مظاهر الاستبعاد الاجتماعي للهوية الثقافية
الجزائر نموذجا

أ. سفيان ميمون، جامعة تيارت

ملخص: يحاول المقال توضيح المعاني المختلفة للثقافة ومختلف الإشكالات التي تتصل بالهوية الثقافية في صورتها العامة كما يرمي إلى رصد الاتجاهات و الرؤى المتصارعة حول قضية الهوية والمقارنة بينها من خلال تحديد وتحليل مختلف السياقات التي أنتجتها لفهم الواقع الثقافي الجزائري وطريقة التفكير لدى عناصر النخبة الجزائرية.

تمهيد: تعد الهوية الثقافية بما يشكلها من عناصر العنوان الذي تعرف من خلاله أمة من الأمم لذلك فإن الصراع قائم ودائم حول العناصر التي تشكل هذه الهوية من خلال تبنيها وإدماجها أو من خلال استبعادها إذا لم تكن على وفاق مع طبيعة المجتمع الذي يراد تشكيله أو المصالح التي يمكن أن تجنيها النخب الداخلة في تشكيله، وتعد الهوية الثقافية في الجزائر إحدى بؤر الصراع الاجتماعي والثقافي والذي ولد محاولات عديدة ومختلفة في آلياتها ووسائلها للإستبعاد والإقصاء المتبادل ،هذا الإستبعاد لم ينشأ من فراغ ولكن له أصوله الإجتماعية والثقافية التي أنتجته وكرسته بعد ذلك بترسيخ طبيعة معينة من القيم كنتيجة لطبيعة التعليم الذي تلقته النخب الاجتماعية المختلفة.

معنى الثقافة: عندما نتفحص كلمة ثقافة نجد أنها تأخذ معاني عديدة وتستخدم للدلالة على مدلولات كثيرة، وإن كان ثمة اتفاق مبدئي على اشتمالها لسلوك وتفكير الإنسان ونشاطاته وإبداعاته، وهي كما يرى الأنثروبولوجيون "مجمل التراث الإنساني، أوهي أسلوب حياة المجتمع"[1]، ولكن لكل مجتمع تراثه من عرف وقانون وتنظيم ومعاملات وطرق للتعبير عن الفرح والقرح فكان أن تمايزت المجتمعات و أصبح لكل مجتمع ثقافته التي لا تخرج عن كونها هذه الأشكال جميعا ،فها هو تايلور يقدم لنا تعريفا جامعا للثقافة في كتابه "الثقافة البدائية" عام 1871 والذي لقي استحسان الأنثروبولوجيين "الثقافة هي هذه المجموعة المعقدة التي تشمل المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد وكل القابليات والتطبيقات الأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع ما"[2]. ويعد هذا التعريف جامعا وشاملا لعناصر الثقافة المختلفة ومن أجل ذلك بقيت له المكانة

الكبيرة بين التعريفات الأخرى التي تتناول الثقافة من زوايا محددة ،وتنضوي عناصر الثقافة التي يحددها هذا التعريف ضمن جانبين أساسيين هما:

أ- الجانب غير المادي (المعنوي) الذي يضم الأخلاق والمعتقدات والقانون والعرف...

ب- الجانب المادي الذي يضم مختلف الإبداعات والإنتاجات الملموسة والممارسات والأعمال..إلخ .

ومن بين التعريفات التي تزيد في توضيح هذا المعنى ما أورده "روبيرت بيرستد" في ستينيات القرن العشرين: "إن الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله أو نتملكه كأعضاء في مجتمع"[3]، ولكن رغم إدماج هذه العناصر بشقيها المادي والمعنوي الروحي ضمن مصطلح الثقافة للدلالة عليها إلا أن فريقا من المختصين راحوا يفرقون بين العناصر المادية والعناصر المعنوية وجعلوا لكل منها اسما، ونجد هذا خاصة لدى مفكري المدرسة الألمانية الذين فصلوا العناصر المادية للثقافة وتواضعوا على وصفها بلفظة "حضارة" بينما أبقوا على اسم ثقافة للعناصر المعنوية فها هو "توماس مان"يعتبر أن "الثقافة تمثل النواحي الروحية الحقيقية بينما الحضارة تعني سيادة الآلة والتصنيع"[4]، كما تعني الحضارة أيضا حسب ألفريد فيبر "المجهود الإنساني في سبيل السيطرة على عالم الطبيعة بوسائل عقلية في ميدان العلوم والحياة العملية والتخطيط"[5] وكان لفظا الثقافة والحضارة قد استعملا في فرنسا بمعنى واحد تقريبا ذلك أنهما يحيلان إلى "مختلف أبعاد التقدم فكرية كانت أو مادية"[6].

ومن المنظور الأنثروبولوجي تعني الثقافة كل إنتاج وإضافة لما هو خام وطبيعي، لذلك قامت علاقة ربط وطيدة بين الطبيعة كمادة خام وبين الثقافة كشيء مضاف بكيفية مرتبة ترتيبا يجعل كلا منهما يتوقف على الآخر ليتم به معناه، ففي مجال المجتمع تكون الثقافة حاصل الفعل البشري الذي يخلفه الإنسان في بيئة معينة، وهو ما وضحه "هرسكوفيتش" حينما أر تعريف الثقافة بقوله "الثقافة هي ما يصنعه الإنسان في البيئة"[7]، فعامل الطبيعة هنا هو البيئة بينما ما يصنعه الإنسان و ينتجه ضمن هذه البيئة من أفعال وسلوكات ومعارف وصناعة وإبداع إنما هو ثقافة أي أن الطبيعة هي الأساس لوجود الثقافة على اعتبار أن الثقافة هي الشكل الأرقى الذي يتخد من الطبيعة وسيلة للتواجد والكينونة، يقول ليفي ستروس: "ليس هناك ثقافة إلا بعد تجاوز الطبيعة لذلك فالمهم هو المرور من الطبيعة إلى الثقافة..."[8]، ونلمس هذا المعنى في نظرية الحاجات عند مالينوفسكي عندما ربط بين

الطبيعة والثقافة ربطا وظيفيا حيث الثقافة هي إجابة دعوات الطبيعة، فالطبيعة البيولوجية للإنسان تستدعي حاجات كثيرة في مجال الأكل والشرب واللباس والجنس وغيرها، وعليه كانت الثقافة هي كيفية إشباع هذه الحاجات، فالجوع مثلا يقابله أكل والبرد يقابله غطاء أو لباس والخوف تقابله سبل الوقاية من قانون وقوة وغيرها، كما أن ثمة حاجات مشتقة تلي الحاجات الأساسية الأولى وهي بدورها تترقب الإشباع ثقافيا، فحسب مالينوفسكي لا يملك الإنسان إلا أن "يجد حلا للمشاكل التي تنبع من حاجاته الأساسية كالحاجة إلى الطعام والحاجة إلى الإشباع الجنسي وإلى الوقاية من الخطر...إلخ، وحل هذه المشاكل لا يتم إلا بإنشاء بيئة جديدة، بيئة ثانوية أو صناعية، وهذه البيئة هي الثقافة بعينها لا أكثر ولا أقل"[9].

ومن المنظور السوسيولوجي يرى دوركايم أن الثقافة كائن مستقل عن الأفراد فهي ما يتشكل من خلال تفاعلهم المستمر في جماعة والتي يرى أنها "تفكر وتسلك وتشعر بشكل يختلف تماما عن أفرادها إذا كانوا منفردين، فالتجمع يؤدي إلى إنتاج كائن جديد، إنه: الثقافة"[10] هذه التي يدعوها دوركايم في كتاباته بالوعي أو الضمير الجمعي الذي يعبر عن كل ماينتجه الأفراد ليصبح ملكا لهم جميعا بعد أن يستقل عنهم ويصبح تراثا عاما يخرج في شكل قانون أو عرف أونظام اجتماعي أو سياسي أو أخلاقي...الخ.

