الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبيــة

وزارة التعليم العالي و البحث العلــمــي

جامـعة وهـران

كلية الحقوق

قسم العلوم السياسية و العلاقات الدولية

النخبة المثقفة و السلطة في الجزائر

"مصطفى الأشرف نموذجا"

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية

تخصص حركات وطنية و تشكيلات الدولة في الجزائر و دول المغرب العربي

إعداد الطالب (ة)

سلاف نـعيمـة

إشراف الأستاذ

د- غالـم مـحـمـد

لجنـة المناقشـة:

الاسم و اللقب	الدرجـة العلميـة	الصفـة
نصر الدين بوسماحة	أستاذ محاضر – أ-	عضوا رئيسا
محمد غـالـم	أستاذ محاضر- أ-	عضوا مشرفا
عبد العزيز بن طرمول	أستاذ محاضر – أ-	عضوا منـاقشا
أحمد يعلاوي	أستاذ محاضر – أ-	عضوا منـاقشا

السنـة الجامـعيـة

2013-2012

شكر و تقدير

الحمد لله الذي هدانا بهذا العمل و ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

الحمد لله الذي ألهمني الصبر و ساعدني في إتمام هذا الجهد المتواضع و مدني القدرة على إتمامه، كما زودني بمن يمد لي يد العون، و يكون سندي و مرجعي الذي اعتمد عليه، فالشكر كل الشكر لمن عملوا على تزويدي بالمراجع القيمة و النصائح الجليلة، كما أتقدم بالشكر و العرفان أستاذي الفاضل الدكتور غانم محمد الذي أثرى العمل بفضل توجيهاته و إشرافه، و الأساتذة الأفاضل الذين ناقشوا العمل و أكسبوه من خبرتهم.

و لا يفوتني بهذه المناسبة أن أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذتي الفاضلة بوسعادة خيرة، لوقوفها إلى جانبي طوال سنوات الدراسة. و أوجه بالغ تقدري و عرفاني إلى زملائي بدفعة ماجيستار 2009،

و بالأخص" حمزة بوعلي، و ميسوم إلياس، و عبد الكريم كدورلي، و قويدر وسام العزيز، و سهام الحبيبة، دون أن أنسى نسرين الجميلة".

لما قدموه لي من تسهيلات و مؤازرة.

إلى كل هؤلاء، أتقدم بجزيل الشكر و عظيم الامتنان، و جزاهم الله عني كل خير.

إهداء

إلى التي رفع الله مقامها و جعل الجنة تحت أقدامها أولى الناس بصحبتي، إلى نبع الحنان الصافي ذلك القلب الكبير و تلك النعمة الغالية الطاهرة صاحبة الفضل التي مهما فعلت و قلت و كتبت لن أوفيها حقها، و لن أرد لها فضلها الأبدي **والدتي العزيزة** حفظها الله و أطال عمرها.

إلى من يعجز اللسان و يجف القلم عن وصف جميله الذي أنبتني نباتا حسنا، و إلى من زرع في نفسي العزة و الكرامة، و علمني اتخاذهما وسيلة لتحقيق الغايات، إلى تاج رأسي و فخري و عوني في هذه الحياة، إلى من يتعب لنرتاح إلى **أبي الفاضل** أتمنى له طول العمر
و العافية.

المقدمة:

عرف المجتمع الجزائري تحولات عميقة على جميع الأصعدة و المستويات، حيث أن الجزائر انتقلت من المرحلة الكولونيالية إلى مرحلة بناء الدولة الوطنية المستقلة. مما أدى إلى أزمة عض وية عميقة خنقت المجتمع الجزائري بعد أن عصفت بالمجال السياسي و شلت القطاع الاقتصادي و شرخت المناخ الثقافي و الفكري للجزائر . فالجزائر تعيش كمجتمع و كدولة أزمة حادة تهدد بنسف أسس المجتمع و تقويض أركان الدولة. إن تجذر هذه الأزمة و عمقها و تعدد أبعادها جعلها تصنف في خانة الاستثناء مقارنة مع بعض الدول العربية المشابهة لظروفها التاريخية.

فلا يمكن فهم و تحليل الأزمة العضوية التي عانت منها الجزائر بعد الاستقلال كانعكاس لنزاع اقتصادي بين قوى اجتماعية متناحرة، كما يؤكد المنظور المادي التاريخي، الذي يعتمد على البعد الاقتصادي المادي كعامل حاسم في تحديد طبيعة كل صراع اجتماعي، و السبب يعود إلى طبيعة و خصوصية المجتمع الجزائري، و بناه التقليدية، و تركيبته السوسيولوجية المكونة من فئات و شرائح متباينة من جهة، و طبيعة ثقافته التقليدية ذات الطابع الانقسامي تعتمد على علاقات القرابة، و ذات البعد القبلي، العشائري، و البعد الجهوي، و الزبوني...من جهة أخرى.

و من هذا المنطلق فالصراع السياسي في الجزائر قد ارتبط بالمسألة الثقافية كايدولوجيا و مرجعية مغذية لهذا النزاع. فالمسألة الثقافية في الجزائر قد عرفت انقساما خطيرا على مستوى بنية النخب المكونة للحقل الثقافي و الفكري في الجزائر. و هذا الانقسام لم يكن وليد عهد الاستقلال و إنما قد تجلت بوادره داخل مؤسسات الحركة الوطنية، و الثورة التحريرية، و قد تكرس و أعيد إنتاجه بطريقة واسعة بعد الاستقلال. فانقسم المجتمع و نخبته إلى مجموعتين، مجموعة تمثل الأنتلجنسيا المفرنسة العصرية التي تعيش و تفكر وفق النمط الغربي، و مجموعة ثانية معربة تنتمي إيديولوجيا إلى المشرق العربي، لا تقبل لها بديلا و لا منافسا. و بطبيعة الحال كل واحدة تعمل و تناضل من أجل ممارسة الهيمنة على الجميع. و لكن ما يميز هذه الممارسة أنها تستهدف إقصاء الأخرى و طردها من الخارطة الوطنية. و قد استمرت قطاعية النخب بعد الاستقلال، فلم يغير العهد الجديد شيئا من هذه الثنائية بل زادها تشددا و تصلبا. فانعكست على نوعية و كثافة العلاقة مع المجتمع و مختلف فئاته الاجتماعية. و نوعية العلاقة مع الدولة و مؤسساتها بعد الاستقلال.

أهمية الدراسة:

و من خلال ما تقدم تنبع أهمية هذه الدراسة من حداثتها، فالبحث في موضوع النخبة المثقفة في الجزائر و طبيعة علاقتها بالسلطة السياسية، يكتسي أهمية قصوى، باعتباره يعالج مسألة حيوية و هامة، و لازالت تثير الكثير من الجدل و النقاش، داخل الحقل الثقافي الفكري في الجزائر،و اختيارنا لهذا الحقل جاء قصد التحقق من سبب إجهاض المشروع النخبوي في محاولته الانتقال بالمجتمع الجزائري من مجتمع تقليدي إلى مجتمع حديث. كما تأتي دراستنا لتسليط الضوء و الوقوف على حقيقة هذه الفئة المثقفة و تتبع مسار تطورها، مع إبراز علاقتها و تفاعلها مع باقي الشرائح الاجتماعية الأخرى، و عن مدى علاقة المثقف الجزائري بالسلطة و الدولة. و خصوصا إبراز دور الفصيل الأنتلجنسي المزدوج الذي عانى من تهميش و إقصاء مزدوج، داخل الحقل المعرفي الثقافي، و من قبل مجتمعه. و ركزنا على نموذج المثقف النقدي الملتزم" مصطفى الأشرف" بتقديم لأهم مواقفه تجاه القضية الوطنية و في علاقته مع الدولة، باعتباره وزير سابق، في مجال حساس، الذي كان يهدف من خلاله تقديم نقلة نوعية في تصوره للمجتمع الجزائري.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى توضيح الرؤية و الكشف عن مواقف النخبة المثقفة من التحولات و التغيرات التي يعرفها المجتمع الجزائري، بشكل عام، و علاقتها بالنخب السياسية بشكل خاص، و ذلك من خلال:

- تحديد المفاهيم النظرية المتعلقة بالنخب و المثقف و معرفة سياق تطورها، مع إبراز تفاعلها مع باقي النخب المكونة للنسيج الاجتماعي الجزائري و أثرها في بناء و صياغة مشاريع الدولة الوطنية.
- إبراز دور العامل التاريخي في إشكالية المسألة الثقافية في الجزائر، باعتبار أن الصراع السياسي القائم في الجزائر – بعد الاستقلال– ما هو إلا استمرارية لتناقضات داخل توجهات الثقافية لتيارات الحركة الوطنية، و عامل اللغة كمحدد للنزاع السياسي في الجزائر قبل و بعد الاستقلال.
- تبيان أهمية و دور المثقف داخل المجتمع من خلال فاعليته و فعاليته و ذلك بالتعرف على عملية التحول التي شهدتها السياسة الثقافية في الجزائر بعد الاستقلال، و مدى تأثرها بالضغوطات الإيديولوجية للقيادة الحاكمة.

إشكالية الدراسة:

و بعد هذا التقديم و الذي حاولنا من خلاله الإحاطة الموضوع، و ذلك سعيا منا لبناء أركان الإشكالية و الإلمام بجميع جوانبها. فمن أجل ذلك لجأنا إلى وضع إطارين، الأول هو الإطار "المحلي الداخلي" و الذي يتضمن دور المنظومة التعليمية في إفراز و تكوين نخب متعلمة سواء السياسة التعليمية الفرنسية، أو المدرسة العربية، و بالتالي تقديم لدور و مكانة المثقف عبر مرحلتين، مرحلة الحركة الوطنية و الثورة التحريرية، و اللتان تمثلان الحقبة الاستعمارية، ثم مرحلة الاستقلال و بناء الدولة الوطنية.هذا فيما يخص بالإطار المحلي، أما الجانب الخارجي، فقد قسمته بدوره إلى قسمين، قسم خاص بالتوجهات النظرية للفكر النخبوي، و قسم أخر خاص بالإطار المفاهيمي للمثقف في الفكر الغربي و العربي.

و انطلاقا من هذا التقديم شكلت لدينا البوابة التي ولجنا منها لتحليل الإشكالية الرئيسية التي حددناها لموضوع الدراسة و التي تمثلت في التساؤلات التالي: ما هي الجدوى من تغييب شرعية المثقفين الجزائريين الذين ساهموا بالأمس في البحث عن الحلول للقضية الوطنية؟ و هل يمكننا تفسير موقع النخبة المثقفة الجزائرية الحالية بالرجوع إلى موقعها داخل الحركة الوطنية و الثورة التحريرية؟ أم أن هذه الفئة المتمدرسة لم ترق في تكوينها السياسي إلى مستوى المنظر و المشرع السياسي الذي هندس البناء السياسي المنظم للدولة الجزائرية؟و هل للسلطة السياسية في مرحلة الاستقلال دور في تحجيم وظيفة المثقفين؟ أم أننا ما نزال نخاف كل الخوف من العمل بالعقلنة و المنهجية الفكرية و بالتالي الحفاظ على قاعدة الماضي المبنية على أن هذه الشريحة مصابة بالعقم، و من ثم عدم الاعتراف بجهودها، بل و بشرعيتها، و جاز إبعادها عن التحول الذي شهدته الجزائر المستقلة؟ و ماهو مصير النخبة المدرسية مزدوجة اللغة داخل الحقل الثقافي الجزائري؟.

و لأجل ذلك جاءت **الفرضيات** على الشكل التالي:

- 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.
- إن المسألة الثقافية في الجزائر تشكل المضمون الإيديولوجي في الصراع السياسي.
- إن اللغة هي العامل المحرك الديناميكي و المحدد للصراعات الثقافية الإيديولوجية السياسية.
- المثقف المدرسي عانى و لا يزال يعاني من التهميش و الإقصاء لأنه مثقف البين بين.

منهج الدراسة:

إن أي بحث علمي و ليكن في العلوم السياسية لابد أن يقوم على طرق منهجية و تقنيات مناسبة تعكس الإطار النظري و المنهجي الذي على الباحث قولبة موضوعه فيها قصد الوصول إلى نتائج علمية و موضوعية. فمن الواجب أن يرتكز كل بحث على منهجية محددة تعكس جوهر القضية المطروحة للدراسة، و موضوع من هذا النوع بدوره يعتمد على تقنيات خاصة و محددة، تساعد على تفسير ميكانزيمات معينة، متعلقة بالموضوع، زيادة على ضرورة تبني مفاهيم نظرية أو أكثر من نظرية تكون متماشية و المسألة محل لقولبتها في إطار محدد و موجه لها.

فنظرا لطبيعة الموضوع ، و خدمة للفرضيات التي اعتمدناها في هذا البحث، فقد زاوجنا بين المنهجين التاريخي و الوصفي. فقد اعتمدنا على **المنهج التاريخي** ، كون التاريخ مصدرا هاما من مصادر المعلومات، حيث تترتب معرفة الحاضر على خبرات و معرفة ما سبق من أحداث و وقعت في الماضي، ففهم وضعية المثقف الجزائري، إذ لا يتم ذلك إلا بالرجوع إلى التاريخ، حيث أننا ركزت على بدايات القرن العشرين، فهذه المرحلة اتسمت بظهور النخبة المثقفة و المتعلمة من الأهالي الجزائريين، و هم خريجي المدارس و الثانويات و الجامعة، تشبعوا بكثير من القيم و المبادئ التي تحملها الثقافة الفرنسية و الحضارة الأوروبية.و من جهة أخرى تتبع النخبة المعربة و مسارها العلمي و العملي. و تميزت هذه الفترة أيضا بظهور الحركة الوطنية بجميع تياراتها "الإدماجية– الاستقلالية–الإصلاحية". و ذلك باعتبار أن الحركة الوطنية و المتمثلة في تيار الاستقلالي، يعود لها الفضل و الأسبقية في إعلان و تبني الثورة التحريرية، و التي مثلت الشرعية التي أرتكز عليها نظام الحكم بعد الاستقلال. و لأجل هذا يمكن اعتبار أن وضعية المثقف الحالي ما هي إلا استمرارية في كثير من جوانبها لوضعية و مكانة المثقف في القرن العشرين.

أما استخدامي **للمنهج الوصفي** فيعود لما هذا المنهج من مزايا و خصوصيات، حيث يقف الباحث من خلال استخدامه لهذا المنهج على الوصف الدقيق للظاهرة أو الموضوع المقصود لدراسته، و ذلك من خلال ربط علاقات و روابط بين الموضوع المدروس و الظواهر و المواضيع التي يتفاعل معها سواء عن طريق التصادم أو الالتقاء، و من التناقض أو الانسجام و إلى غير ذلك من أنواع التفاعل.

اذ تعتمد هذه الدراسة في سياقها العام على الكتب و المراجع باللغة العربية و الأجنبية، و مقتطفات من الدوريات العربية و الأجنبية، و الدراسات الصادرة عن مراكز الدراسات

السياسية و التاريخية، و تصريحات النخب السياسية القيادية و الثقافية سواء قبل الاستقلال من تصريحات النخب الكولونيالية أو بعده.و غيرها من مصادر ذات صلة بالموضوع.

و إذا اعتمدنا ذلك أساسا فهذا قصد حصر الموضوع منهجيا، و الذي نحن بصدد دراسته في شكل نصوص لها تاريخيتها و زمانيتها، و هي التي تتضمن المسألة الثقافية و النخب المثقفة في الجزائر باعتبارها الظاهرة المبحوثة، و طلب فهمها من حيث هي بنية في واقع العلاقات الاجتماعية ، و تحليل و تفكيك علاقاتها الفكرية و الكشف عنها بمنظور علمي موضوعي، في إطار قراءة تأويلية دلالية نريدها أن تكون أساسا للمنهجين المذكورين أعلاه. فقد اعتمدنا على **الاقتراب البنائي** الذي يركز على تأثير البيئة الداخلية و الخارجية، في عملية النشاط السياسي و التطور السياسي عموما حيث لاحظنا، الأوضاع الدولية و التحولات السياسية و الاقتصادية، في مختلف البلدان، على النسق السياسي الجزائري، و على مسار النخب الثقافية في الجزائر.

الدراسات السابقة:

من الضروري الاطلاع على الدراسات و الكتابات التي تناولت الموضوع الذي نحن بصدد دراسته، وبرغم من أن الدراسات حول المثقفين الجزائريين، لا زالت في بدايتها إذا استثنينا الدراسة الكلاسيكية و المتميزة التي قدمها"**علي مراد**" حول الحركة الإصلاحية المنشورة سنة 1967. إذ كان لابد من انتظار العقد الأخير لكي نشهد صدور بعض الدراسات في هذا المجال من قبل بعض السوسيولوجيين. فقد ظهرت دراستان على شكل مقالات مطولة أثارت الانتباه و الذي قام بها "**عبد القادر جغلول**" حول المثقف تحت عنوان: " تشكل المثقفين الجزائريين العصريين"، أما الثانية فكانت "**لعلي الكنز**": "معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر". ظهرت الدراستان على شكل مقالات مطولة أثارت انتباه المهتمين بدارسة الحقل الثقافي. ومع أعمال **فاني كولونا** و **مصطفى حداب** و **عيسى قادري**، يمكن الكلام حقا عن سوسيولوجيا المثقفين، رغم الاختلاف الموجود بين الثلاثة. هؤلاء السوسيولوجيين كغيرهم قد استفادوا من بحوث أخرى في حقول قريبة كالتاريخ على وجه الخصوص التي قام بها مؤرخون أمثال **محمد حربي،غي برفيلي،محمد الكورصو، عمر كارليي** الذين وجهوا بحوثهم نحو مجموعات أو تيارات سياسية أو إيديولوجية، موفرين بذلك مادة ثرية قابلة للاستغلال السوسيولوجي.

و من بين الدراسات و الكتابات التي تناولت موضوع المثقف من المنظور السوسيو-تاريخي نجد بعض المحاولات للأستاذ عمار بلحسن و التي تجسدت في كتابين، تحت عنوان: "الأدب و الايدولوجيا" و "انتلجنسيا أم مثقفون في الجزائر" حيث أراد الباحث من

خلال هذه الكتابين أن يكشف عن واقع و مكانة المثقف و موقعه داخل التركيبة السوسيو– ثقافية مستندا في ذلك على التحليل الغرامشي للمثقف.

إضافة إلى ذلك تمكننا من الاطلاع على العديد من المقالات التي تناولت موضوع المثقف في الجزائر للأستاذ هواري عدي بجريدة Le Quotidien d'Oran تحت عنوان: « Quelques élément théoriques et historiques de la société civile en Algérie »[1], « Les intellectuels Algériens et la Crise de l'État Indépendante »[2]. « Misère de l'Intellectualisme »[3].

إذ يؤكد الباحث على أن المثقف في الجزائر غائب عما يحدث من أحداث داخل المجتمع و في أحسن الأحوال هو واقف حائر متفرج و سلبي.

كما يؤكد الباحث عبد الناصر جابي، و الذي له بعض الدراسات حول النخب المثقفة و السلطة في الجزائر، إذ يحاول من خلالها أن يبين دور و مكانة النخب داخل المجتمع و علاقاتها مع السلطة.و يركز على فكرة قطاعية النخب الجزائرية.

ومن خلال تطرقنا إلى علاقة المثقف الجزائري بالسلطة، وذلك من خلال نموذج المثقف النقدي–**مصطفى الأشرف**– توجب علينا معاينة جميع مؤلفاته، وبالاضافة إلى الأعمال العلمية التي ناقشت مؤلفاته القيمة، و مواقفه تجاه القضايا الوطنية، التي لا تزال محل الاعجاب و التقدير داخل الساحة الفكرية و الثقافية على العموم.

أقسام الدراسة:

و تحقيقا لغرض الدراسة، توجب علينا تقسيم العمل إلى ثلاث فصول متتبعين الخطوات التالية:

الفصل الأول تناولنا فيه المدخل النظري لمفهوم النخب و اتجاهاتها النظرية المختلفة، ثم تطرقنا إلى تعريف المثقف و ذلك من خلال المنظور الغربي و العربي للمفهوم، محاولين إبراز جدلية العلاقة بين المثقف و السياسي(السلطة)، مع مناقشة هذه المفاهيم النظرية بغية الوصول و مقاربتها بالملامح العامة للنخب الجزائرية.

---

[1] -Le Quotidien d'Oran, Lahaouri Addi, Quelques éléments théoriques et historiques de la société civile en Algérie,12-09-2007.

[2]- Le Quotidien d'Oran, Les intellectuels Algériens et la Crise de l'État Indépendante,04-08-2008.

[3] -Le Quotidien d'Oran, Misère de l'Intellectualisme,11-09-2008.

أما **الفصل الثاني**، استعرضنا فيه واقع المثقف الجزائري، و الخلفيات الإيديولوجية للنخب المثقفة في الجزائر (المدرسة الكولونيالية–المدرسة العربية)، إضافة إلى تطرقنا إلى العلاقات الضمنية بين النخب المكونة للحقل الثقافي و مرجعيتها الفكرية.

و بالنسبة **للفصل الثالث**، فقد تناولنا فيه المسألة الثقافية و انقسامية النخب و المجتمع في الجزائر المستقلة، تحت عنوان المثقف الجزائري و رهانات الدولة الوطنية، من صراعات إيديولوجية ، و تناقضات فكرية حول قضايا وطنية جوهرية كالتعليم و اللغة ، و الثقافة ، و علاقة المثقفين بالنخب السياسية، مع تسليط الضوء على نموذج المثقف المزدوج (ثنائي اللغة)، و هو المثقف الثوري الملتزم "مصطفى الأشرف" و التعرف على أفكاره السياسية و الاجتماعية ، و رصد لأهم مواقفه تجاه القضايا الحساسة الوطنية، و تفاعله مع قرارات السلطة السياسية باعتباره كان جزءا منها(وزير سابق للتربية الوطنية 1979).

تحديد المفاهيم:

1– مفهوم المثقف: نجد في لسان العرب لابن المنظور ورد فعل "ثقف" على أنه : "ثقف الشيء ثَقَفًا و ثِقَافًا و ثُقُوفَة: حذقة، ورجل ثَقَفَ و ثَقِفَ و ثُقُفَ، حاذق و فهم."[1] و لهذا فمفهوم المثقف يحيل إلى الثقافة، و لكن الثقافة التي يحيل إليها مصطلح "المثقف" في الخطاب العربي ليست هي "الثقافة" بمعناها في اللغات الأوربية و الفرنسية على الخصوص فنحن لا نعني ب "المثقف" في الخطاب السياسي الثقافي و السوسيولوجي المعاصر، لا: "الحاذق الماهر" ، و لا من اكتسب بالتعلم ملكة النقد و الحكم.[2]
أما معجم العلوم الاجتماعية بمصر فهو يعرف المثقفين بأنهم:« عناصر المجتمع، و الذين يبذلون مجهودات من أجل تنمية الأفكار الأصيلة و التي تعنى بالنشاطات الثقافية المنتجة، و يمثلون أقلية داخل المجتمع .»[3]

أما المفهوم الإجرائي الذي اعتمدته في هذه الدراسة، أن المثقف هو ذلك المكتسب لجملة من المعارف و العلوم و التي تحصل عليها عن طريق التعليم،و هو ما يمكنه من بلورة و تكوين تصور و رؤية للعالم، أي المثقف كفاعل اجتماعي يقوم بتأدية وظائف و أدوار داخل المجتمع، مما يسمح له التدخل في القضايا و الشؤون العامة، و اتخاذ آراء و مواقف و انتقادات اتجاه القضايا و المشكلات الاجتماعية و السياسية و الثقافية.

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب المحيط تقديم الشيخ عبد العلايلي، أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة، يوسف خياط، المجلة 2،(دار النيل،بيروت،دار لسان العرب،بيروت)،ص492.

[2]- محمد عابد الجابري،المثقفون في الحضارة العربية الاسلامية ،ط2،(مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، يناير 2000)، ص22.
[3] -Nouara hocine, Les Intellectuels Algeriens, Alger : DAHLEB-ENAG, 2005, p55

2- مفهوم النخبة:

« Ensemble des personnes considérées comme les meilleurs dans une pratique sociale particulière et dotées, notamment, de pouvoir et d'influence pratique »[1]

"مجموعة أشخاص المعتبرين من المتفوقين في تخصص اجتماعي معين و مزودين بالخصوص بالسلطة و بالتأثير السياسي."

و النخبة التي نحن بصدد دراستها هي النخبة المثقفة الجزائرية مع تتبع مسارها التاريخي، و الكشف عن خصائصها و الدور الذي لعبته قبل و بعد الاستقلال،و خصوصا النخبة المثقفة المزدوجة"حالة مصطفى الأشرف" التي تمثل الاستثناء في تكوين النخب المثقفة في الجزائر"ثنائية اللغة".

صعوبات البحث:

إن أهم الصعوبات التي اعترضت بحثنا و التي يمكن حصرها في صعوبتين أساسيتين هما:

1- **الصعوبة الأولى:** لم يكن من السهل الحصول و العثور على مراجع و مصادر ووثائق ترتبط بصميم و جوهر الإشكالية المطروحة.فمعظم البحوث و الدراسات اهتمت بجانب واحد من الإشكالية ، إذ اهتمت بالسياسة التعليمية، أو الحياة الثقافية في الجزائر بشكل عام، و بعض الدراسات اهتمت بنخبة معينة دون باقي النخب المثقفة، و هذا ما جعلنا نبذل جهدا أكثر في تحليلها و تصنيفها.

2- **الصعوبة الثانية** تتمثل في تشتت المادة العلمية المعتمدة في البحث في مختلف دور المكتبات و الأرشيف، و هذا ما جعل عملية البحث و التنقيب عليها صعبة، فضلا عن أن معظمها باللغة الفرنسية، مما صعب علينا جمعها و ترجمتها ترجمة سليمة.

و رغم جميع الصعوبات التي واجهتنا، إلا أننا بذلنا كل طاقتنا قصد الإلمام بالموضوع و دراسته دراسة علمية، حتى بلغ الشكل الذي هو عليه.

[1] -Akoun André et autres, Le Robert, Seuil, dictionnaire de Sociologie, France, Edition :Les Presses de Mama, octobre 1999, p178.

I - 1 - الجانب المفاهيمي في دراسة النخبة:

1.1 - النظريات التقليدية المفسرة للنخبة:

تتجاوز مسألة النخب المثقفة كونها مسألة من مسائل علم الاجتماع الثقافي والسياسي إلى احتلالها موقعا مركزيا في المسائل المرتبطة بالسلطة السياسية و آليات الحكم، في علاقة بالثقافة السياسية من جهة وبالمجتمع في أساسه الثقافي من جهة أخرى . ولئن طبعت البدايات التاريخية للمناقشات النظرية و التحليلية حول النخب في أوروبا أواخر القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين بالجدال العلمي و السياسي الذي كان محتدما بين التوجهات الاشتراكية و الاشتراكية الديمقراطية والماركسية من جهة والتوجهات الليبرالية من جهة ثانية، فإنها اكتست وجها مغايرا بالنسبة إلى البلاد العربية والإسلامية بالنظر إلى اختلاف ظرفيتها التاريخية عن الظرفية الأولى،واختلاف أطراف الجدال مضافا إليها اختلاف هذه الحاضنة الثقافية عن تلك . وتؤدي معاينة تلك الاختلافات إلى ضرورة النظر النقدي في التراث العلمي الاجتماعي المتراكم حول "النخب" بوصفها مفهوما تحليليا علميا اجتماعيا من أجل اختبار مدى صلاحيته في طرح المسألة في إطارها العربي الإسلامي. و خصوصا دراستنا للنخبة الجزائرية تختلف عن دراسة منظري النخبة الذين يقيمون تحليلا علميا للحياة السياسية، إذ يعتمد على الأوليات الحقيقية للقوة السياسية وطبيعة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين،[1] وفي سياق ذلك يركز ما نعرضه أدناه على الوجه الفكري الثقافي لمسألة النخب المثقفة و علاقتها بالسلطة الحاكمة.

و قد اكتسب مفهوم النخبة أهمية خاصة في الدراسات السياسية و أصبح "مفهوما محوريا لا يمكن الحديث عن بناء القوة أو التحكم السياسي أو إصدار القرارات السياسية بدونه".[2] و لهذا فلابد من الوقوف على الحدود العلمية و المنهجية لهذا المفهوم، وتبيان حدود استعمالاته كمدخل لدراسة بنية السلطة. من خلال رؤية متكاملة بإمكانها التوفيق بين مختلف الاتجاهات. فيمكن استخدام النخبة كأداة تحليلية قصد التعرف على مختلف القوى السياسية التي تحكم و تؤثر في عملية الحكم ، سواء تمثلت في طبقة اجتماعية محددة حسب المنظور الماركسي الذي يرى أن عقل النظام السياسي لا يكون إلا انطلاقا من تحليل الواقع الطبقي للمجتمع و النظر إلى الحاكمين كتجسيد لهيمنة طبقة على بقية الطبقات، و بالتالي النظر إلى الصراع السياسي كانعكاس للصراع الطبقي، و إذا كانت النظرية الديمقراطية تقول بحكم الشعب بالشعب، و تحلل النظام السياسي باعتباره نسقا مفتوحا أمام جميع الأفراد، بحيث يمكن لكل مواطن أن يكون حاكما أو محكوما انطلاقا من مبدأ تكافؤ الفرص

---

[1]– إبراهيم أبراش ، علم الاجتماع السياسي، دار الشروق للنشر والتوزيع ، عمان الأردن، ط1 ، 1998، ص 151 .

[2] - أحمد زايد البناء السياسي للريف المصري،تحليل جماعية الصفوة القديمة و الجديدة، ط1،(القاهرة، دار المعارف،1986)،ص181.

الذي تتيحه المجتمعات الليبرالية، فإن نظرية النخبة تشكك بالصحة الإمبريقية لكلتي النظريتين، و تبني تحليلها للنظام السياسي انطلاقا من حقيقة الوجود الدائم لقلة (نخبة) حاكمة و أغلبية محكومة.[1] في حين أن موضوع الصفوة أيضا يقترن في أحيان كثيرة و يتداخل مع دراسة الطبقات الاجتماعية ، لذلك فان الكتابات الاجتماعية و السياسية المعاصرة أولت عناية كبيرة لهذا المفهوم، حيث أن تحليله يعني تحليل جانب مهم من النظام السياسي الاجتماعي، و بصفة أساسية فانه يساعد على تحليل بناء و توزيع القوة في المجتمع، و بالتالي تشكل الجماعات التي تكون الفئة الحاكمة، و معرفة سلوكها السياسي، و قد أكد (جبريل تارد) على أن النظام السياسي لأي مجتمع مرتبط بالأبنية الاجتماعية.[2]

و اكتشاف هذه الحقيقة-إن كان الأمر هو اكتشاف بالفعل و ليس معالجة جديدة لنظرية قديمة هي نظرية *الأوليجاركية* في نظر مؤيدي نظرية النخبة يعد خطوة أساسية في بلورة علم الاجتماع السياسي، و هذا ما أشار إليه رانسمان Runciman في كتابه العلوم الاجتماعية و النظرية السياسية حيث سلط الأضواء على نظرية النخبة، موضحا دور منظري النخبة في تأسيس علم الاجتماع السياسي، حيث يقول: إذا كنا ندين لماركس و فيبر باعتبارهما أسهما في تأسيس علم الاجتماع السياسي، فانه لا يزال هناك مجال هام من مجالات الدراسة ندين به إلى أربعة مفكرين آخرين ظهروا في أواخر القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين و أسهموا في تأسيس جانب هام من هذا الميدان يرتبط أساسا ببحوث القوة و المجتمع و السياسة، هم: موسكا، باريتو، مشيلز و رايت ميلز.

و الاهتمام الأساسي الذي اشتركوا فيه هو دراسة الصفوة ، و على الرغم من أن هؤلاء المفكرين كانوا يعترفون بأن هناك تبادلا بينهم في المفاهيم و الأفكار إلا أنه بالرغم من ذلك فقد كان لكل منهم موقفه المتميز.[3]

و لكن ماذا نعني بالنخبة؟ و هل اتفق منظرو النخبة على معنى واحد لها؟ سنحاول التعرف على السبب الرئيسي وراء هذا الغموض و اللبس الذي ما زال يصاحب نظرية النخبة و خصوصا من جهة علاقتها بكل من الديمقراطية، و من جهة آليات اختيار و عمل من يأخذون صفة النخبة. و حتى نقارب الموضوع بالتفصيل سنتطرق أولا إلى التعريفات التي أعطيت لمصطلح النخبة و كيف قدمت من طرف منظريها الأوائل.

إن التركيز الحديث نسبيا على استخدام مفهوم النخبة، لا يعني بأن مضامينه لم ترد في الفكر الاجتماعي و السياسي القديم، بل تشير أدبيات الفكر بأن معناه قد تردد منذ زمن بعيد،

---

[1]- Runciman, w: Social Sciences and Political theory, Cambrodge University, Press, 1963.

[2] - د/ أحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، ط1، الدار العربية للموسوعات، 1999، ص 439.

[3]-Raymond Aron, classe sociale, classe politique, classe dirigeante, in Archives Européénes de sociologie N 2,T1,p.26.

حين توجه الاهتمام إلى دراسة طبيعة المجتمع الإنساني، و العلاقة القائمة بين الجماعة الحاكمة التي تملك السلطة، و بين الجماهير المحكومة ، و هل أن النظام السياسي القائم يعبر عن إرادة تلك الجماهير، فضلا عن معنى المساواة السياسية و علاقتها بالبناء الطبقي.

فمنذ ظهور الفكر الاجتماعي و السياسي اليوناني القديم*، نجد أن أفلاطون قد اهتم بهذه المسائل، ففي جمهوريته يقسم المجتمع إلى طبقات هي في نظره بدرجات المعادن، فمعدن الذهب يمثل طبقة الفلاسفة ومعدن الفضة يمثل طبقة الجند ومعدن النحاس يمثل سائر أفراد الناس.[1] و أشار إلى أن طبقة الحكام يجب أن تتكون من الفلاسفة و الحكام الذين تتوافر فيهم أسمى النزعات و هي نزعة العقل و الحكمة.[2] و على وجه العموم فإن موضوع النخبة هو من المواضيع التي أثارت مجموعة من الآراء والأفكار والمعاني الاجتماعية، و السياسية، والنفسية، والاقتصادية. و رغم أن مصطلح النخبة بشكله الحالي لم يتم تناوله إلا في عصور متأخرة.

اذ يشير معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية إلى أن الصفوة، و التي يطلق عليها أحيانا "علية القوم أو الأعيان"، بأنها أقلية ذات نفوذ تسود جماعة أكبر حجما، و أن الانتساب إلى الصفوة يتم اكتسابه بالوراثة في بعض المجتمعات، حيث أن الأفراد المنحدرين من أسلاف تنتسب إلى بعض الطوائف أو بعض أصحاب الامتيازات، يتمتعون بنفس المركز بمقتضى حق الميلاد، في حين أنه في المجتمعات التي تسودها المنافسة الحرة ، نلاحظ حركات صعود الأفراد الذين يتمكنون من الارتقاء إلى مراكز ينظر إليها باعتبارها مرتفعة، و ينجح بذلك هؤلاء الأفراد في الانضمام إلى الصفوة التي يعترف بها المجتمع أو جانب منه. كما تعرف الصفوة بأنها فئة قليلة داخل المجتمع ، و لها مكانتها الاجتماعية العالية، وتؤثر على أو تحكم بعض أو كل شرائح المجتمع الأخرى.[3]

---

[1]– محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط3،(منشورات عويدات، بيروت،1983)، ص 143.

[2] - مولود زايد الطبيب، علم الاجتماع السياسي، ط1، (منشورات جامعة السابع أبريل، ليبيا، 2007). ص 188.

*- ففي الحضارات القديمة تمتع الملوك بمرتبة رفيعة، فقد ساهمت الحضارة الفرعونية في رسم معالم التراث الاجتماعي والسياسي والديني ،الذي يتميز ببناء اجتماعي طبقي ديني وهو بناء يجلس على قمته الفراعنة ولهم سلطات واسعة ليست نابعة عن رئاسة سياسية أو إدارية بل هي تجسيد لواقع ديني خاص،فالملوك يمثلون الآلهة مما مكنهم من الهيمنة على السلطتين الزمنية والدينية، فسارت نظرية تأليه وتقديس الملوك وقيام حكومة ثيوقراطية تستمد قوتها من الطبيعة اللاهوتية للطبقة الحاكمة. أما في الصين يبرز الفكر النخبوي في أفكار كونفوشيوس(449/551 ق.م) الذي يؤكد على أن الزعيم أو الملك مفوض من عند الله ، و يجب أن تتوفر في الملك خصالٌ كأن يكون فاضلا ،وأن من يحكم شعبه ويعطيه المثل الصالح فهو كنجمة القطب التي لا تتحرك فيما يتحرك حولها سائر النجوم. ومن ثم أوجب طاعته وأن المجتمع يقوم على تنظيم إقطاعي أساسه حق الملكية ويأتي في قمة البناء الهرمي الإمبراطور وأسرته، الأمراء والنبلاء، والأشراف، وفي آخر الهرم عامة الشعب.

[3] - عبد الهادي الجوهري ، معجم علم الاجتماع ، المكتب الجامعي الحديث ،98 - 1999 ،ص– 131

*أول استعمال لكلمة النخبة في اللغة الانجليزية يرجع الى سنة 1823، كانت تطلق على فئات اجتماعية معينة، غير أن هذا المصطلح لم ستخدم بشكل واسع في الكتابات السياسية و الاجتماعية في أوروبا إلا في فترة متأخرة من ق19م، و لم يشتهر في بريطانيا و أمريكا إلا في أوائل القرن20م، مع كتابات "باريتو" سنة 1930. و للمزيد أنظر، توم بوتومور، النخبة و المجتمع ، ترجمة: جورج جحا ،ط2،(بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1988).

و النخبة مصطلح يشير في معناه العام إلى جماعة من الأفراد يشغلون مراكز النفوذ و السيطرة في مجتمع معين، و تمثل الصفوة أكثر الطبقات هيبة و أثرا، كما يشير المصطلح إلى الفئة العليا في أحد ميادين التنافس، حيث أن النخبة تضم البارزين و المتفوقين بالقياس إلى غيرهم، و ما يجعلهم قادة في ميدان معين، بذلك يمكن أن نشير إلى نخبة سياسية ، و نخبة في العمل ، أو نخب اقتصادية و علمية إلى غير ذلك من الميادين. فيعرفها (روبرت داهل) بأنها جماعة تحكم، لكنها تقل عن الأغلبية فيما يتعلق بالحجم، فهي تضم قلة من الأفراد تسود خياراتهم ما سواهم في حالات الاختلاف حول التفضيلات المتعلقة بالمسائل السياسية الحيوية. أما(توم بوتومور)* يرى أن الصفوة عبارة عن جماعات وظيفية و مهنية بصورة أساسية، تتمتع بمكانة اجتماعية عالية في المجتمع[1].

و قد عرفها G .Rocher بأنها :" تضم أشخاصا و جماعات و الذين بواسطة القوة التي يمتلكونها أو بواسطة التأثير الذي يمارسونه، يشاركون في صياغة تاريخ جماعة ما، سواء كان ذلك عن طريق اتخاذ القرارات أم الأفكار و المشاعر التي يبدونها أو التي يتخذونها شعارا لهم".[2]

إن النخب من وجهة نظر سويسيو- تاريخية يتمحور مفهومها الاجتماعي عبر ثلاث مراحل تاريخية:

أولا : الانطلاقة كانت في القرن الخامس الميلادي، استقرت مجموعة من الناس بأثينا، التي تمثل المدينة الديمقراطية ، حيث كان التعليم امتيازا لكل المواطنين نظريا و تطبيقيا.

ثانيا: في القرن الثامن عشر في باريس، و انجلترا على العموم ، كانت هناك مجموعة من المفكرين سموا بفلاسفة الأنوار، ثاروا ضد التقاليد، و ضد المؤسسة التعليمية المتمثلة في الكنيسة و السلطة الروحية ، و بهذا تحدوا فكر الميتافيزيقا، و بفضل اسهامات هؤلاء المفكرين أمثال "مونتسكيو، جان لوك، وجاك روسو..."، تم تجاوز كل المعارف غير العلمية.

ثالثا: مرحلة ما بين 1934-1935، و بالضبط في البلدان الديمقراطية الليبرالية. تواجدت مجموعات من المفكرين سموا أنفسهم بالمثقفين، (intellectuels) أخذوا على عاتقهم البعد النضالي ضد السلطة و قاوموا اضطهاد العلماء.[3]

ضمن هذا المسعى نجد أن للمفهوم، تحولات كثيرة فقد استخدم مصطلح النخبة السياسية كأحد المناهج الشهيرة في التحليل السياسي و الاجتماعي منذ القرن التاسع عشر، خصوصا في الدراسات المتعلقة بتحديد دور الأجهزة البيروقراطية في عملية اتخاذ

---

[1] - مولود زايد الطبيب، المرجع السابق، ص 189.

[2] - محمد السويدي، علم الاجتماع السياسي، ميدانه و قضاياه، (الجزائر، 1990)، ص 62.

[3]- Guy Roches, introduction à la sociologie générale, HMH, Paris, 1968, P103

القرارات السياسية ذات الطبيعة السيادية. و منذ البداية نشير إلى أن هذه النظريات كانت محط جدل نظري وأيديولوجي بين المفكرين وعلى وجه العموم فإن موضوع النخبة هو من المواضيع التي أثارت مجموعة من الآراء والأفكار والمعاني الاجتماعية، والسياسية، والنفسية، والاقتصادية وعلى ضوء تعدد التعريفات والمفاهيم يمكن تقسيم اتجاهات دراستها إلى أربع وهي:

أ- **الاتجاه النفسي السيكولوجي**:

فلفريدو باريتو: V. Pareto (1849-1913) :

تعد الأفكار التي قدمها عالم الاجتماع الايطالي "باريتو"، من أهم التوجهات النظرية التي جاء بها العلماء حول ظاهرة النخبة، باعتبارها ظاهرة اجتماعية سياسية تؤثر بشكل كبير في الحياة الاجتماعية و السياسية لأفراد المجتمع، و قد تناول باريتو في إطار نظريته عن التوازن الاجتماعي، قضايا المجتمع أو النسق الاجتماعي و دراسة الظواهر الاجتماعية ، في حين أنه ركز من خلال مدخله النقدي التحليلي المقارن على اللاتجانس الاجتماعي، أو التمايز الاجتماعي، و يعد ذلك من أهم الأفكار التي طرحها عند مناقشته لقضية التطور و التغير الاجتماعي، و لقد أكد باريتو على وجود الطبقات في المجتمع، بل و جعل ذلك أمرا محتوما، و في مقابل ذلك فانه يشير إلى ضعف في الآراء و النظريات التي تدعو إلى الديمقراطية و المساواة و الحرية، على أساس أنها بعيدة عن الواقع، حيث أن اللامساواة ، و عدم وجود حرية و ديمقراطية تامة، أمرا طبيعيا تعكسه الحقائق الواقعة التي أكدها من خلال تحليلاته السيكولوجية، أو اهتماماته الاقتصادية، و تصوراته السياسية، و ذلك عندما ناقش دوران النخبة و علاقتها بعملية التغير الاجتماعي.

فقد تناول باريتو نظرية النخبة في كتابه "مقدمة عامة في علم الاجتماع " الذي نشر في سنة 1916، و ترجم إلى اللغة الانجليزية عام 1935،تحت اسم"العقل و المجتمع The Mind and Society"، و قد كانت له تصورات عن النخبة مستوياتها في مؤلفاته "محاضرات في الاقتصاد السياسي"، و "النظم الاشتراكية".[1]

فقد قسمها في كتابه" العقل والمجتمع إلى قسمين هما : النخبة الحاكمة والنخبة غير الحاكمة، فالأولى تضم فئة أو جماعة من الناس تحتل مراكز الحكم، والمسؤولية الإدارية، أو الاقتصادية، أو العسكرية التي تشغلها في الدولة وفي المجتمع ويتمثل في الوزراء والمدراء العامين والكوادر المتقدمة في الأحزاب السياسية وكبار رجال القوات المسلحة.[2]

---

[1] - مولود زايد الطبيب، المرجع السابق، ص 191.

[2] – د/ أحسان محمد الحسن، المرجع السابق ، ص 634.

وبذلك يذهب باريتو إلى أن النخبة هم أولئك الذين يُبدون تفوقا في كل فروع النشاط الإنساني، وبذلك فهو لا يقدم شيئا للمعرفة لأنه يشير إلى ظاهرة طبيعية في البشرية، وهي عدم التساوي في القدرات الذهنية والفيزيائية والمادية وهذا أمر بديهي ومعترف به من طرف كل المجتمعات.

أما النخبة غير الحاكمة، فهي جماعة تتمتع بالقوة والنفوذ والقوة على التأثير في الدولة والمجتمع، لكنها لا تحتل مركزا، أو أدوارا قيادية بل تتمتع بسمعة عالية وجاه كبير ومكانة متميزة نتيجة الثروة، أوالمؤهلات العلمية والفنية، وتتمثل في أشخاص كالمحامين وكبارالفنانين والمطربين والرياضيين المتميزين، والمهندسين، والأطباء، ورجال الصحافة المؤثرين.[1]

ويرى باريتو أن التاريخ هو مقبرة للأرستقراطيات، فليس للنخبة ميل طبيعي للتناوب، كما يفسر ديناميكيتها تفسيرا سيكولوجيا مستعينا بمفهومين: الأول هو المشتقات، والثاني هو الرواسب أي الانعكاس المباشر للغرائز والعواطف والحالة العقلية للإنسان وما تعكسه تلك الغرائز من مشتقات تبقى ثابتة عبر التاريخ.[2] فتوزيع الرواسب تحتل أهمية في المجتمع، فقد تسود لدى البعض رواسب النوع الأول أي أهل المكر والدهاء الذين يعتمدون على سياسات الحلول التوفيقية، وقد تكون لدى البعض الآخر رواسب النوع الثاني أي أصحاب القوة والمواجهة الفورية للأزمات والمعارضين بالقوة والإكراه.[3] ويرى باريتو أن الاختلاف في التوزيع النسبي للرواسب هو المسؤول إلى حد كبير بين النخب فكلا من (الأسود والثعالب) تتمتعان بنسب متفاوتة من الراسبين الأول والثانـي والثعالب بصفة خاصة صفوة تملك نسبا عالية من الراسب الأول فهي تكافح بحثا عن القوة معتمدة في ذلك على الدعاية والأساليب الاقتصادية والمالية العديدة هذا فضلا عن الحيل التي تلجأ إليها، وهذا النوع من النخب يسود الأنظمة الديمقراطية.[4]

وفي مؤلفه "الأنظمة الاشتراكية" يتعارض مع ماركس في نظرية الصراع الطبقي قائلا: "إن الصراع الطبقي متأصل في الحياة البشرية، لأنه مرتبط بالصراع من أجل الحياة، ومثل هذا الصراع هو إحدى القوة الرئيسية لاستمرار النوع..و لهذا فإن جهودنا لن تقضي على هذا الصراع مطلقا و إنما ستعدل بعض صوره...".[5] وبذلك لا يرى باريتو إمكانية نهاية الصراع الطبقي لأنه مرتبط بصراع الإنسان مع الطبيعة وأن ماركس قد أخطأ في ذلك لأن طبيعة الصراع في المجتمع الحديث تختلف عنه في العصور السابقة، وأن البروليتاريا لن

---

[1]- د/ أحسان محمد الحسن، المرجع السابق، ص635.
[2]-إسماعيل علي السعد، نظرية القوة،(دار المعرفة الجامعية ،1998)، ص 166.
[3]-ثروت مكي، النخبة السياسية و التغيير الاجتماعي :تجربة مصر 1967/1952،ط1(،عالم الكتب، القاهرة،2005)، ص33.
[4]- محمد علي محمد، تاريخ الفكر الاجتماعي،(دار المعرفة الجامعية، 2004)، ص 269.
[5]- ثروت مكي المرجع نفسه، ص 32.

تنتصر، وإنما الذين سيحققون النصر هم الأقلية التي تتحدث باسمهم.[1] وبهذا يخلص باريتو إلى فكرة وجود الطبقة الحاكمة في كل مكان، حتى في حالة وجود شخص مستبد، لكن الأشكال التي تظهر بها هذه الطبقة تتنوع بدرجة واسعة.[2]

و يضع باريتو أمامنا نظرية دورية للتغير الاجتماعي، ضمن تحليله لدورة النخبة، حيث يذهب إلى أنه يوجد لدى النخبة ميل طبيعي نحو التناوب بين النوعين السابقين في شغل مراكز القوة السياسية، فحينما لا تشغل إحدى هاتين الطبقتين مركز الحكم، تتجلى دائما سمات تفوقها، بينما على العكس من ذلك، تتضح باستمرار جوانب النقص في الطبقات الحاكمة، ففي حين تكون مثلا طبقة المفكرين في الحكم و ترتكب أخطاء واضحة، فان ذلك يؤدي إلى ضرورة استبدالها بطبقة المحافظين، و عندما تصل هذه الأخيرة إلى مركز الحكم و السلطة، فإنها تكشف عن جوانب الضعف فيها و تكون هناك ضرورة لاستبدالها بطبقة المفكرين.[3]

و بغض النظر عن دقة و صدق هذه الأفكار ، فان هذا التحليل لباريتو قد يؤثر على علماء الاجتماع، و خاصة المهتمين منهم بدراسة طبيعة الطبقات الحاكمة و وظائفها، و بدراسة القوة و مصادرها و كيفية توزيعها، و خاصة في العصر الحالي الذي تمثل فيه مشكلة أداة الحكم و كيفية ممارسة السلطة، و موضوع الديمقراطية و العدالة الاجتماعية، أهم المواضيع التي يهتم بها علماء الاجتماع و السياسة و القانون و الاقتصاد وغيرهم.

إلا أن هذا التعريف للنخبة يتسم بالاتساع، بل لا يزيد في المعرفة شيئا، لأنه يقرر ظاهرة طبيعية معروفة و هي عدم المساواة في القدرات المادية أو الذهنية بين الأفراد، وهذه حقيقة عرفتها و تعرفها كل المجتمعات الانسانية. لذا فان باريتو يستدرك الأمر و ينتقل مباشرة من التعريف الواسع إلى تعريف ضيق يربط ما هو سياسي بما هو اجتماعي، أي أنه يبحث عن موائل القدرة لدى السياسيين في خلفياتهم و مواقفهم الاجتماعية، فيقوم بربط النخبة الاجتماعية بقدرة هؤلاء المتفوقين على ممارسة وظائف سياسية أو اجتماعية، و هؤلاء الذين يمارسون الوظائف هم (النخبة السياسية) و التي ليست بحاجة إلى دعم و تأييد الجماهير و هذا الطرح يباعد ما بين نظرية النخبة و الديمقراطية.[4]

أما بالنسبة ل (توم بوتمور) في كتابه "النخبة و المجتمع" يستعرض العديد من الكتابات التي اهتمت بمسائل القوة السياسية و خاصة النخب الحاكمة، موضحا نقاط اختلافها مع تعريفات المفكرين الأوائل لنظرية النخبة فيورد لنا تعريف لاسويل.Lasswell.H الذي

---

[1]- محمد علي محمد، المرجع السابق، ص 270.

[2]– جورج لينشوفسكي، الصفوة السياسية في الشرق الأوسط، ترجمة عادل مختار الهواري،(دار الموقف العربي للنشر و التوزيع، مصر، بدون سنة)، ص 20.

[3] - نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، ترجمة محمد عودة و محمد الجوهري و آخرون،(القاهرة،دار المعارف،1980) ، ص247

[4] - - ابراهيم أبراش، علم الاجتماع السياسي (عمان ، دار الشروق، الطبعة الأولى،1988)، ص 116.

يعرفها بالقول: النخبة السياسية تشمل الحائزين على القوة السياسية في دولة ما ، كما تنضوي تحت هؤلاء الحائزين على القوة السياسية،القيادة، و التشكيلات الاجتماعية التي تأتي القيادة منها عادة "و يؤدى لها الحساب" كل مدة معينة من الزمن"[1].

و يلاحظ بوتومور تعدد التسميات ما بين النخبة السياسية، و نخبة القوة ، و النخبة الحاكمة أو الطبقة الحاكمة، يقول إن هذا التعدد يدعو إلى ايجاد مصطلحات دقيقة غير التي استعملت سابقا، إذ يعطي تعريفا متميزا ، فانه يقدم لنا توليفا من تعريفات من سبقوه و بشكل حذر ، حيث يميز بين (النخبة) بشكل عام و الأقلية التي تحكم المجتمع فيقول: إذا استعملنا الاصطلاح العام (النخبة) لتلك الفئات ذات الوظائف، فإننا عندها نحتاج مصطلحا نطلقه على تلك الأقلية التي تحكم المجتمع، و هي ليست فئة وظائفية، بالمعنى الذي تستعمل فيه هذه الكلمة، و لكنها في أية حالة من الأحوال ذات أهمية اجتماعية عظيمة مما يجعلها جديرة بأن يكون لها اسم خاص مميز.

ب- <u>الاتجاه التنظيمي :</u>

لقد اهتم كل من موسكا وميشلز بدراسة النخبة عن طريق التنظيم، ويرى موسكا أن المجتمعات الإنسانية عبر تاريخها قد انقسمت إلى طبقة حاكمة قليلة العدد وطبقات محكومة كثيرة العدد،[2] والقلة عند موسكا أقدر على الاتصال والترابط والوعي بمصالحها من الأغلبية غير المنظمة.[3]

1- غيتانو موسكا Mosca : (1858-1941) :

يذهب "بوتومور" إلى أن "موسكا" كان أول من أقام تمييزا منهجيا بين النخبة و الجماهير، رغم أنه قد استعان بمصطلحات أخرى، و أنه أول من حاول إقامة علم سياسة جديد على هذا الأساس، و قد وردت أفكار موسكا هذه في كتابه (الطبقة الحاكمة) The Ruling Class، الذي نشر سنة 1896، ثم ترجم إلى الانجليزية سنة 1939، و قد تركزت تلك الأفكار على تفنيد ما جاءت به الماركسية في أن العامل الاقتصادي هو المحرك الأساسي للتاريخ، و أن العامل الطبقي سيزول عندما تسود الشيوعية الأولى، و يشير موسكا إلى أن (النخبة لا تصل إلى وضعها نتيجة لسيادة اقتصادية، و أن التغير السياسي و الاجتماعي كان نتيجة لتغير و دوران النخبة، بمعنى أنه لم يكن نتيجة عوامل اقتصادية).

و موسكا مثله مثل باريتو، انطلق من وجود حقيقة تاريخية و هي أن كل المجتمعات تنقسم إلى طبقة حاكمة و طبقة محكومة، الأولى أقلية بيدها كل مقاليد الأمور و المناصب

---

[1] Lassewell, H.the comparative study of Elites, 1952.P32.

[2] - Giovano, Elite et Elitisme, Editions du seuil, Paris, 1961, P 74.

[3] – د/ إسماعيل علي سعد، نظرية القوة ، (دار المعرفة الجامعية ، 1998)، ص188 .

السياسية و الثانية أغلبية، منقادة و ليست صانعة قرار سياسي و هو حتى هنا لا يأتي بجديد الا في استعماله كلمة طبقة بمدلول غير المدلول الماركسي و موسكا يفسر أسباب الهيمنة و السيطرة الممارسة من الأقلية على الأغلبية، و يرجعها إلى قوة تنظيم الأولى و وجود دافع واحد و هدف واحد تسعى اليه، في مواجهة أغلبية غير منظمة و مشتتة، الا أنه يؤكد على أهمية اعتماد الأقلية على موافقة أو رضى الجماهير. وهذا الطرح يقرب ما بين نظرية النخبة و الديمقراطية.[1]

إذن فإن المجتمع حسب رأي موسكا ينقسم إلى قسمين، الطبقة الحاكمة و التي تكون قليلة العدد حيث أنها تمتلك لمقاليد السلطة ،إلا أنها ليست مجرد أقلية فحسب، بل تنفرد أيضا بمزايا و خصائص تمكنها من امتلاك السلطة و احتكار القوة السياسية في المجتمع،ما يجعلها بالتالي تشكل الفئة الحاكمة، و يرجع مصدر قوة النخبة الحاكمة في نظر موسكا إلى قدراتها التنظيمية. ويرى بذلك أن الطبقة الحاكمة حتى تبقى مسيطرة على السلطة تحول دون تمرد الجماهير عليها، إذ تلجأ إلى كسب رضى و قبول الأغلبية، و خلق حالة من الاستقرار، و هذا يأتي عن طريق صيغة سياسية (Political Formula) هو أسلوب في التعامل مع الجماهير يجمع الموازنة بين الجماعات و مطالبها من جهة و إضفاء طابع أخلاقي على سلوكيات الحاكمين من جهة ثانية و يقول موسكا في ذلك:"أنه من المشكوك أن تستطيع المجتمعات الاستمرار في البقاء دون مثل هذه الصيغة السياسية. فهي تشمل القيم المشتركة و المعتقدات و العادات التي تنشأ في مجتمع ما عبر التاريخ، إلا أن موافقة المحكومين تقوم في كل الظروف على صيغة أو أخرى" .[2] معنى ذلك أن النخبة عند موسكا لا تحكم بالتزوير أو الضغط و لا على أسس طبقية أو سيكولوجية، بل عن طريق كسب رضا الجماهير بشكل أو بأخر، وهذا ما يقربها من النظرية الديمقراطية.

ويرى موسكا أن الجماهير بإمكانها ممارسة الضغط على الحاكم لأن تلك الضغوط تنشأ نتيجة عدم الرضى الذي تشعر به الجموع أو من مجرد أهوائها مما يؤثر في سياسات الحكام أو الطبقة السياسية على حد قول موسكا.وقد يؤدي في النهاية إلى إسقاط هذه الطبقة وفي هذه الحالة تظهر إلى حيز الوجود طبقة حاكمة جديدة من الجماهير لتمارس دور الطبقة الحاكمة ولابد أن يحدث ذلك وإلا تحطم التنظيم والبناء الاجتماعي كله.[3]

وبذلك يكون موسكا قد هاجم النظرية الكلاسيكية التي وضعها كل من أفلاطون وأرسطو والتي تقيم ثلاثة أنماط من الحكم :الديمقراطي، والأرستقراطي، والطغيان.

