدها الجماهير.[1]

والملاحظة المهمة هي ان **سارتر** اعتبر النضال السياسي والحزبي ليس حلا، وان المثقف ضد كل سلطة، وهذا ما برز في الحراك الطلابي في فرنسا سنة 1967 وهي الأجواء التي جعلته أكثر راديكالية فهذا الحراك لم يكن سياسي ولا حزبي، كذلك ضد كل سلطة وكل مؤسسة.[2]

ويقسم المثقف الى نوعان، المثقف المفكر والمثقف التقني، المثقف المفكر مكروه من السلطة ومن الجماهير فالجماهير تنظر اليه بحسد والسلطة تخاف منه، اما المثقف التقني فلا يكون الا داخل تخصصه.[3]

هذا وينبه سارتر الى ان التعميم والشمول يوقعان المثقف في التجريد الاعزل من سلاح النقد، سلاح الحقيقة، وانما جدل العام والخاص، الفكر والتحقق، هو الذي يمنح الثقافة بعده التاريخي، ويطرح هنا مثلا بالغ الدلالة وهو الثورة الجزائرية، فقد دانبعض المثقفين الفرنسيين كلا من القمع الاستعماري و"الهمجية الجزائرية" -على السواء- وكأن هذه المساواة بين الطرفين هي الطريق الامثل الى "الحقيقة الشاملة" ولكنها رؤية زائفة.[4]

ولا ننتهي من سارتر دون المرور على موقف رفيقة حياته **سيمون دو بوفوار** (1908-1986) وفي كتاباتها الذي تسلط الضوء فيها على جماعة من مثقفي اليسار والسجالات بين المثقفين في تلك الحقبة التي اعقبت الحرب العالمية الثانية، متسائلة عن الخيار السياسي الانسب للمثقف دون ان يتخلى عن استقلاليته؟ معبرة عن التزام المثقف واعتزازها بكونها مثقفة اذ تقول "اجل انا مثقف، ويغيظني ان نجعل من هذه الكلمة شتيمة"[5]

---

[1] جان بول سارتر، دفاعا عن المثقفين، المرجع السابق، ص ص.58-59.

[2] طارق لحمان، المرجع السابق، ص. 83.

[3] جان بول سارتر، دفاعا عن المثقفين المرجع السابق، 62-66.

[4] غالي شكري، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ديسمبر 1992، ص.51.

- لان الأصل هو السيطرة الاستعمارية تبيض "المقاومة الجزائرية" كقاومة الفرنسيين للغزو الالماني، متسائلا هل يمكن المساواة بينهما بقصد الحصول على الحقيقة الشاملة"؟ ام ان الحقيقة هي إن هناك استعمارا وطرفا؟

[5] سيمون دو بوفوار، المثقفون، الجزء الاول، ترجمة مصاري طلوق، هيئة ابو ضبي للثقافة والتراث(كلمة) ودار الآداب، ابو ضبي بيروت، الامارات العربية المتحدة- لبنان، الطبعة الاولى 2009.

- هذا الالتزام "من وجهة نظرها" الذي يكاد يكون اوتوبيوغرافيا مكتمل الملامح لقصتها مع الكاتب الامريكي نلسون آلغرن، لم تهمد رواياتها الى رفيق عمرها جون بول سارتر (وان فضلت "الالتزام" والبقاء الى جانبه حتى نهاية حياتها) بل اهدتها الى نلسون آلغرين. وقصتها معه التي استحضرتها في **الجزء الثاني** من رواياتها .

04-03- **ماكس فيبر**(*Max Weber* 1864-1920) : **الوسيط الفكري والعقلاني.**

يعرف **ماكس فيبر** المثقفين ويعتبرهم " مجموعة من الأشخاص الذين تمكنهم قدراتهم ومواهبهم الخاصة من النفاذ الى منجزات ذات قيمة ثقافية"، ويحمل المثقف صفات ثقافية وعقلانية مميزة تؤهله للنفاذ الى المجتمع، والتأثير فيه بفضل المنجزات القيمية الكبرى،[1] والمتميز والمسلح بالبصيرة[2]

وبذلك يحدد صفات تميز المثقف وهي ما هو ثقافي مع التركيز ميزة العقلانية معتبرا إياها المؤهل الأساسي للولوج الى المثقف والتأثير فيه. هذا بالاضافة الى تميزه الفكري المتسلح بالبصيرة[3] التي تؤهله لتعميم الوضوح والاسهام بل وجوب الاجابة والقول ان ما اذا كانت المواقف المتبناة تصدر منطقيا وبكل قناعة.[4]

يوافق **فيبر** -الى حد ما وبصورة غير مباشرة- **غرامشي** حين يفرق بين المثقف وعضو طبقة المتثاقفين، فالأول هو نضير المثقف العضوي والثاني نظير المثقف التقليدي، مصنفا ومقسما افقيا بين العالم وصاحب القلم* من جهة، والمثقف الملتزم من جهة اخرى، ويهتم الاول بالافكار والعلم والابداع لذاتها، بينما يرتبط الثاني بالجماهير ويندر نفسه لخدمتها، في الطائفة الأولى نجد العلماء المنظرين والمخترعين والانبياء العظام، وفي الثانية نجد المصلحين والثوار، كما قسم تقسيما راسيا بين المفكرين من جهة والانتلجنسيا من جهة اخرى.[5]

فيبر من بين الذين يعتبرون المثقف وسيطا حضاريا، ويربطون دوره بعملية عقلنة القيم والمثل خلال المراحل التالية لعملية الاصلاح الديني الذي يقوده قائد ملهم، ويرى **فيبر** ان ان الحافز الاساسي لمهمة المثقف حافز معنوي لا مادي. فالمثقف يسعى من خلال جهده الفكري الى تجاوز حالة الفوضى والخواء الروحي، وتلخيص الثقافة من تناقضاتها القيمية والتصورية، وهذا هو جوهر العقلنة.[6]

04-04- **ادوارد شيلز** (*Edward Shils* 1905-1995) : **المثقف القدوة وضمير المجتمع.**

يرى **ادوارد شيلر** في المثقفين " قطاع من بين المتعلمين يسعون الى صياغة ضمير مجتمعهم ليتجه اتجاها راشداً ويؤثرون على القرارات الكبرى لهذا المجتمع"، والمثقف هو الشخص المتعلم الذي لديه طموح سياسي اما مباشرة بالسعي لكي يكون حاكما لمجتمعه او طموحات غير مباشرة

---

[1] حيدر علي محمد، إشكالية المثقف عند غرامشي، رسالة ماجستير، تخصص فلسفة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، العراق، سنة 2004،ص. 124. و ايضا **مصطفى مرتضى**، المثقف والسلطة، رؤى فكرية، المرجع السابق، ص. 37.

[2] جزاري احمد مجدي، اشكالية الثقافة والمثقف في عصر العولمة، دار قباء الحديثة، المصرية السعودية، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، ص.182.

[3] محمود سمايلي و ربيع شنتوي، دور المثقف العربي المعاصر: الواقع والأفاق، حوليات جامع قالمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، قالمة، الجزائر، المجلد الرابع، العدد الثاني، سنة 2010، ص. 47.

[4] ماكس فيبر، العالم والسياسي، ترجمة سعيد ستهون وليسا بومعيزة، دار القصبة، الجزائر، 2009، ص.45-49.

[5] عبد الوهاب الأفندي، حول المثقف الإسلامي: الوظيفة والمنهج والإشكالات، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الأولى، ص. 153.

[*] "ربما استعار هذا التصنيف من عند ابن خلدون، حيث أورد في مقدمته(ص.ص.257-542) تمييزا بين العلماء واصحاب القلم ولم يستخدم عبارة مثقف، مميزا بين" المعتادين بالنظر الفكري والغوص في المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها من الذهن سموهم العلماء. والكتاب الذين يتطلون لصاحب الدولة كآلة منفذة للحكم السلطاني يستعين بهم على امره". **ممن خليل العمر**، علم اجتماع المثقفين، المرجع السابق، ص.59.

[6] لبوي صافي، المثقف والنهضة، جدلية الاصالة والعالمية والنهوض، في حوار أزمنة المثقف في الوطن العربي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، مارس 20002، ص. 129.

للسعي لصياغة ضمير مجتمعه وبالتاثير على السلطة السياسية في صياغة القرارات الكبرى.[1] او من خلال دوره المحوري الحاسم في توجيه المجتمع عن طريق التاثير على القرارات السياسية الهامة التي تؤثر على المجتمع ككل، وميزة هذا المثقف قدرته العالية لاستخدام رموز ودلالات ومفاهيم لغوية عالية متصلة مباشرة بالانسان والكون والفرد والمجتمع.[2]

وأن لكل مجتمع بعض الأشخاص الذين يتمتعون بحساسية فذة للقداسة، وبقدرة خاصة على تامل طبيعة الكون الذي يعيشون فيه والقواعد التي تحكم مجتمعهم[3]، وعلى ضوء ذلك يرى شيلز ان مهمة المثقف محصورة بابداعه الفردي في مختلف المجالات واعطائه قدرة خاصة على تامل الكون قدرة خاصة تفوق قدرة وطاقة سواهم من البشر العاديين اي انهم نخبة لها صفات استثنائية[4]

اهتم **شيلز** كثيرا بموضوع المثقفين ووضعهم في المجتمع وعلاقتهم بالسلطة، فيرى انه في كل مجتمع يوجد بعض الاشخاص الذي لديهم حساسية فوق عادية لما هو مقدس، وتفكر فوق المعتاد في طبيعة الكون والقوانين التي تحكم المجتمع، وينتقل من المناقشة الموضوعية الى المناقشة التاريخية فيؤكد ان المثقف ادى دائما دورا محوريا في مجتمعه، فالمثقف هو اساس الوحدة الاخلاقية والفكرية لاي مجموعة بشرية، ولا يمكن لاي جماعة ان تتحول الى مجتمع من دون تلك الوحدة التي هي نتاج عمل المثقفين، حيث تتحقق هذه الوحدة اساسا من خلال "المؤسسات الفكرية/الثقافية"[5]

ومع موافقة **شيلز** في ما يتعلق بوصفه لمهمات المثقفين ووظائفهم، الا انه في تحديدهم يجب الذهاب ابعد من ذلك، فصحيح ان هذه المهمات تتطور مع الزمن بفعل التحولات في البنى الاجتماعية وانه بمقدار ما يزداد حجم المجتمع وتعظم المهمات التي تواجه حكامه تتزايد الحاجة الى المثقفين والمؤسسات الثقافية، وواضح ان المثقفين يعدون قدوة داخل مجتمعاتهم وخارجها، غير انه لا يمكن تحديدهم كمجموعة من الادوار الثقافية كما يقول الامريكي الاخر **تالكوت بارسونز***، فمثل هذا التحديد يظهر نزوعا الى التركيز على علاقة المثقف بالنظام العام، خصوصا بالمؤسسات والسلطة،على حساب علاقاته بالمجتمع ككل ومسؤولياته في التحول الاجتماعي*[6].

---

[1] مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص 37.

وكذلك: **حيدر علي محمد**، اشكالية المثقف عند غرامشي، رسالة ماجستير، تخصص فلسفة، كلية الاداب، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، العراق، سنة 2004،ص. 124.

[2] طارق محمان، المرجع السابق، ص. ص.14-15.

[3] ادوارد سعيد، المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص.40.

[4] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2012، ص.50.

[5] عمرو عثمان و مروى فكري، المرجع السابق: ص. 30.

* ركز شيلز في تعريفه للمثقف على أكثر من مرتبة، الاولى هو تركيزه على موضوع تفكير المثقف، الا وهو "عالم الرمز" الذي غالبا ما تحجبه مواقف الحياة العامة، فحين تكون الرموز هي موضوع التفكير، يصبح التفكير المجرد هو بالضرورة منهج التفكير، كما ركز في تعريفه على اهمية الجامعة والتعليم الجامعي، بيد انه يحدد ذلك الدور في منهجية عملية التفكير العلمي والانتاج الثقافي، وهو الدور الذي يسمح به وجود عدد كبير نسبيا من المثقفين داخل الجامعة، واخيرا يتم شيلز بالبعد العلمي من عمل المثقف، حيث ان افكاره لا تبقى حبيسة عقله، بل يجب عليه ان يعبر عنها باشكال التعبير المختلفة. **عمرو عثمان ومروى فكري**، المرجع السابق، ص. 30. هذا البعد العلني الذي اشار اليه **عزمي بشارة** وسماه"المثقف العمومي".

[6] حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سبتمبر 2006، ص ص.195-196.

04-05- بيير بورديو (*Pierre Bourdieu* 1930–2002) **المثقف النوعي.**

يضع **بيار بورديو** المثقف في قمة الطبقة المسيطرة من حيث انها الاكثر ثراء في الراسمال الثقافي وفي الوقت نفسه في الاكثر فقرا في الراسمال الاقتصادي[1] مما يجعله ملتزما، ولو من خلال مهمة النقد التي يجب أن يطلع بها، والا سيكون شيئا آخر عدا مثقف، وعند شرحه "سلطة المثقفين" في دراسة له حول المجتمع الجامعي " *L'homo académicus* " سنة 1984 يخلص بورديو إلى أننا لم نعد أمام المثقف المبدع كما كان عليه الحال في بداية القرن العشرين، ثم إن المثقف الذي بيده السلطة اليوم، هو مثقف خضع للرداءة".[2]

كل ذلك جعله يحدد موقع المثقفين في انهم ينتمون الى الطبقة السائدة، ويحصلون على مكاسب من وضعهم حتى اذا لم تكن تلك المكاسب اقتصادية بالمعنى الدقيق، مذكرا، في مواجهة الوهم الخاص " بالمثقف لا روابط وبلا جذور" وهو على نحو ما بمثابة الايديولوجية المهنية للمثقفين، وبان المثقفين بوصفهم حائزين لراس مال ثقافي هم قيم "مشود" من الطبقة السائدة، وان عددا من المواقف التي يتخذونها بشان السياسة مثلا يرتبط بالتباس وضعهم كمسودي وسط السادة، كما يذكر ان الانتماء الى المجال الثقافي يتضمن مصالح نوعية في باريس مثلما في موسكو.[3]

ثم ان على المثقف ومهما كان حقل عمله، يجب ان ينتزع مشروعيته، هذه المشروعية التي لا يمكنه انتزاعها والانخرط في العمل بشكل فعال، اذا لم يكن مزودا بما يسميه بورديو" العرف" وهو منظومة الاستعدادات التي يكتسبها الفاعل في الحقل، والذي هو راسماله[4]

يقترب بورديو الفرنسي من سارتر الفرنسي في موقفه من الجزائريين " ولو جزئيا" حيث سعى بورديو من خلال مؤلفه "سوسيولوجيا الجزائر" في طبعته الاولى لسنة 1958، وكل بها الطبعة التي نشرت في الولايات الامتحدة الامريكية وعلم الجزائر على غلاف الكتاب، وبذلك يكون قد افتتح نهجا جديدا ومعتدلا في التزام علماء الاجتماع ببعض الموضوعية بعيدا عن التوجه العام لفرنسا في الجزائر، مما عده الكثيرون ممثلا للقطيعة بينه وبين اغلب المثقفين الفرنسيين في تلك الفترة[5]

---

* وضع ذلك فان **بارسونز** يخرج من التحديد الى التخصص، معتبرا المثقف هو ذلك الشخص المتخصص في امور الثقافة ويضع اعتباراتها فوق الاعتبارات المعادة: **حيدر علي محمد**، اشكالية المثقف عند غرامشي، المرجع السابق، ص.124.

[1] بيير بورديو، أسطلة علم الاجتماع: حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، ترجمة إبراهيم فحسي، دار العالم الثالث، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 1995، ص. 257

[2] فضيلة سيساوي، المرجع السابق، ص. 268.

* هذه القناعات عند **بورديو** جاءت بعد تحوله من تكوينه الفلسفي شيئا فشيئا الى علم الاجتماع، فمن بين المجالات الكبرى بحث في الاثنوبولوجيا حول مزارعي بيرن، والبروليتاريين الجزائريين السفليين، تناولت النظام التعليمي، علم الفن، الاذواق والممارسات الثقافية، والنزاعات في الوسط الأكاديمي..الخ - فلا توجد مواضيع اجتماعية لم يكتب فيها-

[3] بيير بورديو، اسئلة علم الاجتماع، حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، المرجع السابق، ص.84.

[4] علي حرب، اصنام النظرية واطياف المرحلة، (نقد بورديو وتشومسكي)، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، دت، ص. 33.

[5] عبد النور طريشة، المجتمع الجزائري في الكتابات الاثنوبولوجية الفرنسية، حالة الشرق الجزائري ابان الفترة الاستعمارية 1880-1962، أطروحة دكتوراه، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر2، الجزائر، 2017-2018، ص.255-256.

04-06- ميشال فوكو (*Michel Foucault* 1926 – 1984) **من الكوني الى الخصوصي:**

في تقابل ضدي، ومنطلقا من نقده للمثقف بالمفهم السارتري يصل فوكو الى المثقف الخصوصي،[1] فدعى الى الاقلاع عن فكرة المثقف في الوسط الفرنسي والاكتفاء بالمثقف ذي التخصص المحدد، [2] الخبير في ميدان ما من المعرفة.

ذلك ان المثقف ومنذ ان تناول "اليساري" الكلمة وسُمع كممثل للخطاب الكوني، فكان فيما معناه ضمير الجميع، في فكرة منقولة عن البروليتاريا الحاملة لكل ما هو كوني وجد المثقف نفسه من جراء اختياره الاخلاقي والنظري والسياسي حاملا لهذه الكونية في شكلها الواعي والمنظم، لكن لم يعد المثقف بعدها مطالب بلعب هذا الدور، فقد تبلور نمط جديد "للعلاقة بين النظرية والممارسة" وبعدما اكتسبوا وعيا اكثر وضوحا وفورية بمواجهتهم خاصة مشاكل نوعية "غير كونية" غالبا ما تختلف عن مشاكل البروليتاريا او الجماهير، ومع ذلك فقد احتكوا بهذه الصراعات بشكل جيد وذلك لسببين، الاول لان الامر يتعلق بصراعات واقعية، مادية ويومية، والسبب الثاني لانهم كانوا يواجهون في الغالب نفس الخصوم وهو ما يدعوه فوكو بـ"المثقف الخصوصي مقابل المثقف الكوني"[3] فيعلن **فوكو** ان المثقف العالمي قد ترك مكانه للمثقف المتخصص، هذا الاخير الذي ظهر بعد الحرب العالمية الثانية وقد مثل عالم الذرة اوبنهايمر الذي عمل كنقطة تحول بين المثقف الكوني والمتخصص.[4]

ثم يُفرق بين المثقف الكوني والمثقف الخصوصي" ويجعل الكتابة في المثقف الكوني * اما المثقف الخصوصي فهو ينبثق من صورة اخرى ليست هي صورة القانوني البارز بل "العالم الخبير"[5] هذا الاخير الذي يمارس عمله داخل مبحثه الخاص ولكنه قادر على استعمال خبراته في مجالات اخرى، فيما الكوني او الشمولي يتميز برؤية انسانية عالمية قائمة على امكانية التغيير، المتكلم باسم الحقيقة والمستقبل فهو حامل راية الحق وبشارة الغد المشرق، وهو السياسي الذي يقف في وجه السلطة، وهو رجل القضاء الذي يواجه سلطة القانون والاستبداد والتجاوزات وهو المؤرخ الذي يعمل على كشف التاريخ الحقيقي ويطالعنا على حقارته وخبثه وشقائه.[6]

هذا ويقدم **فوكو** تصوره للمثقف بمعناه "السياسي" في صورة المثقف الذي يشتغل معرفته ضمن نطاق الصراعات السياسية، محدداً علاقة المثقف بالمعرفة بما تحدده السلطة، مبتدعا منهجا لدراسته التي تسعى الى اخضاع ما سماه الكيان السياسي للعلم وهو "الاركيولوجيا"[7]

ويلاحظ **فوكو** ان المثقف كان يتكلم فيما مضى لغة الحق وبات عليه اليوم ان يتكلم لغة الحياة، فبعدما كانت فردية المثقف تطابق موقع رجل قانون مثقف، منتجا اثرا شموليا فان ذلك

---

[1] بتول يوسف الحسناء، نقد المثقف المعاصر، رؤية على حرب، المرجع السابق، ص. 48.

[2] يوسف الشويري، دور المثقف العربي في التغييرات التاريخية: المثقف والمجال الثقافية، المرجع السابق، ص .109.

[3] ميشال فوكو، المثقف والسلطة، ترجمة عز الدين الخطابي، رؤى تربوية،لبنان، المملكة المتحدة، العدد 26، 2008، ص. 73.

[4] وانحي راشد المري، المثقف الخليجي بين القبيلة والدولة، حالة قطر والكويت، دار اوراق، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2018، ص. 20.

[5] ميشال فوكو، المثقف والسلطة، ترجمة عز الدين الخطابي، رؤى تربوية،لبنان، المملكة المتحدة، العدد 26، 2008، ص. 74.

* المثقف الكوني الذي يسميه فوكو ينبثق من القانوني البارز ويجد تعبيره المكمل الحامل لمجموعة من الدلالات والقيم التي يمكن للجميع ان يتعرفوا من خلالها على ذاتهم.

[6] زكية عزعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الاشرف، أطروحة دكتوراه، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2017-2018، ص.148-149.

[7] زكية عزعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الاشرف، المرجع السابق، ص.147-148.

الموقع قد تبدل الان"[1] ذلك ان الوظيفة الاساسية للمثقف وفقا لفوكو تكمن في ادراكه للارتباط الوثيق الصلة بين المعرفة والسلطة والعمل على الكشف عن النظم التي تنبني عليها الحقيقة.[2]

وتبقى المشكلة الاساسية للمثقف عند **فوكو** ليس العلم والتكنولوجيا بل "الحقيقة والسلطة"[3] ويعتقد ان ما يجب اخذه بعين الاعتبار الان لدى المثقف ليس كونه:" حاملا لقيم كونية" بل لانه يشغل موقعا خصوصيا، لكن خصوصيته مرتبطة بالوظائف العامة لعدة الحقيقة داخل المجتمع مثل مجتمعنا"**.[4]

04-07- جوليان بيندا (*Julien Benda* 1867 – 1956) مملكتي ليست في هذا العالم:

يُعرّف بيندا المثقف بانه: "هو الذي لا يسعى وراء المصالح والمكاسب بل يجد سعادته في ممارسة فن أو مزاولة علم أو البحث في نظريات ما وراء الطبيعية. وتتلخص سعادتهم -أيّ المثقفين- في الترفع عن ملذات الحياة .. هُم لسان حالهم يقول: إن مملكتي لا تنتمي لهذا العالم"[5]

وعلى النقيض من **غرامشي** جاء بيندا يوصف اصطفائي غاية في المثالية والنخبوية، حيث يصف المثقفين بانهم عصبة ضئيلة من الملوك والفلاسفة من ذوي المواهب الفائقة والأخلاق الرفيعة الذي يشكلون ضمير البشرية، فهم في نظره شخوص رمزية تتسم بتعادها عن الشؤون العملية ابتعادا لا يقبل ادنى تنازل، مما يحيلنا الى مثالية الدور الرسولي للمثقف"شهيد الفكر"[6]هذا المثقف الرسولي الذي لا يخلو شعب من الشعوب منه، منه، يضحي بمصالحه الشخصية من اجل المصلحة الاخلاقية العامة[7]

فالمثقف الحقيقي عند بيندا هو الذي لا يسعى وراء المزايا المادية، التي تطوق عنقه وتُخرس لسانه وتكبل يده، فهو اذن من يعيش قرب البركان" حسب تعبير **نيتشه***[8] ولا يهدف نشاطهم اساسا الى اغراض عملية، فهم ينشدون السعادة في ممارسة فن ما، او علم ما، فيبتعد جوليان بيندا بالاغراض العلمية عن نشاطات المثقف الفكرية والفنية.[9]

---

[1] سعد محمد رحيم، نطاقة الجرم، المثقف وشبكة علاقات السلطة، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2013، ص 11.

- * متقاسما المثقف بين امكنة نوعية وبين نقاط فوقية، وفي هذا يطالب فوكو من المثقف التنازل عن فكرة "المعرفة الكلية او الكونية" والاكتفاء بمجال اختصاصي جزئي ليتحرى فيه "بعض الرجحات"

[2] زكية عزمار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الاشرف، المرجع السابق ، ص.148.

[3] يسعد الشريف محمراوي، المثقف والسلطة في الجزائر، بين التبعية والاستقلالية، 1989-2009، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر 3، الجزائر، 2020-2021، 37.

[4] ميشال فوكو، المثقف والسلطة، ترجمة عز الدين الخطابي، رؤى تربوية،لندن، المملكة المتحدة، العدد 26، 2008، ص. 75.

- ** وبصيغة اخرى، فان خصوصية المثقف للاتينة الاوجه: فهناك خصوصية الوضعية الطبقية (رجوازي صغير في خدمة الراسمالية، مثقف عضوي في خدمة البروليتاريا)، وهناك خصوصية شروط حياته وعمله، المرتبطة بشرطه كمثقف (مجال عمله، وضعيته داخل المخبر، المقتضيات الاقتصادية او السياسية التي يخضع لها او التي يثور ضدها)، واخيرا خصوصية سياسة الحقيقة لمجتمعنا

[5] ولاء ابو عمر و عبد المنعم اديب، خيانة المثقفين لجوليان بيندان والعودة للبراءة الاولى، مجلة تبيان الالكترونية، 30 جانفي 2023، https://tibyan.com/betrayal-of-intellectuals، تاريخ الولوج والاطلاع: 01 اوت 2023، الساعة 16.00.

[6] سمير الخليل، مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية لمفاهيم الثقافية المتداولة ، المرجع السابق، ص. ص. 275-276.

[7] وجدي الاهدل، الضمير الاخلاقي للمجتمع، مجلة دوات، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الاقصى، العدد 59، 2019، (ملف العدد المثقف والسلطة..بين التحدي والاستلاب)، ص.161.

[8] رشيد المشهور ويوسف حوش، المثقف والسلطة: علاقة حياد ام انحياز؟ المرجع السابق، ص.12.

- * اي قريب من هموم المواطنين، لا يتعالى عليهم ولا يعتكف في برجه العاجي، منخرط في النضال عن المهمشين والمضطهدين حتى وان استدعى ذلك منه مناوءة السلطة، وهو ببساطة من يقول :" مملكتي ليست في هذا العالم"، فهو من يحارب بحياته تحت تهديد "القصلب"، او النبذ او القتل او الاقالة.

[9] رهيمة السوني حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921-1958، دراسة اجتماعية سياسية، دار الشؤون الثقافية العامة ووزارة الثقافة العراقية، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2013، ص.22.

كما يرى ان قوة المثقف هي ادراك طبيعته الاساسية ووظيفته الحقيقية بوضوح، ويظهر للبشرية انه يحس بها ويفهم مقاصدها"[1] وبذلك يعطي للمثقف تعريفا مثاليا، فيه شيء من القداسة ومن الاوصاف التي نادرا ما تتحقق لمثقف، ومن الواضح انه عكس التعريف الغرامشي الذي يوكل للمثقف مهمة تمثيل فئات معينة والدفاع عن مصالحها. فان بيندا يوكل اليه مهمة الحفاظ على القيم المطلقة وينزهه عن الاهتمام الدنيوي والنفعي[2] هذه المثالية "مثالية المثقف" يمكن ان تكون معضلته إن هو وافق على الواقعية المادية فيخون بذلك بذلك مثاليته، او يواجه العقوبة الصارمة اذا اصر على دعم الصواب[3]

يقترح بيندا تسمية القرن العشرين (20) بقرن المنظمة الثقافية للكراهية السياسية، فلقد هجر المثقف مكانه العاجي، والخدر الى السوق مع العامة، وخان الامانة بطريقتين: الاولى في تمجيده الجزئي على حساب الكلي، والثانية في تمجيده العملي على حساب الروحي.[4] هذه الخيانة التي بدأت من وجهة نظره عندما اختلط المثقف بالعالم ومارس السياسة. ومن هنا أيضًا يتضح لنا أن هنالك إشكالية في فهم دور المثقف عند بيندا، ربما قد يعود سببها إلى زمن الكاتب، إضافة لسيطرة الرؤية المسيحية على كاتبه[5] لذلك فهو يقر بفشل "منهج" المثقفين، قاصرا المثقف على طرح مبادئه بصفتها مبادئ سليمة في النظام العملي اثرت على الكنيسة لكن هذه العزيمة هي سبب هذا الفشل"[6]

04-08- المثقف عند مفكرين غربيين اخرين:

كانت هذه نماذج منتقاة تم التوسع في تعريفها ومفهومها للمثقف، مع وجود اراء ومواقف وتعريفات اخرى، تناولها بالاختصار المُلم، دون الاطناب الممل.

ناقش كل من **ريجيس دوبريه** (*Regis Debry* 1940) **وجان زيغلير** (*Jean Zigler* 1934) مفهوم المثقف ومفهوم الفكر وضرورتهما، واعتبرا المثقف في عداد الناس الذين لا يحبذون الا الإنتاج الرمزي وإنتاج الكلمات والأفكار[7] فيعرف **ريجيس دوبريه**" [8]المثقف بانه "الشخص الذي يدلو بدلوه في المجال العمومي، ويعلن للملأ آراءه الخاصة"، أي انه يحمل المثقف دورا فاعلا في المجتمع مع النخب الواعية في عملية التغيير والبناء.[9]

---

[1] جوليان بيندا، خيانة المثقفين، اسد سليم ودار الروافد الثقافية- ناشرون، الجزائر -بيروت، الجزائر -لبنان، الطبعة الاولى 2020، الاصدار الثاني، ص.265.

- " بمعنى اخر يعلن هم ان ممكنه لا تفضي الى هذا العالم، و" ان افكاره السامية في عدم سعيه وراء القيم المادية، وان الاخلاق التي تتكيف مع رفاهية المنالك التي تفضي الى هذا العالم ليست من شيمه وانما هي لبه "قباصرة"" وقبول المثقف هذا اللقب قد وضعه بين المطرقة والسندان ولكنه حقق له التقدير والاحترام، وغلفت كلماته في اذهان البشر.

[2] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2012، ص.48.

[3] جوليان بيندا، خيانة المثقفين، المرجع السابق، ص. 222.

[4] فوزي كرم، نيافت السيفيين، اهواء المثقفين ومخاطر الفعل السياسي، دار المدى،بغداد، العراق، الطبعة الاولى، 2006، ص.59.

[5] ولاء ابو غنجر و عبد المنعم اديب، خيانة المثقفين لجوليان بيندان والعودة للبراءة الاولى، مجلة نبيان الالكترونية، 30 جانفي 2023. https://npyan.com/betrayal-of-intellectuals، تاريخ الولوج والاطلاع: 01 اوت 2023، الساعة 16.00.

[6] جوليان بيندا، خيانة المثقفين، المرجع السابق، ص. 264.

- ويمكن القول ان تراجع حال "المثقف: بدأ من اللحظة الفعلية التي ادعى فيها انه عملي، تراجع "المثقف" فعليا لما زعم انه لا يستحق بصالح الامة او الطبقات الرفيعة، فهيهات ان يعدو الى مبدأ روحاني او عالي (انساني) فيمكر عنه المؤسسات التي تقوم على المبادئ والسلطات والرغبة فيها عن الاخرين

[7] جان زيغلر وريجيس دوبريه، كي لا نستسلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، لبنان/المغرب، الطبعة الاولى، سنة 1995، ص.30.

[8] دوبريه الذي يصفه **علي حرب** بانه حي بين الاحياء، والمثقف النموذجي، الذي قام بتحليل وضعية المثقفين بالاجمال، معتبرا في اخر حواراته عن احساسه بعدم جدوى وجود المثقفين كسحرة يصنعون المعالي ويبيعون الاوهام. **علي حرب**، اوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى لبنان، الطبعة الثالثة، 2004، ص.40.

[9] حسام الدين فياض، من هو المثقف؟ التطويع غرامشي، نحو علم اجتماع تنويري، المرجع السابق، ص. 03.

دائما في هذا الاطار ولكن اكثر تخصصا ومن زاوية الثقافة يعرف **تالكوت بارسونز** (*Talcott Parsons* 1902-1979) المثقف بانه الشخص المتخصص في امور الثقافة ويضع اعتباراتها فوق الاعتبارات المعتادة.[1] بينما يعرف **سيمون ليبست** (*Martin Lipset Seymour 1922-2006*) المثقف :" انني سوف اعرف المثقف بصورة مستقلة عن انتماء هاو ارتباطاته الاجتماعية ومنفصلة عن نزعاتهم السياسية[2]، فالمثقفون هم اولائك الاشخاص الذين يمكن ان ننظر اليهم مهنيا، باعتبارهم فئة مستغرقة في انتاج الافكار [3] مبدعة توزع وتمارس الثقافة، انها العالم الرمزي الخاص بالانسانية والذي يتضمن ايضا الفن والعلم والدين[4]

فيما يعاكسهم **جيرار ليكلريك** (*Gérard Leclerc* 1951) بتعاليه على الاختصاص المهني، ليتكلم في امور ليس خبيرا فيها، بل هو يرى نفسه معنيا بها بل هو متورط فيها[5] فيما تمتد أفكاره عند اخرين الى نطاق ابعد من مهنته، ويهتم بالقضايا والمشكلات الحقيقية[6]

اما **كارل مانهايم** (*Karl Mannheim 1893-1947*) ومثقفه "اللامنتمي اجتماعيا" الشخص المساهم مع امثاله في تقديم تفسير للعلم لمجتمعه"[7] مانهايم المنادي بضرورة احتفاظ المثقفين بمكانتهم الاجتماعية كمفسرين ومُوضحين لما يعتري حياة الناس من قلق واضطراب، موجها انتقادات حادة للمثقفين المدافعين عن الاوضاع السائدة بسلطوياته وكلياته".[8]

يتناول **توماس بوتمور**(*Thomas Bottomore* 1920-1992) المثقفين في كتابه **الصفوة والمجتمع** فيعتبرهم مجموعة صغيرة تتألف من أولئك الذين يسهمون مباشرة في نقل ونقد وابتكار الافكار"[9] ويبرز خاصيتين اساسيتين تميز بهما جماعة المثقفين، **الاولى** نماء هذه الجماعة وتباين بنائها الداخلي نتيجة لانتشار التعليم ونمو المهن العلمية والفنية، اما الخاصية **الثانية** فهي الاهمية النسبية التي تحتلها الجماعات الفرعية المختلفة داخل نطاق الصفوة المثقفة.[10] كما يعرفهم من خلال تعدد هذه الفئة الصغيرة التي تمثل صفوة المجتمع"[11]

---

[1] حيدر علي محمد، اشكالية المثقف عند غرامشي، المرجع السابق، ص.124.

[2] مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، رؤى فكرية، روافد للنشر وتقنية المعلومات، القاهرة، مصرن الطبعة الاولى، 2016، ص 37.

[3] روبرت ميرتن، المثقفون السياسة،ترجمة عاطف احمد فؤاد، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، سنة 1985، ص.27.

[4] مثنى طالق مرعي، المثقف العربي والقضايا الراهنة، دار الابداع، الكويت، العراق، الطبعة الاولى، 2022، ص.10.

[5] رشيد المشهور ويوسف حوش، المثقف والسلطة: علاقة حياد ام انحياد؟ المرجع السابق، ص.04.

[6] حيدر علي محمد، اشكالية المثقف عند غرامشي، المرجع السابق، ص.124.

[7] عبد الرزاق حسيلي وآخرون، نظرية علم الاجتماع "الاتجاهات الحديثة والمعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، سنة 2006، ص.272.

" والمثقفين المتحررين فلاسفة الدعوة ومناصروها، لا يربطهم وضعهم الاجتماعي بأي موقف او سبب محدد، ولكنهم يتحمسون عن عمال ورفع لكل المسائل والتيارات الاجتماعية والسياسية.

[8] حيدر علي محمد، اشكالية المثقف عند غرامشي، المرجع السابق، ص. 134.

" بعدما انتقدهم في دفاعهم عن اصولهم الطبقية والايديولوجية المفترضة، مما يعني انه ينتقد المثقف "التقليدي" الذي ميزه غرامشي

[9] بوتمور، الصفوة والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع السياسي، ترجمة محمد الجوهري واخرون، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، 1978، ص.68. ص.86.

" وهم المتخصصين في النظريات الاجتماعية والمعلقين السياسيين والفنانين والعلماء والمؤلفون والمفكرون، ويجعل المثقفين من بين ثلاث صفوات من بين الجماعات الاجتماعية التي تشغل مكان الصدارة في التكوينات الاجتماعية والسياسية

[10] السيد محمد الحسيني، مقدمة الترجمة العربية لكتاب: بوتمور، الصفوة والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع السياسي، ترجمة محمد الجوهري واخرون، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، 1978، ص. 19. (المقدمة حررت بتاريخ 28 سبتمبر)1972.

[11] زهية اسوتي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، دراسة اجتماعية سياسية، المرجع السابق، ص.22.

" ويسهمون اسهاما مباشرا في خلق الافكار وانتقالها ونقدها وهذه الفئة تشمل الكتاب والفنانين والعلماء والفلاسفة والمفكرين الدينين (علماء الدين) واصحاب النظريات الاجتماعية.

فيما لم يتناول **يورغن هابرماس** (*Jürgen Habermas* 1920-) المثقفين لنفوذهم الثقافي بل ركز على تكوين المثقف ووظيفته النقدية للاحداث السلبية ودوره في التواصل مع المجتمع من اجل تنويره وترقية وعيه المجتمعي والسياسي، مع تركيزه على دور الجامعة معتبرا اياها معملا معرفيا.[1] فالمثقف عنده يحتاج الى الاتصال لتوضيح اهدافه ومراميه من خطاباته الموجهة، هذا ما جعل هابرماس يطلب من المثقف توظيف نقده البناء المعتمد على نشاطه العقلي في رؤيته وغربلته الاحداث والافكار مما يقربهم من ان يكونوا عضويين مالكين للنفوذ[2]

قدّم **ريمون ارون** (*Aron Raymond* 1905 - 1983) اهتمامات المثقفين في الاهتمامات الفكرية فيعرف المثقف بانه " رجل الافكار ورجل العلوم وهو لذي يؤمن بنظرية معينة تجاه الانسان والفكر".[3] هذه الافكار التي ينسبها **توماس سويل** (*Sowell Thomas 1930*) الى فئة المهنيين، اولائك الذين تتعلق مهمتهم في المقام الاول بالتعامل مع الافكار، والكتاب والاكاديميين وما شابههم."[4] وهو بذلك يخلط ويضع كل المثقفين في صنف واحد، هذا التصنيف الذي يضعه كذلك **باسكال بونيفاس** (*Boniface Pascal* -1956) فيما يسميهم بالمثقفين المزيفون الذين يلجؤون الى استعمال حجج المخادعة واطلاق الاكاذيب من اجل حصد التاييد وتركم الهالة حولهم، مع انهم اسوء من المرتزقة مع اشتراكهم في مخالفتهم للامانة الفكرية[5]

05- المثقف في التراث والفكر الإسلامي والعربي.

اذا كان ظهور المثقفين في اوربا نتيجة منطقية للاحوال التي كانت سائدة فيها، ووليدة ظروف تاريخية واجهتها طبقة المثقفين الاوربيين، فانها عندنا لها ظروف تاريخية اخرى، وفي مواجهة دين اخر، وعلماء دين اخرين وظروف اجتماعية تختلف تماما...، وما قام به المثقف عندنا هو تقليد لبعض خصائص المثقف الاوربي، ما يعتبره شريعتي في علم الاجتماع انه غالبا ما نلقي بقضية فحواها ان حقيقة ما قد تكون في مجتمع ما صادقة ومنطقية تماما، لكنها قد تكون مضرة وكارثة وقبيحة وباطلة في ظل ظروف اجتماعية اخرى.[6]

05-01- بدايات متازاحمة واتجاهات متوازية:

من بين الاخطاء العلمية والمنهجية في معالجة قضايانا الثقافية هو استخدام اطار مرجعي قيمي مستمد من الفكر الغربي الذي نشأ ونما وترعرع في البيئة الغربية المختلفة في جوانبها الرئيسية والبعيدة عن البيئة العربية والاسلامية[7]

---

[1] معن خليل العمر، علم اجتماع المثقفين، المرجع السابق، ص ص.125-127.

[2] طارق مخنان، المثقف من منظور العقلية التواصلية، مجلة افاق علمية، جامعة تمنراست، الجزائر، المجلد 14، العدد الثاني، 2022، ص.300-303.

[3] رهيمة اسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921-1958، المرجع السابق، ص.23.

[4] توماس سويل، المثقفون والمجتمع، انماط المثقفين العامة وادوارها في حياة الشعوب، ترجمة عدنان الجباني المطلوني، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى 2011.

[5] باسكال بونيفاس، المثقفون المزيفون، العصر الاعلامي لحمراء الكذب، ترجمة روز مخلوف، دار ورد، دمشق سوريا، الطبعة الاولى، 2013، ص. ص. 05-07.

[6] علي شريعتي: مسؤولية المثقف، ترجمة ابراهيم الدسوقي شتى، دار الامير، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2007، ص.72.

[7] محمد جواد آنبو الفاسي، نظرية الثقافة، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الإسلامية، 06، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص. 23-24.

فعبر تتبع المحطات التاريخية "للمثقف" يتبين ان كل جهة من العالم انتجت مثقفيها حتى تحت مسميات اخرى (الصين، الهند، الاغريق، الرومان...) ومنهم مثقفي العرب والمسلمين، فحسب راي **جيرار ليكلرك**، فان المثقف في العصر الحالي ومفهومه الجديد المتجدد، هو نموذج اجتماعي جديد، فلكل مجتمع من يحترف فيه الفكر والثقافة والكتابة..، وهذا اقل ما يمكن من يحترف القول الثقافي الاسطوري والمقدس، وتقوم وظيفتهم على انتاج الخطابات الضامنة لهوية الجماعة والقيم المركزية السائدة فيها وبثها في الزمان والمكان، فعرفت **الصين** "طبقة" الموظفين الكبار(*She*) كما عرفت **الهند** اصحاب الرؤى فيها والعلماء (*Rsi*) الانبياء الاسطوريين الى حد ما، وعرفت المعلمين وعلماء الدين[1] كما عرفت البراهمة التي كانت طبقة وراثية مغلقة، مصدر ثقافتها ديني وليس ادبي[2]، كما ان مجتمعات الشرق الادنى حفلت بالكتبة وبالحكماء، فاذا كانت الوظيفة الفكرية قيد امتازت بتاريخها السحيق وديمومتها فإن للمثقفين كما نعرفهم الان تاريخ ولادة، واذا كان لا ينطبق تماما مع التاريخ الذي يسجله التاريخ الرسمي الاوربي.[3]

فللشرق فضل وذلك باعتراف الغرب نفسه (خاصة المستشرقين منهم) حيث يقول المستشرق المعاصر **مارتن كريمر** *(Martin Kramer -1954)* ما معناه:" انه في حوالي عام 1000 للميلاد، اي في القرن الرابع الهجري، كان الشرق الاوسط مركز الحضارة العالمية، ففي ذلك الوقت ما كان الانسان مثقفا ان لم يكن يعرف العربية..." ويا لشدة ما تغيرت الظروف وانقلبت الامور[4] وليست غريبة ولا نادرة هذه الشهادة، ذلك ان "مثقف" استخدم في التراث العربي والاسلامي بكلمات عديدة للاشارة الى معنى مثقف مثل: صاحب القلم، الفقيه، العلاّمة، الشاعر، الحكيم، الشيخ...[5]

ومنه فمفهوم المثقف وان لم يأخذ معناه في الادبيات العربية والاسلامية فلا يعني ان ظاهرة المثقف كانت غائبة بكل اشكالها عن المجتمع الاسلامي التاريخي فغياب الوعي بالظاهرة لا يعني غياب الظاهرة نفسها.[6] اما المثقف بمفهومه الحديث فان غيابه اسلاميا وعربيا فيعود للسبب الرئيسي وهو غياب مفهوم الثقافة التي تشكل بطبيعة الحال المحور الناظم للمجال الدلالي لمفهوم مثقف[7]

ثم وان غاب مفهومه في صورته الحديثة الا ان دوره لم يغب، فلقد نال وحاز وقام بادوار "اسلاميا وعربيا" وشكلت اسهاماته اغناء تراث الفكر العربي الاسلامي، فدور المثقف في عالم الفعل الديني-السياسي لم يكن منحصرا في مستوى التنظير الاصولي والسياسي، بل من اوائل الشخصيات الاسلامية من كانت له مواقف فكرية رائدة، كما كان من بينهم فقهاء السلطان في دعامة للسلطة او متكأ في مجالس الانس مشكلة بذلك اداة للهيمنة في يد السلطان.[8]

ومع ذلك يبقى التأرخ لمفهوم المثقف ضمن المنظومة العربية- الاسلامية يطرح اكثر من اشكال، فهو لم يستعمل ضمنها بصيغة التصغيرية –المثقف-، بل تم الوصف فيه بالمصدر المأخوذ من الثلاثي ولم تكن

---

[1] جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص.ص. 11-12. ص.17.

[2] رهبة اسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، دراسة اجتماعية سياسية، المرجع السابق، ص 37.

[3] جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق،ص.ص. 11-12. ص.17.

[4] هاشم صالح، الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟، دار الساقي، الطبعة الاولى، 2007، ص.62.

[5] مصطفى مرتجى، المثقف والسلطة، رؤى فكرية، المرجع السابق، ص 36.

[6] لسوي صالي، المثقف والنهضة، جدلية الاصالة والعالمية والنهوض، في جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، مارس 20002، ص. 114.

[7] لسوي صالي، الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012، ص.77.

[8] رهبة اسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958- دراسة اجتماعية سياسية، المرجع السابق، ص.38.

دلالته منحصرة في ما هو فكري.[1] والصعوبة في البحث عن مفهوم المثقف هنا تنبع اصلا من التناقض بين الواقع الاجتماعي والتاريخي للمجتمع الغربي الذي تولد مفهوم المثقف المتداول داخل سياقه التاريخي والثقافي، والواقع الاجتماعي والثقافي للمجتمعات العربية والمسلمة عموما[2]

فمن خلال مختلف التعاريف والبوابات التي عبرها كانت عملية الولوج الى تناول مفهوم المثقف لدى الغربيين، كان للمفهوم اسقاطات على الواقع الفكري الإسلامي والعربي في صورة تكاد تتطابق مع نظرتها في الفكر الغربي ميدان النشأة الأولى للمثقف[3]، ورغم الارث الفكري والتاريخي العميق والمتجذر، الا انه في مفهوم المثقف كانت غالبية "المدارس" العربية –دون ان نعمم بالمطلق- مدارس انعكاسية ولم تكن توليدية، عبر استنساخ تجارب الاخرين فتنافرت منذ الولادة مع عنصر وموروث الثقافة العربية الوأدة،[4] وتحول الى موضوع تفكير انعكاسي سواء في علاقته بذاته، او بباقي انماط المثقفين الاخرين، او القوة او النفوذ.[5]

ومن الطبيعي ان نجد الفكر الإسلامي- العربي منقسم بخصوص مفهوم المثقف حسب المدارس الفكرية الرئيسية في الفكر الغربي، فكانت مدرسة الحداثة التي اعتمدت الرؤية الديكارتية لوظيفة الفكر، اذ ترى المثقف ناقدا اجتماعيا، يسعى الى نقد الممارسات الاجتماعية انطلاقا من مرجعية نظرية محددة.[6] والاتجاه الحداثي في العلم العربي (الجابري، برهان غليون علي اومليل)، وشددت **مدرسة ما بعد الحداثة** تشدد على ان الموقف أسير هواجسه السلطوية، ومهمة الفكر تفكيك وإظهار التناقضات الداخلية، والهاجس السياسي للمثقف.[7]

وكان التأثر بالمدرسة الماركسية خاصة في رؤيتها ان الفكر سلاح يستخدمه المفكر للدفاع عن مصالح الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها ويمثلها، فنجد ناجي علوش يرى المثقف" من الانتلجنسيا يملك قدرا من الثقافة التي تؤهله لقدر من النظرة الشمولية، وقدرا من الالتزام الفكري والسياسي".[8] وتؤكد المفاهيم **الماركسية** للمثقف على انه ه نتاج العلاقات المادية في المجتمع.[9]

فيما تؤكد المفاهيم **الليبرالية** على ان المثقفون فئة صغيرة وهي صفوة المجتمع، ويتشكل مفهومه في الاطار العام للثقافة، وله اهتمامات فكرية تحدد مواقفهم تجاه الانسان والمجتمع، ويحمل مفهوم المثقف النظرة الرومانسية، وان تحقيق السعادة (جوليان بيند) يدخل ضمن مفهوم تحقيق الخير العام، كما ان التمرد سمة من سمات المثقف مهما حاول ان يبتعد عن اثارة الشاكسات،[10] وبينما يشكل مفهوم المثقف في الاطار الليبرالي نتيجة طبيعية لمفهوم الثقافة، فانه في الاطار الماركسي يختلف مفهومه عن مفهوم الثقافة، فاذا كانت البنى

---

[1] ادريس صافي، المثقف والسياسة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، بيروت، لبنان، سنة 2014، ص.30.

[2] لؤي صافي، المثقف والنخبة، جدلية الاصالة والعالمية والنهوض، المرجع السابق، ص. 90.

الموصلي ولؤي الصافي، جذور ازمة المثقف في الوطن العربي، المرجع السابق، ص.76.

[3] عمر غنام محمد، السياسي والمثقف في العالم العربي: من يسود ومن يستار..؟ !، الديبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009، ص.38-39.

[4] رشيد المشهور ويوسف حوش، المثقف والسلطة: علاقة حياد ام انقياد المرجع السابق، ص.03

[5] لؤي صافي، المثقف والنخبة، جدلية الاصالة والعالمية والنهوض، المرجع السابق، ص. 86.

[6] لؤي صافي، المثقف والنخبة، المرجع السابق، ص. 86.

[7] في : المثقف العربي والنضال القومي/ في المثقف العربي: دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع ، الرباط، المجلس القومي للثقافة العربي 1985 ص 159. وذلك في معرض اجابته عن السؤالين: من المثقف؟

[8] زهية اسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، دراسة اجتماعية سياسية، المرجع السابق، ص.25.

[9] " فكل طبقة تخلق مثقفيها، ويتولى المثقف الثوري استيعاب النظريات السياسية الثورية ويتحالف مع العمال والفلاحين،

[10] زهية اسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، دراسة اجتماعية سياسية، المرجع السابق، ، ص.24.

المادية هي الفاعل الاساس في خلق الثقافة، فالمثقفون هم نتاج الطبقات السائدة، فيعملون على خلق ايديولوجية طبقاتهم التي تعكس نمط تفكير واسلوب حياة هذه الطبقات.*[1]

وتوسع الانقسام "المألوف" اسلاميا وعربيا إلى خدود عميقة، فمنهم من اعتبر هذا المفهوم دخيلا ولا يوجد ما يقابله في الثقافة واللغة العربية، وبالتالي توجهوا للتراث كي يجدوا ما يدل على هذا المفهوم، في حين ذهب التيار الثاني إلى تبني المفهوم مثلما ظهر في الثقافة الغربية، معتبرين أن مفهوم المثقف هو وليد الحداثة الغربية، وبما أنهم ينادون للحداثة والانفتاح على الغرب فلا مانع لديهم لتبني الأسس والمرجعيات الفكرية والفلسفية التي قامت عليها الحداثة الغربية والمتمثلة في العقلانية والحريات الفردية والجماعية والتقدم... هذه المبادئ التي اعتبروها المثقفين مجالا واختصاصا لهم[2]

فكانت المفاهيم العربية حمّالة للمثقف لخليطا من المفاهيم الليبرالية والماركسية...الخ، مع اجماعها على الاكبار من دور واهمية المعرفة، كما أكدت على الوعي الذي يجعل من المثقف أكثر ادراكا لقضايا المجتمع[3] ومنه ليس تعريف المثقف إجراءة نظريا سهلا، بل هو عملية تتخذ موضوعا لها حقلا متغيرا، وحركيا، خاصا بالأفكار والايديولوجيات التي ترتبط بصفة غير مباشر ومقنعة بمصالح موضوعية واقتصادية ومادية[4]

وعلى العموم، فتاريخ استعمال المصطلح/المفهوم، في الخطاب العربي، قد لا يتجاوز نصف قرن من الزمان، وهي بصيغتها المعاصرة: (المثقفون) كلمة مولدة، إذ هي ترجمة للكلمة الفرنسية *intellectuel*) التي لا يرجع تاريخ استعمالها كاسم إلى أزيد من قرن، ومع أن الترجمة موفقة، في مضمونها العام، إلا أنها تسجل خدثا لغويا/فكريا لا يخلو من مفارقة: فلفظ *intellectuel* مشتق من *intellect* الذي معناه العقل أو الفكر، فهو مرتبط بالعقل والفكر، أما إذا استعمل اسما فهو يحيل على الشخص الذي لديه ميل قوي إلى شؤون الفكر والروح[5]، في حين أن كلمة مثقف في اللغة العربية فهي مشتقة من الثقافة، ولذلك يدعو الجابري إلى ضرورة تبيئة المفاهيم، لأن للمفهوم مرجعية فكرية، وسياق سوسيو-ثقافي مرتبط بنشأته.[6]

05-02- الفرامشية والسارترية في الحضور الاسلامي والعربي

رغم الفروق الكثيرة بين سارتر وغرامشي ،إلا أنهما سيطرا تقريبا على اجتهادات وتصورات أفكار *المثقفين* العرب المعاصرين في تحديد قضايا وطرح إشكاليات ملحة منها: من يكون *المثقف*؟ وما السلطة؟[7] وما العلاقة بين الثقافة والسياسة وبين الثقافة غيرها من المجالات والانساق...

---

[1] زهية اسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، دراسة اجتماعية سياسية، المرجع السابق، ، ص.25.

* فالمثقف عند لينين هو الشخص الذي يحالف مع القوى الاجتماعية المهيأة تاريخيا من اجل تحقيق التغييرات الكبرى في المجتمع، فالمثقف "**لينين**" هو المثقف الثوري، كما ان غرامشي- المنظر المفهوم الماركسي- للمثقف ويعطي مفهوما للمثقف من خلال التمييز بين المثقف العضوي والمثقف التقليدي، اما **ساو تسي- تونغ** فيجد في مثقفه ضرورة استيعابه للماركسية- اللينينية، وان يندمج تدريجيا مع العمال والفلاحين، وان يقوى بالعمل الفكري والسياسي من خلال دراسة الاحداث السياسية لانه اذا لم يتسلح بوجهات نظر سياسية اصبح جسدا بلا روح

[2] داداي محمد، المرجع السابق، ص. 71.

[3] زهية اسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 1958 المرجع السابق، ص.27 28.

[4] احمد مفلح، دلالات مفهوم المثقف: قراءة في كتاب "دور المثقف في التحولات التاريخية، مجلة لينين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، اليوحة، قطر، العدد 02/31، شتاء2020، ص. ص 33.

[5] محمد عابد الجابري، المثقفون العرب في الحضارة العربية والإسلامية، حفريات استكشافية في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995، ص.21 .

[6] داداي محمد، المرجع السابق، ص. 70.

[7] مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص. 16.

فكان لغرامشي تاثيرا بارزا في مواقف المثقفين العرب، واحدثت افكاره تغيرا على مستوى الخطاب والممارسة خاصة في فترة السبعينات من القرن الماضي، وبدا فكر غرامشي البديل: العودة الى المجتمع، العودة الى الحزب، وفعلا بدات حركة راديكالية جدية، لكن في الاتجاه المضاد كليا لمضمون افكار غرامشي في "المثقف العضوي" والمثقف "الجماعي" ولم نكن نعي درسه العميق والشديد الثراء عن المثقف التقليدي،[1] ويعترف له **الجابري** بان نظرته "للمثقف" جديرة بالاعتبار فهي اراء تجديدية في النسق الماركسي نفسه، واهم من ذلك انها ملهمة، ولكن الجابري يعتبرها مع ذلك محكومة بالنسق الذي تنتمي اليه.[2]

وكشفت هزيمة 1967 عن مازق الايديولوجيا الثورية، والى نقل الصراع الايديولوجي الى ساحة التراث وفقا للطرابيشي، وكذلك الى تبلور ايديولوجيا تراثية خالصة، اي ايديولوجيا تريد الاستغناء عن كل ايديولوجيا "مستوردة" لتنزل التراث نفسه منزلة الايديولوجيا، وبالمطابقة انه في حال الازاحة كما في حال الاستبدال فان اللحظة الطاغية في التغاطي مع التراث تبقى هي الايديولوجيا بكل مسبقاتها وتحيزاتها واسقاطاتها ومسكوتاتها وعماياتها، كما ان التراث المؤدلج هو تراث بلا حقيقة تاريخية"[3]

وبينما كانت الافكار الماركسة قوية الحضور عربيا في الاوساط السياسية والاجتماعية، كانت الوجودية تتحول بسبب تمجيدها للفرد والحرية الى حركة جذابة ومتميزة هي الاخرى، فظهرت السارتيرية بمثابة الهوية التي يبحث عنها العربي خاصة الشباب وبروز طلبة الجامعات وحركات التحرر وتركت تاثيراتها على كثير من المثقفين العرب[4] فتوج **سارتر** بطلا لدى الانتلجنسيا العربية بسبب مواقفه الداعمة للحقوق العربية (الجزائر)، واحتفى المثقفون العرب بفكر سارتر لا بسبب الثقل المعرفي والفلسفي لذلك الفكر وانما بسبب الرضا السياسي، فكان سارتر بذلك المثقف الملتزم"[5] ونال سارتر تضامن كبير من طرف المثقفين العرب خاصة عندما اقدم بعض المحاربين الفرنسيين القدماء على المطالبة باعدامه سارتر بسبب مواقفه من الثورة الجزائرية ، احاسيس بعض المثقفين العرب انها احاسيس كانوا يحلقون معه بها ويتيهون اين يهيم واصفا عبد الكريم الخطيبي هذه الاحاسيس بالهيمان وباللذة ... يا لها من لذة؟[6] هذا الاحتفاء الذي سريعا ما انطفأ بعد بعد تبيُن مواقفه من القضية الفلسطينية.[7]

---

[1] داداي محمد، المرجع نفسه، ص.73.

[2] محمد عابد الجابري، المثقفون العرب في الحضارة العربية والإسلامية، حفريات استكشافية، المرجع السابق، ص. 40.

[3] جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2012، ص.08. ص.11.

[4] " ففي حال الازاحة تُسند عليه "الحقيقة" من خارجه، وفي حال الاستبدال يزاول هو نفسه منزلة الحقيقة المطلقة، اي اللاتاريخية، ويواصل تحليله ليصل الى استغلال التراث نفسه بعد الاستبدال والتوسل الى ان يضرب مثلا بـ " الفرقة الناجية" التي اصبحت هي حزب الحكومة وانزها عمل الحرية والديمقراطية في الوجدان القومي، هذا الاستبدال والتوسل هو ما سيخرج فيما بعد في صراع ما سمي تداخل التراثي والديني ...الارهاب.

[5] حسين هنداوي، سارتر والمثقفين العراقيين،في: جان بول سارتر ومجلة المثقف، منارات، بغداد، العراق، العدد 4075، السنة الخامسة عشرة، 29 أكتوبر 2017، ص. 02.

[6] إبراهيم الهلالي، موقف النخبة الفرنسية من الثورة الجزائرية (1954 1962): فرانسوا فانون وجون بول سارتر النوذجا، دورية كان التاريخية، القاهرة، مصر، السنة الحادية عشرة، العدد التاسع والثلاثون، مارس 2018، ص. 112-113.

[7] " ادان **سارتر** الخطاب الاستعماري، وآمن بفكرة الحرية وبلد بشدة وحشية الجيش الفرنسي بالجزائر، وكتب ما كتب، ومن بين ما كتب مقال "الجزائر ليست فرنسا" والذي بسببه صودرت مجلة "الازمنة الحديثة"، وكما سبق هذا المقال العديد من كتاباته التي اعتبرت لجبهة ثقافية فرنسية مناهضة للاستعمار، كان لها الدعم القوي للثورة الجزائرية...

[8] عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب الأقصى، فيفري 2000، ص.97.

[9] سعد محمد رحيم، مع سارتر..ضد سارتر، في: جان بول سارتر ومجلة المثقف، منارات، بغداد، العراق، العدد 4075، السنة الخامسة عشرة، 29 أكتوبر 2017، ص. 13.

هـذا التـأثير واضح وجـلي وطـاغي لأفـكار جـون بـول سـارتر وانطونيـو غرامشـي عـلى اجتهـادات المثقفـين العـرب في تحديـد من يكـون المثقـف، رغم الفـروق بين الاثنين الكثيرة والكبيرة، فسـارتر تعمق تـأثيره خاصـة بعـد رأيه ضد سلطة بلاده بخصوص استقلال الجزائر، ووقوفه الى جانب كوبا ضد الولايات المتحدة الأمريكية.[1]

وفـيما كانـت الغرامشـية الاقـدم مـن السـارترية في الظهـور ورغم تاثيرهـا عربيـا مـن جيـل الى جيـل، الا ان جيـل النكبـة والنكسـة كان اكـثر غرامشـية، والتـأثر العـربي ظهـر بصـورة جليـة خاصـة بعـد 1967، وارتبط ظهوره كذلك مع الهزات التي بلغت الانفجار في الاحزاب الشيوعية العربية التي ظلت تجازف بالاجابة التقليدية عن تساؤلات الهزيمة وعن خيبات اليسار العربي عموما، وبعده تسـرب باعتباره موضوع معرفة وبخاصة باعتباره وسيلة ايضاح، ذلك انها تسربت الى لغة المثقفين العرب بسبب ان المرحلة تحمل الامل في اعادة بناء المقولات وبدا غرامشي- وكانـه البـديل، في الثمانينـات كانـت العـودة القويـة للحـديث عـن علاقـة المثقفـين بالسـلطة جمعـت المثقفـين العرب وذهبت بهم كل مذهب وأُتخذ غرامشي سلطة خفية تدخلت في النقاش، ثم اصبح غرامشـي مـدخلا للعـروض والمناقشـات كـما في اعـمال **عـمار بلحسـن** في "انتلجنسـيا ام مثقفـون في الجزائـر؟" سـنة 1986، وكـما في "الادب والايـديولوجيا سـنة 1984" ايـن يؤكـد ان "افـكار غرامشي- حـول المثقفين تعتبر ربما المسـاهمة الوحيـدة التي يعترف بها الجميع، من اليمين الى اليسار ودون استثناء" ثم مع الإقدام احيانا على بعض الاحتراز بخصوص المفاهيم الغرامشية وتطبيقاتها كما فعل **عبد القادر جغلول** مثلا بخصوص المثقف التقليدي والمثقف العضوي.[2]

إلا انـه يمكـن القـول انـه ومـع انحصـار فكـر الوجوديـة في المجتمعـات العربيـة وتراجـع الفكـر الماركسـي، بـدأ مفهـوم غرامشـي وسـارتر للمثقـف بالاضمحـلال في هـذه المجتمعـات.[3] فـرأي **علـي أومليـل** أن المثقفين "الكتـاب" العـرب أضـاعوا بوصـلتهم حينما تلقفـوا دعـوة سـارتر إلى أدب ملـتزم، أي بوصـفه وسـيلة للدفـاع عـن قضـية اجتماعيـة أو سياسـية معينـة... وان الأولى بالمثقفـين العـرب أن يناضـلوا مـن أجـل إقـرار الديمقراطيـة وحريـة النشـر والتعبـير كشـرط ضروري لتبلـور المفهـوم الحـديث للمثقـف، باعتبـار ذلك مقـدماً عـلى دعـوة الالـتزام الـتي يـرغم جاذبيتهـا فإنهـا لا تعـدو كونهـا ترفاً في ظـلّ غيـاب نظـم ديمقراطيـة تعدديـة. ومـن ثم، فـإن الكتابـة لا تغـدو ممكنـة إلّا في فضـاء حـرّ وديمقراطي وتعـدّديّ، ولعـلّ ذلك مـن أبـرز الدروس المستخلصـة مـن التجربـة الأوروبيـة الـتي عرفـت نشـأة المفهـوم الحديث للكاتب والمثقف".[4]

ودفـع **اومليـل** الى ضرورة الخـروج مـن الصـورة الـتي رسمهـا المثقفـون العـرب لانفسـهم والآتيـة مـن عـالم غـير عالمهم، عالم اوربا القرن الثامن عشر- التي نشا فيها نموذج "المثقف الشمولي"، فحين برز سارتر ليكون خلاصة لهـذا المثقـف الشـمولي، وجـد صـدى واسـعا لدى مثقفينـا، ومـع ذلك فـان وراء سـارتر قـرنان مـن نضـال المثقفـين مـن اجـل اكتسـاب "السـلطة الفكريـة" الـتي سـار معترفـا بهـا لهـم، فـالمهم في حديثـه عـن الالـتزام ان هـذا الـدور

غـالي شـكري، إشـكالية الإطـار المرجعـي للمثقـف والسـلطة، مجـلة المسـتقبل العـربي-بيروت، لبنـان، السـنة الحاديـة عشرـ، العـدد 114، أوت 1988،ص.22.

[1] داداي محمد، المرجع السابق، ص ص.23-27.

- بالإضـافة إلى الأسـر التي تركـه زيارتـه لمصرـ وهزيمة عشـية حـرب جـوان 1967، ومواقفـه ازاء قضـية فلسـطين والصـهيونية حيـث جعلتـه هذه المواقف في الخيال الخلاق العربي نموذجا لتحقيق الوحدة بين الفكر والسلوك في حياة المثقف أي انه هو ذاته كان بمعنى ما تعريفا للمثقف.

[2] الطـاهر لبيـب، غرامشيـ في الفكـر العـربي، نـدوة"قضـايا المجتمع المـدني في الـوطن العـربي، في ضـوء فكـر غرامشيـ، مركـز البحـوث العربيـة، القـاهرة، مصر 1990، دار كنعان، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 1991، ص ص. 166-171.

[3] زكي العيلو، المرجع السابق، ص.30.

- فـلا يمكـن النظـر الى مفهـوم المثقـف عـلى انـه مفهـوم غـير قابـل للتطـور او ان تجليـات المفهـوم لا يطـرأ عليـها الانحصـار والقصـر فيـه بخضـع لقانون الضرورة.

[4] علي اومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، أكتوبر 1998.

كان ممكنا لان وراءه ممهدات طويلة جعلت الكاتب الفرنسي- يستطيع التحدث عنه، وهو وضع يختلف عن وضع الكاتب العربي، الذي قبل الحديث عن "التزامه" هذه القضية او تلك عليه ان يسال نفسه اولا: هل يملك حرية التعبير؟ قبل النظر في محتوى ما يريد التعبير عنه؟ شتان اذا بين كاتب لم تعد حرية التعبير مشكلا له وكاتب عربي هذه هي مشكلته.[1]

وهذا ما دفع المفكر العراقي **هادي العلوي**(1933-1998) وبعد ان عد المثقفين من بين الاغيار*، يدعو الى الاخذ بالمميزات الشرقية للمثقف العربي في مقابل المثقف الغرامشي[2]، مؤصلا له في تراثه وحاضره المتماهي مع الجماهير ومقارنا اياه بالمثقف العضوي ومسميا اياه بالمثقف الكوني تارة وبالمثقف الامي تارة اخرى معتبرا اياه- وضمن الدائرة الماركسية دائما- انه المثقف الذي يتميز بعمق الوعي المعرفي والاجتماعي معا، وبعمق الروحانية التي تجعله قويا على مطالب الجسد، ومترعا عن تجربته الحياتية الشخصية، وبالتالي قادرا على خوض النضال ضد سلطة الدولة وسلطة المال وسلطة الدين ومن اجل الشعب[3]

ومهما يكن، فغلط كبير ان نتهم غرامشي الذي "خاطب اليسار اساسا" اطارا مرجعيا اخر في فترة لاحقة[4]،ومن الخطأ كذلك ان"نمشرق" غرامشي-، وان نركبه ما لم يركبه غرامشي-، هذا هدف الالحاح على خصوصية غرامشي، غرامشي- درس: فكرا وممارسة، قد يفيد كمصدر ايحاء بما تعودت رؤانا وتحاليلنا الناسخة اهماله من ابعاد واقعنا، قد يوحي بتساؤلات جديدة عن اسباب عجزنا عن تغيير هذا الواقع، صحيح[5] بينما المطابقة والمماهاة خطأ، ولا شك ان التغيير الذي كان ينشده غرامشي- يتحدد ضمن المفهوم التاوي للدولة، أي توضع في خدمة الشعب، لكن اشتراطات المثقف العضوي تدخله في ساحات تبتعد به عن هموم الناس، ومن هنا لم تكن تجربة الحزب الشيوعي الايطالي عميقة وسط الجماهير، ولم يستطع ان ينافس "الكثلكة" على مواقعها؛ لانه ركز كثيرا على النضال السياسي والايديولوجي ولم ينشئ مؤسسات القاعدة التي تخدم المصالح اليومية، لذلك كان مثقف غرامشي العضوي مناضلا سياسيا اكثر منه مناضلا اجتماعيا.[6]

كذلك الشان بالنسبة لسارتر الذي زرع "مصطلحه في ارض الغرب، وناخذها اطارا مرجعيا لتعريفنا العربي لاشكالية المثقف عامة، والمثقف والسلطة خاصة، كما ان المواقف لا تعطي تمثيل حقيقي لمواقف المثقفين الفرنسيين عامة ومثقفي اليسار الفرنسي، هذه الفئة الاخيرة من المثقفين الفرنسيين الذين تمثل

---

[1] علي اومليل، سلطة المثقفين وسلطة الدولة، في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995، ص. 145-146.

[2] هادي العلوي، حوار الحاضر والمستقبل، اخر حوار مع المفكر هادي العلوي، اعداد خالد سليمان وحيدر جواد، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، الطبعو الاولى، 1999.

* **الاغيار** هي كل ما سوى الله تعالى أو هي: عالم الكون بنوعيه: اللطيف، والكثيف.

جولانك مع العاقلين خيرٌ لك، وركونك للاغيار غيرٌ لك

- **الاغيار الاربعة حسب العلوي هي:** الحكام، المثقفون، الراسمالية، الاستعمار، بينما الحساسات ثلاثة وهي: السلطة، المال، الجنس.

[3] حسين العودات، المثقف العربي والحكم، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012، ص.75.

[4] محمد جواد أبو القاسمي، نظرية الثقافة، ترجمة حيدر لحمد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الإسلامية، 06، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص.23.

[5] الطاهر لبيب، درس غرامشي، مجلة الكرمل، فلسطين، العدد الثاني، تاريخ 01 جويلية 1981، ص.121.

[6] حسين العودات، المثقف العربي والحكم، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012، ص.75.

مواقفهم من الجزائر أم الخطايا على حد وصف **محمد الميلي** ايام كان يشغل منصب المدير العام لوكالة الانباء الجزائرية.[1]

05-03- المثقف في الفكر والتراث الإسلامي:

تتوافق مقولة **علي شريعتي** القائمة كـ"قانون" مبدئي لدراسة المثقف في بيئتنا الاسلامية والعربية حيث يقول:" لا يمكن معرفة الاسيوي والافريقي والعربي والايراني الا اذا عرفنا المثقف الاوربي في البداية".[2] فاذا كانت ظاهرة المثقف الحديث قد بدأت تتشكل في الغرب في القرن الثامن عشر(18)، فانها في العالم الاسلامي لم تبرز الا بعد أكثر من قرن، ففي الغرب بات التمييز بين المثقف من أسلافه من الفقهاء والفلاسفة ورجال الدين يتركز على رفضه سلطان الأعراف والتقاليد السائدة، اذ يفجر بمعالجة مشكلات العالم اعتمادا على عقله وفكره، في حين يختلف الوضع الاسلامي في ان ظاهرة المثقف الحديث لم تتبلور من داخل المنظومة الفكرية والثقافية القائمة، شانها شان الغرب انما بتاثير خارجي وهي تختلف في هذا حتى عن ظاهرة الفلاسفة المسلمين الاوائل الذين تاثروا بدورهم بالفلسفة اليونانية.[3]

وان ارتبطت ولادة المثقف الجديد في اروبا بالتنوير، وقيام الجامعة وظهور الايديولوجيات- وفقا لجيراو ليكلرك- فانها ارتبطت في بلادنا بصدمة الاستعمار، وانتشار فكرة النهضة وتهديدها للتقاليد الفكرية والمناهج القديمة باطروحات كانت الى حد بعيد صدى لفكر التنوير الغربي ذاته.. كان عقل التنوير هنا وهناك، يرمي في جوهره الى "فك السحر عن العالم" بتعبير **ماكس فيبر**.[4]

وان كان المثقف في التراث الاسلامي مخلفات قرون سبقها اليه اسلافه من الفقهاء والعلماء والكتبة والدعاة...فان مفهومه كـ "مثقف" العصر مسه الفكر الاسلامي في جوانب وتحاشاه في جوانب اخرى، فنتناول عينة من مِساس الفكر الاسلامي الحديث.

05-03-01- جمال الدين الافغاني: بين الدهريين والعالم الفيلسوف

نتناول مساهمة الافغاني في هذا المجال من خلال رؤيته لدور "المثقف" في نهضة الامة، فهو عنده الفيلسوف قبل كل شيئ، الفلسفة التي هي الروح السارية في باقي العلوم فتمنحها الحياة، ويعتبر الافغاني القرآن الكريم هو الذي اشعل روح الفلسفة في النفوس، منتقدا "فقيه" اليوم في عجزه عن ادارة شأن بيته ناهيك عن ادارة ممالك كما كان يفعل اسلافه، مقراً ان ما تحتاجه الامة هو نوع جديد من العلماء ينتفضون ضد الجمود وضيق الافق السائدين، فالمثقف الاسلامي المثالي عنده هو **العالم- الفيلسوف**[5]

---

[1] محمد الميلي، المثقفون الفرنسيون والثورة الجزائرية، مجلة الثقافة، وزارة الاعلام والثقافة، الجزائر، العدد 23، أكتوبر نوفمبر 1974، ص.10.11.

وكذلك زهية اسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921-1958، دراسة اجتماعية سياسية، دار الشؤون الثقافية العامة ووزارة الثقافة العراقية، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2013، ص.21.

[2] علي شريعتي: مسؤولية المثقف، ترجمة ابراهيم الدسوقي شتى، دار الامير، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2007، ص. 49.

[3] عبد الوهاب الافندي، حول المثقف الاسلاميك الوظيفة والمنهج والاشكالات، المرجع السابق، ص.ص.160-161.

[4] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يهدم الفكرة...، مقاربة في مفاهيم الأنسنية والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف، دار سطور، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2016، ص.165.

[5] عبد الوهاب الافندي، حول المثقف الاسلامي: الوظيفة والمنهج والاشكالات، المرجع السابق، ص.ص.166-169

وبعد ان حدد مواضع امراض الامة "، دعا الى الجهاد القائم عليه "وريث الفقيه" الفيلسوف العالم المجاهد العامل على نشر الوعي السياسي، وضرورة المشاركة الجدية للناس في النشاط السياسي، عن طريق المشاركة في صنع القرار، وإدارة شؤون البلاد، ونشر المجالس النيابية، مثل مجلس الشورى[1].

ويُسمي "الدهريين"" ما يسميهم غرامشي بالتقليديين، ويدعو التنويريين ما دعاهم غرامشي بالعضويين، كما يتلامس مع فكر فرانس فانون في"المثقف المستعمَر"[2] وهدف في "رسالة الرد على الدهريين" الى تحقيق جملة من الاهداف من بينها انه يجب ان لا تقرأ المنظومات الفكرية والثقافية من خارجها، فهذه القراءة قد تكون مدمرة، لذلك لا بد من العمل عليها من الداخل دون الانغلاق على القادم شرط ان لا يتحول الى كلام شعبوي.[3]

05-03-02- محمد إقبال: المثقف الاسلامي المثالي

يتابع **محمد اقبال** جمال الدين الافغاني في جعل التأملات الفلسفية محور جهد استعادة الحياة للفكر الاسلامي، لكن تاملاته اعمق، واقرب الى الواقع المعاصر وتستند الى اطلاع اوسع واعمق في نتاج الفكر الحديث، عائدا الى **ابي حامد الغزالي** واصفا هذا الاخير بـ"كانط" وفي الوقت نفسه ينتقده لفصله العقل عن الالهام لاقتصاره في البحث في غيوم الالهام المضطربة، داعيا الى ضرورة المواءمة بين العقل والالهام، واصفا الحاجة الى مثقف اسلامي مثالي يكون كالفيلسوف المتدين او كصورة ادق كصوفي متفلسف، يطور لغة جديدة تخاطب العصر وتعيد لامة الاسلام عنفوانها واعتدادها بنفسها.[4] معتبرا دور المثقف الاسلامي محوريا ومهما في اصلاح المجتمع.[5]

ويُعلي في كتابه " تجديد الفكر الديني في الاسلام "من مثقف "الحق" حينما يفرق بين من ينعم بثقافته ولا يغير من مجرى الحياة شيئا، ومن لا ينعم بثقافته الا اذا استخدمها اداة لتغيير الحياة من حوله[6]، معتبرا اياه مثقفا وثائرا معا وفق ما عناه زكي نجيب محمود[7]

---

[1] عبد الرازق عيسى، جمال الدين الأفغاني.. المثقف يزرع بذور الثورة.

- "حدد **الأفغاني** الأمراض التي يعاني منها العالم الإسلامي في ثلاثة أمور هي: استبداد الحكام والسلاطين، الاستعمار الأجنبي الطامع في العالم الإسلامي، الفرقة بين البلاد الإسلامية، والتي تعطي للمستعمر الفرصة للانقضاض على الفريسة، ممثلة في العالم الإسلامي.

[2] مصطفى حسن، المثقف والاخر، على هامش اشكالية نشوء المثقف، طبار "بي كتب"، لندن، بريطانيا، الطبعة الاولى، فيفري 2018، ص.83.

[3] جمال الدين الافغاني، رسالة الرد على الدهريين، ترجمة محمد عبده، تحقيق احمد ماجد، دار المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2017، ص. 12.

- كتب **الافغاني** رسالة اخرجت في ما بعد ان ترجمها محمد عبده وترجمت الى العربية في شكل كتاب، حمل عنوان اشتهر به وهو" رسالة الرد على الدهريين"، وفي الاصل العنوان كان:" حقيقة مذهب النيتشرية والنيتشريون وبيان حالهم" (وكلمة نايتشر تعني طبيعة)، وحمل هذا الكتاب رد الافغاني على الافكار الاستعمارية الداعية الى تغيير نمط الحياة في العالم الاسلامي، وتبني المقولات الغربية حول الثقافة والسياسة والاقتصاد والاجتماع،وقد اتكات في ذلك على مجموعة من المقولات التي تشكك الانسان في قدرة الدين على الاجابة عن الاسئلة التي ينتجها العلم

- **الدهرية** هو اعتقاد فكري ظهر في فترة ما قبل الإسلام، ويشتق المصطلح من الدهر لاعتبارها الزمان أو الدهر السبب الأول للوجود وأنه غير مخلوق ولا نهائي، وتعتبر الدهرية أن المادة لا فناء لها، ويعد هذا الاعتقاد قريبا من اعتقاد اللادينية والإلحاد والمادية، ويرى الافغاني في الطائفة الدهرية او "النايتشرية" مفسدة للخصال الحميدة، مخدمة لاركان الامة. ص. 90.

عبد الوهاب الافندي، حول المثقف الاسلامي: الوظيفة والنهج والاشكالات، المرجع السابق، ص.ص.169-170.

[4] داهان على محمد الكبوتلي واخرون، دور المثقف الاسلامي في اصلاح المجتمع "محمد اقبال انموذجا"، القلم، ماليزيا، المجلد السابع، العدد الاول، مارس 2022، ص .77.

[5] محمد اقبال، تجديد الفكر الديني في الاسلام، ترجمة محمد يوسف عدس، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، الاسكندرية- بيروت، مصر، لبنان، الطبعة الاولى للدار، 2011، ص.ص.205-208.

[6] زكي نجيب محمود، وجهة نظر، مؤسسة هنداوي، ونسور، المملكة المتحدة، الطبعة الاولى للدار، 2019، ص.120.

05-03-03- ابو الحسن الندوي: مسؤولية المثقف المسلم الشاب

منطلقا من بيئته المجتمعية ابن رضخت بلاده الهند الى الحكم الاجنبي وسيطرة الحضارة الغربية ومؤثرات التعليم الغربي، وانتشار الروح الانهزامية لدى المسلمين تحت قوى قاهرة اجادت انماء مركب النقص لدى المسلم، والاعلاء من تفوق الفريق الحاكم، ما عبر عنه ابن خلدون بـ" المغلوب مولع بتقليد الغالب"، دعى **الندوي** الى البحث عن اقصاء المثقف على النمط الغربي، معتبرا ان المثقف المسلم اسبق واجدى من الغربي، محذرا من خطورة الحضارة الغربية الوافدة على المسلم المعاصر.[1]

وبين الاستسلام والاعتدال يوجب الندوي على المثقف حتى يكون مثقفا مسلما ان لا يكون اعتداله ماسا باسلامه ولا بنخبويته فيجب عليه ان ينظر الى الدنيا وقوتها ووسائلها كمطية ومتصرف لا كركوب، وان لا يكون مملوكا ورقيق بل ان يكون مالكا وسيدا، كما ينظر الى الاخرة كغاية ينتهي اليها ووطن يلجأ اليه، وبذلك يكون مثقفا مسلما استفاد من الحضارة دون ان تسلبه الحضارة مقوماته[2]

ويحذر الندوي من ان يسري الفساد الى المثقفين، معتبرا ذلك وبالا على المجتمع يهدد بتشتيت شمله، داعيا الى بناء رجالا يصنعون المجتمع، مثقفين من صفاتهم انهم يحملون طبيعة الساقي وفطرته، الساقي يسقي ولكن لا يستاثر نفسه بالشقيا.[3]

05-03-04- علي شريعتي: المثقف النوراني المستنير وبين الاصيل والمقلد

عاصر شريعتي الثورة الجزائرية، وعايش فيها هيجانها خلال اقامته بفرنسا، واعتبرها قضيته في بعد نضالي مرتبط بافكاره وتحليلاته في علم الاجتماع والفلسفة وعلم النفس، وكانت لكتابات **فانون** اهمية خاصة عنده،"[4] ويستشهد به لتبيان الكثير من ارائه ومواقفه.[5]

يظهر **شريعتي** اختلاف جذري مع **الافغاني** وجزئي مع **إقبال** في دور الفيلسوف، وصدامي مع **الندوي**، فيرى ان مصطلح المثقف، مثل الكثير غيره من المصطلحات والالفاظ المتداولة في المعاجم التي وضعها الانسان، يحمل مفهوما مُبهما وغير مستقر، ويقدم في ذلك ادلة، تمثلت اولا في الترجمة المغلوطة لمصطلح "*Intellectual*" [6]، فلا يمكن ان يظهر المثقف ابدًا عن طريق

---

[1] ابو الحسن الندوي، الحضارة الغربية الوافدة وازرها في الجيل المثقف، دار الصحوة، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 1985.

[2] احمد جاب الخير، ازمة الحضارة الغربية في منظور ابي الحسن الندوي، الاحياء، الجزائر، المجلد 18، العدد 21، جوان 2018، ص.377-380.

[3] ابي الحسن علي الحسني الندوي، خطر للملاد كبير ومسؤولية المثقفين لحوه، ترجمة فرمان الندوي، مؤسسة الندوي، جيدر اباد، الهند، الطبعة الاولى، 2012، ص.18.

[4] غلام عباس توسلي في تقديمه لكتاب علي شريعتي: مسؤولية المثقف، ترجمة ابراهيم الدسوقي شتى، دار الامير، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2007، ص. 27.

- ليكتب عنه مقالة لنشرها سنة 1962 تعرفنا من خلالها الاراتيون بفانون وافكاره، التي عندها افكارا عميقة عن الحالة الاجتماعية والنفسية للثورة الجزائرية ورای فيها هدية للمناضلين الاراتيين. كما تناول شريعتي بالتعريف بافكار ثوريين جزائريين اخرين ومنهم **عمر اوزقان** (افضل الجهاد).

[5] فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، فكره ودوره في نهوض الحركة الاسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته، دار الكلمة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1987، ص.76.

[6] فيروز راد وأمير رضائي، تطور الثقافة في مفهوم التنمية الثقافية عند علي شريعتي: تعريب احمد الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، 31، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص ص313-315.

الترجمة والنسخ والتقليد، فيمكن ان يصبح متعلما ولكن ليس مثقفا.[1] والمثقفين من غير الاوربيين هم شريحة مقلدة تماما عن شريحة المثقفين في اوربا[2] ثم ثانيا في الفهم الساذج والخاطئ لمفهوم "المثقف" على اثر التعاطي والارتباط بين البلدان المختلفة بالبلدان المتقدمة*، وأخيرا في عدم الاهتمام بالمفهوم النسبي للمثقف**[3]

وضمن اعترافه بنسبية مفهوم المثقف، يقدم شريعتي تعاريف متعددة منها انه يعرفه بانه " يحمل المثقف، من اي اتجاه كان، في اي مرحلة تحول ثقافية واجتماعية لاي مجتمع رؤية نقدية. المقصود بهذه العبارة انه يكون ناقما على الاوضاع السائدة، وفي الوقت نفسه يسعى لتغييرها بما يعتقده مطلوبا"، وهو " بكلمة واحدة، الذي يمتلك وعيا ذاتيا ازاء وضعه الانساني في الزمان والمكان التاريخي والاجتماعي الذي يعيشه، وهذا الوعي الذاتي يمنحه جبرا وضرورة الشعور بالمسؤولية.[4]

واعظم مسؤوليات المثقف عند **شريعتي** هو ان يجد السبب الاساسي والحقيقي لانحطاط مجتمعه، ثم يقوم بعد ذلك بتبني وتنبيه مجتمعه الغافل الغائب عن الوعي الى السبب الاساسي لمصيره وقدره التاريخي المشؤوم، ويبدي لمجتمعه الحل والهدف واسلوب السير الصحيح".[5]

يقابل بين المثقف الاصلي والمثقف المقلد، كما يقابل بين الحضارات الاصلية والحضارات المقلدة، وفقا لنفس المقياس.[6] ويميز بين اهل الفكر وافرادها هم المثقفين واهل الاعمال الاخرى التي تعتمد اعمالهم على سواعدهم، معتمدا مقياس العلية أو السببية، معتبرا ان التعريف المعترف به -مبدئيا- هو تعريف علم الاجتماع القائم على عد اهل الفكر أو المقفون المؤلفة من مجموعات مختلفة من المجتمع تقوم باعمال عقلية -معددا قائمة تمثيلية منهم- هم المثقفون[7]

ويخلص **شريعتي** الى نتيجة مهمة مفادها ان المثقفين في اسيا وفي افريقيا وفي ايران يفكرون مثل مثقفي اوربا تمام، ويتسمون بنفس خصائصهم، الا انهم يختلفون عنهم، فالاوربين قد دققوا في اخذ حقائق عصرهم وتاريخهم ومجتمعهم واحتياجاته، واتسموا على هذا الساس وتحركوا وعملوا على هذا الاساس، اما نحن فدون سند من العصر، ودون سند من مجتمعاتنا، وثقافتنا، ودون معرفة بالظروف الاجتماعية والعصر التاريخي واوضاع شعوبنا واحوالهم[8]

هذا ويستعين شريعتي بشكل بياني مخروطي يطلق عليه"**المخروط الثقافي للمجتمع**"، وذلك لتبيان التحول الفكري والثقافي للمجتمع على مر التاريخ، وكذلك من اجل توضيح دور الطبقات المختلفة في تنمية الثقافي.

---

[1] علي شريعتي: مسؤولية المثقف، ترجمة ابراهيم الموسوي شتى، دار الامير، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2007، ص. 115.

[2] علي شريعتي: مسؤولية المثقف، المرجع نفسه، ص. 50.

[3] فيروز راد وأمير رضائي، تطوير الثقافة في مفهوم التنمية الثقافية عند علي شريعتي، المرجع نفسه ص.ص313-315.

* في الفهم الساذج والخاطئ لمفهوم "المثقف" على اثر التعاطي والارتباط بين البلدان المختلفة بالبلدان المتقدمة.

**في عدم الاهتمام بالمفهوم النسبي للمثقف.

[4] فيروز راد وأمير رضائي، تطوير الثقافة في مفهوم التنمية الثقافية عند علي شريعتي، المرجع السابق، ص. 315.

[5] علي شريعتي: مسؤولية المثقف، المرجع نفسه، ص. 130.

- وهو بذلك يجعل من الوعي ركيزة المثقف الواعي بالتناقضات الاجتماعية، وعمل وعي بالعوامل الصحيحة لهذا التناقض والتضاد، وعمل وعي باحتياجات العصر وهذا الجيل.

[6] علي شريعتي: مسؤولية المثقف، المرجع نفسه، ص. 93-101.

[7] علي شريعتي: مسؤولية المثقف، المرجع نفسه، ص. 52-53.

[8] علي شريعتي: مسؤولية المثقف، المرجع نفسه، ص. 80.



الشكل البياني المبين للمخروط الثقافي للمجتمع* [1] (شريعتي)

05-03-05- **داريوش شايغان(1935-) الواعي الشقي**

يتناول **داريوش شايغان** المثقف من وجهتين، الأولى وجهة النظر العامة في العالم الإسلامي حيث هو ذلك الذي يحسن القراءة والكتابة، ويمارس نشاطا ذهنيا، والثانية من الناحية الواقعية بوصفه وعيا شقيا للمجتمع، فئة مستقلة تقوم على النقد، هذا الاخير لم يرى النور بعد في البلاد الاسلامية والأكثر بروزا منه هم المعرضون للسلطة في اعمالهم السياسية وهم بذلك لب المثقفين الملتزمين لكنهم ايديولوجيون اكثر منهم مثقفون.[2] ومحاربون اكثر منهم مفكرين...[3] فكيف يكون مثقفا ان لم يشغل عقله وغلبت الحرب الفكر[4].

ومعتمدا على الانتلجنسيا الايرانية التي ينعتها بالمتارجحة بين التكنوقراط وعلماء الدين الذين يشكلون قطبين متمايزين يجذبانها، رغم انها "هذه الانتلجنسيا" لا تملك معرفة التكنوقراط ولا معرفة رجال الدين وفي الوقت نفسه لم تستطع صناعة مركزها المستقل والخاص بها بسبب تفريطها في سلاح النقد فيحتقرها

---

[1] فيروز راد وأمير رضائي، تطوير الثقافة في مفهوم التنمية الثقافية عند علي شريعتي، المرجع السابق، ص. 316.

* في هذا الشكل يحلل الطبقات الثقافية والروح السائدة في المجتمع الى ثلاث على النحو التالي:

القسم الأول: قاعدة المخروط وفيها طبقة العامة والجماهير وتشكل القسم الاكبر، وهؤلاء لا يفكرون بل انهم تابعون ومسيرون، يسلكون الطرق الجديدة المعبدة من قبل الآخرين "طبقة المثقفين"، دون ان يعلموا متى وكيف تم تعبيد هذه الطرق او هل يبقى سلوكها ام لا؟

القسم الثاني: المستنيرون، طبقة المثقفين، او الطبقة المثقفة المتعلمة، هم الذين يفكرون وافكارهم تسير باتجاه مسير المجتمع وطموحاته ورغباته، وتستوعب هذه الطبقة الاشياء الحديثة اسرع من غيرها، ولهذا السبب تترك الاثر عديدة على مجتمعها.

القسم الثالث: النجوم، على قمة المخروط، وعادة لا يتجاوز عددهم عدة اشخاص، وقيمة المجتمعات مرتبطة بعديد هؤلاء، لانهم من يقومون برقي المجتمع بافكارهم، ويعملون على تغيير المجتمع من وضعه الحالي الى الوضع المنشود، لهذا فان افتقاد المجتمع لمثل هؤلاء سيؤدي الى ركوده...، ويعتقد شريعتي ان **عصر ظهور النجوم** يكون عادة اواخر كل مرحلة تاريخية وثقافية، اي عندما تنتهي المرحلة وتبرز الى الوجود اثار الانتقال، وعن **طريقة نشر أفكارهم** يقول شريعتي ان تعاطم هؤلاء النجوم وتضاءلهم واستمرار اسلوب تفكيرهم وحاجة المجتمع اليهم كل ذلك يسوق المجتمع تدريجيا نحو افكارهم، في المرحلة الثانية -التي قد تستمر لقرن او قرنين- بعد طرحهم لافكارهم في المرحلة السابقة بطريقة مغايرة للتوجه العام والروح العامة السائدة في شريحة المثقفين، وكانوا معزولين ومنبوذين...، يصبح نفوذ افكارهم يتنامى ويتسع، وبزداد الاقبال عليها، في مرحلة تالية يتحولون هم انفسهم الى طبقة المثقفين، وبعد فترة من الزمن حينما لا يلبي فكر هذه المجموعة حاجة العصر، تظهر مجموعة اخرى بطريقة مغايرة لطريقة تفكير هؤلاء، والمقصود هو ان نجوم الامس يصبحون مثقفي اليوم، ليحل محلهم على قمة المخروط اناس اخرون.

[2] داريوش شايغان، النفس المبتورة، د. ذ المترجم، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1991، ص.135.

[3] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012، ص.55.

[4] داريوش شايغان، ما الثورة الدينية، الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة محمد الرحموني، المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقي، جنيف-بيروت، سويسرا لبنان، الطبعة الاولى، 2004، ص.112.

التكنوقراط ويوضعها رجال الدين في تحالفات تكتيكية وظرفية مؤقتة يتم الاستغناء عنها ...، فهي اذن بين خطابين متنافرين يمثل احدهما الاصالو فيما يدعو الاخر الى المعاصرة[1].

وفي كتابه "النفس المبتورة" يبحث عن تشوهات الفكر والروح التي تشوب حضارات لم تشارك التاريخ اعياده، بل راحت تتقهقر، ويعد من المرتكزات الاجتماعية للاختلالات "المثقفون" والذين يقد قسما كبيرا منهم يستحمون في حقل هذه الاختلالات، حيث المثقف الواعي الذي يشكل فئة مستقلة الذي يقوم مركزه المرعرفي على النقد لم ير النور بعد في بلادنا.[2]

05-03-06- علي عزت بيغوفيتش: المثقف وعار الحياد

يقول **عبد الوهاب المسيري** عن بيغوفيتس انه يتميز بمميزات تكاد تكون فريدة، ذلك انه يقف على ارضية معرفية راسخة ويطل على الاخر فيدرك جوهر نموذجه المعرفي الذي سجن عليه، فيصل الى اعماق البنية المادية البادية كما الايمانية الكامنة، الى جانب انه عايش الاشتراكية وادرك ان كل من الراسمالية والاشتراكية هما في الحقيقة رؤية واحدة لنموذج معرفي واحد بين الكامن والظاهر،[3] ولم تخدما المسلم في البوسنة، ولم يقارعها المثقف بالنقد والاخذ بالمفيد، لذلك يدعو المثقف الى الخروج عن الحياد الذي يعدمه، ويعتبر حياد المثقفين المسلمين في ماساة البوسنة حالة مرضية صنعت لانفسهم هوية مزيفة وانتماءات اثانية من صنع اوهامهم، فكان هذا الحياد اشد مرارة من استعلاء هؤلاء المثقفين وجبنهم.[4]

فاكثر ما يحز في نفس بيغوفيتش خذلان فئة "المثقفين" من ابناء البوسنة الذين اصيبوا بضمور شديد في حاسة الانتماء الفطري، وهنا ينبهنا الى حقيقة بسيطة لكنها اساسية في المثقف عندما يقارن بين ضلال هؤلاء المثقفين وبين سلامة الفطرة التي يعبر عنها الاطفال بعفوية مطلقة، فيجعل من افكارهم اكثر نضجا من هؤلاء المثقفين[5]. هذا المثقف الحايد الذي يخذل شعبه وضميره، ومع ذلك لا يسلم من الاستبداد والظلم رغم حياده والتزامه بشروط السلطة واوامرها، ولنا في التاريخ شواهد وعبر[6].

بغوفيتش المسلم الاوربي وبعد ان يحذر مما سماه بالتقليد للمظهر الخارجي للحضارة الغربية، هذا المظهر الذي يحمل في طياته بطانة ثقافية غير مشهودة ولكنها ممزوجة بكراهية عميقة

---

[1] داريوش شايغان، النفس المبتورة، المرجع نفسه، ص ص.154-155.

[2] داريوش شايغان، النفس المبتورة، المرجع نفسه، ص.145.

[3] عبد الوهاب المسيري، رحابة الانسانية والايمان، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2012، ص.90.

[4] محمد مختار الشنقيطي، اوراق الربيع الحزين والعمار للحياديين، مدونات الجزيرة، بتاريخ 05 نوفمبر 2019، https://www.aljazeera.net/blogs، تاريخ الولوج والاطلاع/ 2021/09/21.

[5] مذكرات علي عزت بيغوفيتش، الرئيس السابق لجمهورية البوسنة والهرسك، ترجمة واعداد محمد يوسف عدس، كتاب المختار، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2004، ص.117.

[6] جمال عمر، هكذا تكلم نصر ابو زيد، الجزء الثاني، المثقف بين السلطة وخطاب التحريم، مؤسسة هنداوي، ريدسور، المملكة المتحدة، الطبعة الاولى عن المؤسسة 2023، ص. 109.

[*] ومن الشواهد والعبر المستلة نجد في العصر الاموي قصة الحسن البصري مع الحجاج بن يوسف الثقفي، فلقد كان البصري يتحاشى ذكر الامام علي ابن ابي طالب رضي الله عنه بالاسم تفاديا للحساسية السياسية لبن تحمول مجرد ذكر اسمه الشريف الى امر محرم سياسيا، ورغم ذلك سالته الحجاج عن رايه فيه كرم الله وجهه، في محاول من الحجاج استنطاق البصري وفي حرص اموي دموي في الامعان في اخصاء المثقف حتى المثقف منه. وكذلك قصة ذبح الجعد بن درهم اسفل المنبر بعد صلاة العيد، عندما قال الخليفة العباسي " قوموا لصلاتكم واضحياتكم فاني مضح بالجعد بن درهم" وذبحه اسفل المنبر.

واحتقار شديد للاسلام موروث من زمن الحروب الصليبية، وينظر الى المثقف كفاعل ومشارك ومعبر عن الام مجتمعه، هذا هو المثقف المسلم الواعي القادر على الاخذ والعطاء والحوار دون ان يلقي بقيمه الاسلامية وراء ظهره.[1]

-07-03-05 مهاتير محمد: المثقف القلق العارف

مهاتير محمد، المثقف والسياسي الماليزي، الموصوف بانه باني ماليزيا الحديثة، ماليزيا المتعددة العرقيات والاديان واللغات واللهجات والثقافات، تعرضت للاستعمار والتخلف، ينطلق من خلاله مشروعه الذي نهضت به بلاده من خلاله بحثه الدائم عن حل للمعضلات التي تواجهه.

داعيا الى ضرورة تحقيق المثقف القلق العارف والا فلن يصلح كمثقف بل يزيد المعضلة معضلات، فالتعدد في العرقيات ليس مدعاة الى الضعف بل اضافة حية ان استطاع المثقف الاعتماد على قيم التسامح الموجودة في ديانته خاصا القرآن الكريم والدين الاسلامي بهذه القيم.[2] فبحث على المثقف كفرد نعم لكن بالضرورة عن البلد التعددي المثقف محتضنا كل الاديان في سلام[3]

منتقدا الفقيه المثقف المنطوي على القراءة الجامدة للدين، هذه القراءة التي اخرتنا عن الركب، داعيا الى ضرورة الانفتاح ووجوب القراءات الجديدة والمتجددة حتى نكون اقرب الى مكاننا بين الامم، وهذا دور المثقف والذي من دونه لن يكون مثقفا، فالمثقف عنده من عمل على رقي امته، وغير ذلك فهو ليس من ضمن من يعدهم مثقفين، وهذا ما انعكس على نظرته وتطبيقها في نهضة ماليزيا.

داعيا الى ضرورة ضبط البوصلة وان تركز على توجيه الجهود والطاقات إلى الملفات الحقيقية في المجتمعات والشعوب وعدم الركون الى الانشغال بالأيديولوجيا ومحاولة الهيمنة على المجتمع وفرض أجندات ثقافية وفكرية عليه، هذه المحاولات التي قادت المسلمين الى صرف أوقاتا وجهودا كبيرة في مصارعة طواحين الهواء عبر الدخول في معارك تاريخية مثل الصراع بين السنة والشيعة وغيرها من المعارك القديمة.[4]

---

[1] مذكرات علي عزت بيغوفيتش، الرئيس السابق لجمهورية البوسنة والهرسك، المرجع نفسه، ص.150-151.

[2] محمد مبروك ابو زيد، ظلال العقل العربي، مسقط رأسي بين الدين والتاريخ وعلم النفس، الجزء الخامس، 2019، ص.29.

[3] فاطمة ناعوت، حوار مع صديقي المتطرف، رؤى فكرية، 2017مصر العربية للنشر، القاهرة، مصر، ص.52.

[4] ياسر كمال القرياوي، وصية مهاتير للعرب، السكة من هنا، مدونات الجزيرة، 22 مارس 2020، شبكة الجزيرة الاعلامية، الدوحة، قطر، الموقع الالكتروني للشبكة: https://www.aljazeera.net، تاريخ الولوج والاطلاع: 02 جانفي 2022.

05-04- المثقف في التناول العربي:

لم يدرك المثقفون العرب المحدثون ما اعتبروه حضارتهم الا باعتبارها ماضيا مُنقضيا، في حين نظروا الى حضارة الآخر الأوربي - ثم الغربي عامة- باعتبارها واقعا متحققا يفجأ الأبصار والعقول، ونستشعر ذلك في أطروحة **رفاعة الطهطاوي** (1801-1871) **وخير الدين التونسي** (1822-1889) حول المنافع العمومية والتنظيمات، فهذان الأمران (واحدهما معنى قيمي اجتماعي سياسي، والآخر مؤسسي- تنظيمي) يستفهان التقدم الحضاري والدولتي الاوربي، وعلى المسلمين اقتباسهما او تبنيهما للخروج من دائرة الانحطاط والاستتباع، وهكذا فان الانحطاط كان قد انهى الحضارة الاسلامية، فكان الاستتباع للحضارة القائمة النتيجة المنطقية لذلك، وتحقق هذا الادراك عند محمد عبده (1849- 1905)[1]

ولم يأخذ مفهوم المثقف معنى متميزا في الأدبيات العربية حتى منصف القرن العشرين، ومع هذا لا يعني ان غياب الوعي بالظاهرة غياب نفس الظاهرة[2] فالمصطلح يولد من رحم التاريخ، وعرفت بلادنا، وبعضها لا يزال يعرف، بعض "الحالات" ولا نقول الخصائص او الصفات: حالة الأمية، حالة التدين، حالة التجزئة، حالة التعددية الطائفية والمذهبية والعرقية، حالة التبعية الاقتصادية ومضاعفاتها السياسية والاجتماعية-الثقافية... والمثقف العربي ايا كان لا يفلت من هذه الخصائص وتاثيراتها وانعكاساتها وتفاعلاتها، وهي نفسها في عمق الاعماق خصائص اجتماعية تختلف بتعريف المثقف العربي قليلا وكثيرا عن هذا او ذاك من المصطلحات الغربية[3].

و عند الحديث عن المثقف كـ "كلمة" فاننا نجد ان المفارقة هي مفارقة لغوية، فالشخص وجد من قبل، لكن الاسم لم يكن قد ظهر بعد،[4] فيما كانت نشاة المثقف العربي عموما بكونه حالة موروثة، على حد وصف العروي وهي الثقافة العضوية في المجتمع العربي وهي ثقافة شعبية، ثم كانت السياسة التعليمية التثقيفية في الوطن العربي والتي حملت ظاهرتين اولاهما هي ازدواجية التكوين، وثانيهما هي ضعف استيعاب العلوم الاجتماعية، فكان مثقفين متعارضين في الاهداف[5] فالمثقف الذي يعيش في مجتمعاتنا يمارس مشكلات الحياة الاجتماعية في شكل تعارض بين ثقافتين: ثقافة اصلية وثقافة دخيلة.[6]

05-04-01- محمد عابد الجابري وتبيئة المفهوم والدعوة الى المثقف النقدي:

صدر كتاب **الجابري** المثقفون في الحضارة العربية* [7] بعد سنتين (02) من صدور كتابه المسالة الثقافية[1] مينطلقا من ملاحظة أفضت صوغ سؤال، تمخض عن بحث مفصل لا يخرج عن

---

[1] رضوان السيد، مسالة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الازمنة الحديثة، مركز الامارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ابو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، العدد 89، ص.05.

[2] زكي الميلاد، المرجع السابق، ص. 41.

[3] علي شكري، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة، المرجع السابق، ص.58.

[4] جوليان ليكرك، سوسيولوجيا المثقفين، ت المرجع نفسه، ص.ص.50-51.

[5] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى- لبنان، الطبعة التاسعة، 2011، ص.ص.171،175.

[6] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى- لبنان، الطبعة السادسة، 2006، ص.185.

[7] محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة، سنة 2000.

عن المقاصد المركزية التي توخاها من كل أعماله، فاما الملاحظة فهي ان "مفهوم المثقف" مفهوم ضبابي في الخطاب العربي المعاصر...، واما سؤال الكتاب فان الجابري يصوغه على الشكل التالي: "**أي نموذج يستوحي "المثقف" العربي المعاصر، والى أية مرجعية يستند، عندما يكون بصدد التفكير مثلا في قضية مجتمعه؟ بل إلى أي مثال يجد نفسه مشدودًا عندما يفكر في وضعيته ودوره كمثقف؟**"[2] ويركز في كتابه "المثقفون في الحضارة العربية " على الوظائف الموازية التي تشمل الفقيه والفيلسوف وعالم الكلام في اشارة الى حدوث قطيعة معرفية بين مفهوم المثقف في الحضارة الاعربية الاسلامية ومفهومه في العصر الحديث.[3]

عمد الجابري الى الدخول عبر تبيئة المفهوم في ثقافتنا*[4] واستجلى دلالته، وبيَّن في قراءته وجود غياب كبير في المرجعية العربية لمفهوم الثقافة والمثقف، وهذا الامر يجعل من البحث في دلالة المفهوم في التراث العربي صعب، ويرى الجابري صعوبة في تاصيل هذا المفهوم الذي يفتقر الى لجذور الثقافية في البيئة الثقافية العربية[5]

يعرف الجابري المثقف بأنه: " شخص يفكر، بصورة او بأخرى، مباشرة او لا مباشرة، انطلاقا من تفكير مثقف سابق: يستوحيه، ويسير على منواله يكرره، يعارضه ويتجاوزه[6]، مع كلمة مثقف، فالثقافة هي التي تجعل الانسان مثقفا، والمثقف في المجال التداولي العربي الراهن هو من مهنته استهلاك المواد الفكرية والمساهمة في انتاجها ونشرها[7] ومن التعريف نلمس انه يوحي ان المثقف لا يعرف من خلال محتوى افكاره بالدرجة الاولى ولكن من خلال دوره وما يقوم به.[8] فالجابري ينطلق من الثقافة وعلاقتها العضوية، ومستندا الى قضية الفريد درايفوس التي جعلت هذا المثقف ناقدا اجتماعيا، فيعرف المثقف على أساس هذه القضية*.[9]

---

* ابن رشد المثقف العالم الذي اضطهد عربيا فكان ان تلقاه الغرب وكان غربيا وليس غربيا، وعند عند الغربيين- صاحب ثورة إبستيمولوجية جديدة بان تصنف مع الثورات الثلاث: الفلكية (الكوبرنيكية)، والبيولوجية (الداروينية)، والسيكولوجية (الفرويدية). في غرابة لا تضاهيها إلا الإجابة على سؤال لماذا كان ابن رشد غربيا ولم يكن عربيا، على الرغم من الاسم واللسب واللغة والثقافة؟ **جان بلانيست بورليه**، ابن رشد الملحد، ترجمة جورج زناتي، دار المدار الإسلامي، بنغازي، ليبيا، الطبعة الثانية، 2021. (في المقدمة المحررة من طرف الحسين سحبان "الغرب وشيخ ابن رشد الملحد)، ص.16.

[1] محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية.

[2] محمد نور الدين افاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جويلية 2014، ص.171.

[3] لخرى صالح، كتاب الثورات العربية، المثقفون والسلطة والشعوب، دار العين، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2013، ص. 32.

[4] محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، المرجع نفسه، ص. 19.

* فناقش دلالاته اللغوية في العربية وعرض تاريخ تطوره في الثقافة الاوربية، ثم عاد الى اصوله عربيا عندما بحث في عملية بناء مرجعيته عربيا واسلاميا

[5] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، ايمن هو المثقف النقدي؟ في صالح هويدي واخرون، الثقافة والمثقف العربي، قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي، دار ينابيع، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 2018، ص. 45.

[6] محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص.24

[7] محمد عابد الجابري، وجهة نظر، نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، جويلية 1992، ص. 168.

[8] يوسف حنطابلي، اشكالية السؤال السوسيولوجي في الفكر العربي المعاصر "الواقع العربي بين ماضي الأنا وحاضر الاخر"، دراسة تحليلية نقدية، اطروحة دكتوراه، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، 2007-2008، ص.417.

[9] محمد نور الدين افاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، المرجع السابق، ص. 173.

* التي تمثل المرجعية التاريخية والسياسية والفكرية لمقولة المثقفين. فتحولت من القضية بحكم البعد القضائي والرمزي الذي اكتسبته الى اطار مرجعي يشير الى الاناس الذين يشتغلون فكرهم داخل حقل من حقول المعرفة والابداع

ونجد " **الجابري** " حين يهتم بالمثقف في الحضارة العربية الإسلامية، في محاولة لتحديده، والتعريف به، يؤكد مرة أخرى على جملة من الأوصاف. لربما من أهمها أنه من العامة ومن الخاصة في آن واحد، زيادة على أنه يعيش من العطاء، ويحتمي بالعقيدة لا بالقبيلة. وبما أنه صاحب فكر فإنه يحول تلك العقيدة إلى "رأي" له يتميز ويعرف به. وهو فوق كل هذا من الحضر لا من البادية. ولا ينسى " الجابري" في عرضه لهذه الأوصاف جميعا أن يربط ظهور هذا المثقف في الحضارة العربية الإسلامية بظهور الخلاف.[1] ذلك انه الحفر في ساحات اجيال " المثقفين" في الحضارة العربية-الاسلامية يدعوننا الى اعادة كتابة التاريخ، والى اعادة ترتيب العلاقة بين الحضارتين" العربية-الاسلامية والاوربية" بعيدا عن تاثير المركزية الاوربية التي جعلت من الثقافة العربية في العصور الوسطى مجرد همزة وصل...في حين انها كانت اصلا من الاصول وعنصر الخصاب وتجديد، فثمة فئة من العمليين بفكرهم في الحضارة العربية-الاسلامية تنطبق عليهم، اكثر من غيرها مقولة "المثقفين" تحمل اسم "المتكلمون والفلاسفة"، ولان الظاهرة الكلامية والفلسفية نجمت عن خلاف في الراي، صراع وتاويل، وتباين في قراءة المقدس، فان ظهور المثقف لا يمكن ان يتم الا بظهور الخلاف، فالباب الذي يتعين علينا الدخول منه الى رواق "المثقفين" داخل الحضارة العربية-الاسلامية هو ذلك الباب الذي ضل مغلقا او شبه مغلق إلى الان: باب "الفرد" و "الفردانية".[2]

ثم يعود في مساهمته " المثقفون العرب في الحضارة العربية والإسلامية، حفيرات استكشافية"[3] الى طرح اشكال منهجي رئيسي يتمحور حول مقولة "المثقفين" مؤكدا ضرورة البت فيه اولا، معيدا تساؤله "من هم المثقفون"؟، وبأي معنى ان لم نقل يجوز توظيف المقولة في الفضاء الثقافي الخاص بالثقافة العربية الاسلامي، فضاء القرون الوسطى؟[4] فانشغل الجابري -- كما انشغل غيره- بمسالة الاختيار بين النموذج الاسلامي العربي والنموذج الاوربي والتوسع مرة اخرى في بحث معركة القديم والجديد بمعزل عن الصراع الطبقي[5]

ومع ذلك، فالسؤال المنهجي الذي يثيره الجابري هنا واحد، لكن براسين: **الأول**: كيف يُسقط معنى أوروبي حديث على شكل او صورة او معنى او لفظ عربي قديم، غير محدد الدلالة اللغوية والتعبيرية؟، والثاني: دعا الجابري الى تبيئة هذا المفهوم، وتراه يُسقط المفهزم الغربي الحديث الذي نشأ في ظروف اجتماعية وثقافية وسياسية زمان مختلفة؟ فكيف حصلت تبيئة هذا المصطلح عنده؟ فهل "مثقف" اليوم، بما هو مطلوب منه او بدوره ووظيفته الاجتماعية والسياسية ودلالته، هو نفسه "مثقف" الأمس العربي-الإسلامي؟[6]

لم يذكره الجابري وهو يعلم به قطعاً، أن هناك شريحة غير قليلة من المثقفين تعلم أن مفهوم المثقف لا يرتبط بصلة مع المرجعية الثقافية العربية والإسلامية، ولا تريد أساساً هذه الرابطة، بل وتتعمد القطع والقطيعة معه، ولا ترى في ذلك منقصة أو مثلبة، كما لا ترى ما يراه الجابري نفسه من غربة أو ضبابية أو عدم دراية لمفهوم المثقف، أو أنه لا يتعرف على نفسه بهذا الوصف.

---

[1] فضيلة سيساوي، المرجع السابق، ص. 301.

[2] محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، المرجع السابق، ص. 173.

[3] محمد عابد الجابري، المثقفون العرب في الحضارة العربية والإسلامية، حفيرات استكشافية، المرجع السابق، ص. 3

[4] محمد عابد الجابري، المثقفون العرب في الحضارة العربية والإسلامية، حفريات استكشافية، المرجع نفسه، ص. 37

[5] طلبم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سبتمبر 2006، ص.189.

[6] احمد المفلح، دلالات المثقف، المرجع السابق، ص.37

ولا يخفى هؤلاء ارتباط مفهوم المثقف بمرجعيته الأوروبية، بل يشهرون ذلك علناً وصراحة، منطلقين من خلفية أن مفهوم المثقف ينتمي إلى عالم الحداثة ولا ينتمي إلى سواه، ويرتبط بالمعرفة الحديثة ولا يرتبط بسواها، ويعيش مع المدنية ولا يعيش بسواه، وهذا ما يتحدد بنظر هؤلاء في المرجعية الأوروبية ولا يتحدد بسواها.[1]

وفي اهمية المثقف وتجلياتها يرى الجابري أن هذه الاهمية لن تكون الا اذا كان المثقف يعكس بصدق في سلوكه الاجتماعي والفكري ما يعتقد انه الحق والصواب، فينتج ثقافته لتعود على مجتمعه بالنفع هذه الثقافة التي هي في الحقيقة مشروع فكري وسياسي [2]

وفي قراءته الاسترجاعية يشير الجابري الى ان ظاهرة المثقف في العالم العربي المعاصر ولدت من الاحتكاك بالثقافة الاوربية الحديثة، كما ولدت الظاهرة نفسها في الغرب من احتكاك اوربا الوسيطية بالثقافة العربية الاسلامية، وهو يعيد المناسبات الاولى لنشوء ما يوازي ظاهرة المثقفين في الاسلام الى فتنة صفين.[3]

في ضوء الغموض الذي يلف مفهوم "المثقف" في الثقافة العربية المعاصرة، وغياب المرجعية التي تسنده وتمنحه شرعيته المفهومية، وفي ضوء الجهد الفكري المثير الذي بذله الجابري، هل يمكن ان نطمئن بما فيه الكفاية، الى المرجعية العربية – الاسلامية التي تعطينا حق القول برفع الالتباس عن مفهوم "المثقف" عندنا؟ وبان الفراغ الذي انتاب الجابري عند اقترابه من سؤال المثقف، تمت ازاحته من مجال الحديث عن المسالة الثقافية في الفكر العربي المعاصر؟[4]

وعلى الرغم من ان الجابري آل على نفسه ان يسد الفراغ في الخطاب العربي في شان تعريف المثقف، فانه لا يقدم تعريفا جديدا بل غاص في تاريخ الحضارة الاسلامية، معتبرا ان الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين العلماء من العرب الأوائل هم المثقفون الأوّل في الحضارة العربية الإسلامية، وعنهم اخذ الغربيون، من دون ان يعطي ويحدد دلالة المفهوم، سوى في الفقرة الأولى التي بدأ بها كتابه حيث اعتبر ان "المثقف شخص يفكر، بصورة او باخرى، مباشرة او غير مباشرة، انطلاقا من تفكير مثقف سابق: يستوجب ويسير على منواله، يكرره، يعارضه، يتجاوزه ...الخ[5] كما انه وجده أمام مفهوم ضبابي في الخطاب العربي المعاصر، على رغم رواجه الواسع، فهو لا يشير في نظره إلى شيء محدد، ولا يحيل إلى نموذج معين، ولا يرتبط بمرجعية واضحة في الثقافة العربية الماضية والحاضرة، وعلى هذا الأساس، اعتبر أن مشكلة مفهوم المثقف في النطاق العربي لها علاقة بمسألة المرجعية الثقافية، وهي المسألة التي اتخذ منها الجابري منطلقاً وإطاراً في معالجة مفهوم المثقف، وبهذا يكون الجابري قد أضاف مدخلاً مهماً وجديراً بالنظر في تحليل مشكلة

---

[1] زكي الميلاد، المثقفون وإشكالية المرجعية، المرجع الاسبق.

[2] ادريس ملايي، المثقف والسياسة، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، سنة 2014، ص.25.

[3] فتحي صالح، كتاب الثورات العربية، المثقفون والسلطة والشعوب، دار الين، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2013، ص. 33.

[4] محمد نور الدين افاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، المرجع السابق، ص. ص.175-176.

[5] احمد المفلح، دلالات المثقف، المرجع السابق، ص.37.

مفهوم المثقف في نطاق الثقافة العربية، إلى جانب المداخل الأخرى التي جرى ويجري الحديث عنها في الكتابات العربية المعاصرة.[1]

وفي النتيجة يدعو الجابري الى مثقف نقدي، والى نقد العقل العربي مما يطرح مشروعا مغايرا بشكل تام، وهذه الدعوة تستدعي قطيعة، من ذات القطيعة التي ادت الى ظهور المثقف العربي.[2]

05-04-02- زكي نجيب محمود: المثقف النبي او البحث عن ديمقريطس والجاحظ

يتحدث **زكي نجيب محمود** عن كم من المرات تحدث فيها عن الثقافة والمثقفين وكم من مرة حاول فيها مسك تعريف للمثقف، ومن ذلك قوله ان المثقف هو الشخص الذي يحمل في ذهنه افكارا، من ابداعه هو أو من ابداع سواه، ويعتقد ان تلك الافكار جديرة بان تجد طريقها الى التطبيق في حياة الناس فيكرس جهده لتحقيق هذا الامل، وفي تعريف اخر يجعله هو الشخص الذي يروج للقيم العليا، وفي تعريف ثالث -دائما وفقا لسياق الحديث القائم- المثقف هو المتميز بربطه بين الماضي والحاضر، وفي رابعة اقتضى سياق الحديث عن المثقفين انهم جماعة يختزلون حقيقة الانسان وحقيقة الكون في صيغة محكمة مترابطة، وفي تعريف اخر المثقف هو المتميز عن عامة الناس بادراكه الفوارق الدقيقة الكائنة بين ضلال الفكرة الواحدة وسرعته عن سواه في ادراك الفوارق بين الصور المختلفة...، في تعريفا عديدة لا تتعارض ولا تتناقض، بل ينظم بعضها الى بعض في تغطية الرقعة الفسيحة المتعددة الجوانب والاركان.[3]

ويقول عن المثقف الذي يريده هو المثقف من طراز ديمقريطس الذي قال انه "يفضل لنفسه ان يظفر بفكرة تتقدم بها الحياة، على ان يظفر بملك فارس"، ومن طراز الجاحظ الذي كان بطريقة تفكيره وتعبيره نقطة تحول في الثقافة العربية.."[4]

كما ميز بين المثقف فقط "العادي" والمثقف الثوري، وذلك استنادا الى حالة التصوف والنبوة، فالمتصوف يرى الحق وتكفيه الرؤية فهي غاية يقف عندها، اما النبي فهو يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يحسن الحياة وفق ما راى، فيبدل قيما بالية بقيم جديدة،[5] و ميز ايضا بين المثقف الاصيل والمثقف الغوغائي، فأميز ما يميز المثقف الاصيل رغبته في تحليل الفوارق بين المعاني" التي قد تتقارب الى حد التشابه الشديد، على

---

[1] زكي الميلاد، المثقفون واشكالية المرجعية، صحيفة عكاظ، المملكة العربية السعودية، العدد 15503، ليوم 05 فيفري 2009، الموقع الالكتروني لزكي الميلاد http://www.almilad.org ، تاريخ الولوج والاطلاع: 15 مارس 2022، الساعة: 14.00، ومتوفر كذلك على الموقع الالكتروني لصحيفة عكاظ: https://www.okaz.com.sa/.

[2] خالد زيادة" ظهور المثقف العربي: قراءة في اعمال شراي والعروي والجابري، الاجتهاد، السنة 2ن العدد2، 1989، ص.187.

[3] زكي نجيب محمود، مجتمع جديد او الكارثة، دار الشروق، بيروت/القاهرة، لبنان/مصر، الطبعة الثالثة، سنة 1983، ص. 323-326.

[4] زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، الطبعة الاولى، 2017، ص. 11.

- * المقصود في افكار زكي نجيب محمود هو الانسان الذي بضاعته الافكار، يؤمن بها ايمانا قلبه بان يحياها، ثم لا يقتصر على ان يحياها هو شخصه، بل يريد ان يضع بها الاخرين ليحيوها معه، والارجح ان تكون هذه الافكار من الصنف الذي يشعر الناس نحو ما يظن انه الافضل، على تعاريف في ذلك بين فكرة وفكرة

[5] جمال علي زهران، تاثير الاوضاع المجتمعية على دور المثقف العربي، مجلة الوحدة، الرباط، المملكة المغربية، يناير 1988، ص. 35.

- * وبهذا يفرق بين المثقف العادي والمثقف الثوري هذا الاخير الذي لا يسعه بثقافته الا اذا استخدمها اداة لتغيير الحياة من حوله لذلك هو حسب زكي نجيب هو من ادرك مثلا جديدة للحياة الانسانية ثم لم يقف على مجرد الادراك بل يحاول تغييرها وفق ما ادركه شريطة ان يجيء هذا التغيير في الاتجاه الذي يسير فيه التاريخ

حين ان العوغائي أميل الى دمج المعاني المختلفة كلها في لفظة واحدة، يظنها واضحة وهي من الغموض في ظلام دامس من جندس الليل.[1]

ويتوقف زكي نجيب محمود متسائلا عن الفصل الحاسم عند تحديدنا المثقف الثوري من ذا يكون؟ فمتى يكون المثقف مثقفا وكفى، ومتى يكون مثقفا ومثقفا ثوريا معا؟ عائدا اقوال كل من **ابن عربي** في ديوانه "ترجمان الاشواق"[2]، ثم يعرج على قول **محمد اقبال** عند معاودته قراءة كتابه "تجديد التفكير الديني في الاسلام"، ليخلص ان قولا الرجلين يتفقا في التفرقة بين رجلين: رجل يرى الحق فتكفيه الرؤية ورجل يرى الحق فلا يسترح له جنب حتى يغير الحياة وفق ما راى، لينطلق من هذه التفرقة ويوسع في تمييزه بين المثقف الذي ينعم بثقافته ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئا، والمثقف الذي لا ينعم بثقافته الا اذا استخدمها اداة لتغيير الحياة من حوله، وفي هذه الحالة يسميه زكي نجيب: يكون المثقف مثقفا وثائرا معا.[3]

ثم يسوق **سقراط** كنموذج اول للمثقف الثوري الذي كان له ان يعيش عيش المثقف المكتفي لكنه ابى ان يكون الا مثقفا ثوريا، ومثله الثاني للمثقف الثوري **افلاطون** الذي ارتسمت في ذهنية صورة عقلية الدولة المثلى بحيث تجيئ قائمة على العدل، وان الدولة هي فرد كتب بخط كبير، ولم يكتف افلاطون بالتنظير فنعده بذلك مثقفا فقط، بل سعى الى التنفيذ فكان مثقفا ثوريا، اما في علمنا الاسلامي فخير الامثلة التي تضرب عن المثقف الثوري هو **ابو حامد الغزالي** الذي غير بفكره حياته وحياة الناس من بعده بعد نقل علمه الى عمل وسلوك، وكذلك ضم الجاحظ وابو حيان التوحيدي الى مصاف المثقفين الثوريين، وصولا الى عصرنا الحاضر الذي بدت فيه الامثلة واضحة للمثقف المنعزل والمثقف الثوري، فيصنف **جمال الدين الافغاني** سقراط حياتنا الفكرية الحديثة، وكذلك تلميذه **محمد عبده**، ليوصلنا في النهاية الى ابراز الاهمية الكبيرة للتمييز والتفرقة بين المثقف وكفى والمثقف الثوري، فهي نفسها التفرقة بين "العلم للعلم" و "العلم للمجتمع".[4]

وفي بحثه عن صياغة جديدة للفكر العربي وفي عرضه عقبات الوصول الى ذلك يحدد: عقبات السلطان السياسي، عقبة السلف وضغطه الفكري علينا، وعقبة تعطيل قوانين الطبيعة عن العلم بفعل التفكير الخرافي.[5]

وبالتالي فان الخطوة الأولى لتجاوز التناقض بين التراث والعصر وإقامة نوع من التركيب الجديد الخلاق هي: الحوار الحر والتحرر من التقليد والايمان بالعمل والتحرر من العقل الغيبي، اما الخطوة الثاني فهي تحديد المشكلات الأساسية المعيشية والتي لم يعد يصلح لها ما ورثناه من قيم مبثوثة في تراثنا.[6]

---

[1] زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، الطبعة الاولى، 2017، ص. 18.

- * يعطي بعض المعاني كامثلة ذكرا : الحرية، العدالة، الديمقراطية، المساواة الى اخر هذه الاسرة الكبيرة من المعاني الشائعة في عصرنا.

[2] محي الدين بن علي ابن عربي، ديوان ترجمان الاشواق، صنعة: اعتناء عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، لبنان، الطبعة الاولى، 2005.

[3] زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، بيروت/القاهرة، لبنان/مصر، الطبعة الثالثة، 1989، ص ص 142-144.

[4] زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، المرجع السابق، ص ص 144.152.

[5] احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت-الرباط، ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، لبنان-المغرب، الطبعة الاولى، سنة 2015، ص. ص.294-295.

[6] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص. 21-73

05-04-03- عبد الله العروي: المثقف الفاعل والمغير.

يمثل العروي جيلا جديدا من التفكير العربي ومسالة المثقف العربي بتجاوزه المحاولات السابقة[1]، فنظر الى المثقف العربي من خلال القطيعة بين الماضي والحاضر، فلا يُعنى بالظروف التي نشأ فيها ولا يبحث عن الدور الذي اضطلع به، بقدر ما ينظر اليه من خلال الافكار التي تستحوذ عليه، فيتحدث عن ثلاثة نماذج: الشيخ الذي ينادي بالتعارض بين الغرب والشرق في اطار التعارض بين المسيحية والاسلام، ورجل السياسة الليبرلي الذي حل محل الشيخ، والذي يرد الانحطاط الى عبودية قديمة، مستلها فولتير وروسو.[2] وهو بذلك يميز في اصناف المثقفين العرب بين الشيخ، ورجل السياسة ورجل التقنية.[3]

عرف عن العروي إيلائه الأهمية الكبيرة للمفاهيم معتبرا اياها مدخلا اساسيا لاي مشروع من جهة، ومن جهة اخرى يرى وجود ازمة ذاتية للمثقف هذه الازمة تجعل ازمة المجتمع اعمق واخطر، حاصرا مسبباتها في ازدوجية التكوين وضعف استيعاب العلوم الاجتماعية مبرزا بذلك اهم سمات المثقف المتمثلة في البؤس الساحبه الى الياس من نجاحه في اصلاح مجتمعه، ففي التاخر والتاريخانية وتفسيره المفهوم الذي يصل تفكير مثقف العالم الثالث بماركس هو "التاخر التاريخي" وعنده مفهوم لا يحتاج الى جرد وتحليل ونقد من طرف الفلاسفة، وانما هو من معطيات التجربة اليومية، يستخلصه المثقف مباشرة من معاناته للحياة، فيجر معه مسبقات ستتحكم فيما بعد كليا في افكاره واحساساته، ويقول "مسبقات" لانها حسبه فرضيات وموضوعات ملتصقة بمفوم التاخر[4]

فالمثقف عند **العروي** هو الشخص الفاعل والمغير في المجتمع، بغض النظر عن درجته العلمية والتعلّمية، للخروج من البؤس والخيبات، من خلال العمل السياسي المباشر او غير المباشر، لان الهدف عند العروي ليس مواجهة السلطة والحاكم، وهذا ما سلكه هو نفسه، بل تحريك الركود الاجتماعي، ومن اجل مصلحة المجتمع.[5]

ووفاء لماركسته ينتقد العروي المثقف الليبرالي ويصف وضعه في مجتمعه بالماساة، وضحية اغراء الغرب لهم، الذي جعلهم مع الوقت في عزلة تزداد يوما بعد يوم، بينما يعلو من المثقف الثوري الذي يواجه اخفاق النظام السياسي الليبرالي.[6] ويفصل بين المثقفين الى ثلاثة انماط من المثقفين، المثقف السلفي، المثقف **الليبرالي** والمثقف **التاريخي**، تخضع الى تدرج تاريخي والى قوانين تطور خارجية في جزء كبير منها.[7]

ومن هذا المنظور نجد **العروي** ينتقد وبصورة جذرية موقف المثقفين الذين ما إنفكوا يحدثون تفريقا بين السلوك والنظر محاولين إثبات العقلانية نظرا حتى إن هم تبينوا أنهم تنعدم كلية في الواقع و في سلوك الناس

---

[1] خالد زيادة، ظهور المثقف العربي: قراءة في اعمال شرابي والعروي والجابري، الاجتهاد، السنة 2، العدد 2، 1989، ص.160.

[2] خالد زيادة، الكاتب والسلطان، من الفقيه الى المثقف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، جويلية 2013، ص.261.

[3] عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2013، ص.115.

[4] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء/بيروت، المغرب الأقصى/لبنان، الطبعة الخامسة، سنة 2006، ص ص 172

- ويضيف على تفسيره ان ظهور فئة المثقفين مرتبطة عند التحليل التاريخي والاجتماعي بالوعي المتاخر،هذه حالة البعثية في فرنسا وايطاليا، حالة الفلسفة في المانيا، حالة "الانتليجنسيا" في روسيا، والبلاد السلافية الاخرى...الخ. وبالعكس لم يوجد هذا النوع من المثقف لا في انجلترا ولا امريكا، ولا يهم في هذا الموضوع ان يقبل او يرفض المثقف واقع التخلف، بل من يرفض هو الاكثر احساسا بالنقص، مثل مثقفي الاخوان المسلمين. **عبد الله العروي**، العرب والفكر التاريخي، المرجع السابق، ص.173

[5] احمد المنيع، دلالات مفهوم المثقف، المرجع السابق، ص. 40.

[6] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المرجع السابق، ص ص.158-166.

[7] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائر، دراسة في التغير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص. 229.

ويقول ان المثقف عندنا يعيش في عالمين منفصلين، يواجه يوميا مظاهر التخلف واللامعقول وكلها مظاهر تدل على عدم إستيفاء شروط الحداثة في مجتمعنا، يتألم منها ويتشكى، لكنه عندما يكتب فإنه يبقى سجين المرويات و المقروءات، فيفعل كما لو كان يعيش في مجتمع متقدم[1] ويطالب بتأسيس ما ينعته بسوسيولوجيا المثقف العربي أو سوسيولوجيا إخفاق المثقف العربي قصد التمكن من التعرف على الدوافع اللامرئية التي جعلت مواقفه تحمل إنتحاريتها ... إنتحار المشاريع النهضوية..

اما ازمة المثقف فهو يراها اولا ازمة عامة، ثم خصوصية ازمة المثقف العربي، بين المحلي والقومي، ثم ان ازمته هي انعكاس لازمة مجتمعه، فيكون المثقف العامل فعّال في مجتمعه يخفف من ازمته بدراستها واظهار سبل الخروج منها، وان يضعها في ازمة ذاتية يلهي بها ذهنه واذهان قارئيه، وما دام المثقفين منفصلين نسبيا عن مجتمعهم فان ازمتهم تزداد وفرصا تضيع وامكانات تُجمد...ومجتمع يسير الى ما قدر له![2]

ما يميز اعمال **العروي** على الرغم من عمقها في الكثير من الاحيان الا انها ضحية ظرفيتها، والاشكالية الرئيسية في اعماله انه صاغها بين 1967 و1973 فتلونت بقوة باحداث الفترة، من الهزيمة حسب تعبيره، الى الانتشار المكثف للماكسية في اوساط المثقفين، ويبقى ان العروي قد غفل عن النقطة المركزية التي تبدو وكانها الاساس في ازمة المثقف، فهذا المثقف يندفع في مشروع الدولة الحديثة، بينما تبقيه الجولة خارجها وتبعده ولا تعير اراؤه ادنى اهتمام.[3] كذلك المتتبع لافكاره يجدها تتسم ببعض الصعوبة خاصة عندما يعود دائما الى توضيح المشكلات التي يطرحها في اعمال لاحقة. كما يمكن القول بان نقطة الارتكاز التي سجلها العروي حول المثقف العربي ونشوئه كانت غير مكتملة وحاول استكمالها في مقالات لاحقة[4]

05-04-04- ادوارد سعيد: الهاوي والفاعل

من بين القضايا المهمة التي عمل عليها ادوارد سعيد قضية المثقف، ثم قضية علاقته بالسلطة، معالجا هذه القضية ليس فقط على نحو اكاديمي بل وبحكم قضيته فلسطين فقد كانت قضية المثقف لديه هي ايضا مسالة موت ومعنى وحياة، وهو الفلسطيني الذي يُنكر عليه حقوقه الشرعية، في الوقت الذي يروج فيه "مثقفون" اساطير واكاذيب للتغطية ومحو القضية، هذه الوضعية لادوارد سعيد التي تبين مدى ما بين هوته وماهية المثقف ومتاعبه[5]

ادوارد سعيد الذي عاش في المهجر مُهجرا مكانا ظاهرا لكنه عاش في ولفلسطين باطنا، كان ضد اتفاقيات اوسلوا وخيبته عملية السلام*[6] واعتبرها صك استسلام[7] ما دعاه الى الاستقالة من المجلس الوطني

---

[1] أحمد شيخ، المثقف العربي ومعاصه الحداثية، مجلة لوغوس، العدد الأول، جويليا 2012، مخبر السيميولوجيا وتطبيقاتها، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، الجزائر، ص. 118.

[2] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المرجع السابق، ص ص.172،171. ص.179.

[3] خالد زيادة، الكاتب والسلطان، من الفقيه الى المثقف، المرجع السابق، ص.264.

[4] خالد زيادة، ظهور المثقف العربي: قراءة في اعمال شرابي والعروي والجابري، الاجتهاد، السنة 2ن العدد2، 1989، ص.164.

[5] نعيمة بن خدة، المثقف والسلطة عند ادوارد سعيد، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2011-2012، ص. 2 ص. 42.

[6] ايف كلفارون، ادوارد سعيد الانتفاضة الثقافية، ترجمة محمد الجرطي، صفحات للنشر والتوزيع، دمشق دي، سوريا الامارات العربية المتحدة، الاصدار الاول، 2017، ص.178.

[7] وليام د. هارت، ادوارد سعيد والموزنات الدينية للثقافة، ترجمة فتحي انور الديداري، كامة، هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، الطبعة الاولى، 2011، ص.217.

الوطني الفلسطيني،[1] مواصلا اعلانه ثقافة المقاومة[2] فيتساءل هل المثقفون مؤثرون؟ فئة بالغة الكثرة ام فئة بالغة الضآلة؟ ويقول اجابة على سؤاله اننا هنا نواجه تعريفين للمثقف، يتسمان بالتعارض الاساسي حول المسالة، فيتناول تعريف **غرامشي** "الموسع" من جهة، وفي الطرف الاخر يتناول تعريف **جوليان بيندا** للمثقفين باعتبارهم عصبة ضئيلة، سعيد الذي يلتقي مع بيندا في القول بأن على المثقفين ان يرتقوا الى مصاف الوصف الملاءم، بوصفه قادرا على قول الحقيقة في وجه السلطة بلا هوادة[3] فدوره المنوط به بالنسبة لسعيد هو قول "لا" في وجه السلطة، ويكون منطلقه في ذلك هو المبادئ الانسانية الحقيقة.[4] وبعد ان يتناول التعريفين وافكار اصحابها بالنقد*، ومطبقا على حالته الشخصية بصفته مثقفا يقدم مشاغله الى جمهوره، ويبرز تعريفه عن المثقفين بالقول انهم:" افراد لهم رسالة، وهي رسالة فن تمثيل شيء ما، سواء كانوا يتحدثون او يكتبون او يُعلمون الطلاب او يظهرون في التلفاز، وترجع اهمية هذه الرسالة الى امكان الاعتراف بها علنا، والى هنا تتضمن الالتزام والمخاطرة في الوقت نفسه، وكذلك الجسارة والتعرض للضرر..." ويضيف انه حتى يتيسر لنا تفهم وادراك ما يمثله المثقف وكيف يمثله:" انه لا يمثل فقط حركة اجتماعية باطنية او هائلة، بل يمثل اسلوب حياة خاص، وهو اسلوب مزعز ومنفر، كما يقوم بدور اجتماعي. على ان يكون دائما في وضعية اليقضة والانتباه على الدوام ورفض الانسياق وراء انصاف الحقائق او الافكار الشائعة باستمرار.[5]

فالمثقف عند سعيد يجب ان يكون دوره فاعل وحامل رسالة ومطالب بتجسيد مواقف فكرية وفلسفية ومن مختلف القضايات الوجودية والحيوية في المجتمع، عليه ضمن هذا التصور ان يتخذ موقف المواجهة والمجابهة لكل سلطة تقليدية[6] فهو من وُهب ملكة عقلية لتوضيح رسالة او وجهة نظر، او موقف او فلسفة او راي او تجسيدها وتبيانها بالفاظ واضحة لجمهور ما ونيابة عنه، وهو بذلك يقدم جمع لمواقف غرامشي- وجوليان بندا الذين يعرضها في كتابه "صور المثقف"، مع اشارته الى صعوبة الحديث واستحالته اليوم عن مثقف حقيقي مستقل غير خاضع للمؤسسات الاجتماعية المختلفة، ويكون المثقف في رايه هو العاقل الذي يشرع للحياة في

- * واعتبرها صك استسلام الفلسطينيين ونار غضبه من المعاوضات السرية دون موافقة المجلس الوطني الفلسطيني الذي كان سعيد احد اعضائه سابقا، بل وفي استشراف عميق قال في حينه ان منظمة التحرير الفلسطينية ستصبح المنفذ لـ "اسرائيل" و "اداة للاحتلال".

[1] ادوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ترجمة علاء الدين ابو زينة، دار الاداب، والمجلس الاعلى للثقافة، بيروت القاهرة، لبنان مصر، الطبعة الاولى، 2006، ص.94.

- ومنذ استقلاله من المجلس الوطني الفلسطيني عام 1991 ظل مناهضا لعملية الاستسلام مقاوما في جو استسلامي بائس، معتبرا الثقافة من اهم الوسائل المتاحة لمجابهة الطغيان والالتفاء، وانه كمثقف دوره المعارض جاد بعد التفحص والحكم والنقد

[2] بيل اشكروفت وبال اهلوواليا، ادوارد سعيد، مفارقة الهوية، ترجمة سهيل نجم، دار نينوى ودار الكتاب العربي، دمشق القاهرة، سوريا، مصر، الطبعة الاولى 2002، ص.ص.200- 201.

- فسعيد يحتفي بثقافة المقاومة بينما يرفض اللغة النظرية الاعلية، ويصر على مبادئ التحرر الانساني بينما يرفض "سياسة الهوم"

[3] بتول يوسف الحسناء، نقد المثقف المعاصر، رؤية على حرب، دار المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2017، ص.ص.56-57.

[4] زكية عرعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الاشرف، أطروحة دكتوراه، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2017-2018، ص.150.

[5] ادوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، 2006، ص.ص.32-38، ص. 44-45، ص. 47، ص. 59

- * رغم ان سعيد يجب ان نتوقع في خط غرامشي- المفكر الذي يلغي التمييز بين النظرية والتطبيق لتفكيكها للوصول الى طبقة وجع عمل المثقف الملسوس"، في حين ان بندا ينقد المثقفين بسبب طلاطم في حمى التضليل السياسيه للنزعة القومية ومعاداة السامية، كما هو الشان في قضية دريفوس. ايف كلفارون، ادوارد سعيد، الانتفاضة الثقافية، ترجمة محمد الجرطسي، صفحات للنشر والتوزيع، دمشق- تل، سوريا- الامارات العربية المتحدة، الاصدار الاول، 2017، ص. 63.

[6] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، اين هو المثقف النقدي؟ في صالح هويدي واخرون، الثقافة والمثقف العربي، قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي، دار نينوى، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 2018، ص. 42.

المجتمع، علميا وايديولوجيا وفنيا ونقدا وتغييرا انطلاقا من التعريفات التي قدمها بندا وغرامشي [1] في موقف وسط لسعيد بين الموقفين بمسافة واحدة ولم يشأ سعيد ان يضيف موقفا ثالثا.[2] كما وتجده يعزل الخصيلة المعرفية او الحقلية للمتعلم عن ملكة "تميل الرسالة ...وتجسيدها" وهي ما تحول ندرة من المتعلمين الى مثقفين، [3] ويرى في المثقف ذلك الشخص الذي يرهن وجوده بالاحساس النقدي، وهو احساس يشي بعدم تقبل الصيغ السهلة او الافكار الجاهزة وبالتالي فان رسالته هي الحفاظ على حالة التنبه الدائم والسهر على القيام على القيم المطلقة كالعدالة والحقيقة والعقل.[4]

يقسم المثقفين الى قسمين الاول " المثقف المحترف" والثاني "المثقف الهاوي"، الاول هو المثقف المتخصص او الخبير، وهو بعيد عن قضايا مجتمعه، يعيش منغلقا، ويستعمل لغة دقيقة في مجال تخصصه، والنوع الثاني هو المثقف الذي استطاع التحرر من حالة التخصص وامتيازات السلطة، لا يتخذ من المعرفة واسطة للعيش.[5] وفي هذا يؤكد ادوارد سعيد ان الاختصاص حيلة من حيل السلطة لابقاء المثقف قابعا في مجالاته، مما يتيح للسلطة بهذه تالحيلة التحكم الشامل[6]، او كما قال **لينين** "المثقفون اقدر الناس على ارتكاب الخيانة لانهم اقدر الناس على تبريرها" [7] ويؤدي بالمثقف في النهاية الى السقوط في العقل "الذري"، داعيا المثقف الى التدخل في كل الأشياء فيقلق ويخلط ألاعيب السلطة[8]

والمثقف الحقيقي هو المثقف الناقد للأنظمة السائدة سواء أكانت سياسية أم اجتماعية أم ثقافية. هو لا يساير ولا يبحث عن رضى المؤسسة أيا كانت طبيعتها. والنقد هنا لا يأخذ معنى عبثياً هدفه النقد فحسب، بل هو تصويب ضروري لانحرافات القوة والسلطة التي ما إن تتمكن من مصائر الآخرين حتى تشطح وتتغول. المثقف هنا هو حارس القيم الإنسانية والمدافع عنها، المهجوس بالعدالة وفكرة العدل والمساواة حتى النخاع. يناصر المحاصرين بوطأة السلطة حتى ينفك الحصار، ثم لا يتردد في نقد أولئك المحاصرين إن تحولوا إلى ملاك سلطة يحاصرون بها الآخرين، حول هذه الأفكار تدور بعض توكيدات إدوارد سعيد في واحد من

---

[1] احمد المنلح، المرجع السابق، ص. 41.

- فيقبل فكرة ان المثقفين شريحة اجتماعية واسعة وكبيرة لها ارتباطاتها الطبقية، فضلا عن اتصالها بالحركات والتقاليد والاعراف حيث يقوم المثقف بالادوار كلها، ومنها انتاج الايديولوجيا الرسمية وافكار العالم ومعاودة انتاجها. كما يتقبل أطروحة بندا القائلة ان المثقف هو عضو في مجموعة صغيرة متحمس ومبدع اخلاقيا لمعارضة التيارات السائدة بغض النظر عن عواقب تلك المواقف وتأثيرها فيه شخصيا، ويرى ايضا ان معظم المثقفين يؤدي الدور الاجتماعي الذي تمثله غرامشي. لكن قلة منهم يرتقي بنفسها الى المضاف الذي وصفه لها جوليان بندا كي تصبح بحسب سعيد احد أولئك المفكرين من قبول الحقيقة بوجه السلطة بصلابة وشجاعة وبلا مواربة وبلاغة، وبذلك لا يرى المثقف اي حرج في نقد اي سلطة مهما طغت وتجبرت.

[2] محسن محمد حسين، المثقف اللاانتمائي في التراث الإسلامي، دراسة عن المبدأ الدولة للفكر الأخر، دار الزمان، بغداد، العراق، الطبعة الاولى، 2016، ص.14.

[3] وضاح الخطيب، بين المثقف والسلطة في سوريا، مراجعة استفسارية، سداد، مركز دمشق للابحاث والدراسات، دمشق، سوريا، العدد السابع، 2017، ص.08.

[4] ادوارد سعيد، المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص.11.

[5] محمد كعبش، مفهوم المثقف وأدواره عند ادوارد سعيد، مجلة السمر، بشار، الجزائر، المجلد رقم 09/ العدد رقم 12، سنة 2017، ص ص.590-593

[6] طارق مخنان، المرجع السابق، ص. 29.

[7] محمد حامد الأحمر، مسؤولية المثقف، المرجع السابق، ص.117.

[8] طارق مخنان، المرجع السابق، ص. 29.

كتبه حادة الذكاء، (تمثيلات المثقف ، والذي كان خلاصة محاضراته الشهيرة سنة 1994 في سلسلة محاضرات ريث التي تنظمها البي بي سي لأهم مفكري القرن.[1]

وسياسة المثقف الحقيقي هي سياسة انسانية وسلطة تكمن اولا واخيرا في سلطته على نفسه التي لا يسمح لها بالسكوت عن الظلم والقوانين الجائرة التي تتجاوز انسانية الانسان، على حد تعبير جوليان بيندا وهو الذي ينظر لعمله الثقافي باعتباره شيئا يؤديه لكسب الرزق، في حين ان المثقف الهاوي هو الحامل لمجموعة من القيم والمزايا التي تختلف عن القيم التي تروج لها السلطة، وهو بذلك يمثل الذاكرة المضادة للسلطة.[2]

ويرفض سعيد التخصص الكهنوتي العويص وانزواء المثقف خارج المجتمع، ويدعو الى النقد الدنيوي الذي يمنح اهمية عريضة ونوعا من المقاربة لدور المثقف الهاوي"[3] ويعلن سعيد تمرده على ما يسميه "الخبرة الاحترافية" ذات الأثر المخزي على العموم، فالخبرة الاحترافية بالنسبة لطبقة أهل الفكر خدمة تسدى لا بل تباع للسلطة المركزية في المجتمع بشكل عادي، هذه خيانة الكتبة المأمورين، خدمة عدم التخل فيما دعاه فيكو...بعالم الام.[4]

ينتهي سعيد في تعريفه للمثقف الحقيقي الى القول بانه ذلك الشخص الذي يراهن بكل وجوده على حس نقدي، يرفض فيه قبول الافكار المبتذلة الجاهزة، او التأكيدات المملقة والمكيفة باستمرا لما يجب ان يقوله الاقوياء او التقليديون وما يفعلونه، فالمثقف الحقيقي يوظف ثقافته وموهبته في اتخاذ المواقف النقدية وفي مواجهة تحديات السلطة، فهو يحمل رسالة ويتخذ موقف وينطلق من فلسفة ويطرح الاسئلة المربكة والحرجة علنا دون خوف او وجل، ليكون عصيا على الاحتواء، محصنا ضد كل اشكال الجمود والتحجر والتطرف والادلج، مؤكدا على مقولة المثقف العضوي المناضل، الصارخ في وجه الحقائق التي لا تعجبه[5] ويختم سعيد فكرته عن الدور العمومي للمثقفين، ان المنزل المؤقت للمثقف هو حومة فن متطلب، مقاوم، غير مساوم.[6]

ورغم ان سعيد يُرى اقرب الى غرامشي، الا ان علي حرب يرى غير ذلك، اذ يرى ان سعيد يقف موقف الوسط بين الصورتين المتناقضتين عن المثقف بين غرامشي– وبيندا، بين المثقف العضوي والمثقف الطوباوي، ليعالج حرب تساءله حول كيف يحافظ المثقف على استقلاليته وفعاليته في آن، بحيث لا يكون طوباويا ولا ينغمس في واقعه كل الانغماس[7]

---

[1] خالد حروب، غياب ادوارد سعيد لكن بقي نموذج المثقف الناقد، صحيفة الاتحاد، الامارات العربية المتحدة، العدد 10314، ليوم 2003/10/01، الموقع الالكتروني: https://www.alittihad.ae/wejhaturticle/426/، تاريخ الاطلاع: 2022/02/20، الساعة:14:45.

[2] زكية عرعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الاشرف، المرجع السابق، ص.150.

[3] ايف كفادون، ادوارد سعيد الاستخاضة الثقافية، المرجع السابق، ص. 64.

- * ذلك ان مصطلح "المثقف الهاوي" لا يحيل في هذا الصدد على طابع الهواية السطحية، بل على رفض الانغلاق في التخصصات الضيقة جدا، التي تمنع المثقف من الحديث الى العالم الذي يمارس عليه النقد، وان يفعل ذلك بصرور ورعا دون الانغماس التام في الاحتراف.

[4] احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص. 476

[5] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، اين هو المثقف النقدي؟ المرجع السابق، ص. 88.

[6] ادوارد سعيد، الانسنية والنقد الديمقراطي، ترجمة فواز طرابلسي، دار الاداب، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2005، ص. 161.

[7] علي حرب، اوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، الطبعة الثالثة، 2004، ص.47.

05-04-05- علي حرب: المثقف الوسيط الفاعل

يريد **علي حرب** من المثقف ان يكون مفكرا.. ينتقل من جهة الممنوع الى جهة الممتنع *، فبدلا من النضال من اجل الحريات عليه ان يحرر تفكيره من أكراهاته،[1] ويتشكل محتوى مفهوم المثقف عنده من خلال نظرة الى واقع المثقف النمطي المنخرط في اللعبة السياسية "التقليدية العربية" والمدمج في نطاق اليات السلطات القائمة.[2] ففي اجابته عن سؤال طُرح عليه تعلق بمسالة "نقد المثقف" وما اثارته من انتقادات، يقول **علي حرب** ان نقده للمثقف يندرج في سياق عملي، فهو كمشتغل في سياق الفكر يقرأ في الخطابات ويتعاطى مع المشكلات ويعمل على تفكيك المقولات والاطروحات، من اجل تشخيص ما يقع وفهم ما لا يفهم من الوقائع والظواهر او الاقوال والافعال.[3] فمسالة نقد المثقف للمثقف هي عملية جد مركبة وضعية، وكثيرا ما يكون الأشكال المختلف فيه له علاقة سياسية واجتماعية وثقافية، واحيانا يخرج عن سياقه، لكن الاهم عند المثقف هو الاستمرارية في محنة الاشتغال على الأفكار.[4] ويكون المثقف وسيط للحد من الاستبداد والطغيان، اما الدور القيادي والنخبوي فقد افضى بالمثقف الى المؤخرة، فهو اذن "وسيط فاعل وليس قائد للامة والمجتمع"[5] مبررا اختياره هذا المصطلح "الوسيط" لكي يستبعد مصطلح النخبة او الطليعة، الطليعة، والوسيط "المثقف" هنا هو العامل في حقل الفكر والفلسفة على وجه التحديد، وليست مهمته حمل الوعي او نقل المعرفة الى الناس ولا حتى ان يفكر عن سواه، بل مهمته بوصفه يهتم بطرح الاسئلة واثارة الاشكالات او باستيلاد الافكار وصوغ التراكيب المفهومية، ان يعمل على اغناء عالم المعنى وتوسيع فضاءات العقل على النحو الذي يؤدي الى توسيع المجال العمومي او تنشيط العمل السياسي او تشكيل الحيز الديني[6]

والمثقف من حيث المهنة، هو من يشتغل في القطاع الفكري، قد يكون فيلسوفاً أو عالماً أو أديباً أو كاتباً أو... بهذا المعنى يشكّل المثقفون عمال الفكر وأهل المعرفة، المنتجين للمعاني والنصوص أو للصور والرموز، قد يكون النتاج نظرية أو مقولة أو قصيدة أو رواية أو لوحة أو صحيفة. بهذا المعنى مثّل المثقفون المشروعية العليا التي هي فوق شرعية الحكام، ولذا فهم أصحاب سلطة هي السلطة الفكرية في مواجهة السلطة السياسية. ولهذا يُلاحق المثقف المعارض أو المطالب بالسلطة، إلا إذا كان ينسى سلطته،كما تتمثل في كتاباته وآرائه أو في مواقفه ومواقعه أو في ألقابه وأسمائه وسواها من رؤوس الأموال الرمزية.[7]

---

[1] سعد محمد رحيم، نطقة المحرم، المثقف وشبكة علاقات السلطة، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2013، ص 122.

* ذلك ان علي حرب يفرق بين مفهومي الممنوع والممتنع ليقودنا الى تفرقة اخرى بين مفهومي المثقف والمفكر، فيعتبر الممنوع هو خارجي، ولهذا فهو يتمثل في القيود المفروضة من قبل السلطات المختلفة سياسية كانت او دينية، مادية او رمزية، اما الممتنع فهو يتعلق بالعوائق الذاتية للفكر، وهي عوائق تتمثل في عادات الذهن والبنات التفكير وقوالب المعرفة. ليخلص الى نتيجة مؤداها انه اذا كان المثقفون غالبا ما يركزون نقدهم على الممنوعات والمحرمات المفروضة من الخارج فان المفكرون يوجهون الى الداخل أي الى منطقة الممتنع عن التفكير، داخل الفكر لكي يجعلوا اللامعقول مفهوما، او يفسروا ما تعجز عن تفسيره.

[2] سعد محمد رحيم، نطقة المحرم، المثقف وشبكة علاقات السلطة، المرجع السابق، ص 126.

[3] علي حرب، الفكر واخطئ: حوارات ومحاور، دار الكنوز الادبية، بيروت، لبنان، سنة 1997، ص. 135.

[4] بن حوى مصطفى، المرجع السابق، ص. 46

[5] علي حرب، اوهام النخبة أو نقد المثقف، المرجع السابق، ص. 149.

[6] علي حرب، الفكر والحدث، حوارات ومحاور، دار الكنوز الادبية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1997، ص ص.153-154.

[7] علي حرب، جدلية العلاقة في ما يتعدى ثنائية المثقف أو السياسي الجدل والتحول، ندوة فكرية بعنوان: المثقف والسلطة: جدلية التأثير والتأثر، الجمعية الملكية للكتاب والادباء، مسقط، سلطنة عمان، 2016.

وفي اجابته على سؤال اخر حول الانتقادات التي وجهت له بخصوص مقولاته في" نقده المثقف"، يقول **حرب** ان نقده للمثقف يندرج في سياق عمله، وان مهمته هي الاشتغال على الافكار من اجل توليد افكار جديدة: "فاشتغلت في كتابي "التاويل والحقيقة"، ثم اشتغلت بالنقد على نصوص معاصرة عربية بالاجمال وغربية بعض الشيء، كما في كتابي "نقد النص"، فكان ذلك محورا ثانيا من محاور فكري، ثم محور ثالث في نقد النخب المثقفة، فكرا وممارسة، خطابا ومؤسسة، كما في كتبي "اوهام النخبة" الذي هو مدار الكلام والسجال، وكان المنطلق الى الاشتغال في هذا المحور ان المثقف بات في ازمة تطال وجوده بالذات، ومع ان اكثر المثقفين يعترفون بوجود الازمة، فان اكثرهم يقف ضد فتح الملف الخاص بهم لوضعه على مشرحة النقد والتحليل".[1]

تكتسي مقاربات علي حرب اهميتها من كونها تضع حدا لوهم المثقف حارس الحقيقة، المثقف الذي يصنف ويقيم ويضع الحدود، باختصار المثقف الذي يمارس وظيفة كهنوتية فيما هو يدعي التنوير و العقلانية، ان "كهنة الاستنار" كما يسميهم حرب هم الذين قضو على روح التنوير، من خلال التعامل مع هذا المفهوم بعقلية "العامل" بالدين، المشرف على امور المقدس وشؤون الخلاص.[2]

ومن مجمل ما نستنتجه من تعريف **علي حرب** لمصطلح مثقف، انه لم يعط تعريفا علميا للمفهوم والمصطلح، وكان مفهومه فضفاضا لا نكاد نمسك بمعنى محدد يجعل منه كائنا واقعيا منسجما، لا شبحا متلونا.[3] متلونا.[3] وفيما يسخر من المثقف الحداثي يتاسف على النهاية التي انتهى اليها مطبقا على الحالة اللبنانية[4]

05-04-06- برهان غليون: خالق العلم والفاعل الاجتماعي

من سمات المثقف العربي عند غليون بالمقارنة مع المثقف الذي نشا في "الغرب" هي انه لا يعمل كوسيط خاص لطبقة او لطبقات وفئات اجتماعية، ولكنه يطرح نفسه ويوجد في تقاطع علاقات تجعل منه وسيطا عاما قائما خارج الطبقات والفئات والمصالح والأوضاع، مع تركيزه في تتبع تكون"المثقف الحديث" في المجتمع العربي على انه تكون قبل ان يتكون النظام الحديث، وكان على هذا المثقف ان يناضل من خلال العمل الفكير والممارسة السياسية مع من اجل شق الطريق امام هذا النظام، وقد اقتضى الامر ان يتماهى هذا المثقف العربي منذ ولادته مع هذا النظام ويصبح رمزا ودليلا عليه، والسبب في ذلك ان الحداثة نفسها ولدت كفكرة قبل ان تتحول الى واقع، وكان مضمونها مغايرة الواقع ونفيه لا تحويله بحسب رؤى ومصالح قوى تعمل وتصارع في داخله.[5]

---

[1] علي حرب، الفكر وأخدته، حوارات ومحاور، المرجع نفسه، ص.135.

[2] عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2013، ص.121.

[3] سعد محمد رحيم، نطاقة الجرم، المثقف وشبكة علاقات السلطة، المرجع السابق، ص .124.

[4] علي حرب، تواطؤ الاضداد، الالهة الجدد وخراب العالم المرجع السابق، ص. 124-125.

[5] برهان غليون، تهميش المثقفين ومساءلة بناء النخبة القيادية، ص. 77.

- يمكن مما كان عليه الحال في اوربا الصناعية التي حلتها نحو الحداثة الفكرية والسياسية قوة الثورة الراسمالية والصناعية والتقنية لم يكن للنظام الحديث هنا قاعدة اجتماعية، او بالاحرى مادية، غير ارادة الحفاظ على السلطة والهيمنة او الامل بالانضمام بالحصر وتجنب مخاطر التهميش. وهنا يعني ان وجودها قد ارتبط بشكل مباشر تقريبا ومرتبط بارادة القوة والسلطان من جهة وانضمام المفكرين او المتعلمين على الثقافة الحديثة، وان شئنا نكون نوابين اساسيين هما وجهة لضرورة واحدة: القوة البيروقراطية الحديثة والقوة المثقفة الجديدة. فليس من الممكن تحقيق

ثم يقول انه يبدو له ان ما نطلق عليه اسم المثقفين في العالم العربي، هو تلك المجموعة من الناس التي تتميز عن غيرهابانها تجعل من التفكير في الواقع العربي والشأن العام عموما، احد همومه الرئيسية، وتشارك في الصراع الاجتماعي والسياسي، من اجل دفع هذا الواقع حسب الرؤى التي تراها، مشاركة قد تتخذ اشكالا مختلفة سياسية وفكرية، وهو ما يتفق ومفهوم الانتلجنسيا الكلاسيكية.[1]

ويعتبر العلم من خلق المثقفين[2] والمثقفين فاعلين اجتماعيين[3] فالمقصود بالمثقفين هو فاعلين اجتماعيين جمعيين وليسوا مجموعة افراد يشتركون في نشاط مهني او علمي او ذهني واحد يقرب في ما بينهم، وعندما نتحدث عن فاعل اجتماعي فنحن نشير الى قوة محركة وديناميية اجتماعية لا الى مبدع فكري.[4] ومنه يؤكد على المثقف "الساكن" الذي لا يهتم بالشان العام لا يدخل ضمن فئة المقفين، وان شرط الحديث عن المثقفين كفئة متميزة هو وجود الاهتمام السياسي عند هؤلاء.[5]

من يراجع اراء غليون عند حديثه عن المثقف والانتلجنسيا ثم عن تحقيق هذين الشرطين: شرط القيام بممارسة منتظمة للتفكير في الواقع الاجتماعي السياسي، والمشاركة في تغييره هما مرتبطان[6]، للوصول الى عضوية الثانية يقع في تناقض وارتباك، فهل المثقفون انتلجنسيا؟ وهل المثقف لا يهتم بهذين الشرطين؟ وان كنا لا نعول كثيرا عليهما باعتبارهما من الشروط الايديولوجية والتراما منقوصا لان المثقف يفكر في الواقع كله، الحضاري والفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والتعليمي، لا في السياسي –الاجتماعي فحسب، ولا فرق في هذا المجال بين المثقف والإنتلجنسي–، اذا، فالمثقف في نظر غليون هو فرد من نخبة ناقدة وفاعلة سياسيا واجتماعيا، ربما من غير المهنيين والمتعلمين المفكرين، تهتم بحياة الناس والمجتمع وتؤثر فيها.[7]

05-04-07- عزمي بشارة: المثقف العمومي المستقل عن ضيق الايديولوجيا

بداية، يقر بشارة ان تعريف "المثقف" اشكالية في حد ذاته، حيث تواجهنا اشكاليات عدة، منها تمييز هذا المثقف من العامل في احد مجالات المعرفة الذي يستثمر النشاط الذهني في العمل بشكل يفوق استخدامه محمن اخرى، ومنها ايضا تمييز المثقف الاكاديمي المنهمك في اختصاصه وحده حتى لو كان باحثا، وتمييز المثقف ايضا عن ذلك الفاعل اجتماعيا الذي يتحدث في شؤون عدة، ويكتب عنها من دون ان يفقه مجالا واحدا في العمق، كما انه ليس المثقف هو الأكاديمي أو الباحث في مجال بعينه ولكن لا يعني هذا ان

التحديث البيروقراطي دون تكوين النواة المثقفة والاعتماد عليها، وبالمثل ليس من الممكن تصور سلطة فعلية للمثقفين الجدد خارج اطار سيطرة البيروقراطية، التفاعل بين النواتية ونمط العلاقات التي تربط بينها هو الذي سيتحكم بشكل ورتيرة تطور النظام الحديث في البؤر الرئيسية للعالم الاسلامي.

[1] برهان غليون، الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع، مجلة الاجتهاد السنة الثانية، العدد 5، 1989، ص.17-18.

[2] محمد قاسم عبد الله، ازمة المثقفين العرب، مجلة المستقبل العربي، العدد 134، بتاريخ 1990/04/01، ص.25.

[3] زكي العيلو، المرجع السابق، ص.23

[4] برهان غليون، تهميش المثقفين ومسالة بناء النخبة القيادية، في "المثقف العربي: همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ديسمبر 1995، ص.85.

[5] مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، رؤى فكرية، روابط للنشر وتقنية المعلومات، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2016، ص.40.

[6] برهان غليون، الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع، المرجع السابق، ص.18.

[7] احمد المنلح، المرجع السابق، ص. 44.

الباحث لا يمكن ان يكون مثقفا[1] بالاضافة الى الفرق الشاسع بين المثقف والمتعلم، والمهمة هنا هي دفع المتعلم الى ان يكون مثقفا، وكذلك الخلط بين المثقف وبين الناقد الذي ادى الى سوء الفهم الذي فصله عن المعرفة، ولسبب ما انتشر اعتقاد ان النقد وحده يدلل على ثقافة المثقف، "النقد وحده" هو النقد المجرد من المعرفة.[2]

ثم ينطلق **بشارة** من تحليل يضع حدودا بينية بين مفاهيم "المثقف الانتلجنسي" و"المثقف العضوي" و"المثقف العمومي"، وتكمن قيمة هذا التمييز المفاهيمي في انه يوفر وضوحا دلاليا يسمح بادراج مفهوم المثقف الثوري في نطاق مفهوم "المثقف العمومي" بحيث ينتهي الى الحد المفاهيمي التالي: المثقف الثوري يحافظ على مسافة نقدية، ليس من النظام فحسب، بل من الثورة ايضا، فهو يملك الجرأة الكافية، ليس لمواجهة النظام فحسب، وانما لنقد الجمهور ايضا مع ان ممارسة النقد الذاتي في ظرف ثوري مهمة اصعب معنويا من نقد النظام الحاكم.[3]

ومن اهمية البناء النظري الذي يصوغه بشارة تكمن بداية في انه يفك التماهي الدلالي بين مفهوم المثقف العضوي والمثقف الثوري، وهو التماهي الذي يستنبطه اليوم بصورة واعية أو لا واعية قطاع واسع من المثقفين العرب في وعن مضامين المثقف العضوي الذي قدمه غرامشي- من داخل الايديولوجيا الماركسية، ثم انتزاع مفهوم المثقف الثوري من سياق مفهوم المثقف العضوي ووصله بسياق مفهوم المثقف العمومي هو اضافة نظرية غاية في الاهمية، فضمن الافق العمومي يتخلص المثقف من ضيق الايديولوجيات الجزئية اكراهاتها، ويتيح له موقفه النقدي الارتقاء الى مستوى الفكرة الوطنية، ولن يكون للمثقف العربي دور مركزي ان لم يتخلص من وهم الالتحام العضوي بجماعة تحت وطنية ومن دون ان يتلبس بالفكرة العمومية كما بلورها بشارة.[4]

وفي تقاطع مع **ادوارد شيلز** في اهتمامه بالبعد العلني في عمل المثقف، يدعو عزمي بشارة الى "المثقف العمومي" وهو ذلك المثقف الذي يمارس دورا في الشأن العام ويتفاعل مع قضايا المجتمع والدولة اعتمادا على ثقافته العامة ومعارفه الشاملة.[5]

ويدفع ويدعو بشارة المثقفين العرب الى عدم "الانبهار" بالاجنبي من جهة وعدم التقليل من الزاد المعرفي العربي، مع تفادي الاحكام المسبقة التي تذم او تمجد بناء على موقف سياسي ايديولوجي او حتى شخصي[6]

كما وان التحدي الاكبر في بلادنا العربية هو في علاقة المثقف بـ" تعريفه التنويري حيث يستخدم الادوات العقلانية اما الجهل والتخويف والارهاب الفكري" بالروابط الوشائجية والانتماءات غير العقلانية، امام العشيرة والانتماءات التي ولد معها ولم يخترها، فلا دور للمثقف

---

[1] عزمي بشارة، عن المثقف والثورة، المرجع السابق، ص. 132.

[2] عزمي بشارة، طروحات عن النهضة المعاقة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، 2003، س.ص.21-25.

[3] في: سهيل الحبيب، المفاهيم الايديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية، مقدمات في استكناف المشروع النقدي للايديولوجيا العربية المعاصرة، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جانفي 2014، ص.221.

[4] سهيل الحبيب، المفاهيم الايديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية، مقدمات في استكناف المشروع النقدي للايديولوجيا العربية المعاصرة، المرجع نفسه، ص. 221-222.

[5] عمرو عثمان و مروى فكري، المرجع السابق، ص. 33.

[6] عزمي بشارة، في تقديمه كتاب: بندكت اندرسن، الجماعات المتخيلة، تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر - لبنان، الطبعة الثانية سبتمبر 2017، ص.05.

- * الانبهار بكل ما يكتب بالانجليزية في مقابل التقليل من شان ما يصدر بالعربية ومن الانتاج المعرفي العربي.

اذا كان ممثلا "لـروبط عشائرية او طائفيـة" وعـادة مـا تميـل الى "اعتبـار علـماء الديـن جـزءا مـن السـلطة (وعـاظ السـلاطين) ولكـن هنـاك مـن علـماء الديـن مـن كان له راي مخـالف للسـلطة ووصـل معهـا الى حـد المصـادمة (الحسـن البصـري، احمـد بـن حنبـل..)،[1] والفـرق في "الحريـة" حريـة المثقـف ودعوتـه وعمـله "للحريـة" وعليـه (عـلى المثقـف) ان يطـرح اسـئلة الحريـة في عـصره وواقعـه الـراهن بجذرية أكبر.[2]

05-04-08- المثقفين عند مثقفين عرب آخرين.

أ- الطاهر لبيب: من الملحمي إلى التغييري.

في تعريفـه للمثقـف يـرى **لبيـب** انـه بعـد ان كان التعريـف يقـوم اعـتمادا عـلى مكانـة المثقـف في علاقـات الانتـاج، او اعـتمادا عـلى التزامـه بالمعـنى السـارتري او الغرامشي-، اكتشـفنا ان هـذا التعريـف انتهـى وان الامكانيـة الوحيـدة الان في تعريـف المثقـف هـو مـن خـلال رؤيتـه للكـون، مؤكـدا بـذلك ان المثقـف لا يـزال غائبـا عـن الخطـاب العـربي، حيـث كاد ان يغيـب مفهومـا ودورا ولم نصـل الى تعريـف متفـق عليـه في حـده الادنى[3] يقسـم الطـاهر لبيـب المثقفـين في الـوطن العـربي الى اصـناف اربعـة (04) وذلك بحسـب الاتجـاه الإيـديولوجي، الصـنف الأول هـو المثقـف **الملحمـي** وهـو الذي يتبـنى البطـولة الجماعيـة وكان له دائمـا مشـروع قيـد الانجـاز لم تظهـر طوباويتـه الا بعـد انتهـت ملحمتـه، وهـذت هـو مثقـف السـتينات الى اواسـط السـبعينات مـن القـرن العشـرين، ويـرى الطـاهر لبيـب ان هـذه المـرحلة هي مـرحلة المثقـفين الكبـار الذيـن خلقـوا وازعـا نحـو تحقيـق حـلم "بشـرط الاسـتفاقة لتحقيقـه"، امـا الصـنف **الثـاني** فهـو المثقـف المقـاول، مثقـف منفـذوالاكثر انتشـارا والاكـثر حضـورا وسـلطة وهم مثقفـو المـرحلة الليبراليـة، والصـنف **الثالـث** هـو المثقـف البـدائلي الذي يـرى في العولمـة "حتميـة" ظـاهرة تاريخيـة قـابلة للتعـديل ويطـرح لهـا البـديل ويعطـي مثـال عـن هـذا لصـنف **سمـر امـين**، والصـنف **الاخـير** هـو المثقـف التغيـيري وهـو الذي يـرى ان القلـق الوجـودي هـو تقريبـا مـن اوسع منافذ القرن الحادي والعشرين.[4]

ب- عبد الإله بلقزيز: البحث عن فعل تاريخي حقيقي للمثقف

في سـعيه لتحديـد دور المثقـف يؤكـد بلقزيـز ان مسـعاه ذاك يقـع ضمـن مسـعى اشمـل هـو "تعريـف المثقـف"، والتعريـف هنـا ضربان: امـا تعريـف مـاهوي ننصـرف فيـه الى تعيـين ماهيـة المثقـف، اي جـوهره المطلـق، او تعريـف وظيفـي ننتبـه فيـه الى مـا يكـوّن عنـاصر التحديـد لدى المثقـف مـن خـلال الشـكل المـادي الذي تـتجلى فيـه فعاليتـه، اي مـا يمكننـا الاصـطلاح عليـه بالوظيفـة الـتي يشـغلها في الحقـل الاجتماعـي والثقـافي، مـع ميـل بلقزيـز الى الاختيـار المنهجـي الثـاني، ذلك لادراكـه ان انضـاج

---

[1] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012، ص.73.

[2] عـزي بشـارة، مقـالة في الحريـة، المركـز العـربي للابحـاث ودراسـة السياسـات، الدوحـة، قطـر، الطبعـة الاولى، جويليـا 2015، ص.108.

[3] احمد المغلع، المرجع السابق، ص. 45.

[4] الطـاهر لبيـب، المثقـف العـربي وحتميـة العولمـة، في الـوطن العـربي وخيـارات المسـتقبل، مجموعـة مـن المـؤلفين، مراجعـة وتقـديم ابـراهيم الهجلـوني، المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنشـر، مـن ضمـن نشـاطات منتـدى عبـد الحميـد شـومان الثقـافي خـلال العـام 1999 وجـزء مـن العـام 2000، الطبعـة الاولى، عمان الاردن، الطبعة الاولى، سنة 2000.ص.ص.55.

التفكير في وظيفة المثقف في التوجيه الاجتماعي والسياسي تفترض -ابتداء- التساؤل في نوع البضاعة التي يحمل ويتحدد بواسطتها كمثقف، وبها يمارس ما يفترض انه يمارسه من ادوار، وبالتالي يتعلق الامر بمحاولة اولية للتفكير في مفهوم المثقف من خلال "راسماله" الثقافي بما يسمح بعزله عمن قد يتداخل معه في المعنى ممن يشتركون معه في ميدان انتاج المعاني والرموز.[1]

وحين يريد بلقزيز أن يعرف المثقف فإنه يعرفه من جهة علاقته بالمعرفة، وحسب قوله إننا نعرف المثقف بوصفه منتجاً للمعرفة، ويعتقد أن وظيفة إنتاج المعرفة هي وظيفته الأصل، وما عداها هو في عداد ما يضيفه إلى حرفت [2]، والمثقفون حملة افكار، اي انهم يصدرون في ما يقولون او يكتبون- عن منظومة مرجعية، او يعبرون عن افكارهم في شكل منظومي او متسق يوفر لهم دالة التميز عن سائر حملة الافكار من "عامة"الناس، [3]

وفي ذلك ينطلق في تعريفه للمثقف من حيث انه حامل المعرفة بوصفها عملية تمثل نظري للموضوعات الخارجية، مُدخلا في ذلك سائر اصناف المثقفين في حقل الاجتماع والسياسة وسواهم، فالجامع بينهم هو اشتراكهم في القدرة على صوغ صور نظرية عن موضوعات العالم الخارجي، لينتهي بالقول ان المثقف منتج للوعي، وهو العارف، اي المالك للراسمال الرمزي والمعرفي، فيكون حاملا لـ راسمال اجتماعي في مواجهة المجموع الاجتماعي الذي ينتمي اليه، وداخل حقل انتاج الرموز والقيم الذي يؤطر ممارسته النظرية، فهو هنا المالك المباشر للانتاج "الرمزي" ولـ وسائل الانتاج، ثم هو داعية بتوجهه الى الجماهير برسالة النهضة والتقدم داعيا ايا لصناعة مشروعيها الى تحقيقها في الاطار المرجعي[4]

ويميز بين المثقف النقدي والمثقف العقائدي، فالمثقف النقدي النزاع الى الشك، والذي تدفعه نزعة الشك الى التزام الحذر والتحوط في بناء الاحكام النهائية عن الاشياء، فلا يكون في جعبته اجوبة جاهزة ناجزة عن معضلات العالم ونوازله، ونقيضه المثقف العقائدي الذي يملك الاجوبة الشافية عن المشكلات التي تفرض نفسها عليه، فهو المثقف المطمئن الى "بضاعته" والى بداهته، لا يريد لها بديلا. [5]

والمثقف الذي يتحول راسماله المعرفي الى اداة من ادوات انتاج المصلحة وصونها، هو نموذج المثقف المندمج، اي العضوي وليس الاندماج هنا سوى ربط الممارسة النظرية بالحقل الاجتماعي

---

[1] عبد الاله بلقزيز، عطاء المثقف العربي: في التوجيه الاجتماعي والسياسي، في في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995، ص ص.204-205.

[2] زكي الميلاد، دفاعا عن المثقف ام مرافعة عليه، صحيفة عكاظ، المملكة العربية السعودية، العدد15517، ليوم 19 فبراير 2009، الموقع الالكتروني لـ زكي الميلاد: http://www.almilad.org تاريخ الولوج والاطلاع: 15 مارس 2022، الساعة: 14.45، ومنور كذلك على الموقع الالكتروني لصحيفة عكاظ: https://www.okaz.com.sa/.

[3] عبد الاله بلقزيز، نهاية الداعية، الممكن والممتنع في ادوار المثقفين، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 2010، ص.55.

[4] عبد الاله بلقزيز، عطاء المثقف العربي: في التوجيه الاجتماعي والسياسي، في في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995، ص ص. 205-211.

[5] عبد الاله بلقزيز، نهاية الداعية، الممكن والممتنع في ادوار المثقفين، المرجع السابق، ص. 159-160.

كائنة ما كانت طبيعة الالتزام الذي يعبر عنه هذا المثقف، انها انتقال بها من ممارسة معرفية صرف الى ممارسة اجتماعية، وهي الوظيفة المركزية في ممارسة المثقف.[1]

ويقر **بلقزيز** ان الدعوة الى الحاجة الى مثقف المجتمع هو لسان شعبوي بل ما يستحق التنويه هو القول اننا في امس الحاجة الى المثقف التاريخي، المثقف الذي يرتفع بالممارسة الى مستوى الحاجات التاريخية الكبرى.[2]

هذا ويدعو **بلقزيز** الى الدفع نحو دور اجتماعي وسياسي جديد للمثقف العربي، ضمن تصور لمهمات يراها جوهرية، ويتوقف عليها قيام فعل تاريخي حقيقي للمثقف، هذه المهام –وهي متشابكة ومترابطة – ثلاثة هي: التحرر الذاتي، والنقد المزدوج وصياغة المشروع النهضوي العربي الجديد[3]

ج- علي اومليل: المثقف بشرط الديمقراطية

---

[1] عبد الإله بلقزيز، عطاء المثقف العربي: في التوجيه الاجتماعي والسياسي، المرجع السابق، ص. 210.

[2] عبد الإله بلقزيز، عطاء المثقف العربي: في التوجيه الاجتماعي والسياسي، المرجع نفسه، ص. 232.

- **المثقف التاريخي**: الذي لا يكف عن ممارسة النقد البناء ضد كل مطلقات الفكر والممارسة لتحرير العقل من العقائد الجامدة، والذي يعترض بنيان الدولة والمجتمع للنقد والتقويم، الذي ينتصر للحرية ضد الاستبداد، والديمقراطية ضد الاحتكار والتوتاليتارية، والوحدة ضد التجزئة، والعدالة ضد الاجحاف الاجتماعي، والاستقلال ضد الاحتلال والهيمنة، والتنمية ضد التبعية، وروح التضامن الجماعي –الوطني والقومي- ضد مختلف اشكال الغزوية، المثقف الذي يحترم الشعب، فيتعلم منه، ثم يلتزم تحسيسه فيؤدي دور تحية وعي الشعب من دون استعلاء علوي، انه المثقف الذي يحتاج اليه الزمن العربي ويتوقف تحول الاجتماع العربي والسياسة معاً على دوره.

[3] عبد الإله بلقزيز، عطاء المثقف العربي: في التوجيه الاجتماعي والسياسي، في في المثقف العربي، همومه وعطاياه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995، ص ص.223. 232.

01- التحرر الذاتي: المثقفون العرب مصورون بجملة من النزعات المرضية تضع الاستفهامات على فاعلية دورهم، مما يدعو الى ضرورة تحرير ذواتهم منها، واحصى من هذه النزعات أربعا منها اساسية:

أ- **النخبوية الاحترازية**: وهي ثمرة لتضخم النزعة الاكاديمية لدى المثقف، وتتخذ شكل عزوف مستمر عن الخوض في الشؤون العامة بدعوى استقلال نظام المعرفة عن الممارسات الاجتماعية، او تتخذ شكل حياد بارد في تناول قضايا الاجتماع، بدعوى وجوب التزام الموضوعية والامانة العلمية في اي مظهر من مظاهر الانحياز الايديولوجي. وسبق لبلقزيز ان وصف هذه النزعة الاكاديمية "المعادية للايديولوجيا" بانها ايديولوجيا.

ولا يستقيم اي دور اجتماعي او سياسي فعال للمثقف العربي مع ادعائه الاعتقاد في ان بضاعته الفكرية حكرا له من دون سائر المجتمع.

ب- **الشعبوية**: وهي حد نقيض الاولى، وهي الميل الجارف لتقديس "الشعب". ورغم انه لا شك في ان هذه النزعة تعد افضل شروط التجييش الاجتماعي للكتلة الشعبية كمن خلال صدها يسترد لا ينضب من الشعارات... وضع ذلك فانها تستطيع تسليح الجمهور برؤية سياسية متجانسة من شانها تطوير وعيه بالعالم اجمالا، وترويد سلوكه السياسي بالموقف المتماسك والفعال..ورغم كل ما سبق الا انها لا تتجاوز سوى اعادة انتاج الوعي العفوي العامي السطحي.

ت- **الطبقوية الاختزالية**: هي كناية عن تضخم في استعمال ادوات التحليل الطبقي لكل الظواهر الاجتماعية من دون ادنى مراعاة لمدى الملاءمة، مما يؤدي الى هذيانها المعرفي الرائع عن الواقع الفعلي بقراءتها الاختزالية للمجتمع.

ث- **الحزبية السياسوية**: وهي ترجمة لشكل تفكير لاخضاع ظواهر الحقل السياسي والاجتماعي والثقافي لمنطق المؤسسة الحزبية، والاختصاص المقصود هنا هو تمثل عملية التغيير الاجتماعي بصفتها-حصرا- عملية حزبية.

02- النقد المزدوج: نقد الدولة والمجتمع، فالعلة في اخفاق النهضة العربية الحديثة يعود فضلا عن الدولة الى المجتمع، فالمجتمع مصاب بعلة الماضي التاريخي على حد تعبير عبد الله العروي في كتابه: "العرب والفكر التاريخي"، والمثقفون غارقون في نزعة عقلانية وهكذا كذلك لمزيد عبد الله العروي في كتابه: ازمة المثقفون العرب، وفي هذا يدعو بلقزيز الى ممارسة المثقف العربي لدور تاريخي فعال في الارتقاء بعملية التوجيه الاجتماعي والسياسي في الانتقال في وعي عملية التغيير من الاشكالية السياسية الى الاشكالية الاجتماعية.

كذلك الانحياز الى النقد المزدوج للسلطة والمجتمع، ذلك ان فعل نقد السلطة هو فعل انتصار للديمقراطية، وفي ذلك يمكن المجتمع ان يؤسس لنفسه سلطة ذاتية مستقلة عن سلطة المجتمع السياسي.

اما نقد المجتمع، فينبغي ان يذهب الى ابعد من مجرد تدوين ملاحظات نقدية على ظواهر التاخر التاريخي فيه، بل يجب الذهاب الى حد بناء تصورا بديلة لكيفية اعادة هيكلة بناه.

03- صوغ المشروع التاريخي: وهي من اضخم المهام الموكلة للمثقف، ويحتاج الى عقل منظومي يتخطى ملاحظة الوقائع الى بناء التاريخ كلية في الوعي.

عبارة المثقف" كلمة مستحدثة في العربية، وضعت لتترجم كلمة "*intellectuel*"، والتي هي أيضا حديثة في اللغات الأجنبية، وقبلها استعملت كلمة "الأديب" "*gens de lettres*"، وكلها تدل على ظهور المثقف بمعناه الحديث الذي اختلف في معارفه وعقليته وذوقه داخل المجتمع عن فقيه القرون الوسطى[1]

يذهب اومليل الى ان مفهوم المثقف لم يرد ذكره في الحضارة العربية الاسلامية بمعناها الحديث، وهو ينظر من ثم في الوظائف الموازية لوظيفة المثقف في التاريخ العربي الاسلامي، اي وظيفة الفقيه وكاتب الديوان..[2]

يؤكد اومليل ان عبارة "دور المثقف" ليس لها معنى لسببين، الاول لانها تتبنى موقعا للمثقف الاوربي الشمولي الاتي من القرن الثامن عشر، والثاني لان المثقف الشمولي هو الان اخذ في الانقراض [3]

واللافت ان **اومليل** على الرغم من وجاهة انتقاده المثقفين بتغييب الديمقراطية "اتباعا لسنة اسلافهم من الكتاب والفلاسفة الذين تحالفوا مع الاستبداد" فانه يحكم ضمنيا باستحالة وجود "مثقف اسلامي" يجير لمصلحة السلطة الثقافية الدينية، فالمثقف عنده –تعريفا- علماني مجرد من السلطة الدينية، ان لم يكن معاديا لها.[4]

د- طه عبد الرحمن: المثقف المُنسلخ والمثقف المرابط.

يجعل **طه عبد الرحمن** من التشتت في المواقف من وفي" الفتنة القابيلية* " والتي تدمر النسيج الاجتماعي والسياسي في عالمنا العربي سببا لنشأة "المثقف المنسلخ" احد عوائق النهضة، منسلخ عن تحمل الامانة، مُنسلخ و"متعامي" عن "الايات التكوينية" وعن "الايات التكليفية" ما اوقعه في خيانة لدورهم الثقافي ذات ابعاد ثلاث: اولاها خيانة ثقافية، والثانية خيانة الانسان (الانسان - الاية) والثالثة خيانة الكائنات الاخرى المرتبطة بالانسان، وعلى الجملة المثقف العربي في موقفه من الفتنة القابيلية خان الانسان ثلاثا، وخانه في غيره الذين يشاركونه عالمه الانساني، وخانه في غيره الذين يشاركوهم عوالمهم، هذه الخيانات التي ترجع الى انسلاخ المثقف العربي من ايات الانسان التكوينية والتكليفية، هذا ما ادى الى حرمان المثقف المنسلخ من الاهتداء الى التصدي لـ "الفتنة القابيلية"، هذا الحرمان الذي دعى طه عبد الرحمن الى طلب مثقف جديد، مثقف قادر على ان يُحصل ما افتقده المثقف المنسلخ من امكانات التبصر- وان يتبين ما فاته، وبالتالي، من وسائل التصدي لهذه الفتنة القاتلة وهذا المثقف الجديد يُسميه: "المثقف المرابط" الذي تكون مهمته الاولى هي القيام بعملية تحويل جذري في الرؤية الى العالم، رؤية يسميها **طه عبد الرحمن** بـ "الرؤية ائتمانية" **[5]

---

[1] علي اومليل، سلطة المثقفين وسلطة الدولة، في المثقف العربي، همومه وخطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995، ص. 144.

[2] لخري صالح، كتاب الثورات العربية، المثقفون والسلطة والشعوب، دار العين، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2013، ص. 30.

[3] نزول يوسف الخنساء، نقد المثقف المعاصر، رؤية علي حرب، المرجع السابق، ص.59.

[4] عبد الوهاب الأفندي، حول المثقف الإسلامي: الوظيفة والمنهج والإشكالات، المرجع السابق، ص. 152.

[5] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، منشورات مركز مغارب، الرباط، المغرب الاقصى، الطبعة الاولى، 2018، ص.ص. 193 -202.

- **الفتنة القابيلية**: نسبة الى قابيل ابن ادم.

- **الرؤية ائتمانية** التي مقتضاها ان يعقل المثقف المرابط الاشياء والقيم على جهة الامكانات الائتمانية التي تنطوي عليها عاملا من العقل نفسه امانة، فـ "الحق" امانة و" العدل" امانة، "الحرية" امانة، ومعقولية الشيء هنا هي ائتمانيها، هذا الفكر الائتماني يورث ناجمه الثقافي خصائص ثلاث معارضة لخصائص الثقافة الاحترازية- عند المنسلخ- احداها "تجاوز رتبة الالتزام، والثانية" وصل السياسي بالاخلاقي". والثالث "وصل الديني بالانساني"

كما يوجب ضمن استقلالية المثقف الاخلاقية على المثقف قول الحقيقة، وفي ان ينهض بدور "ازعاج" الدولة الحديثة، هذا الازعاج الذي يخرج الدولة من جمودها على التدبير الذي يحيط بكلية المجتمع، ولا سبيل الى اخراجها من هذا الجمود التدبيري الا بان يستعيد المجتمع حريته، حتى يتستطيع ان يمد الدولة بالطاقات التي تجدد تدبيرها، ولا تحرير للمجتمع من ظلم تسيّد الدولة الا باحياء روح الازعاج في الافراد، كما يقتضي- بان يتحملوا واجباتهم الازعاجية، زاهدين في السلطة، وان تحملوها فلا يتحملوها الا تكليفا او اضطرارا.[1]

ذ- عبد الكبير الخطيبي: الفعّال المساير للتاريخ.

المثقف مفهوم شفاف، وهو رجل الفكر الذي يدل منذ الفلسفة اليونانية على التفكير بالمدركات والافكار، ثم اصبح يدل على الشخص الذي يهتم بقضايا الفكر، اما في اللغة العربية فكلمة "مثقف" تدل على الحذق وتقويم الرمح، وباتساع المعنى، المثقف هو الذي يهتم بالعلوم والفنون والاداب، وباختصار هو الانسان المتمكن...، ولكل لغة وحضارة طريقها في تحديد العلاقة وتقويمها، وبالتالي تنوع في وصف دور المثقف في حقل المعرفة.[2]

ليصل الى صوغ التساؤل عن المثقف والمنطقة المغاربية؟ هذه المنطقة التي تشكل مجموعة جيوسياسية وحضارية توجد امام عدة عراقيل يلخصها في: ضعف المجتمع المدني، الطبيعة الاستبدادية للسلطة، نقص المهارة التقنية، العبء التيوقراطي، ضعف الصورة التي يكونها المغاربي عن نفسه.

ومنه يرى **الخطيبي** انه ينبغي ان يستند واجب المثقف الى وضوح الفكر، اذ يتعين عليه ابراز نقط الضعف ونقط القوة عندنا، فالمثقف "الفعال" يكمن في مسايرة تاريخ عصره مع الحفاظ على حقه في تتبع الاحداث والمسؤولين.[3]

ر- يحيى محمد: العارف المطلع المهموم بالمجتمع

يعرفه **يحيى محمد** المثقف انطلاقا من التركيز على الجانب المنهجي والبنوي للمعرفة لدى الناقل المثقف، ثم التمييز بينه وبين المثقف، وبصورة عامة يلاحظ ان في تركيبته عدة عناصر ضرورية اجملها في: ان المثقف يتصف بانه ذو قدر واسع من الاطلاع والمعارف الفكرية المتنوعة، وبالتالي فان مفهوم المثقف يقف قبال مفهوم المختص نسبيا، وان اطلاع المثقف الواسع يؤهله لان يمتلك القدرة على ادراك النظر فهما وتاسيسا، ثم ثالثا ان معارف المثقف مستمدة في الاساس من النظر والاطلاع على شؤون الواقع وممارسة التحليل العقلي وبالتالي المثقف ذو مقدرة عالية على النقد والتفكير والتمييز بين الاراء التي لها علاقة بالواقع ومجرى الاحداث العامة، ورابعا ينصب اهتمام المثقف على قضايا المجتمع[4]

ز- جورج طرابيشي: المثقف في ظل التحليل النفسي

---

[1] طه عبد الرحمن، روح الدين، من ضيق العلمانية الى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب العربي-لبنان، الطبعة الثانية، 2012، ص.316.

[2] عبد الكبير الخطيبي، المغرب العربي وقضايا الحداثة، ترجمة ادوتيس وآخرون، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، العراق-لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2009، ص.06

[3] عبد الكبير الخطيبي، المغرب العربي وقضايا الحداثة، المرجع السابق، ص.06.

[4] يحيى محمد، التطبيعة بين المثقف والفقيه، تحليل لنموذجين معاصرين: المثقف الديني والفقيه، المرجع السابق، 31 :33.

قدم طرابيشي ـ نفسه للقارئ العربي بوصفه واحدا من المفكرين البارزين الذين أسسوا لموضوع غير مطروح كثيرا في الثقافة العربية المعاصرة، ألا وهو نقد المثقف وأدواره، وذلك عبر إخضاع طروحات وأفكار عدد من المفكرين العرب إلى تحليل نفسي ـ عميق، للكشف عما أسماه بـ (العصاب الجماعي) أو (عودة المكبوتات) أو (الجرح النرجسي ـ) التي يعانيها المثقف العربي عموما، مركزا على الأصل اللاشعوري للأمراض النفسية التي تعانيها المنظومات الثقافية المسيطرة على الساحة الثقافية منذ عام 1967 وهو تاريخ له أهمية مركزية في تحليلاته[1] حيث دعى عقب النكبة الى ثورة ثقافية هي قبل كل شيء ثورة على صنف محدد من المثقفين كان لهم دور في وقوع الهزيمة[2]

يتمسك طرابيشي ـ بمقولته المزحزحة "مذبحة التراث"، فيرى انه اذا كان المثقف الاوربي بدأ ماركسيا وانتهى بنيويا او لاهوتيا في تطور وارتداد وانشقاق، في حين المثقف العربي يبدو عليه انه يعيد اكتشاف التراث العربي الاسلامي،[3] وهو في الواقع يرتكب في حق هذا التراث مذبحة، "المذبحة" التي يقصد بها تشطير وتقسيم التراث، اذ ان الذين يدرسونه من المثقفين العرب ينقسمون اجمالا الى اربعة تيارات اساسية: التيار الماركسي ـ، التيار القومي، التيار الفلسفي او ما يسميه الطرابيش بـ "التيار الابستملوجي والتيار الفلسفي.[4]

وعن علاقته بالسلطة، يعتبر الطرابيشي المثقف هو ملح السلطة. فإن فسد الملح، فماذا يملح؟ وبتعبير مرادف، إن المثقف هو الناطق بلسان المثال. والمثال يستمد فعاليته وأخلاقيته معاً من تعاليه على الواقع ومن كونه ضابطاً لهذا الواقع، فما الضابط الذي يمكن أن يضبطه؟[5]

هذا بالاضافة الى تعاريف اخرى تم الوقوف عليها، اين وجدنا **قسطنطين زريق** يعرف المثقف العربي هو الذي اوتي حظا من الثقافة في بلد من البلدان[6] هذه الثقافة التي يقصد بها المساهمة ، أو المشاركة في حقول الفكر، ويعرف تماما هويته، ويحيط بعلوم أمته، ولغتها،

---

[1] رشيد حاج صالح. اشكالية التراث وتحليل طرابيشي ـ النفسي ـ للمثقف العربي. حسن حنفي انموذجا. مجلة تبيّن للدراسات والابحاث الفكرية والاجتماعية والسياسية. مركز جرجون للدراسات المعاصرة، الدوحة- اسطنبول، قطر- تركيا، العدد السادس، جويليا 2018، ص.347.

[2] جورج طرابيشي، وحدة نظر- اساطير المثقفين، الآداب، بيروت-دمشق، لبنان-سوريا، العدد الخامس، السنة الثمنة عشرة، 1970، ص. 42.

[3] جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي ـ لعصاب جماعي، رياض الريس للكتاب، لندن، المملكة المتحدة، الطبعة الاولى، نيفري 1991، ص. 150-164.

[4] طيب لعروسي، لقاء مع المفكر العربي جورج طرابيشي ـ حول التراث والفلسفة والادب، تمظهرات، جامعة مولود معمري، تيزي وزوز، الجزائر، المجلد الاول، العدد الاول، 2015، ص.ص199- 203.

- * ويقول عن هذه التيارات انها لم تأخذ بالتراث كما هو من حيث هو تراث له وحدة وخصوصية وبنية واحدة، بل دوما تمارس فيه نوعا من التقطيع والتشطيب، فالسلفي على سبيل المثال يقول: التراث هو فقط ما قال به السلفيون الحقيقيون، مع حصرهم، وتبعا لمذاهبهم فهم غربلوا عن التراث فلن سينا مثلا عندهم ليس من التراث لانه تاثر بالفلسفة اليونانية، كذلك المتكلمون والكثير من الشعراء.

[5] جورج طرابيشي، المثقف وسقوط الماركسية، الناقد، بيروت، لبنان، العدد 46، 1992، ص. 13.

[6] خير الدين حسيب، دور المثقفين العرب في الاصلاح الديمقراطي، في: عبد العزيز المقالح، ندوة من تنظيم مركز المعلومات والتاهيل لحقوق الانسان، صنعاء، اليمن، 16-17 ماي 2007، الطبعة الاولى، ص.17.

وتاريخها، وواقعها، وأمالها، وطموحها كل الإحاطة[1] مما يجعل المثقف بحاجة الى الالتصاق بمجتمعه[2]

فيما يحدد **طه حسين** في كتابه " مستقبل الثقافة بمصر" بعض ابعاد المثقف كرجل علم ومعرفة تحتم عليه الظروف التاريخية ان يتخذ موقفا سياسيا عاما يضع المثقف دائما في منطقة الوعي او الوجدان "القلق" او "المعذب".[3]

ويعتبر عبد الوهاب المسيري أن على الفرد حتى يمكن استحقاق لقب مثقف يجب ان يترجم فكره الى فعل، ويكتسب صفة المثقف من خلال القدرة على اتخاذ المواقف والتحيز الثقافي والحضاري انطلاقا من قاعدة معرفية، فيما تكمن وظيفته اساسا في ان يكون ضمير المجتمع وعقله المفكر[4]

وحتى يكون مثقفا عند **ابو زيد** يجب ان يكون مواطنا منخرطا في نشاط انتاج المعرفة او لتاسيس الوعي، وعيا يندرج تحت مفهوم الثقافة، وكل من يسعى الى تاسيس هذا الوعي فهو مثقف.[5]

06- المثقف العربي: تحديدا للمصطلح أم بحثا عن للمفهوم؟:

كانت هذه عينة منتقاة لمحاولات بعض المفكرين والعلماء العرب تحديد "المثقف" ووضع خصائص ورسم سمات لذواتهم، اغلبيتها مثالية، ذلك انهم كلما توصلوا الى تعريف المثقف ابتعدوا به في واقع الامر عن اوضاعهم ومكانتهم وذواتهم في المجتمعات التي يعيشون فيها[6]، فبداية لا وجود في اللغة العربية لكلمة " مثقف" ذلك انها لا ترتبط في الثقافة العربية بمرجعية محددة، ولفظ "مثقف" بحسب محمد عابد الجابري لا يعدو ان يكون مجرد صيغة قياسية: اسم مفعول من فعل " ثقف" ولم ترد هذه الصياغة في النصوص العربية الا نادرا جدا والنادر لا يمثل مرجعية[7]

ورغم بقاء شيئا من الضبابية والعموم، إلا أن أغلبية الدارسين يلتقون في عدة قواسم مشتركة حول المفهوم[8] المفهوم[8] ومع ذلك ومع تمكن" المثقف" في مجتمعاتنا من تكريس "مصطلح" لغوي وصف به نفسه ودوره في المجتمع ووظيفته، لكنه ابقى مضمون هذا "المصطلح" فارغا من حيث دلالته المفاهيمية، ووصفيا، ورومانسيا انشائيا ان صح التعبير، لانه لم يستطع ان يجد " مفهوما" لكلمة "مثقف" يكون فعلا

---

[1] جمال علي زهران، العمل العربي الوحدوي وصراع البقاء في نهاية القرن العشرين. الجزيرة، مركز الجزيرة للبحوث، القاهرة، مصر، 1997، ص.47.

[2] عبد الحسين شعبان، المثقف والحرية الفكرية، في نظام عساف واخرون (كتاب جماعي)، الحريات الاكاديمية في الجامعات العربية، بحوث ومناقشات المؤتمر الاول للحريات الاكاديمية في الجامعات العربية، 15-16 ديسمبر 2004. مركز عمان لدراسات حقوق الانسان، عمان، الاردن، الطبعة الاولى، 2012، ص.58.

[3] عبد السلام محمد الشاذلي، شخصية المثقف في الرواية العربية الحديثة، دار الحداثة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1985، ص.29.

[4] عماد الدين عشماوي، معالم المشروع الحضاري المستقل عند عبد الوهاب المسيري، أوراق نماء، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، 2017، ص.55.

[5] جمال عمر، هكذا تكلم نصر ابو زيد، الجزء الثاني، المثقف بين السلطة وخطاب التحريم، مؤسسة هنداوي، ونشر، المملكة المتحدة، الطبعة الاولى عن المؤسسة 2023، ص. 12-103.

[6] احمد محمدي جمازي، أمية المثقف العربي: الإبداع وأزمة الفكر السوسيولوجي، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد العاشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، سنة 1992، ص.86.

[7] احمد مفلح، دلالات مفهوم المثقف: قراءة في كتاب "دور المثقف في التحولات التاريخية، ص. 35

[8] نادي محمد، المرجع السابق، ص.38.

مضمون هذا المصطلح ودلالته الذهنيتين، فراح يقدم صورا وصفية عن حالة المثقف ولم يقدم تعريفا مفهوما جامعا ونهائيا وذا دلالة واضحة وثابتة.[1]

ثم ان ازمة المجتمع العربي ليست سوى تعبير دقيق عن ازمة المثقفين العرب الذين لم ينجحوا بعد في التصدي لما يعانيه مجتمعهم من تحديات واخطار، هذا المثقف المحايث لكل اوضاع بلادنا ينتج شخصية عربية ذات ملامح عبودية، وها هو الاستسلام النابع من الفساد والافساد واسر الشعوب واعتقالها في سجون الاستبداد، يمنع اعادة صياغة وتاهيل المثقف ليمارس دوره.[2]

فالمثقف الذي يحيا وسط الازمة، المثقف الذي يحسن صنع الازمات وفبركة المشكلات بات هو نفسه في ازمة[3]، في تلاقي علي حرب مع غليون في عد هذا الاخير ازمة المثقفين بانها احدى وجوه ازمة المجتمع والغياب الموضوعي لاي امكانية للتفكير الجدي والرويه والالتزام الجماعي والمصلحة العامة في النظام الاجتماعي-السياسي القائم، وهو ما يفسر تدهور النظام هذا وانحطاطه المادي والمعنوي والاخلاقي والسياسي، بما في ذلك تدهور دور المثقفين.[4]

الازمة هي ان يكون الهدف واضحا ومحددا، لكن الطريق اليه مسدود، وبذلك لا تختلف ازمة المثقف في صورتها عن ازمة المحب، الذي يعرف ما يريده، لكن وسائل الوصول الى ما يريده ممتنعة عليه، فكذلك المثقف المأزوم: هو انسان حمل في راسه افكارا، واعتقد بانها افكار لا بد من بثها لتطوير الحياة واشكالها، لكنه حين هم بنشرها صدمته العوائق الذي تحول دون ذلك النشر، وقد تكون تلك العوائق من صنع الاخرين "انا"، لكنها كذلك قد تكون من صنع "انا الاخر" حيرة في نفسه هم، وذلك ما تعددت سبل الوصول، فلا يدري ماذا يختار منها وماذا يدع[5]

ومن الازمة الى الحقيقة والخصوصية، التدثر بخطاب الخصوصة والخوف من الغزو الثقافي والذي من دلالاته الاجتماعية الكامنة محاولة التستر واخفاء واقع اجتماعي معاش، بجميع سلبياته وتناقضاته، ورفع اللوم عن المتسببين المحليين الحقيقيين في هذا الوضع وتوجيهها الى اطراف خارجية، وهذا ضمن خطاب يعمل على تقديس الداخل وتدنيس الخارج عند الحديث عن الواقع[6]
الواقع[6]

وعليه ليس لصورة المثقف في الحالة العربية علاقة كبيرة بالصورة التي رسمها **لينين** لطبقة المستخدمين، والتي اشار الى سهولة تحول المثقف الراديكالي، المثقف الاشتراكي الى موظف للحكومة[7] ولا صورة "الكاملة" للمثقف العضوي عند **غرامشي**، فهو مثل وسيطا حضاريا اكثر مما مثل وسيطا سياسيا عضويا او جمعيا، وبهذه الصورة كذلك ليس له علاقة كبيرة بصورة

---

[1] احمد مفلح، دلالات مفهوم المثقف: قراءة في كتاب "دور المثقف في التحولات الخارجية"، ص. 36

[2] عبدالي فسيمة، الطلبة الجامعيون بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية، دراسة ميدانية لعينة من طلبة جامعة الجزائر، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في علم الاجتماع الثقافي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر يوسف بن خدة، 2006-2007، ص.135.

[3] علي حرب، اوهام النخبة أو نقد المثقف، المرجع السابق، ص.39.

[4] برهان غليون، الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع، مجلة الاجتهاد السنة الثانية، العدد 5، 1989، ص.24.

[5] زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، الطبعة الاولى، 2017، ص. 12.

[6] عبدالي فسيمة، الطلبة الجامعيون بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية، دراسة ميدانية لعينة من طلبة جامعة الجزائر، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في علم الاجتماع الثقافي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر طين يوسف بن خدة، 2006-2007، ص.137.

[7] فلاديمير ماكسيمنكو، الأنتلجنسيا المغاربية، المثقفون: أفكار ونزاعات، ترجمة عبد العزيز بوباكير، دار مم، الجزائر، 2019، ص.99.

المثقف الذي يعكس الراي الحر والضمير العادل، كما ظهرت في اوربا في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية وظروف نزع الاستعمار،[1] وهنا تبرز صورة المثقف العربي وتتجلى في صاحب الرسالة السامية الذي يجب ان يرتفع فوق التاريخي وفوق المصلحي والفاني ليعانق الحقيقة المطلقة، ولا تختص هذه الحقيقة بطبقة ولا بنخبة ولكن بمصير الامة كلها، سواء تعلق الامر بتقدمها التاريخي او بالدفاع عن هويتها او بضمان مستقبلها.[2]

واجمالاً، يمكن الخروج بخلاصة مما سبق مفادها أن "المثقف" العربي استطاع تكريس "مصطلح" لغوي وصف به نفسه ودوره في المجتمع ووظيفته، يدل على الشخص الذي يعمل في المجال الذهني والفكر والعلم، وله دور ما في تفسير الواقع، وربما تغييره، نظريا، لكنه أبقى مضمون هذا المصطلح فارغا من حيث دلالته المفاهيمية، ووصفيا، ورومانسيا إنشائيا، لأنه لم يستطع أن يجد "مفهوما" لكلمة "مثقف" يكون فعلا مضمون هذا المصطلح ودلالته الذهنيين؛ فراح يقدم صورا وصفية عن حالة "المثقف" ولم يقدم له تعريفًا ومفهومًا جامعا ونهائيا وذا دلالة واضحة وثابتة.[3]

بيد ان ذلك لا يعني استحالة الخروج من اشكالية تعريف المثقف، حيث يُستحب الحديث في سبيل ذلك عن علاقة المثقف بالثقافة بصورة نظرية تتجاوز الوضعية الخاصة لكل مثقف، وتناقش وضع المثقف في المجتمع في مقابل غير المثقف، وعلاقة المثقف بالسلطة الحاكمة، وموقف المثقف من ثقافة او ثقافت المجتمع مع عدم اغفال في الوقت ذاته خصوصية وضع كل مثقف او تجاهل الاشكالات التي تثيرها علاقته بالمجتمع والثقافة والسلطة.[4]

07- المثقف: المقومات، الشروط والسمات.

من الباحثين في شخصية المثقف من يوسع لاستيعاب أصناف المثقفين المشتغلين بالمعرفة، في مقابل آخرين يضيقون مجال استحقاق هذا اللقب لدرجة حصره بعدد من الرواد التارخيين الذين غيروا في فكر المجتمعات وحياتهم *.[5]

ومن خلال مختلف ما تم تناوله في محاولة الاحاطة بماهية ومفهوم المثقف، غربيا، واسلاميا وعربيا يمكن تحديد شروط وصفات وعناصر أساسية يجب توفرها ليكون الشخص مثقفا، تنبني اساسا حول التنوير والوعي، الحرية والاستقلالية، الالتزام والملازمة، المنتج للفكر الصانع للمعرفة السائل المتسائل في المجال العام، المتكيف معرفيا، الواقعي نقدي النزعة، المصدع بالحقيقة، مع الجد والاجادة الالتحام بالمجتمع.

07-01- المنور والواعي:

---

[1] زكي الميلاد، المرجع السابق، ص. ص.52 53

[2] برهان غليون، تهميش المثقفين ومسالة بناء النخبة القيادية، المرجع السابق، ص.ص-87-88.

[3] احمد مفلح، دلالات مفهوم المثقف: قراءة في كتاب:دور المثقف في التحولات التاريخية. مجلة تبين، مركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد8/31، شتاء 2020، ص. 36.

[4] عمرو عثمان و مروى فكري، المرجع السابق، ص. 34.

[5] ادوارد سعيد، المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص 31.

* فهم عند سوليمان بينما الانبياء ومثل بعيسى عليه السلام، وكبار الفلاسفة ومثل بسقراط وافلاطون، هذا الاخير الذي دعا الى حكم الفلاسفة، ومثل فصل الفارابي، اما سقراط فقد نادى بالفضيلة والعدل وعدهما شيئا واحدا، منادا بوجود حقائق علمية يمكن استنباطها، وكان يحاور الشباب قائم بافساد عقائدهم، حوكم وحكم عليه بالموت.

و عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، المرجع السابق، ص.35.

لا يستقيم الحديث عن المثقف من دون الحديث عن وظيفة التنوير ورسالة الوعي التي يحملها، في محاولته تحطيم قوالب الأنماط الثابتة والتعميمات الاختزالية التي تفرض قيودا شديدة على الفكر الإنساني وعلى التواصل بين البشر[1]، والوعي هو من يميز المثقف عن المتعلم، ويسهم المثقف بما يحمله من وعي بالتأثير على قضاياه،وبسبب الوعي قد يفضل في مواقف ما الفاقد للمؤهلات بسبب ما يمتلكه من وعي على الحائز على المؤهلات العلمية الدقيقة دون حيازة قدر من الوعي [2] هذا مع الابتعاد عن الوعي القاصر المؤدي الى ايديولوجيا زائفة، فهناك العديد من الاشكالات التي يمكن ايرادها للدلالة على ذلك" [3] وفيما اشكالية الخلط بين اشكاليتين مختلفتين يجدر التمييز بينهما في البداية، ذلك ان غياب التمييز عن وعي المثقف يؤدي الى تشويش المفاهيم حول الاشكاليات المطروحة، واذا كان المثقف غير مسلح بالوعي فهو معرض للوقوع في الاخطاء بسهولة، فقد يدعو للاستبداد من دون وعي، او انه يرى الاولويات بصورة مقلوبة فهو يشتغل على المهم ويترك الأهم.[4]

فالمثقف اولى وظائفه صياغة وعي مجتمعه في اطار شمولي متماسك، ولن يستطيع المثقفين القيام بهذه المهمة الا بالعمل الارادي الذي يخرج من الواقع المتداعي ويركز على جهد ثقافي دؤوب، فالاستسلام للواقع يعمينا عن الحقائق ويجرنا الى مزيد من الهزائم.[5] وأول خطوة هو ربط و/او إعادة ربط صلة المثقف بالمجتمع في فهمه للواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي، والكف عن ممارسة دور الحارس الامين لقيمه او اعتبار نفسه الناطق الرسمي باسم المجتمع، فلا يمكن لمن وعيه مضللا ان ينتج خطابا يدعي فيه تحرير وعي الناس، وفي ذلك دعوة الى ضرورة التفكير في المثقف الخصوصي وليس المثقف الكوني وفقا لراي **ميشال فوكو**.[6] هذا الاخير وفي جوابه عن سؤال* عن رايه في الكاتب السويدي **ميردال** ومقولته" اذا وقعت حرب عالمية ثالثة، فان السبب سيرجع الى المثقفين المؤمنين للوعي الخاطئ المشترك والطيب" ورغم اعجابه بالمقولة الا انه يعتبرها مُقلقة في الوقت ذاته بجعله المثقفين بنوع من التبسيط مسؤولين عن الوضع، متسائلا في الاخير "أليس المثقف هو الذي يشتغل من اجل ان لا يحمل الاخرون وعيا طيبا؟"[7]

هذا الوعي الذي يطلق عليه **سارتر** "الوعي التعيس" الذي يجب وضعه في خدمة الجماهير[8] ويرى فيه انه يشكل دائرة نفوذ المثقف، وعي البحث عن الحقيقة.[9] الوعي الذي يعده **غالي شكري** "هم ثقافي"،

---

[1] ادوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص.19.

[2] زكي الميلاد، المرجع السابق، ص. 66.

[3] الفضل شلق، حول الوعي التاريخي، مجلة الاجتهاد، بيروت، لبنان، السنة السادسة، العدد 22، شتاء 1994، ص. 08

* من اولى هذه الاشكالات ما تتعلق بالتراث والثانية تتعلق بالصلة بين الفهم والسياسة، فهم يعتبر الكثير من المثقفين العرب ان الوعي التاريخي يقتصر على احياء التراث، ويلجؤون الى الاهتمام بالكتب القديمة ليس من اجل فهم التاريخ والستيعابه من اجل تجاوزه بل من اجل جعل الماضي مثلا يبقى الاستمرار بالعيش فيه(العيش في الماضي)

[4] زكي الميلاد، المرجع السابق، ص. 67.

[5] الفضل شلق، حول الوعي التاريخي، المرجع السابق، ص. 15

[6] عبد الحليم مهورباشة ، قراءة نقدية لدور المثقف العربي في ظل التحولات التاريخية، حوليات جامعة قالمة للعلوم الاجتماعية والانسانية، قالمة، الجزائر، العدد 16، جوان 2016، ص. 360.

[7] ميشال فوكو، المثقف والسلطة، ترجمة عز الدين الخطابي، رؤى تربوية، لندن، المملكة المتحدة، العدد 26، 2008، ص. 76.

* المجلة **ميشيل فوكو** كانت من ضمن حوار لفائدة المجلة الجديدة الفرنسية، بتاريخ 14 ماي 1984، ونشر بعد ذلك في كتابه "اقوال وكتابات"، دار غاليمار، باريس، فرنسا، 2001، ص.ص.1566-1571.

[8] جان بول سارتر، دفاعا عن المثقفين، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1973، ص. 104.

[9] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، اين هو المثقف النقدي؟ المرجع السابق، ص. 40.

وعيا حقيقيا تتحمل مسؤوليته النخبة المثقفة لكنه موضوعيا حصيلة التفاعل بالحوار او بالصراع بين المعرفة والسلطة المعرفة التي يتشكل منها انتاج الوعي بانخراط المثقف في قوام اجتماعي ثقافي عبر مستويات متعددة[1] متعددة[1]

ولا يمكن لهذه الوظيفة التنويرية الابداعية التي تعكس حيوية وصناعة التفكير، ان تؤتي اكلها الا في رحاب الاجتهاد والاستقلالية وفي اجواء الحرية، اذ لا ابداع مع الاستبداد والديكتاتورية[2] فحاجة المجتمع لوعي وتوعية المثقفين تكون ملحة وضرورية في المرحلة الثورية، اذ تبرز بجلاء، ويسعى القادة الثوريون للحصول على مساعدة المثقفين للتفعيل والتنشيط التعبوي والتنظيري، اما في مرحلة السلام فتكون الحاجة اليهم للتبصير[3]، وما حصل في البلدان النامية حديثة العهد بالاستقلال خاصة الثورية منها انها في مرحلة ما بعد الاستقلال كانت الحاجة للمثقفين للتنوير والتبصير وفقا لمرئية السياسي وكل خروج عنها هو ضد الوطن وفقا للإيقاع واللحن الشعبوي. والحاصل ان البلدان حديثة الاستقلال عبرت عن حاجتها للمثقفين بصورة اقل واضعف، وبشكل مغاير تماما لمقومات المثقف الحقيقية والمثقف الكامل، ما حذا بالحكام الجدد اما الاستغناء عن المثقفين وابعادهم عن السلطة أو الاعتماد على البعض منهم في مناصب بيروقراطية مما ادى الى ابتلاع المثقفين واقصاء نشاطهم الثقافي والسياسي مما أخصى مهامهم التوعوية والتنويرية.

هذا ولا وجود لمثقف معزول، ان تكون مثقفا يعني الاستملاء بوعي وبطريقة من الطرق، والتواجد اجتماعيا وثقافيا وسياسيا[4] والوعي هنا ليس وعيا ابداعا جماعيا ولمنه ابداع اجتماعي اذا انتج المعرفة حتى لو تعارضت مع المصلحة المباشرة، ايا كانت، لارتباطات المثقف الاجتماعية.اي لو تعارضت مع "السلطة" في تجلياتها المختلفة بدءاً من سلطة الدولة الى سلطة الراي العام الى سلطة العقيدة...[5]

ويفترض في المثقفين ان يمثلوا القوة الاجتماعية الاساسية حسب توصيف **بلتزير** المعنية بمقاومة الجهل، الامية والخرافة في الكيان الاجتماعي، وهو دور يجري انجازه من خلال التكوين والتوعية لا من خلال التعبئة الشعاراتية والتحريض والتجييش، وسوى ذلك من وسائل الاستنباض السياسي التي قام بها المثقفون طويلا.[6]

---

[1] غسان شكري، اقنوم العزيمة، وعي النخبة بين المعرفة والسلطة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 1999، ص.06.

[2] سعيد اقيور، المثقف العربي والوظائف المفقدة في ثورات الربيع العربي، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الاولى، ص. 404.

[3] عمر خليل العمر، علم اجتماع المثقفين، المرجع السابق، ص.94.

[4] جوزيف ليكرك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص.78.

[5] غسان شكري، اقنوم العزيمة، وعي النخبة بين المعرفة والسلطة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 1999، ص.07.

[6] عبد الاله بلقزيز، نهاية الماضية، المكن والممنع في ادوار المثقفين، المرجع السابق، ص.ص.150-151.

ويبقى وان اخطر ما يمس المثقف في وعيه هو طغيان الايدولوجيا عليه، حيث ان الايديولوجيا كخطاب مغلق تحرم المثقف من سعة النظر الى مجتمعه، ويفقد المثقف الصلة بمجتمعه ويزيد من توهمه بوعيه مما يزيده عزلة عن هموم مجتمعه" [1]

وياتي المثقف عربيا على مستوى الوعي حين يدرك المتعلم التناقض بين معارفه وعلومه، وبين المجتمع والدولة، بينما على المستوى الواقعي فان المثقف ياتي نتيجة لعجو المتعلم عن الانخراط في جسد الدولة، وبمعنى ادق غياب الدولة المتجسدة في تصوراته [2] ومع ذلك يبقى المثقف في الحالة العربية اليوم اعجز من ان يقوم بتنوير الناس، اذ هو اصبح يحتاج الى التنوير، بنقد دوره وتفكيك خطابه عن العقل والاستنارة. [3]

07-02- الحرية والاستقلالية.. للتحرر والتحرير

يلتقي المثقف مع قدره ليصبح مناضلا من اجل الحرية بوصفها شرطا لاستمرار رسالة التنوير، وفاعلا تاريخيا له صوت مسموع ابان الازمات الكبرى والتحولات التاريخية التي تشتعل في خضمها الصراعات الفكرية والسياسية والهوياتية. [4] ولاستمرار رسالة التنوير يجب توفر الحرية، واهم ما يميز المثقفين في المجتمع انهم لا يشكلون طبقة اجتماعية قائمة بذاتها، وبالتالي باب الحرية مفتوحا امامها لكل اختياراتها، [5] ورغم ان هذه الحرية في الاختيار لا تتناقض لاعتبار المثقفين ينبعون من جميع زوايا العالم الاجتماعي ويتبنون مواقف، [6] ثم ان اختيار الحرية هي الاختيار الإنساني الممكن الذي على المثقف الالتزام به، إذ ليس في وسع المثقف ان يكون كذلك وان يختار إلا أن يكون مثقف، فالمثقف وفق سارتر هو ذلك الذي يختار الحرية له وللآخرين، وان يختار ذلك يعني أن يلتزم به، وفي هذا يخشى سارتر على المثقف من السياسي، ففي حين يسعى الأول إلى ترسيخ القيم الكونية والعمل وفقا لها، يستهدف الثاني تحقيق أهداف آنية مرتبطة بالحيثيات السياسية الراهنة، لذلك ما يفتأ المثقف أن يجد نفسه مُعارضا للسياسي ومُواجها له. [7] وهذا وهي الخشية نفسها التي عبر عنها ادوارد سعيد، معتبرا اياها تهديدا لفعل المثقف الحر، خيانة تاتي من جهتين، الاولى ان يعزز سياسات السلطة والثانية ان يكون ناطقا باسم "منظمة العواطف الجماعية" [8]

ولا تكاد تفصل بين المثقف والحرية، فلا يعرف المثقف الا حرا، فتلبس الحرية المثقف وتتساءل عن مدى حريته أولا قبل البحث في وظيفته على تفعيل هذه الحرية وإقامتها في مجتمعه، وفي هذا يعيش المثقف محنة مزدوجة أولاها في تحسسه الحرية في نفسه وفكره وعمله وثانيها في وظيفته ودوره وتمد الى إشكالية وجوده "كمثقف" في ظل عدم "حريته"؟ بالإضافة الى ارتباط

---

[1] عبد الحليم بورباشة، قراءة نقدية لدور المثقف العربي في ظل التحولات التاريخية، المرجع السابق، ص. 357.

[2] " حيث ان جملة من المقولات الجاهزة في تصوره تقود الى مقاربات بعيدة عن جوهر المشكلات ذلك ان من الوظائف السلبية للايديولوجيا العمل على تزييف الواقع وتحريفه، فهي عامل استيلاب تحمل عن الانسان غربا عن ممارسته الاجتماعية الحقيقية

[3] خالد زيادة، الكاتب والسلطان، من الفقيه الى المثقف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، جويليا 2013، ص.279.

[4] علي حرب، أوهام النخبة او نقد المثقف، المرجع السابق، ص.13.

[5] سعيد الغيور، المثقف العربي والوظائف المتعددة في ثورات الربيع العربي، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الاولى، ص. 404.

[6] محمد رياض وتار، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1999، ص.95.

[7] عبد السلام محمد الشاذلي، شخصية المثقف في الرواية العربية الحديثة، دار الحداثة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1985، ص.26.

[8] محمد سيلا ونوح الهرموزي، المرجع السابق، ص.224.

[8] علي احمد الدميري، خارج الطائفة، مدارك ابداع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص. 155.

هذه الإشكالية بمدى استقلاليته مقابل السياسي وسلطاته بمفهومها الواسع والتي تتعدى السياسية إلى "الكل" سياسي بما فيها الدينية والتاريخية.

والحرية تقتضي الاستقلالية، والاستقلالية عدمية دون حرية، وقضية المرافعة من اجل استقلال المثقف امر لا يحتاج الى نقاش، والذي يتوجب مناقشته هو التسليم بالولاء المطلق للسلطة، وكذلك انتظارية المثقف ليتوفر فضاء الحرية ليقول ما يود قوله، فالمثقف مناضل بثقافته ليحقق الحرية – ان لم تكن محققة من قبل-، ومناضل لنصرة عدل القضايا[1]

وفي هذا فان المثقف العضوي عند **غرامشي** هو المتمتع بالاستقلالية، هذه الاستقلالية النسبية التي دفعت **بيار بورديو** في رده على سؤال حول مدى تبعية المثقف للطبقات المهيمنة إلى الاعتراف بأنه ضد هذا الوهم السائد الذي يصور المثقفين على أنهم من دون ارتباطات أو من دون جذور، مذكرا في ذات الوقت بأن المثقفين وباعتبارهم أصحاب "رأسمال ثقافي" يشكلون الجزء المهيمن عليه ضمن الطبقة المهيمنة، ولذلك نجد بأن الكثير من مواقفهم السياسية متأثرة بطبيعة وضعية المهيمنة هاته خصوصا وأنهم المهيمن عليهم ضمن المهيمنين*[2] ويعتقد **بورديو** ان المثقف يملك امتياز انه قد وُضع في شروط تسمح له ان يعمل على معرفة محدداته الجنسية والنوعية (اي الاعم والاخص)، وعن طريق ذلك تسمح له بان يتحرر منها (على الاقل جزئيا)، وبان يقدم للاخرين وسائل التحرر، ثم يظيف شرط المعرفة وما الذي يحدده والسيطرة عليه ضروري للمثقف لكي يمارس الوظيفة التحررية.[3]

كما برز نقاش بين **بيندا وآرون** استهدفا منه تصحيح بعض سلوكيات وافكار زملائهم المثقفين وحثهم على ان يكونوا مستقلين في ارائهم ومعالجاتهم...ولا يكونوا ناطقين باسم الحكومة من اجل خدمة اصحاب ذوي المصالح الخاصة والجماعات المتنفذة بل عليهم ان ينتقدوا القوى الحاكمة وسياساتها ولا يهادنوها.[4]

وفي الاستقلالية نستحضر ايضا **رايت ميلز** في تركيزه على ضرورة ان يكون المثقف مستقلا الى اقصى حد، وان يمتلك رؤية اجتماعية عميقة مما يؤهله الا تكون له قدرة على نقل افكاره بكفاءة تاسر المتلقي واؤثر في وعيه وتوجه سلوكه.[5]

فيما تبقى مسافة الامان، المسافة النقدية على وصف **عزمي بشارة** ضرورية للتمتع بالاستقلالية، ففي الثورة والقابلية للثورة" و"المثقف والثورة" لعزمي بشارة التي يوجزها في مقال له بعنوان " مقاربات نقدية عن الرائج حول المثقف" [6] يؤكد فيه على أن قدرة المثقف على

---

[1] ادريس هاني، المثقف والسياسة، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، سنة 2014، ص. 56.

[2] فضيلة سيساوي، المرجع السابق، ص. 302.

- * وبخصوص "بورديو" إلى ذلك بأن الانتباه إلى الحقل الثقافي لا تستتبعه مصالح مادية فقط، ففي موسكو كما في باريس على حد تعبيره تمنح المناصب الأكاديمية، أو عقود النشر، بالإضافة إلى رموز الرفعان، العطايا، والمنح، التي لا يحظى لها ولا يتنبه إليها أولئك الذين ليسوا من الوسط، وكأن "بورديو" يسجل هنا اعترافه بالخيار "المثقف" الى هذا الموقف، أو ذاك، أو إلى هذا الطرف على حساب الطرف الآخر

[3] بيير بورديو، اسئلة علم الاجتماع، حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، المرجع السابق، 87.

[4] معن خليل العمر، علم اجتماع المثقفين، المرجع السابق، ص ص.56-57.

[5] رشيد المشهور ويوسف حمدوش، المثقف والسلطة: علاقة حياد ام انحياز؟ مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الاقصى، ماي 2017، ص.14.

[6] افتتح **عزمي بشارة** بمقاله المؤتمر السنوي الرابع للعلوم الاجتماعية والإنسانية الذي عقده المركز العربي للبحوث ودراسات السياسات(الدوحة/قطر) في الفترة 19-21 مارس 2015، في مراكش المغرب الاقصى.

- وصدرت اعمال المؤتمر في كتاب: دور المثقف في التحولات التاريخية، ضم أعمال ومداخلات 20 باحثا عربيا اضافة الى التقديم والافتتاح، إعداد وتنسيق مراد دياني، في طبعته الأولى سنة 2017.

اتخاذ "مسافة نقدية" من العصبيات القائمة في اي مجتمع، طائفية كانت ام عشائرية ام حتى ايديولوجية حزبية، من اهم الشروط للقيام بدوره، فالعصبيات تعني الحيازا مسبقا تتناقض مع احكام العقل ومع أحكام الاخلاق في الوقت ذاته، ان المشترك الوحيد بينهما - والذي لم يره ايمانويل كانط - هو تلك المسافة الحاسمة التي يجب اتخاذها من العصبيات، وهنا تحديدا تكمن خصوصية المثقف في الجمع بين الوظيفتين: التحليل العقلاني القائم على ملكات العقل، والموقف المعياري القائم على حكم أخلاقي حر، وهو لا يقوم بتوحيدهما، واذا حاول فعل ذلك فسوف يخسرهما معا.[1]

ولا يمكن تلمس المثقف وتعريفه تعريفا مقبولا الا في اطار المجتمع والثقافة، فالمثقف من خلال وظيفته يستطيع ان يتصل بالمجتمع ويمرر رسالته الفكرية التي يؤمن بها، ولا وجود للمثقف الذي ليست له مواقف واضحة او خفية اتجاه المجتمع الذي يعيش فيه، فهو دائما ملتزما وما الحديث عن عدم الالتزام الا مجرد وهم.[2] كما لا يمكن المثقف ان يتفاعل مع ثقافته من دون تحرير عقله من "خطابات الثقافة السائدة" وهياكل القوى المرتبطة بها، وهنا يكون الكسل العقلي أكبر من مجرد ذنب يلام عليه المثقف[3] هذا الكسل الذي يمكن ان يتجذر فيكون سمة دائمة ان اغلق المثقف على عقله بتخذيره تحت طائلة فهم فاسد للحرية كأن يتبع الحرية وهي في الاصل ومن ورائها دين الميثولوجيا او الحرية وهي في الاصل السلطة والتي تتخذ الايديولوجيا دينا لها.[4]

ويعتقد **جون ستيوارت ميل** ان المثقفين يجب ان يكونوا متحررين من المعايير الاجتماعية، بينما يحددون المعايير للاخرين، فالمثقفون ليسوا بمعزل عن الاثار المادية فحسب، بل انهم يجتمعون بالحصانة، حتى من خسارة سمعتهم في حال اتضح خطؤهم، وكما عبر عن ذلك **ايريك هوفر**:" فان احد امتيازات المثقفين التي تدعو للاستغراب، هي ان يكونوا احرارا في ان يكونوا بلهاء الى حد

---

[1] **مزي مشارة:**

- مقاربات نقدية عن الرائج حول المثقف، مجلة تبيّن، المركز العربي للأبحاث والدراسات، الدوحة،قطر/ بيروت لبنان، العدد 4/13، صيف 2015. ص.10.

- في الثورة والقابلية للثورة، المركز العربي للأبحاث والدراسات، الدوحة، قطر / بيروت لبنان، سنة 2014.

- المثقف والثورة، مجلة تبيّن، المركز العربي للأبحاث والدراسات، الدوحة، قطر/بيروت لبنان، العدد 04، ربيع 2013، ص ص.127-142.

[2] ويضيف **مشارة**، في هذه المسافة الحاسمة تكمن خصوصية وظيفة المثقف التي تميزه عن الخبير من جهة، ومن الباحث السياسي او الديني من جهة اخرى، انها الكامنة في الجمع بين ما يفصله نقد العقل البشري، والذي يكتشف حدود ملكاته اعتمادا النظرية والعلمية والجمالية؛ فالعلم واحكامه منفصلان عن قضايا المعنى والأحكام الاخلاقية الحرة، والأحكام الأخلاقية الحرة منفصلة تماما عن ضرورات العقل.

- ويعطي مثالا في من يحاول ان يوحد بين التحليل العقلاني والموقف المعياري كمن يحول المواقف الايديولوجية الى نظريات بديلة من العلم، وان يحول السياسي الى برنامج سياسي بدل جمع المثقف بينهما في وظيفته الاجتماعية، وشرط تمكنه من الجمع يتهيأ هو تحرره من العصبيات التي تحرره.

- ليست المسافة المطلوبة من العصبية هي الخروج عن الانتماء الى الثقافة التي تنتمي اليها الذات المفكرة وموضوع النقد؛ فالانتماء الثقافي شرط المثقف، ولا مثقف من دون ثقافة، كما لا يوجد مثقف عالمي بالكفي مجرداً او كاستقلال لثقافة مهيمنة يبرز المثقف العالمي بسبب هيمنتها وليس بسبب هيمنته هو.

[3] بوزيدي الهواري، بنيات تعايش المثقفين الجامعيين والسلوك السياسي لديهم، المرجع السابق، ص. 84.

[4] عمرو عثمان ومروى فكري، المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانغن، المرجع السابق، ص. 49.

[4] ابراهيم الكوني، عندما نفير ما بأنفسنا يغير الله ما بنا تلقائيا، برنامج محاور، قناة فرانس 24، باريس، فرنسا، تاريخ بث الحلقة 04 جويلية 2022، الحلقة متوفرة على قناة اليوتوب للقناة: https://www.youtube.com/watch?v=1BNcD6GNH1g، تاريخ الولوج والاطلاع: 2022/08/05.

كبير دون ان يضر ذلك بسمعتهم، فالمثقفون الذين جعلوا **ستالين** معبودهم بينما كان يقوم بتطهير الملايين وتضييق الخناق على حرية اولائك الاقل شغبا، لم يفقدوا مصداقيتهم.."[1]

وبذلك فان شرطي وجود المثقف وفعاليته هما الاستقلال والحرية، وفي وجودهما ينتج خطاب مغاير للسلطة "الشمولية" وتاثيراتها السياسية والايديولوجية ويعرض السياسي وخطابه للارتباك[2] وفي الاستقلال الذاتي للمثقفين رسالة اجتماعية خاصة: حماية حق العقل، والوعي في ممارسة نشاطه الطبيعي دون حجر او تقييد*[3]

07-03- الالتزام والملازمة:

المثقف هو الملتزم بقضايا مجتمعه مهما كان موقعه في/او ومن السلطة السياسية، فقد كان **سارتر** اهم من عبر عن التزام المثقفين خلال الثلث الاخير للقرن العشرين، ليجد في انتفاضة ماي 1967 بفرنسا البيئة المثالية لانتعاشه، وتوسعة مدار الاخذين به من المثقفين في اوربا وسائر العالم[4]، سارتر من خلال نظريته في الالتزام رفع المثقف الى مرتبة كاهن العصر، ملزما اياه بان يكون وكيل الضمير الانساني الكوني[5] وفكرة الالتزام عند سارتر هي التي قررت الوظيفة الاجتماعية للمثقفين[6] وسارت رفيقة حياته **سيمون دو بوفوار** (*Simone de Beauoir*) في كتاباتها على هذا الدرب تقريبا*.[7]

و تثار قضية التزام المثقف عند الحديث عن التفاعل الاجتماعي للمثقف، التزامه في ما يتبنى من الرؤى والمواقف، مع ظهور التيار الفلسفي الوجودي على الساحة الفرنسية اخذ لفظ الالتزام مع سارتر معنى آخر* وهو الوفاء لكل ما نلتزم به انفسنا وضحية من اجله، والعبارة التي يستخدمها الوجوديون الفرنسيون للدلالة على الشخص الملتزم هي: "*Un homme engagé*".[8]

---

[1] توماس سويل، المثقفون والمجتمع، اقساط المثقفين العامة وانزهما في حياة الشعوب، ترجمة عثمان الجبالي المنلوثي، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى 2021، ص.ص. 30-31.

[2] سعد محمد رحيم، نعاتة المحرم، المثقف وشبكة علاقات السلطة، المرجع السابق، ص. 24.

[3] عبد الاله بلقزيز، نهاية الداعية، المكرن والمنتج في ادوار المثقفين، المرجع السابق، ص.153.

- * عنوان هذه الرسالة الدفاع عن حرية التفكير والرأي والنشر ضد كل صنوف المنع. وليس هنا الدفاع الا الشكل الخاص لتحقق المثال الثقافي كمثال اجتماعي ذي سيادة ذاتية، وسعه تحقيق الاستقلال الذاتي للمثقفين، هذا الاستقلال الذي هو شرط لقيامهم كفئة لها شخصية اجتماعية، ولمالك ان نلعب دورا من واقع امتلاكها لرأسمال اجتماعي (معرفي) قابل للتوظيف بالمرتز علامات عمومية.

[4] عبد الاله بلقزيز، نهاية الداعية، المكرن والمنتج في ادوار المثقفين، المرجع السابق، ص.ص.170-171.

[5] ليليا بن صويلح، ثقافة، مثقفون، ومجتمع: قراءة سوسيولوجية في ابعاد العلاقة في ما بينها، في صالح هويدي واخرون، الثقافة والمثقف العربي، قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي، دار نينوى، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 2018، ص. 223.

[6] عثي فائق مرعي، المثقف العربي والقضايا الراهنة، دار الابداع، بكريت، العراق، الطبعة الاولى، 2022، ص.08.

[7] سيمون دو بوفوار، المثقفون، حررتين، ترجمة ساري طوق، هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) ودار الآداب، ابو ظبي بيروت، الامارات العربية المتحدة- لبنان، الطبعة الاولى، 2009.

- في كتابات ساطعت الضوء على جماعة من مثقفي اليسار والسجالات بين المثقفين في تلك الحقبة التي اعقبت الحرب العالمية الثانية متسائلة عن الخيار السياسي الانسب للمثقف دون ان يتخلى عن استقلاليته؟ معبرة عن التزام المثقف واعتزازها التي تعتز بكونها مثقفة اذ تقول "*اجعل الا مثقف، وبغيظني ان تجعل من هذه الكلمة شتيمة*" فهمها لمعنى الالتزام.

- هذا الالتزام "من وجهة نظرها" الذي يكاد يكون اوتوبيوغرافيا مكتمل الملامح لقصتها مع الكاتب الامريكي فلسون الغرين، لم تهد روايتها الى رفيق عمرها جون بول سارتر (وان فضلت "الالتزام" بالبقاء الى جانبه حتى نهاية حياتها) بل اهدتها الى نلسون الغرين. وقصتها معه التي استحضرتها في الجزء الثاني من روايتها.

[8] ادريس ملاي، المثقف والسياسة، المرجع السابق، ص. 60.

- ** ذلك ان استعمال لفظ الالتزام لدى الفرنسيين من قبل كان في التعبير عن العلاقة الزوجية، لان ذلك من اعظم الالتزامات التي يلتقيها كل من الرجل والمرأة، وهو اوجبها للاستدامة والمحافظة عليها.

فللمثقف التزامات اولا تجاه نفسه، اهمها العمل الجاد المستمر على تنمية قدراته المعرفية والثقافية فمن علامات موت الثقافة عند الفرد شعوره بالاكتفاء منها، وهو ما يسميه **مالك بن نبي** "كمال العقم" لان المعرفة والثقافة عملية مستمرة، وثانيا تجاه افكاره وايصالها، حيث يجب ان يرعى ويراعي المثقف جوانب مؤثرة في فكرته وفي ابلاغها مثل الحرص على مصالح المجتمع كافة، ثم ان يكون قادرا على التعبير عما لديه من معرفة وقدرة ورؤية وهي القدرة البيانية واهم جوانبها اللغة، كذلك الانفتاح على وجهات النظر الاخرى وكذا الالتزام بوسيلة لارسال رسائله الى المخاطبين (كتبة او تدخلا مرئيا ومسموعا...الخ)، هذا بالاضافة الى القيام بالدور الممكن لا المتخيل فهو يدفه بما يصلح لمجتمعه.[1]

والمسالة ليست الالتزام الموضوعي فحسب، وانما يفترض في المثقف ان يكون ملتزما التزاما لا تخلخله النزاعات والاهواء الشخصية او تؤرجحه الصعاب والعقبات، من ناحية ومن ناحية اخرى يعني الالتزام بالمصلحة العليا للوطن[2] والمجتمع، ثم ان التزام المثقف هو بشكل من اشكال النشاط الذي يختلف عن نشاط فرد اخر، وهو يختلف ايضا عن نشاط المناضل الذي يلزم قضية معينة ويسعى للدفاع عنها، ان التزام المثقف ليس تعبيرا عن مسيرة مواطن عادي، بل المثقف المواطن بين سائر المواطنين، والتزمه يختلف كليا عن مشاركة المواطن السياسية التي تعبرعن ذاتها عبر الانتخابات كحد ادنى، اما المثقف الملتزم فهو المنتمي الى النخبة الثقافية التي تمسك بالسلطة الفكرية،[3] ويعبر المثقف عن التزامه بدرجة اقل عبر النشاطات النضالية الطابع، في حين يظل التعبير اكثر قوة عبر اشكال من النشاط تحيلنا مباشرة الى العلاقة الحميمية التي يقيمها المثقف مع الكتابة، فتكون اشكال الالتزام العينية هي العرائض والبيانات والتواقيع الكبرى[4]

ويعود الفضل **للجابري** في انه قدم لنا تصورا واضحا للمفكر الملتزم في الحضارة العربية الاسلامية، وهو الاسبق،اذ استنبط صورة المثقف من التراث العربي،[5] فيما يدعو **طه عبد الرحمن** الى تجاوز رتبة الالتزام الى الملازمة عند المثقف المرابط، فيعد مفهوم الالتزام في معناه الثقافي ليس مفهوما اصليا، اذ تبناه جون بول سارتر وبين "تدخل المثقفين فيما لا يعنيهم" تعبير مجازي عن الالتزام بقضايا ذات صبغة سياسية وعملية، وقد تلقف المثقفون العرب هذا المفهوم المُغرَي، وخاضوا فيه، ويعد طه عبد الرحمن مرابطة المثقف الائتماني عبارة عن "ملازمة" والملازمة رتبة فوق رتبة الالتزام، فهي اولا اختيار، فيكون المثقف المرابط قد اختار الملازمة باختياره الامانة، وهي ثانيا الثبات في ثغر من الثغور بينما الالتزام هو اعتناق فكرة من الافكار، والثغر الثقافي غير الفكر الثقافي، وثالثا الملازمة ليست عملا سياسيا بمعناه الاحتيازي بينما الالتزام عملا سياسي بهذا المعنى، ورابعا ان الملازمة توجب مرابقة الذات بقدر ما توجب مراقبة الاخر، وخامسا ان الملازمة تفتح الافاق الادراكية بما لا يفتحها الالتزام.[6]

---

[1] محمد حامد الأحمر، مسؤولية المثقف، المرجع السابق، ص.61-64.

[2] أسامة عبد الرحمن، المثقفون والبحث عن المسار، دور المثقفين في اقطار الخليج العربية في التنمية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جوان 1987، ص. 66.

[3] جيرار ليكرك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص.ص.102-103.

[4] جيرار ليكرك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص.ص.103-104.

[5] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، اين هو المثقف النقدي؟ المرجع السابق، ص. 45-46.

[6] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الامة الحالية، المرجع السابق، ص.ص. 202-204.

07-04- المنتج للفكر الصانع للمعرفة السائل المتسائل في المجال العام:

"المعرفة" هي القاعدة التي تميز المثقف عن غيره، ويراد بها ان تكون الاولوية والبروز لديه للتفكير والتخطيط النظري مما يتطلب أمورا أربعة وهي اولها تحقيق معرفة تخصصية تكسبه منهجية علمية، وثانيها استعاب معرفي في المجال الثقافي، وثالث الامور انتاج ثقافي يستثمر فيه تخصصه وتحصيله الثقافي في تحديد مواقف او تقديم اراء او معالجة مشكلات لصالح مجتمعه، ورابع هذه الأمور هو الابداع فالمثقف لا يتحدد بكونه يحفظ ويجمع كثيرا من المعارف، فالابداع هو العملية الاساسية في الثقافة وهو سبيل النهوض بالمجتمع من قبل مثقفيه، اذا الصنعة الفكرية المقصودة هي عمق علمي وشمولية معرفية وفقه لحركة الحياة ومنهجية سليمة وجهد إبداعي يقدم شيئا جديدا نافعا[1] وعليه، وتطبيقا ...فان المقلد يخرج من طائفة المثقفين لانه ليسا مبدعا.

والاشتغال المعرفي من "البضائع"التي يتعامل معها المثقف " بضاعة الافكار، فهو يشتغل بالافكار يقرأها، يفهمها، يستهلكها، يروج لها، ينتقدها، ويمكن ان ينتجها اذا اصبح مؤهلا لذلك، فالافكار تشكل اساسا مهما للمثقف، وبحسب نظرة عامة للمثقف[2] الذي هو "فاعل فكري" في المقام الأول، بما يخلقه من بيئات فكرية أو عوالم مفهومية تتضاعف معها إمكانيات التفكير والتدبير، فهذه هي مهمته الأصلية: ترجمة الواقع إلى إشكاليات فكرية، أو صوغ العلاقات بالعالم صياغة مفهومية، على نحو يمكن استثماره، سياسيا وعلميا، في عقلنة السلطات والقرارات والممارسات، أو في صناعة الأحداث والتعامل الفعال مع الواقع[3] هذا فان قيمة الإنتاج الثقافي أو العلمي أو الفكري لا تكمن في غزارة الإنتاج بقدر ما توجد في نوعية الإنتاج، فلا يهم إن كان الواحد يكتب مقالة أو يؤلف كتابا، وسواء كان يكتب في مقهى مفتوح أو في معقله الأكاديمي المعزول. فلرب مقالة قصيرة تنطوي على حدة في الطرح والتناول أو على صعيد الفهم وأداة المعرفة، في حين أن هناك كتب ودراسات مطولة هي مجرد تراكم لمعارف لا تنطوي على حدة في التفكير أو إغناء للمفهوم.[4]

لكن هذه المعرفة هي المعرفة التي لم تخلق لاجل الفهم فقط، وانما هي المعرفة لاجل التكسير والحسم حسب مقولة **ميشيل فوكو***[5] الذي يرى ان المشكل السياسي الاساسي بالنسبة للمثقف ليس في انتقاد المضامين الايديولوجية التي قد تكون مرتبطة بالعلم حيث يجب الممارسة العملية المصحوبة بايديولوجية صائبة،[6] فوكو الذي يرى ان مجالات المثقف متنوعة ومتعددة، إذ لا لا تقتصر على الجانب المعرفي فقط بل تتعداه إلى المجال الاجتماعي أيضا[7]، فالمثقف إذا تقني

---

[1] عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، المرجع السابق، ص.36

[2] زكي العيلو، المرجع السابق، ص. 68

[3] علي حرب، أوهام النخبة او نقد المثقف، المرجع السابق، ص.148

[4] علي حرب، ، أوهام النخبة او نقد المثقف، المرجع السابق، ص.154.

[5] عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان/ الطبعة الاولى، 1994، ص.31-32.

* فقي المعرفة تتفاعل وتتصارع اهواء ورغبات ومصالح وعلاقات قوى، وفي مسائل "ارادة الحقيقة" وماذا تكون، وكيف تعمل، والى ايمن تؤدي، وما علاقتها بالرغبة بسلطة؟ وكيف تستثمر وتتوزع وتتواصل؟ وكيف تستحوذ على كوضوعاتها، بل كيف تحول الذات الى موضوع؟

" اعمر هرموش، المثقف والسلطة المشتركة في كتابات ميشيل فوكو، مجلة الاستراتيجي للاداب والعلوم الانسانية، جامعة البشير الابراهيمي، برج بوعريريج، الجزائر، العدد الثالث، جوان 2020، ص.158.

[6] دادي محمد، المرجع السابق، ص.43.

للمعرفة، متخصص في نشاط ذهني معرفي، راكم شهرة ونفوذا في مجال تخصصه، اكسبه احترام الناس وتقديرهم رأسمالا رمزيا بتعبير **بيار بورديو** يتجرأ في استثمار رأسماله لا في مجال تخصصه العلمي فحسب، بل في مجال الفعل العمومي أيضا، مجال الممارسة السياسية[1].

ويختلف الدور المعرفي عن الدور الايديولوجي باعتبار ان المعرفة تحرر من الايدولوجيا، بمعنى الابتعاد عن الصراعات التي لا تخدم المعرفة، وانما تؤدي اغراضا اخرى في مجالات معروفة سياسيا ودينيا.[2] مع الاعتراف ان الايديولوجيا تبقى توجه المثقف كما السياسي وان بشكل مستتر وخفي، وهذا **هابرماس** يؤكد استحالة الفصل بين المعرفة والمصلحة مع تسليمه بان المصلحة هي التي توجه المعرفة مستندا الى تجربة نيتشة[3] كما ان المثقف يفقد فاعليته اذا لم يعمل بخصوصيته، والتي تتمثل في الاضطلاع بالدور الخلاق في انتاج الفكر وصناعة المعرفة[4]

وقصر المثقف في كونه يشتغل فقط على الافكار والمعرفة وتجاهل شرط وجود مجال عام كمحدد لمثقف فيه انقاص كبير للمثقف ودوره بل يقصي منذ الانطلاقة فرص النجاح، فمقومة السلطة بالمعرفة والملكات في هذه الحالة يبدو مجرد اضافة اخلاقية، فالمجال العام جد مهم ذلك ان انبثاقه ارتبط بظهور المثقفين في صورتهم الحديثة. وكذلك فان تعريف المثقف دون ربطه بنضاله فيه اجحاف وزيغ عن ضبط التعريف، ذلك ان الكفاح ضد السلطة يستدعي وجود مجال عام يمارس فيه المثقف هذا الدور[5] الذي ينقضي ان توقف فيه المثقف عن طرح الاسئلة وفقد صفته الاساسية وتوقي" دماغيا"، ذلك ان هدفه هو الارتقاء بحياة الناس الى الحرية والصفاء[6] فالمثقف في كل مجتمع هو صمام الامان الذي يحول دون حدوث خرق سلبي يمن الوطن والمواطن، وهذا يعني ان المثقف يحمل مسؤولية ترتقي فوق كل اشكال الثقافة[7]

07-05- التكيف والتكييف المعرفي:

المثقف لا يناقض سلوكه قناعاته الفكرية، فلا يصوغ لمن يتبنى الحرية وحق الناس في التفكير والتعبير عن ارائهم ان يصادر هذا الحق عمليا بالاقصاء، فالمثقف مترفع عن الانسحاق للشهوة المادية كما عند بيتداء يجسد رسالته في حياته كما عند **ادوارد سعيد**، وبغير هذا التكيف العملي مع المستوى الفكري لديه يفقد مصداقيته بصفته مثقفا في مجتمعه.[8]

فيكون المثقف الاكثر دراية ومعرفة وخبرة بتاريخ بلاده ومركبها الحضاري، دراية واسعة بالبنية الحضارية والخصوصية التاريخية التي سمحت بانتاج هذا المجتمع الذي يعيش المثقف فيه، بحيث يمثل المثقف، ينتمي ويحيل ويستحضر في ذاته العلامة التاريخية والحضارية المميزة لهذا المجتمع

---

[1] عبد السلام حيمر، في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ص.206

[2] زكي الميلاد، المرجع السابق، ص. 69

[3] يورغان هابرماس، المعرفة والسلطة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، القاهرة، مصر، ص.24

[4] علي حرب،، ص.145.

[5] هشام عمر النور، المثقف والسلطة في النظرية النقدية، جامعة النيلين، السودان، ديسمبر 2007، ص.04.

[6] احمد ابو زيد، العلاقة بين فكر المثقف وقبضة السياسي، الدبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009، ص.ص.42،43.

[7] محمد سعيد، المثقف والسياسة، المساقات وتعدد الادوار، الدبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009، ص.ص.46-47.

[8] عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، المرجع السابق، ص.37

الخاص ذاته، دراية واسعة مطلعة بالواقع الاجتماعي الثقافي لبلاده من جهة، مع معرفة بالوضع السياسي لها، وكذلك دراية كافية بوضع العالم.[1]

ثم ان المعرفة سلطة، وقوة المعرفة بوصفها سلطة، اثرت وتؤثر في المصائر البشرية، والسلطة لم ولا تحكم بذاتها الا باستغلال من "يحملون جزء من المعرفة" فتُدرج معرفتهم في صياغة غاياتها، هذه المعرفة التي تخشى السلطة منها على سلطتها، فيما يشفع **فوكو** للمعرفة وان كانت تملك السلطة فهي ليست، والسلطة ان كانت تنتج المعرفة الا انها ليست معرفة، فالسلطة والمعرفة تقتضي احداهما الاخرى، فلا توجد علاقة سلطة دون تأسيس مناسب لحق المعرفة، ولا توجد معرفة تفترض ولا تقيم لذات الوقت علاقة سلطة.[2]

فيكون المثقف مثقفا إن اجاد بل يجب عليه اجادة تكييف ما يحمله وما يدفعه وما يقتضيه دوره ورسالته، فيكون حاملا لرؤية وصاحب الرسالة، رؤية تشمل على منظومة مفاهيم في تفسير الوجود والكون والإنسان، والمهم بالنسبة للمثقف ليس مجرد انتمائه للرؤية او اعلانه بها، ان المهم هو ان يكون تبنيه لها مرتكزا على قناعتة بها، وبقدرته على تحقيق النهوض لمجتمعه، وان يكون واعيا بها، وان يستثمرها في جهده الثقافي.[3] والمثقف الذي يصفه "**كروسيه**" بصوت الضمير وحارس المبادئ في عالم الرياء السياسي[4] هو قبل ذلك حامل لهذه المبادئ.

07-06- الواقعي نقدي النزعة، المصدع بالحقيقة:

للمثقف ميدان، وميدانه مجتمعه، ومجاله الفكري والعملي، مرتبطا بهذا الميدان من خلال قناتين: الأولى التصور الصحيح والشامل والمتماسك للواقع الاجتماعي بكل ابعاده لتتشكل لديه صورة سليمة متكاملة عن الواقع*[5]،فهي الوعي الاجتماعي وفقا لتسمية **هشام شرابي**[6] وما ينبغي التأكيد عليه حتى يمكن تحقيق التصور السليم لابد للمثقف من أمرين هما: المعايشة الاجتماعية المباشرة، واجراء الدراسات الميدانية مع استيعاب الدراسات المنجزة عن مجتمعه، أما القناة الثانية فهي الجهد العملي في الواقع الاجتماعي لإصلاحه والنهوض به، وعليه، فيكون المثقف في حال تواصل ايجابي مع مجتمعه.

وتُعد النزعة النقدية من المكونات الاساسية لشخصية المثقف، مما اختلفت هويته ومرجعيته وانتماؤه، هذه النزعة لها علاقة وثيقة بطبيعة وظائف المثقف ومهامه وعلائقه، وهي التي تميزه عن باقي الفاعلين في المجتمع، كما انها الصفة التي لا يُقرر للمثقف التخلي عنها، ومتى ما تخلى عنها فكأنما تخلى عن شخصيته كمثقف.[7]

والمثقف ليس حمال طبل للسلطة، ولا منوما للمجتمع يبشره دائما بأنه أتى سكت وتبع قادته فهو على الصراط المستقيم، ولكنه يراقب الانحرافات ويقدح الحسنات، فتصيبه عاقبة النقد للناس وللسلطة

---

[1] عادل عبد الله، المثقف السياسي...بين تصفية السلطة وحاجة الواقع، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2008، ص. 29.

[2] انور هرموش، المثقف والسلطة المشتركة في كتابات ميشيل فوكو، المرجع السابق، ص.152.

[3] عبد الرحمن بن زيد الزيدي، المرجع السابق، ص.37.

[4] نديم البيطار، المثقفون والثورة (الانتلجنسيا كظاهرة تاريخية)، دار بيسان، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2001، ص. 147.

[5] عبد الرحمن بن زيد الزيدي، المرجع السابق، ص.39.

- * فالحكم على الشيء جزء من تصوره" وفقا لقواعد العلم، والتصور هو المنطلق فسلامته مؤذنة بسلامة الحكم.

[6] هشام شرابي، المجتمع

- حيث يقول هشام شرابي:" الوعي الاجتماعي هو الذي يمكن الفرد من رؤية المجتمع وقضاياه من زاوية شاملة وتحليل هذه القضايا على مستوى نظري متماسك"

[7] زكي الميلاد، محنة المثقف الديني مع العصر، المرجع السابق، ص.85.

وللمتنفذين، وهنا يكون أمينا وموثوقا حين يكون بصيرا ومنتقدا، ومؤيدا لما يؤمن بأنه حق، حي الضمير في الاعتراض على المظالم، ويذكر الناس أفرادا وجماعات بمسؤولياتهم تجاهحياتهم، أما إذا حمل طبل الوزارات والمتنفذين فلا شك أنه سيصبح وسيلة دعائية مضرة بالمجتمع.[1]

ويضيف **سارتر** يضيف مع الالتزام فيفضي- على الوعي النقدي اهمية كبيرة، وجعل منه مداومة للمثقف[2] ومعنى النقد في هذا هو ان المثقف يستنبط النقد لا الاحتقار الذي لا تليق بالمثقف[3] فالمثقف دأب على البحث المستمر المستمر في ماهيته ودوره فوظف لذلك اداته النقدية، واستقصاء للعلاقة الحيوية للمثقف والثقافة كما بين المثقف والحياة والانسان، واول ما رسخ بعد دريفوس في الممارسة الفكرية ان المثقف رجل نقدي يسعى لكشف الحقيقة ويدافع عن المظلومين، وضمن هذه الممارسة انكشف الاستخدام على مواقف المفكرين في مناصرتهم المضطهدين[4] كما انه على المثقف الدخول في عملية نقد للثقافة السائدة بغية تخليصها من نماذج سلوكيات وانحرافات تصورية تحول بينها وبين تحقيق قيمها ومثلها العليا على ارض الواقع[5]

والنقد قدرة وفعلاً عنصر مهم في شخصية المثقف، حتى ان بعض الدارسين عرف المثقف بانه الشخص الناقدكما هو الحال عند **جمال الدين الافغاني** *[6] وبالنقد يمارس المثقف ويتواصل مع ادواره المعرفية والعملية، فالنقد يمنح مجمل الحياة حيوية، ويحرك الاحوال الاجتماعية بعمومها نحو الامام، ويعمل على زعزعة و"استقرار" الثقافات والافكار الراكدة، ويمهد لتطوير ثقافي يعيشه المجتمع، فمن دون النقد يفقد المثقف مقوما مهما من مقوماته، فلا يمكن فصل النقد عن الوعي[7] فالمثقف النقدي هو المثقف النزّاع الى الشك في المنطلقات والبداهات التي تعرض عليه نفسها امام وعيه[8] او كما يطلق عليه **فانون** "بوقا غير نقدي" "الانتهازي" المثقف الناطق بايديولوجيا مانوية*[9] **فانون** الذي عرفه سارتر للمجتمع الاوربي بوصفه المثقف الناقد[10] فانون الذي وفي كتابه "معذبو الارض" تناول عدة مفاهيم عن الثقافة الوطنية واهمية النزعة النقدية تتبع تاريخ النضال المناهض للاستعمار.[11]

---

[1] محمد حامد الأحمر، مسؤولية المثقف، المرجع السابق، ص.85.

[2] سيجون دي بوفوار، مراسم الوداع، حوارات مع جان بول سارتر، ترجمة قاسم المقداد، دار التكوين ودار اوغاريت، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 2021، ص. 06.

[3] فريدريوك شلايرماخر، عن الدين، خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمة اسامة الشحماني (عبد الجبار الرفاعي في تقديمه الكتاب)، مركز دراسات فلسفة الدين و دار التنوير، بغداد – بيروت، العراق، لبنان، الطلعة الاولى، 2017، ص.13.

[4] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، اين هو المثقف النقدي؟ المرجع السابق، ص. 15. وص.24.

[5] لسوي صالي، الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012، ص.76.

[6] عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، المرجع السابق، ص.40.

* فالبس من خليفة المثقف الركون الى المهادنة والولاء الصدر الحس النقد لديه ونزعة الرضا العام لسلطة الدولة او لسلطة الحضارة السائدة او لضغط فكري زمني او لما يرضه الجمهور او لأهواء سياسية او غير ذلك، فالنزعة النقدية مطلوبة في المثقف، مع اختلاف بين المثقفين بحس رؤية كل منهم.

[7] زكي الميلاد، المرجع السابق، ص. 70

[8] عبد الاله بلقزيز، نهاية الداعية، المكان والمستنبع في ادوار المثقفين، المرجع السابق، ص.159.

[9] إيمل سي بونسون، فانون الضيقة بعد – الكولونيالية، ترجمة خالد عايد أبو حديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر-لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2013، ص. 271.

- **المانوية** *Manichéisme*: مذهب ينتسب الى ماني الفارسي (..)، مذهب ثنائي...يدعو الى الايمان بعقيدة ثنوية تواجها الصراع بين النور والظلام.

[10] غلام عباس توسلي في تقديمه لكتاب علي شريعتي: مسؤولية المثقف، ترجمة ابراهيم الموسوي شتى، دار الامير، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2007، ص.26.

[11] احمد عبد الحليم عطية، ما بعد الكولونيالية في ما بعد الحداثة، قراءة في الخطاب الجزائري، مجلة الاستغراب، 2018، ص. 175.

ويبرز المثقف الناقد كمشروع تصويبي دائم الغليان والاشتغال، وهو الأشد شجاعة من بين كل أصناف المثقفين وهو في أكثر الحيان الاكثر "خسارة"، فتعاديه السلطة ويتحاسل عليه المجتمع، لكن قوته المعنوية المتراكمة عبر عدم خضوعه هي رأسماله الكبير الذي بتراكمه يخلق النموذج ويخلق التغيير.[1] وان بتموقع المثقف في مقام نقدي ازاء السلطة هو دور ملزم للمثقف لا يخلو من المخاطر[2]

وهو بنقده الشجاع والمستديم لـ "المؤسسة" يتحول إلى نبيل كبير لا تقوى المؤسسة نفسها على ابتلاعه أو محاربته[3] فللمثقف برمزيته وسلطته المعرفية دورا بارزا في دفع المسار السياسي والاجتماعي الى الامام او تعويقه، من خلال التاثير في تركيبة المجتمع ومؤسساته وقيمه وانماطه وسلوكه من خلال تفعيل ادواره المفترضة في التحولا التاريخية الكبرى، وفي مقدمتها الوظيفة النقدية التي تجعل منه ضمير امته ومرآتها خصوصا عندما ينخرط في الشان العام توجيها وتاثيرا، وليس بالضرورة تدبيرا وتسييرا.[4]

كما ان هذا الحس النقدي والممارسة النقدية تمتد حتى على ذهنية المثقفين التي هي الاخرى احيانا قد تتحول الى ذهنية "تقليدية حسب تصنيف وتوصيف **غرامشي**" تحتاج الى من يعيد النظر في نظام تصوراتها التي تشكل خطابها الثقافي،[5] فالنقد البناء يحتاج الى رافعة اخرى كي تتطور الحياة الثقافية وهي البناء، فلا يتصور ان النقد هو كل شيئ فلا بد من عملية نقد تتبعها عملية بناء فنقد فبناء جديدين، وهكذا فالبناء دون نقد يفقد مبررات حضوره بمرور الزمن، ولا تقدم لمجتمع بنقد من دون بناء[6] فالمهمة الاساسية للمثقف هي قول الحقيقة وفق منطلقات صارمة، لا تخرج عن نطاق العقل ومعاييره، وغاية المثقف بناء الحقيقة وقولها بشجاعة.[7]

يفهم **زكي الميلاد** قيام نقدية المثقف من خلال بعدين: البعد الذاتي ويقصد به ان لا يحكم المثقف نوازعه الذاتية في مواقفه النقدية، ويقصد بالبعد الموضوعي ان تتصف مواقفه النقدية بالشروط الموضوعية التي تطابق الواقع ومقتضيات الزمان والمكان، ويضيف شرط اخر الذي يصح ان يكون قيدا للنقد وهو شرط العلم، بوصفه الصفة والحقل والمكون الذي ينتسب اليه العالم والمثقف[8].

ثم ان النقد يدخل ضمن ممارسة المثقف لمقوماته المكتسبة وتطبيقها ميدانيا، من خلال ابراز مقوماته الثقافية بشكل علني وصريح مع القدرة على ممارستها بقناعة ذاتية وجرأة ادبية مع تواضع جم.[9]

---

[1] خالد حروب، غلاف ادوارد سعيد لكن بقي نموذج المثقف الناقد، صحيفة الاتحاد، الامارات العربية المتحدة، العدد 10314، ليوم 2003/10/01، الموقع الالكتروني: https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/436/، تاريخ الاطلاع 2022/02/20، الساعة:14.45.

[2] علي فلاق مرعي، المثقف العربي والقضايا الراهنة، دار الابداع، تكريت، العراق، الطبعة الاولى، 2022، ص.16.

[3] خالد حروب، غلاف ادوارد سعيد لكن بقي نموذج المثقف الناقد، المرجع نفسه.

[4] * قوته الأخلاقية والمعنوية تكسر جبروت القوة الباطشة مهما بدت عاتية، والمؤسسة هنا ليست النظام السياسي القائم فحسب، على رغم أنه أكثر تمثيلاتها وحشية، بل هي أيضاً القيم الفاسدة التي تعشعش في المجتمع على دفاع المثقف ذاته.

[5] سعيد الغيور، المثقف العربي والوظائف المتقدمة في ثورات الربيع العربي، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الاولى ، 2017، ص.399.

[6] حيدر علي محمد، اشكالية المثقف عند غرامشي، المرجع السابق، ص. 123.

[7] زكي الميلاد، المرجع السابق، 71.

[8] رشيد المشهور ويوسف حوش، المثقف والسلطة: علاقة حياد ام انحياز؟ المرجع السابق، ص.14.

[9] زكي الميلاد، محنة المثقف الديني مع العصر، المرجع السابق، ص.93.

[10] عمر خليل العمر، عن اجتماع المثقفين، المرجع السابق، ص.30.

هذا مع ضرورة التمييز بين النزعة النقدية والوظيفة الإعلامية للمثقف، ذلك انه يمكن الادعاء بممارسة النقد لكنه في الواقع يؤدي دورا "اعلامياً"*، او انه يرى ان مصلحته تتطلب هذا التماهي، وأحيانا يقع المثقف في فخ "عدم الصدق مع النفس" فكلامه ينبئ انه ضد المحسوبيات أو الوساطات والرشا ولكنه يمارسها واقعاً[4] واقعاً[1] هذه الفئة "الاعلامية الدعائية" الذين سخروا مؤهلاتهم ومواهبهم لتلميع رموز السلطة كتب عنهم **ريجيس ديبراي** تحت عنوان " المثقفون والنفوذ في المجتمع الفرنسي" مبرزا كيف يؤثر نفوذ السوق الراسمالي بشكل ثري على اقلام المثقفين وعلاقتهم بالسلطة،[2] كما وعندما يقترن الفكر بالنظام القائم يتعرض – هذا إن لم نقل ينحسر – إلى فقدان هذه التصورات المستقبلية والأبعاد النظرية الجامعة والبعيدة المدى التي تترتب عليها والى الانشغال بمشاكل جزئية منفصلة ومحدودة يضيع فيها، ما كان سابقا نظرة جامعة يتحلل إلى مشاكل حسية..."[3]

والنقد ليس في اتجاه "خارجي" فقط، بل هو كذلك تعريض المثقف للنقد الذاتي في الاتجاه "الداخلي" او كما يسميه **بلقزيز** بـ" الطليعة المعرفية" وعمل زمرة المثقفين التي تسلحت بالشجاعة الاخلاقية، فعرّضت لسلطة النقد مجمل معمارها الفكري، وتشكل – وبكل المعايير- طليعة معرفية جديدة يحتاج اليها الحقل الثقافي العربي لاعادة بناء عمرانه المدمر.[4]

وفشل المثقفين في اداء ادوارهم النقدية تدفع الى بروز الاستبداد والديكتاتوير، وفي هذا يقول الاستراكي البريطاني **هارولد لاسكي** (*Harold Laski*):" ان فشل المثقفين الاطاليين هو الذي سمح لموسيليني ان يختلس طريقه الى السلطة، وفشل المثقفين الالمام هو الذي سمح لهتلر باقامة امبراطوريته القبيحة، وفشل المثقفين الفرنسيين بعد 1919 هو الذي خلق الاوضاع التي ادت الى سقوط فرنسا عام 1940."[5]

ومنه فالتصاق النقدية بالمثقف باعتبار ركن من اركان اكمال صفة ووظيفة المثقف ويكون بذلك جدير بوصف المثقف، وبالتالي فالمثقف هو ذلك الذي لا يرضى ان يكون شاهدا بل فاعلا ايجابيا متمرسا في قضايا المجتمع واحداثه، فاعلا عضويا حسب توصيف **غرامشي**، انموذجا للشجاعة حسب **جوليان بيندا**، او حتى نموذجا للمثقف الفطن والتفكير الواضح الرؤية عند **الجابري**، والملتزم عن بوردي واو مثالا للوعي الشقي حسب **هيغل**، في مقابل هذه الكلمات التي تعبر عن المثقف الرسولي النقدي ظهرت كلمات اخرى للاشارة الى المثقفين السلبيين، ومنهم: مثقف السلطة، وفقهاء السلطان، والمثقف الطائفي...الخ.[6]

07-07- الجد والاجادة مع الالتحام بالمجتمع:

لا يكون المثقف مثقفا من دون تحديد هدف معين يسعى لتحقيقه كتنوير او محاربة فساد او هيمنة او استبداد...، فارتباط المثقف بقضية يرى انها تستحق العمل لاجلها هو حقيقة يمارس دورا "نظاليا" وليس بالضرورة ان هذا الفهم للنضال يكون بنفس معاني ومضامين متوارثة سابقة، فاي مثقف دون قضية يفقد

---

[1] زكي الميلاد، المرجع السابق، ص.ص. 102.101.

- * فأحيانا يمارس المثقف دورا إعلاميا لأنانه لا يقل عن وظيفة "وزارة الإعلام والمؤسسات التابعة لها" فيدعي المثقف انه يقف موقفا نقديا، فنجده مثلا ينتقد العائلية/القبلية/العشائرية/الطائفية..ولكن قد تمارس عليه ضغوطا من مجتمعه فيتماهى معها.

[2] عن: حسن خليل العمر، علم اجتماع المثقفين، المرجع السابق، ص.57.

[3] نديم البيطار، المثقفون والثورة، المرجع السابق، ص.85.

[4] عبد الاله بلقزيز، نهاية الداعية، المكان والمنبع في ادوار المثقفين، المرجع السابق، ص.ص.109-110.

[5] نديم البيطار، المثقفون والثورة (الانتلجنسيا كظاهرة تاريخية)، المرجع السابق، ص. 114.

[6] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، اين هو المثقف النقدي؟ المرجع السابق، ص. 36.

قيمته كمثقف، هذا لا يعني التزاما ايديولوجيا سيئا بل مسؤولية تجاه الذات والمجتمع، فكل مثقف يحركه عدد من الافكار والقضايا، وكل مثقف يحمل مثل هذه الهواجس لكن اشكالية ذلك تكمن في تعامل المثقف مع افكاره وذاته والاخرين.[1]

ثم انه من اهم العوامل التي تيسر للسلطة الحاكمة الضغط على المثقفين عجز هؤلاء عن تحقيق الالتحام العضوي بين عطاؤهم الثقافي وبين مطالب المجتمع، ذلك الالتحام الذي من شانه اذا توافر ان يخفف او يقضي على مقاومة السلطة للمثقفين وان يقرب بالتالي بين عوامل التغيير الثلاثة الكبرى: السلطة السياسية والمجتمع والمثقفين[2]، ومن اسباب عدم عضوية المثقف في المجتمع هي التي ترد في اغلب التحاليل والاراء التي تردها الى التمايز الطبقي وعدم القدرة على افراز المثقف العضوي، والى طبيعة السلطة السياسية وضيق المجتمع المدني في مواجهته الدولة ومؤسساتها الرسمية بما في ذلك من خنق لحرية الفكر والتعبير*.[3] هذا لا يمنع من تشارك المسؤولية بين المثقف والمجتمع، فالمسؤولية لا تبقى على المثقف وحده رغم الاعتراف انها تقع عليه اولا، فمادام المثقف قد حمل رسالة الثقافة فلزام عليه ان يحمل امانة المجتمع، وما يضعه المجتمع من عقبات في وجهه يجب ان يزيد في عزمه، فمن هنا تاتي قدرة الطليعة الثقافية على التغلب على ضغوط المجتمع، وبتعبير اخر نستسقيه من ماركوز بان الاخلاص للثقافة يستلزم "الانتماء"ن الانتماء الى حقيقة يؤمن بها المثقف، حقيقة شخصية وجماعية يدافع عنها حتى الموت، ويوجه سلوكه وفقا لتلك الحقيقة.[4]

فلا يجب على المثقف السكوت، فسكوته ليس من ذهب وفقا لوصف **أمين الزاوي** الذي يعرف سكوته بالذي "يشد العصا من الوسط" هذه الوسطية التي هي انتهازية فكرية وثقافية وسياسية تسود في البلدان التي تغيب فيها الديمقراطية وتنتفي فيها ثقافة الاختلاف والتعددية، وكلما سكت المثقف ساعة عظم السلطان سيفاء واصفا الزاوي هذا المثقف بالمثقف "القدري" المرادف للباحث عن "العلف".[5]

08- المثقف: القاب و متشابهات:

يتناول المثقف المعاصر الكثير من المسائل، وتتفاوت هذه المسائل من مثقف الى اخر، فانشغالته كثيرة وممتدة، وفي هذا الامتداد قد يتقاطع مع غيره من الفاعلين الاجتماعين او الشرائح الاخرى في المجتمع[6] كما يتملامس المثقف كمفهوم ومصطلح مع الكثير من المفاهيم والمصطلحات والوظائف، فينشأ تداخل وانجذاب احيانا وتنافر وتباعد احيانا اخرى، مع بقاء الخلط فيما بينها، مما يجعل الفصل بينها امر ذو اهمية منهجية واجرائية، فنجد بعض مثل هذه المفردات

---

[1] زكي الميلاد، المرجع السابق، ص. 71-72.

[2] عبد الله عبد الدائم، عطاء المثقف العربي: المثقف العربي وضغوط المجتمع، في كتاب: المثقف العربي همومه وعطاؤه، ص.154.

[3] الطاهر لبيب، العالم، المثقف والانتلجنسي، في كتاب: الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، رقم 10، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، ديسمبر 1992، ص. 28 وفي:الانتلجنسيا العربية، مجلة الوحدة، الرباط، المملكة المغربية، جانفي 1988، ص.ص 99-111.

* ولا شك ان لهذه الاسباب مجتمعة دورا اساسيا في الحد من قدرة المثقف الجديد على توثيق الصلة بالفئات الشعبية التي يتحدث خطابه عنها، باسمها وعوضا عنها، مع اعتقاده انها تسمعه

[4] عبد الله عبد الدائم، عطاء المثقف العربي: المثقف العربي وضغوط المجتمع، المرجع السابق، ص. ص. 169-173.

[5] أمين الزاوي، سكوت المثقف ليس من ذهب !، من يخاف على ان تستيقظ الفتنة فهو المستفيد منها!، جريدة الاتحاد، جريدة عربية، بتاريخ 29 سبتمبر 2022 ، https://www.independentarabia.com، تاريخ الولوج والاطلاع: 29 سبتمبر 2022، الساعة: (11:30).

[6] زكي الميلاد، المرجع السابق، ص. ص.24-25.

والمصطلحات القريبة والمشابهة كالعالم والمفكر والفقيه والانتلجنسيا، الكاتب والكتبة، المتعلم، الباحث، الخبير والشاعر التكنوقراطي.

01-08- العالم والمفكر:

يلاحظ المتتبع لمحاولات تحديد مفهوم المثقف، ان ثمة تداخلا بين تعريفي كل من المثقف والمفكر، وهو تداخل يحدث لبسا وتشويشا، من شانها ان يجعلا منهما وجهين لصورة واحدة، سيما انهما اشتركا في معظم التعريفات بامتلاك كل منهما للمشروع الثقافي، وتمثل الثقافة والمشاركة في انتاجها وانتاج الرموز والدلالات.[1] فنجد من يعمم مفهوم المثقف ليشمل جميع منتجي الافكار وناشريها وحملتها ومستهلكيها[2] ومنهم من يميز بينهما.

يميز **سارتر** بينهما، ويعطي مثالا عند حديثه عن التصور الشائع للمثقف، فيميز بين العالم والمثقف، اذ يرى ان كلمة مثقف لا تطلق على العلماء الذي يشتغلون في حقل انشطار الذرة لتطوير اسلحة الحرب وتحسينها[3] فيقول:" ان صفة المثقف لا تطلق على علماء يعملون في حقل انشطار الذرّة لتطوير اسلحة الحرب الذرية وتحسينها: فهم محض علماء، لا أكثر ولا اقل، لكن اذا ما انتاب هؤلاء العلماء انفسهم الذعر لما تنطوي عليه الاسلحة التي تصنع بفضل جهودهم وابحاثهم من طاقة تدميرية، محذرين الراي العام من استخدام القنبلة الذرية، غدوا من فورهم مثقفين"[4]

وفي الاتجاه الغرامشي نجد **بوتمور** يعتبر المفكرين يتشكلون من الفئة الاجتماعية "التي تسهم إسهاما مباشرا في خلق الأفكار وانتقالها ونقدها.[5]

وبذلك العالم في بحثه لا "يعلق" مسؤوليته كمثقف حيال الانسانية والمجتمع، تتوسط مسؤوليته علمه وعالمه ويتحول الى مثقف مناصر على توظيف نتائجه وربطها بالحاجة البشرية مقدما مضمونا انسانيا يحوله الى وعي معيار للحقيقة[6]

ونجد **شريعتي** يميز بين المفكر والمثقف، ويقصد بالمفكر هو الانسان الذي يقوم بالفكر كعمل وحيقث ان ادوات عمله الاجتماعي هي عقولها ومعلوماتها واختصاصها[7]. فالمفكر بمعناه الاصطلاحي "صفة لفكر انسان ما"، اما المثقف بمعناه اللفظي فهي " صفة لعمل انسان ما"، ومن هنا فبعض المستنيرون هم من اهل الفكر، وبعضهم لا ينتمي اليهم كمجموعة مصنفة، وعلى العكس فبعض اهل الفكر مستنيرون وبعضهم لا يتمتعون بهذه الصفة.[8]

---

[1] صالح هويدي، تقاطعا ومختلفا، الحاجة الى اعادة صياغة المفاهيم والمقاربات، في صالح هويدي واخرون، الثقافة والمثقف العربي، قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي، دار بترى، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 2018، ص. 272-273.

[2] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، اين هو المثقف النقدي؟ المرجع السابق، ص. 28.

[3] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، اين هو المثقف النقدي؟ المرجع نفسه، ص. 27.

[4] جان بول سارتر، دفاعا عن المثقفين، المرجع السابق، ص.12.

[5] ت. ب. بوتمور، النخبة والمجتمع، تر. جورج طعمة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، ص 71.

[6] زهير توفيق، المثقف والثقافة، مكتبة الاسرة الاردنية، الاردن، عمان، 2015، ص.32.

[7] فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، فكره ودوره في نهوض الحركة الاسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته، المرجع السابق، ص.76.

[8] علي شريعتي: مسؤولية المثقف، المرجع السابق، ص. 53.

شريعتي الذي يقول عنه في هذا الخصوص **زكي الميلاد** انه أقام مقاربته النقدية بين المثقف والمفكر، على أساس الفصل بين المفكر والمثقف من جهة، وعلى أساس الربط بين المثقف والعالم من جهة ثانية مرتكزا في ذلك على خلفية نسقية تتصل بالتحليل الاجتماعي "[1] فيما تُحدد زكي الميلاد مقاربته في أن المفكر يتميز على المثقف من ثلاث جهات، من جهة الزمن، ومن جهة الذاتية ومن جهة الابتكار الفكري**."[2]

كما يميز **علي حرب** ويفرق بين المثقف والمفكر، فالاول عنده يهتم بحراسة الافكار والهويات وينشغل بمقاومة "الممنوعات"، اما المفكر فانه يركز اهتمامه على" الممتنعات "من داخل الفكر نفسه ومن هنا فهو يتوجه دوما نحو افكاره بالنقد والفحص،لجعل العصي ـ ممكنا والاكفهوم معقولا، وتلك هي مهمته وميزته[3] ثم يضيف ان المثقف يهتم بهويته الفكرية أكثر مما يهتم بمعرفة الوقائع وصنع الحقائق، فيحين ان ما يهتم به المفكر هو اشكالية المعرفة وتجديد ادوات الفكر، سواء بابتداع طريقة مغايرة في التفكير او بفتح اسئلة جديدة تعيد صياغة اشكالية الفكر، وبصفته كذلك منتجا للافكار فهو يقاوم الغزو الثقافي بغزو مضاد[4]

ووجد **علي حرب** أن حديثه النقدي عن المثقف لا تكتمل فصوله، من دون الإشارة إلى المفكر الذي يمثل عنده صورة مغايرة لصورة المثقف، وعده نموذجا بديلا ومفضلا عنه، مكونا بذلك نظرية يكاد ينفرد بها في المفارقة بين المثقف والمفكر، في هذه النظرية ارتكز حرب على فكرتين تفسيريتين هما: الممنوع والممتنع*، وحسب شرحه لهذه النظرية ضبطا وتحديدا، يرى أن المثقف بوصفه يدافع عن الحقوق، ويناضل من أجل الحريات، فإنه يمارس نقده على جبهة الممنوع، أي ما يمنع من خارج، سواء بسبب المحرمات والضغوطات الاجتماعية، أو من قبل السلطات المختلفة السياسية أو الدينية وحتى الأكاديمية، أما المفكر بخلاف المثقف أو عكسه، فهو يركز نقده على جبهة الممتنع، ولهذا فهو يهتم في نظر حرب بتفكيك العوائق الذاتية للفكر، كما تتمثل في عادات الذهن، وقوالب الفهم، وأنظمة المعرفة، وآليات الخطاب**، ويقترب حرب من جهة المشروعية، ويرى أن مشروعية المثقف تتحدد في أن ينطق بالحقيقة ويدافع عن الحقوق والمصالح والحريات، أما مشروعية المفكر فهي تتحدد في القيام بنقد المثقف، خاصة بعد أن فقد هذا الأخير أسلحته، وأصبح يشكل وجها من وجوه المشكلة، ومظهرا من مظاهر الأزمة في حياة المجتمع، وعلى مستوى دورة الثقافة والفكر***."[5]

---

[1] زكي الميلاد، بين المثقف والمفكر.. مقاربتان ومناقشة، الجزء الثاني، اليوم، الأحد 19 شوال 1437هـ/ 24 يوليو 2016م، العدد 15745.

- * هذه الخلفية النسقية المتصلة بالتحليل الاجتماعي قررها شريعتي بقوله: إن المفكرين خلافا للمثقفين ليسوا جماعة متميزة ذات قاعدة اجتماعية متميزة. فهم من الوجهة الطبقية الاجتماعية لا ينتمون في مقابل الجماهير أو الشعب أو أعوام الناس أو بإزائهم، لأن الفكر المستنير صفة معنوية بارزة في الإنسان وليس شكلا اجتماعيا متميزا، وليس من اللازم في نظر شريعتي أن يكون المفكرون متعلمين وعلماء.

[2] زكي الميلاد، بين المثقف والمفكر.. مقاربتان ومناقشة، الجزء الثاني، صحيفة اليوم، الرياض، المملكة العربية السعودية، الأحد 24 جويلية 2016، العدد 15745.

- ** من جهة الزمن وكون أن المفكر هو صاحب تجربة فكرية وثقافية طويلة وعادة ومعمقة، ومن جهة الذاتية وكون أن المفكر هو من يتحدث عن ذاتيته وليس عن ذاتيات الآخرين، بخلاف المثقف الذي تتقلص فيه مثل هذه الذاتية، ومن جهة الابتكار الفكري والثقافي فالمفكر يعرف بالابتكار، الصفة التي لا تعد شرطا في المثقف، لكنها تعد شرطا في المفكر

[3] علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطلق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، المغرب لافتصي – لبنان، الطبعة الاولى 1998، ص.142.

[4] علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المرجع السابق، ص ص.89-90.

[5] زكي الميلاد، المثقف والمفكر بين الممنوع والممتنع، صحيفة الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 17923، ليوم 20 جويليا 2017، المقال متوفر على الموقع الالكتروني لزكي الميلاد: http://www.almilad.org، تاريخ الولوج: 09 مارس 2022، الساعة: 09.30.

اما الجابري فمن الذين يكاد يطابق بين المثقف والمفكر فهو الذي يعدهم كل من يشتغل بالثقافة ابداعا وتوزيعا وتنشيطا ويرمز هنا للثقافة بوصفها عالما من الرموز يشمل الفن والعلم والدين.[1]

08-02- الفقيه:

في بادئ الامر لابد ان نلحظ تلك المنزلة المميزة التي يحتفظ بها الدين للمثقف العالم باصطلاح الشارع المقدس، فالمثقف هو القادر على الاستفادة من عقله استفادة حقيقية تقوده الى الانفتاح على حقيقة التوحيد والتسليم به.[2]

في الغرب، يعتبر البعض انه "ربما" يكون المثقف هو الذي ورث رجل الدين، بل ربما ايضا الانساني صنيع النهضة، وفي وقت ما اعتبر **غرامشي**ـــ رجل الدين في كنيسة العصور الوسطى بمثابة الشكل الاول من الانتلجنسيا، وبخلاف ذلك اعتبر بيندا المثقفين بمثابة "رجال كهنوت" خانو الدعوة التي اعطيت لهم[3]

اما في العالم الاسلامي فلن احدى السمات البارزة فيه هي الحضور الدائم للعلماء الفقهاء فهم يحتفظون بشرعية ما على الاقل، حتى لو فقدوا موقع النفوذ،[4] وان كلمة "الفقه" هي الكلمة التي اتخذت مكان الثقافة في المنظومة الاسلامية، وكان بامكان كلمة "الفقه" ان تصبح الكلمة التي تعادل الثقافة عند الاوربيين، وتقاربها في الحكمة والرموز والدلالات.[5]

وكان الفقيه في فترات متفاوتة من التاريخ الاسلامي مُوليًا لملامح مثقف عضوي، وهذا ما دفع **عزمي بشارة** الى معارضة وتفنيد القول القائم على اعتبار التوتر بين كتبة السلطان والفقهاء في العصور العباسية المتاخرة انجب مفهوم الثقافة، مؤكدا ان الفقه انجب في فترات كثيرة مثقفا عضويا وضع مواقف عضوية ضد السلطان وحاول ان يوقف الاستبداد، هذا الجانب الفقهي الاسلامي يرى فيه بشارة له بعد ثقافي نقدي، مُنبها الى التوتر الاساس هو التوتر بين حسابات موازين القوى وحسابات منظومة القيم.[6]

- * المنسوع يكون متصلا بالخارج، والمنتج يكون منفصلا بالداخل، رابطا المثقف حضريا وتعيينا بفكرة المنسوع، ورابطا المفكر حضريا وتعيينا بفكرة المنتج.

- ** عمل نحو يتيح للمفكر أن يفكر ويجدد سواء في حقول التفكير وأصعدة الفهم، أو في شكل التفكير وضبط التعاطي مع المفاهيم، فهو في النهاية صانع أفكار، أو مبتكر مفاهيم، أو خالق بنيات مفهومية.

- *** تحدث **علي حرب** عن "المثقف والمفكر" في:

- مقدمة كتابه: المنسوع والمنتج، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، المغرب الأقصى ـ/لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1995.

- وكتابه: الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، المغرب الاقصى ـ/لبنان، الطبعة الاولى، سنة 1998.

- وفي كتابه: أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، الطبعة الثالثة، 2004.

[1] محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، المرجع السابق، ص.25.

[2] فيصل العوامي، المثقف والقضايا الدين والمجتمع، المرجع السابق، ص.22.

[3] جوزار لبكرك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص.30.

[4] جيل كيبل و بان رينشار، المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، المرجع السابق، ص.ص.237.

[5] زكي الميلاد، المسألة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المرجع السابق، ص. 240.

[6] حسين الموذاف، المثقف العربي والحكم، دار السواق، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012، ص.73.

وكما كان وراء إصلاح الفكر الديني والسلطة الدينية، انشغل المثقف بإصلاح المجتمع بأكمله، ولعل اوضح عرض لمفهوم هذا الإصلاح وابسطه جاء به **عبد الرحمن الكواكبي** في "ام القرى" فالمسألة التي يعانيها المجتمع الاسلامي كما بينها الكواكبي ليست مسالة اقتصادية او سياسية او ثقافية او دينية جزئية، انما هي مسالة انحطاط المسلمين...وقد راى ان تحصيل العلم في عقدين من الزمن أمر ممكن، أما إحياء الحس الأخلاقي فيحتاج الى اكثر بكثير.[1]

فالفقيه الذي يملك وسيلة عظيمة من وسائل التوعية وهي المسجد، والهدف الاساسي من خطبة الجمعة هو توعية الناس وتبصيرهم بامور دينهم ودنياهم، المسجد جامع تتضح ابعاد كونه جامعا يوم الجمعة حيث يسعى الناس اليه في لحظة واحدة لينصتوا بخشوع، جمع غفير ياتي مُستلما مُستسلما حيث لا يفكر الا القليلون منهم بالتلقي النقدي، وحينذاك يكون الوقت مناسبا لان يرتفع الفقيه-المثقف ويتحدث اليهم عن اسباب معاناتهم ويحاورهم في سبيل التخلص منها.[2]

وهنا لا نسقط عند المقارنة بين الفقيه والمثقف ذلك التشابه الكبير بينهما عندما يلتقيان في ايديولوجيا بعينها، فيلتقيان في الخطاب نفسه متشابهين من حيث الاسلوب مع بقاء الاختلاف من حيث المضمون[3] مع التميز هنا بين "العالم الديني" الذي يختلف عن المثقف من حيث الاصطفاء الذاتي والالهام والاتصاق الروحي بالعقيدة الدينية، بينما العالم غير الديني يختلف ايضا عن المثقف من حيث اكتشافه للحقيقة النسبية وليست المطلقة[4]

فمبدئيا وسطحيا يمكن اعتبار الفقيه مثقفا، ذلك ان الدليل المعرفي لمصطلح المثقف يشمل مصطلح الفقيه ويستوعب -جزئيا ومرحليا- مصطلح المثقف وماهيته[5]، وهناك حتى من الباحثين من ولّد "المثقف الفقهي"، مصنفا اياه ضمن صنف المثقف الطوباوي الحالم، المهتم بالرؤى السائدة والطروحات المتداولة[6] لكن عند البحث والتدقيق فان الفرق بين المثقف والفقيه شاسع جدا، سواء من حيث مرجعية كل منهما وخطابه، أو من حيث مضمون هذا الخطاب.[7]

وحقيقة العلاقة بين الفقيه والمثقف تأخذ "صور وتجليات الجدلية" فهي تظهر تارة في صورة العلاقة بين الثقافة والفقه، وفي طور آخر تظهر في صورة العلاقة بين العلوم الإنسانية والاجتماعية التي يتصل بها المثقف بشكل أساسي تحصيلاً وتعليماً وتثقيفاً، وبين العلوم الإسلامية والشرعية التي يتصل بها الفقيه بشكل أساسي تحصيلاً وتعليماً وتثقيفاً أيضاً، وتظهر تارة في صورة العلاقة بين علوم الدنيا وعلوم الدين.*[8]

---

[1] برهان غليون، تهميش المثقفين ومسالة بناء النخبة القيادية، المرجع السابق، ص. 95.

[2] محمد جمال الطحان، المثقف والجمهور من يتهم من ؟، منشورات منظمة الطليعة العربية، تونس، 2010، ص.12.

[3] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، المرجع السابق، ص.70.

[4] معن خليل العمر، عن احتجاج المثقفين، المرجع السابق، ص.32.

[5] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، المرجع نفسه، ص.67.

[6] رشيد المشهور ويوسف حوش، المثقف والسلطة: علاقة حياد ام انحياز؟ المرجع السابق، ص.07.

[7] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم المرجع السابق، ص.67.

[8] زكي الميلاد، المثقف وجدلية الفقيه-صور وتجليات، صحيفة عكاظ، المملكة العربية السعودية، العدد 14859، ليوم 03 ماي 2007، الموقع الالكتروني لزكي الميلاد: http://www.almilad.org/page/text.php?nid=23 ، تاريخ الولوج والاطلاع: 15 مارس 2022، الساعة: 11.45، ومتوفر كذلك على الموقع الالكتروني لصحيفة عكاظ: https://www.okaz.com.sa/.

- * **علوم الدنيا** التي يرى فيها المثقف أنها الأولى في الاهتمام لتأخرنا وضعفنا في هذا الجانب، وبين **علوم الدين** التي يرى فيها الفقيه أنها الأولى في الاهتمام لكونها أول ما يطلب في تحصيل العلم. وتظهر هذه الجدلية كذلك في صورة العلاقة بين علوم العصر وبين علوم التراث. كما تظهر في صورة العلاقة بين علوم العقل أو العلوم العقلية، وبين علوم النقل أو العلوم النقلية التي يحلو للفقيه الارتباط بها.

وكان الفقهاء على امتداد التجربة الحضارية العربية-الاسلامية الوسيطة، الفئة الاكثر ارتباطا بـ"العامة" من ضمن الفئات المالكة للراسمال المعرفي، ويجوز وصفهم بانهم كانوا المثقفين العضويين للمجتمع، لكن ما يميزه عن المثقف انه انصرف الى برنامج دعوي يخاطب المؤمنين مستفزا فيهم عقيدتهم الدينية، بينما انصرف المثقف الى برنامج –هو كذلك دعوي- يخاطب المواطنين مستفزا فيهم مشارعرهم الوطنية والقومية، فكل منها داعية او صاحب رسالة او مشروع، والخلاف بينهما في نوع الادوات التي توسلا بها لاستمالة الجمهور[1] ما يراه **حسن حنفي** حين يصف الخطاب الديني بالخطاب العمومي، السلطوي الامري التسليمي الإذعاني، يقدسه الناس لاهتمامه ومطالبته بالإيمان والعقائد، معتمدا على سلطة النص أكثر من اعتماده على سلطة العقل، معتبرا نفسه حكما ومقياسا.[2] بينما ينزع الخطاب الثقافي الى ان يكون خطابا عقليا برهانيا حواري، قادرا على التعميم والتجريد والصياغات النظرية للقوانين، انساني النزعة منفتحا على الحضارات الاخرى.

فاول ما فعله المثقف في المجتمع الاسلامي حسب **شريعتي** هو مقاومة الدين، في مقاربة لجني ثمار مقاومة الدين في اوربا، لكن المجتمع عندنا يتخوف من هذه المقاومة مما يجعل الجماهير تنفض عن المثقفين لتلجأ الى قوى متحرفة واستعمارية تتظاهر بحماية الدين ومن هنا تنقطع العلاقة بين المثقف والناس[3]، مبرزا اهم ما يميز المثقف او المستنير كما يستخدمه **شريعتي** هو انه لا يتصف بالتقيد او التوقف، وهو ما يجعل منه متمايزا عن رجل الدين، وكي نفهم ميزة المثقف هذه علينا ان نعرف تاريخ ولادته وكيف انها كانت فصلا حضاريا بين حضارتين.[4]

ليدعو **شريعتي** المثقف الى ان يبدأ من الدين لتحرير الناس وهديهم وايجاد محبة وايمان وحماس جديد، في فهم وتفسير صحيح ومباشر يقوم على القيام بحركة بروتستانتية اسلامية* حتى يستطيع ان يمنح مجتمعه انعطافة من الفكر الجديد والحركة الجديدة[5]

ويميز **علي حرب** بين المفكر والداعية، فالاول يؤدي وظيفة معرفية مؤسسة على جهاز مفهومي ونظري ويطمح الى التحليل والتفكيك، الحفر والتنقيب، يكشف ما هو تاريخي ومؤسسي وسلطوي، مهمته ان يكشف عما يحجبه المعنى من لا معنى.[6] **اما زكي الميلاد** فيرى ان ما بين

---

[1] عبد الإله بلقزيز، عطاء المثقف العربي في التوجيه الاجتماعي والسياسي، في في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995، ص ص.211.212.

[2] عن وفي: حسين الموذن، المثقف العربي والحاكم، المرجع السابق، ص.68.

[3] علي شريعتي: مسؤولية المثقف، المرجع السابق، ص. 73. ص.138.

[4] علي احمد الديري، خارج الطائفة، مدارك ابداع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص. 151.

[5] علي شريعتي: مسؤولية المثقف، المرجع السابق، ص. 154.

- * **هذه الحركة البروتيستانية الاسلامية قوامها حسب شريعتي اساسا:**

01- قيام المثقف وهو المهندس المقابل في المجتمع باستخراج الكنوز الثقافية العظيمة لمجتمعنا وتنقيتها.

02- قيام المثقف بنقل التناقضات الاجتماعية والطبقية من باطن مجتمعه الى ضمير المجتمع ووعيه بالقدرة المتاحة له.

03- ان يعقد المثقف جسرا من القرابة والالفة والتفاهم والمشاركة اللغوية بين "جزيرة اهل الفكر" وشاطئ الناس"، ليجعل من الدين الذي نزل في الاصل للحياة والحركة في خدمة الحياة.

04- ان ينزع سلاح الدين من ايدي القوى التي سلحت زورا بهذا السلاح.

05- ان يشكل قوى الرجعية عن طريق القيام ببعث ونهضة دينية اي العودة الى دين الحياة والحركة والقوة والعدالة، مع تحاليل الناس من الاسباب التي ادت الى تخديرهم وتوقفهم واعرافهم وخداعهم.

06- واخيرا يدعو الى ان تكون هذه الحركة البروتيستانية الاسلامة شيعية خاصة.

[6] عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، المرجع السابق، ص.ص.120-121.

المثقف والفقيه جدلية مزدوجة، فمن جهة هناك صورة المثقف وجدلية الفقيه، ومن جهة اخرى هناك صورة الفقيه وجدلية المثقف*.[1]

في حين توصلت دراسات اخرى الى التأكيد على القطيعة بين المثقف والفقيه وتبيان جوانب القطيعة المعرفية بين المثقف والفقيه، ومنها دراسة **يحيى محمد** التي اكدت ذلك ضمن محورين أساسيين أولهما: من حيث اختلافهما في التوجهات المعرفية كما هو قائم ومجسد في الواقع، وثانيهما: المقارنة بينهما ككائنين صوريين مجردين عن الواقع الموضوعي*.[2]

وكذلك نجد في ما بينهما تباعد في التساؤلات الكبرى، ففي الوقت الذي يتساؤل فيه المثقف عن وحول شرعية الدولة يتجه الفقيه الى تقصي شرعية الحاكم (هل هو مسلم، صالح...)، ويريد المثقف ان يقف على مسافة من هذه الشرعية التي يتساءل عليها وان يمحص اسسها التي لا تخترل بالقدرة التي تمتلكها الدولة بل تطول اصل الدولة نفسها، فيظهر اذا في اللحظة التي تمثل فيها صورة الدولة كمبدأ منفصل عن شخص الحاكم وكسيرورة تاريخية: اذ يصبح التاريخ بديلا عن الحاكم، فالتاريخ هو المبدأ الشامل في نظر المثقف.[3] هذا المثقف الذي يتصف أكثر بالمرونة والانفتاح على الاخر من الفقيه[4]، فيما يبقى المثقف يتدثر بغطاء "الشرعية الدينية".

وفي النقد "المتبادل" نقد المثقف للفقيه ونقد الفقيه للمثقف تبادر ادوار الدفاع والهجوم، في صورتها المأزومة يرجع الى منشأ العلاقة بين المثقف والفقيه، الى طبيعة تكوين كل منهما من جهة، ومن جهة اخرى يرجع الى طبيعة الصورة الى الذات، ثم الى ما يسببه اقتراب المثقف من المعرفة التي يمثلها الفقيه، وفي الجانب الاخر اقتراب الفقيه من المعرفة التي يمثلها المثقف.[5]

وما يبقى موضوعا للتضاد بين الفقيه والمثقف، ما يدور مدار المشروع الاجتماعي، من طبيعة التعاطي مع المجتمع ونمط الخطاب الثقافي، وكي يتضح الاشكال فلابد ان نتعرض لمفرداته عند الطرفين: فمؤاخذات المثقف على الفقيه متعددة، تنحصر في ثلاث مسائل اساسية، الاولى احتكار الساحة الاجتماعية*، الثانية تسطيح الخطاب والمضمون الثقافي**، والمسالة **الثالثة** تتعلق بالسعي لفرض الوصاية على المثقف، اما نقد الفقيه للمثقف فيمكن حصرها ايضا في ثلاث: الاولى الخوض في مفردات الثقافة الدينية بلا اساس فقهي، والثانية تتعلق بتحصن المثقف في دوائر خاصة وتناسي المجتمع، والثالثة الهروب من التقليد الى تقليد اخر[6]

---

[1] زكي الميلاد، محنة المثقف الديني مع العصر، المرجع السابق، ص.134.

- * بمعنى ان مصدر الجدل تارة يكون من الفقيه، وتارة يكون من المثقف، وحيوية الجدل ان يكون من طرفي العلاقة وليس من طرف واحد، فتظهر هذه الجدلية في العديد من الصور والتجليات، فهي تظهر تارة في صورة العلاقة بين الثقافة والفقه، (هذه العلاقة المهمة والمهملة بحثيا في الدراسات الثقافية)، كما تظهر في صورة العلاقة بين العلوم الانسانية والاجتماعية، وبين العلوم الاسلامية والشرعية، وتارة تظهر في صورة العلاقة بين علوم العقل وعلوم النقل، وفي صورة اخرى في العلاقة بين علوم الدنيا وبين علوم الدين، وفي اخرى بين علوم العصر وعلوم التراث، وفي طور اخر في صورة المؤسسة في المؤسسة الجامعية ونمط التعليم الحديث، وبين مؤسسات التعليم الديني بانماطها المتعددة

[2] يحيى محمد، القطيعة بين المثقف والفقيه، تحليل لبنيتين العقليتين: المثقف الديني والفقيه، المرجع السابق، 2001.

- * هي باعتبارها عقليتين منتجين للمعرفة، سعيا لتبيان هويتهما البنيويين، من حيث إنهما ماهيتان صوريتان محددتان تبعاً للوظيفة المعرفية التي يقومان بإنجازها(تسميها): القطيعة التشخيصية، والقطيعة البنيوية.

[3] جمال كيال و يان رمشار، المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، ترجمة مسام عجار، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994، ص.ص.236.

[4] يحيى محمد، القطيعة بين المثقف والفقيه، تحليل لبنيتين العقليتين: المثقف الديني والفقيه، المرجع السابق، ص.75.

[5] زكي الميلاد، محنة المثقف الديني مع العصر، المركز الاسلامي الثقافي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012، ص.141، 142.

[6] فيصل السواحي، المثقف والقضايا الدين والمجتمع، منتدى الكلمة للدراسات والابحاث، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1999، ص.ص. 175-181.

اما الشأن السياسي، فانه موجود عرفيا وفقط في رؤية المثقف، لان الفقيه يرى ان السياسي يبقى شأنا عارضا وظرفيا قياسا على الاخلاق التي تستقى من النص، لذلك فان رفض فصل الدين عن السياسي يعني لدى الفقيه ازدراء بالشأن السياسي وليس الارتقاء به الى مصاف المبدأ الجامع، كما ان الفقيه الذي يتزاول الشان السياسي اما ان يكون مستشار الحاكم واما ان يكون منفيا[1]

هنا ما دفع **حسن حنفي** في تفيئته لفئات المثقفين ومن خلال التطور التاريخي لادوارهم، الى جعل المثقف "الديني" وعيه التاريخي أكثر حضورا من وعيه السياسي بالحاضر او المستقبل، وتفضيله الماضي على الحاضر، فيما المثقف العلماني الذي يتجه نحو المستقبل رافضا الماضي، ثم المثقف الليبرالي العامل على بناء الحاضر على اسس التراث الاسلامي وتاصيل الحداثة، اخيرا المثقف الوطني الذي يعيش في حاضره ويكشف ماضيه ومستقبله فيه من خلال المزاوجة بين ثقافة الماضي والحاضر.[2]

فيما تبرز مرئية اخرى ترى انه في اجتماع الفقه بالسياسة، يكون الفاعل "السياسي-الديني" يفترض- فيه ان يفرق بين قدسية رسالته الدينية التي يؤمن بها ودناءة العمل السياسي الذي يتطلب الحكمة في التدبير وتقنياته، وهو ما يتم – افتراضا- بواسطة فصل الدعوي عن السياسي. وهي نقطة محمة في هذا الصدد، فالدعوي (الفقيه) سيقنع الناس بحرمة الخمور، ولكن السياسي والقانوني قد لا يمنع بيعها.[3]

وتبقى وضعية المثقف تدفعه ليدير شأن اسلافه التاريخيين "المقدس والدنيوي"، الا ان القسمة بين عالم الدين المتعلم التقليدي والمثقف انما تقوم على قواعد التساؤل الراديكالي عن العلاقات القديمة بين اللاهوتي والسياسي، او على الاقل الترابط الجديد في العلاقات بين الدين والمجتمع المدني، بين التقليد والتاريخ، بين السلطة والمجتمع.[4]

وفي الاخير، فان دراسة العلاقة بين الفقيه والمثقف على اساس الجدل القائم بين الاصالة والحداثة، وتصويره جدل دائم، دراسة غير واقعية وتصوير فيه شيء من الظلم للفقيه ومغلوط وغير منصف للمثقف، فلا الفقيه محتجب عن الحداثة ولا المثقف مستغرق فيها.[5] وفي الوقت الذي يبقى التلاقي وتطبيع العلاقة بين المثقف والفقيه انعكاس ايجابي على الساحة الاجتماعية والثقافية، والحوار بين الطرفين يكون له مردودات طيبة على العمل الثقافي وهو ما ينعكس بدوره على جميع المبتنيات الاجتماعية[6] ويقدم المخرج الامثل من وضعية "الازمة" في البحث عن

- * من منطلقات دينية بحتة وشعور اجتماعي واخر بعامل المجتمع مع الفقيه.

- ** فالبيئة الاجتماعية والثقافية التي يعيش فيها الفقيه قد تتصف في بعض الاحيان بالبساطة السلوكية والعلمية هذه الملاحظة الواقعية قد تؤثر على مستوى الفقيه مع مرور الزمن لكنها تحتاج الى بلورة وتهذيب

[1] جيل كيبل و بان رونشار، المثقف والمفاصل في الإسلام المعاصر، المرجع السابق، ص.236.

[2] رهيف اسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، دراسة اجتماعية سياسية، المرجع السابق، ص.47.

[3] ساري حنفي، علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، نحو تجاوز القطيعة، أليس الصبح بقريب، مركز نهوض للدراسات والبحوث، الكويت، لبنان، الطبعة الأولى، 2021، ص.94.

[4] جيرار ليكارك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص.ص. 05-06.

[5] فيصل العوامي، المثقف والقضايا الدين والمجتمع، منتدى الكلمة للدراسات والابحاث، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1999، ص.174.

[6] فيصل العوامي، المثقف والقضايا الدين والمجتمع، المرجع نفسه، ص.182.

نموذج يكون فيه المثقف فقيها على مستوى المعرفة، ويكون فيه الفقيه مثقفا على مستوى المعرفة كذلك.[1]

08-03- الانتلجنسيا:

كلمة انتلجنسيا تعني لغويا، الوسط الفكري، وترمز لظاهرة روسية، تكونت بالتحديد حول الافكار الاساسية للذين امنوا بالتطور وبالديمقراطية، ويبدوا اول من استعمل الكلمة الروائي الروسي **بيتر بوبوريكين** (*Peter Boborykin*) حوالي سنة 1860، واضافت الحالة الروسية معنى محددا على الكلمة، وهي تعني "المجتمع الذي يفكر"[2] وكانت تستعمل في عهده من قبل اللاهوتيين ورجال الكهنوت في روسيا[3] ثم استخدم من طرف النخبة المثقفة والمتميزة بميول نقدية نحو الحالة الراهنة[4] وتم تداول المفهوم ما قبل الثورة البلشفية لوصف اولائك الناس الذين يملكون الثقافة والمبادأة السياسية[5]

أدخل السوفيات فيما بعد معياري التحصيل العلمي والعمل الذهني كعلامتين للمثقفين باعتبار "الانتلجنسيا" مقولة تاريخية، وعلى هذا الاساس الجديد يمكن ان يتسع مفهوم الانتلجنسيا الوطنية كجماعة ليشمل تلك المجموعات العاملة التي تدخل في اطار العلم والمعرفة، وتتحدد الفاعلية الاساسية للانتلجنسيا في طبيعة وظيفته الانتاجية، المرتبطة اساسا بالحقل العام للفاعلية الايديولوجية ومن ثم تصبح مهمتها الوظيفية هي تنشئة لادراكات العالم تتضمن مصالح معينة في المجتمع.[6]

والانتلجنسيا هي قيمة مفهومية ذات مدلول تاريخي-اجتماعي يشير الى المتعلمين تعليما عاليا حديثا، وينتسبون الى طبقة اجتماعية تشارك في عمل ذهني معقد يهدف الى التوجيه والنقد والتقويم، واو لعب دور قيادي في تشكيل ثقافة المجتمع وسياسته[7]

وبعد ان تخطى مفهوم الانتلجنسيا حدود روسيا وانتشر في هضاب الثقافة الغربية تقاطع مع مفهوم المثقف العضوي، متجاوزا اياه ليشمل دلالات جديدة تتجاوز مفهوم المثقف الذي يرتقي في صورته الانتلجنسوية الى مفهوم النخبة الثقافية الطليعية في المجتمع[8]

فرآها **غرامشي** "كتلة تاريخية" متميزة عن باقي الكتل، حاملة لمشروع تنويري وموكل لها مهام تاريخية وسوسيولوجية[9] ومن منظور ماركسي- دائما يبدأ **بوتمور** في تعريفه للمثقفين من التمييز

---

[1] زكي الميلاد، محنة المثقف الديني مع العصر، المرجع السابق، ص.141، 142.

[2] محمد كرو، المثقفون والمجتمع المدني في تونس، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1992، ص. ص.334-335.

[3] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، اين هو المثقف النقدي؟ المرجع السابق، ص. 33.

[4] زكي الميلاد، المرجع السابق، ص. 24.

[5] سمير الخليل، مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضافة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، المرجع السابق، ص .41.

- ومنهم من ارجعه اقتباس الى هيغل في ارجيات القرن التاسع عشر 1840 من اجل وصف تلك الشريحة من البرجوازيين الوطنيين المتعلمين والمحترفين احترافا عاليا، والذي يوسعهم ان يكونوا القادة الروحانيين للامة التي تحكمها قوة اجنبية وطريقة سلطوية، رغم ان معظم المراجع تؤكد ان الكلمة روسية الاصل،

- وعلى العموم ان كانت الكلمة روسية الاصل ام لاتينية فهي في الحقيقة تعكس بالاساس ظاهرة اجتماعية وسياسية ذات ملامح روسية بحتة.

[6] سمير الخليل، مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضافة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، المرجع السابق، ص.ص.39-40.

[7] محمد عبد الله عبد العال احمد، الانتلجنسيا الثقافة، حالة المثقف العربي في مرحلة ما بعد الكولونيالية، مجلة الاستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، العدد الثاني عشر، السنة الرابع صيف 2018، ص.113.

[8] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، اين هو المثقف النقدي؟ المرجع السابق، ص. 34.

[9] عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، المرجع السابق، ص.111.

بينهم وبين الانتلجنسيا، معتبرا الانتلجنسيا تعادل "الطبقة الوسطى" اما المثقفون فينظر اليهم باعتبارهم يشكلون الجماعة الاصغر.[1]

فيما سار **ادغار موران** الى التمييز بين المثقفين والانتلجنسيا، على اساس ان المثقفين ناتئة وفرنسية، والانتلجنسيا شمولية وروسية، مع تأكيده على ان الانتلجنسيا تعني كذلك مجمل المثقفين في وضعية تميز بجمهرة غير مثقفة، وبسلطة "بربرية"، بينما يبرز المثقفون داخل مجتمع له تناقضات اقل حدة وتنتشر الثقافة فيه داخل مجال مهم من المجتمع.[2] وهو بذلك يفرق بين فضائين تاريخيين مختلفين انتجا المثقف المعاصر[3]

وينصرف المفهوم السوسيولوجي العام والشائع الى اعتبار الانتلجنسيا فئة اجتماعية مؤلفة من أناس يكدحون بادمغتهم.[4] ميزتها الاساسية هي الوعي الاجتماعي مرفوقا بالدور الاجتماعي، فتكون جماعة في القمة القمة وتمارس القوة في المجتمع[5] وتتداول الانتلجنسيا خارج اطارها الفكري والاجتماعي للاشارة الى مجمل المثقفين، واحيانا اخرى للدلالة على نوع خاص من المثقفين، في حالة ثانية، تكون الانتلجنسيا نوعا من "ارستقراطية المثقفين" تضم منتجي الافكار والكتب والمقالات الذين يكونون "الراي الثقافي" ويكتسبون بذلك سلطة تجعلهم اعيانا ثقافيين.[6]

عربيا، الانتلجنسيا كما يترجمها ويعلق عليها **سمير الشيخ** مصطلح مشتق من اليونانية ويعني في الأصل "التلميع"*Inteligencja= Polish*، برزت في بولندا ابان الحكم الروسي[7]، ومن الاصل اللاتيني *intellogens*" *intellogens*" وتعني اولائك الذين تثقفوا ثقافة علمية انعكست على تركيبهم الاجتماعي الفئوي او النخبوي، وهم الذين عتنعون بنشاط مبدع ومؤثر في هياكل الدولة وتشعباتها.[8]

يقدم **نديم البيطار** رؤيا تجمع بين الماركسية والقومية، ويتكئ على خلفية معرفية ومنهجية ثرية متجاوزا النزعة التبشيرية والشعاراتية، معتبرا الانتلجنسيا حاملة الوعي[9]، والوجه الثوري للمثقفين للمثقفين ويجعل من فشل المثقفين في التقدم واصطدامهم بالطريق المسدود احد اسباب ظهور الانتلجنسيا"[10] ويميز البيطار في "الانتلجنسيا" ويقول عنها انها تُعطي ولاءها للأفكار والمعرفة، وتمثل الجانب الخلاق في الفكر الاجتماعي السياسي، إنها تراقب، تدرس وتتأمل وتنظر وتحلل

---

[1] بوتومور، الصفوة والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع السياسي، المرجع السابق، ص.86.

[2] محمد كرو، المثقفون والمجتمع المدني في تونس، المرجع السابق، ص. 335.

[3] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدرس نفسه...، مقاربة في مفاهيم الأنسنية والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة الحضوية للمثقف، دار سطور، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2016، ص.164.

[4] سمير الخليل، مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، المرجع السابق، ص.ص.39-40.

[5] دلال محسن مسيتة، التغير الاجتماعي والثقافي، دار وائل، عمان، الاردن، الطبعة الأولى، 2003، ص.231.

[6] محمد كرو، المثقفون والمجتمع المدني في تونس، المرجع السابق، 335.

[7] سمير الخليل، مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، المرجع السابق، ص.40.

[8] ستار الجبيل، انتلجنسيا العراق: التكوين.. الاستثارة .. السلطة، المستقبل العربي، بيروت، لبنان، العدد 139، سبتمبر 1990، ص.28.

[9] عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، المرجع السابق، ص.119.

[10] نديم البيطار، المثقفون والثورة (الانتلجنسيا كظاهرة تاريخية)، دار بيسان، المرجع السابق، ص. 131. ص.139. ص.145.

* فالاغتراب الذي كان يشعر به عدد كبير من المثقفين في مواجهة الطريق كانت تحول دون حركتهم الصاعدة كان يساعد في تحويلهم الى انتلجنسيا، كما ان الضغوط السياسية التي تقمع حرية الفكر، او تحد كثيرا منها وتتدخل فيها، كانت ام العوامل الاساسية في ظهور الانتلجنسيا وتنويرها، ويضيف الى ذلك سببا اخر وهو البطالة التي يتعرض لها بعض المثقفين فتحفزهم على التحول الى انتلجنسيا. ويربط بين ارتفاع مستوى الماطلين عن العمل وتطرف السلوك السياسي المرتب عن ذلك.

وتنشغل نقدياً بالأفكار والقيم والتصورات الأيديولوجية التي تجاوز المشاغل والمقاصد العملية المباشرة "*"[1].

هذا ورغم خصوبة منطلقات البيطار الفكرية الا انها تضل اسيرة رؤية قومية ايديولوجية تنحو الى تشكيل نمط خاص من المثقفين اشد ارتباطا بهموم الامة وصراعاتها التاريخية مما يجعلها امتداد للكتابات التبشيرية التي حاول تفاديها[2]

والخلاصة ان "الانتلجنسيا" هو مصطلح يعني وجود المثقفين كجماعة محددة من الداخل، ويمثل هؤلاء المثقفون في النقاد والروائيين والثوريين الذين يحددون معالم الطريق في اية دولة وتميزون بقوتهم الايديولوجية والسياسية وهو لقب اطلق على مثقفي روسيا بالخصوص.[3]

08-04- الكاتب والكتبة:

للقلم وصاحبه قديما وحديثا معزة خاصة عند العرب، فكم قيل في القلم وفي محمته، فهو مسؤول اجتماعي، وهو سلاح يتحدى به صاحبه كل انواع القمع والاحتلال والاذلال...، والشاهد من كل هذا، ان القلم في التراثين الغربي والعربي ذو شان عالي له ولصاحبه، وترسم له محمته الاجتماعية والسياسية والعقلية والثقافية[4] ويقال عربيا ان وراءنا خمسة (05) الاف سنة من الكتابة، للدلالة على تاريخية ثقافتنا، ولطالما جرى الظن ان المثقف هو الكاتب بينما الحقيقة ان المثقف هو الواصل بين الثقافة والجماعة فيكون كاتبا بالضرورة[5]، فبالعودة الى **ابن خلدون** نجده ميز بين العالم البعيد عن السياسة والكاتب مالك القلم القريب من من السياسة، ومن خلال هذا التميز نجد ابتعاد المفكر عن السياسة، بينما ينجذب صاحب القلم نحوها بحكم سلطان مصلحته الذاتية فلا يكتب للعامة ولا يستلهم عبر التاريخ وقوفا بل يتهاوى صريعا عند اعتاب المراحل لذلك لا يستطيع الوصول الى مراتب العالم أو المفكر.[6]

وثمة العديد من المثقفين هم في الان نفسه كتّاب، وبالعكس ثمة كتّاب ليسوا مثقفين، وفي نص **لفوكو** تساءل فيه عن:" "من هو الكاتب؟"، والاسئلة التي اثارها هي اسئلة اختلفت بطبيعتها عن الاسئلة التي اثارها بعد سنوات حول مكانة المثقفين ووظيفتهم، وان تكتب يعني ان تلتزم بالحاضر من اجل الحاضر مثل ما يقول **سارتر**، والكتابة فعل وليست وعدا باثر او بنتاج ادبي في استعارة لسارتر من لغة هيغل، بينما **حنة ارنت** و**بول ريكور** يعتبران وجهة الاثر هي المستقبل اكثر من وجهة الحاضر وتؤثر في الاجيال اكثر مما تؤثر في زمان حدوثها[7]

---

[1] نديم البيطار، المثقفون والثورة (الانتلجنسيا كظاهرة تاريخية)، المرجع نفسه، ص. 63.

- * في ضوء هذا التحديد العام يمكن القول أن المثقف الذي يهتم فقط بالأفكار والتحليل الفكري والوقائع يكون منظراً، والذي ينشغل فقط بالأفكار المعيارية والتقويمية يكون أخلاقياً، وهو يصبح جزءا من الأنتلجنسيا عندما يهتم بالسوءين ووجودها في إطار يرفض الأوضاع الناتجة عن طريق التفكير المضبوط والمنظم. الانتلجنسيا تميز إذاً عن المثقفين الآخرين في كونها كما يقولون في بعض الأوساط الفكرية الفرنسية لا تشكل "كلاب حراسة" لهذه الأوضاع، النظام القائم، بما هو موجود، بل بالأحرى قوة نضالية في خدمة ما يجب أن يكون.

[2] عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، المرجع السابق، ص.119-120.

[3] سمير الخليل، المرجع السابق، ص.41.

[4] احمد الهوشان، المقاربة السياسية بحاجة الى وزن شعري، الديلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009، ص.ص.48،49.

[5] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، (البحث الأول: خليل احمد خليل، الثقافة سلطان المثقف " الاسم الأخر للحرية")، المرجع السابق، ص.ص.30-31.

[6] معن خليل العمر، عن اجتماع المثقفين، المرجع السابق، ص.60.

[7] جوزيف ليكرلك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص.98.

ثم ينتقل **فوكو** الى المثقف الخصوصي بما سمح بان ينتقل المثقف من تجسيده للكاتب بامتياز الضمير الكوني والذات الحرة، هذا الانتقال والتوجه الجديد حمل دلالة سياسية متبلورة انطلاقا من النشاط النوعي، فعتبة الكتابة كعلامة مقدسة للمثقف تختفي وسينتج عن ذلك روابط عرضية بين معرفة واخرى. ثم يفرق بين المثقف الكوني والمثقف الخصوصي" ويجعل الكتابة في المثقف الكوني الذي يراه ينبثق من القانوني البارز ويجد تعبيره المكتمل الحامل لمجموعة من الدلالات والقيم التي يمكن للجميع ان يتعرفوا من خلالها على ذاتهم[1]

فيما يدمج **ادوارد سعيد** بين المثقف والكاتب، ويبين كيف يصلح ولماذا وكيف ينتمي احدهما الى الاخر، على رغم الاصل والتاريخ المنفصلين لمفردة "كاتب". ويؤكد على ما يشتركان فيه خاصة في مجال تدخلها في الحيز العام.[2]

والحقيقة ان بين المثقف والكاتب معابر وجسور كما بينهما حدود وفواصل، هذه الحدود هي الحدود المنهجية، ثم تاتي الحدود التكوينية، وبعدها الاخلاص والالتزام، ولنا مثال بين **المتنبي** اكثر الشعراء تاثيرا في مسيرة الشعر العربي، على الرغم من انه لم يكن صاحب رؤى والتزام، بينما الحلاج الخليح والمصرح بمبادئه مثقفا ملتزما موؤودًا بها وبسببها[3]

ومع ذلك فلا ندفع الى الانتقاص من قيمة الكاتب في مواجهة المثقف، ففي هذا تمثيل حزين مثل ما الح اليه **ادوارد سعيد**، فللكاتب مكانة مستقلة ربما تجعله اكثر احتراما من المثقف، وذلك ان لدى الكاتب حس ابداعي ربما لا نجده عند المثقف.[4] كما ان الكاتب الحق ملزم الى ملئ ملئ سعة الفهم والاستيعاب حتى يحافظ ويثمر في مكانته، ويطلع على ثقافات اخرى ليتمكن من النظر بعين فاحصة، حيث ان انقطاعه عن التواصل الثقافي فقدان لمكنه في صياغة الاسئلة.[5]

08-05- الشاعر المتعلم والباحث:

كثيرا من الذين تناولو اشكاليات المثقف يعتبرون عنصر التعلم ركن اساسي في المثقف ومن غيره تنتفي صفة المثقف، وهنا يؤكد **علي الوردي** على ضرورة التميز بين المتعلم والمثقف*،[6]، والمثقف*،[6]، وليست الشهادة هي التي تصنع المثقف كما يؤكد **مصطفى لشرف** ،بل الاحتكاك المستمر بالثقافة واكتساب ثقافة معرفية حديثة ومؤثرة معنويا وتلزم الشخص ازاء القيم الخيرة لانها تجر معها تحولا مع السلطة.[7]

نعم يحمل المثقف بعض صفات الباحث، كما يكون الباحث فاصحا بما يحمله من علم وثقافة ووعي...الخ، الا انهما ليسوا سواء، فالباحث ليس بالضرورة مثقفا لانه يُعرف بمنهجه في اطار

---

[1] ميشال فوكو، المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص. 74.

[2] ادوارد سعيد، الانسنة والنقد الديمقراطي، المرجع السابق، ص.ص.146-150.

[3] مصعب قاسم عزاوي، بصدد التفريق بين المثقف والكاتب، الاكاديمية، لندن، المملكة المتحدة، الطبعة الاولى، 2021، ص.03.

[4] سلطان العاني، قراءة نقدية في حقول الابداع والمعرفة، دار الازدية العالمية، الطبعة الاولى، 2009، ص.285.

[5] صاحب الربيعي، الصراع والمواجهة بين المثقف والسياسي، المرجع السابق، ص. 21.

[6] علي الوردي، خوارق اللاشعور، او اسرار الشخصية الناجحة، دار الوراق، لندن، بريطانيا، الطبعة الثانية، 1996، ص.46.

* فالمتعلم هو من تعلم امورا لم تخرج عن نطاق الاطار الفكري الذي اعتاد عليه منذ الصغر، فهو لم يزدد من العلم الا ما زاد في تعصبه وضيق من مجال نظره.. اما المثقف فهو يمتاز بمرونة رايه وباستعداده لتلقي كل فكرة جديدة والتامل فيها والنظر فيها، ويعتبر انه مما يؤسف له ان المتعلمين بيننا قليلون والمتعلمون كثيرون، ومتعلمونا قد بلغ غرورهم بما تعلموه مبلغا لا يحسدون عليه، وهذا هو السبب الذي جعل احدهم لا يتحمل رايا مخالفا لرأيه.

[7] نوارة حسين، .....ص.173.