والثقافة هي أداة رمزية أساسية للهيمنة وإثبات الذات بالنسبة لأي نظام أو مؤسسة، فقد أشاع ماركس وأتباعه أن عناصر البنية الفوقية «الثقافة» تتبع في طبيعتها وعملها عناصر البنية التحتية المتمثلة في الكيفية التي يحيا بها الناس حياتهم أو "الاقتصاد" كعنوان رئيس لهذه الكيفية، يقول ماركس: "ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل يحدد وجودهم الاجتماعي وعيهم"[11]، ونلمس استخدام الثقافة كأداة لدى ألتوسير في نظرته للدولة حيث تنبع سلطة هذه الأخيرة من اعتمادها على جهازين اثنين : جهاز الدولة القمعي الذي يعتمد على العنف من خلال مؤسسات الجيش والشرطة والسجن والمحكمة ...الخ، وجهاز الدولة الأيديولوجي الذي يعتمد على مجموع النظم التي تسوق المبادئ والقيم كالنظام الديني والتربوي والعائلي والسياسي والإعلامي والثقافي...، ويؤكد ألتوسير على أن سلطة الدولة لا يمكنها إعادة إنتاج نفسها إذا فقدت السيطرة على الأجهزة الأيديولوجية"[12] التي تمارس نوعا من العنف الرمزي كما يعبر عن ذلك بيير بورديو من خلال إعادة

إنتاج نفس الوضع الإجتماعي والثقافي بغرض السيطرة الإجتماعية وذلك باستخدام ما توافر من مختلف أنواع الرأسمال وعلى رأسها الرأسمال الثقافي الذي يستخدم كمادة أساسية في عملية السيطرة.

مفهوم الهوية الثقافية: يشير مصطلح الهوية إلى الضمير "هو" الذي يعني التميز فهو يقابل الضمير"أنا" الذي يختلف عنه في الذات فـــ "هو" ليس "أنا" و "أنا" ليس "هو" و بالتالي تكون الهوية هي مجموعة الخصائص المختلفة النفسية والجسدية والمعرفية التي تميز ذاتا محددة عن أخرى، وقد حدد مفهوم الهوية على أساسين اثنين هما الأساس الفردي والأساس الجماعي، لذلك نجد الدكتور أحمد بن نعمان يميز بين هذين الأساسين فيقرر أن الهوية نوعان:[13]

1- هوية فردية: و تعتمد أساسا على المميزات الجسدية التي تميز كل كائن بشري عن الآخر من بين ملايين البشر في المعمورة كبصمات الأصابع التي تحدد أو تثبت هذا الاختلاف علميا.

2- هوية وطنية أو قومية: وهو مجموعة الصفات أو السمات الثقافية العامة التي تمثل الحد الأدنى المشترك بين جميع الأفراد الذين ينتمون إلى أمة من الأمم والتي تجعلهم يعرفون ويتميّزون بصفاتهم تلك عمن سواهم من أفراد الأمم الأخرى.

ومن التمييز بين الهوية الفردية والوطنية يخلص الدكتور بن نعمان إلى أن الهوية الوطنية أو القومية تتصل بالثقافة وتأخذ منها سماتها الأساسية بينما تشكل الهوية الفردية خصائص جسدية محضة فإذا "كانت بصمات الأصابع الفردية تميز شخصا ما عن آخر، فالثقافة الوطنية أو القومية في عمومياتها هي البصمات الخاصة التي تجعل كل أفراد هذ الأمة أو تلك يتميزون بهويتهم الجماعية عن غيرهم من الشعوب والأمم..."[14] ، لذلك كانت الهوية الجماعية هوية ثقافية بالأساس تتشكل بفعل العناصر الثقافية المتشابهة التي تسمح بتصنيف الهويات والتفريق بينها، وهي تمثل كما يرى عبد الرزاق الدواي الصورة المثالية التي تكونها جماعة بشرية ما عن نفسها وعن تاريخها بالنسبة لجماعات بشرية أخرى، وهذه الصورة تتضمن بالضرورة فكرة المقارنة بالآخر وإثبات الاختلاف والتميز عنه.[15]

و"تعد الهوية حصيلة لمجموعة من أنساق العلاقات والدلالات التي يستقي منها الفرد معنى لقيمته، ويضع لنفسه في ضوئها نظاما يشكل في إطاره هويته بحيث تتوفر له من جراء ذلك إمكانية

تحديد ذاته داخل الوسط السوسيوثقافي باعتباره نظاما مرجعيا على المستوى السلوكي"[16]، وتقوم هذه النظرة للهوية على أساس تفاعل الفرد مع محيطه حيث يكسب هذا التفاعل الفرد القدرة الكافية على تمثل قيم وثقافة الجماعة التي ينتمي إليها وتعزيزها من خلال نفس الوظيفة التفاعلية التي يؤديها ضمن هذه الجماعة.

ومن الواضح أن الهوية هي مركب بالغ التعقيد ينمو مع تعزيز ثقافة الأفراد وتوسيع آفاقهم التاريخية والفكرية والثقافية والإنسانية التي تعزز وعيهم بأمتهم وانتمائهم إليها"[17]، وهذا الانتماء هو الذي يعطي للهوية معنى التمايز الذي تقوم على أساسه تفاعلات ثقافية أساسية على غرار فكرة التبادل الثقافي التي لا يمكن لها أن تتم دون وجود خصوصيات ثقافية متعلقة بجماعة معينة أو مجتمع محدد.

ويعتبر محمد أرزقي بركان أن الخصوصية القومية للثقافة "شرط إيجابي لتحقيق التبادل الفكري في التعاون البشري لأنه إذا افتقدت الخصوصية اتسم الإنتاج الثقافي بالمماثلة ولم يعد ثمة منطق لفكرة المبادلة"[18].

يتشكل الإنتماء الثقافي الوطني أو القومي على أساس تشابه العناصر الثقافية للهوية الواحدة، هذه التي تشكل أركانها الأساسية، لكن هذا الشكل من الهوية يمثل حسب بعض الباحثين شكلا غارقا في القدم على اعتبار أن الهوية اليوم تتعدى المماثلات "الجماعاتية" إلى مماثلات أكثر حداثية ترتكز على المهنة والجنس والسن...إلخ، وهي العوامل التي تطبع أفرادها بخصائص مشتركة، وتسمح بدراسة المجتمع دراسة علمية من خلال السلوكات التي تنتجها هذه الفئات والتي هي في أصلها هويات قائمة على مماثلات ثقافية وقيمية...إلخ، وهما شكلان محددان للهوية يصفهما الباحث الفرنسي كلود دوبارب الهوية الجماعاتية والهوية التطويعية"[19]، الشكل الأول قديم يعتبر الجماعة هي الجوهر الذي تتحدد من خلاله الهوية أما الثاني فهو شكل حديث ويعتمد على مختلف الهيئات التي يتموقع فيها الأفراد ويشكلون من خلال هذا التموقع هوياتهم التي يعرفون بها في زمان أو مكان محدد وليس بشكل مطلق كما هي الحال في الشكل الأول.

إشكالية الهوية الثقافية: طرحت إشكالية الهوية على أساسين اثنين يمثل كل أساس وجهة نظر بعينها فالأساس الأول الذي ارتكزت عليه النظرة للهوية هو أساس ساكن يصور الهوية الثقافية

متجلية في بعض الخصائص الثابتة على غرار الثقافة الواحدة وما يشكلها من سمات وخصائص كاللغة والدين والانتساب إلى وطن معين، فثبات الهوية هنا هو الذي يصنع الأفراد من خلال مختلف الآليات والوسائل التي تمتلكها الجماعة، لذا فإن الفرد ملزم بالانتماء إلى جماعته التي تحدد بدون استشارته هويته، ومعاييرها الموجودة في صورة قائمة أو جرد تبويبي يجمع علنا أو ضمنيا سمات الهوية الاثنية والسمات الثقافية الملازمة لها..."[20]، أما الأساس الثاني الذي احتضن النظرة للهوية فهو أساس متحرك إذ أن الهوية لا يجب أن تبقى رهينة موروث ثقافي ثابت يفرض على جماعة بشرية بحكم انتمائها العرقي أو الجغرافي أو التاريخي ولكنها عبارة عن "إحساس بالانتماء والتعلق بمجموعة تتحول عن طريق التجريد إلى إطار تخيلي"[21] أي أن الانتماء الثقافي لابد أن يكون متحررا من سلطان الجماعة العرقية أو التاريخية مما يجعل الهوية قضية شخصية ينتمي خلالها الأفراد إلى تكتلات وجماعات يختارونها.