---

[1] - وذلك في كتابه : .The Ruling Class.New York 1939 ويمكن الرجوع إلى كتاب : محمد علي محمد، علم الاجتماع السياسي ، الاسكندرية ، 1977، ص 331.

[2] - السيد الحسيني، علم الاجتماع السياسي، المناهج و القضايا ، (القاهرة،1984)، ص 96

[3] – د/ محمد علي بيومي، دور الصفوة في اتخاذ القرار السياسي،(دار الكتاب، الجديد، القاهرة، 2004)، ص14.

وأشار أن الحكومات لا يديرها بالفعل كثرة أو فردا وإنما كانت ولا تزال تدار بواسطة قلة من الطبقة الحاكمة أوالنخبة.[1]

2- نظرية النخبة عند ميشلز:

إذا كان باريتو تحدث عن حكم النخبة Elite، و موسكا عن (الطبقة الحاكمة) Ruling Class فإن روبرت ميشلز Robert Michels فإنه لم يستعمل كلمة Elite، بل تحدث عن الأليغارشية Oligarchie، وقال" من يتحدث عن التنظيم يتحدث عن الأليغارشية"[2]. وذلك في تحليله لواقع الأحزاب السياسية، فقد انتقد كارل ماركس لكونه لم يلتفت إلى حقيقة، أن الديمقراطية تؤدي إلى الأوليبجاركية، و يرى إن كانت تنشأ نشأة ديمقراطية فإنها تتحول بمرور الزمن إلى تنظيمات خاضعة لحكم قلة من الأفراد، و هذا هو حال الدولة الديمقراطية الحديثة. فحيث أن الديمقراطية تحتاج إلى تنظيم و خصوصا في المجتمعات الكثيرة العدد، فان التنظيم يحتاج إلى أقلية منظمة، و هده الأخيرة من خلال تموقعها في مركز اتخاذ القرار تسعى إلى الاستحواذ على السلطة. و برى أن العوامل المؤثرة في توزيع القوة داخل المجتمع، بالاضافة إلى العوامل الاقتصادية -ملكية الانتاج- توجد العوامل التي تتمثل في طبيعة الانسان، و شكل التنظيم و عوامل نفسية.[3]

وبذلك أكد أن جميع التنظيمات الاجتماعية وعلى رأسها الأحزاب السياسية التي تنبثق منها النخب الحاكمة إنما يحكمها دائما قانون الأليغارشية الحديدي، هذا القانون أصبح قاعدة سوسيولوجية مفادها ليس التنظيم فقط هو الذي يعطي للنخبة القوة ولكن في مجتمع يحتم أن يكون قمته نخبة أي أن فكرة القيادة من الأهمية بمكان بل وضرورية لنجاح وبقاء أي تنظيم.[4]

وانطلق ميشلز من تحليل واقع الأحزاب الاشتراكية في أوروبا خلال سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية خاصة الحزب الاشتراكي الألماني، وقد كانت الأحزاب تحاول تحقيق المساواة والديمقراطية في تنظيماتها الداخلية حيث نظر إلى القادة على أنهم أدوات لتحقيق أهداف الجماهير، وأن الحزب هو الذي يسود والقادة تابعون له لكن ما خلص إليه ميشلز أن هذه الفكرة صحيحة والسبب في رأيه يعود إلى العوامل التنظيمية والنفسية حيث يحد التدرج أوالهرم التنظيمي من ضغوط أعضاء التنظيم على القيادة إلى جانب هيبة القادة

---

[1]- إسماعيل علي سعيد، علم السياسة وديمقراطية الصفوة، دار المعرفة الجامعية (د.ت)، ص169 .
[2]- إسماعيل علي سعيد، نظرية القوة ، ص 160.
[3]- إسماعيل علي سعيد، المرجع نفسه ، ص161.
[4]- إسماعيل علي سعيد، نظرية القوة، ص 160.

والأدوار التي يلعبونها في التنظيم، والتي تشكل عاملا نفسيا ضاغطا على أعضاء الحزب أو التنظيم، كما أن عامل الخبرة والمهارة التي لا يمتلكها أعضاء الحزب من شأنها أن تؤدي إلى انتقال سيطرة الحزب إلى أيدي القادة وهذا ما يجعلهم متخصصين في إنجاز أعمال لا يعلم الآخرون شيئا عنها، كما تمنح القيادة الفرصة لبناء هيئة من الموظفين الموالين لها وبذلك تسيطر على قنوات الاتصال.[1]

إن مشيلز يرى أن حكم الأقلية Minority للأغلبية Majority حقيقة لا مراء فيها، فالأكثرية لا يمكنها أن تحكم إلا بقيادة منظمة، لأن الأكثرية تفتقر إلى التنظيم وهي الفكرة التي صاغها بمقولته:"who says organisation says Oligarchy" و يبدو أن ميشلز حاول أن يوفق ما بين القول بالديمقراطية من جهة و حقيقة وجود أقلية منظمة في يدها مقاليد الأمور من جهة أخرى، بل نجده يعيب على ماركس أنه لم يدرك أن الديمقراطية تؤدي إلى الأوليجاركية، فجميع المجتمعات و التنظيمات و إن كانت تنشأ نشأة ديمقراطية ، فإنها مع مرور الزمن و لضرورات الحكم و التنظيم تمركز السلطة في يد الأقلية تنحرف الديمقراطية عن مسارها.[2]

و رغم أن "باريتو"، و "موسكا"، و "ميشلز"، هم رواد نظرية النخبة ، فقد اشتغل بهذا الموضوع العديد من الباحثين، أمثال "رايت ميلز"، و "لازويل"، و"منهايم"، و "بوتومور" وغيرهم .

ج- <u>الاتجاه النظامي أو المؤسسي:</u>

أهم رواد هذا الاتجاه رايت ميلز الذي رأى أن القوة السياسية في المجتمع الحديث تتخذ طابعا نظاميا، وبذلك فإن النخبة هي نتاج الطابع المؤسسي للمجتمع، وقد ربط ميلز النخبة بالقدرة على التحكم في اتخاذ القرار وعرف صفوة القوة بنفس الطريقة التي عرف بها باريتو الصفوة الحاكمة.[3] وأثبت ميلز صحة أفكاره من خلال تحليله للبناء التنظيمي للولايات المتحدة الأمريكية موضحا أن القوة في المجتمع الحديث هي قوة نظامية، بحيث توجد منظمات تشغل أوضاعا رئيسية في المجتمع ويمكن ترتيبها على أساس التدرج الهرمي للمكانة، وهذا يعني أن النخبة تتألف من الذين يشغلون مراكز عليا في المنظمات الرئيسية.[4]

---

[1]– إسماعيل علي سعد، علم السياسة وديمقراطية الصفوة، صص 170–171.

[2] - ابراهيم أبراش، علم الاجتماع السياسي، المرجع السابق، ص 134.

[3]– علي محمد بيومي، المرجع السابق، ص17.

[4]– أمل حسن أحمد حسن، المرجع السابق، ص51.

ويشير ميلز إلى وجود ترابط بين النخب الاقتصادية و السياسية والعسكرية في الولايات المتحدة الأمريكية وذلك من خلال تماثل أفراد هذه النخبة في أصولها الاجتماعية مبرزا العلاقات الشخصية و الأسرية، كما يشير أيضا إلى أربعة مفاهيم للنخبة هي:

أولا- من حيث الهيكل الاجتماعي، فإن النخبة داخل المؤسسات لابد وأن تستند إلى القوة السياسية.

ثانيا- وجوب تمتع النخبة بمجموعة من القيم فعلا، مما يؤدي وينعكس على تعددها سواء كانت ثروة أو نفوذا أو مركزا اجتماعيا.

ثالثا- تأتي النخبة على قمة الهرم الاجتماعي لتمثل مجموعة من الأفراد.

رابعا- ويرتكز هذا المفهوم على الصفات النفسية و المعنوية التي تتميز بها النخبة.[1]

د- <u>الاتجاه الاقتصادي</u>:

يمثله جيمس بيرنهام في مؤلفه الشهير "الثورة الإدارية "Management Revolution ، ويشير في كتابه إلى أن النظام الرأسمالي في تدهور مستمر ينتج عنه ظهور مجتمع نشيط عليه نخبة إدارية تضطلع بشؤونه الاقتصادية والسياسية. وميز بين فئتين أساسيتين من المديرين:

الأولى: تشمل العلماء و المتخصصين في التكنولوجيا.[2]

الثانية: تضم مديري عملية الإنتاج والقائمين على تنظيمها، ويشير إلى أن امتلاك الرأسمالية لأدوات الإنتاج جعلهم يبتعدون عن العملية الإنتاجية، وأصبح دورهم يتمثل أساسا في التمويل، وهذا ما أدى إلى ظهور نخبة إدارية لإدارة العملية الإنتاجية، وكذلك نخبة فنية صارت تتحكم في الوصول إلى أدوات الإنتاج.[3]

تشترك هذه النظريات الأربع في اعتبارها أن الديمقراطية - أي حكم غالبية الشعب- خدعة، فالنظم الاجتماعية لا يمكن أن تخرج عن كونها قلة تحكم وكثرة تُحكم، أي وجود قلةٍ دائما تتربع على كراسي الحكم، وهذا ما سماه باريتو بدورة الصفوات. في حين سماه ميشلز بقانون الأليغارشية الجديدة الذي يؤكد أن التنظيم يستلزم قيام أليغارشية على قمته، وذكر أن ضبط سيطرة الأقلية بواسطة الأغلبية أمر يصعب تحقيقه قائلا" لقد سخر التطور التاريخي من جميع المقاييس التي كُيفت للحيلولة دون الأليغارشية، أو لمنعها، وإذا سنت قوانين للحد من سيطرة القادة فالقوانين هي التي تضغط تدريجيا وليس القادة".[4] و بذلك نرى من

---

[1]–علي محمد بيومي، المرجع السابق، ص 17.

[2]–علي محمد بيومي، دور الصفوة في اتخاذ القرار السياسي، ص15.

[3]–ثروت مكي، المرجع السابق، ص 35 .

[4]– سماعيل علي سعد، علم السياسة و ديمقراطية الصفوة، ص 166.

المسلمات لدى أصحاب نظرية النخبة أن تسيطر الأقلية على مراكز القيادة في صنع القرار وأن إحلال صفوة محل أخرى يأتي بعد صراع بين النخبة المسيطرة وأخرى جديدة أما الأغلبية نتيجة عدم تنظيمها تبقى بعيدة عن إحداث أي تأثير في الصراع السياسي.

2.1 - التوجهات النظرية المعاصرة للنخبة:

وبالنظر إلى اسهامات باريتو و موسكا و ميشلز، الأباء المؤسسين لنظرية النخبة، يلاحظ أنها أثارت نفس التساؤلات التي أثارها من سبقهم من مفكرين: مثل من يحكم في النظام السياسي؟ من يصنع القرار؟ من أكثر فعالية سياسية؟ ماهي الخصائص العامة للنخبة؟. ومع بدء الحركة السلوكية في العلوم الاجتماعية جاء" هارولد لاسويل"* ليؤكد على في كتابه "السياسة الدولية و فقدان الأمن الشخصي" الصادر عام 1935، أن التحليل السياسي يستلزم التركيز على مقارنة النخب من خلال الأصول الاجتماعية والمهارات الخاصة بها وتوجهاتها[1]، إذ يشير في افتتاحية كتابه"الأمور السياسية": "إن دراسة الأمور السياسية في دراسة النفوذ... و ذو النفوذ هم أولئك الذين يحصلون على أقصى ما يمكن الحصول عليه... وهؤلاء هم الصفوة، أما الباقي فهم جموع الناس".[2]

فقد قدم لاسويل* اضافة جديدة لنظرية النخبة بالتركيز على البعد السلوكي، وبذلك تعددت الإسهامات،في ذلك من قبل "وليام كونهاوزر" و "سوزان كيلر"، "سيمون مارتن ليبست"، ولعل أبرز ما قدمه "بوتومور" هو وجود ثلاثة أنواع من النخب أولهما "النخبة" وعرفها بأنها جماعات وظيفية مهنية تحظى بمكانة عالية في المجتمع، أما الثانية فسماها "الطبقة السياسية" وهي تضم كل الجماعات التي تمارس القوة والنفوذ السياسي وهدفها الزعامة السياسية وهي أقل حجما داخل الطبقة السياسية وتستوعب الأفراد الذين يمارسون بالفعل القوة السياسية في المجتمع في أية لحظة معينة.[3]

وحسب بوتومور فإن مفهوم النخبة يتخذ تعريفات متباينة أي تخضع إلى المفهوم الواسع وفي نفس الوقت إلى مفهوم ضيق، فهي في نفس الوقت جماعة تحظى بمكانة مرموقة في المجتمع ولها النفوذ السياسي وقدرة على التأثير ، ومن جهة أخرى نلمس أنها صاحبة السلطة الفعلية بشكل فعلي في وقت معين.

---

[1] -نصر محمد عارف، ابستمولوجيا السياسة المقارنة،ط1(المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع، بيروت، 2002)، ص 230.

* ولد هارولد دوايت لاسويل في 13 فبراير 1902 بإلنوى، حصل على الدكتورة سنة 1926، وكان منظرا في العلوم السياسية والاتصالات، وابرز عمل له السياسة العالمية والأمن الشخصي عام 1935، وكتاب السياسة عام 1936، وكتاب السلطة والمجتمع عام 1950 ومستقبل العلوم السياسية عام 1963. وهو أحد مؤسسي علم الاتصال وتوصل إلى فكرة تأثير مضامين الدعاية على الوضع النفسي للجماهير، ومن أفكاره كذالك الثقة بالنفس والخاصة بإمكانية النجاح هي فقط التي تعطي قوة لإبداء الاستياء من الحرمان، وإذا أسقطنا هذه الفكرة على واقع النخب الجزائرية، فنعتقد أن الإحباطات *والحرمان كانا عاملان أساسيان في بلورة فكرها السياسي وتطوير مفاهيم وآليات نشاطها.أنظر عاطف أحمد فؤاد، علم الاجتماع السياسي الإسكندرية، 1995، عدنان السيد عدنان، تطور الفكر السياسي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت 2002.

[2] –جورج لينشوفسكي، الصفوة السياسية في الشرق الأوسط، ترجمة عادل مختار الهواري، دار الموقف العربي،مصر، دون سنة الطبع، ص24.

[3] – بوتومور(توماس)، النخبة والمجتمع، ترجمة وتقديم محمد الجوهري وآخرون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988، ص 23.

ويرى الدكتور ثروت مكي أنه إذا أخذنا بالمعنى الضيق فيجب أن نحدد أي منصب سيكون محل بحث: "رئيس الدولة، أو مجلس الوزراء، أو أعضاء البرلمان، أوقيادات القوات المسلحة خاصة في الدولة التي يتدخل فيها الجيش في العملية السياسية، ويرى أن الفارق بين المفهومين الواسع والضيق هو الفارق بين الجماعات غير الرسمية من ناحية، والرسمية من ناحية أخرى للسلطات التنفيذية العليا والتشريعية، والحزب، والجيش.[1]

أما وليام كورنهاوز فيرى أن النخبة، هي مجموعة من الأفراد يتمتعون بمسؤولية خاصة في السياق الاجتماعي، بسبب موقعهم المتميز في المجتمع. في حين يرى جرانت باري أن النخبة هي أقلية قليلة تضطلع بدور استثنائي في الشؤون الاجتماعية والسياسية، أما سوزان كيلر فترى أن مصطلح النخبة يشير إلى أقلية من الأفراد وجدت لخدمة المجتمع و تحقيق المصلحة الجماعية.[2] أما "سوزان كيلر" فتأكد على مفهوم تعدد النخب، اذ افترضت وجود نخب استراتيجية في ميادين الحياة المختلفة، و لكل واحدة من هذه النخب وظيفة استراتيجية في ميدان وجودها.[3]

3.1 - اقترابات تحديد النخبة في التحليل السياسي:

أ - منهج المكانة أو الموقع: و يركز هذا المنهج على شاغلي الوظائف و المواقع العليا في المؤسسات الرسمية، و الفرضية الرئيسية التي يستند إليها هذا المنهج، هي أن أولئك الذين يسيطرون على المناصب السلطوية، هم الذين يتخذون القرارات الهامة، بينما من لا يشغلون مناصب هامة لا يستطيعون اتخاذ قرارات مؤثرة.

ب - منهج السمعة [4]: يعتمد هذا المنهج على تحديد الشخصيات المؤثرة في المجتمع، و التي تلعب دورا هاما و تستطيع أن تحقق انجازات للمجتمع، كما يعتمد هذا المنهج على مجموعات من الأفراد ذوي خلفيات سياسية يتم اختيارهم بطريقة معينة، بحيث تكون كل مجموعة أشبه بالمحلفين، و يطلب منهم تحديد أسماء الشخصيات السياسية الأكثر تأثيرا في المجتمع محل الدراسة، و الشخصيات التي تتشابه في إجابات المجموعات المختلفة تكون هي النخبة السياسية، و توجه بعض الانتقادات إلى هذا الأسلوب ، و ذلك على أساس أنه أسلوب غير موضوعي في تحديد أفراد النخبة، كما أنه يقيس و يحدد السمعة و لا يحدد بالضرورة الذين يمارسون السلطة فعلا.

---

[1] –ثروت مكي،النخبة السياسية و التغيير الاجتماعي : تجربة مصر،1957/1952 ،ط1،(عالم الكتب،القاهرة،2005)، ص 28.

[2] – ثروت مكي، المرجع نفسه، ص32.

[3] - أحمد زايد، النخب السياسية و الاجتماعية، في النخب الاجتماعية حالة الجزائر و مصر،مركز البحوث في الاقتصاد التطبيقي من أجل التنمية، و مركز البحوث العربية و الافريقية،(مكتبة المدبولي، مصر 2005)، ص39.

[4] - نصر محمد عارف، المرجع السابق، ص 233.

ج - منهج صنع القرار: و يعرف هذا المنهج أيضا بمنهج تحليل الحدث أو منهج المشاركة، و يستند إلى فرضية أساسية، خلاصتها أن أولئك الذين يشاركون فعلا في عملية صنع القرار يكونون الصفوة، لأنهم أظهروا تأثيرهم و نفوذهم من الناحية الفعلية، ووفقا لهذا المنهج، فان الخطوة الأولى الهامة هي تحديد القرارات التي تعتبر حيوية للمجتمع ككل، أما الخطوة الثانية فهي التعرف على أولئك المشاركين الناشطين في صنع هذه القرارات، ووفقا لهذا المنهج فان النخبة يمثلها أولئك الذين يشكلون القرار من الناحية الفعلية أو يشتركون في صنعه.[1]

د - منهج السلوكي: لقد وجه التحليل السلوكي في علم السياسة اهتماما لموضوع النخبة و يمكن تفسير ذلك بأن السلوك السياسي للنخبة يشكل المكون الأول لعملية الحكم، و لذلك فان التركيز على دراسة السلوك للنخبة يؤدي إلى إبراز و توضيح العديد من الجوانب الهامة في النظم السياسية، و خاصة درجة الاستقرار السياسي، حيث أن سلوك النخبة السياسية يطرح أثاره على درجة الاستقرار و الشرعية التي يتمتع بها النظام السياسي، و لعل من العوامل الهامة التي تفسر أيضا اهتمام المنهج السلوكي بالنخبة.

إن أغلب المعلومات عنها متوافرة و يسهل الحصول عليها، قد كتب الكثير عن القادة و الزعماء، بينما لا تتوافر معلومات عن الجماعات و الطبقات الاجتماعية العامة. و بالتالي أي منهج من هذه المناهج قد يعتريه قصور معين و تؤخذ عليه بعض المآخذ، فان الدراسات، خاصة الحديثة منها، تميل إلى المزج بين أكثر من منهج لغرض تغطية أوجه القصور و تفادي الانتقادات الموجهة إلى منهج محدد.

يؤكد أصحاب نظرية الصفوة على أن هناك فروقا فردية من حيث القدرات موروثة، وذلك ما يشكل أساس قيام الصفوات في الجماعات الاجتماعية، وفي المجتمعات، وتسيطر تلك الصفوات على القوة، ويظهر اللاتماثل في الواقع الاجتماعي بأوضح صورة في علاقات القوة، فما يعبر عنه بصفوة القوة عبر مراحل التاريخ المختلفة، وفي العديد من المجتمعات قديمها وحديثها، هي تلك الجماعة قليلة العدد التي تسيطر على مواقع السلطة ، وتحتكر عمليات صنع القرار، وبما أن القرارات المؤثرة على المجتمع ككل هي في الغالب ذات طابع سياسي، فقد أطلق علماء السياسة والاجتماع على صانعيها مصطلح الصفوة الحاكمة أوالصفوة السياسية.

إن الدراسات والأبحاث التي تتناول موضوع الصفوة، إنما تهدف في المقام الأول إلى تحليل (بناء القوة) في المجتمع ، وتبيان ما إذا كانت القوة مملوكة بواسطة أقلية متماسكة وواعية بمصالحها كما يرى أصحاب نظرية الصفوة ، أو أنها تطور محتمل وعارض لمرحلة

---

[1] -مولود زايد الطيب، المرجع السابق، ص 202.

تاريخية معينة ، لأن نفوذ الصفوة وسيطرتها ، إنما يرجعان في الغالب إلى تماسكها ووعيها وسرعة اتصالها وقدرتها على التفاهم وتنسيق المواقف ودقة التنظيم ، وقد يقول قائل أين سيطرة الأغلبية عن طريق الديمقراطية ؟ ، فنقول إن ظهور سيطرة الأغلبية بالوسائل الديمقراطية في المجتمعات الحديثة ما هو إلا مظهر خادع ، حيث تكون الأقلية (الصفوة) في موقع يسمح لها بالمناورة أثناء العمليات الانتخابية بما يتفق مع أهدافها ، وذلك بواسطة قهر (الناخبين) من خلال استخدام الدعاية الماهرة لاختيار (المرشحين)، حيث أن طموح الناس الى حكم ديمقراطي وهم و غير محقق في الواقع، فالمصلحة الشخصية هي الغاية النهائية في العلاقات الانسانية.

1.3- النخب و القوى الاجتماعية و السياسية في البلدان النامية:

يقول "جي روشيه" أن النخبة هم الأفراد الذين يساهمون في الفعل التاريخي L'action Historique غير أن هذا الدور التاريخي يختلف من نخبة إلى أخرى. ولذلك يتعين الوقوف على مختلف النخب التي لعبت أو تلعب دورا بارزا في الحياة الاجتماعية و الاقتصادية لبلدانها، مع استهلال ذلك باستعراض مختلف التصنيفات التي تناولت هذا الموضوع، مع التركيز بالخصوص على البلدان النامية.

يعتبر "ماكس فيبر" أول من وضع تصنيفا علميا لأنماط و أشكال السلطة المختلفة، و لكن مع حدوث تغيرات اجتماعية و اقتصادية اتجهت الدراسات الحديثة إلى إيجاد تصنيفات لمختلف القوى السياسية تضع في عين الاعتبار، بالإضافة إلى أشكال السلطة، عامل النفوذ[1].

و في هذا الصدد يمكن رصد عدة تصنيفات يخص بعضها مختلف المجتمعات (بالنسبة لجي روشيه) الجدول رقم(01) [2]:

تصنيف جي روشيه	تصنيف دود Dood	تصنيف بوتومور
النخب التقليدية	القادة السياسيون (الملكيون و الثوريون)	النخب ذات العلاقة بالجماعة الحاكمة(ملاك كبار أو تجار كبار).
النخب التكنوقراطية	الأحزاب السياسية	الطبقة الوسطى (كبار موظفين و جماعة ضباط الجيش).
النخب المالكة	القادة العسكريون	المثقفون الثوريون.
النخب الكاريزماتية	---	الإداريون الاستعماريون انتهى دورهم بعد الاستقلال.
النخب الأيديولوجية	---	القادة الوطنيون.
النخب الرمزية	---	---

و بعد تطرقنا إلى المسلمات الأساسية لنظريات النخبة، قد يتضح أمامنا المجال لدراسة حالة و واقع النخب الجزائرية المثقفة خصوصا، و نظرا لأن فئة الصفوة الفكرية تعتبر حالة

[1]- Guy Rocher, Le changement Social, Paris : éditions HMH, 1968.PP135-136

[2]- بوتومور ، الصفوة و المجتمع، المرجع السابق، ص . ص 109-121.

طبيعية في كل المجتمعات لا يمكن التغاضي عنها أو انكار وجودها. فالنخب الجزائرية اتسمت بشخصية مميزة التي مكنتها من اقناع و توعية الشعب الجزائري و مضاعفة عمله النضالي، ضد الاستعمار من خلال نشاط الحركة الثقافية سواء التقليدية من زوايا و مساجد، أو من خلال الجمعيات و النوادي و الصحف، اضافة إلى فعالية نشاط الأحزاب السياسية. كلها عوامل و معطيات ساهمت في زيادة نشر الوعي السياسي و التعبئة السياسية لمجموعة من فئات الشعب الجزائري. و قد ترجمت النخب الجزائرية لمطالب الجزائريين و حولتها من أماني إلى حقائق واقعية، أدت في الأخير إلى تبني خيار الاستقلال الوطني.

و بالتالي فالسياق التاريخي الاجتماعي الحديث الذي تكونت فيه النخبة الجزائرية يندرج ضمن سياق التأزم الاجتماعي و ما شهدته الجزائر و باقي البلدان العربية لخلخلة لآليات افراز القيادات و اضفاء الشرعية عليها. فمسألة بنية النخب الجزائرية كانت و لا تزال في قلب الجدال الاجتماعي السياسي و هذا مرتبط بالمنعرج التاريخي المرتبط باحتدام المواجهة مع الاستعمار و التي حملت مشروع تحويل لأليات انتاج النخب السياسية و الثقافية و تنظيمها و تعبئتها لفائدة ديمومة و شرعنة المشروع الاستعماري. فقد شهدت تلك الاستخدامات للنخبة تأثيرا واضحا للعلاقة بين المجتمع و السلطة، فقد تراوح التصور النموذجي المهيمن فيها بين اعتماد المتعارض، المثقف/مجتمع، باعتباره حصيلة المنظومة التربوية الاستعمارية. و باعتباره متناقضا متصارعا بين المثقف/النخب السياسية و العسكرية، بسبب الالتحاق المتأخر للثورة التحريرية. فهذا الاقصاء المزدوج الذي عانت منه النخب المثقفة في الجزائر المستعمرة، قد تكرس داخل مؤسسات الدولة الوطنية بعد الاستقلال. و قبل تناول وضعية النخب المثقفة و مكانتها داخل الهيكل المجتمعي الجزائري ابان الاستعمار، نحاول اعطاء صورة عامة للجانب الابستمولوجي للمثقف كفمهوم و خصوصية.

I - 2 – المثقف: مفهوم و خصوصيات:

إن الشرائح الاجتماعية التي تمتلك قوة السلطة، أو قوة المال، أو قوة الافكار تسمى النخبة. وهي بهذه القوة تؤثر في حياة الناس على كل المستويات. و المثقفون هم الشريحة التي تستمد مكانتها من قوة الأفكار. فقد شغل تعريف المثقف جزءا من المناقشات الفكرية في القرن العشرين. وتعد المناقشة، بحد ذاتها، دليلا على الصعوبة النظرية في اعتماد تعريف نهائي حاسم. والمهمة تبدو أشد صعوبة في الساحة العربية، وربما في العالم الثالث عامة، لأن وظائف المثقف ليست محسومة شأنها في الغرب. فلم يتم ترسيم الحدود عندنا بين المتعلم والمثقف، كما لم يتم ترسيم الحدود بين مصطلحات مثل الثقافة الاجتماعية و الثقافة الخاصة.

إن قلق الحدود علي الأرض يوازيه قلق الحدود علي مستوي الفكر. وكلاهما يعبران عن نزوع إلي الاستقرار في تمثل الحداثة. كما لا تكون الدولة حديثة تماما دون إقليم معين ومستقر، فان الثقافة تفتقد شيئا أساسيا من الحداثة إذا لم تعين وظائف المثقف وتستقر . ولعل فك الاشتباك بين الوظائف، و ترسيم الحدود بين المصطلحات، يسهل الدخول في مقاربة تصور المثقف أو تعريفه .

الثقافة، إذن، هي عملية استيعاب المحيط والسلوك الناتج عنها تجاه المحيط. وهذا التعريف ينطبق علي الثقافة عامة من منظور وحدة العقل الإنساني. ولكن استيعاب المحيط يختلف من جماعة لآخرى، لأن كل جماعة تضع في تصوراتها وتمثلاتها ومفاهيمها ذاتيتها وهويتها التي تريد لها إن تعطي الموضوع معنى وهدفا. إن ما يفرق الجماعة الإنسانية عن بقية الكائنات هو أن هذه الجماعة تريد أن تضع عالما يتماشي مع غاياتها وأهدافها. إنها تريد أن تغير العالم وان تعطيه معني وهدفا. و ما يفرق الجماعات الإنسانية عن بعضها البعض هو أن كل جماعة تريد أن تصنع عالما علي شاكلتها، بمعني أن تصنع عالما عاكسا لذاتيتها وهويتها وغاياتها ونظرتها إلى الوجود وفلسفتها في الحياة.[1]

فالثقافة، بوجه عام، هي نظام معرفي يشتمل على إنتاج المعاني، أو منتجات العقل، ويتجسد في نظام رموز وإشارات (كلام، لغة، صورة، علامات) لخزن المعلومات والأفكار ونقلها،[2] بهدف فهم العالم المحيط واتخاذ السلوك المناسب معه .وهذا التعريف ينطبق علي أي ثقافة، قديمة أو حديثة، عالمة أو اجتماعية، إنسانية عامة أو محلية خاصة، شفوية أو أبجدية. فكيف يمكن تمييز الثقافة، بهذا المعني، عن معني الثقافة الذي يشتق منه مفهوم المثقف؟ إن الثقافة، التي ينسب إليها المثقف، هي فعالية معرفية وأخلاقية. والعمل المحكوم بهذين البعدين (المعرفة والقيم) هو الذي يميز المثقف عن بقية العمال الاجتماعيين.

---

[1]- تركي الحمد. الثقافة العربية أمام تحديات التغيير ،ط1 ،(دار الساقي ، 1993)، ص ص 9 - 14.
[2]- جورج طرابيشي. نقد نقد العقل العربي، ط1،(دار الساقي. 1996)، ص 289.

إن وظيفة المثقف هي تنمية حرية الإنسان ومعرفته . و المثقف تاريخيا كافح من أجل الحرية فمهد الطريق للمعرفة. ولذلك فانه يصعب فصل الجانب المعرفي عن الجانب الأخلاقي في وظيفة المثقف خلال الممارسة الواقعية. فالمثقف هو من وهب ملكة عقلية لتكوين وجهة نظر، موقف، فلسفة، رسالة، أو رأي. وهو يقوم بتوضيح أو توصيل هذه الأشياء بواسطة الألفاظ أو الأشكال الحسية كالإيقاع واللون والصورة والحجر. إنه يطرح علنا لمناقشة أسئلة محرجة، ويجابه المعتقد التقليدي، والتصلب العقائدي والصيغ السهلة، والأفكار المبتذلة الجاهزة، وأنصاف الحقائق، رافضا سيطرتها على حياة الناس. و ينصب الجزء الأهم من الوظيفة المعرفية للمثقف على التساؤل والبحث في إطار مشكلة المعنى. إنها الجهد المتواصل والدائب للتعرف على معاني الحياة الإنسانية ومحاولة امتلاكها: فالثقافة وسيلة لاكتشاف المعنى و أيضا لإبداعه أو اختلاقه. يري المثقف في مهنته حفاظا على حالة من اليقظة المتواصلة، وتأجيجا للرغبة الدائمة في توطيد الحقيقة، وليس أمامه سوى المستقبل، لأن الحقيقة غير معطاة أبدا، ولا بد من اكتشافها بلا توقف، وتطهيرها من الشوائب والأخطاء، وتعريتها من المظاهر الزائفة.[1]

إن الحقيقة في المعرفة التي تتناول العالم الطبيعي واحدة، لا تفسير فيها، موضوعية، مفصولة عن التأثيرات الذاتية للإنسان. في المعرفة التي تتناول المجتمع الإنساني هناك، بالإضافة إلي الوقائع والمعطيات، الكشف عن معناها أو تفسير ماهيتها، ثم الحكم عليها. والحكم يقود إلي الوظيفة الأخلاقية، وهذه الأخيرة ليست مفصولة عن الوظيفة المعرفية. إن معرفة الواقع عملية نضالية شاقة. والعقلانية هي ثمرة هذه المعرفة. فالعقلانية بتعبير أحد المفكرين تعني معرفة الأشياء والبشر كما هما عليه. وقد كان الشغف العلمي في بعض بيئات علماء الإنسانيات يدفع إلي إتباع المثل القائل : عدة سنوات من الوصف من أجل ساعة واحدة من التركيب أو استخلاص النتائج.[2] و الحقيقة، في مجال معرفة الإنسان، وضعية و تاريخية، يحكمها اختلاف البيئات الفكرية، والتغيير الذي يطبع التاريخ بطابعه. إن المعرفة في عالم الإنسان تقوم علي التفسيرات والأحكام، والتفسيرات تعتمد اعتمادا كبيرا علي من يقوم بها، وعلي من يخاطبهم هذا المفسر، وعلي ما ينشده هدفا لتفسيره، وعلي اللحظة التاريخية التي يتم التفسير إبانها.[3]

إن مفهوم المثقف مفهوم مستحدث في اللغة العربية، ومن المفاهيم كثيرة الالتباس، والتي أثارت عدة اختلافات ونقاشات، و ذلك لما لمفهوم المثقف من خصائص و مميزات. فالاختلافات في الرؤى و التعاريف حول الخصائص و المعايير التي من خلالها نصنف المثقف من غير المثقف. إن كان ذلك على أساس الشهادة العلمية وحدها أم على أساس المهنة و المتخصص في شؤون الثقافة، أم على أساس الالتزام أو الإنتاج المعرفي و العلمي و الإبداع الفكري أو هو أحد من الصفوة المثقفة ذات فاعلية على المستوى الاجتماعي

---

[1]- ادوارد سعيد. صور المثقف. ترجمة غسان غصن ومراجعة مني أنيس ،ط2 ،(دار النهار للنشر - بيروت، تموز (يوليو) 1996)، ص 28.

[2]- الاستشراق بين دعاته ومعارضيه. مجموعة مؤلفين. ترجمة وتقديم هاشم صالح .دار الساقي، الطبعة الاولي. 1994. الاقتباس من مكسيم رودنسون ص 45

[3]- ادوارد سعيد، تغطـــية الإسلام ، ترجمة سميرة نعيم خوري،(مؤسسة الأبحاث العربية –بيروت)، ص 176

العام.و من هنا كان مفهوم المثقف من المفاهيم التي نالت القسط الأوفر من الدراسة و التحليل.

و لهذا فمفهوم المثقف يحيل إلى الثقافة، و لكن الثقافة التي يحيل إليها مصطلح (المثقف) في الخطاب العربي ليست هي (الثقافة) بمعناها في اللغات الأوربية و الفرنسية على الخصوص فنحن لا نعني ب "المثقف" في الخطاب السياسي الثقافي و السوسيولوجي المعاصر، لا: "الحاذق الماهر" ، و لا من اكتسب بالتعلم و المران ملكة النقد.[1]

[1] - عابد الجابري،المثقفون في الحضارة الإسلامية،ط2،(مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،كانون الثاني/يناير 2000)،ص 22.

1.2– النشوء التاريخي للمثقف:

يمكن القول أن المثقف في الفكر الغربي هو حصيلة لتطور تاريخي للبرجوازية والفردية التي ولدت في اطار المجتمع الرأسمالي. فيقول ماركس:" إن الهيئات الاجتماعية القديمة أبسط وأكثر شفافية للغاية من المجتمع البرجوازي، ولكن قاعدتها هي عدم نضج الانسان الفرد، الذي لم يقطع بعد تاريخه : الحبل السري الذي يلحقه بالجماعة الطبيعية لقبيلة بدائية". في المقابل فإن المثل الأعلى للفردية لدى ماركس يبدو مثاليا. يقول أن الدولة يجب أن تربي اعضاءها جاعلة منهم أعضاء حقيقيين في الدولة، بتحويل الأهداف الفردية الي أهداف عمومية، الغريزة البدائية الى حذو أخلاقي، الاستقلال الطبيعي الى حرية فكرية، جاعلة الفرد يتفتح ويزدهر في حياة المجموع والمجموع يحيا في فكر الفرد، و يمكن تعريف الفردية، استنادا إلى هيغل، بأنها حرية الفرد الذاتية. وهذه الأخيرة تعني فهم الفرد لنفسه وتحقيقه لذاته من خلال ذلك الفهم : إن الفرد هو الإرادة التي تعين نفسها بنفسها. وفعل التعيين الذاتي هو ممارسة الارادة للحرية. ويتمثل هذا الفعل بنوعين أساسيين من النشاط هما تعيين الارادة لغرض أو نوع من الهدف، وترجمة هذا الغرض إلى فعل. و أساس هذين النشاطين يتشكل من وجوب الاختيار، وفهم الاختيار، و عقلانيته[1].

- **قضية دريفوس و ظهور المثقفين:**

يعود الظهور الأول للمثقف الى عصر الأنوار ، وذلك راجعا لتعسف السلطة التي وجد المثقف نفسه أمامها،و من المثقفين الذين ظهروا في هذه الفترة أي القرن الثامن عشر نجد كل من "فولتير Voltaire" و "جان جاك روسو J.J Rousseau"، حيث تعتبر هذه المواجهة بين السلطة و المثقف، الحادثة الأولى لظهور المثقف، و التي بقيت تتكرر تاريخيا و بأشكال مختلفة. فقد قام فولتير بدور المحامي من أجل قضية (كلاس Calas) بين 1762-1765، اذ يعتبر كلاس تاجرا بروتستنتي Protestant. اتهم بتعذيب ولده حتى الموت و ذلك من أجل أن يغير مذهبه الكاثوليكي. فلهذا السبب حوكم كلاس أمام برلمان تولوز Toulouse. و قد حكم عليه بالاعدام، فقد أدان المحكمة رغم كل التعسف الذي كانت تستعمله السلطة، و قد تعتبر هذه الحادثة الدافع الأول لتحرك الفلاسفة و خروجهم من عالم الأفكار ليدخلوا في الرهانات الكبرى التي تهم المدينة و المجتمع. فدخول المثقف لمجال السياسة هو دخول احتجاجي في الأصل، فهذا التدخل من طرف المثقف سيأخذ أشكالا أخرى و التي تمس القضايا المدنية. حيث يعتبر "جوماري غوليمو (J.M Goulemot) أن القرن الثامن عشر هو القرن الذي ولد فيه المثقف الحديث، المنتج المستق للنماذج السياسية و الاجتماعية و التي كانت تفرض عليهم التدخل في قضايا المدينة

[1] - كارل ماركس ، فريدريك انجلز. حول الدين. ترجمة ياسين الحافظ،ط2 ،(دار الطليعة - بيروت،)ص ص-22 23.

و المجتمع. فالمثقفين الحديثين الذين ظهروا في القرن الثامن عشر هم نتيجة لوضعيتهم و التي كانت تتميز بالتهميش و لهذا وجدوا أنفسهم محاصرين أمام الانغلاق المتزايد لكبار مثقفي الدولة و الذين يمثلون الأكاديميين.[1]

و على العموم، يمكن اعتبار أن ظهور المثقف كان مع المقالة التي كتبها (اميل زولا Emile Zola) بتاريخ 12- جانفي 1898. و على ضوء هذا المقال الذي كتبه (زولا) ظهر مفهوم المثقف و منها اخذ دلالته الاجتماعية السياسية، و قد ارتبط هذا المفهوم بالمقال الجماعي الاحتجاجي بتاريخ 14- جانفي 1898، الذي كتبته عدة شخصيات للمطالبة بإعادة النظر في الحكم على الضابط "دريفوس Dreyfus" . هذا التجند من أجل الدفاع عن (دريفوس) سرعان ما لقي مساندة من طرف (جورج كليمنصو Clemenceau Georges) الذي قام بتجنيد المثقفين، ومن هنا أخذ مفهوم المثقف الدور الايجابي للنضال من أجل العدالة و المساواة.[2]

فقد كانت قضية دريفوس* من بين أكبر الأزمات السياسية التي عرفتها الجمهورية الثالثة الفرنسية، كما اعتبرت فرصة للنقاش و المناظرات و التي كانت أكثر من عادية بين القوميين و الليبراليين. و بين الملكيين و الجمهوريين، بين رجال الدين و اللائكيين، و بين المناضلين من أجل حقوق الإنسان و المعادين للسامية، وبين المحافظين و الاشتراكيين، و هكذا كان التأثير الفعلي لقضية دريفوس ، حيث تحولت من الدفاع عن ضابط الى صراع كبير قسم المجتمع الفرنسي الى مؤيدين و معارضين. [3]

فالمثقف كان وليد قضية اجتماعية و سياسية عرفت في تاريخ فرنسا الحديث باسم "قضية درفوس". و هنا ستعرف الحياة الثقافية الفرنسية ظاهرة جديدة يتعلق الأمر بنزول الأدباء و المفكرون الفرنسيين الى حلبة الصراع، و ظهر أول بيان في تاريخ الفكر الغربي توقعه جماعة من رجال الفكر، تسمي نفسها جماعة المثقفين Les intellectuels، جاء ذلك في "بيان المثقفين" Le manifeste des intellectuels"، و يعد هذا البيان شهادة ميلاد المثقف.

إن البحث في الالتباسات اللغوية المتعلقة بمفهوم "المثقف" لا يمكن أن يفهم إلا ضمن السياق العام للمواقف المتخذة إزاء قضية دريفوس. فلقد انقسم الجسد الثقافي الفرنسي إلى

---

[1] François Dosse, La marche des idées, éditions la découverte, Paris 2003, P.P 21-22.

[2] - محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص29.

[3]- François Dosse.OP.Cit.P45.

*قضية دريفوس، اخطر قضية سياسية و فكرية عرفتها فرنسا أواخر القرن التاسع عشر، ففي 22-ديسمبر 1894، أدانت احدى المحاكم الفرنسية ضابطا فرنسيا من أصل يهودي برتبة قبطان يدعى ألفريد دريفوس « Alfred Dryfus »، بتهمة تسريب معلومات عسكرية إلى ألمانيا العدوة التقليدية لفرنسا. و قد بدت القضية في الوهلة الأولى ، قضية تجسس و خيانة استحق مقترفها الاهانة أمام الملأ و النفي إلى احدى الجزر. و لكن لغياب الأدلة التي تثبت تورط القبطان ، أدت إلى ايقاد قضية سياسية كبرى عصفت بالحياة الاجتماعية و السياسية الفرنسية و بالجمهورية الثالثة. و عرفت الحياة الثقافية الفرنسية ظاهرة جديدة، يتعلق بنزول المفكرين، إلى الساحة العمومية، و ظهرأول بيان في تاريخ الفكر الغربي توقعه جماعة تسمي نفسها، بجماعة المثقفين « Le Manifeste des Intellectuels »، ووقعت البيان أسماء كبرى ، كاميل زولا، و أناتول فرانس،و ليون بلوم.و للمزيد أنظر محمد الشيخ،المثقف و السلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، ط1(دار الطليعة ، بيروت، يوليو 1991)،ص15.

جماعيتين متعارضتين فكانت الجماعة الأولى ترى في قضية دريفوس، مسا بشرف الجيش الفرنسي و "محاولة يهودية فاشلة"، للنيل من كيان فرنسا الوطني. و قد مثل هذه الجماعة مفكرون وطنيون من أمثال "موريس باريس" و أغلب الصحف و رجال الجيش. أما الجماعة الثانية، كانت ترى في هذه القضية تهديدا للديمقراطية و تكريسا للعنصرية. مثل هذه الجماعة إلى جانب اليسار الفرنسي ليون بلوم- جان جوريس- بعض الأدباء الملتفين حول جماعة الرمزيين Les symbolistes من أمثال أندريه جيد و مارسيل بروست. و دخل أهم أديب و مفكر فرنسي أنذاك ممثل المذهب الطبيعي Le naturalisme أميل زولا ليزن بكل ثقله الثقافي في هذه القضية من خلال سلسلة مقالات يناير 1898 المعنونة ب" إني أتهم" و التي يدين فيها " الإجحافات و التدليسات و الجرائم القضائية للقيادة العليا للجيش".[1]

هذا الاختلاف بين الجماعتين لم يكن أساسه اختلاف سياسي، بل كان أيضا اختلافا بين جيلين ثقافتين، جيل القدامى الذي مثلته الأكاديمية الفرنسية بميولها الوطنية المحافظة و بمعاداتها لكل ما من شأنه أن يمس ب" الارث الأدبي للغة الفرنسية"، و جيل المحدثين بميوله الطليعية و بتعاطفه مع كل النزعات التجديدية. لقد حمل الجيل الأول اسم "الورثة" "Les héritiers" أي جيل الصالونات الأدبية الذي كان يحتقر الجيل الثاني،جيل الممنوحين « Les Boursiers »، أي الجيل الذي تكون في الجامعة الفرنسية "الجامعة الشعبية"و درس فيها بمنح مساعدة علاوة على الفقر و الأصول الريفية. ترى جماعة الجيل الأول (الورثة) انه باسم مصلحة الدولة العليا ، و باسم شرف القضاء، و الجيش يجب على "المثقف" ألا يتدخل في هذه القضية. و كما عبر عن ذلك وزير المالية حينذئذ ، ريمون بوانكريه، انها قضية قضائية أساسا، فيجب علينا أن نتركها بين جدران المحكمة و ألا نسحبها، كما يفعل البعض اليوم، إلى الساحة العمومية".[2] أمام منطق مصلحة الدولة العليا، يقوم منطق أخر، منطق أسس "رابطة حقوق الانسان "، و اعتبر أن القضية هي قضية ديمقراطية و عدالة اجتماعية. اذن فقضية دريفوس قد زدات في ترسيخ فكرة "الجامعة الشعبية"* كأساس ثقافي و اجتماعي لتربية و توعية الشعب.

---

[1]-Jules Méline,cité par Maurrice Paléologuein«journal de l'affaire Dreyfus1894-1899 ».Paris.Librairie Plon.1955.P107

[2] - المثقف و السلطة، محمد الشيخ،ط1،(دار الطليعة ، بيروت، 1991) ،ص 20.

*تم افتتاح سجال سياسي و ثقافي خصب هيمن على الحياة الثقافية الفرنسية زمنا طويلا، و هو لايزال الى اليوم، أهم سمة له: حقوق الانسان و مصلحة الدولة، حقوق الفرد و منطق الأوليجاركية، المنطق النسبي و المنطق المطلق. و قد سجلت جامعة السوربون التي امتد اليها الصراع،الى انتصار الانتلجنسيا الدنيا على الأنتلجنسيا العليا، أو انتصار "صغار المثقفين" على "كبار المثقفين"، و في رأي مفكر مذهب سان سيمون، يمكن القول :أنه كان انتصار استحقاق حكم الفكر « méritocratie »على حكم ارستقراطية« aristocratie » .

2.2 – تصور المثقف في الفكر الغربي:

يعتبر مفهوم المثقف من المفاهيم الكثيرة الالتباس، و التي تعرف عدة نقاشات و اختلافات، و ذلك لم لمفهوم المثقف من خصائص و مميزات.فالقضية الخلافية بين الكتاب و المفكرين حول تحديد المميزات و المعايير التي من خلالها يمكن صنيف المثقف من غير المثقف. اذ يعرف المثقف، نظريا، بموقفه من علاقة الثقافة بالمجتمع، فهو يرفض الثقافة كملكية خاصة بالمثقفين، و يعمل على تحويلها إلى ملكية جماعية، متطلعا الي مجتمع مثقف مستنير، لأن فعل المثقف لا يستقيم الا في مجتمع أوتي من الثقافة حظوظا معقولة. و لعل دعوة تثقيف المجتمع، هي التي تدفع المثقف، دائما إلى اقتراح البديل الاجتماعي. الذي يخدم مصالح المواطنين جميعا.

أما القاموس الفرنسي لاروس "Le Grand Larousse" فيعرف المثقف بأنه : شخص تعتمد مهنته أساس على النشاط الروحي. الذي يقابل و يعارض النشاط اليدوي، أو الذي له ذوق مؤكد بالنسبة لنشاطات الروح."[1] أما الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية فتعرف المثقفون بأنهم:"مجموعة من الأشخاص توجد في كل المجتمعات، توظف و تستعمل في اتصالها و في نوعية تعبيرها، و تتعامل و لو بنسبة مع الرموز و التجريد ، و مع مواضيع متعددة كالمجتمع، الطبيعة ، الكون، الانسان..."[2]

على الرغم من أن المجتمع الانساني قد عرف أصواتا اصلاحية في أزمنة مختلفة، فان مقولة المثقف، التي توحد بين أخلاقية المعرفة و الهواجس السياسية، حديثة بامتياز، ترتبط ارتباطا وثيقا بما عرف ب" عصر التنوير الأوروبي".و لا يقصد بذلك تمييز المثقف و منحه ماهية لا توجد في غيره، بل المقصود تلازم ولادة المثقف، كظاهرة اجتماعية، مع تبلور و تكون جملة من الظواهر الاجتماعية، كظاهرة المجتمع المدني، المتمثلة بفضاء سياسي يغترف بحق النقد و التعبير و الاختيار السياسي، الذي ألغى الثقافة المغلقة التي كانت حكرا على الهيئة السلطوية المسيطرة. لا غرابة و الحال هذه، أن يحتل المثقف مكان "رجل الدين الكهنوتي" ، الذي أقام تحالفا طويلا مع السلطة الاقطاعية، التي تمسكت بثنائية الأعلى و الأدنى، حيث الأعلى هو الحاكم و حاشيته ، و الأدنى ماهو خارج عنهما.[3]

فيمكن القول أن التاريخ هو الذي أنتج ظاهرة المثقف بالحكم التالي: وجد المثقف الحديث كعلاقة اجتماعية، لا تنفصل عن علاقات اجتماعية أخرى، مثل: الديمقراطية و الفضاء السياسي الشعبي و المجتمع الحواري، و الاعتراف بالنقد و الرفض و المباردة، بعيدا عن التعسف و ثنائيات التحليلي و التحريم.

---

[1] - Nouara hocine, Les Intellectuels Algeriens, Alger : DAHLEB-ENAG, 2005, p55

[2]- OP.Cit.P55.

[3] -عبد الاله بلقزيز، نهاية الدعاية: الممكن و الممتنع في أدوار المثقفين(المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002)، ص 35.

.

لقد تمت مناقشة لمفهوم المثقف و مفهوم الفكر، و ضرورتهما، و ذلك من قبل كل من " ريجيس دوبريه"Regis Debry*، و "جان زيغلر**"Jean Zigler". اذ يعتبر هذا الأخير أنه في عداد الناس الذي لا يحبذون إلا الإنتاج الرمزي و إنتاج الكلمات و الأفكار، غير أن هذه الأفكار تحتاج لما يجسدها لكي تصبح في عداد الموجودات، و ذلك عبر الحركات الاجتماعية. و في غياب هذه الحركات يكون السؤال: ما المنفعة من وجودنا؟ و يقول ، أن امتياز المثقف هو الحرية. أما ريجيس دوبريه فيرى أنه لا جدوي من وجود المثقفين و ينبغي عليهم التعايش مع هذه الفكرة.إذ يعرف المثقف بأنه كائن شديد الالتباس و متناقض و هو الذي يدلي بدلوه في المجال العمومي، و يعلن على الملأ أفكاره الخاصة حول "المدينة"، و هو ليس الكاتب و لا العالم، فالكاتب يكتفي بعبارة جميلة، و العالم يكتفي بأن يتولد لديه انطباع بأنه عزل حقلا جديدا للأبحاث. و لكن المثقف هو الذي يحتاج أن يترك صدى، و هو الذي يرتهن لأداة تأثير كانت و لا تزال مطبوعة التي أسست في القرن الثامن عشر للثورة و جعلت الفلاسفة صناع الأفكار. أما اليوم فيعترف دوبريه أن موازين القوى، في غير صالح المثقفين.و ذلك مع التطور التقني و التكنولوجي، فقد المثقف لالتزامه بقضية و أصبح يروج لأفكاره اعلاميا.[1]

و عبر النقاش الذي دار بين المثقفين المعروفين بالتزامهما و انتمائهم إلى اليسار ، يظهر مدي التغيير الذي طرأ على وضعية المثقف، وطرح الموضوع للنقاش حول ضرورة وجود المثقف من عدمها؟ حيث يذهب "جان زيغلر" إلى القول بأن العلم لا يمكنه أن يستغني عن القيم، كما أنه لا يمكن للمثقف كفاعل اجتماعي أن يخلق ذاتيته كانسان بين مزدوجتين. فثمة مستوى أخلاقي(معياري) في كل خطاب سوسيولوجي، أو فلسفي...في مجال العلوم الانسانية.[2] و يؤكدان، أن سبب ضعف فعالية المثقف يرجع إلى غياب المرجعية.

فقد اختلف تعريف المثقف من تيار إلى أخر و ذلك حسب التوجهات الايديولوجية لكل منظور،فقد حدد "ليبست"« Lipse» (1959) المثقفين بوصفهم "من يبدع و يوزع و يمارس الثقافة، أي العالم الرمزي الخاص بالإنسانية و الذي يتضمن الفن و العلم و الدين". أما كوزر" Coser 1965 " بدوره حدد المثقفين على أنهم الأفراد "الذين يعنون بالقيم المركزية في المجتمع"، أو أنهم من يولي اهتمامه للعالم الرمزي الذي تؤسسه الثقافة.

---

[1] - فوزي شعيبي، كي لا تحنط الدولة و لا يدخل المثقفون المتحف، نداء الى الدولة و المثقفين من أجل المصالحة التاريخية، مجلة الدراسات العربية، العدد68، (دار الطليعة، بيروت، 2008)، ص ص4-5.

[2] - ريجيس دوبريه،جان زيغلر،كي لا نستسلم،ترجمة رينيح الحايك،ط1(المركز الثقافي العربي،بيروت،2005)،ص 30

*ريجيس دوبريه، و هو مثقف الثوري الفرنسي القديم ،من بوليفيا و مؤلف نقد العقل السياسي و تاريخ الصورة، و المقرب من الاشتراكيين، و خصوصا من فرانسوا ميتران، و **الثوري السويسري جان زيغلر ، البرلماني الحالي و المؤلف السياسي و الثوري، و هي حوارية بثتها اذاعة "الثقافة الفرنسية ، France Culture، في شهر أكتوبر/تشرين الأول1993. و قد صدرت هذه المناقشة في العام 1994، باريس ، دار لوسوي سلسلة Arléa تحت عنوان :Il S’agit de ne pas se rendre.

إن هذا التعريف قد تناول طبيعة المثقف ووظيفته، فقد وظفوا مقاربة معاصرة للمثقفين كوظيفة اجتماعية ثقافية. و في نفس السياق ما ذهب اليه جان بول سارتر (Sartre) (1965) حين أعلن أن المثقف "هو الشخص الذي يهتم بأمور لا تعنيه إطلاقا".

يرى لويس بودان Louis Bodin "إن المثقف هو عبارة عن بنية لا أكثر و لا أقل. ففي المجال جماعي، هذه البنية (المثقف) تساهم في صنع التاريخي الاجتماعي و الثقافي، أما على الصعيد الفردي، فهي مدانة بالنظر الى أن كل واحد يعتمد على ذاته، و بنفسه أو عن طريق رؤية الأخرين، و من هنا فان هذه البنية (المثقف) محكوم عليه بمسايرة التطور و اتخاذه كمعيار للانتماء الى فئة المثقفين.[1] قد نفترض أن المثقفين يوجدون أيضا عند المهنيين و المدرسين و مسؤولي المنظمات العامة و الخاصة.و في هذه الحالة نتسطيع الحديث عن المثقفين بواسطة التأهيل. فثمة الكثيرين من حاملي الشهادات الذين يتمتعون بخبرة طويلة في الجامعات و المؤسسات التعليمية بأهلية أكيدة، و أنهم يمارسون مسؤوليات تقنية و ادارية عالية جدا، و لكنهم لا يدعون صفة المثقف.و هذا يسميه إدواد شيلز (Shils) بالقرب من القيم المركزية للمجتمع، التي توفر له حدا أدنى من الوعي، اذ يسميهم ب"المثقفين بالموهبة"، و يقدم لنا تعريفا، فيقول:"المثقفون هم مجموعة من المتعلمين يسعون الى صياغة ضمير مجتمعهم ليتجه اتجاها راشدا ويؤثرون على القرارات الكبرى على هذا المجتمع". و بالتالي يكمن الفهم من هذا التصور أن المثقف هو ذلك الانسان الذي يدرك و يعي التعارض القائم فيه و في المجتمع بين البحث عن الحقيقة العلمية و بين الاديولوجيا السائدة، و هذا الوعي سوى كشف للنقاب عن تناقضات الجوهرية للمجتمع.[2]

هناك تداخل بين مفهوم المثقف و مفهوم الانتليجنسيا ، فهناك من يخلط بينهما، في حين أن البعض الأخر يقوم بعملية التمييز بين هذين المفهومين، و قد يعود ذلك لأصل ظهور المفهوم و ظروف نشأته. فكلمة مثقف Intellectuel هي كلمة فرنسية الأصل، تقوم على تمييز فئة اجتماعية عن باقي الفئات الاجتماعية الأخرى، و لها مدلول و مسار لا يمكن فهمه إلا في وضعه في سياقه العام. أما كلمة الأنتليجنسيا Intellegentsia .[3] وهي مصطلح استخدم أول مرة في روسيا في العام 1860م، ليدل على النخبة المثقفة والمتميزة بميول نقدية نحو الحالة الراهنة. ويخلص د.محمد الدقس لتعريف الانتلجنسيا "يمكن تعريف الانتلجنسيا بأنها النخبة المثقفة التي تمتهن الثقافة (المادية والفكرية)، ولها تأثير قوي على المجتمع من خلال الوعي الاجتماعي".