علمي محدد، اما المثقف فيحتاج الى المنهج(وان كانت له القدرة على نقد المناهج الموجودة واقتراح غيرها)، لكنه يحتاج ايضا الى العلم الذي يتجاوز حدود تخصصاته الضيقة[1]

اما الشاعر فلا نجد ردا ابلغ من قول **الشافعي**:

ولولا الشعر بالعلماء يُزري ... لكنت اليوم اشعر من لبيد[2]

08-06- الخبير

يقترب الخبير كهنة خاصة ومفهوم قريب يتداخل مع المثقفين، لكنه لا يتطابق كليا معه، فمهما كان[3] لا يعد الخبير المهني مثقفا لعدم امتلاكه راسمال ثقافي مؤثر على النسق الاجتماعي المعاصر بل يعد عاملا مهنياً داخل النسق الاجتماعي مع امتلاكه درجة بسيطة من التاثير على اسلوب انتاج الافكار فيه.[4]

كما ان المثقف ليس صفة مهنية وحتى اعلى الشهادات لا تمنح المرء صفة المثقف، فلا يمكن القول ان كل مختص مثقف، بينما لابد ان يكون كل مثقف مختص،[5]

08-07- التكنوقراطي:

مصطلح اخر قريب ومتداخل مع مفهوم المثقف، والتكنوقراطية "شكل من السلطة تمزج بين المعرفة التقنية واستخدامها في حل المشاكل السياسية".[6] ويكون التكنوقراطيون عقلا اداتيا اداتيا يديرون المجال التقنين السياسي، الاقتصادي، والعلمي في المجتمع الحديث ويكون المثقفين حسب **داريش شايغان** معرضين للاخطار نظرا لوقوعهم بين نارين، نار التكنوقراطيين ونار علماء الدين، ويكونون في خوف احتياسي بينهما، والتكنوقراطي يتعارض مع المثقف الذي يتعين عليه بكل وضوح ان يندد بالاضرار التي يسببها عمل التكنوقراطيين[7]

وعليه، وان اقترب التكنوقراطي من المثقف وتلمس بعض ملامحه، الا انه لا يكون مثقفا بحاله كتقنوقراطي الا اذا تحرر وحرر والتزم وبذلك يخرج من النطاق الفضاء.

09- المثقف والأدوار المتجددة: مرثية الموت وحقيقة الانبعاث والتجدد.

---

[1] عمرو عثمان و مروى فكري، المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانامن، المرجع السابق، ص. 50.

[2] محمد حامد الأحمر، مسؤولية المثقف، المرجع السابق، ص.123.

[3] توماس سويل، المثقفون والمجتمع، اخطاء المثقفين العامة واثرها في حياة الشعوب، ترجمة عثمان الجبالي المنلوطي، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى 2011، ص. 62.

[4] نعمان خليل العمر، علم اجتماع المثقفين، المرجع السابق، ص.26.

[5] محمد جبار الطحان، المثقف والجمهور من يتهم من؟، منشورات منظمة الطليعة العربية، تونس، 2010، ص. 06.

[6] يسعد الشريف صحراوي، المثقف والسلطة في الجزائري، بين التنمية والاستقلالية، 1989-2009، المرجع السابق، ص.29.

[7] * وكثيرا ما يستعمل هذا المصطلح للدلالة على اعضاء نخبة سياسية وادارية وممارساتها، ويكون هؤلاء عامة الموظفون الذين شيزون اساسا باستعلائهم كفاءة تقنية عالية ما تكون ادارية او اقتصادية... ظهرت هذه الفئة -خصوصا- ما بين الحربين العالميتين من رجال القانون والاقتصاد الذين يضمون سلطتهم بحكم التخصص على السياسي، كما ان ممارسة المثقف التقني للسلطة يصبح تكنوقراطي داريوش شايغان، النفس المبتورة، المرجع السابق، ص.153. ص.177.

كالعنقاء تنبعث من تحت الرماد، كذلك المثقف ومرثية موته، فرغم صداها الواسع ووقعها المؤثر الا انها مرثية كشفت الفضاءات الجديدة والوسائط المتعددة المفتوحة، وما حملته من تغييرات مست المجتمع والدولة والفضاء العام عن قصور حاد في هذه المرثية.

ففي كل المجالات ظل المثقف يعمل وان تغير وتأثر عمله الا انه لم يتوقف، ففي الثقافي ظلت الثقافة والمثقف يحافظان على وضعها الاعتباري عبر مختلف الأزمنة والأمكنة ورغم نكوص دور المثقف بدواعي عدة الا انه ظل فاعلا وبنسب متفاوتة[1]

اما في السياسي فنجد ان المثقفون في تطوير الفاعلية السياسية في المجتمعات خارج الفضاءات التي صنعت تقاليد العمل السياسيين في الحزب والمجتمع المدني، ويتجهون الى تأسيس بدائلها، وذلك في اطار سعيهم للاستفادة من مكاسب مجتمع المعرفة، وتوظيفها في عملية انجاح مشروعهم في التغيير، ويقدم التواصل التبادلي بالوسائط الجديدة، فضاءاً واسعا للتشاور والتنسيق، من دون عوائق المكان والزمان.[2]

فالمثقف باعتباره الشخص الذي يشتغل بالفكر، ينتج الأفكار، ويتأثر بها ويحللها وينقدها ويعدلها، يعد إحدى الشخصيات الفاعلة في الفضاء العمومي، بوصفه مجاله الطبيعي، فهو إلى جانب السياسي ورجل الدين لا يكتسب سلطته في إطار الفضاء العمومي، فضاء هو مجال لصراع اجتماعي، يلعب فيه المثقف دور الممثل الاجتماعي لهذه الفئة او تلك، فالمثقف حامل مضمون اجتماعي طبقي، منه يستمد سلطته ومشروعيته.[3]

الا ان الاستتار وراء ستائر سميت مرثيات زادها الصب الاعلامي زخما وتوظيفا، ومع استمرار بكائيات المثقفين تشكو تضييق أُفق حرياتهم وأنشطتهم في مجتمعاتهم نتيجة حشرهم والتضييق عليهم في فضاء عمومي محجوز من طرف سُلط متعددة تتحكم في مُدخلاته ومُخرجاته سعيًا منها لتأطير هؤلاء المثقفين وقولَبتهم في قالب واحد يخدم النمط المُبتغى والمشتغل عليه، فان مآل المثقفين أنفسهم في المجتمع الافتراضي بعد بروز الفضاء العمومي الافتراضي يفترض فيهم انهم الأكثر اتصالا به، ومن ثمة زيادة مجال نشاطاتهم وتاثيراتهم في المجتمع، لتبقى آليات تعامل هذا المثقف مع هذه السعة والفضاءات هي المتغير، الموجه والمفتاح.[4]

09-01- المثقف والمجتمع الافتراضي.

كل انشطة المثقف في نهايتها كما في بدايتها غايتها المجتمع، وان كان هذا الاخير ممتنع بسبب قوة قاهرة نتيجة لظروف معينة او سلطة ما مهما كانت هذه السلطة بها فيها سلطة الجهل والانقياد، وان كانت أكثر هذه الموانع ذكرا هي موانع تتصل بالحجر على المجتمع بل والتصرف في القنوات

---

[1] الكبير الغاديري، الثقافة والمثقف المعاصر، ديوان العرب، بتاريخ 10 نوفمبر 2020، الموقع الالكتروني للجلة: https://www.diwanalarab.com، تاريخ الولوج والاطلاع: 21 ديسمبر 2022.

[2] كمال عبد اللطيف، مدخل إلى قراءة الأبعاد الثقافية للثورات العربية، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويلية 2012، ص. 30.

[3] محمد سبيلا وفوزي الهرموزي، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، منشورات المتوسط، ميلانو/بغداد، إيطاليا/العراق، والمركز العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2017، ص.ص.222.223.

[4] رياض سليان ورشيد بوسعادة، المثقف الأكاديمي في المجتمع الافتراضي، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الاغواط، الجزائر، المجلد 15، العدد الثاني، سبتمبر 2021، ص. 419.

الواصلة اليه وتصريفها الى مصبات مختارة، فان هذه الموانع وان اتصلت فعلا بتواريخ محددة، الا انها في عصر الاجواء المفتوحة انتجت المجتمع الافراضي العابر والمتجاوز لكل هذه الموانع بما فيها موانع الحجب والانغلاق.

لذلك فان المثقف المعاصر له فرصة وقف توالد كل النوايا المنتجة لمرئيات ونظريات موته او فشله، ذلك ان دوره الان اكثر فاعلية ومردودية باعتبار تجاوز الافتراضي لكل العوائق والحواجز.

09-02- المثقف والفضاء العام المفتوح.

يفتح الفضاء العام الافتراضي فرصة انعتاق المثقف من أكراهات وعوائق مختلف السُلط، ويعطيه حريته التي طالما حُرم منها واستقلاليته التي انتزعها بفضل استقلالية وتفاعلية وباقي خصائص وسمات الفضاء العمومي الافتراضي، مع قيام مسؤوليته كاملة تجاه ذاته أولا ثم مجتمعه ثانيا، هذه اللحظة التاريخية تحمل انفتاحا تاما وفي انقلاب كامل عن ما سبقها من حقب تاريخية غيبت المثقف طوعا أو كرها وجعلته مسلوب الحرية قاصر عن حمل المسؤولية، وتعزيزا لهذا الانفتاح المدعم لحرية ومسؤولية المثقف، الذي يجب تفعيله.[1]

10- سوسيولوجيا المثقفين:

يترجم **سمير الشيخ** " السوسيولوجيا الثقافية" او "الاناسة الثقافية" ويعني التحليل السوسيولوجي للثقافة من مدى واسع من المنظورات النظرية والمنهجية، وتعنى بنشر الأعمال السوسيولوجية المتعلقة بالحراك الثقافي والنتاج الإبداعي المحدد تحديدا معرفيا.[2] فسوسيولوجيا الثقافة هو كل ما ينتمي الى جماعة وثقافتها كما نقول "الثوثقافية" والرمز –الكود- "السوسيو-ثقافي" يكتسب عبر التربية منذ الولادة ويجمع اللغة والمعارف والتمثلات والعادات والممارسات.

وسوسيولوجيا المثقفين وفقا **لبيير بورديو** هي اسهام في التحليل الاجتماعي للمثقفين، ووظيفتها هي ابراز الصعوبات في تحليل العلاقة المظفرة المعتادة التي تقوم بين المثقفين والقاد "الزعماء"، وان تذكرنا باننا خاضعون للتاثير في مقولاتنا الفكرية وفي كل ما يسمح لنا بان نجعل العالم موضوعا للتفكير والكلام، ويجب التذكير بان اتخاذ المواقف ازاء العالم الاجتماعي قد يكون

---

[1] رباش سفيان ورشيد بوسعادة. المثقف الأكاديمي في المجتمع الافتراضي. المرجع السابق. ص. ص. 430-431.

- **وتوصي الدراسة تعزيزا لهذا الانفتاح المدعم لحرية ومسؤولية المثقف، بأن يتم تفعيل دور المثقف خاصة من خلال:**

- على المثقف الأكاديمي الاشتغال على حقول متعددة. فالتداخل سمة المعارف ما بعد الحداثية التي تحاول تجاوز الهويات العلمية الضيقة. فالتخصص الضيق يحجد من حرية الاشتغال بين المعارف الإنسانية.

- الفضاء العمومي الافتراضي مجال مفتوح أمام الجميع، فإذا لم يملأ المثقف حيزه شغله "الآخر" مهما كان، فالطبيعة تأبى الفراغ.

- المثقف مدعو إلى بناء هويته الرقمية والتي هي نموج لتفاعله لشخصه كفرد مستقل بذاته وكائن له وجود ويحمل رسالة يرى في نفسه مؤتمنا على إيصالها، معتمدا على زاده المعرفي والعلمي والرمزي ومجالات تأثيره في بيئته، عبر الاستثمار في الفضاء العمومي الافتراضي لطرح دلالات جديدة غنية، تتقاطع بين العام والخاص في توليفة تمزج بين طرح أفكار تخص الشأن العام وتقديم الذات لمتابعيه في صورة محتوى رصين للقضايا التي يتناولها.

- وعلى المثقف أن تفعل دوره ويستمر فوته وتأثيره باستغلال امكانيات الفضاء العمومي الافتراضي، مع مشاركته الفعلية والفعالة لمجتمعه في لحظته التاريخية، ولا يكون شبيه يومة مينيرفا التي هيغل ينتظر انتهاء المعنى التاريخي لكي تحوصل وتركب ديالكتيكيته.

[2] سمير الخليل. مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي. إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة. المرجع السابق. ص.198.

مدينا بشيء ما الى الشروط التي تنتج فيها هذه المواقف والى المنطق النوعي للاجهزة السياسية و "للعبة" السياسية.[1]

وهذا ما دعى **بورديو** والى دعواه الى الاحتراس وجعله ضرورة متزايدة، ازاء استخدام العلم الاجتماعي الذي رسالته هي الفهم في الادانة، لكن هناك سوء طوية في اختزال السوسيولوجيا الى كاريكاتيرها البوليسي، وعلى الاخص في الاستناد الى واقعة ان توعا من السوسيولوجيا المثقفين البدائية قد استخدم اداة للقمع ضد المثقفين كذريعة للطعن في الاسئلة التي تطرحها السوسيولوجيا الحقيقية على هؤلاء المثقفين.[2]

والمحصلة ان سوسيولوجيا المثقفين تمنح على الاقل امكانا لحرية ما للمثقفين، [3] ومبدئيا توجد سيادة لمقاربتين مهمتين لدراسة المثقفين، الاولى ذات منحى فرنسي، والاخرى ذات منحى **انجلوساكسوني**، هذه السيادة التي انتقدها علي الكنز.

فالمقاربة الفرنسية لسوسيولوجيا المثقفين تهتم بالخصائص الاجتماعية والثقافية للمثقفين، وتقسيمهم الى مثقفين عصريين ومثقفين تقليديين، وهي تتناول ايضا العلاقات التنازعية والتوافقية او غير ذلك بين هذه المجموعتين، وتحدد الفعل الثقافي في ضوء هذه الخصائص والعلاقات والانتماءات الفكرية والاجتماعية لهذه المجموعات.[4]

في ما تدرس المقاربة **الانجلو ساكسونية** علاقة كلا من المجموعتين (في المقاربة ذات المنحى الفرنسي- مثقفين عصريين ومثقفين تقليديين) بالسلطة السايسية، [5] فكان علماء الاجتماع اول من حاول تقديم تحليل منظم لسوسيولوجية المثقفين، دار بشكل عام حول "الوظيفة الثقافية" فكانت ابحاث كل من كوزر *coser*، شيلز *shils*، هوفشتادتر *Hofstadter* ليبست *Lipset* وسواهم قد ساعدت على تقديم مقاربة سوسيولوجية للمثقفين بالمعنى الدقيق، اي المثقفين المعاصرين، [6]

فيما حاول **الألمان** فتح سلك آخر يحاول مجانبة المقاربتين، فارتبط علم اجتماع المثقفين عند **ماكس فيبر** ارتباطا وثيقا بسوسيولوجيا الأديان * لسبب مزدوج: أولا، المثقفون هم حاملوا مطالب التنظيم، وثانيا هم بامتياز وكلاء للتنظيم، هذا في وجه التحليل الذي يقوم على السؤال الرئيسي الذي يطرحه فيبر هو سؤال العلاقات بين المثقفين وأصحاب السلطة الزمنية، سؤال توزيع فرص الأرباح بجميع أنواعها (الاقتصادية، القانونية، الثقافية...) بين الفئات الاجتماعية التي تشارك في الهيمنة الاجتماعية على المجموعات الأخرى. مع الفروق الدقيقة.[7]

---

[1] بيير بورديو، اسئلة علم الاجتماع، حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، ترجمة ابراهيم فتحي، دار العالم الثالث، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 1995، 77.

[2] بيير بورديو، اسئلة علم الاجتماع، حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، المرجع السابق، 82.

[3] بيير بورديو، اسئلة علم الاجتماع، حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، المرجع السابق، 85.

[4] نور الدين زمام، حول سوسيولوجيا المثقف الجزائري، مجلة اضافات العربية لعلم الاجتماع، مركز دراسات الوحدة، بيروت، لبنان، العدد 2008، العدد الاول، 31 جانفي 2008، ص. 125.

[5] نور الدين زمام، تأملات سوسيولوجية في الواقع الجزائري والعربي، دار علي بن زيد، بسكرة، الجزائر، الطبعة الثانية، سنة 2017، ص.26. ص.28. وايضا: نور الدين زمام، حول سوسيولوجيا المثقف الجزائري، المرجع نفسه، ص. 126. 127.

[6] جيرار ليكارك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص.18.

[7] *Louis pinto*, Sociologie des Intellectuels, la découverte, paris, France.2021, pp. 22-26

وفي ظهر القراءة الفيبرية نجد اهتمام **فيبر** في تحليل مسألة المثقفين يرتبط ارتباطا وثيقا بمشكلة عالمية تدين بالكثير للنقاش مع الماركسية، وفي الواقع يشكل هذا السؤال فرصة لاختبار الافتراضات النظرية: إلى أي مدى تتحدد "الأفكار" بالانقسامات بين الطبقات والمصالح الاقتصادية لمختلف الطبقات؟ واعتبر رد **فيبر** بمثابة نقد مناهض للمادية للماركسية، ولا سيما في دراسته عن "روح الرأسمالية".[1]

ففيبر يحلل بعمق العمل العقائدي المحدد للفاعلين الدينيين ويرفض أي نظرية اختزالية أو ميكانيكية تستنتج محتويات أيديولوجية من خصائص الطبقات المهيمنة، ذلك ان منتجي الإيديولوجيات الدينية بعيدًا عن كونهم مجرد خدم لرأس المال أو للأقوياء، يهتمون قبل كل شيء بمسائل "روحية" بحتة، ويبقى أنه حتى عندما يكرسون أنفسهم للمسائل العقيدية الدينية، فإن المثقفين يقودون حتماً إلى اتخاذ موقف بشأن ما هو أدناه: فهم يسعون بشكل خاص إلى فرض تعريف شرعي للأخلاق، وفقًا لتأملاتهم حول الإلوهية والتي تتضمن علاقة إيجابية أو سلبية مع "العالم"، وفي داخله مع الاقتصاد.

وفي جل القراءات، خاصة الحالتين والمقاربتين (الفرنسية والانجلوساكسونية) يتعلق الامر برسم نوع من الطوبولوجيا للمجال الثقافي " الحالة الفرنسية" او السياسي "الحالة الانجلوساكسونية" معتمدة في تحليل "علاقات القرب" بين وحدات تنتمي لنفس المجموعة او مجموعات مختلفة كما يقول **علي الكنز**، وهكذا فقد تم تحديد هذه الوحدات او علاقاتها فيما بينها او علاقاتها ازاء السلطة السياسية وفي احسن وضعية الاقتراب.[2]

علي الكنز الذيتناولها ضمن قضايا المنهج تناول علي الكنز مسالة سوسيولوجيا المثقفين في الوطن العربي، مستهجنا سيطرة وضعية تحليلية على الدراسات التي تناولت الموضوع فلم تتطرق الى كل جوانبه ولم تمس كل الوحدات مثل اغفال هذه الدراسات التطرق والى مسالة انطولوجية الوجود الاجتماعي وكذا مسالة اندماجها ضمن المجتمع المدني.

فحددت مجال تحليلها من خلال محورين كبيرين: الاول يغطي الثنائية التي اصبحت مألوفة، والتي تقسم المثقفين الى تقليديين وعصريين، والثاني يدرس علاقة كلتا المجموعتين حيال السلطة، ففي الحالة الاولى والتي ميزت طريقة التناول الفرنسية بخاصة، اما الحالة الثانية والتي

- * في معظم المجتمعات، يلعب الدين دورًا حاسمًا في إنتاج تمثيلات الكون والحياة البشرية. ولا نجد عند فيبر نظرية للمثقفين بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكن يمكننا، من خلال أعماله العديدة إعادة بناء مشكلة أصلية ومثمرة تجعل منه شخصية مركزية في علم اجتماع المثقفين. كان **فيبر** مهتمًا بالمثقفين بطريقة منهجية نسبيًا. يتعلق الموضوع بالأساس بالمجتمعات التي غابت فيها العقلانية الرأسمالية أو كانت في حالتها الوليدة فقط. تسمح لنا الطريقة المقارنة بالهروب من الأساليب الفردية التي تميل إلى عزل الأشياء وتجنبًا من رؤية المكاسب في المعرفة التي، بما يتجاوز التناقضات السطحية، تنطوي على التقارب بين الأكوان الخطابة والبحث عن سمات مميزة حقًا. هذا هو الحال عندما يحاول فيبر وضع المفكرين البوذائيين في علاقة بالبراهمة أو الماسرين.

[1] *Louis pinto*, Sociologie des Intellectuels, la découverte, paris, France,2021, pp. 22-26.

- * في الواقع، إنه سادي بالفعل إلى الحد الذي يتم فيه النظر إلى الدين، بعد إحضاره من السماء إلى الأرض، من خلال آثاره الاقتصادية، أو بشكل أكثر دقة، من خلال المساهمة التي يقدمها في الحفاظ على النظام الاجتماعي أو تخريبه. إن الإطار العام للتحليلات، القائم على التقسيم بين المجموعات الاجتماعية المتعارضة (الطبقة الاجتماعية، "الدولة" أو الموقف)، قريب من إطار ماركس: فهو يتضمن ربط أنظمة التمثيل بالمصالح المادية والرمزية لهذه المجموعات.

[2] علي الكنز ، 05 دراسات حول الجزائر والعالم العربي ، دار بوشاش،.....، سنة 1990، ص ص 13-14.

ميزت طريقة التناول الانكلوساكسونية، فقد تم وضع كل المجموعة الام في علاقتها مع السلطة السياسية، ففي الحالة الاولى، كان البحث مركزا -بخاصة- على تحديد الخصائص الاجتماعية الثقافية لكل مجموعة فرعية، وبنوعية العلاقات (نزاعية ام لا) التي تقيمها كل مجموعة فرعية مع الاخرى، وفي الحالة الثانية تم الاتجاه نحو دراسة مستوى اندماج هذه "النخب" ضمن السلطة السياسية، ففي الحالتين يتعلق الامر اذا بمحاولة رسم نوع من الطوبولوجيا للمجال الثقافي (الحالة الفرنسية) او في المجال السياسي (الحالة الانجلوساكسونية)، معتمدة على مبدأ تحليل "علاقات القرب" بين وحدات تنتمي للمجموعة نفسها او مجموعات مختلفة، وهكذا فقد تحديد هذه الوحدات او علاقاتها في ما بينها، او علاقاتها ازاء السلطة السياسية، وفي احسن وضعية الاقتراب.[1]

ونهدف من خلال التطرق بدراسة سوسيولوجيا المثقفين الى معرفة أسباب تبني هؤلاء المثقفين لمواقف متباينة، وكمثال على ذلك يلاحظ أن أدوارها في بعض المجتمعات تقترب من أدوار النخبة الحاكمة مثل ما حدث في **الصين**، حيث وصلت هذه النخبة، كما يقول **ماكس فيبر** ان وصولها إلى هذه المرتبة بفضل التعليم المتاح فقط لفئة محددة من عامة الناس، ويمكن أن نجد الوضع نفس في الهند في الماضي، التي كان يمثّل البراهمة فيها الطبقة الحاكمة، ضمن النظام الطائفي والوراثي.[2]

فتفرض علينا الدراسة الاخذ بالمقاربتين معا، وعمل مزاوجة بينهما، لفهم وتتبع المسارات وكذا الوقوف على مواقفها وتحلفاتها ونظراتها ازاء المسائل المطرحة والتي مست كل المجالات من الثقافية الى السياسية الى الاجتماعية والتربوية والاقتصادية ومدى تاثيرها وتاثرها.

---

[1] علي الكنز، معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر، المرجع السابق، ص.61.

[2] توم بوتومور، الصفوة والمجتمع، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، سنة 1978، ص.85.

ملخص الفصل الثاني:

لا يمكن فهم المثقف إلا في ضوء مفهوم الثقافة، فالمثقف وليد الثقافة، صقل بها وتشكل في بوتقتها، ونؤكد على أن غياب مفهوم "جامع" للثقافة هو السبب الرئيس لغياب مفهوم المثقف، فالثقافة تشكل المحور الناظم للمجال الدلالي لمفهوم المثقف، هذا الأخير الذي يستمد نفوذه من سمو الثقافة، مما تطلب خلال محاولة تحديدنا لمفهوم المثقف أن ندرس الثقافة قبل دراسة المثقف.

فتتبع منابت الثقافة وأصولها يقود إلى ولوج الفكر الغربي والمجال العربي، وبالتسليم بالمنشأ الغربي لمصطلح ومفهوم الثقافة، فان هذا المفهوم بالتأكيد رحل أو صُدر او أُدخل أو سار إلى بيئات أخرى ومنها البيئة الإسلامية والعربية فالجزائرية، مع تلمس اثر هذا التصدير في بيئة غير بيئة كشفه، وحمولته التي ظهر عليها في بيئتنا، هذا التسليم الذي لا يتنافى مع التمسك بعقيدة راسخة تقوم على ان الفكر الغربي كشف عن الثقافة ولم ينشئها، هذه النشأة التي لا يمكن بأي حال من الأحوال ان ننسبها لزمان او مكان او لجهة او طرف محدد ومعين وإقصاء البقية.

وفي تنازع الأصل والمنشأ تنازع في تعريف الثقافة، ورغم تلمسنا لمختلف التعاريف، إلا أنها تبقى تعاريف يأخذ منها ويرد إليها، أما الثقافة الجزائرية كثقافة فلابد أن لا تخرج عن كل ما يتنازع التعريف، مع التزام جامد بان تكون جزائرية جامعة فهي كل الاتجاهات والقيم السائدة في المجتمع الجزائري.

أما المثقف، فحمولته ما حملته الثقافة في ارتباط تبادلي، وزاد عليها فأصبح مفهومه مُشكلا، تجاذبته تيارات دفعت به إلى أقصى السلبية وأخرى رافعت عنه ورفعته أعلى درجات الايجابية، خاصة وان التاريخ هو الذي كشف عن ظاهرة"المثقف" وبالتالي وجود المثقف كعلاقة اجتماعية لا تنفصل عن علاقات اجتماعية أخرى مثل الديمقراطية والفضاء السياسي والمجتمع الحواري والاعتراف بالنقد والرفض والمبادرة بعيدا عن التعسف وثنائيات التحليل والتحريم.

وبعد تتبع تنازع المفهوم غربيا[1]، ثم في التراث والفكر الإسلامي[1] وفي التناول العربي[2]، كان لزاما الوقوف على مقومات وشروط وسمات المثقف[3]، وللتمييز بينه وبين بعض الألقاب والمتشابهات[4] تم العمل على

---

[1] تم تناول مفهوم المثقف عند بعض المفكرين الغربيين: انطونيو غرامشي، جون بول سارتر، ساكس فيبر، ادوارد شيلز، بيير بورديو، ميشال فوكو، جوليان بندا، رجيس دوبريه وعمان زيطير، فالكوت بارسونز، سيمون ليسنت، جيرار ليكيرك، كارل مانهايم، توماس بوغور، بوردن هارمانس، زيون اورون، توماس سوبل، بامكال بونيفاس.

إيضاح الحدود والتواصل بينهم، ولان أدواره لا يمكن حكمها وحصرها فهي متحركة متغيرة زمانا ومكانا، فان المؤكد ان المتغير فيه وفيها لا بد الآن أن يتجدد في ظل المجتمع الافتراضي والفضاء العام المفتوح.

---

[1] تم تناول مفهوم المثقف عند بعض المفكرين المسلمين: جمال الدين الأفغاني، محمد إقبال، أبو الحسن الندوي، علي شريعتي، داريوش شايغان، علي عزت بيغوفيتش، مالك بن نبي.

[2] تم تناول مفهوم المثقف عند بعض المفكرين العرب: محمد عابد الجابري، زكي نجيب محمود، عبد الله العروي، ادوارد سعيد، عبد الله حمودي، برهان غليون، عزمي بشارة، الطاهر لبيب، عبد الإله بلقزيز، علي اومليل، طه عبد الرحمن، عبد الكبير الخطيبي، يحي محمد، جورج طرابيشي.

[3] من مقوماته وشروطه وسماته: المنور والواعي، الحر والمستقل، مثقف الالتزام والملازمة، المنتج للفكر الصانع للمعرفة السائل المتسائل في المجال العام، صاحب التكيف والتكييف المعرفي، الواقعي نقدي النزعة، المصدع بالحقيقة، الجلد والإرادة مع الالتحام بالمجتمع.

[4] من الالقاب والمسميات مع المثقف تم تناول: العالم والمفكر، الفقيه، الانتلجنسيا، الكاتب والكتبة، الشاعر المستعار والباحث، الخبير، التكنوقراطي.

الفصل الثالث:

المثقف في الجزائر: تقصي في الماهية والسجالات البائدة.

تمهيد :

البحث في وعن المثقف عامة وعن موضوع المثقف الجزائري خاصة يستلزم الوقوف على مجمل المعطيات المصاحبة (ثقافية، اجتماعية، سياسية واقتصادية) ويُملي الولوج الى ثنايا التاريخ، فدراسة المثقفين الجزائريين بقصد الوقوف على ملامحهم وأنماطهم وأدوارهم يتطلب الرجوع إلى بدايات تشكلهم، ومن ثَم تتبع سيرورة التطور عبر مراحل حاسمة في التاريخ المعاصر،[1] وحتى لا نتيه في الحقل التاريخي مما يهدد باخراج البحث عن اطاره التخصصي، ونتفادى في الان نفسه تكرار ما لاحظه **محمد أركون** عندما المح الى ملاحظة منهجية في غاية الاهمية بناها على نقده للكتابة التاريخية ضمن الحوليات تذكر الاحداث من حيث تسلسلها الزمني ولكنها تبدو بنية متقطعة مفرغة من كل دلالة او معنى...[2] ومناداته لعلم النفس التاريخ، الذي يهتم بدراسة العقلية الجماعية[3]، ويكون التاريخ ليس علم الماضي وحده، وانما هو عن طريق -استقرأ قوانينه- علم الحاضر والمستقبل ايضا او كما قال **محمد حسنين هيكل**.[4]

ونسترشد بما يلزم به المثقف، ذلك انه اذا كان هذا الاخير ملزما بقراءة التاريخ باعتباره امتداد وصل اليه وكان فيه فذلك لا يعني خضوعه الكامل لهذا التاريخ بقراءته قراءة تراكمية جمعية تكديسية هدفها السرد والتكرير، حتى وان كان ذلك جزء من المثقف في التاريخ وانما يكون المثقف مستقلا قراءة واستيعابا وفهما وتحليلا ثم دورًا وفعلا، في تركيب واعادة تركيب دائم ومستمر دون فتن وافتتان ولا اسير قراءة مجزوءة للتراث او لتوظيف اقصائي للتاريخ او لتأويل مصلحي او فئوي او سلطوي للدين او للعرق لاي شيء اخر مهما كان....تجعله "محبوس" عن امعان عقله باستقلالية وذاته بموضوعية...ذلك المثقف الواعي المتحرر من كل الاكراهات، المدرك لعصره دون تخلف ولحاجة مجتمعه دون انعزال وفي واقعه دون انفصام.

فان كانت المرحلة العثمانية لم يحدث فيها تحديث حقيقي للبنى السوسيو- ثقافية للمجتمع الجزائري الذي بقي مجتمعا تقليديا تحكمه النزعة القبلية والعشائرية، وعمل الأتراك على تقسيم هذه القبائل الى قبائل موالية للسلطة العثمانية (قبائل المخزن) وقبائل مناوئة لهذه السلطة، وحرم الاتراك الجزائريين من المشاركة في السلطة السياسية، ومن الوصول الى المراكز الحساسة سواء السياسية او الاجتماعية او الثقافية، فان الظاهر ان ميلاد النخبة المثقفة الجزائرية بعدها جاء بعد مخاض عسير وسط تراكم معرفي، في ظل وجود استعماري هيمن منذ البداية على منابع المعرفة الثقافية والاجتماعية للمجتمع الجزائري بهدف تمزيقه عن

---

1 نور الدين زمام، تأملات سوسيولوجية في الواقع الجزائري والعربي: حول سوسيولوجية المثقف الجزائري، دار علي بن زيد، بسكرة، الجزائر، الطبعة الثانية، سنة 2017، ص. 42.

- ويرأي **نور الدين زمام** فقد مر المثقفين الجزائريين بأربع (04) مراحل أساسية الاولى فترة الاستعمار، الثانية بدات مع بزوغ الاستقلال، الثالثة تبدأ من بداية اطلاق التجربة التنموية في الجزائر سنة 1967 والمرحلة الرابعة بعد سنة 1980 بعد تعديل مسار التنمية وشهدت هذه المرحلة حقبتين اساسيتين اولاهما بدات مع شروع "السلطة الحاكمة في تعديل المسار التنموي وما خلفه تغيرات اجتماعية وسياسية، انعكست على كافة المثقفين، اما الحقبة الثانية من هذه المرحلة الرابعة فتميزت بتصاعد الصراع الاجتماعي وتعميق الفجوة بين السلطة الحاكمة والجماهير الشعبية مما جعل هذه الاخيرة تشكل مصدرا للوعاء الاحتجاجي الرافض للسلطة القائمة، كما بالمقابل، تدفع ضريبة قاسية بعد وأد التجربة الديمقراطية الوليدة.

2 عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي، المعرفة، السلطة والمتخيلات، ابسن نديم ودار الروافد الثقافية – ناشرون، الجزائر-بيروت، الجزائر – لبنان، الطبعة الأولى، 2012، ص. 198.

3 مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة، قراءة تحليلية في فكر محمد اركون، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012، ص. 201.

4 محمد حسنين هيكل، زيارة جديدة للتاريخ، دار الشروق، القاهرة، مصر، اصدار جديد وطبعة خاصة، 2003، ص. 10.

مرجعيته الحضارية[1] كذلك فان العهد الاستدماري ليس تاريخا مَلغيا من ذاكرة المجتمع الجزائري ووعيه، بقدر ما هو استمرار "عادي".[2]

كذلك إثارة مسألة الأصول الاجتماعية والانتماء الاجتماعي والثقافي والتساؤل عن أهميتها في تفسير ظاهرة المثقفين "عامة"[3] ثم ان التفكيك الدرامي الذي حصل للبنى والهياكل الاجتماعية في المجتمع الجزائري من قبل الاحتلال الفرنسي ــ احد العوامل الذي تفسر ــ الوضع السياسي الجزائري، و"المجتثين" الذين تحدث عنهم **بورديو وصياد** يبحثون عن استرداد ذاتهم التي حطمها الاستعمار ثم همشتها الدولة الوطنية.[4]

فبتتبع مسار بروز المثقف نجده في الاتجاه العام الانحداري تقريبا: الفئات المثقفة الأولى كانت عموما من الفئات لاجتماعية المحضوضة نسبيا، وباستطاعتها توجيه أبنائها الى المدارس الحديثة والى أوربا، إلا أن حركات التحرر وسعت قاعدة الانتماء، وأتاحت لشرائح وسطى أكثر صلة بالفئات الشعبية وايسر تعبئة، وقد خلق الاستقلال الجديد فرصا واسعة للحراك الاجتماعي الذي كان التعليم فيه محددا اساسيا، وكان يفضي الى سد الفراغ البيروقراطي والى تلبية حاجات المؤسسات المستحدثة وبناء الدولة الوطنية.[5]

والملاحظ ان الباحثين الجزائريين قد بداوا يهتمون بدراسة ماضي الجزائر، الا ان اهتمامهم لم يتعد – للاسف-الناحية السياسية، حيث بقيت جوانب كثيرة من حياة الجزائري في العصور المختلفة تنتظر من يكشف عنها ويعني بدراستها دراسة تفصيلية، فليس بالامكان معرفة مجتمع ما دون معرفة تاريخية، فتاريخ المجتمع هو الذي يُبين لنا مقدار نموه وتطوره خلال المراحل التي مر بها، كما يوضح لنا مدى استجابته لانماط الحياة التي خبرها نتيجة احتكاكه بالغير واطلاعه على نظمه وتقاليده وثقافته.[6]

مع التأكيد على انه من الصعب فهم تاريخ المثقفين الجزائريين بمعزل عن التاريخ السياسي، وتلك من نقاط الاتفاق التي تلاقى فيها **مصطفى لشرف** مع **محمد حربي**، في مقابل نتيجة اخرى معاكسة تماما لمخرجات التاريخ السياسي للمثقف الجزائري ذلك ان سطوة السياسي جعلت من وضعية المثقف بعد الاستقلال اقل ما توصف بها انها انكمشت تحت وطأة الاتهامات بخصوص التاخر في المشاركة والانخراط في المشروع التحرير، في اتساق مع ايديولوجية السياسي وبناء الشرعية والوانها بعد الاستقلال والاستقواء ببعض "المثقفين" هذه الوضعية التي يتعمق **علي الكنز** في تحليلها ولا يتوقف عند الاتهامات الشائع فيخلص الى علاقة المثقفين بالحركة الوطنية ثم علاقتها بالدولة بعد الاستقلال التي تميزت في رايه بالهامشية والذليلية، وليس بسبب اتهاماتهم بالالتحاق المتأخر بالثورة وانما كذلك بسبب بنية الحركة الوطنية، المبنية على مبدئين

---

1 احمد مريوش، الحركة الطلابية الجزائرية ودورها في القضية الوطنية وثورة التحرير 1954، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص تاريخ حديث ومعاصر، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2008-2006، ص.12.

2نور الدين لليو، اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.553.

3الطاهر لبيب، العالم والمثقف والايتلجنسي، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ديسمبر 1992، ص.28.

4 محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جوان 2002، ص. 100.

5 الطاهر لبيب، العالم والمثقف والايتلجنسي، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، المرجع السابق، ص.28.

6 ابو العيد دود، الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان (1830-1855)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، سنة 1975، ص.59.

اوليين، الاول **التلفيقية** التي استطاعت استغلال التيارات الايديولوجية للجماهير الشعبية لخدمة فكرة الاستقلال، **الشعبوية** التي تقصي اي قيادة فكرية او ايديولوجية للجماهير من طرف الفئة الحاكمة.[1]

وعليه، يتطلب البحث تقصي ماهيته وتتبعه عبر زمكان قاصدين الاحاطة به وتلمس افكاره ومنابعها تاثيره والمؤثرات فيه وفي نشأته وفيتكوينه وفي مساره ومآلاته.

أولا : جزائر قُبَيْل الاحتلال : انحطاط فصدمة

01- الأوضاع الثقافية :

اتسمت الجزائر قبل سنة 1830 بالطابع الإسلامي، حيث شكل انسجام بين جميع العناصر المشكلة لذاته الموحدة، نتيجة التفاعل بين العقيدة والتركيبة (العقيدة الإسلامية والتركيبة المحلية) هذا التفاعل الذي شكل مفهوم للذات الجزائرية المنسجمة[2] تفاعل تبلور في المساجد، الكتاتيب والزوايا..والتي في الان نفسه شكلت منظومة تعليمية مولت من موارد الأوقاف، وبعضها لها نظام داخلي يُعفى مُنتسبيها من تكاليف الدراسة ويُضمن لهم الملبس والمأكل. بينما ظل دور الدولة العثمانية هامشيا الى حد ما ولم يكن لها اشراف مباشر على هذا النظام التربوي كما لم تعمل على عرقلته بل كانت –وفقا للمراحل التاريخية- تشجع بناء المساجد والزوايا كما تكرم اهل العلم والفكر.[3]

هذه الفضاءات التي كان لها دورا بارزا في تكوين الثقافة الجزائرية انطلاقا من بعدين هما: تعليم اللغة العربية والتربية الدينية الاسلامية، فالتعليم الذي كان منتشرا قبل الاحتلال هو التعليم العربي الإسلامي القائم على دراسة الدين،اللغة العربية، والقليل من المواد العلمية[4] ذلك انه من المعلوم عن الثقافة في في الجزائر خلال العهد العثماني انها لم تحض باهتمام كبير ومستمر من رجال الحكم[5]، بمثل ما حظيت به القطاعات الاخرى وفي مقدمتها القطاع العسكري،[6] فكان المستوى الثقافي الضعيف للمدايات والبايات مع استقواء رجال السلاح[7]، فكان ان ما حدث من تطور ثقافي انما قام على اكتاف المجتمع الجزائري من جهة، وعلى ذاتية الثقافة العربية الاسلامية من جهة اخرى، ومن ثم نشات نخبة متنورة جزائرية من اصحاب الثقافة التقليدية التي تصدت للاحتلال الفكري الفرنسي.[8]

ذلك ان العلاقة المعنوية والثقافية والفكرية التي تجمع بين المجتمع الجزائري هي الحضارة الاسلامية بما فيها من تقاليد وقوانين واحكام، ولم يكن الاسلام مجرد دين او مادة للعبادة فقط، وانما كان ايضا مصدرا للثقافة والنظم القانونية والعلاقات الوطنية وكان هو اهم عنصر من مقومات الشخصية الجزائرية،[9] وشكل المخزون الفكري للمذهب المالكي مصدرا مهما في الثقافة الجزائرية.[10]

1فكروني الزاوي، المثقف الجزائري في تصور المثقف الجزائري، الحوار الثقافي، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، المجلد الثالث، العدد الاول، 2014، ص.89.

2 الزبير عروس، الذات المعرفة بين الانا والاخر، مجلة نقد، العدد الخامس، ص.05.

3 عبد القادر حلوش، سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر، دار الأمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 1999، ص.25.

4 سلاف نعيمة، المرجع السابق، ص. 86.

5عميراوي احميدة، دراسات في تاريخ الجزائر الحديث، المرجع السابق، ص.104.

6 احميدة عميراوي (رئيس المشروع)، اثار السياسة الاستعمارية والاستيطانية في المجتمع الجزائري (1830-1954)، سلسلة المشاريع الوطنية للبحث، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحوث في الحركة الوطنية وثورة اول نوفمبر 1954، طبعة وزارة المجاهدين، الجزائر، 2017، ص16.

7عبد الجليل التميمي، بحوث ووثائق في التاريخ المغربي (الجزائر، تونس وليبيا) 1816 – 1871، الدار التونسية، ص.133.

8عميراوي احميدة، دراسات في تاريخ الجزائر الحديث، المرجع السابق، ص.104.

9عبد الله شريط ومحمد الميلي، الجزائر في مرآة التاريخ، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، الطبعة الاولى، ماي 1965، ص.155.

10 احميدة عميراوي، قضايا مختصرة في تاريخ الجزائر الحديث، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، الطبعة الاولى، 2005، ص.06.

ووعليه، فقبل الاحتلال اعتمدت الحياة الثقافية والروحية للمجتمع الجزائري على جهود مؤسسات وبنى من مساجد وزوايا ومدارس وكتاتيب، كما قام توزان هذه الحياة الثقافية والروحية على المحافظة على الاطر والتنظيمات التقليدية التي خضعت لها، وفي مقدمتها هيئة الاوقاف التي كان لها دور كبير في تغطية المطالب الاجتماعية وتلبية الحاجات الثقافية للفرد الجزائري، فكان الفقيه في المدينة والمرابط في الريف واثر كل منهما في جل المعاملات.[1] هذا وكان للطرق الصوفية دور هام في هذا التوازن الاجتماعي الجزائري، فثقافتها مكنتها بما لها من دور علمي وديني وسياسي والهام روحي مع ولاء شعبي ما يضاهي بل يفوق الولاء العام لنظام الحكم القائم.[2] والدور المرجعي للزوايا والطرق الصوفية في الجزائر تعدى الوظيفة الدينية والروحية والروحية خاصة ما بعد الموحدين، الى وظائف سياسية وعسكرية والامنية واقتصادية واجتماعية.[3] اما القراءة الاختزالية لدور الصوفية في الجزائر او كما يصفها **بومدين بوزيد** بالتوظيف السافر الخاضع لموازين سياسية وصراع على النفوذ[4] فهي قراءة هدمية **5**تقصي جانب مهم من جوانب الجزائر فتجعل الاخيرة سافرة مكشوفة ومفتوحة امام دواخل غير جزائرية

02- الحالة السياسية ومكانة السلطة العليا :

لم تكن الاوضاع "السياسية" احسن حالا من الأوضاع الثقافية والفكرية، وضعية صورها مُعاصرها الحاج **احمد الشريف الزهار** (1754-1830) نقيب أشراف الجزائر، في مذكراته**6** خاصة عن تلك الفترة التي التي سبقت "بفترة وجيزة" وصول الفرنسيين، من سَفَه سياسي وعَتَه إداري مع سوء تدبير، واغتيالات ومؤامرات*، وتولية الأقارب والأصهار والأتباع الشؤون العامة الإدارية والسياسية والعسكرية (في اطار سياسة الولاء، الجهوية والمحاباة والاقربون...) ومن ذلك "تولية صهر الداي حسين امور الجيش**"، هذا الاغا الذي ينعته **الزهار** بانه "مثل الحمار لا يعرف الا الأكل والنكاح... !"**7**، اما **احمد باي** فيتلطف وينعته

1ناصر الدين سعيدوني، أساسيات منهجية التاريخ، دار القصبة، الجزائر، 2000، ص.127.

2احيدة عمراوي، الاثر السياسة الاستعمارية والاستطانية في المجتمع الجزائري (1830-1954)المرجع السابق، ص17.

3 سعيد جاب الخير، ابحاث في التصوف والطرق الصوفية، الزوايا والمرجعية الدينية في الجزائر، دار الفيروز للانتاج الثقافي، الجزائر، 2013، ص ص-ص.100-110.

4 بومدين بوزيد، التصوف والسلطة: جدل المقاومة والسلم ورمزية صاحب الوقت، دار ذاكرة الأمة، الجزائر، 2016.

6 تناول أبو القاسم سعد الله مذكرات الشريف الزهار مصنفا أياها في صنف المذكرات التي كان يمكن لها ان تكون لها الأهمية نفسها لكتاب "المرآة" لحمدان خوجة لو بقي منها القسم الذي يصف الاحتلال. **أبو القاسم سعد الله**، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السابع 1830-1954، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1998، ص.402.

7احمد توفيق المدني، مذكرات الحاج احمد الشريف الزهار، نقيب أشراف الجزائر، سلسلة ذخائر العرب العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974، ص. 166.

- *** ومن ذلك اقدامه على اعدام يحي آغا سنة 1828 الذي يصفه الزهار بانه احسن رجال الدولة عقلا ومعرفة ، ومن ذلك كذالك اغتياله لمصطفى خوجة ولقمان خوجة وابراهيم الدحاحني، هؤلاء الحوجات الثرك الذين اتفقوا على قتل الباشا في اطار مباحثاتهم في شؤون الدولة."وفي الحقيقة ان الله اذا اراد شيئا هيأ له اسبابه، فسكت الناس، وادخل الله الخوف الى قلوبهم، وصاروا لا يقدرون على الكلام، حتى كانهم نيام او سكارى ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم".

- هذا ويسجل التاريخ ان الفترة بين 1791 الى غاية سنة 1818 وهي السنة التي وصل فيها الداي حسين الى الحكم، شهدت هذه الفترة اغتيال ستة دايات من بين ثمانية دايات وصلوا الى الحكم، ما جعل منصب الداي يمثل الرعب والخطر. **ناصر الدين سعيدوني والشيخ المهدي بوعبدلي**، الجزائر في التاريخ العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص. 40.

- ** عين ابراهيم آغا على راس الجيش الجزائري بعد تنحية الاغا يحي وسلمت له خطة الفرنسيين ورغم ذلك لم يفعل شيئا حسنا، وظل يدعي انه وحده قادر على رد الفرنسيين. **كمال بن صحراوي**، معجم المقاومة الجزائرية، منذ بداية الاحتلال الفرنسي- حتى منتصف القرن 19، شخصيات- اماكن- احداث- معارك، الفا للوثائق، فلسطينة-عمان، الجزائر-الاردن، الطبعة الاولى، 2020، ص.19.

بالجاهلية وبالثقة المزهوة[1] فيما يحمله **حمدان خوجة** مسؤولية سقوط العاصمة***[2] وانه أيقن ضياع الجزائر قبل المعركة وعاد الى العاصمة بعد معركة سيدي فرج وهو حزين[3] اما **ابو القاسم سعد الله** فراى في ابراهيم آغا عدم الكفاءة وان مؤهله الوحيد هو انه صهر الباشا...[4]، هذه التولية وغيرها اثارت سخط افراد الجيش، بالاضافة الى الصراعات التي كانت سائدة بين الانكشارية والبحرية[5]، وتنازع مركزة السلطة دون رقابة ولا شورى فاصبح حكما مطلقا وصار اجتماع الديوان امرا شكليا، فالداي هو من يختار من يشاء.[6] وتمددت سياسات سوء معاملة الحكام للرعية واغفالهم لشؤونهم واشتغالهم بالركض وراء السلطة وحب الانفراد بالرئاسة، واهتمامهم بالكراسي والعروش.[7] رجال يحكمون الدولة ممن يصفهم رجل الدولة النمساوية الخبير بامور السياة الفرنسية **ميترنيش ونبورق** (*Klemens Meternish Wenzel Nepomuk 1773-1859*) بانهم حكموا الجزائر وهم الذين لا يمتون للسياسة بصلة، وبقيادة رجل متشبع بفكرة حصانة الميناء، فكرة سرعان ما دفعت المدينة ثمن وهميتها بسبب استهانة مسيريها بل وربما تواطؤهم ايضا، فسقطت ايالة الحصن المتين ضد المسيحية.[8]

وكان من الجزائريين من تنبأ واستشرف الجائحة التي سوف تقع على الجزائر، ومنهم من كان اكثر دقة حين حذر من اطماع فرنسا فكان **أبو رأس الناصري المعسكري** (1751 م -1823م) في كتابه " عجائب الأخبار ذات التأسيس فيما وقع أو سوف يقع للمسلمين مع الفرنسيس " وفيه توقع استعمار فرنسا للجزائر وبأنه سيحصل لها كربٌ عظيم، وذلك وفق ما خبّره من علمه بالتاريخ والمامه به.[9] ولم يكن تنبؤه من باب التنجيم بل كان من باب تحليلات ودراساته للاحوال والمآلات.

وبقيت السلطة المركزية تدير عن جهل وغطرسة شؤون الازمة وحدها الى ان غرقت البلاد في البحر ولم يعد هناك مجال للانقاذ على حد وصف **ابو القاسم سعد الله**[10]، هذا الغرق الذي اعتبره **ناصر الدين سعدوني** نهاية آلية ولم يقع الا بعد ان مرت الجزائر بازمة عميقة متعددة الجوانب جعلت من نهاية الجزائر

- الاغا يحيى الذي فشل بعد عزله، ويشهد للاغا يحيى بالكفاءة، وبانه كان يحظى بالاحترام لدى الجنود وتتمتع بشعبية واسعة، وكانت من بين اخطاء الداي حسين عزله للاغا يحيى بعد اتهامه بالتامر عليه. **حيفي هلايلي**، العلاقات الجزائرية الاوربية ونهاية الايالة 1815-1830، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، الطبعة الاولى، 2007، ص.94.

1 احمد باي، مذكرات، المرجع السابق،ص.14-15.

2صالح عباد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830)، دار هومة، الجزائر، 2012، ص.254.

- ** ويقول عنه:" انه كان يريد محاربة الفرنسيس بدون جيش منظم ولا ذخيرة حربية ولا مُؤن ولا شعير للخيل وبدون ان تكون له القدرة الحقيقية للقيام بالحرب مع تحميله للمسؤولية ايضا للداي".

3 كمال بن صحراوي، معجم المقاومة الجزائرية، منذ بداية الاحتلال الفرنسي حتى منتصف القرن ال19، شخصيات- اماكن- احداث- معارك، المرجع السابق، ص.19.

4 ابو القاسم سعد الله، رائد التجديد الاسلامي محمد بن العنابي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1990.

5احمد توفيق المدني، مذكرات الحاج احمد الشريف الزهار، نقيب أشراف الجزائر، سلسلة ذخائر الغرب العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974، ص.ص. 166-170.

6 عبد الله شريط ومحمد الميلي، الجزائر في مرآة التاريخ، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، الطبعة الاولى، ماي 1965، ص.128.

7محمد بن عبد الكريم في تحقيقه وتقديمه كتاب: محمد بن ميمون الجزائري، التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثانية، 1981، ص.14.

8 عبد اللطيف بن اشنهو، الدولة الجزائرية في 1830، مؤسساتها في عهد الامير عبد القادر، ترجمة نور الدين لعراجي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2013، ص.ص07-08.

9أبو رأس الناصري المعسكري(ابو راس محمد بن احمد الناصر الراشدي المعسكري)، عجائب الأخبار ذات التأسيس فيما وقع أو سوف يقع للمسلمين مع الفرنسيس، دراسة وتحقيق حمادو بن عمر، نور للنشر، المانيا، 2016.

10ابو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر، المقاومة والتحرير (1830-1962)، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 20007، ص.10.

العثمانية امرا حتميا لا مفر منه.[1] تماما و وفقا لارث **مالك بن نبي** في القابلية للاستعمار، عندما اكد على أن الإستعمار ليس مجرد عارض، بل هو نتيجة حتمية لانحطاطنا2، والنكسة ما كانت الا بسبب تضخم الواقع المرير والذي ظل ينخر كاسوس البطئ في الجسد المترهل حتى تركها لقمة سائغة عندما فقدت مناعتها[3]، ولكي لا نكون مستعمرين، يجب أن نتخلص من القابليّة للإستعمار، فالتاريخ ليس ما تصنعه الصُدف ولا مكائد الاستعمار، ولكن ما تصنعه الشعوب ذاتها في أوطانها[4]، هذه الشعوب التي ابتليت بالقابلية للاستعمار للاستعمار الناتج اولا عن الاستسلام النفسي الداخلي فيكون الاساس لتسهيل طريق القابلية في المجتمع[5]، في رؤية يوافقه فيها **لهواري عدي** عندما يقول ان المجتمع الجزائري فقد حيوية وجمد قبل دخول الاستعمار مما جعله قابلا مستعدا له[6]، هذا المفهوم المركب الذي جاء به **بن نبي** سنة 1948، قاصدا به تلك الهزيمة التي يصاب بها المغزو ليصبح قابلا للاستعمار وتبعاته ومدافعا عنه وهو معامل داخلي، يشمل جملة اوضاع وشروط فكرية ونفسية واجتماعية سلبية، تضع المجتمع في حالة من الضعف والقصور والعجز ازاء تحديات المحيطة به، فيجد نفسه في حالة وهن حضاري يُفقده القدرة على رد التحديات ويخضع لمكرها.[7] شارحا لمواليد القابيلة للاستعمار بين الافكار الميتة والافكار المميتة".8 مُلخصا خبرته في الموضوع من جانب الصراع الفكري"،[9] ثم يقدم التبرير التاريخي، والنقدي، والعقلي، لهذا الاساس الرباني، معتبرا هذا التبرير من القوانين القوانين التي تحكم اطراد الحضارات.[10] بينما يتجه **علي الكنز** في نقاشاته عن القابلية للاستعمار فيربطها ببعض اشكال الاستيلاب الثقافي، متسائلا عن امكانية اخها كما هي كنموذج تحليلي، مفضلا استخدام التحليل الخلدوني "ولع المغلوب بالغالب" عوضا عن استخدام "القابلية للاستعمار، وركز على التحليل

1ناصر الدين سعيدوني، عصر الامير عبد القادر الجزائري، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للابداع الشعري، الكويت، 2001، ص. 263.

2مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2013، ص.09.

3 علي غنابزية، فصول في تاريخ الحركة الوطنية والثورة التحريرية بوادي سوف 1854-1962، دار ساي، الوادي، الجزائر، الطبعة الاولى، ماي 2022، ص.11.

4 مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، شروط النهضة، المرجع السابق، ص.09.

5 بلقيس محمد محسن المرقب، حوار الحضارات في فكر مالك بن نبي، رسالة ماجستير، الاديان وحرية الحضارات، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، جامعة قطر، قطر، 2021، ص.170.

6 *Addi Labouari,* les intellectuels algériens et la crise de l'Etat indépendant, Fritsch, Implications et engagement en hommage à Philippe Lucas, PUL, 2000.

7 سعاد طبعة وخالد فسيح، القابلية للاستعمار عند مالك بن نبي ومفهوم الذات، تاريخ العلوم،جامعة زيان عاشور، الجلفة، الجزائر، المجلد الرابع، العدد التاسع، سبتمبر 2017، ص.61.

8مالك بن نبي، مشكلة الافكار في العالم الاسلامي، ترجمة بسام بركة واحمد شعبة، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الاولى، 1988، اعادة الطبعة 2002، ص. 146.

- " فالافكار الميتة نتاج ارثنا الاجتماعي تولد قابلية الاستعمار، والافكار المميتة مستعارة من الغرب تولد الاستعمار ..فيما اختارت النخبة لبنها الافكار المميتة في الثقافة الغربية.

9مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الاولى، 1991، ص. 198-199.

- " فيقول ان الصراع الفكري تجري عليه قاعدة الشيء المركب من اشياء، فاذا اجرينا على تركيبه عملية تحليل، وجدنا فيه عناصر تعود الاستعمار واخرى تعود الى القابلية للاستعمار، لكن اذا تلبعنا العناصر هذه كلها، فسوف نجد ان العناصر الاولى لا تؤثر اذا لم تساعدها "القابلية للاستعمار".

10مالك بن نبي، شروط النهضة، (عبد العزيز الخالدي في تقديمه الطبعة الفرنسية نوفمبر 1948)، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986، ص.09.

السوسيوتاريخي، بجعل لكل حالة استعمارية مستعمرية خصوصية في شكل الشروط والاثار والمشاريع الاجتماعية الاقتصادية والسياسية لكل حالة[1].

هذه الاوضاع المنعشة لـ"القابلية" او "المغلوبية" عشعشت في حضن تعالي مفرط في الرداءة وصلت أوج سيطرتها على شؤون الدولة فجعلت من معلومات استخباراتية جد مهمة تمثلت في معرفة مكان وموعد نزول الفرنسيين دون استغلال من طرف قائد الجيش "الأغا صهر الباشا*" مما سهل على الفرنسيين الدخول**[2]، فلم يجدو في مسارهم البحري الا بعض القطع الباقية والناجية بعد هجوم اللورد اكسموث الانجليزي سنة 1816 وما اتمته معركة نافارين البحرية سنة 1827، هذا الضعف في البحرية الجزائرية الذي لا يرجع لهذه الخسائر فقط بل ايضا امتداد سياسة رعناء ادت الى سيطرة بوشناق وبوخريص على تجارة الخشب واحتكار كامل المساحة الممتدة من بجاية الى القل مما دمر صناعة السفن حسب ما جاء في كتاب مبارك الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث***[3] هذا بالاضافة الى العوامل النفسية وما أبداه البحارة الجزائريون من رغبة ضعيفة وقلة الاستعداد وعدم الرغبة في القتال بسبب حالتهم المعنوية المنحطة، بالاضافة الى نقص الكفاءة البيّن بسبب عدم جودة التدريبات والتكوين الكافية والعلمية، بعدما انطفئت مرحلة زاهرة من تاريخ البحرية الجزائري، وكان الفساد الذي جعل مِن مَن يدافعون على البلاد مصدر ومنبع للفوضى[4]، فما فما كان من الداي حسين باشا (بعد فوات الاوان) الا ان يعدهم بمنحه 1000 قرش لكل جزائري يستولي

1أباهر السقا، على الكنز: المثقف والاكاديمي، سيرة ومسيرة، في: كتاب "الى روح علي الكنز، دار القصبة، الجزائر، 2023، ص.65-66.

2 احمد توفيق المدني، مذكرات الحاج احمد الشريف الزهار، نقيب أشراف الجزائر، المرجع السابق، ص.ص. 166- 176.

- " يروي **الزهار**:"سمعت رجلا من أتباع الأغا يقول:" أتى قنصل البوليطان الى الاغا، وقال له عمارة الفرنسيس قادمة، ومستنزل بسيدي فرج، فلو جعلتم متارز في كل ربوة و..(شرح خطة توزيع السلاح والجنود للقضاء التام على الحملة)"، فضحك الأغا وهو صهر الباشا واجابه:" اذا جاءت عمارة الفرنسيس ونزل جندها فاقدم لكي ترى كيف يقص العرب والقبائل الفرنسيس"، فلما خرج من عنده ونزل من ادراج العلي ضرب يده على فخذه وقال: " هذا الخلوف، انا اريد صلاحه وهو يقول هذا الكلام". ثم ان الباشا نفسه كان قد ارسل ثلاثة مراكب من مراكبه الجهادية لمرافقة وحماية الحجاج الجزائريين ، فلما ذهبوا وقعت الحرب من ورائهم وقفوا في الاسكندرية، حتى انه رفض طلبات البايات لاستنفار العسكر الذي عندهم، واجابهم بأن يستنفروا الناس لحراسة السواحل، وعند ظهور عمارة الفرنسيس يوم السبت الحادي والعشرين من ذي الحجة سنة 1245 ونزل عساكرهم في سيدي فرج امر يوم الاحد بخروج الاغا صهره ومعه نحو سبعين فارسا، ولما وصل الى حصن يحيى آغا (والذي كانت تعوزه المدافع) قال "للناس:" لا تضربوه اتركوه ينزل، وبعث للقبائل وقدوم عليه"(يعني بالقبائل دعم القبيلة)، وكان باي قسنطينة قد قدم ومعه نحو مئة(100) من القوم لا غير ممتثلاً لاوامر الباشا بأن يترك البقية في عنابة" فخرج يوم الاثنين ونزل مع الاغا وذهب قومه واطلقوا النار ثم رجعوا، وكذلك كان كل من يلحق بالجيش يقترب من المتراز يضرب وجوهها(طلقة)، والاغا قعد في الوطاق على الاكل والشرب، والناس هائلون من غير ترتيب"، ثم لما انهزموا " لا احد لحق الاخر ولما وصلوا الحملة وجدوا الآغا قد هرب...ولما رأى النصارى ذلك استولوا على الحملة وما فيها، ومن الغد اشتغلوا بخدمة المتارز ولو شاؤوا لدخلوا مدينة الجزائر ذلك اليوم، لكنهم يخرّبون العواقب".

- كما يؤكد **احمد باي** في مذكراته ان الباشا قال له:" ليس لديكم أكثر من الوقت الكافي للخروج الى الفرنسيين الذين سينزلون بسيدي فرج، انني اعرف مكان النزول من الرسائل التي تصلني من بلادهم ومن كتاب طبع في فرنسا وارسله لي جواسيسي من مالطة وجبل طارق" ثم اضاف بان الرسائل ترد اليه باستمرار من فرنسا وانه على علم بكل ما يجري هناك. ***مذكرات احمد باي***، ص.11.

- "" ثم لما سقط حسن مولاي الحسن بعث الباشا (يصفه بالطاغية) وطلب الامان لنفسه واهله وماله، فاجابوه بذلك، ولم يكن لاهل البلد خبر بذلك هؤلاء الذين اتفقوا مع العسكر على قتال العدو..لكن عسكر الباشا بدؤوا في الهرب بعد المغرب وشاع بين الناس خبر الباشا مع الفرنسيين فجاؤوه بعد صلاة العشاء فقال لهم الكلام لا يكون بالليل، وفي الصباح اتى بكلمهم في المسجد وكان بعث رسوله الى العدو وطلب الامان لاهل البلد..فلما جاؤه الكتاب بعث به الى ترجمانه وقال لهم " ان الأمير قد اعطى اليد للنصراني عن غير قصد وهذا ما اراد الله..."

3مبارك بن محمد العلالي الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، مكتبة النهضة، الجزائر، طبعة بندران وشركائه، بيروت، لبنان، 1964، الجزء الثالث، ص.ص319-120.

- ***في عام 1799 منح **الداي مصطفى باشا** الى عائلتي كل من بوخريص وبوشناق حق احتكار تجارة الخشب واستثمار الغابات، التي كانت تستعمل في بناء السفن والبواخر، وكان اعوان المحتكرين يتلقون من البحرية الجزائرية المال ماعضة على الخشب الذي يبيعونه لها.

4حنيفي هلايلي، العلاقات الجزائرية الاوربية ونهاية الايالة 1815-1830، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، الطبعة الاولى، 2007، ص.70.

على مدفع من العدو*[1]، وهو الذي خزائنه مُثخنة بالكنوز ولم يبادر حتى الى تجهيز الجيش بالعتاد العسكري اللازم، حيث تُجمع معظم الدراسات على ذلك ومنها دراسة **صالح عبّاد** الذي يؤكد ان حسين باشا لم يمس شيئا مما هو تابع للخزينة حيث كان يرى نفسه مسؤولا "امينا!" عليها حسب شروط الاستسلام، الداي حسين الذي يصفه **عبد العزيز بوتفليقة** بالـ "مُسَلِم" للجزائر، ورحيله الى المنفى من قبل حتى ان يتخذ التدخل الفرنسي استراتيجية غزو استدماري ممنهج للبلاد.[2]

واستطاعت فرنسا ان تستلمها كاملة وقدر المبلغ بما يقارب **48.5** مليون فرنك ذهبي (معطيات فرنسية)[3] ومعطيات فرنسية اخرى تقدرها بـ **52** مليون فرنك ذهبي[4]، الداي سلم الخزينة وهي سالمة كما سلم البلاد كاملة للفرنسيين "أمينا!! "مقابل تأمين حياته وحياة حاشيته وانكشاريته، فرحل تاركا رعيته تقاوم الاحتلال بدونه وبدون انكشاريته.[5] والحقيقة انه لا يمكن التسليم التام بان المبلغ المعلن عنه من طرف فرنسا هو كما بينته، فالحال انه بعد تسليمهم/استلامهم الخزنة ذكروا انهم لم يجدوا أي سجلات عن محتوياتها في الوقت الذي ثبت فيه استعمال جنود الحملة للسجلات كاوراق للسجائر، و وصل الامر فيما بعد انه حصل بين بعض الجنرالات الفرنسيين حملة تراشق بالاتهامات حول سرقة مبالغ من الخزانة الجزائرية قبل اعلانها لباريس[6]

اما على البر فقد اثبتت الدراسات ان القوات الجزائرية (عددا) كانت اكبر بكثير من القوات الفرنسية*، وكان الجزائريون يُسددون احسن من الفرنسيين، وكان الفرسان الجزائريون وتحت مضلة الجهاد لا يهابون الموت، الا ان توظيفهم لم يكن جيدا كما ان هذا الجيش لم يتمتع بالانسجام.[7] وفي هذا تطلعنا شهادة ورواية **احمد باي** عن الظروف التي تم فيها انزال القوات الفرنسية ويؤكد فيها انه لم يكن احد من الجنود والفرسان يملك ما يكفي لرد هذه القوات ولم يكن هناك استعدادات كاملة، مما سمح للعدو ان ينزل جنوده ويحفر الخنادق وينصب مدفعيته ويحارب المسلمين المشتتين ولا يملكون البارود والذخيرة...وان منطقة سيدي فرج كانت خالية من المدافع والخنادق وكان هناك فقط اثنا عشر (12) مدفعا نُصبت في بدء اعلان الحرب،[8] وانه لم يحضر الى العاصمة في ذلك الوقت للحرب وانما لاداء الدنوش**[9]، ولم يصحبه سوى اربعة

1ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية، دراسات وبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار البصائر، الجزائر، الطبعة الثانية، 2009، ص. 344.

- * في الوقت الذي كان صهره ابراهيم اغا قد وزع فيه 10 رصاصات فقط على المقاتلين، وحين اعترض عليه حمدان خوجة اجابه بان تلك الكمية كافية لقتل نفس الجيش الفرنسي...كمال بن صحراوي، معجم المقاومة الجزائرية، منذ بداية الاحتلال الفرنسي- حتى منتصف القرن ال19، شخصيات- اماكن- احداث- معارك، الفا للوثائق، قسنطينة-عمان، الجزائر-الاردن، الطبعة الاولى، 2020، ص.19.

2 عبد العزيز بوتفليقة، تصديره كتاب" المرآة" لحمدان بن عثمان خوجة، تقديم وتعريب وتحقيق محمد العربي الزبيري، الوكالة الوطنية للنشر والاشهار-المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2006، ص03.

3صالح عبّاد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830)، دار هومة، الجزائر، 2012، ص.260.

4عبد الله شريط ومحمد الميلي، الجزائر في مرآة التاريخ، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، الطبعة الاولى، ماي 1965، ص.167.

5صالح عبّاد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830)، المرجع السابق، ص.260.

6 جلال يحيى، السياسة الفرنسية في الجزائر، (1830-1960)، دار المعرفة، القاهرة، مصر، د ت، ص.74.

7صالح عبّاد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830)، دار هومة، الجزائر، 2012، ص.254.

- * بلغ عدد الرجال الذين كانوا تحت تصرف الداي حوالي 85 الف رجل، لكن المشكل الكبير الذي كانت تعانيه هذه القوات هو سوء التسليح وسوء التنظيم والقيادة.

8حنيفي هلايلي، العلاقات الجزائرية الاوروبية ونهاية الايالة 1815-1830، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، الطبعة الاولى، 2007، ص.89-90.

9 أحمد باي، مذكرات، المرجع السابق، ص.12.

- ** **الدنوش**: يدال ونون خفيفتين، هو اسم مشتق من الفعل "دونمك"، ويعني العودة، وبناء على ذلك يكون المصطلح هو عودة او رجوع البايات كل ثلاث (03) سنوات ليقدموا للباشا حساباتهم المالية وتقاريرهم العامة، والدنوش هو مصطلح خاص بالبلاد الجزائر لوحدها

مئة (400) فارس[1] ويضيف احمد باي في مذكراته انه قال ردًا على كلام صهر الاغا بعد ان تراءت له العمارة الفرنسية بأن يبدؤوا بالتحصينات... "لقد استيقظتم متأخرين"[2]

وعندما أراد الباشا استدراك الوضع أقال صهره بعد هزائم سيدي فرج وأسطا والي عين **ابن العنابي** فاعطاه سيفا وامره بجمع الشعب واقناع الناس بالجهاد دفاعا عن البلاد[3]، ثم عين **مصطفى بومزراق** باي التيطري آغا خلفا لابراهيم"[4] هذا التعيين الذي يصفه **صالح عبّاد** بانه لم يخرج عن التوجس وعدم الثقة التي ميزت رجالات الدولة فيما بينهم، وكان الداي قد طلب من المفتي شيخ الاسلام ان يجمع الشعب للدفاع عن البلاد ورغم انه رجل فاضل عادل الا انه بعيد من ان يكون محاربا[5]، وكان الوقت قد فات وقطع دابر كل تدبير...

ولم يقتصر حال سوء تدبير شؤون الدولة على الداي الحسين وبعض حاشيته بالعاصمة بل امتدت الرداءة التي "شَبَّكت" الدولة، وامتدت الى كل نواحي تسيير الدولة، فهذا الماسك باعلى سلطة في الدولة لا يعرف حتى ابسط القواعد الديبلوماسية" وتسبب في تعميق الازمة (وفرض الحصار البحري رغم انها كانت مبيتة الا ان سياساته وقراراته دعمت قوة اعدائه بطريقة غير مباشرة وصبت في صالح الخطط الفرنسية) وفي هذا يقول **حمدان خوجة** ان الباي لو اسند منصب وزير المكلف بالبحرية الى رجل جدير بهذه الوظيفة لما نشبت الحرب.[6]

فكل مؤشرات الخلل هذه داخل اجهزة الدولة من ضعف القيادة والخلاف بين الداي والجيش الانكشاري كقوة نظامية وانكشاف الثغور ونقص التعبئة وضعف العلاقة بالرعية، كانت تصل الى فرنسا بانتظام وعززت أملها في الانتصار بأقل تكلفة[7] وتعمق عزلة الحاكمين عن الشعب وكرست انتكاسات التقاليد

(كما يبدو)، ووالدنوش صربية عن تادية الاموال المجمعة من المقاطعات تحصل بتشريفات كبرى وتودع لدى الخزناجي بمدينة الجزائر. **فارس كمون**، المصطلحات الادارية العثمانية في الجزائر، مصطلحات: الباشا-الدنوش-البايلك كنماذج، مدارات تاريخية، المركز المغربي للدراسات والبحوث، الجزائر، المجلد الاول، العدد الثاني،30 افريل 2019، ص ص128-135.

1 العياشي رواجعي، الادارة الاستعمارية وعلاقتها بالعائلات الكبرى في مقاطعة قسنطينة 1837-1871، اطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة 2، الجزائر، 2014-2015، ص.50.

2 أحمد باي، مذكرات المرجع السابق،ص.12.

3حنيفي هلايلي، العلاقات الجزائرية الاوربية ونهاية الايالة 1815-1830، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، الطبعة الاولى، 2007، ص.91.

4صالح عبّاد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830)، دار هومة، الجزائر، 2012، ص ص.262-263.

- " جاء في عديد من المراجع ان مصطفى بومزراق باي التيطري الذي قدم ولاؤه للفرنسيين فعين من جديد على راس بايلك التيطري يوم 15 جويلية، وعرض باي وهران العجوز المهدد من طرف القبائل البايلك على الفرنسيين ولم يرفض الخضوع سوى باي قسنطينة1830. **صالح عبّاد**، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830)، دار هومة، الجزائر، 2012.

- كما ان طموح **مصطفى بومزراق** وتفوق صديقه **"البكري"** مكنه من الحصول على مرتبة اغا بتعيين من المارشال دبورمون، ثم ارتد على الفرنسيين بعد معركة البليدة، وبعد فشله توجه مع عائلته الى المغرب، وبعد مفاوضات ووصول عهد الامان من كلوزيل سلم نفسه وحصل على حق الذهاب الى مكة لكنه استقر بالاسكندرية الى ان توفي. كمال بن صحراوي، معجم المقاومة الجزائرية، منذ بداية الاحتلال الفرنسي- حتى منتصف القرن 19، شخصيات- اماكن- احداث- معارك، الفا للوثائق، قسنطينة-عمان، الجزائر-الاردن، الطبعة الاولى، 2020، ص.170.

5صالح عبّاد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830)، المرجع نفسه، ص.255.

6حنيفي هلايلي، العلاقات الجزائرية الاوربية ونهاية الايالة 1815-1830، المرجع نفسه، ص. 81.

- " في تحبير وسوء تدبير الباشا انه رفض وساطة الحاج خليل افندي رجل الدولة العثمانية للصلح بينه وبين الفرنسيين، كما رفض وساطة محمد علي والي مصر آنذاك-، ومصدر تحبيره وخيلائه انه انبسط للكلم المعسول ووعود بعض رجال القبائل المحلقين أجابة كبراؤهم أنهم اتيه بأربعين (40) الف رجل ومنهم من قال انه باي بثلاثين (30)الف...وهكذا سائر الاعراش سهلا وجبلا..وقد ذكروا له الألوف لانهم ظنوا ان المئة هي الالف وظن الباشا ان القبائل مثل قبائل الرعية ومن غير عدة ولا عدد...، كما رفض كل نصح او نصح ومن ذلك رده بالتهديد بالقتل على ما وصل مسامعه من كلام رئيس من رؤساء المراكب الجهادية مع بعض الناس في أمر الفرنسيس ووصفه لهم بالجنس القوي، وبقي الباشا ينصت لشياطينه ..."

7 مسعود عثماني، الثورة الجزائرية امام الرهان الصعب، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، الطبعة الاولى، 2012، ص.18.

السياسية والاجتماعية وتعمقت الهوة بين الدولة والمجتمع بسبب تدابير نزوية قاسية استفاضت اخبارها بحق الرعية والمعارضين...[1]

ووهنت السلطة وصارت بيد اشخاص لا خبرة لهم، فقد وصل اسكافيون ونساجون وخامون الى السلطة العليا ومارسوها دون وعي وبذهن بليد،[2] فوصل **"كنّاس"** الى رتبة داي بالجزائر ولقب بملك الجزائر وهو **الداي مصطفى** الذي خلف عمه **الداي حسن** عندما توفي في 14 ماي 1798[3]، والداي مصطفى يصفه **محمد بن ميمون الجزائري** في كتابه التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية بـ"اهمجي" وبالظلم والطغيان والعتو والتجبر، والبغي والعدوان، كما نعته بسوء المعاملة ونهبه لاموال الرعية واهماله لشؤونها[4]، كان وراء هذا الداي **بوشناق** فانتقل من كنّاس الى خزناجي ثم الى رتبة داي وهو الذي الذي لم يكن له أي حظ من التعليم او الكفاءة ومؤهله هو "رضا اليهودي" **بوشناق** الذي حكم به وفي مكانه فترة حكمه في مقابل فضله في تعيينه في هذا المنصب[5]، **بوشناق** المستعرب تحت اسم بوجناح ادار مع **بكري بكري** المستعرب هو كذلك تحت اسم **ابن زاهوت** شبكة تجسس كبيرة، وكانت لهما شبكة اتصالات واسعة مع الدول الاجنبية،[6] فكانت السيطرة على الاقتصاد والسياسة وبربط هذا الداي نفسه وغيره بهما كانت كذلك نهايته مع اغتيال بوشناق"[7] وحان وقت الحصاد، وشاءت الاقدار...(؟) ان يتكرر سيناريو احتلال وهران في 1509 وان يعود جزء من "صفوة" المجتمع الجزائري آنذاك وهم اليهود"** الى خياناتهم المعتادة لشعب كان وما زال مصابا بعمى التاريخ... [8]! ومازال... !!. وبعدما تحكموا في السياسة عن طريق الاقتصاد،[9] الذي قام على التمكين لهم في التجارة الخارجية اهم اسباب التململ عند الجزائريين ومنهم من ثار على السلطة الحاكة بسببه[10]، وبينما ذهل سكان الجزائر عند مشاهدتهم القوات الفرنسية تدخل المدينة كان اليهود مُستبشرين

---

1 بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.ص. 170.171.

2ع سن اشنيوا، الدولة الجزائرية في 1830، مؤسساتها في عهد الامير عبد القادر، ترجمة نور الدين لعراجي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2013، ص.39.

3عبد الله شريط ومحمد الميلي، الجزائر في مرآة التاريخ، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، الطبعة الاولى، ماي 1965، ص.130.

4محمد بن ميمون الجزائري، التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، تقديم وتحقيق محمد بن عبد الكريم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثانية، 1981، ص.12.

5حنيفي هلايلي، العلاقات الجزائرية الاوربية ونهاية الايالة 1815-1830، المرجع السابق، ص.55.

6 محمد زروال، العلاقات الجزائرية الفرنسية، 1791-1830، دحلب، الجزائر، 1994، ص.25.

- بلغ تأثير بوشناق في مجال السياسة الجزائرية ان استقبل باسم الداي قناصلة محملين بالعوائد والهدايا القنصلية، وذهب به نفوذه البالغ في ادارة شؤون البلاد ان يتكلم باسم الجزائر ويفاوض على اساسها، فكان الناطق الرسمي في المفاوضات التي جرت مع البرتغال سنة 1803، كما كان من ضمن موفد الباب العالي المكلف بمهمة لدى الداي مصطفى باشا سنة 1804.

7عبد الله شريط ومحمد الميلي، الجزائر في مرآة التاريخ، المرجع السابق، ص.130.

- " مع نهاية سنة 1805 اغتيل **بوشناق** من طرف جندي عندما كان خارجا من قصر الجنينة، ولما بلغ النبأ الى الداي حتى على نفسه، وبعث بالامان الى الجندي القاتل حتى لا تتحول الثورة على اليهودي الى ثورة عليه، لكن هذا العفو عليه لم يحل دون انفجار سخط عام عنيف ادى الى مقتل الداي وتعيين احمد خوجة مكانه.

- وقبل اغتياله حاول **الداي مصطفى** استئصال الغاضبين عليه ومواجهة المازق العام فلجأ الى فتح خزانة القصبة لتفريق الذهب وشراء السكوت. **محمد زروال**، العلاقات الجزائرية الفرنسية، 1791-1830، دحلب، الجزائر، 1994، ص.31.

8 فوزي سعد الله، يهود الجزائر، هؤلاء المجهولون، دار الامة، الجزائر، الطبعة الثانية، 2004، ص. 274.

- "" وبعد ان تمكن اليهود من تحطيم الاقتصاد الوطني المهيكل والتحكم في مراكز القرار والمؤسسات السياسية الرئيسية في جو من الضعف والانحطاط العام للدولة-الذي لم يكن سوى إفراز للانحطاط الشامل "للرجل المريض" وارتداد لانحطاط كل العالم الاسلامي- بعد ان استدرجوا البلاد الى قبرها عبر آليات الاحتكار والديون وبمساعدة حلفائهم وعملائهم المحليين والخارجيين.... **فوزي سعد الله**، يهود الجزائر، هؤلاء المجهولون، المرجع نفسه، ص.274.

9 حنيفي هلايلي، العلاقات الجزائرية الاوربية ونهاية الايالة 1815-1830، المرجع السابق، ص.51.

10رابح بونار، المغرب العربي، تاريخه وثقافته، دار البصائر الجديدة، الجزائر، 2019، ص، 394.

خيرا بها وتجمعت نساؤهم في شرفات بيوتهن يتفرجن على المشهد الجديد[1]، هذا السلوك الذي وظفت فرنسا منافعه على برنامجها الاستعماري، وجعلت منه احدى ركائزها للسيطرة على المجتمع حين برعت في وضع استرتيجيتها السياسية والثقافية في الجزائر المبنية على قاعدة "فرّق تسُد" فعمدت من جهة الى الحرص على جعل المستدمرين مُنفصلين ومترفعين على الاهالي اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، ومن جهة اخرى اعتمدت على تصنيف "سكان" الجزائر من الناحية العرقية والثقافية الى فئات متباينة منها اساسا: العرب، البربر واليهود، وكانت سياستها تجاه اليهود اكثر مرونة، فاصدر الحاكم الفرنسي- كريمو قانونا عام 1870 يقضي بمنح يهود "الجزائر"الجنسية الفرنسية الكاملة،[2] بينما كان جزاء ونصيب "الجزائريين دما وعصبا وروحا": القانون العنصري نظام الاهالي عام 1881، ونمت هذه السلوكات فلم تعد اليهودية شرط لازم لها وانما كانت صفة "لِـــيَهُودية" وليس الديانة.

ووصلت حالة تسيير شؤون الحكم الى انفراط العلاقة بين السلطتين السياسية والروحية، وتولي طور الازدهار الذي ميز العلاقة بين السلطتين، ذلك انه بفضل السلطة الروحية وجد العثمانيين ولمدة طويلة حلولا لحكمهم الجزائر، وبتوظيف العثمانيين العاطفة الدينية لدى الاهالي وبدخولهم الجزائر تحت لواء الجهاد والشريعة الاسلامية استطاعوا بناء علاقة حاكم ومحكوم على اسس بقيت لمدة طويلة، ورغم ان العلاقة بين السلطة العثمانية والزوايا تاريحت وتباينت بين الاتجاهات والاحوال داخل السلطة من جهة، وفي داخل اتجاهات مواقف الزوايا من السلطة بين المشكك وبين الرافض*. الا انه في اواخر العهد العثماني ونتيجة لعدة اسباب تحالفت لفض هذا الرباط، ووصلت العلاقة الى التمرد والصدامات المسلحة** ومثلت مصداقية العثمانيين وشطرت العلاقة بينهم وبين الجزائريين كما كانت لها اثار سياسية واقتصادية واجتماعية ومثلت احدى الثغرات التي كانت في صالح الحملة الفرنسية فيما بعد.[3]

1صالح عبّاد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830)، المرجع السابق، ص.259.

2فوزية بريمون، مالك بن نبي عصره وحياته وفكريته في الحضارة، تصدير ابو القاسم سعد الله، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، سنة 2010، ص.ص. 48-49.

3 رشيدة شدري معمر، السلطة الروحية والسلطة السياسية في الجزائر العثمانية (1518-1830)، اطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة ابو القاسم سعد الله، الجزائر02، 2017-2018، ص. 467- 604.

- *اتخذت المواقف صفة التباين، كان من يرفض السلطة/الخلافة العثمانية التركية رفضا مبدئيا من منطلق ديني فقهي مرتبط بحركة الفتوى الشرعية في الخط السياسي، على أساس المنطلق المبدئي الصوفي التاريخي المعارض، الذي تأسس منذ نهاية القرن الأول الهجري، والذي يوضحي ويؤكد على عدم الاعتراف بشرعية أية سلطة تنتمي الى التساق : الخليفة/الفقيه. وبين المؤيد. هذه الاتجاهات التي يتوسع ويتدعم احداها على الاخر حسب الحقب والاوضاع

- **من امثلتها**: (الثورة الدرقاوية منذ سنة 1777، ثم عاود اشعالها ابن الاحرش في الشرق الجزائري 1799-1803، وفي الغرب الجزائري قادها ابن الشريف الدرقاوي 1800-1805 واستمرت بعد هذا التاريخ لفترات متقطعة الى غاية 1816، والثورة النيجانية رسميا ابتداء من سنة 1826بالاضافة الى تمردات اخرى متقطعة منها تمردات ال مقران وال قاضي...الخ.

- كذلك مما يلفت النظر الى هذه الثورات ضد الاتراك انها وصل من القوة والاتساع ان حاصر الدرقاويون حاضرة وهران بعد ان انتصروا على الباي مصطفى المزمالي سنة 1805. كما ان الطريقة الرحمانية لم تثر ضد الفرنسيين فقط بل سبق وان ثارت ضد الاتراك فقد قاد الزيوشي في الشرق ثورة ضد الاتراك وباي قسنطينة، وفي الجنوب كان للتيجانيين ثورة وصلت الى نهايتها بان حدثت ابادة كبيرة. **عائشة دباح**، الحياة الثقافية والسياسية في الجزائر على عهد الدايات، 1671-1830، اطروحة دكتوراه، المدرسة العليا للاساتذة، بوزريعة، الجزائر، 2017-2018، ص.233.

- ومهما يكن من امر فان هذه الحركات المختلفة التي انتشرت في وقت واحد تقريبا ضد سلطة العثمانيين تستحق العناية، ورغم ان بعض المؤرخين حاولوا تشييع هذه الثورات بنسبة بعضها الى ايادي اجنبية، ومنها مثلا حركة ابن الاحرش التي عده انه كان على اتصال بالانجليز، وحتى اذا افترضنا صحة هذه الاتهامات فان ما حرك ابن الاحرش هو ما راه من تواطؤ الداي مع الفرنسيين اضعفهم وابرام الصفقات معهم فالتقى مع سياسة الانجليز في افساد خطة الفرنسيين في التسرب الى الجزائر، ثم وان سلمنا بالتسرب الاجنبي الى الداخل الجزائري فان ذلك مدعاة الى البرهنة على ضعف السلطة المركزية. **عبد الله شريط ومحمد الميلي**، الجزائر في مرآة التاريخ، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، الطبعة الاولى، ماي 1965، ص.130-131.

ووصل سوء تدبير السياسي للعلاقات مع السلطة الدينية والروحية اواخر العهد العثماني الى حد المبادرة باجراءات صدامية لا مبرر لها زادت من حدة التوترات ومن ذلك احتجاز الحاكم العثماني في وهران للشيخ محي الدين وولده الامير عبد القادر عشية اجتماع القوم لتوديعها قبل مباشرة رحلة الحج، خشية من هذا الحاكم وتوجسه من التجمع الضخم الذي رافقهما[1] في سوء سياسة وخشية من تعاظم دور الشيخ والامير، مما اضاف توترا اخر فوق التوترات.

وهكذا وبتاكد هذه القطيعة بين الجهاز الحاكم "البايلك والقوة الدافعة "الطرق الدينية" وكانت ثورات وانتفاضات الدرقاوة والتيجانية وتحول الطيبية والرحمانية والقادرية عن الوقوف بجانب موظفي البايلك، وتغيرت موازين القوى[2] مع الاجماع على ان دواعي هذه الثورات الشعور بظلم السلطة السياسية، وانتهاجها سياسة التخويف والترهيب العزل من الوظائف والنفي والقتل"[3] والتمكين لليهود من التجارة الخارجية الجزائرية" وكذا شعور السلطة الدينية بان الاتراك يعاكسون المبادئ الدينية كالمساواة واقامة العدل ومراعاة مصالح الاسلام العليا.[4] كما كانت من اثار الصدام بين السلطة السياسية والسلطة الدينية ان اختار بعض خيرة علماء الجزائر ومشايخها ترك البلاد والهجرة"[5]

هذا الذي جعل فيما بعد من تفكك البنى التقليدية وتضائل دور المؤسسات التقليدية التي كانت تتيح اعادة انتاج النسق الثقافي والايديولوجي التقليدي لا يكون مجرد تفكك اقتصادي وسياسي بل في جوهره ثقافي ايديولوجي.[6]

وبالعودة الى السقوط، فان صاحب الجزائر "**حسن باشا**" وبعد ان سلّم الجزائر العاصمة ومفاتيحها و"بأمانة !!"، خرج وحاشيته[7] حمله الفرنسيون انفسهم على احدى سفنهم الى نابولي "حسب رغبته"،

I اسيا تيم، الشخصيات الجزائرية، 100 شخصية،دار المسك، ووزارة الثقافة الجزائرية، الطبعة الاولى، 2008، ص.17.

ناصر الدين سعيدوني، عصر الامير عبد القادر الجزائري، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للابداع الشعري، الكويت، 2001، ص. 263.

3 عائشة دياح، الحياة الثقافية والسياسية في الجزائر على عهد الايالات، 1671-1830، المرجع السابق، ص.122.

- "ومن امثلة الحكام الذين ارتكبوا في قتل العلماء حسن باي وهران الذي قتل عددا من العلماء منهم الشيخ محمد البوشيخي، والشيخ ابن عبد الله حواء التيجيني وكذلك الشيخ بلقندوز. وعلماء ومشايخ اخرون كانو ضحايا انتقامات سياسية مثل المفتي احمد بن سعيد قدورة الذي امر بقتله الداي محمد بكداش، والمفتي محمد بن مصطفى...الخ

4. رابح بونار، المغرب العربي، تاريخه وثقافته، دار البصائر الجديدة، الجزائر، 2019، ص، 394.

- " احتكر اليهود التجارة الجزائرية، وكان البايات مجبرون على ارضائهم، ونال اليهود حضوة كبيرة حتى ان الانجليز انفسهم كانوا يقترضون منهم في التوسط لدى الداي قصد منعه من بيع القمح للحكومة الفرنسية المحاصرة، وقد اضاد اليهود في البداية للانجليز ثم سرعان ما عمدوا لسياسة اللعب على الحبلين. **محمد زروال**، العلاقات الجزائرية الفرنسية، 1791-1830، المرجع السابق، ص.29.

- ومما يدعوا للغرابة والحسرة ما حكاه حمدان خوجة حوال اصل ثروة اليهود، ومنها قصة ثروة البكري:" حدث وان طلب الوزناجي باي قسنطينة من بوشناق /بوجناح ان ياتيه بهدية ثمينة لتقديمها الى زوجة الداي. فجاؤه الاخيرة بالهدية(صريمة) ثمنها 30.000فرنك ولما لم يتطع الباي دفع ثمنها نقدا فقد اتفق منه اليهودي على ان يسدد له الثمن قمحا على حساب 04 اربع فركات للكيلة الواحدة، ليقوم اليهود ببيع القمح (75.000كيلة) المشتراة بـ 04 فركات الى فرنسا بسعر 50 فرنكا ليحقق ربحا قدره 30.450.00 فرنكا...هذه الاموال التي هي منبع احد اسباب ثعاسة الجزائر. **حمدان عثمان خوجة**، المرآة، المرجع السابق، ص.99.

5عائشة دياح، الحياة الثقافية والسياسية في الجزائر على عهد الايالات، 1671-1830، المرجع السابق، ص.130.

- " فمنهم من توجه غربا كمحمد الرزاق ابن حمادوش الجزائري، ومحمد ابن احمد القسنطيني المعروف بابن الكباد، ومحمد بن عبد الكريم...الخ، ومنهم توجه نلقاء المشرق كاحمد المقري التلمساني، ويحي الشاوي...الخ بالاضافة الى علي بن محمد الجزائري المعروف بابن الترجمان، وابو العباس الجزائري، ومحمد بن احمد الشريف، وابو عثمان بن عبد الله المنداسي التلمساني السلجماسي، والحسن بن محمد السعيد الشريف الورثلاني، وابو الراس الناصري الراشدي المعسكري...الخ

6المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائر، دراسة في التغير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص. ص.22-23.

7صالح عباد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830)، المرجع السابق، ص.261.

وبعدها توجه الى ليفورنيا[1]، ومنهم من يقول انه حاول!! الاستعانة باليهود لتغذية الثورة في الداخل،[2] وحتى وان كان فعل ذلك بالتعاون مع اليهود فان ما وراء اليهود المال المال، كما ثبت اتصاله ببعض مشايخ بجاية لم الشمل، الا ان مراسلاته كلها وقعت في ايدي الفرنسيين بعد وشاية اصدقائه اليهود ![3] في سوء تدبير ليست بالغريبة، ثم استقر في الاسكندرية بمصر حيث توفي سنة 1838.[4]

فمصيبة الجزائر يومئذ أن الذين حكموها جهلة، وهم من وفروا العوامل السياسية والعسكرية وحتى الاجتماعية لسقوطها بين براثن احتلال مشحون بروح صليبية، وإن كان الشعب الفرنسي اقل تعليما من الشعب الجزائري في 1830 فان الحكام الفرنسيين كانوا أكثر علما ووعيا وحنكة وخبرة برجال الرأي والتدبير والوطنية من حكام الجزائر الذين آثروا القرابة والمصاهرة على الكفاءة كما آثروا المصالح الشخصية على المصالح الوطنية في حضور جهلهم وغفلتهم[5]

... وسقطت البوابة الحديدية التي تحطمت على اسوارها الاطماع الاوربية، وكان سُقوطها مُنذرا بتداعيات على بقية الاقطار الاسلامية..[6]

... وبقي الجزائريين !

... وبقيت الجزائر !! ...

وبدأت الجزائر التي لم تنتهي... !!!

03- الأوضاع التعليمية :

تباينت الدراسات حول المسائل المتعلقة بالتعليم في العهد العثماني، مع الاجماع على التأرجح بين الاشادة الجزئية والقضاء باهمال العثمانيين للتعليم في الجزائر وبانهم كانوا وبالا عليه واهتمامهم انصب على النواحي العسكرية فقط[7]، ورغم ما يمكن توجيهه للعثمانيين في الجزائر بسبب عدم اهتمامهم الكافي بالتعليم وتركه حرا يتطور سلبا وايجابا، ومع ذلك كان هناك تعليم تقليدي له مؤسساته ونظامه الخاص، وكان تطور مدن بمؤسساتها التعليمية لا بعدد سكانها ابرز ملامح التعليم في الجزائر.[8]

فالتعليم قبل سنة 1830 يمكن وصفه بالتقليدي وبغير المنظم وغير المؤطر وفق الاطر المتعارف عليه حاليا، وكان المسجد اهم مؤسسة تعليمية خاصة في المدن، تماثلها الزاوية في الارياف كمؤسسة ريادية في العملية التعليمية، دعم هذه المؤسسات الوقف بمختلف انواعه الذي كان الممول الرئيسي- والمصدر الاساسي للقيام بامور التعليم والدين والشؤون الثقافية.[9]

- " فلم يخرج الداي لوحده بل كان معه أكثر من 100 شخص من حاشيته ومنهم صهره الاغا ابراهيم و57 امراة من الجزائريات والوصيفات، كما نقل الاكتشاريون الى أزمير بينما سمح للاغنياء منهم بالبقاء في الجزائر الى ان يبيعوا املاكهم، ولما أكملو ترتيب امورهم نقلوا الى جهات مختلفة.

1ابو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر، المقاومة والتحرير (1830-1962 المرجع السابق، ص.19.

2زاغ يودار، المغرب العربي، تاريخه وثقافته، دار البصائر الجديدة، الجزائر، 2019، ص، .399

3 فتيحة صحراوي، الجزائر في عهد الداي حسين (1818-1830)، رسالة ماجستير، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، 2010-2011، ص.195.

4ابو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر، المقاومة والتحرير (1830-1962)، المرجع السابق، ص.19.

5عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، دار اسامة، عمان، الاردن، الطبعة الاولى، 2000، ص.24.

6 محمد الامين بلغيث، تاريخ الجزائر المعاصر، دراسات ووثائق، البصائر الجديدة، الجزائر، الطبعة الرابعة، 2013، ص 120.

7 عائشة دياج، الحياة الثقافية والسياسية في الجزائر على عهد الدايات، 1671-1830 المرجع السابق، ص.59.

8 عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830-1962)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الثانية، 2016، ص103.

9 عائشة دياج، الحياة الثقافية والسياسية في الجزائر على عهد الدايات، 1671-1830، المرجع السابق، ص.338.

وكان القرآن في الجزائر هو كل شيء، هو المعلم والتعليم على حد قول العسكري والمستشار في الحكومة الفرنسية لويس رين(*Louis Rinn1838-1905*) في كتابه مرابطون واخوان[1]، وباعتراف الفرنسيين كان التعليم على العموم مزدهرا والمدارس متصلة بالمساجد والاوقاف في اغلب الاحيان.[2]

ويمكن ان نستشف مرحلتين أساسيتين بنيت عليه هذه المنظومة، **الاولى**: المرحلة التي تقابل وتوازي المرحلة **الابتدائية** وتتم في الاغلب من الاحيان في الكتاتيب، في الزوايا، اما المرحلة **الثانية** والتي توازي المرحلة الثانوية وتصنف كذلك ضمن الدراسات العليا فنجدها في المدارس التي بناها داعمي العلم من بعض الحكام والاعيان مثل مدرسة سيدي ايوب، ومدرسة حسن باشا بالجزائر العاصمة، ومدرستي سيدي لخضر ـ ومازونة بقسنطينة، بالاضافة الى مدارس اخرى بتلمسان، بجاية، [3] وهذا ما اورد **ابو القاسم سعد الله** في كتابه تاريخ الجزائر الثقافي[4]، والامر نفسه يؤكده باحثين فرنسيين **كايف لاكوست واندري نوشي واندري برنيان** في دراستهم المعنونة:" الجزائر بين الماضي والحاضر" بخصوص الغلط الكبير حول ان الشعب الجزائري كان غير مُتعلم وان الاستعمار قد وفر التعليم، ويؤدكون ان نسبة غير المتعلمين من الجزائريين قبل الاحتلال كانت اقل مما كانت عليه في فرنسا في ذلك العهد (كانت في فرنسا تتجاوز 40%)[5]

ويذكر **ابو القاسم سعد الله** ان التعليم المسجدي كان منتشرا بصورة كبيرة وكثيفة*[6]، هذا التعليم العربي من اهم مقومات الثقافة العربية-الاسلامية داخل المجتمع الجزائري، فالدين الاسلامي يعتبر مقوما كبيرا للشخصية الجزائرية، ومن هنا يتجلى دور المساجد والزوايا التي ادت وظيفتها في نشر ـ التعليم بجميع انواعها[7] هذه الزوايا التي تطورت من أصلها كرباطا للجهاد، إلى مركز للتعليم والعبادة[8] اما دروس التعليم الثانوي والعالي فكانت مبعثرة في الجزائر وليس لها منهج أو مراحل تقطعها*، كانت اجتهادية وظرفية[9].

1*Louis Rinn*, Marabouts et khouan, étude sur l'islam en Algérie, Hachette Bnf, paris-madrid, France-Espagne, 2017.

2ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الثالث، ص.22.

3 سلاف نعيمة، المرجع السابق، ص. 86.

4 ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الثالث، المرجع السابق، ص.284.

- اورد **سعد الله** انه كان يوجد اثناء دخول الفرنسيين الى الجزائر سنة 1830: 100 مدرسة بالعاصمة، 97 مدرسة بقسنطينة منها 07 مدارس للمرحلة الثانوية، اما بتلمسان فكانت توجد 50 مدرسة للمرحلة الابتدائية ومدرستين (02) للمرحلة الثانوية والدراسات العليا.

5 إيف لاكوست واندري نوشي واندري برنيان، الجزائر بين الماضي والحاضر،اطار لنشأة الجزائر المعاصرة ومراحلها، تمهيد جان دريش، ترجمة راج اسطنبولي والمنصف عاشور ومراد تفاحي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص.211.

- ويؤكد الباحثون بالتقريب الاحصائيات التي جاب في كتب غيرهم من الدارسين الجزائريين والفرنسيين بخصوص الهياكل التعليمية القائمة قبل الاحتلال، ويشتشهدون على المستوى التعليمي للجزائريين قبل "دخولهم" بتوقيع السكان وامضاؤهم في دفاتر الحالة المدنية باللغة العربية في السنوات الاولى من الاحتلال.

6ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الثالث، ص.170.

- " وكان وبعد انتهاء الأطفال من المدرسة القرآنية يتوجه الراغبون منهم إلى بعض المؤسسات وخاصة الزوايا لمواصلة تعليم متوسط وثانوي، وقد تصل بعض الدروس فيه إلى مستوى التعليم العالي في مراحل متقدمة

7إبراهيم محديد، المثقفون الجزائريون في عمالة وهران، خلال الحقبة الكولونيالية الأولى 1850-1912، دراسة تاريخية واجتماعية، منشورات دار الأديب، وهران، الجزائر، 2006، ص.10.

8 ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الثالث، ص.170.

9 ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الثالث، ص 57.

- " وقال **ابو القاسم سعد الله** في الجزء الاول من كتابه تاريخ الجزائر الثقافي أن من نقائص التعليم في الجزائر خلال العهد العثماني هو انعدام مؤسسة قارة وقوية للتعليم الاسلامي ذات إشعاع وطني مثل القرويين في فاس والزيتونة في تونس والأزهر في مصر، وكان خاضعا لمهارة وشهرة المدرسين ومناسبة الظروف السياسية والاقتصادية، وكان بعض المدرسين البارزين يأتون من البلدان المجاورة إلى الجزائر للتدريس وخلوه فعوضوا بعض النقص، كما أن أذكياء الطلبة والطموحين منهم كانوا يهاجرون، في سبيل الحصول على العلم، ولكن بعد الاحتلال وقعت أمور أخرى أثرت على مسيرة التعليم الثانوي والعالي.

هـذا وكتقييم موضوعي للأوضاع التعليمية في الجزائر قبل سنة 1830، ورغم الإشادة أن نسبة الامية بمفهوم ذلك الوقت كانت منخفظة، وانه كانت توجد منظومة تعليمية قوامها المؤسسات التقليدية الا انه كان لا يوجد في الجزائر ما يدل على وجود نظام تعليمي "رسمي" قائم، حيث يغلب عليها الطابع الذاتي والحرة، نظام يخضع لموروث تقليدي، تولت أدورا لصالح الفرد والدولة، وهي محور الحياة السياسية والاجتماعية والدينية مع غلبة الطرق الصوفية ويعد الولاء لها احد المحددات المهمة للسلوك السياسي.[1]

04- البناء الاجتماعي:

من الضروري التحدث ولو باختصار عن الجانب الاجتماعي لفهم "المقاومة" في بعدها الفكري، لأن الهرم الاجتماعي كان يقوم اساسا على مجتمع المدينة ومجتمع الريف، فمجتمع المدينة تميز بوجود الطبقة المالكة والحاكمة، وبالرغم من قلة افراد هذه الطبقة الا انها كانت ميسورة الحال بالنسبة الى غيرها، ولهذا الوضع الاجتماعي دوره في تكوين نخبة مثقفة من الجزائريين، وبجانب هذه الطبقة كانت الطبقة الثانية وتشكل اغلبية سكان المدينة وتتكون من العامة ذات المستويات الاجتماعية المتدنية*، اما مجتمع الريف فسكانه يشكلون الاغلبية والوحدة الاجتماعية والإدارية والاقتصادية كل في منطقة نفوذه**[2]

فالبرجوازية الجزائرية التي كانت الريفية منها مشكلة اساسا من الملاك العقاريين، كونت طبقة عقارية مسيطرة اقتصاديا ولكنها غير مسيطرة سياسية، اما البرجوازية الجزائرية المدينية فقد برزت كطبقة مالكة في المدن المتوسطة والكبرى، ومنها من تشكلت بسبب تدفق الثروة الريفية الى المدن او من تلك التي حافظت على ثرواتها المتوارثة، كما برز منها المثقفون والاداريون، ورغم اقليتها خاصة في بدايتها الا ان هذه البرجوازية الجزائرية الحصرية لعبت " فيما بعد*" بعدها ادورا اساسية في الجزائر.[3] هذا ويجب الانتباه الى ان هذه البرجوازية ليست طبقة برجوازية حقيقية مثل ما هي في اوربا، والتاريخ يبين لنا ان فرنسا عملت على بذل اقصى جهد للقضاء على مثل هذه الطبقة في الجزائر، مما جعل من يحى بوعزيز يستنتج ان نظير هذه الطبقة في الجزائر غير موجودة اصلا.[4]

ومع ذلك، ورغم الاعتراف بان الجزائر قبل الاحتلال كانت مهيئة للحل الداخلي ومتقبلة للحل الخارجي في ان واحد، الا ان بنيتها الاجتماعية بقيت دائما نابضة بالحياة تواقة الى التجديد بفعل العامل الروحي المتمثل في العقيدة الاسلامية والشحنة الحضارية التي تختزنها التقاليد المتوارثة وتراث السلف.[5]

---

1 سلاف نعمة، المرجع السابق، ص.74.

2 عميراوي احميدة، دراسات في تاريخ الجزائر الحديث، المرجع السابق، ص.ص.101-103.

- * ادى هذا التباين بين الفئتين الاجتماعيتين داخل الهرم الاجتماعي بالمدينة الى تذبذب وتذمر من العامة ضد الطبقة الحاكمة وهو ما اضعف المقاومة الوطنية وساعد الحملة الفرنسية على التوسع.

- ** تعتبر كل من الأسرة والقبيلة والارض والنسب، بمثابة "الأيديولوجية" التي كانت تحكم الريف.

3 إبراهيم محديد، الارستقراطية التقليدية الوهرانية خلال القرن 19م والراسمالية الاستعمارية: اشكالية الاندماج الاجتماعي، انسانيات، المجلة الجزائرية للانثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، العدد الرابع، 1998، ص. 41، ص.5.

- * وفي بدايات الحاكمة الفرنسية كانت الفئات المعضوضة المتألفة من البرجوازية الجزائرية هم من ولجوا الفضاء الفرنسي عبر الوظيفة او الالتقاء عليهم في مناصبهن ثم عبر المدرسة خاصة.

4 يحيى بوعزيز، الايديولوجيا السياسية للحركة الوطنية الجزائرية من خلال ثلاثة وثائق جزائرية، دار البصائر، الجزائر، طبعة خاصة، 2009، ص. 141.

5 ناصر الدين سعيدوني، عصر الامير عبد القادر الجزائري، المرجع السابق، ص. 263.

وكانت الاشكال الاجتماعية التي تميزت بها الارياف تخفي تمايزا اجتماعيا شديد التأكيد، مما سبب حركية التملك العائلي والخاص للارض، كما يؤكد على وجود علاقات اجتماعية تقوم على امتلاك الريع العقاري، الذي يستخرج من طبقة فلاحية تحتفظ بحقوق استعمال الارض، التي هي في قبضة فئات من الارستقراطية التي يرتبط اعضاؤها فيما بينهم بروابط شخصية ويشكلون الطبقات العليا للجهاز السياسي، وهيمنوا كقادة ورؤساء قبائل واسياد حمويون ويشكلون اسرتقراطية وعائلات اقامت قوتها على هيبة دينية وقيادة طريقة وحيازة الحبس.[1]

هذا وعرفت التركيبة الاجتماعية اواخر العهد العثماني تباين، خاصة مع الاعلاء بمستوى الدخل والثروة وبدرجة النفوذ، فكانت الاصول الاجتماعية والسلطة الدينية والارباح الاقتصادية والارتباط بالسلطة العسكرية وتولي الوظائف الادارية معيارا للولوج للطبقة العليا التي مثلت طبقة "برجوازية" نشات في كنف السلطة، فيما كانت طبقة وسطى مَثلها مُستخدمين عاديين في التفاوت فيما بينها من حيث الثروة والادوار مع ارتباطها بخدمة الطبقة الاولى مقابل الترقيات والامتيازات، في مقابل طبقة ثالثة خدماتية.[2]

وبدخول الاستعمار تاثرت الارستقراطية الدينية والارستقراطية المخزنية، ولكن بشكل مختلف، فكانت تحالفاتها متمايزة بين السلطات الفرنسية او مع المقاومات (خاصة مع ملحمة الامير عبد القادر)، وعلى العموم كانت الارستقراطية الدينية مع **الامير عبد القادر** بينما كانت المخزنية ضده، وتباين في الولاء في صفوف الكثير من القبائل، مع تكبد الارستقراطية الدينية خسائر جمة اقتصاديا واجتماعيا وتشديد سياسة التفقير، وبروز سياسة ادماج من حارب لصالح فرنسا ليأخذ مكانته.[3] ثم وبعد ان انتهت الادارة الاستعمارية وفي تدرج تفكيكي وتوظيفي لبعض الارستقراطية في سيطرتها، هذا التوظيف الذي سايرته في الان باضعاف هذه الارستقراطية في مواطنها، بدات تستغني عن خدماتها وجردتها من نفوذها[4]

05- البيئة السوسيو- اقتصادية :

ان آليات التسيير الاقتصادي تعبر بالضرورة عن ثقافة المجتمع، خاصة ما تعلق بالمستوى الاجتماعي للفرد وتموقعه الطبقي[5]، مما يسهل عليه مسار التعلم والتثقيف من جهة والعلاقات السوسيو-اقتصادية والسياسية من جهة اخرى، ويختلف الدارسون الاجتماعيون حول الركيزة الاساسية للمجتمع او اسلوب

1صالح عباد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830)، المرجع السابق، ص.381.

2 شهرزاد شبلي، المؤسسات في الجزائر اواخر العهد العثماني، المؤسسات المالية انموذجا (1798-1830)، اطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2018-2019، ص ص294-295.

3معتيقة الازرق، نشوء الطبقات، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي – السياسي، ترجمة سمير كرم، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سبتمبر 1980، ص.ص.60-61.

- 4 في المرحلة الاولى للاستعمار حاولت الادارة العسكرية الفرنسية بناء ادارتها بالاستفادة من الادارة التركية عن طريق الاحتفاظ بالمراكز والالقاب ذاتها وتامين المزايا المادية لرجال القبائل المتعاونين، ومع ذلك فقد زالت تدريجية اهمية هذه السلطات الممنوحة واصبحت فيما بعد مجرد القاب شرفية، اما اولائك الذين استخدم في الاجهزة الادارية الفرنسية كمترجمين ومحررين..فقد اكتسبوا اهمية اجتماعية اكبر في اعين رجال القبائل بسبب قدرتهم على الوصول الى المسكنين الجدد بالسلطة. **معتية الازرق**، نشوء الطبقات، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي – السياسي، ص .61

4الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، اطروحة دكتوراه، جامعة الامير عبد القادر للعلوم الاسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2003-2004، ص.55-56.

5مخطوط رموم، الثقافة والمثاقفة خلال العهد العثماني 1519-1830، دراسة تاريخية انثروبولوجية، رسالة ماجستير، كلية الاداب والعلوم الانسانية، جامعة الامير عبد القادر للعلوم الاسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2001-2002، ص-18

الانتاج الذي كان يسود الجزائر خلال العهد العثماني، فهناك من يراه اسلوبا اقطاعيا وهناك من يراه اسلوب انتاج خراجي وهناك من يتكلم عن اسلوب انتاج عتيق...الخ[1]

ومع ذلك، فان الجانب الاقتصادي الجزائري في الفترة العثمانية كانت له اثار حاسمة وانعكاسات مباشرة على الاحداث السياسية والنظم الادارية والحالة الاجتماعية، بحيث لا يمكن التعرض لهذه الجوانب كلها الا بعد التعرف على الاوضاع الاقتصادية**2** وهذا ما ركز عليه **ابن اشنهو عبد اللطيف** بخاصة منه في تراكم رأس المال واثره بعد ذلك في السياسة الفرنسية في الجزائر واثر ذلك على المجتمع الجزائري.**3**

فقد كان المجتمع الجزائري مجتمعا فلاحيا، وقدّر بعض الدارسين نسبة سكان الارياف اواخر العهد العثماني في الجزائر بـ 90%، وكانت العائلة تشكل الوحدة الانتاجية والاستهلاكية في الوقت نفسه، اما الصناعة فقد كانت يدوية ومحلية وفنوية، فيما كانت التجارة الداخلية تقوم على المبادلات بين الريف والمدينة، بين المناطق الجبلية والسهلية، اما التجارة الخارجية فبعد انحطاط التجارة مع افريقيا وسيطرت اسبانيا على التجارة في الجهة الغربية، بقيت الصادرات معتمدة على مواد اساسية للسكان وخاصة الحبوب، اما الواردات فاغلبها كماليات تلبي الفئات المحظوظة، وكانت تجارة ضعيفة جدا معبرة عن ضعف الاقتصاد الوطني، فيما بدا واضحا سيطرة فرنسا قبل الاحتلال باعتبارها المتعامل الاول مع الجزائر.**4**

ورغم ذلك فان الانتاج الفلاحي كان متنوعا جدا وكبير وذلك باعتراف الفرنسيين انفسهم"، واهم ما استرعى انتباههم عندما دخلوا البلاد غزارة الاجنة "جنان" والبساتين واتساع الاراضي والمراعي وخضرتها الدائمة وشبكات السواقي والري والابار،**5** هذه الوضعية الحسنة التي وُصف الحديث عنها حتى بعد الاستقلال، وتغنت به مجلة اول نوفمبر"**6**

وفي شبه تطابق مع الاوضاع السياسية، شهدت النشاطات الاقتصادية الجزائرية في العهود الاخيرة للحقبة العثمانية تراجعا كبيرا"،**7** وكانت العلاقة بين السلطة المركزية وقبائل المخزن قائمة على نظام تبادلي اساسه الخدمة والولاء مقابل الخدمة والإجزاء عن طريق ملكية الاراضي وتوزيعها على القبائل، والعلاقة هنا

---

1 صالح عباد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830)، دار هومة، الجزائر، 2012، ص.03.

2 ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية، دراسات وبحوث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار البصائر، الجزائر، الطبعة الثانية، 2009، ص. 349.

3 عبد اللطيف ابن اشنهو، تكون التخلف، محاولة لدراسة حدود التنمية الراسمالية في الجزائر بين عامي 1830-1962، ترجمة لجنة من الاساتذة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979.

4صالح عباد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830)، المرجع السابق، ص.334-343

5عبد الله شريط ومحمد المبلي، الجزائر في مرآة التاريخ، المرجع السابق، ص.142.

- " في احصاء قامت به المصالح الفرنسية المختصة بعد 30 سنة من الاحتلال ومن بداية الحرب والتدمير ان محاصيل الحبوب بلغت 25 مليون قنطار من الحبوب، بينما ذات المصالح بينت سنة 1952 اي بعد استكمال احتلال كل الجزائر ان ذات المحاصيل قدرت بـ 22 مليون قنطار !

6 ابن الريف، الجذور التاريخية للثورة الزراعية، مجلة اول نوفمبر، المجلس الوطني لقدماء المجاهدين، الجزائر، 1972، ص.34.

- " فجاء في مجلة اول نوفمبر التي كانت تصدر عن المجلس الوطني لقدماء المجاهدين، (وفي اطار مسعى الساهلة انذاك تسويق امال الثورة الزراعية)، ان المجتمع الجزائري يشبه الثورة الزراعية منذ القدم، وان الوضع قبيل الاحتلال تميز كذلك باتساع النطاق الاقتصادي الزراعي بين قطاعيات تملكوا فرديا وسائل الانتاج، مع اغلبية اراضي العرش وهي صيغة ملكية جماعية للاراضي بقيت تسود القسم الاكبر من البلاد، مع تلخيص النظام العقاري الزراعي في املاك خاصة او عائلية، او قطاعية، والاوقاف العامة والخاصة، واراضي العرش وان هذه الاخيرة ملك للقبيلة وتقوم على اسس "الشتراكية" مشيا اياها بالقرية الفلاحية في عهد جزائر الثورة الزراعية

7 امين محرز، الجزائر في عهد الاخوات، البصائر الجديدة، الجزائر، 2013، ص.225.

- " نظرا لعدة عوامل اهمها: على الصعيد الخارجي الانعكاسات السلبية لحرب جزيرة كريت بين الدولة العثمانية والبندقية التي ادت الى ركود نسبي للتجارة المتوسطية وازدياد نشاط القرصنة الاوربية، واما على الصعيد الداخلي فبسبب المكوس والمغارم المفروضة على الجزائريين وتناقص الايرادات الجمركية، اضافة الى احتكار بعض الولاة لبعض المواد الاساسية القابلة للتصدير.

كانت بين السلطة والمركزية وشيوخ هذه القبائل وفرسانها، فمقابل ضمان خدمة القبائل تضمن السلطات المركزية وفقا لشروط يكون على راسها ان الذي له الحق في الانتفاع بالاراضي من الافراد الذين ينتمون الى القبلية ان يكون قادرا على تأدية واجبه اتجاه السلطة المركزية، هذا التقليد الذي اصبح بمثابة قانون اقطاعي.**1** لتم تجاوز الاعراف والتقاليد في مكلية الاراضي والانتفاع منها، لتكون في صالح فرسان المخزن على حساب امتيازات البايلك وصولا الى حق التملك التام لهذه الاراضي من طرف عائلات بعينها مقابل اموال تدخل خزينة البايلك، وبذلك اكتسبت عشائر المخزن صفة اقطاعية كاملة وكان لها تاثير ملموس على حياة جانب كبير من سكان الريف الجزائري قبيل الاحتلال.**2**

مع الاختلاف البيّن بين دور الدولة الاقطاعية عن دور الدولة في الجزائر، فيؤكد **صالح عبّاد** على ان الدولة الجزائرية في حينها دولة مركزية وليست وراثية كما هو الشأن في اوربا، وحتى القيادات الوراثية المحلية كانت تخضع للمراقبة المركزية، وكذلك وبخلاف الدولة الاقتصادية كانت الدولة في الجزائر تقوم بدور اقتصادي وبدور اداري..الخ، هذا دون نفيه وجود بوادر اقطاعية في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي.**3** خاص وان توضع الريع العقاري في ايدي تجارية ودينية شكل طبقة متنفذة ومتموضعة سياسيا**4**، فيما يؤكد **ناصر الدين سعيدوني** ان مبدأ حيازة الارض والمهام الاقطاعية جعلت علاقة الحكام بسكان الريف علاقة تقوم على الخوف، وعلى اسس اقطاعية عسكرية تعتمد على القوة لا على الاقناع والمصلحة المتبادلة**5** فيما ورغم انه يمكن يمكن اعتبار ان التنظيم الاقتصادي للجزائر في الفترة التي سبقت الاحتلال كان مجديا نوعا ما وله هدفين اثنين متمثلان في تحصيل الضرائب وضمان امن الاقليم، غير ان هذه الادارة القائمة على الرقابة الضريبية لا تضع راحة السكان في اولوياتها، بينما سمحت بملأ خزائن الدولة وجيوب الاقلية من القادة، وبذلك يمكن تشبيه ثروات الجزائر ومن دون مبالغة، بكعكة مقسمة الى قطع مختلفة الحجم، تقدم القطعة الاكبر الى الاشخاص الاكثر نفوذا، اما باقي القطع فتصغر تبعا للسلسل الهرمي الى ان تصل الى ابسط رسول "السيار" الذي رغم مكانته المتدنية في السلم الا انه يحصل على جزء من سلطة المخزن باعتباره عونا فيه، فيما يبقى المواطن"الرعية" خاضع للضرائب موضعا لها وللاحتقار بلا رحمة**6**

ثم وبعد الاحوال السياسية والظروف العسكرية التي عرفتها الجزائر مع ما صاحبها من انحراف كثير من موظفيها وميل الحكام الى الاستبداد زيادة على سوء الحالة الاقتصادية وتردي القدرة المالية**7**، الذي بني اساسا وخاصة في اواخر العهد العثماني على الجباية التي كانت في ايدي جُباة حاول بعضهم تعويض ما انفقوه في مسار حصول على مناصبهم عبر إفقار الخاضعين للضرائب من الجزائريين**8** من جهة، ومن جهة اخرى حتى حتى هذه العوائد الكبيرة لم تستثمر او تستغل فيما هو مثمر اقتصاديا فارهقت السكان وتضخمت الخزينة وزادت المصاريف السلطانية والعسكرية.

1ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية، دراسات وبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، المرجع السابق، ص. 500-501.

2ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية، دراسات وبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، المرجع نفسه، ص. 502-505.

3صالح عبّاد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830)، دار هومة، الجزائر، 2012، ص.383-384.

4محفوظ رموم، الثقافة والمثاقفة خلال العهد العثماني 1519-1830، دراسة تاريخية انثروبولوجية، المرجع السابق، ص.20.

5ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية، دراسات وبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، المرجع السابق، ص. 506-507.

6 عبد اللطيف بن اشنهو، الدولة الجزائرية في 1830، مؤسساتها في عهد الامير عبد القادر، ترجمة نور الدين لعراجي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2013، ص.36.

7ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية، دراسات وبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، المرجع السابق، ص. 500-501.

8شهرزاد شيلي، المؤسسات في الجزائر اواخر العهد العثماني، المؤسسات المالية انموذجا (1798-1830)، المرجع السابق، ص-295

وفي مسار استكمال الصعوبات الاقتصادية للجزائر اواخر العهد العثماني نجد ظاهرة التزييف النقدي للعملة مع تصاحب ذلك تساهل السلطات بخصوص تداولا العملات الاجنبية الى ان اصبحت هذه الاخيرة المعيار الاول لتقويم النقود المتداولة هذا ما جعل العامة يحبذون التعامل بالعملات الاجنبية "الموثوقة" مقابل عزوفهم عن التداول بالعملة المحلية بسبب تخوفهم من التزوير وافتقادها لقيمتها باستمرار مما اخل بنظام النقد وتسبب في حدوث تضخم مالي مع ارتفاع في الاسعار، فاصبح الاقتصاد الجزائري غير قادر على المنافسة الخارجية.[1]

ثانيا : المثقف الجزائري: صدمة الاستعمار وسياسة الطمس والقضاء :

01- المثقف، السلطة والصدمة :

بتتبع سياق ظهور المثقف الجزائري ونظرا لكل التداخلات الثقافية والاجتماعية والسياسية والتاريخية فانه لا يمكن البحث عن المثقف الجزائري بالمفهوم السوسيولوجي الذي يصب في اطار هذه الدراسة قبل صدمة الاحتلال الفرنسي سنة 1830، فلم تكن الحملة الفرنسية حدثا عسكريا وسياسيا فحسب وانما كانت اساسا حدثا ثقافيا وحضاريا اخذ بالنسبة للجزائريين شكل الصدمة الحضارية، ويذهب **ابو القاسم سعد الله** الى اعتبار ما وقع سنة 1830 في الجزائر ليس احتلال فرنسا للجزائر، بل هو احتلال العصر الحديث للعصر الوسيط**2**

هذه الصدمة التي لم تكن لتكون لولا تظافر مسبباتها التي سبقتها في الجزائر في حد ذاتها اولا ثم في فرنسا ثانيا، فهي فينا أولا..وأولا، مما يجعلنا لا نتوقف عن النبش في الاسباب والمسببات مع تعدد الزوايا والمقاربات خاصة تلك التي ترجع الى الوراء باحثة عن اسباب الانحطاط عامة، ففي توصيفه لوضعية "القابلية للاستعمار" يعود **بن نبي** الى الغوص في جذور المشكلة الى انسان ما **بعد الموحدين** الذي توقف عن التقدم وعجز عن اجتياز مراحل تاريخية جديدة، عجز عن ابتكار المعاني والاشياء الجديدة التي تمثلها، فالميل والمحافظة ليس ارادي بل هو افتقار ونقص، فكان ان توارث وراثة اجتماعية كما هي الوراثة الجسمانية**3** مؤكدا مؤكدا على انه هناك حركة تاريخية ينبغي ان لا تغيب عن نواضرنا والا غابت عنا جواهر الاشياء، فهذه المشكلة تاريخية ارتبطت بتخلي الفرد "ما بعد الموحدي" عن وظيفته المتمثلة في الريادة والزعامة التي كفلها الاسلام لكل الدول، هذا التخلي الذي جعل الريادة تنتقل الى غيره، فكان بين الاستبداد الى الاستعمار هذا الاخير الذي هو مظهر وعرض خارجي شكلي وليس هو السبب الاول للتخلف.**4**

اما ابو القاسم سعد الله فنظر الى صدمة سنة 1830 في وقعها صراعا حضاريا يعود بجذوه الى عهد العرب والروم، والاسلام والمسيحية، والشرق والغرب، فاذا ذكر عام 1830 في الجزائر فالذهن ينصرف تلقائيا الى الاحتلال الفرنسي الذي اسقط حكومة وازال دولة وفتح بابا للصراع بين الغازي والمغزو في العالم الاسلامي امتد عشرات السنين، فوقع احتلال الجزائر في ظرف كان فيه العالم العربي والاسلامي يعاني من

---

1 شهرزاد شبلي، المؤسسات في الجزائر اواخر العهد العثماني، المؤسسات المالية انموذجا (1798-1830)، المرجع السابق، ص-296

2فقير محمد راسم، المرجعيات المؤسسية للدولة الجزائرية عند تيارات الحركة الوطنية، الانسان والمجتمع، جامعة ابو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، العدد 14، جوان 2018، ص. 182.

3 مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، الجزء الاول، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الاولى،1986، اعادة الطبعة 2002، ص. 34.

4سعاد طبعة وخالد فتيح، القابلية للاستعمار عند مالك بن نبي ومفهوم الذات، تاريخ العلوم،جامعة زيان عاشور، الجلفة، الجزائر، المجلد الرابع، العدد التاسع، سبتمبر 2017، ص.62.

التخلف وضعف التواصل، فلم تات النجدة للجزائر من اية جهة، مما سهل على الفرنسيين ضرب المقاومة بكل عنف وغرس نمط عيشهم في بيئة كانت معقلا للحضارة العربية وقوة بحرية تدافع عن الاسلام في البحر الابيض المتوسط.1

فيما يجيب **محمد اركون** ضمن اسئلة اخرى يطرحها وطرحت عليه" وعن اسباب الخطاط العرب والمسلمين قبل دخول الاحتلال الاوربي الاراضي العربية؟ وهل الاستعمار الأوروبي سبب تخلف العالم الإسلامي؟ فيبدأ حديثه بكلمة "الهيمنة" باعتبارها ما انفكت تغذي المماحكات الجدلية وسوء التفاهمات بين كلا الطرفين، أي في كل مرة يثار فيها ذكر "الاسلام" و"الغرب" موجها اجابته الى سائله معتبرا حكمه على الامبراطورية الاسلامية بانها كانت واسعة جدا صحيحا مع تعقيبه على هذا الحكم بان هذه السيطرة كانت مختلفة تاريخيا، وثم كانت الهمينة المالية الاوربية ومعها انتلقت القوة، ومع سذاجة الشعوب الاسلامية عند اعتقادها ان التحرير السياسي متبوعا بالثورة الاشتراكية طبقا للمخطط اللينيني يكفيان لاستعادة نوعا من الازدهار الاقتصادي والثقافي كجزء من الهيمنة المفقودة على الاقل(تجسدت في الثورة الاشتراكية الجزائرية)، مما يجعل من العوامل الداخلية نصيبها ايضا من تفكيك وانحطاط المسلمين، وفي هذا يدعو للقيام بالبحث في اسباب فشل فكر ابن رشد في موطنه العربي-الاسلامي ونجاحه في الضفة الاوربية-المسيحية (بالاضافة الى افكار ابن رشد والشاطبي وغيرهم كثيرين)، هذا مع اشارته الى انه رغم ذلك يفضل الغربيون البحث من منطلق ان اصل العلة في الاسلام، والاصل هو انه يجب علينا ان ندرس البنى الاجتماعية والعلاقات الكائنة بين السلطة السياسية المركزية وبين الوحدات الاجتماعية المتمثلة في القبائل والعشائر والعائلات البطريكية وذلك قبل ان ندرس تاثير الاسلام، ذلك انه بدءً من القرن 13-14 تدهورت الاطر المعرفية أكثر فأكثر ولم تعد محبذة لانتشار فكر عالم ورفيع المستوى، ليدعو **"اركون"** الى ضرورة التأسيس لسوسيولوجيا الاخفاق في الساحة العربية لمعرفة الاسباب الاجتماعية التي تؤدي الى فشل فكر ما في لحظة تاريخية ما من لحظات التاريخ.2

وفي دور الصدمة الاستعمارية يتقاطع كل من **مصطفى الاشرف ومحمد حربي** في انها " نزغت" ايقاظ الوعي القومي لدى الجزائريين الذي كان موجودا قبل الاحتلال عند **الاشرف** في الوقت الذي يرى **محمد حربي** الغياب التام لاي وعي سياسي والذي يعتبره كان موجودا بصورة محصورة في فئة نخبوية ومثقفة محدودة بعيدة بافكارها عن الواقع الحقيقي السائد انذاك.3

---

1 ابو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر، المقاومة والتحرير (1830-1962)، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 20007، ص.15.

2 محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2001، ص.56-61.

- " مجموعة أسئلة موجهة طرف فريتس بولكستاين (*Frits Bolkestein*) فمحمد اركون منها السؤال الثاني "هل الاستعمار الأوروبي سبب تخلف العالم الإسلامي؟"ولماذا حصل التراجع الفكري والعلمي في الحضارة الإسلامية منذ العصر الكلاسيكي مسروراً بما يسمى المرحلة القروسطية- أو مرحلة الازدهار العلمي- ووصولا إلى حدود المرحلة الراهنة؟ في حين تطورت أوروبا والغرب عموماً فريتس بولكستاين (1933)، سياسي هولندي، ووزير سابق.

3الحاج رياني، مصطفى الاشرف واشكالية الهوية الجزائرية على ضوء جدلية الامة والمجتمع، افاق فكرية، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، المجلد الرابع، العدد الثامن، مارس 2018، ص.84.

02- نماذج عن المثقف والسياسي الجزائري المسقبل للصدمة :

اذا ما اخذنا تعريف المثقف وفقا لمقتضيات هذه الدراسة، فاننا لن نجد نموذجا للمثقف الجزائري سبق وعاصر بداية الصدمة الاستعمارية، الا ان المثقف بمفهوم البيئة والزمن قبل سنة 1830 كان موجودا ومعاصرا بل وترك اثرا وشهادات عن تلك الفترة، وبذلك نجد ان "النخبة المثقفة" كانت صدمتها باختلاف اشكالها ومشاربها مواقفها وطريقة تلقيها لها، ثم بحسب موقع كل منها ووظيفته في المجتمع والسلطة العثمانية، كما تباينت مع تباين مواقف اواخر سياسي الادارة العثمانية وارتباطاتها، وكذا تاثيرات السلطة الدينية، فبين الاكتفاء بالتذمر والشكوى وارسال اللوائح الى مراكز السلطة الفرنسية، الى الطمع في ان الفرنسي مؤقت ووجيز يتم من خلالهم الانتهاء من العثمانيين، الى تبني المقاومة واعلان الجهاد، تباينت المواقف والافعال.

02-01- حمدان بن عثمان خوجة (1773-1842) :

جمع بين الثقافة والسياسة فكان من اوائل السياسيين المثقفين الذين صدموا بدخول الاحتلال في سنة 1830، اطلع حمدان خوجة على الحضارة الغربية عموما والثقافة الفرنسية بالخصوص، مما اهله لاتخاذ موقف ضد الغزو الفرنسي- للجزائر وذلك تطبيقا للمبادئ والشعارات التي رفعتها فرنسا ذاتها، اختار المقاومة السلمية وتبنى الاساليب المطلبية والاحتجاجية، مؤسسا رفقة بعض الاعيان في العاصمة الرابطة المغاربية**1**، اهله سعة اطلاعه واتقانه للغة الفرنسية ان يكون مُقربًا في التعاملات مع الادارة الاستعمارية عند دخولها للجزائر، بالاضافة الى كونه من فئة الحضر- وهي الفئة التي اعتمد عليها الفرنسيين بشكل اساسي في تسيير الدولة في ايامهم الاولى**2**، هذه العلاقة التي تدهورت فيما بعد خاصة في عهد ريفيغو ونُفي الى باريس سنة 1833 وفيها نشط في التعريف بالقضية الجزائرية في الاوساط السياسية والبرلمانية والجمعيات والصحافة"...، وفيها قام بتأليف كتابه: المرآة سنة 1833، والذي هو شهادة نادرة كتبها جزائري حول بلده،**3** ويعتبرها **مفدي** زكرياء من اقدس الوثائق الجزائرية في التاريخ الحديث"**4** ويعتبره محمد العربي الزبيري -الكتاب- " وثيقة تاريخية هامة تتناول جميع النواحي الاقتصادية والتنظيمية والثقافية في الايالة، وتبرز ما قام به المستعمرون .. نبراس للمؤرخ، رائد للسياسي، مزود للمشرع، مرشد للقانوني مفيد جدا لعالم الاجتماع**5**". اما عبد العزيز بوتفليقة فيعتبر الكتاب الوثيقة الوحيدة ذات الاهمية الموضوعة من قبل جزائري وصلت الينا لتشهد هول

1محمد العربي الزبيري، مذكرات احمد باي وحمدان خوجة وبوضربة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص. 136، ص.ص.143.

2عائشة دباح، الحياة الثقافية والسياسية في الجزائر على عهد الدايات، 1671-1830، المرجع السابق، ص.329.

3 *Djamel guerid* . op.cit ; p.p..59-60.

- " نشط في باريس على مناهضة السياسية الفرنسية التي اعتبرت مخالفة لنصوص الاتفاق الموقع عن عند التسليم، واجمع المعارضون (حمدان بن عثمان خوجة، احمد بوضربة، حمدان اغا، الاخوان تركية، ابراهيم بن مصطفى باشا، بعشر ...وغيرهم) على المواجهة السياسية وعبر بيانات الاستنكار والتنديد ووصلوا الى البرلمان الفرنسي، وجلس الدولة الفرنسي- عائشة دباح، الحياة الثقافية والسياسية في الجزائر على عهد الدايات، 1671-1830، اطروحة دكتوراه، المدرسة العليا للاساتذة، بوزريعة، الجزائر، 2017-2018، ص.330-331.

4 مفدي زكرياء، تاريخ الصحافة العربية في الجزائر، جمع وتحقيق احمد حمدي، مؤسسة مفدي زكرياء، الجزائر، 2003، ص.51.

- " فكتاب المرآة او مرآة الاحوال اثبت ان عدد سكان القطر الجزائري كان عند الاحتلال عشرة (10) ملايين من النفوس (وحمدان خوجة كان مسؤولا عن ادارة الضرائب في الحكومة الجزائرية قبيل الاحتلال)، كما سجل الكتاب اعمال اللصوصية والنهب التي قام بها الجند الفرنسي، وصور ابشع صور لتلك المنكرات، كما بين الكتاب الاملاك والارزاق المصادرة...الخ.

5 محمد العربي الزبيري، مذكرات احمد باي وحمدان خوجة وبوضربة، المرجع السابق، ص. 136، ص.ص.143-144.

الكارثة التي اوقعها الاحتلال الفرنسي- على الجزائر العاصمة وما جاورها1، وهو الراي الغالب على الكثير من الدارسين للكتاب كوثيقة هامة.2

ويصفه **ابو القاسم سعد الله** بانه انسان غير عادي قام بدور ايجابي في سبيل تحرير وطنه، وبأنه لو وجد "نخبة" معه واعية مثله لكان مصير الجزائر غير الذي عرفته، ومصنفا كتابه "المرآة" والمسمى ايضا "لمحة تاريخية عن ايالة الجزائر" من اوائل الكتب التي صدرت بعد الاحتلال وتناولت احداثه واستنكرت فضائعة وبذرت البذور الوطنية وبشرت بالتضامن الإسلامي للتحرر، كما انه اول وثيقة سياسية وتاريخية كتبها احد الجزائريين وقدم فيها أحكامه عن النظام العثماني من جهة والاحتلال الفرنسي- من جهة اخرى3 ويرى عبد العزيز بوتفليقة في خوجة المفكر والسياسي الذي عمل على تحقيق هدف ذي ابعاد ثلاثة، اعادة رسم استقلال الجزائر على اساس اقامة دولة وطنية ومباشرة حوار مع فرنسا يضع حدا لمواصلة حرب الابادة ومباشرة تحديث المجتمع الجزائر4

خوجة يعتبر من الاوائل الذين تفطنوا الى الازدواجية الاستعمارية تحت غطاء مبادئ "الثورة الفرنسية"، ونبه الى ذلك مبكرا عام 1834 بقوله فيما معناه" انكم بغزوكم الجزائر وسبلكم ارادة شعب اسره وحطم ضربة موجعة لمبادئ الثورة الفرنسية 1789".5 توعد الفرنسيين بألا مستقبل لهم في الجزائر غير القابلة القابلة للاستعمار الاصيلة بتقاليدها العريقة في الحكم والسيادة وتمسك ابنائها بفضل لحمة العقيدة ولغة القران الجامعة6.

فأعتبر أب النضال السياسي في الجزائر، منطلاقا من ثلاثة مقومات أساسية هي: مقومات الحضارة الاسلامية، المبادئ العامة الداعية الى حرية الانسان والمساواة، والمعاهدة التي ابرمت بين **الداي حسين ودي بورمون**، كما وصف وبيّن نُفور ورفض الجزائريين للاحتلال لعوامل منها استبداد السلطة الفرنسية، شعور الجزائريين باستعباد امة اجنبية لهم، الاختلاف في الديانة وخشية المال الى الفقر.[7] وحمل خطابه البعد البعد الوطني والارتباط به، وقيل انه اول من طرح "الجزائر للجزائريين"[8]

هذا وعمل خوجة على إنشاء "أول حزب"" سياسي جزائري انظم اليه بعض الجزائريين الذين كانوا على وعي بدورهم السياسي والوطني[9]، رفع مذكرة الى اللجنة الافريقية" سنة 1833

1عبد العزيز بوتفليقة، تصديره كتاب" المرآة" لحمدان بن عثمان خوجة، تقديم وتعريب وتحقيق محمد العربي الزبيري، الوكالة الوطنية للنشر والاشهار-المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2006، ص03.

2عبد الجليل التميمي، بحوث ووثائق في التاريخ المغربي (الجزائر، تونس وليبيا) 1816 – 1871، الدار التونسية، ص.133.

3 أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السابع 1830-1954، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1998، ص.ص.396- 401.

4عبد العزيز بوتفليقة، تصديره كتاب" المرآة" لحمدان بن عثمان خوجة، المرجع السابق، ص.04.

5هاشم صالح، الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟، دار الساقي، الطبعة الاولى، 2007، ص.182.

6عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، العناصر والنتائج، المرجع السابق، ص.ص.39-40.

7 عميراوي احميدة، دراسات في تاريخ الجزائر الحديث، المرجع السابق، ص. 116..

8 عبد الجليل التميمي، بحوث ووثائق في التاريخ المغربي (الجزائر، تونس وليبيا) 1816 – 1871، الدار التونسية، ص.14.

9 عمر بن قينة، صوت الجزائر في الفكر العربي الحديث (أعلام .. وقضايا .. ومواقف)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ص.07.

- " فكان هذا "الحزب" حسب سعد الله أول حركة ضد فرنسا، ضم الى جانب حمدان خوجة ناحمد بوضربة وحمدن اغا، واسماعيل بن مصطفى وابن عمر. ابو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء الثاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1998، ص.28.

بخصوص اوضاع الجزائريين بعد الاحتلال، ويصفه محمد العربي الزبيري بالمثقف الحر الذي ترك أثارا مكتوبة، محبا لوطنية ويريد العيش فيه.[1]

02-02-**محمد بن العنابي** (1775-1851) :

عالم ومفكر جزائري فهمه البعض واستفادوا من فكره وتجاربه ولم يفهمه آخرون ورأوا فيه نشازا يقلق راحتهم، فسخطوا عليه فكان مصيره النفي من بلاده أولا والعزل من وظيفته ثانيا[2]

محمد بن محمود بن محمد بن حسين الشهير بابن العنابي، رجل علم واصلاح[3] ينسب الى عنابة ومولده بمدينة الجزائر التي تركها في اواخر العهد العثماني لاسباب سياسية وتوجه الى مصر فقضى بها تسع (09) سنوات وكتب مؤلفه "**السعي المحمود في نظام الجنود**" الذي لخص فيه افكاره الاصلاحية عام 1826، يستنهض بها الدولة العثمانية وايالاتها من السبات العظيم الذي كانت تعيشه، وضرورة العمل على مواكبة التطورات التي كانت تعيشها الدول الأوربية بفضل سياساتها الحكيم.[4]

ثم عاد الى الجزائر وتولى الافتاء الحنفي بمدينة الجزائر عام 1829، لكنها ما لبثت ان أحتلت، ساهم في المقاومة مباشرة بعد دخول الفرنسين، حيث استدعاه الداي حسين بعد انهزام صهره ابراهيم باشا وفشله في صد الهجمة الفرنسية، وكان هدف الداي من ذلك هو معرفته لقدرة العنابي في قدرته على التعبئة والدعوة للجهاد وليس لكفاءته العسكرية[5]، وواصل حشد الصفوف بعد رحيل الداي فاثار حفيظت الفرنسيين ونفي الى مصر سنة 1833 ليضل بها الى ان توفي عام 1850.[6]

1محمد العربي الزبيري، مذكرات احمد باي وحمدان خوجة وبوضربة، المرجع السابق، ص. 147.

- " انشئت اللجنة الافريقية يوم 07نوفمبر 1833 بعد رفع حمدان شكايات متعددة الى ملك فرنسا يلفت انتباهه الى التعسفات التي كان القادة العسكريين الفرنسيين يقومون بها في الجزائر والى التعديات التي يتعرض لها يوميا ابناء البلد.

- وكان رد رئيس اللجنة ان طمأن حمدان خوجة على ان الامور التي اشتكى منها ستنال حظها من العناية لان هدف الحكومة الفرنسية هو تطبيق "العدالة نفسها" لمطيفة في فرنسا على الجزائر. عائشة دباح، الحياة الثقافية والسياسية في الجزائر على عهد الدايات، 1671-1830، اطروحة المرجع السابق، ص.331.

2عمر بن قينة، صوت الجزائر في الفكر العربي الحديث (أعلام .. وقضايا .. ومواقف)، المرجع السابق، ص.ص.23-24.

3 فريدة قاسي، رواد الاصلاح الجزائريون خلال الفترة الحديثة "ابن العنابي" انموذجا، الانسان والمجتمع، المركز الجامعي البيض، البيض، الجزائر، المجلد الثامن، العدد الثاني، ديسمبر 2022، ص.ص. 140-152

- حمل برنامج اصلاح مس الميدان العسكرية فدعى الى تجديد واصلاح النظام العسكري بدافع الجهاد منطلقا من قراءته للاوضاع المريرة التي ميزت الفترة، قائم برنامجه الاصلاحي على الجيش والعتاد والجندي والصناعة الحربية المبتكرة، والتنظيم العسكري،

- اما الاصلاح في الميدان السياسي فكانت فحوى القسم الثاني من كتابه الموسوم" السعي المحمود في تنظيم الجنود"، تناول فيه عناصر الرحمة بالضعفاء واقامة العدل وبذل الحقوق لمستحقيها، محذرا من الظلم والاستبداد داعيا العثمانيين الى الاقتداء بسير اجدادهم، مذكرا بمآل الدولة العباسية بعد انصرافهم عن الاهتمام بشؤون الرعية، وراى ان قوام مبنى السياسة "الشريعة" في ثلاثة امور، الاول مرتبط بالليونة وتبصر الحاكم، والثاني ذو صلة بالمشورة وعدم الاستبداد بالراي مصحوبا بـ" عدالة الحكم"، بينما تعلق الثالث باستعمال ولاة أكفاء غير راغبين في الوظيفة، ثم عرج الى ضرورة مشاورة الحاكم للمجالس المختلفة كمجلس العلماء،

- اما الاصلاح في الميدانين الاجتماعي والديني فبذل العنابي جهودا لاصلاحهما، فاهتم بشؤون المرأة المسلمة، واعتبر صلاحها صلاحا للامة، فافرد في كتابه الموسوم" رسالة الى المرأة" كل ما تعلق بكيفية صيانة عفتها.

4 احمد سلطاني، من قضايا الاصلاح عند المفتي الجزائري ابن العنابي (1775-1850)، العبر للدراسات التاريخية والاثرية في شمال افريقيا، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر، المجلد الاول، العدد الثاني، شتنبر 2018، ص. 293.

5 علي أقجو، المفتي الحنفي الجزائري ابن العنابي واسهاماته في مجال الثقافة، السياسة، الإصلاح والمقاومة، تحرير للابحاث والدراسات متعددة التخصصات، جامعة الحاج لخضر، باتنة1، الجزائر، المجلد الاول، العدد الاول، 2021، ص. 16-17.

6كمال بن صحراوي، معجم المقاومة الجزائرية، منذ بداية الاحتلال الفرنسي حتى منتصف القرن 19، شخصيات- اماكن- احداث- معارك، المرجع السابق، ص.24- 25.

03- فرنسا وسياسة الطمس والتفتيت :

بنت فرنسا الاستعمارية سياسة خاصة بالجزائر ووضعت أهدافا سعت لتحقيقها، وضمن السياسة الثقافية التي ادرجتها ضمن محاور وباشرت محمة فرنسة وادماج الجزائر، كما تم تشجيع وتوسيع الاستيطان من خلال هجرة الفرنسيين والأوربيين الى الجزائر، اما الاهداف الاقتصادية فخطتها لتكون في خدمة المصلحة الاقتصادية الاستعمارية، وتمثلت الاهداف الاجتماعية في استهداف البنية الاجتماعية للشعب الجزائري من خلال استهداف الوحدة الاجتماعية وتكريس سياسة فرق تسد، التركيز على استهداف المراة الجزائرية "الوتد الأساسي للأسرة"، فيما ركز في الاسباب الثقافية على القضاء على النظام التربوي المحلي والعمل على تكوين "نخب "مرتبطة بفرنسا.[1]

03-01- سياسة التفقير ونزع الملكية :

الارض بالنسبة للجزائريين هوية قبل ان تكون مردودا ماديا وكانت هذه القناعة القاسم المشترك بين كل الجزائريين[2] فيؤكد كارل ماركس ان اسس المجتمع الجزائري قبل الاستعمار كانت تقوم على نمط الملكية العقارية القبلي- المشاعي، وان هذا النمط كانت له حيوية كبيرة، واوضح ماركس اهداف اقامة الملكية العقارية الى ملكية فردية، يتم بالضربة نفسها بشتى الطرق بقوله: وعن طريق تحويل العقارية الى ملكية فردية، يتم بالضربة نفسها بلوغ الهدف السياسي : تدمير اسس المجتمع هذا المجتمع بالذات[3]

وتنوعت الاملاك والاراضي وفق تصنيفات متعارف عليها مجتمعيا ودينيا منذ الازل، وكان للاوقاف اهمية كبيرة في تصريف امور الجزائريين، وارتبطت بالزوايا وادوارها وليس فقط في ادوارها الدينية بل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وتاثيراتها السياسية، فالاملاك الداخلة ضمن الاملاك الوقفية كان حجمها كبيرا جدا وتوسعت خلال الفترة العثمانية، وكانت الوسيلة الوحيدة التي وقفت في وجه مصادرة السلطة التركية للاراضي خاصة في اواخر عهدها اين اخذت الاراضي تتحول الى ملكية فردية لما ضعفت السلطة المركزية امام استقواء بعض العائلات المنتمية الى المخزن واستطاعتها ممارسة حق الملكية باتم معنى الكلمة،**4** فباشرت فرنسا الى ضم الاملاك الوقفية بدعوى ان الاسلام دين ودولة وان الدولة "الفرنسية" هي التي لها حق صيانة وتسيير شؤون الوقف ايضا.**5**

وبانهاجها لسياسة الملكية عامة وتلك المتعلقة بالحبوس احدثت تغيرات مؤسساتية وبنيوية في المجتمع الجزائري ذلك ان ضياع الحبوس ادى الى الغاء الزوايا خاصة في صفتها الخيرية**6** فبوضع يدها على الاحباس باشرت تفقير الزوايا بالمساس بمصادر تمويلها وتموينها، صاحبتها سياسات رقابية اخرى امتدت الى من

- " راقبته عيون الفرنسيين، وزاره يوما احد المترجمين ليخبره ان كلوزيل يريد الجلاء ويتركه له الحكم، سائلا اياه "هل لك المقدرة على تكوين جيش تحافظ به على الامن بالبلاد؟ فاجابه ابن العنابي بانه قادر على تجنيد 30 الف مقاتل، هذه الاجابة التي حركت مخاوف الفرنسيين فالقى عليه كلوزيل القبض وسجنه ثم نفاه الى مصر.

1 مخلوفي جمال، السياسة الثقافية الاستعمارية في الجزائر خلال الفترة 1900- 1945م، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة احمد بن بلة، وهران1، الجزائر، السنة الجامعية 2018-2019،ص.ص. 39-137.

2احميدة عميراوي، قضايا مختصرة في تاريخ الجزائر الحديث، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، الطبعة الاولى، 2005، ص.112.

3صالح عبّاد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830)، المرجع السابق، ص.382.

4صالح عبّاد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830)، دار هومة، الجزائر، 2012، ص.387.

5 ابو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر، المقاومة والتحرير (1830-1962)، المرجع السابق، ص.80.

6مفنية الازرق، نشوء الطبقات، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي – السياسي المرجع السابق، ص.ص.59-60

مراقبة جمع التبرعات والى التضييق على الزيارات ومنعها وصولا الى العمل على المساس بحرمة الزوايا وتشويهها،[1] عملا ودعاية.

ثم كان التأثير البالغ على المجتمع الجزائري عند توسيع القوانين التي اصدرتها الادارة الاستعمارية والمتعلقة بملكية الاراضي، هذه القوانين التي اوجدت تفكيكا في البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع التقليدي الجزائري*، وادى الى تراجع المستوى الاقتصادي للجزائريين حتى احتاجت الى تشغيل الاطفال من اجل تامين لقمة العيش.[2]

هذه القوانين المتسلسة والمرتبطة بالاهداف الاستعمارية بوشر في اصدرها مع دخول المحتل مباشرة"3، ولم تكتف السلطات الاستعمارية بتوظيف الأملاك العقارية الوقفية بل امدت سياستها الى القائمين عليه وبها من رجال الدين، وفي هذا تم منح اوسمة ومكافآت وترقيات لبعض رؤوس السلك الديني على الخدمات المقدمة من طرفهم الى السلطة الفرنسية.

ثم وبتركيزها على نزع الملكية والاستيلاء على الاراضي، خطط الاستعمار لتحطيم المجتمع الريفي، والاستلاء على جميع مرافقه حتى تتعذر على اهالي الريف الحياة، كما تم الارتكاز على نزع الملكية من الجزائريين باعتباره عمل لابد منه للاستيطان[4] واذا كان لاحلال المستدمرين املاك القبيلة والجزائريين خدم هدفا اقتصاديا بالدرجة الاولى، فان نتيجة اخرى ترتبت على هذا التفتيت وهي خروج الفرد الجزائري من اطاره الاجتماعي الثقافي الامر الذي كان له تاثير كبير على تطور المجتمع الجزائري وعلى مسار تطور النخبة المثقفة الجزائرية فيه.[5]

كما اضعفت "المؤسسات القبلية" التي تساعد الافراد ووجدت بعض العائلات التي كانت تقدم خدمات مهمة للافراد هي نفسها في حاجة الى مساعدة بفعل هذه السياسة، وبنيويا التاثير في التنظيم الاجتماعي للقبائل واكتملت عملية التشتيت بواسطة الاجراءات الادارية التي هدفت الى احلال قبائل بربط بينها الموقع محل قبائل تربط بينها علاقة الدم، في عملية تفجير الوحدة[6]

---

1 محمد الحاكم بن عنون، المسالة الدينية في الجزائر اثناء الاحتلال الفرنسي (1830-1954)، اطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة باتنة 01، الجزائر، 2018-2019، ص.ص. 263-266.

2فوزية بريون، مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، المرجع السابق، ص.ص. 44-45.

- " من الامثلة عن هذه القوانين القانون المسمى بـ " *Senatus Consulte* " الصادر عام 1863 والذي استهدف احداث خلل وتفكك في النظام القبلي من اجل تسهيل سياسة الهدنة من جهة، واضعاف اللحمة القبلية دائما من جهة اخرى، وكان هذا القانون ينص على بيع الاراضي التي يمتلكها اكثر من شخص، بسبب الارث او المشاركة في المزاد العلني، وبهذه الطريقة الت اكثر الراضي خصوبة الى ايدي المستدمرين، ورحل الاهالي الى مناطق اخرى مما ادى الى التدهر الاقتصادي للجزائريين.

3 الجيلالي صاري و محفوظ قداش، الجزائر في التاريخ: المقاومة السياسية 1900- 1954، الطريق الإصلاحي والطريق الثوري، ترجمة عبد القادر بن حراث، المؤسسة الوطنية للنشر، الجزائر، سنة 1987، ص.125.

- فبالنسبة لمدينة الجزائر تم سنة 1830 تعداد 176 عمارة"بناية" مخصصة للعبادة، منها 13 مسجدا جامع و109 مسجدا صغيرا بقطع النظر عن عدد الزوايا، كل هذا يبرز اهمية هذه الاملاك واثرها على كل الاصعدة، وهكذا كانت هذه الاجراءات الاولى تسري الى ضرب الاسس الثقافية للمجتمع باسره. الجيلالي صاري ومحفوظ قداش، الجزائر في التاريخ: المقاومة السياسية 1900- 1954، الطريق الإصلاحي والطريق الثوري، المرجع نفسه، ص. 126

- "" ومنها مرسوم كلوزيل وقرارات اخرى سرعان ما تم تشريعها مثل القرار الصادر في الفاتح من شهر مارس سنة 1833 والذي من خلاله يؤمر كل الملاكين والحائزين والمجموعات الدينية بان يسلموا سندات ملكيتهم الى ادارة الأملاك العقارية في اجل محدد.

4 ابن الريف، الجذور التاريخية للثورة الزراعية، المرجع السابق، ص.38.

5الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.85.

6 مغنية الازرق، نشوء الطبقات، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي – السياسي، المرجع السابق، ص.ص.59-60

03-02- تفتيت البُنى وتفجير القبيلة :

عملت السلطات الاستعمارية على القضاء على **التنظيم القبلي** وتعويضه بشبكة ادارية ذات رقابة صارمة، وعمدت فرنسا الى تفكيك النسيج الاقتصادي التقليدي واستبدال المنظومة القيمية والعلائقية في الريف الجزائري، وهذا ما ذهب اليه **بورديو وصياد** عند عد ظاهرة المقهى تعويضا عن ظاهرة العشيرة، خصوصا في تجسيد فضاءات اللقاء والقيام بحل الخلافات في التجمعات الجديدة التي احدثها المستدمر.[1]

كما توصل منظري الاستعمار الى نتيجة جد هامة في ابحاثهم عن انجع السبل للقضاء على الجزائري، وفهموا ان سلطة الطرق الصوفية التي تعارض سلطة الاستعمار كانت راجعة في ذلك الى ارتباط الزاوية ببنية القبيلة ذاتها وتاثيرها على الافراد، فبدراستهم مثلا لثورة الشيخ **المقراني** والشيخ **الحداد** سنة 1871 وجدوا فيها الصعود البارز للعنصر الديني وانخراط الطرق الصوفية فيها بقوة، في حنين جماعي وحاجة نفسية داخلية يثيرها الفراغ الاجتماعي، ومن ثم عمد الاستعمار بعد ثورة 1871 الى غلق جميع زوايا الثورة التي كانت مركزا "للتعصب وفق وصفهم" وكانت لتجميع الثوار[2]، في سياسة ليست بالجديدة على الاستعمار الذي انبنى على مبادئ الحروب الصليبية منذ دخوله الجزائر،[3] مع عمده الى ضمان ولاء بعض المشايخ من النخبة التقليدية مقابل حصول هؤلاء على الامتيازات[4] وبذلك كانت سياستها تقوم على العنف ضد الطرق الصوفية التي تبدي تمردها على سلطة "الكافر" وسياسة اللين والتحالف مع مشايخ نخبة دينية اخرى ابدت ميوعة واستسلام في تعاملها مع السلطات الاستعمارية.

ووفقا لذلك اقامت واسست فرنسا لتشريع قمعي يقُص علينا ببلاغة تاريخ العنف المؤسسي للمستعمر القائم على النهب والتمييز العنصري[5] هذه السياسة التي يُسميها **جمال قنان** بسياسة قطع شريان الحياة للجزائريين ومؤسسات التعليم التقليدية ومنح الحياة للمستوطنين[6] ويصفها **سليمان الشيخ** بالتي تفرض نفسها كالقدر على الجزائريين في حالة عنف، لا لإن المستعمر ممثل بالجندي بل وكذلك بادارته وقوانينه واقتصاده ومؤسساته ومشروعه ومدارسه.[7]

فعمل المستدمر على تفتيت البنى الاجتماعية والثقافية للمجتمع الجزائري، وعلى راسها التعليم الديني واللغة العربية[8]، ذلك ان الهدف من مصادرة الأملاك الوقفية وضمها دائرة الدومين لم

1محمد لجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جوان 2002، ص. 100. 101.

2الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940 المرجع السابق، ص.60-61.

3لورا فيسيا فاغليري، ارشيف الفاتيكان السري حول غزو الجزائر من قبل القوات الفرنسية لشارل العاشر او الحرب الصليبية المجهولة، ترجمة حميد عبد القادر، عالم الافكار، الجزائر، 2013.

- فاليشت الباحثة المستشرقة الايطالية **لورا فيسيا فاليري** *Laura Vecia Vaglieri* 1893-1989) تحالف الفاتيكان ودعمه لغزو فرنسا الجزائر بل ومده للحملة ولم يتوقف الدعم عند المعنوي والرمزي كما كان يشاع، بل لجاوزته إلى الدعم العسكري، بحيث أرسل الفاتيكان أكثر من مائتي جندي مقسمون لتنظيم سان جان لأوراشليم المقدس، والذي يعرف بفظاعته وعناده الشديد وتوصلت الباحثة التي بعدها احمد طالب الابراهيمي أكبر مستشرقة ايطالية الى نتائجها بعد ان درست وبدقة نصوص ماخوذة من الارشيف السري للفاتيكان.

4الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940 المرجع السابق، ص.60-61.

5يونس تامة، قانون السلطات الخاصة وأبعاده في معالجة القضية الجزائرية، (1956-1962)، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر، باتنة 01، الجزائر، 2022-2023، ص. 59.

6 جمال قنان، التعليم الأهلي في الجزائر في عهد الاستعمار، 1830-1944، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة اول نوفمبر 1954، وزارة المجاهدين، الجزائر، الطبعة الاولى، ص.205.

7 سليمان الشيخ، الجزائر تحمل السلاح أو زمن اليقين، دراسة تاريخية في تاريخ الحركة الوطنية والثورة المسلحة، ترجمة محمد حافظ الجمالي، دار القصبة، الجزائر، 20003، ص.204.

8 عي بيرفيه، الطلبة الجزائريين، المرجع السابق، ص. 18.

لم يكن هدفه ماديا فقط بل كان ايضا سياسيا، فقطاع كبير من العلماء ورجال الدين والمثقفين كانوا يعيشون من الاوقاف بعيدين عن اعين السلطة في تفكيرهم وتصورهم للحياة، وبعبارة اخرى كانت مؤسسات الاوقاف خلايا سياسية وثقافية ودينية وقلاعا تضم اصحاب الرأي المعادي للفرنسيين[1].

فاضعفت السياسة الاستعمارية بخصوص الملكية والحبوس"المؤسسات القبلية" التي تساعد الافراد، وبنيويا التاثير في التنظيم الاجتماعي للقبائل واكتملت عملية التشتيت بواسطة الاجراءات الادارية التي هدفت الى احلال قبائل يربط بينها الموقع محل قبائل تربط بينها علاقة الدم، في عملية تفجير الوحدة.**2** فكان قرار تشكيل الدوار على قاعدة بقايا القبائل المفككة، فكان قرار رسمي نشد تحقيق هدفين، **الاول** يهدف مباشرة الى ازالة العوائق القانونية لتسهيل عمليات البيع والشراء العقارية وخلق شروط لتوسع المستعمرين الاوربيين وبسط اوليات اشتغال النشاط الاقتصادي الخاص بالنظام الراسمالي، اما الهدف **الثاني** فله مثل الاول عدة وجوه فبعد انفصال الفرد عن القبيلة استلزم الامر اعادة تجميع العدد الاكبر من الافراد المتحررين من الروابط الاجتماعية في اطار ما –**أرضي وإداري**- .**3**

وفي السياق نفسه وامعانا في سياسة التفتيت وهدم البنى الاجتماعية القائمة انشات الاستعمارية مؤسسة الحالة المدنية، وفرضت اقامة احوال نسبية ألزمت الجزائريين على حمل القاب عائلية جديدة، وبذلك تمكنت من مباشرة فرنسة نظام التسمية الجزائريين الذين اجبروا على تبني ألقاب واستبدال الاسماء الثلاثية التركيب (الابن-الاب-الجد) واحيانا تصل الى التركيب الخماسي (باضافة المهنة والمنطقة او القبيلة) اسقاط هذه الرمزية وتعويضها بالقاب لا ترتبط بالنسب،**4** في تشويه وامعان في الاهانات والحط من قيمة الجزائري عبر تشويه الالقاب وامراض الجزائريين امراضا يتوارثونها عبر الاجيال ابا عن جد عبر اللقب اللاصق بالعائلة والذي يصور العاهات او الحيوانات او حتى السباب والشتائم.

ثم وبالعودة الى السياسة الاستعمارية ذات العلاقة بالملكية ونزعها فهي المنطلق الحقيقي لتحليل اسباب الصعود الطبقي، وسياسة "التكديح" والافتكاك للاراضي الخصبة التي مارستها السلطات سواء مع البرجوازية التقليدية او الفلاحين، كانت ذات اثر مباشر على ظهور القوى السياسية والاجتماعية الماسكة ومنها حتى الى يومنا هذا**5**

1ابو القاسم سعد الله، قضية ثقافية بين الجزائر وفرنسا سنة 1843، موقف المفتي الكبابطي من الاوقاف واللغة، عالم الفكر، المجلد السادس عشر، العدد الاول، افريل-ماي-جوان 1985، الكويت، ص.252.

- وكلفت موافف مصطفى الكبابطي حول الاوقاف ومعرضته للسياسة الفرنسية فيذاك الى تهمة السلطات الاستعمارية عليه، ليسن تم نفيه وقضى بقية عمره في الاسكندرية ليتوفى سنة 1860. **عائشة دياح**، الحياة الثقافية والسياسية في الجزائر على عهد الدايات، 1671-1830، المرجع السابق، ص.322-323.

2 مغنية الازرق، نشوء الطبقات، دراسة في الاستعمار والتغير الاجتماعي – السياسي، المرجع السابق، ص.ص.59-60

3عدي الهواري، الاستعمار الفرنسي في الجزائر، سياسة التفكيك الاقتصادي الاجتماعي، 1830-1960، ترجمة جوزيف عبد الله، دار الحداثة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ص.78-79.

4 علي قشاشي، التوجه المعادي للعروبة والاسلام في السياسة الفرنسية بالجزائر (1871-1954)، اطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، الجزائر، 2020-2021، ص.45.

5المنصف وناس، الدولة والمسالة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغير الثقافي والاجتماعي، ص. 21.

كما ان ضرب توازن المجتمع يمر بالضرورة عبر انتزاع ملكية الارض والاخلال بالتنظيم الاجتماعي القائم، في سياسة لعبت دورا حاسما في تطور المجتمع، حررت الملكية الفردية من العلاقات التي تنسجها القبيلة في الاطار الطبيعي للجزائري وفقا **عدي الهواري** وانحصرت العلاقات الاجتماعية في حدود القرابة ولم يعد المجتمع ذلك المبنى الهرمي بل مجموعة من الافراد المنضافين الى بعضهم البعض، وهكذا دمرت العلاقات الاجماعية القديمة دون ان تخلق علاقات اخرى ارقى منها نوعيا**1**

فكان ذلك من بين اركان الإستراتيجية" الاستعمارية لالحاق الجزائر ومحو شخصيتها تفكيك القاعدة المادية والأطر الاجتماعية التقليدية، وفي هذا لاحظ بيار بورديو وهو يكتب عن الجزائر ان المجتمع المستعمر عبارة عن نسق يتعين فهم منطقه ومقتضياته الداخلية، والعلاقات بين الجماعتين الجزائرية والفرنسية المضطربة بالاضافة الى الانقلابات التي أحدثت بصورة متعمدة وممنهجة من اجل ارساء سلطة القوة المهيمنة ومصالح المستعمرين، ومن اجل ذلك كان يكفي تجاهل الحقائق الاجتماعية وفرض معايير ادارية وقانونية مماثلة لما وجد في فرنسا.2

هذه التغيرات التي احدثت على البنية الاجتماعي فحطمت القبيلة والتي كانت لها تاثيرات نفسية ومادية على الفرد الجزائري، فنفسية الجزائري بدأ يغلب عليها الشعور بالاغتراب داخل بلاده بعد ان فقد ارضه وهدد في لغته ودينه، اما من الناحية المادية برز العمال في المجال الزراعي، وبدا يغلب طابع المدن على الريف الجزائري، كما ظهر عنصر اخر كان له اهمية كبيرة وهو الهجرة الى فرنسا"[3]

04- السيف والمدرسة :

04-01- بناء الاطار الاستعماري الثقافي :

لأن كان من المجمع عليه هو الانحطاط الثقافي الذي ميز المجتمع الجزائري بعيد دخول الفرنسيين، فإن دراسة المقاومة الثقافية التي واجهة هذا الاحتلال لها ايضا اثارها وامتداداتها المستقبلية، فاذا كانت الثورات والمقاومات المسلحة لم تنقطع رغم فشلها في تحقيق اهدافها النهائية المتمثلة في طرد الفرنسيين، فان المقاومة الثقافية منحى آخر، حمل الايجابي والسلبي، وتمثلت الاستجابة السلبية للتحدي الثقافي الإستعماري في نوعين، وهما مقاومة سلبية بالانغلاق ورفض كل ما هو وافد، أما النوع الثاني فهو استسلامي أو إنبهاري يدعو إلى التبني التام للثقافة الفرنسية ونموذجها الحضاري، لكنه يضم فئة صغيرة جدا.**4** وهذا الذي كان له الاثر الحاسم في تشكل المثقفين الجزائريين وقيام الانشطارية.

---

1 عدي الهواري، الاستعمار الفرنسي في الجزائر، سياسة التفكيك الاقتصادي الاجتماعي، 1830-1960، المرجع السابق، ص.ص. 60-69.

2عبد اللطيف الهرماسي، المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر، دراسة مقارنة من منظور علم الاجتماع التاريخي، المركز العربي للأبحاث والدراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر- لبنان، الطبعة الأولى، جويليا 2018، ص.222.

- " من ابرز المجالات التي تجسدت فيها هذه الاستراتيجية استخدام القوانين العقارية على غرار قانون حصر الحقوق في الاراضي وقانون مجلس الشيوخ لعام 1963 كادوات لتفكيك الاطر الاقتصادية والاجتماعية التقليدية، من ذلك القانون الاخير الذي احدث وحدات ادارية هي الدواوير-البلديات التي لا تتطابق حدودها مع التقسيم المزاي التقليدي للقبائل والفرق، مما ادى الى تجزئة الفرقة الواحدة الى دواوير او دمج اخرى في دوار واحد، وبالعملية نفسها الغي نظام ملكية العروش الجماعية، وصولا الى "فرنسة الارض" بصيغة قانونية عبر السجل العقاري.

3الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.59.

4 رابح لونيسي، تاريخ الجزائر الثقافي الحديث والمعاصر، محاضرات لطلبة قسم التاريخ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، 2020-2021، ص. 28.

فالمثقف يحتاج إلى إطار ثقافي ومؤسساتي يسمح بإيجاد ظاهرة ابتكار جمعي، ودون هذه الرافعة التي تتكون ماديا ورمزيا عبر المدرسة يستحيل وجود مثقف1، هذه المدرسة والتي هي وفقا لغرامشي- اداة صنع المثقف من مختلف المستويات، ويمكن قياس مجموع الوظيفة الفكرية في الدول المختلفة موضوعيا بقدر مدارس التخصص وتسلسلها المرتبي، فكلما اتسعت"المساحة" المدرسية وكلما تكاثر عدد الدرجات العمودية للمدرسة، ازداد تعقيد الحياة الثقافية والحضارة في الدولة المعنية، ومنطلقا من البيئة الايطالية يرى **غرامشي** ان التقسيم الاساسي للمدرسة في المعدومة مهنيا للطبقات الاداتية ومدرسة كلاسيكية للطبقات المسيطرة وللمفكرين. 2

والتاريخ الثقافي الجزائري يخبرنا ان قضية المدرسة –بوصفها مؤسسة تنشئة ببرامجها الدراسية ومدى تنوعها وانفتاحها على العلوم ولغة تدريسها ومخرجاتها- كانت مطروحة دائما.3 حيث كان التعليم في الفترة الاستعمارية من المواضيع الهامة التي تكشف الستار عن جانب هام من السياسة الاستعمارية، ونتائجها في وعلى الجزائر والسائرة والمستمرة الى غاية اليوم، هذه السياسية التي كانت ظاهريا تدعي انها اتت لنشر رسالتها الحضارية بينما اهادفها النهائية دمج الجزائريين4 فبعد الغزو العسكري فكرت فرنسا في غزو العقول للوصول الى ادماج وفرنسة الجزائريين.5

فبالتوازي مع سياسة تجريد الجزائريين من ممتلكاتهم وأراضيهم وحبوساتهم6، ما جعل المدرسة مشقة والتعليم ترفا لا يفكر فيه الجزائريون.[7] تابع الغرض الاحتلالي العمل على تجريدهم من ثقافتهم وهويتهم الوطنية الوطنية ولغتهم ونمط تعليمهم.8

وعرفت فرنسا منذ البداية ان المؤسسات التعليمية التقليدية ومنها الزوايا تمثل لها تهديدا للوجود الفرنسي- بالجزائر، حيث وقفت على انها حملت لواء المقاومة بعد سقوط العاصمة وان معظم الثورات والمقاومات ما بعد 1830 كان وراءها شيخ طريقة او زاوية*، فاتبعت الادارة الفرنسية اسلوبين رئيسين للحد من تهديد الزوايا ارتكز الأول على المراقبة والتشدد، قام الثاني على محاولات الاستمالة بالتقرب من بعض الزعماء، فيما ركزت السلطات الاستعمارية ايضا على دعم كل ما يدفع الى التسليم بالوجود الفرنسي- واعتباره قضاء وقدر ومنه التسليم والخضوع9.

1جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص24.

2 كارلو سالبياري و ماريو سيبيلا، فكر غرامشي، مختارات، الجزء الثاني، تعريب تحسين الشيخ علي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1978، ص. 165. و ص. 176.

3 ساري حنفي، علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، نحو تجاوز القطيعة، أليس الصبح بقريب، مركز بحوث للدراسات والبحوث، الكويت، لبنان، الطبعة الأولى، 2021، ص.517.

4عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830-1962)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الثانية، 2016، ص101.

5أحمد ساري، المدارس الرسمية الثلاث في الجزائر، التوجه والتطور (1850-1951)، سطور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 20، فيفري 2024، ص.07.

6نعيمة سلاف، الثورة التحريرية والقسامية النخبة المثقفة، المرجع السابق، ص.186.

7فوزية بربون، مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، المرجع السابق، ص.ص. 44-45.

8 نعيمة سلاف، الثورة التحريرية والقسامية النخبة المثقفة، المرجع نفسه، ص.186.

9 رزيق حميشي وعبد العزيز راسهال، الزاوية والدولة الحديثة في المجال المغاربي – قراءة تحليلية مقارنة لطبيعة العلاقة بين الزاوية والدولة في الجزائر والمغرب-، معرف، المجلد 16، العدد الثاني، ديسمبر 2021، ص977.

- * فمنذ بداية ليل الجزائر سنة 1830 ، شهدت الجزائر العديد من الثورات الشعبية، والتي اعتبرها أصحابها الطريقة الوحيدة لمقاومة التواجد الاستعماري، غير أنها لم تحقق اهدافها كلها، وباعتبار هذه الثورات انتفاضات شعبية خلفيتها كانت خلفية دينية، إذ أن معظمها انطلقت من الزوايا فان زعاماتها يمكن اعتبارهم مثقفين تقليديين، ومراكزها كانوا البوادي والأرياف، غير ان الاستثناء هنا هو حمدان خوجة والذي مثل الطبقة الحضارية والمثقف العصري والحديث، وذلك لاعتماده على الطرق والوسائل الحديثة كالاحتجاج والمطالبة والنضال السلمي. **داداي محمد** ، المرجع السابق، ص.78.

فعن الارتباط بين الأوقاف والتعليم يقول **ابو القاسم سعد الله** انه بعد مصادرة الأوقاف ونفي العديد من العلماء وترهيب الباقين، ترك الفرنسيون التعليم الجزائري يموت دون الإعلان عن ذلك رسميا، اشتغلوا بالاستيلاء على الأراضي وتوطين أبنائهم فيها ومحاربة المقاومين، وأهملوا كل ما يتعلق بتعليم الجزائريين.**1**

وعمل الغزاة وبصفة رسمية ومنذ البداية على تحطيم البنى والثقافية والتعليمية الجزائرية القائمة ان ذاك والمتماشية مع طبيعة المجتمع الجزائر، ففي زيارته للجزائر سنة 1831 اشار الرحالة الألماني **فيلهام شيمبرا** ان مستوى القراءة والكتابة لدى الجزائريين قائلا انه بحث قصدا عن عربي واحد يجهل الكتابة والقراءة غير انه لم يعثر عليه**2**، وفي السياق نفسه يشاطره الرأي الجنرال الفرنسي- **فالي** سنة 1834، لكن الأوضاع انقلبت بعد ذلك بدخول الفرنسيين واهتزت البنية الثقافية من خلال تحطيم الهياكل القاعدية للتعليم مثل الكتاتيب والمساجد والزوايا**3** عبر المساس بميزانية المؤسسات التعليمية المتأتية من عوائد الاوقاف والحبوس**4**، والتي كان لها انغراس سلوكي ومنهاج حياة ومن اهم الاعمال الخيرية في المجتمع الجزائري الاسلامي.**5** فمن أولى قرارات الجنرال كلوزيل *clauzel* بتاريخ 08 سبتمبر 1830 اي ثلاث (03) أشهر بعد سقوط العاصمة قراره بحجز أوقاف مكة والمدينة المنورة" والمساجد والزوايا مما اثر على النشاط التعليمي الذي كان يعتمد عليها، هذا القرار الذي كان محل سخط من قبل سكان الجزائر، ثم توسيعا والتفافا على ذلك اصدر كلوزيل مرسوم آخر في ديسمبر 1830، بموجبه ضمت كل الأوقاف الى أملاك الدولة، ووضعت تحت مراقبة المدير العام لمصلحة الأملاك العامة، مما اعتبره الجزائريين مناقضا لنصوص معاهدة "تسليم العاصمة".**6**

---

1 ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الثالث، المرجع السابق، ص.21.

2 ابسو العيد دودو، الجزائر في مؤلفات الرحالة الالمان (1830-1855)،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1975، رحلة الالماني جورج فيلهام شيمبر 1831

3 بريكة الشريفة، المرجع السابق، ص. 99.

4 إيف لاكوست وانسدري نسوشي وانسدري برنيان، الجزائر بين الماضي والحاضر ،اطار نشأة الجزائر المعاصرة ومراحلها، تمهيد جان دريش، ترجمة رابح اسطنبولي والمنصف عاشور ومراد تقاحي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص.ص. 211-212..

- بالاضافة الى هذه العوائد يضيف إيف لاكوست وانسدري نسوشي وانسدري برنيان- جمع الزكاة من طرف الزوايا وتوظيفها في اعالة المسأكين والمرضى والعجزة، وكانت الحبوس عمدة في انقاذ من لا يجدون قوتهم وبدونها يهلكون. ص.ص212-213.

5 محمد زاهي، الأوقاف في الجزائر خلال الفترة الاستعمارية (1830-1870م)، اطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة جيلالي اليابس، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، سيدي بلعباس، الجزائر، السنة الجامعية 2014-2015، ص.12.

- وايضا محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جوان 2002، ص. 102.

6 سلاف نعيمة، الثورة التحريرية والقسامية النخبة المثقفة، المرجع السابق، ص.75.

- وفي هذا أورد **أبو القاسم سعد الله** انه كان بالجزائر العاصمة سنة 1830 176 مؤسسة دينية بين مسجد وزاوية، الحركة الوطنية 1830-1900، ص.82.

- " اوقاف مكة والمدينة، مؤسسة وقفية ذات اهمية كبيرة، تعود الى الفترة ما قبل العهد العثماني، كانت تشمل ثلاثة ارباع الاوقاف العقارية في الجزائر، واشارت مصادر فرنسية بعد احتلال مدينة الجزائر ان هذه المؤسسة كانت تملك 1558 عقارا، وكان جزء من عوائق اوقافها يرسل الى القاع المقدسة عن طريق امير ركب الحج او يسلم الى مبعوث شريف مكة، بينما يبقى الجزء الاكبر منه ينفق على المحتاجين والفقراء وابناء السبيل...كما تساهم في عتق المسلمين الذين وقعوا في الاسر، كما كانت للمؤسسة اهمية سياسية في الترويج لصورة الجزائر بالاضافة الى اهميتها التعليمية والاجتماعية. **عائشة دماح**، الحياة الثقافية والسياسية في الجزائر على عهد الدايات، 1671-1830، المرجع السابق، ص.250-252.

- " الحجز للاستلاء على حبوس مكة والمدينة المنورة دفع سكان العاصمة إلى تحرير عريضة الى قائد قوات الاحتلال يطلبون فيها باسترجاع هذه الحبوس محتكمين الى خطاب الامان الذي منح لهم اثناء دخول الفرنسيين. **جمال قنان**، نصوص سياسية جزائرية في القرن التاسع عشر- 1830-1914، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009، ص.31.

- حسب ناصر الدين سعيدوني فقد شكلت أوقاف مكة والمدينة اغلب الاوقاف الخيرية اذ قدرت اواخر العهد العثماني ثلاث ارباع الاوقاف الموجودة انذاك. **ناصر الدين سعيدوني**، الوقف ومكانته في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بالجزائر اواخر العهد العثماني واوائل الاحتلال الفرنسي، مجلة الاصالة، وزارة الشؤون الدينية والاوقاف، الجزائر، العددين 89-90، 1981، ص.92.

- وتنوعت الاوقاف في الجزائر قبل الاحتلال فبالاضافة الى اوقاف مكة والمدينة او مؤسسة الحرمين الشريفين، وجدت مؤسسة اوقاف الجامع الاعظم، بما يناهز 584 ملكية وقفية، مؤسسة اوقاف سبل الخيرات التي اسسها شعبان خوجة عام 1584 لخدمة الاوقاف المتعلقة بخدمة المذهب الحنفي،

فتراجع التعليم كما ونوعا، وهذا ما تؤكده الإحصائيات الرسمية الفرنسية ذاتها عن الفترة التي اعقبت دخول الفرنسيين، فبعد 19 سنة فقط (1849) وفي تقرير رسمي جاء فيه انه لم يبق اي مدرسة ثانوية تقريبا بالجزائر، وان على الشباب الراغب في تحصيل بعض العلوم المعمقة نوعا ما ان يشد الرحال الى تونس او طرابلس او تطوان(يقصد فاس) او حتى مصر.[1]

04-02- حقائق عن المدرسة والسياسة التعليمية الفرنسية في الجزائر :

أ- المدرسة بوصفها سلاح رئيسي وأداة ثقافية :

مبدئيا، كان لاقدام فرنسا على تأسيس مدارس للتعليم من اجل الاستجابة اولا لمتطلبات المجتمع الاستعماري الجديد، وتمكين قلة من الجزائريين من هذا التعليم، فكان تعليما موجها خاضعا لاهداف استعمارية،2 وبذلك اضطلعت المدرسة ومنذ البداية بدور خطير وحاسم في سياسة الاستعمار الذي سعى بها كمخطط واسع للفصل بين الانسان ومقوماته الحضارية3، فالمدرسة " الجهاز الإيديولوجي المهيمن في التشكيلات الرأسمالية الناضجة" المعوض للجهاز الإيديولوجي القديم للدولة المهيمنة **حسب** لوي التوسير (*Louis Pierre Althusser*)، أو ما عده الحاكم العام شارل جونار (*Charles Jonnart 1857-1927*) بانها حجر اساس للجمهورية وتشكل بها في الجزائر قاعدة هيمنتها[4] فيما سبقه الاميرال كيدون الوالي الفرنسي على الجزائر بحثه الاباء البيض لاستمالة الجزائريين عن طريق التعليم".[5]

فيما اعتبر **الدوق دومال**(*Duc Daumal*) ان الفتح يجب ان يتم بوسيلتين اثنين هما: **السيف والمدرسة** "وانه لنشر السلام فان" فتح مدرسة بين الاهالي له الاهمية ما يضاهي نشر كتيبة عسكرية في منطقة ما.[6] في مزاوجة بين العمل العسكري الميداني (المحراث والسيف والارض المحروقة) وسياسات التدمير الثقافي والحضاري عن طريق الفرنسة والتنصير واستيطان العقل قبل الارض.[7] وفي الاتجاه نفسه كان التعسف الاستعماري تجاه الاطر التعليمية الجزائرية بتعطيلها عن اداء مهامها التعليمية وكذا الخيرية، ذلك ان النظام الاستعماري في جهالة وظلامية يمثل الاستعمار منبعا لهما وفق تعبير **عمار ازقان** في كتابه الجهاد الافضل.[8]

وكذلك اوقاف اهل الاندلس التي ظهرت بداية من سنة 1601 بمبادرة من اغنياء الاندلسيين الذين اوقفوا بعض املاكهم لصالح المهجرين من الاندلس خاصة بعد سقوط الاندلس، بالاضافة الى اوقاف اخرى تحت اشراف الزوايا. **محمد الحاكم بن عون**، المسالة الدينية في الجزائر اثناء الاحتلال الفرنسي (1830-1954)، اطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة باتنة 01، الجزائر، 2018-2019، ص ص. 38-41.

1بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-. جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص 30

2احمد صاري، المدارس الرسمية الثلاث في الجزائر، التوجه والتطور (1850-1951)، المرجع السابق، ص.07.

3 خالد الصمدي، الفرنكوفونية ..المفروضة والصيغة المفروضة، البيان، العدد 177، 2000، ص 33.

4كميل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص. 223- 224.

5 محمد عابد الجابري، التعليم في المغرب العربي، دراسة تحليلية نقدية لسياسة التعليم في المغرب الاقصى- وتونس والجزائر، المغربية، الدار البيضاء، المغرب الاقصى، 1989، ص.109.

- " وجاول للاباء البيض:" :" انكم اذ سعتم الى استمالة الاهالي بواسطة التعليم فانكم تقدمون خدمة جليلة لفرنسا، فليس في وسع فرنسا ان تتجب من الاطفال ما يكفيها لتعمير الجزائر، ولذلك من الضروري الاستعاضة عن ذلك بفرنسة مليونين من ابناء البربر الخاضعين لسلطتنا"

6عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830-1962)، المرجع السابق، ص137.

7 عماد لبيد، الاستيطان والتوطين: الاستعمار الفرنسي- في الجزائر والحركة الصهيونية في فلسطين "دراسة مقارنة"، اطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر03، 2010-2011، ص. 201.

8 محمد الامين بلغيث، تاريخ الجزائر المعاصر، دراسات ووثائق، البصائر الجديدة، الجزائر، الطبعة الرابعة، 2013، ص 127.

هذه المدرسة التي يصفها **عبد القادر جغلول** (في خضم عرضه **لمحمد بن رحال** ومسالة تعليم الجزائريين) بـ" سلاح حرب" ضد كل ما تبقى من النظام التربوي القديم، أُستخدم لتبرير غلق الزوايا ولم يُستبدل بالمدارس في معظم الأحيان، فهذا "الجهاز التربوي" الذي لم ينتج فقط – عند بداياته- فئة هزيلة من المفرنسين بل ايضا عدد كبيرا من "الأمِيّين مزدوجي اللغات" اما الحديث عن رفض الجزائريين لهذه المدرسة فليس له معنى.**1**

وبالتوازي مع سياسة تجريد الجزائريين من ممتلكاتهم وأراضيهم وحبوساتهم، تابع الغرض الاحتلالي العمل على تجريدهم من ثقافتهم وهويتهم الوطنية ولغتهم ونمط تعليمهم**2** والتاريخ الثقافي الجزائري يخبرنا ان قضية قضية المدرسة –بوصفها مؤسسة تنشئة ببرامجها الدراسية ومدى تنوعها وانفتاحها على العلوم ولغة تدريسها ومخرجاتها- كانت مطروحة دائما.**3**

وفي هذا يؤكد الحاكم العام **ناجلان** *Naegele* على دور المدرسة فيقول عليها انها المكان الذي يتم فيه بناء المستقبل الفرنسي-الجزائري"**4** وسبقه في ذلك احتجاج المعمرين على سياسة وزير التربية العمومية والفنون الجميلة جول فيري في بداية ثمانينات القرن التاسع عشر- القاضي بانشاء مدارس لتعليم الجزائريين، ورغم عدم تطبيقه اصلا الا انه اثار موجه رفض واسعة باعتباره مشروع باهض التكاليف وخطير في اهدافه، باعتبار ان صيحة الجزائريين في اذا انتشر- التعليم بينهم سيكون "الجزائر للعرب" **5** واصدر المجلس الأعلى للمعمرين قرار يلخص فيه موقفهم من تعليم الجزائريين: " إن العربي من جنس بشري منحط لا يقبل الثقافة ولا التعلم، وان فتح المدارس للأهالي يعرض هذه البلاد لخطر حقيقي ..."**.6** مدعمين معارضتهم على ما ركز عليه جول فيري نفسه في جعل المدرسة الفرنسية وسيلة ارتقاء اجتماعي في المجتمع الجزائري عوض امتلاك الاراض لذلك، وقد ترتب عن هذه السياسة ثنائية تعليمية وثقافية ونخبوية بداية من مطلع القرن العشرين.**7** هذا وارجع بعضهم نوازع واسباب الثورة فيما بعد الى اولائك الذين استفادوا من التعليم.

ويقابل برنامج **جول فيري** في بداية ثمانينات القرن التاسع عشر(19)، برنامج ديغول الذي فتح أبواب المدرسة الفرنسية امام "بعض الجزائريين"، وحسب واضعيه فان هذه المدرسة استوعبت في الفترة بين 1948 الى غاية 1954 مليونين من التلاميذ الجزائريين[8] مع التشكيك الكبير في هذا العدد والتوزيع !

ب- الفرنسة ومجزرة التقليدي:

المجزرة الفرنسية الرسمية بحق العلم والمعرفة بيّنة، وهذا منذ بداية احتلال الجزائر الى غاية انتزاع الاستقلال، ولولا الثورة التحريرية الكبرى التي انتهت بتوفيق من الله الى تحقيق النصر المضفر لاستمرت جرائم الاستعمار*[9]

1عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية، المرجع السابق، ص80.

2 نعيمة سلاف، الثورة التحريرية والقسامة النخبة المثقفة، المرجع السابق، ، ص.186.

3 ساري حنفي، علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، نحو تجاوز القطيعة، اليس الصبح بقريب، المرجع السابق، ص.517.

4فني برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص. .27.

- " رغم نشر الشوم في قول منتقديه من ان اصراره على ذلك يعني اعداده وتكوينه لاطارات لصالح الحركة الوطنية

5عبد الحميد زوزو، تاريخ الاستعمار والتحرر في افريقيا واسيا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009، ص.73.

6عبد الله شريط ومحمد الميلي، الجزائر في مرآة التاريخ، المرجع السابق، ص.219.

7يسعد الشريف صحراوي، المثقف والسلطة في الجزائري، بين التبعية والاستقلالية، 1989-2009، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر 3، الجزائر، 2020-2021،ص.107.

8عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830-1962)، المرجع السابق، ص126.

9 كيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.ص.20-21.

- "المترجم **ناصر طيار** في تبريره للدوافع التي شجعته للعمل على ترجمة كتاب" كيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر.

فليس غريبا على "فرنسا" الاستعمارية الاستيطانية، هذا الاستعمار الذي أساسه اجتماعي واقتصادي وثقافي، فلسفته تقوم على ان أساس الدولة إحداث نظام غريب على الاقليم من طرف قوة ما".**1**

من ناحية أخرى، اتجه مشروع فرنسة الجزائر في اثر تدمير الدولة الى تدمير المنظومة الثقافية والتربوية والتشريعية والقضائية الموروثة، ثم الحاق الحطام المتبقي بالادارة الفرنسية، وباختصار احلال النظام الاداري والتربوي والتشريعي والقضائي الفرنسي محل النظام التقليدي.**2**

وكانت السياسة التعليمية الفرنسية في الجزائر المكبلة والمحتلة، سياسة ممنهجة طبقتها فرنسا في باقي مستعمراتها ولو بصور متفاوتة، ومنها خاصة تلك السياسة التي طبقتها في الهند الصينية، اين تم تفعيل سياسة تعليمية كولونيالية قائمة لتحقيق غرضان اساسيان تمثل الاول في فك الروابط السياسية-الثقافية القائمة بين الشعوب المستعمرة والعالم القائم خلف الهند الصينية مباشرة، بقصد فصم الروابط مع الصين ومع الماضي المحلي، ثم اغراض سياسية اخرى تمثلت في انتاج "كمية" محسوبة بعناية من الهندوصينيين الذين يقرؤون الفرنسية ويكتبونها لكي يعملوا كنخبة محلية موثوقو سياسيا وممتنة ومتثاقفة تملأ مراتب بيروقراطية المستعمرة الخاضعة ومشاريعها الكبيرة3

ج- صناعة نخبة اهلية تابعة :

بعد التضييق على النظام التعليمي التقليدي، والاخذ بعين الاعتبار العامل الاكثر حسما في ميدان الاستلاب الثقافي وخاصة في المحيط الحضري، والناتج عن هجرة العائلات المتكونة كلها من المثقفين، إما نحو البلدان المجاورة او المشرق.**4** تم العمل على تشكيل المعلمين باعتبارهم عنصرا جوهريا في السياسة المدرسية الفرنسية، حيث يمثلون حوامل الثقافة وضمانات النجاح،**5** في مخطط يؤدي الى ازمة ثقافية يحملها يحملها خريجوا مدارس الاستعمار والراضون بمناهجه، ومن خرجي مراكز الدراسات الشرقية في الجامعات

---

1 عمراوي احميدة، دراسات في تاريخ الجزائر الحديث، المرجع السابق، ص. ص.105-106.

- "**وهدفه تحقيق ثلاثة أشياء**: الأول إقامة كيان اجتماعي غريب، الثاني إقامة نظام سياسي جديد، الثالث ربط الشعب المستعمر بحضارة وثقافة المستعمر الغازي، ويتم عادة الاستعمار خلال أربع مراحل أساسية وهي: الأولى الغزو والاحتلال، الثانية السيطرة المنظمة والواسعة، الثالثة تشجيع الهجرة الاستيطانية لبناء قاعدة ديمغرافية غير طبيعية موالية ومناصرة للقوة العسكرية، والرابعة الانفصال في النهاية عن البلد الأم.

2عبد اللطيف الهرماسي، المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر، دراسة مقارنة من منظور علم الاجتماع التاريخي، المركز العربي للأبحاث والدراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر- لبنان، الطبعة الأولى، جويليا 2018، ص.199.

3بندكت اندرسن، الجماعات المتخيلة، تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر - لبنان، الطبعة الثانية سبتمبر 2017، ص.133.

- " تم في إطار تثبيت السياسة التعليمة الفرنسية في الهند الصينية العمل على:

- المحافظة الفورية للتعليم التقليدي" نظام الامتحان الكونفوشي التقليدي" بما دفع بافراد من الفيتناميين لان يحاولوا إلحاق بغية ضمان مستقبلهم في صفوف البيروقراطية ابنائهم في المدارس الفرنسية،

- التضييق على تعليم اللغات المحلية، مع كتابتها بـ"كواك نغو وهي كتابة اخترعها الأوربيين" مع إقصاء الناطقين باللغات المحلية.، والتركيز على ان يكون التعليم انتقائي وتفاضلي بين السكان (فيتناميين، لاوسيين، خميريين...)

- ساهمت هذه السياسة "دون قصد" في بناء الإرادة الشعبية للتعبير عن التضامن الثقافي والقومي الفيتنامي، مع بناء نخبة ملتزمة بالقضية الوطنية.

- من نتائجها ارتفاع الصراعات الاثنية والعرقية(فيما بعد كانت الحرب الاهلية في كومبوديا والصراع بين الخمير الحمر...).

4الجيلالي صاري ومحفوظ قداش، الجزائر في التاريخ: المقاومة السياسية 1900- 1954، الطريق الإصلاحي والطريق الثوري، المرجع السابق

5كميل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.116.

الغربية والارساليات[1] فكان الهدف الاول للمدرسة على الطريقة الفرنسية هو انشاء داخل العقول كل الطرق التي سيمر عبرها المستقبل، ويعجن الروح الجزائرية على صورة الروح الفرنسية نفسها[2]

فبرمجت فرنسا سياستها على خلق نخبة اهلية متشبعة بالثقافة الفرنسية ومتاثرة بها شكلت نخبة مثقفة اهلية، بادرت في عملية إقناع الأهالي بحتمية المصير الحضاري للجزائر من خلال إدماجها بفرنسا المركز[3]

وبنت سياسة ثقافية ووضعت أهدافها سعت لتحقيقها، وادرجتها ضمن محاور أهمها الأهداف السياسية وتمثلت في الفرنسة والادماج، اما الاهداف الاقتصادية فخطتها لتكون في خدمة المصلحة الاقتصادية الاستعمارية، وتمثلت الاهداف الاجتماعية في استهداف البنية الاجتماعية للشعب الجزائري من خلال استهداف الوحدة الاجتماعية وتكريس سياسة فرق تسد، مع التركيز على استهداف المرأة الجزائرية "الوتد الأساسي للأسرة"، اما الاسباب الثقافية فتم التركيز فيها على القضاء النظام التربوي المحلي والعمل على تكوين "نخب: "مرتبطة بفرنسا.[4]

ذلك ان فلسفة القائمين على سياسة التعليم الفرنسي- في الجزائر قائمة على ان تعليم الاهالي، اولا بتعليم اللغة الفرنسية "فلما يتكلم الاهالي لغة فرنسا يصبحون يشبهون الفرنسيين، فالتعليم يجب ان ينتشر في اوساط السكان المسلمين باللغة الفرنسية التي تعد وسيلة للتبادل ولتوصيل الافكار" وفقا للمنهجية المتبعة من طرف المنظرين السياسين الفرنسيين5 فعولت على فئة تصنعها من من انسلخوا وحُملوا الفرنسة ثقافة وعقيدة بلتوازي مع اللسان، من اجل تطبيق سياسة التماهي من خلال سياسة التثاقف الانتقائي، وقد ساعدت دراسات المستشرقين الاوائل على تكريس فكرة الفروقات الثقافية في الجزائر، مع تسطيرها لخلق فئة من الجزائريين ذوي التعليم الفرنسي من اجل تبني الفركوفونية كثقافة بديلة[6]

فكان الهدف الاول للمدرسة على الطريقة الفرنسية هو انشاء داخل العقول كل الطرق التي سيمر عبرها المستقبل، ويعجن الروح الجزائرية على صورة الروح الفرنسية نفسها[7] فقامت صناعة ركيزتها الفرنسة الثقافية واللغوية والأيديولوجية والفكرية، مع التحكم في مخرجاتها وأعادها بحيث لا تكون بالقدر الكبير، مستعملة الثقافة بطرق شتى في محاولة لاستخراج الاحسن في الوقت المطلوب، أي فرض معاييرها الخاصة المتكيفة مع ديمومتها السياسية مما يتطلب ناطقين باسمها مقتنعين بمشروعيتها، وسطاء بينها وبين اهاليهم[8]

د- مدرسة الانتقام الصارم والاقصاء بالجملة:

حمل النظام التربوي القيام بوظيفتين الاولى تهدف الى الانتقاء الاجتماعي في حين الثانية تهدف الى تحقيق الاندماج، اما الاقلية الباقية التي افلتت من حواجز الاقصاء المتتالية فكانت تشكل نخبة

---

1 محسن عبد الحميد، ازمة المثقفين لجاه الاسلام في العصر الحديث، دار الصحوة للفكر، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 1984، ص.43.

2 كيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.361.

3 سلاف نعيمة، المرجع السابق، ص. 150

4 مخلوفي جمال، السياسة الثقافية الاستعمارية في الجزائر خلال الفترة 1900- 1945م، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة احمد بن بلة، وهران1، الجزائر، السنة الجامعية 2018-2019.ص.ص. 39-137.

5 مولود قرين، عمر بن قدور ودوره في الحركة الوطنية (1886-1932)، دار الخليل العلمية، الجزائر، الجزء الاول، 2013، ص. 54-56.

6 سلوى لهلالي، اسهامات محمد صوالح بن معمر في إدراسات الاستشراقية الفرنسية بالجزائر من خلال كتاب: *la societe indigene de l'afrique du nort*، الحكمة للدراسات الفلسفية، مركز الحكمة، الجزائر، المجلد الثامن، العدد الاول، 30 جوان 2021، ص.05.

7 كيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.361.

8 كيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.194-196.

مصرة على الاستفادة من ثمار جهودها، هذا الامر الواقع جعل انصار نظرية "التركيب الطبقي للاجناس" يهابون من تعليم الاهالي ويرومون ابقائهم في حالة من التخلف الفكري المطلق، وكان يمارس نوع من التمييز الاجتماعي شبه المؤسس، فكان "اولاد العائلات" يزاولون التعليم في كل مراحله اما البقية فيتم توجيههم الى التعليم القصير المدى، كما ميز حتى في التعليم الابتدائي وقسم الى فئتين هما: التعليم من الفئة "أ" وهو يتطابق تماما مع التعليم في فرنسا، والتعليم من الفئة "ب" وكان مخصصا للاهالي والامر نفسه بالنسبة للشهادات والمدرسين.

فحتى الجزائريين المتعلمين ليس لهم اي مستقبل، بحيث كان يمكن لادارة التعليم الاستغناء عنهم متى شاءت او تعويضهم باجنبي متى ارادت ذلك، اما ماديا فقد كان الفرق شاسعا، بين ما يتقضاه معلم فرنسي ومعلم جزائري، في سياسة تستهدف اساسا بهذه الاجراءات العنصرية حرمان الاهالي الجزائريين من التزود بعناصر كفأة لتعليمهم، ومن وراء ذلك تريد ادارة الاحتلال القول: بما انه ليس هناك كميا عناصر كفاة لتعليم الاهالي الجزائريين، فليس هناك تعليم.1

وضعية القهر والتسليم بالامر الواقع يصفها **ألبير كامي** (*Albert Camus*.1913 الجزائر-1960 فرنسا) بروعة فائقة تتابع التمشيات التي توصلهم "المستعمرين" الى"التحلل الذاتي من الذنوب" ومذهب المحافظة يؤدي الى انتقاء الردئ، كيف يمكن هذه النخبة من المغتصبين الواعين برداءتهم ان تؤسس امتيازاتها؟ بوسيلة واحدة اذلال المستعمَر للتمكن من الاستعلاء ورفض صفة الانسان والنظر الى هذه المعاملات كحرمانات بسيطة، وسوف يكون الامر هينا للغاية لان النظام يحرمهم كل شيئ، والتعامل الاستعماري قد نقش الفكرة الاستعمارية في الاشياء نفسها، وبالتالي فان حركة الاشياء هي التي تعين في الوقت نفسه المعمر والمستعمر، وهكذا يبرئ الاضطهاد نفسه والمضطهدون ينتجون ويصوتون بقوة شرورهم التي تجعل في اعينهم المضطهد يشبه شيئا فشيئا الوضع الذي يتوجب ان يكون عليه لاستحقاق مصيره هذا، ولن يتمكن المستعمر من التحلل من ذنوبه الا اذا واصل بانتظام "نزع صفة الانسانية" عن المستعمر، او بتعبير اخر الا اذا اندمج كل يوم اكثر في الجهاز الاستعماري.2

كامو وان كان جزائريا، فهو ذلك الذي ينتمي إلى هوية جزائرية مستنبتة في ظرف تاريخي خاص، وجبه للجزائر هو جزء من الولاء للمشروع الكولونيالي " الجزائر قطعة من فرنسا"، أما الجزائريون أو (العرب) فليسوا إلا "الطاعون3."

اما الاقصاء، في احسن واجدى احصاء 85.4% من اطفال الجزائريين لم يكونوا مسجلين في المدرسة "الابتدائية"، وبذلك لم يتجسد شعار "الامل في التعليم" المرتبط بوجود مدارس باعداد كافية في عين المكان ولم يتحقق بكيفية متساوية بين شتى المناطق، عموما، طيلة ليل الاستعمار الفرنسي، كان التلاميذ الجزائريون، الذين يلتحقون بالمدارس الفرنسية، يتعرضون الى عنصرية، ذات ثلاثة اوجه: اجتماعي، وعرقي وثقافي4

1عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830-1962)، المرجع السابق، ، ص144.

2 جون بيول سارتر، مواقف مناهضة للاستعمار، (ألبير كامي، تقديم صورة المستعمر" توطئة فاطمة بلجرد، ترجمة محمد معراجي، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، الجزائر، 2007، ص.ص.55-56.

3 عبد الرزاق بوكبة، البير كامو..يتهم المثقفين الجزائريين، الجزيرة نت، بتاريخ 27 ديسمبر 2013، الموقع الالكتروني: https ://www.aljazeera.net/، تاريخ الولوج والاطلاع: 23 فيفري 2022، الساعة: 11.10.

4عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830-1962 المرجع السابق، ص140.

5- السياسة التعليمية الفرنسية في الجزائر :

05-01- مسارات التأسيس سُبل التمكين :

عمل الاحتلال على إنشاء مؤسسات تعليمية فرنسية، في البداية كانت نتائجها محتشمة والتحاق الجزائريين بها كان ضئيلا جدا بسبب رفضهم إلحاق أبنائهم بالمدارس الفرنسية، وبسبب رغبة المستعمرين إبقاء الجزائريين في الجهل والأمية.**1**، وفي مقابل سياسة التعليم "الرسمي" نجد انخفاض في عدد الكتاتيب من 2000 إلى 750 سنة 1860، وفي سنة 1878 كان بالأراضي الخاضعة للسيطرة العسكرية 525 كُتّاب.**2**

وبسبب هذا الضعف ولنقص في عدد المعلمين، وُجهت لطرائق المنهجية انتقادات حادة، وعلى إثرها تم إنشاء مدرسة تكوين المعلمين سنة 1865، هدفها ضرورة تكوين مسلمين قد أحاطوا باللغة العربية الدارجة وبمعرفة التقاليد والعادات ويكونون قادرين على تكييف المناهج حسب عادات الأهالي الفكرية، شريطة ان لا يتجاوز عدد من يقبل للتوظيف في هذه المدرسة 5/1 خمس عدد المقبولين الإجمالي، وبينما كانت أجرة الجزائري 360 فرنك سنويا، كانت أجرة نظيره الفرنسي 1500 فرنك.**3**

وفي مفارقة، كانت المدرسة الفرنسية في الجزائر ضحية الاجماع الرهيب الذي تضافر فيه "رفض التمدرس" من طرف الجزائريين والخوف على الدين والعرض والشخصية، مدارس الشيطان واعتبار التعليم الفرنسي- شراكا منصوبة لهم للايقاع بدينهم وبوطنيتهم وبين "ظلامية التجهيل" التي ارادها المستعمر فلم تتطور حالة المدرسة الا بوتيرة ضعيفة.**4**

وان صدم التعليم الفرنسي برفض الجزائريين في بداياته، فانه في مراحل اخرى اصطدم برفض الكولون لتعليم الاهالي هو الشيء الذي جعل المدرسة الفرنسية بالجزائر مدرسة غير شعبية بل اقتصر تاثيرها على فئة معينة ومحدودة من الجزائريين، وهي الظاهرة التي عدها الاصلاحيين نعمة على المجتمع الجزائري.**5**

و بداية من سنة 1880 بعض كتابات الجزائريين باللغة الفرنسة عند عبد الله محمد، بن محمد تونسي- احمد.**6** هذه السنة التي حددها عبد القادر جغلول البداية الزمنية لدراسته حول تشكل المثقفين الجزائريين الحداثيين باعتبارها بمثابة لحظة حاسمة في إعادة هيكلة المجال الثقافي الجزائري، فمع استمرار تراجع الإنتاج الفكري الإسلامي التقليدي بدأ يظهر "رجال مثقفون جدد"، اندمجوا إلى حد كبير في الهياكل الاستعمارية وكانت لغة عملهم الفرنسية، و خلال الفترة 1880-1930، سيحاول هؤلاء المثقفون المعاصرون أن يكونوا

---

1 عي بيرفيه، النخبة الجزائرية الفرانكفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.83.

2الجيلالي صاري و محفوظ قداش، الجزائر في التاريخ: المقاومة السياسية 1900- 1954، الطريق الإصلاحي والطريق الثوري، المرجع السابق، ص.230.

- ويمكن أن نحيط أكثر بهذا التأخر بفضل الملاحظات التي أبداها من ينتسبون إلى النظام الاستعماري، حيث يؤكدون على قيامهم بكل ما بوسعهم للاسراع في ابعاد بل واجتثاث اطفال المدارس من محيطهم الثقافي، هذا بالاضافة الى ما جاء به المؤرخ شارل روبير آجيرون *Charles-Robert Ageron* انه يجب اعطاء للطفل الاهلي تعليما فرنسيا يخرجه ظاهريا من محيطه لكنه سيتركه اعزل وغير قادر ان يجد مكانه بين حضارة تتخلى عنه وبربرية تستولي عليه من جديد.

3الجيلالي صاري و محفوظ قداش، الجزائر في التاريخ: المقاومة السياسية 1900- 1954، الطريق الإصلاحي والطريق الثوري، المرجع السابق، ص. ص.228.227.

4عي بوفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص. 27.

5عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830-1962)، المرجع السابق، ص118.

6-*Abd el Kader djaghloul*, la formation des intellectuels algériens modernes 1880-1962, «lettrés, intellectuels et militants en Algérie 1880-1950, opu, Alger, 1988, p-p 05-06

مكثفًا للتعافي التاريخي، لإعطاء معنى للممارسات الاجتماعية المتعددة الناتجة عن الحركة التدميرية المزدوجة.[1] غير انه لاحقا احدث ولوج الجزائريين المدارس الفرنسية ولو بنسبة قليلة انعكس انعكاسا ايجابيا على تطور ونمو الوعي السياسي خاصة"[2]

ونقطة الانعطاف في موقف الجزائريين من المدرسة الفرنسية من الرفض التام واستفادة بعض الجزائريين ومن بعض العائلات المرتبطة بالفرنسيين في البداية، الى قبوله، هو بروز فكرة لدى الجزائريين تعتبر الفرنسية لغة المصالح الدنيوية، اما العربية فاعتبرت لغة الاخرة والسمو الروحي[3]

05-02- الهيكلية الرسمية للتعليم الفرنسي في الجزائر :

أ- الطور الابتدائي

أول مدرسة لتعليم الجزائريين باللغة الفرنسية يعود تاريخ انشاؤها الى سنة 1836 بمدينة الجزائر، وكانت مخصصة للذكور وسميت بالمدرسة العربية-الفرنسية"[4]، وكانت مفتوحة كرمز فقط على وصف ابو القاسم القاسم سعد الله، [5]وفي سنة 1837 فتحت اول مدرسة للجزائريين الكبار باللغة الفرنسية للذين يشتغلون في في الخدمات والادارة الفرنسية، وبعدها تم تأسيس مدرسة للبنات سنة 1845 بمبادرة خاصة.[6]

وكان الالتحاق بهذه المدارس جد انتقائي، ولم تتجاوز نسبة تمدرس الجزائريين بها بعد 60 سنة 01.9%، لترتفع سنة 1929 الى 06% أي بعد 100 سنة من بداية الاحتلال "الحضاري"، وكانت مهمة هذه المدرسة هي انتاج النخبة التحديثية7.

ب- التعليم الثانوي:

لم يكن التعليم الثانوي اوفر حظا من التعليم الابتدائي، اذ واجه الجزائريون العديد من الصعوبات للالتحاق به، وهو ما يفسر قلة عددهم، وبالتالي قلة" الطلبة المتحصلين على البكالوريا"النخبة"1، هذا مع ضرورة الاشارة الى انه شرع

1 *Abd el Kader djaghlouf*, La formation des intellectuels algériens modernes, 1880-1930, revue algerienne des sciences juridiques, politiques et economiques, Institut de droit et des Sciences Administratives, Université d'Alge, algerie, 1985, pp.332-339.

2الجيلالي صاري ومحفوظ قداش، الجزائر في التاريخ: المقاومة السياسية 1900- 1954، الطريق الإصلاحي والطريق الثوري، المرجع السابق، ص. 236.

- * **جدول يمثل تطور عدد التلاميذ الجزائريين منذ سنة** 1891 **إلى غاية** 1960

السنة	العدد الإجمالي للتلاميذ	التلاميذ الجزائريين	النسبة%	السنة	العدد الإجمالي للتلاميذ	التلاميذ الجزائريين	النسبة%
1892-91	/	12300	/	1946-45	240128	129301	%54
1902-01	114899	24172	%20	1947-46	262672	250148	%57
1912-11	152274	39669	%25	1951-50	337330	217745	%64
1922-21	144952	45670	%31	1954-53	410627	283808	%69
1932-31	184870	69256	%37	1955-54	436577	306737	%70
1838-37	233830	104748	%44	1960-59	724870	513911	%81

3الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940) المرجع السابق، ص.71.

4خالد بوهند، المرجع السابق، ص. 148.

5ابو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر، المقاومة والتحرير (1830-1962)، المرجع السابق، ص.85.

6 خالد بوهند، المرجع السابق، ص. 148.

- لقد عرفت الجزائر على يد بعض الحكام العامين امثال لويس تيرمان 1891/1881 و جول كامبون 1897/1891، وشارل جونار 1911/1903 عهدا من الاستقرار النسبي ولكنه استقرار جعل سياسة فرنسا نحو الاهالي تزداد وضوحا خلافا لما حدث في عهد نابليون الثالث الذي تميز بالغموض والاضطراب، حيث اتبع الحاكم الاخير " جونار" سياسة اهلية تهدف الى جلب طبقة المثقفين الى فرنسا من جهة وجعلهم اداة لبث رسالة فرنسا "الحضارية" وسط الاهالي من جهة اخرى.

7 *Djamel guerid* , op.cit ; p.62

شرُع في ارسال ابناء الاعيان الى مؤسسات التعليم الثانوي في فرنسا اثر الاحتلال مباشرة، اما بقية المسلمين فقد عرف تطورا متأخرا2، كما ان هذا التعليم اعترضته صعوبات عامة وعديدة* وفيما يخص المنافذ المعروضة على التلاميذ فلا تخرج عن قطاعان هما: الإدارة او الجيش الذان يساعدان على ادماجهم في النظام الاستعماري[3]

ويجب ان نذكر ان ما يمكن تسميته بفضائل هذه الثانويات هو انها كانت سببا في تكوين مثقفين بثقافة مزدوجة امثال احمد بن بريهمات ومحمد بن رحال، فهذا الطور يهيئ لصناعة نخبة مُعَرّبة، تكون وسيطا ثقافيا وسياسيا، وتساهم عبر حركة عميقة داخل المجتمع في بسط الوجود الفرنسي ونشر قيمه، وسخّر التشريع الفرنسي لخدمة هذه الاهداف، منه المرسوم الصادر سنة 1886 الذي يمكن السلطات العمومية من تجاوز شروط الاستحقاق الاكاديمي والضرورة المالية، للموافقة بلا امتحان "على عائلات قدمت خدمات منوه بها لفرنسا"، فكان الحاصلون المئة والخمسة والعشرون (125) على منح الثانويات، ابناء لاغوات او قياد4.

وعملت فرنسا على الاستعانة في هذه المرحلة من التعليم باساتذة مسلمين ناطقين باللغة العربية كهمزة وصل في البداية بين فرنسا الاستعمارية والطلبة الجزائريين على قلتهم، وما لبث ان تضاءل عدد هؤلاء الاساتذة بحكم نهاية الحاجة اليهم من جهة ومن جهة اخرى الخشية منهم حيث كانوا محل ريبة وتوجس كبيرين، فبالرغم من ان الظاهر فيهم انهم طيعون للتعليمات والتوجيهات الاستعمارية الا ان ناصية العلم خاصة باللغة العربية جعلت تمسكهم باعرافهم واصولهم يدفعهم الى اختيار صلاح بين جلدتهم، والدليل على ذلك ان منهم من طال به العمر الى غاية مشاركته النظال في حزب الشعب وحتى جبهة التحرير الوطني.5

ج- الطور العالي:

الى جانب التعليم الابتدائي والثانوي لجأت فرنسا الى تأسيس ثلاث مدارس سميت احيانا "المدارس الرسمية" او "المدارس الحكومية" او "المدارس الشرعية" في كل من قسنطينة، الجزائر وتلمسان، من اجل تطوير مشروعها في تغيير البنى الثقافية والاجتماعية عبر تكوين نخبة جديدة تكون حلقة وصل بينها وبين الجزائريين[6]

1خالد بوهند، المرجع السابق، ص. 151.

- " بلغ عدد تلاميذ الثانوية الجزائريين سنة 1903: 90 تلميذا، وسنة 1927: 690 تلميذا، سنة 1930: 776 تلميذا أي بنسبة 8.6%، وخلال الدخول المدرسي لسنة 1945 وصل الى 1580 تلميذ و 20 تلميذة أي بنسبة 08.57، وخلال الدخول المدرسي لسنة 1954 وصل العدد الى 5308 تلميذ و953 تلميذة الي بنسبة 18.45%.

2غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880 1962، المرجع السابق، ص. 28

3الجيلالي صاري و محفوظ قداش، الجزائر في التاريخ: المقاومة السياسية 1900- 1954، الطريق الإصلاحي والطريق الثوري، المرجع السابق، ص. 228.

- " فحتى سنة 1865 لم تكن هناك غير ثانوية واحدة بالجزائر العاصمة وبإعداد لم تتجاوز 104 تلميذ سنة 1863 مقابل 63 بينما كانت التقديرات ابان انشاء الثانوية سنة 1857 تشير الى 150 تلميذ.

- واستقبلت ثانوية ثانية بقسنطينة 107 جزائري تم افتتاحها سنة 1867، والثالثة كان من المفترض ان تفتتح سنة 1865 الا انها افتتحت سنة 1870 بوهران.

- ادماجهم في النظام الاستعماري ولكن تمزق كبير كما عبر عن ذلك احد الجزائريين المعينين وهو الملازم علي الشريف سنة 1866: " كانوا ينظرون الينا بنوع من الريبة والحذر، وكان الفرنسيون يرفضون توقيتنا فوق رتبة ملازم، وكانت قلوبنا بين الريبة والشعور بالاحتقار وتمتلئ بالحزن والمرارة."

4كيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.234.

5 *Alain Messaoudi*, Des médiateurs effacés ? Les professeurs d'arabe des collèges et lycées d'Algérie (1840-1940) , Outre-Mers. Revue d'histoire, T.99, N° 370-371 ? 2011, pp. 149-159

6 احمد صاري، المدارس الرسمية الثلاث في الجزائر، التوجه والتطور (1850-1951)، المرجع السابق، ص.08.

هذه المدارس التي يمكن ان نصنفها ضمن هيكلية التعليم العالي الذي تأخر تنصيبه في الجزائر، في حذر رسمي من أي انفصالية مهما كانت مع تحالف الارادة السيئة للمستدمرين الذين لم يكونوا يحبذون ذلك، بعدها كان معضم البحث العلمي بوصفه الاساس الايديولوجي للحضور الفرنسي، والجامعة جهاز ايديولوجي للتحكم**1** تم احصاء اعداد ضئيلة جدا من الجزائريين.*2

وما يفسر النقص العددي للطلبة الجزائرين في طور التعليم العالي هو تعرضهم للميز العنصري، حتى في الامتحانات، بالاضافة الى موقف المعمرين منهم ومنعهم بشتى الطرق لمنعهم من الالتحاق بالتعليم العالي، وايضا طبيعة ومغزى السياسة الفرنسية المطبقة في مجال التعليم حيث لا تسمح الا لعدد قليل ومحدود ومُنتقى من الجزائريين وذلك تجنبا لان يصبح وسيلة اضطراب اجتماعية، اما الهدف فكان واضحا تكوين نخبة جزائرية معزولة عن الشعب بحيث يشعر المثقف الجزائري بغربة بين اهله وذويه وبالتالي يصبح مبتورا عن جدوره ومتمردا عن اصله.**3** لذلك كانت الحصيلة رديئة جدا، ولم يصل بعض الاستقرار في التعليم العالي بالجزائر الا بداية من انشاء مدارس تكوين المدرسين للطلبة الجزائريين.**4**

وابرز صورة عن هذه الوضعية التمييزية والانتقائية هي تلك التي تعرض لها مالك بن نبي وصورها في كتابه" مذكرات العفن" ويبدؤها عند حلوله بباريس سنة 1930 بهدف الولوج الى معهد الدراسات الشرقية ولكنه قوبل برفض شديد فالانضمام لهذا المعهد لا تحكمه معايير علمية وانما معايير سياسية عنصرية لا تسمح لمسلم /جزائري من تجاوزها.**5** والامر نفسه يشير اليه احمد طالب الابراهيمي في مذكراته، مذكراته، ويصف حالة الانطواء والتحفظ التي كان عليها الطلبة الجزائريون في وسط اغلبية اوربية/فرنسية من طلبة جامعة الجزائر**6** ويؤكد هدف الاستيعاب المبنى عليه النظام التعليمي الفرنسي- مع العمل على ابعاد الطالب الجزائري عن دينه ولغته وماضيه، لمحق شخصية الشعب الجزائري بالموازاة مع اغراء "النخب" بالرشاوي.**7**

ومع ذلك فاننا لا يمكن انكار بالجملة بعض فضائل الجامعة، وذلك ما ذهب اليه علي الكنز، فرغم اعترافه بالطابع الغامض للجامعة الجزائرية زمن الاحتلال الا انه يعترف انه استطاع الطلبة الجزائريون لعب دور مهم في تشكيل الثقافة الجزائرية، كانت ضرورية لحركة التحرير الوطني**8**

1كيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص. 239-241.

2 خالد بوهند، المرجع السابق، ص.152.

- " خلال القرن التاسع عشر (19) كان التعليم العالي يلقن بالجزائر طالعاصمة" في مدارس اربعة وهي: القانون، الطب، الصيدلة والعلوم والاداب، هاته المدارس لم تكن في حقيقة الامر تشكل جامعة بالمفهوم القانوني الصادر في 10 جويليا 1896، ولكن من وجهة النظر التعليمية والنظامية كانت تخضع لنفس القواعد التي تخضع لها جامعات فرنسا بفرنسا، مع العلم ان جامعة الجزائر تاسست سنة 1909.

- وتم احصاء اعداد ضئيلة جدا 06 طلبة سنة 1884 من مجموع 585 طالب، وقد ارتفع العدد ظاهريا لكن النسبة المؤوية مقارنة بمجموع الطلبة بقيت ضعيفة، وصل عددهم سنة 1920 47 طالبا، أي بنسبة 3.4...، وقدر فرحات عباس عددهم سنة 1926 بـ 50 طالبا.

3 خالد بوهند، المرجع السابق، ص. 153.

4عمي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص. 29.

5 مالك بن نبي، مذكرات العفن،.....ص.ص.216.220.

6 احمد طالب الإبراهيمي، مذكرات، المرجع السابق، ص.46.

7عمي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.534.

8علي الكنز، معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد 104، أكتوبر 1987، ص. 64.

والأكيد من كل ذلك ان السياسة الفرنسية في مجال التعليم هدفت الى تجهيل الشعب الجزائري، والقضاء على اللغة والثقافة العربية، وتدجين فئة من الاهالي لخدمة اغراضها الاستعمارية وتبليغ رسالتها "الحضارية"التي اردتها في الجزائر.1

ثالثا : المثقف الجزائري المسالة الثقافية.

ننطلق في المسألة الثقافية من فرضية تأكدت، ومأداها ان المسالة الثقافية والضبابية الكثيفة المحيطة بها هددت بتقويض أسس الدولة الوطنية الجزائرية، بل وهددت وجودها ككيان موحد، ذلك انها تأكدت في مسار ما بعد الاستقلال وغالبا ما اغفلتها النخب الفكرية والسياسية، او غلفتها تغليفًا ناعما حفاظا على تماسك المجتمع، هذا التغليف الذي ادى الى وضع غريب في الجزائر، وازداد الوضع غموضا وغرابة مع التيه السياسي والفكري بداية الالفية الثالثة، وحسب **ناصر الدين سعيدوني** فان المواقف من المسالة الثقافية اخذت ثلاثة اصناف، الاول هو المقاربات الرتيبة التبسيطية التي ترى ان المسالة الثقافية قد تحلها الخطابات والشعارات والقرارات الفوقية والاحادية، والثاني هو المقاربات السببية المتقبلة للوضع القائم الراضخة له، والتي تعتبر ان المسالة الثقافية حُسمت بالمراسيم والدساتير التي تقلل من شان تأزم الوضع الثقافي الجزائري، وترى في تشنجاته امرا هينا وجب التعامل معه كما هو من دون محاولة استشراف المستقبل والمخاطر، والثالث هو المقاربات المتشبثة باطروحات ايديولوجية مبدئية اصبحت اسيرة لها لا تحيد عنها، فهي تحتمي في ابراج عاجية متغربة في مجتمعها، وتلبس لباس المقاربة العلمية والشرعية الاكاديمية لتنظر لشعب متخيل غير موجود تخاطبه بلغة ذات نبرة لا يفهمها من منطلق نخبوية فكرية زائفة، فهي لا تتقبل تطور المجتمع تطورا مغايرا لتطلعاتها، وقد يشكل خطرا على مواقعها الفكرية المكتسبة.2

والمسالة الثقافية بمعناها الواسع هي اليوم "المحرك للتاريخ"، وتقدم نفسها على انها "مسالة المسائل"، ولا تستقيم معاجلتها في السياق العربي الا اذا حصل التفكير فيها والتحدث عنها بالمعنى العربي لكلمة "ثقافة" حسب ما يرى **الجابري**3

01- السياسة الفرنسية وجذور المشكلة الثقافية الجزائرية :

01-01- المنابع، المنابت والأصول :

ارتبط الإنسان بالصراعات منذ بداياته، وقد جعل بعضهم الصراع تحت عنوانين، أو قسمين رئيسين هما: صراع الوجود وصراع المصالح، وهو نزاع وخلاف وخصومة، قد يتعدد بتعدد الثقافات وتنوعها لدى الأفراد والمجمعات كالثقافة السياسية والثقافة الفلسفية والثقافة الادبية ....، فالصراع يحتوى مفهومي التنافس والعداء الثقافيان، والثقافات بتنوعها وتعددها تعدد مستوياتها، قد يكون منها ما يتوافق ويتألف، ومنها ما يختلف ويتخالف، وقد تختلف لتصل الى مرحلة الصراع البيني بل العداء حتى في الأمة الواحدة والمجتمع الواحد4

---

1 مقلاتي عبد الله، المرجع في تاريخ المغرب العربي الحديث والمعاصر (الجزائر، تونس، المغرب، ليبيا)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2013، ص. 114

2 ناصر الدين سعيدوني، المسالة الثقافية في الجزائر، النخب-الهوية-اللغة، (دراسة تاريخية نقدية)، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر-لبنان، الطبعة الاولى، جويلية 2021، ص.13.

3 : محمد نور الدين افاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، المرجع السابق، ص. 169.

4 محمد علي جمعة، الثقافة والصراع الثقافي، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، العدد 667، بتاريخ 01 افريل 2019، ص. 101.102.

وايجاد قانون يصلح لتطور الإنسانية في الماضي والمستقبل كان مبحث عدد غير قليل ومطلب حاد عن ايجاد المطلوب بدقة، فالايطالي **جيوفاني فيكو** *Giovanni Vico* يقول أن التاريخ هو سلسلة من التناوبات بين عصور التقدم وعصور التخلف**1**، ويفسر **فيكو** التاريخ البشري من خلال منظور حضاري وانطلاقا من مفهوم التطور الذاتي"**2** فيما يرى **سان سيمون** *Saint- Simon* ان التاريخ هو مجموعة من التقلبات بين فترات الازدهار وسنوات الانحدار، أما كارل ماركس فيرى في التاريخ مجموعة من الأنظمة الاقتصادية، يأتي كل نظام ليلغي ما سبق متوسلا بالعنف**3**

ويعد **بلقزيز** الصراع الثقافي مألوف وطبيعي في المجتمعات كافة، بسبب وجود الأسباب الاجتماعية الدافعة اليها، ولا ينجم عنها –بالضرورة- صدام ثقافي او اجتماعي او سياسي إلا اذا وقع استغلالها سياسيا وعلى نحو سيء، أي في الحالات التي تجد قوة اجتماعية ما مصلحتها في تركيب مشروع سياسي على حوامل ثقافية على نحو قد يهدد وحدة الكيان الثقافي ووحدة الجماعة الوطنية.**4**

ويسميها **بن نبي** بالازمة الثقافية، ويقول في مقدمته للطبعة الثانية من كتابه "المشكلة الثقافية" انه تعمد اضافة في هذه الطبعة فصل عقده لها، قاصدا منه ان يضع بعض معالم الانذار على المطبات، التي تجعل السير مستحيلا، داعيا القارئ العربي عموما ان يعيره بعض الاهتمام.**5**

بن نبي الذي بدأ تناوله للصراع الفكري بالجزائر في مشهد أول حين دخول شخصيتان مسرح الاحداث هما: الشيخان الوقوران **صالح بن مهنا وعبد القادر المجاوي**، باعتبارهما بطلين في الصراع، ثم تأتي شخصية **ثالثة** هي شخصية الاستدمار، التي تستعمل القوة فحسب، قبل ان تكتشف أن الفكرة المراد إقصاؤها بقيت حية في الميدان، عبر صورة جديدة بوصفها فكرة مجردة مستقرة في ضمير الشعب، هنا يبدأ الفصل الثاني من الصراع الفكري، حيث سيلجأ الاستدمار الى امتصاص القوى الواعية باي طريقة ممكنة قوة او اغراء، غير ان الاستدمار لن يسلك هذا الطريق فقط بل سوف يواصل في الوقت نفسه حربه ضد الفكرة المجردة بوسائل ملائمة فيها أكثر مرونة، ويستعين من اجل ذلك بخريطة نفسية للعالم الاسلامي، والفكرة المتجسدة في مستوى الطبقة المثقفة، فيقدم للمثقفين شعارات سياسية تسد منافذ ادراكهم ازاء الفكرة المجردة.**6**

وبذلك يأخذ بن نبي بعض "صفات" المسرح ويسقطها على الأوضاع في الجزائر المستعمرة، وكيف بدأ الصراع الفكري يأخذ طابعه فيها، فيقول انه يجب ان نرجع على الاقل الى حوالي سنة 1900، اين الستار بدأ يرتفع على المشهد الأول من المسرحية، يرتفع عن شعب لا زال يخذره النوم الذي اخنى عليه بضعة

1جوليان بيندا، خيانة المثقفين، المرجع السابق، ص.270.

2ناصر الدين سعيدوني، عصر الأمير عبد القادر الجزائري، المرجع السابق، ص. 258.

- " التطور الذاتي الذي يرى ان قانون الحياة وناموس الطبيعة لا يسمح بطور التاريخ ولا يسلم باعفاء حل المشاكل المطروحة على المجتمعات في حالة الجمود والأزمات والفوضى فهناك العلاج الداخلي الذي تستجيب له الشعوب الحية، وان تعذر فهناك العلاج الخارجي الذي تطلبه الشعوب التي فقدت حيويتها ولم تعد قادرة على مجابهة المشاكل من خلال قدراتها الذاتية.

3جوليان بيندا، خيانة المثقفين، المرجع نفسه، ص.270.

4 عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع، جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سبتمبر 2007، ص. 146.

5 مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الرابعة، 1984، ص.12.

6كميل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق.

قرون ويسميه بـ" الشخصية الثانية" في المسرحية التي يصف مقاطعها، منوها ومشترطا انه يجب الإلمام بالميزات التاريخية والنفسية للأشخاص الذين يقومون بدور في هذه المسرحية، ويصف كل من الشيخ **ابن مهنا والشيخ عبد القادر المجاوي** كأول بطلين في الصراع الذي بدأ حينئذ، حيث كان لظهورهما دوي كبير في البلاد، اما الشخصية الثالثة في المسرحية فهي الاستعمار الذي يحرص على بقاء جو الصمت في المسرح كي يطيب للنائمين نومهم.**1**

فيما يرسم في روايته"جح الفقراء" لوحة منظر الجزائري المتاثر بسياسة تعميم الافات ومحاربة اصول ومنابع المجتمع الاسلامي المعتمدة"**2** فكان **بن نبي** أكثر من شرح وبيَّن وقدم شهادته لمعاناة مجتمع مغلوب، وهي شهادة ليست على مجتمع لا يدرك لدفاعه فعالية الوسائل فحسب، بل ايضا شهادة على ما رست عليه حضارة الغرب الحديثة ما تزري به بمسيرة الانسانية وتنشر ثقافتها وجيوشها، وهو اذ يروي في مذكراته ادق التفاصيل لا يغفل عن ابراز القيم التي لا يزال يحتفظ بها رجال الفطرة.**3**

وكان المشهد أكثر احترافية وتمثيل في العنوان الذي وضعه **بن نبي** "العفن" الذي اختاره كعنوان لمذكراته (1932-1940) عنوانا عربيا وقاسيا (*Pourritures*)، عنوان اختاره بن نبي فلم يترك حيلة امام الترجمة، عنوان يلخص الواقع المرير يدل على اننا ارتكسنا الى الاذنين في العفن، وعالمنا حافل بالمثبطات وكل شروط التي تعرقل الفرد وتنغص عليه حياته، شهادة تتوافق مع العبارة"اكتب بدمك وسترى ان للدم عقل" على حد قول مُصدِر المذكرات **عبد الرحمان بن عمارة.4**

والمشهد الذي رسمه بن نبي في البداية ما هو الا فصل افتتاحي لجأ فيه الاستعمار الى وسائل القوة ومدركا انه يواجه فكرة متجسدة يمكنه اقصاؤها عن الخشبة اذا ما ابعد الشيخين الذين يمثلانها ...وكذلك فعل، ومع ذلك بقيت الفكرة مجردة مستقرة في ضمير الشعب ليبدأ الفصل الثاني فصل جديد وظف فيه الاستعمار وخطط لسياسته الايديولوجية لمقاومة الفكرة المتجسدة وتفادي خسارته امام الفكرة المجردة في خطط جديدة أكثر دقة، مجتهدا في هذا الفصل ومنتهجا لسياسة امتصاص القوى الواعية في الجزائر.5

وبالعودة الى المسرح الذي استعاره بن نبي في توصيفه للصراع، نجد انه حتى الفن لم يسلم من التوظيف من جهة الاعتزاز بثقافة فرنسا، ومن جهة اخرى التضييق على الابداع المسرحي الوطني الذي نعت بانه تهديد للنظام، فأُخذ على مسرحية "حنبعل" **لتوفيق المدني** مثلا بانها تشمل مقاطع عديدة ذات علاقة بطغيان روما عبر تعليقات حاذقة تستهدف اساليب **"الرومي"** (الروماني) الراغب في استبعاد واستعباد السكان الأصليين وهي بذلك حسب المصالح الأمنية الاستعمارية هي تلميح حاذق للحضور الفرنسي بشمال افريقيا**6**

---

1 مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ترجمة عمر مسقاوي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة العاشرة، 2009، ص.ص.14-15.

2 مالك بن نبي، ليبك: جح الفقراء (رواية)، ترجمة زيدان خوليف، دار الوعي، الجزائر، الطبعة الاولى، 2013، (الطبعة الاصلية لـ دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا).

- " في وجه ابراهيم السكير ابن الصالحين الذي حفظ بدعائها وضميره الصوفي العريق، فيؤكد بن نبي على ان رغم ما حاكته فرنسا الا ان تجذر الشعب الجزائري وتمسكه بدينه جعله ينتصر لها رغم بعض الهزات العابرة.

3مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن،القسم الاول والقسم الثاني، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الثانية، 1984، (غير مسقاوي في تصدره المذكرات، افريل 1983).

4 مالك بن نبي، العفن، الجزء الاول (1932-1940)، ترجمة نور الدين خندودي، دار الامة، الجزائر، الطبعة الاولى، 2007.

5مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، المرجع السابق، ص.ص.18-20.

6كميل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.357.

فالمتحدث عن الاوضاع الثقافية للجزائر في العهد الاستعماري لابد ان يتبادر اليه دون تعينة للذهن ولا اجهاد للعقل انه كان عهدا اشد قتامة، بالغ الانحطاط، مقموع الحرية، مفعما باليأس والشقاء، حافلا بالعناء والاضطهاد، مشونا بكل الوان العنف والاضطراب، ذلك ان الجزائريين كان قصارهم البحث عن الحد الادنى من القوت اليومي**1** وطوال 132 عاما ظل يُسخر الجزائر مختبرا ضخما لتفكيك شخصيتها التاريخية والثقافية واعطاب نوابضها الذاتية ومقوماتها السيادية.**2**

وفي هذا لا يمكن تناول " موضوع المسالة الثقافية" في الجزائر دون الدخول في مناقشات تاريخية تتناول وعينا لمفهوم"التأخر التاريخي" عند **عبد الإله العروي** وأفكار **مصطفى الاشرف**، مرورا بأزمة الثقافة العربية الإسلامية وتخلف المسلمين الفكري عن زمانه وأوانه وارتكاس الثقافة باتجاهها نحو الماضي والاحتماء به، ومحاولة اسقاط صورته على المستقبل اي جعل الماضي مستقبلان وتفوق الحضارة الغربية وخضوع المسلمين لسلطة الحضارة الغربية بقوة السيف والعلم معا والتصادم الحضاري والهزيمة النفسية.

وهنا نجد كذلك من الصعب منهجيا وتاريخيا قراءة المسالة الثقافية بمعزل عن البناء الثقافي والاجتماعي للجزائر، ذلك ان الثقافة جزء من الصراع الاجتماعي والسياسي، وامتدادا لحركة المؤسسات التعليمية والتربوية والتنظيمية، ومواصلةً للتراث الفلسفي والديني**3**. فالثقافة كانت ولازالت وتبقى هي شريان حياة التاريخي الاجتماعي، السياسي والفكري، وبالمقابل يبقى للسياسي في الماضر والحاضر تاثير في الشان الثقافي، يولد كل ذلك تداخل وتشابك بين الثقافي والسياسي والاجتماعي والتاريخي والفكري، وثقافة المجتمع الجزائري ولم تعرف جمودا عبر تاريخها الطويل، بل شهدت الكثير من التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، تماشيا مع تغيراتها الجغرافية التوسعية عن طريق حروبها وثوراتها، والتي فتحت المجال لبروز ثقافات متعددة في الجزائر، جعلت من المثقف يلعب دورا كبير في دراسة المجتمع ويلعب دورا أبرز في ثبات بنية هذا المجتمع باعتباره عاملا أساسيا من العوامل المؤثرة في التجديد الثقافي والتنوع الحضاري، الذي يجعل من البنية الثقافية أداة للحفاظ على القيم والمبادئ والعادات والتقاليد عبر الأجيال لاكتساب هوية ثقافية واستقلالية وطنية تدعم إنتاج نخب في مختلف المجالات والأصعدة وتمثل المجتمع وتحافظ عليه.**4**

وهذا ايضا ما دفع بن نبي في تعريفه "الازمة الثقافية" يتتبع بالاطراد الثقافي في طور تكوينه، متسائلا عن ما يحدث في الاطراد العكسي- أي عندما يزول الجو الثقافي، ويتعذر تركيب العناصر الثقافية في منهج تربوي، أي عندما تنشأ ازمة ثقافية؟ متوصلا الى انها تخلق امام مجتمع متقهقر او جامد استحالي لا يستطيع التغلب عليها فيستسلم، بينما مجتمع اخر يخلق الفرصة لدفعة جديدة لحركيته، ويعطي مثالا على ذلك بالدفعة التي اعطاها "**ماوتسي- تونج**" للحياة الصينية تحت اسم "الثورة الثقافية" فلازمة الثقافية تنمو وتنمو

- وكذلك الامر مس منع عرض العديد من المسرحيات والاعمال الفنية وشمل النشطة الفرق المسرحية مثل الفرقة المسرحية "الكوكب المسرحي للطاهير" لرئيسها الأستاذ **بابا احمد محمد كبير** الذي منع من النشاط ورفض طلبه من طرف محافظ وهران سنة 1946 لاعتبارات سياسية. في مقابل تدعيم نشطة مسرحية موازية و بـ"اللغة العربية" من طرف فرنسيين او جزائريين " داخل المسار المرسوم" وخدمة لرقي الثقافة !

1 عبد المالك مرتاض، ادب المقاومة الوطنية في الجزائر، 1830-1962، رصد لصور المقاومة في النثر الفني، الجزء الاول، سلسلة منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة اول نوفمبر 1954، دار هومة، الجزائر، 2009، ص.37.

2 بشير سالم حميش، عن المثقفين وتحولات الهيجمونيا، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الأولى، ص. 54.

3المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص.08 و ص10 و ص. 13.

4بن حوى مصطفى المرجع السابق، ص.102.

ايضا نتائجها والتي منها ان يصل الحال بالسلطة السياسية محاولة اخفائها في انتهازية وتورطات و"شطارة" لاخفاء الواقع باسم الواقعية**1**

ضف الى ذلك فالجانب التراكمي للتحول الاجتماعي والسياسي والذي هو تأكيد على الطابع الجدلي لعلاقة المسألة الثقافية بالمجتمع والتاريخ، ذلك ان الثقافة استعابا لتوترات الماضي وتناقضاته، وهي بذلك ايضا امتداد لهذا الماضي الذي ينعكس في الحاضر والمستقبل، هذا ما يجعل من دراسة الكثافة الثقافية للتاريخ الوطني الجزائري، والتلازم العضوي بين السياسة والثقافة كادتين مؤثرتين في النظال الوطني، ودور تحليل التشكيلات الثقافية للتنظيمات السياسية خاصة في المرحلة الاستعمارية، مع تحليل التفاعل القائم بين حركة التحرر الوطني والثقافة من جهة وبين مرحلة البناء الوطني والاختيارات الثقافية الاخرى امر وجوبي**1** لاي دراسة للمسالة الثقافية في الجزائر في مستوياتها السياسية والاجتماعية والتاريخية والدينية.

لذلك وللوصول الى تلمس المشكلة الثقافية في الجزائر يجب طرحها من خلال بعدها السوسيولوجي والتاريخي معا، واصلها ومنبتها وهل كانت المشكلة قائمة قبل الاستقلال؟ وماذا تغير بعده الطرح والتعقيد والخلفيات في ظل التحولات الاجتماعية والسياسية في الجزائر، مما يتوجب للتحليل والتدقيق النظر في صلات المسالة الثقافية باتجاهات الماضي، الممثل في التيارات التي سادت الجزائر، وفهم نقاط التلاقي والتكامل بينها،**2**ودون الدخول العميق في المناقشات التاريخية، فانه يجب التأكيد حول وعلى الانغراس العنيف للمؤسسة والنظام الاستعماري، ونوع احتلالها الاستيطاني وحماسها الأيديولوجي الإدماجي والاندماجي وشراسة التهديم المنسق الذي مارسته الهياكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية من بداية الاحتلال، ادت الى ظهور بنية مجتمعية جديدة: قوى وعلاقات وثقافات ستفرز مشروعا أيديولوجيا وسياسيا عصريا عبر الحركة الوطنية، ثم الثورة التحريرية سنة 1954، شكل الرد والبديل العنيف والعصري للمشروع الاستعماري الوهمي، والذي ادى سنة 1962 الى تأسيس الدولة الوطنية الجزائرية.**3**

ومهما يكن، ورغم العمق والتوسع الذي اخذته فرنسا في سياستها الاستعمارية وتنوع مداخلها، الا ان المجمع عليه بين اقطابها بين مختلف مراحلها الزمنية واختلافاتها وتغيراتها السياسية، الا ان الاجماع الحاصل فيها بالنسبة للجزائر هو هدف ثابت "ديمومة فرنسا بالجزائر"، واجادت التحرك في المجالات المختلفة (التربية، الدين، اللغة، الفنون، المسرح، السينما، وسائل الإعلام، المجال الاجتماعي-الثقافي...)، واجادت أكثر استخدام الحركات المتعهدة داخل هذه المجالات نفسها، عبر فاعلين خواص، لصالح هدف واحد، هو الحفاظ على موقعها بالجزائر او تقويته، تبعا للمتطلبات الإيديولوجية للسياسة الاستدمارية**4**

وهو ما دفع **بن نبي** بعد الاستقلال الى الدعوة الى علم اجتماع مستقل يختص بمشكلات العالم الثالث بعد الاستقلال السياسي، ويختط لمستقبله الاجتماعي والاقتصادي.**5** خص الجزائر بان ينشأ علم اجتماع خاص بمرحلة الاستقلال ليكون بين ايدي من يشرف على اجهزة الدولة اداة رقابة لا ينفصل عن جهاز التخطيط،**6**

---

1 المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع نفسه، ص.08 و ص10 و ص. 13.

2 المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع نفسه، ص. 45

3 عمار بلحسن، المشروعية والتوترات الثقافية: حول الدولة والثقافة في الجزائر، المرجع السابق، ص. 319.

4 كبيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.30.ص.35.

5 مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، (عمر مسقاوي في تقديمه للكتاب) دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الاولى، 1991، ص. 10.

6 الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2006، دار الهادي، ص.243.

موضحا ان الانضباط النفسي- الذي يتحلى به اولئك الذين سيتناولون بعد الكفاح المسلح المحراث او المطرقة، القلم او المبضع...هي التي تصنع الدولة على الصورة المتلائمة عضويا مع طبيعة هذا الداب المستمر واهدافه.**1**

هذا وفي تتبع مسار السياسة الثقافية الفرنسية في الجزائر، تحلل الباحثة **كيل ريسلر** في اطار فحص تفصيلي للتوافق القائم بين حركة الدولة على المستوى الثقافي وبين التوجه السياسي الاستدماري من خلال المراحل الكبرى الثلاث لهذه السياسة من طرف فرنسا في الجزائر:

- **المرحلة الاولى:** (1830-1870)* ورغم طابعها العسكري الا ان الصعيد الثقافي كان اساسي، فبعد الاستلاء على الارض(جزئيا) عملت على ايجاد مبرر لمشروعها، واثبات الشرعية التاريخية لوجودها، وذهبت ابعد من "المهمة التمدينية" فاسست جهاز فكري يضم مؤرخين وعلماء اثار وانتروبولوجيين ولغويين...، لتقديم عناصر دعائية لدعم مشروعها، يقوم اساسا على ضرب الوحدة الاسسية للجزائريين والذي هو "تجمع ثقافي مسلم" وهو الاساس لكل تنظيم سوسيو-ثقافي وسياسي، وهدفها من ذلك هو الامل في القضاء على الخطر الكامن واتقاء كل ثورة محتملة، فكان عليها القيام بعمل معمق للتهميش والهدم والارباك، وكان من الضروري تنفيذ ما سيبدو لاحقا لازما للادماج الاداريين أي الفرنسة، واقامت اللغة الفرنسية ليس في الاشتغال العلمي فقط، وانما كذلك لاستقرارها وديمومتها بفضل ترسيخ بنى معيارية مؤيدة، بطاقات ذهنية فرنسية جديدة وفي هذا قامت بتنشيط كل الادوات الثقافية والمباشرة وغير المباشرة.**2**

- **المرحلة الثانية:** (1870-1939) كانت بدايتها مع مجيء النظام المدني والجمهورية وفيه سترتدي السياسة الاستدمارية قناعا جديدا، على اعناق "مبادئ اشراك الشعوب"، وتوجت باحتفالات الذكرى المئوية* .**3**

- **المرحلة الثالثة:** (1939- 1962) الذكرى المؤوية وما ولدته من شكوك، وما فاقمته الحرب العالمية الثانية، والدعاية الدولية لصالح حرية الشعوب كل هذا جعل فرنسا ورغبة منها في الاحتفاظ بالجزائر – عملت على استدعاء ايديولوجية جديدة، وهي ايديولوجية انصهار الشعوب المتوسطية، وفيه جعلت من

---

1 ناصر ملوحي، المبدعون العرب، مالك بن نبي الابداع في عالم الحضارات، دار الفيق، سلمية، سوريا، الطبعة الاولى، 2010، ص.37.

2كيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.40-43. ص. 55-85.

- " عملت في هذه المرحلة على أدوات عسكرية وسياسية مساعدة، من خلال الاستكشاف، وبعض المثقفون، وبعض مخرجات الأبحاث العلمية، فقامت بـ:

- استرجاع الإرث الروماني بعد اقتناعها بإمكانية تحصيل النفع والمجد من الموروث الروماني، ودراسة الغزو الروماني كنموذج فعال للاحتلال، ومنه استغلبت الشرعية التاريخية من خلال الماضي الروماني ومنه شرعنة الوجود الفرنسي– وان افريقيا لاتينية، وكذلك تبرير سياسة القوة بدعوة العودة الى "روما"، مع توظيف جمعيات الآثار والتشديد على الوظيفة السياسية للاثار ورمزا يستخدم للشرعية، والنصب التاريخية ودورها الايديولوجي.

- ثم العمل على الهوية والنظرية السلتية عند الحديث عن اصول الامة، فكانت الاثار المادية تشكل عونا بامتياز لاقناع الاهالي بشرعية الوجود الفرنسي، ثم كانت اعمال الانتروبولوجيين تحاول باستمرار البحث عن الاصول الخارجية للسكان.

- وفي كل هذا شكل المثقفون والعلماء ادوات ثمينة في خدمة السياسة الفرنسية من خلال المشاركة في مسار عقلنة الغزو وشرعنته والثقافة التي مثلته. ومن ثم العمل على اعادة تعريف التاريخ والثقافة والهوية الجزائرية.

3كيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، 43-45.

- " وبعد نجاحها النسبي في دعم الاستقرار السياسي اتخذت السياسة الفرنسية مظهرا جديدا على وقع الانتهاء من الادماج غير المستحفظ، متوجهة الى محاولة اغراء المسلم الجزائري لجره الى التعاون في ما كان يعتبر اكثر فأكثر الجزائر جماعيا ذا ثراء فريد، ممثلا في جزائر فرنسية ولاتينية لكنها غنية لتنوعها الثقافي، وحين كان البحث يواصل عمله المُشرعن والمدرسة "الجمهورية" تعزم على التكفل باطفال الاهالي !، وحين كانت الفرنسية تتقدم، كانت ثقافة اهلية قد بدأت في النشوء، وتوجت هذه الحركة باحتفالات الذكرى المئوية.

الواقع العربي-الاسلامي مبعدا الى المحل الثاني وعتباره "مفلكلراً" في مقابل بروز خمائر وطنية معادية لفرنسا، فاصبحت السياسة الثقافية الفرنسية ملتبسة ومتناقضة.1

وفي محور اخر مصاحب ومواكب لكل هذه المراحل كان السعي لتكييف الثقافة الجزائرية محور عملت عليه فرنسا في اطار سعيها الى اقصاء الثقافة الجزائرية، وذلك باعادة قراءة وصياغة عناصر الثقافة الجزائرية المتنوعة، بغرض التشكيك في اصالة الشعب الثقافية والتاريخية، وتهوين صلته بمصادره الروحية، وصولا الى اضعاف لحمته وادراجه ان امكن وعلى الاقل نخبته في المنظومة الفرنسية. مما ادى الى ظهور نزعة نفي او احتقار البعد العربي الاسلامي من الشخصية الجزائرية ومحاولة عزلها عن الشرق الاعربي الاسلامي.2

سياسيا، واذ نقر ان الجزائر عبر تاريخها عرفت هزات سياسية لا حصر لها لكنها بالمقابل لم تعرف "مشكلة ثقافية" حتى جاء الاحتلال وطرح عملاؤه لاول مرة المشكلة الثقافية من منظور عرقي لغوي وبذلك زرعت بذور المشكلة زراعة فرنسية خالصة، وبرعايتها مدت جذورها واورقت اغصانا وفروعا وتمثابرته خلق بيئة هجينة وبيادق تملئ تلك البيئة منذ شرع في سياسة الفرنسة والتمزيق الوطني3 وصعوبة دراسة المسالة الثقافية في الجزائر وطبيعة ارتباطاتها السياسية يعود اساسا الى كثرة القضايا ذات الصلة وتداخلها فيما بينها وبين مدخلات داخلية و اخرى خارجية، بالإضافة الى تعدد مستويات الصراعات بخصوص هذه القضايا في المستويات والمواضيع والإشكال والأشخاص الفاعلين أشخاص ومنظمات وطبقات وفئات ...كل ذلك يولد صعوبات منهجية.4

اما اقتصاديا فان تتبع التطور الداخلي للمجتمع الجزائري في كل مراحله وفهم الآليات الاقتصادية والطبقية المتحكمة فيه والقوى السائدة وفيما بعد طبيعة توجهات السلطة ونوعية اختياراتها في الميدانين السياسي والتنموي5

ومن ابرز مخلفات المسالة الثقافية معنويا وماديا توليد انشطارية انقسامية مستمرة، فالمواجهة والصدام بين الحضارتين الإسلامية والغربية كان من بين اثارها الاولى الانشطارية الثقافية التي انتجت فئتين متميزتين عن باقي عموم الشعب الجزائري، ويختلفان فيما بينهما في مصادر إلهامها ومثلها العليا وفي كفاءتها وامكانيتها رغم اشتراكهما في حمل هموم الشعب الجزائري وسعيها الى قيادته نحو الاصلاح او التغيير او التنوير او الحرية او كل ذلك كل حسب تصوره6

فانقسم المجتمع ونخبته إلى مجموعتين، مجموعة تمثل الانتلجنسيا المفرنسة، ومجموعة ثانية معربة تنتمي إيديولوجيا إلى المشرق العربي، بطبيعة الحال كل واحدة تعمل وتناضل من أجل ممارسة الهيمنة على الجميع ومن هنا بدأ انقسام المثقف بين مفرنس ومعرب يعرف صراعات في فترات معينة وهدنة في فترات أخرى، وهو انقسام وصراع النخبة، لكن الأخطر من ذلك هو اتساع الهوة بين فئتين من نفس المجتمع.7

1كميل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، 45-46.

2 بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الانسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.42.

3عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، الفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.ص.17- 22.

4 من هذه الصعوبات نذكر: صعوبات تاريخية وعدم الحسم في الكثير من الاحداث الى غاية اليوم مع عدم وجود ،

5المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائر، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، اليف، المطبعة العربية، تونس ص.21.

6بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الانسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص .63

7 مصطفى بن حوى، المرجع السابق، ص. 61.

02-01- الانشطارية وسيرورة الانقسامية :

ولجت الجائحة الفرنسية الجزائر فوجدت كيانا قائما بذاته، بمجتمعه وبعلمائه وبقبائله وشيوخه وسياسييه ومثقفيه، فسبق المثقفين الجزائريين او ما وصفوا فيما بعد بـ"المثقفين التقليديين" (لتمييزهم عن نظرائهم الذين نشؤوا في ظل الإدارة الفرنسية وسياستها)، سبق هؤلاء المثقفين تواجد الاستدمار الفرنسي، فهم مثقفون جزائريون وليدوا وترعرعوا في البيئة الجزائرية الخالصة عجينتها تكونت عبر العصور والدول، وهم مثقفون يختلفون عن فرنسا وثقافتها ومخرجاتها في كل شيء بما في ذلك طريقة التفكير والنشاط**1**، جائحة ولدت ولدت ازدواجية بابعادا سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وايديولوجية**2**، فكان انقسام المثقفين الجزائريين بين معربين ومفرنسين الا ارتباطا بشكل وثيق بالإستراتيجية الكولونيالية التي تعكس إعادة صياغة الترتيب الاجتماعي خدمة لمهمتها الثقافية، ونقل التضاد في شكله النهائي، الكولونيالي والمحلي، الى صراع بين ذوات محلية ذات طبيعة انقسامية تقوم على أساس التميز الثقافي اللغوي الذي تجلى بصفة رسمية داخل ايديولوجيات الحركة الوطنية، والتي بدورها بقيت سجينة لصراعات وتناقضات ايديولوجية تغذيها المرجعية الثقافية، واذ نجحت الثورة التحريرية فيما بعد وببعدها الشمولي في تجاوز هذه الصراعات والانقسامات البنيوية إلا أنها في الوقت نفسه عجزت عن خلق وتكوين نخب ثقافية وسياسية طلائعية قادرة على طرح مشروع مجتمعي وسياسي جديد.[3]

يرجع البعض ان اول ثنائية الى التي كانت في صورة **الامير عبد القادر-حمدان جوجة**، حمدان خوجة البرجوازي الحضري، المالك والتاجر والمثقف احد اعيان مدينة الجزائر البارزين ومن القلائل الذين كانوا على اطلاع على المجتمعات الاوربية ولغاتها، وقد اختار طريق المقاومة السياسية السلمية**4**، حمدان خوجة الذي يعده **عبد العزيز بوتفليقة** المؤمن بأن الاجتياح الفرنسي- امر واقع وجب العمل على عدم اعتباره سلبيا بالمطلق وانما يمكن توظيفه لتكون له اثار ايجابية في امكانية تحديث المجتمع الجزائري وانبعاثه وفق نمط الدولة الوطنية[5] اما **الامير عبد القادر** فهو المنتمي الى الارستقراطية القبلية الدينية للجزائر العميقة وهو مثقف ثقافة عربية اسلامية وقد اختار طريق المقاومة المسلحة.**6**

واذا اخذنا هذا الراي بالاجمال فاننا نقر ان الثنائية كانت سابقة على الدخول الفرنسي- وهكذا بالمجمل غير دقيق ذلك ان وباعتبارنا ثنائية **الامير/حمدان** مثال أولي لهذه الثنائية فذلك غير دقيق فالاثنين منبعها جزائري بيئة ولغة وتقاليدا بينما الثنائية المقصودة هي الثنائية التي نبتت في منبت ثقافي فرنسي واوضاع سياسية غابت فيه الجزائر كدولة، مع اقرارنا بالثنائية البرجوازية بين الحضرية والريفية.

---

1 خالد بوهند، الاصول الاجتماعية والخلفيات السياسية والثقافية للنخبة الجزائرية الفركفونية، مجلة المتوسط المصري التاريخية، عن منظمة الدراسات السياسية والتاريخية، القاهرة، مصر، العدد الاول، جوان 2014، ص. ص140-141.

2صالح زياني ومراد بن سعيد، الاخفاق النخبوي لمساعي التغيير السياسي في الجزائر المرجع السابق، ص. 64.

3 نعيمة سلاف، الثورة التحريرية وانقسامية النخبة المثقفة، المرجع السابق، ص.180.

4صالح زياني ومراد بن سعيد، الإخفاق النخبوي لمساعي التغيير السياسي في الجزائر، مجلة المفكر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، العدد الثاني عشر، ص. 64.

5عبد العزيز بوتفليقة، تصديره لطبعة كتاب" المرآة" لحمدان بن عثمان خوجة، تقديم وتعريب وتحقيق محمد العربي الزبيري، المرجع السابق، ص.04.

6صالح زياني ومراد بن سعيد، الإخفاق النخبوي لمساعي التغيير السياسي في الجزائر، المرجع السابق، ص. 64.

ذلك ان إحداث الاحتلال الفرنسي- شرخا في البنية السوسيو-ثقافية الجزائرية افرز نزعتين ثقافيتين رئيسيتين، وكانتا في البداية تمثل النزعة "الحداثية" ممثلة في خرجي المدرسة الفرنسية، والنزعة "التقليدية" ممثلة في خريجي "التعليم التقليدي" وفي المدرس العربية (الزيتونة و القرويين والجامع الازهر...)**1**، فانقسام النخبة المثقفة بالجزائر بين معربين ومفرنسين يرجع إلى العهد الاستعماري الذي أنشأ المدرسة الفرنسية بالجزائر، والذي ما يزال محددا للتاريخ الفكري والثقافي والسياسي للجزائر المعاصرة ومن ثم إعادة إنتاج نفس أنماط التفكير وأساليب وطرق الصراع والسجال بين المعربين والمفرنسين.**2**

شرخ استمر في توسيع الانقسامية بين هاتين الفئتين من المثقفين، بل تجاوز هذا الى لاقصاء المتبادل بين الطرفين، وتبادل الاتهامات فيما بينهم، إذ يُتهم المعربين بالرجعية والتقليد، في حين يُتهم المفرنسين بالتغريب والتبعية "حزب فرنسا" والعمالة للغرب عامة ولفرنسا على وجه التحديد**3** ، داخل الحقل الثقافي، وعلى مستوى العاملين به "المثقفون الفاعلون" فنجد وجهين، فالمثقف المفرنس عضوي بالنسبة للثقافة من منظوري روسي، ونقدي بالنسبة للثقافة من منظور فرنسي- فما يقوم به ضد البنى الاجتماعية التقليدية صورية تصورية، اما المثقف المعرب فيقوم بالانكباب على مناقشة السلطة التي تريد استزاد وجلب السلبيات الثقافية والسياسية المنتجة من طرف الغرب.**4**

ومنه تشكلت قيمتين ثقافيتين شاملتين، تحمل كل واحدة منها عناصر وجودها في المجتمع الجزائري: إحداها تقليدية "محافظة" والأخرى حداثية"تطورية"، فهذا الاختلاف بين هذين "المذهبين" اخذ على انه نمط تربوي استوعبه الجزائري، خصائص المحيط الاجتماعي التي نمو فيها "تنمو فيه" وكذا التجربة الشخصية او الجماعية للشخص المعني.**5**

ولكن الأخطر في الأصناف المنتجة من "المثقفين" بين المعربين والمفرنسين هم صنف أكثر راديكالية او كما سماهم **الجابري** بـ"المثقفين اللُقطاء" الذين يدعون الى التحديث من دون فكر حداثي عربي او غربي مؤسس، او يقولون بـ" اختلاف صعب المعالجة"، او بتثاقف يخفي تشوها تكوينيا ثقافيا، ويعتبر **الجابري** الامر في الاول والاخير يتمثل بالتفكير في المسالة الثقافية من منظور يخرج من "جوف الأمة" ومن خزانها المعرفي، وراسمالها الرمزي.**6**

وبدت الجزائر ممزقة بين قطبين متناقضين، وفي الوقت الذي تعاضم دور المفرنسين لما توفر لهم من فرص عمل كان رد التقليديين" مزيدا من الانكفاء والانغلاق،**7** ولم يدخر من سماهم المثقفون المعربون بخريجوا"الإستيلاب الثقافي واللغوي وحتى القومي" جهدا لدعوة أبناء جلدتهم للالتحاق بالركب الحضاري

---

1 دادي محمد، ص.81.

2 *Aissa kadri*, « intellectuels algériens, au fondement de la division » parcours de d'intellectuels maghrébins, p63

3دادي محمد، المرجع السابق، ص.82.

4احمد بن قويدر، مفعولات المثاقفة على المثقف الجزائري -الأستاذ الجامعي نموذجا، المرجع السابق، ص. 41

5 *Mustapha Boutenfnoucht*, Système social et changement social en algerie, office des publications universitaires, alger, algerie, 1986, p. 73.

- ويضيف مصطفى بوتفنوشت في شرحه بالقيمتين/المذهبين، فيصنف المحافظون في التقليديون الذين يرفضون التدخل في حياتهم وافكارهم، ويصفهم بعدم الفعالية، وصنف اخر منهم هم الاصوليون الذين يصفهم بالنشاط والفعالية والرغبة في بناء حياتهم،

- اما التطوريون فيريهلم بالاستقلال الوطني والفعالون في مجال الحرية ومصدر الحرية السياسية نعيد الاستقلال ومنهم ما صنفهم "الراديكاليون" "الاجتماعيون". *Mustapha Boutenfnoucht*., page 82-83

6 محمد نور الدين افاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، المرجع السابق، ص. 169.

7المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائر، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص.24.

الغربي من خلال تعلم اللغة الفرنسية، لغة التمدن والتطور، فكما جاء في مقال **مصطفى بن السادات** (1867) المعنون "النصيحة الدرية في تأديب الذرية" اعتبر فيها اللغة الفرنسية وسيلة ليحصل لصاحبها العز، عكس "العاري منها" الذي "يبقى في خمول الأدبار"، فمن "حصلها واستغنى عن التلبس بالتولية (الوظيف) فهي له نعمة التحلية...."**1** وفي هذا يُبرز **زهير فارس** نتائج دراسته حول النشاط النقابي الطلابي الجزائري منطلقا من ذلك الفراق بين الفئتين المثقفتين، والفرص المتاحة امام الطلبة المفرنسين عكس المعربين.*2

وخلال الفترة بين الحربين العالميتين كان هناك اساسا عاملان ديناميكيان في المجتمع الإسلامي الجزائري: المثقفون ذوي التكوين الفرنسي والمثقفون المعربون ذوو التوجه الاسلامي وبين هاتين النزعتين كانت الجماهير الشعبية العريضة تنهل من الجهل والشك ولم تكن تستجيب لا للدعاية المفرنسة ولا للدعاية المعربة، ولم يكن باستطاعتهم فهم الدعايات باللغة الفرنسية او العربية الفصحى.[3]

غير ان الثنائيات والصراعات الثنائية والتقابلية بين المثقفين فيما بينهم وبين المثقفين والسياسيين، عُبر به وفيه الى صراع فكري ذي طبيعة سياسية، خاصة مع بداية الوعي السياسي وتطلع المثقفين الى الحرية، فكانت ثنائية **الامير خالد وصوالح**، بين جريدتي الاقدام للامير وجريدة النصيح لصوالح هذا الاخير الذي ناوء الامير افكاره الوطنية خاصة ما تعلق بالاندماج التام، كذلك كانت ثنائية **ابن باديس وفرحات عباس**، فعد ابن باديس فرحات من النواب النابهين، وقابله بخصوص اعتبار فرحات الامة الاسلامية الجزائرية "مُجمعة" على اعتبار نفسها امة فرنسية بحتة، داعيا في بداياته الى الاندماج –وفق ضوابط-، وكان رد ابن باديس ذي الصلة بـ"كلمة صريحة" امة لا تريد ان تندمج، ويثبت كيان الامة الجزائرية، وبعد ان عدّل فرحات عباس من ارئه حمل ايضا بن باديس على ان يُغير من موقفه تجاهه بـ "حول كلمتنا الصريحة". كذلك صراع **محمد البشير الابراهيمي** وبعض المفكرين الجزائريين ومنهم **السعيد الزاهري** في منازعة داخل البيت الواحد خاصة بعدما ان ندب الابراهيمي الى تلمسان قلعة الزاهري، ووصل الصراع بينهما الى حد التحامل والتنابز، كذلك الصراع بين الابراهيمي والشيخ **محمد العاصمي** مفتي الحنفية بمدينة الجزائر رئيس الوداية الاسلامية والمحرر في جرائد الجمعية، وكان الصراع في كون الجمعية لا ترى هيئة دينة اولى منها في الجزائر للاشراف على شؤون الدينية .[4]

تنازعية تناولتها الكتابات كل حسب حامل مِداد اقلامها، فيوردها **ابو القاسم سعد الله** في تقسيماته عن المثقفين الجزائريين وأصنافهم، في مداخلة له ان الجزائر قد عانت من الانغلاق والجمود، ثم من الغزو والاستعمار، فجربت المجاورة واليقضة والحرب، فكان علماؤها على اصناف:

- صنف تقليدي ربط رزقه ومصيره بالمستعمرين، فلم يفد شعبه في شيء،

---

1 نور الدين زمام، تاملات سوسيولوجية في الواقع الجزائري والعربي: حول سوسيولوجية المثقف الجزائري، المرجع السابق، ص. 45.

2 زهير فارس، النظريات السياسية والنشاط النقابي للطلبة الجزائريين (1955-1962)، كلية الحقوق، باريس، فرنسا، سنة 1966، ص.35.(ورد في : عي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص. 42).

- *يقول زهير فارس:* " من المعلوم انه، عقب انتهاء الدراسة فان المثقفين باللغة الفرنسية هم وحدهم الذين سوف يتم توظيفهم والواقع ان المثقفين باللغة العربية قد نالوا قسطهم من المغامرة ولكنهم لم يعانوا من نفس الصدمات الارتدادية التي عاناها زملاؤهم، ذلك ان الجميع لم يعيش، بنفس الوطأة، مشاكل اعادة الهيكلة الفكرية وتحديد المفاهيم واسترجاع الشخصية،بفترض ان المثقفين باللغة العربية قد وجدوا ضمن جماعاتهم وفي شخصيتهم توازنا او على الاقل تواصلا وثيقا مع الثقافة العربية الاسلامية بينما ظل زملاؤهم يحسون عنها دون انقطاع."

3علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر ،المرجع السابق، ص. 50

4عبد المالك مرتاض، ادب المقاومة الوطنية في الجزائر ، 1830-1962، رصد لصور المقاومة في النثر الفني، الجزء الاول، سلسلة منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة اول نوفمبر 1954، دار هومة، الجزائر ، 2009، ص.ص.372-85.

- وصنف تعلم من الاستعمار، وآمن بالذوبان في الامة المحتلة،

- وصنف تعلم تعليما هجينا تلقاه خارج محيطه الجغرافي، فكان به غريبا بفكره ولسانه بين قومه، فعمل على احداث نهضة على قدر عزيمته، ومن هذا الصنف بعض اعضاء جمعية العلماء المسلمين، مع ذكره انه أثناء الثورة اختلطت الأصناف الثلاثة السابقة ملحين على ترديد شعار ثلاثي العبارة وهو ان ثقافتنا ستكون: وطنية وثورية وعلمية.[1]

اما محمد حربي وفي تقييمه لسلم العلاقات التي ربطت بين المعربين والمفرنسين وما تضمنته من العقائدي والفكري، وفيه يتبلور التاثير الحاسم على الثقافة السياسية وعلى اتجاهات الراي، وفي ميدان الواقع تفعل الانتماءات الايديولوجية والمصالح الاجتماعية فعلها في تفسير الفواصل بين الطرفين: والحال ان الحدود اللغوية تظل على الدوام، حاضرة وفعّالة لانها بمثابة حاجز يحول دون الكتلتين الثقافتين ويمنع انصاهرهما في مجموعة اشمل لا يمكن ان تكون لغتها غير اللغة العربية.[2]

نُخبتين جزائريتين لم تكونا تتفاهمان فيما بينهما، ففي حين يتأسف المعربون على العهود الماضية عهود الفضاء الثقافي العربي والاسلامي مطالبين بتدريس اللغة العربية في انتظار التعريب، بالمقابل وجد من بين الطلبة المتكونين باللغة الفرنسية من ندم على انقطاعه عن ثقافة اجداده وتاثر لتدني مستوى اللغة العربية، لكن بالرغم من ذلك النزوع الذي يفترض فيه تقليص الهوة بين المثقفين الا ان افتراقهم ظل امرا واقعا كما ظلت اللغة الفرنسية محمية.[3]

هذا الانقسام على مستوى بنية النخب المكونة للحقل الثقافي والفكري في الجزائر، تجلت بوادره اكثر داخل مؤسسات الحركة الوطنية**4** واستمر خلال الثورة، بين الفلسفة العقلانية المقدمة بلسان فرنسي والخطاب العروبي المطبوع بالثقافة العربية، ازدواجية تتسم كل مجموعة بخصائصها، الأولى تعيش وتفكر حسب انماط ومعايير الثقافة الغربية، ولا تتخيل والثانية تنتمي الى الثقافة العربية الاسلامية، ولا ترضى عنها او منافسا لها، وليست هذه الازدواجية التي تحمل ابعادا سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وايديولوجية وليدة الاستقلال بل برزت مع الهجمة الاستعمارية 1830[5].

كما واخذ الصراع بين الفئتين"المعربة والمفرنسة" ياخذ تطورا خاصا داخل الاطر النظامية كالاتحاد العام للطبة الجزائريين ومعركة حرف الميم[6] وقد تكرس وأُعيد إنتاج بطريقة واسعة بعد الاستقلال[7].

فاخذت المشكلة الثقافية في **الجزائر** أبعادا جديدة بعد استعادة السيادة الوطنية، ذلك ان المستدمر قبل رحيله أناب عنه بعض أتباعا ينجزون مشاريعه في السر والعلانية، حسب طبيعة الظروف مستغلين

---

1 أبو القاسم سعد الله، العلم بين العلماء والسلطان، مداخلة بمناسبة تدشين معهد المناجم، بالجزائر، في: محمد باباعمي، مقاربة في فهم البحث العلمي، دار وحي القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2014 ،ص. ص111-112.

2 محمد حربي في تقديمه كتاب: غي بيرفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، ترجمة حاج مسعود، بكلسي وبلعسريي، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2007، ص، ص. 07-08.

3غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص. 42.

4مصطفى بن حوى، المرجع السابق ص. 61.

5صالح زياني ومراد بن سعيد، الاخفاق النخبوي لمساعي التغيير السياسي في الجزائر، مجلة المفكر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، العدد الثاني عشر، ص. 64.

6احمد طالب الابراهيمي، مذكرات، المرجع السابق، ص.35

- " معركة حرف "م" الميم: حرف الميم المعبر عن الطلبة "المسلمين" والاختلاف حول تسمية الاتحاد العام للطلبة الجزائريين "المسلمين" في معركة تبين مدى اتساع الجدل اللغوي والهوياتي.

7مصطفى بن حوى، المرجع السابق ص. 61.

مرونة القوانين والمواثيق وما فيها من عموميات مع انعدام الحزم والصرامة في تطبيق ما فيها من ايجابيات مع ضعف في تأكيد العمق الثقافي**1**

وهذا متوافقا مع ما قاله احد الضباط الفرنسيين الكبار " ان الجزائر ستأخذ استقلالها لان عهد الاستعمار القديم قد انتهى زمنه، لذا يجب علينا ان نفكر في كيفية الهيمنة على الجزائر من الخارج لان زمن حكمها من الداخل- ومباشرة- قد مضى زمنه وانتهى.**2**

وهو ما دفع الباحثة **كميل ريسلر** الى التأكيد على ان السلطات الفرنسية احسنت تماما كيف تستغل الأداة الثقافية لادارة "سياسة ثقافية" حقيقية بالجزائر، سياسة وإن "أُعلن" اخفاق اهدافها السياسية مع الاستقلال، الا انها تبقى ناجحة من حيث ان الجزائر بلد ما تزال الثقافة الفرنسية متجذرة فيه، الامر الذي يمنح فرنسا مزايا سياسية اليوم كذلك.**3**

01-03- ما بعد كولونيالية عبور وتسارع الانشطارية :

تطرح ما بعد الكولونيالية مجموعة من الاشكالات الجوهرية التي تتعرض لعلاقة الانا بالاخر، علاقة الهامش بالمركز او علاقة المستعمر بالمستعمر، في تساؤلات تدور حول: كيف اثرت تجربة الاستعمار على المستعمرين من ناحية؟ وعلى المستمر من ناحية اخرى؟ وكيف تمكنت القوى الاستعمارية من التحكم في هذه المساحة الواسعة من العالم غير الغربي؟ وما الاثار التي تركها التعليم الاستعماري في مجتمعات ما بعد الاستعمار؟ وكيف اثرت لغة المستعمر على ثقافة المستعمرات وهويتها؟ وما اشكال الهوية ما بعد الاستعمارية التي ظهرا بعد رحيل الاستعمار؟ [4]

عند معالجة ودراسة التواصل والاتصال الثقافي والسياسي في المجتمع الجزائري وواقعه لاحقا داخل المناخ الوطني، يجب مراعاة البيئة الثقافية الجزائرية التي عانتا مثلما عانت الطبقات الاجتماعية اثر الاحتلال ومخلفاته، هذه المخلفات التي جففت الجزائر منطلقتها المتوسطة-نسبيا- والقيم الثقافية والوجود السياسي للجزائر.[5]

كل هذا جعل وضعية المثقف في الجزائر تتميز بخصوصيات مرتبطة بتاريخ البلاد والظروف التي تم من خلالها إدخال المجتمع في عملية التحديث ومواجهة الحداثة السياسية بعد أن دمرها الاستعمار، وكان على الجزائر أن تواجه، في أعقاب استقلالها، مشاكل ثقافية تتعلق بالهوية الوطنية ومشاكل اجتماعية واقتصادية يكمن حلها في التنمية، وينعكس هذا التراكم للمشاكل ذات المستويات المختلفة في بنية النخبة، التي جزء منها يتحدث الفرنسية وأكثر حساسية للتنمية الاقتصادية لحل المسألة الاجتماعية، والجزء الآخر الناطق باللغة العربية، يهتم بتعزيز الهوية الثقافية العربية الإسلامية، هاتان الفئتان من النخبة، اللتان تعبران الحركة الوطنية في ظل الاستعمار والموجودتين في الدولة عند الاستقلال، تعايشتا دائما، وتربطها تسويات حيث لم تغيب الدوافع الخفية لدى كلا الجانبين حسب **عدي الهواري** الذي يضيف انه وللمفارقة بينما كان من المفترض أن

1عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج المرجع السابق، ص.14.

2محمد بلقاسم حمّار، حوار مع الذات، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000، ص.40.

3كميل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.33.

4احمد عبد الحليم عطية، ما بعد الكولونيالية في ما بعد الحداثة، قراءة في المخبر الجزائري، مجلة الاستغراب، 2018، ص. 169.

5 إبراهيم محديد، المثقفون الجزائريون في عمالة وهران، خلال الحقبة الكولونيالية الأولى 1850-1912، دراسة تاريخية واجتماعية، منشورات دار الأديب، وهران، الجزائر، 2006، ص.05.

يجمعهم الاستقلال ويدمجهم في نخبة جديدة، فقد دفعهم إلى مزيد من التباعد بل ووضعهم في مواجهة بعضهم البعض.[1]

هذا الواقع "التاريخي" تشكل بثقافة اصبحت فعلا استفهاميا في جدلية تهميشية ومُبيدة، فاشكالية الجزائر مرتبطة اساسا بمكانتها الثقافية، ذات استحالت ان تكون الا من خلال اثار الاخر، فالازمة ازمة ثقافة والسؤال سؤال ثقافة والجواب يجب ان يكون ثقافيا والذهن اولى بالاجابة عليه، والفكرة اولى بالاشباع والفعالية، فالجانب الثقافي كاكبر مجال هو ادر بالاهتمام، فالثقافة أصبحت في كل مرحلة تاريخية تقوم بالية دفاعية في تعبير عن قلق لم تجد له استثمارا الا من خلال عدوانية ضد الذات او تمركز حولها وهكذا...[2]

وحتى لدى الحركة الوطنية استبدلت الأفكار التي كانت "برعمية" وفي الغالب جزئية وملتبسة بلغة استراتيجية تصنع "القضايا الثقافية" ولا تعالجها بطريقة الشعارات الموحدة.3 خاصة اذا علمنا انه قبل بلوغ هدف الاستقلال، انبثق خلال كل مراحل الحركة الوطنية- "بعض" قادة النخبة السياسية والعسكرية التي قادت الثورة وحازت السلطة بعد الاستقلال، تميزت "عند شطر كبير منهم" بضعف التكوين الثقافي، مما أدى إلى عدم تقديرهم لدور العوامل الثقافية في تحقيق القطيعة مع عوامل الانحطاط والاستلاب القائمة، وتم تجاهل العوامل الداخلية الثقافية بالأساس مما أدى بهذه النخبة إلى إقصاء مفكرا عالميا **كمالك بن نبي** لمخالفته طرحهم القائم على نسب معظم الانحطاط الى العامل الاستعماري المادي، ورفضه تحميل مسؤولية انحطاط المجتمع والأمة لجهة خارج الذات المسلمة، التي كشفت نفسها بذلك لاختراقات الأمم والحضارات [4]

ثم ان الجزائر لم ترث من ماضيها تعليما اصليا من نوع القرويين والزيتونة ورثت نظاما تعليميا مفرنس، وعند الاستقلال سارت الى التعددية في تعليمها بانشائها التعليم الاصلي من جهة وبالحاقها للمدارس المعربة من جهة اخرى وبسلوكها التعريب من جهة ثالثة، مما خلق ثلاث اصناف من التعليم، وكانت النتيجة الاكثر وضوحا وخطورة على مستوى التعليم العالي وبالتالي على مستوى النخبة المثقفة: ذلك لان لغة التدريس في كليات العلوم هي الفرنسية وزبائنها كانوا من تلامذة الثانويات المفرنسة لوحدها، اما تلاميذ المؤسسات المعربة والاصلية فلم يكن امامهم سوى الاقسام المعربة من كليات العلوم الاجتماعية والقانونية والاداب...، وهكذا سار محكوم على المعربين ان يتخصصوا في الانسانيات وحدها بينما كان للمفرنسين الاختيار بين دراسة الانسانيات بالفرنسية او بالعربية وبين دراسة العلوم والرياضيات.. هي جميعا باللغة الفرنسية وحدها، ليصل الجابري الى ما يسميه مكمن السر في انقسام المثقفين من جيل الاستقلال في الجزائر بين معربين "عقائديين" ومفرنسين "تقنيين".[5]

وما جعل هذا الانقسام الذي أعيد إنتاجه وكرس بطريقة واسعة بعد الاستقلال، وكل قسم يعمل ويناضل من اجل الهيمنة، عبر قنوات إقصاء الآخر[6] وأعيد إنتاج الإجهاض ومُسبباته بطريقة واسعة فأسقط

---

1 *Addi Lahouari*, les intellectuels algériens et la crise de l'Etat indépendant, Fritsch, Implications et engagement en hommage à Philippe Lucas, PUL, 2000

2 احمد بن قويدر، المرجع السابق، 44.

3نور الدين زمام، تأملات سوسيولوجية في الواقع الجزائري والعربي؛ ارث عبد القادر جغلول، دار علي بن زيد، بسكرة، الجزائر، الطبعة الثانية، سنة 2017، ص.26. ص28.

4 بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص 122.

5 محمد عابد الجابري، التعليم في المغرب العربي، دراسة تحليلية نقدية لسياسة التعليم في المغرب الاقصى وتونس والجزائر، المرجع السابق، ص.ص167-168.

6فتيحة سلاف، الثورة التحريرية وانقسامية النخبة المثقفة، خصور، جامعة احمد بن احمد، وهران1، الجزائر، العدد 24-25، جانفي-جوان 2015، ص.183.

الجنين الحلم بعد الاستقلال، وتم استغلال الثنائية الانقسامية، وفي إطار العمل على شرعنة الواقع بكل تجلياته بما فيها الواقع الثقافي تحت سيطرة خطاب شعبوي وممارسات براغماتية آنية رُفض فيها تناول المسالة الثقافية عامة.

01-04- المثقف بعد الاستقلال : سطوة الشرعيات وشعبوية الحلول والمبررات :

بُعيد الاستقلال، أُثيرت التساؤلات حول المشكلة الثقافية بالجزائر، فهذه المحنة تكاد تكون برمتها جوهرها ثقافي، نجمت عن تغييب الثقافة الجادة وتهميش المثقفين والاستعاضة عنهم بالأشباه الانتهازيين لملء الفراغ وسيادة منطق السياسي الأمي على السياسي المثقف[1] فتساءل **أبو القاسم سعد الله** عن مصير شعار ثلاثي العبارة المرفوع أثناء الثورة وهو ان ثقافتنا ستكون: وطنية وثورية وعلمية؟ ثم يجيب: لم يتحقق شيء منه، فالمنظومة التربوية ابتعدت عنه، فكانت ثقافة الجزائر في عهد الاستقلال ابعد ما تكون عن الروح الوطنية، ولم تحافظ على المد الثوري، فكانت ابعد ما تكون عن الروح "الثورية" ولم تؤسس لفلسفة تعليمية عقلية، فكانت ابعد ما تكون عن الروح العلمية.[2]

وهو ما دفع أيضا **مصطفى لشرف** الى التساؤل عن ما يمكن القيام به لمعالجة الوضع الثقافي المزري للإنسان الجزائري بعد الاستقلال في سنة او سنتين او عشر سنوات؟ داعيا الى ضرورة الشروع في العمل بطريقة منهجية عوضا عن انتظار ان تحدث المعجزة، محيلا تلك المهمة الى التعليم الصحيح.[3] كما سبق ان بيَّن سنة 1963 أي بُعيد الاستقلال مباشرة موقفه من موضوع الثقافة عامة، معتبرا انه يقتضي **اولا** البحث عن الكيفيات والخطط التي تفيد استكمال القيم المغتصبة من عهد الاستعمار والرجوع بها الى الاصل الذي تتكون منه شخصية كل امة...، ويقتضي **ثانيا** النظر الثاقب في مفهوم الثقافة ودورها الفعال في انشاء المجتمع والذود بكل تيقظ عن كيانه المهدد، طبقا للمبادئ التي تعتبر الثقافة بفضلها لا كمجرد متعة وترفيه بل كطاقة حيوية تكمن فيها وتنعكس حاجيات الشعوب ومطامحها نحو التحرر الكامل والمستمر.[4]

1عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، دار اسامة، عمان، الاردن، الطبعة الاولى، 2000، ص.05.

2أبو القاسم سعد الله، العلم بين العلماء والسلطان، المرجع السابق، ص. 112.

3كريمة سالمي، التربية والثقافة في فكر مصطفى الاشرف، الحكمة للدراسات التربوية والنفسية، مركز الحكمة، الجزائر، المجلد 10، العدد 04، ديسمبر 2022، ص. 113.

4 مصطفى لشرف، الكفاح السياسي والثقافة، مجلة الفكر، تونس، العدد الرابع، بتاريخ 01 جانفي 1963، (ص.ص.372-376)، ص.372/72.

- ويضيف انه لكي لا يقع أي التباس في الأذهان يجب لنا ان نتساءل عما إذا كانت الثقافة في البلاد الإفريقية الأسيوية القريبة العهد بالاستقلال قد تحررت هي الأخرى من الاستعمار القديم وحتى نفوذ الاستعمار الجديد ذي الأساليب اللبقة الفاتنة؟، ولابد من التساؤل عما إذا كان في صالح الأمم الإفريقية الأسيوية ومن صالح قادة الفكر فيها ان يركنوا الى حالة نفسية تجعلهم يقتنعون بوضع عملاء مهيم يتظاهر بالاستقلال الايجابي غير انه يفقد ممتيزات ذلك الاستقلال ما دامت تربطه بالاستعمار الجديد قيود خفية جبارة وما دامت تغري العطول والمشاعر ولو أشباح ضئيلة من تلك العقائد والزخارف التي طالما تبنتها تعاليم المستعمرين في الضمائر المتغافلة. ولاسيما من المثقفين الذين أفسدت عليهم مركبات النقص فهم الكثير من الأوضاع المرتبطة بمصيرهم القومي العسير المتعنث في آن واحد كأنهم يرتجون القدوة المثلى والصلاح ممن أذاقوهم في الماضي القريب أقسى الهوان واشد العذاب.

- ويؤكد لشرف ان العنصرين المعنويين الوحيدين اللذين واجها العدوان الاستعماري من البداية وكانا سببا في خلق الكفاح المسلح وتكملة له معا، هما الباعث السياسي والثقافة الوطنية حسب المفهوم العام الذي تستلخص فيه....و الجهاد في الجزائر اثناء القرن التاسع عشر والتضحيات في سبيل حرية واستقلال الجزائر دليل على وحدة العاملين الاساسيين اللذين اثارا الشعب في وجه الاستعمار الفرنسي، اذا كانت هناك طبقة من الاقطاعيين تسعى الى التقرب من المستعمرين ومساهمتهم في الحرب العدوانية والنهب، وكانت هناك في الارياف نخبة من المثقفين كانوا قد اوقفوا حياتهم على خدمة الفلاحين بالتعليم والنصيحة وساقتهم ظروف المعيشة والنشأ وتاثير الوسط يومذاك الى ان يعودوا كذلك على مواجهة اشد الاخطار الطبيعية وغيرها فكانوا في طليعة من تراس حركة المقاومة في ابادة العدوان الفرنسي- ويكفي ان نذكر عبد القادر بن محي الدين المحيط احاطة واسعة بالثقافة التقليدية والتاريخ والالمام الكامل بما كان يجري في وقته من حوادث سياسية وبعدما عينته الجماهير من الفلاحين والمجاهدين اميرا شرع في انشاء الدولة الجزائرية من جديد فاختار لها اطارات وقادة من بين ابناء الشعب

وهو ما لاحظه قبله **مالك بن نبي** بان الجزائر المستقلة تعاني من مشكلة التكامل الاجتماعي التي انعكست بوضوح على تشرد الفرد وتطرفه، بفعل دحر البناءات الاستعمارية حياة الفرد الحقيقية، التي دفعته إلى الانقطاع الاجتماعي وحبسه داخل أنانيته الذاتية"[1]

فبعيد الاستقلال خضعت اجهزة الدولة الوطنية الناشئة لحزب ثوري طلائعي واحد ولو بشكل جزئي، بينما ظلت تنمو في الظل نخبة متنفذة تملك مفاتيح العصر، ممثلة في الخبرة الادارية والتقنية والقدرات المادية والعلاقات الخارجية القوية...، وسرعان ما اصبحت لها الكلمة العليا في رسم توجهات البلد الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية امام ضعف النخبة المعربة، ومن هنا فالمركزية التي اريد لها ان تكون عقلانية وموضوعية غدت بيروقراطية وانتقائية.[2] في الوقت الذي لم يكن فصيل اخر في وضع يسمح له بالمطالبة بالنفوذ بالتساوي بالذي نالته جبهة التحرير الوطني، ذلك انهم كانوا يتراؤون كورثة لحركة جعلت من الاحياء الثقافي والوطني اولوية للشعب الجزائري، ولم ينظر اليهم بوصفهم بناة الاستقلال رغم ان عملهم الثقافي العميق كان يمثل في اعادة بناء الشخصة الوطنية الجزائرية[3] وحرصت الجزائر الفتية الى ربط المسالة الثقافية بالايدولوجيا في اطار البحث عن التقدم وتحقيقا لأهداف التحرر السياسي والثقافي في صورة إعادة إنتاج هياكل الدولة وهيمنة المجتمع السياسي على المجتمع المدني، مما جعل النسق الثقافي امتداد للنسق الايديولوجي[4]

هذه الثقافة التي هي في منظور الايدولوجيا الجزائرية، وهي منتوج مجتمعي أساسا، مشروعا سياسيا موحدا، هو الثقافة الوطنية" كحصيلة التراثات الوطنية وموديلات التحديث واختياراتها، معبرا **عمار بلحسن** عن طريق سيل من التساؤلات عن كيفية صياغة "الدولة" وما هويتها الثقافية؟ كيف يهضم مشروع ثقافة "وطنية" عناصر متنوعة؟ هل هناك ثقافة تنمية؟ ما مضمونها كما تحدد في الخطاب السياسي للنخبات الحاكمة؟ ما هي آليات التحفيز والتوجيه والتدخل التي تقوم بها الدولة لانتاج الخبرات الثقافية وتحديد طبيعتها

المثقفين الذين كانوا مثله يفضون الاقطاعية والاستعمار على حد سواء، وهكذا تبينت في اول الامر بدون تلبيس ولا ريب ملامح الحالة السياسية في الجزائر تجاه العدوان الاجنبي وكان ذلك بفضل رجال جعلوا من ثقافتهم الحق العاملة السابقة العهد بخدمة الجماهير ومن وطنيتهم الواعية التي غذتها الثقافة نفسها اداة شاملة بادرة الحدة يحربون بها في ان واحد اعداء الشعب والحرية سواء كانوا من جوفة الداخل او من الغزاة. **مصطفى لشرف**، الكفاح السياسي والثقافة، مجلة الفكر، تونس، العدد الرابع، بتاريخ 01 جانفي 193، ص.ص.372-376.

- سعى الاستعمار بعد ان تيقن من حقيقة الوضع الاجتماعي في الجزائر، وما احدثته ظروف الحرب وسطرت مذهبيه الرئيسيين اغراض الاقطاعية المزوقة من جهة ومن جهة اخرى اهداف الشعب والمجاهدين الى هدم الاسس التي انشات لخبة المثقفين وضغار الفلاحية والصناع فاغتصب الاراضي الخصبة الشاسعة ومنع من العمل جميع النقابات المهنية التقليدية، وشن الغرة على اللغة العربية واحرق خزائن الكتب وخرب المدارس، واصبحت التصحى مضطهدة وغريبة في وطنها. **مصطفى لشرف**، الكفاح السياسي والثقافة، المرجع السابق، ص375/75.

1 نصيرة كرمين، سؤال الثورة في فكر مصطفى الاشرف، (قراءة سوسيوثقافية)، افاق فكرية، مخبر البحوث و دراسات الفكر الإسلامي في الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية . جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس، الجزائر، المجلد التاسع، العدد الثالث، ديسمبر 2021، ص. 329.

- "" وبذلك نجد انفسنا اقرب الى مقال **بن نبي** بأننا نملك برنامج لكننا نفتقد للمفهومية، هذه المفهومية التي يقصد بها كل ما يكون دافعا حضاريا لأي مجتمع ما، ولهذا راى ان الجزائر الفتية بحاجة الى الدافع المحرك لسياستها وعلاقته الوظيفية بشروطها التاريخية الخالصة، ويعطي مثالا على اهمية المفهومية في بناء الامة في الظاهرة الأنانية من حيث هويتها مع الأنانية ذاتها، وفي ثقافة "الأنا" وفي "الإنسان الأعلى" التي ميزت فلسفة فيخته ونيتشه.

2 بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.ص. 123-124.

3علي مزاد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي، المرجع السابق، ص. 10

4المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص.ص.149-150.

واهميتها للاجابة عن طلبات وحاجات المجتمع؟ ما هي المصاعب والحواجز والمعوقات التي تعترض الدولة لعجن عناصر ثقافة "موحدة"، وطنية مستلهمة من عوالم تريد الجزائر اللحاق بها او تعلن امنها منقطعة عنها؟[1]

لكنها في الحقيقة ثقافة وجهت الجزائريين بثقافة اللامعنى* نحو صناعة ثقافة التشرذم والتشتيت، ثقافة النعرات القبلية والعرقية، لا ثقافة التوحيد، والبناء الوطني فمن مصادر هذا الذهول هنا تغييب رجال الثقافة والمبالغة في الإصغاء لنماذج لا تمثل شيئا اطلاقا، ولا تملك في رصيدها ونياتها وتجربتها ..ما يجعل المرء يخشى- إلى أن ينتهي الآمر إلى ضرب من ترقيع سياسي هش في غياب البعد الثقافي التوحيدي الرزين لتماسك مجتمع وقوة وطن.[2]

هذه المرحلة ومع ما واكبها من حماسة أنتجت فيها أيديولوجية التفكير العام للمجتمع الجزائري، وهي ايديولوجيا تشكلت اساسا من كل من عارض فكر المستعمر ومما لا يمت اية سمة وله، ايديولوجية فكر تناصر التحرر والعدالة الاجتماعية والمساواة الجماهيرية، التي انتشلتها من مصادر لم يكن المجتمع الجزائري متصالح معها بالشكل الكامل واللازم، وهذه المصادر التي كانت موزعة بين روافد اشتراكية واسلامية واهملت بعض الصبغيات الاخرى للفرد الجزائري، واللافت ان هذين المصدرين هو انهما سيدخلان في جدل حاد في مرحلة موالية.[3]

جدل وان حُمل من داخل الازدواجية قبل الاستقلال وعبر به الى ما بعده، الا انه تظهر بأكثر من مظهر، الا انه ومع غلبة السعي الحثيث للسلطة زُكب بآليات وتقنيات جديدة، حتى يبقى مسايرا للمرحلة، مرحلة عرفت ازدياد التوجس من المثقف، ففي الوقت الذي كانت الرؤية انه مع انهاء الاستعمار اصبح كل المشاكل محلولة، كان المثقف خطيرا على الشرعية التاريخية المكتسبة من خلال الالتزام بالنضال التحريري، بدلاً من فتح منظورات سياسية أخرى (حكم القانون، والمواطنة، والديمقراطية..)، سعت السلطة الى تحييدهم حتى لا يكونوا مرجعية وسلطة اخلاقية، فانتهجت السلطة معهم الية تحييد إمكانية الاستلهام من ماضيهم والتقليل من اهمية بطولاتهم، كما ورطت بعضهم في "عالم الأعمال" واستدرجت القليل منهم، فوجد المثقف الجزائري نفسه عالقا بين الحدود الأيديولوجية لحركة التحرر، التي كان يعتقد أن ديناميكيتها ستتجاوز

1عمار بلحسن، المشروعية والتوترات الثقافية: حول الدولة والثقافة في الجزائر، المرجع السابق، ص. 324.

- " ويضيف **بلحسن** ان الهاجس الثقافية الناجمة عن تكاليف تطبيع سياسات الدولة خاصة ان النجاح في جدلية الدولة الجزائرية ولجاها في وحدتن المجتمع وتأميم كل سيرورة لتشريك وتصليب السلطة ومركزيتها ومأسستها على القيم "الوطنية"، فهذا المجتمع الذي انتجته ونشرت ايديولوجيتها جعلت منها دولة "العناية الاهية" في وعي المواطنين، وستتعب كثيرا في تبرير مشروعيتها التوحيدية والتحديثية تحت ضغط التكاليف الاجتماعية للتحديث، ، "وتبرجز" الفئات التكنوقراطية، وتكلس الاجيال السياسية، وعدم تجددها، وتناقص او نفاذ الخطاب الايديولوجي الوطني في المجتمع، ويتساءل: هل تتحول دولنة المجتمع الجزائري الى تقريد الدولة وجعلها ذات مضمون اجتماعي وطبقي معبر عن مصالح اجتماعية معينة؟ داعيا الى ضرورة المرور من الامة لى المجتمع، وبناء علاقات اجتماعية جديدة بين المؤسسة السياسية والمجتمع المدني، قوى اجتماعية وثقافات وايديولوجيات.

2 عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.128.

- "**ثقافة اللامعنى:** ثقافة انتاج الاطلسية المتفشي- فيها اللامعنى فتستبطن اللامعنائي، على حد تعبير الطاهر لبيب، اللامعنى ليس بمنفصل الدال عن المدلول، كلمات دالة تستعمل فلا تدل على شيء في الواقع، وعمليا ولتوضيح الفكرة أكثر يتجه الطاهر لبيب الى اعطاء مثال عن ذلك المسؤول السياسي الذي يذهب الى قرية نائية لتدشين بئر، فيخاطب سكانها القرية من الشيوخ والامين حول التنمية الشاملة المستدامة...في اطار الوحدة الوطنية !!!، وكذلك اللغو الذي يحتره المسؤولين السياسيين في تسويقهم لخطاباتهم. الطاهر لبيب، الثقافة العربية تنتج "اللامعنى" وثورة تونس أكلت اولادها بأكبرا، برنامج محاور، قناة فرانس 24، باريس، فرنسا، تاريخ البث الاول: 23 سبتمبر 2023، الحلقة متوفرة على موقع القناة على اليوتوب: https://www.youtube.com/watch?v=_X8VHJGK0iY

- " والنصوص الرسمية التي جاءت فيما بعد لم تخرج عن فلسفة بعيد الاستقلال.

3 نصيرة كرمين، سؤال الثورة في فكر مصطفى الاشرف، (قراءة سوسيوثقافية)، افاق فكرية، مخبر البحوث و دراسات الفكر الإسلامي في الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية . جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس، الجزائر، المجلد التاسع، العدد الثالث، ديسمبر 2021، ص. 324-325.

الاستقلال، وبين المنافسة العقيمة بين الناطقين بالعربية والناطقين بالفرنسية التي لم يدرك تجاوزها [1]، هذه المنافسة وان كانت عقيدة لدى **هواري عدي** فانها صراع على المناصب لا غير حسب استنتاجات **رشيد تلمساني.**[2]

وطُور في خطاب الشرعيات، من التاريخية الى الثورية، الى الشرعية التنموية، هذه الاخيرة والتي مع انهيار الاقتصاد الموجه، الذي كان من المفترض أصلا أن يوفر الشرعية للسلطة، وجدت النخبة الناطقة بالفرنسية نفسها غير مؤهلة بشكل مضاعف بسبب حقيقة أنها تماهت منذ فترة طويلة مع الخطاب الاقتصادي للدولة، وقدمت الدعم العلمي في الواقع، وفي المقابل فإن النخبة المعربة لا تشعر بالقلق من الفشل الاقتصادي وتجني ثمار خطابها الثقافي، ما سمح لهذا الموقف لها بالانزلاق إلى المعارضة والظهور على أنها انبثاق أيديولوجي للمجتمع ضد السلطة، المتهم بالاحتجاز من قبل المفرنسين.[3]

في موقف من **عدي الهواري** يقف على النقيض من الاساس الذي كثيرا ما دافع عليه وهو التفرقة بين الدولة والسلطة، ذلك انه عندما يستنتج في كتابه "**المثقفين الجزائريين وازمة الاستقلال**" ان المثقف المفرنس مثقف عضوي يتماهى مع الدولة التي يود أن تكون أداة التحديث والتحولات الاجتماعية، وان المثقف المعرب المعتمد على الخطاب الديني، هو منشق يرى أن هذه الدولة لا تتطابق معه شكليا ولا في جوهر التراث الثقافي للمجتمع، هذه الاستنتاج هو في الحقيقة حكم قاسي ويتناقض بالكلية مع ما تأسس عليه فكر **عدي**، رغم ان تاسيسه الاولي يحمل الكثير من الحقائق الا ان تجزئته الانشطارية واضافة مؤشري "الـ ضد/الـ مع" في حدها القاسي الذي لايفرق فيه بين الدولة والسلطة فيه الكثير من القساوة في جانب المتعلق بالمثقف المعرب خاصة.

وفي الوقت الذي ركبت الشرعيات مبررات ومحاولات حلول من طرف السياسي أشغل "المثقف" بتفرعات من قبيل الجزأرة لدى المعربين كمشروع نهضوي يسعى الى الحفاظ على الهوية العربية الاسلامية في تقاويها، احياء للتقاليد العربية[4] وفي تفرع اخر مستقل العولمة و/او الحداثة لدى المفرنسين

واستمر الاعتماد على المبررات والحلول غير المجدية، وكان الفشل في ذلك من منطلقات خاطئة وغير معترفة بان الخلل هو في تغلب واستلام السلطة من طرف نخبة سياسية وعسكرية يعوزها التكوين الثقافي، ويشوب فهمها للحركة الاستعمارية الخلل البيّن من خلال أنها هجمة حضارية شاملة لا مجرد غزو عسكري واستغلال اقتصادي، فضلت كما يقول **ناصر جابي** نفسها القوة الوحيدة الكفيلة بتحقيق الوحدة الوطنية وإنتاج مركزية عصرية ضرورية لاستقطاب الطاقات وتوحيد الاتجاهات، كما أن أُحاديتها السياسية الناتجة هي أيضا عن ظروف ثقافية عميقة وطول التجربة الاستعمارية، والكفاح المسلح، وبروز النظام الوطني الجديد بنزعته الشمولية ومنطق تسييره السياسي والاقتصادي والمركزي البيروقراطي، المانع للجدل السياسي وللتعبير عن الاختلافات الفكرية والقصور العلمي واللغوي للنخبة الحاكمة[5]، ساهمت في تسطيح

---

1 *Addi Lahouari,* les intellectuels algériens et la crise de l'Etat indépendant, op.cit.

2آمنة قجالي، الاعلام والعنف السياسي، مركز الكتاب الاكاديمي، عمان، الاردن، 2015،.ص.112.

3 *Addi Lahouari,* les intellectuels algériens et la crise de l'Etat indépendant,

4 المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص.ص. 36-37.

5 ناصر جابي، مواطنة من دون استئذان، منشورات الشهاب، الجزائر، 2006، ص.81.

الثقافة، وتشجيع النزاعات المحلية والجهوية، التي غدت وسيلة تعبير كثير من الجزائريين عن تطلعاتهم، ومثلا من غوائل التسلط والتهميش.[1]

كذلك يجب الاخذ بعين الاعتبار عند البحث في هذه المسالة على جزئية الانتقال الجيلي، ذلك انه إذا أخذنا بقراءة **كارل مانهايم** في طرحه لإشكالية الجيل على الفروق بين الأجيال من الجوانب البيولوجية والتاريخية والسوسيولوجية ليتحدث عن ما اسماه "اللحظة الجيلية" ليتميز جيل معين بثقافة سياسية معينة تجعله يختلف عن الاجيال الاخرى.[2]

وحتى النصوص الرسمية الاولية للدولة الفتية* كان عليها وفيها تحفظات كثيرة وأخذت بتحفظ شديد من طرف المثقفين المعربين خاصة منهم الإصلاحيين باعتبار ان هذه النصوص واسهام الجيل الذي صاغ المواثيق المرجعية لفترة ما بعد الاستقلال حاول اقتلاع الجزائر ثقافيا من جذورها، مستكملا ربما عن غير وعي ما بدأه الفرنسيون لكنهم عجزوا عن انجازه.[3]

فابدى المعربون انزعاجهم من تبوء المفرنسون لمناصب اهلتهم الى تخطيط مستقبل الجزائر، فكان وعكس الطموحات، ان عرف المفرنسون واللغة الفرنسية رُقي خاصة في الإدارة ومختلف الأنشطة الاقتصادية والسياسية الهامة، مقابل تأسيس دستور ينص صراحة على أن اللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمي للجزائر، الا انه ونتيجة لعوامل عدة خارجية وداخلية استمرت الهيمنة الفرنسية، فالخارجية نجدها في النجاح النسبي لخطة **ديغول** في تكوين مئات الإطارات الجزائرية تكوينا فرنسيا متوسطا لاستلام المناصب الادارية في الجزائر بعد الاستقلال، بالاضافة ما قدمته اتفاقيات ايفيان لتثبيت اللغة الفرنسية، اما العوامل الداخلية فمنها تاثير استلام بعض مراكز السلطة من طرف بعض الفراكوفيليين والفراكوفينيين، ثم ياتي ضعف عوامل المادية والمعنوية للمثقفين باللغة العربية.[4]

وفي الوقت الذي يعتبر فيها البعض اتفاقيات ايفيان ليست مسؤولة وليس من اختصاصها الفصل في ذلك، بقيت الاتفاقية محل تجاذبات وقراءات متباينة ليس لمحتواها فحسب بل حتى في عمق نواياها ونوايا

1بشير بلاح، الدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.ص.122-123.

2ناصر جمالي، مأزق الانتقال السياسي في الجزائر، ثلاثة أجيال وسيناريوان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، معهد الدوحة، قطر، فيفري 2012، ص.03.

3بشير بلاح، الدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص. 126

4محمد بلقاسم حمّار، حوار مع الذات، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000، ص.ص.161-162.

- * تعتبر مخرجات برنامج طرابلس 1962 اول وثيقة رسمية اهتمت بالمسألة الثقافية في الجزائر المستقلة، حيث أكد على ضرورة خلق فكر سياسي واجتماعي متدعم بفكر علمي يبين اهمية مفهوم جديد للثقافة والدعامات التي تقوم عليها هذه الثقافة المرتكزة عليها: ان تكون ثقافة وطنية، ثورية وعلمية. وفي هذا ركز فيه على غياب نسق ايديولوجي متكامل واعتبرت الايديولوجيا الوطنية تهدف الى ايجاد ارضية مشتركة بين الجزائريين وفقا لما عمل به اثناء الثورة وفي اطار المفهوم العام "للجبهة" باعتبارها أكبر من حزب فهي جبهة تجمع وتوحد الجزائريين وتقوم على مبدأ التحالف، **عبد الله شريط**، مع الفكر السياسي الحديث والجهود الأيديولوجي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، سنة 1986، ص.176.

- اما الميثاق الوطني 1976 فيعتبر الثورة الثقافية محورا أساسيا من محاور بناء الاشتراكية (ص.84 الميثاق الوطني) فهي تتخذ الثورة الثقافية صفة الأداء باعتبارها الوسيلة الأساسية لتغيير المجتمع واعادة بنائه بناء اشتراكيا، في صورة دافع ثوري في المجال الثقافي ويجب ان تسهم -وفقا للميثاق- الى رفع المستوى الفكري والتقني للجماهير وتغيير العقليات بغية خلق الشروط النفسانية والأيديولوجية والسياسية دعما للاستقلال الوطني والتطور الاقتصادي والاجتماعي، في دلالة على ارتباطها الكلي واندماجها الكامل في المشروع التنموي وهيمنة السياسي وخضوعها لاختيارات الدولة، مما جعلها نسقا ايديولوجيا محضا يتمول مهمة بناء الانسان الجديد وفق الاهداف التالية: التأكيد على الهوية الوطنية وتقويتها وتحقيق التنمية الثقافية بجميع اشكالها، الرفع الدائم لمستوى التعليم المدرسي والكفاءة التقنية، اعتماد اسلوب في الحياة ينسجم مع كادين الثورة الاشتراكية. **المنصف وناس**، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص. 51. ص.88.

الفاعلين فيهابين المتحصرين على ضياع الجزائر وبين المتاملين في بناء الجزائر وعلاقات بين دولتين مستقلتين.[1]

كل هذا يوجب الاقتناع بان تجاهل العامل الثقافي واصوله السياسي سببا اساسيا في هذه المآلات، فالتأثير السياسي للازمة الثقافية في الجزائر ومدى تأثير التفاعلات السياسية على ثقافة المجتمع باعتبار هذا الأخير متغيرا أساسيا يحمل في طياته بوادر بناء وتطور الدول وانتشار الثقافات عبر المجتمع، فالمتتبع للازمة الثقافية في الجزائر يجد أنها قد خُطط لها سياسيا، وعملالمستعمر على ضرب الهوية الوطنية من خلال تدمير اللغة والدين، ونشر الفرقة بين أبناء الوطن الواحد، وعمل على تعليم "خلق" فئة من العائلات الجزائرية بلغة المستعمر مع غرس ثقافته وهويته، هذه الإستراتيجية عبرت ما زالت أثارها ونتائجه إلى يومنا هذا[2]، فالمحتل قبل رحيله أناب عنه بعضا من اتباعه ينجزون مشاريعه في السر والعلن، انتهوا الى محاولة جادة لمسخ الامة في تاريخها وفي لسانها وفكرها وروحها...مما افضى الى ازمة عنيفة انجبت المشكلة الثقافية[3].

مع التحولات السياسية والاجتماعية التي شهدتها الجزائر في الألفية الجديدة، في ظل التحولات العالمية، وبروز الكثير من المتغيرات وتباين الأدوار، زادت هُوة المشكلة الثقافية في الجزائر، وأوعزت الكثير من الأطراف سواء جماعات او أفراد أو مثقفين، على تحيينها والنبش فيها واستعمالها لضرب مقومات المجتمع واستقراره مما يهدد أمن هذه المقومات، وكثيرة هي القضايا الثقافية التي تُستعمل في الأدوار السلبية التهديمية، مثل مسألة الهوية الوطنية متمثلة في التعدد اللغوي والحرية الدينية، وإعطائها صبغة سياسية وواجهة دينية، من اجل أهداف معينة وللمحافظة على المصالح[4]، لكن مع متغيرات مست الثقافة اكثر من السياسة، وخلقت مجمعا غير مجتمع بعيد الاستقلال، فلا يجب تجاوز ذلك الانقلاب الكبير في الوضعية، فعندما دخلت فرنسا الى الجزائر كان عدد الأميين في الجزائر اقل من عددهم في فرنسا، **ولكن عند الاستقلال** السياسي 1962 كان عدد الجزائريين الأميين يفوق 90%، وكان **الحرف العربي** شقيقا لقطعة الخبز محبوبان مقدسان[5] اما الان فنسبة الامية تقلصت بشكل كبير والحرف العربي عاد بقوة، والحرف الفرنسي- وان كان لم يتراجع الا ان المنافسة فتحت عليه من جهات لغوية اخرى، كما ان الانشطارية بين العربية والفرنسية فقدت الكثير من مقوماتها ليس لاستقواء احداها على الاخرى كما كان سابقا وانما لتوسع لغة المعلوماتية والفضاءات المفتوحة التي تتقن الكثير من اللغات مع عدم احترامها لكل اللغات.

هذا مع بقاء التأكيد واعادة التأكيد على انه في التناول الجزائري للمسالة الثقافية يجب المرور اليها بعد التاصيل التاريخي والاجتماعي والثقافي والسياسي، ويتعين تقديم التيارين الكبيرين: التيار الفكري الموالي للتغريب عن طريق الثقافة الفرنسية والتيار المعارض المناضل من اجل العودة الى المنابع الإسلامية ومن اجل احياء الثقافة العربية في الجزائر.[6]

02- المثقفون المعربون : التواصل والقطيعة.

02-01- المثقفون المعربون : الأصول والمآلات.

---

1 *Ageron Charles-Robert.* Les accords d'Évian (1962). In: Vingtième Siècle, revue d'histoire, n°35, juillet-septembre 1992. pp.03- 15.

2 بن حوى مصطفى، المرجع السابق، ص.60-61.

3 بن قيبة عمر، المشكلة الثقافية في الجزائر، المرجع السابق، ص.14-15.

4- بن حوى مصطفى، المرجع السابق، ص. 63

5محمد بلقاسم خمّار، حوار مع الذات، المرجع السابق، ص.36 .

6علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر،المرجع السابق، ص. 50

يرجع أصل المثقف الجزائري المعرب الى ما قبل الصدمة، فهو سليل مثقفين تقليديين جزائريين ولادة ومنبتً، نخبة مثلت مثقفين متشبعين بالثقافة العربية الإسلامية واللغة والثقافة والوعي بالهوية الوطنية، ويشمل هذا التمسك من اللباس الى التمسك الفكري والسياسي في تاييد الاصلاح الديني[1] هذه النخبة التي وجدتها فرنسا بدخولها الى الجزائر.

وكانت في جزء منها من اوائل الفئات التي سعى الاحتلال الى احتوائها في اطار مشروعها الاستعماري، في اطار سياسة مبنية على اعادة تصنيع اشكالها، او مُروضا الموجود منها مُستغلا في ذلك طموحاتها السياسية والاجتماعية وحبها للوجاهة وما يترتب عنها من مغانم جمة في ظل السيادة الفرنسية، فاستدرجت البعض منها الادارة الفرنسية بمضمون سياسي عبر اسناد المناصب او دعم وتثبيت من كان في هذه المناصب.[2]

ويلج الكثير من الدارسين للمثقفين المعربين عبر النخبة الإصلاحية الجزائرية، وبل ومنهم من يمزج الاثنين في واحد، والحقيقة انه ورغم انه مدخل يمكن ان يؤدي جزء من الغرض، الا انه مدخل غير كافي وضيق لا يسع كل المثقفين للمعربين، ثم ان المثقف التقليدي وثم المعرب سابق للاصلاحي، وهذا الاخير هو طفرة للمثقف المعرب مع الاخذ بعين الاعتبار انه لم يكن قبل ذلك تمييز لغوي، ولا مشكلة ثقافية، فالنخبة الاصلاحية الجزائرية تعتبر جزء من المثقفين المعربين وان لم تكن الكل فان جل الاصلاحيين من العلماء هم مثقفين معربين في البداية، وداعمين للعربية، لحقتها نخبة مثقفة مزدوجة اللغة، واللغة بهذه الصفة وهنا هي فاصل ومعيار غير كافي وحده لضم الكل في الجزء.

قوام المعربين هو العمل بالثقافة العربية وعلى إحياء اللغة العربية وتقوية الشعور بالشخصية الجزائرية، وارتبط هؤلاء المثقفون والحركة الاصلاحية والوطنية بالمشرق، وعمّقت انتمائها وشعورها القومي، حيث كانت الحركة المشرقية تعاش في الجزائر، رغم بعد الدار وشدة المراقبة الاستعمارية للمثقفين خاصة منهم باللغة العربية.[3]

بدأ المعربون بالبروز كفئة بالتمييز عن نظرائهم المفرنسين، مع التأكيد ان ظهور المفرنسون لم يكن ولادا للمعربون بل كاشفا لا منشئا لهذه الفئة،[4] حيث كانت امتداد للمثقف التقليدي والمثقف خريج المدارس التقليدية والزوايا والمدارس الشرقية، ثم تلاقت وتلاقحت مع الاصلاحيين، مما يدعم الاتجاه القائل ان **بن باديس** لم يكن ابدا ضد الزوايا عكس ما يقول به بعض المتفيقهين- السياسيين الشركاء في الارباح دون المغامرة في الاستثمار، فالحقيقة كما يقول السفير السابق **مصطفى شريف** هي ان بن باديس لم يكن ابدا عدوا للزوايا والصوفية ذلك لانه يعترف ويعلم منهجها الذي لا يتناقض مع فكره، تماما مع ما كان **عند الامير عبد**

1إبراهيم محديد، المثقفون الجزائريون في عمالة وهران، خلال الحقبة الكولونيالية الأولى 1850-1912، دراسة تاريخية واجتماعية، المرجع السابق، ص.29.

2عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، الفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.ص.30-31.

3 وفاء بالصفصاف، التكوين الاجتماعي والثقافي والسوطني لابرز قادة الحركة الوطنية الجزائرية، الشيخ عبد الحميد بن باديس، احمد مصالي الحاج، فرحات عباس، عمار اوزقان نموذجا، رسالة ماجستير، جامعي ادرار، الجزائر، 2014-2015، ص.125.

4خالد حسن جمعة، الحركة الاصلاحية في الجزائر والشهر رموزها، مداخلة ضمن الملتقى الدولي الثالث حول الشيخ العلامة الفضيل الورثلاني، "الإصلاح والتغيير في فكر الفضيل الورثلاني وعلماء المنطقة"، أيام 14، 15 و16 افريل 2015، دار الثقافة هواري بومدين، سطيف وبلدية بني ورثلان، تنشر "مديرية الثقافة لولاية سطيف، 2015، ص.ص.184-185.

القادر أبو المدرسة الاصلاحية الملتزمة بالدفاع عن الاصالة والهوية الوطنية[1] وبذلك يكون الاصلاحيون طفرة للمثقفين المعربين، ثم اخذت هذه الاصلاحية مراحل واطوار*[2].

وبدت بوادر المعربين الجزائريين في الظهور منذ بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان الاوائل من امثال عبد القادر المجاوي وابو القاسم الحفناوي وعبد الحليم ابن سماية[3] ومنهم من يعتبر زيارة **محمد عبده** للجزائر سنة 1903 من بين العوامل التي حركت الفضاء الثقافي الجزائري وحفزت مجهودات الاصلاح في الجزائر، هذه الزيارة التي يقول عنها تلميذه **رشيد رضا** انه كتمها من برنامج سفرية محمد عبده خشية منه من اشرار الفرنسة،[4] واخرين ورغم عدها كذلك (ومنهم **عبدالمالك مرتاض**) الا انهم يضموها الى عوامل اخرى كانت في مجملها بعد نهاية الحرب العالمية الاولى وظهور الاحزاب السياسية الجزائرية، وبوادر بزوغ تعليم عربي جزائري وكذا عودة المثقفين الجزائريين من المشرق بالاضافة الى ظهور الصحافة الوطنية**5**، ودور الجمعيات والنوادي الثقافية.[6]

الا ان الثابت ان هذه الزيارة شدت لها اطياف من المثقفين الجزائريين متعددي المشارف والتصنيفات، ولم تقتصر على المعربين منهم، فكما كان من مستقبلي **محمد عبده** عبد الحليم بن سماية مولود بن موهوب...الخ[7] كان من بين مستقبليه ايضا اطياف اخرى من المثقفين الجزائريين منهم بعض المثقفين الحداثيين* الذين كانوا يؤمنون بامكانية الاستفادة من محاسن الحضارة المعاصرة دون التخلي عن معتقداتهم كمسلمين، بالاضافة الى اتجاه ثالث مثلته جماعة الاعيان** التي كان من بين افرادها ذوي التكوين الفرنسي-الكامل، وبعضهم من كان يدعو الى الادماج الكامل في فرنسا مع توجه ثقافي متفرنس منخرط في السياسة، ورغم هذا الاختلاف في توجهات النخبة المثقفة المستقبلة لمحمد عبده الا ان هذا لا يخفي عنها القاسم الفكري المشترك بينها فالجميع يلتقي حول ارضية الاسلام وواعين بعراقة تراثهم وشخصيتهم.[8]

---

1 مصطفى شريف في تقديمه لكتاب: محمد بن ابي الضياف سالم، ابن باديس، فارس الاصلاح والتنوير، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 1999، ص.06.

2علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، المرجع السابق، ص.ص143- 250.

- * الاصلاحية مرت بأطوار، حيث كانت في طورها الاول او المرحلة البادیسية كما يسميها علي مراد، وعرف هذا الطور ثلاث مراحل، الأولى سنوات التحسيس والتأسيس، مرحلة الثانية التوسع ، ثم مرحلة "نحو الذروة" الالتزام والرسوخ وفيها عبرت الجمعية عن الالتزام السياسي، خاصة بعد المؤتمر الإسلامي الأول، فيما شمل الطور الثاني كذلك الى مرحلتين، الأولى تميزت بتراجع الثقافي مقابل بروز السياسي المطلبي، ثم المرحلة الثانية لهذه الطور وهي مرحلة اعادة البناء، والاستمرار في الانشطة والمهام الاصلية، مع والانفتاح على حركات التحرر والحرية

3 خالد حسن جمعة، الحركة الاصلاحية في الجزائر واشهر رموزها،المرجع السابق، ص.ص.184-185.

4الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940 المرجع السابق، ص.124-127.

5عبد المالك مرتاض، ادب المقاومة الوطنية في الجزائر، 1830-1962، رصد لصور المقاومة في النثر الفني، الجزء الاول، سلسلة منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة اول نوفمبر 1954، دار هومة، الجزائر، 2009، ص.ص50-58.

6محمد الحاكم بن عون، المسألة الدينية في الجزائر اثناء الاحتلال الفرنسي (1830-1954)، اطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة باتنة 01، الجزائر، 2018-2019، ص.288.

7 خالد حسن جمعة، الحركة الاصلاحية في الجزائر واشهر رموزها، المرجع السابق، ص.ص.184-185.

8الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940 المرجع السابق، ص.127-129.

- *كشكل من الطيف الحداثي محمد بن مصطفى بن الخوجة امام بمسجد السفير بالجزائر، وابن دالي امعمر بن حاج كحول محرر بصحيفة المبشر الرسمية ومدرس بالمسجد الكبير بالعاصمة، ومصطفى شرشالي استاذ بالمدرسة ثم مكلف بالدروس بجامع الجزائر فيما بعد.

- ** وكان اشهر مجموعة الاعيان الطيب ابو القاسم بن تلتباني، والحفاني بوضربة والمترجم العسكري احمد بن بريهات وكان الثلاثة متجنسين بالجنسية الفرنسية.

وعليه، فالمثقف المعرب امتداد للمثقف التقليدي الذي نشأ قبل الصدة واستمر بعدها، الا انه نال التصنيف بالتميز عن المثقف المفرنس، فعبر مراحل الجزائر وكانت له مواقف ومبادئ قبل بعد الاستقلال، واستمر التميز بعد الاستقلال على اسس لغوية مع انفصال ثقافي عميق بين الانشطارية ميزت بالقطاعية حسب توصيف ناصر جابي كحل من طرف السلطة لفض الاشتباك.

02-02- المواقف من المثقفين المعربين وجدل التصنيفات :

تراوحت المواقف من المثقفين المعربين ومنهم الاصلاحيين، فكانت على العموم بين مواقف التمجيد ومواقف الادانة والتهوين، بين من يعتبرهم "ومضة الأمل بعد ظلام دامس" و **ابن باديس** "بسمارك الجزائر"[1] وانه لا يوجد شخص آخر مثله، ومجسد أصالة وعالمية الرسالة الإسلامية، لا احد مثله أيضا استطاع أن يُذكي بمثل هذه الطاقة الجمة العديد من الآمال بالتطور والتكيف مع الأزمنة الجديدة**2** وان انشطتهم "قاصمة لظهر الاستغراب في الجزائر عن طريق الكشف والدفاع عن الهوية الجزائرية"**3**، وآخر يصفهم بـ"القوة التي حالت دون اختفاء الجزائر"**4** وان "نادي الترقي...مشتلة الأنوار في زمن الاستعمار ،**5** وآخرين وآخرين يعدون هذا المقر "دينامو" النهضة الجزائرية الحديثة وحصن الهوية**6** وكذا من يعتبرهم في مقابل اتهامهم بتجاهل السياسة بأن جمعية العلماء لم تحد عن الاهداف السياسية، بل انه اذا كان حزب الشعب الجزائري الذي عد العمود الفقري السياسي للحركة الوطنية فان روحها هي الجمعية**7**

اما **بن نبي** فانه يرى في بن باديس الشخصية التي تجمع في طياتها جوانب بلغت من التنوع والغنى مبلغا كبيرا، ورغم صراحة **بن نبي** وفي كونه يعارض او يناصر افكارا واحداثا ما في جانب بن باديس، الا انه يصنفه في تقديمه كتاب اثار ابن باديس لعمار طالبي بالمنظر المفحم، والمربي البنّاء، والمؤمن المتحمس، والصوفي الواله، والمجتهد الذي يرجع الى اصول الايمان، والمفكر في التوفيق بين هذه الاصول توفيقا عزب عن الانظار، بالاضافة الى وصفه بالوطني الذي تصدى لزعيم سياسي عنون مقال "انا فرنسا" فرد عليه ردا حاميا قويا.**8** هذا ويقول بن **نبي** ان ماساة الجزائر كانت رواية صامتة او اثرا من الاثار التاريخية وضع في

---

1 ابو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء الثالث، المرجع السابق، ص.ص83-84، و ص.91.

2علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940، المرجع السابق، ص.10.

3ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس،المرجع السابق، ص.265.

4 عبد الكريم بوصفصاف، جمعية العلماء المسلمين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية، 1931-1945، عالم المعرفة، الجزائر، 2008، ص. 25.

5 عمار لشموت، "نادي الترقي"..مشتلة الأنوار في زمن الاستعمار، الترا الجزائر، جريدة الكترونية، 03 اوت 2022، الموقع الالكتروني: https://ultraalgeria.ultrasawt.com/، تاريخ الولوج: 01سبتمبر 2022، الساعة: 14.30.

6 نادي الترقي: "دينامو" النهضة الجزائرية الحديثة، ورقة تبحث في أرشيف الهوية، الشروق اون لاين، الموقع الالكتروني: https://www.echoroukonline.com/، النشر بتاريخ: 07 جويلية 2016، تاريخ الولوج والاطلاع: 01 سبتمبر 2022، الساعة: 14.45.

7عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.42.

8 عمار طالبي (اعداد وتصنيف)، اثار ابن باديس، المجلد الاول، تفسير وشرح احاديث، الشركة الجزائرية، الجزائر، الطبعة الثالثة، 1997، ص.ص.09-11.

- حرر **مالك بن نبي** مقدمة الكتاب بتاريخ 08 افريل 1966، وحينها كان يشغل منصب مدير التعليم العالي بوزارة التربية والتعليم العالي، التي كان على راسها **احمد طالب الابراهيمي**، وبن نبي شغل هذا المنصب منذ سنة 1964، وأقيل حسب تصريح **عمار طالبي** من طرف الابراهيمي بسبب شعور الاخير انه تجاوزه كوزير عندما اشرف على تدشين المركز الجامعي بقسنطينة، بينما يقول **احمد طالب الابراهيمي** في مذكراته ان بن نبي قد استقال بمحض ارادته لانه لا يحب الروتين الاداري. **مؤسسة مالك بن نبي للبحوث الفكرية والتطوير**، https://ben-nabi.blogspot.com/ ، تاريخ الاطلاع والولوج: 23 ماي 2023، الساعة 16.30.

التاريخ، حتى ظهرت الفكرة الاصلاحية، فتحركت المشكلة الجزائرية، وقد اوتيت لسانا ينطق بها، وفكرة تنير لها الطريق1

فيما **محمد حربي** المحسوب من بين الذين يمشون الاصلاحيين كلية، لا يعدهم من الحركة الوطنية ويرى ان سعيهم في بعث اللغة العربية بانهم رفعوا عنها حواجز ليضعوا غيرها، والهدف لديهم من دعم اللغة العربية ليس مزاحمة الفرنسية بل اتخاذها حاجزا امام التاثيرات الاجنبية، ومنها حاولوا فرض ثقافة واحدة تتجاهل باقي الثقافات وباقي اللهجات المحلية وانغلاقهم اعاق انفتاح المجتمع الجزائري.2

ويصف **لشرف** وجهة نظر الجمعية لواقع الجزائر بالأحادية والقصور، ويصل الى اتهام العلماء صراحة "بخيانة مبادئ ابن باديس بعد الاستقلال3، وبانها ارادت من الحركة الوطنية مرتكزا لها لفرض هيمنتها ويستمر في استقرائه هذا ليصل الى استبعاد الجمعية من حركة التحرير الوطني لعجزها عن استبعاد المضامين الثورية، تلهت بالمسائل "الفكرية" على حساب الصراع الاجتماعي4، وتحولها بفعل الاصول الاجتماعية لاعضائها وعلاقاتهم مع المشرق لاى "طبقة" تتلهى بمسائل فكرية، تفرق شمل المجتمع اكثر مما تجمعه.5

ومن وجهة نظر دارسي التاريخ السياسي الجزائري نجد **عمار بوحوش** يعدهم حركة سياسية ذات قاعدة شعبية لا مثيل لها في تاريخ الجزائر"، كما يصفها بانها حركة سياسة تحمل رسالة ثقافية وعلمية اجتماعية تهدف الى حماية التراث الوطني من الذوبان في الفرنسة، وبعث الروح الوطنية6

02-03- المثقفون العربون : مداخل النقد والانتقاص

ينتقد المثقفين المعربين على الصعيد الثقافي والفكري، السياسي، الاجتماعي، كما عبرت الانتقادات المراحل التاريخية بين ما قبل الاستقلال الى مراحل بناء الدولة الوطنية.