تتشكل الهوية استنادا إلى مختلف التفاعلات القائمة في المجتمع و التي تشكل النظرة للهوية وطبيعتها دونما إغفال لطبيعة الأيديولوجيا التي تتحكم في هذه التفاعلات، فهوية الأمة حسب بعض الباحثين تتشكل من عنصرين أساسيين هما: "نمط العلاقة الرابط بين الأفراد والمنطلق الأيديولوجي الذي أنتج ذلك النمط"[22]، غير أن جعل السيادة للمنطلق الإيديولوجي في تنميط علاقات الأفراد تفسير غير كاف لتشكل هوية الأمة رغم ما للبنية الفوقية من تأثير في هذا المجال، لكن الواقع الموضوعي يثبت أن السيرورة التاريخية لبعض المجتمعات هي التي تبلور تصورا معينا عن الذات يصبح متداولا ومألوفا لدى أفراد الجماعة حينما يصبح هذا التصور الوصف المميز لهذه الجماعة ذاتها عن جماعات أخرى تختلف عنها في مسيرتها التاريخية، فالسبب الذي يجعل ثقافة مجموعة من المجموعات وهويتها تختلف عن ثقافتنا وهويتنا راجع حسب نديم البيطار إلى اختلاف التجارب التي تمر بها كل مجموعة فنحن كما يرى "نصنع بما سبق أن صنعناه، ونحقق أفكارنا ومقاصدنا في عالم الواقع، وبعد أن تتبلور وتأخذ أشكالها الموضوعية المختلفة فإنها تحدد سلوكنا ومشاعرنا، الأمة تصنع أنظمتها الثقافية والاجتماعية، ولكن هذه الأنظمة تشكل وتكون هوية الأمة "[23]، إن لكل من الواقع العملي للجماعة والمنطلق الأيديولوجي أو التصور أثره البارز في تشكيل الهوية الثقافية للجماعة لكن من خلال أسبقية أحدهما وقدرته على تكييف الآخر وبالتالي تكييف وتحوير الهوية على شكل من الأشكال، وفي هذه النقطة يعتبر برهان غليون أن فهم أزمة الهوية تتم فقط من خلال "التمييز بين

الهوية من حيث هي واقع الجماعة المادي العملي، وبين تصور الجماعة لهذه الهوية، فقد أكون عربي الأصل واللغة (شخصيتي المادية) ولكنن أعتبر نفسي غير ذلك، أو أرى نفسي في مرآة عقيدية تجعلني أنظر إلى هذه الحقيقة الموضوعية نظرة ذاتية مختلفة، وبقدر تطابق التصور مع الواقع تكون قوة الشخصية واتزانها واتساعها، بل وجودها كمقر لإرادة مستقلة وفاعلة "[24].

وحينما يقرّ برهان غليون أن قوة الشخصية وبالتالي الهوية تكون بقدر تطابق التصور مع الواقع فإنه ينفي أن يكون لأحد هذين العنصرين القدرة وحده على خلق وتكوين هوية قوية وواضحة وذلك حينما يوضح بأن "تحديد الهوية ليس على جميع الأحوال مسألة اعتراف بسيط بواقع، ولكن إعادة تركيب هذا الواقع المعقد الذي نسميه الشخصية التاريخية"[25] فالقضية هي صياغة تصور للهوية مبني ومؤسس على هذا الواقع ذاته.

إن أهم ما يميز الهوية الثقافية هو الحرية لا الإلزام أي حرية الجماعة في اختيار هويتها، ورغم أن هذه الحرية نسبية نظرا لتبعية الجماعة لمفرزات التاريخ والجغرافيا ومحتوياتهما إلا أن حريتها تتجسد في استقلالها عن هويات تفرض عليها بقوة القانون وهذا ما نميزه في أصناف العلاقة بين الهوية والجنسية لدى أحمد بن نعمان حيث يجعل أصناف العلاقة بينهما ثلاثة هي:[26]

- استقلال الجنسية دون الهوية (وضع بعض البلدان التابعة ثقافيا وخاصة لغويا لمستعمرها السابق).

- استقلال الهوية دون الجنسية (وضع الجزائر قبل 1962 وجزء من فلسطين حاليا).

- استقلال الهوية و الجنسية معا (وضع كل الأمم المعتبرة في العالم وفي مقدمتها الصين واليابان وألمانيا وكوريا والفيتنام...

ويبقى أن تبعية الهوية في آخر أمره اختيار لهوية جديدة لم تأخذ في الحسبان الواقع العملي للجماعة أو أنها عملت على قراءته بكيفية مغايرة وهذا اتجاه آخر لفهم الهوية والتعاطي معها.

الهوية إذا من خلال هذه النقطة الأخيرة لا تفهم على نحو موحد وإنما على أشكال مختلفة ومتباينة، فإذا كانت الهوية بدءا هي ذلك التميز الذي يطبع جماعة ما في خصائصها وبنياتها الثقافية من خلال عناصر ثقافية واضحة ومرسومة فإنها -أي الهوية- من جانب آخر تتجاوز هذا المفهوم إلى

مفاهيم أخرى تتراوح بين ضرورة تطور هذه العناصر وموافقتها للزمان والمكان إلى إلغاء هذه العناصر ذاتها والبحث عن عناصر أخرى لتشكيل هوية جديدة أو نسيان قضية الهوية والانخراط في عالم "اللاهوية" بدعوى إنسانية الثقافة.

لقد برزت إشكالية الهوية في الوطن العربي مطلع القرن الماضي عندما لاحت في الأفق ملامح نهضة فكرية خلفت جدلا واسعا في كيفية النهوض من براثن التخلف التي أصيبت بها ربوع هذا الوطن أعن طريق تقليد القدامى؟ أم بالتجديد وإعادة قراءة التراث قراءة حديثة ملائمة لسمات العصر ومظاهره؟

عرف هذا السؤال بالسؤال النهضوي وهو عند الجابري سؤال إيديولوجي حالم بتغيير الأوضاع نحو الأفضل فهو لا يسبق النهضة بل تسبقه وتنتجه فيمثل بذلك شكلا من أشكال التعبير عن الوعي بها يعكس هذا الوعي، وفي الوقت ذاته ينظر للنهضة ويرسم الطريق الذي يجب أن تسير فيه، الأمر الذي يجعل منه سؤالا –جوابا- بمعنى أن الرغبة في الإدلاء بالجواب هي التي تدفع إلى طرح السؤال[27].

هكذا كانت الرغبة في الجواب على سؤال النهضة مرتكزا لتشكل تيارين رئيسيين غمرا الساحة الفكرية والثقافية في الوطن العربي إلى اليوم هما تيار التقليد والمحافظة على الإرث الحضاري للأمة العربية الإسلامية وينعتون بالتراثيين وتيار التجديد والتحديث وينعتون بالحداثيين.

لقد حدث هذا الانقسام في خضم الاصطدام الحضاري للأمة العربية الإسلامية مع الغرب المتطور الذي فرض تجربته التقنية و القيمية كمثال حضاري مغر خاصة بالنسبة للتحديثيين والذين وصفو أيضا بناء على هذا بـــ "التغريبيين" لاتجاههم نحو التجربة الغربية والدعوة إلى تطبيقها في واقع المجتمعات العربية الإسلامية.

بناء على هذا الانقسام إذا حدث الانقسام في فهم الهوية وأسسها أو الاعتراف بها من عدمه أساسا، فقد رأى التراثيون أن الهوية هي ما يشكل الأمة تاريخيا من لغة وعقيدة دينية وتاريخ مشترك وكل ما يدخل ضمن خصوصية الثقافة، غير أن تشكل الهوية يمكن أن يلغي عنصرا أو عدة عناصر أو يضيف إليها بحسب الأيديولوجيا المتبعة، خذ لذلك مثلا أن العقيدة الدينية لا يمكن أن تكون أسا

لتكوين الهوية لدى القوميين العرب كما أن الوطن القومي وخصوصياته هي البديل عن الوطن القطري وهذا ما بدا واضحا في آراء رائد القومية العربية ساطع الحصري الذي ركز على عوامل اللغة والثقافة والتاريخ بالدرجة الأولى، و لم يعر اهتماما كبيرا لعوامل الجنسية أو الانتماء الأقوامي الأصلي، أو لم يجعل منها شرطا من شروط تكوين الأمة، كما لم يعر اهتماما كبيرا للعوامل الدينية أو الطائفية التي كانت إحدى مشاغل الحركة الوطنية في المشرق... ويعتبر الحصري أن الأقطار العربية تشكل جزءا من أمة واحدة، وذلك مهما كان عدد الدول ومهما كانت الأعلام التي ترفرف على المباني الحكومية و مهما كانت طبيعة الحدود السياسية التي تفصل بين هذه الأقطار[28].