---

[1]- François dosse,La marche des idées ,édition la découverte , Paris,2003,p27.

[2] -جيرارد ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، ترجمة جورج كتوره،(دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2008)،ص 18.

[3] - شمس الدين الكيلاني، المثقف العربي و التحول الى الديمقراطية،(دار السوسن للنشر و التوزيع، دمشق، 2003)،ص59.

وبالرغم من أن مفهوم الانتلجنسيا تمييزا للنخبة المثقفة عن عموم المثقفين، إلاّ أنها قليلة الاستخدام في الكتابات العربية التي تدور حول المثقفين.[1] فحسب الموسوعة الفلسفية الروسية الجزء الثالث T3 سنة 1964:" ان أول من استعمل مفهوم الانتلجنسيا Intellegentsia هو الروائي الروسي بوبوريكين Boborykine (1836-1921) في سنوات 1870 ، ليدل على المثقفين الذين يكافحون عن طريق العنف، النظام القيصري... و لكن بعد 1880 أصبح يدل على الأشخاص الذين جاؤوا من أوساط اجتماعية مختلفة، انهم يشكلون مجموعة محددة جيدا للقيام بالتغيير الثوري داخل المجتمع الروسي.[2]

إذن فالانتلجنسيا تعطي ولائها للأفكار و المعرفة، وتمثل الجانب الخلاق في الفكر الاجتماعي السياسي. إنها تراقب ، تدرس و تتأمل وتنظر وتنشغل نقديا بالأفكار و القيم و التصورات الأيديولوجية التي تتجاوز المشاغل و المقاصد العملية المباشرة.في ضوء هذا التحديد العام يمكن القول ان المثقف الذي يهتم فقط بالأفكار و التحليل الفكري، و الوقائع، يكون منظرا، و الذي ينشغل فقط بالأفكار المعيارية و التقييمية يكون أخلاقيا، و هو يصبح جزءا من الأنتليجنسيا عندما يهتم بالنوعين و يوحدهما في نقد يرفض الأوضاع القائمة عن طريق الفكر المنضبط و المنظم. الأنتليجنسيا تتميز اذن عن المثقفين الآخرين في كونها، كما يقولون في بعض الأوساط الفكرية الفرنسية، لا تشكل "كلاب حراسة" لهذ الأوضاع ، للنظام القائم، اما هو موجود ، بل بالأحرى ، قوة نضالية في خدمة ما يجب أن يكون. فالمثقف الذي يرتبط بالوضع الراهن لا يستطيع فصل نفسه عنه، وعن قيمه و افتراضاته. و بالتالي لا يستطيع القيام بتحليل موضوعي علمي نقدي حوله.

وهناك من ينوط الثورة[3] بـ"الأنتلجنسيا" ويعتبر هذه الأخيرة أعلى مستويات النخبة المثقفة، التي يمكنها وحدها فقط الاطلاع بمهام الثورة والتنظير لها" .فالأنتلجنسيا لا تعني، كما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، وكما يشير معناها القاموسي "مجموع المثقفين في بلد من البلدان". فبما أن الأنتلجنسيا هي بالتعريف "حاملة الوعي الثوري" و"أداة العمل الثوري"، فإنها لا تضم في صفوفها سوى تلك الشريحة من المثقفين المنتمين إليـها، فالمثقف لا ينضوي تحت لواء الأنتلجنسيا فقط عندما ينتهي إلى مفاهيم وتصورات رافضة للوضع القائم وداعية إلى تعديله جذريا". وخلافا لمقررات الفكر الماركسي فإن الذي يقود الثورة هذه المرة ويصنعها هي الأنتلجنسيا وليس البرولتاريا ويصبح الحديث لا عن عمال المعامل والمصانع بل عن "عمال العقل" و"العمال الفكريين" أو عن البرولتاريا الثقافية". تنطلق هذه النظرية أيضا من شرط آخر غريب هذه المرة، شرط التخلف كمجال موضوعي لعمل الأنتلجنسيا وبناء الثورة. فـ "بقدر ما يزيد تخلف الواقع الموضوعي يزيد احتمال

---

[1] - الانتلجنسيا العربية : المثقفون والسلطة ، دراسة د. محمد الدقس ، الانتلجنسيا العربية : الواقع والطموح ملاحظات أولية ، عمان : منتدى الفكر العربي بالتعاون مع اتحاد المحامين العرب والجمعية العربية لعلم الاجتماع ، ط الأولى ، عام 1988 ، ص 141.

[2] Nouara hocine, op cit, p.58.

[3] -نديم بيطار، المثقفون و الثورة، (الانتلجنسيا كظاهرة تاريخية)، ط2،(بيسان للنشر و التوزيع، بيروت، كانون الاثني، 2001)، ص 26.

ظهور حركات ثورية جذرية تنظمها أنتلجنسا طليعية". و"التقدم الاقتصادي والصناعي يفرز جماهير متخلفة سياسيا، و.. الوعي الثوري أو السياسي يفترض تخلف الأوضاع الاقتصادية والسياسية".[1] بل تصل المغالاة بالبيطار إلى القول بأن "التقدم" السياسي، أي وجود نظام ديموقراطي مستمر يسمح بحرية الرأي والتنظيم وتشكيل الأحزاب والمناقشة الحرة، يشكل حاجزا منيعا أمام قيام العمل الثوري. و أن "التخلف" السياسي، أي غياب نظام من هذا النوع يشجع على ذلك". وهذا غريب فعلا يدعو إلى التساؤل عن أهداف الثورة والتغيير إذا كانت مطالبهما متحققة؟. و يؤكد د-نديم البيطار في كتابه، أن دور المثقفين تجاه العامة، بقوله : "لا يمكن إدراك التاريخ وصنعه إلا بتوسط العلماء، الجماهير تصنع التاريخ بدون شك، لكن ليس أي نوع من الجماهير، بل تلك التي ننظمها ونثقفها. إنها تصنع التاريخ بشرط إدراكه وبشرط ألا تفصل عنه بسماكة الإيديولوجيات حيث تكون مستعدة دائما لتصديقـها. إن لم نكن نعلمها التمييز بين الأطروحات الجيدة والأطروحات السيئة.."[2]

[1] - نديم بيطار، المرجع السابق، ص 63.
[2] - جورج طرابشي: (من المثقفين... إلى الأنتلجنسيا)، مجلة الوحدة، مرجع سابق، ص62.

3.2 – المثقف في الأدبيات العربية:

و من خلال التعاريف التي ذكرناها حول المثقف يتضح ما مدى غموض هذا المفهوم و الى أي حد تصل ضبابيته، و لذلك يجب أخذ الحذر عند اتخدام هذا المفهوم.فاذا انتقلنا الى المجال الدلالي لمفهوم المثقف وجدنا أن الأدبيات العربية تكاد تعكس المفاهيم الرائجة في الكتابات الغربية.بل اننا نجد أصداء الحوار الفكري الجاري بين التيارات الفكرية الغربية يتردد داخل الفضاء الثقفاي العربي بعد ترجمته الى لسان عربي مبين. لذلك نجد الكتاب العرب منقسمين بين المدارس الفكرية الرئيسية المهيمنة اليوم على ساحة الفكر الغربي: [1]

1/ **مدرسة الحداثة :** التي تعتمد الرؤية الديكارتية لوظيفة الفكر، ادذ ترى المثقف ناقدا اجتماعيا، يسعى الى نقد الممارسات الاجتماعية انطلاقا من مرجعية نظرية محددة.

2/ **المدرسة الماركسية:** التي ترى أن الفكر سلاح يستخدمه المفكر للدفاع عن مصالح الطبقة الاجتماعية التي ينتمي اليها و يمثلها.بحيث تمثل مشروع أو ايديولوجية مناهضة للرأسمالية و تسعى لتأكيد أسسها بواسطة الالتزام بجملة من القيم و التصورات عن طريق الثورة على النظام القائم. و تحقيق العدالة الاجتماعية و المساواة عن طريق النظام الاشتراكي.

3/ **مدرسة ما بعد الحداثة :** التي تشدد على أن المثقف أسير هواجسه السلطوية، و أن مهمة الفكر تفكيك و اظهار التناقضات الداخلية، و الهاجس السياسي للمثقف. تعرف على أنها وجهة تحليلية و أكثر من ذلك فهي تعتبر موقفا نسبيا نقديا. وبذلك هي التعبير عن موقف شك معمم اتجاه الانجازات المزعومة *للحداثة* التي يجسدها فكر "الأنوار" بالأخص في حقل المعرفة.

و يعد مفهوم مابعد الحداثة مصطلحا حديثا و مثيرا للنقاش، و قد ظهر ليدل على التطور الذي شهدته المجتمعات منذ عقدين أو ثلاثة عقود من الزمن، و يعتبر المستعملون لهذا المفهوم، أن التطور الذي عرفته المجتمعات يتميز بالبعد عن الحداثة و القطيعة معها و تجاوزها. إذ كان يعتمد على التجديد و يتميز الفكر الما بعد الحداثي بنهاية الأيديولوجيات و ذلك لضعف الكيانات و المنطمات الاجتماعية ك"النقابات، الأحزاب، الجمعيات"

أما في التعريف الاجرائي الذي اعتمد لفهوم ما بعد الحداثة post modernité هو المراجعة و التفكيك الذي تعرضت له المفاهيم و المبادئ التي تأسست عليها الحداثةمنذ عصر الأنوار، و المتمثلة خاصة في العقلانية و الحرية، و التقدم و الوضعية... حيث تشكل تيار ما بعد الحداثة على أساس نقد و تفكيك هذه المقولات و المبادئ ، و التي لا طالما تشبت بها المثقف و سعى عبر نضال طويل من ارسائها و الدفاع عنها .

---

[1] -أحمد صلاح الدين الموصللي،لؤي صافي، جذور أزمة المثقف في الوطن العربي،ط1،(دار الفكر ،دمشق،مارس2002)،ص76.

1 / مدرسة الحداثة و المثقف:

فلنبدأ بتعريف أحد أبرز وجوه الاتجاه الحداثي في العالم العربي اليوم.محمد عابد الجابري، عرف المثقف في كتابه " المثقفون في الحضارة العربية " استناداً إلى قضية الفريد دريفوس التي جعلت هذا المثقف ناقداً اجتماعياً ، فهو يُعرّف المثقف على أساس هذه القضية بأنه " وبعبارة أخرى إن المثقفين ، وفقاً لهذه التحديدات ، هم أولئك الذين يعرفون ويتكلمون ، يتكلمون ليقولوا ما يعرفون ، وبالخصوص ليقوموا بالقيادة والتوجيه في عصر صار فيه الحكم فناً في القول ، قبل أن يكون شيئاً آخر ".[1] و يرى أن المثقف: "في جوهره ناقد اجتماعي. فهو الشخص الذي همه أن يحدد و يحلل و يعمل، من خلال ذلك، على المساهمة في تجاوز العوائق التي تقف أمام بلوغ نظام اجتماعي أفضل، نظام أكثر انسانية و أكثر عقلانية.

و يتسع التعريف السابق للمقف ليشمل كل المشتغلين بعمليات توليد الثقافة و تجديدها أو الحفاظ عليها، أو باعتماد عبارة الجابري "جميع الذين يشتغلون بالثقافة، ابداعا و توزيعا و تنشيطا". و يميز عابد الجابري بين مستويين أو نوعين من المثقفين ، "بين نواة تتكون من المبدعين و المنتجين من علماء و فنانين و فلاسفة و كتاب و بعض الصحفيين... يحيط بها أولئك الذين يقومون بنشر ما ينتجه هؤلاء المبدعون مثل الممارسين لمختلف الفنون و معظم المعلمين و الأساتذة، يليهم و يحيط بهم جماعة تعمل على تطبيق الثقافة من خلال المهنة التي يمارسونها مثل الأطباء و المحامين.[2]

فمهمة المثقف اذن داخل الرؤية الحداثية تتمثل في ممارسة النقد الاجتماعي المستمر، بغية عقلنة السلوك الاجتماعي أي تنظيم الحياة الاجتماعية وفق مبادئ و مفاهيم انسانية تم تشكيلها و تحديدها في مطلع عصر الأنوار. لذلك يتحدد وضع المثقف الاجتماعي" بالدور الذي يقوم به في المجتمع كمشرع و معترض و مبشر بمشروع، أو على الأقل كصاحب رأي و قضية". فالمثقف ضمن هذه الرؤية عنصر أساسي هام في تطوير الحياة الاجتماعية و البناء على الانجازات الثقافية السابقة. لذلك يؤكد (برهان غليون) أن وظيفة المثقف "ليست شيءا أخر سوى وظيفة انتاج المجتمع نفسه من حيث هو آلية تختص بجمع و توحيد الأجزاء و العناصر التي يتألف منها، وبث الروح الجمعية فيها و تحويلها بالتالي الى كيان حي قادر على الحركة و التنظيم و التحسين و الاصلاح.[3]

يختار غليون تعريفا للمثقف، يتفق مع التصور العام للمثقف ضمن الاتجاه الحداثي، الذي ميزنا طرفا من رؤيته في تعريف (الجابري)، لكنه يزيد عليه باستحضار البعد الجمعي

---

[1] -محمد عابد الجابري، المرجع السابق،ص25.

[2] نفس المرجع، ص28.

[3] - برهان غليون، تهميش المثقفين و مسألة بناء النخبة القيادية في المثقف العربي،همومه وعطاؤه (بيروت ، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، 1995م)، ص85.

الذي يعطي للمثقف أهمية اجتماعية و سياسية ، اذ يكتسب المثقف قدرته على التأثير ضمن المجتمع الحديث من انتمائه الى نخبة واعية لمكانتها الاجتماعية و متعاونة لتكريس قدرتها الجمعية، وتوظيفها للتأثير في القرار السياسي و الفعل الاجتماعي.فالمثقف جزء من نخبة مثقفة ، و المثقفون "فاعل اجتماعي جمعي و ليس مجموعة أفراد يشتركون في نشاط مهني أو علمي أو ذهني واحد يقرب فيما بينهم.

و لا تقتصر اشكالية تعريف المثقف و تنزيله على المجال الثقافي العربي، أو ربط المفهوم بمفكري التيار الحداثي، بل يتعداه الى التيارات الأخرى. لذلك نجد التيار اليساري يواجه المشكلة عينها عند محاولة تعريف المثقف العربي.

2/التيار اليساري و مفهوم المثقف:

نجد الباحث اليساري يحاول اعطاء تعريف للمثقف و متى يكون مثقفا عربيا؟ إذ يكتب ناجي علوش: "إن المثقف من وجهة نظرنا واحد مما يسمى (الانتلجنسيا) الذي يملك قدرا من الثقافة التي تؤهله لقدر من النظرة الشمولية، و قدرا من الالتزام الفكري و السياسي. و لكن هذا التعريف يضعنا أمام إشكال، لأن الانتلجنسيا لم تتكون في وطننا، كما تكونت في روسيا أو أوروبا. فلم يحدث عندنا عصر تنوير، و لا عصر ثورة علمية، و لا ثورة برجوازية تحررية على الإقطاع و الكنيسة. و كل ما حدث عندنا، منذ الحملة الفرنسية 1789م، وحتى الآن ، لا يعدو أن يكون اتجاها اصلاحيا توفيقيا، استند إلى التراث حينا، و إلى الثقافة الأوروبية حينا، و إلى الاثنين معا في بعض الأحيان، و انعكس هذا في الثقافة ضعفا مهزوزا، وولد مدارس فكرية و سياسية مقلدة. و عليه، فمفهوم الأنتلجنسيا في الدول العربية لا ينسجم تماما مع المفهوم الأوروبي المعروف.[1]

[1] - ناجي علوش ، المثقف العربي و النضال القومي في المثقف العربي : دوره و علاقته بالسلطة و المجتمع (الرباط، المغرب: المجلس القومي للثقافة العربي، 1985م) ص ص 159-160.

3-ادوارد سعيد* :الوعي النقدي في مواجهة الواقع:

يرى **ادوارد سعيد** أن المثقف فرد له في المجتمع دور علني محدد لا يمكن تصغيره إلى مجرد مهني لا وجه له ، أو عضو كفؤ في طبقة ما لا يهتم إلا بأداء عمله، و يقول: "إن الحقيقة المركزية بالنسبة لي هي أن المثقف وهب ملكة عقلية لتوضيح رسالة أو جهة نظر أو موقف أو تجسيد أي من هذه التباينات بألفاظ واضحة لجمهور ما، وهم أفراد عندهم الاستعداد الفطري لممارسة فن التعبير عما يمثلون سواء كان ذلك قولا أم كتابة أم ظهور على التلفزيون".[1]

و يعتبر الدكتور أسعد عبد الرحمن : " أن كل ناقد سياسي أو اجتماعي مثقفا بشكل أو بأخر شريطة امتلاك الوعي و الرغبة لتجاوز الراهن صوب الأفضل، و أن يكون الحوار سلاح الناقد الأول و الأخير"، و أن المثقفين لا يشكلون طبقة أو جماعة بحد ذاتها، بل شرائح مختلفة نابعة من الشرائح المكونة للمجتمع.فالمهني و الاقتصادي و العامل و الأديب كلهم مثقفون إذا امتلكوا الحس النقدي و طبقوا ذلك خلال أنشطتهم الفكرية على اختلافها".[2]**" فالمثقف هو ذلك الإنسان الذي يدرك و يعي التعارض القائم فيه و في المجتمع بين البحث عن الحقيقة العلمية (مع كل ما يترتب على ذلك من ضوابط و معايير) و بين الايدولوجيا السائدة (مع منظومتها من القيم التقليدية).و ما هذا الوعي سوى كشف للنقاب عن تناقضات المجتمع الجوهرية".**[3]

و يلاحظ أن مختلف محاولات تعريف المثقف لم تغفل أن يشتمل على سعيه الدائم الى التغيير و التطوير من خلال نقده للواقع، و لذلك اعتبره سارتر (الضمير الشقي) لأنه لا يرتاح للأمر الواقع و يسعى دائما الى تفسيره و تغييره، اذ لا يقف عند حدود معرفته

---

* **إدوارد وديع سعيد،ولد** نوفمبر 1935 مُنظر أدبي فلسطيني وحامل للجنسية الأمريكية. كان أستاذا جامعيا للغة الإنكليزية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة الأمريكية ومن الشخصيات المؤسسة لدراسات ما بعد الكولونيالية .[1]كما كان مدافع عن حقوق الإنسان للشعب الفلسطيني، وقد وصفه روبرت فيسك بأنه أكثر صوت فعال في الدفاع عن القضية الفلسطينية.كان إدوارد سعيد من الشخصيات المؤثرة في النقد الحضاري والأدب ،وقد نال شهرة واسعة خصوصاً في كتابه الاستشراق المنشور سنة 1978. قدم كتابه أفكار المؤثرة عن دراسات الاستشراق الغربية المتخصصة في دراسة ثقافة الشرقيين. وقد ربط إدوارد سعيد دراسات الاستشراق بالمجتمعات الإمبريالية واعتبرها منتجاً لتلك المجتمعات. مما جعل من أعمال الاستشراق أعمال سياسية في لبها وخاضعة للسلطة لذلك شكك فيها. وقد أسس أطروحته من خلال معرفته الوثيقة بالأدب الاستعماري مثل روايات جوزيف كونراد، ومن خلال نظريات ما بعد البنيوية مثل أعمال ميشيل فوكو وجاك دريدا وغيرهم. اثبت كتاب الاستشراق ومؤلفاته اللاحقة تأثيرها في النظرية والنقد الأدبي. إضافة إلى تأثيرها في العلوم الإنسانية، وقد أثر في دراسة الشرق الأوسط على وجه الخصوص في تحول طرق وصف الشرق الأوسط، جادل إدوارد سعيد نظريته في الاستشراق مع علماء في مجال التاريخ، واختلف العديد مع أطروحته ومن بينهم برنارد لويس. كما عرف إدوارد سعيد كمفكر عام، فكان يناقش أمور ثقافية وسياسية وفنية وأدبية بشكل دائم من خلال المحاضرات والصحف والمجلات. ومن خلال تجربته الشخصية كفلسطيني المنشأ ترعرع في فلسطين في وقت انشاء دولة إسرائيل، دافع إدوارد عن إنشاء دولة فلسطين إضافة إلى حق العودة الفلسطيني .كما طالب بزيادة الضغط على إسرائيل وخصوصاً من قبل الولايات المتحدة. كما انتقد العديد الأنظمة العربية والإسلامية حازت مذكراته المؤلفة سنة 1999على العديد من الجوائز مثل جائزة نيويورك لفئة غير الروايات،كما حاز سنة 2000على جائزة كتب أنيسفيلد-ولف لفئة غير الروايات وغيرها .ظل إدوارد نشطاً حتى آخر حياته وتوفي بعد صراع طويل مع اللوكيميا سنة2003.

[1] - ادوارد سعيد ، صور المثقف ،ص ص21 -22 .

[2] - - أسعد عبد الرحمن، المثقف العربي و السلطة،(المجمع الثقافي العربي، بيروت 1996)، ص 88.

[3] - غالي شكري "*إشكالية الإطار المرجعي* للمثقف والسلطة"،(المستقبل العربي بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1988) العدد 114. ص22.

و تخصصه العلمي، فهو بذلك يتميز بالعقل الناقد و القلق.فالحقيقة عند المثقف غير معطاة و لابد اكتشافها و تطهيرها من الشوائب و الأخطاء . إلا أن البحث عن الحقيقة المطلقة أمر معقد، وذلك لأن كل حقيقة هي حقيقة في طور معين من التاريخ و غير حقيقة في طور تاريخي لاحق. ربما تظهر خطأ في طور لاحق، لكن بالنظر إلى التاريخ بوجه عام تظل كحقيقة مرجعية ذات قيمة دائمة، مثلا: مسألة الرق، اعتبر أرسطو الرق عدلا، و برر رأيه أن المنتصر في الحرب يستطيع دائما أن يقتل المهزوم و لكن في استطاعته أن يخيره بين الموت و بين العبودية. و برأيه هذا هو عين العدل. ثم جاءت المسيحية و ساوت بين الناس أمام الله، في ملكوت السماء و ليس على الأرض ، و مع عصر الأنوار و الثورة الفرنسية 1789 انتقلت المساواة من السماء الى الأرض و صدر الحكم على الرق بأنه وصمة في جبين التاريخ القديم.[1]

اذن هذا ما يجعل الحقيقة في عالم الإنسان نسبية. وذلك لا يعني أن المثقف، خلال بحثه الدائم عن الحقيقة، هو مجرد مرآة سلبية تنعكس عليها حركة التاريخ. بل أن هناك دائما ضرورة تحركه و تدفعه لاختراق الأفاق، ضرورة ترتبط أو تتطابق مع ضرورة خارجية أو عامة.

[1] - عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجية ،(المركز الثقافي العربي، دار البيضاء ، المغرب 1984)،ص 58.

I – 3 – المثقف و السلطة:

1.3 – أشكال و صور المثقفين:

إن مصطلح المثقف جدلي و عصي على التعريف، فيتساءل "ادوارد سعيد" في كتابه المثقف و السلطة حول ما اذا كان المثقفون أو المفكرون فئة بالغة الكثرة أم فئة بالغة الضألة و لا تضم الا عددا محدودا و منتقى بعناية شديدة ؟. إذ يحدد ادوارد سعيد تعريفين، يتسمان بالتعارض أساسا حول هذه المسألة وهما من اشهر تعريفات القرن العشرين، الأول للمفكر والمناضل الماركسي والفيلسوف السياسي أنطونيو غرامشي* Gramsci Antonio الذي يقول في كتابه "دفاتر السجن" أن بإمكان المرء القول: "أن كل الناس مثقفون، لكن ليس كلهم أن يؤدوا وظيفة المثقفين في المجتمع" .[1] وفي الطرف الآخر نجد التعريف الأشهر الذي وضعه "جوليان بندا" « Julien Benda » للمثقفين بعنوان "خيانة المثقفين" عندما يقول بأن المثقفين عصبة صغيرة من الملوك الفلاسفة الذين يتحلون بالموهبة الاستثنائية و بالحس الأخلاقي الفذ و يشكلون ضمير البشرية. وهم مخلوقات نادرة جدا لأن ما يدعونه و يدافعون عنه، وهي المعايير الأزلية للحق و العدل، و هي ليست تحديدا من هذا العالم. وهما هجومان لاذعان على المثقفين الذين يتخلون عن رسالتهم ويفرطون في مبادئهم أكثر من كونها تحليلاً علمياً للحياة الثقافية.

1/-مفهوم المثقف في الفكر الجرامشي:

تعتبر أفكار انطونيو غرامشي حول المثقفين ربما المساهمة الوحيدة التي يعترف بها الجميع. إن القدرة و الكفاءة التحليلية التي وظفها المنظر الايطالي في ميدان المثقفين وهو في السجون الفاشية لموسوليني، و الصفاء الذهني و الصناعة الفكرية التي نسق بها

[1] Hoare and Antonio Gramsci, The Prison Notebooks: Selections, Trans Geoffrey Nowell-Smith (New York: International Publishers, 1971), p.9.

* أنطونيو جرامشي فيلسوف ومناضل ماركسي إيطالي، ولد في بلدة آليس بجزيرة ساردينيا الايطالية عام 1891. انضم إلى الحزب الشيوعي الإيطالي منذ تأسيسه وأصبح عضو في أمانة الفرع الإيطالي من الأممية الاشتراكية .وفي عام 1921 أسس مع مجموعة أخرى الحزب الشيوعي الإيطالي وانتخب نائبا عام 1924وترأس اللجنة التنفيذية للحزب. وفي الثامن من نوفمبر أودع السجن بناءا على أمر من موسوليني حيث أمضى العشر سنوات الأخيرة من عمره قبل أن يموت تحت التعذيب في 26 أبريل .1937 ومن السجن يعلن قطيعته مع ستالين، وفيه يكتب " دفاتر السجن." يعتبر غرامشي صاحب فكر سياسي مبدع داخل الحركة الماركسية .ويطلق على فكره اسم الغرامشية التي هي فلسفة البراكسيس . وغرامشي يؤكد استقلالية البراكسيس إزاء الفلسفات الأخرى. إنها ممارسة ونظرية في آن معا ولهذا فإنها فلسفة سياسية .إنها التاريخ -الحي-قيد-التكون، وهي كذلك تصور للعالم يمكن استخلاصه من الآثار الماركسية الفريدة التي يعتبر غرامشي أنها تتكون من ثلاثة أقسام :الاقتصاد السياسي والعلم السياسي والفلسفة. وهو ينقب فيها عن المبادئ الموحدة في علاقات الإنسان بالمادة .ويركز جرامشي في معظم كتاباته على تحليل القضايا السياسية والثقافية كذلك نقض الزعماء السياسيين ورجال السياسة والثقافة.أعتقله النظام الفاشيستي الايطالي بزعامة موسوليني في نوفمبر عام 1926وأيضا في يونيو 1928، وحكموا عليه بالسجن عشرين عاما، وفي أغسطس 1935نقلوه الي عيادة خاصة بروما بسبب تدهور حالته الصحية، وتوفي في أبريل عام 1937متأثرا بنزيف في الدماغ.ويعد جرامشي مؤسس مفهوم "الهيمنة على الثقافة كوسيلة للابقاء على الحكم في مجتمع رأسمالي . و للمزيد أنظر موسوعة السياسة للكاتب عبدالوهاب الكيالي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، 1990، الجزء الرابع ص 332.

أفكاره... تجعله المفكر السوسيولوجي بامتياز، للبنية السياسية و الايديولوجية. فالمثقفون حسب رؤية غرامشي يمارسون دورا حيويا و مهما في تكوين و بناء الأيديولوجيات و في تدعيم الموافقة او القبول، كما أن التماسك الاجتماعي وظيفة يقوم بها البناء الاجتماعي فانه- أي التماسك الاجتماعي- أيضا وظيفة للمثقفين في المجتمع.[1]

و بداية يعرف "غرامشي" المثقف رافضا تصور النشاط الفكري أو الذهني كمسألة أو خاصية متأصلة لطبقة اجتماعية بعينها، فالعمل اليدوي لا يخلو من الفكر، و العمل الذهني لا يخلو من الجهد العضلي، و يعبر عن ذلك بقوله المأثور : "ان كل الأفراد مثقفون في نظري... ولكن ليس لكل الأفراد وظيفة المثقفين في المجتمع". و كل انسان مثقف في نظر "جرامشي" بما أنه يملك رؤية الى العالم و بما أنه يملك فلسفة خاصة به، و بهذا فهو يساهم في الثقافة السائدة.[2] و المثقف – كما يشير "جرامشي"- ليس مجرد أحد عناصر البنية الفوقية، و انما يجب البحث عنه في مجمل العلاقات الاجتماعية، علاقات الانتاج، فالمثقفون هم:

أولا : منظمو الوظيفة الاقتصادية للطبقة التي يرتبطون بها عضويا.

ثانيا: هم حملة وظيفة الهيمنة التي تما رسها الطبقة السائدة في المجتمع المدني.

ثالثا: هم منظمو الاكراه الذي تمارسه الطبقة السائدة على سائر الطبقات بواسطة الدولة. وذلك لأن المثقفين عموما تخلقهم الطبقات الاجتماعية أثناء تطورها، و بالتالي فان البحث عنهم يجب أن يكون بحثا في اطار الوظيفة التي تمارسها هذه الطبقة أو تلك، بحكم المكانة التي تحتلها في نمط الانتاج.[3]

مما سبق ، يتضح أن الوظيفة و المكانة هما المعياران أو الشرطان الأساسيان في تكوين المثقف، و تظهر هذه الوظيفة في "نقد النشاط الفكري السائد في مرحلة معينة من تطورنا جميعا، بحيث تتغير علاقة هذا النشاط الفكري السائد بالجهد العضلي، باتجاه قيام توازن جديد بينهما، بحيث يصبح هذا الجهد العضلي العصبي ذاته - باعتباره نشاطا عمليا عاما يحول العالم المادي و الاجتماعي باستمرار- قاعدة لانبثاق رؤية شاملة جديدة للعالم و للحياة، اذن فتشكل فئة من المثقفين مرهون بتعديل العلاقة بين العصبي و العضلي من ناحية ، و بين النشاط الذهني و الفكري من ناحية أخرى ، بهدف ايجاد نوع جديد من التوازن بينهما، و يظل هذا العمل الجديد هو الشرط الأساسي في انتاج المثقفين و ما عداه لا يتمتع الا بأهمية ثانوية ، و لعل هذا ما جعل "جرامشي" لا ينظر الى المثقفين بوصفهم طبقة اجتماعية قائمة بذاتها ، وذلك لأنهم ليسوا فوق الطبقات أو خارجها ، و يرجع "غرامشي" ذلك الى تنوع الأشكال التي تتخذها العملية التاريخية الحقيقية المولدة لمختلف فئات المثقفين.

---

[1] - الان سينجود ، النظرية في علم الاجتماع ـ ترجمة السيد عبد العاطي، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية، 2000، ص263.

[2] - أحمد مجدي حجازي، الثقافة العربية في زمن العولمة، دار قباء ، القاهرة، 2001، ص99.

[3] - غالي شكري ، اشكالية الاطار المرجعي للمثقف و السلطة ، المرجع السابق ، ص 26.

كل ذلك يحمل غرامشي إلى القول بأن لكل طبقة اجتماعية مثقفيها الذي يرتبطون بها عضويا و ينشرون وعيها و تصورها للعالم، و قول في ذلك"الوعي الذاتي النقدي، يعني تاريخيا و سياسيا ، خلق نخبة من المثقفين، فالكتلة البشرية لا تتميز و لا تصير مستقلة من تلقاء ذاتها، من دون أن تنظم نفسها بالمعنى الواسع، فلا تنظيم بدون مثقفين و بدون منظمين و بدون قادة".[1]

و يؤكد "غرامشي" على أن المثقفين هم منظمو الزعامة الاجتماعية، وذلك باعتبارهم موظفين في البناء الفوقي للمجتمع- على حد تعبيره- يستطيعون أن يتوسطوا عالم الثقافة و عالم الإنتاج، و أن يقدموا أفكارا يتقبلها جماهير الشعب بطريقة تلقائية على أنها أفكار مشروعة ، لأنها تعبر عما هو أكبر بكثير من مصالح الجماعة المسيطرة.[2] في محاولته ل"تكوين المثقفين" يبلور غرامشي جوابه بدقة على السؤال المركزي التالي: هل يشكل المثقفون فئة مستقلة ؟ أم أن كل مجموعة أو طبقة اجتماعية تلد و تفرز تنتج مثقفيها؟

و يميز جرامشي بين فئتين متمايزتين من المثقفين، **الأولى:** أطلق عليها **المثقف التقليدي**، و **الثانية:** نعتها **بالمثقف العضوي**."إن كل جماعة اجتماعية تظهر إلى حيز الوجود في عالم الانتاج الاقتصادي، حيث تؤدي وظيفتها الجوهرية، تخلق معها عضويا شريحة أو أكثر من المثقفين، تمنحها التجانس و الوعي بوظيفتها ، لا في الميدان الاقتصادي وحده، بل في الميدان الاجتماعي و السياسي أيضا..

أولا: المثقف العضوي:

إن كل طبقة اجتماعية تولد تحت تأثير نمو القوى المنتجة و انفجار نمط انتاجي، و ولادة نمط أخر، تفرز شرائح من المثقفين ، لا يقومون بوظيفة تمثيلها بل يرتبطون بها عضويا. تتجلى وظيفة المثقفين العضويين كما تقول ماريا أنطونيينا ماكيوكشي : " المثقف العضوي هو المثقف الذي تكون علاقته مع الطبقة الثورية ينبوع تفكير مشترك، فليس هو ذلك النرجسي الفرداني المحلق على 'اجنحة ' الفكر الحر"... و الذي يقيم علاقة مضببة مع الطبقة الاجتماعية التي ينتمي اليها.

والمثقف العضوي، هو المثقف المرتبط بطبقة معينة، حيث يقوم بتنظيم وظيفتها الاقتصادية ، وهو أيضاً من حملة وظيفة الهيمنة التي تمارسها في المجتمع المدني، بهدف تحقيق قبول وإجماع الطبقات الأخرى، وذلك من خلال عملهم في مختلف الهيئات الثقافية والإعلامية كالمدارس والجامعات، وأجهزة النشر وغيرها. وفي هذا كله تبرز وظيفة العضويين باعتبارهم " أسمنتاً " يربط البنية الفوقية والتحتية للمجتمع ، ويستثني " جرامشي " طبقة الفلاحين من هذه القاعدة، فجماهير الفلاحين رغم ممارستهم لوظيفة أساسية في

---

[1] - عمار بلحسن الأدب و الاديولوجيا، (دار البيضاء ، الطبعة الثانية ، 1991) ، ص 26.

[2] - ألان سينجود ، النظرية في علم الاجتماع، المرجع السابق ، ص266.

مجال الإنتاج، إلا أنهم لا يولدون مثقفين عضويين خاصين بهذه الفئة، ولا تستوعب أية فئة من فئات المثقفين التقليديين، علماً بأن الطبقات الاجتماعية الأخرى تستمد العديد من مثقفيها من الأوساط الفلاحية، وبأن عدداً كبيراً من المثقفين التقليديين هم من أصل فلاحي .[1]

ثانيا : المثقف التقليدي:

يقول غرامشي" إن كل فئة اجتماعية أساسية في اللحظة التي عامت فيها على سطح التاريخ، أتية من البنية الاقتصادية السابقة، قد وجدت على الأقل في التاريخ كما دارت عجلته حتى حتى ذلك اليوم زمرا من المثقفين كانوا موجودين قبلها و كانوا يظهرون فضلا عن ذلك بمظهر ممثلي استمرارية تاريخية لم يحدث فيها انقطاع ، حتى بنتيجة اعقد التغييرات و أكثرها جذرية في الأشكال الاجتماعية و السياسية. و يفرز هذا النص و ينتج عدة أفكار سيستثمرها غرامشي في تكوين مفهوم المثقف التقليدي بطريقة تحدد معايير "تقليدية المثقف". لنأخذ مثلا : الفلاسفة الذين يقدمون أنفسهم على أنهم مستقلون عن الطبقات الاجتماعية و يؤكدون في خطاباتهم و تصوراتهم على أنهم " استمرارية تاريخية " لعصور الفلسفة الذهبية و رجالها كسقراط و أفلاطون. يسميهم غرامشي" مثقفين تقليديين" و لكن ما هي المعايير المحددة لهم؟

يقوم غرامشي بتكوين عناصر التعريف الخاصة بالمثقفين التقليديين:

-الخاصية الأولى: هي أنهم كانوا مثقفين عضويين لطبقات اجتماعية سابقة سادت في زمن معين، و داخل نمط انتاجي معين كذلك، فذهبت ريحها و انحلت انظمتها ، كانوا شاهدين على مجدها و احتفظوا باستمراريتهم التاريخية .[2]

-الخاصية الثانية: تؤكد أن المثقفين التقليديين يرتبطون داخل المجتمع الراهن الحاضر بطبقة زائلة أو في طريقها الى الموت رغم وجودها فهي لا تعتبر طبقة اجتماعية...بل طبقة ثانوية.ان المثقفين التقليديين هم ذلك الحطام الثقافي الاجتماعي الذي بقي من انفجارات كتلة تاريخية سابقة و ماضية ...و بيدو أن رجال الدين الأكليروس هنا كأحسن مثال يجسد الاستمرارية المثقف التقليدي في مجتمع يرفض التفسير الغيبي؟.

أما المثقف التقليدي، فيختلف عن المثقف العضوي – حسب رؤية جرامشي – حيث إن المثقف العضوي يولد في آن واحد مع طبقة ذات دور أساسي في عملية الإنتاج، أما المثقف التقليدي فينتسب – تاريخيا– إلى الحقبة التي تسبق ولادة هذه الطبقة الجديدة، مما يدفع المثقفين التقليديين إلى اعتبار أنفسهم فئة قائمة بذاتها، وأنهم فوق ذلك مستقلون عن الطبقات الحاكمة، كما أن النموذج التقليدي للمثقف علي عكس النموذج العضوي، من حيث أنهم

---

[1] - كريم ابو حلاوة المثقف العربي واشكالية الدور المفقود- مجلة الوحدة العدد 66 مارس 1990 المثقف العربي والتحولات المجتمعية ص 86.

[2] - آلان سنجود ، النظرية في علم الاجتماع،مرجع سابق،ص265.

يرتبطون ارتباطاً وثيقاً بنمط أو أسلوب إنتاج، وهم – أي المثقفون التقليديون – يقعون بين الطبقات أي يوجدون بين جوانب المجتمع، يربطون الماضي بالحاضر كعملية مستمرة تاريخياً، بينما يقدم مثقفو النموذج العضوي أفكاراً تضع حداً فاصلاً بين الماضي والحاضر.

نخلص مما سبق إلى أن كل إنسان مثقف وإن لم تكن الثقافة مهنة له، ذلك لأن لكل إنسان رؤية معينة للعالم، وخطاً للسلوك الأخلاقي والاجتماعي ومستوى معيناً من المعرفة والإنتاج الفكري، فكل إنسان مثقف، وإن اختلفت مستويات ودلالات ثقافته، وهكذا يتسع مفهوم المثقف ليشمل (المفكرين، والأدباء، والعلماء، والكتاب، والمبدعين، والفنيين، ورجال الدين، والأطباء، والمهندسين، والمديرين، ورجال القانون، والصحفيين، ورجال الأعمال، والطلبة) بل يتسع المفهوم ليشمل كذلك قوى الإنتاج اليدوي من عمال وفلاحين، وبهذا المعنى الواسع للمثقف ينقسم المثقفون إلى مثقف عام، ومثقف متخصص، وذلك على ضوء التفرقة الحادة التي أدركها " غرامشي " بين اليدوي والذهني في محاولة لتوصيف المثقف بأنه ذهني، أما العامل فهو يدوي، رغم أن العمل اليدوي لا يخلو من الفكر، والعمل الذهني لا يخلو من اليدوي[1].

هذا هو التحليل الذي قدمه أنطونيو غرامشي لاشكالية الايديولوجيا و المثقفين. تبقى خلاصة السوسيولوجيا التي يبنيها غرامشي لهاتين المسألتين الأساسيتين و هي أن هذا المفكر يطرح الاشكالية في حقل تصوري هو حقل الصراع الاجتماعي و الطبقي و ممارسة الطبقات الاجتماعية سياسيا و ايديولوجيا و فكريا، على هذا يبدو المثقفون كمنتجين و موظفين في البنية الفوقية الايديولوجية، يقومون بدور الأسمنت الذي يشد البنية التحتية و يلحمها مع عناصر البنية الفوقية، أي ذلك العمل الهادف الى تكوين كتلة تاريخية كتجسيد ملموس لمجتمع معين في مرحلة تاريخية معينة.

[1]- موسوعة السياسة للكاتب عبدالوهاب الكيالي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، 1990، الجزء الرابع ص 334.

2/ - المثقف عند جوليان بندا*:

أما الطرح الثاني فهو مناقض لطرح غرامشي إذ نجد تعريف جوليان بندا، الذائع الصيت، للمثقفين الذي يصفهم بأنهم جماعة صغيرة جداً من الملوك _ الفلاسفة الموهوبين المتفوقين والذين يتمتعون بالأخلاق العالية ويمثلون بالتالي ضمير البشرية، ورغم أن رسالة بندا "خيانة المثقفين La Trahison des clercs " قد عوملت من قبل الأجيال التالية له بوصفها هجوما لاذعا على المثقفين الذين يهملون نداءهم الداخلي ويساومون على مبادئهم أكثر من كونها تحليلا نظاميا لحياة المثقف، إنه في الحقيقة يستشهد بعدد قليل من الاشخاص، والخصائص الأساسية لهؤلاء الأشخاص الذين يعدهم مثقفين حقيقيين، يذكر بندا سقراط مرات عديدة، كما أنه يذكر أمثلة حديثة مثل سبينوزا وفولتير وأرنيست رينان الذين يمثلون المثقفون الحقيقيون، لأن ما يساندونه هو معايير الحقيقة والعدالة الأبدية التي لا تنتمي أبدا إلى هذا العالم، ومن هنا أتى التعبير الديني الذي أطلقه بندا على النخب المثقفة – الاكليروس - Clerics لكي يميزهم في المكانة والوظيفة عن عامة الناس، أولئك البشر العاديين المنشغلين بمصالحهم المادية ، وإذا وسعهم الأمر فهم أولئك البشر الذين يرتبطون ارتباطاً وثيقاً بسلطات الدنيا، يقول بندا إن المثقفين الحقيقيين هم عدد الاشخاص الذين لا تنصب فعاليتهم بالضرورة على السعى وراء الغايات العملية، أولئك الذين يبحثون عن سعادتهم في ممارسة فن أو علم أو التأمل الميتافيزيقي، فهم باختصار أولئك الذين يسعون إلى تحقيق المنافع غير المادية وبالتالي فإن الواحد منهم يقول لنفسه: "مملكتي ليست من هذا العالم". [1] وعلى كل حال فإن الأمثلة التي يضربها بندا تبرز بوضوح وجلاء أنه لا يصادق على نموذج المفكرين المتحررين من التبعات، المنصرفين تماما عن هذا العالم، المقيمين في أبراج عالية، والمنعزلين بصورة تامة مكرسين أنفسهم للموضوعات العويصة، ولربما الخفية، إن المثقفين الحقيقيين يقومون بوظائفهم الطبيعية عندما تحثهم العاطفة الميتافيزيقية ومبادىء العدالة والحقيقة النزيهة لكي يشجبوا الفساد ويدافعوا عن الضعفاء ويتحدوا السلطات الجائرة أو غير الشرعية، وحسب بندا فإن مشكلة أبناء هذا الزمن هى أنهم حولوا سلطتهم الأخلاقية الى ما يسميه بندا، بتعبير يدل على نفاذ البصيرة.

---

* جوليان بندا (1956 – 1867) مثقف و كاتب فرنسي. و زعيم حركة "نقض الرومانتيكية Anti-Romantic" مدافع عن المنطق و الفكر ضد الحدسية البرغسونية الداعية إلى تلقي القيم و الواجبات الأخلاقية بالبداهة الحدسية. قدم بندا في كتابه الصادر سنة 1927، " خيانة الأكليروس-خيانة المثقفين- "La trahison des clercs " الذي وصف المثقفين بكونهم تلك الفئة القليلة العدد من الفلاسفة والموهوبين المتفوقين الذين يمثلون ضمير البشرية ويسهرون على الحفاظ على القيم المطلقة كالعدالة والحقيقة والعقل مثل سقراط والمسيح وسبينوزا وفولتير. إذ يذهب جوليان بندا بدور المثقفين إلى مقام المثالية. حيث ولاؤهم للحقيقة و العدالة. ويذم ولاء المثقف لأمة بعينها أو طبقة بعينها أو إيديولوجية بعينها أو عرق بعينه. لأن الولاء الشعوبي أو الإيديولوجي الدوغمائي أو العرقي العنصري ليس سوى وصفة هسترية للذبح المنظم للأمم أو الطبقات أو الأعراق ،بينما المثقف الحقيقي في نظره هو"مخلوق نادر لأنه يساند معايير الحقيقة والعدالة الأبدية، ويقول الحق في أصعب الظروف"

[1] -Julien benda the trahison of intellectuals, trans richard aldington (london nortin 1973),P43.

"منظمة العواطف الجماعية" مثل الطائفية ووجدان الجماهير والتولع القومي بالقتال ومصالح الطبقة، لقد كتب بندا هذا الكلام عام 1927.[1]

و قبل حلول عصر وسائل الإعلام الجماهيري، ولكن جوليان بندا احس كم هو ضروري بالنسبة للحكومات أن توظف فى خدمتها مثقفين لا تطلب منهم أن يتبوؤا مراكز قيادية بل ان يعززوا سياسات الحكومة ويطلقوا الدعاية ضد الخصوم الرسميين وان يقوموا باطلاق عبارات لطيفة على أشياء بغيضة، وعلى نحو أوسع و يقوموا بانشاء أنظمة كاملة من اللغة، و العمل على حجب حقيقة ما يحدث باسم الحفاظ على "مصلحة" المؤسسة او "الكرامة القومية". فالمثقفون الحقيقيون، حسب تعريف بندا، هم شخصيات رمزية بارزة يتميزون ببعدهم العنيد عن الاهتمامات الدنيوية العملية، وبالتالي فإنهم لا يمكن أن يكونوا كثيري العدد أو أن يتطور الواحد منهم بصورة روتينية، فعليهم أن يكونوا أفرادا كاملين يتمتعون بشخصيات قوية، لهذه الاسباب جعلت من المثقفين بالمعنى الذي يقصده بندا مجموعة من الرجال قليلة العدد معروفة تماما للملأ[2].

ومع ذلك فليس لدى المفكر بندا أي شك على الأقل أن صورة المثقف الحقيقي تظل صورة جذابة وتفرض نفسها بقوة، ومن ضمن تلك الأمثلة دفاع فولتير عن عائلة كالاس*، وعلى الطرف النقيض من ذلك المثال الذي يضربه للوطنية المروعة لدى كتاب فرنسيين كموريس باريسMaurice Barres الذي ينسب اليه بندا تخليده لنوع من الرومانطيقية التي تتضمن بعض الخشونة باسم الشرف الوطني الفرنسي. لقد شكلت قضية دريفوس والحرب العالمية الأولى حدثان قاسيين بالنسبة للمثقفين الذين كان عليهم أن يختاروا أن يتكلموا بشجاعة ضد عمل من أعمال الظلم العسكري المعادى للسامية والحماسة الوطنية الملتهبة. أو أن يجنبوا ويسيروا كالأنعام مع القطيع، رافضين الدفاع عن الضابط اليهودى المدان ظلما "ألفريد دريفوس" منشدين شعارات الوطنية المتطرفة الشوفينية بهدف اثارة حمى الحرب على كل ما هو ألماني . بعد نهاية الحرب العالمية الثانية أعاد بندا نشر كتابه مضيفا اليه هذه المرة هجوما متصلا على المثقفين الذين تعاونوا مع النازيين وكذلك على المثقفين الذين تحمسوا بلا هوادة وانساقوا مع الشيوعيين .[3] لكننا نستطيع أن نستنتج أن بندا حاول المحافظة على شخص المثقف الرافض. المثقف القادر على قول الحقيقة للسلطة. والانسان

---

[1] - ادوارد سعيد،المرجع السابق،ص30.

* قام فولتير بدور المحامي من أجل قضية (كلاس Calas) بين 1762-1765 ، اذ يعتبر كلاس تاجرا بروتستنتيProtestant . اتهم بتعذيب ولده حتى الموت و ذلك من أجل أن يغير مذهبه الكاثوليكي. فلهذا السبب حوكم كلاس أمام برلمان تولوز Toulouse. و قد حكم عليه بالاعدام، فقد أدان المحكمة رغم كل التعسف الذي كانت تستعمله السلطة.

[2] - علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، الطبعة الثالثة، (مركز الثقافي العربي، دار البيضاء،2004) ص21.

[3] - ادوارد سعيد، المرجع السابق،ص43.

القاسي الفظ الفصيح اللسان والشجاع بصورة مدهشة. الانسان الغاضب الذي لايرى ان أية سلطة دنيوية كبيرة ومهابة الى الحد الذي يجعلها غير قابلة للنقد واللوم والتوبيخ.[1]

و من هنا فمهمة المفكر و المثقف هي صياغة مفاهيم جديدة للهوية و الأمة، و للحقيقة و العدالةن فضلا عن السلطة و الدولة و المجتمع.اذ يمارس المثقف الفكر النقدي، و تحرير اللغة من التأثيرات الايديولوجية أو الأطياف النضالية.اذن فمشكلة المثقف هي في أفكاره، يجب عليه اعادة ترتيب العلاقة بالأفكار لنسج علاقات جديدة مع الواقع، باعتباره فاعل فكري بالدرجة الأولى ، كما يقول محمد أركون أن المثقف له وظيفة نقدية داخل المجتمع، تنمي لديه روح النقد، و السهر على احترام الشروط الابستمولوجية، الاجتماعية و السياسية في استعمال العقل النقدي، و لإنتاج و تحويل المعارف في كل السياقات التاريخية، السوسيولوجية و الأنثربولوجية.[2]

[1] -جيرارد ليكلرك، المرجع السابق، ص 32.

[2]Mohammed Arkoun,Humanisme et Islam,édition El Barzakh,Alger.2006.p176.

2.3 – المثقف العربي و السلطة السياسية:

يرى البعض أن العلاقة بين المثقف و السياسي يمكن تلخيصها بمقولة الفيلسوف الكبير "طاغور" عندما قال : "لا يمكنك أن تصافح قبضة" ، أي أن المثقف الذي ينشد الاستقلالية يحاول أحيانا أن يمد يده ليصافح يد السياسي، فيقوم الأخير بمد يده غير المفتوحة، و يصاب المثقف بصدمة مهولة عندما يكتشف أنه لا يستطيع أن يصافح قبضة.

تناول الشاعر الروسي جوزيف بروتسكي، الحاصل على جائزة نوبل للأداب، العلاقة بين المبدع و السياسي فقال: إن هناك سوء تفاهم بين هذين الطرفين، ويرجع ذلك إلى أن المبدع يمثل الدائم الأبدي بينما السياسي يمثل المؤقت و الراهن، و الضغينة التي يحملها رجال السياسة على المثقفين، مردها الى أنهم يشعرون بأهمية هؤلاء المثقفين. فالسياسيون يدركون أنهم عابرون على الرغم من كل الضجيج الذي يحيط بهم، و على الرغم من استيلائهم على الحاضر، إلا أنهم يشعرون بأن المثقفين و المبدعين يستولون على المستقبل و على الزمن بكامله.[1]

لكن آخرين يرون أنه ليس من الضرورة أن تكون هناك قطيعة كاملة بين المثقف و السياسي ، فالعلاقة يمكن أن تكون علاقة تكاملية اذا كانت تتم في مناخ صحي و في بلد ديمقراطي متقدم.و بناءا على ذلك ، لا يمكن تجاهل العلاقة الوثيقة بين السياسي و المثقف، حيث لا سياسة بدون ثقافة، و لا معنى للثقافة بدون تجسيد عملي من قبل السياسي في برامج عمله ، و من ثم ترجمتها في الواقع العملي لنضاله اليومي.

إذ يمثل المثقف في كل مجتمع صمام الأمان الذي يحول دون حدوث الخرق السلبي الذي يمس قضايا الوطن و المواطنة و الحياة الاجتماعية، وهذا يعني أن المثقفين يحملون مسؤولية ترتقي فوق أشكال الثقافة و مضامينها.

و البداهة، تفرض إلغاء لكل مسببات تواجد ثنائية الصراع و التضاد بين المثقف و السياسي، أو بين الحاكم و المحكوم، ومهما كانت التصنيفات و المسميات ، مادامت مزايا العلاقة المفترضة قائمة ، ليس بين خصمين لدودين، بقدر ما هي قائمة بين قطبي ، ضمن محور أصيل ، فذلك منطق العضوية والتكاملية و الفاعلية في الأدوار بين السياسي و المثقف، حيث لا سياسة بدون ثقافة، و لا معنى للثقافة بدون تجسيد عملي من قبل السياسي في برامج عمله ومن ثم ترجمتها في الواقع العملي لنضاله اليومي.

---

[1] -ادوارد السعيد، المرجع السابق،ص22.

كما يقول علي حرب في كتابه أوهام النخبة، أن مشكلة المفكر تكمن في أفكاره بالذات ، أي في مقولاته القاصرة عن الفهم و التشخيص، أو في مناهجه المعيقة للدرس و التحليل . و لذا فان مهمة المفكر هي تجديد عدته المفهومية و أدواته المنهجية، تماما كما أن مشكلة السياسي تكمن في سياساته العاجزة عن ايجاد الأجوبة و الحلول للمشكلات المعقدة التي يولدها الواقع الاجتماعي. و لذا فان مهمته هي في تحديث الخطط و البرامج أو في تفعيل الوسائل و الاجراءات.[1]

و لا يعني عمل كل قطاع بخصوصيته الفصل الحاسم أو الاستبعاد المتبادل، بقدر ما يعني خلق مجال تداولي يتيح للعلاقة بين الثقافة و السياسة أن تكون منتجة و فعالة. بمعنى أن يؤدي انفتاح المفكر على المجال السياسي الى تغيير سياسته الفكرية، و بشكل يتيح له ابتكار امكانيات جديدة للتأمل و التفكير، كما يؤدي انفتاح رجل السياسة على منتجات الفكر، إلى تغيير فكره السياسي و بصورة تتيح له اشتقاق امكانيات جديدة للعمل و التدبير. على هذا النحو يمكن أن تنشأ علاقة تبادل مثمر و تفاعل خلاق، بحيث أن تغيير سياسة الفكر، يسهم في خلق واقع فكري تتغير معه العلاقة بالواقع السياسي، كما أن ابتداع ممارسات سياسية جديدة ، يسهم في خلق واقع مجتمعي تتغير معه العلاقة بالأفكار.

إن النخبة المثقفة تجعل من الإنتاج الفكري مجرد "ممارسات ذهنية مقطوعة الصلة بالمتغيرات المجتمعية و الظروف الموضوعية للمجتمع. بيد أن الشواهد التاريخية تؤكد عكس ذلك، و ترى أن الفكر و المجتمع (بمظاهره السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية) في حركة ديناميكية مستمرة.

و هكذا فوفق هذا التصور الذي يضع حاجزا وهميا بين الثقافة و السياسة، و يجرد الثقافة و المثقفين من انتماءاتهم السياسية و الطبقية. يصبح المثقفون كما يصفهم "سيمون مارتن ليبست:S.M Lipset "هم أولئك الأشخاص الذين يمكن أن ننظر اليهم مهنيا باعتبارهم تلك الفئة المستغرقة في انتاج الأفكار، و يتلاءم هذا التعريف مع الطرح المتأثر بالاتجاه الوظيفي الذي يبرئ من تهمة الانسياق وراء القضايا المجتمعية، فهو يرى أن "المثقفين المستقلين لديهم القدرة على أن يكونوا أكثر تألفا مع البناء الفوقي، و هو ذلك البناء الذي يتميز بالانتشار و الاتساع ، فضلا عن كونه بناءا منظما".[2]

---

[1] - علي حرب،المرجع السابق،ص16.

[2] - نور الدين زمام، القوى السياسية و التنمية (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،2007)، ص 217.

غير أن الشواهد التاريخية و الواقعية تكذب هذا الادعاء، و تكشف عن عدم انفصام البنية الثقافية عن بقية أبنية المجتمع السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية. فمن جهة التاريخ الأوروبي فقد انبثق مفهوم المثقف في خضم الصراعات و التناقضات التي شهدتها أوروبا، و التي قوضت الأسس السياسية للمجتمع الفرنسي في القرن التاسع عشر، و قد لعب المثقفون دورا هاما في ذلك، حيث قدموا نقدا صارما لمجتمعهم، و واجهوا الطبقة الحاكمة و الكنيسة.[1]

فلا يمكن أن تصبح الثقافة منتجا خاصا يقع خارج أسوار المجتمع، و هي التي جعلت "غوبلز" وزير الدعاية الألماني في عهد النازية يقول بأنه كلما سمع كلمة الثقافة يضع يده على مسدسه.

و من هنا يتبين لنا من واقع الممارسة أهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه الانتاج الرمزي، على حد تعبير "بيير بورديو Pierre Bourdieu في زحزحة أو تكريس شرعية أي سلطة أو نشر أو تقزيم منظموتها الأيديولوجية"[2]. و بناءا على هذا التصور فمواقف النخبة المثقفة تتباين ازاء القضايا التي تواجهها، فمن المثقفين من يكتفي بلعب أدوار الكومبارس في مسرح الحياة السياسية و الاقتصادية، و منهم من يرفض تقديم استقالته الأخلاقية أمام ما يعترضه من قضايا مجتمعية.