أ- المثقفون المعربون والسياسة : المآخذ والردود

يؤخذ على المعربين في الجانب السياسي اكثر منه في الجانب الثقافي، كما يؤخذ على المفرنسين في الجانب الثقافي اكثر منه على الجانب السياسي، ورغم الارتباط بين النسقين سواء اثناء الاحتلال او بعده مع الاختلافات في الظروف والمستويات، الا ان مداخل النقد من خلال هذه الجوانب تتوسع وتضيق حسب مسارات تمس فترات حاسمة في العلاقة بين المثقفين انفسهم وتجاذباتهم من جهة وبين المثقفين الجزائريين كل في شطره الخاص دون تواصل وعلاقاتهم مع السياسي..

في عمله القيّم " الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي " يُهمل **علي مراد** دور البيئة الحضارية الحاضنة والموجهة لانشطة الحركة الإصلاحية، حين حمّلها مسؤولية القصور في بعض المجالات، لارتباط النجاح فيها بعوامل خارجة عن ارادتها[7]

1مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص.22.

2 محمد حربي، سنوات المخاض، المرجع السابق، ص.103 ص.125.

3 مصطفى لشرف، الامة والمجتمع، المرجع السابق، ص. 165.

4المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص. 225.

5فكروني الزاوي، المثقف الجزائري في تصور المثقف الجزائري، المرجع السابق، ص.88.

6عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، من البداية ولغاية 1962، المرجع السابق، ص.244.

- " ويعتبرها خلافا لحركة الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري التي "كان يلعب زعمائها من اجل الحصول على مقاعد سياسية في المجالس المنتخبة محليا والدخول في حوارات مع السلطات،

7بشير بلاح، الدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص. ص..404-405.

وفي الضفة الاخرى (واغلبهم من اليساريين والمفرنسين و بعض الوطنيين...)، نجد من ينتقد الحركة الاصلاحية وبدرجات متفاوتة تصل حتى اتهامها بعرقلة الحركة الاستقلالية ومن يعتبرها مجرد رافد ثقافي ثانوي للحركة الوطنية**1** (محمد حربي، محفوظ قداش، مصطفى لشرف، زهير احدادن، حسين رمعون...الخ)

فمن بين الانتقادات الموجهة للمعربين ومنهجهم في بداياتهم انهم تحاشوا الخوض في السياسة وانغراسهم في الميدان الاجتماعي والثقافي ابان الاحتلال لفرنسي- واستمر نهجهم بعد الاستقلال،**2**ولعل الراي القائل بابتعادهم عن السياسة هو المدعم براي المؤرخ الفرنسي- **روبير آجرون** القائل بان المفرنسون اكثر اهتماما بتحسين وضعهم السياسي، واولوية السياسة ميزة ميزتهم باستمرار في الوقت الذي كان المعربين والمصلحين "الدينيين" يعلنوا فيه اولوية العناية لاعادة الاسلام الى صفائه الاول.**3** ومنهم من يرجع بوادر عدم الاشتغال الاشتغال بالسياسة الى نصيحة **محمدعبده** اثناء زيارته للجزائر، والتي فُسرت على انها دعوة منه الى عدم الدخول في السياسة "مسالمة الحكومة وعدم الاشتغال بالسياسة".**4**

وتدعم من ينتقص من الفعل السياسي للمعربين بالانشطارية التي حدثت بين بعض المعربين انفسهم بخصوص الانشطة السياسية، والحساسية التي تثار عند ذكر السياسة، فبرز خلاف بين **الطيب العقبي** الذي قال انه رجل سياسية بالدرجة الاولى وسيبقى كذلك حتى يوم قيام الثورة، وبين **عبد الحميد بن باديس** الذي يمقت المشاحنات السياسية، انتهى بخروج بعض الاعضاء منهم **مولود الحافظي** وجماعته من الجماعة، مؤسسا جمعية اخرى اطلق اسم "جمعية علماء السنة الجزائريين".**5**

يرد الشيخ **محمد خير الدين** على المتهمين للجمعية بانها لم تنشط سياسيا، ومنطلقا من قانونها الاساسي الذي حرص فيه على تحاشي الفعل السياسي لتحقيق مبادئ الجمعية الاساسية والاولوية*، كما يبرز الشيخ في مذكراته العضوية السياسية للجمعية وارتباطاتها الخارجية مدعما رايه في ذلك بالفتوى التي اصدرتها الجمعية بخصوص بطلان امامة" **محمد بن عرفة**" السلطان المفروض على المغاربة واستمرار امامة السلطان **محمد بن يوسف** في المغرب الأقصى-،**6** متوافقا مع الحملة الاعلامية التي قادتها جريدة المنتقد التي لا لا يكاد يخلو عدد من اعدادها الثمانية عشر- من الاشارة الى القضية المغربية ومواقف الجمعية منها **7** ثم يعود الشيخ للتاكيد على ان الجمعية وان لم تكن حزبا سياسيا ولم تعمل في ميدان السياسة الحزبية خلال فترة

1بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.407.

2بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع نفسه، ص.ص.387-388.

3نور الدين لبيو، اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الاولى، مارس 2015، ص.103.

4الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.129-130.

5عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، من البداية ولغاية 1962 المرجع السابق، ص.250.

- "رغم ان البعض يبدرس خروج الحافظي وجماعته من باب الاختلافات بين الاعضاء المؤسسين، وعنف بعض هؤلاء المؤسسين ضد الاعضاء الاخرين من شيوخ الصوفية ووصفهم باوصاف لا تليق بهم، مما حدا بالحافظي وجماعته الى الخروج عن الجمعية.

6مذكرات الشيخ محمد خير الدين، الجزء الأول، مطبعة دحلب، الجزائر، 1985، ص ص300-310. ص.341-347.

- " ويقول الشيخ في مذكراته:" صحيح ان عبد الحميد بن باديس حرص على ابعاد الجمعية عن كل ما من شانه ان يجعلها حزبا سياسيا او يصبغ نشاطها بطابع سياسي، وان كان الهدف الذي كانت تسعى اليه هو الاستقلال، لكنها لم تعلن عن ذلك صراحة ايمانا بمبدئين، **اولهما** تحاشي بطش الفرنسيين خاصة في بداياتها وقبل ان يشتد ساعد الجمعية، **وثانيها** هو بناء الدعامة الوطنية الاصيلة بالعودة الى الشخصية الجزائرية وبعدها يأتي الاستقلال الذي يقوم على اعمدة متينة الاركان."

7 مولود قسرين، البعد المغاربي في اهتمامات وانشغال النخب الجزائرية في مطلع القرن العشرين، "النخبة المغربية الاسلامية نموذجا"، مجلة دراسات، الجزائر، المجلد 14، العدد الاول، 2023، ص.164.

التأسيس، الا انها عملت في ميدان السياسة العامة التي هدفت الى توعية الامة وتكوين المواطن الصالح وتبصيره بحقوقه في الحرية والاستقلال، وبذلك يعرف السياسة لدى رجال الجمعية هي التفكير والعمل والتضحية والتفاني في الصالح العام ةليس التشدق بالكلام**1**

وبالعودة الى القانون الاساسي للجمعية، نجد انه اخذ موضوع السياسي الزخم الكبير فيه اثناء اثرائه، وفيه تم التأكيد "صراحة" على الطابع غير السياسي للجمعية، الا ان جميع الاصلاحيين لم يكونوا يشعرون بانهم ملزمون بإغفال الشأن السياسي، ومنهم من تعصب في مواقفه في هذا الشأن كامثال"**الطيب العقبي**""**2**

وفي مواجهة القانون التاسيسي للجمعية الذي يحمل ابتعادها عن الشؤون السياسية، والتعقيب على اراء علمائها حول الانشطة السياسية ومنهم ابن باديس الذي تبرأ باسم الجمعية من كل صبغة سياسية، كان سبيل المؤيدين لها ولخطابها الاستناد الى ممارستها التقية ازاء الادارة الاستعمارية، في مخطط ذكي ومرن، مع التأكيد في كل الحالات على الوطنية العربية والاسلامية في مواقف سياسية صريحة وواضحة**3** فالسياسة فالسياسة في نظر العلماء حسب **عمار طالبي** هي التفكير والعمل والتضحية.**4**

كما تدعم الرأي الشائع للمعربين باعلان بعض المعربين انفسهم صراحة معاداتهم للسياسة والسياسيين"في فترة من فترات" جاعلين من واجباتهم الاصلاح، مثل الصحفي **عمر بن قدور** الذي اعلن في جريدتيه الفاروق والصدّيق" ان غاية كتاباته الصحفية دينية تربوية واجتماعية ولا علاقة لها بالسياسة دعايا الله الى النجاة من شر السياسة المستطير.**5**

والحقيقة هي انه يجب العودة الى المرحلة التاريخية وقراءتها قراءة حينية من جهة ومن جهة اخرى فلسفة المقاومة في وقت ان الاستعمار لم يترك منفذا ينفذ منه الى هذا جسم هذا الشعب المكلوم الا وطرقه، وله في ذلك اذناب طوع امره، ومن جملة هذه الشرور الجهل مرض تاخذ فرنسا على عاتقها حمايته

---

1 مذكرات الشيخ محمد خير الدين، الجزء الأول، المرجع السابق، ص ص300-310. ص.341-347.

- " الفتوى صادرة عن لجنة الافتاء وباسم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وتحمل امضاء محمد خير الدين بصفته نائب الرئيس بتاريخ 13 ذي الحجة 1373هـ، كما عدّد الشيخ محمد خير الدين في مذكرات عينة وامثلة من مواقف الجمعية وما تحمله سياسيا منها:

- رفض الجمعية ارسال برقية تأييد لفرنسا سنة 1938 وسنة 1939 عند قيام الحرب العالمية الاولى، في الوقت الذي تسابقت فيه الهيئات والاحزاب والمنظمات في ذلك استجابة لمطالب السلطة.

- رفضها لمطالب الوالي العام بالجزائر عندما اراد التدخل في اختيار رئيس للجمعية بعد وفاة رئيسها المؤسس ابن باديس،

- التأكيد على عدم استطاعة اي كان اثبات او القول بان احد من رجال الجمعية تعاون مع المستعمر او تجسس لحسابه او هادنه،

- الاستمرار في التأكيد على ان الجزائر امة بكيانها ومعالمها وتاريخيا في الوقت الذي كان النداء فيه امرا خطيرا،

2علي مزاد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، المرجع السابق، 150.

- " صرح **الطيب العقبي** بهذا الخصوص بالقول انه:" منذ بداية الحرب العالمية "الاولى" وانا اعتزل السياسة وساظل اعتزلها الى يوم يبعثون"، صحيفة الشهاب، العدد الثامن، بتاريخ 31 ديسمبر 1925. ولم يستطل العقبي عن عزوفه عن السياسي اللامشروط وظل الى النهاية يمثل في صلب الحركة الاصلاحية الجزائرية النزعة الشرسة المعارضة لكل مبادرة سياسية.

3 عبد العزيز موهوبي، رجال الإصلاح والطرق الصوفية في الجزائر، (1931-1954)، رسالة ماجستير، تخصص تاريخ حديث ومعاصر، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة ابي القاسم سعد الله، الجزائر 2، 2011-2012، ص ص.42-44.

4 عمار طالبي (اعداد وتصنيف)، اثار ابن باديس، الجزء الاول، المجلد الثاني، مقالات اجتماعية تربوية اخلاقية دينية سياسية، المرجع السابق، ص.569.

5 مولود قرين، القضايا السياسية في اهتمامات النخبة الاصلاحية الجزائرية في مطلع القرن العشرين "عمر بن قدور الجزائري انموذجا، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، جامعة الوادي، الجزائر، المجلد الرابع، العدد الخامس، ص. 111.

- " (جريدة الفاروق اصدر عمر بن قدور الجزائري عددها الاول يوم 28 فيفري 1913، صودرت سنة 1915 ثم عادت سنة 1920 لتتوقف نهائيا سنة 1921 بعد صدور 96 عدد منها، اما جريدة الصديق فقد ظهر العدد الاول منها يوم الجمعة 12 اوت 1920 وتوقفت عن الصدور نهائيا سنة 1922.)

وتقوم على ان ترعرعه بين افراد الامة وطبقاتها.**1** وهذا ما جعل من الحركة الإصلاحية تنهمك في تعقيدات الواقع الثقافي والاجتماعي الجزائري ومن هنا كان انخراطها في السياسة، وحيث كانوا في صراع ثقافي مس ويمس مستقبل الجزائر السياسي في ظل هيمنة ثقافية فرنسية استعمارية لا ترضى بغير السيادة الكاملة، ما ادى بالاصلاحيين الى التأكيد على خصوصيات الشعب الجزائري**2** ثم ان التبرير بالطابع الديني – الاصلاحي يحول بين النشاط السياسي تبرير غير موقف ذلك ان هذا الطابع هو "اساس استعادة الوعي والهوية اللذين لا يكون للعمل السياسي الثوري منبع ومحل ومعنى بدونهما"، ثم كيف يمكن لنا التحدث عن الاصلاح في الاسلام مجردا عن معنى الدولة، فالجمعية اصلاحية شاملة بما في ذلك السياسة**3**، بل ان رجالها كانت لهم رؤى اعمق واوسع واشمل حين اسسوا جمعية شاملة بدلا من حزب سياسي باعتبار ان الحيز الذي تتحرك فيه الجمعية يكون اوسع واشمل من نطاق الحزب.**4** فكان بذلك الثقافي الموجِ المؤدي الى فتق باب السياسي، عبر اولوية التعليم في اولوية يدعمها الشيخ **الابراهيمي** الذي يسميه **محمد عمارة** بـ الإمام في مدرسة الائمة، المعترف باستاذية الافغاني ومحمد عبده في تحديد معالم المنهاج الاصلاحي الذي يجعل الاولوية فيه للتعليم**5**

والحقيقة الثانية والثابتة هي ان ابن باديس "الرجل" كان سياسيا بطبعه، لكن الممارسة السياسية في عمله كانت ممزوجة بأعمال اخرى**6** ذلك فانه اكثر من داعية ديني او واعظ اخلاقي، فهو المقدس للروابط الوطنية والعروبة والمكافح من اجل احياء الشخصية العربية للجزائر وانقاضها، لاجل ذلك كان لا يتردد في التعاطي مع الاطراف السياسية التي يمكن ان تشاركه هدفه، بل وخوض السياسة مع تجاوز اطار رسمه او اضطر الى الالتزام به قبل ذلك، بيد انه لا يريد ان يكون سياسيا محترفا والمعركة الثقافية اولا كانت محور اهتماماته وسعيه، مع امتلاكه استراتيجية تفكيكية مع مرونة تكتيكية في الجمع بين الشدة في الدفاع عن قناعاته وهاجس تجميع اكثر ما يمكن من القوى والبحث عن مواطن الالتقاء والتوازن بينها والابتعاد بها عن مواطن المواجهات الداخلية الخاسرة... فكان بذلك شخصية استثنائية قبل ان يتحول بعد مماته الى اسطورة.**7**

كما دفعه لتأكيد مشاركة العلماء في السياسة والى الكتابة في مناسبات عديدة*، ثم واصل الى ان نجح في عقد اول مؤتمر اسلامي عام ضم الاحزاب والاتجاهات الفكرية الجزائرية**8** المؤتمر الذي يعتبره **عمار**

---

1 براهمة بلوزاع، نظرة على الجزائر بين 1947 و1962 من خلال كتابات الجزائريون في الصحافة التونسية، دار كوكب العلوم، الجزائر، الطبعة الاولى، 2015، ص.51.

2بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.ص.387-388.

3ابو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء الثالث،المرجع السابق، ص.88 وص.98.

4 احمد مريوش، دور جمعية العلماء المسلمين في الحركة الوطنية ما بين1931 و 1952، الرؤية، العدد الثاني، جوان 1996، ص.115.

5محمد عمارة، الشيخ البشير الابراهيمي، امام في مدرسة الائمة، دار السلام، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، د ت، 30-31

6عبد الكريم بوصفصاف، رواد النهضة والتجديد في الجزائر، 1889-1965، المرجع السابق، ص.39.

7عبد اللطيف الهرماسي، المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر، دراسة مقارنة من منظور علم الاجتماع التاريخي، المركز العربي للأبحاث والدراسة السياسات، اللوحة-بيروت، قطر- لبنان، الطبعة الأولى، جويلية 2018، ص.234.

8 مازن صلاح مطبقاني، عبد الحميد بن باديس العالم الرباني والزعيم السياسي، دار القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، 1999، ص.ص. 86-87.

- وفي هذا كتب ***عبد الحميد بن باديس*** في الصراط السوي، العدد 15، بتاريخ 25 ديسمبر 1933: " ...ثم ما هذا العيب الذي يعاب به العلماء المسلمون اذا شاركوا في السياسة؟ فهل خلت المجالس النيابية الكبرى والصغرى من رجالات الديانات الأخرى؟ وهل كانت الأكاديمية الفرنسية خالية من اثار الوزير القسيس رشليو؟ اقبيجوز الشيء ويحسن اذا كان هناك ويحرم ويقبح اذا كان من هنا؟ كلا لا عيب ولا ملامة والفا لكل امرئ ما اختار ومدح وذم على حسب سلوكه في اختياره".

بوحوش الحدث السياسي الاكبر في تاريخ الجمعية خلال عهد بن باديس**1** وحذا حذو بن باديس اخرين من العلماء في تفنيد الاتهامات الموجهة للاصلاحيين والجمعية على الخصوص، وفي هذا الإطار كان رد بعضهم قاسيا مثل ما جاء على لسان **مبارك بن محمد الميلي.2**

وسياسة ايضا هي تلك السياسة التي اتبعت في تجنيب الجمعية نقمة السلطات الفرنسية بالعمل ضمن اطارين الاول للجمعية والاخر بكونهم جزائريين يحق لهم ممارسة جميع النشاطات السياسية، وخاطب بن باديس الحكومة الفرنسية بباريس والادارة الفرنسية بالجزائر في قضايا الامة الجزائرية ولعل ابلغ خطاب ذلك الذي وجهه تحت عنوان:" ليس الخبز كل ما نريد من فرنسا" مطالبا بالحقوق العلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية باعتبارها كلها من الضروريات .**3** في ابراز للدوافع الاخرى لتاسيس الجمعية المتمثلة في الوقوف في وجه بعض المفرنسين "لغة وثقافة" المتنكرة لقيم الامة الجزائرية المستمدة من الإسلام. **4**

ومن ثمة أليست المقاومة بنشر التعليم وربطهم بلغتهم وفكرهم وتاريخهم وعقيدتهم سياسة؟ كما وان المطالبة بالحقوق والواجبات مطالب سياسية ظاهرا وباطنا، ثم ان ارتباط الجزائر بفرنسا في حينه أمر واقع مع وجوب العمل عل فكه في الوقت الذي كان عند المثقفين المفرنسين يعتبرونه ارتباطا ضروريا، ثم ان الاصلاحيون لم يتجهوا للسياسة بالصفة الكلية، قناعة منهم بعدم الجدوى من العمل السياسي وفق الاطر المحددة فرنسيا فهي بهذه الصورة غير مجدية، في ظل كذلك عدم جدوى العمل في ظل قوانين الاندجينا التي تحصي على الجزائري انفاسه فما بالك بافعاله.**5**

ثم ان انخراط المثقفين المعربين في صراع مع الاستعمار ومقوماته عبر أساليب التربية والتعليم والدين افضى- على نشاطها الاجتماعي في النهاية طابعا سياسيا بالمعنى الذي يشير الى التموقع في المجال العام، في ظل نظام استعماري لا يقوى على وجود أكثر من نظام "داخله"، ومن هنا كانوا تنظيما منافيا للوجود الفرنسي وما انفكوا يستعيدون سلطتهم من صراعهم ومقاومتهم للسلطة الاستعمارية.**6**

والقول بالمطلق ان المثقفين المعربين اهملوا الجانب السياسي فيه الكثير من المغالطات، والدفع بعدم ممارسة السياسة من طرف المعربين يدفع الى التساؤل عن ماهية العلاقة بالاحزاب السياسية خلال النضال

- وفي ***جريدة البصائر***، العدد 71 بتاريخ 18 جوان 1937: " وكلامنا اليوم عن العلم والسياسة، فلابد لنا من الجمع بينهما، ولا ينبغي العلم الا اذا نهضت السياسة بجد"كلمة بمناسبة زيارته لتونس القاها في الجمعية الطلبة الجزائريين بتونس وال معية الوداعية الجزائرية بتونس، جوان 1937. (نقلا عن مازن صلاح مطبقاني، عبد الحميد بن باديس العالم الرباني والزعيم السياسي، المرجع السابق، ص.ص 86-88)

1عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، من البداية ولغاية 1962، المرجع السابق، ص.259.

- " عندما دعا بن باديس يوم 15 ماي 1936 زعيم "فدرالية المنتخبين المسلمين" الدكتور بن جلول الى عقد مؤتمر اسلامي ومناقشة الاصلاحات السياسية في الجزائر، وبذلك فان بوحوش يعتبرها قد تحولت الى حزب سياسي وهدفها خلق "جبهة اسلامية"

2عبد الحميد زوزو، تاريخ الاستعمار والتحرر في إفريقيا واسيا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009، ص. 106.

- جاء ذلك في مقال **لمبارك الميلي** نشره في البصائر بتاريخ 30 افريل 1937، بعنوان "جمعية العلماء والوطنية"، وقعه بصفته أمين مال الجمعية، ورئيس الجمعية الدينية بميلة. **وفيه يقول:**" لا نعلم في وطن الجزائر جمعية اقدم خطة واوضح غاية واصرح لهجة "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين"، ثم لا نعلم في الوطن جمعية غيرها لقيته من معاكسات الادارات واخلاقات بعض الاحزاب وايهامات غلاة الاستعمار."

3مازن صلاح مطبقاني، عبد الحميد بن باديس العالم الرباني والزعيم السياسي، المرجع السابق، ص.ص. 95-96.

4عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، من البداية ولغاية 1962، المرجع السابق، ص.246.

5وفاء بالصفصاف، التكوين الاجتماعي والثقافي والوطني لابرز قادة الحركة الوطنية الجزائرية، الشيخ عبد الحميد بن باديس، احمد مصالي الحاج، فرحات عباس، عمار اوزقان نموذجا، المرجع السابق، ص.246.

6نور الدين ثنيو، اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.22.

السياسي قبل الثورة؟ اليست اعمالا سياسية؟ فحتى الحزب الشيوعي الجزائري شمل المعربين وكان للاصلاحيين علاقات عمل بل وصلت حد التعاون والتنسيق*.1

كما ان الحكم بالجمع وعلى الجميع فيه الكثير من التعميم المفضي الى المغالطات، فالمعربين والاصلاحية ومع الاقرار انها ركزت على الجوانب الثقافية والدينية بالعودة الى المنابع الاصيلة الا انمصادرها الفكرية متعددة، اوصلتهم الى ضرورة اصلاح المجتمع من الداخل بالوسائل السلمية2 مع الاخذ بعين الاعتبار الوجود الفرنسي- كحقيقة تاريخية وقانونية3 ولم يمنعهم ذلك من التصدي لفكرة اندماج الامة الجزائرية في الثقافة الفرنسية، كما لم يمنعهم الاسلوب السلمي والدعوة الاصلاحية من الترويج لفكرة الامة الجزائرية واصالتها ردا على دعاة الاندماج.4 وفي هذا الاطار واجه الإصلاحيين ثقافيا وسياسيا واعلاميا حملات وبرامج الاندماج الاندماج والتجنيس، وأعتبرت مدارسهم خلايا سياسية معادية للإدارة الاستعمارية، واعتبر الإسلام الذي يمارسه العلماء مدرسة حقيقية للوطنية5 وكانت ثلاثية "***الإسلام ديني-العربية لغتي-الجزائر لغتي***" مصدر خطر على الاستعمار ومنبع ثري للوطنية والتمسك بالجزائر الجزائرية، وتضمنت اناشيدهم ومنها نشيد "شعب الجزائر مسلم" خطة طريق ونهج لثورة الجزائريين في سبيل اذاقة نفوس الظالمين السم الممزوج بالرهب، 6

كما نتلمس في بعض الدعوات اعمال سياسية في فترة مبكرة، مثل حركات المقاطعة، وتلك المتعلقة برفض الجنسية الجماعية للجزائريين*.7 وعرف تطور التفاعل السياسي للمثقفين المعربين طفرة كبيرة خلال فترة الحرب العالمية الثانية، بتراجع الثقافي مقابل بروز السياسي المطلبي، ومن ذلك مساهمتهم في تاسيس جبهة احباب البيان والحرية بتاريخ 14 مارس 1944...*8 وبعدها شهد العمل السياسي لدى المعربين رقي وتصاعد عبر مراحل، فتم توسيع الانشطة السياسية والثقافية الى بقية الدول المغاربية، وركز الاصلاحيون

1الشيخ المكي، مذكرات مناضل اوراسي، مساهمة في كتابة تاريخ حركة التحرر الوطني، مطبعة الكتاب، الجزائر، سبتمبر 1986، ص.ص.139-140.

- * ومنها ما كان في قضية اعتقال الشيخ العقبي وصديقه عباس التركي بتهمة اغتيال الشيخ كحول مفتي الجزائر انذاك، وما تبع ذلك الاعتقال من محاولة السلطات الفرنسية تعميم القمع الشرس على القوى الوطنية كافة وتشريد الكثير من جمعية العلماء ولولا مواقف الحزب الشيوعي الجريئة" لتمكنت فرنسا من توجيه اقصى الضربات لمجموع القوى الوطنية والاجتماعية عامة في الجزائر

2شوقي خروبي، الثقافة السياسية ومسألة العنف السياسي، دراسة مقارنة بين التيارين الديمقراطي والإسلامي، رسالة ماجيستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران، الجزائر، 2008-2009، ص.24.

3 ابو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء الثالث، المرجع السابق، ص.84.

4شوقي خروبي، الثقافة السياسية ومسألة العنف السياسي، دراسة مقارنة بين التيارين الديمقراطي والإسلامي، المرجع السابق، ص.27.

5 ابو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، الجزء الثالث، المرجع السابق، ص.101.

6بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الأسطوغرافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.390.

7عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، من البداية ولغاية 1962 المرجع السابق، ص.252.

- * كما نشرت بعض جرائد الجمعية مقالات سياسية مثل المقال المنشور في الشهاب الذي يعتبر الحصول على الجنسية جريمة نكراء

8 بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الأسطوغرافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع نفسه، ص.390.

- * وتنسيقهم مع مناضلي حزب الشعب وما تبعها بعد مجازر الثامن ماي 1945 من موجة تقتيل و اعتقالات مست الاصلاحيين والاستقلاليين على السواء، كما تمت الدعوة الى مقاطعة الانتخابات (البلدية ثم الولائية ثم المجلس التاسيسي ـ 1945) كما تبدد العلماء بالقانون الاساسي للجزائر 1947، وانفتحو على حركات التحرر والحرية ومنها ما كانت في الخارج كلجنة تحرير المغرب العربي بقيادة عبد الكريم الخطابي بالقاهرة، كما شركوا في انشاء الجبهة الجزائرية للدفاع عن الحرية واحتزامها في 05 اوت 1951.

منهم في الفترة التي سبقت الثورة التحريرية على الانشطة التعليمية والثقافية والسياسية خاصة مع دول المشرق العربي.1

ولعل ما يدلل على هذا النشاط السياسي "تحذير" **شارل روبير اجيرون** على التأثير الجوهري في تكون وتوسع الحركة الوطنية ونمو الوطنية السياسية، مع وصفه للاصلاحيين بالمهمومين اولا بخدمة الثقافة والمدافعين عن فلسطين والعروبة وعن الوحدة العربية والمغاربية، مع انتقاده لهم باعتبارهم رجعيين من الناحية الاجتماعية باعتبارهم سليلي البرجوازية الجزائرية القديمة، التواقة الى الدولة الاسلامية المثالية، التي يتولى قيادتها الفقهاء2.

ثم ان محمة المثقفين المعربين في الحقبة الاستعمارية صعبة وغير المتكافأة مع الظروف والاطراف الاخرى، وصعوبة التفرغ التام للقيام بادوارهم الرئيسية في مقابل قوة الاغراءات ترك تأثيرهم الاعظم يكون معنويا ومؤثرا حاسما في تطور تطلعات الشعب الجزائري وتطوره الاخلاقي والديني والاجتماعي3

ثم ومع الثورة والانضواء تحت وفي ظل هدف الاستقلال، كان الاصطدام بسياسة الازاحة المعتمدة من طرف العسكري، وانقلبت التهمة من التفريط في السياسة الى الافراط والتوجس من استئثار المثقف المعرب في السياسة مما يهدد "الثورة" حسب قناعات او مشاريع العسكري، هذا التوجس الذي مرره المعرب مقابل الاجاع على الاستقلال.

ب- المثقفون المعربون والثورة:

الريب والشك سمة كل ثوري سياسي وعسكري، مسموح بها بداية على باب التوجس من كل غريب غير موثوق به، سمة برزت في بدايات الثورة واستمرت اثنائها، ولم تتوقف بالاستقلال، وبقي المثقف في كل تصنيفاته محل اتهام وريب، ولعل ابرز مداخل الانتقاص هو القول انه في "الوقت الذي كانت النواة الوطنية الاولى تناقش مسالة الاستقلال كان هم المثقفين عامة هو المجادلة والمناقشة حول مكانة الجزائر ضمن الامبراطورية الفرنسية، وكان ينبغي عليهم ان يسبقوا الاحداث لكونهم مثقفين، ولكن لم يحصل ذلك، لقد طال تاخرهم عن الاحداث، وتميزوا بالذيلية حتى كسحتهم الاحداث المهمة وقُضي عليهم كانتلجنسيا، نتيجة تطور تيار الوطنية والقومية الحديثة4 كما يشهد **احمد توفيق المدني** في مذكراته، انهم لم يشاركوا فعليا في الاعداد لثورة الفاتح نوفمبر 1954، لكن بعض قادت الاصلاحيين كانوا على علم بانها ستقع، وكانوا على استعداد لتأييد حركة التحرير الكبرى بالجزائر منذ البداية.5 ويعتبر **علي الكنز** مسيرة المثقفين

1عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، من البداية ولغاية 1962، المرجع السابق، ص.271.

- " وكان تاريخ فيفري 1952 مميزا في مسار الجمعية وجريدة البصائر، حيث تم تعيين احمد توفيق المدني امينا عاما للجمعية وخلال فترته شهدت البصائر مرحلة كانت فيها تراسا يهيء طريق الحرية والتقدم في الجزائر، وقبل هذا التاريخ خروج البشير الابراهيمي خارج الجزائر مما اتاح له فرص اكبر وحرية اوسع. وهنا يذكر محمد فاضل الجمالي، انه التقى بالابراهيمي بباريس خريف 1951 وطلب منه هذا الاخير ان يثير قضية الجزائر في الامم المتحدة، (يومها كان الجمالي ممثلا للعراق ونائبا لرئيس الجمعية العامة للامم المتحدة). كما يذكر الجمالي ان الابراهيمي حضر حفل احتفال ليبيا باستقلالها سنة 1951 بباريس والقى خطابا قال فيه ان الجزائر ستقوم قريبا بما يدهشكم من تضحيات وبطولات في سبيل نيل استقلالها وابراز شخصيتها الاسلامية.

2 بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.ص.395-396.

3 علي مراد الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، المرجع السابق، ص.370-378.

4علي الكنز، معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر، المرجع السابق، ص. 72.

5 احمد توفيق المدني، حياة كفاح، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص.400-402.

الجزائـريين بالحركـة الوطنيـة هامشـية وذليليـة، ولا يمكـن اعتبـارهم "رفقـاء طريـق" اذا مـا قورنـوا بالثوريين الوطنيين، كما ان الثورية الجزائرية نشأت وترعرت عمليا من دون مشاركة المثقفين.

فـأتهم العلمـاء بالتـاخر في الانضـمام الى الثـورة، ورغم ثبـوت مباركـة **الفضـيل الـورتلاني** للثـورة في بيـان له واصـفا الموقـف والثـوار بيـوم الحيـاة او المـمات البقـاء او الفنـاء"،**1** واعتـبرت هـذه البيـانات الرسميـة المسـاندة للثـورة مـاهي الى قـرارات شـكلية "كاشـفة" مؤكـدة مـا حصـل في ارض الواقـع، ذلك انـه مـن الناحيـة العمليـة والفعليـة يوجـد مئـات مـن منتسـبي الجمعيـة ومـن المثقفـين المعـربين الذيـن انظمـوا الى جـيش وجبهـة التحريـر، ويـدلل **عـمار بوحـوش** عـلى انـه مـن نتـائج هـذا الدعم قيـام منظمـة اليـد الحمـراء "الارهابيـة الفرنسـية" باغتيـال **الشـيخ العـربي التبسي**ـ سـنة 1956 وفي ظـروف غامضة.**2**

ويناقض **محمـد حـربي** منتقـدي المثقـف عـبر ولـوج تهمـة التـاخر في الالتحـاق بالثـورة، مؤكـدا ان الثـورة وطنيـة جزائريـة حملتهـا حركـة واسـعة مـن مختلـف الفئـات الايديولوجيـة مـن دون بـرنامج سـياسي محـدد، فـيما يـرى **محمـد صـابور** ان المـثقفن الجزائـريين انظمـوا الى الثـورة بحـماس درامي مبـدين نوعـا مـن الحيـاء، حيـاء التقـى مـع تاسـيس منطـق يتعـارض مـع الفكـر حسـب مـا دعـاه **عيسى ـ قـادري**، منطـق تحـول فيـه المثقفـون الى شـبه اجهـزة وموظفـون في نظـام الهيمنـة، كان له التـاثير علـيهم اثنـاء الثورة وبعد الاستقلال **3**

وتعـدى السـجال حـتى الى داخـل صـفوف المثقفـين، وانتقـل فـيما بـين السـياسي السـلطوي والمثقفـين حـول المثقفـين واتهـامهم بالتـاخر في الالحـاق بالثـورة، فكانـت الاراء الـتي حملـت صـدامات، وفي هـذا يـورده **عبـد المـلك مـرتاض** خـلال الجلسـة الافتتاحيـة لملتقـى المثقفـين والثـورة**4** مـن ان السـجالات في هـذا الاطـار لخصـتها ثـلاث (03) جلسـات، ثـلاث (03) مـداخلات، ثـلاث (03) قـراءات ادبيـة"، وثـلاث (03) اتهامـات، كان بطـل الجلسـة الاولى **مفـدي زكـريا**، حيـث اسـتمر النقـاش طـويلا وطرحـت مسـألة مـن الذي ادخـل مفـدي السـجن الاسـتعماري: شـعره ام نضـاله؟ وبقـي البـاب مفتوحـا، امـا بطـل الجلسـة الثانيـة فـكان **مولـود معمـري** طرحـت مسـالة ولائـه وانتمائـه وانضـمامه للثـورة مـع ارتفـاع الاصـابع لتتهمـه بالخيانـة، فـيما تقـاسم بطـولة الجلسـة الثالثـة ثلاثـة وهم الطاهر وطار وعبد الحميد بن هدوقة ورشيد بوجدرة في استمرارية تحاكم شخصيات**5**

ج- العقدة المشرقية :

1خليـل كـمال، دور الشـيخ الفضـيل الـورتلاني في التعريـف بالقضـية الجزائريـة بالخـارج، مـداخلة ضمـن الملتقـى الدولي الثالـث حـول الشـيخ العلامـة الفضـيل الـورتلاني، تحـت شـعار "الاصـلاح والتغيـير في فكـر الفضـيل الـورتلاني وعلـماء المنطقـة"، أيام 14، 15 و16 افريـل 2015، دار الثقافة هواري بومدين، سطيف وبلدية بني ورتلان، نشر "مديرية الثقافة لولاية سطيف، 2015، ص.16.

- " في بيـان اصـدره باعتبـاره منـدوبا عـن الجمعيـة بالقـاهرة يـوم 03 نـوفمبر 1954 ونشرـ في جنيـه بالصـحف المصـرية، اعقبـه بيـان اخـر اصدره الورتلاني برفقة الابراهيمي يوم 15 نوفمبر 1954

2عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، من البداية ولغاية 1962، المرجع السابق، ص.278.

3آسية قجالي، الاعلام والعنف السياسي، مركز الكتاب الاكاديمي، عمان، الاردن، 2015، ص.109.

4 ملتقى المثقفين والثورة، اتحاد الكتاب والصحافيين والمترجمين الجزائريين، الجزائر، يومي 02 و03 جويلية 1986.

5 بلقـاسم بـن عبـد الله، الادب الجزائـري وملحمـة الثـورة، تصـدير ابـو القـاسم سـعد الله، منشـورات الحضـارة، الجزائـر، طبعـة وزارة الثقافة، 2012، ص.115-117.

- " ثـلاث جلسـات وثـلاث مـداخلات لـكل مـن يحيى الشـيخ صـالح مـن جامعـة قسـنطينة، ضـايف عكاشـة مـن جامعـة تلمسـان، وبشـير بويجرة محمد من جامعة وهران، وثلاث قراءات ادبية لكل من عمار بلحسن، محمد مرتاض ومصطفى الغماري.

لا تستثنى الجزائر من العقدة المشرقية، فترى فيها كما ترى في تونس والمغرب الأقصى مجرد "كم الثوب" و"ذيل الطائر" وهذا توصيف أشيه عن المشارقة للمغرب العربي منذ العصر الأندلسي فالاستعلاء المشرقي والمركزية المشرقية ظلت تعمل بمقتضى مقولة **الصاحب ابن عباد** "بضاعتنا ردت إلينا" وسقط المغاربة عامة في فخ هذا الاستعلاء وجعلوا كل همهم تقليد المشرق حتى ينالوا الرفعة الأدبية والثقافية مثلا، ولهذا لا نستغرب الوصف القاسي الذي وصف به الجزائر أمير الشعراء **أحمد شوقي** إبان زيارته للجزائر للاستشفاء عام 1904 وقد قال فيها – أي الجزائر- عقب عودته إلى مصر: "لا عيب فيها سوى أنها قد مُسخت مسخًا وقد عهدت مساح الأحذية يستنكف النطق بالعربية ويرد بالفرنسية"وقد أغاظ هذا التوصيف الجزائريين حتى إن **ابن باديس** فرد عليه إبان تأسيس جمعية العلماء المسلمين*1.

هذه العقدة وان كانت ذات منشأ خارجي الا ان توظيفها في كيل الانتقادات للمثقف المعرب لها وزن في توجيه دفة التنازعية، فالتشريق عند المعرب يقابلها تهمة التغريب لدى المفرنس، والشطرين رغم ما يجمعهما تفرقا ان كان ان يجتمعا، وبدلا ان يكونا ضفتين للجزائر الواحدة، تنازعا على النهر الواحد الذي يجمعها.

د- في الأحادية اللغوية :

كذلك من بين مداخل انتقاد المثقفون المعربين الانطواء والاحادية اللغوية2 احادية لغوية كنتيجة واستمرارية لردة الفعل الانغلاقية التي واجه بها المثقفين التقليديين الدخول الفرنسي في مقاومة ثقافية سلبية، فانعكست على انكفاء لغوي ابعدهم عن الانفتاح على اللغة الفرنسية التي اخذت مكانها كلغة "دولة" مما جعل المعربين أحادي اللغة يتراجعون مقابل من يتقنون لغة الاخر، لغة التخاطب والتعامل، لغة الدنيا والحياة، لغة العمل والولوج الى دواليب الادارة والتقرب من السلطة، مقابل خطاب وسياسة القائمة على اعتبار اللغة العربية لغة الشعر والاخرة، لغة التاخر الثقافي والمهني والبعد عن مراكز السلطة عدا السلطة الدينية.

وعدت الاحادية اللغوية نقيصة، ذلك انهم عدوا من بين غير القابلين للاندماج فهم يتكلمون لغة واحدة، ويدينون بدين واحد، ولهم ماض مشترك، ويحرصون على التمسك به.3

نقيصة وان كانت في بدايتها أتكئ عليها لاعتبارات كثيرة لا تخرج عن نطاق الاستغلال الحيني للظروف والقوى الفاعلة، الا انها ومع كل ذلك كانت محل بناء وعي يدفع الى تفادي هذه السلبية التي تضعف تاثيرهم خاصة على الشبيبة المتكونة في المدرسة الفرنسية مما دعاهم الى ضرورة اكتساب اللغة 4 وبذلك نشأت طفرة محسنة من المعربين من يتقنون لغة الامر الواقع

---

1 ابراهيم مشارة، حين يجد المثقف الاستعمار: سقطة طه حسين وتناقض مآركس، نقد وتنوير، غرناطة، اسبانيا، افريل 2021، ص.10.

- " وفي هذا الرد قال **بن باديس** "فاعجب لمن يستدل على حال أمة بكاملها بمساح الأحذية فيها فلو رأى شوقي حقلنا هذا من عالم الغيب لسكان له رأي آخر في الجزائر" وطمأنه بأن الهوية الوطنية واللغة العربية لا خوف عليهما مستقبلا ففي البلد نخبة صالحة ستضطلع بمهام الدفاع عن مقومات الشخصية الجزائرية برغم أنف الاستعمار وتأسيس جمعية العلماء خير برهان على ذلك.

2في برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص. 177.

3 نور الدين تنيو، اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.228.

4في برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع نفسه، ص. 177.

"الفرنسية" فكانوا معربين لغة وثقافة وفكرا ومكتسبين للغة الفرنسية، فكان احمد طالب الابراهيمي وغيره كثير.

03- المثقفون المفرنسون : القطيعة والتواصل.

تلقي أيديولوجية المثقفين الجزائريين الضوء على ماهية نشاطهم بكيفية أفضل، في افق مزج تلك الايديولوجية بين القطيعة والتواصل، فالقطيعة الأيديولوجية التي حدثت في سنوات 1936 الى 1943 كانت تمهيدا لتلك التي سوف تحدث فعليا سنة 1956، غير ان التواصل ظهر جليا في الوفاء للجماعة الأصلية والعودة الى الجذور الثقافية، وتواصل وتدعم فيما بعد خلال الثورة وصولا الى 1962 اين تمركز المثقفين في ضفة الباحثين عن الشرعية، مما جعلهم يعودون الى القطيعة بين احدى الضفتين، في مقابل تواصل مع الضفة الاخرى، في قطيعة وتواصل متواصلة ومحدثة عبر تواريخ ومحطات تاريخية وثقافية وسياسية متسلسلة.

03-01- المفرنسون : النشاة، التطور والمالات.

"المثقفون"، "النخبة"، " الشبان"، "المتطورون"...الخ كلها أسماء ترافقت في كثير من الكتابات والأدبيات المعاصرة داخل الهيطوغرافية الحاضرة، فقلما لوحظت مميزات إحدى الفئات وخصوصيات الأخرى داخل التعريفات العديدة بالنسبة لهذه المفاهيم.**1** وان لم يجمع على تسمية بعينها الا ان الاتفاق حاصل هو ان المثقفين المفرنسين هم من نتائج التعليم الاهلي في ظل السيطرة الاستعمارية، فئة مثقفة جزائرية ناطقة بالفرنسية تمتع بثقافة غير عربية اصطلح على تسمتها اسم " النخبة الجزائرية" او" المثقفين"، ساعدتهم الظروف للالتحاق بالمدارس الاهلية الفرنسية**2**، ففي البداية قصدت السلطات الاستعمارية خلق "نخب وسيطة" لتاطير جموع الاهالي وتبليغهم أوامرها، فرق من الاهالي جندوا فور الاحتلال ثم قدماء تلاميذ المدارس "العربية" الرسمية الثلاث التي تاسست رسميا سنة 1850" وساهمت هذه النخب المبرمجة وفق مهام مضبوطة في تكريس الهيمنة الاستعمارية من منطلق تفويض ضمني ليس الا.**3** هذه "الوسيطية" تميز عنها النخب العليا المتكونة من قدماء الطلبة وخريجي الجامعات الفرنسية بان هذه الاخير فئة مثقفة.

وبذلك تعد الحقبة الأخيرة من القرن التاسع عشر بداية حاسمة في عملية تشكيل الفضاء الثقافي في الجزائر باللغة الفرنسية، وتجلى ذلك عند رعيل هام من الجزائريين الذين درسوا في المدرسة الفرنسية، كما توسع ظهور هؤلاء الوافدين الجدد بعد ان اندمجوا في البناءات الاستعمارية، وحينئذ أصبحت الفرنسية عندهم هي لغة العمل والتخاطب، ممثلين لمدرسة الدمج الثقافي بنظام تربوي من تخطيط فرنسي- يعتمد على

1إبراهيم محديد، المثقفون الجزائريون في عمالة وهران، خلال الحقبة الكولونيالية الأولى 1850-1912، المرجع السابق، ص.26.

2 عزة الحسين، التعليم الأهلي الفرنسي في الجزائر (1850 – 1962)، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص التاريخ الحديث والمعاصر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة احمد دراية، أدرار، الجزائر، 2019- 2020، ص.148.

3في برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.15.

- " مثلت المدارس الثلاث التي انشئت بموجب المرسوم الصادر بتاريخ 1850/09/30 مشروع توغل في وسط حياة الجزائريين، تتحضر محاهما في اعداد موظفين في الشؤون الدينية والقضائية والادارية، يصير المتخرجين منها همزة الوصل بين المحتلين والمواطنين. عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.26.

- وكان منهم القضاة وعلماء الدين ومدرسو اللغة العربية ثم باقي المعلمون ضمن التعليم الخاص بالاهالي اي الذي يكونوا في مدارس ترشيح المعلمين في الجزائر منذ 1865 ثم بوزريعة منذ سنة 1887، واخيرا باقي سلك اعوان الصحة الذي تم انشاؤه سنة 1906.

- ومع ذلك ورغم التخطيط الاستشراقي العميق في انشاء هذه المدارس الا انها ورغم كل الهندسات كانت ولأدة للكثير من الجزائريين البيرة ومنهم المفكر مالك بن نبي الذي درس في تلك المنشأة بقسنطينة، وصدق فيما قصة سيدنا موسى عندما ولدت كانت امه تسكت بكاؤه خشية فرعون وعماله وفي المساء كان في بيت فرعون وفرعون نفسه يبحث له عن مرضعة ترضعه..وأبى كل المراضع...وكان حليب امه.

مدرسة لائكية غربية رافضة لمقومات الشخصية الوطنية وتحاول تكوين مثقف جزائري وفق أيديولوجية استعمارية رافضة للاعتراف بالطرف الجزائري.**1**

شبان جزائريين تم تعريفهم* بكونهم:" نخبة جزائرية تملكت بعمق في اللغة الفرنسية بترددها على مدارس العاصمة او غيرها...، كما درست الآداب واللغة الفرنسية"**2** وحاول تعريف احد اوائل هذا الصنف من المثقفين واحد افراده وهو **شريف بن حبيلس**** بانها ثريات الشبان الجزائريين المتخرجين من الجامعات الفرنسية، الذين تميزوا عن بقية المجتمع الجزائري واستحقوا ان يصنفوا ضمن زمرة الفئات المتحضرة الحقيقية مثلها مثل الفئات الأوربية بالجزائر، ويصفهم **فرحات عباس** انهم "نصف مثقفين وشبان رشيقين"، **3** بينما يقدم **ابو القاسم سعد الله** وصف **جون جوريس** *Jeon Jaures* بانهم أناس ضائعون بين الحضارة العربية والحضارة الأوربية**4**، و يرى فيهم **احمد طالب الإبراهيمي** ضحايا ظروف نشأتها خاصة داخل المدرسة الفرنسية فلم تنل بالقدر الكافي من ثقافتها الإسلامية مع عقيدة ترسخت لديهم ان تاريخ الجزائر بدأ مع دخول الفرنسيين**5** ، في موقف غير بعيد عن موقف **شكيب ارسلان** (1869-1946) حين وصفهم بأنهم يعودون على أبائهم وقد امتلأت أدمغتهم احتقاراً للمدنية الشرقية والثقافة الإسلامية ويهزؤون بآبائهم ويزدرون باهليهم ويجادلونهم في الدين، ذلك أن هؤلاء الآباء رموا بأكبادهم في حضن اوروبا بدون تفكر ولا تدبر، بينما كان

1احمد مريوش، الحركة الطلابية الجزائرية ودورها في القضية الوطنية وثورة التحرير 1954، المرجع السابق، ص.13.

2إبراهيم مهديد، المثقفون الجزائريون في عمالة وهران، خلال الحقبة الكولونيالية الأولى 1850-1912 المرجع السابق،ص.44.

- * من تعريف الأستاذ بمدرسة تلمسان الإسلامية ***أبو بكر عبد السلام بن شعيب***، ومقولته كانت بمناسبة مشاركته في أشغال المؤتمر العالمي لعلم الاجتماع، حول "مسالة اندماج اهالي المسلمين بالجزائر مع الفرنسيين" المنعقد ايام 06 و11 اوت 1900.

3 خالد بوهند، المرجع السابق، ص. 141.

- ** **الشريف بن حبيلس:**

- ولد الشريف بن حبيلس بضواحي مدينة قسنطينة في 25 ديسمبر 1885، أصوله الأسرية من عائلة جزائرية عريقة ومثقفة معروفة بالمنطقة، حيث تمكن من متابعة دراسته بالمدارس الفرنسية، وتلقى تعليمه أيضاً على يد أهم الشيوخ والمدرسين هناك من أمثال: عبد القادر المجاوي ومحمد المولود بن الموهوب، ثم انتقل إلى العاصمة لاستكمال المرحلة الجامعية، واختار دراسة تخصص الحقوق، وبعد إنهاء مساره الجامعي عين بسلك القضاء، ومارس مهنته متنقلاً بين عدة مدن كسطيف وغيرها، واعتبر أحد أنشط القضاة الجزائريين تكوينا وممارسة، لم يختلف بن حبيلس عن بني جيله من المثقفين ثقافة فرنسية "عصرية"، فقد كان يعيش على الطريقة الأوربية لاسيما في لباسه، وكان من الذين طالما انتبهوا إلى ضرورة محاكاة الأوربيين في نمط حياتهم، وطريقة تعاطيهم مع المناسبات الاجتماعية والثقافية المختلفة، ورغم ذلك لم نعرف تفاصيل كثيرة عن الحياة الخاصة لابن حبيلس كزوجته وأبنائه، وعلاقاته مع المحيطين به مقارنة بشخصيات أخرى مماثلة كمحمد الصالح بن جلول أو فرحات عباس مثلاً.

- تمكن بن حبيلس من تأسيس وترؤس ونادية موظفي المحاكم المسلمة في الجزائر (*l'Algérie Amicale du personnel des Mahakmas de*) التي انشئت سنة 1920م، ثم تولى منصب الأمين العام لفيدرالية النواب المسلمين بقاطعة قسنطينة، ونشط مختلف الفعاليات الثقافية والفكرية التي عرفتها المدينة آنذاك.

- كما حظي بتقدير السلطات الاستعمارية على مختلف مستوياتها، وحصل على وسام الشرف (*Chevalier de la légion d'honneur*) سنة 1927م، وقد نوهت به مجلة "صوت المتواضعين" (La voix des humbles) في إحدى مقالاتها المنشورة بهذه المناسبة

- اهتم بن حبيلس مبكرا بمجال السياسة، وإبداء أفكاره السياسية، ولم يمنعه الوظيف الإداري في محنة القضاء من التعبير بصراحة عن أفكاره الشخصية على لسان رفاقه، واهتم بالكتابة حتى وجد من اعتبره بأنه أول كاتب جزائري باللغة الفرنسية، وقد كتب عدة مؤلفات منشورة استقطبت الكثير من القراء والمحققين نذكر منها بالخصوص كتابه الأول : "الجزائر الفرنسية منظورا إليها من طرف أندجاني" (*L'Algérie française vue par un indigène*)، وكتابه : "فرنسا في الجزائر : إلى أين؟" (*Où va la France en Algérie*) ونشر أيضا بالمطبعة الرسمية كتابه الهام والدقيق : "حصيلة مئة عام لفرنسا" (*Bilan de cent ans de France*) . **نفيسة دويدة**، الشريف بن حبيلس: آراؤه واهتماماته الفكرية، المرجع السابق، ص.ص. 69-90.

- *** اما وصف فرحات عباس فكان تصريح له للصحفي الفرنسي لويس برتران *louis bertran* ، نشر في جريدة لو فيغارو الفرنسية في عددها الصادر يوم 19 نوفمبر 1926.

4-أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء الثاني (1900-1930)، عالم المعرفة، الجزائر، 2011، ص.161.

5 احمد طالب الإبراهيمي، من تصفية الاستعمار الى الثورة الثقافية (1962-1972)، ترجمة حنفي بن عيسى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص.18.

اليابانيون مثلا أكثر تمسكا بمشرقيتهم رغم أنهم نالوا القسط نفسه من الغربة والتعليم الغربي، الا انهم انطلقوا الى ذلك بعد بنائهم لعقيدة عميقة ومتجذرة كان لآبائهم دور في بنائها قبل نيلهم للتعليم الغربي**1**.

مثقفون من ذوي التكوين الفرنسي شرعوا في بداية القرن العشرين في التعبير عن بعض المطالب لصالح إخوانهم في الدين، وعلى وزن موضة تلك الفترة التي كان يتحدث في حينها عن "الشبان الأتراك" و" الشبان المصريين" وطبقوا الاسم على الجزائريين تسمية "الشبان الجزائريون"**2** او "الشبان المغاربة"**3** ولم يتعلق الامر بحزب منظم ولكن كان يخص مجموعة مبادرات سواء فردية منها او التابعة لمجموعة تكونت حول نادي ثقافي او جريدة**4**، وبذلك كانت لحظة وجود الشبان ظاهرة عالمية (ان جاز التعبير)، " ألمانيا الفتاة، ايرلندا الفتاة، ايطاليا الفتاة، اما خارج اوربا فكان الهند الفتاة، وتركيا الفتاة، ومصر الفتاة، وفارس الفتاة، وتونس الفتاة، والأغلب في توجهات هذه التنظيمات هو النهل من الحياة المدنية والسياسية، واقتفاء اثر الحضارة الحديثة.**5** مع استعمال تسميات أخرى مثل أصحاب العمامات الشابة او الجديدة لتميزهم عن العمامات القديمة، وسماهم **ابو القاسم سعد الله** بـ "النخبة"، والبعض الأخرى أطلق عليه تسمية "الانتلجنسيا" وآخرين " الليبراليين"، كل حسب منطلقه في التسمية فمنهم من ينطلق من اساس الطبقة الاجتماعية التي تنتمي اليها وهي الطبقة الوسطى او البرجوازية الصغيرة، واخر ياخذ المعيار الثقافي للتفريق بينها وبين الطبقات الاجتماعية الأخرى.**6** هذا مع الاجماع على ان هذا الصنف من النخبة المثقفة تعود أصول تكونها الى جهود فرنسا في تكوين مجموعة من الجزائريين يتقبلون حضارتها ويقبلون عليها ويبشرون بها في اوساط المسلمين، مع ايحاءات بدونية الثقافة الإسلامية وانحطاطها امام تفوق الثقافة الفرنسية**7**.

وتعد صحيفة "الصباح" اول جريدة تعبر عن الشبان الجزائريين، وكانت تنشر مقالات مختلفة، ولو انها اتسمت بالتقارب في بعض المبادئ كالمطالبة "بالتقدم" و "العصرنة" و"التفتح" و"التعلم الفرنسي....الخ، ونصبت نفسها خلال الفترة القصيرة من عمرها (1904-1905) صاحبة مهمة الدفاع عن المصالح المادية والمعنوية للشعب "الجزائري العربي"**8**

مع التأكيد ان الأمر لا يتعلق بحزب سياسي ولكن بمبادرات فردية معزولة لجماعة من المثقفين تميزت بقدر من الثقافة السياسية التي خولت لها بعض الحق في مناقشة بعض المسائل التي تهم الجزائريين (مسالة التجنيس وتمثيل المسلمين في المجالس النيابية داخل الجزائر وفي فرنسا)، غير ان هذا ليس هو الطابع العام لجميع افراد المثقفين المفرنسين خصوصا وان الغالبية من ذوي الشهادات الفرنسية ظلت منطوية على نفسها تمارس الوظيف العمومي ولا تهتم بشؤون المجتمع.**9**

---

1 شكيب ارسلان، الإسلام والحضارات، الدار التقدمية، المختارة، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص. ص15-17.

2 الجيلالي صاري ومحفوظ قداش، الجزائر في التاريخ: المقاومة السياسية 1900- 1954، الطريق الإصلاحي والطريق الثوري، المرجع السابق، ص.16-17.

3 فلاديمير ماكسيمينكو، الأنتلجنسيا المغاربية، المثقفون: أفكار ونزاعات، ترجمة عبد العزيز بوباكير، دار مم، الجزائر، 2019. ص.40.

4 الجيلالي صاري و محفوظ قداش، الجزائر في التاريخ: المقاومة السياسية 1900- 1954، الطريق الإصلاحي والطريق الثوري، المرجع نفسه، ص.16-17.

5نور الدين لنيو، اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.102.

7بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.64

8إبراهيم مهديد، المثقفون الجزائريون في عمالة وهران، خلال الحقبة الكولونيالية الأولى 1850-1912، دراسة تاريخية واجتماعية، المرجع السابق، ص.53.

9الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.120.

ومبدئيا فان الأثرياء والمدعومين من طرف الإدارة الفرنسية هم المعينيين والقادرين على الالتحاق بالجامعة، وهذا امر معقول جدا بحكم الوضع البائس لبقية الجزائريين**1**، ثم كان الانتماء الى سلالة مرموقة وحده يكفي لدى العائلات الارستقراطية من احتكار المناصب العليا، ذلك في اطار احتفاظها بمكانتها الاجتماعية المتوارثة في مقابل استغلال فرنسا لنفوذ هذه العائلات للتحكم في جموع الاهالي، وفي هذا كان تعليم ابنائها ليس الشرط الاساسي لانهم بالوراثة يحوزون شرف تقلد المناصب العليا وفقا لايمان وقناعة بن حبيلس**2** الذي يقدم كذلك وصفا قاسيا"**أولاد لبلاد**" أي الطبقة الارستقراطية والتي ضلت سجينة كبريائها كبريائها وكسلها"**3** الى ان سن قانون ينظم توظيف القياد ويشترط في ذلك المسابقة، مما اثار زوبعة احتجاجات لدى العائلات الكبيرة بمساندة المعبرين مستنكرين ومتسائلين:" هل يعقل ان يرضخ ولدي لأوامر ابن مسّاح الأحذية؟"**4**

ورغم انه يمثل بداية المفرنسين وان شخصيته اخذت تصنيفها ضمن الجيل الأول من النخبة الجزائرية المفرنسة واقتحمت المجال السياسي منذ بدايات القرن العشرين، ونشّطت المشهد العام بالجزائر في إطار الإيديولوجية التي حاولت الاستفادة من "مكاسب" الوجود الفرنسي بالجزائر.**5** فانه بالمقابل لا يمكن الجزم بكون مؤلف بن حبيلس "***الجزائر الفرنسية كما يراها احد الأهالي***" " لسان حال كل المثقفين المفرنسين أو مجموعة الشبان الجزائريين في حينها، لكون صاحبه لا يعدو الممثل الحقيقي لهم، والمعبر عن انشغالاتهم. وبالرغم من ذلك فإننا نتفهم روح التطرف التي طبعت أفكار بن حبيلس في كثير من الأحيان، ونفسر اختلافه عن الآخرين ضمن الإطار العام لجماعة النخبة التي لم تتمتع بوحدة فكرية ولا إيديولوجية في العديد من الأوقات.**6**

وما يؤكد ضيق مساحة تاثير بن حبيلس خاصة في مراحلها المتاخرة هو ان معظم المثقفون المفرنسون يجمعون على تأكيد ما جاء به **فرحات عباس** حين يقول:" معظمنا ناس فقراء جئنا من الدواوير من عائلات بسيطة للحصول على البكالوريا.."**7**، ذلك ان فرحات عباس ورغم انه ابن قايد، الا انه ينسب نفسه الى الفلاحين الفقراء لان عائلته تم افقارها بسبب حجز

1أغي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.ص.47-50.

2الشريف بن حبيلس " الجزائر الفرنسية كما يراها احد الاهالي، ترجمة عبد الله حمادي واخرون، مطبوعات وزارة المجاهدين بمناسبة الذكرى الخمسين لعيد الاستقلال، الجزائر، سنة 2012، ص.78-99.

- نشر الكتاب لاول مرة سنة 1914 يعتبر احسن وثيقة تترجم ايديولوجية الاندماج والمسخ الثقافي والاجتماعي والروحي، تحورت افكاره حول التضارب بين الطائفتين يستعرض بفخر المنجزات الفرنسية في الجزائر ويكيل لها المديح بسخاء، يقف بإجلال وإكبار لفرنسا الامة والحضارة المنقذة للجزائر والداعية للهدوء والاستقرار في فرط مدح "لمآثر" الاستعمار معترفا بجميل فرنسا ومحاجا من يتجرأ على نكران انجازاتها العظيمة معتبرا اياه صاحية الفضل في الهدنة عن السلب والنهب الذي عانت منه الجزائر في فترات "الاحتلال" السابقة التي نعتها بانها كانت وكرا للقراصنة وقطاع الطرق! معتبر التدريس من النوايا الحسنة للادارة الاستعمارية ومصدرا على "الاهالي" احكاما قاسية منددا بالتراخي الموروث والخمول العريق منها ايهم بالكسل وبالرضا بحياة البؤس والامراض.

- والكتاب عبارة عن مرافعة من اجل الاندماج والارتباط بفرنسا، والذوبان فيها، ويعتقد في هذه المرافعة ان فرنسا حملت معها الى الجزائر بذور التقدم والرقي ...، من اجل ذلك فانه يدعوا الى قبول الاندماج والإنعتاق من الموروث القديم. **فيسة دويدة**، الشريف بن حبيلس: اراؤه واهتماماته الفكرية، إنسانيات، مركز البحث في الأنثربولوجيا الإجتماعية و الثقافية، وهران، الجزائر، عدد مزدوج 72-73، سبتمبر 2016، ص.89.

3الشريف بن حبيلس، الجزائر الفرنسية كما يراها احد الاهالي، المرجع السابق.، ص.78-99.

4أغي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.ص.50-52.

5فيسة دويدة، الشريف بن حبيلس: اراؤه واهتماماته الفكرية، إنسانيات، مركز البحث في الأنثربولوجيا الإجتماعية و الثقافية، وهران، الجزائر، عدد مزدوج 72-73، سبتمبر 2016، ص.89.

6 فيسة دويدة، الشريف بن حبيلس: اراؤه واهتماماته الفكرية، المرجع السابق، ص.89.

7أغي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.ص.47- 49.

ممتلكاتها بعد ثورة 1871، فعاد ابوه مجبرا على الاشتغال كعامل فلاحي قبل ان "تميز!" في نظر المعمر الذي كان يشغله ليعين في منصب قايد، وبالتالي فهو يرى انه لم يتوارث هذا المنصب، وان تحسنت أوضاعه فيما بعد.**1**

كما ان فئة المثقفين المفرنسين المتمسكين بجزائريتهم وهويتهم كبيرة ومنهم حتى من فقد لسانه العربي ولا يتكلم إلا الفرنسية ومع ذلك كان وظل ومات على جزائريته وانتمائه لدمه ومن ذلك الأخوين **بومنجل**.....، وفي هذا يكتب الكاتب والصحفي المفرنس **مراد بوبون** ويرد على "محاوره" الذي ينعته بالطينة المغايرة لطينة "شعبه" بما يعبر فيه عن انتمائه وبان دراساته وحصوله على شهادة الباكالوريا لا تضيف له شيئا ولا تنتقص منه شيئا فهو كالآخرين من امثاله الجزائريين في الشوارع وفي الجبال...**2**

وفي هذا ما يبين انشطار هذه النخبة الى شطرين: **الاول**: طبقة ارستقراطية عريقة تفتخر بنسبها، وهي إقطاعية متسلطة على عامة الأهالي وهي المعروفة بـ"الخيام الكبيرة" تحتكر الوظائف السامية، ضامنة لمستقبلها ومستقبل ابنائها. **الثانية**: طبقة برجوازية * وشعبية نتاج النفوذ الفرنسي، تحاول إرساء وضعها الاجتماعي بفضل شهاداتها الدراسية، متعطشة للارتقاء في السلم الاجتماعي، يرون في التعليم افضل وسيلة تمكنهم من تحسين وضعية العائلة، وهذه الطبقة البرجوازية ارتبط صيتها بتطور وضعها الاقتصادي، وتنقسم الى قسمين هما: "البرجوازية الكبيرة" من مقاولين وتجار وبعض الصناعيين يسمون احيانا بـ "المعمرين المسلمين" يدفعون ابناءهم دوما لدراسة التخصصات القانونية او العلمية ولكن ظل عدده ضئيل، والقسم الاخر تمثل في "البرجوازية الصغيرة" متكونة من الإداريين "النخب الوسيطة" ومن العسكريين ومن صغار القياد وأعوان القضاء ورجال الدين وتراجمة البلديات المزدوجة...، ويباشر هؤلاء الطلبة فور تخرجهم مسارا مهنيا في قطاع الادارة او التعليم وتسند لهم مسؤوليات اعلى من تلك التي تقلدها اباؤهم او يتوجهون الى المهن الحرة كمحامين او موثقين او اطباء او صيادلة...مكنتهم مهنهم الحديثة من حسن تقدير منافع الثقافة الفرنسية لكل من رام النجاح في "الجزائر الفرنسية".**3**

ومنه رغم العامل المهم للظروف المادية والثقافية الا انها لم تكن حاسمة ولم يكن الطلبة الجزائريين بالضرورة ورثة قوم من ذوي الثروات الكبيرة رغم ان القسط الأدنى من اليسر المالي كان اكثر من ملزما، رغم انه كانت هناك منح دراسية تمنح للمؤهلين منهم بعد الامتحان، الا انه وفي اطار سياسة فرنسا ومنحها امتيازات للعائلات التي اسدت لها خدمات فانها تستغل هذه الفرصة"المنح الدراسية" لتجازي "خدامها

1غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.55.

2 مراد بوربون، قم الشجيرات الشائكة، 1962، في غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص. 16-17-

- في شكل حوار بينه وبين "فرنسي" يدعوه فيه هذا الاخير الى امكانية استضافته عندهم بحكم انه مثلهم فرنسي اللسان ويمكن ان التقاهم معه...يكتب مراد بوربون ويقول على لسان "سعيد الجزائري" : انتم تقولون انه يجب علي خيانة قومي والالتصاق بصفوفكم...لاني لست مثل الاخرين...هذا خطأ، انا مثل الاخرين وشهادة الباكالوريا لا تضيف لي شيئا...انا مثل الاخرين افهم مغزى رغيف خبزهم وبندقيتهم، اذاني اني "أنا" كما ينادون امحانهم...كل شيء يؤكد هويتي فيهم، لن أكون على حقيقتي الا معهم، ان الشجرة اختارت غابتها والنغمة اختارت سيمفونيتها.لا يمكن ان تفهمني ولا يمكن ان افهم...غير اهلي.

3غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.ص.52-54.

- * طبقة برجوازية لم تكن كما كانت عليه البرجوازية الاوربية بل كانت تمثل طبقة وسيطة بين طبقة الاهالي وفئة الاسياد الاجانب.

المخلصين" دون ان ينجح ابناءهم في الامتحانات كبقية الجزائريين الآخرين وتحت سلطة ورهينة قرارات تصدر بالاستناد الى نتائج تحقيقات الاستخبارات العامة"1

كما ان الظرفية الاجتماعية والسياسية التي برزت فيها هذه الفئة من المثقفين يؤكد عليها **محمد حربي** في تقديمه لترجمة كتاب **غي بيريفيلي**، انها كانت ضمن وفي غياب مجتمع مدني متطور، وتنير امامنا سُبل ادراك الحقائق لاعتبارات عديدة: فانفصالها عن الجماعة التي انجبتها لم يسمح لها بتشكيل قوة خاصة بها بل فرض عليها الانضواء ضمن مجموعة من الحركات الثقافية والسياسية التي لم تكن تعكس الواقع الاجتماعي الحقيقي لتلك النخبة المثقفة بالرغم من انها اتاحت فرصة فذة لخوض تجربة ثورية شعبية.2

03-02- المثقفون المفرنسون : مميزات ومرتكزات.

ننطلق من توصيف **محمد حربي** للمثقفين المفرنسين وتأكيده على ثلاث (03) صفات بارزة لديهم وهي **اولا** اعتناقهم مبادئ الديمقراطية بالوصاية فهم يعتقدون ان تحديث الأساليب الاقتصادية وتطوير سلوك الفراد شروط ضرورية لتحقيق الديمقراطية، بل ذهبوا في هذا الصدد إلى الاعتقاد بان الديمقراطية لن تتأتى إلا بخضوع الشعب الى الوصاية خلال فترة زمنية معينة، **وثانيا** إيمانهم بفضائل الفكر العلمي واقتناعهم الراسخ بان على عاتقهم رسالة لا مناص منها لهم من تأديته، ثم **ثالثا** تناولهم الحداثة والعمل السياسي تناولا تطغى عليه مقاربة ميكانيكية، فطمحوا إلى انجاز مشروع مجتمع عصري بالتركيز على الآليات التقنية دون غيرها، أنهم بهذه الصفة يتجاهلون الحركية الاجتماعية التي تقوم على مبادئ أخرى غير تلك المتحكمة في التغيرات الاقتصادية، فتراهم يغضون الطرف عن تحديد نمط المجتمع المرتقب ونع الرقابة الشعبية التي ينبغي ممارستها، والى جانب تقديس الاعتبارات التقنية كانوا يتصورون أن العمل السياسي والحراك الاجتماعي.3

ثم يضيف **نور الدين ثنيو** صفة **رابعة** وهي ان الخط الذي ميزهم منذ البداية هو الانخراط الايجابي بالتزام قواعد العمل العام وتحمل تبعاته، كما تمليه ثقافة الدولة الحديثة، خلافا للفئات التقليدية المحافظة التي لاذت بموقف لم يتفاعل – في البداية- مع قضايا المجتمع كما تصاغ وتظهر في المراسم والقرارات، وبقيت تقيس الحاضر بالماضي.4

هذا مع التأكيد على وصف وميزة اخذت أكثر الانوار وهي سيادة منطق الانقسام على منطق التكامل.5 مع التوجه الثقافي المفرنس البارز والمسيطر، ورغم هذا التوجه الا انهم لم ينكروا الاسلام دينا، ولو كان من منظور ان الاسلام هو دين روحي، حيث ظلت هذه الفئة

1غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع نفسه، ص.ص.47-50.

- " قرار مؤرخ في 1886 يتضمن اخضاع نتائج الامتحانات المتعلقة بالمنح الدراسية الى النتائج الحتمية للتحقيقات الادارية والاستخبارية وموافقة الاجهزة الخاضعة لها وذات الصلة بها.

2 محمد حربي في تقديمه كتاب: غي بيرفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، ترجمة حاج مسعود، بكلي وبلعسريبي، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2007، ص. 06.

3محمد حربي في تقديمه كتاب: غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص. 06.

4نور الدين ثنيو، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ، ص.94.

5نعيمة سلاف، الثورة التحريرية وانقسامية النخبة المثقفة، المرجع السابق، ص.197.

(خاصة المعتدلين منهم) تعمل وتفكر في اطار الاسلام وتقاطعت مع الاصلاحيين في مراحل تاريخية. 1

03-03- المثقفون المفرنسون : مطالب وطموحات.

تطورت هذه الفئة من المثقفين، عددا ونوعا، كما تطورت مطالبها عبر المراحل التي مرت بها الجزائر، اثناء المرحلة الاستعمارية ومسار الحركة الوطنية وصولا الى مرحلة الثورة التحريرية ثم بناء الدولة الوطنية بعد استعادة السيادة، وقبل ذلك يجب الوقوف على بعض المميزات التي بُنيت عليها هذه المبادئ والمطالب ومواكبتها لهذه التطورات.

وكان مطلب المساواة منطلق ومطلب اولي من ضمن مجموعة مطالب المثقفين المفرنسين، كان بداية المساواة في المركز القانوني بين المسلمين والاوربيين2 وطمحت في وقتها ايما طموح الى المساواة في الحقوق والواجبات مع المواطنين الفرنسيين، غير ان اندفاعهم المطلبي كان متحورا اساسا حول المسائل العلمية، وكانت جل المطالب المرفوعة ذات طابع اقتصادي اجتماعي وبدا المشكل الثقافي بالنسبة لهم مقصورا على نشر التعليم الفرنسي واشاعة الفكر الفرنسي بين الجماهير، اما المسائل السياسية فقد اهتموا اهتماما بالغا بها.3

فهذه النخبة المثقفة وتلقت تكوينا يماثل ما تلقاه موظفو القطاع الإداري والاقتصادي في فرنسا مما جعلهم يطمحون الى مناصب اعلى في سلم المسؤوليات لتسيير شؤون "بلادهم"، فمن سنة 1908 الى غاية 1962 كان شغلهم الدائم هو المطالبة بالمزيد من المسؤوليات في اشكال وصيغ سياسية متنوعة، وكان تظلمهم المستمر في ذلك مصدر خوف وقلق لدى المستوطنين، خاصة من جانب ترقيتهم، رغم انه من الناحية المبدئية مقبول ومشروط بأن لا تتزعع "الهيمنة الفرنسية" من جراء ذلك، تحت قاعدة ان النخبة لن يؤتمن جانبها ولن تحقق هويتها الفرنسية التامة الا اذا انفصلت عن الشعب المتخلف الذي انجبها!! مما اوقع هذه "النخبة "في معضلة، خاصة من الذين رفضوا شراء ترقياتهم مقابل التنكر لذويهم، وضلوا مدة طويلة يبحثون عن حل لمعضلتهم: كيف يحققون النجاح دون خيانة ذويهم؟4

ورغم تحسن وضع تقلد المناصب الادارية للجزائريين نسبيا بعد الحرب العالمية الثانية وقانون الوظيفة العمومية لسنة 1946 وقبله امرية 07 مارس 1944*، الا ان المساواة القانونية في حق المشاركة في المسابقات لم يقض على عدم المساواة الفعلية وكذا في ظروف تحضير المرشحين.5

كما طالبوا بالمساواة عندما اثاروا مسألة التجنيد، او المساواة نظير تجنيدهم الإجباري، كما وردت في المذكرة التي قدموها الى الحكومة الفرنسية في 18 جوان 1912 ونقلا عن بن حبيلس نذكر اهمها المتعلقة

1اسلوى لهلالي، المسألة الثقافية في أدبيات الحركة الوطنية (1919-1954 المرجع السابق، ص. 90.

2نور الدين ثنيو، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.17.

3علي مزاد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940، المرجع السابق، ص. 50

4شي برفيليي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.ص.15-16.

5شي برفيليي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.69.

* في هذه الفترة وصل بعض "الجزائريين" الى وظائف عليا، كشريف مشري (ابن اغا) الذي كان أول جزائر "الأهالي" يستقلد منصب نائب عامل العمالة ثم كاتبا عاما لدى رئاسة الجمهورية مساعدا للرئيس فانسون اوريول *Vincent Auriol* ، وكذلك صالح بوعكوير خريج لمدرسة العليا متعددة التقنيات ومدير التجارة والصناعة والطاقة لدى الحكومة العامة من سنة 1944 إلى سنة 1961.

"بتنقيح" قانون التجنيد الاجباري وتطبيق القوانين الفرنسية على الجزائريين مع التوزيع العادل للضرائب وللميزانية بين كافة سكان الجزائر مع تمثيل نيابي حقيقي للجزائريين.1

اما بخصوص التجنيس فمنذ البداية انشقوا الى اتجاهين، الاول ينادي بالتجنيس مع قبول التخلي عن نظم الأحوال الشخصية الإسلامية، والثاني ينادي بحق المواطنة مع بقاء نظام الاحوال الشخصية، والاتجاه الاخير هو من وجد فيه الأمير خالد احسن معبر عنه، هذا الاخير الذي جمع بين شخصية العسكري المحترف والسياسي المحنك سليل العائلة المجاهدة، كما يعتبر ثمرة تجربة الحداثة في تجلياتها المدنية والثقافية والحضارية ايضا، الجامع بين الثقافة الجزائرية والثقافة الفرنسية2. فكان الامير خالد اول من لُقب بلقب ابو الوطنية ومثل فكره الاتجاهات الرئيسية للحركة الوطنية الجزائرية3 اعتبره مفدي زكرياء الزعيم السياسي المقدام الذي استبشرت به الامة خيرا4

واستمر وضعية عدم المساواة حتى في التجنيد الإجباري، ففي نهاية الحرب العالمية الأولى قلصت الخدمة العسكرية بالنسبة للفرنسيين الى ثمانية عشر (18) شهرا، ولكنها ظلت بالنسبة للجزائريين ثلاث سنوات5، فانتقل النضال من رفض التجنيد الاجباري الى الدعوة الى المساواة المساواة في مدة الخدمة!

كذلك كان الامر بالنسبة لسياسة الادماج، حيث وان لم تستعد الارستقراطية التقليدية بفرعيها المخزنية والدينية سلطتها ومكانتها الاقتصادية والاجتماعية كاملة، وان اخذ بعض أعضائها فعلا بعض المراكز التي عرضت عليهم خاصة منهم م كانوا ينتمون للمراتب الدنيا من السلم الهرمي البيروقراطي، وقد سهلوا اندماج ابنائهم في النظام الاستعماري حيث وفروا لهم تعليما فرنسيا6

الا ان التطور حتى في ابنائهم نتج عنه مثقفون مفرنسون يوافقون على الادماج ولكن مع التمسك بالخصوصية وعدم اسقاط الاحوال الشخصية في مفارقة هي بالنسبة للفرنسيين صدمة الا انها في الحقيقة لم تكن الا نتاج منطقي لتغلب الاجتماعي والديني على السياسي ولو كان فرنسيا بلغ عمره اكثر من 100 سنة بالجزائر.

وفي تطور في المطالب و ارتفاع الطموحات، كان لمطالب المساواة والتجنيس تعديلات وتقويمات مع تطور مسار الحركة الوطنية، كما كان الارتقاء بالمطالب تجاوبا مع الطموحات يزداد كلما اقتربنا الى مرحلة الثورة التحريرية، وصولا الى المطلب الموحد لكل الاطياف وهو الاستقلال الذي اجمع على انه الموحد لكل المطالب.

1بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص. 70.

2نور الدين ثنيو ، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.17.

3 ابراهيم مياسي، مقاربات في تاريخ الجزائر (130-1962)، دار هومة، الجزائر ، الطبعة الثانية، 2011، ص.224.

4مفدي زكرياء، تاريخ الصحافة العربية في الجزائر، جمع وتحقيق احمد حمدي، مؤسسة مفدي زكرياء، الجزائر، 2003، ص.64.

5وفاء بالصفصاف، التكوين الاجتماعي والثقافي والوطني لابرز قادة الحركة الوطنية الجزائرية، الشيخ عبد الحميد بن باديس، احمد مصالي الحاج، فرحات عباس، عمار اوزقان نموذجا، المرجع السابق، ، ص..195

6مغنية الازرق، نشوء الطبقات، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي – السياسي، المرجع السابق، ص.61.

(The Emergence of Classes in Algeria : A Study of Colonialism and Socio-Political Change)

فيما كانت المطالب بعد الاستقلال مرتبطة بطموحاتهم المعبر عنها في المرحلة الاستعمارية خاصة ما تعلق بتقلد المسؤوليات والوظائف السامية والعليا، مع اختلاف جوهري ذلك انه وان كانوا مرؤوسين فانهم بعد الاستقلال كانوا هم الرؤساء.

03-01- المثقفون المفرنسون: وقفات على مداخل النقد والانتقاص.

أ- المفرنسون: المسالة الوطنية دورهم السياسي:

الترجمة السياسية للصراعات الاجتماعية والثقافية تدفع الى التعمق في مراحل تشكل الايديولوجيات، ولعل اهم القوى السياسية في تاريخ الجزائر هي البرجوازية الصغيرة التي تميزت بمرورها بالمدارس الفرنسية،كما تميزت بقابليتها لان تلعب دورا سياسيا، وقربها من الطبقات الكادحة جعلها تلعب دورا سياسيا من حيث التعبئة والإعداد الجماهيري، بالإضافة إلى البروليتاريا الحضرية التي تشكلت نتيجة لسياسات التهجير المنظم للريفيين واغتصاب الأراضي الفلاحية**1** وتسريع خطوات الاستيطان في إستراتيجية سعت لضمان مستقبل الكولون*.**2**

وتعاملا مع هذه الأوضاع القائمة والمفروضة ووفقا لقناعاتهم في تلك الحقبة الجزائرية، سخّر المثقفون الجزائريون المكونون باللغة الفرنسية زادهم المعرفي لخدمة مواطنيهم وطالبوا فرنسا بتحسين ظروفهم السياسية ويعتبرونها مفتاح بقية القضايا، وكانت جمعياتهم الوداديةفي البداية متمسكة بعدم الخوض في السياسة وعدم مناقشة "شرعية السيادة الفرنسية في الجزائر" الى غاية سنة1936 ثم بداية من سنة 1943 خاضت غمار العمل السياسي بصورة علنية بانضمامها الى "بيان الشعب الجزائري" المحرر من قبل كبير قدماء الوداديةفرحات عباس وبمساهمة رئيسها في ذلك التاريخ **محمد الحاج جمّان**، ثم انتعشت الحيوية السياسية بانضمام الطلبة الى صفوفها، وتحولت الى مدرسة حقيقية لتكوين اطارات حزبية وطنية.**3**

وكان من اوائل حاملي برامج الضغوطات والحركة المطلبية السلمية الامير خالد، مترعما حركة النضال من اجل المساواة السياسية والتمثيل السياسي للمسلمين، مضايقا المستوطنين الاوربيين الى درجة انهم اعتبروه العدو رقم واحد بالنسبة اليهم، متعاونا في هذا المسار مع الشبان الجزائريين في بداية حملته، الا انه سرعان ما ابتعد عنهم بعد استقراره في الجزائر العاصمة ومطالبته بالحقوق السياسية لابناء البلد الاصليين، بينما بقي الشبان يطالبون باعطاء الجنسية والسماح للمثقفين ان يمثلوا الجزائر في البرلمان الفرنسي، ثم تطور مساره المطلبي السياسي وظهرت وطنيته بقوة وبصفة ملموسة حين رفض مطالب التخلي عن الهوية العربية والاسلامية، ثم شارك الوفد الجزائري المشارك في مؤتمر السلام مُسلما الرئيس الامريكي ولسون رسالة تتضمن مطالب الوفد**4**.

هذه الحركية التي لم تكن لتكون الا بعد ان تمرست في مراحل عدة، ففي دراسته حول النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962 قسم **غي برفيلي** تطور النشاط والمطالب السياسية دور المثقفين المفرنسين الجزائريين السياسي اثناء الاحتلال الى مراحل تبدأ **الأولى** سنة 1908" وتنتهي سنة 1930 تاريخ الاحتفال بالمئوية الاستعمارية،

1المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص.ص.27-28.

2عماد لبيد، الاستيطان والتوطين: الاستعمار الفرنسي في الجزائر والحركة الصهيونية في لافلسطين "دراسة مقارنة"، اطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر03، 2010-2011، ص. 206.

- " هذه السياسة الاستيطانية الفرنسية استعارتها القوى الصهيونية وطبقتها مع تحسينات في فلسطين المحتلة في تحدي حضاري بين البقاء والزوال.

3غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.118.

4 عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، من البداية ولغاية 1962، المرجع السابق، ص.219-220.

معتبرًا انه لم يكن من الممكن الحديث قبل سنة 1908 عن ما يمكن تسميته بالتنظيمات السياسية في صفوف الجزائريين.**1**

ثم كانت سنة 1919 اين كاتب **الامير خالد** الرئيس ويلسن يطالب بتمكين الشعب الجزائري من ممارسة حقه في تقرير مصيره تحت إشراف عصبة الأمم، وواصل الأمير مساعيه السياسية وحقق بعض الاختراقات لكنه اصطدم ببعض المتجنسين والذين بتلاقي مصالحهم مع مصالح الادارة الاستعمارية بالاضافة الى خلافات ايديولوجية واخرى شخصية اضطرت **الامير خالد** الى الانسحاب من العمل السياسي، وازداد الضعف فيما بعد بتفكك فيدرالية منتخبي الاهلي المؤسسة في سبتمبر 1927 بسبب "فيروس الزعيم الأوحد"" ورغم اعادة بعثها سنة 1930 الا انها بقيت عقيمة بسبب الشلل الذي اصاب المنتخبين، وكان من نتائج عجز هذه الفئة من المثقفين في هذه الفترة مضاعفة الارتياب من اولائك السياسيين الذين يدعون خدمة الشعب.**2**

اما **المرحلة الثانية** فتمتد من سنة 1931 عقب احتفالات المئوية الى غاية 1942 تاريخ نزول الحلفاء بالجزائر وفي هذه المرحلة غمر المد الوطني الجزائري لحملة الشهادات وتسييسهم، وبدأت هذه الفئة من المثقفين معلقة على مشروع السيناتور **فيوليت** *Viollette* الذي عبَّر عن آمال اغلبية الحائزين على شهادات والطامحين لتشكيل حلقة وسيطة بين فرنسا وشعبهم ففي جوان 1933 شكل الناخبون لجنة كبيرة اوفدوها الى باريس تتلمس قبول مشروع فيوليت، هذه اللجنة التي رفض استقبالها وتوالت الاستقالات من الفيدرالية بعدها، وزدات اعداد الذين انظموا الى مواقف جمعية العلماء خاصة بعد حملة التدابير القمعية بين فيفري 1933 الى غاية ماي 1934 ضغط الخطب المسجدية وتحلت بسبب هذه التدابير حركة المطالب الى حركة شعبية افلت زمامها من يد الناخبين، واصيب "الشباب الجزائري" بخيبة امل بسبب الرفض العنيف للمواطنة في اطار القانون**3**

لتأتي بعدها **مرحلة ثالثة** وهي مرحلة المسايرة او الاستقالة الى غاية سنة 1954، فبنزول الحلفاء*4، وصياغة البيان" المانيفيست" واخذ **فرحات عباس** صيت انه محرره باسم الشعب الجزائري ومقدمه الى الحلفاء، رغم انه وقبل ان يفعل ذلك استشار زملاءه النواب، وزملاءه السياسيين المعتقلين، فزار **مصالي الحاج**، وتشاور مع قادة العلماء، وتوصل معهم الى نقاط اساسية ليتضمنها البيان**5** مع التنويه بالدور الكبير الذي قام به

1عمي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.ص.138-139.

- "وفي هذه السنة بادرت هذه الفئة من المثقفين بمطالب سياسية حين ردت على مشروع ماسيمو *Massimo* المتعلق بفرض الخدمة العسكرية الإجبارية على الأهالي، ثم واقتوا على إقناع الأهالي بالمشروع مقابل حصول النخبة على حقوق سياسية، ثم سنة 1912 تضمن " بيان الشاب الجزائري" مزيدا من المطالب منها ما تعلق بتمثيل المسلمين بصورة جدية وكافية

- ومن ابرز ممثلي هذه الفئة من المثقفين: المحامي المتجنس عمر بوضربة، الطبيب المتجنس بلقاسم بن تامي، الاستاذ مختار حاج سعيد، الدكتور موسى بن شنوف، محمد بن رحال، المترجمان العسكري اسماعيل هامت، دكاترة القانون بن علي وشريف بن جيلس والمحامي طالب عبد السلام والامير خالد حفيد الامير عبد القادر .

2عمي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.ص.142-143.

- "كان من المتسببين في هذا التفكك الطبيب المتجنس بلقاسم بن تامي الذي اعتبر نفسه رئيسا للاتحادية ولا يمكن الاستغناء عنه.

3عمي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.144-145.

4عمي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع نفسه، ص.150-151.

- " فبنزول الحلفاء بالجزائر سنة 1942 تمت المبادرة الى جمع كل المنتخبين المسلمين حول "بيان الشعب الجزائري (مبادرة من فرحات عباس ووعيا منه بفقدان الحركة المطلبية في اطار الولاء بعد ان اوهنت اواصر الود التي كانت تربط المتحررين بالمهزومين، وتوافقة العلماء والقيادة السرية لحزب الشعب)

5ابو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر، المقاومة والتحرير (1830-1962)، المرجع السابق، ص.132.

محمد الهادي حمّام في هذا الانخراط الحاسم، ومحمد الهادي شخصية جد مهمة تعادل اهميته اهمية فرحات عباس، خاصة وانه من اوائل سالكي دروب الاستقلالية والالتزام الاجتماعي.

وعند هذه المرحلة كانت قناعة في الاعلان عن فشل سياسة الادماج، فبعد تعنت **ديغول** ومجيئه بسياسة ادماجية جديدة، مقدما قدم عرضا في اطار المواطنة الفرنسية لفئات معينة للجزائريين"**1** فانقسم المثقفون خاصة منهم المنتخبون، فقسم قبل السياسة الجديدة بينما فضل **فرحات عباس** تاسيس حزب احباب البيان والحرية في اطار فكرته عن الفيدرالية ولم يوفق في جلب كل المثقفين من فئته رغم تعززه حزبه بشبيبة طلابية جديدة، اتكأ عليها سنة 1946 في تاسيس حزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري الموسوم من قبل الفئة المقابلة بـ "حزب البرجوازيين"**2**

واستمر في هذه المرحلة تسرب المفرنسون من الطلبة والمتخرجين الجدد الى المناصب القيادة للجهة الأخرى المماثلة طبيعيا في حزب انتصار الحريات الديمقرطية ليؤول اليهم الحزب بعد المؤتمر الثاني سنة 1953 وينال من بينهم الصيدلي **يوسف بن خدة** الامانة العامة، هذه الفئة التي نالت اتهامات **مصالي الحاج** بانها "عصبة من المثقفين أدعياء البرجوازية الذين استولوا على مناصب القيادة بدعوى كفاءاتهم"**3** ويصفهم بانهم المثقفين المتبرجزين المقطوعين عن واقع شعبهم، ويبرز **محمد حربي** الكثير عن حجم العداوة التي يكنها المصاليين عامة للمثقفين في اطار الصراع مع المركزيين.

ومع حيازتهم الحزب المعبر الاول عن الاتجاه الاستقلالي زاد تاثيرهم السياسي في هذا المد، ورغم عدم وجود ما يبين بالتحديد مواقفهم خلال ازمة الحزب الا ان ما يمكن التأكيد عليه هو ان تاثيرهم السياسي كان كبيرا، زادته وصولهم الى مناصب قيادية في الحركة الوطنية عامة والاتجاه الاستلالي خاصة، ومع الثورة كانت لانشطتهم السياسة داخل وفي الانضواء داخل الجبهة، مما يبن مدى تطور انشطتهم السياسية ومواكبتها لكل المراحل.

ب- المثقفون المفرنسون والثورة:

باندلاع الثورة التحريرية ولجها المفرنسون عبر معاناة من احتراسية الثوريين الاوائل من السياسيين عامة وبصفة اكثر احراسية من المثقفين، فعانى المثقف من سياسة غير ودية من طرف الجبهة، باتهامهم بمواقفهم "غير الثورية" او "تاخر التحاقهم بالثورة"، وانعكس ذلك تأخر ترقيتهم في مؤسسات الثورة في مقابل قادة ينحدر اغلبهم من المنظمة الخاصة رجال ميدان، هؤلاء القادة الذين اقترحوا في البداية على احد المثقفين وهو **محمد لمين دباغين** تصدر "واجهة" الجبهة، ومع ذلك بقي حذر رجال الميدان من المثقفين وحاملي الشهادات الفرنسية سواء المنحدرين من حزب فرحات عباس او من اعضاء اللجنة المركزية**4** وكانت

---

1 خميسة مسدور، الجزائريون المسلمون والمواطنة الفرنسية في الجزائر المستعمرة (1865-1962)، اطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة 02ن الجزائر، 2017-2018، ص. 540-543.

- " ديغول بمجيئه الى السلطة سنة 1944 قدم عرضا في اطار المواطنة الفرنسية لفئات معينة للجزائريين، دون ان يقدم حلا لمسالة الاهلية الجزائرية وكان لصدمة مجازر 08 ماي 1945 الاثر البالغ لدى الجزائريين في هذه المسالة، وبعودته الثانية بعد اندلاع الثورة طور مشاريعه الادماجية متظاهرا باتباع سياسة اقل اقصاءا وتبريرا محاولا كسب الراي العام وخدمة مصالح دولته، الا انه جوبه بالاجماع على رفض سياسته الجديدة.

2 في برقيلبي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.150-151.

3 محمد حربي، جبهة التحرير الوطني بين السراب و...ص.

- " هذا مع الاشارة الى سبق الملتزمون سياسيا من هذه الفئة المثقفة الى حزب الشعب، فكان محمد لمين دباغين مثلا منذ سنة 1939، وشبان اخرين.

4 *Mohammed harbi*, la guerre commence en Algérie, édition complexe, paris, France, 3ème édition, 1998, p. 113.

للاتهامات الموجهة للمثقفين اثار سلبية على بعضهم حين لازمهم الشعور بالذنب والنقص امام من سبقوهم في النضال، وبالسبق اصبح السابقون اوصياء على المثقفين مما جعلهم اقل تاثرا ودون مشاركة فعالة.**1** خاصة في البداية.

كما كانت لهم صعوبات في التفاهم والتواصل خاصة مع المسنين من المناضلين ذوي القناعات العميقة الذين هيكلوا الحرب في الجبال، رجال حركة ونشاط روضتهم سنوات المقاومة السرية قبل الثورة، ويرون في المثقفين الملتحقين بهم في الجبال جاؤوا لاصدار اوامر بحكم وضعيتهم الرفيعة من حيث مستوى التعليم وتحت عبارة "اصحاب السيف واصحاب القلم"، ونُظر اليهم على انهم جزء من "النخبة" وفي الوقت نفسه مخلوقات ضعيفة يجب احاطتها بالرعاية*. بالاضافة الى بعض حالات الريبة والشك بعدما تسربت "دعاية" تسرب الخونة الى صفوف الثورة واتجاه الشكوك الى بعض المثقفين باعتبارهم "الأقرب" الى الفرنسيين وباتت عداوة المثقفين حالة ذهنية مشتركة خاصة عند العقيد عميروش وما انتهجه فيما بعد من اساليب وما سمي بمؤامرة الولاية الثالثة.**2**

وكغيرهم من المثقفين أُعتبروا في البداية من ذوي الاختصاصات العليا لكنهم لا يستطيعون تحمل معيشة الجبال(غالبيتهم)، فتم توجيههم للاعمال السياسية المدنية والادارية والصحية والاتصالات والمخابرات، وليست معيشة الجبال هي السبب الاهم والرئيسي- لتوجيههم للاعمال غير العسكرية بل الاهم منه الحاجة الى المتعلمين وتوظيفهم في مجالاتهم وتخصصاتهم وحتى الى من تتوفر فيهم هذه الميزات، ثم حددت ارضية الصومام بعض المهام الموكلة لهم، وما لبث ان التحق الكثير من المثقفين بصفوف جيش التحرير كما تمت ترقية بعضهم في اطار العمل العسكري**3**، بعدما وتاجلت ترقيتهم لتحمل مسؤوليات سياسية لاعتبارات اثنين: **اولاهما** هو احتراس مفجري الثورة من "السياسويين" فهم لا يميزون بينهم وبين خرجي الجامعات الفرنسية، فالقادة التاريخيين كانوا قبل كل شئ رجال حركة وعمل وحضروا انفسهم منذ سنوات طويلة للكفاح ومع ذلك لم يكونوا أميين او جهلة بل استفادوا من ايضا التعليم الفرنسي- باستثناء العصامي **محمد خيضر**-، وسبق لهم ان عرضوا على **محمد لمين دباغين** باعتباره مثقف "نشيط" منصب قيادة الجبهة، غير انهم حذرون من السياسيين ذوي النزعة القانونية والاصلاحية ومن الذين ناضلوا بصفة خاصة في صفوف حزب **فرحات عباس** وفي اللجنة المركزية لحركة انتصار الحريات الديمقراطية برئاسة **بن خدة**، وبعد تعيين **عبان رمضان** المتحصل على البكالوريا، الرجل الجامع بين الفكر والعمل، المؤمن بضرورة خضوع العسكري للسياسي والمثقف، على راس المنظمة المستقلة لمدينة الجزائر فُتح الطريق امام ترقية "السياسيين"و"المثقفين" في الهيئات القيادية للجبهة، فاحاط نفسه بقيادة اركان سياسية دعمها بجملة الشهادات.*4

---

1 يسعد الشريف صحراوي، المثقف والسلطة في الجزائر، بين التبعية والاستقلالية، 1989-2009، المرجع السابق، ص.130.

2غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.287-289.

- " وخصوص احساس المثقفين بسياسة اعتبارهم فئة ضعيفة تعامل بلين ولا تستطيع تحمل اعباء الكفاح ومشاق الجبال يعود رشيد بوجدرة في أولى رواياته الى تصوير حادثة وقعت سنة 1958 حينما عاد سي تونس كل من العقيد علي كافي والطبيب لمين خان والرائدين علاوة بن بعطوش وسي صالح ودتور رمز له بحرف "ر" فبعد ان اخترقوا الحاجز القاتل تعثر الرائد بن بعطوش بسلك مكهرب فتظهم امام مرآى رفاقه، وام الدكتور "ر" بمسير خلقه فتقدم الرائد سي صالح ليسبق الدكتور في استكمال اختراق الحاجز ما جعل الدكتور يحتج ويرفض "معاملة الحماية" معتبرا المثقفين كغيرهم فلا ينبغي ان يتميزوا عن اخوانهم في الكفاح.

3غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.ص.274-277.

4غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.361-365.

ورغم خشية مؤسسوها والاحكام المسبقة التي اصدروها، فقد فتحت الجبهة اجهزتها المسيرة للسياسيين والمثقفين، وجمعت كل اجهزتها التنفيذية توازن ظاهر وهش بين رجال السيف ورجال القلم، ولم تكن العقبة امام ترقية المثقفين تتمثل فقط في شعور "العداء" تجاه المثقفين وتلك ميزة القادة الثوريين، ولكن ثمة عقبة "اكبر" تمثلت في وجود السياسيين المحنكين في مناصب من الدرجة الاولى، وكان اول من رُقي من بني جيل **عبان رمضان** من المثقفين **محمد بن يحيى**، ثم كانت المناصب المهيئة لترقية المثقفين وخريجي مدرسة الاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين في دواوين الوزراء وفي الامانات العامة وفي مديريات الوزارات لحاجتها الى اطارات عالية التكوين.**1**

وازدادت فائدتهم في تاطير الثورة والعمل السياسي في الداخل والخارج، فكان للنشاط الدبلوماسي للمثقفين عامة والمنظوين منهم في الاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين اثر ايجابي كبير باعتبارهم وحدة قتالية لجبهة التحرير الوطني تحمل سلاح الديبلوماسية، اما على مستوى الولايات فقد مثل الطلبة الطليعة المثقفة ووصلوا الى تقلد المسؤوليات العسكرية والسياسية الهامة في ولاياته، كما مدت المؤسسة العسكرية بكفاءات خريجة المدرسة الفرنسية.**2**

هذه الانشطة كانت محل اعتراف حتى من طرف الفرنسيين انفسهم، ومنه من اعتبر سياسة الاقصاء التي عانى منها المثقفون المفرنسون قبل الثورة عدم قدرة الادارة على احتوائهم ومن ثم توجههم قصرا وجبرا الى المهن الحرة والى النشاط السياسي هي التي دفعت الثورة الى استعابهم كـ" كوادر جزائرية مفرنسة" خدمت الثورة.**3**

ج- المواقف من المثقفين المفرنسين : بين عقدة الانتماء وتوازي الضفتين :

في الوقت الذي لم يحض فيه المثقفون المفرنسون بالتأييد الكامل من طرف الفرنسيين ولم ينالوا كل رضاهم، في الوقت نفسه عانوا فيه من توجس كبير من طرف باقي الجزائريين، فعانت النخبة من الطرفين، وصلت في بعض الحالات الى الافتاء بعدم جواز تشييع جنازاتهم وعدم الزواج منهم، مشكلين بذلك طبقة ثالثة بين الفرنسيين والجزائريين**4**، خاصة وانه حتى بعض الاوساط الفرنسية "الادارية منها خاصة" اعتبرتهم خطأ انتجته السياسية التعليمية داعية الى التراجع عنها**5** وبذلك كان تحت نير انتقاد الفاعلين جزائريين وفرنسيين.

فلم يسلم المثقفون الجزائريون المفرنسون من انتقادات الفرنسيين انفسهم، حيث وبحكم انقسامهم حول موضوع بناء نخبة مثقفة تكون وسيطة بينهم وبين الأهالي والعوام، وكذا في إطار العمل على الادماج والاستيعاب الكامل من جهة المتفائلين الواثقين في "العبقرية الفرنسية" القادرة على تحقيق ذلك بفضل ثقافتها التي تُسبي الألباب، فتحاشيهم خاصة في بداياتهم الخوض في موضوع بعث الامة الجزائرية تفاديا لكي لا

- فاحاط نفسه بقيادة اركان سياسية حيث يجد من جملة الشهادات امثال بن حدة مكانهم ثم اعلن مؤتمر الصومام اولوية السياسي على العسكري وتم ادماج فرحات عباس واحمد فرنسيس(البيان الجزائري) وتوفيق المدني(الجمعية) ومحمد لمين دباغين، محمد يزيد وعبد الحميد مهري (حزب الحريات الديمقراطية) مع اضافة في لجنة التنسيق والتنفيذ صديقي عبان رمضان في متوسطة البليدة كريم وبن مهيدي.

1أغي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.367.

2المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائر، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص. 100

3أغي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.74.

4 احمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، دار المطبعة العربية، الجزائر، الطبعة الثانية، 1963، ص.ص 328-330.

5غزة الحسين، التعليم الأهلي الفرنسي في الجزائر (1850 – 1962)، المرجع السابق، ص .176.

يتهموا بانهم ضد السياسية الفرنسية، وكانوا من اوائل الملبين للتجنيد الاجباري باعتباره سبيلا للاندماج**1**، الا انهم لم يسلموا من انتقادات اوربي الجزائر وخشيتهم منهم بعد ان رؤوا ان "حكومتهم" شجعتهم على جرؤتهم باتخاذها تدابير مواتية لهم.**2** مع قيامهم على تأكيد "عدوانية الأهالي" التي تزداد بازدياد ارتيادهم التعليم العالي مما يهدد بتكوين قياديين اشد خطرا لزعامة الانتفاضة المقبلة، وفي ذلك نددوا بـ" النخبة الكاذبة" ذات الاستيعاب الثقافي الخاطئ، واصفين اياها بشرذمة من ناكري الجميل والمنافقين الذين لا يخفى اخلاصهم المزعوم مبلغ الكراهية التي يضمرون لفرنسا، ورغم انهم تعلموا في المدرسة الفرنسية الا انهم لا يتحلون لا بالفكر ولا بالقيم الفرنسية، معتبرينهم من فئة "المُولّدين" في مستعمرات العبيد الذين سوف يشكلون خميرة التمرد والعصيان، واذا لم يكن في الجزائر من المولدين بالمفهوم العرقي فان الحاصلين على الشهادات من فئة المولدة بالمفهوم الثقافي،**3** في مواجهة مع انتقادهم بأنهم مستلبين، وان كانت في بداياتها يتفاخر روادها الاوائل بانهم مثقفين باللغة الفرنسية دون تخليهم عن الثقافة العربية الاسلامية.**4**

وفي الضفة الاخرى عُدُوا من المتعرضين للمسخ الثقافي والسياسيي والاجتماعي، ففي تعبير ونقد ذاتي لأحدهم يقول: " نخبة مُعلقة بين مجتمعين، لقد صورتمونا على شاكلة صوركم غير ان الصورة ظلت مجرد صورة (...) من غير مضمون انساني، صورة عقيمة من غير سلف ولا خلف (...) بغل جميل مقطوع من اصوله وماض الى غير وجهة، مرفوض من طرف ذويه وهو ينأى عنهم لانه لم يجد فيهم رجعا لاي صدى ولا تبادلا مفيدا ويخجل شيئا ما من اصوله (...) مرفوض من طرف صانعيه لانه ليس اصيلا، اي لا يحمل ما يثبت نسبته الى العائلة، ولا يمثل سوى خطوطا عامة لمشروع تافه، فالوحش لا يدخل الحلقة.**5**

كما أستند المنتقدين الى مواقف بعض الفرنسيين مثلما نجده في خطاب المستشرق والمختص في الفن الاسلامي **جورج مارسي** *(*Georges Marçais 1876-1962*) للمثقفين الجزائريين الذين وصفهم بالمثقفين الحداثيين المتفرنسين، واورده بن حبيلس***6** وان تكوين المعلمين شكل عنصرا جوهريا في السياسة المدرسية الفرنسية، حيث مثلوا حوامل الثقافة وضمانات النجاح.**7**

فيما وصل انتقاد وانتقاص بعض المعربين للمفرنسين الى حد وصفهم مشينة "شجرة الزقوم" وبانهم فئة هجينة فلا يعتبرونهم جزائريين بالمعنى الشامل ولا فرنسيين، ومستعينين بقول الحاكم الفرنسي- **ناجيلان** عندما وصفهم بانهم هم مستقبل الجزائر المسلمة الفرنسية يتم تحضيرهم في المدارس الفرنسية برغم الانبياء التعساء،

---

1 عزة الحسين ، التعليم الاهلي في الجزائر (1850-1962)، المرجع السابق، ص.169.

2علي مزاد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، المرجع السابق، 55.

3شي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.ص.120-121.

4سمير بوعبد الله، الخلافات داخل التيار الثوري الاستقلالي وأثرها على النضال السياسي في الجزائر، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر 03، الجزائر، 2010-2011، ص. 29.

5شي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.533.

- " وأورد شي برفيلي ان اسمه صلاح الدين نشرها في نشرية الجزائر الحرة بتاريخ 1959/12/18.

6 الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.379.

- " " انكم انتم المتجذرون في التراب الجزائري والمتخرجون من ثانوياتنا ومدارسنا... بثقافتكم أكثر منه بانتمائكم الاجتماعي تنتمون الى ما يمكن ان نسميه بكلا استحقاق "النخبة الاهلية"

7كميل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.116.

ويرجع وصف الأنبياء التعساء لرواد الحركة الاصلاحية والاستقلالية**1** في جدلية تعكس جدلية الصراع بين شطري المثقفين الجزائريين.

كما انتقدوا بوصفهم خريجوا المدرسة الفرنسية، باعتبار هذه الاخيرة هدف سياسي لفرنسا في الجزائر ومحاولة محو الشخصية الجزائرية ومن ثم هضم الجزائر في كيانها العام.**2** والمعروف تاريخيا ان دور المدرسة الفرنسية كان اساسيا في تكوين فئة من "المتمدرسين" تربت تربية فرنسية خالصة وفي محيط وبيئة فرنسية بعيدة عن واقعها، هذه النخبة المثقفة خلقتها المؤسسة التعليمية بهدف تهيئتها لتكون قادرة على نشر افكار الفرنسي**3**

ليتم صنع من حملة الشهادات فئة من البرجوازيين الأنانيين غير المبالين بمصير شعبهم، واتهموا بالانعزال عن الأوساط الشعبية وبتقمصهم دور البرجوازية الكاذبة حسب وصف مجلة الجمهورية الجزائرية، كما ندد **مالك بن نبي** بذات السلوك عندما كتب يقول" لا يهتموا بالتكوين الفكري لابناء الشعب"، وعبرت جريدة الشاب الجزائري عن اسيائها من الطلبة الذين تحولوا بعد تخرجهم الى مجرد "اجهزة للهضم" حسب التعبير المثير **لاحمد بومنجل**، وبأن الطالب الجزائري "يتبرجز" بمجرد حصوله على الشهادة **4** ذلك انه لم يستخلص من اتون التنديد بالاستعمار الثقافي اي حكم على الثقافة الفرنسية في حد ذاتها، فهي بالنسبة اليه مصدر ثراء، ومع ذلك فهو يرفض ان يدفع مقابل الاكتساب الثقافي ثمنا غاليا يتمثل في التجرد الثقافي الذي يضيعهم.**5**

يضيعهم.**5**

هذا كما زكز في انتقادهم على نظرتهم للهوية ومتعلقاتها، وعدوا من المتساهلين فيها بل اعتبروا منسلخين عن هويتهم الوطنية خاصة بعد ربطها بالاسلام وتعارض الفتاوي بخصوص الجنسية، كذلك أُنتقصوا كما انتقص المعربين في الاحادية اللغوية، هذه الاحادية التي انشغل بها وعليها **جاك دريدا** جزائري المولد يهودي الديانة، انشغال بلغة تأسرك عن الاخر، **دريدا** الذي ركز على اللغة التي تكون كعطب مُسقطًا ذلك على ذاته كجزائري وليس جزائري، وفرنسي- وليس فرنسي-، مستهجنا حضه التعيس في انتقاص اختيار اللغة الفرنسية**6**

هذا، والمتتبع لمسار الانتلجنسيا الجزائرية في بداية القرن العشرين يجد ان حدة الصراع طفت حتى السطح حتى بين المفرنسين انفسهم، هؤلاء المثقفون الذين اصبحوا يفقدون مصداقيتهم عند القاعدة الشعبية الجزائرية بعدما نجحت السلطات الاستعمارية في استمالة فئة منها لتصبح هذه الفئة المفرنسة اشد خطرا من

1محمد الامين بلغيث، تاريخ الجزائر المعاصر، دراسات ووثائق، البصائر الجديدة، الجزائر، الطبعة الرابعة، 2013، ص 153.

2 رابح تركي، التعليم القومي والشخصية الجزائرية، (1931-1956)، دراسة تربوية للشخصية الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، 1975، ص. 105.

3إبراهيم مهديد، المثقفون الجزائريون في عهالة وهران، خلال الحقبة الكولونيالية الأولى 1850-1912، دراسة تاريخية واجتماعية، المرجع السابق، ص.26.

4عمي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.75.

5عمي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع نفسه، ص.536.

6 جماك دريدا، احادية الاخر اللغوية او في ترميم الاصلي، ترجمة عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، بيروت -لبنان، لبنان-الجزائر، الطبعة الاولى، 2008.

- **ويقول**" هل يمكننا ان نموت في سبيل حبنا لهذه اللغة؟ انه الخط السيء الذي جعلني دائما مستهدفا انا وحدي لا غير، فما كان ينقصني الا ان اختار هذه اللغة، وان تكون لغة واحدة فقط، وان ابقى متمسكا بها كالغريق المتمسك بقشة، انا الذي لست فرنسيا..بملا انا كذلك..بملا.. جاك دريدا، احادية الاخر اللغوية او في ترميم الاصلي، ص.149

الفرنسيين بتوظيف جهدها الفكري والثقافي لتعطيل النمو السياسي للجزائريين، مع حشر هذه الفئة أكثر فأكثر في تخندقات مصلحية، كما كونت فئة "ضئيلة العدد" تاثرت بحملات التنصير * 1

ومن محاسن التاريخ ان تكون مسالة التجنيد من العوامل التي دفعت الى الارتقاء بالوعي السياسي فكانت العنصرية المطبقة بخصوص مدة هذه الخدمة، بين خدمة الجزائريين لثلاث سنوات على عكس نظرائهم الفرنسيين الذين كانوا لا يخدمون الا سنتين صدمة الاستفاقة.2

04- الطفرة او التفكير خارج صندوق الثنائية، وقفات عند بعض المواقف:

وفي محاولة لقراءة موضوعية لمجمل الانتقادات والانتقاصات الموجهة لشطري التنازعية، يوجب العودة الى المنابت والظروف، فتاريخ المثقفين الجزائريين ممن تلقوا تكوينا فرنسيا، صُنف باعتباره تاريخ "احتلال معنوي" فشل في النهاية في انشاء علاقة صداقة بين شعبين، فهذا الاحتلال المعنوي لا يعدو ان يكون عملية استيلاء تمت بفعل القوة وأدت الى انضواء المغلوبين تحت لواء جنسية الغالب.3

كما انه ورغم كم الانتقادات والانتقاصات فانهم في بحثهم عن تعريف الامة الجزائرية طالب المثقف المفرنس بحقه في تعريف نفسه بكيفية مغايرة عن الاخر، وهذه نتيجة منطقية لفكرة سامية تكونت في انفسهم عن فرنسا وقت الاستعمار، ودافعه الأساسي لديهم هو الحرص على أن يظل وفيا للأصول التي أنجبته وتمسك بعد الانقطاع عنها، وقد شرح هذا وبكيفية موفقة **فرانس فانون*** في مشروعية البحث المتحمس عن ثقافة وطنية، تلك الحاجة التي تدفعهم للعودة الى ضرب الجذور من جديد.4

وحتى وان ثبت في جانب منهم جزء من هذه الانتقادات، الا ان اخذ ذلك تعميما وعلى الكل فيه الكثير من الحيف، فالمثقفين المفرنسون منقسوم الى فئات، والعديد اخذ بتصنفهم الى فئة المستعجلون، وفئة الانتهازيون ثم فئة المتحفظون وهم الاكثر عددا، وتعاني هذه الفئة الاخيرة من تطرف الاولى ومن تفاهة الثانية، وفي مواجهة الثورة انقسموا الى ثلاث فئات فكانت منها فئة" الجزائر الفرنسية" قبل واستمرت على مبادئها اثناء الثورة، ممن اجتثوا من جذورهم وانفصلوا عن شعبهم، برجوازيين انانيين لا يهم سوى تحقيق مصالحهم، ثم كان منهم (من هذه الفئة فئة الجزائر الفرنسية) من شكلوا ما يسمى بحزب المتربصين وبعد تذبذب في الاتجاهات في هذا الحزب انقسم على نفسه*.5

1احمد مريوش، الحركة الطلابية الجزائرية ودورها في القضية الوطنية وثورة التحرير 1954، المرجع السابق، ص.20.

- * فئة ضئيلة العدد تنكرت للدين الاسلامي وللغة العربية والرصيد الرّاثي، واعتبرت المرجعية عقبة امام تطور الجزائريين، وعائق امام سياسة الدمج، واستخدمت هذه الفئة من طرف الادارة الفرنسية من اجل محاربة كل ما له صلة بالجزائر، ومن امثلة هؤلاء الحاي بلقاسم ابيعزيزن المدعو اوغوستين الذي تهكم على الدين الاسلامي وناصب العداء للغة العربية ويقول:" ان المسيحية هي "المذهب" الوحيد الذي يعطي الشخصية الكاملة والكريمة، وسيكون ذلك نوعا من البعث لان الجزائر النصرانية ضلت دائما عصية تحت غطاء الجزائر الإسلامية". احمد مريوش، الحركة الطلابية الجزائرية ودورها في القضية الوطنية وثورة التحرير 1954، المرجع السابق، ص.36.

2عبد المالك مرتاض، ادب المقاومة الوطنية في الجزائر، 1830-1962، رصد لصور المقاومة في الشعر الفني، الجزء الاول، المرجع السابق، ص.390.

3غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق،ص.13.

4غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع نفسه، ص.537.

- * يقول **فرانس فانون**: ان مشروعية البحث المتحمس عن ثقافة وطنية من خلال العودة الى الاعماق السّحق سبقت المرحلة الاستعمارية ناجمة الى الرجوع نحو الخلف والابتعاد عن الثقافة الغربية مخافة ان تقبض عليهم اوصالها، انهم واعون بانهم بلييون في الارض وتبعا لذلك فانهم يفتقدون المسالك التي تربطهم بشعبهم.هؤلاء الرجال مصرون على امتصاص الرحيق الذي يؤصلهم مع شعوبهم وهو موجود في اعماق العهود التي سبقت المرحلة الاستعمارية".

5غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.587،588.

وكذلك كان الامر في هذه العناصر انها لم تكن بنفس الافكار والتوجهات، فقد كان البعض منها على ارتباط بفرنسا ويقر بفضائلها عليه، ومع ذلك بقيت متمسكة باصالها واسلامها، وأخرى تخلت عن احوالها الشخصية مقابل الحصول على الجنسية الفرنسية، وقد نبذتها عائلاتها ومن جهة اخرى لم تكن مرغوب فيها في الحظيرة الفرنسية.**1** حتى ان كان التجنسون منهم يشعرون بان العلماء يعتبرونهم نحسين الى درجة نعتهم بالمرتدين، دون ان يحضوا مع ذلك بقبول المجتمع الفرنسي- رغم انهم متكونين بالفرنسية الى درجة الجهل بالعربية احيانا**2**

فيما يؤكد **اوغستين بيرك** (*Augustin Berque Jacques 1910-1996*) في دراسة له حول تطور المجتمع الجزائري جاء فيها ان المثقفون المفرنسون المتخرجون من الجامعة الجزائرية او في فرنسا، كانت مشاربهم الثقافية متعددة، وهي مزيج من الثقافة الإسلامية والغربية، وهناك قواسم مشتركة بين المسلم الجزائري والفرنسي في التكوين والتفكير، ويعترف **بيرك** بأمراض فرنسا، والتي ساهم التعليم في غرسها في العقول"، ويشترط لفهم نفسية المثقف الجزائري ان يتم تقريب وضعيته بوضعية الفرنسيين.**3** ذلك انه رغم بعض المستلبين فكرا ولغة، الا ان ذلك يعود الى ما تهيأ من مبررات في واقع مجتمعهم وأمتهم، وكيف لا يأسر من احبطه واقع وأفق مجمعه وامته، او ضعف حصانته الثقافية او وازعه الديني، او استندت عليه ضغوط او مغريات من هنا او هناك او لاسباب اخرى؟**4**

فرغم انه من بين المفرنس تربى على ايدي اساتذة عملو على بناء الطاعة لفرنسا، الا ان الامير خالد كان منافراد هذه النخبة الذين كانوا يتمتعون بنوع من الاستقلالية، **5** شخصيته تتقاطع عندها البحوث والدراسات فتجمع على انه شخصية عامة استطاع ان يختزل في شخصه ملامح الأمة الجزائرية المتطلعة الى توضيح هويتها واستعادة زمام امورها، وهي خصائص قلما توافرت في شخص واحد، وكان وكاد يكرس كرجل دولة يستقطب بصورة شرعية مصالح الشعب الجزائري، مما جعل السلطات الفرنسية تعده تهديدا واجهضت التجربة في ارهاصاتها الاولى.**76** كما كان له تاثير في العمل الوطني المنظم والمهيكل بعده كان كالجسر بين التراث العربي – الاسلامي كما يقول مصطفى الاشرف.**8**

والامير خالد كان اقرب في اطروحاته الى المعربين من حيث المضمون منه الى المفرنسين حيث ينتمي، مما دفع معارضيه من الجزائريين الى انتقاد التوجه الديني في السياسة ومنهم صوالح الذي يصف الجماهير التي

- " فاختار بعضهم الجنسية الجزائرية لكي يبقى في الجزائر ولكي يستغل فرص الارتقاء المهني والترقي الاجتماعي المتاحة للحاصلين على الشهادات. "ومن اجل المساهمة في بناء الدولة الجديدة"، وفضل البعض الاخر الاستمرا والبقاء فرنسيين حتى وان كلفهم ذلك نفيا ابديا.

1 خالد بوهند، المرجع السابق، ص. 142.

2بشير بلاح، الدافعات الثقافية في الأسطوغرافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.65.

3 خالد بوهند، المرجع السابق، ص. 165-166.

- دراسة **اوغستين بيرك** تناولت تطور المجتمع الجزائري ، لم يكملها وصدرت في كتاب يحمل عنوان المثقفون الجزائريون سنة 1947، قدمته المجلة الإفريقية في شكل مقال موضوعه "المثقفون الجزائريون".

- يقول **جاك بيرك** عن المثقفين المفرنسين: " كنا نخرج من الثانوية سكارى من الاداب، والعلوم، ومقتنعين بان الأساس الذي يشيء عليه الانسان هو العقل...اما تاريخنا فيشترك فيه معنا المثقف الجزائري..."

4بشير بلاح، الدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع نفسه، ص.ص.65-66.

5الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.187.

6نور الدين ثنيو، اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية المرجع السابق، ص. 146.

7الأمين شريط، التعددية الحزبية في تجربة الحركة الوطنية (1919-1962)ن القراءة السياسية والتصورات الدستورية، التنظيم المؤسساتي للثورة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998، ص. 07.

8الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.185.

صوتت على قائمة الامير خالد بانها وقعت تحت تاثير المتعصبين ذي الطموح السياسي" الذين وظفوا الحماس الديني في اختيار الممثلين.1

الامير خالد الحامل للقب زعيم التيار الاسلامي- الوطني2 كانت له منزلة عظيمة للقيمة الرمزية والمعنوية لشخصيته الوطنية، وعند وفاته بتاريخ 10 جانفي 1936 ولاول مرة في تاريخ الجزائر زمن الاحتلال تابينية وغزي شخص جزائري بحضوة مشاهد جليلة أوقفت الجزائريين عن ممارسة حياتهم العادية واقامت الجماهير صلاة الغائب مقدرة فيه المناضل والمدافع عن الحق الجزائريين.3

اما الانتقاص من دورهم في الحركة الوطنية والثورة فلكل اسلوبه في المقاومة، وكذلك كان الشأن بالنسبة للمفرنسين وفقا لرؤاهم، بعد شعورهم بعدم المساواة مع نظرائهم الفرنسيين في الحقوق والواجبات، وعدم وجود تمثيل سياسي لابناء البلد الاصليين في المجالس المحلية "المنتخبة"، منتهجين مع بداية القرن العشرين سياسة ترتكز على الاتصال والقيام بضغوطات متوالية على حكومة باريس لانصاف الجزائريين وتمكينهم من الحصول على مشاركة سياسية4.

اما ادعاء البعض اثناء الحديث عن مواقف المثقفين المفرنسين عند الاعلان عن اندلاع الثورة، فان ذلك لا يخلوا من محاولات بناء الشرعيات التي بدأت اثناء الحركة الوطنية وازدادت بُعيد الثورة واستمرت بعدها والى يومنا هذا، فالالتزام كان سمة المثقفين المفرنسين، فقبل الفاتح من نوفمبر استلمت هذه الفئة بارتياح كبير اعلان هزيمة **ديان بيان فو** بتاريخ 08 ماي 1954، وكانت مناسبة لرفع المعنويات والاستبشار بقرب موعد الاستقلال، وكان من مؤطروها من المفرنسين ومن الطلبة وخريجي الجامعات الفرنسية، واخرين التحقوا جماعات وفرادى بالثورة في العمل الثوري في الميدان او عبر الأعمال و الأنشطة السياسية المدنية في الداخل او في الخارج، وكان امر المشاركة امر مفروغ منه والفرق في السبل المؤدية الى المشاركة ونوعيتها.

كذلك الانتقادات الموجهة للمثقفين المفرنسين بخصوص الهوية الوطنية، ورغم حدتها وربطها بالاسلام، فإن مطالب المفرنسين بهذا الخصوص كانت واضحة في هذا الخصوص*5 ثم ان معظم المثقفين المفرنسين لم تفقدوا نهائيا انتمائهم للثقافة العربية الاسلامية6

1الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع نفسه، ص.189-190.

2ابو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر، المقاومة والتحرير (1830-1962)، المرجع السابق، ص.105.

3نور الدين ثنيو، اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.154.

4 عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، من البداية ولغاية 1962، المرجع السابق، ص.201.

5غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.ص170-171.

- " مؤتمرات الطلبة المسلمين من البلدان المغاربية الثلاثة: انعقد المؤتمر الأول في تونس من 20 الى 24 أوت 1931، المؤتمر الثاني في مدينة الجزائر من 25 إلى 28 أوت 1932 في نادي الترقي، المؤتمر الثالث كان من المفروض انعقاده بفاس في سبتمبر 1933 الا انه منع من الانعقاد في اخر لحظة وعوض باجتماع فرعي بباريس اواخر ديسمبر ساند فيه المؤتمرون فكرة الاستقلال التام للبلدان الثلاث، اما المؤتمر الرابع فكان بتونس في سبتمبر 1934 وعرض فيه مفدي زكرياء الوصايا العشر للوطنية المغاربية، المؤتمر الخامس بتلمسان من 05 الى 10 سبتمبر 1935في قاعة السعادة التابعة لجمعية العلماء المسلمين وفيا صفق المؤتمرون طويلا لكلمة القاها مضيفهم الشيخ البشير الابراهيمي.

- ومنها ما تضمنته مطالبهم الرسمية لمؤتمرات الطلبة المسلمين من البلدان المغاربية الثلاثة" في الجامعات الفرنسية بداية من سنة 1931 حملت أكثر من ذلك، وصادق المؤتمرات ودع والى اعتماد اللغة العربية وان تكون لغة رسمية وتدريس التاريخ الاسلامي وتنظيم تدريس الطفل المسلم، ويذكر هذه المؤتمرات فقد اقرت حفيظة السلطات الفرنسية وعبر ممثلوها من خشيتهم من تطور مسار المطالب وخلصوا الى عدم فعالية التعليم الفرنسي- في تغيير الذهنيات وفشله في قتل الروح المتوارثة ابا عن جد بل بعث فيهم حيوية جديدة، مما دعاهم الى منع انعقاد مثل هذه المؤتمرات.

6احمد مريوش، الحركة الطلابية الجزائرية ودورها في القضية الوطنية وثورة التحرير 1954، المرجع السابق، ص.15.

مع كل اللغط والنقد والاتهامات المتبادلة بين "المتشددين"، فان المؤكد ان هذه الفئة "المثقفين المفرنسون" تبقى ذات اهمية ثقافية وسياسية وتاريخية ورغم انها نتاج المدرسة الفرنسية الا انها تبقى جزائرية وان فقدت بعض مقومات الجزائري حسب تقويم الفئة المناوئة لها.

وفي كل ما سبق من الانتقادات والردود المتبادلة فانه كان ويبقى على المثقفون المفرنسون الاجابة على عديد من التساؤلات والانشغالات، فكان اثناء الاستعمار وفي **اولاها** وفي بداياتها ما تعلق بتصورهم الخاص لماهية فرنسا، حيث وقع على عاتق هؤلاء المثقفين مهمة تحديد طبيعة انتمائهم الوطني، آخذين علاقتهم بفرنسا بعين الاعتبار، ذلك لما للمسالة من ارتباط بتكوينهم الثقافي، ذلك ان الوطنية الجزائرية تتجلى في رفض السيادة الفرنسية وهذا الى غاية الثورة التحريرية فيما كان يعتبر لدى الطرف الاخر المتمثل في السلطات الاستعمارية انذاك فهل يعني ذلك تشكيل لحركة معادية لها؟ وفي ذلك تم الاتجاه الى التفريق بين الاستعمار وبين فرنسا في تفريق كلاسيكي"منفعي مواكبي" لم يصمد أمام الحقيقة ذلك ان فكرة ما عن فرنسا بقيت محفوظة في ذهن المثقف الجزائري (انها فكرة تتعلق بالتراث الثقافي ذي البعد الإنساني الذي لا يمكن سلخه عن الأمة التي صاغته، فالتفريق بين نوعين من فرنسا باق ولكنه فقد طابع المادي الجغرافي، ففي ذهن المثقفين كانت فرنسا العنوية تتعارض مع فرنسا الزمنية.**1**

كما انه في تقويم موضوعي للمثقفين المفرنسين خاصة الاوائل منهم، يستدعي اعادة القراءة في السياق التاريخي الذي ظهروا فيه وبعيدا عن الافكار المسبقة الملازمة بعد الاستقلال، وتساعد على التخلص من الشحنة الايديولوجية والخطاب الشعبوي واللغة الخشبية التي سيطرت مدة زمنية سيطرت وطالت الى حد انها اضرت بالبحث العلمي وضيعت ايضا فرصة استعادة ذاكرة الامة**2** ذلك ان القراءة الاختزالية والاقصائية للتاريخ، تفضي الى تجاوز مراحل تحليلية مهمة، حيث ان الانتلجنسيا الجزائرية الممثلة هنا بالمثقفين المفرنسين هي اساس حركة الاصلاح في اطار اشكالية الحداثة والتقليد، فهي كانت تقوم على جانبين متكاملين لا يمكن فصلها جانب ثقافي وجانب سياسي، وفي ذلك مثلا **فصالي الحاج** وحكته في البداية من اكثر الواعين بالمسالة الثقافية واهمية تماسك المجتمع واستمراره مما دفع به الا المطالبة بالحفاظ على القانون الاسلامي في مجال الاحوال الشخصية والدعوة الى المشاركة السياسية من جهة**3** اخرى في ربط واضح استبق باقي التيارات الاخرى.

وعليه، وان كان شطري التنازعية في اجماع على كيل الانتقادات والانتقاصات المتبادلة، والكل في صراع خاص بالمشروعية وشرعية الهيمنة سواء على المجتمع او على الشلطة، والفئتين فشلتا في مهمتهم تجاه المجتمع، مما حذ بالكثير من الباحثين الى انتقاد شطري التنازعية، ومنهم **هواري عدي** الذي ياخذ الكثير على الطرفين، فالمعربون متشبثون بيوتوبيا احياء التراث الاسلامي، بينما المفرنسون مشدودين القيم الكونية للديمقراطية والحداثة والتنمية، في انقسام لغوي

1غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص. ص 517-524.

-" يعبر في هذا الشان مسلك حداد عن الصعوبة التي يواجهها الطالب الجزائري في المدرسة الفرنسية في معادة فرنسا كما يلي: حديثك يشبه احاديث الوطنيين...ليست ادري هل انا وطني ام لا، لكن ما اعرفه جيدا هو انني جزائري بل واخشى حتى من كوني زيادة على ذلك، فقد تحولت الى شيء اخر..." **غي برفيلي**، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.524.

2نور الدين ثنيو، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.547.

3المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائر، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، ص. 34.

ثقافي وايديولوجي الهت الشطرين (المعربون والمفرنسون) عن اداء دورها النقدي للسلطة السياسية، وانشغلت في تنافس عقيم على المناصب داخل اجهزة الدولة.1

وان كان الناطقون باللغة العربية، الأقرب ثقافيا إلى الناس، يسعون إلى تحقيق المدينة الفاضلة المتمثلة في إحياء التراث الثقافي، فإن الناطقون بالفرنسية، الأكثر انجذابا للقيم العالمية، ويسعون إلى تحقيق تطعيم الحداثة.

من خلال الدولة والنخبة، المنقسمة ثقافياً وأيديولوجياً، منقسمة أيضاً سياسياً بسبب الصراعات من أجل السيطرة على المناصب في جهاز الدولة، وهي صراعات لا تكون فيها المصالح المادية غريبة. استخدمت الدولة الناطقين بالفرنسية لمهاراتهم التقنية، وعهدت إليهم بمهام القيادة الاقتصادية والإدارة الإدارية، واستخدمت الناطقين باللغة العربية لمهام التوجه الثقافي والأيديولوجي: في التعليم، والحزب الواحد، والإعلام، الخ، والانقسام اللغوي يسري في الجميع أجهزة الدولة، بما في ذلك الجيش، لكنها تميل إلى الاختفاء في القمة، ربما بسبب تضامن الهيئات بين المسؤولين.

الحقيقة ان ما يميز المثقفين الجزائريين ليس صراع الافكار، لكن صراع الاشخاص الذي يهدف الى الغاء الاخر، الشيء الذي ابعدهم عن الجوهر الذي من المفروض هو بحثهم عن الحقيقة والكشف عنها والدفاع عن الحرية والعدالة والقيم قيم المجتمع، هذا الصراع الذي ولد عجز على المستوى الذهني.2 وابعدهم عن اصل ووجدهم تجاه مجمعهم، ما جعل علي الكنز ينتقد الشطرين، ويعترف انه على قلتهم بعد الاستقلال وحديثهم بإحدى اللغتين، الا انهم لم يحسنوا الحديث او الكتابة بلغة المجتمع، مما ادى الى قطيعة وعزلة كانت لها تاثيرا جد خطيرة ومأساوية ليس فقط على تطور لمجتمع، بل بخاصة على الانتلجنسيا الجزائرية، ذلك ان لغة المعربين تتعالى على اللغة الشعبية في الوقت الذي كانت اللغة الفرنسية لها جاذبية ابتعدت بمُتكلميها وكاتبيها وسلختهم عن أصلهم وفصلتهم عن مجمعهم، وكرد فعل مقابل ادى الانفصال لا هروب فئة اخرى من المثقفين ملتجئين الى ابطال شرق اوسطيين بحثا عن لغة "تقليدية" لغة العصر الذهبي، فيما راح الشطر الاخر يستمد ويغترف من التراث الثقافي لـ"فرنسا الحريات"، مع اشتراط الشطرين في خاصية عدم القدرة على التغلل في المجتمع المدني بالنسبة للمعربين وداخل الوعي الوطني الجزائري بالنسبة للمفرنسين...، ومما زاد في القطيعة ايضا طبيعة رؤية المثقفين الخاطئة لمجتمعهم، وكذلك طبيعة الادوات المستعملة لانتاج انسقتهم الفكرية، كل هذه العوامل كانت السبب في هشاشة المثقفين الجزائريين وسهولة ذوبانهم3

ويضيف علي الكنز ان هم المعربين والاصلاحيون هو محاولة اصلاح المجتمع عن طريق محاربة الفكر الخرافي وبعث الاسلام، دون ان يحاولا فهم واستيعاب المجتمع من الداخل، اما الفريق الثاني، فراح يتحاور مع المستعمر، راجيا من وراء ذلك تخفيف وتلطيف "القمع" المسلط

1 *Addi Lahouari,* les intellectuels algériens et la crise de l'Etat indépendant.

2آمنة قجالي، الاعلام والعنف السياسي، مركز الكتاب الاكاديمي، عمان، الاردن، 2015، ص.104-105.

3علي الكنز، معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر، المرجع السابق، ص. 69. ص.72.

على الجماهير، وبالنسبة للفريقين بقيت الجماعة الوطنية، ككائن ثقافي، العلامة العمياء لنظرتهم بحيث لم يتمكن هذا ولا ذاك من رؤية هذا الكائن الثقافي.**1**

ولعل ابرز امراض هذه الانشطارية هي غياب "الجزائرية" لدى الفريقين، فهم اما متشبثون بالعروبة واما بفرنسا، و لم يكونوا متشبثين بجزائريتهم، رغم علو اصواتهم عن وحول "الجزائر"، والفريقين كانوا ينظرون الى المجتمع وكانه هدف يجب الوصول اليه واصلاحيه وليس كقاعدة اساسية لانطلاق الممارسة.

وكان ان يفعل القانون الطبيعي تلقائيا، وان تحصل "الطفرة" اما كما يسميهم المستشرق والمختص في جغرافية بلدان المغرب ايميل قوتييه(*Emile Felix Gautier*) بالهجين الثقافي" خريجي المدرسة الفرنسية من المسلمين الجزائريين**2** جزائريين نالوا علم الضفتين، فكانت النتاج مزدوجي اللغة، امثال **محمد بن رحال** المثقف مزدوج اللغة، الداعم للتعليم العربي"**3** وان كانوا في البداية اقلية عدديا الا ان عامل الزمن فعل فعلته في تطور عددي وكمي مس الشطرين، فولد المثقفين المزدوجين كنتاج تطور تاريخي وتعليمي، في وسط بيئة ثقافية جزائرية، بين المدرسة الفرنسية والمعاهد والجامعات الاسلامية، يشكلون نوع من الاتصال بين شطري المثقفين الجزائريين حسب المعيار اللغوي" المعربين والمتفرنسين"**4**

كذلك يمكن القول ان المثقفين مزدوجي اللغة ورغم سطوة الفرنسية الا انهم يشتركان مع المعربين في الدفاع عن الثقافة العربية الاسلامية والقيم التي تمثلها، فنجد من الاوائل مثلا محمد بن ابي الشنب الذي خدم اللغة العربية والثقافة الجزائرية وهو من مزدوجي اللغة، كما نجد محمد بن رحال الندرومي العنصر الاكثر تالقا على حد تعبير قداش، حيث عرف بن رحال كيف يجد عناصر التمفصل بين الاسلام والحداثة وكيف يطرح مسالة مصير الجزائر.**5**

هذه الطفرة التي اخذت من المعربين ثقافة فظهر فيهم ومن بينهم مزدوجي اللغة، ومن المفرنسين لغة وثقافة كذلك، وبين التواصل والقطيعة حمل مزدوجي اللغة من المعربون التواصل، وواصل مزدوجي اللغة من المفرنسون قطيعة.

1علي الكنز، معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر، المرجع السابق، ص. 69.

2غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص. 26.

3يوسف دحماني، الحياة الثقافية والاجتماعية ابان الاحتلال الفرنسي- تلمسان انموذجا 1900-1954م- ، رسالة ماجيستير، جامعة ابي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2015-2016، ص.69.

- " **محمد بن رحال** الذي تدرج من في الرتب بداية واستخلافا لابيه وصولا الى منزلة القايد، المنتخب بالمجلس العمالي بوهران وعضو المجلس المحلي، المترجم للوفد الجزائري في معرض باريس، وعضو اللجنة المشيخة التي راسها جول فيري المتعلقة بالنظام الترسوي للجزائريين ابن قدم بن رحال مطالب متعلقة بضرورة دعم التعليم العربي

4 إبراهيم محديد، المثقفون الجزائريون في عهالة وهران، خلال الحقبة الكولونيالية الأولى 1850-1912، دراسة تاريخية واجتماعية المرجع السابق، ص.ص.95-96.

5الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.229-230.

خامسا : الـ "سـي" أو المثقف الجزائري : مختارات منتقاة من الفكر الجزائري

نرجع في بحث في وعن "المثقف الجزائري" الى تفحص كلمة الـ "**سي**" في المجتمع الجزائري، وكلمة الـ "سي" ترخيم او اختصار لكلمة سيدي او سيدنا، وهي خاصة بـ "المثقفين"، فكلمة الـ "سي" كانت حلم اي طالب علم في ان يُحيى بـ "سي" الفقيه عند مروره بالشارع[1] وقبلها رُبطت كلمة الـ "سي" بكل من يحمل اسم محمد، تبجيلاً وتشريفًا لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفيقول لكل حامل اسم محمد أسي محمد او أسي أحمد.

ولا تزال موظفة في المجتمع الجزائري توقيرًا وتبجيلاً واحترامًا وتأدبًا، خاصة عند وفيما بين المريدين والفقراء، حيث لا يلتقي اثنان الا ويتسابقان على الاعلاء والتأدب في مخاطبة او مناداة او تسليم الاول على الاخر.

بينما ترسخ مفهوم المثقف في الذهنية الجزائرية بمعنى " الطالب" القارئ القرآني، ذلك ان القارئ في الوعي الشعبي كان يعني المثقف، وهو عند العامة "الفقيه" او "الحافظ" الذي يرتبط في وظيفته بالمسائل الأخروية، وكل الخروج عن هذا النطاق هو خروج مُدان، وفي هذه المكانة تجسد العوز والتبعية من جهة ومن جهة أخرى بقي هذا "المثقف الفقيه" أسير الغرور الذي يُنسيه شيئا من عَوزه، ثم كان هذا المثقف الفقيه "العامل" المستقل الأكثر تحررا فكان الكتبة وبدأت حفاوة المجتمع بالموظفين تتعزز باطراد تماشيا مع تغلل الروح البيروقراطية، في إطار المصلحة والمنفعة المرادفة "للثقافة" عند العامة الذين ينتظرون الفرج من هذا المثقف الفقيه الكاتب.**2**

واختيارنا لعينة من المثقفين الجزائريين لتناول مفهوم المثقف تم بتوخي مس أكبر قدر ممكن من ضمن وداخل توجهات وتصورات شتى، فكانت عينة نبتغي فيها التمثيلية، هذا الاختيار الذي منبعه الحرص على الاحاطة قدر الامكان بالمطلوب الذي مُبتغاه يبدأ من عند المثقف وينتهي عنده ليبتدأ من جديد في مسار ودورة جديدين يحرص فيها قدر الإمكان على رفع كل غموض او لبس عند كل دورة، وفي ذلك تكون كل دورة اثمن من التي سبقتها...وهكذا..

01- مالك بن نبي : الاجتماعي المنتج للحضارة.

يُمثل **مالك بن نبي** مدرسة فكرية مُستقلة بين المدارس الفكرية التي عرفتها الجزائر، فلا هو من تيار المدرسة الاستعمارية، ولا هو من تيار المدرسة السياسية التي انشأها **الامير خالد** ثم نجم الشمال الافريقي فحزب الشعب، ولان كان **بن نبي** كثير النقد لهذه المدرسة ولاسيما اثناء زعامة **مصالي الحاج** لها، فانه لم يكن كذلك من التيار السياسي الاخر الذي تبناه الدكتور **ابن جلول وفرحات عباس** لان هؤلاء كانوا "فوقيين"، ورغم انه كان يحس" بالطبيعة انه من تلاميذ مدرسة **ابن باديس** الا انه كان ايضا بعيدًا عنهم لضيق مجالهم ثم لسجاذتهم في نظره، وهكذا كان **بن نبي** كثير النقد لمدرسة الحركة الاصلاحية" ايضا، ولم يسلم من نقده لا بن باديس ولا العقبي

---

1 إدموند دوتي، الصلحاء، مدونات عن الاسلام المغربي خلال القرن التاسع عشر، ترجمة محمد ناجي بن عمر، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب الاقصى، 2014، ص. 59.

2 عشراتي سليمان، الشخصية الجزائرية، الأرضية التاريخية والمحددات الحضارية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009، ص.ص 230-222.

ولا التبسي، لذلك يقول عنه **ابو القاسم سعد الله** انه كان مستقل الفكر ويمثل مدرسة على حدى.[1]

وفي تقييمنا عن المثقف لدى بن نبي لا نستهلك جهدا كبيرا في البحث عن كلماته ومفاهيمه الدالة عليه، فنجد في بن نبي المثقف والنموذج اولا، ثم مباشرة نقع على مفهومه للمثقف في افكار دالة ومحددة في كل كتاباته، فبن نبي المثقف يظهر في تكوينه الفكري، بداية من بن نبي المثقف الطفل واثر العائلة والمدرسة وبعض رجالات الفكر في قسنطينة، ثم بن نبي المثقف الطالب وهجرته الى فرنسا ومناقشاته مع **حمودة بن ساعي**، وصولا الى نشاطه الفكري الذي استمر الى غاية وفاته، وفي كل تلك المراحل نلمس نبرة الحزن والأسى عنده في ومن عجز "المثقفين" وعدم فعاليتهم عند كل مرحلة.[2]

اما تحديده للمثقف فيشير بن نبي اشارة مهمة يؤكد فيها على ان الشهادة المجردة لا تجعل من حاملها مثقفا بالضرورة، بقدر ما تجعله مصابا بمرض "التعالم"، في تأكيد منه على ضرورة الفصل بين التعليم والثقافة،[3] فيُفرق بين المثقف والمتعلم، ويعطي مثال على ذلك بالتمييز بين الطبيب الجزائري والطبيب اليهودي (اثناء الاستعمار) فالجزائري يتساوى مع زميله اليهودي فيما يتصل بالجانب المهني، ولكن الطبيب اليهودي يقف امام مشكلة اجتماعية معينة غير الموقف الذي يقفه منها الاول، وهذا يعني بالتالي انهما يتساويان في العلم ويختلفان في الثقافة.[4]

منطلقا من الثقافة التي يعطيها الاولوية والاهمية باعتبارها المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته، والمحيط الذي يعكس حضارة معينة، هذه الحضارة التي يُبنيها الانسان وليس أي انسان، فالانسان الذي يقصده بن نبي هو الانسان الاجتماعي وجهده الجماعي المنتج للحضارة.[5]

في مقابل المثقف الذي ينشده بن نبي جاء بمصطلح "المتعالم او المتعاقل" الذي لم يرى في الثقافة إلا المظهر التافه، لانها عنده طريقه ليصبح شخصية بارزة، وأن زاد فعلم يجلب رزقا، ويقول انه اذا عرفنا كيف نداوي مرض الجهل والامية فاننا نجد صعوبة في مداواة المتعالم، افراد حاملي مرقعات ذي الاطمار البالية وحاملوا اللافتات العلمية.[6]

1أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السابع 1830-1954، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1998، ص ص. 211.

- * **الحركة الاصلاحية**: هي ذلك النشاط الديني والثقافين الاجتماعي-الثقوي الذي تولاته وجسدته بين الحربين وما بعد ذلك ثلة من العلماء والمثقفين المتشبثين بالعروبة والاسلام، والمتاثرين بالاصلاحية المصرية بقيادة الامام عبد الحميد بن باديس في سبيل العودة بالجزائريين الى الاسلام الحق، والقضاء على الفساد والانحلال الثقافي والاجتماعي، بواسطة التعليم الحر، والمسجد، والصحافة، وبعث التاريخ الوطني، وتاطير المجتمع... وصولا الى تحقيق استقلال الجزائر في اعتقاد الكثيرين وتقي اخرين. **بشير بلاح**، التدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية 1962-1998، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص 376.

2آمنة فجالي، الاعلام والعنف السياسي، المرجع السابق، ص.107.

3علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، ابن هو المثقف النقدي؟ في صالح هويدي واخرون، الثقافة والمثقف العربي، قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي، دار نينوى، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 2018، ص. 26.

4مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الاولى 1979، اعادة الطبعة 2002، ص. 146.

5 علي أرقيس، مفهوم الثقافة من منظور مالك بن نبي، افاق فكرية، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس، الجزائر، المجلد 11، العدد الاول، ماي 2023، ص.284-285.

6مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الرابعة، 1984، ص. 72-75.

ورغم ان هذه التفرقة والتمييز الذي بنى عليه **بن نبي** مفهومه عن المثقف يظهر انه ببساطة الفصل بين متنازعين، الا ان هذه المفاهيم والمصطلحات التي قام عليها بن نبي تُسبطن اكثر مما تُظهر، هذا الذي دفع **عبد الرزاق بلعقروز** بعد دراسته لبعض فكر بن نبي الى الدفع بضرورة الانتقال إلى مرتبة التفكير مع مالك بن نبي عوض الاحتفاء بنصوصه فالسبيل المنهجي لأجل ذلك هو إقامة الفرقان بين أن نعرف مالك بن نبي، وأن المعرفة به تعني الانكباب على مطالعة أفكاره، وتحليل مفاهيمه، ومكاشفة الأصول المعرفية التي استقى منها أفكاره، بينما التفكير معه هو طور فوق المعرفة إن الدخول إلى فكر بن نبي لأجل جلب طريقته التي عادها الفهم الثقافي للعالم، لكي نجتاز بعدها هذه المرحلة إلى صرف سعينا إلى أن نطرح عليه أسئلة زماننا.[1]

02- محمد آركون : الكائن السياسي والايديولجي ومطلب المثقف الليبرالي المسلم.

خلافا لتناولات المثقف السابقة، يعتمد **محمد آركون** على ما يمكن أن نسميه "استراتيجية النقد من الداخل"، وتقوم هذه الاستراتيجية، بالأساس على إعمال آليات "النقد الداخلي" والهدم والتقويض، سواء في دراسته للنصوص أو في تعامله مع إشكالات الواقع، بغية إعادة بنائها وفق رؤيا ومنظور جديدين.[2]

وبداية للولوج الى "الأركونية" يجب علينا ان ننتقل من التاريخ الراوي المؤكد للايديولوجية الصريحة او الضمنية التي لا يخلو منها أي انتاج بشري، الى التاريخ المثير لمشاكل التفهم والانتقاد لجميع ما وصل الينا مما نسميه التراث (*L'histoire décinstructive*).[3]

في دراساته عامة لا يهتم كثيرا بمعاني الكلمات، فهذا شان المنهجية الفيلولوجية التاريخية، وانما يمزج "بين الحفر الاركيولوجي عن معاني الكلمات والتحري العرقي- اللغوي، وربط الكلمات " ابحاثه" او اعادة ربطها بالسياق البيئي والاجتماعي والثقافي والسياسي للفترة المعنية.[4]

يحمل **آركون** مشروع حضاري بطرح مغاير فبالاضافة الى التفكيك والطرح الابستومولوجي، يقف بجرأة فكرية، موضحا ان المجتمعات الاسلامية المعاصرة تعاني من قطيعتين: الاولى قطيعة مع الفترة المبدعة من تراثها والتي تنتهي عند **ابن رشد**، والقطيعة الثانية مع الحداثة الاوربية المتواصلة من القرن السادس عشر (16) الى أيامنا، والمثقف احتل لدى اركون مكانة مهمة، وخلافا لعديد المفكرين العرب الذين حاولوا اسقاط مفهوم المثقف في الثقافة الغربية*، يعتمد اركون على "استراتيجية النقد من الداخل" محددا مفهوم المثقف خاصة في كتابه "الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد"[5] منطلقا من فرضية عدم نجاعة العودة الى المناقشات التي دارت في فرنسا حول المثقف.

---

1 عبد الرزاق بالعقروز، روح الثقافة، متى تكون الثقافة قوة؟، دار الوطن، سطيف، الجزائر، الطبعة الاولى، 2021، ص.14.

2 عبد المجيد الجهاد، صورة المثقف في مشروع محمد اركون الفكري، مجلة معابر، دمشق، سوريا، اكتوبر 2010، ص.03.

3 محمد اركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت-باريس، لبنان -فرنسا، الطبعة الثالثة، 1985، ص.10.

4 عبد الرزاق بلعقروز، المعرفة والارتياب، المسامة الارتيابية لفهمة المعرفة عند نيتشة وامتدادها في الفكر الفلسفي المعاصر، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، 2013، ص.376. (اصل الكتاب هو اطروحة دكتوراه للاستاذ، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الانسانية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2012-2013.)

5 محمد اركون، الفكر الاسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، سنة 1989.

- ***الجابري*** في تبنيته للمثقف يقياس الاشباه بالنظائر، واعطاء المفهوم بالصورة التي تجعله يعبر داخل الثقافة العربية عن نفس المعنى الذي يعطي له في الفكر الاوربي حيث مرجعيته الأصلية.

- على حرب: اخذ مفهوم المثقف كما هو جاهز في الثقافة الغربية، محاولا به معالجة ازمة المثقف العربي.

وعن المثقف وأدواره وقف **محمد أركون** عند التعريفات الكلاسيكية التي يمكن أن يضطلع بها، وأخذ يأخذ بشرعية الإستثمار في مفهوم المثقف في ضوء منهجه التفكيكي، وبحسبه المثقف ظل حاضرا بقوة في المجال العربي الإسلامي، وذلك في مختلف المراحل والتحولات التاريخية التي عرفها هذا المجال، وللبرهنة على ذلك قام بالحفر في مختلف كتاباته في بنية الفكر العربي الإسلامي، بحثا عن هذا المفهوم الخاص للمثقف، وما دام أن مخزون ثقافتنا العربية لا يسعنا في ضبط مفهوم المثقف في هذا الإطار الخاص، وبهذه الصيغة التي يرد بها اليوم، فإنه رأى بأنه من المستحب بدءا، مقاربة هذا المفهوم في مختلف أبعاده ومرجعياته السياسية والإجتماعية، والبحث في الأصول والملابسات التاريخية لنشأة ظاهرة المثقف في الفكر العربي الإسلامي، باعتبار هذا الأمر شرطا أساسيا ومقدمة لضبط المفهوم في مختلف مستوياته وأبعاده.[1]

ووفقا لهذه الرؤية التفكيكية يرى أركون أن المثقف هو ابن بيئته ومن الخطأ إسقاط دلالته ومعناه كما هو مستعمل اليوم في الغرب على دلالته في بيئتنا، فمن المضجر وبلا قيمة ان نعود دائما الى تلك المناقشات التي دارت في فرنسا عن سؤال: "من هو المثقف؟" بل يمكن اضلال القارئ والبحث العلمي اذا ما نقلنا بشكل آلي وسريع جدا النموذج الغربي، وهذا ما ضمنه في مقدمة كتابه الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد*.[2]

ويتحدد مفهوم المثقف لديه في كونه ذلك العامل المنخرط في أعمال معرفية تتطلب بالضرورة استخداما نقديا للعقل، ويصفه بانه صاحب رأي وقضية،[3] فهو الذي يتحلى بروح مستقلة، مُحبة للاسكشاف والتحري، بنزعة نقدية واحتجاجية[4].

ويتميز المثقف عند **اركون** عن باقي الفاعلين الاجتماعيين بوظيفتين أساسيتين وهما: أنه يهتم بالاستعمال المختلف للفاعلين الاجتماعيين للمعاني داخل المجتمع، ووظيفيته الاساسية والاولية المبنية على النقد،*[5] ويتحدث عن المثقف النقدي بالاعتماد على ثلاثية اصبحت تشكل لحمة فكره" **اختراق- إزاحة- تجاوز**" وهو الذي ينفصل عن كل أشكال الانتماء المذهبي او السياج الدوغمائي او السجن الايديولوجي ليعالج الاحداث

- اما علي اومليل فيتوقف عند الدلالة التاريخية لمفهوما المثقف خاصة في كتابه"السلطة الثقافية والسلطة السياسية"، معتبرا المفهوم من المفاهيم الحديثة النشأة التي يصعب الجزم بوجودها في فترات تاريخية سابقة.

1 عراب اسماعيل، قراءة في أزمة المثقف العربي المعاصر من وجهة نظر محمد اركون، ألف، جامعة ابو القاسم سعد الله، الجزائر، الجزائر 2، المجلد التاسع، العدد الرابع، 2022، ص. 214.

2 محمد اركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، المرجع السابق، ص.ص 03- 29.

- * انه من غير الملائم بناء مرجعية محددة لمفهوم المثقف في الثقافة العربية الاسلامية من خلال استعادة تلك السجالات والنقاشات التي دارت رحاها في فرنسا عن مفهوم المثقف، كما ليس من المفيد قاما استيراد النظرية التي أنتجها الثقافة الغربية والسعي الى نقلها واستنساخها آليا في واقع الثقافة العربية الإسلامية.

3سعد محمد رحيم، نطفة الحرم، المثقف وشبكة علاقات السلطة، المرجع السابق، ص 14، ص.127.

. 4 محمد اركون، بعض مهام المثقف اليوم، ترجمة هاشم صالح، مجلة الوحدة، العدد 66، السنة السادسة، مارس 1990، ص.12.

5دادابي محمد، المرجع السابق، ص.56.

- * الاستعمال المختلف للفاعلين الاجتماعيين للمعاني داخل المجتمع، والذي ينبع من السؤال حول المعنى، وهذا لا يعني أن المثقف يمارس نوع من المحاكمة المعيارية على المضامين والمحتويات من حيث أنها صحيحة أو خاطئة، أرثوذكسية أو ورائية، جيدة أو سيئة المعنى فلا هو بالجبير العارف للمعنى، ولا بالمسيج الحميز عن الآخرين ولكنه يكثر من الأسئلة حول شروط التفضيل، والتمييز للمعنى، إنما يمكن أن يكون له معنى بالنسبة للبعض لا يمثل بالنسبة للبعض الآخر معنى. فالتمييز بين المعنى وأثر المعنى، وبين المعنى الأدبي (اللغوي) والمعنى المجازي، وبين الفوق طبيعي والنشأة والتكوين الجنيني للمعنى... يعودون من بين المهام الأولية للوظيفة النقدية للمثقف. حيث أن تداعيات هذه العمليات تجعل من المثقف يدافع عن روح المعنى، وذلك بالسهر على احترام الشروط الإبستمولوجية، الاجتماعية والسياسية في استعمال العقل النقدي، ولإنتاج وتحويل المعارف في كل السياقات التاريخية، السوسيولوجية والأنثروبولوجية.

والوقائع ويخضعها الى آليات النقد والقراءة والفحص،[1] فيجرد المثقف من أي قيد يمكن ان يفرض عليه باسم السلطة الروحية او الدينية او الوضعية، والتي يمكن ان تعيق حريته النقدية، او تكبح نشاط فكره المستقل المتحرر،[2] فيصف المثقف بانه الذي يتحلى بالاستقلالية المشتغل باسم الروح والفكر فقط،[3] هذه الاستقلالية التي كلفته ثمنا غاليا من اجل اقتناصها من براثن العقل اللاهوتي-السياسي الجبار،[4] ويذهب في مشروعه (الإسلاميات التطبيقية) إلى اعتبار المثقفين ملزمون بدفع استقلاليتهم النقدية لفتح المجالات أمام النقد الإبستيمي والإبستمولوجي للانغلاق الدوغمائي، مثلما قام به فلاسفة الأنوار مثل (سبينوزا *Spinoza*) ، كما يعتبر المثقفين الحداثيين يذهبون إلى وضع الأسئلة الداخلية الجريئة للدوغمائيات والطابوهات،ولكنهم لم يغوصوا إلى الجوهر الدوغمائي للاعتقاد، إذ أن أركون يدعو إلى اختراق الحواجز والطابوهات لصبر أغوار الدوغمائيات، ويعتبره الوظيفة الأولى والأساسية للمثقفين العرب والمسلمين.[5]

وايضا عن دور المثقف فانه لدى اركون لا يمكن ان يختصره في تعريف "جامع مانع" على الطريقة الارسطية، بل يطرح كاشكال في ذاته، وسؤال مفتوح تظل الاركونية عاجزة عن الاحاطة بكل جوانبه، لذلك فان الجواب لا يبدأ بالسرد ولكن بالنقد، فاركون يتحدث باستمرار عن موضوع النقد، وهو "المنشط الاجتماعي" ولا يتحدث كثيرا عن ممارس النقد، أي المثقف، وهذه المقابلة الضمنية بين الصنفين تمثل المدخل الاساسي لطرح المشكلة، فالمنشط الاجتماعي مفهوم نظري وشخصياته ظلت فاعلة في مجرى التاريخ والتراث والمثقف التقليدي يدخل في هذا التصنيف، لانه لا ينتج ثقافة بقدر ما ينتج ايديولوجيا، اما المثقف فهو الذي يطرح كل الاطار الاجتماعي والثقافي مجالا لعمله وتفكيره.[6]

اما تصنيفه للمثقفين، فأركون عند تناوله الوعي الاسلامي والمعرفة العلمية، وبعد ان ينزع الى البحث في هذا الخضم السوسيو-الثقافي، يتسائل عن الدور الذي يلعبه المثقفون، ملاحظا اولا ان المثقفين المسلمين لا يشكلون في اي مكان من الامكنة قوة سياسية- سوسيولوجية مستقلة ومتميزة. فهم معزولون في كل مكان وقليلو العدد .. ثم انهم ينقسمون الى فئتين:

- التحديثيون المنفتحون على تاثيرات الثقافة الغربية او على الاشتراكية العلمية،
- التقليديون الملتصقون بالقيم الاسلامية[7]

وفي هذا الاطار يواجه المثقف الاسلامي صعاب تتمثل وفقا لأركون في:

- انغلاقه افاقه الفكرية، واكتشافه الهش للثقافة الغربية البرجوازية، مما ساهم في اختلال توازن الوعي عنده،

---

1 محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقف، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الاولى، 2005، ص. 72.

2ليليا سن صويلح، ثقافة، مثقفون، ومجتمع: قراءة سوسيولوجية في ابعاد العلاقة في ما بينها، في صالح هويدي واخرون، الثقافة والمثقف العربي، قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي، دار نينوى، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 2018، ص. 225.

3منى فائق مرعي، المثقف العربي والقضايا الراهنة، دار الابداع، الكويت، العراق، الطبعة الاولى، 2022، ص.12.

4محمد أركون، الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ اخر للفكر الاسلامي، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1999، ص. 318.

5داداي محمد، المرجع السابق، ص.58.

6محمد حداد، مواقف من اجل التنوير، دار الطليعة، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جويلية 2005، ص. 67.

7 أحمد الموصللي، إشكالية الثقافة والسلطة، في جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، مارس 20002، ص.29.

- ازمات حروب التحرر الوطني الوطني السياسي،
- والنضال ضد التخلف وسط مخاطر ايديولوجية.[1]

هذا المثقف الاسلامي الذي يعود اركون فيه الى بدايات وارهاصات "أقرباء" المثقف الحالي، فهم لديه كانوا ضمن حركة مثقفين يدعون بـ"المعتزلة"، وجدت في ارض الاسلام بين القرنين الثاني والثالث للهجرة النبوية،[2] مثقف اسلامي عاش حالة تأويلية تطورت في اثناء مرحلته التاريخية الاكثر ديناميكية وانتاجا، وهو الان يواجه كل التوترات والازمات المتولدة عن المجابهة بين التراث الحي والحداثة، بسبب انقطاعه عن اصوله الاساسية، وقربه من الغرب الحديث، هذا القرب ولد ايديولوجية مقاومة شوهت القدرة على نقد التراث الحي.[3]

اما المثقفين العرب فيرى اركون فيهم الانغماس في المماحكة الايديولوجية صابين جام غضبهم على الاستشراق، في الوقت ان الحاجة ماسة الى المثقف الليبيرالي الداعم لوظيفيته النقدية، رغم ان هذا المثقف بقي معزولا في مجتمعه ولم تساعده المجتمعات الاوربية على لعب دوره لاحتقارها اصلا الشعوب العربية-الاسلامية ولا مبالاتها بمصيرها، ومن ثم فإن على المثقف الليبرالي المسلم ان يوظف كل طاقته لتشخيص مشاكل الدولة والمجتمع المدني والشخص البشري والذات والفرد والقانون والمشروعية وتقوية الوعي التاريخي في مواجهة الهيمنة الطاغية للوعي الاسطوري والاعلام الردئ والتوصيل الاكثر رداءة...الخ، ودون ذلك سوف يبقى العرب المسلمين داخل اسوار الفضاء العقلي القروسطي، ومادام هذا العمل النقدي لم ينجز بعد فلا حل ولا خلاص، فسينظل نستهلك المنتجات الثقافية المستوردة، وسوف نظل نعبر عن غضبنا والاحساس بالسخط والمرارة تجاه عالم جائر لا يعبأ بنا...[4]

وشكى اركون من عزوف الجمهور العربي عن قراءة اعماله فيقول:" احلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الاكثر انقلابية وتفكيكا لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة، فهذه البحوث الريادية او الاستكشافية هي وحدها القادرة على فتح الابواب الموصدة"[5] وهي حقيقة فقد ظلت دراساته واطروحاته اسيرة الفضاء الاكاديمي ولم تلق رواجا كبيرا الا لدى بعض المثقفين، وعربيا بعد ترجمة كتبه.[6]

يقترب اركون **وشايغان** كل منهما من الاخر في كون المثقف كائن سياسي وايديولجي، وكي يكون الانسان مثقف حسبهما معناه اولا معارضة السلطة، مع اتفاقهما على ان هذه المعارضة يؤسف لها ببقائها بدائية لا تترافق مع التحليل النقدي ولا تحمل النظرة المستقبلية ولا تتخذ موقف ابتعادي عن السلطة – التي تعرضها- .[7]

---

1 محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت-الرباط، لبنان-المغرب الاقصى، الطبعة الثانية، 1996، ص.ص. 136-139

2 فيصل غازي مجهول، في الفلسفة والمنطق والفكر العربي المعاصر، منشورات ضفاف-دار الامان- دار ومكتبة عدنان- منشورات الاختلاف، بيروت- الرباط- بغداد-الجزائر، لبنان، المغرب الاقصى، العراق، الجزائر، الطبعة الاولى، سنة 2015، ص.191..

3أحمد الموصللي، إشكالية الثقافة والسلطة، في جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، المرجع السابق، ص.29.

4محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2001، ص.84-86.

5 محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الاسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2000، ص.20.

6 محمد جداد، مواقف من اجل التنوير، دار الطليعة، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جويليا 2005، ص. 67.

7 حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012، ص. 56.

ويتقاطع فكر **اركون** مع فكر **ادوارد سعيد** في نقطة تجمع بينها بخصوص وجوب انخراط المثقف في قضايا مجتمعه، فالمثقف حسب اركون ليس مجرد باحث مُتبحر، ولكنه ايضا مسؤول ينبغي عليه الانخراط في هموم مجتمعه، خصوصا اذا كان مجتمعه يعاني من مشاكل حارقة كالمجتمع العربي والاسلامي.[1]

أركون الحامل لفكر عميق واستشرافي، ويستشهد **اسماعيل معنانة** بذلك وبنبوءة عجيبة تعود الى سنة 1997، يقول فيها المفكر **محمد اركون**: " يمكننا ان نسرح النظر بعيدا، وان نتنبأ بحصول متغيرات جوهرية في العالم الاسلامي حوالي 2010، سوف تتخذ هذا العام كأفق لتفكيرنا، وسوف نفترض انه ستحصل عندئذ طفرة نوعية على كافة المستويات من الناحية العربية والاسلامية."، الان وبعد تحقق النبوءة في سنة رحيله، لم يبق لنا الا مهماز اسئلته الجذرية.[2]

03- فرانس فانون: الموجه الواعي للمجتمع والضرورة التاريخة لكل عمل ثوري.

يلج **فرانس فانون** حركته الثورية عبر ثنايا فكرته عن صلة المثقف بالجماهير، هذه الجماهير التي هي حسبه لا تكتشف وعيها السياسي والاجتماعي الا بلقائها مع عنصر التوجيه الواعي المتمثل في المثقفين، المثقف الذي له دور مميز وهو ضرورة تاريخية بالنسبة لكل عمل ثوري بحرصه على عدم انفصال المثقف عن الجماهير، وعلى عدم عدائيته بعد ان يتثقف.[3]

تحدث عن المثقف المستعمَر المنتج لثقافته بالتوازي مع الكفاح الوطني الثوري ضد المستعمِر والذي كان عليه في البدء أن يكشف وراء البؤس الراهن وراء الاحتقار للذات، وراء الانسحاب وهذا الانكار عصرا جميلا ساطعا جدا يرد الينا الاعتبار في نظر انفسنا وفي نظر الاخرين،[4] هذا المثقف الذي يدعوه فانون الى الانفصال عن البلد الانبريالي وثقافته، ما يؤدي الى اعادة اكتشاف الماضي وحتى اعادة اختلاقه، ان يدخل المنطقة الثورية التي لا تقف عند حدود التفكير القديمة بل هي تحطمها، ويؤكد فانون ان التماهي المطلق مع الشعب يضع كل شيء في موضع تساؤل، هذه المنطقة الثورية التي ينعتها بـ "الساحرة" هو سحر يكتشف من خلاله المثقف ابداع الحركة الجماهيرية، ويصبح مثقفا ملتزما [5].

ويحدد ثلاث مراحل لتطور هذا المثقف المستعمَر، **الأولى** حين تمثل نفسه ثقافة المستعمِر ويكون إلهامه اوربيا (التمثل غير المشروط والتماهي مع الكولونيالية)، **والثانية** حين يعود ليتذكر نفسه (الزنوجة عند الانفصال عن البلد الامبريالي)، فيتغنى بعادات مجتمعه حتى السيئة منها، وفي مرحلة **اخيرة** يسعى ليهز شعبه ويوقضه، لا ان يغفو معه، ينخرط في الكفاح لينتج ادبا ثوريا وقوميا ويكون الناطق "بلسان واقع يتحقق".[6]

---

1 محمد اركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، المرجع السابق، ص.123.

2 اسماعيل معنانة، العرب ومسألة الاختلاف، مأزق الهوية والانصهار والنسيان، منشورات ضفاف/ دار الأمان/ منشورات الاختلاف، بيروت/الرباط/الجزائر، لبنان/المغرب الأقصى/الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2014، ص.48.

- جاء هذا الاستشراف في كتاب **محمد اركون**: الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة واسهام هاشم صلاح، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 2001.

3 عبد الحميد حيفري، فرانز فانون، بعض ملامح الشخصية الجزائرية في كتاباته، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007، ص ص06-07.

4 سعد محمد رحيم، المثقف الذي يسدس انفسه...، مقاربة في مفاهيم الأنسنة والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف، المرجع السابق، ص.151.

5 إيجل سي.بفسون، فانون الحساسية بعد – الكولونيالية، ترجمة خالد عايد أبو هدبب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر –لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2013، ص. 174.

6 سعد محمد رحيم، المثقف الذي يسدس انفسه...، مقاربة في مفاهيم الأنسنة والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف، المرجع السابق، ص.152.

امـا علاقـة المثقـف بالمجتمـع الريفـي فإنـه يقسـم فـترات هـذه العلاقـة الى خمسـة (05) فـترات تاريخيـة "تقريبيـة"، الأولى فـترة السـيطرة الكولونياليـة، والثانيـة مـرحلة التمثـل/الادمـاج والمـرحلة الثالثـة تمثـل الفـترة الاوليـة مـن النشـاط الـوطني، وتمثـل الفـترة الرابعـة اعـوام مـا بـين الحـربين، والفـترة الاخيرة هي فترة الحرب وما بعد الحرب وفترة الاستقلال".[1]

وبـذلك يـرسم بصـورة تخطيطيـة تطـور المثقـف مـن المـواطنين الاصـليين في مراحـل"، فـالمثقفون عنصـر اسـاسي في نجـاح ازالة الاسـتعمار لتجـاوز عقليـة "المانويـة" لكـنهم هـو ايضـا منغمسـون فيهـا، وانطلاقـا مـن فكرتـه بشـان الثقافـة المقـاتلة يـرى **فـانون** ان المثقـف المـواطن الاصـلي يقـوم بـدور اسـاسي واشـكالي في ان واحـد، في الحركـة اذ انعتـق المثقـف فعـلا خلافـا للفـلاح، ومحمـة التمـدين الكولنياليـة وتغـرب طـويلا عـن الحيـاة التقليديـة، وعودتـه "عـودة المثقـف" الى الجـذور "صـيرورة مواطنـا اصـليا"، وكـذلك الحساسـية مـن عقـدة الـنقص، ويجـري توجيـه غضـب المثقـف المكبـوت واطلاقـه عـبر شـكل عنيـف، وكـما حـال العمـل القـائم عـلى رد الفعـل، فـان المثقـف غالبـا مـا يمشي في زقاق مظلم.[2]

ولم يكتـف فـانون بمـا اشـترطه عـلى المثقـف بخصـوص واجباتـه ووظائـه تجـاه همـوم شـعبه، بـل تـترقى مهـام المثقـف في الحـالات غـير العاديـة وفي الحـالات الـتي يتعـرض فيهـا شـعبه للظـلم، او لانـكار حقوقـه ووجـوده السـياسي تـترقى الى مهـام ذات خصوصـية لحمايـة شـعبيه، وأن لا يكتفي بطـرد الشرـطي الابيـض واحـلال نظـيره مـن ابنـاء الشـب، بـل يجـب ان يتضـمن مـا يسـميه: "ابـتكار نفـوس جديـدة" وهي العبـارة الـتي اسـتعارها مـن الشاعر ايميه سيزار(*Aimé Césaire*)[3]

1ايجل سي.غيسون، فانون المخيلة بعد – الكولونيالية، المرجع نفسه، ص. 277.

- " **المـرحلة الاولى**: فـترة السـيطرة الكولونياليـة، ووقعهـا عـلى المثقفـين انـه تم فيهـا احتـواء بعـض زعمـاء القبائـل والترتيبـات الاقطاعيـة. امـا وقعهـا عـلى المجتمـع الأصـلي فقـد كان فيهـا قـائم عـلى ثقافـة تعـدو كـتلة عـادات، تحـل الخرافـات والذاكـرة محـل النضـال الحقيقـي في حـين تـدفع المقاومـة الى العمل السر.

- **المـرحلة الثانيـة**: فـترة التمثـل/ الادمـاج، ووقعهـا عـلى المثقفـين تأسـيس مـدارس كولونياليـة ومهمـات "التمـدين"، امـا عـلى المجتمـع الاصـلي فـكان استمرار تدمير الثقافة والاقتصاد الصلبين، وقيام الذاكرة والتقاليد الشفوية بدور مهم في المقاومة السرية،

- **المـرحلة الثالثـة**: الفـترة الاوليـة مـن النشـاط الـوطني، ووقعهـا عـلى المثقفـين، هـو قيـام الطبقـة الوسـطى الحديثـة التعليم والمتشـربة بفكـرة مهمـة التحديث، تقوم بمحاولات لتحقيق مساواة في اطار اطار الكولونيالية،

- **المـرحلة الرابعـة**: اعـوام مـا بـين الحـربين، ووقعهـا عـلى المثقفـين عمـل الاحـزاب الوطنيـة للعـودة الى الجـذور واحيـاء المـاضي، واتخاذهـا موقفـا أكـثر نضـالية لكيـا تظـل مـرحلة قريبـة مـن الانفصـال الكامـل عـن المجتمـع الريفـي الـذي يبـدو "خامـدا" ومتخلفـا. هـذا المجتمـع الاصـلي ومـع اسـتمرار النشاط الذي كان مستمرا في الريف(السخرة، فرض الضرائب مصادرة الاراضي).

- **المـرحلة الخامسـة**: فـترة الحـرب ومـا بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة وفـترة الاسـتقلال: تاسـيس تنظيمـات ذات قواعـد جماهيريـة" ثقافـات مقـاتلة" ووطنية جديدة، وكانت فيها ثورة معلنة، اتصال جديد بين المدينة والريف وتحول جذري في ثقافة الشعب.

2 ايجل سي.غيسون، فانون المخيلة بعد – الكولونيالية، المرجع نفسه، ص. 267.

- **أولى** هـذه المراحـل هي مـرحلة "التمثـل غـير المشـروط"، والـتماهي مـع الكولونياليـة، عنـدما يقتنـون بانفسـهم بجشـع في حضـن الثقافـة الغربيـة "كـما الاطفـال يـتم تبنـيهم، وتعـبر المرحلتـان التاليتـان عـن ردود فعـل عـلى المـرحلة الاولى، او عمليـات نفـي لهـا، في النفـي الاول الذي هـو رد فعـل عـلى التمثـل، تخطهـر انشـغال المثقـف الاصـلي باعـادة اكتشـاف المـاضي بمصـطلحات خرافيـة، امـا المـرحلة الثانيـة او الايجابيـة، فيسـعى المثقـف الى الانضـمام الى صـفوف الشـعب في تطـوير ثقافـة جديـدة في سـياق الحركـة الثوريـة، وهـذا مـا يسـميه فـانون "مـرحلة المقـاتلة"، انهـا مـرحلة يعمـل المثقفون فيها عوامل مساعدة في "يقظة"الشعب، من مجرد اضافة النفسهم في عملية تجريد للشعب.

- **المـرحلة الثانيـة** القريبـة مـن الزنوجـة، ايـن يـدعو فـانون المثقـف الى الانفصـال عـن السـيد الاتـيربالي وثقافتـه، مـا يـؤدي الى اعـادة اكتشـاف المـاضي وحـتى اعـادة اختلاقـه، ويجـب عـلى المثقـف الانفـكاك مـن قبضـة الكولونياليـة، والا فـان تـذويب الايـديولوجيا الكولونياليـة يمكـن ان يستجر عواقب نفسية جسيمة، وتحـاول الكولونياليـة ان تمنـع نسـلها مـن المغـادرة، فهـي يوصـفها ابا راعيـا، اذ تـدعي حمايـة المثقفـين المسـتعمرين من انفسهم، تكبح نسلها عن رغبة لا واعية في الانتحار وتكبح رغبة تدمير ذاتهم في الانضمام الى "المحررين" 268.269

3 ادوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني،.هنداوي، يورك هاوس، وندسور، المملكة المتحدة، 2017، ص.53.

04- مصطفى لشرف: المثقف جزء من المنظومة السياسية

يعرف **مصطفى لشرف** المثقف بانه رجل العلم والصرامة وهو الشاهد والحامي المستقل في اختياراته الايديولوجية، وجزائريا المثقف عنده جزء من المنظومة السياسية، والانتماء الوطني هو التعبير الوحيد والاوحد القادر على اعطاء المثقف القدرة والرغبة في مواجهة التحديات الخارجية[1] وامام السلطة المثقفون ضعفاء قاصري النظر وتحالفاتهم مرحلية، ويرى انه بذلك يتكون اعداء البلاد في اوساط المفكرين ايضا، في راي متناسق الى حد بعيد مع آراء الكثير من الباحثين والمؤرخين والاكاديميين الجزائريين من امثال محمد حربي، محفوظ سماتي، محفوظ قداش،[2] عيسى قادري، ابراهيم الابراهيمي ونوارة حسين وغيرهم...

في مسار لم يخرج حقيقة عن فهمه لثقافة المجتمع الجزائري ما قبل قيام الدولة الكولونيالي التي يتناولها لشرف بالانتقاد، منتهجا سبيل ابراز خصائص هذه الثقافة وجوانبها الإيجابية من جهة ودراسة سلبياتها من جهة مقابلة، إذ أن هذه الثقافة لم تستطع في نهاية المطاف الحيلولة دون وقوع البلاد تحت سيطرة الاستعمار، بسبب تخلفها عن ركب التقدم الذي تحقق في العالم الأوروبي، من هنا نقده لهذه الثقافة ونظرته النقدية لتاريخ هذه الثقافة، مختلفا بذلك عن النهج التاريخي التقريري الذي نجده عند **سعد الله**، فقد لاحظ لشرف بهذا الصدد بأن ثقافتنا كانت" لا تقوم لا على البحث ولا على النزعة النقدية التي تميز الثقافة الحديثة"[6]، وهو بذلك يحاول الإجابة عن السؤال المضمر التالي: لماذا انتهى الأمر بنا إلى الوقوع تحت الاستعمار؟[3] ثم تفرعات السؤال بعد الاستقلال.

مقتنعا بأن الجدل الذي يواجه المثقف لا يمكن ان يكون جدلا بين الاصالة والمعاصرة، فهذا ضرب من "الترف الفكري" الذي يستهوي المثقف دون ان يقدم وعيه، وصراعه الفكري، ذلك ان المجتمع الجزائري كان محددا بالاضمحلال.[4] ثم بعد الاستقلال اوقع به في مساحات هامشية حالت دون تقدم وعيه.

05- عبد القادر جغلول: بين الخصوصية والكونية وبين المقلد والموظف.

يتمسك **عبد القادر جغلول** بخصوصية المثقف الجزائري، خصوصية دافع عنها وتمسك برفضه تطبيق تصنيف غرامشي على المثقف الجزائري، خصوصية تعطي له الدلالة كفاعل اجتماعي له مجتمعيته الخاصة.5 مع تأكيده على ان هذه الخصوصية لا تتعارض مع كون المثقف الجزائري كغيره من المثقفين كوني ولا معنى لمحليته.

1فكروني الزاوي، المثقف الجزائري في تصور المثقف الجزائري، الحوار الثقافي، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، المجلد الثالث، العدد الاول، 2014، ص. 87.

2آمنة فجالي، الاعلام والعنف السياسي، المرجع السابق، ص.108.

3 ابراهيم سعدي، مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، معارف، جامعة محمد اكلي، البويرة، الجزائر، المجلد الثامن، العدد 15، 01 ديسمبر 2013، ص. 309.

4المنصف وناس الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص. 225.

5 عمار بلحسن، أنتلجنسيا ام مثقفون في الجزائر؟ دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1986، ص.61.

منطلقا في تبيانه للمثقف الجزائري من تصوره الطبقي للتاريخ، فاختصر مسالة المثقف في ثنائية الاراث-الهوية، في ازدواجية توحد التاريخ وتفصل الوعي عن الزمن،[1] والمثقف الجزائري حريص دائما على ابراز ذاته باعتباره فاعلا تاريخي فثم تداخل بين المثقف كوظيفة ثقافية وفكرية وابداعية وبين المثقف كذات اجتماعية، ومن ثم كان انتماء لمثقف يحدد بذاته ويؤكد هويته، ويحدد نطاق دوره.[2]

ويحدد **جغلول** ثلاث مستويات ورثها المثقف الجزائري:

المستوى الأول: مستوى التاريخ الثقافي قليل الثراء بالمقارنة مع المغرب وتونس، **المستوى الثاني:** مستوى التاريخ الاستعماري المسبوغ بالتدميرات الثقافية عكس المغرب وتونس، **المستوى الثالث:** مستوى انفجار البنيات الضعيفة التي وجدت خلال الاحتلال بظهور عشرات الالاف من المثقفين، فهي فئة قليلة الثراء من الناحية الاجتماعية والفكرية وهي نخبة لا تنتمي الى اي ماض ثقافي انها معلقة في الفراغ بمعنى ما.[3]

ثم يصنف جغلول المثقف الجزائري الى صنفين، **الاول** اطلق عليه المثقف المقلد، وهو مثقف نقدي، والمثقف الموظف وهو كذلك نقدي غير انه يعتمد على المقارنة بين النموذج الفكري المتبع بالممارسات الملاحظة، وفي الصنفين هناك قيمة ايديولوجية مطروحة مسبقا كقيمة مطلقة ومنطلق للاثنين.*[4]

وعلى العموم، فان جغلول يصور المثقفين الجزائريين في صورة ورثة فراغ تاريخي وثقافي ومؤسسات، انهم فئة معلقة في الفراغ،*[5] ويرجع ذلك واسباب غياب مثقفين نقديين الى غياب ظروف تكونها تاريخيا، اضافة الى اللاتوازن عبر مختلف مراحل تاريخ الجزائر في تكوين وانتاج المثقفين.[6]

وعن المثقف بعد الاستقلال يضعه جغلول في الوضعية العامة التي لا تخرج عن صورة الموظف الوكيل غير المنتج ثقافيا، ذلك انه وبعد ان تكفل الاستعمار بتدمير المثقف التقليدي، وعدم وجود المثقف العضوي، بالمقابل نما المثقف الموظف او وكيل التنمية في اجهزة الدولة،

---

1 *Djeghloul Abdelkader*, La formation des intellectuels algériens modernes, 1880-1930, revue algerienne des sciences juridiques, politiques et economiques, Institut de droit et des Sciences Administratives, Université d'Alge, algerie, 1985, pp.03-06.

2 فكروني الزاوي، المثقف الجزائري في تصور المثقف الجزائري، المرجع السابق، ص.80.

3 عمار بلحسن، المرجع السابق، 54.

4عمار بلحسن، انتلجنسيا ام مثقفون في الجزائر؟ دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1986، ص.62.

- " ومن خلال هذا التصنيف يطرح جغلول مسالة الرداءة في الانتاج الثقافي، فهو يرى سببها في عدم وجود فئة مثقفة او "انتلجنسيا" متجانسة، وانما فرديات مثقفة، تنتج خطابات ممسوخة ومشوهة لخطابات فكرية وثقافية وسياسية، فهؤلاء المثقفون المعزولون يقومون اما باعادة انتاج فكر النخب المتجانسة والممثلة اساسا في النخبة السياسية، او استنساخ فكر مغاير تماما للواقع الجزائري، من اجل تفسير او فهم هذا الواقع. **فكروني الزاوي**، المثقف الجزائري في تصور المثقف الجزائري، المرجع السابق، ص.80.

5فكروني الزاوي، المثقف الجزائري في تصور المثقف الجزائري، المرجع السابق، ص.80.

- في تصور يمكن اختزاله في هشاشة علاقة الاجتماعي بالثقافي، والراجعة اساسا الى استناد المثقفين على تراث فكري وثقافي اما فرعي وخاص بمجموعة او جهة معينة من الجزائر، او مستورد من المشرق او الغرب بالمثاقفة او التعلم.

6آمنة قجالي، الاعلام والعنف السياسي، مركز الكتاب الاكاديمي، عمان، الاردن، 2015،.ص.103.

بالاضافة الى المثقف المقلد، في رداءة عنت عدم وجود انتلجنسيا، ذلك ان الرداءة ما هي الا نتيجة مفادها ان المثقفين لا ينتجون جماعيا افكارا جديدة.[1]

06-علي الكنز: القنوي العضواني.

يميل **علي الكنز** الى المثقف العضوي مع حمله لتمثل خاص به**2** فينحو في مقاربته للمثقف من زاويتين مختلفتين: فيعتبر الانتلجنسيا ذاتا مثقفة من ناحية، ووجودا اجتماعيا من ناحية أخرى، في طرح يقترب من التقييم الكلاسيكي،[3] فتحليله للانتلجسيا في مستويين متطابقين، **الأول** تكون فيه كذات مثقفة تنتج وتعيد انتاج نسق افكار وتمثيل، **والثاني** كوجود اجتماعي لا بد فيه ان تنتج معان ودلالات اي أفكار لها معنى اجتماعي، فرّق فيه بين المستويين، مستوى الافكار ومستوى الدلالات، المستوى النظري والمستوى العضوي في دراسته الحالة الجزائرية[4] ويعطي هذا الطرح بُعدا الستيمولوجيا من خلال التركيز على قيم الانسجام والتماسك والعقلانية داخل الخطاب النخبوي، ولكنه يفصل بين هذا الجانب وتجلياته السوسيولوجية.[5]

ويقر وتمسك بنتيجة هامة وهي ان المثقفون الذين يعيشون في وسط مغلق لا يكونون انتلجنسيا، وذلك مهما كان ثراء انتاجهم، والشيء نفسه بالنسبة للجماهير المتخرجين واصحاب الشهادات الجامعية، الذين لا يكونون مثقفين، ومن باب أولى لا يكونون انتلجنسيا، معتبرا الانتلجنسيا مجموعة تحويل تتواجد في واجهة مجموعتين هما المثقفون والمجتمع المدني، لتحول الافكار المنتجة من قبل الفئة الاولى الى دلالات نشيطة وفعالة داخل الثانية اي تحويل المعرفة الى ممارسة.[6]

وعن المثقف ايضا يرى **الكنز** ان مسألته تكمن في انتمائه الى فئة خاصة ومتميزة، لها علاقات جدلية مع باقي فئات المجتمع من حيث الدور والمكانة، وعليه فوضع المثقف مرتبط بوضع الفئة التي ينتمي اليها، ومن هذا المنظار يبني تصوره للمثقف الجزائري.[7]

و يرجع الكنز اختلاف مثقفينا عن انتلجنسيا البلدان الاخرى، الى مدى اختلاف ارتباط هذا وذاك بمجتمعه، وبعده الثقافي وكذا لغته وقيمته، فانطلاقا من نماذج مستعارة شرقا وغربا، بعيدة عن واقع مجتمعهم فان المثقفين الجزائريين هم منتجون لايديولوجيات منطلقة من "**ما يجب ان يكون**"، اما مثقف المجتمعات الأخرى فيصنع ويبني معاني، انطلاقا من ادوات مجتمعية

1آمنة فجالي، الاعلام والعنف السياسي، المرجع نفسه ،.ص.103.

2 أباهر السقا، علي الكنز: المثقف والاكاديمي، سيرة ومسيرة، في كتاب: "الى روح علي الكنز، دار القصبة، الجزائر، 2023، ص. 57.

- فمع حمله لفكرة التنظير للماركسية من الجنوب ولاجل الجنوب، وضرورة ربط الماركسية بميكانيزمات تحقق القطيعة مع الاستعمار والراسمالية، مما جعل لديه ما يمكن ان تسميه بماركسية لينة وغير دوغمائية، اي التعامل مع الماركسية كنيجية وركيزة لفهم وتحليل الميكانيزمات البنيوية للمجتمعات العربية، فاعاب على الماركسيين العرب تمثلهم للتحليل الطبقي الغربي، والمثلات تلك الطبقات البرجوازية والفقية، واسقاطها بشكل ميكانيكي على السياقات العربية، سواء باعتبارها نماذج للتحليل كما لو كانت الصدافيات الاجتماعية الغربية تتطابق مع نظيراتها اذا وجدت اصلا في المجتمعات العربية، او عبر تبريرهم المتأخر التحليل الطبقي تحت ادعاء عدم تبلور هذه الصدافات السوسيو اقتصادية.

3عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، المرجع السابق، ص.122-123.

4علي الكنز، معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر، المرجع السابق، ص. 63.

5عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، المرجع السابق، ، ص.122-123.

6علي الكنز، معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر المرجع السابق، ص.62.-ص.64.

7فكروني الزاوي، المثقف الجزائري في تصور المثقف الجزائري، المرجع السابق، ص.88.

وثقافيـــة محليـــة، وهم بهـــذا –اي المثقفـــون- يتواجـــدون كانتلجنســـيا تصـــوغ وتبلـــور ثقافتهـــا الوطنيـــة انطلاقا مما هو موجود فعلا في مجتمعاتهم.[1]

وتمســـك بموقفـــه حـــول دور المثقـــف الذي يعـــده في إنتـــاج وإعـــادة انتـــاج نســـق الافـــكار والتمثيليـــات، مع اعتزازه بفترة **الامير خالد** خلال الحركة الوطنية[2] واستمرار هذا الدور في مرحلة الثورة مع صور جديدة بعد الاستقلال لم تخرج عن دوره الأساسي،[3] مما نصبه من اهم المدافعين عن التزام المثقف مع اعابته على بعض المثقفين الجزائريين بطء وقلة انخراطهم في الثورة التحريرية، وكان شديد الرفض "للتحولية*" ولانفصال بعض المثقفين عن الشعب، واخذ على بعضهم ليس فقط التعالي المعرفي ولكن ايضا التعالي بالمعنى الانساني الاجتماعي.[4]

ليخلص علي الكنز الى ان فئوية وعضوانية *Organicite* المثقف، كان لها تاثير سلبي على تطور الحقل الثقافي الجزائري، وعلى المثقفين انفسهم، ففقدوا وعيهم بدورهم الاجتماعي وقدرتهم على ادراك ما يتمخض عليه المجتمع[5]

07- هواري عدي: الكائن التاريخي المازوم.

يقدم **عدي** تصورا تاريخيا للمثقف الجزائري، خلاصته ازمته الابدية، مع ترشيحه بطبيعته وبطبيعة النسيج الثقافي والسياسي الجزائري لأن يكون مأزوم ابديا، فالمثقف الجزائري مأزوم بحكم انتمائه الى مجتمع مازوم.[6]

وطبيعة الازمة يوضحها عدي في ازمات ثلاث، **الاولى** راجعة الى صلة المثقف بالسلطة السياسية، فهي مباشرة داخل دواليب الدولة، واما عن طريق الاستقطاب الايديولوجي نحو الحركة الوطنية، وقد شكلت هذه العلاقة مصدر نفور وانبهار، حذر واغراء، تمويه وتهديد، فيما مصدر الازمة **الثانية** الازدواجية اللغوية التي تولدت عنها ازدواجية فكرية وثقافية، وهي الميزة التي رافقت كل مراحل تشكل الفئة المثقفة في الجزائر، اما الازمة **الثالثة** فراجعة الى طبيعة المثقف، فهو محكوم بموقف طبقي في تطابق مع **جغلول**، وبوعي فئوي للزمن وللعالم المحيط به، ولذلك يبدو المثقف الجزائري محكوم بفواصل وحدود وبانتماءات اجتماعية وثقافية.[7]

1علي الكنز، معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر، المرجع السابق، ص. 70.

2آمنة قحالي، الاعلام والعنف السياسي، المرجع السابق، ص.106.

3فكروني الزاوي، المثقف الجزائري في تصور المثقف الجزائري، المرجع السابق، ص.89.

4 أباهر السقا، علي الكنز: المثقف والاكاديمي، سيرة ومسيرة، المرجع السابق، ص.59.

- " **التحولية**: هي موقف رمادي للمثقف إبان حكم موسوليني في ايطاليا (1922-1943)

5فكروني الزاوي، المثقف الجزائري في تصور المثقف الجزائري، المرجع السابق، ص.89.

6فكروني الزاوي، المثقف الجزائري في تصور المثقف الجزائري المرجع نفسه، ص.82.

7 *Addi Lahouari*, les intellectuels algériens et la crise de l'Etat indépendant.

- المقال في الاصل مداخلة لهواري عدي القاها بمناسبة الملتقى المنظم من طرف جامعة فرنسا 02، بعنوان مشاركة والتزام المثقفين، والملتقى نظم تخليدا لذكرى الاستاذ السابق في جامعة ليون 2 فيليب لوكاس، ونشرت المداخلات في كتاب جماعي صادر بتاريخ 09 اوت 2021.

- ويشرح **عدي** هدفه من تشريح الحدود الأيديولوجية للحركة الوطنية باعتبارها ضرورية لتحديد الإطار التاريخي والسياسي لما يمكن أن نسميه المثقف في الجزائر، تجلت هذه الحدود في جميع قطاعات النشاط الاجتماعي، ولا سيما في مفهوم التاريخ الذي تنشره فتشده الدولة المستقلة، في ايديولوجية سياسية للدولة الجزائرية مبنية على إنكار الصراع السياسي، أي على إنكار المفهوم التأسيسي للحياة المشتركة، فنشأ صراع لم يكن فيه الدولة حكما وانما كانت خصما بل هي طرف في النزاع. ومن هنا تتفاقم الصراعات على المناصب في إدارة الدولة التي تُستمد منها الموارد لإرضاء الكبرياء الشخصية وإذلال الخصوم بمجرد أن تتاح الفرصة

وينقد عدي المثقف المنعزل والذي وبسبب انعزاله وابتعاده عن مجمعه فتح المجال امام نوع اخر من المتعلمين ليقوموا بادوار التوجيه والتوعية والمساعدة ويسميهم بـ " المعلمين الائمة" وضمن فيهم المهندسون والاطباء والمعلمون المتواجدون في الاوساط الشعبية المشاركين للمواطن همومه ومشاكله اليومية،[1] لذلك يتمسك عدي بالمثقف الملتزم المنخرط في المجتمع، ويوجب في التزامه عنصر المثالية والتي من دونها يكون مثقفا موظفا، رغم ان عدي يعتر فان هذا المثقف الملتزم كان ضحية إلتزامه فاغتيل منهم الكثير بعد ان اصطدم إلتزامهم بالمصالح الأيديولوجية والتمثيلات الثقافية التي شعرت بالتهديد من جرأة المثقف الملتزم الذي يدعي أن المجتمع ليس مجرد موضوع معرفة.[2]

08- المثقف عند مثقفين جزائريين اخرين :

أ- ابو القاسم سعد الله :

في مقال نشر **لابو القاسم سعد الله** سنة 1966، حينما كان أستاذاً بالولايات المتحدة الأمريكية، يعرف المثقف بأنه:"الإنسان الذي بلغ درجة من المعرفة جعلته ينظر الى مجتمعه، والى العالم كله بمنظار واع، شامل، ونافذ، وهو بهذا المعنى لا يمثل طبقة بعينها، ولكنه شخص بلغت به خبرته وذكاؤه الى ان يرتفع فوق مستوى الاقليات والطبقات والطوائف"[3]

ثم ومواكبة لفترة الوهج الإشعاع الثوري للثورة الجزائرية، جزائر "قبلة الثوار"، ميَّز سعد الله المثقف الذي يبتغيه بالمثقف الثوري "الذي له رسالة قومية وإنسانية في الوقت نفسه، فهو لا يرتبط بمصلحة معينة بل بقضية، وحينئذ، إنسان له ضمير قومي وهدف إنساني، ويعني بالثورة التغيير والتمرد على الراهن"[4]

هذا المثقف الذي يجد نفسه خاضعا لبيئة قومية لم يخلقها ولكنه يتفاعل معها، لم شكلها لكنه يرتبط بمصيرها، مع معاناته عربيا من انقسامات فكرية نتجت عن تسلطات استعمارية مختلفة. وفي هذا تظهر ازمته في علاقته بالشعب وطريقة اداء رسالته، ورغم تأكيده على ان هذه العلاقة طبين المثقف والشعب" هي علاقة تفاعل وتكامل الا ان الحمل الاكبر يتحمله المثقف الثوري.[5]

- ورفض النظام أي استقلالية لأي قطاع من قطاعات المجتمع، باستثناء المجال الديني الذي أصبح بحكم الظروف وعاء للمطالب الاجتماعية التي لم تجد مكانا للتعبير عنها في أي مكان آخر

1فكروني الزاوي، المثقف الجزائري في تصور المثقف الجزائري، المرجع السابق، ص.86.

2. *Addi Lahouari*, les intellectuels algériens et la crise de l'Etat indépendant,

[3] أبو القاسم سعد الله، ازمة المثقف الثوري في الوطن العربي، مجلة الآداب، بيروت، لبنان، العدد الرابع، 01 افريل 1966، ص. 03.

[4] أبو القاسم سعد الله، ازمة المثقف الثوري في الوطن العربي، المرجع نفسه، ص.03.

[5] أبو القاسم سعد الله، ازمة المثقف الثوري في الوطن العربي، المرجع نفسه، ص.03-04.

- يلخص ***ابو القاسم سعد الله*** اهم العراقيل التي تقف في وجه المثقف الثوري عربيا وتمنعه من اداء رسالته على اكمل وجه في:

- فقدان حرية التعبير، اختلاف انظمة الحكم، ومحاولة بعض "الحكام" تخليد الراهن،
- محاولة استغلال المثقف الثوري واستعماله كاداة ترويج لأصحاب الحق الالهي، وذوي الحكم المطلق،
- الغزو الثقافي الاجنبي وضعف وسائل مقاومته على الصعيد القومي.
- **ولكي يتم التخلص من هذه العقبات على المثقف الثوري توفير الشروط التالية:**

ب- بلحسن عمار:

ينطلق **عمار بلحسن** من ارضية يسارية- ماركسية تشكلت فيها اطروحات غرامشي احدى اهم الاسس، يشدنا في تحليله القدرة الكبيرة على تأصيل الظاهرة في النسيج الاجتماعي باعتبارها حصيلة التفاعلات التاريخية والسوسيولوجية، فالبحث في اصول المثقفين وتكوينها الاجتماعي والطبقي واللغوي ضمن رؤيا فكرية تستند الى قاعدة العلوم الاجتماعية ومنجزاتها، هو ما راهن عليه بلحسن في مداخلاته الفكرية والسوسيولوجية.[1]

فيرى ان ما يوجد بالجزائر هم مثقفون في وضعية متفجرة تاريخيا نتيجة التدمير الثقافي الاستعماري للبنيات الاجتماعية الثقافية[2] ما جعل رايه والى حد ما يتقاطع مع بعض مواقف بعض المثقفين الجزائرين كمصطفى لشرف، مالك بن نبي، بوتفتوشت وغيرهم.[3]

وهم لديه مثقفون فرادى، معزولون، شغيلون، ذهنيون يعيدون انتاج خطابات سياسية وايديولوجية محلية او عربية او عالمية" ويعزو غياب انتلجنسيا جزائرية الى عدة اسباب منها عدم تبلور القوى الاجتماعية الفاعلة، غياب التراث الثقافي والحضاري والازدواجية اللغوية التي لم تستثمر معرفيا وثقافيا...[4]

وبالاضافة الى تناوله لظروف تكون المثقف الجزائري وتأثير الدائرتين الثقافيتين المتناقضتين العربية والفرنسية، يدمج **بلحسن** الظروف التاريخية والاجتماعية التي صاحبت تشكل المثقفين الجزائريين، هذه الظروف أدت بحسبه الى تشكل فئات مثقفة وليس فئة واحدة ومتجانسة، تميزت بالانغلاق والتناقض اللغوي والايديولوجي، كما يضيف عوامل اساسها يكمن في التكوين النفسي-الاجتماعي للمثقف، فهو سجين نفسه وارثه الاجتماعي والثقافي، كما انه ليس وليد اختيار ذاتي واعي.[5]

وعن الرداءة التي مست الحقل الثقافي، وسيادة قيم الجهوية والعشائرية وغلبة مقاييس القرابة في تولي المناصب التي آلت لغير مُستحقيها، هذه الاوضاع خلقت سلطة داخل السلطة ودفعت المثقف الحقيقي الى انتهاج سياسة القمع الذاتي من جهة، ومن جهة اخرى خنقته في زوايا ضيقة والزمته اتباع استراتيجيات متباينة لضمان وجوده ضمن هذا الحقل الثقافي.

- النضال لتحقيق رسالته بحرية،
- تحقيق الاستقلال الكامل، والإسراع بالوحدة العربية الشاملة،
- مقاومة الرجعية والديكتاتورية في اي شكل،
- العمل على خلق جو من الثقة والمسؤولية للاستفادة من التيارات العالمية،
- السعي للقضاء على الاستغلال الاجنبي بجميع صوره،
- السعي لتكوين منظمة قومية طلائعية تضم المثقفين الثوريين وتحمي اتجاههم ومكاسبهم. أنظر القاسم سعد الله، أزمة المثقف الثوري في الوطن العربي، المرجع السابق، ص.04.

1عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2013، ص.123.

2عمار بالحسن، مثقفون لا انتلجنسيا، المرجع السابق، ص.168.

3 احمد بن قويدر، المرجع السابق، ص. ص.142-143.

4عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، المرجع السابق، ص.123.

5فكروني الزاوي، المثقف الجزائري في تصور المثقف الجزائري، المرجع السابق، ص.90.

ج- محمد شوقي الزين :

ينطلق **محمد شوقي الزين** في تعريفه للمثقف بعد ان يزيح المسألة عن سياقها الريادي والرسولي الذي طالما أستبد بأحلام المثقف، فالمثقف في مسرح الحدث هو" مجرد فاعل اجتماعي او ممثل في الفكر والثقافة يمارس عمله ويتعاطى مهنته، وهو بذلك في دور تربوي وليس نخبوي" ذلك ان اوهام الدور النخبوي لم يجن منه المثقف سوى العقم الفكري والهزال**1**، ويقول عنه في كتابه " الثقاف في الازمة العجاف" بانه ليس في معاني لفظ "مثقف" ما يتفق مع المهنى الذي نريده نحن اليوم من كلمة ثقافة، بل نحن لا نستعمل "ثقف يتثقف" بل نقول "تثقف ويتثقف" بمعنى اطلع اطلاعا واسعا في شتى فروع المعرفة، حتى اصبح رجلا مثقفا.**2** ويقترب **شوقي الزين** في افكاره حول المثقف الى افكار **علي حرب** خاصة في كتابه "غيريات وهويات"[3] وفيه وظف مصطلح التناهي مقابل مصطلح النهاية عند **حرب**، والتناهي حسبه يجعل المثقف وقافًا عند حدوده وطاقاته، ويخول له ان يكون مختصا لا يحشر انفه في كل شيء،[4] وهو بذلك يفضل مصطلح التناهي عن مصطلح النهاية (مستعيرا المصطلح من الكاتب محمد بن زيان)، فالمثقف المتناهي يعي تناهيه وارتباطه بلغته المفهومية، ولا يتخطى وظيفته كمنتج للافكار ومبدع للإمكانات نحو حارس للمطلقات واليقينيات أو مدافع عن الشعارات والهوامات. بقدر ما يعني انخراطه في تجربة الفكر وسياسة الثقافة يكتشف عبرهما عن تناهيه وحدوده بقدر ما يتطلع الى عالميته وانفتاحه على الغيرية والامكان.[5]

وعن الاولوية التي على عاتق المثقف القيام بها فهي ليست ارادة تغيير الواقع بادوات بالية وانما تغيير هذه العدة بنقدها وتحديثها، فلا يمكن مجابهة الاحداث بوسائل فكرية أو ادوات نقدية تستقس علة وجودها من اطر مستنفذة أو نماذج تجاوزها الزمن، فالحدث الذي يسعى المثقف لفهمه وقراءته يستدعي ويتطلب معاجم مفهومية جديدة.[6]

وعن الانشطارية يعتبر **شوقي الزين** ان مسالة المثقف المعرب و/او المفرنس اخذت طابعا ايديولوجيا يحوم في فلك الطابوهات والمحظورات والعائق المعرفي، الذي يقوم بعملية بنينة باتولوجية او مرضية لقطاع الثقافة الواقع في اسر الازدواجية المانوية، سجنت المثقف في خيارات دوغمائية تخلو من حس نقدي ووعي ذاتي.[7]

د- عبد الرزاق بلعقروز:

ينطلق **بلعقروز** في بحثه عن الشروط الواجب توفرها لتصبح الثقافة قوة فاعلة من توصيفه للسكون المنغلق على الثقافة والاسباب التي تمنعنا من الانطلاق منطلقا من مفهومنا للثقافة في حد ذاتها واخذنا بالمفهوم الانثروبلوجي لها، معتبرا الثقافة ليست وصفا للذات فقط بل

1محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقف، منشورات الاختلاف، سلسلة كريتيكا، الجزائر، الطبعة الاولى، 2005، ص.17.

2 محمد شوقي الزين، الثقاف في الازمة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، سنة 2014، ص.60.

3 محمد شوقي الزين، هويات وغيريات، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002.

4 طارق محمان، المرجع السابق، 29

5محمد شوقي الزين، ازاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقف، المرجع السابق، ص. 73.

6 محمد شوقي الزين، ازاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقف، المرجع نفسه، ص.13.

7محمد شوقي الزين، ازاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقف، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الاولى، 2005، ص. 88.

كذلك اداة فعل، ثم يفصل في السبب الثاني الذي يمنعنا من الانطلاق والذي حدده في تسيد انماط من المثقفين، ومنهم من اسماهم في كتابه "روح الثقافة" المثقف الميتافيزيقي الذي يسكن الجامعة والبعيد عن الواقع، والمثقف الذي هو بوق السياسي، والمثقف المنفصل عن حياة الواقع، والمثقف ساكن الحروف. ليخلص الى ان المثقف له دور في تعطيل الدور الحي للثقافة[1]

ذ- بشير مفتي:

يُؤمن **بشير مفتي** بان ما ينقصنا اليوم في الجزائر ليس وجود مثقفين وانما "انتلجنسيا" بمعنى نخب متحررة متحركة لا تعمل ضمن اطر حزبية أو تابعة للسلطة أو جماعات الضغط أو العصب والسياسوية وغيرها...وانما متمكنة من معرفتها ومتمسكة باستقلال خطابها..الوعي المستقل...فالمثقف منتج للفكر لمن المنير لمن اراد ان يتنير ويكمن دوره في نقد البديهيات.**2**

ر- سعيد خطيبي:

يلج **سعيد خطيبي** توصيفه للمثقف الجزائري من وصف "العزلة الجماعية" كتوصيف يليق بالمثقفين الجزائريين، في الوقت الحالي، معزولون عن بلدهم، يعيشون حالة "استلاب" من دون أن يشعروا بها، هي وضعية أشبه بحال "العربي" في رواية "الغريب" **لألبير كامو**"*، كان رجلا حيا، ولكنه معزول يتحسس هويته من الداخل من دون أن يجد لها انعكاساً في الخارج، والمثقف الجزائري هو الحلقة الأضعف في البلد، ليس لضعف منه أو تخاذل أو تنازل عن القيام بمهامه، فهو يفعل كل شيء لايصال صوته بطرق صحيحة أو غير صحيحة، هو شخص مثير للصّخب، لكن الأمر يتعلّق بإرادة سياسية تجعل منه -باستمرار- الرقم الأقل وزناً في سلّم الأولويات.[3]

ويقسم **سعيد خطيبي** المثقف في الجزائر الى نوعين أساسيين: مثقف فاعل وآخر منعزل، النوع الأول من المثقفين قلة قليلة، انخرطت في التفكير حول المسائل الاجتماعية والسياسية المعقدة، اما النوع **الثاني** من المثقفين فقد انعزل عن ممارسة مهمته، التي تحلل وتناقش الإشكالات الكبرى بالتفكير والنقد الاستراتيجي، وصار هذا المثقف مع الوقت مبتذلا ولا يختلف عن غيره من فئات المجتمع الأخرى، وعرف السياسي كيف يقزم حجم المثقف، ويجعل منه تابعا وقبل المثقف

---

[1] عبد الرزاق بلعقروز، متى تكون الثقافة العربية قوة فاعلة؟، مداخلة في برنامج محاور، قناة فرانس24، الحلقة بثت بتاريخ: 19 مارس 2023، تاريخ المشاهدة والاطلاع: 19 مارس 2023، موقع القناة على اليوتوب: https://www.youtube.com/watch?v=yZ5PkAWbl70

[2] آمنة قجالي، الاعلام والعنف السياسي،المرجع السابق،ص.106.

[3] سعيد خطيبي، عزلة المثقفين الجزائريين، جريدة العرب، الدوحة، قطر، عدد يوم 21 اوت 2016، تاريخ الولوج والاطلاع: 17 ماي 2022، الموقع الالكتروني للجريدة: https://alarab.app.

- "صدرت الرواية سنة 1943، رواية اعتبرها الكثير من النقاد افضل عمل ادبي في القرن العشرين، والبير كامو جزائري المولد فرنسي اللسان والثقافة والايديولوجيا، جاء الجزائريين "العرب" في كل اعماله مجرد اشكال ثابتة، غير محددين، صامتون بلا اسماء، ورواية الغريب تظهر ذلك العربي الذي ارتكبت في حقه جريمة بسبب الشمس التي اثرت على الفرنسي- سيرسو- ، ولا يهتم به الروائي على الاطلاق في حكم اطلقه جون مسيناك، الجزائري المولد والذي فضل البقاء بالجزائر بعد الاستقلال، كامي الذي نال جائزة نوبل للاداب سنة 1957. **كريمة ناوي**، رواية الغريب لالبير كامي من الرواية الى الفيلم، الخطاب، المجلد الخامس، العدد السادس، 2010، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، ص.ص.147-164.

- البير كامو، الغريب، ترجمة محمد ايت حنا، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2014.

نفسه الدور الثانوي الذي وُضع فيه هكذا راح يقتات من فتات السلطة، ويدافع عنها...خوفا منها ودفاعا عن مصالحه الذاتية وطاعة لها.[1]

ز- رشيد ميموني (1945-1995) :

يثق رشيد ميموني في المثقف كموقظ للوعي ودافع للرذائل الانسانية.2، ويؤمن بالمثقف باعتباره مستيقظا للضمير، وكمخزن للضرورات الإنسانية، وكحارس يقظ مستعد لإدانة الأخطار التي تهدد المجتمع[3]، وكان هذا الموقف منه كمثقف هو الذي دفع ميموني الى انشاء رفقة ثلة من امثاله المثقفين الاتحاد الحر للكتاب.

ي- كاتب ياسين :

يصف **كاتب ياسين المثقف** بالشقي او البائس القوي، فشقاؤه او مشتقته في ان يرى ما لا يراه الاخرون او لا يريدون رؤيته، ويستمد قوته من شقائه ويستمد شقائه من قوته[4] يرى ما لا يره الاخرون او لا يريدون رؤيته.[5]

09-تعريف المثقف: محاولة الخروج عن الوهم

متى يتم العمل على اية تعريف، فسوف يكون من المغري ان تحاول الوصول الى التعريف المثالي او الكامل، ذلك ان التعريف الذي يمسك بجوهر الظاهرة بطريقة تجعلك تستطيع ان تحللها بشكل أفضل، والمثال على ذلك هو أفكار "أفلاطون"، التعريف هو شكل من أشكال التجريد، يمكن ان تدرج فيه جميع الحالات المحددة لظاهرة ما، والاعتقاد بوجود مثل هذا التعريف هو شكل من أشكال الوهم *Illusion*.[6]

وحتى لا نتوهم الوصول الى تعريف للمثقف يكون جديدًا مثاليًا وجامعًا، فاننا نعترف بالمحاولة ولا نؤكد النجاح، وفي هذا نعود الى كل ما تلمسناه من تعاريف لمفهوم المثقف من خلال المفكرين الغربيين والمسلمين والعرب ثم الجزائريين، فنقول عن المثقف بانه هو:

" المثقف فردا أو جماعة، هو العارف المتحسس لآلام وآمال مجتمعه، الملتزم بقضاياه ومطالبه، النافذ إليه بعقلانية وسعادة وبوضوح فكر ونجاعة سياسة، في إلتزام تجاهه وفي ملازمة لعقيدة راسخة في انه بوعيه سبيل لتنوير مجتمعه، فهو الحر المتحرر الصائن لحرية واستقلال مجتمعه، المستقل عن اي سلط مهما كانت، المنتج للفكر المقوم للسياسة مع المشاركة فيها، المتحصن من

1سعيد خطيبي، احزان مثقف، جريدة الخبر اليومي، الجزائر، عدد ليوم 21 ماي 2016، تاريخ الولوج والاطلاع: 17 ماي 2022، الموقع الالكتروني للجريدة: https://www.elkhabar.com.

2آمنة قجالي، الاعلام والعنف السياسي، مركز الكتاب الاكاديمي، عمان، الاردن، 2015،ص.105.

3 خليفة بن سالم، من افكار الكاتب الجزائري رشيد ميموني، مجلة ومضات، عمان، الاردن، 2024.

4آمنة قجالي، الاعلام والعنف السياسي، المرجع نفسه، ص.106.

5 ليندة حدادي، الاعلام والنخبة المثقفة في عصر الميديا، مركز الكتاب الاكاديمي، عمان، الاردن، 2019، ص.80.

6 ريتشارد سويدبرغ، استخدام التعريفات في علم الاجتماع، ترجمة خالد كاظم ابو دوح، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط-أكدال، المغرب الأقصى، 2019، ص. 03.

- النص الأصلي:

Richard Swedberg, On the definitions in sociology, European Journal of Social Theory, March 2019.

- والاعتقاد بوجود مثل هذا التعريف هو شكل من أشكال الوهم *Illusion*، ويوجد سببا لذلك، الأول : هو ان علم الاجتماع لا يتناول الوصول الى تعريف هو "الحقيقة" مثلما يركز على ذلك القانون او الاخلاق، كما يقره ماكس فيبر، والسبب الثاني هو: انه طبقا للبحث فانه لا يمكن تضمين كل الظواهر المرتبطة بموضوع معين تحت تعريف واحد.

الايـدولوجيا، الصـانع للمعرفـة، السـائل المتسـائل في المجـال العـام، المتكيـف معرفيـا، الـواقعي نقـدي النزعة، المصدع الصادع بالحقيقة، مع الجد والإجادة والالتحام العضوي والأبدي بمجتمعه."

ملخص الفصل الثالث:

البحـث في وعـن المثقـف عامـة وعـن موضـوع المثقـف الجزائـري خاصـة إسـتلزم الوقـوف عـلى مجمـل المعطيـات المصـاحبة (ثقافيـة، اجتماعيـة، سياسـية واقتصـادية) ويُمـلي الولـوج الى ثنـايا التـاريخ، فدراسـة المثقفـين الجزائـريين بقصـد الوقـوف عـلى ملامحهـم وأنماطهم وأدوارهم تطلـب الرجـوع إلى بـدايات تشـكلهم، ومـن ثَم تتبـع سـيرورة التطـور عـبر مراحـل حاسمـة في التـاريخ المعـاصر، فمـن الصـعب فهـم تاريخ المثقفـين الجزائـريين بمعـزل عـن التـاريخ السـياسي، تاريخ لـيس علم المـاضي وحده، وانمـا هـو عـن طريـق - اسـتقرأ قوانينـه- علم الحـاضر والمسـتقبل أيضـا، في استرشـاد بمـا يلـتزم بـه المثقـف، المثقـف الملـزم بقـراءة التـاريخ بموضـوعية واسـتقلالية، اسـتيعابا وفهـما وتحلـيلا ثم دورًا وفعـلا، في تركيـب وإعـادة تركيـب دائم ومسـتمر دون فـتن وافتنـان ولا أسـير قـراءة مجـزوءة للـتراث أو لتوظيـف إقصـائي للتـاريخ او لتأويـل مصـلحي أو فئـوي أو سـلطوي للديـن او للعـرق او لأي شيء اخـر مهـما كان....تجعـله "محبـوس" عـن امعـان عقـله باسـتقلالية وذاتـه بموضـوعية...ذلك المثقـف الـواعي المتحـرر من كل الاكراهات، المدرك لعصره دون تخلف ولحاجة مجتمعه دون انعزال وفي واقعه دون انفصام.

تتبع انطلق من المرحلة العثمانية قبيل الجائحة الاستعمارية التي الظاهر فيها ان ان ميلاد المثقف الجزائري بعدها جاء بعد مخاض عسير وسط تراكم معرفي، وفي ظل وجود استعماري هيمن منذ البداية على منابع المعرفة الثقافية والاجتماعية للمجتمع الجزائري بهدف تمزيقه عن مرجعيته الحضارية، مركزا على كل الجوانب منها على الخصوص الثقافية والسياسية والاجتماعية مما يجعل إثارة مسألة الأصول الاجتماعية والانتماء الاجتماعي والثقافي والتساؤل عن أهميتها في تفسير ظاهرة المثقفين "عامة"ثم ان التفكيك الدرامي الذي حصل للبنى والهياكل الاجتماعية في المجتمع الجزائري من قبل الاحتلال الفرنسي احد العوامل الذي تفسر الوضع السياسي الجزائري، و"المجتثين" الذين يبحثون عن استرداد ذاتهم التي حطمها الاستعمار ثم همشتها الدولة الوطنية.

فبتتبع مسار بروز المثقف نجده في الاتجاه العام الانحداري تقريبا فالفئات الأولى من المثقفين المتخرجين من المدرسة الفرنسية كانت عموما من الفئات الاجتماعية المحضوضة نسبيا، ثم توسعت نسبيا فيما بعد، مع استمرار اشتغال انتاج المثقف الجزائري الكلاسيكي، هذا المثقف الذي سبق تاريخيا المثقف المتخرج من المدرسة الفرنسية فتشكلت فئتين من المثقفين الجزائريين، مثقفين مفرنسيين تحت شعار القطيعة والتواصل، ومثقفين معربين تحت شعار التواصل والقطيعة، فئتين شكلتا قُطبا الانشطارية الثقافية والاجتماعية وحتى السياسية الجزائرية.

في ظـل هـذه الانشـطارية خلـق الاسـتقلال فرصـا واسـعة للحـراك الاجتماعـي الذي كان التعلـيم فيـه محـددا أساسـيا، وكان يفـضي تلبيـة حاجـات المؤسسـات المسـتحدثة وبنـاء الدولة الوطنيـة، إلا أن سـطوة السـياسي جعلـت مـن المثقـف في وضـعية انكـماش تحـت وطـأة الاتهامـات بخصـوص التـأخر في المشـاركة والانخـراط في المشـروع التحريـر، في اتسـاق مـع أيديولوجيـة السـياسي وبنـاء الشـرعية وألوانهـا والاسـتقراء ببعض "المثقفين" في وضعية توصف بالهامشية والذليلية (علي الكنز) .

انشطارية توسعت لتمس حتى مفهوم المثقف الجزائري لدى المثقف الجزائري، مما حتم ولوج مختارات لبعض المثقفين الجزائريين، فكانت مختارات للـ "سي" الجزائري في الفكر الجزائري[1]، في مسح ساعد في محاولة وضع تعريف للمثقف.

[1] تم انتقاء مختارات منتقاة لمفهوم المثقف عند كل من: مالك بن نبي، محمد أركون، فرانس فانون، مصطفى لشرف، عبد القادر جغلول، علي الكنز، هواري عدي، أبو القاسم سعد الله، بلحسن عمار، محمد شوقي الزين، عبد الرزاق بلعقروز، بشير مفتي، سعيد خطيبي، رشيد مهوتي.

الفصل الرابع:

المثقف والسياسي: فيما بين جدلية الثنائية ومرئيات الصدام و التكامل

الفصل الرابع:
المثقف والسياسي: فيما بين جدلية الثنائية ومرئيات الصدام، التكامل

قال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لما سُئل: أي الجهاد أفضل؟ " **كلمة عدل عند سُلطان جائر**"[1]، وقال **عبادة بن الصامت**: " بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن نقول الحق أينما كُنا، ولا نخاف في الله لَومة لائم"[2]

فقول الحق حق وواجب بل ومدعاة للفصل بين الحق والباطل والإعلاء من شأن المدافعين عن الحق، وموضوع المثقف والسياسي موضوع قديم قِدم إدانة الفيلسوف اليوناني **سقراط** من قبل السياسي وإجباره على الانتحار[3] فيلسوف رأى الحق وتمسك به كما رأى السياسي أيضا الحق وطبق بيده ما رآه الـ"الحق"، فلكل وكل حق...

وكما تَوضح في **قضية دريفوس**، فقد ارتبط ظهور المثقف بالصراع الفكري والسياسي ما بين رجال الفكر من جهة والسياسي والأنظمة السياسية من جهة أخرى، وعبر هذا الصراع انبعث مفهوم المثقف النقدي لصيقًا بمفهوم المعارضة السياسية والنقد للسلطة ومقوماتها عندما يقتضي الأمر.[4]

فالارتباط بين الثقافة والسياسة وصور العلاقات بينهما، وما يتجاوز هذه العلاقة بين المثقف والسياسي إلى دلالات أخرى تُغطي وتحجب لفظ العلاقة الذي يصبح غير مفسر وغير مبين لحدود تتعدى محدداتها في صور ووضعيات مختلفة تمس الثقافي والسياسي معا وفي الوقت نفسه تنشأ هوامش لكليهما، خاصة إذا تم الكشف عن ما بين المثقف والسلطة من تداخلات وتنازع أزلي للشرعيات.

---

[1] أخرجه أبو داود والترمذي ورواه النسائي، وقال الترمذي حديث حسن.

[2] رواه البخاري في كتاب الأحكام (140/22 رقم6660)، ومسلم في كتاب الإمارة (373/9 رقم3426).

[3] جورج قرم، المثقف والسلطة بين المعانقة والمفارقة، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 25 فيفري 2009، ص. 03.

[4] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، أين هو المثقف النقدي؟ في صالح هويدي وآخرون، الثقافة والمثقف العربي، قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي، دار نينوى، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2018، ص.24.

أولا: الثقافة والسياسة:

01- الثقافة والسياسة: العلاقة والتمايز

كما كان الشأن بخصوص الثقافة والحضارة، كان مفهوما الثقافة والسياسة مُتداخلان، وكلتاهما حاولت السلطة تسخيرهما لخدمة مصالحها، وكذلك فان السياسة في نهاية المطاف ليست بعيدة عن العمل الثقافي وتعتمد ممارستها على تراكم الخبرات والمواقف وتكوين المفاهيم والرؤى[1] فالعلاقة بين الثقافة والسياسة علاقة قديمة، إلا أنها لم تكن واضحة التفاعلات والأدوار، لعدة أسباب من بينها التطور التكنولوجي، وتميز العالم الحالي بالتشابك في شتى المجالات، المبنية على المصالح، حيث أصبح عاملا مهما في تلاقي الثقافة بالسياسة والمثقف بالسياسي.[2]

ولا يكتمل الحديث عن الثقافة دون الاقتراب من تحديد أنماط علاقتها بالسياسة، هذه العلاقة التي لا ينفك الحديث عنها قديما وحديثا، ودائما ما كان الباعث موجودا في الحديث عن هذه العلاقة، لكنه باعث يتغير ويتجدد من زمن إلى آخر، وتتغير معه صورته وقوته، وذلك لشدة التعقيد والالتباس الذي أصاب هذه العلاقة، وشدة الجدل والحراك فيها،[3] وكذلك الأمر أن قلب اتجاه العلاقة وبوشر فيها من جهة السياسة في اتجاه الثقافة.

فالعلاقة بين الثقافة والسياسة إشكالية تقوم على علاقة توتر بين مفهومين يستدعي كل منها الآخر، وينفيه أحيانا في الوقت نفسه، انطلاقا من طابعها الشمولي والعام، وتقوم على مفارقة أن حسم أسبقية هذه العلاقة لأي منهما مدعاة للخلاف والاختلاف في المواقف.[4] ذلك ان هذه العلاقات متغيرة تبعا للسياق الذي تتصل به وتتفاعل معه، ويجب التخلي عن الافتراض القائم على أن للسياسة ميزة على الثقافة، وكذلك بالنسبة للافتراض الذي يكتفي بقلب هذا الترتيب للأولوية[5]

وتظهر هذه العلاقة في صور وتجليات عديدة ومتنوعة، تكشف عن تعدد أبعادها وتشابكاتها، وتُفسر لنا بعض جوانب التعقيد وطبيعته التعقيد والسجال الذي يلازم هذه العلاقة، فتكون تدافعية تنازعية بين السياسة والثقافية كلما مالت السياسة إلى الاستبدادية فتتضاءل الحريات، فتقف عندئذ السياسة حجر عثرة أمام الثقافة، حتى أننا نرى المثقف الذي من المفترض ان يحمل هموم الناس يقع فريسة لأوهام السلطة، استبدادها، ولا حقيقة ان السلطة السياسية قد تمثل عائقا يقف في طريق الثقافة، فالمثقف لا يمكن ان ينتج فكرا الا في جو من الحرية، ما يتعارض مع الإطباق السياسي المرير على الثقافة والمثقفين الذي يمثل قيدًا على المثقفين.[6] وهذا ما يجعل من دور المثقف في بلدان العالم يأتي أكثر أهمية ذلك لما تلعبه الثقافة (كما هو مفترض وكما يجب دورا مركزيا في بلدان العالم الثالث)، ما يجعل مثقف هذه البلدان مختلفا عن مثقف

---

[1] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، المرجع السابق، ص.41.

[2] مصطفى بن حوى، المرجع السابق، ص. ص.65-66.

[3] زكي الميلاد، المسألة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المرجع السابق، ص. 161.

[4] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، المرجع السابق، ص.44.

[5] تيري ايجلتون، فكرة الثقافة، ترجمة شوقي جلال، المرجع السابق، ص.165.

[6] محمد كيشاة، الثقافة والسلطة، أي معنى؟ مجلة ذوات، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الأقصى، العدد 59، 2019، (ملف العدد المثقف والسلطة..بين التحدي والاستلاب)، ص.17.

البلدان المتقدمة، من حيث الدور والمسؤولية، هذا الاختلاف ليس مزية بقدر ما هو واجب وضرورة تمليها ظروف هذه البلدان*.[1]

وقد تكون تعاونية وتكاملية، فتصالح الثقافة والسياسة وينعم المجتمع بحراك مُتَقِد، عندما تكون فيه الثقافة هي العنصر الأبرز والاهم في معادلات التغيير الجيوستراتيجي للمجتمع[2]، وتنحو السياسة إلى الحرية وتتبنى الديمقراطية وهو ما حدا بعلم الاجتماع الى التساؤل عن الأسس الثقافية للديمقراطية[3] فالثقافة والسياسة خطان متوازيان لكنهما يتقاطعان بل ينحني احدهما للآخر لكي ينشأ بينهما أجمل القطع المستقيمة حوالينا.[4] ويُبتعد فيها عن الحواجز "الوهمية" بين الثقافة والسياسة والتي تجرد الثقافة والمثقفين من انتماءاتهم السياسية والطبقي، يصبح المثقفون أولائك الأشخاص الذين يمكن أن ننظر إليهم محنيا باعتبارهم تلك الفئة المستغرقة في إنتاج الأفكار وفق تعريف **سيمون مارتن ليبست** *Lipset*[5]. أفكار تخدم الثقافة وتيسر طريق السياسة.

في علاقة تكون اقرب إلى التعاون والتكامل لو أُرجع الأمر إلى أولي أمر الثقافة والسياسة، ذلك انه لو كان أمر الثقافة بيد المثقفين لوحدهم لما خرج الاختلاف بينهم عن أسوار الجمهورية المثالية، ولو كانت السياسة بيد الفلاسفة لوحدهم لما حصلت كل تلك الفوارق والشروخ بين السياسة والثقافة، بين الفكر والمجتمع، بين الموقف الأصيل، والموقف العامي، بين المنطق والهذيان، لكن الثقافة هي أيضا ما يسبح فيه الجميع من قناعات واعتقادات وعادات وأفكار، والسياسة هي أيضا تضارب للمصالح والرؤى والانتماءات الطبقية والهووية، والدينية.[6]

وعربيا يصنف **زكي الميلاد** العلاقة في أنها **أولا** علاقة بين المعرفة والواقع*، ثم **ثانيا** هي العلاقة بين النظر والعمل**، **وثالث** تجليات العلاقة، العلاقة بين المعرفة والقوة***، **ورابع** التجليات، علاقة بين القيم والمصلحة، **وخامستها**، العلاقة بين المطلق والنسبي، ليخلص زكي الميلاد في آخر تصويره تجليات هذه العلاقة إلى:

- أن الثقافة تمثل قيمة وضرورة، والسياسة أيضا تمثل قيمة وضرورة،
- أن الثقافة لها مجالها الذي تستقل به وتنفرد به، والسياسة كذلك لها مجالها الذي تستقل او تنفرد به،
- أن الثقافة بحاجة الى السياسة، كما ان السياسة بحاجة الى الثقافة من بعض الوجوه، وفي بعض الأبعاد،
- وأنه يفترض من حيث المبدأ أن الثقافة لها حاكمية على السياسة.[7]

---

[1] عبد الرحمن منيف، بين الثقافة والسياسة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، سنة 1998، ص.07.

- * ويرجع سبب اختلاف المثقف بلدان العالم الثالث ومثقف بلدان المتقدمة، إلى بعدها التاريخي وخاصة عصر الأنوار، حيث كان المثقف الأوروبي في تلك الفترة يمر بنفس ما يعيشه المثقف العربي حاليا (نشأة تقريبي). أما الآن فقد ساعدته الكثير من المؤسسات في مهمته، مثل الصحافة والأحزاب والرأي العام وغيرها من التنظيمات الأخرى. **مصطفى بن حوى**، المرجع السابق، ص. 66.

[2] احمد المبارك، الثقافة والسياسة...تصالح ومبادرات، مجلة الدبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، مايو 2009، ص. 36-37.

[3] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، المرجع السابق، ص. 174.

[4] احمد المبارك، الثقافة والسياسة...تصالح ومبادرات، المرجع السابق، ص. 36-37.

[5] نور الدين زمام، القوى السياسية والنخبة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة 2007، ص.217.

[6] إسماعيل محمدانة، العرب ومسألة الاختلاف، مآزق الهوية والأصل والسيان، منشورات ضفاف/ دار الأمان/ منشورات الاختلاف، بيروت/الرباط/الجزائر، لبنان/المغرب الأقصى/الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2014، ص.07.

[7] زكي الميلاد، المسألة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الأقصى-لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص. 163-180.

- * **أولا: علاقة بين المعرفة والواقع:** هذه **المعرفة** التي بحاجة إلى الواقع لكي تخرج من عالم المثل وتقترب من عالم الواقع ولكي تبرهن على حقائقها ومعارفها، **والواقع** بحاجة إلى المعرفة لكي يقترب من عالم المثل ويكتسب البصيرة ويتعرف على الطريق، مما يعني ان المعرفة تكون ناقصة دون الواقع، والواقع يكون ناقصا دون معرفة.

- وليس بمقدور المثقف إعادة الاعتبار لذاته وإنسانيته إلا إذا استطاع إعادة الاعتبار لثقافته، وتمسك بها، واستطاع تخفيف غلواء السياسة.[1]

هذا الغلواء الذي تجذر تاريخيا وارتبط بعدها بقيام الدولة "الوطنية" والأحزاب وما كان لها من الوسائل والإمكانيات وظفت لتحل محل المثقف كفكر وكمشروع وكصيغة، ووفيها صادرت (الدولة "الوطنية" والأحزاب) القسم الأكبر من دور المثقف الفرد، واستبدلتا الثقافة والفكر بمجموعة من "المقولات" والشعارات، كما حولتا الثقافة بمعناها العميق والشامل الى جزء من بنية جديدة لم تكن موجودة، الأمر الذي ولد بالإضافة الى هذه الاختلالات، مجموعة من الالتباسات لأطراف العلاقة جميعا، ومنها المثقف اضعف هذه الأطراف الذي اضطر إلى تقديم تنازلات[2]

وتبقى العلاقة عربيا وإن تنوعت تمظهراتها إلا أنها تكاد لا تخرج من صلب الامتزاجية إلى فضاء الانشطارية الحادة، فتقع وفقا لمرئية **بلقزيز** – في معظم أنماط قيامها- بين حدين متعارضين متغايرين: بين حد الإقبال الكامل عليها، وبين حد الإعراض التام عنها، مثقف السلطة، ومثقف الحزب، ممثلان رسميان للحد الأول او لعلاقة الإقبال والانغماس تلك، اما المثقف الأكاديمي، فيمثل الحد **الثاني** والعلاقة الثانية[3].

ثم وضمن توظيف هذه المرئية، فان هذا المثقف الأكاديمي الذي صنفه **بلقزيز** ضمن حد الإعراض، لا يمكن الجزم التام بهذا التصنيف خاصة إذا ما بحثنا في تشكلات وتصنيفات هذا المثقف "الأكاديمي" بين المثقف الأكاديمي العامل في حقله، العضوي "اجتماعا وسياسة" وبين قرينه المثقف الأكاديمي الحامل للصفة مع حمله في الوقت نفسه المشروع السياسي والباعث لأحلام هذا الأخير على أوراق شهاداته وعلى بسط سلطته الفكرية، فيكون بذلك ضمن طقم خدمة السياسي يستخدمه ويوظفه، فيكون ضمن الفريق الأساسي أو يؤجله في دكة الاحتياط بين الإيقاف والتشغيل مع ضمانة صلاحية الاستخدام وتعطيل ملكة الانتقاد.[4] فيستخدم السياسي في مشاريعه كما يستخدم كلمة "ثقافة" في المسرح السياسي على هواه، إلى الحد الذي أمكن أن تتبدى فيه وكأنها لازمة مستهجنة في الكلام، قاصد ولا شك باستعماله لكلمة نبيلة اكتساب شرعية ما لتصريحاته اذ لم يلحق "ثقافة" ما لحق إيديولوجيا.[5]

هذا، ومهما كان اختلاف البلدان والأنظمة فان الثقافة والسياسة تحكمهما علاقة عضوية، بنيت هذه العلاقة وفقا لمسار التاريخ بين التعاون والتداخل أو التضاد والتناقض، مع بقاء حاجة الواحدة إلى الأخرى

- ** **ثانيا هي العلاقة بين النظر والعمل**: هذه العلاقة التي تتجلى في كونها تعبر عن ذلك الجانب الذي يتصل بالنظر، في حين تتجلى السياسة في ذلك الجانب الذي يتصل بالعمل، وذلك باعتبار ان الثقافة تنتمي الى عالم النظر، وتنتمي السياسة الى عالم العمل.

- ***ثالثا العلاقة بين المعرفة والقوة**، فتظهر الثقافة في هذه العلاقة في صورة التعبير عن المعرفة، وتظهر السياسة في صورة التعبير عن القوة، وهي علاقة جدلية وقديمة، والحاصل كان دائما في اتصالات القوة من رباط المعرفة، لهذا كان السعي الدائم في المعرفة لكسح القوة ولجمها، لتكون القوة في خدمة المعرفة، لا ان تكون المعرفة في خدمة القوة.

- **** **رابعا علاقة بين القيم والمصلحة**: ذلك باعتبار الثقافة وثيقة الصلة بالقيم والأخلاق في حين السياسة تصور على انها فن إدارة المصالح.

- *****خامسا العلاقة بين المطلق والنسبي**: المطلق الذي يتعالى عن الزمان والمكان، ولا يتقيد قسريا بشروطها ومحدداتها، وهو حال الثقافة، والنسبي الذي يتقيد بالمكان والزمان وبشروطها ومحدداتها

[1] زهير توفيق، المثقف والثقافة، مكتبة الأسرة الأردنية، الأردن، عمان، 2015، ص.07.

[2] عبد الرحمن منيف، بين الثقافة والسياسة، المرجع السابق، ص. 55.

[3] عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية، المكن والممتنع في ادوار المثقفين، المرجع السابق، ص.161.

[4] رياش سفيان ورشيد بوسعادة، المثقف الأكاديمي في المجتمع الافتراضي، المرجع السابق، ص. 157.

[5] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، المرجع السابق، ص. 173.

قائمة مهما كان هذا المسار التاريخي وما يحمله من تبدل الأنظمة والبلدان هذه الحاجة هي التي كانت سببا لمتاعب المثقفين.

ولعل ما يُيسر تلمس العلاقة هو الوقوف على التميزات بين الثقافة والسياسة، مع الأخذ بعين الاعتبار ان التمييز هنا لا نعني به الانفصال، ذلك ان البنية الثقافية لم تنفصل عن بقية أبنية المجتمع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فالتاريخ الأوربي شاهد على انبثاق مفهوم المثقف في خضم الصراعات التي شهدتها أوربا والتي قوضت الأسس السياسية للمجتمع خاصة الفرنسي في القرن التاسع عشر (19)، وفيه لعب المثقفون دورا هاما، اين واجهوا الطبقة الحاكمة وقدموا نقدا لمجتمعهم.[1] لذلك يدعو ا **الجابري** المثقف الى النهوض بمهمته عن جدارة وان يفرض نفسه على السياسي انطلاقا من مجاله الخاص، مبديا غيرة على استقلالية المثقف.[2]

ومستثمرا ما تتميز به الثقافة من حيوية الحركة والانفتاح والتحاور وتجاوز الواقع المعيشي- واستشراف المستقبل[3] وتميزها عن نظرتها السياسية بجملة من المميزات، منها أنها مؤسّسة للتنظيم السياسي وبناء الاجتماع الإنساني، وأنها نقدية مُساءلة لا ثُوادُّ أحدا على ان تضحي بالحقيقة وتتقاعس على ما تراه انصافا لرسالتها ودورها وأنها محكومة بنزوعها لماه هو ممتد وشامل وعميق، منجذبة الى الثورة المتجددة على نفسها مهما كلفها الثمن، فرهانها يكون دوما المستقبل المنشود[4].

بخلاف السياسة التي كثيرا ما نرى الثبات على الموقف تكريس الواقع القائم ولجم العقل المفكر وقمع المخالف... ممارسات لابد منها وكل هذا تجده في جعبة السياسي على سبيل الحفاظ على "الاستقرار" في النظم المؤطرة بسياج من العنف غالبا فضلا عن أساليب المخاتلة والأنانية[5] وفي وظيفتها (السياسية) تميل الى الاهتمام بالشأن الجزئي بمعطى واقعي غايتها استرضاء الجميع وعند حيادها عن هذا السبيل تجد نفسها في برج المثالية وهي تنادي من بعيد[6] ذلك ان علاقة السياسة بالواقع هي علاقة بمرجعها الذي به تكون وتتحدد، وتتحدد، وهذه العلاقة هي ما يؤسس صلة السياسة بالنص أي يدفعها نحو نوع من النصوص دون اخرى تجيب لها عن حاجات في ذلك الواقع، ويدفعها نحو نوع محدد من تمثّل النص وفهم متناسب والمطالب -المعلنة المضمرة- الدافعة إلى ذلك التمثيل.[7]

ورغم **التمايز** الا انه لا يعني ان الشأن السياسي مستغن تماما عن الاستزادة بما تثمره الوظيفة الثقافية، فهو بحاجة دائمة الى الدور الطليعي لقادة الرأي والنظر، بل إن صرح السياسة لا يمكنه ان يتنكر لفضل المثقفين في تشييد أركانه وتثبيت معالمه.[8]

---

[1] توم بوتمور، الصفوة والمجتمع، المرجع السابق، ص.11.

[2] محمد نور الدين افاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، المرجع السابق، ص. 177.

[3] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، المرجع السابق، ص.44.

[4] إدريس صابي، المثقف والسياسة، المرجع السابق، ص.ص.5-6.

[5] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، المرجع نفسه، ص.41.

[6] إدريس صابي، المثقف والسياسة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، 2014، ص.6.

[7] عبد الإله بلقزيز، نقد السياسة في أمراض العمل السياسي، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2019، ص.ص. 12-22.

[8] إدريس صابي، المثقف والسياسة، المرجع نفسه، ص.6.

وما بين العلاقة والتمايز يجب العمل على بناء الحماية والاحترام بين الثقافة والسياسة، وحتى تستطيع الثقافة حماية حدودها ومواقعها من تدخلات السياسة وانفعالاتها واندفاعاتها، وكي تحمي كذلك السياسة حدودها من تدخلات الثقافة وفضولها، يقترح **زكي الميلاد** آلية النقد المستمر بين الثقافة والسياسة، الثقافة كنقد للسياسة خاصة حين تنزع السياسة نحو الاستبداد والتعسف في استعمال الحق، والنقد الذي تمارسه الثقافة هو انها تحاول تهذيب السياسة، والثقافة بإمكانها ذلك، كما بإمكانها أيضا الصمود والثبات في هذا النقد، لان لها قوة الروح، وثبات القيم، وعظمة الأخلاق، ثم تكون السياسة كنقد للثقافة، ذلك ان الثقافة قد تنزع إلى التجريد والتفكير المطلق والبحث عن عالم المثل، او تنزع الى البناء النخبوي، او تندفع نحو تكريس الفروقات الثقافية، وخلق الخصومات بين الهويات، بما يهدد التماسك الاجتماعي والاستقرار السياسي، وهنا تتحول السياسة الى نقد للثقافة، لتصويب مسارها.[1]

وحتى لو سلمنا (وهذا ما يجب) باستقلال الحقل الثقافي عن الحقل السياسي، ومع استبعاد فكرة الانعكاس الآلي ووحيد الاتجاه للثقافة للبنية الاقتصادية (قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج) فان المنتج الثقافي لن يقدر على التحرر، والى حد بعيد من مقتضيات وشروط الأرضية السياسية والاقتصادية التي يتخلق عليها(إن في محتواه أو في شكله) حتى وان كان ذلك المنتج يرمي إلى التنكيل بتلك الأرضية (الواقع) ونقدها والدعوة إلى تغييرها، خاصة وان راهننا (عربيا وجزائريا) يفرض بهذا الصدد حقيقتان، الأولى كيفية انبثاق الدولة الوطنية، والثانية طبيعة الاقتصاد السياسي لهذه الدولة.[2]

02- الثقافة السياسية:

يشير مصطلح "الثقافة السياسية" إلى تأثير السياسة في الثقافة وتأثير الثقافة في السياسة، وعلى نحو أكثر تحديدا تشمل الثقافة السياسية على القيم والمعتقدات والأفكار والممارسات التي وجدت في الجماعات التي تلعب دورا في التنظيم السياسي للمجتمعات[3]

وهكذا أول ما يتبادر إلى الذهن، عند الحديث عن الثقافة السياسية، السؤال عن إمكانية وجود علاقة سببية بين الثقافة السياسية والنظام السياسي. وهذا الأمر مفهوم في عاملنا العربي، نظرا إلى اهتمام الجميع بمسائل التغيير السياسي الذي يبدأ بالتعرف إلى الأسباب، وهناك أسئلة سابقة على هذه الاهتمامات ينبغي معالجتها أيضا، وهي أسئلة تتعلق بطبيعة الثقافة السياسية وعناصرها والمتغيرات التي يمكن عزلها تمهيدا لطرح السؤال عن علاقتها بالواقع السياسي[4].

وهناك من يجعل هذه العلاقة في اشتغالها بشؤون التدبير السياسي، فيوضح **فيليب ديريارن** (*1937 - Philippe d'Iribarne*) وجود أنماط وطنية للتدبير الإداري، تقوم على تصورات نوعية فيما يتعلق بما هو من مرتبة الاجتماعي والحرية والكرامة والمساواة...الخ، منطلقا من تساؤل ذو طبيعة اقتصادية وهو تساؤل قديم

---

[1] زكي الميلاد، المسألة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المرجع السابق، ص. 185-187.

[2] سعد محمد رحيم، نطاقة الهرم، المثقف وشبكة علاقات السلطة، المرجع السابق، ص .24.

[3] سمير الخليل، مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، المرجع السابق، ص.111.

[4] رجا بيلول، التوجهات الانفعالية والثقافة السياسية الديمقراطية، الدورة التاسعة لمؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية، مفهوم الثقافة السياسية والثقافات السياسية في العالم العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، مارس 2023.

- ملخص عن المحاضرة منشور بالموقع الالكتروني للمركز: https://www.dohainstitute.org

لخصه **ماكس فيبر*** عن تأثيرات الثقافة على النمو الاقتصادي[1] فالنسبة لديريبارن فان الثقافة ليست سلطة شيء يمكن أن ننسب إليه التصرفات، بل هي ظرف، وفيه يمكن فرز هذه التصرفات بطريقة قابلة للفهم.[2]

هذا الفهم الذي يجب فيه تفادي ذلك التأثير البيِّن الناتج عن الاستعمال المفرط لكلمة "الثقافة"، إفراط يجب ان لا يحجب أهمية الظواهر الثقافية في الظواهر السياسية، أهمية عُمد فيها البحث من اجل تعقل البعد الثقافي للسياسة، ومنه استخدام مفهوم"الثقافة السياسية"، هذا المفهوم الذي إبتنى في سياق بلوغ البلدان المستعمرة استقلالها، فقد كشف تكوين الدول الجديدة في العالم الثالث استيراد المؤسسات الديمقراطية وهو ما لم يكف لتامين اشتغال الديمقراطية، وهو ما حدا بعلم الاجتماع إلى التساؤل عن الأسس الثقافية للديمقراطية[3]

من البديهي ان العلاقة بين الثقافة السياسية والتغيير متينة وتلازمية، اذ تتحكم طبيعة الثقافة السياسية السائدة بنوعية التغيير الذي يعتمل داخل المجتمع ويخترق نسيجه، وإذا كان علماء الاجتماع والسياسة يميزون غالبا بين نمطين من الثقافة السياسية، يصفون **الأولى** بـ "ثقافة المشاركة، في حين ينعتون **الثانية** بـ " ثقافة الخضوع"[4] فإن الحصر بين هذين النمطين هو تضييق لشساعة الثقافة السياسية وتشكلها وفقا لمتغيرات عديدة تبدأ من الثقافة والسياسة وترتبط بالتجربة التاريخية، الأحوال والوضعية الاقتصادية والمعايير والأعراف الاجتماعية وحتى الدينية والروحية، بالإضافة إلى أخرى ذاتية مرتبطة بفهمنا "الخاص" للثقافة السياسية بالتساؤل عن الثقافة السياسية التي عند المثقف او في ذهن المشتغل بالسياسة سواء كان في الحكم أم غير ذلك؟ والطرفين معا "المثقف والسياسي" هم في الغالب نتاج مدارسنا وجامعاتنا هذه الأخيرة التي لا تزال بعيدة عن إنتاج المعرفة الحديثة ونتائجها سلبية كما في طرح **اوملیل**[5]

ذلك انه عربيا لا بد من التأكيد أن الثقافة السياسية مفهوم إرشادي بالغ الأهمية لتفسير واقع التسلط في البلاد العربية، بالنظر الى التجربة التاريخية لهذه الأخيرة، غير انه لا يكفي وحده لإمدادنا بالعناصر الكافية لتشريح واقع الاستبداد وديموميته من جهة.[6]

يعرف **عزمي بشارة** الثقافة السياسية السائدة بوصفها تتألف من المعايير الاجتماعية بشأن القضايا العمومية، وأيضًا من معارف الناس وآرائهم عن الدولة، والسلطة، والتراتبية الاجتماعية والسياسية، والولاء، والحقوق والواجبات، وغيرها" [7]، ثم ينتقل **عزمي بشارة** ليشتبك نقديًا مع الكثير من التحليلات التي تعُدّ أنّ

---

[1] نيكولا جورنيه بنين الكوني والخصوصي، البحث عن البدايات-طبيعة الثقافة-تقييد الهويات، ترجمة إياس حسن، دار الفرقد، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، سنة 2014، ص.413.

*ماكس فيبر . الأخلاق البروتستانتية و روح الرأسمالية.

[2] زواوي موسى واحمد طرطار، ممارسات إدارية في منظمات الأعمال:المؤسسة العمومية الاقتصادية الجزائرية نموذجا، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة العربي التبسي، تبسة، الجزائر، العدد الثالث عشر، 2017، ص.323.

[3] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، المرجع السابق، ص. 174.

*أحمد مالكي، دور الثقافة السياسية في تفجير الثورات العربية، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويلية 2012، ص. 265.

[5] علي اوملیل، سؤال الثقافة، الثقافة العربية في عالم متحول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، المغرب الأقصى/لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2005، ص. 70.

[6] أحمد مالكي، دور الثقافة السياسية في تفجير الثورات العربية، المرجع السابق، ص. 262.

[7] عزمي بشارة، ملاحظات عامة حول الثقافة السياسية، المحاضرة الافتتاحية لأعمال الدورة التاسعة لمؤتمر العلوم الاجتماعية والانسانية، مفهوم الثقافة السياسية والثقافات السياسية في العالم العربي، الدوحة، قطر، مارس 2023.

* ويمكن استقراؤها من استطلاع مواقف الناس، سواء أكان ذلك عبر استمارة من الأسئلة الموجهة إلى عينة مختارة من السكان، أم ربما، حاليًا ومستقبلًا، من خلال سبر وسائل التواصل الاجتماعي بعد تجميع البيانات الضخمة والفلترة والتصنيف؛ وكل هذا من دون أن

أنّ الثقافة السائدة عمومًا، أي ثقافة شعبٍ بأكمله، أو ثقافته السياسية مباشرةً، يمكن أن تؤثّر في تكريس النظم السياسية السلطوية. وأبرز **بشارة** أنه لا يتفق مع هذه التحليلات لأسباب خمسة: **أولًا**، لأنه لا يحمل شعب بأكمله ثقافة سياسية واحدة متجانسة. **وثانيًا**، لأنّ ربط طبيعة نظام الحكم بالثقافة تفسيري محض، فمن الصعب إثبات وجود علاقة سببية واضحة بينهما، وما يجري عادة هو ربط الباحث نظام حكم قائمًا بثقافة مستقرأة من المسوح والاستطلاعات أو من التحليل التأويلي للثقافة السائدة. **وثالثًا**، لأن هذا التفسير قد يضمر، من دون أن يفصح، مشاركة ما للشعب في السياسة، غير أنه غالبًا ما يُقصى الشعب الذي يعيش تحت وطأة السلطوية عن السياسة أصلًا. **ورابعًا**، لأن القيم والعادات الاجتماعية تنظّم علاقات الناس ضمن الجماعة، أو المجتمع، عمومًا.[1]

أما الثقافة السياسية جزائريا فيجب العودة الى مراجل تاريخية سابقة كانت لها تأثيرات في بنائها، ولا يمكن التوقف عند حقبة تاريخية دون أخرى، مع عدم إهمال اي متدخل وعامل آخر مهما كان (تاريخية، اجتماعية، اقتصادية...)، ولعل ما كان له التأثير البيّن ويبقى سائرا وبارزا في الثقافة السياسية الجزائرية معاصرا قريبا وحاضرا هو الحركة الوطنية وما ولده سيرورتها وأنشطتها، وفيها تنوعت الثقافة سياسية للجزائريين في تيارات،[2] ذلك انه مع دخول مرحلة جديدة من المقاومة ومع اتساع نتائج السياسات الاستعمارية وموالدها الاجتماعية والثقافية والسياسة والاقتصادية، تولدت ثقافة سياسية مواكبة عملت على ان تكون جزائرية.

فتاريخيا ورغم المسار التراجعي الكمي والتاثيري للنخبة التقليدية الجزائرية إلا انها استمرت وبقيت ثقافتها السياسية مرتبطة بمبادئها الأولية ومنابعها الأصلية مع تعديلات جوهرية سايرت الظروف المعادية لها، وفي مقابل بروز نخبة جزائرية لها منابعها الخاصة معاصرة للظروف التي أوجدها ووجدتها فكانت مسايرة لنسق انبثاقها، ورغم ان ولادتها كانت بعد تخصيب استعماري الا انها لم تتولد من عدم بل كانت انبثاق عن أصل وليست نشوء من عدم.

ذلك انه ومع الاعتراف ان الشبان الجزائريين مثلوا مبدئيا الجيل الأول لتيار ثقافي سياسي في حياة الجزائريين مطلع القرن العشرين، ومثلوا فعلا جيلا متميزا في تاريخ الحركة الوطنية باعتبارهم المؤسسين لثقافة سياسية جديدة، عملت على وضع المعالم السياسية والفكرية للخروج من وهدة التخلف الحضاري

نفترض علاقةٌ سببية بين القيم والتوجهات من جهة، والممارسة السياسية (بما في ذلك اتخاذ المواقف عمليًا وعلنيًا) من جهة أخرى، وهما بُعدا الثقافة السياسية.

- نشرت المحاضرة في مجلة تبين، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 45، المجلد 12، صيف 2023.
- ملخص عن المحاضرة منشور بالموقع الالكتروني للمركز: https://www.dohainstitute.org/ar/
- المحاضرة كاملة متوفرة على صفحة المركز على اليوتيوب: https://www.youtube.com ، تاريخ الولوج والاطلاع: 11 مارس 2023.

[1] عزمي بشارة، ملاحظات عامة حول الثقافة السياسية، المرجع السابق.

[2] شوقي خروبي، الثقافة السياسية ومسألة العنف السياسي، دراسة مقارنة بين التيارين الديمقراطي والإسلامي، رسالة ماجيستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران، الجزائر، 2008-2009، ص.16.

- وان نوع الباحثين في تفصيل هذه التيارات ومرتكزاتها إلا أن اغلبها يعقد التصنيف بين الاستقلالي بمواقف أخذت طريق الراديكالية شيئا فشيئا ومثله حزب نجم شمال إفريقيا ثم حزب الشعب فحركة الانتصار للحريات الديمقراطية، فيما كان التيار الإصلاحي بدأ بمواقف تبحث التسوية وفقا للطرق السلمية وضم هذا التيار شعب مختلفة أهمها الدينية والاندماجية والشيوعية، كأكثر مبينة للخطوط العريضة للثقافة السياسية الجزائريين لها تفرعات مدت عنها إلى تيارات أخرى تصب في المعين نفسه او يكاد.

والتاريخي.[1] ومع ذلك فان ذلك لا يمنع التأكيد على أنها ولّدت ثقافة سياسية جزائرية لم تكن منفصلة عن جزائريتها رغم المنابع المختلطة.

مع التأكيد انه كان لمسرى الثقافة السياسية في الجزائر المستعملة مجرى خاص ارتبط بالأحداث التاريخية في ظل السيطرة الاستعمارية، فمع النخبة التقليدية وثقافتها السياسية وببروز فئة المثقفين الجدد انبثقت بالضرورة ثقافة سياسية مرتبطة بالضرورة كذلك بالأوضاع الجديدة والأشخاص الجدد، ويظهر ذلك في مختلف صيحات الفترة.

ثم تأكيد ثاني يمثل فرنسا الاستعمارية وفيها تجلى واقع الثقافة في توافق تام مع السياسة، بدء من الفرنسة الإدماجية، إلى إيديولوجية صهر الشعب، ثم اشتداد القبضة الفرنسية في إطار سياسة ثقافية متوافقة مع أهدافها[2]

وبامتزاج التأكيدين المذكورين مع بقاء الثقافة الجزائري للوجود الفرنسي توالدت الثقافة السياسية الجزائرية، وسارت مواكبة للأوضاع الجزائرية في ظل الاحتلال الاستعماري حاملة للمستجدات المرحلية، فتعرضت لمسائل الاندماج والتجنيس والتجنيد والمشاركة السياسية، وكان لها موطن في كل طور من أطوار المقاومات وتطور المطالب الجزائرية، في ثقافة سياسية كانت انعكاس للنخب البرجوازية المحلية، ثقافة المدرسة الفرنسية، ولمبادئ قيم الثورة الفرنسية –على فرنسا- باعتبارها الناقل الرئيسي- للأيديولوجية الليبرالية الغربية في الجزائر.[3] مع بقاء تأثير الأصل الجزائري رغم تعدد الانشطارية داخل هذه النخبة التي وصلت حد التناظر بين المسلوب الكامل بين من بقيت فيه جزائريته رغم كل ما زرع فيه.

بين المسائل الحينية كانت مؤشرات قياس الثقافة السياسية، فكان الاندماجي الماحي لكل جزائرية، وبين من كان اندماجيا إلا انه تم فيه الوصل ثم الانقطاع، بين الاستمرارية في دعاوي الاندماج وتطوراتها عبر كل المرحلة الاستدمارية وبقي وفيا مستمرا الى غاية الثورة التحريرية وهنا كان الفاصل أيضا بين الاستمرارية فكانت الثقافة السياسية الفرنسية حتى لو حملها جزائري "الدم"، والقطيعة ثم ولوج ديوان الإجماع الوطني الذي أعلنته جبهة التحرير فبقي جزائريا ونقض ما سبقه من ثقافة سياسية كان حاملها مصنف ضمن تيارات سارت خروجا عن الدائرة الوطنية بل منتفية معها، في الوقت الذي لا ننفي انه حتى تلك الثقافة السياسية التي أضحت "خيانة" كانت في الأصل تصنف من ضمن الثقافة السياسية الجزائرية وان كانت حقيقة تيار تنامى في ظل ظروف معينة، وهي الظروف نفسها أيضا التي جعلته يتراجع، في دائرة ربطت فشكلت الثقافة السياسية الجزائرية.

وصولا إلى الثورة التحريرية أين انصهرت في ثقافة سياسية عنوانها الاستقلال مع بقاء نوازع التأثيرات الأيديولوجية المختلفة مختفية تحت مبادئ الأهداف المشتركة، فعنت الثقافة السياسية عند **فانون** تعليم

---

[1] نور الدين تلبو، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.63.

- خلافا لما كان سائدا لدى جيل المقاومة المسلحة في القرن التاسع عشر-(19)، حين كانت القبيلة والعشيرة تسود أكثر من أي أمر آخر، فالوعي السياسي لدى الشبان قوة دينامية، وهو يتطلع إلى التغيير الذي يقطع مع التخلف بتجديد الرؤى والتمكن من آليات التحول والتبدل كما توفرها مؤسسات الدولة الحديثة واللغة الفرنسية، بعد الاستقلال نظر الى هذا الجيل عبر ذاكرة لم تستخلص بالكامل، وهمشه الفعل السياسي، ولأنه جيل الشبان فان ذاكرته خصبة وحيوية يسهل التقاط مشاهدها وصورها وأفكارها الأتي لازمته، ومن ثم صنعت مستقبل الجزائر.

[2] كيل ريملز، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.29.

[3] رابح لونيسي، التيارات الفكرية في الجزائر المعاصرة بين الاتفاق والاختلاف (1920-1954)، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2003-2004، ص.21.

الجماهير وأن كل شيء يتوقف عليها، فإذا ارتكسنا فتلك مسؤوليتها، وإذا تقدمنا إلى الأمام فالفضل يعود إليها أيضا"الجماهير"، وان ليس ثمة شيء في منزلة سلطة حاسمة، وليس ثمة رجل مشهور سيتولى المسؤولية عن كل شيء، بل ان السلطة الحاسمة هي الشعب نفسه. والثقافة السياسية يجب ان تكون ديمقراطية بشكل عميق، وتتطلب صبرا من جانب المثقف الذي تُشكل "عودته الى المصدر" أيضا انعطافة إلى الثقافة وتاريخ شفويين لا يحاكمان بوصفها ماضيا، بل هما قيد الصنع[1]

فكانت بذور ثقافة سياسية وضعت خلال مراحل تاريخية سابقة للحركة الوطنية نبتت خلالها وعبر الثورة التحريرية لتحمل مبادئها الأولية والأصلية التي سارت بها بعد الاستقلال على أسس مفرطة في الشعبوية.

هكذا لم تكن الثقافة السياسية الجزائرية مُنشأة من أوجدها او حملها بل من حملها كشف عنها بما حملته ظروفها، وبذلك سايرت ولم تولد حقيقة، اما النشوء فهو نشوء مميزاتها المعاصرة للظروف الاستعمارية ودواعي النضالات بما في الأيدي، التطورات اللاحقة داخل الحركة الوطنية والظروف الداخلية والخارجية، وصولا الى الثورة التحريرية التي دعمت وسقت الثقافة السياسية جامعة استقلالية مع غلبة قومية بمقومات شعبوية، استمرت في تطوراتها بعد الاستقلال مع غلبة شعبوية دائمة ومراحلية للقومية.

مما يجعل من الصعوبة بما كان الحديث عن استقلالية الثقافة، مثلما يصعب تحييد التدخل السياسي عن الفضاء الثقافي، ثم يشتد الصراع خاصة ما تعلق منها بالمسائل الكبرى مثل اللغة والهوية والتعليم، بل غالبا ما تكون الثقافة هي الفضاء الذي تتكيف فيه الصراعات السياسية أو "العطاء الأيديولوجي الذي تحتمي به التيارات المتصارعة لتصفية بعض الحسابات[2]

03- السياسة الثقافية:

مفهوم الثقافة السياسية السابق تناوله أقدم وأكثر شهرة وتداولا من السياسة الثقافية، وهو ناظر إلى حضور الثقافة في السياسة وفي المجال السياسي، الحضور الذي يعبر عن حاجة السياسة للثقافة، ويفسر هذا الحضور الهام استدعاء من السياسة إلى الثقافة، أو تدخل من الثقافة إلى السياسة (في حين أن مفهوم السياسة الثقافية ناظر حضور السياسة في الثقافة، وفي المجال الثقافي، الحضور الذي يعبر أيضا عن حاجة الثقافة للسياسة)، وكذلك فان مفهوم الثقافة السياسية هو مفهوم تفسيري للظواهر والنشاطات السلوكية، التي تنتمي وتصنف على المجال السياسي (في حين ان مفهوم السياسة الثقافية هو مفهوم التزامي يرتبط بتطبيقات البرامج والخطط والمشاريع الثقافية، ويراد بالسياسة في هذا المجال احد الأمرين أو كلاهما معاً: الأمر الأول: التعبير عن الحاجة إلى الإرادة السياسية، التي تلتزم بتنفيذ ورعاية وتطبيق البرامج والخطط الثقافية، والأمر الثاني: أن تكون الخطط والمشاريع الثقافية قادرة على التكيف والتناغم مع المجتمعات، وتلبي الحاجات الفعلية لهذه المجتمعات. [3]

---

[1] ايجل سي.غيسون، قانون الهيمنة بعد – الكولونيالية، ترجمة خالد عايد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر –لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2013، ص. 300. و ص. 307.

[2] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص.89.

[3] زكي الميلاد، المسألة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المرجع السابق، ص. 187-188.

وتشغل السياسة الثقافية حيزا هاما في أجندات الدول وذلك نظرا للحضور الرمزي والقيمي للثقافة ولعلاقتها بباقي الأنساق، خاصة اذا ما تم فيها تجاوز الأدوار الترفيهية التثقيفية والخدماتية للعمل الثقافي.[1] وبذلك تكون السياسة الثقافية لدولة ما، عنصرا من عناصر سلوكها السياسي المتمثل في "تعريف الدولة وتنفيذها لحقل الحركة الثقافية لمواطنيها ولمؤسساتها الوطنية العامة والخاصة التي يمكن الهيمنة عليها، بشكل مباشر او غير مباشر، بهدف جعلها في خدمة سياستها، بالمعنى الواسع لهذه الكلمة."[2]

إذن السياسة الثقافية هي التصور السياسي للمشروع الثقافي للدولة والذي يجند الجهود التنظيمية المختلفة ويوجهها لخدمة الحاجيات الثقافية للمجتمع بما يتماشى مع النسق الثقافي للدولة والمجتمع.[3] فيعمل السياسي على رسم التوجهات الثقافية من خلال وقوفه على بناء الثقافة السياسية، عبر السيطرة على آليات التمويل ومسار الفعل الثقافي وتوزيع البنى التحتية وطبيعة الشراكة مع الفاعلين الثقافيين، مع اشرافه على التشريعات المسيرة والمتحكمة للقطاع الثقافي، وتختلف الآليات التي يتبعها السياسي وفقا لمتغيرات عديدة منها التوجهات الأيديولوجية وطبيعة النظام السياسي.[4]

وعموما ثلاثة نماذج أساسية يتبناها السياسي، في بنائه للسياسة الثقافية، تختلف باختلاف طرق ومسارات التمويل ودرجة تدخل السياسي في تسيير القطاع الثقافي، ومدى استقلالية الفاعلين الثقافيين وفخ ثقافة الادعاء ان المعرفة نقل نص عن نص بلا عقل أو نقد، وان سياسة الثقافة (وزارة الثقافة، لماذا؟) هي الخط الأحمر الجديد للإبداع العقلي....فكانت منافية لضرورة الثقافة نفسها.[5] بالإضافة الى مؤشر مهم وهو تبني الصناعة الثقافية وتوفير المناخ التشريعي والاقتصادي الذي يضمن نجاح البعد الاقتصادي للثقافة، هذه المؤشرات لها علاقة وطيدة بهامش الحرية التي تمنحها السلطة السياسية[6]

في الجزائر، ومنذ البداية حملت الهجمة الفرنسية والروح الدينية وبداية تأطير التنصير، وإدخال آليات تعمل على إعادة ضبط السياسة والثقافة الجزائرية، وكلها في فلك سياسة ثقافية فرنسية قوامها الدين المسيحي[7]، كما اعتمد على الشعارات السياسية الثلاث او الأفكار المهيمنة عليها: الإدماج، التشارك والاندماج، كنتائج ثقافية ملموسة وهكذا، تمفصل الأجزاء الثلاث حول موضوعات ذات اثار سياسية وثقافية في ان واحد،[8] ورغم ضعف الطرف المهيمن عليه الا القائمين على تفعيل البرامج الفرنسية لاقوا اينما باشروا برامجهم الاستهزاء والطرد من الجزائريين سخطا وغيرة على دينهم، وكان مصير بعض العاملين على هذه البرامج خاصة على محور التنصير

---

[1] عبد السلام بعزيم وخلفون بابع راسو، السياسة الثقافية: مقاربة سوسيولوجية، مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية الاجتماعية، المجلد الثامن، العدد الأول، 2023، ص.182.

[2] كيل ريملز، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.36.

[3] عبد السلام بعزيم وخلفون بابع راسو، السياسة الثقافية: مقاربة سوسيولوجية، المرجع السابق، ص.184.

[4] عبد السلام بعزيم وخلفون بابع راسو، السياسة الثقافية: مقاربة سوسيولوجية، المرجع نفسه، ص.ص. 185-186.

[5] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، (البحث الأول: خليل احمد خليل، الثقافة سلطان المثقف " الاسم الأحر للحرية")، المرجع السابق، ص.51.

[6] عبد السلام بعزيم وخلفون بابع راسو، السياسة الثقافية: مقاربة سوسيولوجية، المرجع السابق، ص.186.

[7] يحيى بوعزيز، أوضاع المؤسسات الدينية في الجزائر خلال القرن التاسع عشر والعشرون، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة، الجزائر، العدد 63، 1981، ص.24-25.

[8] كيل ريملز، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق

القتل[1]، هذه المقاومة التي لعبت فيها المؤسسات الثقافية الجزائرية دورا مهما في مواجهة هذه الهجمة الفرنسية فكانت سدا ومنعا في وجه التنصير، وكانت للزوايا الدور الريادي في الدفاع عن الديانة الإسلامية.[2]

هذا مع العلم ان هذه البرامج والتي عملت فيه على المدى البعيد وعدت السياسة الثقافية الفرنسية في الجزائر استدراج الآخر الى التحالف والرضوخ والإذعان، وهذا ما اشار اليه **سمير صول** *Samir Saul* (أستاذ التاريخ المعاصر بجامعة مونتريل) في تقديمه كتاب "السياسة الثقافية الفرنسية في الجزائر" **لكميل ريسلر** عن السياسة الثقافية بأنها توضع للمدى البعيد، هي أكثر من حملة دقيقة لاجل هدف آني: هي مسار للاختراق الثقافي واللغوي والعاطفي، للسحر والتسلل، وللاستئثار بالخيالات، بل لتجريد المجتمع المستهدف من شخصيته، وهي تعمل في السر وعلى المدى البعيد داخل قواعد الذهنية للجماعات، وليست الغاية السياسية في هذا الشأن، اقل بروزا مما بدت بعيدة او غير معروفة[3]

ومع عزم فرنسا فرض مشاريعها ومع عوامل المقاومة والمطاوعة كانت سياسة ثقافية وليدة هذه الأوضاع، نشأت وتطورت وفقا لهذه الخصوصيات، فعرفت ولادة قيصرية في الجزائر، وبعد الاستقلال استمرت تبعات وآثار ما بعد الولادة القيصرية مع إضافة تحديات أخرى متنوعة وخاصة، من محاربة الأمية الى الثورة الثقافية، في ظل سيطرة السياسي الموجه والممول والمسير، مع تأرجح الفعل الثقافي ارتباطا ارتدادي يتأرجح بتأرجح أسعار البترول ارتفاعا وانخفاضا، فكان سمة التمويل والبعد الريعي للاقتصاد والارتباط الطردي بسعر المحروقات مما جعل السياسة الثقافية رهينة البترول والسياسات التنموية فكانت اقتصادية وسياسية اكثر منها سياسة ثقافية، هذا مع إضعاف تأثير المثقف خاصة في آليات توزيع الريع في الشأن الثقافي والمعايير المطلوبة في القائم والمشرف على هذا التوزيع، مما جعل السياسة الثقافية في الجزائر تتسم بسمات خاصة بها، فقامت على إقصاء وانسحاب مجتمعي عن المشاركة في بناء الثقافة السياسية في ظل سيطرة التصور السياسي، هذا الانسحاب المجتمعي النابع عن الواقع الاجتماعي القائم على ضعف دور المجتمع في تمويل الثقافة بسبب الأوضاع الاقتصادية التي أزاحت الحاجات الثقافية إلى مراتب متأخرة في سلم حاجات الجزائري، ثم سمة تسييس العمل الثقافي، ونقل الصراع السياسي الى حلبة القطاع الثقافي[4]، وسمة مرتبطة بسابقتها تعلقت بتشتيت وظيفة الثقافة،ذلك وان كانت وظيفتها متعددة فقد عُمد إلى تشتيت هذا التعدد بتعدد القطاعات، مما اضعفها في النهاية وحمّلها الفشل قبل وضعها حيز التنفيذ، فحازت الثقافة الاسم ونالت القطاعات الأخرى الوظيفة والسيطرة، حسب توصيف **احمد طالب الإبراهيمي** حين وضّح ارتباط بعض الوظائف والأنشطة الثقافية بوزارات أخرى غير الثقافة ووزارتها[5]

---

[1] بشير بلاح، مواقف الحركة الاصلاحية من الثقافة الفرنسية، (1925-1940)، عالم المعرفة، الجزائر، 2013، ص.73.

[2] يحي بوعزيز، اوضاع المؤسسات الدينية في الجزائر خلال القرن التاسع عشر والعشرون، المرجع السابق، ص.24-25.

[3] كميل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.ص.25-26.

[4] عبد السلام بعزيم وخلدون باج راسو، السياسة الثقافية: مقاربة سوسيولوجية، المرجع السابق، ص.184.

[5] احمد طالب الإبراهيمي، مذكرات جزائري، الجزء الثاني: هاجس البناء (1965-1978)، دار القصبة، 2008، ص.70.

04- الثقافة السياسية والسياسة الثقافية: حوكمة الديمقراطية وضوابط الحرية.

تأتي الحرية في مقدمة الضوابط، حيث ان أكبر تحديات الثقافة والسياسة هو الايدولوجيا الصماء، وما هدف تحرير المجال الثقافي من السيطرة السياسية إلا صورة من مراحل انهيار الأيديولوجية، ذلك ان تحرير المجال الثقافي"بالمعنى الشامل" التي تمارسها الثقافة "العضوية"، هو بداية مرحلة أخرى تعقب انهيار الايديولجيات وتكون فيها سيطرة الدولة الحديثة وعدم حاجتها للمثقف الا اذا قبل المثقف دور الموظف، هنا تأتي مرحلة لاحقة، مرحلة الحرية، مرحلة فيها يبرز المثقف الناقد الذي يفكر في النظام العام من دون ان تمرد على مؤسساته، بصورة أخرى، يصبح هذا النظام بالقوة التي تسمح له بتحمل النقد، ظاهريا على الأقل باسم الحرية[1] والحد الأدنى من متطلبات الديمقراطية.

والنماذج الأساسية التي يتبناها السياسي في بنائه للسياسة الثقافية مؤشراتها لها علاقة وطيدة بهامش الحرية التي تمنحها السلطة السياسية، وان سيطرته على العمل الثقافي يرافقه نزعة بيروقراطية تمظهر في إجراءات تقييدية وتشريعات تكاد تكون تعجيزية، تصاحبها شوائب في نيل التمويلات الضرورية تنتعش فيها المحسوبية والزبائنية خاصة اذا صاحبتها اقتصادية ريعية يُعشعش فيها الفساد وتضعف فيها آليات الرقابة.[2]

فلا فائدة من البحث عن الفاعل الرئيسي في غياب/تغييب او وجود/عدم وجود مؤسسات ثقافية، هل هو المثقف ام الثقافة؟ حيث لم تكن أبدا الثقافة في معزل عن منتجها ومستهلكها وإنتاجها، ومن البديهي كذلك القول ان حالة اللاثقافة غير موجودة أصلا.[3] هذا من جهة ومن جهة أخرى وحسب ما يؤكده **بيار بورديو** العلاقة جد معقدة تبني في المقابل أشكال معقدة من الأبنية والنتائج خاصة إذا كانت في الكثير من الأحيان مبنية على المصالح. رغم أن المجتمع يرى أن الثقافة هي الضحية، باعتبار أن السياسي هو صاحب القرار والنفوذ، إلا أن خسارة الثقافة أمام السياسة لا يعني خسارة حرب، هي مجرد معركة غير عادلة لان الصراع مستمر.[4] والخسارة ليست نهائية، وكلما تم الإقرار بالضوابط (الحرية والديمقراطية) كلما كانت الفصل في الصراع لصالح الجميع حتى وان كان من ضمنهم السياسي.

ففي دراستها عن الثقافة السياسية، اخضع الباحثان الأمريكيان **سيدناي فربا** (*Sidney Verba*) و**غابريال الموند** (*Almond Gabriel*) خمسة (05) بلدان للمقارنة (الولايات المتحدة الأمريكية، بريطانيا، ألمانيا، ايطاليا والمكسيك)، ومنطلقين من تحليل مختلف أشكال التصرفات السياسية، وانتهيا إلى نمذجة للثقافات وللبنى السياسية التي تتناسب معها وظيفيا: الثقافة الرعائية*، ثقافة الخضوع** وأخيرا ثقافة المشاركة*** كل ثقافة سياسية ملموسة هي ثقافة مزيج، إذ يمكن أن تتعايش نماذج الثقافة الثلاثة، ولكن الملائمة التامة، إلى هذا الحد أو ذاك، بين النموذج المهيمن والبنية تفسر الاشتغال المرضي، إلى هذا الحد او ذاك للنظام السياسي، خاصة للمؤسسات الديمقراطية.[5]

---

[1] محمد حداد، مواقف من اجل التنوير، دار الطليعة، وراعطة العقلانيين العرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جويلية 2005، ص. 69-70.

[2] عبد السلام بغزيم وخليون بابع راسو، السياسة الثقافية: مقاربة سوسيولوجية، المرجع السابق، ص.ص.186-187.

[3] بوزيدي الهواري، المرجع السابق، ص. 102.

[4] مصطفى بن حوى، المرجع السابق، ص. ص.67.

[5] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، المرجع السابق، ص. 173.

- ***الثقافة الرعائية*** متجذورة على المصالح المحلية تتناسب ببنية سياسية تقليدية ولا مركزية (الرعائية نسبة إلى الرعية، وهي الجماعة التي تنتمي إلى الكنيسة في منطقة جغرافية ضيقة).

- ** **ثقافة الخضوع**: التي تغذي السلبية لدى الأفراد تتناسب بنية تسلطية.

وعربيا ظلت المشكلة التي تعانيها الثقافة تتلخص في عدم اعتراف سياسات الدولة الثقافية بإمكانية وجود تلك العلاقة الجدلية بين تجربتي الديمقراطية والثقافة "[1]، ومع انغلاق فضاء الثقافة في المجتمع، وحصرها في مجالات ضيقة، انغلق فضاء السلطة على الثقافة ذاتها، وجرى نقل الثقافة التابعة أو القابلة للاستتباع إلى داخل البلاط، "أنت تكتب وأنا اشتري": بهذا المنطق الشلطاني جرى استجرار الشعراء والعلماء..إلى داخل الحريم الثقافي، وكان المثقف يحتال على عصره بالاستنساخ .... [2] ما وضع ما "الرعية"" مباشرة أمام ؟معضلة" حرية الاختيار، فحقيقة الأمر عند **الكواكبي** يتطلب منك إما أن تكون أسيرا أو مستضعفا او مستصغرا آو بائسا، واما ان تكون حُرا أبيا حيا عزيزا وليست تحتاج الى كبير عناء لتعرف المراد[3].

هذا ومع افتراض وجود سياسات ثقافية "أصلا"، فلم يكن لبعض الإقرارات الجزئية بعدم وجود سياسات ثقافية إلا تعبيرا عن الخوف من التغيير، او تعبيرا عن الرغبة في المحافظة على استقرار النظام الاجتماعي والسياسي، ومن هنا كان التوجه في "السياسة الثقافية" مناقضا في الغالب عن التوجه الاقتصادي خاصة، إلا أن غير المعلن عنه هو ان لهذه الدول تفسيرها الخاص والمتمثل في ان التجربة الثقافية قد لا تشترط –بشكل مباشر- وجود تجربة ديمقراطية، لذلك نجد انه كلما بحثت التجربة الثقافية جذور الصراع وجوهر المعضل الاجتماعي او السياسي ازداد الموقف المضاد منها تعنتا وصرامة، واتجهت السياسة الرسمية إلى تهميش دور الثقافة، او نحو خلق ثقافات موازية ترتكز على شروط السياسة الرسمية، خاصة في حقلي الإعلام والتعليم بوجه خاص.[4]

لذلك يؤكد **الجابري** ضمن مشروعه الفكري خاصة ما تعلق بالمسالة الثقافية باعتبارها مسالة المسائل الى حسم السياسة الثقافية ضمن اطر الديمقراطية والحرية، منطلقا من تحرير الثقافة من السياسة، لان السياسة سادت على الثقافة فقتلتها، ويقترح في ذلك إستراتيجية ثلاثية الأبعاد: " بعد سياسي قوامه إقامة ديمقراطية حقيقية" و"بعد اقتصادي اجتماعي قوامه تنمية وطنية مستقلة" وأخيرا " بعد ثقافي قوامه

- *** **ثقافة المشاركة**: تتساوق مع البنية الديمقراطية.

[1] إبراهيم عبد الله غلوم، الثقافة بوصفها خطابا ديمقراطيا: نموذج الثقافة في مجتمعات الخليج العربي، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1992، ص.ص.285-286.

[2] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، (البحث الأول: خليل احمد خليل، الثقافة سلطان المثقف " الاسم الأخر للحرية")، المرجع السابق، ص.48.

[3] احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص.ص.135-136.

- " وضع الكواكبي في إطار موضوعه "الاستبداد مجموعة المفاهيم المترادفة والمتقابلة، ويروم من ذلك وضعنا في مناخ الخيارات الإنسانية، فالمفهوم الأساسي **الاستبداد**: وتقوم مقامه مفاهيم أخرى، استعباد، اعتساف، تحكم، أما المفاهيم **المناقضة** فهي: مساواة، حس مشترك، تكافؤ، سلطة عامة، أما مفهوم **المستبد** فرادفاته: جبار، طاغية، حاكم بأمره، حاكم مطلق، وليس هناك ما يقابله من مفاهيم بل يقيس بالمفاهيم المقابلة. أما **الحكومة المستبدة** فهي: عادلة، مسؤولة، مقيدة، دستورية، ثم ينتهي بمفهوم **الرعية** التي يسري مترادفاتها: أسرى، مستضعفين، بؤساء، مستلبين، وصفات المفاهيم المناقضة: أحرار، أباة، أحياء، أعزاء.

- والرعية فضلا عن وضعيتها في مد المستبد بأسباب الحياة، فمفهومها ناتج بالضرورة عن مقابلة المستبد، فمفهوم الرعية يشير إلى كم من الكائنات القائمة خارج مفهوم الأنا الحر.

- غير انه هناك حلقة وسيطة بين المستبد والرعية هي حلقة : **المتجمدين**، جمهور الانتهازيين، ولم يستعمل الكواكبي مصطلح "الانتهازية" غير الشائع في عصره- فيعزي الكواكبي هذا الصنف من الناس، بوصفهم آلة المستبد لإخضاع الرعية، **المجد**: إحراز المرء مقام حب واحترام في القلوب، مع إضافته صفتي الحرية والكرامة، أما **التمجد** فهو: اللقب من المستبد بالفعل كالأعوان والعمال، أو بالقوة كالمتملقين يسدوق ويارون، أو المسومين بالنياشين أو المطوقين بال مائل. – **عبد الرحمن الكواكبي**، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم محمدي سعيد، دار الكتاب المصر ودار الكتاب اللبناني، القاهرة- بيروت، مصر ، لبنان، 2011، ص.50.

[4] إبراهيم عبد الله غلوم، الثقافة بوصفها خطابا ديمقراطيا: نموذج الثقافة في مجتمعات الخليج العربي،المرجع السابق، ص.ص.285-286.

تشييد ثقافة عربية حديثة حقا تتمازج فيها الحداثة مع الأصالة" ولانجاز هذا العمل الحضاري لا بد من إقامة "كتلة تاريخية" تنطلق قاعدة الاهتمام بالأوليات المسالة الثقافية.[1]

فالأفكار تسهم في صناعة **التاريخ** إذا تحولت إلى فعل سياسي، والمشكلة هي في تحول الممارسة الثقافية الى ممارسة سياسية، ففي جانب السلطة هناك طلاق بين المثقفين والسياسيين ومنبع الطلاق وان احدهم يريد الإبقاء على العالم كما هو حفاظا على سلطته وهو تصور السياسي الرسمي والآخر يطرح تجاوز العالم آملا في مستقبل زاهر وهو تصور المثقف.[2]

وفي جدلية أسبقية الثقافة السياسية الديمقراطية على النظام الديمقراطي يدفع **عزمي بشارة** بأنه لا صحة لهذا الادعاء، إذ لا يتاح للثقافة الديمقراطية أن تنمو إلا في ظل الديمقراطية، وأن القول بوجود ثقافة ديمقراطية سابقة على نشوء نظام ديمقراطي مجرد فكرة مُتخيلة يدحضها التاريخ، من دون أن يقلل ذلك من أهمية توافق النخب على الالتزام بالخيار الديمقراطي شرطًا أساسيًا في أوقات الانتقال الديمقراطي.[3]

بالإضافة الى هذه الصور فان الأمر الذي ينبغي ان يأخذ بعين الاعتبار هو علاقة الثقافة بالسلطة لا بالسياسة فقط، فالعلاقة بين السياسة والثقافة تكاد تكون امراً بديهيا، وهي على كل حال أكثر شمولا وانتشارا واستخداما، مما هي حالها مع السلطة، اما العلاقة بالسلطة فهي أمر مباشر ومحدد، حيث تسعى السلطة انطلاقا من هذه العلاقة إلى وضع الثقافة في خدمتها فتتحول بذلك الثقافة الى ثقافة ديكتاتورية وتفقد جوانبها الإبداعية وتزوغ رؤى المثقفين لمهامهم في جو غير صحي للحوار والنقد الديمقراطي[4]

ثانيا: المثقف والسياسي: فيما بين الصور وتجاوز دلالات العلاقة

01- المثقف والسياسي: فيما بين تجاوز صور العلاقة ودلالاتها

من أين تكون بداية توصيف العلاقة بين المثقف والسياسي؟ ذلك انه رغم الإجماع والإقرار على وجودها وعلى انها ضرورة حضارية واجتماعية لا غنى عنها، وفيها لا يمكن للمثقف ان يبقي أفكاره معلقة بحيث يحتاج الى السياسي الذي يؤمن بها ويترجمها ميدانيا[5]، مع التأكيد على جديتها وتبيان وضعياتها وصورها في الصدام و"بعض" التوافق، فحيث المبدأ العلاقة موجودة حتى وان كانت علاقة تلازم في الحضور وتنافر في الأدوار، هذا من جهة ومن جهة أخرى، مع الإقرار بالمواجهة، ما هو مصير ومال ونتائج هذه المواجهة؟ ثم كيف تكون صيغة هذه المواجهة؟ وما هي الصورة التي يأخذها المثقف في علاقته/تعامله مع السياسي؟ وفي مواجهة المواجهة وفي الجهة الموازية لها "تبعية المثقف" للسياسي حالة من الحالات التي يمكن وصف نوع من انواع مسايرة العلاقة.

---

[1] محمد نور الدين افاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، المرجع السابق، ص. ص.170-171.

[2] بوزيدي الهواري، المرجع السابق، ص. 90.

[3] عزمي بشارة، ملاحظات عامة حول الثقافة السياسية في مجلة تبين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 45، المجلد 12، صيف 2023. ص ص.07-33.

[4] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012، ص.42.

[5] بوزيدي الهواري، المرجع السابق، ص. 92-93.

وفي توصيف العلاقة بين المثقف والسياسي، هل يمكن ان تكون لها بداية؟ فرغم الإجماع القائم والدائم على وجود هذه العلاقة، وبين وجودها مع جدليتها وبين وضعياتها وصورها في اتصال وانفصال، الصدام و"بعض" التوافق، فمبدئيا العلاقة موجودة حتى وان كانت علاقة تلازم في الحضور وتنافر في الأدوار، هذا من جهة ومن جهة أخرى، ومع الإقرار بسيطرة وضعية الصدام والمواجهة ما هو مصير ومآل ونتائج سيطرة هذه الوضعية؟ ثم كيف تكون صيغة هذه المواجهة؟ وارتكاسا على هذا الإقرار هل حقا وضعية المواجهة هي الوضعية المسيطرة؟ أليس هذا الإقرار هو ضلال مستمد من اتساع ظل لتمثلات غير مكتملة لا تتطابق بالكلية مع الحجم الحقيقي للصورة الحقيقية للوضعية؟ وما هي الصورة التي يأخذها المثقف في علاقته وتعامله مع السياسي؟ وفي مواجهة المواجهة وفي الجهة الموازية لها "تبعية المثقف" للسياسي حالة من الحالات التي يمكن وصف نوع من أنواع مسايرة العلاقة.

منطلقنا هو التأكيد على أن وجود العلاقة ضرورة حضارية واجتماعية لا غنى عنها[1] وحتى ان لم يؤمن بها فهي للمثقف نتاج وأفكار وضرورة وجودية له ولا يكون للسياسي معنى في غياب ترادف وتدافع هذا النتاج، فمنه وإليه ثقافي وسياسي.

ومع الوقوف على دلائل ومؤشرات تمس كليهما، ومن ذلك انه من يكون اقرب الى الثقافة، يكون أميل إلى التجريد وذهنية المطلقات والثوابت، ومن يكون اقرب الى السياسة يكون اميل التطبيق وذهنية النسبيات والمتغيرات، والمثقفون بحكم قربهم من الثقافة يكونون اميل الى ذهنية المطلق والتجريد، والسياسيون بحكم قربهم من السياسة يكونون أميل إلى ذهنية النسبي والعملي، ولهذا اعتبر **ابن خلدون** في مقدمته أن العلماء من بين البشر هم ابعد الناس عن السياسة ومذاهبها[2] ويعلن تمانع الجمع بين الرياستين العلمية والسياسية[3] وان أقر ظاهريا على وجودها مع غلبة السياسية.

01-01- الحدود والمحددات:

أ- حدود ومحددات الأزمة والانفصال:

في الأغلب لا تظهر العلاقة بين الثقافة والمثقف والسياسة والسياسي في سلبياتها إلا في فترات التراجع والانبيارات، "التخلف والتقهقر"، والأصل في المجتمع انه يكون كلا واحدا لا تنفصل فيه الثقافة عن السياسة وعن الاقتصاد فهو نتيجة التفاعل المتبادل بين مختلف هذه الأنشطة والفعاليات، وعندما نتكلم عن الاختلاف في "ميدان" كل منهم فان هذا الاختلاف لا يعني القطيعة بقدر ما يعني التكامل.[4] كما ان مجال "التنازع" بين المثقف والسلط والسياسي هو المجتمع حيث يحاول كل منها ليس فقط كسب المجتمع الى جانبه بل الحديث على انه هو الممثل الحقيقي والشرعي له، فالسياسي يرى انه يمتلك مشروعية نابعة عن المجتمع تخوله القيادة والإدارة، أما السلط -خاصة السلطة السياسية منها- ترى انه لا يوجد من هو أكفئ منها في

---

[1] بوزيدي الهواري، المرجع السابق، ص. 92-93.

[2] زكي الميلاد، المسالة الثقافية، من اجل بناء نظرية في الثقافة، المرجع السابق، ص. 178

[3] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، (البحث الأول: خليل احمد خليل، الثقافة سلطان المثقف " الاسم الأخر للحرية")، المرجع السابق، ص.53.

[4] بوزيدي الهواري، المرجع السابق، ص.93-94.

الوقت التي تُوسم المثقف بالجهل في كيفية ادارة المجتمع وليست له القدرة اصلا على ذلك، بينما هذا الأخير يرى انه الأحق منهم جميعا في تقديم رؤى للمجتمع باعتباره يتعامل معه من خلال علاقة غير سلطوية تربطه به.[1]

وفي حد الطغيان والاستبداد يلجأ الطاغية إلى إرغام المثقفين على التغني بأمجاده وتسخير أقلامهم وشراء الذمم، ويسعى الى انتزاع الاعتراف منهم[2] ويأتي الطاغية "فيلم ويجمع" حوله حاشية لتحقيق رغباته والتخلص من منافسيه وتجد فيه هذه النخبة الشخص الذي يمكن ان يحقق رغباتها ويمنحها الجاه والحظوة في المجتمع، ويجعلهم سادة، ثم وتحاشيا لتهديد يمكن ان يكون منهم حول سلطته يدفع الطاغية الى التخلص من حاشيته بمجرد الشعور منه انها لها دور في وصوله الى السلطة، ثم ان كرهه للمثقفين وأصحاب النسب الرفيع والمركز الاجتماعي المرموق يدفعه الى العمل على التقليل من شانهم في المجتمع والتخلص منهم ويمعن في أذيتهم واضطهادهم في تطابق مع توصيف **أرسطو** للطاغية من انه شديد الكره لكل شخص ذي كرامة او رجل شريف يتحلى بالرفعة والسمو[3]

أراد **الكواكبي** ان يسحب الدين من السلطة الاستبدادية، فهاجم توظيف "الدين"السائد بوصفه أداة من أدواتها، بوصفه مؤيدا للاستبداد السياسي*[4]، ووصف الشورى الدستورية كدواء للاستبداد[5] وشرح أسباب استمرار السلطة المستبدة كما هي، هذا الاستمرار الذي يخلق الوعي بآلية الحفاظ عليا رغم التغيرات التي تصيب المجتمع، مما يولد ظاهرة قائمة على ان استمرار الاستبداد في حاجة الى تطور مع تطور المجتمع**.[6] ويكون للموقف الذي يزعزع امن السياسي، هذا الموقف او المثقف المرابط وفق تسمية **طه عبد الرحمن**، ووصل السياسي بالأخلاقي، بعد ان طغى على الثقافة المنسلخة الاعتقاد بان السياسي منفصل عن الأخلاقي، ودواعي هذا الاعتقاد الباطل ثلاثة، احدها اعتبار السياسي تفكيرا كانت او تدبيرا، حيازة اي منسوبة الى الذات نسبة الملك الى مالكه، وهذا لا يصح إطلاقا، **والثاني** رد السياسة الى المصالح وهذا ايضا لا يصح لان المصلحة بلا قيمة أخلاقية ترقى بها البهيمة أولى بها، **والثالث** بناء السياسة على العنف وهذا لا يصح على الاطلاق، لان العنف حتى لو كان مشروعا لا يأمن ان يُفضي الى عنف غير مشروع كـ "الديمقراطية التي تتحول الى استبدادية القائد كُلانيا كان أو فاشيا...، والمثقف المرابط يعتقد ان السياسة التي لا اخلاق معها خيانة[7]

وفي حيز المرابط يقف المثقف الثوري الذي يصفه **عبد الله العروي** عربيا انه يعيش حياة بائسة، فيما وراء نجاحاته المدنية لان مجتمعه يعيش برتابة ما تحت التاريخ، ولن يتغلب على بؤسه إلا إذا عبّر بوضوح عن

---

[1] زكي العيلو، المرجع السابق، ص. 130.

[2] صاحب الربيعي، سلطة الاستبداد والمجتمع المقهور، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2007، ص.ص. 40-41.

[3] صاحب الربيعي، سلطة الاستبداد والمجتمع المقهور، المرجع نفسه، ص.ص. 33-35.

[4] احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص.ص.122-124.

- * فميز بين الدين والسلطة المدنية، وهاجم "الشورى" التي تعزل العامة عن المشاركة في الحياة السياسية ووصفها بأنها شورى ارستقراطية شورى الأشراف.

[5] أحمد الموصلي، إشكالية الثقافة والسلطة، في جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، المرجع السابق، ص.27.

- ** ويدعو الى الشورى الدستورية باعتبارها الدواء للاستبداد السياسي الذي هو الداء وسبب الاستبداد السياسي، والأصل في الداء السياسي هو ارتباط السياسة بالدين ما يؤدي عند انحطاطها إلى انحطاط "الدين" وتشتت الأمة.

[6] احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص. 144.

- ** وهنا نقع على الظاهرة التالية: فاذا كان الاستبداد نتيجة طبيعية لمستوى تطور المجتمع في لحظة من لحظات تاريخه، فان استمراره يحتاج الى مواجهة الشروط الجديدة التي تتناقض مع بقائه، هنا يزداد الاستبداد تعسفا ويصير بحاجة أكبر لأدوات المجتمع المادية والأيديولوجية.

[7] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة التهانية لصراعات الأمة الحالية، المرجع السابق، ص.ص. 204-206.

متطلباته من التجديد الجذري وإلا إذا دافع عنها بعد ذلك بجميع قواه لكي ينتهي أخيرا شتاء العرب الطويل.[1]
أو كما رأى **زكي نجيب محمود** فيما بين المثقف والسياسي الى ان نظرة **العربي** في العلاقة بين الأرض والسماء هي في صميمها أن السماء قد أمرت، وعلى الأرض أن تُطيع، وان الخالق قد خط وخطط، وعلى المخلوق ان يقنع بالقسمة والنصيب"[2]

وفي حدها المأزوم كانت علاقة "الأزمة" بين السياسي والمثقف او المفكر والسلطان هي أزمة تاريخية مستعصية، بين براغماتية مفرطة تنبع من ذات "الوظيفة" التي يضطلع بها السياسي، وبين الالتزام في الموقف والوعي الذين هما شرطان أساسين لكي نطلق على الفرد انه مثقف، اذ لا يمكن لنا تصور مثقف خارج دائرة التعبير عن وجدان الأمة، الموجب عليه المشاركة بفعالية في صياغة مشروع النهضة وان يقدم البرامج لذلك مع ترك مسؤولية تحقيق وتجسيد ذلك للسياسي.[3]

ففيما بين الثقافي والسياسي عامة يُعلم مقدار التهميش الذي يتعرض له الثقافي أمام المنزع التوسعي للسياسي، فلا يريد السياسي من الثقافي إلا ان يكون منطقة من مناطق نفوذه، وان الثقافي ليس إلا من أملاكه، فلا يتردد في مصادرته والتحجير عليه، لا يرد السياسي – ورجل السياسة- من المثقفين ان يكونوا كائنات تفكر وتتساءل، وتنتقد انه يردهم فحسب ألسنة جاهزة لأداء الخدمات المطلوبة، وهو لا يكتفي بذلك، بل يطلب منهم ان يتطوعوا لتبرير نظام السخرة باسم المصلحة العامة، او باسم الثورة، او باسم التلازم بين الفكر والعمل، وسائر المسميات التي يبيع فيها بعض المثقفون شرف الاستقلال الحر للفكر عن مطالب مؤسسة.[4]

أزمة يمكن تلخيصها في مقولة الفيلسوف **طاغور**:" لا يمكنك تصافح قبضته"، أي ان المثقف الذي ينشد الاستقلالية يحاول أحيانا أن يمد يده ليصافح يد السياسي فيقوم الأخير بمد يده غير المفتوحة"المقبوضة" يصاب المثقف بصدمة عندما يكتشف انه لا يستطيع ان يصافح يده.[5]

أما الشاعر الروسي **جوزيف بروتسكي** فيبين سوء التفاهم بين المبدع والسياسي، فالمبدع يمثل الدائم الأبدي بينما السياسي يمثل المؤقت والراهن، والضغينة التي يحملها السياسيين على المثقفين مردها الى شعور هؤلاء السياسيين بأهمية المثقفين، فعلى الرغم من استيلائهم على الحاضر إلا أنهم يدركون أنهم عابرون"مؤقتون" على الرغم من كل الضجيج الذي يحيط بهم، بينما المثقفين يحكمون المستقبل.[6]

فيما ينطلق **ماكس فيبر** من التزامه العلمي الاجتماعي وخاصة في كتابه: العالم والسياسي، فالعالم عليه أن لا يختلط بذلك الذي للفاعل السياسي، ويؤكد على انه ليس بمستطاع المرء ان يكون في الآن ذاته رجل فعل

---

[1] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، تقليدية ام تاريخية؟ المرجع السابق، ص.172-173.

[2] حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، مناهات الإنسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنا، الطبعة الاولى، سبتمبر 2006، ص.84.

- وعاد **بركات** إلى رأي **زكي نجيب محمود**، في معرض تحليله العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية التي تضطر الإنسان "المغترب" في المجتمع العربي إلى اختيار أسلوب اللجوء إلى سبل التكيف أو الانسحاب والرضوخ على الخطر الذي قد ينتج من اختيار العمل الثوري.

[3] بوزيدي الهواري، المرجع السابق، ص. 91.

[4] عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية، المكن والممتنع في ادوار المثقفين، المرجع السابق، ص.154.

[5] سلاف فعمة، النخبة المثقفة والسلطة في الجزائر، المرجع السابق، ص.54.

[6] ادوارد سعيد، ص.22.

ورجل دراسة من دون ان يمس بكرامة هذه الحرفة او تلك، من دون امتهان دعوة هذا وذاك.[1] في الوقت الذي يؤكد فيه ان للممارسة السياسية كيفيتان، فإما أن "نعيش من اجل السياسة"، وإما "من السياسة"، ان هذا التعارض ليس حصريا البتة، بل إننا نقوم كقاعدة عامة بالاثنين في ان واحد، على مستوى التفكير بالتأكيد، ولكن أيضا على المستوى الفعلي في غالب الأحيان.[2]

هذا الالتزام الذي نجده عند فيبر لا **يتناقض** مع مفهومه للسياسة والتي يراها إدارة التجمع السياسي "الدولة" أو التأثير الذي يمارس على هذه الإدارة، تجمع سياسي لا يمكن تحديده سوسيولوجيا بمضمون ما تمارسه، ولا يوجد بالفعل أية مهمة لم يهتم بها ذات يوم تجمع سياسي ما، ومن ناحية أخرى لا توجد كذلك مهام يمكن القول انها كانت منذ الأزل، على الأقل "حصرا" عائدة بشكل خاص للتجمعات السياسية التي ندعوها اليوم "دولا" او تلك التي كانت تاريخيا بوادر الدولة الحديثة، هذه الأخيرة لا يمكن تعريفها سوسيولوجيا إلا بالوسيلة النوعية الخاصة بها، وبكل تجمع سياسي آخر، أي الصنف الفيزيقي.[3]

وبحكم التقاطع الجدلي بين السياسي والمعرفي يبقى دور المثقف مسألة مأزومة، والخلل الحادث بفعل تبعية المعرفي والفكري للسياسي وهيمنة الأخير هيمنة مطلقة أعاد السؤال البديهي عن الشرعية كفكرة.[4]

ويصل الاثنان إلى ذروة التأزيم بالتفعيل التناقضي للأصل الطبيعي لكليهما في صوره المتدافعة، فطبيعة السياسي تنسجم مع توقعات السلطة وأفقها، والسلطة لا تنسجم مع المثقف، لكنها تحتويه، السياسي ينسجم مع السائد والأكثرية والنافع واليومي والمستمر، وانه ينسجم مع ما يمكنه من ان يعزز من حكم سلطته، فيما المثقف ينسجم مع توقعات الهامش المنفلت من إحكام السلطة، ينسجم مع ما هو معارض وأقلي ومتحرك وغير يومي، انه ينسجم مع ما يُمكنه من ان يخلل السلطة...، والكل حصَّله ثم لخصه **تولستوي** في قوله ان السياسي ليس منسجما مع المثقف لان السياسي من اجل ان يبرهن يتعين عليه ان يكون احادي الجانب ومتحيزا.[5] وشرحه الشاعر الروسي **جوزيف بروتسكي** في قوله ان ثمة سوء فهم بين الطرفين، ويعود ذلك الى ان المبدع يمثل الدائم الأبدي فيما السياسي يمثل المؤقت والراهن، كما يعزو الضغينة التي يحملها السياسي المثقف والمبدع الى ان السياسيين يدركون بانهم عابرون على الرغم من كل الضجيج المحيط بهم، وعلى الرغم من استيلائهم على الحاضر بينما المثقفون والمبدعون يستولون على المستقبل وعلى الزمن بكامله.[6]

فالسياسي يدير المعنى العام المشترك، وينطق باسمه ...والمثقف يبتكر المعنى الخاص ويعارض العام المشترك وينطق بشخصه...السياسي ناطق بالشامل لذلك هو رجل الشوامل ورجل الجماعة..المثقف ناطق

---

[1] سيرج بوقام، ممارسة علم الاجتماع، ترجمة منير السعداني، مراجعة ميشال عواد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 2012، ص.193.

- وينطلق **ماكس فيبر** اولا من ملاحظة ما يقتضيه التقدم العلمي من تخصص صارم الأمر الحاسم فعلا، متأسسا على قيمة اعتقاد العلم قادر على انجاز معرفة جديدة انطلاقا من قواعد محددة، معرفة قادرة على توليد أسئلة جديدة.

[2] ماكس فيبر، العالم والسياسي، المرجع السابق، ص.71.

[3] محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة الحديثة نصوص مختارة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الأقصى-لبنان، 2001، ص.317.. ماكس فيبر، رجل العلم ورجل السياسة،

[4] شيرين أبو النجا، المثقف في الجامعة: لماذا يجب أن نقرأ؟، في مراد دياني وآخرون، الجامعات والبحث العلمي في العالم العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، مارس 2017، ص. 350.

[5] علي احمد الديري، خارج الطائفة، مدارك إبداع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص. 145.

[6] افتتاحية مجلة الدبلوماسي،الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009.

بالهامل لذلك هو رجل الفرد، وان عاش من اجل الأفكار عبر ما يشبه الدعوة إلى الالتزام، فان السياسي يعيش من اجل السياسة، ويعيش محترف السياسة من السياسة[1] السياسي لا يغير ثقافة المجتمع بل يستثمرها ويؤكد شموليتها له ولجماعته، المثقف يعزز ثبات الثقافة ويعرضها، السياسي يشتغل ضمن سلطة ولصالح سلطة وفي أفق سلطة، السياسي رجل حكم، والمثقف رجل حكمة "فلسفة" رجل الحكم ورجل سلطة ونفوذ وهيمنة، رجل الحكمة رجل رؤية وتبصر- وفتح وحرية...السياسي يبرهن بالتفكير الأعوج، وبقدر ما تكون أحاديته وتحيزه، يكون اعوجاجه، وبقدر ما يحيل الى الأرقام والأمثلة ويفرط في استخدام البديهيات والمسلمات والضروريات يزداد برهانه اعوجاجا، اذ ان البرهان السياسي، نتيجته تسبق دليله وتاليه يسبق مقدمته، برهانه مهموم بالتصديق على حقائقه المستقرة المتحيز لها، البرهان يكون صحيحا حين يدعم حقائقه الأحادية ويثبت مواقفه المنحازة، المثقف ليش مشغولا بالبرهان، قدر انشغاله بالرؤية لانه ليس مهموما بالتصديق على موقف والدفاع عن ثابت، هو مهموم بفتح افق للحياة يرى من خلالها الشخص، برهان المثقف منحاز للشخص، وبرهان السياسي منحاز للجماعة، ...السياسي صفته الجبن، حتى لو صرخ في وجه السلطان، لأنه لا يمكنه أن يصرخ بالحقيقة في وجه جمهوره، حين يصرخ في وجههم لا يعود سياسيا، لانه سيكون قد فقد الوجه الذي به يسوس، لذلك السياسي يحتمي وراء مثل هذه العبارات "يقال، يشيع، شاع بين الناس، يقولون...سمعنا كذا...وهذا احتماء وراء الناس وتجنب المواجهة[2]، انها دروع السياسي. المثقف صفته الشجاعة، فهو ينطق بالحقيقة في وجه التاريخ، ويتدرع بأسئلته وشخصه ضد دروع السياسي وناسه، لا يفقد السياسي معناه حين يقال له: انك كاذب، لكن يفقد المثقف صفته حين يكذب، المثقف لا يكذب حين لا يقول الحقيقة بل حين لا يقول طرقها المتعددة، اما السياسي فانه يكذب حتى حين يغطي الحقيقة بأقوال الحقيقة، حقيقة السياسي تقال لمرة واحدة فقط، لأنها أحادية، وحقيقة المثقف تقال مرات ومرات، وفي كل مرة تكشف وجها جديدا لأنها متعددة...**السياسي** له من "فن الممكن" الاسم، والمثقف له المعنى والجوهر.

إسلاميا حددت العلاقة بين السلطة المعرفية والسلطة السياسية في التاريخ الثقافي والسياسي حسب **اومليل** إطارا ثلاثة: العالم/الحاكم/العامة. والتنافس (أو الصراع) بين الطرفين الأولين كان يهدف الى استتباع الطرف الأخير، فالحاكم يعتمد في الأساس على سلطته الرادعة من شرطة وجيش، ألا انه يحرص على تغليفها بمبررات رمزية ليضفي الشرعية على سلطته، ذلك ان السلطة لا تحب ان تكشف عن وجهها كسلطة "سافرة"، بل تحاول تمريرها بخطاب ورموز وطقوس،[3] اما العالم فيدعي انه هو وحده العارف بالحقائق، وفي المجتمعات التقليدية فان السلطة العلمية انما ان تكون للعالم الديني، وفي هذه المجتمعات هذا العالم هو منافس للحاكم في استتباع العام، والحاكم لا يقبل في حكمه شريكا، لكنه محتاج الى العلماء ليشهدوا لحكمه بالشرعية، اما العامة وهم موضوع الحكم ومادة السياسة، فليسوا مصدرا للسلطة التي لم تكن تجري وفقا لإرادتهم، بيد ان الحاكم يعتبرهم دائما خطرا محتملا عليه، مما ينبغي تامين طاعتهم بالعصا او –وهو الأفضل- بإقناعهم بالطاعة، كان

---

[1] جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص.19.

[2] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، ص.414.

[3] علي اومليل، سلطة المثقفين وسلطة الدولة، في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995، ص.ص. 141-142

يلقن لهم فقهاء السلطان ان "طاعة اولي الأمر من طاعة الله"، ا وان جور السلطان اوهم من الفتنة والفوضى[1]

فيما عانت الثقافة العربية طويلا من عسر التنفس في خانة السياسة، فقد ظلت تابعة لهذه السياسة بدلا من ان تكون موجهة لها، او حتى مستقلة عنها، فلعبة السياسة ألحقت ضررا بليغا بالثقافة العربية، ولا سيما بعد ان انتقلت أشكال التعصب القبلي والعرقي والطائفي الى صميم المشهد السياسي، ومن ثم الثقافي العربي، وأصبحت تلك الأشكال بمثابة الخلفية اللاواعية المحركة والمحدد لسلوك وقناعات كثر من المثقفين والساسة،[2] وكان لسطوة الأيديولوجي على المعرفي والنقدي عربيا الأثر المستدام، ودخل المثقف والسياسي الصدفة فكان الهيام بالايديويولوجيا نتاجا آخر لفعل النسق الثقافي الموجه، فيما ساعد عاملان تاريخيان مضافان في سطوة الايديولوجي على المعرفي والنقدي، العامل الأول كان صدمة الاستعمار، والثاني الهزائم المرة بدءً من النكبة 1948 الى النكسة 1967.[3]

فكانت علاقة ليست علاقة بسيطة او وحيدة، الجانب بل علاقة معقدة وملتبسة، متعارضة ومزدوجة، أي هي علاقة توتر، كما هو شان العلاقة بين اثنين فكيف اذا كانت بين اثنين يتنافسان على المشروعية ! [4]

وبقي المثقفين يشكون مأزقهم المستديم، ومن مأزق آخر أوجده السياسي عبر تجييش الجمهور ضدهم فلا ينسون البحث عن حلول سياسية لمشاكل ثقافية، وأوقف المثقف أمام إحراجين(إحرجات)، فإما أن يقارب من السلطة ويلتصق بها فتحرقه بنارها وترمد جذوة نقده وإبداعه، واما يبتعد عنها وعن الزعامة ويختار المواجهة فتسعى السلطة الى اطفائه امام الجمهور[5] فتم "تجسيم" المثقف الساكن[6] وفق تصنيف **برهان غليون** او المثقف المحايد العار حسب توصيف **علي عزت بيغوفيتش.**[7]

ثم تم إعادة تفعيل وتنشيط أسطورة الحاكم الذي لا يعلم، فبينما يُعلي السياسي من ايجابيات أعماله يلجأ إلى تحميل المثقف كل سلبياتها موظفا أسطورة يروجها في معظم الأحيان، أو المتعاطفون معه (الأبواق والمرتزقة...)، فـ"الحاكم رجل رحيم، تجيش نفسه بالإنسانية والوطنية وحب العدل ولا يفكر إلا في مصلحة شعبه ولكن العيب في المحيطين به...مجموعة أشرار يخفون عن الحاكم الحقيقة ويصورون له الأحوال بصورة وردية"، وما دام هؤلاء وحدهم من يصلون إليه فانه يظل على غير علم، ...هذه الأسطورة يُضطر إلى الالتجاء إليها عندما يجبر على الاعتراف بوجود نقائص ويعجز عن تفسيرها، فيلجأ إلى تحميل الغير

---

[1] علي اومليل، سلطة المثقفين وسلطة الدولة، المرجع السابق، ص.ص. 141-142

[2] سعد محمد رحيم، انطقة المحرم، المثقف وشبكة علاقات السلطة، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2013، ص 21.

[3] سعد محمد رحيم، انطقة المحرم، المثقف وشبكة علاقات السلطة، المرجع نفسه، ص.163.

[4] علي حرب، الفكر والحدث، حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997، ص. 148.

[5] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبيسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، (البحث الأول: خليل احمد خليل، الثقافة سلطان المثقف " الاسم الأخر للحرية")، المرجع السابق، ص.62.

[6] برهان غليون، الانتجنسيا والسياسة والمجتمع، مجلة الاجتهاد السنة الثانية، العدد 5، 1989، ص.17-18.

[7] علي عزت بيغوفيتش، مذكرات علي عزت بيغوفيتش، الرئيس السابق لجمهورية البوسنة والهرسك، ترجمة وإعداد محمد يوسف عدس، كتاب المختار، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2004، ص.117.

السلبيات للمحافظة على "ايجابيات" الحاكم الواقف في وجه أعداء الوطن والمتبع لسياسة في صالح الشعب.[1]

وعُدل في صيغة هذه الأسطورة من الحاكم الذي لا يعرف الى الحاكم الذي لا يقدر، مع بقاء رغبة الحاكم و"نيته" متجهة دائما إلى الخير، وأن المحيطون به يفرضون إجراءات وتدابير ظالمة لا يكون هو نفسه راضيا عنها، ولكن لا مفر من ذلك من اجل مراعاة "توازن القوى" في الحكم[2]، ولأن سلامة الحكم ومصلحة "الرعية" تحتم ذلك.

أما حد التأزيم جزائريا، فلقد كانت للثنائيات والصراعات الثنائية والتقابلية محددات لحد الأزمة في أوضح صورها، فكانت بين المثقفين فيما بينهم وبين المثقفين والسياسيين، وتحولها الى صراع فكري ذي طبيعة سياسية خاصة مع الوعي السياسي وتطلع بعض المثقفين الى الحرية، فكانت ثنائية **الأمير خالد وصوالح**، بين جريدتي الإقدام للأمير وجريدة النصيح **لصوالح**، وكانت ثنائية **ابن باديس وفرحات عباس***، وبعد ان عدّل **فرحات عباس** من آرائه حمل أيضا بن باديس على ان يغير من موقفه تجهه بـ "حول كلمتنا الصريحة" ، كذلك صراع **محمد البشير الإبراهيمي** وبعض المفكرين الجزائريين ومنهم **السعيد الزاهري** * ، كذلك الصراع بين **الإبراهيمي** والشيخ **محمد العاصمي***[3] وكان لحد التأزيم بين المثقفين اثر المضعف لقدرتهم في مواجهة السياسي، ومن أهم أسباب الفرقة بين المثقفين وتشظيهم أنهم ينطووون على بنيات استبدادية مثلهم في ذلك مثل السلطات السياسية التي يدعون لتغييرها[4]. ورغم أن البعض يرى بأن المثقف جزء لا يتجزأ من بيئته التي ينتمي إليها، وهو تجلي من تجلياتها، فإن المثقف بطبيعته التقدمية وميوله المفارقة من الضروري أن يكون ديمقراطيا متسامحا ومخالفا للمواضعات السياسية والاجتماعية المستبدة.

مما جعل السياسي في استغلاله للازمة يستصغر المثقف بل ويضعفه أكثر من ضعفه الحقيقي، ومن ذلك شهادة المناضل والمجاهد المثقف الفنان **الشباح المكي** (1894-1991) * عن استصغار الشأن والعمل الثقافي بعد الاستقلال وإعطاء أهمية وأولوية للشؤون والميادين الأخرى واعتبار الشأن الثقافي وكل ما يرتبط به هامشي وثانوي يمكن تجاوزه إلى الأهم حسب ما جاء في مذكراته**.[5] وما أورده **ناصر جابي** عن احد أعضاء

---

[1] فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2010، ص.96.

[2] فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، المرجع نفسه، ص.98.

[3] عبد المالك مرتاض، ادب المقاومة الوطنية في الجزائر، 1830-1962، رصد لصور المقاومة في النثر الفني، الجزء الاول، سلسلة منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة اول نوفمبر 1954، دار هومة، الجزائر، 2009، ص.ص.372-85.

- فعبد ابن باديس فرحات من الشواب الشابين، وقابله بخصوص اعتبار فرحات الأمة الإسلامية الجزائرية "مجمعة" على اعتبار نفسها امة فرنسية بحتة، داعيا في بداياته الى الاندماج -وفق ضوابط-، وكان رد ابن باديس ذي الصلة بـ"كلمة صريحة" امة لا تريد ان تندمج، وستثبت كيان الأمة الجزائرية، وبعد أن عدل فرحات عباس من آرائه حمل أيضا بن باديس على أن يغير من موقفه تجهه بـ "حول كلمتنا الصريحة" امة لا تريد ان تندمج، وستثبت كيان الأمة الجزائرية.

- في منازعة بين الإبراهيمي والزاهري داخل البيت الواحد خاصة بعدما أن تسدب الإبراهيمي إلى تلمسان قاعة الزاهري وعدم تقبل الأخير لهذا التعيين، ووصل هذا الصراع إلى حد التحامل والتنابز.

- الصراع بين الإبراهيمي والشيخ محمد العاصمي مفتي الحنفية بمدينة الجزائر رئيس الوداية الإسلامية والمحرر في جرائد الجمعية، وكان الصراع في كون الجمعية لا ترى هيئة دينية اولى منها في الجزائر للإشراف على شؤون الدينية

[4] سليمان عبد العظيم، تجسير الفجوة بين المثقفين، ديوان العرب، مجلة فاقيسة الكترونية، يوم 28 نوفمبر 2008، الموقع الالكتروني: https://www.diwanalarab.com، تاريخ الولوج: 2022/02/22، الساعة: 15.15.

[5] الشباح المكي، مذكرات مناضل أوراسي، مساهمة في كتابة تاريخ حركة التحرر الوطني، مطبعة الكتاب، الجزائر، سبتمبر 1986، ص.101-102.

- **الشباح المكي** (1894-1991) مناضل ماركسي جمع بين النضال السياسي والنضال الثقافي والبروليتاري والنقابي والرياضي والمسرحي، منتسب للحزب الشيوعي الجزائري، تعرض قبل الثورة الى التنكيل بسبب نضاله واستعاراته المسرحية، فكانت مسرحية "فرعون

أعضاء مجموعة وجدة الذي يهمس بالقول ويفتخر أن القاعدة عند هذه المجموعة أن المستعلم يحتل موقع "السكريتير" لأنه يعرف يكتب للأمي أو شبه الأمي الذي يحتل مواقع السلطة واتخاذ القرار![1] ذلك أن السياسي أستبعد المثقف من مواقع المشاركة في صياغة الرؤية والتخطيط والاستشراف واتخاذ القرار، وان حدث وتم تقريب المثقف فلا يسمح له بأكثر من دور الموظف المحسن لخطاب السياسي.[2]

ومع كل ما سبق، فان ما بين المثقف والسياسي ومهما بلغ لن تكون لحدود الانفصال الحدود الجامدة والمسيطرة، ذلك السياسي لن يحض بالشرعية ما لم يساهم في تطوير سلطة المجتمع، أي ممارسة الحقوق، ومتى انفصل عن المجتمع وفقد المجتمع محور توازنه وعنصر مركزيته.[3] وهو بانفصاله التام عن المجتمع انفصال بالمطابقة عن المثقفين فيه، في مقابل انه وفي ظل تقاسم السلطة غير المعلن فإن المثقف حين يقترب من الحاكم، أي من السلطة السياسية، يعرف حدود العقل والاجتهاد أمام هذه السلطة، ويعرف حدّ القول وحدّ السيف أيضاً، والأمر ليس باليسير، كما ان القول بالقطيعة في العلاقات بين المثقف والسياسي ليست امرا مسلما به.[4]

فالانفصال عن السلطة لا يكون بالجملة انفصال القطيعة التامة، فهو انفصال بـ "الطبيعة والتركيبة" فيكون اما بجعل مسافة كافية لاعتبارها في خانة المراقب او الراصد، فتكون احيانا منعزلة ومستقيلة من العمل العام تفضل ان تكون في الجزء الآمن، وقد يكون هذا الانفصال لدى فئة اخرى من المثقفين الاكثر تاثيرا، فهي فئة تكون بعيدة بمسافة محسوبة عن السلطة لكنها قريبة بما يكفي لتكون وسيطا.[5]

ثم انه في الوقت الذي تزحزحت فيه المفاهيم وتحركت المواقع وتغيرت الاتجاهات، ومعها تغيرت صورة المثقف في المخيال الاجتماعي وفي الواقع أيضاً، في عهد صورة مثقف القرن الـ 21 صاحب السلطة المعرفية والإبداعية، وفي وقت تزايد هجوم ممارسته وتمارسه مجموعة اجتماعية جديدة تموقع في خطابها **ما بين المثقف والسياسي**، وهو ما أحدث تغييراً ملحوظاً في صورة المثقف وفي صورة السياسي أيضاً.

ب- حدود ومحددات المصالحة والاتصال:

نظريا لا يمكن ان تخرج علاقة المثقف بالسياسي حسب عالم الاجتماع **لويس كوزر** (*Lewis Coser 1913-2003*) على خمس (05) حالات: اما ان يكون المثقف ممتلكا السلطة، او ربما يكون لها مستشارا أو

العرب" ونشاط فرقته المسرحية عامة سببا لاثارة غضب الادارة الاستعمارية وبعض أذنابها، نال تعاطف الطيب العقبي من جهة، والحكيم سعدان من جهة اخرى، في اجتماع نادر بين الثنائية الاتشطارية الجزائرية خاصة خلال الحركة الوطنية. **عباس كحول**، الشيخ مبكي تجربة مناضل شيوعي في الحركة الوطنية، هيرودت للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مؤسسة هيرودوت للبحث العلمي والتكوين، الجزائر، العدد الخامس، العدد الثاني، 2021، ص. 212- 214.

- ** حيث جاء في مذكراته انه بعد الاستقلال عمل (الشيخ المبكي) على إعادة بعث انشطته الثقافية والفنية وفي الأثناء اتصل به رفيقه في النضال ضمن الحزب الشيوعي **عمار اوزقان** والذي شغل حينها وزير الفلاحة، عارضا عليه العمل معه ومساعدة وزارته في أعمالها الزراعية بمنطقة الاوراس قائلا له عندما تحجج الشيخ برغبته في العمل الفني " لسنا بحاجة اليوم الى التمثيل"

[1] ناصر جابي، الصفحة الشخصية على موقع التواصل الاجتماعي فايس بوك، تاريخ النشر 22 ماي 2023، https://www.facebook.com/nacer.djabi

[2] صالح زياني ومراد بن سعيد، الإخفاق النخبوي لمساعي التغيير السياسي في الجزائر، مجلة المفكر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، العدد الثاني عشر، ص. 58.

[3] برهان غليون، حقوق الإنسان في الوطن العربي، مجلة المقالات، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، العدد المزدوج 14 و15، 1990، ص.78.

[4] أحمد أبو زيد، العلاقة بين فكر المثقف وقضية السياسي، الدبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009، ص.ص.40.41.

[5] محمد سعيد، المثقف والسياسة، المسافات وتعدد الأدوار، المرجع نفسه، ص.ص.46-47.

مبررا او ناقدا، او يكون داعما لقوى خارجية تسعى إلى إضعافها او إسقاطها، وتاريخيا، كان المثقفون يتوزعون على تلك المواقف[1]

وان بدا الانفصال مسوق على انه غالبا وبيّنا فان التداخل واقع بينهما رغم غلبة صور الانفصال، فالصورة ليست بهذه القتامة في العلاقة بينهما حيث تكون علاقة تصالحية/تكاملية كلما كان المناخ صحي وفي فضاء ديمقراطي.

وقبل حدود ومحددات المصالحة والاتصال كانت هوامش التجاذب والتدافع، ذلك انه وان ثبت سعي السياسي جلب المثقف الى مساره مع محو نقديته واستقلاليته، فان المثقف كذلك عمل على استدراج السياسي خدمة لمشروعه، وهكذا كان الأمر خاصة في مراحل تطورية تخشى الرجعية، فكان توصيف ما بين المثقف والسياسي في فرنسا –خاصة في فترة اليعاقبة- في تفسيره الخوف من السقوط والارتكاس الى ما قبل الثورة، بينما كانت المقاربة الألمانية تقوم على محاولة بعض المفكرين الألمان افهام رجال السياسة بان وظيفتهم لا يمكن الاستغناء عنها وان الحل إقامة جسور التكامل بينهم، في حكمة بالغة من طرف المثقف الألماني للمحافظة على دوره الريادي دون تنازل[2]

وفي حد التقارب والاتصال ان كان مرحليا يشير **ابن خلدون** للعلاقة بين السلطة السياسية و "أهل الأدب"، السيف والقلم وصاحب الدولة، فتكون الحاجة للسيف أول أمر صاحب الدولة ثم يأتي الدور على القلم الخادم المنفذ للحكم السلطاني مع بقاء السيف شريكا ومعاونا، ويتطور دور القلم مع تجذر الدولة فيكون معونا للسلطان في الضبط والجباية ومباهاة الدول وتنفيذ الأحكام، وعند هذه المرحلة يكون أرباب الأقلام أوسع جاها وأعلى مرتبة واعظم نعمة وثروة واقرب من السلطان مجلسا وأكثر إليه تردد وفي خلواته نجيا.[3]

فكان المثقف **المستشار** الذي لا يتخلّى عن استقلاليته الفكرية، والتي هي ليست وحيدة الجانب، بل علاقة تبادلية، أخذاً ورداً أو تأثيراً وتأثراً. و غياب المثقف المستشار الفيلسوف أو العالم أو الاستراتيجي يترك مفاعيله السلبية في ادارة الدول وبناء المجتمعات،[4] فالأنظار في الغالب تتجه إلى المثقف عند البحث عن خطاب بديل لخطاب السياسي، وفي أحايين كثيرة يمتلك المثقف ما يحتج به على خطاب السياسي، ولا يكون المثقف في الأحوال الاعتيادية مطالبا بصياغة، أو المشاركة في صياغة برنامج سياسي، ولكن في المراحل الشائكة من تاريخ المجتمعات على المثقف أن يقدم في الأقل رؤية تكون ملهمة لصياغة البرامج السياسية.[5] وان لا يكون غيابه لصالح وجوه بائسة تتصدر المشهد، فتخسر الدول والمجتمعات مثقفين

---

[1] عمرو عثمان و مروى فكري، المرجع السابق، ص. ص.44-45.

[2] ادريس صابي، المثقف والسياسة، المرجع السابق ص. 53.

[3] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، المرجع السابق، ص.120.

[4] علي حرب، جدلية العلاقة في ما يتعدّى ثنائية المثقف أو السياسي الجدل والتحول، ندوة فكرية بعنوان: المثقف والسلطة: جدلية التأثير والتأثر، الجمعية العمانية للكتاب والأدباء، مسقط، سلطنة عمان، 2016.

[5] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس انفه... مقاربة في مفاهيم الأنسنة والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف، المرجع السابق، ص.184.