وفي الجهة الأخرى يعتبر الحداثيون أن الهوية يجب أن يعاد تشكيلها بعيدا عما يسميه التراثيون "بالثوابت" وذلك إما بإلغائها والتنصل منها باعتبارها معيقات للتقدم وبناء حياة عصرية وراقية أو بإعادة قراءة هذه الثوابت قراءة تتوافق ومتطلبات العصر، وضمن هذا الإطار عبر الدكتور الطاهر لبيب في إحدى القنوات الفضائية عن الهوية بأنها "أنا أي ما أعيشه الآن"[29] داعيا إلى قطع الصلة بالماضي كمحدد للهوية الثقافية.

يسلمنا هذا إلى شيء من المغالاة في فهم مسألة الهوية "فالمغالون من التحديثيين يرفضون فكرة الهوية ذاتها ويعتبرونها هراء لا معنى له ترتبط في رأيهم بالدين وما يمثله في نظرهم من وعي غيبي لا عقلاني مخالف للقيم الحضارية الحديثة، والمغالون من التراثيين يرفضون العلم والحضارة باعتبارهما يشكلان نفيا للدين وبالتالي للهوية القومية"[30].

لكن هذا الاختلاف لا يلغي بعض الاتفاق بين الفريقين خاصة بين المعتدلين منهم إذ أن كليهما يتوجه إلى التراث بمحاولة لإعادة القراءة مع اختلاف في الأساس الذي يقرأ به هذا التراث من جديد، فالتراثيون يقرؤون التراث العربي الإسلامي بروح هذا التراث ذاته، بينما الحداثيون يتجهون إلى قراءته من منطلقات منهجية وفكرية أفرزتها الحضارة الغربية، وهنا يرى أحد التراثيين أن "النهضة العلمية الذاتية يمكن أن ترتكز على روح التراث وحوافزه الروحية والفكرية أكثر من منجزاته العلمية والصناعية، هذه الروح التي توجد محاضن صالحة للتكنولوجية المنقولة عن الغرب تجعلها مغروسة في بيئتنا، وملائمة لحضارتنا، ومتفقة مع أهدافنا، وقد تدفعنا هذه الروح إلى تجاوز الحضارة الغربية في مرحلة تاريخية لاحقة"[31].

غير أنه وفي الجهة المقابلة هناك رهان على أن التكنولوجيا وهي من سمات الحضارة الحديثة هي وحدها من يصنع القيم الثقافية التي تدخل في صياغة الشخصية الإنسانية فإذا كان حسب معن زيادة "ثمة عامل يقرب في عصرنا الراهن بين الثقافات القومية والخاصة فهو العامل التكنولوجي: انتشار التكنولوجيا، وخلقها لأنماط متقاربة من السلوك والتفكير، وتضييقها لرقعة العالم، وغير ذلك كثير يجعل التكنولوجيا عامل توحيد ثقافي على مستوى العالم بأسره"[32].

لا شك إذا أن الخلاف في مسألة الهوية إنما هو خلاف إيديولوجي في أساسه إذ ينظر كل فريق للهوية على أساس طبيعة المجتمع الذي يريده بخصوصياته الثقافية، فبينما ينظر التراثي إلى القيم العربية الإسلامية كأساس تقوم عليه الأمة لتعرف بهذه القيم و ما لازمهما من خصائص فيما يكون هويتها الخاصة ينظر الحداثي إلى قيم الحداثة من ديمقراطية وحرية وعدالة ومساواة وغير ذلك مما أفرزه عصر التنوير الأوروبي والذي أدى إلى ازدهار وتقدم الغرب كأساس لا بديل عنه من أجل النهوض والتقدم، وعليه فإن اتخاذ العقلانية سبيلا دون الدين الذي يمثل الغيبيات والأساطير وعدم تمجيد اللغة الوطنية غير القادرة على مواكبة التراكمات العلمية الحاصلة وغيرها من القيم هي ما يجب أن يعرف به المجتمع ويطور لنفسه شخصية وهوية خاصة تبنى فقط على هذا النمط من القيم ليتسنى له النهوض والارتقاء، ومن هذا المنظور نظر سمير أمين إلى المأزق الذي تتخبط فيه الهوية بأنه موجود في "عدم الوعي بأن مواجهة التحدي تتطلب الخروج من آفاق الميتافيزيقا، و طالما لم تفهم هذه الضرورة سيظل التساؤل عن الهوية يطرح في إطار ملتبس لا يؤدي إلى أية نتيجة إذ أن الهوية المزعومة تترادف مع التراث وتطرح على أنها متناقضة تماما مع التحديث الذي يرادف بدوره التغريب"[33].

وتتضح أدلجة الهوية أكثر في اتصال الذات بالآخر الذي يقصد به "الغرب المستعمر" لدى التراثيين و"الغرب المتطور" الذي يملك الحضارة لدى الحداثيين حيث يتخذ هذا الاتصال شكل علاقة نفور أو تعلق، فقد أصبح الغرب طرفا رئيسيا في تحديد الذات لدى المجتمعات العربية الإسلامية وبناء على هذه العلاقة أصبح رفض الذات شرطا لقبول الحضارة أو توطينها، وإنكار هذه الحضارة شرطا لتأكيد الذات[34]، لدى أحد الاتجاهين، لكن تكريس هوية بحالها لا يقتصر على الدوافع الإيديولوجية وحدها بل تسوقه أيضا وتوجهه مصالح معينه فالمصالح الجماعية والخاصة بشعب ما أو ببعض طبقاته

تستخدم هذا المفهوم حول الهوية القومية كأداة في خدمة هذه المصالح، وبالتالي فإنها تغذيه وتعمل على تثقيف مجتمعاتها به"[35]، وهذا ما يفسر تحول نظرة بعض النخب الاجتماعية والسياسية إلى الهوية في بعض البلدان العربية وفي بلدان المغرب العربي بشكل خاص بعد الاستقلال عما كان يعد ثابتا غير متغير فيها على غرار الدين الإسلامي واللغة العربية وذلك حسب صالح الهرماسي لأن الأيديولوجيا الوطنية ذات المضامين العروبية والإسلامية التي تصدت للاستعمار واستلهمت مخزون الهوية في الكفاح الوطني غيرت لبوسها بعد الاستقلال واتخذت من المثال ذي المرجعية الغربية مضمونا جديدا يجسد التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية لدولة الاستقلال من جهة وينسجم مع طبيعتها القطرية الضيقة من جهة أخرى"[36].

الصراع حول الهوية الثقافية في الجزائر: محاولة استبعاد الآخر

إن الأمر المميز للثقافة الجزائرية كما يقر بذلك الكثير من الباحثين هو انسجامها وعدم وجود صراعات وصدامات حول الهوية الثقافية قبل الفترة التي سبقت مجيئ الاستعمار الفرنسي للجزائر، فهذه الصراعات برزت للوجود حينما وطأت قدم هذا المستعمر أرض الجزائر والذي عمل بمختلف السياسات التي انتهجها على خلق تضادات واضحة كان لها بارز الأثر في مختلف الصراعات الثقافية والسياسية سواء خلال الفترة الاستعمارية أو بعدها، ذلك أنه ورغم وجود عرقين اثنين مشكلين للمجتمع الجزائري: العرق البربري الأصيل والعرق العربي الدخيل إلا أن التعايش بينهما كان السمة التي ميزت حياة هذا المجتمع على مر القرون التي أعقبت الفتح الإسلامي لهذه البلاد وهذا ما أكده عبد الحميد بن باديس في مقولته الشهيرة: "إن أبناء يعرب وأبناء مازيغ قد جمع بينهم الإسلام منذ بضعة عشر قرنا، ثم دأبت تلك القرون تمزج ما بينهم في الشدة والرخاء، وتؤلف بينهم في العسر واليسر وتوحدهم في السراء والضراء حتى كونت منهم في أحقاب بعيدة عنصرا مسلما جزائريا أمه الجزائر وأبوه الإسلام"[37].