و هذا هو المثقف الذي عناه "جان بول سارتر" J.P.Sartre، حين وصفه بقوله هو "ذلك الانسان الذي يدرك و يعي التعارض القائم فيه و في المجتمع بين البحث عن الحقيقة العملية (مع ما يترتب على كل ذلك من ضوابط ومعايير) و بين الأيديولوجية السائدة (مع منظومتها من القيم التقليدية). و هو ذات المثقف أو المفكر الذي تحدث عنه جمال الدين الأفغاني حينما أشار الى أن المفكرين"يتمتعون بالروح الفلسفية النقدية و يستخدمونها في مراجعة ماضيهم و التأمل في حاضرهم ، لكي يفسروا النبل الانساني، و يضيئوا الطريق لأبناء أمتهم، و يرشدوا الى سواء السبيل".[3]

---

[1] - توم بوتومور، المرجع السابق، ص 11.

[2] - بيير بورديو ، الرمز و السلطة، ترجمة عبد السلام بنى عبد العالي، (المغرب : دار توبقال ، 1990) ، ص 56.

[3] - سعد الدين ابراهيم، تجسير الفجوة بين صانعي القرار و المفكرين العرب، العدد 4، (عمان: منتدى الفكر العربي)، ص 38.

و بشكل عام، فهناك تصنيفات عديدة تناولت علاقة المثقفين بالسلطة و المجتمع من منطلقات مختلفة: منها ما هو شامل، و منها من تناول نمطا معينا من أنماط العلاقة بين المثقفين و السلطة:

أ- فمن حيث موقفهم ازاء القهر الأيديولوجي فانهم يستجيبون بصور متعددة، حيث تتوزع مواقفهم واستجاباتهم الى أربعة أنماط و هي، النمط المساير أو المداهن ثم النمط المقاوم أو المتمرد ، و هما أكثر الأنماط شيوعا عبر تاريخ العلاقة بين الفكر و السياسة.

أما **النمط الثالث** فهو النمط المنسحب و الذي يرتبط بحالات فردية وليدة ظروف زمنية خاصة، و أخيرا النمط المتردد و هو أيضا لا يمثل ظاهرة عامة، وهو من الأنماط الحائرة غير المستقرة التي تتعايش مع أي شكل مع أشكال السلطة.

ب- و من حيث وضعهم و وعيهم الطبقي، فبعضهم قد التحق بشكل دائم بالبرجوازية. و ينطبق ذلك على المتخصصين(الخبراء) الأجراء الذي يشغلون مناصب ادارية عليا في الصناعة و البنوك، وهم يشكلون "صفوة المسيرين "
Une élite de gestionnaireتتمتع- الى جانب سيطرتها على سلطة المؤسسات بامتلاكها أسهما في هذه الشركات.

و هم في نهاية الأمر يشغلون مواقع وسطية بين البرجوازية الكبيرة و البرجوازية الصغرى. و يخدم بعض هؤلاء مباشرة "الصفوة الحاكمة" L'élite au pouvoir و يتألف هؤلاء من كبار الأطباء و الصحافة و الممثلين و أصحاب القانون،او ما يمكن ما نسميهم بخزانات الفكر أو معامل الفكر من المطوعين تماما لخدمة المؤسسات الحكومية و الاحتكارات الكبرى.[1]

ج- اضافة الى التصنيف المشهور الذي ذكرناه سابقا لأنطونيو غرامشي الذي يدعو للبحث عن المثقف في مجمل العلاقات الاجتماعية، أي علاقات الانتاج، و قد تبين له بعد البحث عنهم بأنهم يصنفون : الى المثقف العضوي و المثقف التقليدي. كما ذكرنا أنفا.[2]

و خلاصة القول، فبقدر ما كشفت لنا هذه التصنيفات عن أنماط المثقفين عند التعامل مع السلطة و المجتمع، كشفت لنا أيضا عن عدم تجانس هذه النخبة. على العكس من بعض النخب الأخرى، فهم يتوزعون بين عدة مواقع اجتماعية، و يتبنون مواقف غاية في التباين، فضلا عن أن وظائفهم و أهميتهم الاجتماعية تباينت من مجتمع الى أخر. ففي بعض

---

[1] - نور الدين زمام، المرجع السابق، ص 218.

[2] -غالي شكري، المرجع السابق،ص 26-27.

المجتمعات تكاد تقترب هذه النخبة من النخبة الحاكمة، مثل ما حدث في الصين التي كون فيها المتعلمون خلال مراحل طويلة طبقة حاكمة من هذا النوع.

و هذا ما أشار اليه ماكس فيبر عند حديثه عن هذه النخبة التي وصلت الى هذه المرتبة بفضل التعليم المتاح أمام فئة خاصة من عامة الناس، و في الهند نجد البراهمة يمثلون في حد ذاتهم طبقة حاكمة ، تتسم بخصائص اضافية، لأنها ذات طابع طائفي ووراثي.[1]

و في العصر الحديث أصبح لهذه النخبة أهمية بارزة، لما يمكن أن تلعبه من أدوار رائدة أو مداهنة في أحقاب مختلفة، حيث يبرز دورهم المجتمعات التي تعطي وزنا معتبرا للضوابط و المعطيات العلمية عند صناعة القرار. و يمكن أن يختفي هذا الدور و يصل الى حد الخسوف كما هو الشأن في بلدان العالم الثالث،عندما يصل العسكريون الى الحكم، وهذا ما لاحظه أحد مثقفي أمريكا اللاتينية الذي يقول في تقريره:"ان هيمنة العسكريين كانت تعني الاختفاء او الخسوف الكلي لبعض المثقفين و هو الأمر الذي تحقق من خلال ممارسة الضغوط على انشطتهم و المثقفون يعدون بالنسبة للعسكريين تجسيدا للشر السياسي.[2] و لعل هذا التوتر في العلاقة هو الذي دفع ببعض المثقفين، الى العمل على توسيع المشاركة السياسية، و الى الدعوة الى تخليص النظام السياسي من العسكرة Militarisation * .

و العجيب أن بعض المثقفين اليساريين في العالم العربي يجدون المسوغات الكافية لتبرير الممارسة الديكتاتورية في سبيل تنمية موعودة أو عدالة منشودة، وهم لا يتورعون في تقديم النصائح للحاكم ليزيد من تسلطه، كما هو شأن جملة المشورات التي قدمها نديم البيطار ، و التي ملخصها:

- الحاكم لا ينظر الى المثل التي تسعي التجربة الثورية لتحقيقها مقياسا للنجاح، فالأساس هو الاندفاع نحو ذلك مهما كلف الأمر من قمع و اضطهاد و قمع جماعي، في سبيل تقويض أركان النظام القديم.

- مادام النضال العربي الوحدوي يهدف الى اقامة دولة الوحدة فهو يحتاج الى سلطة ثورية مركزية تمارس العنف الثوري، بواسطة دكتاتورية وحدوية ثورية...

- بما ان النقد الديموقراطي ينصرف الى الناحية الشكلية من الديمقراطية مثل حرية الفكر و التنظيم و التعبير عن الرأي ، لذلك يجب ممارسة العنف الثوري دون رحمة أو شفقة.[3]

---

[1] -توم بوتمور، الصفوة و المجتمع، المرجع السابق،ص85.

[2] - روبرت بريم، المثقفون و السياسة، ترجمة عاطف أحمد فؤاد، الطبعة الثانية، (القاهرة : دار المعارف، 1985)، ص 27.

*تحدد المعاجم معنى العسكرةMilitarisation بأنها"الروح أو السياسة العسكرية التي تحتفظ بمؤسسة عسكرية ضخمة و تؤمن بأن الكفاءة العسكرية هي المثل الأعلى، الذي تسعى لتحقيقه، و التي تخضع كافة الأنشطة للعسكريين".و للمزيد أنظر، أمين الهويدي،العسكرة و الأمن في الشرق الأوسط، تأثيرهما على التنمية و الديمقراطية،(القاهرة،دار الشروق،1991)،ص75.

[3] - نديم بيطار،"النظم العربية و الديموقراطية بين المثال و الواقع"، مجلة الوحدة،بيروت، السنة الأولى ، العدد 12،(سبتمبر 1985) ص 12-19.

و صاحب هذه النصائح ليس ضابطا في حركة انقلاب عسكري، كما يعلق غالي شكري، انما هو مفكر عربي وحدوي قد لا يأخذ الحكام بنصائحه، ولكن تبرير القمع بهذه الصورة يجعلنا نتساءل معه الى مدى يمكن لصاحب هذه المبررات أن يكون مثقفا...!!؟[1]

و بعد هذا العرض، يتبين لنا أن مدلول المثقف لا يكون بالضرورة مرادفا لمعاني المقاومة و النضال و تحري المصلحة العليا للمجتمع، و سياسة المجتمع بالعدل و الأمان و الديموقراطية عند وصولهم الى الحكم..

فقد يكون العكس هو الصحيح فكما لاحظ لازويل Lasswel فالمثقفون في الدول النامية يتجهون إلى أن يصبحوا قادة حركات غير الديموقراطية، و أنهم ينزعون الى أن يكونوا حكاما لنظم استبدادية شمولية.[2]

أ- نموذج المثقف السياسي:

في كتاب "المثقف السياسي...بين السلطة و حاجة الوقع"، تناول المؤلف عبد الله عادل، وهو ناقد معني بالدراسات الثقافية، طبيعة هذا المثقف ، فذكر أن "المثقف السياسي ليس شبيها في بنيته الذهنية و الأخلاقية بسواه من المثقفين غير المعنيين بالسياسة، و موضع اختلافه عنهم هو استسلامهم و رضاهم بما يحدث لهم انطلاقا من عجزهم عن استحضار وسائل مقاومتهم لفعل السلطة.

و في ضوء هذا التعريف يصبح "المثقف السياسي هو ذلك النموذج الذي ينتمي الى المجتمع و يعبر عن ثقافته ، وعن وعيه ، وهو الناطق السياسي، الذي يدعو ، باسم المجتمع، الى استرجاع المصالح و استعادة الحقوق الخاصة بعد أن عملت الأنظمة السياسية على مصادرتها ".[3]

- إن الخصوصية الأساسية التي تميز مثقف السلطة أي سلطة كانت هي عدم ممارسة النقد بصورة واسعة تجاه السلطة التي ينتمي إليها أو يبرر ممارستها ، وإن وجدت فعادة ما تكون داخل أروقة السلطة ذاتها لا تخرج عنها ، فهو بمجرد أن يكون مع السلطة كحال مؤيدي السلطة وليس ضرورياً أن يكون موظفاً فيها فهو يقوم بالدور التبريري لأفعال وتوجهات هذه السلطة .

ومن هنا نرى أن مثقف السلطة يفقد مقوماً مهماً من مقومات المثقف وهو النقد حيث يوصف بأنه موظف للسلطة ، وقد يتعدد توجه مثقف السلطة السياسية فقد يكون دينياً أي ذا

---

[1] -غالي شكري، المرجع السابق،ص31.
[2] -روبرت بريم، المرجع السابق، ص 82.
[3] هيثم الجنابي ، المثقف و السلطة أو اشكالية القوة و الروح http://www.assuaal.net/essies/essies.125.htm

مرجعية دينية أو يكون علمانياً ذا مرجعية علمانية فكلاهما سواء في الموقف من السلطة من حيثية أنهما يؤديان وظيفة مهمة واحدة وهي التبرير ، ففي مثال النموذج الأول هناك الفقهاء والمفتون ومن يُشغلون المناصب الدينية في الدولة كالإفتاء أو في مؤسسات الأوقاف أو الإرشاد الديني أو في الأقسام الأكاديمية الدينية في الجامعات ، وفي مثال النموذج الثاني الإعلاميون والمثقفون والأكاديميون والباحثون العلمانيون عندما يشتغلون في داخل السلطة سواء كان عملهم إعلامياً كما في وزارات الإعلام والصحف والمجلات التابعة لها، أو ثقافياً كما في وزارات الثقافة ، أو أكاديمياً أو بحثياً سواء في الجامعات أو المكتبات العامة أو مراكز البحوث التابعة للدولة ، وهذا لا يعني أن كل من يشتغل في وظائف النموذج الثاني يكون فقط علمانياً بل قد يكون دينياً .[1]

المهم أن ما يجمع بين هؤلاء هو افتقاد النقد الموجه للسلطة السياسية تحديداً ، وهذا يعني أن المثقف يفتقد المصداقية والاستقلالية في الرأي ، إلا أنه يلزم التدارك هنا ، حيث أن من يشتغل في مناصب وبصورة أكثر تحديداً في وظائف الدولة ولا يمارس دوراً تبريرياً لما تقوم به السلطة يعتبر خارج عن هذا التصنيف ، بخصوص المثقفين نلاحظ أن عبد الاله بلقزيز يساوي بين المثقفين العاملين لدى الدولة التسلطية ، وبين المثقفين السلطويين الذين يشاركون في السيطرة على الدولة والمجتمع. وبحسب إطلاعنا ، أغلب الكتّاب العرب لا يوافقون بلقزيز على رأيه بهذا الخصوص[2] .

يذهب عبد الرحمن منيف بعيداً في علاقة المثقف بالسياسي ، فهو يرى أن السياسي قد لا يعاقب فقط المثقف بل يعاقب الثقافة " قد لا تظهر الشروخ واضحة أو حادة في فترات معينة ، خاصة في أزمنة الرخاء والصعود ، ما دام السياسي قادراً على تسخير الثقافة لخدمة عمله اليومي ، وما دام المثقف متقبلاً القيام بمهمة الإفتاء والتبرير والتسويغ ، إضافة إلى بروزه أيضاً من خلال المنظمة السياسية .

أما إذا مارس المثقف حقه الديمقراطي بالنقد والاختلاف ، أو لم يقم بالدور الموكل إليه، فعندئذ لا بد أن يقع الخلاف بين الطرفين ، وغالباً ما يلجأ السياسي ليس إلى معاقبة المثقف وحده بل ومعاقبة الثقافة أيضاً ، معتبراً إياها ترف اً أو خيالاً ، لأنها تعيق العمل السياسي وتخلق له الصعوبات ، ويركز بالمقابل على ما يعتبره عملياً ، أي الإعلام ، مُبعِداً الثقافة أو مهمشا دورها.[3]

وفي سياق عمل المثقف في أجهزة وإدارات الدولة ، يرى برهان غليون أنه تتنازع المثقف مواقف أربعة رئيسية أحدها الالتحاق بالسلطة وقد سار عدد كبير من المثقفين في هذا

---

[1] - حليم بركات، من هو المثقف http://www.dctcrs.org/s3625.html .

[2] عبد الاله بلقزيز، النخبة العربية والجماهير ، (بيروت : مجلة الآداب ،ع 10/9، عام 1998م)، ص 14.

[3] - محمد السعيد ،المثقف و السياسي، مجلة الدبلوماسي ،ع49،(المؤسسة العربية للدراسات و الأبحاث،بيروت)، ماي2009،ص42.

الطريق ولكن لعوامل لا تتعلق بالجبن والانتهازية " موقف الالتحاق بالسلطة من منظور خدمتها والعمل تحت إشرافها. وفي هذه الحالة بتحول المثقف إلى موظف أو خبير فني يقدم خبرته للسياسي البيروقراطي ، لكن ليس له أي دور في إنضاج القرار أو المشاركة فيه، إن على مستوى الرأي العام أو على مستوى الأحزاب أو الدولة. وقد سار قسم كبير من المثقفين في هذا الطريق لأنه الوحيد الذي يضمن للكتلة الأساسية البقاء والحد الأدنى من الرفاه المادي ، وربما الحماية الذاتية .وما حصل في المجتمعات العربية لا يختلف عما كان يمكن أن يحصل في كل المجتمعات. فلا يتعلق هذا الالتحاق بالجبن أو بالإنتهازية ولا يرتبط بمسألة أخلاقية. إنه موضوع اجتماعي سياسي لأنه يتعلق بظاهرة جماعية خارجة عن إرادة الفرد وقدراته الذاتية[1].

ب – فكر المثقف و قبضة السياسي:

كيف يمكن مقاربة علاقة شائكة وتراجيدية كتلك التي تحكم المثقف العربي بالسياسي، وتحدد العلاقة بين المجالين السياسي والثقافي، فالتاريخ العربي على امتداده يعطينا أمثلة كثيرة لمدى اتصالية وانفصالية هذه العلاقة من جهة، وتبعة المثقف للسياسي من جهة ثانية، فلم يحدث إلا في حالات نادرة جدا، أن كان المثقف شريكا للسياسي في توجيه السياسة العامة ورسم الخطوط العريضة للاختيارات السياسية والأيدلوجية العامة للدولة.[2]

لهذا يبدو تناول هذه العلاقة شائكا ومعقدا، لأنها علاقة غير سوية ولا صحية، فقد كان اهتمام المثقف العربي، ومازال، منصبا على ربط علاقة وثيقة مع المجتمع بغية التأثير فيه وتطعيمه بالأفكار والقيم التي ينتجها هذا المثقف أو التي يدافع عنها، وبما أن تجذر المثقف العربي في واقعه الاجتماعي ضعيف بسبب ما يسميه عبد الله العروي " بالتكوين النظري للمثقفين العرب"، فقد كانت السياسة بابا ولجها المثقف من أجل الوصول للمجتمع، وهنا وقع الاصطدام مع السياسي الذي يرغب، بسبب وظيفته في المجتمع وتمثيله للدولة وبسبب طموحاته في الهيمنة المطلقة، يرغب في احتكار منافذ التأثير على المجتمع، وقولبة هذا الأخير بالصورة التي يراها مناسبة والتي تضمن له مزيدا من الهيمنة والاستمرارية.

وبما أن حضور المجتمع والسياسة في فكر وممارسة المثقف العربي كان مهيمنا، وبالتالي كان هاجس السياسة كمجال محايث الحضور للمجال الثقافي مسيطرا على فكر وممارسة وطموح المثقف العربي، فالعلاقة بين المثقف والسلطة هي علاقة تلازم في الحضور وتنافر في الأدوار " فالمثقف والسلطة كالهواء والنار يلازم كل منهما الآخر زمن الحريق وإطفائه. إنهما يتلازمان في الضرورة والوجود. وهو المصير الذي يحكم مواجهتهما الدائمة بوصف الأسلوب الطبيعي لوجود كل منهما. فانسياق المثقف تحت عباءة السلطة أيا كان نوعها يؤدي في نهاية المطاف إلى ابتذال كل ما يقوم به. مع ما يترتب على

---

[1] -حسن عطية، الوعي التاريخي و معادلة المثقف-السلطة ،مجلة فصول،المجلد السادس عشر،ع1،(الهيئة المصرية العامة للكتاب،1997)ص105.

[2] -وجيه الكوثراني، "اشكاليات دراسة الثقافة الوطنية من زايو تاريخية"،دراسات عربية،السنة14،العدد7،ماي1978،ص96.

ذلك بالضرورة من فقدان روحه الحقيقي. حينذاك يكف المثقف عن أن يكون روحا."، كما أن المثقف في احدى تعريفاته كما يوردها إدوارد شيلز، هو:" الشخص المتعلم الذي يمتلك طموحاً سياسياً للوصول إلى مراكز صنع القرار السياسي أو من خلال دوره المحوري الحاسم في توجيه المجتمع عن طريق التأثير على القرارات السياسية الهامة التي تؤثر على المجتمع ككل".[1]

ووفق هذه النظرة كانت شريحة من المثقفين ترى ضرورة اقتحام المجال السياسية بغية الوصول للمجتمع، فوفق هذه النظرة فإن أفضل طريق لولوج المجتمع والتأثير عليه هو الدخول له من باب السياسة التي تعتبر أكثر الوسائل قدرة على إحداث التغييرات بما تملكه من سلطة ، فالسياسة تحول الفكرة إلى سياسة تطبق على أرض الواقع من خلال وضع الاستراتيجيات واتخاذ القرارات السياسية ، وباعتبار أن السياسة اهتماماً بالشأن العام الذي يصب فعلها في النهاية في المجتمع .[2]

وهذا الاقتحام الثقافي للمجال السياسي كان على امتداد التجربة السياسية العربية بداية من قيام الدولة الأموية ووصولا إلى الوقت الحاضر، يأخذ شكلين بارزين:
-1 **المشاركة المباشرة** عن طريق احتلال مناصب سياسية سواء بالانتخاب، أو بالتحالف مع السياسي رغم خطورة هذا التحالف الذي كانت نتيجته في الغالب هي تدجين المثقف من طرف السياسي وتحويله لمبرر ومدافع عن اختياراته وأيدلوجيته، بدل أن ينجح المثقف في التأثير على السياسي من خلال لعب دور ما يسميه علي الكنز بـ "مستشار الأمير"، وبالتالي فقدان المثقف لمشروعيته الاجتماعية بسبب تحالفه مع السياسي من جهة، وفشله من جهة ثانية في تحويل أفكاره إلى سياسة متبعة، بسبب الريبة الفطرية التي ينظر بها رجل السياسة للمثقف واعتباره له " مشروع انقلابي" ومشروع معارض، بمجرد وقوع خلاف في الرؤى بين المثقف و السياسي.[3]

-2 المشاركة غير مباشرة عن طريق المعارضة، سواء بالانضواء تحت لواء أحزاب وتيارات سياسية معارضة حاملة لمشروع سياسي تسعى لتطبيقه فور وصولها للسلطة، أو عن طريق "المعارضة الفكرية الحرة " التي تجعل من المثقف مجرد إنسان يحسن التنديد بانحرافات السياسة، دون القدرة على التجدر الاجتماعي، وطرح البديل الممكن التطبيق بسبب انعدام الإطار التنظيمي الذي يدعم ويسوق أفكار المثقف، وفي كلتا الحالتين يتجلى الفشل الدريع الذي مني به هذا الاختبار غير المباشر لولوج السياسة الذي اختاره المثقف، ففي الحالة الأولى يقع المثقف المدافع عن حريته ورؤيته النقدية ضد تسلط الدولة،

---

[1] - الموسوي محسن، *النخبة الفكرية و الانشقاق: تحولات الصفوة العارفة في المجتمع العربي*،(دار الآداب ، بيروت،2001)،ص36.
[2] -عبد الغفار رشا، *دور النخبة في التنمية السياسية: النموذج المصري*،رسالة ماجستير،كلية الاقتصاد و العلوم السياسية،جامعة القاهرة، 1978،ص75.
[3] -نور الدين زمام، "النخبة المثقفة و البحث عن الذات"، دراسة لبعض مواقف و أدوار النخبة المثقفة الجزائرية،ملتقى جامعة الربيع للعلوم الاجتماعية،كلية العلوم الاجتماعية بالبليدة بالتعاون مه معهد (المغرب العربي بأوروبا)لجماعة باريس8-سان ديني فرنسا، 19-27أفريل 2002.

يقع تحت تسلط آخر باسم الحزب، وباسم الأولويات والتكتيكات السياسية المتبعة من طرف الحزب مما يوقع المثقف في مفترق الطرق: إما أن ينصاع لاستراتجيات الحزب ويعمل وفق الإطار الإيديولوجي للحزب، وبالتالي يقع تحت هيمنته بعد أن فر من هيمنة الدولة؛ وإما أن يظل مخلصا لأفكاره التي تكون أحيانا معارضة لاختيارات الحزب، فيقع الطلاق بين الطرفين، سواء بانقلاب الحزب على المثقف أو العكس، وتجربة المثقفين العرب اليساريين مع الأحزاب التقدمية والشيوعية طوال الفترة الممتدة من نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى نهاية الثمانينات خير مثال يمكن تقديمه على هذه العلاقة المتشنجة التي وقع فيها المثقف ضحية انتماءه السياسي المعلن، وضحية التوظيف السياسي من طرف الحزب لهذا الانتماء لخدمة الحزب وحده، دون الأخذ بعين الاعتبار الدور الاجتماعي للمثقف بعيدا عن الممارسة السياسية التي ما هي إلا سوى محدد ضمن جملة محددات لصفة المثقف.

وهذه الحالة جعلت من علاقة المثقف بالسياسي أو بالدولة بعبارة أخرى علاقة متشنجة وغير سوية في العالم العربي؛ لقد حدد حليم بركات هذه العلاقة في أربعة نماذج، وقام بإعطاء أمثلة عن الكتاب والأدباء الذين يمكن أن يشكلوا عينة تمثيلية عن طبيعة العلاقة الموجودة،وهذه النماذج كما حددها حليم بركات هي[1]:

- **علاقة اللامبالاة** : ونعثر عليها لدى أدباء اهتموا بالقصص الوجدانية والقضايا الفلسفية المجردة من أمثال ميخائيل نعيمة، ورئيف خوري.

- **علاقة الاضطهاد** : هذا شأن معظم الدول العربية، حيث القمع السلطوي الذي يسلط على المثقفين الرافضين والمعارضين للسلطة والناقدين لاختياراتها، فالسجن والنفي والتضييق على الحرية الشخصية هي القواسم المشتركة بين غالبية المثقفين العرب.

- **علاقة الوصاية** : أيضاً معظم الدول العربية، حيث نجد أولئك المثقفين المدجنين والذين تحولوا لمجرد أبواق للمدح، يمكن أن نذكر هنا مثال أمير الشعراء احمد شوقي كشاعر بلاط، خاضع لوصاية وحماية القصر من جهة؟، ولا مبالي بالقضايا الجوهرية التي تعارض نظرة أوصيائه من جهة ثانية.

- **علاقة المشاركة:** غير متوفّرة في أي بلد عربي، بما فيه لبنان بلد الحرية السياسة والفكرية (مقارنة بباقي الدول العربية)، وحتى حين يكون هناك نوع من المشاركة، فإنها مشاركة لا متكافئة، تجعل المثقف يناضل من جهة للحفاظ على الحد الأدنى من حسه النقدي، ويقدم تنازلات لأجل الإبقاء على حبل الود موصولا مع السياسي.
هذه النماذج التي قدمها حليم بركات لطبيعة العلاقة بين السياسي والمثقف في العالم العربي، هي كلها تقريبا علاقات غير سوية، وذلك يعود لسبب طبيعة الأنظمة العربية التسلطية الراغبة والعاملة على السيطرة التامة على كل مناحي الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية

[1] - حليم بركات،المرجع السابق، من هو المثقف http://www.dctcrs.org/s3625.html .

والاقتصادية، وهذه النماذج المقدمة هي نماذج غير جازمة، ولا مانعة لتقسيمات أخرى لطبيعة العلاقة بين السياسي والمثقف، هذا المثقف العربي الذي يقف حائرا بين متطلبات المجتمع، وما تنتظره منه الأمة والجماعة، وبين اكراهات السياسي وأنظمته التسلطية.

3.3- **المثقف العربي بين متطلبات المجتمع و اكراهات الدولة:**

هناك ترابط بين الدولة والأمة والمرجعيات الثقافية المشكلة لوعي المجتمع الذي يتكون منه أفراد الأمة " **فالدولة لرجل السياسة، والأمة لمرجعياتها الروحية والثقافية، والثقافة لمبدعيها**"[1]، ولكن حين تسعى الدولة عن طريق أجهزتها السياسية والإيديولوجية لتأميم المجتمع ودولنته وقولبته وفق اختياراتها السياسية والإيديولوجية يقع الصدام مع المجتمع ومع مرجعياتها الثقافية التي يغذيها المثقف بإبداعه، وتعبيره عن جوهرها وتمثله لوعي أفرادها وتطلعاتهم، ويكون الصدام أكثر بروزا مع المثقف كناطق باسم المجتمع؛ ومن خلال هذا الصراع الذي تكون نتيجته في الغالب لصالح الدولة ورجل السياسة نظرا لما تمتلكه الدولة من قوة قمع ومن وسائل دعائية جبارة وقادرة على تغطية وإلغاء عمل المثقف أو تجريمه حين يتعارض تعارضا حادا معها.

نتيجة لهذا الصراع يقع المثقف أسيرا بين الإخلاص لروحه وجوهره ووظيفته الاجتماعية، أي انحيازه لإفراد أمته الذين استأمنوه (ضمنيا) على قيمهم الثقافية التي تغذي روح الأمة، وبين اكراهات السياسي الذي يعمل (وهذا نموذجه في العالم العربي) على إلغاء المجتمع لصالح الدولة.

كما سبقت الإشارة فإن المثقف العربي وخصوصا في الوقت الحاضر غير متجذر اجتماعيا وبالتالي قليل التأثير في المجتمع إذا لم تتح له الأدوات اللازمة لهذا التأثير، هذه الأدوات التي يمتلكها رجل السياسة، أو بعبارة أدق الدولة من خلال وسائلها الإيديولوجية وامتلاكها لقوة القمع الشرعي، وانحسار قدرة التأثير في المحيط الاجتماعي تعود كما يشرح ذلك عبد الله العروي إلى التكوين النظري للمثقف والذي يجعله "يميل إلى اعتناق أي مذهب يظهر في السوق. هذا ما عبرت عنه بالانتقائية التي لا تمثل ظاهرة انفتاح وتوازن بقدر ما تشير إلى استقلال المثقف عن مجتمعه وعدم تأثيره فيه"[2]، ومن هنا تبقى حاجة المثقف إلى دعم سياسي ضرورة قصوى إذا أراد لمشاريعه الفكرية والإصلاحية أن تتحول إلى واقع ملموس.

كان الإمام محمد عبده من أوائل رواد عصر النهضة الذين أدركوا ضرورة التحالف مع السياسي لتنفيذ مشاريع فكرية وإصلاحية، فما كان له أن يحول أفكاره في إصلاح مناهج التعليم بالأزهر لواقع ملموس لولا قدرته على التأثير في السلطة السياسية وجرها إلى تبني أطروحاته الإصلاحية، لقد كان مثال محمد عبده مثالا نادرا في التقاء المصالح والرغبات بين المثقف والسياسي، أما القاعدة العامة التي تحكم العلاقة بين الطرفين، فهي التنافر والريبة المتبادلة ومحاولة كل طرف احتواء الآخر، وحتى حين يتمكن المثقف من التواجد

---

[1] - هيثم الجنابي ، المرجع السابق، http://www.assuaal.net/essies/essies.125.htm .

[2] - عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ،(المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الرباط، 1992)، ص 176.

في المجال السياسي فإنه غالبا ما يتم تدجينه من طرف رجل السياسة، وتكون مشاركته للسياسي في إدارة الشأن العام سلبية ومسيئة لذاته كمثقف يفترض فيه الانحياز دوما لجوهر الأمة ومصالح أفراد أمته الآنية والمستقبلية، فبعض المثقفين من ذوي النوايا الحسنة وغير الواعين بتلك الاستراتجيات والألاعيب التي تستثمرها السلطة من أجل البقاء وتوسيع دائرة نفوذها، كانوا يظنون " أنهم من خلال الوظيفة السياسية سيتمكنون من تقديم أشياء نافعة لأمتهم. وربما تمكنوا من تحقيق بعض الإنجازات، ولكنهم بالتأكيد فقدوا نقاءهم وصفاءهم، واضطروا للتحول إلى أفراد براجماتيين، يبررون عجز السلطة، ويدافعون عن أخطائها"[1]، وهنا يفقد المثقف مصداقيته ومشروعية تمثله لمصالح المجتمع إزاء اكراهات الدولة والسياسة.

فكأن يكون المثقف مخلصا لذاته أي مثقفا نقديا ورجل دولة في نفس الوقت، هذه هي المعادلة المستحيلة في العالم العربي التي لم تتحقق إلا في حالات نادرة، استطاع فيها المثقف من خلال نضاله أن يفرض نفسه كرجل دولة ويحتفظ في نفس الوقت بحسه النقدي اتجاه الدولة والمجتمع، هذه الحالة النادرة الحدوث التي يمكن أن نستشفها من خلال تجربة مصطفى الأشرف، هذا المثقف الجزائري الذي ساهم في صياغة " الإطار الإيديولوجي " للدولة الجزائرية كرجل دولة، وفي نفس الوقت ظل من القلائل الذين ينصتون بحساسية مفرطة لنبض المجتمع، إن تجربة الأشرف " تتلخص في أن يكون المرء موظفا ورجل دولة، وأن يحاول في نفس الوقت التفكير في المجتمع وإدخال قيم جديدة كمثقف نقدي[2]. هذه العلاقة السوية بين المثقف والسلطة السياسية التي مثلتها تجربة الراحل مصطفى الأشرف، ظلت للأسف تمثل استثناء في الحياة السياسية والفكرية على امتداد العالم العربي، هي بكل تأكيد ليست الاستثناء الوحيد، لكنها لم تتحول لقاعدة يمكن أن تجسر الفجوة بين المثقفين وصناع القرار في العالم العربي، وتخلق ذلك التكامل المفقود بين القوة والعقل.

إن غياب هذه العلاقة التكاملية بين المثقف والسياسي في العالم العربي، هي نتيجة يمكن اعتبارها طبيعية " لطبيعة النظام السياسي العربي، وطبيعة الدولة التي تمثل نموذجا فريدا للدولة التسلطية والشمولية"، والتي بالرغم من مظهرها الديمقراطي الذي استعارته من الغرب فإنها في جوهرها ومن خلال آليات ممارستها للسلطة ظلت محافظة على النموذج التقليدي للسلطة كما عرفته التجربة التاريخية للعالم الإسلامي، أي السلطة المطلقة التي تجتمع في يد الرئيس / الأمير / السلطان / الملك، والتي يعتقد انه يستمدها من تفويض إلهي باعتباره خليفة الله على الأرض وأميرا للمؤمنين. فجوهر هذه العلاقة هي "التناوب" على خدمة سيادة الدولة و هيمنتها.[3]

---

[1] -ناجي علوش،المثقف العربي و النضال القومي:دوره و علاقته بالسلطة و المجتمع(المجلس القومي للثقافة العربية،الرباط،1985)،ص159-160.

[2] - عبد القادر جغلول، عن عمار بلحسن، انتلجانسيا أم مثقفون في الجزائر،(دار الحداثة، بيروت، 1986)، ص 63.

[3] - محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 111.

إن التجربة السياسية في الدول العربية حديثة العهد بالاستقلال مثلت نموذجا فريدا في تعامل الدولة مع المجتمع، حيث سعت الدولة عن طريق جهازها السياسي إلى دولنة المجتمع المدني وقولبته وفق اختياراتها الإيديولوجية، ومع هذا الإصرار الذي أبدته الدولة في استقطاب المجتمع لصالح مشروعها السياسي غلبت الممارسة السياسية على أي نوع من أنواع الممارسة الأخرى، ويمكن القول أن الدولة في صيغتها الاشتراكية ، وهي الصيغة التي هيمنت على اختيارات السياسيين عقب الاستقلال في جل الدول العربية، قد دخلت في صراع ضد المجتمع بغية احتواءه واستقطاب مؤسساته الأهلية وتحويلها لخدمة الدولة، بدل أن تكون الدولة في خدمة المجتمع، حيث أنه عقب الاستقلال الذي كان مفاجئا للكثيرين (المغرب، تونس، سوريا، لبنان...) وكان محضرا له في دول أخرى "الجزائر ، مصر" طغى العمل السياسي على غيره، وانشغل الجميع تقريبا ببناء جهاز" دولة الاستقلال " على حساب وبواسطة مؤسسات المجتمع، ووقع الخلط والتداخل - الذي خدم الدولة- بين وظيفة السياسي ووظيفة المثقف، في حين أن لكل واحد وظيفة معينة يستوجب عليه القيام بها، " فرجل السلطة مقيد برؤية المصالح الآنية والنظر إلى آفاقها. بينما المرجعيات الروحية والثقافية هي الآلية التي تحكم بوعي وبدون وعي المسار العام والخاص لوعي الذات التاريخي للأمة "[1]، وتخلي المثقف عن دوره ووظيفته الاجتماعية تحت ضغط اكراهات ومطالب الدولة وانخراطه في الممارسة السياسية بشكلها الأكثر سطحية جعله يشتغل على الآني والمرحلي ويفقد عمقه ونظرته النقدية وقدرته على التعبير عن الوعي التاريخي للأمة بعيدا عن الوعي المرحلي المتسم بالتغير السريع.

في ظل هذه الظروف التي أوجدتها المرحلة الجديدة، مرحلة قيام الدولة الوطنية انقسم المثقفون في غالبيتهم إلى أربع فئات:

- **مثقفون تكنوقراط:** مندمجون في تسيير دواليب الإدارة، وبالتالي تحولوا إلى فئة تستعمل الثقافة كتقنية وكسلعة قابلة للتبادل، وهي فئة مهادنة للسلطة السياسية، لأنها استفادت من ريعها وامتيازات القرب منها.

- **فئة مبتعدة:** عن العمل العام وعن الشأن السياسي والثقافي معا، نحو المقاولات والاستثمارات الخاصة، بسبب منشأها البورجوازي وما تمتلكه من ثروة.
- **فئة راديكالية:** مستمرة في انحيازها للمجتمع، ومعارضة بشكل حاد للسلطة السياسية.
- **فئة مؤدلجة:** ومدجنة من طرف السلطة، تمثلت في المعلمين وبعض الصحافيين الذين مثلوا جهاز دعاية لإيديولوجية الدولة الوطنية.

و من هنا فإن الدور الأساسي الذي لعبه المثقف العربي – وهو دوره الطبيعي في الأنظمة الحديثة – هو دور الوسيط بين الدولة والمجتمع، ليس باعتباره مجرد صانع معرفة، إنما باعتبار فئة المثقفين وفق هذا المنظور تمثل نخبة اجتماعية، فنحن عندما

[1] -برهان غليون،تهميش و مسألة بناء النخبة القيادية في المثقف العربي،همومه و عطاؤه،(مركز دراسات الوحدة العربية و مؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت،1995)،ص85.

نتحدث عن المثقفين هنا بتعبير برهان غليون: " فنحن لا نقصد الأفراد من حيث هم مبدعون ومنتجون لمختلف القيم الفكرية والفنية والأدبية. كما إننا لا نقصد المثقفين من حيث هم فئة مهنية أو أصحاب حرفة متميزة عن مثيلاتها من الفئات الاجتماعية في أسلوب عملها ورزقها. إن المقصود بالمثقفين في السياق الذي نتحدث عنه هو جزء من النخبة الاجتماعية التي تهتم، في ما وراء حرفتها وبالاعتماد عليها معاً، بقضايا المصير العام "[1]، هذا الاهتمام بقضايا المصير العام، أوقع المثقف كفرد مندرج ضمن نخبة اجتماعية في حالة تقاطع من السلطة السياسية، وبالتالي في حالة صراع معها من اجل النفاذ للمجتمع والتأثير فيه، وهذا الصراع سببه نظرة الدولة الوطنية التي ترى من واجبها أن تكون صاحبة السلطة الوحيدة والمطلقة على المجتمع بكل فئاته، بما فيها فئة المثقفين، وهذه النظرة تتعارض تعارضا جوهريا مع خاصية لصيقة بجوهر المثقف وهي الحرية، الحرية التي تجعله يقف على مسافة آمنة بعيدا عن كل الاكراهات والضغوطات الإيديولوجية الممارسة من طرف السلطة سواء كانت سلطة سياسية أو اقتصادية أو سلطة رمزية ممثلة أساسا في الفقهاء الذين ظلوا يمارسون دور " حراس المعبد " والمدافعين عن القيم الدينية للمجتمع بالشكل الذي يرونه صحيحا، وهذا ما جعلهم في حالات كثيرة يمثلون سلطة قمعية ضد المثقف، خصوصا حين يقع التحالف بين السياسي والديني في الدولة، وهو واقع حال أغلبية الدول العربية التي توظف الديني من اجل خدمة إستراتيجيتها السياسية المعلنة أو المضمرة، ومن اجل ترهيب المعارضين السياسيين برميهم بتهمة المروق عن الدين والتعدي على قيم المجتمع الروحية، وهي تهم جاهزة يتفنن الفقيه في إشهارها في وجه خصوم السلطة.

وانطلاقا مما سبق، فإن دور المثقف العربي كوسيط بين المجتمع والدولة، وبالنظر للتجربة التاريخية القصيرة للدولة الوطنية في العالم العربي، هو دور لم يكتب له التحقق بشكله الطبيعي، بسبب طبيعة الدولة الوطنية من جهة، وبسبب طبيعة نشأة المثقف العربي من جهة ثانية، فالدولة الوطنية في التجربة السياسية العربية هي دولة حديثة وغير متجذرة لا سياسيا ولا اجتماعيا، فبداية من عصر النهضة ووصولا لفجر الاستقلال الذي انبلج في العالم العربي بعد الحرب العالمية الثانية كان أمام " صناع هذه الدولة اختياران أو نموذجان للدولة مرشّحان للاقتباس منهما, والاستفادة من التجربة الحضارية: أما نموذج الدولة الإسلامية. كما رسمت معالمها التوجيهات الدينية، وكما تحقّقت في التجربة التاريخية، أو نموذج الدولة الغربية الحديثة, كما هي قائمة بالفعل في البلاد الأوروبية، على وجه الخصوص "، وهي بصيغتها الحالية تمثل توليفة بين مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي التقليدي، ومفهوم الدولة في الفكر الأوروبي المستمد من فكر وفلسفة الأنوار الأوروبية[2]، إنها وليدة الحداثة التي لم توطن بعد في العالم العربي ووليدة التنوير الأوروبي الذي لم يحط

---

[1] - برهان غليون، المثقفون ودورهم في النظام السياسي الحديث http://www.balagh.com/thaqafa/9u0wd9k3.htm

[2] -أحمد صلاح الدين الموصلي،لؤي صافي، المرجع السابق، 102.

رحاله بعد في التجربة الحضارية العربية، فالتنوير كما يعرفه **كانط** هو : : "خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها. والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر (عند الإنسان) خارج قيادة الآخرين. والإنسان (القاصر) مسؤول عن قصوره لأن العلة ليست في غياب الفكر، وإنما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، دون قيادة الآخرين. لتكن تلك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار عصر التنوير"[1] ، في نفس الوقت الذي تظل فيه وفية لنموذجها التاريخي في الواقع العربي الإسلامي كممثلة لإرادة الله فوق الأرض وإطار سياسي/ ديني حاضن لجموع المؤمنين، وهذا ما جعل منها دولة هجينة، لا هي دولة حديثة بالمفهوم الأوروبي الذي استعارت شكله الخارجي فقط، ولا هي دولة تعتمد على مشروعية دينية كما هو نموذجها التاريخي الممتد في التاريخ العربي الإسلامي.

أما بالنسبة لولادة المثقف العربي الحديث كمفهوم وكفاعل اجتماعي، فهو ظل أسير طبيعته الأولى في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، باعتباره سليل الفقيه، رغم انه عمل ومنذ التقاءه بالحداثة الأوروبية على القطع مع تلك الصفة بشكل حاد، فحاليا " ليس من الممكن القول إن المثقف الحديث الذي ولد في المجتمعات العربية المعاصرة هو السليل الطبيعي للكاتب أو للفقيه التقليدي، ولكنه بالعكس من ذلك تماماً النقيض المباشر له "[2]. ومن هنا فإن المثقف العربي الحديث لم يعد سليل الكاتب أو الفقيه، في نفس الوقت الذي ظل فيه هذا المثقف ونتيجة لطبيعته الأولى التي انقلب عليها يسعى لاكتساب سلطة روحية هي خاصية ملازمة للفقيه في الوعي الجمعي لإفراد المجتمع، هذه السلطة التي يسعى إليها المثقف كنوع من الامتياز الذي يضيف لقوته في مواجهة السياسي، هذه السلطة التي تمنحه لها صفته ككاتب في مجتمع أمي ترتبط الكتابة عنده بالمقدس(كتابة الوحي، وتدوين الحديث)، وبامتلاكه للمعرفة العلمية التي ترتبط هي الأخرى عند الفئات التقليدية والأفراد الذين لم يؤتوا العلم درجات، بالعلم الشرعي، ومن هنا فإن الاشتباك بين مفهومي الفقيه والمثقف لا يزال قائما في ذهن العامة من الناس، والمثقف العربي رغم تنديده (في إطار نخبوي) بهذه العلاقة الملتبسة بين المفهومين، فأنه يوظفها لصالحه، في علاقته بالمجتمع والسلطة معا، دون أن ينجح في إقناع السلطة بسلطته الرمزية على المجتمع، هذه السلطة الرمزية والروحية بالتحديد، هي خاصية لصيقة بالفقيه أي بالأب غير الشرعي للمثقف.

وانطلاقا من هذه الحالة تنتفي الحاجة لدى السلطة السياسية الممثلة للدولة، لوجود ذلك التواطىء مع النخب المجتمعية في تسير الشأن العام، والذي بواسطته تضمن السلطة استمراريتها ومشروعيتها في نفس الوقت " فالسلطة في معظم دول العالم متواطئة طبقيا ومؤسسيا مع النخب العاملة في إدارة السياستين الداخلية والخارجية، وفي الدول الشرقية

---

[1] بن يمينة السعيد، المثقف العربي والسياسي في الوطن العربي تأثير أم احتواء. http://www.ulum.nl/d11.html

[2] - برهان غليون، المرجع سابق.ص92.

عامة والعربية بشكل خاص يختفي التواطؤ بين الدولة والنخب المنتجة، حيث تملك الدولة كل مكونات الحياة السياسية ـ نستخدم هنا تعبير الحياة السياسية بمعناه المختفي والمجرد وليس بمعناه العياني ـ لذلك ليست لديها الحاجة إلى التواطؤ فالبيادق لا تملك الخيار "[1].

وانطلاقا مما سبق فيمكننا الخروج بنتيجة مفادها أن علاقة المثقف العربي بالسلطة السياسية ظلت محكومة بوضيعتين:

- **وضعية التابع**: وهي الوضعية الغالبة حيث نجحت السلطة السياسية في تدجين المثقف وتحويله لبوق من أبواقها الدعائية، ومنفذ لبرامجها واستراتيجياتها، من خلال توظيف جهده الفكري ومعارفه في إصباغ طابع الشرعية على هذه السلطة وتبرير اخفاقاتها، تسلطها وإيديولوجيتها، وتمجيد نجاحاتها في حالة وجودها، أو حتى خلق نجاحات وانتصارات وهمية لنظام سياسي تظل شرعيته مهزوزة في نظر عامة المواطنين؛ وهذا أسوأ دور قام ويقوم به المثقف العربي، لأنه يبعده عن وظيفته الحقيقة في المجتمع والمتمثلة في الدعوة للتغير وقيادته، والدفاع عن القيم المجتمعية.

- **وضعية المعارض:** حيث ظل المثقف منددا بفشل الدولة الوطنية والنظام السياسي في القيام بواجباته اتجاه المجتمع، والوفاء بالتزاماته ووعوده بالتنمية والتقدم، وهذه الوضعية جعلته، أي المثقف، في قائمة المغضوب عليهم من طرف السلطة، التي ضيقت عليه مجال الحرية، وصادرت فكره بواسطة أجهزتها القمعية، بالإضافة إلى التنكيل به عن طريق النفي والسجن والتصفية الجسدية في بعض الأحيان. هذه الوضعية الثانية رمت بالمثقف العربي إلى أحضان الغرب، الغرب الذي تصوره المثقف العربي كحام للحرية والعدالة، وكقلعة للديمقراطية وحقوق الإنسان، وهذه الحالة **الانقسامية** التي يعيشها المثقف العربي بين انتماءه الوطني من جهة، وحاجته الدائمة للغرب كمرجعية فكرية، وكسند سياسي قادر على حمايته – إذا أراد ذلك - من تعسف النظام السياسي من جهة ثانية، تمثل مظهرا آخر من مظاهر أزمة المثقف العربي.

[1] - سامي داوود، مأسسة النخب http://www.assuaal.com/studies/studies.126.htm

خلاصة الفصل الأول:

إن أزمة المثقف العربي تكمن في أزمة فكرية و ثقافية، إضافة الى مأزقه الايديولوجي، فالمثقف العربي عموما، لم يستطع أن يؤدي المهمة التاريخية التي قام بها المثقف الأنتلجنسي في الغرب. و عليه فمشكلة المثقف العربي لم تعد مع الدولة أو المجتمع فقط، بل مع أفكاره، و مقولاته المتحجرة، الذي سعى الى قولبة المجتمع حسب أطرهم الضيقة وفق تصنيفاتهم الجاهزة. لذلك فالمثقف العربي عموما و الجزائري خصوصا عجز عن اقامة علاقة فاعلة و متوازنة مع السلطة السياسية، فلم ينتزع الاعتراف بمشروعيته. و إن هذا الفشل راجع لأسباب موضوعية تعود الى طبيعة المرحلة التاريخية، التي مر بها المجتمع الجزائري، و تخلف بناه الاقتصادية-الاجتماعية، و بالتالي السياسية-الثقافية، التي عملت السياسة الاستعمارية على تدميرها و تفكيكها، و هذا ما سنتطرق اليه في الجزء الثاني من الدراسة، و من خلال معرفة التوجهات النظرية التي تناولت مسألة النخب بالنقد و التحليل، يمكننا اسقاطها على الواقع المجتمع الجزائري و معرفة الملامح العامة لتشكل النخب في الجزائر قبل و بعد الاحتلال .و بالتالي، ماهي طبيعة التحديات التي واجهت مسار و تطور النخب المثقفة في الجزائر؟ وفيم تكمن طبيعة المرجعيات الثقافية الفكرية للنخب الجزائرية و خلفياتها الأيديولوجية؟

I - 1 : الفضاء المدرسي و نخبوية التعليم في الجزائر 1880- 1962:

نحاول في هذا الجزء من الدراسة التركيز على السياسة التعليمية الفرنسية في الجزائر، و مما لا شك فيه أن موضوع التعليم ، في الفترة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر، من المواضيع الهامة التي تكشف الستار عن جانب هام للسياسة الكولونيالية، التي و إن كانت ظاهريا تدعي أنها أتت إلى الجزائر لنشر رسالتها الحضارية فيها، و ذلك بواسطة تعميم التعليم الفرنسي في البلاد، كخطوة أولى لتمكين الأهالي الجزائريين من استيعاب مبادئ الحضارة، و المدنية الغربية ، وذلك للتقرب منهم- حسب منطلقات الإيديولوجية الفرنسية- كخطوة ثانية، أما المرحلة الثالثة، و الأخيرة، فهي حسب السياسة المذكورة، تتمثل في دمج الأهالي كلية في المجتمع الغربي، و ذلك بواسطة المدرسة الفرنسية .

هذا نظريا، و لكن من الناحية العملية التطبيقية، و إذا كان النظام الاستعماري الفرنسي، قد عمل جاهدا، على تحطيم المدارس العربية التقليدية، و ملحقاتها، ظنا منه أنها تحول دون نشر مدرسته و ثقافته في البلاد. و لكن التساؤل المطروح، هل سعى النظام الفرنسي فعلا إلى توفير تعليم فرنسي، كما و كيفا للأهالي الجزائريين لتعويضهم، على الأقل على فقدانهم تعلم لغتهم الأصلية؟.

و نظرا لأن قضية التعليم قضية استراتيجية حيث يمكن الانطلاق منها لتفسير الأحداث التاريخية البارزة التي مرت بها الجزائر، و لأنه يبقى مقياسا أساسي لازدهار الدول و أساسا لتحقيق الاستمرارية الحضارية و الاتصال بين الماضي الشعوب و حاضرها. إذ يعتبر ألفريد مارشال، أول من اعتبر التعليم استثمارا قوميا حيث يقول: "هو ميدان استثماري ضخم يمثل أفضل أنواع الاستثمارات على الإطلاق، وأن عائداته قد تفوق كثيرا عائدات الكثير من العمليات الاقتصادية على المدى البعيد".[1]

من خلال هذه المقولة تتجلى لنا أهمية التعليم في تزويد المجتمع بمهارات وخبرات، تساعد على بنائه بناءً سليما و انطلاقا من الظروف التي أسفرت عن السياسة التعليمية الاستعمارية و ما ترتب عنها من النتائج على جميع الأصعدة ، لاسيما انعكاسها على تشكيل النخبة المعاصرة التي لعبت أدوارا في غاية الأهمية في نيل الجزائر لاستقلالها. و لعل من بين القضايا الشائكة التي لا تزال في أمس الحاجة إلى الدراسة و البحث قضية مدى مساهمة النخبة الجزائرية في قضايا الجزائر في العشرية الأخيرة من القرن 19 و بداية القرن العشرين قبل ميلاد التيارات السياسية المنظمة التي تكفلت بالمطالب الجزائرية بصفة علنية و رسمية عشية نهاية الحرب العالمية الأولى.

---

[1] غادة قضيب ألبان، التعليم مشروع اقتصادي ، عن المستقبل العربي،ع 146، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991،ص 69.

لهذا سنتطرق في هذا القسم لدراسة هذا الجانب بنوع من التفصيل و التحليل لتبيان انعكاس السياسة التعليمية الاستعمارية على البنية المجتمعية، السياسية و خاصة منها الثقافية الفكرية للمجتمع الجزائري، و مدى مساهمتها في ميلاد النخب الجزائرية وسط التراكم المعرفي الذي أفرزه الوجود الاستعماري الذي هيمن منذ الوهلة الأولى على منابع المعرفة الثقافية و الاجتماعية للمجتمع الجزائري، بهدف إبعاده عن مرجعيته الحضارية.

1.1 الحركة الثقافية في الجزائر قبل الاحتلال:

إذا رجعنا إلى تاريخ التعليم الجزائري قبل الاحتلال الفرنسي نجد أنه لم يكن في الجزائر ما يدل على وجود نظام رسمي قائم، حيث كان يغلب عليه الطابع الذاتي الحر، نظام يخضع لموروث تقليدي. يضم عدة مؤسسات تعليمية تقليدية* التي تولت أدوارا" لصالح الفرد و الدولة، و هي محور الحياة السياسية و الاجتماعية و يعد الولاء لها أحد المحددات المهمة للسلوك السياسي للفرد و الدولة. " و من بين هذه التنظيمات الغير رسمية نجد في مقدمتها الزوايا، المساجد، الطرق الصوفية...".

فالصفة البارزة في العهد العثماني هو تشجيع بناء المدارس و إعطاء أهمية كبيرة للمساجد إضافة إلى منح جوائز للعلماء و أهل الفكر. و هذا التشجيع كان يتم برصد الأوقاف لصيانة المساجد و مساعدة الطلبة. و يقصد بالوقف* هو "عقد عمل خيري ذي صبغة دينية ، يقوم على التوفر الواقف الذي له أهلية التبرع بما يمتلك من ذات أو منفعة، و على وجود الموقوف، و هو المنفعة التي تصرف على سبيل الحبس ، فضلا على توفر الموقوف عليه، و هو المستحق لصرف تلك الذات أو المنفعة و لو كان مصلحة عامة كالمسجد و المدرسة و الزاوية... و هذا مع اشتراط صيغة الوقف و لو كانت بكتابة على مسجد أو مؤسسة خيرية".[1] و نظرا لأهمية مؤسسة بيت المال في الجزائر، في العهد العثماني ، و لما كان لها من دور في المحافظة على المؤسسات الإسلامية و الاهتمام بها ، نظرت الإدارة الاستعمارية إليها نظرة سلبية و على أنها خطر و مشكلة عويصة يجب مراقبتها و تصفية جميع المؤسسات الدينية و الاستيلاء عليها ، و أكد بلانكي (Blanky) في تقريره الاقتصادي عن الجزائر " إن الأوقاف تتعارض مع السياسة الاستعمارية، و تتنافى مع المبادئ الاقتصادية التي يقوم عليها الوجود الاستعماري الفرنسي في الجزائر، و لهذا السبب بالذات عملت الإدارة الفرنسية جاهدة لإصدار قرارات و مراسيم تنص على نزع صفة الحصانة عن الأملاك المحبسة".[2]

---

* يعرف شكري الصبيحي التنظيمات التقليدية على أنها ارث الاجتماعي المفروض على الفرد و هو أساس التكوينات التقليدية و لا يمكن تغييره و العلاقات المسيطرة فيه هي علاقات القربى و الأهل ، المذهب و الطائفة و العشيرة و القرية...الخ، للاطلاع راجع، أحمد شكر ي الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العرب(بيروت، :مركز دراسات الوحدة العربية، أكتوبر 2000).

[1]-ناصر الدين السعيدوني : "الوقف مكانته في الحياة الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية بالجزائر، -أواخر العهد العثماني و أوائل الاحتلال الفرنسي" ، مجلة الأصالة، العدد 89-90 ، الجزائر .1981، ص :85.

[2] -ناصر الدين السعيدوني: دراسات و أبحاث في تاريخ الجزائر(العهد العثماني)ج1 ، م .و .ك ، الجزائر . 1983 م ، ص : 166.

*الوقف هو نظام اسلامي له أهمية اجتماعية و اقتصادية و علمية كبيرة في المجتمع و استحدثه المسلمون لتوفير المال و السكن و غيرها من المساعدات للعلماء و الطلبة و الفقراء،وهو ينقسم إلى نوعين ابان الاحتلال الفرنسي للجزائر:**1-الأوقاف العامة** : في أوقاف بيت المال، أوقاف الأندلس، أوقاف الخيرات.**2-أوقاف الخاصة:** أوقاف الشيخ الثعالبي، الجامع الكبير،أوقاف مختلف المساجد و الزوايا.وللمزيد أنظر، أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائرالثقافي،ج4،ط1(بيروت، دار الغرب الإسلامي،1988)،ص161.

لذلك جاءت كل القرارات و المراسم تصب في مصادرتها و الاستيلاء عليها، حيث أصدر الجنرال كلوزيل* أول قرار يتعلق بالأوقاف في 07 سبتمبر 1830. و الذي نص على حجز الأملاك الدينية، و قد أعطى هذا المرسوم مدة ثلاثة أيام لعملية الاستظهار و إثبات الملكية و أن السلطة تعاقب كل من تحداها بصرامة. و هذا ما أدى إلى رفض شعبي من جراء خرق البند (05) من معاهدة تسليم الجزائر في 04 جويلية 1830.[1] الذي نص على: -تبقى ممارسة الديانة المحمدية حرة، كما أنه لن يقع أي اعتداء على حرية السكان من جميع الطبقات، و لا دينهم و لا ممتلكاتهم و تجارتهم و نساؤهم سيحترمن. و بذلك استولت إدارة أملاك الدولة الفرنسية بإشرافها المباشر على أوقاف مكة و الأندلس و بيم المال و حتى وقف الثعالبي أي كانت تشرف الوقف العام و بذلك تحصلت الإدارة على رصيد مالي كبير في ظرف قصير و الجدول التالي يجعلنا نلاحظ الزيادة الكبيرة في مداخيل أوقاف بيت المال.