حقيقيين وبارزين ممن يمتلكون الرؤية والاهتمام بالقضايا العامة مقابل ملئ الفراغ من طرف أدعياء الثقافة او المتلبسين بثقافة الإطراء، الذين يكون دورهم فاعلا في إضعاف التكاملية الفكرية[1]

هذا التقاطع بين الاثنين يشي بنقطة التقاء ساخنة جدا لا تكتب فيها الغلبة لأحد، فالسياسي دائما ما يخرج من مأزق اكبر من رؤية المثقف، والمثقف لا يكل ولا يمل في إطلاق العنان لذاكرة تفرز أحداث ربع قرن في لحظة، لتظل النقطة مؤججة والصراع مستمرا ما لم يُخرج احدهما للآخر راية بيضاء طلبا في الجلوس على طاولة الحوار.[2]

وهي كذلك في اتصال مع خاصيتها المركبة والمزدوجة، بقدر ما هي ملتبسة وإشكالية من حيث وجوهها المختلفة ومستوياتها المتعددة، علاقة انبثقت عدة نماذج من المثقفين، فهناك المثقف الموالي الذي يُسوغ للحاكم مشروعيته ويدافع عن سياساته، والمثقف المحايد وغير المنضوي، هو مَن يكتفي باستخدام علمه ومعارفه في تحليل السياسات من دون اتخاذ موقف أو إصدار حكم في ما يخص الأنظمة والسلطات، ونموذج المثقف المستشار وهو الذي يتعاون مع صاحب السلطة، لا يحضر مثال بارز على وجود المثقف المستشار في العالم العربي. بينما الأمثلة كثيرة في العالم الغربي.*

وينتهي حد التقارب والاتصال عند بداية حد الرضوخ والانصياع التام، او "الطاعة" المفهوم الذي استحدث إسلاميا وتوالد عربيا، ذلك وان كان في الأصل من الفضائل وهي الضمان الأكبر للتماسك والاستقرار في المجتمع، الا انه في الأنظمة السلطوية التسلطية اخذ مسلك أفضى إلى أن أصبح "مرض"، بحيث لا تريد هذه الأنظمة من المثقف إلا ان يكون مطيعا واداة طيعة وقد تتخذ هذه الطاعة شكلا سافرا، والحاكم هو الذي يفكر بالنيابة عنهم وعن افراد المجتمع وهو الذي يعرف مصلحتهم خيرا مما يعرفون، وهو الذي يعفيهم من مشقة اتخاذ اي قرار، في مقابل ذلك فان اي نقد او اعتراض يوصف بالعصيان[3]

هذا ما يجعل من حد المصالحة وان كان امر مرغوب فيه وهدف لا مناص من السعي لتحقيقه، الا انها وفي الصورة المطروحة عامة وفي الجزائر خاصة هي "في الواقع" غير ممكنة بالصورة المُسوقة، لكن حد ادنى منها مطلوب وضروري، كما ان هذه المصالحة شروطها غير القائمة الآن "بيننا" بسبب "السياسي غير الديمقراطي" وعدم اعترافه بأهمية أنشطة المثقف، ثم يجب ان تكون هناك هموم وطنية مشتركة توحد العقل السياسي مع العقل الثقافي، وعليه فالمبادرة هي بيد السياسي.[4]

ثم ان حدود المصالحة تبنى على التداخل، هذا التداخل الذي مهما بلغت درجاته لن يكون هو الأصل حتى في المناخ الديمقراطي، ذلك انهما يختلفان من حيث الاختصاص والمقاصد واليات العمل، اذ المثقف هو في الأصل من يعمل في مجال من مجالات الثقافة او حقل من حقوق المعرفة، بمعنى انه يهتم بانتاج المعارف والنظريات او بتوليد الأفكار والمفاهيم، فهذه مهنته الأصلية: خلق الجديد والمبتكر في ميدان اختصاصه...، وهكذا المثقف هو مركب من مهنته الإنتاجية، المعرفية او الجمالية، ومن مهمته النضالية والتغييرية..مقابل

---

[1] فرانسك فوريدي، ايسن ذهب كل المثقفين؟، ترجمة نايف الياسين، العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2010 ص.149.

- * ومثال ذلك: الكاتب **أندريه مالرو** الذي كان أول وزير للثقافة في فرنسا على عهد ديغول، أو عالم الاجتماع **أنطوني غيدنز** على عهد **طوني بلير**، أو المفكرون الإستراتيجيون مثل هنري كيسنجر وبول كندي وريتشارد هاس في الولايات المتحدة.

[2] افتتاحية مجلة الدبلوماسي،الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009.

[3] فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، المرجع السابق، ص.ص.39-41.

[4] بوزيدي الهواري، المرجع السابق، ص. 90-91.

المثقف المنخرط هناك السياسي المحترف، يقابل **علي حرب** بين المثقف المنخرط وبين السياسي المحترف الذي همه الوصول الى السلطة أو ممارستها أو الحفاظ عليها، أيا كانت خلفياته أو درجة تحصيله العلمي أو مستواه الثقافي.[1]

فيما يذهب البعض ال القول بان حتى التداخل هو مدخل للتوتر بين المثقف والسياسي، فالتوتر الذي ميز العلاقة بين المثقف والسياسي منذ القدم لم ينشأ كما يتبادر الى الذهن من اختلاف مجالاتهم، فبينما يتعامل السياسي والبيروقراطي مع المباني يتعامل المثقف مع المعاني، وانما نشأ كذلك من تداخل مجالاتهم، حيث يحرص المثقف كما السياسي على "مأسسة" أفكاره، كما يحرص السياسي على دعم الجانب الرمزي من التراث الذي يقوم على تنظيمه من خلالا سياساته بغرض استمرار سلطته، هذا التداخل يؤدي بالضرورة إلى الاحتكاك بينهما، وهو الاحتكاك الذي ربما ياخذ شكل الاعتماد المتبادل، حيث يزود المثقف السلطة بالشرعية، بينما تزوده السلطة بالحماية والمكانة، او يكون الصدام، وفي جميع الأحوال بينما يسعى كل طرف الى تحقيق أكبر قدر من الاستقلال عن الطرف الاخر، فانه يسعى الى تحقيق أكبر قدر من التحكم ايضا.[2]

والسير الى حدود المصالحة يمر عبر تجسير الفجوة بين السياسي والمثقف، او كما قال **سعد الدين إبراهيم**[3] بين "المثقف والأمير"، دعوة يوجد من يعارضها بسبب "لا تاريخيتها"، وليس لمثقف الجماهير من مكان لمد على كل هذه الجسور، وبالتالي فليس في تجسير الفجوة اي امكانية لتجاوز الواقع الراهن ذلك اننا نجتاز لحظة تاريخية لا تقبل التوفيق،[4] فمن بين ما يخلص اليه **سعد الدين ابراهيم** من تجربة **ميجي** (*meiji*) اليابانية، ومن الدور الذي لعبه التيار **الفابياني** في انجلترا ما بعد العهد الفيكتوري، او حتى من تجربة الولايات المتحدة حيث تولى مثقفون مواقع قيادية الى استنتاج فكرة مفادها ان مثل هذا التعاون بين " المثقفين ورجال السياسة هو قبل كل شيء ثمرة نظام [5]، في الوقت الذي يرى **بلقزيز** ان مرحلة الحاجة لمثقف الدولة انصرمت والوقت هو الحاجة الى تحول نوعي في عقل الدولة السيدة الراعية والدخول في بناء ثقافة الدولة المشاركة، واساس ذلك وعنوانه: الديمقراطية والحرية.[6]

فالقضية إذن ليست فحسب "تجسير الفجوة" بين المثقفين وأصحاب القرار، بل السؤال هو: ما الذي يجعل هؤلاء مضطرين إلى الاهتمام بما يكتبه المثقفون؟، ولكي يحص ذلك لابد من توفر شرطين: **الأول** أن يجد السياسي فيما يكتبه المثقف جدوى وضرورة، ولن يتأتى له ذلك إلا إذا كانت كتاباته خبيرة وموثقة...، والشرط **الثاني** هو قوة الرأي العام المتشبع بقيم الحداثة، فالمثقف إذا ظل وجها لوجه أمام الحاكم

---

[1] علي حرب، الفكر والحدث، حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997، ص.144-146.

[2] عمرو عثمان و مروى فكرين المرجع السابق، ص. 43.

[3] سعد الدين ابراهيم، تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي، المستقبل العربي، السنة السابعة، العدد 64، جوان 1984.

[4] نادر فرجاني، المثقف الأمير ام مثقف الجماهير؟، مجلة المستقبل العربي، السنة السابعة، العدد 68، أكتوبر 1984، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، لبنان، ص.ص126-127.

[5] جيل كيبيل و بان ريشار، المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، ترجمة بسام حجار، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994، ص.ص.199-200.

[6] علي صالح مولى، هل من حاجة اليوم الى مثقف هووي؟ بحث في تراجع الادوار التقليدية ونظر في البدائل، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2017.

فهو مغلوب لا محالة، لابد له من رأي عام يستند ويسند اليه سلطته الفكرية اذ لا سلطة له بغيره وبدونه، عليه ان يناضل من اجل تكوين رأي عام ديمقراطي.[1]

ثم ان تحميل السياسي وحده مسؤولية الفشل في العلاقة يعوزه الحكم والتحليل العلمي المتزن[2] مما يتطلب عدم كيل السياسي وحده كيل كل الأسباب المتحالفة لإقصاء المصالحة ذلك ان المثقف كذلك شريك في جزء كبير في إخصاء المصالحة لأسباب فيه كمثقف وأسباب اخرى يتداخل فيها مع السياسي، مع غلبة الأسباب الداخلية عند المثقف عن تلك المشترك فيها مع السياسي حتى وان كانت لها الأسبقية.

مع الأخذ بعين الاعتبار انه في مجتمعاتنا يجب تلقيح دعائم الجسور بروافع ثقافية أولا لدى السياسي وسياسية ثانيا لدى المثقف مع التشبيك بين الدعامتين الثقافية والسياسية بمشابك اجتماعية واقتصادية وتربوية من شانها.

01-02- الصور والوضعيات:

تظهر العلاقة بين المثقف والسياسي في صور ووضعيات مختلفة ومتباينة، لكن الرواسي الكبرى لهذه الوضعيات يمكن تصنيفها بالاعتماد على الإجابة على سؤال متعلق بالمثقف، وأخر يخص السياسي، ومن الإجابة يمكن التوصيف، ضمن الحدود المحددات للعلاقة.

في وضعيات بدأت نعم لكنها لا ولن تنتهي أبدا إلا لكي تبدأ وضعيات أخرى تظهر أنها وضعية جديدة لكنها في الحقيقة وضعية قديمة ولم تنشأ من عدم بل كشفت عنها الحركة بعد السكون، او العودة بعد الهجرة والارتحال.

تبدأ ولا تنتهي الصور والوضعيات بوضعية التوظيف واستغلال السياسي وللمثقف، وضعية المخاتلة والتربص: فشل المثقف مقابل وضعية الاحتواء والمصادرة وضعية الانتظار في "دكة" الاحتياط: التبعية والاستغلال التكامل والموازنة: واحترام الميادين.

أ- وضعية الصدام والمواجهة:

نظريا علاقة المثقف بالسياسي علاقة توتر وصراع محتدم ضمنيا أو علنيا صارخا، فاحد وجوه الثقافة وأحد مقوماتها يتمثل في النقد، وفي مقاومة الجمود ومواجهة إطلاقية اليقين وأحادية المصدر، ثم ان سقف الإبداع في المجال الثقافي هو سقف الحرية وهو سقف المعرفة، في حين السياسي مهامه التكريس والتقنين وفرض القوالب والآليات الضرورية للضبط والتحكم والتوجيه[3]

ووضعية الصدام لم تكن للمثقف مع السلطة بمفهومها الضيقة "السلطة السياسية" بل في كل تمظهرات وصور هذه السلطة بما فيها سلطة الجماهير التي يدافع عليها هذا المثقف، فهذا **أبو حيان التوحيدي** مات فقيرا جائعا غريبا بين قومه، يحرق كتبه بنفسه من شدة يأسه على ناسه الذين لم يلق منهم الوداد وشعر بينهم بالغربة والحرقة، وهو الذي سعى الى توحيدهم ولم شمل إرادة الأمة

---

[1] علي اومليل، سؤال الثقافة، الثقافة العربية في عالم متحول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، المغرب الأقصى-لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2005، ص.ص.70-71.

[2] صالح زياني ومراد بن سعيد، الإخفاق النخبوي لمساعي التغيير السياسي في الجزائر، المرجع السابق، ص. 58.

[3] عبد الحميد عقار، سلطة الثقافي والسياسي (حوارات)، المرجع السابق، ص.86.

وإدماج الجماعة وتوحيدها أيديولوجيا وفقا لرأي **محمد اركون** اصطدم في ذلك بالسلطة "سلطة السياسة وسلطة الايدولوجيا وسلطة الرأي".[1]

وليس غريبا ما نحى إليه التوحيدي، فواقعنا صادر اولا عن التكوين النظري للمثقفين العرب كما يُسميه **عبد الله العروي** تكوين تسبب في ضعف تجذر المثقف العربي في واقعه الاجتماعي وعلى انعكاسه في اهتمامه على ربط العلاقة مع مجتمعه بغية التأثير فيه وتطعيمه بالأفكار والقيم التي ينتجها، وفي هذا يسلك المثقف سبل للوصول إلى مجتمعه مما يوقعه في صدام مع السياسي، هذا الأخير الذي يهدف مستندا الى وظيفته ومعتمدا على وضعه كممثل "للدولة/السلطة" ومنتهجا سبيل تحقيق طموحاته في الهيمنة الى احتكار منافذ التاثير في المجتمع، وفي هذا يأمل في قولبة المثقف وفقا لما يطلبه ويتكيف مع طموحاته لمزيدا من الهيمنة والسيطرة، خدمة لمشروعه كسياسي، فليس خطابه الفكري من يهم بل مطاوعة عقله لهوى السلطة، ونجد ذلك في ماضينا أيضا **ابي حامد الغزالي وابن رشد** فرغم انها على طرفي نقيض ثقافيا والا أنهما تعرضا لسعار السلطة بالحدة نفسها، فهذا **علي بن يوسف تاشفين** يأمر بإحراق كتاب الغزالي إحياء علوم الدين، وفي الطرف الأخر نجد **المنصور بن يعقوب** بإحراق مؤلفات ابن رشد[2]

كما ونجد في **عبد الله بن المقفع** المثقف الذي دفع حياته ثمن محاولته "عقلنة" و"ترشيد" السلطة، فاختلف مع الخليفة العباسي **المنصور**، وقيل انه ألف كتاب "كليلة ودمنة" تعريضا بالمنصور وتلميحا له، فأُوغر صدره عليه، ورماه خصومه بتهمة كانت شائعة في تلك الايام وهي تهمة الزندقة.[3] ليصل ابن المقفع في استنتاجاته الى ان يضع المثقف ما بين الحاكم والمحكوم معا.[4] ولا خلاص له من الاثنين.

ولم يتغير الأمر كثيرا في عصرنا فالصدام سمة تكاد تكون عامة، صدام والتحام مع سُلط دينية أو فكرية.. ووصل إلى حد تصفيات واغتيالات كثيرة(معنوية او جسدية) حملت بصمات هذه او الشلط التيارات في الظاهر لكن الباطن نزوع سلطوي وارتياح كبير لباقي السلُط خاصة منها السلطة الحاكمة لتطابق أهدافها وتواصلها مع أهداف هذه التيارات من جهة وتخلصها من معارضيها دون تصويرها بالفاعلة من جهة أخرى.

فالحقيقة هي استخدام الثقافة والمثقفين من جهة، واستخدام السياسي لسُلط اخرى (الدين) لقمع المثقفين رغم ان الأسباب الحقيقية غير دينية او فكرية بل تعود لمصالح السياسي وللشرعية التي يبحث عنها، أو المفاسد التي يخفيها، ولسياسة كم الأفواه التي كان المثقفون يقاومونها ...فكانوا ضحاياها.[5]

---

[1] عبد الرزاق عيد، ابو حيان التوحيدي، دار الأهالي، دمشق، 2000، ص.18.

[2] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2012، ص.141.

[3] احمد أبو زيد، العلاقة بين فكر المثقف وقبضة السياسي، الدبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009، ص.ص.40.41.

[4] يوسف رزوقة، بين المثقف والسلطة..هنا والان: سؤال البحث عن شرعية وجود، ص.01

[5] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، المرجع السابق، ص.148.

ب- الفشل النهائي للمثقف:

من الخطورة على ثقافتنا أن يبقى المثقف مطروحا مُباحا بين السيف والحاكم أو بين المدفع والمال،[1] والفشل النهائي الذي لا قائمة بعده للمثقف هو ان ينتفي مع ذاته ويصبح جزء من المنظومة السياسية، ذلك انه وفي وضعية يجب التوقف عندها، وضعية تربط ربطا ميكانيكيا بين الثقافة والسياسة، ومنهم من يعتبرها طبيعية ويعتبر المثقف كائن مسكون بطبعه بالسياسة قلا قيمة للأشكال الثقافية ما لم تكن جزء من تنظيمات سياسية وتاريخية سواء كان المثقف فردا او مجموعة ضمن نخبة[2] وان كان هذا الحكم هو جزء من الحقيقة إلا أن الاحتكام إليه بالمطلق مع عدم احترام الحدود والمحددات وهوامش التماس يصنع المثقف الفاشل المرتمي خارج الثقافة، وهذا واقع أثبتته الدلائل الكثيرة والتي أكدت أن هذه الفئة أصبحت مع الوقت **جزء** من نسيج السلطة، وقد تبدوا أحيانا من أدواتها، وثم بالتدريج تفقد أهليتها الثقافية،[3] وصفتها كمثقف.

ج- وضعية المخاتلة والتربص:

واقعيا وفي كل الأحول علاقة المثقف بالسياسي وهي مضطربة تنطبع بنوع من المخاتلة أو بنوع من المكر يصبح المثقف في إطارها ممالأ ويستخلى بسبب ذلك عما اسماه **غرامشي** بـ "العضوية" أو ما اسماه **ادوارد سعيد** بـ "التورط" من اجل تمثيل الناس.[4]

ويمكن ان تتطور في جانب المثقف وضعية المخاتلة الى ان يتمكن بما لديه من قدرات ذهنية ثقافية والسياسية نادرة ومتقدمة من الاستحواذ على البرنامج السياسي للسلطة بحيث تصبح سياسة الدولة اداة لتنفيذ برنامجه الثقافي، وهذه الحالة اقرب الى اليوتوبيا منها إلى الواقع، كونها تشبه مدينة الفارابي الفاضلة او جمهورية أفلاطون.[5]

كما تكون هذه المخاتلة من جهة السياسي، وذلك لما للثقافة من سلطة وقوة في المجتمع في أي نظام سياسي، لان الثقافة معرفة والمعرفة قوة وسلطة في كل وآن كما قال **اوغست كونت** *(Auguste Comte 1798 - 1857)*، وهذا ما اجبر الحكام باختلاف منابتهم الطبقية وسياساتهم ومواقفهم خلال مراحل تاريخي مختلفة على ان يجهدوا لاستمالة المثقفين واحتوائهم يزعم أنهم أصدقاء للثقافة ويعملوا لتسخيرها وتسخير المثقفين لخدمة أنظمتهم السياسية وبرامجهم واهوائهم، لانهم يرونها وسيلة فعالة من وسائل دعم أنظمتهم السياسية وسياساتهم[6]

وتقترب وضعية المخاتلة والتربص، من البراغماتية، لكنها في الحقيقة براغماتية قاتلة للمثقف منعشة للسياسي، فالمثقف البراغماتي وان كان رقعة انتشاره في اتساع، وفيها يكون الإبداع هاجسا ثانويا بل هو مرحلة يمر عبرها المغفلين أو الحالمين ..بينما هاجسها الحالي هو الولوج الى

---

[1] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص.67.

[2] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، 224.

[3] محمد سعيد، المثقف والسياسة، المسافات وتعدد الادوار، المرجع السابق، ص.ص.46-47.

[4] عبد الحميد عقار، سلطة الثقافي والسياسي (حوارات)، المرجع السابق، ص.86.

[5] عادل عبد الله، المثقف السياسي...بين تصفية السلطة وحاجة الواقع، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص.23.

[6] حسين العودات، المثقف العربي والحكم، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2012، ص.40.

الدواليب والمراكز مع المراهنة على الدكاكين السياسية[1] وعندها وبلا ريب نستطيع رفع ستار الثقافة عليه ولا نخشى عليه من صدمة تغيير الدرجة والتردد.

د- وضعية الاحتواء والمصادرة:

وضعية يتحول "المثقف" إلى بوق، وينحدر الى مستوى الأداة التي تستخدمها هذه السلطة لإضفاء شكل أخلاقي على ممارسات لا أخلاقية، فتحتاج المثقف من اجل أنسنة سياستها تجاه الفرد والثقافة والمجتمع، تلك السياسات الموسومة بكل ما فيه من انتهاك للآدمية وامتهان للثقافة وخاصة في الأنظمة الشمولية[2]

وفيها يفوض المثقف السلطة حق تسخير إمكاناته الذهنية لخدمة أيديولوجيتها، لقاء المحافظة على دوام هيبتها وامتيازاتها الجزيلة له، [3] هنا يقترب من المثقف البراغماتي الطامح إلى تحقيق غايات فردية او جماعية، فيمارس السياسة بالمعنى الفيبري[4]، الذي يعتبر السياسي يتميز بثلاث صفات أساسية، الشغف، والشعور بالمسؤولية وبعد النظر.[5]

هـ- الحياد والاعتزال او الوضع في وضعية الانتظار على "دكة" الاحتياط:

وضعية يكون المثقف سيد الحياد مستترا بالاعتزال، وفيها يكون المثقف نائيا بنفسه عن كل مواجهة سياسية او ثقافية مع السلطة، وهو ما تباركه السلطة، وتدفعه الى هذا الخيار مبينة ان العمل السياسي يفسد على المثقف مخيلته وقيمته الجمالية الهادئة.[6]

حياد يصفه **علي عزت بيغوفيتش** بالعار، وضعية يدخل فيها المثقف عبر بوابة الحياد، يلتزم الحياد- واي حياد- حياد يجره الى الاجترار، بعيد عن الجماهير وعن الواقع، يعمل عمل المخذر لا تخشاه السلطة بل تدعو إليه وتتركه في الاحتياط إلى وقت الحاجة، وان كان هذا المثقف يحمل من الصفات الانتهازية الكثير فان السلطة عند استخدامها اياه تكون أكثر انتهازية منه.

و- التبعية والاستغلال:

العلاقة بين المثقف والسياسي لا تكاد تغدو وتروح بين الاستغلال في بداية الامر ثم التنكر في خاتمته وماله، لان الطبيعة الفكرية بين المثقف ورجل السياسة مختلفة الى حد بعيد، فالفاعل السياسي يستمسك باختيار بلوغ المصلحة الظرفية مهما كلفه الثمن ونظيره المثقف مؤمن بما هو ابعد من ذلك، انه باختصار لا يريد لمهمته النقدية ان تنتهي ولمشروعه الثقافي المتكامل ان يجزا في تحقيق مصالح معينة تعتبر هي الغاية المنشودة[7]

ومن عواصم المثقف الاعتصام بمسؤوليته، هذه المسؤولية التي قد تكون بداية محنته، ذلك ان السلطان السياسي قد ظل منسجما مع ذاته وأهدافه، انسجام لا يبغي تهديدات المثقف

---

[1] احمد شراك، الثقافة والسياسة، سلسلة شراع، طنجة، المغرب الأقصى، العدد 70، مارس 2000، ص. 16.

[2] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، المرجع نفسه، ص.87.

[3] عادل عبد الله، المثقف السياسي...بين تصفية السلطة وحاجة الواقع، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص.23.

[4] ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، المرجع السابق، ص.341

[5] رشيد المشهور ويوسف حموش، المثقف والسلطة: علاقة حياد ام اتحاد؟ المرجع السابق، ص.08.

[6] عادل عبد الله، المثقف السياسي...بين تصفية السلطة وحاجة الواقع، المرجع السابق، ، ص.24.

[7] ادريس صابي، المثقف والسياسة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، سنة 2014، ص. 42.

ومسؤوليته، ويبغي فيه كل مؤشرات الخنوع والاستتباع، وفي هذا يؤسس **عبد الإله بالقزيز** الى تصنيف مثقف نعته بمثقف الاستتباع ويعني به المنغمس اللامشروط في تقديم سلوك الطاعة، هذه الفئة التي يؤرخ لها الجابري بما عرفته الدولة الأموية من تسخير كثير من الفقهاء والمحدثين لضرب معارضيها.[1]

هذا المثقف مع الوقت مبتذلا ولا يختف عن غيره من فئات المجتمع الأخرى، وعرف السياسي كيف يقزم حجم المثقف، ويجعل منه تابعا وقبل المثقف نفسه الدور الثانوي الذي وُضع فيه هكذا راح يقتات من فتات السلطة،ويدافع عنها...خوفا منها ودفاعا عن مصالحه الذاتية وطاعة لها.[2]

استغلال تحت مضلة توظيف السياسي لمكانة وملكات المثقف، في استسلامية من جانب المثقف تدخله في نطاق المساءلة ذ وتصل به الى الخيانة التي عدها **جوليان بيندا** ضمن الخيانة العظمى تبني المثقفين للمشاعر السياسية ووضع أعمالهم في خدمة هذه المشاعر، هذا التبني الذي يعده ممارسه للعبة المشاعر السياسية على حساب معتقدات المثقفين أنفسهم، بانفصالهم عن تقاليدهم وممارستهم بحزم دور الدنيويين في تطلعهم الى تثبيت أنفسهم في ميدان "الواقعية" فتوسلوا بذلك بمعتقداتهم ونظام القيم[3]

فيما يستعير **أمين الزاوي** المثل السائر "السلطان بالتاج ويحتاج"، لا يزال السلطان في مركز القرار بحاجة لسلسلة من البيادق المحلية كي يمرر رسائله إلى الرعية، فلا يجد أفضل من المثقف لأداء هذه المهمة..، ويحتاج منتجوا الأيديولوجيا في المركز وصانعوا الوهم والخوف واللاعدل والأحزاب والمؤسسات الدينية والمؤسسات القمعية وأصحاب المال إلى المثقف "المحلي" كي يكون لسانهم في المكان الذي هو فيه، ومن حيث هو، أي يوصل رسائلهم إلى الرعية أو الرعاع أو العامة على طريقته الخاصة الساخرة مرة والمُتأخلقة مرة أخرى والمتعالمة ثالثة.[4]

ولعل ابرز أهداف استغلال السياسي للمثقف هو هدف بناء وتنمية الشرعية ببناء القوة واستقواء السياسي بالمثقف، وفي هذا يجد **ناصر جابي** في نجاح بومدين مسار بناء نجاحه من بداية تخطيطه لضم مجموعة المثقفين الى مجموعته، فبومدين عمل المستحيل من أجل الاستحواذ على العدد الأكبر من الطلبة الذين كانوا من جيله تقريبا، في انتظار حسم الصراع على السلطة لصالحه بعد الاستقلال.[5]

ر- الموازنة واحترام الميادين:

الفيصل بين التداخل الصدامي والتكامل البنائي هو دائما الظروف المجتمعية ودرجة الحرية فيه وما مدى ترسخ المناخ الديمقراطي ذلك ان علاقة التكامل يمكن ان تبنى ان تور المناخ الصحي الديمقراطي، حيث لا

---

[1] ادريس صابي، المثقف والسياسة، المرجع السابق، ص.ص.44.45.

[2] سعيد خطيبي...في مقال لموى مصطفى المثقف الأكاديمي وعمليات التحولات السياسية

[3] جوليان بيندا، خيانة المثقفين، المرجع السابق، ، ص.ص.115-154.

[4] أمين الزاوي، حين يصبح الكاتب ضحية لاحتفاء الغوغاء به، جريدة الاندبندنت عربية، بتاريخ 03 مارس 2022، https://www.independentarabia.com، تاريخ الولوج والاطلاع: 29 سبتمبر 2022، الساعة: (15.30).

[5] ناصر جابي، بومدين وطلبة الثانويات، القدس العربي، لندن، عدد يوم 14 ماي 2023. نسخة الكترونية: https://www.alquds.co.uk، تاريخ الولوج والاطلاع: 24 ماي 2023.

سياسة دون ثقافة، ولا معنى للثقافة دون تجسيد فعلي وعملي من قبل السياسي في برامج عمله، ومن ثم ترجمتها في الواقع العملي لنضاله اليومي.[1]

ويتقاسم السياسي الامتيازات الى جانب تقاسمه مسؤولية السلطة، في مجتمع ديمقراطي يمكن لمساوئ المجتمع ان تقدر بسبب عجز او فشل السياسي، بخلاف ذلك يتولى عناصر النخبة الثقافية وظيفة انتاج رموز فكرية وجمالية جديدة من اجل الصالح العام وبطريقة تظهر عدم ارتباطهم بمصالح خاصة دون صفات السلطة[2]

وتكون الموازنة حينما يصبح المثقف اهلا لوضع نفسه طرفا فاعلا في علاقة المعادلة، وهي المعادلة التي تتطلب بالضرورة إكمال كل الصفات التي ينبغي على المثقف اكتسابها ليكون وجوده في المعادلة وجودا فاعلا[3]. وفي الجهة المقابلة يكون السياسي المتشبع بثقافة الحرية والديمقراطية والانفتاح الفكري وتقبل الآخر كما هو.

في موازنة تخدم المثقف وتصب في صالح السياسي وتبني المجتمع دون الإخلال بتوازنه، فلا غلبة للسياسي وطموحاته، كما لا لإشاحة المثقف النظر او التغاضي عن ذلك المكان العلي اي يُصنع فيه قرار مصائر الناس.[4]

ر- بين الناقد و العامل وبين المستثقف والمتسيس:

وضعية قائمة على المثقف الناقد للسياسي، في صورة معيارية ماخوذة عن المثقف[5] صورة مثالية قائمة على تفعيل المثقف لمقوماته، وضعية المثقف الناقد تكون في أرقى صورها إن اقترنت بالسياسي العامل، فيزدهر المجتمع والدولة، في إطار بناء يبني الكل بالكل.

أما "تخيل" هذه الوضعية في مجتمعاتنا وحتى لا نستيأس الوصول إليها فانه يجب العمل على إنماء وتدبر الوعي الثقافي انطلاقا أولا من وعي المثقف الذي أصيب في وعيه.[6] مع مجابهة معصية السياسي ورده إلى السياسي العامل ولن يتاتى ذلك الا عبر الاعتراف المتبادل في جو من الحرية وضمانات الديمقراطية.

وفي سبيل التأسي لهذه الوضعية، سوف نلاقي لا محالة أمواج تحمل متسلقين يمثلون نماذج عجيبة من السياسيين المستثقفين وكذلك من المثقفين المستسيسين، يسعى كل واحد لوأد الآخر، والنموذجان في الغالب يقارب بينهما هدف الغاء المثقفين الحقيقيين، وككل لهذا الطريق أنتجت لنا الأدوات السياسية العالمية أدعياء للثقافة العربية عن طريق طمسها وانكار دورها الانساني العالمي، ومن العالمي إلى المحلي، طفت عربيا فئة من المستثقفين الذين صاروا أبواقا للسياسيين ومتزلفين للسلطة، لا يجمعهم بمعنى الثقافة شيء.[7]

---

[1] أحمد ابو زيد، العلاقة بين فكر المثقف وقبضة السياسي، الدبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009، ص.ص.40.41.

[2] جيرار ليكرك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص.ص.89-90.

[3] عادل عبد الله، المثقف السياسي...بين تصفية السلطة وحاجة الواقع، المرجع السابق، ص.24.

[4] عادل عبد الله، المثقف السياسي...بين تصفية السلطة وحاجة الواقع، المرجع نفسه، ص.99.

[5] عمرو عثمان و مروى فكري، المرجع السابق، ص. ص.44-45.

[6] أحمد الموصللي، إشكالية الثقافة والسلطة، المرجع السابق، ص.35.

[7] عمر غنام محمد، السياسي والمثقف في العالم العربي: من يستر ومن يتستر..؟ !، الدبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009، ص.38-39.

2- المثقف والسياسي: المساس وهوامش:

02-01- المثقف والعمل السياسي:

لا تقِلُّ مدى إشكالية المثقف والعمل السياسي عن تلك الإشكالية المُصاحبة لتعريفات المُثقّف، فغالبًا ما يتمحور وصف هذه العلاقة إلى دور المُثقّف في التغيير أو عدم التغيير الاجتماعي والسياسي، لا تزالُ إشكالية المثقف والسياسة قائمةً ومؤثرة. لكن، من بين أنماط المثقفين هذه، يبقى السؤال عن إمكانية انخراط المُثقّف ذاته في العمل السياسي، أي عن مُساهمة المُثقّف في السُلطة بوصفه رجل سياسة[1].

فيذهب البعض إلى حشر المثقف في معناه اللغوي وفقط، تراهم يربطون بينه وبين الثقافة ارتباط معاشي لا ينبغي الخروج عليه وإلا عُد تجاوز غير مقبول، في مقابل رأي آخر يحث على ضرورة ولوج المثقف للعمل السياسي ليس باعتبار هذا العمل في تطور او تجربة جديدة للمثقف وإنما عمله السياسي هو في حقيقته لا يخرج عن مسؤولية ومساءلة المثقف الذي بدونها لا يكون مثقفا، وهو الراي المعتقد انه ليس مثقفا من لم تكن له دراية بالسياسة، كيف تدور آلتها وكيف تقترن النتائج فيها بأسبابها.[2]

ولكل من الرأيين مواقف يدافعون عنها بمبررات يقدمونها، ففي الدعوة الى فك الارتباط بين المثقف والعمل السياسي يدعو **فيبر** الى عدم اشتغال المثقف بالسياسة، ان عليه ان يبتعد وينأى رجل العلم عن السياسة، وعن إبداء رأيه السياسي في قاعة الدرس، مناقضا **فيختة** *fikht*.[3]، وفي هذا الرفض تندرج دعوة العالم حسب **فيبر** في سيرورة العقلنة التاريخية، لا يمكن للحقيقة العلمية التي يصبو اليها عالم الاجتماع مثله مثل اي رجل علم، ان تقوم الا بشرط الاعتراف في الآن ذاته بالطبيعة اللامحدودة للمعرفة بما يحيل الى لا تناهي العلم، واستهداف الموضوعية أو الموضعة وهو ما يقتضي- رفض أحكام القيمة، ذلك الشرط كذلك في انجاز عالم الاجتماع ملاحظة متجردة يسلطها على السياسي الذي تتعلق دعوته بالضبط بفعل متوافق مع معتقدات وقيم.[4]

وان كانت علاقته بالسياسة علاقة شغف، شغف العالم حسب **فيبر** شرط أولي " للإلهام" المتصف وحده بالحسم، ولن تسمح أفضل تقنيات البحث المطورة في المختبرات الأكثر فاعلية لوحدها في التقدم بالعلم، على فرضيات العالم ان تكون مَقُودَة "بفكرة" لا ترد على خاطره عامة إلا بعد عمل دؤوب، وما من موقع ممكن في سيرورة إنضاج البحث وانجازه هذه للسياسة، بل على النقيض من ذلك بقدر ما يُنجز البحث باستقلال تتكاثر حضوضه في التوصل إلى نتائج أصلية.[5]

---

[1] المثقف والسياسة: فانسلاف هافيل، ترجمة وتقديم يارا نصار، مجلة 28، قطاع غزة، فلسطين، العدد 16، سبتمبر 2020، ص.23.

[2] **عبد السلام المسعي**، آليات الفكر وسؤال السياسة في تجليات الحداثة العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2021، ص.21.

[3] خالد زيادة، كاتب السلطان: حرفة الفقهاء والمثقفين، المرجع السابق، ص. 23.

[4] سيرج بوقام، ممارسة علم الاجتماع، المرجع السابق، ص. 194.

- ويتبنى **فيبر** به هذا التمييز الذي يقيمه بين دعوة العالم ودعوة السياسي الى التأكيد على ان العلم ملزم بمراعاة حياد أكسيولوجي لا يلين، لا يعني ذلك ان على احكام القيمة ان تنعدم في التحليل العلمي الاجتماعي التفهمي، وبالمقابل يكون من الوهم اعتبار العالم قادرا على ان يعرض "تصورا للعالم" يتأسس على احكام قيمة يجد له منبعا مباشرة في نتائج بحوثه.

- ويزيد وعي **فيبر** بالتوتر الدائم بين عالم الاجتماع ووضعية السياسي خاصة وانه اختبر هو ذاته في العديد من المرات طوال حياته الالتزام السياسي المباشر، كما نشر العديد من المقالات في صحافة عصره.

[5] سيرج بوقام، ممارسة علم الاجتماع، المرجع السابق، ص. 194.

وبقدر ما يعتبر المثقف نفسه نظرا لالتزامه مختلفا عن النخبة اللامسؤولة فهو يعتبر نفسه ايضا بعيدا عن رجل السياسة الذي وظيفته الطبيعية على حكم الحاضرة "المدينة"، يفترض ان يكون المثقفون قد انقادوا في عملهم بما اطلق عليه **فيبر** اسم " أخلاقية الاعتقاد الراسخ" أكثر من انقيادهم "لأخلاقية المسؤولية" التي تتميز بها الظيفة السياسية.[1]

ويقترب **ريمون أرون** من فيبر ويعد الوظيفة الاولى للمثقف ليست السياسة بل البحث عن الحقيقة، ومن ثم فقد نددا في "أفيون الشعوب" الذي استعاد فيه مقولة **ماركس** عن "الدين أفيون الشعوب" ولكن بعد ان قلبها ضد المثقفين بالأوهام والأساطير التي يعمر بها عالم هؤلاء المثقفين.[2]

ويذهب **أرون** كذلك الى عدم المزج والخلط بينه كعالم وبين ما يجود به للسياسيين من استشارات، فيحدد اتجاهه العلمي الاجتماعي بعلاقته بالاقتصاد والسياسة، وذلك هو السبب الذي جعله يلفي نفسه مُكملا **لماركس وفيبر**، وانه على نحو ما يتبرم بتحاليل **دوكايم**، وكأن كل علم اجتماع لا ياخذ الثورات محمل المأساوي وينكر خصوصية النظام السياسي يبدو له سابحا فوق الوضع الإنساني[3]، وفي مقابل **ريمون ارون** يسخر **بيار بورديو** من الدعوة الى انكفاء عالم الاجتماع، فعالم الاجتماع يفعل فعلا سياسيا أكبر بقدر ما يضن انه غير فاعل، بالفعل يتخذ عالم الاجتماع في الكثير من الأحايين موقفا وان تظاهر بانه لا يفعل.[4]

وبالمحصلة فان التباعد بين المثقف والعمل السياسي هو الابتعاد عن المثقف الحركي الذي انتصر اختياره للخطاب السياسي والفعل السياسي، على أسبقية الثقافي دون يكون ذلك انعزالا تاما عن الثقافي.[5]

وعربيا كان للاتجاه الداعي الى ابتعاد المثقف عن السياسة اثر كبير في تكوين رأي مؤثر على الساحة الثقافية والسياسية، وضل المثقفين العرب مبعدين بسبب المراقبة الأيديولوجية الضيقة التي كانت تفرضها كل أشكال السلطة الموجودة منذ موجة استقلال الأقطار العربية الإسلامية، ولا يمكن إنكار كون المثقفين العرب كانوا معزولين بسبب انقسام بين النخب السياسية الحذرة او المحتقرة من جهة وبين جمهور أوسع لم يستعد جيدا لاستيعاب نظريات وشروحات مجددة، واستمر المثقفون في تجنب الكثير من المسائل[6]، ومن نتائج ذلك ذلك بقاء مجالات واسعة لم يُفكر فيها، وتمثل مهمة المثقف اليوم في معالجتها بحزم، مهما كانت العقبات.[7]

وكان **زكي نجيب محمود** من بين الذين يرون ان للمثقفين همومهم التي تكفيهم هموم معالجة مسائل السياسة فيهدرون بذلك فطرتهم الموهوبة في غير ما اراد واهبها ان تنمو وتثمر، بل ويقول عن **الجاحظ** الذي يعتبره أعظم مثقفي العرب على الإطلاق، انه لو شغل نفسه بامور السياسة لما ترك لنا إلا "أقوالا" كنا لنقرأها

---

[1] جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص.91.

[2] ليليا بن صويلح، ثقافة، مثقفون، ومجتمع: قراءة سوسيولوجية في ابعاد العلاقة في ما بينها، المرجع السابق، ص. 223.

[3] سيرج بوغام، ممارسة علم الاجتماع، المرجع السابق، ص. 200.

- تجدر الإشارة إلى ان **ريمون ارون** عاصر في المانيا استلام هتلر السلطة وتأسيسه النظام الكليباني، كما ثارت الماركسية والاتحاد السوفياتي قبله.

- ورغم انه لم يكن رجل سياسية لكنه لم يكف على غرار **فيبر** عن الوجود على مقربة من السياسة، فانخرط في حزب التجمع من اجل الشعب الفرنسي، غداة "تحرر" فرنسا من الاحتلال الألماني، لكنه كان التزاما سياسي قصير المدى، كما ساهم في المناقشات السياسية في الصحافة، وعلى مساعدة المسؤولين السياسيين في اختياراتهم، لكنه لم يخلط دوره كعالم بدوره كمستشار للأمير، كما رفض وصفه وريثا لمونتيسكيو ودو توكفيل.

[4] سيرج بوغام، ممارسة علم الاجتماع، المرجع السابق، ص. 199.

[5] احمد شراك، الثقافة والسياسة، سلسلة شراع، طنجة، المغرب الأقصى، العدد 70، مارس 2000، ، ص. 14

[6] نوارة حسين، المرجع السابق، ص.97.

[7] محمد أركون، *essais sur la pensée islamique* ص.23.

اليوم بجزء يسير من اهتمامنا، لان أمور السياسة تذهب بانقضاء أوانها[1] إلى يومنا هذا، تكتب أقلام الكتاب وبعض علماء الاجتماع الانتقادات ضد المثقفين الذين يتدخلون في السياسة كما لو أن هؤلاء عندما يخرقون الإجماع يفسدون المجتمع الذين ينتمون إليه.[2]

في وضعية يقول عنها **عزمي بشارة** انه يمكن في البداية تفهم العزوف عن السياسة في المرحلة الراهنة وهي نوع من الهروب من كل ما يمت الى الدولة القهرية بصلة، بما في ذلك المؤسسات غير الحكومية الحديثة، وتأكيدهم على البنى التقليدية التي نجحت بالصمود امام قمع "الدولة" وهو هروب من السياسة كما تمليها الدولة الدكتاتورية[3]

إلا أن الدعوة لفك الارتباط بين المثقف والسياسة يبدو مستهجنا، ووجهة الاستهجان لا تقع في الدعوة الى عزل الثقافي عن ما هو سياسي بقدر ما تناقض هذه الدعوة الأسس البنيوية للمثقف، ان تخيل مثقف غير مرهون لمبدأ الدولة هو رهن بقطيعة لا يمكن لاي دعوة ان تستبقيها.[4] واستقلال المجال الثقافي بسلطة ذاتية خاصة، ثم إهدار المثقفين لسلطانهم الثقافي المميز في عمليات منح مستثمرين اخرين من خارج المجال الثقافي قدرة السيطرة على الثقافة[5]

ودعوة المثقف ان يكون فاعلا سياسيا المقصود منه ليس ان يتحول المثقف الى العمل السياسي الحزبي او الانتصار إلى حركة سياسية بغية امتلاك السلطة السياسية، بل الفعل السياسي الذي نهيب بالمثقف القيام به لا يتعلق بالتغيير السياسي بمعناه الضيق بل بسياسة التغيير باعتبارها عملا طويل المدى –أي مشروع- يهدف إلى تقوية أداء الأفراد المجتمع وتطوير المؤسسات المجتمعية التي تشكل الأجهزة الحيوية للجسد الاجتماعي وتمكنه من القيام بوظائفه الاجتماعية المختلفة.[6]

دعوة ترفض التوصيف الذي يكتفي باعتبار منتجي المعرفة" مجرد فئة مستغرقة في إنتاج الأفكار، بعيدا عن تأثير السياقات التاريخية والأوضاع الطبقية والمرجعيات الثقافية للمجتمع فالشواهد التاريخية والواقعية تكذب هذا الادعاء، وتكاشف عن عدم انفصام البنية الثقافية عن بقية أبنية المجتمع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فالفكر والمجتمع في حركة ديالكتيكية مستمرة.[7]

كما انه في المجتمعات الأخرى هذه النقاشات قد تم الفصل فيها والعلاقة الشرية بين المثقف والسلطة قد فض الاشتباك فيها، ذلك انه في هذه المجتمعات (غير العربية والإسلامية) تم تأسيس حرية الفكر وحرية الإبداع، وتم تأسيس بشكل نهائي مبدأ: ليس المشاركة في السلطة فقط ولكن المشاركة في تداول السلطة ايضا.[8] مما يجعل عمل المثقف السياسي عمل لا يثير تساؤلات

---

[1] زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، الطبعة الاولى، 2017، ص. 07-08.

[2] **نوارة حسين**، المرجع السابق، ص.73.

[3] عزمي بشارة، المجتمع المدني، دراسة نقدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة السادسة، جانفي 2012، ص.ص312-313.

[4] **خالد زيادة**" ظهور المثقف العربي: قراءة في اعمال شرابي والعروي والجابري، الاجتهاد، السنة 2، العدد2، 1989، ص.187.

[5] عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية، المكن والممتنع في ادوار المثقفين، المرجع السابق، ص.165.

[6] لسوي صافي، الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012، ص.114.

[7] زمام نور الدين، المرجع السابق، ص. 36.

[8] جمال عمر، هكذا تكلم نصر ابو زيد، الجزء الثاني، المثقف بين السلطة وخطاب التحريم، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة، الطبعة الأولى عن المؤسسة 2023، ص. 103.

كما وان زهد المثقف في العمل السياسي، كما كان يبدو لنا، لا يحرمه من سلطة أخرى وهي "سلطة المعرفة"، "سلطة الإبداع" التي من خلالها يحتل موقعاً اجتماعياً نافذاً، فهو "باشا" تارة و"خواجة" تارة أخرىوهي سلطة تعرف كيف تحدّد جغرافيتها حتى لا تتعارض في نهاية الأمر مع سلطة "السياسي" ومع سلطة "الفقيه".

وان سلمنا بالرأي المعارض للعمل السياسي نكون قد أصبنا المثقف بالشلل شبه الكامل، ذلك ان المثقف في عمله لا ينفصل عن العمل السياسي، كما أن دخوله الحديث المجال السياسي هو دخول احتجاجي في الأصل، حيث يعتبر **جون ماري غوليمو** *Goulémot* ان القرن الثامن عشر (18) هو القرن الذي ولد فيه المثقف، ويعتمد **دي ليبيرا** الرؤية نفسها عندما تحدث عن الفلاسفة الذين تمكنوا من اختراق أسوار الجامعة والتحول مثقفين وهم يخاطبون الجمهور ويتكلمون في قضايا سياسية بخطاب فلسفي مستعار من العرب وبخاصة فكر **ابن رشد**.[1] ابن رشد الذي عُد يوم إحراق كُتبه سقوط للأندلس وليس يوم خروج المسلمين منها ونهضت أوروبا يوم وصلت إليها كتاباته، وانه كما كانت رحلة الفلسفة الى العرب عملا سياسيا بعد انغلاقها في أوروبا وتعايشها مع الديانات الثلاثة في الأندلس وبغداد على عكس وضعها في الغرب كان لانتقالها من العرب الى الغرب عملا سياسيا كذلك [2].

والى ذلك فإن تعدد المواقف وتنوع الخصائص الثقافية والاجتماعية للنخب المثقفة تكشف، فيما تكشف، عن تباين مستويات انخراطها الاجتماعي ضمن حقول وقطاعات المجتمع وليس عن مدى انفصالها عنه، كما أنها تعبر عن الدور المؤثر للمصالح والحسابات والولاءات (الجهوية أو الإثنية أو الطبقية) التي تساهم في رسم المشهد السياسي والثقافي، وتشكيل سيناريوهات الاصطفاف داخل ساحات المجتمع وفضاءاته.[3]

وفي هذا يتجه العلماء في علم الاجتماع الى محاولة تجاوز إشكاليات تعريف المثقف ووضعه ودوره، إلى التركيز على"الأوضاع والعمليات" التي تشكل الوعي السياسي وسلوك مجموعات مختلفة من المثقفين، إضافة إلى دراسة جدلية العلاقة بين أفكاره وأهدافه من جهة، وسلوكه، من جهة أخرى في واقع سياسي واجتماعي وربما دولي معين، فضلا عن مدى ارتباط افكاره النظرية بمواقفه السياسية.[4]

ومنه لا يعتبر **بورديو** غاية عالم الاجتماع العمل السياسي، لكنه بإمكانه أن يمد الفاعلين بأسلحة حتى يناضلوا ضد كل أشكال الهيمنة التي تسم العلاقات الاجتماعية بما في ذلك تلك الأكثر خفاء والأكثر تغطية ولكنها بنفس الفعالية، على صورة وسائل قابلة للتوظيف في الفعل السياسي او حسب ما عبر عنه:" وسائل الهيمنة على الهيمنة" وفي هذه الصورة التي يحددها بورديو لا علاقة لها بمستشار الأمير[5]

هذا ورغم عدم إهمال ما يثيره المثقف في عمله السياسي من مجموعة تناقضات أبرزها أن علاقته بالسياسي/الاقتصادي تثير امور متناقضة تبدأ من حيث انه ينتمي إلى هذه النخبة وانه يكن من حيث

---

[1] بوزيدي الهواري، بنيات تعايش المثقفين الجامعيين والسلوك السياسي لديهم، المرجع السابق، ص.30-31.

2 *Alain de Libera* : « C'est en lisant Averroès que les chrétiens ont appris à philosopher, revue philosophie lagazine, France, propos recueillis par Martin Legros publié le 27 septembre 2012, https://www.philomag.com

[3] نور الدين زمام، المرجع السابق، ص. 138.

[4] عمرو عثمان ومروى فكرين المرجع السابق، ص. 34.

[5] سبيج يوغام، ممارسة علم الاجتماع، المرجع السابق، ص. 209.

الزوايا في وضع اضعف واقل من باقي مكوناتها، فحسب رأي **بيار بورديو** المثقف ينتمي بحكم امتلاكه "رأسمال ثقافي" إلى الطبقة الحاكمة، وان تكن مرتبته فيها أدنى من مرتبة أصحاب رأسمال السياسي/الاقتصادي[1]

وعربيا مسألة ولوج المثقف للسياسة ضرورة مجتمعية خاصة في مجتمعاتنا المأزومة بمتلازمات ما بعد الاستعمار بكل أبعاده، ذلك ان الاستعمار دمر ثقافة الشعوب، ولهذا فان الوعي بالتدبير الثقافي بابا للعمل السياسي[2] حسب **الجابري** الذي يضيف ان هذا العمل يثقل المثقف الرمزي الذي استقال من العمل السياسي[3]، ومنه ضرورة التمسك بضرورة إلزام المثقف بأداء دوره النقدي - عندما يكون شرط التعبير الحر متوفرا- وكل ولاء للسلطة دون ذلك هو سقوط ثقافي وسياسي في الوقت نفسه، مع إبقائه لباب الولاء للسلطة مفتوحا، ومن الواضح ان **الجابري** في كلامه عن مسالة حرية التعبير والولاء المشروط كان محكوما الى حد بعيد بتجربته الشخصية في مجال السياسة الحزبية، وبالمرحلة التاريخية التي اخذ فيها انطلاقته الفكرية، وذلك عامل اغناء دون شك...[4]

ويقابل المثقف الرمزي عند **الجابري** المثقف الاحترازي عند **طه عبد الرحمن**، هذا المثقف الذي جمد العقول للعمل السياسي، جمود حال دون تصور امكان تغيير الصفة الاحترازية فضلا عن ارادة التغيير، لهذا يجتهد المثقف المُرابط الى إحياء ارادة التغيير عنده، فاتحا فيه أفق تصور أخر للسياسة بديل من التصور الاحترازي*[5]

اما **برهان غليون** فيرى ان المثقفين العرب كان لهم دور كبير في العمل السياسي، ويعود ذلك لإشكالية افتقاد أنظمة الحكم في مجتمعات العالم الثالث للشرعية السياسية، مما دفع بعض المثقفين الى الانكباب على المسائل السياسية بحثا في/عن إشكالية شرعية أنظمة الحكم، حتى أصبح المثقف يظهر بمظهر السياسي ومع ذلك يبقى السياسي يتحمل الجزء الأكبر في هذا.[6]

واستمر دورهم بعد الاستقلال إلا ان الوضع لم يدم طويلا وبدأت أزمة المثقفين مع تحول الأنظمة السياسية الجديدة التي أخذت أشكال تكتلات مصالح ملتفة حول الدولة، مما حال دون أن يقوم المثقف بالدور السياسي المطلوب، فكان كالأفعى التي انتزع سمها، وسيلة للعب والتسلية وتخويف الصغار[7] وهنا يتواجه المثقف في هذا الموقع مع النخبة البيروقراطية في السلطة الحاكمة، لتسفر هذه المواجهة عن نتائج في

---

[1] عمرو عثمان و مروى فكري، المرجع السابق، ص. 42.

- وفي هذا يتقاطع ويتوافق مع **ادوارد شيلز** الذي يرى ان السلطة تحتاج إلى المثقف لإدارة الدولة، ولذلك عمل المثقف دائما مستشارا للحاكم او معلما او صديقا، بل ويشدد شيلز على أن السياسة في الدول الحديثة والحركات القومية والوطنية في ماكان مستعمرات لتلك الدول هي "سياسة المثقف" في الأساس، بمعنى أنها من نتاج فكار المثقفين.

[2] أحمد الموصللي، إشكالية الثقافة والسلطة، المرجع السابق، ص.35.

[3] احمد شراك، الثقافة والسياسة، المرجع السابق، ص. 14.

[4] ادريس صابي، المثقف والسياسة، المرجع السابق، ص. 55.

[5] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة اتنائية لصراعات الأمة الحالية، منشورات مركز مغارب، الرباط، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2018، ص.ص. 219-220.

- * فهامه مدان إحيائيان فرعيان يتناول المثقف المرابط توعية العقول بفضائلها التدبيرية وهما: **أولا** مبدأ الاستباق الى رد الأمانة، يكون السياسي الائتماني سباقا الى رد أمانة التدبير الى ذويها، وذلك لسببين، احدهما تأنيب ضميره، **والثاني** هو انه عكس السلطة التي تميز علاقة السياسي الاحترازي بها، أما **المبدأ الثاني** فهو مبدأ الإشفاق من تحمل الأمانة، يكون السياسي الائتماني احرص على ترك أمانة التدبير لغيره منه على تحمله بنفسه، لا لأنه يتقاعس عن أدائها، وإنما لأنه يستعظم أمرها ويهيب تبعاتها، وانما يكون مستعدا لتحملها متى دعاه الواجب...، فيسارع الى حملها متى كان هو الانسان الضروري في المكان الضروري والوقت الضروري، راضيا بكل تبعاتها.

[6] برهان غليون، تهميش المثقفين ومسالة بناء النخبة القيادية، في كتاب: المثقف العربي همومه وعطاؤه،المرجع السابق، ص.102.

[7] برهان غليون، الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع، مجلة الاجتهاد السنة الثانية، العدد 5، 1989، ص. 20.

غير صالح المثقفين، فقد تم دحرهم واخرجوا مشبعين بالحزازات والضغائن والأحقاد التي خلفها استشهاد بعضهم وتخاذل بعضهم الآخر وتهافت بعضهم الثالث على موائد السلطات المحلية او الخارجية.[1]

ويرى **برهان غليون** ان إخفاق المثقفين في تطوير ممارسة سياسية متسقة وعقلانية وترك مصير هذه السياسة لقوى اخرى، هذه الأخيرة استفادة من هشاشة المثقفين وأدركت تناقضهم، كما انه من أسباب الفشل إلى الإخفاق في مفاهيم المثقف السياسي ذاتها وطريقة استيعاب عناصرها، فالمثقف وفقا للأدبيات المعاصرة لا يرى الدولة كمؤسسة مستقلة ولكنه ينظر إليها أساسا كسلطة، وانه يطابق تماما بين السلطة والدولة[2]

هذا ويصنف **غليون** المثقف العربي في عمله السياسي في تنازع أربعة مواقف رئيسية: **الأول**: هو موقف الالتحاق بالسلطة من منظور خدمتها والعمل تحت إشرافها، **والثاني**: هو موقف المعارضة، أما **الثالث**: فهو موقف الردة بما يعنيه من خروج من المجتمع وعليه والالتحاق بالقوى والمشاريع الأجنبية، ويشير **الرابع** الى موقع الانكفاء على الذات وعلى العمل الثقافي الإبداعي والبحث العلمي المتجرد عن اي التزام اجتماعي او سياسي بالمعنى الواسع للكلمة.[3]

بينما يطابق أكثر **علي حرب** بين المثقف والعمل السياسي، فلا فرق بين المثقف المنتمي او المحسوب على "مؤسسة" والمثقف الذي يقف خارجها، بين العامل ضمن أجهزة نظام محدد والمثقف المستقل، فالمثقف الذي يقف بالضد من السلطة السياسية لا يختلف في عرفه عن ذلك الذي يعمل معها، ويدافع عن أيديولوجيتها، والنتيجة في كلا الحالتين واحدة: العجز والهامشية، او الضعف والهشاشة، سواء تعلق الأمر بالمثقف المعارض للسلطة او بالمثقف السائر في ركابها[4]

وفي إيضاحه لنقده للمثقف يؤكد **علي حرب** ان ذلك لم يكن دفاعا عن السياسيين، مع تأكيده على أن التجربة-في لبنان- تشهد بان السياسي التقليدي كان اقل ضررا او كلفة على البلاد والعباد من المثقف الثوري، وإنما كان نقده لموقف المثقف السلبي من السياسة واهلها، فقد لاحظ ان الكثيرين من المثقفين يتعاملون مع السياسة وكأنها جرثومة تفسد الخُلق أو لطخة تلوث السمعة...، وهنا المثقف يحاول نفي السياسة او التنكر لأهلها، فيما هو منخرط في الشأن العام عبر سجالاته وكتاباته رغم "اننا في النهاية كائنات تتنفس سياسة"[5]

---

[1] برهان غليون، تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية، في كتاب: المثقف العربي همومه وعطاؤه،المرجع نفسه، ص.102.

[2] برهان غليون، تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية، المرجع السابق، ص. 99.

[3] برهان غليون، تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية، المرجع نفسه، 103.

- ***الأول***: وبحصول المثقف الى موظف او خبير فني يقدم خبرته للسياسي البيروقراطي، لكن ليس له اي دور في إيضاح القرار او المشاركة فيه. ***والثاني***: هو موقف المعرضة، وتحمل ما يجره ذلك من تهميش كامل او تنكيل وأحيانا اعتقال او قتل، ويعبر هذا الموقف بالدرجة الاولى عن التزام أخلاقي، ومن الطبيعي الا يكون هذا الخيار خيار الأغلبية، اما ***الثالث***: فهو موقف الردة بما يعنيه من خروج من المجتمع وعليه والالتحاق بالقوى والمشاريع الأجنبية، ولا يستدعي مثل هذا الموقف الالتحام بالنظام وما يعنيه من تنازلات معنوية وسياسية، ولا الوقوف في المعارضة وما تطلبه من تضحيات، ولكن تمير المعرفة الخاصة بالواقع المحلي في سوق سياسية واجتماعية أخرى، وهي سوق الدول الكبرى والعمل في سياق إستراتيجيتها، وهو خيار يعبر عن قمة اليأس والانتهازية معا، ويشير الرابع الى موقع الانكفاء على الذات وعلى العمل الثقافي الإبداعي والبحث العلمي المتجرد عن أي التزام اجتماعي او سياسي بالمعنى الواسع للكلمة، مع السعي الى تحرير الثقافة من السياسة، والمقصود هنا وضع السلطة الثقافية في مواجهة السلطة السياسية

[4] سعد محمد رحيم، انطلقة المحرم، المثقف وشبكة علاقات السلطة، المرجع السابق ،ص .126.

[5] علي حرب، الفكر والحدث، حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997، ص.141-142.

في الجزائر انخراط المثقف في خدمة الثورة عمل سياسي، وجعله نموذجا ثوريا وعلميا متميزا عن باقي المثقفين والسياسيين حسب **فرانس فانون**، كما ان وقوفه ومشاركته في الثورة اكسب الأخيرة مئات المثقفين، ومنهم **سارتر** الذي كتب تمهيدا لكتاب **فانون** " معذبو الأرض" وضّح فيه بان فانون اكد تضامنه الكامل مع الشعب الجزائري، وبذلك كان المثقف المباشر للسياسة، وعند تشييع جنازة فانون صرح ممثل الحكومة الجزائرية المؤقتة **كريم بالقاسم** قائلا" فرانس فانون مثالك يبقى دائما حيا.. والجزائر لن تنساك ابدا" وفعلا الجزائر لم تنساه..[1] لم تنسى فانون المثقف الذي وجد في العمل السياسي الصفاء والعلاج.

في تطابق يكاد يكون كاملا مع توصيف **ابو القاسم سعد الله** للمثقف الثوري المملوك بالسياسة، ورغم انه لا يطابق بين المثقف الثوري والحكم/الحاكم الثوري وليسا بالضرورة شيئا واحدا، وانه ليس من حق الأخير ان يضطهد الأول لاستقلاله الفكري ونظرته الديمقراطية.[2] ومع ذلك يبقى مملوكا بالسياسة.

مع التأكيد على ما يمكن تسميته بالكثافة الثقافية للتاريخ الوطني الجزائري، والتلازم العضوي بين السياسة والثقافة كأداتين مؤثرتين في النضال الوطني، ودور تحليل التشكيلات الثقافية للتنظيمات السياسية خاصة في المرحلة الاستعمارية[3]

وعلى العموم، فان المثقف والعمل السياسي ومهما تعدد المواقف المعارضة له والتي تبقى مواقف لها مدلول ثقافي واجتماعي وسياسي، ولها خصوصيتها التي لا يمكن تعميمها، ذلك ان عمل المثقف سياسيا لا يتناقض وجوديا معه رغم انه في حالات يمكن ان يؤثر على فاعليته كمثقف وقد تصل الى اعطابه.

ثم ان الجزم لا يكون جزما قطعيا إلا بشروط اولها ينطلق من وجوب تحديد المثقف للحدود التي تفصل السياسي عن الثقافي والحالات التي يمكن للمثقف ان يكون فيها مُسيسا وتحديد مهماته السياسية، والمقدار الذي يبتعد فيه المثقف عن السياسة، و واقع المثقف في مختلف لم يفارقه العمل السياسي فنشأة مصطلح مثقف في قضية درايفوس دليل على ان المثقف دائم التعامل مع السياسة[4]

ومهما كان فلا ينبغي الخلط بين المشروعين السياسي والثقافي حتى لا نمارس التعمية والاستبداد، وحتى تكون العلاقة مثمرة ومنتجة بين المشروعيين، يجب ان يكون عمل كل طرف بخصوصيته، بحيث يكون كل من المثقف والسياسي منتجا او مبدعا في مجال عمله وعلى ساحته، **الاول** في إنتاج المعارف وتوليد الأفكار او ابتكار الروائع، **والثاني** في ممارسة السلطة وصنع القرار ورعاية المصالح، مثل هذه العلاقة لا تكون مماهاة ومشاكلة، فليست مهمة المثقف التنظير للواقع السياسي بقصد تزيين أفعال الساسة او النطق باسمهم، تماما كما ان مهمة السياسي ليست تطبيق أفكار المثقفين، فالسياسي المبدع هو الذي يمتاز باستنباط الحلول الناجعة تماما كما ان المثقف المبدع اكان معارضا ام مواليا هو الذي يمتاز بابتكار الأفكار الخصبة.[5]

---

[1] إبراهيم الهلالي، موقف النخبة الفرنسية من الثورة الجزائرية (1954-1962)؛ فرانز فانون وجون بول سارتر أنموذجا، دورية كان التاريخية، القاهرة، مصر، السنة الحادية عشرة، العدد التاسع والثلاثون، مارس 2018، ص. 112.

[2] ابو القاسم سعد الله، أزمة المثقف الثوري في الوطن العربي، المرجع السابق، ص.04

[3] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، ألبف، المطبعة العربية، تونس ص.12.

[4] زكي العيلو، المرجع السابق، ص. 128.

[5] علي حرب، الفكر والحدث، حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997، ص.ص.147-148.

وفي سياقنا الحالي، في عصر القلق والاضطراب واللايقين...، تصبح السياسة قدر المثقف، لا بمعنى ان يغدو هو نفسه سياسي، وإنما ان يمتلك دراية كافية بالمجال السياسي، متخذا منه موضوعة رئيسية للتحليل والنقد والتقويم، فوظيفته، ها هنا، هو أن ينغض على السياسيين، ويجعلهم مكشوفين ابدا، تحت طائلة المساءلة، وان تكون له رؤية في كيفية إعادة تأسيس ذلك المجال بما يضمن تحقيق قيم الحق والعدالة والحرية والتقدم، مع التأكيد على أن هذه الوظيفة ليست وظيفة المثقف الوحيدة.[1]

02-02- السياسي والفعل الثقافي:

تتلاحم وتتفاعل كل الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والتقنية ... بعضها البعض لتكون المحصلة الحقيقية للثقافة، وباختصار احد الأبعاد تتأثر المخرجات الثقافية وبالمطابقة الأبعاد الأخرى،[2] هذه الثقافة التي تكون في جانب المثقف وكذلك في جانب السياسي من باب أولى، هذا الأخير الذي إن وقع في شراك إلتهام السياسي للثقافي كان أول الضحايا القراءة المغلوطة لقيمة الثقافي، فالسياسي وإن ظهر في صورته المتعارف عليها كسياسي دون فعل الثقافي يتأثر بالسلب في فاعليته ويكون غير مكتمل ومائلا الى النقص في احد جوانبه وضعيفا في مواجهة ما يعتري طريقه، فليس سياسي من زهد في الثقافة فلم يتدبر ناميسها وما ترتد به على حياة الأفراد ضمن انتظام الجماعات[3].

فالفعل الثقافي متصل بالعمل السياسي، وان كان الأصل في عمل المثقفين بما يملكون من سلطة المعرفة ان يزجوا بكل قواهم في معركة الحاضر والمستقبل[4]، فان الفعل الثقافي للسياسي يكون اكثر من ضرورة في كيفية استمراريته كمجتمع ودولة أولا ثم في كيفية العمل على تطوير نظامه السياسي ليصير أكثر رسوخا وحداثة وارقي عملا في نشر الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والمساواة بين المواطنين.[5]

كذلك وبعيدا عن المكر السياسي القائم على الحجر على الثقافة بغرض تحييدها عن النقد والمقاومة حسب ما يبتغيه السياسي، والدفع بفتح شهية العمل السياسي لالتهام الفعل الثقافي كما تظهر في الإخراج والتعبير العربي للفكر الماركسي القائم على الاستقلال النظري للحقل الثقافي مع السيطرة الاستبدادية للحقل السياسي لكن الحقيقة ان هذا المكر لن يعود بالفائدة على كل الاطراف ذلك ان السيطرة على الفعل الثقافي وجعله من آلات الحكم ما هو إلا إضعاف للسياسي أولا قبل المثقف.[6]

مما بنى جُدر من الريبة بين السياسي والثقافة، السياسي ككينونة سياسية بمؤسسات عامة قانعة بالصيغة القائمة على أهداف التحكم بالمجتمع وإدارة موارده في ضوء قوانين تضعها وتتقيد بها، ويضع السياسي مهما كان

---

[1] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس انفه...، مقاربة في مفاهيم الأنسنة والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف، المرجع السابق، ص.10.

[2] أسامة عبد الرحمن، المثقفون والبحث عن المسار، دور المثقفين في أقطار الخليج العربية في التنمية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جوان 1987، ص. 24 .

[3] عبد السلام المسدي، آليات الفكر وسؤال السياسة في تجليات الحداثة العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2021، ص. 26.

[4] سليم نزال، قبسات في الفكر والثقافة والايديولوجيا، إي-كتب المحدودة، بريطانيا، الطبعة الأولى، 2019، ص. 32.

[5] عاطف عطية، من أحوال الثقافة والسياسة في لبنان زمن الحرب (1975-1990)، المركز العربي للأبحاث دراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، نوفمبر 2021، ص.21.

[6] عبد القادر السلامي، المثقفون في تونس قبل الثورة وبعدها.. اصطفاف الثقافة والسياسة، الفيصل،مركز الفيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، العددان 473-474، مارس-افريل، 2016، ص. 474-476.

فلسفته وشكله نصب عينه على الثقافة وانتاجها، ونظر بعين الريبة والحذر الى مؤسسات الانتاج الثقافي، خوف ان تتسلل وتفلت من قبضتها نتاجات لا ترضيها.[1]

مما يبسط فهم صور ومقدار التهميش الذي يتعرض له الثقافي أمام المنزع التوسعي للسياسي، هذا الأخير الذي لا يريد من المجال الثقافي إلا أن يكون منطقة من مناطق نفوذه، واما شعوره بان الثقافي ليس إلا من أملاكه، فهو لا يتردد في مصادرته والتحجير عليه، ولا يرد السياسي – ورجل السياسة- من المثقفين ان يكونوا ما هم عليه، اي كائنات تفكر وتتساءل، وتنتقد انه يردهم فحسب ألسنة جاهزة لأداء الخدمات المطلوبة، وهو لا يكتفي بذلك، بل يطلب منهم ان يتطوعوا لتبرير نظام السخرة هذا باسم المصلحة العامة، او باسم الثورة، او باسم التلازم بين الفكر والعمل، وسائر المسميات التي يبيع فيها المثقفون شرف الاستقلال الحر للفكر عن مطالب المؤسسة.[2]

ومع كل هذا النهم والشراهة التي بديها السياسي أمام الثقافي، إلا أن الحاجة الى السياسي في فعله الثقافي حاجة وضورة لابد منها للجانبين، فالبشرية لن تستقيم حتى يأتي عُشاق الحكمة لاستلام السلطة او يتحول أصحاب السلطة الى عشّاق للحكمة، ذلك ان استلام المثقف للسلطة او تحول السياسي للحكمة معشوقة المثقف، سبيل لاستقامة البشرية، او كما قال أفلاطون لذلك تجد البشرية في حاجة للمثقف السياسي وتجد الضرورة في السياسي المثقف.

02-03- المثقف السياسي:

يُستعاد التذكير بقضية **دريفوس** كلما كان الحديث عن المثقف السياسي، وذلك في ارتداد إرتكاسي الى الربط بين المثقف الغربي وبين السياسي بالثورة الفرنسية بالقول ان هذه الثورة جاءت بمشروعية الوظيفة الثقافية وأهميتها ثم انتصارها لمبدأ الحرية وتوديعها لاضطهاد المثقفين رغم ان مجريات الأحداث اظهرت ان الاضطهاد مستمر وان بأشكال متفاوتة[3]، في اتجاه طاغي للتصور القائم على ان الحديث المثقف تم استيراده من الثقافة الأوربية وله دلالة مباشرة على تسخير الثقافة للعمل السياسي،[4] وان الثورة الفرنسية جاءت لتنتصر لمبدأ الحرية وتودع اضطهاد المثقفين رغم ان مجريات الأحداث أظهرت أن الاضطهاد استمر ومستمر وان بأشكال متفاوتة[5]

وهنا يرى **علي أومليل** أن الثورة الفرنسية وبعد اعترافها بقادة الفكر إلى حد التقديس(فولتير) جاءت مرحلة اليعاقبة لتعرف تغييرا قاسيا، وشُن على المفكرين وأصحاب الرأي حملة ضدهم [6] في تدليل واضح على ان هذه المبادئ المشهور فيها صناعتها للمثقف السياسي مبادئ تضليلية تُبيّتُها مآلاتها، والقول بان الثورة الفرنسية هي المُولِدة للمثقف السياسي أمر يسير إثبات بُطلانه، فالتاريخ يُثبت الكثير من شواهد المثقف السياسي قبل هذه الثورة بقرون خلت، وحتى وان كانت هذه الثورة قد كشفت بعض ملامح المثقف السياسي إلا أن المؤكد أنها لم تُنشؤه، وإنما خففت قليلا من تلك العوائق الحاجبة للمثقف السياسي، وفي

---

[1] سعد محمد رحيم، نطاقة المحرم، المثقف وشبكة علاقات السلطة، المرجع السابق، ص .85.

[2] عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية، المكن والممتنع في ادوار المثقفين، المرجع السابق، ص.154.

[3] إدريس صابي، المثقف والسياسة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، سنة 2014، ص. 50.

[4] جورج قرم، المثقف والسلطة بين المعانقة والمفارقة، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 25 فيفري 2009، ص. 04.

[5] إدريس صابي، المثقف والسياسة، المرجع السابق، ص. 50.

[6] علي اومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، المرجع السابق، ص.ص229.

وقت كانت ولا تزال أولى عوائق تفعيل المثقف السياسي تنبثق من المثقف ذاته، هذا المثقف الذي يُسلِم بأسبقية السياسي على الثقافي، وفي جميع الميادين، فيُسبق الإلحاح السياسي والأيديولوجي على الهم الثقافي، ويقدم الأولويات السياسية على أسئلة العلم والفكر.[1] ويقر ضمنا وتصريحا بهيمنة النسق السياسي.[2]

ومع ذلك، يجب الإقرار أنّ اجتماع المثقف والسياسي في شخصية واحدة كان ولا يزال أمر نادر الحدوث، إلا أن تحقُّقه غير مُستحيل[3]. فالندرة انعكاس للإشكاليات المثارة بخصوص الجمع بين الأدوار والمهن الثقافية والمهن السياسية، فإذا اعتبرنا أن انتقال المثقف إلى ممارسة السياسة ليست هي المشكلة الحقيقة فان الأهمية المثارة هي في أهمية انتقال من هُوَ في خدمة المثقف والثقافة إلى من هُوَ في موقع صناعة القرار السياسي،[4] ومؤشر قياس الأهمية تكمن في مدى الاقتناع بأنه حينما تصبح الحقيقة ضحية على يد السياسي فعلى المثقف أن ينبري لإنقاذها[5] وهذه الحالات التي يكون فيها مثقف سياسي يبرر فيها وضعيته ودوره بمبررات عدة، من من أهمها: أنه القائم الأمين على تفعيل مشروعه الثقافي في الواقع العملي، ثم أنه كمثقف يلحظ المكانة السامقة للفعل السياسي في كل مشروع ثقافي يحمله ما ترسخ لديه من الاعتقاد على المبادرة إلى الجمع بين الشأنين،[6] انطلاقا من أركانه الأساسية كمثقف حقيقي مشغول بالضرورة بوعي الناس، وهمومهم بقيمة المعارضة المدركة من اجل الأفضل.[7]

وان استطاع المثقف من خلال جمعه بين مواكبته للجديد الفكري وصب إستراتيجيته سياسيا وتكتيكيا بالإبداع الذي هو ميدانه، فانه يجمع بين صفته كمثقف وصفته كسياسي، خاصة إن استطاع الانعتاق من الجاذبية نحو مغانم الارتقاء التي توظفها السلطة السياسية خاصة الشمولية منها بأدوات شعبوية وبأساليب الحشد والتعبئة وحتى لا يكون بضاعة تَسوق وتُسوّق إيديولوجيا.

فالإضافة الأساسية للمثقف السياسي هي في مركزة إضفاء بُعد جديد عقلاني، نقدي، نظري وعميق للعمل السياسي، لا محل لاستبدال رجل السياسة برجل الثقافة في المناصب السياسية، فالاستبعاد الذي يعانون منه لا يشكل إلا جزءاً من إستراتيجية السياسي التي تهدف إلى إفراغ المجتمع من أي محتوى أو صفة سياسية، والغاء أي شكل من أشكال المناقشة أو الحوار العام في موضوعات الصراع والنزاع والتنافس الاجتماعي والوطني[8]

ومنه فدعوة المثقف إلى ان يكون فاعلا سياسيا لا تعني ان يتحول المثقف الى العمل السياسي حصراً وبغية امتلاك السلطة والتصارع حولها واعتبار العمل السياسي شرفا فرديا وانجازا شخصيا ومأثرة خاصة، بل ان الفعل السياسي الذي نهيب بالمثقف للقيام به لا يتعلق بالتغيير السياسي بمعناه الضيق بل بسياسة التغيير باعتبارها عملا طويلا(اي مشروع)[9]

---

[1] خالد زيادة، الكاتب والسلطان، من الفقيه الى المثقف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، جويلية 2013، ص.292.

[2] محمد عبد الكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص 310

[3] المثقف والسياسة: فانسلاف هافيل، ترجمة وتقديم بارا نصّار، مجلة 28، قطاع غزة، فلسطين، العدد 16، سبتمبر 2020، ص.23.

[4] مصطفى بن حوى، المرجع السابق، ص. 66.

[5] سعد محمد رحيم، نطفة المحرم، المثقف وشبكة علاقات السلطة، المرجع السابق، ص 22.

[6] ادريس صابي، المثقف والسياسة، أفريقيا الشرق، المرجع السابق، ص.41.

[7] طارق الطيب، هيبة المثقف مع السلطة، مجلة ذوات، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الأقصى، العدد 59، 2019، (ملف العدد المثقف والسلطة..بين التحدي والاستلاب)، ص.164.

[8] برهان غليون، تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية، المرجع السابق، ص. ص. 115.

[9] لؤي صافي، المثقف والنهضة، جدلية الأصالة والعالمية والنهوض، المرجع السابق، ص. 129.

فالمثقف السياسي هو الذي ينتمي إلى المجتمع ويعبر عن ثقافته، وعن وعيه، وهو الناطق الذي يدعو باسم المجتمع إلى استعادة المصالح واسترجاع الحقوق بعد أن عمل الـ "سياسي" على مصادرتها. ومن ثم يرتبط المثقف السياسي والمجتمع بعلاقة حميمة تاريخية وأخلاقية وحضارية وسياسية أيضا.[1] وهو ليس شبيها في بنيته الذهنية والأخلاقية بسواه من المثقفين غير المعنيين بالسياسة، وموضع اختلافه عنهم هو استسلامهم ورضاهم بما يحدث لهم انطلاقا من عجزهم عن استحضار وسائل مقاومتهم لفعل السلطة والجائر، في حين يسخر المثقف السياسي إنتاجه الثقافي لمقاومة ظلم السلطة، ويدفع في كثير من الأحيان ثمنا باهضا من حريته نتيجة هذه المقاومة.[2]

لذلك نجد من يرجع أزمات العصر إلى خلاصة اسمها غياب "المثقف السياسي" بمعنى أننا نملك في حياتنا الثقافية المثقف المنقطع عن السياسية، صاحب النمط الأحادي، يقابله السياسي العاطل عن الثقافة،[3] لذلك يزداد الإدراك لدى فئة عريضة من المثقفين في أنها لن تجد بديلا للفضاء السياسي لتجسيد أمالها وتحقيق رؤاها فكل النظريات تصبح لغوا متجاوزا إن لم تجد لها تعبيرا في الواقع الملموس، وهكذا نلحظ ان العلاقة بين المهمة الثقافية في تجلياتها التنويرية وبين المهمة السياسية في غاياتها التنظيمية، ليست مما يؤخذ تماما ماخذ واحد، فخدمة المجتمع الإنساني، هو المبرر المشرعن لوجود الطرفين المكونين لها، ذانك الطرفان يمكنهما الاتحاد في شخص واحد وليس بالضرورة ان نتحدث دوما عن شخصين متغايرين [4]

وفي نفس الوقت الذي نجد فيه فئات أخرى من المثقفين والسياسيين من ينتقدون الاتحاد وقيام المثقف السياسي، في تستر خلف التساؤل الباحث في إشكالية بقاء المثقف هو نفسه المثقف حين يخرج من الثقافة الى السياسة؟ فيصل إلى ان يكون "حاكما" حين تساعده "الظروف" في الارتقاء إلى قمة الرئاسة، وفي استمرارية لما ضنه **ابن خلدون** حين أعلن تمانع الجمع بين الرياستين العلمية والسياسية[5]

هذا التمانع الذي يمنع التقاء المثقف بالسياسي وينتج المثقف "اللاسياسي"، المنتقد من المثقفين والمستحب من السياسيين، فالى يومنا هذا يوجه بعض علماء الاجتماع الانتقادات ضد المثقفين الداعين إلى الاجتماع بالسياسي كما لو أن هؤلاء عندما يخرقون الإجماع يفسدون المجتمع الذي ينتمون إليه، وهذا ما يفسر جُزئيًا على الأقل تمَكُن السيناتور الأمريكي **ماكارثر** *McCarthy* [6] من إطلاق حملة واسعة ضد المثقفين التقدميين المحتجين،[7] في تصوير قائم على تحميل المثقف معاصي وذنوب إن اجتمع مع السياسي.وهو مُبتغى كل السُلط خاصة السلطة السياسية منها، وفي حالة عدم تجاوبه معها فإنها تعمل على إسقاطه بشتى الطرق بإثارة المجمع عليه تارة والتشكيك في وطنيته تارة أخرى وصولا إلى الإكراهات المتعددة بين الخصاصة الاقتصادية والسجن أو النفي أو حتى التصفية الجسدية، ومتى ضمنت ولائه لها وأمنت جانبه فهي تدفع به إلى خدمة برنامجها

---

[1] احمد أبو زيد، العلاقة بين فكر المثقف وقبضة السياسي، المرجع السابق، ص.ص.42.43.

[2] عادل عبد الله، المثقف السياسي...بين تصفية السلطة وحاجة الواقع، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص.10.

[3] عادل عبد الله، المثقف السياسي...بين تصفية السلطة وحاجة الواقع، المرجع نفسه، ص.12-13.

[4] إدريس صابي، المثقف والسياسة المرجع السابق، ، ص.6.

[5] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص.53.

[6] **جوزيف ماكارثر** (1880-1964 *McCarthy*) كان عضو بمجلس الشيوخ الأمريكي عن الحزب الجمهوري، ترأس إحدى اللجان الفرعية، وسميت على اسمه سياسية المكارثية (*McCarthyism*) وهي سياسية تقوم على سلوك مبني على توجيه الاتهام بالتآمر والخيانة دون الاهتمام بالأدلة، ثم وظفت لشرح صور الإرهاب الثقافي الموجه ضد المثقفين.

[7] **نوارة حسين**، المرجع السابق، ص.73.

وتأليف الجماعات وبناء الرأي العام الخادم لها والتأثير به، وعندئذ يصبح المثقف "اللاسياسي" الخادم والمتعاون مع مَن لا شرعية له فاقدا لمعنى المثقف بتخليه عن مقوم من مقوماته"المسؤولية"، وعندئذ كذلك يصبح المثقف الممارس للسياسة ممارسا لها بوصفها هدفا ومسارا للترقية ومآل وطريقا لحيازة السلطة، موظفا ما "يفترض" فيه من زاد معرفي او مكانة ثقافية وفكرية او حتى مكانة شكلية أعطتها له شهاداته العلمية، فعند هذه الوظيفة يصبح المثقف المقدم للخدمات للسياسي ليست معرفية او ثقافية في طبيعتها بل سياسية يؤديها بصفته مناضلا في المقام الأول، وبذلك لا يوظف هذا "المثقف" في السياسة بضاعته المعرفية بمقدار ما يوظف صورته –في وعي الناس- كمثقف ! والفارق واسع في الحالتين.[1]

والحقيقة التي أخفاها هذا السيناتور (**ماكارثر** *McCarthy*) وغيره من السياسيين والسلطويين الباحثين عن إبعاد المثقف عن السياسي، هي تخوفهم من قيام المثقف السياسي الذي بقيامه تهدم قصورهم، المترفع بالممارسة إلى مستوى الحاجات التاريخية الكبرى.[2] فينكشف تقديسهم للسلطة والاستحواذ عليها، ومع ذلك يبقى مَبلغ المثقف السياسي المبحوث عنه ليس شبيها في بنيته الذهنية والأخلاقية بسواه من المثقفين غير المعنيين بالسياسة، وموضع اختلافه عنهم هو استسلامهم ورضاهم بما يحدث لهم انطلاقا من عجزهم عن استحضار وسائل مقاومتهم لفعل السلطة.[3]

ذلك أن المثقف السياسي يحترم "في الغالب" قُدسية احترام التداول على السلطة ولا يجعلها غاية في ذاتها، فالشاعر المثقف **ليوبولد سيدار سينغور** مثلا وصل إلى سدة الحكم في السينغال ثم تخلى عن السلطة عندما استشعر فشله فيها، وقال "اختار قصائدي فهناك جوهري"، وتعطي لنا الشيلي مثالا آخر، عندما تنازل شاعرها **بابلو نيرودا*** المرشح اليساري لمنافسه المثقف **سلفادور أليندي****** المرشح الاشتراكي، عندما أدرك الشاعر ان صديقه الغريم أليندي هو الأفضل.[4]

وبعدها شهد العالم تمازجا جديدا بين الثقافي والسياسي، بين المثقف والزعيم، فالمثقف بوصفه أولا رجل علم معرفة وثقافة دخل السياسة جاعلا من التاريخ في صلب اهتماماته، وبخلاف ذلك اظهر الزعماء السياسيون "قادة" الشعوب والجماهير انفسهم بوصفهم "مفكرين" أكثر مما عُنوا بإظهار أنفسهم رجال سلطة، سجلت ولادة المثقف السياسي، حتى لو كانت هذه الولادة عبارة عن معالجة مسائل ثقافية محضة[5]

---

[1] عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية، الممكن والممتنع في ادوار المثقفين، المرجع السابق، ص.ص.163-164.

[2] عبد الإله بلقزيز، عطاء المثقف العربي: في التوجيه الاجتماعي والسياسي، في في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995، ص. 232.

[3] عادل عبد الله، المثقف السياسي...بين تصفية السلطة وحاجة الواقع، المرجع السابق، ص.ص.11-23.

[4] احمد أبو زيد، العلاقة بين فكر المثقف وقبضة السياسي، الدبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009، ص.ص.43.

- * ريكاردو اليسير نيفتالي ريييس باسوالتو بابلو نيرود المعروف **بابلو نيرودا** (بالإسبانية *Pablo Neruda* 1904-1973) شاعر سياسي تشيلي يعد من أعظم شعراء أمريكا اللاتينية، وهو من الخالدين على جائزة نوبل للأدب سنة 1971، وقد رحل في ظروف غامضة بعد أيام من انقلاب الجنرال أوغستو بينوشيه.

- ** **سلفادور أليندي** (1908-1973) طبيب وزعيم سياسي تشيلي يساري، فاز في الانتخابات الرئاسية التي جرت في بلاده عام 1970، ويعتبر بذلك أول رئيس دولة في أمريكا اللاتينية ذي خلفية ماركسية وباشر سياسة تأميم الصناعة وتوسيع الفلاحة على أسس وطنية، هذه الخلفية التي دفعت وكالة الاستخبارات الأمريكية إدعم وتخطيط انقلاب عسكري يزعمه الجنرال **اوغيستو بينوشيه** بتاريخ 11 سبتمبر 1973، مات اليندي في ظروف غامضة خلال الانقلاب عسكري عليه، وتقول الرواية الرسمية للسلطات الانقلابية أن الرئيس المنتخب انتحر بندقية كلاشنكوف !! لحق الانتحار توحي الرواية الرسمية انه يساري...كلاشنكوف !!!

[5] جيرار ليكرك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص.ص.116-117.

فكان في تجسيد **فاتسلاف هافيل** (*Václav Havel 1936 -2011*) حالة من الدمج بين الثقافة والسياسة.[1] وهو من القلة التي استطاعت الجمع بين المثقف والسياسي، وكتب على أنه يجب على المثقفين قبول المناصب العامة - واستخدام هذا المنصب للقيام بالشيء الصحيح في توصيف للمُثقّف السياسي الملتزم بمسؤوليته بقيَم المُجتمع المدني وحقوق الإنسان*..[2]

أما إسلاميا فظاهرة المثقف السياسي كانت أكثر وضوحا، ومع احترام مفهوم وتمثلات المثقف في عز الحضارة الإسلامية والذي كان فيها قريبا من الفقيه الكاتب الشاعر، فكان **عبد الرحمن بن خلدون** في مراحل من عمره عالما سياسيا، وكان **الماوردي** الفقيه السياسي المدافع عن الخلافة، كمؤسسة تاريخية ضرورية لاستمرار وحدة الأمة وفي "عقلنة" الإمارة (السلطنة الجديدة)، لاستيعاب مشروعيتها الواقعية في شرعية إسلامية، وهي ما جعلت من **الماوردي** فقيها سياسيا تعدى دوره دور الفقهاء العاديون، الذين عملوا في القضاء والتدريس، فكان جزءا من العملية السياسية الكبيرة التي تدور بين الخليفة والسلاطين، [3]

كما أُعتبر **عبد الرحمن الكواكبي** المثقف السياسي النموذجي في عصر النهضة، ومعاكس لعصره بكل ما يعج به من تناقضات، فجاءت آراؤه السياسية معبرة عن مثقف إسلامي قومي عربي ليبرالي بكلمة أخرى جمعت أفكاره ما كل مفاهيم النهضة السياسية، في فترة شهدت استبدادا لا مثيل له في تاريخ الدولة العثمانية[4]، فكانت الحاجة الى تقوية تأثير المثقف في المجتمع عبر ولوجه السياسة وبأدوات يمتلكها السياسي، وأدرك في هذا **محمد عبده** ضرورة التحالف مع السياسي لتنفيذ مشاريع المفكر الإصلاحي.[5]

وفي العصر الحديث كان المثقف السياسي **علي عزت بيغوفيتش** المتفرد الذي يكره التكلف والتظاهر بالنفاق وكلها عملة متداولة في أوساط السياسيين، معبرا عن مقته الشديد من تلك الابتسامات السياسية التي تضنها مخلصة بينما هي حكمت عليك بالإعدام[6]، فكان المثقف السياسي الباني الحديث للبوسنة والهرسك والهرسك رغم كل ما لاقاه خلال مساره الكفاحي الثقافي والسياسي قبل وبعد الاستقلال.

---

[1] المثقف والسياسة: فاتسلاف هافيل، المرجع السابق.

النص الأصلي: "*The Intellectual and Politics*" موقع الجزيرة بالانجليزية: https://www.aljazeera.com/opinions/ تاريخ الولوج: 08 مارس2022، الساعة: 11.15.

- **فاتسلاف هافيل** ولد بتاريخ 05 أكتوبر 1936 وتوفي بتاريخ 18 ديسمبر 2011 أول رئيس لدولة التشيك(02 فيفري 1993- 02 فيفري 2003) وآخر رئيس لدولة تشيكوسلوفاكيا (29 ديسمبر 1989-20 جويلية 1992) قبل انقسامها إلى دولتين (التشيك وسلوفاكيا)، وهو كاتب ومعارض تشيكي ساعد انشقاقه عن الحكم الشيوعي في إنهائه مع نهاية جدار برلين، وبعد أن كان معارضا يُدافع باستماتة عن مُثل المجتمع المدني، المساهم في تأسيس ميثاق 77، وهو أطول حركة لحقوق الإنسان في الكتلة السوفيتية السابقة. وصاغ فاتسلاف بوصوله الى الحكم علاقة جديدة بين الإبداع الفكري والمسؤولية السياسية، والتي يجب أن تُلهم ليس فقط السياسيين والمُثقفين الآخرين، لكن المجتمعين أيضا بأن يقضّ الإنجاز الفكري في الصالح العام. ووضع هافيل الأسئلة الأخلاقية الأساسية للعمل السياسي ومتطلبات المثقف السياسي.

[2] عمرو عثمان و مروى فكري، المرجع السابق، ص. 45.

- " وعن النظرة المعيارية للمثقف قال **هافيل** أن المثقف "يجب ان يكون مصدر إزعاج على الدوام، يجب ان يشهد على مأساة العالم، ويجب ان يكون مستقلا باستقلاله، ويجب ان يتمرد على جميع الضغوط والأكاذيب الظاهرة والخفية، ويجب ان يكون الشاك الأكبر في الأنظمة وفي السلطة وأساطيرها، ويجب عليه ان يكون شاهدا على كذبها"

[3] وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية القاجارية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة- بيروت، قطر-لبنان، الطبعة الرابعة، افريل 2015، ص.ص.50-51.

[4] احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص. 117.

[5] سلاف نعيمة، المرجع السابق، 65.

[6] مذكرات علي عزت بيغوفيتش، الرئيس السابق لجمهورية البوسنة والهرسك، ترجمة وإعداد محمد يوسف عدس، كتاب المختار، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2004، ص.121.

وعربيا من الصعب الفصل بين الثقافة والسياسة، ورغم بطئ سيرورة هذا الارتباط في إنتاج المثقف السياسي، إلا أن السياسة والدين في بلادنا أقوى من الثقافة والمثقفين، لكن ما من سياسة أو دين بلا ثقافة، وبالعكس مهما ادعى كل مثقف انه غير سياسي أو ديني ففي ادعائه قضية مردودة عليه[1] مع التأكيد على ان التمسك بشرط الاستقلالية والالتزام صعب من تعدد ظاهرة المثقف السياسي عربيا، مع التأكيد على انه لا ضير في انخراط المثقف في مؤسسات السلطة ولا ضير في ذلك شرط أن يظل "راشدا" عاقلا، فالسلطة أي سلطة بحاجة الى المثقف أكثر من حاجة المثقف إلى سلطة[2].

وانبرى في دول ما بعد الكولونيالية نوع خاص من المثقف السياسي، هذا النوع الذي وقف عنده عالم الاجتماع **جورز** *Gorz* عند مقارنته لحقب تاريخية مست القرن الثامن عشر- والتاسع عشر- والعشرين ان المثقفين في البلدان المستعمرة كانوا متحدين ضد الحكم الاستعماري الأجنبي، وبعد الاستقلال انفرد العقد، بل ان حتى الحكام الجدد أو الذين تسلقوا على الهرم السلطوي تكلموا بالمثقفين الوطنيين، مما افرز نوع خاص من المثقفين هو المثقف السياسي أكثر من المثقف الاقتصادي والتقني والاجتماعي وذلك بسبب الحراك الثقافي السريع المولد لنمو المثقف العضوي حسب مفهوم **غرامشي** أي المثقف المرتبط بالسياسي لا ارتباط اندماجي بل مع حركية نسبية.[3]

في وتحت تأثير ما بعد الكولنيالية نشأت الدولة العربية "الوطنية" ومن اجل حماية نفسها وتبرير وجودها وممارساتها، بدأت بتصنيع ثقافة خاصة بها وخلق رموز لهذه الثقافة، وماذا كان من حق السلطة، أية سلطة، أن تفعل ذلك، فان انهيار المثقفين الناتج عن الخوف أو الإغراق أصبح احد الظواهر المميزة، في وقت كان المثقفون في مراحل سابقة يمثلون علامات مضيئة ويحملون راية التغيير، ذلك انه مهما كان من تغير ادوار المثقفين إلا انه بالمقابل يجب ان يحافظ على استقلال الثقافة واستقلال المثقف ولا يزداد اندماجه بآلة الدول وان يكون صوتها المعبر عن شرعيتها[4]

ومع ذلك برز المثقف السياسي العربي وشمل كل الأقطار، في صور متعددة شكلت المثقف السياسي العربي، ولنا في تجربة **محمد عابد الجابري** السياسية مثال في دولة اقرب منها الى التيوقراطية إلى الدولة الحديثة [5]كما إنبري بعض المثقفين الى الدفاع عن المثقف الرابط بين واقعه الفكري والسياسي مع إبداعه في صفته السياسية كما الثقافية مثلما يرى **هشام جعيط**[6] فيما ذهب **علي حرب** وبعد أن فرق بين المثقف المنخرط والسياسي المحترف، إلى الدعوة إلى عدم تبسيط الأمور من خلال التعريفات الحاسمة أو التصنيفات النهائية، إذ كل تصنيف ينطوي على استبعاد، فالمهام متداخلة، وقد تفضي- الواحدة منها إلى الأخرى، أو تأتي منها، أو تتغذى من الانفتاح عليها، فهناك مثقف يأتي من عالم الفلسفة، وهناك آخر يتحول إلى السياسة، وهناك ثالث يجمع بين الثقافة والسياسة، مقدما أمثلة على ذلك **بفاكلاف هافل** من المسرح الى رئاسة جمهورية تشيكيا، وأمثلة تاريخية اخرى تم الجمع فيها بين الزعامة الفكرية والزعامة السياسة، (**لينين وماو تسي**

---

[1] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص25.

[2] احمد ابو زيد، العلاقة بين فكر المثقف وقضة السياسي، المرجع السابق، ص.ص.43.

[3] معن خليل العمر، علم اجتماع المثقفين، المرجع السابق، ص.ص.121-122.

[4] عبد الله منيف، الديمقراطية أولا الديمقراطية دائما، المرجع السابق، ص.17.

[5] ادريس صابي، الثقافة والسياسة، المرجع السابق، ص 69

[6] عبد المالك الخميمي، بعض إشكاليات الثقافة والنخبة المثقفة في مجتمع الخليج العربي المعاصر، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1992، ص.301.

تونغ)، مع تنبيهه إلى أن هذا الجمع له خطره، اذ يفضي الى الاستبداد، بقدر ما يجمع بين المشروعين السياسي والفكري.[1]

أما **برهان غليون** فدعى إلى تأهيل المثقفين، لاستعادة دورهم في الحياة العامة والمشاركة في بناء السياسة الوطنية، مع توضيحه أن تحقيق نجاح هذا التأهيل يتطلب تحقيق شروط أساسية ثلاثة: **الشرط الأول***: هو إعادة بناء سلطة المثقفين، أي في تنظيم شؤون الاجتماع السياسي، وقوام هذه السلطة ليس مشاركة المثقفين في العمل السياسي المباشر، **الشرط الثاني**** هو المشاركة السياسية على قدم المساواة مع الفئات المهنية والاجتماعية الأخرى في العمل السياسي المباشر وما يتضمنه من انخراط في الحياة الحزبية وفي الصراع على السلطة، أما **الشرط الثالث***** فهو تفعيل دور المثقفين والتغلب على الإحباط وإعادة إدخالهم في معادلة سوق السلطة العامة. و**الشرط الرابع** **** يكمن في المراجعة الجذرية لمفهوم العمل السياسي والعام.[2]

وجزائريا، كانت لظاهرة المثقف السياسي تمثلات صورها في الفضاء العربي الإسلامي، فحديثا كان **الأمير عبد القادر** المثقف السياسي الجزائري الذي أعطى درسا لكل المتطلعين الى السلطة في وطننا العربي، حين اصر عند اختياره للبيعة "الشرعية التقليدية" فكانت البيعة الخاصة ثم البيعة العامة، وبذلك عرف السلطة بانها اختيار شعبي بارادة حرة وبإجماع وليست كنزا يستأثر به أصحاب الشوكة،[3] وحمل **حمدان خوجة** المتلقي لصدمة الاستعمار بعض مواصفات المثقف السياسي، فكان المنبري الى محادثة الغزاة، ثم انتقادهم ومحاولات فهم اكاذيبهم.

ثم اكتسب المثقف الجزائري صفة المثقف السياسي خاصة أثناء مشاركته في الثورة، وبعد الاستقلال ونتيجة لغلبة سياسة بناء الشرعيات وقوة الجذب أصبح المثقف في الأغلب الأعم

---

[1] علي حرب، الفكر والحدث، حوارات ومحاور، المرجع السابق، ص.145.

[2] برهان غليون، تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية، المرجع السابق، ص. ص. 115.111.

- * ولكن مساهمتهم في تحديد القيم الاجتماعية وتحولها بالتالي الى المراجع التي يستند إليها الرأي العام، وهذه السلطة المرجعية تحتاج **أولا** الى تطوير مساهمة المثقفين الأصلية القائمة على إنتاج الثقافة الحية التي تقوم على إنتاج المجتمع نفسه، ويحتاج بناؤها ثانيا الى تدعيم موقع المثقفين ووزنهم في النقاش الواسع المحيط بالشؤون العامة، ولا يمكن لمثل هذا ان يتحقق إلا إذا نجح المثقفون في تكوين رأي سائد او تيار قيمي داخل صفوفهم في ما يتعلق بالمسائل الرئيسية، ويرتبط كل ذلك بنجاح المثقفين في العثور على ما يوحدهم ويتجاوز تبعثرهم وشقاقهم من جهة وفوزهم بالحد الأدنى من استقلالهم ازاء السلطات والقوى الأخرى التي تسرهم لإرادتها او تمنعهم من تكوين شكل من أشكال التواصل والتفاهم والتكتل وفي مقدمتها السلطة السياسية.

- **فالعمل على بناء السلطة الثقافية وتدعيمها لا ينبغي ان يطمس الأهمية الكبرى من وجهة النظر الوطنية لمشاركة المثقفين المباشرة في الصراع من اجل التغيير وفي ممارسة السلطة نفسها... فتترك الباب مفتوحا أمام أصحاب المغامرات الأيديولوجية والسياسية، وتترك الحياة السياسية عرضة لجميع الهزات والمفاجآت بعني إضافة إلى إخصاء المثقف السياسي، إصابة السياسة الوطنية بالعقم، ولن تكون نتيجته إلا القضاء على السلطة الثقافية ذاتها وتحويل المثقفين الى موظفين او حرفيين.

- *** فهو يكمن في إعادة النظر في رؤية المثقف لنفسه ودوره الفكري، فلم يعد هناك بالتأكيد حاجة الى مثقف ينظر الى نفسه كقيم على الحقيقة وممثل للعقل والحق، ولا الى جرثومة التقدم وحامل الوعي التقدمي والثوري الذي يتوقف عليه وحده نقل المجتمعات من الظلام الى النور، ولا لأي المثقف العضوي، ولكن المثقف لن يكون فاعلا اجتماعيا ايضا ولا صاحب سلطة معنوية اذا قبل بان يكون معقما على أحداث سياسية، مباعدا بنفسه عن مشاكل السياسة.

- ****ويعني ذلك في هذا السياق تغيير العلاقة مع الجمهور والكف عن النظر الى الرأي العام على انه محيط من الجهلة والمستلبين الذين يجدر برجل الثقافة إفشالهم وكسبهم، والنظر اليه بالعكس من ذلك من حيث هو التعبير المتعدد والمتغير عن مجموعات المصالح والرؤى والأفكار والعقائد المشروعة التي تحرك المجتمع وتوجه مسيرته، في هذه الحالة لن تكون وظيفة المثقف الهداية ولا بث الحقيقة في عالم غريب عنها، ولكن إحياء المناقشة والمناظرة والحوار مع القوى الاجتماعية والفكرية والمشاركة في تطوير مختلف تيارات الرأي العام.

[3] عبد العزيز سعود البابطين، في تصديره كتاب ناصر الدين سعيدوني، عنصر الأمير عبد القادر الجزائري، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، 2001، ص. 03.

"صدى" لخيارات السياسي تنعكس على لسانه في صورة "تحليل وتزكية" هذه الخيارات مع اخراجها اخراجا "فكريا" على لافتة الثقافة وعلى لسان المثقف، ومع الحذر الشديد من تعميم هذه الحالة الا ان العمل ناطقا او كاتبا للسياسي كانت الصفة والحالة الغالبة.

ومع ذلك فالمثقف السياسي الجزائري كان له الحضور والامتداد، وكما امتدت الانقسامية فشملت المثقفين الجزائريين وأنشأت المنخرط والمنعزل، فكان من نماذج المثقف السياسي **مصطفى لشرف** الذي جمع بين الفكر والوظيفة، بين الثقافة والسياسة، وإلى أسباب تاريخية متصلة بحرب التحرير التي كان أثناءها مصطفى الأشرف، أحد السجناء التاريخيين الخمسة، إلى جانب أحمد بن بلة وآيت أحمد وبوضياف وخيضر. وبهذا الاعتبار يمكن القول بأن لشرف قد دخل معترك الحياة الفكرية من خلال بوابة النضال السياسي، مما يجعل الأمر طبيعيا أن يؤدي بعد الاستقلال دورا سياسيا، وأن يجمع بالتالي بين الوظيفة والفكر، وأن يكون هكذا من المفكرين الموظفين إن جاز القول، أو العضويين بمفهوم غرامشي، مثلما كان عامة جيل المفكرين أو المثقفين الجزائريين الذين ارتبطوا بحرب التحرير.[1] كما نجد مولود بلقاسم نايت بلقاسم، احمد طالب الابراهيمي...وغيرهما

02-04- السياسي المثقف:

يكون السياسي مثقفا بالمعنى الذي حدده **غرامشي** والذي بحسبه كل البشر مثقفون، ولكن الأمر ليس دائما كذلك لما نؤطر مفهوم المثقف من خلال الوظيفة الفكرية والإبداعية، فالمرء يغادر منطقة السياسة ويدخل منطقة الثقافة بقدر ما يتملص من المأزق الأيديولوجي والدوغمائي، أو يتسامى فوق المصالح الضيقة ليراجع بحرية القناعات الراسخة ويبتكر المفاهيم، ويقول رأيه من غير مواربة للسلطات القائمة-السياسية والاجتماعية والأخلاقية- ويجعل في النهاية من المعرفة سلطة، ومن الحوار آلية عمل فعالة، ومن الحرية وسيلة وغاية...، ثم أننا إذا نعتنا المثقفين بالنخبة فإننا نمنح هذا المفهوم بعدا سياسيا[2]

في التاريخ الإسلامي والعربي، طغت المسالة السياسية في الفكر الإسلامي، وارتبط نشأة الدول والتنظيمات السياسية بالسياسي أكثر من ارتباطها بالمثقف، وفي هذا يربط **ابن خلدون** قيام وزوال الأمم والحضارات او الانتقال من البداوة الى الحضارة بالأنظمة السياسية، و ربط فقهاء كبار من أمثال: الماوردي، وابن تيمية، وابن جماعة...الخ مشروعية تطبيق الشرعية بوجود سلطة سياسية، حتى لو اغتصبت الخلافة،[3] ومع ذلك كان للسياسي المثقف وجود وبصورة أكثر وضوحا منه من مثاله الغربي، وانقسموا فيه الى فئتين، الفئة **الأولى** منهم غلب عليها الطابع الثقافي والفكري والعلمي والأدبي مع وفي محالهم السياسي مثل **ابن الزيات** (ت 233هـ/847م)، **والصاحب ابن عباد ارازي** (ت385هـ/996م)، **ومؤيد الدين الطُغرائي**(513هـ/1120م)، والملك **المؤيد أبو الفداء**(ت732هـ/1331م) وغيرهم كثير، والفئة **الثانية** منهم تلك التي غلب عليها الطابع السياسي مع أنهم كانوا مثقفين بيد أنهم لم يشتهروا في هذا المجال، نذكر منهم: **الواثق**

---

[1] إبراهيم سعدي، مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، معارف، جامعة محمد أكلي، البويرة، الجزائر، المجلد الثامن، العدد 15، 01 ديسمبر 2013، ص.302.

[2] سعد محمد رحيم، قطعة الحرم، المثقف وشبكة علاقات السلطة، المرجع السابق، ص 20.

[3] أحمد الموصللي، إشكالية الثقافة والسلطة، المرجع السابق، ص.31.

بالله الفـــاطمي (ت 386هـ/996م)، **والمعـــالي منـــوجهر**(420هـ/1029م)، **ويوســـف الأول الموحـــدي** (ت 580هـ/1029م)، ومجدد الدولة سابع حكام بني زيان بتلمسان **موسى الثاني الزياني** (791هـ/1389م)...وغيرهم[1]

وورث الفكر العربي المعاصر مرئية سياسية وسعت من عدم الاهتمام بالمسائل التي تُرى انها غير ذات اهمية امام طغيان المسالة السياسية، فتم اهمال المسائل الثقافية الاقتصادية والاجتماعية في الفكر الإصلاحي والنهضوي والمفكرين في العصر الحديث (الطهطاوي، التونسي، الأفغاني، الكواكبي، لطفي السيد الى حسن البنا وسيد قطب والى مشيل عفلق) حيث اعتبر السياسي هو مفتاح التقدم، فعمليات التحرر والتقدم كما هو حال الاستبداد والتخلف، ارتبطت مع قيام وزوال الدول،[2] وهذا شان السياسي دون شراكة مع المثقف.

والملاحظة التي نقف عندها بتقصي السياسيين المثقفين في المدار الإسلامي هي مدى التأثير الايجابي الذي تركوه، وبذلك دليل على أهمية الجمع بين السياسي والثقافي*[3]

والخشية على السياسي المثقف تكون في موضع غلبة صفة المناضل السياسي على صفة المثقف، ذلك ان هذه الغلبة تعني الوقوع في مستنقع خليطه السلطة والحزب يدفع الى اغلاق مسام التفكير وسد مخارج انعتاق المثقف من سيطرة السياسي

ثالثا: المثقف والسلطة: التداخلات وتنازع الشرعيات.

الثقافة لها سلطتها، والسلطة لها ثقافتها ولها ايضا مثقفيها، وهناك بون شاسع بين المعادلتين، فثقافة السلطة تعني تبرير النظام الحاكم بثقافة هي الوجه الآخر "إيديولوجية حاكمة"، بينما المثقف حالة إبداع مستديم، وإنسان مثقل بالهموم في رحلات عبر الأفكار، لخلق حياة افضل، وتجاوز أسوار الحياة العادية الخاصة بالذات.[4]

وتتنوع السلطة في سُلط وتتوزع سلطاتها وتتفرع، ويتنوع ويتفرق المثقفين فيما بينهم أولا ثم في مواجهاتهم أو علاقاتهم مع مختلف السلط، ومن أهم أسباب هذه الفُرقة بين المثقفين وتشظيهم أنهم ينطوون على بنيات استبدادية مثلهم في ذلك مثل السلطات السياسية التي يدعون لتغييرها[5].

وتأتي السلطة في أوجهها وكذلك تكون تداخلاتها مع المثقف، فان بدأنا في تنوع المثقفين ففي تنوع المثقفين تنوع السلط وتنوع علاقاتها بالمثقفين، فالسلطة متغير وثابت في مقابل المثقف المتغير والثابت كذلك، وهكذا نصل إلى أن تنوع هذه التداخلات بين السُلط والمثقف يتنوع

---

[1] فؤاد صالح السيد، معجم السياسيين المثقفين في التاريخ العربي والإسلامي، مكتبة حسن العصرية، بيروت، لبنان، 2010، ص.ص.09-10.

[2] رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، 2000، ص.ص.82-84.

[3] برهان غليون، تهميش المثقفين ومسالة بناء النخبة القيادية، المرجع السابق، ص، 114.

* ومن هذه الأهمية ينطلق **غليون** في دعوته إلى إصلاح السياسة الى الحاجة في ذلك إلى إمعان الفكر في إنجاح الإصلاح، ومرجعها أسباب فساد السياسة العربية إلى مصادر عديدة أهمها تطور الممارسة بمعزل عن الفكر، ونجاح السلطات البيروقراطية في مصادرة السياسة، فالمصدر **الأول** أنتج سياسة تجريبية واختبارية قصيرة النظر، وولد فكرا تأمليا بعيدا عن كل حس واقعي وعملي، فهذه القطيعة العميقة بين الفكر والممارسة هي التي تفسر نزوع السياسة العربية الى المراهن المطلقة على القوة والعنف، وتطور المطالب الاجتماعية لدى الرأي العام نحو مطالب أيديولوجية وجذرية مضمونها اليأس من التغيير والشك في السياسة أكثر منه التطلع الى الإصلاح، والمصدر الثاني قام بتحييد القوى السياسية ودفع الرأي العام بجميع قطاعاته الى اعتزال العمل السياسي، وهنا تكمن المعركة الرئيسية للتحرر السياسي.

[4] محسن محمد حسين، المثقف اللاانتقي في التراث الإسلامي، دراسة عن قيم الدولة للفكر الآخر، المرجع السابق، ص.44.

[5] سليمان عبد العظيم، تجسير الفجوة بين المثقفين، ديوان العرب، مجلة ثقافية الكترونية، يوم 28 نوفمبر 2008، الموقع الالكتروني: https://www.diwanalarab.com، تاريخ الولوج: 2022/02/22، الساعة: 15.15.

السلط ذاتها من جهة وبتنوع أصناف المثقفين أنفسهم فيما بينهم أولا ثم في صور ووضعيات اتجاه السلط، فتبنى صور ووضعيات بين التردي والزيادة في تأثيرهم في السلطة والحكم[1] مقابل مدى نجاح السلطة في علاقاتها بالمثقف.

01- العلاقة بين المثقف والسلطة:

العلاقة بين المثقف والسلطة هي علاقة قبل كل تصنيف علاقة وجودية لكلا الطرفين، فهي نشأت عن ضرورة إنتاج كل مجتمع لنظام ما، بحيث لا سلطة بغير ثقافة ولا ثقافة الا وتنتسب الى سلطة ما[2]

وإن سرى القول ان الثقافة والسلطة نقيضان لا يجتمعان، وخصمان لا يلتقيان، فالثقافة تستلزم بسط مساحة من الحرية للفعل الثقافي، الذي لا يحب القيود التي تضعها السلطة، ولكن الفعل الثقافي لا يحب ان يمتلك ستر الموروث والتقاليد والتغول عليها، لأنه لا يمثل في هذه الحالة بناء معرفيا ولكنه حينها سيكون نوعا من الهدم المعرفي، وهنا لا نقصد بالسلطة السلطة السياسية فقط، وانما نقصد بالسلطة هنا كل سلطة قد يستخدمها البعض في وضع عراقيل امام الثقافة، من ذلك: السلطة الاجتماعية، سلطة العادات والتقاليد، والسلطة التي يستخدمها "المتفيقهون" في الدين وعليه، سلطة الموروث او سلطة المقدس/ وسلطة الايدولوجيا فضلا عن السلطة السياسية.[3]

وهنا يبرز سؤال مهم يندرج تحت علم اجتماع المثقفين، وهو السؤال المتعلق بعلاقة المثقف بالسلطة، السلطة التي قد تحاول جعلهم في خدمتها، وفيما يتعدى الخيارات الفردية سؤال اخر يفرض نفسه، حول استقلالية المثقفين تجاه السلطة، ومن ثم يبرز سؤال آخر حول الإطار التاريخي والثقافي الذي يتموقع فيه المثقف تجاه كافة أشكال السلطة (السياسية، الدينية، الاقتصادية، الإعلامية...الخ)[4]

وفي البحث في العلاقة بين المثقف السلطة نجدها تخضع "مبدئيا" لثلاثة منطلقات أساسية، وهي طبيعة السلطة، الدور الذي يلعبه المثقف، ثم فئات المثقفين أنفسهم، فتوجهات المثقفين تتضمن التفاعل مع المؤسسات وقواعد وقيم سير عمل السلطة، والنظرة الى اختلاف الاراء السياسية في الصراع او التنافس، وفي القوى السياسية والإسهام في النشاط السياسي.[5]

وأنماط العلاقة في جانب المثقف أنماط يسوغها نوعية السلطة ونظام الحكم وموقفها من الاستقرار الاجتماعي الذي تهدف الى الحفاظ عليه من جهة، ومدى تشجيعها للإبداع والعلم والتقدم، مما قد يعرض الحكم الى عدم الاستقرار[6]، هذا مع مدى الحريات والمشاركة، وبذلك تختلف طبيعة العلاقة باختلاف نماذج السلطة ومدى ديمقراطيتها وترسخ الثقافة الديمقراطية في المجتمع، ذلك ان المثقف في الدول التي تشهد طفرة ديمقراطية غير تلك العلاقة التي تربطه بالسلطة في الدول غير الديمقراطية....

---

[1] محمد حرب، المثقفون والسلطة، تركيا نموذجا، دار البشير، الطبعة الأولى، 2016، ص. 08. ص.88.

[2] محمد حرب، المثقفون والسلطة، تركيا نموذجا، المرجع نفسه، ص.89-90.

[3] محمد كيشناية، الثقافة والسلطة، أي معنى؟ مجملة ذوات، مؤسسون بلا حدود، الرباط، المغرب الاقصى، العدد 59، 2019، (ملف العدد المثقف والسلطة..بين التحدي والاستلاب)، ص.12.

[4] جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص.07.

[5] زهية اسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، دراسة اجتماعية سياسية، المرجع السابق، ص.50.

[6] جورج قرم، المثقف والسلطة بين المعانقة والمفارقة، المرجع السابق، ص. 03.

ويكون مجال "التنازع" بين الثلاثي المثقف والسياسي والشلط هو المجتمع حيث يحاول كل منهما ليس فقط كسب المجتمع الى جانبه بل الحديث على انه هو الممثل الحقيقي والشرعي له، فالسياسي يرى انه يمتلك مشروعية نابعة عن المجتمع تخوله القيادة، أما الشلط - خاصة السلطة السياسية منها- ترى انه لا يوجد من هو أكفئ منها وان المثقف لا يعرف كيفية ادارة المجتمع وليست له القدرة اصلا على ذلك، بينما هذا الأخير يرى انه الأحق منهم جميعا في تقديم رؤى للمجتمع باعتباره يتعامل معه من خلال علاقة غير سلطوية تربطه به.[1]

فيما تكون ثنائية المثقف والسلطة ثنائية الحفاظ على الثابت في وجه استشراف المتحول، السلطة بطبعها محافظة وهي إن تحولت فمن اجل إعادة إنتاج ذاتها، والمثقف "الذي لا يعرف التدجين" بطبعه متحرر يرى في التحول ضرورة، والسلطة تسعى في خطابها وممارساتها إلى الإلزام، في حين يرى المثقف ان الالتزام هو الافق الاوسع له، لذلك قد يطالب، مثلا الا يلزم بحرفية خطاب رسمي او تعبوي ما، بل قد يعبر عن التزامه بالقضية ذاتها التي تدافع عنها علاقة: ذلك ان المثقف لا يواجه السلطة كونها ممأسسة ومنتجة خطاب (تعيد إنتاجه باستمرار) فحسب، بل يواجه اثرها في المكان والزمان اثر السلطة وهو ينتشر- مثل غابة من الفزاعات تخيف طائر الفكر وتشل تحليقه وانتقالاته، ولا يفكر المثقف، وبالتالي لا ينتج خطاب فكر ومعرفة إلا في إطار علاقته بالسلطة (مساندة او ممانعة).[2]

وتتعقد جدلية هذه الثنائية تحديدا في قضية التمثيل، فالسلطة تستند في خطابها وممارستها الى كونها "تمثل" جمهورها وفقا للشرائع الوضعية او غيرها، ولأنها تملك القدرة والسلطة المشرعة دستوريا على استخدام الوسائل القهرية في تطبيق قراءتها لنص الشرائع، اما المثقف فمن الصعب، ان لم يكن من المستحيل تحديد "من" يمثل، وان كان يمكن اقتراح "ما" يمثله من أفكار ومبادئ ورؤى عامة، وفي الحالتين فهو لا يملك القدرة ولا الأدوات لاستخدامها لتحويل قراءته لواقع ما.[3]

هذا ما جعل **غرامشي** يفسر العلاقة على انها تعبير عن حراك كتلة تاريخية اجتماعية واحدة، تدور داخلها الصراعات حول الخيارات الفكرية، وتفاوت النظرة إلى الأمور، وهو ما عبر عن نفسه في سعي المثقف الى بناء سلطته الثقافية فيما تعمل السلطة ومؤسساتها على تكوين مثقفيها وثقافتها الخاصة بها والمدافعة عنها[4]

في التاريخ السياسي الإسلامي عامة تم ترسيخ الفكر السياسي من خلال صور مقدسة و "طوباوية أو مثالية" سمح للحكام أن يمارسوا الطغيان دون قيود، وذلك رغم أنّ الإسلام يدعو إلى الحوار والتسامح في التعامل مع الآخرين وأفكارهم، إلا أنه أُعتمد "خطابات سياسية تدغدغ أحلام البسطاء في المجتمعات، لكنها لا تعمل على تحسين أو تغيير واقعهم."في الوقت الذي من واجبات المثقف توجيه الناس وتشكيل آرائهم، ليصبح المثقف او المفكر بديلاً بأفكاره، عن مشروع القمع السياسي وأدواته"، ومنه كان لا بد للمثقف أن يدخل في صراع مع السلطة في نهاية الأمر.[5]

---

[1] زكي العيلو، المرجع السابق، ص. 130.

[2] سعد محمد رحيم، أنطلة الهرم، المثقف وشبكة علاقات السلطة، المرجع السابق، ص 10.

[3] وضاح الخطيب، بين المثقف والسلطة في سوريا، مراجعة استشرافية، مداد، مركز دمشق للأبحاث والدراسات، دمشق، سوريا، العدد السابع، 2017، ص.12.

[4] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، المرجع السابق، ص.83.

[5] محسن محمد حسين، المثقف اللاعقلي في التراث الإسلامي، دراسة عن قمع الدولة للفكر الآخر، المرجع السابق، ص.43-44.

وكانت الرؤية الخلدونية لهذه العلاقة في قراءته لنشأة الدولة وفيها للعلاقة بين السلطة السياسية و"أهل الأدب"، السيف والقلم وصاحب الدولة، فقال انه تكون الحاجة للسيف أول أمر صاحب الدولة ثم يأتي الدور على القلم الخادم المنقذ للحكم السلطاني مع بقاء السيف شريكا ومعاونا، ويتطور دور القلم مع تجذر الدولة فيكون معونا للسلطان في الضبط والجباية ومباهاة الدول وتنفيذ الأحكام، وعند هذه المرحلة يكون أرباب الأقلام أوسع جاها وأعلى مرتبة وأعظم نعمة وثروة واقرب من السلطان مجلسا وأكثر اليه ترددا وفي خلواته نجيا.[1]

واستمرت العلاقة إسلاميا وواكبت مختلف المراحل التاريخية وتبدل السلط التي تعاقبت على حكم المنطقة الإسلامية والعربية، فكانت في بدايات تأسيس الدولة العثمانية المثقف فقيه او شيخ او مفتي، ويرجع أسباب ازدهار الدولة العثمانية في بداياتها الى تقربها من العلماء، ثم كان للمثقف العثماني المتاثر بالثقافة الغربية فيما بعد بالغ الأثر في تغيير نظام الحكم، بعدما ساهمت العلاقة المثقف والسلطة وكانت السلطة السياسية تحرص على أن يظل المثقف و يقبل صورة حارس "القيم" و"الأخلاق"، وألا يزحف على صلاحياتها وشؤونها وجغرافيتها، فالمثقف كلّما حفر في السياسة كان عدواً للنظام، وكلّما حفر في الديني كان معرّضاً للتكفير من قبل حراس اللاهوت.

ومن ابن خلدون إلى غرامشي- وسارتر المتواجدين والمتوالدين عربيا، يتساءل **غالي شكري*** عن **غرامشي** وعن مصيره مقارنا إياه **بسارتر**، فرأى أن سارتر لم يصل مستوى غرامشي- في تناوله للمثقف والسلطة، ورغم ذلك لاحظ المثقف العربي أكثر إحساسا وقابلية للرؤية السارترية في انعكاس لصدمة الستينات القرن العشرين، وهكذا بقي غرامشي هامشيا في ثقافتنا مقارنة بسارتر بالرغم من كونه اسبق منه وأكثر ملاءمة فكرية.[2] ملاءمة فكرية لكنها ليست في صلب السلطة العربية حتى عبر انتقاده لخطاب او لممارسة قد يراهما متناقضين مع تلك القضية[3]

فيما يتمسك **الجابري** في علاقة المثقف بالسلطة بضرورة إلزام المثقف بادعاء دوره النقدي - عندما يكون شرط التعبير الحر متوفرا- وكل ولاء للسلطة دون ذلك هو سقوط ثقافي وسياسي في الوقت نفسه، مع إبقائه لباب الولاء للسلطة مفتوحا، ومن الواضح ان الجابري في كلامه عن مسالة حرية التعبير والولاء المشروط كان محكوما الى حد بعيد بتجربته الشخصية في مجال السياسة الحزبية، وبالمرحلة التاريخية التي اخذ فيها انطلاقته الفكرية، وذلك عامل إغناء دون شك...[4] ففي كتابه "المثقفون في الحضارة العربية" تناول **الجابري** "بالخصوص" مأساة شخصيتين إسلاميتين، هما **ابن حنبل وابن رشد**، ليضعنا في صورة المعاناة التاريخية التي واجهها المثقفون المسلمون الأوائل، وقد تعمد الجابري اختيار هاتين الشخصيتين في صراعهما مع

---

[1] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، المرجع السابق، ص.120.

[2] الطاهر لبيب، غرامشي- في الفكر العربي، ندوة"قضايا المجتمع المدني في الوطن العربي، في ضوء فكر غرامشي، مركز البحوث العربية، القاهرة، مصر 1990، دار كنعان، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1991، ص. 170.

- * في: إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ديسمبر 1992

[3] وضاح الخطيب، بين المثقف والسلطة في سوريا، مراجعة استقصائية، مداد، مركز دمشق للابحاث والدراسات، دمشق، سوريا، العدد السابع، 2017، ص.12.

[4] ادريس صابي، المثقف والسياسة، المرجع السابق، ص. 55.

السلطة، فابن حنبل هو عالم دين وفقيه كبير وزعيم لمدرسة فقهية، وابن رشد فيلسوف عظيم مخضرم، وفي الحالتين كانت السلطة الغاشمة هي الأعلى والأكثر بطشا وإرهابا.[1]

أما أنماط العلاقة عربيا فيُقوِمُها **حليم بركات** في أنواع يرى فيها الإمكانية والتموضع، فتكون **إما** علاقة لا مبالاة من طرف السلطة في مقابل محاولات للمثقف من اجل جلب الانتباه وإقامة الجسر، وإما علاقة اضطهاد وتصادم بينها تمارس السلطة الاضطهاد ويُعمم هذه الوضعية على كل الدول "الرجعية" التي فشلت في كسب المثقفين ووجدت نفسها مضطرة الى اضطهادهم خوفا على نفسها وحفاظا على مصالحها، ثم يفسر علاقة أخرى وهي علاقة الوصاية التي تمارسها الدول العربية "التقدمية: الجزائر، مصر، العراق، سوريا" مع ممارستها الاضطهاد أيضا، كما يشمل طابع الوصاية التأسيس لمخصصات وجوائز تمنحها السلطة للمثقفين القابلين بهذه الوصاية، **ورابعا** علاقة المشاركة وفيها يمارس المثقف دوره الفعّال مع إمكانية تعاونه الرضائي والطوعي مع الدولة، كما قد ينتقدها متسائلا عن إمكانية وجود هذه العلاقة في البلاد العربية؟ ويجيب بأنها غير متوفرة.[2]

وبالبحث في علاقة الوصاية التي اقرها **حليم بركات** في تقويمه لانماط العلاقة بين المثقف والسلطة عربيا، نجد توصيفه صحيح ومناسب الى حدود تماسه مع أنماط متباينة، مع وجوب إيلاج أنماط أخرى لا يمكن استثنائها من باقي تصانيف العلاقة، ذلك انه لا يمكن الحكم عليها وترتيب انماطها بالاقتصار على الاطلاع الضيق والسريع وعلى فترة واحدة وقصيرة من عمر العلاقة الذي يمتد امتداد النشأة.

والحقيقة ان الواقع يكشف اختلاف أساسي بين الدول المتقدمة وبين دولنا، فالمشكلة الكبرى التي تواجهها الثقافة في المجتمعات المتقدمة هي أساسا تحديد موقف الثقافة إزاء التقدم التقني، او موقف العقل والروح الإنسانية إزاء الآلة، وتدور الكتابات حول موقف المثقف من طغيان التقنية الحديثة السريعة في التغير، واغتراب الإنسان في عصر الآلة، بينما في دولنا فان المشكلة الحقيقية التي تواجهها الثقافة هي تحدي السلطة، لا تحدي العلم، والصراع الأكبر في دولنا مع مختلف السُلط من السلطة الدينية الى سلطة الحكومة التسلطية التي تضع العراقيل امام الثقافة وتخضعها مباشرة إلى سلطتها.[3]

وبينما يعمل المثقف في الغرب الاعتاق من اغتراب التقنية والآلة يعاني المثقف العربي يعاني من الاغتراب في المكان، اغتراب في الزمان،[4] في اغتراب تزيد تغذيته السلط فتنمي فيه ذلك المرض المستأصل :" الحساسية الاستبدالية الهدامة" ما ولد جوا مشجعا على هجرة المثقفين العرب إلى العالم الغربي، الذي كثيرا ما كان وظل "يرعى" المثقف العربي الحقيقي بسياسات رعوية منتظرا ومُقيما ناتجهم الثقافي، ونبع عن هذه المفارقة "الدرامية" اجتهاد وإبداع مثقفون عرب رغم عيشهم في بلدان غربية، حيث شجع وجودهم بعيدا عن طائلة يد سياسيي أمتهم...وهنا يكمن السر [5]!

---

[1] علي اسعد وطفة، المثقفون العرب في زمن موحش، أين هو المثقف القدي؟ في صالح هويدي وآخرون، الثقافة والمثقف العربي، قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي، دار نينوى، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 2018، ص. 46.

[2] حليم بركات، غربة الكاتب العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2011، ص.ص. 160- 169

[3] فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2010، ص.ص22-24.

[4] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، تقليدية ام تاريخية؟ المرجع السابق، ص.154.

[5] عمر عاشم محمد، السياسي والمثقف في العالم العربي: من يؤثر ومن يتاثر..؟ !، المرجع السابق، ص.38-39.

ليصبح الاغتراب ذلك الفقد للذات في المنطلقات الا وهي: اللغة، الثقافة، أساطير الماضي التي يندفع فيها المثقف العربي بكل بساطة، ظانا انه هكذا يقيم الدليل في اعلى مستوى على حريته ويفصح عن شخصيته العميقة، بيد ها هنا توجد القيود الداخلية التي تشده الى حاضر يدعي مع ذلك رفضه.[1]

هذا الفقد للذات الذي وان كان يعود بأصل نشأته إلى الاغتراب، إلا انه يرجع بجذوره أكثر إلى وجود هرمية قمعية في مختلف المؤسسات التي فرضت على المجتمع تفسيرات ومعتقدات تخدم مصالح السلطة في الدرجة الأولى، بحيث يقدر ما يضع فيها من نفسه تصبح قوية وغنية على حسابه، فيعاني العجز في لب وجوده المعنوي وحتى في نظرته الى حياته ودوره في صنع تاريخه، فيؤسس لمجتمع يعيش بلا تاريخ كي يكون للسلطة الحاكمة/المتحكمة تاريخ حافل.[2] فتتوسع الفجوة وتتعمق بين واقعه هزيل وأحلامه الضائعة، وتتصل حالة الاغتراب هذه مشكلات التفكك الاجتماعي والسياسي، وخلخلة القيم، والتبعية، والطبقية، والطائفية الفئوية، والسلطوية فتسود علاقات القوة والنزاع... هذا مع التشديد على اثر العلاقات بين المجتمع والسلطة تمكن الأخيرة من الهيمنة على المجتمع بسحق او تعطيل المجتمع المدني ما يمكن من اكتشاف كيف تأصل هذا الاغتراب المؤدي الى فقد الذات.

مع التأكيد على ان خصوصية العلاقة بين المثقف والسلطة عربيا هي غياب الحرية حيث يبدو دوره هامشيا لان السلطة هي السائدة والمثقفون يعملون بشروط السلطة، وغياب الحرية ادى الى انماء انظمة تسلطية قمعية فرضت الرقابة على المثقفين [3] فهي علاقة صعبة ومأزقية، فلا السلطة أكيدة في شرعيتها، ولا المثقف متمكن من دوره.[4]

وفي إعادة تأكيد على هذه العلاقة المأزقية تزداد وتتنمى ولا تظهر سلبياتها في الأغلب الا في فترات التراجع والانهيارات،"التخلف والتقهقر"، والأصل في المجتمع انه يكون كلا واحدا لا تنفصل فيه الثقافة عن السياسة وعن الاقتصاد فهو نتيجة التفاعل المتبادل بين مختلف هذه الأنشطة والفعاليات، وعندما نتكلم عن الاختلاف في "ميدان" كل منهم فان هذا الاختلاف لا يعني القطيعة بقدر ما يعني التكامل.[5] الا انه في السلطة الاستبدادية يزداد المثقف خصوصية وانعزالا، بفعل التهميش المدروس لتحييده وتقويضه والتشكيك في دوره، رفضة الاعتراف بالثقافة نسقا مستقلا ومهيمنا[6]

والأتوقراطية العربية حيث النزوع المطلق للحاكم والبحث عن التوسع المتوحش للسلطة[7]، اوتوقراطية مميزة مميزة بخصوصيات عربية [8] تتخطى القوانين والدساتير، وحتى في حالة وجود هذه التشريعات فان عدم وجود

---

[1] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، تقليدية ام تاريخية؟ المرجع نفسه، ص.154.

[2] حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنا، الطبعة الاولى، يناير 2006، ص.91.

[3] مسعد الشريف صحراوي، المثقف والسلطة في الجزائري، بين التبعية والاستقلالية، 1989-2009، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر 3، الجزائر، 2020-2021، ص.03.

[4] شريل داغر، الثقافة بديلا عن السلطة، مجلة ذوات، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الاقصى، العدد 59، 2019، (ملف العدد المثقف والسلطة..بين التحدي والاستلاب)، ص.163.

[5] بوزيدي الهواري، المرجع السابق، ص.93-94.

[6] زهير توفيق، المثقف والثقافة، مكتبة الاسرة الاردنية، الاردن، عمان، 2015، ص.28.

[7] عبد الكريم قبس، في النظام السياسي، شركة التقدم العربي، عمان، الاردن، 2004، ص.176.

[8] غالي شكري، ديكتاتوريات التخلف العربي، دار الطليعة، القاهرة، مصر، 1986، ص139.

آلية مستقلة قادرة على فرضها تجعلها مشلولة، هذه الاتوقراطية التي يجمع المفكرون على انها النظام الذي يمثل أقصى- درجات التدهور والفساد[1] بجمعها بين السلطة والثروة وحصر دائرة الاستفادة غير المشروعة من المصدرين معا في أقلية تجمعها عناصر قرابة الدم، والولاء والمحسوبية خلقت شرخا مجتمعيا وولدت إحساس بالمهانة لديهم، ونجحت في تدجين المشاركة السياسية وحولت آلياتها الى قواقع فارغة وأبعدتهم عن الممارسة السياسية وأفقدتهم الحس السياسي والثقة في عالم السياسة وعالم المثقفين.[2]

وبالرجوع إلى الحيز الزماني والمكاني للبحث نجد العلاقة بين المثقف والسلطة في الجزائر خلال العهد العثماني ارتبطت في البداية بالتأثير الديني والجهادي، ولاقت التأييد بالتقاء الأهداف السياسية والعسكرية بالجهاد والأهداف الدينية، وبدأت سياسة أولوية التحكم كإطار اولي في السياسة العثمانية وعلاقتها بعلماء الدين الجزائريين اي في إطار علاقة السلطة السياسية بالسلطة الدينية، بين النار والحديد وبين الإستبرق والحرير، هذه العلاقة التي تقلبت تقلب السياسات، كما لاقت الرفض والتأييد، وفنجد من المثقفين من كان من المقربين من السلطة السياسية، ومنهم من نال من هذه السلطة وكان من المنتقدين للمثقفين المخالطين لدار الإمارة كما يصفهم **ابن الفكون** في كتابه منشور الهداية في كشف من ادعى العلم والولاية [3]، فرغم أن اسرة هذا الاخير كانت من الاسر التي كان لها دور مهم في تثبيت اركان الحكم العثمانيين في الجزائر ومع ذلك كان من المثقفين من نازع السياسي وانتقده (ان امكن عده انتقادا)، كذلك كان أبو الراس الناصري المعسكري عند حديثه عن الحملة الفرنسية على مصر وبطريقة غير مباشرة اسقاط اسبابها ودوافعها بالتماثل والتطابق على ما كان فيما بعد على الجزائر في استشراف عميق منه[4]، او الزهار في انتقاده المموه أحيانا او المباشر فيما بعد للعسكر وتحميله لهم مسؤولية تقهقر البلاد.[5]

كما يمكن تتبع مسار وانواع العلاقات بين السلطة العثمانية والمثقف الجزائري في تلك الأثناء بتتبع مدى الاقتراب والابتعاد بين السلطة السياسية والأقطاب الدينية في الجزائري وتاريخ العلاقة بينها، ولنا في الحساسيات التي وصلت حد الخروج عن السلطة العثمانية والتصادم معها في الكثير من الأحيان خاصة في المراحل المتأخرة للدولة العثمانية بالجزائر.

وعلى العموم، مرت علاقة السلطة بالمثقف في العهد العثماني بمراحل، بدأت بالتحالف * في بداية العهد، ثم مرحلة التمازج وأثره الثقافي ومثلت هذه المرحلة أطول فترة في العهد العثماني** ثم

ومن خصوصياتها عربيا ان بلادنا عرفت انواعا واصنافا منها فهي ثرية ومتشبعة بها، فقد عرفت وتعرف الأوتوقراطية الدينية، والأوتوقراطية العسكرية والاتوقراطية الكمبرادورية، وداخل هذه الأنواع تفصيلات أخرى تتفرع الى أوتوقراطيات لا متناهية.

[1] وليد سالم محمد، النظم السياسية العربية (إشكاليات السياسات والحكم)، دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، القاهرة/ مصر، 2016، ص.11.

[2] محمد مالكي، دور الثقافة السياسية في تفجير الثورات العربية، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويلية 2012، ص. 300.

[3] عبد الكريم الفكون، منشور الهداية في كشف من ادعى العلم والولاية، تقديم وتحقيق وتعليق ابو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1987، ص.97.

[4] أبو الراس الناصري، عجائب الأسفار ولطائف الأخبار، تحقيق محمد عاتم، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر.

[5] احمد توفيق المدني، مذكرات الحاج احمد الشريف الزهار، نقيب أشراف الجزائر، سلسلة ذخائر الغرب العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974، ص.ص.125-127.

مـرحلة التنـاحر والثـورات ***[1] الـتي انتهـت بانتهـاء العهـد العـثماني وفقـدان السـيادة الجزائريـة بالاحتلال الفرنسي.

ومـع فقـدان السـيادة الجزائريـة استبدلت السـلطة السياسـية، فكانـت السـلطة السياسـية الإحتلاليـة في علاقـة مع الجزائريين ككل، ومع نخبها بصفة خاصة، فكانت العلاقة في البداية مع النخبة التقليدية، واظهر هذه العلاقـة أنماطها في ردة الفعـل الأوليـة لهـذه النخبـة مـن الصـدمة الاسـتعمارية، ثم توالـت الأنمـاط الكاشـفة لهـذه العلاقـة خاصـة في وجهها الصـدامي الذي لم يقبـل بالاحـتلال فـكان الجنـاح المقـاوم في النخبـة التقليديـة، ممـا عـنى كـذلك انشـطار جنـاح كان يعبر عـن الـنمط المتعـاملي مع سـلطة الاحـتلال كأمـر واقع أو كسـلطة مؤقتـة ومرحليـة، وجنـاح آخـر تلقى السـلطة السياسـية الجديـدة كتقـدير مُقـدر في تحـالف مـع نمـط مصـلحي في العلاقـة هـدفت الاحتفـاظ بالامتيـازات المتوارثـة عـن المـرحلة العثمانيـة وأنمـاط المصـالح الشخصـية والمناصـب الإداريـة، للـتلاقي مـع أهـداف السـلطة الجديـدة في بسـط نفوذهـا عـلى الجزائـر عـبر اسـتخدام قواعـد واسـس وجـدتها متاصـلة وعـبر توظيف آليات وموارد متوفرة فاحتفظت ببعض رجال الحكم وببعض أنماط التسيير العثمانية الى حين...

وسـار الأمـر عـلى هـذه الأنمـاط في علاقـة المثقفـين مـع السـلطة الاسـتعمارية مـع سـيرورة انحداريـة للجنـاح المقـاوم في النخبـة التقليديـة مقابـل مسـار ارتقـائي للمثقفـين الجـدد أو الحـداثيين خاصـة مـع انحصـار المقاومـات المسـلحة مـن جهـة وبـروز أنمـاط أخـرى للمقاومـة بالإضـافة الى بدايـة بـروز نتـائج السياسـة الاسـتعمارية بخصـوص المدرسـة والتعليم الموجـه والتجهيـل المعمم للمجتمع، كـما وبـرزت الأنمـاط الأخـرى المتعـارف عليهـا في أنمـاط العلاقـة السائدة بين المثقف والسلطة مع خصوصية انها سلطة استعمارية.

لتـدخل العلاقـة مـرحلة جديـدة بانـدلاع الثـورة وتفعيـل مبـدأ الـكل الموحـد في سـبيل الهـدف المشـترك "الاسـتقلال" تحـت لـواء الجبهـة الموحـدة "جبهـة التحريـر الـوطني" الممثـل الوحيـد والشـرعي للشـعب الجزائـري، مـع تقـاسم السـياسي الجزائـري لأخـلاق معينـة ومبدئيـة مـع المثقـف، حسـب **أمـين الـزاوي** في ان السـياسي في ذلك الوقـت وعـلى الـرغم مـن القهـر والاسـتبداد، لكنـه كان يـدرك أن عليـه القبـول بتقـاسم السـلطة مـع المثقـف ضمنيـاً ومـن دون اتفـاق مسـبق، أو اعـتراف علـني، وبـذلك انصهـرت ظـاهريا وإجرائيـا كل أنمـاط العلاقـة بـين المثقـف والسـلطة في نمـط منضـوي تحـت لـواء الأهـداف السـاعي المثقـف إلى تحقيقهـا، وان كان الاتفـاق عـلى الهـدف المشـترك هـو الموحـد للمثقـف في مواجهـة السـلطة الاسـتعمارية، فـان تحقيقـه ومبـاشرة بنـاء الجزائـر المسـتقلة مـع اسـتمرار العمـل عـلى المبـدأ رغم انتهـاء صلاحيته اعـاد كشـف انمـاط العلاقـة بـين المثقـف والسـلطة،

---

[1] محفـوظ رمـوم، الثقافـة والمثاقفـة خـلال العهـد العـثماني 1519-1830، دراسـة تاريخيـة انثروبولوجيـة، رسـالة ماجسـتير، كليـة الآداب والعلـوم الإنسـانية، جامعة الامير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2001-2002، ص

* مـرحلة ***التحـالف*** ردا عـلى احـتدام الصـراع الإسـلامي المسـيحي، المتجسـد خاصـة بعـد سـقوط الأنـدلس وانتقـال السـراع الى غـرب المتوسـط، فـكان دخـول العثمانيـين الى الجزائـر تحـت غطـاء الشرعية الدينيـة، وتحـالف بابعـاد جهاديـة فكانـت المصـلحة السياسـية الـتي تسـيرها الآليـة الدينية جعلت العلاقة تحالفية.

** مـرحلة ***التنـاحر*** في هـذه المـرحلة وان توسـع التحـالف مجـالات اخـرى بعـد التحـالف الديـني وعـد الـشرعية السياسـية، إلى تبـادل المهـام داخـل مؤسـسات السـلطة خاصـة منهـا الإداريـة والقضـائية في مناصـب تعتـبر مفـاتيح الثقافـة العلميـة والدينيـة واجتماعيـة وروحيـة تعـدي ثقافـة المجتمع تبـني ثقافة سلطة تحكم البلد في استمرار للتحالف مع تخلل ذلك صراع بيني متبادل.

*** مـرحلة ***التنـاحر والثـورات*** مـرحلة اتسـمت فيـها العلاقـات بالتقلـب وبدايـة لانقضـاض التحـالف، مـع سياسـات سـلطوية أخـذت تنحـو إلى العنـف والصـدام مـع تراجـع الـشرعية الدينيـة وقدسـيتها خاصـة مـع تصـدع في العلاقـة مـن الكثـير مـن الطـرق مثـل الدرقاويـة والتيجانيـة، ومـع هذا الصدام كان هناك مراحل تحالف خاصة ضد التواجد الاسباني وحملة تحرير وهران التي تصدرتها قوافل مريدي الطرق الصوفية.

ولعل اهم كاشف لها كان "الوحدة والتوحد والشرعية" هذه الاخيرة التي اعادت سباق الشرعيات بين المثقف والسلطة الى الواجهة وبوسائل اخرى وبين الجزائريين وفيما بينهم.

02- المثقف وسلطاته:

إذا كان للسُلط أدواتها ووسائلها لبسط نفوذها وفرض هيبتها، فالمعرفة على حد تعبير **بيكون فرانسيس** (*Bacon Francis 1561 – 1626*) هي سلطة، هذه المعرفة التي هي سلاح المثقف، أي أن سلطة المثقف هي معرفته ووسيلته الإبداعية لنشر ثقافته وبسط سلطانه[1]، فالمعرفة سلطة نافذة في المجتمع، كان هذا حالها في المجتمعات التقليدية، وحلها اليوم كذلك، [2] إلا أن سلطة المثقف تختلف عن السلطة السياسية والعسكرية من ناحية التأثير والسلطان والجبروت كأدوات قمع وبإمكانها أيضا استخدام أدوات المعرفة والثقافة لفرض سلطتها القمعية، فقد تستخدم الكثير من الأنظمة على نحو مترابط القمع السياسي مرافقا للقمع الأيديولوجي الثقافي، وهو ما يتطلب من المثقف أن يحترم وسيلته الإبداعية وينأى بنفسه عن الاستخدام التوظيفي لثقافته من جانب السلطات لاضفاء مشروعية على السياسي.[3]

فسلطة المثقف من سلطة المعرفة أولا، هذا المفهوم "سلطة المعرفة" المرتبط بأعمال **ميشيل فوكو**، وفي نظرته للسلطة على انها إستراتيجية معقدة في مجتمع معين، متجاوزا كل التحليلات الكلاسيكية لهذه الظاهرة، ويحللها ضمن علاقاتها المتعددة من غير علاقات القوة والنفوذ، لاسيما علاقتها بالمعرفة، مؤكدا ان هناك علاقة تعاضدية بين الموضوعين ولا فصل بينهما،[4] وباختصار القول فان التوصيفات والتصنيفات المختلفة الموضوعة للمثقف إنما تنبثق اولا من سلطاته، فالمثقف المجسد لضمير الإنسان حسب **فوكو** او ما اطلق عليه المثقف الشمولي وحامل الرسالة، هذا المثقف الشمولي الذي مثل عند نموذجه **جون بول سارتر** وذلك بدعواه الى الالتزام فأصبح عنده المثقف الملتزم، بعدما كان ناقدا اجتماعيا عند **كارل ماركس** ثم عضويا عند **انطونيو غرامشي**، كل هذه التوصيفات وغيرها انما تصور وتكشف عن المثقف وسلطاته،[5] والعمل الأساسي للمثقف ليس هو إلغاء السلطة وإبعادها وهذا أمر مستحيل طبعا، بقدر ما يتعلق الأمر بالتعرف على إمكانية إنشاء سياسة جديدة، أي تغيير القواعد والقوانين التي تحكم إنتاج الحقيقة، وبالتالي فالمثقف الحقيقي هو من يعيد تشكيل السلطة وفقا للمبادئ الإنسانية،[6] هذا مع التمييز بين ما سماه **بيار بورديو** بالسلطة العلمية للمثقف والسلطة القانونية النظامية، وأهمية الرأسمال الثقافي في اعتلاء الطبقات العليا، وأضاف **جيرار ليكلرك** تمييز بين سلطة المثقف الفكرية الخالصة وبين سلطته المؤسساتية مع الإقرار بإمكانية الاندماج بين هذه المركبات/السلطات[7]

وبوابة ولوج سلطة المثقف المعرفية هو البوابة الثقافية أصل المثقف ومعرفته على السواء، فالثقافة تحدد قبل اي شيء تطور المجتمعات قبل أنماط الإنتاج او الأنظمة السياسية، ونرى في هذا الى اي درجة تعيد

---

[1] عبد الحسين شعبان، المثقف والحرية الفكرية، في: خالد سليمان وعبيدة فارس وآخرون، الحريات الأكاديمية في الجامعات العربية، الكتاب الأول، دار الخليج، عمان، الأردن، ص.57.

[2] عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية، المكن والممتنع في ادوار المثقفين، المرجع السابق، ص.163.

[3] عبد الحسين شعبان، المثقف والحرية الفكرية، المرجع السابق، ص.57.

[4] يسعد الشريف صحراوي، المثقف والسلطة في الجزائري، بين التبعية والاستقلالية، 1989-2009، المرجع السابق، ص.15.

[5] عبد الحسين شعبان، المثقف والحرية الفكرية، المرجع السابق، ص.58-59.

[6] زكية عرعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الاشرف، المرجع السابق، ص.149.

[7] جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص.80.

سلطات الاتصال الجديدة بنية العمل السياسي وعالم الاقتصاد والعلم؟ فالثقافة اذن هي التي يجب في اول الامر تفحصها والنظر مليا الى معناها مجددا؟ وليس هناك ما هو اكثر عجلة وأكثر حيوية.[1] وحتى وان أُقر بالولادة السياسية للمثقف الحديث، والتبني الطاغي لقضية **دريفوس** التي وان حصلت بالفعل في لحظة تاريخية وسياسية مناسبة، ومن غير توافرها ما كانت لتلك القضية ان تاخذ بعدها الدراماتيكي المغير في ما بعد، الا انها في الحقيقة ما فعلته هو انها كشفت عن الموجود ولم تُنشأ العدم وفتقت جلد الواقع الرخو سامحة لولادة نمط مغاير من المثقفين الفاعلين مجتمعيا، فالى جانب مقتضيات السوق "الجديدة" التي كانت ثمرة افكار تنضج على تخوم الحقل السياسي.[2] كان الثقافي وكانت هذه التخوم التي ما كانت لتكون لولا تشكلها في الرحم الثقافي.

ثم كان المثقف الذي وقف على سلطاته او تمثلها عيانا مما اوجب عليه ان يتحصن بها وعنها وعن كل ما يمكن ان يشل تفعيلها، وما يعرقل ويعيق ويمنع مهمة المثقف وخطابه لا تمثل فقط في السلطة تلك الممثلة في الهيئات العليا للرقابة ولكنها ايضا في شبكة المجتمع بشكل عنيق وحاذق ودقيق والمثقفون انفسهم يشكلون جزءا من نظام هذه السلطة، ودور المثقف ليس ان يتموقع "هناك الى الأمام قليلا والى الجانب شيئا ما" من اجل ان يقول الحقيقة الخرساء، عليه بالاحرى ان ان يصارع ويناضل ضد أشكال السلطة حيث يكون- في الوقت نفسه- موضوعا واداة: في نظام "المعرفة" و"الحقيقة" في "الوعي" وفي الخطاب[3]

بالحديث عن سلطة المثقف عربيا فانه هناك من نخبها ويبرز وجودها الفعلي والفعال وهناك من ينفيها أو ينكر وجودها، ففي النوع الأول يعطي **علي اومليل** المثال بالكاتب الحديث الذي تكونت حوله هالة أشبه ما تكون بالتقديس باعتباره معبراً عن تطلعات "المجتمع المدني" في مواجهة "الدولة" وحاملا للبديل في مقابل ما هو قائم...، ويسترسل بالقول انه اذا كانت الملوك –في القرن الثامن عشر- قد بدأوا حساب صوت الأمم فان ذلك بفضل أقلام الكتاب.[4]

فالمثقف ودوره حسب **أومليل** جاء من مصدرين الأول من كُتاب القرن الثامن عشر، أما **الثاني** فمن مصدر ماركسي يبدأ بأطروحة **ماركس** الشهيرة عن **فيورباخ**، ومن ان الفلسفة ليست تفسير العالم بل تغييره، وحدد **لينين** ثم **ماو تسي تونغ** بالتفصيل دور المثقفين وتحالفهم مع القوى الاجتماعية المهيأة تاريخيا لانجاز الثورة الاشتراكية، وقد نتج من هذا كله لدى المثقفين العرب خطاب شعبوي عن ضرورة تبني المثقف قضايا الشعب ومطامحه، ويواصل **أومليل** تنقيبه بالتساؤل: عن السند الذاتي للمثقف العربي في تراثه الثقافي حين يدعي لنفسه دورا او حين يطمح اليه؟ لمن كانت السلطة العلمية، وباسم ماذا؟ وما حدودها؟ وما هي آليات ضبط العلاقة

---

[1] توما دو كونانك، الجهل الجديد ومشكلة الثقافة، ترجمة منصور قاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات "محمد"، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2004، ص.274.

[2] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يمدس انفه...، مقاربة في مفاهيم الأنسنية والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف، المرجع السابق، ص.ص.170-171.

[3] الزواوي بغورة، المثقفون والسلطة، حوار بين ميشيل فوكو وجيل دولوز، (ميشيل فوكو وجيل دولوز 04 مارس 1972) في: احمد عبد الحليم عطية، جيل دولوز: سياسات الرغبة، دار الفارابي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص.173.

[4] علي اوليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، المرجع السابق، ص.241.

بين السلطتين العلمية والسياسية؟[1] وهي أسئلة يدور حاول الإجابة عليها في كتابه السلطة الثقافية والسلطة السياسية.

هذه الأسئلة وغيرها هي التي جعلت **بلقزيز** يُحقق في ان الذين يرجمون المثقف بتهمة التهيب من السلطة، وتحاشي جانبها، انما يتجاهلون حقيقتين عصيتين على التغافل: أولاهما تضحياته الأسطورية التي دفعها لقاء التعبير عن رايه والدفاع عنه، والتي تضارعها تضحيات أخرى، ....والحقيقة الثانية هي ان من المشروع تماما للمثقف العربي اليوم ان يحفظ نفسه ودمه من الهدر ورأسه من القطف بعد أن بلغ تغول السلطة حدا لا يطاق، وانهارت دفاعات المجتمع المدني من زحف السلطان السياسي، وعليه، حين يقبض المثقف على الجمر الملتهب، يستحق أن يمحض ولا من المجتمع، لان رأيه وشجاعته بلغا " من العلياء كل مكان" على راي جدنا الأعظم أبي الطيب المتنبي ![2]

ما جعل سلطة المثقف تُلبسه لباس عدم الانتماء بوصفها سلطة كذلك، ورغم وصفها بالسلبية إلا أنها تمنحه سلطة الابتعاد والنأي، فتحدث **ادوارد سعيد** عن المثقف غير المنتمي، الهاوي، المنفي والمشوش على الوضع الراهن، بعده خالق لغة تحاول قول الحق بوجه السلطة، وصفنا غير المنتمي والهاوي تمنحانه القدرة على عدم الخضوع لإيحاءات واملاءات السلطات.[3] هذه القدرة التي تعد أيضا مواجهة للسلطة لكنها ليست مثل ذبابة سقراط، وهو الوصف الذي أطلقه أفلاطون على سقراط بأنه كذبابة الخيل التي تلدغها في ارض المعركة، وتحثها على المُضي .[4]

هذه القدرة على عدم الخضوع تستدعي بالضرورة استقلال المثقف عن السلطة، وذلك بضرورة تمسكه بقيم عالية مثل الحرية والعدالة له ولغيره[5]، كما يرى انه يقع على عاتق المثقف تمثيل العامة في مقاومة أشكال هذه السلطة، كما يدفع **سعيد** إلى التحرر من "فكر" مصدره هيمنة اعتقالية الطابع ويقصد في ذلك انتشار الاسلامولوجيا الأوربية والأمريكية الجديدة[6]

وتقترب رؤية **سعيد** فيما يخص الارتباط بين المعرفة والسلطة من رؤية **فوكو**، فيكون ارتباط عالم الفكر بعالم السياسة امرأ متداولا، فالفكر من الوسائل التي يتم تسخيرها لتلبية المتطلبات السياسية- على حد تعبير **ميلز**-، وعليه جاءت دعوة سعيد التي تجعل من استقلال كل مثقف عن السلطة امرأ ضروريا، باعتبار هذه السلطة تفرض قيودا فكرية تحد من رؤية وتوجه مساره الفكري وتخلق قيودا بين البشر تعيق عملية التواصل الإنساني.[7]

في الجهة المقابلة، الجهة التي تنفي عن المثقف السلطة، أو انه وحتى ولو كانت له سلطة فهي في الأولى والأخيرة مستمدة من السُلط أيا كانت، سياسية و/او دينية في صورة ممقتة يلبسها المثقف على أساس سلطته أولا وأساسا، والمجمع عليه في هذه الجهة ان سلطة المثقف لن تكون إلا وهو بعيد عن السلطة

---

[1] علي اومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، المرجع نفسه، ص.10.

[2] عبد الاله بلقزيز، نهاية الداعية، المكن والممتنع في ادوار المثقفين، المرجع السابق، ص.147.

[3] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس انفه.... مقاربة في مفاهيم الأنسنة والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف المرجع السابق، ص.10.

[4] وائل سعيد، كيف ينظر الكاتب العربي اليوم لعلاقة المثقف بالسلطة، مجلة ذوات، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الأقصى، العدد 59، 2019، (ملف العدد المثقف والسلطة..بين التحدي والاستلاب)، ص.156.

[5] ادوارد سعيد، المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص.11.

[6] جورج قرم، الفكر والسياسة في العالم العربي، السياقات السياسية والإشكاليات من القرن التاسع عشر حتى القرن الواحد والعشرين، المرجع السابق، ص.313.

[7] زكية عرعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الاشرف، المرجع السابق، ص.149.

السياسية، فينطلق **علي حرب** في هجومه على المثقف العربي وانتقاصه له بسبب عمل هذا المثقف لتحقيق سلطة سياسية مدفوعا بإرادة القوة، وذلك من خلال عمله الفكري والتنظيري إلى توظيف سلطته العلمية والمعرفية لزيادة نفوذه الاجتماعي ومنه السياسي[1] وينتقد **علي حرب ادوارد سعيد** في قول هذا الأخير "أن المثقف بسلطته عليه قول الحقيقة في وجه الحاكم"، ويقول عنه انه (سعيد ذاته) لم يضطلع بهذه المهمة على الدوام فقد كان مع السلطة الفلسطينية عندما كانت في بيروت وضدها عندما صارت في فلسطين.[2] لكنه بالمقابل لا ينفي بالكلية سلطة المثقف بل يراها بعيدة عن السلطة السياسية، ويضيف **حرب** ان سلطة المثقف تبرز عندما يشتغل بالقلم ويكرس نفسه وحياته لخدمة مجتمعه، نشر الوعي وكشف الحقيقة، فسلطة المثقف سلطة رمزية، لكنها في النهاية هي سلطة تمارس على النفوس والعقول بواسطة المنتوجات الرمزية المتمثلة في الأفكار والمعارف.[3] وهذه بالضرورة مهمة المثقف الحقيقي المشغول بوعي الناس، وهمومهم بقيمة المعارضة المدركة من اجل الأفضل.[4] الأفضل الذي يسعى اليه بعد ان يُحلل تحليلا نقديا بنية المجتمع والنظام السياسي يُعيد بناؤها، بعد أن أصبح يعي قوة الرأي العام، ويتحدث عنه ويعول عليه ليدعم سلطته الفكرية.[5]
الفكرية.[5]

هذا، وبعيدا عن جدل المثقف وسلطاته، وما مدى اتساعها أو ضيقها، فانه وان سلمنا الى أحد الاتجاهات الجدلية، فان المجمع عليه ان للمثقف سلطة ومهما كانت درجتها او قوتها، وكذلك من المجمع عليه ان سلطة المثقف تُعرف بحديها، حد المثقف من جهة، وحد السُلط وما ماهيتها من جهة أخرى، وما يهمنا هنا هو سلطة المثقف والنضال من اجل تنميتها، فالمثقف سلطته ونفوذه بمدى التزامه بالموضوعية والحياد الأخلاقي وعدم تحيزه الفئوي أو السلطوي، ويزداد نفوذه الثقافي اذا ألّم المعاصرة والأصالة، وإذا تمتع بتفتح ذهني وعمق نظري ودقة منطقية وجرأة موقفية ومشاعر وجدانية، عندئذ ينظر إليه من قبل رموز السلطة على انه رسول فكري.[6]

ومن سلطاته كذلك سلطة النقد، فالسلطة التي يفترض في المثقف ان عليه ان يمارس نقده ضدها ومعارضته لها ليست شيئا واحدا ووحيدا إنها بالأحرى متعددة في الفضاء الاجتماعي ممتدة في الزمان التاريخي، فمعركة المثقفين ليست ضد السلطة بصيغة المفرد بل ضدها في أشكالها المتعددة وبأساليب مُتباينة، ومن بين تلك الأشكال مقاومة عزلة المثقف والوقوف في وجه تدجينه أو إقصائه ومنها أيضا المساهمة في إضعاف سيادة الأفكار التقليدية وإبطال مفعولها ودورها في تبرير السيطرة وتنظيمها والسعي لتحصينها[7]

ومن ثم وفي الرابطة بينه وبين مجتمعه وجماعته وبدون شك في علاقته بالأفكار، والتي من خلالها يمكن، بل يجب أن يتم البحث في الطبيعة العميقة لهذا الرابط. إذ أن العمل مع وعلى الأفكار يستدعي شكلا من الإجتماعوية، (*Sociabilité*) الخاصة، ذلك أن الشرعية التي يستند عليها المثقف، لا تدين فقط لإنتاجه

---

[1] لمزي صافي، المثقف والنهضة، جدلية الأصالة والعالمية والنهوض، في جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، مارس 20002، ص. 93.

[2] علي حرب، الفكر والحدث، حوارات ومحاور، المرجع السابق، ص.43.

[3] طارق الطيب، هيبة المثقف مع السلطة، مجلة ذوات، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الأقصى، العدد 59، 2019، (ملف العدد المثقف والسلطة..بين التحدي والاستلاب)، ص.164.

[4] علي اومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، المرجع السابق، ص.09-10.

[5] معن خليل العمر، علم اجتماع المثقفين، المرجع السابق، ص.360.

[6] عبد الحميد عقار، سلطة الثقافي والسياسي (حوارات)، المرجع السابق، ص.14.

العلمي والمعرفي، بل تتعدى ذلك إلى الانخراط في اجتماعوية واسعة والى شبكة من العلاقات الاجتماعية والمعرفية.[1]

وفي هذا كيف يمكن للمثقف أن يثبت شرعيته في ظل الوضعية التي يحتلها الحقل الثقافي المجرد من السلطة من طرف الحقول الأخرى المحتكرة لهذه السلطة؟ فالحقل الثقافي/الفكري يتميز بوضعية المتحكم فيه والمسيطر عليه في حقل السلطة، وفي ضوء ذلك يتشكل السلوك الثقافي على أساس ازدواجية محيمن/محيمن عليه حسب تعبير **بيار بورديو** الذي يؤكد على فقدان الحقل الثقافي/الفكري للسلطة على عكس الحقول الأخرى المحتكرة للسلطة كالحقل السياسي أو الحقل الاقتصادي،يدفع المثقف إلى الاتجاه "منطقيا" الى حقل الثقافة باعتبارها مصدر شرعيته، وفي هذا تتحدد شرعيته بمدى فاعليته في حقله، هذه الشرعية التي هي قوام سلطة المثقف الأصل الأول قبل الأصل المعرفي.

فينطلق مشروعيا لشرعنة سلطته، فإن حدث وحقق ذلك كان قوام سلطته متينا، في ظل ضوابط حكمت بإنجاح سلطته وبمردودية عالية للثقافة تنتهي الى وجوب النضال لبناء مجتمع ديمقراطي ورأي عام يتنفس الحرية، هذا البناء الذي لن يتاتى الا بعد التغيير والذي هو ليس مسالة ثقافية خالصة، ذلك ان تغيير نظام الحكم ليس تغيير المجتمع، والتغيير الحقيقي هو التغيير الروحي الذي يُسكِن "قيم جديدة" مثل قيمة العدل وقيمة الحرية، فقيمة العدل كما يقول **ابن خلدون**" الظلم مؤذن بخراب العمران" واذا لم نتحقق بهذه القيم فلا تحرر ولا تغيير، ولكي نبدأ التغيير وجب الوقوف في اطوار تخلفنا، فنحن متخلفون عن الغرب، ومتخلفون عن موروثنا الثقافي الزاخر، كما اننا متخلفون بالنسبة للواقع مما يستلزم منا العلم وتحديد نطقة انطلاقنا أولا.[2]

تنفس الحرية والتغيير ما دفع **اومليل** إلى أن يطرح علاقة الثقافي بالسياسي من جانب اخر بعيد عن الطرح المعتاد من المثقف العربي حينما يشتكي من ان الأنظمة السياسية **تضيق** عليه خناق **حرية** التعبير، ومن تهميشه وان أصحاب القرار لا يلتفتون الى فكره وخبرته، بل هم يحذرونهم لكون المثقفين غالبا معارضين، فيتساءل **اومليل** في طرحه: **ما هي الثقافة السياسية التي في ذهن المشتغل بالسياسة**؟ فالقضية ليست قضية "تجسير الفجوة" بل ما الذي يجعل هؤلاء "مضطرين" إلى الاهتمام بما يكتبه المثقفون"، ويجيب انه لكي يحصل ذلك لابد من شرطين: **الأول** أن يجد السياسي فيما يكتبه المثقف جدوى وضرورة، والشرط **الثاني** هو قوة راي عام متشبع بقيم الحداثة، راي عام تستند اليه **سلطة المثقف** الفكرية، وبالتالي فعلى المثقف النضال من اجل تكوين راي عام **ديمقراطي**.... آنذاك لن يستجدي أي حاكم لكي يهتم بما يكتب لان سنده الراي العام، وهذا الراي العام الفعال لا يتحقق عمليا سوى في المجتمع الديمقراطي[3] في حيز عمومي معروض للرؤية النقدية، النقد بوصفه نشاطا عقليا معرفيا يعتمد أساسا منهجا متماسكا متسقا، وفعالا، ويتخذ الحوار أداة له، من غير ادعاء الحقيقة النهائية، لكن مع حق المثقف في ان يجهر بما يعتقد انه الحق والحقيقة، وحين ينجح السياسي في استدراجه الى خارج هذه المنطقة "الحيز العمومي" خارج موقعه النقدي الذي يحضى فيه بالاستقلال فانه يفقد استقلاله[4] هذا السعي للاستدراج الذي هو مبدأ السلطة مهما كانت تسعى من خلاله

---

[1] دادي محمد، المرجع السابق، ص. 52،53.

[2] عبد الرزاق بلعقروز، متى تكون الثقافة العربية قوة فاعلة؟، مداخلة في برنامج محاور، قناة فرانس24، المرجع السابق.

[3] علي اومليل، سؤال الثقافة، الثقافة العربية في عالم متحول، المرجع السابق، ص.ص.70-71.

[4] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس انفه.... مقاربة في مفاهيم الأنسنة والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف، المرجع السابق، ص.ص.159-160.

إلى إفشال عمل المثقف وتوجسا منه، ولم يكن هذا التوجس حيث المثقف الحديث بل بدأ منذ أن صدح سلف هذا المثقف بقول الحقيقة في وجه السلطة، فكانت مثلا **قضية سقراط وقضية فولتير** أو بالأحرى قضية **"كالاس"**، واللتين أُعتبرتا في تاريخ الفكر الغربي نموذجا لسلوك المثقف في مواجهة طغيان السلطة أو سلطة الطغيان، بل اعتبرتا علامة لسلطة المثقف حين يتزل الى الساحة العمومية مقراً لحق او دافعا لشبهة.[1]

وبالحديث عن الحيز العمومي المرتبط بسلطة المثقف واتساعها تطابقيا مع اتساع هذا الحيز ، فالانفتاح الميدياني وسع أكثر، ما ولّد مثقفين جدد بنوا سلطتهم على الفضاءات المفتوحة فكان المثقف الميدياني حسب **رجيس دوبريه** الذي نشر سنة 1979 مؤلفا له تحت عنوان "سلطة المثقف في فرنسا"ومن بين المواضيع التي تناولها فيه: علاقات السلطة داخل ما أسماه "حزب المثقفين"، تأثير سلطة المثقفين داخل المجتمع، وأخيرا تبعية المثقفين للتقدم التقني الإعلامي. وكذلك فعل **"دو منيك لوكور"** في كتابه " *Les piètres penseurs* " عندما لخص فيه جملة الانتقادات التي وجهت لهذا النوع الجديد من المثقفين، الذين نالوا الشهرة بفضل وسائل الإعلام، ألا وهم المثقفون المديائيون.[2]

ثم ان المثقف مع انفجار ثورة الاتصالات دخل عليه صورة وصوت جديد ذلك "المثقف" المدعوم بماكينة إعلامية تلمع صورته وتمنحه حق القول على مسمع ومرأى ملايين المشاهدين، وأصبح المتحدثون في الشأن السياسي نجوم المجتمع، وتزامن هذا اللمعان مع انطفاء بريق المثقفون "المفكرون" الذين تحول نتاجهم إلى نخبوية لا يقبل عليها الناس، الامر الذي جعل ونتج عنه جدل سياسي اصبح بمثابة صوت جمعي بالنيابة عن الاغلبية الصامتة...، في ظل سياسة اعلامية تمارس تسطيحا وتجهيلا يجعل المجتمع بمنأى عن اية تفاعلات مع ما يحيط به يتعاكس حتى مع الوضعية التي كانت في المؤسسات الإعلامية سنوات القرن الماضي رغم النزعة الاستبدادية الدائمة للسلطة[3]

ومع ذلك تبقى هذه الفضاءات والوسائل أداة فعّالة لتنمية سلطة المثقف، والتي تكون في ظل مجتمع ديمقراطي بعيد عن العدوان على حرية مبدع الثقافة وحرمانه من ابسط شروط الخلق والإبداع، من خلال الممارسات القمعية التي تكبت الحريات وتحول دون انطلاق المثقف عن نفسه وعن مجتمعه، فالمطالبة بحرية المثقف هي في الأساس كفاح سياسي وتامين المثقف من القمع والقهر يأتي قبل الثقافة، ولا يكون إلا على مستوى الكفاح السياسي[4]

ذلك أن المشروع الثقافي هو نفسه مشروع أزمة، كالخلق الإبداعي ذاته، فثقافة التطور هي ثقافة الطريق أو النهر الجاري، والمثقف ساعي من خلال سلطاته الاجتماعية إلى التحول الثابت بين المتحولين الآخرين (السياسي والمجتمع)، وفي الوقت نفسه هو في تناقض بين أن يكون منتميا أو غير منتم مكلف أو غير مكلف وسبب تناقضيته هذه هو تحرريته باختياله مجيئه من ضفة أخرى يرى منها ان على الجمهور فهم كل شيء[5]

---

[1] محمد الشيخ، المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، المرجع السابق، ص. 15.

[2] فضيلة سيساوي، المرجع السابق، 269.

[3] علي ناصر كنانة، الثقافة وتجلياتها، السطح والأعماق، المرجع السابق، ص.ص.21-23.

[4] فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2010، ص.43.

[5] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص.65.

فسلطة المثقف في معرفته نعم، ولكن كذلك في نضاله من اجل الحرية وكفاحه من اجل الديمقراطية في سعيه نحو خدمة مجتمعه وفي أدائه بقية الأدوار المنوطة به كمثقف، من غير ذلك يكون المثقف منقطع عن سلطته، منقطع عن الوقع، بهذين الانقطاعين يجد المثقف نفسه منعزلا في مواجهة الضغوط التي تمارس علي والتي تبلغ مقدارا من التنوع مماثلا لسياقات تحصيلهم العلمي ومساراتهم التي اوصلت "لبعضهم" الى مكانة المثقفين، ما جعل **سعد الدين ابراهيم** يشدد انطلاقا من تلك المفارقة التي يقع فيها المثقفون حين ينتجون خطابا أكثر فأكثر انقطاعا عن الواقع في الوقت الذي يجدون فيه أنفسهم أكثر "عرضة" وعلى نحو مباشر، للمنطق الاجتماعي المهين[1]

مما يجعلنا نصل بالقول والتأكيد على أن المثقف له سلطاته، وان الإشكالية ليست في سلطاته بقدر ما هي في تفعيلها، وفي وجودية المثقف كمثقف حقا ان لم يُفعِل هذه السلطات؟

03- السلطة ومثقفيها:

السلطة مهما كانت لها أهداف تصب في مجلها في هدف أساسي هو الإبقاء على هيمنتها او تنميتها او حيازتها، وتكون علاقات السلطة علاقات قصدية وغير ذاتية في الوقت نفسه، وليس هناك اي سلطة يمكن ان تمارس دون ان تحدد لنفسها مجموعة أهداف ومقاصد، ولتحقيق هذه الأهداف تستعين السلطة وأية سلطة كانت بكل مواردها من جهة ومن جهة أخرى بكل الوسائل التي تسعى لتكون من ضمن مواردها ومستخدميها، ومن ذلك سعيها الدائم إلى توظيف الثقافة، وفي هذا وبالتسليم بفرضية أن الثقافة قد تُستخدم حقيقة لأهداف سلطوية، يكون من غير العسير إذن الإقرار بمدى موضوعية الطرح القائم على صناعة السلطة لمثقفيها، مع الأخذ بعين الاعتبار ان هذه الصناعة ليست وليدة السلطة لوحدها بل هي من مظاهر الثقافة السياسية والعلاقة بين المثقف والسلطة، فالثقافة السياسية هي جزء من الثقافة السائدة في المجتمع[2]

وإذ نبحث في السلطة فإننا نروم السلطة في صورتها وفضاءها الأوسع من السلطة السياسية، حيث السلطة الاجتماعية والسلطة الدينية والسلطة الإعلامية[3]، وسلطة التراث[4] وسلطة الجمهور [5]..الخ

وبذلك تواجه السلطة المثقف بسلطاتها، فتكون سلطة الحاكم التي تعمل على تدجين المثقف بالإقناع أو بالاقتلاع، وتكون السلطة التقليدية بجره إلى توظيفات واسقاطات التراث وبسلطة العادات والتقاليد وسكونية المجتمع، وتكون أحيانا ثيوقراطية دينية تعمل وفق تأويلات "تبدو دينية"وان لعبت هذه السلطة دورا في تخريج النخب إلا أنها وقفت في بعض الأحيان ضد عمليات التطور تحت عناوين مختلفة، وثم ولعل

---

[1] جيل كيبل و بان ريشار، المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، المرجع السابق، ص.201.

[2] زهية اسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، دراسة اجتماعية سياسية، المرجع السابق ص.50.

[3] زكي العيلو، المرجع السابق، ص. 106

[4] محمدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1987.

" فشل **محمدي عامل** في هذه المسألة حين ميز بين التراث ومعرفته، فلا يصح الخلط بينهما، فمشكلة التراث ليست في احيائه او في العودة اليه- وفي الحالتين استحالة- بل هي في انتاج المعرفة العلمية بهذا التراث الذي هو موضوع معرفة.

[5] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص.64.

" المثقف في نشوئه وتطوره هو كائن قلق، وجمهور كذلك قلق نعني مختلف، يستبل حلول ازمته في السياسة والدين الواعدين، فماذا يستطيع المثقف ان يعد جمهوره ويغير ما يعده به الاخرون في المجتمع والدولة؟

ابرز وأقوى سلطاته في مواجهة المثقف نجد سلطة قمع الحريات كسلطة وأداة وتحدي أكبر للمثقف، ويمكن ان تعمل السلطة على تقنين هذه السلطة بقوانين تمنع حتى الحركة الفكرية فيكون القمع مقننا[1]

ومن التقنين الى التضليل، لا تحيد السلطة عن توظيف كل إمكاناتها لتحقيق أهدافها، فبالموازاة مع تقنين وشرعنة تصرفاتها تعمل بسلطتها القوية في التضليل عبر التوظيف الانتقائي للمعرفي، والرمزي المعنوي والتراثي والديني..الخ فكانت سلطة الإقطاعية وسلطة الكنيسة[2] وسلطة التاريخ وسلطة الثورة وسلطة التنمية...الخ

وحيثما تكون هناك سلطة تكون هناك مقاومة، مع عدم تجاهل السمة العلائقية لعلاقات السلطة، فهذه العلائق لا يمكن ان توجد الا بدلالة تعدد نقط المقاومة: الأخيرة تؤدي - بالنسبة لعلاقات السلطة- دور الخصم والهدف والسند.[3] مع الأخذ بعين الاعتبار انه ليس هناك تعارض ثنائي وشامل بين المسيطرين والمسيطر عليهم، الثنائية تنعكس من الأعلى الى الأسفل وعلى مجموعات أكثر فأكثر محدودية إلى غاية أعماق الجسم الاجتماعي، وكان ذلك هو مبدأ علاقات السلطة وهو النواة المولدة لها.

وعليه، فالسلطة لا تتركز في السياسي حصرا وتوزعها على المستويات كافة للبنى الاجتماعية[4]، فهذه السُلط يكون المثقف في احد أصنافه "مُثقفها"، وابرز خاصية أساسية تميز مثقف السلطة هي تبرير ممارسات السلطة وتعطيل الوظيفة النقدية للمثقف تجاه السلطة التي ينتمي إليها ويتعدى ذلك إلى الولوج إلى مفاصل السلطة باستخدام آليات مكرسة من طرفها وشروط موضوعة للاستفادة من خدماتها وعوائدها، ولا يعني ذلك ان يكون منتميا عضويا للسلطة القائمة حائزا لوظيفة او منصب فيها بل يمكن الاتكفاء بإبراز التأييد والموافقة على ممارساتها واتجاهاتها، هذه الصورة التي تُفقد المثقف احد أهم مقوماته كمثقف.

ومقابل ثقافة المجتمع الحرة أنتجت ثقافة السلطة، فقدمت نموذجا بشعا للثقافة التابعة، القائمة بكل قواها وأدواتها وقدراتها الإعلامية والجامعية والحكومية، على قمع الثقافة والمثقف، وقهره بالمال حين لا يحلو لها قهره بالوظيفة أو بالاستبعاد والتهجير والنفي أو...التكفير الخطير[5]

والخصوصية الأساسية لهذا المثقف، مثقف أي سلطة كانت هي عدم ممارسته النقد تجاه السلطة المنتمي إليها ويؤدي دورا تبريريا، مما يفقده مضمونه ومقوما مهما من مقوماته وهو النقد،[6] وبالتبعية يفقده المصداقية والاستقلالية، هذا مع عدم تعارض عمل المثقف لدى الدولة في احدى مؤسساتها مع كونه مثقفا مستقلا رغم انه في حالات ابتلاع "السلطة" للـ "الدولة" وامتزاج الخاص بالعام مما يجعل السلطة هي المالكة والآمرة في بيروقراطية الدولة إداريا واقتصاديا وثقافيا...وبعد سيطرة السلطة وتسطر شروطها للعمل لديها وتضغط في ذلك على المثقف بالدفع بالإخلال الاقتصادي والسياسي والثقافي مما يضطر المثقفين في الدول التسلطية الى

---

[1] عبد الحسين شعبان، المثقف والحرية الفكرية، في: خالد سليمان وعبيدة فارس وآخرون، الحريات الأكاديمية في الجامعات العربية، الكتاب الأول، دار الخليج، عمان، الأردن، ص.60-65.

[2] فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2014، ص.211.

[3] محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة الحديثة نصوص مختارة، (نص: *M.Faucault : la Volonté de savoir*) أفريقيا الشرق، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الأقصى-لبنان، 2001، ص.ص.319-320.

[4] عبد الإله بلقزيز، بناية الداعية، الممكن والممتنع في ادوار المثقفين، المرجع السابق، ص.165.

[5] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص.50.

[6] زكي العيلو، المرجع السابق، ص. 108

الهجرة الخارجية او الاغتراب الداخلي، عندئذ ينشأ "المثقف التكنوقراطي" او " الموظف الحزبي" الذي تستعين به التسلطية لاخذ "النقود الرديئة" وتطرد تدريجيا "النقود الجيدة" لان المطلوب هو "المثقف-الموظف" ذا الولاء المطلق، وليس المثقف المستقل ذا العقل النقدي الخلاق.[1] او مثقف البلاط، وهو الذي يشكل احد وسائل السلطة للترويج عن سياستهان الملتزم ببرنامجها، المتبني لخطابها، المسوغ لسلوكها والمدافع عنها الراغب في الاحتفاظ والمحافظة على الوضع الراهن مهما كانت إفرازاته ونتائجه.[2]

و السلطة أية سلطة تحضر عبر خطاب ما وعبر لغة ما، والسلطة اذ تتجسد سياسيا في الواقع على وفق مبدأ الإخضاع لا بد ان تسوغ فعلها، فنجدها تتكلم، تنشئ خطابها وتختار شكل لغتها، فليست ثمة سلطة بلا لغة، بلا كلام، بلا خطاب.[3] والخطاب المتعارف عليه هو الخطاب السياسي اذ يرتبط بكل ما هو سياسي، الا انه له لغة خاصة به وبجمهور معين ومضمون محدد حسب طبيعة الأحداث السياسية"[4]

ومن اجل ذلك أيضا تعمل وفق **فوكو** على أن يكون إنتاج الخطاب، في كل مجتمع، في لحظة معينة، مراقبا ومنتقى ومنظما وموزعا ثانية من خلال عدد معين من الإجراءات الهادفة إلى طمأنة السلطة،ورفع قدرتها على التحكم وتطوير قوتها."[5]

فيما **يذهب بورديو** في إجابته عن سؤال وجه له حول اهتمامه بالخطاب، الى القول انه عكف على الثقافة ليس لانه أعطاها نوعا من الأولوية "الانطولوجية" او عاملا تفسيريا ممتازا لاستيعاب العالم الاجتماعي، ويعود الى السياسة انطلاقا من إثبات انتاج تمثيلات العالم الاجتماعي الذي هو بعد جوهري في الصراع السياسي هو شبه احتكار للمثقفين، فالصراع من اجل تصنيفات المراكز الاجتماعية هو بعد رئيسي في صراع الطبقات، وعبر هذا الانحراف او الميل يتدخل الإنتاج الرمزي في الصراع السياسي.[6] فيكون الصراع منتج للحاجة الى ثقافي يتقوى به السياسي.

وبهذا المعنى تظهر حاجات السلطة لا يسع السياسي لها، ذلك انها تتعدى تلك الصورة والتمثل الطاغي للسلطة، وفي هذا عمل **فوكو** على اخراج السلطة من الحلقة السياسية والبحث الفلسفي دافعا بها الى دائرة الواقع، رافضا ان تكون السلطة موضوعا سياسيا- فقط-، حيث وقف عند بنيتها الإستراتيجية وآليات عملها،

---

[1] محمود عبد الفضيل، المثقف العربي: سعيا وراء الرزق والجاه، في كتاب: المثقف العربي همومه وعطاؤه، ص.120.

[2] مثنى فائق مرعي، المثقف العربي والقضايا الراهنة، دار الإبداع، كويت، العراق، الطبعة الأولى، 2022، ص.26-27.

[3] سعد محمد رحيم، نطقة المحرم، المثقف وشبكة علاقات السلطة، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2013، ص 22.

[4] مصطفى بن حوى، الخطاب السياسي الرسمي وتأثيره على المشاركة السياسية للشباب الجامعي، المرجع السابق، ص.44.

- " ومن هذا المنطلق يراد به خطاب السلطة الحاكمة في شائع الاستخدام، وهو الخطاب الموجه عن قصد الى متلق مقصود، فنجد المادة اللفظية قليلة في حين يتسع المعنى الدلالي لتلك الألفاظ، فالمرسل يعتني بالافكرة التي هي قصده أكثر من عنايته بالالفاظ فالفكرة في الخطاب السياسي هي الأساس.

[5] كيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.36.

- " الخطاب عند **فوكو** لا ينفصل عن السلطة، وهو علاقة تلازمية بل جدلية معها، لذلك نجد فوكو في تفكيره يحتوي على آليات سلطوية تمكنه من الهيمنة، من جهة ومن انتاج مؤسسات الخاصة به، ومن جهة ثانية فالخطاب يتحرك وينتج السلطة كما يسجن وينتج مؤسساته الخاصة التي تكون صورة للنظام. **مصطفى بن حوى**، الخطاب السياسي الرسمي وتأثيره على المشاركة السياسية للشباب الجامعي، المرجع السابق، ص.54.

[6] بيير بورديو، أسئلة علم الاجتماع، حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، ترجمة إبراهيم فتحي، دار العالم الثالث، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1995، 84.

- " مذكرا أن أعماله الأولى كانت تدور حول الشعب الجزائري، وكانت تتناول بين أشياء اخرى أشكال الوعي السياسي وأسس الصراعات السياسية، في محور السلطة ووسائلها انذاك.

وعلاقاتها الديالتيكتية، وبذلك انتشرت السلطة بالمفهوم المشترك فأصبحت شاخصة في كل مكان فالطبيب يمارس سلطة والأستاذ يمارس سلطة...، فالسلطة متأصلة في المجتمع تمارس من نقاط مشتركة لا حصر لها.[1]

وفي تسليم ثاني فيما يتعلق بمفهوم المثقف الذي خرج من رحم الأحداث، و لم يتمرس في موقع تجاه السلطة ومفاعيلها، يمكن ان نجد تذبذبا في العلاقة بين المثقف والسلطة، تتأرجح هذه العلاقة، كما يتجلى في مختلف التعبيرات والمواقف التي يتخذه المثقف،[2] وفي تجلي مقابل لكن اكثر مردودية من تجليات هذا المثقف تسعى السلطة الى تثمين نتائج سعيها لتحقيق اهدافها بالاستحواذ على هذا المثقف الذي تحتاجه ليؤدجل لها مواقفها وينظر لسياستها وممارساتها ويضفي الشرعية على عملها، في الوقت الذي يرى فيه المثقف نفسه عادة "سلطة" بمعنى من المعاني وتحكمه شهوة التقرب الى السلطة سعيا لتحقيق طموحاته، بل هو يعشق هذه السلطة رغم كل الادعاءات بالنفور منها أو الكره لها[3]

وبولوج السلطة ومثقفيها إسلاميا وعربيا، نجد أن موضوع السلطة والشرعية ظل مركزيا في التاريخ الإسلامي، اذ من اجل تولي السلطة أختلف حول من يتولى شرعا أمر المسلمين، وظلت بذلك السلطة مطلب أكثر من طرف. [4] وكان تناول السلطة وماهيتها بخلطها بمفهوم الدولة ومآلاتها، وغلب السعي الى السلطة على بناء الدولة وارتقائها، ما فسر تأخرنا الطويل في فهمنا للدولة.

وتميز هنا **ابن خلدون** في نقاشه لمفهوم الدولة موثقا لحالة الانفصام التاريخية ما بين دولة الخلافة الحقة ودولة السلطان، مع محافظته على طوباوية الخلافة وعلى الفصل ما بين السياسي والديني[5]، هذا الانفصام والخلط بين السلطة والدولة لم يسلم منه التاريخ السياسي، في تبسيط واستصغار مفهوم الدولة والإعلاء من قيمة ومركز السلطة، مع إن مفهوم الدولة أمرا ليس بالأمر السهل، فاعتبرت الدولة كيانا مؤقتا مستقبله الزوال ليحل محله كيان جديد وهكذا دواليك، فمن كلمة دولة هناك الدوال والتعاقب على امتلاك السلطة، هذا المدلول اللغوي انطبق على الفكر العربي الذي يلاحظ تركيزه في البحث في تعاقب الكيانات على السلطة، مستقبله، وظيفته،[6] هذا الاستسهال أبطئ وأخر نشأة الدولة في مفهومه الحديث، وذلك لاسباب رئيسية، **أولاها** هو أن إعادة التفكير بمسالة الدولة يحتاج الى تفكيك علاقات معقدة ما بين مكونات إنتاجنا المعرفي للكشف عن أسس مفهومنا للدولة ثم إعادة تركيب هذه العلاقات بما يخدم قدرتها على حل ما نواجهه من

---

[1] أعمر هرموش، المثقف والسلطة المشتركة في كتابات ميشيل فوكو، مجلة الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية، جامعة البشير الإبراهيمي، برج بوعريريج، الجزائر، العدد الثالث، جوان 2020، ص.157.

[2] ونظرة **فوكو** الى مفهوم السلطة نظرة مخايدة، فهي ليست اداة دائمة للقمع والسيطرة، ويعترض على ربط السلطة دائما بالعنف مطالبا ان يكون ذلك بشكل –رمزي- ومن الدولة فقط. **وائل سعيد**، كيف ينظر الكاتب العربي اليوم لعلاقة المثقف بالسلطة، مجلة ذوات، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الاقصى، العدد 59، 2019، (ملف العدد المثقف والسلطة..بين التحدي والاستلاب)، ص.156.

[3] والمفهوم القريب لاشتغال الماهية الحقيقية للسلطة مفهوم السلطة وفق فوكو هو انه كان نتيجة عوامل تاريخية، فكرية وسياسية، خاصة ما شهدته اوروبا من أحداث كبيرى، ثم وبعيدا عن العوامل التاريخية، فهناك عوامل فكرية لا ينكرها فوكو وتتعلق بمفكرين وفلاسفة امثال ميكيافيلي الذي يعترف له كونه عالج موضوع سلطة الأمير من زاوية علاقات القوى، كما يعترف لنيتشة في جعله من علاقة السلطة الهدف السياسي للخطاب الفلسفي، ثم يأخذ **بيير** الذي لا ينكر تأثيره خاصة في مسالة الانضباط واصله الديني. **أعمر هرموش**، المثقف والسلطة المشتركة في كتابات ميشيل فوكو، ص.161.

[4] رشيد المشهور ويوسف حوش، المثقف والسلطة: علاقة حياد ام انقياد؟ المرجع السابق، ص.05.

[5] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، المرجع السابق ، ص.83.

[6] الحبيدة عميراوي، قضايا مختصرة في تاريخ الجزائر الحديث، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، الطبعة الاولى، 2005، ص.83-84.

[7] صادق إنعام الخواجا، التنمية الواقعية، الإنسان والمجتمع والدولة، دراسات المفرق، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2017، ص.58.

[8] صادق إنعام الخواجا، التنمية الواقعية، الإنسان والمجتمع والدولة، المرجع نفسه، ص.52.53.

مشكلات، والسبب **الثاني** هو أن عملية إعادة التفكير هذه بدأت وبتطورات في سياق تعاظم سيطرة الثقافة الأوربية بمركزيتها وعنصريتها، ومدعمة بقوتها، أما السبب **الثالث** فهو أن هذه العملية برمتها قام بها الفكر العربي متسلحا بجهل بيّن، ليجد نفسه مطالبا بمضاعفة جهده على ثلاثة جبهات: جبهة فكره التراثي وجبهة الفكر الأوربي وجبهة الجهل والأمية.[1]

اما على الجزائر وخصوصياتها، فينطلق لهواري عدي في تحليله من خلال مناقشة نظرية مفهوم القومية والأمة (*Nation et Nationalisme*)، ليبين أن بناء الدولة يتجاوز إرادة الفاعلين التاريخيين، ويحتاج الى موارد تاريخية لم تكن متوفرة في العالم العربي ككل، فالموارد الأيديولوجية التي لم تجنيدها من طرف القوميين العرب، والسياق التاريخي الذي جندت فيه (الاستعمار) تختلف كليا عن السياق التاريخي الذي تشكلت فيه الدولة-الأمة الحديثة التي يحاول "العرب" استنساخها عن وعي او عن غير وعي، ومنه فانه في هذا السياق يمكن إعطاء ميلاد للدولة لكنها غير كافية لبناء الدولة-الامة.[2] ثم يضيف ويُتمم **نوري دريس** - ما بدءه **عدي**- ويسقطه على ما تلى الميلاد/الدولة بعد ما عسكر القوميون السلطة السياسية، وسيّس الإسلاميون الدين، وكلاهما فشل في إضفاء السلمية على الحقل السياسي.[3]

ما جعلنا نُبقي على الامتزاج الدائم بين الدولة والسلطة، كما ان بداية مسار محاولات التمييز بين السلطة والدولة أعاد إيقاعها في خلط وامتزاج آخر لكن في صورة حديثة، حيث كانت أهم قوة تستند اليها الدولة القومية الخاضعة للبرجوازية الصغيرة التي تكون ايديولوجيتها هي التقنية هي الاستناد الى البيروقراطية، هذه البروقراطية التي أصبحت تفكر بالنيابة عن المواطن، وبدلا من يفكر المواطن في كيفية تسيير الدولة اصبحت المسيرة للاثنين، وتحول فيها الفاعل الى موضوع للفعل[4]، بيروقراطية مغلقة مراقبة بإحكام من قبل الجيش، الذي هو نفسه وسيلة تركيز ومعقل دفاعي للقوى البورجوازية الصغيرة، ويعطي **عبد الله العروي** امثلة في ذلك عن مصر- الناصرية وجزائر **بن بلة** نموذجا لهذا الوصف[5] فلم نخرج من الخلط بين الدولة والسلطة الا ووقعنا في خلط آخر.

واستناد **العروي** بمثال الجزائر في ظل الحال إسلاميا وعربيا، مع خصوصيات تاريخية وثقافية للجزائر، كان للخطاب السياسي الموضح لمفهوم السلطة وعلاقتها بالمثقفين نصيب وافر، ذلك ان هذا الخطاب اثّر وتأثر بالجزائر وأوضاعها المختلفة مع التطورات والإحداث التاريخة وحقبها، فاخذ شكل الخطاب التقليدي ممثلا في خطاب التدين التقليدي متوارث نلمسه في بعض أسس التنظيمات الدينية-السياسية-الثقافية، وتجاذبات الشلط المختلفة والمتعاقبة ووظائفها التوعوية والتعبوية والاجتماعية أين كانت ملجئ لكل الجزائريين، وخطاب إصلاحي نلمسه بوضوح من خلال سماته وجذوره عبر تحديد ابن باديس للقران الكريم والسنة المشرفة

---

[1] صادق إبعام الحواجا، التنمية الواقعية، الإنسان والمجتمع والدولة، المرجع نفسه، ص.50.51.

- هذا ما جعل بعض المفكرون العرب يطرحون للنقاش مفهومنا للدولة الذي بدا يتوسع منذ القرن التاسع عشر (19) بحثا عن نظرية جديدة لها، ولم يتوقف هذا النقاش على مدى القرنين الماضيين إلى يومنا هذا، طرح على مستوى السياسي وآخر على مستوى السياسي وثالث على مستوى من تبنوا الفكر الغربي.

[2] دريس نوري، قراءة في كتاب لهواري عدي: القومية العربية الراديكالية والإسلام السياسي، إفرازان متناقضان للحداثة، عمران، مركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 08/31، شتاء 2022، ص.188.

[3] دريس نوري، قراءة في كتاب لهواري عدي: القومية العربية الراديكالية والإسلام السياسي، إفرازان متناقضان للحداثة، عمران، مركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 08/31، شتاء 2022، ص.194.

[4] بركات، المرجع السابق، ص.93-95.

[5] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، تقليدية ام تاريخية؟ المرجع السابق، ص.157.

والسلف الصالح المرجع والنموذج الذي يتقدى به، ومحاربة الجهل هي المهمة الحالية، وخطاب اندماجي أفرزته سياسة استعمارية ولدت فئة موالية لها، وهي مجموعة طارئة على المجتمع الجزائري، وخطاب وطني في شكليه الأساسين، الأول خطاب وطني براغماتي استفاد من الهامش القانوني المتاح للعمل السياسي في الجزائر لتمرير خاطبه المطلبي، وخطاب وطني راديكالي يهدف الى بعث الروح الوطنية الفعالة عبر تنظيم القوى الوطنية[1]

وبذلك اتسم وطبع الخطاب السياسي للمثقفين الجزائريين خلال الفترة الاستعمارية بالازدواجية كذلك، وهذا ما يؤكده **محمد حربي**، فلا غرابة من ان نجد الحركة الوطنية تصاب بنوع من الشلل نظرا للقطيعة بين الفصيلين وثم القطيعة بين الجيلين (جيل المؤسسين وجيل المنتسبين)، فالطليعة المثقفة التي التحقت بالثورة لم تكن قادرة على ان تتحول الى "انتلجنسيا" تعطي للثورة مشروعها الاجتماعي وتوجهها المستقبلي، وبقيت هذه الطليعة المثقفة متشضية، ما يؤكده **علي الكنز** في إحساس المثقفين الجزائريين الملتحقين بالثورة يشعرون بالذنب الثقيل ليس فقط لالتحاقهم المتأخر[2] وإنما أيضا بسبب كتاباتهم وخطابهم المتأخر أيضا، مما أشعرهم بالنقص امام الشريك الاكبر الذي سبقهم في النضال المسلح حتى اصبح هو راعيهم وهم رعيته، وهو الوصي وهم الخدم العاملين تحت مسؤوليته[3]

وإن كان مشروع الدولة خلال الثورة إرتبط بالهدف الأسمى والمجمع عليه وهو الاستقلال مع تفادي كل تنازع مطلبي آخر واستهجان كل خطاب يخرج خارج خارطة الطريق المؤدية إلى الاستقلال، وان كان هذا الاستهجان مقبولا بل مُستحبًا أثناء الثورة، فان استمراره بعد الاستقلال اخذ مأخذ تنازعي، وفيه تمت محاولات إعادة إحياء أنواع الخطاب السياسي، في مقابل استمرار الخطاب الأوحد المتكئ على هدف حماية الثورة رغم انتهائها بالاستقلال إلا ان الخطاب المسيطر أكد على أن الثورة لم تنتهي بالاستقلال بل مستمرة ضد "أعداء" يتربصون بالشعب مما يوجب مواجهتهم لحماية استقلال الشعب ومما يستوجب أيضا الابقاء على التوحيد والواحدية السياسية، واستمر الجدل الدائم حول ديمومية خطر تفكك الدولة، فدولة ما بعد الاستقلال أصبحت دولة عالية المركزية بمبررين، **الأول** هو الحفاظ على الوحدة الوطنية، مما ادى الى بروز وتعدد الكبت المجتمعي، **والثاني** هو ضرورة طي التخلف بسرعة التنمية ومركزة قراراتها وتعبئة الجميع لهذه الغاية، كتفسير الاشتراكية بالدين وتبريرها ايديولوجيا.[4]

في خطاب شعبوي أقصى محاولات الفصل بين السلطة والدولة، وحيَّد كل طيف سياسي أو ثقافي آخر يبحث في الدولة الحديثة وأسسها، ووظف فيه كل المقومات التاريخية ثم الثورية لبناء شرعية السلطة التي سبقت الدولة، وكان فيه إيجاد تعريف جديد للمثقف مبدؤه ونهايته دعم "سلطة الشعب" وكل مخالف لهذه البداية والنهاية التي حُصر فيها المثقف الجزائري مآله التصنيف الإقصائي الذي حده الأول يبدأ من حد الخيانة ولا ينتهي إلا ما بعد التصفية، وهكذا كان للسلطة مثقفيها طواعية أو كرها

---

[1] مصطفى بن حوى، الخطاب السياسي الرسمي وتأثيره على المشاركة السياسية للشباب الجامعي، المرجع السابق، ص.49.

[2] الباهر السفاء، علي الكنز: المثقف والأكاديمي، سيرة ومسيرة، في: كتاب "إلى روح علي الكنز، دار القصبة، الجزائر، 2023، ص. 57.

[3] نعيمة سلاف، الثورة التحريرية والشمائية النخبة المثقفة، عصور، جامعة احمد بن احمد، وهران1، الجزائر، العدد 24-25، جانفي-جوان 2015. ص.196-197.

[4] يسن حليمة صحراوي، الحركات السياسية – الدينية في الجزائر بين القطيعة والاستمرارية، مقاربة خلدونية في تمثلات السلطة والتغير الاجتماعي، اساتذة جامعة تيارت نموذجا، اطروحة دكتوراه، جامعة وهران، 2010-2011، ص. 243.

واستمر مؤشر الخطاب السياسي المبين للخلط البيّن، لم يعد يفرق المثقف الجزائري بين حقوقه وواجباته، واختلط عليه الامر بخصوص الدولة/السلطة، فلم يعد يفرق بين المؤسسة والأشخاص، ثم ان افتقاره لسلطة في مواجهة السلطة مع الافتقار الى هيئات وسيطة معناه مواجهته المباشرة لدولة "الهوبزية" الشاملة الخالصة.[1]

واستمرت ثنائية القطيعة والوصل، وبقي المثقف أسير قطيعة تأتي بتأسيس جديد لا يحرر المثقف، ذلك انه وان كانت القطيعة ما بين الانتلجنسيا الجزائرية جزء مهم في التاريخ الجزائري ودراستها تمكن من الاستقراء والتحليل خاصة وأنها وكانت حاسمة في تحديد قوة وتأثير وحجم كل مجموعة او مؤسسة ورسم حدودها، ويذكر **مصطفى لشرف** بالتحديد الجيل الجديد من المثقفين الحاملين لثقافة ثورية وقطيعتهم مع النخب التقليدية[2] الا ان التأسيس الجديد الذي جاءت به السلطة بعد الاستقلال استوجب إحداث قطيعة جديدة، قطيعة تأخرت كثيرا ولم تبدأ مؤشراتها الا بعد انهيار الشرعية التنموية بانخفاض مداخيل البترول وأحداث أكتوبر 1988، أين تم المساس بمرتكزات أساسية بنت عليها السلطة اركانها، بعد ان لجأت السلطة لتوظيف الريع وجعله مصدر لادارة العملية السياسية، والاحتكام الى موارده لاحتكار الاستمرار في الحكم ولإدارة باقي تركيبة الجسم السياسي للدولة[3]

قطيعة بدأت لكنها لم تتواصل بعد ان دخلت الجزائر سلطة ودولة ومجتمعا وضعا جديدا حتم على الأطراف الثلاثة تناسي الفصل بين السلطة والدولة في تحدي وجودي يشبه ذلك الإجماع الذي حدث أثناء الثورة، وبذلك كانت فرصة لإحداث القطيعة لكنها فوتت، وكان الأمل معقود على العودة الى احداثها بعد الانتهاء من التحدي الوجودي، إلا أن الانتهاء من هذا التحدي صاحبه العودة الى الشرعية التنموية وإعادة احياء بعض اسس الشرعية الثورية، بعودة مداخيل الريع الى الارتفاع وتملاءمة الأوضاع الدولية بعد أحداث سبتمبر 2001، مما وسع من أساليب الجلب والإغواء لدى السلطة، ونوستالجيا العودة الى الماضي بإحياء الأمل في القائد المُخلّص والحنين الى مجد عرفته السلطة شعبويا مع الرئيس بومدين، واستمرت مع وضعية انقسامية، لكنها ليست الانقسامية اللغوية او الفكرية او أيديولوجية فحسب، بل انقسامية مست أسس المثقف، فكان المثقف في الجزائر مثقف فاعل وآخر منعزل، النوع الأول من المثقفين قلة قليلة، انخرطت في التفكير حول المسائل الاجتماعية والسياسية المعقدة، اما النوع الثاني من المثقفين فقد انعزل عن ممارسة مهمته، التي تحلل وتناقش الإشكالات الكبرى بالتفكير والنقد الاستراتيجي.[4]

واستمر هذا الخلط، وضل خُطّاب السلطة ينشدونها وهي تستلمص في وضع زئبقي فسيفسائي، الأمر الذي أدى إلى تعايش أنظمة الحكم القائمة في قطيعة سوسيولوجية مع اغلب الشرائح الاجتماعية،[5] قطيعة عملت على ترقيعها عبر السعي إلى التمكين لبناء شرعيات تفضي الى تمديد سلطتها فعملت على بناء أشكال من الهيمنة الثقافية والاجتماعية بعد الهيمنة السياسية وارتكزت في ذلك على توظيف كل ما أُتيح لها من سلطات وفضاءات، وشكلت أصناف متعددة من مثقفيها، فبرز من جهة تصنيف للمثقفين من جهة

---

[1] بن حلية صحراوي، الحركات السياسية – الدينية في الجزائر بين القطيعة والاستمرارية، المرجع السابق، ص. 213.

[2] مصطفى لشرف، المثقف والامة، المرجع السابق، ص.69.

[3] امال ناجي، الجزائر والتبعية للريع: دراسة استشرافية، اطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر 3، الجزائر، 2021-2022، ص.150.

[4] يسعد شريف صحراوي، المثقف والسلطة في الجزائر، بين التبعية والاستقلالية 1989-2009، المرجع السابق، ص.ص.100-111.

[5] أحيدة عميراوي، قضايا مختصرة في تاريخ الجزائر الحديث، المرجع السابق، ص.86.

المثقف في اتجاه السلطة، وفي جهة أخرى تصنيف السلطة في اتجاه المثقفين، فتوزع المثقفين تجاه السلطة إلى اتجاهات متباينة، فنجد الاتجاه التبريري للمد الشوري في السلطة وأخذها الشمولية سبيلا في سياساتها وتحجيمها لدور المثقفين كما وجدت دعوات معتدلة والتي وجدت السلطة بأنها ليست جهازا مركزيا، وبإمكان المثقفين العمل داخلها، مع تأكيدهم على رغبة السلطة الدائمة في تهميش دور المثقف، وترفض مجموعة أخرى إقامة علاقة مع السلطة لتحجر عقول رجالاتها، وسعيهم الى شراء خبراء يخدمون مصلحتهم، فليس هناك علاقة سوية مع السلطة وفقا لهذه المجموعة.[1]

بينما كان التصنيف القائم على السلطة في اتجاهها الى المثقفين عبر قياس قوة وضعف السلطة من جهة، ومرحلتها من جهة أخرى بالإضافة تصنيفا السلطة في ذاتها، فتغير السلطة سواء أكانت سياسية أم اقتصادية ام روحية، عادة ما يتدخل في تجديد بعض المسارات في البنى الثقافية في المجتمع، ويبدو واقعيا ان توزيع الموارد والقيم كثيرا ما يقترن بتوزيع السلطة في المجتمع[2] ومن الصعب فصل التناول العلمي لموضوع المثقف والسلطة والعلاقة بينهما، عن البحث في الطبيعة الطبقية للسلطة المهيمنة وموقع المثقف ضمن هذه الدينامية.[3] وفيها ظلت السلطة تحدد هوية هذا المثقف في التاريخ الإسلامي وفق متغير يكمن بين الموقع والتوجه، وان شذت الموقع والموقف، فتقلب في موقعه بين مثقف سلطة ومثقف امة، كما تقلب في موقفه بين النزعة العالمية والنزعة المحلية، وبلغت مساهمته في التاريخ الإسلامي أوجها في نموذج مثقف الأمة ذي النزعة العالمية الذي تمكن من تطوير ثقافة منفتحة معززة لكرامة الإنسان.[4]

فكانت السلطة الشمولية تطرح خطابها "لغتها" على انه خطاب تام، ولغة كاملة مكتفية بذاتها، خطاب قائم على مصادرة حق اي خطاب آخر، ولغة تنبذ لغة أخرى بعد ان يتأسسا "الخطاب ولغته" على ثنائيات قاطعة (حلال/حرام، حق/باطل، ابيض/ اسود...). لذا فان السلطة الشمولية لا تحاور بل تفرض، ان خطاب الآخر يُختزل ويُفند ويُقتل داخل خطابها..خطاب الآخر ينتزع من سياقه ويُقطع ويُشوه، ومن ثم يُلقي به في منطقة المدنس والمحرم. ثم ان قناعة السلطة الشمولية بانها المحتكر للحق المطلق لا يُمكنها من الدخول في حوار مع الاخر، ولا يمكنها حتى من الحوار مع ذاتها، وهي بهذا تكون ضحية أوهامها، وتكون تاريخها تاريخ تتابعات وتداخلات متساوية من الأخطاء والخطايا المكررة والمتوالدة.[5]

فتحلل الحرام وتُحرم الحلال، وتقمع الحريات وتقنن القمع، ومن أمثلة التقنين والتضليل إسلاميا التوظيف الانتقائي للمعرفي، والرمزي المعنوي والتراثي والديني..الخ ومن ذلك ما اصطلح عليه بالمحنة أو الامتحان بعقيدة خلق القران، الذي شرعه الخلفية **العباسي المأمون** وتابعه عليه خليفتاه **المعتصم والواثق**، من انه جرى غيرة وحرصا من الخليفة على الدفاع عن عقيدة التوحيد، في الوقت الذي كُشف فيه في العديد من الأبحاث الرصينة والآراء النيرة ومنها ما جاء به **فهمي جدعان** وبشكل قطعي أن "المعقولية السياسية" للمحنة عن أنها

---

[1] زهية اسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، المرجع السابق، ص.54-55.

[2] عزي عبد الرحمن، ما بعد البنيوية والمعالم الثقافية العربية، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ديسمبر 1992، ص.228.

[3] مالك خوري، الطبيعة الطبقية للسلطة المهيمنة، مجلة ذوات، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الأقصى، العدد 59، 2019، (ملف العدد المثقف والسلطة..بين التحدي والاستلاب)، ص.156.

[4] لؤي صافي، الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012، ص.ص.87-88.

[5] سعد محمد رحيم، نطفة الهرم، المثقف وشبكة علاقات السلطة، المرجع السابق، ص.ص.22.24.

لم تكن إلا مظهرا من مظاهر التقابل الحاد بين "الديني" و " السياسي" ووجها من وجوه استخدام الدين والفقيه لغايات السلطان السياسي. وان ما جرى عليه مؤرخو الأفكار هو تقديم المسوغات الفكرية أو النظرية أو العقلية على باقي المصوغات[1] في تتعدد وتتنوع ولا يمكن حصر وتعداد نماذجه عن تعنيف الشلط للمثقفين[2] وتقنين في اطر تأخذ مأخذ المشروعية القانونية والسياسية.

وسيطر الفهم الشرقي للسلطة وغلب عليه الفهم الانقلابي، وعُمد إلى تغليب الإرادة على التاريخ والعنف على الإقناع وكذلك في الفهم للتاريخ بشكل ثابت مستقر وعلى فرضية المجتمع المتجانس المستقر، كل هذا ضمن أولويات العقيدة لدى انخراطها في تشكيل السلطة "باسم الدين".[3] تارة وباسم تفصيلات الشرعيات تارة أخرى من شرعية الانتساب إلى الشرعيات التاريخية والثورية، وظلت السلطة عندنا لديها امتداد محكوم بالخوف، ولم يجر خلال هذا التاريخ احترام عقل المثقف الذي لا ينتمي إلى السلطة، والسلطة تستعير عنفها بأساليب مختلفة من رؤية غير واقعية تجاه "خصمها"، فتقوم مثلا بإسقاط ميثولوجي على "الخارجين" عليها، كان تجعلهم "أعداء لله"، فكثيرا ما يكون "الشرك في السياسة" شركا في الإلوهية من منظور السلطة غير الشرعية[4]

كل هذا ونتساءل عن ضعف المثقف؟ وسيولة مثقفي السلطة في مقابل حاجة السلطة إليه ليس كمثقف بل كمحلل لشرعيتها، وبحكم سيطرتها ليس سياسيا فقط، بل اقتصاديا ايضا، فكانت بعد الاستقلال الراعي والمدرس حاملة قدسية الحياة، وفي وقت كان هذا المثقف بعد الاستقلال خاصة في خصاصة وحاجة إليها، في أن يعيش ويحيى وهو بعيد عن الاكراهات، فانحصار دوره ليس بالعجيب، فكانت مهمة تشكيل السلطة لمثقفيها سهلة بانعدام الاستقلال الاقتصادي للمثقف عن السلطة الحاكمة، وتوسع الدور الاقتصادي للدولة مكنها من ممارسة ضغوطها على تشغيل المثقفين في القطاع العام، وبذلك يكون المثقف الذي يريد أن يكون ملتزما يصبح إلى حد ما مشلولا بسبب فقدان الاستقلال الاقتصادي، وهذا ما أدى إلى ضعف دور المثقفين والحاق قسم منهم بالسلطة، فاخذوا يبررون أعمالها.[5]

وهنا واستغلالا لهذه الخصاصة، استطاعت السلطة ان تُنمي مجموعة من التلوينات والتوسطات في مشهد يصنع مثقف "الشكل" و"معول" السلطة، مثقف السلطة يميل إلى تحيط صنعته ببعض التقاليد الأكاديمية حتى يبدو باحثا ومفكرا في عيون مخاطبيه من أولياء النعمة، أو متحاربين أو الأنصار، وقد يجنح المثقف الأكاديمي لاستثمار بضاعته العلمية في مزايدة او متناقصة سياسية يبدو بها ملتزما بالشأن العام في نظر الجمهور، يحاول **الأول** أن يرفع عنه تهمة الشعبوية، التي يقذفه بها المثقف الأكاديمي، لتقديم الدليل على علمه ونباهته المعرفية، ويجرب **الثاني** ان يرد على تهمة الانعزالية واللامبالاة، ليثبت للمثقف الملتزم – بموقف

---

[1] فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2014، ص.211.

[2] محسن محمد حسين، المثقف اللامنتمي في التراث الإسلامي، دراسة عن قمع الدولة للفكر الآخر المرجع السابق، ص.14.

[3] محسن محمد حسين، المثقف اللامنتمي في التراث الإسلامي، دراسة عن قمع الدولة للفكر الآخر، المرجع نفسه، ص.08.

[4] محسن محمد حسين، المثقف اللامنتمي في التراث الإسلامي، دراسة عن قمع الدولة للفكر الآخر، المرجع نفسه، ص.47.

[5] خير الدين حسيب، دور المثقفين العرب في الإصلاح الديمقراطي، في: عبد العزيز المقالح، ندوة من تنظيم مركز المعلومات والتأهيل لحقوق الإنسان، صنعاء، اليمن، 16-17 ماي 2007، الطبعة الأولى، ص.29.

السلطة- انه لا يقل عنه التزاما، كلاهما يتقمص دورا لكنه دور كاريكاتوري لا تتغير به تلك المعادلة الحدية بين موقفي الإقبال والإعراض.[1]

وبذلك تأتي الخاصة الاقتصادية ومع قوى القهر والتسلط الأخرى التي تبني كلها جدار من الخوف حول السلطة يطرد المثقف عن حيزه ويقرب مثقفي السلطة منها ودا فيها او تحاشيا لغضبها، ويستشهد **زكي نجيب محمود** بما وقف عليه هو شخصيا من صور الخوف والتسلط السياسي والاقتصادي على المعرفي في وطننا العربي فيروي رفض احد الطلاب العرب في الدراسات العليا العمل على فكر احد مفكري بلاده خوفا من تعريض نفسه للأذى إذا رجع إلى وطنه، مستدلا بذلك بان هذا الموقف المشحون بالدلالات يجعل المثقف الأصيل في بلادنا محبط إلى الدرجة التي يمكن أن تقوض لنا الأمل في النجاة[2] في الوقت الذي ترتفع فيه أسهم المثقف الموالي للسلطة سرا وعلانية، المثقف الذي يدبج لها المدائح حسب توصيف **بلقزيز**.[3]

وعليه، فإن ما يمكن استخلاصه من تناول السلطة ومُثقفيها هو غلبة جوانبه السلبية التي غطت على ما يمكن تصنيفه ضمن الايجابيات، هذه الايجابيات وإن ظهرت في بعض المراحل التاريخية، مراحل كانت فيها صناعة مثقفي السلطة صناعة مُؤسِسة لبعض أشكال الدول او حتى الإمبراطوريات الناجحة، إلا انه وحتى وان عُدت ايجابيات إنبت عليها وعبرت بها هذه الدولة عبر توظيف مثقفين من صناعتها إلا أنها تبقى استثناءات لا يمكن القياس الكامل والمطابق عليها للتدليل على مخرجات حسنة لصناعة السلطة لمثقفيها او حتى تدجين من احتاجت من مثقفين.

ومع ذلك من المبالغة تحميل السلطة وحدها المسؤولية في تعويلها على "مَثيل" للمثقف الحقيقي يصور المثقف ولا يكون كذلك، مما حال دون إمكانية تصويب السلطة وتقويمها لبقائها متفردة وتغييب عناصر النقد، كما لا يمكن تحميل المثقف الدور الأول والأكمل في تغيير السياسة "على المستوى السلطاني للدولة، وكأن المؤسسات الأخرى للدولة "شاغرة"، أو في تغيير المجتمع، وكأن صراع الجماعات رهن بحرية هذا المثقف الفردي أو العضوي أو حتى الجماعي كما ضن **غرامشي**، فالمثقف لا تفوته لعبة التنازع بين المجتمع والدولة من جهة ولعبة التسالم والتغالب على المكان الاجتماعي والسياسي، و المثقف مهما تجرد أو جرد نفسه من هويات المكان والكيان، فهو في نهاية الجدل وليد مكان ودين وسياسة.[4]

ولا يمكن السلطة مهما بلغت ومهما احترفت صناعة مثقفيها ان تُقصي المثقف من لعب دوره حتى وان ظهر انه يصب في خدمتها ولمصلحتها وفي ذلك تفاصيل أخرى تخص السلطة في جانب وتخص المثقف في جوانب أخرى، وليس من المستهجن عمل المثقف وليس من ضعف السلطة الاستعانة بالمثقف في ظاهرة صحية لا تُنبى إلا في ظل ضوابط تبدأ من الحرية وتنتهي إليها.

---

[1] عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية، المكن والممتنع في ادوار المثقفين، المرجع السابق، ص.160-161.

[2] زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، المرجع السابق، ص.ص.20-21.

[3] عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية، المكن والممتنع في ادوار المثقفين، المرجع السابق، ص.146.

[4] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، (البحث الأول: خليل احمد خليل، الثقافة سلطان المثقف " الاسم الأخر للحرية")، المرجع السابق، ص.26.

ملخص الفصل الرابع:

الارتباط بين الثقافة والسياسة وصور العلاقات بينهما، وما يتجاوز هذه العلاقة بين المثقف والسياسي إلى دلالات أخرى تُغطي وتحجب لفظ العلاقة الذي يصبح غير مفسر وغير مبين لحدود تتعدى محدداتها في صور ووضعيات مختلفة تمس الثقافي والسياسي معا، وفي الوقت نفسه تنشأ هوامش لكليهما، خاصة إذا تم الكشف عن ما بين المثقف والسلطة من تداخلات وتنازع أزلي للمشروعيات.

وكما كان الشأن بخصوص الثقافة والحضارة، كان مفهوما الثقافة والسياسة مُتداخلان، وكلتاهما حاولت السلطة تسخيرها لخدمة مصالحها، وكذلك فان السياسة في نهاية المطاف ليست بعيدة عن العمل الثقافي وتعتمد ممارستها على تراكم الخبرات والمواقف وتكوين المفاهيم والرؤى.

ولا يكتمل الحديث عن الثقافة دون الاقتراب من تحديد أنماط علاقتها بالسياسة، فيكون الالتباس والتعقيد في علاقة كثيرا ما كانت محل دل وحراك شديدين، وكذلك الأمر أن قُلب اتجاه العلاقة وبوشر فيها من جهة السياسة في اتجاه الثقافة، ذلك انها إشكالية تقوم على علاقة توتر بين مفهومين يستدعي كل منها الآخر، وينفيه أحيانا في الوقت نفسه.

ويتم المرور إلى ما يتجاوز الصور ودلالات العلاقة بين المثقف والسياسي بعد الانتهاء من الثقافة والسياسة، وتكون البداية من صور العلاقة بين المثقف والسياسي مع الكشف عن حدودها ومحدداتها بين الأزمة والانفصال إلى المصالحة والاتصال، والتي تأخذ كذلك صورا ووضعيات تتنوع بين وضعية الصدام والمواجهة إلى وضعية الفشل النهائي للمثقف، وبين الوضعيتين أشكال لوضعيات زئبقية بين المخاتلة والتربص، الاحتواء والمصادرة، الحياد والاعتزال أو الوضع في وضعية الانتظار على"دكة" الاحتياط، التبعية والاستغلال، الموازنة واحترام الميادين، وصولا إلى البين بين: بين الناقد والعامل وبين المستشقف والمتسيس.

صور ووضعيات كان لابد من التعرض لها قبل تفقد المثقف والسياسي، مساس الثقافي وهوامش السياسي، المثقف والعمل السياسي السياسي والفعل الثقافي وانتاجها

ولان للمثقف سلطته، ولباقي الشلط مجال لا تفرط فيه وتجعل من العمل لتثمين سلطاتها واجبها الأساسي، فان العلاقة بين المثقف وهذه الشلط يجب ان لا تخرج عن نطاق ما بين المثقف والسياسي، فالمثقف سلطة وسلطته تُلبسه لباس عدم الانتماء بوصفها سلطة كذلك وأولى سلطاته سلطة المعرفة، وبوابة ولوج سلطة المثقف المعرفية هو البوابة الثقافية أصل المثقف ومعرفته على السواء، فالثقافة تحدد قبل اي شيء تطور المجتمعات قبل أنماط الإنتاج أو الأنظمة السياسية، وعلى الرغم من الرأي القائل بان سلطة المثقف مستمدة من باقي السل طالا ان الحقيقة انه بمعرفته واستقلاليته سلطة.

وفي مسار بحث باقي الشلط عن تثمين سلطتها، تعمل السلطة أي سلطة كانت على بناء واكتساب وتملك مثقفيها، فلها أهداف تصب في مجملها في هدف أساسي هو الإبقاء على هيمنتها او تميتها او حيازتها، وتكون علاقات السلطة علاقات قصدية وغير ذاتية في الوقت نفسه، ولتحقيق هذه الأهداف تستعين السلطة بكل مواردها من جهة ومن جهة أخرى بكل الوسائل التي تسعى لتكون من ضمن مواردها ومستخدميها، ومن ذلك سعيها الدائم إلى توظيف الثقافة، وفي هذا وبالتسليم بفرضية أن الثقافة قد تُستخدم حقيقة لأهداف سلطوية، يكون من غير العسير إذن الإقرار بمدى موضوعية الطرح القائم على صناعة السلطة لمثقفيها، مع الأخذ بعين الاعتبار ان هذه الصناعة ليست وليدة السلطة لوحدها بل هي من مظاهر الثقافة السياسية والعلاقة بين المثقف والسلطة، فالثقافة السياسية هي جزء من الثقافة السائدة في المجتمع.

الفصل الخامس:

المثقف والسياسي في الجزائر: مسائل وميادين.

تمهيد:

أنتج الاحتكاك والتماس والتجاذب في وخلال الانشطارية والانقسامية الثقافية والسياسية النابعة عن السياسة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر مجالات متداخلة، بين المثقفين فيما بينهم من جهة وبينهم وبين السياسيين من جهة أخرى، سجالات وصدامات ولدت فضاءات متمايزة تمايز منابع وبيئة وفكر كل طرف، خاصة وان الحاصل في الجزائر انه اذا مارس المثقف حقه في النقد والاختلاف يقع في صدام تلقائي مع السياسي، هذا الأخير الذي وفي إطار معاقبته للمثقف يتوجه بالعقاب في الوقت نفسه للثقافة الذي يراها ترفا وباعتبارها تُعيق عمل السياسي مستبدلا الثقافة بما يعتبره عملي وذو مردود عالي ومضمون، موجه متحكم فيه بل وأحيانا المبتذل المعادي للمثقف والثقافة، الداعم والمكرس للرداءة ومستندا على تسريباتها وترسباتها في التمدد والإبقاء على الأوضاع على ما هي عليه بما يخدم مسار عمل السياسي

ومن هذه المجالات والمساءلات ما كانت وليدة الاستعمار وانتهت بإنهاء المرحلة الاستعمارية مثل الاندماج، التجنيس والمواقف من المدرسة الفرنسية، ومنها ما كانت وليدة أيضا للسياسات الاستعمارية واستمرت بعد الاستقلال وواكبت بناء الدولة الوطنية ومستمرة إلى غاية الآن مثل اللغة، الهوية، الديمقراطية.

وفي هذا سوف نتناول في المسائل والسجالات التي ارتبطت بالاستعمار وانتهت بانتهائه سياسيا بعد الاستقلال، فيما نفصل في المساءل والسجالات وليدة الاستعمار واستمرت ومستمرة إلى اليوم في فصل مستقل.

أولا: المثقفون الجزائريون أولى المسائل أو السجالات البائدة.

خلقت الانشطارية والانقسامية الثقافية والسياسية النابعة عن السياسة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر مجالات متداخلة، وأنتج الاحتكاك والتماس والتجاذب فيها وخلالها بين المثقفين فيما بينهم من جهة وبينهم وبين السياسيين من جهة أخرى سجالات وصدامات ولدت فضاءات متمايزة تمايز منابع وبيئة وفكر كل طرف، ومن هذه المجالات والمساءلات ما كانت وليدة الاستعمار وانتهت بانهاء المرحلة الاستعمارية مثل الاندماج، التجنيس والمواقف من المدرسة الفرنسية، ومنها ما كانت وليدة أيضا للسياسات الاستعمارية إلا انها كانت خلال المرحلة الاستعمارية واستمرت بعد الاستقلال وواكبت بناء الدولة الوطنية ومستمرة إلى غاية الآن مثل الوطنية ...الهوية، اللغة، الديمقراطية.

وفي هذا سوف نتناول في المسائل والسجالات التي ارتبطت بالاستعمار وانتهت بانتهائه سياسيا بعد الاستقلال، فيما نفصل في فصل لاحق المساءل والسجالات وليدة الاستعمار واستمرت ومستمرة الى اليوم في فصل مستقل.

01- في المواقف من المدرسة الفرنسية:

في البداية لم يتأثر نسبيا جمهور الجزائريين إلا سطحيا بالمدرسة الفرنسية، وظلت مقاومتها قائمة على الأقل حتى عشرينيات القرن العشرين، لكن بعدها بدأت جمود الفرنسيين تؤتي أكلها عندما تحول الجزائريين إلى المطالبة بها، فيما عززت الاحتفالات بمئوية الجزائر 1930 والدعاية الهائلة التي رافقتها يقين الفرنسيين(والمستلبين من الجزائريين) بمستقبل الجزائر الفرنسية.[1]

ومع سياسة حث واستمالة بعض الموالين للإدارة الاستعمارية على تسجيل أبنائهم في المدارس الابتدائية ثم شيوع تمثل المدرسة الفرنسية في صورة المنجاة والمستقبل، أخذت المدرسة سبيلها الى الجزائريين مع كل خصائصها ومميزاتها التمييزية والاقصائية، وكما كان الشأن بخصوص الجدل حول الكثير من مداخل الاستعمار كان الأمر ذاته عبر المدرسة مسارا بين القبول والرفض، وبين الرافض ثم العدول، او القبول البراغماتي، مع عدم التطابق بالضرورة بين نسبة المندمجين الحقيقيين أي المفرنسين لغة وثقافة والمستلبين الدين والعقيدة، غير ان الفرنسية كانت الإغواء الدائم لجل المفرنسين بما فيه المعتدلين منهم، وبمثابة الطموح العميق لذواتهم.[2]

ولم يكن الجدل بين الجزائريين فقط بل تعدى الى الفرنسيين، ذلك أن تعميم المدرسة الفرنسية يشكل خطرا على المستوى السياسي والأيديولوجي، فأي بلد يقاس بمستوى تعليمه – وفقا للحاكم العام الفرنسي **تيشرمان**- فالقيم المنتشرة في المدرسة "الديمقراطية، المساواة أمام القانون..."لا تعمل بالطريقة نفسها في الجزائر ، فهذه القيم كأدوات للترويض الأيديولوجي لأبناء البروليتاريا تجاه الديمقراطية البرجوازية في فرنسا، وتحولت فيما بعد في الجزائر الى وسائل مطالبة ضد الاستبداد والطابع القمعي للحكم الاستعماري.[3]

---

[1] بشير بلاح، الدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص ص 70- 74.

[2] علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، المرجع السابق، 54.

[3] عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية، المرجع السابق، ص ص.78-79.

كما أثار حفيظتهم ورؤوا في تعاطي المفرنسين مع الحياة العامة مزاحمة لهم، خاصة وان المثقفين المفرنسين حرصوا على التعلق بمفهوم الدولة ومؤسساتها الحديثة، والمشاركة السياسية تعد عنصرا من عناصر الدولة، ومنه ألح المتعلمون الجدد على إعادة النظر في نظم الانتخابات والتعيينات وإدارة وتسيير المؤسسات العامة.[1]

أما في أوساط المثقفين الجزائريين، فلم تخرج المواقف والاراء والمبادئ، عن مسار الانشطارية، وكانت ان سببت نوعا من عدم الاستقرار المعياري للمجتمع الجزائري، [2] وبين داعم للمدرسة الفرنسية من باب انها مدرسة بوابة الدنيا، في مقابل بوابة الجحيم المفضي الى محو مقومات الشعب الجزائري المسلم وطمس هويته، في تطابق جزائري مع استعارة **أبو الحسن الندوي** من أشعار وأفكار **أكبر حسين الإله آبادي** حين قلب المثل القائل "الولد سر أبيه" الى مقولة : "**الولد سر مُعلمه**"، وحديثه عن تأثير التعليم الغربي على المسلم عند قوله " أما لون الوجه فقد حفظته الكلية أيضا" واما الباطن فلم يشبه الولد فيه أباه"، ويواصل " لا شك انه ينظف اللسان بالغوص في بحر العلوم الدنيوية، ولكن لا يطهر القلب.[3]

فبين الداعم للمدرسة الفرنسية والمؤيد لها من أمثال **بن جبيلس** الذي صرح أن الأهالي اليوم يظهرون استعداد وقابلية أكثر للتعليم الفرنسي، وان الحذر من التعليم الفرنسي قد زال تدريجيا ليفسح المجال أمام موقف اقل عداء، بل أكثر تعاطفا واحتراما، وان الحياد الديني/العلمنة الملاحظ في المدارس سيكون هو الضامن للنجاح.[4]

في موقف يقترب فيه مع رأي **محمد صوالح**، خاصة ما تعلق بالأفكار المتعلقة بتطوير المجتمع الجزائري من خلال طرح نماذج حداثية لتجاوز أزمة التخلف، هذا الأخير الذي يقترح انتهاج الحلول التعليمية لتجاوز التخلف،[5] كما يرى صوالح الليبرالي المزدوج اللغة* انه للوصول إلى الجزائر العصرية يجب التشبع بالثقافة الفرنسية، ففي كتابه "المجتمع الأهلي في شمال إفريقيا" ضمن اقتراحاته حول المدرسة الفرنسية التي رآها استطاعت ان تحدث تغييرا جذريا في الذهنيات، كما أعطى الاهتمام الكبير بالتعليم المهني شانه في ذلك شان باقي الاندماجيين، حيث يتصور **صوالح** ان المشكل الاجتماعي الذي سماه "اللاولاد" ويعني بالمصطلح الأولاد الذين لم يزاولوا التعليم في المدرسة بسبب الظروف الاجتماعية، ويرمي الأم بأنها السبب في ذلك باعتباره أنها لو كانت تمتهن حرفة المدارس التعليمية المهنية الفرنسية لحالت دون وضعية أبنائها، مشيدا بالمدرسة الفرنسية ومقترحا حل التوجه الذي المراكز المهنية الفرنسية[6]

---

[1] نور الدين ثنيو، اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.96.

[2] صالح زياني ومراد بن سعيد، الإخفاق النخبوي لمساعي التغيير السياسي في الجزائر، مجلة المفكر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، العدد الثاني عشر، ص. 67.

[3] أبو الحسن علي الحسني الندوي، الحضارة الغربية الوافدة وأثرها في الجيل المثقف، دار الصحوة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1985، ص 24.

[4] خالد بوهند، المرجع السابق، ص. 145.

[5] سلوى لهلالي، من أعلام الثقافة بمنطقة تيارت: محمد صوالح، مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا،جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر، المجلد الخامس، العدد الثاني، 30 افريل 2022، ص.328.

[6] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، أطروحة دكتوراه، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر2، الجزائر، 2016-2017، ص. 85-88.

في ايمان من **محمد صوالح** بقدرة المدرسة الفرنسية على تغيير الواقع الفكري للجزائريين،[1] فلم تخرج مؤلفاته البيداغوجية عن السياسة العامة التي سطرتها إدارة الاحتلال خاصة ما تعلق بمحاربة اللغة العربية الفصحى من جهة والسعي الى "فلكرة" كل الرموز الدينية وجعلها في دائرة العادات والتقليد مع كرور الوقت.[2]

فيما رأى **إسماعيل حامت** انه من أفاضل المدرسة الفرنسية انها انتحت متعاونين مع الإدارة أدت دورا هاما في التأثير على الأهالي[3] كل ذلك ينطبق على ما مرئية اغتراب الجزائري المتعلم في المدرسة الفرنسية، حيث يرى **حامت** " في ان المدارس الأولى التي فتحت للسكان المسلمين كونت منهم مناصرين وأتباع، وان اغلبهم اندمجوا في الأسرة الفرنسية عن طريق التجنس أو أنهم كانوا ينحدرون من أمهات أوروبيات.[4]

أما **فرحات عباس** فرافع ورفع في مطالبه وتبنى سياسة التحرر بواسطة المدرسة، فبواسطة هذه السياسة كان يرى ان الجزائر ستشهد زواجا سعيدا بين الغرب والشرق، كما ستشهد تصالحا بين فرنسا والإسلام، وبواسطة الثقافة الفرنسية-الإسلامية ستولد "فرنسا الشرقية" والتي رآها معجزة العصور الحديثة.[5] وكثيرا ما استند خاصة في كتابه "ليل الاستعمار"[6] في مطالبه المتعلقة بالتعليم بما كان يراه من معارضة المعمرين، فيقول انه كلما طالبنا بالمدارس قيل لنا بأنها لم تبنى من اجلنا، وبأننا لم نكن قابلين للتربية والتعليم...لقد حطم الاستعمار ثقافتنا العربية دون أن يعلمنا في المقابل ثقافته...

ورغم ان الفضل في تكوين المثقفين المفرنسين يعود إلى المدرسة الاستعمارية بنوعيها المدنية والعسكرية فالمشروع الفرنسي- تزامن والحرب العسكرية، وبالتزامن أرادوا تحويل العقلية الجزائرية من عقلية عربية شرقية

- **محمد صوالح بن معمر**، فرنسة بتيارت، 1872- 1953، من بين أعضاء النخبة المطورة في الفترة الاستعمارية ، استفاد من التعليم الفرنسي- واستطاع الاحتكاك بكبار الأساتذة الفرنسيين، نال شهادة البكالوريا في 1894 ، ثم عمل مترجما قضائيا، واستطاع الحصول على دكتوراه الآداب و هو أول من نال شهادة التبريز في 1910، شغل منصب أستاذ للتعليم الثانوي في المدرسة العليا للتجارة والمعهد الزراعي في الجزائر، كما كان مترجما ومحققا أسس بعض الجرائد التي كانت معروفة في ذلك الوقت، وكان عضوا نشيطا في حركة الشبان الجزائريين، كما شارك في تأسيس بعض الجمعيات الثقافية والخيرية، وعرف بإسهاماته العلمية حيث ألف عشرات الكتب حول التعليم الأهلي وتعليم اللغة العربية، إلى جانب اهتمامه الفكري بوسائل تطوير المجتمع الجزائري. عند تقاعده سنة 1949 حصل على وسام الحوق.

[1] سلوى لهلالي، من أعلام الثقافة بمنطقة تيارت: محمد صوالح، المرجع السابق، ص.314.

[2] سلوى لهلالي، إسهامات محمد صوالح بن معمر في لدراسات الاستشراقية الفرنسية بالجزائر من خلال كتاب *La société indigène de l'Afrique du nord*، الحكمة للدراسات الفلسفية، مركز الحكمة، الجزائر ، المجلد الثامن، العدد الاول، 30 جوان 2021، ص..06

[3] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940 المرجع السابق، ص.79.

[4] نعيمة سلاف، الثورة التحريرية وانقسامية النخبة المثقفة، المرجع السابق، ص.188.

- **إسماعيل حامت**، مترجم (04 اوت 1857، الجزائر العاصمة.....)، خريج المدرسة العسكرية سان سير saint –syr باريس بعد فترة تدريب قصيرة، ليتقلد رتبة ضابط مترجم، تدرج بعملها في الرتب، وخلالها قلد الكثير من الأوسمة، ثم مارس أعمال ادارية بداية من 1891 بعين الصفراء، ثم بداية من سنة 1895 بوهران، ليتقل الى باريس سنة 1905 الى غاية 1912، مثقف مزدوج اللغة، أنتج العديد من أعمال في حقل الترجمة والأدب. **علي تابليت**، أعمال المترجم: إسماعيل حامت، كراسات الترجمة، جامعة الجزائر، المجلد السادس، العدد الاول. (أعمال يومين دراسيين حول الترجمة)، 19 جوان 1998، ص.ص.65-83.

كما شغل منصب مدير معهد الدراسات العليا المغربية بالرباط في نهاية الحرب العالمية الاولى، وعضو مراسل في مجلة أكاديمية العلوم الكولونيالية مع احمد بن رحال المندوب المالي لعمالة وهران. علي تابليت، في تقديمه واعداده لكتاب **إسماعيل حامت**: الحكومة المغربية واحتلال الجزائر، ترجمة زكي مبارك ومحمد لحواجة، تالة، الجزائر ، 2011، ص.13.

- في كتابه: المسلمين الفرنسيين في شمال إفريقيا الصادر سنة 1906 *les musulmans français dans le nord de l'Afrique*.

[5] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.256.

[6] فرحات عباس، ليل الاستعمار، المرجع السابق، ص.109.

الى عقلية فرنسية غربية[1] وساعدت على اعطاء صورة مثالية لفرنسا، وصنعت مثقفين جزائريين خجلين من عادات وتقاليد شعبهم، الا انها في الوقت نفسه احيت فيهم ولديهم امزجة من العزة.[2]

أما المثقفون المعربون، فالمدرسة والتعليم في قلب نضالهم الثقافي، هذا النضال الذي اتخذوه أولوية يظهر انه اثر على النضال السياسي اين ظهر انه تم الفصل بين النضاليين، فركز المثقفين المعربين وخاصة منهم علماء الإصلاح على الدور المهم للتربية والتعليم، فاشتركوا "في انتهاج عمليات التوعية والتعليم ونشر أفكارهم عبر إنشاء الجمعيات والنوادي والمنتديات الثقافية" مثل" الجمعية التوفيقية" ونادي التقدم ونادي الشباب الجزائري وغيرها... بالإضافة إلى بعض الصحف كصحيفة "الجزائر" التي أصدرها **عمر راسم** -صودرت بعد عددين فقط- وصحيفة **الفاروق** التي أصدرها **عمر قدور** سنة 1913، وعاد عمر راسم واصدر جريدة ذو الفقار[3] هذه الأخيرة التي منعت من الصدور سنة 1914 وأوقف مديرها واتهم بالمساس بأمن الدولة، وحكم عليه بعقوبة الحبس.[4]

التربية التي هي أساس نضال الإصلاحيين، ومنه بنت الإصلاحية الجزائرية مقاومتها الثقافية مع الخصوصية الجزائرية التي تميزها عن باقي الأقطار الإسلامية والعربية لم يخرج عن الخطوط العريضة القائمة على الإحياء الثقافي، الإصلاح السياسي، العلم والتعليم، حقوق المرأة[5] ويقول عنها الشيخ **البشير الابراهيمي** أنها أساس الاتفاق بينه وبين ابن باديس،* وتم بعدها رسم الخطة لمشروع التعليم الذي سوف يتبعه ابن باديس وأصحابه[6] كان التأكيد على أولوية محاربة الاستعمار الروحاني على الاستعمار المادي*[7]

فبالإضافة الى متابعة التعليم التقليدي رغم التضييق الاستعماري، فتم تأسيس لمدارس بمجهودات خاصة وأطلق عليها اسم المدرسة **"الحرة"**، مدارس تعليمية عربية، واكتسب دلالة أيديولوجية، حيث طرحت نفسها كرد فعل على المدرسة الكولونيالية وسياستها التعليمية

---

[1] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 06.

[2] وفاء بالصفصاف، التكوين الاجتماعي والثقافي والوطني لأبرز قادة الحركة الوطنية الجزائرية، الشيخ عبد الحميد بن باديس، احمد مصالي الحاج، فرحات عباس، عمار اوزقان نموذجا، المرجع السابق، ص.138.

[3] مصطفى بن الخوجة والشيخ المولود بن موهوب وحمدان الونيسي

[4] كيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.381.

- * كما عند الحفناوي المثقف الذي جمع بين الثقافتين الإسلامية والفرنسية، وتلاميذه من أمثال مصطفى بن الخوجة والشيخ المولود بن موهوب وحمدان الونيسي أستاذ بن باديس، بالإضافة إلى أبو القاسم الحفناوي "تعريف الخلف برجال السلف"، وعبد الحليم بن سماية...

[5] تشارلز كورزمان، الإسلام والتحديث، مشروعات التجديد في العالم الإسلامي (1840-1940)، ترجمة أسامة عباسة، مراجعة عمرو بسيوني، مركز نهوض للدراسات والنشر، سلسلة الدراسات الفكرية والسياسية، الكويت-لبنان، الطبعة الأولى، 2020، ص.ص.49-62.

[6] عبد الكريم بوصفصاف، رواد النهضة والتجديد في الجزائر، 1889-1965، المرجع السابق، ص.29.

- * ويضيف الابراهيمي:"كانت الطريقة التي اتفقنا عليها انا وعبد الحميد بن باديس في اجتماعنا بالمدينة المنورة في عام 1913 في تربية النشء هي: إلا نتوسع له في العلم، وانما نربيه على فكرة صحيحة ولو مع قليل علم قليل، فتمت لنا هذه التجربة في الجيش الذي اعددناه من تلاميذ"

[7] عبد الرشيد زروقة، جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر (1913-1940)، دار الشهاب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999، ص.130.

- * يبين الابراهيمي إن البلاء المنصب على الشعب المسكين آت من محتلين، استعمارين مشتركين، استعمار مادي وهو الاستعمار الفرنسي الذي يعتمد على الحديد والنار، والثاني استعمار روحاني يمثله المتنجرون بالدين المتعاونين مع الاستعمار عن رضى وطواعية.

وأهدافها الاندماجية[1] وسياساتها التعليمة القائمة على التمييز والتضييق، [2] وكان للتعليم المسمى التعليم الأصلي أثرا كبيرا في مواجهة المدرسة الفرنسية، وساير هذا التعليم الجزائر مسايرة قريبة وعبر عن تاريخيا، في مختلف تقلباته وصراعاته، كما كان مجال لعدد هام من المبالغات، في رغبة لإبراز تميز التعليم التقليدي عن التعليم الفرنسي، مع الاعتراف بحقيقة أن التعليم التقليدي تصدى للمسخ الثقافي وبرامج الاستلاب المتعمد للهوية الجزائرية، ومن ثم يتأكد دوره في مواجهة الفرنسة عن طريق المدرسة[3] وكما كان للمدرسة الفرنسية خرجيها من المثقفين المفرنسين، كان للمدارس الحرة التي كانت غالبيتها تابعة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين مثقفيها المعربين[4]

مما جعل السلطات الفرنسية تصف هذا التعليم بأنه تعليم مشعوذي، وان القائمين على التعليم القرآني يعملون على وقف تقدم الطموح الفرنسي[5] فباشرت سياسات قمعية وتهديمية، ومع ذلك حافظ هذا التعليم على الحد الأدنى من النشاطات الدينية والتربوية من خلال منظومة تعليم موجه الى فئات فقيرة وريفية في الغالب، استمرت بالقيام به اعتمادا على برنامج تعليم تقليدي باللغة العربية وبعض العلوم البسيطة، وهو نظام بقي مغلقًا على محيطه الجغرافي المحلي، في مقابل بداية تعليم فرنسي ومنظومة تعليم اخرى اقامتها جمعية العلماء.[6]

ومع نمو الوعي الوطني بالمدرسة العربية الجزائرية أصبحت بمثابة الوعاء لغرس الوطنية، في توافق مع ما أشار إليه **الشيخ الإبراهيمي** في قوله" الحركة العلمية القائمة في القطر الجزائري هي أساس الوطنية الحقيقية" [7]، وباتخاذه شعاراها الثلاثي استقطب العلماء من الجمعية الجيل الجديد والطبقة الوسطى، وكانت من خلال مدارسها حسب **أبو القاسم سعد الله** تبني وعيا سياسيا بسلاسة، وبطريقة سهلة وحديثة في تعليم اللغة العربية، وتعليم تاريخ العرب الحديث[8] قام الاصلاحيون في إطار مسعاهم لتصحيح ما أمكن الوضع الثقافي كان عملهم مدرسي جدير بالعناية لعدة اعتبارات[9]، وإصلاح التعليم أساس كل إصلاح ويأتي في الأولوية مباشرة بعد تصحيح العقيدة الأولى في مسار الإصلاح وفق منهجية **الفضيل الورتلاني**[10]، فكان التعليم العربي "الحر" ومن حيث أهمية بعده الثقافي يشكل دون شك أحسن مساهمة للحركة الإصلاحية، فمن

---

[1] نعيمة سلاف، الثورة التحريرية وانسامية النخبة المثقفة، المرجع السابق، ص.189.

[2] سمير بوعبد الله، الخلافات داخل التيار الثوري الاستقلالي وأثرها على النضال السياسي في الجزائر، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر 03، الجزائر، 2010-2011، ص. 36.

[3] المصطف وناس، الهوية والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص. 97.

[4] سمير بوعبد الله، الخلافات داخل التيار الثوري الاستقلالي وأثرها على النضال السياسي في الجزائر، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر 03، الجزائر، 2010-2011، ص. 37.

[5] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.62.

[6] ساري حنفي، علوم الشرع والعلوم الاجتماعية، نحو تجاوز القطيعة، أليس الصبح بقريب، المرجع السابق، ص.514.

[7] نعيمة سلاف، الثورة التحريرية وانسامية النخبة المثقفة، المرجع السابق، ص.190.

[8] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 122.

[9] علي مسراتي، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي، من 1925 الى 1940، المرجع السابق، ص.415.

[10] مولود عويمر، معالم الإصلاح عند الشيخ الفضيل الورتلاني، مداخلة ضمن الملتقى الدولي الثالث حول الشيخ العلامة الفضيل الورتلاني، تحت شعار ك "الإصلاح والتغيير في فكر الفضيل الورتلاني وعلماء المنطقة"، أيام 14، 15 و16 افريل 2015، دار الثقافة هواري بومدين، سطيف وبلدية بني ورتلان، (نشر مديرية الثقافة لولاية سطيف)، 2015، ص.376.

حيث الوجه الاجتماعي لمسألة التعليم الحر وما يعنينا ليس الوجه الاحصائي بل الصدى النفسي والاجتماعي للحدث الثقافي الذي كان يمثله بالنسبة للجزائريين التعليم الحر، ما تطلب من الإدارة الفرنسية اتخاذ مواقف منه خاضعة لمتطلبات سياسية عالية، في صورة مساواة أكثر لنزعة مناهضة للعرب أو للإسلام، مع توصيف "المدرسة" بالتعصب والشغب السياسي وتحث على الكراهية والعنصرية والجهاد، وفي رؤية استعمارية متناسقة تماما مع الرؤية الكلاسيكية للأهالي.[1]

كما كان للمدرسة الفرنسية التأثير في التركيبة النفسية والاجتماعية للمجتمع وللفرد داخل الأسرة الجزائرية، فلا ينبغي إهمال عامل التربية التي تنشأ على الاعتقاد بأولوية الرجولة على الأنوثة، وبعد اختلال التوازن بين الجنسين في مجال التعليم وجد المثقف الشاب نفسه في فخ محزن، فهو مجبر على خيارين، فإما الرجوع إلى الوسط العائلي أو الفرار نحو المجتمع المهين*.[2]

ورغم جهود الفرنسية واعتمادها على إقصاء العربية، وتنصيب سياسة التجنيس وتطويرها اطر الإدماج في سبيل خلق نخبة موالية مستلبة، إلا إن هذا التعليم ورغم ما تمكنوا توفيره له لم ينتج سوى فئة محدودة من الإطارات والكفاءات التي يغلب عليها الاستلاب، ولم يعن شيئا إمام طغيان الجهل والأمية والانغلاق ولم تتجاوز هذه الفئة قبيل الحرب العالمية الأولى بضع مئات[3] فالحقيقة انه ورغم كل ما قيل عن التعليم الفرنسي ـ بالجزائر، ورغم كل الذرائع إلا انه بقيت نتائجه عامة هو انتشار الجهل في الجزائريين سواء بلغتهم أو بلغة المحتل[4] وطيلة ليل الاستعمار الفرنسي ـ الفرنسي ـ، كان التلاميذ الجزائريون، الذين يلتحقون بالمدارس الفرنسية، يتعرضون إلى عنصرية، ذات ثلاثة أوجه: اجتماعي، وعرقي وثقافي[5]

ذلك إن اغلب نتائجها سلبية كما يعدها بن نبي على الصعيد الاجتماعي، ويلاحظ إن الجزائري الذي تم تشكيله على مقاعد هذه المدرسة كان من الناحية الاجتماعية اقل فعالية من زميله الأوربي أو اليهودي، كما لوكان مصابا بمعامل معين من النقص كملاحظة أولى، وفي ملاحظة ثانية يلحظ إن المدرسة لا تحل وحدها مشكلة الثقافة.[6] ما دفعه إلى الدعوة إلى وجوب إن نعيد النظر في المدرية، ولا ننظر إليها من زاوية التجهيز (مقاعد، سبورة...) فحسب بل هي قبل ذلك المعبد الذي يستشعر فيه الضمير بالقيم التي تكون تراث الإنسانية، فبقدر ما تستعيد المدرسة معناها الأصيل تستطيع القيام بدورها الثقافي وبالتالي دورها السياسي.[7]

---

[1] علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي، من 1925 الى 1940، المرجع السابق، ص. ص.415-416.

[2] في برقيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.78.

* وهكذا تزوج عدد كبير من الطلبة الجزائريين بنساء فرنسيات ومنهم: شريف بن حبيلس، فرحات عباس، احمد بومنجل..الخ.

[3] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.39.

[4] أبو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر، المقاومة والتحرير (1830-1962)، المرجع السابق، ص.83.

[5] عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830-1962)، المرجع السابق، ص140.

[6] مالك بن نبي، القضايا الكبرى، المرجع السابق، ص. 74.

[7] مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، (عمر مسقاوي في تقديمه للكتاب) دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الأولى، 1991، ص. 90.

02- أسطورة الإدماج:

يلخص **عبد الله الغروي** الهدف من الإدماج بقوله" إن هدف الاستعمار هذه المرة، لم يكن هو طرد الأهالي نحو الصحاري، ولكن هدفه كان هو قمع تراث تاريخي كامل، بما فيه من دين ولغة، وكان الهدف الأخير هو الوصول إلى الإنسان عديم الثقافة الذي يمكن إدخاله في الإطار الأوربي..."[1]

وفي هذا الإطار كان تاريخ الجزائر المقدم فرنسيا، تاريخ ارض مستعبدة منذ الأزل، لم يتمكن أهاليها أبدا من صناعة أمة، مع تثبيط الجزائريين وإقناعهم بعدم قدرتهم على صناعتها أو حكم بلدهم بأيديهم[2]، ومنه وُلج إلى الإدماج الذي مثّل مغالطة كبرى حفلت بت خطابات الرسميين الفرنسيين وممثلي المستوطنين وقسم من المثقفين الجزائريين، فبالإضافة إلى سوء والفهم والتفاهم الذي أحاط بدلالات المصطلح، والواقع الحقيقي والتناقضات السياسية الاستعمارية وعنصرية المستوطنين أين تجسد الإدماج في تمكين الفرنسيين الأصليين والأوربيين واليهود من الحقوق والحريات التي يتمتع بها نظراءهم في فرنسا مع امتيازات إضافية بفضل ميزانية يمولها الجزائريين أساسا، أما "الآخرون" فيعاملهم القانون باعتبار رعايا فرنسيين مع عدم أحقيتهم في التمتع بحقوق المواطنة الا بعد التخلي عن الهوية الشخصية الإسلامية.[3]

ومعظم المحددات صنفت المراحل الاستعمارية وتطورها بخصوص السياسة الاندماجية الى ان المجمع عليه هو الهدف الاستعمار الفرنسي ليس نقل الحضارة الى الجزائريين كما سُوق، بقدر ما هدف الى فرض السلطة على الجزائريين عن طريق عملية تذويب بطيئة.[4] فأُلحقت الجزائر بفرنسا "كجزء لا يتجزأ من أراضيها"، مما عنى وضع الجزائر بين ايدي المعمرين الذين عملوا على فرنسة الجزائر ارضا وتشريعا وثقافة لمحو كل معالم المجتمع الجزائري الى ان تغدو جمهورية فرنسية مصغرة لا مكان فيها سوى للاوربيين،[5] فمنطلقات فرنسا الاستعمارية في سياساتها الإدماجية من أرضية افترضتها حول "الشخصية السلبية للجزائر" و"قصورها النظري" عن الوحدة والاستقلال، في تشويه للوقائع من اجل الوصول إلى خلاصة مفادها ان الجزائر قبل 1830 كانت أرضا شاغرة وشعبا مستعدا لتقبل عملية ادماج، زُعم انها كانت ذات أهداف سامية تتماشى والعبقرية الفرنسية، في أسطورة سعت فرنسا لنشرها على كل المستويات بما فيها الرأي العام العالمي.[6]
العالمي.[6]

وكانت أوائل مداخل الاندماج ولجت عبر بوابة التبشير المسيحي ومحاولاته الحثيثة لبث النفوذ السياسي الفرنسي في الجزائر، وتم استغلال كل الظروف في سبيل ذلك، بما فيها استغلال ظروف المجاعة خاصة من طرف **الكاردينال لافيجري** *(Charles Martial Lavigerie 1825 – 1892)* الذي ربط بين

---

[1] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.50.

[2] كميل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.367-368.

[3] عبد اللطيف الهرماسي، المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر، دراسة مقارنة من منظور علم الاجتماع التاريخي المرجع السابق، ص.201.

[4] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ، ص.52.

[5] عبد الحميد زوزو، تاريخ الاستعمار والتحرر في افريقيا واسيا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009، ص.ص.71-72.

- يقتضي المرسوم المؤرخ في الرابع من شهر افريل 1848، وكانت الفترة بين 1870 الى غاية 1896 تعرف بفترة العمل على الاندماج الكامل.

[6] محمد الشريف ساحلي، تحليص التاريخ من الاستعمار، ترجمة محمد هناد ومحمد الشريف بن دالي حسين، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال ، وزارة المجاهدين، الجزائر، 2002، ص.75.

التبشير والتعليم الفرنسي، وانشاء مدارس فرنسية كأداة ضرورية لتحقيق سياسة الإدماج[1]. **لافيجري** المصنف من كبار أبطال فرنسا الاستعمارية الموصوف بالمبشر العظيم، و عُد حلوله بالجزائر كمنعطف كبير في النظرة الكولونيالية الفرنسية للجزائر خاصة ما بين نظرة السياسي والعسكري وتأثير النزعة الدينية في جعل الجزائر امتداد لفرنسا،[2] والمسعر للروح الصليبية، المهيكل والداعم لسياسة قطع المدد المادي والمالي على التعليم القرآني والعربي، الواقف على خطط منع التواصل الثقافي الإسلامي في المجتمع،[3] فكانت حملته التبشيرية والإعلان عن الغلق الرسمي للمدارس الدينية بداية من الأول جانفي 1871 من الأسباب الدافعة لثورة المقراني والشيخ الحداد والطريقة الرحمانية.[4]

فاوجد بذلك منظري الاستعمار رابطة في التعليم في الجزائر في رباط **علم- دين**، وان هذا الترابط بين العلم والدين في المجتمع الجزائري يجعل من التطور باتجاه ثقافة المستعمر أمرا مستحيلا،[5] هذا الارتباط **العلم-الدين**، أوصلهم إلى الدفع بإصرار جملة من القرارات أفضت إلى التأسيس للتعليم الفرنسي-الإسلامي على أمل منافسة الثقافة العربية الإسلامية التي تشرف عليها الزوايا والمساجد وتهيئ الأذهان لاستقبال الحضارة الغربية، غير انه وبعد التجربة وصلوا الى قناعة ان الثقافة العربية والإسلامية والثقافة الفرنسية الاستعمارية كانت ترفض كلاهما الأخرى.[6]

كما ربط المستقبل وصور في صورة الإشراق والازدهار في ظل الهيمنة الفرنسية بتلك الأفكار "العصرية" التي كانت تلغم دون شك ميادين شتى، وحتى تلك الأفكار التي تصور على أنها لاعبية فقد كانت أخلاق دينية في ثوب دنيوي تستد مرجعيتها الى الإرادة الإلهية.

ومنه، فالحديث عن الإدماج، يصعب فصله عن المدرسة الفرنسية، والهيمنة الاستعمارية، والثقافة الغربية... وما يترتب عن ذلك من نتائج روحيا وثقافيا واجتماعيا وسياسيا،[7] وذلك ما جاء على لسان **بيير بورداس** (*Pierre Bordas*) الحاكم العام للجزائر سنة 1928 عندما أكد على أن "المدرسة تشكل البوتقة التي تندمج وتنصهر فيها الأعراق، ولهذا اعتبرها أحسن وسيلة لتحقيق الاندماج" [8]

وازداد الدور المهم للمدرسة الفرنسية في دعم الأهداف الاستعمارية بخصوص الإدماج خاصة بعد تراجع المقاومة الجزائرية للمدرسة الفرنسية والتحول إلى المطالبة بها، وبتأثير الاحتفالات بمئوية الجزائر 1930 والدعاية الهائلة التي رافقتها ما عزز يقين الفرنسيين (والمستلبين من الجزائريين) بمستقبل الجزائر الفرنسي[9]،

---

[1] خديجة قطاش، الحركة التبشيرية الفرنسية في الجزائر (1830-1871)، المرجع السابق، ص.06 ص.105. ص. 112. ص250

[2] *Georges goyon*, Un grand missionnaire le cardinal Lavigerie, librairie Plon, Plon-nourrit, paris, France, pp. 1-3.

[3] شاوش حباسي، من مظاهر الروح الصليبية للاستعمار الفرنسي بالجزائر 1830-1962، دار هومة، الجزائر، 1998، ص.32.

- وكمبنية على مساره المزري بالاستفزازات والمساومات نأتي بالرد الذي حرره **السعي محمد السعيد بن علي الشريف** مقدم زاوية أقبو لنائب الحاكم العام سنة 1868 بخصوص استفزازات لافيجري وعزمه استبدال القرآن بالإنجيل " لإعادة الحياة للشعب الجزائري"، وفي رد السعي محمد السعيد يذكر استعداد على أن يرى أولادنا يموتون على أن نراهم يصبحوا مسيحيين.

[4] خديجة قطاش، الحركة التبشيرية الفرنسية في الجزائر (1830-1871)، المرجع السابق، ص.06 ص.105. ص. 112. ص250

[5] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.65.

[6] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع نفسه، ص.67.

[7] عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830-1962)، المرجع السابق، ص109.

[8] نعيمة سلاف، الثورة التحريرية وانقسامية النخبة المثقفة، المرجع السابق، ص.189.

- بيير بورداس حاكم عام "على" الجزائر في الفترة بين نوفمبر 1927- أكتوبر 1930.

[9] بشير بلاح، التداعيات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.ص 70. -74.

ومع اخذ عدد المثقفين المفرنسين في التزايد أصبحت تشكل تيارا ثقافيا وسياسيا قويا يطالب في جزء منه بالاندماج والمساواة و"الهدف" التخلص من التفرقة العنصرية.[1]

وبدا بين المثقف والسياسي ان نجد من بين ما نجد من تناقضات في مواقفهم من بعض القضايا التي طرحت أيام الاستعمار، ومنها أساسا الموقف من دعوات وسياسات الاندماج، فبينما كان معظم المعربين رافضين للإدماج بدعوى انه ينكر وجود امة جزائرية[2] كان موقف نظرائهم المفرنسين يأخذ منحى العمل على توجيه المجتمع الجزائري نحو النموذج الأوربي، ومنه الاندماج الذي لم يعترضوا عليه بل طالبوا به عبر المساواة بين الجزائريين المسلمين في الحقوق والواجبات مع الفرنسيين، ومنه الاندماج الكامل.[3] يمثل الجناح الاندماجي في هذه الفئة خاصة منهم المنغمسين لغة وفكرا وثقافة ذات ولاء أيديولوجي ومتكئة على القوانين الفرنسية وطموحها في المكانة والارتقاء ويرون ان الاندماج هو المكسب الذي ينبغي الظفر به والذوبان في فرنسا في ضعف بيّن في العقيدة وفي ارتباطهم بوطنهم وجهل بأمتهم فصار الولاء لفرنسا بلد اللغة والفكر وبلد الأصهار بعد أن تزوج بعضهم من فرنسيات واخذوا عنهم العادات والتقاليد وبقيت علاقتهم بالجزائر "الجزائري" علاقة شكلية، ومن أقطاب هذا التيار من سمته أمه الجزائرية "صالحا" وأمه الفرنسية الذي سمته "موريس" فضاع "الطفل" بين صالح وموريس".[4]

هذا الفصيل من المثقفين المفرنسين المؤمن بالاندماج، شكل فئة صورها **سليمان الشيخ** بأنها كانت تجول في مسافة ضيقة -بين المطرقة والسندان- أي السلطة الفرنسية من جهة وواقع المجتمع الجزائري من جهة اخرى.[5] وكان من بينهم **الشريف بن حبيلس** الداعي إلى الاندماج الكامل بل والمعادي لكل رافض لذلك.[6]

وفصيل اعتبر وعمل على المواطنة عبر الاندماج، **كقاضي حاج شريف** الذي عد من المتحمسين للتجنس والاندماج بواسطة الثقافة، ورأى انه يمكن للجزائري التمتع بكامل حقوق المواطنة الفرنسية مع المحافظة على ثقافته الاصلية، في وجهة نظر قانونية وحضارية.[7]

ثم فصيل آخر اقتنع بالاندماج ثقافيا وسياسيا وحضاريا وحتى دينيا، كما عملوا على تحييد كل ما يمكن عرقلة هذا الاندماج[8] **فبن رحال** لم يكن يرى ان الثقافة الفرنسية والثقافة العربية والإسلامية شكلين

---

[1] عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، من البداية ولغاية 1962، المرجع السابق، ص.229.

[2] صالح باحاج، الحركة الوطنية بين الحربين، دار بن مرابط، قسنطينة، الجزائر، 2015، ص.273-274.

[3] نفي برقيلي، النخب الجزائرية الفرانكفونية، المرجع السابق، ص.117.

[4] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.ص.34-35.

- "كان موضع تندر سجلته الشعر الجزائري، في إطار السخرية من مظاهر المسخ التي انتهى لها هذا الفصيل فقال الشاعر **الأمين العمودي** عن هذا الطفل:

حيّ الطبيب ولا تنسى قرينته هو سليمان و"المادام" بلقيس

له غلام أطال الله مدته تنازع العُرْبُ فيه والفرنسيس

لا تعذلوه إذا ما خان أمته فنصفه صالح والنصف الآخر موريس.

[5] سليمان الشيخ، الجزائر تحمل السلاح أو زمن اليقين، دراسة تاريخية في تاريخ الحركة الوطنية والثورة المسلحة، ترجمة محمد حافظ الجمالي، دار القصبة، الجزائر، 20003، ص. 44.

[6] عز الدين معزة، فرحات عباس ودوره في الحركة الوطنية ومرحلة الاستقلال (1899-1985)، رسالة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة، 2004-2005، ص. 74.

[7] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.235.

[8] رابح لونيسي، محاضرات وأبحاث في تاريخ الجزائر، دار كوكب العلوم، الجزائر، 2013، ص.92-93.

متناقضين يجب الاختيار بينهما بل يرى أن الاندماج في الثقافة الفرنسية يعتبر عاملا لنهضة الثقافة العربية الإسلامية، في إيمان على بقيمة الاستفادة من ثقافة الغرب مع التأكيد على إعطاء الإسلام المكانة الأعلى.[1]

فيما ربط **إسماعيل حامت** بين التجنيد وتوسيع الاندماج، واعتبر الخدمة العسكرية المشتركة عاملا فعّالا في اختراق عالم الأهالي، وان لهذا التجنيد فوائد كثيرة ومنه تأثيره على عقلية الأهالي وعلى عقلية المجند الفرنسيين في الوقت نفسه، ومعتبرا الثكنة حيث يعيش ويتعلم بعد المدرسة احد الأوساط الأكثر ملاءمة للنفاذ إلى الروحية والفكرية للجزائريين.[2]

ومثل **فرحات عباس** فريق من المفرنسين الذين طالبوا بالاندماج لكن مع الاحتفاظ بقانون الأحوال الشخصية الإسلامي [3] ثم تطورت أفكاره وسايرت كل المحطات المفصلية في الحركة الوطنية ثم الثورة التحريرية وواصل تاثيره بعد الاستقلال.

وربط فصيل آخر مهم من المتفرسون بين الترقية الاجتماعية والمهنية وبين الاندماج، ومع ذلك، ورغم اكتسابها ما يؤهلها لتقلد ما طمحت إليه، ورغم الدعوات لإدماج أبناء "الرعية" في التسيير ووضع حد للمواجهة بين المنتصر والمهزوم، مع نشر ثقافة المنتصر، والتمكين لكشف "الأسرار" للمهزوم فيحقق توليه في سلطة "ما" من شانه إن يهون وضعية عدم المساواة بعد استيعاب المفرنسون للثقافة الفرنسية فمكنهم "نظريا" من تبديد مشاعر العداوة الكامنة، و يحقق الجزائر الفرنسية بحق.

لكن الواقع كشف زيف ذلك ووجد المتخرجون أبواب مراكز المسؤولية موصدة أمامهم ولم تكن لترقيتهم معنى سوى بصفة شخصية لكل واحد منهم، فيما كانت بعض الترقيات سببا في بروز أشخاص أحرار من بين صفوف المجتمع الذي كان ما يزال استعباديا، وهو مدلول اجتماعي لتوجه أغلبيتهم نحو خيار المهن الحرة دون الوظائف. ذلك انه مهما كانت هذه الوظائف فإنها تبقيهم أهالي كما كانوا من قبل ومجرد أدوات في يد السلطة*.[4]

ذلك أن سياسة الدمج المتبعة من طرف الاستعمار شابها خطأ شائع استمر إلى ما بعد الاستقلال، فالدولة الفرنسية لم تعمل من اجل دمج الجزائريين المسلمين واستيعابهم في منظومة الدولة، بل مارست الإقصاء والتهميش والهوية المبهمة والمركز الأهلي الغامض إلى حد مزاحمة الجزائري في جزائريته، وصار فرنسيو الجزائر هم "الجزائريون" والمقصود بالشعب "الجزائري" هو "الشعب الفرنسي في الجزائر.[5]

ما جعل الكثير من المفرنسون يعدلون من مواقفهم بخصوص الاندماج، **ففرحات عباس** الموصوف "بالمعتدل" عدّل مرارا من آرائه ومواقفه، ومن ذلك ما أورده **بن جامين ستوراه** *Benjamin Stora* انه حدث في اجتماع بسطيف بين **فرحات ومصالي والبشير الابراهيمي** و**موريس لا بور** *Maurice Labour* قال فيه فرحات لمصالي: " لقد كنت ضدك، أدافع بحرارة

---

[1] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940).المرجع السابق، ص.232.

[2] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، اطروحة دكتوراه،المرجع السابق، ص.343.

[3] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.252.

[4] غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.ص58-59. ص.67.

* فحتى رواتبهم كانت اقل من نظرائهم المفرنسيين ورتبهم الإدارية غير مطابقة لمؤهلاتهم العلمية وحتى وان اثبتوا جدارتهم لتقلد وظائف عليا فالأولوية تبقى دائما وحصرا للمفرنسيين "الأصلاء"، ولهذه الأسباب وغيرها دفعت الأعضاء الأكثر نشاطا في تلك النخب الوسيطة" يجتهدون لرفع مستواهم الثقافي ولمضاعفة حظوظ ترقيتهم إداريا واجتماعيا.

[5] نور الدين لنيو، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.12.

عن الاندماج ووقفت ضدك، لقد أثبتت الأحداث انك كنت على صواب وكنت أنا على خطأ، اليوم اعترف لك بأنني سأتبع خطاك".[1]

وحتى من المؤمنين بالاندماج من وصلوا إلى قناعات قادتهم إلى الارتداد عن آراءهم السابقة، فهذا **رابح زناتي** (1877-1952)، الذي كان مؤمنا بشعار الكل من اجل فرنسا، وذلك من خلال آرائه وكتاباته، التي ركز فيها على الذوبان في الثقافة الفرنسية".[2] انقلب الى الد اعداء الادماج بل وصار من محاربيه.

كذلك كان الامر في النهاية عند **بن جلول** الذي كان من الداعين للإدماج، الموصوف من طرف الشبان بـ"**غاندي الجزائر**"،ثم تحول على اثر الاحتفالات بالمئوية الى المطالبة بمقاطعة البضائع الفرنسية ، وسمي كذلك بـ"**زغلول الجزائر**" ووضعه نجم شمال إفريقيا في جريدته "الأمة" في مرتبة الوسيط بين الشعب الجزائري وفرنسا[3].

وعليه، فان الوقوف على مطالب الإدماج ثم التعديل فيها عبر سيرورة مرحلية يوجب علينا الحذر وان لا نقع في خطأ التعميم والقول بان الطلب والخيار الإدماجي التام هو الخيار "الأوحد" للمثقفين المفرنسين، ولان هذا القول الخاطئ ومَبيت لأيديولوجية أو مجال صراعات على المكاسب وتدافع الشرعيات قبل وبعد الاستقلال، وفي ذلك "الإدماج" اخذ لدى المثقفين المفرنسين شكل :**الفراكو-اسلامية***"، في صورة الانتماء المزدوج وهو الصيغة التي تستجيب بشكل أحسن، ووفقا للنسق التاريخي السائد، لمطالب المثقفين من هذه الفئة وهي أفضل من صيغة "**الاستيعاب**"، بحيث كان هؤلاء المثقفين المذبذبين بين انجذابهم نحو العالم العصري، وبين حنينهم الى مواطنهم الأصلية، وكان التوجه "الاندماجي" نزعة متطرفة دعا إليها بعض "الأشخاص" الذين وصل بهم الاستلاب الثقافي الى حد عدم الاعتراف بالفضاءات المشتركة التي تجمعهم بمواطنيهم.[4]

ثم ان الحكم الاقصائي لكل المفرنسون يكون غير عادل، فهذا الأمير **خالد** كان من الانتلجنسيا الجديدة المفرنسة، إلا أن ميولاته السياسية اختلفت عن الاندماج الكلي، [5] ثم انه حتى المثقفين المفرنسين في مسالة الاندماج لم يكونوا كلهم على الصورة التي رُسمت لهم، والحقيقة

---

[1] - بن جامين ستوراه، مصالي الحاج 1898-1974، المرجع السابق، ص. 179.

[2] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في أدبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 72.

- * وفي روايته "**بولنوار الشاب الجزائري 1945**" انعكاس نفسي وعقلي لشخصية الكاتب، في مواقفه من مجتمعه ونظرته للمسألة الثقافية، فصورا البطل "بولنوار" الذي اصطدم بانغلاق مجتمعه الذي أنكر عليه بلوغ الأفاق التي أتاحتها المدرسة الفرنسية.

[3] وفاء بالصفصاف، التكوين الاجتماعي والثقافي والوطني لأبرز قادة الحركة الوطنية الجزائرية، الشيخ عبد الحميد بن باديس، احمد مصالي الحاج، فرحات عباس، عمار اوزقان نموذجا، رسالة ماجستير، جامعة ادرار، الجزائر، 2014-2015، ص.200.

[4] غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.425.

- * ولعل أهم وأكبر وأشهر تمثيل لهذا التيار هو **فرحات عباس**، وأحسن ما عبر به كان في كتابه "الشاب الجزائري" ذلك أن هذا الكتاب تميز بوضوح الرؤى وصرامة التعبير عنها، وأحسن صور لتفنيد تلك الصورة المجحفة التي صورت حركة الشبان المسلمين في صورة طلاء براق يغطي بعض عناصر الثقافة الفرنسية التي لم يستوعبها جيدا، معبرا الكتاب بصدق عن مشاعر المجتمع الجزائري وعن الثقافة الفرنسية المكتسبة ولقد أكتسبته هذه الثنائية قيمة خاصة

[5] وفاء بالصفصاف، التكوين الاجتماعي والثقافي والوطني لابرز قادة الحركة الوطنية الجزائرية، الشيخ عبد الحميد بن باديس، احمد مصالي الحاج، فرحات عباس، عمار اوزقان نموذجا، المرجع السابق، ص.154.

أنهم رؤوا أن الاندماج بالوجه الذي طرحته فرنسا لا يفضي إلى ما يتطلعون إليه، لان الاستعمار ذاته، كما انه لا يراعي خصائص المسلمين ومقوماتهم.[1]

وعلميا لا يمكن اعتبار بعض الدعوات الفردية للإدماج في إطار النزع الاندماجية التي تعني التخلي عن الذات والانصهار في الآخر صفة تيار معين من الجزائريين أو اتهام المثقفين المفرنسين به، فلا المفرنسين عبر مختلف مراحل تشكلهم ولا تاريخهم اللاحق وصولا إلى الاستقلال يشير إلى ذلك، كما ان خصوصية وتركيبة النخبة الاندماجية ظلت رافدا مؤثرا في سلوك المثقفين الجزائريين والنخب السياسية والاجتماعية حتى بعد الاستقلال.[2]

وكذلك في الشطر الآخر فان القول الفاصل والأوحد بان المثقفين المعربين كانوا أعداء للإدماج، قول فيه نظر، ذلك انه وبالاعتراف بشيوع القول واعتماده كحقيقة تامة وهي حقيقة لا ننفيها إلا أنها تبقى نسبية ولا يمكن تعميمها، فهي وان كانت حقيقة إلا أنها أُركبت فوق حقيقتها مركبات تبحث عن أهداف غير موضوعية وحُمِّل المثقفين فيها أحمال ظهرت كزاد إلى أنها في الحقيقة محمولات إلى أهداف أيديولوجية وسياسية، فالشائع والمدرس ان المعربون كانوا حاملي لواء مقاومة الإدماج، وهي ثناة حقيقة جزئية وغير ممثلة، وهو ما دعى منتقدي المثقفين المعربين ومنهم العلماء إلى القول أن تبني الجمعية للخطاب الوهابي السلفي في الجانب الديني سايره في الجانب السياسي خطابا يأخذ صورا اندماجية، فسياسة المهادنة ونهج المطالبة والاحتجاج والمواقف السياسية المبهمة لبعض رجال الجمعية، وتفاديها الإعلان الواضح لأرائها من الكثير من القضايا الطارئة والعارضة، ومواجهة خطاب الاندماج من وراء الدين، يقابل في الجهة الأخرى كذلك ما عند الاندماجيين الذين لم يطالبوا أبدا بالتمسح بل طالبوا أيضا بالتمسك بالخصوصية الثقافية الجزائرية.[3]

ورغم هذه التنازعية، وبالعودة إلى المنابت نجد آن "المحافظيّة" التي عنت في تلك المرحلة بصورة عامة "التمسك بالقيم الإسلامية، معارضة الأفكار الغربية والإجراءات الاستعمارية الإدماجية"، قد مثلها على الخصوص العلماء والمثقفون المحافظون والمحاربين القدامى وبعض الإقطاعيين والأعيان والمرابطين، أنصار اللغة العربية والدين الإسلامي المعارضين للتجنيس والخدمة العسكرية تحت علم فرنسا، والتي بدأت في التبلور خاصة بعد سنة 1900*.[4]

يُعبر **العربي التبسي** عن الإدماج بوصف الاستعمار داخل إلى البيت، معتبرا أن من تزوج فرنسية فقد دخل الاستعمار بيته، واصدر فتوى بصفته رئيس لجنة الفتوى بالجمعية مست أربعة (04) نقاط منها

---

[1] نور الدين ثنيو، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.195.

[2] شوقي خروبي، الثقافة السياسية ومسألة العنف السياسي، دراسة مقارنة بين التيارين الديمقراطي والإسلامي، رسالة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران، الجزائر، 2008-2009، ص.23.

[3] سعيد جاب الخير، أبحاث في التصوف والطرق الصوفية، الزوايا والمرجعية الدينية في الجزائر، المرجع السابق، ص ص.120-133.

[4] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص ص.63-64.

* من أهم أقطاب ونخبة المثقفين المحافظين في هذه الفترة نذكر: عبد القادر المجاوي، عبد الحليم بن سماية، مولود بن الموهوب، حمدان الونيسي، وبعض الأعيان وغيرهم كمحمد بن رحال، محمد بن شنب، عمر راسم ...

حكم الله في التجنيس والتوبة منه وحكم الله في التزوج بغير المسلمات والتوبة منه"، فكان حكم الأولى هو الخروج عن الإسلام، أما الحكم في الثانية فقد عد عقد النكاح بينهن وبين أزواجهن باندماج الزوج في امة تلك المرأة ومغادرته للشريعة الإسلامية وان ذريته يصيرون تبعا لامهم ويقطع الصلة بينهم وبين الشريعة الإسلامية.[1]

في الاتجاه نفسه عارض **مصالي الحاج** سياسة الإدماج واعتبرها تجليا لفرنسا ويتعارض تعارضا تاما مع جزائريته، واعتبرها أداة استعمارية وخطر يهدف الى تمزيق المجتمع الجزائري، ووصل في أوج مواقفه أثناء خطابه بمناسبة المؤتمر الإسلامي أين طالب بكل مقومات الدولة بعيدا عن إدماج أو تبعية لفرنسا، وواصل في نسق تصاعدي مواقفه الرافضة للإدماج[2] فكان للجبهة التي افتتحها مصالي ضد الاندماجيين الأثر الكبير في تبلور أفكاره، فهاجم الداعين والقابلين بالاندماج، وذلك من منطلق اجتماعي وديني ميز سياسته.[3]

كما انه عند البحث في الانشطارية وتجلياتها بخصوص الإدماج نجد أن خير ممثل ومدلل على الخطاب في صحافة الشطرين، ففيما عدت جرائد الجمعية ومنها جريدة الشهاب مقاومة الإدماج والتوعية بمخاطرة أولوية بل معركتها التي لا يجب أن تخسرها[4] كذلك الأمر عند **عمر بن قدور الجزائري** الذي وكغيره من الإصلاحيين بادر عبر الصحافة للإعلان عن رفضه الصريح لكل محاولات الإدماج، مخاطبا بعض المفرنسين في دعواهم إلى الرقي عن طريق الإدماج والتجنيس بان ذلك لا يتأتى بذوبان المسلمين في الجنس الفرنسي.[5]

وفي مقابل هذه الصحافة نجد أخرى تحت السيطرة المباشرة للسلطات الاستعمارية، مثل صحيفة المبشر والتي هي الطبعة العربية لـ "مونيتور" الجزائر وكانت لسان حال الحكومة العامة بالجزائر، وكذلك صحيفة "موكب إفريقيا 1907 **لبن كحول** المنتمي إلى فريق المبشر الموضوع تحت سلطة اليقظة لمديرية الشؤون الأهلية، وقد امتلكت السلطات بواسطة هذه الصحافة "المعربة" وسيلة سهلة للدعاية الثقافية[6] و"المحصلة" انه ليس لغة الصحفية معيار للتصنيف بل خطها وخطابها.

هذا، وكما كان الأمر عند المفرنسين فإن جعل من مسالة الإدماج مسألة فاصلة بين المعربين والمفرنسين مسألة قاصرة عن التمييز بينهما، ثم إن التقسيم الحاد وجعل من مسألة الإدماج الفيصل ومعيار فصل تام و به وعبره يتم التمييز بين الفئتين هو تقسيم ضبابي لا يرسم الحدود البينة بينهما فيكون بذلك

---

[1] عبد الكريم بوصفصاف، رواد النهضة والتجديد في الجزائر، 1889-1965، المرجع السابق، ص.79. ص95-96.

* صدرت الفتوى في أسبوعية البصائر عدد 95 بتاريخ 14 جانفي 1938، إمضاء رئيس لجنة الفتوى **العربي بن بلقاسم التبسي**، وبالإضافة إلى ما تضمنته الفتوتين المذكورتين سبقا كذلك فقطتين اخريتين هما حكم الوصية للوارثة على يد الموثق المدلي والتوبة منه، وحكم الله في استئناف الأحكام الشرعية للمحاكم المدنية والتوبة منه.

[2] خميسة منور، الجزائريون المسلمون والمواطنة الفرنسية في الجزائر المستعمرة (1865-1962)، المرجع السابق، ص. 230.231.

[3] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.455.

[4] مفدي زكرياء، تاريخ الصحافة العربية في الجزائر، المرجع السابق، ص.119.

[5] مولود قرين، القضايا السياسية في اهتمامات النخبة الإصلاحية الجزائرية في مطلع القرن العشرين "عمر بن قدور الجزائري أنموذجا، المرجع السابق، ص. 127.128.

[6] كبيل ريمان، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص. 301.

موضوع وسياق للتنابز بالألقاب والأسماء والشعارات بين الطرفين، وفي غمار السجال الأيديولوجي والسياسي، فلا يوجد معادل موضوعي لها على ارض الواقع[1]

فعلى مستوى أحزاب وتيارات الحركة الوطنية، كانت مسألة الإدماج محل اخذ تطوري، فإذا أخذها النجم مقابل مفهوم السيادة، ووضع حزب الشعب بعدها حدا لأسطورة الجزائر الفرنسية أو إمكانية إدماج الجزائر ككل، خاصة بعدما رفع شعاره "لا انفصال ولا اندماج"، هذه السيرورة تسارعت بعد الحرب العالمية الثانية وما أعقبها من محاولات البحث عن الحرية والديمقراطية والاستقلال عند حركة انتصار الحريات الديمقراطية، ومثلت وثائقها بعد سنة 1951 مراجع أيديولوجية وفكرية تحدد العلاقة مع فرنسا من خلال مصطلحات الوطن والوطنية والشعب والدولة...وجميع العناصر التي تحتاج إليها الدولة الجزائرية الحديثة[2] وبعيدا عن مصطلحات الإدماج وما وشابهها ووالاها.

وفي الأخير فإن الادماج كفكرة ظلت حية بل وتمكنت جزئيا من اختراق الفكر السياسي الجزائري القائد من خلال تغلل الاندماجيين السابقين في قيادة الثورة الجزائرية واعتضادهم بتلك المواقع لتكريس شعارات عدم التناقض بين الوطنية والفركوفونية، وستحضى هذه –الفئة- بمواقع متقدمة في مواثيق الثورة التأسيسية والجزائر المستقلة ودور رائد في تحديد توجهاتها.[3]

03- سجال التجنيس والتجنيد:

فرنسا وبمباشرتها عملية التجنيس لم تكن تعمل على إقرار حقوق المواطنة كاملة للجزائريين بل عملت على محق كل حضور للجزائريين فلم تكن ترى فيهم شعبا له لغته وكيانه وحضارته، بل سار في نظرها مجموعة من العرب يجب إعطائها لغة وحضارة وجنسية فرنسية وإدماجها في المجتمع الفرنسي، تماما كما صرحت به النخب الفرنسية وجرائدها منذ بداياتها، وكانت جريدة الجزائر الجديدة* (*L'Algérie Nouvelle*) إحدى أهمها وأقدمها وأكثرها وضوحا في سياساتها التي تؤكد على انه لم يعد هناك شعبا عربيا بل مجرد مجموعة عرب.[4]

بدأت سياسة التجنيس بداية جد محتشمة، وكانت تمس في بدايتها بعض رؤساء العائلات الكبيرة، أما القاعدة العريضة للجزائريين فقد أظهرت عداء صريحا للمشروع،[5] وكما كان الشأن بخصوص الاندماج، فقد عُد السجال حول التجنيس معيار للفصل بين المثقفين فيما بينهم وفيما بينهم وبين السياسيين الجزائريين، كما ارتبط عُد احد مقتضيات الاندماج كما طرحتها التشريعات الفرنسية هو الحصول على الجنسية الفرنسية

---

[1] نور الدين لتيو، اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.548-549.

[2] نور الدين لتيو، اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع نفسه، ص.291-293.

[3] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.ص 70-77.

[4] العزيز سيف الإسلام، تاريخ الصحافة في الجزائر، الجزء الثاني، صحافة الجزائر في عهد الامبراطورية الثانية 1850-1870، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص.61.

- * جريدة الجزائر الجديدة(*L'Algérie Nouvelle*) أسستها مجموعة من النخب الفرنسية لتكون معبرا عن الرأي الجديد في عهد الأمير نابليون جيروم، الذي وضع على راس الجزائر مدنيا يشرف على إدارتها من باريس، ليكون اسمها مطابقا للأوضاع الجديدة، فكانت انطلاقتها يوم الاثنين 06 ديسمبر 1858، ناطقا باسم الجناح المدني في المجتمع الأوربي.

[5] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.233.

التي تعد بدورها مقدمة للتمتع بحق المواطنة.[1] وبالتالي لا غرابة إن وجدنا شبه تطابق في المواقف الاندماجية مع المواقف من التجنيس التام دون شروط.[2]

وبالتالي أخذت قضية التجنيس مأخذ التباين في المواقف بين الفصيلين، فكان المعربون يرفضون كل ما يأتي من الاستعمار بما فيه التجنيس، ووصلت مواقف الرفض إلى حد رفض صلاة الجنازة على المتجنسين،[3] فيما كانت القضية لدى المفرنسين مثار جدل وتباين بخصوص إلى ماذا يتم الاحتكام بين القانون والشريعة، أو الى أي مدى يمكن اعتباره مواطنا فرنسيا؟ ومُثل المفرنسون في أجيال بخصوص سجال التجنيس[4] فبرز أول جيل لهذا الصنف عند أوائل المتجنسين **كأحمد بن الفكون** المتجنس سنة 1866*، تبعه الجيل الثاني الذي ظهر مطلع القرن العشرين**، بينما برز ممثلي الجيل **الثالث** فيما تلى كتاب صحيفة المستضعفين تحت شعار "من اجل ترقية الأهالي بالثقافة الفرنسية***[5]

ولان كان الاندماجي بالتطابق يدعو الى التجنيس ومثله الشريف **بن حبيلس** الذي دعى إلى الأخذ بالجنسية الفرنسية ناعتا رافضيها بالمتجمدين البالين من ذوي العمائم القديمة، في مقابل زبدة الشباب المتحضرين[6] وفي رايه ان العقبة في مسار التجنيس ليس مسالة الدين التي أصبحت لدى النخبة المثقفة المتخرجة من المدرسة الفرنسية قضية ضمير شخصي- فقط، بل العوائق يراها في الأسباب العائلية داعيا المجتمع الفرنسي إلى استقبال المتجنس بحفاوة باعتباره بطلا بتصرفه هذا[7] فبينما ربط آخرون بين التجنس والأحوال الشخصية التي يرون أنها العائق الأكبر أمام نجاح التجنس بصورة أوسع، وعلى عكس المطالبون بالتمسك بالأحوال الشخصية مع القبول بالتجنس رأت طائفة من الشبان الجزائريين ان العائق امام التجنس ليس الدين بل الأحوال الشخصية المستوحاة من المذهب المالكي الذي لا "يستجيب للتطورات الحاصلة" وانه قانون من القوانين الاجتماعية القابلة للتغيير، ومنهم **قاضي حاج شريف** الذي بسّط شروط التجنس في التخلي عن الأحوال الشخصية لعدم صلاحيتها وعدم مواكبتها للتطورات الحاصلة وكذلك التخلي عن نظام التعدد في الزواج.[8]

والظاهر أن الأغلبية كانت مع التجنيس بشرط عدم التخلي عن أحوال الشخصية، ومنهم **الأمير خالد وفرحات عباس**، مقابل القبول الكلي دون شرط الاحتفاظ بالشخصية الجزائرية عند شريف بن حبيلس،

---

[1] نور الدين ثنيو، اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.86.

[2] عمر الدين معمرة، فرحات عباس ودوره في الحركة الوطنية ومرحلة الاستقلال (1899-1985)، رسالة ماجيستير، جامعة منتوري، قسنطينة، 2004-2005، ص. 74.

[3] مصطفى الاشرف، الجزائر امة ومجتمع، المرجع السابق، ص.238.

[4] ابو القاسم سعد الله، التاريخ الثقافي، الجزء السادس، المرجع السابق، ص.277.

[5] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.ص.68-69.

* من ابرز ممثلي **الجيل الأول** نذكر علي بن الشريف، مصطفى بن السادات، احمد بن بريهات، حسين بن بريهات، عمر بن بريهات، محمود بن الشيخ علي، إسماعيل حامت، أبو بكر بوطالب...** أما ابرز ممثلي **الجيل الثاني** فنذكر الدكتور بن ثوي، عمر بو ضربة (الناجر)، احمد بوضربة (الفساي)، شريف بن حبيلس، محمد صواح...*** **الجيل الثالث** نجد سعيد قاسي مدير صحيفة صوت المستضعفين، راج زناتي، محمد سعيد ليشاني، ثم فرحات عباس وابن جلول...الخ

[6] شريف بن حبيلس، في كتابه ....

[7] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.427.

[8] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع نفسه، ص. 135.

الذي يعتبر حصوله على الجنسية الفرنسية كان بعد تنصله من شخصيته الجزائرية، وادارة ظهره للحضارة الإسلامية "التي لا تعني له سوى الخراب "[1]

وادي الجدل حول مسألة التجنيس الى انقسام داخل المفرنسون الى ثلاثة (03) تيارات، الأول التيار الانفصالي قاده **الأمير خالد** وأصدقاؤه **كالحاج عمار وقايد حمود وحدو عبد القادر ويوسفي حميدة** ما بين 1919-1925 وفيها أدى صدور قانون 1919 إلى خيبة كبير لدى النخبة المفرنسة وأحست بالخديعة في مقابل ما قدمته من خدمات، وانتهى من بين ما انتهى إليه بتشكيل حزب نجم شمال إفريقيا بباريس سنة 1926، وتيار **ثاني** هو تيار الاندماج الكامل الذي قاده المعلمون الجزائريون الذين كانوا التفوا حول مجلة صوت البسطاء وصوت الأهالي على غرار **محند السعيد لشاني ورابح زناتي وسعيد قاسي**...، هؤلاء بقوا متمسكين بمطلب التجنيس والمواطنة الفرنسية، مما جعل جريدة الإقدام تشير إلى هؤلاء بسخرية" وذلك في إطار الدعاية الانتخابية بين قوائم المترشحين،[2] وتيار **الاندماج الجزئي** الذي قاده كل من **الصالح بن جلول وفرحات عباس** وغيرهما، حيث سعوا إلى الجنسية الفرنسية مع الإبقاء على خيط يربطهم بأصولهم.[3]

وبذلك كان فصيل القبول بالتجنيس تحت طالة الاحتفاظ وعدم التخلي عن الأحوال الشخصية الفصيل المتنامي، ومنهم **فرحات عباس** الذي خاطب وزير الداخلية الفرنسي **مارسال ريبنيه** خلال زيارته لسطيف سنة 1935"، وأثناء التباحث في تأثير أفكار مصالي، كان موقف فرحات أنه من الصعب المحافظة على مواقف فرنسا أمام الحملة التي يقودها مصالي وأتباعه، مع إبدائه عدم اقتناعه برد الوزير بخصوص قانون الجنسية واستند فرحات بالوضعية في السينغال أين تم الاحتفاظ بالقانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامية، متسائلا عن الأسباب التي دعت إلى رفض فرنسا منح هذا الحق للجزائريين.[4]

كما أن التباين فيما بين المفرنسين أنفسهم وانشطارهم إلى فصائل لم يكن تباين جامد، فقد انتبه بعض المفرنسين إلى أخطائهم وعدّلوا في مواقفهم مع مرور الزمن تأثرا وتأثيرا ومسايرة لتطور النضال السياسي والثقافي، ومسار الحركة الوطنية، فبالإضافة الى تعدد المواقف بخصوص التجنيس تم العدول عن مواقف أخرى مبدئية وكانت أساسية لدى بعض المفرنسين ومنهم **زناتي** الذي راى في البداية في المتجنس واقع تحت ضغط المجتمع الجزائري من جهة واحتقار المجتمع الفرنسي من جهة أخرى ثم الدعاية الدينية في طرف آخر[5] ثم يعلن صراحة ارتداده عن مواقفه

---

[1] عز الدين معزة، فرحات عباس ودوره في الحركة الوطنية ومرحلة الاستقلال (1899-1985)، المرجع السابق، ص. 74.

[2] خميسة منور، الجزائريون المسلمون والمواطنة الفرنسية في الجزائر المستعمرة (1865-1962)، المرجع السابق، ص. 167.

- " ومن بين ما جاء في جريدة الإقدام :" انه لم يبقى في الجزائر متجنس واحد يمكن أن يشرف أفرانه بتمثيله في المجالس، لا قائمة السيد بن توهامي (منصر قائمة المترشحين، مقابل قائمة الأمير خالد) قد جمعت شملهم جميعا".

[3] خالد بوهند، المرجع السابق، ص. 168.

[4] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.432-433.

- " وعقب هذه الزيارة اصدر وزير الداخلية الفرنسي قرار بتاريخ 30 مارس 1930 يمنع بمقتضاه كافة أشكال التظاهر ضد الحكومة الفرنسية في الجزائر، ومنع أي مقاومة للوجود الفرنسي، وحجن أي محاولة لتعطيل تطبيق القوانين مع غرامات مالية متفاوتة."

[5] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع نفسه، ص.428.

الأولى والسابقة المتعلقة بأفكاره حول الاندماج والتجنيس، وهو ما جعله محل إشادة من طرف المعربين، واصفين كل المتجنسين بأنهم ينتمون إلى شعبنا أحب من أحب وكره من كره، مع بقاء روابط الصلة متأصلة، واصفة اياه بالشجاع.[1]

هذا وكانت مسالة التجنيد الإجباري فرصة تاريخية للانخراط في الحياة العامة، بتصنيف الخدمة العسكرية كطريق لاستخلاص الحقوق والترقي على سلم الحياة المدنية واستحقاق المواطنة، وبذلك اخذ الشبان الجزائريون ولو وفق نوع من الالتزام بمبدأ مراعاة مقتضيات الدولة وما تشترطه من ضرورة فض النزاعات بالتماس الوسائل الإدارية والتوجه بالمطالب السياسية إلى السلطات العامة، بعدما كان انخراط النخبة الجزائرية في المجال العام آنذاك محتشما غير أن التجنيد الإجباري وضع فعلا علامة فارقة بين مرحلتين: مرحلة ما قبل الوعي بمؤسسات الدولة ومرحلة النشاط على خلفية ثقافة الدولة.[2] ولان كان أوائل المفرنسين متحمسين للإلزام العسكري على عكس دعاة التقليد الذين استاؤوا منه، ذلك ومع وعيهم من ان صراع فرنسا لا يعنيهم مباشرة، إلا أنهم خلصوا عن وعي و/او غير وعي الى قرن قضية فرنسا بقضيتهم،[3] وتباين هذا الحماس في حجمه من فصيل إلى آخر داخل المفرنسين ففي مقابل الاتكاء على التجنيد للتجنيس كان فصيل أخر منهم يرفض التجنيد كمبدأ ومنهم **عمر راسم** الذي رفض التجنيد الإجباري وكان يحرر منشورات معادية له بخط يده ويعلقها على الجدران.[4]

أما في الشطر الموازي فنجد المثقفين المعربين ربطوا بين الجنسية والإسلام، فتحفظوا في البداية على مشروع مبدئي لقانون التجنيس خاصة مسالة تخصيص حق الانتخاب لمن يتجنسون بالجنسية الفرنسية فقط وكذلك بخصوص المحافظة على الأحوال الشخصية، ثم كان الموقف أكثر وضوحا في المؤتمر الإسلامي[5] فيما فيما عدت جرائد الجمعية ومنها جريدة الشهاب المتجنس كالوليد غير الشرعي.[6]

وتعامل **ابن باديس** مع قانون فصل الدين عن الدولة بالدعوة الى استقلالية تسيير المؤسسات الدينية الإسلامية بما فيها حرية الخطابة في المساجد[7] وأكد على أن المتجنس لا تقبل توبته الا بشروط صعبة[8] كما رافعت الجمعية دائما في مطالبها عبر المداخل الثقافية والسياسية تعميم وتطوير وسائل تعليم واستعمال اللغة العربية، احترام العادات والتقاليد الجزائرية، استرجاع العمل بالقضاء الإسلامي، معارضة التجنيس والتجنيد الإجباري، إلغاء كل القوانين التعسفية والدعوة إلى الجامعة الإسلامية.[9]

---

[1] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في أدبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 116.

[2] نور الدين لميو، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية المرجع السابق، ص.16.

- * الكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه بعنوان" إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية: 1912-1954، بحث في تكوين الدولة الجزائرية الحديثة، نوقشت خلال السنة الجامعية 2009-2010، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر.

[3] علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، المرجع السابق، 55.

[4] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.240.

[5] خميسة منور، الجزائريون المسلمون والمواطنة الفرنسية في الجزائر المستعمرة (1865-1962)، المرجع السابق، ص. 227-229.

[6] مفدي زكرياء، تاريخ الصحافة العربية في الجزائر، جمع وتحقيق احمد حمدي، مؤسسة مفدي زكرياء، الجزائر، 2003، ص.115.

[7] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ، ص.237.

[8] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940) المرجع السابق، ص.308.

[9] بشير بسلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.64

فيما ذهب **مبارك الميلي** في كتابه تاريخ الجزائر إلى الحدود القصوى برفضه القاطع لربط الجزائر بفرنسا مستنكرا الاندماج والتجنيس، فيقول: "لن يلج الجنس في الجنس الآخر حتى يلج الجمل في سم الخياط"[1]

في تطابق مع القصة التي يحكيها **احمد توفيق المدني**، في الأيام التي سبقت احتفالات المؤوية الفرنسية بالجزائر، حدثت له مع السيد **محمد بالحاج** مدير المدرسة الثعالبية واحد أكبر المتجنسين، يوم اخبره انه ولد للسيد **ساطور** زعيم المتجنسين ولد أطلق عليه اسم "**كريستيان***Christian*" أي المسيحي أو تابع المسيح، وفي نظرة يصفها **المدني** بالنظرة الشامتة لعلم **بلحاج** بان ذلك يؤلمه ويعذبه، يقول **المدني** انه قال للناس من حوله بنادي الترقي "هذه هي نتيجة التجنس" ويواصل **المدني** سرد القصة بأنه في نفس الليلة ولد له مولود وكان ابنه الأول فأطلق عليه اسم "**إسلام**" ومن الغد ذهب إلى نادي الترقي واجتمع بالناس وكان **بلحاج** من الحاضرين فقال **المدني**" يا جماعة، بالأمس ولد لزعيم المتجنسين ولد دعاه "كريستيان" واليوم أُبشركم أنني رُزقت بولد دعوته "إسلام"، وفي هذين الاسمين منهاج سياستين: سياسة تجعل أولادكم كريستيان، وسياسة الإسلام والعروبة الوطنية تجعل أولادكم إسلام، فاختاروا ...وانتم الآن على بينة من الأمر، ومنذ تلك اللحظة يشهد **احمد توفيق المدني** ويقسم بأنه لم يسمع بكلمة التجنيس التي ماتت للأبد،[2] وبذلك عدت مناسبة المؤوية بداية بزوغ الوعي المؤوية الشعب الجزائري بذاته وبدا يفهم ماذا يريد وذلك بعد قرن كامل من الدوران حول إشكالية الفهم للذات وللآخر المستعمر حسب **محفوظ قداش**[3] وغيره من الباحثين.

وبخصوص ربط التجنيد بالتجنيس، كان **بن سماية** من المؤكدين على انه إذا قبل الجزائريين التجنيد فانه لا يعتبرون مسلمين بأتم معنى الكلمة، وأيضا انه إذا منحت الحرية والحقوق السياسية للجزائريين مقابل قبولهم التجنيد فان ذلك يكون ضربة قاضية على القومية الدينية والجنسية.[4]

ومع أن مسألة التجنيس كانت من أهم ميادين الاشتباك بين المعربين والمفرنسين، بل وكانت أهم محددات نقاط الفصل والصدام بينهما، إلا انه لا يمكن التعميم والقراءة الاختزالية التي تفضي إلى الخطأ في التحليل خاصة مع إقصاء القراءة الحينية في الزمن الحقيقي للمواقف المتبناة (وقت الاستعمار)، ذلك وإن وضح أن المعربين بـ"المجمل" رفضوا التجنيس فان هذا الإيضاح يغطي بتسلطه مواقف وأراء أخرى من ضمن المعربين أنفسهم تتعارض مع "المتفق عليه"، فمن المعربين كذلك من عَدَّل من مواقفه تجاه التجنيس من الرفض وعدم الرضا التام إلى إبداء بعض الليونة، **فعمر بن قدور** الذي عَد التجنيس في البداية أمرًا دينيًا لا نقاش فيه شأنه شأن التجنيد الإجباري، تحول فيما بعد وعده من سبل بناء الثقة مع فرنسا، مُستبشرًا أن ذلك سوف يُفتح آفاقا جديدة للمسلمين[5]. كما أقرت الجمعية بعد كل فتاويها بخصوص التجنيس على احترام الاختيارات الشخصية للمتجنسين شريطة إعلانهم روح التسامح في الإسلام.[6]

---

[1] مبارك الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، تقديم محمد الميلي، الجزء الأول، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ودار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

[2] وفاء بالصفصاف، التكوين الاجتماعي والثقافي والوطني لابرز قادة الحركة الوطنية الجزائرية، الشيخ عبد الحميد بن باديس، احمد مصالي الحاج، فرحات عباس، عمار أوزقان نموذجا، المرجع السابق، ص.152-153.

[3] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.337.

[4] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.240.

[5] مولود قسين، القضايا السياسية في اهتمامات النخبة الإصلاحية الجزائرية في مطلع القرن العشرين "عمر بن قدور الجزائري أنموذجا، المرجع السابق، ص. 132-134.

[6] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954 المرجع السابق، ص. 115.

وكذلك من تحقيق العدالة والموضوعية القول انه عندما نتحدث عن المفرنسين فإننا لا نحملهم في سلة واحدة من حيث "الاستلاب الفكري والثقافي"، خاصة بعد أن ظهور جيل مثقف باللغة الفرنسية، يدافع عن الدائرة الثقافية العربية الإسلامية، ويحارب التجنيس والاندماج وكان بعض هؤلاء من ذوي الوزن ومن المقربين لأهم الشخصيات الفلسفية والأدبية الفرنسية المرموقة.[1]

وعلى العموم فان التجنيس لم يكن أصل المشكلة بل كاشف لمشكلة أعمق ونشأت قبله، كما أن مشكلة المتجنسين لم تكن تتعلق بالمعتقدات أو بالتقليد وإنما كانت هذه النخبة الحاصلة على شهادات علمية تعلن غضبها من حرمانها من بعض الوظائف والتي تعطى في المقابل إلى الأوربيين،[2] فربط البعض منهم بين الشهادات العلمية التي يحصلون عليها وبين الرقي في الوظائف التي تستلزم الجنسية، وتساءلوا عن الجدوى من هذه الشهادات في غياب الجنسية.[3] ثم في دعوى بعضهم المدافعة عن التجنيس تساءلوا عن الجدوى من الشهادات التي يحملها الجزائريين إن كانوا في الجزائر ويفضل عليهم الأوربي!؟[4]

وهو ما يفسر "جزئيا" نزوع المفرنسين ذوي التكوين الجامعي خاصة إلى طلب الجنسية أكثر من أي فئة جزائرية أخرى، وكانت تحدوهم في ذلك أما القناعة بتفوق الحضارة الأوربية أو الرغبة في تحقيق ترقية شخصية أو لكلا السببين معا[5]، وآخرين طالبوا بحق الحصول على صفة المواطنة مع الاحتفاظ بالقانون الخاص، في حين اعتبر بعضهم أن التجنيس حلا للمشكل السياسي **كشريف بن حبيلس**، ومع ذلك لم تكن استجابة فرنسا بالصورة المطلوبة بل وكانت بعد فوات الأوان ورغم استبدالها للشروط القانونية المعقدة بشرط "الاستيعاب الثقافي" وما لقيته من استحسان لدى البرجوازية المسلمة إلا أن فكرة الوطنية كانت قد استولت على ألباب هذه الفئة وتجاوزهم لفكرة ومطالب الاتحاد الفراكو-جزائري، فكان الصراع والصدام الحتمي بين القوميتين الجزائرية والفرنسية وكان نوفمبر 1954.

---

[1] نور الدين زمام، تأملات سوسيولوجية في الواقع الجزائري والعربي: حول سوسيولوجية المثقف الجزائري ص. 46.

[2] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.236.

[3] شريف بن حبيلس، الجزائر الفرنسية، المرجع السابق، ص. 101.

[4] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.236.

[5] علي وفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.131.

ثانيا: المثقف والسياسي الجدلية و مسالة اللغة.

تمهيد:

تلعب اللغة دورا حيويا في كل مجتمع، كونها وسيلة التعبير والتواصل والوجود، انها السلطة من خلال العلاقات التي تحددها القوانين، وأداة توحيد الأمة فكريا وسياسيا، ورمز للهوية الفردية والاجتماعية والثقافية والتوجيهية، ومدونة لحفظ الحضارة وايصال المعرفة مرتبطة في المقام الاول بالشخصية والتي بواسطتها تميز الاشياء وتتحدد، وتعد الوجه الحقيقي لكل تواصل وطني او رسمي بين افراد المجتمع باعتبارها حافظة للحمة السكان وناطقة باسمهم.[1] بل ان اللغة تحمل العالم في جوفها حسب تعبير **جاك دريدا**(*Jacques Derrida 1930 – 2004*)[2]

ويقال ان لغة شعب ما تعكس ثقافته وروحه ونمط تفكيره، فنجد ان استرخاء بعض الشعوب يدفعهم الى الاستغناء عن عدد من الحروف الساكنة، كما يمكن مقارنة الأصوات البرتغالية الرقيقة بنظيرتها الاسبانية الحادة لفهم الاختلاف الجذري بين هاتين الثقافتين المتجاورتين، لذلك استحوذ الحديث عن اللغة أناس ذوي عقول مفكرة عبر العصور، مع التدليل على ان اللغة تعكس سمة الشعوب الناطقة بها، فاضح الانجليزي **فرانسيس بيكون** (*Francis Bacon 1561 - 1626*) على اننا نستطيع ان نستشف دلائل ملموسة لأخلاق الشعوب من خلال لغتهم، وأكد على ذلك الفرنسي **ايتيان دي كوندياك** *Étienne Bonnot de Condillac) 1715 - 1780*) بعده جميع الدلائل تؤكد ان كل لغة تعبر عن شخصية الانسان الناطق بها، اما الالماني **يوهان غوتفريد هيردر**(*Johann Gottfried Herder 1744 1803*) فقد اقر بان فكر وشخصية كل شعب مطبوعان في لغته، فلدى الشعوب الكادحة عدد كبير من الأمزجة في أفعالهم، بينما يزداد عدد الاسماء عند الشعوب المتحضرة الميالة الى الافكار المجردة.[3]

واللغة تنقل الثقافة، فهي الاداة الرئيسية لتطويرها والمحافظة عليها، واللغة هي السمة المميزة الرئيسية للمجتمعات البشرية وللانسان نفسه، ومرتبطة بالحضارات والرقي، فعندما غارات اللغة الهيروغليفية المصرية في الظلام خلال القرن الرابع الميلادي لم نعد نعرف بشكل كامل تقريبا احدى اقوى الثقافات التي ظهرت في التاريخ واطولها، ولكي نجدها مجددا كان لابد من ان يسمح **شامبليون*** بقراءة تدوينات الهياكل والبردي من جديد.[4]

وكذلك الثقافة تصنع صيغة التواصل كاللغة، وقد وُجد ان اللغة كما هي من اسباب التواصل حال اتفاقها، وهي ايضا من اسباب القطيعة بين الشعوب، وقد سعى الاستعمار الى ترسيخ لغته لما لهذه اللغة من اثار واسعة[5]

---

[1] صالح بلعيد، اللغة الام، والواقع اللغوي في الجزائر، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، المجلد رقم 05، العدد الثاني، بتاريخ 01 أكتوبر 2003، ص.127.

[2] علي ناصر كنانة، الثقافة وتجلياتها، السطح والأعماق، مؤسسة الرحاب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص.18.

[3] غاي دويتشر، عبر منظار اللغة، لم يبدو العالم مختلفا بلغات اخرى؟، ترجمة حسان عبد المحسن مظفر، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، العدد 429، أكتوبر 2015، ص.17-19.

[4] موريس دوفرجيه، علم إجتماع السياسة، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2005، ص.100.

- * **جون فرانسوا شامبليون** (*Jean-François Champollion 1790-1832*) لغوي وعالم آثار فرنسي، كاشف الكتابة واللغة الهيروغليفية مستة 1822. **يعقوب موزر**، جون فرانسوا شامبليون ، مؤسسة هنداوي، ونتسور، المملكة المتحدة، 2022.

[5] محمد حامد الأحمر، مسؤولية المثقف، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، 2018، ص.21.

فاللغة ليست تعبيرا عن إنسانية وعقلية الإنسان فحسب، وإنما هي الحاضنة لتعبيرات الوجود فلا فكر بلا لغة، ولا سياسة بلا لغة ولا اقتصاد بلا لغة ...وحتى يستقيم القول الحضاري: لا انسان بلا لغة، فهو اكتسب انسانية باللغة[1]

فيما التناول العربي للغة يأخذ ماخذًا خاصا يتوجس فيه الخطر الداهم على اللغة العربية، وخطاب المؤامرة عليها، كما ويحلل ما تعانيه اللغة من جمود وتاخر، ولعل اهم تناول هو ذلك الذي يربطها بالهوية العربية وشعارات العروبة في مواجهة المستدرجين العاملين ضد ابناء جلدتهم في زيادة تازيم وضعية اللغة العربية والتي في ازمتها تازيم لهوية العربي، في توصيف يندب حظ اللغة العربية على حد وصف الشاعر **حافظ ابراهيم** ودفاعه عنها ومواجهته للدعوة الى العامية[2]، قدم اشهر قصائده نعى فيها حظ اللغة العربية بين اهلها ودافع عنها ضد الذين يحاولون النيل منها فيرمونها بالضعف تجاه اللغت الاخرى[3]، او هروبا من الجمود كما عبر عنه **جبران خليل جبران** في نزوع عمد فيه الى ازاحة تكنيس كل ما من شانه الاقامة في حصون لغوية او لغوية تاريخية وفق اسس المعيار والقانون، ومن ثم تخفت وتعمقت عبارته الشهيرة: لكم لغتكم ولي لغتي" في اعلان عن افتراق ايديولوجي عقدي بين وعيين متصارعين بين المتكلس وبين الحركي المتجدد، مؤسسا لمعالم الافتراق بين اللغة التاريخية واللغة الجبرانية[4] لتتشكل ايديولوجية لغوية عربية ممزقة وخاصة، ارتبطت اكثر بالدين وبالسياقات التاريخية ثم بالتجديد.. وتكون اكثر خصوصية كلما اتجهنا غرب البلاد واكثر اكثر خصوصية في البلدان التي مر عليها الاستدمار الفرنسي.

ورغم الاختلافات وتعدد توظيفات اللغة سياسيا وثقافيا، يبقى من سمات العالم الحديث، عالم شعارات التسامح والاجماع تحت مضلة الامم المتحدة والهيئات التابعة لها، تم الاجماع على اعتماد يوم 21 فيفري من كل سنة "اليوم الدولي للغة الام"[5] فيما اعتمدت يوم 18 ديسمبر من كل سنة كيوم عالمي للغة العربية[6]

---

[1] علي ناصر كنانة، الثقافة وتجلياتها، السطح والأعماق، المرجع السابق، ص.18.

[2] عبد الرحمن احمد ابو سليمان واخرون، اهم الكتب التي اثرت في فكر الامة في القرنين التاسع عشر والعشرين، دار الكلمة، المعهد العالي للفكر الاسلامي، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2017، ص.67.

[3] عبد الله صالح جمعة، ايتام لجروا مجرى التاريخ، العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 2008، ص. 121.

[4] عبد الرحمان عبد السلام محمود، وعي الشعر، دار البشير، القاهرة، مصر، 2000، ص.64.

[5] الموقعين الالكترونيين: منظمة الامم المتحدة: https://www.un.org/ar/observances/mother-language-day، ومنظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة(*unesco*): https://www.unesco.org/ar/days/mother-language، تاريخ الولوج والاطلاع: 2022/02/09، الساعة: (14.00).

- جاءت فكرة الاحتفاء باليوم الدولي للغة الأم بمبادرة من بنغلاديش ، وأقرها المؤتمر العام لمنظمة للمنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافة اليونسكو عام 1999، ليبدأ العالم أجمع الاحتفاء بهذا اليوم اعتباراً من عام 2000.
- يشكل التاريخ المعتمد (02/21)، يوم وقوع مظاهرات طلابية في **بنغلاديش** (1952) لمطالبة السلطات الباكستانية (قبل استقلال/انفصال بنغلاديش) بلغتهم الام كلغة رسمية.

[6] منظمة الأمم المتحدة: https://www.un.org/ar/observances/arabiclanguageday ،تاريخ الولوج والاطلاع: 2022/02/09، الساعة: (14.00).

- 1954: قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 878 الدورة التاسعة المؤرخ في 04 ديسمبر 1954، يجيز الترجمة التحريرية فقط إلى اللغة العربية.
- 1960: اتخذت اليونسكو قراراً يقضي باستخدام اللغة العربية في المؤتمرات الإقليمية التي تنظم في البلدان الناطقة بالعربية وبترجمة الوثائق والمنشورات الأساسية إلى العربية.
- 1966: قرار يقضي بتعزيز استخدام اللغة العربية في اليونسكو وتقرر تأمين خدمات الترجمة الفورية إلى العربية ومن العربية إلى لغات أخرى في إطار الجلسات العامة.
- 1968: تم اعتماد العربية تدريجياً لغة عمل في المنظمة مع البدء بترجمة وثائق العمل والمحاضر الحرفية وتوفير خدمات الترجمة الفورية إلى العربية.
- سبتمبر 1973 : أصبحت اللغة العربية تستعمل كلغة شفوية خلال انعقاد دورات الجمعية العامة.
- ديسمبر 1973: قرار الجمعية العامة رقم 3190 خلال الدورة 28 في ديسمبر 1973 يوصي بجعل اللغة العربية لغة رسمية للجمعية العامة وهيئاتها.

اما في الجزائر فصعوبة التطرق للموضوع ينبع من ما يمكن ان يثيره من حساسية، ولما يتطلبه من جدية في البحث وجرأة وموضوعية في كيفية المعالجة من جهة أخرى، خاصة مع ما يفرزه المجتمع الجزائري في مجالات التعليم، الإدارة والاقتصاد، مع وجوب الإشارة إلى خطورة الصراع الدائر بين النخب في دواليب السلطة وبين طبقات المجتمع، ويتوسع في اقراره ان الصراع الظاهر/الخفي الذي مازالت تعاني اللغة العربية اثاره والذي يعكس التناقض الموجود بين التشريع النظري على المستوى الرسمي وبين الواقع الذي يفسر مظاهر تراجع اللغة العربية في شتى المجالات[1]

ونظرا لهذه الخصائص، كان علينا دراسة المسألة بتتبعها منذ نشأتها، وأوجب علينا البحث تلمسها عشية الاستقلال وبدايات تشكل الدولة الوطنية ثم تقصي مسارها بعد الاستقلال مع الوقوف على مآلات ظاهرة الثنائية والازدواجية اللغوية.

01- اللغة في الفكر الغربي والتناول العربي:

01-02- اللغة في الفكر والتوظيف الغربي:

فيما يرى منظري النظرية اللغوية من الفلاسفة **الألمان** بان اللغة هي العامل الأعظم والعنصر الضروري لتكوين القومية[2] فيولي منهم **يوهان غوت فريد هيردر** (*Johann Gottfried Herder*) والذي يعد من أوائل واضعي مفهوم الثقافة الحديث، أهمية مركزية للغة، فمن خلال اللغة تنتقل الأفكار والخبرات الجماعية للشعب عبر العالم، اذ تتداخل اللغة وروح الشعب، وباللغة يتم التعبير عن روح الشعب[3] لذلك دعى الى الاهتمام بعنصر اللغة كونها اساس اي تطور وتاتي اللغة حسب مفهومه في المقدمة ثم تتبعها المعرفة والحكمة، فاللغة عنده هي التي تجعل الانسان انسانا، مع ضرورة احترام الفروقات الثقافية بين الحضارات والاجناس".[4] وجادل **غوت** فريد بان اللغة البشرية قد نمت من خلال مراحل متعاقبة من النمو والنضج جنبا الى جنب مع الفكر البشري، فكل منهما يعتمد على الاخر.[5] ذلك ان اللغة تشكل الثلاثية التي تقوم عليها أصلية الإنسان (اللغة والثقافة والهوية)، واذ ما رتبت اولويات هذه الثلاثية فان احالة الانسان الى اللغة التي تؤسس حضاريا وذهنيا وبالدرجة الاكبر اللغة.[6]

- 1974: إدراج استخدام اللغة العربية كلغة عمل في دورات المجلس التنفيذي،
- أكتوبر 2012: عند انعقاد الدورة 190 للمجلس التنفيذي لليونسكو تقرر تكريمي يوم 18 ديسمبر يوما عالميا للغة العربية، واحتفلت اليونيسكو في تلك السنة للمرة الأولى بهذا اليوم،
- وفي 23 أكتوبر 2013 قررت الهيئة الاستشارية للخطة الدولية لتنمية الثقافة العربية (*الرابطة Arabia*)، التابعة لليونسكو، اعتماد اليوم العالمي للغة العربية كإحدى العناصر الأساسية في برنامج عملها لكل سنة،

[1] عابد محمد يوهادي، تحديات اللغة العربية في المجتمع الجزائري، دار اليازوري العلمية، عمان، الاردن، 2019، ص.5

[2] احمد بن نعمان، التعريب بين المبدأ والتغريب في الجزائر والعالم العربي، 1981، ص.1469.

[3] علي ناصر كنانة، الثقافة وتجلياتها، السطح والأعماق، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص.09.

[4] يوهان هيردر، فيلسوف اللغة وصديق الإسلام، قناة المانيا بالعربية، https://www.dw.com/ar، تاريخ الولوج والاطلاع: 22 اوت 2022.

- " وفي كتابه ***افكار حول فلسفة تاريخ الإنسان***" اشاد هيردر بالاسلام و أطرى على النبي صلى الله عليه وسلم، وأبدى حماسه لفكرة وحدانية الخالق. كما أبدى إعجابه بتعاليم الإسلام التي منحت المسلمين الأمان والاطمئنان النفسي. ورأى هيردر أن الحروب الصليبية كانت "فرصة ثمينة" لأوروبا لتستفهم الكثير عن حياة المسلمين وحضارتهم. كما أبدى يوهان هيردر إعجابه بالقران الكريم حيث قال: "لو كان للجرمانيين كتاب كلاسيكي يلهمهم كالقرآن الكريم لما أصبحت اللغة اللاتينية مسيطرة عليهم، ولتعذر تفرقهم وتشتتهم ضمن الشعوب المختلفة المجاورة.

[5] ستيفين روجر فيشر، تاريخ اللغة، دار الثقافة والسياحة، مركز ابو ظبي للغة العربية، مشروع كلمة للترجمة، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، 2022، ص.44.

[6] علي ناصر كنانة، الثقافة وتجلياتها، السطح والأعماق، المرجع السابق، ص.17.

ويبتعد **مارتن هايدغر**(*Martin Heidegger 1889 - 1976*) عند حديثه عن اللغة عن التفسير الميتافيزيقي الذي اتخذه الفكر الغربي، وفي تصوره للغة عندما ينظر للإنسان كحيوان عاقل وفهمها من جانبها الحسي الصوتي، لا يخفي هايدجر اعجابه بعمق تاملات هومبولت حول اللغة، وينظر اليها كفاعلية بشرية، فحسب هذا الاخير فاللغة ليست شيئا قارا وجاجزا ومكتملا بل هي فاعلية، انها دائما شيء مؤقت، وهي لن تكون سوى العمل الدائب للروح على جعل "الجرس" المتمفصل قادرا على التعبير عن الفكرة فهي اذن عمل خاص للروح وذلك في سعيه لعرض التطور الثقافي للانسان في كليته وفرديته، فهي اكثر اشكال لمحة العالم تاثيرا في التطور الروحي للانسان...، ثم ان اللغة عند هايدجر هي التي تمتلك الانسان، [1] ومؤداها ان الانسان يسكن اللغة، والحقيقة هي ان الإنسان لا يسكن اللغة وحسب بل هو معجون فيها عجنا،[2] وهي بيت الكائن وموطنه الذي يحمل الموت والقلق والعدم وكل ما يرمز الى الوجود، ذلك ان اللغة هي الوسيط بين الكائن وكينونته بل هي الكاشف عن كينونته الحقيقية، فاللغة ضرورية للكشف عن الوجود، وهي منزله لذلك فان أي تلاعب بها هو تلاعب بالوجود ذاته[3]

تناول الفرنسيين عبر مدخل مدرسة التصور اللغوي اصل اللغة وتطورها بطريقة فلسفية اكثر عمومية، فراى **كوندياك وروسو** ان اصل اللغة يكن في محاكاة الطبيعة من خلال الايكاءات والاشارات[4]، فيما يقول جون لوك عن الكلمات انها علامات حسية على الافكار، فهي وسيلة توصيل للافكار، وهي عبارة عن سلسلة من الكلمات التي تعبر عن تفكير كامل ومعنى واضح.[5]

ويثني الفرنسيين على لغتهم، فبالاضافة الى الاجماع الذي تحضى به لديهم بانها لغة رومانسية ورحانية فهي ايضا عندهم نموذج للمنطقية ووضوح التفكير، ويعتبرونها هي على مر العصور اكثر اللغات التي عرفها الانسان منطقية ووضوح وشفافية، وحسب **فولتير** فهي لغة تتسم بتميز عن غيرها من اللغات بالوضوح والتنظيم، وقد يكون الايهام انجليزيا او ايطاليا او اغريقيا او لاتينيا ولكن لا يكون فرنسيا حسب **انطوان دي ريفاورول**(*Antoine de Rivarol 1753-1801*)[6]

في تناقض واضح بين هذا الافتخار وبين اعتراف **فولتير** نفسه في ان اللغة الفرنسية لم تبدأ في اتخاذ أي شكل حتى قبيل القرن الثاني عشر (12) الميلادي، فهي نشأت من اطلال اللغتين اللاتينية والكلتية، ممزوجة ببعض الالفاظ الجرمانية، وكانت هذه اللغة في الاساس هي "الرومانوم روستيك" أي الرومانية الريفية،[7] وحتى قبل القرن التاسع عشر (19) اين وصلت ان تكون اللغة الفرنسية عنصرًا مكونًا للواقع السياسي الفرنسي "الداخلي" ولكنها لم تكن موضوعًا سياسيًا ولم يكن لها وقع يذكر خارج مجالها الجغرافي

---

[1] مارتن هايدجر، كتابات أساسية، الجزء الثاني، ترجمة إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، العدد: 505، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2002، ص.ص 245-251.

[2] مصطفى صفوان وعدنان حسب الله، إشكاليات المجتمع العربي، قراءة من منظور التحليل النفسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الأقصى-لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص.149.

[3] بيبة بالفوضيل، اللغة وسؤال الوجود في فلسفة مارتن هيدغر، الحوار الثقافي، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، المجلد الخامس، العدد الاول، 2016، ص.58.

[4] ستيفن روجر فيتشر، تاريخ اللغة، المرجع السابق، ص.44.

[5] صادق يوسف الدباس، قضايا لغوية حديثة، دار الكتب العلمية، 2022، ص.25.

[6] غاي دويتشر، عبر منظار اللغة، لم يبدو العالم مختلفا بلغات اخرى؟، ترجمة حنان عبد المحسن مطلق، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 429، أكتوبر 2015، ص.21.

7 فولتير (فرانسوا ماري آروويه)، قاموس فولتير الفلسفي، ترجمة يوسف نبيل، هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة، 2018، ص.149.

المعروف،[1] كما كانت منذ بدايتها الى غاية هذا التاريخ تمثل احسن تمثيل بأمثلة ملكوسة انقسام لغة النخبة / اللغة الشعبية.[2]

وعن الفراكوفونية ومسالة المقتضيات التي تفرض على مجموع الساكنة استعمال لغة واحدة عامة عمل الكندي **تشارلز مارغريف تايلور** (*1931 Charles Margrave Taylor*) على طرحها من خلال التذكير ان بعض الممتلكات الثقافية يتم "اكسابها عبر البحث المشترك عنها"، ويضيف بانه من اجل هذا الغرض على وجه التحديد " نسعى الى جعل المسالة مسالة سياسية عمومية"، ويشير ايضا الى ان اللغة الفرنسية بالنسبة للكيبيك الفرنكوفيين لا تعتبر الاحتفاظ بها كمورد من باب الاحتفاظ بالبيئة والنظر من هذه الزاوية لا يقتضي ما يفيد "البقاء" الثقافالي، ذلك ان الامر لا يتعلق بضمان الحق في التمتع بهذا "المورد"، ولكن اساسا "بضمان استمرار الاجيال القادمة في تحديد هويتنا على انها فركوفونية"[3]

وللمحافظة على شعب ما يجب المحافظة على لغته، وفي هذا يؤكد احد الدارسين للوضع في كندا باللحفاظ على بقاء الشعب الكندي-الفرنسي يجب الحفاظ على اللغة الفرنسية.[4]

ويأخذ **ميشيل فوكو** بالاتجاه الذي يرى ان الانسان وجد سعادته في الثقافة بانطلاقه من انسان الطبيعة، فبانطلاقه من الطبيعة ويتقدم طريق الثقافة نحو الحرية.[5]

اما بيار بورديو فيعد اللغة من ضمنالمنظومات الرمزية للسلطة والسيطرة(بالاضافة الى الفن والدين)، هذه المنظومات الرمزية التي تستدعي تحليلا بنيويا، مستخلصا في ذلك ان السلطة الرمزية هي سلطة بناء الواقع وتسعى لاقامة نظام معرفي، والانتاجات الرمزية كادوات هيمنة"[6] فهو يعتبرها سلطة، وان من يهمل مسالة استعمالات اللغة، وبالتالي مشكلة الشروط الاجتماعية لاستخدام الكلمات، لابد ان يظل طرحه لمسالة سلطة الكلمات ونفوذها طرحا ساذجا[7]

---

1 *Thierry Dutour*, La langue française, une histoire politique oubliée, povoirs, Revue française d'études constitutionnelles et politiques, 03/2023 , N°186, pages 19 à 30.

2 *Marielle Rispai*, Langue des élites et langue populaire, povoirs, Revue française d'études constitutionnelles et politiques, N° 03/2023 , N°186, pages 31. *Thierry Dutour*, La langue française, une histoire politique oubliée, povoirs, Revue française d'études constitutionnelles et politiques, 03/2023 , N°186, pages 19 à 30.

2 *Marielle Rispai*, Langue des élites et langue populaire, povoirs, Revue française d'études constitutionnelles

[3] باتريك سافيدان، الدولة والتعدد الثقافي، ترجمة المصطفى حسوني، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب الاقصى، الطبعة الاولى، 2011، ص.73-74.

[4] **مقاطعة الكيبك** (*Québec*): ثاني اكبر مقاطعة كندية، يتكلم غالبية ساكنيا اللغة الفرنسية.

[5] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (اعداد وترجمة)، الطبيعة والثقافة، دفاتر فلسفية، نصوص مختارة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب الاقصى، الطبعة الرابعة، 2013، ص.24..

[6] بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، الطبعة الثالثة، 2007، ص.ص. 47-52.

[7] " فلا يكفي ان نتذكر ان كل علاقات التواصل هي دوما علاقات سلطة تتوقف، شكلا ومضمونا، على السلطة المادية او الرمزية التي تشكل رصيد الاعضاء، وتؤدي وظيفتها السياسية من حيث هي ادوات لفرض السيادة واعطائها صفة المشروعية التي تساهم في ضمان هيمنة طبقة على اخرى (العنف الرمزي)، وذلك عندما تفد لتجدها وتطعيم علاقات القوة والعلمية التي تؤسسها بذلك في "مؤالفة المسودين" على حد تعبير **فيبر**، وتتدخل مختلف الطبقات والفئات المتفرعة عنها، في صراع رمزي للعمل على فرض التصور عن العالم الاجتماعي الذي يكون أكثر ملاءمة لمصالحها، في حين ان مجال انتاج المواقف الايديولوجية يقوم باعادة انتاج مجال الاوضاع الاجتماعية واعطائه شكلا مغايرا... وتشكل الطبقة السائدة مكان الصراع من اجل فرض مراتب مبادئ التراتب الاجتماعي.