ويرى أحمد منور بأن "كل الممالك والدول التي تأسست بعد الفتح الإسلامي على الأرض الجزائرية أي طوال أربعة عشر قرنا باستثناء دولة الاحتلال الفرنسي اتسمت بالطابع الإسلامي المميز، وعرفت بانتمائها للحضارة العربية الإسلامية"[38].

لقد برزت إشكالية الهوية في الجزائر على يد الاستعمار الفرنسي الذي عمل بمختلف الأساليب السياسية والعسكرية والأكاديمية على تفريق الجزائريين وإيهامهم أنهم لا يشكلون أمة واحدة وإنما هم أعراق متنافرة، ولا أدلّ على ذلك من تفريقه بين المكونين الأساسيين لسكان الجزائر: العرب والبربر بالاستناد إلى كتابات بعض الأنثروبولوجيين الذين يعملون لصالح الجيش الفرنسي والتي تحيل إلى أن سكان البربر من أصل أوروبي، ومن جهة أخرى عمل الاستعمار الفرنسي على" هدم البنيات الثقافية والروحية والأنظمة والتقاليد الاجتماعية التي كانت قائمة قبل الغزو وإحلال بنيات أخرى محلها تستمد مقوماتها من البنيات الثقافية والروحية والتقاليد الاجتماعية والأوروبية المسيحية"[39]، ومن هذه البنيات التي سعى الاستعمار إلى تهديمها اللغة العربية فقد أصدر خلال عام 1904 قانونا يمنع أي معلم عربي ممارسة نشاطه التعليمي دون رخصة تمنحها الإدارة الفرنسية تحدد له من خلال جملة من الشروط أهمها:[40]

اقتصار التعليم على حفظ القرآن لا غير، وعدم التعرض لتفسير الآيات التي تدعو إلى التحرر من الظلم والاستبداد. استبعاد دراسة التاريخ العربي الإسلامي والتاريخ المحلي وجغرافية القطر الجزائري والأقطار العربية الأخرى. استبعاد دراسة الأدب العربي بجميع فنونه. ويذكر الدكتور أبو القاسم سعد الله أن إبعاد اللغة العربية بدأ أولا بإبعادها عن المؤسسات التعليمية خاصة الابتدائية منها والثانوية مع الاحتفاظ بها على مستوى الدراسات العليا، ولكن هذا ليس حبا في العربية لذاتها" ولكن فقط لتحضير بعض الإداريين والمترجمين لإدارة الجزائريين قصد التعجيل بالاندماج"[41]، فمنع تدريس اللغة العربية كان يسير بالموازاة مع الاتجاه نحو فرنسة التعليم والسماح لبعض الجزائريين بدخول المدارس الفرنسية لكن القصد من ذلك كان احتواء هؤلاء الجزائريين وإدماجهم في الثقافة الفرنسية ومن ثم استبعادهم عن ثقافتهم وهويتهم التي يمكن لها أن تشكل عليه خطرا في المستقبل، كما عمل الاستعمار على استبعاد الإسلام كرمز من رموز الهوية الثقافية للمجتمع الجزائري من خلال تحويل المساجد إلى كنائس وتحويل مهمة الزوايا من خلال حصر دورها في بعض الشعائر الشركية والإعتقاد بشكل زائد عن الحد في القضاء والقدر من أجل تبرير الوجود الاستعماري كقدر حل على البلاد لا تجب مقاومته، كما استهدف التاريخ الوطني بالتشويه والتشكيك، وخلاله استهدفت الرموز الوطنية بما قرر في الكتب المدرسية التي كانت تنسج التاريخ والثقافة في الجزائر على مقاس الاستعمار ومصالحه.

لقد نتج عن طبيعة التعليم السائد في الجزائر بعد دخول الاستعمار أن تشكلت نخبتان مختلفتان بل ومتصارعتان أحيانا نتيجة الإختلاف في الوسيلة التي يمكن من خلالها تحرير البلاد، نخبة تقليدية اعتمدت على التكوين الأصيل المتمثل في اللغة العربية ومبادئ الدين الإسلامي، ونخبة حديثة تكونت في مدارس الإستعمار واكتسبت لغته وثقافته متبنية الدعوة إلى الإدماج في المجتمع الفرنسي، لكن دعوتهم هذه لم تلق النجاح لأن الاستعمار لم ير في ذلك مصلحة له، بل رأى فيها تمكينا للجزائريين من بعض حقوقهم، الأمر الذي دعا إلى عدولهم عن ذلك خاصة بعد أحداث 8 ماي 1945، ولكن الأفكار التي غنموها من فرنسا الديمقراطية بقيت حية لدى هذه النخبة إلى يومنا هذا، وهي تمثل إحدى أطراف إشكالية الهوية الثقافية التي يحياها المجتمع الجزائري إلى جانب الأيديولوجية الإسلامية التي تبناها المحافظون في صورة جمعية العلماء المسلمين، إضافة إلى التيار البربري الذي ظهر بعد عام 1949 كطرف آخر يحاول تكريس رؤيته للشخصية الجزائرية معتبرا أن لها مميزاتها الخاصة بدل الإصرار على اعتبارها جزءا لا يتجزأ من الوطن العربي.

بعد انقضاء الثورة والتي وحدت الرؤى المختلفة بشكل مرحلي عادت محاولات الإستبعاد الثقافي بين النخب المختلفة والتي تتبنى خيار ثقافيا وسياسيا بعينه من أجل رسم معالم المجتمع الجديد، فهاهو أحمد طالب الإبراهيمي وهو يدعوا إلى المحافظة على عناصر الثقافة الجزائرية من لغة ودين وتاريخ مشترك يرى أن الواجب هو إعادة إحياء التراث كنقطة انطلاق إلى المستقبل مهتديا بقول إيمي سيزير إن أقرب طريق إلى المستقبل هو الطريق الذي يمكن أن نهتدي به إلى ماضينا البعيد[42]، كما نجد هذا أيضا لدى الدكتور أحمد بن نعمان الذي يعتبر الاتجاه إلى بناء ثقافة وطنية بالارتكاز على اللغة الفرنسية وما يلحق بها إنما هو إكمال لمسيرة الاستعمار الذي كان يهدف إلى "إحلال اللغة الفرنسية محل اللغة العربية في جميع مجالات الحياة حتى يصبح المجتمع الجزائري فرنسي اللسان والثقافة، وينقطع بذلك عن تاريخه، ويفقد مقومات شخصيته الوطنية والقومية تدريجيا، ويذوب في بوتقة الأمة الفرنسية"[43] كما يرى بن نعمان في التاريخ خير ضمان لتماسك الأمة وتجددها لا يركن إلا إليه إذا آل أمرها إلى ضعف و تضعضع : إنه "الوجود المعنوي الخلاق للشعوب ومبعث العزة لديها والفخار ومصنع هوية الرجال الذين يواصلون عملية المد الحضاري لضمان الاستمرارية الفعالة لهذا التاريخ"[44].

وهكذا يرى بن نعمان أن سمة الشعب الجزائري هي رفض استعبادهم وإدماجهم قسرا ضمن هوية ليست هويتهم واستبعادهم عن هويتهم التي تمثلها اللغة العربية والتاريخ الوطني.

لقد شملت محاولة استبعاد بعض عناصر الثقافة الوطنية التي تؤسس الهوية العديد من المفكرين وعلى رأسهم مصطفى الأشرف الذي يقف على النقيض من محاولات التقديس التي تطال هذه العناصر داعيا إلى النظر إلى ما يقتضيه الواقع وتشكيل هوية ثقافية على هذا الأساس، فنجده يرى في رفض المعاصرة وما تعلق بها تقوقعا وحنينا إلى الماضي، لذلك يفاضل الأشرف بين الأمة والمجتمع فيرجح كفة المجتمع على الأمة ونجد هذه المفاضلة عنده قائمة في مسألة اللغة، فاللغة عنده ترتبط بالأمة و المجتمع كليهما و لكن ارتباطها بالمجتمع أشد وأقوى، وهنا نلمس محاولة الأشرف التنظير لتقبل اللغة الفرنسية في الجزائر كلغة فرضها الواقع أي المجتمع بينما تبقى اللغة المرتبطة بالأمة –اللغة العربية– بعيدة عن تحقيق متطلبات الإنسان الجزائري وتطلعاته نحو الرقي والتقدم: "إنه من الخطأ أن يصدر المرء في حكمه عن العاطفة القومية، فيدعي أن 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"[45].