1- أوقاف مكة و المدينة	127.895.65(فرنك)	131.941.13(فرنك)
2- أوقاف سبل الخيرات	13.989.25	14.368.41
3-أوقاف الأندلس	4.093.54	4.963.98
4-أوقاف بيت المال	6.025.49	26.147.38
5-أوقاف الثعالبي	5.572.90	5.396.80
المجموع(فرنك)	157.576.83	182.867.70

المصدر: - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج5،ط1، (بيروت،دار الغرب الإسلامي،1988)، ص 164

فالإدارة الفرنسية قد تركت لوكلاء المساجد و الزوايا الإشراف على ما يسمى بالأوقاف الخاصة مثلا مسجد قبة لأن مردودها ضئيل بالنسبة لمردود الأوقاف العامة.

و بعد قرار سبتمبر 1830 و ما آثاره من سخط و غضب سكان مدينة الجزائر باعتباره قرار تعسفي ـ تراجع الجنرال كلوزيل عن قراره مؤقتا و أصدر بعد ذلك مرسوم أخر في 07 ديسمبر 1830، وقد أصبحت بموجبه كل الأوقاف ملكا للدولة، و تكون الأوقاف تحت مراقبة المدير العام لمصلحة الأملاك العامة و هذا ما اعتبره الأهالي مخالفا لنصوص معاهدة التسليم.

---

[1] - حمدان بن عثمان بن خوجة : المرآة . تر: محمد العربي الزبيري.منشورات المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية (م.و.ف.م) الجزائر 2005، ص:172.

*عن الجنرال كلوزيه يقول حمدان خوجة:(...و لكي أذكر فضائل الجنرال كلوزيل ما علي إلا أن أعدد بعض الأعمال الخالدة التي وقعت أثناء ولايته لإفريقيا ففي عهده نهب الأموات في مدافنهم و سمح بالاتجار بالعظام البشرية و بيعت حجارة المقابر و نقلت إلى باب الوادي لتحول إلى مادة الجير ووقع الاستيلاء على آجر المقابر...الخ).

مباشرة بعد احتلال الفرنسي للجزائر، ظهرت سياستها العدوانية ضد المقدسات الإسلامية من أعمال هدم و تحويل البعض الأخر إلى كنائس أو مستودعات عسكرية إذ يذكر حاكم وهران:" أخذنا المدارس كي نحولها إلى مخازن، أو ثكنات، أو إسطبلات، و وضعا أيدينا على أملاك المساجد و المدارس، و زعمنا أننا نطبق على الشعب العربي مبادئ الثورة الفرنسية ، لكن للأسف لم ير المسلمون في ذلك إلا هجوما عنيفا على دينهم..."[1].

ففي الجزائر العاصمة قامت السلطات الفرنسية بهدم حوالي 66 مسجد و زاوية ما بين 1830-1832. و تحويل البعض الأخر إلى كنائس كاثوليكية، و حتى الجامع الكبير مسجد كتشاوة الذي حول في 18 ديسمبر 1832 إلى كاتدريئية (سيدة الجزائر) ، بعد قتل القوات الفرنسية حوالي (4000) من السكان كانوا بداخله، و قد أورد أبو قاسم سعد الله أن الجزائر سنة 1830م كانت تحتوي على 176 مؤسسة دينية منها 13 مسجدا كبيرا (به مئذنة و خطبة) و لم يبق منها سوى 21 مؤسسة دينية سنة 1862 منها 09 مساجد كبيرة فقط، في سنة 1899 فلم يبق من التسعة (09) إلا خمسة (05) .[2].فكل المساجد و الجوامع لم تسلم من العبث و الاهانة على حد تعبير أبي القاسم سعد الله إن المدينة التي سلمت مساجدها تقريبا هي تلمسان و مع ذلك فقد منحت مداخليها كغيرها إلى أملاك الدولة و حول بعضها إلى متاحف.

و عند صدور قانون 1905 الذي يقر بفصل الدين عن الدولة الفرنسية، لم يطبق في الجزائر على الدين الإسلامي إلا نظريا و ذلك في المرسوم الصادر 27 سبتمبر 1907 و طبق على المسيحيين و اليهود، و ذلك لتفادي ظهور حركات جمعوية دينية تنادي بالإشراف على الممتلكات الإسلامية و الأوقاف. و فضلا عن ذلك ، قد تم استخدام السلك الديني لخدمة مصالح السياسة الاستعمارية، ففي بداية عهد جول كامبون (1891-1897) منحت الادارة الفرنسية أوسمة معينة سميت بالأكاديمية أو العلمية لرجال الدين و مكافئتهم على الخدمة التي قدمها هؤلاء للسلطة الفرنسية. و من هذه الخدمات الوقوف مع فرنسا في الحرب العالمية الأولى ضد ألمانيا، اذ لم يتوان ابن الموهوب و المفتي الحنفي عبد الكريم باشاتارزي في اصدار فتاوى لصالح فرنسا، و جاء في الفتوى أن ثلاثة عشر من أعيان قسنطينة يؤيدونها أيضا و منهم محمد بن الشيخ الفكرون و محمد المصطفى بن باديس(والد الشيخ عبد الحميد)، و عبد القادر بن الشيخ الحسين و السعيد عمران (مقدم الطريقة الشاذلية).

---

[1]- ايفون توران، المواجهات الثقافية في الجزائر المستعمرة (المدارس الطبية و الدين 1830-1880) .تر .محمد عبد الكريم أوزفلة.مراجعة و إشراف :مصطفى ماضي ،دار القصبة للنشر، الجزائر 2007. ص : 128.

[2] - أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية (1830-1900) ، ج1 ، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنا، 1992م ، ص 83.

و قد جاءت فيها الإشادة بفرنسا و الحلفاء و ذم الألمان و ما جاء فيها:" هذه رسالتنا ننصح بها أنفسنا معشر الواضعين خطوط أيدينا فيها، و ننصحكم بها وفقا للدين و العقل و السياسة و العادة فدوموا صادقين مخلصين لدولتنا الفرنسية الفخمة، قائمين على ساق الجد لإعانتها على أعدائها دمرهم الله ! و أزاح منهم الحلفاء، و تمتعوا بعافيتكم في دياركم تحت قوة دولتنا! اسمعوا و أطيعوا و أصدقوا لتكونوا من المسلمين الكاملين العارفين".

و هذا ما يؤكد توجه آخر للسياسة الاستعمارية أي استخدام المؤسسات الدينية لخدمة سياساتها الداخلية و الخارجية باستغلال رجال الدين*، لمباركة أعمالهم و الخضوع إليهم. و لكن بالرغم ذلك ، فعلاقة المساجد و المؤسسات التقليدية مع الاستعمار ، كانت علاقة يشوبها القهر و الكثير من العدائية ، و إرهاب ضد العقيدة الإسلامية، ما أدى بالكثير من مدرسي المساجد للخروج عن البرنامج المسطر من طرف السلطات الفرنسية ، في الكثير من الحالات.

و بغض النظر عن سياسة الضغط و القمع قامت المؤسسات الدينية بمواصلة دورها الأساسي و الحفاظ على الخصوصية الإسلامية للمجتمع الجزائري، و أنتجت بعد ذلك نخبة اتخذت من المسجد مرجعا للتغيير و الإصلاح، و ظلت المساجد منارة للعلم و تعبر في مجملها عن رسالة مقاوماتية مختلفة الأبعاد لشعب رافض للغطرسة الأجنبية فدورها ذو بعد نضالي في حتمية تاريخية عاشها شعب بأكمله.

و لقد تبنت السلطات الاستعمارية سياسة التدمير و القضاء على المراكز الإشعاعية الفكرية للشعب الجزائري، فراح يوظف كل ما لديه من قوة ظاهرة أو باطنة على حد تعبير العربي الزبيري للقضاء على مصادر الثقافة الوطنية، وحرمانه من موروثه الثقافي و تعزله عن تاريخه و ماضيه. و قد بدأ التعليم في التراجع منذ السنوات الأولى للاحتلال، بفعل عمليات التدمير المتكررة للمساجد و إتلاف المخطوطات التي كانت تستعمل كقاعدة للتدريس، فالأوضاع كانت تزداد سوءا إذ أورد إسماعيل عربان (Ismail Urbain) مايلي : "كانت نتيجة سياستنا الكارثية فقد أهملت جميع المدارس الابتدائية تقريبا...و الزوايا الأقرب من مراكز الاحتلال هجرت...". وهاجر أيضا الأساتذة* إلى أطراف البلاد التي لم تكن بعد تحت سيطرتنا".[1] هذا ما ساهم في بعثرة المنتوج الفكري التاريخي للجزائر فقد أورد الأستاذ رابح تركي حادثة تبين جليا ما قام به الجيش الفرنسي بالموروث الثقافي في الجزائر أثناء حربه ضد الأمير عبد القادر الذي أصيب بالحزن من جراء تتبعه لأثار الطابور

---

[1] - ايفون توران، المرجع السابق، ص137.

*عن هجرة العلماء الجزائريين تلك الفترة و على مر فترة زمنية، أنظر عميراوي احميده،قضايا مختصرة في تاريخ الجزائر الحديث(الجزائر:دار الهدى للطباعة و النشر و التوزيع،2005).

الفرنسي بواسطة الأوراق المبعثرة في الصحراء التي مزقتها أيادي الجنود الفرنسيين من الكتب التي عانى الكثير في جمعها.[1]

و إضافة إلى المدارس القرآنية التي أخذت على عاتقها تعليم مختلف طبقات المجتمع علوم القرآن، انتشرت الزوايا و الطرق الصوفية في العهد العثماني في كامل إرجاء الوطن، و قد كانت كل مدينة محروسة بولي صالح يحمل لها البركة و يمنع عنها الاعتداءات مثل: تلمسان، بجاية، الجزائر و قسنطينة. و من أمثلة هذه الزوايا، زاوية سيدي عبد القادر الجيلاني بالجزائر و زاوية سيدي عبد المؤمن، سيدي عفان، سيدي مسيد، و زاوية سيدي الأزهري بأيت إسماعيل ببجاية. يرى محمد العربي ولد خليفة:" أن الزاوية والتنظيم الطرقي باعتبارها معقل المقاومة الوطنية، ونقطة الانطلاق لكل الانتفاضات الشعبية من بداية الاحتلال وحتى مطلع القرن العشرين، كانت المؤسسة الوطنية الوحيدة التي أفلتت من السحق والتدجين كونها تشبه هيئة أركان تقوم بالتعبئة والإمداد ورفع الروح المعنوية لجماهيرنا خاصة في الريف والبوادي".[2]

وقد أدركت فرنسا دور الزوايا في المقاومة حيث كلفت النقيب "دو نوفوا" (De Neveu) المشرف على المكتب السياسي للمكاتب العربية سنة 1845 القيام بدراسة حول نشاط الزوايا نشرها في كتابه بعنوان (Les Khouans)،[3] مستخلصا الدور المتميز الذي تضطلع به الزوايا بين الجزائريين وما تلاقيه من تقدير واحترام من جهة، ودورها في إذكاء نار التمرد والعصيان ضد فرنسا من جهة أخرى.[4] و تعتبر الزاوية جامعة دينية و ملجأ مجانا، و تقوم بجميع مراحل التدريس الثلاث، و رأى M.Daumas أن هذه المدرسة مفتوحة للأطفال العرب و القبائل و بعض الأسر ترسل أبنائها إليها رغم بعدها و يدفعون 06 دورو على كل طفل[5].

و بعد حرمان المؤسسات التقليدية من السند الذي كانت تشكله الأوقاف بموجب قرار ديسمبر 1830، فقدت هذه الفضاءات التعليمية فعاليتها و حيويتها ، واضطرت إلى التراجع و التقهقر شيئا فشيئا ، بحيث بعد أن كانت هذه المؤسسات تتمتع بمكانة مرموقة داخل الوسط الثقافي الجزائري قبيل الاحتلال و خصوصا الزوايا بنظامها و صرامتها و فروعها الخاصة و العامة، أضحت شأنها شأن العائلة لا تحمل شيئا من القربى إلا الاسم. و هي ضربة قاسية استهدفت محو معالم الشخصية الجزائرية بطريقة منظمة، و بمنهجية استعمارية محكمة.[6]

---

[1]-تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس، فلسفته و جهوده في التربية و التعليم(1900-1940)، ش.ن.ت، الجزائر(ب.ت)،ص:97.

[2]- محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية، شركة دار الأمة للطباعة والنشر، 1998، ص 218.

[3] - Fermaux (Jacques), Les bureaux Arabes, Editions Denoël, Paris, 1993, p 129.

[4] - Servier (A), L'islam Et la psychologie musulmane, challamal, Paris, 1923, pp 362-363.

[5]- historiques,L.Hachette,Paris.1847,P :61. Mdaumas et M.Fabar :La Grande Kabylie-Etudes

[6]- حميدة عميراوي: جوانب من السياسة الفرنسية وردود الفعل الوطنية في قطاع الشرق الجزائري (بداية الاحتلال)، ط1، دار البعث، الجزائر.1984، ص 37).

و بالتالي يجعلنا نبطل كليا المزاعم الاستعمارية بتمدين الشعب الجزائري، إذ أنها أطفأت منارات العلم الذي تدعي نشره، فالسلطات الفرنسية قامت بوضع أيديها الأموال الموقوفة و هدمت مراكز العلم و العبادة و الثقافة.

أ- <u>دور الاستعمار في تفكيك المجتمع الجزائري التقليدي</u>:

إن الهدف من دراسة الوضع الاجتماعي في هذه الفترة هو معرفة مصير المجتمع الجزائري في ظل المشاريع الاستعمارية ، و انعكاساتها على تركيبته و بنيته و كيف سيؤدي التحول الناتج عن ذلك إلى تشكيل وعي وطني، و مطالب جزائرية مع بداية القرن ستكون أهم محاورها إصلاح أوضاع المجتمع و إنقاذه. كان من الأهداف الحقيقية لمشاريع الاستعمار إحداث تغييرات في البنية الاجتماعية و الثقافية للمجتمع الجزائري، أو كما سماها سعد الله " عملية تذويب المجتمع".[1]

لعل الدارس للسياسة الاستعمارية خلال نهاية القرن التاسع عشر يجد أن المجتمع الجزائري قد تحطم في العمق لهشاشة بنيته الاجتماعية و الفكرية و الاقتصادية ، وذلك من جراء عوامل الهدم الاستعمارية المختلفة، بهدف تقويض النظام التقليدي الجزائري و إحداث شق خطير داخله ، و القضاء على جميع عناصره . و لمعالجة هذه المرحلة النوعية من تاريخ المجتمع الجزائري و تحليل سماتها و التحولات المرتبطة بها ، فانه ينبغي تحليل الأيديولوجية المحددة لمسار هذه التحولات ، الأمر الذي يتطلب كذلك معرفة التشكل التاريخي لواقع المجتمع الجزائري قبل الاستقلال السياسي ، و هو شرط أولي لا يمكن الاستغناء عنه من أجل فهم أرضية التحول البنيوي للمجتمع الجزائري. و كل ذلك من خلال منظور شمولي و متكامل.

و الحديث هنا عن سلسلة التشريعات التي انجر عنها تحطيم شبه كلي لنظام الملكية الجماعية للقبيلة و تفتيت الوحدات الاجتماعية التي قام عليها التنظيم الاجتماعي للمجتمع الجزائري لقرون خلت، فكان من نتائج تمزيق هذه الأواصر، و تفكيك النسيج الاجتماعي ظهور-الفرد-L'individu- الذي أضحى كائنا مستلبا من الناحية الاقتصادية، و مجردا من الطابع الاجتماعي على المستوى الاجتماعي و الثقافي، يعيش حالة أنوميا، و قد كان هذا الكائن الاجتماعي - كما يقول عدي الهواري- تعبيرا عن "التقسيم الفردي للأرض الذي يشير إلى انتقال من توازن اقتصادي يصونه مبدأ جماعية الأرض إلى اقتصاد الجوع.[2]

لم يكن اقتصاد الجوع الذي تحدث عنه عدي سوى "اقتصاد الكفاف" الذي نشأ في أعقاب تحطيم الأساس الاقتصادي و الاجتماعي للتنظيم القبلي في القسم الأعظم من التراب الجزائري. فعملية التوسع في سياسة الاستيطان كانت تعني المزيد من المعاناة لعدد هائل من السكان الذين يعتمدون على حياة الزراعة و الرعي، و الذين كانوا يمثلون ما بين

---

[1]-أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع سبق ذكره، ص 347.

[2]- Addi Lahouari, de l'Algérie précoloniale à l'Algérie coloniale. Ed. ENAP. Alger.1985.p77.

90-95%.[1] و موازاة مع تدهور اقتصاد الكفاف نشأ الاقتصاد العصري، الذي كان تتويجا لنشوء الملكية الفردية للمعمرين، و بعض الفئات الاجتماعية الجزائرية. و كان ظهوره المتزامن مع ظهور آليات إخضاع اقتصاد الكفاف يعبر عن جدلية العلاقة الثنائية غير المتكافئة بين هذين القطاعين، و قد شكلت هذه العلاقة في نهاية الأمر، السمة المميزة للاقتصاد الاستيطاني.

و قد طرح كارل ماركس فكرة عميقة عن التناقض الجدلي لتأثير الاستعمار على المجتمعات المستعمرة، فقد كتب سنة 1853 بشأن السيطرة الانجليزية في الهند " ... على انجلترا أن تؤدي في الهند رسالة مزدوجة .أولا الهدم، و ثانيا البناء، من جهة هدم المجتمع الأسيوي القديم، و من جهة أخرى إرساء قاعدة مادية للمجتمع الغربي في أسيا". غير أنه لا ينبغي تحريف فكرة ماركس بتفسيرها المبسط عن طريق الافتراض أن الاستعمار حقق، بشكل مواز ومستقل، نوعين من الأفعال: في الحالة الأولى تحطيم النظام التقليدي لملكية الأرض، و العلاقات الأسرية و الطائفية و المشاعية، و منظومة تدريس القرآن الخ... و في الحالة الثانية بناء مؤسسات صناعية وموانئ وطرق و مدارس جديدة الخ... إن كل فعل من هذه الأفعال لم يكن هدما فحسب، و لا بناء فحسب. لقد ساعد الاستعمار، بهدمه للعلاقات الاجتماعية، و بإنشائه لبنية تحتية ثقافية –اقتصادية حديثة حطم، بلا شفقة، المؤسسات و المعايير التي كانت تضبط، منذ قرون، حياة الملايين من الناس. و ليس عبثا أن يكتب ماركس عن رسالة "مزدوجة" و ليس عن رسالتين.

و المهم هو أن نميز في جدلية الهدم-البناء الاتجاه البارز، أو كما كتب المستعرب روبرت لاندا: "...إن الجانب الرئيسي لأي استعمار يكمن في خلقه عن طريق العنف العسكري-البيروقراطي و الإكراه غير الاقتصادي حدا أقصى من الشروط الملائمة للاستغلال الذي لا ينفصل أبدا عن كل أشكال اللامساواة (الاجتماعية، القانونية، الوطنية، الثقافية).[2]

بعد تقويض النظام السياسي المركزي، قامت إدارة الاحتلال بسن عدة قوانين و مراسيم ليتم بها القضاء النهائي على الملكية الجماعية القبلية*، ثم أسندت هذه الأراضي لأفواج المعمرين الوافدين من أوروبا و فرنسا، الذين شكلوا قاعدة المجتمع الاستيطاني قيد النشأة و التكوين. فالهدف من وراء هذه الأعمال التفكيكية هو إدماج السكان و خاصة مجتمع الريف باعتباره يشكل أغلبية الجزائريين و مصدر المقاومة، و أكثر تماسكا اجتماعيا لاستناده أكثر إلى القيم الدينية.

---

[1] Abdelhamid Akkache, Capitaux étrangers et libérations économique algérienne, Paris, François Maspero.1971.p58.

[2]- فلاديمير ماكسيمنكو، الأنتلجنسيا المغاربية، تر عبد العزيز بوباكير، ط1، (الجزائر، دار الحكمة،مارس 1984) .ص 26.
على المعمرين.و للمزيد حول الموضوع، أنظر فيAgeron Charles , Histoire de l'Algérie contemporaine, Presses universitaires de France,1974,P51.

و قد بدأت هذه المواجهة مع الريف خاصة بعد مقاومة الأمير عبد القادر، حيث اتبع منظرو الاستعمار سياسة تقوم على فرض السيطرة على الأرياف عن طريق ما يمكن تسميته بالأرستقراطية الريفية أو الأعيان، و الهدف هو تفتيت القبيلة و تمزيق شبكة العلاقات الاجتماعية. و بالتالي تناقصت الطبقة الأرستقراطية تدريجيا، فهي في المدن قد أصبحت ضعيفة و قليلة رغم احتفاظها بماضيها و سمعتها، و نفس المصير في الريف نتيجة اغتصاب الأرض و الاستيطان و إلغاء المكاتب العربية. [1]

بدأت الآليات القانونية التي نجحت في تفكيك البنية الاقتصادية الجزائرية السابقة بإصدار تشريعات منذ 1832 إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية. و كان هدفها في بداية الأمر تصفية الطابع الجماعي لملكيات الأراضي، باستعمال كل السبل حتى التبرير و التحايل إلى جانب القمع و التقتيل، و كمثال على ذلك ادعاء إدارة الاحتلال بأنها بمثابة خليفة السلطة الجزائرية السابقة، و بذلك يخول لها الشرع الإسلامي حق حيازة الأراضي و امتلاكها، و أيضا تحديد ملكية القبائل.

لقد كان للعملية الاستعمارية الفرنسية في الجزائر نتائج لا رد لها على البنية الاجتماعية لهذا البلد. و أدت الرغبة في خلق مستعمرة استيطانية (Colonie de Peuplement) من منطقة مأهولة فعلا بالسكان إلى سياسة طرد الشعب المحلي من أفضل الأراضي الصالحة للزراعة. و لا شك أن هذه العملية آلت إلى تغيرات جوهرية تتعلق بنظام الملكية (علاقة الأفراد بملكية الأراضي، و مؤسساته)، انهيار بعض المؤسسات القبلية كالزوايا بوصفها مؤسسة خيرية، فعن الإجراءات و الآليات و التدابير التي اعتمدتها السلطات الفرنسية لأجل قطع الجزائريين عن ثقافتهم الاسلامية سياسة خنق التعليم في الزوايا.

و عليه فقد أدى هذا التحول القسري لوسائل الإنتاج بصورة محتومة إلى انتقال ما كان حتى ذلك الوقت ملكية لا تقبل التقسيم. و أصبحت عمليات البيع أكثر انتشارا، حتى أن أولئك الذين لم يكن باستطاعتهم بيع حقوقهم كانوا يؤجرونها للأوروبيين، و تدريجيا أصبح الفلاح – الذي كان في وقت من الأوقات يملك أرضه –مجرد خماس أو حصاد مشارك عليها، و أولئك الذين كانوا عاجزين عن التكيف مع وضعهم المادي الجديد نزحوا إلى مناطق نائية داخل البلاد. لقد كان لهذه الإجراءات الأثر الكبير في التغيير الجذري في بنية

1- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية ، المرجع سبق ذكره، ص 254.

*من القوانين التي أصدرتها فرنسا قانون "السناتوس-كونسلت-Sénatus consulte" سنة 1863، الذي فك القبيلة بإنشاء الدواوير، و إعادة توزيع الأعراش بعد انتزاع ملكياتها، و تعزز هذا القانون بإصدار قانون "وارني"-Loi de Warnier" سنة 1873 و القانون التكميلي لسنة 1887 الذي عوض قانون السناتوس كونسلت المتضمن تفكيك أراضي العرش و اعادة توزيعها

الملكية الجزائرية ومن ثم في التنظيم الاجتماعي للقبائل، إذ إن عملية التشتيت هذه اكتملت بواسطة الإجراءات الإدارية التي هدفت إلى إحلال قبائل تربط بينها علاقة الدم[1].

و في هذا الصدد يذهب "أحمد طالب الإبراهيمي" إلى القول :إن فرنسا لم تكتف بتجريد الإنسان الجزائري من أرضه و مسخ شخصيته، بل عملت كذلك على إفساد الأفئدة و العقول، و قد تجلى عملها التخريبي في إغلاق المساجد و المدارس التي كانت تعلم اللغة العربية، و في هدم الزوايا* لأنها كانت مركزا لتثقيف الشباب، و غرس روح المقاومة في نفوسهم...و هكذا قضت فرنسا على الثقافة الجزائرية عندما قطعت عن تلك الثقافة جميع روافد التي كانت تغذيها و تنميها".

و يستطرد نفس الكاتب في نفس السياق قائلا و قد أخذ المستعمر بعد أن شوه الصورة الراسخة في الأذهان عن ماضي بلادنا، و بعد أن أطفأ في قلب الإنسان الجزائري جذوة الاعتزاز بقيمته كانسان، و المبادئ التي يؤمن بها، أخذ المستعمر بعد ذلك يلقنه في المدرسة الفرنسية عادات جديدة في التفكير، و السلوك، و قد كتب من ذوي النظريات الخاصة في التعليم الاستعماري، كتب كلمة صريحة في الموضوع، فقال: "إن أحسن وسيلة لتقييد الشعوب البدائية في مستعمراتنا، و جعلهم أكثر ولاء و أخلص في خدمتهم لمشاريعنا هو أن نقوم بتنشئة أبناء الأهالي منذ الطفولة، و أن نتيح لهم الفرصة لمعاشرتنا باستمرار، وبذلك يتأثرون بعاداتنا الفكرية و تقاليدنا، فالمقصود إذن باختصار هو أن نفتح لهم بعض المدارس لكي تتكيف عقولهم و حسبما نريد"[2].

و بعد توفر الظروف التي أدت إلى تحطم المجتمع الجزائري و بنيته التقليدية شرعت الإدارة الفرنسية في استكمال مخططها الاحتلالي، و باعتبار أن أسس البناء الاستعماري تتمثل في الجيش، و الأرض و أخيرا المدرسة التي اعتبرها منظرو الاستعمار أخر مرحلة و أكثرها نجاعة في هذا البناء.

في حين اعتاد الباحثون تناول المظاهر العسكرية و السياسية و الاقتصادية للاستعمار متناسين أو مهملين جانبا من المواضيع الاجتماعية و الثقافية التي بدونها يصعب فهم هذا الاستعمار على حقيقته. فقضية التعليم قضية استراتيجية كان ينظر إليها كأداة للسياسة

---

[1]- مغنية الأزرق: نشوء الطبقات في الجزائر (دراسة في الاستعمار و التغيير الاجتماعي- السياسي)، ترجمة "سمير كرم،(بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية / 1980، ص ص 58، 63.

[2]- أحمد طالب الإبراهيمي، من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية، ترجمة حنفي بن عيسى، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1973، ص ص 16-17.

*تم إنشاء المدرسة الفرنسية الابتدائية بجوار الزوايا وضيقوا على الزوايا ، و تم إصدار مرسوم 18أكتوبر 1892 لإدماج تعليم الزوايا في المدارس الابتدائية الفرنسية، و أخضعت بموجب هذا المرسوم إلى المراقبة و التفتيش من قبل السلطات العسكرية و المدنية، و قد اشترط هذا الرسوم أن يكون لكل زاوية سجل يسجل فيه أسماء التلاميذ و عائلاتهم و محل إقامتهم..الخ.و للمزيد حول الموضوع، أنظر أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، ط1، ص 176-182.

الاستعمارية، و مسالة حاسمة للسيطرة الاستعمارية ودورا هاما في التأثير الفكري و الروحي على الأهالي، إذ كان عليه - من ناحية - أن يمنح الشرعية للغزو العسكري و يضمن – من ناحية أخرى – استمرار النتائج السياسية لهذا الغزو، و المتمثلة في فرض السلطة على المجتمع الجزائري [1]. وقد خاطب الأميرال كيدون*، قال "أنكم إذا سعيتم على استمالة الأهالي بواسطة التعليم و بما تسدون إليهم من إحسان تكونون قد قدمتم بعلمكم هذا خدمة جليلة لفرنسا، فليس في وسع فرنسا أن تنجب من الأطفال ما يكفيها لتعمير الجزائر، و لذلك من الضروري الاستعاضة عن ذلك بفرنسة مليونين من أبناء البربر الخاضعين لسلطتنا. واصلوا عملكم بحنكة و دربة و حيطة، و لكم مني التأييد، و في إمكانكم أن تعتمدوا على كل الاعتماد.

و نظرا لنوعية الاستعمار الاستيطاني الطويل الذي كان من نتائجه المباشرة تحطيم البنى الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية للمجتمع الجزائري التقليدي و بناء مجتمع كلونيالي" عصري" بخصائص محددة، إذ من بين هذه الخصائص التي فرضها هذا الطابع الاستعماري تلك الازدواجية التي شملت كل الميادين مست بالطبع الميدان الثقافي و التعليمي، فمقابل المجتمع الأوروبي و مؤسساته الاقتصادية والاجتماعية و العمرانية، كان هناك المجتمع الأهلي بهياكله و مؤسساته. داخل عملية إنتاج النخبة بمفهومها الواسع و احتوائها على هذه الانقسامية التي ميزت و لازالت تميز المثقف و المتعلم الجزائري عن غيره من مثقفي و متعلمي المجتمعات العربية المشابهة- حتى تلك التي عرفت أوضاعا استعمارية مشابهة أو قريبة من الحالة الجزائرية كبلدان المغرب العربي-تونس و المغرب[2].

ب- الأوضاع الثقافية التعليمية في الجزائر إبان الاحتلال:

من الضروري الاطلاع على الواقع الثقافي في الجزائر و خاصة واقع التعليم في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين، لمعرفة ما حققته المشاريع الاستعمارية، و مصير المجتمع الأصلي، و تأثير ذلك على بروز نخب جديدة.

يجمع أغلب المؤرخين على أن التعليم كان منتشرا بشكل واسع عشية الاحتلال الفرنسي للبلاد. إذ يعترف السيد أوجين كومب(Eugene Comps) في تقرير له مجلس الشيوخ

---

[1]- Guy Pervillé, Les étudiants algériens de l'université française, 1880-1962: populisme et nationalisme chez les étudiants et intellectuels musulmans algériens de formation française. p16.Casbah Editions, 2004

*- الأميرال هنري دي قيدون De Gueydon "(مارس 1871الى 10جوان1873) :ولد في قرنفيل 22نوفمبر 1809، من أسرة نبيلة أصلها من ايطاليا ،تخرج من المدرسة العسكرية عام 1830، أصبح حاكم المارتيناك في 1853، و حاكم عام مدني على الجزائر1871، و أصدر قرار 14 سبتمبر لإلغاء المكاتب العربية، و نظم الإدارة في بلاد القبائل، تجاوب مع قانون 21جوان1871 الذي يقضي بمنح 100ألف هكتار للنازحين من الألزاس و اللورين، توفي سنة 1886.و قد خاطب الآباء البيض سنة 1871،الذي تميز بالنزعة الصليبية (الآباء البيض منظمة تبشيرية فرنسية كانت تعمل من أجل تنصير إلى حدود الحرب العالمية الثانية)."

[2]- محمد عابد الجابري ، السياسات التعليمية في أقطار المغرب العربي ، الفلاح للنشر والتوزيع-بيروت، 1990، ص111.

الفرنسي في 1894/2/2 بانتشار حركة التعليم و ازدهارها في الجزائر قبل الاحتلال:" مما لاشك فيه أن التعليم في الجزائر كان خلال عام 1830 أكثر انتشارا و أحسن حالا مما هو عليه الآن، الأمر الذي لم يرض السلطات الفرنسية. فقد كان هناك أكثر من ألفي مدرسة للتعليم الابتدائي و الثانوي و العالي. كما يتولى التدريس فيها نخبة من الأساتذة الأكفاء، كما أن الطلاب كانوا من الشباب الناهض المتعطش للعلم و المعرفة، هذا فضلا عن مئات المساجد التي كانت تعني بتلقين اللغة العربية لطلابها"[1]

و لكن الوضع تغير تماما بعد ذلك، لقد أدرك الاستعمار منذ البداية أن توغل الايدولوجية الاستعمارية و تحقيق الاستلاب الثقافي لن يتحقق إلا بواسطة التعليم و ذلك بتحطيم التعليم الإسلامي، و تعويضه بالتعليم الفرنسي، لجعل الجزائري أكثر استعدادا للاندماج في المجتمع و الثقافة الفرنسية.[2] و كذا سلبية التعليم الجزائري التقليدي الذي لم يطلع على النهضة العلمية و الصناعية و التي أدت إلى ظهور وسائل جديدة في مجالات التعليم و الثقافة، و من جهة أخرى الازدهار الثقافي و التربوي الذي كان سائدا في الجزائر ما قبل الاحتلال، كان نسبيا فقد كان تقليديا و ليس حديثا."...ذلك لأن حكومة ذلك العهد لم تتفطن إلى التطور النوعي الهائل الذي أخذ ينمو بسرعة فائقة في مجالات التعليم و الثقافة، و ما كان لها أن تتفطن ما دامت قائمة أساسا على القوة المادية العسكرية و المالية و التجارية، فالضعف كامن في البنية ذاتها".[3]

و حسب منظور تقنيها و المتخصصين منهم، في الشؤون الأهلية بالجزائر، فان ذلك لن يتم، و إن المدرسة الفرنسية لن تقوم، إلا على أنقاض المدرسة العربية التقليدية ، التي كانت في نظر هؤلاء تشكل حاجزا، و تحول دون قيام مدرسة استعمارية في الجزائر، و من ثم استهدف النظام الاستعماري على القضاء على التعليم العربي في البلاد و مؤسساته. بحيث أنه و فور دخولهم قام الفرنسيون لاحتلال المساجد و مصادرتها و التدخل في تعيين رجال الدين من الأئمة و المفاتي. و كان الأمر الملكي الصادر في 23-03-1843 أكبر ضربة للمؤسسات التعليمية باستيلائه على الأوقاف و ضمها لأملاك الدولة.[4]

و يمكن إعطاء توضيح أكثر للحالة التي آل إليها التعليم الجزائري بعد الاحتلال الفرنسي و ما قامت به فرنسا لنشر رسالتها " الحضارية " بالعبارة التي أوردها أحد المتخصصين

---

[1]- عبد القادر حلوش ، سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر 1914/1870م،(شركة الأمة للطباعة والنشر، الجزائر ، 1999)، ص 28.

[2]- غي برفيليي، النخبة الجزائرية الفرانكفونية (1880-1962)، ترجمة: حاج مسعود ، الجزائر، دار القصبة، 2007،ص.30.

[3]- عبد المالك حمروش، التربية و الشخصية الجزائرية العربية –الاسلامية بين عبقرية ثورة التحرير و ضلال الثورة المضادة، الجزائر، مطابع عمار قرني، بدون سنة ، ص 62.

[4]- عبد القادر حلوش، سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر 1914/1870، المرجع سبق ذكره، ص 42.

في شؤون التعليم "هل نظمنا التعليم العربي؟ هل قمنا باستبداله بنوع أخر من التعليم؟ يجيب السائل نفسه، أنه لم يتحقق لا الأول و لا الثاني".[1]

و بهذا سنتطرق بالتفصيل إلى الخطوط العامة للفضاء المدرسي الجزائري خلال المرحلة الاستعمارية و ما قامت به الإدارة الفرنسية ضد المؤسسات التربوية الأهلية (التقليدية-الإصلاحية) بهدف القضاء على الثقافة الوطنية و تحويل المجتمع الجزائري إلى مجتمع فرنسي و إلحاقه مباشرة بفرنسا، الوطن الأم و اعتباره امتدادا طبيعيا لجنوب فرنسا.

[1]:- Foncin .P L'instruction des indigènes en Algérie, in Revue internationale de l'enseignement Tome 6 Juillet –Décembre 1883.p :705.

2.1/ المدرسة القرآنية التقليدية:

إن واقع الحياة الثقافية في الجزائر ما قبل 1830 اتسم بالطابع الإسلامي كونه بشكل آنذاك نوع من "انسجام بين جميع العناصر المشكلة لذاته الموحدة نتيجة التفاعل بين العقيدة الإسلامية و التركيبة المحلية و شكلا معا مفهوم للذات الجزائرية المنسجمة"[1].

و بمعنى أخر يمكن القول أن" العلاقة الثقافية الإسلامية هي الرابط بين هذه التجمعات البشرية المكونة للمجتمع الجزائري بحيث أنها كانت تجمع تحت لوائها 99% من مجموع السكان". و لكن هذه العلاقة الثقافية الإسلامية تبلورت من خلال فضاءات معينة و هي المساجد ، الزوايا و الكتاتيب. و بالتالي ما هو الدور الذي لعبته هذه المؤسسات التقليدية في تحديد طبيعة الثقافة الإسلامية للمجتمع الجزائري؟. لا يمكن إغفال الدور الحاسم الذي لعبته الزوايا، المساجد و الكتاتيب في خلق و تكوين ثقافة إسلامية و ذلك انطلاقا من بعدين معرفين هما:

- تعليم اللغة العربية باعتبارها الوسيلة التي تحمل مضمون و متن الثقافة الإسلامية، و الأداة المستعملة في عملية التواصل بين الجزائريين في أن واحد.

- تعليم التربية الدينية على اعتبار أنها البناء المتين الذي يحافظ على الشخصية و العقيدة الإسلامية.[2] " و من هنا فالتعليم في هذه الزوايا – و إن كان بسيطا مقصورا على الدين، و الأخلاق، و اللغة العربية – له الأهمية الكبيرة في تكوين المسلم".[3]

و بالتالي فالتعليم الذي كان منتشرا في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي هو التعليم العربي الإسلامي الذي كان قائم على الدراسات الدينية و اللغوية و الأدبية و قليل من الدراسات العلمية كالرياضيات و الفلك و الهندسة. كما و أن " المدارس القرآنية قبل 1830 كانت هي الفضاء المستجيب لحاجات الأهالي الثقافية". فهذه المدارس القرآنية و إن كانت مهمتها بسيطة و محدودة كيفا، فلقد كانت منتشرة عبر المناطق الجزائرية كما، خاصة في قسنطينة و تلمسان، فعلى سبيل المثال لا الحصر كانت "(هناك 30 زاوية في ولاية تلمسان) و هي ذات دور شبيه بما كان بأوربا في العصور الوسطى يشرف عليها رجل دين صالح و هي مقام أو مركز للفرق الدينية التي تقوم بنشر دعواتها المختلفة...".[4] " و لقد تبث أن المدارس كانت منتشرة بكثرة في المدن و كانت تعيش من موارد الأوقاف ، و في الأرياف كانت الزوايا تقوم مقام المدارس حيث كانت تضمن للطلبة نظاما داخليا يعفيهم من تكاليف

---

[1]- عروس الزوبير-نقد مجلة الدراسات و النقد الاجتماعي العدد 5 الذات الممزقة بين الأنا والأخر، ص5.

[2]- أندري برتيان-أندري نوشي-ايف لاكوست، الجزائر بين الماضي و الحاضر، تر: أسنطبولي رابح و منصف عاشور ،الجزائر ، ديوان المطبوعات الجامعية، 1984، ص 214.

[3]- محمد نسيب، زوايا العلم و القرآن بالجزائر، دمشق، دار الفكر بدون سنة، ص 15

[4]- أندري برتيان-أندري نوشي-ايف لاكوست، الجزائر بين الماضي و الحاضر، مرجع سابق، ص 212.

و نفقات المأوى و الملبس و المسكن و المأكل ، و قد لعبت هذه الزوايا في ذلك الحين دورا أساسيا في نشر الثقافة فأوجدت نوعا من التوازن بين المدن و الأرياف."[1]

لم تكن مراحل التعليم في هذه المدارس حسب المفهوم الحديث متميزة في الجزائر خلال القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر كما هو عليه الحال الآن ,وإنما كانت متداخلة بعضها بعضا وبصفة عامة كانت المرحلتان:
الابتدائية والعالية وهما المرحلتان المتميزتان بعض الشيء ,أما المرحلة الثانوية فقد كانت داخلة في المرحلة العالية. ويمكن بناء على ذلك تقسيم المراحل التعليمية إلى مرحلتين هما:

أولا :المرحلة الابتدائية:

وقد كان الأطفال فيها يزاولون تعليمهم في الغالب في الكتاتيب القرآنية التي يطلق عليها في لهجة العامة الجزائرية " لمسيد " وقد كانت منتشرة بكثرة في الجزائر بحيث كانت لا يخلو منها حي من الأحياء في المدن، أو قرية من القرى في الريف، كما كانت " الزوايا " تساهم بدورها في نشر التعليم الابتدائي حيث كانت تشتمل على نوعين من التعليم.

1/التعليم الابتدائي:

لذلك فإن الأطفال في المرحلة الابتدائية يتعلمون إما في الُ **كتاب " لمسيد** " أو في المدارس القرآنية الملحقة بالمساجد ,وإما في الزوايا حيث كان يوجد منها في القطر الجزائري قبل الاحتلال حوالي 349 زاوية موزعة على مختلف مناطق البلاد. وقد كان يوجد بمدينة قسنطينة وحدها في عام 1837 وهو العام الذي دخل فيه الاحتلال الفرنسي إليها 79 كتابا ومدرسة قرآنية يتردد عليها حوالي 1350 طفلا وطفلة وكان يوجد بمدينة تلمسان في نفس العام 50 كتابا مع ملاحظة أن عدد سكانها كان يتراوح ما بين 12000 و 15000 نسمة فقط[2].

2/ :المرحلة الثانوية والعالية:

أما التعليم في المرحلتين الثانوية والعالية فقد كان يزاول في بعض المدارس التي بناها محبو العلم وأنصاره من الحكام والأعيان وذوي البر والإحسان ,مثل مدرسة" سيدي أيوب " ومدرسة" حسن باشا "في العاصمة ,ومدرسة" سيدي الكتاني "ومدرسة" سيدي الأخضر " بقسنطينة ومدرسة" مازونة " في الغرب الجزائري ذات الشهرة البعيدة الصيت، ومدارس تلمسان، وبجاية، وغيرها من المدارس الأخرى، كما كانت بعض الزوايا في بلاد ميزاب وجبال جرجرة والجنوب تنهض بالتعليم في هاتين المرحلتين.

---

[1]- أحمد طالب الإبراهيمي، "التعليم و الثقافة في الجزائر"، مجلة الثقافة، السنة الأولى، العدد 4، الجزائر ، المؤسسة الجزائرية، مطبعة بن بولعيد، سبتمبر 1971، ص5.

[2]- تركي رابح :التعليم القومي والشخصية الوطنية. الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر سنة 1975، ص 127.

أما المساجد التي كانت تقوم بوظيفة التعليم إلى جانب الصلوات الخمس فقد كان عددها كبير جدا ويوجد في مدينة قسنطينة وحدها 35 مسجدا. وهناك بعض المساجد الكبرى وبعض الزوايا المشهورة قد تخصص في الدراسات العالية نذكر من بينها المساجد والزوايا التالية:

في غرب القطر :الجامع الكبير بتلمسان، وجامع سيدي العريبي، وزاوية عائلة الأمير عبد القادر بطل المقاومة الجزائرية المعروف.

في العاصمة ونواحيها :زاوية القليعة، وزاوية مليانة، وزاوية ابن محي الدين، ثم زاوية بني سليمان، والجامع الأعظم.

في الشرق الجزائري :جامع سيدي الأخضر بقسنطينة وهو الجامع الذي جعله ابن باديس مركزا لحركته التربوية قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها (وزاوية سيدي عقبة رضي الله عنه بالقرب من بسكرة ثم زاوية ابن علي الشريف في جبال جرجرة وبعض مساجد وادي ميزاب بالصحراء.

و عموما الجدول* التالي يوضح عدد المدارس الجزائرية أثناء الدخول الفرنسي سنة 1830في كل من الجزائر العاصمة و قسنطينة و تلمسان:

الجزائر	قسنطينة	تلمسان
100 مدرسة بين ابتدائية و غيرها	90 مدرسة ابتدائية	50 مدرسة ابتدائية
	7 مدرسة للتعليم الثانوي	2 للتعليم الثانوي و العالي

***المصدر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج3،ط1، ص284.**

هذه نظرة سريعة على مراحل التعليم ومعاهده في الجزائر قبل الاحتلال ومنها يتضح لنا أن الشعب الجزائري كان شغوفا بالعلم ,مقبلا عليه إقبالا كبيرا. و قد كان الجزائريون بصفة عامة يشجعون العلم والثقافة ,ويعملون على نشر التعليم في ربوع الوطن ,يدلنا على ذلك كثرة الأوقاف الإسلامية التي أوقفوها في مختلف الأزمنة على العلم ومعاهده حتى انه كان " يوجد في مدينة الجزائر وحدها ثمانية آلاف عقار تابع للأوقاف لم يبق منها بعد الاحتلال عقار واحد ." ويلاحظ أن التعليم في المرحلة الثانوية والعالية كان بالمجان وتصرف لطلبته وسائل العيش كما تتوفر لهم المساكن والكتب وغيرها من لوازم الدراسة وتقوم إدارة الأوقاف العامة بكافة المصاريف على التعليم وطلابه من ريع الأوقاف التي كانت من الكثرة بحيث تساوي ميزانية دولة متوسطة[1].

[1]- تركي رابح :التعليم القومي والشخصية الوطنية، المرجع السابق، ص 129.

- **المناهج وطرق التدريس في المدارس القرآنية:**

كان المنهج العلمي موحدا نجده في الجنوب و في الشمال على السواء و بنفس النمط، حيث يقوم المعلم بتعليم الأطفال بالطريقة نفسها، يقتصر التعليم في المرحلة الابتدائية على تعليم القراءة والكتابة وإتقانها تمهيدا لحفظ القرآن الكريم وتجويده ثم تعليم المبادئ الأساسية للحساب فإذا أتم التلميذ حذق هذه المواد فإنه ينتقل إلى التعليم في المرحلة الأخرى. أما في المرحلة الثانوية والعالية فإن الطلبة كانوا يدرسون علوما متنوعة وكانت بصفة عامة تنقسم إلى قسمين:

1/علوم نقلية.

2/علوم عقلية.

فالعلوم النقلية كانت تشتمل على :التفسير والحديث والفقه وأصوله ,والعلوم المتصلة بالقرآن الكريم والحديث الشريف ,وقد سميت هذه العلوم نقلية لأنها سماوية وليست من عمل الإنسان وفكره وعقله ,أما العلوم العقلية فقد كانت تشتمل على القواعد والبلاغة والمنطق , وعلم التوحيد والفلسفة ,والحساب والهيئة أو علم الفلك ,والتاريخ ,وقد سميت بهذا الاسم لأن الإنسان توصل إليها عن طريق عقله وتفكيره وجهده. وكان يقوم على الإشراف على التعليم العالي وتنظيمه ,مجلس أعلى يتألف من المفتي المالكي ,والمفتي الحنفي ,ومن القاضيين المالكي والحنفي[1].

وقد كان اختصاص هذا الناظر هو الإشراف على التعليم العالي وترشيح الأساتذة الذين يقومون بالتدريس في معاهده المختلفة في كل من العاصمة وتلمسان وقسنطينة ومازونة بعد عرضهم على الداي) "رئيس الدولة (في العاصمة و "البايات) " حكام الأقاليم (في كل من قسنطينة و وهران و المدية . وعلى هذا يمكننا القول بان اختصاصات المجلس الأعلى للتعليم العالي تشبه إلى حد كبير اختصاصات المجلس الأعلى للجامعات والمعاهد العليا في الوقت الحاضر. وكان التعليم ينظم في شكل حلقات فيجلس الشيخ مستندا إلى إحدى في مكان مرتفع في الجامع أو المدرس، ويدور حوله الطلبة غير مقيدين بالحضور على شيخ معين وإنما يختار كل واحد منهم الشيخ الذي يفضله والمادة العلمية التي يميل إليها. ولم تكن هناك مقررات محددة على الطلبة يدرسونها في كل عام وإنما كان الأستاذ يحدد للطلبة في كل يوم الدرس الذي سوف يتناولونه في اليوم التالي ,حتى يراجعوه في منازلهم قبل حضورهم للدرس كي يسهل عليهم فهمه واستيعابه.

[1]- يحي بوعزيز:**تاريخ الجزائر الملتقيات الوطنية و الدولية** ،(ديوان المطبوعات الجامعية ، ط3، الجزائر،1999)، ص115.

و الجدول التالي يوضح مواد التي تدرس في المدارس القرآنية و عدد الساعات أسبوعيا.

المواد العلمية	عدد الساعات أسبوعيا
التعليم الديني و الخلقي	02
القراءة	7.5
لغة المحادثة	2.5
الخط العربي	05
محفوظات و أناشيد	0.5
حساب	05
تصوير الرسم	0.5-01
أشغال يدوية	01
تمارين رياضية	05

المصدر: رابح تركي، التعليم القومي و الشخصية الوطنية، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر سنة 1975، ص 271.

فلم تكن هناك امتحانات سنوية بالشكل المعروف لنا في الوقت الحاضر وإنما كان الطلبة يواصلون دراستهم على من يشاءون من الأساتذة ,فإذا أنس واحد منهم من نفسه المقدرة على الأستاذية فإنه يطلب من أستاذه أن يجيزه فيكلفه الأستاذ بإلقاء درس من كتاب أو علم يحدده له أمام الطلبة والمشايخ ويسأله منهم من يشاء من الأسئلة ,فإذا نجح كتب له الأستاذ إجازة بالعلوم التي درسها ومقدرته في كل منها وعند ذاك يصبح هذا الطالب أستاذا لغيره من الطلاب.

وبهذا يتضح لنا انه لم تكن هناك معاهد خاصة بإعداد المعلمين على غرار ما نعرفه في الوقت الحاضر من كليات التربية ومعاهد المعلمين على اختلافها وإنما يتخرج المعلمون والأساتذة من نفس المعاهد المذكورة ويقومون بالتدريس فيها أو في غيرها من مثيلاتها.

و حسب ما ذكرته إحصائيات 1936فان المدارس القرآنية كانت موزعة على العمالات وفق الجدول التالي:[1]

المناطق	المدارس	المعلمون	الطلبة
الجزائر	281	286	6.080
وهران	833	833	11.762
قسنطينة	1.260	1.292	19.753
الجنوب	743	778	12.598
المجموع	3.117	3.189	50.193

و انطلاقا من الجدول أصبح هذا النوع من التعليم لا يستند إلى الحفظ فقط كما كان سابقا خلال مرحلة المدرسة التقليدية، بل أصبح القرآن يحفظ مع الاهتمام بدراسة الحديث

[1] - J.L.L, L'enseignement élémentaire des indigènes en Algérie et la question des écoles coraniques in :A.F juillet 1938.P302.

و بعض العلوم الدينية الآخرة، و أصبحت المدرسة القرآنية مكملة بل موازية أحيانا للمدرسة الحرة التي انتشرت في الكثير من المناطق بفضل مجهودات رجال الإصلاح .

وإذا أخذنا مقاطعة تلمسان على سبيل المثال خلال فترتي الخمسينات والسبعينات من القرن 19، فإن الحياة الثقافية والعلمية بها، تنم عن وجود نخبة من المتعلمين كما هو موضح في الجدول والذي من خلاله نتوصل إلى الحقائق التالية:

- إن عدد القبائل التي حافظت على مدارسها القرآنية بلغ 56 قبيلة وعرشًا.

- عدد التلاميذ و الطلبة بدائرة تلمسان وحدها بلغ 367 طالبًا.

- عدد الطلبة المتخرجين الذين سيباشرون التدريس أو يواصلون دراستهم العليا في نواحي كل من مدينة الغزاوات ومغنية و سبدو بلغ 91 طالبا.

- مواد التدريس تمثلت في حفظ القرآن و تفسيره، وشرح مختصر سيدي خليل وغيرها.

تعتبر تلمسان من أهم مراكز الإشعاع العلمي في عمالة وهران إذ يشير الجدول الآتي إلى تخرج عدد من المفتين والقضاة وطلبة التعليم العالي الذين بلغ عددهم سنة 1854 اثنين وستين عالما.

الجدول رقم:01 تخرج المفتين والقضاة و الطلاب والعلماء. [1]

الدوائر / الفئات	قضاة	مفتون	طلاب و علماء
تلمسان	**12**	**04**	**24**
مغنية	**-**	**-**	**02**
الغزاوات	**-**	**-**	**09**
سبدو	**-**	**-**	**11**
المجموع	**12**	**04**	**46**

و حتى وان استطاعت المدارس و الزوايا القرآنية تحقيق أهدافها الأساسية انطلاقا مما سبق ذكره، فان هذا لم يكن كافيا لتكوين ثقافة راقية قادرة على الابتكار و الخلق و الصمود أمام أي أخطار يمكن أن تحدق بها، و هذا كان مرده إلى الأفاق الضيقة التي ميزت "بيداغوجيا" التعليم بالزوايا و المدارس، عندما اكتفت فقط على الحفاظ على اللغة العربية إلى درجة الجمود و الضعف إذن يبقى هذا التعليم تعليما دينيا بسيطا و أوليا، يعتمد

[1]- د/ إبراهيم مهديد، المثقفون الجزائريون في عمالة وهران 1850-1912،(الجزائر ، منشورات الأديب الجزائري، 2006)، ص 12.

فقط على القراءة و الكتابة ، فهو لا يقدم كثيرا للأمة و لا يحرك أمال الشباب و لا يثير فضولهم على عوالم جديدة و أفكار حرة[1].و هذا أيضا يرجع إلى الانحطاط الذي عرفته كل البلاد العربية و الإسلامية ، و بالتالي تدهور الحضارة و الثقافة الإسلامية "فالتعليم العربي التقليدي يضمن حقيقة دوام و قوة الإسلام، و لكنه يركن إلى نسق أو نظام تعليمي ما قبل غاليلي، و ما قبل كوبرنيك".[2]

و لما كان الأمر كذلك، فان فكرة تكوين إنسان جزائري يحمل ثقافة أصيلة قادرة على التكيف مع المتغيرات، و القادرة على مواجهة إلى أي تحد خارجي تعرضت له، تبقى فكرة بعدية التحقيق على الواقع، و هذا ما يجعلنا نؤكد بأن هناك" خللا ما موجود في البنية الثقافية الاجتماعية يبرر نجاح الغزو و انقلاب القوة إلى ضعف بينما حصل العكس لدى العدو المتربص القادر فانقلبت الموازين، و أمكن الاحتلال.

و من هنا فان الثقافة الاستعمارية ما إن استهدفت تدمير و محو الثقافة الوطنية الإسلامية، و تمكنت من تخريب و طمس كل الفضاءات و المؤسسات التعليمية المتمثلة في المساجد و المدارس القرآنية و الزوايا و ذلك لمكانتها الرفيعة في نفوس الشعب. وفي هذا المسعى يؤكد "عبد الله المازوني" على مفهوم "الاختلال" الذي أصاب الذات الجزائرية و ثقافتها و افتقادها لكل أدنى مقاومة. إذ يقول : " إن الاختلال الثقافي للشعب الجزائري الذي أدى لاحقا إلى اختلال الآنية كان قد بدأ منذ عدة قرون قبل الغزو الأوروبي"[3].

و في هذا الإطار ، يعتبر "فرانتز فانون" أن النظام الاستعماري هو المسؤول الأول على كل ما يصيب البلدان المستعمرة ، إذ يقضي على الشخصية الوطنية للفرد ، و الهدف الأساسي للمستعمر هو وضع الثقافة الوطنية في حالة احتضار مستمر، وهكذا تتحول هذه الثقافة التي كانت في الماضي حية متفتحة للمستقبل إلى ثقافة منغلقة على نفسها.

فالتحديث الذي عرفه المجتمع الجزائري إبان الاحتلال الفرنسي هو ناجما أساسا عن احتكاك بين ثقافتين مختلفتين ، الثقافة الجزائرية التقليدية من ناحية، و الثقافة الفرنسية الأوروبية الحديثة من ناحية أخرى، انه (أي الاحتكاك الثقافي*) يعد نوعا من التثاقف اللامتكافئ و المفروض ، أو "صدام بين ثقافتين لهما أصول تاريخية و تقاليد و تصورات

---

[1]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ص 335.

[2] -Collectif 1830-1962 Des enseignants d'Algérie se souviennent.Les idéologies en présente édition.1981.PRIVAT. P.18.

[3]- عبد المالك حمروش ، التربية و الشخصية الجزائرية العربية الإسلامية بين عبقرية ثورة التحرير و ضلال الثورة المضادة، بدون سنة، ص 18.

ورؤى للحياة مختلفة و متعارضة و إن إحدى هاتين الثقافتين تعتقد أنها تمتلك من المقومات ما يؤهلها لفرض الهيمنة السياسية و الاقتصادية على الثقافة الأخرى".1

فالإدارة الفرنسية و منذ احتلالها الجزائر، انتهجت "سياسة التفكيك الاقتصادي و الاجتماعي". و لم تكن لتستمر لولا عمليات تخريب و هدم شبكة قنوات النسيج الاجتماعي و لحمته من خلال آلية التحطيم و التمزيق ، الفرز و الإبعاد، فعملت على تحقيق السيطرة من خلال إيجاد و تشكيل نسيج متهرئ و ساكن ، مسالم و خادم ،استند عليه من اجل إنتاجه و إعادة إنتاجه بصورة موسعة و فاعلة." و سوف نلاحظه حينئذ تتجه السلطات الاستعمارية لاستبدال القوة العسكرية بفرض نمطها المدرسي. إذ "حينما يكون فعل الهدم الاستعماري المنظم هو سيد الموقف، فانه يفقر التراث و ينضب مصادره المألوفة و يعيق تقدمه ، بالصورة الذي يجمد التقليد و يفسده ليصبح عديم التأثير...".2

---

* - يقسم باستيد"R.Bastide" أنواع الاحتكاك الثقافي أو التثاقف إلى ثلاثة أنماط رئيسية هي:

-تثاقف "تلقائي"،"طبعي"،"حر"، يتعلق الأمر هنا بنوع التثاقف الغير موجه و الغير مسيطر عليه، في هذه الحالة ،يكون التغير ناتج عن الاتصال البسيط و يتم بالنسبة للثقافتين المعنيتين، كل حسب حتميتها الداخلية الخاصة بها.