[7] بيير بورديو، الرمز والسلطة، المرجع السابق، ص.ص. 58.

وفي عرض قدمه **بورديو** بجامعة جنيف، في ديسمبر 1978 تحت مسمى "السوق اللغوية"، يوضح نموذجه ويصوغه على النحو الاتي: **تطبع لغوي + سوق لغوية = تعبير لغوي أي خطاب**[1]. ثم ينتقل الى الاعتراف بان راس المال اللغوي هو سلطة على آليات تكوين الاثمان اللغوية، وان كل التفاعلات اللغوية هي انواع من الاسواق الصغرى التي تظل دائما خاضعة لسيطرة البنى الكلية، وكما توضح جيدا الصراعات القومية حيث تكون اللغة رهانا مهما (في كيبك الكندية على سبيل المثال) ثمة علاقة تبعية شديدة الوضوح بين آليات السيطرة السياسية و آليات تكوين الاثمان اللغوية المميزة لوضع اجتماعي معين، مستشهدا بالصراعات بين الناطقين بالفرنسية والناطقين بالعربية التي تلاحظ في عدد من البلاد الناطقة بالعربية والتي احتلتها فرنسا قديما، مبينا ان هذه الصراعات اللغوية تستوجب اعادة ادخال السوق، وعلى هذا النحو فان المدافعين عن قيمهم بقضفهم حائزين للغة مضطرين للدفاع عن وجود سوق هذه اللغة داعيا الى ضرورة توحيد السوق او علاقات السيطرة اللغوية: ففي السوق اللغوية تعمل اشكال من السيطرة لها منطق نوعي، زكما هي الحال في كل سوق للاموال الرمزية، هناك اشكال من السيطرة النوعية ليست قابلة اطلاقا للاختزال الى السيطرة الاقتصادية بالمعنى الدقيق لا في نمط فعلها ولا في الارباح التي تدرها.[2]

فيما يعد الفيلسوف والمنظر الاجتماعي والأدبي الفرنسي- **رولان بارت** (*Roland Barthes*) "كل امرئ سجين لغته، وعندما يكون بعيدا عن لغته فان اول كلمة ينطق بها اليه وتحدد موقعه تماما، وتعلن عنه وعن ماضيه كله، وينكشف المرء وقد اسلمتهُ لغته وخانته حقيقة شكلية متمردة على أكاذيبه العفوية والمبيتة"[3]

ويعتبر **كلود ليفي ستروس** اللغة هي الخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة، لا في صناعة الادوات بل في اللغة المنطوقة، ويعدها بمثابة الواقعة الثقافية المتميزة، وذلك على عدة اشكال.* [4]

فيما يرى **سارتر** نفسه كائنا في اللغة، فهي عنده نوع من واقع هائل اطلق عليه اسم "الممارسة الهامدة"، ويقول انه " باستمرار على صلة باللغة: لا بمقدار ما انطق بها، بل بالتحديد بمقدار ما انها قبل كل شيء، بالنسبة أي، موضوع يحيط بي، يُغلفني، استطيع فيه ان آخذ اشياء، وبعد ذلك فحسب اكتشف وظيفتها الاتصالية"[5]

ويميل الانتروبولوجيين ومنهم **فرانز بواز** *Franz Boaz* الى الربط بين اللغة والثقافة مع تصنيف العلاقة بينهما على انها علاقة وثيقة، وبان اللغة المشتركة بين المجتمعات هي الناقل الاساسي لثقافتهم، لوجود توافق بين اللغة والحالة الثقافة والتي تسمى لدى المختصين في اللسانيات بـ"التحام" فلا تستطيع اللغة الانفصال كما ان للغات مهمة نقل الثقافة.[6] فاللغة عنصر من عناصر الثقافة التي تنتقب عبرها وتؤدي الى تواصلها واستمررها،

---

[1] بيير بورديو، أسئلة عسلم الاجتماع، حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، ترجمة ابراهيم فتحي، دار العالم الثالث، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 1995، 139.

[2] بيير بورديو، اسئلة علم الاجتماع، حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، المرجع نفسه، ص ص. 141-143.

[3] علي ناصر كنانة، الثقافة وتجلياتها، السطح والأعماق، المرجع السابق، ص.17.

[4] محمد سيبلا وعبد السلام بنعبد العالي (اعداد وترجمة)، الطبيعة والثقافة، المرجع السابق، ص.ص.33-34.

- * **على عدة اشكال:**
- **اولا** لان اللغة جزء من الثقافة، فهي احدى الاستعدادات التي تلقاها من التراث المحيط بنا.
- **ثانيا** لان اللغة هي الاداة الأساسية، والوسيلة الممتازة التي تمثل بواسطتها ثقافة المجموعة التي تنتمي اليها.
- **ثالثا** لان اللغة هي أكثر مظاهر النظام الحضاري اكتمالا.

[5] جان بول سارتر، دفاعا عن المثقفين، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، ، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1973، ص. 217.

[6] شريفة برجة، المرجع السابق، ص.ص. 131.132.

وتكون اللغة عند الافراد هو نتيجة طبيعية لعملية التثاقف وتكون "اللغة" سببا لنمو وازدهار افكار هؤلاء الافراد.[1]

واللغة بذلك مناط الثقافة في كل معانيها، فهي التي تحيل التصور الى الفكر، تعبيرا عنه، وتحيل الفكر الى عمل، تفسيرا له، والأمم والشعوب التاريخية المعاصرة ترجع في تكوينها الى رابطة اللغة، ووظيفتها تتعاظم يوما بعد يوم، وهي ليست رموزا ومواصفات فنية وحسب، ولكنها في الأساس منهج فكر وطريقة نظر واسلوب تصور، وهي رؤية متكاملة تحدها خبرة حضارية منفردة، ويرفدها تكوين نفسي- مميز، فهي تجارب وخبرة وبصيرة وفلسفة لاهلها.[2]

01-02- اللغة والعروبة في التناول العربي:

لقد شرف الله تعالى اللغة العربية وفضلها على سائر اللغات بان جعلها لغة كتابه الكريم، وجعلها لغة التعبد في الصلاة، وجاء القرآن موصوفا بها في أكثر من موضوع بانه لسان عربي مبين غير ذي عوج[3].

ثم سارت لغة الحضارة، وما كان الإنسان ان يكون مثقفا ان لم يكن يتقن العربية، ولو كانت جائزة نوبل موجودة زمن انوار العربية لكانت الغالبية العضمى ممن ينالوها هم المسلمين والعرب حسب قول المستشرق اليهودي **مارتن كريمر** (*Martin Kramer*)، فقد كان للمسلمين حضارة صامدة بفضل الارادة الحرة لاكبر العقول المبدعة في العالم انذاك...، الان: من يعتبرك مثقفا بالفعل اذا كنت تتقن اللعربية فقط؟ لشد ما تغيرت الظروف وانقلبت الامور ! في السابق كانت العربي كالانجليزية حاليا لغة الحضارة والعلم...، كانت العولمة انذاك عربية اسلامية ![4]

تشكل المرجعية العربية الإسلامية ثنائية مترابطة تنشد اليها الثقافة العربية، حيث اعطى الاسلام المضمون الثقافي لهوية الأمة القومية، حيث تشكل اللغة العربية العمود الفقري لهذه الثقافة، فهي اداة صاغ العرب بها افكارهم وقدموا بها ابداعاتهم، واكدت تميزهم، فهي تعد رمزا للوحدة القومية[5]، وقوة اللغة في قوة اهلها وفق استنتاج **ابن حزم**[6] وغلبة اللغة بغلبة اهلها حسب تحليل واستنباط **ابن خلدون**، الذي يرى ان العجمة اذا سبقت الى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن اهل اللسان العربي[7]

---

[1] فيروز راد وأمير رضائي، تطوير الثقافة في مفهوم التنمية الثقافية عند علي شريعتي، تعريب احمد الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، 31، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص.39.

[2] محي الدين صابر، الثقافة العربية وتحديات المستقبل، في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995، ص. ص. 305.

[3] محمود عكاشة، علم اللغة، مدخل نظري في اللغة العربية، دار النشر للجامعات، القاهرة، مصر، 2007، ص.52.

" قال تعالى:" وهذا لسان عربي مبين" النحل الاية 103.، وقال عز وجل:" بلسان عربي مبين" الشعراء 195.

[4] هاشم صالح، الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العلم العربي؟، دار الساقي، الطبعة الاولى، 2007، ص.ص62-63.

[5] محمد حسن البرغوثي، الثقافة العربية والعولمة، دراسة سوسيولوجية لأراء المثقفين العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سنة 2007، ص.ص .95-96.

[6] ابي احمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في اصول الأحكام، الجزء الاول، تحقيق احمد محمد شاكر، دار الافاق الجديدة، مصر، د.ت.ص.32.

- يقول **ابن حزم**:" اللغة يسقط اكثرها ويطمس بسقوط دولة اهلها ودخول غيرهم في مناسكهم، او بتنقلهم عن ديارهم واختلاطهم بغيرهم، فانما يفيد لغة الامة وعلومها واخبارها وقوة دولتها ونشاط اهلها وفراغهم. واما من تقلت من دولهم وغلب عليهم عدوهم واشتغلوا بالخوف والحاجة والذل وخدمة اعدائهم فضمون موتهم موت الخواطر وربما كان ذلك سببا لذهاب لغتهم..."

[7] عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (الجزء الاول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر)، تحقيق ابو عبد الله السعيد المندوة، دار احياء التراث العربي، (مؤسسة التاريخ العربي)، بيروت، لبنان.

لذلك نجد اعتزاز كبير لدى العرب والمسلمين باللغة العربية بحسب أنها بُنيت على أصل سحري يجعل شبابها خالدًا عليها فلا تهرم ولا تموت، لأنها أعدت من الأزل فلكًا دائرًا للنيّرين الأرضيين العظيمين. كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن ثم كانت فيها قوة عجيبة من الاستهواء كأنها أخذة السحر، لا يملك معها البليغ أن يأخذ أو يدع[1]." حسب تغني **مصطفى صادق الرافعي** الذي يحذر من التفريط فيها، لان لغة الامة هي المستهدف الاول للمستعمرين، فلن يتحول الشعب اول ما يتحول الا من لغته، وما ذلّت لغةُ شعب إلا ذل ، ولا انحطّت إلا كان أمرهُ في ذهاب وإدبار، ومن هذا يفرض الأجنبيّ المستعمر لغته فرضاً على الأمة المستعمَرة ، ويركبهم بها ويُشعرهم عظمته فيها ، ويَستلحِقُهُم من ناحيتها ، فيحكم عليهم أحكاماً ثلاثة في عملٍ واحد : أما **الأول** : فحبْسُ لغتهم في لغته سجناً مؤبداً . وأما **الثاني** : فالحكم على ماضيهم بالقتل محواً ونسياناً . وأما **الثالث**: فتقييدُ مستقبلهم في الأغلال التي يصنعُها، فأمرهم من بعدها لأمرِه تَبَع ..[2]

هذا الاتباع الذي يؤسس ويمد مساره ان الشعب لا يعرف نقائصه، حسب **علي الوردي**، لا يدرك مكامن الضعف في نفسه فلن يكون قويا امام اعدائه، والعدو الكامن في داخله، يكون اشد خطرا من عدوه المتربص في الخارج، [3] ذلك ان من له عمق داخلي لا يغفل عن مستقبله، والعمق يستمد من الثقافة، واللغة هي وعاء الثقافة، والوعاء الثقافي لكل منتجات الامة وتراثها، وفق ما يؤكده **عبد الوهاب المسيري** فإن فقدنا هذا الوعاء واصبح تراثنا مغلقا بالنسبة الينا، فستنقطع صلتنا به، فتزداد هذا الامة تمزقا، ولهذا دعى الى مقاومة محاولات تشويه اللغة العربية باستبدال بها لغة عامية مشوهة او بالفاظ اجنبية"[4]

وضمن النسق الفكري الاسلامي يعتبر **محمد عمارة** اللغة العربية من مكونات هويتنا ومع الإسلام تأتي اللغة العربية التي هي لسان الإسلام ووحيه المعجز،[5] ويضيف انها لغة حضارة

- يقول **ابن خلدون**:" لغات اهل الامصار تكون بلسان الامة او الغالبين عليها او المختطين، ولذلك كانت لغات الامصار الاسلامية كلها لهذا العهد عربية، وان كان اللسان العربي المضري قد فسدت ملكته وتغير اعرابه والسبب في ذلك ما وقع للدولة الاسلامية من الغلب على الامم..وكان لسان القائمين بالدولة عربيا ...ولان الناس تبع للسلطان وعلى دينه فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الاسلام وطاعة العرب وهجر الامم لغاتهم والستهم في جميع الامصار وصار اللسان العربي لسانهم حتى رسخ ذلك لغة ...ثم اندرجت الامم في طيها فاخذ الملك والعزة وتغربة (تحضر) الامم لهم بالحضارة والتهذيب وصيروا علومهم صناعة بعد ان كانت نقلا.. وجردوها من تلك اللغات الاعجمية الى لسانهم واربوا فيها على مداركهم. ص. ص 379-380 والفصل 44 ص.485.

[1] مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن، المعركة بين القديم والجديد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، لبنان، 2002، ص.26.

[2] مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، مؤسسة هنداوي، وينسور، المملكة المتحدة، 2014، ص.788.

[3] صاحب الربيعي، سلطة الاستبداد والمجتمع المقهور، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2007، ص.82.

[4] عماد الدين عشماوي، معالم المشروع الحضاري المستقل عند عبد الوهاب المسيري، اوراق نماء، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، 2017، ص.51.

- * بل وطبق ذلك عمليا من خلال الدعوى القضائية التي رفعها عام 2007 لالزام الحكومة المصرية تطبيق الدستور الذي ينص على ان اللغة الرسمية للدولة هي اللغة العربية.

[5] محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، سلسلة : في التنوير الإسلامي، 32، الطبعة الأولى، فيفري 1999، ص.09.

وثقافة متميزة وليست لغة صحراوية بالمعنى الضيق للكلمة، وارتبطت بوسط ثقافي خاص يمتاز بكثير من الملامح التي تميزه عن الاوساط الثقافية الاخرى.[1]

وينبه **حسن الترابي** الى ان اللغة اداة للاتصال والتفاهم، ولكنها قد تنقلب الى اداة لسوء التفاهم لان الكلمات لها من وراء المعاني الاساسية ابعاد اجتماعية تعلق بها من عرف الاستعمال الخاص في كل بيئة اجتماعية، وان" الكفار ان يميلوا على المسلمين بفرض لغتهم عليهم ليلبسوا عليهم المفاهيم ويحملوهم على القيم التي تمثلها اللغة عند الكافرين"[2]

ولا يبتعد كثيرا **حسن حنفي** وفي مشروعه الفكري وموقفه من التراث، فيربط بين تاسيس العلم بتاسيس لغته، ويؤكد ان تطوير العلوم وانفراج ازمتها يحث باكتشاف اللفظ او المفهوم، ومن ثم يأتي **حنفي** بمقاربته في التجديد "عن طريق اللغة هو بداية العلم الجديد"، فكل فكر جديد فرض فكرته، وكل حركة جديدة تبدأ بتجديد اللغة اولا، فالعلوم الاساسية في تراثنا القديم ما والت تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية مع سيطرة الدينية منها، مما يجعلها لغة غير قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة، ومن ثم كانت اللغة صورة الفكر والتجديد اللغوي ليس تغييرا لمضمون الفكر بل تجديدا لصورته وهي اللغة فاللفظ ليس الا حاملا للمعنى وموصلا له، ليصل الى التأكيد على ان دور اللغة في بناء العلم او في اعادة بنائه دور اساسي واولي، بل يمكن القول بلا ادنى مبالغة ان العلم هو لغة وان تاسيس العلم هو انشاء اللغة.[3]

فيما يتبنى **الجابري** الاطروحة العامة القائلة ان منظومة لغوية ما تؤثر في طريقة رؤية اهلها للعالم وفي كيفية مفصلتهم له، وبالتالي في طريقة تفكيرهم[4]، ذلك لاهمية لخصوصية المحيط الاجتماعي الثقافي في تكوين خصوصية الفكر، وهكذا فالفكر العربي مثلا هو عربي، وجاء ايضا نتيجة لطريقة تفكير او اسلوب في التفكير[5]، كما يعتبرها لغة التراث المشترك، لغة العلم والثقافة، وبالتالي لغة التحديث والحداثة، لذلك كانت اللغة العربية هي –في ان واحد- الرابطة المتينة التي توحد بين مستويات الهوية في الوطن العربي، ويعني لك المستوى الفردي والمستوى الجمعوي، والمستوى الوطني والقومين والاداة الوحيدة التي يمكن للعرب الدخول في العلمية وتحقيق الحداثة[6]

---

[1] محمد عمارة، هذا هو الإسلام: احترام المقدسات، عبرية الأمة "شروط مكتسبة، لا عنصرية موروثة"، عوامل تفوق الإسلام "شهادة غربية"، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ديسمبر 2005، ص.89.

[2] حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: الاشكالات المصطلح والمفهوم، المستقبل العربي، السنة 08، العدد 75، ماي 1985، ص.ص. 11-40.

[3] حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، سنة 1992، ص.109-112.

[4] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات .. ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، جويلية 1991، ص.140.141.

[5] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، مارس 2009، ص. 12.

[6] محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، في السيد ياسين وآخرون، في العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ديسمبر 1998، ص.304.

وعن تقديس اللغة يرى **الجابري** ان تقديس العرب للغتهم لا يحمل طابعا دينيا، فمن الذين خدموا اللغة العربية اما مسلمين غير عرب او عرب غير مسلمين، ليصل الى استنتاج ان الدين لم يكن له دور اساسي في حب العرب للغتهم بل ان الانتماء الثقافي وبالتالي اللغوي هو الذي جعل العرب يحبون لغتهم مثلما يحب غيرهم لغاتهم بفعل الانتماء الثقافي واللغوي.[1] ومع ذلك فانه ما كان يجمع العرب ويشكل منهم امة كان ولا زال اشتراكهم في ثقافة وتراث، وليس فقط في لغة وتاريخ، فحصر مقومات الامة العربية في اللغة والتاريخ بوصفها قالبين صوريين مجردين هو افقار لمفهوم الامة.[2]

والحل عند **الجابري** لمسألة اللغة في بعض اقطار الوطن العربي يجب ان يمر عبر تعميم التعليم ونشر المعرفة العلمية، وان لغة العلم في الوطن العربي لا يمكن ان تكون الا اللغة العربية، هذه اللغة التي باستطاعتها الاحتفاظ بالتعددية وتجاوزها مما يتطلب في الان تعميم منتجات ثقافية شعبية مبتعدة عن مفهوم الاقلية السلبي الذي يعني الانكماش والتشبث في مراحل دنيا من التطور.[3]

في اقتراب بين **الجابري** والشيخ **محمد الغزالي** بخصوص تعليم اللغة العربية، حيث جعل الغزالي في كتابه تراثنا الفكري من تعلم العربية فريضة على أمة رسالتها عالمية، وتفريطها فى ذلك خيانة فاضحة وخطورة كبيرة* ![4]

هذه الخطورة التي يلجها **العروي** ضمن ما يسميه "خطر الاغتراب والاعتراب، فالاغتراب بمعنى التغريب او التفرنج استلاب، لكن **الاعتراب** استلاب اكبر، والتركيز على الخطر الاول (الاغتراب) ما هو الا تغطية لوضع ثقافي واجتماعي معين، ان السياسة الرسمية في اغلب البلاد العربية تحارب الاغتراب بوسيلتين: تقديس اللغة في اشكالها العتيقة واحياء التراث، مما يجعلنا نستمر في الفكر الوسطوي ونفي موضوعية التاريخ[5] ومما يهدد بان تصبح اللغة وفق البعض **قيدا على الحرية** بما فيها من توجيه وتقويم للاشياء واكتساب عادة في الفكر وتشكيلها للشخصية والتشكل كقيد يبني انسانا ينتمي الى لغة بعدما كان مطلقا او فطريا مع بيئته[6]

ما دفع **زكي نجيب محمود** ان يضمن ضمن شروطه المطلوبة للاعتراف بالمثقف كمثقف هو المامه باللغة المامًا جيدا[7]، مع تفريقه في اللغة التي بين ابناء الوطن الواحد ويعتبرها من اقوى الروابط التي تعمل على شعور الفرد بانه واحد من هؤلاء الابناء، وجاء باللغة "الاجتماعية" التي

---

[1] محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، المرجع السابق، ص. 275-276.

[2] محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، جوان 2000، ص. 100.

[3] محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، المرجع السابق، ص.40.

[4] محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الخامسة، 2003، ص.119.

- يعطي امثلة عن قادة عرب إذا تكلموا كانوا أطفالا لا رجالا، وكانوا نماذج للهزل لا للجد !! إننا نشرف خيانة فاجرة عندما نترك العربية... متسائلا عن الاسباب التي كانت سببا في اعياء العرب عن عشرات الدروب للشرب لغة القرآن، مصنفا ترك اللغة العربية نموت خيبة فاجرة وكفر او دونه الكفر !!

[5] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى- لبنان، الطبعة الخامسة، 2006، ص.ص. 207-208.

[6] احمد زكي، الحرية، سلسلة الكتاب العربي، مرآة العقل خلال ربع قرن، العدد الاول، 15 جانفي 1984، مجلة العربي، الكويت، 1984، ص.46.

[7] زكي نجيب محمود، مجتمع جديد او الكارثة، دار الشروق، بيروت/القاهرة، لبنان/مصر، الطبعة الثالثة، سنة 1983، ص. 291

تمثل الثقافة الواحدة وتنمي الاتحاد الى ذروته مستندا الى مثال الخطاب المتداول في بعض المناسبات "شهر رمضان" معتبرا اياه انه كلما وردت صورته في غير موعده يدرك ان له معنى تفسره اللغة الاجتماعية*[1] كما يعتبر انه من اللغة تبدأ ثورة التجديد، ولا يتصور لأمة من الامم ثورة فكرية كاسحة للرواسب الا ان تكون بدايتها نظرة عميقة عريضة ترجع بها اللغة وطرائق استخدامها، لان اللغة هي الفكر، ومحال ان يتغير هذا بغير ذلك.[2] وهو من ضمن ما دعاه الى اعتبار **العروبة** ثقافة لا سياسة، فليست عروبة العربي قرارا سياسيا تصدره المؤتمرات بل هي مركب ثقافي يعيشه في حياته اليومية ولا يستطيع الانسلاخ عنه ليست العروبة قميصا يلبسه اذا شاء ويخلعه اذا شاء، بل هي خصائص توشك ان تبلغ ما يبلغه لون الجلد والعينين[3]

02- المسالة اللغوية في جزائر:

02-01- عودة إلى البذرة الاستعمارية:

القضايا الثقافية بين الجزائر وفرنسا كثيرة، ومنها بدون شك، قضية الدين واللغة، وقد يعتقد البعض ان هذه القضية وليدة النهضة السياسية او الحركة الاصلاحية او حتى وليدة الاستقلال، والواقع انها (أي قضية الدين واللغة) قديمة قدم الاستعمار في بلادنا، وفي هذا يستشهد **ابو القاسم سعد الله** ويؤكد انها تعود الى أوائل سنوات الاحتلال، واذا كان الاصطدام السياسي والعسكري قد اخذ حظه خلال العشرية الاولى للاحتلال وكان واضحا للعيان، فان الاصطدام الثقافي قد اخذ شكلا رسميا واضحا منذ 1843، حين وقف المفتي المالكي **مصطفى بن الكبابطي** ومؤيدا من اهل البلاد، ضد قرارين رسميين فرنسيين: الأول ضم الأوقاف الإسلامية الى الدولة، والثاني إدخال اللغة الفرنسية في المدارس القرآنية، ويضيف **سعد الله** ان الطغيان الاستعماري تغلب في النهاية فحكم بالنفي على المفتي المذكور وضم الأوقاف "الاحباس" وفرض لغته على الجزائريين "ولكن في غير المدارس القرآنية*"، وبقي موقف المفتي والاهالي حينئذ رمزا للتحدي الوطني ورغبة شعبية لم تبرزها من.[4]

---

[1] زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، الطبعة الاولى، 2017، ص. 193.

- * ثم يعمم هذه اللغة الى لغة الطعام، ولغة الثياب، ولغة الأثاث.

[2] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة التاسعة، 1993، ص. 205.

[3] زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، المرجع السابق، ص. 87.

[4] أبو القاسم سعد الله، قضية ثقافية بين الجزائر وفرنسا سنة 1843، موقف المفتي الكبابطي من الأوقاف واللغة، عالم الفكر، المجلد السادس عشر، العدد الأول، افريل- ماي-جوان 1985، الكويت، ص.251.

- * تجاوز "بيجو" الى محاولة فرض اللغة الفرنسية على الصبيان المسلمين في الكتاتيب، بحيث يأتي احد المعلمين الفرنسيين الى الكتاب، ويعلم اللغة الفرنسية للصبيان مدة ساعة،- ووقف الجزائريون ضد هذا القرار – وتعاملوه- لانهم راوا فيه مساسا بمقدساتهم الدينية، لان اغلب الكتاتيب مرتبطة بالمساجد، ومسا بشخصيتهم الوطنية لان اللغة العربية هي الوحيدة في نظرهم التي يجب ان يستعلم بها الصبي القران الكريم في هذه المرحلة، وفسروا كذلك تعليم احد الفرنسيين لابنائهم بانه وسيلة لتحريف شخصية الأطفال. وتوجيه التعليم نحو حضارة الغالب التي يرفضونها. **ابو القاسم سعد الله**، قضية ثقافية بين الجزائر وفرنسا سنة 1843، موقف المفتي الكبابطي من الاوقاف واللغة، المرجع نفسه، ص. 253.

- القرار صادر بتاريخ 24 أكتوبر 1842 عن وزير الحربية، بالاستناد الى تقرير المفتش العام للدراسات والمكلف بمهمة تتعلق بالتعليم العمومي في الجزائر.

- نفي المفتي **مصطفى الكبابطي** وولده وابن اخيه الى جزيرة سانت مارغريت،(وبعد وصوله الى مرسيليا سمح له بالتوجه الى الاسكندرية مقابل تعهده بعدم العودة الى الجزائر. وفي الاسكندرية استقبل من طرف المفتي الاحنف ابن العنابي، فيها اشتغل بالحديث مدة ثمانية عشر سنة) وعين مكانه شيخا اخر قارب سنه الثمانين، ، ونظرا لكبر سنه وعجزه عن القيام بمهامه فقد طلب تعيين ابنه مساعدا له. الامر

ثم عمل التعليم الفرنسي "مجبرا" على إحداث القطيعة بين تلاميذه وبين محيطهم الاجتماعي لان ذلك التعليم لم يكن يندرج في الثقافة التقليدية وانما كان يطرح نفسه بديلا عليها، فكانت وظيفته الأساسية هي تلقين اللغة الفرنسية كمعطى ضروري ولغة مفروضة وكوسيلة تعبير وحيدة بدلا عن اللغة الأم مما احدث عاهة ثقافية وتغييرا في المحيط الذهني.[1]

فمنذ بدايات الاحتلال أعتبرت اللغة العربية إحدى أهم الإشكالات التي واجهت الاحتلال الفرنسي، حيث اشارت التقارير العسكرية الفرنسية الى الانتشار الكبير للغة العربية وثقافتها على كامل امتداد ارض الوطن، وضعية لم يُرتح اليها بحيث اعتبرت من العوامل التي تحول دون بسط نفوذ الغزاة على البلاد والعباد.[2] وهذا ما صرح به اللواء **بيرتزن** (*Lieutenant-Général:Le Baron Berthezène 1847 -1775*) بتاريخ 25 جويلية 1831 عند تعداد المشاكل التي تواجهه قائلا:"ان جهلنا للغة والاختلاف في الدين من أكبر العوائق"،[3] وكان الكاتب الفرنسي **اوغست برنارد** كان أكثر وضوحا عندما أبان عن الهدف الحقيقي للاستعمار الفرنسي في الجزائر اذ يقول: " إننا لم نحضر لإقرار الأمن، بل لنشر الحضارة واللغة والأفكار الفرنسية...وليست الجزائر مستعمرة بل جزء من فرنسا كما كانت أيام روما... إننا نريد أن نجعل هناك أجناسا تندمج فينا عن طريق اللغة والعادات.. وسيتم هذا بعد نشر لغة فيكتور **هوغو**"[4]

وبدا الأوربيين في تعلم اللغة العربية خاصة من بين العاملين في التنصير، حتى قبل بداية الحملة الفرنسية، وكذلك عمل الفرنسيين من المترجمين والمستشرقين.[5] في يقين منهم انه في دراسة لغة البلد وسيلة للاختراق السياسي، أكثر من كونها عنصرا للثقافة الفكرية، وكانت الحملة العسكرية مجهزة بهيئة كافية من المترجمين، ثم ما لبثت الحاجة تدعو الى ضرورة تكوين مترجمين من الجزائريين والفرنسيين فكانت اللغة العربية في البداية مراعاة لجانبها النفعي المرحلي، ثم ما لبثت ان صاحبته سياسة تهميش اللغة العربية وإحلال اللغة الغالبة في كل المجالات، وكان لتحقير اللغة العربية يترافق مع الحط من قيمة الثقافة التي تحملها، [6] ذلك ان الاستعمار عندما يدخل بلدا يوهم الآخرين ان لغته هي الأرقى، ويجعل الناس تنتظر خيرا من شعب جعله الاستعمار يحتقر لغته.[7] فتم تكريس الاعتقاد بان لغة الجزائريين هي اقل شانا من اللغة الفرنسية[1] ووصل

الذي وافقت عليه السلطات، مع العلم ان هذا الاخير يحوز على اللغة الفرنسية وزار باريس وابدى عدم معارضته لقرارات السلطات الاستعمارية وذلك هو المطلوب.

[3] علي مرحيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.391-393.

[2] عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830-1962)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الثانية، 2016، ص108.

[3] محمد الحاكم بن عون، المسالة الدينية في الجزائر اثناء الاحتلال الفرنسي (1830-1954)، اطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة باتنة 01، الجزائر، 2018-2019، ص ص. 109-110.

[4] ابراهيم الهلالي، موقف النخبة الفرنسية من الثورة الجزائرية (1954-1962): فرانز فانون وجون بول سارتر انموذجا، دورية كان التاريخية، القاهرة، مصر، السنة الحادية عشرة، العدد التاسع والثلاثون، مارس 2018، ص. 111.

[5] محمد الحاكم بن عون، المسالة الدينية في الجزائر اثناء الاحتلال الفرنسي (1830-1954)، المرجع السابق، ص ص. 109-110.

[6] - " اللواء بيرتزن قائد الفرقة الاول في الحملة العسكرية الفرنسية، هذه الفرقة التي كانت وحداتها اول من وطأت اقدامهم شاطئ سيدي فرج، هذا القائد صاحب كتاب "18 شهرا في الجزائر *Dix huit mois en Algérie*" والذي هو عبارة عن مذكرات ضابط عايش وقائع دخول الفرنسيين. **احمد بودراع**(عتيد متقاعد)، الحملة الفرنسية على الجزائر سنة 1830 -دراسة عسكرية-، مجلة الدراسات التاريخية العسكرية، المركز الوطني للدراسات والبحث في التاريخ العسكري الجزائري، الجزائر، المجلد الرابع، العدد الثالث، جويلية 2022، ص.- 80-88.

[7] كيل ريمز، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، 97-101.

[7] مصطفى صفوان وعبدان حب الله، إشكاليات المجتمع العربي، قراءة من منظور التحليل النفسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، الطبعة الاولى، 2008، ص.91.

رفض اللغة العربية حتى الى الدفع بعدم قبولها لغة تواصل بين الفرنسيين والجزائريين، بتجاوز الجزائريين ولا وجود لهم كشعب له لغة وهوية وكيان.[2]

فكانت الأساليب والبرامج الهادفة الى طمس الشخصية الجزائرية عبر القضاء على اللغة العربية بالجزائر، واضطهد الإنسان الجزائري وحاول هدم معالم الشخصية الوطنية الجزائرية من خلال هدم لغتها وان يمح كل طابع ذاتي للجزائر لتحقيق دمجها النهائي بفرنسا،[3] وهذا أمر مجمع عليه لدى كل الدارسين، وفي هذا يقول القائد العسكري الفرنسي- **روفيقو** *Rovigo*: " إني انظر إلى نشر التعليم و تدريس لغتنا بحسبانها الأداة الناجعة المثلى لبسط نفوذنا في هذا البلد.. والمعجزة الحقيقية الواجب القيام بها تكمن في إحلال الفرنسية محل العربية تدريجيا.. والتي لا محالة أنها ستنتشر في أوساط الأهالي، لاسيما إذا تهافت الجيل الجديد على تعلمها في مدارسنا.[4] اما اللواء **دوكرو** *Docrot* فقد رفع تقريرا الى نابليون الثالث يقول فيه :" يجب ان نضع العراقيل أمام المدارس الإسلامية والزوايا كلما استطعنا إلى ذلك سبيلا".[5]

فكان على المدرسة الفرنسية في الجزائر ان تقوم بالغزو الروحي للأهالي، تغزوهم بتفوق حضارتها وتعزز هيبتها، وتشرعن الحضور الفرنسي-، وتصنع سكانا اقل عداء وتنشر اللغة والثقافة الفرنسيتين لأجل خلق ظروف مساعدة في نهاية المطاف على ديمومة للغزو، تحت شعار " ان فتح مدرسة وسط الأهالي يعدل كتيبة مخصصة لإخماد الرفض في البلد"[6] واستمرت هذه العقيدة الفرنسية منذ ان وطأت قدمها شواطئ الجزائر الى غاية اليوم، ومن اول حاكم عام فرنسي- على الجزائر الى غاية اخر رئيس فرنسي- **شارل ديغول** مؤسس الجمهورية الفرنسية الخامسة الذي ينسب اليه قوله:" لقد صنعت لنا اللغة الفرنسية ما لم تصنعه الجيوش"[7]

هذه المدرسة الفرنسية التي لم تحض فيها اللغة العربية باي اهتمام، وحتى ضمن اللغات الأجنبية ايـن فُضلت عليها الانجليزية، وان وُجدت دروسا للغة العربية فقد مثل وقتها الزمني المخصص لها "على قصره" افضل مناسبة للتهريج او فرصة للطلبة من اجل حل واجباتهم او لخوض "المعارك البحرية"...، وخلفت نتائج الامتحانات فيها شعورا بالمهانة، وزاد هذا الشعور مع معاشرة الجزائريين للمغاربيين والمشرقيين في الجامعات الفرنسية ...شعورا بالبهدلة بسبب مبلغهم من الجهل في اللغة العربية.[8] هذا الشعور الذي ولد في بعض الجزائريين وزاد في آخرين الوعي الوطني عامة وبخصوص لغتهم خاصة.

---

[1] بشير بلاح، الدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص 61.

[2] الـزبير سـيف الإسـلام، تاريخ الصـحافة في الجزائـر، الجـزء الثـاني، صحافـة الجزائـر في عهـد الإمبراطوريـة الثانيـة 1850-1870، الشـركة الوطنيـة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص.64.

[3] عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية، المرجع السابق، ص.07.

- المترجم فيصل عباس في تقديمه كتاب **عبد القادر جغلول** تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية.

[4] محمد العربي ولد الخليفة، المسالة الثقافي وقضايا اللسان والهوية، المرجع السابق، ص. 212.

- دي روفيغـو أو آن جـان مـاري روي صـافاري هـو رجـل عسـكري فرنسي سـاهم في احـتلال الجزائـر، (1774/04/26-1833/06/02).

[5] بشير بلاح، الدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص 28.

[6] كيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، 102-104.

[7] عبد العلي الودغيري، العربية اداة للوحدة والتنمية وتـوطين المعرفـة، المركـز العـربي للابحـاث ودراسـة السياسـات، الدوحـة، قطـر، 2019، ص.50.

[8] غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص. 465.

وبقيت اللغة العربية مضطهدة في وطنها رسميا وواقعيا واعتبرت لغة اجنبية في الجزائر ومنع تعليمها رسميا وقانونيا[1]، ثم اعتبرت من لغات الاتحاد الفرنسي*.[2] وحتى بعد التنصيص على اللغة العربية رسميا الا ان ذلك لم يكن تعبير عن فكر سياسي متطور ولم تدرجها السلطات الاستعمارية كمرجع في حالة تاويل القوانين وتفسيرها عند تنازعها[3]

ثم وانه وبالاضافة الى ذلك، لم تكن وظيفة البرامج التعليمية الفرنسية منفصلة عن وظيفتها الايديولوجية[4]،ففي طرحها الإقصائي للهوية انبثق طرح لغوي تأسس على انه ليست هناك لغة مشتركة موحدة [5] وان الفرنسية لغة الوحدة والحضارة، كما رسمت على انها لغة التواصل الوحيدة وذلك في اطار تفعيل تفعيل المهمة الحقيقة للمدرسة الفرنسية في خلق طبقة وسطة "وواسطة" تكون شريكا قويا بين المجموعتين، قد تستعملهم فيما بعد لاجهاض اي مقاومة ضد تحدث، وركزت جهودها الوافرة لاجل جعلهم مطيعين متحمسين لحضارتها[6]

وراهن الاستعمار على تعميم لغته ومضايقة العربية ضمن المسار العام الهادف لتحقيق مشروعه لفرنسة الإنسان بعد "فرنسة" الأرض[7]، وهذا ما جاء في تعقيب وابداء ملاحظات **محمد الميلي** في مناقشة بعض ما جاء به **مصطفى الفقي** في كتابه تجديد الفكر القومي[8]* ابن انار الجوانب المضلمة فيما جاء في الكتاب، فوضح ان الاستعمار استند على دعائم اساسية في اطار مشروعه لفرنسة الإنسان تتمثل خاصة في[9]:

في[9]:

---

[1] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص 391.

- * ومنع تعليمها رسميا وقانونيا بموجب المرسوم الصادر بتاريخ 08 مارس 1938، وتوأم هذا المرسوم (مرسومان صادرا في التاريخ نفسه 1938/03/08) القاضي بتعطيل كل جريدة تصدرها جمعية العلماء المسلمين باللغة العربية سلفا، وسبق ذلك اعتبارها لغة أجنبية في الجزائر (قرار مجلس الدولة سنة 1935 وقرار شوتون *chautemps* سنة 1938، واعتبر مفتشو التعليم الابتدائي في مارس 1954 في لائحة لهم تعتبر لهجة التعامل لغة الدارجة واللغة العربية الفصحى لغة ميتة والعربية العصرية لغة اجنبية وخلصوا الى ضرورة إبطال تعليم اللغة.

[2] محمد حربي، الثورة الجزائرية سنوات المخاض، ترجمة لحبيب عياد وصالح المثلوثي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، سنة 1994، ص.92.

- *كان بعد الحرب العالمية الثانية قانون الجزائر الصادر سنة 1947 الذي نص على اعتبار اللغة العربية من لغات الاتحاد الفرنسي هذا القانون الذي يؤكد **محمد حربي** انه لم يدخل حيز النفاذ الى غاية سنة 1954

[3] نور الدين ثنيو، اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.532.

[4] عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية، المرجع السابق، ص.ص.238-239.

[5] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في أدبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، أطروحة دكتوراه، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر2، الجزائر، 2016-2017، ص. 68.

[6] عزة الحسين، التعليم الأهلي الفرنسي في الجزائر (1850 – 1962)، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص التاريخ الحديث والمعاصر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة احمد دراية، أدرار، الجزائر، 2019- 2020، ص. 173.

[7] محمد الميلي إبراهيمي، المسألة الثقافية في الجزائر ابان العهد الاستعماري/ مساهمة في مناقشة كتاب: تجديد الفكر القومي لمصطفى الفقي، مجلة البحوث والدراسات العربية، مجموعة 22، جويلية 1994، ص.ص.325-337.

[8] مصطفى الفقي، تجديد الفكر القومي، دار الشروق، القاهرة-بيروت، لبنان-مصر، الطبعة الاولى، 1994.

- * ما أثار في **محمد الميلي** ودفعه الى المساهمة في مناقشة الكتاب، بل الرد وتصحيح ما جاء فيه انه ينطلق من ان "الجزائريون والفرنسيون في ذلك الوقت -وقت الثورة- يتحدثون لغة واحدة ويلجئون الى ثقافة مشتركة، ولم يكن هناك معيار للاختلاف لتصنيف الهوية وتحديد الذات الا بالمنطق الديني والاساس الروحي" . هذا ما استوقف الميلي ووصفها بالظلال التي لم تبرز معها المعطيات المتصلة بالاوضاع الثقافية والاجتماعية لجزائر العهد الاستعماري.

[9] محمد الميلي إبراهيمي، المسألة الثقافية في الجزائر ابان العهد الاستعماري/ مساهمة في مناقشة كتاب: تجديد الفكر القومي لمصطفى الفقي، المرجع السابق، ص.ص.325-337.

01- **تشويه التاريخ وتحقيره:** من خلال تركيز الدراسات والابحاث الفرنسية على عصور ما قبل التاريخ والعهد الروماني والعهد الفرنسي، مع اعتبار العهد الاسلامي عهدا "مظلما"، مع الدعوة الى ضرورة الاعتناء بتاريخ الجزائر وكتابته من منظور فرنسي تكريسا للسيادة والوجود الفرنسي**.

02- **تضييق الخناق على العربية:** العملية التي بدأت مع السنوات الاولى للاحتلال، مع وجود شهادات فرنسية تبرز ما تم تنفيذه بشان تقليص الفضاء اللغوي العربي وتشديد الخناق على العربية، وتجفيف منابع الثقافة العربية-الاسلامية كما سجل ذلك طوكفيل نفسه.***.

03- **تحنيط الدين وتسخير بعض رجاله:** بالاكراهات والاغراءات، وظهور فكرة اعتبار " الاستعمار قضاء وقدر"، مع بقاء بعض قلاع الزوايا ورغم افقارها ماديالا انها لم تدخل في خدمة الاستعمار ومشاريعه، ****

04- **ضرورة تجريد الجزائريين او بعضهم من الاسلام:** وبما ان العربية هي لغة الاسلام فيجب محاربتها بالسعي الى، محاولة تمسيح الجزائريين، محاولة تقسيم الجزائريين عن طريق تحريك النعرات العرقية بين "العرب" و "بربر" على اساس ان ذلك هو الطريق لتفتيت "الصخرة العربية البربرية" التي يلحمها الدين، ومحاولة ربط المناطق "البربرية" بالمسيحية

ورغم السياسة التعليمية الفرنسية والتضييق على مؤسسات التعليم التقليدية، الا ان هذه الاخيرة استطاعت المحافظة على اللغة العربية وثقافتها رغم عدم وجود تنظيم رسمي لهذه المؤسسات، فهذا التعليم كان متروكا للاهالي، والزوايا بعض المؤسسات التعليمية الاهلية الاخرى.[1]

ومع التسليم بان اللغة الفرنسية هي لغة مؤسسات النظام الاستعماري والهيمنة داخل الاوساط السياسية والاقتصادية...مقارنة الى اللغة العربية،هذه الهيمنة التي ألحقت أضرار جسيمة بمقومات الهوية الجزائرية من خلال سياستها الاستعمارية الاقصائية والادماجية ودفعت **مالك بن نبي** عام 1931 بالظن مثلا ان لافتة نادي **الترقي** ربما كانت اول لافتة بالخط العربي في العاصمة انذاك[2]

الا ان الحقيقة ان اللغة العربية لم يختف رغم تقلصها في المحيط الرسمي الاستعماري، فمن جهة هناك ثبات واستمرارية هذه اللغة داخل بيئتها الثقافية العربية الإسلامية، ومن جهة اخرى فانها استطاعت مواكبة التغيرات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية طوال الفترة الاستعمارية، ومواكبتها تيار النهضة والحداثة المسجلة في البلدان العربية.[3]

- ** وفي هذا يسرد **محمد السيلي** ذكرياته ايام كان في المدرسة الابتدائية ويذكر كيف صغيرا وزعه عليهم احد المعلمين، يسرد وقائع احتلال الجزائر في 1830 ويشتمل الكتيب رسم يصور مجموعة من اعيان العاصمة الجزائرية قد شكلوا حلقة حول قصعة "زلابية"، وكان المعلم يريد ان يغرس في اذهان التلاميذ ا ناعيان العاصمة قد قبلوا بتسليم الجزائر مقابل "قصعة زلابية" اهداها لهم الفرنسيين.

- ***طوكفيل ....في

[1] إبراهيم محديد، المثقفون الجزائريون في عمالة وهران، خلال الحقبة الكولونيالية الأولى 1850-1912، دراسة تاريخية واجتماعية، منشورات دار الأديب، وهران، الجزائر، 2006، ص.32.

[2] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص 61.

[3] إبراهيم محديد، المثقفون الجزائريون في عمالة وهران، خلال الحقبة الكولونيالية الأولى 1850-1912، دراسة تاريخية واجتماعية، المرجع السابق، ص.ص.30-31.

ثم انه وإن كانت من النتائج المباشرة لسياسة الاستعمار الثقافية ان اصبحت اللغة العربية غريبة وجعلت الفرنسية هي السائدة، فانه وبالتبعية من النتائج كذلك ان جعلت المقاومة الثقافية تاخذ شكل استحكام التمسك باللغة العربية وثقافتها من حفظ القران الكريم وتفسير الحديث وعلوم الشرع من خلال قنوات عدة خاصة الزوايا والمساجد[1] أين أصبحت آخر ملاذ للجزائريين لتعلم اللغة العربية خاصة تلك التي فشل الفرنسيون من اغلاقها، وساهمت هذه الزوايا في تكوين مجموعة من المثقفين بالعربية انظموا فيما بعد الى الحركة الوطنية، واستمرت الزوايا في تعليم اللغة العربية رغم التضييق الاستعماري وبقيت الملجئ الذي يكاد يكون الوحيد في مقابل تغول الفرنسية على كل شيء[2] وارغام من يحسنون العربية على الهجرة او الاغتراب الداخلي، معوضة اياهم بالمتفرنسين[3] وهذا وكان لرجوع بعض المثقفين الجزائريين من المشرق دور في المحافظة على اللغة العربية[4] هذا الرجوع الذي كان بعد موجة الهجرة التي دفعت وأجبرت الجزائريين الى الهجرة الى المشرق ا والى الجامعات الإسلامية في شمال افريقيا[5]

هذه الأوضاع شكلت الفضاء الخصب لتأثير المثقفين خاصة منهم العلماء وعلى رأسهم الشيخ **ابن باديس**، ما جعلهم يفرضون انفسهم على الساحة السياسية والثقافية وجعلتهم مركز ثقل في مواجهة الإدارة الاستعمارية وفي عمق المجتمع الجزائري، وخلفت هذه السياسية مدا شعبيا وتفاعلا مع مطالب التعريب، مثلما خلقت وعيا سياسيا وطنيا [6] زاد من مقاومة مؤسسات التعليم التقليدية التي استطاعت المحافظة على اللغة العربية وثقافتها رغم عدم وجود تنظيم رسمي لهذه المؤسسات، فهذا التعليم كان متروكا للاهالي، والزوايا بعض المؤسسات التعليمية الاهلية الاخرى.[7] وفي تطور ايجابي تم التأسيس للمدارس الحرة وهكذا اعلنت الجمعية في ماي 1955 عن توفرها على 193 مدرسة تضم 35150 طالبا و 511 مدرسا مع إحصائيات اخرى تخص الطلبة الجزائريين في الزيتونة والقرويين والازهر بالاضافة الى اخرين في سوريا والعراق والكويت .[8]

كما شملت المقاومة الثقافية مقاومة بنوع خاص وبلسان فرنسي، فيه ادى الادب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية دور مهم، ففي البداية وظف الصورة الخارجية لهذه الكتابات على انها مفيدة من وجهة نظر ايديولوجية وسياسية استعمارية، لانها كانت تمكن من المصادقة على كتابات باعتبارها ذات أصل اهلي واعطائها لاجل هذا مصداقية اكبر، وتاثيرا اشد، وكانت البداية فيها الانبهار باندماجهم السوسيو-ثقافي في المجموعة الاوربية، واحتفلت الاقدام السوداء بمجيئ الشعب اللاتيني الجديد[9]

---

[1] إبراهيم محديد، المثقفون الجزائريون في عملة وهران، خلال الحقبة الكولونيالية الأولى 1850-1912، دراسة تاريخية واجتماعية، المرجع السابق، ص.10-11.

[2] محمد الحاكم بن عون، المسالة الدينية في الجزائر اثناء الاحتلال الفرنسي (1830-1954 المرجع السابق، ص.ص. 234.

[3] احمد مريوش، الحركة الطلابية الجزائرية ودورها في القضية الوطنية وثورة التحرير 1954، المرجع السابق، ص.15.

[4] وفاء بالصفصاف، التكوين الاجتماعي والثقافي والوطني لابرز قادة الحركة الوطنية الجزائرية، الشيخ عبد الحميد بن باديس، احمد مصالي الحاج، فرحات عباس، عمار اوزقان نموذجا، رسالة ماجستير، جامعي ادرار، الجزائر، 2014-2015، ص.118.

[5] نبي بوفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص. 32-41.

[6] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، 40.

[7] إبراهيم محديد، المثقفون الجزائريون في عملة وهران، خلال الحقبة الكولونيالية الأولى 1850-1912، دراسة تاريخية واجتماعية، المرجع السابق، ص.32.

[8] نبي بوفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص. 32-41.

[9] كميل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.278.

ورغم لسانها الفرنسي وانها في غالبيتها حملت الثقافة الجزائرية بنوع من التخوف تارة والاغتراب تارة اخرى، الا انه اجمع فيها على ثنائية اللسان الفرنسي- والوجدان الجزائري، وهو ما جعلها خاصة تلك الكتابات المنتقدة للسياسات الاستعمارية تتعرض تتعرض لمقص الرقابة، وهكذا كل نص معارض محدد بعدم النشر، وان نشر سيتعرض تلقائيا لمقص الرقابة وتطال صاحبه عقوبات.[1]

02-02- المسالة لدى اقطاب الحركة الوطنية:

سبقت المطالب اللغوية التأسيس الرسمي لجمعية العلماء المسلمين، حيث ركز المثقفين المعربين على عنصر اللغة العربية كدرع سياسي، ثم ظهر الصراع جليا حول اللغة بعد تاسيس الجمعية[2] فكان منهج **بن باديس** في مقاومة ومواجهة السياسة الاستعمارية وبصورة ايجابية وذات اثر نافذ وممتد، وكان لثلاثية **"الاسلام ديني-العربية لغتي-الجزائر لغتي"** مفعول الصدمة لدى الادارة الاستعمارية وهو ما دفع احد اعمدتها **بيروتون** *Peyrouton* الى التحذير من خطرها بل وطالب بضربها منذ بدايتها (1932) واعتبرها تهدف الى شحن ارواح الشبيبة الجزائرية ضد فرنسا، وتقدير(وتحذير) **شارل روبير أجيرون** *(Charles-Robert Ageron)* في مجال مقاومة الاصلاحيين للفرنسة، وتاثيرها الجوهري في تكون وتوسع الحركة الوطنية ونمو الوطنية السياسية، مع وصفه لهم بالمهمومين اولا بخدمة الثقافة والمدافعين عن فلسطين والعروبة وعن الوحدة العربية والمغاربية[3]

ومنذ البداية أخذت المطالب اللغوية صدارة برنامج الاصلاحيون، وكانت سنة 1936 شهدت طرحها وكلب ترسيمها، وضمتها النقطة الأولى من اللائحة التي قدموها في المؤتمر الإسلامي الأول*[4]

وكانت الفكرة السياسية والمسالة اللغوية فيما عبر عنه **الابراهيمي** في قوله:" ان كل حداثتنا وثقافتنا في وقتنا الحاضر تمثل في اللغة العربية" في ذلك الوقت الذي كادت فيه اللغة والثقافة العربيتين ان تنهار في الجزائر، فانطلق العلماء من قناعة مفادها ان معرفة اللغة العربية معرفة جيدة وازدياد عدد قراء العربية يؤدي الى النهضة السياسية والثقافية للبلاد[5] واعتبر

- ومن الاسماء الجزائرية البارزة في ذلك خاصة في مراحله الاولى: الراوي، الفرابي، بوباس، بوسعيد، صديق بن الاوطة سيدي فلوكون، نتنا جبال، بوالحق، محمد بن بركة، لحيسن مطوقي، سي ماحود، عبد الله شعبا، إليسا رايس، عبد القادر حاج حمو، محمد ولد الشيخ، حسين خوجة شكري، بوديب سيدي احمد، القبطان بن شريف.

- ومنهم كذلك حاج حمو عبد القادر المفتش المسلم، الذي راكم الاوسمة المشرفة، وكان يمثل صورة النجاح ي التعاون الفرنسي-الإسلامي هذه الصورة التي تمثل الشعاع المفضل للسياسة الثقافية الفرنسية.(حاج حمو عبد القادر: المعروف باسم عبد القادر فكيري، من دعاة الإدماج، نشر سنة 1925 رواية باسم زهرة، كما نشر مع روبير راندو عملا ادبيا بعنوان اصحاب البستان: **ابو القاسم سعد الله**، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الثامن، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص.181)

- ويسرى كثير من الجزائريين المعاصرين في اراء هؤلاء تناقضات والتباسات يؤولونها على انها ذريعة ادبية، تمكن من تأكيد الهوية اسلامية غير قابلة للاختزال في اطار انتاج محاصر ومراقب وبلغة الحاصر و المراقب.

[1] كيل ريمار، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص. ص.284-285.

[2] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.303.

[3] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.ص.388-395.

[4] علي مراد، الحركة الاصلاحية الاسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي، من 1925 الى 1940، المرجع السابق، ص.ص.502-

- * **النقطة الأولى:** " اللغة العربية لغة رسمية على غرار اللغة الفرنسية، وتدوين جميع المنشورات الرسمية بالعربية والفرنسية..مع استفادة اللغة العربية في المؤسسات الخاصة من نفس الحرية التي تمتع بها التعليم باللغة الفرنسية" الشهاب، 1936.

[5] عبد الكريم بوصفصاف، رواد النهضة والتجديد في الجزائر، 1889-1965، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ماي 2007، ص.82-83.

الإبراهيمي اللغة العربية الركيزة الاجتماعية الهامة للامة الجزائرية ويدعو الى ضرورة التمسك والمحافظة عليها، كونها معلما وصرح اساسي في الحياة القومية العربية"،[1] وهو اذ ذاك لا يعترض على اللغة الفرنسية كلغة علم وثقافة بل يعترض عليها كلغة تفكير، وينكر على الجزائريين التكوين الذي يبدو عليه في تكوينهم الفكري وجعلهم بلغة وطنهم[2] ونال اعوان فرنسا ولاتها المسخرة لضرب اللغة العربية نصيبهم من هجوم الشيخ خاصة وان كثير من هؤلاء الاعوان من وصفهم بادعياء الوطنية ومحتكريها[3]

ويعتز **الفضيل الورثلاني** باللغة العربية فهي لسان الإسلام، ومن حاول الطعن فيها فهو يقصد الطعن في الدين، فاللسان العربي عند الشيخ مقدس لا ينبغي لاح دان يحوم حوله"[4] فيما يستهل **احمد توفيق المدني** كتابه "كتاب الجزائر"" بالتوجه الى الشبان المسلمون في ارض الجزائر، قائلا لهم انهم يرون كما راى ان ابناء العربية في الجزائر يجهلون عن الوطن الجزائري كل شيء، يجهلون تاريخيه، طبيعته، نظمه وقوانينه، يجهلون عناصر سكانه، يجهلون حالته الادبية وقوته الاقتصادية.." فكانكم بذلك تعيشون في ديار غير دياركم" ثم يدعوهم الى تذكر وعدم نسيان ان الجزائر لا تسعد الا اذا عملت في دائرة دينها ولغتها وقوميتها مع الدعوة الى اتخاذ شعار جمعية العلماء المسلمون في حياة الجزائري واعماله[5] مع تأكيده على ان القضية ليست صراع بين لغة عربية عربية وفرنسية لكنه بين شخصية عربية اسلامية تريد للامة الحياة وشخصية لاتينية مسيحية تريد ان تسلب من الامة الحياة.[6]

فيما وجدت قضية اللغة عند المفرنسين في مطلب مدافع عنه كعنصر انتماء، ذلك ان المعتدلين من المثقفين المفرنسين لم ينسلخوا من مجتمعهم وبقيت روابطهم بالاسلام والتقاليد.[7] **ففرحات عباس** مثلا ورغم كل

---

[1] صفية مكاسي، مقومات الحجاج في الخطاب الإصلاحي الجزائري، الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، مقاربة توصيفية لآليات الإقناع، دار الفيحاء، عمان، الأردن، ص.195.

- " فهي " لغة الامة وهي ترجمان افكارها وخزانة اسرارها وحافظة دينها ومصححة عقائدها ومدونة احكامها...وهي لغة العرب ذلك ان لغة العرب قطعة من وجود العرب وميزة من ميزات العرب

[2] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 121.

[3] احمد طالب الإبراهيمي (جمع وتقديم)، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزاء الثالث عيون البصائر، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الاولى، 1997، ص.29.

[4] الفضيل الورثلاني، الجزائر الثائرة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2009، ص.72.ص.96، ص.281، ص. 349.

- " ويقول في كتابه: "احب اهل المغرب العربي اللغة العربية حب تقديس، لانها في نظرهم لغة السماء ولسان الخالق، ثم اصبحت لغة الدولة والشعب معا، ولم يكن لها شريك يزاحمها" ويضيف ان ما يثار حول اللغة لاعربية من صحيح ما هو الا صنع استعماري، ثم " ان اللغة العربية مظهر مقدس من مظاهر كرامة الامة"، كان يصف الثورة الجزائرية بالثورة العربية، ويومياتها بيوميات العروبة المجاهدة في شمال افريقيا.

[5] احمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، دار المطبعة العربية، الجزائر، الطبعة الثانية، 1963، ص.ص 2-5.

- " ردا على الاحتفالات المئوية التي أثارت ضجة عميقة في النفوس، أصدر المدني "كتاب الجزائر" سنة 1932 منفذا بذلك جزءا من الوعد الذي قطعه على نفسه إثر المأساة المئوية بتأليف كتاب الجزائر، فعبّر عن رد الفعل الوطني تجاه الاحتفالات، كثيرة الإطراء، والتي أكدت أن الجزائر عبارة عن مقاطعة فرنسية، فكان الكتاب موجها، ومستوحى من ذلك الوضع. ويظهر جملاء نظرة المدني للكتابة من خلال ما أورده في المستهل حول أهمية معرفة التاريخ والواقع، ورأى أنه الأوان ليعرف الشعب حالته الشخصية غير مشوهة، خاصة وأن أبناء العربية يجهلون كل شيء عن هذا الوطن : تاريخه، طبيعته، نظمه، قوانينه، حالته الأدبية وقوته الاقتصادية، فكأنهم يعيشون في ديار غير ديارهم. **بلقاسم ميسوم**، كتاب الجزائر لاحمد توفيق المدني، دراسة تحليلية نقدية، المصادر، المجلد 09، العدد 02، المركز الوطني للبحث في الحركة الوطنية وثورة عام 1954، الجزائر، 2007، ص.ص.207-228.

[6] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.303.

[7] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 49.

ما قيل وكتب عنه ووصفه من طرف البعض انه ابو الفرنسة في الجزائر، الا ان الدراسات الموضوعية استخلصت انه كانت كل دعواته تصب في الحفاظ على انتماء شعبه التاريخي والحضاري واللغوي ورغم كون ثقافته فرنسية الا انه لم يتجنس بالجنسية الفرنسية وكان بإمكانه تحقيق ذلك.[1] وعن استهداف فرنسا اللغة العربية وتجريم تعليمها وتشديد الخناق عليها وشروط افتتاح مدارسها يتحسر عباس ويقول انه غدا فتح حانة* أيسر من فتح مدرسة[2].

كما يُشهد لفرحات عباس ما تضمنه بيان الشعب الجزائري سنة 1943 وتوجهه بخصوص اللغة العربية، ذلك انه يُعد من الوثائق الوطنية التي تضمنت مواقف واضحة من قضية اللغة العربية، والذي اشتركت فيه مختلف الاتجاهات الوطنية فيما أوكلت مهمة صياغته لفرحات عباس، حيث ورد مطلب " الاعتراف باللغة العربية لغة رسمية على قدم المساواة مع اللغة الفرنسية"، وقد الحق بمطلب ملحق البيان مفاده" حرية تعليم اللغة العربية".[3]

وضمنت نصوص حزب انتصار الحريات الديمقراطية في القسم الثقافي منها الترسيم الفعلي للغة العربية وجعل تعليمها اجباريا، "كما كان لمكانة "الوحدة الهوياتية" لدى بعض أحزاب الحركة الوطنية (النجم ثم الشعب الى انتصار الحريات الديمقراطية وصولا الى جبهة التحرير) دورا تاريخيا ومركزيا في بلورة "الوحدة اللغوية" المتمركزة على اللغة العربية والدفاع عنها"[5]، ثم اخذت هذه السياسات تشكل صراعات ايديولوجية ظهرت بصورة أوضح بعد الاستقلال.

خلال الثورة التحريرية جُمع ما فرقته الايديولجيا، ووحدت المطالب في مطلب الاستقلال، وقامت لاهداف من بينها وفي اصلها التعريب اين عمل الاحتلال سلبها شخصيتها "*Dépersonnalisée*"، حسب ما يؤكده **بن يامين ستوراه** *Benjamin Stora*[6].

رغم ان زخمها غطى على "الاختلالات" المجتمعية والسياسية وبعض التعصبات الإيديولوجية الا ان الصراع اللغوي مس حتى قيادة الثورة فهذا **عبان رمضان** استهجن باسم لجنة التنسيق والتنفيذ في احدى المرات استخدام العربية بين القادة[7]، وحتى وان كان الظاهر من طلبه هذا هو فهم اللغة الفرنسية من طرف الجميع عكس اللغة العربية التي مستوى فهمها وإتقانها قراءة وكتابة لدى بعض القادة متفاوت ما

---

[1] عباس محمد الصغير، فرحات عباس من الجزائر الفرنسية الى الجزائر الجزائرية (1927-1963)، رسالة ماجستير، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2006-2007، ص.137.

[2] فرحات عباس، ليل الاستعمار، ترجمة ابو بكر رحال، الشركة الوطنية...، الجزائر، 2005، ص.114.

- * ومثال ذلك القرار الصادر بتاريخ 13 جانفي 1938 القاضي باشتراط الترخيص بتقديم المشروبات "الكحولية" لرواد الجمعيات والنوادي الثقافية. **بشير بلاح**، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.391.

[3] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 51.

[4] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع نفسه، ص. 201.

[5] هيثم فوزية ونوري دريس، سوسيولوجيا التحول اللغوي في الجزائر: دراسة بنيوية للعلاقة اللغة-المجتمع، المجلة الجزائرية للابحاث والدراسات، جامعة محمد الصديق بن يحي، جيجل، الجزائر، المجلد 06، العدد الثاني، افريل 2023، ص. 558.

[6] برغة الشريفة، المرجع السابق، ص. 85.

[7] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص 122.

- يحدد المؤلف "**بشير بلاح**" ورود ذلك في رسالة تاريخها 1956/11/21، موقعة باسم "رمضان" جاء فيها:" نرجو ان تكتبوا مستقبلا بالفرنسية، حتى لا نستودع أسرارنا مترجما"، ردا على رسالة بالعربية بعثها ابراهيم مزهودي من تونس، تاريخها 1956/11/16.

- و انظر كذلك **مبروك بلحسين**، المراسلات بين الداخل والخارج، (الجزائر-القاهرة) 1954-1956، ترجمة الصادق عماري، دار القصبة، 2004، ص.216.

يضطرهم الى الاستعانة بمترجم مما يمس سرية المراسلات، الا ان اثارتها عند هذا المستوى يجيب على الكثير من الاسئلة.

اسئلة خصص لها ليوتار عدة اعمال للحديث عن صلته بالجزائر، وهو يخبرنا بتساؤل جوهري حين أصبح أستاذا للفلسفة بثانوية بمدينة قسنطينة سنة 1950، هل كانت هذه الصلة نهاية لشيء ما او بداية لشيء ما؟ ثم يعترف ان الجزائر علمته الشيء الكثير، مما جعله ينخرط في الجبهة المتضامنة مع القضية الجزائرية، متخوفا من حكومة مستقلة قد تحيط بها بيروقراطية عسكرية تكون نتاج لعمليات الإنكار الثقافي وتهميش البعد اللغوي الجزائري، حيث عملت فرنسا لتطعيم فئة قليلة من الجزائريين بثقافة مستعارة في حين ان ثقافتهن، اي ثقافة شعبهم ولغتهم وفضاءاتهم وزمانهم قد تعرضت للتحطيم.[1]

03-02- المسالة اللغوية: العبور والاستمرارية

المجتمع الجزائري كباقي المجتمعات الأخرى، يحمل في بنيته الاجتماعية عدة مكونات للهوية الثقافية، وهي أهم الثوابت الوطنية وتختلف من مجتمع إلى أخر، وأول وأهم هذه المكونات هي اللغة إلا أنها ليست مجرد كلمات وألفاظ للتفاهم بين أفراد المجتمع، لكنها وعاء يحتوي مكونات عقلية ووجدانية،[2] كما هي واقع اجتماعي لجانبين هما: جانب دلالي حيث تكون وظيفته تحديد الواقع، والى هذا الجانب تقتصر اللغة العلمية في معظمها، وجانب تعبيري حيث تكون وظيفته تقديم الواقع من خلال رؤية طريقة المعايير، وهذا هو الجانب الثقافي والأيديولوجي للغة.[3]

والمسالة اللغوية في الجزائر من المسائل العابرة للمرحلتين، وفيها رُحلت الانشطارية والازدواجية وما صاحبها من سجالات الى ما بعد الاستقلال، ذلك انه وان كانت مسائل مثل الاندماج والتجنيس من نتائج السياسات الاستعمارية انتهت بانتهائه سياسيا وعسكريا، فكانت من المسائل البائدة، فان المسالة اللغوية وان كانت من نتائج الاستعمار ذاته الا انها لم تنته بانتهائه، فهي مستمرة الى اليوم، مستجدة وتحمل صفات التجدد الذي يُبقيها الزوال الذي آلت اليه المسائل البائدة التي ارتبطت بالاستعمار.

فطرح مسألة اللغة في الثقافة الجزائرية الحديثة ليس بالأمر الجديد أو الطريف، فقد حُظيت بدراسات ومقاربات منذ تأسيس الدولة الوطنية بداية الستينيات، وقبل ذلك إبان الحركة الوطنية، والمشكلة لا يمكن فصلها عن الصراع السياسي المتسم بفرض السلطة والصراع الفكري أثناء الاستعمار[4] وبعده، ذلك أنها كانت ولا تزال مجال صراع وتنافس بين الفاعلين الاجتماعيين بوصفها رأسمالا رمزيا، يوظف في الصراعات الأيديولوجية والمنافسة السياسية في سياق احتدام معركة مشاريع المجتمع المطروحة منذ عقود، في ظل غياب الرؤيا الحضارية الواضحة والمشروع الوطني الذي يمكن أن يشكل أرضية عقد اجتماعي، فظل سجال اللغة قائما بين تيارات

---

[1] احمد عبد الحليم عطية، ما بعد الكولونيالية في ما بعد الحداثة، قراءة في المختبر الجزائري، مجلة الاستغراب، 2018، ص. 179.

[2] مصطفى بن حوى، المرجع السابق، ص. 77.

[3] عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية، المرجع السابق، ص.234.

[4] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.320.

النخبة الجزائرية الثقافية والسياسية على حد سواء، متخذا أشكالا متعددة من الصراع والحوار والإسفاف في بعض الأحيان.[1]

وضمن الأطر المختلفة للعلاقات الاجتماعية وهي علاقات بإمكانها تقوية عمليات التبادل الثقافي والتفاعل الاجتماعي، أو على العكس من ذلك فقد تخلق عمليات تنافس وصراع اجتماعي بين مختلف الفئات الاجتماعية ذات الخلفيات الثقافية المتنوعة، مع عدم غض النظر على أن ما حدث تاريخيا أول الأمر من عملية الاتصال والتثاقف،[2] ثم وانطلاقا من اعتبار اللغة راس مال يستثمر باستمرار في مجالات مثل السياسة والاقتصاد، ويدعم أطروحة السياسي في اللغة وظهور صراع معربين-مفرنسين كانت الأزمة اللغوية والثقافية في الجزائر، ضمن هذا المنظور يمكن تتبع الاليات الخفية التي جعلت الثقافة في الجزائر رهينة جدالات ايديو-سياسية وبعيدة عن التقصي-العلمي الرصين.[3]

وتاريخيا كان لطبيعة الاستعمار الاستيطاني الإحلالي الفرنسي الطويل آثاره الثقافية لاسيما على الصعيد اللغوي، وما تبع ذلك من تمظهرات سياسية وايديولوجية في مختلف تجلياتها[4] ودأبت فرنسا الى تبني سياسة تتجاوز تجذر المعيار اللغوي الذي لا يمثل الا المظهر الخارجي، وعملت على تعميق الثقافة الفرنسية وتسيير هذه الظاهرة التي شكلت الشرط اللازم لحضور لم يكن له طابع عسكري فحسب، ولم تكن الفرنسة غاية ايديولوجية فقط، بل كانت بوجه خاص اداة سياسية ضرورية لخلق الشروط المناسبة للنظام، بمحاولة تفريغ الفضاء الثقافي "من كل جوهر مخرب أو محرّر يحارب فكرة " الجزائر الفرنسية"[5]

ثم قبيل الاستقلال تم تكثيف الاعمال ذات الصلة باستلام السلطة وعند هذا الهدف تباينت الاختلافات والتيارات التي اختفت خلال الثورة وراء الهدف الموحد للجميع وهو الاستقلال، فتباينت المواقف واستشرافات الجزائر ما بعد الاستقلال مع الاهتمام الظاهر بالمسائل السياسية والتدافع نحو السلطة، قابله ضعف كبير بخصوص المسائل الثقافية عامة والمسالة اللغوية خاصة.

ومثال ذلك انه وخلال التحضيرات لما بعد الاستقلال، وقبل ابرام اتفاقيات إيفيان، وخلال المفاوضات ذات الصلة تكونت لجنة في الرباط كان مُقررها **ميسوم صبيح***، وفي 22 ماي 1961 قدمت اللجنة توصيات تتعلق بمشروع الاتفاق الثقافي الفرنسي-الجزائري (كذا)، كتب التقرير مقرر اللجنة، وقام رئيس البعثة بالمغرب الاقصى بارسال نسخة منه الى الوفد المفاوض في جنيف، والهدف منه هو المساعدة على توقيع اتفاق شراكة ثقافية مع فرنسا، كما أشير

---

[1] عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية وسجال اللغة والهوية،، قراءات في تحولات الخطاب من الايديولوجي الى الاختلاف، مجلة الكلمة، العدد 69، جانفي 2013. موقع المجلة على الانترنيت: http://www.alkalimah.net/ المقال: http://www.alkalimah.net/Articles/Read/5024. تاريخ الولوج: 29 نوفمبر 2021، الساعة: 11.00.

[2] هيثامي فوزية ونوري دريس، سوسيولوجيا التحول اللغوي في الجزائر: دراسة بنيوية للعلاقة اللغة-المجتمع، المجلة الجزائرية للابحاث والدراسات، ...المجلد 06، العدد الثاني، افريل 2023، ص. 554.

[3] حنيفي هلايلي، الخطاب السياسي الثقافي في الجزائر على ضوء مجلة الأصالة.(1971-1981)، أعمال المؤتمر السادس للدراسات البورقيبية حول: رهانات الثقافة والمعرفة بتونس والمغرب العربي (1956-2005)، تونس، سبتمبر 2006، ص. 157.

[4] مصطفى لشرف، نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، معارف، جامعة محمد أكلي، البويرة، الجزائر، المجلد الثامن، العدد 15، 01 ديسمبر 2013، ص.304.

[5] كيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.38.

فيه الى انه اعتمد فيه على شخصين (02) في صياغته وهما ميسوم صبيح الذي له خبرة أربع (04) سنوات في وزارة التربية المغربية عمل مكلفا بالشؤون التشريعية !!، والشخصية الثانية هي السيدة **بن تومي** التي قدمت دراسة عن وضع الأقليات الأوربية في الجزائر ومصيرها وكيف يمكن ان "تساهم مساهمة عضوية" في الدولة الجزائرية المستقلة، وفي هذا التقرير يرى **أبو القاسم سعد الله** انه لم يحدد المرجعية الثقافية للشعب الجزائري.[1] بينما تم النص صراحة على وضعية اللغة الفرنسية بعد الاستقلال، كما نصت الاتفاقية "التوافقية" على الكثير من روابط وبنود "تعاون" بل "تبعية" ظاهرة في أكثر من مجال ومنها المجالات الثقافية[2]

هذا ما يبرز مدى الضعف وعدم الاهتمام بالجوانب الثقافية، وضعف الوعي بأهمية المسالة اللغوية لا يخص "السياسي" فقط والذين وجدوا لأنفسهم مبررا في الضغوط التي تمارسها عليهم النيوكولونيالية، بل وكذا على مستوى المثقفين في جزء منها، وهو ما انعكس على السياسات كما الممارسات اللغوية[3] وجدد تلك الصراعات اللغوية في وقت انفطرت الستائر التي تغطيا اثناء الثورة بعد الوصول الى الاهداف المشتركة والتاسيس للدولة الوطنية، وأقحمت الدولة الوطنية الجزائرية في سياق هذه التدافعات/الصراعات الثقافية- واستمراريتها للتحالف مع الخصوصية التي انتجت فيها "الدولة" والتي لم تكن عن تطور طبيعي كالذي انبثقت عنه الدولة الوطنية الحديثة في اوروبا، وانما عن صراع مسلح مرير افضى الى تصفية الاستعمار الفرنسي في الجزائر في

---

[1] ابو القاسم سعد الله، التاريخ..الجزء العاشر ص.98-99.

- تكونت لجنة في الرباط بالمغرب تتالف من ستة أشخاص مهمتها فيما يبدو هي وضع تصور للمسالة الثقافية بما فيها المنظومة التربوية، لكي يستند بها الوفد الجزائري المفاوض. وكانت اللجنة تتالف من ميسوم صبيح، مقررا، وأحمد الأخضر، ومحمد اللبشاني، وعلال سعدون، وعبد القادر بوسلهام، وقادة بوطارين، والأخير هو الذي كان يترأس الجلسات. مهمتها وهي اقتراح بروتوكول ثقافي للوفد المفاوض يتضمن مبادئ ومعطيات المشروع الثقافي والتعليمي بعد الاستقلال، مستفيدة من تجربة المفاوضات بين المغرب وفرنسا، قسم أعضاء اللجنة هذا البروتوكول إلى قسمين أو فصلين: التعليم الوطني، و الأنشطة الثقافية الأخرى.

- وحين وصل الحديث إلى الثقافة قالت اللجنة إنها قامت بإجراء مسح للإنجازات الثقافية لفترة مائة واثنين وثلاثين سنة من الاحتلال الفرنسي، واعتذروا عن عدم وجود الأرقام. ولكنهم أهملوا معطيات رئيسية.لكن تقرير هذه اللجنة لا يحتوى سوى على ثلاث صفحات، ولم يتحدثوا في التقرير عن اللغة بتاتا، ولا عن نوعية الثقافة ولا عن برامج التعليم إلا بطريقة عابرة، ولا يتضمن المدخل سوى العنوان وهو "بروتوكول اتفاق ثقافي للفترة الانتقالية" ولعل المقصود بهذه الفترة هي ما بين وقف إطلاق النار واجراء الاستفتاء.

- [2] **ميسوم صبيح:**

- سنة 1964 عين كأول مدير للمدرسة الوطنية للإدارة «ميسوم الصبيح» (1964-1984)، عمل مستشارا للرئيس عبد العزيز بوتفليقة وسفيرا للجزائر بفرنسا، وحينما سُئل: لماذا لم تُدخل المعرب إلى المدرسة الوطنية للإدارة؟ أجاب سائله بالقول: «*C'est le seul endroit qui veute propre et veulent le salir*» أي «**إنّه المكان الوحيد الذي يبقي طاهرا ويريدون تنجيسه**».

- المدرسة الوطنية للإدارة: تأسست بموجب المرسوم رقم 64-155 المؤرخ في28 محرم عام 1384 الموافق 08 جوان سنة 1964 كمؤسسة لتكوين إطارات التصور للإدارة العمومية تابعة لرئاسة الجمهورية، منذ سنة 1982 وضعت المدرسة تحت وصاية عدة وزارات آخرها وزارة الداخلية والجماعات المحلية والتهيئة العمرانية بموجب المرسوم الرئاسي رقم 05-440 المؤرخ في 12 نوفمبر 2005، تتولى المدرسة المهام الرئيسية التالية:

- تكوين الموظفين التابعين للإدارات المركزية و المصالح الخارجية.
- تكوين القضاة. (مع وجود هيئات اخرى من مهامها السهر على تكوين القضاة)
- إنجاز بحوث في المجال الإداري ونشر النتائج من خلال نشريات.
- دعم الإدارات و الهيئات العمومية بتزويدها بالمراجع و الوثائق و إنجاز دراسات و إقامة و تطوير مبادلات مع الهيئات الأجنبية والدولية المتخصصة في نفس المجال.

[2] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص 120.

[3] حسين مسكين، أزمة النخب العربية، الثقافة والتنمية، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سنة 2012، ص. 77.

مظهره السياسي مع استمرار كثير من مظاهره الثقافية والاجتماعية والاقتصادية ان لم يكن معظمها،[1] واستمرت وضعية اللغة العربية في التراجع، نتيجة عدة أسباب، بعضها موضوعي والآخر ذاتي، حيث وجدت الدولة نفسها مضطرة الى مواجهة الأمية ونقص الكوادر الإدارية والفنية والتعليمية عبر اللجوء للتقليد الاستعمارية السابقة، بينما لم يكن بعض قادة الدولة مقتنعين أصلا بضرورة التعريب أما لنظرتهم الدونية للعربية، وإما لحرصهم على استمرار مكاسبهم الموروثة من عهد الاحتلال.[2]

02-04- وضعية مغاربية مع خصوصيات جزائرية:

المسالة اللغوية ليست خاصية جزائرية بل نجدها في كل البلدان المغاربية، ذلك انها جاءت ثمرة لظروف سوسيوثقافية وتاريخية، وكما اثمرت مثقفين وسياسيين تعبر عن ذاتها وعن تجربتها باللغة الفرنسية، فانها أذكت مغاربيا قدرا من التوترات الثقافية[3] فليس ثمة نسيج ثقافي الا نراه مصابا بالهشاشة والتفكك عموما، يجعلنا هذا المعطى نرى المثقفين المغاربيين اذا ما التقوا –وقلما يلتقون حقا- تبدت ماساة اللاتواصل المستشرية بينهم مشخصنة في واقع التشظي اللغوي وسلوك التهاجر والتنابذ وسوء الاعتراف البيني.[4]

فالاستلاب اللساني والثقافي وجهان لعملة واحدة، وهما مظهران ناتئان متورمان ضمن مظاهر تراكم كبوات تاريخية بقيت فجواتها وفتوقها تنمو وتتفشى، حتى بعد الاستقلال، وهو ما اتاح لقوة امس المستعمرة ان تعاود تغلغلها من جديد تدعمها في ذلك مراكزها المبثوثة المنتشرة و"اللوبيات" المحلية، وكذلك حراكيوها من الإعلاميين و"المثقفين" والوكلاء المدجين، على حد وصف الوضعية في البلدان المغاربية والمراكز المحلية التي اصبحت اعداء لمجتمعاتها وعصب الفركوفونية المستاسدة المعادية للغة العربية وثقافتها في بيتها.[5] فالصراع بين حضارتين متصادمتين تحملان ايديولوجيتين مختلفتين بمضمون سياسي وديني وكانت الفرنسية حاضرة على فوهة البندقية وتحت راية الصليب.[6]

هذا الوضع الذي يكاد يكون مطابقا في كافة البلدان المغاربية خاصة في تونس والمغرب الاقصى، هذه البلدان التي تشترك مع الجزائر فيما تشترك في هذه الاختلالات التي صنعها وزرعها الاستعمار، حيث يؤكد الباحث المغربي **محمد الكوخي** في كتابه سؤال الهوية في شمال إفريقيا على تأثير هذه الاختلالات، حيث ادرك - وهو المنتمي الى جيل تعريب التعليم- الحاجز اللغوي وان اللغة العربية التي تلما لسنوات ليست لها أي قيمة في المجتمع المغربي ما دامت الادارة

---

[1] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع نفسه، ص 121.

[2] بولرباح عسالي، التوظيف السياسي للتوابث المجتمعية: المجتمع الجزائري انموذجا، المستقبل العربي، العدد 463، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص. 99

[3] عبد الحميد عقار، سلطة الثقافي والسياسي (حوارات)، شركة النشر والتوزيع "المدارس، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2010، ص.88.

[4] بسالم حميش، عن المثقفين وتحولات الهيجمونيا، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الأولى، ص. 46.

[5] بسالم حميش، عن المثقفين وتحولات الهيجمونيا، المرجع السابق، ص.56.

[6] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.82.

والاقتصاد وحتى التعليم العالي كلها توظف لغة اخرى هي الفرنسية[1]، وتحتل اللغة كاداة تعبير وتفكير موقع متقدم كنهج حياة روحية واجتماعية[2]

فالأثر الفرنسي للغة والثقافة بادية للعيان وفي كل الميادين، فتونس الإرث اللغوي الثقافي الاستعماري ما يزال يمثل واقعا رئيسيا متجذرا في ثقافة الحياة اليومية وفي هذا وبعد دراسته للاستحواذ السياسي والثقافي للغة والثقافة الفرنسية على التونسيين يدعو **محمود الذوادي** الى ضرورة كسب رهان الاستقلال اللغوي الثقافي عادا له استقلال ثاني يجب ان يعتمد فيه على مقاومة جادة، تنشر الوعي اولا، مقاومة يجب ان تؤازرها قرارات سياسية ملتزمة مع ضرورة التاسيس لنظام تعليمي جديد تتصدر فيه اللغة العربية وثقافتها المكانة الاولى.[3]

وفي موقف توفيقي، يؤكد **عبد الكبير الخطيبي** انه عندما يكون الفرد متمكنا من الازدواجية اللغوي، فان هذه الاخيرة تكون ثروة وهبة من الثقافة، الا انها لا يمكن ان تكون نموذجا تعليميا عنما يتعلق الامر بالجماعة، ويشير الى وضعه بحكم التجربة(يتكلم الخطيبي اربع لغات)، اما بالنسبة للتعليم العام فتكفي لغة واحدة بمستوى جيد تلقن للطفل في بداية التكوين وتحدد هويته بامكاناتها اللغوية، ولضمان السلم اللساني يقترح الخطيبي على البلدان المغاربية وجوب تدريس اللغة العربية باعتبارها لغة رسمية، والامازيغية باعتبارها لغة ثقافة، ويعود الى تصنيف التعددية او الازدواجية كقوة للمعرفة والتسامح، عندما يكون لها مركز ثقل محدد للهوية، وتكون تعبيرا عن الاجماع، فيما تتحول الى عامل من عوامل ضياع الطاقات وانكفاء المجموعة حين يتم اخفاؤها او انكارها، فانكار الواقع يؤدي الى التخلف والى هشاشة الصورة التي نرسمها لانفسنا.[4]

وبالرغم من عدم قدرة" المعيار اللغوي"، الذي تجاوزته بلدان المغرب الأخرى، على تقديم قراءة شاملة للواقع السوسيولوجي الثقافي إلا أن لا زال يختزل الملمح الثقافي بشكل غير دقيق، ويلعب دورا مضللا من خلال نقل التحليل والنقاش بعيدا عن دراسة المواقف والاتجاهات الحقيقية التي تتبناها مختلف النخب المثقفة، ويعطي صورة مغايرة لما يحدث في الساحة السياسية

---

[1] محمد الكوخي، سؤال الهوية في شمال افريقيا، التعدد والانصهار في واقع الانسان واللغة والثقافة والتاريخ، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب الاقصى، سنة 2014، ص.05-06.

- **مضيفا:** " اكتشفت بان الاستقلال الذي حصلنا عليه منذ اربعة من خمسة عقود لم يكن كاملا، فقد بقيت لغة الاستعمار " الفرنسية" مسيطرة على مجمل المؤسسات الادارية والاقتصادية والاجتماعية في البلاد ولم يستطع المغرة في يوم من الايام تصفية تركة الاستعمار التي لا تزال تتذكرهم باستمرار بذلك الماضي المرير، وحتى التعريب الذي طالما ارتجونا به لم يكن سوى شعارات سرعان ما تكشف زيفها، وكل ما انجز منه لم يتجاوز خطوات مختشمة وعرجاء زادت من تازم الامور، وبدل حلها للمشاكل اضافت مشاكل جديدة خاصة في الواقع التعليمي..وعندما ولجنا التعليم العالي طلب منا ان ندرس العربية وان نتاقلم مع واقع التعليم بالفرنسية ونحن الذين درسنا طوال الفترة السابقة باللغة العربية، عندها صرت أعي ما يعني حاجز اللغة".

[2] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع نفسه، ص.12.

[3] محمود الذوادي، اللغة الفرنسية في المغرب العربي: خنجة حرب ام استلاب هوية؟، في الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، تحرير وتقديم رياض زكي قاسم، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي، 68، الطبعة الأولى، نوفمبر 2013، ص.349.

[4] عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب الأقصى، فيفري 2000، ص.ص 21-23

مـــن ولاءات وتحالفـــات.[1] ومـــع ذلك فـــان الوضـــع في تـــونس والمغـــرب اقـــل اذى مـــن ذلك الذي نخـــر الجزائر واحدث شروخا وطنية في الشعب ثقافيا واجتماعيا وسياسيا[2]

02-05- المسالة في الوثائق والنصوص الرسمية:

بـــيَّن بيـــان اول نـــوفمبر 1954 الى الإطـــار الســـياسي والاجتماعـــي وحـــتى الديـــني لـــلدولة الجزائريـــة، وســـكت عـــن اطارهـــا الثقـــافي، لكـــن تضـــمنه كلمـــة "اســـتعادة" الدولة قـــد تعـــني أيضـــا اســـتعادتها في تراثهـــا المحفـــوظ باللغـــة العربيـــة، ومـــع ذلك فـــان الســـكوت عـــن ذلك قـــد يـــوحي بان الجانـــب الثقـــافي ســـتتولاه اللغـــة الفرنســـية، حســـب **أبـــو القـــاسم ســـعد الله** الذي يـــرى انـــه مـــن تبيـــان تحديـــد نقـــاط القـــوة والضـــعف في البيـــان يرجـــع الى "جهـــل" البـــاحثين في المســـألة بمـــن وضـــع الخطـــوط العريضـــة للبيـــان وبمـــن صـــاغه*، محـــاولا الإجابـــة عـــلى هـــذا "الإخـــلال" بان الهـــدف الأول كان "فلنتحـــرر أولا" كـــما ان الذيـــن صـــاغوا البيـــان كانـــوا اخـــذين في الاعتبـــار الوضـــع الاجتماعـــي والســـياسي للجزائـــر[3] وذلك في الإطـــار العـــام الجـــامع للهـــدف الأســـاسي للثـــورة، ثم جـــاء التـــدارك في مـــؤتمر **الصـــومام** ســـنة 1956 بقوله ان اللغة العربية هي اللغة القومية لغة الأغلبية الساحقة.[4]

وقبـــل الاســـتقلال ضمنـــت اتفاقيـــة ايفيـــان للرعـــايا الفرنســـيين بالجزائـــر الحـــق في اســـتعمال لغـــتهم حـــتى في علاقـــاتهم الإداريـــة والقضـــائية، مـــع احتفـــاظ فرنســـا بـــبعض المؤسســـات التعليميـــة الفرنســـية بالجزائـــر، وتعهـــدها بوضـــع كل الوســـائل الضـــرورية تحـــت تصـــرف الجزائـــريين لتطـــوير التعلـــيم[5] دون ان تتضـــمن مـــا يشـــير الى الضـــمانات المرصـــودة للغـــة العربيـــة، وبـــذلك ضمنـــت مصـــالح اللغـــة الفرنســـية دون التنصـــيص فيهـــا عـــلى حقـــوق اللغـــة العربيـــة، وان كان ضـــمان هـــذه الحقـــوق يعـــود للطـــرف الجزائـــري بعـــد الاســـتقلال دون العـــودة الى الطـــرف الفرنســـي، الا ان الكثـــير مـــن المثقفـــين والسياســـيين الجزائـــريين اعتـــبروا ذلك إخـــلالا مـــس بحقـــوق اللغـــة العربيـــة، وهـــذا مـــا دفـــع بعـــض زعـــماء الثـــورة، قـــادة الـــبلاد اللاحقـــين، خاصـــة مـــنهم المهيمنـــين عـــلى أعـــمال **مـــؤتمر طـــرابلس**" 27 مـــاي -07 جـــوان 1962"، وكـــذا اثنـــين عـــلى الأقـــل مـــن المفاوضـــين الجزائـــريين وهـــما **ســـعد دحلـــب ومحمـــد يزيـــد** الى اعتبـــار هـــذه البنـــود قاعـــدة للاســـتعمار الجديـــد، وتحـــول فرنســـا اســـتعمالها لتمكـــين هيمنتهـــا وتنظيمهـــا في شـــكل جديـــد[6] وآخـــرين وآخرين اعتبروها مفخخة لحاضرنا ومستقبلنا بالمضمون السياسي والثقافي[7]

---

[1] نورد الدين زمام، المرجع السابق، ص.

[2] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ، ص.06.

[3] ابـــو القـــاسم ســـعد الله، خلاصـــة تاريخ الجزائـــر، المقاومـــة والتحريـــر (1830-1962)، دار الغـــرب الاســـلامي، بـــيروت، لبنـــان، الطبعـــة الاولى، 20007، ص.162.

- *وفي هـــذه النقطـــة يشـــاءل ابـــو القـــاسم ســـعد الله، انـــه اذا كان بعضـــهم يـــذكر انـــه محمـــد بوضـــياف ومـــراد ديـــدوش قـــد كلفـــا مـــن زملائهـــم بصـــياغة البيـــان، فـــالاول – بنـــاء عـــلى روايات زملائـــه كان اقـــرب في تفكـــيره الى الاشـــتراكيين والشـــيوعيين، ولعـــل زمـــيله ديـــدوش كان يشـــاطره نفـــس التفكـــير رغم حداثـــة ســـنه، ولقائـــل ان يقـــول انـــه لـــو صـــاغ البيـــان رجـــل كمثـــل ابـــن المهيـــدي او ابـــن بولعيـــد، او كان عمـــلا جماهيريـــا لجـــاء في صـــيغة اخـــرى واحتوى مبادئ اقرب الى معنى استعادة الدولة بحضارتها وتراثها، ومه الى فكرة انشاء دولة من العدم بمفاهيم جديدة.

[4] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.57.

[5] عبـــد الـــرحمن بوقـــارة، مكانـــة اتفاقيـــات ايفيـــان في العلاقـــات الجزائريـــة-الفرنســـية، 1962-1989، اطروحـــة دكتـــوراه، كليـــة العلـــوم الانســـانية والاجتماعية، جامعة باتنة1، الحاج لخضر، الجزائر، 2020-2021، ص.124-126.

[6] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.120

[7] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.05.

وجاء في برنامج طرابلس 1962 اعتبار دور اللغة العربية كثقافة وطنية تمثل في مرحلة أولى في إعطاء اللغة العربية المعبرة الحقيقية عن القيم الثقافية لبلادنا كرامتها ونجاعتها كلغة حضارة".[1] وهو بذلك اعطى اللغة العربية مكانتها الحقيقية واعتبرها السبيل لابراز اهمية الانتماء الوطني للثقافة وجمعها بين الوعي الثوري والحرص العلمي.[2]

وبعد الاستقلال، احتلت اللغة المكانة الثانية بعد الدين في كل النصوص القانونية (مواثيق ودساتير)، وحضيت كمقوم ثان باهتمام كبير، وفي هذا يشير **احمد طالب الابراهيمي** الى ان التعريب اتخذ في مختلف النصوص السياسية والقانونية صفة الضرورة الثقافية التي يمليها توحيد شخصية الفرد والمجتمع، والنهوض بالثقافة القومية وتحقيق التجانس[3] كانت السياسة الرسمية المعبر عنها في تشريعاتها تعبر عن "ارادة" تشريعية في اطار العمل على الاستعادة الكاملة للسيادة الوطنية بعد استرداد الاستقلال السياسي، من اسمى هذه التشريعات نجد الدستور، فدستور بن بلة سنة 1963 في مادته الخامسة ينص على ان اللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية للدولة، وضمن الأحكام الانتقالية أضافت المادة 76 منه على وجوب تحقيق اللغة العربية في اقرب وقت ممكن في كامل أراضي الجمهورية..[4] دستور 1963

وهكذا كان الأمر بعده في نصوص القوانين الأساسية للدولة الجزائرية، فبعد دستور 1963 جاء ميثاق الجزائر 1964 الذي تبنى محتوى برنامج طرابلس في هذا الشأن وأكد على دعمه لفكرة رعاية اللغة العربية وإحلالها المكانة اللائقة[5] ثم دستور وميثاق 1976، فعد ان ميثاق 1976 اللغة العربية عنصر جوهري في الوحدة الوطنية،[6] فحدد الميثاق فهمه لمسالة **التعريب**، مركزا على ضرورة التلاؤم بين اللغة والمعاصرة وعلى ضرورة احترام الشروط الأساسية للتعريب[7]

---

[1] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع نفسه، ص.57.

- " لذلك فان اللغة العربية ستعيد بناء التراث الوطني وتفهمه والتعريف بإنسانيته المزدوجة القديمة والحديثة لإدخالها الحياة الفكرية وتربية الشعور الوطني، فهي ستحارب هكذا الفهمة الثقافية والتأثير الغربي اللذين ساهما في تلقين الكثير من الجزائريين احتقار لغتهم وقيمهم الوطنية.

[2] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص.126.

- " تمثلت هذه المراحل في:
- تعريب الادارة: تعريب الموظفين والمصالح واستعمال اللغة العربية في المعاملات.
- تعريب التعليم: وتوسيع دائرة التعريب واخراج اللغة العربية من دائرة تدريس المواد الاجتماعية والادبية الى تدريس المواد العلمية والتقنية.
- تعريب المحيط والمجتمع، وتحليل التأثيرات الثقافية الاجنبية من افلام وكتب
- تعريب اجهزة الاعلام والاتصال.
- "" تمثلت المراحل التي وضعتها الندوة في: مرحلة عاجلة 1976-1978، مرحلة متوسطة المدى 1976-1980، ومرحلة بعيدة المدى 1976-1982.

[3] احمد طالب الابراهيمي، تأملات حول تخليص الثقافة الجزائرية من الشوائب الاستعمارية، من تصفية الاستعمار الى الثورة الثقافية، (1962-1972)، ترجمة حنفي بن عيسى، الشركة الموسسة الوطنية للنشر والتوزيع، ص.ص.15-24.

[4] دستور 08 سبتمبر 1963 المادة الخامسة، والمادة 76 منه

- " مما يعني ان "اللغة" رسميا كانت من اهم انشغالات السياسيين في ذلك الوقت ومع ذلك فلم تطبق مباشرة بعد الاستقلال وذلك بسبب عوائق عدة، تعود في بداياتها خارج إرادة السياسي والمثقف في الان هي اوضاع الجزائر بعد الاستقلال في جميع المجالات ومنها خاصة متطلبات إعادة التنظيم السياسي والإداري والاقتصادي للبلاد، ومثال ذلك أوضاع الإدارة والموظفين المؤهلين لضمان القيام بالمهام بعد الاستقلال فمعظمهم.

[5] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص. 125.

[6] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.58.

للتعريب[1] وامتد إلى أن الخيار بين اللغة الوطنية ولغة أجنبية أمر غير وارد البتة ولا رجعة في ذلك، ولا يمكن ان يجري نقاش حول التعريب بعد الآن، إلا فيما يتعلق بالمحتوى والوسائل والمراحل..."وكذا دستور 1976[2] في مادته الثالثة اللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية[3].

واستمر الحال والفهم في دستور سنة 1989[4] وهذا ماجاء في مادته الثلاثة ودستور سنة 1996 وما وما مسه من تعديلات متلاحقة[5]، فقد مهد في ديباجته للغة الامازيغية وجاءت المادة الثالثة منه ان اللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية، وصولا الى دستور الساري المفعول 2019 ليست لغة رسمية فقط وانما هي عنصر أساسي للهوية الوطنية.[6]

وعلى مستوى النصوص القانونية الاخرى نجد من النصوص الاولى الأمر رقم 62/68 المؤرخ في 26 افريل 1968 القاضي بإجبارية معرفة اللغة الوطنية على الموظفين ومن يماثلهم[7]، وعقب ما جاء في خطابه عن سنة التعريب (1971-1972) تم اعتماد مجموعة من النصوص القانونية الداعمة للرقي باللغة العربية.

وكُونت اللجنة الوطنية للتعريب في نوفمبر 1973 ووضعت برنامج في ذلك عبر مراحل*، ثم الندوة الوطنية الاولى للتعريب من 14 ماي الى 17 ماي 1975، وفيها وضع تصور للتعريب الشامل وفقا لمراحل ايضا**8 وبعد صدور الأمر 76/35 المؤرخ في16 افريل 1976 المتعلق

---

[1] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص. 120.

- * تمثلت هذه الشروط في:
  - رفض التقوقع والانغلاق باسم التعريب،
  - المحافظة على المستوى التعليمي والرفع منه،
  - الحرص على التكامل بين الحداثة والمعاصرة.

[2] دستور سنة 1976: 22 نوفمبر 1976

[3] الميثاق الوطني، 1976، منشورات حزب جبهة التحرير الوطني، ص.94. الامر رقم 76-87 المؤرخ في 05 جويلية 1976 المتضمن نشر الميثاق الوطني.

[4] دستور سنة 1989: 23 فيفري 1989

[5] دستور سنة 1996:

[6] عبد الكريم قواسمية، الثورة الجزائرية ومسالة بناء الدولة الوطنية ما بين 1962 و 1978، اطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، الجزائر، 2017-2018، ص. 294.

- * دستور سنة 1963: المادة الثلاثة منه" اللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية للدولة، تعمل الدولة على تعميم استعمالها الرسمي". والتحرير والصياغة نفسه تقريبا مثله دستور سنة 1976، اما الميثاق الوطني لسنة 1976 فقد اعتبر اللغة العربية عنصر أساسي للهوية الثقافية للشعب الجزائري، ولا يمكن فصل شخصيتنا عن اللغة الوطنية التي تعبر عنها.

[7] الجريدة الرسمية: العدد 36 بتاريخ 03 ماي 1968، ص. 526.

[8] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص.126.

- * تمثلت هذه المراحل في:
  - **تعريب الادارة:** تعريب الموظفين والمصالح واستعمال اللغة العربية في المعاملات،
  - **تعريب التعليم:** وتوسيع دائرة التعريب واخراج اللغة العربية من دائرة تدريس المواد الاجتماعية والادبية الى تدريس المواد العلمية والتقنية.
  - **تعريب المحيط والمجتمع**، وتحليل التاثيرات الثقافية الاجنبية من افلام وكتب
  - **تعريب اجهزة الاعلام والاتصال.**
- ** تمثلت المراحل التي وضعتها الندوة في: مرحلة عاجلة 1976-1978، مرحلة متوسطة المدى 1976-1980، ومرحلة بعيدة المدى 1976-1982.

بتنظيم التربية والتكوين (أمرية افريل 1976 التي تعطل تطبيقها الى غاية 1980-1981)[1] صدرت مجموعة من المراسيم*.[2]

القانون رقم 05-91 المؤرخ في 16 جانفي 1991، المتضمن تعميم استعمال اللغة العربية[3]، وحدد تاريخ 05 جويليا 1992 كتاريخ للتعريب التام في المجالات المختلفة، المعدل بالامر رقم 30-96 المؤرخ في 21 ديسمبر 1996 [4]

ولم يكن موضوع او مسالة اللغة العربية مسالة داخلية كما يُسعى لتوظيفه ذلك وان عمل الاستعمار السابق على العمل في الاضواء تحت عنوان التعاون الثقافي وتطبيق ما جاء في اتفاقيات ايفيان فانها استمرت في هذه السياسة تحت باب التعاون الدولي حتى بالنسبة للغة العربية في صورة "دعم" اللغة العربية في البلاد "الفرنساوية" [5] في محاولة للرد الاعلامي على الاتجاه نحو المشرق.

03- تعريب - فرنسة: فهم جزائري

مفهوم التعريب مشحون بالدلالات ومتنوع الأغراض والخيارات، يمتد من المعاجم هو نقل كلمة او مصطلح من لغة اجنبية الى العربية عن طريق كتابتها بالحروف العربية حسب أصوات مقاطعها دون وضع المقابل الدلالي لها[6] إلى مفهومه المرتكز على نقل العلوم والفنون والآداب من اللغات الأجنبية الى اللغة العربية[7]، ومن إيجاد مقابلات عربية للألفاظ الأجنبية لتعميم اللغة العربية واستخدامها في كل ميادين المعرفة البشرية[8]، ليصل في شكله الشامل ويتسع ليصبح قضية تحررية وطنية يواجه بها المثقفون العرب أشكال التبعية الثقافية والاستعمار[9].

فعد شطر من المثقفون في الأقطار العربية التي مرت بتجربة الاستقلال الوطني، التعريب عنصرا لا غنى عنه من عناصر النهضة، ومظهرا من مظاهر النضج والقدرة على التحرر

---

[1] احمد خالدي، التطور التاريخي للمؤسسة المدرسية في الجزائر: مراحل ومحطات بارزة، عصور جديدة، المجلد السابع، العدد 27، أكتوبر 2017، ص.275-276.

[2] الامر رقم 76/35 المؤرخ في16 افريل 1976 المتعلق بتنظيم التربية والتكوين، الجريدة الرسمية: العدد 33 بتاريخ 23 افريل 1976.

* **صحبت هذا الامر وفي الجريدة الرسمية نفسها ثمانية (08) مراسيم تعلقت بـ:**
- الطابع الإجباري للتعليم الأساسي.
- مجانية التربية والتكوين.
- مجلس التربية.
- كيفيات وضع الخريطة المدرسية.
- تنظيم وتسيير المدرسة التحضيرية.
- تنظيم وتسيير المدرسة الأساسية.
- تنظيم وتسيير مؤسسات التعليم الثانوي.
- ومرسوم يتعلق بتطبيق المادة العاشرة من الامر المتعلق بتنظيم التربية والتكوين.

[3] الجريدة الرسمية، السنة الثامنة والعشرون، العدد03، صادر بتاريخ 16 جانفي 1991، ص.ص .02-05.

[4] الجريدة الرسمية، السنة الثالثة والثلاثون، عدد 81، صادر بتاريخ 22 ديسمبر 1996، ص.ص .05-07.

[5] مرسوم رئاسي رقم 159/22 مؤرخ في 14 افريل 2022 يتضمن التصديق على الاتفاق بين الحكومة الجزائرية والحكومة الفرنسية المتضمن تعليم اللغة العربية في المدارس الابتدائية بفرنسا في إطار التعليم الدولي للغات الأجنبية، الموقع بالجزائر في 8 يونيو سنة 2021- ج ر.27، 17 افريل 2022.

[6] سمير سعيد حجازي، معجم مصطلحات الانثروبولوجيا والفلسفة وعلوم اللسان والمذاهب النقدية والأدبية، ص.26.

[7] احمد بن نعمان، التعريب بين المبدأ والتطبيق، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص.13.

[8] علي محمد درويش، ازمة اللغة والترجمة والهوية في عصر الانترنيت والفضائيات والاعلام الموجه، رايتسكوب المحدودة، 2005، ص.367.

[9] قاسم عله السارة، مفهوم التعريب وتطور دلالاته، الفيصل، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 170، مارس 1991، ص.43-44.

من المؤثرات الخارجية الوافدة، وفي الأقطار العربية ما بعد التحرر أصبح التعريب أعلى مظاهر استرداد الهوية التي سعى الاستعمار طويلا الى طمس معالمها، واصطبغت معركة التعريب بطابع فريد تمتزج فيه العناصر السياسية والثقافية والتاريخية والتراثية والمستقبلية امتزاجا لا نظير له، وتمتزج فيه متناقضات التراث والمعاصرة بلا أدنى تعارض.[1]

ولدى الجزائريين العروبة خلال الاستعمار ليست هي نفسها بعد الاستقلال، ذلك أنها كانت في ظل الاحتلال تعبر عن ذلك الشعور الذاتي والوجداني الذي أضحت تهدده سلطات الاحتلال عبر سياسة الفرنسة والتغريب[2] وان كان جامع الفهم لدى الجزائريين للعروبة هو المقابل للتهديد الاستعماري، الا انهم فيما بينهم كان لهم المفهوم المتباين، فكانت لدى الإصلاحيين ذات مرجع جغرافي محدد وتشمل الجزائر، ومراجع لغوية ونفسية يعتبر فيها الاصلاحيون كل شخص لغته الإصلاحية هي العربية او يسكن القطر العربي يعد شريطة في هذه الحالة او تلك ان لا تكون تحت تأثير اتجاه ما يجعله عاجزا عن تبني الجنسية العربية وبالتالي جل السكان المسلمين للجزائر ينطبق عليهم هذا التحديد.[3]

ونظرا لضعف الوسائل لدى الجزائريين والصعوبات المتنوعة التي فرضها السياق الاستعماري فان نشر اللغة العربية قصد احياء الثقافة الوطنية، كان يجب ان يصحبه لدى الاصلاحيين التمجيد الدائم للعروبة *arabisme*، وكان مثل هذا التمجيد يبدو من الصعب تبريره في نظر انصار الشريعة الحصرية للثقافة الفرنسية، وفضلا عن هذا كانت تستثير عداء الإدارة الحارسة اليقضة على النظام الاستعماري الذي كان يفرض هيمنة الثقافة الفرنسية.[4]

واخذت اللغة العربية عندهم المآخذ الثقافي في دفاعهم عن العروبة*، وأكد الإصلاحيين بوضوح نزعتها العروبية، هذه النزعة وان كانت في نشاتها ثقافية وعاطفية، فقد اتخذت شيئا فشيئا منحنى سياسيا، وفهي عندهم تأخذ عدة ابعاد: فالعروبة الثقافية كانت اولى تمضهراتها على الصعيد المدرسي والتعليم باللغة العربية، في ربط اصلاحي لصالح تجديد اللغة العربية في الجزائر بمسعاهم القائم على الاصلاح الديني والأخلاقي، واخذ الاصلاحيون يمجدون اللغة والثقافة العربية كرباط اساسي بين الامة الاسلامية للجزائر وجسد الامة العربية الاسلامية الواسع، فاللغة العربية لغة الاسلام والتعبير عن الثقافة العربية في الماضي والحاضر، الناقلة للتبادلات الفكرية والوجدانية بين المغاربة وشعوب المشرق. ثم البعد والنزعة العروبية العاطفية، وصولا الى العروبة السياسية[5]

---

[1] فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2010، ص.33.

[2] علي قشاشي، التوجه المعادي للعروبة والاسلام في السياسة الفرنسية بالجزائر (1871-1954)، اطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، الجزائر، 2020-2021، ص.3.

[3] علي مراد، الحركة الاصلاحية الاسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي، من 1925 الى 1940، المرجع السابق، ص.443-444.

[4] علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي، من 1925 الى 1940، المرجع السابق،، ص. 407.

[5] علي مراد، الحركة الاصلاحية الاسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي، من 1925 الى 1940، المرجع السابق، ص.ص 426-

* التي كانت بدايتها الرسمية سنة 1925 عن طريق المنتقد والشهاب

قومية سياسية برزت في الجزائر برزت لاسبقية العلماء، ففي راي **محمد حربي**[*] فان واعتبارا لأسبقيتهم الزمنية، فقد ترك **العلماء** للحركات السياسية الوطنية إرثا تضمن ثلاثة محاور كبرى، **أولا**: صلة الإسلام باللغة العربية، ومن ثمّ برزت فكرة قومية لغوية قوية ذات طابع يعقوبي، والعامل **الثاني** هو قومية قانونية*، والعامل **الثالث** الذي ورّثه العلماء هو نظرة معينة للتاريخ. لقد تبوأ العلماء مكانة في التاريخ الوطني وصاغوه بطريقة جوهرانية (*essentialiste*) وفق نظرة دينية خالصة. وكانت هذه النظرة التاريخية وبشكل مطلق هي المرآة المعكوسة للأساطير المؤسسة للجزائر الفرنسية[1].

في الوقت الذي اخذت فيه "النزعة النزعة القومية الجزائرية" وتطورها التاريخي ذلك الشعور الذي ظهر الى العلن اولا لدى المهاجرين الجزائريين العاملين بفرنسا، كصفحة من تاريخ الحركة الشيوعية بالمهجر بزعامة **مصالي الحاج**[2] هذا الاخير وتحت التاثير المزدوج للاحداث في الجزائر والعالم العربي وكسره للكثير من المسكوت عنه، دفع الى تقرب الاصلاحين من مواقفه، فاخذت مواقف الاصلاحيين من العروبة تتسم بتوجه سياسي واخذت تقترب من اطروحات القومية العربية، فعلى عكس بعض المثقفين المفرنسين كانت انظار الاصلاحيين دوما مصوبة نحو المشرق العربي، ما دعا السلطات الاستعمارية تتهمهم بانهم يغذون دعاية ضد فرنسا مستوحاة من الخارج، واخذ الإدارة الفرنسية في اتخاذ تدابير متنوعة للحد من تغول النزعة العروبية في الجزائر، ما اظهر الاصلاحيون في مواجهة هذه التدبير كـ"جنود الإسلام والعروبة في الجزائر"[3]

ومع استمرار العروبة الثقافية سارت العروبة السياسية لتكون الشكل الطاغي لمفهوم العروبة خاصة مع تطور الحركة الوطنية، هذه العروبة التي تجدها خاصة لدى اقطاب الحركة الوطنية لاسيما في حزب الشعب وما تلاه....

عروبة ألبست بعد الاستقلال ثوب أيديولوجي وحملت تحميلا سياسيا تجاوز وقاعها وحقيقتها.[4] فشهدت السنوات الأولى للاستقلال تنامي خطاب عن اللغة والهوية، خطاب يعلو فيه الصوت الأيديولوجي والصرخة الثورية، وإن تزيا بيهارج المعرفة العلمية، واتكأ على خلفيات نظرية حديثة،[5] ورغم

---

[1] محمد حربي، الاسس الثقافية للامة الجزائرية، المرجع السابق، ص.15.

* ومن بين كل بلاد العالم الإسلامي، كانت الجزائر هي البلد الذي برزت فيه **القومية السياسية**، القومية اللغوية والقومية القانونية بشكل عنيف، أكثر بكثير من تونس والمغرب، وأكثر بكثير من بلاد المشرق العربي التي تم فيها التثاقف القانوني وادماج القانون الوضعي بشكل هادئ وذلك بالاتفاق مع السلطات الدينية، أحدث تطور الحركة الوطنية في الجزائر وقفة عنيفة لما تم اقتباسه في المجالات السياسية، اللغوية والقانونية، وبالنسبة للنخب الجزائرية الجديدة، فإن هذه المظاهر التي تعد في صميم توجهات الحركة الوطنية، لم يكن ينظر إليها كما كان يجب، ومردّ ذلك ببساطة أن هذه النخب تنتمي إلى أجيال لم تعش أو تعرف هذه المشاكل. بينما وشهدنا مع ظاهرة التعريب، تجدّد نشاط الخيال السياسي لكل هذا الماضي، و نحن اليوم نتصارع ضد أشباح هذا الماضي، بثقافة الماضي وذلك من أجل الحديث عن مشاكل الحاضر. وبمعنى آخر فإن ذلك يتفق مع ما أسماه **مارك بلوخ** (*Marc Bloch*) بظواهر عدم المعاصرة، ومن أمثلة ذلك ما نجده في تصريف رجالات الثورة الفرنسية الذين ارتدوا الثياب القديمة لروما أو اليونان من أجل مواجهة خصومهم. وفي الجزائر كذلك هناك أيضا صراع من كل حدب وصوب يكتسي الثواب الماضي.

- **قومية قانونية** بمعنى رفض استخدام قانون حديث مصدره فرنسا، وخاصة فيما يتعلق بعناصر تخص الاجتهاد الفرنسي في القانون الإسلامي، ولأجل هذا السبب كان رفضهم تكوين القضاة المسلمين الجدد في المدارس المختلطة الفرنكو-عربية التي أسستها فرنسا، ولم يضع العلماء أبدا نصب أعينهم الكاملة في تلك الشريحة من السكان (الجزائريين) التي كانت مزدوجة اللغة.

[2] بريجة الشريف، المرجع السابق، ص. 81.

[3] علي مراد، الحركة الاصلاحية الاسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي، من 1925 الى 1940، المرجع السابق، ص.ص 426-

[4] علي قشاشني، التوجه المعادي للعروبة والاسلام في السياسة الفرنسية بالجزائر (1871-1954 المرجع السابق، ص.3.

[5] عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية وسجال اللغة والهوية.، قراءات في تحولات الخطاب من الايديولوجي الى الاختلاف، المرجع السابق.

اتخاذ ثورة التعريب على حد وصف **بن يامين ستوراه** *Benjamin Stora* ابعادا ايديولوجية غير لسانية، الا ان الفرنسية بقيت و"أبقيت"، مشيرا الى انه خلال فترة الثمانينات من القرن العشرين كانت الجرائد باللغة الفرنسية أكثر من تلك المكتوبة بالعربية[1].

فضلا عن ذلك فان الهوية السياسية في نظر جبهة التحرير الوطني وضمير الجزائر يكمن في الشقين الكبيرين العربي والمسلم[2] برزت أزمة اللغة في سياقها الثقافي، صراعا بين المثقفين الجزائريين بعد الاستقلال، خاصة أن السلطة لم تتخذ موقفا حازما وتركته بين مثقفيها، إلا أنهم أعطوه بعدا سياسيا وايديولوجيا، " خطاب يقدم المسألة اللغوية في سياق الصراع السياسي والاصطفاف الإيديولوجي، وضمن مشروع وطني كبير. وقد بدا هذا الخطاب متجليا في أشكال مختلفة منها القومي العروبي الخالص، ومنها الحداثي التنويري الذي يعيد طرح الأسئلة المكبوتة، ومنها أيضا العروبي النقدي الذي يحاول أن يتحرر من الشرنقة العقائدية ليصوغ أسئلة جديدة، يربك بها المثقف التقليدي ويغازل بها أيضا المثقف الحداثي. صراع بين مثقفين بنكهة سلطوية وفي فترة زمنية عرفت الكثير من التحولات والصراعات السياسية، إلا أنها لم تخرج بقرارات نهائية وبقيت بين المد والجزر[3].

وفي التدليل على ان العروبة والتعريب جزائريا حملت عقائد غير سلمية وحُملت على مشاجب ناخذ المثقف السياسي المجاهد **عبد الحميد مهري** العروبي والقومي وفي تصريح مثير للجدل قال ان اول من اسس **التعريب** في الجزائري هو **شارل ديغول**، هذا الاخير الذي يقول عنه انه اراد تنفيذ استراتيجية لتسهيل السيطرة على المجتمع "المتمرد"، لقد جعلها الزامية، وتم التوقيع على المرسوم من قبل ديبري *Debre*، وديغول بالطبع ارادها من اجل دوافع وخلفيات سياسية.[4]

فليست **العروبة** قرار سياسيا تصدره مؤتمرات القمم او مؤتمرات السفوح والوديان، بل هي مركب ثقافي يعيشه في حياته اليومية، ليست العروبة قميصا يلبسه اذا شاء ويخلعه اذا شاء، بل هي خصائص توشك ان تبلغ ما يبلغه لون الجلد والعينين[5]

04- المسالة اللغوية في النقاشات الفكرية والسجلات السياسية:

- **عبد الله شريط** (1921-2010): تنوري وعثلاني وأحد مؤسسي جامعة الجزائر المستقلة،من أبرز المفكرين الجزائريين في السبعينيات وبداية الثمانينات، قدم إسهامات كثيرة في الصحافة الجزائرية، وخاض معارك فكرية مع مختلف التيارات الايديولوجية، اشتهر بحسه النقدي ومواجهته الفكر التقليدي، عرف أكثر بكتابه الجدلي معركة المفاهيم. النسخة المطلع عليها: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثانية، 1981.

[1] بريجة الشريفة، المرجع السابق، ص. 85.

[2] تشارلز تريب، السلطة والشعب، مسارات المقاومة في الشرق الأوسط، ترجمة ربيع وهبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2016، ص.331.

[3] بن حوى مصطفى، المرجع السابق، ص.62.

[4] **نقلا عن فوروم الاذاعة الثقافية، تصريح بث يوم 14 نوفمبر 2006، ومنشور في عدة جرائد جزائرية،(عروبة وفرأكوفونية):**

- جريدة ليكسبريسيون *l'expression* بتاريخ 15 نوفمبر 2006 بعنوان: *l'arabisation nous a été imposée par de gaulle*. الموقع الالكتروني للجريدة: https://www.lexpressiondz.com/nationale/larabisation-nous-a-ete-imposee-par-de-gaulle-38281، تاريخ الولوج والاطلاع: 25 ماي 2022.

- جريدة الوطن *el-watan* على موقعها الرسمي بتاريخ 14 نوفمبر 2006.

- جريدة الشروق بتاريخ 14 نوفمبر بعنوان:" عبد الحميد مهري في فوروم الاذاعة الثقافية"، الموقع الالكتروني للجريدة: https://www.echoroukonline.com، تاريخ الولوج والاطلاع: 25 ماي 2022.

[5] زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، الطبعة الاولى، 2017، ص. 87.

ومع كل هذه الاحتكاكات التي ولدت عنها ميادين صراع حول اللغة فتعددت وتنوعت فيها الساحات، الا اغلب المحاور الأساسية للنقاشات والسجالات كانت حول وفي الاتهامات المتبادلة خاصة ما تمحور حول الرأي في اللغة العربية ورميها بالعجز والضعف من طرف المفرنسين و"الفركوفيليين"، وردود المعربين عليها، وفي المحور الآخر كان محور التعريب وما كان فيه وعليه من سجالات ونقاشات أبرزت الثنائية وعمقت الانشطارية، والمحورين يلتقيان عند تنازع السلطة ودولنة اللغة في تقصي الشرعية.

صعب جدا تقصي مسألة اللغة في الجزائر خاصة بين القطبين المثقف والسياسي دون الأخذ بعين الاعتبار العامل التاريخي في المسالة، باعتبار أن ما بين السياسي والثقافي ما هو إلا استمرار لتناقضات داخل توجهات ثقافية لتيارات الجزائر المعاصرة، وعامل اللغة كمحدد لهذه التوجهات والصراعات.[1]

04-01- المسالة اللغوية بين الأنا والآخر:

فعند إخراج المستعمر كان قد خلف سنوات طويلة عمل فيها على تحقيق تحطيم إحدى أسس ومقومات الشخصية الجزائرية التي عنت عندهم بقاء الوطنية الجزائرية ببقاء اللغة العربية[2]، ففرنسا الرسمية اعتبرت أن الوحدة اللغوية من أسس الوحدة الوطنية، إلا أن فهمها لهذه الوحدة هي وحدة اللغة الفرنسية كذلك على الأراضي الجزائرية ويقتضي ذلك إعدام اللغة العربية*[3]

وبخروجه سياسيا تركت فرنسا إرثا لغويا وثقافيا أصبح عنصرا أساسيا في تشكيل الشخصية القاعدية **لعهد** الاستقلال، وذلك بسبب العلاقة الوثيقة بين الثقافي "اللغوي" والنفسي بخصوص تأثير العوامل الثقافية في بناء الشخصية القاعدية للمجتمعات[4]، خاصة بتأثير فئة جزائرية تدعي أن الإرث اللغوي "ارث شرعي" لتاريخ الجزائر الحديث، وأنها حاملة لقيم العصر الحديث، [5]ومن ثم فاستمرار الإرث اللغوي الثقافي الاستعماري القوي مثل أرضية صلبة لوجود واستمرار الحضور الواقعي الملموس لمعالم الاستعمار النفسي الخفي الذي لا تدركه أو لا تود الاعتراف بوجوده[6] والاستتار بخفائه إلا انه جلي خاصة وان الاستعمار ومهما كان يعمل على على استخلاف فئة من مثقفي ذلك البلد لينفذوا أغراضه في مختلف الميادين.[7]

---

[1] مجبة سلاف، الثورة التحريرية والقسامية النخبة المثقفة، عصور، جامعة احمد بن احمد، وهران1، الجزائر، العدد 24-25، جانفي-جوان 2015، ص.184.

[2] يوسف دحماني، الحياة الثقافية والاجتماعية ابان الاحتلال الفرنسي- تلمسان انموذجا 1900-1954م- ، رسالة ماجيستير، جامعة ابي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2015-2016، ص.69.

[3] في برقيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.ص.420-421.

* ففرنسا كاملة تعرف نفسها وفق نوعية التعايش الجماعي التي يختاره مواطنوها، وعندها جميع الفرنسيين ملزمون بمعرفة "لغتهم" الفرنسية التي هي اللغة الوحيدة والتي تدرس اجباريا وتستعمل كوسيلة لاستلاب المواد الاخرى واصفتها الاجبارية خيار سياسي فرضته سلطة الدولة منذ سنة 1539، فالوحدة اللغوية اذن من اسس الوحدة الوطنية.

[4] محمود الذوادي، اللغة الفرنسية في المغرب العربي: غنيمة حرب ام استلاب هوية؟، في الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، تحرير وتقديم رياض زكي قاسم، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي، 68، الطبعة الأولى، نوفمبر 2013، ص.346.

[5] محمد نور الدين أفاية، الهوية الثقافية في زمن التغيير والتعولم، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2012، ص. 113.

[6] محمود الذوادي، اللغة الفرنسية في المغرب العربي: غنيمة حرب ام استلاب هوية؟، المرجع السابق، ص.346.

[7] محمد بلقاسم حمّار، حوار مع الذات، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000، ص.41.

فتحالف بقاء نفاذ بصمة اللغة الفرنسية وثقافتها، خصوصا وسط فئة المفرنسين، مع سيطرة الفهم الأحادي للهوية السياسية،[1] وتصدر لترويج هذه النضرة مثقفون مرتبطون عضويا بالسلطة، يمثلون صوتها العقائدي الذي كان خليطا من الوطنية واليسارية والثورية الشعبوية، بوصفها مرتكزات تأسست عليها الدولة الوطنية الحديثة[2] التي أقحمت في سياق تدافعات وصراعات واستمراريتها، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الدولة الوطنية لم تُنتج عن تطور طبيعي كالذي انبثقت عنه الدولة الوطنية الحديثة في اوروبا، وإنما عن صراع مسلح مرير أفضى إلى تصفية الاستعمار الفرنسي في الجزائر في مظهره السياسي مع استمرار كثير من مظاهره الثقافية والاجتماعية والاقتصادية ...[3]

واجتمعت الأسباب لتؤسس خطابا قطع مع تراث الحقبة الثورية، ولكنه لم يقطع مع هذه الإشكالية المزمنة في مجتمع أربكته قضية "**اللغة** " ففي كل حالات ومراحل الجدل حول الهوية والانتماء بالجزائر كانت تظهر اللغة كعنوان بارز لمختلف مظاهر الصراع، وربما هذا هو سر إعادة إنتاج هذه المشكلة، فكانت **سلاح في يد الفاعلين الثقافيين والاجتماعيين والسياسيين**، وليست مكونا حضاريا، يتشكل من خلاله مشروع الدولة الوطنية الحديثة[4].

واستمرت الانشطارية، واستمر التوجس المتبادل، واستمرت الثنائية وأعادت إنتاج الكثير من الصراعات ووزعت المثقف على قطاعات مختلفة لاعتبارات لغوية. واستمرت"الازدواجية اللغوية كخصوصية جزائرية، يعيش فيها الجزائري انكسارا لغوية وقطيعة لغوية داخل النخبة، نخبة معربة ونخبة مفرنسة.[5] تقومان على التوجس المتبادل، فمثلما يشوب التوجس من المعرب الذي تتبناه وجهة النظر الفركوفونية شبهة الاستحواذ على السلطة ونبذ الآخر وإقصاء الطاقات، يشوب التحمس له من طرف المعربين نقص الكفاءة والتحكم والانعدام في الثقة بالنفس[6]

ويعود بن نبي لخشبة المسرح، ليرفع الستار مرة اخرى هذه المرة على ما يُمكِن من رؤية أثار ازدواجية اللغة من الموقع الأكثر وضوحا فيجد رؤية نخبتين مجتمعتين متراكبتين، تحمل أفكار مطبوعة للأولين وأفكار موضوعة للآخرين، لا تستطيع التعايش في عالم ثقافي واحد، فـ "المجتمعان" يتحدثان بلغتين مختلفتين،[7] مجتمع متحيز للفرنسية وثقافتها، المسهل لعملية استعداد المجتمع نفسيا وثقافيا لقبول استمرار الاستعمار اللغوي الثقافي الفرنسي ـ بعد الاستقلال.[8] فتكون المسالة اللغوية المفجر للعالم الثقافي، وهي في الجزائر أكثر من ديناميت قذف في العالم الثقافي، وان كان لم ينسف كل شيء، فان انفجاره احدث اغرب

---

[1] تشارلز تريب، السلطة والشعب، مسارات المقاومة في الشرق الأوسط، ترجمة ربيع وهبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2016، ص.331.

[2] عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية وسجال اللغة والهوية.، قراءات في تحولات الخطاب من الايديولوجي الى الاختلاف، المرجع السابق.

[3] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص 121.

[4] عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية وسجال اللغة والهوية.، قراءات في تحولات الخطاب من الايديولوجي الى الاختلاف، المرجع السابق

[5] عمار بن طوبال، المثقف الجزائري وخطاب الأزمة، المجلة الالكترونية: المجلة الثقافية الجزائرية، تاريخ الولوج: 24 نوفمبر 2021، الساعة: 15.40 الموقع الالكتروني: https://thakafamag.com/?p=3039

[6] بولرباح عسالي، التوظيف السياسي للتوابث المجتمعية: المجتمع الجزائري انموذجا، المستقبل العربي، العدد 463، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص. 100.

[7] مالك بن نبي، مشكلة الافكار في العالم الاسلامي، المرجع السابق، ص. 140.

[8] محمود الذوادي، اللغة الفرنسية في المغرب العربي: غنيمة حرب ام استلاب هوية؟، المرجع السابق، ص.348.

الانشقاقات، ففي أعلب المراتب ظهرت طائفتان، الأولى تتكل العربية تحاول استرداد الأصول، والأخرى تتكلم الفرنسية يصفها بأنها تتنكر بكل الأقنعة، كي تخدم كل سمة من تلك السمات آلهة اليوم وتمائم الساعة، وفي الحقيقة لتخدم نفسها تحت اي قناع من هذه الأقنعة[1]

وينتقد **بن نبي** الفئتين، **فالأولى** لم تنجح في إرسال اتصال بين الروح الجزائرية والتقاليد الأصلية للسلف الصالح، لعدم وجود اتصال حقيقي لديها بنماذجها المثالية، والطائفة **الثانية** لم تستطع إرساء اتصال مع حضارة، لعدم فهمها لروحها العملية، فانتقاد الافكار الاصلية من ناحية، وافتقاد الأفكار الفعالة من ناحية اخرى، جعل الشعب الجزائري يراوح ولا يتقدم.[2]

ثنائية اصطبغت في تكوين المثقفين الجزائريين لا على المستوى الفردي فحسب بل على المستوى الأنطولوجي "فكر و واقع"، وهي السمة المميزة للمثقف الجزائري، فيتحدث **علي الكنز** عن ازدواجية التقليد والحداثة، **والوادي بوزار** عن ثنائية الحاضر والماضي، **ومالك بن نبي** حول الفكرة والشيء، **ونبيل فارس** بين المعرب والمفرنس.[3] هذه الأخيرة التي أحدثت قطيعة شكلت معضلة كبيرة، وهوة رهيبة في علاقات الاتصال والحوار والتفاهم بين شرائح المثقفين الجزائريين، بل أدت إلى وجود نوع من التنافر التلقائي وسوء الفهم، حيث المتفرنس يتخيل في المثقف بالعربية رجعيا ومتخلفا يعيش في العواطف والأحلام ساذج، إنسان مغلق محدود الأفق، بينما يرى المثقف باللغة العربية المثقف المتفرنس المتغطرس المتكبر الجاهل بلغته الوطنية معتد عليها بعيد عن ثقافة شعبه وثوابته وتقاليده مرسخ للمظاهر التي انتجت خلال المرحلة الاستعمارية، متهاون في وطنيته وعقيدته وشخصيته المستقلة فهو مسلوب.[4]

فيما يذهب **عدي لهواري** في تصوره للمثقف الجزائري ومأزوميته الأبدية، ليحلل في الأزمة الثانية فيه الانشطارية اللغوية بين المعربين والمفرنسين، فيعتبر ان هذا الإرث الاستعماري، الذي خلق وضعية عدم الوفاق والصراع بين الشطرين، ازدواجية ولدت ازدواجية فكرية متناقضة، ويقر **عدي** انه رغم انه في مرحلة الثورة التحريرية تم تجاوز هذا التناقض "مؤقتا" بعد الإجماع على مشروع الاستقلال، إلا أن الدولة الوطنية بعد الاستقلال لم تستطع صهر الفئتين في مشروع موحد، وانتهجت سبيل الفصل بتحديد مجال كل شطر، فكانت الثقافة والإعلام والتربية للمعربين، فيما آلت الفلاحة والصناعة والهياكل القاعدية للمفرنسين، هذا التحديد الذي لم يلغ الاختلافات ولم يوقف الاحتكاكات[5] هذه الاختلافات التي ولدت ضجة كبيرة وفق **علي الكنز** الذي يرى انه تولدت عنها نتائج كمية كبيرة ولم تكن كلها ايجابية، ولم يخفف من الصراعات اللغوية، بل أدى الوضع الى انخفاض المستوى الثقافي.[6]

---

[1] مالك بن نبي، مشكلة الافكار في العالم الاسلامي، المرجع نفسه، ص. 139.

[2] مالك بن نبي، مشكلة الافكار في العالم الاسلامي، المرجع نفسه، ص. ص.139-140.

[3] احمد بن قويدر، المرجع السابق، ص.49.

[4] محمد بلقاسم حمّار، حوار مع الذات، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000، ص.ص.45-46

[5] *Addi Labonari*, les intellectuels Algerians et la crise de d'état indépendant, Fritsch, Implications et engagement en hommage à Philippe Lucas, PUL, 2000

[6] علي الكنز، معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد 104، أكتوبر 1987، ص. 66.

فنحن إذن أمام خطاب يقدم المسألة اللغوية في سياق الصراع السياسي والاصطفاف الأيديولوجي، وضمن مشروع وطني كبير، وقد بدا هذا الخطاب متجليا في أشكال مختلفة منها القومي العروبي الخالص، ومنها الحداثي التنويري الذي يعيد طرح الأسئلة المكبوتة، ومنها أيضا العروبي النقدي الذي يحاول أن يتحرر من الشرنقة العقائدية ليصوغ أسئلة جديدة، يربك بها المثقف التقليدي ويغازل بها أيضا المثقف الحداثي[1].

واستمرت هذه الهوة بين الشطرين خلال كل مراحل الدولة الوطنية الى يومنا هذا مع تغيرات لم تمس صميم المعضلة، وهذا ما تؤكده الكثير من الدراسات والاستطلاعات، ويلخصها **حنيفي هلايلي** في دراسته الخطاب السياسي الثقافي في الجزائر على ضوء مجلة الأصالة،('1971-1981)، ويخلص فيها الى الواقع المتناقض لصراع اللغة في الجزائر، موردا وموضحا الطابع الأيديولوجي للنزاع حول اللغة، واضعا جدولا مشتق من تحليله لكتابات بعض الباحثين الجزائريين حول الثقافة الوطنية واللغة، هؤلاء المثقفين هم: الاشرف، طالب الابراهيمي، ومغربي وبوزار"[2]

المعربون في مُخيلة الآخر	الآخر في مُخيلة المعربين
شعبيون، اصوليون، متخلفون، عروبيون، اسلاميون، برجوازيون، ظلاميون، أعوان الديكتاتورية، مرتزقة.	بربريون، ماركسيون، مضادون للوحدة الوطنية، فراكفونيون، محبو الفرنسية، الخونة.

ومن ذلك ايضا ما انطلقت منه **نوارة حسين** في استطلاعها آراء مجموعة من المثقفين الجزائريين حول التعددية اللغوية في الجزائر ، من مجموعة من التساؤلات، فتبدأ في التساؤل عن عهد ما كان يسمى ان اللغة الفرنسية " **غنيمة حرب**" وهل ما يزال ساريا، وهل هناك حوار جدي بين الطرفين خالٍ تماماً من أدوات التراشق الأيديولوجي الذي ساد السياسة اللغوية في الجزائر، وعن الأدوات الكامنة في تلك الأحكام الجاهزة بين الطرفين باعتبار ان المثقف المعرب في نظر زميله المفرنس لا زال لم يتخلص بعد من مرجعيته الأصولية وغير قادر على مساءلة المقدس، والمثقف **المفرنس** أيضا في نظر زميله المعرب مثقف تغريبي ومنبهر بلغة الآخر ولا يرى الحداثة الا من منظور فولتير؟ ثم تلج المؤسسات الأكاديمية ومخابر البحث وتتساؤل عن موعد انفتاحها على الظاهرة ومتى تفتح نقاشا حرا ومسؤولا لمعالجة ظاهرة الازدواجية اللغوية او التعددية اللغوية معالجة علمية تفتح سؤال الكتابة واللغة بما يحرر الظاهرة من التجاذبات الأيديولوجية والتدخلات الحزبية والسياسية.[3]

---

[1] عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية وسجال اللغة والهوية.، قراءات في تحولات الخطاب من الايديولوجي الى الاختلاف، المرجع السابق

[2] حنيفي هلايلي، الخطاب السياسي الثقافي في الجزائر على ضوء مجلة الأصالة،('1971-1981)، أعمال المؤتمر السادس للدراسات البورقيبية حول: رهانات الثقافة والمعرفة بتونس والمغرب العربي (1956-2005)، تونس، سنتمبر 2006، ص. 158.

- **احمد طالب الابراهيمي** في كتابه من الاستقلال الى الثورة الثقافية، **عبد الغني مغربي**، في كتابه الثقافة والشخصية في المجتمع الجزائري، من ماسينيسا الى يومنا هذا، **وادي بوزار** في كتابه الثقافة المعنية، **ومصطفى الاشرف** في كتابه الامة والمجتمع.

[3] نوارة حسين، التعددية اللغوية في الجزائر ...الواقع والايديولوجيا، مقال بجريدة النصر الجزائرية، ملف "كراس الثقافة"، ليوم 30 جوليليا 2019، على الموقع الالكتروني لجريدة النصر اليومية الجزائرية:-https://www.annasronline.com، تاريخ الاطلاع: الأربعاء 29 ديسمبر 2021. **أجرت الاستطلاع مع مجموعة من المثقفين الجزائريين وكان ملخصه التالي:**

- **احمد دلباني**، كاتب ومفكر، يرى ان الشان اللغوي لا يراد له ان يخرج الى جديد من المعقولية،

هـذا التنـاقض والتبـاين مشـتق كـذلك مـن تيـارات انبثـت داخـل اللغـة نفسـها او خارجهـا او بالجمع بـين اللغتـين، وفي هـذا يقـر رئـيس المجلـس الأعـلى للغـة العربيـة في الجزائـر **صـالح بلعيـد** انـه كلـما يتبـادر الى اذهاننـا التعـدد اللغـوي الا وتـأتي اللغـة الفرنسـية في المقـام الاول، مـع اقـراره كـذلك ان الفرنسية في الجزائر بين تيارات عديدة يلخصها في :

01- مزدوجو اللغة: ويشمل تيارين:

تيار تقليدي الـواعي المؤمن بالهوية، وهم اولائك الذين يقدسـون العربيـة ويحبـون ان تكـون اللغـة اليوميـة العاديـة، الا انـه لم يدرسـوها جيـدا، لان دراسـاتهم كانـت في مـدارس الفراكواسـلامية، وقـد تشـبعوا وطنيـة، وهم الآن لا يتنازلون عن لغة خبزهم الفرنسية، وهم قلة،

تيـار الموضـوعي: يـرون بان اللغـة الفرنسـية لغـة العـلم والحضـارة ونافـذة عصريـة لا يمكـن الاسـتغناء عنهـا، لكنه تبقى في الدرجة الثانية بعد العربية الرسمية.[1]

ومـنهم مـن يعتـبر الركـون الى لغـة واحـدة خاصـة في البحـث العلمـي نوعـا مـن السـكون الذي يجعـل مـن احـاذي اللغـة الباحـث تسـلم "رقبتـه" للغـة العربيـة او اللغـة الفرنسـية كلغـة وحيـدة في البحـث و يجعـله يجهـل الحيويـة المتفجـرة في اللغـات الأخـرى و هي في الأصـل ليسـت وسـيلة تخاطـب فحسـب في مـا يعنيـك كباحـث في السوسـيولوجيا، بـل هي أوعيـة حـاملة وناقـلة لمعـارف لا تصـل بالعربيـة وحـدها إلا بعـد سـنوات او قـد لا تصـل ابـدا بفعـل ضـعف الترجمـة. مـن الـواضح اذا، أن الحيويـة الـتي أشجعـك عليهـا هي الحيويـة الـتي تقربـك ايضـا مـما أنجـز في بحثك على نطاق واسع يتعدى بكثير الثقافة الواحدة التي تربينا بين احضانها[2].

02- أحادو اللغة: ويشمل تيارين:

تيـار عـروبي: معـرض للفرنسـية ويـرى فيهـا لغـة العـدو بالأمـس فـلا بـد مـن إقصـائها مهـما كان الـثمن عـن طريـق التعريـب، والعربيـة هي العامـل الموحـد للجزائـريين، ويـرى هـذا التيـار بان الفرنسـية ليسـت خشـبة الخلاص مـن غريـق التخلـف، فهـي لغـة ثانويـة ضمـن اللغـات العالميـة المتقدمـة، وفي هـذا التيـار هنـاك مـن يعـرف بما لا يعرف فيلحق ابلغ الضرر بالعربية التي يدافع عنها،

- **عبـد الحميـد بورايـو**، ناقـد ومـترجم وباحـث في الـتراث، يـرى ان التوجهـات الايديولوجيـة تزيـد مـن عوامـل الصـراع اللغـوي في الجزائر،
- **محمد شوقي الزين**، مفكر، كاتب وباحث اكاديمي، يرى انه لا يمكن للمسالة اللغوية ان تتلقفها القرارات الشعبوية والديماغوجية،
- **قلولي بن ساعد**، كاتب وناقد، يرى ان المسالة اللغوية محل تراشق ايديولوجي غير صحي بين بعض الزمر،
- **ميلـود حكـيم**، كاتـب ومـترجم، التعـدد هـو حقيقـة تم أهمالهـا حـتى مـن المثقـف الذي خضـع لتوجهـات ايديولوجيـة، وسياسـية ابقتـه في ثنائيـة لغويـة عربيـة/فرنسـية ومـا نـتج عنهـا مـن صراعـات، هـذا الانقسـام اللغـوي جعلنـا نبقـى اسرى الاطـر اليوغائيـة الـتي وضـعتها السـلطة، داعيـا الى ان تطـرح المسـالة اللغويـة بعيـدا عـن الاخيـازات الايديولوجيـة والدينيـة، كـما يؤكـد عـلى حـل المشـكلة اللغويـة في الجزائـر يـتم عنـدما نتنقـل الى دولة ديمقراطيـة تعـترف بالمواطنـة الحقيقيـة الـتي لا تبـنى عـلى التعصـب الديـني او اللغـوي او السـياسي، بوخصـوص صراع المثقفـين في الجزائـر بـين المعـرب والمفـرنس فهـو صراع وهمـي مـن اختـلاق السـلطة ويتـدرج في المسـار الذي وضـعته الدولة الوطنيـة بعـد الاسـتقلال لتوظيـف مثقفـين لضرب مثقفـين اخـرين كي تكسـر شـوكتهم وتسـتبعدهم مـن المسـاهمة في بنـاء مسـتقبل الـبلاد، وهكـذا انتجـت لنـا "المثقـف الموظـف" الذي يخـدم السـلطة دون مناقشـتها او الاعـتراض عليهـا، وتجـلى ذلك خاصـة لدى الاجيـال القديمـة، تـلك الـتي لـن تتصـف بالـوعي النقـدي السـرادكالي في التعامـل مـع السـلطة بخـلاف المثقفـين المنشـقين الذيـن كان وعـيهم بالمسـالة اللغويـة أكـثر اتضـاحا وتحـررا كـما تجـلى عنـد محمـد اركون او جمال بن الشيخ وبعض المثقفين الذيم اتقنوا وكتبوا بلغات كثيرة دون عقدة او حساسية.

[1] صالح بلعيد، اللغة الام، المرجع السابق، ص.33.

[2] عبـد الـرزاق امقـران، عزيـزي الباحـث: راقـب حيويـة بحثـك، الصـفحة الشخصـية عـلى موقـع التواصـل الاجتماعـي فـايس بـوك: https://www.facebook.com/abderrezak.amokrane، بتاريخ 14 مارس 2023، الساعة: 10.30.

تيار منتفع: نخبوي، وينشد ان تنقطع اللغة الفرنسية من الجزائر لانه لا يتحكم الا في الفرنسية ولا الى العالم الا من خلال الفرنسية، ولا يقر بالعولمة اللغوية التي تلقبالفرنسية في اسفل اللغات الراقية، وهؤلاء ينضرون الى الفرنسية على انها لغة مقدسة كانها لغة المسيح، وكلما تمطر في الشانزيليزيه يرفعون المظلات في الجزائر، ويضيف بلعيد ثلاثيو اللغة، وفئة لا تتحكم في أية لغة"[1]

04-02- بين المثقف والسياسي: بين النفي والاغتراب.

لم تحض اللغة العربية باي اهتمام في المدرسة الفرنسية، وحتى ضمن اللغات الأجنبية فُضلت الانجليزية عنها، وان وجدت دروسا للغة العربية فقد مثل وقتها الزمني المخصص لها "على قصره" أفضل مناسبة للتهريج أو فرصة للطلبة من اجل حل واجباتهم او لخوض "المعارك البحرية"...، وخلفت نتائج الامتحانات فيها شعورا بالمهانة، وزاد هذا الشعور مع معاشرة الجزائريين للمغاربيين والمشرقيين في الجامعات الفرنسية ...شعورا بالبهدلة بسبب مبلغهم من الجهل في اللغة العربية.[2] ذلك ان الحضور القوي للغة الفرنسية ابان الاحتلال ادى الى حالة من الاغتراب الداخلي، وتمثل في ضعف وجود علاقة حميمية مع اللغة العربية، في تسابه بين شعور الناس بالاغتراب عن لغتهم بالشعور بالاغتراب عن وطنهم، وهذا الشعور ليس بالغريب فاللغة هي اكبر المعالم المحددة للهوية[3] والنفي والاغتراب في وعن لغتهم الأم بسبب عدم امتلاكها، وفي لغتهم المكتسبة في المدرسة الفرنسية حيث ضلت اللغة الفرنسية موتا كما قال **عبد الكبير الخطيبي** الذي تنبه الى الشبه في هذه اللغة بين *mot* اي كلمة، *mort* اي الموت لذلك نظر الى الكتابة كنوع من النفي الذاتي والموت.[4]

وفي ضل سياسة الاستيعاب الثقافي خلال الاستعمار وبعده التي قامت على مجموعة آليات ومنها على الخصوص التمكين للغة الفرنسية[5] فيجد **المثقف** المستعمَر يستعير من المستعمِر لغته ومفاهيمه وأفكاره وقد يتجنس بجنسيته، يصبح مزدوج الجنسية واللغة والثقافة فتنشأ تلك التناقضات والالتباسات كلها في تفكيره حتى يجد نفسه في طريق مسدود[6] حسب **فرانس فانون** الذي ينتقد المثقف في حالة تحقيق " اغترابه عن شعبه"*[7] في توافق مع **احمد توفيق المدني** الذي

---

[1] صالح بلعيد، الغة الام، المرجع السابق، ص.34.

- * **ثلاثيو اللغة:** ويشكلون **تيار يمني** يرى في الفرنسية لغة العصر الا انها لغة متخلفة قياسا باللغات الاجنبية الاخرى، ويطرحون بديلها اللغة الانجليزية. **وفئة لا تتحكم في أية لغة:** ويشكلون **تيار مهجور** بالمعنى الحضاري، فالفرنسية عندهم لغة السياحة والفنادق وفرنسا بلد الجن والملائكة، وبلاد الحج والرمضان، والفرنسية لها باريس تحميها، وهؤلاء لا عدة لهم ولا بضاعة ولا صناعة بل لهم التاثير في القرار.

[2] نعي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص. 465.

[3] محمود النوادي، اللغة الفرنسية في المغرب العربي: غنيمة حرب ام استلاب هوية؟، المرجع السابق، ص.336.

[4] حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنا، الطبعة الاولى، سبتمبر 2006، ص.283.

[5] جون سكوت وآخرين، خمسون عالما اجتماعيا أساسيا، المنظرون المعاصرون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص.279.

[6] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يمدس انفه... مقاربة في مفاهيم الأنسنة والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف، دار سطور، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2016، ص.151.

[7] إيمل سي.غبسون، فانون المحيلة بعد – الكولونيالية، ترجمة خالد عايد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر –لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2013، ص. 271.

انتقد وحذر من هذا الاغتراب ومتوجها بالقول الى المثقفين المفرنسين في مستهل كتابه "كتاب الجزائر"[1]

ومع إعدام وانعدام المنافس والبديل عن الفرنسية في الوظفنة وولوج سوق العمل تحت المظلة الفرنسية وسيطرة اللغة الفرنسية على كل الميادين مما جعل من اكتسابها وإجادتها من وسائل الارتقاء الاجتماعي والثقافي والسياسي،[2]

واستمرت اللغة الفرنسية كلغة الارتقاء بعد الاستقلال، ورغم اننا قد نسلم او لا نسلمبان للفرنسية دورا خاصا في المحيط اللغوي الجزائري بعد الاستقلال، فهي اللغة الرسمية استعمالا لا دستورا، فيها سحر الاستعمار الذي يلكم بالقفاز، و هي لغة الخبز والترقية الاجتماعية في واقعنا الحالي.[3] ففرنسا انشات اجيالا متفرنسة رعتها وسهرت على اعدادها لينفذ الرعيل الاول سياسة فرنسا ابن الاحتلال وتتابع الاجيال اللاحقة المهمة في التمكين لادراة الاحتلال بعد دحره ماديا ويواصل الخلف توغله فكريا وسياسيا...[4]

قناعة ونتيجة أدركها المثقفين الجزائريين بما فيهم المثقفين المعربين الذين اعترفوا بذلك التناقض الواضح بين مطالبتهم بخصوص اللغة العربية وبين الأسباب المعاكسة التي تجعل المكانة الاجتماعية للمتعلم باللغة الفرنسية تفوق مكانة المتعلم باللغة العربية[5] فسعى المتاخرين منهم الى الانفتاح على التعليم الفرنسي– ودفع ابنائهم الى المدرسة الفرنسية لتفادي سيئات الأحادية اللغوية من جهة واكتساب آليات الارتقاء من جهة اخرى، فحتى **مصالي الحاج** وبعد تعليمه التقليدي وجهه ابوه الى ان يكمل بعض تعليمة بالفرنسية حتى يكون ترجمانا بين الفرنسيين وبين عائلته، وان تعلمه الفرنسية سوف يفتح له ابواب التوظيف، وكان هذا التوجيه دون رغبة والدة **مصالي الحاج** التي كانت ترغب في استمراره في تعلم اللغة العربية[6]، وهذه الحادثة تبرز تلد الدوافع والتقاطعات الكبيرة داخل الاسر الواحدة حول تعلم اللغة الفرنسية، وهذا ما كان يعبر عنه **كاتب**

- * حسب **فانون** يمكن ان يقدم المثقفون أنفسهم على انهم عنصر من عناصر الديالكتيك، وفي الإطار الكولونيالي زادت عملية الاغتراب من التعقيدات. فيما ان النسق الكولونيالي هو الذي جعل منهم مثقفين، عليهم ان يتحاشوا تخوينهم، مع عدم استنكار تعليمهم باحثين عن أصالة مفقودة، وبدلا عن ذلك، على المثقفين ان يضعوا هذه المهارات في ايدي الشعب حين يخوضون من اجل إخضاع تكوين ذاتية متبادلة ثقافية، وبتعبير آخر رفض التعليم الذي تلقوه و "الصيرورة مواطنين اصليين" من شانها في نهاية المطاف ان يعكس المانوية الكولونيالية.

[1] احمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، دار المطبعة العربية، الجزائر، الطبعة الثانية، 1963، ص.ص 2-5.

- * ردا على الاحتفالات المئوية التي اثارت ضجة عميقة في النفوس، أصدر المدني "كتاب الجزائر" سنة 1932 منفذا بذلك جزءا من الوعد الذي قطعه على نفسه إثر المناسبة المئوية بتاليف كتاب الجزائر، فعبّر عن رد الفعل الوطني تجاه الاحتفالات، كثيرة الإطراء، والتي أكدت أن الجزائر عبارة عن مقاطعة فرنسية، فكان الكتاب موجها، ومستوحى من ذلك الوضع، ويظهر جلاء نظرة المدني للكتابة من خلال ما أورده في المستهل حول أهمية معرفة التاريخ والواقع، ورأى أنه الأوان ليعرف الشعب حالته الشخصية غير مشوهة، خاصة وأن أبناء العربية يجهلون كل شيء عن هذا الوطن : تاريخه، طبيعته، نظمه، قوانينه، حالته الأدبية وقوته الاقتصادية، فكأنهم يعيشون في دار غير دارهم، ثم يدعوهم الى تذكر وعدم نسيان ان الجزائر لا تسعد الا اذا عملت في دائرة دينها ولغتها وقوميتها مع الدعوة الى اتخاذ شعار جمعية العلماء المسلمون في حياة الجزائري وأعماله. **بلقاسم ميسوم**، كتاب الجزائر لأحمد توفيق المدني، دراسة تحليلية نقدية، المصادر، المجلد 09، العدد 02، المركز الوطني للبحث في الحركة الوطنية وثورة عام 1954، الجزائر، 2007، ص.ص.207-228.

[2] كاتب ياسين، مضلع النجوم، ص.ص.180.183، في برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.461.

[3] صالح بلعيد، اللغة الام، والواقع اللغوي في الجزائر، المرجع السابق، ص.162.

[4] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.155..

[5] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.319.

[6] وفاء بالصفصاف، التكوين الاجتماعي والثقافي والوطني لابرز قادة الحركة الوطنية الجزائرية، الشيخ عبد الحميد بن باديس، احمد مصالي الحاج، فرحات عباس، عمار اوزقان نموذجا، رسالة ماجستير، جامعي ادرار، الجزائر، 2014-2015، ص.262-263.

ياسين في تصويره لدفعه من طرف والده لتعلم اللغة الفرنسية واصفا ايها بالمسيطرة ويدفع ابنه الى السيطرة عليها ومن ثم يمكن له "لكاتب ياسين" العودة الى مواقعه بسلام[1] ومن هنا جاء كاتب ياسين بـ" مصطلح وقناعة الفرنسية غنيمة الحرب" فيأخذها بسلاسة دون تعقيد حاملا صورة ايجابية بريئة من السلبيات، وفي الواقع ان هذا الواقع من جهة وهذه النظرة السطحية والانحيازية من جهة أخرى زادت الاضرار التي تسببتها اللغة الفرنسية للغة العربية، ثم ان الحضور القوي للغة الفرنسية ابان الاحتلال ادى الى حالة من الاغتراب الداخلي، وتمثل في ضعف وجود علاقة حميمية مع اللغة العربية، في تسابه بين شعور الناس بالاغتراب عن لغتهم بالشعور بالاغتراب عن وطنهم، وهذا الشعور ليس بالغريب فاللغة هي اكبر المعالم المحددة للهوية[2]

وعن الغربتين المفروضتين على المثقفين الجزائريين ويتكلم **محمد ديب** كأنما بلسان الجميع عن منفاه اللغوي والوطني[3] فيكون المثقف في غربتين، وان كانت عند **المتنبي** ثلاثا*،[4] **محمد ديب** الذي برع في تصوير "فنون الكذب" التي يطبع عليها الأطفال والطلبة في المدرسة الفرنسية ويصور صورة من صور الاغتراب بين حقيقته كجزائري يعيش معيشة الجزائريين وبين ما يتلقاه في المدرسة والصدام الدائم بين تنشئته وواقع ويلينيه بلغة فرنسية معلميهم خاصة عندما يطلب منهم في مادة الإنشاء كتابة وصفا عن سهرة عائلية في ركن من المنزل قرب المدفئة... [5]! أو **الصادق هجرس** في انتحاله الأفكار والصور عندما كان يُطلب منه التحدث عن أعياد الميلاد ورأس السنة في وصفه مشكلته مع المدرسة الفرنسية وواقعه كجزائري اجتماعيا وثقافيا[6]

المنفى اللغوي الذي يعبر عنه **مالك حداد** "ويصرخ مباشرة بعد الاستقلال "الفرنسية منفاي، لذلك قررت أن أصمت"، وهو القائل قبل ذلك "أكتب باللغة الفرنسية لأقول للفرنسيين إنني لست فرنسيا." إنه تمزق مبدع كبير بين ذاته الموغلة في الحضارتين العربية والأمازيغية، ولسانه الذي ورثه عن استعمار جاء ليطمس ملامحه، ولا "يورثه إلا يتمه."[7]

---

[1] كاتب ياسين، مضلع النجوم، ص.ص180.183. في برقيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.461.

[2] محمود الذوادي، اللغة الفرنسية في المغرب العربي: غنيمة حرب ام استلاب هوية؟، في الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، تحرير وتقديم رياض زكي قاسم، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي، 68، الطبعة الأولى، نوفمبر 2013، ص.336.

[3] حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، المرجع السابق، ص.281.

[4] محمد حامد الأحمر، مسؤولية المثقف، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، 2018، ص. 50.

ولكن الفتى العربي فيها غريب الوجه واليد واللسان

[5] محمد ديب، الدار الكبيرة، ترجمة سامي الدروبي، دار الهلال، القاهرة، مصر، 1970، ص.21.

- * يقول على لسان من يسميه "حسن" : يقرأ حسن نصوصا عن أطفال منكبين باهتمام على كتبهم ويرسم المصباح دائرة ضيائه على الطاولة، ابي يقرأ جريدته اليومية جالسا على الأريكة، وامي تقوم بأشغال الطرز..." ويكمل "عمر" الأكذوبة المتخيلة فيصف مشهد المدفئة ودقات الساعة الجدارية..مما أحلى الحياة داخل منزلنا..." ويخلص إلى ما يخلص إليه الأطفال بعد انتهاء عرض مسرحيات الأكاذيب المتخيلة: من يرع من التلاميذ في الكذب سيكون الأنجب في القسم!

[6] في برقيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.467.

[7] عبد الرزاق بوكبة، مسالك حداد يخرج من منفاه، موقع الجزيرة نت، بتاريخ 04 جانفي 2014، الموقع الالكتروني: www.aljazeera.net، تاريخ الولوج والاطلاع: 29 سبتمبر 2022، الساعة: (15.15).

- * في كتابات **مالك حداد** تداخل الذاتي بالموضوعي، والوطني بالإنساني، والعاطفي بالفكري، لخلق بذلك وثبة حررت الجزائري المكتوب بالفرنسية والعربية معا من الأيديولوجي الذي هيمن عليه، وقد كانت مقولته "علينا أن نمنح العاطفة عقلا، والعقل عاطفة" خلفيته في نصوصه.

تمزق تنعته **اسيا جبار** بـ"اشواك اللغة" وما خلفه من جراح في الذاكرة، وعدها الكتابة بالفرنسية عملية مزدوجة بين التخفي والظهور[1]، وتقول عن نفسها انها تكتب بالفرنسية دون اختيار واكتشفت العربية واستعادت علاقتها معها من جديد، فمشاعرها عربية وان جاء تكوينها فرنسيا، محاولة تجسيد القطيعة التي عاشتها بين لغة القلب والعاطفة من جهة، ولغة الفكر من ناحية أخرى[2]

وعايش المثقف الجزائري جراح اللغة ومنافيها وتمزقات الهوية المجروحة.[3] ومن ذلك ما وضحه **مولود معمري** في شعوره بالضياع عندما كان يدرس في الثانوية، او ما وصفت به **الطاوس مارغريت عميروش** اخاها جان عميروش من تمزق وصراع بين حضارتين، ومن الجيل الجديد **بختي بن عودة*** الذي يرى انه مهم جدا أن تتعدد النظرة، أن تحايث جغرافيات متعذر التفكير فيها [4] هذا الجيل الجديد من المثقفين الذي يجد سندا له في معاناة كثير من المثقفين الجزائريين مع مشاكل المنفى والاغتراب، ذلك ان ظاهرة التمزق والحنين الذي راودهم كان شكلا جديدا من التفاعل مع اللغة.

03-03- اللغة العربية بين التقديس والإنقاص:

اقتربت مواقف المثقفين المفرنسين من اللغة العربية كثيرا من موقف الحداثيين العرب إزاء الدين الذي يرون فيه صراحة أو ضمنا، عاملا من عوامل التخلف، وبأنه يمثل أحد العوامل الأساسية التي تربط المجتمعات العربية والإسلامية بالماضي. كانت الإيديولوجية الفرنكوفونية ترى مثل ذلك في العربية، لغة الماضي، "لغة الآخرة"[5]

ولئن كان موقف المفرنسين ينطلق من موقف الفعل فان المعربين كان دورهم لا يغادر زاوية رد الفعل، ولئن عمل المفرنسون على الإبقاء على مصالحهم في التمكين للغة الفرنسية ولدى البعض الآخر خاصة الفركوفيليين الذين عملوا على الإبقاء على الفرنسية ثقافة عقيدة، وعمل بعضهم على إقناع المجتمع بان اللغة العربية هي لغة رجعية ومستعملة من قبل الفئات الرجعية، ولابد من استبدالها بلغة تقدمية، والحديث هنا عن اللغة الفرنسية[6] وحتى الوطنية ألقيت مشجبا علقت عليه أهداف تنمية اللغة الفرنسية والخوف على هذه "الوطنية" من ضعف اللغة العربية هذا الضعف الذي سيجر الوطن الى الضعف بالتطابق، بينما وطنية المعربين سلكت طريقا آخر كانت وجهته الربط بين اللغة والسيادة.

فكانت ردة الفعل على رمي اللغة العربية بالعجز والضعف بالقول على انها ليست ضعيفة ولا تحمل بوادر التخلف، فتشكلت مقاربة انبت حول هذا الرد جمعت بين الكثير من المثقفين والسياسيين، مقاربة صحبها الكثير من الصخب الخطابي والثراء التشريعي، صخب كان أعلى من مستوى التمكين الفعلي للغة

---

[1] شهرة بغلول، اسيا جبار من اقانيم اللغة الى اقانيم الهوية، رؤى فكرية، جامعة سوق اهراس، الجزائر، العدد الرابع، اوت 2016، ص. 117.

[2] حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع المرجع السابق، ، ص.283.

[3] عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية وسجال اللغة والهوية، قراءات في تحولات الخطاب من الايديولوجي الى الاختلاف، المرجع السابق

[4] بختي بن عودة، جان الحداثة، مجلة التبيين، الجاحظية، العدد الخامس، سنة 1992، ص.156-163،ص.157.

* **بختي بن عودة**: أحد أهم المثقفين الجزائريين الشباب، اغتيل في بداية التسعينيات، قاد حركة تحرير الإنتاج المعرفي الجزائري من هيمنة الايديولوجيا وسلطة السياسي، حيث بشر بالتفكيك وثقافة الاختلاف، مولعا ولعا كبيرا بدريدا، ومعجبا بالخطيبي، له كتابات فكرية كثيرة ومغرقة في الحداثة، جمع بعضها في كتاب (رين الحداثة).

[5] ابراهيم سعدي، مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، معارف، جامعة محمد أكلي، البويرة، الجزائر، المجلد الثامن، العدد 15، 01 ديسمبر 2013، ص. 308

[6] ربحة شريفة، التغيرات السوسيو ثقافية واثرها على الهوية الثقافية للمجتمع الجزائري، أطروحة دكتوراه، تخصص علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بن احمد، وهران2، الجزائر، السنة الجامعية 2015-2016، ص.74.

العربية، مقاربة تأسست على أن اللغة العربية ليست ضعيفة في ذاتها، وان ضعف التمكين للعربية كان بتأثير ارتدادات التمكين للفرنسية وتمية الاعتقاد بأن العربية لغة شعر وأدب وتخلف، اما الفرنسية فهي لغة الحداثة والعلوم والحضارة.[1]

مقاربة انبت عامة حول ان العيب ليس في اللغة العربية بل في الذات، فيجزم **بن نبي** أن أسباب الفوضى الدلالية السائدة اليوم في اللغة العربية ليس بسبب عجز اللغة العربية عن استيعاب الدلالات الفكرية الكاملة لبعض المصطلحات وإنما يعود ذلك إلى عدم توفيق المؤلف العربي في ذلك، فاللغة العربية غير قاصرة وفكر المسلمين غير ضيق أو ضعيف[2]

فيما يؤكد **محمد أركون** أن السبب ليس في ضعف العربية وإنما يعود إلى" اللامفكر فيه" والى "الأسباب الأيديولوجية" وان التأخر الحقيقي ليس في اللغة، فلا يرجع أسباب انحطاط العرب المسلمين الى اللغة العربية،[3] ثم ان مسالة اللغة المختارة لنقل الوحي تتخذ أهمية حاسمة، ويلاحظ **اركون** ان القرآن يلح في أكثر من مكان على أهمية اللغة العربية ومزاياها ولماذا اختيرت دون غيرها من اللغات لنقل الوحي، والواقع ان المفسرين المسلمين هم الذين خلعوا مكانة عُليا على العربية لان الله خلع التعالي على تراكيب هذه اللغة ومفرداتها عندما استخدمها كلسان مُبين لنقل وحيه، وحافظ القرآن على صيغته اللغوية الأولية أي العربية في حين أن الكتب الأخرى "التوراة-العبرية والإنجيل-اليونانية" ترجمت إلى اللغات الأخرى، وعلى الرغم من ان عدد المسلمين من غير العرب اكبر من العرب الا ان مركز اللغة العربية كفرض لازم على كل مؤمن يريد التوصل الى قراءة القران والاحاديث النبوية...الخ جعلها الاساس والترجمات كعامل مساعد ولا يمكن ان تحل باي شكل محل التلاوة الشعائرية للقران في صيغته الاولية اي في اللغة العربية[4]
العربية[4]

اما تاخر الفكر الاسلامي والعربي فيصفه **أركون** بالأزمة الرهيبة صورتها تأخر وتفاوت تاريخي مع الغرب لا يقل عن مائتي (200) سنة من حيث الزمن وليس للغة العربية فيها دور[5] مما مما دعاه ووفاءً لمنهجه الاركيولوجي يركز على دراسة هذه العلاقة التبادلية بين اللغة والفكر مع توسيعها الى التاريخ[6] ففي مقدمة الترجمة العربية لكتابه" تاريخية الفكر العربي الإسلامي وتحت عنوان إشارات تنبيه عن ترجمة الكتاب يؤكد **أركون** على انه لا يفصل بين اللغة والفكر، وعلى ان اللغة والفكر في تفاعل مبدع ومستمر، وكلاهما يستمد غذاؤه المشترك وديناميكيته الخلاقة من الممارسة الوجودية (الحياتية) اليومية: اي من التاريخ الفردي والجماعي معا، لذلك ألح على العلاقة

---

[1] ابو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص.80.

[2] محمد اركون، من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الاولى، 1991، ص.95.

[3] فيصل عازي مجهول، في الفلسفة والمنطق والفكر العربي المعاصر، منشورات ضفاف-دار لامان- دار ومكتبة عدنان- منشورات الاختلاف، بيروت- الرباط- بغداد-الجزائر، لبنان، المغرب الاقصى، العراق، الجزائر، الطبعة الاولى، سنة 2015، ص.ص.181-182.

[4] محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2001، ص.ص.80-81.

[5] محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، المرجع السابق،، 2001، ص.ص.95.

[6] مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة، قراءة تحليلية في فكر محمد اركون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2012، ص.192-200.

الثلاثيـــة الدائريـــة التفاعليـــة (لا خطيـــة ولا ســـببية) بـــين العنـــاصر التاليـــة: اللغـــة-الفكـــر-التـــاريخ، وبالتطبيـــق تظهـــر لنـــا اســـباب الفـــوضى الدلاليـــة الســـائدة اليـــوم في اللغـــة العربيـــة والـــتي لا يرجعهـــا لضـــعف اللغـــة العربيـــة انمـــا يلـــح عـــلى مـــا لم يفكـــر فيـــه بعـــد الفكـــر العـــربي الإســـلامي (اللامفكـــر فيـــه) وذلك إمـــا لانحصـــاره في القـــرون الوســـطى او بســـبب ســـيطرة عليـــه ضـــغوط ايديولوجيـــة في صـــورة ارثوذوكســـيات دينيـــة[1] هـــذه الارثودوكســـية الـــتي يعـــني بهـــا الفئـــة الـــتي تمـــلك الســـيادة العليـــا الدينيـــة وتقصي من سواها.[2]

وفـيما يعتـبر **ابـو القـاسم سـعد الله** الضـعف في الفـرد الفاقـد لهويتـه وبالتـالي فالضـعف فيـه ولـيس في اللغـة العربيـة، فاللغـة أداة لنقـل الثقافـة ووعـاء لجميـع مـا تشـمله هـذه الثقافـة مـن تقاليـد وأعـراف وعقائـد وتصـورات وأسـاليب للتعبـير، وهي بهـذا المعـنى وعـاء للثقافـة والأداة الأساسـية في عمليـة التطبيـع والتنشـئة الاجتماعيـة الـتي تم مـن خلالهـا بنـاء الفـرد، اذاً لهـا علاقـة وثيقـة بالثقافـة والثقافـة لهـا علاقـة وثيقـة بالهويـة والشخصـية الوطنيـة، فمـن فقـد لغتـه فقـد هويتـه، ذلك بان الفـرد يتـاثر باللغـة الـتي يتكلمهـا بحيـث يمتـد التـاثير ليشـمل تفكـيره وتصـوراته ومشاعره.[3]

في تطـابق مـع **عبـد المـالك مـرتاض** الذي يؤكـد ان العيـب هـو في الفـرد المسـتلب، فكأيـن مـن عـربي يسـتهين بلغتـه ويحسـبها قـاصرة عـن ان تسـع المعـاني الجديـدة المعـاصرة تعبـيرا، وذلك حـين يصـيبه الانبهـار بقـدرات اللغـات الغربيـة عـلى ذلك، فيستسـلم للقضـاء والقـدر وينسى- مـا للعربيـة مـن طاقـة مُعجميـة لا تنفـذ[4] والحقيقـة انـه وكأيـن مـن عـربي يسـتهين بلغتـه ويحسـبها قـاصرة عـن اتسـع المعـاني الجديـدة المعـاصرة تعبـيرا، وذلك حـين يصـيبه الانبهـار بقـدرة اللغـات الغربيـة، فيستسـلم للقضـاء والقـدر، وينسـى أن للعربيـة مـن طاقـة معجميـة لا تنفـذ، لـو وَجـدت مـن ينـبش في بطـون معاجمهـا وينقـب عـبر أمهـات تراثهـا، ولـو الفـت مجتهـدين لغـويين كبـارا يفكـرون في طبيعة عبقريتها وأبنيتها ومرادفاتها وأضدادها وصيغ المبالغة فيها.[5]

موقـف يتقـاطع مـع مواقـف **محمـد العـربي الـزبيري** الذي يـرد عـلى المسـتهزئين باللغـة العربيـة ممـن يحطـون مـن شـانها بالقـول ان التـاخر الحقيقـي لـيس في اللغـة ولكنـه يعشـعش في الذهنيـات،[6] ويلخـص الإجابـة عـن تسـاؤلاته تسـاؤلاته عـن دور اللغـة في حمـل القـيم الثقـافي وتحديـد التصرفـات والمواقـف بالنتـائج الـتي توصـلت اليهـا الدراسـة الميدانيـة الـتي قـام بهـا باحثـان يابانيـان*، واظهـرت ان اللغـة العربيـة أكـثر شمـولا، وان الثقافـة العربيـة عنـدما تقـارن بالثقـافتين الأمريكيـة واليابانيـة تتوجـه نحـو العقلانيـة والكفـاءة وتميـل الى الانتقـاء والحسـم والتكيـف مـع التقاليـد،

---

[1] محمد اركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي المرجع السابق، ص95.

[2] مصطفى الحسـن، الدين والـنص والحقيقـة، قـراءة تحليليـة في فكـر محمـد اركـون، الشـبكة العربيـة للابحـاث والنشـر، بـيروت، لبنـان، الطبعـة الأولى، 2012، ص.141.

[3] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في أدبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 48.

[4] عبـد المـلك مـرتاض، صـناعة المصـطلح في العربيـة، مجلـة اللغـة العربيـة، المجلـس الأعـلى للغـة العربيـة، الجزائـر، المجلـد رقم 01، العـدد الثـاني، تـاريخ 01 جوان 1999، ص.14.

[5] عبد الملك مرتاض، صناعة المصطلح في العربية، المرجع السابق، ص.ص.14-15.

[6] محمـد العـربي الـزبيري، الغـزو الثقـافي في الجزائـر (1962-1982)، مجلـة الـرؤيا، اتحـاد الكتـاب الجزائـريين، الجزائـر، العـدد الثالـث، السـنة الثانية، شـتاء 1983، ص.ص.12-18.

وذلك في تطابق مع الجواب الافتراضي بخصوص التكيف المطلق (حليم بركات) لدى العربي من عكس الثقافة اليابانية التي تتسم بالواقعية الاجتماعية والثقافة الأمريكية المتعلقة بالفردية[1]

أما **عبد الحميد مهري** فبالإضافة الى تفنيده للأطروحات القائمة على الانتقاص من اللغة العربية، فانه يعبر عن احترامه للعربية من خلال دلالة معبرة وراقية في إجابة مخاطبه بالفرنسية، وبذكاء وحنكة ودون تعصب احترم اللغة العربية ودعى الى احترامها احتراما للشعب باعتبارها لغته، ثم اجابة مخاطبه بلغة عربية فصيحة، هذه المواقف التي تكررت عنده اكثر من مرة[2]

03-04- مشجب التعريب وعقيدة الفرنسة:

اخذ التعريب مجالا واسعا لجدل كبير بين المثقفين والسياسيين الجزائريين، واخذ الجدل ينطبع بطابع الثنائية المتأسسة على المعربية والمفرنسين، الا ان هذه الطبع ....، ومواصلة المفرنسين القيام على مبادئهم وقناعاتهم مع زيادة توجسهم من التعريب ورميهم القائمين عليه بالكثير من الانتقاص وصلت الى الاتهام بالوفاء لافكار واهداف غير جزائرية، مستندين لبعض الشطحات القادمة من المشرق والقائمة على أن إنقاذ الجزائر كان بأيدي مشرقية![3]*، مقابل وضعية حشر فيها المعربون بين صدى خطابات تُعلي من التعريب وتجعله الخلاص من الاستعمار الثقافي وبوابة الولوج الى الاستقلال التام وابراز مدى أهمية اللغة الوطنية والتمكين لها في وطنها مع اعطاء امثلة حية لتجارب معاصرة لبلدان تم احياء لغاتها الأصلية على الرغم من ان هذه اللغات هي لغات ميتة حسب تعبير **احمد طالب الابراهيمي**[4] وبين وضعية المبحوح في إسماع خطابهم، وبالهشاشة في مواجهة والاتهام بأن العروبة تركت المجتمع الجزائري مشدودا إلى قيم "شرقية" محافظة.[5]

فكانت القطيعة التي يصفها **عثمان سعدي** بالتمزق اللغوي، فالناطقين بالفرنسية وباسمها يعتقدون أنها مكسب "وطني" جزائري يستحيل اعتبارها انتهت بخروج الفرنسيين، وهي

---

[1] محمد العربي الزبيري، اللغة..والقيم"،الكلمة، الجمعية الجزائرية للدفاع عن اللغة العربية، الجزائر، العدد الرابع، 1993، ص ص41-43.

- " باحثان يابانيان احدهما استاذ في جامعة هاواي والآخر من معهد الرياضيات الإحصائية بطوكيو، وهدف الدراسة كان معرفة وضع الثقافة العربية بالنسبة الى الثقافتين الأمريكية واليابانية ودراسة الدور الذي تمثله اللغة المستعملة في التصريحات والمواقف والتأكد من مدى الاختلافات في الردود المسجلة عندما تستخدم احدى اللغات بالمقارنة مع لغة اخرى وطبيعة هذه الاختلافات.

- دراسة مسحية امتدت على مدى 12 سنة (1979-1991)، وشملت ثلاث عينات في اليابان ، الولايات المتحدة، وبعض الاقطار العربية (القاهرة وعمان)، النهج المعياري الذي جرى اتباعه في الدراسة كان ترجمة النص الاصلي الى لغة ثانية اولا ومن ثم ترجمة نص الترجمة الى اللغة الثانية الى اللغات الاصلية لرؤية ان كان النص المعاد ترجمته الى اللغة الاصلية يماثل النص الاصلي، وارتكزت الدراسة على طرح اسئلة حول قيم اجتماعية وفلسفة.

ومن ذلك انه ايام كان امينا عاما لحزب جبهة التحرير الوطني وفي تدخله على التلفزة الجزائرية في برنامج لقاء الصحافة مصحوبا باعضاء المكتب السياسي واعضاء من الحكومة، وردا على سؤال لصحفي من جريدة المجاهد اورده باللغة الفرنسية، طالب مهري الصحفي ترجمة سؤاله الى اللغة العربية التي يفهمها المستمعون. https://www.youtube.com/watch?v=uPKDrO-5o3o، تاريخ اعادة المشاهدة 03 اوت 2023، الساعة 10.00.

[3] حسن حنفي، الهوية، مؤسسة هنداوي، يورك هاوس، ونسور، المملكة المتحدة، كتاب صادر سنة 2012، طبعة دار النشر سنة 2012، ص. 31.

- ومن هؤلاء حسن حنفي الذي يقول ان الفضل في إنقاذ الجزائر من محاولات فرنسا محو اللغة العربية لصالح الفرنسية الى صمود التعريب يعود لمصر وسوريا وبعد الله لولاهما لما عادت الجزائر الى العربية.

[4] احمد طالب الابراهيمي، من الاستقلال الى الثورة الثقافية، المرجع السابق، ص.22.

[5] محمد نور الدين افاية، الهوية الثقافية في زمن التغيير والتحولّ، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2012، ص. 113.

دعوى تجد من يدعمها في أعلى مستويات القرار السياسي الجزائري، أما التيار العروبي فانه يجد ذاته محاصرا.[1] بين وضعه أين أدرك ذلك التناقض الواضح بين مطالبتهم بخصوص التعريب وبين الأسباب المعاكسة التي تجعل المكانة الاجتماعية للمتعلم باللغة الفرنسية تفوق مكانة المتعلم باللغة العربية[2] من جهة وبين المعتقدين بأنها مكسب وطني أو المعتقدين أنهم ظلموا تاريخيا بفرض العربية والتمكين للفرنسية.

ومع أنها قطيعة مكتملة الاركان إلا أنها قطيعة ديناميكية بميزات الحوار والنقاش والسجال، ومن ذلك ما حملته مجلة الثورة الإفريقية من ديناميكية فكرية بين مختلف الفاعلين خاصة ما جادت به الكثير من أقلام المثقفين والسياسيين، بين مؤيدين ومعارضين كشفت مدى عمق وحساسية المسالة اللغوية، لم تخلو من تعبئة سياسية وأيديولوجية بين جمعت السياسي مع الثقافي، وعوض ان تكون الفرنسية "غنيمة حرب" على حد تعبير **كاتب ياسين** تحولت إلى أداة صراع وتفكيك داخل المجتمع.[3]

وفي هذا يمكن تصنيف اقتربت مواقف المثقفين المفرنسين من اللغة العربية كثيرا عن موقف الحداثيين العرب إزاء الدين الذي يرون فيه صراحة أو ضمنا، عاملا من عوامل التخلف، وبأنه يمثل أحد العوامل الأساسية التي تربط المجتمعات العربية والإسلامية بالماضي. كانت الايديولوجية الفرنكوفونية ترى مثل ذلك في العربية، لغة الماضي، "لغة الآخرة"[4]

فيما يذهب بعض السياسيين المنتقصين من فعالية التعريب، الى ان حملات التعريب انتجت لنا نخبا لا يحسنون اية لغة، متسائلين عن الاعداد الحقيقة للتعريب مرجعين تلك القرارات المتعلقة بالتعريب انها لم يكُن ضمن استراتيجية وأهداف ترتكز على التحصيل العلمي والمعرفي، بل كان مجرد شعبوية لاستقطاب وتجنيد العنصريين من أجل هدف الاستمرار في السلطة".[5]

لغة الآخر على حد وصف **مصطفى لشرف**، هذا الأخير الذي كانت كتابات* حول المسالة اللغوية وازدواجيتها في دولة ما بعد الاستقلال أحسن مثال على ما حملته من جدل خاصة في أوساط المثقفين المعربين،[6] فاعتبر معركة وطنية وحضارية، وهي معركة تحرير اللغة من رواسب التصورات العتيقة اللاتاريخية اللاتاريخية وهذه المعركة هي رهان النجاح[7]، أين سعى كما يقول الى نزع القداسة عن اللغة، أو التصورات

---

[1] محمد نور الدين افاية، الهوية الثقافية في زمن التغيير والتحوّل. في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2012، ص. 113.

[2] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940). المرجع السابق، ص.319.

[3] بريجة شريفة، التغيرات السوسيو-ثقافية وأثرها على الهوية الثقافية للمجتمع الجزائري، أطروحة دكتوراه، تخصص علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بن احمد، وهران2، الجزائر، السنة الجامعية 2015-2016، ص.74.

[4] ابراهيم سعدي، مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، معارف، جامعة محمد أكلي، البويرة، الجزائر، المجلد الثامن، العدد 15، 01 ديسمبر 2013، ص. 308

[5] علي ياحي، هل فشلت الجزائر في مشروع التعريب؟، صحيفة الاندبيندنت عربية، الاحد 26 ديسمبر 2021، النسخة الالكترونية، https://www.independentarabia.com/ ، تاريخ الولوج والاطلاع: 16 جوان 2023، الساعة: 10.30.

[6] ابراهيم سعدي، مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، معارف، جامعة محمد أكلي، البويرة، الجزائر، المجلد الثامن، العدد 15، 01 ديسمبر 2013، ص.305.

* ولعل اهم ما كتب بهذا الشأن هي تلك المساهمات التي قدمها مصطفى الأشرف الذي نشر بهذا الصدد عدة دراسات في المجلتين الفرنسيتين « *Esprit* » و « *Temps Modernes* » ، على ان مساهمته التي أثارت الجدل أكثر من غيرها، خاصة في أوساط المعربين، هي تلك المقالات الثلاث التي نشرها في جريدة *EL-Moujahid* أيام 9، 10 و 11 أوت 1977، بصفته وزيرا للتربية و التعليم.

[7] عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية وسجال اللغة والهوية.. قراءات في تحولات الخطاب من الايديولوجي الى الاختلاف، المرجع السابق

المقدسة حولها، الذي جعلها تقبع خارج الزمن وغير قابلة للتفسير البشري، منبها إلى أن هذا الانسياق يؤدي الى الكوارث، ما جعله يؤكد على ضرورة العمل ضمن رؤية تاريخية للغة والهوية، بكل تناقضات الواقع الاجتماعي، فمن الخطأ أن يصدر المرء في حكمه عن العاطفة القومية الساذجة، فيدعي بأن اللغة أقوى من الإنسان، وأنها معصومة من التخلف الذي يقع فيه الإنسان، وأنها منفصلة عن مصيره، وقادرة على أن تحصل من تلقاء ذاتها على جميع أسباب التطور العلمي الحديث، رغم أن البلد الذي يحتضنها متخلف.[1]

وفي هذا دعى **لشرف** الى ضرورة تبني الرؤيا التاريخية للغة والهوية معا، فاللغة وثيقة الصلة بتناقضات الواقع الاجتماعي والتحولات التاريخية ومن ثم لا تنطوي على قوة أسطورية في ذاتها من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن ان تنهض من خلال رغبة أو نزوع عاطفي لأهلها، فهي ليست أقوى من الإنسان وغير معصومة من التخلف الذي يقع فيه الإنسان.[2]

وهو بذلك لا يعالج المسالة اللغوية بمعزل عن علاقة الأنا والآخر، والتراث والحداثة، منتقدا دعاة الانغلاق على الذات، وبالتالي الانغلاق على اللغة العربية، بين هذه الأخيرة وبين المقدس، والاعتقاد ان ذلك يضمن لها نوعا من المناعة والحصانة الداخليتين، ويجعل من المسلمين والناطقين بها عموما امرا غير ذي تاثير على فاعليتها من الناحية الحضارية، فتخلف شعب وانحطاطه يؤدي بالضرورة الى تخلف لغته، مما دعاه الى الدفع بضرورة فك الارتباط بين اللغة والمقدس[3] واعتبار اللغة العربية لغة قومية، تاثرت بعدة عوامل اهمها الاستعمار الفرنسي، مستندا لنظرية ابن خلدون حول الغالب والمغلوب.[4]

ويرجع فقدان اللغة العربية لمكانتها الأولى بعد الغزو الاستعماري ليس لانخفاض مستواها بل للعلاقة بين الغالب والمغلوب، المنطق الذي بنيت عليه تلك العلاقات مما ازال وازاح اللغة العربية من التعبير الرسمي، مع خصوصية في مجال التعامل الاجتماعي والتواصل الثقافي، وزادته الحاجة والضرورة وصنعت الفارق فكانت اللغة الفرنسية في موقع القوة.[5]

ما دعاه الى تبني رؤية الفراغ الثقافي الذي فتح ولوج الفرنسية، ان فاللغة الفرنسية لم تفرض بالصورة المتداولة في هذا الشأن بل من اجل ملئ الفراغ الثقافي وأيضا لتعويض الركود في لغته وثقافته العربية،[6] فالشعب العريق في الثقافة لا يتحمل الفراغ الثقافي. ولكي يشبع هذه الحاجة، فهو لا يرى مانعا من استعارة لغة أخرى بدلا من لغته التي أصبحت محرمة عليه كأداة للتعبير في المدارس، وكأداة للكتابة والتأليف، بل أحيانا كأداة للتخاطب"[7]، وكذلك دفعه الى الصدام مع من يعتبرون اللغة ظاهرة محايدة، فاللغة ليست محايدة من وجهة نظره، والدليل على

---

[1] مصطفى لشرف، الجزائر، الامة والمجتمع، المرجع السابق، ص.ص417-431.

[2] عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2013، ص.134.

[3] مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، معارف، جامعة محند أكلي، البويرة، الجزائر، المجلد الثامن، العدد 15، 01 ديسمبر 2013، ص.304.

[4] عبد الهادي بوحسني، الأمة والهوية الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي، قراءة في فكر مصطفى الاشرف، منيرفا، جامعة أبو بكر بالقايد، تلمسان، الجزائر، المجلد الخامس، العدد الأول، 2020، ص. 176.

[5] سلاف نعيمة، المرجع السابق، ص. 197.

[6] يسعد الشريف محمراوي، المثقف والسلطة في الجزائري، بين التبعية والاستقلالية، 1989-2009، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر 3، الجزائر، 2020-2021، ص.ص.198-199.

[7] مصطفى الأشراف، الجزائر الأمة والمجتمع، المرجع نفسه، ص.416.

ذلك كون" التنافس هو على أشده بين اللغات العالمية من أجل السيطرة على العقول والعواطف والثروات"، مما يعني أن اللغة ليست فقط أداة تحديث وحداثة، كما يرى **الأشرف** بالنسبة للغة الفرنسية، بل أداة هيمنة أيضا. وهو رأي يتقاطع مع رؤية **فوكو** للخطاب كسلطة.[1] هذا التقاطع النابع عن قناعة شخصية مرتبطة بتصوراته حول اللغة وحول الحداثة ودور الأولى في الوصول إلى الثانية، بحكم الظروف الخاصة بالجزائر.[2]

وبالنسبة **للشرف** فان وضع اللغة العربية متراجع[3] وبالتالي سلطتها متراجعة، معتقدا ان الخطر يقبع في في انشغال الفرد بالرفاهية والأمن الغذائي الذي حرم منه الجزائري ابان الاحتلال، مما يؤدي الى غياب الوعي السياسي والوطني وإدراك الفرد لواجبه والصالح العام، في توجه عام يطبع فكر لشرف المؤمن بالدولة المشاعة بين الناس.[4]

هذا الايمان الذي نلحظه في تحليله للمجتمع الجزائري أثناء الاحتلال، بتحليل متسم ومتشبع بالفكر الماركسي الثوري- وهو التوجه الذي طبع جيله- وانتصاره للطبقة العاملة واعتبارها هي المحرك للثورة وان الظروف الاجتماعية والاقتصادية هي السبب الجوهري للكفاح، إلا انه ظل وفيا لثقافته الفرنسية من خلال دفاعه عن فكرة التعليم باللغة الفرنسية في الدولة المستقلة.[5]

فمقاربة لشرف التي يمكن ان نصنفها على أنها متقدمة في سياق السجال بين النخب الجزائرية، ونضيف انتقاده للمثقفين ذوي النزعة الخطابية لاحتقارهم وفقا لملاحظاته الثقافة الشعبية و" لغاتها" هذا الاحتقار الذي يرجعه إلى عصور العقم والانحطاط فحولت الفصحى الى رهينة لدى بعض المعربين "المترمتين"، وغدت فيها لغة الموت والجنائز والآخرة بدل ان تكون لغة الحياة والواقع[6]، هؤلاء المثقفين المعربين المعربين الذين يصفهم كذلك بأنهم أسرى الفصاحة والبيان والشفوية[7]، حيث يقول انه لا يكاد الواحد منهم يتعلم الفصحى وماضيها (الذي يتصورونه تصورا صبيانيا) حتى تجده بسبب بعده عن الواقع وقلة ذوقه يحتقر العربية الدارجة لدى الشعب.[8]

ورغم تصنيف لشرف من ضمن الكتاب والشعراء الذين ظهروا أيام الثورة وتبنوا قضية الشعب بكل وضوح.[9] وعُدت نظرته للغة ضمن الرؤى المتقدمة في سياق السجال المحتدم بين النخب الجزائرية، أهله إلى

---

[1] *Abdelleb Cheriet*, opinion sur la politique de l'enseignement et de l'arabisation, SNED, Alger,1983, p. 44-43

[2] ابراهيم سعدي، مصطفى لشرف نموذجا جيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، المرجع السابق، ص. 308.

[3] عبد الهادي بوحسبي، الأمة والهوية الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي، قراءة في فكر مصطفى الاشرف، منيرفا، جامعة أبو بكر بالقايد، تلمسان، الجزائر، المجلد الخامس، العدد الأول، 2020، ص. 176.

[4] عبد الهادي بوحسبي، الأمة والهوية الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي، قراءة في فكر مصطفى الاشرف، المرجع السابق، ص. 175-174.

[5] عبد الهادي بوحسبي، الأمة والهوية الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي، قراءة في فكر مصطفى الاشرف، منيرفا، جامعة أبو بكر بالقايد، تلمسان، الجزائر، المجلد الخامس، العدد الأول، 2020، ص. 169.

[6] عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2013، ص.135.

[7] عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية وسجال اللغة والهوية.. قراءات في تحولات الخطاب من الايديولوجي الى الاختلاف، المرجع السابق

[8] مصطفى لشرف، المرجع السابق، ص.431.

[9] ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء العاشر، المرجع السابق، ص.136.

- ويضيف **ابو القاسم سعد الله** في وصفه مصطفى لشرف انه كتب عدة بحوث استمدها من الوثائق الوطنية التاريخية وجعلها مرتكزا لنظرية اجتماعية تساعد الشعب على التحرر وتخرج المستعمر التي اعتقد أنه دفن الهوية الجزائرية واستراح، كان الأشرف قد بدأ يشارك بحوثه الاجتماعية قبل الثورة، فنشر في مجلة) المباحث (التونسية مقالتين على الأقل سنة 1945، ومع اندلاع الثورة كتب عدة بحوث دسمة وموثقة في

ذلك انفتاحه على تجارب المعرفة الغربية، واطلاعه على الإنجازات النظرية الحديثة، ورغم انه يوصف من طرف المفرنسين بالمُبتعد عن التخندق الأيديولوجي الواضح، وتبصره بعواقب الفكر التقليدي وأثره في مسار البناء الثقافي الجديد.[1] إلا أن ابرز مثار الجدل في آراء وفكر لشرف هو عندما يؤكد ان اللغة الفرنسية هي من مقومات الدولة الجزائرية الحديث[2] وفي مساواته بين اللغة العربية واللغة الدارجة[3]

فيما يوصف موقفه من التعريب بالعقلاني والوسطي فرأى ان التعريب يجب ان يتم بشكل تدريجي وعقلاني، بحيث يتكيف مع الظروف والإمكانيات، كما يجب ان يكون مندرجا في التفكير الشامل حول الثقافة والتعليم.[4] الا ان هذا الوصف لا يلقى الاجماع خاصة عند من يتهمون لشرف بانتهاج سياسة التقية بخصوص التعريب، فيظهر التعقل في جانب التعريب والتمكين الفعلي في جانب الفرنسة.

كما كان رأيه عن التخندق الأيدلوجي مثار شكوك من طرف المعربين، ذلك ان **مصطفى لشرف** الذي اشرف بمجرد تعيينه على رأس وزارة التربية على مباشرة مجزرة بحق العربية على حد وصف الوزير الأسبق كذلك للتربية **على بن محمد** الذي كان قُبيل تعيين لشرف مستشارا لوزير التربية **عبد الكريم بن محمود**، ويذهب بن محمد الى حد اعتبار نظرة لشرف للغة العربية تحمل سمات التيار الأيديولوجي الداعم للفرنسة، فتحت غطاء إعطاء الفرصة للتمكين للعربية بالتكوين والتطوير يُمكن للفرنسية في غياب العربية، في الوقت الذي يذهب المعربون الى ضرورة وضع اللغة العربية في الميدان لسد الطريق أمام تغول الفرنسية، هذه السياسة التي نالت "امتعاض*" **بومدين** الذي وصف برنامج **لشرف** بأنه فاق ما قام به هو ذاته يوم 19 جوان 1965[5]

ولعل اهم المثقفين الذين انبروا للرد على أطروحات **لشرف** هو الأستاذ **عبد الله شريط**، الناقد الدائم والمثير للأسئلة المقموعة،[6] **فاجمه** بالقول انه: يتناول قضية التعليم والتعريب حسب منطق الشكل والمضمون، أي الصورة والجوهر إذا ما شئنا استعمال لغة أرسطو، فبالنسبة إليه، ليس التعريب غير شكل بينما التعليم هو المضمون، ويمكن إعطاء الأفضلية للمضمون على حساب الشكل، ولو مؤقتا، أي إلى أن تكون اللغة العربية "موضوع ثورة راديكالية". حينها يمكنها أن تلعب دورها في التعليم والثقافة، كما انه لا أحد

مجلة الأزمنة الحديثة (*Les Temps Modernes*) التي كان يشرف عليها الفيلسوف **جان بول سارتر**، كما كتب مسرحية بعنوان الباب الأخير، وهي المسرحية التي نشرت ترجمتها بالعربية مجلة الفكر التونسية سنة 1955 ولا ندري هل ظهرت أيضا بالفرنسية في إحدى الدوريات .

[1] عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية وسجال اللغة والهوية.. قراءات في تحولات الخطاب من الايديولوجي الى الاختلاف، المرجع السابق

[2] عبد الهادي بوحسني، الأمة والهوية الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي، قراءة في فكر مصطفى الاشرف، منيرفا، جامعة ابو بكر بالقايد، تلمسان، الجزائر، المجلد الخامس، العدد الأول، 2020، ص. 179.

3 موسى معيريش، الفكر الإسلامي في المغرب العربي: دراسات وأبحاث في العقل الجزائري، دار الكتاب الحديث، 209، ص.ص.63-65.

[4] كريمة سالمي، التربية والثقافة في فكر مصطفى الاشرف، الحكمة للدراسات التربوية والنفسية، مركز الحكمة، الجزائر، المجلد 10، العدد 04، ديسمبر 2022، ص. 114.

[5] علي بن محمد، الحلقة المفقودة (برنامج وثائقي حواري)، الحلقة الثالثة: معارك التعريب، قناة الشروق الفضائية الجزائرية، إعداد وتقديم محمد يعقوبي، 2013، على اليوتيب: https://www.youtube.com/user/halakamafkeda/videos ، تاريخ الولوج والاطلاع: 28 سبتمبر 2022، الساعة: (10.30).

* يروي الوزير الأسبق **علي بن محمد** انه في زيارة لبومدين الى تيزي وزو سأله محافظ الحزب بالولاية عن الحكومة المشكلة سنة 1977 وعن مصطفى لشرف، بالذات فبينما يحز في نفسه من حساسية تجاهه فقال بومدين:" والله ما يبقى فيها !!" ويتساءل بن محمد: هل لشرف فوق طاقة بومدين وهو الذي في الظاهر شكل الحكومة؟

[6] عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 15

يفصل اليوم اللغة عن مضمونها الروحي، والحضاري والإجتماعي"[1]، فما نتخبط اليوم في أوحال قواعد لغوية من صنع قرون الانحطاط، وفي عقلية التعقيد المنطقي التجريدي في اللغة كما في الدين سواء بسواء.[2]

ورغم عدم اختلافه العميق معه، خاصة فيما يخص توصيفه لأسباب ضعف اللغة العربية والثقافة العربية عموما في الجزائر وفي نقده لنظرة كل من المعربين والمفرنسين إلى المسألة اللغوية، ولا في أهمية الثقافة في بناء المجتمع. الا انه اختلف معه في النتائج التي توصل إليها عندما دعا إلى الازدواجية اللغوية كمرحلة انتقالية في التعليم وحصر تدريس العلوم والرياضيات على اللغة الفرنسية، ذلك أن اللغة بالنسبة إلى عبد الله شريط ليست مجرد " شكل" يمكن فصله عن المضمون المتمثل في التعليم، الذي يشكل الأساس [3]

وواصل **شريط** تبيان مواقفه، بالقول بأنه هناك فئتين من المثقفين: فئة عربية اللغة وفئة فرنسية اللغة وقليل من ذوي الثقافة باللغتين واذا كانت الفئة الثانية قد ارتبطت بمجتمعها من حيث العاطفة والشعور ومحتوى الإنتاج، فانها منقطعة عنه من حيث اداة التبليغ الى هذا المجتمع: مولود فرعون وكاتب ياسين ومولود معمري ومالك حداد يتحدثون في رواياتهم كلها عن الشعب وعن الطبقة الكادحة بصورة اخص، لكن هذه الطبقة بالذات لا تعرف شيئا مما كتبوا، وبالتالي فهؤلاء الكتاب معروفون في الخارج أكثر مما هم معروفون في بلادهم، اما الفئة عربية الثقافة فهي تحمل نفس العاطفة والاهتمام نفسه وبنفس هذه الفئة الاجتماعية الأمية المحرومة ولكنها ليست أكثر اتصالا بها من حيث اداة التبليغ من الفئة فرنسية الثقافة وهذا بسبب الأمية المستفحلة. لماذا العربية ولماذا الفرنسية[4]

ويختزل عموما الجدل الذي دار بين **الأشرف وشريط** النقاش العام والمستمر في الجزائر حول المسألة اللغوية، يتعلق في بعد أساس بالشروط الثقافية للتحول نحو الحداثة، وبالتالي للخروج من معضلة التخلف بعدما تم التخلص من الاستعمار: هل يكون عبر بوابة اللغة الفرنسية، لغة الحداثة، كما يراها الأشرف وأنصارها، أم عبر اللغة العربية، اللغة الوطنية، التي تمثل إحدى مكونات الهوية الوطنية، إلى جانب الإسلام، كما يرى ذلك غيره من المثقفين "الرسميين" على غرار أحمد طالب الإبراهيمي وعبد المجيد مزيان ومولود قاسم أو "غير الرسميين" مثل عبد الله شريط ؟[5]

وفي هذا التقسيم يلتقي **عبد القادر جغلول** بالاشرف عند جزئية تبني الرؤيا التاريخية للغة والهوية معا، فيذهب **جغلول** ضمن دراساته السوسيولوجية للتاريخ الجزائري الى لب وأصل المشكلة، فينقل عن احد الفرنسيين (**الفرد رامبو** *Alfred Rambo**) قوله: لقد تم الاحتلال الأول للجزائر بقوة السلاح، وانتهى عام 1871بنزع سلاح القبائل، ويتضمن الاحتلال الثاني قبول إدارتنا وعدالتنا من قبل أهل البلد. أما الاحتلال **الثالث** فسيتم من خلال المدرسة. فالاحتلال يؤكد تسلطه على اللغة بمختلف لهجاتها المحلية، وإدخال الفكرة

---

[1] *Abdelleh Cheriet*, opinion sur la politique de l'enseignement et de l'arabisation, SNED, Alger,1983, p. 4243-

[2] عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 15

[3] إبراهيم سعدي، مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، معارف، جامعة محمد أكلي، البويرة، الجزائر، المجلد الثامن، العدد 15، 01 ديسمبر 2013، ص.306.

- **عبد الله شريط**، أستاذ الفلسفة آنذاك بجامعة الجزائر، وذلك في سلسلة مقالات نشرت بجريدة " الشعب"، ترجمت بعد ذلك إلى اللغة الفرنسية من طرف م. ل. بورغدة في كتاب بعنوان *Opinion Sur La Politique De L'enseignement Et De L'arabisation*

[4] عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثانية، سنة 1981، ص.ص.146-147.

[5] ابراهيم سعدي، مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، المرجع السابق، ص. 308.

التي نحملها نحن بأنفسنا عن فرنسا ودورها في العالم إلى أذهان المسلمين، وذلك بإبدال الجهل والأحكام المسبقة المغالية بمفاهيم أولية للعمل الأوروبي الدقيق.[1]

وبالنسبة **لعبد القادر جغلول** ليس في الجزائر "مسائل لغوية" بمعنى لا يوجد صراع على المستوى اللغوي (أغلبية السكان تقريبا تتحدث العربية)، وانما توجد اختلافات بين الجماعات التي تكون لغة العمل والثقافة لديها بالفرنسية، وتؤدي العربية بالنسبة لهؤلاء وظيفة مزدوجة[2] ثم ان **جغلول** يعتبر ان المفرنسون خلقوا مقومات في اتجاه تحويل اللغة الفرنسية الى لغة اجنبية، وكانت هذه المقومات موضوعية واخرى ذاتية*، فيما يعرف **التعريب** فيعرف على قوام يقوم على ان الفرنسية أصبحت لغة أجنبية، والعربية أساسا لغة الثقافة، مع بقاء الفرنسية أساسا وسيلة اتصال، فكانت الجزأرة: من جهة تلزم الإلغاء الأيديولوجي للتعاون، ومن جهة أخرى إعادة النظر في البرامج حسب المشاكل والأهداف الوطنية، وجاءت الدمقرطة تلزم بالتعليم المكثف والسريع للاطفال، وكذلك تحويل المضمون الايديولوجي للبرامج ومناهج التعليم، اما تطوير التعليم العلمي والتقني فيلزم من جهة ضرورة نشر ثقافة عقلانية وحديثة للتلاميذ، والتحكم بصورة فعلية باللغة الفرنسية من حيث انها لغة ناقلة للعلوم وال"التكنيك" التقنية من جهة اخرى.[3]

وفي مقابل هذه المقومات ومع المقاومات التي أبداها المفرنسون واصل المثقفون المعربون ربط وجعل اللغة العربية أساسا لبعث الشخصية الجزائرية، معبرين عن المرارة التي يشعرون بها تجاه وضعية اللغة العربية،[4] مواجهين المداعين للفرنسية كلغة الحضارة كما يزعمون، و بالتساؤل عن ما قدمت حضاريا لشمال إفريقيا ككل؟ و130 سنة من الهيمنة في الجزائر باستعمال الفرنسية، فهل تقدمت الجزائر كما تقدمت فرنسا؟، و29 دولة افريقية في الحماية الفركوفونية، فهل خرجت من التخلف؟[5]

وكان **مولد قاسم نايت بلقاسم** من المواكبين حركة التعريب في الجزائر، وعانى أكثر من غيره حركة المعارضين لها، وكان ضمن المجموعة التي أعدت وجهزت لتطبيق التعريب عام 1971 التي أعلنت سنة للتعريب الشامل، وبعد خروجه من الوزارة اسند تاليه رئاسة المجلس الأعلى للغة العربية، وكلف بمراقبة تنفيذ

---

[1] عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية، ترجمة فيصل عباس، دار الحداثة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1982، ص.77.

- * **الفريد رامبو في كتابه:** ثورة الجزائر سنة 1871 دراسة اجتماعية دينية من خلال كتاب لويس رين تاريخ ثورة 1871

*L'insurrection algérienne de 1871 : étude sociale et religieuse, À travers le livre de Louis Wren, Histoire de la Révolution de 1871.

[2] عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية، المرجع السابق، ص.251.

[3] عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية، المرجع السابق، ص.235.

- **موضوعيا:** عمل مستوى الممارسة اليومية بابقاء سيطرة اللغة الفرنسية على قطاعات هامة من الحياة الاجتماعية(الإدارة، جزء من الإعلام، في الخدمات الاقتصادية والتقنية، ..) لهذا فهو يرى انه من المستحيل ان تعتبر اللغة الفرنسية في نفس مستوى اللغة الانجليزية والألمانية.

- **وذاتيا:** الأفراد الذين خدموا خلال المرحلة الاستعمارية بالفرنسية واحتفظوا بارتباط معين باللغة والثقافة الفرنسية، ولا يمكن ان نمثل هذا الارتباط الذاتي بصورة عامة وسريعة بموقف يتوافق مع الامبريالية الفرنسية، بل بالعكس فغالبا ما استفادت العناصر "المفرنسة" في الثقافة الفرنسية القيم التي استطاعت ان تحدث وتسوضح احيانا النضال الوطني، ونعلم ان الكثيرين منهم يحتلون مراكز المسؤولية في الجهاز الإداري والاقتصادي..فقد ساهموا في عرقلة التحول عن النظام الفرنسي.

[4] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.265.

[5] صالح بلعيد، اللغة الام، والواقع اللغوي في الجزائر، المرجع السابق، ص.162.

قرار التعريب،[1] فكان الحريصين على استعادة اللغة العربية لمكانتها ومركزها في البلاد، فكان يستهجن ويستنكر التحدث بغير اللغة العربية التي عدها لغة العلم والقرآن والحضارة.[2]

فيما يؤسس **أحمد بن نعمان*** أطروحاته الفكرية على أرضية يغلب عليها النزوع القومي العروبي المشوب بالروح الثورية الصاعدة. فعندما يصرح بأنه «كان من المفروض، بل من الواجب، أن تظل الجزائر الخليقة بالأحرار، رائدة في **التعريب** الحقيقي والثورة الثقافية، لكل الثوار العرب، في المشرق والمغرب، مثلما كانت – بحق – رائدة لكل الأحرار العرب في ثورتها الخالدة، يتماهى المعرفي بالأيديولوجي، ويرتهن العلمي لإكراهات المرحلة وسطوة الخيارات السياسية. وفي هذا الإطار يرد بن **نعمان** على المتخوفين من التعريب والمترددين، مستلهما حجج الفكر القومي العربي والنظريات القومية الغربية خاصة نظرية فيخته التي تعتبر اللغة جوهر القومية. وإذ يطرح الاتجاهات الفكرية الكبرى عن القومية ووحدة العنصر العرقي، ينتهي إلى "أن للمجتمع القومي مقومات تختلف من كيان إلى آخر باختلاف الظروف، فهي متطورة، تتحكم فيها البيئة الزمانية والمكانية إلى حد كبير (...) والمجتمع القومي في ظل مقوماته الخاصة يتسع لأكثر من خليط عنصري". وهي رؤيا متفتحة ووسطية، تنأى عن غلو النظريات العرقية، وتسعى إلى فهم الظاهرة القومية فهما تاريخيا بعيدا عن الأسطرة والنزعة الشوفينية[3].

وبين الدافعين بقطار التعريب والمتوجسين منه، كانت ان انتجت بين الضفتين فسحة هدئت من تصادم الموجتين، فسحة كانت لها ان يتلاقى عندها الدافع بالمتوجس، تصدرها للغرابة من كان تكوينهم الاصلي باللغة الفرنسي، من يصفون لغتهم العربية بـ" الشكلى" وعلى رأسهم **علي الكنز**، الذي رغم اعترافه بنكبته اللغوية وكتابته عن ذلك الا انه سعى لان يخرج من هذه الوضعي حين قرر الرفع من مستوى لغته العربية، فمزج بين الفرنسية والعربية، رافع من اجل العربية لغةً وفكرًا وانتماءً وكان ضد العريب الذي لا ياخذ بعين الاعتبار التنوع اللغوي.[4]

ومما سبق، تبقى إشكالية التعريب قضية صراع حضاري وفكري لا يمكن معالجتها بقوانين ونصوص ما لم يتم الانتصار لها عن طريق إعادة صوغ المشروع الحضاري الوطني في الأساس"، حسب **بشير فريك** الوالي السابق لوهران*.[5]

النتيجة فما يطبع الجزائر حسب **عمار بلحسن** ليس رفض ثقافة فرنسية غير مهضومة جيدا او إقصاء أقليات ثقافية هامة، بل الانغلاق في وجه الثقافة العربية فرغم العرائض البدائية والتأكيد الرسمي على الانتماء الى "العربية" الا ان اقطاب العربية في الجزائر مصابين بعدوى سلفية شمولية تعزلهم جذريا عن الثقافة العربية

---

[1] يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المعروسة، الجزء الأول، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1995، ص.285.

[2] يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المعروسة، الجزء الأول، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1995، ص.284.

- * ويسترجع ويروي **يحي بوعزيز** كيف انسب وعاتب مولود قاسم الشيخ المهدي البوعبدلي في قاعة المحاضرات خلال احدى ملتقيات الفكر الاسلامي عندما كان يسذكر القاب: الكولونيل والجنرال، وقال له:"كنت واشيخ ان في العربية القابا مقابلة لها مثل: العقيد والمقدم.... فما بالك لا تستعملها، "عيب يا شيخ".

[3] عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية وسجال اللغة والهوية.. قراءات في تحولات الخطاب من الايديولوجي الى الاختلاف. المرجع السابق. وكذلك: عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2013، ص.132.

- ينقل عبد الوهاب بن شعلان عن **احمد بن نعمان** في كتابه: التعريب بين المبدأ والتطبيق، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، سنة 1981، ص.36 وص.ص.303-304.

[4] أباهر السقا، علي الكنز: المثقف والاكاديمي، سيرة ومسيرة، ص. 62

[5] بشير فريك، المهمة الفركوفونية على الادارة الجزائرية، دار الامة، الجزائر، 2019.

الحية العصرية كما في المشرق او في بعض بلدان المغرب الأخرى.[1] وفي الضفة الاخرى دخول المفرنسين في حالة التيه اللغوي وفق تسمية **الزبير عروس** لانهم كانوا ينتمون الى جيل يتميز باحادية اللغة العملية – الفرنسية-، ا التيه الذي مسها بالتفكك الايديولوجي على مستوى الممارسات خاصة منها الممارسة الاكاديمية".[2]

في الحوصلة طرحت مشكلة اللغة لدى بعض مثقفي التيار العروبي الجزائري مرتهنة لفورة الحس الوطني الثوري الذي كان في أوجه عقب الاستقلال، حيث غدت سلاحا رمزيا في معركة التحرر والبناء الوطني، لكنه أعاق مسيرة التأسيس العلمي الرصين وهكذا يؤكد **مصطفى ماضي** على اتخاذ التعريب منعطفا إيديولوجيا وسياسيا طغى عليه الطابع الحماسي والعاطفي.[3] وانتهى في نظر كثير من الباحثين إلى كوارث مست أجيالا متعاقبة في تكوينها الثقافي ورصيدها من المعرفة الإنسانية والكفاءة العلمية. وعلى الرغم من أن هذا التصور له ما يبرره – في بعض الأحيان – إلا أن طرحه لا يخلو من اعتبارات أيديولوجية ذات علاقة بطبيعة الصراعات الفكرية والسياسية في الجزائر[4].

أمام هذه السجالات كانت إجابة السياسي الرسمي تعمل على إرضاء القطبين، فرغم ان السياسات المتبعة كانت في ظل الجزائر المستقلة الا ان مفعولها ضخم من هذه الصراعات وكانت أكثر قطاعية، في قطاعات كان تعريبها أكثر بطئا، فنجد القطاعات الاقتصادية بقيت تسير أساسا باللغة الفرنسية، رافضة للمتخرجين المعربين، وبعيدة كل البعد عن تاثير الجامعة حسب **علي الكنز**[5] فلم تحسم الخلاف والاختلاف وانما حددت مجال لكل فئة، الثقافة والإعلام والتعليم للمعربين، والصناعة والفلاحة والهياكل القاعدية للمفرنسين، باختصار مهندسون مفرنسون وعقائديون معربون.[6] هذا التحديد للمجال لم يكن حلا للصراع وانما فصل مؤقت لقواعد الاشباك، فصل غير منطقي ارتد على المجتمع وسرعان ما عاد باشكالات اكثر حدة.

مما يعني أن تحرير اللغة العربية من سطوة الصراع السوسيولوجي/الأيديولوجي هو باب النهوض والإقلاع أو أحد الأبواب على الأقل[7].

فكان الانفتاح اللغوي وجوبي، فلم يمنع المثقفين المعربين دفاعهم عن اللغة العربية من ظهور شباب مزدوجي اللغة ذوي نزعة ومرجعية إسلامية، كما فتح الباب امام المثقفين المفرنسيين ذوي المرجعية

---

[1] عمار بلحسن، نقد المشروعية: الرواية والتاريخ في الجزائر، المرجع السابق، ص. 102.

[2] الزبير عروس، مدخل الى تاريخ وواقع الممارسة السوسيولوجية: المدرسة المغاربية نموذجا، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، المجلد 35، العدد 400، جوان 2012، ص.ص. 131-136.

- ويحصر الزبير عروس نتائج هذا التيه اللغوي الذي اصاب احادي اللغة من المفرنسين بالتفكك الايديولوجي على مستوى الممارسة الاكاديمية خاصة، في نتائج تعبر عنه رؤى ثلاث حول الممارسة السوسيولوجية، في دراسته على رؤى ثلاث اساتذة علم الاجتماع بجامعة الجزائر(الاستاذ صفار زيتون، الاستاذ شريف بن قرقورة والاستاذ رشيد ميموني)، والتي يثبتها كما هي من ناحية العنوان والمحتوى واللغة التي كتبت بها.

[3] مصطفى ماضي، حول الفضاء الثقافي في الجزائر : من القطيعة اللغوية إلى القطيعة الفكرية، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة، الجزائر، العدد الاول، مارس 1993، ص 52.

[4] عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية وسجال اللغة والهوية.، قراءات في تحولات الخطاب من الايديولوجي الى الاختلاف، المرجع السابق

[5] علي الكنز، معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر، المرجع السابق، ص. 66.

[6] عمار بن طوبال، المثقف الجزائري وخطاب الأزمة، المجلة الالكترونية: المجلة الثقافية الجزائرية، تاريخ الولوج: 24 نوفمبر 2021، الساعة: 15.40 الموقع الالكتروني: https://thakafamag.com/?p=3039

[7] عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية وسجال اللغة والهوية.، قراءات في تحولات الخطاب من الايديولوجي الى الاختلاف، المرجع السابق

الاسلامية.[1] ولم تجد جمعية العلماء حرجا في تعليم اللغة الفرنسية، وذلك بحكم الاقتناع ان الأحادية اللغوية ليس بالعامل الكافي لاعداد المربي، كما اثروا الواقعية على التشدد بركونهم الى عدم مجابهة تطلعات الشبيبة الإسلامية، ليصلوا الى قناعة تفرض الالمام باللغة الفرنسية في اطار تكوين متكامل[2] ذلك ان الحقيقة هي ان الثقافة الوطنية تجمع كل المثقفين الوطنيين، **مفرنسين او معربين** مهما تعددت لغتهم..فالمهم هو وعي التاريخ واحترام الكل والايمان بقيم الوطن، حريته، سيادته، والتعبير بصدق عن آمال شعبه ومطامحه.[3]

وبالإضافة الى حتمية الانفتاح التي ولدت المثقف مزدوج اللغة، كان لاكتشاف شطري الانشطارية لبعض أخطائهم الأثر البالغ في تذليل وتحييد اللغة والتعريب كمجال للصراع، حيث كان الفخ الذي وقع فيه الفراكوفونيين سواء اولائك المتعلمين باللغة الفرنسية ام الناطقين بلغتها الذين لم ينتبهوا الى ذلك الفرق الكبير بينهم وبين الفراكوفيليين، اولائك الذين تجاوزوا حدود رابطة اللغة الفرنسية في علاقتهم بالثقافة الفرنسية، الى روابط الاعجاب و "التعصب" الى الامة الفرنسية..وهو الخطأ نفسه الذي وقع فيه بعض المثقفين المعربين عندما لم يفرق بعضهم بين الفرانكوفونيين والفراكوفيليين[4]

هذه الوضعية الجديدة التي ولدت المثقف الجزائري الجديد مثقف الاختلاف والانفتاح، ففي ظل الاجواء المفتوحة والفضاء العمومي الافتراضي المستقل والمفتوح، لم يعد المثقف الحداثي ينتج خطابا عن اللغة(التعريب او سيادة اللغة العربية...) لانها اشكاليات ضبابية ومعتمة وتسبح في الفضاء ولا ترتطم بتفاصيل اليومي والمعيشي.[5] ذلك وبعد ان كان المثقف الايديولوجي الأول يقوم بعمل نضالي، منخرطا في هموم المرحلة وأكراهاتها، حالما بالتغيير الثوري، فإن مثقف الاختلاف تموقع في خط العقل النقدي، رافضا الوصاية على المجتمع وممارسة الأبوية في أشكالها الرمزية، لقد غدا ذلك «الذي يأخذ مسافة الستيمولوجية مع ذاته من أجل نقد أدواته المعرفية وتجديدها.[6]

في تعريفه للغة الأم وفقا للمنظور السياسي، عول **صالح بلعيد** سنة 2003 وبوصفه "باحثا" على المدرسة باعتبارها مكانا لحفظ التوازنات اللغوية الايجابية في تعميق مفهوم اللغة الأم واللغة الرسمية التي يرسمها الدستور، وهي لغة أم فوق كل الادعاءات اللغوية التي يتواصل بها المجتمع ويعد باقيها لهجات لا ترقى حظوظها وستخلق بعدها عاميات وتصبح محل جدل، كما ان المصلحة العامة يجب ان تكون الفيصل في المسائل اللغوية، ولا يجب ان يكون التعدد اللغوي الذي يؤدي إلى الفتنة او يضعف اللغة الرسمية، باعتبار البيئة القابلة للتدهور هي بيئة متعددة اللغات، وتصبح ملوثة بالخصوص عندما تطغى فيها لغة اجنبية دخيلة على اللغة المحلية، فالتوحيد اللغوي هو ترميز للوحدة الوطنية.[7] ، ثم بعدها وبوصفه رئيس المجلس الأعلى للغة

---

[1] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 106-107.

- * وسبق هذا الانفتاح الاستقلال، ابن بادرت هذه النخبة الجديدة الى انشاء جريدة باللغة الفرنسية لتكون وسيلة تواصل وصدر العدد الاول منها بتاريخ 06 جوان 1952.

[2] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 120.

[3] محمد بلقاسم حمّار، حوار مع الذات، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000، ص.47.

[4] محمد بلقاسم حمّار، حوار مع الذات، المرجع السابق، ص.46.

[5] عبد الله شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية: الاستشراف-الاصلاح الديني، الانثلجنسيا-اللغة والهوية، مكتبة الاداب، القاهرة، مصر، سنة 2013، ص.140.

[6] عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية وسجال اللغة والهوية.، قراءات في تحولات الخطاب من الايديولوجي الى الاختلاف، المرجع السابق

[7] صالح بلعيد، اللغة الام، والواقع اللغوي في الجزائر المرجع السابق، ص.131.

العربية **صالح بلعيد** يُرافع من اجل وطنية ورسمية لغات أخرى كان يعدها مجموعة لهجات مزاحمة للغة العربية ومهددة للهوية الوطنية تؤدي إلى الفتنة ![1] ويعد اللغة ليست ملكا لفرد فهي ملك للجماعة وان الجماعة اللغوية هي التي تفتي في المسالة، والامر لا يعدو خلاف حول كيفية كتابة اللغات- اللهجات- الأخرى والارف التي تكتب بها وعلى الجزائريين ان ينتصروا للحرف العربي فيها[2]، كما ويستبشر ويُبشر بالوضعية الحسنة للغة العربية مُعددًا ما تم تحقيقه على مستوى المجلس - الذي هو رئيسه - حتى سنة 2022[3]

وفي وقت الذي يدعو دعاة **التعريب** الى ضرورة الاقتناع بان الغاية من التعريب هي توحيد أبناء الأمة لا يفرقهم، من الضروري الحذر من الطرح الاختزالي لإشكالية **التعريب**، وإعطاء سياساتها بعد استراتيجيا، وأولوية قصوى بالموازاة مع استراتيجيات إصلاح التعليم والبحث العلمي ومتطلبات التنمية الوطنية.[4]

وبين المدافعين والمساندين للتعريب الكامل وبين مناوئهم الرافضين او على الأقل المقاومين لامتداد اللغة العربية، نجد فصيل اخر ورغم قُربه من بعض مبادئ المدافعين عن اللغة العربية الا ان له وجهة نظر اخرى تجعله في صدام حقيقي بين الفئتين (الداعمة والمناوئة)، هذا الفصيل الذي يؤكد التكامل بين العربية والإسلام وينتقد سياسة تعريب ترتكز على ثقافة عربية منسلخة عن أي محتوى إسلامي، وفي هذا يصرح وزير الشؤون الدينية **عبد الرحمن شيبان** ان "بعض" تجارب التعريب في الوطن العربي ساعدت على افراغ التربية من محتوياتها الإسلامية وجعلت من التعايش الى حالة "تشبه" العداء بين العروبة والاسلام[5]

في ظل سياق الثقافي جديد ومعولم معزز بالانفتاح على الثقافات الاخرى، وفي ظل الاجواء المفتوحة والفضاء العمومي الافتراضي المستقل والمفتوح، لم يعد المثقف الحداثي ينتج خطابا عن اللغة (التعريب او سيادة اللغة العربية...) ذلك انها اشكاليات ضبابية ومعتمة وتسبح في الفضاء ولا ترتطم بتفاصيل اليومي والمعيشي.[6] بينما يبقى السياسي اسير تركيبته الازلية الباحثة عن الهيمنة وسبل تعزيزها فيوظف اللغة وغيرها من السلالم للارتقاء بمستوى هيمنته الى المرتبة التي تؤهله في ان يجعل منها هيمنة أزلية.

03-05- دولنة اللغة وتقصي الشرعية:

ثم ما يؤكد ان المسالة اللغوية كانت وما تزال تحمل في جوفها مشروعا سياسيا هو انه اخذ طابع "دولنة اللغة" في تأكيد على هيمنة الدولة على المجتمع واعادة انتاج لمنظومتها الايديولوجية، هذه الدولنة التي سهلت التدخل المباشر للسياسي في الحقل الثقافي[7]

---

[1] تونسي- مريمة، وطنية الامازيغية من منظور صالح بلعيد، مجلة اللغة الوظيفية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، المجلد 6، العدد 1، 01 جويلية 2019، ص.ص.107-116.

[2] مراد .ح، صالح بلعيد، اللغة ليست ملكا لفرد او جماعة بل هي للجماعة وتريد الامازيغية جزائرية لا شرقية ولا غربية، حوار لجريدة النصر الجزائرية، 04 مارس 2018،

[3] حسان حلاوي، صالح بلعيد: رئيس المجلس الأعلى للغة العربية، اشترطوا ..اللغة العربية تحرير في الجزائر، حوار نشر في صحيفة الحوار الجزائرية، الثلاثاء 26 جويلية 2022، الصفحة 10.

[4] بولرباح عسالي، التوظيف السياسي للنوابت المجتمعية: المجتمع الجزائري انموذجا، المرجع السابق، ص. 107.

[5] عبد الرحمن شيبان، وزير الشؤون الدينية، جريدة المجاهد، بتاريخ 02 سبتمبر 1980

[6] عبد الله شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية: الاستشراف-الإصلاح الديني، الانثلجنسيا-اللغة والهوية، المرجع السابق، ص.140.

[7] المنصف وناس، الدولة والمسالة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص.161.

وفي هذا يؤكد **عمار بلحسن** انه رغم القلاقل والتحولات التي يعانيها النظام السياسي الجزائري، بين الاونة والاخرى كتعبير عن تململ المجتمع واستجابته لمشروع الدولة "التوحيدي والتحديثي"، يتم وتم تسوية الاختلافات الاثنية والثقافية واللغوية بقرارات فوقية وبقرطة" *Bureaucratisation*" الحياة المدنية، وتهميش كل ما يعبر عن التنوعات والاختلافات الاجتماعية، وإبراز كل ما هو جماعي واجتماعي رغم تحولات المؤسسة السياسية ونظامها وخطاباتها، ويبقى مسار سيطرة الدولة على المجتمع مسارا مسيطرا عليه ومركزيا لدرجة ان هناك دولنة للمجتمع ومامسسته. [1]

دولنة اللغة عمليات التحديث "السريع" الشاملة التي أطلقتها الدولة جسدت تحديثا انغرس في اجسام اجتماعية لم تخضع لنفي التطورات التاريخية الغربية، وترتب عنه تعميق تحولات انماط الوعي والتمثلات الذهنية القديمة الة اشكال الوعي والتفكير العصرية، برؤاها ومناهجها التفكيكية لعناصر الهوية والوحدة الاجتماعية التي اعادت الجزائر بشكل أكثر حدة الى مربع جدلية الاصالة والمعاصرة الناجمة عن الاصطدام بالحضارة الغربية، ما ادى الى اعادة انتاج معطيات الفترة الاستعمارية خاصة على مستوى المثقفين وتاجيل النظام الوطني الجزائري الحسم في موضوع الازدواجية اللغوية التي اكتسبت بذلك شرعية لم تتمتع بها في السابق، وقطاعية الدولة الجزائرية، اي تقسيم القطاعات والمؤسسات بين المعربين والمفرنسين، الذين عمدوا الى التخندق الحصين لضمان استنساخ انفسهم بتقمص واستثمار الصاعدين [2]!

04- اللغة والرؤساء بين العقيدة والمشجب:

يجمع دارسي التاريخ السياسي والثقافي للجزائر بعد استعادة السيادة الوطنية ان هذا التاريخ تحدده فترات الرئاسة، فيقال مرحلة بن بلة، دستور بن بلة، ميثاق بومدين دستور بومدين...وهكذا، وفي هذه المراحل تدرس الفروق بين سياسات الرؤساء عبر تلمس مؤشرات تمس المسائل المثار في تلك الفترة كمسائل التنية التدريس...وكانت من بين هذه المسائل والمؤشرات مسالة اللغة.

04-01- سنوات الرئيس احمد بن بلة(1962-1965):

حاز احمد بن بلة السلطة كأول رئيس للجزائر المستقلة، بعد الاستقلال السياسي ولكن الاستقلال الثقافي وبصمة اللغة الفرنسية وثقافتها كانت لا تزال نفاذة المفعول، ذلك ان اثر استعمار فرنسي اعتمد في سياساته على الطرح الإقصائي للهوية إنبثق منه طرح لغوي يتأسس على انه ليست هناك لغة مشتركة موحدة[3]، ففرنسا وضمن سيرورة سياسة "فرنسة الجزائر" استخدمت ركيزتيها "اللغة والثقافة الفرنسيتين" وبقيت كتركة مؤثرة[4] مخلفاتها كانت أكثر نفوذا وترسخا بعدما أحدثت تبعية ثقافية بمسميات مختلفة، وأحدثت

---

[1] عمار بلحسن، المشروعية والتوترات الثقافية: حول الدولة والثقافة في الجزائر، المرجع السابق، ص. 321.

[2] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص. 125.

[3] سلوى لهلالي، المسالة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 68.

[4] وليد كاصد الزيدي، الفرانكوفونية في المنطقة العربية، الواقع والآفاق المستقبلية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث المستقبلية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، العدد 113، الطبعة الأولى، 2006، 15-156

بها توجهات فراكوفونية تقودها نخبة مثقفة مؤثرة في الشؤون الداخلية والخارجية، ولم تزل بعضها تشعر بحنين ثقافي وفكري الى فرنسا ولغتها وثقافتها.[1]

وبذلك كانت الآثار الثقافية لاسيما على الصعيد اللغوي، وما تبع ذلك من تمظهرات سياسية وايديولوجية في مختلف تجلياتها استمرت إلى فترة ما بعد الاستقلال[2] فهي بتأثيرها على اللسان بحيث تم هجر العربية، وأُعتقد ان العربية لغة شعر وادب وتخلف، اما الفرنسية فهي لغة الحداثة والعلوم والحضارة.[3]

فطبيعة الاستعمار الاستيطاني الفرنسي الطويل كانت له آثاره الثقافية لاسيما على الصعيد اللغوي، وما تبع ذلك من تمظهرات سياسية وايديولوجية في مختلف تجلياتها[4] وقبيل الاستقلال تم تكثيف الأعمال ذات الصلة باستلام السلطة وعند هذا الهدف تباينت الاختلافات والتيارات التي اختفت خلال الثورة وراء الهدف الموحد للجميع وهو الاستقلال، فتناقضت المواقف واستشرافات الجزائر ما بعد الاستقلال مع الاهتمام الظاهر بالمسائل السياسية والتدافع نحو السلطة، قابله ضعف كبير بخصوص المسائل الثقافية عامة والمسالة اللغوية خاصة، في الوقت الذي عمل فيه الاستعمار قبل أن يغادر البلاد –سياسيا- على التمكين لإطارات مفرنسة ليصبحوا بعد ذلك نواة القاعدة لإدارة الجزائر المستقلة خاصة وان اللغة الفرنسية حسب الاتفاق-**ايفيان**-وبعض القناعات كانت هي اللغة المفضلة[5].في الوقت الذي فسر ذلك في رغبة فرنسا في دعم التيار "المعتدل" داخل الجبهة في وجه القوى الثورية الحقيقية بما يجعل بالإمكان قيام تجربة بين الفرنسيين والجبهة في إطار استعماري جديد، وسوف تستغل فرنسا ضعفنا وأخطاءنا لزعزعة مسار الثورة من اجل تنظيم ثورة مضادة.[6]

فتضمنت الاتفاقية ما تضمنت من الضمانات للغة الفرنسية، إتفاقية "توافقية" نصت على الكثير من روابط وبنود "تعاون" بل "تبعية" ظاهرة في أكثر من مجال ومنها المجالات الثقافية[7] وبمثابة ميثاق لاستعمار جديد حتى بالنسبة لبعض الأطراف الرسمية"[8]

---

[1] وليد كاصد الزيدي، الفرانكوفونية في المنطقة العربية، الواقع والآفاق المستقبلية المرجع السابق، 15-156

- رغم ان سياسة الفرنسة ترتبط بفرنسا الاستعمارية واهدافها القائمة على محو كل اثر لثقافة "الغير"، الا انها في الحقيقة سياسة توافقت مع السياسة الاستعمارية عامة، فنجد الاستعمار الانجليزي انتهجت السياسة نفسها ولو بصورة "اقل عنفا" من السياسة الفرنسية في مستعمراتها على "الاهالي"، فوفقا لإحصائيات رسمية ودراسات علمية اثبتت ان السياسة الانجليزية في مستعمراتها قضت على الكثير من اللغات الأصلية والأصيلة منها:

- **استراليا**: نزل فيها البريطانيون سنة 1790 وكانت استراليا تستوعب 300 الف شخص يتكلمون 200 لغة، في عام 1890 انخفض العدد الى 50 الفا، وقد صاحب هذا الانخفاض اختفاء 150 لغة، في مقابل ارتفاع عدد الناطقين باللغة الانجليزية من صفر (00) الى 400 الف سنة 1850، ثم الى أربعة ملايين تقريبا في عام 1900، وحاليا لم يبق في استراليا سوى 0,03 % من الذين يتحدثون لغتهم الاصلية.

- **نيوزيلاندا**: أكتشفها البريطانيون سنة 1770، بحلول سنة 1900 انخفض عدد الناطقين بلغتهم الاصلية " الماورية" من 100 الف الى 42 الف، حاليا لا يتجاوز عدد الناطقين بالماورية 02%. **علي ناصر كنانة**، الثقافة وتجلياتها، السطح والأعماق، المرجع السابق، ص.18-19.

[2] مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، المرجع السابق، ص.304.

[3] ابو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.80.

[4] مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، المرجع السابق، ص.304.

[5] محمد بلقاسم حمّار، حوار مع الذات، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000، ص.41.

[6] مغنية الأزرق، نشوء الطبقات، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي – السياسي، المرجع السابق، ص. 200.

[7] بشير بلاح، الدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص 120.

[8] عبد المجيد شيخي، اتفاقيات ايفيان او ميثاق الاستعمار الجديد، ملتقى وطني: المرحلة الانتقالية للثورة الجزائرية، منشورات متحف المجاهد، ص.85.

وبذلك كانت اتفاقية للاستقلال سياسي ومُمهدة لاستمرارية الهيمنة الثقافية، مُخلة بحقوق اللغة العربية، هذا الإخلال الذي يُرجعه **محمد عباس** إلى عدم "تفطن" المفاوض الجزائري "أو عدم اكتراثه" لمسألة اللغة الفرنسية في الجزائر بعد الاستقلال، ويمكن تلمسه في إعلان المبادئ الخاص بالتعاون الثقافي بين الجانبين الذي اعتبر محاولة لإتمام مسار مشروع ترسيخ اللغة الفرنسية في الجزائر[1]، و يعدها من النقاط السلبية التي حملتها اتفاقيات أيفيان التي "لم ينتبه لها المفاوض الجزائري"[2] ، الذي استند على ما يبدوا على ما قدمته اللجنة المشكلة لمساعدته بخصوص الشؤون الثقافية، التي كان مُقررها **ميسوم صبيح***[3]، هذا الاخير الذي يُصنف ضمن "الفركوفيليين"، الفئة المرتبطة بحبال الود والولاء لفرنسا، امراض النفوس، والذين زادهم الاستقلال مرضا وتعقيدا وحقدا على كل من هو وطني مخلص[4]... حسب تصنيف المجاهد والدبلوماسي الجزائري السابق **رابح مشحوذ** في مذكراته ضمن فصل سماه: "***كيف تغرس الدول جواسيسها***" واصفا إياه بأنه صنيعة "المخزن" والمتشبع بأفكار مدرسة الجنرال"ليوتي" التي ابتدعت فكرا استعماريا جديدا، وبعد ان نعته بأوصاف مشينة، يذكر حوادث كانت تحمل مؤشرات ذات دلالات هامة تمس خاصة عداؤه للغة العربية وازدرائه لبعض الفئات في المجتمع عامة ومنها فئة المجاهدين بصفة خاصة مع حمله للفرنسية لغة وثقافة وعقيدة*[5]

- * **عبد المجيد شيخي** المدير العام للأرشيف الوطني ومستشار رئيس الجمهورية المكلف بالأرشيف الوطني والذاكرة الوطنية.

[1] يحيى بوعزيز، ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين، الجزء الثالث، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، 2004، ص.335 و محتوى اتفاقيات ايفيان، ص181

[2] محمد عباس، في المفاوض الجزائري"، شريط وثائقي، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية، وزارة المجاهدين وذوي الحقوق، الجزائر، سنة 2022. موقع المركز الوطني للدراسات حول الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، https://www.cnerh-nov54.dz/search ، وصفحة المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية على اليوتوب: https://www.youtube.com/user/cnerh/featured، تاريخ الولوج، الاطلاع والمشاهدة: 19 مارس 2022، الساعة: 14.00.

[3] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء العاشر، 1954-1962، دار البصائر، الجزائر، 2007، ص.98-99.

- **تكونت لجنة في الرباط بالمغرب** تتألف من ستة أشخاص مهمتها، فيما يبدو، هي وضع تصور للمسألة **الثقافية** بما فيها المنظومة التربوية، لكي يهتدي بها الوفد الجزائري المفاوض، وكانت اللجنة تتألف من ***ميسوم صبيح***، مقررا، ***وأحمد الأخضر، ومحمد الليشاني، وعلال سعدون، وعبد القادر بوسلهام، وقادة بوطارن***، والأخير هو الذي كان يترأس الجلسات، ممثلا اقتراح بروتوكول ثقافي للوفد المفاوض يتضمن مبادئ ومعطيات المشروع الثقافي والتعليمي بعد الاستقلال، مستفيدة من تجربة المفاوضات بين المغرب وفرنسا، قسم أعضاء اللجنة هذا البروتوكول إلى قسمين أو فصلين: التعليم الوطني الأنشطة الثقافية الأخرى.

- وحين وصل الحديث إلى الثقافة قالت اللجنة إنها قامت بإجراء مسح للإنجازات الثقافية لفترة مائة واثنين وثلاثين سنة من الاحتلال الفرنسي، واعتذر اعضائها عن عدم وجود الأرقام. ولكنهم سجلوا معطيات رئيسية، لكن تقرير هذه اللجنة لا يحتوي سوى على ثلاث صفحات، ولم يتحدثوا في التقرير عن اللغة بتاتا، ولا عن نوعية الثقافة ولا عن برنامج التعليم إلا بطريقة عابرة، ولا يتضمن المدخل سوى العنوان وهو "بروتوكول اتفاق ثقافي للفترة الانتقالية" ولعل المقصود بهذه الفترة هي ما بين وقف إطلاق النار وإجراء الاستفتاء.

[4] محمد بلقاسم حسّاني، حوار مع الذات، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000، ص.41-42.

[5] رابح مشحوذ، مذكرات مجاهد ودبلوماسي جزائري، الجزء الثاني، مؤسسة الأمة العربية، المنوفية، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2019، ص.ص.24-26.

- * فيذكر المجاهد والدبلوماسي السابق حادثة طرده "***طرد ميسوم***" من طريف الرئيس السابق **احمد بن بلة** واهانته امام موظفي واطارات رئاسة الجمهورية، ويفصل في الحادثة يقوله ان ميسوم تسولى ادراة الوظيف العمومي برئاسة الجمهورية وكان يتعامل بازدراء وتعالي كبيرين مع مرؤوسيه خاصة فئة سائقي السيارات خاصة وان اغلبهم مجاهدين، الأمر الذي دفع بالرئيس بن بلة الى الوقوف على هذه الوضعية بنفسه، وبعد التأكد منها بادر بن بلة الى مديره للتوظيف العمومي بالشتم واللعن وانتزع مفاتيح مكتبه وطرده بل وعزله امام الناس "فخرج مذموما محاربا..." ويضيف المجاهد في مذكراته وسرده لهذه الحادثة ان البعض من الذين شاهدوا الواقعة قالوا ان الشخص قضي على مستقبله ولن يُسمح له بالعمل في الإدارة الجزائرية، معتقدين ان المدير المطرود ليس له فئة تنصره وتحميه وتبطل ما يصدر بحقه ولو كان رئيس الجمهورية شخصيا...فبعد أسابيع قليلة يعين "المطرود" مديرا للمدرسة الوطنية للإدارة من طرف وزير الداخلية "***احمد مدغري***" الذي اقسم يمينا في ذلك اليوم ان لن تدخل العربية لمعاهد المدرسة ما دام حيا، واستمر **ميسوم** في تقلد الوظائف ولم يطبق في حقه قانون التقاعد الذي وضعه بنفسه، كما عهد إليه **عبد العزيز بوتفليقة** مهمة "إصلاح الإدارة" متناسيا المجاهد " مشحوذ" في هذه النقطة هل يعيد الإدارة الجزائرية إلى عهد الجنرال ***ليوتي*** او المارشال "***جوان***"؟ ***رابح مشحوذ***، مذكرات مجاهد ودبلوماسي جزائري، المرجع نفسه، ص. 25.

- وكان اخر منصب رسمي تقلده **ميسوم** هو سفير الجزائر بفرنسا بداية من سنة 2005.

أما عن التقرير الذي أعدته هذه اللجنة فيرى **أبو القاسم سعد الله** انه لم يحدد المرجعية الثقافية للشعب الجزائري.[1] كما ان الاتفاقية نفسها لم تكتب باللغة العربية ولم تُترجم إليها قبل التوقيع عليها وأن الوفد الجزائري المفاوض كان حاضرا وكأنه يمثل بلادا فرنكوفونية مثل كندا أو بلجيكا، فكان يتخاطب مع الفرنسيين ويحرر وثائقه ومعاهداته بلغتهم لا بلغته، فموضوع السيادة اللغوية كان غائبا عند الوفد[2].

هذا ما يبرز مدى الضعف وعدم الاهتمام بالجوانب الثقافية، وضعف الوعي بأهمية المسالة اللغوية لا يخص **"السياسي"** فقط والذين وجدوا لأنفسهم مبررا في الضغوط التي تمارسها عليهم **النيوكولونيالية**، بل وكذا على مستوى المثقفين في جزء منها، وهو ما ينعكس على السياسات كما الممارسات اللغوية[3]

وتجددت تلك الصراعات اللغوية في وقت انفطرت الستائر التي تغطيها اثناء الثورة بعد الوصول الى الأهداف المشتركة والتأسيس للدولة الوطنية، وبوشر فترته في ظل تنامي الخطاب عن اللغة والهوية، واخذ **التعريب** في التضاد القائم، وزاد الانقسام بين المفرنسين والمعربين في توجه أيديولوجي ومرجعيات ثقافية[4] خطاب يعلو فيه الصوت الأيديولوجي والصرخة الثوري،[5] فعدت اللغة العربية ارث ثوري امتداد لبيان أول نوفمبر 1954[6]، هذه الثورة التي قامت لأهداف من بينها بل وفي أصلها **التعريب** أين عمل الاحتلال سلبها شخصيتها *"Dépersonnalisée"*، حسب ما يؤكده **بن يامين ستوراه** *Benjamin Stora*[7]*

وسارعت الجزائر الفتية الى العمل على تثمين هذا الإرث في دستور سنة 1963 ثم ميثاق 1964 والتأكيد على التعريب وتنمية اللغة القومية.[8] ذلك ان هيمنة الدولة على المسالة اللغوية مردها اقتناعها بخطورة

- كما يذكر حادثة تكليفه من طرف **احمد طالب الابراهيمي** وزير الخارجية آنذاك (ويتذكر تسميه لرئيس جمعية العلماء المسلمين بصيغة التعجب !) بوضع قانون خاص بالدبلوماسية الجزائرية، حيث وأثناء مناقشة مشروع القانون يوجه احد الحاضرين وينبه "ميسوم" بانه لم يتضمن مشروع القانون بندا خاصا بالمجاهدين، فيجيبه فورا قائلا:" بالنسبة لي لا وجود لفئة تسمى بالمجاهدين".

- **رابح مشحود:** مواليد 16-11-1928 بسكيكدة، بالشمال الشرقي الجزائري، حفظ القرآن الكريم في سن مبكرة، درس بمعهد عبد الحميد بقسنطينة، ثم جامع الزيتونة بتونس، ثم تخرج من جامعة بغداد بالعراق، حيث كان رئيس فرع الاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين. ضابط بجيش التحرير الوطني، عمل بالمكتب العسكري بالقاهرة، ومحرر بالإذاعة و التلفزيون بقسنطينة، ثم مستشارا برئاسة الجمهورية من 1963 الى غاية 19-06-1965، ثم دبلوماسي بوزارة الشؤون الخارجية، حيث عمل في عدة بلدان عربية و أجنبية، كما عمل ممثلا للجزائر في منظمة التغذية والزراعة (FAO) التابعة لسلامم المتحدة، بالإضافة إلى مشاركته في عدد من المؤتمرات الطلابية العالمية وعدد من مؤتمرات القمة العربية، مع عمله على إدخال اللغة العربية إلى الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة.

- **فقدت كل عائلة رابح مشحود شهداء خلال الثورة-الأب والإخوة-**

[1] ابو القاسم سعد الله، التاريخ...الجزء العاشر ص.98-99.

[2] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء العاشر 1954-1962، دار البصائر، الجزائر، طبعة خاصة، سنة 2007، ص.101.

- ويضيف مُسائلا عقل القارئ: "وإلك بعد ذلك أن تقارن بين حرص الوفد الفرنسي على الحصول على امتيازات وضمانات للغة والثقافة الفرنسية في اتفاقيات ايفيان في الجزائر المستقلة وبين تحفظات وتحذيرات اللجنة التي صاغت برنامج طرابلس فيما يتعلق باللغة العربية وموافقة المجلس الوطني عليها". أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء العاشر، المرجع نفسه، ص. 105.

[3] حسين مسكين، أزمة النخب العربية، الثقافة والتنمية، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سنة 2012، ص. 77.

[4] كريمة سالمي، التربية والثقافة في فكر مصطفى الاشرف، المرجع السابق، ص. 118.

[5] عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية ومجال اللغة والهوية.. قراءات في تحولات الخطاب من الايديولوجي الى الاختلاف، المرجع السابق.

[6] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائر، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص. 160.

[7] ريحة الشريفة، المرجع السابق، ص. 85.

- * **بن يامين ستوراه** *Benjamin Stora* مؤرخ وسوسيولوجي فرنسي من مواليد بقسنطينة وأستاذ بجامعة باريس متخصص بتاريخ الجزائر، له العديد من المؤلفات في هذا المجال وأهمها: الجزائر المستعمرة1831-1954( )وحرب الجزائر 1954-1962( )والتاريخ الجزائر منذ الاستقلال 1962-1988.

[8] عبد الرحمن بوقارة، مكانة اتفاقيات ايفيان في العلاقات الجزائرية الفرنسية، 1962-1989، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باتنة1، الحاج لخضر، الجزائر، 2020-2021، ص.184-188.

اللغة، وفي الوقت نفسه كاداة للتوحيد والتفريق، فهي قادرة وعلى تسهل حظوظ "الوحدة الوطنية" مثلما هي قادرة على ان تنسفها، ولتبرير هذه الهيمنة غالبا ما تلجأ للتذكير بان اللغة العربية هي لغة الإسلام والقران، كما كانت اداة للنضال في المرحلة الاستعمارية[1]

وتشكلت أول حكومة عقب الاستقلال، والتي كان حضور المثقفين فيها مميزا على غرار **عبد المجيد مزيان، مصطفى كاتب وجان سيناك**(*Jean Sénac 1926-1973*) [2]، عقب الاستقلال واعتمدت الحكومة الأولى بعد الاستقلال (1962-1965) الحكومة التي، لافتاً قيم النزعة القومية في مجال الثقافة فاستعيدت اللغة العربية كلغة أولى في المدارس وان كانت الفرنسية قد بقيت كما نصت عليه اتفاقيات ايفيان[3] و تم تشكيل اللجنة التربوية الوطنية التي عقدت اول اجتماع لها بتاريخ 15 ديسمبر 1962 أين أقرت خيار التعريب وديمقراطية التعليم، وفي سبيل تحقيق هذه الأهداف تم الاعتماد على المعلمين من المشرق العربي*.[4] واتخذ قرار بإدخال اللغة العربية في جميع المدارس الابتدائية بمعدل سبعة (07) ساعات أسبوعيا في كل قسم* [5]، وفي عهده تم افتتاح المدرسة العليا للترجمة بجامعة الجزائر* كخطوة اولى في خطة التعريب، مرورا ببداية تعريب بعض الفروع الجامعية[6] اين كان فيها قسم الدراسات الاستشراقية معربا، ثم اخذ **التعريب** يتطور فتم إنشاء معهد اللغة العربية في سنة 1964، وقسم معرب في مدرسة الصحافة سنة 1965 وقسم معرب للتاريخ سنة 1966.[7]

وحملت خطبه العديد من التصريحات بخصوص فرض التعريب بينما كان حوله ترسانة من "المفرنسين" فكرا ولغة ووطنا أيضا [8] وكانت المناصب القيادية لهم،[9] فسُيرت الدولة بالمفرنسين[10]، وشُكلت وشُبكت الإدارة فكانوا كالنسيج العنكبوتي المعقد داخل الأجهزة الإدارية الرسمية السيادية العسكرية والاقتصادية

- * تم عقد مجموعة من الاتفاقيات الثنائية مع الكثير من الدول العربية، كما انظمت الجزائر ووقعت على ميثاق الوحدة الثقافية العربية(المرسوم رقم 64-27 المؤرخ في 29 فيفري1964، الجريدة الرسمية عدد: 02، بتاريخ 02 جوان 1964).

[1] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص. 160.

[2] سعيد خطيبي، في الجزائر...مثقف يطوف حول السلطة، القدس العربي، عدد يوم 27 نوفمبر 2023. www.alquds.co.uk

[3] مغنية الازرق، المرجع السابق، ص. 143.

[4] عبد الرحمن بوقارة، مكانة اتفاقيات ايفيان في العلاقات الجزائرية الفرنسية، 1962-1989، المرجع السابق، ص.184-188.

[5] عبد الكريم قواسمية، الثورة الجزائرية ومسالة بناء الدولة الوطنية ما بين 1962 و 1978، اطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، الجزائر، 2017-2018، ص. 295.

- * وشكلت لجنة تربوية وطنية عقدت اجتماعها الاول بتاريخ 15 ديسمبر 1962 ادخلت العربية كمادة في الاختيارات كما أكدت على جزارة وديمقراطية التعليم، بعدها تم العمل على تعريب السنة الاولى من التعليم الابتدائي، وبعدها بثلاثة سنوات تم العمل على تعريب السنة الثانية، واستمر العمل بهذه الوتيرة الى غاية سنة 1974 اين كانت السنة الاولى والثانية والثالثة معربة بالكامل، اما السنة الرابعة والخامسة والسادسة، فلقد كان ثلث الاقسام فيها معربة، واللغة الفرنسية فيهم لغة اجنبية، وثلثا القسام مزدوجة.

[6] يولرباح عساني، التوظيف السياسي للثوابت المجتمعية: المجتمع الجزائري انموذجا، المرجع السابق، ص. 100.

- * المرسوم رقم 64-145 المؤرخ في 22 جانفي 1964، المتعلق بإنشاء مدرسة عليا للترجمة، الجريدة رسمية العدد الثالث، جوان 1964.

[7] عبد الكريم قواسمية، الثورة الجزائرية ومسالة بناء الدولة الوطنية ما بين 1962 و 1978، المرجع السابق،، ص. 295.

- * وشكلت لجنة تربوية وطنية عقدت اجتماعها الاول بتاريخ 15 ديسمبر 1962 ادخلت العربية كمادة في الاختيارات كما اكدت على جزارة وديمقراطية التعليم، بعدها تم العمل على تعريب السنة الاولى من التعليم الابتدائي، وبعدها بثلاثة سنوات تم العمل على تعريب السنة الثانية، واستمر العمل بهذه الوتيرة الى غاية سنة 1974 اين كانت السنة الاولى والثانية والثالثة معربة بالكامل، اما السنة الرابعة والخامسة والسادسة، فلقد كان ثلث الاقسام فيها معربة، واللغة الفرنسية فيهم لغة اجنبية، وثلثا القسام مزدوجة.

[8] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.65.

[9] محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، الجزء الرابع، دار الحكمة، الجزائر، 2014، ص.ص.110-111.

[10] محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، الجزء الرابع، المرجع السابق، ص.ص.110-111.

لـلدولة الفتيـة، فارضـين اللغـة الفرنسـية فيهـا*[1]. كـما كان مستشـاره الشـيوعي الأممي يتقاضى مـا يحلم بـه الأسـتاذ الأكاديمي المثقف، وشكل تناقض بين تصريحاته والواقع الماثل فكانت المدرسة الوطنية للإدارة التي شيدت على أساس إقصاء كلي للعربية في اتفاق بين رجاله على ان التعريب لن يدخل اليها (**مدغري /ميسوم**)[2] ورغم ورغم السعي الى تعريب المدرسة لتكون نواة لتخريج إطارات الإدارة إلا أن العملية في حد ذاتها كانت مغشوشة بحكم أن طواقمها مفرنسة وتقوم بمخاطبة التلاميذ المقصودين بالتعريب باللغة الفرنسية، فسادت الفرنسية.[3]

وغلب التناقض الصريح بين النيات المعلنة والأعمال المبيتة رسميا وميدانيا ، فتم الاستعانة في هذه الفترة بأساتذة اجانب (من الاتحاد السوفياتي) لإلقاء دروسهم بالجامعات الجزائرية بلغة فرنسية "مكسرة" ما دفعهم الى التساؤل عن عدم طلب الحكومة الجزائرية من بلدهم إيفاد أساتذة يتقنون اللغة العربية وهم متوفرون، بل ان احدهم صرح قائلا انه بامكانه القاء دروسه باللغة العربية ان تم اخضاعه لرسكلة لا تتجاوز 06 ستة اشهر.[4]

وفي بداية عهده تقدّم مجموعة من النوّاب الجزائريين بمشروع طالبوا فيه الحكومة بالتخلّي عن اللغة الفرنسية كلغة مسيطرة على الإدارة والتعليم وإحلال اللغة العربيّة محلّها، وكانت صدمة كبيرة للغاية كما يقول أحد هؤلاء وهو **عمّار قليل** عندما رفضت الحكومة الفتيّة مشروع التعريب.[5]

ومع ذلك يجب الاقرار بالمجهودات التي بذلت في عهد **بن بلة** على مستوى التعليم، رغم قلة الحيلة ومعاكسة الظروف، وفي مرحلة وصفت بانها مرحلة التكيف والمواءمة بخصوص المدرسة[6] الا ان النظام التربوي عجز في تطوير الوعي الثوري، وادى الى خلق تناقض ايديولوجي وفشل في تجاوز الصراع الثقافي بين المعربين والمفرنسين، مما يؤكد الطلاق بين المبادئ النظرية لحكومة بن بلة والايدولوجيا الممارسة والمطبقة[7]
والمطبقة[7]

ورغم ذلك لا ينبغي الحكم القاصي على نية بن بلة بخصوص التعريب والانقاص من مجهوداته ومجهودات بعض السياسيين والمثقفين في تلك الفترة التي كانت لها خصوصياتها المنبثقة عن أوضاع موروثة عن استعمار استيطاني طويل وخروج من ثورة كبيرة، وما استمرار الوضعية المتراجعة للغة العربية، الا نتيجة لهذه الاسباب واخرى بعضها موضوعي والآخر ذاتي، ووجدت الدولة نفسها مضطرة الى مواجهة الأمية

---

[1] يشير فريك، الهيمنة الفركوفونية على الادارة الجزائرية، المرجع السابق.

- * ويضيف الوالي السابق لوهران أن "الذين شكلوا **الإدارة** في ما بعد وغداة الاستقلال هم النسيج العنكبوتي المعقد داخل الأجهزة الإدارية الرسمية السيادية العسكرية والاقتصادية للدولة الفتية، فارضين اللغة الفرنسية فيها، وقد تشكلت من هذه الطينة غير النظيفة بيروقراطية إدارية معقدة عاق وما زال يعاني منها المواطن، وهم يعتقدهم المتحجرة وأساليب عملهم البائدة الموروثة عن الإدارة الفرنسية التي تعد من أكثر الإدارات بيروقراطية وتعقيداً في العالم، لقد تلك الأساليب البدائية الإدارية المتحجرة وأحياناً الخبيثة والشيطانية للأجيال الجديدة من الشباب.

[2] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.65.

[3] محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، المرجع السابق، ص.ص.110-111.

[4] صالح بلعيد، اللغة الام، والواقع اللغوي في الجزائر، المرجع السابق، ص.153.

[5] يحيى ابو زكريا، اغتيال اللغة العربية في الجزائر، في: الفركوفونية.المفروضة والصبغة المرفوضة، البيان، العدد 177، 2000، ص .58.

[6] احمد خالدي، التطور التاريخي للمؤسسة المدرسية في الجزائر: مراحل ومحطات بارزة، عصور جديدة، المجلد السابع، العدد 27، أكتوبر 2017، ص.275-276.

[7] سلاف نعيمة، المرجع السابق، ص. 187.

ونقص الكوادر الإدارية والفنية والتعليمية عبر اللجوء للتقاليد الاستعمارية السابقة، بينما لم يكن بعض قادة الدولة مقتنعين أصلا بضرورة التعريب إما لنظرتهم الدونية للعربية، وإما لحرصهم على استمرار مكاسبهم الموروثة من عهد الاحتلال.[1]

فهذه الفترة اتسمت بازدواجية الثقافة على المستوى النخبة العلمية والسياسية، وطرحت مسالة اللغة بحدة، وكانت اللغة هي الوسيلة الأساسية لنقل الايدولوجيا، فكان لأثر اللغة المستعملة من طرف السياسي والموجهة للشعب الذي نسبة الأمية فيه عشية الاستقلال أكثر من 85%، هذه الوضعية خلقت صعوبات على مستوى الاتصال والتواصل بين السلطة والشعب، بحكم ان السياسيين والمثقفين غالبا ما كانوا يستعملون في خطابهم إما الفرنسية او العربية الفصحى واللغتين يجد غالبية الشعب صعوبة فيها، مما اثر على الحوار بين القاعدة والقمة[2]، بينما كان **بن بلة** يتوجه الى الشعب بلغته البسيطة حتى وُصفت لغته بالمبتذلة وبالشعبوية، الا ان الحقيقة ان لسانه شد إليه فئات كثيرة وعميقة من الشعب الجزائري المتخلص حديثا من الاستعمار، في مقابل سياسة لغوية رسمية وميدانية اسرت المجتمع باللغة الأجنبية "الفرنسة"، هذه الاخيرة التي اغلقت ابواب الابداع، وعملت على الدفع الى ترك اللغة العربية[3]

ومهما يكن من أمر فإن ثمة عوائق موضوعية واخرى ذاتية، حالت دون انطلاق مسيرة التعريب في طريق الرسوخ والنضج، فبالاضافة الى المقاومة التي ابداها الارث الاستعماري واعوانه، نجد ان غياب الحواضن الثقافية المتجذرة في الماضي، وانحسار الدراسات العلمية المستقلة، وعدم اتكاء التعريب على إنجازات مراكز البحث البعيدة عن ضغوطات القرار السياسي والتي لا ترتهن إلا لسلطة المعرفة[4]. عوائق حالت دون تحقيق التعريب

وفي استمرارية للاستغلال السياسوي للغة، ركز في التسويق لانقلاب بومدين على بن بلة على مسالة اللغة، و"زلات وانحرافات" **بن بلة** على مبدأ التعريب ليقوم **بومدين** بالاطاحة به يوم 19 جوان 1965، مما جعل المثقفين المعربين اول من بارك حركة بومدين، هذا الإعجاب الذي ناله بومدين لم يطل كثيرا بسبب التباين بين الشعارات والواقع والميدان من جهة، وبسبب قوى المواقع المؤثرة في الشان اللغوي، وهي قوى ذات ولاء غربي ودوافع مصلحية من جهة اخرى.

04-02- خلال مرحلة الرئيس هواري بومدين (1965-1978)

في خطاباته جعل الرئيس **هواري بومدين** من قضية التعريب الكامل والمطلق هدف استراتيجي، والجزائر مرغمة على السير فيه[5] وحملت خطبه ما تشير الى عزمه و بـ"صرامة" لفرض اختيارات الأمة **للتعريب** بمضمونه الحضاري، معلنا في صخب إعلامي متشنج ميلاد الثورات الثلاث ومنها الثورة الثقافية[6] الثورة الثقافية الجزائرية التي تعنى اللغة الوطنية التي هي الوعاء الحقيقي للشخصية، وتعني التخلص من بقايا

---

[1] بولرباح عسالي، التوظيف السياسي للثوابت المجتمعية: المجتمع الجزائري انموذجا، المرجع السابق، ص. 99

[2] سلاف نعيمة، المرجع السابق، ص. 187.

[3] صالح بلعيد، اللغة الام، والواقع اللغوي في الجزائر، المرجع السابق، ص.153.

[4] عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية وسجال اللغة والهوية.. قراءات في تحولات الخطاب من الايديولوجي الى الاختلاف، المرجع السابق

[5] محمد عابد الجابري، التعليم في المغرب العربي، دراسة تحليلية نقدية لسياسة التعليم في المغرب وتونس والجزائر، المغربية للنشر، الدار البيضاء، المغرب الاقصى، 1989، ص. 131.

[6] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص..67

المظاهر التي ورثناها عن الاستعمار، والتي تمثل الجانب السلبي[1] مع قناعته ان حركة التعريب لم تبدأ بالاستقلال بل سبقته خلال مرحلة الحركة الوطنية مع ميله في قناعاته على انها تجسدت وتأسست بتأسيس جمعية العلماء، حيث كانت لها تجربة رائدة كان لها انعكاساتها في الثورة، وساعدت على وجود عناصر داخل الجبهة تدافع عن اللغة العربية، وتولى بعض اعضائها مراكز قيادية أمثال احمد طالب الإبراهيمي ومحمد الصالح يحياوي، هذا الاخير الذي أوكل له **هواري بومدين** بعض ما تعلق بتعريب الإدارة ومراسلاتها.[2] وقبلها اوجب معرفة اللغة العربية على جميع الموظفين[3] وأعلن يوم 05 فيفري 1969 بان سنة 1970 ستكون سنة بداية التعريب كل الإدارات، وعليه فان كل موظف مطالب بتعلم حد ادنى من اللغة العربية، جاعلنا منها المرحلة الثانية من مراحل الاسترجاع الكامل للسيادة،[4] وفي خطاب له بتاريخ 29 أفريل 1970 قال: "التعريب بالنسبة إلينا هو مطلب وطني فهو هدف من الأهداف الكبرى بالنسبة للجماهير، كل ذلك انه توجد في الجزائر نخبة مثقفة وشعب، و في مثل هذه الحالة اعتقد انه على النخبة المثقفة أن ترجع إلى الشعب".[5]

وفي الإطار السياسة الرسمية للتعريب، تم عقد المؤتمر الثاني للتعريب بالجزائر في الفترة الممتدة بين 12 الى غاية 20 ديسمبر 1973، وتم من خلاله إلقاء العديد من المداخلات والمحاضرات والدراسات ذات الصلة بالتعريب في العالم العربي، وتم اعداد تقرير عن الجهود التي تبذل في الجزائر -انذاك- لتحقيق التعريب، جاء فيه بعد مقدمة عن الوضعية العامة والسياسات الاستعمارية لطمس اللغة العربية، جاءت التفاصيل والاجراءات والتدابير التي اعتمدتها الجزائر للتعريب، في بعض الدور الوزارية وخص بالذكر: التعريب في وزارة التعليم الابتدائي والثانوي، التعريب في وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، التعريب في وزارة التعليم الاصلي والشؤون الدينية، التعريب في الاجهزة الادارية، والتعريب في وزارة الاعلام والثقافة، مع الاحصائيات "الرسمية" ذات الصلة.[6]

كما واصل اتمام بعض الاجراءات الاستعجالية التي اقرها (اقرت في عهد بن بلة) **بن بلة**، فكان ان ادخل اللغة العربية الى الجامعة*، وعمل على اشتراط معرفة اللغة العربية لتقلد المناصب الادارية** وتم تعريب النشرات الإخبارية التي تذيعها التلفزة الوطنية، وكذا البرامج الثقافية والرياضية والفنية، كما عمل على تعريب الصحافة المكتوبة[7]

---

[1] سلاف نعيمة، المرجع السابق، ص. 193.

- * تصريح لبومدين امام مجموعة من الصحافين الرومانيين والمرافقين له خلال زيارة رئاسية رسمية.

[2] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 117.

[3] المرسوم رقم 68-95 المؤرخ في 26 افريل 1968، المتضمن تطبيق تطبيق الامر رقم 68-92 المؤرخ في 26 افريل 1968، الجريدة الرسمية العدد 36 لسنة 1968.

[4] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.66.

[5] فاطمة الزهراء تنيو، الصحافة المحلية وديمقراطية الاتصال، دار اليازوري، عمان، الاردن، 2020، ص.170.

[6] التعريب في الجزائر، تقرير مقدم الى المؤتمر الثاني للتعريب، الجزائر من 12 الى 20 ديسمبر 1973، عن الجهود التي تبذل في الجزائر لتحقيق التعريب، اللجنة الوطنية لتحضير المؤتمر الثاني للتعريب، وزارة التعليم الابتدائي والثانوي، الجزائر، ديسمبر 1973.

[7] عبد الرحمن بوقارة، مكانة اتفاقيات ايفيان في العلاقات الجزائرية-الفرنسية، 1962-1989 المرجع السابق، ص.235-237.

- * المرسوم رقم 68- 588 المؤرخ في 25 أكتوبر 1968، المتضمن استحداث اختبار اجباري باللغة العربية في كل المسابقات التي تنظمها كليات الاداب والعلوم الانسانية التكميلية الادبية، والمرسوم المؤرخ في 25 مارس 1977 الذي ينص على ادخال اللغة العربية في شتى الشعب المدرسة في الجامعية بمعدل 03 ساعات اسبوعياوالقرار الصادرج بتاريخ 12 أكتوبر 1977 متضمن احداث لجان دائمة للتعريب بالجامعات.

لكن الواضح ان الواجهة التي تعشقها "الجماهير" واجهة العروبي المعلن للثورة الثقافية كآلية من آليات التمكين للغة العربية، استوعبت المثقف الجزائري استيعابا كاملا بدعوى الحرص على التعريب، في حين ان الكفاءات المعربة لم تكن تحتل مواقع حقيقية في الممارسة الاقتصادية وهياكل الدولة الكبرى، فقد بقي المثقف المعرب "هامشي" لعدم قدرته على الاندماج في النسق السياسي من جهة، والمشاركة في حركة التصنيع من جهة اخرى، [1] ومن جهة ثالثة ورغم ان ثورته الثقافية أثارت ما أثارت وكانت إحدى مرتكزات دولة **بومدين** إلا أن الواجهة غير المضمون ذلك انه اوكل تفعيل هذه الى "فرق" ذات ولاء فرنسي بيّن أو مستتر،[2]! وهو ما دفع في اواخر حكمه (بتاريخ 04 ديسمبر 1979) الى حدوث اضطرابات في بعض الكليات "المعربة" للمطالبة بتوفير فرص عمل للمعربين، وفتح مجال للدراسات العليا باللغة العربية مع تعريب الادارة. [3]

وجعل سياساته المعلنة تلقى مقاومة ولم يتم تطبيقها ميدانيا، مع التباين في التطبيق من وزارة الى أخرى، مما اوضح اكثر الانقسام في الوظائف داخل أجهزة الدولة على الأساس الثقافي والإيديولوجي، فذات الطابع الثقافي كالتعليم والعدالة والشؤون الدينية استعملت اللغة العربية كلغة رسمية، بينما قطاعات اخرى مثل الاقتصاد، الصناعة، التخطيط استمرت في الاعتماد على اللغة الفرنسية كلغة اساسية.[4] مما جعل بومدين نفسه "يعترف" باجهاض قراره في جانفي 1971 القاضي بالتعريب الشامل في الإدارة[5] ويعلن من بعده وزيره **احمد الطالب الابراهيمي** بتاريخ 10 فيفري 1979 عن المخطط الوطني للتعريب ومعترفا بان سياسة التعريب تواجه بعض التقائص.[6]

في موقف يقاربه فيه **محمد الشريف مساعدية** مسؤول التوجيه والاعلام لحزب جبهة التحرير الوطني في عهد **بومدين** من زاوية "تفاجئه" من عدم تطبيق قرارات بومدين بخصوص التعريب، بعدما ضن الجميع ان التعريب قد تم وان المسالة مسالة وقت لا غير لانه مطلب شعبي اولا، الا ان الأجهزة المكلفة بالتنفيذ لم تلتزق والارادة الشعبية ولم ينفذ المرسوم حتي بكيفية جزئية[7] وعن اسباب هذه المقاومة ذكر **مساعدية** في تصريح له منشور بمجلة الأصالة انها:

01- الأطر المسؤولة عن التنفيذ كلها مفرنسة او شبه مفرنسة ولم تعمل في عقولها بذور الثورة الثقافية بحيث غلب عليها الاعتقاد بان عملية التعريب هذه موجهة ضدهم.

02- ان بعض الاجهزة لم تقم بواجبها...بل منه من سارت الى فرنسة حتى ماكان معربا.

03- عدم قيام البلديات والدوائر والولايات بواجباتها في تعريب اللافتات والواجهات في الشوارع والطرقات.

04- ان الوظيف العمومي لم يساعد على خلق جو من الجدية.

---

[1] حنيفي هلايلي، الدولة الوطنية والمسألة الثقافية في الجزائر (1965-1988)، المرجع السابق، ص. 04.

[2] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، دار اسامة، عمان، الاردن، الطبعة الاولى، 2000، ص..67

[3] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص. 277.

[4] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.66.

[5] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع نفسه، ص.58.

[6] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص. 272.

[7] محمد عابد الجابري، التعليم في المغرب العربي، دراسة تحليلية نقدية لسياسة التعليم في المغرب وتونس والجزائر، المرجع السابق، ص. 135.

05- اصدار قرارات وزارية تتنافى مع سياسة التعريب.[1]

ولم تتوقف هذه المقاومة عند مشاريع التعريب بل امتدت الى تعطيل مشروع الإصلاح التربوي (الامر 76/35 المؤرخ في16 افريل 1976 (أمرية افريل 1976)) فتاخر صدور نصوصه التطبيقية واخرى لم تصدر اصلا، ولم يطبق الى غاية الموسم الدراسي 1980-1981 ولم تطبق كلية وتعرضت للكثير من التضييقات[2] وصحب هذا الأمر مجموعة من المراسيم والنصوص*.[3] وبعد قرار عن اللجنة المركزية للحزب بتاريخ 30 ديسمبر 1979 الذي أوقف سنوات المماطلة، وتبدأ مرحلة المدرسة الأساسية مدرسة معربة بالكامل، موحدة تبتغي الوصول الى توحيد المثقفين ولم شمل شتات ثنائية مفرنس/معرب -

وضعية جلبت **لبومدين** جملة من المواقف بين المؤيد لسياساته والمتضامن معه ضد المقاومة وحملة الرفض والامتعاض، في مقابل مواقف اخرى اخذت المنحى السلبي من سياساته سواء من جهة انها سياسات ضعيفة اضعفت مسار التمكين للغة العربية او مواقف اخرى سلبية اتجاه التعريب بصفة عامة.

فيصفه **احمد طالب الابراهيمي** بانه الاب الروحي للتعريب في الجزائر، فيما يصنفه **محي الدين عميمور** رائدا للتعريب في الجزائر، ويصف من مشى على دربه النضالي في معركة التعريب بالشجاعة والاصرار على التصدي لاعداء العربية[4]

ويروي عنه الوزير الأسبق للتربية علي بن محمد ان **بومدين** خاطب **عبد الحميد مهري** عندما كان الاخير يعمل بوزارة التربية مساعدا للوزير الاسبق عبد الكريم بن محمود (1970-1977) بالقول:" المدرسة الأساسية نبيع من اجلها القميص "القمجة"" للدلالة على الاستعداد للتضحية من اجل مدرسة وطنية شعبية عربية اللسان والتوجه[5] وفي رد يوافق فيه **بومدين** برنامج مهري من اجل التعريب وفق الوتائر الثلاثة. ويدافع عنه وزير التربية الأسبق **علي بن محمد** مستدلا في ذلك الى التعليمات التي اسدها سنة 1971 الى وزيره للتربية عبد الكريم بن محمود بخصوص تسريع وتيرة التعريب في مواجهة تخوفه من الفراغ الذي يمكن ان يتركه الاطارت الفرنسية عقب تأميم المحروقات، هذه التعليمات التي يقول عنها بن محمد انها رُسمت وصودق

---

[1] احمد خالدي، التطور التاريخي للمؤسسة المدرسية في الجزائر: مراحل ومحطات بارزة، عصور جديدة، المجلد السابع، العدد 27، أكتوبر 2017، ص.275-276.

[2] احمد خالدي، التطور التاريخي للمؤسسة المدرسية في الجزائر: مراحل ومحطات بارزة، المرجع نفسه، ص.275-276.

[3] الأمر رقم 76/35 المؤرخ في16 افريل 1976 المتعلق بتنظيم التربية والتكوين، الجريدة الرسمية: العدد 33 بتاريخ 23 افريل 1976.

- * **صحبت هذا الامر وفي الجريدة الرسمية نفسها ثمانية مراسيم تعلقت بـ:**
  - الطابع الاجباري للتعليم الاساسي.
  - مجانية التربية والتكوين.
  - مجلس التربية.
  - كيفيات وضع الخريطة المدرسية.
  - تنظيم وتسيير المدرسة التحضيرية.
  - تنظيم وتسيير المدرسة الاساسية.
  - تنظيم وتسيير مؤسسات التعليم الثانوي.
  - ومرسوم يتعلق بتطبيق المادة العاشرة من المرسوم المتعلق بتنظيم التربية والتكوين.

[4] محي الدين عميمور، القصة الكاملة للتعريب، (مقال)، جريدة الحوار، الجزائر، عدد يوم 08 مارس 2017.

[5] علي بن محمد، الحلقة المفقودة (برنامج وثائقي حواري)، الحلقة الثالثة: معارك التعريب، قناة الشروق الفضائية الجزائرية، إعداد وتقديم محمد يعقوبي، 2013، على اليوتيب: https://www.youtube.com/user/halakamafkeda/videos ، تاريخ الولوج والاطلاع: 28 سبتمبر 2022، الساعة: (10.30).

عليها في المجلس الوزراء في جلسته المنعقدة بتاريخ 24 جوان 1971، واحتفت بها جريدة الشعب الصادرة في اليوم الموالي[1]

ويقف الوزير الأسبق **علي بن محمد** عند حيثيات وأحداث مهمة في مسار ما يعتبره حرب ضد التعريب في الجزائر، ففي فترة كان يشغل فيها مساعد لوزير التربية الأسبق في عهد بومدين **عبد الكريم بن محمود** ويروي في احداها "حلقة" اقالة الوزير او ما يسميه بن محمد التغيير الحكومي بالتقسيط، حيث يقول انه في شهر افريل 1977 وعندما كان ضمن الوفد الوزاري في العراق في زيارة رسمية هناك وصلتهم برقية بوجوب العودة الى الجزائر فهم منها انها اشرة على بداية تنفيذ التعديل الحكومي الذي كثرت عنه الاشاعات، هذا التعديل الذي يصفه الوزير الاسبق بالـ "الغريب" لانه تم بالتقسيط وبالتسريبات واعضاء الحكومة لم يعلن عنهم دفعة واحدة، مما فهم وفسر في حينه على ان **بومدين** يلاقي صعوبات ومشاكل ومقاومات من بعض الاطراف داخل النظام وان هناك قوة تعارضه، فبعض الوزرات تم الاعلان عنها في اليوم الاول، وبعضها لم يلتحق بها اصحابها رغم الاعلان عن اسمائهم ! ، ويستدل الوزير الاسبق بخبر اذاعة تعيين **عبد السلام بلعيد** في منصب وزير الفلاحة والثورة الزراعية ثم جاءت اخبار تأكدت فيما بعد فحواها عدم تمكنه من استلام الوزارة*، ويواصل بن محمد تعداد غرابة هذا التعديل الحكومي، معرجا الى موضوع الصراع اللغوي، مؤكدا ان هذا التعديل – رغم الضجة الكبير- الا انه مس في الاساس ثلاث وزارات هي التربية لمصطفى لشرف، الاعلام لرضا مالك والتعليم العالي لعبد اللطيف رحال، والشخصيات الثلاثة من تيار واحد حسب الوزير، وهو ما تأكد فيما بعد اثناء "المجزرة" التي احدثها **لشرف** في وزارة التربية، ويواصل **بن محمد** متسائلا عن اسباب استهداف وزارة التربية؟ ويجيب ان ذلك يدخل في اطار الحرب التي شنت على برامج **التعريب** التي اقامها الوزير بن محمود اثناء ترؤسه الوزارة في عهد بومدين (1970-1977)، ونجاح خطة مساعده في ذلك الوقت **عبد الحميد مهري** القائمة على التعريب بوتائر "ثلاثية" الى ان وصلت اول دفعة من التلاميذ المعربين الى اجتياز امتحان الباكالوريا مما اثار حفيظة المفرنسين، واخذوا في زبر سواعد الوزير وابعاده بشتى الطرق ومنها التحويل الى وظائف اخرى تحت مضلة الترقية..*[2]

الا ان بن محمد يعود ليتساؤل عن السر في تراجع **بومدين** عن برامج التعريب بل يعتبرها ردة لا ولم يجد لها جواب، فكيف لبومدين ان يباشر حملة تعريب ويوقع امرية سنة 1976 ثم بعد سنة واحدة سنة 1977 يدفنها، ويأتي بمصطفى لشرف الذي الغى بمجرد توليه الوزارة مراسيم وقرارات عبر تعليمات بسيطة، تبعها موجة اقالات لاطارات الوزارة موقعة من طرف بومدين نفسه، بل ان اوامر اخلاء المكاتب وتسليم المهام صدرت قبل صدور المراسيم في الجريدة الرسمية*، تلتها موجة تعيينات جديدة لاطارات اخرى **[3]

---

[1] علي بن محمد، الحلقة المفقودة (برنامج وثائقي حواري)، الحلقة الثالثة: معارك التعريب، المرجع السابق.

[2] علي بن محمد، الحلقة المفقودة (برنامج وثائقي حواري)، الحلقة الثالثة: معارك التعريب، المرجع السابق.

- *يضيف **بن محمد** ان الأخبار افادة ان **عبد السلام بلعيد** عندما ذهب لاستلام الوزارة التي عين فيها كلمه العربي طبيبي عضو مجلس الثورة ووزير الفلاحة في حينه بقوله" اجري يا عبد السلام الى وزارتك قبل ان تأخذ منك"، فاصدا ما كان يدور من اشاعات بان مستشارين" شخصيا" في الرئاسة تم تعيينهم في الوزارة – في الوقت نفسه- الاول كاتب دولة للثروة الحيوانية والثاني كاتب دولة للثورة الزراعية.. وفي الاخير لم يستلم بلعيد وزارته وبقي العربي طبيبي وزيرا وعضوا في مجلس الثورة !.

- ** مهري سفير في القاهرة وبن محمد الى وظائف اخرى.

[3] علي بن محمد، الحلقة المفقودة (برنامج وثائقي حواري)، الحلقة الثالثة: معارك التعريب، المرجع السابق.

وهذا ما سجله **يحيى بوعزيز** ضمن السلبيات التي تسجل على بومدين والذي يصفه "بالعظيم" بأنه كان بمقدوره عام 1971 ان يطبق التعريب لأنه كان في موقف القوة داخلا وخارجا، معتبرا انه فوت على الجزائر فرصة ثمينة قد لا تعوض في المستقبل إلا اذا حدثت تطورات غير متوقعة محداة من الله سبحانه وتعالى.[1]

ورغم تعدد مناصري **بومدين** في هذا المجال الا ان سياسته التعريبية حملت معها معاول فشلها، فيقر **عثمان سعدي** بحب بومدين للعربية الا انه مكن لأعدائها مذكرا ان بومدين في اخر حكوماته اسند الحقائب الوزارية الحساسة للفركوفونيين فكان الثلاثي المعادي للتعريب على راسها (مصطفى الاشرف على راس وزارة التربية، رضا مالك على رؤاس وزارة الاعلام والثقافة وعبد الحفيظ رحال على راس وزارة التعليم العالي).[2]

وينتقد **محمد العربي الزبيري** سياسة بومدين ويعدد الاخطاء التي وقع فيها مشروعه والذي بسببه اصبح التعريب " مشكلا سياسيا وحصانا يمتطيه الخصوم والأنصار، كل لتحقيق ماربه الخاصة، وزيادة على كونه مشكلا سياسيا ووسيلة ديماغوجية صار التعريب متاهة تميع فيها تضيع كثير من المبادئ[3]، ويواصل **الزبيري** تعداد نقائص سياسة بومدين بالقول ان التعريب بقي شكليا فقط دون تطبيق فعلي، كما ان الغاء التعليم الاصلي ابعد اللغة العربية عن حضنها الاسلامي ثم ان قمع الثقافة الامازيغية بدل توجيهها ادى بفئتها الى تبني الثقافة واللغة الفرنسية.[4] ويضيف الزبيري انه منذ البداية وقعت القيادة السياسية في لعبة لم تحسن التصرف معها فموضوع التعريب تحول الى مصدر للصراع بين المعربين والمفرنسين، وكان لزاما على المفرنسين الذين تفصلهم عن الوطنية كثير من المصالح والامتيازات ومن ثم كانوا لا يدخرون جهدا في عرقلة كل المساعي الرامية الى زحزحة اللغة الفرنسية[5]

فيما يفسر البعض سياسة بومدين بخصوص اللغة العربية والتباين الملحوظ بين سياساته المعلنة وبين التمكين... بالفترة الزمنية والتي تم فيها **هواري بومدين** تم فيها تسيير قطاعية النخب والانقسام بين القوى الاجتماعية وبأخف الأضرار الممكنة، لصالح الشخص/المؤسسة نظرا لعدة اعتبارات منها التي تعود لخصائص بومدين الشخصية/المؤسسة ، الازهري، العسكري بالاضافة الى اللغة، مما جعله يستطيع التعامل مع الطرفين ويشغل صراعاتها في اتجاه تاريخي يعمل على

- **مراسيم انهاء مهام بوزارة التربية صدرت في الجرائد الرسمية:**
  - * الجريدة الرسمية عدد 75 بتاريخ 06 نوفمبر 1977.
  - الجريدة الرسمية عدد 77 بتاريخ 20 نوفمبر 1977.
  - الجريدة الرسمية عدد 79 بتاريخ 04 ديسمبر 1977.
- **مراسيم تعيينات في وظائف عليا بوزارة التربية صدرت في الجرائد الرسمية:**
  - ** الجريدة الرسمية عدد 80 بتاريخ 11 ديسمبر 1977،
  - الجريدة الرسمية عدد 82 بتاريخ 25 ديسمبر 1977.

[1] يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، الجزء الأول، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1995، ص.285.

[2] امينة شلالي، العربي بلخير: اختراق اللجنة المركزية لاحتواض التعريب، لقاء صحفي مع عثمان سعدي، اللغة العربية صاحبة الجلالة، المجلس الدولي للغة العربية، بيروت، لبنان، تاريخ الاطلاع: 27 ديسمبر 2022. www.arabiclanguageic.org

[3] محمد العربي الزبيري، الغزو الثقافي في الجزائر (1962-1982)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص ص12-18.

[4] محمد العربي الزبيري، الغزو الثقافي في الجزائر (1962-1982)، المرجع نفسه، ص ص24-27.

[5] محمد العربي الزبيري، الغزو الثقافي في الجزائر (1962-1982)، المرجع نفسه، ص ص18-20.

المدى البعيد، بهدف القضاء على شروط عملية انتاج الانقسامية بالتركيز لاعادة الانتاج الاساسي، في الوقت نفسه الذي عمل فيه على تسيير سياسي يومي لتداعيات القطاعية الموجودة.[1]

ومهما يكن الموقف من سياسة **بومدين** تجاه المسالة اللغوية، فان عدم تطبيق قرارات الدولة/بومدين وتعطيلها والمعاناة مع بقايا رجال الاستعمار في السلطة وبقاياه الأخطبوطية في الإدارة، وما شهده مسار التمكين لها من مقاومة عنيفة[2]، وبقدر ما يعني موقف هذا الوزير او ذاك المسؤول من مَن هم في مواقع القرار، فانه يعني من زاوية اخرى "التساؤل" عن دور الصرامة في سياسة الدولة لتطبيق قوانينها بالقوة الرادعة ماديا وقانونيا، وحين تغيب هذه السياسة تبدأ نذر الاستهتار بالدولة وقوانينها، وهذا واحد من عوامل التيه، فاللغة وباقي عناصرها ومدخلاتها فصلت وحسمت دستوريا وقانونيا...لكن ضعف الالتزام والالزام لدى السياسي في كل المستويات وبفعل غرباء عن ميادين التطبيق ومناهضين له ممن تتعارض مصالحهم الايديولوجية مع تطبيقها خاصة على مستوى الاجهزة الادارية[3]

بوفاة **بومدين** والعودة القوية لحزب جبهة التحرير للمجال الأيديولوجي بالشكل الرسمي والشكلي...تزايدت الصراعات داخل الأجهزة والمؤسسات الكبرى للدولة واخذ الصراع بين العصب يأخذ شكل السياسة المتمرسة واخترق كل المجالات وكل المجموعات بما فيها المبنية على المنابع الثقافية والأصول الاجتماعية

04-03- مرحلة الرئيس الشاذلي بن جديد (1979-1992)

ورث **الشاذلي بن جديد** عند وصوله إلى رئاسة الجمهورية جزائر بومدينية بورشاتها المفتوحة وبمسائل تناولتها ولم تحسم فيها، ومن بين هذه المسائل مسألة اللغة التي مكثت خلال كل فترة رئاسة الرئيس **بومدين** في محطات الجدل اكثر من السير نحو مسارات التوافق والحسم، مكوث ولد الشعارات الى ما بعد اختيار الشاذلي بن جديد وتعيينه امين عام حزب جبهة التحرير الوطني ومرشحا للرئاسة في المؤتمر الرابع للجبهة سنة 1979 والذي كان اولى شعاراته "العروبة" كما جاء في كلمة **بوعلام بن حمودة** *عند اختتامه اشغال المؤتمر.[4]

في أولى خطواته التواصليه، اكد الشاذلي في خطاب له بتاريخ 14 جانفي 1979 أمام ولاة الولايات اقتناعه بالتعريب والعروبة[5]، وقام خلال الأشهر الأولى لرئاسته بتفعيل وتطبيق امرية 1976 التي وُضعت لها العراقيل لعدم تطبيقها في عهد الرئيس "القوي" بومدين، وسار في تطبيق الإصلاح التربوي والمدرسة الأساسية المعربة، محاولا مواصلة التعريب وفي عهدته تم

---

[1] ناصر جابي، الدولة والنخب، المرجع السابق، ص.19.

[2] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق،، ص.58.

[3] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.ص61-62.

[4] بوعلام بن حمودة، كلمة اختتام المؤتمر الرابع لجبهة التحرير الوطني، اصالة، وزارة التعليم الاصلي والشؤون الدينية، الجزائر، العدد 65-66، 1979، ص.ص42-44.

- * التي **بوعلام بن حمودة** كلمة الاختتام بصفته رئيس المؤتمر، وعضو المكتب السياسي ووزير الاشغال العمومية.

[5] المنصف وناس، الدولة والمسالة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص. 272.

إنشاء المجمع الجزائري للغة العربية[1] وجاء دستوره في مادته الثالثة اللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية.[2]

وفي مسار تصاعدي، يحسب في مسار التعريب في الجزائر للرئيس **الشاذلي** القانون رقم 05-91 المؤرخ في 16 جانفي 1991، المتضمن تعميم استعمال اللغة العربية[3]، ما جعل **عثمان سعدي** يرى أن **بن جديد** هو أكثر الرؤساء خدمة للغة الضاد،[4] ويعتبره **أمين الزاوي** أكثر من كرّس التعريب أكثر فأكثر، وكان أكثر من سابقيه قرباً من العربية لكونه جاء في زمن صعود التيار الإسلامي في الجزائر، فانحاز إليه متخذاً طريقاً خارج الخطاب الاشتراكي المتبع في البلاد منذ الاستقلال.[5]

ورغم مباركته من طرف البعض استنكرته فئة أخرى، معتبرة أياه تضليلا للرأي العام وانتهازية سياسية، وخطرا وشيكا لانقسام الأمة، ولا يعدو ان يكون وسيلة للقمع والاستحواذ السياسي.[6]

ولم يكن هذا الاستهجان جزائريا فقط، بل كذلك كان محل تنديد واستنكار الاوساط الفرنسية الرسمية فعندما صدر القانون أدلى وزير الفرانكفونية الفرنسي **آلان ديكو** في نفس اليوم بتصريح معاد للقانون، وشنت الصحافة الفرنسية حملة ضارية عليه.[7]

ويربط **عثمان سعدي** بين إصدار القانون المتضمن تعميم استعمال اللغة العربية، والدفع الى عزل **الرئيس الشاذلي بن جديد**، حيث يقول: " اصدر المجلس الشعبي الوطني قانون تعميم استعمال اللغة العربية يوم 27 ديسمبر 1990، وكان **عبد العزيز بلخادم** رئيس المجلس من محبي اللغة العربية وضع كل وزنه لصدور هذا القانون، ووضعنا نحن مناضلو سيادة اللغة العربية كل إمكانياتنا لإقناع النواب، ووقعت ضغوط شديدة على الرئيس الأسبق الشاذلي بن جديد من أجل عدم توقيعه وإعادة قراءته بالمجلس، وحشد الجهود حتى لا يفوز مرة ثانية. لكن الرئيس أصر على صدور القانون ووقّعه في 16 جانفي 1991، انطلاقا من إيمانه بالعروبة وحبه للغة الضاد. ومنذ هذا اليوم راح اللوبي الفرنكفوني المتنفذ، يعمل لعزله. وجاءت الفرصة فعزل **الشاذلي بن جديد** يوم 11 جانفي 1992، بعد الانتخابات التشريعية التي جرت في 26 ديسمبر 1991*".[8]

---

[1] القانون رقم 86-10 المؤرخ في 19 اوت 1986، المتضمن انشاء المجمع الجزائري للغة العربية، ج.ر.34 بتاريخ 20 اوت 1986

[2] دستور الجمهورية الجزائرية 23 فيفري 1989، المنشور بصه بموجب المرسوم الرئاسي رقم 89-18 المؤرخ 28 فيفيري 1989، ج.ر عدد 09، بتاريخ 01 مارس 1989.

[3] الجريدة الرسمية، السنة الثامنة والعشرون، العدد03، صادر بتاريخ 16 جانفي 1991، ص.ص .02-05.

[4] امينا شلالي، العربي بلخير: اختراق اللجنة المركزية لاحماض التعريب، لقاء محققي مع عثمان سعدي، اللغة العربية صاحبة الجلالة، المجلس الدولي للغة العربية، بيروت، لبنان، تاريخ الاطلاع: 27 ديسمبر 2022. www.arabiclanguageic.org

[5] أمين الزاوي، عندما يصبح الجزائريون ضحية سياسة شعبوية للغة العربية، جريدة الاندبندنت عربية، بتاريخ 04 نوفمبر 2021، https://www.independentarabia.com، تاريخ الولوج والاطلاع: 29 سبتمبر 2022، الساعة: (11.00).

[6] بولرباح عسالي، التوظيف السياسي للثوابت المجتمعية: المجتمع الجزائري أنموذجا، المرجع السابق، ص. 101.

[7] عثمان سعدي، اللغة العربية في عهد عبد العزيز بوتفليقة، صحيفة راي اليوم، لندن، بريطانيا، عدد يوم 05 ماي 2019، تاريخ الولوج والاطلاع: 06 افريل 2022، الساعة: 14.25.، موقع الصحيفة: https://www.raialyoum.com/

[8] عثمان سعدي، اللغة العربية في عهد عبد العزيز بوتفليقة، المرجع السابق.

- * ويضيف **سعدي**:" ان من تسرأس هذا العزل هم العسكريون الفرنكفونيون، فتم تعيين **محمد بوضياف** على رأس المجلس الأعلى للدولة، وأصدرت التوجيهات إلى المجلس الاستشاري الذي أسس بالتعيين لا بالانتخاب، برئاسة **رضا مالك**، والذي خلف المجلس الشعبي الوطني الذي حلّ، فقام بإعداد مرسوم تشريعي جمد قانون تعميم استعمال اللغة العربية، صدر في 4 جويلية 1992.

04-04- المرحلة الانتقالية 1992-1994.

بعد أن أُستُقيل الرئيس **الشاذلي بن جديد** أُستخلف بالمجلس الأعلى للدولة[1] وتشكل من محمد بوضياف رئيسا، خالد نزار، علي كافي، تيجيني هدام وعلي هارون اعضاء، ثم التحق بالتشكيلة رضا مالك بعد اغتيال محمد بوضياف، وكان من المزمع عليه او على الاقل من المقرر قانونا ان يتم تعميم استعمال اللغة العربية بتاريخ 05 جويلية 1992، ليتزامن والذكرى الثلاثين للاستقلال، الا ان مقاومة تفعيل القانون ((القانون رقم 91-05 المؤرخ في 16 جانفي 1991) تطابقت مع عدم تحمس محمد بوضياف للعربية حسب **عثمان سعدي**[2] فتم تعطيل تنفيذ القانون من طرف المجلس الاستشاري المنشأ كبديل للسلطة التشريعية[3]، وصدر مرسوم بتاريخ 1992/07/04 أي قبل يوم واحد من دخوله حيز التنفيذ في شكل "تمديد تمويهي" وبصيغة مُضللة:" إلى غاية توفير الظروف الضرورية" التي لن تتوفر أبدا وتم استغلال الارتباك الحاصل بعد اغتيال الرئيس **محمد بوضياف** هذا الأخير الذي وافق على أمر التعطيل ولم يمهله الأجل للتوقيع فوقعه خلفه **علي كافي**[4]

إلا ان القول ان الرئيس **محمد بوضياف** قد وافق من حيث المبدأ على تجميد قانون استعمال اللغة العربية، قول تعوزه البراهين المادية، بالاضافة الى النقائض الموضوعية، مع التأكيد على ان الذي وقع مرسوم التجميد هو خليفته الرئيس **علي كافي**، هذا الاخير الذي يرى فيه وزير التربية الاسبق **علي بن محمد** بانه "ضُلل" مع القائه اللوم على مؤسسة رئاسة الجمهورية التي كان عليها ان تنبهه، منها دعاة التغريب بوقوفهم وراء تجميد قانون تعميم اللغة العربية، ثم يتساءل، كيف للدولة الجزائرية السماح لأطراف غربية بالتدخل في ملف اللغة الغربية، وهي تعي تماما أنها تنفذ مشروع مؤسسة الفرانكفونية الإستراتيجية، والتي تقدر ميزانيتها بحجم ميزانية وزارة الخارجية، وأهدافها التخريبية معروفة..(في تلميح لأيادي أجنبية في واد المشروع) منددا بـ" الردة "[5]

كما طرح اخرون تساؤلات حول الطابع الاستعجالي للقرارات المتعلقة باللغة العربية في ظل ازمة امنية وسياسية عقب اغتيال الرئيس بوضياف؟، وما هو وجه الاستعجال الذي يبرر صدور مرسوم يُعلق قانون تعميم استعمال اللغة العربية مباشرة بعد مرسوم انشاء لجنة تحقيق في اغتيال رئيس الدولة؟ وما هو الداعي اصلا لاصدار رئيس هذه القوانين من طرف رئيس جديد هو الرئيس علي كافي؟[6]

---

[1] الإعلان المؤرخ في 14 جانفي 1992، المتضمن إقامة مجلس أعلى للدولة، الجريدة الرسمية عدد 03 بتاريخ 15 جانفي 1992.

[2] عثمان سعدي، اللغة العربية في عهد عبد العزيز بوتفليقة، صحيفة راي اليوم، لندن، بريطانيا، عدد يوم 05 ماي 2019، تاريخ الولوج والاطلاع: 06 افريل 2022، الساعة: 14.25.، موقع الصحيفة: https://www.raialyoum.com/ .

[3] المرسوم الرئاسي رقم 92-39 المؤرخ في 04 فيفري 1992، المتعلق بصلاحيات المجلس الاستشاري الوطني، وطرق تنظيمه وعمله،الجريدة الرسمية عدد 10 بتاريخ 09 فيفري 1992.

[4] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.60.

5 علي بن محمد، القصة الكاملة لتجميد قانون تعميم اللغة العربية، برنامج هنا الجزائر، قناة الشروق الجزائرية الفضائية، بتاريخ 21 افريل 2013.

[6] عبد النور منصوري، مآلات الصراع والمصالحة في الجزائر: بين ديناميات توازن اللاستقرار واستقرار التوازن،TASQ Company ، 2018، ص.103.

ووزير آخر يتهم دعاة التغريب والفاعلين الاساسيين في "الردة"، وهو المجاهد **محمد العربي دماغ العتروس**، الذي كانت من أسباب إقالته من منصبه الوزاري مخاطبته لوزير فرنسي- باللغة العربية ردا على رسالة وردته من طرف هذا الأخير، وكان لاستعماله للغة العربية في رده ردة فعل كبيرة على المستويين الرسميين في الجزائر وفي فرنسا وصولا الى إقالته بطريقة فضة".[1]

هذه الردة التي يبني عليها البعض الأسباب الخفية لتصاعد موجة العنف في الجزائر في التسعينيات، متهمين التيار الفراكوفوني-التغريبي بالتآمر لإجهاضه بالعنف السياسي وضغوطه المختلفة في مقابل استسلام الطرف الآخر لأقليات سياسية وإيديولوجية لكنها نشيطة تجيد حبك المؤمرات[2]

ووصف "**الردة**" الذي ينعت به ايضا **يحيى بوعزيز** القرار الذي اصدره المجلس الاستشاري عام **1992**، ويعتبره غُصة له ولأمثاله من المخلصين، هذه الغصة التي يعتبرها بوعزيز من الأسباب التي رافقت الداعين الى **التعريب** وأزّمت وضعياتهم، ومنهم **مولود قاسم** الذي تضاعفت آلامه ومرضه الذي ادى الى وفاته، بعد صراع مرير مع اعداء التعريب وصل الى حجز واتلاف كميات كبيرة من الكتب التي يعتمد عليها طلاب الشعب العلمية وأساتذتهم كخطوة اولى لاعداد كتب اخرى او ترجمتها كان **مولود قاسم** قد جاء بها من العراق وسوريا، ويروي **بوعزيز** في شان هذه الكتب قصة تعبر عن حجم الصراع بين دعاة التعريب ومن يصفهم بـ " **المجرمين أعداء التعريب**"»[3]

---

[1] محمد يعقوبي، الخلقة المفقودة، دار الامة،الجزائر ،2018، ص.114.

- « **ويروي محمد يعقوبي عن محمد العربي دماغ العتروس القصة فيقول:**

- في صيف 1992 استلم **محمد العربي دماغ العتروس** حامله وزيرا للثقافة وبعد ستة أشهر وردته رسالة من وزير الثقافة الفرنسي يتحدث فيها عن التطبيع الثقافي بين البلدين...رد دماغ العتروس على الوزير الفرنسي- في رسالة مماثلة ولكن بلغة عربية فصيحة.. وصلت الرسالة الى الوزير في باريس فدهش من هذه الردة التي لم يراها الفرنسيون، حتى في عهد بومدين إذ تعود الجزائريون أن لا يردوا على نظرائهم الفرنسيين الا باللغة الفرنسية .. أرسل الوزير الفرنسي- رسالة احتجاج الى السفير الفرنسي- في الجزائر يطلب منه تفسيرا مقنعا لهذه النكسة ، فحول السفير رسالة الاحتجاج الى رئيس الحكومة سيد احمد غزالي، الذي استشاط غضبا ضد وزيره **دماغ العتروس** ولم يتردد في طلبه هاتفيا..

ألو .. سي العربي وش هذ الكارثة لي درتهالنا ؟

غير الخير سيدي الرئيس ؟

وش من خير يا العربي

الفرنسيين راهم قلبوها علينا ، وانت واش اداك تكتبهم بالعربية!!

واش اداني؟ سيدي الرئيس هو كتبلي بالفرنسية وانا كتبتلوا بلوغتي وين راه العيب؟

العيب هو انوما يعرفش العربية يا العربي!

سيدي الرئيس وانا علاه نعرف الفرنساوية؟

خلاص خلاص سي العربي راك هنكتلها

وانقطع الخط دون ان يكمل الوزير كلامه... في اليوم الموالي رن هاتف دماغ العتروس:

ألو .. سيدي الوزير

نعم من معي؟

أنا الكاتبة الخاصة للسيد رئيس الحكومة ، كلفني أن أبلغك رسميا بنهاية مهامك على رأس وزارة الثقافة

والسيد رئيس الحكومة علاه مكلمنيش شخصيا؟

للأسف هو مشغول جدا مع السلامة!

[2] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص. 135.

[3] يحيى بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المعروسة، الجزء الأول، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1995، ص.285.

لتنتهي عهدة المجلس الاعلى للدولة، ويأتي **اليامين زروال** على راس الدولة بتاريخ 31 جانفي 1994 في ظروف خاصة لم تزدها المشاحنات حول اللغة الا عُنفا فوق موجة العنف الذي ساد طيلة عهدة المجلس الاعلى للدولة.

04-05- سنوات الرئيس اليامين زروال 1994-1999.

استلم الرئيس اليامين زروال رئاسة الدولة في ظروف خاصة ومميزة، فبالإضافة الى موجة العنف وصعوبات العودة الى المسار الدستوري للدولة الجزائرية، كانت هناك بالمطابقة خطابات تتناول الأخطار المحدقة بالجزائر كدولة وكمجتمع وتربطها بالمسائل اللغوية، فمن جهة دعاة الفرنسة يرون في موجة العنف على انها من نتائج سياسات التعريب غير المدروس والانفتاح على الأفكار غير الجزائرية، ويعدون جعل اللغة العربية لغة تدريس في المراحل التعليمية الابتدائية والمتوسطة والثانوية أفضى- إلى إيجاد بذور الأصولية والأسلمة في نفوسهم[1] ومن جهة اخرى دعاة العربية والتعريب من يربطون بين موجة العنف وبين مقاومة الفركوفيليين لعودة الجزائر لحضن لغتها وهويتها، وعملهم على صيانة أهداف وبرامج أطراف خارجية "فرنسية بالخصوص" في الجزائر عبر العمل على ديمومة اللسان الفرنسي-، وان كانت هذه السجالات ليست بالجديدة في الجزائر وعلى الجزائريين الا انها في هذه المرحلة لها خصوصيتها امتدت الى غاية التصفيات الجسدية وإن لم تكن مبنية على الأسباب اللغوية مباشرة الا ان حدة الانقسامات مُيزت وتأسست انطلاقا من أسس لغوية.

فواصلت الفئة المناوئة للتعريب وتأقلمت مع ظروف جديدة وحساسة مرت بها الجزائر، فبالإضافة الى اعتماد هذه الفئة على تكتلهم وتشكيلهم لقوة تدافع عن مصالحهم الأيديولوجية وعلى الابقاء على الصوت الأعلى للغة الفرنسية مما يمكن تصنيفه على انه دعم داخلي بيني، بالاضافة الى اتهامهم بزايدة تلقيهم للمدد والدعم الخارجي، وهذا ما يؤكده **عثمان سعدي**- رئيس الجمعية الجزائرية للدفاع عن اللغة العربية * - ويحذر منه فيقول:" الفرنسيون يعتبرون خطا أحمر تعريب ثلاثة ميادين: إدارة الدولة الجزائرية، والاقتصاد، وتعليم العلم والتقانة بالجامعة.[2]

- * يتصل **يحيى بوعزيز** في هذه القصة التي توضح اولا جزء من جسم الصراع بين الداعين الى التعريب والعاملين على استمرار الفرنسة في الجزائر، ومواردا خلاصة عن قصة يعتبرها موضحة للاجيال عن قيمة **مولود قاسم** ثانيا ومدى حبه للجزائر وللاسلام وللغة والثقافة العربية الاسلامية، فيقول انه: " بعد اتخاذ قرار تحديد الاجل للعمل باللغة العربية وتعريب المواد العلمية في الجامعات الجزائرية، سافر **مولود قاسم** باعتباره رئيسا للمجلس الاعلى للغة العربية الى المشرق لعدة اشهر واقتنى هناك كمية من الكتب العلمية ليعتمد عليها طلاب الشعب العلمية واساتذتهم كخطوة اولى لاعداد الكتب الاخرى او ترجمتها، هذه الكتب التي جهزت من طرف مصالح الجمارك لعدة شهور بايعاز اعداء التعريب، وخلال تلك المدة تم رمي بجزء كبير منها في البحر...نعم رمي بها في البحر، وما بقي منها تم اخراجه بصعوبة، واحضر الى مقر المجلس الاعلى للغة العربية في قصر الحكومة، ثم لما صدر قرار ترحيل هذا المجلس الى مقر حزب جبهة التحرير الوطني في قصر زيغوت يوسف تحملت الكتب الى هناك وضعت في حجرة خاصة اغلق عليها مولود قاسم بنفسه حتى يضمن سلامتها من الضياع، لكن من يصدقهم بوعزيز بـ" المجرمين اعداء التعريب" كسروا باب الحجرة واخذوا تلك الكتب الى وجهة مجهولة حتى اليوم، وكان حي مولود في هذه الاثناء مريضا، فاخفوا عليه الخبر مدة ثم كاشفوه بالحقيقة، فتضاعف المه ومرضه"، ويضيف بوعزيز ان مولود قاسم قال لاحد مساعديه الذي حكى القصة بنفسه في مدينة **برج بوعريج** سنة 1993ان وكان يعمل معه في المجلس:" لقد انتهى عهدي وشوري" وتوفي باحسرة والغصة من تلك الأعمال.

[1] يحي ابو زكريا، اغتيال اللغة العربية في الجزائر، في: الفركوفونية،المفروضة والصيغة المرفوضة، البيان، العدد 177، 2000، ص .54.

[2] عثمان سعدي، اللغة العربية في عهد عبد العزيز بوتفليقة، المرجع السابق.

- * **الجمعية الجزائرية للدفاع عن اللغة العربية:** هي جمعية ثقافية تم تأسيسها في الجزائر سنة 1990، ضمت جمعيتها التأسيسية 105 مائة و خمسة أعضاء، إنتخبت مجلس الجمعية و مكتبها و رئيسها الدكتور عثمان سعدي، اهدافها ترقية اللغة العربية في المجتمع الجزائري وجعلها أداة علمية فعالة قادرة على تجسيد متطلبات الحياة العصرية في مجال العلم والعمل والتعامل بجميع مظاهره، أصدرت الجمعية مجلة "الكلمة" الناطقة بإسمها، تعنى بقضية اللغة العربية، وتعمل لنشر الجهود العلمية والمعرفية في مجال التعريب والثقافة العربية.

وواصل دعاة التعريب كذلك مسار كفاحهم، فانبر بعضهم للتنديد بتجميد قانون تعميم استعمال اللغة العربية، وكذلك كان الأمر بالنسبة لاتحاد الكتاب الجزائريين الذي اصدر بيانا في هذا الشأن حمل توقيع **ابو عمران الشيخ** يندد فيه بهذا القانون ويعتبر **اللغة العربية** هي الضمان الرئيسي ـ للوحدة الوطنية...، بعيدا عن وضعية العالة او التبعية او الاستلاب، معتبرا انه بالنسبة للجزائر فان اللغة الواحدة الموحدة هي اللغة العربية، وكل اخلال بهذا المبدأ الثابت هو اخلال بالاستقرار الوطني السياسي والثقافي ومناهضة لارادة الشعب، كما بين مواقف الاتحاد الرافضة لاستخدام الحروف اللاتينية، محذرا في الوقت نفسه من استغلال اللغة العربية كعملية "سياسوية" لذر الرماد في العيون او تمرير سياسات مغرضة، كما دعى الاتحاد في هذا البيان الى إلغاء المرسوم التشريعي 02/92 المؤرخ في 04 جوان 1992 والذي اعتبر مناقضا للإرادة الشعبية، مع وجوب التطبيق الفعلي لقانون استعمال اللغة العربية ورفع التجميد المفروض عمليا على المجلس الأعلى للغة العربية وتاسيس مجمع " اللغة العربية" طبقا للقانون رقم 10/86 المؤرخ في جوان 1996، وفي الآخر دعى جميع المثقفين الى العمل في اطار القانون لدعم هذا البيان[1]

وعندما أعاد الرئيس **اليامين زروال** تفعيل قانون تعميم استعمال اللغة العربية باصداره الامر رقم 96-30 المؤرخ في 21 ديسمبر 1996[2]، أُعيد احياء موجة الاستنكار والرفض، فتحرك النواب الفرنسيون في البرلمان الأوروبي، الذي أصدر في نوفمبر 1997 بيانا بواسطة لجنته الفرعية لحقوق الإنسان.[3] كما شن الإعلام الفرنسي ـ حملة كبيرة ضد "النية" الجزائرية واعتبرها كارثة كبرى، وأوردت كبريات الجرائد الفرنسية* وفي صفحاتها الأولى مقالات وتحمل عناوينها ما تحمل من عداء وبالبند العريض.[4]

هذه الأوضاع التي جعلت **عثمان سعدي** يواصل السير في قناعاته وربطه بين العمل والسعي لتعميم استعمال اللغة العربية وعزل الرؤساء فيقول:" استمر القانون مُجمدًا إلى أن ألغى

---

[1] ابو عمران الشيخ.(رئيس تحرير)، نص بيان اتحاد الكتاب حول قانون تجميد استعمال اللغة العربية، ومواقف الاتحاد من قضايا وطنية اخرى مطروحة للنقاش، البيان صادر بتاريخ: 30 جوان 1996، الكاتب الجزائري، الجزائر، العدد الاول، سنة 1996، ص.ص.179-182.

- مجلة الكاتب الجزائري: مجلة ادبية ثقافية يصدرها اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر.

[2] الامر رقم 96-30 المؤرخ في 21 ديسمبر 1996، المتضمن تعديل وتتمة القانون رقم 91-05 المؤرخ في 16 جانفي 1991 والمتضمن تعميم استعمال اللغة العربية، الجريدة الرسمية العدد 81، لسنة 1991.

- * ومن مما جاء في التعديل انه يجب استكمال عملية تعميم استعمال اللغة العربية في اجل اقصاه 05 جويلية 1998، غير ان التدريس باللغة العربية، بصفة شاملة ونهائية في كل مؤسسات التعليم العالي والمعاهد العليا يكون في اجل اقصاه 05 جويلية سنة 2000.

[3] عثمان سعدي، اللغة العربية في عهد عبد العزيز بوتفليقة، المرجع السابق.

- جاء في بيان النواب الفرنسيين في البرلمان الاوربي " سياسة التعريب جاءت نتيجة عمل قوج في ميثاق 1976، وان اللغة العربية التي فرضت على المجتمع الجزائري هي اللغة الفصحى، وهي لغة مصطنعة بعيدة عن المجتمع، وعن العربية التي يتكلمها الشارع الجزائري، فالعربية الفصحى فرضت عنوة في التعليم والقضاء، وقد الحق تعليم الفصحى الضرر بالفكر، ومكن الفكر الأصولي الطلائعي الديني من الانتشار، وأدخل الحركة الإسلامية للبلاد".

[4] محمد بلقاسم حمّار، حوار مع الذات، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000، ص.193.

- *** مقتطفات عن عناوين مقالات بعض الجرائد الفرنسية بهذا الخصوص:**
- جريدة ليبراسيون: التعريب بالقوة في الجزائر: نظام اللغة الواحدة بالجزائر...، السلطة الجزائرية تفرض لغتها...العربية الفصحى تعمم على حساب الجزائرية والبربرية والفرنسية... !؟
- جريدة لوموند: تمرد ضد التعريب في الجزائر.
- جريدة لونوفال او دسارفانور / فرض العربية بالكرباج.
- جريدة لو فيغارو: تعبئة ضد التعريب في الجزائر..

الـرئيس اليـامين زروال التجميـد وأسـس المجلـس الأعـلى للغـة العربيـة"، ليقـرر اللـوبي الفرنكفـوني، تنحيـة زروال لأن المـس بسـطوة اللغـة الفرنسـية عـلى الدولة يعتـبر خطـا أحمـر، ودفـع زروال إلى الاستقالة.[1]

مرحلة الرئيس عبد العزيز بوتفليقة 1999 -2019.

تسـلم **الـرئيس عبـد العزيـز بوتفليقـة** الرئاسـة في ظـل موجـة تنـازع حـول الإجـراءات القانونيـة الـتي باشرهـا **الـرئيس اليـامين زروال** لاسـيما مـا تعلـق بإعـادة تفعـيله لقـانون تعمـيم اسـتعمال اللغـة العربيـة واعـادة بعثـة ...الأعـلى للغـة العربيـة، موجـة بيّنـت الاصـطفاف اللغـوي ومـيزت أكـثر بـين فئتـين تمـايزت أيـديولوجيا أكـثر مـن تمايزهـا اللغـوي، وتمـت قـراءة تنـازل الـرئيس زروال عـلى انـه هـدف سُجـل في مـرمى الداعمـين للتعريـب ووصـول الـرئيس بوتفليقـة عـلى انـه هـدف ثاني عمـق النتيجـة لصـالح المنـاوئين للغـة العربيـة. خاصـة وانـه باشر عهدتـه في افريـل 1999 برسـائل واضحـة بخصـوص مسـالة اللغـة، ففـي شـهر مـاي 1999 القـي خطـابا أمـام الطلبـة الجزائـريين شـكك فيـه في كفـاءة اللغـة العربيـة في تعلـيم العلـوم، وردت عليـه «الجمعيـة الجزائريـة للدفـاع عـن اللغـة العربيـة» برسـالة مفتوحـة نشـرت بالصـحف يـوم 28 مـاي 1999، لـيرد في خطـاب اخـر ان اللغـة العربيـة تبقـى هي اللغـة الرسميـة وان الجزائـر لـن تـرضى بلغتـين رسميتـين[2]، في خطـاب يظهـر انـه مـزدوج الا ان حقيقتـه انـه خطاب واحد لمن فهم جيدا اللعبة.

وهي النتيجـة الـتي جعلـت الـرئيس بوتفليقـة يفهـم اللعبـة عـلى حـد وصـف **عـمان سـعدي**"الذي يـرى ان **عبـد العزيـز بوتفليقـة** فهـم اللعبـة جيـدا" فقـام بتجميـد قـانون تعمـيم اسـتعمال اللغـة العربيـة دون مرسوم، وحول المجلس الأعلى للغة العربية إلى هيكل ميت*".[3]

امـا تعـامله مـع الدعم الخـارجي للمنـاوئين للغـة العربيـة فقـد عمـل عـلى توظيـف مسـالة اللغـة لصـالح اسـتمرار العلاقـة المعقـدة والفريـدة مـن نوعهـا مـع فرنسـا، فضمن العلاقـات الدوليـة وتـأثير المسـتعمر عـلى المسـتعمر، دشـن عهدتـه الأولى بـزيارة فرنسـا زيارة دولة رسميـة في جـوان 2000، وألقـى خطـابا أمـام البرلمـان الفرنسي- باللغـة الفرنسية*.[4]

فـكان خطاباتـه باللغـة الفرنسـية رسـالة الى الضـفة الأخـرى فـيما كانـت عباراتـه العاميـة مخـذرا لمتعـاطي الشـعبوية، واعتـبر العلاقـات مـع فرنسـا أكـثر مـن علاقـات عاديـة، هـذه العلاقـات الـتي يعتبرهـا انـه لا يمكـن ان

---

[1] عثمان سعدي، اللغة العربية في عهد عبد العزيز بوتفليقة، المرجع السابق.

[2] عبد العزيز بوتفليقة، خطاب القاه بمدينة قسنطينة في اطار جولة لشرح مشروع قانون المصالحة الوطنية.

[3] عثمان سعدي، اللغة العربية في عهد عبد العزيز بوتفليقة، المرجع السابق.

- * حـول المجلـس الأعـلى للغـة العربيـة الذي مـبرر وجـوده تطبيـق قـانون اللغـة العربيـة إلى هيئـة استشـارية تنشـط في كل المجـالات مـا عـدا تطبيـق القـانون المـذكور. كـما تحـول في عهـد بوتفليقـة مجمع اللغـة العربيـة الجزائـري إلى هـيكل ميـت، فاستأثـر المعـادون للغـة العربيـة والمنـاصرون لهيمنة اللغة الفرنسية على الدولة في عهد بوتفليقة

[4] عثمان سعدي، اللغة العربية في عهد عبد العزيز بوتفليقة، المرجع السابق.

- * ويقـرأ **سـعدي** ان البرلمـانيون الفرنسـيون تصـوروا أن بوتفليقـة سـيحترم السـيادة الوطنيـة الـتي يمثلهـا ويـتكلم باللغـة العربيـة، فوضـعوا السـماعات عـلى آذانهـم لكنهـم فوجئـوا أنـه يخطـب بالفرنسـية، فابتسـموا وهم يعـدون السـماعات، وهـذه رسـالة موجهـة إلى الفرنسـيين تقـول لهـم: «أنا مخلص للغة الفرنسية ولن أخونها»

تكون اعتباطية وعادية، فهي حسنة ان كانت سرية، اكثر صخبا في حالة كانت عامة،[1] فيما يذهب اخرون الى اعتبار العربية تستخدم كورقة ضغط بين النظام السياسي الجزائري ونظيره الفرنسي، تظهر عند كل توتر في العلاقة بين النظامين.[2]

هذه الوضعية والعلاقة منبثقة عن تناقض بين ان الشرعية في الجزائرية تستمد من الشرعية الثورية بينما تمى العلاقة مع فرنسا التي لا تزال تمثل الجزائر فرنسية لديها حمل، فالجزائر استقلت عن فرنسا سنة 1962 بينما فرنسا لم تستقل عن الجزائر ويتقى الجزائر ورقة وحمل ويعطي أمثلة عن ذلك في مسار مختلف الانتخابات الفرنسية وحملاتها الانتخابية.[3]

ثم لا يتردد **ابن مبارك الميلي** في الاجابة عن سؤال اعاد طرحه في الجزء الثاني من كتابه "**فرنسا-الجزائر**" يبحث فيه مكانة وتصنيف الجزائريين لفرنسا هل هي ارض لجوء ام قاعدة عملياته؟ هذا السؤال الذي كان قد فصل فيه في الجزء الأول من كتابه عندما استخلص ان فرنسا عند الذين لم تستقل عن الجزائر هي قاعدة عملياتية وقاعدة خلفية لتسيير الداخل*.[4] وان مصالحها من مصالح من يحملون جنسيتها، سواء الجنسية الرسمية او الجنسية "العقائدية" هذه المكانة التي لا يمكن ان تتناقض مع السياسة الفرنسية ومصالحها مع مصالح من يقومون على صون مصالح الجزائر...ومصالحهم التي تتضمن التمكين للغة فرنسا التي لم تستقل عن الجزائر، بينما الحقيقة التي لا يريدون الاعتراف بها ان الجزائر استقلت عن فرنسا ولغتها غير لغة فرنسا.

ودائما في إطار فهمه للعبة "حسب توصيف **سعدي**" شارك الرئيس بوتفليقة في القمة التاسعة للفراكوفونية المنعقدة ببيروت يوم 18 أكتوبر 2002، وعلى الرغم من عدم انتماء الجزائر "مؤسساتيا الى الفرانكوفونية، وفي احياء للالفة الثقافية مع فرنسا[5] ، هذه المشاركة التي أثارت ما أثارت وعمقت نتيجة المبارزة بتسجيل هدف آخر لصالح المناوئين للغة العربية، في توظيف مزدوج لمسالة اللغة في الجزائر ومنها مسالة الفركوفونية التي وظفت كورقة ذات وجهين، وجه داخلي واخر خارجي، فيستعملها بعض السياسيين للضغط على الحكومة، فهي تشبه في ذلك مسألة تجريم الاستعمار الفرنسي*، فعندما يشعرون بأن مصالحهم الخاصة محددة، يضعون ورقة الفرانكوفونية على الطاولة للضغط على الحكومة، فقد استعمل هؤلاء في السابق ورقة تجريم

---

[1] *Naoufel Brahim El Mili* ,France-Algérie : 50 Ans D'histoires Secrètes,Tome 1 (1962-1992), Tous Ce Qu'on N'avait Pas Ose Ecrire, tome 2, (1992-2017), Monsonges, pressions et suspicions...tous les cous sont perlis, Librairie Artheme Fayard, France, Mars 2017(tome1), fevrier 2019(tome2),

[2] عملي ياحي، هل فشلت الجزائر في مشروع التعريب؟، صحيفة الاندبيندنت عربية، الاحد 26 ديسمبر 2021، النسخة الالكترونية، https://www.independentarabia.com/ ، تاريخ الولوج والاطلاع: 16 جوان 2023، الساعة: 10.30.

[3] نوفل ابراهيم الميلي، في برنامج محاور، عنوان الحلقة: ماهي "القصص السرية" بين الجزائر وفرنسا؟، قناة فرانس 24، تاريخ بث الحلقة 2017، تاريخ الاطلاع: 21 ماي 2023، على موقع القناة على اليوتوب: https://www.youtube.com/watch?v=8cvEjIjPvt4.

Naoufel Brahim El Mili, France-Algérie : 50 Ans D'histoires Secrètes,Tome 1 (1962-1992), Tous Ce Qu'on N'avait Pas Ose Ecrire, tome 2, (1992-2017), Monsonges, pressions et suspicions...tous les cous sont perlis, Librairie Artheme Fayard, France, Mars 2017(tome1)p.p281-285 , fevrier 2019(tome2), p.p.101,

- * ونشير الى ان فرنسا التي حمل جنسيتها أكثر من 5000 مسؤول جزائري معين في مناصب حساسة بموجب مراسيم منشورة في الجريدة الرسمية دون حساب أعداد المسؤولين الحائزين على بطاقات اقامة صالحة لعشرة سنوات في انتظار الاقامة الدائمة والمريحة كمثال **عمار سعيداني** الامين العام لحزب جبهة التحرير، فرنسا لم تستقل عن الجزائر.

[5] كيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.37.

الاستعمار ومحاكمة فرنسا عندما كانت بعض مصالحهم محددة، لكن عندما أدرك السياسي أنه لا يجب المساس بهذه المصالح تراجع عن مطالبه وعادت المياه إلى مجاريه، من جهة أخرى، بعض من يرفض انضمام الجزائر إلى الفرانكفونية هم انفسهم الذين يملكون بطاقات إقامة في فرنسا وأولادهم يزاولون دراساتهم في الجامعات الفرنسية، وهذا ما أوصل **رشيد تلمساني** في تحليلاته الى ان الحديث على فرنكوفونية الجزائر حديث إيديولوجي أكثر مما هو واقعي[1].

ومواصلة لمباراة تعميق الفارق بوشر في توظيف الية الهيمنة عبر المساس بمخرجات المدرسة بالتأسيس لمشروع اصلاحها، فتم تشكيل لجنة تربوية لإعداد مشروع إصلاح المنظومة التربوية وعيّن على رأس اللجنة التي تعدّ مشروعاً تربوياً جديداً **بن زاغو** ومعه 160 عضو،[2] هذه التشكيلة التي اثار غلبة العنصر المفرنس فيها سخط انصار اللغة العربية من المثقفين والسياسيين على السواء، هذه الاقلية التي عملت في اللجنة تحت ضغوطات وسيطرة الاغلبية فاختارت احد الخيارين اما الاستقالة او المقاومة العقيمة في مواجهة الاغلبية الساحقة، ومن ذلك ما يذكره **ابو عمران الشيخ** وفي تقديمه كتاب رابح خدوسي " المدرسة والإصلاح: 100 يوم في اللجنة الوطنية لإصلاح المنظومة التربوية"(**ابو عمران ورابح خدوسي** تشاركا العضوية في اللجنة الوطنية للإصلاح التربوي لمدة 10 اشهر-1999-) يشير الى ان مكانة اللغة العربية في المنظومة التربوية ومكانة التربية الإسلامية تعرضتا اثناء النقاشات التي دارت في اشغال اللجنة الى هجومات من بعض العناصر، هذه الهجومات التي يرى فيها انها لم تكن تدخلات مبنية على الموضوعية والخبرة، حيث قدم بعض اعضاء اللجنة انتقادات للغة العربية والتربية الاسلامية وهم ليسوا خبراء فيها ولا علم لهم تقريبا بالموضوعين، مما دعاه الى الاستنتاج والتيقن بان هؤلاء العناصر الذين وصفه بـ "العناصر المغرضة" ينطلقون من منطلقات ايديولوجية وليست بيداغوجية بالمعنى السليم.[3]

هذه المنطلقات التي جعلت أنصار اللغة العربية يعتبرون اعضاء اللجنة من تيار واحد معادي قلباً وقالباً للغة العربية، ومنهم من يعلن صراحة وجهرا معاداته لعروبة.[4] واعتبروا الإصلاحات "كاذبة "وجاءت لتقضي على اللغة العربية وتكرس اللغة الفرنسية رغم انف الجميع، متسائلين عن الاهداف الحقيقية لهذه الاصلاحات" ويؤكدون على ان السبب المباشر "لتأخير التعريب" هي السياسة العرجاء التي تتشدق شفويا للمجتمع وتطبق عكس ما تقول، بل تقرر في الخفاء، وتعلن عكسه إعلاميا مستندين في ذلك على مجموعة من الادلة والقرائن"[5]

---

[1] رشيد تلمساني، حوار مع قناة فرانس 24 الفرنسية،الموقع الالكتروني للقناة: https://www.france24.com/ar/20141127، تاريخ الولوج: 13 مارس 2022، الساعة: 10.30.

- ويتقاطع هنا بالتطابق مع راي سعدي عند تناوله موضوع القانون الفرنسي المعهد للاستعمار، حيث يشير الى ان الساسة الجزائريين ملؤوا الدنيا بالتصريحات المستنكرة لقانون 23 فيفري 2005 الفرنسي، الذي يعتبر الاستعمار الفرنسي إيجابيا للجزائر وخاليا من الشرور، إلا أنهم يتجاهلون أن عمق الاستعمار الفرنسي هو اللغة الفرنسية المسيطرة على الدولة الجزائرية، وأن الإبقاء على هيمنة هذه اللغة هو اعتراف رسمي من الدولة الجزائرية بإيجابية الاستعمار وخلوه من الشر. لقد أبهى اللوبي الفرنكفوني مهام الرئيس الشاذلي بن جديد لأنه وقع قانون تعميم استعمال اللغة العربية، وأبهى مهام الرئيس اليمين زروال لأنه الغى تجميد القانون المذكور. **عثمان سعدي**، اللغة العربية في عهد عبد العزيز بوتفليقة، المرجع السابق.

[2] يحي ابو زكريا، اغتيال اللغة العربية في الجزائر، في: الفرنكوفونية..المفروضة والصيغة المرفوضة، البيان، العدد 177، 2000، ص ص .56-57.

[3] رابح خدوسي، المدرسة والإصلاح: 100 يوم في اللجنة الوطنية لإصلاح المنظومة التربوية، مذكرات شاهد، دار الحضارة، الجزائر، الطبعة الثانية، 2015، ص. 06.

[4] يحي ابو زكريا، اغتيال اللغة العربية في الجزائر، في: الفرنكوفونية..المفروضة والصيغة المرفوضة المرجع السابق، ، ص .56-57.

[5] اوحدة علي، عن تعريب الوصفة الطبية، جريدة الشروق اليومي، عدد يوم 04 ماي 2022، الجزائر، موقع الجريدة: https://www.echoroukonline.com/، تاريخ الولوج والاطلاع: 17 ماي 2022، الساعة: 11.15.

وقد انتهت اللجنة من إعداد مشروعها ، وتم تقديم المشروع لرئاسة الجمهورية، وقد جاء في المشروع وبصريح العبارة أنّ اللغة العربية عامل مهم من عوامل نكسة المدرسة الجزائرية، كما أوصت اللجنة بتدريس اللغة الفرنسية والعودة إلى الوضع السابق الذي كانت عليه المدرسة الجزائرية قبل لمسات التعريب المحدودة التي أدخلها بعض المؤمنين بالثقافة العربية في مراحل زمنية محدودة.[1]

وبالموازاة والمطابقة استلمت **نورية بن غبريط** زمام وزارة التربية الوطنية، هذه الاخيرة التي تنطلق من احادية فكرية سمتها "نتائج دراسات علمية" اوصلتها الى مواقف راديكالية من اللغة العربية[2] اللغة العربية التي لا تحسن حتى مبادئها الاولية واثارت محاولاتها القليلة الحديث باللغة العربية سخط الجزائريين وتهكم الشامتين، وباشرت في تنفيذ برنامجها العدائي للغة العربية مع التمكين لسياسات تعطيل مسار التعريب في جميع الميادين بما فيها افراغ المنظومة التربوية من أُطرها المسيرة، مع الارتقاء بالصنف المعادي للغة العربية سواء على المستوى المركزي او حتى على المستوى المحلي، فوُصفت سياساتها اتجاه اللغة العربية بالحرب و"الغل" وفق توصيف سابقها على رأس وزارة التربية **علي بن محمد** الذي مُنع إلقاء محاضرة بثانوية جمال الدين الأفغاني بولاية معسكر في 19 ماي 2014 وبتعليمات صادرة عن **بن غبريط**، هذه الاخيرة التي نفت ذلك مبررة بان المحاضرة لم تمنع وانما الفعالية أُجلت الى تاريخ لاحق.[3]

كما انبت سياساتها على التمكين لمعوقات أخرى في وجه العربية، فاثارت موضوع "العامية" وتضمنته في اطار "مشروعها الاصلاحي"، في عودة الى المشروع الاستعماري المقبور، حينما حاول التستر بالاهداف

- " من الادلة والقرائن المستند عليها كانت مجموعة تساؤلات تم العمل على الاجابة عليها واستباط الاهداف الحقيقية، ذكر منها:

- إن التعريب يبدأ تدريجيا من المدرسة، ولكن في الجزائر فرضت الفرنسية، وحوربت العربية، بدليل أن تلاميذ السنة الأولى يكتبون الأعداد والأرقام والعمليات الحسابية من اليسار إلى اليمين، والسؤال: هل هذا علّم أم فرض للغة الفرنسية وثقافتها؟!