إن اللغة لدى الأشرف هي رهينة الواقع أي المجتمع وما يسوده من علاقات وهذه هي حال العربية التي يستبعدها حينما يكون من الواجب تولية الوجه شطر الحضارة والتقنية باعتبار أن الواقع يقر بتأخرها فيقضي باستبدالها باللغة الأقرب إلى هذه الحضارة والأقرب من هذا المجتمع وهي الفرنسية، ومن جهة أخرى يبقى هذا الواقع دوما يلاحق العربية إذ أنه السبب في تأخرها وليس انخفاض مستواها كما يقر بذلك الأشرف: "إن الذي أضر بالعربية بعد الغزو الاستعماري ليس هو انخفاض المستوى بل هو نوع العلاقات القائمة بين الغالب والمغلوب والمنطق الذي بنيت عليه تلك العلاقات"[46] هذا الواقع هو الذي أوحى للجزائريين بأن العربية آل أمرها إلى الانحطاط مما دفعهم إلى "التفكير بحذر متناقض في تعليم أبنائهم تعليما فرنسيا، ومما سوغ لهم هذا الحل أن الواقع فرض الفرنسية وأنهم على أية حال ما زالوا متمسكين باللغة القومية، وما لبث الشعب أن أخذ يعتبر الفرنسية لغة الدنيا، على عكس العربية التي أصبحت لغة السمو الروحي في الآخرة وهذا نظرا لإضفاء الطابع الديني عليها وتنزيهها من الحرام ومن المكروه"[47]، ويبقى الواقع –أو الضرورة

الاجتماعية- هو الذي يفرض نفسه على إرادة الإنسان وليس العكس فيما يتعلق بتوظيف لغته القومية والشعور بالتالي بذاتيته لكن يبدو أن الأشرف لا يقيم وزنا لهذه الشعارات ويغوص بالبحث في الملموس طامحا إلى تحقيق هبة اجتماعية باستخدام الأدوات الثقافية للدول المتقدمة بما في ذلك دولة المحتل الفرنسي بل أدوات هذا المحتل ذاته وعلى رأسها اللغة كاختيار فرضته الضرورة الاجتماعية وليس الاستعمار.

وبالإضافة إلى النظرتين السابقتين واتجاه كل منهما لاستبعاد الآخر من المنطلق الذي يتموقع فيه اتجه البعض خاصة الذين يتبنون تيار الحداثة إلى اللعب على وتر الأمازيغية واستخدامها أداة للإستبعاد الثقافي وتشكيل هوية تتقاطع حسب الداعين إلى المحافظة على العناصر الأصيلة للهوية الثقافية مع مصالح الاستعمار، ويدعم هذا الموقف لجوء فرنسا بعد الاستقلال وبالتحديد عام 1964 إلى تدشين الأكاديمية البربرية في باريس لإكمال خطط الاستعمار باسم العلم والأكدمة، ويذكر بن نعمان أن الحركة البربرية ظهرت إلى الوجود "بفعل خطة فرنسية بعيدة المدى شرع في وضعها بإتقان على غرار بروتوكولات حكماء صهيون ليسير نشاطها بالتوازي مع محاولة الجزائر لتحقيق التعريب واسترجاع السيادة الوطنية بعد الاستقلال، فهي تظهر في الواقع وتختفي بكيفية طردية مع محاولة الدولة الجزائرية لتحقيق التعريب في البلاد على طول امتداد سنوات الكفاح التحريري من أجل الاستقلال التام"[48]، لقد حدث أن نظمت الجزائر تظاهرة للثقافة العربية عام 2007 وقد اختارت يوم الثاني عشر من جانفي يوما لافتتاح التظاهرة وقبـــل انطلاق التظاهرة بيومين خرج طلبة من جامعة بجاية منددين باختيارهم هذا اليوم الذي يصادف الفاتح يناير وهو رأس السنة الأمازيغية رافعين شعارا لكاتب ياسين: إن كنا أمازيغ، فلما نعرب؟ وإن كنا عربا فما الفائدة من تعريبنا"[49]، ويمثل هذا الموقف ردا صريحا على محاولات الدولة إبراز البعد العربي واستمرارها في عملية التعريب الذي بدأته خلال السبعينات كما يمثل استنكارا للدولة بلجوئها إلى طمس البعد الأمازيغي بتغليب البعد العربي عليه وأن اختيار يوم انطلاق التظاهرة كان محسوبا ودقيقا لأغراض إيديولوجية.

يبدو أن هناك صراعا ثقافيا وسياسيا يمثله الرفض المتبادل لظهور الآخر في الميدان الثقافي رفض التعريب من جهة باعتباره موقفا راميا إلى طمس الهوية البربرية كما جاء في أحد منشورات

الأكاديمية البربرية المحررة في 1973/01/25 إن اللغة البربرية مهددة من جميع النواحي...تارة بسياسة التعريب التي تهدف إلى استئصال البربرية من جذورها، وتارة بإهمال البربر أنفسهم للغتهم... يجب على البربر أن يتحدوا ضد جريمة نكراء إسمها العروبة..."[50]، ومن جهة أخرى رفض البربرية وممثليها ومن يدعمونهم لتحقيق أغراض خفية لن تكون سوى التمكين للفرنسية كلغة وثقافة وإزالة العربية كلغة للقرآن والدين الإسلامي الذي يضعف ويزول بزوال اللغة المعبرة عنه، لكن يبدو أن رفض البربرية لدى الاتجاه الثاني يقتصر على الجانب السياسي والإيديولوجي فيه ولا يمس البربرية كتراث ثقافي جزائري أصيل، ذلك أن هذا الرفض يقتصر على المصادر التي توظف التراث الجزائري لخلق توترات وانشقاقات داخل البنية الثقافية والاجتماعية الجزائرية على غرار الأكاديمية البربرية في باريس والتي تدعمها فرنسا لإبقاء الجزائر تحت السلطة الثقافية الفرنسية رغم استقلالها عنها عسكريا، وحول هذه النقطة يتساءل بن نعمان: "كيف يمكن لأي عالم أو جهاز علمي (كائنا ما كان) أن يميز في هذه المناطق الناطق أهلها باللغة العربية وحدها بين من هم من أصل عربي (صفاة العرق) ومن هم من أصل أمازيغي (صفاة العرق) أيضا، بعد امتزاج عضوي عن طريق التزاوج المباح بين أبناء الأمة الإسلامية الواحدة وامتزاج لغوي وثقافي وحضاري ظل متواصلا بين أفراد هذه الأمة الواحدة على امتداد أربعة عشر قرنا من التاريخ !؟"[51].

لقد كانت محاولات استبعاد عناصر الهوية الثقافية واضحة خلال محاولة التعريب التي باشرتها الدولة الجزائرية، فحينما أقر مبدأ التعريب كإستراتيجية لاستعادة الشخصية الوطنية بفعل استعمال اللغة الوطنية اصطدم بجملة من العوائق الإيديو –سياسية التي خلفت جوا من الصراع الثقافي يغذيه الخوف على المصالح ومراكز النفوذ في كثير من الأحيان، لقد كان لمقاومة حركة التعريب ومعارضتها حسب جمال لعبيدي جذور في المصالح الاجتماعية وإن كانت هنا تتلبس قناعا ثقافيا وبالنظر إلى مكانة الإطارات في جهاز الدولة وإلى أهمية العامل الثقافي بشكل خاص، فإن الإطارات المفرنسة قد شعرت بوعي أو بغير وعي بأن سياسة التعريب هي في الحقيقة تهديد مباشر لمواقعها الاجتماعية"[52].