-تثاقف منظم و لكن مفروض بالقوة ، و يكون في صالح إحدى الجماعيتين، كما في حالة الاسترقاء أو حالة الاستعمار،هنالك نية في تحوير ثقافة الجماعة المهيمن عليها على المدى القصير من أجل إخضاعها.إن هذا النوع يظل جزئيا متشظيا.و ينتج غالبا نوع من التفكك الثقافي"Déculturation " بدون اكتساب خصائص ثقافية"Acculturation".

-تثاقف مخطط، مراقب، يريد أن يكون ممنهجا ، و يهدف على المدى الطويل، فالتخطيط يتم انطلاقا من المعرفة المفترضة للمحددات الاجتماعية و الثقافية.في النظام الرأسمالي يمكن لهذه العملية أن تنتهي إلى الاستعمار الجديد، أما في النظام الشيوعي، تهدف إلى بناء "ثقافة بروليتارية" تتجاوز و تشمل "الثقافات الوطنية"، أنظر

Denys Cuche ,La notion de la culture dans les sciences sociales ,coll,approches n°08,Alger, Casbah 1998.P61.

بالنظر إلى الأنماط التي حصرها روجيه باستيد التثاقف، يمكن القول أن الجزائر عرفت النوع الثاني أي التثاقف المنظم و المفروض بالقوة خلال الفترة الاستعمارية ، أما النوع الثالث المخطط، فتعرضت له الجزائر و مازالت في ظل الدولة الوطنية الحديثة. و للمزيد أنظر، محمد السويدي ،مفاهيم علم الاجتماعي الثقافي و مصطلاحته، (الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1991)، ص 226.

2- أحمد أبو زيد، "الفيلسوف ابن البوسطجي، بيير بورديو و التجربة الجزائرية"، في العربي، العدد530، يناير 2003، ص 118.- 3-Mostefa Lacheraf : spécificités culturelles et industrialisation dans le monde arabe : revue tunisienne(C.E.R.E.S) p.200.

و يذكر أحمد طالب الإبراهيمي بقوله :"إن الهدف الذي كان يرمي إليه الاستعمار...هو تكوين نخبة مزيفة من المثقفين مقطوعة عن الجماهير الشعبية، بحيث يشعر أولئك المثقفون بأنهم غرباء بين ذويهم، فتنقطع صلتهم بأبناء البلاد، و يتنكرون للتقاليد، و يتشبهون بأسيادهم، و يصابون بما سماه جول غوتي"Jules Goutie" البوفارية العقائدية وهو نوع من التبعية الفكرية، إذ يحاولون دائما أن يحتذوا حذو الأجنبي و أن يتقمصوا شخصية

الأجنبي"[1]. لقد كان التأثير الاستعماري عميقا وشاملا وسلبيا محطما النخب القائمة و مزيحا للزعامات التقليدية الوسيطة، ومنهيا لجميع الرموز التي يمكن أن تذكر بالسيادة الجزائرية.[2]

و لعل الموقف هذا سيتضح أكثر من خلال النقطة الموالية، و التي تتعلق بإبراز دور المدرسة الفرنسية كفضاء تربوي جديد، ودوره في التأثير الفكري و الروحي على الأهالي. و كأداة فاعلة لترسيخ الاحتلال على الأرض. حسب أحد الفرنسيين: " لقد تم الاحتلال الأول الجزائر بقوة السلاح، و انتهى عام 1871 بنزع سلاح القبائل. و يتضمن الاحتلال الثاني قبول إدارتنا و عدالتنا من قبل أهل البلد. أما الاحتلال الثالث سيتم من خلال المدرسة. فالاحتلال سيؤكد سيطرة على اللغة الوطنية بمختلف لهجاتها المحلية، و إدخال الفكرة التي نحملها نحن بأنفسنا عن فرنسا و دورها في العالم إلى أذهان المسلمين، و ذلك باستبدال الجهل و الأحكام المسبقة المغالية بمفاهيم أولية للعمل الأوروبي الدقيق".[3]

---

[1]- أحمد طالب الإبراهيمي، من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية، المرجع السابق، ص 17.

[2] - الباقي هرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1987، ص42.

[3]- عبد القادر جغلول ، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية، ترجمة فيصل عباس ، بيروت: دار الحداثة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.ص 77.

3.1- خلفيات و أصول النخب المثقفة الجزائرية:

لقد استمر الصراع بين النخب الجزائرية والاستعمار نتيجة المواقف العنصرية و قناعاتهم التمييزية كالتفوق الحضاري و رسالة الرجل الأبيض التي يؤمنون بها، من جهة، و المعارضة الشديدة التي تلقاها من طرف الشعب الجزائري و نفوره لكل ما هو فرنسي من جهة أخرى. [1] فقد شهدت الجزائر مع نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين تحولات ثقافية و فكرية هامة بعد انهيار الحقل التربوي و الديني التقليدي و إقامة نظام تربوي استعماري بديل يقوم على تجهيل جماعي و التغريب اللغوي و تجريد الشخصية الجزائرية من ذاتها و مقوماتها الوطنية.

و بالرغم من الوضعية الصعبة التي عاشتها الجزائر خلال هذه الفترة، لم يكن الجزائريون في مطلع القرن العشرين معزولين عن الأحداث العالمية، فقد تأثروا بأفكار الجامعة الإسلامية في الشرق و الفكر السياسي الغربي، و بالتنافس الاستعماري بين الدول الأوربية.[2]

كما ظل الرأي العام الجزائري رغم كل الحواجز التي وضعتها الإدارة الاستعمارية لعزله يتتبع أحداث العالم الإسلامي و تطور حركة النهضة به، و كان التواصل يتم بواسطة عدة قنوات منها السياح القادمون إلى الجزائر، و كذا رحلات الحج السنوية و قوافل التجارة إضافة إلى الصحف و المجلات المشرقية، و الطلاب الذين تخرجوا من كليات سوريا و مصر، أو الذين تعرفوا في الحي اللاتيني بباريس على زملائهم من المشرق الأدنى.[3]

يذكر محمد علي دبوز" أن نهضة مصر و صدى زعمائها مثل الأفغاني، و محمد عبده و رشيد رضا كان لها أبلغ الأثر في نفوس الجزائريين ، و أهل المغرب عموما، إذ اعتبر هؤلاء نهضة مصر نهضة الإسلام كله و جهادا للعدو المشترك، و بأنهم كانوا يقرؤون في نشوة و حماس جرائد مصر و مجلاتها، ووجدوا فيها تعبيرا عن رغباتهم و أحاسيسهم و آلامهم و آمالهم".

إن الحركة الثقافية التي عرفتها الجزائر مع بداية القرن العشرين، قد وجدت مادتها في أفكار جمال الدين الأفغاني، الذي دعا إلى نهضة البلدان الإسلامية، كما كانت زيارة محمد

---

[1]- Hammoudi, (Abdallâh), Maîtres et disciples, genèse et Fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés Arabes, Najah El jadida, Casablanca, 2001, P 217.

[2]- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، 1900-1930،(ج3،ط3،الشركة الوطنة للنشر و التوزيع، الجزائر،1983)،ص100.

[3]- أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 100.

عبده في صيف 1903 * من بين العوامل التي نشطت الفضاء الثقافي في الجزائر و حفزت مجهودات الإصلاح كما كان لدعاية الجامعة الإسلامية ** دور في إيقاظ الوعي الوطني و خاصة في توجيه أفكار النخبة الجزائرية في اتجاهات محددة، هذا الوعي كما يقول محفوظ قداش :"نجده في تمسك الجزائريين بالإسلام تمسكا دينيا له بعد سياسي، و نجده أيضا في ميلهم إلى الجامعة الإسلامية و القومية العربية، و هي إيديولوجيات كان الجزائريون يعبرون بواسطتها عن طموحاتهم.[1]

إن سياسة الاستعمار، و الصراعات الدولية إضافة إلى دعاية الجامعة الإسلامية جعل الجزائر في بداية القرن العشرين تعرف صراعا إن صح التعبير بين مشروعين، فإذا كانت الدعاية الإسلامية تدعو إلى التفاف الجزائريين حول انتمائهم العربي الإسلامي، فإن مشروع الإدماج الفرنسي يهدف إلى اعتبار الجزائر إقليما فرنسيا.

هذا التفاعل نتج عنه يقظة سياسية ينسبها الفرنسيون إلى خريجي مدارسهم اللائكية مما يعطي الانطباع أن الاحتلال هو الذي خلق الوطنية الجزائرية، بينما ينفي سعد الله ذلك و يرى: " الاحتلال لم يخلق وطنية، فالجزائريون ليسوا بحاجة إلى وجود أجنبي فوق أرضهم ليعلمهم معناها، فهي موجودة في نفوسهم و في خلفيتهم التاريخية، على العكس تسببت الثقافة الفرنسية اضطهادها."[2]

و لعل الدارس الأنتلجنسيا الجزائرية خلال هذه الفترة يجدها منقسمة في تكوينها الفكري و مشاربها الأيديولوجية إلى قسمين أساسين، أولهما هو التيار النخبة* الذي تشبع بالمبادئ الغربية، و تعلم اللغة الفرنسية و تأثر بمبادئ الثورة الفرنسية[3]، و القسم الثاني الذي نهل من العلوم الدينية و تشبع بالثقافة الإسلامية و الذي يمثله التيار المعرب .

و بالتالي فالانتماء الفكري و التكوين الثقافي سينعكس أساسا على التوجهات السياسية التي عرفتها الجزائر بعد نهاية القرن التاسع عشر و مع بداية الحركة الوطنية و العمل السياسي المنظم بعد ذلك في العشرينيات من القرن العشرين. فقد أشار أحد المهتمين بالفكر الحداثي بقوله :" افرز النظام الاستعماري دون وعي ظاهرة بروز أحزاب سياسية و نقابات و منظمات استمدت مواصفات بعدها الوطني من الأرضية التي حددها الاستعمار نفسه..."[4]

---

[1] - Mahfoud, Kaddache, Histoire du Nationalisme Algérien 1919-1954 ; ENAL, Alger, T1, P.19.

[2] - أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 101.

[3]- عبد القادر جغلول، الاستعمار و الصراعات الثقافية في الجزائر، تر سليم قطوس،ط1،(دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت 1984)، ص 6.

[4]- محمد عبد الباقي الهر ماسي، المجتمع و الدولة في المغرب العربي،ط1، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت1987،ص 38.

* في حين يضع" سطورا" Stora تحفظات على لفظ النخبة : ويرى أن مفهومها محدود في علم الاجتماع و لهذا يجب الاستعاضة عنها بلفظ الطليعة السياسية Avant-garde politique لأنها تحمل معنى أعمق، لأن مشروعها يقوم على الواقع والأشياء المحسوسة و الحياة اليومية وبذلك فهي حلقة اتصال بين الطبقات، ويرى أن هذه الطليعة السياسية تختلف عن النخب التقليدية التي تعود جذورها إلى الماضي البعيد والتي نشأت بسبب ممارستها للسلطة أو ثرائها المادي، أو معتقداتها الدينية.،

فلا غرابة أن التباين الفكري و البيئة الجغرافية و أيضا الأصول العائلية قد أثرت في مسار و تطور النخب الجزائرية و أدت بها في غالب الأحيان إلى الصراع و الخلاف، فيمكن القول أن التباين في المبدأ زاد من اتساع الهوة بين تيارات الأنتلجنسيا الجزائرية حول أهم القضايا و هذا ما أشار إليه المستشرق الفرنسي Augustin Berque في كتابه حول النخبة في شمال إفريقيا سنة 1946 بقوله:" إنهم هنا يفكرون ليس من أجل التفكير و إنما ضد بعضهم البعض."[1]

و بعد تطرقنا إلى المؤسسة التعليمية التقليدية في الجزائر و كيف تم تقويضها ، سنعالج فكرة نخبوية التعليم الفرنسي و ذلك في مجموعة من المعطيات و أسس و ذلك لتبيان ما مدى تشكيل الفضاء المدرسي لايدلوجيا الصراع السياسي في الجزائر، و نقصد بنخبوية التعليم الفرنسي هو العوامل الكفيلة بالحصول على مقعد للدراسة، ، التي تؤهل الفرد بالتدرج للانتقال إلى المجتمع التقدم و الحضارة، باعتبار أن المدرسة تسهم في ترقية الطالب من نموذج الأسرة إلى نموذج المجتمع بعد إعداده لتقبل مطالب الحياة وفق ما اكتسبه من مفاهيم و خبرات بهدف الاندماج في المحيط الجديد.[2]

و بحسب المؤرخ أبو القاسم سعد الله قد برز الجيل الأول المنادي بالفرنسة خلال عهد الستينات من القرن 19م ممن ينادون بقابلية التعايش مع الفرنسيين و من بين أهم تلك الأسماء التي تحمست لذلك مصطفى بن السادات و محمد بن الشيخ علي و حسن بن بريهمات و غيره، و أشار سعد الله إلى خصائص هذه المدرسة بقوله:" يمثل هذه المدرسة المخضرمة طائفة من الكتاب و العلماء الذين جمعوا إلى التقاليد القديمة صلاتهم بالحضارة الغربية و لو في صورة ضعيفة، كما جمعوا إلى معارفهم القديمة وظائف جديدة تلقوها من الفرنسيين ... أما الشيء الضروري و المؤهل حقا فهو الولاء المطلق للسلطة الجديدة و على هذا الأساس ارتبط مصير هذه الطائفة بالوجود الفرنسي و خصوصا برجال المكاتب العربية الذين كانوا يغدقون الألقاب و الأوسمة على من شاءوا و هكذا وجد كتاب و شعراء مخضرمون منهم محمد الشاذلي القسنطيني و علي بن الحفاف و حميدة العمالي و أحمد بن قندورة و الطيب بن المختار"[3]. و قد أصبح هذا الجيل يمثل مدرسة الدمج الثقافية نظام تربوي محكم لتكوين مثقف جزائري وفق الأيديولوجية الاستعمارية الرافضة للاعتراف بالطرف الجزائري كشريك لها.

و يعرفها الشريف بن جبيلس و هو أحد أعضاء هذه النخبة وعاصرها و تابعوا نضالها و خطاباتها :'ثريات الشبان الجزائريين المتخرجين من الجامعات الفرنسية والذين كانوا قادرين بأعمالهم أن يصعدوا فوق الجماهير،و أن يضعوا أنفسهم في مصاف ناشري الحضارة الحقيقيين".

[1]- صالح جديد ، الانتلجنسيا الشابة و الزمن نحو التحرر ، جريدة رسالة الأطلس ، عدد 235، الموافق ل 5الى 11 أفريل 1999.
[2]- د/مهنا حداد ، مدخل للعلوم الاجتماعية ، ط1 ، (دار مجدلاوي للنشر و التوزيع عمان 1992 ،)ص 235).

[3]- (2)-أبو القاسم سعد الله، أفكار جامحة، ط1 ، الجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1988، ص 72.

أما الجيل الثاني فهو جيل المدرسة المستنيرة (1880-1914) إذ برز نوع جديد من الطلبة الجزائريين و هم جيل الثمانينات من القرن 19 بوجه جديد يفقه الدين و يحسن أداء اللغة الفرنسية ، ومن بين هؤلاء محمد بن رحال ، عبد القادر المجاوي ، حمدان لونيسي، صالح مهنا، و محمد بن العرب، و محمد بن شنب (1869-1929) هذا العلامة في اللغات الذي وصل بصفة ممتازة إلى تكريس و تأسيس ازدواجية اللغة على الطريقة الأكاديمية ،وأنعش اللغة العربية التي كانت مهمشة من طرف المحتل و عل التراث العربي في الواجهة. فهذه النخبة المثقفة ساهمت بشكل كبير في إحياء و ترقية التراث الثقافي الأصيل.[1]

و بالرغم من ثقافتهم المزدوجة لكن تشبثهم بالعقيدة الإسلامية جعلهم يتصدرون أصحاب المطالب الجزائرية. و من الملاحظ إن هذا الجيل قد أقلق الإدارة الفرنسية بخلاف جيل الستينات و لعل ذلك يظهر جليا مع تصريح الحاكم العام لويس تيرمان بقوله:" إن أعداء فرنسا ليس هم العرب ساكني الخيام، بل هم الذين علمناهم لغتنا و رفعناهم إلى درجتنا"[2].

و نجد هذه النخبة كانت تطالب بالتعايش مع الحاضر و العمل بفكر الحداثة و الربط بين الأصالة و المعاصرة، ولذلك ظهرت على شكل مدارس إصلاحية وتجديدية و التي أسماها سعد الله بالمدرسة المستنيرة (1880-1914).

يبدو أن الاختلاف واضح جدا بين الجيلين و لكنه متقارب في معظم أصوله لارتباط كل منها بالقيم الاجتماعية و الحضارية، و قد أشار عبد القادر جغلول إلى ذلك بقوله: "فان كانت التمايزات تعبر عن اختلاف منها عن تناقضات ذات طابع صراعي فان هذا يرجو بالدرجة الأولى إلى أن هؤلاء المثقفين سيستعملونها في القطب الموجب"[3].

أما رؤية أبو قاسم سعد الله فإنها تختلف عما ذهب إليه جغلول، يرى أن الاختلاف واضح بين الجيلين، فمدرسة الإصلاح قد قدمت خدمة للوطن أكثر من غيرها من المدارس و بالأخص المدرسة الفرنسية التي اهتمت بالاندماج و الانسلاخ أكثر مما اهتمت بالقضية الوطنية للشعب الجزائري، و قد أشار ذلك صراحة بقوله: "كان اطلاع و ثقافة و تأثير إسماعيل حامد" Ismail Hamet* يمكن أن يدعم بها أنشطة محمد بن رحال* و محمد بن أبي شنب و ابن الفخار و أن يكونوا نواة لحركة إسلامية متجددة تدعو للتعليم و النهضة في وقت مبكر لكن الجهود كانت مشتتة و الرؤية ليست واضحة إذ كانت دعوة إسماعيل حامد إلى تكريس الواقع لا إلى تغييره و إلى توحيد الاهتمام بالروابط الفرنسية لا بالروابط العربية الإسلامية.[4]

---

[1]- جيلالي صاري ،بروز النخبة المثقفة الجزائرية (1850-1950)، تر: عمر المعراجي، الجزائر، منشورات ANEP، ص 11

[2]- أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج6 ، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، ص 195

[3]- القادر جغلول ، المثقفون الجزائريون المعاصرون 1930/1880 ، الجزء الأول ، جريدة اليوم الموفق ل 4أوت 1999

[4]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج6، المرجع السابق، ص 241.

أولا : المرجعيات الفكرية و الاجتماعية للنخب المفرنسة:

لقد سبق و تطرقنا إلى التعليم العربي الإسلامي التقليدي الذي كان سائدا في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي سنة 1830. و الذي شكل البنية الثقافية للجزائر و وقف كحاجز ضد الإدارة الكولونيالية التي تمكنت في الأخير من تقويضه و حصره و وذلك لقوتها وسياستها الاستعمارية الغاشمة. و" إن مصادرة الأملاك الحبوس من طرف الكولونيالية كان يستهدف تكسير القاعدة المادية للتعليم التقليدي و عدم القدرة على إنتاج نفسه من جديد".

فلقد وضع الاستعمار الفرنسي إستراتيجية كانت تهدف إلى عملية الاستيطان الأبدي للجزائر، الذي كان من نتائجه المباشرة تحطيم البنى الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية للمجتمع التقليدي الجزائري إذ توجب القيام بسياسة تجريد الجزائريين من كل ممتلكاتهم و أراضيهم و حبوساتهم . و هذا لم يف بالغرض الإحتلالي من دون تجريدهم أيضا من ثقافتهم و هويتهم الوطنية و لغتهم و نمط تعليمهم، و هذا لإتمام عملية الاستيطان الشمولي للجزائر.

و قد كانت أولى توصيات قادة الاحتلال الفرنسي لجيشهم الزاحف على الجزائر في بداية الاستعمار 1830 هي قولهم: "علموا لغتنا، و انشروها حتى نحكم الجزائر، فإذا حكمت لغتنا الجزائر، حكمناها حقيقة".[1]

و اعتبرت إدارة الاحتلال المدرسة أداة فاعلة لترسيخ الاحتلال على الأرض، إذ أن أسس البناء الاستعماري تتمثل في الجيش و الأرض و أخيرا المدرسة التي اعتبرها منظرو الاستعمار أخر مرحلة و أكثرها نجاعة في هذا البناء. إنها السياسة الاستعمارية التي بدأت تتشكل منذ العهد الإمبراطوري تهدف إلى القضاء على الثقافة الوطنية و كان الغرض الأهم

---

* إسماعيل حامت: من مواليد الجزائر العاصمة في 04 أوت 1857، وبعد إتمام دراسته الابتدائية والثانوية بالجزائر، أدى فترة تدريب قصيرة في المدرسة العسكرية سان سير بباريس وتخرج منها برتبة ضابط مترجم سنة 1877، وفي 1911 منح وسام استحقاق **(وسام جوق الشرف).**يعتبر كاتبا ومترجما قديرا متشبعا بالثقافتين العربية والفرنسية، فهو من المثقفين الكبار الذين سجلوا نشاطهم العلمي والثقافي في الفترة الممتدة مابين 1890- 1930.مارس مواهبه في المكاتب العربية، شؤون الأهالي في المدن التالية: معسكر(1885-1887)، أفلوا(1887)، عين الصفراء(1891- 1894)، وهران(1895- 1904).
أنتج العديد من أعماله في حقل الترجمة والأدب واهتم بالحضارة العربية في إفريقيا و قضايا الجزائريين ووضعهم الثقافي الفلاحي، نشر أعماله في المجلات الفرنسية الصادرة في الجزائر وفي فرنسا مثل المجلة الإفريقية ومجلة العالم الإسلامي، ومن مؤلفاته: الحضارة العربية في إفريقيا الوسطى ، المسلمون الفرنسيون بشمال إفريقيا،أنظر مقال علي تابليت، من الذاكرة الثقافية الجزائرية: أعمال المترجم إسماعيل حامت 1857-1933،عن مجلة الأمل،العدد 33، الدار البيضاء،2008.

** ولد محمد بن رحال في 16 ماي 1857، و هو من عائلة عريقة، كان متمسكا باللغة العربية اضافة التى تكمنه اللغة الفرنسي باعباره درس بالمدرسة الابتدائية الفرنسية بالجزائر، ثم في المعهد العربي الفرنسي 1870، و كان من النخب مزوجة الثقافة، و لكن الظروف الاستعمارية والمقاومة جعلت بن رحال يغير آراءه ، اذ أصبح عضوا في الزاوية الدرقاوية ثم مقدما لاحدى فروع زاوية قدورين المستغانمية، و هي الزاوية السليمانية.حاول بن رحال ايجاد نوع من المقاومة الحوارية ، دفاعا عن تعليم الجزائريين منذ سنة 1887.وللمزيد انظر عبد القادر جغلول، ، الاستعمار و الصراعات الثقافية في الجزائر، تر ، سليم قسطون، بيروت1948.

[1]- مازن المبارك ، دور اللغة العربية في التعليم العالي و الجامعي "المؤتمر التربوي لتطوير التعليم العالي و الجامعي (وزارة التعليم العالي)، دمشق سنة 1971، ص-562-563.

من ذلك هو تحويل المجتمع الجزائري إلى مجتمع فرنسي ينفر من لغة أبائه و تاريخ حضارة الجزائر. و لعل الشيء المؤكد أن إلزامية تعلم أبناء الجزائريين باللغة الفرنسية هو إرساء لبناء مجتمع جزائري جديد مكون من هجين لغوي يتدرج في نموه النفسي من قابلية تبني اللغة الفرنسية حتى تصبح لغة رسمية و بالمقابل التخلي عن اللغة الأم و هي العربية باعتبارها غير مدرسة و غير موظفة .[1]

و قد اعتمد الوجود الفرنسي في الجزائر على عنصر اللغة في تمكين بقائه، و أعلن الفرنسيون منذ البداية على لسان قادتهم أن هدفهم هو تمدين الجزائريين المتوحشين و إن لهم رسالة حضارية يؤدونها. و بذلك سخرت الإدارة الاستعمارية الإمكانات الكفيلة لتعليم اللغة الفرنسية للجزائريين حتى تكون منهم نخبا مميزة ناطقة بلغتها و مقلدة لتمدنها و منفذة لأوامرها و خادمة لحضارتها، و بذلك تتمكن من إحلال النظم الفرنسية محل النظم الإسلامية القائمة، وجعل اللغة الفرنسية هي لغة السيادة و الوصول إلى نقطة الاندماج حتى يصير المجتمع الجزائري مجتمعا مفرنسا. و من ثم تصبح اللغة العربية لغة ميتة عاجزة على أن تصبح لغة عصر و حضارة و ينتهي أمرها كما وقع للغة اللاتينية و الإغريقية. كما وظفت فرنسا سياسة التنصير** و نشر المسحية في خدمة سياستها الاستعمارية، و كانت ترى في إسلام الجزائريين العقدة المؤكدة في سبيل بقائها في الجزائر، و أن تنصير الأطفال و تجنس الكبار هو المعبر الأوحد لإنجاح المنظومة الاندماجية .

و قد عمل الفرنسيون على تلقين اللغة الفرنسية كي تكون نواة بؤرة التوتر و مصدر الفتنة اللغوية بين الجزائريين ،و الظاهر أن الفرضية الفرنسة لم تثمر في وقتها، لأن جيل الثلاثينات من القرن التاسع عشر لم يؤول إلى ذلك المصب، و أن الأصوات الجزائرية لم تصرخ بتقليد الفرنسيين إلا في الستينات من القرن التاسع عشر، أي بعد جيل من الاحتلال. فبالرغم من بروز نفر قليل من الجزائريين من دعا إلى الأخذ بالتمدن الفرنسي، و لكن هذه الفئة التي دعيت بـ "النخبة" لم تجد مكانها بين الفرنسيين, لأن هؤلاء لم يكونوا ينظرون إليهم كفرنسيين حقيقيين, بل كرعايا أو مواطنين من الدرجة الثانية, ولهذا قام هؤلاء يطالبون بالمساواة, لأنهم كانوا يؤمنون "بالتقارب مع الفرنسيين والاندماج مع الجزائريين, وقد مثل هذا التيار جيل من الشباب منهم: أحمد بوضربة *و حمدان خوجة **، ونحوهم ممن آمنوا بالحضارة الفرنسية.

كان التعليم الفرنسي في الجزائر في نظر مؤسسيه ، يجب أن يؤدي دورا هاما في التأثير الفكري و الروحي على الأهالي، إذ كان عليه –من ناحية أن يمنح الشرعية للغزو العسكري و يضمن –من ناحية أخرى استمرار النتائج السياسية لهذا الغزو و المتمثلة في فرض السلطة

---

[1]-- الدكتور محمود السمعان، اللغة و المجتمع، (دار المعارف مصر 1964)،ص 21.

على المجتمع الجزائري و كان الدوق دومال*، حاكم عام من 1847/10-1848/3 Duc d'Aumale" قد قال صراحة أن : "بناء مدرسة أحسن و أفضل من فيلق عسكري لإقرار الأمن"1. و نجد **الجنرال بيجو كان يرفع شعار: السيف والمحراث والقلم".**

* يعد بوضربة من الذين انبهروا بالفرنسية لأنه كان معاشرا لهم في مرسيليا قبل الاحتلال لكن سرعان ما خاب ظنه فيهم وانضم إلى صفوف الأمير عبد القادر حتى مات في منفاه بطنجة بالمغرب الأقصى مع عمه مصطفى.للمزيد انظر: سعد الله ، الحركة الوطنية الجزائرية ، ج1، ط1، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب 1992، ص 183.

** حمدان خوجة(1773-1841)، مثقف و كاتب جزائري، و هو من عائلة حضرية عريقة تمتلك أملاك كبيرة بالجزائر و ضواحيها(المتيجة). هو من العناصر الجزائرية الفاعلة في الحياة السياسية في بداية الاحتلال، و لم يعارض تعلم الفرنسية و لكن عارض الاعتداء على حرمات المساجد و استحواذ على الملكيات الحرمات. للمزيد انظر: عميراوي حميدة، دور حمدان خوجة في تطور القضية الجزائرية 1827-1840، ط1، الجزائر ، دار البعث ، 1987.

***من أهم الشخصيات التي لعبت دورا بارزا في عملية التنصير في الجزائر الكاردينال لافيجري Cardinal Lavigerie من مواليد عام 1825 في بايون بفرنسا، انتقل إلى الشام و تعلم اللغة العربية و عادات و تقاليد المجتمع العربي، انتقل إلى الجزائر خلال سنوات القحط و المجاعة، كانت له أفكار ومواقف تتمثل في نشر المسيحية /مهاجمة المكاتب العربية لأنها تحافظ على التقاليد الإسلامية، ومن مواقفه مساندة الحكم المدني ضد العسكريين.أنظر :روابحي العياشي: أسرة المقراني و علاقتها بالإدارة الاستعمارية 1837-1871،مذكرة نيل شهادة الماجيستار في تاريخ المجتمع المغاربي الحديث و المعاصر، جامعة منتوري قسنطينة، 2008

[1] - غي برفيليي، النخبة الجزائرية الفرانكفونية(1880-1962)، تر: حاج مسعود ، بكلي، بلعريبي، الجزائر، دار القصبة ، 2007، ص 24.

إنها سياسة تعليمية قائمة على تأسيس مدرسة تقوم بوظيفة التأطير الأيديولوجي عن طريق تعليم اللغة الفرنسية، و الثقافة الفرنسية الغربية، من أجل الفرنسة، و الإدماج، و التجنيس، أي "كانت فرنسا تأمل بوجه خاص أن تغزو الجزائر أخلاقيا عن طريق المدرسة".[1]

لقد رصدت المدرسة الفرنسية في برامجها التعليمية، معالم أساسية و هامة تعد هي بمثابة المرجعية الأساسية لنمو الأفكار وتغذيتها للمتمدرسين ، و ركزت بالدرجة الأولى على توصيل تراثها و تقديمه في قوالب مغرية للجزائريين ، وجعلت من حضارتها و تاريخها مكسبا أساسيا لابد من الأخذ به، و عمقت من هذه المفاهيم في برامجها التكوينية حتى تغرس مفاهيم التفوق الفرنسي في نفوس الطلبة الجزائريين و تضحي قناعات لديهم

[1]- شارل روبير أجرون، تاريخ الجزائر المعاصر.ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ترجمة عيسى عصفور الطبعة الثانية 1982.ص 112.

من الموجهة الاجتماعية باعتبار أن لغة التكوين هي الفرنسية و من خلالها يتم تبلور الخيرات البشرية و تجارب الأمم.

كان مؤسسو مدرسة "الأهالي"، ينظرون إليها كأداة للسياسة الاستعمارية. وكانت الوظائف الاجتماعية لهذه المدرسة نفعية محضة و معنى ذلك أن الكولونيالية الفرنسية و منذ البداية استهدفت إقامة مدرسة تعليمية و ثقافية كجهاز أيديولوجي استعماري خدمة لأغراض محددة سلفا، فالمدرسة تحمل الأيديولوجيا، تساهم في إعادة إنتاج الثقافة التي تريدها القوى الاستعمارية ، فهي تقوم على حد تعبير غرا مشي A.GRAMSCI "بتحويل نظام السيطرة إلى هيمنة ثقافية و أيديولوجية عن طريق نشر مجموعة من الرموز و القيم و الأهداف و المعايير".[1]

و كان تحقيق "الاحتلال" بواسطة المدرسة يتطلب بالدرجة الأولى خلق طبقة من "الإطارات" المحلية، القادرين على أن يكونوا حلقة وصل بالسكان المحليين من أجل تنفيذ بعض المهام المتعلقة بالتسيير مثل (تراجمة، موظفون من الدرجة الوسطى، معلمون في المدارس الجديدة مزدوجة اللغة...)، و كان الاستعمار في حاجة ماسة إلى وسطاء، غير أن الأهم من ذلك هو أن تكوين فئة وسطى في المستعمرات في عصر الرأسمالية أصبح شرطا أساسيا للحفاظ على السيطرة الاستعمارية. وضحت ذلك فاني كولونا بقولها : " إن المدرسة الفرنسية قامت بانتقاء فئة ماهرة من النخبة الأهلية كانت ضرورية للحكم الاستعماري ". و كان الهدف من ذلك هو "خلق ظروف غير قابلة لعكس وضعية الهيمنة الاستعمارية في الجزائر."[2]

فقد كتب في سنة 1931 الحاكم العام للجزائر موريس فيوليت : لماذا ننسى أن المثقفين يؤثرون بطرق خفية على الطبيعة الذهنية للشعب؟ هل كان يوجد في فرنسا في القرن الثاني عشر الكثير من الناس القادرين على فهم الجدل بين الاسميين* و الواقعيين؟ هل كان عددهم يساوي ، على الأقل ، عدد المثقفين في الجزائر اليوم؟ و مع ذلك ألم تتعرض الطبيعة الذهنية لأكثر الفلاحين الفرنسيين تخلفا للتأثير بفعل تعاليمهم". هذا ما يؤكد الاستراتيجية التي اعتمدها المستعمر لإخضاع الشعب الجزائري ، وذلك عن طريق تعليم فئة قليلة من الجزائريين لاستغلالهم في ترويض و إخضاع الشعب بأكمله.

---

[1]- مصطفى محسن، الواقع المتخيل، في مشروع "المدرسة الوطنية" بالمغرب من اجل مقاربة سوسيو-تاريخية، القول ل : "جورج هاردي" ص 51.دراسات عربية ، العدد1 السنة 26 نوفمبر 1989.

[2] - Fanon.F les Damnées de la terre. Reghaia 1987 Ed ENAG .p170

*الاسميينNominalistes: هم أتباع مذهب الاسمي الذي يقول لأن المفاهيم المجردة أو الكليات ليس لها وجود حقيقي، و أنها مجرد أسماء لا غير.

و لم تكن المهمة الجوهرية لتعليم "الأهالي" هي الحفاظ على العلاقات المتبادلة بين المعمرين الأوربيون و السكان المحليين فحسب، بل الحفاظ أيضا على الانقسامات الاجتماعية الطبقية الداخلية في المجتمع الإسلامي.

و بالتالي فالمدرسة الفرنسية تمكنت من فرض أسلوبها و هيمنتها الثقافية و الإيديولوجية، إضافة إلى ما أشار إليه، (شارل روبير أجرون عند إشارته للفعل التدميري و الاقصائي الذي كان بمثابة الآلة المدمرة للثقافة الوطنية، إذ يقول: و كانت أعمال التدمير التي سببتها الحرب أخلاقية أيضا، و كانت نتائجها أطول مدى، و قد عددها توكفيل* في تقريره المعروف 1847.[1]

[1]- شارل روبير أجرون، تاريخ الجزائر المعاصر، المرجع السابق، ص 112.

*ألكسي توكفيل :احد كبار المفكرين الفرنسيين المحدثين 1805-1859، صرح :"لقد وضعنا أيدينا في كل مكان على هذه الأملاك، ثم وجهناها غير الوجهة التي كانت تستعمل فيها في الماضي، و عطلنا المؤسسات الخيرية و تركنا المدارس تموت."

ثانيا– موقف فرنسا من تعليم الأهالي الجزائريين:

و أما هذا الوضع التدميري التي اتسمت السياسة التعليمية الفرنسية منذ 1830 إلى غاية 1880 و الأعمال العسكرية الوحشية ضد الشعب الجزائري، لم تقم السلطات العسكرية الفرنسية بوضع خطة لنشر التعليم الفرنسي بين الجزائريين، كما لم تتركهم يمارسون تعليمهم العربي الإسلامي. بحيث تميزت المرحلة الأولى للاحتلال الفرنسي للجزائر بعدم وجود سياسة تعليمية تربوية موجهة لنشر التعليم بين الجزائريين. و كانت تسود هذه الفترة –إلى جانب العمل العسكري-أراء متناقضة (لكنها في أغراضها) حول ما إذا كان يجب تعليم الجزائريين أو عدم تعليمهم.[1] فكانت نظرة الفرنسيين في تشكيل النخب الجزائرية المتعلمة قد حملت صورتين متباينتين الرؤية الأولى تقوم على تشجيع قيام نخبة جزائرية عصرية ذات ثقافة فرنسية تبدي ولاءا وإعجابا بالحضارة الغربية، وكأنهم بذلك لا يلاحظون ذلك الاختلاف الكبير بين مصالح فرنسا ومصالح الجزائريين، أما الرؤية الثانية فقد وجهت لها اتهامات تنم عن عدائها الشديد وخوفها على مصالحها المستقبلية وشعورها بحماس النخبة الجزائرية وقدرتها على محاربتهم بنفس القيم الفرنسية، كما لم تنج هذه النخبة من اتهامات الجزائريين وتشكيكهم في قدرتها على إحداث التغيير.

أ- **الموقف المتفائل:(المثالية الاندماجية)**

ينطلق هذا الموقف من تبريرات واهية تخفي وراءها الدوافع الحقيقية والأصلية للسياسة الاستعمارية ومن الأساليب المعتمدة:

الأبوية وعبء الرجل الأبيض: تعتبر من بين النظريات الأكثر شيوعا مستندة على الدوافع الإنسانية التي من خلالها بررت فرنسا مسلكها الاستعماري، بحجة تحملها لمهمة تاريخية وواجب إنساني يقوم أساسا على أخذها بيد غيرها من الشعوب، وهذا ما يتماشى مع مفهوم الأبوية.[2]

وقد تبنى هذه النظرية مجموعة من الساسة والمفكرين الفرنسيين ومنهم" Le coq" الذي كتب في المجلة الإفريقية " أمنحوا المواطنة الفرنسية للنخبة المثقفة ثقافة فرنسية، لأنها رباط معنوي، فما دمتم لا تستطيعون فرض الديانة، فامنحوهم الإنسانية و التقدم".[3]

كما تفطن الحاكم "جول فيري " لبوادر ظهور الجزائر الفتية عند قيادته للجنة مجلس الشيوخ سنة 1892، متابعا بارتياح بروز الطلائع الأولى من حزب شباني تلقوا تعليما فرنسيا، وقد أدرك أن الجزائريين كانوا متحدين حول فكرة " اتركونا وحدنا ".[4]

---

[1] عبد القادر حلوش، السياسة فرنسا التعليمية في الجزائر، المرجع السابق، ص 38.

[2] - مجاهد حورية توفيق ، الاستعمار كظاهرة عالمية ، ط2 ، المكتبة الأنجلو مصرية ، 1990 ، ص63.

[3] -Le coq , L' Algérie , en France , in L'Afrique , 28 juin 1892.

[4] -Ageron (C.R) jules Ferry et la question Algérienne en 1892 in RHMCV, avril,1963,P 134.

ووصفها المؤرخ الفرنسي " بول لوروي " بأنها نخبة الجزائـريين المتأثرين بالأوروبيين، وأنهم كانوا يعتبرون أنفسهم أقلية متميزة تضم المترجمين، المحامين، والأطباء، والمعلمين، والقضاة، والصحفيين، وبعض التجار والعمال الزراعيين والطلبة.[1]

ولتوضيح تأثير هؤلاء الشبان الجزائريين نشير إلى ملاحظات الذين عايشوا تلك الفترة ومنهم " موريس أجام" Maurice Ajam الذي قال عنهم "أن هؤلاء الشباب الأذكياء لهم القدرة على الإقناع ولهم هيئة السادة و هم معتصمون حول القرآن.... وكونوا على ثقة بأنهم لم يتخلوا أبدا عن طرابيشهم".[2]

فهذا التيار يرى بضرورة تعليم الجزائريين و كسبهم للصالح الفرنسي، لأن تركهم في الجهل يسبب وجود جيش من المتعصبين الدينيين(Fanatiques religieux).و كان يمثله أيضا المستوطنون الأوربيون، و قد انطلق هذا التيار من تصور كولونيالي مفاده، أن تعليم "الأهالي" بالمدرسة الفرنسية و على النمط الغربي، و من ثم اكتسابهم اللغة الفرنسية و ثقافتها و أفكارها الحضارية مثل المساواة، الحرية، و القانون، و العدل... أمر سيؤدي، و إن –عاجلا أم أجلا- إلى اكتساب "الأهالي" الوعي بالحالة الكولونيالية و تناقضاتها، انطلاقا من فهم سوء الأوضاع و ترديها –اقتصاديا، اجتماعيا، ثقافيا...فكان الرأس السائد بين أوساط المعمرين هو تجنب تشييد المدارس "لهذه الجموع من المتسولين، ذلك لأنه" إذا تم تعميم التعليم و نشر الثقافة، في الجزائر، فسرعان ما سيهب الأهالي لينادوا جميعا: الجزائر للعرب".

و يقول **EMILLE TROLLIER**: " لنفترض أن شعوب مستعمراتنا تعلمت اللغة الفرنسية، فإنهم سيكتسبون لا محالة أفكارا فرنسية". فتعليم اللغة الفرنسية ليس السبيل لكسب حب الأهالي لنا، بل العكس سيكرهوننا أكثر. هذا الرأي انحصر أمام التصور المنادي لتعليم الأهالي ، إذ يؤكد أحد المناصرين للتعليم مايلي: نحن نريد أن نجعل من "الأهالي" موظفين، و لا عمال فن-و لكننا نؤمن بأن "الأهالي" بدون تعلم هم أداة مفسدة للإنتاج".[3]

---

[1]- M,1906,pp60-62.D.indigène colons,in R:L) La France dans L'Afrique du nord . Beaulieu(p

[2]- Maurice Ajan sur la représentation des indigènes Algériens au . communication de M. parlement in bulletin de la réunion d'études Algériennes n°1 et 2, 1929, p 14.

[3]- Réflexions sur la culture OPU.1984.revue : Collection langues et littératures p36.

إن المدرسة الكولونيالية لم تكن لتؤسس و ابتداءا من سنة 1883*، إلا لتنتج و تعيد إنتاج نخبة مثقفة من 'الأهالي" محدد دورها كواسطة، و يؤكد هذه الحقيقة "جمال قنان" حيث يقول على لسان الكولون : "...فالتعليم يمكن أن يجعل من العربي رجل مستنيرا و متخلقا و خاصة لكي يصبح فرنسيا..."[1] و قد حلل موريل دور المدرسة الفرنسية فقال: تساهم المدرسة في تكوين النخبة من حيث أنها تقود كل واحد من تلاميذها إلى اكتشاف مواهبه الخاصة و الانخراط في مختلف الميادين الهامة.[2]

أما عن أهمية النخبة وتزايد عددهم، ودورهم في المجتمع الجزائري، فقد كتب راندون "Randan " سنة 1940 :" إن جامعاتنا تحظى بجاذبية وإقبال واسع من طرف أطفال البرجوازية المسلمة، وسيؤدي ذلك إلى نتائج لا يمكن الاستخفاف بها من طرف أي إنسان مثقف.[3] ومن بين المؤرخين المعاصرين نشير إلى ما كتبه "أرون"الذي يرى أن أول حوار بين النخبة المسلمة والإدارة الفرنسية بدأ سنة 1912 مع قانون التجنيد الإجباري وضمت مجموعتين الأولى أصحاب العمائم القديمة أي المنحدرين من الأسر العريقة ومنها القياد والبشاغاوات والأغا وات، و ظهرت بجانب هذه الكتلة" الشبان الجزائريين" المتخرجين من المدرسة الفرنسية، محامون، وأطباء، و تجار.[4]

ويضيف" أرون" أن المجموعة الثانية قد أكدت على قبولها للخدمة العسكرية مقابل:

- إلغاء قانون الأنديجينا والمساواة في الضرائب.
- نشر التعليم .
- رفع عدد الممثلين المسلمين في المجالس المنتخبة.
- المواطنة الفرنسية مقابل الحفاظ على الشخصية الإسلامية.

وهذا ما أدى إلى ولاء الجنود الجزائريين الذين حاربوا ببسالة إلى جانب الفرنسيين وهذا ما جعل "ماريوس موتي" Marius Moutet يقترح في الفاتح من ماي أمام غرفة النواب مشروع قانون يتعلق بحصول الجزائريين على الحقوق المدنية و السياسية.[5]

---

*إن سنة 1883 شكلت فاصلا في تاريخ المدرسة الكولونيالية في الجزائر –و بدون شك أيضا في التاريخ الكولونيالي، و بأكثر دقة ، و ما بين سنة 1883 و 1898 نلاحظ لأول مرة وضع نظام تعليمي مؤسس وموجه للأهالي، ص 10 من كتاب Fanny Colonna INSTITUTEURS ALGERIENNES 1883-1939.OPU

[1]- جمال قنان، نصوص سياسية جزائرية، في القرن التاسع عشر1830-1914، ديوان المطبوعات الجامعية 1993، ص 194.

[2] - Morel (J) , l'école et la formation de l'élite en Algérie de 1919 à 1939 (Mémoire dactylographie présentée en vue à l'obtention de la maitrise en histoire sous la direction de J.C.Miège , Faculté des Lettres et Sciences , Aix-En Provences.

[3]- Randan (R) in L'Afrique, juillet, août,1940 .

[4]- Aron (R): les origines de la guère d'Algérie, Fayard, paris, 1962,p61.

[5]- Aron (R): Op.cit , p62 .

لقد بلورت الإدارة الاستعمارية الفرنسية سياسة"الأبوية" في شكل سياسة الإدماج فقد كانوا يغالون في العبقرية الفرنسية القادرة على تحقيقها وبذلك شجعوا ظهور النخبة، معتقدين أن انبهارها بالحضارة الفرنسية و قدرتهم على توجيهها يجعلها الوسيط بينها وبين الجزائريين و من ثم تمرير سياستها بكل هدوء واستقرار. ومن بين القادة و المفكرين الفرنسيين الذين تبنوا هذه الفكرة نشير إلى الحاكم العام " جول كومبون "jules Cambon (1891-1897) الذي حاول اصطفاء نخبة جديدة من بين الأهالي وتشكيل شبه قيادة أركان من المثقفين المسلمين ليتخذها وسيطا طبيعيا وضروريا بين الحكومة و السكان.[1] أما الحاكم العام "جونار" Jonnard فقد أقر سنة 1908 ما يلي:" إن مصلحتنا الملحة في تشكيل نخبة مثقفة قادرة على نشر مبادئنا وقيمنا في العدالة والرقي، وتكون بورجوازية محافظة ومتمسكة بارتباطها معنا ومنضوية تحت لوائنا لتجني ثمار التقدم الذي تحقق لفائدتها...".[2]

واعتبر الحاكم فيوليت سنة 1932 فئة الطلبة المسلمين أفضل عامل من عوامل إرساء النفوذ الفرنسي في مجتمعاتهم الأصلية.[3] وجاء في صحيفة Le temps سنة 1904:"إن وجود طبقة من الأهالي ميسورة الحال ماديا، ذكية ومتعلمة هي ضرورة ملحة بالنسبة إلينا، وذلك إذا أردنا أن يسود بين الطائفتين تقارب و تواجد جماعي يقبله الطرفان بسهولة.[4]

يذكر المؤرخ "ساراسان" Sarrasin إن واضعي البيان الجزائري سنة 1943 قد قدروا أعضاء النخبة بـ 1655 شخصا موزعين على النحو التالي: ألف عامل متخصص،41 طبيبا، 22صيدليا وأطباء أسنان،31 مهندسا،7 محامين، 10 معلمين في المدارس الثانوية،و500 مدّرس.[5] و يشير ساراسان أن النخبة تبنت أفكار الغرب وأسلوب عيشه وطرقه في العمل وثقافته وتعليمه بل تعدت ذلك حين حاولت أن تجعل من المجتمع الجزائري مجتمعا أوروبيا، وتعليمهم بالفرنسية جعلهم يشعرون بالانفصال والغربة عن مجتمعهم بل ولدت فيهم عقدة التفوق مقارنة بالمجتمع الجزائري وفي نفس الوقت شعروا بعقدة النقص اتجاه المجتمع الفرنسي.[6]

و يلاحظ أن موقف الاحتلال الفرنسي من اللغة العربية و الثقافة الجزائرية كان يهدف إلى القضاء عليها تماشيا و سياسة الفرنسة و الإدماج. حتى أن أحدهم من ذوي النظريات الخاصة في التعليم الفرنسي يقول: "إن أحسن وسيلة لتقييد الشعوب البدائية في مستعمراتها و جعلهم أكثر ولاء، و أخلص في خدمتهم لمشاريعنا، هو أن نقوم بتنشئة أبناء الأهالي منذ

---

[1]- غي بريفلي، النخبة الجزائرية الفرنكوفونية،1962/1880، المرجع سبق ذكره، ص 119.
[2]- المرجع نفسه، ص119.
[3]- المرجع نفسه، ص 119.
[4]- المرجع نفسه، ص 119 .
[5]- Sarrasin .: La crise Algérienne ,Editions du cerf, paris, 1949, p 184
[6] - Ibid, P184.

الطفولة، و أن نتيح لهم الفرصة لمعاشرتنا باستمرار. فالمقصود باختصار هو فتح لهم بعض المدارس لكي تتكيف عقولهم حسبما نريد".

ب- **الموقف المحافظ:**

وجه المعادون لفكرة تشكل النخبة اتهامات لها، مشككين في صدق نواياها، تزعمها كذلك مجموعة من الصحافيين، و المفكرين، و السياسيين، لهذا نشير إلى المذكرة التي قدمها "ليتوا" Lutaud في 07 نوفمبر 1904 والتي يشير فيها إلى عدم قدرة النخبة على تغيير الأوضاع والذي ربما نعتقد أنه ينم عن تخوفه من دورها المستقبلي وجاء فيها:" إن احتكاك الشبان الجزائريين بالأوساط الاجتماعية و الثقافية لم يخلق تحولا كافيا، لقد أخطأنا عندما سمحنا لهم الدخول المبكر للثانوية، فكانت النتيجة هي ما نسميهم الشبان الجزائريين الذين يحملون حضارتين لكنهم غير قادرين على الولوج إلى حضارتنا... نتحمل مسؤولية هذا الخطأ، لأننا ساهمنا في إعطائهم دفعا قويا، فلا نستطيع نقل حضارتنا بدون مخاطر أمام حضارة إسلامية راكدة، وبذلك لن يكونوا مستعدين للدخول في حضارة راقية مثل حضارتنا". [1]

ورغم تأكيد "موريس فيوليت" على النوايا الحسنة في معاملة النخبة فقد كان في نفس الوقت متخوفا منها و هذا ما كتبه : " إذا لم تصغ فرنسا إلى مطالب النخبة ولم تتفهم موقفهم فإنها سترتكب الخطأ الذي لا يغتفر، إذ سيضطرون مثلما حدث في الهند الصينية إلى الانسياق وراء تيار الوطنية".[2]

وكتب الجغرافي "إميل غوتيه" Emile Gautier :"يتحول المسلمون المتخرجون من مدارسنا إلى أعداء لنا، وهذا أمر طبيعي لأن طائفة المولدين في مستعمرات العبيد قديما، هم الذين كانوا يشكلون خميرة حركات التمرد و العصيان، فإذا لم يكن في إفريقيا الشمالية مولدون بالمفهوم العرقي، فإن الحاصلين على شهادة البكالوريا يعتبرون فئة مولدة بالمفهوم الثقافي.[3]

في حين يضع" سطورا" Stora تحفظات على لفظ النخبة : ويرى أن مفهومها محدود في علم الاجتماع و لهذا يجب الاستعاضة عنها بلفظ الطليعة السياسية Avant-garde politique لأنها تحمل معنى أعمق، لأن مشروعها يقوم على الواقع والأشياء المحسوسة و الحياة اليومية وبذلك فهي حلقة اتصال بين الطبقات، ويرى أن هذه الطليعة السياسية

---

[1]- أحمد طالب الإبراهيمي ، من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية،ص16.

[2]-(Violette (Maurice): L'Algérie vivra-t-elle ?, Alcan, Paris, 1931, p 424 .

[3]- بريفلي (غي)،المرجع السابق، ص121.

تختلف عن النخب التقليدية التي تعود جذورها إلى الماضي البعيد والتي نشأت بسبب ممارستها للسلطة أو ثرائها المادي، أو معتقداتها الدينية.[1]

في حين يقدم "موريس أجام" "Maurice Ajam" بيانا حول تمثيل الأهالي الجزائريين خلال اجتماع عقده في 20 ديسمبر 1928، يشير فيه إلى أن التحقيق الذي قام به سنة 1913، كشف له أن منح المساواة السياسية للأهالي يجعلهم لا يتوانون عن طردهم.[2]

ويقارن الكاتب الصحفي "أندريه سارفي" "André Servier " النخبة بجماعة "تركيا الفتاة" و" مصر الفتاة " من حيث الطموح والآمال، لكنها كانت في رأيه معادية لفرنسا، غير راضية عن الحالة التي تعيشها وتهدف إلى الاضطلاع بدور هام في بلادها وأنها في الجزائر بمثابة جماعة تركيا الفتاة.[3] ويذكر برفيلي أن تلك الاتهامات والتكهنات قد تكررت سواء في الجزائر أو في فرنسا بلهجة عدوانية، ملقية بذلك غلالة من الضبابية والشك في صدق نوايا الشبان الجزائريين الذين كانوا يطالبون إلى غاية سنة 1936 بالمساواة في الحقوق في إطار السيادة الفرنسية.[4]

يرى " إسماعيل حامد" Ismail Hamet أن المدارس الأولى التي فتحت للسكان المسلمين قد كونت منهم مناصرين وأتباع، وأن أغلبهم اندمجوا في الأسرة الفرنسية عن طريق التجنس أو أنهم كانوا ينحدرون من أمهات أوروبيات.

وإذا كان حامد يشير إلى الاغتراب الذي أصبحت تعيشه هذه النخبة فإننا نجد "وليام مارسيه"william Marçais يشير إلى الفجوة التي كانت موجودة بين النخبة المثقفة ثقافة فرنسية وبين الجماهير الشعبية التي كانت تنظر إليها بنوع من الارتياب والشكوك وعن عزلة المثقف آنذاك قائلا" لقد كانوا في نظر إخوانهم في الدين مرتدين ". [5]

وعن دور التعليم في تحقيق الإدماج جاء خطاب "بيير بورداس" Pierre Bordes الحاكم العام للجزائر خلال افتتاح الدورة العادية للمفوضات المالية 1928 ما يلي:" أيها السادة، يجب أن تعلموا أن التعليم يشكل أحد العوامل الفعالة لتحقيق التقارب بين مختلف الأعراق المتواجدين في الجزائر، وتشكل المدرسة البوتقة التي تندمج وتنصهر فيها الأعراق، ولهذا نعتبرها أحسن وسيلة لتحقيق الاندماج.

يعود الفضل في توجيه الأنظار حول وجود حركة الشبان المسلمين إلى الأستاذين إدمونت دوتيه Edmont doutté و "وليام مارسي" William Marcais في مدرسة تلمسان وكانا يجيدان اللغة العربية، فمن خلال مقالتين موقعتين باسمهما أشار " إدمونت

---

[1]-Violette (Maurice) Op.Cit, p424.

[2]- Communication de Maurice Ajam,Op.Cit, p14.

[3]- Benhabyles (CH) , L'Algérie Française vue Par un Indigène, Alger, 1914 , pp 108-109.

[4]- بريفلي (غي)،المرجع السابق، ص121.

[5] -Ismail Hamet, Les musulmans français Dans le Nord de L'Afrique, Paris, 1906, p 190.

دوتي" Edmont doutté إلى حركة فكرية تحاول إعادة تجديد الإسلام، وذكر أنها حركة مقلدة ومحدودة العدد و شدد على ضرورة منع تحولها إلى حزب يقوم على فكرة وهمية هي الجامعة الإسلامية أما " وليام مارسي" William Marcais فقد تحدث بنوع من الاستهزاء عن" حزب الحضارة والتقدم " ونصح بتوجيه هذه الحركة سريا بواسطة قدماء تلاميذ المدرسّات الثلاث.[1]

ومما سبق نلمس إجماع كل من الساسة والمفكرين الفرنسيين عن تشكل ملامح النخبة الجزائرية المتأثرة بالعادات الأوروبية، وأنها تعيش مرحلة انتقالية تبحث عن إقرار الاحترام والمساواة، كما يظهر لنا أن النظرة الوثوقية الإطلاقية للفرنسيين جعلتهم يعتقدون بأن ثقافتهم سيكون لها تأثيرا بالغا على النخبة العصرية وبذلك يتحقق الاندماج .

و قد تجدر الإشارة قبل الشروع في تبيان مميزات هذا التعليم التذكير بفكرة هامة، تكمن في تيقن الفرنسيين أن العقبة التي أمامهم في الجزائر هي مدى تشبث الأهالي للغتهم العربية، و قد أشار ذلك المستشرق الفرنسي جاك بيرك بقوله: " إن أقوى القوى التي قاومت الاستعمار الفرنسي في دول المغرب العربي هي اللغة العربية التي حالت دون ذوبان المنطقة في فرنسا. أدى ذلك إلى عدم رغبة الجزائريين في توجيه أبنائهم لهذا التعليم، في مراحله الأولى فالجزائريون كانوا يرون في تأسيس جهاز التعليم الاستعماري اعتداءا صارخا على ثقافتهم الأصلية، و لكنه اعتداءا غير مباشر ذلك أن الجهاز التعليمي الجديد لم يكن ليمس سنة 1889، سوى 2% من الجزائريين في سن التمدرس، هذا بسبب العقبات و العراقيل الموضوعة أمامه من طرف المعمرين الرافضين تعليم الأهالي. ولم يكن كثير الجزائريين، إلى غاية الحرب العالمية الأولى يطالبون بالتعليم الفرنسي لأنهم- كما ذاكرنا- كانوا يعتبرونه تهديدا خطيرا لقيمهم الثقافية التي استمروا في المحافظة عليها، و لأن هذا النوع من التعليم كان يظهر للكثير منهم دون جدوى، لأنه لم يكن يمنح لكثير أي فرصة للترقية داخل الوسط الاستعماري. [2]

لقد نتج عن الرأي السائد في أوساط الفرنسيين المطالب بعدم تشييد المدارس لهذه الجموع من المتسولين هو عرقلة صيرورة عملية التعليم حتى الحرب العالمية الثانية، إضافة أن السياسة التعليمية الفرنسية في الجزائر خططت لتحقيق ثلاث أهداف أساسية، فهي الفرنسة، و التنصير و أخيرا الاندماج* و هذه الأهداف من العوامل المساهمة في جعل عملية التعليم تسير ببطء شديد. إذ لم يؤسس لنظام مدرسي أو تعليمي رسمي يهتم بتعليم الجزائريين و العناية بثقافتهم.[3]

---

[1]- Ageron (CH.R) Genèse de L'Algérie Algérienne, Edition Bouchene, Paris, 2005, P110.