- أضف إلى هذا أن الرياضيات تُستعمل فيها الحروف الفرنسية بدل العربية، بينما المنطق العلمي أن الرياضيات تُستعمل فيها حروف لغة التعلم، فالانسانية تستعمل الحروف الانسانية، والروسية تستعمل فيها حروف اللغة الروسية... الخ.

- لماذا فرضت **ابن غبريط** الفرنسية على أساتذة اللغة العربية في مسابقة التعليم الابتدائي؟ لأن الهدف هو فرنسة التعليم تمهيدا لتحويله إلى اللغة الفرنسية.

- لماذا أبعدت الوزارة أساتذة اللغة الانجليزية من الدخول إلى مسابقة التعليم الابتدائي؟ الهدف هو إفراغ التعليم الابتدائي من أساتذة اللغة الانجليزية حتى لا تفكر الجزائر باستبدال اللغة الفرنسية بالانجليزية.

- لماذا قالت ابن غبريط، إن الفرنسية لا تُعلّم بالعاطية ولا تُستبدل بالانجليزية؟ قرارها تجاوز السلطات العليا والمجتمع، ورغم هذا لم يتحرك أحد.

- لماذا أرادت فرض العامية بدل العربية الفصحى في السنتين الأولى والثانية؟

- لماذا حذفت التربية الإسلامية التي تمثل عقيدة المجتمع الجزائري من المسابقات التي تُجرى بين الثانويات، ألا يدل هذا على محاربة لغة المجتمع وعقيدته وتاريخه وتراثه ليسهل إدماجه في لغة المستعمر وثقافته؟

- لماذا تدخلت في المساجد وما تقوم به من تحفيظ القرآن الكريم للصغار؟ للتسلل على كل شيء، وتحارب عقيدة المجتمع.

- لماذا حذفت في عهد "الإصلاحات" المزعومة القراءة، والإملاء، والتعبير، والكتابة من الاختبارات، من السنة الأولى إلى السنة الخامسة؟ إن الهدف من هذا التصرف هو القضاء على اللغة العربية.

[1] يحيى ابو زكريا، اغتيال اللغة العربية في الجزائر، في: الفركوفونية.المفروضة والصبغة المرفوضة، البيان، العدد 177، 2000، ص .56-57.

[2] بالعودة الى تحليل مختلف تصريحاتها طيلة فترة استوزارها نجد "لازمة" مصاحبة لاقوالها عنوانها انخفاض مستوى التلاميذ المعربين وفي تكرار يعني التأكيد على ما بين بين المعربين والمدارس القرآنية وانخفاض المستوى، هذه التصريحات التي تعطي لها بن غبريط الطابع العلمي بتسميتها ب"النتائج المتوصل والتوصيات المنبثقة عنها" نتائج غير موثوقة بل يمكن نفيها واسقاطها بكل سهولة، وحتى وان لم يمكن ذلك فان اعطائها الصبغة العلمية شيء لا يمكن تحقيقه.

- مجموعة تصريحات الوزيرة المطلع عليها:

[3] بن غبريط تمنع الوزير الأسبق علي بن محمد من القاء محاضرة، جريدة الشروق الجزائرية، بتاريخ 17 ماي 2014، https://www.echoroukonline.com. تاريخ الولوج والاطلاع: 29 سبتمبر 2022، الساعة : (11.45).

العلمية للقضاء على اللغة العربية،[1] وفي اعادة احياء لاراء بعض المثقفين السياسيين الجزائريين من امثال **مصطفى لشرف** الذي سبقها في تولي وزارة التربية والذي يعتبر العامية تراثا فكريا وثقافيا كبيرا، ويعتبر العامية هي لغة التواصل ومن مكونات المجتمع الجزائري، مع مساواته بين العامية واللغة العربية الفصحى، هذه الاخيرة التي يعدها ويحصرها فقط في الجانب الادبي والديني[2]،يرجع **لشرف** سبب انعدام الحوار بين القاعدة والقمة وتدهور العلاقات بين السلطة والراي العام الى قلة استعمال اللغات الشعبية"الدارجة" فلذلك نفتقد الى توعية الجماهير الغفيرة من الشعب سياسيا واجتماعيا وذلك باعتبار ان اللغة هي وسيلة فعالة لنقل الايديولوجيا،...العودة الى كتاب **خولة طالب الابراهيمي** وكذلك انبرى **سلال عبد المالك** المسؤول المباشر على بن غبريط عندما اثارت تصريحاته التهكمية حول العربية وحصره اياها في الشعر والادب...

هذا ما جعل بعض المثقفين يعلنون سخطهم على **بن غبريط** صراحة فأهاب **عثمان سعدي** ودعا في بيان اصدره بصفته رئيسا للجمعية الجزائرية للدفاع عن اللغة العربية الوطنيين المحبين لوطنهم،أن يتحركوا من أجل حماية اللغة العربية ضد التيارات المعادية لها. فاعتماد العامية في التعليم الابتدائي معناه تدمير للمنظومة التربية وبالتالي الوحدة الوطنية.[3]

وضعية وفترة دفعت الكثير من المثقفين الى تصنيفها بانها اسوة فترة مرت عليها اللغة العربية في الجزائر منذ الاستقلال، واعتبرت عهدة الرئيس بوتفليقة عهدة استأسد فيها أعداء الحرف العربي، في عهد بوتفليقة بدأ التآمر على المدرسة الوطنية التي تعتبر قلعة اللغة العربية، فصفيت الكثير من المكاسب التي حققتها لغة الضاد منذ الاستقلال، فأصبح تعليم اللغة الفرنسية بداية من السنة الثالثة ابتدائي، وتم توسيع التدريس بها في العلوم التجريبية، عقدت اتفاقية ثنائية جزائرية/فرنسية تم بموجبها العودة الرسمية للمدرسة الفرنسية بالجزائر عبر انشاء ثانوية دولية بالجزائر موضوعة تحت وصاية الادارات والمؤسسات الفرنسية المعنية، مع اسناد مهمة تسييرها الى وكالة التعليم الفرنسي- بالخارج، على ان يضمن الطرف الجزائري "امن الثانوية" حسب ما جاء في المادة الاولى "من الاتفاق [4] .

وفي عهد بوتفليقة عُينت حفيدة قدور بن غبريط وزيرة للتربية فوضعت مكان الفصحى في التعليم... وفي عهد **بوتفليقة** يُنزّل من الطائرة الجزائرية مطرودا العالم الفيزيائي الدكتور **جمال ضو** لأنه قال للمضيفة "حدثيني بالعربية بدل الفرنسية..."[5]

---

[1] مجموعة مؤلفين، نحن والتغريب، سلسلة استراتيجيات المعرفة، العدد السابع، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، سنة 2021، ص.210.

[2] عبد الهادي بوحسني، الأمة والهوية الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي، قراءة في فكر مصطفى الاشرف، منيرفا، جامعة ابو بكر بالقايد، تلمسان، الجزائر ،المجلد الخامس، العدد الأول، 2020، ص. 176. ص180.

3عثمان سعدي، سطوة اللوبي الفرنكفوني تمتد إلى المدرسة قلعة الوطنية، بيان الجمعية الجزائرية للدفاع عن اللغة العربية، صحيفة راي اليوم، لندن، بريطانيا، عدد يوم 30 جويليا 2015، تاريخ الولوج والاطلاع: 07 افريل 2022، الساعة: 09.50، موقع الصحيفة: https://www.raialyoum.com/

[4] المرسوم الرئاسي رقم 02-101 المؤرخ في 06 مارس 2002، المتضمن التصديق على الاتفاق بين حكومة الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية وحكومة الجمهورية الفرنسية المتعلق بالثانوية الدولية بالجزائر، الموقع بالجزائر في 21 أكتوبر 2001ن الجريدة الرسمية العدد 18، بتاريخ 10 مارس 2002.

[5] عثمان سعدي، اللغة العربية في عهد عبد العزيز بوتفليقة، المرجع السابق.

- ويفصل **عثمان سعدي**:" استأسد في عهد بوتفليقة أعداء الحرف العربي فأوّس الفحيط، ففي شوارع الجزائر صارت المحلات بها مكتوبة بالفرنسية فقط إلا ما ندر، وهُمّشت اللغة العربية، وخوربت الجمعيات التي تدافع عن لغة الضاد، في عهد بوتفليقة بدأ التآمر على المدرسة الوطنية التي تعتبر قلعة اللغة العربية، فصدر قرار بتقديم تدريس اللغة الفرنسية من السنة الرابعة إلى السنة الثانية ابتدائي، وهو قرار يتنافى مع أبسط القواعد التربوية التي تعمل بها حتى فرنسا، والتي ترى أن اللغة الأجنبية ينبغي أن تدرّس بعد أن يتمكن الطفل من لغته الوطنية، ففرنسا مثلا تدرس اللغة الأجنبية في السنة السادسة ابتدائي. قانون المدرسة الأساسية وقع سنة

04-07- سنوات في مرحلة الرئيس عبد المجيد تبون 2019

استلم الرئيس عبد المجيد تبون الرئاسة في أوضاع ميزتها محدثات الحراك في الجزائر، محدثات مست الكثير من المسكوت عنه في الجزائر، ومن المسكوتات الذي مسها الحراك هو استمرار الهيمنة الفرنسية على الكثير من مناحي الجزائر المستقلة، وكانت فيه الغلبة لفرنسا غير المستقلة عن الجزائر، وكان للهيمنة اللغوية والتمكين لهذه الهيمنة النصيب الاكبر من محدثات الحراك، ليس باعتبارها هيمنة لسانية بل من حيث هي هيمنة "عقائدية" تسعى لاعادة فرنسة الجزائر الذي افشلته الجزائر المستقلة عن فرنسا.

فكانت العودة الى خطاب مواجهة الحزب الفرنسي- والذي هو جماعة اجتماعية خاصة، يعبر فيها الارتباط اللغوي والثقافي والأيديولوجي لفرنسا في الواقع عن ارادة دعم علاقة التبيعة الاقتصادية والسياسية، وقد يستخدم نقد "الطابع الرجعي"للتعريب وتثبيت " الشمولية" و " التحديث" للثقافة الفرنسية كحجة لنشر ايديولوجية تكنوقراطية واحيانا كاستعمار جديد[1]

وفي الوقت الذي كان ينتظر فيه العودة الى تفعيل اليات التمكين للغة العربية عبر رفع التجميد "غير المقنن" عن قانون تعميم استعمال اللغة العربية، خاصة مع تعالي اصوات بعض السياسيين الذي تصدروا مشهد "الجزائر الجديدة"*[2] تم اخراج ورقة اللغة الانجليزية ضمن حملة جديدة ضمن المسار العام للصراع اللغوي في الجزائر هذه المرة تحت عنوان تدعيم تدريس اللغة الانجليزية وادخال تدريسها في المرحلة الابتدائية..ليدرس الطفل الجزائري 04 لغات... كما اثيرت الورقة النقدية من فئة 2000دج التي تحمل "كلمات" باللغة الانجليزية وتسويقها على انها انتصار على الأحرف الفرنسية بتوظيف الأحرف الانجليزية.

فكان باب التمكين للغة الانجليزية باب اخر من ابواب ولوج "الحزب الفرنسي-" هذا الحزب الذي يتجه في بعض الاحيان الى ان يصبح "انجليزيا" اكثر فأكثر حسب قناعة عبد القادر جغلول[3] ذلك ان جماعات الضغط واللوبيات في الجزائر تستخدم اللغة سلاحا لاعتلاء النفوذ،[4] فالانجليزية حوربت فيما سبق من طرف الحزب الفرنسي- في عهد علي بن محمد ومشروعه للتمكين للانجليزية[5] وما الأصوات التي تدعو إلى إحلال اللغة الإنجليزية محل الفرنسية الا معول اخر يستهدف اللغة العربية ولا يبغي التمكين للغة الانجليزية وانما حماية مصالح "الحزب الفرنسي-"، كما في عقيدة "الفراغ" و"لغة الغلبة" عند **مصطفى لشرف** الذي يعتبر

1976، التي تشمل التدريس الإلزامي لمدة تسع سنوات بالعربية، وألغيت في عهد بوتفليقة وأبدلت بالنظام الفرنسي- المتمثل في التعليم الابتدائي والمتوسط. منذ استقلال الجزائر غرّب تعليم الرياضيات بالرموز العربية، وفي عهد بوتفليقة استبدلت هذه الرموز بالرموز الفرنسية تحت شعار الرموز الدولية. هذا هو وضع اللغة العربية والتعريب في عهد الرئيس عبد العزيز بوتفليقة، لقد صفيت الكثير من المكاسب التي حققتها لغة الضاد منذ سنة الاستقلال ... في السنة الأولى ابتدائي يعلم للطفل الضعف والنصف قبل أن يتعلم الضرب والقسمة فعقد الطفل وكره الحساب".

[1] عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية، المرجع السابق، ص.ص. 251-251.

[2] ومنهم رئيس حركة البناء الوطني، **عبد القادر بن قرينة** الذي طالب برفع التجميد عن قانون تعميم استعمال اللغة العربية في مختلف ميادين الحياة الوطنية، وتحامل على من قاموا بوقف مسيرة التعريب. **عبد القادر بن قرينة**، رفع التجميد عن قانون استعمال اللغة العربية اول خطوة نحو الجزائر الجديدة، جريدة المصدر، الجزائر، عدد يوم 16 جانفي 2021، تاريخ الاطلاع والولوج: 06 افريل 2022، الساعة 14.15، موقع الجريدة: https://almasdar-dz.com

[3] عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية، المرجع السابق، ص.ص. 251-251.

[4] ولرباح عسالي، التوظيف السياسي للنوابت المختمية: المجمع الجزائري انموذجا، المرجع السابق، ص. 99.

5 علي بن محمد، القصة الكاملة لتجميد قانون تعميم اللغة العربية، برنامج هنا الجزائر، قناة الشروق الجزائرية الفضائية، بتاريخ 21 افريل 2013.

ان الشعب الجزائري لم يتبن اللغة والثقافة الفرنسيتين لانهما فرضتا عليه، بل جاء من اجل ملئ الفراغ الناجم عن كون اللغة العربية قد اصبحت لغة مغلوبة وكفت تاريخيا عن ان تكون اداة انتاج ثقافي[1]

وكذلك الامر بالنسبة الى "اللازمة" التي اعيد احياؤها حول ان الفرنسية غنيمة حرب[2]، الذي اصبحت لازمة لدى السياسي الجزائري وبعض المثقفين، فمن المعروف ان عبارة "اللغة الفرنسية غنيمة حرب" استعملها **كاتب ياسين**، ومن بعده جاء الكثير في الجزائر وفي الدول المغاربية عامة يرددون قوله، أي ان اللغة الفرنسية عبارة عن غنيمة كسبتها تلك المجتمعات من المستعمر الفرنسي، وينبغي اذن المحافظة عليها، هؤلاء المتحمسون لهذا الفهم يسيطر عليهم في المقام الاول التكوين اللغوي والثقافي الفرنسي، وعملوا على المحافظة وصيانة الموروث اللغوي والثقافي الاستعماري الفرنسي.[3] وبالتالي فالازمة بوابة اخرى من بوابات ولوج "الحزب الفرنسي"، هذا الحزب الذي يسعى الى التمكين لمصالحه رغم اعترافه بالارتداد الارتكاسي العكسي للغة الفرنسية في مضاربها.[4]

وكذالك الامر بالنسبة لتلك القرارات الإدارية السياسية التي اتخذت بإقرار **تعريب** المراسلات والمعاملات وإسقاط الفرنسية، هي دعوة تدخل باب الشعبوية القاتلة. فكل وزارة فشلت في أداء مهمتها المنوطة بها، تسعى إلى تغطية عجزها بمثل هذه الشعبوية التي تغرق المجتمع في نقاش لا يسمع فيه أحد الآخر[5]. في الوقت ان الهدف الاساسي لا يعدوا ان يكون مرفوعا خطابيا محاربا ميدانيا ولو بطرق اخرى لكنها اكثر تاثيرا عبر استمرار انتاج نماذج لا تحسن اللغة العربية وتتنطع بلغة تكتب بأحرف لاتينية على انها اللغة الفرنسية بينما هي لغة جدران فايسبوكية.

وعلى العموم، فان الواقع الذي ينكره السياسي لفضيا ويدعمه عمليا هو التمكين للغة اجنبية على حساب اللغة الرسمية وبحكم عوامل سوسيوثقافية تتسع بشكل دائم، مما جعل العربية وهي لغة الهوية والانتماء والتواصل تذبح قربانا امامها، وكذا حصل للامازيغية.[6]

ثم انه وبالتمييز بين فترات الرؤساء فان السمة المميزة والمشتركة والمعاينة خلال كل فترات جزائر الاستقلال، هو ان مسالة اللغة والتعريب ظل سنوات طويلة موضوع نقاش بين طرفين لا يفهم احدهما الآخر، فكان شبيها -كما يقولون- بنقاش الصم الذين لا يسمع بعضهم بعضا، ولكن كل واحد يرد على الآخر بما يتوهم من أفكاره، او ما يضن انه قاله، او يعتقد انه خليق بقوله، ولكن المؤكد انه لم يحصل نقاش هادئ بين معربين ومفرنسين في قضية التعريب بالخصوص، وما يكتنفها من جوانب وما تمتد اليه من ابعاد حضارية وسياسية وفكرية، فبقيت قضية يقنع فيها المعربون معربين امثالهم، والمفرنسون مفرنسين مثلهم بحجج عاطفية

---

[1] ابراهيم سعدي، مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، المرجع السابق، ص.305.

[2] الرئيس عبد المجيد تبون، لقاء صحفي، يوم 02 اوت 2022.

[3] محمود اللبواني، اللغة الفرنسية في المغرب العربي: غنيمة حرب ام استلاب هوية؟، المرجع السابق، ص.ص.333-334.

[4] اقدمت منظمة الفركوفونية في بياناتها رسمية ان عدد المتحدثين باللغة الرسمية يناهز 321 مليون شخص في العالم، واهمها التصريحات الرسمية للقادة السياسيين الرسميين الفرنسية التي "تشكو" من تراجع مكانة الفرنسية والدعوى في الوقت نفسه الى ضرورة وضع برنامج تمويلها وفق ما صرح به **امنوال ماكرون** *Macron Emmanuel* بمناسبة القمة الـ 18 للمنظمة(18-19 نوفمبر 2022 في جزيرة جربة التونسية)، ابن وجه منظمة الفركوفونية الى وجوب أن تحمل مشروعا لاستعادة مكانة اللغة الفرنسية في ظل تراجع عدد مستخدميها لا سيما لدى شعوب منطقة المغرب العربي، وحتى وان سلمنا حقيقة بوضعية التراجع الذي تعانيه اللغة الفرنسية فان هذا التراجع للسالي وحتما لا تقر بتراجعها السياسي والاقتصادي.

[5] امين الزاوي، عندما يصبح الجزائريون ضحية سياسة شعبوية للغة العربية، جريدة الاندبيندنت عربية، بتاريخ 04 نوفمبر 2021، https://www.independentarabia.com، تاريخ الولوج والاطلاع: 29 سبتمبر 2022، الساعة: (11.00).

[6] صالح بلعيد، اللغة الام، والواقع اللغوي في الجزائر، المرجع السابق، ص.137.

في الغالب لدى الطرفين ومدفوع فيها الجميع عن وعي او عن غير وعي بما يتوهمه مصلحة عامة، غير مبال بما قد يكون عليه مصلحة الطرف الاخر التي لا يضع منها شيئا في الحساب[1]

[1] عبد الله شريط، نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص.06.

ثالثا: المثقف والسياسي: الجدلية وسؤال الهوية.

تمهيد:

توصف الهوية بانها مكونا للهوية الاجتماعية، فالتعاريف المحالة اليوم عن الثقافة تقوم على تعريفها بوصفها وسيلة ضرورية لاكتساب صفة الانتماء الفعلي الى كيان اجتماعي محدد ومتميز، ومؤسسة رمزية للحفاظ على تراث مجتمع ما وتقاليده ونقلها الى الأجيال الجديدة، وهذه الدلالة الحديثة نسبيا تسمح بالنظر الى الثقافة على انها واحد من العناصر والمكونات المهمة لتحديد هوية الشخص الاجتماعية، فيتعرف في مرآة الثقافة على نفسه، ومن خلالها يُتعرَّف عليه من مناظير الثقافات الاخرى.[1]

فيما يقدم سؤال الهوية بطرق تجعل المثقف في وضعية قلق، لأن صوغه يفترض انفصالا يقضي عن الذات، فردية اجتماعية، منجذبة حذرة في الآن نفسه، وعن آخر قد يكشف أبعادا إنسانية، كما قد لا يكف عن إفراز مظاهر الغطرسة،[2] خاصة وانه وعند إحدى منحدراتها ترتبط الهوية بالسلطة والامتياز، ذلك ان تجربة الشعور بالسلطة هو شعور مرتبط عادة بالمجموعة المسيطرة او النافذة، وقد يكون شعورا بالضعف بسبب الانتماء الى المجموعة غير المسيطرة او البعيدة عن القرار[3]

وفي إحدى صورها تكون ضمن المسائل المرتبطة بالايديولجيا لا بالعلم كما يرى **محمد عابد الجابري**، وتبرز في لحظات الصراع لا في لحظات السلم[4]، خاصة ومع ثبوت تاريخيا محاولات بعض "الايديولوجيات*" ان تجعل من طلبات الحفاظ على الهويات بمثابة صراعات رجعية او حروب لا معنى لها، وان هذه المطالب تعتبر من إعراض شكل من أشكال التخلف السياسي والاجتماعي بل والأخلاقي.[5]

---

[1] عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة،المرجع السابق، ص.17.

- واعتمد مؤتمر الامم المتحدة حول السياسات الثقافية الذي عقدته منظمتها للتربية والثقافة..والفنون "اليونسكو *Unesco*" بين 26 جويليا 1982 و06 اوت 1982 بمدينة مكسيكو بالمكسيك، هذا الاجتماع حيث جاء في البيان الختامي لما سمي بـ "اعلان مكسيكو للسياسات الثقافية" : " ...الثقافة بمعناها الواسع تعني مجموع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية المميزة...وهي مركب يشمل الاداب والفنون وانماط العيش والحياة، كما يشمل الحقوق الاساسية للانسان، ومنظومة القيم والتقاليد والمعتقدات.... وتشكل كل ثقافة بشريحة منظومة من القيم فريدة من نوعها وغير قابلة للاستبدال، وبواسطة هذه القيم وكذلك بواسطة اشكال التعبير المتنوعة والمختلفة، تمكن شعب من الشعوب البشرية من تأكيد حضوره ومشاركته في العالم

[2] محمد نور الدين افاية، الهوية الثقافية في زمن التغيير والتعولم، في: الانحسار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2012، ص. 95.

[3] كيلي م. هانوم، الهوية الاجتماعية، معرفة الذات وقيادة الآخرين، ترجمة خالد بن عبد الرحمن عوض، العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى، 2009، ص.38.

[4] زكي الميلو، المرجع السابق ص. 55.

[5] باتريك سافيدان، الهوية والتعدد الثقافي، ترجمة المصطفى حسوني، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب الاقصى، الطبعة الاولى، 2011، ص.ص.34.35.

* مثلت هذه الايديولجيات مشارب شتى ومتعددة تنبع من معين مختلفة: من الليبراليين الى الاشتراكيين ، .. من جون ستيورات ميل الى فريدريك انجلز..الى التيارات الجمهورية وفي فرنسا على الخصوص المبني على فهمه لسلطة ككيان مؤسس متعاقد عليه يؤدي الى تهميش الهويات التي تشكل تهديدا سياسيا او اثرا عالقا يعيش على هامش الحضارة..في تلاقح للارث المطلق والتجريد الثوري يدور في فلك امثلة الفكر المحكوم بـ"التعميم المثالي" وهو تفكير يفترض "رفض مجتمع نظاما وكيانا" وان شرعيته كتيار فكري تكمن في الحفاظ على مسافة فاصلة تحول بينه وبين كل الخصوصيات...وبغض النظر عن الاختلافات السياسية بين هذه الايديولوجيات الا انها ماانفكت الا لكونها تلتقي حول قضايا جوهرية تظهر بجلاء عمق الاسباب التي تحدد الوضع السياسي التقليدي اتجاه الاقليات

والخوض "العلمي" في الموضوع محفوف بمنزلقات عديدة، اهمها توسيع نطاق مسالة الهوية، الافراط في ادراج كثير القضايا تحت عنوانها، والتعتيم بذلك على مصادر اقتصادية واجتماعية وسياسية معقدة للقضايا لا تقود معالجتها بالادوات التي تقارب فيها مسألة الهوية الا الغموض اكثر، خاصة مع تصدر من ينطق باسمها "ممثلون" سياسيون" لجماعات الهوية في سياق الصراع على السلطة في الدولة.[1]

وبالتالي فان تناول موضوع الهوية بأساليب وأدوات البحث الحديثة شديدة الحساسية المتفاعلة مع حرج المساس بها خاصة في المجتمعات التي قد تصاب بتدني المعرفة ومستويات الوعي، وليس من السهل أبدا تحرر الباحث من أثرها ثم مخاطبة القارئ من جهة، ومن جهة أخرى تهميشها او توظيفها من طرف السياسي ومدى قدرتهم على التعبئة مع ضعف في التوظيف السليم يمكن ان يؤدي الى زعزعة بنيان الدولة[2]

01- الهوية: ثراء إشكالي على حدود فضفاضة.

وفي تتبع المسار الاشكالي للهوية وطروحاتها، نمر حتما على حدود سياسات الهوية التي تبرز كلما اشتد الهاجس بالهوية، والاطار التنازعي الذي تنزع فيه الى خلق هويات متعددة، وتستقلص كلما مُكن لثقافة الحوار وتتباعد كلما حلت الاختلافات، هذا القرب والتباعد الذي نقيسه أساسا بمديات الحرية وامكانات التمكين للديمقراطية.

01-01- الهوية: المفهوم والسياسات.

صحيح ان فكر الاختلاف يتموضع من خلال مناقشة أسئلة داخلية كسؤال الهوية، لكنه يمنع عنا استجلائها بتأكيده أنه ليس هناك سوى "لعبة" وليس هناك تفكير ولا قول، لا من يحكم الأشياء دوما ليس التطابق، وإنما هو التناقض والاختلاف، هذا الفكر المقام على الاختلاف داخل إطار التفكيك والذي يصور بما فيه الكفاية الأنا أو الفرد متحررا من كل ارتهان نسقي للهوية..[3] فالتحرر من الهوية هو بناء لها من منظور ايجابي تفاعلي.

وعلى النقيض من إشكالية الارتهان للهوية، فانه حين يشتد هاجس الهوية عند جماعة ما علينا ان نفهم أمرين، **الأول** ثمة خطر يستشعره أفراد تلك الجماعة (حقيقة أو محما) يهدد وجودهم ومصيرهم، **والثاني** اتساع احتمالات اللجوء الى المواجهة وممارسة العنف مع الجماعات الاخرى المهددة (وايضا حقيقة او وهما) ..وهنا لن يكون للراي المفرد المغاير في ضمن الجماعة من اهمية ان

المطالبة بان تتخلى عن خصوصياتها من اجل المساهمة في حركة التاريخ او الالتحاق بركب التطور، وذلك بهدف الاندماج في ركب الحضارات الكبرى الباعثة على كل تقدم "صناعي واقتصادي وسياسي" وفسر الحرية والتحرر عبر تساؤله مع الاخر وليس بالبحث عن الاخر. **باتريك ساهيدان**، الدولة والتعدد الثقافي، المرجع السابق، ص.ص. 34-40.

[1] عزي بشارة، تأملات في مسألة الهوية . تبين، المركز العربي لدراسة السياسات، الدوحة، قطر، المجلد 11، العدد 41، صيف 2022، ص.16.

[2] يحيى يومغضل، صحوة الهوية وازمة الدولة الوطنية، الكاتب الجزائري، العدد الثاني، بتاريخ 01 مارس 2005، (نشر المقال اول مرة بتاريخ 01 جويلية 1996 بالمجلة نفسها)، الجزائر، ص.75.

[3] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، (البحث الثاني: محمد علي الكبسي،المثقف والسلطة في الالفية الثالثة)، المرجع السابق، ص.110.

لم يُتهم صاحبه بالجبن والخيانة، وفي الغالب يجري تغذية هاجس الهوية عند افراد جماعات معينة بالتساوق مع تأجيج كراهية الاخرين..لتبرز ما نسميه بسياسة الهوية.[1]

وسياسات الهوية" مصطلح ظهر في اواخر القرن العشرين (20) ليضيف طائفة كبيرة من الصراعات السياسية المتكررة كثيرا وراحت تمثل احدى اهم المشكلات في الحاضر واشدها الحاحا، ويشير المصطلح "سياسات الهوية" الى الصراع من اجل الاعتراف القانوني والسياسي والدستوري والاندماج في المجتمع بالنسبة لهويات افراد اللغوية والعرقية والثقافية والدينية، وبقدر تعدد هذه الصراعات وتنوعها، تتعدد أيضا الإشكال المطلوبة للاعتراف بها[2]، و ارتبط انتعاش مسالة الهوية في التاريخ السياسي بتفكك الأنظمة الشمولية وشعور بعض الكيانات الخاصة بالانعتاق، وتطلعها لتملك شكل من أشكال الاستقلالية والخصوصية[3]، فالهوية هاجس دول العالم الثالث خاصة، ويتملكها الشعور بالخوف فأول خطر يواجهها هو الخوف من فقدان الهوية فذلك مرتبط بنظام القيم المعقد كمؤطر لما يبدو عليه الواقع.[4]، ويبدو مثقفو العالم الثالث الأكثر تعلقا بالهويات[5]، وفي هذا توصلت **جينيفياف فانسونو** *Genevieve Vinsonneau* في أبحاثها حول مسالة الهويات الثقافية الى ان الهوية الثقافية سلاح الشعوب المغلوبة على أمرها، ووسيلة للحفاظ على وجودها المتجسد في الثقافة، فالهوية الثقافية تقترن بالانتماء والوجود،[6]

كما هناك أسباب متعددة، سياسية وثقافية واقتصادية ادت الى ان تصبح مشكلات الهوية على اجندة هموم الدول، ومن أمثلتها في بلاد الكتلة الاشتراكية التي حين سقطت قيود الشمولية الحديدية انفجرت نزاعات الهويات المكتومة وعبرت عن نفسها ثقافيا وسياسيا، ونادت الجماعات العرقية المختلفة بحقها في الحفاظ على خصوصيتها الثقافية، وكذلك من أسبابها انتشار العولمة، وهناك من يرى ان مسالة الهوية في مجتمعاتنا انبثقت مع صعود الإحيائية والحركات الإسلامية، ولا سيما ضد التغريب أو الانغلاق أمام العالم، وأي مثقف هو نتاج مجتمع ما له هوية ثقافية،[7] وبالعودة الى النتائج التي توصلت اليها السوسيولوجية **جينيفياف فانسونو** فانها تشير الى

---

[1] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يمدس انفه... مقاربة في مفاهيم الأنسنية والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف، المرجع السابق، ص.89.

[2] جيمس تيللي، ثلاث خواص لسياسات الهوية، في: موسوعة كيمبردج لتاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين، المجلد الثاني، تحرير تيرنس بول و ريتشارد بيلامي، ترجمة ني السيد مقلد، مراجعة طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2010، ص. 265.

- وفقا لافكار **جيمس تيللي**، فان سياسات الهوية تتكون من ثلاث عمليات، تشترك فيها بينها في اليتة التفاوض والتفاعل فيما بينها، الاولى: عملية تهتم بالديناميكية الداخلية للجماعات حاملة مطالب الاعتراف، فيما الثانية: تهتم العلاقة بين اعضاء هذه الجماعة والجماعات الاخرى المطالبة بالاعتراف، اما العملية الثالثة فتهتم ديناميكية العلاقة بين أعضاء الجماعات التي سوف تتاثر هيماتهم هم انفسهم نتيجة ديناميكية الصراع-التفاوض.
- ثم يقسدم تلسلى ثلاثة انماط من المطالب الهوياتية، الاول يرتبط بالتنوع الثقافي، الثاني يرتبط بمطلب المواطنة والمساواة فيها، والنمط الثالث يرتبط بمطلب تقرير المصير وفقا لمقتضيات القانون الدولي،

[3] حسين طارق، المثقف والثورة والجدل المقدس، محاولة في التوصيف الثقافي لحدث الثورة، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، اللوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الأولى، ص. 83

[4] احمد بن فويدر، المرجع السابق، ص. 99.

[5] جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، ترجمة جورج كتوره، المرجع السابق، ص.140.

[6] برجية شريفة، التغيرات السوسيو-ثقافية وأثرها على الهوية الثقافية للمجتمع الجزائري، أطروحة دكتوراه، تخصص علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بن احمد، وهران2، الجزائر، السنة الجامعية 2015-2016، ص. 56

[7] زكي العيلو، المرجع السابق، ص. 47.

وجود ثلاثة انواع من الهوية: رؤية كل انسان هو حقيقة ما هو عليه، فهنا يدهى بالهوية المطلقة، او ما يتمنى ان يكون وهو ما يسمى بالهوية المرجوة، وما هو مطلوب ان يكون فهي الهوية المفروضة والمسيطرة، فهذا النوع من تكوين الهوية يكون متجذر بقوة في الواقع المحسوس، وهو يستجيب بشكل خاص الى الصراعات الاجتماعية.[1]

وتكون من اكثر السياسات عقما وانتاجا للتنازعية سياسات الهوية التي تزعم ان ثمة هوية تامة النضج تقمعها هويات اخرى، واكثر الاشكال خصوبة هي تلك التي تتيح لك ادعاء المساواة مع الهويات الاخرى من حيث حرية تحديد ما تصبو لان تكون عليه، وهكذا يكون لاي تأكيد حقيقي اصيل للاختلاف بُعداً كلياً.[2]

لذلك فان علاقات الاعتراف المتبادل ليست بناء ثابتا، فالهوية "الأصلية" و "الثابتة" لا توجد في الواقع، لذلك هي دائما موضع مساءلة ديمقراطية، ذلك ان سياسات الهوية ترتبط أساسا بالحرية والديمقراطية للشعوب، وترتبط درجة هذه الحرية بتغيير قواعد الاعتراف العام داخلها.[3]

01-02- الهوية: الطرح السياسي والضوابط

نظريا، من السهل توظيف الهويات واستدعائها في الصراع السياسي، من اجل تحقيق مكاسب ظرفية لكن من العسير تداعيات تسييس الهوية ومخلفاتها المهددة للسلم والامن المجتمعي.[4]

فيمكن ان يُستخدم تسييس الهوية بفاعلية عالية للتحشيد في قضية ما ومنها ما يؤدي الى العنف، لكن يمكن ايضا ان يقاوم بفاعلية كبيرة من خلال فهم اوسع لغنى هويات البشر، فارتباطاتنا المختلفة يمكن ان تقسمنا بطرائق معينة، لكن هناك هويات اخرى وانتماءات اخرى، تتحدى أي تقسيم معين، فمن ذلك ان النظريات الراسخة اجتماعيا وثقافيا ليست مخطئة في ملاحظة ان الناس يمكن ان يدفعوا الى القتال بعضهم من بعض من خلال التقسيم عبر تصنيف تقسيمي،[5] مما يبين ان تسييس الهوية في الاساس تأسيس لادوات في يد السلطة[6] ويكون مانعا مانعا في مسار بناء الدولة الديمقراطية.[7]

---

[1] بريجة شريفة، تحديات الهوية الثقافية امام الحدود السياسية بالمجتمعات الحدودية، مجلة الحقيقة، مجلد 18، العدد الثاني، جوان 219، ادرار، الجزائر، ص. 284.

[2] تشيري ايجلتون، فكرة الثقافة، ترجمة شوقي جلال، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2005، ص.91.

[3] حسين طارق، المثقف والثورة والجدل الملتبس، محاولة في التوصيف الثقافي لحدث الثورة، المرجع السابق، ص. 89.

[4] محمد المهدي شنين، الابعاد الطائفي كاستراتيجية سلطوية، قراءة نظرية في النهايات المفتوحة لتسييس الهوية الطائفية، دفاتر السياسة والقانون، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، المجلد 12، العدد الثاني، 2020، ص.120.

[5] امارتيا سين، السلام والمجتمع الديمقراطي، ترجمة روز شوملي مصلح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، فيفري 2016، ص.24.

[6] جوديث بتلر، في تصديره الطبعة الثانية (1999) لكتابه: قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية، ترجمة فتحي المسيكني، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر، فيفري 2022، ص 50.

[7] حمدي عبد الرحمن حسن، الدولة المستحيلة في افريقيا، مسارات متناقضة، الان ناشرون، عمان، الاردن، 2020، ص.177.

02- الهوية بين الغرب والشرق:

02-01- الهوية في الغرب: طوائف فعولة

رغم ان الشائع على مصطلح الهوية انه نحت وتوظيف غربي، إلا ان المشير انه لم يثبت استعماله إلا متأخرا، فمعجم اوكسفورد الانجليزي يُبين ان الاستعمالات الأولى للمفهوم لم تحصل إلا في القرن التاسع عشر(19)، وفي هذا الوقت جاءت إلى الوجود ما يسميها **ستيورات هول** (*Stuart Hall* 1932- 2014) بـ:"ذات التنويرية"، استنادا إلى " مفهومه عن الشخص الإنساني باعتباره متركزا تماما وفردًا موحداً، مُنِحَ قدرات العقل والوعي والفعل... فكان المركز الجوهري للذات هوية الشخص".[1] أي أن نقطة المركز الأساسية للفرد هي هويته، هذا البعد"ذات التنويرية" الذي يشكل مع بعد الذات السوسيولوجية وبُعد ذات ما بعد حداثية التمييز المفاهيمي المتباين للهوية لدى هول.*[2]

وان أعتبر هذا الوقت متأخرا "نظريا" الا ان الحقيقة انه ولد عند اكتماله وارتبط ببداية الإنعتاق من عصر التخلف والاختلاف الى ولوج عصر الغرب الحديث ودورة التنوير التي حلت عنده، بعد أن رحلت إليه من غيره، وصولا أن الأخذ بالهوية بمعطاها الجامع، وعصر الفرد الحر والمتحرر من الاكراهات المتعرف على ذاته والمعترف بذاتية الآخرين، ما عبر عنه **هيجل** عن فكرة الربط الاختياري بين الاعتراف والهوية[3] او المصدر الذاتي للحركة وفق اعتبار **ماكس فيبر**[4] **فيبر**[4] الذي يعرف الهوية بأنها إحساس الجماعة بالأصل المشترك، وهي التعبيرات الخارجية الشائعة، مثل الرموز والالحان والعادات، وتميز أصحاب هوية ما عن سائر الهويات الاخرى، وتضل هويتهم محتفظة بوجودها وحيويتها، مثل الاساطير والقيم والتراث الثقافي[5]، ويؤكد على ان

---

[1] طوني بينيت، لسورانس غروسبرغ وميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سبتمبر 2010، ص.701.

[2] مروة مختار، ستيوارت هول وتشكل الهوية الثقافية، مجلة الفيصل، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، الرياض، المملكة العربية السعودية، العددان 511-512، ماي-جوان 2019، ص. 84-85.

- * ميز **ستيورات هول** بين ثلاثة مفاهيم متباينة للهوية: أولًا- الذات التنويرية، ثانيًا- الذات السوسيولوجية، ثالثًا- ذات ما بعد الحداثة.

- اما **الذات السوسيولوجية**: عكست هذه الفكرة التعقيد المتنامي للعالم الحديث، وادراك أن اللب الداخلي للذات لم يكن مستقلًا ومكتفيًا بذاته، لكنه تشكل مع آخرين قاموا بالوساطة لنقل القيم والمعاني والرموز أي الثقافة وهنا يأخذ المفهوم بعدًا تفاعليًا، فالهوية تتشكل من خلال التفاعل بين الذات والمجتمع ويتبنى لملذات لب داخلي أو جوهر يشكل «الأنا الحقيقية» لكن هذه الأنا تتشكل وتتبدل في حوار مستمر مع العوالم الثقافية في الخارج والهويات التي تقدمها.

- واما **ذات ما بعد حداثية**: فيرى هول أن الأمور الآن تزحزح، فكما كانت تختبر في السابق على أنها هوية موحدة مستقرة هي الآن مفتتة، لا تتألف من هوية فريدة وانما من هويات عديدة وأحيانًا متناقضة وغير قابلة للتساكم، فأصبحت هناك عملية تضاع تسقط من خلالها أنفسنا على هوياتنا الثقافية بشكل أكثر انتظاما وتبدلًا واشكالًا، فالهوية الثقافية تتعين تاريخيًا لا بيولوجيًا، فتتخذ الذات هويات مختلفة باختلاف الأزمنة أي أنها متزحزحة على الدوام، فنحن مواجهون بالعديد من الهويات الممكنة والهاربة الباعثة على الحيرة ويكمن التماهي مع الحد الأدنى منها؛ إذ إننا إذا شعرنا أننا نمتلك هوية موحدة من المهد إلى اللحد نكون أردنا بناء قصة تريحنا لأن ذلك محض استيهام.

[3] باتريك سافيدان، الدولة والتعدد الثقافي، المرجع السابق، ص.23.

[4] كيل ريمارز، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص.34.

[5] زهيرة مزارة، ازمة الهوية الثقافية العربية في ضل العولمة، بين متطلبات الوحدة الوطنية وتحقيق الاستقرار السياسي-الجزائر نموذجا-، الملتقى الوطني حول " القراءة للتراث والهوية في زمن العولمة"، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة الجيلالي بونعامة، خميس مليانة، عين الدفلى، الجزائر، يوم 27 فيفري 2017، ص. 03.

مفهوم الهوية ظهر بداية في كتابات الفيلسوف والطبيب النفساني الألماني **ولهلم دلتاي** *Wilhelm Dilthey*، **فيبر** الذي ينطلق في مفهومه للهوية بالمقاربة المتعلقة بالمعنى والدلالة، هذه المقاربة التي يكون فيها سؤال الهوية تعبيرًا عن الشعور بالتحقق أو بالفداحة او بالامتلاء او بالتبدد، وتطرح سؤالا جوهريا وإشكاليا حول وجود معنى دقيق للهوي من عدمه، ويتفرع عنه سؤال آخر حول إمكانية الاستناد اليها في تحديد الظواهر الاجتماعية من عدمها،[1] مما جعله يأخذ المفهوم على مستويين، **الأول** ما يطلق عليه **دلتاي** اسم الصورة الكونية التي تؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلمات الافتراضية عن العالم الحقيقي الواقعي، والمستوى **الثاني** بالسياق التصوري الواعي والارادوي الذي تضع فيه الذات الجمعية نفسها ضمن التقسيمات العالم الواقعية او المركبة من النواحي الثقافية في الأصل، لكن أيضا من النواحي الاخلاقية والاجتماعية والثقافية.[2]

ومن كونية **دلتاي وفيبر** الى **هيدغر** الذي إنطلق في حديثه عن الهوية من كينونة الموجود، المبدأ الصالح كقانون للفكر هو بذلك فقط بالقدر الذي يكون فيه قانونا للكينونة، قانون يقرر: ان الهوية تنتمي الى كل موجود من حيث هو كذلك، من حيث انه متوحد مع ذاته".[3] ويتساءل **هيدغر**: كيف يجب ان نكون نحن انفسنا، والحال اننا لسنا نحن انفسنا؟ وكيف يمكن لنا ان نكون انفسنا، دون ان نعرف من نكون، حتى نكون على يقين من اننا نحن الذين نكون؟[4] في تفاهمات ينطلق منها **أنتوني غدنز** ليعرف الهوية على انها منظومة من التفاهمات بين مجموعة من البشر في شان ماهيتهم والمعاني الكبرى ذات الدلالة بالنسبة اليهم[5]

تفاهمات تصل الى الاقتناع بان الهوية الهوية ليست امرا معطاة، علينا ان نخلقها، مثلما تُخلق الأعمال الفنية حسب رؤية **فوكو**[6]، وتصل بالناس الى الكره حين يراد لهم ان يكونوا كتلة لا يمكن اختراقها، حين يرفضون التغير أي التحول إلى "غير" داخلي غريب من الداخل، وعدم التغير نوع نادر من الحزن الهووي: الحزن بلا مصالحة، وفق سارتر[7] وبالهوية إلى خانة الرفض على حد وصف **جان بودريار**، قلم يعد لها أساس

---

[1] عبد الحسين شعبان، "اسئلة الهويات" في المجتمعات المتعددة الثقافات بين الوحدة والانقسام، مؤسسة بلا حدود، الرباط، المغرب الاقصى، 15 أكتوبر 2018، ص.05.

[2] برجة شريفة، التغيرات السوسيو ثقافية واثرها على الهوية الثقافية للمجتمع الجزائري، المرجع السابق، ص. ص.41-42.

[3] مارتن هايدجر، الفلسفة، الهوية والذات، ترجمة محمد سبيلا، تقديم محمد سبيلا، منشورات ضفاف، دار لامان، دار كلمة، منشورات الاختلاف، بيروت/ الرباط/ تونس/ الجزائر، لبنان/المغرب الاقصى/تونس/الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2015، ص.30.

- ويضيف **هيدغر**: ان ما يعنيه مبدأ الهوية سموعا اليه من خلال نبرته الاساس، هو بالضبط ما يفكر من خلاله الفكر الغربي او الأوربي، انه يعني ان الهوية تشكل خاصية أساس لكينونة الموجود، اذ حينما قمنا بعلاقة كيفما كانت مع موجود كيفما كان نجد أنفسنا بصدد نداء الهوية، ودون هذا النداء لا يمكن للموجود ان يظهر في كينونته، وبالتالي يستحيل العلم تاما... ومع ذلك فان هذا التمثل الاساس لهوية لا يمنح بتاتا اي امتياز

[4] فتحي المسيكني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن"، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2001، ص. 5

- وقد طور هايدجر بعض المفهومات ذات الصلة، بخاصة مفهوم(*Selbständikeit*"القيام بالنفس" و (*Selbstheit*) الهوية، بين مصطلحي (*Memeté*) "الهوهوية او التطابق المنطقي او الرياضي" و (*Ipséité*) "الهوية التي ترفع الهوية *identité* الشخصية او الجماعية من الدلالة الانتزوبولوجية للانسان الى الدلالة الفينومينولوجية للهو. فتحي المسيكني، الهوية والزمان، تاويلات فينومينولوجية لمسالة "النحن"، المرجع نفسه، ص. 10.

[5] انتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ص.112.

[6] عن: زيغمونت باومان، الاخلاق في عصر الحداثة السائلة، ، ترجمة سعد البازعي وبثينة الابراهيم، هيئة ابو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع كلمة، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، ، الطبعة الأولى، 2016، ص.169.

[7] فتحي المسيكني، الهجرة إلى الإنسانية، دار كلمة/دار لامان/منشورات/ الاختلاف/ ضفاف، تونس/الرباط/الجزائر-بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2016، ص.33.

موجب"، وليس مثل اليوتوبيا سالبة ثقافة الكراهية بين الأشخاص والشعوب، كل ما هو مرفوض يتحول إلى حجر ثقيل على النفس، وكلما اتسعت مساحة الرفض اتسعت السنة الكراهية داخل هوية ما،[1] ويضيف **بودريار** ان الهوية هي حلم من العبثية الحزينة، فالفرد يحلم ان يكون نفسه عندما لا يملك ان يفعل ما هو أفضل من ذلك، انه يحلم بذاته بالاعتراف بالذات عندما يفقد كل خصوصية.[2]

هذا بالنسبة للهوية في الغرب وعنده، اما الهوية في مقابل غير "الغرب"، فان لها لديه مفهوم يأخذ ماخذ مداخله وما يمليه من مخارج تحسب على حسب مردوديتها بالنسبة للغرب، ولنا في الاستعمار ومحدثاته الكثير من التطبيقات الدالة، ثم اخذت تاخذ مكانتها في وعند دول الغرب مقابل باقي الدول، فبرزت في السياسة الدولية بين التعاون والتكامل وبين الصراع والتصادم، وارتكزت اطروحات مثل اطروحة "صدام الحضارات" لـ **صموئيل هانتنغتون** على فرضية أساسية إنبنت على ان الهوية الثقافية والتي هي في أوسع معانيها الهوية الحضارية، هي التي تشكل نماذج التماسك والتفكك والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة، واستنادا الى ذلك فان اكثر الصراعات انتشارا واهمية وخطورة تكون بين شعوب تنتمي الى هويات ثقافية مختلفة، والدولة لا يمكن لها ان تفتقر الى الهوية، فهويتها تحدد مكانتها في السياسة الدولية، وتحدد أصدقائها وأعدائها.[3]

وبإيجاز، الغرب ليس بحاجة الى الخوف على هويته "حتى الآن" حيث عولمته الثقافية الخاصة تتضمن دفاعا عنها، مع تذكير هذا الغرب الآخرين ان قيمه هي أيضا قيمهم ولا تتعارض مع قيمهم فالغرب وفق سياساته "المعلنة" لا يحاول ان يدس هويته على الآخرين وإنما قانع بتذكيرهم بما هم عليه خفية[4] في مقابل الفيصل الذي هم فيه من حجم الحريات، تشكل المواطنة والديمقراطية والبنى والمؤسسات الشرعية، وان النقص في هذا الاخر الذي عليه ان يعمل ليتلحق *[5]!

---

[1] فتحي المسيكني، الهجرة إلى الإنسانية، دار كلمة- دار لامان/منشورات- الاختلاف ضفاف، تونس-الرباط- الجزائر-بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2016، ص.33.

[2] اسماعيل محانة، الغرب ومسالة الاختلاف، مأزق الهوية والاصل والنسيان، منشورات ضفاف/ دار لأمان/ منشورات الاختلاف، بيروت/الرباط/الجزائر، لبنان/المغرب الاقصى/الجزائر، الطبعة الاولى، سنة 2014، ص.72.

[3] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكالات ... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، فيفري 2006، ص.251-252.

- أول ما طرحت مقولة " صدام الحضارات" في مقالة نشرها هانتغتون في مجلة شؤون خارجية الأمريكية في عددها الصادر صيف 1993، اتبعتها المجلة بنشرها لمجموعة ردود على المقالة، دفعت صاحبها الى تعميق فرضيته وحشد المزيد من الأدلة عليه ضمنها في كتاب أصدره تحت عنوان:" صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي".
- النسخة المعتمدة من الكتاب: **صاموئيل هنتنجتون**، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، دار سطور، الطبعة الثانية، 1999.

[4] تيري ايجلتون، فكرة الثقافة، المرجع السابق، ص.99.

[5] بيكو باريك، سياسة جديدة للهوية، المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل، ترجمة وتقديم حسن محمد فتحي، مراجعة محمود ماجد عبد الخالق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، العدد 2043، الطبعة الاولى، سنة 2013، ص.ص.106-107.

- ففي **بريطانيا** مثلا نجد تصريح **مارغريت تاتشر** بعدما أجريت على الاسكتلة في عام 1990، يعرف الهوية البريطانية، يقوم بفصلها على هويات الدول الأخرى مع وضعها حاجزا وجدارا عازلا بينها فتعرف الهوية باستخدام مصطلحات استثنائية، تفيد الهوية البريطانية وتكمن في ما يميزها عن الآخرين وليس ما تشترك فيه مع الآخرين، فهي لا تجد عيبا في الشعب البريطاني، وبالتالي لا ينبغي توجيه الانتقاد له، في اشارة الى نقائص نظرائه الأوربيين.
- وفي ملخص تصريحات **مارغريت تاتشر**:" لطالما صرحت واعتقدت ان الشخصية البريطانية تعد شخصية مختلفة تماما عن جميع شخصيات القارة، مختلفة تماما، يوجد شعور كبير بالعدالة والمساواة في اعماق البريطانيين، شعور كبير بالتميز والمبادرة، هم لا يحبون التحمر على من هم اضعف منهم،... من عصور الملكة اليزابيث حتى الان ونحن نخوض غمار المعركة في العالم الأكبر، وضللنا محتفظين بنفس

هذا الاطمئنان على هوية لم تعد هوية بقدر ما هي آلية ميكانيكية لعولمة اول ما مست مست الغرب في هويته فأربكتها الى حين، في الوقت الذي رُسمت لتقويض الآخر وصهره في قالب موحد، فكانت هَماً عاما عابرا بين المجتمعات الإنسانية كافة وجعلت العالم برمته يتحسس هم الهوية.

02-02- الهوية عربيا وإسلامي: التناول والقلق.

المجتمع العربي والإسلامي هو ذلك الآخر المخاطب من طرف الغرب والمتعامل معه بالعولمة وآلياتها التي لا تتوقف عن التجدد، العربي الإسلامي المدعو الى الانصهار هو ايضا جزء من هذا العالم المتحسس للهوية، وان كانت دورة التنوير قد مرت عليه قبل ان تتزلق وتحط رحالها غربيا، الا ان محطتها عربيا واسلاميا لم تحمل الهوية كهَم وانما حملتها كحضارة وانعتاق من ظلمة عبودية العبد للعبد الى نور عبودية المعبود وحده، ولم تكن هما الا بعد ان جعلها هذا الغرب كذلك، فهي اذن خصوصية جاء بها الغرب الى الشرق، وخصوصية ثانية مغاربية جاءت بها فرنسا الغربية.

حاول المفكرون العرب والمسلمون الاقتراب من مسالة الهوية، وبطرق مختلفة، الى درجة ان الفكر العربي الإسلامي حولها منذ اكثر من قرن، الى هوس مزمن، الذي لا تكف الخطابات العربية المعاصرة عن صوغه واعادة انتاجه، ويمثل عارضا من اعراض الفشل السياسي في مجتمعاتنا[1]، بينما تشتت افكار المثقف من يحسم في أمر الهوية بلغة قطعية لا يكف يكررها حتى الضجر مهما كانت المتغيرات والتحولات، هناك من يستسهل شانها كأنها لا تمس قضايا الوجود، ومنهم من يركن الى موقف متارجح يستسلم تارة لمتطلبات القول بالهوية، واخرى لاغراءات التبرم والانفصال.[2]

يقول **الفارابي** عن الهوية انها هوية الشيئ وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كل "واحد""، وقولنا انه هو اشارة الى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك. اما **ابن رشد** فقد ذهب في كتابه تلخيص"ما بعد الطبيعة" الى ان الهوية مشتقة من "الهو" كما تشتق الانسانية، وفي مقدمة ابن خلدون ورد ان "لكل شيء طبيع تخصه.[3]

التاثير على العالم، وقد اعقبت العدة للقضاء على الاشتراكية، فقد شعرت بانها لا تتوافق مع الشخصية البريطانية، فقد كنا اول بلد في العالم يتصدى للاستراكية، ومنذ هذه اللحظة اطلقنا العنان للحرية، لقد استرجعنا إرثنا".

- **وبراغماتيا**، ولانها ادركت انه ليس من مصلحة بريطانيا ان تترك الجماعة الاوربية في ذلك الحين- فقد ركزت على اعادة تشكيل الجماعة الاوربية، لتصبح أكثر انفاقا مع الهوية الوطنية البريطانية.
- **وبراغماتيا كذلك**، خرجت بريطانيا من الاتحاد الاوربي، بعد استفتاء بتاريخ 23 جوان 2016 في ظل حكومة ديفيد كامرون، وبنسبة بلغت 52% من اصوات البريطانيين، مقابل 48% ضد الخروج. واستند دعاة الانسحاب في ذلك الى اسباب عدة منها: الهجرة، التخوف من الارهاب المتصاعد في اوربا، فقدان السيادة الوطنية، الافتقار الى الديمقراطية .وفق المفهوم البريطاني للسيادة والديمقراطية- ، صعود اليمين المتطرف في اوربا، المحافظة على المكانة والنفوذ البريطاني على المستوى الدولي، التذمر من رسوم العضوية والشرائب، توفيق بوستي، خروج بريطانيا من الاتحاد الاوربي: قراءة في الاسباب والتداعيات، مجلة الناقد للدراسات السياسية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، المجلد الخامس، العدد الثاني، سنة 2021، ص.ص 34-54.
- **مارغريت هيلدا تاتشر** (1925- 2013)، رئيسة وزراء المملكة المتحدة للفترة من 1979 إلى 1990، وزعيمة حزب المحافظين للفترة من 1975 إلى 1990، وهي أول امرأة تولّت رئاسة وزراء المملكة المتحدة وفترة حكمها في بلدها هي الأطول خلال القرن العشرين، لقبت بـ "المرأة الحديدية".

[1] محمد نور الدين افاية، الهوية الثقافية في زمن التغيير والتحوّل، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2012، ص. 96.

[2] محمد نور الدين افاية، الهوية الثقافية في زمن التغير والتحوّل، المرجع السابق، ص. 95.

[3] دعاء خليل عدلي، العولمة والهوية في الفكر العربي المعاصر، مجلة جرش للبحوث والدراسات، عمان، الأردن، المجلد 22ن العدد الأول، سنة 2021، ص. 472.

وهذا القول الذي يعتبر أول انزلاق في استعمال "مفهوم الهوية" عند العرب المعاصرين في نقلهم إياها من معناه الانطولوجي لدى الكندي والفارابي او ابن سينا او ابن رشد، الى دلالتها الانثروبولوجية والثقافية الراهنة، ويعده **فتحي المسيكني** ليس خطأ اصطلاحي او استعمال اعتباطي بل هو يستجيب الى نفس الداعي الخفي الذي دعا المترجمين العرب الأوائل الى اعتماد ضمير "هُو" لمقابلة "أستين" في اليوناني لم يكن صدفة بل يستجيب لفهم سابق على الانطلوجي ناوؤ عفواً في بنية اللغة العربية، بل فهم اليوم في برنامج " هرمينوطيقا الهو" الذي اشتغل عليها **هيدغر وريكور**.[1]

اما مدلولاتها في العصر الحديث، فان وصولها الى العالم العربي والاسلامي كان متاخرا ومتاخرا عن السؤال المتعلق بالوجود، وان كانت صياغتها قد جاءت على لسان **شكيب ارسلان** لاحقا في كتاب "لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟[2]

وفي هذا يحدد **زكي الميلاد** محطات تطور الجدل والنقاش في المجال العربي الحديث والمعاصر حول فكرة الهوية في محاطات يمكن أن يؤرخ لها بوصفها المحطات الأهم، ويحدد هذه المحطات بصورة رئيسة في خمس محطات[3]، هي:

المحطة الأولى: حصلت هذه المحطة في ظل تأثير الاستعمار الأوروبي، ويستدل للدلالة على الجدل المستمر حول الهوية في مثل هذه المجتمعات، على صورة ما حصل ويحصل في مصر والجزائر وتونس والمغرب وغيرها من الدول المستعمرة، **المحطة الثانية:** حصلت مع انسلاخ تركيا عن المحيط الإسلامي، والتحاقها بالمحيط الأوروبي في العقد الثالث من القرن العشرين، الحدث الذي كان له وقع الصدمة، وترك ارتدادات واسعة وكبيرة في المنطقة العربية والإسلامية، **المحطة الثالثة:** حصلت بتأثير ما عرف بتحدي الحداثة، التي اتخذت من الثقافة الأوروبية مرجعية لها، **المحطة الرابعة:** حصلت هذه المحطة في مصر، في أزمنة متفرقة لكنها اشتدت وتصاعدت في

---

[1] فتحي المسيكني، الهوية والزمان، تاويلات فينومينولوجية لمسالة "التحن"، ص.11.

[2] عبد الحسين شعبان، "أسئلة الهويات" في المجتمعات المتعددة الثقافات بين الوحدة والانقسام، مؤسسة بلا حدود، الرباط، المغرب الاقصى، 15 أكتوبر 2018، ص.05.

[3] زكي الميلاد، الهوية.. ومحطات تطور الجدل والنقاش في المجال العربي، الجزء الاول والجزء الثاني، صحيفة اليوم، المملكة العربية السعودية، عدد يوم 27 سبتمبر 2015، الموقع الالكتروني للصحيفة: https://www.alyaum.com/articles، والموقع الالكتروني لزكي الميلاد: http://www.almilad.org/page/text.php?nid=635، تاريخ الولوج والاطلاع: 13 مارس 2022، الساعة: 11.30.

- مثلت المحطة **الأولى** الذي مثل تحديا وجوديا خطيرا ومتعاظما في المنطقة العربية والإسلامية في العصر الحديث، ووضع مصير هذه المنطقة على محك الوجود والبقاء، وأصبحت هوية الأمة أمام تهديد هو الأخطر من نوعه على الإطلاق، فقد ظلت تتعرض لكل أشكال وأنماط وسياسات المسخ والتمزق والتدمير والتذويب والاستتباع، وقد أحدث الاستعمار الأوروبي شرخا في الهوية وتمزقا، ما زالت آثاره وتداعياته باقية وموجودة إلى اليوم، وتظهر تجلياته في ميادين عدة منها ميادين اللغة والتعليم والثقافة، وحتى في أنظمة السلوك الفردي والاجتماعي، وفي أنماط العيش، وطرق إدارة الحياة.
- "انسلاخ تركيا" قلب صورة العالم الإسلامي، وحوله إلى أجزاء مفككة، كان وثيق الصلة بفكرة الهوية، ويمكن اعتباره أهم حدث له علاقة بفكرة الهوية حصل في المجال الإسلامي الحديث، وترتب عليه تبني سياسات لغوية وثقافية واجتماعية جاءت سريعة وصارمة، ولها علاقة بفكرة الهوية، لكن الذي لم يكن في البال، أن تركيا أدخلت نفسها في مشكلة مع الهوية، ولم تستطع الخروج منها، وبقيت في نزاع مستمر معها لم ينقطع أو يتوقف، وظل هذا النزاع ينبعث ويتجدد من وقت لآخر، حتى أصبحت تركيا تمثل أفضل نموذج سهل ومهم لمن يريد دراسة مشكلة الهوية في المجال الإسلامي الحديث.
- "الحداثة" وجدت في الهوية عقبة ماثلة أمام تمددها وتقدمها وانتشارها في الميادين كافة، الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها، وبهذه الطريقة تكون الحداثة قد وضعت نفسها وجها لوجه أمام الهوية، وتعاملت معها بنوع من التعالي والفوقية، وظلت تسلب منها مزاياها ومحاسنها، وتنعتها بأوصاف من قبيل التقليدية والماضوية والبالية والجامدة، وبكل النعوت الأخرى التي تقابل وتباعد معها. والحاصل أن أهل الحداثة وجدوا في الهوية عقبة وماثلا، في المقابل وجد أهل الهوية في الحداثة اختراقا واستلابا، وكان موقف أهل الحداثة يتسم بحالة الاندفاع، بينما اتسم موقف أهل الهوية بحالة الدفاع.

ثلاثينات القرن العشرين، **أما المحطة الخامسة** فحصلت بتأثير تحدي العولمة، وحصل فيها ما يشبه الانقلاب الجذري في تطور وتجدد الجدل والنقاش حول فكرة الهوية في المجال العربي الحديث.

وتعددت الصدمات التي وشمت الهوية، من صدمة الاستعمار الى صدمة النكبة، الى صدمة العولمة...الى صدمات محاولات التغير[1]

سؤال حمَّل الهوية هما آخر، وجعل من فهمها أكثر صعوبة بالنسبة لحاضرنا ومستقبلنا، هذه الهوية التي ان فهمناها حسب اقتناع **عبد الوهاب المسيري** سيكون بوسعنا ان نعرف اولوايتنا وان نقرأ ماضينا وحاضرنا، ومن ثم نمكن ان نتحرك نحو المستقبل، كما انه ان عرفنا الهوية فيمكن ان نجند الجماهير لتحقيق مشاريعنا نحو التطور والتنمية والتحديث، ويدعو في هذا المثقفين الى ضرورة تبيان اهمية الهوية لجماهير الامة، وضرورة ان يدرك الناس ان الهوية ليست مجرد فولكلور، ولكنها في واقع الأمر تعبير عن رؤية كاملة للكون.[2]

وفي السعي الى فهم "الهوية" سار الفكر العربي والإسلامي، فكان الفهم التراثي الذي إنبنى على ان الإسلام جاء بالقبول التعددي للهوية، فيقر **يوسف القرضاوي** في تحليله لدستور المدينة انه وقف عند اقرار الوثيقة وقبولها بتعدد الهوية لدى مواطني دولة المدينة، فقد يكون المواطن مهاجرا او انصاريا، مسلما او يهوديا، اوسيياً او خزرجيا...الخ، وهو ليس مطالبا بنفي هذا الانتماء من اجل ان قبوله مواطنا في الدولة الاسلامية، اما المعنى الجغرافي للامة الجغرافيا فهي اساس الهوية السياسية والمواطنة في العصر الحديث[3]

فيما يراها محمد **عمارة** في عرف الحضارة العربية الاسلامية بانها وان كانت هوية الانسان ..او الثقافة..او الحضارة، هي جوهرها وحقيقتها...ولما كان في كل شيء من الاشياء-انسانا او ثقافة او حضارة- "الثوابت" و"المتغيرات"..فان هوية الشيء هي "ثوابته" التي "تتجدد" ولا "تتغير"..تستجلى وتفصح عن ذاتها، دون ان تخلي مكانها لنقيضها، طالما بقيت الذات على قيد الحياة !..انها كالبصمة بالنسبة للانسان، تميز بها غيره، وتتجدد فاعليتها، ويستجلى وجهها كلما ازيلت من فوقها طوارئ الطمس والحجب، دون ان تخلي مكانها ومكانتها لغيرها من البصمات..وجوهر هويتنا العربية الاسلامية وحقيقتها وثوابتها :" الاسلام منذ ان تدينت به اغلبية هذه الامة قد اصبح هو الهوية الممثلة لاصالة ثقافة هذه الامة..." و " وثقافتنا اسلامية الهوية، وان معيار الدخول والخروج في ميدان ثقافتنا والقبول والرفض فيها هو المعيار الإسلامي.." [4]

هذا المعيار الذي يهدده الاختراق الثقافي يستهدف اختراق هوية الأمم والشعوب من خلال اختراق المنظومات المكونة لثقافتها، منظومات التفكير والتمثلات ومنظومات القيم ومنظومات التعبير ومنظومات السلوك[5] في توافق **للجابري** مع بين الفهم التراثي للهوية، توافق

---

[1] عبد الحسين شعبان، "اسئلة الهويات" في المجتمعات المتعددة الثقافات بين الوحدة والانقسام، المرجع السابق، ص.06.

[2] عماد الدين عشاوي، معالم المشروع الحضاري المستقل عند عبد الوهاب المسيري، أوراق غماء، مركز غماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، 2017، ص.53.

[3] يوسف القرضاوي، في ضوء الأصول العقدية والمقاصد الشرعية، نسخة الكترونية، ص.ص.14-22.

[4] محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، سلسلة : في التنوير الإسلامي، 32، الطبعة الأولى، فيفري 1999، ص.05-08.

[5] محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ، المرجع السابق، ص. 214.

يخلص فيه **الجابري** الى ان التمسك بالهوية ليس نكوصا ولا تنكبا للكونية، بل انه لا يعدو الحفاظ على الخصوصية المشروعة مع الانفتاح الكوني المفيد[1]

في ورقته التي رسم فيها الإطار العام بين الهوية الثقافية والعولمة كما رصدها في العالم العربي يقدم **الجابري** عشر (10) أطروحات في ذلك، الأطروحة **الأولى** هي انه ليست هناك ثقافة عالمية واحدة بل ثقافات ...ثقافات وجدت وتوجد وستوجد، وتقوم الأطروحة **الثانية** على ان الهوية الثقافية مستويات **ثلاثة**: فردية، وجمعوية ووطنية، وان العلاقة بين هذه المستويات تتحدد اساسا بنوع "الاخر الذي تواجهه، فالهوية كيان يصير يتطور وليست معطى جاهز ونهائي، فهي تتحرك على ثلاث دوائر متداخلة ذات مركز واحد : الفرد داخل الجماعة الواحدة، الجماعات داخل الامة والامة الواحدة ازاء الامم الاخرى، في مستويات ثلاث لشهب من الشعوب: الهوية الفردية، الجمعوية والوطنية او القومية، فيما يطرح في ثالث اطروحاته انه لا تكتمل الهوية الثقافية الا اذا كانت مرجعيتها: جماع الوطن والامة والدولة، في رابع اطروحاته يؤكد ان العولمة ليست مجرد الية من اليات التطور الراسمالي، بل هي ايضا وبالدرجة الاولى ايديولوجيا تعكس ارادة الهيمنة على العالم، ويذهب في اطروحته الخامسة الى التميز بين العالمية والعولمة، فاعالمية تفتح على العالم وعلى الثقافات الاخرى، واحتفاظ بالخلاف الايديولوجي، فيما العلمة تنفي الاخر وتحل الاختراق الثقافي محل الصراع الايديولوجي، ثقافة الاختراق التي عنون بها اطروحته السادسة، هذه الثقافة التي تقوم على جملة من الاوهام هدفها "التطبيع" مع الهيمنة وتكريس الاستتباع الحضاري، وفي سابع اطروحاته يتعمق في طرح انه نظام يعمل على افراغ الهوية الجماعية من طل محتوى، ويدفع الى التفتيت والتشتيت، ليربط الناس بعالم اللاوطن، واللامة واللادولة، او يفرغهم في اتون الحرب الاهلية، لتاتي أطروحته **الثامنة** التي يؤكد فيها على ان العولمة تكرس الثنائية والانشطار في الهوية الثقافية العربية، والحل لتجديد الثقافة جاء به في الأطروحة **التاسعة** بتجديد الثقافة اية ثقافة الذي لن يتاتى الى من داخلها: باعادة بنائها وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخيها، والتماس وجوه منالفهم والتاويل لمسارها تسمح بربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل، ليطرح افي اطروحيته العاشرة حاجتنا الى الدفاع عن هويتناالثقافية بمستوياتها الثلاثة لا تقل عن حاجتنا الى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منه الدخول عصر العلم والتقانة وفي مقدمتها العقلانية والديمقراطية.[2]

يصنف **الجابري** سؤال الهوية ضمن الأحداث التاريخية الكبرى، مؤكدا على انه ظل ولا يزال يطرح في جملة أزواج او ثنائيات، على راسها أزواج: الاسلام/العروبة، الدين/الدولة، الاصالة/المعاصرة، الوحدة/التجزئة[3] ويدعو **الجابري** الى ان ننظر اليها من منظور تاريخي، من حيث انها وعي بالذات متطور متجدد، لا الهوية في صفتها الثابتة، فطرح مسالة الهوية على

---

[1] إدريس صابي، المثقف والسياسة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، سنة 2014، ص. 78.

[2] محمد عابد الجابري، العرب والعولمة: العولمة والهوية الثقافية، تقييم نقدي لممارسة العولمة في المجال الثقافي، العولمة والهوية الثقافية: عشرة اطروحات، في : العرب والعولمة، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية 1997، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ديسمبر 1998، ص.ص.297-308.

[3] محمد عابد الجابري، الهوية .. العولمة .. المصالح القومية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، أوت 2011، ص.102.

شعوب عريقة كالشعوب العربية يجب ان ينظر لها على انها تعبير عن الحاجة لا الى تحديد الهوية بل الى اعادة ترتيب عناصرها واعادة ارساء علاقتها بالمحيط، لذلك يرى من الضروري التعامل مع مسألة الهوية من زاوية تسمح بممارسة الفعالية العقلية فيها، وذلك بالنظر اليها اولا من الزاوية التاريخية، الزاوية التي تفرض النظر الى الاشياء، لا من خلال الثبات والجمود، بل من خلال التطور، من خلال تموجات التاريخ... في هذه الحالة تصبح مسالة الهوية موضوعا للفكر يمارس العقل فعاليته عيلها وليست حالة وجدانية تجعل عقل صاحبها- وجسمه كذلك- يهتز على نقطة ميتة، لا يتقدم خطوة حتى يتراجع خطوة اخرى ! [1]

وتتلاقى دعوة **الجابري** في الدعوة الى ان ننظر الى مسالة الهوية من منظور تاريخي في شطر منها بتصنيف **عبد الله العروي** للمسالة كظاهرة تاريخية ظاهرة تاريخية[2]، **العروي** الذي وتحت عنوان فرعي "العرب والاستمرار التاريخي" نجده يربط الهوية بالتراث ويجعل كل منهما مكونان متكاملان من مكونات الشخصية الفردية والجماعية، فيرجع الناس مضطرين الى الماضي ليؤكد لهم هويتهم فتصبح الهوية بذلك مرادفة للاستمرارية التاريخية ومن مخلفات الأسلاف.[3]

هذه الاستمرارية والتمسك الذي فتح المجال لسيطرة سؤالين عند الباحثين في مسألة الهوية، الأول عن التمسك بالهوية هل هو موقف رجعي؟ وسؤاله الثاني في حركية الهوية، هل هي متغيرة ام ثابتة على مر الزمن؟ يلاحظ **جلال امين** أولا ان قضية الهوية لا تثور الا بصدد تحديد العلاقة مع جماعة من الناس، فهي قضية تحديد الجماعة البشرية التي انتسب اليها او اشعر بالولاء نحوها، وثانيا يلاحظ ان ادراك الشخص لهويته وتمسكه بها امر حيوي للغاية، ويكاد ان يكون هذا التمسك بالهوية والدفاع عنها حاجة بيولوجية، وحرمان المرء منها هو حرمان من اشباع حاجة اساسية كالماء والهواء، والى ذلك التراث باعتباره وثيق الصلة بالهوية، بل يكادان يكونان كلمتان مختلفتين للتعبير عن الشيء نفسه، فالتمسك بالتراث والاعتزاز به هما تمسك بالهوية واعتزاز بها، ومن خلال هاتان الملاحظتان يجيب بان ليس التمسك بالهوية رجعية على الإطلاق، بل هو في رأيه شرط اساسي لكل شيء طيب، والتخلي عن الهوية او التردد في الدفاع عنها هو نوع من الاستسلام للموت، ولكن هذا لا يعني ابدا ان الهوية ثابتة، فهي شيء حي كالفرد والامة، [4]

فالتمسك بالتراث هو تمسك بالهوية ايضا، وهي خاصية عربية عند **الطيب تيزيني** الذي يعدها في السياق العربي تلبس السياق التراثي ويؤكد ان الهوية هنا ليست منتجة في مرحلتها الراهنة فحسب، وليست منتجة فقط في سياق التطور التاريخي، وإنما أيضا منتجة في إطار تراثنا العريق، فهي كما يرى منتجة بتأثيرات

---

[1] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات .. ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جويلية 1991، ص.ص.12-14.

[2] فتحي المسيكني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسالة "السجن"، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2001، ص. 6.

[3] عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي (صياغة جديدة)، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، الطبعة الاولى، 1995، ص.ص.97-98.

[4] جلال أمين، المثقفون العرب وإسرائيل، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1998، ص.ص.103-109.

عربية وغير عربية.[1] ويواصل **الطيب التيزيني** في مسار رسم "الهوية" من السياق إلى الإشكال، مبرزا انها تتجلى في إشكال متعددة ويكون في مقدمتها المستوى الثقافي الذي ربما يكون الأكثر حضورا وملاحظة من المستويات الأخرى.[2] فالثقافة محدد مهم للهوية والمؤثر الأكبر في تشكيلها، ويضيف **تيزيني** التاريخ المشترك كمستوى ثاني بوصفه عملا حاسما في تحديد هوية البشر، هذا التاريخ الذي يظل مستمرا ومتجددا مؤسسا للهوية التي يرثها الأبناء، حيث اننا ورثة الآخرين في جدلية المتصل والمنفصل بين الأبناء والأجداد فهي تقوم على الاتصال بالماضي من جهة، ومن جهة أخرى الانفصال عنه، وهذا ما يمكن تسميته "الذاكرة التاريخية".[3]

إلا أن الفهم التراثي ثم التحليل التاريخي للهوية دخل في صدام مع الدولة الوطنية، ذلك ان الهوية حملت الأزمة في الأصل في صورة العداء للغرب، تجذرت وعاشت عليه الدولة الوطنية الحديثة بعد ان حرصت هذه الأخيرة على ان تنتزع لنفسها هوية خاصة يميزها عن الإرث الحضاري العربي الإسلامي التقليدي الذي يشكل استمراره وإحياؤه تحديا لشرعيتها، هذه الفكرة التي ترسخت في الوعي الفردي والجماعي، ومع تحلل الفكرة الوطنية انطلق الأفراد والجماعات في البحث عن اطر مرجعية جديدة ترتكز عليها في تحديد هويتها، فحلت وازداد جدليات عميقة للصراع بين منطق الجماعات[4]

كل ماسبق لخصه **عبد الغني عماد** تحت عنوان: الهوية العربية اشكالية التشكل والتفكك، منطلقا من ان الهوية لا تستمد ماهيتها من ذاتها فقط بل من المفارق لها، أي من ما ينفصلعنها وليس فقط مما يتصل بها، لانه ببساطة لا معنى لمطلب الهوية بمعزل عن التنوع والتميز والاختلاف الممثلين بالاخر، ويراها عربيا ازدانت قلقة زادتها ارهاصات النهضة، هوية متنازع على مرجعيتها خاصة ما تعلق بالامة والدولة والجماعات المتخيلة، اما الهوية القومية فانما هي اوهام ايديولوجية خالفتها الوقائع السوسيولوجية خاصة وان العطب في المشروع القومي العربي يعود الى قصور فكري اسقط في المقام الاول مبدا الديمقراطية راى الدولة بصفتها غنيمة في فقر تنظيري ومسالة يشترك فيها الفكر الاسلامي والقومي معا افترضا ان الدولة هي الترجمة السياسية للامة كما يمثلها كـ "جماعة متخيلة"، ولم يتم التركيز على بناء نظرية في الدولة والمواطنة والمؤسسات وفصل السلطات بقدر ما تم الاهتمام بالتنظير لكل ما له علاقة بالهوية والانتماء والامة والوحدة...كل ذلك انتج دول وطنية هشة وهجينة والاهم ان التجربة اثبتت ان حب السلطة كان على الدوام اقوى من الايديولوجيا بالنسبة الى القوميين وغيرهم سواء بسواء، وانتجت هذه الدول تهميشا سياسيا الى ابعد الحدود تمثل في عدم تمكين المواطنين من المطالبة بحقوقهم السياسية وحاجاتهم الاقتصادية، كما فشلت في ادماج مكوناتها الاولية، القبيلة والطائفية والمذهبية بل عززتها وجعلت السياسة في خدمة القبيبة، فميعت عمليا الحدود بين جهاز السلطة والدولة وغذت "العنف الهوياتي" داخل مجتمعاتها.[5]

---

[1] دعاء خليل علي، العولمة والهوية في الفكر العربي المعاصر، مجلة جرش للبحوث والدراسات، عمان، الاردن، المجلد 22ن العدد الاول، سنة 2021، ص. 476.

[2] الطيب تيزيني، العولمة والهوية الثقافية، في معن بشور وآخرون، الواقع العربي وتحديات قرن جديد، دار الفارس، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، الاردن، الطبعة الاولى، سنة 199، ص.ص.238-239.

[3] دعاء خليل علي، العولمة والهوية في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، 476.

[4] برهان غليون، نقد السياسة، الدين والدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، الطبعة الرابعة، 2007، ص.ص. 239-242.

[5] عماد عبد الغني، سوسيولوجيا الهوية، جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، مارس 2019، ص.ص.259-273.

وعن هذا النقاش العربي الدائر يقول **برهان غليون** انه حال كل البلاد النامية التي تشعر بقصور وسائلها الخاصة عن حماية فضائها الثقافي والسياسي، يكاد الجدل العقائدي السياسي حول الهوية ان يخفي حقيقة الازمة العميقة التي تعيشها المجتمعات العربية، فلا يعطي التنافس السياسي للأطراف المتنازعة اية فرصة او فسحة للتساؤل عما اذا كانت هناك مشكلة واقعية ام لا[1]

هذا الاعماء الذي قد تاخذ فيه الهوية مفهوم الطائفية، المعبرة عن الصراعات القائمة بين جماعات المجتمع الواحد والتي تاخذ بعدا دينيا محددا، او بين مذاهب مختلفة ذاخل الديانة الواحدة "سنة /شيعة"، وهي صراعات تبدو مستمرة احيانا الا انها تعبر عن نفسها في مجال الصراع على المنافع الاقتصادية والاجتماعية او في مجال الصراع على الفضاء العام[2] هذه الطائفية التي يرى فيها برهان غليون انها كممارسة وايديولوجيا تنتمي الى ميدان السياسة لا إلى مجال الدين والعقيدة، وانها تشكل سوقا موازية، أي سوداء للسياسة، أكثر مما تعكس ارادة تعميم قيم او مبادئ او مذاهب دينية لجماعة خاصة وان وظفت في اطرها الايديولوجية وفي اطروحاتها كجماعة سياسية.[3]

ويضيف **غليون** انه لتحقيق الهوية لا يمكن ان يتم الا اذا وجدت ثقافة قابلة لان تكون قاعدة لإجماع عقلي، وهذا يتطلب سياسة ثقافية تملك وسائل تحقيقها المادية والمعنوية، وهو لا يمكن ان ينجح بفرض ثقافة عليا مهما كانت عقلانيتها او علمانيتها[4] في اطار تنافس سياسي يدفع الى التنطط تارة من التشدد في اللغة والثقافة والدين والتاريخ ثم التنصل والتأكيد على وجدانية العالم والميل الى انتزاع اللغة والثقافة والتاريخ من مفهوم اللغة[5]

اللغة التي سُيرت مدخلا لازمة الهوية، فيجيب **حسن حنفي** عن تساؤله القائم حول هل تنسل الهوية من اللغة؟ بان العروبة من اللغة العربية وليست العروبة اب او ام، انما العروبة هي اللسان، فكل من تحدث بالعربية فهو عربي، والقومية العربية لا تقوم على أساس العرق، بل على اللغة والثقافة والجوار الجغرافي والتاريخ المشترك.[6] في تطابق مع الانتقاد الموجه للخطاب المهدد بانقراض اللغة العربية، الخطاب الذي يصفه **الطيب تيزيني** بالكلام الإنشائي، فهناك حركة تاريخية تنسحب على كل شي بقدر ما تنسحب على اللغة العربية فحامل اللغة ضمن المشروع التنويري وإشكالية اللغة وجه من أوجه مشروع النهضة العربية والأمر مرتبط بفكر ينقسم إلى نزعتين تنويرية وحداثية. والانسب انه قد بات السؤال الذي يواجه العرب "هل نستطيع أن نستمر في التاريخ؟"، بعد أن كان السؤال النهضوي أواخر القرن 19 يتمحور حول "كيفية أن نحدث تقدما"، ووصف هذا السؤال بالقاسي لأنه وجودي[7]. وهذا ما نبه وحذر منه **الطيب** في كتابه " استكشاف أسئلة الفكر العربي الراهنة" إلى أن هزيمة العرب التاريخية أمام النظام العولمي الجديد قد تكون

---

[1] برهان غليون، ازمة الهوية واشكالية بناء الذاتية الحضارية، مواقف، عن دار الساقي، بيروت، لبنان، العدد 66، 1992، ص.67.

[2] علي احمد الديري، خارج الطائفة، مدارك إبداع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص. 14.

[3] برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر-لبنان، الطبعة الثالثة، جانفي 2012.

[4] برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، المرجع السابق، ص.156.

[5] برهان غليون، ازمة الهوية واشكالية بناء الذاتية الحضارية، مواقف، عن دار الساقي، بيروت، لبنان، العدد 66، 1992، ص.67.

[6] حسن حنفي، الهوية، مؤسسة هنداوي، يورك هاوس، ونندسور، المملكة المتحدة، كتاب صادر سنة 2012، طبعة دار النشر سنة 2012، ص. 31.

[7] نعم ناصر، اللغة جزء من مشروع ووعاء تفكير، تيزيني: السؤال الذي يواجهه العرب هو "هل نستطيع أن نستمر في التاريخ؟، ندوة أقامها المركز الثقافي في اللاذقية، سوريا، بعنوان "المشروع النهضوي العربي-اللغة مرتكزا"،بتاريخ 31 مارس 2010، موقع الجزيرة نت، https://www.aljazeera.net ، تاريخ الولوج: 11 افريل 2021، الساعة: 13.20.

هزيمة كلية، وربما نهائية إذا لفّق المهزومون العرب وعي هزيمتهم، وتصرفوا بمقتضاها ليجدوا أنفسهم حينئذ، خارج التاريخ، أي خارج الإنتاج الإبداعي التاريخي العالمي[1].

وتتفاعل هزائمهم وتستمر من المنابع الغربية للهوية الى مصبها العولمي الغرب كذلك، هذا المنبع والمصب الذي انطلق **علي حرب** في تناوله مسألة الهوية، ووقوعها في مفترق طرق باستناده الى راي **كلود ليفي ستراوس** والذي لا يتورع عن اعتبارها "الداء الجديد" الذي يميز عصرنا، معتبرا ان هذا الامر لا يعني الالتفات الى المظاهر الذاتية لـ "ازمة الهوية"، بقدر ما يعني النظر الى الشروط الموضوعية التي تعكسها هذه طالازمة" او تشكل عرضا من اعراضها، ويعتبر انه ثمة عاملان أديا الى طرح الهوية كإشكالية من إشكاليات الثقافة الغربية، **الأولى**: عامل معرفي صرف يتعلق بطبيعة المشروع الاتنولوجي ذاته، والعامل **الثاني** لا ينفصل عن العامل السابق ويتعلق بما يشهده الجيل الأوربي والغربي عامة "جيل ما بعد 1968" من نزوع قوي التباين والاختلاف، اختلاف الجنسين، اختلاف الثقافة والطبيعة...ليصل الى تبني قول **جان-ماري بنوا** بان مسالة الاختلاف تخترق عصرنا الحالي، وتفضي- في النهاية الى طرح مسالة الهوية...ليصل هذا الأخير الى صياغة إشكالية الهوية ضمن حدين يتارجحان بين المفرد والانفصال من جهة، وبين الوحدة الشاملة التي تبتلع الفروقات ولا تقيم وزنا لتنوع الثقافات من جهة اخرى، والوقع ان الفكر الغربي ينحو حاليا منحنى نقديا في معالجته لفكرة الهوية، ...اما عربيا واسلاميا **فحرب** يرى انه اذا كان التساؤل حول الهوية يبدو امرا مشروعا في نظر المثقف الغربي، فانه من باب اولى ان ننظر في إشكالية الهوية في ضوء الثقافة العربية والإسلامية، خاصة وان أزمة هذه الثقافة بدت على الدوام في الحقبة الحديثة على انها اشكالية هوية، فلقد ارتبطت فكرة الهوية بوعي الذات لدى العرب والمسلمين، منذ ما اصطلح على تسميته بـ" صدمة الحداثة"، ازمة اعترت الوعي، ازاء ثقافة غربية غازية ومتفوقة، وتشهد حاليا أزمة هوية ثقافية حادة تعبر عن نفسها من خلال العودة مجددا الى اكتشاف الذات والتأكيد على الاصالة المفقودة...وبعد قراءته لبعض نصوص التراث ودراسته لفكرة الهوية عند بعض المفكرين العرب والمسلمين(ابن سينا، الفارابي، ابن رشد، ابن عربي) يصل الى القول ان دلالة الهوية لا تخفى في مجتمع يعيش ازمة تجعل منه نهبا للضقاق والتمزق، بفعل صراعات الجماعات المحلية ونزعها الى تأكيد خصوصيتها، وفشل مجتمعاتنا في صنع الوحدة مما يجعل هويته الوطنية "معلقة"، ليصل **علي حرب** الى قناعة بان الهوية ليست في النهاية سوى "حد نظري" في استعارة تامة لقول ليفي ستراوس، وانها ليست أيضا أكثر من حد من حدود الحق في استقرائه لمفهوم الهوية عند ابن العربي، فمادام كل حد هو مرآة للحق، فان الهوية اذ تميزنا عن الآخر من وجه، فانها تقربنا منه من وجه اخر، فليس من شرط الهوية نفي الآخر، والهوية تحيل الى التاريخ بقدر ما تعمل على توظيفه واستماره، وهكذا فالهوية تحمي بقدر ما تحرم، توحد بقدر ما تطمس الفروقات، وتضمن الاستمرار بقدر ما تنفي التنوع والتجدد.[2]

---

[1] الطيب تيزيني، استكشاف اسئلة الفكر العربي الراهنة، الدار السورية اللبنانية، الطبعة الاولى، سنة 2011.

- ويحدد الطيب تيزيني النظام العالمي الجديد في انه نظام اقتصادي سياسي سيسيوثقافي وعسكري، يسعى إلى ابتلاع الطبيعة والبشر، وإلى هضمهم وتسليعهم سلعاً في السوق السلعية الكونية. وأما التسليع والتمييط فقد مارسا في ذلك دوراً بليوياً خاصاً في شمولية ذلك النظام وفاعليته.

[2] علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، لبنان، سنة 2007، ص.ص. 195-224.

ليصل في نتيجة بحثه في الهوية انها ليست ذات بعد واحد، بل هوية مركبة لها غير وجه وتنفتح على اكثر من عالم.[1] **علي حرب:** لا وجود لهوية نقية صافية لا تخترقها الهويات الاخرى، ففي كل ثقافة ثمة وافد أو دخيل، ماله ان يصير اصيلا أو موروث، ويدعو الى العودة الى مسالة الهوية بما هي علاقة المرء بذاته،بكسر زجاجة النرجسية الثقافية التي يمارسها دعاة الاصالة وحماة الهوية[2]

ويقول **حرب** عن نفسه في الإجابة عن سؤال متعلق بهويته وضمنه ايضا في كتابه " خطاب الهوية" معلنا عن انتماءاته المختلفة والمتعددة فيصف نفسه بالعربي المسلم او المسيحي او اليهودي...او اليوناني ...داعيا الى ضرورة وضع هويتنا على طاولة الفحص والتشريح لفهم ما تجرنا اليه من الافخاخ والمازق والكمائن، ولذا فان التفكيك هو الإمكان المفتوح، اذا شئنا فهم الازمة التي هي بوجهها الابرز حصيلة ادارتنا السيئة لهويتنا وسياستنا الفاشلة لذواتنا ويقول عن هويته انه عندما يفككها فان يجد نفسه كائنا هجينا.[3] في اجابة حذرة تفسر توجس **علي حرب** من الأسئلة التي تطرح عليه بخصوص الهوية، ويعتبرها اسئلة مفخخة تهدف الى استدراجه للوقوع في ما يصفه بـ"فخ الشرك، [4] ويرى فيها ارادة ليكون رهنا لهويته وسجينا لمعتقدات وتقاليد وثوابت سلوكية او فكرية ليس هو من اختارها[5]، وفي مناسبة اخرى يصف الاسئلة عنها بانها لعبة استدراج، من يستدرج من؟ هل السائل ام المسؤول؟[6]...كل ذلك يخدم الهوية المغلقة بثوابتها ومحرماتها التي تقولب العقول وتختم على الأجساد[7]

واذا كان علي حرب يعلن الى انتماءاته المتعددة ويحذر من الهوية المغلقة، فان **ادوارد سعيد** يقول عن هويته انها تتكون من تيارات وحركات لا من عناصر ثابة وجامدة...ومثلها مثل موضوعات حياته يقول انها تتدفق تلك التيارات[8] مما يجعل قارئ كتابه "خرج المكان" يقف على ما يريد سعيد تبيانه حول الهوية المضطربة[9] سعيد الذي يؤكد على مبدأ "زئبقية الهوية" متلاقيا في ذلك مع مفهوم "تغير الهوية" مفضلا الهوية الكونية التي تشمل كل الثقافات الإنسانية، والهوية غير ثابتة وغير محددة.

ذلك أن **سعيد** وبخصوصيته سواء كان ناقدا أو محللا سياسيا أو منظرا أو مواطنا امريكيا فانه يمثل طبيعة الهوية القائمة على المفارقة، وتناقضات بين شخصيته المتغلابنة وعلاقته السياسية بوطنه فلسطين، تناقضات بين صوته السياسي وموقعه المهني ...ومع ذلك نجد ترابط حميم بين هويته ونظريته الثقافية، سعيد

---

[1] علي حرب، فخ الهوية ، مواقف، عن دار الساقي، بيروت، لبنان، العدد 66، 1992، ص.97.

[2] علي حرب، اوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، الطبعة الثالثة، 2004، ص..ص.63-64. ص.211.

[3] علي حرب، خطاب الهوية، سيرة فكرية، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، بيروت-الجزائر، لبنان-الجزائر، الطبعة الثانية حوار حول صناعة الذات، 2008، ص.202.

[4] علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، الطبعة الاولى، 1995، ص. 105

[5] علي حرب، فخ الهوية ، مواقف، عن دار الساقي، بيروت، لبنان، العدد 66، 1992، ص.96

[6] علي حرب، خطاب الهوية، سيرة فكرية، حوار حول صناعة الذات، المرجع السابق، ص. 184.

[7] علي حرب، الإرهاب وصناع، المرشد/الطاغية/المثقف، الدار العربي للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص.16.

[8] ادوارد سعيد، خارج المكان، ترجمة فوز طرابلسي ، دار الاداب، الطبعة الاولى، بيروت، لبنان، 2000، ص.09، ص. 358.

[9] محمد الداهي، الهوية المضطربة في "خارج المكان" لادوارد سعيد، تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات الدوحة، قطر، العدد 6/1، صيف 2013، ص.ص 173.177.

الذي يضع نفسه باصرار بانه "الشخص المنتزع" المنفي من بلاده[1] خلفيته عبارة عن سلسلة من التشرد والنفي لا يمكن استعادتها، والشعور بالوجود بين ثقافتين هو الخيط الثابت الوحيد الذي استمر في حياته.[2]

ومن الهوية الكونية ينطلق **عزمي بشارة** بنحته "للهوية المشتركة في العصر الحديث" التي تتيح خلق اطار مشترك للمقارنة بين المنتمين اليه، والتطلع الى التمايز عن جماعات اخرى، وغالبا ما يتجاهل الباحثون الذين يكتفون بترديد فكرة صحيحة مفادها ان الهوية علاقة اجتماعية وبنية ثقافية مصنوعة، هذه الوظيفة الاجتماعية المهمة للهيو، والتي تفسر بعض عوامل التعلق بها، ويتجاوز هذا حتى الوظائف النفسية لايات صنع الهوية في العصر الحديث، والمتلخصة في مسالة صياغة الذات الفردية تجاه الأخر، سواء من خلال "نحن" جماعية ام بالتمايز عنها.[3] كذلك الارتباط بالتاريخ، ذلك ان الذاكرة تفترض وجود الأمة، ولكنها في الواقع تفترض هدفا سياسيا هو تحقيق توحيد الأمة وتحقيق سيادتها السياسية، والذاكرة القومية تساهم في هذا التوحيد، ذلك ان الأمة رابطة معنوية يتطلب وجودها الذاكرة الجماعية والنسيان الجماعي والهدف السياسي.[4]

اما الية صنع الهويات فهي اهم انماط تجسيد المظلومية والمطلبية الاجتماعية او الثقافية او الاعتقادية او السياسية او كلها معا في حالات محددة، وسعضعها بشارة كأحد التفسيرات لمعضلة تحير الباحثين وهي توق الفئات المهمشة والفقيرة الى الانجرار وراء الديماغوجيا القومية او الطائفية او غيرها، ولا غرابة ان هذا التعلق بالهوية لا يُحل بمجرد تفنيده اكاديميا بتبيين ان الهوية مركبة ومصنوعة، فثمة وظائف اجتماعية تعززها. (ب) ولا تنفي الفرضية (أ) وجود تفسير اخر وهو التعويض عن بؤس الواقع الاجتماعي لهذه الفئات بالكبرياء على مستوى الهوية.[5]

ويذهب **عزمي بشارة** إلى التأكيد ان خلق الفجوة بين أحوال البشر دوافع لتأكيد الهوية من ناحيتين: **الأولى** المقارنة على مستوى أبناء الهوية الواحدة، وتأكيد الانتماء اليها تبريرا لرفع المطالب. **والثانية** في حالة الفجوة بين المنتمين الى فئات مختلفة والمعبر عنها في استغلال اقتصادي او تهميش او احتلال، او تفاوت اقتصادي او اجتماعي في درجات تطور الجماعات..وقد يجري التعويض عن البؤس في الواقع بالكبرياء على مستوى الهوية، وكذلك في التمايز عن الاخر ومحاولة تثبيت مكانة التفوق مقارنة به، هذه المقارنة وما يترتب عليها من شعور بالظلم او التفوق او التساوي هي التي تجعل الناس يعدون التشابه مع المنتمين، والاختلاف مع الآخرين أساسا لهوية مشتركة ما.[6] هذه الاخيرة التي يربطها بمسالة النهضة من جهة، ويربط مصير القومية العربية بمدى قدرتها على تقبل مهمات وتحديات المجتمع الحديث والعصر الحديث من جهة اخرى.[7]

---

[1] ينظر اشكروفت وبال اهلواليا، ادوارد سعيد، مفارقة الهوية، ترجمة سهيل نجم، دار بترا للنشر ودار الكتاب العربي، دمشق-القاهرة، سوريا، مصر، الطبعة الاولى 2002، ص.ص. 14-15.

[2] ادوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة نائلة قليلي حجازي، دار الاداب، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2008، ص. 257.

[3] عزمي بشارة، الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى –بيروت- مارس 2018، ص.223.

[4] عزمي بشارة، الذاكرة والتاريخ، الكرمل، رام الله، فلسطين، العدد 50، شتاء 1997، ، ص. 46.

[5] عزمي بشارة، الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة، المرجع السابق، ص.224.

[6] عزمي بشارة، الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة، المرجع السابق، ص.ص.223-224.

[7] عزمي بشارة، ان تكون عربيا في أيامنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ماي 2009، ص.ص. 23-28.

وبذلك نجد ان التناول العربي للهوية هو تناول صدامي، زاده قلق الخصوصية التي لا طالما أُستُغلي في الخطابات العربية بشعارات وستائر الخصوصية عند كل حديث عن الهوية، ومهما كانت دوافع ومنطلقات ونقاشات ذلك، وتحت أي مظلات سواء التراثية او التاريخية او اللغوية...، فالنتيجة انها مكنت للخوف من الاستلاب الثقافي، الذي يمكن تشخيص اهم اعراضه في الشعور بالضياع وبالفقدان التدريجي للهوية الثقافية، وفي التبعية لثقافة الآخر المهيمنة[1] خاصة وان الهوية لدينا برزت برزت كإشكالية كدرع يقاوم المؤثرات الخارجية التي من شانها المساس بثقافات الشعوب"ما بعد الاستعمار".[2]

ذلك انه رغم الاعتراف بان أمر معالجة سؤال الهوية- صعب المعالجة- كأنها عمل بلاغي بامتياز، ذلك ان استعادة ثنائيات من قبيل انا/اخر، شرق/غرب، ماض/حاضر، اصلة/حداثة، هوية/استلاب، يحصل في معظم الخطابات العربية الاسلامية، وكأن العالم العربي لم يشهد الاختراق الاستعماري، ولا صدمة التقانة، ولم يطلع على كتب اجنبية او ترجمات، بل وكأن الماضي لا يكف يحضر، وكاننا منخرطون في معارك لا حدود لها ولا نهاية.[3]

والخطورة في هذه الاستعادات حاجزا يتمرس وراءه صاحبها او المؤمن بها، الأمر الذي يجعله يتعلق بها على نحو اصولي او شمولي او عنصري فاشي...فتتحول الى هويات مغلقة على حد وصف **علي حرب** والى معتقدات متحجرة تغدو متاريس ينصبها الناس ويعسكرون ورائها لكي يترجموها صراعات وفتنا وحروبا[4]

وهذا ما يجعل من الالتجاء الدائم والمستمر الى ستائر "الخصوصية" أوهام تقوم على فرضية الهوية الواحدة واللون الواحد الثقافي، بينما يظهر الواقع المجتمعي وفي اي مجتمع بوصفه مجموعة من هويات وينطوي على تعدد ثقافي يزيد وينقص ولكنه موجود بالضرورة، وقد يسكن ويستكين احيانا، لكنها استكانة ظرفية وما تلبث ان تتحرك اذا وجدت متنفسا للتحرك، ومنه ستكون التعددية الثقافية وتعدد الهويات هي الحقيقة الاجتماعية وهي مجرد حقيقة واقعية[5]

والحقيقة أن "حُجب خصوصية" أنتجت لنا قلقا عربيا[6] راجع الى المحاولات الدائمة والمتجددة للانقضاض على العقل، ان لم نقل لاغتياله او النظرة المبتورة وفق نظرة **داريوش شايغان**.[7] انعكس على باقي مفاهيمنا وقناعاتنا عن الهوية، وعمل على التأكيد عليها لدى المستبد لتوطين أركان حكمه.[8] ابنى وتأسس على الخوف الدفين من أن نصبح –عربيا- ما لسنا نحن، أي

---

[1] عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المرجع السابق، ص.156.

[2] بريجة شريفة، تحديات الهوية الثقافية اما الحدود السياسية بالمجتمعات الحدودية، المرجع السابق، ص. 286.

[3] محمد نور الدين افاية، الهوية الثقافية في زمن التغيير والتعولم، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2012، ص. ص.95-96.

[4] علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطلق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، المغرب الأقصى – لبنان، الطبعة الأولى 1998، ص.ص.83-84.

[5] عبد الله الغذامي، البيرالية الجديدة، أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الأقصى-لبنان، الطبعة الاولى، 2013، ص.57.

[6] الرحالة العربي، طبائع الاستبداد الجديد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، أوت 2019، ص. 86

[7] محمد نور الدين افاية، الهوية الثقافية في زمن التغيير والتعولم، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2012، ص. 97.

[8] الرحالة العربي، طبائع الاستبداد الجديد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، أوت 2019، ص. 86.

أي ان العربي بكل تمظهراته يجد نفسه أمام مأزق التالي: يتعين عليه ان يحافظ على مقومات الذات، ويضطر الى ان يتغير في الان نفسه، الا انه اذا رغب في المحافظة على ذاته، كما هو، فانه مرغم على الفقدان، واذا تغير فانه يخاطر، ايضا بضياع تفاصيل مكوناته[1] مسار تمكين وإقواء للسياسي استعمل الهوية وسيلة سيطرة وصارت الهوية بديلة عن الذات الحرة فيما ترك الارتداد الى الهويات الجماعاتية الضيقة نوعا من فصامية أخلاقية داخل المجتمعات الممثلة بالدول/الأمم التي هي الآن بالغة الرخاوة والعجز وغير قادرة على صيانة الهويات الوطنية التي تبجحت بالدفاع عنها، اذ ما دامت الدولة الحداثة قد صنعت جهاز الهوية وحولته الى جدار أخلاق وامتحان امني مسلط على رقاب السكان فان السكان لن يكونوا مواطنين إلا بثمن "هووي" يقع تثبيته في الاثناء بعناية قانونية فائقة تستفيد باستمرار على نحو كلي من كل تطور تقني فان مرض الدولة/الأمة العضال: هي لا ترى على إقليمها غير كائنات هووية بلا أي مخزون ذاتي فردي او خاص.[2]

فالخصوصية في الفكر الغربي لا تعني بالضرورة الهوية وانما هي تأكيد لمبدأ الاختلاف الذي تسده معرفة متميزة تؤكد الاستقلالية.. لكنها عندنا مرادفة للهوية التاريخية وهي مرحلة مراحل إثبات الذات، تستلزم علينا مواجهة "الآخر" حسب عبارة **عبد الله العروي**، [3] ولإعادة علاقتنا بذواتنا ونضطلع بانفسنا بطريقة جديدة[4] يجب الاعتراف بان الهوية هي" ما نحن دون أي جهد وجودي خاص في حين ان الذات هي ما نستطيع ان نكون ولكن لم نجرؤ بعد على الاضطلاع به كافق حر ووحيد لانفسنا".[5] وانها قدر تاريخي ملزمة للمثقف باعتباره اداة تحليل التراث واستيعاب حركية الزمن ما لم تفهم آلياته حسب تأكيد **الخطيبي**[6] ومع الاخذ بهذا دون اهماله الا ان اختزال الهوية في الجدل الفكري والتاريخي والتناول الصدامي مع استمرار وامتداد حُجب ستائر الخصوصية يبقى قاصرا والاخذ بذلك حصرا يجعل من الهوية "الضائعة" ضائعة.

والعربي اليوم ليس هو العربي قبل ألف سنة، وهي وان لم تخلو تاريخيا الا ان الخصوصية الغربية فيها احدثت المشكلة، فمع الإعلاء من فكرة وسياسة "الاصطفاء" او حتى الأدلجة التي نضيفها او تضيفها هذه النخبة او تلك، على عناصر منتقاة من عناصر الهوية فتثبتها، وتحدد الهوية "الأصلية" من خلالها، وتضفي عليها هالة القداسة والسمو، ومن هنا نشأ مفهوم "الأزمة" في الهوية، ومنه فالأزمة ليست في الهوية ذاتها، ولكنها في العقل المأزوم على استيعاب المتغيرات[7]

---

[1] محمد نور الدين افاية، الهوية الثقافية في زمن التغيير والتحولّم، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2012، ص. 97.

[2] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يمدس انفه... مقاربة في مفاهيم الأنسنية والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف، المرجع السابق، ص.ص.111-112.

[3] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص. 226.

[4] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يمدس انفه... مقاربة في مفاهيم الأنسنية والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف، المرجع السابق، ص.83.

[5] فتحي المسيكني، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، جداول، الكويت-بيروت، الكويت-لبنان، الطبعة الأولى، فيفري 2011، ص. 13.

[6] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص. 226.

[7] تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999، ص.18.

03- الهوية جزائريا بين الثقافي والسياسي: مسار الجدليات وتنازع المشارب والاتجاهات.

شكلت وتشكل مسألة الهوية في الجزائر إشكالية ضمن فسيفساء المشهد الثقافي والسياسي، اذ بالاضافة الى البعد التاريخي المرتبط بالمرحلة الكولونيالية، والذي لا يزال فاعلا، هناك المؤثرات الكونية التي لايزال العقل الجزائري المتأمل يقف مشدوها ازاءها ولا يجد نقطة ارتكاز يمكنه الانطلاق منها لمساءلة الاخر كجزء من مساءلة الذات نفسها.[1]

03-01- البذرة الاستعمارية وبداية التنازع.

قبل الجائحة الإحلالية الفرنسية لم تكن الهوية مسألة مطروحة، فالجزائر جزائر لها ثوابتها ومرتكزتها لا شك وتشكيك فيها، فهذا الامير عبد القادر الواثق راسخ المعتقد يقول لحظة الغدر به الجزائر عربية وستبقى عربية حتى ولو احتليتموها مائة (100) سنة،[2] وكما ان كل شرور الجزائر فرنسية، وكما في مسالة اللغة، فان سؤال الهوية في الجزائر من الصعب الولوج إليه دون المرور والعودة الى بذوره الاستعمارية، ذلك ان ثم ان الاستعمار من جهة والصراع ضده وضد خطابه وممارساته من جهة اخرى كانا عاملين اساسين لظهور الهوية الوطنية[3] ولا يوجد بلد عربي نال الاستعمار من صميمه مثل الجزائر، ولا عانى مما عانته **الجزائر**، او أحس بحنين اشد وقعا واندفاعا نحو هويته الأصلية التي اغتصبت منه عمدا وبانتظام خلال اكثر من 130 سنة من السيطرة الفرنسي،[4] كما تقول صاحبة كتاب شمس العرب تسطع على الغرب المستشرقة الألمانية **سيغريد هونكة** (*Sirid Lunke* 1913-1999).

فالوجود الفرنسي في الجزائر وجود ايديولوجي، ثقافي، جغرافي، سياسي وعسكري بامتياز، وانعكس كل ذلك على الهوية الوطنية، باعتبار المجتمع الجزائري كان حضاريا وأصيلا قبل الاحتلال وتمتع بقدر من المعرفة والعلم فلم يكن مجتمعا أميا، او كما قال **لشرف** ان فرنسا وجدت نفسها امام مجتمع حسن التنظيم له حضارته الخاصة.[5]

عمل الاستعمار منذ البداية على التأسيس لاستراتيجية تقوم اركانها" على إلحاق الجزائر ومحو شخصيتها تفكيك القاعدة المادية والأطر الاجتماعية التقليدية، الإخلال بالهوية الجزائرية عبر الاضطهاد الديني وتوظيف رمزية الصليب في خدمة الاستعمار التوطيني، فكانت البداية بتدمير جامع كبير من المعالم الدينية او الاستيلاء عليها وتفكيك المؤسسات الاسلامية، وقال رجال الكنيسة المرافقين لحملة الاستلاء على الجزائر " إنكم أعدتم فتح الباب للمسيحية في افريقيا" وقال الجنرال **دي بومون** قائد الحملة مخاطبا جنوده "اعدتم الصلة مع الصليبيين" رافعا الصليب على أعلى بناية بالعاصمة، كما كانت عبارات "الحرب الصليبية" على لسان

---

[1] عمر محيبل، من الشرق إلى الذات، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر-بيروت، الجزائر-لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص.75.

[2] علي محمد محمد الصلابي، كفاح الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي- وسيرة الأمير عبد القادر، تاريخ الجزائر إلى ما قبل الحرب العالمية الأولى، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص.620.

[3] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 215.

[4] سيغريد هونكة، من الاستلاب إلى استرجاع الأنية، ملتقى الفكر الإسلامي، الطبعة السادسة، الجزائر، 1972، ص.336.

[5] عبد الهادي بوحسني، الأمة والهوية الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي، قراءة في فكر مصطفى الاشرف، منبرقا، جامعة أبو بكر بالقايد، تلمسان، الجزائر، المجلد الخامس، العدد الأول، 2020، ص. 173.

الجنرال **بيجو**، اما الجنرال **لاموريسيار** الذي حصل على الأمير عبد القادر فيعتبر "الصراع العالي للحضارة المسيحية ضد البربرية الاسلامية اكبر اهتمام في حياته[1] اما **دوروفيغو** *De Revigo* فقد حول مسجد كتشاوة الى كاتيدرائية كاثوليكية ونصب الصليب وعلم فرنسا على صومعته.[2]

وعملت فرنسا على نفي وجود كيان جزائري بالمعنى القومي والسياسي، مما جعله يضفي على حركات المقاومة طابعا دينيا محضا، على خلفية ان هؤلاء لا يدركون البعد السياسي والاجتماعي للصراع، انما هم متعصبون لدينهم وعقائدهم الإسلامية، فالدين في نظر الفرنسيين هو المكون الأساسي لهوية الجزائريين، وبالتالي إيجاد حل للمسالة الدينية هو الحل الوحيد لضمان ثقة "الأهالي الجزائريين" وتخليهم عن الاخراط في المقاومة، [3] فكان ان التركيز في التركيز الفرنسي على اضعاف السياسي للاسلام، وافتكاك التحكم في التربية الاسلامية والعمل على التحكم في انتاج النخب المستقبلية ووفق نموذجها من خلال إضعاف المثقفين الذين وجدتهم او النابعين من مجتمعهم واضعاف سلطانهم القديم،[4] فوظفت المدرسة ضمن اليتها من اجل تهميش وامتصاص الجزائر (الأخر) كما يوضحه **عمر ازواج** باستبدل هوية النظام التربوي الجزائري بنظام تربوي فرنسي[5]

في اطار مشروع عام هدفت به على إعادة تعريف الهوية الجزائرية، وأدركت ان عليها ان تمارس سياسة دهاء ازاء جزائريين كان شعورهم بالانتماء الى دين وثقافة يعد مرجع للهوية وعنصر للوحدة، وفيه لعب الإسلام دور الجدار الواقي ضد الفرنسة مما جعله خطيرا جدا في عيون الفرنسية وهو ما دفعها الى منع هذه الخميرة من لعب دورها الموحد، ولعبت في ذلك سياسة فرق تسد[6] فعملت على اثارة النزاعات والتشققات داخل المجتمع والتركيز على إحداث تغيير عميق في "الوعي" هذا التغيير الذي يجلب معه بحكم طبيعته ذاتها، ضروبا مميزة من النسيان ومن ضروب النسيان هذه تنبع في ظروف تاريخية معينة روايات وسرديات فبعد اختبار التغيرات يغدو من المستحيل "تذكر" الماضي، وفي الان عمل المستعمر بالبحث عن أصول أهل شمال افريقيا، واعتبرت بعض دراسات "مثقفيه" صعوبة تحديد هوية المغرب العربي في ظل وجود تنوع ثقافي، فينبه **بورديو** وفي دراساته عن المجتمع الجزائري اشكالية "عنده" تمثل على ان من ينظر الى هذا التنوع من زاوية واحدة على انه اختلاف وتباين[7] ومنهم **لويس رين** *Louis Rinn* الموظف السام في الإدارة الفرنسية الذي حول اصل الجزائريين الى البربر الهنديون واريبون أصلا ولغة وليس منهم من هو من

---

[1] عبد اللطيف الهرماسي، المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر، دراسة مقارنة من منظور علم الاجتماع التاريخي، المركز العربي للأبحاث والدراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر - لبنان، الطبعة الأولى، جويليا 2018، ص.233.

[2] عمار عمورة، موجز تاريخ الجزائر، دار ريحانة، الجزائر، الطبعة الاولى، 2002، ص.122.

- كل ذلك تم بمباركة البابا في الفاتيكان، وعلى اثعام الموسيقى العسكرية وصرح دوروفيغو محمدا كل من يعترض على قراراته، مع تنفيذ تهديداته ضد الجزائريين العزل الذي تجمعو لحماية الجامع (اربعة الاف جزائري) وتحصنوا بداخله فان اقتحام القوات الفرنسية بالمتفجرات وسقط العديدي من الجزائريين شهداء دفاعا عن المسجد...عن حرية الدين والمعتقد.

[3] الحاج رباني، مصطفى الاشرف واشكالية الهوية الجزائرية على ضوء جدلية الامة والمجتمع، افاق فكرية، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، المجلد الرابع، العدد الثامن، مارس 2018، ص.82.

[4] كميل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، 86-93.

[5] احمد عبد الحليم عطية، ما بعد الكولونيالية في ما بعد الحداثة، قراءة في المختبر الجزائري، مجلة الاستغراب، 2018، ص. 168.

[6] لندكت اندرسن، الجماعات المتخيلة، تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر - لبنان، الطبعة الثانية سبتمبر 2017، ص.160-161، و.ص. 186.

[7] عبد النور غرينة، المجتمع الجزائري في الكتابات الاثنوبولوجية الفرنسية، حالة الشرق الجزائري ابان الفترة الاستعمارية 1880-1962، أطروحة دكتوراه، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر 2، الجزائر، 2017-2018، ص.235-237.

اصل سامي الا القليل، وبل ويذهب الى اعتبار بني هلال من جنس غير العربي[1] وهي سياسة مشتركة وغير غريبة عن الغرب الاستدماري فكمثيلتها الفرنسية قامت الاستدمارية البريطانية باختراع سياستها الهوياتية وطبقتها في محضياتها* [2] خدمة لهدافها الآنية والمستقبلية.

ومدخل المس بالهوية على خطورته وفعالية له تأثيره على المدى القريب والمتوسط، لم يكن من الجائز ان يحظى- بمكانة محورية بالاستراتيجية الاستعمارية الفرنسية لو لم يتاصل على قاعدة قديمة بالثقافة الأوربية وفلسفتها السياسية، ونعني مقولة "فرق تسد".[3] فأبدعت" فرنسا سياسة الهويات المختلفة قامت على خلق النعرة العرقية واختلاق أديان غير الإسلام "سمته الدين الحقيقي أو الأصيل للشعوب الأصلية" وعملت على الاستدراج اللغوي تحت مسميات اللغات الجزائرية وحشت المبشرون وأشباه المستشرقين إلى وضع كتيبات بالعربية العامية ووجدت هذه السياسة فيما بعد شيء من القبول والإتباع من طرف بعض الفركوفيليين والاندماجيين جاهلي الحضارة الإسلامية وبعض النزعات المفرقة التي تولدت عن هذه السياسة.[4]

ولا شك ان "للآخر" دور في تشكل الهوية، فالاخر عندما يكون مُستعمِراً، فانه يعمل على تشكيل هوية المستعمَر، ويضطلع بهذا الدور بمنتهى الوعي، وببالغ الحرص على تحقيقه، واسطع مثال على ذلك محاولات الاستعمار الفرنسي- في الجزائر.[5] ثم ان السياسات الاستعمارية اعطت المثال الواقعي المجسد لعملية الهجنة والهوية والتي بمقتضاها تتحدد العلاقة بين المستعمِر والمستعمَر بالاعتماد المتبادل بعضها على بعض حتى في صياغة هويتها على الرغم من الهيمنة التي تمارسها السلطة الاستعمارية بعلاقتها بتابعها المستعمَر،

---

[1] عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830-1962)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الثانية، 2016، ص05.

[2] بندكت اندرسن، الجماعات المُتخيلة، تأملات في أصل القومية وانتشارها، المرجع السابق، ص.160-161. و.ص. 186.

- " فقبي بحثين لعالم الاجتماع لشارلز هيوشمان تحت عنوان:" دراسة عقليات البريطانيين الكولونياليين" قام فيها بتتبع ما تم القيام به من تعداد في "المستوطنات" في المضايق وشبه جزيرة ملايو، واظهر فيها نسخ من "بيانات الهوية" التي استعملت في التعدادات المتعاقبة منذ أواخر القرن التاسع عشر، مُبرزا التغيرات السريعة على نحو استثنائي، أين كانت تتجمع من خلالها هذه البيانات وتنفصل وتجمع من جديد وتخلط وتعيد الترتيب على نحو متواصل..لكن مع بقاء البيانات "القاعدة سياسيا على راس القائمة على الدوام. ليصل الى **استنتاجين اساسيين:**
- **الاول:** هو ان بيانات التعداد كانت تفتدو عرقية على نحو اوضح واشد حصرية، كلما طالت المرحلة الكولونيالية، وان الهوية الدينية من جهة اخرى اخذت تختفي بصورة تدريجية كبيان تعدادي اساسي، لتختفي دياانات وترتفع اخرى.
- **الاستنتاج الثاني:** الاحتفاظ بالفئات العرقية الكبيرة بوجه عام، بل وتركزت بعد الاستقلال، مع اعادة تصنيفها وتحديدها باعتبارها "عالمية" و" صينية" و"هندية" و "اخرى"
- هذا بالاضافة الى ابداع كولونيالي في تسميات"فئات اساسية او فرعية" "اثنيات فرعية" و "اثنية لغوي"و " هويات" تخيلها عقل الدولة الكولونيالية التصنيفي، كانت ولاتزال تنتظر "تشييئاً" سرعان ما اخترقه الاداري، بالاضافة الى شغف القائمين على التعداد بالكامل وعدم الالتباس، وعدم اطلاقهم تلك التحديدات المتعددة، او "المنقلبة" سياسيا او "المشوشة" او المتبدلة، ومن هنا تلك الفئة الغريبة التي تجدها تحت كل جماعة عرقية، الا وهي فئة "الاخرين"، التي لا ينبغي على الاطلاق ان تختلط مع "الاخرين" الاخرين، ويمكن تخيل التعداد في ان كل احد موجود فيه، وان لكل احد مكان واحد – واحد فقط- واضح اشد الوضوح فما من كسور.
- وكذلك الامر في كل مستعمراتها في شرق اسيا، اين اجرت بريطانيا تسويات قدرة خاصة مع الاسلام والبوذية، وفهمت المساجد والمدارس على انها مناطق محررة بل وقلاعا يمكن للمناهضين للكولونيالية ان يخرجوا منها للقتال، محاولت فرض نوع من الاتساق بين التعداد والطوائف الدينية من خلال فرض الطابع الاثني على هذه الاخير سياسيا وقانونيا... وهكذا عوملت كلمة "مسلم" على انها مجرد اسم اخر لـ "الملاوي".

[3] محمد مالكي، الحركات التحررية والاستعمار في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، اوت 1994، ص. 206.

[4] عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، المرجع السابق، ص.52.

[5] دعاء خليل علي، العولمة والهوية في الفكر العربي المعاصر، مجلة جرش للبحوث والدراسات، عمان، الأردن، المجلد 22ن العدد الأول، سنة 2021، ص. 473.

حيث يحصل نوع من التجاذب يكون ما يسميه **هومى بابا** *بالفضاء الثالث للتعبير، حيث لن يكون التنوع الثقافي عبارة عن غرائبية مقسمة بين الثقافات بحدود صارمة.[1]

وامتدت الأهداف والمشاريع الفرنسية إلى تطويع العلوم لخدمة المصالح الاستعمارية، بتوظيف أيديولوجية للهيمنة والاستغلال، فكانت الدراسات النفسية والاجتماعية بنظرة مبنية على تصنيف الأجناس وغيرها وذلك خدمة للعقلية الاستعمارية عن طريق توجيه العلوم "خاصة الإنسانية منها" الى وجهة توافق العقلية الاستعمارية والتي كانت مضطرة لايجاد مبررات للاستعمار".[2] بل واعطت دراساتها للجزائري مرتبة دنيا تحت مسمى " انديجان شمال افريقيا"، واعتماد أغنية بلحن الأقليات غير الآرية في المجتمع الجزائري المستعمر[3] فأصدرت قوانينها وسنت براجمها وفقا لذلك، في محاولة للقضاء على الشخصية الجزائرية، حيث اوضح **أوليفييه لوكور غراندميزون** *Olivier le cour grandmaison*[4] الباحث في قضايا المواطنة والتاريخ الاستعماري، ذلك في الكثير من كتاباته، كما وصف قانون الأهالي بالوحشية، ونقل ونقد التعريف المعتمد لدى "الفئة الأكاديمية" الفرنسية لكلمة "الأهالي" والتي تعني عندهم السكان البدائيين لإقليم استعماري ضمته فرنسا، هذا التعريف والتمثل الذي جاء متطابقا مع الأطروحات السياسية والنهج القانوني الرسمي للدولة الفرنسية المعبر عنه في قوانينها المختلفة المطبقة في الجزائر، وهو بذلك يقف على الادلة الدامغة للسياسة الاستعمارية الساعية لنفي الهوية الجزائرية.

هذا ما جعل **فرانس فانون** يعارض هذا التوجه لما تم تعيينه سنة 1953 كطبيب بمستشفى البليدة وقام بدراسات ارجع فيها تلك الاضطرابات التي تظهر على بعض الجزائريين الخاضعين للعلاج النفسي- الى الوضعية الاستعمارية، والى مراحل إلغاء الشخصية التي تعرض لها الشعب الجزائري، واعتبر تلك النظرية المنحازة لتفوق "الاوربي" عنصرية بيولوجية تحولت الى عنصرية ثقافية تتغذى من النظرة الاستعمارية الضيقة المبنية على الاستغلال والاستعباد.[5]

وامتدت سياسات الطمس والتشكيك في الهوية الجزائرية الى استخدام الجماليات النمطية الجديدة في مجال الهندسة المعمارية وفنون الزخرفة، لاحتواء الأهالي والتحكم في ثقافتهم من خلال مسار طويل وعسير

---

[1] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس انفه... مقاربة في مفاهيم الأنسنة والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف، المرجع السابق، ص.91.

- * هومى ، ك. بابا، موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2004.

[2] مخلوفي جمال، السياسة الثقافية الاستعمارية في الجزائر خلال الفترة 1900- 1945م، ص.137-138.

- * فكانت دراسات على مستوى جامعة الجزائر تضع الإنسان الجزائري الذي تسميه "انديجان شمال افريقيا" في منزلة متوسطة بين الانسان البدائي ونموذج الانسان المتطور، وكانت اطروحات الباحثين في هذا المجال تتمحور حول فقدان هذا الانسان الجزائري لملكاته والفضول العلمي وكذلك الشخصية وهذا وفق دراسات اجراها اطلوان بيورو *Antoine Porot* التي اعتبرت الانسان الجزائري مختل التكوين العصبي والعضوي والدماغي، وقد حاولة اثبات ذلك عن طريق دراسة العقلية الجزائرية بشكل استثنائي ووفق ما يتناسب والعقلية الاستعمارية المبنية على اساس الاستعلاء والتغلب ومحاولة اثبات وتأكيد ذلك تاريخيا.

[3] احمد عبد الحليم عطية، ما بعد الكولونيالية في ما بعد الحداثة، قراءة في المخيال الجزائري، مجلة الاستغراب، 2018، ص. 168.

[4] *Olivier Le Cour Grandmaison « De l'indigénat Anatomie d'un « monstre » juridique : le droit colonial en Algérie et dans l'Empire français »* Paris Zones 2010,p.p 14-153.

Référence électronique :

Reviewed Work: *De l'indigénat. Anatomie d'un monstre juridique : le droit colonial en Algérie et dans l'empire français* by Le Cour Grandmaison Olivier. Review by: Isabelle Merle. Genèses. No. 86, Ordre colonial (mars 2012), pp. 149-153 Published By: Editions Belin. Consulté le 15 décembre 2021. URL : https://www.jstor.org/stable/26196748

[5] فرانس فانون، معذبو الارض، ترجمة سامي الدروبي، و جمال الاتاسي، مدارات للابحاث، القاهرة، مصر، سنة 2015، ص.08.

لاعادة التنشئة الاجتماعية، تمثل في الغاء كل عنصر معارض للثقافة الاستدمارية في الجزائر، ومن امثلة ذلك دراسة المهندس المعماري **شاسيريان** لمشاريع التنظيم العمراني بمدينة الجزائر العاصمة، الطريقة التي يتبع من خلالها التخطيط العمراني مغريات المشروع السياسي للاستدمار، وما تمنحه البنايات العمومية من اهمية سياسية وايديولوجية، من خلالها كانت تصور فرنسا وثقافتها ونظامها في الحكم وشرعيتها ومصداقيتها وقوتها، واهمية اساسية اخرى من كونه كالتمثيل المادي والرمزي للعدالة، "العدالة الفرنسية ذات التقاليد الرومانية على الأرض الاسلامية[1] تقاليد رومانية يستند عليها لاثبات اطروحات المدرسة التاريخية الاستعمارية تنظر الى الهوية الجزائرية تهدف الى ترسيخ اسس الاستعمار في الجزائر، واول فكرة روجت لها هذه المدرسة ان الجزائر لم تكم امة وانها لا تتوفر على العناصر الاساسية لتكون وطنا، ولا زالت هذه الفكرة تتردد في الاوساط السياسية والاكاديمية الفرنسية الى اليوم[2]

فباشروا منذ الايام الاولى البحث عن الاثار الرومانية تحت اساسات الجامع الكبير بمبرر اسطورة هيكل مسيحي قديم تحته، كما تم تغطية هذا الجامع بحيطان عالية حجبته عن المرسى[3] مع الايحاء بهذا التخطيط العمراني والاحترام لها وبطابها الديمقراطي مع العمل على اقناع الاهالي انها مشيدة لاجلهم، وامتدت هذه السياسة حتى الى اسماء الشوارع وتعزيز من خلالها الانتماء الفرنسي، كما وظفت الفنون الجميلة والرسم والادب والمسرح[4]

ولم تقتصر التسميات على الشوارع التي حملت أسماء مجرمي وقادة منتهكي حرمة الجزائر منذ سنة 1830 بل امتدت الى تسميات تمسخ الهوية الفردية والجماعية للجزائري من خلال إقرار قانون الحالة المدنية وإجبار الجزائري على حمل ألقاب مشينة تطمس هويته وتفقده الارتباط بأصوله.[5]

ولم تتوقف ولم تتراجع استراتجيات الاستدمار الفرنسي- القائم على الالحاق التام للجزائر بفرنسا عبر القضاء التام على الجزائري قضاء تام يمر حتما عبر طمس هويته، فكانت سياسات الادماج والتجنيس حلقة اخرى ضمن هذه الاستراتيجية، ومع الإقرار بقوة هذه الإستراتيجية، الا انها كانت في احدى تجليات صورها منبع لمعرفة الجزائري لذاته ومنابع هويته، وطاولت المسالة الاهلية اشكالية الهوية لبلورة مقومات الاهلي نحو وضع مواطن، وهو الشرط اللازم للحصول على امتيازات الدولة السياسية والقانونية والمدنية، بناء عليه، فان مسالة الإنسان الجزائري "الاهلي" البحث في مسالة الشعب كمقوم من مقومات الدولة.[6]

وكانت من النتائج الباطنة للخدمة العسكرية وتداعياتها تبيان الفروق بين **الجزائري** والفرنسي، كما ابرزت حجم التناقض في السياسة الفرنسية، هذه السياسية التي من جهة تعترف

---

[1] كيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع السابق، ص. 94-96. ص.128. ص.131-132. ص.145-154.

[2] رشيد ولد بوسيافة، مفهوم الهوية وفق منظور المدرسة التاريخية الكولونيالية، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة المسيلة، الجزائر، المجلد 12، العدد الأول، 2023، ص. 595.

[3] أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء الأول، (1830-1900)،المرجع السابق، ص.80.

[4] كيل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، المرجع نفسه، ص. 94-96. ص.128. ص.131-132. ص.145-154.

[5] حياة سيدي صالح، جرائم الاستعمار الفرنسي- في الجزائر: المساس بالهوية من خلال قانون الحالة المدنية، في الكتاب الجماعي: **المؤرخ ناصر الدين سعيدوني**، رائد الدراسات العثمانية في الجزائر، سلسلة منشورات الذكرى الستين للثورة الجزائرية 1954-2014، تنسيق وتقديم ودان بوطفالة، مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية، جامعة مصطفى اسطنبولي، معسكر، طباعة مكتبة الرشاد، سيدي بلعباس، الجزائر، 2014 ص. 547.

[6] نور الدين ثنيو، اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.14.

باحترافيـة الجزائـري وقيمتـه وشجاعتـه وبسـالته، ومـن جهـة اخـرى تتـوجس منـه وتـتحفظ في مسـالة منح الحقوق باعتباره على غير هويتها.[1]

فلم يبرز علانية الدفاع عن الهوية الوطنية الجزائرية الا في إطار تطور الصراع بكل تجلياته[2] وحضي بُعد الدفاع عن الهوية في خطاب الحركة الوطنية بمكانة مميزة، مع تمايزات بين التيارات المختلفة، الا انه كان الاجماع والاشتراك في ان الهوية كانت في صلب العمل الوطني، وغدت الهوية محور الدعوة الى التنسيق وقطب العمل المشترك،[3] بين كل الاقطاب وجمعت بين المثقف والسياسي في نقاط تلاقي عز تلاقيها وصلت حدود الانطباق لاسيما بعد الاجماع على بعض الاهداف المشتركة واسماها في تحقيق الاستقلال.

03-02- الهوية الجزائرية: رديف المصطلح وتمثلات المفهوم.

النقاشات والسجالات والكتابات حول الهوية "الجزائرية" لم تكن كلها تحمل لفظ "الهوية" فقط وانما وُجدت ووُظفت بمصطلحات أخرى وتظهرت في صور عديدة فأُخذت بلفظ الشخصية الجزائرية، القومية، الذات الجزائرية، الثقافية الجزائرية، الأمة الجزائرية الكيان الجزائري الوحدوية...الخ وكلها ألفاظ ومصطلحات ومفاهيم تندرج تحت "الهوية"[4].

من المصطلحات الموظفة للتدليل على الهوية الجزائرية نجد مصطلح "**الشخصية**"، قام في بداياته على التمييز بين الجزائري والفرنسي، وتظهر كمقاومة ضد تفعيل نظرية "الفراغ" الموظفة لتبرير الاستعمار[5] وكمقوم لتمثلات بعض الجزائريين لهويتهم، وان كان مصطلح "الهوية" لا يتطابق مع مصطلح "الشخصية" باعتبار الأول يتعلق بمقومات الوجود والثاني يتعلق بمميزات هذا الوجود وخصائصه التي يعرف بها بين الأغيار[6]، إلا أن أخذه جزائريا كان مفهوما متداخلا بينه وبين الهوية.

ورغم الاعتراف أن مصطلح "الشخصية" استخدم للدلالة على الهوية الجزائرية وتميزها عن الفرنسية، إلا أن الملاحظ ان اوائل من استخدم المصطلح هم الفرنسيين أنفسهم، وفي هذا أورد المؤرخ الفرنسي **جون شارل سكانيتي** *Jean Charles Scagnetti* في مقاله "هوية أم شخصية جزائرية؟ مبنى/بناء جزائرية (1962-1988)"[7] تتبع استعمال مصطلح "الشخصية" مكان مصطلح "الهوية" أثناء الاحتلال وبعد الاستقلال،

---

[1] نور الدين ثنيو، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع نفسه، ص.126-127.

[2] شوقي خروبي، الثقافة السياسية ومسألة العنف السياسي، دراسة مقارنة بين التيارين الديمقراطي والإسلامي، رسالة ماجيستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران، الجزائر، 2008-2009، ص.14.

[3] احمد مالكي، الحركات التحررية والاستعمار في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، اوت 1994، ص. 215.

[4] بريجة شريفة، التغيرات السوسيو ثقافية واثرها على الهوية الثقافية للمجتمع الجزائري، المرجع السابق، ص. 66.

[5] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في أدبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 264.

[6] احمد بن نعمان، الهوية الوطنية، دار الأمة، الجزائر، 1996، ص.22.

[7] *Jean Charles Scagnetti*, Identité ou personnalité algérienne ? L'édification d'une algérianité (1962-1988), Cahiers de la Méditerranée, L'autre et l'emage de soi, Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine, Date de publication : 15 juin 2003, 66 | 2003, p.p267-384.

Référence électronique :

Jean-Charles Scagnetti, «Identité ou personnalité algérienne? L'édification d'une algérianité (1962-1988)», Cahiers de la Méditerranée [En ligne], 66|2003, mis en ligne le 21 juillet 2005, généré automatiquement le 7 septembre 2020 consulté le 15 décembre 2020. URL: http://journals.openedition.org/cdlm/113 ; DOI : https://doi.org/10.4000/ cdlm.113.

الاستقلال، متسائلا عن الهدف من استخدام السلطة السياسية في الحقبتين لمصطلح الشخصية بدلا من مصطلح الهوية؟ فبالنسبة للسلطات الاستعمارية ذكر المصطلح من طرف سياسي رسمي فرنسي- في شخص **غي مولي** *Gue Mollet* يوم 14 فيفري 1956، حين ذكر في تصريحه الإذاعي ان من مهام الحكومة السياسية هي احترام "الشخصية الجزائرية" في وثيقة قانونية فرنسية متمثلة في القانون رقم 58-95 صادرة بتاريخ 05 فيفري سنة 1958 حول المؤسسات الجزائرية في إطار "الجزائر الجديدة" التي ستبنى مع ممثلي الجزائريين لإبراز "الشخصية الجزائرية"[1].

رغم ان "الشخصية" عند فرنسا تغيرت، إلا ان هدف الاستعماري واحد، فبين "الشخصية" في سياسة "الجزائر الجديدة" لديغول، و "الشخصية الجزائرية" المضطهدة من طرف التركي قبل سنة 1830 والشخصية الجزائرية" ذات الأصول الشمال الإفريقية[2]، شخصية واحدة وهي شخصية الفرنسي والفرنسي فقط.

ولا يخفى على الجميع إشكالات الثقافة والهوية داخل المجتمع الجزائري، وتأثيرات التاريخ القديم والحديث في أحداث هذه الإشكالات[3]، حيث ظهرت إشكالية الهوية في الجزائر "بصورتها الجلية" أوائل القرن العشرين، في الوقت الذي نمت مفعولات جديدة، فجعلنا هذا الواقع نشعر ان المجتمع وكذا الشخصية الجزائرية في حالة ابادة ثقافية، في هوة احدثها فرنسا الاستعمارية تاريخيا وثقافيا ورمزيا في الجزائر التي اصبحت في حالة استلاب عن الذات وعن الاخر، فالابعاد للتاريخ واللغات والثقافة مسؤول على هذا النشاط القاتل للثقافة الذي يهدم بشكل عنيق ايضا الامكانات المستقبلية للجزائر، في جدلية زمنية بين التاريخ والمستقبل.[4]

يعود **سكانيتي** إلى سنة 1944 لدى الشيخ البشير الإبراهيمي[5]، المحسوب ضمن المعربين والإصلاحيين الذين أشتهر لديهم استخدام مصطلح الشخصية، فرغم شيوع طغيان أنشطتهم الثقافية على أنشطتهم السياسية، إلا انه في مجال الهوية أخذت الأبعاد السياسية مكانتها الكاملة في موجهاتهم لإغواءات فرنسا

- *L'article s'intéresse à la genèse et à l'évolution d'une dénomination identitaire. Il se propose de mettre en lumière la création et l'emploi du terme de personnalité au détriment de celui d'identité en Algérie. De la date probable d'utilisation du terme à son emploi généralisé par les Algériens et les autorités françaises, son but est de démonter les mécanismes qui ont fait qu'il est encore employé aujourd'hui majoritairement en Algérie à la place d'identité.*

[1] القانون رقم 58- 95 المؤرخ في 05 فيفري 1958 المتعلق بالمؤسسات الجزائرية، الجريدة الرسمية للجمهورية الفرنسية، ص.ص. 1379-1380.

- "الشخصية الجزائرية هي جزء مندمج للجمهورية الفرنسية" " الجمهورية تعترف وتضمن الشخصية الجزائرية، وتأخذ بعين الاعتبار تعددها في المؤسسات المستقلة المحلية."

[2] بشير طلحة، الشخصية الجزائرية في شعر الثورة، مفدي زكرياء نموذجا، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، جامعة تامنغاست، الجزائر، المجلد 11، العدد 2022، ص. 601.

[3] خالدي محمد، تمثلات المثقف للمواطنة في الجزائر، المرجع السابق، ص. 93.

[4] احمد بن قويدر، المرجع السابق، ص. 43.

- والحالة ليست خاصة بالجزائر فقط بل خاصية تجمع دول المغرب العربي "خاصة تونس، الجزائر، المغرب" فهي تعاني من قلق الهوية متجسة عبر التفكك السياسي، والذي بدوره يغذي الاتجاهات نحو الثقافات الاخرى، القلق المعرفي الناتج عن غياب/تغييب او ضعف الهوية كمرجعية مستقرة ومؤمنة.

[5] *Jean Charles Scagnetti*, Identité ou personnalité algérienne ? L'édification d'une algérianité (1962-1988), Cahiers de la Méditerranée, L'autre et l'émarge de soi, Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine, Date de publication : 15 juin 2003, 66 | 2003, p..384

ومحاربة إساءاتها الماسخة للشخصية[1] أوضح وأكمل تصريح عن الشخصية الجزائرية عندهم ظهرت في سنة 1936 ويبدو ان الشهادة المشهورة "فرنسا هي أنا" **لفرحات عباس** هي التي حثت الإصلاحيين على صياغة مذهبهم صياغة حاسمة، ويتعلق الأمر بالتصريح المسمى "كلمة صريحة" المنشورة في الشهاب في افريل 1936كرافعة من اجل الاعتراف بالشخصية الجزائرية، ومنه كان شرطين اساسين واضحين للإصلاحيين وهما ان فرنسا تعترف وتضمن الشخصية الجزائرية وتؤمنها دون اخلال التقدم المعنوي والمادي للشعب الجزائري[2]

واتبع المثقفون المعربون توظيف "الشخصية" في كتاباتهم وشعاراتهم وخطاباتهم على الدوام والحرص على كيان شخصية الجزائر، ومثالها ما جاء به **احمد توفيق المدني**: في كتابه "الجزائر" الذي كان رد فعل منه على احتفالات المئوية ومحاولات الطمس النهائي للكيان الجزائري، فتطرق في كتابه الى مختلف مقومات المجتمع الجزائري وتبراز تميزه عن المجتمع الأوروبي، وهو كتاب من من صفحته الأولى الى صفحته الأخيرة عمل من صاحبه لإثبات ان الجزائر لا يمكن دمجها او الحاقها بفرنسا، وانها تمتلك شخصيتها المتميزة والتي يشهد لها تاريخها وحاضرتها.[3]

كما كانت الشخصية بصورة واضحة اتهام صريح للاستعمار بالعمل على طمس الشخصية الجزائرية، بالإضافة إلى اعتبار جهل الجزائريين بتاريخ إسلافهم سببا ثانيا في مسار المساس بالشخصية الجزائرية، كما عد من سبل طمس الهوية الجزائرية قوانين التجنيس وقانون التجنيد الإجباري.[4]

وتابع **سكانيتي** تتبعه لاستخدام المصطلح **بعد الاستقلال** من لدن السياسيين الجزائريين، حيث قام بإحصاء ثم تحليل مجموعة من خطابات الرؤساء الجزائريين بداية من احمد بن بلة، هواري بومدين والشاذلي بن جديد، موضحا عمله في الجدول أدناه:

صاحب الخطاب	عدد الكلمات المنطوقة	شخصية	هوية	تكرار الشخصية/10.000	تكرار الهوية/10.000
احمد بن بلة	144.871	6/4	1/0	0,276	0
هواري بومدين	828.284	183/188	9/14	02,21	0,11
الشاذلي بن جديد	133.108	29/31	22/25	02,178	01,65

جدول:

يمثل إحصائيا استخدام مصطلحي "الشخصية" و"الهوية" من لدن الرؤساء الجزائريين احمد بن بلة، هواري بومدين والشاذلي بن جديد.[5] (ترجمة الباحث).

ويبدأ التعليق على الجدول والإحصائيات المتضمنة من الرئيس **هواري بومدين** مشيرا إلى ارتفاع توظيف مصطلح " الشخصية" وأهميته من قبل بومدين بالمقارنة مع مصطلح "الهوية"، بينما وجد استخدام المصطلحين من قبل **الشاذلي** بصفة أكثر توازنا مع بقاء استخدام مصطلح "الشخصية" ثابت، وفي المقابل

---

[1] علي مزاد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي، من 1925 الى 1940، المرجع السابق، ص.ص 485.

[2] علي مزاد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي، من 1925 الى 1940، المرجع السابق، ص.484.

[3] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، اطروحة دكتوراه، جامعة ابو القاسم سعد الله، الجزائر2، الجزائر، 2016-2017، ص. 172.

[4] مولود قرين، القضايا السياسية في اهتمامات النخبة الإصلاحية الجزائرية في مطلع القرن العشرين "عمر بن قدور الجزائري أنموذجا"، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، جامعة الوادي، الجزائر، المجلد الرابع، العدد الخامس، ص. 124-126.

[5] *Jean-Charles Scagnetti*, « Identité ou personnalité algérienne ? L'édification d'une algérianité (1962-1988), p 269.

استيعاب أكثر للـ "الهوية" بحكم وبسبب يظهر انه له علاقة بتحول تلقي وتعريف الهوية الجزائرية، ويرجعها "افتراضا" الى اللغوية المنفتحة على العالم الغربي.

ويشير الى "خلو" الخطاب السياسي من سؤال الهوية في مقابل انعكاس ذلك على الأمة واستخدام الـ"نحن" ولكن مع تعريف سيئ.[1]

كما تناول **سكانيتي** بالإحصاء، البحث والتحليل توظيف مصطلحات: " الـ شخصية جزائرية"، " الـ شخصية وطنية" ، " الـ شخصية **العربية**"، " الـ شخصية **افريقية**" من قبل هواري بومدين والشاذلي بن جديد موضحا ذلك في الجدول ادناه:

صاحب الخطاب	شخصية جزائرية	شخصية وطنية	شخصية العربية	شخصية افريقية	ضمير"أنا"	العنصر المعرف "الـ"
هواري بومدين	18	10	09	04	% 40,5	% 20,6
الشاذلي بن جديد	05	17	02	0	% 22,6	% 51

جدول:

يمثل إحصائيا استخدام مصطلح "الشخصية" في صورها المتعددة، من لدن الرؤساء الجزائريين **احمد بن بلة، هواري بومدين والشاذلي بن جديد.**[2](ترجمة الباحث).

ويؤكد **سكانيتي** في هذا التخلي عن التصنيف الجغرافي (الجزائر ، العالم العربي ، إفريقيا) لصالح "شخصية وطنية" يسجل ويشير إلى إعادة تركيز استخدام المصطلح في السياق الجزائري. تغيير المسار من "جزائري" إلى "وطني" هو خاصية بخطب الشاذلي. وجذور مصطلح"**الأمة**" يرجع ويعود إلى 67.4 مرة كل 10000 مرة كلمات مقابل 35.4 مرة لبومدين.

ومن أشهر من استخدم مصطلح الشخصية خلال فترة السبعينات من المثقفين نجد **مولود قاسم** ومن المنشورات **مجلة أصالة**" التي كانت حالة لأنشطة فكرية وثقافية ومترجمة للجدل السياسي والفكري الذي عرفته الجزائر (خاصة فترة بومدين)، وأراد مؤسسوها إثبات واقعية الإسلام واللغة العربية في الحفاظ على الشخصية الجزائرية، وابرز شكلها وشعاراتها ألوانا مختلفة في تمثل الجزائر الفسيحة**[3]

والغريب في امر مسار المجلة ان يتم اغتيالها في عهد الشيخ **عبد الرحمان شيبان** المحسوب ايضا على المثقفين المعربين، شيبان الذي خلف **مولود قاسم** على الوزارة هذا الاخير الذي يصفه **يحيى بوعزيز** بالاخ بينما يصف الشيخ شيبان بانه يعمل على هواه وبأنه اعدم المجلة كما اغتال واعدم التاريخ

---

[1] / *Jean-Charles Scagnetti*, « Identité ou personnalité algérienne ? L'édification d'une algérianité (1962-1988), p 270.

[2] / *Jean-Charles Scagnetti*, « Identité ou personnalité algérienne ? L'édification d'une algérianité (1962-1988), p 270.

[3] حنيفي هلايلي، الخطاب السياسي الثقافي في الجزائر على ضوء مجلة الأصالة.('1971-1981)، أعمال المؤتمر السادس للدراسات البوقيبية حول: رهانات الثقافة والمعرفة بتونس والمغرب العربي (1956-2005)، تونس، سبتمبر 2006، ص.152.

- * **مجلة الاصالة** أسسها مولود قاسم في فترة السبعينات وكانت بإشراف وزارة الشؤون الدينية وظهر اول عدد منها في شهر مارس 1971، حملت أبحاث واراء مختلف المثقفين الجزائريين. وكان العدد 91 آخر عدد مع غياب غير معروف للعددين 89 و90.

- ** قارن صورة البطل النوميدي يوغرطة بطل المقاومة في العهد الروماني، الى صورة محمد المقراني، ثم صورة مسجد كتشاوة، كما تضمن اعداد اخرى صور زعماء ومفكرين من الشرق الى الغرب منهم جمال الدين الافغاني، ابن رشد، الغزالي، ابن خلدون، ومن الغرب أفلاطون وارسطو ونيتشة وهيغل...الخ

في ملتقيات الفكر الإسلامي بدعوى أنها تنشر دراسات عامة، ولا تنشر الدراسات الدينية الخاصة، هذا الرأي الذي يصنفه **بوعزيز** تحت دعوى العنصرية الفكرية والثقافية.[1]

ومن النصوص القانونية التي حملت مصطلح "الشخصية" نجد الميثاق الوطني 1976 الذي يعتبر الشخصية الجزائرية غنية ببعدها العربي والإسلامي وثرية بتكامل هذين البعدين، لما يرمزان إليه من "وفاء" للقيم الحضارية والأطر المرجعية".[2]

ومن مصطلح الشخصية الى مفهوم الامة المستخدم في واجهته للتدليل على الهوية، الامة القائمة بذاتها والمستقلة عن غيرها من الامم بما فيها الامة الفرنسية، فكان استخدام المفهوم في البداية كنقيض لفرنسا ومقاومة لسياساتها الاندماجية[3] والعمل على المحافظة على اسسها القائمة على اللغة والدين والأرض والمحافظة عليها يحول دون اضمحلال الأمة.[4]

فكان توظيف "الأمة" في إطار مقاومة سياسات الإدماج في بداياته داخل جدل ثقافي وسياسي بين المثقفين المعربين ونظرائهم المفرنسين، فكانت الامة بالنسبة **لابن باديس** هو الدين واللغة والاعتزاز بالماضي، ومادام أي شعب لم يضيعها فهو حي حتى وان كان مستعبدا.. وهو لا يقبل سوى بلغة واحدة عربية القرآن،[5] فيما المفرنسين كانوا في بدايات تشكلهم لهم رأي آخر لمفهوم الأمة لا يتعارض مع قناعاتهم المبدئية حول الإدماج، خاصة منهم الذين لا يعدون الإسلام كعنصر من عناصر الهوية، لتصورهم للإسلام الذي غرسته فرنسا ومدرستها وصورته كمجرد فولكلور يلون الحياة اليومية وطقوس الطاعات والولاء على غرار البابا وات والقساوسة في العصور الوسطى الأوربية[6] فكان منهم من رامى الى قيام اتحاد فرنسي جزائري في إطار اندماج مع الاحتفاظ بقانونهم الإسلامي" بن جلول وفرحات عباس".[7]

الا ان الحقيقة هي ان هذا الفهم ونتيجة لسياسة الانسداد الاستعمارية ورفض الطرفين(معربين ومفرنسين) لسياسية الادماج والتشارك واستحالتها، فقد تحول المفهوم الى الأمة في اطار مرحلة تالية في فكر المثقفين المفرنسين وهي مرحلة اكتشاف الامة الجزائرية.[8] في مقابل الاقتناع الكامل بالامة الجزائري على على حد وصف **مبارك الميلي**، الموصوف بانه مؤرخ الهوية الجزائرية[9]، المدافع عن الأمة الجزائرية في كتابه تاريخ الجزائر في القديم والحديث[10]، فيشير الى ان الامة الجزائرية ليست جزءا من الامة الفرنسية ولا متاثرة

---

[1] يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المعروسة، الجزء الأول، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1995، ص.274.

[2] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص.81.

- "وهذا الميثاق يحمل مما يدعو إلى توظيف الإسلام في انجاز مشروع الثورة المجتمعية، مما يمنح الإسلام "هوية نضالية"، في حرص على إبراز الهوية "النضالية" للإسلام.

[3] محفوظ قداش، تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء الأول، 1919-1939، ترجمة أحمد بن البار، دار الأمة، الجزائر، 2011، ص. 765.

[4] مصطفى لشرف، المرجع السابق، ص. 77، و ص. 250.

[5] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في أدبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 156.

[6] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954 المرجع نفسه، ص. 68.

[7] علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي، من 1925 الى 1940، المرجع السابق، ص.489.

[8] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في أدبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع نفسه ، ص. 90.

[9] عبد الكريم بوصفصاف، رواد النهضة والتجديد في الجزائر، 1889-1965، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ماي 2007، ص.05.

[10] مبارك بن محمد العلالي الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، مكتبة النهضة، الجزائر. طبعة بديران وشركائه، بيروت، لبنان، 1964.

- يعتبر الكتاب بمثابة بداية الكتابة التاريخية لتاريخ الجزائر الحديث، جاء ليرد على الطروحات الفرنسية المؤسسة على التاريخ الروماني في المطلقة ضد الوجود العربي الذي جاء "ليخربها" صدر الجزء الاول من الكتاب سنة 1928-1929، وطبع بقسنطينة، وبعدها صدر الجزء الثاني منه سنة 1932، ثم اتبعه بالجزء الثالث.

بالوجود الروماني، كما دحض الاطروحة الفرنسية المبنية على أساس الفراغ الحضاري في المنطقة لتبرير احتلالها، في سياسة تعد اهم مداخل لتفكيك الهوية وتشويهها[1]

وبين الاكتشاف والاقتناع كان التقارب بين المفرنسين والمعربين عند نقطة مواجهة كاملة لكل المقترحات والبرامج الرسمية الداعمة للادماج،[2] فكان مفهوم الأمة في مسار تقاربي بين الشطرين رغم بقاء الاختلاف بينهم، الا انه تطابق بخصوص الدلالة على رفض سياسات الإدماج المهددة لكيان الأمة، فكان الاتفاق على التاصيل للجزائري المستقل عن الفرنسين[3] هذا التاصيل الذي اشتهر لدى المعربين الا انه حقيقة حقيقة كذلك كان لدى المفرنسين الذي حملت بعض كتاباتهم ما يشير الى الأمة بالمفهوم المتقارب مع المعربين صراحة او تلميحا فكانت مثل جريدة الأمة "*La Nation Algérienne*" والتي يقول عنها **محمد العربي دماغ العتروس** ان كل سطرة من سطورها يعني في ذلك الوقت عام حبس.[4]

وبذلك إنبنى التيار الاستقلالي على الحدود الدنيا المتفق عليها بين الانشطارية (رغم بقاء الاختلافات) فشكلت مسالة الهوية لدى التيار الاستقلالي إحدى اهم اهتماماته وتبلورت خاصة ضمن برامجه ومبادئه الايديولوجية التي صيغت فيه بنزعة وطنية راديكالية ثورية، خاصة بعد مؤتمر بروكسل المناهض للاستعمار سنة 1927، وطورها النجم ضمن الأفكار الرئيسية لما يجب ان تكون عليه الجزائر بعد الاستقلال وبقيت كذلك بوصفها ضمن الشعبوية العفوية المتكيفة مع التطورات العفوية للقوى الاجتماعية، ثم في مسار عقائدي تطوري نلاحظ فيه كيف كيف حزب الشعب من أدبياته الماركسية مع بداية الحرب العالمية الثانية، لصالح خطاب ماركسي مصبوغ بالثقافة الإسلامية العربية[5]، في تمييز مقصود وواضح مع مبادئ الحزب الشيوعي المتناغم مع الأطروحة الفرنسية المبنية على الفراغ السياسي لتبرير الاستعمار، فينكر الأمة الجزائرية وينكر اعتبار الدين الإسلامي كعنصر هوية[6] هذا دون القطع في هذه المبادئ على المستوى الفردي لمنتسبي هذا الحزب من الجزائريين الذين لا تتطابق توجهاتهم الفكرية والعقدية مع هذه التوجهات الحزبية، هذا التمييز الذي قصده التيار الاستقلالي ولو لم يفعل ذلك لما كسب شعبية في أوساط الجزائريين وما استطاع تجنيدهم لحرب التحرير، وربما لكان قد لقي نفس مصير الحزب الشيوعي، فكانت أدبياته وخطاباته تابعة من الأمة كفهم ومفهوم[7] ضمن الأطر الأيديولوجية العربية الإسلامية التي تركز على الثقافة العربية – الإسلامية كبديل للهوية الوطنية، مستعملين

---

[1] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 167.

[2] علي مراد، الحركة الاصلاحية الاسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي، من 1925 الى 1940، المرجع السابق، ص.489.

[3] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، ص. ص.177-178.

[4] محمد العربي دماغ العتروس، كلمته في الملتقى الوطني الأول حول الإعلام والإعلام المضاد، الإعلام ومحاسه أثناء الثورة، المنعقد يومي 24 و25 ديسمبر 1996، الجزائر، دراسات وبحوث الملتقى، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الطبعة الثانية، خاصة بوزارة المجاهدين، 1998، ص.475.

[5] نوري دريس، خطورة المطابقة بين حركات المقاومة في فلسطين مع الامتداد الأيديولوجي للحركات الاسلاموية، الصفحة الشخصية على موقع التواصل الاجتماعي فايس بوك، بتاريخ 04 نوفمبر 2023، https://www.facebook.com/Nn.dd.ss.nn .

[6] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 264.

[7] نوري دريس، خطورة المطابقة بين حركات المقاومة في فلسطين مع الامتداد الأيديولوجي للحركات الاسلاموية، المرجع السابق.

الفروق الثقافية والسياسية بين الأمتين الجزائرية والفرنسية لإثبات الشرعية والبرهنة على شرعية الاستقلال هذا المطلب الذي "وحد" الجزائريين.[1]،

وفيما بعد حمل برنامج طرابلس –1962- تطلعات واضحة للرؤية الرسمية عن الامة الجزائرية، والتي ستشكل الإطار الذي سوف يلتزم الجزائريون من خلاله من وقتها فصاعدا بالتفكير في انفسهم ضمن التاريخ والسياسة، ثم كان ميثاق الجزائر –افريل 1964- الذي وضعه المؤتمر الاول لجبهة التحرير الوطني رؤية خاصة أكثر وضوحا تقوم على العروبة والإسلام، وكان هذا في نظر **احمد بن بلة** تعبيرا عن "رؤيته" عن الهوية الجزائرية، وشاركه في ذلك ايضا هواري بومدين بعد سنة 1965 الى غاية 1978، وبالمثل الشاذلي بن جديد.[2] مع خصوصية الاخير وظفها بتأثير مؤثرات اخرى في اصدار دستوره سنة 1989 ذلك انه فيما لم يخرج دستور 1989 عن الخطوط العريضة الا ان انفتاحه السياسي والاقتصادي فتح لمسألة الهوية مخارج من مآزق الخنق من جهة وفتح ابواب كانت غير مسموح فتحها علنا من جهة اخرى، ذلك ان السماح بانشاء جمعيات "ذات طابع سياسي" اعطى الفرصة من اجل اعادة طرح المسالة وفقا للقراءات المتعددة لكل الاطياف.

واستمر توظيف مصطلح "الأمة" ومتغيراته بعد الاستقلال مع مُحدثات سياسية وثقافية قربتها في معالجة موضوع الهوية الجزائرية من الزاوية التاريخية هذه الزاوية وان لم تكن وليدة الاستقلال الا ان توظيفها كان اكثر وظرحا بعد الاستقلال لارتباطات عدة ساهمت من اعلاء مصطلح "التاريخية"[3]، فلا يخفى على الجميع إشكالات الثقافة والهوية داخل المجتمع الجزائري، وتأثيرات التاريخ القديم والحديث في أحداث هذه الإشكالات[4]، وحيث ظهرت إشكالية الهوية في في الجزائر "بصورتها الجلية" أوائل القرن العشرين، في الوقت الذي نمت مفعولات جديدة، فجعلنا هذا الواقع نشعر ان المجتمع الجزائري في حالة ابادة ثقافية، في هوة احدثتها فرنسا الاستعمارية تاريخيا وثقافيا ورمزيا في الجزائر التي اصبحت في حالة استلاب عن الذات وعن الاخر، فالابعاد للتاريخ واللغات والثقافة مسؤول على هذا النشاط القاتل للثقافة الذي يهدم بشكل عنيق ايضا الامكانات المستقبلية للجزائر، في جدلية زمنية بين التاريخ والمستقبل[5]

وارتبطت الهوية بمصطلح وموضوع "التاريخ الثوري" على مستوى خطاب "شعب ودولة" حول نفسها وذاتها، وان كان يمكن فهمه لكونه يجد تفسيره في الحركة التاريخية لاستعادة

---

[1] شوقي خروبي، الثقافة السياسية ومسألة العنف السياسي، دراسة مقارنة بين التيارين الديمقراطي والإسلامي، رسالة ماجيستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران، الجزائر، 2008-2009، ص.35.

[2] تشارلز تريب، السلطة والشعب، مسارات المقاومة في الشرق الأوسط، المرجع السابق، ص.332.

[3] عمار بلحسن، نقد المشروعية:الرواية والتاريخ في الجزائر، مجلة التبيين، عن الجاحظية، الجزائر، العدد رقم 07 "عدد خاص: وداعا عمار وداعا، 01 جويلية 1993، ص. 105.

[4] خالدي محمد، تمثلات المثقف للمواطنة في الجزائر، أطروحة دكتوراه، تخصص علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، جامعة ابي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، السنة الجامعية 2015-2016، ص. 93.

[5] احمد بن قويدر، المرجع السابق، ص. 43.

- والحالة ليست خاصة بالجزائر فقط بل خاصية لجميع دول المغرب العربي "خاصة تونس، الجزائر، المغرب" فهي تعاني من قلق الهوية متجسة عبر التفكك السياسي، والذي بدوره يغذي الاتجاهات نحو الثقافات الاخرى، القلق المعرفي الناتج عن غياب/تغييب او ضعف الهوية كمرجعية مستقرة ومؤمنة.

الهويـــة والشخصـــية وتصـــليب عمـــق الحقـــل التـــاريخي وإرادة تخطـــي الحـــادث الاســـتعماري وتكـــوين الدولة – الأمـــة.[1] بعـــدما حُســـم للمزيـــة التاريخيـــة الحفـــاظ عـــلى الهويـــة الجزائريـــة عامـــة مـــع الاجـــماع عـــلى دور المجتمـــع التقليـــدي في صـــون الهويـــة الجزائريـــة خاصـــة وحمـــلة الطمـــس والإدمـــاج الذي حرصـــت فرنســـا عـــلى انجاحهـــا طـــيلة فـــترة زمنيـــة ممتـــدة كانـــت هـــذه الفـــترة كافيـــة لان تـــنجح فيـــه بمعيـــار الـــزمن، الا انـــه وبفضـــل المزيـــة التاريخيـــة الـــتي عـــدها **ابـــن باديـــس** مرتكـــزة عـــلى العروبـــة كعامـــل هـــام ومترابطـــة الى جانـــب الإســـلام في رسم الهويـــة الجزائريـــة، ومضى في الدفـــاع عـــن عروبـــة الجزائـــر والجهـــاد مـــن اجـــل الهويـــة العربيـــة الإســـلامية معتمـــدا عـــلى بـــراهين وحجـــج تاريخيـــة في مواجهـــة حمـــلات الاســـتعمار وسياســـياته الـــتي تـــزور أصـــول الجزائـــريين بإرجاعهـــا إلى بـــلاد الغـــال[2] ويشـــير ايضـــا **احمـــد توفيـــق المـــدني** الى المزيـــة التاريخيـــة لـــبعض الطـــرق الصـــوفية، ويضـــيف المـــدني الذي يبـــدي اعجابـــه بهـــذه الجهـــود الـــتي يقـــول انهـــا لولاهـــا لمـــا بقـــي للعربيـــة ولا لعلـــوم الديـــن أثـــرا في هـــذه الـــبلاد[3] في سمـــة بارزة لدى غالبيـــة الاصـــلاحيين الذيـــن يربطـــون الهويـــة بالتـــاريخ ارتباطـــا وثيقـــا، ولهـــذا فقـــد كانـــت الكتابـــة التاريخيـــة مظهـــرا مـــن مظـــاهر اثبـــات وجـــود الأمـــة الجزائريـــة، مـــن جهـــة ومـــن جهـــة اخـــرى، كانـــت موقفـــا مضـــادا للمشـــاريع الثقافيـــة الفرنســـية الراميـــة الى تكـــران الهويـــة والامـــة الجزائريـــة لـــربط الجزائـــر بفرنســـا،[4] موقفـــا يريـــد المحافظـــة عـــلى الجزائـــر عـــلى ثقافتهـــا وتراثهـــا وذكرياتهـــا وقيمهـــا وطابعهـــا، وبالذات عـــلى فرادتهـــا، عـــبر الـــزمن، وتنكـــر واقعيـــة التغـــير والانقطـــاع التـــاريخيين، فاضـــفيت قيمـــة ايجابيـــة عـــلى الاســـتمرارية بـــين الاجيـــال والقـــوة الاخلاقيـــة للـــتراث.[5] موقفـــا مـــاهو في الحقيقـــة إلا نقـــيض للآخـــر الاســـتعماري الفـــرنسي الفرنسي الذي اراد فرض هوية جديدة في اطار صدمة الهوية التي ولدها الاستعمار[6]

ثم تعـــززت "الوحـــدة الهوياتيـــة" وبـــرزت كلـــما اقتربـــت الثـــورة (الـــنجم ثم الشـــعب الى انتصـــار الحـــريات الديمقراطيـــة وصـــولا الى جبهـــة التحريـــر) وكان لهـــا دورا تاريخيـــا ومركـــزيا في بلـــورة "الوحـــدة اللغويـــة" المتمركـــزة عـــلى اللغـــة العربيـــة والدفـــاع عنهـــا[7]، ووضـــعت مبـــادئ الوحـــدة والاســـتمرارية في الصـــدارة، وعمـــل منطـــق الهويـــة لصـــالح الكـــمال والتماســـك في ضـــوء العلاقـــة مـــا أصـــبح يعـــرف عـــلى انـــه الذات الجمعيـــة. في تصـــور الجماعـــة بوصـــفها كيـــانا منســـجما متجانســـا، وأمـــة ذات جـــوهر مشـــترك، أنكـــر تعقيـــدها الداخـــلي وتشـــعبها، اذ كانـــت الصـــور الغالبـــة تنتمـــي الى عـــائلة قوميـــة، جســـد واحـــد، ودم مشترك، ووطن للجميع.[8]

---

[1] عـــمار بلحســـن، نقـــد المشـــروعية: الروايـــة والتـــاريخ في الجزائـــر، مجلـــة التبيـــين، عـــن الجاحظـــية، الجزائـــر، العـــدد رقم 07 "عـــدد خـــاص: وداعـــا عـــمار وداعا، 01 جويليا 1993، ص. 105.

[2] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في أدبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 160.ص.162.

[3] احمد التوفيق المدني، هذه هي الجزائر، المرجع السابق، ص. 351.

[4] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 163.

[5] طـــوني بينيـــت، لـــورانس غروســـبيرغ وميغـــان مـــوريس، مفـــاتيح اصـــطلاحية جديـــدة، معجـــم مصـــطلحات الثقافـــة والمجتمـــع، ترجمـــة ســـعيد العـــاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سبتمبر 2010، ص.ص.701-702.

[6] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954 المرجع السابق، ص. 156.

[7] هواري فوزية ونوري دريس، سوسيولوجيا التحول اللغوي في الجزائر: دراسة بنيوية للعلاقة اللغة-المجتمع، المرجع السابق، ص. 558.

[8] طـــوني بينيـــت، لـــورانس غروســـبيرغ وميغـــان مـــوريس، مفـــاتيح اصـــطلاحية جديـــدة، معجـــم مصـــطلحات الثقافـــة والمجتمـــع، المرجـــع الســـابق، ص.ص.701-702.

وكانت "الثورة التحريرية" التي مرت من مستوى التاريخ الى الحاضر كتعظيم الانا في مختلف الخطابات، كما ان الجزائري يتزع لتعريف نفسه في التاريخ كمقاوم وتتخذ شارات وسمات المقاومة، الرفض وعناصر كونه الرمزي وقراءته للماضي ومسارت شخصية مستعادة[1] بفعل ديناميكية تاريخية سهلت الخروج عن العالم الكولونيالي الى الوحدوية حسب **فانون** الذي يعتبر ان المثقف كان يمكن أن يصاب بالفُصام إن لم تكن له قطيعة كاملة مع التفكير الكولونيالي، يغدو المثقف بلا جذور، او ما يسميه "الانتزاع للنفس"*[2]

الوحدوية والقدر التاريخي **حسب عبد القادر جغلول** الذي ووفاء لمواضيعه المفضلة، وما حازته الخصوصية والكونية فيه، يرى في الهوية هي قدر تاريخي ملزم للمثقف، باعتبارها استيعاب وتجاوز وجدلية ضمنية لمكوناتها، وهي شعور بالتضامن والتوحد الثقافي يتضاءل وينمو حسب الظروف التاريخية، ولعل ذلك ما سهل في مراحل تاريخية متعددة بروز هويات "جزائرية فرعية"[3]

واستمر تمسك الجبهة بمفهوم أساسي ألا وهو الوحدة الوطنية، فإذا لم تساعد الثقافة على ترسيخ القيم السياسية والوطنية المشتركة فان الثقافة تتحول إلى مصدر فرقة واختلاف ومصدر هدم من الداخل، ومنه ربط الكل بمفهوم الهوية[4]

ذلك ان الاستمرار في توظيف"التاريخية" والتاريخية الوحدوية" بعد تحقيق الهدف المجمع عليه "الاستقلال" اوقع خلط كبير في الجزائر المستقلة ولد منزلقات خطيرة، وحسب بعض المتخصصين ومنهم **أحيدة العيمراوي** الذي يرى أن هذه الوحدوية تعارضت مع الصفة التكاملية للهوية التي لها أكثر من مرجعية*، ولا تتحدد الا بالتكامل بين هذه المرجعيات،[5] الا ان الاصرار بعد الاستقلال التعبير السائد عن الوحدة الجزائرية...، ولتسريع وضمان تحقيق هذه الوحداوية سيكون الحزب السياسي الشرعي الواحد- جبهة التحرير الوطني-، وعبر قبضته كان التركيز على الزاوية الواحدة والرؤية الوحداوية[6] في تلاقي في توظيف مصطلح التاريخية والوحدوية بعد الاستقلال مع أهداف سلطوية حققت للسياسي مرامي ظرفية لبناء الشرعية بالانطلاق من الشرعية التاريخية الى الشرعية الثورية، هذه الثورة التي تتطلب استمرار

---

[1] عمار بلحسن، نقد المشروعية: الرواية والتاريخ في الجزائر، المرجع السابق، ص. 105.

[2] إيجل سي.جيسون، فانون المخيلة بعد – الكولونيالية، ترجمة خالد عايد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة- بيروت، قطر –لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2013، ص. 269.

* يقول **فانون** في ذلك: " هذا الانتزاع للنفس، مع انه قد يكون مؤلما وصعبا، أمر ضروري، واذا لم يتحقق ستحصل جروح نفسية خطرة وتكون النتيجة افرادا من دون مرسى، من دون افق، من دون لون، من دون دولة، من دون جذور- عرق من الملائكة".

[3] *Djeghloul, Abdelkader*, La formation des intellectuels algériens modernes, 1880-1930, revue algérienne des sciences juridiques, politiques et économiques, Institut de droit et des Sciences Administratives, Université d'Alger, Algérie, 1985, pp.03-26. P76-79

[4] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغير الثقافي والاجتماعي، المرجع السابق، ص.ص.199-201.

[5] أحيدة عيمراوي، قضايا مختصرة في تاريخ الجزائر الحديث، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2005، ص.21.

* يلخص أهمها في: المرجعية الثقافية العادية والعالمة (عرف، لغة، إبداع...)، المرجعية الدينية، المرجعية السياسية، المرجعية التاريخية (تاريخ وقواسم مشتركة).

[6] تشارلز تريب، السلطة والشعب، مسارات المقاومة في الشرق الأوسط، المرجع السابق، ص.332.

الوحدوية الهوياتية في تمدد لشعبوية ملازمة وكل مخالف هو خروج عن الشرعية وتهديد للجزائر الفتية وللأهداف المجمع عليها خلال الثورة التحريرية والتي اوجد السياسي مبررات لاستمرارها.

في هوس هووي هو سمة كل الحكومات والدول التي انبثقت عن حركة تحرر فخرجت مصابة بنوع من "الجرح النرجسي" ازاء التجربة الامبريالية وهي ردة فعل عن "القومية الغربية"[1] وفي مقابل هذا الهوس الهووي، زاد مجال توظيف مصطلح المواطنة كرديف للهوية، مع التأكيد ان هذا المصطلح ليس وليد الاستقلال فقد وُجد قبلا، وحسب **زهير احدادن** فان **عمر بن قدور الجزائري** هو اول من نطق بمصطلح "الوطنية" على صفحات الجرائد في الجزائر، في مقال له بعنوان ليس فيه لبس، وعبارته هي: "مبدؤنا: بقوة الوطنية نتقدم"، ويقصد الوطنية هنا خدمة الجزائر واعتبارها امة واحدة منفصلة عن فرنسا[2]

وكما اعتمده الشيخ **الابراهيمي** كمصطلح مستلهم من الوطن الدال على الاستقرار، الالتزام والثبات، والانتماء ليصحح العقائد التي أفسدها المستعمر والظنون والمفاهيم التي غيرتها معاملاته بسياسة الترغيب والترهيب، ثم ينتقل الى ما يمس الوطنية وهي الدعوة الى فرنسة الجزائر، ويعتبر هذه الكلمة كلمة "نابية"،[3] وهي السمة الغالبة على المثقفين المعربين بخصوص "الوطنية" بالوطنية تلك الخصائص التي تميز الجزائر وتجعلها منفصلة عن فرنسا.[4]

وكما كان لمصطلح "الوطنية" توظيفاته لدى المثقفين المفرنسين، حيث وجد بداية لدى الشبان واستمر لديهم مع متغيرات، والغريب انه رغم التوجس البيّن بين مبادئ المعربين واسس بناء النخبة وخاصة الشبان في بداياتهم بخصوص الوطن والوطنية، الا ان المعربين ومنهم الابراهيمي في هذا كان اقرب للنخبة مسالة الوطن، ولا خلاف حقيقي بينهم الا في وضعية وباب الولوج، فالشبان اخذوا بداية في المسالة الأهلية في تناولهم الإشكالية الهوية لبلورة مقومات الأهلي نحو وضع الوطن، الشرط اللازم للحصول على امتيازات الدولة السياسية والقانونية والمدنية، وبناء عليه فان مسالة الانسان الجزائري الاهلي هي البحث في مسالة الشعب كمقوم من مقومات الدولة، وفي اثارت المثقفين المفرنسين التعلق بالوطن بدأت تتشكل ملامحه كإقليم محدد يستوعب الجزائريين ويحدد هويتهم وفق مقتضيات الدولة الحديثة[5].

---

[1] اسماعيل محنانة، العرب ومسالة الاختلاف، مأزق الهوية والأصل والنسيان، منشورات ضفاف/ دار الأمان/ منشورات الاختلاف، بيروت/الرباط/الجزائر، لبنان/المغرب الاقصى/الجزائر، الطبعة الاولى، سنة 2014، ص.75.

- " في كتابه: القلم والسيف، ص. 62.

[2] زهير إحدادن، الصحافة المكتوبة في الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة السادسة، 2012، ص.74.

[3] صفية مكسابي، مقومات الحجاج في الخطاب الإصلاحي الجزائري، الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، مقاربة توصيفية لآليات الإقناع، دار الفيحاء، عمان، الأردن، ص.187.

- يقول الشيخ **محمد البشير الابراهيمي** في هذا الإطار: "...لو ان البحر الابيض جف والتأمت حافتاه حتى اصبحت الجزائر ربضا من رياض مرسيليا، لما كان لهذه الكلمة "الفرنسة" موضع في العقل، ما دامت تلك الفوارق قائمة، ولو ان الجزائريين كفروا بالواحد وامنوا بالثلاثة لما كان لهذه الكلمة موقع في النفس، مادامت سنن الله في ملكه جارية، ولو ان حاكما حكم عظيم يقطع نسبهم من عدنان والصاقه بالاثان لم يكن حكمه الا كحكم قاضي الجزائر في الصوم والإفطار، وحكم واليها في المولد النبوي ما داموا يدينون بالإسلام، ولاقون الى ذلك النسب السامي العريق في الاصالة والشريف المحاط بالنبوة والنور". **احمد طالب الابراهيمي** (جمع وتقديم)، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزء الثالث عيون البصائر، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الاولى، 1997، 387.

[4] مولود قرين، القضايا السياسية في اهتمامات النخبة الإصلاحية الجزائرية في مطالع القرن العشرين "عمر بن قدور الجزائري أنموذجا"، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، جامعة الوادي، الجزائر، المجلد الرابع، العدد الخامس، ص. 124-126.

[5] نور الدين ثنيو، اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.95، ص.98.

وبالتالي ورغم التقارب في مقاربة "مصطلح الوطنية" لمفهوم الهوية بين شطري المثقفين، الا ان الفهم الخاص لكل منهما وفهم السياسي له ما يميزه، ذلك وان كانت الوطنية لدى الإصلاحيين وورثتهم تأثرت بالرؤية السكونية للهوية أخذت بخصوص "الوطنية" شكلين فتم التمييز بين" *الوطنية التكتيكية* "و" *الوطنية* التاريخية" على حد وصف **محمد حربي** او "كما فعل **عبد الله العروي**[1]. وتم الانتقال بعد الاستقلال الى تعويمها في "القومية" في توافق توافق مع التوجهات الايديولوجية في اعتقاد ساد بخصوص امكانية توجيه الوطنية الوجهة القومية وفي الاقتراب واستمرارية مع التاريخية والوحدوية، حينما تأدلج الخطاب القومي بالماركسية الناصرية والبومدينية وتم تجاهل وقمع البعد الإسلامي نفسه في الهوية وهو ما يسميه محنانة بالهالة العليا للهوية الموجهة، أو الاختراع السياسي للهوية، متسائلا عن المآلات؟[2]

ومع فشل القومية كمشروع وكمصطلح مقارع للوطنية، انعكس ذلك سلبيا على الوطنية كمصطلح ايضا ولكن بصورة اكثر سلبية كمفهوم وتمثلات، وفي هذا يقدم **هواري عدي** في كتابه "القومية العربية الراديكالية والإسلام السياسي: افرازان متناقضان للحداثة"[3]فرضية تقوم على تفسير فشل القومية العربية الراديكالية في مشروعها التحديثي وفقا لدراسته للتجربة الجزائرية خاصة، تلك التي تناولها في كتابه "مأزق الشعبوية[4]" فيعود الى الظروف التاريخية التي نشأت فيها هذه الأنظمة التي لم تسمح بوضع قيود مؤسساتية لسلطتها التنفيذية، هذه السلطة التي كانت لها كل القدرة على منع ورفض استقلالية كل الفاعلين (الاقتصاديين والسياسيين والاجتماعيين) عن الدولة، ليصل الى استنتاج ان الفشل لم يكن بسبب نيات ميكيافيلية مسبقة للقوميين العرب، بل لمحدودية الايدولوجيا التي كانت تهيكل مشروعهم السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وهي أيديولوجيا ما قبل دولتية، تختزل الدولة في جهاز بيروقراطي تقني يسيره "رجال نزهاء وطنيون يختارهم قادة الجيش" حيث لا حاجة الى توزيع السلطة داخل الجسم الاجتماعي، ولا الى الاعتراف بالاختلافات والخلافات السياسية بين ابنائه[5].

---

[1] محمد حربي، الأسس الثقافية للأمة الجزائرية، ترجمة بقاسم بن زتين،مجلة إنسانيات، 47-48، بتاريخ 30 جوان 2010، ص. 13 نشرت المدونة الأولى لهذا النص باللغة الفرنسية على المؤلف الموسوم بـ: *Gilbert Mancerone* (dir), *Algérie comprendre la crise*, Éditions Complexe, Bruxelles, 1996

- **والوطنية التكتيكية** هي أن يتم الدفاع عن المواقف بحسب ما تقتضيه الظروف بينما الوطنية التاريخية تندرج ضمن سياق تاريخي طويل الأمد. ويندرج هذا التمييز نفسه إلى حد ما ضمن الثقافة الإسلامية الشعبية التقليدية للجزائر على اعتبار أن التمييز في المذهب المالكي يتم بين الموقف الذي يجب علينا الأخذ به تبعاً لما يسمى بـ" حالة الضرورة " أي بحسب غياب توازن مستكافئ للقوى، وبين الموقف الذي يمكن اتخاذه عندما يتغير ميزان القوى لصالحنا. وبحسب تأويل مواقف جمعية العلماء انطلاقا من هذا التمييز، وهي مواقف تتميز بعدد من التسويات التكتيكية، وهي مع ذلك لا تخلو من نزعة أصولية فيما يتعلق بمقاصدها البعيدة المدى.

[2] اسماعيل محنانة، العرب ومسالة الاختلاف، مآزق الهوية والأصل والنسيان، المرجع السابق، ص.75.

[3] *Lahouari Addi*, le nationalisme arabe radical et l'islam politique : produits contradictoires de la modernité, barzakh, alger,algerie,2017.

[4] *Lahouari Addi*, l'impasse du populisme : l'Algérie collectivité et état en construction, enad, alger, algerie, 1990.

[5] دريس تسوري، قراءة في كتاب لهواري عدي: القومية العربية الراديكالية والإسلام السياسي، إفرازان متناقضان للحداثة، عمران، مركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 08/31، شتاء 2022، ص.187.

بوضياف يرى ان ازمة الهوية هي ام المشاكل وبسببها وجدت الجزائر نفسها دائما في مفترق طرق بين الغرب والشرق، بين اللغة الفرنسية واللغة العربية، بين الحداثة والتقليد، ويرى ان الدواء الناجع هو ان تكون جزائريين.[1]

03-03- الإسقاط اللغوي على سؤال الهوية

إنبت الهوية عربيا مبدئيا وأوليا بعد التواجد المكاني ووحدة الاصل على بنية اللغة واشكالية تقديسها[2] فترتسمت ملامحها بما يمكن القول ان لسانها: اللغة، وسلوكها: الثقافة...، وترسخت ملامحها باللغة الأم، لكن الإنسان تواجهه تحديات قوية وتحاصره ثقافات أخرى لكل اغراؤها: فإما أن تتصدع قشرة الهوية وتنفذ الى داخلها ارياح اخرى بروح هوية اخرى، او ان هذه الهوية لها من الحصانة ما يجعلها تدافع عن ذاتها[3]

ولعل ابرز الارياح التي قد تصدع قشرة الهوية ريح "اللغة"، خاصة اذا اقترن ببث القيم والتقاليد الثقافية لتلك اللغة "الاجنبية"، وهذا ما وقع فعلا في مجتمعات المغرب العربي التي تعرضت للاستعمار الفرنسي، فكانت اللغة والتفاوت الاجتماعي كصراع هوياتواشكال اجتماعي[4]، ويذهب البعض الى ان مثل هذه التاثيرات قد تكون جد خطيرة بالنسبة لشخصية الفرد المغاربي، فيمكن اعتبارها مصدرا مهما لبث ظاهرات الصراع والانفصام والغربة، في صلب تركيبة الشخصية نفسها. والتجربة اثبتت ان عمق تاثير الامم والشعوب بعضها ببعض يساعد عليه كثيرا عامل اللغة.[5]

فموضوع نشر لغة اجنبية في مجتمع ما لا يمكن ان يقتصر على اللغة في حد ذاتها فقط، وانما يقترن في العادة بما حذر *M.Blok* من مخاطر النقل الى لغة اخرى بتقليد صورة مجتمع اخر، واللغة من المسائل المنشغل عليها من طرف المثقفين خاصة اللغة الوطنية، **فمحمود درويش** يرى في اللغة تعويضا عن البلد الغائب، والكاتب الجزائري **مالك حداد** اعتقد انه من واجبه بعد الاستقلال ان يتخلى عن لغة المستعمر على عكس الشاعرة التشيكية **فيرا ليتهارتوفا** *Vera Linhartova* التي تقول ان الكاتب ليس حبيس لغة واحدة وفي ذلك يقول **وولف ليبينيس** *Wolf Lepenies* "المثقف مترجم بين الثقافات."[6]

وعليه، فان تأثر الهوية بأرياح اللغة مؤكد، الا ان هذا التأثير يختلف من مجتمع الى آخر، مع الاخذ بعين الاعتبار حالة المجتمع والاوضاع الثقافية والسياسية، تبادل التاثير والتاثر، وسوسيولوجيا من الضروري درسة اللغة اولا ضمن الأطر المختلفة للعلاقات الاجتماعية، وهي علاقات تقاس بحجم وقوة عمليات التبادل الثقافي والتفاعل الاجتماعي، أو على العكس من ذلك فقد تخلق عمليات تنافس وصراع اجتماعي بين مختلف الفئات الاجتماعية ذات الخلفيات الثقافية المتنوعة، مع عدم غض النظر على أن ما يحدث تاريخيا أول الأمر هو عملية الاتصال والاحتكاك

---

[1] *Khalifa Mlaleri*, MOHALED BOUDIAF, Le Reve Assassine, Thala Edition, , Alger, Akgerie, 2006,pp.5.6

[2] اشرف حافظ، الهوية العربية والصراع مع الذات، دعوة للنهضة الفكرية واعادة صياغة المفاهيم، كنوز المعرفة العلمية، عمان، الاردن، الطبعة الاولى، 2012، ص.65، ص.83-102.

[3] علي ناصر كنانة، الثقافة وتجلياتها، السطح والأعماق، مؤسسة الرحاب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص.17-19.

[4] عزمي بشارة، أن تكون عربيا في أيامنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ماي 2009، ص.51

[5] احمد مجدي حجازي، نحو علم اجتماع عربي، المرجع السابق، ص. 168.

[6] **نوارة حسين**، المرجع السابق، ص.108.109.

لتاتي فيما بعد ظاهرة الثنائية اللغوية التي تنتج الأفضلية اللغوية التي بدورها تؤدي إلى إبراز إما حالة من القبول اللغوي او القول بموت اللغة واستخلاف الأخرى.[1]

هذا ما جعل سؤال الهوية في الجزائر يرتبط بالمسالة اللغوية، وانتقل بذلك الانشطار بين المثقفين وفيما بينهم الى شطرين متصارعين في جدلية متتالية هندسية غير منتهية بانتهاء الاستعمار، [2] بل امتداد له في ارتباطا للمسالة اللغوية بمسالة الهوية، أي بالجواب عن سؤال : من نحن؟ عن سؤال ساخر في الفكر اللغوي الفرنكفوني مما يعرف في أدبيات الخطاب الرسمي بـ"الثوابت الوطنية"، أعني العروبة والإسلام، وكانت فرونكفونية هذا التيار تدفع به على صعيد الهوية إلى التركيز على البعد المتوسطي وعلى البعد الأمازيغي[3]

وبذلك انفجرت الانتلجانسيا الجزائرية قد تفجرت بين معربين ومفرنسي-، انفجار ادى بالهوية الوطنية الى الدوران ومراوحة نفسها، ثابتة ظاهريا، فتمركزت الهوية حول التعارض وهو ما يعرف بانغلاق الهوية الجزائرية في شكل لعبة المرايا، التي هي انعكاس لهوية الآخر مما يضيف انعدام التجانس بين مكوناتها.[4]

هذه الثنائية اللغوية التي ولدت انشطارية ميزت الثقافة والسياسة الجزائرية، انشطارية قامت بالنسبة للجزائر وتشكلت في نقاط أساسية تمثلت في:

- تكوين انفعالي يتطور بحدود كوكيل قاعدي متناقض يظهر عادة في وضعية هامشية نهائية.

- نمط ردود الفعل الناتج عن صراع القيم يأخذ أيضا معنى الازدواجية في فهم التناقض الذي من خلاله تظهر الاختلافات والتوجهات،

- التعرض الداخلي للقيم الذي يبرز وجود العديد من الحالات كانفجار في نظام التمثلات الثقافية للفرد[5] بسبب تجذر الأسس الأيديولوجية للاستعمار التي قامت على ثلاثة منطلقات مركزية: التشكيك في الهوية وخاصة مكانة الإسلام واللغة العربية، ثم الحكم على نخباته السياسية بالعجز في حقل بناء الدولة وتنظيم المجتمع، وبالتالي الإقرار بانعدام وحدة وطنية(تاريخية اجتماعية واثنيه) للجزائريين ومكوناتهم الاجتماعية الثقافية.[6] وفي المحصلة يصل الى انتاج "الفرد" غير قادر على استيعاب صراع القيم.[7]

هذا الصراع وان تم دفعه خلال الثورة في مقابل تقديم الإجماع على تحقيق هدف التحرير خاصة مع غلبة وتسليم الاتجاه المقصي للهوية في حد ذاتها" من مجال القضايا والمسائل المطروحة، من باب انها مفصول فيها على اعتبار وجود الأمة الجزائرية ذات التوجه العروبي الإسلامي من جهة ومن جهة أخرى، فان هذا التيار لم يكن له تركيز كبير على المسالة الثقافية

[1] هاشي فوزية ونوري دريس، سوسيولوجيا التحول اللغوي في الجزائر: دراسة بنوية للعلاقة اللغة المجتمع، المرجع السابق، ص. 554.

[2] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، ص. 183.

[3] ابراهيم سعدي، مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، المرجع السابق، ص. 308

[4] احمد بن نويدر، المرجع السابق، ص.100.

[5] احمد بن نويدر، المرجع السابق، ص.100.

[6] محمد مالكي، الحركات التحررية والاستعمار في المغرب العربي، المرجع السابق، ص. 217.

[7] احمد بن نويدر، المرجع السابق، ص.100.

لاهتمامه الأساسي "الاستقلال"،[1] الا ان تحقيق الاستقلال حقق الرجوع الى أسئلة الهوية خاصة من بوابة الإسقاط اللغوي عليها.

وبالتطابق وكما كان حدي الانشطارية على حدي اللغتين العربية والفرنسية، في سجالات وانتقادات منطلقها اللغة ومنتهاها الهوية، أخذت محاور الانتقادات المتبادلة شكل التطابق محاور للانتقادات والانتقاصات بين حدي الانشطارية بخصوص الهوية.

فاستمر المثقف المعرب في الاقتناع العقدي بان الجزائر لا تجد اصلها الثقافي الا في العروبة والإسلام، والارتقاء باللغة العربية يقود الى النهضة الثقافية والسياسية مما يؤدي بدوره الى الشعور بالانتماء الى الحضارة العربية الإسلامية وتقويتها واحياء الشخصية الوطنية الجزائرية[2] واعتبار التمسك باللغة الأصلية دلالة على مدى التمسك بالهوية،[3] بينما يرى هذا المثقف المعرب ان شطره الاخر المتكلم بغير اللسان العربي فاقد لأهليته لان يكون جزائريا بعد سلب هويته بعد سلب لسانه،

هذا الانتقاص في جانب المثقف المفرنس لم يكن آلية في يد المعرب فقط بل نجد كذلك من المثقفين المستقلين عن الانشطارية من يدعم نظرة المعربين القائمة على ان المثقف المفرنس مسلوب الهوية فنجد **فانون** يُشير بسخرية مع التحذير في كتابه **"المعذبون في الارض"** الى أولائك الذين يلبسون قبعة اوربية ويتحدثون الفرنسية بطلاقة وقد انسلخوا من هويتهم ولم يصلوا ان يكونوا اوربيين.[4]

فتأسس المثقف المعرب على اللغة العربية للتأكيد على هوية العروبة والاسلام وهذا ما يستند اليه فيربط **الفضيل الورثلاني** بين الاسلام واللغة ثم التزاوج الامازيغي والعربي مقومات الهوية الجزائرية، هذه المقومات هي التي منحت المقاومة رغم محاولات الاستئصال لمدة 500 سنة من جحافل الغزاة، ومن هذا المفهم للهوية نبع مفهوم الاستقلال، [5] في الوقت الذي ينطلق **العقبي** من الفكرة الإسلامية أكثر من انطلاقه من فكرة العروبة، فيما يبدو عكس **ابن باديس** الذي يقدم العروبة على فكرة الإسلام.[6]

في الجهة الأخرى من الانشطارية كان المثقفين المفرنسين ينطلقون في فهمهم للهوية من منطلقات تعود الى ما تلقوه في المدرسة الفرنسية لغة وثقافة، فكانوا (خاصة الاوائل منهم) على

---

[1] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في أدبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 223.

[2] عبد الكريم بوصفصاف، رواد النهضة والتجديد في الجزائر، 1889-1965، دار الهدى، عين أميلة، الجزائر، ماي 2007، ص.83.

[3] المنصف وناس، الدولة والمسألة الثقافية في الجزائر، دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي، ص. 183.

[4] علي عيسة، الأمن القومي العربي في عصر العولمة، "اختراق الثقافة وتبديد الهوية"، الكتاب الأول، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2011، ص.272.

[5] عنتان أمقران، مشيخ الإصلاح والتغيير لدى الشيخ الفضيل الورثلاني رحمه الله، مداخلة ضمن الملتقى الدولي الثالث حول الشيخ العلامة الفضيل الورثلاني، تحت شعار ك "الاصلاح والتغيير في فكر الفضيل الورثلاني وعلماء المنطقة"، أيام 14، 15 و16 افريل 2015، دار الثقافة هواري بومدين، سطيف وبلدية بني ورثلان، نشر "مديرية الثقافة لولاية سطيف، 2015، ص.ص.68-69.

[6] خالد حسن جمعة، الحركة الاصلاحية في الجزائر واشهر رموزها، مداخلة ضمن الملتقى الدولي الثالث حول الشيخ العلامة الفضيل الورثلاني، تحت شعار ك "الاصلاح والتغيير في فكر الفضيل الورثلاني وعلماء المنطقة"، أيام 14، 15 و16 افريل 2015، دار الثقافة هواري بومدين، سطيف وبلدية بني ورثلان، نشر "مديرية الثقافة لولاية سطيف، 2015، ص.215.

- " وقد عبر **العقبي** عن ذلك في قوله" ...كنا وما زلنا في فريق المؤمنين وحزبنا هو حزب المسلمين، عربا والى العرب ننتمي وننتسب الى الاسلام والعروبة فقط نعتز..."

مسار التطابق مع الرؤية الفرنسية وقراءتها للهوية، وغلبة الايديولوجية الاستعمارية ومحاولاتها طمس الهوية الجزائرية، ما جعل الفئة المفرنسة تاخذ الانتقاصات الموجهة للغة العربية والمعربين بصورة عامة وتلصقها بالهوية للخروج من معطلات الحضارة كما توصف لديهم واللحوق بركبها بالانسلاخ من كل سلبيات الاتكاء على العربية والدين والعرق، وان الحضارة والمعاصرة لا تركب الى عبر لغته

وفي حين ان من المثقفين المفرنسين الذين وإن اعترفوا بلسانهم الفرنسي الا انهم يقرون بعدم تناقض هذا اللسان مع الهوية الجزائرية، وان اللغة والدين هما من المقومات الاساسية للهوية الجزائرية بخلاف لسان قارتها،[1] ومن ذلك يرى **بن يامين ستوراه ان** كتاب جزائريين أمثال **كاتب ياسين، ومالك حداد، ومحمد ديب، ومولود معمري، وآسيا جبار**...الخ وعلى الرغم من أن مؤلفاتهم محررة باللغة الفرنسية، إلا أنه كان لهم هدف واحد وهو نقد سياسة المستعمر والدفاع عن هويتهم الثقافية. وحتى السينما الجزائرية هدفت إلى إبراز الشخصية الجزائرية من خلال تصوير كفاحها ضد المحتل، موضحا بأن ظاهرة الهوية الجزائرية كانت منذ وقت الاحتلال شغل الشاغل للجزائريين، وقد وبرهن على ذلك بالصراع الهوياتي، وظهر جليا بعد ان أصبح صراع ثقافي وسياسي،[2] في صراع يعتبر فيه المفرنسون بعض نظرائهم من المعربين الـ "خطر" على أنفسهم قبلا، **ففرحات عباس** في كتاباته المتأخرة حرر صفحات طويلة في مدح الحضارة الإسلامية معتبرا انها حُرفت من طرف المعربين أنفسهم.[3]

وفي اتجاه اخر لا يلامس اللغة من حيث الانشطارية (عربية/فرنسية)بل يأتي الهوية من باب اللغة العامية، ينطلق **مصطفى لشرف** من فهمه "لجزائرنا" فيقابل في اللغة ليس بين اللغة العربية والهوية، بل يأتي بالدارجة "الجزائرية" ويطبقها على الهوية الجزائرية، ذلك ان مشروع الاشرف المجتمعي يقوم على اساسين: المقوم الهوياتي "الجزائرياتي" ويحيل ذلك على قناعته باهمية الخصوصية الثقافية للمجتمع الجزائري المتمثلة في الجزائرياتية، والتي يعبر عنها بقوله:" جزائريتنا العزيزة على قلوبنا، اما المقوم الثاني فهو التعليم على قواعد متينة تكفل له الفعالية ومنه تكوين النخب.[4]

ثم يلج **لشرف** الهوية من باب آخر وهو باب الحداثة والعصرنة فيعتبر ان اللغة المتأخرة "ويعني بها اللغة العربية" تؤخر ركوب ركب الحداثة والعصرنة في تقارب بينه وبين المثقفين الفراكوفيليين على وجه العموم، مما دعاه الى ضرورة الفصل بين مفهومنا المغلق للهوية والانفتاح على الحداثة والعصرنة، في مقابل تعاكسي مع المثقفين المعربين ومنهم **عبد الله شريط** الذي يرى ان الإشكالية مطروحة في الحقيقة في العالم العربي كافة، وإن بصيغة أخرى، فعلى خلاف ما هو الأمر في البلدان العربية الأخرى حيث لم تدخل المسألة اللغوية في جدل الحداثة والتراث، والأنا والآخر، فإن المسالة اللغوية في الجزائر كانت في صلب الجدل القائم بين المثقفين حول هذه

---

[1] علي مرفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.436.

[2] بلريجة الشريفة، المرجع السابق، ص.85.

[3] علي مرفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.436.

[4] كريمة سالمي، التربية والثقافة في فكر مصطفى الاشرف، المرجع السابق، ص. 112.

القضية. كانت الفرنسية عموما في نظر المدافعين عنها وفي نظر مثقفيها ترمز إلى الحداثة، بينما العربية ترمز إلى الماضي وإلى الدين والجمود والتخلف. وكان أنصار العربية والتعريب ومثقفوها[1]

وهي جدلية متأصلة، حيث عدها **عبد الحميد مهري** ضمن المسألة الثقافية، ومن رأيه ان المثقفين بالثقافة العربية متصلون بالأمة والتراث ولكنهم منفصلون عن العصر، وان الطلبة المثقفين باللغات الاجنبية متصلون بالعصر ولكنهم منفصلون عن الامة وتراثها، وهذه معادلة صعبة فمن هو الأقرب الى تمثيل هوية الشعب الجزائري: من تمثل حضارته ام من تمثل حاجة العصر؟[2] وفي تفسير لحديث مهري يرى **ابو القاسم سعد الله** انه ليس هناك اختبارا لهذا الصنف او ذاك لان "فلاسفة"الاحتلال قطعوا المدد بين الاثنين فلم يتركوا الصنف الاول ليطور تراثه ولم يفسحوا المجال للصنف الثاني ليوظف مواهبه، معتبرا ان الوزير **مهري** قد حث هؤلاء وأولئك على استكمال النقص عند كل منهم، مستذكرا مقولة عبد الحميد مهري في رده على ما كان يشيعه أنصار الجزائر الفرنسية:" اننا لا نفكر في بناء الجزائر على أسس عنصرية او دينية متعصبة...بل نبني جمهورية متصلة بماضينا وحاضرنا، متصلة بقوميتنا وثقافتنا العربية والإسلامية"[3]

03-04- الهوية أفكار وسجالات :

ظل المجتمع الجزائري محل تدافعات ثقافية، وسجالات اتخذت هوية "المجتمع- الجزائر" والمستقبل الحضاري موضوعا لها، وساهمت فيه مختلف الفعاليات الفكرية والمذهبية والسياسية، الرسمية والمجتمعية والأكاديمية، متخذة رؤى وطروحات أيديولوجية وسياسية تسعى إلى إثبات آرائها، ولتكون منظومة تعمل على إقناع جمهور أوسع أو تحمله على تبنيها وتمثلها في سبيل تحديد معالم حياته الاجتماعية وأفقه الحضاري.[4]

وان كانت هذه الوضعية سابقة للاستقلال إلا أنها واستمرت إلى مرحلة الاستقلال وما بعده،[5] ذلك أنه كان إنكار الذات من قبل الآخر المستعمر كما في رأي **فانون** إنكار يعزز تعيين الهوية التي هي ليست بأية حال معطى قبليا او تكوينا مكتملا[6] **فانون** الذي يُعرف نفسه بأنه جزائري*، ويقدمها على أنها ثائرة جزائرية، ضد سياسة المستعمر الذي يتعمد أن يحس كل جزائري بأنه غريب عن بلاده، وانه فاقد كل مقومات الشخصية.[7] فانون المنقسم ابيض/اسود، ذات/آخر يضطرب بتلك الوقفة الوجيزة كما تتبدد الأسس التقليدية التي تقوم عليها الهوية

---

[1] ابراهيم سعدي، مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، المرجع السابق، ، ص. 308.

[2] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء العاشر 1954-1962، دار البصائر، الجزائر، طبعة خاصة، سنة 2007، ص.95.

- * **عبد الحميد مهري** وزير الثقافة في الحكومة الجزائرية المؤقتة، في كلمته التي ألقاها ضمن فعاليات المؤتمر الرابع للاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين، المنعقد في باد الباي بتونس سنة 1960

[3] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء العاشر 1954-1962، دار البصائر، الجزائر، طبعة خاصة، سنة 2007، ص.96.

[4] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الأسطوغرافيا الجزائرية – 1962-1998، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص. 11.

[5] مصطفى بن حوى، الخطاب السياسي الرسمي وتأثيره على المشاركة السياسية للشباب الجامعي، المرجع السابق، ص.52.

[6] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يسدس نفسه... مقاربة في مفاهيم الأنسنية والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف، المرجع السابق، ص.ص.153-154.

[7] زكية عرعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الأشرف، أطروحة دكتوراه، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2017-2018، ص.23-27.

- * قدم نفسه على انه جزائري ثائر ضمن في خطاب استقالته من وظيفته في مستشفى البليدة "كان في وقته أهم مستشفيات منظومة الطب النفساني الفرنسي"، انه في اطار محنته يعمل على أن يحس الإنسان انه ليس غريبا عن محيطه.

العرقيـة،[1] مـا دفـع **فـانون** إلى تنبيـه المثقفـين أن لا يضـفوا عـلى مطـاليهم ومطـامحهم طابعـا عرقيـا وان يتحدثوا عن ثقافات وطنية[2]

في تنبيـه يشـاركه فيـه **عبـد القـادر جغلـول** الذي ينصـح المثقـف ويؤكـد له أن دوره هـو الدفـاع عـن عنـاصر الهويـة الجزائريـة دون إقصـاء أو تهمـيش وكـذا العمـل مـن اجـل إثـراء وترقيـة هـذه العنـاصر بمـا يتنـاغم وأصـالتنا، وبمـا يـتلاءم مـع متطلبـات العـصر، خاصـة مـع الأزمـة الثقافيـة الـتي أحدثها الاستعمار*.[3]

ورغم مـا جمعتـه الثـورة مـن مفـرق، حيـث انصـهرت فيـا الاتجاهـات إلا انـه كان انصـهار موضـعي ومؤقـت، فنعـود إلى التسـاؤل عـن مـآل مـا بذلتـه **الثـورة** الجزائريـة مـن تضـحيات في سـبيل بنـاء دولة العـدل والعـلم والتقـدم السـريع؟ أيـن تقـدمنا بالقيـاس إلى ثرواتنـا وثـروات الآخـرين؟ ويجيـب **أبـو القـاسم سـعد الله**: أننـا مـا زلنـا ضحـايا المدرسـة الاسـتعمارية الـتي شـككت في هويتنـا، ولم نحـدد طريقنـا إلى التقـدم: هـل هـو الليبيراليـة، او الاشـتراكية، أو الرأسـمالية، أو الفوضـوية؟ أمـا تجربـة الشريعة الإسلامية فليس هناك استعداد حتى لمناقشتها.[4]

تشـكيك اسـتعماري في الهويـة أصبح حسـب **جيلبـار قرونـد غلـوم** تنـازع هـوياتي **جزائـري** دائم بـين ثلاثـة تيـارات تشـكل اسمنـت الثقافـة الجزائريـة المعـاصرة، وهي الفركوفونيـة، الامازيغيـة والعروبيـة ولم تـتمكن الدولة الجزائريـة المسـتقلة مـن صـهر هـذا التنـوع في إطـار منظومـة تعليميـة وإعلاميـة وثقافيـة ومجتمعيـة تنـتج مقومـات العيش المشترك بقدر توفر شروط الاعتراف بالتنوع[5]

هـذا الوضـع الذي يصـنفه **أركـون** ضمـن النسـق الأخـلاقي، فيتعمـق في مسـالة الهويـة معتـبرا التسـاؤل أخـلاقي وذا أهميـة حاسمـة، وفي الوقـت الذي يلجـأ الملمـين إلى التعلـق بإسـلام "مغلـق ودوغمـائي" thم يلجـؤون الى ذلك لكيلا يغرقـوا في حمـأة التفكـك والفـوضى الشـاملة الـتي هي اشـد خطـرا عـلى المجتمع مـن تـلك الحـالة الـتي ورّثنـا إياهـا سياسـة الحـزب الواحـد (وهي السياسـة الـتي اتبعـت في مـرحلة مـا بعـد الاسـتقلال) فالشـعوب بحاجـة إلى الاطمئنـان والأمـان والى الارتمـاء في أحضـان هويتهـا كملجـأ يقيهـا ويحميهـا، كـما أنهـا بحاجـة إلى مبـادئ

---

[1] هـوى . ك. بابا، موقـع الثقافـة، ترجمـة ثائـر ديـب، المجلـس الأعـلى للثقافـة، المشـروع القـومي للترجمـة، القـاهرة، مصـر، الطبعـة الأولى، 2004. ص.105.

- **فـانون** الذي يصـفه **هـوى بابا** الإحسـاس عنـد قراءتـه بالانقسـام الذي يسـي ويشـق ظهـور فكـر راديـكالي باعتبـاره وكيـل الحقيقـة المهيكـة والمحـولة،ان وفاعليـة كلامـه تكـون عـلى اشـدها حينـما يـتكلم عـن فرحـات التغيـير التـاريخي الليـة او الخلاليـة المنبثـة مـن منطقـة التجـاذب بـين العـرق والجـنس، انطلاقـا مـن التحـول بـين الثقافـة والطبقـة، امـا صـوته فيكـون اوضح مـا يكـون في ذلك الانحـراف الهـدام الذي يعـزي مصـطلحا مألوفـا، في ذلك الصـمت الذي يحـدث التقطـع المفـاجئ: **الزنجـي** لـيس كـذلك. شـانه شـان الأبـيض، فالانقسـام الأخـرق الذي يقطـع خـط تفكـير فـانون يُبقـي مقصـدا ذلك الإحسـاس المراوغ والملغـز بالتغيـير، ذلك أن اصـطفاف الذوات الكولونياليـة المـألوفة: اسـود/ابـيض، ذات/آخر.

[2] بكري خليل، الوعي الذاتي وهوية السودان الثقافية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2000، ص.34.

[3] نـور الديـن زمـام، تـأملات سوسـيولوجية في الواقـع الجزائـري والعـربي: ارث عبـد القـادر جغلـول، دار عـلي بـن زيـد، بسـكرة، الجزائـر، الطبعـة الثانية، سنة 2017، ص.26. ص.30.

- مـع اعـتراف عبـد القـادر جغلـول أن الأزمـة الثقافيـة الـتي أحـدثها الاسـتعمار كانـت في جـزء منهـا سـابقة له، حيـث سـبقه انهيـار النظـام الرّوحي والديني السابق للاستعمار انهيارا جزئيا، سهل على المستعمر تعميق الأزمة وتعميمها.

[4] أبـو القـاسم سـعد الله، العـلم بـين العلمـاء والسـلطان، مـداخلة بمناسـبة تدشـين معهـد المنـاهج، بالجزائـر. في: محمـد بابا عمـي، مقاربـة في فهـم البحـث العلمي، دار وحي القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2014 .ص. 113.

[5] محمـد نـور الديـن افايـة، الهويـة الثقافيـة في زمـن التغيـير والتحـوّل، في: الانفجـار العـربي الكبـير. قـراءة في الأبعـاد الثقافيـة والسـياسية، مجموعـة مـؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2012، ص. 113

معينة تشد من أزرها وتماسكها وتضامنها، وتزداد حاجتها إلى ذلك في أوقات التخلخل الصعبة، أي بعد أن تكون قد شهدت ظاهرة الاقتلاع من الجذور بشكل عنيف، وبعد أن تكون قد تعرضت للاعتداءات الأيديولوجية المتدهورة وللتدهور الذي أصاب قوانينها الأخلاقية والثقافية بشكل لا مرجوع عنه.[1]

فيما يعد **لشرف** هذه الوضعية تتطلب تجاوز قيم الهوية من عروبة وإسلام، أو سجن الهوية إن جاز القول، قصد الانفتاح على العالم، على قيم العصر، على الحداثة، أي على القيم الكونية، لغة وثقافة وسلوكا. وبالتالي فإن انحصار فكر الأشرف على مشكلات الجزائر، على غرار بقية المثقفين الجزائريين عامة، أبعد من أن يعني ذلك عنده الانغلاق على الذات، كما يدعو إلى الابتعاد من يصفهم لشرف بـ"الأصولية الدينية"[2]

في اقتراب مع **محمد حربي** عندما أكد على أن حصر الهوية الجزائرية في العروبة والإسلام بشكل مطلق يلغي حركة الأمة الجزائرية وخصوصيتها التاريخية، وهذا ما دفع محمد حربي إلى القول بإمكانية إجمال الحركة الفكرية في تيارين "تيار يبحث في تاريخ الجزائر عن مقابلات لما وقع في أوربا وآخر يؤكد على الفروق ليرقى بالوعي الى ما يميز الجزائر عن غيرها. ورغم هذا التناقض بين الموقفين بخصوص هوية الجزائري ما حمله ما سلبيات الا انه كانت له ايجابيات ساهمت في تحريك المجتمع الجزائري وعمل على نقد جوانب غير عقلانية في ثقافته وواقعه الاجتماعي والسياسي[3] ذلك انه مع تأكيده على ان الجزائر لم تضعها فرنسا فالجزائر كان لها دينها وموروثها الثقافي، ومع ذلك ففرنسا كان لها تأثير بعد 1830 حيث ان الوعي القومي واللغة والدين لم يتبلور كمكونات للشخصية الوطنية إلا داخل الصراع ضد فرنسا المحتلة.[4] وتنامي الاستعمار في العمل الجاد في التشكيك في مقومات المجتمع الجزائري[5] ورغم اعترافه بكل ذلك الا انه ينتقد الجمعية من حيث إهمالها للتعدد العرقي والثقافي الذين يشكلان الشخصية الجزائرية.[6]

العربية والإسلام التي يستمد العربي والإسلامي يستمد هويته عامة منها، بالإضافة الى تراث تاريخي مشترك، باعتراف **علي الكنز** إلا انه يضيف ويؤكد على ان الهوية في حد ذاتها جملة من الإشكاليات المعقدة تتمثل في تعدد المصطلحات والاختلافات في المفاهيم والدلالات، فهي أحيانا تعني اللغة وأحيانا أخرى تعني الدين وقد تعني السبيل الى الوحدة السياسية، ومن الواضح ان مصدر تلك الدلالات مرتبط باستخدام مسالة الهوية لدى الأحزاب السياسية والمنظمات الاجتماعية لأغراض التعبئة،[7] وان كانت اللغة في الجزائر احدى المعضلات الاساسية التي

---

[1] محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، المرجع السابق، ص.ص. 85-86.

[2] براهيم سعدي، مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال المرجع السابق، ، ص. 308.

[3] الحاج رباني، مصطفى الاشرف وإشكالية الهوية الجزائرية على ضوء جدلية الأمة والمجتمع، آفاق فكرية، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، المجلد الرابع، العدد الثامن، مارس 2018، ص.86.

[4] محمد حربي، الثورة الجزائرية، سنوات المخاض، ص.101.

[5] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، المرجع السابق، ص. 49.

[6] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.326.

[7] علي الكنز، وضعية العلوم الاجتماعية في المنطقة العربية، ترجمة محمد العربي ولد خليفة، مجلة معالم، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، العدد الرابع، بتاريخ 01 افريل 2011، ص.14.

- الدراسة قدمت في باريس سنة 2003، ونشرت في كتابه (écrits d'exil) الصادر سنة 2009 عن دار القصبة، الجزائر، ص.ص.439-468.

واجهت تساؤلات المثقف الهوياتية اثناء الاستعمار، الا انها بعد الاستقلال ومع استمرار ارتباطها باللغة انتجهت اكثر الى نزعة شوفينية عززت الشرخ بين ممندين مفرنسين وعقائديين معربين وطح ثنائيات الاصالة والحداثة والجواني والبراني.[1]

وإن لم ينفصل **علي الكنز** بين الهوية وارتباطها أحيانا بالدين، فان **لهواري عدي** ينفي صلة الهوية الوطنية بالتيار الديني، وأن من يقول بذلك يخالف الواقع، لان كل منها نتج عن ما يطلق عليه اسم النهضة في العالم العربي والإسلامي، وبالتالي فالوطنية في العالم الإسلامي يتم طبعها بهذه البنية الثنائية، واحدة تركز على الأصالة والأخرى على التحديث، وعليه فليس هناك وطنيتين مختلفتين، إنما هناك وطنية واحدة ذات وجهين،[2] وفشلت الدولة المستقلة في بناء الأمة بإعادتها إنتاج التفاوتات السياسية للمجتمع التقليدي بأشكال جديدة، ذلك أن الأمة تقضي على الامتيازات السياسية للجماعة الحاكمة بمأسسة آليات الرقابة الشعبية أو المأسساتية، نازعة من التفاوت حكام/محكومين الطابع المطلق الذي يميزه في المجتمع التقليدي.[3]

وفي الوقت الذي ارتبط ويرتبط فيه إحياء الهوية الجماعية والثقافية وتعبئتها، وإعادة تنشيطها وتوحيد عناصرها وبقاياها، وتحديث مقومات الشخصية الوطنية في جل لحظاته ببناء الكيان السياسي للأمة ومأسسته، وفق منظومات ونظم واستراتجيات مناهضة للممارسات والإيديولوجيات الكولونيالية التي تعاونت وتضافرت تطبيقاتها وروادها على تدمير بناه وانكار وجوده، فيؤكد **عمار بلحسن** أنه رغم أن الدولة كيانا سياسيا منفعيا وأداتيا، يجد جذوره ومراجعه في جدلية المصالح المادية، إلا أن الدولة في المغرب المعاصر، وفي الجزائر خصوصا، تظهر كأنها الإطار العام الثقافي والمجتمعي الضروري لانبعاث الأمة، كتحقيق للهوية الوطنية، استمرارية تاريخية تتخطى الحادث الاستعماري، وتبني مشروعيتها على أنقاض الولاءات الاجتماعية الماضية والموروثة، والهياكل والمؤسسات الاستعمارية، وتمركز السلطة، وتجعل المؤسسة الوطنية، المظهر الأكثر تعبيرا ودلالة عن وجود الشعب عبر التاريخ وداخل جوقة الأمم العصرية.[4]

أما مفهوم الهوية لدى **احمد بن نعمان** فهي مجموعة الصفات والسمات الثقافية العامة التي تمثل الحد الأدنى المشترك بين جميع الأفراد الذين ينتمون إليها، والتي تجعلهم يُعرَفون ويتميزون بصفاتهم تلك عما سواهم ما أفراد الأمم الأخرى، فهي البصمة الخاصة التي تجعل كل أفراد الأمة يتميزون بهويتهم الجماعية عن غيرهم من الأمم،[5] ويمنحها بالشعور المشترك بالانتماء وهي مسالة يتوافق فيها مع **محمد العربي ولد خليفة** الذي يؤكد على ان الشعور بالانتماء هو جزء من الهوية[6] فيما فيما يأخذ **بن نعمان** بالشعور الداخلي الذي يصفه بأنه لا تستطيع قوة مادية ان تستأصله من أعماق الكائن الواعي ولو كان أمر القضاء على الشعور بالهوية والانتماء ميسورا لحققته فرنسا التي كانت تجمع بين أسقف الجزائر والإمام عبد الحميد بن باديس، وبين محمد العربي بن مهيدي وبيجار

---

[1] أباهر السقا، علي الكنز: المثقف والاكاديمي، سيرة ومسيرة، المرجع السابق، ص. 63.

[2] *Labouari Addi*, l'Algérie et la démocratie pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine, pp16-17.

[3] الهواري عدي، تحولات المجتمع الجزائري، العائلة والرابط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة، ترجمة ميلود طواهري، ص.145.

[4] عمار بلحسن، المشروعية والتوترات الثقافية: حول الدولة والثقافة في الجزائر، المرجع السابق، 317.

[5] احمد بن نعمان، الهوية الوطنية الحقائق والمغالطات، دار الأمة، الجزائر، سنة 1996، ص.ص.20-22.

[6] محمد العربي ولد خليفة، المسالة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة 2003، ص. 109-111.

في جنسية "ورقية واحدة"،[1] في قناعة جعلت **محمد العربي ولد خليفة** يعتبر الهوية تميز الفرد عن غيره وهي وعاء الضمير الجمعي لأي تكتل بشري وهي في الآن نفسه محتوى لهذا الضمير، بما تشمله من القيم والعادات تكيف وعي الجماعة وإرادتها في الوجود، وتتولد أزمة الهوية عند انعدام شعور الفرد بهويته، ويتولد عن أزمة الهوية أزمة وعي تؤدي بدورها إلى ضياع الهوية نهائيا، مع تأكيده على ان الشعور بالانتماء هو جزء من الهوية[2]

ويضيف **ولد خليفة** في كتابه الجزائر المفكرة والتاريخية، وتحت عنوان فرعي "مثلث الهوية: أساس الوحدة وجوهر الوطنية" ان الجزائر تميز وهي واسطة العقد في غرب المنطقة العربية الإسلامية بمقومات للتجانس والوحدة، فبجانب وحدة العقيدة" الإسلام في مذهبيه المالكي والاباضي" فقد حدث امتزاج حضاري سكاني نسج عنه تبادل تلقائي للسمات الثقافية، وأسفر عن ارث مشترك بين جميع الجزائريين، افشل محاولات الكولونيالية القديمة والجديدة لزرع أطروحات التمايز بين العناصر على أساس عرقي او ثقافي، ويؤكد أن هذا التجانس يمتد بالإضافة إلى مقومات العقيدة والثقافة إلى الجغرافيا والتاريخ والاقتصاد، والى معاقل الرباط تعزيزا للإسلام وتدريس اللغة العربية باعتبار ذلك دفاعا عن الوطن ومقومات وجوده وبقائه، ويرجع الى التاريخ فينسوه ولد خليفة إلى أن الانفصال السياسي والمذهبي عن الخلافة في بغداد في العهد الفاطمي الشيعي سنة 296 ه لم يشكك الجزائريين في انتمائهم الثلاثي الأركان والمتمثل في الإسلام السني والثقافة العربية والتراث الامازيغي.[3]

فيما قسمت **خولة طالب الإبراهيمي** مقومات الهوية إلى ثلاث مقومات، الهوية القاعدية وهي المستوحاة من التدين الشعبي الذي يستمده الجزائري خلال تنشئته الاجتماعية، والثانية هوية الفضاء الوطني الموحد والمعزز بالشعور بالانتماء للفضاء الوطني والأمة العربية الإسلامية بشكل أوسع، والمقوم الثالث اللغة، العربية والامازيغية.[4] معتبرة البعد الديني عامل قاعدي وأساسي في الهوية الثقافية الجزائرية، مع اشتراكها مع **عبد القادر جغلول** في الايمان بمنظومة ثقافية جزائرية واحدة موحدة ولم يرفع لصالح بُعد موحد من أبعاد الهوية.[5]

وفي الموضوع، ينطلق **إسماعيل معنانة** بالتحذير من أفكار العودة إلى الأصل، ويصفه بأنه "هاجس" وهوس جماعي بالأصول من ناحية تحليل نفسية، متسائلا هل فكرنا في ذلك بشكل كاف؟ ثمنا الطرح الذي يحذر من الهوس المرضي بالاصول الذي يستقطب الشباب بشكل ينذر بالكارثة، فطل عودة/دعوة للعودة للاصل تعكس ايضا حقدا على الحاضر وكرها لطريق الحياة المعاصرة، تعكس احباطا مريرا.*[6]

---

[1] احمد بن نعمان، الهوية الوطنية الحقائق والمغالطات، المرجع السابق، 16.

[2] محمد العربي ولد خليفة، المسالة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة 2003، ص. 109-111.

[3] محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية، أبعاد ومعالم، دار الأمة، الجزائر، سنة 2007، ص.ص. 247-248

[4] خولة طالب الابراهيمي، الجزائريون والمسالة اللغوية، ترجمة محمد يحياتن ، دار الحكمة، سنة 2007، ص.76.77.

[5] نور الدين زمام، تأملات سوسيولوجية في الواقع الجزائري والعربي: إرث عبد القادر جغلول، المرجع السابق، ص.26. ص30.

[6] أسماعيل معنانة، العرب ومسالة الاختلاف، مأزق الهوية والاصل والنسيان، المرجع السابق، ص..40.

- * الهوية يعدها **اسماعيل معنانة** من المركزيات في الفكر العربي ويدعو إلى تفكيكها، مشبها ايها بالحقل المتحجر، فلا تزال مشكلة الهوية من اوعص مشاكل ثقافتنا، حيث يعيش الفرد تمزقات نفسية واجتماعية وسياسية كارثية، فقط بسبب الميراث الهووي، ولم يقدم له المثقف أي مخرج لأنه هو الآخر واقع في شراكه أكثر من الآخرين، والمشكلة بالطبع ليست في الميراث في حد ذاته ولكن في

04- الهوية والسُلط وآليات الضبط والتوازن (الحرية والديمقراطية)

الملاحظ سوسيولوجيا ان مطالب الهوية ترتفع كثيرا في أوقات الأزمات والضعف والوهن، حيث الذات تكون في اشد الحاجة للاعتراف والتعضيد، وهنا تمنح الفرصة للسياسة للمتاجرة بالهوية،[1] فأصبحت قضايا الهوية والخوض في غمارها "موضة" وعلامة مميزة من علامات العالم الثالث، فلماذا لا يطرح مثل هذه القضايا اليابانيون او الأمريكان او الفرنسيون وغيرهم؟ فهل الفرنسيون او الأمريكيون من اصل وجنس واحد؟[2]

كما ان الإحساس بالهوية والوعي بها – في الأصل- لا يصطنع وإنما هو كالمكبوت في حالة الكُمون، يستيقظ ويشتد بصفة خاصة في ظروف التحولات والانتقالات الحاسمة التي تمر بها المجتمعات والشعوب والأمم، وخاصة تلك التي تتسم في غالب الأحيان بطابع مأساوي[3] ورهان صراعات اجتماعية حول "الترتيب" تستهدف إعادة إنتاج علاقات الهيمنة أو قلبها، وهي بذلك تنبني من خلال استراتيجيات الفاعلين الاجتماعيين. وفق تعبير **بيار بورديو**[4] ويعمل فيها وفق مبدأ الإقصاء للجماعات الأخرى، فضلا عن **الاستئثار** السياسي لما هو إنساني في الصميم لمصلحة فئات ضيقة على حساب مصلحة الجماعة، فتكون بنية اجتماعية للسيطرة[5]

ففي ظل مظاهر الاستبداد السياسي والثقافي تنفجر "الهوية"،[6] فتتحول الهوية الى اغتراب وانقسام الذات عن نفسها، وتتحول مما ينبغي أن يكون الى ما هو كائن، ومن امكانية الحرية الداخلية الى ضرورة الخضوع للظروف الخارجية بعد ان يصاب الإنسان بالإحباط وتخلٍ عن الحرية.[7]

فهذه المظاهر هي المتسببة في ظهور الهويات المتعصبة سواء كانت دينية او اثنية...، وبالعكس فالنظام الديمقراطي يتيح للجميع التعبير عن الهوية وبالتالي تتحول الهوية إلى هوية هي الأخرى ديموقراطية، وتصبح جزء لا يتجزأ من الهوية الكلية وشكلا من الثراء[8]

وهنا يبرز دور المثقف المطالب بالانخراط في مسار فعّال من أجل تفعيل الديمقراطية الداخلية وتكريسها كآلية تفكير وفلسفة حياة وفق ما ينظره **ماكس فيبر**[9] وأن ينظر إلى هذا الاختلاف على انه تنوع وثراء، فليست الثقافات مجرد الآخر أو الـ هوي كما الحد ريدا وليس الفرد انا او انت على حد قول **ليوتار**[1].

الوعي الذي يجدر تحيينه إزاء أي ميراث، مستنتجا "مشكلة الهوية" عندما أخذت كمعطى تاريخي وانتماء لغوي/الديني، تم التأكيد على وجوب الدفاع عنه، وإبراز عناصر منه على حساب تغييب عناصر اخرى وذلك حسب ما تقتضيه المرحلة واستراتيجيات السياسة والهيمنة.

[1] إسماعيل معتوقة، العرب ومسألة الاختلاف، مآزق الهوية والأصل والنسيان، المرجع السابق، ص.72.

[2] عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830-1962)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الثانية، 2016، ص.10.

[3] عبد الرزاق المودن، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المرجع السابق، ص.155.

[4] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، المرجع السابق، ص. 165.

[5] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدنس اقفه...، مقاربة في مفاهيم الأنسنية والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف المرجع السابق، ص.98.

[6] حسن حنفي، الهوية، المرجع السابق، ص. 25-26.

[7] حسن حنفي، الهوية، المرجع نفسه، ص. 13.

[8] احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت-الرباط، و مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، لبنان-المغرب، الطبعة الاولى، سنة 2015، ص. 433.

[9] لنداء فؤاد عبد الله، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، جانفي 1997، ص.98.

فالمثقف الأقرب إلى الحرية والسابق إليها من مجتمعه، هذا المثقف الذي هو أيضا وفي اي مجتمع كان نتاج ظروف هذا المجتمع، فينعكس على سلوك المثقف في حال مجتمعه، فيحمل صفة الاحترام لقيمه وقيم الآخرين في مجتمع يتمتع بهامش كبير من الحرية بأنواعها المختلفة او كون مجتمعه يعاني الاستبداد والفقر والتخلف[2]، ويكون الربط والتوفيق بين المثقف وسعيه الى وفي المجتمع الديمقراطي ممكنا اكثر وأوسع نطاقا في إطار احترام التنوع الثقافي.[3]

في الوقت الذي يجب ويشترط على السياسي حتى يكون دمقراطيا ان يعترف بوجود نزاعات قيمية لا سبيل الى تجاوزها، وان لا يقبل بالتالي بأي مبدأ مركزي لتنظيم المجتمعات، لا العقلنية، والخصوصية الثقافية[4]

فالهوية ترتبط بالكلية بالديمقراطية من خلال حق تعبير ثقافي وسياسي[5] يمر بالاعتراف بها في سياق المجتمع الديمقراطي عبر التأكيد الشخصي في أفق رحب للإنسانية، وتقتضي التجربة الديمقراطية تفكير كل فرد في إطار تجربة هويتنا الديمقراطية التي تهدف إلى تجريد اختلافاتنا الثقافية والوطنية[6] هذه الاختلافات التي تذلل إن فُعل الحوار في الداخل بخلخلة علاقة الهوية داخل إطار الديمقراطية[7] القائمة على الحرية، فليست الهوية موضوعا ثابتًا أو حقيقةً واقعة، بل هي إمكانية حركية تتفاعل مع الحرية، والهوية قائمة على **الحرية**، لأنها إحساس بالذات والذات حرة، والحرية قائمة على الهوية لأنها تعبيري عنها، والحرية تحرر أي: أنها إمكانيَّة لأن يكون الإنسان حرا، بل هي شيء يُخلَق لا يشعر بها كل إنسان على إمكانية.[8]

فالهوية تقتضي شرط الحرية حين نعاينها من منظور عقلاني لتكون مسعى اختياريا يضمن الاتصال في ضمن مجال انساني رحب ومفتوح على الآخر، وفي ضوء هذا الشرط توفر فرص الفهم والتعاطف والتسامح والتعايش، في مدار كوني يسع الجميع ويوفر اسباب النماء والسعادة وتحقيق الذات للجميع[9]

في توازن بين الهوية والديمقراطية والحرية، والديمقراطية أمر لا غنى عنه، فالتوازن للحرية حتى تتمكن من تدبير العلاقات بين العقلنة والهويات[10] والهوية تقتضي الحرية، ومن ارتباط الهوية بالديمقراطية الى اقتضاء الحرية وصولا إلى ارتباط الهوية بالإشكال الحقيقي للمواطنة بوصفها أكثر حالات المجتمع السياسي تطورا تقوم عليه الديمقراطية، هذا الإشكال الذي يتمثل في ترتيب العلاقة

---

[1] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، (البحث الثاني: محمد علي الكبسي،المثقف والسلطة في الالفية الثالثة)، المرجع السابق، ص.111.

[2] زكي الميلو، المرجع السابق، ص، ص.51-52.

[3] الان تورين، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية ام ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة 2016، ص.159، ص.183.

[4] الان تورين، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية ام ضمانات الأقلية، المرجع السابق، ص.159، ص.168.

[5] احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص. 433.

[6] باتريك سافيدان، الدولة والتعدد الثقافي، المرجع السابق، ص.ص.22-23.

[7] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، (البحث الثاني: محمد علي الكبسي،المثقف والسلطة في الالفية الثالثة)، المرجع السابق، ص.121.

[8] حسن حنفي، الهوية، مؤسسة هنداوي، المرجع السابق، ، ص. 17.

[9] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس انفه...، مقاربة في مفاهيم الأنسنة والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف، المرجع السابق، ص.93.

[10] الان تورين، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية ام ضمانات الأقلية، المرجع السابق، ص.159، ص.168.

بين الفرد والدولة والهوية[1] ويتوجب على النظام السياسي تعزيز الاندماج وليس التماثل وعدم تجاهل ثقافة الآخرين وقيمهم الروحية وبعكس ذلك تنشأ أزمة الهوية هذه الأخيرة هي حالة من التوتر الذي ينمي التمركز على الذات ويدفع إلى التعصب والتمييز العرقي أو الديني أو الطائفي ويقلل من فرص التسامح والحوار، وتتمحور أزمة الهوية عامة حول غياب المواطنة القانوني للدولة وبالتالي انتفاء الولاء السياسي واتجاه الأفراد إلى الولاء الفرعي إلى الجماعة الفرعية أو المذهبية أو العائلية او العشيرة او القبيلة[2] مما يؤدي في النهاية إلى فشل وعدم وعدم قدرة "الدولة الوطنية" على استيعاب الطموحات الحقيقية للمواطن، وعدم مصداقيتها من جهة، وبسبب ممارسة "الدولة" الاحتكارية للسلطة وفقدانها الشرعية من جهة أخرى مما فجر الهويات وجعلها تحاول في بعض الأحيان حلول محل السلطة ولو بطرق عنيفة[3] هذا المآل الذي يكون حتميا إن لم يتم الاتكاء على ثقافة ديمقراطية، فلا يمكن اقامة الديمقراطية في ظل غياب ثقافة الاختلاف في تساؤل يرفعه اومليل لبس الوضعية العربية ووضعية انضمتها السياسية، ذلك ان الحديث عن الاختلاف يتجه الى عمق الديمقراطية والنظام الديمقراطي يُسلم بالاختلاف ويشرع له ويبني عليه[4]والثقافة الديمقراطية لا يسعها ان توجد دون إعادة بناء المجال العمومي ودون العودة إلى النقاش السياسي. فلا يسعنا أن نفصل الثقافة الديمقراطية عن الوعي السياسي الذي هو أكثر من وعي بالمواطنية[5]

ومن دون ذلك نكون أمام خلل في المنظومة السياسية والقانونية، ووجود معطيات موضوعية لدى الجماعة المهمشة أو المستلبة بحيث تشعر بأنها ضحية، مع وجود رد فعل ناجم من أشخاص او جماعة تتبنى فكرة الخصوصية، [6] وحتى يكون هذا "السيستام" السياسي دمقراطيا ينبغي له أن يعترف بوجود نزاعات قيمية لا سبيل الى تجاوزها حسب **الان تـوران**، وان لا يقبل بالتالي بأي مبدأ مركزي لتنظيم المجتمعات، لا العقلنية، والخصوصية الثقافية...والديمقراطية امر لا غنى عنه للحرية حتى تتمكن من تدبير العلاقات بين العقلنة والهويات[7]

وجدل الهوية في الدول النامية يأخذ أشكال عدة، من الهند" والتساؤل حول أسباب وقوعها فريسة للغزوات والحكم الأجنبي؟ إلى إيران"** وجدلية الأسس والمرجعيات الدينية والتاريخية...،[8] الى الكاتن العربي

---

[1] عبد السلام موكيل، المواطنة وسياق الدولة والهوية، مقاربة فكرية معرفية بين الفكر السياسي المعاصر والمنظور الإسلامي، مجلة تاريخ العلوم، جامعة زيان عاشور، الجلفة، الجزائر، المجلد الأول، العدد الأول، 01 جانفي 2016، ص.36.

[2] أمين عواد المشاقبة ودنيا صبيح شقير، التنشئة والثقافة السياسة، مكتبة الأسرة ووزارة الثقافة الأردنية، عمان، الأردن، 2020، ص.65.

[3] يحيى يومعقل، صحوة الهوية وأزمة الدولة الوطنية، الكاتب الجزائري، العدد الثاني، بتاريخ 01 مارس 2005، (نشر المقال اول مرة بتاريخ 01 جويلية 1996 بالمجلة نفسها)، الجزائر، ص.79.

[4] علي اومليل، في شرعية الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، لبنان المغرب الاقصى، الطبعة الثانية، 2005، ص.111.

[5] الان توران، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية ام ضمانات الأقلية، المرجع السابق، ص.159. ص.199-200.

[6] عبد الحسين شعبان، "أسئلة الهويات" في المجتمعات المتعددة الثقافات بين الوحدة والانقسام، المرجع السابق، ص.09.

[7] الان توران، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية ام ضمانات الأقلية المرجع نفسه، ص.159. ص.168.

[8] ليكو باريك، سياسة جديدة للهوية، المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل، ترجمة وتقديم حسن محمد فتحي، مراجعة محمود ماجد عبد الخالق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، العدد 2043، الطبعة الاولى، سنة 2013، ص.ص.121-123.

- * في **الهند**: والتي أرجعها مفكريها أسباب الاختلاط الى نظامها الطبقي الممزق وافتقادها للإبداع الفكري مع زعمهم ان الطريق الوحيد لانتشال الهند مما هي فيه هو طريق التوجه ليبراليا ديمقراطيا وعلمانيا، مع اختلافات في كيفية ابعاث الهندوس من جديد والخشية من المد الإسلامي...

عامة الذي لم ينتزع فرديته او صفته بصفته مواطنا لان الاستبداد والتسلطية جعلته سجين "هوية هلامية" تحكمها سطوة الجماعة و "المتخيل الديني والثقافي"، بل انه "أركن" إلى مجرد كائن بيولوجي لم يبلغ درجة استحقاق واستحصال الحقوق"[1]

واستمرت الخطابات العربية حول الهوية في رفض التصالح مع الآخر، في انفلات وتجاوز لا يعبر عن أي تطابق، وتتظهر في موضوع ثقافي، كما تتمضهر في إصلاح دستوري يؤسس لاستقطابات هوياتية مشرعنة حتى دستوريا، كما تتمظهر جليا في مصالح جهوية وأخرى اثنية[2] وفي كل ذلك الاقتناع بانها في الأصل صراع ناشئ في الميدان الذي تتحرك فيه السلطة المنشبكة بالمعرفة بغض النظر عن الأقنعة التي تتخذها السلطة، وبغض النظر فيما إذا كانت المعرفة صائبة أو زائفة[3]

وإلى الجزائر التي أعلنت عند استقلالها أنها دولة حديثة، وبعد أعوام قليلة سُمعت صيحات تشير الى فقدان الهوية والشخصية والوطنية، ورُفعت مطالب لإعادة تجسيد هذه الهويات من جديد عن طريق استعادة الهوية الجزائرية "الحقة"، في الوقت التي أدت هذه الحركة الى صدام قوي. [4] عمقه السياسي من خلال تبنيه تاريخ ايديولوجي متنافر[5]، صراع عبَّر في مشكلة الهوية على انها تعبير عن أزمة عدم تكامل ثقافي في الجزائر، تطور الى مراحل عُنفية صراعية أثناء الاحتلال وامتد الى ما بعد استعادة السيادة الوطنية أين عُمل في الدولة الفتية على بناء مجتمع على شاكلة السلطة الماسكة بالدولة[6] خلق المجتمع "يفترض" عليه تحدي العصور الحديثة والأزمنة العلمية والتقانية ووضع مشروع تحديثي وتوحيدي لتجاوز الإرث الاستعماري المدمر، كتجربة تخليف وتأخير تاريخية مأساوية، والتأخر التاريخي كتعبير عن تفاوت النمو ولا تكافؤه على الصعيد العالمي نتيجة تقسيم العمل الدولي وعالمية النظام الراسمالي، وفقا للنظرة السوسيوسياسية **لعمار بلحسن** لواقع المجتمع الجزائري والتي خلص فيها الى الحضور الطاغي للدولة وثباتها ككيان سياسي، رغم التحولات والتغيرات التي يشهده النظام السياسي، فالدولة الموجودة تمثل إطارا سياسيا ملزما، ورمزا مرجعيا للوجود السياسي للشعب، لا يمكن التخلي عنه، او اعادة النظر في مشروعيته، او إنكار وطمس معالمه*.[7]

- " إلى **إيران** التي اختارت تحت حكم الشاه إعطاء نفسها ومنهجها الحديث شرعية تاريخية عن طريق البلد بعصر ما قبل الإسلام والتقليل من دور الإسلام مما ادخلها في صدام مع الفقهاء، نظرا لأهمية الإسلام في الهوية الإيرانية، ومع وصول حكم آية الله خوميني تأسست الجمهورية الإسلامية مع إعادة قراءة التاريخ من وجهة نظر "إسلامية"، ونشروا وجهة نظرهم وجيدة البعد عن الهوية مع حلف الجلوس غير الإسلامية.

[1] محمد نور الدين افاية، الهوية الثقافية في زمن التغيير والتعولم، المرجع السابق، ص. 105.

[2] كمال عبد اللطيف، مدخل إلى قراءة الأبعاد الثقافية للثورات العربية، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2012، ص. 38.

[3] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس انفه...، مقاربة في مفاهيم الأنسنة والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف، المرجع السابق، ، ص.105.

[4] بيكو باريك، سياسة جديدة للهوية، المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل، المرجع السابق، ص.ص.121-123.

[5] حليمة مولاي، اشكالية كتابة التاريخ الوطني في الجزائر: صراع النخبة، مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامع سكاريا ومركز البحث وتطوير الموارد البشرية، تركيا والأردن، المجلد الثالث، العدد الاول، بتاريخ 15 جانفي 2020، ص.203.

[6] *Slimane Medbar*. La violence sociale en Algérie, Thala éditions, alger, algerie, 04ème Edition, 1997. p.111.

[7] عمار بلحسن، المشروعية والتوترات الثقافية: حول الدولة والثقافة في الجزائر، المرجع السابق، ص. 318.

- * ويؤكد **عمار بلحسن** ان النخبة السياسية الوطنية استغلت كل الابعاد والرموز الثقافية والمؤسساتية واستعملتها في توظيف وحدانية المذهب العقائدي والديني والتراث الثقافي والتضامن العربي والمسالة الاجتماعية لقائدة مشروعها السياسي، ولاكتساب مشروعية تاريخية وشعبية، في اطار بناء دولة وطنية كمثيل لبناء الامة او بعثها...، ومع ربط التنمية بالدولةوقبلها هذا الرهان على مشروعيتها ادى الى الحاق المجتمع بالمؤسسة السياسية مما مثل ذوبان المجتمع في الدولة، وهيمنة الجمع السياسي على المجتمع المدني،

فتنامي خطاب الهوية، خطاب يعلو فيه الصوت الأيديولوجي والصرخة الثورية، وان تزيّيا بهارج المعرفة العلمية، واتكآ على خلفيات نظرية حديثة، وقد تصدر لترويج هذا الخطاب "مثقفون" مرتبطون عضويا بجهاز الحكم آنذاك، يمثلون صوته العقائدي الذي كان خليطا من الوطنية واليسارية والثورية والشعبوية، بوصفها مرتكزات تأسست عليها الدولة الوطنية الحديثة[1]

واستمرت الجبهة "الحزب الأوحد" في اعتماد النظرة "الأحادية" ووصف مرتبتها بـ"المجمع عليها" واعتمدت السلطة السياسية ذاكرة "جمعية" لإعادة إنتاج الهوية بتأثير نفوذها في اتجاهين، الاول من الأسفل إلى الأعلى حيث تؤثر تفسيرات الماضي على هويات النخب السياسية، والثاني من الأعلى الى الأسفل بصريحات بعض الشخصيات الفاعلة في صنع أحداث معينة لتشق بها طريقها الى وعي الأفراد وعقولهم، بينما تستطيع إسكات أخرى وضمها الى قائمة النسيان.[2]

مع استمرارها في تحديد المكانة الاجتماعية للمثقف واستمرارها في الاعتماد على "الشرعية التاريخية والثورية"[3] في تكريس لخطاب تاريخي ذي الطابع الأيديولوجي تبنته الجبهة ليس اقرارا بالحقيقة، بل لصهر القوى التي تجمعت داخلها وترسيخ هيمنة المجموعة المؤسسة، والقضاء بجميع الطرق على كل من يتطلع الى قيادة المجموعة[4] كل هذا دون تأثير من المثقف لا في تحديد مكانته فضلا عن دوره في هذه الاستمرارية وتعويمها.

وفي إطار هذه النظرة، لم تسلم حتى المنظومة التربوية التي ادخل عليها وفيها وبامعان فتبنت سمات خطاب هووي، لتتحول من التربوي الى التعبوي، مضخمة إيديولوجيا وبائسة معرفيا، ووظفت الهوية كما هو الحال عند كل الانظمة الشمولية لرتق بعض من الشرعية الديمقراطية، وتوظفيها وتمترسها خلف خطابات الهوية، وفي هذا يستشهد **اسماعل مهنانة** بما رصده "**ستيوارت هول** *Stuart Hall* " حول العلاقة الطردية بين غياب الإرادة العامة التي هي مبرر وشرعية وجود الدولة، وبين تزايد سياسات استشعار الهوية استثارة رمزياتها قصد الهيمنة[5] وهي سمة كل الأنظمة السياسية على السواء مع اختلاف في الدرجات خاصة لما يتعلق الامر بالذاكرة الجماعية او "الذاكرة المتلاعب بها" حسب **بول ريكور** *Paul Ricœur* والتي يقصد بها الذاكرة الأداتية الموظفة كأداة لشرعنة استمرارها كسلطة.[6]

وكذلك الأمر على مستوى الفاعلين الثقافيين، فصحيح ان ايديولوجية "المشروعية" أنتجت أدبها الحربي، في أطروحات "الالتزام" و"التعبير عن الجماهير الشعبية" و"الثورة"، ولكن نصها المنتج خاصة "في جهاز الدولة الثقافي" يعمل في الخطاب ويعيد نشره ويبدو نصا يكرس رواشم الايدولوجيا الرسمية ويبتعد عن

وتعاضم البعد السياسي الإداري على صعيد الممارسة السياسية والحركات الثقافية الفكرية، لدرجة بقاء مسار سيطرة الدولة على المجتمع مساراً مسيطراً ومركزيا ان هناك دولة للمجتمع ومأسسته.

[1] عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2013، ص.132.

[2] عواطف علي خريسان، السلطة والهوية وتشكيل الذاكرة الجمعية،الإناسة وعلوم المجتمع، جامعة المسيلة، الجزائر، العدد السادس، ديسمبر 2019، ص.118.

[3] دادي محمد، المرجع السابق، ص.227.

[4] محمد حربي، الثورة الجزائرية، سنوات المخاض، المرجع السابق، ص.107.

[5] اسماعيل مهنانة، العرب ومسالة الاختلاف، مأزق الهوية والأصل والنسيان، المرجع السابق، ص.ص. 70-71.

[6] بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2009، ص.ص.136-145.

الواقع والحياة وتعدد المصائر وحيوية "التجربة الثورية"...ما تشير الى تناقضات المجتمع المدني والمثقفين مع مجتمع سياسي وايديولوجي مدار ومازوم ومكبوح.[1]

فبرزت الهوية على مستوى الفاعلين الثقافيين كمفهوم محل تجاذبات واختلافات حتى بين الفاعلين الثقافيين، ففي دراستها توصلت الباحثة **حسينة بوعيدة** الى نتيجة هامة تتعلق بالاختلافات التي وصلت حد التناقض التام في "مفهوم الهوية" بين الفاعلين الثقافيين الرسميين و الفاعلين الثقافيين غير الرسميين بسبب جملة العوامل المرتبطة أساس باديولوجية النخب والسياق التاريخي الذي تشكلت فيه وموقعا من السلطة بين القرب والابتعاد،[2] فطوال فترة الاستعمار كان موضوع الهوية في بلدان شمال إفريقيا المغاربية مطروحا وبحدة، وبعد الاستقلال حان الوقت لوضع الشعارات التي رفعت على المحك، وهي التي كانت تُستخدم سلاحا في مواجهة الأجنبي المحتل ومقاومة تغلغله الثقافي والاقتصادي، إلا أن هذه الفترة –بعد الاستقلال- كرست الإحباط العام لدى الشعوب بعد فشل كل الشعارات المرفوعة، فلا الاستقلال كان كاملا مادامت لغة المستعمر هي المهيمنة ولا التقدم حصل ولا الوحدة تحققت-وحدة المغرب العربي-[3]،

في الوقت الذي شرع المثقف ما بعد الحداثي أبوابه لتلقي الرياح، مؤمنا أن الهوية تتخصب في فضاء التعدد والاختلاف، وأن ليس هناك هوية كاملة وموجودة سلفا وغير قابلة للتطور، الهوية تتشكل من خلال التفاعل مع الزمن والواقع ومتغيرات التاريخ، تلك التي تغتني بالافتراض من الآخر، وتهب نفسها للجديد دون عقدة أو انحياز مسبق، "لا أقبل هوية تحتجزني وتغلق علي نوافذ الحياة باسم أن هناك من يتآمر علي في الخارج، ويدبر لي مكائد لكي أفقد أصالتي وذاتي، فالهوية التي لا تتحرر من أسر الخوف، الهوية التي لا تقبل أن تكون محددة هي هوية ناقصة"، يصرح الروائي **بشير مفتي**. الهوية هنا أساسها الحرية والتعاطي الخصب والعميق مع متغيرات الواقع والتاريخ، أن أكون ذاتي يعني أن أتحرر من رواسب الخوف والقهر والأحادية، إذ كثيرا ما يوظف مفهوم الهوية المغلقة من قبل القوى الشمولية والتسلطية إرضاء لنزعة القمع وشهوة الاستحواذ[4].

وبالاضافة الى خاصية "الاحادية" وطغيان السياسي وصب الثقافي لمخرجاته في كُم السياسي، للجزائر خاصية اخرى، تتعلق بالاقتصادي الا انها لا تعمل ضمن الاطر العام للنسق الاقتصادي، فكما في كل الدول الريعية التي اقتصادياتها ذات بعد واحد ستبدو اشكالية الهوية أعمق، فالهوية في ظل هذه الدول تكون نتاج عقلانية أداتية براغماتية متعسفة ومبرمجة وبمعادلة بسيطة، غير انها كارثية.. فهي صناعة سياسية سالبة للذات والحرية والروح، فحين تكون الدولة ريعية ستقال اولا كلمة "الدولة" بتحفظ شديد..وثانيا تكون ازاء عملية مأسسة من النمط القَبلي.. يكون المرء رقما هلاميا غفلا في مجموع احصائي مجرد لحين قيامه بسلوك تمردي وحينئذ يُصفى وكأنه لم يكن، او يطرد خارج اطاره الهووي، خارج قبيلته ذات البزة الحداثوية[5]

هذه الاهمية للمعطى الاقتصادي التي لم تكن لها مكانتها في الجزائر، ولم تكن لها الادوار المأمولة، الادوار التي يعدها **فيبر** تكمن في مدى التدخل في الشؤون الحكومية تنازليا من العسكر الى رجال الدين

---

[1] عمار بلحسن، نقد المشروعية: الرواية والتاريخ في الجزائر، المرجع السابق، ص.107.

[2] حسينة بوعيدة، اشكالية الثقافة في الجزائر، دراسة سوسيولوجية مقارنة بين الفاعلين الثقافيين الرسميين وغير الرسميين في السياسة والعمل الثقافيين، اطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة محمد بن احمد، وهران2، الجزائر، السنة الجامعية: 2013-2014، ص. 182.

[3] محمد الكوخي، سؤال الهوية في شمال افريقيا، التعدد والانصهار في واقع الانسان واللغة والثقافة والتاريخ، المرجع السابق، ص. 07.

[4] عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية وسجال اللغة والهوية.، قراءات في تحولات الخطاب من الأيديولوجي الى الاختلاف، المرجع السابق

[5] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس انفه.... مقاربة في مفاهيم الأنسنة والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف المرجع السابق، ص.112.

وأتباعهم الذين يحملون الأعراف الاجتماعية ويدافعون عنها، ثم العقائديون والعلماء التقنيون وجميعهم لا يملكون وسائل الانتاج أو أية ملكية انتاجية، بيد انهم يتمتعون بنفوذ سياسي واجتماع واقتصادي متميز ومتحكم في ادارة المؤسسات الرسمية[1].

غير ان هذا الدور تقاطع في الجزائر ضمن الاطار العام لبناء الشرعيات، فاندرج ضمن ما يسميه بعض المثقفين ومنهم **الزبير عروس** بالمشروعية التنموية بوصفها "الدولة المرضعة" اين استطاعت تصنيع المجتمع وتعليمه و"تحفيزه" عن طريق الاستثمار في توزيع الريع النفطي، وفق نموذج شعبوي يقوم على "تسكين" السياسي ومفاضلة الاقتصادي على الثقافي معتبرة الشعب قاعدتها المغلقة،[2] وتجنيد على المجتمع في معركة التنمية وفيها اعتبرت االهوية والتاريخ اداة لتوظيف الماضي من اجل اضفاء الشرعية على النظام السياسي والاجتماعي حتى ظهر ما يمكن تسميته "التاريخ المثالي" او "النموذجي".[3]

في الوقت الذي حُصر دور المثقف بسبب انعدام استقلاله الاقتصادي، وتوسع الدور لاقتصادي للدولة مكنها من ممارسة ضغوطها على تشغيل المثقفين في القطاع العام، وبذلك يكون المثقف الذي يريد ان يكون ملتزما يصبح الى حد ما مشلولا بسبب فقدان الاستقلال الاقتصادي، وهذا ما ادى الى ضعف دور المثقفين،[4] في تفعيل سلطته الانتقادية سواء ما تعلق بالنزعة الاقتصادية السطحية التي تعتقد تحديث البلاد وعقلنة المجتمع ببناء مصنع بمال الغير وتكنولوجيا الغير وادارة الغير[5] او ما تعلق بالرؤية السياسية للهوية المبنية على الرؤية الاحادية والمضمونة بالسيولة الريعية.

ومع بدايات تعديل المسار التنموي في الجزائر خاصة بعد 1980" وأكثر حدة بعد أكتوبر 1988"كان عدم تجانس البنية الاقتصادية والسياسية والثقافية من أهم هذه العوامل، بل أن هذا "التشوه البنيوي" وغياب الرؤية "الموّحدة" جعلنا نشهد تباينا حادا في المواقف والأطروحات، ولأول مرة تصبح المسائل الاثنية تطرح بنفس حدة المرجعات الدينية، بل وتدخل معها في تناقض فاقم من أزمة الهوية الوطنية.[6]

وانتهى "ظاهريا" احتكار جبهة التحرير الوطني للتنظيم السياسي في عام 1989، وأصبح التعبير الأكثر تنوعا عن سياسة الهوية امراً ممكنا...، وكان لمقاومة الهيمنة السردية للجبهة ان تطور الى مقاومة أكثر عزيمة وإصرار لهياكل وأشكال السلطة ما فسر على انه أيضا جزءاً من مسار تفكيك قبضة السياسي ما بعد الاستعمارية[7]

---

[1] معن خليل العمر، علم اجتماع المثقفين، المرجع السابق، ص.128.

[2] الزبير عروس، الدين والسياسة في الجزائر: انتفاضة تشرين الأول/أكتوبر 1988 نموذجا، في: الدين في المجتمع العربي، عبد الباقي الهرماسي واخرون، مركز دراسات الوحدة العربية و الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، افريل 2000، ص 393.

[3] بشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص. 213.

- ويتضح ذلك مثلا من خلال الاصلاح الجامعي لعام 1971، ومشروع الخارطة الجامعية لعام 1984 الذان كشفا توجها ظاهرا لتوظيف العلوم الاجتماعية والانسانية من خلال تصنيفها الى قسمين: قسم يشمل مواد تخدم التطور التكنولوجي والاقتصادي، تشمل الاقتصاد، وقسم اخر هُمش في مواد تدعم الهوية الوطنية مثل الادب العربي والفلسفة والعلوم الاسلامية.

[4] خير الدين حسيب، دور المثقفين العرب في الإصلاح الديمقراطي، في: عبد العزيز المقالح، ندوة من تنظيم مركز المعلومات والتأهيل لحقوق الإنسان، صنعاء، اليمن، 16-17 ماي 2007، الطبعة الأولى، ص.29.

[5] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، تقليدية ام تاريخية؟ المرجع السابق، ص.183.

[6] نور الدين زمام، تاملات سوسيولوجية في الواقع الجزائري والعربي: حول سوسيولوجية المثقف الجزائري، المرجع السابق، ص. 64.

[7] تشارلز تريب، السلطة والشعب، مسارات المقاومة في الشرق الأوسط، ترجمة ربيع وهبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2016، ص.334.

الا ان الملاحظة البارزة على هذه المقاومات التي قامت بعد سنة 1989 هو انها اخذت بالهوية الى ابعاد صراعية جديدة لم تكن محلا لها قبلا وعوض ان تحل العقد زادتها تعقيدا، فكان لحن الحرية الذي حمله دستور سنة 1989 لحنا لا يشمل نوتة الهوية، وزج بالهوية في صراعات وصفها **ابو عمران الشيخ** بالعقيمة*، محذرا من كل مساس بقضية الهوية خارج الاستشارة الشعبية الواسعة وبان ذلك قنبلة موقوتة، وكل خلط بين العمق التاريخي والانتماء الحضاري هو مقدمة لاضطرابات الشخصية الوطنية في مستوى الجيل الصاعد[1].

[1] ابو عمران الشيخ، (رئيس تحرير)، اتحاد الكتاب الجزائريين ورأيه في المشروع الرئاسي، (البيان موقع بتاريخ 20 اكتوبر 1996) الكاتب الجزائري، العدد الثاني، 1996، ص.184.

* وكانت كلمة أبو عمران الشيخ بمناسبة دعوته إلى إبداء رأي اتحاد الكتاب الجزائريين بخصوص تعديل دستور سنة 1989.

رابعا: المثقف -السياسي /الديمقراطية-الحرية: مطالب ومرئيات.

تمهيد:

المثقف والديمقراطية، والثقافة والديمقراطية، ودور المثقف في انماء او بسط الديمقراطية، ودور هذه الاخيرة في توليد المثقفين وترقية فعاليتهم، ثم تأثير الثقافة على الديمقراطية وانعكاس الاثر الديمقراطي على البيئة الثقافية، في ضفة، وفي ضفة اخرى وبحكم انه ليس هناك ديمقراطية دون الصراع على سلطة ما[1] فان السياسي واستنادا الى طبيعته ومراميه له مع الديمقراطية شان خاص، خاصة عند تفعيل ملكته في تكييف هذه الديمقراطية مع مراميه هذا التكييف الذي يظهر أكثر في بلدان "ما قبل الديمقراطية" والتي غالبا ما يكون للسياسي الكلمة الفصل مع اسبقية على المثقف، تساؤلات لا تنتهي وتكاد لا تترك مجالا لصياغة الاجابات، فما بين المثقف والديمقراطية جزء في ومن كل او كل يشتمل الجزء، ومن منظور كليهما فكل.

فالمثقفون مجموعة افراد تربطهم ثقافة معنية، او تتنازعهم ثقافات مختلفة بناء على اختلافات اثنية او لغوية او دينية او تاريخية...، كما يخضعون لسلطة ما، وهنا تتجلى ضرورة دراسة المثقف في سياقه الزماني و المكاني، فدور المثقف في مجتمع استقر على مبادئ معينة يبنى عليها ويطورها بتؤدة، لا يمكن ان يكون كدور المثقف في مجتمع لا يزال يتلمس طريقه بين هويات مختلفة، كما ان قدرته ودوره على التاثير في بيئة ديمقراطية يختلف بالضرورة عن دور المثقف في بيئة سلطوية او شمولية.[2]

ثم ان من شروط المثقف الحرية، فالتمتع بالحرية وتفعيل المثقف حريته لتحرير مجتمعه عبر عمله الحر المستقل والمتلزم والمسؤول تجاه مجمعه من المهام الاصلية للمثقف، في مقابل ان بناء المثقف في حد ذاته يعتمد على مدى توفر اوليات الحرية، هذه الاولويات التي تختلف عبر المكان والزمان، فنكون بين المثقف والحرية التي احدى اركانه في علاقة لا تبين الاسبقية هل هي الحرية ام المثقف، مع الاعتراف والاجماع على ان كليهما يبني الاخر، فالمثقف لا يكون حرا دون ان يكون حرا، والحرية لا معنى لها ان لم يتم تكريسها مجتمعيا في مبدانيا من قبل الموكل له ذلك.

السير الى الديمقراطية او التغيير الديمقراطي او التحول الديمقراطي كلها مفاهيم للضمأ الديمقراطي، والمثقف هو رائد التغيير كما يراه **غرامشي** في المثقف العضوي، وهو المحرك الحامل للتغيير في المجتمعات الحديثة وفقا لراي **هابرماس** في ان المجتمع الذي لا يحوز على نخبة فاعلة تاريخيا لا تسير نحو الاحسن، هذا الراي الذي يقترب منه **الجابري** حين يعمل على "تبيئة مفهوم المثقف" بالعودة الى اشباهه في الحضارة العربية والاسلامية ومدلولاته بالمقارنة مع "اصوله" الغربية.

غير انه عربيا أخذت النقاشات حول ثقافة الديمقراطية مسارا يبتعد عن كنه الديمقراطية كلما أحس انه اقترب، وبدل أن يتجه النقاش وتتضافر الجهود للتمكين للديمقراطية، انزلق إلى النقاش حول هل الثقافة العربية تتوافق معها أم لا؟ وعلى مقولات غير مؤسسة تقوم على

---

[1] الان توران، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية ام ضمانات الأقلية، المرجع السابق، ص.178.

[2] عمرو عثمان و مروى فكري، المرجع السابق، ص. 33.

"تطبيق الديمقراطية كوصفة جاهزة" أو "ملاءمة الديمقراطية من عدمه في السياق العربي/الإسلامي".[1]

فنفي ضرورة الديمقراطية في أدبيات السياسة الثقافية الرسمية وصلت في دولنا الى درجة تفتيش الثقافة ومحاكمتها والحيلولة دون جعلها تعبيرا عن "ضرورة الديمقراطية" او تأصيلا لقيمها الاجتماعية والأخلاقية، ذلك أن كل حجج المحافظة على النظام السائد إنما تعمل على تفريغ المجتمعات من الحاجة للديمقراطية، وتبقى الثقافة وحدها لتثبت عكس ذلك تماما على مختلف الأصعدة: الابداع والممارسة الثقافية والمؤسسة الثقافية والتعليم والتشريع "الثقافي"[2]

وان كانت الدعوة الى تحميل اسباب نكسة الديمقراطية للارادة السياسية، وتكاد تكون هذه الدعوة او التورية العنوان الاوحد لتفسير اسباب ومآلات الديمقراطية، فهل يكتفي المثقف بالتنظير والإنتاج الفكري ويترك للسياسي باقي الأدوار؟ فيتمسك بما يعتبره حقه الحصري في تحميل السياسي أسباب إفشال قيام الديمقراطية، تساؤل اولي في مدى صحة ما يتمسك به المثقف؟ أم أن الأسباب متعددة ومنها الأسباب الثقافية والمثقف نفسه؟ أليس التباين بين المثقفين واستغلال السياسي لهذا التباين هو فشل للمثقف؟

01- الماهية، العلاقة ورباعية المثقف-السياسي-الديمقراطية-الحرية

بداية يجب الاتفاق على ان الديمقراطية ليست مذهبا فكريا نتنافس في نقاشه، ولا نبحث في فروعه واصوله، بل هي في الاساس ادارة يتفق عليها المجتمع لتحقيق علاقاته ومصالحه، ولهذا لم يصل احد الى تعريف ثابت ودقيق لها، فهي حاجة بشرية وليست مذهبا نتقصاه وناخذ به او نتركه، لاننا في هذه الحالة (حالة جعلها مذهبا اوعقيدة) سوف نحرم انفسنا من تحقيق ضرورة للمجتمع تحت حجج وهمية، وصراعات فكرية بعيدة عما نحتاج.[3]

01-01- ديمقراطية- ثقافة:

تثير الديمقراطية العديد من الخلافات والاجتهادات، فهناك **أولا** خلاف حول مفهوم الديمقراطية والمدارس الفكرية المختلفة في تعريفها ومفهومها، فهناك تيار يربط بين ديمقراطية النظام السياسي وديمقراطية التنظيمات الاجتماعية الأخرى، بمعنى ان ازدهار ديمقراطية النظام السياسي مرتبط بوجود ممارسات ديموقراطية على مستوى المؤسسات الأسرية والدينية والنقابية والمهنية والتعليمية، ورأي **اخر** يعقد صلة بين ازدهار المؤسسات الديمقراطية ووجود قيم معينة في الثقافة السياسية السائدة في المجتمع، وهذا الرأي يقوم على ان استمرار الديمقراطية يستند الى وجود منظومة من القيم المتعلقة بالسلطة وبالوطن والعلاقة بينهما، ورأي **ثالث** يبحث في المتطلبات أو المستلزمات الاقتصادية والاجتماعية للنظام الديمقراطي، ورأي **رابع** يبحث في تطبيق الشريعة الإسلامية واقرار نظام الشورى...،[4]

---

[1] نسوري دريس، في النقاش حول الديمقراطية في الوطن العربي، مجلة الدراسات والبحوث الإنسانية، جامعة الوادي، الجزائر، المجلد التاسع، العدد الرابع، 2021، ص. 294.

[2] ابراهيم عبد الله غلوم، الثقافة بوصفها خطابا ديمقراطيا: نموذج الثقافة في مجتمعات الخليج العربي، المرجع السابق، ص. 288.

[3] محمد الاحمري، الديمقراطية الجذور واشكالية التطبيق، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012، ص.53.

[4] مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، رؤى فكرية، المرجع السابق، ص 254.

إن الجدل حول الديمقراطية عقيم لغويا، فحتى **هتلر** النازي وصف نظامه السياسي انه هو الديمقراطية الحقيقية، و **موسيليني** وصف نظامه الفاشي أيضا انه ديمقراطية شمولية، كذلك الشيوعية ادعت انها قمة الديمقراطية [1] وغيرها من الانظمة والسلط التي ادعت نسبتها وابويتها للديمقراطية وغيرها دون ذلك.

أ- ديمقراطية الثقافة:

تعتبر الأمم المتحدة الديمقراطية في مواثيقها إحدى المثل العليا التي قامت عليها[2]، كما أنها النوادر التي قد تكون محل لحد ادنى من القبول في المجتمع الدولي، فالديمقراطية صالحة عالميا وتستحق ان تشكل جزءا من أي نظام حكم مدروس بعناية، بتاسسها على ثلاث(03) أسس مرتبطة ببعضها البعض، وهي تحديدا الأساس الأخلاقي والسياسي والعقلاني.[3]

وعند اختلال هذه الأسس نمر الى النظم غير الديمقراطية، وفيها يمكن تحديد معايير معينة للمقارنة بينها وفيها تتمثل في ثلاثة(03) أسئلة: من يحكم؟ كيف يحكم؟ بماذا يحكم؟ وفقا لتصنيف قدمه **جيراردو مونك** في

---

[1] رفعت راجي الرغلول، المثقف بين التحديات وأزمة المصطلحات، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2022، ص.74.

[2] قضايا عالمية، الديمقراطية، الأمم المتحدة، الموقع الالكتروني لهيئة الأمم المتحدة، النسخة العربية، https://www.un.org/ar/global-issues/democracy. التاريخ الولوج والاطلاع: 22 ماي 2022.

- (لم يتضمن ميثاق الأمم المتحدة سنة 1945 كلمة الديمقراطية، ومع ذلك فالكلمات الافتتاحية للميثاق، "نحن الشعوب"، تعكس المبدأ الأساسي للديمقراطية أن إرادة الشعوب هي مصدر شرعية الدول ذات السيادة، وبالتالي، الأمم المتحدة ككل، كما جسدت القيم الديمقراطية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ويعرض مفهوم الديمقراطية بالقول "إرادة الشعب هي أساس سلطة الحكومة"، ويطورها العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ويضع الأساس القانوني لمبادئها في القانون الدولي. وهو يغطي كذلك حرية التعبير، والحق في التجمع السلمي، والحق في حرية تكوين الجمعيات مع الآخرين).

- (ومنذ عام 1988، تتخذ الجمعية العامة قرارا واحدا على الأقل كل سنة تعرض فيه لجانب ما من جوانب الديمقراطية. في عام 2015، التزم قادة العالم في خطة التنمية المستدامة لعام 2030 بإيجاد عالم تعتبر فيه "الديمقراطية والحكم الرشيد وسيادة القانون فضلاً عن البيئة المواتية على المستويين الوطني والدولي، ضرورية للتنمية المستدامة").

[3] بيكو باريك، سياسة جديدة للهوية، المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل، ترجمة وتقديم حسن محمد فتحي، مراجعة محمود ماجد عبد الخالق، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، العدد 2043، الطبعة الأولى، سنة 2013، ص.ص. 401- 406.

- **(الأساس الأخلاقي:** يهتم الديمقراطية بكرامة الإنسان ورعاها، كذلك تنمي إحساس الاحترام بالذات داخل الإنسان، مواطنو الديمقراطية ليسوا دمى يتلاعب بها الآخرين، كما أنهم لا يعيشون معاناة الآخرين ولا يخافون منهم، ولكن بالأحرى هم كيانات مستقلة تحظى باحترام الذات، وعدم انتهاك حرمة الآخرين، كما لديهم القوة لتشكيل حياتهم الفردية والجماعية، هم يصرفون شؤونهم حسبما يشاؤون، كما أنهم أحرار في المعارضة والاحتجاج والانضمام إلى الآخرين لإزالة المظالم عنهم، يشعرون بالمساواة والتمكين، رغم الاعتراف بالاختلاف وعدم المساواة بينهم في كثير من مجالات الحياة الأخرى، الا انه يوجد شيء مشترك بينهم يجعلهم متساوين، كإن المساواة بينهم قانونيا وسياسيا تخلق قوة دافعة مناسبة في مجالات أخرى وتؤدي إلى وجود متطلبات لتحوطم الديمقراطي.

- **الأساس السياسي:** تخلق الديمقراطية ظروفا تجعل الأفراد يفرضون وجهات نظرهم الخاصة على الأفراد والقضايا، ويدافعون عن وجهة النظر هذه قبل الآخرين، وينصرون الى أنفسهم من وجهة نظر الاخرين، ويتجاوزون رؤاهم ومصالحهم الضيقة، هم يطورون بذلك سلطتهم للحكم، ومحاسبة الذات، وانتقاد الذات، وتوسيع دائرة تعاطفهم، الديمقراطية لمنحهم ايضا شعورا مشتركا بمجتمعهم، ولمساعدهم على التعرف على مؤسساته مثلما يتعرفون على الجزائهم المشتركة، كما ان الديمقراطية تخلق التزاما عاطفيا لهؤلاء الافراد بان يرعوا ويدعموا احترام القانون وشعور العدالة التي يحتاجها اي مجتمع مؤسس تاسيسا جيدا، هم يتصرفون بعدل ويحسون بشؤون مجتمعهم اهتماما كبيرا، وليس لانهم ينبغي ان يجعلوا ذلك حسب، ولكن لانهم يريدون ان يعبروا عن التزاماتهم نحو مجتمعهم ايضا.

- **الأساس العقلاني:** الديمقراطية تفحص القوة عن طريق جعلها مشروطة بتزويدها على الفحص النقدي واخضاعها له، كل قوة تفسد، ليس في الشعور المادي فحسب لهؤلاء الذين يريدون ان يحتفظوا بهذه القوة مهما كانت التكاليف ويستخدموها لتعزيز مصالحهم، لكن الشعور الاعمق لخلق الخداع بانهم يعرفون ما هو جيد للاخرين، والعيوب المصاحبة لادعاء الصلاح للنفس والعطرسة الاخلاقية، .مما يجعل الاسلوب الوحيد للتغلب على هذا الميل في خلق مساحة عامة تجعلهم يشتركون مع بعضهم البعض بطريقة نقدية ويتوصلون الى وجهة نظر اكثر شمولا وتوازنا للموضوع محل النزاع، فالديمقراطية تعد الطريق الامثل للاحتراس من مبدأ عدم المساواة، القابلية للفساد والرشوة، قصر النظر الفكري والأخلاقي، ومواطن الضعف الانساني الاخرى.

- البشر ليسوا معصومين من الخطأ، لذا عليهم ان يحترسوا من مواطن ضعفهم عن طريق اقامة مؤسسات مناسبة، فحرية الخطاب والاحزاب المعارضة، وحرية الاحتجاج والمعارضة تضمن تدفق المعلومات بحرية وفحصها بطريقة مستمرة، وهذا ما تفتقده اشكال الحكم غير الديمقراطي.)

كتابه: "تصنيف النظام السياسي: القضايا المفاهيمية في دراسة التحول الديمقراطي" * وبناء على هذا التصنيف، فان النظم السياسية تختلف وفقا لسمات معينة: عدد ونوع العناصر المسموح لهم إلى السلطة، أساليب الوصول إلى السلطة، والقواعد الملزمة في اتخاذ القرار، ووفقا لهذه المعايير، فان النظم السلطوية تتسم بتولي قلة للحكم سواء مدنية او عسكرية او تحالف عسكري – مدني، ويتم الحكم في النظم السلطوية مباشرة من خلال القرارات التي تتخذها النخبة الحاكمة وتمررها من خلال اجهزة الدولة، اما الحكم الشمولي فتكون مقاليده في يد قائد واحد، وغالبا ما يستند الى قيادة حزب الدولة ويقوم باتخاذ القرارات من خلال هذا الحزب. لا توجد قواعد ملزمة في اتخاذ القرار، وانما هي قرارات تعسفية من غير سقف محدد، أي انه في الوقت الذي يحتكر فيه النظام الشمولي السلطة احتكارا مطلقا ويحمو مؤسسات المجتمع المدني، فان النظام السلطوي يحتكر السياسة بدرجة كبيرة، لكنه يترك بعض المساحات المحدودة في المجال العام.[1]

وهي بذلك ايضا ليست مجرد معرفة، فكم من علم كان عدوا لدودا للديمقراطية بشكل مرضي ينم عن خلل في الشخصية، الديمقراطية معرفة وفعل في آن، ولا ترتبط بالشأن السياسي فحسب، وان كانت تعنى في البداية شكلا من أشكال الحكم يقوم على التداول السلمي للسلطة، فهي أي قيمة تظهر من خلال أفعال الإنسان وسلوكه، وتتضمن معاني الاعتراف بالاختلاف، مثل الاختلاف بين الثقافات والاختلاف بين الآراء والاختلاف بين الأديان.[2]

بات في إمكان أن نرصد تغيرات ذات دلالات مهمة طرأت على الخطاب العام المنتج عن الثقافة، وأهمها تغيرات تتجلى في كون مفهوم الثقافة حول في مساره الدلالي، مرتبطا بقيم ومبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان، وان النقاش الدائر أضحى أكثر حضورا بين المثقفين والسياسيين، سواء في الفكر الغربي أو في مجال الفكر العربي المعاصر[3]

والديمقراطية كمفهوم سياسي هي أيضا مفهوم يحتوي على مضمون ثقافي وسلوك معتاد، سواء على مستوى الفرد أو الأسرة أو بين الرجل والمرأة أو على مستوى العمل تقلد الوظائف او في وعلى مستوى الأحزاب... الخ[4] والديمقراطية السياسية لا تنفصل عن الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية، وانه ليس ثمة ديمقراطية دون تعدد الاتجاهات السياسية حتى في مجتمع اتفقت الأغلبية الساحقة من سكانه على اختيار طريق التطور الاشتراكي، ومنه فحقوق الإنسان السياسية والاجتماعية وتعدد الاتجاهات السياسية وامكان التداول السلطة هو الجوهر "النظري" للديمقراطية عند اصحاب هذا الاتجاه.[5]

فالديمقراطية بجوهرها العميق ممارسة يومية تطال جميع مناحي الحياة، وهي أسلوب للتفكير والسلوك والتعامل وليست فقط أشكالا مفرغة الروح أو مجرد مظاهر، وهي بهذا المعنى ليست شكلا قانونيا فقط،

---

[1] مسروة فكيري، "الربيع العربي" من منظور مقارن: دراسة في نمط التحول وأثره في الانتقال من السلطوية إلى الديمقراطية، في: أطوار التاريخ الانتقالي، مآل الثورات العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، نوفمبر 2015،ص. 449.

- * *Gerardo L. Munck*, disaggregating Political Regime : Conceptual Issues in the Study of Democratization, The Helen Kellogg Institute for intenational Studies, Working Paper 228, August 1996.

[2] عامر محمدي دقو، العلاقة بين التعليم الجامعي والديمقراطية في الوطن العربي، في مراد دياني وآخرون، الجامعات والبحث العلمي في العالم العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، مارس 2017، ص.354.

[3] عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المرجع السابق، ص. 45.

[4] فضيل احمد عباري، أزمة الثقافة وأزمة السلطة، بين التوصيف والتوظيف، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية، برلين، ألمانيا، الطبعة الأولى، 2018، ص.153.

[5] مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، رؤى فكرية المرجع السابق، ص ص.256-258.

وليست حالة مؤقتة أو هبة او منحة وإنما حقوق أساسية لا غنى عنها وهي دائمة ومستمرة وهي قواعد وتقاليد تعني الجميع وتطبق على الجميع دون تمييز وهي تعني الأقلية بقدر ما تعني الأكثرية[1] فاهم الانجازات العملية الديمقراطية هي تحولها من نظام سياسي فحسب إلى قيمة ثقافية اجتماعية، وتعبر هذه القيمة عن نفسها على شكل موقف الفرد الديمقراطي من غيره من أفراد المجتمع[2]

فنفي ضرورة الديمقراطية في أدبيات السياسة الثقافية الرسمية وصلت في دولنا الى درجة تفتيش الثقافة ومحاكمتها والحيلولة دون جعلها تعبيرا عن "ضرورة الديمقراطية" او تأصيلا لقيمها الاجتماعية والأخلاقية، ذلك أن كل حجج المحافظة على النظام السائد إنما تعمل على تفريغ المجتمعات من الحاجة للديمقراطية، وتبقى الثقافة وحدها لتثبت عكس ذلك تماما على مختلف الأصعدة: الابداع والممارسة الثقافية والمؤسسة الثقافية والتعليم والتشريع "الثقافي"[3]، وعلى قاعدة الثقافة السياسية تقوم العلاقة بين الثقافة والديمقراطية، ومن خلال جهاز مفاهيمي يمس ديمقراطية الثقافة، ثقافة الديمقراطية مع ما لها من معوقات وفي ظل ممارسات المثقفين أنفسهم، والارتباطات مع المجتمع المدني،[4] والفضاء العمومي.

ب- ثقافة الديمقراطية:

فالديمقراطية ليست تعبيرا لحقيقة بنائية ومؤسسية فحسب، ولكنها أيضا مجموعة قيم واتجاهات ومشاعر تشجع على الممارسة الديمقراطية الفاعلة من جانب الحكام والمحكومين، فالعبرة في النظام الديمقراطي ليست مجرد وجود الإجراءات والمؤسسات السياسية...وإنما باحترامها (الإجراءات والمؤسسات والضمانات والحريات...) بدرجة يعتد بها من الايجابية الفاعلية، ويقتضي ذلك وجود ثقافة سياسية ديمقراطية تمثل اهم عناصرها في الشعور بالاقتدار السياسي والايمان بجدوى المشاركة السياسية والاستعداد لها والتسامح المتبادل وتوفر روح المبادرة، ولا شخصانية السلطة والشعور بالثقة السياسية، ولا يعني القول بضرورة سيادة ثقافة سياسية مواتية للديمقراطية إيمانا بمبدأ الحتمية الثقافية، كل ما في الأمر أن وجود هذا النسق الثقافي يساعد وينمي الممارسة الديمقراطية، بينما يتسبب غيابه في عرقلتها، وفي الوقت نفسه يساهم الحكم الديمقراطي في خلق بناء نفسي وعقلي للديمقراطية، بينما تؤدي اوتوقراطية الحكم إلى إقرار حل عام يكرس التسلطية السياسية، العلاقة إذن **جدلية** بين الثقافة والسياسة والديمقراطية.[5] وفي الوقت ذاته علاقة **تفاعل** بين الثقافة السياسية،

---

[1] عبد الله منيف، الديمقراطية أولا الديمقراطية دائما، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، د.ت، ص.08.

[2] محمد عبد العزيز ربيع، الثقافة الديمقراطية، دروب للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2016، ص.03.

[3] إبراهيم عبد الله غلوم، الثقافة بوصفها خطابا ديمقراطيا: نموذج الثقافة في مجتمعات الخليج العربي، المرجع السابق، ص. 288.

[4] عبد الغني أبو العزم، الثقافة في بعدها السياسي، في: احمد شراك، الثقافة والسياسة، سلسلة شراع، طنجة، المغرب الأقصى، العدد 70، مارس 2000، ، ص. 07.

[5] كمال المنوفي، الثقافة السياسية وأزمة الديمقراطية في الوطن العربي، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1992، ص.ص. 169-170.

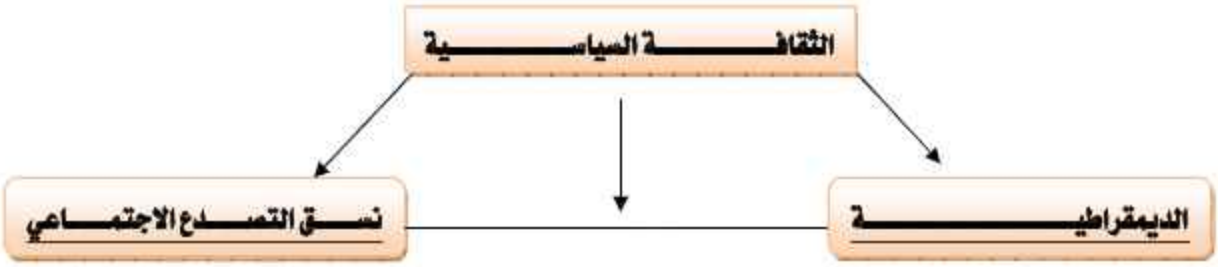
- **(الشعور بالاقتدار السياسي:** لتحقيق فاعلية وحيوية العملية الديمقراطية، لابد أن يشعر كل او غالبية أفراد المجتمع بالقدرة على التأثير في مجريات الحياة السياسية (النقد، إبداء الرأي...) هذا الشعور ركيزة لأي نشاط سياسي ايجابي وهادف.

- **الاستعداد للمشاركة السياسية:** المشاركة بوعي وايجابية(من التصويت الى اختيار الحكام والممثلين، النقاشات، الشكاوى، الاقتراحات، أكتساب العضوية، الترشح والترشيح للمناصب العليا، وانتهاء بالوجود الفعلي في بنية السلطة) مما يتطلب الاقتناع بالجدوى منها، في مقابل "السلبية" السياسية"

- **التسامح الفكري المتبادل:** التعبير الحر مضمون، ولا يكفي التنصيص عليه في الدستور، وإنما يجب وجود إقناع عام بأن الاختلاف وتعدد الآراء والاجتهادات ظاهرة صحية.

- **توفر روح المبادرة:** شعور الأغلبية بالمبادأة أمر ضروري، سواء لمناهضة الظلم والطغيان او للمشاركة في باقي الجهود.)

السياسية، والديمقراطية والتصدع الاجتماعي. فدور الثقافة السياسية هو تعديل قوة التأثير بين كلا النسقين وطبيعته.[1]



01-02- **جوهر ثقافة الديمقراطية:** حرية-مساواة-عدالة اجتماعية.

وحتى يتبنى جوهر ثقافة الديمقراطية وجب توفر جملة منظومة قيم، تبرز أهمها في ثلاثة (03) قيم محورية، تتمثل في: الحرية، والتي لها علاقة وطيدة بالديمقراطية، والمساواة القيمة الضامنة لممارسة الحرية، والعدالة الاجتماعية والتي هي مرافقة للحرية والمساواة والمتمثلة في جملة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تمكن الأفراد من ممارسة حرياتهم.[2]

والحرية في الأصل تُبحث في إطارها الاجتماعي، فهي حرية اجتماعية واصلها اجتماعي، والإنسان الحر خلق اجتماعي تاريخي وليس حالة عالمية للنوع الإنساني، وبذلك لن يكون للاتجاه القائم على ان الحرية مسلمة كحق طبيعي[3]، وفي ارتباط وكشف، فان الفلسفة الديمقراطية تلك التي جعلت من الإنسان الواقعي، حاضره ومصيره هاجسها الأول، طارحا اياه في حقل الحرية الأوسع، فليست الفلسفة الديمقراطية هي تلك التي تدعو -فقط- الى النظام الديمقراطي، فالاعتقاد إلى حاجة الديمقراطية إلى فلسفة لإنجاب قناعة أفراد المجتمع بها اعتقاد تعوزه الحكمة والدقة، الفلسفة الديمقراطية هي التي تكشف عن الحرية بوصفها إمكانية مخنوقة بفعل آليات القمع المتنوعة، تكشف عن الفاعلية الضرورية لنقل الإمكانات الى الواقع، وبكلمة واحدة الفلسفة الديمقراطية هي التركيب الارقى لفكرة الحرية[4]

ثم قبل ان تجد الحرية فرصة لإدخال البشرية إلى عالم الاستقلال الذاتي وتأكيد الذات كان على البشرية ان تتحرر من الاستبداد، ولكي تتحرر يدها وتمكن من الاحتفاء بزواج العقل الإنساني من التاريخ

- **اللاشخصانية:** تحتاج الديمقراطية الى الاعتقاد لدى الأفراد أن السلطة السياسية مودعة في مؤسسات وغير متوحدة في ومع شخص الحاكم، هذا يوجب محاسبته ومساءلته.
- **الثقة السياسية:** إيجاد مناخ صحي للتنافس السياسي جوهر الديمقراطية، والشعور بالثقة السياسية تنمو وتتكرس بالثقة المتبادلة بين الجميع) **كمال المنوفي**، الثقافة السياسية وأزمة الديمقراطية في الوطن العربي، المرجع السابق، ص.ص.170.177.

[1] عبد القادر عبد العالي، الثقافة السياسية، والتصدعات الاجتماعية، والديمقراطية: دراسة حالة الجزائر، عمران للعلوم الاجتماعية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 44، المجلد 11، ربيع 2023، ص.48.

[2] الهاشمي لعوق، ثقافة الديمقراطية وسبل ترقيتها في المجتمع العربي، علوم الإنسان، الجزائر، العدد الثامن، ديسمبر 2013، ص.ص. 79-88.

[3] زيجمونت باومان، الحرية، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 2012، ص.05.

[4] احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص. 361.

الإنساني، على الإنسانية ان تتحرر من العبودية الجسدية والروحية، وهنا تقف المواطنة والجمهورية والديمقراطية بوصفها الأسلحة الرئيسية والخلاص الذي كان التنوير باعثا له.[1]

فعقلنا الثقافي بحاجة الى الحرية لتجاوز لعبة التكفير والتخوين معا إلى لعبة التفاكر أو التعارف،[2] والثقافة تزدهر في مناخات الحرية، وتزداد نمو باطراد، اذ لابد من اقامة علاقة جدل وحوار بين الحقلين الثقافي والسياسي، حتى لا يعيش المجتمع في فراغ ثقافي أو في ثقافة ملاحقة من قبل السلطة الاستبدادية،[3] فتظهر الثقافة اهم وظائفها وواجباتها التي تمارسها عادة في المجتمعات بالتمسك بالحرية والدعوة الى التعددية، وهذا يتناقض كليا جذريا مع الأنظمة الاستبدادية التي ترفض ممارسة الحرية من قبل المثقفين وترى بعين واحدة وبنظرة أحادية مستعملة الأوامر السلطوية من الأعلى إلى الأدنى[4] ويدفعها إلى التوجس من الثقافة*[5] المرتبطة ارتباطا قويا بالحرية فلا تكون الأولى إلا ومعها الثانية والعكس صحيح فإذا فقدت الحرية اندثرت الثقافة، ففي دولة الحريات يكون لدى المواطنين شعور قوي بالهوية المشتركة والعضوية المشتركة، وتظهر نشر الثقافة المشتركة الالتزام الحديث بتكافؤ الفرص، فيكون للمهاجرين مثلا الفرص نفسها في إطار ثقافة البلد، ولم يعد ان يستوعب المهاجرين تماما معايير أعراف الثقافة المهيمنة بل يشجعون بالفعل على الحفاظ على بعض جوانب خصوصيتهم في تحول مجتمعي في كيفية إدماج المهاجرين في الثقافة السائدة في حرية وطوعية واعتراف، فغالبا ما يتحدث هؤلاء المهاجرون لغة الأم في المنزل ولغة الثقافة السائدة في الشارع او في المؤسسة كقاعدة عامة في الدول الديمقراطية الضامنة للحرية، القائمة في هذا الخصوص على شرطين، **الأول** قيادة حياتنا من الداخل وفقا للمعتقدات دون الخوف من التمييز أو العقاب في تطابق مع الاهتمام الليبرالي بالخصوصية الفردية ومعارضة "إنفاق الأخلاق"، أما الشرط **الثاني** هو أن نكون أحرارا في التشكيك في تلك المعتقدات في ضوء ثقافتنا في تطابق آخر مع الاهتمام الليبرالي التقليدي المنصب على التساوي بالتعليم وحرية التعبير وتكوين الجمعيات.[6]

وفي المجال السياسي يشكل غياب الحرية او ضمورها احد المصادر المفسرة لأزمة المشاركة السياسية، اذ "المواطنة السياسية" لا تنحصر في تمتع الناس بالحقوق المدنية المرتبطة بالجنسية من قبيل حق الانتخاب وولوج المناصب المسؤولية بل تتحقق علاوة على ذلك عبر اندماجهم الطوعي والإرادي في الحياة السياسية وبذلك يكون للمواطن بعدان، أولهما قانوني، وثانيهما هوياتي يتعلق بالانتساب العضوي الى المجموعة السياسية[7]

---

[1] زيغمونت باومان، الاخلاق في عصر الحداثة السائلة، ترجمة سعد البازعي وعبلة الابراهيم هيئة ابو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع كلمة، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، . الطبعة الأولى، 2016، ص.157.

[2] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، (التعقيبات: تعقيب خليل احمد خليل على مبحث محمد علي الكبسي المثقف والسلطة في الالفية الثالثة)، المرجع السابق، ص.140.

[3] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012، ص.42.

[4] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، المرجع نفسه، ص.ص.42-43.

[5] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، المرجع نفسه، 2012، ص.43.

* نقل عن لويس السادس عشر(16) في خضم قوله:" لقد دمر **فولتير وروسو** فرنسا.." بعد أن رأى نتيجة افكارهما وكتاباتها واستغلالها للناس ضد النظام الملكي في فرنسا

[6] ويل كيملكا، مواطنة الثقافات المتعددة، نظرية لليبرالية لحقوق الأقليات، ترجمة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، أوت 2020، ص.ص.117-125.

[7] احمد مالكي، دور الثقافة السياسية في تفجير الثورات العربية، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2012، ص. 282.

فالثقافة في جوهرها تجسيد الوعي بالتناقضات الناشئة عن غياب الحرية، ولا شك أنها تكشف بدرجة أساسية عن ستمد أو تستلهم جميعها من التراث الثقافي الغربي فقط،[1] والقول بذلك مقولة مُغلطة مُضللة،[2] فالحرية استقيت عناصرها بالخصوص من حضارتنا الإسلامية العربية[3]. فلم يخل التراث العربي الإسلامي من فكرة الحرية، او التطلع الوجداني لها، غير ان ما ظل ينقص مجالنا السياسي هو اختبار الحرية في الممارسة وتأصيلها في الثقافة السياسية وصيرورة قيم المواطنة في الإدراك والوعي الجماعيين.[4] فليس مما يتجاوز قدراتنا ويفوق طموحات شعوبنا ويعجز عنه تراثنا الثقافي الخصب والمتنوع ان تصبح ثقافتنا بدورها ومن جديد ربما ثقافة العقل والتنوير والعلم وحقوق الإنسان[5]، وجود الحرية وعيا وعقلا وتاريخا، وبالتالي هذا يعني ان غياب الديمقراطية كتطبيق عملي لا يعني غيابها ثقافيا، فالحرية إرادة طبيعية لدى الإنسان في أي مجتمع من المجتمعات.[6]

فيما مسارات الأنظمة السياسية العربية تقوم على تهميش ثقافة الحرية وتكريس ثقافة الاستلاب، وما ذلك إلا لأهداف وصفات في هذه الأنظمة لا علاقة لموروثنا الحقيقي بها، أنظمة سعى خطابها السياسي خاصة في دولة ما بعد الاستقلال إلى إضفاء القدسية على القيادة السياسية العليا، فيسميها بالألقاب الرفيعة مثل: القيادة الملهمة، الفذة الخالدة...، وادت جملة التطورات السياسية التي أعقبت معارك الاستقلال إلى تكريس ثقافة الاستلاب ليتحول المجتمع العربي الى مجتمع سادة وعبيد، بعيدا عن ثقافة الحرية التي تضع القيادة السياسية في دائرة المحاسبة والتشاور نهاكانت صفة ومكانة "القائد"[7]

والمساواة تنطلق من محطة القبول بالتعدد الثقافي فمسالة التكوين الديمقراطي للدولة لا تنفصل عن مسألة التعدد الثقافي والاعتراف به، هذا التعدد الذي يفضي- إلى اقامة نمط اندماج سياسي واجتماعي على أساس الإدارة العامة والمشتركة، ذلك ان السبيل الى بناء وحدة الكيان السياسي هو – الى حد ما- نفسه الذي يؤدي الى وحدة الكيان الاجتماعي بل يفرضان معا كشرطين لتحقيق المواطنة الديمقراطية[8]

اما العدالة الاجتماعية فهي التاسيس الحقيقي للديمقراطية، ذلك ان "الديمقراطية الاجرائية" التي تعرف بـ" اجراءات" او قواعد اللعبة الديمقراطية لن تكون قواعد تاسيسية دون ان تتاسس على العدالة الاجتماعية التي تشكل جوهرها، فتكون انصافا وذات اسبقية واولوية قارة وداعمة للاستقرار الاجتماعي والسياسي ومنه ديمومة الديمقراطية، فان تحققت العدالة الاجتماعية كاوليات للديمقراطية يمكن عندئذ كشف زيف الايديولوجيات او طغيان ديمقراطية "الزيف والاستبداد".

وفي الاخير، ليست مأثرة محاكمة مثقفي الحرية على إبداعهم او خيالهم، فالجميع بحاجة الى مطلب واحد مشترك: العودة الى الحياة كما هي، إلى الجمهور العام، الى ديمقراطية المجتمع، حيث

---

[1] ابراهيم عبد الله غلوم، الثقافة بوصفها خطابا ديمقراطيا: نموذج الثقافة في مجتمعات الخليج العربي، المرجع السابق، ص. 289-291.

[2] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، (البحث الأول: خليل احمد خليل، الثقافة سلطان المثقف " الاسم الأخر للحرية")، المرجع السابق، ص.49.

[3] عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المرجع السابق، ص.56.

[4] محمد مالكي، دور الثقافة السياسية في تعبير الثورات العربية، المرجع نفسه، ص. 270.

[5] عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المرجع السابق، ص.56.

[6] ابراهيم عبد الله غلوم، الثقافة بوصفها خطابا ديمقراطيا: نموذج الثقافة في مجتمعات الخليج العربي، المرجع السابق، ص. 289-291.

[7] كوتي صالي، الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012، ص.26-27.

[8] باتريك سافيدان، الدولة والتعدد الثقافي، المرجع السابق، ص.ص.05-06.

تكـون السـلطة نفسـها وسـطا، وسـيطا بـين النـاس، وإلا فـان الأزمـة تعـاود إنتـاج نفسـها، بثقافـة أخـرى، وتبقـى مسـالة الـتراكم الثقـافي خـارج الحسـبان الاجتماعـي...فتـتراكم الكتـب مـن جهـة... ويتنـاقص الرأسمال الثقافي في المجتمع من جهة أخرى؟[1]

01-03- المثقف-الديمقراطية-السياسي:

حتى نعد المثقف مثقفا، وجب توفر الحد الأدنى من الشـروط والأركان المعدودة ليكون كـذلك، ومنهـا آليـات النقـد، هـذه الآليـات الـتي يقـوم ويتكـئ عليهـا المثقـف ليـدعو إلى الديمقراطيـة عـبر تـذليل الأسـباب والمعيقات أمامها، فيما يتعدى النقد إلى تأسيس الأوضاع القانونية والعملية للديمقراطية بدءا من حق الاعتراض السياسي.[2]

لذلك يعتبر **مـاكس فيـبر** ان المثقـف مطالـب بتفعيـل الديمقراطيـة الداخليـة وتكريسـها كآليـة تفكـير وفلسـفة حيـاة،[3] فللمثقـف دور كبـير في النضـال مـن اجـل الديمقراطيـة، وهـو اعـتراف يـكاد يكـون محـل إجمـاع كل المثقفين[4] المثقفين[4] كما أن أي تفكـير حـول المثقفين والإنتـاج الثقـافي يقـود بالضـرورة إلى تنـاول مسـالة السـلطة أو مسـالة الديمقراطية، [5] مما جعل الكثيرين يربطون المسالة الثقافية بالحل الديمقراطي للسلطة السياسية.[6]

إلا أن هـذا المثقـف الذي ننشـده لا يمكـن إيجـاده وبالصـورة المـأمولة إذا لم يُـتح لهـذا المثقـف منـاخ ديمقراطي يسـمح له فيـه الحريـة في التفكـير والممارسـة ويمنحـه القـدرة عـلى حريـة اختيـار مـا يريـده مـن مواقـف، فالديمقراطيـة هي الشـرط الأول الذي يجعـل المثقـف يتميز عـن المثقـف المغشـوش أو المتـواطئ الذي يضـع نفسـه في القالـب الذي تريـده السـلطة،[7] هـذا دون الانتقـاص مـن المثقـف المتعامـل مـع السـلطة فـلا ضرر عـلى المثقـف مناصرتـه لنظـام بعينـه طالمـا يتعامـل هـذا النظـام في ظـل الديمقراطيـة وتمتـع هـذا المثقـف بسـقف غـير محـدود مـن الحريات[8]

حـريات ينشـط فيهـا المثقـف ويصـبح أكـثر تـأثيرا وفعاليـة، فـالمثقف هـو مثقـف مـن خـلال الحريـة، الـتي يحتفظ بها لنفسـه ويمارسـها ويناضـ عنهـا، وتقـاس درجـة أفكـاره بدرجـة حريتـه، في جـو يسـود فيـه المنـاخ الديمقراطي أيـن يجـد نفسـه قـادرا عـلى أداء مهمتـه الثقافيـة واسـتطرادا السياسـية والاجتماعيـة[9] مثقـف يـروم المسـاهمة في بنـاء

---

[1] خليـل احمـد خليـل ومحمـد عـلي الكبيـسي، مسـتقبل العلاقـة بـين المثقـف والسـلطة، (البحـث الأول: خليـل احمـد خليـل، الثقافـة سـلطان المثقـف " الاسم الآخر للحرية")، المرجع السابق، ص.39.

[2] محمـد حـافظ يعقـوب، العطـب والدلالة، في الثقافـة والاضـطهاد الديمقراطـي، جمعيـة ذاكـرات المنـاي، اللجنـة العربيـة لحقـوق الإنسـان، 2010، ص. 52.

[3] تنـاء فـؤاد عبـد الله، آليـات التغيـير الديمقراطـي في الـوطن العـربي، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بـيروت، لبنـان، الطبعـة الاولى، جـانفي 1997، ص.98.

[4] احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص. 487.

[5] عبـد اللطيـف اللعـبي، الرهـان الثقـافي: المسـالة الثقافيـة، الكتابـة، فلسـطين، مقـابلات، (المثقـف العـربي وإشـكالية السـلطة)، دار التنـوير و المركـز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، لبنان المغرب، الطبعة الأولى، سنة 1985، ص.

- المثقـف العـربي وإشـكالية السـلطة: نـص مـداخلة شـاركت بهـا في المنـاظرة/الملتقى حـول: " تشـكل النخبـة في أقطـار المغـرب العـربي خـلال القـرنين التاسع عشر والعشرون، جامعة وهران، الجزائر، بين 31 ماي الى 03 جوان 1983.

[6] محمد نور الدين افاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصائره الغربية وتجلياته العربية، المرجع السابق، ص.180.

[7] محسـن محمـد حسـين، المثقـف اللاانتمـي في الـتراث الإسـلامي، دراسـة عـن قـيم العولمة للفكـر الأخـر، دار الزمـان، بغـداد، العـراق، الطبعـة الأولى، 2016، ص.10.

[8] محمـى عـاصي، سـقف الحـريات والكـمال، مجلـة ذوات، مؤمنـون بـلا حـدود، الـرباط، المغـرب الأقصـى، العـدد 59، 2019، (ملـف العـدد المثقـف والسلطة..بين التحدي والاستلاب)، ص.162.

[9] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، المرجع السابق، 2012، ص.102.

بناء مجتمعه الذي يقبل الشرعية الديمقراطية، يدافع عن تداول السلطة بدلا من احتكارها، باسم مظلة طائفية أو حزبية أو عقائدية.[1]

وان تمتع المثقف بالحرية فانه يعمل كذلك على إستمراريتها ويدفع إلى تنميتها، حتى في المجتمعات والأفراد الراضين بحياة الاستعباد، بتجاوز التساؤل القائم على هل هي حرية أم نقمة؟*[2]

في مقابل السياسي الذي من خلال تفصلات آليات التدبير والتسيير المخولة له ينهج سبيل المرور إلى الديمقراطية بالشكل والمفهوم والهدف الذي ابتغاه خدمة لمشروعه وتكيفًا مع أوضاعه ومسايرًا للأمر الواقع...محاولا فرض صور وأشكال ينعتها بـ"ديمقراطية" يبني عليها "الديمقراطية التي يريد، فينحتها "لغة" ويسخها مصطلحا ومفهوما ومضمونا، ومن ذلك الاعتداد ببعض الإجراءات والشكليات لوصف "ديمقراطيته" غير تلك الديمقراطية التي يدعو إليها المثقف.

فيأخذ السياسي بعضا من الشروط الشكلية او الإجرائية كجزء من مجمل المسار الديمقراطي ويلبسها كل المسار، ومن هذه الشكليات "الانتخابات" ومن التطبيقات المستبد العادل وحماية الشعب. الإرهاب الفساد.

04-01 ديمقراطية الشكليات والستائر:

"الشكلانية الديمقراطية" قد تنقلب وبالا على الديمقراطية نفسها،[3] ومن الشكليات الانتخابات وعمليات التصويت الدورية ومواعيدها المقدسة، وحرير المستبد العادل والتطبيقات الميدانية لحماية الشعب...

أ- الانتخابات: الركح، العرض والزبائن.

الانتخاب هو وسيلة ديمقراطية وحيدة لإسناد السلطة للحكام، ويعد ركيزة ودعامة أساسية لكل حكم ديمقراطي سليم لكونه المرجعية الأساسية في تحديد شرعيّة السلطة داخل المجتمع مثلما يشكّل الأساس في تجسيد مفهوم السيادة الشعبية، أي حق الشعب - الذي تنعقد له وحده السيادة بعدّه مصدر السلطات - في حكم نفسه بنفسه عن طريق مَن يختاره لممارسة شؤون السلطة السياسية[4].

لكن الانتخاب لا يكون وحده الديمقراطية، ومع الاعتراف بالانتخابات كآلية في الديمقراطية فإنها كذلك يُفترض فيها أن تقوم على أسس ديمقراطية، يُلخصها **الجابري** في المساواة في الإمكانيات والإمكانات

---

[1] كمال عبد اللطيف، مدخل إلى قراءة الأبعاد الثقافية للثورات العربية، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2012، ص. 31.

[2] زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2016، ص.61.

- *(وفي هذا يتساءل **زيجمونت** في كتابه الحداثة السائلة عن الحرية هل هي حرية ام نقمة؟ لمثل هذا الإنسان الذي يسترضى العيش دون حرية، ويستعير ويورد قصة وردت في ملحمة الأوديسا بعنوان:" **اوديسوس والخنازير: الحضارة وأوجاعها**"، ويصف فيها رفض البحارة الآبين سحرتهم سيرسي وحولتهم الى خنازير العودة الى إنسانيتهم واستحيايهم وضعهم الجديد ورغبتهم فيه، بل محاجتهم لمن أراد تحريرهم...". ليوضح **زيجمونت** ان تاخر الحرية في الوصول يعود الى تلكأ في الترحيب بها من طرف من أريد لهم ان ينعموا بها، ولهذه الوضعية طريقان، فأما **الأول** فيرتاب في استعداد "العامة" للحرية، وتقضيلهم عدم سماع الحقيقة التي تجعلهم احرارا، اما الطريق الثاني فيميل الى القبول بان الناس على صواب عندما يرتابون من الفوائد التي رما تجلبها لهم حرياتهم المعروضة.

- القصة وردت في ملحمة الأوديسا بعنوان: **أوديسوس والخنازير: الحضارة وأوجاعها**. "وفيها ان البحارة الآبين سحرتهم سيرسي وحولتهم الى خنازير استحيوا وضعهم الجديد ورغبوا فيه، وقاوموا بشدة محاولة أوديسوس فك سحرهم وإعادتهم الى هيئتهم البشرية، وبعدها استطاع الإيقاع بأحدهم وتحريره من خلال الخنزير هاجم البحار المحرر محرره في غضب شديد واصفا إياه بـ " الاحتمال في شؤون الغير"، "المزعج"، والمعرض لهم للإخطار .... منحيا العودة إلى عيش الخنزير أيهن كان " مشرع في الوحل والتراب، يتشمس في ضوء الشمس، وكان يلطف الطعام علفا، ويعب الماء عبا، متحررا من التأمل والتردد..." ليختم **زيجمونت باومان** إيراده هذه القصة بتساؤل هل الحرية نعمة أم نقمة؟).

[3] جورج طرابيشي، اشكاليات الديمقراطية العربية، اليوم، بيروت، لبنان، العدد العاشر، 1996، ص. 12.

[4] حسن بحري، الموسوعة القانونية المتخصصة، دمشق، سوريا، الموقع الالكتروني: https://arab-ency.com.sy/

والوسائل، ويضيف أنه ليختار الناخب يجب أن يكون حرا فيما يريد ويعرف ما يريد، ولماذا يريد، ويملك الاستطاعة على تحقيق هذا الذي يريد، وهي تظهر علاقة الحرية بالاختيار، التي تصبح استعبادا واستغلالا إذا كان هناك تفاوت في القدرة على التمتع بها[1] كما تفترض الديمقراطية المثالية توفر شروط استكمال السوق السياسية: الشفافية، غياب السلطة الاحتكارية للمنشئين او احتكار الناخبين، الحركة والتنافس لاسيما في ظل حرية التعبير، في هذه الظروف يخضع المنشؤون السياسيون الى سيادة الناخبين المكلفين.[2]

وهنا تظهر علاقة المثقف بالانتخابات في علاقة مركبة، تطرح أكثر من استفهام على الصعيدين النظري والعملي، وعلى الصعيدين السياسي والثقافي، فهي تعكس علاقة المثقف كمواطن بالانتخابات كسؤال سياسي متصل بالشأن العام، بما في ذلك الشأن الثقافي كجزء لا يتجزأ عن متطلبات الحياة، كما تطرح علاقة المثقف كمالك لراسمال ثقافي ولعل هذه العلاقة الأخيرة هي مستودع الأسئلة والإشكالات.[3] فلديمقراطية لدى المثقف تبدأ لحظة استبدال سؤال من يحكم؟ بسؤال كيف يحكم؟[4]

فلا يكفي التنصيص الدستوري على الديمقراطية حتى تكون كذلك، فهي استعارة تافهة على حد توصيف **بن نبي** لإنشاء أوضاع جديدة بالقياس على المنوال الذي تستعيره من بعض البلاد ذات التقليد الديمقراطية العريقة، خاصة اذا لم تصحبها الاجراءات المناسبة لبث ما يستعار في نفسية الشعب الذي يستعيره،[5] هذه التفاهة التي تبث الاعتقاد انه يكفي اجترار بعض المسلمات الديمقراطية ثم بصقها على الفاعلين سياسيا كأنهم اكتشفوا أمريكا حسب تشبيه **عزمي بشارة**.[6]

وتزداد تفاهة الانتخابات مع ارتباط الفساد السياسي بآلية إفراغ الانتخابات من مضمونها ومن مبادئها خاصة بتشجيع السلطة لتوظيف الريع سياسيا في تمويل العمليات الانتخابية سواء للمترشحين او المراقبين التابعين للاحزاب السياسية، في بناء هندسي سياسي يتالف في علاقة زبونية[7]

فحرية الانتخابات التي تهيء لها وتضمنها حرية الاجتماع والتعبير، ينبغي ان تستكمل بقواعد اشتغال المؤسسات التي تحول دون التلاعب بالإرادة الشعبية، ودون إعاقة تداول الآراء واتخاذ القرارات او إفساد المنتخبين والحكام.[8]

هذا ما يتطلب من المثقف الحذر من السقوط فيما يسقط فيه الجمهور، الذي يتماهى مع "الانتخاب" باعتباره الركن الأساسي للديمقراطية وجوهرها، وبأن الانكباب على المتابعة الدورية "للمسلسل" باستكمال "الصرح" الديمقراطي ومواكبة مسار تجذيره في أجزائه المتتابعة" المحلي، الوطني، الرئاسي..." يتم عبر الاحترام

---

[1] محمد عابد الجابري. الديمقراطية وحقوق الإنسان. المرجع السابق. ص.ص.16-19.

[2] جان جاك روزا. هل يوجد صراع بين الديمقراطية والحريات؟ في: فلوران أفنالليون وآخرون. المثقفون والديمقراطية. ترجمة خليل احمد خليل. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. لبنان. الطبعة الثانية. 1988. ص.11.

[3] احمد شراك. الثقافة والسياسة. سلسلة شراع. طنجة. المغرب الأقصى. العدد 70. مارس 2000. . ص.ص. 20.21.

[4] علي احمد الديري. خارج الطائفة. مدارك إبداع. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. 2011. ص. 227.

[5] مالك بن نبي. تأملات. دار الفكر المعاصر ودار الفكر . بيروت- دمشق. لبنان. سوريا. الطبعة الاولى 1979. اعادة الطبعة 2002. ص. 75.

[6] عزمي بشارة. طروحات عن النهضة المعاقة. منشورات مواطن. المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديموقراطية. 2003. ص. 191.

- * ("**الطيهجة**" حسب اللهجة الفلسطينية، مشتقة بتصريف من الطهوج وهو طائر كثير الالوان، يبدو عندما ينفخ صدره، وينفش ريشه استعراضيا مزهوا شديد الاعتداد بنفسه).

[7] أمال ناجي. الجزائر والتنمية للريع: دراسة استشرافية. أطروحة دكتوراه. جامعة الجزائر 3. الجزائر. 2021-2022. ص.169.

[8] آلان تورين. ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية ام ضمانات الأقلية. المرجع السابق. ص.153.

التام للتواريخ والإجراءات "القانونية" و" الرسمية" و"الإجراءات" و" التدابير" ذات الصلة بالانتخابات، فالانتخابات تتعدى بطاقة الانتخابات وان كانت شرط لكنها غير كافية لوحدها على الإطلاق[1]

بينما الحقيقة ان قوة الديمقراطية لا تتمثل في كونها نسقا قائما على الاقتراع العام – وفقط- بل في كونها نسق من الثقافة والأخلاق العامة: انغراز اجماعي/سياسي/ثقافي في الحقل العام اي شخصي وجمعي معا.[2]

والاقتراع ثمرة مجتمع سياسي ومجتمع مدني وإلا فقد الاقتراع وظيفته وتحول إلى شكل خارجي خال من المضمون،[3] حيث يمكن الشعور بالإقصاء أن يظهر حتى في النظم الديمقراطية التشاركية الخالصة، ويعزى ذلك إلى أن الإدماج السياسي لا يتعلق بالشكل الذي تتخذه الأنظمة السياسية فحسب (نوع النظام الانتخابي مثلا)، بل وبالأهمية نفسها بكيفية إدارة المشاركة السياسية خلال الدورة السياسية "كاملة" وليس في الانتخابات وحدها.[4]

وحتى تتحقق الانتخابات قيمتها الإستراتيجية تقتضي- جملة من المستلزمات كي تتحول آلية فاعلة وناجحة لإحداث التغيير المطلوب، فلكي تتحقق الانتخابات الديمقراطية يشترط توافر ما يمكن تسميته بـ "الحكامة الانتخابية" اي "الفعالية" و "الحرية" و "النزاهة"" وهي معايير على درجة بالغة من الأهمية في قياس درجة تحقق الديمقراطية في العملية الانتخابية.[5]

فالديمقراطية ليست مجرد صناديق اقتراع، وحتى وان كانت الانتخابات في محطتها الأخيرة محل إجماع على وجوب حكمها بالأطر الشفافة والعادلة للقبول بها وبنتائجها، وفيها يجد السياسي نفسه أمام اختبار الاعتراف بالآلية المقدمة من طرفه وبنتائجها، هذه النتائج التي قد تخرج عن مقرراته، فتجده يسعى ان قطع الطريق أمام تحقق هذه الفرضية ليس بتكسير الانتخابات في مخرجاتها الأخيرة وإنما يسبق مخرجاتها النهائية ويأتيها في نظامها فيغرز آليات تدفع الى مخرجات تصب في صالح السياسي فيتحكم بذلك في كل مخرجاتها مهما كانت، ولا يترك مجالا للصدفة او المناورة، وهي مناورات معترف بها، فحتى في أرقى وأقدم النظم "الديمقراطية" لا تكفي الانتخابات حتى وان كانت شفافة ونزيهة لتعزيز الديمقراطية وصفها "بالعادلة"[6] فالنتائج فالنتائج الانتخابية ليست انعكاسا لإرادة الشعب بقدر ما هي نتيجة لخوارزمية اسمها النظام الانتخابي المعتمد، فكثيرا ما يتسبب تغييره في تغييرها،[7]

---

[1] بيار شونو، المسائلات والمتحدات، الأسس التاريخية للديمقراطية، في: فلوران أفخاليون وآخرون، المثقفون والديمقراطية، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1988، ص. 144.

[2] محمد حافظ يعقوب، الخطب والدلالة، في الثقافة والاستبداد الديمقراطي، المرجع السابق، ص. 148.

[3] احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص. 394.

[4] أماريتا سين، السلام والمجتمع الديمقراطي، ترجمة رور شوملي مصلح، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، فبراير 2016، ص.108.

[5] أحمد مالكي، دور الثقافة السياسية في تعثير الثورات العربية، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة لسياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2012، ص. 265ص.ص.287-288..

[6] بيكو باريك، سياسة جديدة للهوية، المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل، المرجع السابق، ص.417.

- (يظل الانتخاب الأول للرئيس "جورج دبليو بوش" (George W. Bush) تحوم حوله الريبة، فقد واجه الامريكان الأفارقة في بعض الولايات الامريكية الجنوبية صعوبات في التسجيل وتجميع أصواتهم، وهؤلاء لم يكونوا يرغبون في إعطاء اصواتهم لبوش، واظهرت الكثير من التحقيقات المستقلة ان معظم وسائل الإعلام الأمريكية اشارت بشدة الى قيادة امريكا لحلفائها لشن الحرب الثانية على العراق، كما انها ضللت الشعب).

- كذلك لا يمكن اهمال مراكز الضغط مثل لوبي السلاح او لوبي النفط ...الخ

[7] أيمن البوغالي، الشعب يريد، حين تأكل الديمقراطية نفسها، المرجع السابق، ص. 231.

أما عربيا فكان من نتائج إعطاب آلية الانتخابات بنظامها ومسارها ودورتها، مع الإعلاء من "يوم الانتخاب" ضعف فاعلية المؤسسات التمثيلية وتقهقر صورتها لدى المواطنين، الأمر الذي ساهم الى جانب محددات أخرى في نشور قطاعات واسعة من الشأن السياسي، واعتبار السياسة بحسبها عملا نبيلا لترشيد صراع المصالح وتباين الرهانات، عالما للمحترفين وقناصة الفرص.[1]

ب- ثقافة الخوف ومشجب الإرهاب:

لا يقتصر الاختباء خلف محاربة الإرهاب على الأنظمة غير الديمقراطية بل حتى في الأنظمة التي تعد ديمقراطية، فتحت عنوان فرعي "الساسة ورهان الإدارة بالخوف" يورد **زيجمونت باومان** ايجاز عبارات يرددها الساسة الاوربيين وفي جميع انحاء العالم" التعامل بكل حزم مع الجريمة" حتى اصبح الساسة يعملون مرشدين للخوف من الجريمة، في ورقة رابحة تهزم الجميع والوعود بمزيد من السجون ومزيد من رجال الشرطة...، آخذا بعض الخطابات المرفوعة في الحملات الانتخابية ومنها المنافسة بين **جاك شيراك وايونيل جوسبان** (2001) على رئاسة فرنسا وتدنى مستوى المنافسة مع ارتفاع خطاب مواجهة الجريمة التي يولده المهاجرون، بالاضافة الى توظيف الادارة الامريكية للّحن محاربة الارهاب عبر محور "الاصول الاجنبية" والدين "الاسلامي" واستغلال هذا الخطاب الى اقصى حدوده للتضييق على الحقوق مستبدلين خطاب "الشيوعيين الذين كانوا يختبؤون تحت الاسرة" الى خطاب "فزاعة" الارهاب[2] ، ثم يعود **زيجمونت** في كتابه"الازمنة السائلة" الى استلاب حقوق الانسان الشخصية والاجتماعية والسياسية باسم "محاربة الارهاب" و"مواجهة العنف والارهاب المحتمل" لصالح انظمة ديمقراطية/استبدادية في زمن تذوب فيه المراكز الصلبة*[3]

كما ثبت ان غياب الديمقراطية ورسوخ الظلم والشعور بالقمع والعنف المنهجيين المدخل لفهم العنف الهوياتي، وهو ما يؤكده **عبد الغني عماد** عندما تناول موضوع الاندماج الاجتماعي وصناعة الهويات الصلبة، إشكالية المقاربات في العلوم الاجتماعية وتنوعها، وفي قراءته للمقاربة التي تناولت الموضوع، لدراسة ظاهرة التطرف الهوياتي، وهي المقاربات التي يجري التفاعل معها لكسب الحرب ضد الأيديولوجيات المتطرفة، كونها تمثل مداخل تفسيرية ومنهجية لفهم أعمق لتلك الظاهرة، يضع من بينها المدخل السوسيوبوليتيكي: غياب

---

[1] أحمد مالكي، دور الثقافة السياسية في تفجير الثورات العربية، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، المرجع السابق، ص. 289.

[2] زيجمونت باومان، الحب السائل عن هشاشة الروابط الانسانية، ترجمة حجاج ابو جبر، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2016، ص ص 162-167.

[3] زيجمونت باومان، الازمنة السائلة، العيش في زمن اللايقين، ترجمة حجاج ابو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص.08.

- (* ذوبان المركز الصلب يفسح الطريق لعولمة الاقتصاد وعولمة الجريمة واستلاب حقوق الإنسان باسم محاربة الإرهاب، ومواجهة العنف والإرهاب المحتمل وحماية الأمن القومي لصالح أنظمة ديمقراطية/استبدادية وطبقات رأسمالية طفيلية، ونخب عسكرية وظيفية، لا يحكمها سوى منطق السوق، وإرادة القوة، إدارة الخوف، وتنفصل السياسة عن السلطة، فيتلاشى اهتمام السياسة بالإنسان وما يتطلع إليه من " عيش، حرية، عدالة اجتماعية"، وتشغل السلطة بإدارة السجون والمعتقلات و "تصفية الإرهابيين"، وقتل التكفيريين، وملاحقة المتآمرين، وتوعد الشر، واستحداث سبل التخلص من "الفائض البشري" ، و "النفايات البشرية"، والكائنات عديمة القيمة"، وما دون الطبقة"، والطبقات الخطرة"، والكائنات المستباحة. زيجمونت باومان، الأزمنة السائلة، العيش في زمن اللايقين) ، المرجع نفسه، ص.ص. 73-88.

الديمقراطية ورسوخ الظلم والشعور بالقمع والعنف المنهجيين. يختتم الكاتب هذا الفصل بقوله: مغذيات العنف والتطرف موجودة في الواقع، القهر والاستبداد هي مدخلات سياسية واجتماعية للقابلية للتطرف والعنف[1]

ج- حماية الشعب واستمرارية ديمومة الشرعية:

الديمقراطية في قوامها الاساسي حقوق الشعب، هذا الشعب الذي ان لم يُباشر حقوقه او حُجر عليه فيها، تحت اوليات الشورة، الشرعية، الاستمرارية..الخ اولوية تبني سردية "قصور الشعب" مما يتطلب التفكير محله لحمايته وحماية مصالحه، والقاصر يستوجب وجود القيم والكفيل والقائم باعماله، كل هذا مت تعتيم مقصود يعوم الشرعية ويعطيها مفاهيم غير صحيحة، في الوقت الذي تكون فيه الشرعية هي أكثر الشروط حاجة الى الإيضاح والتفسير، ذلك أنها تختلط من الوهلى الأولى بـ"القانونية"، اي الجانب القانوني والشكلي للشرعية...في حين انها اوسع من ذلك واعمق في معناها ومغزاها،[2] وهي إن اتضحت اوضحت معها كل الحقوق والواجبات.

وحتى عند وفي مقابل الاخر قد يكون للشرعية منبت خارجي، ويُنطلق في البحث عن الديمقراطية بتزكية هذا الاخر"الغرب"، فالمفترض في المثقف العربي انه ليس كل من ينادي بالديمقراطية عربيا يمكن ان يعتبره الغرب ديمقراطيا او ينال المساندة، فالمصالح الغربية اسبق[3]

وفي دواخلنا العربية، حتى مسألة العروبة والوحدة العربية التي كثيرا ما كانت في صدارة شعارات شعبوية قومية بنت عليها انظمة عربية اسس سلطتها وشرعيتها يجب ا البدء بمدمقرتها براي الجابري، فمن وجهة نظره فربطه الفكر القومي بالديمقراطية ينزع عنه قوته الايديولوجية، هذه القوة التي تحقق بها الايديولوجية هيمنتها، مع بحثه عن الهيمنة الا انه يبحث عن الهيمنة بطريقة ديمقراطية لانها الطريق لجعل الهيمنة مشروعة.[4]

اما المثقف الموسوم دائما "بالمتدثر" بالديمقراطية، فان العنف والدعوة الى استخدامه ضده كانت في جزء كبير منها تصدر من افواه واقلام بعض "المثقفين" فهذا **نديم البيطار** يدعو السلطان "الثوري" الى اقصى درجات العنف مع المثقف المتهم بـ "الشكليات الديمقراطية"*[5]، كما يبرر تدخل السلطة في الحياة الثقافية وذلك لحاجة التجربة الثورية الى هذا التدخل، فمن حق الثورية ممارسة العنف الثوري[6]، وفي المسار نفسه يدفع باتهاج سبيل الخروج من "المازق الوحدوي"، عندما تكون الظروف غير ملائمة للتدخل "السياسي" المباشر حيث تزاد اهمية التدخل "الفكري"، ولكنه يختر ويميز في هذا المفكرين الوحدويين ذوي

---

[1] فؤاد عبد المعطي، سوسيولوجيا الهوية، المرجع السابق، ص.108.

[2] احمد بهاء الدين، شرعية السلطة في العالم العربي، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1985، ص. 09.

[3] أحمد ثائب الاسودي، المثقف والتحديات الديمقراطية، في: عبد العزيز المقالح، ندوة من تنظيم مركز المعلومات والتأهيل لحقوق الإنسان، صنعاء، اليمن، 16-17 مايو 2007، الطبعة الأولى، ص. 136.

[4] محمد عابد الجابري، المسألة الهوية، العروبة والإسلام ... والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، سبتمبر 2012، ص.66.

[5] علي شكري، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة، المرجع السابق، ص. 59.

- * مجموعة نصائح قدمه **نديم البيطار** في مستهل ندوة" النظم العربية والديمقراطية" طرابلس، ليبيا، بين 22 و30 جويليا 1985.
- (النقد الديمقراطي الشائع بيننا عادة بالناحية الشكلية في الديمقراطية كحرية الفكر والتنظيم والتعبير عن الرأي المستقل....عندئذ يجب ان يمارس العنف الثوري دون رحمة او شفقة، دون تردد او محاذرة ضد كل الاتجاهات التي تقول بهذا النقد.)

[6] زهية أسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، دراسة اجتماعية سياسية، دار الشؤون الثقافية العامة ووزارة الثقافة العراقية، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2013، ص.52.

الاستعداد الوحدوي وتجميعهم كقوة فكرية ضاربة في "حرب استنزاف كبرى" لتامين السيادة الفكرية وانتزاع السلطة الايديولوجية من جميع القوى والاتجاهات..."[1] في الوقت الذي يحذر الطاهر لبيب من ازدواجية الكثير من الانماط التي تجعل من الديمقراطية خطابها، ومن الديكتاتورية سلوكها الفعلي، ومن المبدئية شعارها، ومن الانتهازية حقيقتها العملية، ومن القومية نظيرتها، وفي الواقع هناك سمسرة مع المصالح الاجنبية.[2]

د- الديمقراطية بالفساد والاستبداد:

حتى في ارقى الديمقراطيات لا يمكن تفادي الاتهام بالفساد، سواء على الانتخابات وسيرورتها النهائية او على المسار ككل[3]، الا ان المعيار الفاصل لتبيان وقياس هذا الفساد هو ان تلاق مع الاستبداد، وان كان يظهر في البداية على انه يغو ضد المشروعية الا انه في الحقيقة يتغذى منها بقدر ما تتقوى هي به، ما دامت السلطة تجد فيه سبيلها الى تنمية سيطرتها واستفرادها، وما دامت تقوم على الاستبداد وعلى التشريف بدل التكليف، ولعل ذلك ما يفسر جزئيا على الاقل، كيف تعصف ملفات الفساد في البلدان الديمقراطية بكبار رجالات الدولة، بل وبالاختيار السياسي الاسائد احيانا، بينما تصبح هذه الملفات مناسبة لترسيخ اقدام "نظراء" اولائك بالسلطة ودواليبها، ولا يمنع ذلك بالطبع من التضحية احيانا ببعض "رموز الفساد" دون مسؤوليهم الكبار،[4] ويكون اجدى وانفع ان تمت التضحية بمن يعدون "مثقفين" فتكون تضحية تضحية وكسب في الان نفسه، في قانون متعارف عليه يقوم على ان النظام الفاسد يحيط نفسه بفئة من "مثقفي السلطة"، وهي فئة عازلة تحمي سيرورة النظام، مكونة من "مثقفين حملة المباخر" يمتدحون سياسة المبجل وتفتح لهم الجرائد والشاشات من دون تحفظ لممارسة طقوس الطاعة والولاء، دون اقترابه من النقد محمتهم الاولى منح السياسي الشرعية مقابل الانعام بالعطايا والترقيات، فهم البوق الايديلوجي لدى المستبد، الذي يسير لديهم انسانا فاضلا قديسا ...فيعيد بذلك اعادة انتاج شروط انتاج الاستبداد من جديد[5]، وفي دورة جديدة متجددة تتوالد لتنتج استبدادا يلد استبدادا ويبقى استبدادا طالما شروط إعادة إنتاجه متوفرة.

في صور غير بعيدة عن فلسفة الاستعباد والاستعمار وفيها صُوِّر الاخر كانه تابع، وفي فلسفة الحرية والتحرر صُوِّر الاخر كانه ند، شريك والناس كلهم صنوان او اخوان، الاخر حر وانا حر بحريته، والاخر كذات في ثقافة الحرية هو "غير" في ثقافة العبودية...وتدرب المثقف بعقله وبعمله على الغوص في مهام التحرير، فالتحرير للانسان التابع محمة دائمة، وليس للثقافة ان تتراخى عن دورها، وتتراجع عن موقعها، انها معركة مفتوحة بين اهل التحرير واهل الاستتباع[6]

---

[1] ندم البيطار، نحو انتلجنسيا وحدوية ثورية، مجلة العربي، الكويت، العدد 294، بتاريخ 01 مايو 1983، ص. 32.

[2] غالي شكري، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة، المرجع السابق، ص.70.

[3] مايكل جونستون، متلازمة الفساد، الثروة، السلطة والديمقراطية، ، ترجمة نايف الياسين، العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2008.

[4] عبد الحميد عقار، سلطة الثقافي والسياسي (حوارات)، المرجع السابق، ص.78.

[5] مروة كريدية، مثقف السلطة في الانظمة الاستبدادية، المرجع السابق.

[6] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، (البحث الأول: خليل احمد خليل، الثقافة سلطان المثقف " الاسم الأخر للحرية")، المرجع السابق، ص.ص.43-45.