لقد وقفت بعض الإطارات المفرنسة التي رأت في التعريب خطرا على مواقعها الاجتماعية موقفا معارضا، لكن هذه المعارضة لم تظهر بشكل علني لأسباب وطنية ولكنها اتخذت شكلين

ملتويين كما يذكر ذلك الأستاذ لعبيدي هما الدعوة إلى الاهتمام بالعربية الشعبية في مقابل العربية المكتوبة باعتبار اللغة الشعبية هي الأقرب إلى واقع الشعب الجزائري ومن ثم كان حريا بالدولة ترقيتها إلى لغة وطنية هذا إلى جانب الدفاع عن الازدواجية اللغوية: فرنسية- عربية، باعتبار أن اللغة العربية تخلفت عن ركب الحضارة والتقنية بعد الخراب الاجتماعي والحضاري الذي طال المجتمع الجزائري خلال الفترة الاستعمارية، واستمرت المفاوضات بل الصراع بين المعربين والمفرنسين إلى أن استقر الأمر في مجال التعليم مثلا على تعريب المواد الأدبية والإبقاء على المواد التقنية باللغة الفرنسية، الأمر الذي جعل حركة التعريب تحيد عما سطر لها في مختلف المواثيق الوطنية، وهنا يعترف محمد مصايف بأن "حركة التعريب لا تسير وفق تخطيط ثوري هادف وهذا للاختلاف في التزاعات، وأهم هذا الاختلاف يكمن في النظر إلى اللغة العربية إذ يتفق الجميع على أن من حق المدرسة الجزائرية أن تتجه اتجاها علميا لأن هذا الاتجاه هو الذي ينقذ بلادنا من حالة التخلف التي ورثها عن العهد الاستعماري البائد، وإذا كنا نتفق إلى هذا الحد فإننا نختلف بعد ذلك في الأداة اللغوية التي ينبغي اعتمادها في هذا الاتجاه..."[53].

إن المناداة باستخدام اللغة الشعبية إنما هو محاولة للحفاظ على وضع اللغة الفرنسية كلغة مسيطرة والحفاظ بذلك على مصالح المرتبطين بها عضويا ذلك أن العربية الشعبية، بخلاف اللغة العربية الحديثة، ليست- ولا يمكنها أن تكون- منافسا للفرنسية في الحياة الثقافية والاقتصادية والعلمية والتقنية"[54] كما أن موضوع الازدواجية اللغوية يعمل حسب جمال لعبيدي على التسوية بين اللغة الوطنية واللغة الأجنبية، الأمر الذي يتناقض مع افتراض شرعية اللغة العربية كلغة وطنية كما أنه يتضمن خلق موقف نظري تجريدي يبرر علاقات التبعية الثقافية التي من أهداف التعريب هو العمل على إزالتها كشرط لتحرير الطاقات الثقافية الوطنية، أي للتقدم الثقافي"[55].

لقد كان التعريب واحدا من الإيديولوجية المتكاملة للدولة والتي عملت على تجميع مجموعة من العناصر الوطنية والتاريخية لبناء مشروعها السياسي والذي كان يهدف إلى محاولة مطابقة الدولة بالأمة، لقد كان هذا المشروع حسب عمار بلحسن شرطا أساسيا لبناء ثقافة وطنية معبرة عن الشخصية الجزائرية وخصوصياتها كنفي للثقافة الكولونيالية التي ظهرت ممارستها كعملية "إثنوسيدية"

مدمرة، ذلك أن الرابطة الكولونيالية أقصت كل ما هو جزائري عربي أو بربري إلى خارج اللعبة وأنكرت هويته أو حاولت تأسيس معارضة بين العناصر المكونة للهوية"[56].

اتضح أن إشكالية الهوية قائمة على الإنجذاب إلى طرف من الأطراف مع محاولة استبعاد الطرف الآخر وإلغائه ثقافيا وسياسيا، لكن هناك نخبة من الكتاب رأوا أن الحل لإشكالية الهوية هو ائتلاف جميع العناصر المكونة لها والعمل على جمعها في بوتقة واحدة، كما يرى عبد الغني مغربي الذي اقتنع أن دراسة الذات الجزائرية ترتبط بعدم تغليب بعد على آخر بل ينبغي إدراك الثقافة ككلية ديناميكية مرتبطة بمشروع شامل وهي الطريقة الوحيدة لتجنب الجهوية والقبلية"[57].

وكان علي الكنز قد صنف الثقافة الجزائرية إلى صنفين: الأولى مصدرها الشرق وقد ميزت إيديولوجية جمعية العلماء والثانية مصدرها الغرب وقد ميزت الذين اتجهوا للتعليم في أحضان المدرسة الفرنسية حيث أدت التفاعلات والسجالات المتعلقة بالثقافة إلى نوع من التصلب في الاتجاهات الفكرية لكل فريق، ثم يأتي الكنز ليرفض قيام ثقافة وطنية على أساس من هذه الأسس فحسب، بل إن الثقافة الوطنية عنده هي هذه جميعا، فالوطنية الجزائرية ليست بالعقيدة الجامدة مثلما كانت عليه الباديسية بالنسبة للعلماء والستالينية بالنسبة للشيوعيين في الحزب الشيوعي الجزائري، بل هي معاكسة لهذين التيارين لذلك فهي في نفس الوقت عربية وإسلامية، اشتراكية وعلمانية وتقليدية في كثير من الجوانب إلا أنها عصرية في جوانب أخرى...إلخ"[58].

هذه الائتلافية التي يؤلفها علي الكنز حول الثقافة الوطنية يرفضها محمد العربي ولد خليفة حينما يقر بأن ما يستخدم من مصطلحات على غرار العلمانية و"اللائكية" إنما يصب في النموذج الفرنسي وتأثيراته الأيديولوجية الممارسة على النخبة الجزائرية، هذه النخبة التي راح الكثير من تنظيماتها وأفرادها يرجعون أسباب التطرف والعنف إلى ديباجة الدستور التي تنص على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية، وهو ما يدعوه ولد خليفة بمحاولة هدم المركز الذي استهدف نواته الصلبة المتمثلة في الجانب الروحي للأمة، فليس هناك من سبيل حسب ولد خليفة لإضعاف الجزائر إلا من خلال "تعطيل هويتها المتمثلة في إسلام يجمع ويوحد ولغة لا علاقة لها بالعرق والطائفة ولا بالتقدم أو التخلف وأمازيغية سكنت بيت الإسلام وسكنت إليه هي في

تناغم ووئام"[59] وليس ثمة من صراع حسبه إلا مع الفرنسية التي كانت عنوانا عن جهاز القمع الإستعماري.

يبدو أن طرح قضية الهوية الثقافية في شكل تأليف بين مختلف العناصر الثقافية فيه نوع من الإجحاف ذلك أن هذه العناصر على غرار العروبة والإسلام والشيوعية والعلمانية...ليست متكافئة من حيث قوة المتحكمين فيها، لذلك يحتمل أن تنطبع عناصر هذه الهوية بسمات وخصائص العنصر السائد، كما أن إقرار عنصر "العلمانية" إلى جانب عنصر "الإسلامية" مثلا وإن كان الغرض منه هو التخفيف من حدة الصراع بين العنصرين المتصارعين إلا أنه يحمل في باطنه محاولة فرض الذات بالنسبة لعنصر "العلمانية" كعنصر لا يبدو مألوفا لدى عامة الناس لخصوصيته "النخبوية" (أي لارتباطه العضوي بجزء من النخبة دون سند شعبي واسع له) ثم العمل على إزاحة واستبعاد عنصر "الإسلامية" كاتجاه يبدو مألوفا لدى العامة على أنه واحد من الأبعاد الأساسية للهوية الثقافية نظرا لخصوصيته الشعبية (أي للاعتقاد والممارسة الشعبية التي تربط بين الإسلام كدين ومختلف مجالات الحياة الاجتماعية)، تماما كما هي الحال مع استبعاد اللغة العربية خلال عملية التعريب التي باشرتها الدولة في بداية السبعينات.