[2] Djeghloul(A) , Si M'hamed Ben Rahal et la question de l'instruction des Algériens , . Université d'Oran, Centre de documentation des sciences humaines, 1982.PP80-81.

[3]- عبد القادر حلوش، سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر، مرجع سابق، ص 127.

ثالثا: مستويات التعليم الفرنسي:

1 / التعليم الابتدائي:

في 14 جويلية 1850 صدر مرسوم بإنشاء المدارس العربية - الإسلامية حيث يتعلم الأطفال الفرنسية و العربية، إلا أن هذا التعليم كان مفتوحا فقط لأبناء و بنات الأعيان و العائلات التي خدمت فرنسا أو التي تتعامل معها، تتمحور موادها في اللغة الفرنسية نحوا و صرفا، العمليات الأربع في الحساب، تاريخ و جغرافية فرنسا و أوربا، الموسيقى و اللغة العربية.

إن تعليم الجزائريين أو ما نسميه "بالسياسة التعليمية الفرنسية" لم يصبح موضوعا للدراسة و العناية إلا بعد سنة 1850، فهو التاريخ الحقيقي لفتح المدارس الفرنسية للجزائريين.[1] حيث أصدرت الجمهورية الفرنسية الثانية مرسومين متتابعين لتنفيذ سياستها التعليمية الجديدة في إطارها التجهيلي، الأول في (14-08-1850)، و يخص المدارس العربية الفرنسية أي المدارس العلمانية المؤسسة في المدن الكبرى التابعة للمناطق المدنية (المناطق التي يتم فيها إقرار السلام)، وهذا حيث كتب "بوتيمب":"... إن الإدارة الأكثر نجاعة لتحقيق السلم الكامل في الجزائر تمثل في نشر الثقافة الفرنسية وتعميمها بين الأهالي".[2] أما المرسوم الثاني ، فكان في 30-09- 1850 و يخص تأسيس و تنظيم المدارس العربية الإسلامية، أي المدارس الدينية و كان التعليم فيها مقتصرا على أبناء طبقة خاصة من السكان ممن تتوفر فيهم مواصفات الولاء له، إذ كان المستعمر في حاجة إلى مثقفين من أبناء هذا البلد ليسوس بهم و يتسلط بواسطتهم على المساجد و الزوايا و الكتاتيب.

و لكن و على الرغم من صدور المراسيم و القوانين الحكومية ، ظل التعليم الخاص بالجزائريين ضعيفا في هذه الفترة، و الواقع أنه منذ عهد نابليون الثالث(1852-1870) ، بدأت قضية تعليم الجزائريين تلقى نوعا من العناية و الاهتمام. و في هذا الصدد اقترح الحاكم العام ماكمهون Mac-Mahon* بموافقة مدير التربية و التعليم بالجزائر، السيد

---

*الاندماج l'assimilation و ليس الإدماج l'intégration و الذي يعني الإدماج التام مع فرنسا، وقد طالبت به النخبة-فرحات عباس- ابن جلول(الجزائر فرنسية)، أنظر مصطفى الأشرف، الجزائر أمة و مجتمع، المرجع سبق ذكره، ص 155.

[1]- عبد القادر حلوش ، مرجع نفسه، ص 50

[2]- صحبي حسان، النظام التربوي الاستعماري 1830-1962، ط1، الجزائر، رياض العلوم للنشر و التوزيع، 2005، ص 40.

*ماكماهون(Mac-Mahon)، ماريشال فرنسا، حاكم عام للجزائر، ولد في 13جويلية 1808 تنحدر أصوله من أسرة كاثوليكية ايرلندية، التحق بالمدرسة العسكرية سان سير في 1825 أصبح كولونيل في 1845، ثم جينرال 1848، و أصبح حاكما لتلمسان، و في 1864 أصبح حاكما عاما للجزائر. أنظر Narcisse Faucon , le livre d'or de l'Algérie pp407-409.

دولاكروا Delacroix أن تكون البرامج التعليمية في المدارس العربية مشابهة للمدارس الفرنسية في فرنسا مع فارقين اثنين:

1- إعطاء مكانة خاصة للغة العربية في هذه البرامج و توسيع نطاقها.

2- إن يكون للتعليم الإسلامي نصيب في هذه البرامج.

و الواقع أن هذه المحاولة الجديدة المطالبة بتطبيق التعليم العربي أساسا، لم يكن ليقبل بها معرضو التعليم الجزائري من الوسط الرسمي و الشعبي الأوربيين ، فقد كانت محاولة يائسة لتجنب غضب و عداء الجزائريين للمدرسة الفرنسية التبشيرية فلا اللغة العربية لاقت عناية و لا الدين الإسلامي اهتماما، وقد أهملت البرامج التعليمية الفرنسية الخاصة بالتعليم الجزائري اللغة العربية حتى الطرد الفرنسي من الجزائر.و طوال الوجود الفرنسي كانت مطالب الجزائريين الأساسية تتركز حول المسألتين: اللغة العربية و الدين الإسلامي.[1]

و لكن بعد سقوط الإمبراطورية 1870، وجاء الحكم المدني بالجزائر ، وضع حد نهائي لهذه المشاريع التربوية ، وألغى كل المدارس العربية الفرنسية لأسباب سياسية، لاعتبار العربية و الإسلام أعداء لفرنسا، و أخرى كأنها لم تحقق النتائج المطلوبة منها نظرا لمعارضة الوسط الأوروبي لها و كذا رفض الطلاب الالتحاق بها. و يمكن استخلاص نوعية التعليم في الجزائر خلال هذه الفترة إلى:

- تعليم للأوربيين: منتشر انتشارا واسعا وإجباريا.
- تعليم للجزائريين: قليل و ضعيف و بطيء.

من هنا سقطت المدارس العربية الفرنسية بسقوط النظام الإمبراطوري، و بالتالي يمكن القول على أن هذه التجربة (تجربة المدارس العربية الفرنسية) كانت من صنع العسكريين و النظام الإمبراطوري عامة. و هناك عدة أسباب جعلت هذا التعليم (المدارس العربية الفرنسية) ينزل إلى الحضيض، منها عداوة المدنيين المعلنة للعنصر الوطني عند توليهم الحكم بالمستعمرة، إلى جانب أسباب أخرى تذرع بها الاستعماريون و ربطوها بعوامل خارجية وداخلية كحوادث سنة 1870 و انهزام فرنسا أمام الألمان، كذا ثورة المقراني لعام 1871 بدعوى أن المساهمين فيها كانوا متعلمين.[2]

و قد أوضح أحد الفرنسيين تدهور هذه المدارس بقوله: "أردنا أن نبدأ بالمدرسة و لكننا فشلنا؟ فلم نقم بتأسيس المدارس و لكننا ألغينا المدارس التي كانت موجودة قبل مجيئنا كالمسيد و الزوايا و المدارس الإسلامية". و بالتالي تقلص عدد التلاميذ بصورة كبيرة، يقدرها بعض الباحثين "16 مدرسة فقط... كما تقلص عدد تلامذتها بدورهم إلى أقل من الربع تقريبا، حيث هبط عددهم من 13000 ألف تلميذ في عام 1870 إلى 3172

1- عبد القادر حلوش، سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر، المرجع السابق، ص52.

[2] - عبد القادر حلوش، مرجع نفسه، ص 128.

تلميذا في عام 1880.[1] و لما كان شعار الاستعمار ما قاله لايبنتز Leibnitz " من يمسك بالمدرسة يتحكم في المستقبل" و هو الشعار الذي كان "كلمة المرور" في السياسة الاستعمارية في أوروبا ، بدأت السلطات الفرنسية تهتم بهذا الموضوع أكثر من ذي قبل، فأصدرت في حقه مراسيم و قوانين تنظمه بشكل لم يكن موجودا في السابق.

فمنذ مرسوم 1850 المكمل بمرسوم 1865 و حتى 1883 لم تؤسس إلا 19 مدرسة عربية فرنسية. ثم أصبحت هذه المدارس 16 مدرسة من 1878 إلى 1880. و قد زالت هذه المدارس العربية الفرنسية تحت ضغط الرفض الأوروبي و اقتصر قبول التلاميذ في المدارس العربية الفرنسية على منطقة القبائل دون غيرها من المناطق الجزائرية.[2]

و انبعث التعليم ، من جديد سنة 1883، على يد Jules Ferry* الذي طبق في الجزائر ترتيبات التشريع المدرسي الفرنسي الجديد، و لقد أثار ذلك الإجراء سخطا عارما حسب ما ورد في كتاباته:" فوجئت البلديات الفرنسية بقرار إجبارية بناء المدارس لصالح الجموع ذات الأسماء البالية و كانت تلك البلديات تعتبر نفسها في حاجة ماسة إلى شق شبكة الطرق لتأمين النقل و المواصلات عبر أنحاء المستعمرة".

و لقد أكد المؤتمر الاستعماري، في سنة 1908، على ضرورة إلغاء التعليم الابتدائي للأهالي و تعويضه بتكوين مهني زراعي، وذلك ما برره المعارضون للتعليم من مبررات اقتصادية مصدرها المنطق النفعي لأن الاقتصاد الجزائري بحاجة إلى عمال يدويين فقط. و قد سأل Vagnon، باسم المستوطنين الحاكم العام Carde قائلا: إذا كانت نية فرنسا هي تكثيف تعليم الأهالي في الجزائر فما هو مصير مزارعنا و أين نجد اليد العاملة الزراعية؟"، إذا تعمم التعليم فان الأهالي سوف يطالبون بالإجماع قائلين: "الجزائر عربية !".[3]

---

[1]- رابح تركي ، الشيخ عبد الحميد بن باديس –رائد الاصلاح و التربية في الجزائر-، الجزائر ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، ص 139.

[2] Turin,Y. Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale: écoles, médecines, religion, op cit ,p 267.

*جول فيري1832-1893،محامي و رجل سياسة فرنسي و نائب جمهوري في أواخر الملكية 1869، عين وزيرا للتعلمي العمومي 1879-1883، وساهم في اصدار العديد من القوانين لمنح الحريات العامة مثل حرية التجمع و الصحافة .واقترن اسمه بمختلف القوانين المتعلقة اصلاح التعليم و مجانيته و اجباريته، و لائكية التعليم الابتدائيDictionnaire Encyclopédique,p.1395

[3]- غي برفيليي، النخبة الجزائرية الفرانكفونية(1880-1962)، المرجع السابق ، ص 26.

و عليه يمكن القول أن تعليم الجزائريين لغاية هذه المرحلة قد تعرض لعوامل المد و الجزر، و يعد رفض الجزائريين في توجيه أبنائهم للمدارس الفرنسية خوفا من التنصير و الفرنسية –كما سبق ذكره- و هذا من بين تلك العوامل المساهمة في عرقلة سيرورة هذا التعليم، وهذا لغاية فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، حيث شهدت زيادة مطردة في عدد المدارس و التلاميذ، و الجدول رقم(01) التالي يبين عدد المتمدرسين ابتداءا من مرسوم 1892 و هو جزء من جدول مطول، فضلنا تقليصه على أن تكون الإحصائيات كل عشر سنوات:

Evolution de la scolarisation des indigènes en Algérie à partie du Décret de 1892.1

Année	Nb d'écoles			Nb de classes	Plus enseignants			Nb d'élèves		
	Garçon	Filles	Total		Français	Indigènes	Total	Garçon	Filles	Total
1892	109	4	113	196	79	83	162	10277	1132	**11409**
..										
..										
..										
1902	230	5	235	488	320	176	496	23956	1696	**25652**
..										
..										
..										
1912	375	15	390	766	468	316	784	39180	3508	**45607**
..										
..										
..										
1922	495	19	514	1018	482	445	927	42348		**46862**
..									6712	
..										
..										
1929	541	23	564	1199	666	468	1134	53932		**60644**

1-Guedj Eliaou. L'enseignement indigène en Algérie au cours de la colonisation 1832- 1962. France, éditions : Des écrivains, 2000, pp 76-77

لكن هذه الزيادة الملحوظة إلا أنها لم تكن كافية بالقدر اللازم، و خاصة إذا ما قورنت بالتعليم الخاص بأبناء الأوربيين، و كذا بالزيادة السكانية سنويا و التي قدرت ب"...سبعة ملايين نسمة" و أيضا بعدد الأطفال الذين هم في سن الدراسة، و هذا رغم زيادة عددهم بعد الحرب العالمية الثانية إلا أنها بقيت نسبية".[1]

سجلت الإدارة الفرنسية في هذا العهد حضورا مكثفا و موسعا في مجال التعليم ،إذ يمكن استخلاص بعض النتائج من فعالية هذه القرارات و الأرقام من خلال الجداول الإحصائية التالية التي تشير إلى تقدم طفيف في أعداد المتمدرسين خلال 40 عام ليصل إلى نسبة 6% فقط من الأطفال للالتحاق بالمدرسة .أي أن عدد التلاميذ بدأ يتصاعد تدريجيا و يتطور نسبيا عما سبقه من فترات و لكنه ظل بعيدا عن أعداد كبيرة من الأطفال .

و رغم ذلك ، ورغم وضوح الأهداف الاستعمارية من وراء هذا التعليم، فان هذا التعليم قوبل باستحسان من لدن الأحزاب الوطنية و بعض الجمعيات السياسية، لأنها رأت فيه ما يخدم أهدافها أيضا و يحقق بعض الجمعيات السياسية، و حاجتها إلى متعلمين، إلا جمعية العلماء المسلمين فقد احتاطت لهذا الأمر و تبينت مقاصده و أعدت نفسها لمواجهته.

إن دراسة المعطيات المتوفرة من خلال الجداول التالية سيوفر إمكانية لتحليل النتائج التي وصلت إليها المنظومة التربوية في هذا العهد و تأثيراتها لاحقا.

الجدول (2):(1)

الأعوام الدراسية	أعداد التلاميذ المسلمين و نسبهم المئوية من الذكور و الإناث					
	ذكور	النسبة المئوية%	إناث	النسبة المئوية%	الفرق بينهما %	المجموع
1901/1900	23196	16.50	1179	0.83	15.67	140551
1911/1910	37251	20.95	3527	1.98	18.97	177757
1931/1930	59328	30.93	8410	4.38	26.55	191753
1941/1940	94179	35.38	22976	8.63	26.75	266190
1951/1950	173602	45.54	60698	15.92	29.62	381162
1955/1954	236859	48.66	91062	18.70	29.96	486751

(1)Rapport Général de la commission du plan d'équipement scolaire Algérie 1955

[1]-بوفلجة غيات .التربية والتكوين بالجزائر، الجزائر، دار الغرب للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى،2002 ، ص 146.

يوضح الجدول (2) عدد التلاميذ المسجلين في بداية كل عام دراسي في المدارس الابتدائية، إذ يتبين من الجدول أن عدد التلاميذ –الذكور و الإناث- من المسلمين في تزايد طبيعي منذ 1900 إلى 1955 و بنسب متقاربة و منتظمة في أن واحد. و هذا منطقي إذا ما نظرنا إلى تطور التركيبة البشرية للجزائريين و منهم الأطفال و التلاميذ.

من ناحية أخرى يلاحظ أن عدد و نسب الذكور من التلاميذ كانت أكثر من عدد و نسب الإناث، و هذا يعود أولا إلى تفوق عدد الذكور على الإناث من حيث الإحصاء السكاني. هذا ما ضاعف حدة عزلة الطالب المسلم نتيجة اختلال التوازن بين عدد التلاميذ الذكور و الإناث في صفوف المتمدرسين. ثانيا لوجود قيود عديدة تحد من تعلم البنات أفرزتها الأسرة الجزائرية و الموروث الاجتماعي و الثقافي إزاء تعلم البنات. و الظاهر أن مرد هذه الحالة على وه الخصوص هو الذهنية المحافظة التي كانت تميز المجتمع المسلم، تلك الذهنية التي ازدادت تطرفا كرد فعل دفاعي. [1] و من جهة ثانية فان الواقع الأمني و الاحتلال المفروض على البلاد ينعكس على هذا الموضوع.

الجدول (3):(1)

الأعوام الدراسية	أعداد التلاميذ غير المسلمين و نسبهم المئوية من الذكور و الإناث					
	ذكور	النسبة المئوية%	إناث	النسبة المئوية%	الفرق بينهما %	المجموع
1901/1900	58187	41.38	57404	40.48	0.54	140551
1911/1910	69539	39.12	67440	37.93	1.19	177757
1931/1930	60958	31.76	63057	32.88	1.09	191753
1941/1940	75946	28.53	73089	27.45	1.08	266190
1951/1950	73023	19.18	73739	19.34	0.16	381162
1955/1954	79068	16.24	79762	16.38	0.14	486751

(1)Rapport Général de la commission du plan d'équipement scolaire Algérie 1955

أما الجدول (3) فيبين توزيع ونسب التلاميذ من غير المسلمين المتمدرسين في المدرسة بين سنوات 1900 إلى 1954.و من خلاله يتبين لنا بأن هناك اختلال في توزيع التلاميذ غير المسلمين حسب الجنس، إذ يتفوق الذكور على الإناث في عدد المسجلين من 1900 إلى 1911، ثم من 1940 إلى 1941 يلاحظ على العكس من ذلك تفوق الإناث على الذكور سنة 1931/1930 ثم بين 1950الى 1955. و هذا يعود في اعتقادنا إلى التساوي

[1]- غي برفيلي ، النخبة الجزائرية الفرانكفونية 1880-1962، المرجع السابق، ص 34.

في الحقوق بالنسبة للجنسين و الذي أفرزته السياسة الفرنسية ، و إلى التقارب في عدد الجنسين (الذكور و الإناث) من الفرنسيين المقيمين بالجزائر.

و من ناحية أخرى يلاحظ بأن عدد المسجلين من الجنسين في تناقص بين 1900 إلى 1955، و هذا عكس عينة التلاميذ المسلمين، ذلك يعود إلى ارتفاع السكان المحليين الأصليين، بالمقارنة مع الفرنسيين.

رغم الانتشار النسبي لظاهرة التعليم في عهد الجمهورية الثالثة و تردد الأطفال على اختلاف أجناسهم و أصولهم على المدارس، و يمكن ملاحظة تباطؤ هذا التردد للأطفال الجزائريين من خلال الأرقام الموضحة في الجدول التالي:

الجدول (4):

السنة الدراسية	عدد المتمدرسين
1920	42269
1924	54150
1925	62908
1934	87458
1939	114117

و يلاحظ تراجع ملحوظ ابتداء من سنة 1940 كما بينه الجدول (4)

الجدول (5):

السنة	العدد
1939	114117
1940	117585
1941	117155
1942	115257
1943	108805
1944	110686

(1)Rapport Général de la commission du plan d'équipement scolaire Algérie 1955

و قد يبدو تفسير الانخفاض في عدد التلاميذ من 114117 سنة 1939 إلى 110686 في سنة 1944 ناتجا عن ظروف الحرب العالمية الثانية، غير أن الميزانية المخصصة للتعليم مقارنة مع المجالات الأخرى تعكس حقيقة التوجهات السياسية للمستعمر كما يعكسها الجدول (6) عن " كتاب الحركة الوطنية الثورية في الجزائر" لأحمد مهساس[1]:

نفقات عادية	اعتمادات مقررة	القيمة الفعلية
1-التربية الوطنية "الفرنسية"	153.367.176	150.453.473
2- التربية الوطنية"الجزائرية"	42.920.794	39.383.397
3- التعليم التقني و المهني	5.539.211	5.168.802
4- مصلحة السجون و التربية الموجهة	24.262.774	18.000.000
5- الأمن العام.	12.469.978	11.000.000
6-الدرك، الحرس الجمهوري.	60.300.424	61.000.000
7-الشرطة	43.245.452	37.000.000
نفقات خاصة		
8-التربية الوطنية	170.000.000	18.000.000
9-التعليم المهني "جزائري"	250.000	–
10-إنشاء الثكنات و....	30.000.000	–
نفقات من الميزانية	2.173.787.238	–

و يمكن ملاحظة الجداول بوضوح أن النقص في الاعتمادات شملت الميزانية المعتمدة لتعليم الجزائريين و التي كانت تمثل ¼ الميزانية المعتمدة لتعليم الفرنسيين حيث كانت الأرقام سنة 1944 كالتالي في الجدول (6) عن أحمد مهساس 'الحركة الوطنية الثورية في الجزائر':

العناصر السكانية	المتمدرسون	الميزانية المعتمدة	عدد المدارس
	110.000	88 مليون	699
	200.000	339 مليون	1400

[1]- أحمد مهساس ، الحركة الوطنية الثورية في الجزائر، من الحرب العالمية الأولى إلى الثورة المسلحة، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال ، الجزائر 2002. ص98.

إن الفروق الواضحة تبين الظلم الذي لحق بالجزائريين، إذ أن الفروق الموجودة بين عدد الأطفال المتمدرسين، عندما نجد أن عدد الأطفال الفرنسيين يمثل الضعف و إن المصاريف المخصصة لهم كانت 4 أضعاف ما هو مخصص للجزائريين.

و رغم كل ما قيل عن مخططات ديغول* و ما وعدت به الحكومة الفرنسية عام 1940 للاستجابة لمطالب الشعب الجزائري فقد أهمل و حرم أكثر من مليون طفل جزائري من فرصة التعليم عام 1944 و ظلت المخططات الموعودة توفر فرص التعليم أقل من الطموح إذا ما قورنت بالمبالغ المعتمدة للتعليم مع ميزانيات الشرطة و الأمن العام و السجون التي بلغت 1.678.521.000 (عدا ميزانية سلك الدرك).إذ يعتبر قرار ديغول De Gaule حدا فاصلا بين مرحلة و أخرى، لتطوير التعليم الفرنسي العمومي، للأهالي الجزائريين ، و كان الغرض منه، ظاهريا ، على الأقل، هو إيجاد نوع من التوازن بين تعليمين اثنين لمجموعتين، حسبما أكدت عليه تطورات الحرب العالمية الثانية-يمكن لهما مستقبلا (إيجاد اطر تعايش سلمي و ديمقراطي، تحت ظل العلم الفرنسي).و في الوقت الذي أمضى فيه ديغول هذا القرارس، بلغت نسبة الأوربيين ، في الجزائر الملتحقين بالمدارس الفرنسية 90%، و ذلك في الوقت الذي لم تبلغ فيه نسبة الجزائريين، في هذه المدارس، سوى 8.8%. و من جهة أخرى، فلقد نص نفس القرار على إجبارية التعليم، بالنسبة للجزائريين و بالنسبة للجنسين، و لكن ذكاء المشرعين ونظرتهم للواقع الجزائري، و إمكانيات فرنسا الاستعمارية، جعلتهم يحصرون تلك الفترة الممتدة ما بين:1945-1965، كما نص القرار ، على إدماج التعليم 'أ-تعليم للأوربيين- و صنف'ب-تعليم الأهالي' في بعضهما البعض. و لكن هذا الإدماج كان نظريا أكثر مما هو مطبق في الواقع العملي.

و عموما التعليم الفرنسي بقي عنصريا في توجهاته و نتائجه، استعماريا في أهدافه. كانت نسبة التلاميذ الفرنسيين إلى الجزائريين تعادل 16 طفل لكل 100 ساكن، بينما نسبة التلاميذ الجزائريين فلم تصل إلا طفلين فقط لكل 100 ساكن. و إن معدل تسجيل التلاميذ الفرنسيين في الأقسام بمعدل بين 20 إلى 35 في القسم، بينما يتجاوز عدد التلاميذ الجزائريين في القسم 40 تلميذا. كما أن نسبة النجاح أو الاستمرارية في التعليم لم تكن من حظ الأطفال الجزائريين متوفرة دائما. فحتى أولئك الأطفال الذين وقفوا في تجاوز العقبة ووصلوا إلى المدرسة، فان نتائج تعلمهم و استمرارهم في التعليم الثانوي ما كانت تخدم وطنهم من حيث العدد أو الاختصاص.[1]

---

[1]- عمار هلال ، أبحاث و دراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة(1830-1962)، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995)، ص126.

* برنامج ديغول، هو في الحقيقة برنامج طموح لم يسبقه إلى مثله سوى جول فيري، بحيث نظريا كان يهدف إلى فتح أبواب المدرسة الفرنسية واسعة أمام الأهالي الجزائريين، و حسب واضعيه فان المدارس الفرنسية ستستوعب أكثر من مليونين من التلاميذ الجزائريين، فقط ما بين 1948-1954.

ويرى البعض أنه إلى غاية الاحتفال المئوي فإن الفرنسة لم تحقق النتائج المرجوة وهذا ما عبر عنه "لويس ماسنيون" Louis Massignon قائلا:[1] "لا نستطيع وصف الأقلية المسلمة بالفرنسيين حيث لا يتعدى عددها 300000 من مجموع ستة ملايين أي بنسبة خمسة في المائة فقط ولهذا أوجب استعمال هذه الكلمة بكل تحفظ للإشارة إلى فئة ضئيلة داخل هذه الأقلية" وتنقسم إلى:

أ- نخبة من نتاج التعليم الابتدائي والثانوي وتتمثل في خريجي الجامعات والمحامين والأطباء ثم المعلمين والمترجمين القضائيين، وكتاب الضبط.....

ب- الطبقة الشغيلة : لم تتم فرنستها بطريقة سريعة تشكل حوالي 1000 عامل يعملون في فرنسا و 700 منهم تزوجوا من فرنسيات. في حين يشير مورال: "إلى تنوع النخب في الجزائر أهمها النخب غير المفرنسة والتي تضم الإقطاعيين والعمال وذوي الثقافة العربية، أما النخب المفرنسة وهي التي تحصلت على التعليم في المدارس الفرنسية وتنقسم إلى :

أ- نخب ذات مستوى ابتدائي : وهي نخب نصف متعلمة أو متوسطة التعليم حسب ما يراه مورال .
ب- النخب التي زاولت تعليمها في الجامعة والمتمثلة في الأطباء، والمهندسين، والمحامين، ويطلق عليهم مورال وصف نخبة النخبة".[2]

إن حصيلة فرنسا التعليمية كانت سلبية في هذا المجال إذ يبين إحصاء 1954 ارتفاع الأمية بنسبة 85% وأن هناك 3020000 طفلا في سن الدراسة يوجد من بينهم 1900000 فقط في المدارس أما في المعاهد الثانوية فنجد 6260 تلميذا بينما لم يتجاوز عدد الطلبة 1700 طالب.[3] فلقد أقامت فرنسا نظاما تعليميا قائما على جهاز هزيل من حيث الحجم ونوع المؤسسات التعليمية مما انعكس على الجزائريين وهو ما سنوضحه من خلال الإحصائيات التالية:

---

[1] -Massignon (Louis), les musulmans d'Algérie et L'idéal colonial Français in revue indigène, n°258, 1930, pp258, 259.

[2] - غي برفليي،المرجع السابق،ص 68.

[3]- محمد حربي، الثورة الجزائرية، سنوات المخاض، ترجمة نجيب عياد، وصالح المثلوثي،دار الخطابي،الدار البيضاء، 1988،ص 95.

الجدول رقم07: تطور عدد التلاميذ الجزائريين والأوروبيين في القطاع الوهراني 1945-1954.[1]

الطور		46-45	48-47	50-49	51-50	52-51	54-53
التحضيري	الأوروبيين	2023	1803	2022	1829	1924	1740
	الجزائريين	953	1091	1110	1739	1667	1969
الابتدائي	الأوروبيين	20232	43275	24793	47686	49915	48199
	الجزائريين	10500	11192	11986	55666	59323	73328

من الجدول يتضح لنا أنه ابتداء من الموسم الدراسي 1950-1951 أصبح عدد التلاميذ الجزائريين يفوق عدد التلاميذ الأوروبيين في الطور الابتدائي، لكن هذا التطور يبقى ضئيلا جدا مقارنة بالنمو الديموغرافي، فالعديد من أبناء الجزائريين لم يسعفهم الحظ الحصول على مقعد للدراسة.

2-<u>التعليم الثانوي:</u>

لم يكن التعليم الثانوي في مأمن عن النكسات التي أصابت التعليم الابتدائي(المدارس العربية - الفرنسية)، و إنما هو الأخر أصابه نفس الانكماش و التقهقر. ففي 1870/10/28 صدر مرسوم من الحاكم العام دوقيون ألغى بموجبه المعاهد العربية الفرنسية ذات المستوى الثانوي، و كان عدد التلاميذ الجزائريين بهذه المعاهد50 تلميذ من مجموع 253 تلميذا لينخفض هذا العدد إلى 21 من مجموع 434 و 20 في 1890 و 11 في 1900.

فحتى سنة 1871 كان المعهد العربي الفرنسي عبارة عن مؤسسة متميزة يشرف عليها مدير خاص تابع للسلطة العسكرية. و كان توظيف واختيار التلاميذ الجزائريين لهذه المعاهد من اختصاص المكاتب العربية. وانتقاء تلاميذ هذه المعاهد لم يكن يخضع لشروط علمية بقدر ما كان يخضع لشروط "مصلحية"، أو بمعنى أخر أن اختيار هؤلاء التلاميذ كان يتم، بل يخص فئة معينة من الوسط الجزائري دون الوسط الجماهيري أو عامة الناس ووفقا لمقاييس محددة. هذه الفئة هي التي تتعامل مع الاستعمار بحكم موقعها الاجتماعي و تأثيرها السياسي في المجتمع. و هذه السياسة التعليمية "الانتقائية" لم تمنع من تدهور هذه المعاهد ، فقد بدأ عدد التلاميذ الداخلين في هذه المعاهد (Pensionnaires) في الانخفاض خاصة بعد 1880، وذلك لتقلص و ضعف عدد المتعلمين الجزائريين الذي

[1] - عمار هلال، المرجع السابق، ص126.

رافق زوال المدارس العربية الفرنسية، التي تحضر أساسا التلاميذ إلى المرحلة الثانوية، و هذا بالرغم من صدور المراسيم التعليمية في هذه الفترة بالذات و منذ سنة 1880 على الأخص.

و كان التعليم الثانوي في الجزائر يتضمن ثلاث ثانويات في الجزائر العاصمة و قسنطينة و بن عكنون و تسعة معاهد و مؤسستين حرتين. غير أن هذه المؤسسات التعليمية الثانوية كانت لأبناء الأوربيون، في حين كانت حظوظ الجزائريين فيها ضئيلة. ففي سنة (1872-1873) انخفض عدد الطلاب الجزائريين بثانوية الجزائر العاصمة من 154 إلى 84.[1] و ذلك لأن فرصة التحاق الجزائريين بالتعليم الثانوي يعطيهم الفرصة الالتحاق بالجامعة، و هو ما لا يتماشى إطلاقا مع السياسة الاستعمارية لتعليم الأهالي، لذلك فكروا في طريقة يمكنهم بواسطتها إبعادهم نهائيا عن التعليم العالي، الذي في الحقيقة، كان مخصصا لأبناء الباشاغوات و القياد و المتعاملين بإخلاص مع الاستعمار. فإن أكثر المتعلمين و الذين بإمكانهم الالتحاق بالتعليم الثانوي كانوا من أبناء "الخيام الكبرى"، أي التلاميذ المنحدرين من العائلات الأرستقراطية ، و المعروف أن الإدارة الفرنسية كانت تحاول كسب بعض العائلات الجزائرية الكبيرة لتكون مساعدا قويا لها حتى تستطيع حكم الجماهير الشعبية، و كذلك من أجل موازاة التأثيرات الدينية التي بإمكانها أن تسبب المشاكل لفرنسا.

و كان مستشار الحكومة **السيد شوفو (Frank Chauveau)** قد قال أن : " هؤلاء الرؤساء العرب كانوا مفيدين لنا خاصة عندما يحايدون تأثيرا أخر أكثر خطورة ، هو تأثير المرابطين الذين كانوا ويكونون معادين لنا دائما"[2].

و بلغة الأرقام يقول سعد الله عن عدد الثانويين الجزائريين بعد مرور قرن على الاحتلال أي عام 1930: أنه "...و في هذه المؤسسات كلها كان عدد التلاميذ الفرنسيين حوالي 11.000 من سكان عددهم أقل من نصف مليون نسمة، بينما عدد التلاميذ الجزائريين 776 فقط من سكان عددهم خمسة ملايين نسمة..."[3]. فالمشهد نفسه كذلك، إلا أنه يلاحظ ارتفاع مهم للتلاميذ الجزائريين ابتداء من الموسم الدراسي 1950- 1951 إلا أن النسبة تبقى ضئيلة مقارنة بعدد الأوروبيين بحيث لا تتعدى 10% وهذا ما يوضحه لنا الجدول التالي:

---

[1]-عبد القادر حلوش، المرجع السابق، ص 133.

[2] - Merad(A) : Regards sur l'enseignement des Musulmans en Algérie 1880-1690.Juin-Juillet , 1963.p 605.

[3]- أبو قاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، جزء 3، ص302

الجدول رقم 08: تطور عدد التلاميذ الجزائريين والأوروبيين في الطور الثانوي في القطاع الوهراني 1945-1954[1].

السنوات	الأوروبيون	الجزائريون
1949-1948	2446	68
1950-1949	4646	90
1951-1950	7612	703
1952-1951	8075	839
1953-1952	8740	951
1954-1953	9944	1192

وإذ كانت فرنسا قد سمحت بتعليم اللغة العربية في هذه المدارس، فإن الأهداف من تدريسها هو جعلها لغة الخطاب فقط وليس بهدف معرفة قواعدها وبلاغتها، أي معرفة الكتابة فقط وما يبعث على الدهشة هو أنه إلى غاية 1938 كان تدريس اللغة العربية يعهد به إلى معلمين فرنسيين، يتمتعون عادة بمعارف ناقصة وبسيطة حول اللغة العربية.[2]

وبذلك كان ساسة فرنسا يهدفون إلى إفراغ اللغة العربية من محتواها الاجتماعي والثقافي قصد تحقيق الاغتراب، وفي المقابل كان الجزائريون تحذوهم رغبة ملحة في تعليم أبنائهم، فهم يعون جيدا أن طريق الحرية والاستقلال لا يتحقق إلا عن طريق التعليم، وفي المقابل حاول النظام الاستعماري تقديم تبرير أخلاقي-الرسالة الحضارية- ليبرر من خلالها شرعية اهتمامه بالتعليم وللوفاء لهذه الخرافة والأكذوبة فعمد إلى فتح بعض المدارس للعنصر الجزائري.

---

[1]- عمار هلال، المرجع السابق،ص120.

[2] - GUEDJ ALIOU GASTON, L'enseignement indigène en Algérie au cours de la colonisation 1832-1962.France, Edition: des écrivains, 2000, p153.

3 –<u>التعليم العالي:</u>

التعليم العالي هو الأخر شهد تمييزا واضحا بين الأوربيين و الجزائريين، و حتى لو تم قبول بعض الجزائريين في الجامعة لكنه يبدو أنه استعمل لخدمة أغراض معينة، خدمة الإدارة الفرنسية الاستعمارية، و دليل ذلك إنشاؤها لمعاهد متخصصة تحت إشرافها مثل معهد البحوث الصحراوية و معهد الدراسات الشرقية التي كان غرضها مد الإدارة بمختلف المعلومات الخاصة بكل منطقة، و مختلف أساليب عيشها، وثقافتها و تقاليدها و نموذج تفكيرها، لتتمكن من السيطرة عليها بطريقة أسهل و لهذا يمكن اعتبار مدرسة الطب 1857 أول محاولة في التعليم العالي، إلا أنها بقيت محتكرة من قبل الفرنسيين عدا القليل جدا من الجزائريين ممن سمح لهم بالدراسة فيها، و هم أولئك الذين توفرت فيهم بعض الشروط أهمها أن كانوا قد درسوا في كوليج الجزائر ، أو في مدارس في فرنسا، على أن يعملوا فيما بعد في الأوساط الريفية، و لهذا و بحكم تكوينهم يمكن القول أنهم ليسوا أطباء بالمعنى الصحيح للكلمة إنما مساعدي أطباء، فنظرا للحالة الصحية المزرية التي كانت تعيشها الجزائر آنذاك نتيجة الحروب و الجهل و الفقر انتشار الأوبئة و الأمراض، فقد اهتمت فرنسا بتكوين هؤلاء لحاجتها إليهم، و في 1879 تطورت و مدرسة الطب و أنشأت مدارس عليا أخرى تابعة لها كالصيدلة و الفيزياء و المواد الطبية و غيرها، إضافة لهذا فتحت مدارس أخرى كالآداب و الحقوق و العلوم و التاريخ لاحقا.

لم يلتحق بالتعليم العالي، في تلك الظروف عدد يذكر من الطلبة الجزائريين و لم يحدث ذلك سوى في وقت متأخر. كانت حصيلة طلبة الأهالي، منذ تأسيس المدارس العليا الثلاثة في مدينة الجزائر (1879) إلى تاريخ ترقيتها إلى جامعة (1909)، رديئة جدا، بحيث تحصل 19 طالبا على شهادة في اللغة العربية و 02 في اللغة البربرية و تحصل 06 على شهادة ليسانس في الحقوق و تخرج صيدلي واحد و قابلة واحدة من الدرجة الثانية و تحصل 11 طالبا على شهادة في (مواد الفيزياء و الكيمياء و البيولوجيا) و لم يحصل أحد على شهادة ليسانس في العلوم و لا في الآداب.[1]

[1]- غي برفيلي ، المرجع السابق، ص. 29 .

الجدول رقم 09:[1] تطور عدد الطلبة الجزائريين في الجامعة الجزائرية في الفترة ما بين 1874-1950.

السنوات	عدد الطلبة الجزائريين	عدد الطلبة الأوروبيين	نسبة الطلبة الجزائريين	نسبة الطلبة الأوروبيين
1874	2	60	3.5	96.5
1884	6	585	1	99
1921-1920	47	1351	3.4	96.6
1928-1927	72	1757	4	96
1930-1929	76	1794	4	96
1936-1935	102	2394	-	-
1938-1937	112	2099	5.3	94.7
1940-1939	89	1777	4.7	95.3
1943-1942	144	3068	4.4	95.6
1946-1945	360	4618	7.2	92.8
1948-1947	263	4295	5.7	94.3
1950-1949	347	4685	7	93

يتضح لنا من خلال الجدول النسبة الضئيلة جدا لعدد الطلبة الجزائريين في الجامعة مقارنة بالأوروبيين ويعود ذلك إلى الإهمال المتعمد لفرنسا للتعليم في المرحلة الثانوية قصد جعل الجزائريين يتجهون نحو التعليم المهني لإبعادهم عن الدراسات العليا، وذلك بهدف منع ظهور طبقة مثقفة ذات اتجاهات متعارضة مع السياسة الفرنسية وهكذا تظل الفجوة الثقافية بين المجتمعين ماثلة للعيان لتبرير فشل وعجز المجتمع الجزائري عن اللحاق بالمجتمع الفرنسي .

أما إذا قمنا بالمقارنة بين عدد الطلبة الجزائريين في جامعة الجزائر سنة 1950/1949 في العمالات الثلاث فقد كانت على النحو التالي:

[1] - GUEDJ ALIOU GASTON, Op, Cit, p 162.

جدول رقم 10: عدد طلبة العمالات الثلاث بجامعة الجزائر.[1]

	عمالة الجزائر	عمالة وهران	عمالة قسنطينة
الآداب	13	5	6
العلوم	16	7	9
الحقوق	63	30	40
الطب	23	7	14
قابلات	4	8	5
الصيدلة	10	3	10
طب الأسنان	3	1	-
معهد الدراسات الإسلامية	11	10	14
المجموع	143	71	98
النسبة%	**45.83**	**22.75**	**31.42**

يلاحظ من خلال الجدول انخفاض عدد طلبة عمالة وهران مقارنة بالعمالتين، ويعود ذلك إلى تأخر وبطء عملية إنشاء المدارس بعمالة وهران.

يتجلى لنا مما سبق، أن التمدرس المحدود الذي حققته المدرسة الفرنسية، والذي كانت له نتائج جد مهمة، أثبتت قدرتها على تكوين نخبة ذات مستوى عال أمثال محمد برحال، فرحات عباس، د. سعدان، وغيرهم.

وبذلك نلاحظ أن أحد الأهداف التي حددتها المدرسة الفرنسية قد تحقق، وعلى نقيض ذلك فهنالك هدف ثاني تعسر عليها تحقيقه، وهو تعميم التعليم حيث بقيت نسبة التمدرس جد محدودة. ففي الفترة ما بين 1919 -1954 لحظنا ازدياد معدلات التعليم رغم انخفاضها حيث استطاعت فئات قليلة من الطبقة الوسطى إرسال أبنائها إلى الجامعة، وكانت أحلامهم أن يصبحوا موظفين في الدولة أو على الأقل يمارسون على ذويهم جزءا من السلطة مهما كان ذلك بسيطا، يشعرهم بذاتهم بعد عقود طويلة من الاحتلال الفرنسي الذي حرمهم من هذا الشعور، وأدى هذا التعليم إلى ظهور فئة من أصحاب المهن الحرة كالمحامين والأطباء وغيرهم.[2]

ورغم أن التعليم لم يسهم إلا في تشكيل نخبة بسيطة جدا في عمالة وهران، إلا أن تعاظم دورها المستقبلي يجعلنا نؤكد أن المسألة لا تتعلق بالجانب الكمي من حيث ارتفاع عدد

---

[1] -IBID, P168.

[2] -- غي برفيلي، المرجع السابق، ص. 39

المتعلمين، وانتشارهم داخل المجتمع، إنما الحقيقة هي أن التعليم مسألة كيفية وهي مدى وعي هذه الفئة ومقدار امتثال أعضائها للقيم والاتجاهات الفكرية الحديثة.

لم يحقق الخطاب الرسمي الفرنسي حول التعليم في الجزائر الأهداف التي وعد بتحقيقها أي تعميم التعليم، وتكوين نخبة جزائرية مفرنسة، فضلا عن الأموال الزهيدة المخصصة له، مما يجعلنا نستنتج صعوبة التحدث عن وجود إرادة حقيقية للإدارة الاستعمارية في تطوير التعليم الموجهة للأطفال الجزائريين. فعلى سبيل المثال، أكدت إصلاحات 1944 أن الهدف المتوخى في مجال توفير التعليم لمليون ومائة ألف جزائري لا يمكن تحقيقه إلا على المستوى البعيد وخلال 20 سنة.[1]

هكذا نجد الإصلاحات الطموحة التي تريد الإدارة الاستعمارية تحقيقها خلال 20سنة، لم تأخذ بعين الاعتبار ارتفاع عدد الأطفال الجزائريين خلال تلك الفترة الطويلة، وبذلك يبقى الحل المقترح جزئيا وغير فعال.

أما لماذا أبدى هؤلاء المسؤولين من خلال ترسانة من القوانين اهتماما بالغا بالتعليم، فلأنه يشكل عامل هيمنة واغتراب، فالهيمنة الثقافية تؤدي إلى هيمنة سياسية دائمة، مما يسهل نقل الرسالة الكولونيالية المتمثلة في تكوين جيل خاضع متأثر برسالة فرنسا الحضارية، كما أن التعليم الابتدائي يسمح لها بانتقاء التلاميذ الأذكياء المنبهرين والمتأثرين بالأفكار والقيم الفرنسية وهذا ما يزيد في تقوية النفوذ الاستعماري، وبذلك كانت عملية تهيئة النخبة الجزائرية من بين الأهداف الاستراتيجية له.

[1] - G.G.A, Commission Chargée D'Etablir Un Programme De Reformes Politiques, Sociales Et Economiques en Faveur des Musulmans Français D'Algérie, T2, 1944, P 111.

4 / المعاهد العربية الفرنسية:Les Medersas :

لقد عملت الإدارة الفرنسية منذ بداية الاحتلال، على اخضاع و مراقبة المدارس العربية التقليدية، و الحد من تأثير التعليم القرآني و حصولها على ولاء رجال الدين، لذلك أسست ثلاث مدارس إسلامية حكومية في كل من قسنطينة والجزائر وتلمسان سنة 1850،[1] والتي أنشأت بموجب مرسوم 30 سبتمبر 1850، وأعيد تنظيمها بقرارات الحاكم العام حسب التواريخ التالية : 18 مارس 1905، و24 جوان 1907، و 11 جوان 1913. ثم تطورت إلى غاية 1951 تاريخ تحولها إلى نظام الثانويات(الفرنكو- مسيلمان Franco-Musulman).[2]

في الأصل كان الهدف من هذه المدارس المزدوجة (التعليم كان بالفرنسية و العربية) مد الإدارة بالأعوان و المؤطرين الذين تحتاج إليهم في علاقاتها بالأهالي من السكان، خاصة فيما يتعلق بالمترجمين و رجال الدين (مفتي-أمام) و قضاء العدالة الاسلامية (عون، عادل-أوكيل، أغا، قاضي)، و المدرسين باللغة العربية. فالقصد كان توفير أعوان فعالين يقومون بوظيفة الوصل بين الإدارة الفرنسية و السكان الأهالي، بمقدورهم القيام بوظيفة الوساطة بين الثقافة الفرنسية و ثقافة الجزائريين العربية-الإسلامية. [3]

و وفق مرسوم 23 مارس 1895 أدخلت فرنسا إصلاحات على المدارس الإسلامية الحكومية حيث حددت مدة الدراسة بها بأربع سنوات بعد أن كانت ثلاث سنوات وأسست بها قسم للدراسة العليا مدة الدراسة به سنتان، ولكنه مخصص فقط للعناصر التي تثق فيها الإدارة الفرنسية وتشعر بولائها لها، كونهم سيتولون مناصب حساسة في القضاء الإسلامي،[4] ويخلص مهديد أن هذه المدرسة " مدرسة تلمسان " كانت ما بعد 1900 تقوم بدور هام كعاصم126ة دينية في الجزائر كونت دفعات من الطلبة المتشبعين بالثقافة العربية الإسلامية، الملمين بالعلوم و اللغة و مبادئ القانون.

وقد نوّه ألفريد بال مدير مدرسة تلمسان بقرار مارس 1905 الذي فرض إجراءات جديدة على أساتذة المدرسة، ورأى أن الهدف منها هو تشكيل نخبة مثقفة تتخرج من المدارس الإسلامية الحكومية، أي تشكيل فئة نخبوية وقيادية. فالبرنامج التعليمي المعتمد يعكس الغاية إذ تقرر تدريس مواد القانون و الأدب العربي، الفقه، وعلم الكلام، في المرحلة الأولى(1850-1863) ثم أعيد النظر في محتوى البرنامج 1863: النحو و الأدب، القانون و الفقه، علم الكلام اللغة الفرنسية، الحساب، الهندسة. بعد مدة قصيرة تم تغيير مادة علم الكلام بمادة القانون الإسلامي و مادتي الجغرافيا و التاريخ. في حين كان الفقه و اللغة

---

[1]- Masse (H) , Les études Arabes en Algérie 1830- 1930, In R.A, n°74, 1933, P232.

[2]- Ibid, 1907, p 182.

[3]- عمر لرجان، المدرسيون: مصير نخبة، عن مركز البحوث العربية والإفريقية بمصر والبحوث في الاقتصاد التطبيقي من أجل التنمية بالجزائر، النخب الاجتماعية: حالة الجزائر ومصر، مكتبة مدبولي القاهرة، 2005، ص 567.

[4]- إبراهيم مهديد، المثقفون الجزائريون في عمالة وهران خلال الحقبة الكولونيالية(1850-1912)،(منشورات دار الأديب، الجزائر،2006)، ص 36.

العربية من المواد المستحوذة على أكبر حصة ضمن البرامج التعليمية. اضافة الى إدخال مواد اللغة و الحضارة الفرنسية ، التي كانت تهدف إلى مد المدرسي لأدوات معرفية تسمح له بالقيام بوظائفه على أحسن وجه ليس فيما يتعلق بتسيير مجتمع الأهالي المسلمين في الكثير من مجالات الحياة ذات العلاقة بالعدالة و الأحوال الشخصية (زواج، ارث، و كل ما يتعلق بالعبادات) فحسب، بل حتى فيما يتعلق بوظيفة الوصل بين الادارة الاستعمارية و الأهالي، ناهيك عن اندماج المدرسي داخل الثقافة الغربية.[1]

إلا أن المدارس الإسلامية الحكومية فشلت في تأدية الأهداف الاستعمارية ويرجع مارسي هذا الفشل قائلا: "خلال عشرين سنة، لم تعد البرجوازية ترسل أبنائها إلى المدرسة الإسلامية بتلمسان فأصبحنا نتلقى أطفال فقراء همهم هو تحسين وضعهم المادي وتأمين مستقبلهم"[2]

على العموم فإن طبيعة تكوين طلبة المدرسة الإسلامية، جعلت أغلبيتهم ينظمون إلى القضاء الإسلامي في الوقت الذي اختار بعضهم تعليم اللغة العربية، فوسطهم الاجتماعي يشير إلى أن أغلبيتهم كانوا من أصول اجتماعية متواضعة ريفية أو من أبناء المدن الداخلية الصغيرة، وأقلية منهم كانوا من أبناء العائلات الحضرية القديمة، ومع ذلك يرى **مصطفى الأشرف** أنهم كانوا وبكل موضوعية أكثر معرفة من الجزائريين بالأمور المتعلقة بالتراث العربي سواء الأدبي أو القانوني منه.[3] و يتساءل عن مصير خريجي مدرسة تلمسان القدماء الذين لم يمارسوا الإدارة و أن رفضهم للوظائف الرسمية يعود إلى تأثرهم بالحركة الإصلاحية في المشرق وبذلك فهم أعداء فرنسا. ويرى عمر لرجان أنهم قدموا أكثر من اسم للافتخار بما قدموه للوطن مثل العقيد لطفي قائد الولاية الخامسة. [4]

لقد كان خريجو المدرسة الإسلامية متواجدين في مختلف التيارات السياسية ومع ذلك كان لهم نشاط معتبر في حركة انتصار الحريات الديمقراطية، فمن بين ستين موظفا عموميا ينتمون إلى ذلك الحزب كما جاء في تقارير مصلحة الاستعلامات الفرنسية فإن السلطات الاستعمارية وفق قرار 19 أكتوبر 1949 الذي نص على طردهم من مناصب عملهم أو تغيير أماكن العمل، فإننا نجد تسعة منهم ينتمون إلى مدرسة تلمسان. [5]

---

[1]- عمر لدرجان، ، المدرسيون: مصير نخبة، المرجع سبق ذكره، ص 568.

[3]- Lacheraf (M), Des Noms et des Lieus, Mémoires d'une Algérie Oubliée, Ed casbah, Alger, 1998, p 297.

[4]- عمر لرجان، المرجع السابق، ص 568

[5]- عمر لرجان، المرجع سبق ذكره، ص 574.

كانت فرنسا تهدف من وراء التعليم تشكيل جيل من الجزائريين يناسب اتجاهاتها ويخدم أهدافها الاجتماعية والسياسية والدينية، وبذلك تكون قادرة على توجيه تفكيرهم ورأيهم الوجهة التي تريد.

وهكذا يري أبو القاسم سعد الله أن هذه المدارس قد أدت خدمات كبيرة لفرنسا، ربما أكثر من خدمة الثقافة العربية – الإسلامية، رغم اتسامها بطابع الإسلام و العروبة، فإن كونهم موظفي الإدارة الفرنسية جعلهم دوما في تبعية و خضوع لها. "..... فلم يتخرج علماء الفقه الإسلامي و لا في اللغة العربية قادرون على ملأ الفراغ الذي تركه الجيل القديم بالانقراض و الهجرة ...كما أن تلاميذ المدارس الشرعية، و قد بلغ عمرها قرنا كاملا، لم يستطيعوا منافسة علماء الزيتونة أو القرويين أو الأزهر في الأدب و اللغة و التوحيد و الفقه و حركة التأليف، رغم أن تصريحات بعض الفرنسيين الأولى. يفهم منها أن الهدف من إنشائها و إصلاحاتها هو الحصول إلى هذه النتيجة ".[1] و لعل من بين أهم الأعمال التي قام البعض منهم، من تمكن من الوصول إلى الجامعة، هو العمل على تشكيل رابطة بين القانون الفرنسي و القانون الإسلامي، لتطبيق قواعد القانون الفرنسي مع مراعاة مبادئ الإسلام[2].

لكن رغم هذا، لقد سمحت هذه المدرسة لطلابها بتحقيق ترقية اجتماعية، ومستوى اقتصادي معتبرين، فضلا عن المستوى العلمي، و حتى الأخلاقي التي تظهر من خلال بعض التصرفات و السلوكات الحضارية، لكن و حسب دراسة نفس المؤلف هذا، توصل إلى معرفة أنه لم يكن يسمح لكل الجزائريين للتسجيل في هذه المدرسة، بل كان يسمح فقط من كان ينتمي إلى بعض الفئات ذات الميزات الخاصة، فلم يكن يسمح لمن ينتمي إلى الطبقة المقهورة و لا حتى من ينتمي إلى كبار التجار أو الملاك، و خاصة لم يسمح للذين ينتمون إلى الجماعات التقليدية ذات الثقافة العربية –الإسلامية، إنما كان من يسجل فيما عدا أولئك الذين بحكم تكوينهم و أصلهم الجغرافي قريبين من المجتمع الفرنسي، آخذين و ميالين لثقافته وأفكاره.

يمكننا في الأخير، أن نستنتج أن مواقف المدرسيين كانت تتسم بضعف الجرأة و الأصالة الفكرية إزاء العلمائيين (جمعية العلماء المسلمين)، هم الذين كانوا ينظرون الى أنفسهم كمثقفي الحصيلة يتمتعون برصيد قوي لدى مواطنيهم المسلمين بسبب هذه الخاصية بالذات. يقترحون أنفسهم كنموذج يقتدي به في مجتمع عليه أن يستمر في الوفاء لذاته في نفس الوقت الذي عليه أن يقوم بهضم مساهمة ثقافة جديدة أكثر فعالية و في وضع يتسم على وجه الخصوص بكونه وضع سيطرة استعمارية.

فالمدرسيون لم يتمكنوا من تحقيق هذا الطموح ، انخراطهم أو على الأقل تقربهم من التيار الجمهوري و اللائكي "الاتحاد الديمقراطي" و من التيار الإصلاحي للعلماء في نفس الوقت،

---

[1]- أبو القاسم سعد الله .تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع سبق ذكره، جزء3 ، ص ص397 400

[2]- أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، ص 401

أكد أنهم لا يحملون مشروع حل متميز، لا على المستوى السياسي و لا على المستوى الثقافي، و قد كان لهذا العجز الأخير أثر خطير على مصيرهم.

لم يكن المدرسيون في نهاية الأمر إلا رجال البين بين، و قد يرجع السبب إلى قلة التأسيس الثقافي المحصل عليه داخل المدارس. ففي الأصل، لم يكن الهدف من التكوين المدرسي إنتاج "مثقفين كبار" في وسعهم التفكير و التموقع إزاء القضايا المركزية الكبرى للمجتمع و محاولة حلها بوسائل فكرية متحصل عليها، لهذا الغرض، بقدر ما كان الهدف أكثر تواضعا: إنتاج مثقفين متوسطي التكوين و الآفاق، إطارات متوسطة هدفها الأساسي القيام بنوع من الوساطة بين الإدارة الاستعمارية و الأهالي. و بالتالي ما يمكن استنتاجه هو أن المدرسيين قد تميزوا باللاتجانس الايديولوجي، فقد كانوا أقل الفئات مشاركة سياسية (فقد كان **أحمد بومنجل** منخرطا في الاتحاد الديمقراطي، في حين انضم **لمين العمودي** الى "العلماء"، في الوقت الذي فضل فيه **مصطفى الأشرف**، "نجم شمال افريقيا"، ثم "حزب الشعب" فيما بعد. و هذا ما يؤكد خاصية اللاتجانس الإيديولوجي و السياسي، فهذه الخاصية قد استمرت بعد ذلك، مما جعلهم كمجموعة غير قادرة على اتخاذ مواقف جادة ازاء القضايا الوطنية. و لكن رغم ذلك فالقليل من المدرسيين تكمن بالفعل تجاوز التكوين المدرسي و الوصول إلى منابع المعرفة الغربية داخل الجامعات و بالتالي الوصول إلى مستوى الحصيلة الفكرية المطلوبة(كما كان حال **مصطفى الأشرف**).[1]

[1]- عمر لدرجان، المدرسيون، مصير النخبة، المرجع سبق ذكره، ص 573.

4.1- التكوين الطلابي للمدارس المعربة، المدرسة "الحرة": أو تعليم اللغة العربية و الهوية الإسلامية:

أ- التعليم العربي الحر(الإصلاحي):

إن إطلاق مفهوم المدرسة "الحرة" على المدارس التعليمية العربية، و منذ نشأتها في الجزائر المستعمرة ، لتكتسب دلالة إيديولوجية واضحة، من حيث طرحت نفسها كرد فعل على المدرسة الكولونيالية و سياستها التعليمية و أهدافها الإدماجية.