معركة لا خيار فيها للمستبد ولا يستطيع فيها ان يحكم لفترة طويلة دون اقامة نظام معقد للظلم والطغيان تمتد جذوره الى جميع مجالات الحياة تقريبا، ويضم عددا كبيرا من الموالين وكل واحد منهم يعتبر صورة مصغرة للحاكم، ان الإطاحة بالحاكم لا يقضي على النظام، الموالون في الزمن السابق كانوا يصورون انفسهم كديمقراطيين، ويستخدمون اتصالاتهم ومصادرهم القوية لكي يتم انتخابهمن ويحصنون انفسهم في ظل غياب النظام القديم الذي لم يكن لديه الفرصة للظهور، الا ان النظام القديم بشبكته المعقدة يعاد تشكيله من جديد، ومن خلال الاستخدام المضلل للقوة، فان الديمقراطية الجديدة يتم إضعافها وزعزعتها حتى قبل ان تأخذ الفرصة للتأسيس.[1]

مما ولد في الشعوب المقهورة متلازمة الحاضر المعلوم والمألوف خير من الغد المجهول، وأجرت في نفسياتهم الخوف المركب من المستبد من جهة ومن المجهول من جهة اخرى، خاصة في ظل التعتيم المتعمد على الديمقراطية مع النشر الواسع للخوف من الروج عن المألوف، حتى انه في التحليل النفسي للشعوب العربية وغياب او تغييب الدمقراطية فيها ارجعت الى انه ما دام هناك تفرد في الحكم، فالبضرورة الحكم قائم على الفساد، وبنية الانظمة العربية مركبة على التغييب المتعمد لاليات نشر الديمقراطية، والتعاقب على السلطة يرتكز على التوريث السياسي وهذا الامر ادى الى قتل المعارضة الحقيقة، وقد جرت تربية الناس على الخوف من الراي الاخر المخالف للنظام، هناك رعب من المظاهرات، من النقد، وهو رعب دفين يكمن -احيانا- في الربط بين الحاكم والمشيئة الربانية، وهذا امر خطير جدا، ثم ان نقد العقل العربي المقولب دينيا وسياسيا واجتماعيا غير موجود ويرتبط بعدة عوامل اهمها القمع السياسي للسلط الحاكمة التي تصنف العقل النقدي على انه عقل انتحاري تآمري يريد تقويض الدولة.[2]

ج- المستبد العادل والقائد المخلص:

من المستهجن خوف المثقف من الديمقراطية والخشية من نتائجها، مع الاقرار ان هذا الخوف نابع من كون علاقة هذا المثقف بجسم المجتمع لا تمر عبر المؤسسات،[3] مما يقصي المثقف عن اهم ادواته، وان اكتفاء هذا المثقف بالشكوى من ضآلة تأثيره ليست صحيحة تماما، فبتاثير المثقفين السلبي اسهموا في صنع حكاما وانظمة استبدادية احلت الكوارث.[4]

ما جعل **الجابري** يخلص ان عائقان بنيويان يمنعان الخطاب النهضوي العربي من طرح مشكلة السلطة: القضية الاساسية في خطاب سياسي حقيقي، فهل يستطيع الوعي العربي التحرر من وهم "المستبد العادل"، الذي يرى فيه احد المعوقات البنيوية للديمقراطية في الخطاب العربي، واعادة ترتيب العلاقة داخله ترتيبا، وفي رافد اخر من روافد المستبد العادل تاتي اسطورة الحاكم الذي لا يعلم، فهو الخير كله والعيب في

---

[1] بيكو باريك، سياسة جديدة للهوية، المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل، المرجع السابق، ص.408.

[2] مصطفى صفوان و عدنان حسب الله، إشكاليات المجتمع العربي، قراءة من منظور التحليل النفسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الأقصى-لبنان، الطبعة الأولى، 2018، ص.113.

[3] محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، مارس 1994، ص. 124.

[4] علي اومليل، سؤال الثقافة، الثقافة العربية في عالم متحول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الأقصى-لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص.72.

المحيطين به القضية الاساسية في خطاب سياسي حقيقي، واعادة ترتيب العلاقة داخله ترتيبا صريحا عقلانيا بين الديمقراطية كنظام للحكم ونظام للمجتمع من جهة وبين الاهداف القومية من جهة اخرى؟[1]

ومن المستبد العادل الى السلطان المتغلب الى وانعقاد الإمامة بالشوكة التي توجب المبايعة وصولا الى تقديس ولي الامر وعدم صحة الخروج عليه، ثم وفي اسطورة الحاكم الذي لايعلم نتوء هام، خُمِّل غيره كل العيوب ومنح له كل المزايا، فالعيب في المحيطين به، مجموعة اشرار يخفون عن الحاكم الحقيقة ويصورون له الاحوال بصورة وردية..."، في حين ان النظام الديمقراطي يفترض في الحاكم انه يعرف، وانم يضع ضمانات الحرية ونظم توصيل المعلومات بما يضمن له معرفة طبيعية منظمة بما يدور من حوله من ايجابيات اوا سلبيات[2]

ومن الحاكم الطيب الذي لا يعلم، الى مرض "الطاعة" الذي تعاني منه المجتمعات العربية، فيمكن ان تتخذ دعوة الحاكم طابعا غير مباشر، حين يصبح الشعار الذي يسود المجتمع هو " الاتحاد والنظام"، اوحين يطلب الى الشعب الاستغناء عن ديمقراطية النقد والمعارضة، والاكتفاء بـ "ديمقراطية الموافقة"، او حين تخنق كل صيحة احتجاج بحجة انه "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة، على اشهر هذه المحاولات المستترة لتاكيد مبدأ الامر والطاعة في علاقة الحاكم والمحكوم هي تحويل هذه العلاقة الى رابطة عائلية، بحيث يصبح لحاكم كبير العائلة، وينظر الى المجتمع كله على انه "عائلة واحدو" او ما يسمى باسم "النظام الابوي" او البطريكي"[3] الذي بحث فيه **هشام شرابي**.

و"النظام البطريكي" الذي بحث فيه **هشام شرابي**[4] يتعدى التعارض القاطع بين الذهنية العربية المسكونة بالعنف وتجافي الديمقراطية فيقترح جملة من الاستنتاجات واضعا على رأسها النظام **البطريكي** معتبرا اياه اس العطب، ثم الثبات وعدم الحركة وعدم التغيير في اسلوب التفكير*، ويعتبر ان سبب هذا "الثبات" يعود الى المنظومة "البطركية الحديثة" والمجتمع التقليدي الملقح بالحداثة" القائمة على عدم تجاوز البنى الموروثة في ميدان الفكر والتنظيم الاجتماعي، ثم الفشل في فهم ماهية الحداثة فهما صحيحا.[5]

الابوية والوصائية ووجزب الطاعة خدمة للجميع، وان المصلحة في "الاتحاد والنظام" مما يتطلب زبر هذه الديمقراطية من اليات النقد والمعارضة، ثم اليس الشعب هو عائلة الحاكم، وان الرئيس هو اب هذه العائلة؟ وزاد من كل ذلك الاستبداد الشرقي الذي يقوم على افتراض مركزي بيانه ان الدولة في الشرق اقوى من المجتمع، وبتعاليها عليه تطبق وتحكم قبضتها عليه بسهولة، كما يتسم هذا الاستبداد "بافتراض" غياب الحلقات الوسيطة بين الدولة والمجتمع، أي غياب المجتمع المدني بافتقار هذه الطبقة الثالثة المستقلة وما تحمله من استقلالية وحصانة كانت في الغرب وراء تاسيس الحقوق والحريات والمكتسبات التشريعية والتنظيمية

---

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، المرجع السابق، ص.103.

[2] فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2010، ص. 101.

- *(فهل سمعتم يوما عن حاكم لدولة ديمقراطية اعتذر عن اخطاء حدثت في حكمه على اساس انه لا يعرف؟ وهل سمعتم عن شعب في دولة ديمقراطية اقتنع يوما بمثل هذا العذر ؟)

[3] فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2010، ص.ص.81-82.

[4] هشام شرابي، النظام الابوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1992.

- *(رغم ان العالم كله يتغير في بضع سنين الا اننا لا نتغير لا في اسلوب التفكير ولا في نظام علاقاتنا الاجتماعية والسياسية (العائلة، المجتمع، الدولة..) ولا في طريقة ممارساتنا (العشائرية، العائلية...)

[5] محمد حافظ يعقوب، العطب والدلالة، في الثقافة والاستبداد الديمقراطي، المرجع السابق، ص. 128.

للدولة الحديثة، وتمكن من تخفيف السلطة السياسية والحد من تسلطها، وهنا يكمن احد الاعطاب المركزية للمجتمعات الشرقية والاسلامية على وجه الخصوص في غياب الحيز العام الذي يتيح وجوده حرية المجتمع، ويشكل الحاضنة الموضوعية او القابلة التاريخية لسيرورة نشاة الفرد الحر بما هو الشرط الضروري كما يقولون للمواطن في الدولة الدولة الحديثة[1]

02-الديمقراطية: ارث إنساني بواجهة غربية.

02-01- الإرث الإنساني:

بداية يجب الإقرار أن الديمقراطية كنظام وكشكل وكمؤسسات نعم صياغة غربية، لكن هذه الديمقراطية كجوهر إرث إنساني وفطرة إنسانية،[2] ومكسب إنساني حصل عليه كل البشر بنضالهم وتضحياتهم[3]، بعد أن عملت في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة،[4] وفرت لها الضمانة الأساسية لولادة الديمقراطية النابعة من الإرث الإنساني العالمي[5] في عمل ومسار تراكمي توارثته الإنسانية وعملته في الآن نفسه، فالقول المفترض ان الديمقراطية قد تم اختراعها بصورة كاملة كما اخترعت الآلة البخارية قولا خطأ ومخطأ[6]

وبالتالي نستطيع القول بأن الديمقراطية هي نتاج انساني، وهنا نقر بن الشريعة الاسلامة كانت اسبق الشرائع الى تقرير الديمقراطية الانسانية، وهي الديمقراطية التي يكتسبها الانسان لانها حق له يخوله ان يختار حكومته، وليست حيلة من حيل الحكم لانقاء شر او حسم فتنة، ولا هي اجراءات التدبير تعمد اليها الحكومات لتيسير الطاعة والانتفاع بخدمات العاملين واصحاب الاجور.[7]

ولا نستطيع حصرها في جهة او لغة واحدة او فكر محدد على اخر، كما ان راي اعقل الحكماء لا يرجع في اصوله الى فكر واحد ولا الى عمل امة من الامم، ولكنه شيء خالد يحكم الكون كله كما يقول شيشرون[8]، فلغات الديمقراطية وشخصياتها وحوادثها ومؤسساتها ومفاعيلها تاريخية تماما، فالديمقراطية ليست مادة تحدث بشكل طبيعي ولا هبة الهية عامة، هي معا نتاج ازمنة واماكن محددة، وهذه هي القاعدة الثانية فيما سماه **جون كين** *John Keane* "قواعد ديمقراطية جديدة" في كتابه الضخم "حياة الديمقراطية وموتها"، فتدعونا **الأولى** إلى التعامل مع ذكرى الماضي من الأمور على أساس انه حيوي لحاضر الديمقراطية ومستقبلها، مقتنعا بان كلمة "تاريخ"

---

[1] محمد حافظ يعقوب، العطب والدلالة، في الثقافة والاستبداد الديمقراطي، المرجع نفسه، ص.ص120-122.

[2] عبد الخالق عبد الله وآخرون، متطلبات وتحديات التحول الديمقراطي في دول مجلس التعاون الخليجي، دار قرطاس، الكويت، الكويت، الطبعة الأولى 2001، (صدر الكتاب عن اللقاء السنوي الثاني والعشرين لمنتدى التنمية، 01-02 فبراير 2001، دبي، الإمارات العربية المتحدة) ص.238.

[3] محمد السني، الثورة وبريق الحرية، دار الأدهم، القاهرة، مصر، 2016، ص. 163.

[4] مراد دياني وعبد الوهاب الأفندي وآخرون، الحرية في الفكر العربي المعاصر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، ديسمبر 2018، ص. 111.

[5] حافظ عبد الرحيم وآخرون، النهضة الانتخابية في تونس: دراسة حالة الانتخابات التشريعية 2014، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، اكتوبر 2016، ص.123.

[6] روبرت أ. دال، عن الديمقراطية، ترجمة احمد امين الجمل، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2000، ص.13.

[7] عباس محمد العقاد، الديمقراطية في الاسلام، المرجع السابق، ص. 44

[8] عباس محمود العقاد، فلاسفة الحكم في العصر الحديث، مؤسسة هنداوي، وتسوير، المملكة المتحدة، الطبعة الاولى (الصدور الاول للكتاب كان سنة 1950)، 2022، ص.12.

ينبغي ان توضع على جميع الديمقراطيين واطر أبوابهم لتخدم كتذكير يومي لماذا يتوقف اليوم والغد على الأمس، فيما يدعونا من خلل القاعدة **الثانية** الى الاعتبار دائما ان لغات الديمقراطية وشخصياتها وحوادثها ومؤسساتها ومفاعيلها تاريخية تماما، فالديمقراطية ليست مادة تحدث بشكل طبيعي ولا هبة إلهية عامة، هي معا نتاج أزمنة وأماكن محددة، ومساهمة قوية في إدراك الناس طبيعة حياتهم المقيدة بالزمن، هذه النوعية المزدوجة المفاصل للديمقراطية، ثم يشدد على وجوب انتباهنا الى كيف ان الطرائق التي يُسرد الماضي بها عبر المؤرخين والقادة والآخرين هي فعل تاريخي لا يمكن تفاديه ما يعني ان رواياتهم لتاريخ المؤسسات والأفكار والشخصيات والحوادث واللغات الديمقراطية لها طبيعة عشوائية غير قابلة للاختزال ومقيدة بالوقت وهي بالتالي عرضية وابتدائية، ثم في القاعدة **الرابعة** يعتبر ان الأساليب التي هي أكثر ملاءمة للكتابة عن ماضي الديمقراطية وحاضرها ومستقبلها هي تلك التي تشير الانتباه الى الميزة الخصوصية لقواعدها " وقواعد الآخرين" في التأويل.[1]

وما يؤكد ان القول بان المجتمع الغربي هو الممثل للمجتمع الديموقراطي هو قول له حقيقة "الحينية" و"عرضية"وتعوزه الحقيقة التاريخية، ذلك أن القول بالمجتمع الديمقرطي يجب ربطه بالزمان والمكان والمقارنة من الزمكان عند الآخر، فالمجتمع الديمقراطي فهو "ذلك المجتمع الذي تطورت في دواخله تجربة جديدة للآخر، والتي تقوم بدورها على إعادة تمثل عميق للفكر الإنساني الذي يتجسد عبر تجريد الاختلافات". وتقدم "مبادئ الحياة في إطار جماعي" على انها من مبادئ خاصة لفهم عالم مستمد من "ديمقراطية انسانية" جاءت لتحل محل إنسانية ارستقراطية،[2] او إنسانية إسلامية او إنسانية هندوسية ..الخ فالانسانية "المشترك" والديمقراطية احدى المسميات التي لقيت رواجا في العصر الحديث.

فالديمقراطية الحديثة التي هي ارث للانسانية كلها وليست حكرا لاحد، فيدعو **الجابري** الى ضرورة اعادة تأصيل الاصول في الفقه السياسي الاسلامي في اطار تجديد العقل السياسي العربي، مع اقراره ان تجسيد نظام دستوري ديمقراطي حديث وحده لا يسمح وحده المجال لغرس الحداثة السياسية وترسيخها، ذلك لان العقل السياسي محكوم اساسا بمحددات اجتماعية

---

[1] جون كين، حياة الديمقراطية وموتها، ترجمة محمد العزير، المركز العربي للأبحاث والدراسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جانفي 2021، ص.ص.1137-1148.

- * (الديمقراطية ليست بحاجة الى عقيدة قوية او شرطة ذاكرة، فلو كانت الديمقراطية ثمينا لا يشهى في تحشير المخزونين فانه ينبغي الا تكون الكتابة عنها مختلفة. فيما يوحدنا في قاعدته الخامسة الى ان نعترف بانه حتى وقت قريب جدا كانت أغلبية تفصيلات تاريخ الديمقراطية قد دونها منتصروها، او خصومها الصريحاء، وقليل مبتكرو الديمقراطية ومنذ البداية تماما، بالصمت البارد والعداء المذنب. ويؤكد في القاعدة السادسة اللهجة السلبية لمعظم التواريخ السابقة للديمقراطية قاعدة ان الحكايات عن ماضيها من المؤرخين والسياسيين الآخرين انطوت غالبا على تحيزات وتماثل الأقوياء، فاحد الدروس التي يعلمنا ايا التاريخ هو ان الذين يتحدثون عن التاريخ غالبا ما يعلموننا الدروس الخطأ، ونظرا الى سجل المعارضة الراسخة للديمقراطية بين مؤرخيها ينبغي لاي تاريخ للديمقراطية يستحق هذا الاسم، ان يبدأ من جديد، وهو يحتاج الى التخلي عن العادة السيئة في الاعتقاد ان اعداء الديمقراطية الاصليين كانوا اول حلفائها، كما انه يحتاج الى ان يأخذ في الاعتبار ان الديمقراطية كثيرا من المقاومين وأصدقاء الرخاء الزائفين وان التاريخ المدون هو دائما سجل من انتاج شخص ما في وقت ومكان محددين لغاية محددة. اما في قاعدته الاخيرة فانه يدعونا الى الاعتراف بان مهمة التصالح مع ماضي الديمقراطية وحاضرها ومستقبلها هي بالتعريف رحلة لا تنتهي. رحلة فيه تكون دائما موضع مراجعة تفرضها الادلة الجديدة، والحوادث غير المتوقعة والتفسيرات المختلفة، والطرائق المختلفة لكتابة التاريخ والتي يتبعها اشخاص ذوو افكار جديدة بشان الديمقراطية).

[1] باتريك سافيدان، الدولة والتعدد الثقافي، المرجع السابق، ص. 20.

واقتصادية وثقافية، لذلك فان تجديد محددات العقل السياسي العربي الثلاثة" القبيلة، الغنيمة، العقيدة" شرط ضروري للارتفاع الى المستوى المطلوب[1].

02-02- تطور جوهر الديمقراطية عبر العصور والحضارات:

يُشاع انه في البدء كان الإغريق، هُم من اكتشفوا فضيلة السياسة؛ علّموا البشرية فن التداول على السلطة وأساليب الحكم التشاوري؛ وإليهم يُرجعُ الفضل في ميلاد أنجع نظام لسياسة الاجتماع البشري هو النظام الديمقراطي، فجُذورَ الديمقراطية في هذه السردية تعود إلى التراث السياسيّ اليُوناني الكلاسيكي، وتُضاف إليهِ فيما بعد التقاليدَ السياسيّةَ لمجتمعات الحقبة الرومانية، وما أنتجتهُ الحداثةُ في أوروبا.[2]

ورغم ان شواهد التاريخ تقول ان الاصول الحقيقة للديمقراطية تمثل كل الانسانية ومست جل الحضارات حتى تلك المقصية من قائمة الحضارات التي نسبتها بعض السواهد التاريخية، فندها في **الهند** القديمة التي وان شيع فيها ان التراث البراهمي او البوذي معادي لكل ما هو ديمقراطي، الا ان بعض الحقيقة تقول ان حتى في انظمتها السياسية القديمة حملت لابعض الديمقراطية[3]

وكذلك الشأن بالنسبة للصين، التي أظهر فيها الكونفوشيوسية لتبرير الاستبداد ولم يذكر فيها بعض مراحل تاريخها الطويل والذي حمل في بعض فتراته مؤشرات عن الديمقراطية خاصة في الفترة بين العامين 500 و200 سنة قبل الميلاد التي شهدت ثورة الانتقال من النظام القطاعي (*Fengjian*) الى نظام الحكم المركزي غير الوراثي للبيروقراطيين (*Junxiam*)[4]

الا ان سردية "اثينا" تبقى السردية الغالبة، فإذا ما سألت غريبًا عن مصدر الديمقراطية، فهو حتمًا سيُجيبك عن السؤال بكلمة "أثينا"، فالمثال «الأثيني» هو الأساس الذي بُني عليه هذا النظام، ولعل الفيلسوف السياسي أرسطو (أرسطاطاليس) استطرد كثيرًا في كتابه «حول السياسة» لشرح الديمقراطية الأثينية ما لها وما عليها[5].

وبهذا اخذت الديمقراطية قصة بدايتها في اثينا[6]، مع الاعتراف لها بانها من صاغت تعبير الديمقراطية من الكلمة اليونانية ديموس (*Demos*) اي الشعب، وكراتوس (*Kratos*) يحكم[7]،

---

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، أوت 2000، ص.ص.370-374.

[2] إنشاء الله مصطفى، الديمقراطية: بدايةُ التاريخ ونهايته: قراءةٌ في المقالة الليبرالية المُعاصرة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والابحاث، ديسمبر 2021.

[3] ستيفن موهلهرغر، جمهوريات ومؤسسات ديمقراطية في الهند القديمة، في: بنجامين عيسى خان وستيفن ستوكويل، التاريخ السري للديمقراطية، ترجمة معين الامام، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، قطر، الطبعة الاولى، 2015، ص.77-83.

[4] بولين كينغ، التنقيب عن الديمقراطية في الصين، في: بنجامين عيسى خان وستيفن ستوكويل، التاريخ السري للديمقراطية، ترجمة معين الامام، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، قطر، الطبعة الاولى، 2015، ص.91-99.

[5] عبد اللطيف مشرف، تطور القسم الديمقراطية من اثينا الى العصور الوسطى، مدونات الجزيرة، شبكة الجزيرة، الدولة، قطر، 30 جانفي 2019.

[6] جون دن، قصة الديمقراطية، ترجمة عبد الاله الملاح، العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى، 2012، ص. 25-27.

[7] روبرت أ. دال، عن الديمقراطية، المرجع السابق، ص.13.

ومن الملائم عند الحديث عن السردية الاثينية العودة الى بدايات هذه السردية التي تقول القصة بدأت عن مجموعة من اربع قرى اغريقية صغيرة والتاريخ الاكثر احتمالا لذلك هو سنة 700 ق.م، هذه القرى التي شكلت بمجملها في ذلك الوقت "اسبارطة" المدينة الدولة (*Polis*) وفيها تبنت نخبتها ثقافة توخي الكمال والمنشأ لفكرة المواطنية ثم وبعد الاصلاحات وصلت اسباطة الى امتلاك نظام من الحقو والواجبات والخدمة والمميزات والمشاركة في حكومة الدولة[1]، وعُد **صولون** (559-638 ق.م)، من اوائل المدافعين والممثلين للشعب الاثيني في تأسيس اولي لمؤسسات ديمقراطية*[2] وكانت ديمقراطية **بيركليس** (429-495 ق.م) العيش المشترك في حرية سياسية تكسب الاخلاق رفعة وتهذب وتنقي الاحساس لدى مجتمع برمته[3] ومنه يمكن تلخيص مبادئ الديمقراطية الاثينية في ثلاث مبادئ اساسية وهي المثل الاعلى للمساواة، التمتع بالحرية، والايمان بالمشاركة.[4]

وبانتقال الدفة الى **روما** اختارت ان يطلق على نظامها الجمهورية (ريبلك- من ريس *Res* اي شيئ او شأن باللاتينية وبليكوس *Publicus* اي الجمهور): اي بعبارة مبسطة فان الديمقراطية هي الشيء الذي ينتمي للشعب،[5] وشكلت المواطنية لدى الرومان احدى قوام ديمقراطيتها من جهة ومن جهة اخرى احدى اهم مساوؤها من جهة اخرى، ذلك ان السعي لكسب لقب المواطن الروماني في الفترة الجمهورية والمجاهرة في الاعلان "انا مواطن روماني (*Civis Romanus Sun*) نوعا من التعبير عن الاعتزاز[6] وفي الوقت نفسه احدى اهم سقطاتها وظلت احدى اهم مشكلاتها، رغم ما حمله الرواقيون من اضافات عززت من مكانة الدولة والعمل لخدمتها والاعلاء من الفضيلة المدنية الى اعلى المصاف وفيها حلت الديمقراطية العالمية بعد التوسع الروماني خارج شبه الجزيرة الايطالية، مع بقاء ذلك الفهم الروماني للسق السياسي فيه "للمواطن الروماني" دون غيره، وهو المقصود بتالمساواة بين الناس، وقد تكلم **شيشرون** بلهجة التوكيد على المساواة الطبيعة في كتابه الموسوم بالقوانين.*[7]

اما عربيا، وان كانت الديمقراطية غائبة بمعناها "السياسي" في نظام وقيم الثقافة العربية قبل الاسلام فهذا الغياب لا يعني غياب مضمونها كقيمة اخلاقية عُليا بوصفها الهدف الاسمى

---

[1] ديريك هيتر، تاريخ موجز للمواطنية، ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقي ومركز البابطين للترجمة، بيروت-الكويت، لبنان-الكويت، الطبعة الاولى، 2007، ص.ص.20-22.

[2] زينب العسكري، تاريخ الديمقراطية، مينوفا-جامعة ابو بكر بالقايد، تلمسان، الجزائر، المجلد الرابع، العدد الاول، ديسمبر 2017، ص. 165-170.

- (* الهدف منها العمل على تكديس مصالح الطبقة التجارية الصاعدة والسعي لتحقيق تكافؤ مادي اقتصادي بين مصالحها ومصالح الطبقة الارستقراطية القديمة مع اصلاح احوال الطبقة الشعبية، وعزز صولون مبادئه بؤسسات وصفت ب"الديمقراطية").

[3] جون دن، قصة الديمقراطية، المرجع السابق، ص. 32.

[4] ديريك هيتر، تاريخ موجز للمواطنية، المرجع نفسه، ص.ص.43-44.

[5] روبرت أ. دال، عن الديمقراطية، المرجع السابق، ص.18.

[6] ديريك هيتر، تاريخ موجز للمواطنية، المرجع السابق، ص. 57.

[7] عباس محمد العقاد، الديمقراطية في الاسلام، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة، الطبعة الاولى، 2014، (الطبعة الاولى للكتاب صدرت سنة 1952)، ص. 11-14.

- * يقول **شيشرون**:" اننا مولودون للعدل وان الحق مستمد من الطبيعة لا من افكار الناس".

الذي يراد بلوغه من خلال تطبيقاتها السياسية.[1] فحتى قبل نور الاسلام شهدت المجتمعات العربية بعض مظاهر "الديمقراطية" فنجد مجتمعات تقيم حكما يلتزم براي ما كان يعرف بالاقيال، واحدهم "قَيْل"، وهم ما يشبه اعضاء مجلس الشورى او البرلمان في زماننا، وكان مثلا يشكلون قرابة ثمانين قيلاً في بعض مراحل اليمن، وقد وجه اليهم سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم رسالة وفيها: " من محمد رسول الله الى الاقيال العباهلة"[2]، وجاء في القرآن ان ملكة سبأ قالت "**ما كُنت قاطعة أمرًا حتى تشهدون**"[3] وهو ما دعى الكثير من العرب الى انتقاد السردية الغربية القائمة على الإعلاء من "الاثينية" وتناسي فضل باقي الحضارات ومنها العربية قبل الاسلام وبعده، وهو ما يقره **علي الوردي** في ان "الديمقراطية" تمثل جزء بسيط في مبادئ الاسلام الاعم والاشمل منها، وكان في بدايات تطبيقه نظاما ديمقراطيا، وينتقد المؤرخين الغربيون في قولهم ان حكومة الإغريق كانت اول ديمقراطية وآخر ديمقراطية في التاريخ القديم، ونسيانهم حكومة الإسلام الأولى (دولة المدينة والخلافة الراشدة)، ولكن الديمقراطية اختفت بعد صفين[4]، حتى قال الشاعر:

لعبت هاشم بالملك فلا خبر جاء ولا وحي نزل[5]

وغابت الديموقراطية مفهوما، عملا وعقيدة في المجتمعات الغربية الى غاية عودتها في القرن الثامن عشر (18)، والسبب الاساسي والمباشر لهذه العودة الى الحياة السياسية ازمتان سياسيتان ضخمتان وقعتا في اواخر القرن الثامن عشر، على جانبي شمال الاطلسي، وقد نشبت الازمة الاولى في منتصف ستينات القرن الثامن عشر في مجموعة من المستعمرات البريطانية في امريكا الشمالية التي لم يقيض لها ان تقع تحت الحكم الفرنسي، ثم وقعت الثانية بعد عقدين من الزمن في المدن الفرنسية ذاتها، والحق انه ما من امرين يمكن ان يكون على هذا القدر من الاختلاف الذي يسم الحالتين، وبذلك كانت ازمة المستعمرات في امريكا الشمالية الدور الايجابي في تحديد البنى السياسية التي اتت بها الى خاتمتها المتينة الراسخة.[6]

02-03- الديمقراطية في الفكر والسياسة الغربية.

غلب على ما عُرف عن الديمقراطية بطريقتين مختلفتين، فرأى البعض أن الغاية منها إعطاء شكل للسيادة الشعبية، ورأى البعض الآخر ان غايتها تأمين حرية النقاش، في الحالة **الأولى** تُعرف الديمقراطية من حيث مضمونها، وفي الحالة **الثانية** تُعرف من حيث شكلياتها، والتعريف

---

[1] محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، جانفي 2003، ص. 71.

[2] محمد الاحمري، الديمقراطية الجذور واشكالية التطبيق، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012، ص.23.

(* الاقيال العباهلة او الاقوال العباهلة، وصف "قيل" وجمعه "اقيال"، تعرض لتحولات تاريخية حتى اصبح الملك الواحد يسمى " قيلا" وسمي عضو هذه المجالس "المقسود" وتضاف احيانا الى القابهم).

[3] سورة النمل، الاية 32.

[4] علي الوردي، لمحة العقل البشري، دار كوفان، لندن بيروت، بريطانيا - لبنان، الطبعة الثانية 1994، ص.178.

[5] البيت منسوب الى يزيد بن معاوية، يقال انه قالها بعد ان خلصت اليه الدوامر الشريف لضبط سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، مع تضارب في المصادر بين الرواية الشيعية والرواية السنية. **محمد فتحي عبد العال**، تأملات بين العلم والدين والحضارة، الجزء الثاني، دار الميدان، القاهرة، مصر، 2020، ص.41.

[6] جون دن، قصة الديمقراطية، المرجع السابق، ص. 90-92.

الثاني أسهل التعريفين صياغة: فحرية الانتخابات التي تهيئ لها وتضمنها حرية الاجتماع والتعبير، ينبغي أن تُستكمل بقواعد اشتغال المؤسسات التي تحول دون التلاعب بالإرادة الشعبية، ودون إعاقة تداول الآراء واتخاذ القرارات او إفساد المنتخبين والحكام.[1]

فلم يعترف **سارتر** بوجود حدود للحرية، عاملا على إعادة النظر في تقاليد كان المثقفون ياسون بها آنذاك، اي: وهم الهروب من الحتميات الاجتماعية، رافضا كل الروابط الاجتماعية من خلال أسلوبه في الحياة مبتعدا عن أفخاخ الحياة البرجوازية رافضا الرضوخ للمواقف المؤسسية، ونفوره من التكريم(رفض جائزة نوبل) معززا صورته كمثقف ملتزم بأفكاره، وحر في ممارساتها على كل الأصعدة، ويجعل من الحرية والوعي شيء واحد لأنهما ليسا معطيين، "فانا اخلق الواقع اذا عشت هذا الشعور، لكن أفعالي لم تكن كلها حرة"[2]

هذه الحرية التي يقدم **جون ستيوارت مِل** مبدأها بوصفه مبدأ سياسي عموميا مصاغا، حيث ينظم النقاش العمومي الحر المتعلق بالمواءمة المناسبة بين الاستقلالية الفردية والسيطرة الاجتماعية، ولا يعدها مشكلة فلسفية، بل هي متعلقة بالحرية المدنية أو الحرية الاجتماعية، فهي المشكلة المتعلقة بطبيعة السلطة وحدودها التي يمكن ممارستها شرعيا من المجتمع على الفرد، وكما يتوقعها **مل** فان هذه المشكلة يتوقعها انها ستبرز في العصر العضوي الجديد الذي سيكون فيه المجتمع ديمقراطيا، علمانيا وصناعيا"[3].

ولا تتعلق مشكلة الحرية بحماية المجتمع من استبداد الحكام إذا هي سويت، بل تتعلق المشكلة بإساءات الحكومة الديمقراطية بحد ذاتها، خصوصا إساءة الأكثريات لسلطتهم على الأقليات، فيعترف **آلان تـوران** أن المخاطر التي تحيق بالديمقراطية وتهددها تهديدا مباشرا لا تأتيها فقط من قبل الأنظمة السلطوية والتوتاليتارية عن سلطة كلية تحكم قبضتها على المجتمع بل تأتي من المجتمع نفسه الذي لا يعود يرى في النسق السياسي البيروقراطية تعسفية او فسادا مستشريا فيرغب عندئذ باقتصاره على حارس ليلي او على دولة دويلة[4]

ذلك ان الديمقراطية لا يمكنها اذا ما أُتخذت كصيغة سياسية فقط، أن توجد فعلا إلا إذا كانت هناك، على مستوى الأفراد والأسر واليومي علاقات حكومية ونمطا معيشيا من علاقات السلطة[5]، فليس هناك ديمقراطية دون صراع على سلطة ما[6] ولهذا السبب لا يمكن للديمقراطية

---

[1] آلان توران، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية ام ضمانات الأقلية، المرجع السابق، ص.153.

[2] سيمون دي بوفوار، مراسم الوداع، حوارات مع جان بول سارتر، ترجمة قاسم المقداد، دار التكوين ودار اوغاريت، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2021، ص. 06. ص.514.

[3] جون رولز، محاضرات في تاريخ الفلسفة السياسية، تحرير صاموبل فريمان، ترجمة يزن الحاج، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، أوت 2020، ص.388. ص.391.

- * كان عن وفي بريطانيا سنة 1859.

[4] آلان توران، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية ام ضمانات الأقلية، المرجع السابق، ص.175.

آلان تـوران حاول من خلال دراسته تاريخ وتطور مفهوم الديمقراطية وتطبيقاته أن يعرف المفهوم على نحو ايجابي، فشرح لماذا لا ينبغي أن لا نفهم الديمقراطية كحكم للأكثرية، وكيف ان العملية الديمقراطية مرشحة لان يهددها عدم التسامح، دينيا كان ام اثنيا أم قوميا، فالديمقراطية لا يمكن ان تنهض على القوانين وحدها، بل ينبغي تأسيسها أيضا على تطور التربية السياسية التعددية وعلى قلق ما حيال العنف، فضلا عن مفهوم حديث للمساواة يميزها، جوهريا، عن التوتاليتارية اليها، فالديمقراطية في رايه نظام من التوسط بين الدولة والعناصر النشطة اجتماعيا في المجتمع. **آلان تورين**، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، المرجع السابق، ص ص 15-85. وص ص.155-177.

[5] ميشال فوكو، المثقف والسلطة، ترجمة عز الدين الخطابي، رؤى تربوية، لبنان، المملكة المتحدة، العدد 26، 2008، ص. 76.

[6] آلان توران، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية ام ضمانات الأقلية، المرجع السابق، ص.178.

أن تنشأ في أي مكان. وهو ما ينطبق أيضا على الفاشية. فأرباب الأسر الألمانية لم يكونوا فاشيين سنة 1930، لكن لكي تترسخ الفاشية إلى جانب شروط أخرى – لم تكن هي الوحيدة- كان من اللازم الاهتمام بالعلاقات بين الأفراد وبالطريقة التي تشكلت بها الأسر، وكيف يتم تدبير التعليم، فهذه الشروط تعتبر جميعها ضرورية[1]

ومنه تأتي ضرورة تبني تفعيل العلاقة بين الحرية والثقافة حتى لا يكون المجتمع عالة على الديمقراطية، وفي هذا يقدم **هابرماس** أطروحته التي تدعم التعبير عن العلاقة بين الحرية والثقافة، ويفترض أن الحقوق الثقافية تبرز انطلاقا من ضمان مساواة الحريات الأخلاقية بالنسبة للجميع، ويفترض هذا النوع من الحرية ان يختار كل واحد أهدافه عن طواعية، معتبر الحقوق الثقافية شرعية وأدوات للحرية ولا يصبح الفرد شخصا الا بالنظر الى انه عضو اجتماعي داخل مجموعة ثقافية، في فكرة تنحو والى جعل عدم الاعتراف يوازي المس بالحرية والكرامة.[2]

وهذا بحسب فهمه للديمقراطية الذي يتجاوز في شكلها التمثيلي ويجعل من شكلها المباشر مستحيلا يتجه نحو شكل ثالث يسميه **هابرماس** "الديمقراطية الجذرية"، القائمة على تنظيم المجتمع لنفسه، وفقا لأنماط وتشكلات مختلفة ومتعددة.[3] في تحولات يشكل **الفعل التواصلي** مدخل جديد[4] مؤسس على الديمقراطية[5] بشكل متبادل فلا يكون الفضاء العام دون ديمقراطية ولن تكتمل الديمقراطية دون فضاء عام.

02-04- الديمقراطية كصياغة غربية حديثة: بين المواطنة والاسترقاق

وفي بداياتها وبعد عودتها الى الغرب خدمت الديمقراطية المنظرين السياسيين الغربيين كمقابلة مفهومية مع الأوليكاركية والملكية، فلم يبدأ المثقفون والسياسيون في اعتبار الديمقراطية ذات قيمة سياسية ايجابية في ذاتها إلا في أواخر القرن التاسع عشر.[6]

وفي مسار تصاعدي وايجابي تم تكريس مبادئ إنبنت عليها المقومات الاساسية للديمقراطية كنظام حكم سياسي في البداية كمذهب سياسي فلسفي على يد كبار الفلاسفة امثال جون لوك وجون جاك روسو..الخ عملوا على ابراز أن السيادة لا ترجع الى الملك بل للشعب، ومنه تشكل المبدأ الثاني المستند الى الاحتكام الى دستور ديمقراطي والذي هو القانون الاعلى للدولة ويرسي دعائم العلاقة بين الحاكين والمحكومين في اطار شرعية قانونية وسياسية منبثقة عن حكم الاغلبية هذه الاغلبية التي تمثل المبدأ الثالث التي ترتكز عليه الديمقراطية، اغلبية تقتضي وجود احزاب متعددة ونظام تناوب وتداول سلمي على السلطة

---

[1] ميشال فوكو، المثقف والسلطة، المرجع نفسه، ص. 76.

[2] باتريك مانيدان، الدولة والتعدد الثقافي، المرجع السابق، ص. 69.

[3] علي حرب، اصنام النظرية واطياف الحرية، (نقد بورديو وتشومسكي)، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، د.ت، ص. 121.

[4] ابو النور حمدي ابو النور حسن، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، التنوير، بيروت، لبنان، 2012، ص 144.

[5] جميل حمداوي، السوسيولوجيا التفاعلية عند يوغين هابرماس، دار الريف، تطوان، المغرب الاقصى، الطبعة الثانية، ص.61-62.

[6] طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ وميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سبتمبر 2010، ص.ص.332-333.

عبر ممارسة الديمقراطية باحترام الحريات والمساواة، ضرورة المشاركة السياسية ومبدأ الفصل بين السلطات.[1]

هذه الصياغة التي تعتبر حاضراً "احسن" صورة اخرجت عليها الديمقراطية عبر مسار تطورها، اعتبرت مبادئها الحدود الدنيا للتأسيس لاي نظام ديمقراطي وفي اي دولة، وهي المبادئ التي صادق عليها المجتمع الدولي والهيئات والمنظمات الدولية ومنها هيئة الامم المتحدة التي اعتبرت الديمقراطية احدى القيم الاساسية لها، رغم انه عند صياغة ميثاقها سنة 1945 لم يتم ذكر كلمة الديمقراطية، الا ان الكلمة المفتاحية للميثاق " نحن الشعوب" تعكس المبدأ الاساسي للديمقراطية في ان ارادة الشعوب هي مصدر شرعية الدول ذات السيادة، وبالتالي الامم المتحدة ككل،[2] وان لم يشر الميثاق عند تحريره الى كلمة " ديمقراطية" فان الكثير من القرارات الصادرة عن هيئة الامم المتحدة أقرت الكلمة وشددت على اقرار وتطبيق الديمقراطية ومبادئها وتكريسها كنظام عادل وشامل.[3]

ورغم الاعتراف بان الديمقراطية في شكلها المُخرج غربيًا هي احدى النسخ المحسنة للديمقراطية على مر الازمنة، ومع الاقرار باعتماد الكثير من الانظمة لهذه المبادئ وتكريسها بدولها، الا ان الديمقراطية في صورتها الغربية اخذت في تطبيقها وجهين بصورتين، الوجه الاول التطبيق والتكريس غربيا وفي الدول الغربية، والوجه الاخر هو الالزام والارغام بصورة اخرى سعت هذه الدول نفسها الى فرضها على باقي الدول، فالدول الغربية المفتخرة بديمقراطيتها وعدالتها واعلائها من قيم المساواة هي نفسها الدول المستعمرة قديما وحديثا والباحثة على استمرار استعمارها وسيطرتها على باقي الدول وان بطرق اخرى، من هذه الطرق هي دعم انظمة غير ديمقراطية في الدول المستعمرة سابقا والهدف من ذلك هو الابقاء على ديمقراطيتها المبنية على ركيزتين: اعلاء قيم المواطنة داخليا والابقاء على نظام استرقاء الشعوب خارجيا عبر ضمان استمرار اليات انتاج نظم الاسترقاق والتبعية الى الغرب سياسيا واقتصاديا وثقافيا مما يحول دون تنصيب مسار تصاعدي لتكريس الديمقراطية في هذه الاشكال من الدول، ديمقراطية تُعلى غربيا وتكرس اشكالا اخرى على "الاغيار".

03- الديمقراطية إسلاميا وعربيا: استعصاء سياسي أم حمل خارج الثقافة؟

كثيرًا ما تُثار الأسئلة عن عدم تبني الديمقراطية في مجتمعاتنا، وتكاد تجمع وتذهب التفسيرات في اتجاه الحكام وتحميلهم المسؤولية هم واتباعهم وعائلاتهم...، والواقع يشير كذلك الى الشلل الشعبي الذي يثير التساؤل: لماذا يفضل الاستسلام الى الظلم والإذعان بدلا من إعلاء صوته وإظهار حقه الطبيعي في إنسانيته وإحلال العدالة والمشاركة في القرارات التي تطال وجوده؟[4]

---

[1] احمد صابر حوحو، مبادئ ومقومات الديمقراطية، المفكر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، المجلد الخامس، العدد الاول، 2010، ص.ص.319-339.

[2] الديمقراطية، قضايا عالمية، الموقع الرسمي لهيئة الامم المتحدة، النسخة العربية: https://www.un.org/ar/global-issues/democracy، تاريخ الولوج والاطلاع: 02 جوان 2022، الساعة: 11.30.

[3] نذكر هنا قرارات الجمعية العامة المتعلقة بالديمقراطية بصفة عامة، والقرارات الخاصة بالدعوة الى اقرار الديمقراطية في دول معينة، ومن ذلك قرار الجمعية العامة للامم المتحدة المعتمد للاعلان العالمي بشأن الديمقراطية، والذي اخذ ماخذ القانون الدولي المجمع عليه عالميا.

[4] مصطفى صفوان وعدنان حب الله، إشكاليات المجتمع العربي، قراءة من منظور التحليل النفسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى لبنان، الطبعة الاولى، 2008، ص.181.

فيما اتجه بعض الفكر العربي الى اقصاء الاثر العربي والاسلامي في مسار تشكل الديمقراطية، فذهب **طه حسين** الى دعوة المصريين الى التعرف اصول الديمقراطية والسياسة والتي هي من ابتداع اليونان ولن يفيد المصريين ولا العرب عموما ان يلتفتوا الى ماضيهم العربي الإسلامي، لان الديمقراطية لم توجد في المشرق قط،[1] واخرون اقتنعوا بغربية الديمقراطية مع الدعوة الى رفع التحدي مكن اجل تجذير نظام سياسي كالديمقراطية في بيئة لم ينشأ او يترعرع فيها.[2]

والحقيقة ان هذه الأسئلة لا طائل منها إلا اذا اجبنا أولا عن: هل لدينا تصور للحكم الديمقراطي؟ وهل مرجعيتنا التاريخية يمكن ان تؤسس لنظام سياسي ديمقراطي؟ ثم وقبل ذلك الم يكن لعامل الترجمة وما كان لها من فضل في ازدهار حضارتنا الإسلامية العربية خاصة في القرون الأولى، وهنا السؤال لماذا ترجمنا "لغة وواقعا" اعمال الفلاسفة اليونان وقفزنا فوق "تجاربهم الديمقراطية"؟

ثم وفي مفارقة خارجة عن الاسئلة وتحكم خطاب المثقف العربي، نجد انه حين يدعو الى التنوير على الطريقة الغربية، يزداد الخطاب الديني حضورا، وحين يدعو الى الأخذ بالديمقراطية تزداد معدلات الاستبداد في الواقع السياسي، واذا دعا الى مزيد من العقلانية تزداد معدلات التجهيل، وكأن الواقع الاجتماعي يعاكسه على الدوام، مما يؤكد اغتراب خطابه وفكره عن الواقع[3]

03-01- المسلمون والديمقراطية: المقاومة ومتلازمة الخصوصية.

ترتبط اشكالية الديمقراطية في الوعي العربي المعاصر بإشكالية الدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث وتتفرع عنها، ونكاد نقطع ان التفكير في هذه الاشكالية لم يكن يجد امكانه النظري ولا تصريفه المنهجي الا من خلال التفكير في مسالة الديمقراطية منظورا اليها في لاحدودها الممكنة تاريخيا، ومن داخل شبكة مفاهيمية محددة رادفت فيها معنى الحرية في تقابل دلالي مدرك مع مفهوم ومعنى الاستبداد[4]

ارتبط مفهوم الحرية في الخطاب التاريخي الإسلامي بصورة مختزلة في حرية الإرادة، وعدم ربط هذا المفهوم بالدولة، [5] وامتد هذا الارتباط وتأثيره إلى عصوره متأخرة، ووُظف أحيانا للتسليم بالنفوذ الاستعماري، فتكاد الدراسات التي تناولت إشكالية الديمقراطية في العالم العربي تجمع على ان العرب ظلوا على هامش موجات التحول التي شهدها العالم، فاذا استعرنا مصطلح الموجه "*Vague/Wave*" من **صاموئيل هانتغتون**، ويمكننا القول ان نصيب البلاد العربية من الموجة الثالثة للانتقالات نحو الديمقراطية خلال الربع الأخير من القرن الماضي كان صفريا.[6]

---

[1] علي اومليل، الاصلاحية والدولة الوطنية، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، لبنان-المغرب الاقصى، الطبعة الاولى، 1985، ص.134.

[2] ايليا حريق، الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2001، ص.12-14.

[3] عبد الحليم محورباشة ، قراءة نقدية لدور المثقف العربي في ظل التحولات التاريخية، حوليات جامعة قالمة للعلوم الاجتماعية والانسانية، قالمة، الجزائر، العدد 16، جوان 2016، ص. ص.398-359.

[4] عبد الاله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، مكتبة الأسرة الأردنية، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2017، ص.145.

[5] لؤي صافي، الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012، ص.143.

[6] احمد مالكي، دور الثقافة السياسية في تفجير الثورات العربية، المرجع السابق، ص. 266.

ذلك انه على الرغم من انتشار الديمقراطية في العالم شماله وجنوبه إلا العالم العربي والإسلامي بشكل عام بقيا مقاومين هذه الفكرة ولم يتأثرا بموجات الديمقراطية بل على العكس بدا أنهما يتجهان نحو المزيد من التسلط والاضطهاد وغياب الحريات وحقوق الإنسان وتوطيد نظم الحكم الاوتوقراطية والفاشية.[1]

ورغم ان نظرة سطحية لروح الاسلام تنبؤنا بجذور الديمقراطية وتطبيقاتها، الا ان التاريخ بعد دولة المدينة يخبرنا ان تتبع مظاهرها الديمقراطية عندنا يكاد لا يجدها الا في ظروف معينة وفي مدد قصيرة وفي امكنة وكيانات متفرقة سرعان ما تم الرجوع الى الاصل المتعارض على المظاهر الديمقراطية رغم انها مؤسسة في الدين الاسلامي الذي غلب توظيفه والاستناد عليه لتاسيس شرعية اغلب الحكم،

اما ثقافيا فقد كانت الافكار الداعية للمبادئ "الديمقراطية" قبل كشفها غربيا افكار مدعاة للتندر والتوجس، فقد حملت أفكار مقاربة للديمقراطية **لابن رشد** ردات فعل عنيفة من قبل أمراء الأندلس في وقته، عندما كان ابن رشد بصدد شرح رأي أفلاطون في تحول المدينة الجماعية "أي الديمقراطية" الى مدينة تغلب واستبداد مع إسقاطه ذلك على عصره بكثير من التشبيهات والتلميحات للحكم الموحدي[2] وعندما تحدث **ابن رشد** عن المدينة الجماعية "الديمقراطية" التي يستقل أهلها بأنفسهم ويديرون شؤونهم حسب ما يقرره كبراؤهم، يستحضر ابن رشد نماذج من الواقع العربي الإسلامي[3] ونعرف نهاية ابن رشد وكتبه، ومآل ترجمات كتبه في الغرب ومدادها في التأسيس للانعتاق الغرب من سطوة الكنيسة.

كل هذه المخلفات وغيرها جعلت المسلمون عامة ينقسمون في نظرتهم الى الديمقراطية بين التوافق مع أسبقية الإسلام، والتعارض مع حاكمية الإسلام، وإن حاول خطاب النهضة تمييز نسقين من المعرفة، واحد إلهي وأخر إنساني، وبذلك حاول رفع النص المقدس الإلهي خارج الأطر المعرفية والاجتماعية والسياسية الحديثة، فاعتقدوا ان إعادة قراءة الإسلام، من وجهة نظر ليبيرالية، تسمح بقيام الثورة القومية الديمقراطية تحت غطاء الإسلام نفسه، وبذلك تحول الإسلام إلى تبريرات مفهومية للديمقراطية والتمدن والتكافل الاجتماعي، فالمدنية الحقيقية حسب **محمد عبده** مطابقة للإسلام.[4]

وبين المسلمين والديمقراطية يتفق **لهواري عدي** مع **عزمي بشارة**[5]، حينما يقولان ان الموضوع مبتذل، ولا يوجد له أساس تاريخي او نظري، مما جعل **عدي** يقول ان ما يوجوب البحث فيه هو ما إذا كانت المعارضة الاسلاموية حاملة لمشروع ديمقراطي أم لا؟[6]

---

[1] عامر محمدي دقو، العلاقة بين التعليم الجامعي والديمقراطية في الوطن العربي، في مراد دياني وآخرون، الجامعات والبحث العلمي في العالم العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، مارس 2017، ص.355.

[2] محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، المرجع السابق، ص.144-146.

[3] محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، أكتوبر 1998، ص.253.

[4] أحمد الموصللي، إشكالية الثقافة والسلطة، في جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، المرجع السابق، ص.28.

[5] عزمي بشارة، مقدمة كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر-بيروت، 2013.

[6] دريس نسوري، قراءة في كتاب لهواري عدي: القومية العربية الراديكالية والإسلام السياسي، إفرازان متناقضان للحداثة، عمران، مركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 08/31، شتاء 2022، ص.192.

أ- التوافق مع أسبقية الإسلام:

ينطلق المقتنعين بتوافق الاسلام والديمقراطية من منطلق أساسي يقوم على ان الديمقراطية والإسلام لا يتعارضان ليس لتطابق احدهما مع الآخر ولكن لحمل الديمقراطية شيئا من المبادئ الإسلامية، وهي بذلك في كلها لا تتعارض مع الإسلام، والإسلام لا يحرم الديمقراطية مع التأكيد على أسبقية الشريعة الربانية على الأنظمة الإنسانية. فالديمقراطية والشرعية القانونية المدنية التي لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية،[1] بل ان أسس هذه الأخيرة اشمل وانفع للديمقراطية، والديمقراطية الاسلامية تقوم على اربع اسس وهي: المسؤولية الفردية، عموم الحقوق وتساويها بين الناس، وجوب الشورى على ولاة الامور والتضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات.[2] فأما مجمل اسباب الفتور ان ظهرت فهي ترجع* الى اسباب دينية**، واسباب سياسية ***، واسباب اخلاقية****[3]

فجوهر الديمقراطية من صميم الإسلام، ومع اسبقية الإسلام بتقريره القواعد التي يقوم عليها جوهر هذه الديمقراطية، الا انه ترك التفصيلات لاجتهاد المسلمين، والمسلم الذي يدعو للديمقراطية انما يدعو اليها باعتبارها شكلا للحكم يجسد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم، حسب **يوسف القرضاوي** في معرض تناوله موضوع الديمقراطية بعد التأويل غير الدقيق لقوله "الإسلام يقود ولا ينقاد، يعلو ولا يُعلى ويوجه ولا يوجه".[4]

وقَبِل القرضاوي بالديمقراطية باعتبارها آلية من آليات التغيير السياسي ومراقبة الحكم، وإشراك الشعب في المسؤولية ومقاومة انفراد الحكام بالقرار، فالديمقراطية بهذا الشكل هي روح الإسلام، والدعوة الإسلامية تُنخق في ظل الديكتاتوريات والاستبداد، وتنتعش وتزدهر في ظل الحريات، لذلك الحرية وتعميقها في المجتمع مقدم على تطبيق الشريعة الإسلامية، فلا يمكن تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقا حقيقيا في مجتمع يخنق حريات الناس ويترك حكام يتلهون في الأرض ولا يسألون عما يفعلون[5]، وهذا ما جعله يصرح باقتناعه التام على ضرورة بل الزام

---

[1] أحمد الموصللي، إشكالية الثقافة والسلطة، المرجع السابق، ص.28.

[2] عباس محمد العقاد، الديمقراطية في الاسلام، المرجع السابق، ص.33.

[3] تشارلز كورزمان، الإسلام والتحديث: مشروعات التجديد في العالم الإسلامي (1840 – 1940)، ترجمة أسامة عباس، مركز بهوث للدراسات والنشر، سلسلة الدراسات الفكرية والسياسية، الكويت-لبنان، الطبعة الأولى، 2020،ص.ص. 317-323.

* اسباب تم الاتفاق حولها في الاجتماع السابع لجمعية أم القرى، مكة المكرمة، يوم 05 افريل 1899، وملخصها:

- (** **الأسباب الدينية**: منها تأثير عقيدة الجبر في افكار الأمة، تأثير المزهدات في السعي والعمل وزينة الحياة، تأثير فتن الجدل في عقائد الدين، الاسترسال في التخالف والتفرق في الدين، الدخول عن مساحة الدين وسهولة التدين به، تشديد الفقهاء المتأخرين في الدين خلاف للسلف، تشويش افكار العامة بكثرة مخالف الاراء في فروع احكام الدين...الخ.

- *** **الأسباب الأخلاقية**: منها الاستغراق في الجهل والارتياح اليه، استيلاء اليأس من النصاق بالغابرين في الدين والدنيا، الإخلاد الى الخمول وتزويجا للنفس، فقد النصائح وتترك البغض في الله، انحلال الروابط الدينية الاجتماعية، فساد التعليم والوعظ والخطابة والإرشاد...الخ.)

- **** **الأسباب السياسية**: منها السياسة المطلقة من السيطرة والمسؤولية، تفرق الأمة الى عصبيات وأحزاب سياسية، حرمان الأمة من حرية القول والعمل وفقدانها الأمن والأمل. فقد العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الامة، حرمان العلماء العاملين وطلاب العلم من الرزق والتكريم، اعتبار العلم عطية يحسن بها الأمراء على الأجساد وتفويض خدم الدين للجهلاء...الخ)

[4] رفعت راجي الزغلول، المثقف بين التحديات وأزمة المصطلحات، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2022، ص. 75.

[5] القرضاوي، الجزء الثاني، من الحمة الى العالمية، شريط وناقتي من إنتاج قناة الجزيرة الوثائقية، الدوحة، قطر، الشريط منشور على موقع القناة على اليوتيوب: https://www.youtube.com/watch?v=dZESwoxb8CM، تاريخ الولوج 01 أكتوبر 2022، الساعة (23.30). – أعيد بث الشريط لأول مرة بعد وفاة القرضاوي في الدوحة بتاريخ 26 سبتمبر 2022 عن عمر يناهز 96 سنة.

الاقتباس من اساليب الديمقراطية الربية ما لابد منه لتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الانسان، والوجه في وجه طغيان السلاطين العالين في الارض[1].

والقرضاوي--على حد علمي- ربما الوحيد الذي كان له رأيا صريحا واضحا بخصوص الحرية والتي جعل منها شرطا يطبق ويسبق تطبيق الشريعة[2]، المعنى الحقيقي للحرية هو في خلاص الإنسان من كل سيطرة تتحكم في تفكيره أو وجدانه أو حركته، سواء أكانت من حاكم مستبد، أم كاهن متسلط، أم رأسمالي متجبر[3]، والإسلام ظهر نتيجة للحرية الفكرية، الحرية العلمية"[4].

وبخصوص القمع والاستبداد أحسن **القرضاوي** حينما طالب علماء الإسلام أن يعطوا كلمة (الحرام) حقها، وقال: إن كبت الحريات، والتعدي على حرمات الناس، واعتقالهم، ومحاكمة المدنيين محاكمات عسكرية، وتزوير الانتخابات، ونهب الأموال العامة... كلها محرمات ينبغي أن يعلن عنها العلماء، كما يبالغون في الإعلان عن المحرمات الأخرى المعروف،[5] مواقف اهلته وصفه وصفه "بشيخ الحرية والكرامة"[6] وفي مقابل من يصفه بغير ذلك خاصة ما تعلق بمواقفه ....

في حين كان **محمد الطاهر بن عاشور** أول من جعل الحرية من مقاصد الشريعة الإسلامية وأصّل لها، لا سيما في كتابه: "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"ـــ واخذ باستخلاص الفقهاء قاعدة" ان الشارع متشوف للحرية، أما الديمقراطية فيراها تنظير الحكومة الإسلامية الرشيدة التي خططها الصحابة وتلقاها المسلمون بالرضا والإجماع[7]

وعند **احمد الريسوني** عضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، فان الديمقراطية من منظور إسلامي هي **أولا** حكم الشعب نفسه بنفسه، والإسلام هنا يختلف فهو له مرجعية ومبادئ وثوابت بينما الديمقراطية ليست لها في الغالب مرجعية سوى الديمقراطية نفسها، ثم **ثانيا** هي الحكم بواسطة الاغلبية مما يعني الشريعة الاسلامية وما عمل به في تراثنا السلامية ولكن بشروط تجعل هذا الشرط اكثر ضمانة وسلامة، وذلك دائما بالعودة الى عدم وجود مرجعية للديمقراطية تحكمها غيرها عكس الاسلام، **وثالثا** فصل السلط ورغم وجود من ينفي هذا الفصل في الاسلام الا ان ذلك كان في البداية ثم عُمل به باشكال عدة، كما يرد بالسلب على من ينفي امكانية

---

[1] يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الاسلام، مكانتها..معالمها... طبيعتها موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، 2001، ص.129-139.

[2] الجزيرة الوثائقية و ب ب سي

[3] معنى الحرية، الموقع الالكتروني للشيخ يوسف القرضاوي https://www.al-qaradawi.net/content ، تاريخ الولوج والاطلاع: 02 أكتوبر 2022، الساعة: (11.00).

[4] الموقع الالكتروني للشيخ يوسف القرضاوي: تاريخ الولوج والاطلاع: 02 أكتوبر 2022، الساعة: (10.00).

- " (فمن سؤال وجه له عن موقف الإسلام من الحرية، أجاب الشيخ أن الإسلام جاء فقرر مبدأ الحرية، جاء فأقر الحرية في زمن كان الناس فيه مستعبدين: فكريًا، وسياسيًا، واجتماعيًا، ودينيًا، واقتصاديًا. جاء فأقر الحرية، حرية الاعتقاد، وحرية الفكر، وحرية القول، والنقد، أهم الحريات التي يبحث عنها البشر- جاء الإسلام وهو دين، فأقر الحرية الدينية، حرية الاعتقاد. فلم يبح أبدًا أن يكره الناس على اعتناقه، أو اعتناق سواه من الأديان).

[5] وصفي عاشور أبو زيد، حفظ الحريات أساس مقاصد الشريعة، موقع إسلام اون لاين، https://islamonline.net، تاريخ الولوج والاطلاع: 02 أكتوبر 2022، الساعة: (10.00).

[6] قطب العربي، شيخ الإسلام والكرامة .وان رغمت أنوف، الجزيرة مباشر، الموقع الالكتروني: https://mubasher.aljazeera.net/opinions، 28 سبتمبر 2022، تاريخ الولوج والاطلاع: 02 أكتوبر 2022، الساعة: (10.15)

[7] محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، والمؤسسة الوطنية للكتاب، تونس، الجزائر، الطبعة الثانية، جويلية 1985، ص159-169، ص ص.211-218.

تطبيق الديمقراطية في مجتمعاتنا بحجة ان هذه الديمقراطية بنيت في بيئة غير اسلامية او من يتحجج بجعل الاغلبية تحلل وتحرم خارج ما جاء به الشرع.[1]

هذا ما دفع **محمد سليم العوا** عند تقديمه كتاب **راشد الغنوشي** (الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الطبعة الأولى) الى التفرقة بين الوسائل والأفكار، بين المبادئ والقيم والأفكار، حيث يجوز دائما الإفادة من حصيلة البشر[2] **راشد الغنوشي** الذي يمكن وضع موقفه ضمن فصيل لا ينكر التوافق الا انه ينتقد الديمقراطية في شكلها الغربي الذي اخل بالمفهوم الحقيقي للديمقراطية من منظور اسلامي سبق الشكل الغربي، فينتقد **الغنوشي** الديمقراطية الليبرالية ويصفها بانها نصف ديمقراطية، تقوم مرة على الشعب ومرة اخرى على المال، وتميل الى ان تكون استعمارية فيما ينتقد الديمقراطية الاشتراكية جاعلا منها في وضعية الانفصام بين المثال والواقع، منتقدا الديمقراطية من حيث عدم جواز مقارنتها بالإسلام، فلإسلام يمكن له ان يستوعب النظام الديمقراطي الغربي فيحفظ للمسلمين والبشرية، معتبرا ان الديمقراطية لا تتعارض مع الاسلام فهي لا تتجاوز كونها ممكنا من الممكنات، بل ان بينها تداخلا واشتراكا عظيمين، مع بقاء الاسلام للبشرية جمعاء.

وهذا ما جعل **بن نبي** يفصل بين روح الإسلام وقدسيته وبين في تجاوز الضمانات التي حملها الإسلام، فتحقيق الشعور الديمقراطي كما يسميه **بن نبي** هو القاعدة والأساس، ويتمثل في الوسائل التي يكفلها الإسلام، والإسلام ليس دستورا يعلن ويصرح بل هو مشروع ديمقراطي تفرزه الممارسة، وهكذا يحفظ الإسلام المسلم من النزاعات التي تتنافى والشعور الديمقراطي وليس فقط من خلال الجو الذي يعمل على إيجاده،[3] لهذا يُصنف **بن نبي** ضمن الاتجاه المصحح للديمقراطية في صورتها الغربية لتتلائم مع بيئتها الاسلاميةوالعربية.

والمشكلة عند **بن نبي** ليست بين الإسلام والديمقراطية بل في العالم الإسلامي، فيعود في مسالة "انهيار الديمقراطية" في الحضارة الإسلامية مؤرخا بدايتها مع معركة صفين(عام 37 ه) حينما اصطرعت الروح القرآنية مع النوازع القبلية، فانتصرت القبيلة، ثم جاء الانهيار النهائي مع سقوط دولة الموحدين، ليكون نهاية منطقية لذلك الانحدار الطويل الذي بدأ مع سقوط النموذج الديمقراطي في صفين لمصلحة الاستبداد القبلي[4] والتحجر مع نهاية الخلافة الراشدة[5] ثم تحولت إلى أداة تصنع الصراع الذي بات أزليا في إشكالية السلطة بين الدين و السياسة.[6]

---

[1] احمد الريسوني، الأمة هي الأصل، مقاربة تاصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2012، ص، ص.31-43.

[2] راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى اوت 1994، الطبعة الثانية 2006، ص.13، ص.ص.75-88.

[3] سلوى بن جديد، الفرد والديمقراطية وسيلة للتنمية الشاملة من منظور مالك بن نبي، دفاتر المتوسط، محور التنمية المستدامة والحكم الراشد في جنوب المتوسط، جامعة باجي مختار، عنابة، المجلد الأول، العدد الثاني، ديسمبر 2014، ص.12.

[4] عبد الوهاب الافندي، المرجع السابق، ص، ص.171-172.

[5] خالد يوهند، نموذج الاسلامي للديمقراطية عند مالك بن نبي، المرجع السابق، ص.07.

[6] كلثوم يراقي، إشكالية السلطة في الجزائر بين الدين والسياسة، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر، السنة الجامعية 2014-2015.

فلاسلام بث الروح الديمقراطية، لكن العالم الإسلامي انتهت لديه بعد فقد أساسها في نفسية الفرد، اي عندما فقد الفرد شعوره بقيمته وبقيمة الآخرين، وبذلك يلاحظ **بن نبي** أن الحضارة الإسلامية انتهت منذ الحين الذي فقدت في أساسها قيمة الإنسان.[1] ما يجعلها تتطابق بالوقوف عند العلاقة النسبية بين الإرادة الحضارية والإمكان الحضاري في الظروف الموضوعية، فتكون بذلك العلاقة النسبية علاقة سببية[2] وزاد عمق مشكلة الديمقراطية عندنا اننا انطلقنا من منطلق انها من ضمن ما ورثناه من مقاييس عن المجتمع الغربي لنقيس بها واقعنا الاجتماعي.[3]

ليصل **بن نبي** الى الاجابة على السؤال هل توجد ديمقراطية في الاسلام؟ وهي انها لا تتعلق بضرورة وجد نص فقهي مستنبط من القران والسنة، بل يتعلق بجوهر الإسلام بصفة عامة، ذلك أننا نعتبر الإسلام مشروع ديمقراطي تفرزه الممارسة، وثرى من خلال موقع الإسلام المسلم من المجتمع وهو في الطريق لتحقيق القيم والمثل الديمقراطية مرتبطا بحركته التاريخية بالمبادئ العامة التي اقرها الاسلام في صورة بذور غرست في الوعي الإسلامي،[4] مما عنى لديه انه ولكي نتجاوز ما انتهى لدى العالم الإسلامي ونطلق من جديد فانه يجب أولا تطعيم الإنسان وتحصينه ضد النزاعات المنافية للشعور الديمقراطي، الذي وضعه بن نبي في حد وسط بين متناقضين، الاستعباد والعبودية والتخلص من رواسبها ونوازعها.[5] وتصفية هذه النزاعات في نفسية المسلم، ذلك ان الديمقراطية مغروسة أولا في ضميره، ويضع **بن نبي** ثلاثة (03) شروط أساسية للقول بالديمقراطية، شرطين ذاتيين والثالث موضوعي. **فالأول** الديمقراطية كشعور نحو الانا. **والثاني** كشعور نحو الآخرين، فيما يقوم الشرط **الثالث** على اعتبار الديمقروطية كمجموعة الشروط الاجتماعية والسياسية الضرورية لتكوين وتنمية الشعور في الفرد.[6] وهي بذلك وسيلة وغاية تنموية وحضارية، وهي ليست عملية تسليم سلطات الى الجماهير بنصوص قانونية بل هي مشروع تثقيف في نطاق امة بأكملها وعلى منهج شامل يشمل الجانب النفسي- والأخلاقي والاجتماعي والسياسي[7]

- (* ليس فقط في محتواها الاصطلاحي وانما أيضا في توظيفها الاستراتيجي والجدل الذي تقيمه في تحديد العلاقة السياسية بين النخب المحلية للدولة وبين النخب الدولية العالمي).

[1] مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الاولى، 1991، ص. ص163-164.

[2] مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، بإشراف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، اعادة الطبعة الثالثة (1987)، 2000، ص. 61.

[3] مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الاولى 1979، اعادة الطبعة 2002، ص. 65.

[4] مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الاولى، 1991، ص. 144-145.

[5] سلوى بن جديد، الفرد والديمقراطية وسيلة للتنمية الشاملة من منظور مالك بن نبي، المرجع السابق، ص.12.

[6] مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان- سوريا، 2002، ص.67-68.

- (* فالشرطين الذاتيين، قوامها ما يعبر عنه بن نبي وبستفجه في ان الإنسان الحر الجديد الذي تحتمل فيه قيم الديمقراطية والتزاماتها، هو الحد الايجابي بين نافيتين، تنفي كل واحدة منهما قيم والتزامات الأخرى، اما الشرط الموضوعي فيرى فيه الأساس الذي تقوم عليه الشروط الذاتية ومنه منع الخلل الذي يصيبها، والشرط الموضوعي هو مجموع الضمانات الاجتماعية، وحاجة الإنسان الى كل من الضمانات السياسية والاجتماعية معا وفي الوقت نفسه دون تنازل عن أحداها).

[7] سلوى بن جديد، الفرد والديمقراطية وسيلة للتنمية الشاملة من منظور مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص.ص.11-12.

وهو ما دفع ايضا بعض المفكرين الغربيين الى صياغة اطارا بحثيا للعلماء الراغبين في الدفاع عن فكرة التوافق بين الإسلام والديمقراطية، باقتراح مفهوم "تعدد المشارب في الديانة الواحدة" في مقابل الدعاوى القائلة بوحدة وثبات جوهر كل دين، ثم ان بعض العلماء في الغرب سلطوا الضوء على وجود مبادئ في الشريعة والتراث الإسلامي يمكن ان تشكل أساسا لبناء نظرية إسلامية في الديمقراطية، كما توصلوا إلى ان هناك تشابك جزئي مع الجدل حول الإسلام والديمقراطية جدل فرعي موازي له يركز على تحديد الملامح الاجتماعية والسياسة او الاقتصادية او الثقافية او عليها جميعا في منطقة الشرق الأوسط وشمال افريقيا، بوصفها هي – وليس الإسلام- ما يمثل المشكلة الحقيقية بالنسبة إلى عملية التحول الديمقرطي**.[1] فالإسلام غير مسؤول عن المشهد السياسي المضطرب في العالم العربي، لكن في الوقت نفسه، لا يمكن توقع ظهور إسلامي ليبرالي متوافق توافق تطابقي مع الديمقراطية.[2]

ب- التعارض مع حاكمية:

يعتمد البعض في التأسيس لسردية التعارض بين الإسلام والديمقراطية، فيعملون على ابراز مساوئ الديمقراطية في الغرب ومثالبها وزيف الحرية التي تدعي انها تحرسها[3]، ويتكؤون إلى إلى فروق أساسية بينهما، تكون **أولا** في المراد بكلمة شعب بين الحصر بين الحدود الجغرافية في الغرب، ونظيرتها الرابطة أصلا في وحدة العقيدة في الإسلام، ثم **ثانيا** في أغراض الديمقراطية وهي

---

[1] لوقا اوزانو، أقنعة الدين السياسية، الدين والأحزاب السياسية في الديمقراطيات المعاصرة، ترجمة السيد عمر وإسلام احمد، مركز نهوض للدراسات والبحوث، الكويت- بيروت، الكويت- بيروت، الطبعة الأولى، 2022، ص. 365-367.

- *(وقد أشار هؤلاء العلماء والمفكرين الغربيين – على وجه الخصوص- إلى منهوي الإجماع والشورى، دافعين بأنها لا يمثلان فقط أساسا لتطوير نظرية إسلامية في الديمقراطية، بل سبق استعمالها بالفعل في صدر الإسلام من اجل اختيار ديمقراطي للخلفاء).

- **(ومن المعالم البارزة في هذا النقاش الفرعي الدراسة التي أعدها ونشرها عام 2003 كل من **الفريد ستيبان** *Stepan Alfred* **وغرايم روبرتسون** *Graeme Robertson*، وقارنا فيها بين مجموعة البيانات المتاحة حول عملية التحول الديمقراطي في البلدان ذات الأغلبية المسلمة، سواء عربية او غير عربية، ووجدا حالات عديدة لكيانات سياسية انتخابية تنافسية (تتضمن حالات ديمقراطية "متوقفة للغاية". مقارنة بمستواها في التنمية الاجتماعية والاقتصادية)، بين البلدان ذات الأغلبية المسلمة غير العربية، مع عدم وجود اي نموذج لها في البلدان العربية. وخلص المؤلفان من ذلك الى أنه " قد يكون من الفضل للمنظرين وصناع السياسات ان يبحثوا في الخصوصيات السياسية، مقابل الخصوصيات العرقية او الدينية، للشرق الاوسط وشمال افريقيا، بحثا عن مفاتيح لحل لغز الحياة السياسية المعادة للديمقراطية بصرامة في هذه المناطق"- (ومن بين العوامل المحتملة ذات الصلة بالاستثنائية العربية التي يعددها ستيبان وروبرتسون: **أولها** ضعف كثير من الدول العربية، التابع بدوره من الجمود التصفي الى رمتها القوى الأوربية، **وثانيها** الدعم الغربي لكثير من الانظمة الاستبدادية في المنطقة، **وثالثها**: حالة الطوارئ الدائمة الناجمة عن الصراع العربي – الإسرائيلي، المرتبط أيضا بالإنفاق على الأمن والجيش)، وقد هذه الخصوصية كما يقول **فرانشيسكو كافاتورا** *Francesco Cavatorta* **ولبز ستورم** *Lise Storm*. إلى الأحزاب السياسية أيضا. فهي رغم أنها تحتفظ "أحيانا" بدور مركزي في الأنظمة السياسية في المنطقة، فإنها " تؤلف وتشكل بالأساس بغية توفير رابطة زبائنية وتوجيهية، بينما تفقد الرابطة الانتخابية والتشاركية في سلم أولوياتها). **لوقا اوزانو**، أقنعة الدين السياسية، الدين والأحزاب السياسية في الديمقراطيات المعاصرة، المرجع السابق، ص-ص. 367.368.

- (ويفسر كثير من المحللين ندرة الديمقراطية في دول الشرق الاوسط وشمال افريقيا بالتركيز على الاقتصاد ايضا، لا سيما دور النفط في اقتصاد المنطقة، ويلخص مايكل روس *Michael L. Ross* -ببراعة- الأسباب الثلاثة التي يعلل بها استغلال الموارد الطبيعية قد يكون عاملا ضارا بالديمقراطية: **أولها** "الأثر الريعي، ويشير الى استخدام الحكومات الغنية بالموارد معدلات الضرائب المنخفضة والمحسوبة في تخفيف الضغوط المطالبة بدرجة كبرى من المساءلة. **وثانيها** "اثر القمع، ويرى ان ثروة الموارد تؤخر التحول الديمقراطي. وذلك بتمكين الحكومات من تعزيز قبولها للأمن الداخلي. وثالثها: "اثر التحديث" القاضي بإخفاق النمو القائم على تصدير النفط والمعادن في تحقيق تغييرات اجتماعية وثقافية باتجاه إيجاد حكومة ديمقراطية). **لوقا اوزانو**، أقنعة الدين السياسية، الدين والأحزاب السياسية في الديمقراطيات المعاصرة، المرجع السابق، ص-ص. 368-369.

[2] دانا الكرد، التدين وتأثيره السياسي، المرجع السابق، ص.106.

[3] عزمي بشارة، مقالة في الحرية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الاولى، جويليا 2016، ص.108.

أغـراض ماديـة دنيويـة في الغـرب عـلى العكـس فإنهـا أغـراض روحيـة بالأسـاس في الإسـلامية، أمـا الفـرق **الثالـث** فيتمثـل في أن سـلطة الأمـة في الديمقراطيـة الغربيـة مطلقـة حـتى وان جـاءت مخالفـة للقانون الأخلاقي، ولكن في الإسلام ليست سلطة مطلقة بل مقيدة بالشريعة.[1]

وبالتأسـيس عـلى هـذه الفـروق وغيرهـا، بـرزت اتجاهـات تُعـلي مـن التعـارض بـين الإسـلام والديمقراطيـة، وتكونـت جبهـة قامـت عـلى قـراءة تصـادمية بـين الإسـلام والديمقراطيـة ممـا أعـاق تفعيـل الأخـيرة، وصـور الإسـلام عـلى غـير حقيقتـه، وجبهـة أخـرى قامـت عـلى تعـارض الديمقراطيـة مـع القـيم الإسلامية، فيما كانت جبهة يتصدرها الفصيل القائل بالرافض المطلق للديمقراطية.

فتصـادم الإسـلام مـع الديمقراطيـة فرضـية مبنيـة عـلى مرئيـة نقـد الإسـلام-الديمقراطيـة، في كتـابات تنحـو في بعضـها إلى ربـط الإسـلام في العـالم العـربي بعـدد مـن المخرجـات السـلبية، اذ يـرى بعـض البـاحثين ان الإسـلام والديمقراطيـة غـير متـوافقين، معللـين الاسـتبداد في العـالم العـربي بطابعـه وخلفيتـه الاسـلامتين[2]، وكأن العـالم العـربي محكـوم عليـه بالديكتاتوريـة والأنظمـة البوليسـية الى ابـد الدهر ؟ دون وجود امل في نهاية نفق مظلم ؟[3]

وقـد ذهـب بعـض البـاحثين الى تقـدير اسـتقرائي ابعـد، فيحـاجج بان النظـام **الأبـوي** في الإسـلام تحديـدا هـو الذي يربطـه بالسـلطوية، وحـتى عنـدما يجـادل البعض بعيـدا عـن تبـني مثـل هـذه الحجـج مبـاشرة، ينـاقش الإسـلام والديمقراطيـة باعتبـارهما مفهـومين متناقضـين وغـير مـرتبطين ببعضـهما[4]، ولا يتطابقـان ويصـفون الذيـن ينعتـون نظـام الحـكم الإسـلامي بالديمقراطيـة بالمتجـاوزين بالألفـاظ والخـارجين بهـا عـن معانيهـا الدقيقـة، معـددين الأسـباب الـتي يـرون أنهـا تؤكـد خصوصـية الإسلام واختلافه مع الديمقراطية في القواعد والأسس.[5]

ومـن هـذه الرؤيـة الخلافيـة تأسـس فصـيل آخـر مـن "الإسـلاميين" يـرفض رفضـا مُطلقـا للديمقراطيـة، فكـرة ومنهجـا، ومـن كونهـا تجعـل الشـعب هـو المشرـع مـن دون الله، فلـيس للشـعب حـق التحليـل والتحـريم حـتى ولـو كان هـذا الشـعب اغلبيـة، كـما تعتـبر انـه لا ولاء لـلدولة اذا لم تكـن "اسـلامية: حـتى لـو اظهـرت "اسـلامها في تعريفهـا الدسـتور لذاتهـا[6]، ومـن ذلك **عبـد السـلام ياسـين** في بداياتـه (جماعـة العـدل والإحسـان المغربيـة) وعتبـاره الديمقراطيـة نظـريا زعـما وتضـليلا وهي عمليـة اغتيـال للحقـوق، وقـد تصـبح شركا حـين تتحـول الى ديـن يعبـد[7] ثم في قـراءة متـأخرة يعـدل فيهـا رؤيتـه الى عـدم اسـتثناء الخيـار الديمقراطـي فيشـني عـلى وسـائلها "النظيفـة" ويعـدها البـديل الشـرعي المعقول، باعتبار ان الشعب المسلم لن يختار الحكم الا بما انزل الله وهو الحكم الإسلامي.[8]

---

[1] مصطفى مرتضى، المثقف والسلطة، رؤى فكرية المرجع السابق، ص 265.

[2] دانا الكرد، التمدن وتأثيره السياسي، سيلسات عربية، المرجع نفسه، ص.106

[3] هاشم صالح، الاضطهاد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2007، ص.228.

[4] دانا الكرد، التمدن وتأثيره السياسي، المرجع نفسه، ص.106

[5] رفعت راجي الرغلول، المثقف بين التحديات وأزمة المصطلحات، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2022، ص. 76.

[6] عزي بشارة، في الاجابة عن سؤال: ما السلفية؟ المركز العربي للابحاث دراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2018، ص.ص.82- 83.

[7] أحمد مالكي، دور الثقافة السياسية في تفجير الثورات العربية، المرجع السابق، ص. 297.

[8] حسان بالشاوش، قراءة مقارنية في مفهومي الشورى والديمقراطية، المنطلقات والمواقف، الفكر المتوسطي، مخبر حوار الديانات والحضارات في حوض المتوسط، جامعة ابو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، العدد العاشر، ديسمبر 2015، ص.57.

فيما يرفض **سيد قطب** الديمقراطية بمفهومها الغربي، ويقول ان المجتمع الديمقراطي فيه أرباب يُشَرعون وعبيد يُطيعون، في حين ان الإسلام نظام إلهي كامل عقيدة وتشريعا، وبالتالي لا ينبغي استبداله.[1] وبالتالي رفضه لها ليس كرها في الديمقراطية بحد ذاتها وإنما إيمانا منه بان الإسلام يكفي المسلمين عنها، وأنها من عمل البشر لا تفي بكل حاجيات الإنسان،مما جعله الى اعتبار أنّ ربط الإسلام بالديمقراطية محاولة من تلك "المحاولات الذليلة التي لا يجوز للمسلم أن يحاولها استجابة لأزياء التفكير البشري المتقلبة، التي لا تثبت على حال باسم تطور وسائل الدعوة إلى الله."! مؤكداً "أنّ الإسلام هو الإسلام، والاشتراكية هي الاشتراكية. والديمقراطية هي الديمقراطية.. ذلك منهج الله ولا عنوان له ولا صفة إلا العنوان الذي جعله الله له، والصفة التي وصفه بها.. وهذه وتلك من مناهج البشر ومن تجارب البشر[2]

فيما لم يبتعد محمد قطب كثير عن سيد، فرفض الديمقراطية، بل وخير المسلم بين الاخذ بالديمقراطية او تطبيق الاسلام[3]، نجد **أبو الأعلى المودودي** يأخذ في التمييز في الديمقراطية ويعد ما يسميه "الديمقراطية **العلمانية**" تعارض عقيدة المسلمين، ويقول "حيث يوجد الديمقراطية العلمانية لا يعتبر الإسلام موجوداً.. فهما على طرفي نقيض ولا انسجام بينهما في امر مهما كان تافها..." مع تأكيده على وجود "ديمقراطية إسلامية" بحث انها تتميز عن "الغربية" بان الديمقراطية الإسلامية مقيدة بمبادئ الشريعة ومقاصدها...، مما يصب دائما في قضيته المحورية عن" الحاكمية" فرفض مفهوم الديمقراطية لان هذا المفهوم يجعل السلطة –كل سلطة- **والحاكمية** كل حاكمية للجماهير، حتى ليصبح من حقها ان تحل الحرام وتحرم الحلال[4]

فالمودودي يعد اول من اثار موضوع الحاكمية، وان الحاكم الحقيقي هو الله والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده والذين من دونه في هذه المعمورة انما هم رعايا في سلطانه العظيم.[5]

وعلى الضفة الرافضة دائما ولكن عند الطائفة الشيعية نجد باقر الصدر الذي يرفض الديمقراطية ليس من منطلق عقدي بل من منطلق فلسفي بصبغة امامية[6]

---

[1] - عبد السلام شهيد نجمي العيسى، جدل الديمقراطية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، مجلة العلوم السياسية، جامعة ذي قار، العراق، العدد 59، 2020، ص. 465.

[2] صلاح الدين الجورشي، سيد قطب لم يكن ديمقراطيا، حفريات، مركز دال للدراسات، القاهرة، مصر، 18 فيفري 2020.

(مما حدى بمنتقدي سيد قطب من مختلف التيارات السياسية والثقافية الى اعتباره مساهما أساسيا في تأطير وعي الإسلاميين بأهمية الديمقراطية، وأخر كثيراً في انخراطهم في تبنّيها كمنظومة والدفاع عنها كاختيار استراتيجي، والذين تولوا الدفاع عنه بالقول إنه قد أسيء فهمها في هذه المسألة قد زادوا الطين بلة؛ لأن موقفه من الديمقراطية كان واضحاً فديد الوضوح. لقد وصفها بالصنم، وحول الإيمان بها إلى جريمة لا تغتفر من خلال اعتبارها شركاً واستبدالاً للإسلام. وإذا كان الإخوان في مرحلة حسن البنا قد تعاملوا مع التجربة الليبرالية المأزومة التي عاشتها مصر بمنهجية تكتيكية لتثبيت أقدامهم، فإنّ قطب قد شن هجوماً أيديولوجياً كاسحاً ضد الديمقراطية).

[3] محمد قطب، العلمانيون والإسلام، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1994، ص.181.

[4] محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، دار السلام، القاهرة، مصر، ص.ص.156.157.

[5] يوسف بوراس، الديمقراطية في الفكر العربي الاسلامي المعاصر من الرفض الى التصحيح، العلوم الاجتماعية والانسانية، المجلد العاشر، العدد الثاني، 2021، ص.421.

[6] باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف، بيروت، لبنان، 1982، ص.ص.22-42.

ولان كان **المـــودودي** اول مـــن اثار موضـــوع الحاكميـــة فـــان ســـيد قطـــب تلقفهـــا منـــه دون الاخـذب التفرقـة بـين البيئـة الهنديـة والتعدديـة العرقيـة والدينيـة فيهـا مـع البيئـة العربيـة، واخـذت عـن سيد قطب بفهم اخر اعطاها ابعادا اخرى غير ابعادها الحقيقة.

03-02- المسلمون والعلمانية: مَشْكلة الفهم والمفهوم:

يؤســس الــبعض منطلقاتــه الفكريــة والعقديــة القائمــة عــلى رفــض الديمقراطيــة بربطهــا بالعلمانيــة فيرفضـون الديمقراطيـة رفضـا مُطلقـا، فكـرة ومنهجـا بسـبب صـلتها العضـوية بالعلمانيـة، ومـن تنافيهـا مـع الإســلام، لاعتبــار العلمانيــة في تقــديرهم صــنو الإلحــاد والكفــر.[1] وتخــذش عقيــدة المســلمين، وتــؤدي إلى "الديمقراطيــة العلمانيــة" حســب تســمية **أبــو الأعــلى المــودودي** في مأخــذه عــن الديمقراطيــة*،[2] وعــلى المسلم المفاضلة بينها وبين الاسلام عند محمد قطب.[3]

في تصادم فكري عميق مع فصيل آخر يطلب العلمانية للوصول الى الديمقراطية، ولا يعرف الديمقراطية إلا بالعلمانية ويجعل من الأخيرة فوق الاثنين، فعندهم لا يمكن للديمقراطية بمفهومها الغربي أن تسود بمعزل عن العلمانية ولا يمكن للعلمانية —حتى الآن على الأقل- ان تظهر في ظل "الدين".[4]

العلمانيـة مـولد ومنشـأ غـربي، وازدهـرت فيـه لان مـدى السـياسي اسـتقل عـن المـدى الديـني، في الوقـت الذي في غيرهـا تحـدد السـياسي في البـدء عـن طريـق وجـوب إنشـاء دولة تـرتبط بتعريـف الإيمـان وشروط نشـره، مع تعرض هـذا التحديـد للسـياسي قـد تعـرض لتعـديلات عديـدة،[5] فهـي كمفهـوم ينطـوي عنـد المـدافعين عـن دينيـة السـلطة عـلى شحنـة كثيفـة مـن الإثارة، فـيما يمثـل عنـد المـدافعين عـن زمنيـة السـلطة مفهومـا دقيقـا في وعيه صورة أمثل للمجال السياسي، انه أداة هدم عند الأولين وأداة بناء عند الأخيرين[6]

فالحـديث إذا عـن العلمانيـة لا يمكـن ان يكـون وفقـا لأركانهـا وشروطهـا إلا إذا كانـت جـزء مـن نظـام سـياسي عـام وهـو النظـام الديمقراطـي، فالديمقراطيـة تقـود بالضرـورة الى العلمانيـة ولكـن العلمانيـة لا تقـود بالضرـورة الى الديمقراطيـة.[7] فهـي حسـب تعريـف **عـزمي بشـارة** هي "عمليـة تمـايز للمجـالات المعرفيـة والاجتماعيـة تتغلـب فيهـا انمـاط المعرفـة العلميـة في فهـم الظـواهر، ويعلـو فيهـا منطـق الدولة عـلى الديـن في المجتمـع الحـديث، ولا يعـني ذلك اندثار الدين والتدين، كما لا بالتأكيد غياب المقدس عن الحياة الانسانية".[8]

---

[1] حنـان بالشـاوش، قـراءة مقارنيـة في مفهـومي الشـورى والديمقراطيـة، المنطلقـات والمواقـف، الفكـر المتوسـطي، مخـبر حـوار الديانات والحضـارات في حوض البحر المتوسط، جامعة ابو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، العدد العاشر، ديسمبر 2015، ص.57.

[2] محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، دار السلام، القاهرة، مصر، ص.ص.156.157.

[3] محمد قطب، العلمانيون والاسلام، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1994، ص.22.

[4] مارسـيل غوشـيه، الدين في الديمقراطيـة، مسـار العلمنـة، ترجمـة شـفيق محسـن، المنظمـة العربيـة للترجمـة، بـيروت، لبنـان، الطبعـة الاولى، نـوفمبر 2007، ص.22.

يقـول **المـودودي**: "حيـث يوجـد الديمقراطيـة العلمانيـة لا يعتـبر الإسـلام موجـودا... فهـا عـلى طـرفي نقـيض ولا انسـجام بينهما في أمـر مهـما كان تافها..."

[5] مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، المرجع السابق، ص.20.

[6] عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، مكتبة الأسرة الأردنية، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2017، ص.131.

[7] احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص. 362.

[8] عـزمي بشـارة، الديـن والعلمانيـة في سـياق تاريخـي، الجـزء الثـاني/المجلد الثـاني، المركـز العـربي للابحـاث ودراسـة السياسـات، الدوحـة، قطـر، الطبعـة الاولى، جانفي 2015، ص.421.

الا ان الصراع عندنا صراع عدمي ولا يغادر المنطقة الصفرية فانه في الغرب اليوم يدور الصراع بين الدولة والمجتمع المدني بعد ان بلغت عملية الفصل بين الحقل المدني والحقل السياسي حدها الأقصى، وبعد ان تم الاندماج الكامل للدين في الديمقراطية[1]

فقد بينت الدراسات المُتَتَبِعة لتموجات شعار العلمانية ودلالاته في الخطاب السياسي العربي المعاصر إلى نتيجة أن المشكلة في منظور الوعي العربي، وعي اللحظة الراهنة التي تتحدد بالوضعية العربية، ليست مشكلة فصل الدين عن الدولة فتلك إشكالية مصطنعة، وإنما المشكلة أساسا هي مشكلة الديمقراطية، وكل الأسئلة تصب في سؤال أساسي هو الديمقراطية فهو السؤال المفتاح، سؤال يبحث عن أسباب الهزيمة، ويتلمس الضباب مصدره، ويتعرف الضياع على نفسه من جديد.[2]

والواقع ان التفكير في مضمون الديمقراطية يساعد -كثيرا- على التحرر من العنف اللفظي الذي تمارسه عبارة العلمانية على خصوم قضيته السياسية، وكذا التحرر من الشبق المازوشي الناجم عن الدفاع عنها من قبل خصوم التيار الديني في الساحة السياسية، فمفهوم الديمقراطية أوسع مجال لإعادة تفكيك العلمانية تفكيكا ايجابيا ولإدماجها نظريا بما يقارب موقعها الفعلي – المادي- من علاقات السياسة والصراع السياسي وبناظره[3]
وبناظره[3]

والحقيقة أن الاتكاء على العلمانية وربطها بالديمقراطية للتدليل على تعارض الأخيرة مع الإسلام اختباء وراءه تأويل مبرمج للعلمانية، ذلك ان هذا التأويل المثير للتعارض يخفي حقيقة عدم التمكن من الحلول مكان العشيرة والطائفية والاستبدادية والقبيلة،[4] هذا الفشل هو فشل للمثقف بسبب انقطاعه عن واقعه وعن مجتمعه وعن رسالته.

فالمشكلة وفقا **للجابري** في الفهم الايديولجي لمدلول كلمتي العلمانية والديمقراطية في بنية هذا الخطاب السياسي العربي، فنظرة فاحصة الى نصوص هذا الخطاب السياسي العربي بمختلف أغلفته الأيديولوجية تبين بوضوح ذلك، واذن: اذا كان هناك زيف في احدهما فهو ينسحب بالضرورة على الاخرى، هذا فضلا عن كون الديمقراطية لغة وإشكالية، منقولة إلينا هي الأخرى من الغرب بنفس الدرجة التي هي منقولة الينا من نفس المصدر "العلمانية" مصطلحا وإشكالية.[5]

هذا ما جعل **الجابري** يخلص إلى ان الفكر العربي مطالب بمراجعة مفاهيمه، بتدقيقها وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة، وفي رأيه انه يجب استبعاد شعار "**العلمانية**" من قاموس الفكر القومي العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية*، فهما اللذان يعبران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع العربي، هذا مع عدم استبعاد الإسلام**[6]

---

[1] مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، مسار العلمنة، المرجع السابق، ص.22.
[2] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية المرجع السابق، ص.83.
[3] عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق،ص.132.
[4] أحمد الموصللي، إشكالية الثقافة والسلطة، المرجع السابق، ص.38.
[5] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، المرجع السابق، ص.69.
[6] محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، المرجع السابق، ص. 113. ص.114.

(* الديمقراطية التي تعني حفظ الحقوق، والعقلانية التي تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج).

* *(ذلك انسه اذا كان الغرب هم سادة الإسلام، فان الإسلام هو روح الغرب، ومن ضروري هنا اعتبار الإسلام مقوما أساسيا للوجود العربي، فإحلال الإسلام المكانة التي يجب ان يحتلها في النظرية والممارسة تلك هي من جملة الأسس).

فيما يذهب **برهان غليون** الى انه لبلورة مفهوم الدولة الديمقراطية والعمل على انجاحها يجب التمييز الدقيق والحاسم بين السياسة والدولة، فبسبب غياب المفهوم الصحيح للسياسة تخلط الحركة العلمانية بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع، وتدفع المقابل كرد فعل الى تعميق المفهوم العقائدي للدولة لدى الطرف الاخر (الاسلاميين)، مما يهدد بالغاء مفهوم الديمقراطية من الاساس في اللحظة التي يجعل فيها من الدولة العلمانية نموذجا للدول العقائدية،[1] مما جعله يعتبر التساؤلات عن الاسبقية بين الديمقراطية والعلمانية يقول ان مثل هذه التساؤلات انتهت بانتهاء النظم الشيوعية، ذلك انه يعتبر العلمانية بعدا من أبعاد الديمقراطية وليست لاحداهما الاسبقية، والقول باسبقية العلمانية هو قول حتما مرفوض، وينعت هذه الرؤية بانها رؤية خرقاء، والصحيح هو ان العلمانية تكمل الديمقراطية والعلمانية هي من تضفي الشرعية على الشرعية السياسية التي تقوم الديمقراطية على كفالتها وتحقيقها في الممارسة العملية.[2]

وفي الواقع، بُني النظام السياسي في الدول الإسلامية على قواعد تختلف عن تلك التي بُني عليها النظام السياسي في اوربا، ويمكن تسجيل الملاحظات التالية: الملاحظة **الأولى**، هي ان طوال التاريخ الاسلامي كان هناك تفوق للسياسة على الدين*، اما الملاحظة **الثانية** فتتعلق بالعلمنة، التي ازدهرت في الغرب لان مدى السياسي استقل عن المدى الديني، أما في بلداننا فقد تحدد السياسي في البدء عن طريق وجوب انشاء دولة ترتبط بتعريف الإيمان وشروط نشره، الا ان هذا التحديد للسياسي قد تعرض لتعديلات عديدة، اما الملاحظة **الثالثة** فتتعلق بالديمقراطية التي لم تبصر النور في بلاد الإسلام بسبب اختزال الخلاف السياسي حول السلطة ومعها وتغليفه بطابع ديني ليتحول الدين الى أيديولوجيا.[3]

ومع ان الملاحظات الثلاث السابقة زادت في كفة القائلين بالعلمانية الا الحقيقة ان كلا الفصيلين: رافضي الديمقراطية بارتباطها بالعلمانية، والمطالبين بالعلمانية للوصول الى الديمقراطية، هما في الحقيقة خطرين على الديمقراطية وعلى العلمانية في الأن الواحد، حيث وان كان فصيل رافضي الديمقراطية برفضهم ارتباطها بالعلمانية هو تهديد للديمقراطية، فإن الفصيل المغالي بالعلمانية باسم "**العلمانوية**" *Lacisme* على حد وصف **عبد الإله بلقزيز** وهو عينه وصف **محمد اركون** للعلمانية التي هي على النمط اليعقوبي هو المهدد للعلمانية والديمقراطية معا[4].

03-03- الشورى والديمقراطية:

في الحقل السياسي الحديث تعدد الخطابات الحاملة والمحملة بـ"الاسلام"، فمن ناحية يمثل الخطاب الإسلامي الشعبي عاملا أساسيا في تحديد أصول التواصل الاجتماعي مما أوصل إلى قيام منظومة قيمية عالمية، أما الخطاب **الثاني** فيتمثل في الإسلام الرسمي حيث توظف السلطة الإسلام لإضفاء شرعية ما على النظام، فقد قام الحكم الوراثي بتوظيف الإسلام ضد المشككين بشرعيته، والمعارضين لسياساته، وكذلك ضد اليسار والثوريين والإسلاميين.[5] ومن مداخل

---

[1] برهان غليون، نقد السياسة، الدين والدولة، المرجع السابق، ص. 524.

[2] برهان غليون، في النخبة والشعب، المرجع السابق، ص. 111.

[3] مارسل غوشيه، الدين في الديمقراطية، المرجع السابق، ص.20.

- * وكذلك الامر كان على مستوى أوربا وسيطرة الكنيسة سياسيا بقطاع ديني، الا ان بروز الملاحظة الثانية يبقى الفرق أكثر.

[4] عبد الاله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الاسلامي، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2015، ص.ص.74.75.

[5] أحمد الموصللي، إشكالية الثقافة والسلطة، في جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، المرجع السابق، ص.53.

هذا التوظيف الربط بين الديمقراطية والشورى حينا، والاكتفاء بالشورى حينا اخر للتعمية على اقصاء الديمقراطية، والاحتماء على الاسبقية للتطاول على تاخر الديمقراطية مقارنة بالشورى حينا اخر.

من المصطلحات المستعملة ان تداخليا أو تعارضيا مع الديمقراطية مصطلح الشورى، فكانت الاختلافات في تعريف الشورى وخاصة في فهم الغزى منها، فكانت المقابلة بينها وبين الديمقراطية كحل اختلافات، ومنهم من يعدها الاصل وما الديمقراطية الا فرع تاخر نبته، ومنهم من يعتبر مجرد المقابلة هو حط من قيمة الشورى منبثق من سوء فهمها.

فكانت عند **الماوردي** الذي يرى فيها أنها لا تتعدى تقديم النصح او المشورة من الرعية الى الحاكم ويطلب منه[1] فيما تناولها **سيد قطب** بالتركيز على الاختلافات بين الشورى والديمقراطية مع اهمال تام لاوجه الشبه بينهما[2]

بينما لا يجد **القرضاوي** فارقا بين الديمقراطية وبين الشورى، "فالديمقراطية عنده هي التعبير العصري عما نسميه بلغة الفقه والثقافة الإسلامية بالشورى"[3]، يقابل **حسن الترابي** بين الشورى والديمقراطية مفصلا ان الأدب السلامي الحديث هو من روح الكلمة وأضفى عليها قيمتها ومضامينها ذات الشأن بعد ان كانت كتب الفقه القديمة لا تعنى بها كثيرا بحكم ان الممارسة السياسية الشورية لم تكن واسعة ولا ذات خطر في التاريخ الاسلامي، لكن المسلمون الان مدعوون الى تجاوز كلام التاريخ وياخذوا قيمة الشورى وحكمها من القران والسنة والتي هي اقدم واقوى واشمل من الديمقراطية بمفهومها الغربي وتشتمل على قواعد شرعية لا تكاد تحصيها تؤكد نظام الشورى في المجتمع المسلم.[4] ثم يعدد اهم الفروق بين الديمقراطية والشورى.*

ويذكر أوجه الاختلاف بينهما وانتمائها الى حضارتين مختلفتين، وجب التاكيد على وجود الكثير من نقاط التوافق والتقاطع والتشابه بين الشورى والديمقراطية**[5] ففي ظل الإسلام

---

[1] أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، تحقيق محمد هلال السرحان وحسن الساعاتي، دار النهضة، بيروت، لبنان، ص.133.

[2] يوسف بوراس، الديمقراطية في الفكر العربي الاسلامي المعاصر من الرفض الى التصحيح، المرجع السابق، ص.422.

[3] رفعت راجي الزغلول، المثقف بين التحديات وأزمة المصطلحات، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2022، ص. 75.

[4] حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: اشكالات المصطلح والمفهوم، المستقبل العربي، السنة 08، العدد 75، ماي 1985، ص. ص. 20- 40.

* **يركز الترابي في تفريقه بين الشورى والديمقراطية على اهم خمسة (05) فروق وهي:**

- **(الفرق الأول:** الديمقراطية في المفهوم الغربي لم ترس غالبا في سياق حكم لا ديني، ولا مجال في الاسلام لحكم شعبي منقطع عن معاني الايمان، لان الدين الاسلامي دين توحيدي يحيط بالحياة ويضفي عليها جميعا معنى العبادة وينظمها بشريعة شاملة لا تفرق بين سياسة ودين.

- **الفرق الثاني:** الشورى في الاسلام ليست ممارسة سياسية معزولة وانما هي نظام حياة، بينما الديمقراطية اذا جردت واصبحت تعبيرا سياسيا فحسب تكون عرضة لا تعدو ديمقراطية شكلية.

- **الفرق الثالث:** السيادة في الديمقراطية الغربية هي التي تسند في النظرية الدستورية الى الشعب، اما في الاسلام فالشعب انما يتولاها على الارض بعهد الخلافة من الله وبشرط الخضوع لله، فسلطة الشعب مستمدة من سلطان الله بعهد الخلافة المشروطة بسلطة محتوى، والديمقراطية في الاسلام لا تعني سلطة الشعب المطلقة بل هي سلطة الشعب وفقا على الالتزام بالشريعة.

- **الفرق الرابع:** الديمقراطية تنطوي على طلاقة الهوى والشهوات السياسية من قيود الاخلاق، لكنها في الاسلام "الشورى" لا تنفصل عن الدين ومن ثم يمثل مؤسسا على رعاية المسؤولية امام الله الذي يراقب النيات والعمال والسرائر والظواهر.

- **الفرق الخامس:** ديمقراطية الشورى ادعى لضمان وحدة المؤمنين من ديمقراطية الغرب، فليس نظام الشورى بمعيار يقبل الازدواج فيسري في محل ويسقط خارجه ويستحق لطائفة ويذكر غيرها).

[5] نظام بركات، ازمة تطويع مفهوم الشورى لمفهوم الديمقراطية، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2012، ص. ص.322-323.

تعمقت الديمقراطية الشورية الأخلاقية والمجتمعية وأعطي المضمون السياسي للدولة مفهوما للتوحيد الديني والقومي[1]

فيما يرفض **عبد الرحمن الكواكبي** المقابلة بين الديمقراطية والشورى، ومن خلال نقده "المفهوم والفهم المنقوص للشورى"، والتي يصفها بانها شورى ارستقراطية شورى الاشراف، ويلج الى الديمقراطية والتي تذكره بمعنى ديمقراطية فئة أحرار اليونانيين، فلم يكن مفهوم الديمقراطية عند **الكواكبي** ذا مضمون شعبي، او غربي تنويري بل مضمون مشتق بالأساس من الماضي العربي، وتحقيق الديمقراطية اصلا ليس رهن باختيار الشعب وقدرته على تغيير السلطة بل هو ثمرة حكمة عقلاء الأمة على عنف الدهماء.[2]

من جهته لم يتردد جانب من الفكر العربي الاسلامي **كفهمي هويدي** في وصف المقابلة بين الإسلام او فكرة الشورى بمفهوم الديمقراطية بانه ظلم صب على الإسلام، داعين الى ضرورة التمييز بين الشورى والديمقراطية، ومن غير ذلك يعتبر ظلم مضاعف لحق بالإسلام الأول عندما يتم مقارنته بالديمقراطية والثانية عند القول انه ضد الديمقراطية، فادعاء التنافي خطيئة، المقارنة متعذرة من الناحية المنهجية، [3]

ومهما يكن فلا يمكن ان ترفع الشورى الى مرتبة المبدأ الاساسي في نظام حكم اسلامي ما، وخاصة اذا عرفنا ايضا ان اعتى الطغاة في التاريخ كانوا يشاورون عند اتخاذ القرارات، فلا يتبين مظهر معين من الشورى وما يجب اتباعه بشانها، وان عدم الالتزام بشكل معين غير محسوم يتيح تنوع الاشكال ويتوافق مع كافة الاشكال ولهذا تركت الشورى مفتوحة كمبدأ عام ليس فيها تعيين لنظام سياسي واحد لسائر الظروف.[4]

ورغم اختلاف المتأخرين في تعريف الشورى والتنابز في فهمها الا ان حقيقتها تحمل من بين مقاصدها منع الاستبداد والطغيان، وان كانت تأسيسها دينيا الا انه يجب الاعتراف بالأساس الثقافي لها[5] وهو مادفع قسم كبير من المفكرين المعاصرين الى استعارة بعض الموضوعات الحديثة عن الديمقراطية والباسها للشورى، سعيا لتغطية الحاجة الى ملئ المفهوم بالشحنة الدلالية الكافية لتشغيله في الخطاب.[6]

- "" (من ابرز اوجه التشابه نذكر:
  - تمثل الديمقراطية والشورى وسائل معتمدة لتنظيم عملية الوصول الى السلطة، قائمة على الاختيار الحر.
  - رفض الانفراد بالحكم واستبداد الحكام وتعسفهم في ممارسة السلطة،
  - ضرورة اشراك الحكام والمحكومين في مسؤولية الحكم، واتاحة الفرصة للمشاركة الشعبية في اتخاذ القرارات،
  - عدم الاقرار بالثورة والفتنة اسلوبا للحد من سلطة الحاكم، وتقديمان وسائل سلمية لمراقبة الحاكم ومحاسبته اذا تجاوز السلطة الممنوحة له).

[1] احمد محمد الاصبحي، المثقفون والتحديات الراهنة في التحول نحو الديمقراطية ، في: عبد العزيز المقالح، ندوة من تنظيم مركز المعلومات والتاهيل لحقوق الإنسان، صنعاء، اليمن، 16-17 ماي 2007، الطبعة الأولى، ص.49.

[2] احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص.125.

[3] فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1993، ص.ص. 95-134.

[4] مسلم إبراهيم، نحو الدولة المدنية في العالم العربي، دراسة نقدية للنقاش الدائر بين المثقفين العرب حول العلمانية والدين والدولة، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2012، ص.ص. 82-83.

[5] احمد الريسوني، الشورى في معركة البناء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الامريكية، 2007، ص. 43.ص. 159.

[6] هاشم يحيى الملاح، قراءات معاصرة في الفكر والتاريخ والحضارة الاسلامية، دار غيداء ، عمان، الاردن، الطبعة الاولى، 2020، ص.44.

ورغم التنازع البيّن للمعطى بين الشورى والديمقراطية الا ان معطى تلازم الديمقراطية والشورى تلازما ما انفك يتوسع في الفكر الاسلامي المعاصر، حيث تجاوز بذلك المفهوم الضيق للشورى عند الفقهاء القدماء، غير ان هذه العلاقة المتلازمة تطرح سؤالا اساسيا كان **بلقزيز** قد طرحه بشكل دقيق: "هل يمكن تحقيق الشورى كمبدأ اسلامي في اطار النظام الديمقراطي القائم؟ ام ينبغي العودة بالديمقرتطية الى اصولها الشورية؟ وان فتحنا الباب امام الامكانية الاولى، توافرت فرص اكبر للمصالحة بين المبدأين؟ اما اذا تشبثنا بالفرضية الثانية فاننا نعدم كل امكانية لخوص المسلمين تحدي الديمقراطية المعاصرة.[1]

03-04- الديمقراطية: تناول وطرح عربي:

أ- شروح وتفاسير على متون العوائق:

نُقر بداية أن العوائق رغم تعدد القراءات واختلافها الا ان جلها يبدأ من الاختلاف حول المفهوم كبداية وبذلك هو اول العوائق ولم يتم الفصل فيه، ثم وباتساع عدم التوافق تشكل حاجز في وجه تفعيل الديمقراطية بعد أن طال الركون في محطة الفهم، مما احاط بقضية الديمقراطية لبس ليس من اليسير تجاهله ولا التعامل معه بحيادية الباحث الموضوعي، ويبدو اللُبس جليا من اللحظة الأولى التي يدخل فيها المثقفون في الميدان، ليتم استنتاج من ذلك انه ليس مصدر اهتمام المثقفين العرب بالديمقراطية لا وعي تحليلي بالسياسة، ولا وعي فكري/فلسفي بالاجتماع البشري من حيث هو كذلك فحسب، ويبدو الباحث انه هو أولا فشل النظام العربي في انجاز التغيير والنهضة والتحرر، وانه ثانيا فرط استبداد هذه النظم نفسها، وفشلها في إعادة تفسير الحداثة من منظار الديمقراطية[2]

وبالتالي فإن الركون في المحطة الاولى اضعف محاولات تذليل باقي العوائق القائمة في وجه تفعيل الديمقراطية عربيا، وجعل من البحث فيها يأخذ البحث والوقت الطويل دون ان تكون لمخرجاته الاثر المرجو منه بسبب عقبة المحطة الاولى "محطة الفهم".

ومع الاعتراف ببقاء قطار الديمقراطية في محطته الاولى، الا ان تلمس العوائق ولو من باب ولوج اولى ابواب الحلول امر مستحب ومطلوب، فان عرفنا بعض من هذه العوائق واعترفنا بما لها من اثر على الديمقراطية نكون قد تلمسنا بعضا من اسباب التوقف والارتكان، فالتسليم الى المعوقات السياسية وحدها غير كافية ثم عزلها عن باقي العوائق والاكراهات تشخيص خاطئ ويجر الى الخطأ في التحليل واستنباط الحلول، مع الاعتراف بالمعوقات السياسية ومعها المعوقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والدينية، وكذلك نجد من المعوقات القول بتاثير التعليم، في فرضية عامة قائمة على ارتباط التعليم ومدى انتشاره في المجتمع ومدى ترسخ الديمقراطية فيه، إلا أن هذه الفرضية التي قد تكون بديهية في بعض المجتمعات الغربية الا إنها عندها مقلوبة، وهذا ما أكدته بعض الدراسات*[3] في مقابل الاقرار التام انه لا يوجد من يولد ديمقراطيا مما يثير عامل واهمية التنشئة.**[1]

---

[1] مراد دياني وعبد الوهاب الافندي واخرون، الحرية في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص. 99.

[2] محمد حافظ يعقوب، العطب والدلالة، في الثقافة والاستبداد الديمقراطي، المرجع السابق، ص. 97.

[3] عامر محمدي دقو، العلاقة بين التعليم الجامعي والديمقراطية في الوطن العربي، المرجع السابق، ص.ص.382-384.

وفيما ربط ازدهار العلم والتقدم بحرية الفكر وبالديمقراطية هذه الفكرة التي ألح عليها **كارل بوبر** في كتاباته، فان **العروي** يضعف منها، ذلك ان العلم لا يمكن ان يزدهر دون تشجيع الدول بغض النظر عن شكلها، ومستقبل العلم مرتبط بمستقبل الدولة وقوته من قوتها، فقد يؤثر العلم في الدولة لكنه يستحيل ان يفرض عليها التنظيم الذي يوافقه، وانما بالعكس الدولة هي التي مهما كان تركيبها قادرة على الاستفادة من العلم بتحديدنا نطاقا محددا من تعدد الاراء، فعلى العلم ان يقتنع بحرية محدودة ومشروطة[2]

ب- دثار الخصوصية:

يتأكى البعض على الخصوصية والاعلاء في تقديسها كمدخل قراءتهم للاستعصاء الديمقراطي عربيا وعبره وجهت التهمة للثقافة باعاقتها للديمقراطية، وان الديمقراطية كما نشاة بالتدريج في الغرب وعبر قرون لا يجب ان تطبق جاهزة ودفعة واحدة لدينا، داعين الى ضرورة واهمية انتشار ثقافة ديمقراطية.[3]

فأخذت النقاشات حول ثقافة الديمقراطية مسارا يبتعد عن كنه الديمقراطية كلما أحس انه اقترب، وبدل أن يتجه النقاش وتتضافر الجهود للتمكين للديمقراطية، انزلق إلى النقاش حول هل الثقافة العربية تتوافق معها أم لا؟ وعلى مقولات غير مؤسسة تقوم على "تطبيق الديمقراطية كوصفة جاهزة" أو "ملاءمة الديمقراطية من عدمه في السياق العربي/الإسلامي".[4]

وبالإجماع على الثقافة وقيمتها المنعكسة على القيمة الديمقراطية القائمة على العدالة، الا ان ذلك لا يعني الالتجاء الى " الخصوصية والحمائية" والتدثر بها في عالمنا الإسلامي والعربي ورفع "حاجز" المنشأ الغربي للديمقراطية في التجاء ارتكاسي وانغلاق دفاعي يخدم المشروع الاستبدادي، فقيم الديمقراطية لا تخص ثقافة معينة والثقافة ليست شيئا جامدا ينكسر إن تطور، مما يجعل ما سماه **عبد الله الغذامي** بالنظرية التفاوضية الثقافية ضرورة، والتي تقوم على العدالة بركنيها المساواة والحرية، ولا تستقيم الحرية دون مساواة، ليكون سؤال الديمقراطية سؤالا في التفاوضية الثقافية، وتكون الحرية مربوطة بشرط المساواة، ومن ثم التعددية الثقافية، وهي حالة تتقاطع مع الفردانية، ولن يتم ضبط المعاني الا عبر التعامل معها بوصفها مفاهيم شائكة تحتاج الى اسئلة شائكة ايضا.[5]

(* في دراسته توصل **عامر محمدي دقو** الى ان فرضية وجود علاقة بين حصول الإنسان على مستويات عليا من التعليم وتفضيله النظم الديمقراطية للحكم، وان شعبا أكثر تعلما وأوفر ثروة سيتنقل في النيابة إلى الديمقراطية في الوطن العربي غير موجودة أصلا في تطابق مع دراسات اخرى سابقة. وحدثت هذه النتيجة ما عدا في الأردن وفلسطين).

[1] عبد الكريم امستاكي، عمار شمايلة، جمدوزيف رودريغيز، الثقافة السياسية في منظور المؤشر العربي، الموجة الرابعة لبرنامج المدرسة الشتوية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، يناير 2023.

(** في عرضهم خلال ورشة حول قياس الثقافة السياسية من خلال استطلاعات الرأي: المؤشر العربي انموذجا، ذكر مجموعة من الباحثين استنادا الى تقرير المؤشر العربي 2019-2020، وعلى ورقة "التعليم من اجل الديمقراطية: التنشئة السياسية لأزمنة غير ديمقراطية" توصلوا الى انه لا يوجد من يولد ديمقراطيا، وان التنشئة الديمقراطية تتطلب عملا شاقا، ما يضع على عاتق المؤسسات الديمقراطية مهمة تنشئة المواطنين وتشكيلهم ليكونوا اكثر ديمقراطية).

[2] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ المرجع السابق، ص.ص. 123-128.

[3] عزي بشارة، في المسالة العربية، مقدمة لبين ديمقراطي عربي، المرجع السابق،

[4] نوري دريس، في النقاش حول الديمقراطية في الوطن العربي، المرجع السابق، ص. 294.

[5] عبد الله الغذامي، البيرالية الجديدة، أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى لبنان، الطبعة الاولى، 2013، ص.ص.51- 76.

ثم ومن ثقافة الديمقراطية الى طبيعة المثقف العربي الذي هو مثقف دولة لأسباب تتعدى المهنية إلى الشعور بالهوية والأهداف المشتركة، ونتيجة لضعف مكونات المجتمع تم الدفع باتجاه مركزة السلطة ما أدى على ظهور حالات شاذة تعتبر الديمقراطية مسألة ثانوية وجزئية أو تستغني عن الحرية السياسية[1]. وهذا ما حذر منه **ادوارد سعيد** في " تأملات حول المنفى[2]" من مأزق البينية الذي وقع فيه المثقفون في العالم الثالث، ففي ردهم على الطغيان الثقافوي للامبريالية انحاز معظمهم الى نزعات محلية تدور حول جوهر ميتافيزيقي ما "الدين، العرق، اللغة"، ويحذر من سقوط الثقافة العالمثالثية في هذا المازق".[3]

وهو ما دفع **بمحمد عابد الجابري** الى الجعل تحرير الثقافة من السياسية الأساس الأول للتجديد الثقافي، هذا الأساس المبنى من اشاعة الديمقراطية في المجتمعات العربية والتي تسمح بالمشاركة السياسية وبروز الفكر المستقل، هذه الديمقراطية بما توفره من مجالات للحوار ستحفز التجديد الثقافي وتنشا اطارا ملائما يجعل من الاتصال والتواصل بين الثقافي الاخر عنصر اغناء واخصاب لا عامل استلاب واستسلام، هذا الاساس الاول القائم على تحرير الثقافة من السياسة: السياسة سلطة والثقافة حرية والسلطة تقتل الحرية وتكبلها وتلغيها.[4]

أسئلة/ أهداف اختار (له) **علي اومليل** مدخل الاختيار الثقافي ليلج مقاربته للديمقراطية ويطرح الديمقراطية على انها ليست سرير "بروكس" حيث تكون ملزمة بالتمطط والتقلص بحس طبيعة الثقافة ومناخ المجتمع، فالثقافة الديمقراطية وأفكار وقيم الحداثة كالمواطنة والمساواة والتعددية المجتمعية وفصل السياسة عن الدين، هي الأساس الذي يجمع الحداثة بالديمقراطية، وبانتفائها لا يمكن الحديث عن اساس ديمقراطي،[5] ويتساءل **اومليل** حول كيفية اقامة الديمقراطية في ظل غياب ثقافة الاختلاف في تساؤل يمس الوضعية العربية ووضعية انضمتها السياسية، ذلك ان الحديث عن الاختلاف يتجه الى عمق الديمقراطية والنظام الديمقراطي يُسلم بالاختلاف ويشرع له ويبني عليه.[6]

فيما عدّ **بشارة** أنّ سوْق عدم توافر ثقافة مواتية للديمقراطية في بلدان العالم الثالث تفسيرًا لغياب الديمقراطية، والذي يقوم على "مُسلّمةٍ" مفادها أن هذا النظام قام في الغرب على ثقافة مساندة لها، يقلب في الحقيقة السبب والنتيجة؛ فهو يعُدّ الثقافة الديمقراطية في الغرب سابقةً على وجود النظام، وقد ربطها بعض الباحثين بكل جدّية بمزايا الشعوب الشمالية وتاريخها السابق، بدءًا بمجالس قبائلهم ما قبل المسيحية، أو

- (" فالإنسان بوصفه كائن يعيش في محيط له نظامه وله رايه العام الذي يحكم علاقته وفي هذا يحضر **جون ستيوارت ميل** حين وضع شروط الحرية وجعل اهمها نظام الراي العام، بما ان الراي العام قيمة ثقافية بشرية تبلغ درجة الطبيعة الأولى للإنسان، هذا الانسان الذي هو فرد في غاية لابد ان يشارك فيها ظرفيا، وهنا يكون للحرية معنى في العلاقة بين افراد الخلية حسب شرط المساواة ومنه شرط منع الضرر على الذات من الغير وعلى الغير من الذات).

[1] سعيد بن سعيد العلوي وسيد ولد اباه، عوائق التحول الديمقراطي في العالم العربي، دار الفكر المعاصر، سوريا، 2006، ص.23.

[2] ادوارد سعيد، تأملات حول المنفى 1- ، ترجمة ثائر ديب، دار الاداب، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 2007، ص.150.

[3] اسماعيل محناية، العرب ومسالة الاختلاف، مأزق الهوية والاصل والنسيان المرجع السابق، ص84.

- " **وبقول عبد الله الغذامي:**" لا يجب أن نرد مثلا، على الاقتران الطغياني بين القوة الكولونيالية والاستشراق الاكاديمي بأن نكتفي، في محاربته، باقتراح تحالف بين المواطنة ذات النوعة المحلية وضرب من ضروب الايديولوجيا المحلية التي تعززها، فهذا هو الفخ الذي وقعوا فيه، حيث وجدوا انفسهم اما خلف الوفاض او لائذين "

[4] عبد الرزاق أمقران، التجديد الثقافي، المرجع السابق، ص. 40.

[5] عبد الإله سطلي، علي اومليل الديمقراطية كاختيار ثقافي: عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، المثقف النقدي في الثقافة العربية والإسلامية، دار غيداء، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2020، ص.275. نسخة محينة ومنقحة منشورة في مجلة مركز تكامل للدراسات والأبحاث، مراكش، المغرب الأقصى، 2022، ص. 03.

[6] علي اومليل، في شرعية الاختلاف، المرجع السابق، ص.111.

بالفلسفة اليونانية والثقافة اليهودية - المسيحية. وفي المقابل، يناخ بشارة أن مجالس القبائل وصنع القرار الجماعي ليست أمورًا خاصة بالقبائل الجرمانية، كما أن التراث اليهودي - المسيحي، إن كان مثل هذا الشيء موجودًا على نحو يتعدى آليات استثناء الهولوكوست من تاريخ العلاقات اليهودية - المسيحية، قد افتُرض بعد أن تأسست الديمقراطيات. وفي الحقيقة، فإن التراثين اليهودي والمسيحي يشتملان على عناصر مناهضة للديمقراطية تفوق بكثير ما تشتمل عليه من عناصر ديمقراطية، وعادةً ما تنسب إليها هذه الأخيرة على نحو ارتجاعي[1].وهكذا تكون القراءة المجزئة او المنبهرة قراءة خاطئة مخطئة، كما هي مَثَلَنة بعض العرب **لغرامشي** التي حوّلته إلى وثن، الأمر الذي حجب عن كثيرين مواقفه الخطيرة تجاه الديمقراطية*[2].

واحدى الخلاصات المهمة التي استنتجها **بشارة** في خاتمة تحليله لمفهوم الثقافة السياسية أنّ الثقافة الديمقراطية السائدة التي تساهم في التزام سيادة القانون وحقوق المواطن والتعددية السياسية، هي نتاج تطور تدريجي للنظام الديمقراطي ونشوئه على مراحل، بما في ذلك التعويد والتثقيف عليها، استمرّ أكثر من قرن في الغرب. في حين أن بدايات النظام الليبرالي المتواضعة ديمقراطيًا، لا تُفسّرها أيُّ ثقافة سادت قبل نشوئها، بل تفسّر نشأتها بظروف ومفارقات تاريخية متعلقة بالعلاقات والصراعات والتوازنات بين أقطاب مثلث الملك والأرستقراطية والبرجوازية الصاعدة في بريطانيا وفرنسا، ولظروف أخرى في الولايات المتحدة.[3]

غير ان المجمع عليه ان تطور الديمقراطية اللاحق ولم ينبع في أيّ بلدٍ من استحضار البيئة الثقافية السياسية الاقتصادية ذاتها التي سادت في هذه البلدان، ولم يمرّ من خلال الصيرورة ذاتها، وأن شروط الانتقال الديمقراطي في العالم المعاصر تتلخص في استقرار الدولة وشرعيتها، وثقافة النخب السياسية المساندة للديمقراطية، وعدم معارضة الجيش والأجهزة الأمنية للانتقال، وربما عدم وجود بيئة إقليمية معادية للديمقراطية[4].

ومن غير هذه الصيرورة والشروط الأساسية للانتقال الديمقراطي، لا نكون نسعى الى الديمقراطية بل نروم السقوط في "الدُّلقراطية" المصطلح والمفهوم الذي وظفه **المهدي المنجرة** في توصيفه للانتفاضات الشعبية العربية، التي لم تات من فراغ، لم تات من انقلاب ولا من تامر، هي اتت من صيرورة تاريخية لا انية فيها ولا ارتجال، وهي اتت من اختمار ماض مر ومتردي،

---

[1] عزي بشارة، ملاحظات عامة حول الثقافة السياسية

[2] عز الدين عناية. غرمشي في العالم العربي. ...قراءة في كتابه...الانترنيت

- (* فقد كتب **غرامشي** في صحيفة "أفانتي" لشهر فبراير 1916 ": الديمقراطية هي عدونا الوحيد، الذي نستعد معه للمنازلة الحاسمة... لأن الديمقراطية هي الأداة الرخوة في العربة التي تخفف من ثقل الحمولة على العجلات وتمنع الصدمات التي تسبب الانقلاب"، إذاك الديمقراطية هي زيفٌ ومصدر وهْم).

- ** (ويخلص بعض الايطاليين الى اتهام غرامشي وانه كان "معلّما بارزا لبيداغوجيا الاقتسامح في القرن الماضي" حيث ذهب إلى أنه الأب الروحي لتنظيم "الألوية الحمراء". التنظيم المحظور إلى اليوم في إيطاليا).

[3] عزي بشارة، ملاحظات عامة حول الثقافة السياسية.

[4] عزي بشارة، ملاحظات عامة حول الثقافة السياسية، المحاضرة الافتتاحية لأعمال الدورة التاسعة لمؤتمر العلوم الاجتماعية والانسانية، مفهوم الثقافة السياسية والثقافات السياسية في العالم العربي، الدوحة، قطر، مارس 2023.

- ملخص عن المحاضرة منشور بالموقع الالكتروني للمركز: https://www.dohainstitute.org

- المحاضرة كاملة متوفرة على صفحة المركز على يوتوب: https://www.youtube.com/watch?v=6fAwScfqM-o ، تاريخ الولوج والاطلاع: 21 مارس 2023.

من حاضر ملؤه اليأس ومن امل في المستقبل يتغيا البديل الجذري لا الترقيع المرحلي المجحف او الحلول الوسطية المهادنة.[1]

ج- الديمقراطية والحرية: تناول وقراءات عربية وإسلامية

كانت الديمقراطية من أوائل الموضوعات التي أثارت اهتمام المثقفين العرب في عصر الاستعمار والانتدابات، فبعد الصدمة كانت القراءة لها كلٌ حسب مُقاربتهم[2]، فوجد المثقف نفسه تحت مطارق ثلاث: السلطة، الجمهور والغرب، مما أدى إلى انقسام المثقفين المدافعين عن الديمقراطية إلى فئات لم تسلم من الوقوع في المحنة: **الأولى** تدافع عن قضية الديمقراطية في مواجهة السلطة مع احتفاظها بمواقف واضحة من مواقف الغرب إزاء جملة من القضايا الأساسية، مما جعل الغرب لا يعترف بديمقراطيتهم بينما السلطة تعتبرهم أعداء توظف راي الغرب فيهم للمارسة قمعهم، والفئة الثانية وتمثل كثرة ترى انه في ظل عجز الجماهير العربية عن أداء دورها يحق للمثقف ان يحاول الاستفادة من حماية الفضاء الثقافي والإعلامي والسياسي الغربي في عصر العولمة باعتباره فضاء ضاغطا – متى اراد- على السلط العربية اكثر من الجماهير العاجزة، هذا الموقف أوقع هذه الفئة من المثقفين في موقف "العمالة" للغرب، مما اثر على قيمته لدى المتلقي، مما منح للحاكم العربي الحجة لاتهام المثقف بالتواطؤ مع القوى الأجنبية ضد "الوطن".[3]

ولعل **رفاعة رافع الطهطاوي** (1801-1873) من أوائل الذين تحدثوا عن شيء من ماهية الديمقراطية حينما تحدث في كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز*" ما سماه: تدبير الدولة الفرنسية،[4] واعتبر الحرية الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك، هذه الأخيرة التي تأسست لحفظ حقوق الرعايا.[5] فجهر بالحرية ورافع عنها ورفع من شانها، وسوى بينها وبين "العدل والإنصاف"[6]

فيما ذهب معاصره **خير الدين التونسي** (1810-1879) مذهب الأخذ بأهم ما لدى الغرب من نظم، فبعد ما لاحظه خلال زياراته لفرنسا وانجلترا اخرج كتابه " أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**"[7] مُرغبًا

---

[1] المهدي المنجرة، رهين الديمقراطية، (حوارات هند عروب)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الأقصى-لبنان، الطبعة الاولى، 2017، ص.07-08.

- * (يحلل الأوضاع في العالم العربي في هذا المفهوم المبتكر "الأنسقراطية". فالانتفاضات هي ثورة على الذل والإهانة واحتقار الشعب الحاكمة لشعوبها التي منذ حصولها على استقلالها، وهي تطالب من حكومتها "الوطنية" او من "مستعمرها الوطني" بالعدالة والكرامة والمساواة والحرية، ولم يكن رد الأنظمة المتسلطة الحاكمة سوى مزيدا من القهر والتجويع).

[2] يوسف بوراس، الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر، من الرفض الى التصحيح، المرجع السابق، ص. 317.

[3] أحمد قائد الاسودي، المثقف والتحديات الديمقراطية، في: عبد العزيز المقالح، ندوة من تنظيم مركز المعلومات والتأهيل لحقوق الإنسان، صنعاء، اليمن، 16-17 ماي 2007، الطبعة الأولى، ص. 136-140.

[4] رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هنداوي، ونسور، المملكة المتحدة، نسخة صادرة عن الدار سنة 2010.

- *(صدر الكتاب لأول مرة سنة 1871، بعد عودته من باريس بعد دورة تكوينية تلقاها بعض الطلبة المختارين من مصر إبان الحملة الفرنسية على مصر، واصفا من خلاله ما أثار انتباهه أثناء مقامه هناك، وتعتبر هذه الزيارة التي قادت رفاعة رافع الطهطاوي إلى أكتشاف أسرار باريس، زيارة تاريخية وقف من خلالها الطهطاوي على عوامل نجاح وتقدم فرنسا).

[5] محمد عمارة (دراسة وتحقيق)، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، المدن والحضارة والعمران، الجزء الاول، مكتبة الأسرة ودار الشروق، القاهرة، مصر، 2010، ص.189.

[6] أحمد مالكي، دور الثقافة السياسية في تعبير الثورات العربية، المرجع السابق، ص. 270.

[7] خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، القاهرة-بيروت، مصر-لبنان، 2012.

- ** (طبع الكتاب لأول مرة سنة 1868، وتضمن برنامجا إصلاحيا يختزل مجموع ما سعى ما يسمى بالنهضويون العرب الى تحقيقه في القرن التاسع عشر، استوحاه خير الدين التونسي من مصادر ثلاثة: تجربته السياسية، مطالعاته في التاريخ السياسي والاقتصادي وجغرافية العالم، ومشاهداته أثناء رحلاته. (مقتبس من تقديم دار النشر).

تقليدهم في نظمهم، فدعى الى الدستور المقيد، وباقامة العدل وبالحرية بكل أنواعها، مقارنا بين مجلس النواب في أوربا وبأهل الحل والعقد عندنا، وأكد على دور المفكر في دعم التأسيس لها.

الدور الذي جعل **شريعتي** يربط بين المثقف والديمقراطية حينما قال ان ظهور المثقف في اوربا كان في ظروف كانت اوربا اقطاعية وسيطرة ارستقراطية باسم الدين، فأعلنت الديمقراطية لتضعف حكومة البابا الارستقراطية، وهي قومية من اجل ان تقضي على عالمية البابا،[1] اعلان حمله المثقف ونافح عليه في عمل من منظور الظرف التاريخي والسياق الاجتماعي واستجاب لندائها للمثقف للالتزام بهما فصاغ مشروعه على أساسه، وتمثل بمقولة الفيلسوف "**شاندل**" إن مجتمعا متخلفا وغير واع، إنما يحتاج إلى قيادة ثورية هادية، ففي هكذا مجتمع، تكون الديمقراطية عدة للديمقراطية"[2]

وهذا ما الح إليه **محمد عابد الجابري** عندما سخر من المثقفين العرب المنشغلين بالدعوة النظرية المجردة إلى الديمقراطية..."فأي ديمقراطية ستهبط علينا من السماء قبل تأسيس قاعدتها المجتمعية المدينية-المدنية الصلبة؟" [3] ويعود **الجابري** الى "الازمة "لدى المثقفين العرب من ان الجميع يطالب بالديمقراطية، ليقول ان كلمة الجميع هنا مضللة لانها ليست الجميع بالفعل، بل الجميع بالقوة والإمكان فقط، ذلك ان ماساتنا في الوطن العربي الراهن هو اننا لسنا فقط محرومين من الكلمة، بل وايضا من "حق طلب الكلمة"[4]

وبعد ان صنف ووضع مجموعة من الأسئلة الملحة عربيا ضمن الأحداث التاريخية الكبرى، يؤكد ان المشكل الحقيقي: الديمقراطية.[5] ويتتبعه الخطاب السياسي العربي استنتج ان المشكلة الحقيقية هي "مشكلة المساواة الفعلية" مشكل تعايش البنى التقليدية والحديثة"فنظرة فاحصة الى نصوص الخطاب السياسي العربي بمختلف أغلفته الأيديولوجية تبين بوضوح ذلك.[6] ويحذر من انه إما ديمقراطية حقيقية في الوطن العربي، ديمقراطية تضمن الحقوق، وإما الطوفان المحقق.[7]

هذه النتيجة المبنية على الخيارين "الديمقراطية او الطوفان" باشرها الجابري بداية من تعريفه للديمقراطية التي تناولها في شقين، الشق **الأول** هو بالنسبة للذي يفتقدها وهو ذلك الذي يميزها عن شيء او اشياء يمتلكها لعدم ادراكه حقيقة الديمقراطية ادراكا واضحا من يقتصر علاقته معها على مجرد السماع بها ولا السماع عنها، لأن السماع عن الديمقراطية يتطلب وجود حد ادنى من الديمقراطية هو حرية السماع والاستماع وهي حرية ليست متوفرة لدينا بما يكفي، اما **الثاني** فهو الذي يعرفها بضدها، فهي ضد الاستبداد، ضد التسلط والقمع فتعرف تعريفا ايجابيا فتكون هي سلطة الشعب معبرا عنها بواسطة مؤسسات ينتخبها انتخابا حرا.[8]

---

[1] علي شريعتي: مسؤولية المثقف، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتى، دار الأمير، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2007، ص. 71.

[2] علي احمد الديري، خارج الطائفة، مدارك إبداع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص. 76.

[3] محمد عابد الجابري، تكوين العرب السياسي ومغزى الجولان القطرية، مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، مارس 1995، ص. 57.

[4] محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، المرجع السابق، ص. 69. ص. 62.

[5] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص. 106-107.

[6] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، المرجع السابق، ص.69.

[7] محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص. 16.

[8] محمد عابد الجابري، وجهة نظر، نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص. 207-208.

وعن نشوء الديمقراطية يقف عند الظروف والمعطيات التاريخية الخاصة بها والتي لم يعشها العالم العربي فيؤكد **الجابري** ان هذه الحقيقة التاريخية ليست قانونا حتميا من جنس القوانين الطبيعية التي يسري مفعولها في كل زمان.[1] ويفترض **الجابري** أن الحقيقة الواقعية التاريخية أو الخصوصية العربية تتمثل في الدور السياسي والمهيمن الذي كان ولا يزال للدولة في المجتمع العربي الإسلامي، منقبا في الموروث الثقافي لتفسير فرضيته واثباتها مقترحا توظيف **ابن خلدون** في تفسير الحاضر "المعقولية" في تفسير استبداد الدولة العربية اليوم بالبنى الثقافي/الاجتماعية التي تجافي الديمقراطية.[2] ليجزم انه لا مخرج إلا بقيام كتلة تاريخية، تنبني على المصلحة المصلحة الموضوعية الواحدة التي تحرك، في العمق ومن العمق جميع التيارات، المصلحة الموضوعية التي تعبر عنها شعارات الحرية والديمقراطية... ذلك ان الديمقراطية ارتبطت تاريخيا بتفكك النظام القبلي العشائري وانهيار سلطة رئيس القبيلة، وبالمقابل قيام ظاهرة "المدينة" وظهور فكرة المواطن[3] فوجود الوطن الحر هو الموصل الى الديمقراطية، -وهو يعني الوطن تحت الاستعمار الذي تعني فيه الوطنية المصلحة العامة وهي في الأصل من صميم السلوك الديمقراطي- والديمقراطية تاتي بعد انجاز مهمة التحرير[4]

ثم يقر بالحاجة الماسة للعقلانية والديمقراطية كأسس وأدوات لا بد منها لدخول عصر العلم والتقانة، حيث يضعها الى أطروحاته العشر للدفاع عن هويتنا الثقافية بمستوياتها الثلاثة" الفردية والجمعية والقومية"، ويتساءل في ذلك عن مطالبة الشعوب العربية بالشراكة مع اوربا في مجال اعتماد العقلانية والديمقراطية، كما تسعى جل الحكومات العربية الى تحقيق "الشراكة" مع أوربا في مجال الاقتصاد؟[5]

ليخلص **الجابري** ان الديمقراطية هي ضرورة، وان الشرعية الديمقراطية هي اليوم الشرعية الوحيدة بعد فشل الشرعية الثورية، هذا من جهة ومن جهة اخرى يجب النظر الى الديمقراطية كمبدأ أي كإطار لممارسة الانسان لحقوق المواطنة[6] لذلك وبعد الانتهاء من تحديد ما نعنيه بـ "الديمقراطية" نتبناها من منظور واقعي، المنظور الذي يستلهم الممارسة الديمقراطية كما هي في العصر الحاضر، بانها نظام سياسي اجتماعي يقوم على ثلاثة أركان: الأول هو حقوق الإنسان، والثاني دولة المؤسسات، وثالث الأركان تداول السلطة داخل مؤسسات الدولة[7]

واذا كان الطوفان احد الخيارين عند **الجابري**، فهو عند **عبد الرحمن منيف** في كتاباته عن الديمقراطية قريبا جدا، ويقر بأن الديمقراطية في شكلها الغربي "واحدة من الأكاذيب الكبرى، لان العالم العربي لم يصل بعد إلى المستوى الموصل إليها، فهي ليست حلا أو وصفة يمكن أن تنقذ المرض العربي وانما هي بالدرجة الأساسية اعتراف بالآخر وبان الحقيقة ليست ملك احد بعينه او لها شكل ثابت ودائم، وهي مناخ وعقد

---

[1] محمد عابد الجابري، المسألة الهوية، العروبة والاسلام ... والغرب، المرجع السابق، ص.68.

[2] محمد حافظ يعقوب، العطب والدلالة، في الثقافة والاستبداد الديمقراطي، المرجع السابق، ص. 131.

[3] محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المرجع السابق، ص.103. ص. 47.

[4] ادريس صابي، المثقف والسياسة، المرجع السابق، ص. 82.

[5] محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية: عشر اطروحات، في السيد ياسين وآخرون، في العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ديسمبر 1998، ص.308.

[6] [6] محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، المرجع السابق، ، ص. ص130-136.

[7] [7] محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، المرجع السابق، ص.82.

اجتماعي، وطريقة تعامل تستند الى المساواة والعقلانية والاحتكام الى راي الأغلبية، هي القانون ودولة المؤسسات، هي الفصل بين السلطات، والقضاء المستقل...هذه هي ابسط صيغ الديمقراطية".[1]

وان كانت الديمقراطية عند **منيف** أكذوبة فهي عند **عزي بشارة** بشارة بعض المثقفين العرب الذين لا يفقهون الديمقراطية الليبرالية، ناهيك عن قدرتهم على إجراء دراسة مقارنة لعملية نشوء الديمقراطية، والأنكى من ذلك كله عزوفهم عن أي مشاركة حزبية او سياسية على الأقل من اجل الديمقراطية ويعتقدون انه يكفي اجترار بعض المسلمات الديمقراطية ثم بصقها على الفاعلين سياسيا كأنهم اكتشفوا أمريكا...، وفي اعتقادهم انه يكفيهم فخرا الاكتشاف الكبير أن الديمقراطية أفضل من الديكتاتورية كنظام سياسي، ويتقزمون اعتدادا بالنفس في وسائل الاعلام، مشبها وواصفا واقعهم بـ "**الطهجة**"*.[2] كما ينتقد مثقف الاستيراد والفكرة القائمة على استيراد السيطرة الأمريكية بحجة استيراد الديمقراطية،[3] السلام والديمقراطية على البندقية الامريكة، او او ما يسميه **روجيه غارودي** بالسلام الأمريكي المرصع من قواتيالا إلى الفيتنام، ومن نيكارغوا إلى العراق، و"القصف الإنساني" والتدخلات "الديمقراطية" من اجل فرض على الشعوب حكام تختارهم واشنطن.[4] ليصل **غارودي** الى القول أن الديمقراطية في أمريكا هي ديمقراطية مزعومة تحت غطاءات مغلوطة، همها الوحيد هو الثروة أو الربح.[5]

هذا التبيان والكشف الذي يدخل في نطاق المهمة الأساسية للمثقف الذي يؤكد عليه **علي اومليل** يعتبر قضية الديمقراطية قضية المثقف قبل غيره، وقضية المثقفين العرب هي حرية التعبير أي قضية الديمقراطية، أي على محتوى رايه، وقبل الدفاع عن أي قضية او تلك، عليه ان يضمن الحق في التعبير عن هذا الراي، بغض النظر عن محتواه، فقضيته الاولى اذا هي القضية الديمقراطية التي اساسها الحريات العامة، والديمقراطية قضية الديمقراطيين، لكنها قضية "الكاتب" قبل غيره، ليس لاه ديمقراطي اكثر من الديمقراطيين، بل لان من دونها لا تكون "مهمته" ممكنة، لان الكتابة تقتضي الحرية، وهذه لا يضمنها سوى نظام ديمقراطي.[6]
ديمقراطي.[6]

ويجعل **اومليل** من دفاع المثقف عن الديمقراطية دفاعا عن وجوده الثقافي، عن هويته كمفكر ومبدع، وان جعل الديمقراطية قضية المثقف لا تجعل منه مناضلا سياسيا، فالمسالة لا تعني تسييس الثقافة والمثقفين، بالمعنى الحزبي والعقائدي للسياسة، ولو كانت من حقه، بل المعنى من ذلك ان الديمقراطية قضية المثقف وجعلها الشرط الاساسي لشيئين، **الاول** هو لكي تكون الحياة السياسية ممكنة، **والثاني** لكي تكون الثقافة التي اساسها الحرية والابداع ممكنة أيضا[7].

---

[1] عبد الرحمن منيف، بين الثقافة والسياسة، المرجع السابق، ص. 55

[2] عزي بشارة، طروحات عن النهضة المعاقة، منشورات مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديموقراطية، 2003، ص. 191.

* "**الطهجة**" حسب اللهجة الفلسطينية، مشتقة بتصريف من الطيوج وهو طائر كثير الالوان، يبدو عندما ينفخ صدره، ويفتش ريشه استعراضيا مزهوا شديد الاعتداد بنفسه.

[3] عزي بشارة، الهوية والديمقراطية، الملتقى، مراكش، المغرب الأقصى، العدد 11، مارس 2003، ص.10.

[4] روجيه غارودي، الارهاب الغربي، ترجمة سلمان حرفوش، دار كنعان، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى 2007، ص.06.

[5] نعيمة صلاح، موقف روجيه غارودي من ازمة القيم في الحضارة الغربية، مشكلات الحضارة، جامعة الجزائر 02، المجلد الرابع، العدد الثاني، ص.121.

[6] علي اومليل، سلطة المثقفين وسلطة الدولة، في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995، ص.ص.146.145.

[7] علي اومليل، سلطة المثقفين وسلطة الدولة المرجع السابق، ص.ص.189.149.

ويضيف، ان نضال المثقف العربي ينبغي ان يكون اولا، وقبل كل شيئ نضالا من اجل الديمقراطية، ليس فقط للقيمة الاجتماعية والسياسية والاخلاقية لهذه الاخيرة، بل لانها هي الكفيلة بتحقيق الشرط الاساسي لوجود المثقف واستقلاله، فلا ينبغي ان يقبل ارجاءها باسم اهداف اخرى، والا كانت النتيجة تعبيد الطريق لانظمة تدعي تحقيق اهداف الامة، لكنها تعمل على مصادرة حريات الناس.[1]

وفي المثقفين يركز **اوماليل** على المثقف حامل الحداثة الديمقراطية الذي لابد ان يناضل من اجل نظام ديمقراطي، لان في هذا النظام وحده يجد سنده في رأي عام متشبع بالقيم الديمقراطية، ولان في مثل هذا النظام وحده يستطيع ان يمارس حريته، فدفاع المثقف عن الديمقراطية ليس من اجل قيمها فحسب، وانما لكي يستطيع ممارسة مهنته ومهمته كما ينبغي ان تكون: الحرية، النقد والإبداع.[2] في ارتباط وجودي بين المثقف والديمقراطية، فقضيته الأولى هي الديمقراطية من جهة، ومن جهة اخرى لا معنى لمهمته ان لم تتنعم بالحرية وهذا ملا يضمنه الا النظام الديمقراطي.[3]

في تطابق مع **هشام جعيط** الذي يؤكد ايضا على ان مهمة النخبة الفكرية الناشطة والمناضلة تكمن في المطالبة بالحرية من دون التوقف عند العقبات، وثاليا مهمة ربط الأخلاق والسياسة، وزرع الثقافة الديمقراطية وتوسيعها[4] ويقول عن الديمقراطية الليبرالية انها تضل صورية في مجتمعات ذات اقتصاديات ريعية، مكوناتها قبلية او عشائرية، وبنيتها الثقافية والاجتماعية بطريركية، فكيف تؤدي هذه الديمقراطية الى تغيير الذهنية الاجتماعية؟ مع عدم غلقه الباب نهائيا ويتأمل في التغيير العقلاني اليومي.[5]

ورتب **جعيط** الحرية قبل مهمة ربط الأخلاق والسياسة من خلال ما استقاه من نتيجته حول معاداة الثورة الحتمي للديمقراطية في الوطن العربي، ذلك ان الخيار بين الثورة او الاستقلال فكانت الثورة مناهضة للنظام الملكي، قومية، شعبوية، اشتراكية، امانية، ومع انها حضيت بدعم شعبي في البداية وارتدائها شكل ديمقراطية مباشرة وبعده تزودت بجهاز قوي منظم وقمعي، لتكون ثورة قمعية مناهضة للديمقراطية، ووضعت حدا للصراع على السلطة فاستولت عليها وتعلقت بها وبدأت بأكل ابنائها، رافعة لقائد باهر "الزعيم الكاريزمي" الماسك لجهاز قوي.[6]

فيما يعتبر **علي حرب** الديمقراطية فكرة لا تزال تشغلنا بالرغم من قدمها، ذلك انها لا تحتاج الى ان تطبق بل تحتاج الى ان يعاد ابتكارها وصوغها، عند نقلها من خارج بيئتها الأولى، اي هي تحتاج الى تطعيم أو تلقيح أو تطبيع، وذلك بحسب المعطيات الاجتماعية والثقافية للبيئة الجديدة، وبقدر ما يجري إعادة صياغة الديمقراطية، فهي في أتون تجربة تاريخية مختلفة، تسهم هي بدورها في تشكيل الواقع السياسي المراد تصييره ديمقراطيا، بحيث تفعل فكرة الديمقراطية بقدر ما تنفعل[7] فتفعل وتنفعل بقدر حجم الحرية، هذه الحرية والعمل من اجلها يدخلها **حرب** كعنصر تفرقة بين المثقف والمفكر، حينما عد المثقف هو من ينجح في خداع الناس

---

[1] علي اومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، المرجع السابق، ص.256.

[2] علي اومليل، سؤال الثقافة، الثقافة العربية في عالم متحول، المرجع السابق، ص.، ص.71.

[3] جول يوسف الخنساء، نقد المثقف المعاصر، رؤية علي حرب، دار المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2017، ص. 59.

[4] هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ماي 2000، ص. 133.

[5] عبد العالي معزوز، هشام شرابي ونقد النظام الأبوي في المجتمع العربي، المرجع السابق، ص.21.

[6] هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ماي 2000، ص. ص. 130-131.

[7] علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، الطبعة الثالثة، 2004، ص.ص.69.70.

بخصوص قوله الحقيقة حول الحرية.[1] و بقي المثقف بسبب تغلب مهامه الضلالية /النضالية على مهامه النضالية، تحول الى مجرد دعاية يشتغل بترويج الأفكار ولوك الكلام.[2] في حين المفكر يبين اننا لا نهوى الحرية بقدر ما نزعم، لا نستطيع احقاق الحق بقدر ما مدعي ولا نمارس العدالة بحسب ما نطلبه...، فالمفكر ينظر في مسالة الحرية و تحرير فيرى بان المرء مسؤول وحده عن عجزه وقصوره ..والحرية هي ان يخلق كل فرد عالمه ومداه[3] دون ان تكون وهما (هذه الحرية التي يعدها **علي حرب** إحدى أوهام النخبة الخمسة *) حينما يعتقد المثقف ان بامكانه تحرير المجتمعات والشعوب..وقد شكل هذا الوهم عائقا اعاق المثقف عن الانتاج الفكري بقدر ما منعه عن المعرفة بالإنسان ولا مجتمع والسياسة.[4] لتكون الحرية مستبدة بشعوبها، لأنها نالت عربيا من القداسة ما جعلها كذلك بل استبدت بها الشعوب ولا عجب فمن يقدس شيئا ان يقع ضحيته، ذلك انها عربيا تسهم في ضربها نماذج وعقائد ومؤسسات ونزعات تتردد بين عبادة الشخصية ونرجسية النخبة، بين تسلط الدولة تاليه المقولات، دون نسيان المثقفين المذعورين بقوله بأزمة المثقفين التي يعزوها الى جهل المثقفين بالواقع المراد تغييره وفضائحهم اللاديمقراطية وعدم نضال المثقف في ذلك واستمرارهم في تنصيب أنفسهم وكلاء الحقوق والحريات او اوصياء على الوطن والشعب والهوية.[5]...ليصل في الأخير الى توصيف فكرة الحرية أنها أصبحت عربيا أسطورة ومفلسة أمام مثقف لا يحسن إلا انتهاك ما يدعو إليه[6]

وهي وضعية تعبر عن ان التنزوع العربي الراهن الى الديمقراطية نابع من عمق الفشل والإحباط الذي عاشه الشعب العربي تحت الحكم المطلق، اقتصاديا ونفسيا وسياسيا واجتماعيا، اي من انهيار اي مبرر شرعي او عقلي وهمي او واقعي لاستمرار انظمة اخفقت في كل شيء. وفي المقدمة في استغلال الطاقات المادية والسياسية والبشرية الهائلة، حسب **برهان غليون**[7] الذي يقدم الديمقراطية بعبارات موجزة من قبيل: عملية تاريخية طويلة، تربية الافراد على النظر الى انفسهم بطريقة مختلفة، الديموقراطة معركة ثقافية من الطراز الاول، [8] ويؤكد على نتيجة مفادها ان الديمقراطية اصبحت مؤسسة مستقلة ووحيدة في مواجهة مخاطر التفكك الشامل وتفاقم التحلل الاجتماعي والقبلي والاقواني والجهوي...الديمقراطية والدولة القانونية التي يعدها نقطة الارتكاز التي تسمح لنا ان نتجنب هدر طاقاتنا في النزاعات الابدية[9]

ولبلورة مفهوم الدولة الديمقراطية والعمل على إنجاحها يجب التمييز الدقيق والحاسم بين السياسة والدولة، فبسبب غياب المفهوم الصحيح دُفع الى تعميق المفهوم العقائدي للدولة، مما يهدد بالغاء مفهوم الديمقراطية من الأساس في اللحظة التي يجعل فيها من الدولة العلمانية نموذجا للدول العقائدية[10] في وقت ان

---

[1] علي حرب، اوهام النخبة أو نقد المثقف، المرجع السابق، ص. 92.

[2] علي حرب، الفكر والحدث: حوارات وحاور، المرجع السابق، ص. 138.

[3] علي حرب، اوهام النخبة أو نقد المثقف المرجع السابق، ص. 92.

[4] علي حرب، اوهام النخبة أو نقد المثقف، المرجع السابق، . . ص. 92..

* (**اوهام خمسة**، عبارة عن تكثيف مفهومي للنقد، يسعى الى استخلاص العوائق التي تعيق اهل الفكر عن الانتاج والابداع في مجال الفكر بالذات، وهي: 01- وهم النخبة، 02- وهم الحرية، 03- وهم الهوية، 04- وهم المطابقة، و05- وهم الحداثة).

[5] علي حرب، الفكر والحدث، حوارات وحاور، دار الكنوز الادبية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1997، ص.136.

[6] علي حرب، نواطؤ الأضداد، الآلية الجند وغراب العالم، الدار العربية للعلوم ناشرون- دار الاختلاف، بيروت- الجزائر، لبنان-الجزائر، الطبعة الأولى، 2008، ص. 161.

[7] برهان غليون، الديمقراطية رغم النظام الدولي، التأتير، بيروت، لبنان، العدد 45، مارس 1992،

[8] برهان غليون، في النخبة والشعب، المرجع السابق، ص.ص.76-77.

[9] برهان غليون، نقد السياسة، الدين والدولة، المرجع السابق، ص.ص.564-567.

[10] برهان غليون، نقد السياسة، الدين والدولة، المرجع نفسه، ص. 524.

القسم الاكبر من المثقفين لم يدرك اولوية تفكيك الأنظمة الشمولية، فقد تحولت معركة الحريات والتحولات الديمقراطية الى معركة استعادة هيبة "الدولة" وإقرار الأمن والقضاء على الارهاب، أي الى تعزيز الانظمة القائمة، وكانت نتيجة ذلك إحباط أعمق للمثقفين والإفراط في تشتتهم وتزايد تشكيكيهم بانفسهم وموقعهم ودورهم ومركزهم الاجتماعي، وهكذا امكن النظم البيروقراطية القائمة ان تجهض "الحركة الديمقراطية" بل تجاوزت ذلك الى تجنيد "بعض المثقفين" انفسهم للدفاع عن هذه الانظمة في معركة الحفاظ على الوضع القائم ضد خصومها من "الاسلاميين"[1]

هذا ما دفع **غليون** الى جعل من الإجماع السياسي أصل تحقيق دولة مستقرة تكون معبر عن فئات الأمة ويرتبط بقيام الديمقراطية السياسية* والإجماع السياسي يبني إذن السلطة الواحدة على تعدد السلطات، ولا يقوم الا بهذا التعدد اما الدولة فانها يمكن ان تقوم بالقوة والغلبة المحضة، ولا تحتاج الى اجماع سياسي.[2] يحضر الطائفية، ويقر بان وجود الطوائف لا يعني وجود الطائفية[3] وان الطائفية تنمو في غياب الديمقراطية في تطابق مع **الجابري***،[4] ذلك ان ديمقراطية لبنان (وغيره من الأقطار العربية) بدلا من ان تتطور بتطور الواقع اللبناني نفسه بقيت مسجونة في نفس الترتيب و"التوضيع" الذي قامت عليه اول مرة، وبقيت طائفة مهيمنة سياسيا واقتصاديا وازدادت هيمنتها في ظل " ديمقراطية لبنانية" لم يتوصل فيها اللبنانيون في ظل جسد مريض بالطائفية من صنع قميص ديمقراطي يتسع للتطور الذي عرفه [5] وزادت من ضيق القميص آفة أخرى بعدما أصبح كل فريق في الداخل يعطي الأولوية لعلاقته بمرجعه في الخارج على حساب علاقته بشركائه في الوطن، في علاقات تزداد تازمتحتدم بقدر احتدام الصراعات على المسرح العربي والاقليمي.[6] كما يؤيد الجابري غليون في الحاجة الى بيان من اجل الديمقراطية، غير انه لن يكون لهذا البيان أي مفعول تاريخي، ولن يكون هو نفسه في المستوى المطلوب، ما لم يسبقه او على الاقل يرافقه بيان من اجل بيان العقل...العقل العربي بالذات.[7]

هذا ويعد **برهان غليون** جوهر المعركة اليوم هو فرض التحولات الديمقراطية وتاسيس المواطنية، فليس للمثقفين معارك "خاصة" مختلفة عن تلك التي تحرك المجتمع ككل، ولا يمكنهم ان يحلموا بلعلب أي دور

---

[1] برهان غليون، تهميش المثقفين ومسالة بناء النخبة القيادية، المرجع السابق، ص. ص. 114.

[2] برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الثالثة، جانفي 2012، ص.ص. 155-156.

* (فالإجماع السياسي هنا ليس مجرد فرض سلطة واحدة مركزية، فاساس هذا الاجماع يشكل قاعدة السلطة المركزية الشرعية هو انفتاح الدولة على كل القوى الاجتماعية لاستخلاص أطيبة سياسية، والوحدة السياسية المفروضة بالقوة لا يمكن ان تكون الا في إطار دولة ديكتاتورية).

[3] برهان غليون، في النخبة والشعب، المرجع السابق، ص.99-101.

[4] محمد عابد الجابري، وجهة نظر، نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص. 101

* **فالجابري** يرى ان مشاكل الطائفية في بعض اقطار المعربية انما يعود الى غياب الديمقراطية والمثال اللبناني هو المثال العربي الطائفي الذي يصرخ بغياب الديمقراطية مستعملا صوت المدافع، وهناك اصوات اخرى في الوطن العربي تعبر عن نفس الظاهرة بطرق اخرى او بنفس الوسيلة..

[5] محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المرجع السابق، ص.103.

[6] علي حرب، الارهاب وصناعه، المرشد للطاغية المثقف، الدار العربي للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص. 51.

[7] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر المرجع السابق، ص.83.

في المصير العام لمجتمعاتهم دون ان يشاركوا في المعارك التي يخوضونها وتفرضها عليهم الظروف التاريخية الموضوعية[1]

ومن هذا المطلق أخذ **بلقزيز** مسألة الديمقراطية في الوطن العربي في اتجاه آخر يربطه بتطورات ومنعطفات التراكم الفكر العربي الذي لم يفض الى خروج عن الأسئلة التقليدية، رغم ما انطوى من تنافس بين أقلام المثقفين، في زمن ثقافي وفكري عربي بين الركود والبطء، هذا الركود الذي يرجعه إلى التاريخ السياسي والاجتماعي العربي المعاصر –وخلال القرن العشرين (20) على وجه التحديد- لم يشهد تحققا ماديا فعليا للمطالب النهضوية، فمجتمعاتنا لم تنجز ثورة ديمقراطية تلغي الاستبداد السياسي وتؤمن الحقوق المدنية والسياسية للمواطنين، فينتهي معها سؤال الديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان[2]

في مواصلة لأفكاره حول الدولة في النظام الديمقراطي، التي يعدها ليست جسما متنافرا مع المجتمع أو كائنا سياسيا قاهرا له، بل هي تمثيلية له، أي تراعي مستوى التوازن بين الحقلين الاجتماعي والسياسي، أو قد تكون انعكاسيا لتناقضات البنية الاجتماعية وممثلا لها، ومن ثم يمارس المجتمع المدني سلطته في ضل اشتغال الدولة، أما الدولة في النظام السياسي الاستبدادي فتكون جسما مُغلقا على نفسه منفتحا على الفئوية الضيقة وبالتالي ليس لها تمثيل مما يؤدي إلى فقدان الشرعية.[3]

فيما يذهب **عبد الله العروي** في كتابه مفهوم الدولة الى اعتبار ان نفسانية الفرد التي هي المادة الخام التي عليها تجري السياسة وفكرة هذا الفرد عن الحكم والدولة تنشأ عن التربية التي لا تقوم بها الدولة لوحدها، مستندا في ذلك إلى التحقيب التاريخي لنموذج الدولة في الفكر الخلدوني [4]

والى هذه الشرطية التاريخية يعود **حسن حنفي**، فيرجع إلى الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية في الوجدان العربي المعاصر*، فيمدنا برأيه في كون هذه الأزمة لها جذور يصنفها الى نوعين**: **الأولى**: جذور تراثية خالصة، ورثناه من الأصول الأولى في القران والحديث والعلوم الدينية النقلية والعقلية، وهي العلوم التي تمدنا بابنيتنا الثقافية وقوالبنا الذهنية والتي تكون معظم بنائنا الثقافي، **والثانية**: ابنية واقعية ساعدت على تغلغل هذه الجذور وتشعبها، وكانت ارضها الخصبة التي ساعدت على نمائها، وهو طابع النظم الاجتماعية التي عشناها والتي ابتعدت فيها جماهيرنا عن الساحة منذ القضاء على الفرق الإسلامية الاولى وتصفيتها، وظهور الطبقات الاجتماعية وتمايزها، واتساع البون بين من يملك ومن لا يملك، ثم ظهور الطبقات المتوسطة التي تحكم السلطة من خلالها، والتي تمد السلطة بأجهزة إدارتها، وهو باختصار ما يسميه الماركسيون "البناء التحتي".[5]

---

[1] برهان غليون، تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية، المرجع السابق، ص. ص. 114.

[2] عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر المرجع السابق، ص.09-10.

[3] عبد الإله بلقزيز، في الديمقراطية والمجتمع المدني: مساءلة الواقع، مداخل الأسطورة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، 2001، ص.ص. 32-33.*

[4] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المرجع السابق، ص.ص.119- 127.

[5] حسن حنفي، الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر، في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، علي هلال وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي (04)، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، أوت 1998، 179.

- (ويرصد **حنفي** الجذور في خمس مجموعات أساسية وهي: حرفية التفسير، تكفير المعارضة، سلطوية التصور، تبرير المعطيات وهدم العقل).

- هذا الوجدان الذي يعبر عن تجارب عربية مشتركة، ودون التعرض اليها بدراسة علمية تاريخية للمشكلة بل يبررها **حنفي** داعيا علماء الاجتماع والتاريخ والحضارة إلى مدارستها بعمق أكثر

** والنوعان متصلان، متداخلان، متشابكان، ولا يعبر أحدهما الآخر تعبيرا آليا، فلا فرق بين الفكر والواقع. الفكر واقع يتحرك، والواقع فكر يحيا.)

وبعد التأسيس على الجذور يأتي إلى أن أسباب "الأزمة" التي يعيشها العالم العربي اليوم هي غياب الحوار في حياتنا اليومية نتيجة أننا لسنا أحرارا في تفكيرنا، ولأننا لا نسلم بحق الآخر في الحرية والتفكير والاعتراف بحقه في إبداء الرأي، "نواجه الفكرة بالسيف، والرأي بالاعتقال، والعقل بالعضلات، او برفع سلاح التكفير على كل مخالف في الراي او يتهم بالخيانة والعمالة او العته والجنون !"[1]

فالحرية هي " القدرة على التفكير الباطني دون اثر للقوالب الذهنية المفروضة على المجتمع، والقدرة على التحرر من الخوف الداخلي حتى يصبح الإنسان هو ذاته لا غيره، وان يكون مظهره حقيقته، وان تتوحد شخصيته قلضيا على الازدواجية التي نعاني منها في حياتنا المعاصرة"[2] ويضيف ان الحرية "تتضمن القدرة على التعبير عن الراي وصياغته في قضايا يمكن فهمها والرد عليها، والتحاور بشانها وليس مجرد التعبير عن رغبات وتمنيات، فالحرية هي القدية على الانسلاخ من الشائع، وانقاذ الذهن من المتعارف عليه، والعود الى الذات الحر الأصيل الذي يضع المسائل منذ البداية، ويضع السؤال الأساسي ويغوص في الجذور، والديمقراطية هي احترام الرأي الآخر، وعدم تكفيره وإدانته والوشاية به لدى السلطات وكانه خيانة عظمى، الديمقراطية هي الاعتراف باحتمال خطأ الذات، وبأنها قد تتعلم من الآخر، وقد يكون الآخر على صواب..ولا تعني الديمقراطية فقط "حكم الشعب" بل تعني الاعتراف بوجود الاخر بحوار الانا، وبان الحوار بين الأنا والآخر هو الحياة.[3]

هذا ما جعل **حنفي** يبدو لدى جمهور التصنيفيين إشكالي بامتياز، فلا هو نال رضا التيار الديني الكلاسيكي، ولا حاز على قبول التيار العلماني، ولا وجد عند التيار الماركسي- استحسانا، ولعمري ان ذلك ليس مثلبا بل هو ميزة المفكر الذي يسعى عن الواقع بوعي مستقل سواء قبلنا اطاريحه ام رفضناها، فهمومه هي التحرير وتحويل البشر الى فاعلين، وتحقيق المساواة والديمقراطية والوحدة.[4]

عند تناوله للديمقراطية في العالم العربي، يوضح **جورج طرابيشي** ويميز الحديث عن إشكاليات الديمقراطية في العالم العربي لا يرادف الحديث عن مشكلاتها، فالمشكلة بالتعريف كل مسالة يمكن الإجابة عنها، بعد الدرس والتقصي-، بطريقة علمية او برهانية، ولكن الاشكالية بالمقابل هي كل مسالة او مجموعة مسائل تكتنف الإجابة عنها صعوبات تبدو قابلة لأجوبة متعددة بل متناقضة هذا ان لم يستوجب أصلا تعليق الحكم بانتظار توفر شروط افضل للاجابة.[5]

ومن ومنظور شروط الممارسة العربية للديمقراطية، فان اول ما يمكن ملاحظته ان الديمقراطية في العالم العربي هي موضوع طلب إيديولوجي شديد ولكن بدون عرض على صعيد الواقع الفعلي، وبدون تأسيس نظري على صعيد المفهوم،[6] ثم يعود الى اشكالية الديمقراطية ليخلص الى انها اليوم تروج في العالم العربي على انها ايديولوجيا جديدة والمثقفين العرب يراهنون عليها مثلما راهنوا على الاشتراكية بالأمس، وقبل الأمس على الوحدة، في مواجهة تحدي التخلف وذل الجرح النرجسي-...تم تحويل الديمقراطية في المخيال العربي الى كلمة

---

[1] حسن حنفي، الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر، المرجع نفسه، ص.177.

[2] حسن حنفي، التفكير الديني وازدواجية الشخصية، الفكر المعاصر، القاهرة، مصر، العدد 50، بتاريخ 01 افريل 1969، ص.85.

[3] حسن حنفي، الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر، المرجع نفسه، ص.ص.177-178.

[4] أحمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص.483.

[5] جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006، ص.ص.09-13.

[6] جورج طرابيشي، اشكاليات الديمقراطية العربية، ابواب، بيروت، لبنان، العدد العاشر، 1996، ص.12.

"سمسم" بديلة لفتح مغارة الحداثة المستغفلة ولتحقيق نقلة عجائبية بلا مجهود ولا كلفة ولا زمن، من واقع التأخر الى مثال التقدم[1]، في الوقت التي هي ليست "فاكهة الجنة" كما يتصوره ما يسميهم **الطرابيشي** بانصار المذهب "الديموقراطوي"، بل هي بذرة يجب رعايتها وحمايتها، وتوفير شروط تخصيب تربتها ونمائها، وبدون ثقافة الديمقراطية فان "الشكلانية الديمقراطية" قد تنقلب وبالا على الديمقراطية نفسها[2] ويلتقى في ذلك تعبيريا ولو جزئيا مع **رضوان السيد** في كتابه "الصراع على الإسلام" حين يربط كل عقد من عقود القرن العشرين في العالم الاسلامي والعربي بإشكالية معينة ومختلفة عن الإشكالية التي تليها*، ليصل الى نتيجة مؤداها ان كل هذه الإشكاليات انفجرت في التسعينات تعبيرا عن حالة العجز في مواجهة اشكالية العلاقة بعالم العصر[3]

ويواصل **الطرابيشي** في تحليله لاشكالية التراث عندما يقال في جهة ان الممارسات اللاديمقراطية تمثل قطيعة مع التراث، وفي جهة أخرى على العكس تماما ولكن دوما من الجهة نفسها كما يقول المناطقة، ان تلك الممارسات عينها هي استمرار وامتداد ونتيجة حتمية للتراث اللاديمقراطي، فيتم تبرئة التراث من ناحية اولى ، ثم تظهر في ناحية رغبة في تجريمه، وفي كلتا الرغبتين المتعارضتين ضاعت الحقيقة التاريخية.[4]

ثم يأتي في تناوله لكتاب **آلان تورين** "ما الديمقراطية؟"، الى ان الديمقراطية هي سياسة الفرد من حيث هو ذات فاعلة وحرة، هذا الفرد الذي لا يرقى الى مصاف الذات الفاعلة الا اذا قرن في سلوكه بين الرغبة في الحرية والانتماء الى ثقافة والإحالة الى العقل، جامعا على هذا النحو بين مبدأ للفردية ومبدأ للخصوصية ومبدأ للكونية، وعلى هذا المنوال وللاسباب نفسها يجمع المجتمع الديمقراطي ويوازن بين حرية الأفراد كتجسيد لمبدأ الفردي واحترام الفروق كتجسيد لمبدأ الخصوصية، والتنظيم العقلاني للحياة الجماعية كتجسيد لمبدأ الكونية.[5]

فيما يعد **سعد الدين ابراهيم** غياب الديمقراطية أحد أسباب التنافر عدم وجود علاقة طبيعية بين المثقف والسياسي في مجتمعاتنا وبحسب هذا الغياب على السياسي، ويرجع تجسير الهوة بين المثقف والأمير كما في اليابان وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية... لوجود الديمقراطية فيها، فهناك حالة من الديمقراطية التي يمكن ان تتيح تحالفا وتوافقا بين المثقف والسياسي[6] كذلك فان الفجوة بينهما فجوة بين صناعتين بين فن الممكن وفن ما ينبغي ان يكون، في تبسيط "للمتطرف" النقاوة بلغة **ماكس فيبر**.[7] مما قاد الى نتيجة هامة توصيف المشكلة بانها مشكلة سياسية أكثر منها ثقافية تنطلق من علاقة الفرد بالسلطة وترتد على مدى قدرة المثقف على الوقوف في وجه السياسي. وفي اطار المنظور الفيبري دائما بخصوص العلاقة الترابطية بين

---

[1] جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، المرجع نفسه، ص.ص.09-13.

[2] جورج طرابيشي، اشكاليات الديمقراطية العربية، المرجع نفسه، ص. 12.

[3] رضوان السيد، الصراع على الاسلام، الاصولية والاصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2004.

- *(مطلع القرن العشرين كانت إشكالية كيف نتقدم، وإشكالية الأربعينيات والخمسينيات هي الخيار أيسا أفضل الاشتراكية أم الرأسمالية، وإشكالية السبعينيات والسبعينيات هي كيف يمكن أن نبقى مسلما، وإشكالية الثمانينات تتمحور حول الفكر الإحيائي الإسلامي في التأصيل).

[4] جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2012، ص.11.

[5] جورج طرابيشي، كتاب الان تورين "ما الديمقراطية"، المرجع السابق، ص. 144.

[6] زكي الميلاد، المرجع السابق، ص.ص. 122-123.

- (المحاضرة/المقال في الأصل قدمها سعد الدين ابراهيم في ندوة الاجتماع السنوي الأول لمنتدى الفكر العربي المنعقد بعمان، الأردن، في افريل 1984، ونشرت فيما بعد في مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، لبنان، في عددها المعنون والمال: "المثقف والأمير"، العدد 64، بتاريخ جوان 1984، بعنوان: تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي).

[7] غالي شكري، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة، المرجع السابق، ص.59.

الراسمالية والحداثة السياسية، والعامل السياسي الذي يهيأ لأسس الانطلاقة الاقتصادية وأسبقيته على العوامل الأخرى[1]

لذلك يُعلي **سعد الدين** من الدعوة إلى قيام سجال ديمقراطي فعلي من شانه ان يتيح الشروع في صوغ "مشروع فكري" يقوم على القاسم المشترك بين "فضائل الخلاص" المختلفة التي تدعو اليها التيارات الرئيسية من المثقفين* التي عددها **سعد الدين إبراهيم** لتعويض المشروع السياسي المفقود الكفيل بمفصلة "فضائل الخلاص" لكي يصبح الامر ممكنا في تجاوز ازمة المجتمع وازمة المثقفين في الوقت واحد معا، في مثل هذا النمط، تبدو الديمقراطية هي الحد الأدنى من شروط اعادة تعبئة المثقفين، وفي ارقى مستوياتها –الديمقراطية بشروط المثقفين- في مقابل الديمقراطية في مستوياتها الدنيا- الديمقراطية بشروط الأمير-، فتستعاد الأدوار التقليدية للخبير والمنظر اثر تسوية بين المثقفين والسلطة: "أشباه" ديمقراطية أفضل من غياب ديمقراطية كليا، حتى لو كانت مثل هذه التسوية وباعتراف **سعد الدين إبراهيم** نفسه "والتي تشكل الحد الأدنى من المصالحة بين المثقف والحاكم، تتم على حساب الطرف الثالث، أي المجتمع".[2]

وفي مقابل دعوة **سعد الدين إبراهيم** –وغيره- الى العمل على تجسير الفجوة بين المثقف والسياسي، نجد من يدعو الى النقيض من ذلك بدفع ان معظم مُثقفينا هم داخل السلطة بل وان مأساتهم هي الخروج عنها، حيث ان التقليل من هذه الجسور هو الحل الأمثل لاستقلالية ودمقرطة المثقف، كما طرح اخرون مفهوم "**نهاية المثقف**"، وطرف ثالث يرى في الفجوة مست المثقف دون السياسي فزادت من همومه فجوة قائمة بين الصفوة العالمة والسلطة الحاكمة، ازمة ثقة بين المثقف والجمهور[3]

ومن ديمقراطية الحد الأدنى عند **سعد الدين ابراهيم** يقابل **الطيب تيزيني** بديمقراطية "السحر والأسطورة" التي يثمنها، فرغم وفائه وميولاته الماركسية، الا ان الديمقراطية عنده ليست نظام حكم فقط، فوضع فيها كل ما يشتهيه العقل من نظام حكم وحوار عقلاني ومدخل لبناء المجتمع، والخلاص، فالديمقراطية عنده هي ما تتيح للمجتمع التطور وفتح الحطام المغلق عليه قليلا، واصفا ومصنفا الدولة الأمنية نفيا للحرية وتنتفي معها إمكانية تأسيس معارضة جدية، وفي ظلها تتدهور الطبقة المتوسطة هذه الأخيرة التي يرى انها خزان اغلبية المثقفين والقادة السياسيين في كل الاتجاهات الفكرية والسياسية، وان انهيار هذه الطبقة وتشكل الدولة الأمنية هما المقدمتان اللتان تقودان الى نهاية المجتمع المدني، والعودة الى المجتمع الأهلي بكل تكويناته ما قبل الدولة الوطنية(البنى التقليدية) والأدهى من ذلك إمكانية إشعال الحروب الدينية والطائفية[4]

---

[1] محمد حافظ يعقوب، العطب والدلالة، في الثقافة والاستبداد الديمقراطي، المرجع السابق، ص. 97.

[2] جيل كيبل و بان رمضان، المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، المرجع السابق، ص.200.

* (يتمحور المشهد الفكري الى عدد لا يحصى من الجماعات والتيارات التي يصبح الحوار فيما بينها مستحيلا: المثقف – الغيبه الذي تحصور انتاجه حول الاصالة في مواجهة التغريب، المثقف – الخبير، الذي يكب على التقنية والنمو المتسارع في مواجهة التخلف، المثقف الوطني الذي لا يساوي الا بالاستقلال والوحدة في مواجهة الانقسام، المثقف الاشتراكي الذي يجابه الاستغلال، الداخلي او الخارجي، بمفهوم العدالة الاجتماعية، المثقف الليبرالي الذي لا يرى الى الديمقراطية والمشاركة السياسية في مواجهة الدكتاتورية والقمع).

[3] محمد كمال الدين إمام، هموم المثقفين في العالم الاسلامي، دار الهداية، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 1986، ص. 07.

[4] عمار ديوب، قراءة ماركسية في ماركسية الطيب تيزيني، المجلة السورية للعلوم الانسانية، مركز حرمون للدراسات المعاصرة والجمعية السورية للعلوم الاجتماعية، تركيا، العدد التاسع، سبتمبر 2019، ص.ص. 90-91.

كما يجمع ويُركب كل مركّب مفاهيم العلمانية والديموقراطية والمجتمع المدني، مع امتداد الارتباط البيني الى الحداثة والتنوير والوطنية والقومية والنهضة[1].

وعلى العموم، فان تتبع الخطاب الفكري والثقافي العربي حول الديمقراطية يظهر لنا بداية التلبس الايدلوجي على الثقافي فيعميه عن حقيقة الديمقراطية خاصة ما تعلق بمنشئها الغربي ومعضلة زراعتها والتمكين لها عربيا، كما ان استمرار صيت السياسي فوق الثقافي ولد ديمقراطية الشكليات ومن كثرتها وتعميمها على كل الدول العربية غطت على حقيقة الديمقراطية، فظهرت الشكليات على انها هي الديمقراطية، والمفارقة ان المثقف العربي كان له نصيب في ذلك دعما او سكوتا او اصابته اعراض الامراض الى اصابت الديمقراطية في تشكيلها العربي.

ومن ذلك ما توصل توصل الباحثان عمرو عثمان ومروى فكري في بحثها الموسوم" **المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمن**"[2] من نتائج تؤكد بروز أعراض "متلازمة تيانانمن[3]" وانتشارها لدى المثقفين العرب،

---

[1] طيب تيزيني. الديمقراطية والتنوير والحداثة. الحوار المتمدن. العدد 5418. بتاريخ 31 جانفي 2017. الموقع: https://www.ahewar.org. تاريخ الولوج والاطلاع: 12 افريل 2022، الساعة: 09.00.

[2] عمرو عثمان و مروى فكري. المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمن. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. اللوحة/بيروت، قطر/لبنان. الطبعة الأولى. أكتوبر 2016.

- هدفت الدراسة اختبار فرضية وقوع المثقف العربي في براثن متلازمة ميدان تيانمين وهي المتلازمة التي تحدد علاقة المثقف بالديمقراطية، وترتبط بها "حزمة" من التصورات تتعلق بنظرة المثقف الى نفسه والى وضعه المجتمعي موقفه من جماهير الشعب والسلطة السياسية، اضافة الى الاهداف التي يسعى اليها. في ضوء تحليل خطاب المثقف العربي حيال الديمقراطية، فضلا عن مواقفهم من "الربيع العربي".

[3] **متلازمة ميدان تيانانمن:** نسبة الى ميدان بقلب بيكين عاصمة الصين ...شهد سنة... مظاهرات واحتجاجات واعتصامات مع بداية الانفتاح السياسي في الصين في سبعينات القرن العشرين. ظهر في داخل النخبة الصينية المثقف" تياران:

- (**التيار الأول** دعا الى تاسيس الحريات العامة ولم يكن من اولوياته انشاء نظام ديمقراطي، دعا الى تاسيس الحريات العامة، من ابرز ميزاته انه:
  - الصراع من اجل الحريات العامة وحقوق الانسان يجب ان يسبق الصراع من اجل الديمقراطية.
  - أغلبية اعضائه من طلاب الجامعات واساتذتها وصحفيين وبعض المنشقين من الحزب الشيوعي وكذا افراد من الطبقة الحضرية المتعلمة، ومن مصلحتهم "حرية التعبير" تبعا لمضامينهم من طرف الحكومة الصينية التي كانت حائلا امامهم للالتحاق بسوق العمل وحجرت عليهم فكريا ومعنويا. مما اثر على مصالحهم.
  - لم يكن من اهتماماتهم المطالبة باصلاحات مؤسسية محددة تمكن الشعب الصيني في مجموعه من ممارسة حقوقه السياسية.
  - اعتبروا أنفسهم طبقة مستقلة ومميزة وعبروا عن مصالحهم وفقا لذلك وليس وفقا لمواطنيتهم.
  - اعتبروا باقي الطبقات " العمال والفلاحين.." غير قادرة على ممارسة دور في سياسة الدولة، وان المواطنين كافة لا تميل لهم بمعرفة مصالحهم، وانتموا بقدر من الازدراء للمجتمع، مما ادى بالكثير منهم الى رفض منح حق التصويت لطبقات العمال والفلاحين حال تاسيس نظام ديمقراطي في الصين، كما رفض بعض الطلاب التحاق العمال بهم اثناء اعتصامهم بالميدان، كما عبروا عن ان الفلاحة وضيعة تحتط من قدر اصحابها الذين يتسمون بالجهل وضيق الافق واستراء الخضوع، حيث كان نظام ماو تسي- تونغ ينفي المعارضين الى القرى عقابا لهم. مما ادى الى زيادة النفور الشعبي من القرى والقرويين).
  - (هذا الازدراء الثقافي وانعدام الثقة السياسية لها علاقة قوية بين هذا الاتجاه وما اطلق عليه" السلطوية الجديدة" وهي فلسفة اعتمدها الحزب الشيوعي الصيني على اساس انها ديمقراطية مقصورة على "المثقفين"، وقامت هذه الفلسفة على ان تحقيق الديمقراطية يتطلب مرحلة "الاستبداد المستنير" وتحقيق قدر معين من النمو الاقتصادي، والتعلم في تعلم الممارسة الديمقراطية، وبعد هذه المرحلة "المفتوحة الامد" يمكن البدء بعملية توسيع المشاركة الديمقراطية بادماج شرائح مجتمعية اخرى في العملية الديمقراطية"
  - وفق مفهومهم للـ"مثقف" /" الملك الفيلسوف" فهو الأحق بالقيادة هذه النظرة الراجعة بالأصل الى الفكر الفوكوشيمية.
- **التيار الأخر "الراديكالي"** " الديمقراطي" وهو الاصغر من حيث اعداد اعضائه يرى ان الديمقراطية جزء لا يتجزأ من عملية أي اصلاح. والمقرطة جزء اساسي ووسيلة تحقيق عملية " اللبرلة" أي تاسيس الحريات، واللبرلة هنا تتضمن السيطرة الشعبية على الحكومة من لحظة انتخابها، والرقابة عليها.
- يرى انه لا يقبل حق المواطنين في السيطرة على الحكومة العيسة عن الحريات الشخصية، مع تحذيرهم من الادعاء ان الصينيين لم يتدربوا على الديمقراطية).

اعتمدت الدراسة على نتائج دراسة:

Daniel Kelliher ,keeping democracy safe from the masses. Intellectuals and elistism in the chinese prosest movement

دانيال كيلهر، الحفاظ على الديمقراطية في مأمن من الجماهير. المثقفون والنخبوية في حركة الاحتجاج الصينية.

وإن تفاوتت درجاتهم في ذلك، "فعلى الرغم من اختلاف السياق العربي عن السياق الصيني، فقد وجدا قواسم مشتركةً كثيرةً بين تصوّرات قادة حركة ميدان تيانانمن في الصين في عام 1989 وتصوّرات المثقفين العرب، وعلى نحو أخص المثقفين المعاصرين".

يجد الباحثان أنّ نظرة المثقفين العرب إلى أنفسهم نخبوية واضحة، وأنّ أدبياتهم ركّزت في أولوية تأسيس الحريات العامة كحرية التعبير، وغيرها من الحريات التي قد ترتبط بهم تحديداً، ولا ترتبط بالأغلبية العظمى من طبقات الشعب التي لا يمكن أن تساهم بفاعلية في تحديد مصائرها إلا من خلال صندوق انتخاب نوّابها وحكامها.

كما ان التشابه بين موقفي مثقفي تيانانمن والمثقفين العرب المعاصرين ليس مستغربا، فكلا الفريقين لم يرث تراثا فكريا صلبا يخص الديمقراطية وما يتعلق بها من قضايا، الامر الذي يجعل الديمقراطية قضية نخبوية منذ البداية ولا تراثا يستلهمه افراد الشعب عامة ويتطلعون اليه[1]

وتواصل **مروة فكري** دراسة "محاولة" التحول العربي السلطوي هذه المرة بتتبع مسارات "الربيع العربي" بحيث ترى ان ما اعتبر انها سلطوية عربية حالة فريدة محصنة امام المد الديمقراطي في العالم، ايـن ساد الاعتقاد ابان الموجة الثالثة للديمقراطية في سبيعنات وثمانينات القرن الماضي، واصطلح على تسميته بـ"الاستثناء العربي" لا يأتي "المد" الديمقراطي في الدول العربية ليتحدى هذه المقولات من ناحية، ويفتح المجال من ناحية اخرى امام الدراسات المقارنة بين "الثورات" العربية وغيرها من ثورات التي شهدتها دول اخرى تحولت من السلطوية الى الديمقراطية.[2]

ان الحديث عن الديمقراطية في الوطن العربي مع ما يشكله هامش الحرية الفكرية في السلطة الشمولية من بعد ضيق وفيه من الصعب على المثقف الذي يعمل ضمن الخطة العامة للسلطة ان تتطابق خططه الخاصة مع تعليمات وتوجيهات وتقييدات السلطة[3] وما أروع **المـاغوط** عندما يبدع في وصف وتصوير ذلك المثقف الباحث في تساؤلاته ومقارناته بين الدول العربية 22 وبين دولة الكيان الصهيوني "الواحدة" عن تساؤلاته عن الحرية، عن الديمقراطية عن السفر عن العودة عن عجزنا ...، وتفوق الاحتلال، ثم عندما يصل ويقرر الإجابة كتابةً ويتوقف فجأة...، فعند ترتيب طاولته استعداداً للإجابة على تلك الأسئلة، يلمح في إحدى المجلات المصّورة طرف "بُرغي" في دبابة...، ثم يتساءل في "الحرية الرمادية" : "هل هناك من يدلني أولا

- ومن هذه الملاحظات، تتساءل الدراسة في امكانية التساؤل عن اصابة كثير من المثقفين العرب بمتلازمة تيانانمن؟ مع تركيزها على عينة المثقفين العرب المعاصرين، وبالتحديد المقالات التي ضمتها دورية **"الديمقراطية"** المصرية بين عامي 2000 و2014، وجاء اختيار هذه الدورية "لاختصاصها" بقضية الديمقراطية، مع اخضاع المقالات المختارة الى التحليل الكمي ثم الكيفي

[1] عمرو عثمان و مروى فكري، المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمن، المرجع السابق، ص. 121.

[2] مـروة فكـري، "الربيـع العـربي" مـن منظـور مقـارن: دراسـة في نمـط التحـول وأثـره في الانتقـال مـن السـلطوية إلى الديمقراطيـة، في: أطـوار التـاريخ الانتقـالي، مـآل الثـورات العربيـة، المركـز العـربي للأبحـاث ودراسـة السياسـات، الدوحـة، قطـر، الطبعـة الأولى، نـوفمبر 2015، ص. 441-443.

- * في تحليـل آني سريـع أوصـل إلى نتـائج "صحيحـة" -هـذا التتبـع الذي لم يعـط له الوقـت الـكافي ليكـون "مسـارا" يمكـن إخضـاعه للتتبـع سـير نتائجه الحقيقية-

[3] زهيـة أسـودي حسـين، المثقـف والسـلطة في العـراق 1921 -1958، دراسـة اجتماعيـة سياسـية، دار الشـؤون الثقافيـة العامـة ووزارة الثقافـة العراقية، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2013، ص.52.

وأخيرا، بطرف أصبعه على جذور الخوف من الحرية، في أية غابة؟ وفي أي حرش؟ من يرويها ويستمدها كالزئبق والاضاليا، اذهب اليها وأرعاها كالماعز الجبلي".[1]

ومع كل ذلك لا يجب الاستسلام او الخنوع امام الوضعية السلبية التي عليها الديمقراطية في الوطن العربي، فرغم الاعتراف بانها منقوصة الا ان ذلك لا يدفع بالتخلي عنها بالكلية، ففي مناضرة عز في عصرنا اعادتها*، يقول **فؤاد زكريا** عن الديمقراطية في الوطن العربي هي نعم منقوصة، لكن لا ينبغي ابدا تحميل السلطة وحدها هذا النقص بل هناك قطاعات من الشعوب العربية من تسعى ضد الديمقراطية بمعناها الحقيقي ولم تكن هناك تجربة حقيقية في الوطن العربي حتى نستطيع الوقوف عليها، مما يتطلب منا التكاتف كمثقفين لإكمال النقص وليس التحالف من اجل وأدها[2]

رابعا: الحرية والديمقراطية جزائريا بين الثقافي والسياسي: مطالب التمتع وأسئلة التمنع

من ابرز ميادين الاشتباك بين المثقف والسياسي ميدان "الديمقراطية"، بين صف من يطلبها ويسعى إليها عبر السبيل الذي حدده ورسمه ويدعو إليه نظيره "المثقف" ليسعى سعيه الذي ابتغاه ويراه السبيل الوحيد للديمقراطية والصورة المثلى لها، في مقابل الآخر الذي ينظر إلى الأسباب المعيقة للديمقراطية ويرى في السياسية منها اكبر عوائقها، مُتدثرا بغطاء الضحية محملا الآخر "السياسي" الظاهر والباطن من مُعيقات الديمقراطية، مُتباكيا على محراب الديمقراطية محملا الأسباب السياسية وحدها فشل التمكين للديمقراطية، يسعى في ذلك إلى إيجاد ما يُبرر به فشله "المثقف" في فرض فكره على السياسي في " سؤال الديمقراطية".

وفي مقابل الاعتراف بانه لا يمكن تحميل المثقفين كل الأوزار ذلك انه من أسباب ضعف مردودهم وقلة تماسكم يعود إلى غياب الديمقراطية وحرية الحركة والتغيير،[3] في رؤية تُسبق

---

[1] محمد الماغوط، سأخون وطني، هذيان في الرعب والحرية، دار المدى، دمشق، سوريا، الطبعة الرابعة، 2004، ص.387.

- *(ان أمامي شيطان لا ثالث لهما : العرب وإسرائيل؟
في دولة واحدة ونحن 22 دولة،
هي عندها جيش واحد، ونحن عندنا 22 جيشا،
هي عندها برلمان واحد، ونحن عندنا 22 برلمانا.
هي عندها شعب واحد، ونحن عندنا 22 شعبا،
هي عندها جهاز واحد للأمن، ونحن عندنا في كل شارع وكل مضرب يدو 22 جهازا للأمن،
ومع ذلك دائما، لا نراها إلا منتصرة علينا وفي كل مجال، ونحن لا نرانا إلا مهزومين ناشبين على صدر تلك الدولة أو في حضن ذلك المؤتمر.
لماذا نفرض على هذا الشعب المتعس النحيل من محيطه إلى خليجه أقسى و أطول "جمعة" في التاريخ، جمعة عن الحرية، جمعة عن الديمقراطية، جمعة عن الحب، عن الفرح، عن التظاهر، عن السفر، عن العودة
كأنه محكوم" بقرحة أبدية "، وعليه أن يعيش إلى ما شاء الله على الحزبات المخصصة والبرلمانات المسلوقة . لماذا؟
أنا سأجيب عليها. فلقد وصلت إلى مرحلة لم يعد يهمني فيها شرق أو غرب، فمرة حرجة أو غير حرجة، اذ لم يعد من الجائز أن يظل الشعر والمسرح والصحافة إلى ماشاء الله أسرى المساعدات النفطية بحجة الأخوة الإسلامية و"التضامن" العربي، وشربت ما تبقى أمامي من أقداح وشربت فاتورة الحساب وانطلقت في الشوارع المظلمة وقلمي بيدي.
ولكن، وأنا أرتب طلباتي استعداداً للأجابة على تلك الأسئلة، ما إن لمحت في إحدى الجملات المقهورة طرف "رغبتي" في دبابة حتى أغلقت الباب والشبابيك وأغلقت في وجهك).

[2] أزمة العقل العربي، مناظرة بين كل من محمد عمارة وفؤاد زكريا، ادار المناظرة سعد الرميحي (مدير تلفزيون قطر)، النشر الورقي: دار الآفاق الدولية، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، د.ت، ص.69-70.

- * جرت المناظرة يوم 19 أكتوبر 1992، في قاعة فندق الشيراتون بالدوحة، قطر.

[3] محمد بلقاسم حمّار، حوار مع الذات، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000، ص.14.

الديمقراطية عن المثقفين وتجعل منها ولأدة لهم، وتعتمد التقارب بين المثقف والسياسي لإنماء الديمقراطية بشرط احترام المسار الشرعي المؤدي إلى السلطة، هذا المسار الذي يكون اقصرا كلما كان الاقتراب قائما بين المثقف والسياسي.

ثم وان كانت الأزمة تولد الهمة وأمام سيل الأزمات التي مرت على الجزائر ألم تتبلور أفكار مجمع عليها وحد أدنى للاتفاق حول الديمقراطية؟ أم أن البقاء في مرحلة الطلب ورد الطلب في انتظار التدريب على الديمقراطية بقاء أزلي؟

04-01- ديمقراطية الاستعمار:

ان انتهاج السبل الديمقراطية للحديث عن الديمقراطية يدفع بالباحث إلى تتبع صورها ومظاهرها منذ القديم، ذلك أن الحديث عنها في صورتها الحالية لا ينبغي إقصاء ما فات على الجزائر، والا فإن البحث سوف ينحو الى سبيل غير "ديمقراطي"، ذلك انه ومع اختيار الفترة المعاصرة يدفع الى البحث عنها قبل الاستعمار فنجدها في تنازع في العهد العثماني، فنصب الداي مثلا كان يصطبغ بالطابع الديمقراطي والانتخابي عنه بين النخب العسكرية "فقط" فيما تم استبعاد باقي النخب خاصة منها الجزائرية والمثقفة على الخصوص،[1] وحتى وان سلمنا بديمقراطية اختيار الداي في ذلك الوقت وتغاضينا عن إقصاء باقي النخب فلن نستطيع أن نتغاضى عن أن اختيار الداي في اغلب الحالات كان بيد رؤساء الطوائف والمراتب العسكرية[2] وقوى أخرى كان من بينها نفوذ بعض الطوائف مما يجعل ديمقراطية العهد العثماني في تنازعية بين من يرى في الاختيار حرية وديمقراطية وبين من يدفع إلى أنها إقصائية فكانت بذلك ديمقراطية لم تضف شيئا لا للجزائر ولا للمثقف والثقافة بإعطائها الأولوية للعسكري[3] وتفضيلها العنصر الأجنبي والاختيار ضمن الطائفة المغلقة والعصبة المتغلبة.

وان كانت الأوضاع اثناء الجزائر العثمانية لها من الخصوصية ما يدفع إلى التسليم لهذه الصورة، وفهمها على ما كانت عليه، فان فرنسا حاملة راية "الحرية"، فرنسا "الأنوار والعدالة" لا يمكن لها ان تتعايش مع غير إظهار مبادئها، مع الأخذ بعين الاعتبار ماهية هذه المبادئ وتطبيقاتها؟ تطبيقاتها الفعلية على التراب الفرنسي- وعلى الفرنسيين، و تأويلاتها في مستعمراتها ومنها دربها.

فوجه فرنسا غير الديمقراطي يجد له كل الوضوح في الجزائر المستعمرة، في أهدافها الاستعمارية التي فاقت السيطرة المادية والمعنوية، وتعدت فرنسة اللسان والكيان، فعملت على فرنسة الثقافة والدين والأعراف والتقاليد...فرنسة كل شيء[4] مع توجيه مكثف لبناء صورة للديمقراطية الفرنسية في الجزائر حمل لوائها بعد السياسيين والسلطة الكولونيالية في الجزائر كبار المثقفين الفرنسيين وعلى رأسهم المفكر والمنظر

---

[1] محفوظ رموم، الثقافة والمثاقفة خلال العهد العثماني 1519-1830، دراسة تاريخية انثروبولوجية، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الامير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2001-2002، ص05

[2] شوقي عطا الله الجمل، المغرب العربي الكبير في العصر الحديث (ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب الأقصى)، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1977، ص.ص.351-352.

[3] محفوظ رموم، الثقافة والمثاقفة خلال العهد العثماني 1519-1830، دراسة تاريخية انثروبولوجية، المرجع نفسه، ص05

[4] احمد سعد الدين البساطي، التبشير وأثره في البلاد العربية والإسلامية، دار أبو المجد، القاهرة، مصر، 1989، ص.151.

ذائع الصيت صاحب كتاب "عن الديمقراطية في أمريكا" **ألكسيس دو توكفيل** الذي انتصر في كتابه للحرية ضد الاستبداد وللنظم العادلة ضد النظم الظالمة في أوربا وفي أمريكا، فيما ساهم في الجزائر في شرعنة وتلوين الظلم والاستبداد والقهر والسيطرة التامة والاستيطان والاستيلاء على الممتلكات والعمل على تغيير المعادلة الاقتصادية والاجتماعية والدينية والسياسية ...كل ذلك بألوان "الحرية والتحرير" الفرنسي للأراضي والشعب الجزائري.[1]

فاخذ **توكفيل** بالديمقراطية للاوربيين والغربيين واخذ من الديمقراطية الامريكية الحق في التضحية بالاخر[2]، فكان الداعي الى الديمقراطية المستنير بالحرية ينصح بعسكرة الجزائر "افريقيا" والسماح لميليشيات المستعمرين من اكتساب السلطة فيها، ويدعو الى وجوب ان تكون فرنسا في الجزائر قوية لتخفيف كره المسلمين للمستعمر مع يقينه ان هذه القوة لن تخمد هذا الكره، ثم يعود الى ضرورة العمل لجعل المسلمين يرون مصلحتهم في مصلحة مستعمريهم، مع ذلك يجب ابقاء الجيش والمستعمرين مدججين بالاسلحة[3]

في مفارقة ميزت فكر **توكفيل**، في تناقض صارخ بين المبادئ التي كان يؤمن بها، القيم الأخلاقية التي رفعها، وظهرت خاصة في مؤلفه "الديمقراطية في أمريكا"، وبين موقفه من احتلال الجزائر وممارسة فرنسا فيها من جهة أخرى، وكأنه كان يفكر بفكرين متناقضين تماما، ولعل المصلحة الوطنية الضيقة أملت عليه تلك المواقف الداعمة لاحتلال الجزائر، وهذا ما يضفي على افكاره الكثير من الميوعة، لانه لا يمكن ان ندعوا لفكرة ثم نعمل على تكسيرها او نقضها في الوقت ذاته.[4]، وهذا ما دعى **ادوارد سعيد** الى تصنيف ما قام به دو كتيل تحت مضلة نتيجته "الغياب الشبه الكامل للقيم العالمية"[5] وليس ذلك بغريب عن كل نظام كولونيالي احتلالي يقوم ظاهرا على الديمقراطية ويتناقض معها حقيقة على حد حكم **عزمي بشارة**.[6]

وهي ازدواجية مقتها **اركون** حينما تحدث عن البلدان الأوربية التي لا تتوانى أبدا في إعطاء دروسا في الديمقراطية فيما تعزز في الشعوب التي حرمت زمنا طويلا من الحريات غير ذلك[7] ويوسع **اركون** في تفكيكه لهذه الازدواجية في المعايير المستخدمة استخداما مسرفا (الخير والشر، العدل والظلم، الحق والباطل، المشروع وغير المشروع، الأخلاقي وغير الأخلاقي، الحضاري والمتوحش)[8]

---

[1] رزيق محمد، المثقف والسلطة، الكسيس دو توكفيل وشرعنته للسيطرة والاستيطان في الجزائر، مجلة العلوم القانونية والسياسية، جامعة حمة لخضر، الوادي، الجزائر، العدد التاسع، جوان 2014، ص. 72.

[2] منير العكش، حق التضحية بالاخر، امريكا والابادات الجماعية، رياض الريس للكتاب والنشر، بيروت، لبنان، جوان 2002.

[3] يونس تامة، قانون السلطات الخاصة وأبعاده في معالجة القضية الجزائرية، (1956-1962)، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر، باتنة 01، الجزائر، 2022-2023، ص. 188-189.

[4] عبيد بوداود، الكسيس دو توكفيل، قراءة في بعض أفكاره ومواقفه، مجلة قرطاس الدراسات الحضارية والفكرية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، المجلد الثالث، العدد الثاني، جانفي 2015، ص.201.

[5] ادوارد سعيد، المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص. 156.

[6] عزمي بشارة، من يهودية الدولة حتى شارون، دراسة في تناقض الديمقراطية الاسرائيلية، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2005، ص.ص.15-29.

[7] محمد أركون، تافذة على الاسلام، ترجمة صبح الجهم، دار عطية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1996، ص.07.

[8] محمد أركون وجوزيف مايلا، من متهمان الى بغداد، ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص. 07.

وهذه الازدواجية مفهومة. فالاستعمار الفرنسي عدو للديمقراطية، وأقام الدليل على انه عدو للديمقراطية ولكل مؤيد لها[1]، بل هناك حتى من المثقفين الفرنسيين من اعترفوا بذلك، فكشف **سارتر** في كتابه "**عرانا في الجزائر**" عن صورة من صور وأشكال العنف والتعذيب وإهدار المستعمر لكرامة الإنسان الجزائري، ما يتنافى مع صورة فرنسا الحرة[2].

والديمقراطية عند الجزائري ابن الاستعمار لم تكن حاملة لكل مفهومها، فلم تكن شعارات الديمقراطية والحرية كضرورة من ضرورات حياة الشعب المستعمر بقدر ما كانت تمثل له الاستقلال، وكان ذلك همها الأول، لذلك حين قامت حركات التحرر الوطني كانت الحرية تعني تحرر الوطن، وبنت مفهوم الحرية على انه حرية الوطن[3]، فارتبطت "الحرية" في المخيال الشعبي الجزائري بلفظ الاستقلال، وان كانت الحرية اعم واشمل،[4] اما بالنسبة للمثقف فهي ليست ان يقاتل هذا المثقف من اجل حرية شعبه، بل عليه ان يُعلم الشعب مرة أخرى، وان يعلم نفسه أولا مرة أخرى، معنى المكانة الكاملة لإنسان ماء، وهذا ما يجب ان تفعله ما دام القتال مستمرا، حسب **فانون**[5] فيما كان شبه إجماع لدى المفكرين الجزائريين فقد ضلوا يرددون اللفظ على انه حق من حقوق الشعب الجزائري المضطهد[6]".

ففي بداية القرن العشرين "1905" قدم الشيخ **عبد العزيز جاويش** في مؤتمر المستشرقين بحثا بعنوان: "**الإسلام دين الفطرة والحرية**"، ربما كانت تلك هي المرة الأولى التي يستمع فيها الناس الى متحدث يقرن بين الفطرة والحرية لفظا لا معنى،[7] وتغنى **عبد الحميد بن**

---

[1] محمود بوزوزو، الجبهة الجزائرية حجة على أن الاستعمار عدو للديمقراطية، أين أنصار الديمقراطية؟، جريدة المسار، السنة الاولى، العدد الثامن، الجمعة 31 أكتوبر 1951، في **عباس عروة**، آثار الشيخ الفاضل محمود بوزوزو، معهد قرطبة للسلام، جنيف، سويسرا، ص.341- 343.

[2] احمد عبد الحليم عطية، ما بعد الكولونيالية في ما بعد الحداثة، قراءة في الفكر الجزائري، مجلة الاستغراب، 2018، ص. 167.

- *(والثورة الجزائرية المنادية بالحرية لها دور كبير في تحول فلسفة **سارتر** وكتاباته عن دور المثقفين فيما يتعلق بالثورة الجزائرية والحرية عامة امثلة وادلائل).

[3] فضيل احمد عباري، أزمة الثقافة وأزمة السلطة، بين التوصيف والتوظيف، المرجع السابق، ص.153.

[4] عبد المالك مرتاض، دليل مصطلحات ثورة التحرير الجزائرية (1954-1962)، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة نوفمبر 1954، الجزائر، الإصدار الثاني، 2001ص.45.

[5] ايفل سي.غبسون، فانون الخيلة بعد – الكولونيالية، المرجع السابق، ص. 271.

[6] عبد المالك مرتاض، دليل مصطلحات ثورة التحرير الجزائرية (1954-1962)، المرجع السابق، ص.45.

[7] يوسف الشويري، دور المثقف العربي في التغييرات التاريخية: المثقف والمجال الثقافية، المرجع السابق، ص. 139.

- مؤتمر المستشرقين في دورته الرابع عشر انعقد بالجزائر سنة 1905، يعتبره الكثيرون الانطلاقة الحقيقية للاستشراق في الجزائر، وعملت الإدارة الفرنسية بجزائرها وفنانيها وبترجمتها إلى معرفة الحياة العربية الإسلامية بمختلف نواحيها في المجتمع الجزائري، وقام المستشرقون بأعمال كثيرة في المجال الديني واللغوي والآثار والعادات والتاريخ، وترجمة النصوص الدينية، ودراسة العربية والعبرية بمختلف لهجاتها، وتاريخ الجزائر. **يوسف جفلاوي وجمال نالي**، الاستشراق في الجزائر بين الاطروحات والوسائل، دراسة نقدية لبعض الاعمال الاستشراقية الفرنسية، حقائق للدراسات النفسية والاجتماعية، جامعة زيان عاشور، الجلفة، الجزائر، المجلد الثاني، العدد السادس، 2017، ص.524-525.

- **الشيخ عبد العزيز جاويش**، (1876-1929) مصري من اصول مغاربية لاسرة مهاجرة، ازهري من تلاميذ محمد عبده، تجديدي تعلم بدار العلوم واستكمل تعليمه في بريطانيا، مناضل وأحد رموز الحركة الوطنية المصرية. **انور الجندي**، عبد العزيز جاويش، من رواد التربية والصحافة والاجتماع، المؤسسة المصرية العامة للتاليف والانباء والنشر، القاهرة، مصر، د ت، د ط.

- (وكان لفظ الحرية لا يزال يحتفظ بالحمولة السلبية القديمة في اللا – وعي الإسلامي، مثلما كانت مفاهيم أخرى " التقدم، النهضة، المدنية..الديمقراطية.." تتسم بالدلالة معان سلبية).

باديس بالحرية ومجدها"[1] فيما اعتبرها **محمد البشير الابراهيمي** من المفاهيم التي غيرها الاستعمار جراء سياسة الكيل بمكيالين بين الشعبين الغالب والمغصوب حقه في الحرية والديمقراطية، متعهدا بالتصحيح وردها الى قاموسها الطبيعي. ومن ثمة فقد اعتمدها قيمة اجتماعية في تذكية البعد الحجاجي للخطاب في رد المفاهيم المغلوطة على أصحابها، ودحضها بمفاهيمها الأصلية والاحتجاج بها، كما اعتبرها أكبر كلمة تعرضت للظلم في الحرب والسلم، "فقد أصبح استعمار الأقوياء للضعفاء ديمقراطية وتقتيلهم للعزل الأبرياء ديمقراطية، ونقض المواثيق ديمقراطية"[2]

اما **الفضيل الورثلاني** ففي مقال اهداه إلى أصدقاء فرنسا، قدم فيه نموذج عن ديمقراطية فرنسا في الجزائر، ساردا العديد من الأمثلة عن تناقض فرنسا و"ديمقراطيتها العريقة" وواضعة " وثائق "حقوق الإنسان"، ومن ذلك جزاء الجزائريين من فرنسا بعد الحرب العالمية الأولى ومجازر ماي 1945.[3]

فيما تشكل تيار لدى السياسيين الجزائريين مقتنع بالأطر المسطرة من طرف فرنسا لبسط "ديمقراطيتها" من جهة، ومن جهة أخرى العمل على الاستفادة من بعض الشعارات التي برزت خاصة بعد الحرب العالمية الأولى، مما دفعهم الى الاستعانة والدعوة الى تطبيق المواثيق الدولية الناصرة للديمقراطية والبحث عن أنصارها[4]، في ايمان بأن تعاونا حقيقيا مع فرنسا سيفضي شيئا فشيئا الى إنشاء ديمقراطية حقة،[5] ويدل على ذلك تسميتهم بعض أحزابهم فهذا:"حزب انتصار الحريات الديمقراطية"،"أحباب البيان والحرية.[6] وزاد الاستبشار بميلاد الجبهة الجزائرية للدفاع عن الحرية واحترامها[7] وكانت من بين الشعارات التي وقف عليها أحباب البيان والحرية ما جعله فرحات عباس شعاره الأساسي "حرروا ووحدوا *libérer et unir*" ولـيكن العمل في إطار الشرعية الفرنسية والديمقراطية"[8] كما جاء في نصوص الحزب انه"حزب مساواتي وديمقراطي، يشجع "النقد البناء" [9]

---

[1] عبد المالك مرتاض، دليل مصطلحات ثورة التحرير الجزائرية (1954-1962)، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة نوفمبر 1954، الجزائر، الإصدار الثاني، 2001ص.45

[2] وفي هذا قال **بن باديس**:" ايتها الحرية المحبوبة ايـن انـت مـن هـذا الكـون؟ كم من قوم نصبوا لك التماثيل في الارض، وقد هدموك في القلوب والعقول والنفوس.... وكم من خطيب فيك مفوه، وقد كم عن ذكرك لك الأفواه... وكم من شاعر تغنـه جمالك ولكـن لا شعولا له مع المستعبدين..."

[3] صفية مكناسي، متوعات الحجاج في الخطاب الإصلاحي الجزائري، الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، مقاربة توصيفية لآليات الإقناع، دار الغيداء، عمان، الأردن، ص.198.

[4] الفضيل الورثلاني، الجزائر الثائرة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2009، ص.94-95.

[5] محمود بوزوزو، الجبهة الجزائرية حجة على ان الاستعمار عدو للديمقراطية، ابن انصار الديمقراطية، جريدة المنار، السنة الاولى، العدد الثامن، الجمعة 31 اكتوبر 1951، في عباس عروة، آثار الشيخ المناضل محمود بوزوزو، معهد قرطبة للسلام، جنيف، سويسرا، ص.341- 343.

[6] سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919 -1954)، المرجع السابق،، ص. 52.

[7] عبد المالك مرتاض، دليل مصطلحات ثورة التحرير الجزائرية (1954-1962)، المرجع السابق، ص.45.

[8] محمود بوزوزو، مرحبا بالفجر الصادق، جريدة المنار، السنة الاولى، العدد السابع، الاربعاء 15 اكتوبر 1951، في عباس عروة، آثار الشيخ المناضل محمود بوزوزو، معهد قرطبة للسلام، جنيف، سويسرا، ص.339 340.

- فيؤكد **محمود بوزوزو** أن هذه الجبهة هي إضافة نوعية ستحمل الديمقراطيين الحقيقيين على شن الغارة على السياسة الاستعمارية الاستبدادية وتفضح الدعاية الفرنسية الرسمية، ودواعي التفاؤل هي تحقيق أمنية الاستقلال لشعب لا ذنب له إلا حبه للحرية وتعلقه بالديمقراطية وطموحه الفتح بالسيادة والاستقلال والتخلص من ربقة الإذلال والاستغلال

[9] عمر الدين معزة، فرحات عباس والجيب بورقيبة، دراسة تاريخية وفكرية مقارنة(1899-2000)، اطروحة دكتوراه، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2009-2010، ص. 236.

[9] مغنية الأزرق، فتوة الطبقات، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي – السياسي، المرجع السابق، ص. 159.

وهـذا في إطـار نظـرة إقامـة دولة جزائريـة عـبر مسـار الديمقراطيـة الفرنسـية وفـق **فرحـات عبـاس** الذي يقـول عنـه **ديغـول** في مذكراتـه انـه سـبق وان أطلعـه خـلال الحـرب العالميـة الثانيـة عـن مشـروعه السـياسي الهـادف الى إقامـة دولة جزائريـة ديمقراطيـة متحـدة مـع فرنسـا، هـذه النظـرة لفرحـات الـتي يقـول عنهـا ديغـول انـه عـدل منهـا بعـد عشـر سـنوات ورفـض مقابلتـه عنـد انـدلاع الثـورة مفضـلا التوجـه الى القـاهرة.[1] في اشـارة منـه الى تصريـحات **فرحـات** بعـد الثـورة:" إننـا نريـد وطنا وبناء امة لنجعل منها معقلا للديمقراطية، لذا نتشبث باستقلالنا الذي نطالب به"[2]

قناعة من فرحات والبعض من جيله لم تكن وليدة الثورة التحريرية بل سبقتها صدمات مست المثقف والسياسي في الجزائر خلال كل تجاربهم مقرعة الديمقراطية الفرنسية، كانت أولاها تلك التي أصابت (أكثر الجزائريين ايمانا بالديمقراطية الفرنسية) المثقفين المفرنسين مباشرة بعد الحرب العالمية الاولى عندما خيبت أمالهم في الإصلاحات القليلة المحققة وبقاء عدم المساواة بينهم وبين الاوربيين، ووصف المستدمرين لحقوق الجزائريين بانها بالقدر الكافي للمحافظة على رمق الحياة[3] كما عدل الكثير من المفرنسين من نظرته المقدسة لهذه الديمقراطية معترفين بان الديمقراطية الجزائرية اسبق، مع تمسكهم بمواقفهم الداعية الداعين الى تدريب الشعب على الحياة الديمقراطية بعيدا عن تأثيرات الأفكار الدينية، معتبرا **صوالح محمد** بعض الأشكال التسييرية والتشاركية مظهرا من مظاهر الديمقراطية في الجزائر منذ القدم مستدلا بنظام "الجماعة" بمنطقة القبائل مع سلبية تاثرها وسيطرة المرابطين، وبـ" جماعة الأعيان" في باقي مناطق الجزائر مع هيمنة توجيهات السيد الإقطاعي او الشيخ.[4]

كما كانت محل لانتقاء اوفى الأوفياء لفرنسا، فهذا عميد مسجد باريس **حمزة ابو بكر***، الذي سعى لان يلعب دورا سياسيا من خلال الإسلام "التقليدي"، يوجه اتهامات عنيفة للديمقراطية بوجه عام سنة 1958 والنظام الانتخابي بشكل خاص، حيث يقول" ..ان الديمقراطية الفرنسية الداعية الى المساواة لا تتلاءم مع الأهداف التي نسعى إليها...فهي اسيرة مبادئها..سلبية أكثر مما هي بناءة ... انها مصابة بهوس الانتخابات... وهكذا انتخابات تخلط بين التساوي الحسابي والمساواة الإنسانية، ...لا بد لها حين تعمم في افريقيا الشمالية من ان تخلق سوء تفاهم بين فرنسا المركزية...والسكان الأصليين .[5]

---

[1] شارل ديغول (الجنرال ديغول)، مذكرات الأمل، التجديد 1958-1962، ترجمة معوض فوق العادة، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1971، ص.ص.109، 110، ص.134.

[2] عباس محمد الصغير، فرحات عباس من الجزائر الفرنسية الى الجزائر الجزائرية (1927-1963)، رسالة ماجيستر، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2006-2007، ص.117.

[3] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، المرجع السابق، ص.238.

[4] الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)المرجع السابق، ص.338.

[5] صادق سلام، فرنسا ومسلموها، قرن من السياسة الإسلامية (1985-2005)، ترجمة زهيدة درويش جبور، هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي، وكالة، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، الطبعة الاولى، سنة 2012، ص.ص 286-289.

- **حمزة ابو بكر**: من مواليد سنة 1913 بوزينة جنوب غرب الجزائر، بولاية البيض حاليا، من عائلة تنتمي الى قبيلة اولاد سيدي الشيخ، عمل استاذا مساعدا في ثانوية البنات في قيلب فيل ولاية سكيكدة حاليا، ثم في ثانوية بوجو في الجزائر العاصمة، لم يكن راضيا عن وضعه كمدرس، تقدم للانتخابات المجلس النيابي الجزائري سنة 1948 لكنه هزم، وكانت من اسباب هذه الهزيمة تدخل عمه الباشاغا سي العربي بن دبن ان بناصره في حملته الانتخابية، بعد الهزيمة قصد الحاكمية العامة على راس وفد ليطالب بان تبقى القبائل الموضوعة تحت سيطرة جمعية "اولاد سيد الشيخ" خاضعة للنظام العسكري في اطار حملة انتقام ضد عمه، لكنه فشل كذلك، وانهزم مرة اخرى في مؤتمر المشيخة في ماي 1952، منها خصومه بالتواطئ مع حزب الشعب، تقدم في نوفمبر 1954 باقتراح انشاء تشكيل مسلح ضد جبهة التحرير الوطني، **صادق سلام**، فرنسا ومسلموها، قرن من السياسة الإسلامية (1985-2005)، المرجع نفسه.

وكنتيجة لهذه اللذغات تكون لدى المؤمنون بالديمقراطية الفرنسية مضاد طبيعي حصنهم تدريجيا امام ضلال هذه الديمقراطية، فكان ان انبتت انتقادات توسعت لتكون مقاطعة للانتخابات والعمل على افراغ المؤسسات المنبثقة عنها من مضمونها الجزائري، فدفع المثقفين المفرنسين الذين كانوا اشد المثقفين ايمانا بالديمقراطية الفرنسية الى اعتناق القضية الجزائرية، وان غلب الطابع الشعبوي عليها الا ان هذه الشعبوية كانت في حينها على المحك الذي يثبت أصالة وطنيتهم فالحركة الوطنية الجزائرية قد أصرت على ان تكون شعبوية،

وبعد ان ضن وطمع الجزائريين في الحرية رافعين لافتاتهم المرصعة بعبارات الديمقراطية .. يصل الى قناعة تحيي الثورة الجزائرية وتدفع الى اسقاط الديمقراطية الفرنسية.[1] فكانت الثورة التحريرية التي انبت على محاور أساسية تمثلت في التفاؤل، الوضوح، العمل، التكامل والديمقراطية. هذه الأخيرة وعند تساؤلنا عن مفهوم فلسفة الثورة الجزائرية للحرية، وعن الاهداف التي استهدفتها من ورائها، فاننا سرعان ما نتبين ان ذلك المفهوم مفهوم مجاهد لا يجعل من الحرية حقا ألاهيا او طبيعيا معطى مرة واحدة والى الأبد فحسب، بل يحولها إلى حرية عاملة ومؤثرة لا تتحقق الا عبر جهد التحرير، ولا تستمر إلا به، وترتبط في الوقت نفسه مع الثورة الديمقراطية الموجهة أساسا ضد كل الأفكار المتخلفة والمسبقة وضد كل الانتكاسات الثورية المختلفة.[2]

ورغم الثورة ونتائجها وما تعلق بالمفهوم المتجدد للحرية وإعلانها لها وإعطائها إبعادا جديدة لها، إلا أن فرنسا الاستعمارية ظلت وتظل تزهو بديمقراطيتها فحاولت وتحاول حمل ديمقراطيتها على انها منحة ومنة منها على مستعمراتها، فهذا **ديغول** بعد نتائج استفتائه الفرنسيين حول القضية الجزائرية قال إن الشعب الفرنسي منح مستعمرته الحرية، وحث **لوي جوكس** رئيس وفده المفاوض في ايفيان على تبيان الحرص على أن يتسم تحرير الجزائر بكرم فرنسا ونُبلها[3] في وفاء لمفهومه المزدوج عن الديمقراطية والحرية، بين الحرية للفرنسيين كأصل والحرية للجزائريين كمنحة ومزية، وكنا تصوره القائم على أن هذه الحرية هي على الجزائريين نكبة بعد خروج فرنسا ومع ذلك أكد على أن هذه "الحرية" مشروطة بنظام المشاركة ودون "ترك الجزائر وشأنها"....

- بمفهومه هذا الخاص عن الديمقراطية "تميز العبيد" بتسلطه ومعارضته الشرسة لإدخال الشفافية او اي منحى تشاوري الى المسجد، وخلال ولايته لم ينازعه عليه احد طيلة ربع قرن، حيث تحكم ابو بكر بمنطقة ينعدم فيها القانون.

- وفي 18 ماي 1957 وبناء على اقتراح مقدم من طرف روبير لاكوست الوزير المقيم بالجزائر ووزير الداخلية، وافق رئيس الحكومة الفرنسية غي موليه على اعتماد حمزة ابو بكر مندوب لمسجد باريس، وقام مفوض الشرطة في الدائرة الخامسة باستكانه وعائلته والتجوء الى القنوة لطرد عائلة احمد بن غبريط، هذا الاخير الذي خلف عمه قدور بن غبريت في جوان 1954، احمد بن غبريط لم تكن مفوضية الشرطة في الدائرة الخامسة في باريس راضية عنه، في الوقت الذي كانت فيه شخصية حمزة ابو بكر تتلاءم مع متطلبات الحالة الموجهة ضد المطالبين بالاستقلال وفي الحالة المرفوعة للتيرو من الحركة الوطنية باسم الإسلام. **صادق سلام**، فرنسا وسلموها. قرن من السياسة الإسلامية (1985-2005)، المرجع نفسه.

[1] الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2009، ص.94-95.

[2] بوعلاري حياة، فلسفة الثورة الجزائرية ، المرجع السابق، ص. ص.213-230.

- (ومن هنا نفهم لماذا رفضت هذه الفلسفة كل تلك المفاهيم الأدبية والمجردة للحرية إيمانا منها بحرية الحقيقة لا تتولد إلا عبر الجهد الضروري ولا تستمر إلا به، ذلك الجهد الذي لا يبدأ في التحقق الا حينما يبدأ الفرد عمليا في تحرير نفسه. وبذلك أكدت فلسفة ثوفير ان الحرية إحساس وإيمان بالحرية محولة).

- (تتحصول الديمقراطية في فلسفة الثورة من الاعتراف المشكاك او المتعادل الى فعل ثوري جماهيري، يجسد عنوة الاعتراف المشكاك في الميدان. ذلك إدراكا من الثورة أن مثل هذا الاعتراف خاصة عندما يكون بين مستعمر، ومستعمر مستحيل، وذلك نظرا للنزعة الفوقية عند الغرب، ويمثل هذه الفلسفة لفظت فلسفة ثوفير سياسة المراحل وأضاف الحلول جملة وتفصيلا، وطرحت الحل الثوري كحل وحيد عكس الحلول التطورية التي قبلت بها تونس والمغرب).

[3] شارل ديغول (الجنرال ديغول)، مذكرات الأمل، التجديد 1958-1962، المرجع السابق، ص.ص.109، 110، ص.126.

... وظلـــت الحريـــة حلـــما جمـــيلا
أصـــــــــــــــبح حقيقـــــــــــــــــة
في "الفـــــــــــاتح جويليـــــــــــا 1962"[1] ...

04-02- ديمقراطية جزائر 1962:

بداية لابد من التأكيد على ان السياسي مهما كان زمانه ومكانه، قبل او بعد الاستقلال، فان هذا السياسي يبقى حامل لمشروع سلطوي هدفه الاستحواذ على السلطة باي طريقة ووسيلة كانت، في مقابل مثقف جزائري استمر بعيد الاستقلال في زاوية تأنيب الضمير، فظهر في صورة الباحث عن تحسين وضعه مقابل ما كيل له من اتهامات، وفي موقف مرتاب وحساس من صلاحية وشرعية ووسائل السياسي، في الوقت الذي بقي فيه السياسي في خشية وورع من أسئلة المثقف الكاشفة.[2]

كما انه من المهم ان ندرك ان الديمقراطية في اي من المسارات تتطلب قيام قوة اجتماعية تتبنى أطروحاتها، كما تتطلب توفير مساحة كافية للحركة ضمن كل المسارات، والتمكين بهذه الصورة يعني نقل النفوذ السياسي الى القوى الاجتماعية التي تملك ارادة الإصلاح كما تملك المصلحة في تحقيقه[3] وبذلك يكون النقل السلس المستند الى تراكم ديمقراطي.

هذا التراكم الذي ألغي وأُجهز عليه في الحالة الجزائرية مما اثر في تطور السياسي بعد الاستقلال فالطابع الثوري أدى إلى نوع من القطيعة مع النظام الديمقراطي ووضع الأساس لبروز السياسي التسلطي فيما بعد، وطرحت الديمقراطية الشعبية بديلا، وسعت لتجاوز الاختلاف عبر وحدة الشعب، وكانت الديمقراطية الشعبية نزوعا نحو تحويل الشعب مصدرا للسلطة. والقضاء على احتكار البرجوازية وإزالة الطبقة البرجوازية والطبقة الإقطاعية كأساس للاضطهاد الطبقي، والتجربة أنتجت ما لا يحسب حسابه.[4]

ومن الحرية المرادفة للديمقراطية خلال الحركة الوطنية والثورة التحريرية، إلى ديمقراطية الجبهة التي كان من الصعب فيها تقرير الديمقراطية المركزية بعد الاستقلال على حد وصف **محمد الصالح يحياوي** ومن معه في العقيدة المطابقة لـ"الدولة-الجبهة"[5] في رؤية منحت للجبهة بعد الاستقلال مهمة مواصلة مهامها التاريخية كقائد ومنظم للأمة الجزائرية، حرية حُصرت في المفهوم الضيق لمن تولى السلطة فيها، فصارت الحرية تعني حرية

---

[1] عبد الملك مرتاض، دليل مصطلحات ثورة التحرير الجزائرية (1954-1962)، المرجع السابق، ص.45.

[2] أحمد ابو زيد، العلاقة بين فكر المثقف وقبضة السياسي، الدبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009، ص.ص.40.41.

[3] لزهر صاق، الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012، ص.54.

[4] احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المرجع السابق، ص. 427.

(أنتجت على المستوى الشكلي المحض: قيادة الحزب السياسي الطليعي، البعث، الاتحاد الاشتراكي، جبهة التحرير الوطني الجزائرية...الخ، هذا الحزب هو الحزب المعبر عن الفئات الشعبية، وهناك تطابق بين الحزب والسلطة، والحزب والدولة...فأصبحت المؤسسات الشعبية صورية وخارج الفعل السياسي والنقابي، وصار ينظر الى أي تناقض بين المجتمع والدولة على انه تناقض بين الشعب والدولة من جهة وبين فئات ضد الشعب والدولة).

[5] محمد الصالح يحياوي، اعسر ما يفخر به الجزائري: دينه ولغته، الاصالة، وزارة التعليم الاصلي والشؤون الدينية، الجزائر، العدد 65-66، 1979، ص. 21-27.

السياسي[1] في الوقت الذي تم فيه التغاضي على احد أسس التأسيس للفضاء العام الجديد بعد الاستقلال وهو ان يدار على "أساس ديمقراطي"[2]

فانتقلت ادبولوجية الجبهة من التحالف في إطار تحقيق الوحدة الوطنية بل وجعل "الاستقلال" الأيديولوجية الوحيدة، الى الثورات (الاجتماعية والاقتصادية....)، وانه كل لا يتجزأ وليس مرحلة متميزة و ان الجماهير هي القوى المسيرة للثورة وان المثقفين يجب ان يخضعوا لقيادتها[3]

في ايديولجية كانت في جوهرها حالة وجدانية وشعورية وانتماء سياسي متعدد المستويات والمرجعيات، غير محدد الملامح، متغافلة عن المسالة الديمقراطية،[4] متناسية ان الاستعمار وان خرج سياسيا فانه في ثوبه الجديد في مرحلة ما بعد الكولونيالية هو استعمار بديل عما سبقه من أنماط استعمارية إلا أنه لم يقطع مع هذه الأنماط، ولعل ميزته اليوم أنه غزو فكري وثقافي لتشكيل منظومة محلية ذات جاذبية فكرية ومعرفية تتولى الإنتلجنسيا نفسها تسويق ثقافة الهيمنة الاستعمارية وهي على قناعة بما تصنع، تلك اللعبة الإمبريالية تبدو في ظاهرها شديدة الحرص على الديمقراطية وحقوق الإنسان، حيث لا يستطيع كل من يراها مقاومة خطابها وآليات عملها، فهذا هو الأسلوب الجديد لاستمرارية الاستعمار المأكر ذي الدهاء الفائق، لفرض السيطرة على جميع المستويات الثقافية والإعلامية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية.[5]

في استمرار لسياسة الإخضاع والاستبعاد الاستدماري وتاثيرها بعد الاستقلال، فثقافة البايلك القهرية كرست في الجزائريين حس "الدولة" المقرونة بصورة القهر والبطش والخوف والعقاب، والغريب ان نرث بعد الاستقلال هذه الصورة الغريبة، ونرث معها كل ما يلابسها من مشاعر منفرة، ومن الطبيعي ان تسلك النفوس للإعراب عن مشاعر كراهية "الدولة" والسلطان طرق ملتوية لتفاديها ونمى في الجزائريين روح قدسية "خيانة الدولة" ومشروعية انتهاكها، فوقع ذلك الصدام بين ارتفاع راية الحرية بعد الاستقلال بينما بقيت "الدولة" تسير وفق المنهج الاستعماري، مما جعل دولة الاستقلال في نظر "المواطن" وجه متبقي للاستعمار، والإحساس نفسه لدى المخلصين من الجزائريين العملين في اجهزة الدولة وتأثرهم بالوضع اللاسوي[6]
اللاسوي[6]

مما حدا **بفرحات عباس** الى التحذير منه، ومن تغييب حرية الاختيار وتغييب الفعل الديمقراطي فيها، وتأثير ذلك على كل مناحي الحياة في الجزائر الفتية، واعقد أمل في البداية بان العمل البرلماني سوف يصحح المسار[7] في امتداد لأفكاره عن البرلمان الفيدرالي إبان الاحتلال [8]، إلا انه ما لبث ان انتبه الى سلوك **احمد بن بلة** الذي وصفه بالحكم الفردي وان جل خطاباته يغلب عليها الطابع الشعبوي*، وان تصرفاته تعد خرقا

---

[1] فضيل احمد عباري، أزمة الثقافة وأزمة السلطة، بين التوصيف والتوظيف، المرجع السابق، ص.153.

[2] ايجل سي.غيسون، فانون الخيانة بعد – الكولونيالية، المرجع السابق، ص. 306.

[3] نبي بوفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.595-596.

[4] حبيبي هلايلي، الدولة الوطنية والمسألة الثقافية في الجزائر (1965-1988)، الملتقى الوطني الاول: التحولات السياسية وإشكالية التنمية في الجزائر، واقع وتحديات، كلية العلوم القانونية والإدارية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، يومي 16 و17 ديسمبر 2008، ص. 01.

[5] محمد عبد الله عبد العال احمد، الانتلجنسيا التلفة، حالة المثقف العربي في مرحلة ما بعد الكولونيالية، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، لبنان، العدد الثاني عشر، السنة الرابع صيف 2018، ص.115.

[6] عشراتي سليمان، الشخصية الجزائرية، الأرهية التاريخية والمحددات الحضارية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009، ص.ص 218-220.

[7] عباس محمد الصغير، فرحات عباس من الجزائر الفرنسية الى الجزائر الجزائرية (1927-1963)، المرجع السابق، ص.125- 130.

[8] نور الدين تقيو، اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق، ص.522.

لشرعية المجلس التأسيسي- الوطني الذي كان فرحات رئيسا له، وامام هذه القناعات التي توصل اليها فرحات عباس كان له إما ان يستمر مع السلطة، او الوقوف في وجه الانحراف على النهج الديمقراطي، او خيار الانسحاب، فاثر أولا الخيار الثالث فاستقال من المجلس التأسيسي- مسببا دوافع الحقيقية،** وثم ولج الخيار الثاني متمنيا التجربة الديمقراطية الإنسانية، ناعتا اشتراكية بن بلة بانها محاولة للتوفيق بين "الحق والباطل"، منتقدا مركزة السلطة في يد شخص واحد، وبعدها باشر أنشطته ونضالاته خارج دوائر الحكم، مما عرضه لمضايقات واتهامات كثيرة وتم اعتقاله بتاريخ 03 جوان 1964.[1]

04-03- ديمقراطية السياسي:

يقول **بن بلة** عن نفسه انه المكون للدولة الجزائرية[2] من هذه المقولة لاول رئيس للجمهورية الجزائرية يمكن لنا تلمس بعضا من العوائق التي واجهت الجزائر الفتية في مسار بناء الدولة الوطنية على الاسس الديمقراطية كما هي تسميتها الرسمية "الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية"، فاول عوائق تفعيل الديمقراطية كانت كما هي في الحالة العربية عامة هي الركون في المحطة الاولى وعدم الانتقال الى ما بعد الفهم.

كانت اولى الانتخابات بعد الاستقلال انتخابات تشكيل الجمعية الوطنية التي حدد تاريخ 12 سبتمبر 1962 ونشرت القائمة الوحيدة والموحدة يوم 13 سبتمبر 1962، قائمة شهدت اقصاء اسماء المغضوب عليهم من طرف مجموعة بن بلة، مما دفع بعضهم الى الاعلاء من صوت معارضتهم فصنفوا ضمن المشوشين وتم اعتقال الكثير منهم[3]

وفي عهد **احمد بن بلة** كان أول دستور للجزائر المستقلة، والذي جاء في مادته الأولى ان الجزائر ديمقراطية شعبية،[4] الجزائر المستقلة ورئيسها الذي برع في خطاب يكرر فيه الاستناد الى الحرية والتحرر ثم يعود إلى الديمقراطية ليصفها بأنها رفاهية ليست في وسع الجزائر ان تتحملها، في خطابه الشعبوي المشحون بأحاسيس ثورية ومستثمرا موجة إعجاب وتحذير شعبية، خطاب متناقض ومتعارض حتى بين اسطره فتراه[5] فهذا الدستور كان ينبغي صياغته ووضعه من طرف المجلس التأسيسي الا ان **بن بلة** قرر سحبه منه "وفقا لديمقراطيته" وأوكل المهمة للمجلس السياسي لحزب جبهة التحرير الوطني...سينما، ودفع فرحات عباس الى الخروج عن لباقته المعروفة عنه وينسب اليه القول: الدستور ليس بغيا حتى يعهر في السينما"[6] ومع ذلك ورغم

---

[1] عباس محمد الصغير، فرحات عباس من الجزائر الفرنسية الى الجزائر الجزائرية (1927-1963)، المرجع نفسه، ص.125- 130.

- * يروي **فرحات عباس** متهكما على سلوك احمد بن بلة انه كان عند مروره في شوارع العاصمة كان يتوقف ويتجه إلى محلات بيع الخمور ليخرج حاملا قنينات ويكسرها أمام المارين، في الوقت الذي كان بإمكانه أن يصدر قانونا/مرسوما يمنع في شرب الخمر في الجزائر !

- ** **استقال بتاريخ 12 أوت 1963 سبّب في استقالته ودوافعها ملخصا إياها في:**

01- توجه نظام الحكم نحو الفردية والشمولية،

02- التسيير الرتجالي للاقتصاد،

03- ولغة الخشب والشعبوية التي بنهجها النظام.

[2] احمد منصور، شاهد على العصر، حلقة احمد بن بلة يكشف اسرار الثورة، قناة الجزيرة، الجزيرة، قطر، تاريخ الاطلاع: 01 جانفي 2023.

[3] خيرديس لعبيدي، صالح بوبنيدر (صوت العرب) 1929-2005 ونضاله العسكري والسياسي، رسالة ماجيستير، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة الامير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، 2010-2011، ص.177-178.

[4] دستور سنة 1963، الصادر بتاريخ 08 سبتمبر 1963، الجريدة الرسمية عدد 64.

[5] دافيد كوت، فرانز فانون، ترجمة عدنان كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1971، ص.89.

[6] ميلود بيور، مقعد في المحنة، جريدة العربي اليوم، 22 فيفري 2018. امتثال حائز على جائزة مميز نصير لحرية الصحافة سنة 2018.

ورغم كل ما قيل عن هذا الدستور وفيه الا انه لم يُعمر أكثر من 23 يوما حيث تم ايقاف العمل به يوم 03 أكتوبر 1963.

بن بلة الذي مثلت فترة حكمه امتداد للاتجاه الثوري وفي تأكيد على الاستمرارية في الثورة لبناء لدولة[1] يمر فوق الجميع مما جعله محل لاقوى الانتقادات الموجهة له ولنظامه الذي بناه بصبغة اقصائية واستبدادية حيدت كبار الثوار ورفقاء السلاح والمثقفين، وعليها حمل معارضوه مطالب بتوسيع مجال المشاركة في بناء الجزائر المستقلة وتسهيل طريق الديمقراطية التي حمل مبادئها بيان اول نوفمبر 1954 الذي أكد على إقامة دولة ديمقراطية، فنص على ضرورة الجمع بين مبدأي العدالة الاجتماعية والديمقراطية، أي إقامة دولة "ديمقراطية واجتماعية" كما نص على ذلك البيان المكتوب أصلا باللغة الفرنسية قبل أن يحرف هذا البيان بمحو "**الواو**" ويحول إلى "ديمقراطية اجتماعية" بعد ترجمته إلى العربية، وهي ترجمة تحمل دلالة أخرى مناقضة للنص الأصلي للبيان، وأبقى على هذا التحريف بهدف إعطاء شرعية ثورية للسياسة التي أتبعها بن بلة وفهمه للديمقرطية، هذه السياسة التي جعلت **فرحات عباس** يتنأ من مُعتقله بسقوط نظام بن بلة وهو الذي حدث بتاريخ 19 جوان 1965[2].

مطالب حملها **هواري بومدين** في ما حمله على الرئيس **بن بلة** وموظفا اياها لاحداث قطيعة مع نظام بن بلة من جهة ومن جهة اخرى في استمرارية لفهم بن بلة للديمقراطية، فجاء البيان الذي صدر باسم رئيس مجلس الثورة 19 جوان 1965"...سيعمل مجلس الثورة على تحقيق الشروط اللازمة لإقامة دولة ديمقراطية وجدية تسييرها،[3] كما عرف في بداياته تنظيم أول انتخابات محلية كتمثيل لديمقراطية دولة بومدين، رغم أنها كانت محكومة بقرارات سياسية ومصالح شخصية منذ بدايتها بل ومفصول في نتائجها مسبقا، ورغم ذلك لم تسلم من أساليب احتيالية ومن ذلك ما يرويه المناضل المجاهد **الشباح المكي** عن هذه الانتخابات (انتخابات محلية اجريت في الجزائر سنة 1967)، وترشيحه "مُرغما" من طرف قيادة الحزب وبدعم مركزي آنذاك زيادة على ضمانه ولاء قومه وعشيرته يُبرهنا مساره الثوري والنضالي إلا أن الأساليب الاحتيالية وغلبة المندسين بعد الاستقلال في صفوف الثوريين وتحكمهم في مصائر الجزائر جعلهم يخشونه حتى في منصب شيخ بلدية ودعاهم إلى إصدار أوامر حزبية وأمنية بعدم التصويت عليه وباتهامه بأنه شيوعي...ليصل في الأخير إلى قناعة انه اجبر على الترشح بهدف الاستثمار في تقديم بعض المناضلين القدماء خشية مقاطعة الشعب للانتخابات لعدم ثقته في مسؤوليه المحليين من جهة، ومن جهة اخرى لتمرير "اصدقائهم" في الساعة الأخير تحت ستار قدماء المناضلين من جهة وأخرى، في أهداف شريرة يصفها المناضل المثقف.[4]

---

[1] الهواري بوزيدي، المشاركة السياسية كاشف حقيقي لمعنى المواطنة لدى الشباب الجزائري، مجلة المربي، المعهد الوطني للتكوين العالي لاطالات الشباب، العدد 16، 2008، ص.40.

[2] راج لوبيسي، الرئيس هواري بومدين بين الاشتراكية والديمقراطية، الحوار المحدن، العدد 6057، بتاريخ 2018/11/18، الموقع الالكتروني https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=618573، تاريخ الاطلاع: 2022/02/17، الساعة: 14.15.

[3] راج لوبيسي، الرئيس هواري بومدين بين الإشتراكية والديمقراطية، الحوار المحدن، المرجع نفسه.

[4] الشباح المكي، مذكرات مناضل اوراسي، مساهمة في كتابة تاريخ حركة التحرر الوطني، مطبعة الكتاب، الجزائر، سبتمبر 1986، ص.ص 127-127.

وفي صورة أكثر تطابقا ووضوحا لصورة تزيين الديكور الانتخابي بالمثقف وإعلاء راية تحمل شعارات الديمقراطية، الحكايات الغريبة للمثقفين مع الانتخابات "انتخابات الراية والصورة"، ترشح **مالك حداد** لمنصب عضوية المجلس الوطني الشعبي (البرلمان) عن مدينته قسنطينة، وكان ذلك في عهد الحزب الواحد، وفي القائمة الوحيدة للحزب، ولم يفز بالمنصب !، وهو المثقف والشخصية البارزة في قسنطينة وفي الجزائر، ما يؤكد أن أمراً قد جاء "من فوق" لإبعاده من قائمة الفائزين.[1]

ديمقراطية أعطى لها **بومدين** صورة مبنية في خطاباته على التوحد العجيب في العلاقة بين الدولة والمجتمع وسكن خطاباته مقولة الوحدة الوطنية كرد فعل على الصراعات والتناقضات التي عاشتها القيادة قبل الاستقلال وبعده، وفترة **بومدين** هي اهم الفترات السياسية في تاريخ الجزائر المعاصرة ذلك ان المرحلة التي سبقته "بن بلة" فترة ظرفية وانتقالية، [2] مع إسقاط خطب "الوحدة الوطنية والتوحد" على صور الديمقراطية مع إخراج دعائي على انها احسن صورها، ثم كانت الاحتفالات بالذكرى العاشرة (10) "لحركة" بومدين ووصوله الى استلام رئاسة الدولة فيها كانت الشعارات المحمولة حول الديمقراطية الشعبية وصوت الشعب و"المؤسسات التي لا تزول بزوال الأفراد" مع وضع إجراءات "تضمن" وصول صوت الشعب "الفلاحين" والنقاش بكل "حرية" لإعداد ميثاق وطني عبر استفتاء شعبي يكون فاتحة لانتخاب جمعية وطنية ورئيسا للجمهورية[3]

فبومدين الإشتراكي المحب للعدالة الاجتماعية، الموصوفة ديمقراطيته من طرف **عبد الرزاق بوحارة** بأنها كانت أفضل من ديمقراطية امريكا [4] لم يع للأسف الشديد أهمية الديمقراطية، لأنه تأثر بالصراع الأيديولوجي السائد آنذاك حول لمن الأولوية العدالة الإجتماعية أم للديمقراطية؟، فأخذ بأولوية العدالة الإجتماعية معتبرا مثل الكثير من المتأثرين بالماركسية آنذاك بأن الديمقراطية مرتبطة بالإستغلال الرأسمالي، فأغفل بيان أول نوفمبر وأرضية الصومام التي نصت على الجمع بين مبدأي العدالة الاجتماعية والديمقراطية، أي إقامة دولة "ديمقراطية واجتماعية [5]."

ما جعل من المطالب المرفوعة للتأسيس للديمقراطية الحقيقية تستمر في عهده، فكان البيان/الدعوة المسلمة من طرف **بن يوسف بن خدة** الى الصحافة الوطنية يناشد وضع حد نهائي لحكم الفرد، مع الدعوة الى الديمقراطية، وحمل البيان توقيعات كل محمد خير الدين (عن العلماء وعضو سابق في المجلس الوطني للثورة الجزائري) وحسين لحول (أمين عام سابق لحزب انتصار الحريات الديمقراطية)، ومن **فرحات عباس** (97 سنة)،[6] هذا الأخير الذي نعت الجزائر الجزائر في عهد **بومدين** بأنها أصبحت بؤرة للنظام الشمولي على الطراز الستاليني بعد أن كان بلد قابل للتجربة الديمقراطية في سنة 1962، [7] وكان أن رد **بومدين** بان فتح نقاشات واسعة

---

[1] أمين الزاوي، المثقف والسلطة: ثلاث حالات في الجزائر والمغرب وتونس، الدفن خارج التراب الوطني ..وجهم القطيعة، المرجع السابق.

[2] حنيفي هلايلي، الهوية الوطنية والمسألة الثقافية في الجزائر (1965-1988)، المرجع السابق، ص.02.

[3] مغنية الأزرق، نشوء الطبقات، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي – السياسي، المرجع السابق، ص. 220.

[4] عبد الرزاق بوحارة كلمة ألقاها في افتتاح ملتقى هواري بومدين المنعقد بجامعة محمد بوضياف بالمسيلة، الجزائر، من 11 إلى 13 ديسمبر 2007.

[5] رابح لونيسي، الرئيس هواري بومدين بين الاشتراكية والديمقراطية، الحوار المتمدن، المرجع السابق.

[6] مغنية الأزرق، نشوء الطبقات، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي – السياسي، المرجع السابق، ص. 220.

[7] عباس محمد الصغير، فرحات عباس من الجزائر الفرنسية الى الجزائر الجزائرية (1927-1963)، المرجع السابق، ص.133.130.

* حرر النداء في مارس 1976 وتضمن على الخصوص الدعوة إلى انتخابات حرة ووضع حد للنظام الشمولي مع منح الحريات.

حـول الميثـاق واسـتثمر في الصـورة والإعـلام لتسـويق حشـود تـدلل عـلى شـعبيته في الأوسـاط الشـعبية وتـوج ذلك بانتخابـه رئيسـا للجزائـر [1] " وفقـا لديمقراطيـة ميثـاق سـنة 1976 الذي حـرر فيـه ان الدولة تسـتمد سمتهـا الدسمقراطيـة مـن ثـورة الفـاتح مـن نـوفمبر 1954 [2] و وبديمقراطيـة الاختيـار بـين التصـويت بـ"نعـم" او بـ "لا"، انتخـب **بومـدين** رئيسـا وطويـت سـنوات سـيرت فيهـا الجزائـر بأمرية ودون دستور.[3]

وبـذلك غلب عـلى مرحلة **بومـدين** مفهومـه وتطبيقـه للديمقراطيـة بنيتهـا الاصـلية تمية الشـرعية الثوريـة مـع تـدعيمها بشـرعية تنويـة لضـمان واسـتمراريتها، بنزعـة غلبـت عليهـا الفردانيـة في تنـاقض مـع الاسـس الحقيقيـة للديمقراطيـة، مـع توظيـف لـبعض اسـس الفكـر الاشـتراكي ينفي الـصراع الطبقي، ورفـض اعطـاء تقـديم مفهـوم مضـبوط للطبقـة الاجتماعيـة مفضـلا توظيـف مفهـوم الشـعب و"الجمـاهير"، وبـذلك بقيـت الديمقراطيـة وسـيلة لاعطـاء الثـورة الاشـتراكية قاعـدة شـعبية تضـمن لهـا النجـاح، ممـا ادى الى تقنـين الميزة الشـعبوية ودسـترتها، [4] مفهـوم خـاص جعـل بومـدين يغفـل ويغطي حتى عـلى **بيـان أول نـوفمبر** الذي نـص عـلى ضرورة الجمع بـين مبـدأي العـدالة الاجتماعيـة والديمقراطيـة، أي إقامـة دولة "ديمقراطيـة واجتماعيـة" كـما نـص عـلى ذلك البيـان المكتـوب أصـلا باللغـة الفرنسـية قبـل أن يحـرف هـذا البيـان بمحـو "الـواو" ويحـول إلى "ديمقراطيـة اجتماعيـة" بعـد ترجمتـه إلى العربيـة، وهي ترجمـة تحمـل دلالة أخـرى مناقضـة للـنص الأصـلي للبيـان، وأبقي عـلى هـذا التحريـف بهـدف إعطـاء شرعيـة ثوريـة للسياسـة الـتي أتبعهـا بـن بـلة ثم بومـدين في الجزائـر[5]. واسـتمر السـياسي في التموقـع الكوربـوراتي (*Corpratism*)* في تعـامله مـع المجتمـع اي سـيطرة وهيمنتـه عـلى كافـة شـؤون المجتمـع في تنـازل للافـراد لصـالح المجتمع السياسي في احسن تمثيل لما يعرف بمركزية الدولة.[6]

- وأراده **فرحـات عبـاس** عـلى شـاكلة المـؤتمر الإسـلامي. فـدعى فيـه إلى التوجـه إلى نظـام ديمقراطـي يتـيح للجزائـريين حريـة الاختيـار، مما عرضه للمتابعات أيضا فتم وضعه تحت الإقامة الجبرية، وغنت مصادرة ضيلته الخاصة بمطيف.

أمغنية الأزرق، فشوه الطبقات، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي – السياسي، المرجع السابق، ص. 220.

[2] ميثـاق سـنة 1976 الصـادر بموجـب الامـر رقـم 76-57 المـؤرخ في 05 جويليـة 1976 المتضـمن نشـر الميثـاق الـوطني، الجريـدة الرسميـة عـدد رقم 61، بتاريخ 30 جويلية 1976.

[3] دستور سنة 1976.

[4] طـارق طـراد وعبـد الكـريم قـلاتي، مفهـوم الدولة الجزائريـة بـين الفكـر القـانوني والشرعية التاريخيـة، دراسـة تحليليـة نقديـة لمفهـوم الدولة في النصـوص والمواثيق الرسمية الجزائرية، حقائق للدراسات النفسية والاجتماعية، جامعة زيان عاشور، الجلفة، الجزائر، العدد العاشر، 2019، ص.378.

[5] راغ لونيسـي، الـرئيس هـواري بومـدين بـين الاشـتراكية والديمقراطيـة، الحـوار المتمـدن، العـدد 6057، بتـاريخ 2018/11/18، الموقـع الالكـتروني https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=618573، تاريخ الاطلاع: 2022/02/17، الساعة: 14.15.

[6] محمد مجدان، العملية الديمقراطية في الجزائر: الاسباب والعوائق، افاق الجزائرية للسياسات العامة، جامعة الجزائر03، الجزائر، العدد الخامس، أكتوبر 2014، ص. 54.

- **الكوربـوراتي** (*Corpratism*): تعـني الكوربوراتيـة نمطـا مـن الدولة لهـا علاقـة بالمجتمـع تتسـم بالتسـلطية ومحـاولة السـيطرة عـلى المجتمـع المـدني وتشـويه نمـوه واضـعاف اسـتقلاليته عـن طريـق انشـاء نسـق مـن التنظيـم الخـاص تمثيـل المصـالح يكـون امتـدادا لاذرعهـا السـلطوية .(**عبـد القـادر عبـد العـالي**، الدولة والهيمنـة عـلى المجتمـع: الدولة الكوربوراتيـة التسـلطية وقيـود الانتقـال الديمقراطـي في الجزائـر، في: ادهم صـولي وآخـرون، الدولة العربيـة المعـاصرة، بحـوث نظريـة ودراسـات حـالة، المركـز العـربي للابحـاث ودراسـة السياسـات، الدوحـة، قطـر، 2023 ص.455)

- وشـاع في مراحـل متقدمـة بعـد الاسـتعمار خاصـة في افريقيـا بعـد الاسـتعمار المبـاشر ان الكوربوراتيـة الكوربوراتيـة هي طريـق يمكـن مـن التغلـب وتجـاوز الحـكم الاسـتعماري الجديـد، فنشـأت في دولهـا هـذه الكوربـوراتي في انمـاط ثـلاث وهي: البيروقراطيـة الكوربـوراتي التسـلطية، الكوربوراتيـة الشـعبوية والكوربوراتيـة الجماعيـة (**حمـدي عبـد الـرحمن**، الدولة المسـتحيلة في افريقيـا، مسـارات متناقضـة، دار الأن، عمان، الاردن، 2021، ص. 224).

- ومـن الناحيـة المؤسسـية تعـد الكوربوراتيـة ظـاهرة وضـعتا مـن التنظـيم عرفتهـا النظـم السـياسـية الاوربيـة ابتـداء مـن الثلاثينـات القـرن العشرين في انتقالهـا مـن الليبراليـة التعدديـة الى نمـط مـن التشـاركية بـين راس المـال والعمـل والحكومـة، ويراهـا منظمهـا الاول الرومـاني

اختير الرئيس **الشاذلي بن جديد** خارج القائمة التي اتجهت اليها زوايا التحليل في تلك الفترة وركزت كل زاوية على واحد من بين المدونين فيها ليكون خليفة للرئيس بومدين، واستلم الشاذلي الرئاسة في ظل دستور بومدين(1976) فنادى حتى قبل استلامه الرئاسة رسميا* بوجوب احترام الشرعية الدستورية[1] هذا الاخير الذي كُتب له ان يُتوفى قبل يتم اشرافه على تطبيق فهم دستوره للديمقراطية المبني على المزج بين الإنماء من الشرعية الثورة ودعمها بالشرعية التنموية بالاعتماد على المداخيل البترولية، فكان ان تقلصت هذه المداخيل وتشوهت بعض اطر الشرعية الثورية مع الجيل الجديد فوضع الشاذلي في صعوبات حالت دون الاستمرار على فهم بومدين، فحاول الشاذلي بداية وضع وبناء فهمه الخاص عن الديمقراطية يكون أكثر قربا من مفهومها الحقيقي، فاعتمد أكثر على المواطن بعد ما سيطرت "الجماهير" على الخطاب السياسي الجزائري، وبدأ في عهده التمهيد لمحاولات بناء العلاقة بين المواطن والدولة/الادارة والتأسيس لنظام تشاركي بسيط في شكله لكنه اعتبر في حينه خطوة كبيرة.[2]

واعاد الاعتبار الى بعض الشخصيات الوطنية التي تحضى بالرمزية "التاريخية" أمثال **فرحات عباس** الذي وأملا في عهد جديد تقدم بالنصح للشاذلي داعيا اياه الى اعتناق الديمقراطية كسبيل لإدارة الحكم واشراك الشعب في كل الاختيارات، وفي عهد الشاذلي تم تكريم **فرحات** وسام الاستحقاق من درجة **الأثير** بتاريخ 30 أكتوبر 1984، وفي عهده كذلك انتهى فرحات من كتابة وإصدار كتابه "الاستقلال المصادر" الذي كان محاكمة مفتوحة لنظام بن بلة وبومدين[3] وكذلك اعاد الاعتبار الى **العقيد شعباني** الذي اعدمه بومدين بيد بن بلة (بعد محكمة كان الشاذلي احد اعضائها)، ويقول عنه الشاذلي انه كان ضحية لمناورة حاكها بن بلة سعيا منه الى اضعاف بومدين[4]

ومع استمرار عدم قابلية تحمل تبعات ضخ الشرعية التنموية لتغطية تآكل الشرعية الثورة حدث العجز في استمرار عمل إحدى اذرع الدولة الكوربوراتية المتمثل في الاقتصاد السياسي وفشل النموذج الاقتصادي القائم على الدولنة[5] وفتح الطريق إلى أحداث 05 أكتوبر 1988،

ماتوبلسكو نوعا من "التضامن الاقتصادي الوطني. **عبد القادر عبد العالي**، الدولة والهيمنة على المجتمع: الدولة الكوربوراتية التسلطية وقيود الانتقال الديمقراطي في الجزائر، المرجع نفسه،ص.457)

- وبحسب **شميتر فيلادرا** هي اقتراب يمثل بديلا ثالثا من الأنماط التنظيمية الكبرى التي تنافست على العالم، والمتمثلين في النموذج الليبرالي التعددي والنموذج الماركسي، وتطرق **دوكهايم** الى الكوربوراتي في مقدمة كتابه "تقسيم العمل في المجتمع" على انها التنظيم الاجتماعي العضوي في تقسيم العمل الاجتماعي ويمكن ان يكون حلا للتضامن في المجتمع الصناعي الذي سيبب حالة مزمنة من الصراع بين العمال وارباب العمل، وحالة من الاتومبا والفوضى الاجتماعية(**عبد القادر عبد العالي**، السياسة المقارنة، مقدمة في النظريات والقضايا، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2023، ص 187)

[1] الشاذلي بن جديد، احترام الشرعية الدستورية وتطبيق الميثاق الوطني، اصالة، وزارة التعليم الاصلي والشؤون الدينية، الجزائر، العدد 65-66، 1979، ص.42-43.

- * في خطاب القاه الشاذلي بن جديد اثر انتخابه من قبل المؤتمر الرابع لجبهة التحرير الوطني امينا عاما للحزب والمرشح لرئاسة الجمهورية بعد وفاة هواري بومدين.

[2] رياض سفيان، تفعيل اسس المواطنة: سبيل الحد من العنف في المجتمع الجزائري، مجلة الاكاديمية للبحوث في العلوم الاجتماعية، المركز الجامعي ايليزي، الجزائر، المجلد الرابع، العدد الاول، 2022، ص. 14.

[3] عباس محمد الصغير، فرحات عباس من الجزائر الفرنسية الى الجزائر الجزائرية (1927-1963)، رسالة ماجستير، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2006-2007، ص.133-134.

[4] الشاذلي بن جديد، مذكرات 1929-1979 ملامح حياة، الجزء الاول، تحرير عبد العزيز بوباكير، دار القصبة، الجزائر، 2012، ص .196.

[5] عبد القادر عبد العالي، الدولة والهيمنة على المجتمع: الدولة الكوربوراتية التسلطية وقيود الانتقال الديمقراطي في الجزائر، في: ادم صوتي وآخرون، الدولة العربية المعاصرة، بحوث نظرية ودراسات حالة، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2023 ص.455

أحداث فتحت مجال عودة المثقف الجزائري إلى محاولات إعادة تفعيل أدواره بخصوص الديمقراطية، فكان إلتحاقه بالأحداث في المرحلة الثانية منها حسب تقسيم الذي وضعه **الزوبير عروس** في تحليله للأحداث*، وكانت هذه المرحلة هي بداية مرحلة النضال من اجل الديمقراطية وحقوق الإنسان وذلك ابتداء من 17 أكتوبر 1988[1]

وتلى أحداث أكتوبر 1988 تحرير سياسي ولكن لم يتحول إلى تحرر ديمقراطي، فالتحرر السياسي هو عملية تفتح المجال تدريجيا للحريات السياسية، أما الديمقراطية فهي على مستوى أعلى من الانفتاح السياسي، يتم من خلاله التخفيف ببطء من سيطرة الدولة على المجتمع، إلى درجة الذي تصبح فيه الدولة اقل تعسفا وأكثر استعدادا للمساومة مع المجموعات الرئيسة التي تمثل مختلف المصالح الاجتماعية والاقتصادية والثقافية[2]

وبعد سنة 1988 مثلت الانتخابات في الجزائر موعدا لإصباغ شرعية انتخابية شعبية، بعد ان أجبر السياسي "ظرفيا" على التخلي عن الشرعية الثورية وإقرار شرعية انتخابية.[3] وكان دستور فيفري1989 [4] الذي يحسب في قائمة حسنات **الشاذلي**، دستور الحريات كما يوصف، وفيه تم لأول مرة في الجزائر المستقلة السماح بالتأسيس لجمعيات ذات طابع سياسي(احزاب)، كما تم في عهده إعداد ونشر وتطبيق ترسانة من النصوص القانونية ذات الصلة بالانتخابات[5] والإعلام[6] ...الخ.

ودخلت الجزائر مرحلة جديدة وبداية اخرى في الفهم الجزائري لـ "الديمقراطية" في مسار توقف قبل تاريخ 11 جانفي 1992 وهو التاريخ المعلن لاستقالة الرئيس الشاذلي، بل محمد الطريق اليها حينما تمت اقالة ما عرف بحكومة الاصلاحيين التي قادها مولود حمروش(1989-1991) اقال تمت في اطال قبول انفتاح سياسي نسبي مع رفض كل انفتاح اقتصادي يمكن أن يؤدي إلى إعادة النظر في علاقات الهيمنة داخل المجتمع وتحريره من قبضة السياسي*[7]، إستقالة شبهت **احلام مستغانمي** قراءة خبرها بـ"الذبحة الصدرية"[8] واعقب

---

[1] الزبير عروس، الدين والسياسة في الجزائر: انتفاضة تشرين الأول لأكتوبر 1988 نموذجا، في: الدين في المجتمع العربي، عبد الباقي الهرماسي وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية و الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، افريل 2000، ص 394.

* يضع ويقسم **الزوبير عروس** الأحداث إلى مرحلتين، الأولى من 05 إلى 12 أكتوبر 1988، تاريخ الحصار العسكري، تميزت بالعنف الشديد من جانب السلطة، والسيطرة المطلقة على مسار الانتفاضة من جانب الجماهير، أما المرحلة الثانية فتميزت بدخول المثقف ابتداء من 17 أكتوبر 1988.

[2] عز الدين الميلاتي، الجزائر: الاستثناء المتعذر إدراكه في ربيع الاضطرابات، في يوسف محمد الصوافي و ريكاردو رنيه لاريمونت، الربيع العربي، الانتفاضة والإصلاح والثورة، ترجمة لطفي زكراوي، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص. 162-163.

[3] دريس نوري، الجزائر: انتخابات رئاسية أم إجهاض تحول ديمقراطي؟ بوادر، مبادرة الإصلاح العربي، نوفمبر 2019، ص.02.

[4] دستور 23 فيفري 1989، الجريدة الرسمية العدد رقم 09 لسنة 1989.

[5] القانون رقم 13/89 المؤرخ في 07 اوت 1989 المتضمن قانون الانتخابات: الجريدة الرسمية العدد 32، بتاريخ 07 اوت 1989.

[6] القانون رقم 07/90 المؤرخ في 03 افريل 1990، المتعلق بالاعلام: الجريدة الرسمية العدد 14 بتاريخ 04 افريل 1990.

- وجاء في القانون تعريفا للاعلام على انه:" حق المواطن في الاطلاع بكيفية كاملة وموضوعية على الوقائع والاراء التي تهم المجتمع على الصعيدين الوطني والدولي وحق مشاركته في الاعلام بممارسة الحريات الاساسية في التفكير والرأي"

[7] نوري دريس، الجزائر: تجربة تحول ديمقراطي في سياق فشل اقتصادي، سياسات عربية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 51، المجلد التاسع، جوان 2021، ص. 70-71.

* من النتائج التي توصلت اليها دراسة **نوري دريس** نجد ان السياسي لم ينزع من الانفتاح السياسي بقدر ما انزع من الانفتاح والاصلاحات الاقتصادية، لان هذا الاصلاح كان الهدف منه تفكيك اسس النظام الريعي الذي كان يستعمل مداخيل المحروقات لشراء شرعية اجتماعية سياسية عبر توظيفها بمنطق سياسي داخل الحقل الاقتصادي، كما يؤدي الانفتاح الاقتصادي الى تفكيكا لاسس القانونية والمؤسسية للنظام "الباتريمونيالب" الزبوني الذي يستخدم السخط لتحييد المجتمع سياسيا ومنع تشكل مجتمع مدني من خلال عقلية السوق وبقرطة (*Burreaucratisation*) المجتمع ونسج الشبكات الزبونية ورعايتها داخل الجسم الاجتماعي.

[8] رشيدة موسى كوزيم، عالم احلام مستغانمي الروائي، 2010، ص. 99.

الاعلان عنها التأسيس للمجلس الاعلى للدولة*[1] وفيه تم الاستنجاد بالتاريخ في عودة الى الشرعية التاريخية التي زُحت بعد الاستقلال لصالح الشرعية الثورة، فعاد الرئيس **محمد بوضياف** بعد غياب جسدي عن الجزائر لفترة طويلة، فترة غُيب فيها بوضياف التاريخي احد اعضاء مجموعة الستة التاريخية، بوضياف المنسق، بوضياف الوطني، بوضياف المخطف سنة 1956، بوضياف المختطف والمرحل تاريخه بعد سنة 1962، بتهمة الانحياز الى الشرعية التي كانت تمثلها الحكومة المؤقتة، ومع ذلك كان من السهل استرداد تاريخ الرجل ونظالاته لصالح الجزائر كما كان تاريخه لصالح الجزائر قبل الاستقلال، رجل رغم تاريخه النضالي الطويل الا ان فعل التغييب فعل فعلته في الذاكرة، فعل اثر حتى على النخبة العسكرية والسياسية التي تكن تعرف محمد بوضياف المناضل حسب زميله في المجلس الاعلى للدولة كتاب علي هارون.[2]

بوضياف الرجل والتاريخ الذي يطلق على نفسه انه رجل ديمقراطي وبعد عودته للجزائر قال انه يريد ان يبني الجزائر الديمقراطية، لكن وكما جرت عليه عادة كل رؤساء الجزائر فكل وفهمه للديمقراطية، فبوضياف يريد الديمقراطية لكن بالتدرج وبلا تسرعة المفضي الى الفوضى، في تحليل نابع من رأيه الخاص في مسار حكم الرئيس الشاذلي ونتائج استغلال بعض الاحزاب الذين يستغلون الديمقراطية من اجل الديمقراطية، حسب ما جاء في احدى تصريحاته،[3] في اشارة منه الى حزب الجبهة الاسلامية للانقاذ المنحل، هذا الحزب الذي يصفه بوضياف بالعنفي والمخرب والخالق لوضعية حرب اهلية، واصدر امر حل هذا الحزب بتاريخ 04 مارس 1992.

ترأس **بوضياف** المجلس الاعلى للدولة بداية من 14 جانفي 1992 الى غاية تاريخ اغتياله يوم 29 جوان 1992 ليخلفه علي كافي ابتداء من 02 جويلية 1992 الى غاية 30 جانفي 1994 في استمرارية اللجوء الى الشرعية التاريخية[4] فاستمر في اقتناعه منع المتسببين في الازمة الوطنية من وجهة نظر بوضيف من جهة ومن جهة اخرى فتح مجالا للوفاق الوطني بوصفه الاطار الديمقراطي للخروج من هذه الازمة، افضت الى انعقاد ندوة وطنية للوفاق الوطني يومي 25 و26 جانفي 1994، كان من بين مخرجاتها تسيير المرحلة الانتقالية والعودة الى المسار الديمقراطي، وانيط بالمجلس الاعلى للامن مهمة تعيين رئيس الدولة، فتم تعيين الرئيس **اليامين زروال** في 30 جانفي 1994.[5]

الرئيس اليامين زروال الذي مر من رئاسة الدولة التي عُين فيها الى رئاسة الجمهورية التي انتخب فيها بمناسبة في انتخابات رئاسية هي الاولى من نوعها حيث شهدت الجزائر المستقلة اجراء اول انتخابات رئاسية بأكثر من مرشح، بعدما ألفت انتخابات رئاسية يتم الاختيار فيها بين "نعم" او "لا" على مرشح واحد يمثل القديم المنتاهية عهدته والجديد المطالب بعهدة جديدة، فكان زروال اول رئيس للجمهورية يتم انتخابه يوم 16

---

[1] الاعلان المؤرخ في 14 جانفي 1992، المتضمن إقامة مجلس اعلى للدولة، الجريدة الرسمية العدد 03، بتاريخ 15 جانفي 1992.

- تكون المجلس الاعلى للدولة من كل من السادة: محمد بوضياف رئيسا، وخالد نزار، علي كافي، تيجيني هدام وعلي هارون اعضاء.
- فيما تكون المجلس الاعلى للامن من السادة: سيد احمد غزالي، اللواء خالد نزار، العربي بلخير، الاخضر ابراهيمي، حمداني بن خليل واللواء عبد المالك قنايزية.

[2] *Ali haroun*, LE REMPART, la suspension des élections de janvier 92 face à la terreur djihadiste, casbah editions, alger, akgerie, 2013.

[3] *Khalifa Mlaleri*, MOHALED BOUDIAF, Le Reve Assassine, Thula Edition, , Alger, Akgerie, 2006.pp.55-57.

[4] احمد منيسي، التحول الديمقراطي في دول المغرب العربي، مؤسسة الاهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، مصر، 2004

[5] ندوة الوفاق الوطني:

نوفمبر 1995[1]، ليعلن عن نيته الاستمرار في اية الحوار الديمقراطي ويدعو الى ندوة وفاق وطني ثانية يعقبها دستور جديد (او تعديل دستور 1989)، وانعقدت الندوة وأكدت مخرجاتها الاتكاء على المبادئ الديمقراطية، مع تحييد الكثير من اطياف المجتمع السياسي الوطني وغلبة اتجاه على البقية، في خلط وتداخل بين الدولة وأشخاصها والشخصيات الممثلة او حتى في مناصب القيادة وتوظيف بعض مخرجات ومداخلات الديمقرطية كالانتخابات والاستفتاءات لتحليل "الحلال" وضعية قائمة او العمل على قيامها هو ما دفع اتحاد الكتاب الجزائريين على لسان **أبو عمران الشيخ** الى التحذير منه ومن اتخاذ الدستور مطية لبناء شرعية الرئيس في سنة 1996، وكان ذلك بمناسبة الدعوة الرئاسية الموجه للاتحاد لإبداء رأيه حول مقترحات تعديل الدستور، معتبرا ذلك خطأ جسيما لاعتبارات عددها في كون احتجاج السلطة على ان دستور سنة 1989 وضع في ظروف استثنائية، هذا التبرير الذي يضع البلاد على طريق اللااستقرار، كما أن أهم نتائج أي تعديل للدستور هو طرح شرعية الرئيس نفسه الذي يكون قد انتخب طبقا لدستور ملغى!! داعيا إلى الابتعاد عن فرض من أعلى للدستور مُذكرا في ذلك بدستور سنة 1989، وداعيا إلى وجوب الاستشارة الحقيقية للشعب وعدم الاعتداد التام والكامل على موافقة ودعم "الشخصيات الوطنية" بحكم ان آراءها لا تمثل كامل الحقيقة ولا تعوض رأي الشعب[2]

ولان كان لكل رئيس دستوره فان الرئيس زروال يُنسب له دستور سنة 1996، الذي وإن حمل مبادئ ديمقراطية الا انه يوصف بانه كذلك مُعطل لبعض الاطر الديمقراطية خاصة ما تعلق باستحداث مجلس الامة وجعله واقي صدمات في مواجهة المجلس الشعبي الوطني بالاضافة الى تغوله في صلاحيات السلطة التنفيذية[3].

ليعلن بعدها اقتناعه التام بالديمقراطية عبر الانتخابات كسبيل وحيد لعودة الاستقرار واستكمال "الصرح المؤسساتي الجزائري" فتمت الانتخابات المحلية والبرلمانية سنة 1997، ولم يُعمر بعدها زروال كثيرًا ليعلن انه وتطبيقا كذلك للمبادئ الديمقراطية واحتراما لحرية الشعب استقالته مع تنظيم انتخابات رئاسية مُسبقة، انتخابات جرت بتاريخ 15 افريل 1999[4]، انتخب على اثرها **عبد العزيز بوتفليقة** رئيسا للجمهورية في ثاني انتخابات رئاسية بعد استئناف المسار الانتخابي*.[5]

ومباشرة بعد انتخابه واصل الرئيس **بوتفليقة** تأكيد اقتناعه بضرورة احلال السلام من خلال الحوار، وقدم عرضه لمشروعه للوئام المدني سنة 1999، وفي معرض حديثة عن الأولوية بين العيش الكريم والديمقراطية، يُفصل في احتياج الشعب للغذاء في مُقابل نصائح قدمت للجزائر تدعوها لاعتماد الديمقراطية والتعددية متحدثا عن الفترة التي اعقبت أحداث 05 أكتوبر 1988 واصفا هذه النصائح بالمثل الشعبي الذي

---

[1] الاعلان المؤرخ في 23 نوفمبر 1995، المتعلق بانتخاب رئيس الجمهورية، الجريدة الرسمية العدد 72 بتاريخ 26 نوفمبر 1995.

- جرت الانتخابات بأربعة (04) مترشحين وهم السادة: بوكروح نور الدين، زروال اليامين، سعدي السعيد ومحناح محفوظ.

[2] أبو عمران الشيخ، (رئيس تحرير)، اتحاد الكتاب الجزائريين ورايه في المشروع الرئاسي، (البيان موقع بتاريخ 20 أكتوبر 1996) الكاتب الجزائري، العدد الثاني، 1996، ص. 182-184.

[3] الجريدة الرسمية رقم 76 المؤرخة في 8 ديسمبر 1996

[4] الاعلان رقم 01/ل م د/99 مؤرخ في 20 فبراير 1999، متعلق بنتائج انتخاب رئيس الجمهورية، الجريدة الرسمية العدد 29 بتاريخ 21 افريل 1999.

[5] آمنة قجالي، الاعلام والعنف السياسي، المرجع السابق، ص. 80.

* في انتخابات شارك في مسارها ستة (06) مترشحين، قبل ان ينسحب خمسة (05) منهم انسحابا جماعيا قبل اجرائها وهم السادة: احمد طالب الابراهيمي، عبد الله جاب الله، حسين ايت احمد، مولود حمروش ويوسف الخطيب.

يقول "سُوق الربح بالعصا" وهو بذلك يجعل من الديمقراطية شأنًا ثانويًا في مقابل الأهم من احتياجات الشعب (خبز، حليب وسميد)،[1] حكم قائم على مبرر ان الفقير مُستعد للتخلي عن الديمقراطية لمصلحة الوفاء باحياجاته الاقتصادية[2]، في فهم مُقارب لفهم **بومدين** للديمقراطية ابن نجح في السير بفكرة ضرورة إقامة الديمقراطية "الاجتماعية" كشرط لممارسة الديمقراطية "السياسية" حيث لا صوت للجائع، إلا أن هذه "المنجزات "الاقتصادية/الاجتماعية- لم يُقدر لها الاستمرار بعد بومدين، الا انها وبعد عودة الحياة لاحدى اذرع الدولة االكوربوراتية المتمثل في الاقتصاد السياسي كان الانفتاح المحدود القائم على احتكارية جديدة وبقاء ممارسات الريع القائمة على منح تراخيص لاحتكار قطاعات مضمونة الارباح[3] مع التوسع في نشر قنوات توزيع الريع ونثرها على فئات تشكل شبكة زبونية مطلبية بما فيها المطالب التنموية، كتغطية كثيفة على المطالب بالديمقراطية الحقة، في فهم شاركه فيه طاقمه الحكومي ومثاله ما اثاره الوزير الأسبق للتعليم العالي والبحث العلمي **رشيد حراوبية** بخصوص مسألة ودور الجامعة في تكوين وتحسين وتأهيل المقدرات على مستواها وصولا إلى إنشاء الديمقراطية الحقيقية، في استعراض لحجم الانجازات في هذا المجال"[4] واشارته الى عدد الجامعات والمراكز والمدارس العليا في الجزائر مستندا الى هذه الارقام لتدعيم موقفه القائم على دور الجامعة في تدعيم الأطر الديمقراطية الحقيقية.

وفي خطاب آخر للرئيس **بوتفليقة** وهو جالس بمدرجات إحدى جامعات الوطن تحدث عن الديمقراطية بوصفها احدى الحيل للتغطية على حكم الحزب الواحد، ويُعطي مثال على ذلك بما يحصل في بريطانيا والتبادل بين الحزبين "العمل والمحافظين" وفي الولايات المتحدة الأمريكية بين "الجمهوريين والديمقراطيين، مُعتبرا ذلك نمط من انماط الحكم بالحزب الاوحد، اما بعد ان توقف عن القاء الخطب بسبب حالته الصحية واستبدال خطبه الشفوية برسائله المناسباتية التي يوجهها من حين الى اخر الى الجزائريين ويقرؤها "نيابة عنه" احد المسؤولين حسب المناسبة، ومن ذلك رسالته بمناسبة احياء ذكرى وعيد النصر 19 مارس قال في عنوان عريض فيها ان الديمقراطية التعددية في حركة وعلى الجميع المساهمة فيها.[5]

وان أُلف سياسيا انه لكل رئيس جزائري دستوره فان الرئيس بوتفليقة ورغم انه عبر أكثر من مرة على انزعاجه العميق من دستور 1996، ونيته وضع دستور جديد، الا انه لم يقم بذلك حتى وان قام بادخال تعديلات مباشرة عليه.[6]

---

[1] عبد العزيز بوتفليقة، خطاب بمدينة تيزي وزو في اطار الحملة لدعم وتمرير مشروع الوئام المدني، سنة 1999، الخطاب مسجل: https://www.youtube.com، تاريخ الولوج والاطلاع/ 17 ماي 2022، الساعة: 10.45.

[2] أمارتيا صن، التنمية حرية، مؤسسات حرة وانسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، ترجمة شوقي جلال، مؤسسة هنداوي، وتدمور، المملكة المتحدة، 2024، ص.205.

[3] عبد القادر عبد العالي، الدولة والهيمنة على المجتمع: الدولة الكوربوراتية التسلطية وقيود الانتقال الديمقراطي في الجزائر، المرجع السابق، ص.455.

[4] *Naoual Abdellatif Mami*, Défis de l'Université Algérienne pour une Education aux Valeurs de la Démocratie Algerie, Education et Culture de la Démocratie La transparence dans les critères de qualité Dans l'enseignement supérieur (*ECUD*), conseil de l'europe, DGII/EDU/ECUD/2016 (7),p,02.

[5] عبد العزيز بوتفليقة، رسالة موجه للشعب الجزائري بمناسبة الذكرى 56 لعيد النصر - وقف اطلاق النار -. 19 مارس 2018، وكالة الانباء الجزائرية، https://www.aps.dz/ar/.

[6] **قام الرئيس بوتفليقة بادخال تعديلا ت على الدستور في مناسبات ثلاث (03) وهي:**

- الأولى كانت سنة 2002 وهم التعديلات مست اضافة اللغة الامازيغية كلغة وطنية، القانون رقم 02-03 المؤرخ في 10 أبريل 2002 **الجريدة الرسمية العدد 25 المؤرخة في 14 أبريل 2002.**

وحقيقةً ان الحرية والديمقراطية لا تصنع خبزا، ولا تجعل الغني فقيرا ولا الفقير غنيا، وإنما هي النمط العلمي للحياة الإنسانية للفقير والغني معا، لهذا من السذاجة والخداع وضع الخبز بديلا للحرية والديمقراطية، او طرح الديمقراطية على انها لا تصنع غنى كما لو ان البديل للفقر والجوع هو الديكتاتورية والاستبداد[1]

والقول أن الديمقراطية تحتاج إلى "نضج الشعب" حتى لا تنقلب إلى فوضى، وانه بالتالي يجب تأجيلها إلى أن يتحقق "النضج" قول ينسى أو يتناسى بان نضج الشعب للديمقراطية لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال ممارسة الديمقراطية تماما مثلما أن الطفل لا يتعلم المشي إلا من خلال ممارسته المشي نفسه.[2]

المجمع عليه ان كل رؤساء الجزائر كان وصولهم الى الرئاسة في ظروف خاصة، وكما هو المألوف كان وصول الرئيس **عبد المجيد تبون** الى الرئاسة تطبعه ظروف خاصة، خصوصيتها تكمن في موجة حراك شعبي سلمي دفع الرئيس **عبد العزيز بوتفليقة** الى تقديم استقالته وعدوله عن ترشيحه لعهدة انتخابية خامسة، فكانت انتخابات رئاسية جرت يوم 12 ديسمبر 2019.

ومنذ تنصيبه كرئيس للجمهورية لم يتوقف الرئيس **تبون** في تكرار ثناءه على الحراك الشعبي الذي أكد انه لولاه لانهارت الدولة الوطنية، وان من يواصلون الحراك يمارسون حقهم في التعبير عن رايهم بحرية لان هذا اساس الديمقراطية وهي ظاهرة صحية،[3] ثم في خطاب له في مقر وزارة الدفاع الوطني يوم 18 جانفي 2022 "لا يمكن للديمقراطية ان تكون في دولة ضعيفة..."[4] وفي التفسير: صورة تبرير عدم قيام الديمقراطية في الجزائر بسبب "ضعف الدولة"، وفي الجهة الأخرى تفسيرا آخرا يقوم على ان الجزائر اليوم دولة "قوية" وبالتالي الديمقراطية بها قائمة ولاو على استعداد لقيامها، والرسالة المنشودة هي: الجزائر 2022 تخلصت من بواعث الضعف وهي اليوم قوية[5]، وهنا يلتقى كذلك مع خطب **بومدين** وتركيزه على توظيف مصطلح "الدولة"، كما سبق واشارت دراسة **الأزرق مغنية** عند تحليل مضمون خطب بومدين سنة 1965 الى تركيزه على الدولة بالمقارنة مع مصطلح الشغيلة الذي كان آنذاك المصطلح الاكثر تداولا(الفلاحين العمال..)،

- الثانية كانت سنة 2008، وام التعديلات مست فتح العهدات الرئاسية بعدما كانت محصورة في عهدتين فقط، كما وسع من صلاحيات السلطة التنفيذية على حساب باقي السلطات، كما ومع صلاحيات كرئيس في المنظومة التنفيذية مقابل تقليص صلاحيات رئيس الحكومة الذي اصبح رئيسا للوزراء ومنسق لاعمال الحكومة، القانون رقم 08-19 المؤرخ في 15 نوفمبر 2008 **الجريدة الرسمية العدد 63 المؤرخة في 16 نوفمبر 2008.**
- التعديل الثالث كان سنة 2016 فيه تم العودة الى غلق العهدات الرئاسية وحصرها في عهدتين متتاليتين، كما ادرجت اللغة الامازيغية كلغة وطنية ورسمية، القانون رقم 16-01 المؤرخ في 06 مارس 2016 **الجريدة الرسمية العدد 14 المؤرخة في 7 مارس 2016.**

[1] محمد شحرور، في الدولة والمجتمع، الأهالي، دمشق، سوريا، 1994، ص.141.

[2] محمد عابد الجابري، الديمقراطية والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، افريل 2012، ص.ص.100-106.

[3] نادية محمود مصطفى واخرون، جائحة كورونا.. سيناريوهات وازمات عالمية واقليمية، مركز الحضارة للدراسات والبحوث، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2021، ص.491.

[4] وكالة الأنباء الجزائرية، الخطاب متوفر على الموقع الالكتروني للوكالة: https://www.aps.dz/ar/algerie/120073-2022-01-18-15-32-03، تاريخ الاطلاع 19 جانفي 2022، الساعة 14.00 بعد الزوال.

[5] وعد خطاب الرئيس تبون يوم واحد - يوم 19 جانفي 2022 - يُدلي **محمد شرفي** رئيس الهيئة العليا للانتخابات (في تصريح له بمناسبة انتخابات التجديد النصفي لمجلس الأمة) بتصريح يفتخر فيه بالمستوى الذي وصلت إليه التجربة الديمقراطية الجزائرية ومستوى الكفاءة الذي تتمتع به هيئته والتي جعلت من نظيرتها الروسية تستنجد بها وتطلب فتح قنوات التعاون بين الهيئتين الجزائرية والروسية، **وكالة الانباء الجزائرية**، الموقع الالكتروني للوكالة: https://www.aps.dz/ar/algerie/120136-503، تاريخ الاطلاع 20 جانفي 2022، الساعة 15.00 بعد الزوال.

والأمر عندما يعبر عن الحاجة إلى دولة* قوية لمواجهة معارضة مكتومة[1] وعزز هذا التفسير -للدولة القوية- عند تبون في خطابه يوم 20 جوان 2022 بمناسبة تنصيب المجلس الأعلى للشباب عندما قال أن الجزائر اليوم أتمت استكمال تنصيب المؤسسات الرسمية (المنتخبة) الشرعية مع تأكيده على ان المؤسسات الرسمية التي سبقت عهده كانت مؤسسات ناتجة عن ممارسات زَرَعَتْ في نَفْسِ المُواطن التوجُّس والرِّيبَة. [2]

04-04- ديمقراطية المثقف:

يتحقق للباحث عن وفي الديمقراطية فرضية تنازعها فيما بين السياسيين، فتكون تأكيد اكثر منها فرضية خاصة في البلدان الموصوفة بغير الديمقراطية، لكن ان تكون ماهية الديمقراطية محل تجاذبات بين المثقفين خاصة فيما تعلق باهميتها ووجوبية تكريس مبادئها، فان هذه الحالة مبدئيا لم تكن محل افتراض أكثر الفرضيات قتامة، خاصة اذا علمنا ان المثقف يرتكز في انماء دوره الى حريته ثم حرية مجتمعه عن طريق اليات تدعم موقعه كمثقف ومن هذه الآليات تفعيل والتمكين للديمقرطية اطر الانظمة ملاءمة ومساعدة له في اداء وظائفه هذا المثقف.

وتكون هذه الحالة نشازا كلما كانت في بيئة ديمقراطية، والعكس صحيح، والمثقف الجزائري حالة من بين الحالات التي مسها هذا النشاز، مع خصوصيات جزائرية مست التاريخ، الاجتماع، السياسة، الثقافة، وكذا الاقتصاد، بالاضافة الى تخوف النخبة السياسية من الديمقراطية والخشية من نتائجها النابعة اصلا من كون علاقة هذه النخب بجسم المجتمع لا تمر عبر المؤسسات.[3]

فتقدم عند **بلحسن** عبر ما بين المجتمع الجزائري والدولة، ومن خلال حقبتين تستندان الى أسس اجتماعية واقتصادية مختلفة، في ثنائية رآها بلحسن متواجهة ومنقسمة على ذاتها، دولة جانب والمجتمع في جانب اخر، دولة وطنية جزائرية حديثة حقبتها الأولى كانت تتقدم فيها الدولة على حساب المجتمع الى غاية 1988، بينما ينقلب الوضع بعد أكتوبر 1988 ليتقدم المجتمع على حساب الدولة.[4] ورغم هذا التقدم الا انها لم تصل مرحلة التكريس وبقيت حاملة لفشلها قبل التنفيذ ليس على المستوى الجزائري بل على مستوى كل الاقطار المغاربية التي فشلت فيها المشاريع الوحدية بسبب غياب الديمقراطية وفق **علي الكنز**[5]

ولا غرابة في هذا الفشل ان كانت هذه الأقطار أصلا لا تنعم بالوحدوية الداخلية فكيف لها ان تفعل وحدويتها المجتمعة وارتبطت أكثر المؤشرات دلالة على المطالب الديمقراطية بتأثير بالغ

---

[1] مغنية الأزرق، نشوء الطبقات، دراسة في الاستعمار والتغير الاجتماعي – السياسي، المرجع السابق، ص. 194.

- * يمكن كذلك ان نُضمن ونُدرج ضمن هذا التحليل والتفسير، مفهوم وتصور "الدولة" لدى الرئيس بومدين والتي بطلاقها مع الجيش والدليل على ذلك ما جاء في خطبه ومنها خطابه بمناسبة الذكرى العاشرة لوصوله الى المركز الاول السلطة (19 جوان 1965-19 جوان 1975)، عندما يعود ويبرر "حركته" بانها ردا على حكومة الرئيس بن بلة التي حاولت ان "تدمر الدولة" من خلال تدمير "جيش الشعب"، واعادة ما يمكن انقاذه لاستمرار "العملية الثورية العادية"، ويضيف ان الدولة تقوم على تنظيم "جيش وطني"، في تفاهي الجيش والدولة .

[2] عبد المجيد تبون، خطاب بمناسبة إشرافه على تنصيب المجلس الأعلى للشباب، بقصر الأمم، الجزائر، بتاريخ 20 جوان 2022، الموقع الالكتروني لرئاسة الجمهورية الجزائرية https://www.el-mouradia.dz/ar/president، تاريخ الولوج والاطلاع: 21 جوان 2022، الساعة: 10.00.

[3] [3] محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المرجع السابق، ص. 124.

[4] جيلوفري ميتيك وامينة رشيد واخرون، غرامشي – وقضايا المجتمع المدني، ندوة القاهرة حول غرامشي، مركز البحوث العربية، القاهرة، مصر، 1990، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 1991، ص.503.

[5] علي الكنز، المغرب العربي من اسطورة الى اخرى، في: المجتمع والدولة في الوطن العربي في ظل السياسات الراسمالية الجديدة، اشراف منير امين، مركز البحوث العربية ومنتدى العالم الثالث، القاهرة-داكار، مصر-السينغال، الطبعة الاولى، 1997، ص.33.

للهوية واللغة بوجهها التصدعي والتراكمي)، ففي دراسة حول تأثير توجهات الثقافة السياسية في العلاقة بين التصدعات الاجتماعية والتحول الاجتماعي في الجزائر، اعتمدت على معالجة المعطيات الإحصائية لمؤشرات مسح القيم في العالم، وعلى تقارير مؤشرات الديمقراطية في العالم. هذه الأخيرة التي تجادل بان بنية التصدعات الاجتماعية في الجزائر القائمة ضعيفة في جانبها التراكمي وهي ذات طابع متقاطع، ولا تعكس التوجهات نحو تأييد الديمقراطية، أي القبول بالتمايز الثقافي والاجتماعي بين المجموعات، بحيث يكون هناك ميل وتقارب نسبي في تأييد الديمقراطية بوصفها نظاما مناسبا للتعايش وادارة الشأن السياسي أكثر من رفضها، ذلك ان الاصطفاف الحزبي في الجزائر يميل الى تعزيز تصدع تراكمي حول الهوية الدينية واللغوية وله اثره الملموس في التاثير الظرفي في تراجع بعض مؤشرات الطلب على الديمقراطية.[1]

وهذا ما جعل **بن نبي** يدفع الى انه ينبغي ان نبتعد عن المقاربة الهيواتية المبنية على الدين، وان نعتبر الديمقراطية من ثلاث وجوه: اولا الديمقراطية كشعور نحو الـ "انا"، **ثانيا**: الديمقراطية كشعور نحو الآخرين، وثالثا الديمقراطية كمجموعة الشروط الاجتماعية السياسية اللازمة لتكوين وتنمية هذا الشعور لدى الفرد، هذه الوجوه الثلاثة يعتبرها **بن نبي** انها بالفعل مقتضيات الديمقراطية الذاتية والموضوعية اي كل الاستعدادات النفسية التي يقوم عليها الشعور الديمقراطي، والعدة التي يستند عليها النظام الديمقراطي في المجتمع، فلا يمكن ان تتحقق الديمقراطية كواقع سياسي ان لم تكن شروطها متوفرة في بناء الشخصية وفي العادات والثقافة في البلد.[2]

فتحقيق الشعور الديمقراطي عند بن نبي يتمثل في الوسائل التي يكفلها الإسلام، والإسلام ليس دستورا يعلن ويصرح بل هو مشروع ديمقراطي تفرزه الممارسة، وهكذا يحفظ المسلم من النزاعات التي تتنافى والشعور الديمقراطي وليس فقط من خلال الجو الذي يعمل على ايجاده[3]

وان كانت مشكلة الديمقراطية في العالم الاسلامي وليست في الاسلام، فانها عند **محمد أركون** مشكلة تجد لها الحل "استعادة علمانية الإسلام"، يقول عن العلمنة والدين انهما مفهومان ابعد ما يكونان عن الوضوح والبلورة، وبالتالي فهما غير فعالين، وما نقوله عنهما عادة لا يشكل خطابا علميا، وانما خطاب اجتماعي، وعن الحالة الجزائرية ان الوضعية متطابقة مع الخطاب الرسمي الخاضع للماضي والمشاكل السياسية الحالية(فترة التسعينات)ن كما لاحظ ان القوى الاجتماعية والايديولوجية عشية الاستقلال لم تكن تتجه كلها على نمط واحد، بين الوجهة الاسلامية والوجهة الجزائرية، مع غلبة النظر الى المجتمع الجزائري بعين العقائدي الاسلامي وليس بعين عالم الاجتماع والمؤرخ، فأرادت السلطة السياسية في تأكيد حماسي مبالغ للعروبة مع تاكيدها انتمائها للايديولوجية الاسلامية (أكثر بكثير من انتمائها للاسلام).[4]

---

[1] عبد القادر عبد العالي، الثقافة السياسي، والتصدعات الاجتماعية، والديمقراطية: دراسة حالة الجزائر، عمران للعلوم الاجتماعية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 44، المجلد 11، ربيع 2023، ص ص.41- 66.

[2] مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت، دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الأولى، 1991، ص. 137.

[3] سلوى بن جديد، الفرد والديمقراطية ومسيلة التنمية الشاملة من منظور مالك بن نبي، دفاتر المتوسط، مخبر التنمية المستدامة والحكم الراشد في جنوب المتوسط، جامعة باجي مختار، عنابة، المجلد الأول، العدد الثاني، ديسمبر 2014، ص.12.

[4] محمد أركون، العلمنة والدين، الاسلام، المسيحية والغرب المرجع السابق، ص95.

وهو بذلك يتعامل مع مشروعه الفكري كاداة نضالية فكرية، نحو التحرير الكبير الذي يقوم به المثقفون، في مشروع يراه **علي حرب** على هذا النحو اسطورة ووهم وقع فيه المثقفين عامة، ومنهم اركون[1] الا اننا نعترف **لاركون** بصلابة مهمازه المثير للاسئلة الجذرية على غرار: لماذا تفشل مشاريع التحديث في "العلم العربي والاسلامي؟" ولماذا تقاوم الثقافة العربية موجات الحداثة المختلفة، هل ثمة تعارض بنيوي بين هذه الثقافة والمشروع الحداثي في صيغته الغربية؟ وهل ينجح تحديث الاقتصاد والمؤسسات السياسية دون تحديث بنيوي للثقافة والمجتمع كما يحدث في دول الخليج؟ وبالمقابل هل تستطيع الدولة تحديث المجتمع وعلمنته كما فعلت تركيا؟ وهل للتجربة التركية حدود تنتهي عندها، ثم أليس للبلدان العربية تجارب مختلفة في تلقي الحداثة الغربية؟ ألا يجدر بالباحث متابعة السيرورة التاريخية لكل بلد على حدى بدل التعميم والمغفل للتفاصيل؟ ألا يمثل كل بلد مخبرا مفتوحا لتجربة تحديثية ثرية فريدة من نوعها؟ الا تؤدي الديمقراطية فعلا إلى صعود الإسلاميين الحكم؟[2]

ومع تطور خطاب "الإسلام السياسي" ودعوة بعض أقطابه عبر خطاب شعبوي الى اعتبار الديمقراطية في شكلها الغربي تقود الى "المحرم" في مقابل خطاب مزايدات ايديولوجية تنظر الى الخطاب الديني خطاب راديكالي رجعي يقوض اسس الدولة/السلطة، ظهر الصراع في الجزائر في صورة تناقر بين الخطابين يدعون الى الديمقراطية كل حسب اتجاهه، ما جعل **عدي الهواري** في اطار الإشكالية المزدوجة وعلاقة الإسلام بالديمقراطية، يرفض غلق مستقبل الديمقراطية في الجزائر في المعادلة الثقافوية إسلام يساوي استبدادية كما تفرض النزعة الثقافوية الجوهرية فدولة القانون هي اسقاط لموازين القوى بين الحكام والمحكومين[3] تفترض سلطة غير مشخصة، ترتيبة وظيفية، وعلمنة الوعي، ومواطنة كونية تحترم المساواة[4] وليست نتاج الدينامية الثقافية وحدها، فالثقافة والدين وغيرهما موارد اساسية يجندها المتصارعون ولكنها ليست الموارد الوحيدة[5] كما لا يهم معرفة ما اذا كان القران يقبل الديمقراطية ام لا، ولكن الاهم هو معرفة أي سياق تاريخي يتمكن فيه استحضار تأويل معادٍ للديمقراطية او متوافق معها، ان علاقة القران بالديمقراطية هي علاقة تاريخية أي هي الحقيقة علاقة تمثلات اجتماعية وثقافية لجماعة اجتماعية حول الديمقراطية في سياق تاريخي محدد، وهنا من الواضح ان **عدي** يؤكد ان الاجتماعي والتاريخي هو الذي يقولب الديني وليس العكس.[6]

وينطلق **عدي الهواري** في قراءته النقدية لقضية الديمقراطية في الجزائر خاصة من منظور ومقاربة سوسيو سياسية وثقافية تعتمد الوقوف على طبيعة التمثلات الاجتماعية السائدة، والرموز الثقافية داخل مجتمع من المجتمعات والتي تكون عقبة وعائقا أمام ظهور الديمقراطية والدمقرطة وبالتالي تشكل ما أسماه "بأزمة السياسي"[7]. ففي كتابه:" الجزائر والديمقراطية، السلطة والأزمة السياسية في الجزائر المعاصرة"[1] يقول ان

---

[1] علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المرجع السابق، ص. 222.

[2] اسماعيل معراف، العرب ومسالة الاختلاف، مآزق الهوية والاصل والنسيان، المرجع السابق، ص..48.

[3] أيمن البوغاني، الشعب يريد، حين تأكل الديمقراطية نفسها، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، افريل 2022، ص. 230.

[4] الهواري عدي، تحولات المجتمع الجزائري، العائلة والرابط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة، المرجع السابق، ص.161.

[5] أيمن البوغاني، الشعب يريد، حين تأكل الديمقراطية نفسها، المرجع نفسه، ص. 230.

[6] دريس نوري، قراءة في كتاب لهواري عدي: القومية العربية الراديكالية والإسلام السياسي، إفرازان متناقضان للحداثة، عمران، مركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 08/31، شتاء 2022، ص.1192.

[7] بركة الهواري، السياج الدوغمائي المغلق، دراسة تحليلية نقدية في جانب خطاب الإسلام السياسي حول الدين والسياسة والمرأة، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية 2013-2014، ص.258.

الدمقرطة تخضع للتمثلات الاجتماعية والثقافية في بعدها المعنوي/الرمزي، فهي التي تحدد بعبة الرباط الاجتماعي اذا كانت تهم "وبشكل اساسي" العلاقات بين الحاكمين والمحكومين، وهذه خاصيتها الـ سياسية، وتهم ايضا العلاقات ما بين الجماعة وهذه خاصيتها الايديولوجية.

فيعرف **عدي** الديمقراطية بانها "صيرورة تاريخية تستعمل فيها المعارضة السياسية جميع الموارد السياسية المتوفرة من اجل الدفاع عن مصالح مادية وتصورات رمزية تبرر شرعية هذه المصالح[2] فكل نظام متهم بالسلطوية حتى يثبت ديمقراطيته، وكلما اثبتها في مستوى ارتفعت معايير اثباتها الى مستويات اخرى[3] وهذا بعد ان عاد **عدي** الى تاريخ الحركة الوطنية وحرب التحرير الوطني ليحدد أسباب العوائق التي تحول دون بناء ديمقراطية فاعلة في الجزائر[4]، فالبلد تحرر من الاستعمار لكن الحركة الوطنية لم تقدر ولم تكن قادرة على بناء حركة اجتماعية في أبعادها الثقافية والسياسية في افق التقدم والحداثة..لتستمر بعدها الجزائر في الشعبوية والابوية المستحدثة التي ادت بالبلاد الى الخطر لا من الناحية الايديولوجية فحسب بل ومن الناحية الاقتصادية ايضا...، فلا يمكن للديمقراطية ان تتحقق في الواقع الا اذا كانت السلطة منبثقة من الشرعية لتتسنى لها حماية الفضاء العمومي والخاص بالإضافة الة حماية حرية المواطنين.[5]

مشيرا **عدي** الى غياب الأسباب التي من شانها السماح بقيام الديمقراطية داخل بلداننا، فالديمقراطية مرتبطة بحرية التعبير مما يجعل من الصعوبة تحقيقها، حيث نكتشف بسرعة ان التمثلات الاجتماعية وايديولوجية "الجماعة" تعترض على ذلك انطلاقا من فهمها للامور فهي "أي التمثلات الاجتماعية" تعتبر تحرر المجتمع ومنه تحرر المرأة "خاصة" قضية خطيرة.[6]، هذه الحرية التي يتناولها في محتواها السوسيو-سياسي ويعتبرها غير ذات معنى ما لم يوجد مجال عام تحميه دولة القانون، حيث يشعر الفرد –رجل او امرأة- بالحماية والاحترام في اماكن العمل، والشارع، والاماكن العمومية...[7]

فالسلطة في الجزائر طرحت بعد الاستقلال كغاية وفق طرح وتوثيق **عدي هواري** ولم تطرح كوسيلة لترقية العمل السياسي وتكوين الطبقة السياسية، فبعد الاستقلال شهدت الجزائر سعيا نحو البحث عن السلطة، هذه السلطة التي اصبحت المقصد النهائي للعبة السياسية، فاستمرار منطق الشرعية الثورية والكفاح المسلح ضد الاستعمار وبناء نواة الحكم على مصدر عسكري من شانه ان يُبقي الديمقراطية في حكم المؤهل، فالسلطة غير قابلة للامتلاك ومجال خارج نطاق الاستحواذ، والأحزاب الديمقراطية هي تلك التي تسعى الى الحكم وليس لامتلاك الحكم، اما الدولة فهي مؤسسة رمزية يصعب امتلاكها او استيعابها من

---

[1] *Lhaouari Addi*, L'Algérie et la démocratie, Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine, éditions La découverte, Paris XIIIe, 1995, p123.

[2] *Lahouari Addi*, le nationalisme arabe radical et l'islam politique, pp.197.198.

[3] أمين البوغالي، الشعب يريد، حين تأكل الديمقراطية نفسها، المرجع السابق، ص. 230.

[4] بركة الهواري، السياج الدوغمائي المغلق، دراسة تحليلية نقدية في جانب خطاب الإسلام السياسي حول الدين والسياسة والمرأة، المرجع السابق، ص. 259.

[5] *Laouari Addi*, L'Algérie et la démocratie, Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine, p.194.

[6] *Lhaouari Addi*, L'Algérie et la démocratie, Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine, p196.

[7] الهواري عدي ، تحولات المجتمع الجزائري، العائلة والرابط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة، المرجع السابق، ص.85.

- Les mutations de la societe algerienne, famille et lien social dans l'algerie contemporaine, editions la decouverte, paris, France, 1999. (texte a l'appui/ serie sociologie).

طرف حزب واحد او فرد واحد لانها تعني الجميع وافضل طريق لافضاء الرمزية والمعنوية على الدولة هو الأسلوب الديمقراطي في إدارة الحكم وتسيير الشؤون العامة للمجتمع والدولة.[1]

واذا كانت الدولة الديمقراطية الليبرالية تأسست لحماية الحريات العامة والملكية الخاصة، فانها عربيا عكس ذلك، وانتهت القومية العربية الراديكالية الى نموذج شعبوي شل الدولة في حد ذاتيا على المستويات كافة: سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، ففي السياسي عملت الأنظمة على تطهير الجسم الاجتماعي من أشكال الصراع السياسي كافة، معتقدة ان ذلك سوف يؤدي الى تعزيز التجانس الاجتماعي وغلق منافذ اليد الخارجية وانتهى الأمر بفرض أحادية حزبية، واجتماعيا يلخص **عدي** ذلك في العمل على منع الشعب من ان يتحول الى مجتمع عبر إخضاع المؤسسات التي تتوسط الدولة والمجتمع للسلطة. اما اقتصاديا فقد عُمل على محاربة السوق ووضع جهاز بيروقراطي مكانه يراقب ويدير ظهره لقوانين السوق والاسعار والنتيجة هي " سجن الديناميكية الاقتصادية" داخل جهاز بيروقراطي ادى الى انتشار الفساد وفشل تنموي واقتصادي ذريع،[2] على شكل ريع تراقبه الدولة ومن هنا القول ان الطبيعة التساهمية او التسلطية للنظام تأتي جزئيا من الطابع الريعي او الخلاق للاقتصاد[3] ذلك ان الديمقراطية تكون ممكنة عندما تكون قادرة على تحقيق ما يكفي يكفي من النمو الاقتصادي وما يجزي من العدالة التوزيعية كي تشعر كل الفئات ان يومها خير من أمسها.[4]

وفي غياب هذه الحريات يضطر المثقف عند **ابو القاسم سعد الله** الى الخيار بين ان يكون بوقًا او منفيا، وعند مواجهة المثقف الثوري لهذه العقبات تزداد ازمته فلا يستطيع المثقف التعبير عن نفسه بحرية، وان يتصل بالجمهور مباشرة، وبالتالي فهو مضطر الى ان يعيش منفيا او متواريا او سجينا. فهو كانسان متمرد لا يمكنه ان يقبل نظريات وتصرفات بعض الحكام حتى ولو سمو انفسهم "ثوريين"، فيكون معرضا للاضطهاد لا من الاستعمار و "الرجعية فقط" بل من "الثوريين" ايضا الذين يريدون احتكاره وجعله بوقا من ابواقهم، ومن سوء حظ المثقف الثوري انه "قلّما" شارك في النظم "السياسية" وذلك لانها غير ديمقراطية[5]

وتهدف الى احتواء المثقف او دفعه الى الانزواء، وان كان الانزواء يحد من فاعلية المثقف في مجتمعه ويعرقل مشروعه، فان عمله داخل دائرة احتواء السلطة تجعله ياخذ شكلين وبسلاحين، كما كان الامر لدى **مصطفى الاشرف** ورغم ما اثارته كتاباته واسهاماته في مختلف المسائل خاصة ما تعلق منها بمسالة اللغة والهوية والحداثة.. وقراراته الرسمية..الخ، الا انه لم نجد له ما يشير الى موقفه ورؤيته للديمقراطية، وللعل ذلك يرجع الى ان فكره المشروط بظروف مرحلة ما بعد الكولونيالية وبالنظام الذي كان جزءا منه، ذلك انه مثقفا نقديا، لكن ليس بالمعنى الذي نجده عند **إدوارد سعيد** أو غيره من المثقفين الذين تطلق عليهم عادة هذه التسمية، ذلك أن وظيفة المثقف النقدي هو " قول الحقيقة للسلطة". والحال أن لشرف لم يكن بوسعه قول الحقيقة "كاملة" للسلطة، لذا فإن نزعته النقدية كمثقف كانت تتمثل في " قول الحقيقة للمجتمع" أو في نقد المجتمع، وعلى غرار المثقفين الجزائريين الذين رافقوا حرب التحرير قبل أن يصبحوا بعد ذلك سياسيين رسميين، يجمعون بين ممارستين، أو بين سلطتين " السياسية" و" الثقافية" مجسدين على نحو ما وبنسبة ما

---

[1] نور الدين تنيو، في الأزمة الجزائرية، المرجع السابق، ص. 221

[2] دريس شوري، قراءة في كتاب لهواري عدي: القومية العربية الراديكالية والإسلام السياسي، إفرازان متناقضان للحداثة، المرجع السابق، ص.187-188.

[3] لهواري عدي ، تحولات المجتمع الجزائري، العائلة والرابط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة، المرجع السابق، ص.158.

[4] أمين اليوغلي، الشعب يريد، حين تأكل الديمقراطية نفسها، المرجع السابق. ص. 230.

[5] أبو القاسم سعد الله، ازمة المثقف الثوري في الوطن العربي، المرجع السابق، ص.03

مفهوم الملك الفيلسوف الذي حلم به أفلاطون. لقد كان مصطفى الأشرف، يؤدي وظيفة إيديولوجية في إطار النظام القائم الذي انخرط فيه، شأنه في ذلك شأن غيره من جيل المثقفين الذين شاركهم نفس التجربة. يجب ألا ننسى بأن مصطفى الأشرف كان أحد محرري ميثاق طرابلس ثم الميثاق الوطني، الوثيقة الايديولوجية التي كانت بمثابة دستور النظام القائم في عهد الرئيس الراحل هواري بومدين. لهذا لم يتطرق الأشرف إلى المسألة الديمقراطية ولا إلى مسلمات النظام الذي كان ينتسب إليه ولا إلى طبيعته. كان وزملاؤه يؤدون رسالة ثقافية وسياسية وإيديولوجية ذات صبغة وطنية، لكنها منخرطة في آن واحد في سياق توجه عالمي، هو التوجه الاشتراكي. لقد كان الأشرف مثقفا اشتراكيا، يساريا، وبالتالي كانت الحداثة التي دعا إليها منقوصة من المبدأ الديمقراطي ومن مبدأ الحرية ومما صار يعرف اليوم عموما بحقوق الإنسان، المنسوبة في تلك الأيام إلى الأيديولوجية البرجوازية. كان لا بد، والحال هذا، أن ينعكس مصير هذا التوجه عالميا على مصير فكر الأشرف وعلى من حذوا حذوه من المثقفين[1]

هذا الانتقاص الذي اخل بتوازن السلطة للديمقراطية وحال دون الايمان بها، فكان ايمان منقوص من قيم الحرية التي هي قيمة عامة وشاملة ومبلغها قيمة العلم، فاذا كان علم من العلوم وليكن علم الاجتماع او علم النفس لا يعلم الإنسان كيف يتحرر وكيف يتحقق بالحرية فهو علم لا يصبح مفيدا للإنسان،[2] ولا للديمقراطية التي اضحت في الحالة الجزائرية خاضعة لنخبوية مفرطة غطت عليها مضمونا وأعطت لها أشكالا شعبوية، فكانت "الجينوقراطية" التي يفسر بها **شوقي محمد الزين** الرضوخ للنخبوية بمعنى انه هناك أشخاصا فوق مستوى البشر يخضعون الى الاصطفاء ولهم الأحقية في سياسة القطعان وتدبير مصائرهم، هي نفسها سياسة قديمة كانت أيضا تسمى بالديمقراطية، في تناقض يقع فيه المثقفين بين المطالبة على العمل للتوعية والتحرر وبين المناداة بالنخبوية، مخيرا نفسه والمثقفين بين: ان نمارس الوصاية على المجتمع معترفين بالقصور وتثبيتا للنرجسية، واما ان نعترف بأن لكل فرد قسط من العقل..وان المثقف هو مجرد عامل [3]

وهذا ما حدى **بعلي الكنز وناصر جابي** الى الربط بين بتنامي الحركات الاحتجاجية بعد سنة 1985 وعدم وجود الديمقراطية واعتماد السلطة على الشرعية الثورية مُطعمة بشرعية تنموية اقتصادية وفرها الريع البترولي، ومع تراجع أسعار المحروقات وانخفاض مداخيل الجزائر جعل الدولة البيروقراطية تبتعد عن المجتمع الذي عودته في مرحلة استهلاكية قصيرة ووعدته بالأحسن، ما دفعها بعد أكتوبر 1988 الى ايجاد "انفتاح ديمقراطي" يقابل عجز السلطة عن ايجاد البديل الحقيقي للريع من اجل الاستمرار في تطعيم شرعيتها.[4]

---

[1] ابراهيم سعدي، مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، معارف، جامعة محمد أكلي، البويرة، الجزائر، المجلد الثامن، العدد 15، 01 ديسمبر 2013، ص. 310.

[2] عبد الرزاق بلعقروز، متى تكون الثقافة العربية قوة فاعلة؟، المرجع السابق،

- * ويؤكد **عبد الرزاق بلعقروز** على ان العلوم الاجتماعية هي الأقرب الى تحقيق قيمة الحرية والأكثر تفاعلا معها، وتكون بذلك وسيلة من وسائل التغيير

[3] محمد شوقي الزين، ازاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقف، المرجع السابق، ص. 84-85.

[4] علي الكنز، ناصر جابي، البحث عن كتلة اجتماعية جديدة، في: المجتمع والدولة في الوطن العربي في ظل السياسات الراسمالية الجديدة، اشراف سمير امين، مركز البحوث العربية وستدى العالم الثالث، القاهرة-داكار، مصر-السينغال، الطبعة الاولى، 1997، ص. 35- 46.

لتاتي بعدها أولوية الأمني و أضفى على السياسي طابع الإكراه والتجاوز والخرق لشروط المسؤولية ومقتضياتها، حيث حل رجال السلطة محل القانون والمؤسسات، تغلب القمع على الحرية، وأصبحت العلاقات المجتمعية محكومة بالتوتر والتأزم،[1] بعد نجاح السلطة في تطويع الكثير من المثقفين الذين تعطل لدى غالبيتهم الية المبادرة و"النصح،" ولذلك غاب حسها النقدي،ولم تقدر على الاضطلاع بمسؤولياتها الفكرية والثقافية داخل المجتمع، ولم تملك حتى القدرة على الدعوة إلى الحوار الفكري والنقاش الواسع أثناء انقطاع سبل الحوار، فضلا عن تخوفها في أوقات معينة، كانت فيها الغلبة للتيار الأمني، من الحديث عن ثقافة السلم وتعزيز الوحدة الوطنية. وبدل ذلك آثر البعض عقد تحالفات ظرفية هشة تغليبا لمصالحه الخاصة أو انتصارا لتوجهاته الدوجماتية، حيث كانت بعض المكاسب الأيديولوجية والمادية والحزبية ذات أولوية لدى بعضهم على حساب مصلحة المجتمع.[2]

وعدل بعض "الاسلاميين" من مواقفهم من الديمقراطية، وفي اطار سعي فصيل من الإسلاميين للمشاركة السياسية، منتحلا مصطلح "الشوراقراطية*" الذي يذكرنا بكلمة "متشائل" **لاميل حبيبي**، في سعي الى تبني تصوراتهم الفكرية والأيديولوجية فيتم اللجوء الى استعمال هذا المصطلح المركب "الشورى/الديمقراطية" وتوظيفه في خطابات داخلية وحيال السلطة كما فعل **محفوظ نحناح**[3]، سعيا منه للتموقع خارج التصلب السياسي والتطرف الديني مع المشاركة السياسية.

وغلب خطاب تم فيه تسفيه موقف المثقف، وخلق دوامة من التوتر والحماسة تسرّع من نسق الابتعاد عن أوساط "المثقف"، بعد ان زاد الحضور السياسي للشعبوية، واضعفت المقاومة فتتعدد الفقاقيع السياسية في شكل احزاب صغيرة او قيادات مشهدية، وكالفقاقيع ، لا تقدم عادة ولا تؤخر في ما يخص المشاكل الحقيقة التي ادت الى بروزها، ولكنها تنفجر بعدما تُفجر...وقد فجرت بالفعل[4]

وادت الى سوء فهم جوهر الديمقراطية تسبب في تشوه مفهومها، وتفكيك رأس المال المعرفي، إضافة الى تفكيك المؤسسات الأصلية المعبرة عن رأس المال الهيكلي للمجتمعات، وقد سببت هذه التشوهات فشلا وعجزا مستداما في تفعيل المبدأ الديمقراطي في الجزائر[5] خاصة وان دمقرطة النظام السياسي لوحده لا يجدي أي نفع، ما لم ترافقها عملية نقدية شاملة تمس النظرة الناس للعالم والتاريخ والسياسة وتقوية المجتمع المدني والمؤسسات العلمانية،[6]

---

[1] عبد الحميد عفار، سلطة الثقافي والسياسي (حوارات)، المرجع السابق، ص.ص.22-23.

[2] نور الدين زمام، تاملات سوسيولوجية في الواقع الجزائري والعربي: حول سوسيولوجية المثقف الجزائري، المرجع السابق، ص.65.

[3] محمد مالكي، دور الثقافة السياسية في تفجير الثورات العربية، المرجع السابق، ص. 296.

- * مصطلح الشوراقراطية" من استعمال فهمي الشناوي

[4] أيمن البوغالي، الشعب يريد، حين تأكل الديمقراطية نفسها، المرجع السابق، ص. 226.

[5] يوسف زداد، الثقافة السياسية في زمن التنوع الثقافي: الأنماط الحضارية في مواجهة التطرفية المعيارية، ، الدورة التاسعة لمؤتمر العلوم الاجتماعية والانسانية، مفهوم الثقافة السياسية والثقافات السياسية في العالم العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، مارس 2023.

- ملخص عن المحاضرة منشور بالموقع الالكتروني للمركز: https://www.dohainstitute.org/ar/events/9th-social-sciencies-and-humanities-conference-2023/pages/index.aspx

[6] إسماعيل محناة، العرب ومعالة الاختلاف، مآزق الهوية والأصل والنسيان، المرجع السابق، ص..50

كما لا يجب الارتكان الى الفشل المستدام الذي ينعته **عبد الحميد مهري** بعصر الرداءة، فورغم اعتزازنا بمقاربته وتحليله العميق الذي مس عمق الوضعية، الا انه اذا سلمنا بان عصرنا الراهن هو عصر الرداءة بامتياز-مع ان كل جيل يميل الى اعتبار عصره هو الاصب والأصعب- فيجب ان نعترف اننا ورثنا قسما من هذه الرداءة دون ان يكون لنا اي خيار، لكن القسم الآخر وربما الاهم، نحاول بتصرفاتنا وسلوكنا وباساليب لا حصر لها ايضا ان نكرسه ان نورثه لأجيالنا القادمة مضاعفا وأكثر تعقيدا، وكأننا نستمتع بهذه الحالة التي نريدها ان تبقى وان تنتقل ! الرداءة حالة وليست طبيعة، وهي تحديات وصعوبات وليست قدرا على عكس ما يحاول بعض المثقفين ترديده والتأكيد عليه مستعينين في ذلك بظواهر جزئية او بتوصيف حالات راهنة[1]

فعلى المثقف الجزائري ممارسة حريته من خلال دوره كمحلل للوقائع ومشخص للازمات ويمنح للسياسي في القراءة والقرار، مع وجوب التخلي عن الثنائيات الهشة، من اجل التعامل مع المشاريع والأفكار والضرورات الحيوية والوجودية التي يطالب بها المواطن الجزائري من المثقفين والسياسيين على السواء، هذا المواطن الذي اصبح وعيه اكبر ويتجلى ذلك من خلال الحركات الاحتجاجية.[2] وأشكال التعبير الأخرى كالعزوف الانتخابي.

04-05- الديمقراطية في النصوص الرسمية:

تؤكد جل النصوص الرسمية الجزائرية على الديمقراطية، في اجماع لفظي واختلاف مفهومي نسبي من مرحلة الى اخرى وبحسب طبيعة الوثيقة ومركزها في ترتيب النصوص المؤسسة او المنظمة او المسيرة، من وثائق الحركة الوطنية الى النصوص الرسمية للدولة الجزائرية.

والبداية من النصوص الناظمة لبعض الاطر في الحركة الوطنية مثل تسمية بعض الاحزاب خلال مرحلة مقاومة الاستعمار التي حملت لفظ "الديمقراطية" في تسمياتها و في بعض نصوصها المؤسسة والمسيرة، وصولا الى بيان أول نوفمبر الذي ركز فيه على ضرورة الجمع بين مبدأي العدالة الاجتماعية والديمقراطية، أي إقامة دولة "ديمقراطية واجتماعية"[3]. فيما حمل برنامج طرابلس جوان 1962 مهام الثورة الديمقراطية في الجزائر هائلة، هذه المهام التي لا يمكن انجازها بواسطة طبقة اجتماعية – هي البرجوازية- مهما كانت مستنيرة، انما الشعب وحده مستعد لتنفيذها، وهذا يعني الفلاحين والعمال عامة، والمثقفين الثوريين، وهكذا فان الثورة الديمقراطية الشعبية هي البناء المتعمد للامة في اطار المبادئ الاشتراكية ووجود السلطة في ايدي الشعب.[4] هذا البرنامج الذي يرى فيه **عبد القادر جغلول** انه في حقيقته اراد نقل الثورة الوطنية المعادية للاستعمار الى مرحلة اخرى: هي مرحلة "الثورة الديمقراطية الشعبية".[5]

بعد الاستقلال أصبحت جبهة التحرير دستوريا تحمل مهمة تحقيق أهداف الثورة الديمقراطية الاجتماعية وبعث الدولة الجزائرية ذات السيادة[6]، في أحادية حزبية شقت طريقها في ظل نخبة حاكمة رفضت

---

[1] عبد الله منيف، الديمقراطية أولا الديمقراطية دائما، المرجع السابق، ص.14.

[2] محمد خالدي، المرجع السابق، ص. 123.

[3] رابح لونيسي، الرئيس هواري بومدين بين الاشتراكية والديمقراطية، المرجع السابق.

[4] مغنية الازرق، نشوء الطبقات، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي – السياسي، المرجع السابق، ص. 140.

[5] عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية، المرجع السابق، ص.222.

[6] دستور سنة 1963، .....

رفضت الالتزام بمبدأ الديمقراطية في تسيير أجهزة الدولة ومؤسساتها من جهة ورفضها تشكيل اي حزب سياسي خارج الجبهة على اعتبار ذلك يمثل انقساما للشعب وتصدعا لمكونات الدولة المراد بناؤها، وضمانا لمسار تحقيق الثورة الديمقراطية الشعبية [1]!

وجاء في دستور 1963 المواد 22-26 بذكر الديمقراطية، فيما ربط الميثاق الوطني لسنة 1964 بين الاشتراكية والديمقراطية بصورة أكثر وضوحا مع تسمية البرجوازية الصغيرة بالمعادية للتطور الديمقراطي للثورة(يعرف الميثاق البرجوازية الصغيرة بانها مصدر محتمل لافراد ذوي ايديولوجية معادية للاشتراكية، وهي شريحة اجتماعية جديدة تتشكل سريعا في الجهاز الاداري والدولة والاقتصاد، ان الجبهة قد اخفقت في التصدي لها وفي ان تفهمها بسرعة واصفا ايها باقوة الثالثة "وفقا لتسمية ديغول")[2]، وكانت الديمقراطية من الاسس الايديولوجية المبنية عليها الميثاق، حيث يعتبر الحلبة التي ستختبر فيها الديمقراطية هي الحزب، وهدف الحزب هو خلق تصور "جديد" للديمقراطية، ويعرفها من زاوية هي "ديمقراطية يعبر بها مجموع العمال عن انفسهم تعبيرا كاملا..المركب الذي يتالف من ديمقراطية مباشرة" وهكذا ستنع هذه الديمقراطية الجديدة حدوث انشقاق بين المشكلات الاقتصادية اليومية الحسية والمشكلات السياسية والمشكلات الاجتماعية الاعم، وهي ستمنع ايضا عملية زوال الطابع السياسي التي هي نتيجة انعزال عن مراكز صنع القرار.[3]

اما الميثاق الوطني لسنة 1976 فقد حمل أكثر من غيره فلسفة افضلية الاشتراكية على غيرها من الانظمة والسياسات، فحمل فكرة ان الاشتراكية في البلدان المتقدمة تستفيد من مكاسب تاريخية ضخمة تتمثل في المجتمع البرجوازي، وفي تقنياته ومهاراته وتقاليده الديمقراطية، أما في البلدان المتخلفة فعلى الاشتراكية ان تخلق بنفسها كل شيئ كما في ذلك المجتمع في شكله العصري لتجعل من الامة جماعة حرة، وكذلك شأن دستور سنة 1976.

ليأتي دستور سنة 1989 بتتبع ذكر الديمقراطية، الا ان دستور سنة 1989 يوصف باه دستور الحريات، خاصة انه يمثل القطيعة الدستورية مع الحزب الواحد بعد ان سمح بنظام التعددية الحزبية ونصت قوانينه الناظمة والمطبقة على هذا المبدأ (قانون الانتخابات، قانون الاعلام، قانون الولاية، قانون البلدية ...الخ).

وهي الوضعية التي استمرت في دستور سنة 1996، الدستور الذي جاء في ظل ازمة مركبة تركت المؤسس الدستوري يبحث على سد ما اعتبره السياسي ثغرات في دستور سنة 1989 انتجت فراغ تسرب منه مستغلي "الانفتاح الديمقراطي" من اجل تكريس مفهومهم الخاص للديمقراطية، فتم في هذا الدستور اضافة خصائص اخرى للديمقراطية بالمفهوم الجزائري، كما ادخل آليات احتياطية تعمل في حال الضرورة على تفادي كل مفاجأة غير مقبولة، ونعني هنا انشاء مجلس الامة والنظام الانتخابي الذي لا يسمح بتشكل البية برلمانية، وان حدث وتشكلت وكانت معارضة يفعل الدوري المعطل لمجلس الامة.

اما دستور سنة 2020 فلم يخرج عن فلسفة دستور سنة 1996 بكافة تعديلاته، والحقيقة انه رغم نص مجمل النصوص والقوانين الجزائرية على الديمقراطية ككلمة وحملها للكثير من فلسفة الديمقراطية

---

[1] شوقي خروبي، الثقافة السياسية ومسألة العنف السياسي، دراسة مقارنة بين التيارين الديمقراطي والإسلامي، رسالة ماجيستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران، الجزائر، 2008-2009، ص. 51.

[2] مغنية الازرق، نشوء الطبقات، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي – السياسي،المرجع السابق، ص. 145.

[3] مغنية الأزرق، نشوء الطبقات، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي – السياسي،المرجع السابق، ص. 147.

04-06- الديمقراطية وثلاثية الشعبوية، الشرعية والريع.

تبنت الأمة الجزائرية مبدأ تعريف نفسها قبل كل شيئ على أساس مرجعية الانتماء الى "الشعب الجزائري" فالشعبوية سبقت الوطنية" ومع ذلك فان الشعبوية الجزائرية كانت خلال مرحلة الاستعمار تعبيرا صادقا عن أحوال المثقف والسياسي، بصفتهم أقلية يجتذبها مجتمعان متعاديان، كانا يفرضان عليهم وفاء لا مقاسمة فيه، ونفهم كيف أن أغلبية المثقفين المفرنسين حاولوا اجتناب الخيار ولكنهم فضلوا في النهاية الوقوف الى جانب اهليهم من وسطهم الطبيعي[1]، فمن باب أولى أن يرى المثقفون أنفسهم أنهم الشعب وان الشعب يذوب فيهم ويذوبون فيه،[2]

وبعد الاستقلال رافقت مراحل تطورها مرتدية ثوب الاشتراكية[3] ونمت فئة من المثقفين الشعبويين تربط الشعب بوطن أصلي " العرق" و"تردد" مدحا ملحميا معاديا للسياسة وفارغا من اي مضمون وحربائيا لقيم البلد الحقيقية[4] ومع ذلك بقي المثقف الشعبوي يعاني الصراع بين رغباته واقتناعاته، بعد ان تبنى نمطين من الحياة: نمط الإخلاص ونمط تبني سلعة النفاق والكذب بسبب مطالب السلطة ومطالب الجمهور،[5] مع اقتناعه انه بالديمقراطية يكون التعايش ممكنا في بلادنا بين فرقاء الصراع الثقافي والسياسي وتكون الجبهة الواحدة للخطر الواحد ممكنة[6]

والسياسي مهما كان يبحث عن شرعية حكمه، وان اقتضى البحث عن الشرعية محاولة توظيف المثقف والثقافة لمصلحتهم، سواء عن طريق تقديم الامتيازات للمثقفين ان باستخدام العنف ضدهم أو فرض الالزام عليهم أو غير ذلك، باعتبار ان المثقف والثقافة يستطيعان تكوين وعي لدى المحكوم واقناعه بشرعية الحاكم والحكم[7]

شرعية بنيت على الاسبقية التاريخية ثم الاسبقية الثورية، وفيها كانت تجاذبات غلبت الثورية واقصى التاريخية، قوضت الديمقراطية من وجهة نظر تأريخية وفق وصف **صادق سلام** ودعوته الى ضرورة اعادة الاعتبار لكل ما هو "**سياسي** *Le politique*"[8] واستمدت شرعيات شرعيات فيما بين التاريخيين والثوريين عبر التوجس من التوجه الديمقراطي، فكان في الجزائر "جيل ثورة نوفمبر" وهو جيل يستمد مشروعيته من "قيادته" الثورة المسلحة ويرى الدولة تجسيدا مؤسسيا للامة، ويتوجس حذرا من التعددية الليبرالية، ويجنح نحو الفئات الفلاحية لتلبية طلباتها وحاجاتها وجزاء مشاركتها الفعالة في الثورة[9] ومما يستند في ذلك تلك الشهادات

---

[1] علي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.564-566.

[2] محمد حامد الأحمر، مسؤولية المثقف، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، 2018، ص.82.

[3] علي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص.564-566.