إن العمل على فرض بعض العناصر الثقافية كحل للنظرة الصراعية نحو الهوية من خلال نظرة أخرى توليفية يجب أن يأخذ في الإعتبار عدم التكافؤ الموجود بين هذه العناصر أو بين الأفراد الذين يعتنقون هذه العناصر كإيديولوجيا، كما يجب أن يأخذ في الإعتبار سلطة هؤلاء الأفراد في الحقلين الاجتماعي والسياسي، ذلك أن سلطة هؤلاء الأفراد سوف تنعكس على سلطة العناصر الثقافية المشكلة للهوية الثقافية، ومن ثمة يكون لعناصر بذاتها سلطة وهيمنة على باقي العناصر الأخرى، وعندها لا نكون بصدد عمل توليفي بين مختلف العناصر ولكننا نكون أمام تفوق عناصر وبروزها مقابل تلاشي عناصر أخرى وضعفها، وحينها لا يكون لهذه العناصر التي تتلاشى سوى الاسم والحضور الشكلي كمكونات للهوية والذات الثقافية.

الهوامش:

1. سامية حسن الساعاتي – الثقافة والشخصية – حوار لا ينتهي – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة -2009- ص33
2. الطاهر لبيب- سوسيولوجيا الثقافة -. دار الحوار للنشر والتوزيع- اللاذقية، سوريا- ط 3- 1987 - ص 10.

3. علي أحمد مذكور – التربية وثقافة التكنلوجيا – دار الفكر العربي – مدينة نصر، القاهرة – 2003- ص 25 .
4. حميد خروف والربيع جحاص – علم اجتماع الثقافة – منشورات جامعة منتوري قسنطينة – 2003 – ص 31 .
5. نفس المرجع – ص 31 .
6. الطاهر لبيب – مرجع سابق – ص 31 .
7. نفس المرجع – ص 13 .
8. نفس المرجع – ص 13 .
9. سامية حسن الساعاتي – مرجع سابق – ص 69
10. عبد الغني عماد – سوسيولوجيا الثقافة – المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة – مركزدراسات الوحدة العربية – بيروت، لبنان- ط1 – 2006- ص92 .
11. لطاهر لبيب – مرجع سابق – ص 28 .
12. عبد الغني عماد - مرجع سابق – ص 71
13. أحمد بن نعمان – الهوية الوطنية – الحقائق و المغالطات – دار الأمة للطباعة و الترجمة و النشر و التوزيع – الجزائر – 1995 – ص 23 .
14. نفس المرجع – ص 24 .
15. عبد الرزاق الدواي في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية، مجلة ايس – دار الصحافة – القبة – الجزائر – عدد 02- السداسي الأول 2007 - ص 15.
16. مصطفى حدية – التنشئة الاجتماعية و الهوية - كلية الآداب – الرباط – المغرب – ط 1 – 1996 – ص 25 .
17. قيس النوري – الشخصية العربية و مقارباتها الثقافية – مطبعة مكتبة الطلبة الجامعية – إربد – الأردن – ط 2 – 2002 – ص232.
18. محمد أرزقي بركان –" التحول هل هو بناء للهوية أم تشويه لها "– مجلة فكر و نقد – دار النشر المغربية – الدار البيضاء – المغرب – عدد 12 – أكتوبر 1998 – ص 55.
19. كلود دوبار» أزمة الهويات "- مجلة إضافات ،المجلة العربية لعلم الإجتماع – مركزدراسات الوحدة العربية – بيروت، لبنان – عدد 7 صيف 2009 – ص 39 .
20. محمد العربي ولد خليفة – المسألة الثقافية و قضايا اللسان و الهوية – منشورات ثالة و الديوان الوطني للمطبوعات الجامعية – الجزائر – 2003 – ص 109 .
21. نفس المرجع – ص 111 .
22. محمد صالح الهرماسي – مقاربة في إشكالية الهوية – المغرب العربي الكبير – دار الفكر – دمشق - ط 1 – 2001 – ص 24 – نقلا عن عبد المجيد النجارفي كتابه : صراع الهوية في تونس.
23. نديم البيطار – حدود الهوية القومية – نقد عام – بيسان للنشر و التوزيع و الإعلام – دون مكان نشر- ط 2 – 2002، ص 214.
24. برهان غليون – المحنة العربية – الدولة ضد الأمة – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – لبنان – ط 2 – 1994 – ص 59
25. نفس المرجع – ص 59 .
26. أحمد بن نعمان –مرجع سابق – ص 24 .

27. محمد عابد الجابري – المسألة الثقافية في الوطن العربي – مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، لبنان ط2-1999– ص 62 .
28. برهان غليون – المحنة العربية – الدولة ضد الأمة – مرجع سابق – ص 66 .
29. قناة العربية الفضائية - حصة روافد – حوار مع الدكتور الطاهر لبيب- الجمعة 07/ 2007/12 من الساعة 6.30 إلى الساعة 7.00 مساء .
30. برهان غليون – اغتيال العقل – محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية ـــ المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية – وحدة الرغاية، الجزائر- 1990 – ص 31 .
31. أكرم ضياء العمري – التراث و المعاصرة – سلسلة كتاب الأمة – دار الكتب القطرية – عدد 10 – 1985 – ص 31 .
32. معن زيادة ـــ معالم على طريق تحديث الفكر العربي – سلسلة عالم المعرفة – المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب – الكويت – عدد 115 – ص 58 .
33. سمير أمين – الأمة العربية – موفم للنشر – الرغاية – الجزائر - 1990 – ص 243 .
34. برهان غليون – اغتيال العقل – محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية، مرجع سابق، ص 33.
35. نديم البيطار – مرجع سابق – ص 203 .
36. محمد صالح الهرماسي – مرجع سابق - ص 18، 19.
37. محمد العربي ولد خليفة – المسألة الثقافية – مرجع سابق – ص 199.
38. مؤلف جماعي – الأبعاد التاريخية و الثقافية في الأزمة الجزائرية – إشراف جاسم الساعدي – المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية – الرغاية – الجزائر – 2004 – ص 57 .
39. نفس المرجع – ص 59 .
40. عبد الرحمان سلامة – التعريب في الجزائر – الشركة الوطنية للنشر و التوزيع – الجزائر – 1981 – ص 15، 16 .
41. أبو القاسم سعد الله – الحركة الوطنية الجزائرية 1900، 1930 – دار نافع للطباعة الجزائر – ج 2 – 1977 - ص 66 .
42. أحمد طالب الإبراهيمي – من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية 1962 ،1972 – ترجمة حنفي بن عيسى - الشركة الوطنية للنشر و التوزيع - الجزائر - دون سنة نشر - ص 20 .
43. أحمد بن نعمان – مصير وحدة الجزائريين أمانة الشهداء و خيانة الخفراء !؟ - شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع – برج الكيفان الجزائر – ط 1 – 2005 – ص 69.
44. نفس المرجع – ص 23 .
45. مصطفى الأشرف – الجزائر الأمة و المجتمع – ترجمة حنفي بن عيسى – المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر – 1983 – ص 417 .
46. نفس المرجع – ص 429 .
47. نفس المرجع – ص 429، 430 .
48. أحمد بن نعمان – فرنسا و الأطروحة البربرية – دار الأمة للطباعة و النشر و التوزيع – برج الكيفان – الجزائر – ط 1 – 1990 – ص 41 .
49. جريدة الشروق اليومي – 10 جانفي 2007 – ص 3 .

50. عمر بن قينة – المشكلة الثقافية في الجزائر – التفاعلات و النتائج – دار أسامة للنشر و التوزيع – عمان – الأردن – ط 1 – 2000 – ص 110.
51. أحمد بن نعمان – مصير وحدة الجزائر بين أمانة الشهداء و خيانة الخفراء – مرجع سابق – ص 388 .
52. مؤلف جماعي – مرجع سابق – ص 437 .
53. عبد الرحمان سلامة – مرجع سابق – ص 42 .
54. مؤلف جماعي – مرجع سابق ص 439 .
55. نفس المرجع – ص 439 .
56. نفس المرجع – ص 467 .
57. إسماعيل قيرة و آخرون – مستقبل الديمقراطية في الجزائر – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – لبنان – ط 1 – 2002 – ص 186.
58. علي الكنز – حول الأزمة – دار بوشان للنشر – دون مكان نشر- 1990 – ص 33.
59. محمد العربي ولد خليفة – المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية – مرجع سابق – ص 185، 186.