[4] محمد حامد الأحمر، مسؤولية المثقف، المرجع السابق، ص.82.

[5] محمد حامد الأحمر، مسؤولية المثقف، المرجع السابق، ص.82.

[6] خليل احمد خليل ومحمد علي الكبسي، مستقبل العلاقة بين المثقف والسلطة، (البحث الأول: خليل احمد خليل، الثقافة سلطان المثقف " الاسم الأخر للحرية")، المرجع السابق، ص.72.

[7] حسين الدودات، المثقف العربي والحاكم، المرجع السابق، ص.08.

[8] صادق سلام، برنامج: محاور، عنوان الحلقة: هذا ما حدث في 17 أكتوبر 1961، قناة: فرانس 24، الموقع الالكتروني http://f24.my/youtubeAR، تاريخ الولوج، الاطلاع والمشاهدة: 20 مارس 2022ن الساعة: 11.30.

[9] وإن رد الاعتبار للزعماء الحقيقيين الذين مارسوا السياسة بأحترافية كبيرة وبدكاء وثقافة عالية ويخص بالمثال فرحات عباس واحمد بومنجل...الخ

[9] عمار بلحسن، المشروعية والتوترات الثقافية: حول الدولة والثقافة في الجزائر، المرجع السابق، ص. 322.

التي أفرج عنها اصحابها او قيلت عنهم، وفيها يتبادلون الاتهامات باسم "الشرعية" فتم اتهام **عبان رمضان** من طرف الرئيس السابق **علي كافي** بانه يستبعد الشرعية التاريخية في اسناده للمناصب "واعتماده على الكفاءة" وان هاجسه الاول هو بسط سلطته على الثورة[1] واتهام **العقيد عميروش** في اطار تنازع الشرعيات بتصفية المثقفين 1958، فضلا عن سلسلة الاعدامات قبل وبعد الاستقلال- (محمد لعموري 1959، عباس لغرور 1957، العقيد محمد شعباني 1964) وحلقات التنافس بين القادة ومنهم ما كان بين الباءات الثلاثة وتطور الصراع/التنافس وصولا الى علي كافي وبومدين[2] وكلها مبنية على خلفية تنازع الشرعيات كدوافع حقيقية بالاضافة الى دوافع واسباب اخرى كالخلفيات الثقافية والعرقية/الجهوية.

وفي اطار البحث عن الشرعية وتمتيتها، وُلّدت "اساطير ستطبع الخطاب الرسمي السياسي وفقا لتنظير **محمد حربي** وهي: أسطورة "الصفحة البيضاء"، اسطورة الشعب المتلاحم وثورة الفلاحين.[3]

وبعد الشرعية التاريخية وخليفتها الشرعية الثورية جاءت لتتقاطع معهما ما يسميه بعض المثقفين ومنهم **الزبير عروس** بالمشروعية التنموية بوصفها "الدولة **المرضعة**" أين استطاعت تصنيع المجتمع وتعليمه و"تحفيزه" عن طريق الاستثمار في توزيع الريع النفطي، وفق نموذج شعبوي يقوم على "تسكين" السياسي ومفاضلة الاقتصادي على الثقافي معتبرة الشعب قاعدتها المغلقة، عاملة على اعادة الثروة الوطنية الى مجموعه اعتمادا على وظيفة التوزيع والإنتاج المزدوجة العائدة الى الدولة.[4]

وبحكم تحالف غلبة السياسي مع نقمة الريع فقد تم التغطية على اولوية التأسيس لقاعدة اقتصادية متينة وعلمية، المرور الى ربط ضمان مصالح السياسي عبر تنمية بناء شرعية تنموية تسند الشرعية الثورية، والاستمرا في تجاوز الديمقراطية هي قبل كل شيء سيرورة يتقاطع فيها

---

[1] علي كافي، مذكرات الرئيس علي كافي، من المناضل السياسي الى القائد العسكري 1946-1962، دار القصبة، الجزائر، الطبعة الاولى، 1999، ص. 121-138.

- ويضيف الرئيس السابق **علي كافي** في مذكراته ان عبان رمضان كان يشير الفتنة داخل الثورة وبشهادة العقيد عميروش، وانه شاع عليه اثناء الثورة انه كان على مشارف خيانة" بعد اتصالات مع العدو لم يكاشف بها عبان رمضان زملاءه في القيادة. علي كافي، مذكرات الرئيس علي كافي، من المناضل السياسي الى القائد العسكري 1946-1962، المرجع نفسه، ص. 122-123.

[2] مشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع السابق، ص.ص.211.212.

[3] مشير بلاح، التدافعات الثقافية في الاسطوغلافيا الجزائرية – 1962-1998-، جذورها والعوامل المؤثرة فيها، المرجع نفسه، ص.ص.217 218.

- **"أسطورة "الصفحة البيضاء"**: وفيها جنح الى نفي او التقليل من شان العمل الوطني السابق على الفاتح من نوفمبر 1954، هذا الحدث الذي اعتبر الحدث المؤسس للامة الجزائرية، والهدف: جعل الكفاح المسلح اساس الشرعية، اخضاع الجميع لسلطة جبهة التحرير الوطني، وتحقير اعمال باقي الاحزاب والمنظمات السابقة مع تجريم التعددية السياسية والتنوع الفكري.

- **اسطورة الشعب المتلاحم**: (الشعب الموحد المهدهد ببطولاته التراجيدية ضد القوة الاستعمارية حتى حد تعبير يسن ياسين ستزراه) الملبي لنداء جبهة التحرير الوطني، والهدف من هذه الاسطورة: تأكيد قدسية الشعب-الشعب وحده مصدر الشرعية، دعاة الاستقلال "وحدهم" ممثلو الشعب وجسدو وحدة الجزائر.

- **ثورة الفلاحين**: اي أصول الثورة ريفية أصلا، وان الفلاحين يشكلون الطبقة الثورية بامتياز والمؤهلون لتبني المشروع الثوري

[4] الزبير عروس، الدين والسياسة في الجزائر: انتفاضة تشرين الأول/أكتوبر 1988 نموذجا، في: الدين في المجتمع العربي، عبد الباقي الهرماسي واخرون، مركز دراسات الوحدة العربية و الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، افريل 2000، ص 393.

الاقتصادي مع السياسي والاجتماعي مع الثقافي، فهي نقطة تقاطع بين الدولة والمجتمع، معركة اجتماعية وسياسية من اجل إيجاد تعديلات بنيوية في طبيعة الدولة والمجتمع معا.[1]

وتم اهمال أهمية العمل على إيجاد "سيستام" سياسي ديمقراطي عبر السوق مبني على استقلالية التسيير الاقتصادي الذي لا غنى عنها، فالسياسة الاقتصادية وحدها لا يسعها ان تشكل برنامجا مستديما للبلدان الآخذة بالنمو، ولا شيء من شانه ان يحل محل التدخل الديمقراطي للمرجعية السياسية اذا كنا نريد مكافحة الفقر واللامساواة، أما إذا قصرنا الديمقراطية على اشتغال المؤسسات السياسية فمن المنطقي عندئذ ان نعتبرها صفة من صفات اشد البلدان نموا اي تلك البلدان التي تملك أكبر القدرة على ايجاد اجوبة مؤسساتية على طلبات مجتمعية تلبى في قسم منها عن طريق الانجازات التي يحققها الاقتصاد والحراك الفردي[2]

والشأن في المجتمعات الخاضعة لمقتضيات الاقتصاد الريعي والتباساته يحضر فيه خطاب السلطة رثاً ومُهلهلا في الغالب رغم تسويقه عبر وسائل الإعلام المحتكرة، في مقابل الخطاب "الأكثر موضوعية" والتي يكون فيه للمثقف موقع أكثر حيوية في الفضاء الاجتماعي والسياسي.[3]

بشرط حرية الفضاء الذي يعمل فيه المثقف ويُفعِل دوره وخطابه، وهو الامر الغائب في ظل الاقتصاد الريعي الذي من خصائصه انه يجعل الافراد تابعين له "مرتبطين به" وينتظرون منه "المدد" هذا ما يفسر "جزئيا" احدى خصائص الجزائري غير المبادر، بل ينتظر دائما من يعطيه.[4] وبرزت من داخله لوبيات تدافع عن مصالحها الخاصة والضيقة تحت غطاءات شتى كالوطنية والاشتراكية والعروبة والإسلام والثورة والوحدة الوطنية وغيرها من الشعارات التي تستخدم كرأسمال رمزي للوصول إلى السلطة والريع.[5]

فاسس قطاع عام واسع على صيغة تتيح للسياسي الاستحواذ على الخيرات وذلك باستعمال الاقتصاد كمورد لاضفاء المشروعية من اجل البقاء، كما يسمح الطابع "العام" للاقتصاد للزبونية بالانتشار على صعيد واسع مواصلة السعي الى اعادة توزيع الثروات في علاقة مع النظام السياسي حيث يُحول راس المال الاجتماعي بالمعنى الذي حدده **بيار بورديو**[6]

الريع البترولي الذي يعده **الهواري عدي** احدي مسببي هشاشة الرابط الاجتماعي في الجزائر، ذلك ا ن ازمة الربط الاجتماعي مستمرة لان ميلاد الميلاد المجتمع الجديد لم يصحبه توسع في التقسيم الاجتماعي للعمل ولا تاسيس مجال عام حيث تتجلى ممارسات المواطنة، وفي هذا تاتي القيمة اساسا من الريع البترولي الذي تراقبه السلطة من جهة واعادة توزيع هذه القيمة يدار على اساس موازين القوى السياسية وليس على حساب السوق[7]

---

[1] برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، المرجع السابق، ص. 28.

[2] الان تورين، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية ام ضمانات الأقلية، المرجع السابق، ص.159. ص.242.243.

[3] سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس انفه...، مقاربة في مفاهيم الأنسنية والتنوير والحداثة والهوية والوظيفة العضوية للمثقف، المرجع السابق، ص.186.

[4] محمد علالي، المرجع السابق، ص. 107

[5] راج لونيسي، راج لونيسي، الرئيس هواري بومدين بين الإشتراكية والديمقراطية، المرجع السابق.

[6] الهواري عدي، تحولات المجتمع الجزائري، العائلة والرابط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة، المرجع السابق، ص.125.

[7] الهواري عدي، تحولات المجتمع الجزائري، العائلة والرابط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة، المرجع السابق،ص.ص.140-141.

فـدرس **الهـواري عـدي** محـاولات السـلطة الالتفـاف عـلى اثار اخفاقاتهـا ويـرى انـه محاولاتهـا تـلك اخلـت اكـثر بالتـوازنات بـدعمها المكثـف لعجـز المؤسسـات الموصـوفة بالعموميـة، وولدت السـوق السـوداء مخـلة بوضـعية اصحـاب الدخـل المتواضـع وبالنتيجـة تقلـب نسـق الاسـعار، هـذا التعبـير النقـدي عـن تقسـيم العمـل مشـجعا المضـاربة كمنبـع لـتراكم الـثروات منقطعـة عـن قـانون القيمـة عـلى المسـتوى العـالمي ومعـرقلة العمـل المنـتج للنقـد، تـلك خاصـيتين اتاحـت للسـلطة امكانيـة توزيـع خـيرات غذائيـة "مسـتوردة" ممـا يمكـن اعتبـاره "توزيـع حصـص غذائيـة"، وتفيـد المجموعـات الاجتماعـة "المنقضـة" (المفترسـة) المرتبطـة بالطبقـة الحاكـة في تـراكم الـثروات عـلى اسـاس منطـق الريـع...، ثم ومـن خـلاله تشـتري السـلم الاجتماعـي عـلى المـدى القصـير ففـي الاقصـاء مـن هـذه الحصـص ينحـل الرابط الاجتماعي ويضعف باثارة الحذر وانتهاج العدوانية في علاقات السوق.[1]

في خطـاب سـلطوي يتقـوى بقـوة المـد الريعـي ويتراجـع بتراجعـه، و**السـياسي** يظهـر قـويا عنـدما ترتفـع عوائـد الريـع، لكـن يمكـن ان تضـعف بسرعـة بمجـرد انخفـاض الإيـرادات ويضرـ بـذلك بقـدرتها عـلى تلبيـة الاسـتحقاقات المتنامية، وذلك مـا عاشـته الجزائـر نهايـة الثمانينـات وبدايـة التسعينات ولا تزال رهينة عقلية ايجار النفط الى حد الساعة[2]

فبعـدما سـكن "مصـطلح التنميـة" الخطـاب السـياسي الجزائـري الى حـد التقـديس ممـا جعـل البعض يسـميها بـ "قداسـة التنميـة"[3] وزاد مـن تاثـير الريـع عـلى الديمقراطيـة في الجزائـر توظيفـه لرتـق تراجـع شرعيـة السـلطة، وتوظيـف الشرـعية التنمويـة المعتمـدة عـلى العوائـد الريعيـة، في نمـوذج لم ينتبـه السـياسي الى أن تكلفـة صـيانته والحفـاظ عليـه مرتفعـة، وان المـوارد الـتي تحـافظ عـلى بقـاءه وفعاليتـه في المخيـال الاجتماعـي للجزائـريين تآكلـت واسـتنزفت، سـواء المادية منهـا (تراجـع المـداخيل الريعيـة والـتي كانـت تسـمح له بتنفيـذ سياسـة اجتماعيـة سخيـة وسـقي شـبكاته الزبونيـة) او الرمزيـة منهـا (الشرعية الثورية الكاريزما...الخ)[4]

فـلم يـع **السـياسي** بحـكم عـدة عوائـق أن عـدم تجسـيده للديمقراطيـة إلى جانـب سياسـاته الاجتماعيـة والاقتصـادية سـتكون سـببا رئيسـيا وراء فشـل مشرـوعه التنمـوي الطمـوح بالكامـل، لأن انعـدام النقـاش الحـر في المجتمـع منعـه مـن إدراك الخلـل والهفـوات الموجـودة في مشرـوعه واسـتراتيجيته لتصـحيحها في الوقـت المـلائم. كـما أن تغييبـه للمعارضـة وللتعبـير الحـر وللمجتمـع المـدني

---

* (ويتوسع في هـذا الخصـوص ليصـل الى نتيجـة هامـة هي ان المجتمـع مـا بعـد الكولينيـالي لم يعـرف اداتي الادمـاج الا وهـما النقـد والدولة بما يتطلبـه مجـال عـام مـؤطر، فكلاهـما لا يوجـدان في الجزائـر الا شـكليا، وليـس لهـما محتـوى يسـمح لهـما باداء وظيفتيهما الاقتصـادية والسياسـية، فالنقـد ليـس بمصـطلح سـوق في الجزائـر، فهـو ليـس بمقـولة كبزيـة في اقتصـاد السـياسي تتـيح استثمارات عـلى اسـاس العقلانيـة وحسـاب السـوق، وانمـا هـو بالاحـرى اداة تقنيـة في يـد السـلطة تسـتعمله لمصـالحها السياسـية الخاصـة، اذ ان اصـدار العملـة لا يتطـابق مـع حاجـات السـوق ومـا يجـري فيـه مـن مبـادلات لا عـلى مسـتوى الناتج الخـام وحسـب ولكـن مـع وعـود السـلطة وقيودهـا للحصـول عـلى سـلم اجتماعـي يتـيح للحـكام البقـاء لاطـول مـدة ممكنـة. فـالعملة في الجزائـر ليـس لهـا اهمـة صـلة بالاقتصـاد الحقيقـي مـثل هي مـؤشر قيـاس الـثروات كما يقـول سـاكس فيـر. وليـس احتيـاط مـن القيمـة انما مجرد اداة ادارية في خدمة "اقتصاد" موجه لبث فشله).

[1] الهواري عدي. تحولات المجتمع الجزائري. العائلة والرابط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة. المرجع السابق. ص.141.

[2] عمر الزين العياشي. الجزائر: الاستثناء المنصفر ادراكه في ربيع الاضطرابات. في يوسف محمد الصواني و ريكاردو رينيه لاريمونت. الربيع العربي، الانتفاضة والإصلاح والثورة. ترجمة لطفي زكزوي. منتدى المعارف. بيروت. لبنان. الطبعة الاولى. 2013. ص. 171.

[3] المنصف وناس. الدولة والمسألة الثقافية في الجزائري. دراسة في التغيير الثقافي والاجتماعي. المرجع السابق. ص.135.

[4] دريس نوري. الجزائر: انتخابات رئاسية أم إجهاض تحول ديمقراطي؟ بواتر. مبادرة الإصلاح العربي. نوفمبر 2019. ص.02.

القوي والمستقل أدى إلى غياب الرقابة والتوازن بين مختلف مؤسسات الدولة، فنتج عن ذلك ميلاد برجوازية جديدة متمثلة في "البرجوازية البيروقراطية"متكونة من بعض النخب الحاكمة[1]، ثم قوضت هذه الطبقة الجديدة فيما بعد كل أحلام السياسي في تحقيق العدالة الاجتماعية، بسبب البيروقراطيين القائمين على تنفيذ هذه تدربوا على ايدي الفرنسيين وجدوا من الصعب عليهم ان يتكيفوا مع المعايير الاقتصادية الجديدة التي تتطلب حماسا أكثر مما يتطلب التزاما بقواعد رسمية للاجراءات البيروقراطية، والحقيقة ان هؤلاء البيروقراطيين ينتمون للبرجوازية ومن ثم فهم معرضون ايديولوجيا لهذه السياسات وتفسر ايضا دورهم السلبي داخل جهاز الدولة، في الوقت الذي تسعى فيه البرجوازية الصغيرة الى الاحتفاظ بمراكزها لا السعي لدعم شكل جديد من التنظيم الاقتصادي – الاجتماعي[2]، وحتى وان اعتبرنا فترة بومدين حافلة بالانجازات الاقتصادية الا انها انجازت مؤقتة وغير دائمة تبخرت بعد وفاته، لكن لو أقام مؤسسات ديمقراطية، لما ذهبت تلك الإنجازات كلها مهب الرياح بفعل إرادة مجموعة أفراد، فلا معنى لديمقراطية لا تخدم المحرومين، ولا معنى لعدالة اجتماعية تقمع الحريات والتعددية بكل أشكالها[3].

فجاءت احداث أكتوبر 1988 كنتيجة تأكل "الشرعية" وبروز شرعية جديدة تتدثر بالدين، استغلتها جماعات بقدرة عالية على تاطير الجماهير موظفة خطابات شعبوية عاطفية معاكسة لخاطب السلطة وعملت على ركوب اخفاقاتها فاكتسبت من خلالها وبسرعة شرعية قوية دفعتها الى تصدر المشهد في مقابل ضعف شديد في الجهة الأخرى، فوجهت هذه الجماعات "اسلحتها الثقيلة" وفق تعبير **علي الكنز** نحو مسالة شرعية السلطة السياسية، مغتنمة الفرصة المواتية و"التشبث بالواقع" ذلك ان هذا الأخير يشكل المسالة الرئيسية للانظمة السياسية عندنا، هذه الاخيرة التي بنيت على اسس الوطنية والتنمية وفي انحصارها وفشلها – فشل التجارب التنموية- فهي –الجماعات الاسلامية- ترجعه الى عدم تطبيق الشريعة الاسلامية، ويؤكد الكنز على ان الحقيقة هو ان فشل التنمية الوطنية والتجارب الوطنية هو السبب في ظهور الوصولية.[4]

ولم تعد الشرعيات التي اعتمدتها منذ الاستقلال تكفيها لتصدر المشهد والاستمرار في الحكم والسيطرة على المجتمع مما دفعها الى البحث عن سبل اخرى تنبني عليها شرعية جديدة في مقابل تهديدات جدية تمس بكيانها وتحاول اقصائها التام والراديكالي من الحكم، ورغم عودة لحن "الشرعية الوطنية" وفق **الهواري عدي** الا انها وباعتبارها ايدولوجيا فانها لا تلحق بالامة الا اذا سمحت بوجود مجال عام حيث ينظر الى المواطن في كينونيته وليس في هويته الثقافية الخاصة فقط، والحالة هذه يحيل وضع الجزائر الى عجز الدولة في اقرار سلمية الحقل السياسي، ومع افول "المشروعية" تظهر سلطة الدولة في اعين الجزائريين كهيئة لا تهتم بانشغالاتهم، وانها تدير ظهرها للقانون الذي يقر السلم في المجال العام.[5]

---

[1] راج لونيسي، راج لونيسي، الرئيس هواري بومدين بين الإشتراكية والديمقراطية، المرجع السابق.

[2] مغنية الازرق، نشوء الطبقات، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي – السياسي، المرجع السابق، ص. ص194-195.

[3] راج لونيسي، راج لونيسي، الرئيس هواري بومدين بين الإشتراكية والديمقراطية، المرجع السابق.

[4] علي الكنز، الاسلام والهوية: ملاحظات للبحث، في: عبد الباقي الهرماسي واخرون، الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية و الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، افريل 2000، ص.108.

[5] الهواري عدي ، تحولات المجتمع الجزائري، العائلة والرابط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة، ترجمة ميلود طواهري، ص.143.

وعليه، فان الدول التي ترفض النقاش حول السلطة وتركز النقاش حول **الريع**، هي دولة لا تفكر في الحرية بل في الاستعباد، وفي نقل شعوبها من وضع "الرعية" إلى وضع "العبيد"، لأن الريع هو طريق الاستعباد الأول.[1] يشكل في صورة عقد اجتماعي أسس على "ديمقراطية الخبز" مَثَّل في الأساس تفاهما وتفهما غير مكتوب من شان السياسي ان يمضي من خلاله في تدابير شعبية اجتماعية واقتصادية والذي كان في حد كبير غير مقيد بأي مساءلة نظامية، عقد بمقتضاه يلزم نفسه بمثل العدالة الاجتماعية والإمداد الاقتصادي والتعليمي للجميع وبالتالي من اجل الإذعان الشعبي[2]

فالاعتماد على المحروقات كمورد وحيد لدخل الدولة جُعل منه هيئة مستقلة اقتصاديا عن المجتمع، ومن هنا تشكل الطبيعة الريعية والتوزيعية للاقتصاد حاجزا امام دمقرطية المؤسسات، واذا دامت البنية الريعية للاقتصاد فسيكون السياسي قادر على اعتراض بروز مجتمع مدني،[3]

المجتمع المدني الذي هو بيئة وميدان المثقف الذي حري عليه وأولى له، ان يتموقع فيه ، كما اكد **ماكس فيبر وانطونيو غرامشي** وابن **خلدون** قبلها، في مقام نقدي لسلطات التشريع والحكم مغاير للسياسي، وكما ذهب ادوارد سعيد، فهو فرد يُلزم وجوده ويخاطر به انطلاقا من حس نقدي مطرد، فرد يرفض -مهما يكن الثمن- التعابير السهلة والافكار الجاهزة والمواقف الملتبسة، حيال خطابات السلطة وافعالهم وذوي العقول المتكلسة، وهو لا يرفضها فحسب، بل يجهر لهم برفضها.[4]

04-07- الانتقال إلى الديمقراطية والحاجة الى الميروتوقراطية:

الميريتوقراطية او نظام الجدارة نظام اجتماعي تعكس فيه المكانة والموهبة والجهد وليس مقولات موروثة او هوياتية من قبيل الطبقة او الجند راو العرق، ومع ان المصطلح عمم في الستينات من القرن العشرين(من طرف السوسيولوجي **مايكل يونغ** خاصة كتابه صعود **الميريتوقراطية** 1958)[5] فان المفهوم قديم، اذ سبق ان استعمله افلاطون في كتابه "الجمهورية"

---

[1] علي غومماري، خربشات بين الثروة والريع، الصفحة الرسمية على موقع الفايس بوك، https://www.facebook.com/ghomari.taibi، بتاريخ 05 نوفمبر 2022، تاريخ الاطلاع 05 نوفمبر 2022، الساعة: 22.00.

- فالدولة الحديثة في العالم الغربي قامت بعد مسار تغيير ثوري طويل (ثورة سياسية، ثورة اقتصادية، ثورة معرفية وثقافية)، تركز النقاش فيه حول مسألة السلطة وتوزيعها، ومسألة الملكية والثروة.
- قامت الدولة الحديثة في العالم المتخلف بعد مسار تحرري مرير، وبعد الاستقلال وضعت الأنظمة الناشئة مناقشة مسألة السلطة، وعوض التفكير في الملكية والثروة، ركزت كل جهودها حول التفكير في الريع وتوزيعه.
- الدول التي تناقش مسائل السلطة والملكية والثروة، بدون حرج هي دول تفكر في تحرير شعوبها، وترقيتها من وضع "الرعية" إلى وضع "المواطنين"، لأن الثروة والملكية هما طريق التحرر الأول.

[2] تشارلز تريب، السلطة والشعب، ممارسات المقاومة في الشرق الأوسط، ترجمة ربيع وهبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2016، ص.ص.212-213.

[3] البواري عدي ، تحولات المجتمع الجزائري، العائلة والرابط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة، المرجع السابق، ص.159.

[4] بسام حميش، عن المثقفين وتحولات الهيجمونيا، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الأولى، ص. 45.

[5] دانييل بيل، نموذج الصين، الجدارة السياسية وحدود الديمقراطية، ترجمة عياد عواد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، رقم 485، أوت 2021، ص.115.

وأكتسب زخما جديدا مع ظهور الفردانية في الحقبة الحديثة، تؤكد الميريتوقراطية المساواة في الفرص، وبصفة عامة قيمة التنافس لكنها لا تهتم على نحو خاص بالمساواة في الحصيلة، وثمة حجة رئيسية لمصلحة الجدارة مفادها انها تضمن درجة العالية من الحراك الاجتماعي ما دامت تتيح للموهبة الصعود الى القمة، والتاهيل في الاعمال والقرارات ذات الصلة بمختلف المجالات.[1]

والديمقراطية ان تفهم على هذا النحو، ليست طريقة تعيين القاضي او تعيين اولائك الذين سيقولون الحق ويفرضون القانون، بل هو وجود حالة حقوقية، الاعتراف الحقوقي لحالة من الحرية لممارسة معنية للحرية، وأقدم حرية التقرير هي داخل المؤسسة العائلية، [2]

وهو نظام مفتوح، محدد المعايير مبني على الجدارة والكفاءة، يهدف انتقاء الأحسن ويقوم على استمرارية جودة الانتقاء، يقابله هذا النظام نظام الغلق النوموكلاتور، الذي يقوم على معايير غير محددة فضفاضة تعتمد على اطر غير شفافة ولا تستهدف الاجدر والاحسن بل الاجدى للمختار على اسس جهوية او زبائنية او عشائرية او عصبوية، وهو الوجه الآخر الأشد خطورة والذي يكمن في تماهي قطاعات من المثقفين مع الهيمنة الجديدة وهو ما يمكن أن نسميهم بـ (طبقة الوكلاء*(*Comprador*)[3] والتي كانت تربة خصبة لصراع داخلي بين شرائح الإنتلجنسيا بعد الاستقلال.[4]

- *(وجاء الكتاب في شكل هجاء واضح، ذهب فيه عالم الاجتماع **مايكل يونغ** *Michael Young* الى محاولة لاضفاء الطابع المؤسسي على نظام يكافئ الناس على استنادا الى جدارتهم سيقود الى عالم جديد جيرن يمكن فيه للنخبة المتعلمة ان تصوغ وتبرر ورغامها النسبي بالقول بان الوضع القائم عادل لانهم بالفعل افضل من غيرهم).

- نشر الكتاب لاول مرة سنة 1958/1957، اشار فيه الى ثلاث (03) مشاكل رئيسية ترتبط بأي محاولة لتطبيق نظام الجدارة السياسية:

01- ميل القادة السياسيون الذين يختارون انطلاقا من كونهم متفوقين في القدرات الى اساءة استخدام سلطتهم،

02- التسلسل الهرمي السياسي ربما يجمد مما يقوض عملية الحراك الاجتماعي،

03- انه من الصعب إضفاء الشرعية على النظام من جانب اولئك الذين هم خارج منظومة القوة.

[1] كريغ كالهون، معجم العلوم الاجتماعية، ترجمة معين رومية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، سنة 2021، ص.609.

[2] بيار شونو، العائلات والمنسدات، الاسس التاريخية للديمقراطية، في: فلوران أفتاليون وآخرون، المثقفون والديمقراطية، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1988، ص. 144.

[3] محمد عبد الله عبد العال احمد، الانتلجنسيا القلقة، حالة المثقف العربي في مرحلة ما بعد الكولونيالية، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، لبنان، العدد الثاني عشر، السنة الرابع' صيف 2018، ص.118.

- * طبقة الوكلاء (*Comprador*) مصطلح تم تطويره بطريقة أشمل في مرحلة ما بعد الكولونيالية ليشمل طبقة من الأكاديميين والكتاب الإيداعيين والفنانين – ممن يفضلون عن استقلالهم الوطني باعتمادهم على القوة الإمبريالية ويحظون رهانهم معها، لم يعد الأمر مقتصراً على أفراد البرجوازية المحلية الذين يدينون بأوضاعهم المتميزة للاحتكارات الأجنبية، ومن ثم يحافظون على مصالحهم الراسخة في بقاء الاحتلال الكولونيالي، تلك الفكرة عن طبقة الوكلاء والتي تفترض وجود هيكل عرابيي واضح ومتسلسل من العلاقات الثقافية والمادية غير متماثل بها، وعليه "فالافتراض الذي يذهب إلى أن طبقة الوكلاء متمايزة بالضرورة وبصورة يسهل تحديدها عن بقية المجتمع، هو افتراض محل جدل وشك ضمنياً ممن يحافظون على مقدرة أكثر تطوراً في الخراطيم في الممارسات التواصلية الدولية التي تطرحها الهيمنة الكولونيالية، وممن قد يظهرون ميلاً أقل، بحكم ذلك، للنضال من أجل الاستقلال الثقافي والسياسي"

[4] محمد عبد الله عبد العال احمد، الانتلجنسيا القلقة، حالة المثقف العربي في مرحلة ما بعد الكولونيالية، مجلة الاستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، العدد الثاني عشر، السنة الرابع' صيف 2018، ص.119.

- * يهدأ بات الصراع يحمل عبء الخبرة المتعددة التي استمدتها الإنتلجنسيا من اختبارات «المناهضين» و «طبقة الوكلاء» وتحولت إلى نمط ثقافي مائل، وما بين استكشاف الطرق التي تمكن من خلالها الثقافة المقهورة أو المستعمرة من توظيف أدوات خطاب تلك القوة المسيطرة والمهيمنة من أجل استخدامها لمقاومة استمرارية سيطرتها سياسياً وثقافياً، فقد تحول استخدام تلك الأساليب والطرق ليكون مادة خصبة في الصراع الداخلي بين شرائح الإنتلجنسيا بعد الاستقلال.

واستمر نظام الغلق في خنق الديمقراطية، سواء عن طريق التعيين باتباع معايير غير محددة مبنية على اطر غير ذات مردودية على سيرورة عمل الدولة، فتمت تقوية نخبة بيروقراطية كانت اخطر على الديمقراطية من السياسي، هذا الاخير الذي وان وظف البيروقراطي "حسب مقاربته" استخلافا للمثقف وانه بسيطرته على على موارد الاقتصاد وتحكمه في مورد رزق المثقفين طواعية او كرها، سواء أكانوا معه ام في وظائف خارج النسق السياسي، ونجح الى حد بعيد في تفضيله البيروقراطي على المثقف خاصة وان البيروقراطي يجيد توظيف أكراهها متميزا بعنف خفي لكنه حقيقي ينتهي باخضاع المجتمع عبر انهاك مقاومة الافراد الذين ينتهون الى الاستسلام، والتسليم بان مقاومتهم للسياسي حتى وان كانت قانونية وشرعية الا انها لا طائل منها وبأن الرضى بالمعلوم الذي يضمنه السياسي احسن من ترقب المجهول.

أو عن طريق انتهاج آلية الانتخاب والتي هي في الحقيقة اقرب الى التعيين المباشر اليها من الانتخاب، آلية انتقاء تحسب ضمن الاليات الديمقراطية دون تجسيد فعلي لكل قوام الديمقراطية، فعمل على الاعلاء من مظهر من مظهر الديمقراطية مع طمس لباقي معالمها، مما سمح بتكريس الية الانتخاب دون الديمقراطية من جانب السياسي والذي هو في الحقيقة اداري بحت.

ونتج عن ذلك تهميش طاقات هائلة لم توظف ولم تعطى لها الفرصة في المشاركة في بناء الجزائر وتم محق حقها الاستحقاقي في تولي ما يناسبها وتم تاخير مراكزها مقابل الاعلاء من مراكز من هم دونها، وكل ذلك تم بسبب غياب (العلاقات) الديمقراطية ترتب عنها بالضرورة انفصال السياسي عن المجتمع، وتضخم دور الدور على حسابه تحكمها فيه بطريقة فوقية واستبدادية وضدا على مكوناته وطاقته المبعدة وبدلا من ان تكون الدولة في خدمة المجتمع اصبح العكس هو الصحيح، وعنت من جهة ثانية تهميش اوسع فئات المجتمع --ومنهم المثقفين- وكانت من الاثار الطبيعية لذلك اتساع حجم انعدام الثقة المتبادلة مما ترجم منطقيا ارتفاع وتيرة الرفض لدى "الأفراد" في مقابل ارتفاع حدة الهواجس الأمنية واعتبار الامن اولوية في العلاقة مع المجتمع[1]

مما شكل مازق لم يبرح عتبة الحديث عن الديمقراطية دون ولوج ابواب الانتقال اليها، وفي هذا يبحث **ناصر جابي** في مأزق الانتقال السياسي في الجزائر، متتبعا مساره عبر ثلاثة أجيال جزائرية، منطلقا من الإشكالية الديمغرافية على الاجيال السياسية وبكل ما يميز الحالة الجزائرية من خصائص على المستوى السياسي، فيكون بذلك أمام ثلاثة (03) اجيال سياسية اساسية في الجزائر، مفترضا ان جيل التحرير المستمر على راس الدولة لو كان الانتقال منه الى الجيل الثاني الذي ولد في السنوات الأخيرة من حرب التحرير وبدايات الاستقلال، مع ملاحظة ان هذا الجيل احسن تعليما واكثر مدنية من الاول، هذا الانتقال لو تم فان **جابي** يفترض انه كان سيكون هادئ وسلس، فالجيلان يعرفان بعضهما البعض، هذا الانتقال الذي كان ان تم فانه كان سيبقي الجزائر في حدزد الوطنية، حيث الوطنية هي فكرة سياسية مهيمنة، وعلى العكس من هذا السيناريو الايجابي، يتصور **جابي** سيناريو اخر أكثر اضطرابا واحد قطيعة، سيناريو انتقال السلطة من الجيل الاول الى الجيل الثالث الاصغر سنا والمختلف من حيث التنشئة وخصائص لحظته السياسية،

[1] عبد الحميد عتار، سلطة الثقافي والسياسي، المرجع السابق، ص.22.

فهو جيل الفعل المباشر والحركات الاحتجاجية، جيل ولد وتربى في فترة ما بعد الاستقلال، ومع تأكيده على النهاية البيولوجية للجيل الاول فان الانتقال الى الجيل الأصغر حتمية.[1]

و**جابي** بذلك يتتبع انتقال السلطة بين الاجيال ولا يتتبع الانتقال الى الديمقراطية والتي باب الانتقال السلس للسلطة بين الاجيال، ذلك ان الانتقال الديمقراطي في الحالة الجزائرية يتعدى مظهر انتقال السلطة، ونجد انه وبسبب العديد من الاسباب الذاتية التي تخص بنية المثقف الجزائري وسلوكاته ووزنه داخل النظام السياسي، وأسباب موضوعية أخرى تتعلق بمنظومة التحول الديمقراطي في الجزائر، ويمكن القول ان المثقفين في الجزائر لم تتخذوا مواقف واضحة من عمليات الانتقال الديمقراطي، ولم يدعموا المساعي لاختراق السياسي، ويمكن ارجاع اهم الاسباب وراء ذلك الى:

- ضعف المبادرة السياسية بوضع مشاريع كفيلة باستيعاب تعقد العملية السياسية،
- غياب التنسيق للمواقف والجهود بين المثقفين،
- قلة تواصل المثقفين مع جماهير الشعب،
- عدم التزام النخب الثقافية واسلياسية بالديمقراطية تحكم تنظيماتها.[2]

وهنا يجب العودة الى التمكين للشروط الواجبة للانتقال الديمقراطي وهي كما يحددها **ناصر جابي**، الشروط الموضوعية في ثلاثة رئيسة، منها المتعلقة بالوضع المالي للجزائر، وأخرى مرتبطة بالتجربة السياسية، وأخرى تلك الشروط المتعلقة بالبعد العربي والدولي الضاغط، فالوضع المالي الميسر قد يتحول الى عامل معرقل مستشهدا بالاجراءات التي تم اعتمادها لمواجهة احتجاجات جانفي 2011 والتي سماها **جابي** بالرشوة الاجتماعية الهادفة الى شراء السلم الاجتماعي، اما شرط التجربة السياسية للجزائريين فانه يربطها بما يسميه "بتعقل الجزائريين الذين اكتووا بنيران عشرية سوداء" تعقل يلمسه في نوعية النقاشات مقارنة بالطرح الذي ساد خلال تسعينات القرن الماضي، أي ساد فيه الطرح الثقافوي والأيديولوجي، اما شرط البعد العربي والدولي فيعدهما ضاغطان على السياسي الجزائري.[3]

وفي هذا تساءل حول كيف واجهت الجزائر الاحتجاجات الحادة، وتعافي سلطوي بعيدا الديناميكيات الثوري (الربيع العربي)، وفشل الخروج من نظام سلطوي إلى ميل السلطة إلى ضمان إعادة إنتاج النخب واستقطاب شرائح مختلفة في تطابق للدولة الريعية من خلال آلية الإنفاق لشراء السلم الاجتماعي[4]

فيما يربط **مدني صفار زيتون** واخرون بين المدينة ومشاركة المواطنين"المتساوون في الحقوق والواجبات" في شؤون تسييرها وبين بناء النموذج المثالي والأصلي والحديث للديمقراطية، ويعتبر عودة ظهور مطالب الحركات الاجتماعية الحالية بالديمقراطية "خيبة الامل من السياسة

---

[1] ناصر جابي، مأزق الانتقال السياسي في الجزائر، ثلاثة أجيال وسيناريوان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، معهد الدوحة، قطر، فيفري 2012.

[2] صالح زياني ومراد بن سعيد، الاختناق التغييري لمساعي التغيير السياسي في الجزائر، مجلة المفكر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، العدد الثاني عشر، ص. 63.

[3] ناصر جابي، مأزق الانتقال السياسي في الجزائر، ثلاثة أجيال وسيناريوان، المرجع السابق، ص.05-22.

[4] أعمال ندوة، الجزائر والتبعية للريع: دراسة استشرافية، المرجع السابق، ص.172.

التي لم تكن في مستوى التطلعات، معتمدا في رايه على دراسة قام بها الباحثان بارجبي ودي مونك، يؤدان من خلال النتائج التي توصلوا اليها ان ممارسة المشاركة حلا لانقاذ الديمقراطيات التي تواجه الازمة، او على الاقل حلا للعجز في الاداء الديمقراطي، حيث تمثل المشاركة نوعا من الدعوة المنبثقة "من الاسفل" من اجل استحداث رابط جديد بين السلطة السياسية والجماعات المحلية، كما تعبر بشكل موضوعي عن مطلب الاندماج السياسي الذي ينتج المعنى ويقدم بديلا للاداء الديمقراطي المحلي ويرضي الى حد ما مطالب المواطنين.[1]

أما الشروط غير الذاتية وغير المساعدة على انتقال سياسي ديمقراطي فيرى **جابي** انها تتعلق بخصوصية السياسي واليات تسييره، ثم خصوصيات العلاقة التي تربط المدني بالعسكري هذه الخصوصية التي لن تكون في صالح التغيير، ثم تاتي خصائص الفئات الوسطى الجزائرية وأدوارها بكل تلك الانقسامية التي تعانيها، بحيث يرى فيها غير ذات فعالية كبيرة في المبادرة بالإصلاح مما جعلها تلجأ إلى الحلول الفردية غير مؤطرة.[2] بل وتكون احيانا منبة لبيئة غير مؤيدة للديمقراطية، حيث يخلص الباحث **عبد القادر عبد العالي** في دراسته حول العلاقة بين الثقافة السياسية وبنية التصدعات الاجتماعية، واثر ذلك في تاييد الديمقراطية الى أن بنية التصدعات الاجتماعية القائمة في الجزائر ضعيفة في جانبها التراكمي وهي ذات طابع متقاطع، لا تعكس التوجهات نحو تأييد الديمقراطية أي خصائص ثقافية واجتماعية متمايزة بوضوح وذات فروق إحصائية، وأن كل الفئات والمجموعات الاجتماعية لها توجه قيمي ثقافي متماثل لتأييد الديمقراطية أكثر من رفضها. ولكن الاصطفاف الحزبي للعائلات الحزبية في الجزائر القائمة حول ثلاث عائلات حزبية: الوطنيون، الاسلاميون، الديمقراطيون، يميل إلى تعزيز تصدع تراكمي حول الهوية الدينية واللغوية، له أثره الملموس في التأثير الظرفي في تراجع بعض واستعملت العائدات الريعية في التنفيس والاحتواء والتغلب على المجتمع، كان ذلك في كل المراحل...، وبعد احداث جانفي 2011 قدمت تدابير في هذا الاطار قطعت بها فتيل الشرارة قبل وصولها الى الفتيل[3]

وتبقى الديمقراطية مشروع بعيد المنال، والنجاح في هذا المشروع صعب جدا، وسيبقى نزوع السلطة (مهما كان مصدرها والقائمون عليها) نحو الارتداد عنها الى الديكتاتورية نزوعا قويا، [4] خاصة اذا صادفت المثقف المنقوص غير حامل للديمقراطية كعقيدة وكُمسلّمة تدفع الى الاحتكام الى الوعي السياسي والعزم لتغيير ديمقراطي حقيقي، خاصة وان الجزائريين اكتشفوا ارادتهم

---

[1] مدني صقر زيتون وآخرون، المشاركة المواطنية في مشاريع التنمية، مجلة انسانيات، مركز البحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر، السنة 24، العدد 90، ديسمبر 2020.

[2] ناصر جابي، مازق الانتقال السياسي في الجزائر، ثلاثة أجيال وسيناريوان، المرجع السابق، ص.22- 26.

[3] عز الدين العياشي، الجزائر: الاستثناء المتعذر إدراكه في ربيع الاضطرابات، في يوسف محمد الصواني و ريكاردو رينيه لاريمونت، الربيع العربي، الانتفاضة والإصلاح والثورة، ترجمة لطفي زكزاوي، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2013، ص. 175.

[4] بوبكر بوخريصة، الدولة الجزائرية الحديثة: بين القوة والشرعية وصيرورة البناء الديمقراطي، إضافات، الجمعية العربية لعلم الاجتماع و مركز دراسات الوحدة العربية، العدد12، خريف 2011، ص.152.

السياسية وادركوا انهم متحكمين في مصائرهم، واطلقوا كمية طاقة وثقة وابداع غير مسبوق[1] مع مؤشرات ايجابية في الطلب على الديمقراطية[2].

ملخص الفصل الخامس:

أنتج الاحتكاك والتماس والتجاذب في وخلال الانشطارية الثقافية والسياسية النابعة عن السياسة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر ميادين ومجالات متداخلة، بين المثقفين فيما بينهم من جهة وبينهم وبين السياسيين من جهة أخرى سجالات وصدامات ولّدت فضاءات متمايزة تمايز منابع وبيئة وفكر كل طرف، خاصة وان الحاصل في الجزائر انه إذا مارس المثقف حقه في النقد والاختلاف يقع في صدام تلقائي مع السياسي، هذا الأخير الذي وفي إطار معاقبته للمثقف يتوجه بالعقاب في الوقت نفسه للثقافة الذي يراها ترفا وباعتبارها تُعيق عمل السياسي مستبدلا الثقافة بما يعتبره عملي وذو مردود عالي ومضمون، موجه متحكم فيه بل وأحيانا المبتذل المعادي للمثقف والثقافة، الداعم والمكرس للرداءة ومستندا على تسرياتها وترسباتها في التمدد والإيقاء على الأوضاع على ما هي عليه بما يخدم مسار عمل السياسي.

هذه الميادين والمجالات والمساءلات التي كانت وليدة الاستعمار وانتهت بانهاء المرحلة الاستعمارية مثل الاندماج، التجنيس والتجنيد والمواقف من المدرسة الفرنسية، ومنها ما كانت وليدة أيضا للسياسات الاستعمارية لكنها استمرت بعد الاستقلال ووأكبت بناء الدولة الوطنية ومستمرة إلى غاية الآن مثل الوطنية ...الهوية، اللغة، الديمقراطية.

فالسجالات وليدة الاستعمار شيء متفق عليه، إلا انه تم التمييز فيها بين السجالات العابرة إلى ضفة الاستقلال والأخرى التي انتهت بانهاء الاستعمار السياسي، ورغم انتهائها إلا أنها كشفت أثناء مسارها عن بعض ملامح المثقف والسياسي في الجزائر وشكّلت بيئة لتحليل أهم

---

[1] حمزة حوشان وساعي عماري، الثورة الجزائرية: الكفاح من اجل إنهاء الاستعمار متواصل، في ربيع جديد، خريطة انتفاضات شمال افريقيا وغرب اسيا، تحرير جاد متعب، ترجمة مروة الشريف وغسان بن خليفة، دار صفصافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2021، ص.78.

[2] عبد القادر عبد العالي، الثقافة السياسية، التصدعات الاجتماعية والديمقراطية: دراسة حالة الجزائر، الدورة التاسعة لمؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية، مفهوم الثقافة السياسية والثقافات السياسية في العالم العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، مارس 2023.

- ملخص عن المحاضرة منشور بالموقع الالكتروني للمركز: https://www.dohainstitute.org/ar/events/9th-social-sciencies-and-humanities-conference-2023/pages/index.aspx

المواقف والاتجاهات الثقافية والسياسية، وبينت بصورة أوضح الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، كما ان الانشطارية فيها امتدت إلى ما بعد الاستقلال فلم تمتد بصورتها التي كانت عليها أثناء الاستعمار بل في صورة جديدة لم تتخلى فيها كلية عن ملامحها، شأنها في ذلك شان المواقف من المدرسة، ذلك ان السجال حولها كان أثناء الاستعمار يدور حول المدرسة الفرنسية، إلا انه بعد الاستقلال اخذ الشكل العام وحمل بواكير الصراع حول الدولة بشكل عام.

فيما أخذت المسائل والميادين بعد الاستقلال مأخذا جديدا من جهة، ومتجددا من جهة أخرى، فالمسالة اللغوية في النقاشات الفكرية والسجالات السياسية وإن استمرت في تجاذبات الأنا والآخر باستمرار وضعية معرب/مفرنس فإنها جديدة في تجاذب النفي والاغتراب بعد رحيل الغريب، فأخذت العربية نصيبها من التقديس في كفة والانتقاص في كفة أخرى، تجاذبتها عقائد ليست بالجديدة لكنها ملكت بعد الاستقلال وسائل الدولة، وبحثت عن الشرعية في اللغة وباللغة. ما أكد أن المسالة اللغوية كانت ولا تزال تحمل في جوفها مشروعا سياسيا اخذ طابع "دولنة اللغة" في تأكيد آخر على هيمنة الدولة على المجتمع وإعادة إنتاج لمنظومتها الأيديولوجية، هذه "الدولنة" التي سهلت التدخل المباشر للسياسي في الحقل الثقافي.

فيما كانت الهوية والجدلية حولها بين المثقف والسياسي امتداد لإحدى تفرعات المسألة اللغوية باعتبارها عنصرا من عناصر منتقاة تثبت وتحدد الهوية "الأصلية" من خلالها، من جهة ومن جهة أخرى الإقرار بأنها بذرة استعمارية، ذلك أنها شكلت وتشكل في الجزائر إشكالية قصوى ضمن فسيفساء المشهد الثقافي والسياسي، إذ بالإضافة إلى البعد التاريخي المرتبط بالمرحلة الكولونيالية، والذي لا يزال فاعلا، هناك المؤثرات الكونية التي لا يزال العقل الجزائري المتأمل يقف مشدوها إزاءها ولا يجد نقطة ارتكاز يمكنه الانطلاق منها لمساءلة الآخر كجزء من مساءلة الذات نفسها.

وبالإضافة الى خصوصية الإسقاط اللغوي على سؤال الهوية، وخاصية البذرة الاستعمارية وبداية التنازعية، الهوية في الجزائر أخذت مصطلحات أخرى وتمثلات متنوعة عن المفهوم، فاقتربت من الشخصية والوطنية ومن الأمة ومن القومية.

ولان كانت الهوية تحمل وسم الأزمة خاصة وعلاقاتها بمختلف السُلط، فان آليات الضبط والتوازن من حرية وديمقراطية يجب ان تفعل حتى يتم القضاء على البذرة ونبتتها الدخيلة.

ومن هذه النهاية عند مسألة الهوية في الجزائر تبدأ مطالب الحرية ومسائل الديمقراطية بين مطالب ومرئيات كل من المثقف والسياسي، بين مطالب التمتع وأسئلة الامتناع والتمنع، انطلاقا من مفهوم الديمقراطية لدى كل من المثقف والسياسي والذي كان مرادفا للتحرر ونيل الاستقلال، إلى ديمقراطية الإخوة الثوار سنة 1962، وما كرسه المشرع في نصوص الدولة الجزائرية من جهة ومن جهة أخرى غلبة ديمقراطية الشعبوية وفرض الشرعية وتوظيف الريع، مما اخل بتوازن الديمقراطية لدى كل من المثقف والسياسي على السواء او على الأقل توازن على المستوى الفهمي لكليهما، مما جعل من الحديث عن الديمقراطية بين المثقف والسياسي حديث

تخطى الفهم الصدامي لكلبهما وجعل من تحقيق الديمقراطية أمر صعب، ورغم قساوة الحكم إلا انه حقيقة تجاوزها المثقف خاصة وتقبلها السياسي واستثمرها في تنمية شرعيته، وان كان مسار تعطيل الديمقراطية يمر حتما عبر السياسي حسب بكائيات المثقف، إلا انه هذه البكائيات لا يمكن ان تخفي دور وشراكة المثقف في هذا التعطيل.

خلاصة النتائج

ملخص النتائج:

بعد الانتهاء من مرحلتي التحليل والتأويل وارتباطاتها وتمايزهما عن بضعها في الآن نفسه، تأتي الدراسة إلى الاستنتاج العام والذي هو من مخرجات الارتباط بين التحليل والتأويل، والذي شمل معظمه في مسار الدراسة وما سيأتي ملخص مركز لنتائج ما سبق إثرائها في المتن.

أولا: في المثقف أو الـ"سي" الجزائري

01- الركون إلى البدائية: الوجود، النشأة والكشف.

التحرر من القيود الـمُمَشكلة لمفهوم المثقف هي أولى بوادر السير في طريق البحث عن المفهوم، فالملاحظة الجامعة الأولى التي وقفت عليها الدراسة هي "لازمة" تستفتح بها اغلب المصادر، المراجع والدراسات التي تناولت بالبحث في مفهوم المثقف وهي:" مفهوم المثقف "غير مُعَرف"، "غير مُوحد"، "غير مجمع عليه"، "الاختلافات الكثيرة بين الدارسين في تحديد تعريف/مفهوم المثقف..." تعريفات كثيرة، تنطلق بعضها من زوايا سياسية مركزة على أدواره، وأخرى اجتماعية، وأخرى أيديولوجية...الخ.

ثم يجب الإقرار أن مفهوم المثقف ليس مفهوما واحدا محددا يطبق وينطبق على كل الأزمنة والأمكنة، بل هو متغير ومتحور مما يجعل من بيئة المثقف معيار أساسي في محاولة تلمس المفهوم.

والبيئة هنا في صورتها الواسعة فتشمل الزمنمكان وتتوسع إلى كل ما للمثقف وما يحيط به اجتماعيا وثقافيا واجتماعيا واقتصاديا ودينيا وسياسيا...، وان كان زمان ومكان المثقف الحديث في وبأوربا، فان ذلك لا ينفي ولم ينكر وجود المثقف في غير أوربا وخارجه، وقبل زمن بروز حضارة أوربا والغرب عامة على باقي الحضارات، فالمثقف الحديث أوربي الكشف حقيقة لكنه ليس أوربيا النشأة.

وبالعبور إلى المثقف الجزائري، كغيره من المثقفين له بيئته ومحيطه، ذلك وان لم يكن يحمل الصورة كاملة عن المثقف في مفهومه الحديث قبل الجائحة الاستعمارية إلا أن جوده مُسَلمة لا اعتراض عليها، واخذ وجوده كل أصناف أسلافه وما كان للصدمة الاستعمارية الا ان كشفت عن وجوده ثم استثمرت في تنفيذ مشاريع ما رسمته سياستها الاستعمارية.

02- المثقف الجزائري والسياسة الاستعمارية:

الوهن الذي سبق دخول الاستعمار مس جل المجالات بما فيها المثقف وأدواره وعلاقاته بمحيطه وبالسلطة العليا، فالانحطاط هو الذي جلب الصدمة ولأن كانت أسبابها متعددة فإن في تعددها نصيب فيه للمثقف جزء ليس باليسير.

أوضاع وجدها الاستعمار فعمل على استمرار تلك الموسومة بالانحطاط بانتهاج سياسة مبنية خاصة على الطمس والإحلال في جانب، وفي جانب موازي عمل على تفتيت وتفجير تلك الموسومة بالمقومات الرافعة للجزائري عامة ومن ضمنه المثقف اين عمل عليه وبالتوازي مع سياسة تكريس الاستمرارية عمد إلى بناء الإطار الاستعماري الثقافي والسياسي عبر السيف والمدرسة.

والمدرسة بوصفها سلاح رئيسي وأداة ثقافية عمدت فرنسا بها إلى ضمان مستقبلها في جزائر من دون جزائريين وثقافتهم، بل بجزائريين جسدا وثقافتها روحا ومعنى، فباشرت العمل على صنع مثقف وضعت عليه بعض آمالها في إنجاح مستقبلها في الجزائر.

سياسة كانت من بين نتائجها إحداث انشطارية ثقافية ولغوية بين مثقفين جزائريين معربين ومثقفين جزائريين مفرنسين في مرحلة أولى، ثم عمدت فرنسا إلى تفعيل مرحلتها الثانية بالولوج إلى الانقسامية التي هدفت من خلالها الإحلال التام للأمة الفرنسية، إلا أنها لم تنجح في ذلك.

03- الاستقلال: استمرارية الانشطارية وغلبة التكنوقراطي:

يمكن لنا أن نفسر ولو جزئيا، انه وتطابقا مع التجذر والتعمق الذي أخذته السياسات "الثقافية" الاستعمارية وانغراسها في الجزائر مجتمعا وأفرادا، إنغراس كان للعمل على إخراجه من الجسد يحدث ألما يكاد يوازي ألم ولوجه العُنفي والقسري فيه، ذلك أن هذا الولوج كان وبقي غريبا فوجب إخراجه من جسد أمرضه ولم يتقبله، وأولى مراحل العلاج هي إخراج العنصر الدخيل حتى يمكن مُباشرة المرحلة الثانية من العلاج وهي مرحلة التطهير وترك الجرح حتى يلتئم، ودون النجاح في مرحلة الإخراج فلا جدوى من انتظار التئام الجرح الذي لن يلتئم لحاله حتى وإن أُعطي مُسكنات ومراهم موضعية تغلق قشرته السطحية التي ما تلبث أن تنفجر فتتقيء ما تحتها، ثم العودة لملئ موضع الانفجار وتعود القشرة إلى الانغلاق السطحي من جديد إلى حد الانفجار ... ثم تعود فتتقيئ ما جُمع فيها... وهكذا... دواليك ... ويبقى الجرح مفتوحا للعفن والتعفن والتجدد..

في استمرارية دعمتها عدم توافق الثقافي والسياسي بعد الاستقلال، وغلبة الصراع على المجتمع من اجل تنصيب ثم تدعيم أركان شرعية كل من المثقف والسياسي، مع غلبة بينة للسياسي على الثقافي، ذلك أن المثقف الجزائري إذا كان قد اكتسب بعض صفات المثقف السياسي خاصة أثناء مشاركته في التحرير فانه أصبح في الأغلب الأعم بعد الاستقلال "صدى" لخيارات السياسي تنعكس على لسانه في صورة "تحليل وتزكية" هذه الخيارات مع إخراجها إخراجا "فكريا" على لافتة الثقافة وعلى لسان المثقف، ومع الحذر الشديد من تعميم هذه الحالة إلا أن العمل ناطقا أو كاتبا للسياسي كانت الصفة والحالة الغالبة.

فكانت من الآليات التي وظفها السياسي أن استعاض عن المثقف بالاتكاء على التكنوقراطي، في الوقت الذي استمر فيه المثقف في تكريس ضعفه وعدم تفعيل سلطته طوعا او كرها، فكان أن مَر السياسي إلى الاستقلال وبناء الدولة الوطنية دون المثقف في اغلب الأحيان، بعد أن وجد في التكنوقراطي ضمانة عدم المساس بأُطر شرعيته، وعَد فيه عدم السعي إلى السلطة فوجد فيه البديل المطابق والمثقف المُتحور.

04- المثقف: الانكماش والوضع الذليلي.

تتبع مسار بروز المثقف نجده في الاتجاه العام الانحداري تقريبا فالفئات الأولى من المثقفين المتخرجين من المدرسة الفرنسية كانت عموما من الفئات الاجتماعية المخوضة نسبيا، ثم توسعت نسبيا فيما بعد، مع استمرار اشتغال انتاج المثقف الجزائري الكلاسيكي، هذا المثقف الذي سبق تاريخيا المثقف المتخرج من المدرسة الفرنسية فتشكلت فئتين من المثقفين الجزائريين، مثقفين مفرنسيين تحت شعار القطيعة والتواصل، ومثقفين معربين تحت شعار التواصل والقطيعة، فئتين شكلتا قُطبا الانشطارية الجزائرية.

في ظل هذه الانشطارية خلق الاستقلال فرصا واسعة للحراك الاجتماعي الذي كان التعليم فيه محددا أساسيا، وكان يفضي تلبية حاجات المؤسسات المستحدثة وبناء الدولة الوطنية، إلا أن سطوة السياسي جعلت من المثقف في وضعية انكماش تحت وطأة الاتهامات بخصوص التأخر في المشاركة والانخراط في المشروع التحرير، في اتساق مع أيديولوجية السياسي وبناء الشرعية وألوانها والاستقراء ببعض "المثقفين" في وضعية توصف بالهامشية والذليلية (علي الكنز) .

ثانيا: في المثقف والسياسي

01- في توصيف العلاقة والوضعيات

رغم الإجماع على وجود العلاقة إلا انه كذلك هناك إجماع على جدليتها بين الكثير من الصدام و"بعض" التوافق، فمن حيث المبدأ العلاقة موجودة حتى وان كانت علاقة تلازم في الحضور وتنافر في الأدوار، هذا من جهة ومن جهة أخرى، مع الإقرار بالمواجهة، ما هو مصير ومال ونتائج هذه المواجهة؟ ثم كيف تكون صيغة هذه المواجهة؟ وما هي الصورة التي يأخذها المثقف في علاقته/تعامله مع السياسي؟ وفي مواجهة المواجهة وفي الجهة الموازية لها "تبعية المثقف" للسياسي حالة من الحالات التي يمكن وصف نوع من أنواع مسايرة العلاقة.

الكثير من الوضعيات والصور، لكن الرواسي الكبرى لهذه الوضعيات يمكن تصنيفها بالاعتماد على الإجابة على سؤال متعلق بالمثقف، وآخر يخص السياسي، ومن الإجابة والتوصيف تم الاقتراب من مسك الوضعية وتمثل الصورة.

ذلك ان الحاصل في الجزائر انه إذا مارس المثقف حقه في النقد والاختلاف يقع في صدام تلقائي مع السياسي ذلك أن السياسي وفي إطار معاقبته للمثقف يتوجه بالعقاب في الوقت نفسه للثقافة الذي يراها ترفا وباعتبارها تُعيق عمل السياسي مستبدلا الثقافة بما يعتبره عملي وذو مردود عالي ومضمون وهو الإعلام المسير، الموجه المتحكم فيه بل واحيانا المبتذل المعادي للمثقف والثقافة، الداعم والمكرس للرداءة ومستندا على تسريباتها وترسباتها في التمدد والإبقاء على الأوضاع على ما هي عليه بما يخدم مسار عمل السياسي

ونبدأ من واقعنا في مجتمعاتنا بإبراز ما يسميها عبد الله العروي بالتكوين النظري للمثقفين العربي الذي تسبب في ضعف تجذر المثقف العربي في واقعه الاجتماعي وعلى انعكاسه في اهتمامه

على ربط العلاقة مع مجتمعه بغية التأثير فيه وتطعيمه بالأفكار والقيم التي ينتجها، وفي هذا يسلك المثقف سبل للوصول الى مجتمعه مما يوقعه في صدام مع السياسي، هذا الأخير الذي يهدف مستندا إلى وظيفته ومعتمدا على وضعه كممثل "للدولة/السلطة" ومنتهجا سبيل تحقيق طموحاته في الهيمنة إلى احتكار منافذ التأثير في المجمع، وفي هذا يأمل في قولبة المثقف وفقا لما يطلبه ويتكيف مع طموحاته لمزيد من الهيمنة والسيطرة، خدمة لمشروعه كسياسي.

02- المثقف والسياسي: الثنائية التي أقصت المجتمع

لان كان المجتمع هو موضوع الثنائية ومحور التنافس بين المثقف والسياسي وسعي كل منهما لاكتساب شرعية الحديث باسم المجتمع وتمثيله، إلا أن حقيقة هذه الثنائية أقصت المجتمع ... ولأن كان السبب في تغييب المجتمع يظهر في طغيان السياسي وسادية المثقف، فإن الحقيقة المغيبة هي الضعف والعجز في المجتمع نفسه، فالذي لا يبني مجتمعا مدنيا مستقلا فاعلا يبقى قاصرا لا تمتع ولا يُمكّن له التمتع بكامل حقوقه، حقوق من الخطأ انتظار التمتع بها، لان الانتظار أيضا من صنع السياسي بسياسة يُمَدِدها ولا يجعل لها نهاية.

ما لانهاية يعشقها السياسي فوظفها أحسن توظيف بُعيد الاستقلال باستغلاله سطوة الشرعيات فأخَّرَ الشرعية التاريخية فكانت الغلبة للشرعية الثورية ثم طعمها بشرعية تنموية اعتمادا على مداخيل ريعية مصحوبة بشعبوية كفتاه -إلى حين- كل مُساءلة، مُساءلة كانت من المتطلبات الأولية والمبدئية والقاعدية لمهام وادوار المثقف او على الأقل إن لم تكن مُساءلة فمناوشة تُضيق على السياسي وتقرب النهاية التي يمدد سبيل الوصول إليها، كل هذا وكأن السياسي لوحده في إقصاء للمجتمع موضوع وصاحب كل شرعية.

03- المثقف السياسي: إمكانية البناء

ويمكن اعتبار اقرب صورة لهذا المثقف الحاملين لبعض الصفات والشروط المطلوبة في المثقف المعني بالدراسة هم المثقفون التكنوقراط/البيروقراطيون في الإدارة، كفئة تقنية في اغلبها محادنة للسياسي القابض على آليات التعيين والترقية والحاكم لمنابع الريع و المتصرف في قنوات توزيعها وباقي الامتيازات ذات العلاقة.

فالمثقف المستقل المخلص النقدي من جهة ورجل الدولة وليس ذراع السلطة من جهة أخرى"نادر" إن لم نقل مستحيل الوجود في علمنا العالم ثالثي، والتقائها في "مثقف" معادلة صعبة التحقيق، فمن النادر ان نجد مثقف فرض نفسه كرجل دولة، رغم انه لا يمكن ان ننكر وجوده إلا أن الحدث وان كان نادر فانه في الآن نفسه حدث في ظل شروط معاكسة لحدوثه وبيئة ثقافية وسياسية واجتماعية غير متقبلة له بل معادية وتعمل على عدم التمكين لحدوثه بمنع المثقف "السياسي" من ان ينال جزء يسير من هامش ضمان يمكنه من تحقيقه ذاته واستقلاليته عن السياسي، ذلك ان سعي السياسي الدائم هو البحث عن تدجين المثقف، فتتم المشاركة مشاركة سلبية من ناحية المثقف في صالح السياسي وخدمة لمشروعه، فالمثقف السياسي في

حالة تغطية وعيه بأي ستار كان او التشويش على تردده بموجات شعبوية أو تضليلية أو حتى تخويفية مبنية للمجهول تؤدي في حالة الاستسلام لها الى حالة استلاب لا شعورية للمثقف السياسي في صورة تظهره خادم لمجتمعه في الظاهر لكنه في الواقع يخدم مشروع السياسي من خلال توظيفه لمؤهلاته ومركزه مما يفقده مصداقيته ومشروعيته تجاه مجتمعه ويفقده في النهاية احترامه، ومثال ذلك سعي السياسي أثناء التحضيرات للانتخابات على أنواعها الى تطعيم قوائم المترشحين بـ"أيقونات" من حاملي الشهادات المحسوبين من المثقفين في محاولة منه الى استدراج الناخبين، ثم وأن تمكن حامل الشهادة المحسوب على المثقفين الوصول إلى المجالس المنتخبة يكون قد مر إلى المرحلة الثانية من توظيفه وتسخيره لصالح السياسي عبر استغلال مشروعيته إلى أقصى حد، ومن ثم الانتهاء إلى إلقاء اللوم على المثقف السياسي في الفشل والاستمرار في سردية عدم الحاجة للثقافي وأولوية السياسي ضمان القناعة بهذه السردية في المخيال الجمعي.

04- الثقافة السياسية الجزائرية ومسؤولية المثقف المتكيف:

إن الخلل الخطير في التأسيس لثقافة سياسية تكون مرتكز بناء الجزائر "الدولة" يعود بالأساس إلى طبيعتها غير السوية علميا ومنطقيا والتي يقوم عليها السياسي، فمع احتكار السياسي سبل بناء الدولة ومؤسساتها بعد الاستقلال، لأسباب تعود في الغالب إلى الجذور الأولى للحركة الوطنية وبداية تشكل الزعامة الكاريزمية، هذه الكاريزما التي لم تبق حكرًا على السلطة العليا بل بدأت ثم توسعت إلى فئات كثيرة من مَن يحوزون على "شيء" من السلطة مهما كانت ما جعلها تتوزع وتتقسم وجعلت من حائزها أو الطامح إلى حيازتها في وضعية المدافع عن "حقه" في امتلاك جزء من السلطة داخل السلطة، مستعملا ما متعته به هذه السلطة من قوة ونفوذ في حدود مجالها، حدود يسعى في إطار دفاعه عن ما يعتبره "حقه" الى توسيعها والرفع من قوته ونفوذه.

وانتقلت "عقلية" البايلك المُشاع أين يجتمع التوجس من الدولة او السلطة حسب الفهم والمفهوم من جهة وامتداد الهرولة إلى استقطاع من ملكية الجماعة والدولة إلى الشأن الاقتصادي، فحضي ذو الحظوة ضمن منظومة البايلك بالأولوية والأسبقية في الاستقطاع ثم يأتي الذي بعده ثم الذي يليه فيقضم ما استطاع وفقا لمدى قربه من هذه المنظومة في سلسلة لا تنتهي ...وعبر هذا المسار تشكلت ثقافة سياسية جزائرية تجمع بين أساسها ثقافي-سياسي، وبين خصائص جزائرية قامت على انبثاق كانت له دواخله التراثية والدينية والتاريخية والاجتماعية، وفي الكل سار فيها المثقف تكيفا ولم يسر على تقويما، في الوقت الذي كان فيه ولا يزال السياسي مسيرا ومكرسا لهذه الثقافة السياسة.

05- ضعف المثقف في العمل السياسي في مقابل التدخل الفض للسياسي في الفعل الثقافي:

وضعية زادتها التفسيرات التي يقدمها المثقف لتبرير هذه الوضعية والقائمة أساسا على تحكم السياسي في السير والشأن الثقافي، في تبرير يصور الثقافي على شاكلة مؤسسة رسمية لها تنظيم

هيكلي ووظيفي، في وضعية تكاد تتطابق مع تمثل المجتمع المدني في المؤسسات والجمعيات المحكومة بقرارات الإنشاء والاعتماد والتي لها نصيب عند إعداد الميزانيات.

ثالثا: في المسائل والسجالات

أنتج الاحتكاك والتماس والتجاذب في وخلال الانشطارية الثقافية والسياسية النابعة عن السياسة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر ميادين ومجالات متداخلة، بين المثقفين فيما بينهم من جهة وبينهم وبين السياسيين من جهة أخرى سجالات وصدامات ولّدت فضاءات متمايزة تمايز منابع وبيئة وفكر كل طرف، خاصة وان الحاصل في الجزائر انه إذا مارس المثقف حقه في النقد والاختلاف يقع في صدام تلقائي مع السياسي، هذا الأخير الذي وفي إطار معاقبته للمثقف يتوجه بالعقاب في الوقت نفسه للثقافة الذي يراها ترفا وباعتبارها تُعيق عمل السياسي مستبدلا الثقافة بما يعتبره عملي وذو مردود عالي ومضمون، موجه متحكم فيه بل وأحيانا المبتذل المعادي للمثقف والثقافة، الداعم والمكرس للرداءة ومستندا على تسريباتها وترسباتها في التمدد والإبقاء على الأوضاع على ما هي عليه بما يخدم مسار عمل السياسي.

هذه الميادين والمجالات والمساءلات التي كانت وليدة الاستعمار وانتهت بإنهاء المرحلة الاستعمارية مثل الاندماج، التجنيس والتجنيد والمواقف من المدرسة الفرنسية، ومنها ما كانت وليدة أيضا للسياسات الاستعمارية لكنها استمرت بعد الاستقلال ووأكبت بناء الدولة الوطنية ومستمرة إلى غاية الآن مثل الوطنية ...الهوية، اللغة، الديمقراطية.

فالسجالات وليدة الاستعمار شيء متفق عليه، إلا انه تم التمييز فيها بين السجالات العابرة إلى ضفة الاستقلال والأخرى التي انتهت بإنهاء الاستعمار السياسي، ورغم انتهائها إلا أنها كشفت أثناء مسارها عن بعض ملامح المثقف والسياسي في الجزائر وشكّلت بيئة لتحليل أهم المواقف والاتجاهات الثقافية والسياسية، وبينت بصورة أوضح الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، كما ان الانشطارية فيها امتدت إلى ما بعد الاستقلال فلم تمتد بصورتها التي كانت عليها أثناء الاستعمار بل في صورة جديدة لم تتخلى فيها كلية عن ملامحها، شأنها في ذلك شان المواقف من المدرسة، ذلك ان السجال حولها كان أثناء الاستعمار يدور حول المدرسة الفرنسية، إلا انه بعد الاستقلال اخذ الشكل العام وحمل بواكير الصراع حول الدولة بشكل عام.

رابعا: في اللغة

01- تركيز سياسي وخواء ثقافي

إن الأخذ بالتعريف "القاصر" على أن اللغة هي مجرد واسطة أو وعاء لنقل الأفكار هو اولى سُبل الزيغ عن معرفة وتحديد أهمية اللغة، وهو من أسباب تباعد الحل التوفيقي بين المتصارعين عليها، ذلك أن تناسي أنها الحافز على التفكير، والدافعة إلى الاجتهاد والتجديد، وسبيل للتفاهم والتقارب والإقناع بل وهي مفتاح الإقلاع والبعث الحضاري والخروج من "تخنيط" الجزائر.

بعد الاستقلال أخذت المسائل والميادين مأخذا جديدا من جهة، ومتجددا من جهة أخرى، فالمسالة اللغوية في النقاشات الفكرية والسجالات السياسية وإن استمرت في تجاذبات الأنا والآخر باستمرار وضعية معرب/مفرنس فإنها جديدة في تجاذب النفي والاغتراب بعد رحيل الغريب، فأخذت العربية نصيبها من التقديس في كفة والانتقاص في كفة أخرى، تجاذبتها عقائد ليست بالجديدة لكنها ملكت بعد الاستقلال وسائل الدولة، وبحثت عن الشرعية في اللغة وباللغة. ما أكد أن المسالة اللغوية كانت ولا تزال تحمل في جوفها مشروعا سياسيا اخذ طابع "دولنة اللغة" في تأكيد آخر على هيمنة الدولة على المجتمع وإعادة إنتاج لمنظومتها الأيديولوجية، هذه "الدولنة" التي سهلت التدخل المباشر للسياسي في الحقل الثقافي.

والحقيقة أن الانكباب على الصراعات والتجاذبات حول اللغة في الجزائر بين الثنائيات والأيديولوجيات والمصالح والدوافع...الخ يكون غير ذي جدوى دون طرح التساؤل العميق والجوهري والوجودي بالانتقال "التنازلي" من "طموحات الثورة وتفاؤلات جزائر قبلة الثوار بعد الاستقلال" إلى التساؤل حول البقاء والاستمرار، كما يعبر عنه **تيرزي** بتساؤله" هل نستطيع أن نستمر في التاريخ؟".

02- اللغة : صراع في المجتمع وليس صراعا على المجتمع

والنتيجة التي تدعو للتفاؤل هي أن ما بين المثقف والسياسي في مسألة اللغة لا يمكن تصنيفه ضمن الصراع اللغوي، وحتى وان تم وسمه بالصراع اللغوي فانه في الجزائر ليس صراع في المجتمع وإنما هو صراع على المجتمع بين المثقفين أنفسهم في جناح، وفي جناح آخر من الصراع بين المثقف والسياسي، والميدان هو المجتمع حيث يسعى كل طرف إليه بحثا عن شبكة أمان تدعم "شرعيته".

وباعتبار الصراع على المجتمع وليس صراع فيه يقتضي أن خطر التفكك غير مطروح وفقا للمقاربات القائمة على افتراض خطر تفكك الدول بسبب الصراع اللغوي في المجتمع، بتأكيد هذه المقاربات على ان الصراع اللغوي في المجتمع الواحد يُؤدي إلى انشطارات داخل المجتمع غير قابلة للإصلاح خاصة إذا اقترنت بغياب الحريات والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، ذلك أن الحالة الجزائرية لا تشهد مثل هذا الصراع اللغوي.

أما القول بالثنائية اللغوية فهو قول آخر ، ذلك أن دخول وفرض اللغة الفرنسية كانت لأسباب تدخل كلها ضمن السياسة الاستعمارية وأهدافها الإحلالية، وبعد التمكين للغة الفرنسية بحيث لا يمكن إنكار حيازتها للكيان السياسي وجزء من الفضاء الثقافي بُعيد الاستقلال، حيازة تبشر الاستقلال تراجعها، إلا أنها فرضية لم يثبت صدقها، وحتى وان سلمنا حقيقة بوضعية التراجع الذي تعانيه اللغة الفرنسية فان هذا التراجع تراجع لساني وحتما لا نُقر بتراجعها السياسي والاقتصادي وحتى الثقافي.

خامسا: في/عن الهوية:

01- الهوية وامتداد المسالة اللغوية:

الهوية والجدلية حولها بين المثقف والسياسي امتداد لإحدى تفرعات المسألة اللغوية باعتبارها عنصرًا من عناصر منتقاة تثبت وتحدد الهوية "الأصلية" من خلالها، من جهة ومن جهة أخرى الإقرار بأنها بذرة استعمارية، ذلك أنها شكلت وتشكل في الجزائر إشكالية قصوى ضمن فسيفساء المشهد الثقافي والسياسي، إذ بالإضافة إلى البعد التاريخي المرتبط بالمرحلة الكولونيالية، والذي لا يزال فاعلا، هناك المؤثرات الكونية التي لا يزال العقل الجزائري المتأمل يقف مشدوها إزاءها ولا يجد نقطة ارتكاز يمكنه الانطلاق منها لمساءلة الآخر كجزء من مساءلة الذات نفسها.

وبالإضافة الى خصوصية الإسقاط اللغوي على سؤال الهوية، وخاصية البذرة الاستعمارية وبداية التنازعية، الهوية في الجزائر أخذت مصطلحات أخرى وتمثلات متنوعة عن المفهوم، فاقتربت من الشخصية والوطنية ومن الأمة ومن القومية.

02- المثقف والسياسي أدوات صراع في مسالة الهوية ليسا طرفي الصراع:

في ميدان الهوية يظهر ما بين المثقف والسياسي في صورة تنازعية انطبقت على الانشطارية التي تولدت بعد الجائحة الفرنسية فوسمت المجتمع الجزائري مثقفيه وسياسييه، لكن هذا الظاهر لا يغطي حقيقة ان الهوية ميدان لما بين فرنسا الاستعمارية الإحلالية واستردادها لروحها الصليبية وما بين الجزائر في كل جوانبها الثقافية والاجتماعية والسياسية وأبعادها التاريخية والدينية، وما يظهره المثقف والسياسي في هذا الميدان إلا ظاهرة صوتية لما هو أعمق واشد، فمسالة الهوية هي نتاج استعماري حملته الألسنة وبعض العقول وعبرت به إلى الدولة الوطنية التي في الوقت الذي كان الأمل معقود عليها في معالجته على حالته أجلته ورحلته بانتهاج سياسة النفي وعدم الاعتراف بالمسألة، مما منح لمسألة الهوية أبعاد أخرى تجاوزت ما لم تستطع الإحلالية ضمانها بسياساتها المتعددة والهادفة طيلة 132 سنة.

03- الهوية والمواطنة:

في الوقت الذي يفهم فيه المواطنة على انه في ظلها تختفي كل تنازعية وتحل فيها كل صراع ضمن الأطر السلمية التي تحكم المجتمع، فإنها في الجزائر سبقتها أزمة مصنعة شوهت مفهومنا للمواطنة وعطل تفعيل محاسنها.

فمسار نشأة مسألة الهوية في الجزائر وما كان بين المثقف والسياسي يفسر لنا جزئيا مفهومنا للمواطنة، ذلك وان كان لهذه الأخيرة بعد الهوية المستمدة من عضوية الفرد في الجماعة السياسية ويعرف نفسه بالغير، فالجماعة السياسية أي المجتمع المنظم أو الأمة المنظمة أو المجتمع السياسي هي المصدر الوحيد للهوية بأبعادها الاجتماعية والثقافية والسياسية والأخلاقية، بما يجعل من هذا

الانتماء التعاقدي أو التشاركي الطوعي الحر هو الأساس الوحيد للهوية الوطنية[1] غير أن ارتباط المواطنة قبل الاستقلال بضريبة الدم وضريبة التخلي عن مقوم أساسي للهوية جعل منها معيار مهم للتمييز فيما بين أوائل المثقفين الجزائريين "الحداثيين" من جهة ومن جهة أخرى بينهم وبين بينتهم الاجتماعية والثقافية ومنابع الوطنية لديهم، خاصة ما تعلق بتعامل البرجوازية الجزائرية التي ورثت المكانة من بعد العهد العثماني واستمر سعيها لضمان التمكين لها خلال الفترة الاستعمارية، مما ولد مواطنة انتهازية شوهت الفهم الحقيقي للمواطنة لدى كل من المثقف والسياسي معا، تولدت عنه عقائد عبرت بها إلى ما بعد الاستقلال لترتبط بصراع البحث عن تدعيم شرعية كل طرف، خاصة السياسي الذي جعل من المواطنة مرادفا لشرعية حيازته للسلطة وغير ذلك هو تهديد ومساس بالدولة يتنافى مع المواطنة "النبيلة"، في قناعة منه ان كل نقد خطر وخروج عن الإجماع.

04- الحرية والديمقراطية كآلية لضبط مسالة الهوية :

ولان كانت الهوية تحمل وسم الأزمة خاصة وعلاقاتها بمختلف السُلط، فان آليات الضبط والتوازن من حرية وديمقراطية يجب أن تُفعل حتى يتم القضاء على البذرة ونبتتها الدخيلة، ومن هذه النهاية عند مسألة الهوية في الجزائر تبدأ مطالب الحرية ومسائل الديمقراطية بين مطالب ومرثيات كل من المثقف والسياسي.

خامسا عن / في الديمقراطية :

01- العجز عن تخطي مرحلة الفهم الصدامي :

المثقف والسياسي بين مطالب التمتع وأسئلة الامتناع والتمنع، انطلاقا من مفهوم الديمقراطية لدى كل من المثقف والسياسي والذي كان مرادفا للتحرر ونيل الاستقلال، إلى ديمقراطية الإخوة الثوار سنة 1962، وما كرسه المشرع في نصوص الدولة الجزائرية من جهة ومن جهة أخرى غلبة ديمقراطية الشعبوية وفرض الشرعية وتوظيف الريع، مما اخل بتوازن الديمقراطية لدى كل من المثقف والسياسي على السواء أو على الأقل توازن على المستوى الفهمي لكليهما، مما جعل من الحديث عن الديمقراطية بين المثقف والسياسي حديث عاجز عن تخطى الفهم الصدامي لكليهما وجعل من تحقيق الديمقراطية أمر صعب، ورغم قساوة الحكم إلا انه حقيقة تجاوزها نسبيا المثقف خاصة وتقبلها السياسي واستثمرها في تنمية شرعيته، وان كان مسار تعطيل الديمقراطية يمر حتما عبر السياسي حسب بكائيات المثقف، إلا ان هذه البكائيات لا يمكن أن تخفي دور وشراكة المثقف في هذا التعطيل، مما يجعله فاعل ومتسبب أساسي في المظلومية التي يتستر وراءها.

---

[1] سفيان رياش، تفعيل أسس المواطنة: سبيل الحد من العنف في المجتمع الجزائري، الأكاديمية للبحوث في العلوم الاجتماعية، المجلد 04، العدد 01، جوان 2022، المركز الجامعي لايليزي، الجزائر، ص. 20.

02- الاعتماد في التمييز بين المثقف والسياسي على فهم الديمقراطية هو تمييز يُوقع في الخطأ ويفضي حكم تضليلي:

فالاعتماد على المخيال السائد والقائم على أن الفهم والموقف من الديمقراطية أهم ما يمكن الركون إليها للتمييز بين المثقف والسياسي، ومنه نشوء قناعات بأن المثقف داعم وداعي للديمقراطية في الوقت الذي يُضيق على السياسي في الركن المعاكس هو حكم تضليلي بامتياز، ذلك أن لا المثقف داعم دائم للديمقراطية ولا السياسي عدوا دائم لها، وانه حتى بعض السلوكيات والوضعيات لكليهما ما تؤشر على غير هذا الحكم، ففي سلبيات المثقفين تحامل على الديمقراطية، ومنهم كذلك من ينتسب إلى المعرفة والثقافة مما يعطيه ظاهريا رداء المثقف إلا أن هذا الانتساب عازه تفعيل الدور أو تسخيره في غير محله.

03- المثقف والسياسي والديمقراطية تقارب ضعيف وتطابق وحيد:

واحد وأوحد حصل لتقارب وتطابق بين المثقف والسياسي بخصوص الديمقراطية، وكان ذلك بعد تأجيل وترحيل كل التناقضات خلال الثورة التحريرية، حيث تم التلاقي والتطابق عند الديمقراطية هي الاستقلال والحرية والتحرر من الاستعمار، وسبق هذا التلاقي والتطابق، تقارب نسبي ومرحلي خلال الحركة الوطنية، تقارب لم يصحبه إطلاقا تطابق مثل الذي حصل أثناء الثورة.

وبعد الاستقلال لم يحدث وأن اجتمع التقارب والتطابق بين المثقف والسياسي بخصوص الديمقراطية على الإطلاق، فالتطابق نجزم بعدميته على الإطلاق، بينما التقارب فيمكن توصيفه بان ما حدث هو تقارب مرحلي ومؤقت، فحدث خلال فترة قصيرة وعابرة من أحداث أكتوبر 1988، ثم نسبيا خلال مرحلة التهديد الأمني، وعاد بعض التقارب خلال المرحلة الأولى من الحراك بعد فيفري 2019.

هذا ويجب الاعتراف بأنه لا يمكن تحميل المثقفين كل الأوزار ذلك انه من أسباب ضعف مردودهم وقلة تماسكم يعود إلى غياب الديمقراطية والحرية، في رؤية تُسَبِق الديمقراطية عن المثقفين وتجعل منها ولأدة لهم، وتعتمد التقارب بين المثقف والسياسي لإنماء الديمقراطية بشرط احترام المسار الشرعي المؤدي إلى السلطة، هذا المسار الذي يكون اقصرا كلما كان الاقتراب قائما بين المثقف والسياسي، ويكون أكيدا والوصول مضمون إن تم التطابق بعد التقارب.

04- العودة إلى صناعة نخب الفعاليات والانتخابات:

بداية لابد من التأكيد على أن السياسي مهما كان زمانه ومكانه، قبل أو بعد الاستقلال، فانه يبقى حامل لمشروع سلطوي هدفه الاستحواذ على السلطة بأي طريقة ووسيلة كانت، في مقابل مثقف جزائري استمر بُعيد الاستقلال في زاوية تأنيب الضمير، فظهر في صورة الباحث عن تحسين وضعه ومركزه الاجتماعي والاقتصادي قبل المركز الثقافي، مقابل ما كيل له من اتهامات استمرت في هذه تبيان هذه الصورة الموروثة عن وضعه إبان الاحتلال واستثمر فيها السياسي لتحييد المثقف من جهة وتطويعه من جهة أخرى.

تطويع يبدأ وينتهي ضمن المشروع السلطوي للسياسي، ويعمل على تعطيل كشف حقيقة الديمقراطية، عبر حشرها في ديمقراطية الشكليات والستائر، مع العمل على توليد "نخب انتخابية" في إطار دورة النخب على مراكز ثقافية وسياسية وغيرها تدر كلها مخرجات ذات فائدة، مستنسخة لكنها بجودة اقل لعدم أصالة المادة الأولية المستعملة في إنتاج مسخ أدعياء ثقافة مشوهة، يدفع بهم لتصدر المشهد الثقافي وتولي بعض أمور السياسي، وأخرى تصنع في أحزاب مستنسخة عن أحناط بعضها البعض مع تغيير مناسباتي ومرحلي في مظهرها وموقفها وخطها ولا تجد حرجا في تغيير من النقيض الى النقيض، وبعدها بعث سلسلة إنتاج متوالدة فيما بينها أو في أنابيب مخابر تدفع من الحين الى الآخر لإعطاء المشهد صورته مبتغاة عن ديمقراطية تلوكها الألسن وتصدع بها الخطب وتنوء بحملها النصوص القانونية. او من بين مسمى "فعاليات مجتمع مدني" ترتع في مراعي السياسي وتدفع له في المواعيد عندما يحين موعد التدافع الى الصناديق... أما نتائج الانتخابات فالحديث عنها لا طائل منه، ذلك أن حُورت قبل ان تصل الى النتائج المبرمجة، هذه الأخيرة التي ما هي إلا جزء بسيط وأخير من سيرورة طويلة من تحوير يكاد يكون الوحيد الذي نال من فرص التطور ما فاق تطور فاعله داخل منظومة التوحد الثقافي والسياسي، فإذا اعتبر الاختيار ضمن القائمة الموحدة والمضبوطة لاختيار من تم اختياره " لكم" ديمقراطيا ولا سبيل للخروج عن الاختيار، فإن آليات التطور والتحديث في هذا الميدان لا تكاد تحصى تبدأ من تضليل الناخب إلى صناعة المنتخب فتم اختراق صفوف المثقفين أولا بإدخال مندسين وأدعياء وصولا إلى صناعة قائمة على صنع أدوات بمسمى "مثقفين" وظيفتها إعطاء نفس أطول لسياسي انتهى طبيعيا ويتنفس عبر أفواه هؤلاء "المسميات".

الخاتمة

الخاتمة:

ثنائية المثقف والسياسي في الجزائر لها خصوصيتها التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار عند دراستها أو دراسة إحدى زواياها، فتجاهلها بالكلية يشوه مسار أي دراسة، وأولى مداخل هذه الخصوصية هي الخروج عن ضيق الثنائية في حد ذاتها، ذلك أن الركون إلى ما يظهر أنها ثنائية وَلَّدت انشطارية مبنية على أسس لغوية فقط هو ركون تقييدي يحجز ما بين المثقف والسياسي في الجزائر في ضيق لا يسع إلى ما بينهما.

فإن كانت الثقافة روح، والسياسي في البدء كذلك روح، فإن ما بين المثقف والسياسي ضمن هذه الروح، وما حاولته الدراسة هو إيضاح هذه الروح وإخراجها من أدران ضيقت عليها في واسع فحتمت على ماضيها وحاضرها وتعمل على أن يكون مستقبلها كماضيها وحاضرها، فلا ينبغي الركون التام إلى مرئية سلبية المثقف تجاه قضاياه، أو التسليم بفِعلية وفاعلية السياسي وحده في ماضينا وحاضرنا وتبرئة المثقف من كل ذلك تسليما لبُكائيات أتقن المثقف التستر ورائها، بل يجب الإقرار انه لا هذه البكائيات تنفع المثقف ولا عِلية السياسي تحمله وحده هذه المآلات.

مآلات تكون أفضل عندما يكون مثقفنا مثقفًا يعمل على صيانة موقعه وتثمين سلطته **أولا** ثم الوعي بأهمية ومحورية دوره **ثانيا**، ثم **ثالثا** العمل والعمل وعدم الركون إلى التسليم والاستسلام، عمل يخرجه من وضعية الذليلية إلى مقامه كمثقف يرفع ويُرافع.

أما السياسي فهو في جانبه الجزئي (*La Politique*) يجب عليه **أولا** الاقتناع بعدم إمكانية استبدال المثقف بخلق مقاول من الباطن يَضُنه يحل محل المثقف في الوقت الذي هو حقيقة لا يملئ المحل ولا يكفي السياسي الحاجة، ثم **ثانيا** عليه الاعتراف بالحدود والمحددات كما هي حدود لكل شيء، ففي الاعتراف تسليم بحق الآخر وضمان لنجاح الثنائية، ثم ثالثا الاقتناع والتسليم يجب ان يتبعهما العمل على تصحيح المكانة وإنزال المثقف منزلته، ذلك انه حتى وإن نجح السياسي في استبدال

المثقف وفي السطو على حدوده ومحدداته، فانه نجاح ظرفي ولا يخدم الطرفين بما فيهم السياسي.

أما السياسي في جانبه الكلي (*Le Politique*) فان **البداية** التي تضمن نجاح النهاية هي إن اتكاءه على رجل واحدة لا تكفي وان إقصاء المثقف والمثقف السياسي هو إقصاء لكل أسباب ودواعي نجاح الدولة وتراتيبها وتدابيرها وهياكلها والسلطة وسُلطها والأحزاب وجماعات الضغط بكل أطيافها في قديمها وحديثها بل ويصل إلى كل ما يحيط بالفرد والمجتمع في أي شكل من أشكال تنظيم الدولة، ثم بعد الإقرار بحسن البداية يمكن للسياسي أن يباشر **ثانيا** فسح المجال للمجتمع المدني فيحويه ولا يحتويه ذلك انه إذا احتواه كان كمن يُولِد مجتمع مدني على شاكلة الجمعيات والمنظمات التي "تَعْتَاش" على ميزانيات الدولة ومخصصات الجماعات المحلية.

وفي الآفاق نقول أن الخطورة في ومن الجانبين، فمن جهة المثقف الغائب والمغيب الذي تعرض إلى الإقصاء من المشاركة وتفعيل دوره ثم إخصاء قنوات وسبل إنتاجه مما أدى إلى الإعلاء من نسبة تحقق فرضية انقراض نسله... في مآل لا يمكن تبرئة المثقف نفسه من أن يكون احد مسبباته، أما **السياسي** في صورته السلطوية فانه موجود ومتوفر وبالعدد الكافي إلا أنها وفرة لا تعكس الجودة ولا أدنى ما يُركب وينشأ منه السياسي (*Le Politique*)، ذلك أن السياسي القائم على الرداءة محله إلى الفناء لكن فناءه لا يعنيه وحده إنما قد يجر معه أمة كل الأمة، وكيان الجزائر ككيان كل مقومات القوة والنزوع إلى الرقي إلا انه عُرف ويعرف على عكس كل مقوماته، وهو مهدد والمسببات تكاد تكون قائمة كاملة، فان تحققت المسببات والحدث يكون منه العودة إلى بداية الدائرة – وفي أحسن الأحوال- إلى ما كان بين السِيبة والنفوذ ثم الصدمة والإحلال.

ولأن هذه الدراسة ليست نهاية لدراسة ما للمثقف والسياسي فإنها لن تنته عند ما انتهت إليه بل تُباشر أكثر ما تُنهي، وتُثير التساؤلات أكثر من الإجابات، ذلك أن الحاضر يُسائِلنا أليست من صنعكم وصنع ماضيكم؟ ألم نقرأ رياضيات التاريخ؟ ألست نتاج ما كان بين المثقف والسياسي؟ ألا تتمنون أن أكون أفضل مما أنا عليه؟ ألست الذي يُنبَنى عليه المستقبل؟ فلماذا لا تتقنون الصنع؟ والأمر لكم !!!؟

وهذه قد الدراسة اختتمت ولم تمت...،

قائمة المراجع

قائمة المراجع والمؤلفات.

أولا : قائمة المراجع باللغة العربية.

01-الكتب.

01- أباهر السقا، علي الكنز: المثقف والأكاديمي، سيرة ومسيرة، في: كتاب "إلى روح علي الكنز، دار القصبة، الجزائر، 2023.

02- إبراهيم أبراش، علم الاجتماع السياسي، مقاربة ابستمولوجية ودراسة تطبيقية على العالم العربي، عمان، الأردن، 2001.

03- إبراهيم بن مبارك آل جوير، التنمية والمجتمع، العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2023.

04- إبراهيم درويش، علم السياسة، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، سنة 1975.

05- إبراهيم عبد الله علوم، الثقافة بوصفها خطابا ديمقراطيا: نموذج الثقافة في مجتمعات الخليج العربي، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1992.

06- إبراهيم محديد، المثقفون الجزائريون في عمالة وهران، خلال الحقبة الكولونيالية الأولى 1850-1912، دراسة تاريخية واجتماعية، منشورات دار الأديب، وهران، الجزائر، 2006.

07- ابراهيم مياسي، مقاربات في تاريخ الجزائر (130-1962)، دار هومة، الجزائر، الطبعة الثانية، 2011.

08- ابن الريف، الجذور التاريخية للثورة الزراعية، مجلة اول نوفمبر، المجلس الوطني لقدماء المجاهدين، الجزائر، 1972.

09- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ،ابي الحسن احمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الجز...،

10- ابن منظور (محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الإفريقى) لسان العرب لابن منظور، تحقيق عبد علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مصر. حرف الثاء مادة ثقف، الجزء الثالث.

11- أبو الحسن الندوي، الحضارة الغربية الوافدة وأثرها في الجيل المثقف، دار الصحوة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1985.

12- أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، تحقيق محمد هلال السرحان وحسن الساعاتي، دار النهضة، بيروت، لبنان، ص.133.

13- أبو الراس الناصري، عجائب الأسفار ولطائف الأخبار، تحقيق محمد غالم، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر.

14- ابو العيد دودو، الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان (1830-1855)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، سن 1975،

15- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء الأول، (1830-1900)،

16- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السابع 1830-1954، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1998.

17- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء العاشر 1954-1962، دار البصائر، الجزائر، طبعة خاصة، سنة 2007،

18- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء العاشر، 1954-1962، دار البصائر، الجزائر، 2007،

19- أبو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر، المقاومة والتحرير (1830-1962)، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2007.

20- ابو القاسم سعد الله، رائد التجديد الإسلامي محمد بن العنابي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1990.

21- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1998، الجزء الأول.

22- أبو النور حمدي ابو النور حسن، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، التنوير، بيروت، لبنان، 2012،

23- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، "تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف ودار سويدان، القاهرة-بيروت، مصر-لبنان، الطبعة الثانية، 1967.

24- أبو رأس الناصري المعسكري (أبو راس محمد بن احمد الناصر الراشدي المعسكري)، عجائب الأخبار ذات التأسيس قديما وقع أو سوف يقع للمسلمين مع الفرنسيس، دراسة وتحقيق حمادو بن عمر، نور للنشر، ألمانيا، 2016.

25- أبو عبد الرحمن الخليل بن احمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وابراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، مصر، د.ت.

26- أبو محمد بن أبي طالب القيسي، الهداية الى بلوغ النهاية، مراجعة وتدقيق وتهيئة مجموعة بحوث الكتاب والسنة، جامعة الشارقة، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2008.

27- أبو محمد بن أبي طالب القيسي، الهداية الى بلوغ النهاية، مراجعة وتدقيق وتهيئة مجموعة بحوث الكتاب والسنة، جامعة الشارقة، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 2008.

28- ابي احمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الأول، تحقيق احمد محمد شاكر، دار الافاق الجديدة، مصر، د.ت.

29- أبي الحسن علي الحسني الندوي، خطر للبلاد كبير ومسؤولية المثقفين نحوه، ترجمة فرمان الندوي، مؤسسة الندوي، حيدر آباد، الهند، الطبعة الأولى، 2012.

30- احمد ابو زيد، العلاقة بين فكر المثقف وقبضة السياسي، الدبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009.

31- احمد ابو زيد، العلاقة بين فكر المثقف وقبضة السياسي، الدبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009

32- احمد الريسوني، الشورى في معركة البناء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الامريكية، 2007.

33- أحمد الموصللي، إشكالية الثقافة والسلطة، في جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، مارس 20002.

34- احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت-الرباط، و مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، لبنان-المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2015.

35- احمد برقاوي، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت-الرباط، و مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، لبنان-المغرب، الطبعة الاولى، سنة 2015.

36- احمد بن نعمان، التعريب بين المبدأ والتطبيق، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

37- احمد بهاء الدين، شرعية السلطة في العالم العربي، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1985.

38- احمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، دار المطبعة العربية، الجزائر، الطبعة الثانية، 1963.

39- احمد توفيق المدني، مذكرات الحاج احمد الشريف الزهار، نقيب أشراف الجزائر، سلسلة ذخائر الغرب العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974.

40- احمد سعد الدين البساطي، التبشير وأثره في البلاد العربية والإسلامية، دار أبو المجد، القاهرة، مصر، 1989

41- احمد شراك، سوسيولوجيا التراكم الثقافي، المركز الوطني للإبداع المسرحي والسينمائي، الرباط، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2004.

42- احمد صومان، أساليب تدريس اللغة العربية، دار زهران، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2008.

43- احمد طالب الإبراهيمي (جمع وتقديم)، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزاء الثالث عيون البصائر، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1997.

44- احمد طالب الإبراهيمي، تأملات حول تخليص الثقافة الجزائرية من الشوائب الاستعمارية، من تصفية الاستعمار الى الثورة الثقافية، (1962-1972)، ترجمة حنفي بن عيسى، الشركة المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

45- احمد طالب الإبراهيمي، مذكرات جزائري، الجزء الثاني: هاجس البناء (1965-1978)، دار القصبة، 2008..

46- احمد طالب الإبراهيمي، من تصفية الاستعمار الى الثورة الثقافية (1962-1972)، ترجمة حنفي بن عيسى، الشركة المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

47- احمد عبد الحليم عطية، ما بعد الكولونيالية في ما بعد الحداثة، قراءة في المختبر الجزائري، مجلة الاستغراب، 2018

48- احمد قائد الاسودي، المثقف والتحديات الديمقراطية، في: عبد العزيز المقالح، ندوة من تنظيم مركز المعلومات والتأهيل لحقوق الإنسان، صنعاء، اليمن، 16-17 ماي 2007، الطبعة الأولى

49- احمد مجدي حجازي، المثقف العربي والالتزام الإيديولوجي: دراسة في أزمة المثقف العربي، في نحو علم اجتماع عربي، علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، محمد عوت حجازي وآخرون، سلسلة كتب المستقبل العربي (07)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، جانفي 1989.

50- احمد مجدي حجازي، أمية المثقف العربي: الإبداع وأزمة الفكر السوسيولوجي، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد العاشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، سنة 1992.

51- احميدة عميراوي (رئيس المشروع)، اثار السياسة الاستعمارية والاستطانية في المجتمع الجزائري (1830-1954)، سلسلة المشاريع الوطنية للبحث، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحوث في الحركة الوطنية وثورة اول نوفمبر 1954، طبعة وزارة المجاهدين، الجزائر، 2017.

52- احميدة عميراوي، قضايا مختصرة في تاريخ الجزائر الحديث، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، الطبعة الاولى، 2005.

53- ادريس صابي، المثقف والسياسة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، بيروت، لبنان، سنة 2014.

54- آدم كوبر، الثقافة، التفسير الانثروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، العدد 349، مارس 2008.

55- إدمونت دوتي، الصلحاء، مدونات عن الاسلام المغربي خلال القرن التاسع عشر، ترجمة محمد ناجي بن عمر، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب الاقصى، 2014.

56- ادوارد سعيد، الانتفاضة الثقافية، ترجمة محمد الجرطي، صفحات للنشر والتوزيع، دمشق- دبي، سوريا- الإمارات العربية المتحدة، الإصدار الأول، 2017.

57- ادوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، ترجمة فواز طرابيشي، دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005.

58- ادوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ترجمة علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، والمجلس الأعلى للثقافة، بيروت- القاهرة، لبنان-مصر، الطبعة الأولى، 2006.

59- ادوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة نائلة قلقيلي حجازي، دار الادب، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2008، ص. 257.

60- ادوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، 2006.

61- ادوارد سعيد، تأملات حول المنفى-1- ، ترجمة ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 2007.

62- ادوارد سعيد، خارج المكان، ترجمة فوز طرابلسي، دار الاداب، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2000.

63- أسامة عبد الرحمن، المثقفون والبحث عن المسار، دور المثقفين في اقطار الخليج العربية في التنمية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جوان 1987.

64- إسماعيل حامت: الحكومة المغربية واحتلال الجزائر، ترجمة زكي مبارك ومحمد لحواجة، ثالة، الجزائر، 2011.

65- اسماعيل محانة، العرب ومسالة الاختلاف، مآزق الهوية والاصل والنسيان، منشورات ضفاف/ دار لأمان/ منشورات الاختلاف، بيروت/الرباط/الجزائر، لبنان/المغرب الأقصى/الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2014.

66- اسيا تيم، الشخصيات الجزائرية، 100 شخصية،ار المسك، ووزارة الثقافة الجزائرية، الطبعة الاولى، 2008.

67- إكرام عدنني، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، سنة 2013.

68- آلان تـــوران، مـــا هي الديمقراطيـــة؟ حـــكم الأكثريـــة ام ضـــمانات الأقليـــة، ترجمـــة حســـن قبيســـي، دار الســـاقي، بـــيروت، لبنان، الطبعة الثالثة 2016

69- امارتيـــا ســـن، الســـلام والمجتمـــع الديمقراطـــي، ترجمـــة روز شـــوملي مصـــلح، المركـــز العـــربي للأبحـــاث ودراســـة السياســـات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، فيفري 2016.

70- أمارتيـــا صـــن، التنميـــة حريـــة، مؤسســـات حـــرة وانســـان متحـــرر مـــن الجهـــل والمـــرض والفقـــر، ترجمـــة شـــوقي جـــلال، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة، 2024.

71- امحمـــد مـــالكي، الحـــركات التحرريـــة والاســـتعمار في المغـــرب العـــربي، مركـــز دراســـات الوحـــدة العربيـــة، بـــيروت، لبنـــان، الطبعة الثانية، اوت 1994.

72- امحمـــد مـــالكي، دور الثقافـــة الســـياســـية في تفجـــير الثـــورات العربيـــة، في: الانفجـــار العـــربي الكبـــير، قـــراءة في الأبعـــاد الثقافيـــة والسياســـية، مجموعـــة مـــؤلفين، المركـــز العـــربي للأبحـــاث ودراســـة السياســـات، الدوحـــة، قطـــر، الطبعـــة الأولى، جويليا 2012.

73- آمنة قجالي، الاعلام والعنف السياسي، مركز الكتاب الاكاديمي، عمان، الاردن، 2015.

74- الأمـــين شريـــط، التعدديـــة الحزبيـــة في تجربـــة الحركـــة الوطنيـــة (1919-1962)ن القـــراءة الســـياســـية والتصـــورات الدستورية، التنظيم المؤسساتي للثورة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998

75- أمـــين عـــواد المشـــاقبة ودنيـــا صـــبيح شـــقير، التنشـــئة والثقافـــة السياســـة، مكتبـــة الأسرة ووزارة الثقافـــة الأردنيـــة، عـــمان، الأردن، 2020.

76- امين محرز، الجزائر في عهد الاغوات، البصائر الجديدة، الجزائر، 2013

77- انتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2002.

78- انطونيـــو غرامشـــي، الأمـــير الحـــديث، قضـــايا عـــلم الســـياســـة في الماركســـية، ترجمـــة زاهي شرفـــان وقـــيس الشـــامي، منشورات الجمل، بيروت/بغداد، لبنان، العراق، سنة 2017.

79- انطونيـــو غرامشـــي، رســـائل الســـجن، رســـائل انطونيـــو غرامشي الى امـــه، ترجمـــة ســـعيد بـــوكرامي، دار طـــوى للثقافـــة والنـــشر، لنـــدن، بريطانيـــا ومنشـــورات الجمـــل، بـــيروت، لبنـــان، ودار الكـــمال، فريبـــورغ، المانيـــا، الطبعـــة الأولى، ســـنة 2014.

80- انطونيـــو غرامشـــي، في الوحـــدة القوميـــة الايطاليـــة، ترجمـــة وتقـــديم فـــواز طرابلـــسي، منشـــورات المتوســـط، ميلانـــو، ايطاليا، الطبعة الأولى، سنة 2017.

81- انطونيو غرامشي، كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، سنة 1994.

82- أنور الجندي، الثقافة العربية المعاصرة، في معارك التغريب والشعوبية، مطبعة الرسالة، القاهرة، مصر، د ت.

83- أنـــور الجنـــدي، عبـــد العزيـــز جـــاويش، مـــن رواد التربيـــة والصـــحافة والاجـــتماع، المؤسســـة المصـــرية العامـــة للتـــأليف والأنباء والنشر، القاهرة، مصر، د ت، د.ط.

84- ايجـــل سي.غيســـون، فـــانون المحيلة بعـــد – الكولونياليـــة، ترجمـــة خـــالد عايـــد أبـــو هـــديب، المركـــز العـــربي للأبحـــاث ودراســـة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر –لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2013.

85- ايـــف كلفـــاروين، ادوارد ســـعيد الانتفاضـــة الثقافيـــة، ترجمـــة محمـــد الجرطـــي، صـــفحات للنشر والتوزيـــع، دمشـــق-دبي، سوريا-الامارات العربية المتحدة، الاصدار الاول، 2017.

86- إيـــف لاكوســـت واندري نـــوشي واندري بريـــان، الجزائـــر بـــين المـــاضي والحاضر،اطـــار نشـــاة الجزائـــر المعـــاصرة ومراحلهـــا، تمهيـــد جـــان دريـــش، ترجمـــة رابح اســـطنبولي والمنصـــف عاشـــور ومـــراد تقـــاحي، ديـــوان المطبوعـــات الجامعيـــة، الجزائـــر، 1984.

87- أيمـــن البوغـــانمي، الشـــعب يريـــد، حـــين تـــأكل الديمقراطيـــة نفســـها، المركـــز العـــربي للأبحـــاث ودراســـة السياســـات، الدوحـــة، قطر، الطبعة الأولى، افريل 2022.

88- باتريـــك ســـافيدان، الدولة والتعـــدد الثقـــافي، ترجمـــة المصـــطفى حســـوني، دار توبقـــال، الدار البيضـــاء، المغـــرب الاقصى، الطبعة الاولى، 2011.

89- باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف، بيروت، لبنان، 1982

90- بتـول يوسـف الخنـاء، نقـد المثقـف المعـاصر، رؤيـة عـلي حـرب، دار المعـارف الحكميـة، بـيروت، لبنـان، الطبعـة الاولى، 2017.

91- بـراتن بادي، الدولة المسـتوردة، تغريـب النظـام السـياسي، ترجمـة لطيـف فـرج، مـدارات، القـاهرة، مصر، الطبعـة الأولى، 2017.

92- براهمـة بلـوزاع، نظـرة عـلى الجزائـر بـين 1947 و1962 مـن خـلال كتـابات الجزائـريين في الصـحافة التونسـية، دار كوكب العلوم، الجزائر، الطبعة الاولى، 2015.

93- برهـان غليـون، المسـألة الطائفيـة ومشـكلة الاقليـات، المركـز العـربي للأبحـاث ودراسـة السياسـات، الدوحـة-بـيروت، قطر-لبنان، الطبعة الثالثة، جانفي 2012.

94- برهـان غليـون، حقـوق الإنسـان في الـوطن العـربي، مجلة المقـالات، الدار البيضـاء، المغـرب الاقصى، العـدد المـزدوج 14 و15، 1990.

95- برهان غليون، في النخبة والشعب، دار بترا، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 2010

96- بشـير بـلاح، التـدافعات الثقافيـة في الاسـطوغلافيا الجزائريـة – 1962-1998-، جـذورها والعوامـل المـؤثرة فيهـا، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، السداسي الأول.2017.

97- بشير فريك، المجمنة الفركوفونية على الادارة الجزائرية، دار الشروق، الجزائر.

98- بشير فريك، المجمنة الفركوفونية على الإدارة الجزائرية، دار الأمة، الجزائر، 2019.

99- بكري خليل، الوعي الذاتي وهوية السودان الثقافية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2000،

100- بلقيس احمد منصور، الأحزاب السياسية والتحول الديمقراطي، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 2004.

101- بنـاء نظريـة في الثقافـة، المركـز الثقـافي العـربي، الدار البيضـاء-بـيروت، المغـرب الأقصى-لبنـان، الطبعـة الأولى، 2015.

102- بنجـامين عيسـى خـان وسـتيفن سـتوكويل، التـاريخ السـري للديمقراطيـة، ترجمـة معـين الامـام، منتـدى العلاقـات العربية والدولية، الدوحة، قطر، الطبعة الاولى، 2015

103- بنـدكت اندرسـن، الجماعـات المُتخـيّلة، تـأملات في أصـل القوميـة وانتشـارها، ترجمـة ثائـر ديـب، المركـز العـربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر - لبنان، الطبعة الثانية سبتمبر 2017.

104- بنسـالم حمـيش، عـن المثقفـين وتحـولات الهيجمونيـا، في دور المثقـف في التحـولات التاريخيـة، المركـز العـربي للابحـاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الأولى.

105- بوتمـور، الصـفوة والمجتمـع، دراسـة في علـم الاجـتماع السـياسي، ترجمـة محمـد الجـوهري واخـرون، دار المعرفـة الجامعيـة، الاسكندرية، مصر، 1978، ص.68. ص.86.

106- بـول ريكـور، الذاكـرة، التـاريخ، النسـيان، ترجمـة جـورج زيناتي، دار الكتـاب الجديـد المتحـدة، بـيروت، لبنـان، 2009

107- بومـدين بوزيـد، التصـوف والسـلطة: جـدل المقاومـة والسـلم ورمزيـة صـاحب الوقـت، دار ذاكـرة الأمـة، الجزائـر، 2016.

108- بيـار شـونو، العـائلات والمتحـدات، الأسـس التاريخيـة للديمقراطيـة، في: فلـوران أفتـاليون وآخـرون، المثقفـون والديمقراطيـة، ترجمـة خليـل احمـد خليـل، المؤسسـة الجامعيـة للدراسـات والنشـر والتوزيـع، بـيروت، لبنـان، الطبعـة الثانية، 1988

109- البير كامو، الغريب، ترجمة محمد ابت حنا، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2014.

110- بيكـو باريـك، سياسـة جديـدة للهويـة، المبـادئ السياسـية لعـالم يتسـم بالاعـتماد المتبـادل، ترجمـة وتقـديم حسـن محمـد فتحـي، مراجعـة محمـود ماجـد عبـد الخـالق، المركـز القـومي للترجمـة، القـاهرة، مصر، العـدد 2043، الطبعـة الأولى، سنة 2013.

111- بيـل اشـكروفت وبال اهلواليـا، ادوارد سـعيد، مفارقـة الهويـة، ترجمـة سـهيل نجـم، دار بينـوى ودار الكتـاب العـربي، دمشق-القاهرة، سوريا، مصر، الطبعة الاولى 2002.

112- بيير بورديو، أسئلة علم الاجتماع: حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، ترجمة إبراهيم فتحي، دار العالم الثالث، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 1995.

113- بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، الطبعة الثالثة، 2007، ص.ص. 47-52.

114- ت. ب. بوتمور، النخبة والمجتمع، تر. جورج حجا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.

115- تشارلز تريب، السلطة والشعب، مسارات المقاومة في الشرق الأوسط، ترجمة ربيع وهبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2016.

116- تشارلز تريب، السلطة والشعب، مسارات المقاومة في الشرق الأوسط، ترجمة ربيع وهبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2016.

117- تشارلز كورزمان، الإسلام والتحديث: مشروعات التجديد في العالم الإسلامي (1840 – 1940)، ترجمة أسامة عباس، مركز نهوض للدراسات والنشر، سلسلة الدراسات الفكرية والسياسية، الكويت-لبنان، الطبعة الأولى، 2020.

118- توما دو كوتانك، الجهل الجديد ومشكلة الثقافة، ترجمة منصور قاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات "مجد"، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2004.

119- توماس ستيرنز إليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة وتقديم شكري محمد عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، سنة 2001.

120- توماس سويل، المثقفون والمجتمع، انماط المثقفين العامة واثرها في حياة الشعوب، ترجمة عثمان الجيالي المثلوثي، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 2011.

121- تيري ايجلتون، فكرة الثقافة، ترجمة شوقي جلال، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2005.

122- ثامر الحزرجي، النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة، دراسة معاصرة في إستراتيجية إدارة الدولة، المناهل، 2004.

123- ثناء فؤاد عبد الله، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، جانفي 1997.

124- جابرييل ايه. آلموند جي.بنجهام باويل الابن، السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر نظرة عالمية، ترجمة هشام عبد الله، الدار الاهلية، عمان، الاردن، الطبعة الأولى.، (عن ترجمة الطبعة الخامسة الصادرة عن اللبنانية للطبع، بيروت، لبنان)، 1998.

125- جاسم يونس الحريري، التنافس الإقليمي والدولي في العراق وانعكاساته على علاقاته الخارجية بعد الاحتلال الامريكي، دار جنان، عمان، الأردن، 2016.

126- جاك دريدا، احادية الاخر اللغوية او في ترميم الاصلي، ترجمة عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، بيروت –لبنان، لبنان-الجزائر، الطبعة الاولى، 2008.

127- جان – جاك روزا، هل يوجد صراع بين الديمقراطية والحريات؟ في: فلوران أفنالليون وآخرون، المثقفون والديمقراطية، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1988.

128- جان باتيست بورنيه، ابن رشد المقلق، ترجمة جورج زيناتي، دار المدار الإسلامي، بنغازي، ليبيا، الطبعة الثانية، 2021

129- جان باتيست بورنيه، ابن رشد المقلق، ترجمة جورج زيناتي، دار المدار الإسلامي، بنغازي، ليبيا، الطبعة الثانية، 2021.

130- جان باتيست بورنيه، ابن رشد المقلق، ترجمة جورج زيناتي، دار المدار الإسلامي، بنغازي، ليبيا، الطبعة الثانية، 2021

131- جان بول سارتر، دفاعا عن المثقفين، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، ، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1973.

132- جان زيغلر وريجيس دوبريه، كي لا نستسلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، لبنان/المغرب، الطبعة الاولى، سنة 1995.

133- جان ماري دانكان، علم السياسة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1997.

134- جلال أمين، المثقفون العرب واسرائيل، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1998،

135- جلال يحيى، السياسة الفرنسية في الجزائر، (1830-1960)، دار المعرفة، القاهرة، مصر، د ت.

136- جمال الدين الأفغاني، رسالة الرد على الدهريين، ترجمة محمد عبده، تحقيق احمد ماجد، دار المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2017، ص. 12.

137- جمال علي زهران، العمل العربي الوحدوي وصراع البقاء في نهاية القرن العشرين، المحروسة، مركز المحروسة للبحوث، القاهرة، مصر، 1997، ص.47.

138- جمال عمر، هكذا تكلم نصر ابو زيد، الجزء الثاني، المثقف بين السلطة وخطاب التحريم، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة، الطبعة الاولى عن المؤسسة 2023.

139- جمال قنان، التعليم الأهلي في الجزائر في عهد الاستعمار، 1830-1944، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة اول نوفمبر 1954، وزارة المجاهدين، الجزائر، الطبعة الاولى.

140- جمال قنان، نصوص سياسية جزائرية في القرن التاسع عشر 1830-1914، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009.

141- *جمال قنان*، نصوص سياسية جزائرية في القرن التاسع عشر 1830-1914، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009

142- جميل حمداوي، السوسيولوجيا التفاعلية عند يوغين هارماس، دار الريف، تطوان، المغرب الأقصى، الطبعة الثانية.

143- جوديث بتلر، في تصديره الطبعة الثانية (1999) لكتابه : قلق الجندر: اللسوية وتخريب الهوية، ترجمة فتحي المسيكني، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر، فيفري 2022

144- جورج طرابيشي، إشكاليات الديمقراطية العربية، أبواب، بيروت، لبنان، العدد العاشر، 1996،

145- جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتاب، لندن، المملكة المتحدة، الطبعة الأولى، فيفري 1991.

146- جورج طرابيشي، كتاب الان تورين "ما الديمقراطية"، ابواب، بيروت، لبنان، العدد الاول، 1994

147- جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2012

148- جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2012،

149- جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006،

150- جورج طرابيشي، وجهة نظر- أساطير المثقفين، الآداب، بيروت-دمشق، لبنان-سوريا، العدد الخامس، السنة الثمنة عشرة، 1970،

151- جورج قرم، المثقف والسلطة بين المعانقة والمفارقة، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 25 فيفري 2009.

152- جوليان بيندا، خيانة المثقفين، ابعد نديم ودار الروافد الثقافية- ناشرون، الجزائر –بيروت، الجزائر –لبنان، الطبعةالاولى 2020، الاصدار الثاني.

153- جوليان فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج ابي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د.ت، ص.106-107.

154- جون بول سارتر، دفاعا عن المثقفين، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، ، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1973.

155- جون بول سارتر، مواقف مناهضة للاستعمار، (ألبير كامي، تقديم صورة المستعمر " توطئة فاطمة بلجرد، ترجمة محمد معراجي، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، الجزائر، 2007.

156- جون رولز، محاضرات في تاريخ الفلسفة السياسية، تحرير صامويل فريمان، ترجمة يزن الحاج، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، أوت 2020، ص.388.

157- جون سكوت وآخرين، خمسون عالما اجتماعيا أساسيا، المنظرون المعاصرون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009.

158- جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2009.

159- جون كين، حياة الديمقراطية وموتها، ترجمة محمد العزير، المركز العربي للأبحاث والدراسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جانفي 2021.

160- جوناثان، ه، تيرنر، علم الاجتماع النظري، مقدمة موجزة لاثنتي عشرة نظرية اجتماعية، ترجمة موضى مطلق الشمري، دار جامعة الملك سعود للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى، 2019.

161- جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، ترجمة جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، جانفي 2008. ص.78.

162- جيل كيبيل و يان ريشار، المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، ترجمة بسام حجار، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994.

163- جيل كيبيل و يان ريشار، المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر، ترجمة بسام حجار، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994.

164- الجيلالي صاري و محفوظ قداش، الجزائر في التاريخ: المقاومة السياسية 1900- 1954، الطريق الإصلاحي والطريق الثوري، ترجمة عبد القادر بن حراث، المؤسسة الوطنية للنشر، الجزائر، سنة 1987.

165- جيمس تيللي، ثلاث خواص لسياسات الهوية، في: موسوعة كيمبردج للتاريخ: الفكر السياسي في القرن العشرين، المجلد الثاني، تحرير تيرنس بول و ريتشارد بيللامي، ترجمة مي السيد مقلد، مراجعة طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2010

166- جيوفري سميث وامينة رشيد واخرون، غرامشي وقضايا المجتمع المدني، ندوة القاهرة حول غرامشي، مركز البحوث العربية، القاهرة، مصر، 1990، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 1991.

167- حافظ عبد الرحيم وآخرون، التعبئة الانتخابية في تونس: دراسة حالة الانتخابات التشريعية 2014، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، أكتوبر 2016

168- حجازي احمد محمدي، إشكالية الثقافة والمثقف في عصر العولمة، دار قباء الحديثة، 2008المصرية السعودية، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى.

169- حسام الدين فياض، من هو المثقف؟ انطونيو غرامشي، نحو علم اجتماع تنويري، سنة 2017.

170- حسام الدين فياض، نظرية الفعل الاجتماعي عند ماكس فيبر، دراسة في علم الاجتماع التأويلي، مكتبة نحو علم اجتماع تنويري، عمان، الأردن، 2018.

171- حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، سنة 1992.

172- حسن حنفي، التفكير الديني وازدواجية الشخصية، الفكر المعاصر، القاهرة، مصر، العدد 50، بتاريخ 01 افريل 1969

173- حسن حنفي، الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر، في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، علي هلال وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي (04)، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، أوت 1998.

174- حسن حنفي، الهوية، مؤسسة هنداوي، يورك هاوس، وندسور، المملكة المتحدة، كتاب صادر سنة 2012، طبعة دار النشر سنة 2012

175- حسن حنفي، الهوية، مؤسسة هنداوي، يورك هاوس، وندسور، المملكة المتحدة، كتاب صادر سنة 2012، طبعة دار النشر سنة 2012

176- حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2012.

177- حسين طارق، المثقف والثورة والجدل الملتبس، محاولة في التوصيف الثقافي لحدث الثورة، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الأولى.

178- حسين مسكين، أزمة النخب العربية، الثقافة والتنمية، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سنة 2012.

179- الحقوق، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة وهران، السنة الجامعية: 2012-2013.

180- حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنا، الطبعة الاولى، سبتمبر 2006.

181- حليم بركات، غربة الكاتب العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2011.

182- حمد الرميوني، الأمة هي الأصل، مقاربة تاصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2012.

183- حمدي عبد الرحمن حسن، الدولة المستحيلة في افريقيا، مسارات متناقضة، الان ناشرون، عمان، الاردن، 2020.

184- حنيفي هلايلي، العلاقات الجزائرية الاوربية ونهاية الايالة 1815-1830، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، الطبعة الاولى، 2007.

185- حيدر علي محمد، اشكالية المثقف عند غرامشي، رسالة ماجستير، تخصص فلسفة، كلية الاداب، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، العراق، سنة 2004.

186- خالد العسيري، المثقف العربي واشكال الحرية والعدالة زمن الموجة الاولى من الربيع العربي، ، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الاولى.

187- خالد بوهند،النموذج الاسلامي للديمقراطية عند مالك بن نبي، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر

188- خالد حوير الشمس، دراسات نقدية في الشعر والنثر، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، 2021.

189- خالد زيادة، الكاتب والسلطان، من الفقيه الى المثقف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، جويلية 2013.

190- خالد زيادة، ظهور المثقف العربي: قراءة في اعمال شرابي والعروي والجابري، الاجتهاد، السنة 2، العدد2، 1989.

191- خليل احمد خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1984

192- خولة طالب الابراهيمي، الجزائريون والمسالة اللغوية، ترجمة محمد يحياتن ، دار الحكمة، سنة 2007

193- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، القاهرة-بيروت، مصر –لبنان، 2012.

194- داريوش شايغان، النفس المبتورة، د. ذ المترجم، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1991.

195- داريوش شايغان، ما الثورة الدينية، الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة محمد الرحموني، المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقي، جنيف-بيروت، سويسرا-لبنان، الطبعة الاولى، 2004.

196- دافيد كوت، فرانز فانون، ترجمة عدنان كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1971،

197- دانييل بيل، نموذج الصين، الجدارة السياسية وحدود الديمقراطية، ترجمة عماد عواد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رقم 485، اوت 2021،

198- داهان علي محمد الكوباتلي واخرون، دور المثقف الاسلامي في اصلاح المجتمع "محمد اقبال انموذجا"، القلم، ماليزيا، المجلد الثاني، العدد الاول، مارس 2022.

199- دلال محسن ستيتة، التغير الاجتماعي والثقافي، دار وائل، عمان، الاردن، الطبعة الاولى، 2003.

200- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2007.

201- ديريك هيتر، تاريخ موجز للمواطنية، ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقي ومركز البابطين للترجمة، بيروت-الكوت، لبنان-الكويت، الطبعة الاولى، 2007.

202- ديفيد إنغليز وجون هيوسون، مدخل الى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر، لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2013.

203- ديوان أبي نواس الحسن بن هانئ، تحقيق، ضبط وشرح احمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت

204- ديوان مهلهل بن ربيعة، شرح وتحقيق طلال حرب، الدار العالمية، القاهرة، مصر،

205- رابح بونار، المغرب العربي، تاريخه وثقافته، دار البصائر الجديدة، الجزائر، 2019.

206- رابح تركي، التعليم القومي والشخصية الجزائرية، (1931-1956)، دراسة تربوية للشخصية الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، 1975.

207- رابح خدوسي، المدرسة والإصلاح: 100 يوم في اللجنة الوطنية لإصلاح المنظومة التربوية، مذكرات شاهد، دار الحضارة، الجزائر، الطبعة الثانية، 2015

208- رابح لونيسي، محاضرات وابحاث في تاريخ الجزائر، دار كوكب العلوم، الجزائر، 2013

209- رابح مشحوذ، مذكرات مجاهد ودبلوماسي جزائري، الجزء الثاني، مؤسسة الأمة العربية، المنوفية، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2019

210- راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى اوت 1994، الطبعة الثانية 2006،

211- راشد عكاشة، اللغة في الخطاب الثقافي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، واشنطن، الولايات المتحدة الامريكية، 2013.

212- رجا بهلول، التوجهات الانفعالية والثقافة السياسية الديمقراطية، الدورة التاسعة لمؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية، مفهوم الثقافة السياسية والثقافات السياسية في العالم العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، مارس 2023.

213- الرحالة العربي، طبائع الاستبداد الجديد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، أوت 2019

214- رزيق محمد، المثقف والسلطة، الكسيس دو توكفيل وشرعنته للسيطرة والاستيطان في الجزائر، مجلة العلوم القانونية والسياسية، جامعة حمة لخضر، الوادي، الجزائر، العدد التاسع، جوان 2014

215- رسول محمد رسول، نقد العقل التعارفي، جدل التواصل في عالم متغير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، 2005.

216- رشيد المشهور ويوسف حموش، المثقف والسلطة: علاقة حياد ام انقياد؟ مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الاقصى، ماي 2017.

217- رشيد يلوح، التداخل الثقافي العربي-الفارسي، من القرن الأول إلى القرن العاشر هجري، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، مارس 2014.

218- رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، 2000.

219- رضوان السيد، الصراع على الإسلام، الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2004.

220- رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة، نسخة صادرة عن الدار سنة 2010.

221- رفعت راجي الزغلول، المثقف بين التحديات وأزمة المصطلحات، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2022.

222- رهان غليون، نقد السياسة، الدين والدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، الطبعة الرابعة، 2007

223- رهبة اسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، دراسة اجتماعية سياسية، دار الشؤون الثقافية العامة ووزارة الثقافة العراقية، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2013.

224- رهبة اسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق 1921 -1958، دراسة اجتماعية سياسية، دار الشؤون الثقافية العامة ووزارة الثقافة العراقية، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2013،

225- روبرت أ. دال، عن الديمقراطية، ترجمة احمد امين الجمل، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2000،

226- روبرت بريم، المثقفون السياسة،ترجمة عاطف احمد فؤاد، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، سنة 1985.

227- روجيه غارودي، الارهاب الغربي، ترجمة سليمان حرفوش، دار كنعان، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى 2007

228- ريتشارد سويدبيرغ، استخدام التعريفات في علم الاجتماع، ترجمة خالد كاظم ابو دوح، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط-أكدال، المغرب الأقصى، 2019.

229- ريمون كيفي و لوك فان كمبنهود، دليل الباحث في العلوم الاجتماعية، ترجمة يوسف الجباعي، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، لبنان، د.ت،

230- الزبير سيف الاسلام، تاريخ الصحافة في الجزائر، الجزء الثاني، صحافة الجزائر في عهد الامبراطورية الثانية 1850-1870، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.

231- الزبير عروس، الدين والسياسة في الجزائر: انتفاضة تشرين الأول/أكتوبر 1988 نموذجا، في: الدين في المجتمع العربي، عبد الباقي الهرماسي واخرون، مركز دراسات الوحدة العربية و الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، افريل 2000

232- زكي العيلو، المثقف، مداخل التعريف والأدوار، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2009.

233- زكي الميلاد، محنة المثقف الديني مع العصر، المركز الاسلامي الثقافي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012.

234- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة التاسعة، 1993،

235- زكي نجيب محمود، في حياتنا العقلية، دار الشروق، بيروت/القاهرة، لبنان/مصر، الطبعة الثالثة، 1989.

236- زكي نجيب محمود، مجتمع جديد او الكارثة، دار الشروق، بيروت/القاهرة، لبنان/مصر، الطبعة الثالثة، سنة 1983.

237- زكي نجيب محمود، مجتمع جديد او الكارثة، دار الشروق، بيروت/القاهرة، لبنان/مصر، الطبعة الثالثة، سنة 1983.

238- زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، الطبعة الاولى، 2017،

239- زكي نجيب محمود، وجهة نظر، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة، الطبعة الاولى للدار، 2019.

240- زهير إحدادن، الصحافة المكتوبة في الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة السادسة، 2012،

241- زهير توفيق، المثقف والثقافة، مكتبة الأسرة الأردنية، الأردن، عمان، 2015.

242- الـزواوي بغـورة، المثقفـون والسـلطة، حـوار بـين ميشـيل فوكـو وجيـل دولـوز،(ميشـيل فوكـو وجيـل دولـوز 04 مـارس 1972) في: احمـد عبـد الحلـيم عطيـة، جيـل دولـوز: سياسـات الرغبـة، دار الفـارابي، بـيروت لبنـان، الطبعـة الأولى، 2011.

243- زياد صـالح الـزعبي، المثاقفـة وتحـولات المصـطلح، دراسـة في المصـطلح النقـدي، منشـورات الان، الطبعـة الثانيـة، 2023.

244- زيجمونـت باومـان، الازمنـة السـائلة، العـيش في زمـن اللايقـين، ترجمـة حجـاج ابـو جـبر، الشـبكة العربيـة للأبحـاث والنشـر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2017

245- زيجمونـت باومـان، الحـب السـائل عـن هشاشـة الـروابط الانسـانية، ، ترجمـة حجـاج ابـو جـبر، الشـبكة العربيـة للابحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2016،

246- زيجمونـت باومـان، الحداثـة السـائلة، ترجمـة حجـاج أبـو جـبر، الشـبكة العربيـة للأبحـاث والنـشر، بـيروت، لبنـان، الطبعة الأولى، 2016.

247- زيجمونت باومان، الحرية، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 2012

248- زيغمونـت باومـان، الاخـلاق في عصـر الحداثـة السـائلة، ، ترجمـة سـعد البـازعي وبثينـة الابـراهيم، هيئـة ابـو ضـبي للسياحة والثقافة، مشروع كلمة، ابو ضبي، الامارات العربية المتحدة، ، الطبعة الأولى، 2016،

249- زيغمونـت باومـان، الأخـلاق في عصـر الحداثـة السـائلة، ، ترجمـة سـعد البـازعي وبثينـة الابـراهيم هيئـة ابـو ضـبي للسياحة والثقافة، مشروع كلمة، ابو ضبي، الإمارات العربية المتحدة، ، الطبعة الأولى، 2016،

250- سـاري حنفـي، علـوم الشـرع والعلـوم الاجتماعيـة، نحـو تجـاوز القطيعـة، أليـس الصـبح بقريـب، مركـز نهـوض للدراسات والبحوث، الكويت، لبنان، الطبعة الأولى، 2021.

251- سـتيفين روجـر فيشـر، تاريخ اللغـة، دار الثقافـة والسـياحة، مركـز ابـو ضـبي للغـة العربيـة، مشـروع كلمـة للترجمـة، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، 2022

252- سـعد محمـد رحـيم، المثقـف الذي يـدس انفـه...، مقاربـة في مفـاهيم الأنسـنية والتنـوير والحداثـة والهويـة والوظيفـة العضوية للمثقف، دار سطور، بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2016.

253- ***سعود المولى***، عن الثقافة والمثقفين، مجلة النبأ، كربلاء، العراق، العدد 63، سنة 2001.

254- سـعيد اقيـور، المثقـف العـربي والوظـائف المفتقـدة في ثـورات الربيـع العـربي، في دور المثقـف في التحـولات التاريخية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الاولى

255- سـعيد بـن سـعيد العلـوي وسـيد ولد اباه، عوائـق التحـول الديمقراطـي في العـالم العـربي، دار الفكـر المعـاصر، سوريا، 2006،

256- سـعيد جـاب الخـير، ابحـاث في التصـوف والطـرق الصـوفية، الـزوايا والمرجعيـة الدينيـة في الجزائـر، دار القـيروز للانتاج الثقافي، الجزائر، 2013

257- سعيد خطيبي...في مقال نحوى مصطفى المثقف الأكاديمي وعمليات التحولات السياسية.

258- سـعيد سـيعون، الدليـل المنهجـي في إعـداد المـذكرات والرسـائل الجامعيـة في عـلم الاجـتماع، دار القصـبة، الجزائـر، الطبعة الثانية، 2017.

259- سلامة موسى، الثقافة والحضارة، مجلة الهلال، القاهرة، مصر، ديسمبر 1927.

260- سلطان العماني، قراءة نقدية في حقول الابداع والمعرفة، دار الازدنية العالمية، الطبعة الأولى، 2009.

261- سـليم إبـراهيم، نحـو الدولة المدنيـة في العـالم العـربي، دراسـة نقديـة للنقـاش الدائـر بـين المثقفـين العـرب حـول العلمانيـة والديـن والدولة، مركـز الإمـارات للدراسـات والبحـوث الإسـتراتيجية، أبـو ظـبي، الإمـارات العربيـة المتحـدة، الطبعـة الأولى، 2012،

262- سليم نزال، قبسات في الفكر والثقافة والايدولوجيا، إي- كتب المحدودة، بريطانيا، الطبعة الأولى، 2019.

263- سـليمان الشـيخ، الجزائـر تحمـل السـلاح أو زمـن اليقـين، دراسـة تاريخيـة في تاريخ الحركـة الوطنيـة والثـورة المسلحة، ترجمة محمد حافظ الجمالي، دار القصبة، الجزائر، 2003.

264- سمير الخليل، مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.د.ط..

265- سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، نقد التمركز الأوربي والتمركز الأوربي المعكوس، معهد الإنماء العربي، دراسات الفكر العربي، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، سنة 1989.

266- سمير سعيد حجازي، معجم مصطلحات الانثروبولوجيا والفلسفة وعلوم اللسان والمذاهب النقدية والأدبية.

267- سهيل الحبيب، المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية، مقدمات في استئناف المشروع النقدي للايديولوجيا العربية المعاصرة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جانفي 2014.

268- سوتيريوس ساراناكوس، البحث الاجتماعي، ترجمة شعبة فارع، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جانفي 2017.

269- سيرج بوغام، ممارسة علم الاجتماع، ترجمة منير السعداني، مراجعة ميشال عواد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 2012.

270- سيمون دو بوفوار، المثقفون، الجزء الاول، ترجمة ماري طوق، هيئة ابو ضبي للثقافة والتراث(كلمة) ودار الآداب، ابو ضبي-بيروت، الامارات العربية المتحدة- لبنان، الطبعة الاولى 2009.

271- سيمون دي بوفوار، مراسم الوداع، حوارات مع جان بول سارتر، ترجمة قاسم المقداد، دار التكوين ودار اوغاريت، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2021.

272- سيمون دي بوفوار، مراسم الوداع، حوارات مع جان بول سارتر، ترجمة قاسم المقداد، دار التكوين ودار اوغاريت، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2021.

273- الشاذلي بن جديد، مذكرات 1929-1979 ملامح حياة، الجزء الاول، تحرير عبد العزيز بوباكير، دار القصبة، الجزائر، 2012.

274- شارل ديغول (الجنرال ديغول)، مذكرات الأمل، التجديد 1958-1962، ترجمة سموحي فوق العادة، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1971، ص.ص.109. 110.

275- شاقا فراكتورت – ناشمياز و دافيد ناشمياز، طرائق البحث في العلوم الاجتماعية، ترجمة ليلى الطويل، دار بترا، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 2004.

276- شاكر عبد الحميد وآخرين، الفكاهة واليات النقد الاجتماعي، سلسلة تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب السابع عشر، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، مصر، سنة 2004.

277- شاوش حباسي، من مظاهر الروح الصليبية للاستعمار الفرنسي بالجزائر 1830-1962، دار هومة، الجزائر، 1998.

278- الشيباح المكي، مذكرات مناضل اوراسي، مساهمة في كتابة تاريخ حركة التحرر الوطني، مطبعة الكتاب، الجزائر، سبتمبر 1986.

279- الشيباح المكي، مذكرات مناضل أوراسي، مساهمة في كتابة تاريخ حركة التحرر الوطني، مطبعة الكتاب، الجزائر، سبتمبر 1986.

280- الشريف بن حبيلس " الجزائر الفرنسية كما يراها احد الاهالي، ترجمة عبد الله حمادي وآخرون، مطبوعات وزارة المجاهدين بمناسبة الذكرى الخمسين لعيد الاستقلال، الجزائر، سنة 2012.

281- شكيب ارسلان، الإسلام والحضارات، الدار التقدمية، المختارة، لبنان، الطبعة الأولى، 2011.

282- شوقي عطا الله الجمل، المغرب العربي الكبير في العصر الحديث (ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب الأقصى)، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1977

283- شيرين أبو النجا، المثقف في الجامعة: لماذا يجب أن نقرأ؟، في مراد دياني وآخرون، الجامعات والبحث العلمي في العالم العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، مارس 2017.

284- صاحب الربيعي، سلطة الاستبداد والمجتمع المقهور، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2007.

285- صادق إنعام الخواجا، التنمية الواقعية، الإنسان والمجتمع والدولة، دراسات/المفرق، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2017.

286- صادق حبيب، في وادي وطن...، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2009.

287- صادق سلام، فرنسا ومسلموها، قرن من السياسة الإسلامية (1985-2005)، ترجمة زهيدة درويش جبور، هيئة ابو ضبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي، وكلمة، ابو ضبي، الامارات العربية المتحدة، الطبعة الاولى، سنة 2012.

288- صادق يوسف الدباس، قضايا لغوية حديثة، دار الكتب العلمية، 2022

289- صالح بالحاج، الحركة الوطنية بين الحربين، دار بن مرابط، قسنطينة، الجزائر، 2015.

290- صالح عباد، الجزائر خلال الحكم التركي (1514-1830)، دار هومة، الجزائر، 2012.

291- صالح هويدي، ثقافتنا ومثقفنا، الحاجة الى اعادة صياغة المفاهيم والمقاربات، في صالح هويدي وآخرون، الثقافة والمثقف العربي، قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي، دار نينوى، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2018.

292- صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، دار سطور، الطبعة الثانية، 1999.

293- صفية مكناسي، مقومات الحجاج في الخطاب الإصلاحي الجزائري، الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، مقاربة توصيفية لآليات الإقناع، دار الغيداء، عمان، الأردن

294- صفية مكناسي، مقومات الحجاج في الخطاب الإصلاحي الجزائري، الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، مقاربة توصيفية لآليات الإقناع، دار الغيداء، عمان، الأردن

295- صفية مكناسي، مقومات الحجاج في الخطاب الإصلاحي الجزائري، الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، مقاربة توصيفية لآليات الإقناع، دار الغيداء، عمان، الأردن،

296- طاهر حسو الزيباري، أساليب البحث العلمي في علم الاجتماع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع -مجد-، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011.

297- الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، دار الهادي،بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2006.

298- الطاهر لبيب، العالم المثقف والانتلجنسي، في كتاب: الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، رقم 10، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ديسمبر 1992.

299- الطاهر لبيب، المثقف العربي وحتمية العولمة، في الوطن العربي وخيارات المستقبل، مجموعة من المؤلفين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، الأردن، الطبعة الاولى، سنة 2000.

300- الطاهر لبيب، درس غرامشي، مجلة الكرمل، فلسطين، العد الثاني، بتاريخ 01 جويلية 1981.

301- الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، الطبعة الثالثة، 1978.

302- الطاهر لبيب، غرامشي في الفكر العربي، ندوة"قضايا المجتمع المدني في الوطن العربي، في ضوء فكر غرامشي، مركز البحوث العربية، القاهرة، مصر 1990، دار كنعان، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 1991.

303- طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة، مقاربة ائتمانية لصراعات الامة الحالية، منشورات مركز مغارب، الرباط، المغرب الاقصى، الطبعة الاولى، 2018.

304- طه عبد الرحمن، روح الدين، من ضيق العلمانية الى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب القصى-لبنان، الطبعة الثانية، 2012.

305- طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ وميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سبتمبر 2010

306- طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ وميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سبتمبر 2010، ص.ص.332-333.

307- الطيب تيزيني، استكشاف استئلة الفكر العربي الراهنة، الدار السورية اللبنانية، الطبعة الاولى، سنة 2011.

308- الطيب تيزيني، العولمة والهوية الثقافية، في معن بشور وآخرون، الواقع العربي وتحديات قرن جديد، دار الفارس، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، الاردن، الطبعة الاولى، سنة 199

309- عابد محمد بوهادي، تحديات اللغة العربية في المجتمع الجزائري، دار اليازوري العلمية، عمان، الاردن، 2019،

310- عادل عبد الله، المثقف السياسي...بين تصفية السلطة وحاجة الواقع، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2008.

311- عاطف عطية، من أحوال الثقافة والسياسة في لبنان زمن الحرب (1975-1990)، المركز العربي للابحاث دراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، نوفمبر 2021.

312- عامر محمدي دقو، العلاقة بين التعليم الجامعي والديمقراطية في الوطن العربي، في مراد دياني وآخرون، الجامعات والبحث العلمي في العالم العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، مارس 2017،

313- عباس محمد العقاد، الديمقراطية في الإسلام، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة، الطبعة الأولى، 2014، (الصدور الاول للكتاب كان سنة 1952).

314- عباس محمود العقاد، فلاسفة الحكم في العصر الحديث، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة، الطبعة الأولى (الصدور الأول للكتاب كان سنة 1950)، 2022.

315- عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، مكتبة الأسرة الأردنية، وزارة الثقافة الأردنية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2017،

316- عبد الاله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2015.

317- عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع، جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سبتمبر 2007.

318- عبد الإله بلقزيز، عطاء المثقف العربي: في التوجيه الاجتماعي والسياسي، في في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995.

319- عبد الإله بلقزيز، في الديمقراطية والمجتمع المدني: مرائي الواقع، مدائح الأسطورة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، 2001،

320- عبد الإله بلقزيز، نقد السياسة في أمراض العمل السياسي، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2019.

321- عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية: الممكن والممتنع في ادوار المثقفين، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، سنة 2002.

322- عبد الإله سطي، علي اومليل الديمقراطية كاختيار ثقافي: عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، المثقف النقدي في الثقافة العربية والإسلامية، دار غيداء، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2020، ص.275. نسخة محينة ومنقحة منشورة في مجلة مركز تكامل للدراسات والأبحاث، مراكش، المغرب الأقصى، 2022،

323- عبد الإله سطي، علي اومليل، الديمقراطية كاختيار ثقافي: عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، المثقف النقدي في الثقافة العربية والإسلامية، دار غيداء، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2020.. نسخة محينة ومنقحة منشورة في مجلة مركز تكامل للدراسات والأبحاث، مراكش، المغرب الأقصى، 2022

324- عبد الجليل التميمي، بحوث ووثائق في التاريخ المغربي (الجزائر، تونس وليبيا) 1816 – 1871، الدار التونسية.

325- عبد الحسين شعبان، "اسئلة الهويات" في المجتمعات المتعددة الثقافات بين الوحدة والانقسام، مؤسسة بلا حدود، الرباط، المغرب الاقصى، 15 أكتوبر 2018..

326- عبد الحميد حيفري، فرانز فانون، بعض ملامح الشخصية الجزائرية في كتاباته، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007.

327- عبد الحميد زوزو، تاريخ الاستعمار والتحرر في افريقيا واسيا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009.

328- عبد الحميد عقار، سلطة الثقافي والسياسي (حوارات)، شركة النشر والتوزيع "المدارس، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى، 2010.

329- عبد الخالق عبد الله وآخرون، متطلبات وتحديات التحول الديمقراطي في دول مجلس التعاون الخليجي، دار قرطاس، الكويت، الكويت، الطبعة الأولى 2001، (صدر الكتاب عن اللقاء السنوي الثاني والعشرين لمنتدى التنمية، 01-02 فيفري 2001، دبي، الإمارات العربية المتحدة)

330- عبد الرحمان عبد السلام محمود، وعي الشعر، دار البشير، القاهرة، مصر، 2000

331- عبد الرحمن احمد ابو سليمان واخرون، اهم الكتب التي اثرت في فكر الامة في القرنين التاسع عشر والعشرين، دار الكلمة، المعهد العالي للفكر الاسلامي، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2017

332- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم مجدي سعيد، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، القاهرة- بيروت، مصر، لبنان، 2011.

333- عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، المثقف العربي بين النصرانية والإسلامية، دار كنوز اشبيليا، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، سنة 2009.

334- عبد الرحمن بوقارة، مكانة اتفاقيات ايفيان في العلاقات الجزائرية-الفرنسية، 1962-1989، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باتنة1، الحاج لخضر، الجزائر، 2020-2021.

335- عبد الرحمن منيف، بين الثقافة والسياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، و المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، بيروت- الدار البيضاء، لبنان، المغرب الأقصى، الطبعة الرابعة، 2007.

336- عبد الرزاق الدواي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر، لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2013.

337- عبد الرزاق الشريف أمقران، التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة، دار الأيام، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2015.

338- عبد الرزاق بالعقروز، روح الثقافة، متى تكون الثقافة قوة؟، دار الوطن، سطيف، الجزائر، الطبعة الاولى، 2021.

339- عبد الرزاق بلعقروز، المعرفة والارتياب، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشة وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، 2013.

340- عبد الرزاق جبلي وآخرون، نظرية علم الاجتماع "الاتجاهات الحديثة والمعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، سنة 2006.

341- عبد الرزاق عيد، ابو حيان التوحيدي، دار الأهالي، دمشق، 2000.

342- عبد السلام المسدي، آليات الفكر وسؤال السياسة في تجليات الحداثة العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2021.

343- عبد السلام حمير، في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر

344- عبد السلام محمد الشاذلي، شخصية المثقف في الرواية العربية الحديثة، دار الحداثة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1985.

345- عبد العالي معزوز، هشام شرابي ونقد النظام الأبوي في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سبتمبر 2012.

346- عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان / الطبعة الاولى، 1994.

347- عبد العزيز سعود البابطين، في تصديره كتاب ناصر الدين سعيدوني، عصر الامير عبد القادر الجزائري، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للابداع الشعري، الكويت، 2001.

348- عبد العلي الودغيري، العربية اداة للوحدة والتنمية وتوطين المعرفة، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2019.

349- عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكالات ... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، فيفري 2006.

350- عبد الغني عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع، الإشكالات، التقنيات، المقاربات، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007.

351- عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية، ترجمة فيصل عباس، دار الحداثة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1982.

352- عبد القادر حلوش، سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر، دار الأمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 1999.

353- عبد القادر رزيق محادمي، الإصلاح الديمقراطي في الوطن العربي، بين القرار الوطني والفوضى البناءة، الفجر،القاهرة، مصر، 2007.

354- عبد القادر عبد العالي، الدولة والمجتمع على المجتمع: الدولة الكوربوراتية التسلطية وقيود الانتقال الديمقراطي في الجزائر، في: ادهم صولي وآخرون، الدولة العربية المعاصرة، بحوث نظرية ودراسات حالة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2023.

355- عبد القادر عبد العالي، السياسة المقارنة، مقدمة في النظريات والقضايا، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2023.

356- عبد الكبير الخطيبي، المغرب العربي وقضايا الحداثة، ترجمة ادونيس وآخرون، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، العراق-لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2009.

357- عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب الأقصى، فيفري 2000.

358- عبد الكريم الفكون، منشور الهداية في كشف من ادعى العلم والولاية، تقديم وتحقيق وتعليق ابو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1987.

359- عبد الكريم امنكاي، عمار شمايلة، جدوزيف رودريغيز، الثقافة السياسية في منظور المؤشر العربي، الدورة الرابعة لبرنامج المدرسة الشتوية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، يناير 2023.

360- عبد الكريم بوصفصاف، جمعية العلماء المسلمين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية، 1931-1945، عالم المعرفة، الجزائر، 2008.

361- عبد الكريم بوصفصاف، رواد النهضة والتجديد في الجزائر، 1889-1965، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ماي 2007.

362- عبد الكريم قيس، في النظام السياسي، شركة التقدم العربي، عمان، الاردن، 2004.

363- عبد اللطيف ابن اشنهو، تكون التخلف، محاولة لدراسة حدود التنمية الراسمالية في الجزائر بين عامي 1830-1962، ترجمة نخبة من الاساتذة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979.

364- عبد اللطيف اللعبي، الرهان الثقافي: المسالة الثقافية، الكتابة، فلسطين، مقابلات، (المثقف العربي واشكالية السلطة)، دار التنوير و المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، لبنان-المغرب، الطبعة الأولى، سنة

365- عبد اللطيف الهرماسي، المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر، دراسة مقارنة من منظور علم الاجتماع التاريخي، المركز العربي للأبحاث والدراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر- لبنان، الطبعة الأولى، جويليا 2018.

366- عبد اللطيف بن اشنهو، الدولة الجزائرية في 1830، مؤسساتها في عهد الامير عبد القادر، ترجمة نور الدين لعراجي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2013.

367- عبد اللطيف مشرف، تطور القيم الديمقراطية من اثينا الى العصور الوسطى، مدونات الجزيرة، شبكة الجزيرة، الدوحة، قطر، 30 جانفي 2019.

368- عبد الله العروي، الايدولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي (صياغة جديدة)، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، الطبعة الاولى، 1995.

369- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى- لبنان، الطبعة الخامسة، 2006.

370- عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء/بيروت، المغرب الاقصى/لبنان، الطبعة الرابعة، سنة 1997.

371- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الأقصى- لبنان، الطبعة التاسعة، 2011.

372- عبد الله الغذامي، الليبرالية الجديدة، أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الأقصى-لبنان، الطبعة الأولى، 2013.

373- عبد الله الغذّامي، الليبرالية الجديدة، أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، الطبعة الاولى، 2013.

374- عبد الله شريط ومحمد الميلي، الجزائر في مرآة التاريخ، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، الطبعة الاولى، ماي 1965.

375- عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الأيديولوجي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، سنة 1986.

376- عبد الله شريط، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثانية، 1981.

377- عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثانية، سنة 1981.

378- عبد الله شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية: الاستشراف-الاصلاح الديني، الانتلجنسيا-اللغة والهوية، مكتبة الاداب، القاهرة، مصر، سنة 2013

379- عبد الله صالح جمعة، أيتام غيروا مجرى التاريخ، العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 2008.

380- عبد الله عبد الدايم، عطاء المثقف العربي: المثقف العربي وضغوط المجتمع، في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995.

381- عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي، المعرفة، السلطة والتمثلات، ابن نديم ودار الروافد الثقافية – ناشرون، الجزائر-بيروت، الجزائر – لبنان، الطبعة الأولى، 2012.

382- عبد الله محمد عبد الرحمن، النظرية في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2006.

383- عبد الله منيف، الديمقراطية أولا الديمقراطية دائما، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، د.ت.

384- عبد المالك مرتاض، ادب المقاومة الوطنية في الجزائر، 1830-1962، رصد لصور المقاومة في النثر الفني، الجزء الأول، سلسلة منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة اول نوفمبر 1954، دار هومة، الجزائر، 2009.

385- عبد المالك مرتاض، دليل مصطلحات ثورة التحرير الجزائرية (1954-1962)، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة نوفمبر 1954، الجزائر، الإصدار الثاني، 2001.

386- عبد المنعم الشنيري، العقلنة عند ماكس فيبر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جانفي 2021.

387- عبد النور منصوري، مآلات الصراع والمصالحة في الجزائر: بين ديناميات توازن اللااستقرار واستقرار التوازن، TASQ Company ، 2018.

388- عبد الوهاب الأفندي، حول المثقف الإسلامي: الوظيفة والمنهج والإشكالات، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الأولى.

389- عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2012.

390- عبد الوهاب شعلان، هواجس النخب العربية وقضاياها الفكرية، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2013.

391- عبيد بوداود، الكسيس دو توكفيل، قراءة في بعض أفكاره ومواقفه، مجلة قرطاس الدراسات الحضارية والفكرية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، المجلد الثالث، العدد الثاني، جانفي 2015.

392- عثمان محمد الدليمي، مواقع التواصل الاجتماعي، نظرة عن قرب، دار غيداء، عمان، الأردن، 2020.

393- عدي الهواري، الاستعمار الفرنسي في الجزائر، سياسة التفكيك الاقتصادي الاجتماعي، 1830-1960، ترجمة جوزيف عبد الله، دار الحداثة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

394- عز الدين العياشي، الجزائر: الاستثناء المتعذر إدراكه في ربيع الاضطرابات، في يوسف محمد الصواني و ريكاردو رينيه لاريمونت، الربيع العربي، الانتفاضة والإصلاح والثورة، ترجمة لطفي زكراوي، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2013.

395- عزمي بشارة في الثورة والقابلية للثورة، المركز العربي للأبحاث والدراسات، الدوحة، قطر/ بيروت لبنان، سنة 2014.

396- عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني/المجلد الثاني، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الاولى، جانفي 2015.

397- عزمي بشارة، الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى –بيروت- مارس 2018.

398- عزمي بشارة، المجتمع المدني، دراسة نقدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة السادسة، جانفي 2012.

399- عزمي بشارة، ان تكون عربيا في أيامنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ماي 2009

400- عزمي بشارة، طروحات عن النهضة المعاقة، منشورات مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديموقراطية، 2003.

401- عزمي بشارة، في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟ المركز العربي للأبحاث دراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2018.

402- عزمي بشارة، في تقديمه كتاب: بندكت اندرسن، الجماعات المُتخيَّلة، تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر - لبنان، الطبعة الثانية سبتمبر 2017.

403- عزمي بشارة، مقالة في الحرية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2016، ص.108.

404- عزمي بشارة، مقدمة كتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر-بيروت، 2013.

405- عزمي بشارة، ملاحظات عامة حول الثقافة السياسية، المحاضرة الافتتاحية لأعمال الدورة التاسعة لمؤتمر العلوم الاجتماعية والانسانية، مفهوم الثقافة السياسية والثقافات السياسية في العالم العربي، الدوحة، قطر، مارس 2023.

406- عزمي بشارة، من يهودية الدولة حتى شارون، دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2005.

407- عزمي طه السيد احمد، الثقافة العربية وتحدياتها في عصر العولمة، مكتبة الأسرة الأردنية ووزارة الثقافة الأردنية، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2015.

408- عزي عبد الرحمن، ما بعد البنيوية والمعالم الثقافية العربية، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1992.

409- عشراتي سليمان، الشخصية الجزائرية، الأرضية التاريخية والمحددات الحضارية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009.

410- عـلا مصـطفى أنـور، التفسـير في العلـوم الاجتماعيـة، دراسـة في فلسـفة العـلم، دار الثقافـة للنشـر والتوزيـع، القـاهرة، مصر، 1988.

411- علي احمد الديري، خارج الطائفة، مدارك إبداع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011.

412- عـلي اسـعد وطفـة، المثقفـون العـرب في زمـن مـوحش، ايـن هـو المثقـف النقـدي؟ في صـالح هويـدي واخـرون، الثقافـة والمثقـف العـربي، قـراءة ومراجعـات في الـراهن الثقـافي، دار نينـوى، دمشـق، سـوريا، الطبعـة الاولى، 2018.

413- عـلي الصـالح مـولى، هـل مـن حاجـة اليـوم الة مثقـف هُـوَوي، بحـث في تراجـع الأدوار التقليديـة ونظـر في البـدائل، في دور المثقـف في التحـولات التاريخيـة، المركـز العـربي للابحـاث ودراسـة السياسـات، الدوحـة/بـيروت، قطر/لبنان، الطبعة الأولى.

414- عـلي الكـنز، الإسـلام والهويـة: ملاحظـات للبحـث، في: عبـد البـاقي الهرمـاسي واخـرون، الديـن في المجتمـع العـربي، مركز دراسات الوحدة العربية و الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، افريل 2000.

415- عـلي الكـنز، المغـرب العـربي مـن أسـطورة إلى أخـرى، في: المجتمـع والدولة في الـوطن العـربي في ظـل السياسـات الرأسـمالية الجديـدة، اشراف سـمير أمـين، مركـز البحـوث العربيـة ومنتـدى العـالم الثالـث، القـاهرة-داكار، مصر-السـينيغال، الطبعـة الأولى، 1997.

416- علي الكنز، علي الكنز، 05 دراسات حول الجزائر والعالم العربي، دار بوشان، سنة 1990.

417- عـلي الـوردي، خـوارق اللاشـعور، أو أسرار الشخصـية الناجحـة، دار الـوراق، لنـدن، بريطانيـا، الطبعـة الثانيـة، 1996

418- علي الوردي، مهزلة العقل البشري، دار كوفان، لندن-بيروت، بريطانيا - لبنان، الطبعة الثانية 1994

419- عـلي اومليـل، الإصـلاحية والدولة الوطنيـة، دار التنـوير والمركـز الثقـافي العـربي، بـيروت-الدار البيضـاء، لبنـان-المغرب الاقصى، الطبعة الاولى، 1985، .

420- عـلي اومليـل، السـلطة الثقافيـة والسـلطة السياسـية، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بـيروت، لبنـان، الطبعـة الثانية، أكتوبر 1998.

421- عـلي اومليـل، سـلطة المثقفـين وسـلطة الدولة، في المثقـف العـربي، همومـه وعطـاؤه، مركـز دراسـات الوحـدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995.

422- عـلي اومليـل، سـؤال الثقافـة، الثقافـة العربيـة في عـالم متحـول، المركـز الثقـافي العـربي، الدار البيضـاء/بـيروت، المغرب الأقصى/لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2005.

423- عـلي اومليـل، في شرعيـة الاخـتلاف، المركـز الثقـافي العـربي، بـيروت-الدار البيضـاء، لبنـان-المغـرب الاقصى، الطبعة الثانية، 2005

424- عـلي بـن إبـراهيم السـملة، إشـكالية المصـطلح في الفكـر العـربي، الاضـطرابات في النقـل المعـاصر للمفهومـات، دار بيسـان، فهرسـة مكتبـة الملـك فهـد الوطنيـة، بـيروت-الـرياض، لبنـان-المملكـة العربيـة السـعودية، الطبعـة الأولى، سـنة 2010.

425- عـلي جمعـة محمـد وآخـرون، بنـاء المفـاهيم، دراسـة معرفيـة ونمـاذج تطبيقيـة، الجـزء الأول، دار السـلام، القـاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2008.

426- عـلي جمعـة محمـد وآخـرون، بنـاء المفـاهيم، دراسـة معرفيـة ونمـاذج تطبيقية،المعهـد العـالمي للفكـر الإسـلامي، عـمان، الأردن، المجلد الأول، الطبعة الأولى، 1998،

427- عـلي حـرب، أصـنام النظريـة وأطيـاف الحريـة، (نقـد بورديـو وتشومسـكي)، المركـز الثقـافي العـربي،الدار البيضـاء-بيروت، المغرب الأقصى-لبنان، د.ت، .

428- عـلي حـرب، أصـنام النظريـة وأطيـاف الحريـة، (نقـد بورديـو وتشومسـكي)، المركـز الثقـافي العـربي،الدار البيضـاء-بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، د.ت.

429- عـلي حـرب، الإرهـاب وصـناع، المرشـد/الطاغيـة/المثقـف، الدار العـربي للعلـوم ناشرون، بـيروت، لبنـان، الطبعـة الأولى، 2015،

430- علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، لبنان، سنة 2007

431- علي حرب، الفكر والحدث: حوارات ومحاور، دار الكنوز الادبية، بيروت، لبنان، سنة 1997.

432- علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطلق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، المغرب لاقصى – لبنان، الطبعة الاولى 1998.

433- علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، الطبعة الاولى، 1995، ص. 105

434- علي حرب، اوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء-بيروت، المغرب الاقصى-لبنان، الطبعة الثالثة، 2004.

435- علي حرب، تواطؤ الأضداد، الآلهة الجدد وخراب العالم، الدار العربية للعلوم ناشرون- دار الاختلاف، بيروت- الجزائر، لبنان-الجزائر، الطبعة الأولى، 2008.

436- علي حرب، جدلية العلاقة في ما يتعدّى ثنائية المثقف أو السياسي الجدل والتحول، تندوة فكرية بعنوان: المثقف والسلطة: جدلية التأثير والتاثر، الجمعية العمانية للكتاب والأدباء، مسقط، سلطنة عمان، 2016.

437- علي حرب، خطاب الهوية، سيرة فكرية، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، بيروت-الجزائر، لبنان-الجزائر، الطبعة الثانية حوار حول صناعة الذات، 2008،

438- علي حرب، فخ الهوية، مواقف، عن دار الساقي، بيروت، لبنان، العدد 66، 1992،

439- علي شريعتي: مسؤولية المثقف، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتى، دار الأمير، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2007،

440- علي صالح مولى، هل من حاجة اليوم الى مثقف هووي؟ بحث في تراجع الادوار التقليدية ونظر في البدائل، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، 2017.

441- علي عبد السميع قورة ووجيه المرسي ابو لبن، الاستراتيجية الحديثة لتعليم وتعلم اللغة، اللوتس، القاهرة، مصر

442- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة النور ومؤسسة بافاريا للنشر، الكويت-ميونيخ، الكويت-ألمانيا، الطبعة الأولى، جانفي 1994.

443- علي عيسة، الأمن القومي العربي في عصر العولمة، "اختراق الثقافة وتبديد الهوية"، الكتاب الأول، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2011،

444- علي عيسة، ماكس فيبر والبحث المضاد في أصل الرأسمالية المعاصرة،المكتبة العصرية، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى، 2004.

445- علي غنابزية، فصول في تاريخ الحركة الوطنية والثورة التحريرية بوادي سوف 1854-1962، دار سامي، الوادي، الجزائر، الطبعة الاولى، ماي 2022.

446- علي محمد درويش، ازمة اللغة والترجمة والهوية في عصر الانترنيت والفضائيات والاعلام الموجه، رايتسكوب المحدودة، 2005

447- علي محمد الصلابي، كفاح الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي- وسيرة الأمير عبد القادر، تاريخ الجزائر إلى ما قبل الحرب العالمية الأولى، دار المعرفة، بيروت، لبنان

448- علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940، ترجمة محمد يحياتن، دار الحكمة، الجزائر، 2007، الطبعة المعتمدة: ضمن سلسلة العالم الإسلامي، تحت إشراف احمد ماضي، مراجعة فنية ولغوية بوزيد حرز الله وآخرون، طبعة خاصة بوزارة المجاهدين، الجزائر، 2007.

449- علي ناصر كنانة، الثقافة وتجلياتها، السطح والأعماق، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2017،

450- علي ناصر كنانة، الثقافة وتجلياتها، السطح والأعماق، مؤسسة الرحاب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2017.

451- عماد الدين عشماوي، معالم المشروع الحضاري المستقل عند عبد الوهاب المسيري، اوراق نماء، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، 2017

452- عماد عبد الغني، سوسيولوجيا الهوية، جدليات الوعي والتفكك واعادة البناء مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، مارس 2019

453- عمار بلحسن، أنثلجنسيا ام مثقفون في الجزائر ؟ دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1986.

454- عمار بلحسن، نقد المشروعية: الرواية والتاريخ في الجزائر، مجلة التبيين، عن الجاحظية، الجزائر، العدد رقم 07 "عدد خاص: وداعا عمار وداعا، 01 جويلية 1993.

455- عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، من البداية ولغاية 1962، دار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1997.

456- عمار بوحوش، دليل الباحث في المنهجية وكتابة الرسائل الجامعية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الطبعة الثانية، د.ت.

457- عمار حمداش، تقنيات البحث السوسيولوجي، دفاتر طالب علم الاجتماع، القنيطرة، المغرب الأقصى، الطبعة الاولى، 2006.

458- عمار طالبي (اعداد وتصنيف)، اثار ابن باديس، الجزء الاول، المجلد الثاني، مقالات اجتماعية تربوية اخلاقية دينية سياسية..

459- عمار عمورة، موجز تاريخ الجزائر، دار ريحانة، الجزائر، الطبعة الاولى، 2002.

460- عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830-1962)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الثانية، 2016.

461- عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة (1830-1962)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الثانية، 2016.

462- عمر بن قينة، المشكلة الثقافية في الجزائر، التفاعلات والنتائج، دار أسامة، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2000.

463- عمر بن قينة، صوت الجزائر في الفكر العربي الحديث (أعلام .. وقضايا .. ومواقف)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993.

464- عمر محيبل، من الذبح إلى الذات، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر-بيروت، الجزائر-لبنان، الطبعة الأولى، 2007.

465- عمرو عثمان و مروى فكري، المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمن، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الأولى، أكتوبر 2016.

466- عميراوي احميدة، دراسات في تاريخ الجزائر الحديث، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، الطبعة الثانية، سنة 2004.

467- غازي عبد الرحمن القصيبي، الغزو الثقافي ومقالات أخرى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2006.

468- غالي شكري، إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ديسمبر 1992

469- غالي شكري، اقواس الهزيمة، وعي النخبة بين المعرفة والسلطة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 1999.

470- غالي شكري، ديكتاتوريات التخلف العربي، دار الطليعة، القاهرة، مصر، 1986.

471- غلام عباس توسلي في تقديمه لكتاب علي شريعتي: مسؤولية المثقف، ترجمة ابراهيم الدسوقي شتى، دار الامير، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2007.

472- غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرانكوقولية 1880-1962، ترجمة حاج مسعود، بكلي وبلعربي، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2007.

473- غي روشيه، مقدمة إلى علم الاجتماع العام، ترجمة مصطفى دندشلي، الفقيه، بيروت، لبنان، الجزء الأول، الطبعة الثانية، 2002.

474- فاضل رسول، هكذا تكلم علي شريعتي، فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته، دار الكلمة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1987

475- فاطمة الزهراء تنيو، الصحافة المحلية وديمقراطية الاتصال، دار اليازوري، عمان، الاردن، 2020.

476- فاطمة ناعوم، حوار مع صديقي المتطرف، رؤى فكرية، 2017مصر العربية للنشر، القاهرة، مصر.

477- فتحي المسيكني، الهجرة إلى الإنسانية، دار كلمة/دار لامان/منشورات/ الاختلاف/ ضفاف، تونس/الرباط/الجزائر ،بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2016

478- فتحي المسيكني، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، جداول، الكويت-بيروت، الكويت-لبنان، الطبعة الأولى، فيفري 2011

479- فجري صالح، كتاب الثورات العربية، المثقفون والسلطة والشعوب، دار العين، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2013.

480- فرانس فانون، السنة الخامسة للثورة الجزائرية، ترجمة ذوقان قرقوط، دار الفارابي والمؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، بيروت-الجزائر، لبنان-الجزائر، الطبعة الأولى، 2004.

481- فرانسك فوريدي، اين ذهب كل المثقفين؟، ترجمة نايف الياسين، العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى، 2010 .

482- فرانكو بيفو بيراردي، روح العمل، ترجمة احمد حسان، اقلام عربية، القاهرة، مصر، 2020.

483- فرحات عباس، ليل الاستعمار، ترجمة ابو بكر رحال، الشركة الوطنية، الجزائر، 2005

484- فريد الغطاس، تطبيق ابن خلدون، إحياء تقليد مهجور في علم الاجتماع، ترجمة أسامة عباس، مركز نهوض للدراسات والنشر، سلسلة الدراسات الفكرية والسياسية، الكويت-لبنان، الطبعة الأولى، 2021.

485- فريدريك شلايرماخر، عن الدين، خطابات محتقريه من المثقفين، ترجمة اسامة الشحماني (عبد الجبار الرفاعي في تقديمه الكتاب)، مركز دراسات فلسفة الدين و دار التنوير، بغداد – بيروت، العراق، لبنان، الطبعة الاولى، 2017

486- فضيل احمد غباري، أزمة الثقافة وأزمة السلطة، بين التوصيف والتوظيف، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية، برلين، ألمانيا، الطبعة الأولى، 2018

487- الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2009.

488- فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2014.

489- فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1993.

490- فؤاد السعيد وفوزي خليل، الثقافة والحضارة، مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2008.

491- فؤاد زكريا، خطاب إلى العقل العربي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2010.

492- فؤاد صالح السيد، معجم السياسيين المثقفين في التاريخ العربي والإسلامي، مكتبة حسن العصرية، بيروت، لبنان، 2010.

493- فوزي سعد الله، يهود الجزائر، هؤلاء المجهولون، دار الامة، الجزائر، الطبعة الثانية، 2004.

494- فوزي كريم، تهافت الستينيين، أهواء المثقفين ومخاطر الفعل السياسي، دار المدى،بغداد، العراق، الطبعة الأولى، 2006.

495- فوزية بريون، مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، تصدير ابو القاسم سعد الله، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، سنة 2010

496- فولتير (فرانسوا ماري آروويه)، قاموس فولتير الفلسفي، ترجمة يوسف نبيل، هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة، 2018.

497- فيروز راد وأمير رضائي، تطوير الثقافة في مفهوم التنمية الثقافية عند علي شريعتي، تعريب احمد الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، 31، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009.

498- فيصل العوامي، المثقف والقضايا الدين والمجتمع، منتدى الكلمة للدراسات والابحاث، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999.

499- فيصل غازي مجهول، في الفلسفة والمنطق والفكر العربي المعاصر، منشورات ضفاف-دار لامان- دار ومكتبة عدنان- منشورات الاختلاف، بيروت- الرباط- بغداد-الجزائر، لبنان، المغرب الاقصى، العراق، الجزائر، الطبعة الاولى، سنة 2015..

500- كارل لويث، ماكس فيبر وكارل ماركس، ترجمة عبد الله حداد، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الاولى، ماي 2020.

501- كارلو سالنياري و ماريو سبينيلا، فكر غرامشي، مختارات، الجزء الثاني، تعريب تحسين الشيخ علي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سنة 1978.

502- كريس هارمان، جرامشي ضد الاصلاحية، مركز الدراسات الاشتراكية، القاهرة، مصر، 1999.

503- كريمة ناوي، رواية الغريب لاربير كامي من الرواية الى الفيلم، الخطاب، المجلد الخامس، العدد السادس، 2010، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر.

504- كمال بن صحراوي، معجم المقاومة الجزائرية، منذ بداية الاحتلال الفرنسي حتى منتصف القرن الـ19، شخصيات- اماكن- احداث- معارك، الفا للوثائق، قسنطينة-عمان، الجزائر-الاردن، الطبعة الاولى، 2020.

505- كمال عبد اللطيف، مدخل إلى قراءة الأبعاد الثقافية للثورات العربية، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويلية 2012.

506- كميل ريسلر، السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر، أهدافها وحدودها (1830-1962)، ترجمة وتعليق: نذير طيار، " تعليقات جزائرية على شبه –اعتراف فرنسي–"، سلسلة دراسات وكتابات ثقافية (29)، دار كتابات جديدة، د من الطبعة الأولى، أوت 2016.

507- كيلي م. هانوم، الهوية الاجتماعية، معرفة الذات وقيادة الآخرين، ترجمة خالد بن عبد الرحمن عوض، العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى، 2009.

508- لسان العرب لابن منظور حرف الثاء مادة ثقف، الجزء الثالث

509- لمياء مرتاض نفوس، إشكالية التنظير في العلوم الإنسانية، دار المناهج، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، سنة 2021.

510- لهواري عدي ، تحولات المجتمع الجزائري، العائلة والرابط الاجتماعي في الجزائر المعاصرة، ترجمة ميلود طواهري.

511- لورا فيسيا فاقليري، ارشيف الفاتيكان السري حول غزو الجزائر من قبل القوات الفرنسية لشارل العاشر او الحرب الصليبية المجهولة، ترجمة حميد عبد القادر، عالم الافكار، الجزائر، 2013.

512- لوران فلوري، ماكس فيبر، ترجمة محمد علي مقلّد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، جانفي 2008.

513- لوقا اوزانو، أقنعة الدين السياسية، الدين والأحزاب السياسية في الديمقراطيات المعاصرة، ترجمة السيد عمر واسلام احمد، مركز نهوض للدراسات والبحوث، الكويت- بيروت، الكويت- بيروت، الطبعة الأولى، 2022.

514- لؤي صافي، الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، التحولات السياسية الكبرى وقضايا النهوض الحضاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.

515- لؤي صافي، المثقف والنهضة، جدلية الأصالة والعالمية والنهوض، في جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، مارس 20002.

516- ليليا بن صويلح، ثقافة، مثقفون، ومجتمع: قراءة سوسيولوجية في ابعاد العلاقة في ما بينها، في صالح هويدي واخرون، الثقافة والمثقف العربي، قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي، دار نينوى، دمشق، سوريا، الطبعة الاولى، 2018.

517- ليندة حدادي، الإعلام والنخبة المثقفة في عصر الميديا، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، 2019.

518- مارتن هايدجر، الفلسفة، الهوية والذات، ترجمة محمد مزيان، تقديم محمد سبيلا، منشورات ضفاف، دار الامان، دار كلمة، منشورات الاختلاف، بيروت/ الرباط/ تونس/ الجزائر، لبنان/المغرب الاقصى/تونس/الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2015.

519- مارتن هايدجر، كتابات أساسية، الجزء الثاني، ترجمة إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، العدد: 505، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2002.

520- مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، مسار العلمنة، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، نوفمبر 2007

521- مازن صلاح مطبقاني، عبد الحميد بن باديس العالم الرباني والزعيم السياسي، دار القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، 1999.

522- ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع، الاقتصاد والأنظمة الاجتماعية والقوى المخالفات، السيادة، ترجمة محمد تركي، مراجعة فضل الله العميري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ماي 2015،

523- ماكس فيبر، العالم والسياسي، ترجمة سعيد سبعون واسيا بومعيزة، دار القصبة، الجزائر، 2009.

524- ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، إعداد ولفغانغ مومسن وآخرون، ترجمة جورج كتورة، مراجعة وتقديم رضوان السيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، جويليا 2011.

525- ماكس فيبر، روح البروتستانتية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان،

526- ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة صلاح هلال، مراجعة محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2011.

527- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ترجمة عمر مسقاوي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة العاشرة، 2009.

528- مالك بن نبي، العفن، الجزء الاول (1932-1940)، ترجمة نور الدين خندودي، دار الامة، الجزائر، الطبعة الاولى، 2007.

529- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الأولى، 1991،

530- مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، بإشراف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، اعادة الطبعة الثالثة (1987)، 2000،

531- مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، (عمر مسقاوي في تقديمه للكتاب) دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الاولى، 1991،

532- مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الاولى 1979، اعادة الطبعة 2002.

533- مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الاولى 1979، اعادة الطبعة 2002،

534- مالك بن نبي، شروط النهضة، (عبد العزيز الخالدي في تقديمه الطبعة الفرنسية نوفمبر 1948)، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986.

535- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986.

536- مالك بن نبي، لبيك: حج القفراء (رواية)، ترجمة زيدان خوليف، دار الوعي، الجزائر، الطبعة الاولى، 2013، (الطبعة الاصلية لـ دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا).

537- مـالك بـن نـبي، مـذكرات شـاهد للقـرن، القسـم الأول والقسـم الثـاني، دار الفكـر المعـاصر ودار الفكـر، بـيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الثانية، 1984.

538- مـالك بـن نـبي، مشـكلات الحضـارة، شروط النهضـة، ترجمـة عمـر كامـل مسـقاوي وعبـد الصـبور شـاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2013.

539- مـالك بـن نـبي، مشكلة الأفـكار في العـالم الإسـلامي، ترجمـة بسـام بركـة واحمـد شـعبة، دار الفكـر المعـاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الاولى، 1988، اعادة الطبعة 2002.

540- مـالك بـن نـبي، مشـكلة الثقافـة، ترجمـة عبـد الصـبور شـاهين، دار الفكـر المعـاصر ودار الفكـر، بـيروت- دمشـق، لبنان، سوريا، الطبعة الرابعة، 1984.

541- مـالك بـن نـبي، وجهـة العـالم الإسـلامي، الجـزء الاول، ترجمـة عبـد الصـبور شـاهين، دار الفكـر المعـاصر ودار الفكر، بيروت- دمشق، لبنان، سوريا، الطبعة الاولى،1986، اعادة الطبعة 2002.

542- مـالك خـوري، الطبيعـة الطبقيـة للسـلطة المهيمنـة، مجـلة ذوات، مؤمنـون بـلا حـدود، الـرباط، المغـرب الاقصى، العدد 59، 2019.

543- مـايكل جونسـون، متلازمـة الفسـاد، الـثروة، السـلطة والديمقراطيـة، ، ترجمـة تايـف الياسـين، العبـيكان، الـرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2008.

544- مبـارك المسـيلي، تاريخ الجزائـر في القـديم والحـديث، تقـديم محمـد المسيلي، الجـزء الاول، المؤسسـة الوطنيـة للكتـاب، الجزائر، ودار الغرب الاسلامي، بيروت، لبنان،

545- مبـارك بـن محمـد العـلالي المسـيلي، تاريخ الجزائـر في القـديم والحـديث، مكتبـة النهضـة، الجزائـر. طبعـة بـدران وشركائه، بيروت، لبنان، 1964.

546- مـيروك بلحسـين، المراسـلات بـين الداخـل والخـارج، (الجزائـر-القـاهرة) 1954-1956، ترجمـة الصـادق عـماري، دار القصبة، 2004.

547- منى فائق مرعي، المثقف العربي والقضايا الراهنة، دار الإبداع، تكريت، العراق، الطبعة الأولى، 2022.

548- مجموعـة مـؤلفين، نحـن والتغريـب، سلسـلة اسـتراتيجيات المعرفـة، العـدد السـابع، المركـز الإسـلامي للدراسـات الاستراتيجية، العراق، سنة 2021،

549- محسـن عبـد الحميـد، ازمـة المثقفـين تجـاه الإسـلام في العصـر الحـديث، دار الصـحوة للفكـر، القـاهرة، مصـر، الطبعـة الاولى، 1984.

550- محسـن محمـد حسـين، المثقـف اللامنتمـي في الـتراث الإسـلامي، دراسـة عـن قمـع الدولة للفكـر الأخـر، دار الزمـان، بغداد، العراق، الطبعة الاولى، 2016،

551- محمـد أركـون وجوزيـف مـايلا، مـن منهـاتن إلى بغـداد، مـا وراء الخـير والشـر، ترجمـة عقيـل الشـيخ حسـين، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008،

552- محمـد اركـون: الإسـلام، اوروبا، الغـرب: رهـانات المعـنى وإرادات الهيمنـة، ترجمـة واسـهام هـاشم صـلاح، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 2001،

553- محمـد أركـون، العلمنـة والديـن، الإسـلام، المسـيحية والغـرب، ترجمـة هـاشم صـالح، دار السـاقي، بـيروت، لبنـان، الطبعة الثالثة، 1996،

554- محمـد اركـون، الفكـر الإسـلامي: نقـد واجتهـاد، ترجمـة وتعليـق هـاشم صـالح، المؤسسـة الوطنيـة للكتـاب، الجزائـر، سنة 1989.

555- محمـد أركـون، الفكـر الأصـولي واسـتحالة التأصـيل، نحـو تاريخ اخـر للفكـر الاسـلامي، ترجمـة واسـهام هـاشم صـالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1999.

556- محمـد اركـون، الفكـر العـربي، ترجمـة عـادل العـوا، منشـورات عويـدات، بـيروت-باريـس، لبنـان –فرنسـا، الطبعـة الثالثة، 1985.

557- محمـد اركـون، تاريخيـة الفكـر العـربي الاسـلامي، ترجمـة هـاشم صـالح، مركـز الانمـاء القـومي والمركـز الثقـافي العـربي، بيروت-الرباط، لبنان-المغرب الاقصى، الطبعة الثانية، 1996.

558- محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الاسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2000.

559- محمد اركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1991،.

560- محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صيح الجهيم، دار عطية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996،

561- محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة محمد يوسف عدس، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، الإسكندرية-بيروت، مصر، لبنان، الطبعة الاولى للدار، 2011.

562- محمد الاحمري، الديمقراطية الجذور وإشكالية التطبيق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2012،

563- محمد الأمين بلغيث، تاريخ الجزائر المعاصر، دراسات ووثائق، البصائر الجديدة، الجزائر، الطبعة الرابعة، 2013.

564- محمد السماك، الاستغلال الديني في الصراع السياسي، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2000.

565- محمد السني، الثورة وبريق الحرية، دار الأدهم، القاهرة، مصر، 2016،

566- محمد الشريف ساحلي، تخليص التاريخ من الاستعمار، ترجمة محمد هناد ومحمد الشريف بن دالي حسين، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال ، وزارة المجاهدين، الجزائر، 2002.

567- محمد الشيخ، المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جويليا 1991

568- محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، والمؤسسة الوطنية للكتاب، تونس، الجزائر، الطبعة الثانية، جويليا 1985، ص159-169، ص ص.211-218.

569- محمد العربي الزبيري، الغزو الثقافي في الجزائر (1962-1982)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986،

570- محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، الجزء الرابع، دار الحكمة، الجزائر، 2014

571- محمد العربي الزبيري، مذكرات احمد باي وحمدان خوجة وبوضربة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

572- محمد العربي ولد خليفة، المسالة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة 2003

573- محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الخامسة، 2003،

574- محمد الكوخي، سؤال الهوية في شمال افريقيا، التعدد والاتصهار في واقع الإنسان واللغة والثقافة والتاريخ، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب الاقصى، سنة 2014

575- محمد الماغوط، سأخون وطني، هذيان في الرعب والحرية، دار المدى، دمشق، سوريا، الطبعة الرابعة، 2004،

576- محمد بلقاسم خمّار، حوار مع الذات، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2000.

577- محمد بن سلّام بن عبيد الله الجمحي بالولاء، أبو عبد الله (139-231هـ)، قراءة وشرح محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، المملكة العربية السعودية، جزئين.

578- محمد بن ميمون الجزائري، التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثانية، 1981.

579- محمد بهي الدين سالم، ابن باديس، فارس الإصلاح والتنوير، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 1999.

580- محمد جمال الطحان، المثقف والجمهور من يتهم من؟، منشورات منظمة الطليعة العربية، تونس، 2010.

581- محمد جواد أبو القاسمي، نظرية الثقافة، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الإسلامية، 06، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.

582- محمد حافظ يعقوب، العطب والدلالة، في الثقافة والانسداد الديمقراطي، جمعية ذاكرات المنافي، اللجنة العربية لحقوق الإنسان، 2010.

583- محمد حامد الأحمر، مسؤولية المثقف، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، 2018.

584- محمد حداد، مواقف من اجل التنوير، دار الطليعة، ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جويلية 2005.

585- محمد حرب، المثقفون والسلطة، تركيا نموذجا، دار البشير، ، الطبعة الأولى، 2016.

586- محمد حربي، الثورة الجزائرية سنوات المخاض، ترجمة لجيب عياد وصالح المثلوثي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، سنة 1994.

587- محمد حسن البرغثي، الثقافة العربية والعولمة، دراسة سوسيولوجية لآراء المثقفين العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سنة 2007.

588- محمد حسنين هيكل، زيارة جديدة للتاريخ، دار الشروق، القاهرة، مصر، إصدار جديد وطبعة خاصة، 2003.

589- محمد ديب، الدار الكبيرة، ترجمة سامي الدروبي، دار الهلال، القاهرة، مصر، 1970.

590- محمد رياض وتار، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1999.

591- محمد زروال، العلاقات الجزائرية الفرنسية، 1791-1830، دحلب، الجزائر، 1994.

592- محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة الحديثة نصوص مختارة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الأقصى-لبنان، 2001.

593- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (اعداد وترجمة)، الطبيعة والثقافة، دفاتر فلسفية، نصوص مختارة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب الاقصى، الطبعة الرابعة، 2013، ص.24..

594- محمد سبيلا ونوح الهرموزي، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، منشورات المتوسط، ميلانو/بغداد، ايطاليا/العراق، والمركز العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2017.

595- محمد سعيد، المثقف والسياسة، المسافات وتعدد الادوار، الدبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009.

596- محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقف، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الاولى، 2005

597- محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، سنة 2014 .

598- محمد شوقي الزين، هويات وغيريات، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002.

599- محمد عابد الجابري، المثقفون العرب في الحضارة العربية والإسلامية، حفريات استكشافية، في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995.

600- محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاول، أكتوبر 1998.

601- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات .. ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، جويلية 1991

602- محمد عابد الجابري، التعليم في المغرب العربي، دراسة تحليلية نقدية لسياسة التعليم في المغرب الأقصى- وتونس والجزائر، المغربية، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، 1989.

603- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، مارس 1994.

604- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، مارس 1994.

605- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، افريل 2012.

606- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، اوت 2000.

607- محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، في السيد ياسين وآخرون، في العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ديسمبر 1998.

608- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة، سنة 2000.

609- محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، مارس 1999.

610- محمد عابد الجابري، المسألة الهوية، العروبة والإسلام ... والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، سبتمبر 2012.

611- محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، جوان 2000

612- محمد عابد الجابري، الهوية .. العولمة .. المصالح القومية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، أوت 2011

613- محمد عابد الجابري، تكوين العرب السياسي ومغزى الجولى القطرية، مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، مارس 1995.

614- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، مارس 2009

615- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، جانفي 2003.

616- محمد عابد الجابري، وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جويلية 1992.

617- محمد عبد السميع عثمان، أسس علم الاجتماع، المفاهيم والقضايا، كلية التربية، جامعة الأزهر، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت.

618- محمد عبد العزيز ربيع، الثقافة الديمقراطية، دروب للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2016.

619- محمد عبيدات وآخرون، منهجية البحث العلمي، القواعد والمراحل والتدريبات، دار وائل، عمان، الأردن، الطبعة الثانية، سنة 1999.

620- محمد عمارة (دراسة وتحقيق)، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، التمدن والحضارة والعمران، الجزء الاول، مكتبة الأسرة ودار الشروق، القاهرة، مصر، 2010.

621- محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، دار السلام، القاهرة، مصر، ص.ص.157.156.

622- محمد عمارة، الشيخ البشير الإبراهيمي، امام في مدرسة الأئمة، دار السلام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، د ت

623- محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، سلسلة : في التنوير الإسلامي، 32، الطبعة الأولى، فيفري 1999

624- محمد عمارة، هذا هو الإسلام: احترام المقدسات، خيرية الأمة "شروط مكتسبة.. لا عنصرية موروثة"، عوامل تفوق الإسلام "شهادة غربية"، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ديسمبر 2005.

625- محمد فتحي عبد العال، تأملات بين العلم والدين والحضارة، الجزء الثاني، دار الميدان، القاهرة، مصر، 2020.

626- محمد فؤاد حجازي، النظريات الاجتماعية، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 2011.

627- محمد قطب، العلمانيون والاسلام، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1994، ص.181.

628- محمد كمال الدين إمام، هموم المثقفين في العالم الاسلامي، دار الهداية، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 1986.

629- محمد مبروك ابنو زيد، ظلال العقل العربي، مستقط راسي بين الدين والتاريخ وعلم النفس، الجزء الخامس، 2019.

630- محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جوان 2002.

631- محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، جوان 2002.

632- محمد نعمان جلال، الواقعية الجديدة في الفكر العربي، المشروع الفكري للأنصاري نموذجا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، 2004.

633- محمد نور الدين افاية، الهوية الثقافية في زمن التغيير والتعولم، في: الاقتحام العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويلية 2012.

634- محمد نور الدين افاية، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية،

635- محمود النوادي، اللغة الفرنسية في المغرب العربي: غنيمة حرب ام استلاب هوية؟، في الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر، تحرير وتقديم رياض زكي قاسم، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي، 68، الطبعة الأولى، نوفمبر 2013.

636- محمود بوزوزو، الجبهة الجزائرية حجة على ان الاستعمار عدو للديمقراطية، ابن انصار الديمقراطية، جريدة المنار، السنة الأولى، العدد الثامن، الجمعة 31 أكتوبر 1951، في عباس عروة، آثار الشيخ المناضل محمود بوزوزو، معهد قرطبة للسلام، جنيف، سويسرا،

637- محمود حسن إسماعيل، التنشئة السياسية، دراسة في دور أخبار التلفزيون، دار النشر للجامعات، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1997.

638- محمود عكاشة، علم اللغة، مدخل نظري في اللغة العربية، دار النشر للجامعات، القاهرة، مصر، 2007.

639- محمود عكاشة، لغة الخطاب السياسي، دار النشر للجامعات، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2005.

640- محي الدين صابر، الثقافة العربية وتحديات المستقبل، في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995.

641- محي الدين صابر، الثقافة العربية وتحديات المستقبل، في في المثقف العربي، همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1995.

642- محي الدين عميمور، القصة الكاملة للتعريب، (مقال)، جريدة الحوار، الجزائر، عدد يوم 08 مارس 2017.

643- محيي الدين بن علي ابن عربي، ديوان ترجمان الاشواق، نسخة: اعتناء عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، لبنان، الطبعة الأولى، 2005.

644- مخلوفي جمال، السياسة الثقافية الاستعمارية في الجزائر خلال الفترة 1900- 1945م

645- مذكرات الشيخ محمد خير الدين، الجزء الأول، مطبعة دحلب، الجزائر، 1985.

646- مذكرات علي عزت بيغوفيتش، الرئيس السابق لجمهورية البوسنة والهرسك، ترجمة واعداد محمد يوسف عدس، كتاب المختار، القاهرة، مصر، الطبعة الاولى، 2004.

647- مراد دياني وعبد الوهاب الأفندي وآخرون، الحرية في الفكر العربي المعاصر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، ديسمبر 2018.

648- مراد دياني، المثقف والتحول التاريخي: مفكرا وفاعلا، في تقديمه كتاب: في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الاولى .

649- مـروة فكـري، "الربيـع العـربي" مـن منظـور مقـارن: دراسـة في نمـط التحـول وأثـره في الانتقـال مـن السـلطوية إلى الديمقراطيـة، في: أطـوار التـاريخ الانتقـالي، مـآل الثـورات العربيـة، المركـز العـربي للأبحـاث ودراسـة السياسـات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، نوفمبر 2015.

650- مـروة مختـار، سـتيوارت هـول وتشـكل الهويـة الثقافيـة، مجلـة الفيصـل، مركـز الملـك فيصـل للبحـوث والدراسـات، الرياض، المملكة العربية السعودية، العددان 511-512، ماي-جوان 2019.

651- مسـعود ضـاهر، مجابهـة الغـزو الثقـافي الامـبريالي الصـهيوني للمشرـق العـربي، المجلـس القـومي للثقافـة العربيـة، القاهرة، مصر، 1989.

652- مسعود عثماني، الثورة الجزئرية امام الرهان الصعب، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، الطبعة الاولى، 2012.

653- مصـطفى الحسـن، الديـن والـنص والحقيقـة، قـراءة تحليليـة في فكـر محمـد اركـون، الشـبكة العربيـة للابحـاث والنشرـ، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 2012.

654- مصـطفى حسـن، المثقـف والاخـر، عـلى هـامش إشـكالية نشـوه المثقـف، طـار "إي-كتـب"، لنـدن، بريطانيـا، الطبعة الاولى، فيفري 2018.

655- مصـطفى صـادق الرافعـي، تحـت رايـة القـرآن، المعركـة بـين القـديم والجديـد، المكتبـة العصريـة، صيدا-بـيروت، لبنـان، 2002.

656- مصـطفى صـفوان و عـدنان حـب الله، ، إشـكاليات المجتمـع العـربي، قـراءة مـن منظـور التحليـل النفسيـ، المركـز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، المغرب الأقصى- لبنان، الطبعة الأولى، 2018.

657- مصـطفى مرتضىـ، المثقـف والسـلطة، رؤى فكريـة، روابـط للنشرـ وتقنيـة المعلومـات، القـاهرة، مصرـن الطبعـة الاولى، 2016.

658- مصـعب قـاسم عـزاوي، بصـدد التفـارق بـين المثقـف والكاتـب، الأكاديميـة، لنـدن، المملكـة المتحـدة، الطبعـة الاولى، 2021.

659- معن خليل العمر، علم اجتماع المثقفين، دار الشروق، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2009.

660- معـن خليـل عمـر، الموضـوعية والتحليـل في البحـث الاجتماعـي، دار الآفـاق الجديـدة، بـيروت، لبنـان، الطبعـة الأولى، سنة 1983.

661- مغنيـة الأزرق، نشـوء الطبقـات، دراسـة في الاسـتعمار والتغيـير الاجتماعـي – السـياسي، ترجمـة سمـير كـرم، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، سبتمبر 1980.

662- مفـدي زكـرياء، تاريخ الصـحافة العربيـة في الجزائـر، جمـع وتحقيـق احمـد حمـدي، مؤسسـة مفـدي زكـرياء، الجزائـر، 2003.

663- مقـلاتي عبـد الله، المرجـع في تاريخ المغـرب العـربي الحـديث والمعـاصر (الجزائـر، تـونس، المغـرب، ليبيـا)، ديـوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2013.

664- المنصـف وناس، الدولة والمسـألة الثقافيـة في الجزائـري، دراسـة في التغيـير الثقـافي والاجتماعـي، اليـف، المطبعـة العربية، تونس.

665- منـير العكـش، حـق التضـحية بالآخـر، أمـريكا والايادات الجماعيـة، رياض الـريس للكتـاب والنشرـ، بـيروت، لبنان، جوان 2002.

666- المهـدي المنجـرة، زمـن الذلقراطيـة، (حـوارات هنـد عـروب)، المركـز الثقـافي العـربي، الدار البيضـاء-بـيروت، المغـرب الأقصى-لبنان، الطبعة الاولى، 2017

667- محـمدي عامـل، أزمـة الحضـارة العربيـة أم أزمـة البرجـوازيات العربيـة، دار الفـارابي، بـيروت، لبنـان، الطبعـة الخامسـة، 1987.

668- مـوريس أنجـرس، منهجيـة البحـث العلمـي في العلـوم الإنسـانية، تـدريبات عمليـة، ترجمـة بوزيـد صحـرواي وآخـرون، دار القصبة، الجزائر، الطبعة الثانية، أفريل 2004- جويليا 2013.

669- مـوريس دوفرجيـه، عـلم إجـتماع السياسـة، ترجمـة سـليم حـداد، المؤسسـة الجامعيـة للدراسـات والنشرـ والتوزيـع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2005.

670- الموسوعة العربية الميسرة، دار الجيل، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، الطبعة الثانية المحدثة، القاهرة، مصر، سنة 2001.

671- موسى معيريش، الفكر الإسلامي في المغرب العربي: دراسات وأبحاث في العقل الجزائري، دار الكتاب الحديث، 209،

672- ميشال فوكو، المثقف والسلطة، ترجمة عز الدين الخطابي، رؤى تربوية،لندن، المملكة المتحدة، العدد 26، 2008،

673- ميل تشيرتون و آن براون، علم الاجتماع، النظرية والمنهج، ترجمة هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، العدد 2075، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2012

674- ناصر الدين سعيدوني والشيخ المهدي بوعبدلي، الجزائر في التاريخ العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984،

675- ناصر الدين سعيدوني، أساسيات منهجية التاريخ، دار القصبة، الجزائر، 2000.

676- ناصر الدين سعيدوني، المسألة الثقافية في الجزائر، النخب-الهوية-اللغة، (دراسة تاريخية نقدية)، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة-بيروت، قطر-لبنان، الطبعة الاولى، جويلية 2021.

677- ناصر الدين سعيدوني، الوقف ومكانته في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بالجزائر اواخر العهد العثماني وأوائل الاحتلال الفرنسي، مجلة الأصالة، وزارة الشؤون الدينية والاوقاف، الجزائر، العددين 89-90، 1981،

678- ناصر الدين سعيدوني، عصر الأمير عبد القادر الجزائري، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للابداع الشعري، الكويت، 2001.

679- ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية، دراسات وبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار البصائر، الجزائر، الطبعة الثانية، 2009، ص. 344.

680- ناصر جابي، مأزق الانتقال السياسي في الجزائر، ثلاثة أجيال وسيناريوان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، معهد الدوحة، قطر، فيفري 2012،

681- ناصر جابي، مواطنة من دون استئذان، منشورات الشهاب، الجزائر، 2006.

682- ناصر ملوحي، المبدعون العرب..مالك بن نبي الابداع في علم الحضارات، دار الغسق، سلمية، سوريا، الطبعة الاولى، 2010.

683- ناصف نصار، منطق السلطة، مدخل الى فلسفة الأمر، دار أمواج، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية،

684- نبيل السمالوطي، البناء النظري لعلم الاجتماع، الجزء الأول، مدخل لدراسة المفاهيم والقضايا الأساسية، المركز العلمي، القاهرة، مصر، الطبعة الخامسة، سنة 2007

685- نديم البيطار، المثقفون والثورة (الانتلجنسيا كظاهرة تاريخية)، دار بيسان، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2001.

686- نصر عارف، الحضارة، الثقافة، المدينة: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، في علي جمعة محمد وآخرون، بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الاردن، المجلد الأول، الطبعة الأولى، 1998.

687- نظام بركات، ازمة تطويع مفهوم الشورى لمفهوم الديمقراطية، في: الانفجار العربي الكبير، قراءة في الأبعاد الثقافية والسياسية، مجموعة مؤلفين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، جويليا 2012،

688- نبيلة إبراهيم، الثقافة في مواجهة العصر، قضايا سوسيولوجية معاصرة في علم الاجتماع الثقافي، دار الرواد، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى، 2008.

689- نوارة حسين، المثقفون الجزائريون: بين الأسطورة والتحول العسير، من سنوات الجمر الى سنوات اللهب، من بدايات القرن العشرين لغاية الاستقلال، ترجمة سعيدي فتحي، دار دحلب و المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، سنة 2013.

690- نـور الديـن ثليـو، اشـكالية الدولة في تاريخ الحركـة الوطنيـة الجزائريـة، المركـز العـربي للابحـاث ودراسـة السياسـات، الدوحة، قطر، الطبعة الاولى، مارس 2015.

691- نور الدين حتحوت، منهجية البحث، دار الأمة، الجزائر، الطبعة الأولى، السداسي الثاني لسنة 2018.

692- نـور الديـن زمـام، تـأملات سوسـيولوجية في الواقـع الجزائـري والعـربي: ارث عبـد القـادر جغلـول، دار عـلي بـن زيد، بسكرة، الجزائر، الطبعة الثانية، سنة 2017.

693- نور الدين زمام، القوى السياسية والتنمية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة 2007.

694- نيكـولا جورنـه بـين الكـوني والخصـوصي، البحـث عـن البـدايات-طبيعـة الثقافـة-تشـييد الهـويات، ترجمـة إياس حسن، دار الفرقد، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، سنة 2014.

695- هـادي العلـوي، حـول الحـاضر والمسـتقبل، اخـر حـوار مـع المفكـر هـادي العلـوي، اعـداد خـالد سـليمان وحيـدر جواد، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1999.

696- هـاشم صـالح، الانسـداد التـاريخي، لمـاذا فشـل مشـروع التنـوير في العـالم العـربي؟، دار السـاقي، الطبعـة الأولى، 2007.

697- هـاشم يحـيى المـلاح، قـراءات معـاصرة في الفكـر والتـاريخ والحضـارة الإسـلامية، دار غيـداء ، عـمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2020.

698- الهـاشمي لعـوق، ثقافـة الديمقراطيـة وسـبل ترقيتهـا في المجتمـع العـربي، علـوم الإنسـان، الجزائـر، العـدد الثـامن، ديسـمبر 2013.

699- هايل علي المذابي، المصعد في نقد المسرح، دروب للنشر والتوزيع، 2018.

700- هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ماي 2000

701- هشـام شرابي، النظـام الأبـوي وإشـكالية تخلـف المجتمـع العـربي، ترجمـة محمـود شريح، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، 1992.

702- هشام عمر النور، المثقف والسلطة في النظرية النقدية، جامعة النيلين، السودان، ديسمبر 2007.

703- هـوى . ك. بابا، موقـع الثقافـة، ترجمـة ثائـر ديـب، المجلـس الأعـلى للثقافـة، المشـروع القـومي للترجمـة، القـاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2004

704- واضحـي راشـد المـري، المثقـف الخليجـي بـين القبـيلة والدولة، حـالة قطـر والكويـت، دار اوراق، القـاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2018.

705- وجيـه كـوثراني، الفقيـه والسـلطان، جدليـة الديـن والسياسـة في تجـربتين تاريخيتـين: العثمانيـة والصـفوية-القاجاريـة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة- بيروت، قطر-لبنان، الطبعة الرابعة، افريل 2015

706- وسـيلة خـزار، الايـديولوجيا وعـلم الاجـتماع، جدليـة الانفصـال والاتصـال، منتـدى المعـارف، بـيروت لبنـان، سـنة 2013

707- وسـيلة زروالي، أهميـة الدراسـات السـابقة في البحـث العلمـي، مجـلة القـبس النفسـية والاجتماعيـة، جامعـة يحـيى فارس، المدية الجزائر، المجلد 10، العدد 01، سنة 2021.

708- وطـاح الخطيـب، بـين المثقـف والسـلطة في سـوريا، مراجعـة استفسـارية، مـداد، مركـز دمشـق للأبحـاث والدراسات، دمشق، سوريا، العدد السابع، 2017.

709- وليـام د. هـارت، ادوارد سـعيد والمـؤثرات الدينيـة للثقافـة، ترجمـة قصي أنـور الذيبـان، كامـة، هيئـة ابـو ظـبي للثقافـة والتراث، ابو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الاولى، 2011.

710- وليـد سـالم محمـد، المظـم السياسـية العربيـة (إشـكاليات السياسـات والحـكم)، دار الاكاديميـون للنشـر والتوزيـع، القاهرة/ مصر، 2016.

711- وليـد كاصـد الزيـدي، الفرانكوفونيـة في المنطقـة العربيـة، الواقـع والآفـاق المسـتقبلية، مركـز الإمـارات للدراسـات والبحوث المستقبلية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، العدد 113، الطبعة الأولى، 2006.

712- ويل كيملكا، مواطنة الثقافات المتعددة، نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات، ترجمة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، أوت 2020

713- يحيى بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، الجزء الأول، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1995

714- يحيى بوعزيز، الايديولوجيا السياسية للحركة الوطنية الجزائرية من خلال ثلاثة وثائق جزائرية، دار البصائر، الجزائر، طبعة خاصة، 2009.

715- يحيى بوعزيز، ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين، الجزء الثالث، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، 2004.

716- يحيى محمد، القطيعة بين المثقف والفقيه، تحليل للبنيتين العقليتين: المثقف الديني والفقيه، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2001

717- يعقوب موزر، جون فرانسوا شامبليون ، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة، 2022.

718- يورغان هابرماس، المعرفة والسلطة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، القاهرة، مصر.

719- يوسف الشويري، دور المثقف العربي في التغييرات التاريخية: المثقف والمجال الثقافية، في دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/بيروت، قطر/لبنان، الطبعة الأولى .

720- يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مكانتها..معالمها..طبيعتها موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين، دار الشروق، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، 2001

721- يوسف تمار، أصول تحليل المضمون وتقنياته، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، أكتوبر 2018.

722- يوسف تمار، تحليل المحتوى للباحثين والطلبة الجامعيين، طاكسيج كوم للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2017.

723- يوسف زدام، الثقافة السياسية في زمن التنوع الثقافي: الأنماط الحضارية في مواجهة التطرفية المعيارية، الدورة التاسعة لمؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية، مفهوم الثقافة السياسية والثقافات السياسية في العالم العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، مارس 2023.

02- الأطروحات والرسائل الجامعية:

724- إبراهيم بوعناني، المنابع الوظيفية للسلطة وإشكالية التغيير السياسي في الجزائر لما بعد سنة 1988، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع السياسي، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية 2012.2013.

725- احمد مريوش، الحركة الطلابية الجزائرية ودورها في القضية الوطنية وثورة التحرير 1954، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص تاريخ حديث ومعاصر، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2008-2006.

726- آمال ناجي، الجزائر والتبعية للريع: دراسة استشرافية، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر 3، الجزائر، 2021-2022.

727- بركة الهواري، السياج الدوغمائي المغلق، دراسة تحليلية نقدية في جانب خطاب الإسلام السياسي حول الدين والسياسة والمرأة، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية 2013-2014.

728- بريجة شريفة، التغيرات السوسيو ثقافية وأثرها على الهوية الثقافية للمجتمع الجزائري، أطروحة دكتوراه، تخصص علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بن احمد، وهران2، الجزائر، السنة الجامعية 2015-2016

729- بلقيس محمد محسن المرقب، حوار الحضارات في فكر مالك بن نبي، رسالة ماجستير، الاديان وحرية الحضارات، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، جامعة قطر، قطر، 2021.

730- بن حليمة صحراوي، الحركات السياسية – الدينية في الجزائر بين القطيعة والاستمرارية، مقاربة خلدونية في تمثلات السلطة والتغير الاجتماعي، أساتذة جامعة تيارت نموذجا، اطروحة دكتوراه، جامعة وهران، 2010-2011.

731- بن حوى مصطفى، الخطاب السياسي الرسمي وتأثيره على المشاركة السياسية للشباب الجامعي" -دراسة ميدانية في أوساط طلاب بعض جامعات الغرب الجزائري-، رسالة ماجستير في علم الاجتماع السياسي، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية 2012-2013.

732- بن حوى مصطفى، النخب العلمية وعملية التحول السياسي في الجزائر-الأستاذ الجامعي نموذجا- أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، السنة الجامعية 2018-2019.

733- بوزيدي الهواري، بنيات تعايش المثقفين الجامعيين والسلوك السياسي لديهم(دراسة سوسيو- انتروبولوجية خصت أساتذة جامعة وهران)، اطروحة كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية: 2010-2011.

734- تسوي ام الخير، الخطاب الإعلامي والازدواجية الثقافية بالجزائر، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة وهران، الجزائر، السنة الجامعية 2009-2010

735- الحسين عزة، التعليم الاهلي في الجزائر (1850-1962)، اطروحة دكتوراه، تخصص تاريخ حديث ومعاصر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة احمد دراية، ادرار، الجزائر، 2019-2020.

736- حسينة بوعدة، اشكالية التنمية في الجزائر، دراسة سوسيولوجية مقارنة بين الفاعلين الثقافيين الرسميين وغير الرسميين في السياسة والفعل الثقافيين، اطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة محمد بن احمد، وهران2، الجزائر، السنة الجامعية: 2013-2014،

737- حسينة بوعدة، المرجعية الثقافية من خلال الصحافة المكتوبة، دراسة سوسيوثقافية لعينة من الصحف الخاصة في فترة التعددية الحزبية، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2001-2002

738- خالدي محمد، تمثلات المثقف للمواطنة في الجزائر، أطروحة دكتوراه، تخصص علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، جامعة ابي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، السنة الجامعية 2015-2016.

739- خريس لعبيدي، صالح بوبنيدر (صوت العرب) 1929-2005 ونضاله العسكري والسياسي، رسالة ماجيستير، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة الامير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، 2010-2011،

740- خميسة مدور، الجزائريون المسلمون والمواطنة الفرنسية في الجزائر المستعمرة (1865-1962)، اطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة 02، الجزائر، 2017-2018.

741- دادي امحمدا، محددات المكانة والوظيفة الاجتماعية للمثقف الجزائري، أطروحة دكتوراه علوم، تخصص علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، السنة الجامعية 2018- 2019.

742- دريس نوري، الممارسات الريعية، الزبونية السياسية وإشكالية تشكل المجتمع المدني في الجزائر المعاصرة، مقاربة سوسيولوجية للعلاقة الدولة -المجتمع، أطروحة دكتوراه، تخصص علم الاجتماع، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، الجزائر، 2015-2016.

743- رابح لونيسي، التيارات الفكرية في الجزائر المعاصرة بين الاتفاق والاختلاف (1920-1954)، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2003-2004.

744- رشيدة شدري معمر، السلطة الروحية والسلطة السياسية في الجزائر العثمانية (1518-1830)، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر02، 2017-2018.

745- زكية عرعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الاشرف، أطروحة دكتوراه، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2017-2018.

746- سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، اطروحة دكتوراه، جامعة ابو القاسم سعد الله، الجزائر2، الجزائر، 2016-2017،

747- سلوى لهلالي، المسألة الثقافية في ادبيات الحركة الوطنية (1919-1954)، اطروحة دكتوراه، جامعة ابو القاسم سعد الله، الجزائر2، الجزائر، 2016-2017.

748- سمير بوعبد الله، الخلافات داخل التيار الثوري الاستقلالي واثرها على النضال السياسي في الجزائر، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر 03، الجزائر، 2010-2011.

749- سميرة بوشعالة، البناء المنهجي لرسائل الماجستير في علم الاجتماع بجامعة منتوري قسنطينة، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية 2007-2008.

750- سيرات فتحي، البنى الاجتماعية للسياسي في الجزائر، حالة ولاية وهران، أطروحة دكتوراه، تخصص علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، السنة الجامعية 2018/-2019.

751- شهرزاد شبلي، المؤسسات في الجزائر اواخر العهد العثماني، المؤسسات المالية انموذجا (1798-1830)، اطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2018-2019.

752- شوقي خروبي، الثقافة السياسية ومسألة العنف السياسي، دراسة مقارنة بين التيارين الديمقراطي والإسلامي، رسالة ماجيستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران، الجزائر، 2008-2009،

753- شوقي خروبي، الثقافة السياسية ومسألة العنف السياسي، دراسة مقارنة بين التيارين الديمقراطي والإسلامي، رسالة ماجيستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران، الجزائر، 2008-2009..

754- طارق مخنان، ازمة غياب دور النخبة المثقفة الجزائرية في التغيير، رسالة ماجستير في علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مدرسة الدكتوراه، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، السنة الجامعية: 2011.2012.

755- الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، اطروحة دكتوراه، جامعة الامير عبد القادر للعلوم الاسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2003-2004،

756- الطاهر عمري، النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)، اطروحة دكتوراه، جامعة الامير عبد القادر للعلوم الاسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2003-2004.

757- عائشة دباح، الحياة الثقافية والسياسية في الجزائر على عهد الدايات، 1671-1830، أطروحة دكتوراه، المدرسة العليا للاساتذة، بوزريعة، الجزائر، 2017-2018.

758- عباس محمد الصغير، فرحات عباس من الجزائر الفرنسية الى الجزائر الجزائرية (1927-1963)، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2006-2007،

759- عباس محمد الصغير، فرحات عباس من الجزائر الفرنسية الى الجزائر الجزائرية (1927-1963)، رسالة ماجستير، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2006-2007،

760- عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، الكويت، العدد 44، أوت 1988

761- عبد الرزاق أمقران، إستراتيجية التجديد الثقافي في المجتمعات العربية في ظل العولمة، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية الاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية: 2011-2011.

762- عبد القادر مشري، النخبة الحاكمة في الجزائر (1989-2002)، أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة يوسف بن خدة، الجزائر، السنة الجامعية 2007-2008.

763- عبد الكريم قواسمية، الثورة الجزائرية ومسألة بناء الدولة الوطنية ما بين 1962 و 1978، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، الجزائر، 2017-2018

764- عبد النور غربنة، المجتمع الجزائري في الكتابات الاثنوبولوجية الفرنسية، حالة الشرق الجزائري ابان الفترة الاستعمارية 1880-1962، أطروحة دكتوراه، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر2، الجزائر، 2017-2018.

765- عز الدين معزة، فرحات عباس والحبيب بورقيبة، دراسة تاريخية وفكرية مقارنة(1899-2000)، اطروحة دكتوراه، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2009-2010،

766- عز الدين معزة، فرحات عباس ودوره في الحركة الوطنية ومرحلة الاستقلال (1899-1985)، رسالة ماجيستير، جامعة منتوري، قسنطينة، 2004-2005.

767- عـزة الحسـين، التعلـيم الأهـلي الفرنسـي في الجزائـر (1850 – 1962)، أطروحـة مقدمـة لنيـل شـهادة الدكتـوراه، تخصـص التـاريخ الحـديث والمعـاصر، كليـة العلـوم الاجتماعيـة والإنسـانية والعلـوم الإسـلامية، جامعـة احمـد درايـة، أدرار، الجزائر، 2019- 2020.

768- عـلي قشاشـي، التوجـه المعـادي للعروبـة والاسـلام في السياسـة الفرنسـية بالجزائـر (1871-1954)، أطروحـة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، الجزائر، 2020-2021

769- عـماد لبيـد، الاسـتيطان والتـوطين: الاسـتعمار الفرنسـي في الجزائـر والحركـة الصـهيونية في لافلسـطين "دراسـة مقارنة"، اطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر03، 2010-2011.

770- العيـاشي روابحـي، الادارة الاسـتعمارية وعلاقتهـا بالعـائلات الكـبرى في مقاطعـة قسـنطينة 1837-1871، أطروحـة دكتـوراه، كليـة العلـوم الانسـانية والعلـوم الاجتماعيـة، جامعـة عبـد الحميـد مهـري، قسـنطينة 2، الجزائـر، 2014-2015.

771- فتيحـة صحـراوي، الجزائـر في عهـد الداي حسـين (1818-1830)، رسـالة ماجسـتير، كليـة العلـوم الانسـانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، 2010-2011.

772- كلثـوم بـراني، إشـكالية السـلطة في الجزائـر بـين الديـن والسياسـة، أطروحـة دكتـوراه في عـلم الاجـتماع، كليـة العلـوم الاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر، السنة الجامعية 2014-2015.

773- كلثـوم بـراني، إشـكالية السـلطة في الجزائـر بـين الديـن والسياسـة، أطروحـة دكتـوراه في عـلم الاجـتماع، كليـة العلـوم الاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر، السنة الجامعية 2014-2015.

774- محفـوظ رمـوم، الثقافـة والمثاقفـة خـلال العهـد العـثماني 1519-1830، دراسـة تاريخيـة انثروبولوجيـة، راسـلة ماجسـتير، كليـة الآداب والعلـوم الإنسـانية، جامعـة الأمـير عبـد القـادر للعلـوم الإسـلامية، قسـنطينة، الجزائـر، 2001-2002.

775- محفـوظ رمـوم، الثقافـة والمثاقفـة خـلال العهـد العـثماني 1519-1830، دراسـة تاريخيـة انثروبولوجيـة، راسـلة ماجسـتير، كليـة الآداب والعلـوم الإنسـانية، جامعـة الأمـير عبـد القـادر للعلـوم الإسـلامية، قسـنطينة، الجزائـر، 2001-2002.

776- محمـد الحـاكم بـن عـون، المسـالة الدينيـة في الجزائـر اثنـاء الاحـتلال الفرنسي (1830-1954)، أطروحـة دكتـوراه، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة باتنة 01، الجزائر، 2018-2019.

777- محمـد زاهي، الأوقـاف في الجزائـر خـلال الفـترة الاسـتعمارية (1830-1870م)، اطروحـة مقدمـة لنيـل شـهادة دكتـوراه في التـاريخ الحـديث والمعـاصر، جامعـة جـيلالي اليـابس، كليـة العلـوم الانسـانية والاجتماعيـة، سـيدي بلعباس، الجزائر، السنة الجامعية 2014-2015.

778- محـداني نسـيمة، الطلبـة الجـامعيون بـين الثقافـة العالمـة والثقافـة الشـعبية، دراسـة ميدانيـة لعينـة مـن طلبـة جامعـة الجزائـر، أطروحـة مقدمـة لنيـل درجـة الدكتـوراه في عـلم الاجـتماع الثقـافي، كليـة العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة، جامعـة الجزائر يوسف بن خدة، 2006-2007.

779- محلـوفي جـمال، السياسـة الثقافيـة الاسـتعمارية في الجزائـر خـلال الفـترة 1900- 1945م، أطروحـة دكتـوراه في التـاريخ الحـديث والمعـاصر، كليـة العلـوم الإنسـانية والعلـوم الإسـلامية، جامعـة احمـد بـن بـلة، وهـران1، الجزائـر، السنة الجامعية 2018-2019.

780- نعيمـة بـن خـدة، المثقـف والسـلطة عنـد ادوارد سـعيد، رسـالة ماجيسـتير، كليـة العلـوم الاجتماعيـة، جامعـة وهـران، 2011-2012.

781- نعيمـة سـلاف، النخبـة المثقفـة والسـلطة في الجزائـر، "مصـطفى لشـرف نموذجـا"، رسـالة ماجسـتير في العلـوم السياسية، كلية

782- نـوري دريـس، الممارسـات الريعيـة، الزبونيـة السياسـية واشـكالية المجتمـع المـدني في الجزائـر المعـاصرة، مقاربـة سوسـيولوجية للعلاقـة الدولة-المجتمـع، اطروحـة دكتـوراه، كليـة العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة، جامعـة محمـد لمـين دباغين، سطيف 02، الجزائر، 2013.

783- وفاء يالصنصاف، التكوين الاجتماعي والثقافي والوطني لابرز قادة الحركة الوطنية الجزائرية، الشيخ عبد الحميد بن باديس، احمد مصالي الحاج، فرحات عباس، عمار اوزقان نموذجا، رسالة ماجستير، جامعي ادرار، الجزائر، 2014-2015.

784- ياسين سعادة، التحليل السوسيولوجي لتاريخ الجزائر، إلى أين وصلت النقاشات حول التشكيلة الاجتماعية لجزائر ما قبل الاحتلال الفرنسي، الخلدونية،جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر، المجلد السادس، العدد الأول، 2013.

785- يسعد الشريف صحراوي، المثقف والسلطة في الجزائري، بين التبعية والاستقلالية، 1989-2009، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر 3، الجزائر، 2020-2021.

786- يوسف حنطابلي، إشكالية السؤال السوسيولوجي في الفكر العربي المعاصر "الواقع العربي بين ماضي الانا وحاضر الاخر"، دراسة تحليلية نقدية، أطروحة دكتوراه، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، 2007-2008.

787- يوسف دحماني، الحياة الثقافية والاجتماعية ابان الاحتلال الفرنسي- تلمسان نموذجا 1900-1954م- ، رسالة ماجيستير، جامعة ابي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2015-2016.

788- يونس تامة، قانون السلطات الخاصة وأبعاده في معالجة القضية الجزائرية، (1956-1962)، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر، باتنة 01، الجزائر، 2022-2023.

789- يونس تامة، قانون السلطات الخاصة وأبعاده في معالجة القضية الجزائرية، (1956-1962)، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر، باتنة 01، الجزائر، 2022-2023.

03- مقالات:

790- إبراهيم الهلالي، موقف النخبة الفرنسية من الثورة الجزائرية (1954-1962): فرانز فانون وجون بول سارتر نموذجا، دورية كان التاريخية، القاهرة، مصر، السنة الحادية عشرة، العدد التاسع والثلاثون، مارس 2018.

791- ابراهيم سعدي، مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، معارف، جامعة محند أكلي، البويرة، الجزائر، المجلد الثامن، العدد 15، 01 ديسمبر 2013.

792- إبراهيم محديد، الارستقراطية التقليدية الوهرانية خلال القرن 19م والرأسمالية الاستعمارية: اشكالية الاندماج الاجتماعي، انسانيات، المجلة الجزائرية للانثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، العدد الرابع، 1998

793- أبو القاسم سعد الله، أزمة المثقف الثوري في الوطن العربي، مجلة الآداب، بيروت، لبنان، العدد الرابع، 01 افريل 1966.

794- ابو القاسم سعد الله، قضية ثقافية بين الجزائر وفرنسا سنة 1843، موقف المفتي الكبابطي من الاوقاف واللغة، عالم الفكر، المجلد السادس عشر، العدد الاول، افريل-ماي-جوان 1985، الكويت.

795- احمد القري، سوسيولوجيا السياسة عند ماكس فيبر، مجلة الحكمة للدراسات الاجتماعية، مركز الحكمة، الجزائر، المجلد 8، العدد 2.

796- احمد المبارك، الثقافة والسياسة...تصاخ ومبادرات، مجلة الدبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009.

797- أحمد الموصللي، إشكالية الثقافة والسلطة، في جذور أزمة المثقف في الوطن العربي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، مارس 2002.

798- احمد الهوشان، المعادلة السياسية بحاجة الى وزن شعري، الدبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009.

799- احمد بوذراع، الحملة الفرنسية على الجزائر سنة 1830 –دراسة عسكرية-، مجلة الدراسات التاريخية العسكرية، المركز الوطني للدراسات والبحث في التاريخ العسكري الجزائري، الجزائر، المجلد الرابع، العدد الثالث، جويلية 2022،

800- احمد جاب الخير، أزمة الحضارة الغربية في منظور أبي الحسن الندوي، الإحياء، الجزائر، المجلد 18، العدد 21، جوان 2018.

801- احمد خالدي، التطور التاريخي للمؤسسة المدرسية في الجزائر: مراحل ومحطات بارزة، عصور جديدة، المجلد السابع، العدد 27، اكتوبر 2017.

802- احمد زكي، الحرية، سلسلة الكتاب العربي، مراة العقل خلال ربع قرن، العدد الاول، 15 جانفي 1984، مجلة العربي، الكويت، 1984.

803- احمد سلطاني، من قضايا الإصلاح عند المفتي الجزائري ابن العنابي (1775-1850)، العبر للدراسات التاريخية والاثرية في شمال افريقيا، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر، المجلد الاول، العدد الثاني، سبتمبر 2018.

804- احمد شراك، الثقافة والسياسة، سلسلة شراع، طنجة، المغرب الأقصى، العدد 70، مارس 2000.

805- احمد صاري، المدارس الرسمية الثلاث في الجزائر، التوجه والتطور (1850-1951)، سطور، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 20، فيفري 2024.

806- احمد عبد الحليم عطية، ما بعد الكولونيالية في ما بعد الحداثة، قراءة في المختبر الجزائري، مجلة الاستغراب، 2018.

807- احمد مريوش، دور جمعية العلماء المسلمين في الحركة الوطنية ما بين1931 و 1952، الرؤية، العدد الثاني، جوان 1996.

808- احمد مفلح، دلالات مفهوم المثقف: قراءة في كتاب "دور المثقف في التحولات التاريخية، مجلة تبين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 02/31، شتاء2020.

809- شاذلي بن جديد، احترام الشرعية الدستورية وتطبيق الميثاق الوطني، اصالة، وزارة التعليم الاصلي والشؤون الدينية، الجزائر، العدد 65-66، 1979.

810- أعمر هرموش، المثقف والسلطة المشتركة في كتابات ميشيل فوكو، مجلة الإبراهيمي للآداب والعلوم الانسانية، جامعة البشير الإبراهيمي، برج بوعريريج، الجزائر، العدد الثالث، جوان 2020.

811- افتتاحية مجلة الدبلوماسي،الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009.

812- أمحمد شيخ، المثقف العربي ومحامه الحداثية، مجلة لوغوس، العدد الأول، جويليا 2012، مختبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، الجزائر..

813- إنشاء الله مصطفى، الدّيمقراطيّة: بدايةُ التاريخ ونهايتُه: قراءةٌ في المقالة الليبراليّة المُعاصرة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ديسمبر 2021.

814- بختي بن عودة، جان الحدثة، مجلة التبيين، الجاحضية، العدد الخامس، سنة 1992

815- برهان زريق، مخاطر الغزو الثقافي، سلسلة الكتب المنشورة بعد الرحيل، العدد 56، الطبعة الأولى، 2017، دمشق، سوريا.

816- برهان غليون، ازمة الهوية واشكالية بناء الذاتية الحضارية، مواقف، عن دار الساقي، بيروت، لبنان، العدد 66، 1992.

817- برهان غليون، الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع، مجلة الاجتهاد السنة الثانية، العدد 5، 1989.

818- بريجة شريفة، تحديات الهوية الثقافية اما الحدود السياسية بالمجتمعات الحدودية، مجلة الحقيقة، مجلد 18، العدد الثاني، جوان 219، ادرار، الجزائر،

819- بشير طلحة، الشخصية الجزائرية في شعر الثورة، مفدي زكرياء نموذجا، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، جامعة تامنغاست، الجزائر، المجلد 11، العدد 2022،

820- بلال بوعرعة والأزهر ضيف، استعراض الدراسات السابق في البحث العلمي، ضوابط واعتبارات، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خي[ضر، بسكرة، الجزائر، المجلد 19، العدد 01، السنة 2019.

821- بلقاسم بن عبد الله، الادب الجزائري وملحمة الثورة، تصدير ابو القاسم سعد الله، منشورات الحضارة، الجزائر، طبعة وزارة الثقافة، 2012.

822- بلقاسم ميسوم، كتاب الجزائر لاحمد توفيق المدني، دراسة تحليلية نقدية، المصادر، المجلد 09، العدد 02، المركز الوطني للبحث في الحركة الوطنية وثورة علم 1954، الجزائر، 2007

823- بوبكر بوخريصة، الدولة الجزائرية الحديثة: بين القوة والشرعية وصيرورة البناء الديمقراطي، إضافات، الجمعية العربية لعلم الاجتماع و مركز دراسات الوحدة العربية، العدد12، خريف 2011.

824- بولرباح عسالي، التوظيف السياسي للثوابت المجتمعية: المجتمع الجزائري انموذجا، المستقبل العربي، العدد 463، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.

825- بوعلام بن حمودة، كلمة اختتام المؤتمر الرابع لجبهة التحرير الوطني، اصالة، وزارة التعليم الاصلي والشؤون الدينية، الجزائر، العدد 65-66، 1979.

826- تمارا الطاهر، سؤال المثقف الفلسطيني: الرابط ("العضوي" بين المجتمع والسياسة" ، ، مجلة 28، قطاع غزة، فلسطين، العدد 16، سبتمبر 2020.

827- توفيق بوستي، خروج بريطانيا من الاتحاد الأوربي: قراءة في الأسباب والتداعيات، مجلة الناقد للدراسات السياسية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، المجلد الخامس، العدد الثاني، سنة 2021.

828- توشي ـ مريم، وطنية الامازيغية من منظور صالح بلعيد، مجلة اللغة الوظيفية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، المجلد 6، العدد 1، 01 جويلية 2019.

829- جمال علي زهران، تأثير الأوضاع المجتمعية على دور المثقف العربي، مجلة الوحدة، الرباط، المملكة المغربية، جانفي 1988.

830- الحاج رباني، مصطفى الاشرف وإشكالية الهوية الجزائرية على ضوء جدلية الامة والمجتمع، افاق فكرية، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، المجلد الرابع، العدد الثامن، مارس 2018.

831- حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: اشكالات المصطلح والمفهوم، المستقبل العربي، السنة 08، العدد 75، ماي 1985.

832- حليمة مولاي، اشكالية كتابة التاريخ الوطني في الجزائر: صراع النخبة، مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامع سكاريا ومركز البحث وتطوير الموارد البشرية، تركيا والأردن، المجلد الثالث، العدد الاول، بتاريخ 15 جانفي 2020.

833- حمد سعيد، المثقف والسياسة، المسافات وتعدد الادوار، الدبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009.

834- حمزة حموشان وسلمى عماري، الثورة الجزائرية: الكفاح من اجل إنهاء الاستعمار متواصل، في ربيع جديد، خريطة انتفاضات شمال افريقيا وغرب اسيا، تحرير جاد مصعب، ترجمة مروة الشريف وغسان بن خليفة، دار صفصافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2021.

835- حنان بالشاوش، قراءة مقارنية في مفهومي الشورى والديمقراطية، المنطلقات والمواقف، الفكر المتوسطي، مخبر حوار الديانات والحضارات في حوض الحر المتوسط، جامعة ابو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، العدد العاشر، ديسمبر 2015

836- خالد الصمدي، الفركوفونية ..المفروضة والصبغة المفروضة، البيان، العدد 177، 2000.

837- خالد بوهند، الاصول الاجتماعية والخلفيات السياسية والثقافية للنخبة الجزائرية الفركفونية، مجلة المقتطف المصري التاريخية، عن منظمة الدراسات السياسية والتاريخية، القاهرة، مصر، العدد الاول، جوان 2014.

838- داهان علي محمد الكوباتلي واخرون، دور لمثقف الاسلامي في اصلاح المجتمع "محمد اقبال انموذجا"، القلم، ماليزيا، المجلد الثاني، العدد الاول، مارس 2022.

839- دريس نوري ، في النقاش حول الديمقراطية في الوطن العربي، مجلة الدراسات والبحوث الإنسانية، جامعة الوادي، الجزائر، المجلد التاسع، العدد الرابع، 2021.

840- دريس نوري، الجزائر: انتخابات رئاسية أم إجهاض تحول ديمقراطي؟ بوادر، مبادرة الإصلاح العربي، نوفمبر 2019.

841- دريس نوري، قراءة في كتاب لهواري عدي: القومية العربية الراديكالية والإسلام السياسي، إفرازان متناقضان للحداثة، عمران، مركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 08/31، شتاء 2022.

842- دعـاء خليـل عـلي، العولمـة والهويـة في الفكـر العـربي المعـاصر، مجـلة جـرش للبحـوث والدراسـات، عـمان، الأردن، المجلد 22ن العدد الأول، سنة 2021.

843- رباش سـفيان ورشـيد بوسـعادة، المثقـف الأكاديمـي في المجتمـع الافـتراضي، مجـلة العلـوم الاجتماعيـة، جامعـة الاغواط، الجزائر، المجلد 15، العدد الثاني، سبتمبر 2021.

844- رباش سـفيان، تفعيـل أسـس المواطنـة: سـبيل الحـد مـن العنـف في المجـتماع الجزائـري، مجـلة الاكاديميـة للبحـوث في العلوم الاجتماعية، المركز الجامعي ايليزي، الجزائر، المجلد الرابع، العدد الاول، 2022.

845- رزيـق حميشـي وعبـد العزيـز راسـمال، الزاويـة والدولة الحديثـة في المجـال المغـاربي – قـراءة تحليليـة مقارنـة لطبيعـة العلاقة بين الزاوية والدولة في الجزائر والمغرب-، معارف، المجلد 16، العدد الثاني، ديسمبر 2021.

846- رشـيد بوسـعادة، الإطـار السوسـيو-تاريخـي للجـدل حـول السـلطة الدينيـة والسـلطة الزمنيـة، دفـاتر السياسـة والقانون، العدد الثامن، جانفي 2013.

847- رشـيد حـاج صـالح، إشـكالية الـتراث وتحليـل طرابيشي– النفسي– للمثقـف العـربي، حسـن حنفـي أنموذجـا، مجـلة قلمـون للدراسـات والأبحـاث الفكريـة والاجتماعيـة والسياسـية، مركـز حرمـون للدراسـات المعـاصرة، البوحـة- اسطنبول، قطر- تركيا، العدد السادس، جويليا 2018.

848- رشـيد ولد بوسـيافة، مفهـوم الهويـة وفـق منظـور المدرسـة التاريخيـة الكولونياليـة، مجـلة العلـوم الاجتماعيـة والإنسانية، جامعة المسيلة، الجزائر، المجلد 12، العدد الأول، 2023.

849- رضـوان السـيد، مسـالة الحضـارة والعلاقـة بـين الحضـارات لدى المثقفـين المسـلمين في الازمنـة الحديثـة، مركـز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ابو ضبي، الإمارات العربية المتحدة، العدد 89.

850- الزبير عروس، الذات الممزقة بين الانا والاخر، مجلة نقد، العدد الخامس، الجزائر.

851- الـزبير عـروس، مـدخل الى تاريخ وواقـع الممارسـة السوسـيولوجية: المدرسـة المغاربيـة نموذجـا، المسـتقبل العـربي، مركز دراسات الوحدة العربية، المجلد 35، العدد 400، جوان 2012.

852- زواوي مـوسى واحـد طرطـار، ممارسـات إداريـة في مـنظمات الأعـمال: المؤسسـة العموميـة الاقتصـادية الجزائريـة نموذجا، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة العربي التبسي، تبسة، الجزائر، العدد الثالث عشر، 2017.

853- زينـب العسـكري، تاريخ الديمقراطيـة، ميتيرفا،جامعـة ابـو بكـر بالقايـد، تلمسـان، الجزائـر، المجـلد الرابـع، العـدد الاول، ديسمبر 2017.

854- سارة بوزرزور، الترجمة والمثاقفة، البدر، جامعة بشار، الجزائر، المجلد التاسع، العدد السابع، 2017.

855- سـعاد طبعـة وخـالد فتـيح، القابليـة للاسـتعمار عنـد مـالك بـن نـبي ومفهـوم الذات، تاريخ العلوم،جامعـة زيان عاشور، الجلفة، الجزائر، المجلد الرابع، العدد التاسع، سبتمبر 2017.

856- سـعد الديـن ابـراهيم ، تجسـير الفجـوة بـين المفكـرين وصـانعي القـرارات في الـوطن العـربي، المسـتقبل العـربي، السـنة السابعة، العدد 64، جوان 1984.

857- سـعد محمـد رحـيم، مـع سـارتر..ضـد سـارتر، في: جـان بـول سـارتر ومحمـة المثقـف، منـارات، بغـداد، العـراق، العـدد 4075، السنة الخامسة عشرة، 29 أكتوبر 2017.

858- سـفيان لوصـيف، السياسـة الثقافيـة: بـين نظريـة المفهـوم والفعـل المؤسسـاتي، مجـلة الآداب والعلـوم الاجتماعيـة، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، الجزائر، المجلد التاسع، العدد الأول، 2012.

859- سـلوى بـن جديـد، الفـرد والديمقراطيـة وسـيلة للتنميـة الشـاملة مـن منظـور مـالك بـن نـبي، دفـاتر المتوسـط، مخـبر التنميـة المسـتدامة والحـكم الراشـد في جنـوب المتوسـط، جامعـة باجي مختـار، عنابـة، المجـلد الأول، العـدد الثـاني، ديسمبر 2014.

860- سلوى لهلالي، اسهامات محمد صوالح بن معمر في لدراسات الاستشراقية الفرنسية بالجزائر من خلال كتاب: la societe indigene de l'afrique du nort، الحكمة للدراسات الفلسفية، مركز الحكمة، الجزائر، المجلد الثامن، العدد الاول، 30 جوان 2021.

861- سـلوى لهـلالي، مـن أعـلام الثقافـة بمنطقـة تيـارت: محمـد صـوالح، مجـلة العـبر لمدراسـات التاريخيـة والأثريـة في شـمال إفريقيا،جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر، المجلد الخامس، العدد الثاني، 30 افريل 2022.

862- سيّار الجميل، انتلجنسيا العراق: التكوين.. الاستنارة .. السلطة، المستقبل العربي، بيروت، لبنان، العدد 139، سبتمبر 1990.

863- شريل داغر، الثقافة بديلا عن السلطة، مجلة ذوات، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الاقصى، العدد 59، 2019، (ملف العدد المثقف والسلطة..بين التحدي والاستلاب).

864- شهرة بغلول، اسيا جبار من اقاليم اللغة الى اقانيم الهوية، رؤى فكرية، جامعة سوق اهراس، الجزائر، العدد الرابع، اوت 2016

865- صالح بلعيد، اللغة الام، والواقع اللغوي في الجزائر، مجلة اللغة العربية، المجلس الاعلى للغة العربية، الجزائر، المجلد رقم 05، العدد الثاني، بتاريخ 01 اكتوبر 2003

866- صالح زياني ومراد بن سعيد، الاخفاق النخبوي لمساعي التغيير السياسي في الجزائر، مجلة المفكر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، العدد الثاني عشر.

867- صالح زياني ومراد بن سعيد، الاخفاق النخبوي لمساعي التغيير السياسي في الجزائر، مجلة المفكر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، العدد الثاني عشر،

868- صلاح الدين الجورشي، سيد قطب لم يكن ديمقراطيا، حقريات، مركز دال للدراسات، القاهرة، مصر، 18 فيفري 2020

869- ضحى عاصي، سقف الحريات والكمال، مجلة ذوات، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الأقصى، العدد 59، 2019، (ملف العدد المثقف والسلطة..بين التحدي والاستلاب).

870- طارق الطيب، هيبة المثقف مع السلطة، مجلة ذوات، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الأقصى، العدد 59، 2019، (ملف العدد المثقف والسلطة..بين التحدي والاستلاب).

871- طارق طراد وعبد الكريم قلاتي، مفهوم الدولة الجزائرية بين الفكر القانوني والشرعية التاريخية، دراسة تحليلية نقدية لمفهوم الدولة في النصوص والمواثيق الرسمية الجزائرية، حقائق للدراسات النفسية والاجتماعية، جامعة زيان عاشور، الجلفة، الجزائر، العدد العاشر،2019،

872- طارق محنان، المثقف من منظور العقلية التواصلية، مجلة افاق علمية، جامعة تمنراست، الجزائر، المجلد 14، العدد الثاني، 2022.

873- طيب لعروسي، لقاء مع المفكر العربي جورج طرابيشي حول التراث والفلسفة والأدب، تمثلات، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، المجلد الأول، العدد الأول، 2015.

874- عبد الحليم محورباشة ، قراءة نقدية لدور المثقف العربي في ظل التحولات التاريخية، حوليات جامعة قالمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، قالمة، الجزائر، العدد 16، جوان 2016.

875- عبد الحليم محورباشة ، قراءة نقدية لدور المثقف العربي في ظل التحولات التاريخية، حوليات جامعة قالمة للعلوم الاجتماعية والانسانية، قالمة، الجزائر، العدد 16، جوان 2016،

876- عبد الدائم السلامي، المثقفون في تونس قبل الثورة وبعدها.. اصطفاف الثقافة والسياسة، الفيصل..مركز الفيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، العددان 473-474، مارس-افريل، 2016.

877- عبد السلام بعزيم وخلدون بايع راسو، السياسة الثقافية: مقاربة سوسيولوجية، مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية الاجتماعية، المجلد الثامن، العدد الأول، 2023.

878- عبد السلام شهيد عجمي العيسى، جدل الديمقراطية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، مجلة العلوم السياسية، جامعة ذي قار، العراق، العدد 59، 2020

879- عبد السلام موكيل، المواطنة وسياق الدولة والهوية، مقاربة فكرية معرفية بين الفكر السياسي المعاصر والمنظور الإسلامي، مجلة تاريخ العلوم، جامعة زيان عاشور، الجلفة، الجزائر، المجلد الأول، العدد الأول، 01 جانفي 2016،

880- عبد العزيز موهوبي، رجال الإصلاح والطرق الصوفية في الجزائر، (1931-1954)، رسالة ماجستير، تخصص تاريخ حديث ومعاصر، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة ابي القاسم سعد الله، الجزائر 2، 2012-2011.

881- عبد الغني أبو العزم، الثقافة في بعدها السياسي، في: احمد شراك، الثقافة والسياسة، سلسلة شراع، طنجة، المغرب الأقصى، العدد 70، مارس 2000.

882- عبد القادر عبد العالي، الثقافة السياسي، والتصدعات الاجتماعية، والديمقراطية: دراسة حالة الجزائر، عمران للعلوم الاجتماعية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 44، المجلد 11، ربيع 2023

883- عبد المالك التميمي، بعض إشكاليات الثقافة والنخبة المثقفة في مجتمع الخليج العربي المعاصر، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1992.

884- عبد المجيد الجهاد، صورة المثقف في مشروع محمد اركون الفكري، مجلة معابر، دمشق، سوريا، أكتوبر 2010.

885- عبد الملك مرتاض، صناعة المصطلح في العربية، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، المجلد رقم 01، العدد الثاني، بتاريخ 01 جوان 1999

886- عراب اسماعيل، قراءة في أزمة المثقف العربي المعاصر من وجهة نظر محمد اركون، ألف، جامعة ابو القاسم سعد الله، الجزائر، الجزائر2، المجلد التاسع، العدد الرابع، 2022.

887- عزمي بشارة المثقف والثورة، مجلة تبيّن، المركز العربي للأبحاث والدراسات، الدوحة، قطر/بيروت لبنان، العدد 04، ربيع 2013.

888- عزمي بشارة مقاربات نقدية عن الرائج حول المثقف، مجلة تبيّن، المركز العربي للأبحاث والدراسات، الدوحة،قطر/ بيروت لبنان، العدد 4/13، صيف 2015

889- عزمي بشارة، الذاكرة والتاريخ، الكرمل، رام الله، فلسطين، العدد 50، شتاء 1997.

890- عزمي بشارة، الهوية والديمقراطية، الملتقى، مراكش، المغرب الأقصى، العدد 11، مارس 2003.

891- عزمي بشارة، ملاحظات عامة حول الثقافة السياسية في مجلة تبين، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 45، المجلد 12، صيف 2023.

892- علي أرقيس، مفهوم الثقافة من منظور مالك بن نبي، افاق فكرية، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس، الجزائر، المجلد 11، العدد الاول، ماي 2023.

893- علي أقجو، المفتي الحنفي الجزائري ابن العنابي واسهاماته في مجال الثقافة، السياسة، الإصلاح والمقاومة، تجسير للابحاث والدراسات متعددة التخصصات، جامعة الحاج لخضر، باتنة1، الجزائر، المجلد الاول، العدد الاول، 2021.

894- علي الكنز، معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، العدد 104، أكتوبر 1987.

895- علي الكنز، وضعية العلوم الاجتماعية في المنطقة العربية، ترجمة محمد العربي ولد خليفة، مجلة معالم، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر العدد الرابع، بتاريخ 01 افريل 2011.

896- علي تابليت، أعمال المترجم: اسماعيل حامت، كراسات الترجمة، جامعة الجزائر، المجلد السادس، العدد الاول، (اعمال يومين دراسيين حول الترجمة)، 19 جوان 1998

897- عمار ديوب، قراءة ماركسية في ماركسية الطيب تيزيني، المجلة السورية للعلوم الانسانية، مركز حرمون للدراسات المعاصرة والجمعية السورية للعلوم الاجتماعية، تركيا، العدد التاسع، سبتمبر 2019.

898- عمر غانم محمد، السياسي والمثقف في العالم العربي: من يؤثر ومن يتأثر..؟ !، الدبلوماسي، الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 44، ماي 2009.

899- عواطف علي خريسان، السلطة والهوية وتشكيل الذاكرة الجمعية، الإناسة وعلوم المجتمع، جامعة المسيلة، الجزائر، العدد السادس، ديسمبر 2019.

900- غـاي دويشـر، عـبر منظـار اللغـة، لـم يبـدو العـالم مختلفـا بلغـات اخـرى؟، ترجمـة حنـان عبـد المحسن مظفـر، عـالم المعرفة، المجلس الوني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، العدد 429، اكتوبر 2015

901- فريـدة قـاسي، رواد الاصـلاح الجزائريـون خـلال الفـترة الحديثـة "ابـن العنـابي" انموذجـا، الإنسـان والمجتمـع، المركـز الجامعي البيض، البيض، الجزائر، المجلد الثامن، العدد الثاني، ديسمبر 2022

902- الفضـل شـلق، حـول الـوعي التـاريخي، مجـلة الاجتهـاد، بـيروت، لبنـان، السـنة السادسـة، العـدد 22، شـتاء 1994.

903- فضـيلة سيسـاوي، نحـو محـاولة لتحديـد مفهـوم المثقـف، المجـلة الجزائريـة للأبحـاث والدراسـات،جامعة محمـد الصـديق بن يحيى، جيجل، الجزائر، المجلد الأول، العدد الثاني، سنة 2019.

904- فقـير محمـد راسم، المرجعيـات المؤسسـية لـلدولة الجزائريـة عنـد تيـارات الحركـة الوطنيـة، الإنسـان والمجتمـع، جامعـة أبـو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، العدد 14، جوان 2018.

905- فكـروني الـزاوي، المثقـف الجزائـري في تصـور المثقـف الجزائـري، الحـوار الثقـافي، جامعـة عبـد الحميـد بـن باديـس، مستغانم، الجزائر، المجلد الثالث، العدد الاول، 2014.

906- قـاسم طـه السـارة، مفهـوم التعريـب وتطـور دلالاتـه، الفيصـل، الـرياض، المملكـة العربيـة السـعودية، العـدد 170، مارس 1991.

907- قـاسمي صـونيا، الضـوابط المنهجيـة في توظيـف الدراسـات السـابقة في البحـث الأكاديمـي، مجـلة المعيـار، تيسمسيلت، الجزائر، مجلد 24، عدد51، السنة 2020.

908- كريمـة سـالمي، التربيـة والثقافـة في فكـر مصـطفى الاشرف، الحكمـة للدراسـات التربويـة والنفسـية، مركـز الحكمـة، الجزائر، المجلد 10، العدد 04، ديسمبر 2022.

909- كريمـة ناوي، روايـة الغريـب لاربـير كامي مـن الروايـة الى الفـيلم، الخطـاب، المجـلد الخـامس، العـدد السـادس، 2010، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر

910- المثقـف والسياسـة: فانسـلاف هافيـل، ترجمـة وتقـديم يارا نصـار، مجـلة 28، قطـاع غـزة، فلسـطين، العـدد 16، سبتمبر 2020.

911- محمـد اركـون، بعـض مهـام المثقـف اليـوم، ترجمـة هـاشم صـالح، مجـلة الوحـدة، العـدد 66، السـنة السادسـة، مـارس 1990

912- محمـد الداهي، الهويـة المضـطربة في "خـارج المـكان" لادوارد سـعيد، تبـين للدراسـات الفلسـفية والنظـريات النقديـة، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات الدوحة، قطر، العدد 6/1، صيف 2013.

913- محمـد العـربي الـزبيري، الغـزو الثقـافي في الجزائـر (1962-1982)، مجـلة الـرؤيا، اتحـاد الكتـاب الجزائـريين، الجزائـر، العدد الثالث، السنة ثانية، شتاء 1983.

914- محمـد العـربي ولد خليفـة، مـن اجـل ثقافـة قوميـة أصـلية، مجـلة الثقافـة/ وزارة الثقافـة والإعـلام، الجزائـر، العـدد 95، سبتمبر – أكتوبر 1980

915- محمـد القـاسم فـلاني، اللغـة وعلاقتهـا بالتواصـل اللسـاني، مجـلة مخـبر أبحـاث في اللغـة والأدب الجزائـري، جامعـة محمـد خيضر، بسكرة، الجزائر، المجلد 17، العدد 01، 2021.

916- محمـد الصـالح بحيـاوي، اعـز مـا يفخـر بـه الجزائـري: دينـه ولغتـه، الاصـالة، وزارة التعلـيم الاصـلي والشـؤون الدينيـة، الجزائر، العدد 65-66، 1979.

917- محمـد المليـلي، المثقفـون الفرنسـيون والثـورة الجزائريـة، مجـلة الثقافـة، وزارة الاعـلام والثقافـة، الجزائـر، العـدد 23، اكتوبر-نوفمبر 1974.

918- محمـد المهـدي شـنين، الاتبعـاث الطـائفي كاسـتراتيجية سـلطوية، قـراءة نظريـة في النهـايات المفتوحـة لتسـييس الهويـة الطائفية، دفاتر السياسة والقانون، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، المجلد 12، العدد الثاني، 2020.

919- محمـد المسـيلي إبراهيمـي، المسـألة الثقافيـة في الجزائـر ابـن العهـد الاسـتعماري/ مسـاهمة في مناقشـة كتـاب: تجديـد الفكـر القومي لمصطفى الفقي، مجلة البحوث والدراسات العربية، مجموعة 22، جويليا 1994

920- محمد حربي، الأسس الثقافية للأمة الجزائرية، ترجمة بلقاسم بن زنين،مجلة إنسانيات، 47-48، بتاريخ 30 جوان 2010.

921- محمد عبد الله عبد العال احمد، الانتلجنسيا القلقة، حالة المثقف العربي في مرحلة ما بعد الكولونيالية، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، لبنان، العدد الثاني عشر، السنة الرابع' صيف 2018.

922- محمد عبد الله عبد العال احمد، الانتلجنسيا القلقة، حالة المثقف العربي في مرحلة ما بعد الكولونيالية، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، لبنان، العدد الثاني عشر، السنة الرابع' صيف 2018.

923- محمد علي جمعة، الثقافة والصراع الثقافي، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، العدد 667، بتاريخ 01 افريل 2019.

924- محمد قاسم عبد الله، ازمة المثقفين العرب، مجلة المستقبل العربي، العدد 134، بتاريخ 1990/04/01.

925- محمد كرو، المثقفون والمجتمع المدني في تونس، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1992.

926- محمد كعسيش، مفهوم المثقف وأدواره عند ادوارد سعيد، مجلة البدر، بشار، الجزائر، المجلد رقم 09/ العدد رقم 12، سنة 2017.

927- محمد كيشانة، الثقافة والسلطة، أي معنى؟ مجلة ذوات، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الاقصى، العدد 59، 2019، (ملف العدد المثقف والسلطة..بين التحدي والاستلاب).

928- محمد مجدان، العملية الديمقراطية في الجزائر: الأسباب والعوائق، المجلة الجزائرية للسياسات العامة، جامعة الجزائر03، الجزائر، العدد الخامس، أكتوبر 2014.

929- محمود بوزوزو، مرحبا بالفجر الصادق، جريدة المنار، السنة الاولى، العدد السابع، الاربعاء 15 أكتوبر 1951، في عباس عروة، آثار الشيخ المناضل محمود بوزوزو، معهد قرطبة للسلام، جنيف، سويسرا

930- محمود سمايلي و ربيع شنتيوي، دور المثقف العربي المعاصر: الواقع والأفاق، حوليات جامع قالمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، قالمة، الجزائر، المجلد الرابع، العدد الثاني، سنة 2010.

931- المشاركة المواطنية في مشاريع التنمية، مدني صفار زيتون- وآخرون-، مجلة انسانيات، المجلة الجزائرية في الانثروبولوجيا والعلوم الإنسانية، مركز البحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر، السنة 24، العدد 90، ديسمبر 2020،

932- مصطفى لشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر بعد الاستقلال، معارف، جامعة محند أكلي، البويرة، الجزائر، المجلد الثامن، العدد 15، 01 ديسمبر 2013،

933- مصطفى لشرف، الكفاح السياسي والثقافة، مجلة الفكر، تونس، العدد الرابع، بتاريخ 01 جانفي 1963

934- مصطفى ماضي، حول الفضاء الثقافي في الجزائر : من القطيعة اللغوية إلى القطيعة الفكرية، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة، الجزائر، العدد الاول، مارس 1993،

935- مولود قرين، البعد المغاربي في اهتمامات وانضمال النخب الجزائرية في مطلع القرن العشرين، "النخبة المعربة الاسلامية نموذجا"، مجلة دراسات، الجزائر، المجلد 14، العدد الاول، 2023.

936- مولود قرين، القضايا السياسية في اهتمامات النخبة الاصلاحية الجزائرية في مطلع القرن العشرين "عمر بن قدور الجزائري نموذجا"، مجلة المعراف للبحوث والدراسات التاريخية، جامعة الوادي، الجزائر، المجلد الرابع، العدد الخامس،

937- مولود قرين، عمر بن قدور ودوره في الحركة الوطنية (1886-1932)، دار الخليل العلمية، الجزائر، الجزء الاول، 2013.

938- نادر فرجاني، المثقف الأمير ام مثقف الجماهير؟، مجلة المستقبل العربي، السنة السابعة، العدد 68، أكتوبر 1984، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، لبنان.

939- ناصر جابي، مأزق الانتقال السياسي في الجزائر، ثلاثة أجيال وسيناريوان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، معهد الدوحة، قطر، فيفري 2012.

940- نديم البيطار، نحو انتلجنسيا وحدوية ثورية، مجلة العربي، الكويت، العدد 294، بتاريخ 01 ماي 1983،

941- نسيمة صلاح، موقف روجيه غارودي من ازمة القيم في الحضارة الغربية، مشكلات الحضارة، جامعة الجزائر 02، المجلد الرابع، العدد الثاني.

942- نصيرة بلبسول، منطلقات اقتران الثنائية الثقافية الحضارية،مجلة العلوم الإنسانية، الجزائر، المجلد 20، العدد الأول، 2020.

943- نصيرة كرمين، سؤال الثورة في فكر مصطفى الاشرف، (قراءة سوسيوثقافية)، افاق فكرية، مخبر البحوث و دراسات الفكر الإسلامي في الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية . جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس، الجزائر، المجلد التاسع، العدد الثالث، ديسمبر 2021.

944- نصير خرزرحي، التعددية والحرية في المنظور الإسلامي، دراسة مقارنة، بيت العلم للنابيين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011.

945- نعيمة سلاف، الثورة التحريرية وانقسامية النخبة المثقفة، عصور، جامعة احمد بن احمد، وهران1، الجزائر، العدد 24-25، جانفي-جوان 2015.

946- نفيسة دويدة، الشريف بن حبيلس: اراؤه واهتماماته الفكرية، إنسانيات، مركز البحث في الأنثربولوجيا الإجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر، عدد مزدوج 72-73، سبتمبر 2016.

947- نور الدين زمام، حول سوسيولوجيا المثقف الجزائري، مجلة اضافات العربية لعلم الاجتماع، مركز دراسات الوحدة ، بيروت، لبنان، المجلد 2008، العدد الأول، 31 جانفي 2008.

948- نوري دريس، الجزائر: تجربة تحول ديمقراطي في سياق فشل اقتصادي، سياسات عربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، العدد 51، المجلد التاسع، جوان 2021.

949- هباشي فوزية ونوري دريس، سوسيولوجيا التحول اللغوي في الجزائر: دراسة بنيوية للعلاقة اللغة-المجتمع، المجلة الجزائرية للاتجاهات والدراسات، جامعة محمد الصديق بن يحي، جيجل، الجزائر، المجلد 06، العدد الثاني، افريل 2023.

950- وائل سعيد، كيف ينظر الكاتب العربي اليوم لعلاقة المثقف بالسلطة، مجلة ذوات، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الأقصى، العدد 59، 2019، (ملف العدد المثقف والسلطة..بين التحدي والاستلاب).

951- وائل سعيد، كيف ينظر الكاتب العربي اليوم لعلاقة المثقف بالسلطة، مجلة ذوات، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الاقصى، العدد 59، 2019، (ملف العدد المثقف والسلطة..بين التحدي والاستلاب).

952- وجدي الأهدل، الضمير الأخلاقي للمجتمع، مجلة ذوات، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب الاقصى، العدد 59، 2019.

953- وفاء عمران، مسألة الثقافة وتأثيرها على المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، مجلد 17، عدد 01، جويليا 2021.

954- يحي بوعزيز، أوضاع المؤسسات الدينية في الجزائر خلال القرن التاسع عشر والعشرون، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة، الجزائر، العدد 63، 1981.

955- يوسف بوراس، الديمقراطية في الفكر العربي الاسلامي المعاصر من الرفض الى التصحيح، العلوم الاجتماعية والانسانية، المجلد العاشر، العدد الثاني، 2021.

956- يوسف جغلولي وجمال تالي، الاستشراق في الجزائر بين الأطروحات والوسائل، دراسة نقدية لبعض الأعمال الاستشراقية الفرنسية، حقائق للدراسات النفسية والاجتماعية، جامعة زيان عاشور، الجلفة، الجزائر،المجلد الثاني، العدد السادس، 2017.

04- مداخلات، تقارير، لقاءات وحصص ومواقع الكترونية.

957- إبراهيم الكوني، عندما نغير ما بأنفسنا يتغير العالم تلقائيا، برنج محاور، قناة فرانس 24، باريس، فرنسا، تاريخ البث الأول 04 جويلية 2022، الحلقة متوفرة على قناة اليوتوب للقناة: https://www.youtube.com/watch?v=1BNcD6GNH1g. تاريخ الولوج والاطلاع: 2022/08/05.

958- أبو القاسم سعد الله، العلم بين العلماء والسلطان، مداخلة بمناسبة تدشين معهد المناهج، بالجزائر، في: محمد بابا عمي، مقاربة في فهم البحث العلمي، دار وحي القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2014 .

959- ابـو عمـران الشـيخ، (رئـيس تحريـر)، اتحـاد الكتـاب الجزائـريين ورأيـه في المشـروع الرئـاسي، (البيـان موقـع بتـاريخ 20 أكتـوبر 1996) الكاتب الجزائري، العدد الثاني، 1996،

960- أبـو عمـران الشـيخ، (رئـيس تحريـر)، اتحـاد الكتـاب الجزائـريين ورايـه في المشـروع الرئـاسي، (البيـان موقـع بتـاريخ 20 أكتوبر 1996) الكاتب الجزائري، العدد الثاني، 1996،

961- ابـو عمـران الشـيخ،(رئـيس تحريـر)، نـص بيـان اتحـاد الكتـاب حـول قـانون تجميـد اسـتعمال اللغـة العربيـة، ومواقـف الاتحـاد مـن قضـايا وطنيـة اخـرى مطروحـة للنقـاش، البيـان صـادر بتـاريخ: 30 جـوان 1996، الكاتـب الجزائـري، الجزائر، العدد الاول، سنة 1996،

962- احمـد محمـد الاصـبحي، المثقفـون والتحـديات الراهنـة في التحـول نحـو الديمقراطيـة ، في: عبـد العزيـز المقـالح، نـدوة من تنظيم مركز المعلومات والتأهيل لحقوق الإنسان، صنعاء، اليمن، 16-17 ماي 2007، الطبعة الأولى.

963- احمـد منصـور، شـاهد عـلى العصـر، حلقـة احمـد بـن بـلة يكسـف اسرار الثـورة، قنـاة الجزيـرة، الدوحـة، قطـر، تاريخ الاطلاع: 01 جانفي 2023.

964- أزمـة العقـل العـربي، منـاظرة بـين كل مـن محمـد عـمارة وفـؤاد زكـريا، ادار المنـاظرة سـعد الرميحـي (مـدير تلفزيـزن قطـر)، النشـر السـورقي: دار الافـاق الدوليـة، القـاهرة، مصر، الطبعـة الاولى، د.ت، ص.69-70. جـرت المنـاظرة يوم 19 أكتوبر 1992، في قاعة فندق الشيراتون بالدوحة، قطر.

965- اسـيا شـلابي، العـربي بلخيـر: اختـراق اللجنـة المركزيـة لاجهـاض التعريـب، لقـاء صحفي مـع عثمان سـعدي، اللغـة العربيـة صـاحبة الجلالة، المجلس الدولي للغة العربية، بيروت، لبنان، تاريخ الاطلاع: 27 ديسمبر 2022. www.arabiclanguageic.org

966- الإعـلان العـالمي بشـان التنـوع الثقـافي، المنظمـة العالميـة للتربيـة والعلـوم والثقافـة، اليونسـكو في الدورة 31 سـنة 2001، الموقـع الالكـتروني لمنظمـة الأمم المتحـدة، مكتـب المفـوض السـامي لحقـوق الإنسـان: https://www.ohchr.org/ar، تاريخ الولوج والاطلاع: 06 أكوبر 2021، الساعة: (15.00)

967- أمـين الـزاوي، حـين يصـبح الكاتـب ضحيـة لاحتفـاء الغوغـاء بـه، جريـدة الاندبيندت عربيـة، بتـاريخ 03 مـارس 2022، https://www.independentarabia.com، تاريخ الولوج والاطلاع: 29 سبتمبر 2022، الساعة: (15.30).

968- أمـين الـزاوي، سـكوت المثقـف لـيس مـن ذهـب !، مـن يخـاف عـلى ان تسـتيقظ الفتنـة فهـو المسـتفيد منهـا،، جريـدة الاندبيندت عربيـة، بتـاريخ 29 سـبتمبر 2022 ، https://www.independentarabia.com، تاريخ الولوج والاطلاع: 29 سبتمبر 2022، الساعة: (11.30).

969- أمين الزاوي، عندما يصبح الجزائريون ضحية سياسة شعبوية للغة العربية، جريدة الاندبيندت عربية، بتاريخ 04 نوفمبر 2021، https://www.independentarabia.com، تاريخ الولوج والاطلاع: 29 سبتمبر 2022، الساعة: (11.00).

970- اوحدة علي، عن تعريب الوصفة الطبية، جريدة الشروق اليومي، عدد يوم 04 ماي 2022، الجزائر، موقع الجريدة: https://www.echoroukonline.com/، تاريخ الولوج والاطلاع: 17 ماي 2022، الساعة: 11.15.

971- برهان غليون، الديمقراطية رغم النظام الدولي، الناقد، بيروت، لبنان، العدد 45، مارس 1992،

972- التعريـب في الجزائـر، **تقريـر** مقـدم الى المـؤتمر الثـاني للتعريـب، الجزائـر مـن 12 الى 20 ديسـمبر 1973، عـن الجهـود الـتي تبـذل في الجزائـر لتحقيـق التعريـب، اللجنـة الوطنيـة لتحضـير المـؤتمر الثـاني للتعريـب، وزارة التعلـيم الابتدائي والثانوي، الجزائر، ديسمبر 1973،

973- حسن بحري، الموسوعة القانونية المتخصصة، دمشق، سوريا، الموقع الالكتروني: https://arab-ency.com.sy/

974- حسـان حمـلاوي، صـالح بلعيـد: رئـيس المجلـس الأعـلى للغـة العربيـة، ابشرسوا ..اللغـة العربيـة بخـير في الجزائـر، حـوار نشر في صحيفة الحوار الجزائرية، الثلاثاء 26 جويليا 2022

975- حنيفي هلايلي، الخطـاب السـياسي الثقـافي في الجزائـر عـلى ضـوء مجلـة الأصـالة،('1971-1981)، أعـمال المـؤتمر السـادس للدراسات اليورقيبية حول: رهانات الثقافة والمعرفة بتونس والمغرب العربي (1956-2005)، تونس، سبتمبر 2006

976- حنيفي هلايلي، الخطـاب السـياسي الثقـافي في الجزائـر عـلى ضـوء مجلـة الأصـالة،('1971-1981)، أعـمال المـؤتمر السـادس للدراسات اليورقيبية حول: رهانات الثقافة والمعرفة بتونس والمغرب العربي (1956-2005)، تونس، سبتمبر 2006

977- حنيفي هلايلي، الدولة الوطنية والمسألة الثقافية في الجزائر (1965-1988)، الملتقى الوطني الاول: التحولات السياسية وإشكالية التنمية في الجزائر، واقع وتحديات، كلية العلوم القانونية والإدارية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، يومي 16 و17 ديسمبر 2008

978- حياة سيدي صالح، جرائم الاستعمار الفرنسي في الجزائر: المساس بالهوية من خلال قانون الحالة المدنية، في الكتاب الجماعي: المؤرخ ناصر الدين سعيدوني، رائد الدراسات العثمانية في الجزائر، سلسلة منشورات الذكرى الستين للثورة الجزائرية 1954-2014، تنسيق وتقديم ودان بوغفالة، مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية، جامعة مصطفى اسطنبولي، معسكر، طباعة مكتبة الرشاد، سيدي بلعباس، الجزائر، 2014

979- خالد حروب، غياب ادوارد سعيد لكن بقي نموذج المثقف الناقد، صحيفة الاتحاد، الامارت العربية المتحدة، العدد 10314، ليوم 2003/10/01، الموقع الالكتروني: https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/426/، تاريخ الاطلاع: 2022/02/20، الساعة:14.45.

980- خالد حسن جمعة، الحركة الاصلاحية في الجزائر واشهر رموزها، مداخلة ضمن الملتقى الدولي الثالث حول الشيخ العلامة الفضيل الورتلاني، تحت شعار لـ "الاصلاح والتغيير في فكر الفضيل الورتلاني وعلماء المنطقة"، أيام 14، 15 و16 افريل 2015، دار الثقافة هواري بومدين، سطيف وبلدية بني ورتلان، نشر "مديرية الثقافة لولاية سطيف، 2015

981- خليل كمال، دور الشيخ الفضيل الورتلاني في التعريف بالقضية الجزائرية بالخارج، مداخلة ضمن الملتقى الدولي الثالث حول الشيخ العلامة الفضيل الورتلاني، تحت شعار "الاصلاح والتغيير في فكر الفضيل الورتلاني وعلماء المنطقة"، أيام 14، 15 و16 افريل 2015، دار الثقافة هواري بومدين، سطيف وبلدية بني ورتلان، نشر "مديرية الثقافة لولاية سطيف، 2015

982- خير الدين حسيب، دور المثقفين العرب في الاصلاح الديمقراطي، في: عبد العزيز المقالح، ندوة من تنظيم مركز المعلومات والتأهيل لحقوق الإنسان، صنعاء، اليمن، 16-17 ماي 2007، الطبعة الاولى.

983- رابح لونيسي، الرئيس هواري بومدين بين الاشتراكية والديمقراطية، الحوار المتمدن، العدد 6057، بتاريخ 2018/11/18، الموقع الالكتروني https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=618573، تاريخ الاطلاع: 2022/02/17، الساعة: 14.15.

984- رشيد تلمساني، حوار مع قناة فرانس 24 الفرنسية،الموقع الالكتروني للقناة: https://www.france24.com/ar/20141127، تاريخ الولوج: 13 مارس 2022.، الساعة: 10.30.

985- زكي الميلاد، المثقف والمفكر بين الممنوع والممتنع، صحيفة الرياض، المملكة العربية السعودية، العدد 17923، ليوم 20 جويليا 2017، المقال متوفر على الموقع الالكتروني لزكي الميلاد: http://www.almilad.org/، تاريخ الولوج: 09 مارس 2022، الساعة: 09.30.

986- زكي الميلاد، المثقف وجدلية الفقيه.صور وتجليات، صحيفة عكاظ، المملكة العربية السعودية، العدد 14859، ليوم 03 ماي 2007، الموقع الالكتروني لزكي الميلاد:http://www.almilad.org/page/text.php?nid=23 ، تاريخ الولوج والاطلاع: 15 مارس 2022، الساعة: 11.45، ومتوفر كذلك على الموقع الالكتروني لصحيفة عكاظ: https://www.okaz.com.sa/.

987- زكي الميلاد، المثقفون وإشكالية المرجعية، صحيفة عكاظ، المملكة العربية السعودية، العدد 15503، ليوم 05 فيفري 2009، الموقع الالكتروني لزكي الميلاد: http://www.almilad.org ، تاريخ الولوج والاطلاع: 15 مارس 2022، الساعة: 14.00، ومتوفر كذلك على الموقع الالكتروني لصحيفة عكاظ: https://www.okaz.com.sa/.

988- زكي الميلاد، الهوية.. ومحطات تطور الجدل والنقاش في المجال العربي، الجزء الاول والجزء الثاني، صحيفة اليوم، المملكة العربية السعودية، عدد يوم 27 سبتمبر 2015، الموقع الالكتروني للصحيفة: https://www.alyaum.com/articles، والموقع الالكتروني لزكي الميلاد: http://www.almilad.org/page/text.php?nid=635، تاريخ الولوج والاطلاع: 13 مارس 2022، الساعة:. 11.30.

989- زكي الميلاد، دفاعا عن المثقف أم مرافعة عليه، صحيفة عكاظ، المملكة العربية السعودية، العدد15517، ليوم 19 فيفري 2009، الموقع الالكتروني لزكي الميلاد: http://www.almilad.org تاريخ الولوج والاطلاع: 15 مارس 2022، الساعة: 14.45، ومتوفر كذلك على الموقع الالكتروني لصحيفة عكاظ: https://www.okaz.com.sa/.

990- زكي الميلاد، هل توجد لدينا نظرية في الثقافة؟ مجلة كلمة، منتدى الكلمة، بيروت، لبنان، العدد 40، السنة العاشرة صيف 2003، ص.32. متوفرة ومنشورة على موقع المجلة: http://kalema.net/home/article/view/83، تاريخ الاطلاع: 02 فيفري 2020، الساعة:15.00.

991- زكي الميلاد، بين المثقف والمفكر. مقاربتان ومناقشة، الجزء الثاني، صحيفة اليوم، الرياض، المملكة العربية السعودية، الأحد 24 جويلية 2016، العدد 15745.

992- زهيرة مزارة، ازمة الهوية الثقافية العربية في ضل العولمة، بين متطلبات الوحدة الوطنية وتحقيق الاستقرار السياسي-الجزائر نموذجا-، الملتقى الوطني حول " القراءة للتراث والهوية في زمن العولمة"، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة الجيلالي بونعامة، خميس مليانة، عين الدفلى، الجزائر، يوم 27 فيفري 2017

993- سعيد خطيبي، احزان مثقف، جريدة الخبر اليومي، الجزائر، عدد ليوم 21 ماي 2016، تاريخ الولوج والاطلاع: 17 ماي 2022، الموقع الالكتروني للجريدة: https://www.elkhabar.com.

994- سعيد خطيبي، عزلة المثقفين الجزائريين، جريدة العرب، الدوحة، قطر، عدد يوم 21 اوت 2016، تاريخ الولوج والاطلاع: 17 ماي 2022. الموقع الالكتروني للجريدة: https://alarab.app.

995- سعيد خطيبي، في الجزائر...مثقف يطوف حول السلطة، القدس العربي، عدد يوم 27 نوفمبر 2023، www.alquds.co.uk

996- سليمان عبد العظيم، تجسير الفجوة بين المثقفين، ديوان العرب، مجلة ثقافية الكترونية، يوم 28 نوفمبر 2008، الموقع الالكتروني: https://www.diwanalarab.com، تاريخ الولوج: 2022/02/22، الساعة: 15.15.

997- صادق سلام، برنامج: محاور، عنوان الحلقة: هذا ما حدث في 17 اكتوبر 1961، قناة: فرانس 24، الموقع الالكتروني http://f24.my/youtubeAR، تاريخ الولوج، الاطلاع والمشاهدة: 20 مارس 2022ن الساعة:

998- الطاهر لبيب، الثقافة العربية تنتج "اللامعنى" وثورة تونس اكلت اولادها باكرا، برنامج محاور، قناة فرانس 24، باريس، فرنسا، تاريخ البث الاول: 23 سبتمبر 2023، الحلقة متوفرة على موقع القناة على اليوتوب: https://www.youtube.com/watch?v=_X8V1HJGK0iY

999- طيب تيزيني، الديمقراطية والتنوير والحداثة، الحوار المتمدن، العدد 5418، بتاريخ 31 جانفي 2017، الموقع: https://www.ahewar.org، تاريخ الولوج والاطلاع: 12 افريل 2022، الساعة. 09.00.

1000- طيبي غومساري، خربشات بين الثروة والربع، الصفحة الرسمية على موقع الفايس بوك، https://www.facebook.com/ghomari.taibi، بتاريخ 05 نوفمبر 2022، تاريخ الاطلاع 05 نوفمبر 2022، الساعة، 22.00.

1001- عبد الحسين شعبان، المثقف والحرية الفكرية، في: نظام عساف واخرون(كتاب جماعي)، الحريات الأكاديمية في الجامعات العربية، بحوث ومناقشات المؤتمر الاول للحريات الأكاديمية في الجامعات العربية، 15-16 ديسمبر 2004، مركز عمان لدراسات حقوق الإنسان، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2012.

1002- عبد الرزاق امقران، عزيزي الباحث: راقب حيوية بحثك، الصفحة الشخصة على موقع التواصل الاجتماعي فايس بوك: https://www.facebook.com/abderrezak.amokrane، بتاريخ 14 مارس 2023، الساعة: 10.30.

1003- عبد الرزاق بلعقروز، متى تكون الثقافة العربية قوة فاعلة؟، مداخلة في برنامج محاور، قناة فرانس24، الحلقة بثت بتاريخ: 19 مارس 2023، تاريخ المشاهدة والاطلاع: 19 مارس 2023. موقع القناة على اليوتوب: https://www.youtube.com/watch?v=yZ5PkAWbI70.

1004- عبد الرزاق بلعقروز، متى تكون الثقافة العربية قوة فاعلة؟، مداخلة في برنامج محاور، قناة فرانس24، الحلقة بثت بتاريخ: 19 مارس 2023، تاريخ المشاهدة والاطلاع: 19 مارس 2023. موقع القناة على اليوتوب: https://www.youtube.com/watch?v=yZ5PkAWbI70

1005- عبد الرزاق بوحارة كلمة ألقاها في افتتاح ملتقى هواري بومدين المنعقد بجامعة محمد بوضياف بالمسيلة، الجزائر، من 11 إلى 13 ديسمبر2007.

1006- عبد الرزاق بوكبة، اليسير كامو...يقسم المثقفين الجزائريين، الجزيرة نت، بتاريخ 27 ديسمبر 2013، الموقع الالكتروني: https ://www.aljazeera.net/، تاريخ الولوج والاطلاع: 23 فيفري 2022، الساعة: 11.10.

1007- عبد الرزاق بوكبة، مالك حداد يخرج من منفاه، موقع الجزيرة نت، بتاريخ 04 جانفي 2014، الموقع الالكتروني: www.aljazeera.net، تاريخ الولوج والاطلاع: 29 سبتمبر 2022، الساعة: (15.15).

1008- عبد العزيز بوتفليقة، تصديره كتاب" المرآة" لحمدان بن عثمان خوجة، تقديم وتعريب وتحقيق محمد العربي الزبيري، الوكالة الوطنية للنشر والاشهار-المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2006.

1009- عبد العزيز بوتفليقة، خطاب بمدينة تيزي وزو في اطار الحملة لدعم وتبرير مشروع الوئام المدني، سنة 1999، الخطاب مسجل: https://www.youtube.com، تاريخ الولوج والاطلاع/ 17 ماي 2022، الساعة: 10.45.

1010- عبد العزيز بوتفليقة، رسالة موجه للشعب الجزائري بمناسبة الذكرى 56 لعيد النصر - وقف اطلاق النار-، 19 مارس 2018، وكالة الانباء الجزائرية، https://www.aps.dz/ar/.

1011- عبد القادر بن قرينة، رفع التجميد عن قانون استعمال اللغة العربية اول خطوة نحو الجزائر الجديدة، جريدة المصدر، الجزائر، عدد يوم 16 جانفي 2021، تاريخ الاطلاع والولوج: 06 افريل 2022، الساعة 14.15، موقع الجريدة: https://almasdar-dz.com

1012- عبد المجيد تبون، خطاب بمناسبة إشرافه على تنصيب المجلس الأعلى للشباب، بقصر الأمم، الجزائر، بتاريخ 20 جوان 2022، الموقع الالكتروني لرئاسة الجمهورية الجزائرية https://www.el-mouradia.dz/ar/president، تاريخ الولوج والاطلاع: 21 جوان 2022، الساعة: 10.00.

1013- عبد المجيد شيخي، اتفاقيات ايفيان او ميثاق الاستعمار الجديد، ملتقى وطني: المرحلة الانتقالية للثورة الجزائرية، منشورات متحف المجاهد.

1014- عبد الهادي بوحسي، الأمة والهوية الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي، قراءة في فكر مصطفى الاشرف، متوفا، جامعة أبو بكر بالقايد، تلمسان، الجزائر،المجلد الخامس، العدد الأول، 2020

1015- عبد الواحد العلمي، مصادر الشرعية وأنواعها في سوسيولوجيا السياسية لماكس فيبر، مجلة التسامح، مسقط، سلطنة عمان ، المجلد 6، العدد 23، جوان 2008

1016- عبد الوهاب شعلان، النخب الجزائرية وسجال اللغة والهوية.. قراءات في تحولات الخطاب من الايديولوجي الى الاختلاف، مجلة الكلمة، العدد 69، جانفي 2013، موقع المجلة على الانترنيت: http://www.alkalimah.net/ المقال: http://www.alkalimah.net/Articles/Read/5024، تاريخ الولوج: 29 نوفمبر 2021، الساعة: 11.00.

1017- عثمان أمقران، منهج الإصلاح والتغيير لدى الشيخ الفضيل الورتلاني رحمه الله، مداخلة ضمن الملتقى الدولي الثالث حول الشيخ العلامة الفضيل الورتلاني، تحت شعار ك "الاصلاح والتغيير في فكر الفضيل الورتلاني وعلماء المنطقة"، أيام 14، 15 و16 افريل 2015، دار الثقافة هواري بومدين، سطيف وبلدية بني ورتلان، نشر "مديرية الثقافة لولاية سطيف، 2015

1018- عثمان سعدي، اللغة العربية في عهد عبد العزيز بوتفليقة، صحيفة راي اليوم، لندن، بريطانيا، عدد يوم 05 ماي 2019، تاريخ الولوج والاطلاع: 06 افريل 2022، الساعة: 14.25.، موقع الصحيفة: https://www.raialyoum.com/ ،

1019- عرض تقرير فلسطين رباعي السنوات بشأن اتفاقية اليونسكو لعام 2005 حول حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي، الموقع الالكتروني للمنظمة: https://www.unesco.org/ar ، تاريخ الولوج والاطلاع: 22 أوت 2022

1020- علي بن محمد، الحلقة المفقودة (برنامج وثائقي حواري)، الحلقة الثالثة: معارك التعريب، قناة الشروق الفضائية الجزائرية، إعداد وتقديم محمد يعقوبي، 2013، على اليوتيب: https://www.youtube.com/user/halakamafkeda/videos ، تاريخ الولوج والاطلاع: 28 سبتمبر 2022، الساعة: (10.30).

1021- علي بن محمد، القصة الكاملة لتجميد قانون تعميم اللغة العربية، برنامج هنا الجزائر، قناة الشروق الجزائرية الفضائية، بتاريخ 21 افريل 2013.

1022- علي باحي، هل فشلت الجزائر في مشروع التعريب؟، صحيفة الاندبيندي عربية، الاحد 26 ديسمبر 2021، النسخة الالكترونية، https://www.independentarabia.com/ ، تاريخ الولوج والاطلاع: 16 جوان 2023، الساعة: 10.30.

1023- عمار بن طويال، المثقف الجزائري وخطاب الأزمة، المجلة الالكترونية: المجلة الثقافية الجزائرية، تاريخ الولوج: 24 نوفمبر 2021، الساعة: 15.40 الموقع الالكتروني: https://thakafamag.com/?p=3039

1024- عمار لشموت، "نادي الترقي"...مشتلة الأنوار في زمن الاستعمار، ألترا الجزائر، جريدة الكترونية، 03 اوت 2022، الموقع الالكتروني: https://ultraalgeria.ultrasawt.com/، تاريخ الولوج: 01سبتمبر 2022، الساعة: 14.30.

1025- القرضاوي، الجزء الثاني، من المحنة الى العالمية، شريط وثائقي من إنتاج.قناة الجزيرة الوثائقية، الدوحة، قطر، الشريط متوفر على موقع القناة على اليوتيب: https://www.youtube.com/watch?v=dZESwoxb8CM، تاريخ الولوج 01 أكتوبر 2022، الساعة (23.30). – أعيد بث الشريط لأول مرة بعد وفاة القرضاوي بتاريخ 26 سبتمبر 2022 بالدوحة عن عمر يناهز 96 سنة -.

1026- قضـــايا عالميـــة، الديمقراطيـــة، الأمم المتحـــدة، الموقـــع الالكـــتروني لهيئـــة الأمم المتحـــدة، النســـخة العربيـــة، https://www.un.org/ar/global-issues/democracy، التاريخ الولوج والاطلاع:

1027- قطـــب العـــربي، شـــيخ الإســـلام والكرامـــة ..وان رغمـــت أنـــوف، الجزيـــرة مبـــاشر، الموقـــع الالكـــتروني: https://mubasher.aljazeera.net/opinions، 28 سبتمبر 2022، تاريخ الولوج والاطلاع: 02 أكوبر 2022، الساعة: (10.15)

1028- الكبـــير الداديســـي، الثقافـــة والمثقـــف المعـــاصر، ديـــوان العـــرب، بتـــاريخ 10 نـــوفمبر 2020، الموقـــع الالكـــتروني للمجلة: https://www.diwanalarab.com، تاريخ الولوج والاطلاع/ 21 دجمبر 2022.

1029- كريغ كالهون، معجم العلوم الاجتماعية، ترجمة معين رومية، لمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، سنة 2021.

1030- كمال المنوفي، الثقافة السياسية وأزمة الديمقراطية في الوطن العربي، في الثقافة والمثقف في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ديسمبر 1992.

1031- المثقف العربي وإشكالية السلطة: نص مداخلة شارك بها في المناظرة/الملتقى حول: " تشكل النخبة في أقطار المغرب العربي خلال القرنين التاسع عشر والعشرون، جامعة وهران، الجزائر، بين 31 ماي الى 03 جوان 1983.

1032- محمد عابد الجابري، العرب والعولمة: العولمة والهوية الثقافية، تقييم نقدي لممارسة العولمة في المجال الثقافي، العولمة والهوية الثقافية: عشر اطروحات، في : العرب والعولمة، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية 1997، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ديسمبر 1998.

1033- محمد مختار الشنقيطي، اوراق الربيع..الحزي والعار للحياديين، مدونات الجزيرة، بتاريخ 05 نوفمبر 2019، https://www.aljazeera.net/blogs، تاريخ الولوج والاطلاع/ 2021/09/21.

1034- مراد . ح، صالح بلعيد، اللغة ليست ملكا لفرد او جماعة بل هي للجماعة وتريد الامازيغية جزائرية لا شرقية ولا غربية، حور لجريد النصر الجزائرية، 04 مارس 2018.

1035- معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الموقع الالكتروني: https://www.dohadictionary.org، تاريخ الولوج والاطلاع: 12 ماي 2022، الساعة : 15.15.

1036- معنى الحرية، الموقع الالكتروني للشيخ يوسف القرضاوي https://www.al-qaradawi.net/content ، تاريخ الولوج والاطلاع: 02 أكتوبر 2022، الساعة: (11.00.).

1037- ملخص عن المحاضرة منشور بالموقع الالكتروني للمركز: https://www.dohainstitute.org/ar/News/Pages/azmi-bishara-opening-lecture-on-political-culture-social-sciences-and-humanities-conference.aspx

1038- منظمة الأمم المتحدة: https://www.un.org/ar/observances/arabiclanguageday ،تاريخ الولوج والاطلاع: 2022/02/09، الساعة: (14.00).

1039- مؤتمر السياسات الثقافية والتنمية المستدامة (مونديأكولت)، البيان الختامي، المنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة 'اليونيسكو' ، ميكسيكو، المكسيك، 27-30 سبتمبر 2022.

1040- مؤسسة مالك بن نبي للبحوث الفكرية والتطوير، https://ben-nabi.blogspot.com/ ، تاريخ الاطلاع والولوج: 23 ماي 2023، الساعة 16.30.

1041- الموقع الالكتروني المنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافة، اليونسكو: https://www.unesco.org/ar، تاريخ الولوج والاطلاع: 06 أكتوبر 2021، الساعة: (15.00).

1042- الموقع الالكتروني للشيخ يوسف القرضاوي: https://www.al-qaradawi.net/node/3637، تاريخ الولوج والاطلاع: 02 أكتوبر 2022، الساعة: (10.00.).

1043- مولود عويمر، معالم الإصلاح عند الشيخ الفضيل الورتلاني، مداخلة ضمن الملتقى الدولي الثالث حول الشيخ العلامة الفضيل الورتلاني، تحت شعار له "الاصلاح والتغيير في فكر الفضيل الورتلاني وعلماء المنطقة"، أيام 14، 15 و16 افريل 2015، دار الثقافة هواري بومدين، سطيف وبلدية بني ورتلان، (نشر مديرية الثقافة لولاية سطيف)، 2015.

1044- الميثاق التأسيسي للمنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافة المعتمد بتاريخ 16 نوفمبر 1945، المعدل والمتمم https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000382500_ara

1045- نادي الترقي: "دينامو" النهضة الجزائرية الحديثة، ورقة تبحث في أرشيف الهوية، الشروق اون لاين، الموقع الالكتروني: https://www.echoroukonline.com/. النشر بتاريخ: 07 جويليا 2016، تاريخ الولوج والاطلاع: 01 سبتمبر 2022، الساعة: 14.45.

1046- ناصر جابي، الصفحة الشخصية على موقع التواصل الاجتماعي فايس بوك، تاريخ النشر 22 ماي 2023، https://www.facebook.com/nacer.djabi

1047- ناصر جابي، يومين وطلبة الشانويات، القدس العربي، لندن، عدد يوم 14 ماي 2023. نسخة الكترونية: https://www.alquds.co.uk، تاريخ الولوج والاطلاع: 24 ماي 2023.

1048- نغم ناصر، اللغة جزء من مشروع ووعاء تفكير، تيزيني: السؤال الذي يواجهه العرب هو "هل نستطيع أن نستمر في التاريخ؟، ندوة أقامها المركز الثقافي في اللاذقية، سوريا، بعنوان "المشروع النهضوي العربي-اللغة مرتكزا"،بتاريخ 31 مارس 2010، موقع الجزيرة نت، https://www.aljazeera.net ، تاريخ الولوج: 11 افريل 2021، الساعة: 13.20.

1049- نسوارة حسين، التعددية اللغوية في الجزائر ...الواقع والايديولوجيا، مقال بجريدة النصر الجزائرية، ملف "كراس الثقافة"، ليوم 30 جويليا 2019، على الموقع الالكتروني لجريدة النصر اليومية الجزائرية:-https://www.annasronline.com، تاريخ الاطلاع: الأربعاء 29 ديسمبر 2021.

1050- نور الدين بولعراس، المقاربة السوسيولوجية في البحث الاجتماعي، محاولة ميتودولوجية امبريقية من اجل تجاوز إشكالية الاختيار، العرض والتوظيف، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية.....، العدد 35، سبتمبر 2018

1051- نسوري دريس، خطورة المطابقة بين حركات المقاومة في فلسطين مع الامتداد الأيديولوجي للحركات الاسلاموية، الصفحة الشخصية على موقع التواصل الاجتماعي فايس بوك، بتاريخ 04 نوفمبر 2023، https://www.facebook.com/Nn.dd.ss.nn.

1052- نوفل ابراهيم المبلي، في برنامج محاور، عنوان الحلقة: ماهي "القصص السرية" بين الجزائر وفرنسا؟، قناة فرانس 24، تاريخ بث الحلقة 2017، تاريخ الاطلاع: 21 ماي 2023، على موقع القناة على اليوتيوب: https://www.youtube.com/watch?v=8cvEjIjPvt4.

1053- وصفي عاشور أبو زيد، حفظ الحريات أساس مقاصد الشريعة، موقع إسلام اون لاين، https://islamonline.net، تاريخ الولوج والاطلاع: 02 أكتوبر 2022، الساعة: (10.00).

1054- ولاء أبو غدر و عبد المنعم أديب، خيانة المثقفين لجوليان بيندا، والعودة للبراءة الاولى، مجلة تبيان الالكترونية، 30 جانفي 2023. https://tipyan.com/betrayal-of-intellectuals، تاريخ الولوج والاطلاع: 01 اوت 2023، الساعة 16.00.

1055- ياسر كمال الغرباوي، وصية محاتير للعرب.السكة من هنا، مدونات الجزيرة، 22 مارس 2020، شبكة الجزيرة الإعلامية، الدوحة، قطر، الموقع الالكتروني للشبكة: https://www.aljazeera.net، تاريخ الولوج والاطلاع: 02 جانفي 2022.

1056- يحيى ابو زكريا، اغتيال اللغة العربية في الجزائر، في: الفركوفونية.المفروضة والصيغة المرفوضة، البيان، العدد 177، 2000.

1057- يحيى بومعقل، صحوة الهوية وازمة الدولة الوطنية، الكاتب الجزائري، العدد الثاني، بتاريخ 01 مارس 2005، (نشر المقال اول مرة بتاريخ 01 جويليا 1996 بالمجلة نفسها)، الجزائر

1058- يحيى بومعقل، صحوة الهوية وازمة الدولة الوطنية، الكاتب الجزائري، العدد الثاني، بتاريخ 01 مارس 2005.

1059- يمينة بالفوضيل، اللغة وسؤال الوجود في فلسفة مارتن هيدغر، الحوار الثقافي، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، المجلد الخامس، العدد الاول، 2016.

1060- يوسف رزوقة، بين المثقف والسلطة ... هنا والآن: سؤال البحث عن شرعية وجود.

1061- يوهان هيردر، فيلسوف اللغة وصديق الإسلام، قناة الماليا بالعربية، https://www.dw.com/ar، تاريخ الولوج والاطلاع: 22 اوت 2022.

ثانيا: قائمة المراجع باللغات الأجنبية.

1062- *Abdelkader Djeghloul*, La formation des intellectuels algériens modernes, 1880-1930, revue algérienne des sciences juridiques, politiques et économiques, Institut de droit et des Sciences Administratives, Université d'Alger, Algérie, 1985.

1063- *Abdelleh Cheriet*, opinion sur la politique de l'enseignement et de l'arabisation, SNED, Alger,1983,

1064- *Addi Lahouari*, les intellectuels Algériens et la crise de d'état indépendant, Fritsch, Implications et engagement en hommage à Philippe Lucas, PUL, 2000

1065- *Ageron Charles-Robert*. Les accords d'Évian (1962). In: Vingtième Siècle, revue d'histoire, n°35, juillet-septembre 1992.

1066- *Aissa kadri*, « intellectuels algériens, au fondement de la division » parcours de d'intellectuels maghrébins

1067- *Alain de Libera* : « C'est en lisant Averroès que les chrétiens ont appris à philosopher, revue philosophie lagazine, France, propos recueillis par Martin Legros publié le 27 septembre 2012, https://www.philomag.com

1068- *Alain Messaoudi*, Des médiateurs effacés ? Les professeurs d'arabe des collèges et lycées d'Algérie (1840-1940), Outre-Mers. Revue d'histoire, T.99, N° 370-371 ? 2011,

1069- *Ali haroun*, LE REMPART, la suspension des élections de janvier 92 face à la terreur djihadiste, casbah éditions, Alger, Algérie, 2013.

1070- *Georges goyou*, Un grand missionnaire le cadinal lavigerie, librairie plon, plon-nourrit, paris, france.

1071- *Gerardo l. Munck*, disaggregating Political Regime : Conceptual Issues in the Study of Democratization, The Helen Kellogg Institute for intenational Studies, Working Paper 228, August 1996.

1072- *Hinnerk Bruhns*, *Patrice Duran* (dir.), Max Weber et le politique, LGDJ, coll. « droit et société », 2009. c.web : https://journals.openedition.org. consulté le:28-08-2021. (15.45).

1073- *Jean Charles Scagnetti*, Identité ou personnalité algérienne ? L'édification d'une algérianité (1962-1988), Cahiers de la Méditerranée, L'autre et l'emage de soi, Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine, Date de publication : 15 juin 2003, 66 | 2003,

1074- *Khalifa Mameri*, MOHALED BOUDIAF, Le Rêve Assassine, Thala Edition, , Alger, Algérie, 2006,

1075- *Lahouari Addi*, l'impasse du populisme : l'Algérie collectivité et état en construction, enad, Alger, Algérie, 1990

1076- *Lahouari Addi*, l'Algérie et la démocratie pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine

1077- *Lahouari Addi*, le nationalisme arabe radical et l'islam politique : produits contradictoires de la modernité, barzakh, alger,algerie,2017.

1078- Le petit larousse, librairie larousse, edition 1985..

1079- Les mutations de la societe algerienne, famille et lien social dans l'algerie contemporaine, editions la decouverte, paris, France, 1999. (texte a l'appui/ serie sociologie).

1080- *Lhaouari Addi*, L'Algérie et la démocratie, Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine, **éditions La découverte, Paris XIIIe, 1995**, p123.

1081- *Louis pinto*, Sociologie des Intellectuels, la découverte, paris, France,2021

1082- *Louis Rinn*, Marabouts et khouan, étude sur l'islam en Algérie, Hachette Bnf, paris-madrid, France-Espagne, 2017.

1083- *Marielle Rispai*, Langue des élites et langue populaire, pouvoirs, Revue française d'études constitutionnelles et politiques, N° 03/2023 , N°186, pages 31.

1084- *Mohammed harbi*, la guerre commence en Algérie, édition complexe, paris, France, 3ème édition, 1998

1085- *Naouel Abdellatif Mami*, Défis de l'Université Algérienne pour une Education aux Valeurs de la Démocratie ALGERIE, Education et Culture de la Démocratie La transparence dans les critères de qualité Dans l'enseignement supérieur (ECUD), conseil de l'europe, DGII/EDU/ECUD/2016 .

1086- *Naoufel Brahim El Mili*, France-Algérie : 50 Ans D'histoires Secrètes, Tome 1 (1962-1992), Tous Ce Qu'on N'avait Pas Ose Ecrire, tome 2, (1992-2017), Mensonges, pressions et suspicions...tous les cous sont perlis, Librairie Artheme Fayard, France, Mars 2017(tome1)p.p281-285 , février 2019(tome2),

1087- *Olivier Le Cour Grandmaison* « *De l'indigénat Anatomie d'un « monstre » juridique : le droit colonial en Algérie et dans l'Empire français* » Paris Zones 2010

1088- *Thierry Dutour*, La langue française, une histoire politique oubliée, povoirs, Revue française d'études constitutionnelles et politiques, 03/2023 , N°186

الفهرس

الفهرس.

الموضوع	الصفحة
الفصل الأول: **القسم النظري، المنهجي والإجرائي.**	82-01
أولا: القسم النظري	01
01- مقدمة وإشكالية.	01
02-أسباب اختيار الموضوع.	04
03-أهمية الدراسة.	05
04-الغايات البحثية.	06
05- تحديد المفاهيم.	07
06-المقاربة النظرية.	18
07-أدبيات الدراسة	28
07-01- دراسة علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940.	31
07-02- دراسة غي برفيليي (*Gue Pervilé*)، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962.	34
07-03- مقاربة علي الكنز	37
07-04- دراسة فلاديمير ماكسمينكو، الأنتليجنسيا المغاربية، المثقفون: أفكار ونزاعات.	38
07-05- دراسة نوارة حسين، المثقفون الجزائريون: بين الأسطورة والتحول العسير، من سنوات الجمر إلى سنوات اللهب، من بدايات القرن العشرين لغاية الاستقلال.	40
07-06- دراسة سعد الشريف صحراوي، المثقف والسلطة في الجزائري بين التبعية والاستقلالية، 1989-2009.	42
07-07- دراسة بوزيدي الهواري، بنيات تعايش المثقفين الجامعيين والسلوك السياسي لديهم.	44
07-08- دراسة دادي محمدا، محددات المكانة والوظيفة الاجتماعية للمثقف الجزائري.	45
07-09- دراسة بن حوى مصطفى، النخب العلمية وعملية التحول السياسي في الجزائر.	47
07-10 دراسة سيرات فتحي، البنى الاجتماعية للسياسي في الجزائر.	48
07-11 دراسة خالدي محمد، تمثلات المثقف للمواطنة في الجزائر.	50
07-12- دراسة كلثوم براني، إشكالية السلطة في الجزائر بين الدين والسياسة.	53
07-13- دراسة تومي أم الخير، الخطاب الإعلامي والازدواجية الثقافية بالجزائر.	58
07-14- دراسة حسينة بوعدة، إشكالية التنمية في الجزائر، دراسة سوسيولوجية	61

مقارنة بين الفاعلين الثقافيين الرسميين وغير الرسميين في السياسة والفعل الثقافيين.	
07-15- دراسة نعيمة سلاف، النخبة المثقفة والسلطة في الجزائر، "مصطفى لشرف نموذجا".	63
07-16- دراسة طارق مخنان، أزمة غياب دور النخبة المثقفة الجزائرية في التغيير.	65
07-17- دراسة عمرو عثمان ومروى فكري، المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمين.	69
08-صعوبات الدراسة.	71
ثانيا: القسم المنهجي والإجرائي.	72
01- حدود الدراسة.	72
02- منهج الدراسة.	72
03- عينة الدراسة.	78
04- أدوات جمع المعطيات.	79
الفصل الثاني: **الثقافة والمثقف: ولوج مفاهيمي.**	**83- 195**
تمهيد.	83
أولا: الثقافة، منابت وأصول	**84**
01- الثقافة في الفكر الغربي.	87
01-01- الثقافة: الكلمة في اللغات الغربية.	85
01-02- الثقافة: ثراء وإثراء.	86
02- الثقافة في الفكر الإسلامي والعربي.	91
02-01- الثقافة: مسار الكلمة في اللغة العربية.	91
02-02- الثقافة مرئيات إسلامية وعربية.	94
03- الثقافة في الشرعة الدولية.	98
04- الجزائر: مفهوم وثقافة.	99
ثانيا: المثقف: تقصي الماهية والمفهوم.	**104**
01- المثقف: المفهوم المُمَشكل.	104
02-المثقف "الكلمة" في اللغة.	106
03-المثقف: النشأة والانبثاق.	110
04- المثقف في الفكر الغربي.	113
04-01- انطونيو غرامشي: بين التقليدي والعضوي ومرئيته عن الهيمنة.	113
04-02- جون بول سارتر : الوجودية والالتزام والمثقف الكلي.	117

04-03- **ماكس فيبر**: الوسيط الفكري والعقلاني.	119
04-04- **ادوارد شيلز**: المثقف القدوة وضمير المجتمع.	119
04-05- **بيير بورديو**: المثقف النوعي.	121
04-06- **ميشال فوكو**: من الكوني إلى الخصوصي.	122
04-07- **جوليان بيندا**: مملكتي ليست في هذا العالم.	123
04-08- المثقف عند مفكرين غربيين آخرين.	124
05- **المثقف في التراث والفكر الإسلامي والعربي.**	126
05-01- بدايات واتجاهات.	126
05-02- الغرامشية والسارترية في الحضور الإسلامي والعربي.	129
05-03- المثقف في الفكر والتراث الإسلامي.	133
05-03-01- **جمال الدين الأفغاني**: بين الدهريين والعالم الفيلسوف	133
05-03-02- **محمد إقبال**: المثقف الإسلامي المثالي	134
05-03-03- **أبو الحسن الندوي**: مسؤولية المثقف المسلم الشاب	135
05-03-04- **علي شريعتي**: المثقف النوراني المستنير و بين الأصيل والمقلد	135
05-03-05- **داريوش شايغان**: الواعي الشقي.	137
05-03-06- **علي عزت بيغوفيتش**: المثقف وعار الحياد.	138
05-03-07- **مهاتير محمد**: المثقف القلق العارف.	139
05-04- **المثقف في التناول العربي.**	140
05-04-01- **محمد عابد الجابري** وتبيئة المفهوم والدعوة إلى المثقف النقدي.	140
05-04-02- **زكي نجيب محمود**: المثقف النبي أو البحث عن ديمقريطس والجاحظ	144
05-04-03- **عبد الله العروي**: المثقف الفاعل والمغير	145
05-04-04- **ادوارد سعيد**: الهاوي والفاعل	146
05-04-05- **علي حرب**: الوسيط الفاعل	151
05-04-06- **برهان غليون**: خالق العلم والفاعل الاجتماعي	152
05-04-07- **عزمي بشارة**: المثقف العمومي المستقل عن ضيق الايدولوجيا.	153
05-04-08- المثقفين عند مثقفين عرب آخرين.	155
أ- **الطاهر لبيب**: من الملحمي إلى التغييري.	155
ب- **عبد الإله بلقزيز**: البحث عن فعل تاريخي حقيقي للمثقف.	155
ج- **علي اومليل**: المثقف بشرط الديمقراطية.	157

د- **طه عبد الرحمن:** المثقف المُنسلخ والمثقف المرابط.	158
ذ- **عبد الكبير الخطيبي:** الفعّال المساير للتاريخ.	159
ر- **يحيى محمد:** العارف المطلع المهموم بالمجتمع.	159
ز- **جورج طرابيشي:** المثقف في ظل التحليل النفسي.	159
06- **المثقف العربي: تحديدا للمصطلح أم بحثا عن للمفهوم؟**	161
07- **المثقف: المقومات، الشروط والسمات.**	163
01-07- المنور والواعي.	163
02-07- الحرية والاستقلالية..للتحرر والتحرير.	166
03-07- الالتزام والملازمة.	169
04-07- المنتج للفكر الصانع للمعرفة السائل المتسائل في المجال العام.	170
05-07- التكيف والتكييف المعرفي.	172
06-07- الواقعي نقدي النزعة، المصدع بالحقيقة.	173
07-07- الجد والإجادة مع الالتحام بالمجتمع.	176
08- **المثقف: ألقاب و متشابهات.**	177
01-08-العالم والمفكر.	177
02-08- الفقيه.	180
03-08- الانتلجنسيا.	184
04-08- الكاتب والكتبة.	187
05-08- الشاعر المتعلم والباحث.	188
06-08- الخبير.	188
07-08- التكنوقراطي.	189
09- **المثقف والأدوار المتجددة: مرثية الموت وحقيقة الانبعاث والتجدد.**	189
01-09- المثقف والمجتمع الافتراضي.	190
02-09- المثقف والفضاء العام المفتوح.	191
10- **سوسيولوجيا المثقفين.**	191
ملخص الفصل الثاني	195
الفصل الثالث **المثقف في الجزائر: تقصي في الماهية والسجالات البائدة**	**305-197**
تمهيد	197

أولا : جزائر قُبَـيْل الاحتلال : انحطاط فصدمة.	**199**
01-الأوضاع الثقافية.	199
02-الأوضاع السياسية ومكانة السلطة العليا.	200
03-الأوضاع التعليمية.	209
04-البناء الاجتماعي.	211
05-البيئة السوسيو اقتصادية.	212
ثانيا : المثقف الجزائري : صدمة الاستعمار وسياسة الطمس والإحلال.	**215**
01- المثقف، السلطة والصدمة.	215
02-نماذج عن المثقف الجزائري المستقبل للصدمة.	217
02-01- حمدان بن عثمان خوجة	217
02-02- محمد بن العنابي.	219
03-فرنسا وسياسة الطمس والتفتيت.	220
03-01- سياسة التفقير ونزع الملكية.	220
03-02- تفتيت البُنى وتفجير القبيلة.	222
04-السيف والمدرسة.	224
04-01- بناء الإطار الاستعماري الثقافي.	224
04-02- حقائق عن المدرسة والسياسة التعليمية الفرنسية في الجزائر.	227
أ- المدرسة بوصفها سلاح رئيسي وأداة ثقافية.	227
ب- الفرنسة المستقبل ومجزرة التقليدي.	228
ج- صناعة نخبة أهلية تابعة.	229
د- مدرسة الانتقام الصارم والإقصاء بالجملة.	230
5- السياسة التعليمية الفرنسية في الجزائر.	232
05-01- مسارات التأسيس وسُبل التمكين.	232
05-02- الهيكلية الرسمية للتعليم الفرنسي في الجزائر.	233
ثالثا : المثقف الجزائري والمسالة الثقافية .	**236**
01- السياسة الفرنسية وجذور المشكلة الثقافية الجزائرية.	236
01-01- المنابع، المنابت والأصول.	236
01-02- الانشطارية وسيرورة الانقسامية.	243
01-03- ما بعد كولونيالية عبور وتسارع الانشطارية.	247

01-04- المثقف بعد الاستقلال: سطوة الشرعيات وشعبوية الحلول والمبررات.	249
02- **المثقفون المعربون : التواصل والقطيعة.**	255
02-01- المثقفون المعربون: الأصول والمآلات.	255
02-02- مميزات ومرتكزات المثقفون المعربون.	256
02-03- المواقف من المثقفين المعربين وجدل التصنيفات.	257
02-04- المثقفون العربون: مداخل النقد والانتقاص.	258
أ- المثقفون المعربون والسياسة: المآخذ والردود.	258
ب- المثقفون المعربون والثورة.	264
ج- العقدة المشرقية.	265
د- في الأحادية اللغوية.	266
03- **المثقفون المفرنسون : القطيعة والتواصل.**	267
03-01- المثقفون المفرنسون: النشأة، التطور والمآلات	267
02-03- المثقفون المفرنسون مميزات ومرتكزات	272
03-03- المثقفون المفرنسون مطالب وطموحات.	273
04-03- المثقفون المفرنسون: وقفات عند مداخل النقد والانتقاص.	275
أ- المفرنسون: المسالة الوطنية دورهم السياسي.	275
ب- المثقفون المفرنسون والثورة.	277
ج- المواقف من المثقفين المفرنسين: بين عقدة الانتماء وتوازي الضفتين.	279
04- **الطفرة والتحرر من صندوق الثنائية ، وقفات عند المواقف.**	282
رابعا : الـــ "ســـي" أو المثقف الجزائري: مختارات منتقاة من الفكر الجزائري.	**288**
01- **مالك بن نبي:** الاجتماعي المنتج للحضارة.	288
02- **محمد أركون:** الكائن السياسي والايديولجي ومطلب المثقف الليبرالي المسلم.	290
03- **فرانس فانون:** الموجه الواعي للمجتمع والضرورة التاريخية لكل عمل ثوري	294
04- **مصطفى لشرف:** المثقف جزء من المنظومة السياسية.	296
05- **عبد القادر جغلول:** بين الخصوصية والكونية وبين المقلد والموظف.	296
06- **علي الكنز:** الفتوي العضواني.	298
07- **هواري عدي:** الكائن التاريخي المأزوم.	299
08- **المثقف عند مثقفين جزائريين آخرين.**	300

أ- أبو القاسم سعد الله.	300
ب- بلحسن عمار.	301
ج- محمد شوقي الزين.	301
د- عبد الرزاق بلعقروز.	301
ذ- بشير مفتي.	303
ر- سعيد خطيبي.	303
ز- رشيد ميموني.	304
ي- كاتب ياسين	304
09- تعريف المثقف: محاولة الخروج عن الوهم.	304
ملخص الفصل الثالث	**305**
الفصل الرابع: المثقف والسياسي: فيما بين جدلية الثنائية ومرئيات الصدام و التكامل	**379-306**
تمهيد	306
أولا: الثقافة والسياسة.	**307**
01- الثقافة والسياسة: العلاقة والتمايز.	307
02- الثقافة السياسية.	311
03- السياسة الثقافية.	315
04- الثقافة السياسية والسياسة الثقافية: حوكمة الديمقراطية وضوابط الحرية.	318
ثانيا: المثقف والسياسي: فيما بين الصور وتجاوز دلالات العلاقة	**320**
01- المثقف والسياسي: صور العلاقة وتجاوز دلالاتها.	320
01-01- الحدود والمحددات.	321
أ- حدود ومحادات الأزمة والانفصال.	321
ب- حدود ومحادات المصالحة والاتصال.	328
02-01- الصور والوضعيات.	332
أ-وضعية الصدام والمواجهة.	332
ب- الفشل النهائي للمثقف.	334
ج- وضعية المخاتلة والتربص.	334
د- وضعية الاحتواء والمصادرة.	335

هـ- الحياد والاعتزال أو الوضع في وضعية الانتظار على "دكة" الاحتياط.	335
و- التبعية والاستغلال.	335
ي- الموازنة واحترام الميادين.	336
ر- بين الناقد والعامل وبين المستشقف والمتسيسس.	337
02- **المثقف والسياسي مساس الثقافي وهوامش السياسي.**	338
02-01- المثقف والعمل السياسي	338
02-02- السياسي والفعل الثقافي	345
03- **المثقف السياسي.**	346
04- **السياسي المثقف.**	353
ثالثا : المثقف والسلطة : التداخلات وتنازع الشرعيات	**354**
01-العلاقة بين المثقف والسلطة	355
02-المثقف وسلطاته	362
03-السلطة ومثقفيها	368
ملخص الفصل الرابع	**378**
الفصل الخامس : **المثقف والسياسي في الجزائر : مسائل وميادين**	**626-380**
تمهيد	380
أولا : أولى المسائل أو السجالات الباندة.	**381**
01-المواقف من المدرسة الفرنسية.	381
02-أسطورة الإدماج.	387
03-سجال التجنيس والتجنيد.	394
ثانيا : المثقف والسياسي الجدلية و مسالة اللغة.	**400**
تمهيد	400
01- **اللغة في الفكر الغربي والتناول العربي.**	402
01-01- اللغة في الفكر والتوظيف الغربي.	402
02-01- اللغة والعروبة في التناول العربي.	406
02- **المسالة اللغوية في الجزائر.**	410
01-02- عودة إلى البذرة الاستعمارية.	410
02-02- المسالة لدى أقطاب الحركة الوطنية	416

02-03- المسألة: العبور والاستمرارية	419
02-04- وضعية مغاربية مع خصوصيات جزائرية.	422
02-05- المسألة في الوثائق والنصوص الرسمية.	424
02-06- تعريب - فرنسة: فهم جزائري	427
03- المسالة اللغوية في النقاشات الفكرية والسجلات السياسية.	430
03-01- المسألة اللغوية بين الأنا والآخر	431
03-02- بين المثقف والسياسي: بين النفي والاغتراب.	436
03-03- اللغة العربية بين التقديس والإنقاص.	439
03-04- مشجب التعريب وعقيدة الفرنسة	442
03-05- دولنة اللغة وتقصي الشرعية.	452
03-06- اللغة في ساحات المدرسة	452
04- اللغة والسياسي بين العقيدة والمشجب.	453
04-01- سنوات الرئيس احمد بن بلة 1962-1965.	453
04-02- مرحلة الرئيس هواري بومدين 1965-1978.	459
04-03- مرحلة الرئيس الشاذلي بن جديد 1979-1992.	465
04-04- خلال المرحلة الانتقالية 1992-1994.	466
04-05- مرحلة الرئيس اليامين زروال 11994-1999.	469
04-06- مرحلة الرئيس عبد العزيز بوتفليقة 1999 -2019.	470
04-07- سنوات في مرحلة الرئيس عبد المجيد تبون 2019-	475
ثالثا: المثقف والسياسي: الجدلية وسؤال الهوية.	**478**
تمهيد	478
01- الهوية: ثراء إشكالي على حدود فضفاضة	479
01-01- الهوية: المفهوم والسياسات.	479
01-02- الهوية: الطرح السياسي والضوابط	481
02- الهوية بين الغرب والشرق.	482
02-01- الهوية في الغرب: طوائف فعولمة.	482
02-02- الهوية عربيا وإسلاميا: التناول والقلق.	485
03- الهوية جزائريا بين الثقافي والسياسي: مسار الجدليات وتنازع المشارب والاتجاهات.	497
03-01- البذرة الاستعمارية وبداية التنازعية.	497

02-03- الهوية الجزائرية: رديف المصطلح وتمثلات المفهوم.	502
03-03- الإسقاط اللغوي على سؤال الهوية.	513
04-03- الهوية أفكار ومجالات.	517
04- **الهوية والسُلط وآليات الضبط والتوازن (الحرية والديمقراطية)**	522
رابعا: المثقف-السياسي/ الديمقراطية-الحرية: مطالب ومرئيات.	**530**
تمهيد	530
01- **الماهية، العلاقة ورباعية المثقف-السياسي-الديمقراطية-الحرية**	531
01-01- ديمقراطية- ثقافة.	531
أ- ديمقراطية الثقافة.	532
ب- ثقافة الديمقراطية.	534
02-01- جوهر ثقافة الديمقراطية: حرية-مساواة-عدالة اجتماعية.	535
03-01- المثقف-الديمقراطية-السياسي.	538
04-01- ديمقراطية الشكليات والستائر.	539
أ- الانتخابات: الركح، العرض والزبائن	539
ب- ثقافة الخوف ومشجب الإرهاب	542
ت- حماية الشعب واستمرار ديمومة الشرعية	543
ث- الديمقراطية بالفساد والاستبداد	544
ج- المستبد العادل والقائد المخلص	545
02- **الديمقراطية: ارث إنساني بواجهة غربية.**	547
01-02- الإرث الإنساني.	547
02-02- تطور جوهر الديمقراطية عبر العصور والحضارات	549
03-02- الديمقراطية في الفكر والسياسة الغربية.	551
04-02- الديمقراطية كصياغة غربية حديثة: بين المواطنة والاسترقاق	553
03- **الديمقراطية إسلاميا وعربيا: استعصاء سياسي أم حمل خارج الثقافة؟**	554
01-03- المسلمون والديمقراطية: المقاومة ومتلازمة الخصوصية.	555
أ- التوافق مع الأسبقية.	556
ب- التعارض مع الحاكمية.	561
02-03- المسلمون والعلمانية: مَشْكلة الفهم والمفهوم.	563
03-03- الشورى والديمقراطية.	566

03-04- الديمقراطية: تناول وطرح عربي.	569
أ- شروح وتفاسير على متون العوائق	569
ب-دثار الثقافية	570
ج- الديمقراطية والحرية: تناول وقراءات عربية وإسلامية.	573
04- الحرية والديمقراطية جزائريا بين الثقافي والسياسي : مطالب التمتع وأسئلة التمنع	586
01-04- ديمقراطية الاستعمار.	586
02-04- ديمقراطية جزائر 1962.	592
03-04- ديمقراطية السياسي	594
04-04- ديمقراطية المثقف.	604
05-04- الديمقراطية في النصوص الرسمية.	612
06-04- الديمقراطية وثلاثية الشعبوية، الشرعية والريع.	613
07-04- الانتقال إلى الديمقراطية والحاجة إلى الميروتوقراطية.	619
ملخص الفصل الخامس	**624**
خلاصة النتائج.	**627**
أولا : في المثقف أو الـ"سي" الجزائري	**627**
01-الركون إلى البدائية: الوجود، النشأة والكشف.	627
02-المثقف الجزائري والسياسة الاستعمارية.	627
03-استمرارية الانشطارية وغلبة التكنوقراطي.	628
04- الانكماش والوضع الذليلي.	629
ثانيا : في المثقف والسياسي	**629**
01-توصيف العلاقة والوضعيات.	629
02-الثنائية التي أقصت المجتمع.	630
03-المثقف السياسي: هل من سبيل لبنائه	630
04-الثقافة السياسية الجزائرية ومسؤولية المثقف.	631
05-ضعف المثقف في العمل السياسي في مقابل التدخل الفض للسياسي في الفعل الثقافي.	631
ثالثا : في المسائل والسجالات	**632**
رابعا : في اللغة	632
01-تركيز سياسي وخواء ثقافي	632
02-اللغة: صراع في المجتمع وليس صراعا على المجتمع	633

خامسا : في وعن الهوية.	634
01- الهوية وامتداد المسألة اللغوية.	634
02- المثقف والسياسي أدوات صراع في مسألة الهوية ليسا طرفي الصراع.	634
03- الهوية والمواطنة.	634
04- الحرية والديمقراطية كآلية لضبط مسألة الهوية.	635
سادسا : عن الديمقراطية.	635
01- العجز عن تخطي الفهم الصدامي.	635
02- الاعتماد في التمييز على فهم كل من المثقف والسياسي للديمقراطية هو تمييز يُوقع في الخطأ ويفضي حكم تضليلي.	636
03- المثقف والسياسي والديمقراطية تقارب ضعيف وتطابق وحيد	636
04- العودة إلى صناعة نخب الفعاليات والانتخابات	636
الخاتمة.	**638**
قائمة المراجع.	**693-640**
الفهرس.	**705 -694**
الملخص العام	**706**

الملخص العام

الملخص العام:

لا تـزال ثُنائيـة المثقـف والسـياسي ثنائيـة مُلتبسـة، مُتباينـة مُتشـابكة ومُتصـادمة في أكـثر صـورها وتظهراتهـا، متوافقـة في أوقـات نادرة وأمـاكن متباعـدة، والحـدود بينهما حـدود جامـدة أحيـانا متـداخلة في أحيـانا أخـرى، فهـي ثنائيـة عنـد الالتقـاء في أي صـورة كانـت "مواجهـة، صـدام، تحـالف، توظيـف..." وفي الأصـل ثلاثيـة أولا الـ "سـياسي" في مفهومـه الواسـع الذي يشـتمل الدولة ومؤسسـاتها، وثانيـا المثقـف منـذ النشـأة الأولى وقبـل الـبروز الحـديث للمثقـف أي المثقـف في صـوره وتظهراتـه العديـدة عـبر العصـور، وثالـث الثلاثيـة الاتصـال والانفصـال والعلاقـة والانخـراط بـين الـ سياسي والمثقف.

وبولـوج هـذه الثنائيـة تمتـد وتتمـدد الإشـكالية وتسـتمر، فيـتراءى التسـاؤل الـرئيس الذي يبحـث في الصـور والكيفيـات الـتي تمظهـرت في ظلهـا الثنائيـة والمضـامين الـتي أنتجتهـا في الجزائـر المعـاصرة؟ وعبرهـا تـتزاحم مسـاحات التنازعيـة فتنبثـق عـن التسـاؤل الـرئيس أسـئلة فرعيـة تمـس المسـائل والميـادين الـتي كانـت مسـرحا لهـذه الثنائيـة الجدليـة مـع مـا تركتـه مـن فراغـات تحـاول ملئهـا عـبر تلمـس: مـا بـين المثقـف والسـياسي في جدليـة الثنائيـة ومرئيـات الصـدام التكامـل، ثم المسـالة الثقافيـة وجـذور مشـكلتها، ثم الوقـوف عنـد مسـائلها وميادينهـا ولا نصـل إلى هـذه المسـائل السـائرة والمسـتجدة إلا بعـد الوقـوف عنـد المسـائل البائـدة فنأخـذ صـورة عـن السـاحات الـتي فتحـت عـن الإدمـاج والتجنـيس والتجنيـد ومـا أثارتـه المدرسـة الفرنسـية في الجزائـر، ثم نعـبر إلى المسـائل والميـادين المسـتجدة فـنلج اللغـة مـن بُناهـا الثقافيـة ومسـار تشـكلها كميـدان للجدليـة بـين المثقـف والسـياسي، ومـا أثارتـه وتُثـيره مـن نقاشـات فكريـة وسجـالات سياسـية، وتنتقـل الدراسـة إلى مسـالة الهويـة ممـا انتهـت إليـه في مسـألة اللغـة ثم تواصـل تتبـع مسـار الجـدليات وتنـازع المشـارب والاتجاهـات، ثم مسـألة الديمقراطيـة والحريـة عـبر مـا انتهـت إليـه في مسـالة الهويـة، مـع التركـيز فيهـا خاصة على مطالب التمتع وأسئلة التمنع.

ولـن تصـل الدراسـة إلى مـا سـبق تعـداده إلا بعـد أن تكـون قـد حققـت وتحققـت مـن المثقـف والسـياسي حسـب مقتضـاها كدراسـة وصـفية مستفيضـة في المجـالات الـتي حـددتها لـتلمس مـا بـين المثقـف والسـياسي، مـع التحليـل والتفسـير وتعليـل المشـكلة المدروسـة، وكل ذلك يـتم بعـد مـرحلة الاكتشـاف أو الصـياغة، ومـرحلة التشـخيص والمعمـق، وتـرتبط كل مـن المـرحلتين بالأخـرى، وتهـدف إلى تحقيـق الأهـداف والغـايات ومنهـا التفسـير والتشـخيص والوصـف بصـورة معمقـة أعطـت للدراسـة أهميـة تـبرز مميزاتهـا واتسـاقها مـع التوجهـات العامـة للبحـث، مـع الغـوص في تجلياتهـا "الخاصـة بهـا" في حـد ذاتهـا دون الـتماس أهميـة أخـرى خارجـة عـن نطاقهـا أو لم تبحـث فيهـا عـلى الإطـلاق، وإلا كنا نبحث في المكان الخطأ وبالوسيلة الخطأ.

وحذت الدراسة إلى تحديد مفاهيمها وتصنيفه مع التعليل في المفاهيم المحورية والمفاهيم المساندة، ثم وبحسب موضوع الدراسة مُمَشكل *Problématisé*، مما تطلب الاستعانة بما يناسبه من مقاربة نظرية، كان لابد لها لبناء صروحها من المرور عبر بوابة سوسيولوجيا ماكس فيبر كمقاربة نظرية أساسية مدعومة بمقاربة علي الكنز.

على الحدود المكانية في الجزائر وعلى الجزائر، والإطار الزماني الرسمي للدراسة وهو الممتد بين سنتي 2019 و2023، والإطار الزماني الفعلي لها اشتغل على الجزائر المعاصرة، جزائر الدولة الوطنية مع التعمق إلى جزائر ما قبل استعادة السيادة الوطنية لإحاطة أكبر بالظواهر المدروسة، مما دفع الى توظيف المنهج الوصفي والالتزام بمنهج الفهم والتأويل الفيبري.

وفي أول الظاهر تفتقر الدراسة إلى مجتمع بحث محدد تحديد دقيق، إلا أن حقيقتها محددة على مستوى ثلاثة أبعاد،البعد الأول على مستوى "الجزائر" الماضي-الحاضر مع العمل للمستقبل، البعد الثاني على مستوى الفاعلين "السياسي/الثقافي" المعاصر وما مضى مع تراثهم المتنوع، أما البعد الثالث فيتعلق بالمبحوثين (مبحوثين عبر استقراء كتاباتهم وشهاداتهم...) من المثقفين والسياسيين الموزعون في هياكل رسمية وغير رسمية مع توجهاتهم المختلفة، مما يتطلب الحصر في العينة القصدية أو العَمدية وبالخبرة، بالاعتماد على مقدرتها على إعطاء المعلومات والمعطيات الكافية، مما يحيل إلى الاعتماد في الاختيار على أساس النوع وليس الكم، وبذلك تكون العينة في أقسام عينة الأعمال الفكرية، عينة الشهادات والمذكرات الشخصية، عينة الخطاب.

لتنتهي الدراسة الى نتائج لُمس فيها استمرارية ركون المثقف أو الـ"سي" الجزائري في البدائية المحصورة بين الوجود، النشأة والكشف، مع استمرارية الانشطارية وغلبة التكنوقراطي مقابل انكماش المثقف الى ركن ذليلي بعد الاستقلال، اما اشتراكه في الثنائية فإنها ثنائية أقصت المجتمع أولا وعطلت تشكل سبل بناء المثقف عامة والمثقف السياسي خاصة ثانيا، مع بقاء مسؤوليته قائمة بخصوص ثقافة سياسية جزائرية مشوهة، زادها ضعفه البيّن في العمل السياسي في مقابل التدخل الفض للسياسي في الفعل الثقافي.

تدخل واحتكاك في وخلال الانشطارية الثقافية والسياسية النابعة عن السياسة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر ميادين ومجالات متداخلة، بين المثقفين فيما بينهم من جهة وبينهم وبين السياسيين من جهة أخرى سجالات وصدامات ولّدت فضاءات متمايزة تمايز منابع وبيئة وفكر كل طرف، فضاءات ومساءلات كانت وليدة الاستعمار وانتهت بإنهاء المرحلة الاستعمارية مثل الاندماج، التجنيس والتجنيد والمواقف من المدرسة الفرنسية، ومنها ما كانت وليدة أيضا للسياسات الاستعمارية لكنها استمرت بعد الاستقلال وواكبت بناء الدولة الوطنية ومستمرة إلى غاية الآن مثل اللغة، الهوية والديمقراطية.

فكان فضاء اللغة بين المثقف والسياسي صراع في المجتمع وليس صراعا على المجتمع، وكانت اللغة امتدادها في الهوية، هذه الأخيرة التي كان المثقف والسياسي فيها أدوات صراع و ليسا طرفين فيه، صراع يمكن ان يُحل في إطار الحرية والديمقراطية كآلية لضبط مسألة الهوية إلا أن العجز عن الفهم الصدامي للديمقراطية والحرية بين المثقف والسياسي حال دون ذلك ودون بداية التمكين للديمقراطية في جانب آخر بعد أن أُستعيض بديمقراطية الشكليات والستائر انتهت إلى صنع أدوات بمسمى "مثقفين" وظيفتها إعطاء نفس أطول لسياسي انتهى طبيعيا ويتنفس عبر أفواه هؤلاء "المسميات".

الملخص:

ثُنائيــة المثقــف والســياسي ثنائيــة مُلتبســة، مُتباينــة في أكــثر صــورها وتمظهراتهــا، وبولوجهــا تتمــدد الإشــكالية وتســتمر في تســاؤل عــن الصــور والكيفيــات الــتي تمظهرت في ظلها والمضامين التي أنتجتها في الجزائر المعاصرة؟

وعبرهــا تــتزاحم مســاحات التنازعيــة فتنبثــق أســئلة فرعيــة تمــس المســائل الــتي كانــت مســرحا لهــا مــع مــا تركتــه مــن فراغــات تحــاول ملئهــا عــبر تلمــس: مــا بــين المثقــف والســياسي ومرئيــات الصــدام التكامــل، فالمســالة الثقافيــة، ثم الوقــوف عنــد مســائلها وميادينهــا مــن البائــدة إلى المســتجدة، مــن الانــدماج والتجنــيس والتجنيــد والمدرســة الفرنســية في الجزائــر، إلى المســتجدة فــنلج اللغــة فســؤال الهوية، ثم مسألة الديمقراطية والحرية.

لتنتهــي الدراســة بنتــائج لُمــس فيهــا ركــون المثقــف أو الـ"ســي" الجزائــري في بدائيــة الوجــود، اســتمرارية الانشــطارية وغلبــة التكنــوقراطي مقابــل انكماشــه إلى ركــن ذلــيلي، أمــا الثنائيــة فقــد أقصــت المجتمــع وعطلــت تشــكل سُــبل بنــاء المثقــف عامــة والمثقــف الســياسي خاصــة، مــع بقــاء مســؤولية المثقــف قائمــة بخصــوص ثقافــة سياســية جزائريــة مشــوهة، زادهــا ضــعفه البــيّن في العمــل الســياسي مقابــل التدخل الفض للسياسي في الفعل الثقافي.

الكلمات المفتاحية:

المثقــف، الســياســي، المسألــة الثقــافــية، اللغــة، الهويــة، الديمقراطيــة.