و مع بداية القرن العشرين ظهرت بوادر الحركة التعليمية الحديثة، و تأسست المدارس العربية الحرة في جهات من الوطن, أصبح تعليمها وظيفيا لخدمة القضية الوطنية.[1] و بعد نهاية الحرب العالمية الأولى توسعت القناعات لدى العديد من العائلات الجزائرية بضرورة إرسال أبنائهم للتعليم خارج الوطن، و يندرج ذلك في سياق بداية النهضة و تجديد الدين و إحيائه بعد عودة كوكبة من رجال الإصلاح الإسلامي في بلاد المشرق و أصبحوا واعين بضرورة الحفاظ على خصوصياتهم الفكرية و العقائدية في إطار إنشاء و توسيع المدارس الحرة.[2]

فبالرغم من الحصار الذي ضربته فرنسا على اللغة العربية و الثقافة العربية الإسلامية فان نخبة معربة أخذت تتكون بوتائر سريعة ابتداءا من الحرب العالمية الثانية. فالتعليم العربي الحر الذي أنشأته جمعية العلماء المسلمين، قد بلغت عدد مدارسه 181 مدرسة سنة 1954، تضم نحو 40.000 تلميذ. [3]

و يوضح الجدول التالي رقم(11)، عدد مدارس التعليم الحر و الموزعة على جميع العمالات:

السنة	المنطقة	العدد	المجموع
1930	الجزائر	6	22
	قسنطينة	4	
	وهران	12	
1938	الجزائر	65	234
	قسنطينة	12	
	وهران	157	

[1]- أحمد مهساس ، التعليم و الثقافة في الجزائر خلال الحقبة الاستعمارية، مجلة الثقافة ، عدد 85، جانفي 1985، ص65

[2]- جون جيمس ديميس، حركة المدارس الحرة بالمغرب 1919-1970، ترجمة السعيد المعتصم، ط1 (مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 1999)، ص 11.

[3]محمد عابد الجابري ،السياسات التعليمية في المغرب العربي، المرجع السابق، ص 114.

وبالتالي وبالرغم من ازدياد المتابعة الفرنسية و مراقبتها الشديدة ، لكي يقلل من عزيمة المشرفين عليها ، و ارتفع عددها من 22 مؤسسة سنة 1930 إلى 234 سنة 1938 كما هو موضح في الجدول، هذا ما يبرز أولوية التعليم عند الجمعية ، كوسيلة لإيقاظ الأمة الجزائرية من جهلها و أميتها.[1]

و إذا كانت المدرسة الفرنسية قد ارتكزت على مقومات أساسية بغرض تحقيق مجموعة من الأهداف فان المدرسة العربية الحرة كانت هي الأخرى قد راعت في تكوينها جملة من العوامل لإنجاح المشروع المدرسي و تكوين انتلجنسيا جزائرية مرتبطة بماضيها و من ثم الرافضة لأطروحة الاستسلام و الرضوخ.

و من هنا يمكن أن نفهم شعار (العروبة- الإسلام-الوطنية) الذي رفعته جمعية العلماء الإصلاحيين منذ نشأتها ليعبر عن الخطاب المناقض و المناهض للخطاب الكولونيالي باعتباره خطابا ثقافيا لا يخلو من خلفية إيديولوجية يمكن أن يستعمل في النضال السياسي ضد فرنسا الكولونيالية. و هذا ما لخصه ابن باديس سنة 1935 بقوله: "القرآن أمامنا ، و السنة سبيلنا، و السلف الصالح قدوتنا، وخدمة الإسلام و المسلمين، و إيصال الخير لجميع سكان الجزائر غايتنا".[2]

كما لخص أحد أعضاء الجمعية أهدافها فيما يلي: " إحياء الإسلام بإحياء القرآن و السنة، و إحياء اللغة العربية و آدابها، و إحياء التاريخ الإسلامي و أثار قادته"، في حين ربطها البعض بالنشاط السياسي و معاداة الاستعمار، بفكرة تكوين الدولة الجزائرية"[3].

ب/ نمو الوعي الوطني بالمدرسة العربية الجزائرية:

فقبيل اندلاع الحرب العالمية الأولى عرفت الجزائر حركة انبعاث ثقافية هامة و خصوصا خلال حكم جونار Jonnart *على رأس الولاية العامة في الجزائر. و مع تطور الأحداث برزت المدرس العربية الحرة، و قد تطورت هذه المدارس الحرة مع بداية الثلاثينات و أصبحت بمثابة الوعاء الإسلامي لغرس الوطنية و إذكاء الحس في نفوس الطلبة الجزائريين[4]، ولعل هذا ما أشار إليه البشير الإبراهيمي فيما يقول: "الحركة العلمية القائمة بالقطر الجزائري هي أساس الوطنية الحقيقية، و هي التوجه الصحيح للأمة الجزائرية، فغايتها التي ترمي إليها هي تصحيح القواعد المعنوية من عقل و روح و فكر

---

[1]- أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي،ج1 ،(المؤسسة الوطنية للكتب، الجزائر، 1987)، ص58.

[2]- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج3، المرجع السابق، ص 89.

[3]- مصطفى المحسن، الواقع المتخيل في مشروع "المدرسة الوطنية"..مرجع سبق ذكره، ص 56.

* نصب جونار على رأس الولاية العامة ثلاث مرات كاملة، ابتداءا من 1900الى 1901 ثم 1903-1913-أما الفترة الأخيرة سنة 1918 و عزل في نفس السنة ، و عرف حكمه بخاصية تجلت في الإحياء الثقافي و سياسة الاسترخاء و الحكم الذاتي و الاستقلالية في الميزانية و ذلك لاستدراج و تطويق أي نهضة في الجزائر المعاصرة.و للمزيد أنظر :أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج2، ص 85.

[4]- عبد القادر حلوش، سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر، المرجع سبق ذكره، ص 25.

و ذهن ، و تقوية المقومات الاجتماعية من دين و لغة و فضائل و تلك الأسس الثابتة التي بنيت عليها الوطنيات و الأمم..."[1]

و قد أكد مقولة الإبراهيمي أحد الفرنسيين المهتمين بالتنظير للحركة الاستعمارية الفرنسية و المدعو "ميتران" الذي زار الجزائر سنة 1954 على رأس بعثة فرنسية للتقصي في الأوضاع و المستجدات التي عرفتها الجزائر وقتئذ ، و قد خلص في تقريره إلى القول: "لقد خرجنا بحقيقة لا غبار عليها ألا و هي أن الدولة – الحكومة الفرنسية– تعمل على ثقل اللغة العربية و تحطيم الدين الإسلامي و على تجهيل الأمة، و العلماء المسلمون يعملون في خط مناقض للخط الحكومي فهم يقومون بالجهود المحمودة لإحياء الدين و تطهيره من الخرافات و نشر اللغة و رفع الأمية عن الجزائر غير مبالين بالعقبات ووسائل الزجر و التنكيل..."[2]

و الظاهر أن الخناق الذي ضربته فرنسا على تعليم الجزائريين عرف طريق النور بعد صدور قانون 18 أكتوبر 1892 الذي ينص على إمكانية فتح المدرسة الحرة و لو أن القانون ظل مقرونا بموافقة الإدارة الفرنسية أولا و أخيرا و مع تزايد ضغوط و مطالب رجال الحركة الوطنية، بفتح المدارس الحرة و عجز الإدارة الاستعمارية على توفير المدارس لأبناء البلاد.

و هكذا عرفت مناطق عديدة من الوطن مع بداية القرن ميلاد مدارس قرآنية و لكنها تجنح نحو الخط العصري، و هي متأثرة إلى حد ما بتجارب البلاد العربية و الإسلامية حسب ما ذكره أبو القاسم سعد الله:" و كانت تجارب المدارس القرآنية في المشرق العربي و في تونس و إصلاحها قد تأثر بها أيضا بعض الجزائريين سواء الذين درسوا هناك أو الذين قرأوا عنها في الصحف..."[3]

و لعل من بين هذه المدارس الحرة نذكر المدرسة الصديقية بتبسة سنة 1913 لصاحبها عباس بن حمانة الذي اغتيل سياسيا حسب تقرير مالك بن نبي.[4] و لكن تجربة هذا الأخير ظلت رائدة و أوصت بضرورة الأخذ بالتعليم و الاستفادة منه.[5] و من بين التجارب الأخرى في ميدان التعليم العربي الإسلامي، تجربة ابن باديس إذ بدأ هذا الأخير حركته منذ عشية الحرب العالمية الأولى، و كان تعلميه مسجديا تم تطور إلى تأسيس مدرسة

---

[1]- جريدة البصائر ، العدد 54، السنة الثانية، السلسلة الأولى، 25أكتوبر 1948.
[2]- جريدة البصائر، العدد270، السنة السادسة، السلسلة الثانية،7مارس1954.
[3]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي،ج3، المرجع سبق ذكره، ص239.
[4]- مالك بن نبي، مذكرات مشاهد القرن، القسم1،الطفل 1905-1930،ط2(دار الفكر للطباعة و التوزيع و النشر دمشق1984)،ص31.
[5]- محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة و ثورتها المباركة، المرجع سبق ذكره، ص 269.

التربية و التعليم، و كانت المدرسة نموذجا احتدت به المدارس العربية الأخرى.[1] بما فيها معهد الحياة بالقرارة الذي أسسه الذي أسسه الميزابيون سنة 1925.[2]

و كذلك أسس أعيان بسكرة بالتعاون مع رجال الإصلاح مدرسة باسم الإخاء سنة 1931 و هي تسمية لجمعية الإخاء المحلية الذي برزت للوجود تنفيذا لأرضية اجتماع الرواد سنة 1928 برئاسة بن باديس بقسنطينة.

أما الجزائر العاصمة فلم تتأخر هي بدورها عن الاهتمام بهذا النوع من التعليم، و كانت مبادرة الشيخ مصطفى حافظ العائد من مصر لا تقل أهمية عن تجربة ابن حمانة بتبسة، و استطاع الشاب كما أسماه محمد بن العابد الجلالي أن يجسد أفكاره الإصلاحية بتأسيس مدرسة الفلاح التي استقطبت العديد من أبناء العاصمة و قد زارها الجلالي في حدود سنة 1925 و قد أعجب ببرنامجها الذي عبر عنه بقوله: "فالفناء في غاية الإحكام و ألفنا هناك شبيبة تمثل الشهامة تنظر إلى المستقبل بعين مملوءة الابتهاج و الأمل البعيد القريب.[3] و بالرغم من فردية مشروع مصطفى حافظ إلا أن هذه الالتفاتة خدمت الحركة التعليمية بالجزائر العاصمة.

و من هنا يمكن القول أن تنامي التعليم بالمدرسة الجزائرية الوطنية فتح الآفاق أمام الشريحة العريضة من المتمدرسين الجزائريين، إذ يذكر توفيق المدني أنه في حدود سنة 1931، وصل عدد المدارس على الخط الجديد حوالي 300 مدرسة تستقطب قرابة 3000 تلميذ من مجموع 780ألف ممن هم في سن الدراسة.[4]

و انطلاقا مما لاحظناه أن كل المجهودات التي قامت بها المدارس الإصلاحية قد ظلت مجرد مدارس تقليدية تفتقد إلى العديد من الإصلاحات و الطرق التربوية الحديثة في مناهجها و برامجها التعليمية و خصوصا من حيث مضمون التعليم و نوعيته. فقد نشر مقال في جريدة البصائر عدد 135 الموافق ل 1950/12/18 يحتوي على تقرير شامل لنشاط الجمعية، و قامت بهذا التقرير هيئة تابعة للحاكم العام التي تختص بالشؤون الشمال افريقية. و قام صاحب المقال باستنتاج التالي:" ألاحظ أن المجهود المقدم من طرف جمعية العلماء الإصلاحية قد تم في الجزائر العاصمة لتنظيم تعليم عربي مطابق لبرامجها، و النتيجة أنه لم يؤدي في النهاية إلا لتأسيس مدارس قرآنية لا تتعدى أن تكون مدارس

---

[1]- رابح تركي، ابن باديس رائد الاصلاح و التربية في الجزائر، ط4،(م.و.للك الجزائر1984)،ص354.
[2]-محمد علي دبوز نهضة الجزائر الحديثة و ثورتها المباركة ،المرجع سبق ذكره، ص 54.
[3]- محمد بن العابد الجلالي، تقويم الأخلاق، ط1،(المطبعة الجزائرية الاسلامية،قسنطينة1927)،ص172.
[4]- توفيق المدني، كتاب الجزائر، ط2،(م.و.للك، الجزائر 1984)، 290.

إصلاحية".[1]
و في هذا السياق يؤكد "محمد طمار" على تقليدية التعليم العربي الحر، ليس فقط داخل الجزائر بل حتى خارجها، في الزيتونة، و القرويين، و يقول : "فالثعالبي" و "ابن باديس" و "أبو يقضان" كلهم خريجو الزيتونة، إلا أن في الزيتونة و القرويين لم يجد طلابنا ما يحتاجون من العلوم الحديثة التي يسايرون بها الواقع الحضاري فيكونوا مثل إخوانهم الذين تعاطوا الثقافة الغربية..."[2].

فالمدارس الحرة لم تكن تقدم لطلابها فرص العمل و لم تكن تؤهلهم إلى سوق العمل، و ذلك لضرورة التخصص العلمي الذي كان ينقصهم، و بالتالي لم تكن تمنحهم أي ترقية اجتماعية. فانعدام التوازن بين نمطية تعليم الفرنسي و هيمنته و بين رتابة التعليم العربي نجد أن الطالب الجزائري هو الضحية، فالمدرسة الفرنسية استطاعت إنتاج نخبة مثقفة جزائرية تكونت في مدرستها، تستخدم خطابها شكلا ومضمونا.

إذن فالمنظومة الاستعمارية حين حققت التأطير الكلي للمجتمع، بنته على أساس ثنائية لكافة صور الحياة الاجتماعية ، فلننظر على سبيل المثال في الفصل الثاني لكتاب: "الاجتثاث" ""Le Déracinement"[3] و الذي يحاول فيه المؤلفان **ب.بورديو** و **عبد المالك صياد** الإجابة عن كيف تم تدمير بنى ثقافية و عمرانية عن طريق تدمير البنى الزراعية و تأسيس ازدواجية مجتمعية و ثقافية غير متكافئة بل تحمل طابع السيطرة و الهيمنة موضوعيا، و كنتاج هذا التوجه الاستراتيجي المزدوج أوكلت للمدرسة الاستعمارية إنتاج و إعادة إنتاج النظام الاستعماري بصورة موسعة من خلال تكريس تراتبية اجتماعية و ثقافية رمزية ملائمة و متناغمة مع الثنائية البنيوية الموضحة أعلاه، فقراءة الجدول رقم (01) تكشف أن "البنية التراتبية لنظام التعليم في الجزائر المستعمرة تتشكل من تقسيمين سوسيولوجين كبيرين متمايزتين الأول مصدره " الطبقات المحظوظة"، النخبة الكولونيالية، الأرستقراطية و البرجوزاية الكبيرة و التي تتجه إلى تكوين مرتبط أساسا بالمدرسة الفرنسية ليفضي بالنتيجة إلى شهادات نوعية ملائمة نسبيا مع المؤسسة المدرسية للجمهورية الفرنسية، و التي ستحقق مهنا حرة و إدارية و تعليمية...و الثاني مصدره الفئات الاجتماعية الدنيا (تجار، حرفيين، صغار الفلاحين المعدومين، عمال

---

[1]- KAMEL KATEB, Ecole, *population et société en Algérie, L'Harmattan, 2005.P46.*

[2]- محمد الطمار، الروباط الثقافية بين الجزائر و الخارج، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1983، ص 263.

[3] Pierre BOURDIEU et Abdelmalek SAYAD, Le Déracinement :La Crise de l'Agriculture Traditionnelle en Algérie,Paris,Minuit,1964.

الأرض، و التي تتجه إلى التعليم التقليدي (مدارس الإصلاح، الزوايا، الكتاتيب....) البعض منهم حينما يتمكن من متابعة الدراسة يتجه للجامعات العربية التقليدية (الزيتونة، الأزهر) و التي تفضي إلى تحقيق المهن التالية؛ التعليم باللغة العربية، الوعظ و الإرشاد، الصحافة، تعليم القرآن...". إن النظام الاستعماري المدرسي كان يخضع "لتوجهين أولهما الإبقاء على نسبة معينة من تمدرس الجزائريين من حيث أن تمدرس المستعمر (بفتح الميم) هو عامل، و إدراك هويته، وفهم أسباب أحواله و بالتالي هو مدخل لكل مقاومة، و مطلب لكل تغيير ثوري، ثانيهما ترسيخ إرادة الإقصاء الدائم لنفي اللغة العربية " و تقليم أظافرها و سلطة خطابها[1].

[1]- راجع عدي الهواري، الاستعمار الفرنسي ، و سياسة التفكيك الاقتصادي و الاجتماعي(1830-1960)، تر جوزف عبد الله، (بيروت، دار الحداثة، 1983).

الجدول رقم (12):
بنية تراتبية نظام التعليم بتفرعه الثنائي في الجزائر المستعمرة

الأصل الاجتماعي	-النخب الاستعمارية(قائد، ضباط، قضاة) -أرستقراطية عقارية -برجوازية كبيرة	-فلاحون -موظفو القطاع العمومي	-صغار التجار و صغار حرفيو المدن -فلاحون معدومون، عمال الأرض			
نوع المؤسسة المدرسية	+ المدرسة الابتدائية الفرنسية		(المدرسة القرآنية أو الإصلاحية)			
الشهادة	الشهادة الابتدائية(C.E.P)		شهادة الدراسات الإصلاحي أو حفظ القرآن (60 حزب)			
التوجهات المدرسية	الثانوي	الدراسات المكملة			جامعات عربية(تونس، أو المشرق العربي)	الزوايا القروية
	الجامعة الفرنسية (بالعاصمة ،أو في فرنسا)	المدرسة التقنية	مدرسة المعلمين	المدرسة الرسمية Medersa Officielle		
المهن المتحصل عليها	محامين، أطباء ، أساتذة	تقنيين	معلمين	قضاة رجال الدين رسميين	علماء إصلاحيين، صحافيين، رجال دين أحرار	معلمو القرآن، رجال الدين، قرويين غير خاضعين لمراقبة السلطة الاستعمارية
نوع النخب	النخب العليا	النخب المتوسطة			لا علاقة لهم بالنخبة	
الموقف من المدرسة الفرنسية	المدرسة الفرنسية مقبولة				المدرسة الفرنسية مرفوضة	

توضيح:

الجدول هو نتاج تركيب و تكييف لجدولين ، الأول بعنوان التعليم الاستعماري و التعليم الأهلي بين إصلاح "جيل فيري" و الحرب العالمية الثانية(ص 188) و الثاني يتعلق ببنية تراتبية التعليم في الجزائر المستعمرة (ص 193).من كتاب ايفون توران، المواجهات الثقافية في الجزائر المستعمرة (المدارس الطبية و الدين 1830-1880) .تر .محمد عبد الكريم أوزفلة. مراجعة و إشراف:مصطفى ماضي، دار القصبة للنشر، الجزائر 2007.

إن منطق الغالب و المغلوب ، المسيطر و المسيطر عليه، يتجلى من خلال التفرع الثنائي للنظام التربوي، وقد انقسم الجزائريين إلى توجهين، الأول : التمدرس في المدرسة الاستعمارية و الثاني خارجها و بموازاتها، وفق منطق المقاومة ضدها أنظر الجدول رقم (1) فالمسيطر عليهم سوف يبدون مقاومة حيوية نجدها تسري في بنية الفرع المسيطر ذاته، إن تواجد فئات من "الأهالي" داخل هذا الفرع المدرسي و الذي ذكى لديهم التمدرس وعيا وطنيا (نتيجة الطابع التمييزي للمنظومة الاستعمارية) ستكون إحدى القنوات المغذية للحركة الوطنية لاحقا؛ فالسلب يتحول إلى إيجاب، و "الوسيط" أصبح تدريجيا يغذي موقع و أتون الوطنية.

إن هذه الوضعية البنيوية التنظيمية و الرمزية للنظام المدرسي الاستعماري أفرزت عشية حرب التحرير الوطنية نوعين متمايزين من النخب، النوع الأول متكون باللغة الفرنسية (أو مزدوج :أي منفتح على اللغتين: الفرنسية و العربية) و الثاني متكون باللغة العربية ، فالأول خريج لتفرع الأول من نظام التمدرس، أما الثاني فهو خريج التفرع الثاني من هذا النظام؛ الأول يطلب الحداثة و الثاني يطلب الأصالة في أخر تحليل. إن هذه الفسيفساء الجزائرية الناتجة عن البنى الاستعمارية سوف تجد نفسها أمام مفارقة تاريخية و ثقافية و رمزية لها ديمومة التأثير في صيرورة لمنظومة الأيديولوجية الرمزية الوطنية؛ فهي مضطرة للدخول في مقاومة عنيفة و ثورية (حرب التحرير الوطنية) ضد النظام الاستعماري لكن تجد نفسها أمام عملية تشحين مستمرة لعدائية بين مختلف الأنسجة الاجتماعية المكونة لمختلف نخب هذه الفسيفساء؛ يصف لنا عمر كارليه " Omar Carlier" سيكولوجيا حالة لأنا الجمعي المتمزق في كتابه، "بين الأمة و الجهاد": التاريخ الاجتماعي للوطنية الجزائرية " قائلا "... افتخار بالتمكن من المعرفة الحديثة و خجل من ما هو بالي و عتيق ، ولع بالأصول و حرج الهزيمة و الأفول، حب و كراهية الأنا و الأخر...".[1]

بإمكاننا استخلاص نتيجة من التحليل الذي تطرقنا إليه في الجزء السابق من الدراسة. و الذي تناول فيه الصراع الثقافي- الإيديولوجي عبر المنظومة التربوية - المدرسة الاستعمارية من جهة، و في المقابل مدرسة التعليم العربي الحر، من جهة موازية و في ظل هذا الوضع المتأزم، و كنتيجة لهذا الصراع ظهرت نخب مثقفة جزائرية اتسمت بالانقسامية و القطاعية على أساس لغوي و ثقافي. و ذلك لطبيعة مرجعيات و الخلفيات لكل نخبة.

و ما يمكن قوله، أن السياسة الاستعمارية في الجزائر قد خلقت شروط نشأة الحركة الوطنية و تطورها و حولت مطالبها من إصلاحات اقتصادية و اجتماعية إلى مطالب ثورية استقلالية. و بالتالي فانقسامية النخب الأهلية قد تبلورت من خلال الحركة الوطنية كتيارات سياسية و ثقافية مختلفة، بل و متناقضة و نزاعية.[2] فسنحاول التركيز على المسألة الثقافية

---

[1]- جمال غريد، الجزائر:ثنائية المجتمع و ثنائية النخبة الجذور التاريخية، (النخب الاجتماعية حالة الجزائر و مصر، مركز البحوث العربية و الإفريقية، مركز البحوث في الاقتصاد التطبيقي من أجل التنمية، مكتبة المدبولي، مصر ، 2005)، ص 69.

[2]- مغنية الأزرق، نشوء الطبقات في الجزائر ، المرجع سبق ذكره، ص 20.

و المرجعية الإيديولوجية التي ميزت كل حركة من الحركات الوطنية، من تاريخ الجزائر المعاصر. و عليه فالبعد الثقافي كمرجعية للنزاع السياسي القائم بين التيارات السياسية ضد الاستعمار من جهة، في علاقاتها الضمنية مع نفسها من جهة أخرى.

"إن الصراعات ...كانت موجودة في الفترة الاستعمارية بين "النخبة التقليدية" المكونة في المدارس و الجامعات العربية (الزيتونة في تونس، القرويين في فاس و الأزهر خاصة)، و "النخبة العصرية" المكونة في المنظومة التعليمية الفرنسية بكل مستوياتها".[1]

و عليه كيف يمكننا الوقوف على هذه الانقسامية داخل كل تيار من تيارات الحركة الوطنية باعتباره تيار ثقافيا و إيديولوجيا؟

[1] - علي الكنز، حول الأزمة ،(طبعة بوشان للنشر 1990، دراسات حول الجزائر و العالم العربي)، ص ص20-21.

II- 2 : خطاب النخب الجزائرية و إيديولوجيات الحركة الوطنية:

1.2 الحركة الثورية (الشعبوية الجزائرية):

تستمد هذه الحركة تسميتها بالثورية و الشعبوية من المواقف الراديكالية التي اتخذتها ضد الكولونيالية ، فهي ثورية لأنها ترى أن المسألة الوطنية ترتبط أساسا بفكرة الاستقلال التام من الاستعمار، و السبيل إلى ذلك، هي الثورة، فكرة ، عملا و وسيلة. حيث تعتبر مرجعيته الأساسية للحزب باعتباره حزبا ثوريا ، فالحزب "الثوري من حيث التفكير يهدف إلى دائما إلى الثورة... فهو لا يؤمن ببقاء النظم حتى الأساسية منها و الثوري من الأهداف هو الذي يلتزم بعمل يرمي إلى تغيير وضع قائم و هذا التغيير لا يكون سطحيا بل هو تغيير عميق بأنه يستهدف تغيير الحالة القائمة في الميادين السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية... و الثوري من حيث الوسائل هو الذي يتخذ من جميع الوسائل الممكنة التي يقرها الحق سببا لبلوغ أهدافه....[1]

أما كونها الشعبوية ، فهي منذ يومها الأول ، تركز جهودها التنظيمية و التوعوية على الجماهير عامة، فهي الممثل الوحيد للشعب الجزائري. بغض النظر عن فئاته و شرائحه. و لديها الاعتقاد في إبداعية الشعب و في التفوق الأخلاقي لغير المتعلمين و غير المثقفين.[2]

يقول محمد حربي أن نمو النزعة الوطنية يعود بالدرجة الأولى إلى اضطهاد الاستعمار، لكن الذي عجل بيقظة الوعي القومي لدى الجزائريين هو ثورة أكتوبر الروسية و ميلاد الحزب الشيوعي الفرنسي. فهذان الحدثان ساهما إلى حد كبير في خلق قوة سياسية نشيطة في المهجر.[3]

بحلول سنة 1926 أسس العمال الجزائريون في المهجر حركة سياسية أطلقت على نفسها اسم "نجم شمال إفريقيا". في البداية، كان في داخل هذه الحركة تياران أساسيان: الأول أكد على المسألة الوطنية و تحقيق استقلال الجزائر عن طريق كفاح الطبقة العاملة، و كان يطمح إلى إقامة نظام اشتراكي في جزائر ما بعد الاستعمار، كما طالب بالتحالف مع حركة العمال الفرنسيين و الحزب الشيوعي الفرنسي. فضلا عن التحالف الاستراتيجي مع الشيوعية العالمية و المضطهدين من طرف الاستعمار في المجتمعات الأخرى. و كان على رأس هذا التيار حاج علي عبد القادر و هو أول قائد لنجم شمال إفريقيا.[4]

---

[1]- يحي بوعزيز، عرض و تقديم الإيديولوجيات السياسية للحركة الوطنية الجزائرية، من خلال ثلاث وثائق جزائرية(، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1986)، ص 101.

[2]- E.Shills, In M.Harbi :l'Algérie et son Destin, Croyants ou Citoyens , édit medias, Alger.1994.P50.

[3]- Mohammed Harbi, Le FLN,mirage et réalité ; Des origines à la prise du pouvoir, 1945-1962(Paris ;Jeune Afrique ; 1980).translated into Arabic by Kamil K.Degar(Beyrouth ;Dar el-Hikma, 1983).P25.

[4]- صالح فيلالي، إيديولوجيات الحركة الوطنية الجزائرية، (الأزمة الجزائرية ، الخلفيات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية)، المرجع سبق ذكره،ص 29.

*ولد في عائلة من فقراء الفلاحين.(1848-1974)...هاجر إلى فرنسا سنة 1923 و مارس عدة حرف،خطا خطواته الأساسية الأولى في إطار نجم شمال إفريقيا.. و الحزب الشيوعي الفرنسي، بدأ صدامه مع هذا الحزب منذ سنة 1928، لكنه لم يغادره، بدون رجعة، إلا عام 1933، خلال

أما التيار الثاني فكان يمثله أحمد بن أحمد ميصالي*،المعروف شعبيا باسم ميصالي الحاج، و قد استطاع هذا الرجل أن يتزعم الحركة بعد مضي أقل من سنة على تأسيسها .كان ميصالي يؤمن بالأمة الجزائرية و بقيمها التي تميزها عن الأمة الفرنسية، و أن هذه الأخيرة تستغلها و تعمل على إذلال أهلها. و انطلاقا من هذا التصور، فان وجهة نظره حول الاستعمار لم تكن مبنية على أساس الصراع الطبقي و إنما كانت مبنية على أساس المسألة الوطنية. منذ البداية كانت حركة نجم شمال إفريقيا أكثر راديكالية في المبادئ و الممارسة من كل الحركات السياسية أخرى، و قد لاقت هذه الحركة ترحيبا خاصا من طرف العمال و الفلاحين لأنهم كانوا أول ضحايا الاستعمار الفرنسي.

و الحديث عن الحركة الثورية الشعبوية يقودنا حتما إلى الحديث عن ميصالي الحاج(1848-1974)، إذ تميز بتركيب ثقافي عجيب أساسه ثقافتين متناقضتين، فالأولى نتيجة لثقافة محلية وطنية "ثقافة الأنا"، و الأخرى ثقافة المترو بول "ثقافة الآخر"، فقد تحدث المؤرخ "بنيامين سطورا Benjamin Stora" في كتابه "ميصالي الحاج، رائد الحركة الوطنية الجزائرية"، فقال "ميصالي كان يبقى دون شك مناضلا ماركسيا مغمورا، لو لم يضطر إلى اللجوء إلى جنيف في بداية 1936 لإفلات من المتابعات القضائية، و هناك التقى شكيب أرسلان الذي حول عقيدته إلى العروبة..."[1] و بالتالي فقد وظف ميصالي الحاج الأيديولوجية الماركسية، خاصة على مستوى التنظيم، و في نفس الوقت الأيديولوجيا القومية العربية في بعدها الروحي و الثقافي، اللاعنصري.

فحسب محمد حربي أن وصف إيديولوجية ميصالي بالشعبوية و العفوية و العربية-الاسلامية و تعزيز لقداسة الشعب. و ذلك لأنها تعتبر الصراع ضد الاستعمار يجب ألا يكون على أساس طبقي، فالأمة الجزائرية تحتاج إلى كل مجهودات شعبها المتأصلة في ثقافته و دينه و شخصيته العربية الإسلامية. بعبارة أخرى ، يجب إعطاء الأولوية إلى الكفاح من أجل سيادة الأمة بدلا من التركيز على مسألة الصراع الطبقي، لأنه من المستحيل حل المشاكل الاجتماعية و الاقتصادية تحت الحكم الاستعماري.

أما كونها إيديولوجيا عفوية، فلأنها لم تحدد بدقة استراتيجية واضحة للعمل، بل كيفت نفسها مع التطور العفوي للقوى الاجتماعية. و هذا يعكس منهجية ميصالي الذي كان في الأساس رجل عمل. أما وصف أيديولوجيته بالعربية – الإسلامية، فانه ركز على الثقافة العربية – الإسلامية كبديل للهوية الوطنية، معتبرا الإسلام كأساس للشخصية الوطنية و كعامل حاسم في توحيد الشعب الجزائري كوسيلة لإثبات شرعية الفروق الثقافية و السياسية بين الأمتين

مؤتمر بروكسل المعادي للامبريالية 1927. و في اجتماع المؤتمر الإسلامي بالجزائر العاصمة 1936 يطرح ميصالي نظريته حول الوطنية الجزائرية ...يعيش 16 سنة من حياته سجينا أو منفيا، لكن صموده يؤتى أكله. أبو الوطنية الجزائرية يصبح منذ سنة 1945 أبرز شخصية للحركة السياسية في الجزائر و يبقى معبود الجماهير حتى نوفمبر1954."و للمزيد أنظر ، محمد حربي الثورة الجزائرية، سنوات المخاض، تر نجيب عياد،(سلسلة صاد، موفم للنشر 1994)، ص 177.

[1]- بنيامين سطورا، ميصالي الحاج، رائد الحركة الوطنية الجزائرية، ترجمة صادق عماري-مصطفى ماضي(دار القصبة للنشر 1999)، ص130.

الفرنسية و الجزائرية، و بالتالي البرهنة على شرعية الفروق الثقافية التي وحدت أغلبية الشعب الجزائري تحت قيادتهم. أما في ما يتعلق بتقديس ميصالي للشعب، فلأنه يرى فيه الفاعل المطلق في التاريخ كونه الوحيد القادر على تغيير الواقع.[1]

و يؤكد بنيامين سطورا ذلك و ذلك عندما يتكلم عن الفضاءات السياسية التي ناضل فيها طويلا(نجم شمال إفريقياE.N.A، حزبP.P.A، حركة انتصار للحريات و الديمقراطية M.T.L.D) و التي يمكن القول بصددها أنها شكلت بالنسبة لميصالي سيرورة الترابط و العلاقة الجدلية بينه و بينها، فهو قد أثر فيها ، و هي أثرت فيه.

إن الصراع الأساسي داخل قيادة نجم شمال إفريقيا كان حول المنهج الذي سيتبع في رسم معالم المبادئ الإيديولوجية لمستقبل الجزائر انطلاقا من هويتها الثقافية. و قد تركز الجدل حول المسائل التالية: هل الجزائر بلد عربي إسلامي؟ و هل هي جزء لا يتجزأ من الوطن العربي، أو أن للجزائر مميزاتها الثقافية و التاريخية الخاصة بها؟

فإذا كان ميصالي الحاج قد استمد أفكاره الاجتماعية من الفكر العربي الإسلامي، فان الكاتب العام لحركته-عمار عماش- قد استعارها من النظام التقليدي لعادات البربر و تقاليدهم. و قد أدى هذا الخلاف الإيديولوجي إلى انسحاب عماش من الحركة في سنة 1936. و استمر الصراع داخل الحركة حول مسألة الهوية و بلغ ذروته سنة 1949 في ما يعرف بالأزمة البربرية. فالنصوص التي جاءت في المؤتمر الوطني الثاني لحركة انتصار للحريات و الديمقراطية M.T.L.D بالجزائر أيام 4،5،6 أفريل 1953، لتدل دلالة واضحة على طبيعة المرجعية الثقافية للحزب الذي ينتمي إليه "ميصالي الحاج"، و الذي لا شك في ذلك أنه يمثل الرائد المساهم الأساسي في طرح الأيديولوجيا الحزب من خلال هذا المؤتمر المذكور. و تأكيدا لما ذكر في هذا المؤتمر ، قد ألح ميصالي الحاج على النقائص التي يجب أن يتجاوزها الحزب، في ذلك في الميدان الثقافي ، في بعض النقاط أهمها:

- "نشر تعليم وطني متصل بالثقافة العربية الإسلامية".
- احترام العقائد الدينية وفقا لروح الإسلام و تقاليده.
- ثقافة وطنية متصلة بالثقافة العربية الاسلامية[2]

[1]- - صالح فيلالي، إيديولوجيات الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع سبق ذكره، ص30.
[2]- يحيى بوعزيز، عرض و تقديم الإيديولوجيات السياسية للحركة الوطنية الجزائرية ، المرجع سبق ذكره، ص ص160-161

فالنصوص، و إن تعبر عن المرجعية الثقافية و الايديولوجية لعلمها السياسي في مواجهة الكولونيالية الفرنسية، فإنها عكست أيضا طرح المسألة الثقافية (اللغة العربية، الدولة الجزائرية، الهوية، الأمة). كأيديولوجيا النزاع السياسي تجاه الايديولوجيا الاستعمارية من جهة، و الأحزاب "الأهلية" من جهة ثانية.

إن هذا النص ينطوي على دلالات واضحة تشير إلى هوية الجزائر العربية الإسلامية، عبر تاريخها، و لغتها المتأصلة، فسكان الجزائر لهم خصائص و مقومات تميزهم كأمة عن غيرهم، من خلال اللغة و العادات و التقاليد. و بالتالي فمفهوم (العربية-الإسلامية) تعليما، و ثقافة، و بالتالي لغة، و هوية هو الذي أدى إلى انفجار أول مظهر من مظاهر الصراع السياسي بمضمون المسألة الثقافية كإيديولوجية، و المسؤول الأول عن تفجير المسألة البربرية، باعتبار أن الجزائر عربية، و لغتها عربية، و دينها الإسلام فقط، و منه تكون الجناح المتطرف البربري بقيادة "رشيد علي يحي". فحسب محمد حربي أن جوهر الأزمة البربرية لسنتي 1948و 1949، هو صراع جهوي على السلطة السياسية و الزعامة المقنعة بمظهر الصراع الثقافي بين العرب و البربر، في حين أن المسألة البربرية لا تهم جهة معينة بقدر ما تهم جميع جهات الوطن، و لذا لا يحق لأية جهة كانت أن تستعملها كغطاء للوصول إلى مراكز الحكم.

2.2 الحركة الإصلاحية الإسلامية:

إن الجدل الرئيسي الذي كان يدور بين الجزائريين خلال الثلاثينات من القرن العشرين كان يتمحور حول نقطتين أساسيتين تتعلقان بمسألة الاستراتيجيا التي يجب إتباعها في نضالهم ضد الاستعمار الفرنسي. فقد رأى بعضهم أن تغيير عقليات الناس قد يؤدي بالضرورة إلى تغيير محيطهم الاجتماعي، في حين رأى الفريق الآخر أن تغيير المحيط الاجتماعي هو الذي يؤدي إلى تغيير عقليات الناس. و كان على حركة جمعية العلماء أن تتخذ موقف واضحا من هاتين الأطروحتين المتناقضتين إيديولوجيا. و قد استقر رأيها على الأخذ بالطرح الأول. و انطلاقا من ذلك كان اهتمامها منصبا على الإصلاح الديني و الثقافي معتبرة إياه الطريقة المثلى لتجنيد الرأي العام الجزائري ضد الاستعمار.

إن عمل جمعية العلماء على الجبهة الثقافية جعل نضالها ضد إيديولوجية الاستعمار يكتسي طابعا سلميا. في هذا السياق لاحظ "برونو ايتيان Bruno Etienne " أن الإسلام كان يشكل العنصر الأساسي الموحد للشعب الجزائري، إذ إن الدين كان بمثابة الوعاء الذي تصب فيه قيم المقاومة. لقد سجل هذا النوع من المقاومة تحول المجتمع الجزائري من شكله القبلي إلى وضعية يمكن تسميتها بالطبقة-الأمة(Class-Nation).[1] إذ تعود فكرة إنشاء الجمعية ، مبدئيا، إلى عبد الحميد ابن باديس الذي نادى بتكوين "حزب ديني محض" منذ نوفمبر 1925 بعد إنشائه لمجلة "المنقذ" سنة 1924[2]، و لذا فان الإصلاح الديني أسبق في الوجود من الجمعية.[3]

كان السبب المباشر لإنشائها [4] هو احتفال فرنسا بالذكرى المئوية للاحتلال و ما صاحب ذلك من مظاهر الاهانة للمقومات الإسلامية كطمس المساجد و ترويج لشعارات "كتشييع جنازة الإسلام"، و "انتصار الصليب على الهلال"...، و القضاء على اللغة العربية و اعتبارها لغة أجنبية.* و تم هذا الاحتفال بمناسبة المولد النبوي الشريف[5]. أعلنت الجمعية طابعها غير السياسي حيث نصت المادة الثالثة من قانونها الأساسي على امتناعها عن أي ممارسة سياسية.

---

[1] Brunno Etienne, Algérie : Culture et révolution, l'histoire immédiate (Paris, Seuil, 1977). pp120-127.

[2]- إذا كان من المؤكد أن ابن باديس قد دعا منذ سنة 1925 إلى إنشاء حزب ديني، فان فكرة إنشاء الجمعية بحد ذاتها، حولها خلاف كبير ، حيث أن توفيق المدني ينسبها إلى نفسه(حياة كفاح ، الجزء الثاني، نشر الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، ص170)، و في اعتقادنا أن هذا الخلاف غير مفصول فيه.
للمزيد أنظر: أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين و أثرها الإصلاحي في الجزائر، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985)، ص98.

[3]- أبو القاسم سعد الله، المرجع سبق ذكره، ص82.

[4]- تأسست في 5ماي1931 و ترأسها ابن باديس حتى وفاته سنة 1940 ثم تلاه الشيخ البشير الإبراهيمي حتى سنة 1956.

* اعتبر مجلس الدولة الفرنسي اللغة العربية لغة أجنبية في الجزائر بموجب قرار صادر في 08أوت 1935 أي بعد إنشاء الجمعية، لكن مجلس الدولة كرس فقط ممارسة طويلة سياسيا و إداريا.

[5]- أنظر حول ظروف نشأة الجمعية، محمد الطيب العلوي، مظاهر المقاومة الجزائرية، و أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، الجزء الثالث، المرجع المذكور سابقا.

إذن فإنشاء جمعية العلماء...كان ضرورة قصوى تقتضيها الظروف و التحديات، ردا على الادعاءات الاستعمارية بأن عهد الإسلام انتهى، و بأن الثقافة العربية اندثرت ، و لم يعد لها وجود...و أيضا فإن أسوة بزملائهم في الشرق العربي الذي ساهموا في إيقاظ الوعي الإسلامي."[1]

و يؤكد هذه الفكرة جورج تاليودوروس GEORGE.A.TALIADOROS عندما يقول "فالإصلاح كان يرمز إلى التأكيد على الهوية الوطنية و الثقافة العربية الإسلامية، في مواجهة القوى الكولونيالية الغربية..."[2]

إن ثقافة و إيديولوجيا الجمعية الإصلاحية الجزائرية كانت تقوم على شعار أساسي مفاده "الجزائر وطننا- العربية لغتنا- الإسلام ديننا". و لكن لابد من ذكر حقيقة ترجع إلى طبيعة ثقافة الجمعية الإصلاحية، و علاقتها بالنخبة العربية الإسلامية في المشرق العربي. فالجمعية كنخبة هي خريجة جامعات عربية-إسلامية في المغرب و المشرق. و بعد عودتهم إلى الجزائر كانوا السبب في إنشاء المدارس الحرة حيث يدرسون اللغة العربية و القرآن و إنشاء عدد كبير من الجرائد. و كان "هؤلاء العلماء كلهم أو جلهم من لهم ماض حافل في خدمة الثقافة العربية، و الدعوة الإصلاحية و مقاومة مشاريع الاستعمار المبيتة ضد الشخصية القومية للشعب الجزائري، مثل الشيخ عبد الحميد ابن باديس، و البشير الإبراهيمي، و الشيخ الطيب العقبي، و العربي التبسي ، و الشيخ المبارك الميلي، جمعت بينهم وحدة الهدف، ووحدة الفكرة، و المشرب، و الغاية."[3]

فقد بنت الجمعية نضالها الثقافي-السياسي و منذ نشأتها على منطلقات فكرية ثقافية ، و خلفية إيديولوجية، من شأنها تكوين جيل متعلم و مثقف، لكنه متشبع بالإسلام كدين و أخلاق و ثقافة، و العروبة كانتماء حضاري و فكري، و الوطنية تمسكا بالأرض و الجغرافيا كعامل أساسي يجمع الأمة الجزائرية ذات الهوية الإسلامية-العربية.

و على الرغم من تأثير وطنيتها و انتشارها عبر كامل القطر الجزائري، فان الجمعية العلماء لم تنل الصفة الرسمية كحزب سياسي، فالعلماء عادة ما كانوا يؤكدون بأن مبادئهم ليس لها محتوى سياسي، مع العلم أنهم يدركون تماما أن الفصل بين ما هو ديني و ما هو دنيوي يتناقض مع وجهة النظر الإسلامية للعلاقة بين الدين و الدولة.

---

[1]-محمد الطيب العلوي، مظاهر المقومة الجزائرية1830-1954، (منشورات المتحف الوطني، الجزائر 1994)، ص ص 111-112.

[2]- GEORGE.A.TALIADOROS. La culture politique arabo-islamique et la naissance du nationalisme Algérien 1830-1962, ENL, Alger 1985, P50.

[3]- تركي رابح، الشيخ عبد الحميد ابن باديس، فلسفته و جهوده في التربية و التعليم، (الشركة الوطنية للنشر و التوزيع SNED الجزائر)ص67.

و في نفس المجال يقول علي مراد: "في الحقيقة إن العلماء ركزوا نشاطهم على الإصلاح الديني، لكنهم في نفس الوقت أعطوه دلالة ثقافية و سياسية، والتي ساهموا من خلالها في تطوير الوعي الوطني الجزائري."[1]

إن أهم عمل سياسي قامت به الجمعية العلماء هو ترويجها لفكرة الأمة الجزائرية و الدفاع عن أصالتها، كما هو مبين في الشعار الذي رفعه ابن باديس:" الإسلام ديني و العربية لغتي و الجزائر وطني"، و الذي نعتبره برنامج عمل ثقافي – سياسي متكامل يعكس و بوضوح مرجعية الحركة الثقافية و خلفيتها الإيديولوجية كما ذكرنا ذلك سابقا. و فضلا عن ذلك فان ما يبرز بوضوح موقفها من مسألة هوية الأمة الجزائرية و طبيعة ثقافتها ، المقولة الشهيرة التي تناولت قضية الأمة الإسلامية، في سنة 1936 بعد شهرين من تصريح فرحات عباس الذي تنكر فيه للوطنية، ولوجود أمة جزائرية، فرد ابن باديس "... لقد تصفحنا التاريخ فعثرنا على الأمة الجزائرية متكونة وموجودة مثلما وجدت وتكونت سائر الأمم الأخرى، لها تاريخها الذي يحفل بالأعمال العظيمة ولها وحدتها الدينية واللغوية.[2]

فهذه المقولة تشير صراحة إلى وجود أمة جزائرية قد تشكلت عبر التاريخ وتتميز بمقومين أساسيين هما اللغة والدين، نعتقد أن هذا الترابط الوثيق بين المفردتين يمكن إرجاعه إلى الظروف التاريخية التي عاشتها بلادنا، فكان الاعتقاد السائد أن العروبة بغير إسلام ضرب من ضروب التعصب والعنصرية، ولهذا نجد هذا التلازم العضوي قد عبرت عنه جمعية المسلمين الجزائريين أحسن تعبير لأنهم دخلوا معركة طويلة الأمد مع الاستعمار وكان هدفهم هو إيجاد مجتمع يرتكز على قيم مخالفة تماما لقيم المستعمر مستمدة من الإسلام، ولقد اهتم العلماء باللغة العربية كونها وعاء للفكر، قادرة على خلق ثقافة عربية جديدة لمواجهة التغريب، وذلك بإنشاء نظام تربوي عربي قصد التخلص من الأفكار الغربية، وربط الصلة بين الماضي والحاضر، وهذا لن يتحقق إلا من خلال اللغة العربية التي تعيد تصوير أمجادنا التي هي جزء لا يتجزأ من الوجود القومي وذلك من خلال فرضها على الواقع الاجتماعي.

---

[1] - Merad Ali, Le Réformisme Musulman en Algérie de 1925à 1940 ; Essai d'histoire religieuse et sociale, p333.

[2] - شارل أندري جوليان، أفريقيا الشمالية، ترجمة المنجي سليم و آخرون، الدار التونسية للنشر، تونس، 1976، ص ص 136- 137.

وقد كان التعليم المقدم من طرف جمعية العلماء المسلمين في العمالات الثلاث ما بين 1949- 1950 كما يوضحه الجدول التالي(13):[1]

العمالات	عدد المدارس 1949	عدد المدارس 1950	الفرق	عدد المعلمين
الجزائر	34	29	5	54
وهران	25	22	3	57
قسنطينة	81	72	9	163
المجموع	140	123	17	274

ولقد عبأ العلماء من خلال نشاطهم التربوي مفهوم الوطنية الجزائرية من خلال كتابة تاريخ خاص بالجزائريين، كتب من طرف أبنائها سنة 1929 أمثال مبارك الميلي، وتوفيق المدني، فكان تاريخا ثريا بمفردات جديدة مثل: الوطن، الأمة الجزائرية، والشعب.[2] فشكلت هذه الكتابات مظهرا من مظاهر الصدام والنزاع مع الاستعمار، لأنها تسعى إلى إحياء الذاكرة الجماعية.

[1] - B.M.Q.I, Décembre 1950.

[2]- Ageron(CRH), Histoire de L'Algérie contemporaine , 1830-1979, PUF, 1980, pp 86-87.

3.2- الحركة الاندماجية:

يجمع المؤرخون ارتباط الفكرة الاندماجية في الجزائر بحركة الشبان الجزائريين و تعود تسمية الشبان الجزائريين إلى ذلك النموذج من الحركات السياسية التي عرفتها القوميات الحديثة، فعلى موضة تلك الفترة التي كان يتحدث فيها عن "الشبان الأتراك" و "الشبان المصريين" و "الشبان التونسيون" و أطلق على أفراد هذه الحركة تسمية "الشبان الجزائريين"[1]و لم تكن تلك التسمية الوحيدة فهناك من سماهم العمامات الشابة، تميزا عن العمامات القديمة، بينما أطلق عليهم أبو القاسم سعد الله، اسم "النخبة"، و فضل البعض مصطلح "انتلجنسيا"، و العض الآخر مصطلح "الليبراليين"، و هذا الاختلاف في وضع تعريف موحد للشبان الجزائريين يرجع أساسا إلى مكونات هذه الفئة، فهناك من يعرفها على أساس الطبقة الاجتماعية التي تنتمي إليها و هي الطبقة الوسطى أو البرجوازية الصغيرة، و فريق ثان أخذ بمعيار ثقافي للتفريق بينها و الطبقات الاجتماعية الأخرى.[2]

و كان امتداد للحركة الاندماجية، تم تشكيل تنظيم جديد سنة 1927 أطلق عليه اسم فدرالية الأهالي الجزائريين (Fédération des élus indigènes d'Algérie). و بحسب "محمد تقية"، لم تكن هذه الحركة حزبا بقدر ما كانت تجمعا لنخبة الأهالي الذين كان لهم توجه اندماجي. إذ كان برنامجها يتمثل في المطالبة بحقوق أكثر و الاندماج الأكثر في الأمة الفرنسية. و من أبرز قادة هذه الحركة نذكر، د.بن جلول، و فرحات عباس و د.سعدان.[3] و عن هذه الحركة يقول ويليام ب كواندت (William.B.Quandt) ما يلي: " إن السياسيين الجزائريين الليبراليين الذي أسسوا أول مجموعة وطنية معتدلة دخلوا مهنة السياسة بصفة منظمة في الثلاثينات من هذا القرن... إن الوسائل التي تبنوها من أجل الوصول إلى أهدافهم هي الإقناع و العرائض المطلبية، بالإضافة إلى أنهم كانوا ملتزمين إلى حد بعيد بالعصرنة (modernisation) آخذين على عاتقهم مسؤولية توجيه الجماهير المتخلفة نحو طريق أفضل في الحياة."[4] فيسميهم الباقي هرماسي بالليبراليين المحدثين، فيمثلون المثقفين المتأثرين بالغرب والذين يؤمنون بفكرة نهضة مجتمعهم عن طريق محاكاة الثورات البرجوازية في أوروبا، وهم أتباع فكرة إرساء دستور ليبيرالي (Les partisans d'un constitutionalisme libéral)، كانوا يطالبون المشاركة في الأجهزة الاستشارية والتشريعية والمالية، كانوا يكشفون عن أطروحاتهم من خلال

---

[1]- محفوظ قداش، الجيلالي صاري، تر عبد القادر بن حراث ، الجزائر في التاريخ 6-المقاومة السياسية1900-1954. الطريق الإصلاحي و الطريق الثوري، المؤسسة الوطنية للكتاب، بدون تاريخ ص17.

[2]- الجمعي خمري،حركة الشبان الجزائريين و التونسيين (1900-1930) دراسة تاريخية و سياسية مقارنة، أطروحة دكتوراه ،جامعة منتوري، قسنطينة،2002-2003، ص 121.

[3] - Mohammed Teguia , l'Algérie en guerre (Alger, Office des publications universitaires,1988).P.44.

[4] William B.Quandt, Revolution and Political Leadership:Algeria;1954-1968,M.I.T.Studies in Comparative Politics (Cambridge,Mass:M.I.T.Press,1969)p.25.

مقالاتهم النقدية في الكتب والجرائد دون أن يطرحوا للمناقشة مسألة شرعية النظام السياسي.[1]

يقول الباقي هرماسي " لو سمحت فرنسا لهؤلاء المثقفين الوصول إلى سدة الحكم، فإن إفريقيا الشمالية كانت ستشهد ظهور ديمقراطيات مستنسخة من الأنظمة الأوروبية، لكن هذه الوسيلة تم استبعادها من طرف القمع الاستعماري والعزلة السياسية لهؤلاء المثقفين".[2]

و من هذا المنظور يمكن طرح السؤال التالي: ماهي المرجعية الثقافية التي تعتمدها الحركة الاندماجية في نضالها السياسي؟ و ما خلفياتها الإيديولوجية؟

إن الحديث عن المرجعية الثقافية للحركة الاندماجية أمر لا شك فيه يرجعنا إلى فضاء المدرسة الفرنسية، و قدرتها على خلق نخبة مثقفة "أهلية" قد تشبعت بالثقافة الفرنسية و تأثرت بلغتها، لتقوم بدور أساسي في عملية إقناع الأهالي بحتمية المصير الحضاري للجزائر من خلال إدماجها بفرنسا المركز. و في هذا المسعى يقول "فرحات عباس":" إن العالم المعاصر لم يعرفه الشبان الجزائريون إلا من خلال التعليم الفرنسي".[3] و يضيف في نفس السياق: ما خضت في السياسة إلا من خلال ما تعلمته في المدرسة الفرنسية".[4]

لذلك نجد أن كتابات فرحات عباس بين 1926-1930 و التي أودعها في كتابه "الشاب الجزائري" تقترح إطار الاندماج برنامجا منسجما، يطالب "عباس" المساواة بين المسلمين و الفرنسيين في جميع الميادين، و يطلب الجنسية الفرنسية دون أي تجنس، كان يعتقد أن جزائريا مسلما يمكنه أن يكون فرنسيا على المستوى الفرنسي..."[5].

لقد كانوا يؤمنون أشد الإيمان بفرنسا، عصر النور و مبادئ 1789، فرنسا المثالية و الثورة، فرنسا" الحرية و المساواة و الأخوة"، فرنسا الديمقراطية، فرنسا الخلاص/خلاص الجزائريين.[6] لا يسعنا الحديث عن مرجعياتهم الثقافية دون الوقوف على النص التاريخي الذي يحدد فيه موقف فرحات عباس و بشكل واضح مسألة "الهوية الجزائرية" المفقودة، و بعدم قدرة التراث الجزائري و ماضيه على بناء مستقبل للجزائريين، فهو تراث متجاوز، و لذلك يجب التطلع إلى الاندماج في فرنسا الحضارية. فقد عبر فرحات عباس عن لسان حال النواب و عن حقيقة تلك التشكيلة في تلك المرحلة، عندما كتب مقالا صحفيا سنة 1936 بعنوان: "فرنسا هي أنا"، جاء فيه:" لن أموت دفاعا عن

---

[1]- El Baki Hermassi, ETAT ET SOCIETE AU MAGHREB,ED,ANTHROPOS.1975, P 106.

[2]- Ibid, p 106.

[3] -GUY PERVILLE,Les étudiants Algériens de l'Université Française1880-1962,Casbah-Editions 1997,P206.

[4] IDEM.P206.

[5]- مصطفى الأشرف ، الجزائر :الأمة و المجتمع، المرجع سبق ذكره، ص 254.

*"... ابن قائد صعد نجمه مع الاستعمار الفرنسي، ولد في تاهرت عام 1899، في منطقة عرفت بعنف فلاحيها، و بمناهضتها لكل السلطة، منذ شبابه كان مولعا بالشؤون السياسية و نشر أول كتاباته قبل أن يتم دراسته في الصيدلة...كان نصيرا متحمسا للمساواة المدنية...في ماي 1946 يؤسس حزبه الخاص به U.D.M.A " ، توفي يوم 24ديسمبر1985 بالجزائر العاصمة.و للمزيد أنظر محمد حربي، الثورة الجزائرية سنوات المخاض.المرجع سبق ذكره، ص ص179-180.

[6] - CHIKH(S) :L'ALGERIE EN ARMES OU LE TEMPS DES CERTITUDES, OPU, 1981.p40.

الوطن الجزائري لأن هذا الوطن غير موجود، و لم أستطع أن أكتشفه و قد سألت التاريخ و سألت الأحياء و الأموات، وزرت المقابر فلم يحدثني أحد عن هذا الوطن".[1] و رغم أنه اكتشف "الإمبراطورية العربية و الإمبراطورية الإسلامية ، لكنهما قد انطفأتا"...فهل يفكر جزائري مسلم جديا في بناء المستقبل بغبار الماضي...؟.

"...ليس في وسع أي إنسان أن يقيم بناءا على الرياح، و لذا قد استبعدنا نهائيا، و إلى الأبد الأوهام لنربط بصفة نهائية مستقبلنا بمستقبل ما حققته فرنسا في هذا البلد.[2]

لكن فرحات عباس و إن كان يمثل هو و حزبه التيار الاندماجي المتشبع بالثقافة الفرنسية و ثقافتها الليبرالية الغربية، فان شخصيته كمثقف ينتمي إلى البرجوازية الصغيرة سوسيولوجيا و ثقافيا و إيديولوجيا، تميزت –شخصيته-بالتذبذب و تغيير المواقع و حتى المفارقة، حسب المواقف و التحولات التاريخية في مسيرة النضال السياسي ضد الاستعمار من جهة، م ضد التيارات السياسية للحركة الوطنية من جهة أخرى، و هذا الذي أدى به و بعد اندلاع الثورة التحريرية 1954 إلى التخلي عن مواقفه السابقة، و إعلان انتمائه إلى جبهة التحرير الوطني F.L.N و مرد ذلك إلى الاغتراب الذي عاشه بين أفكاره العصرية و ثقافته الغربية الحديثة، و أيديولوجيته الاندماجية، و بين الهوة الكبيرة التي تفصل بين كل هذا و الثقافة التقليدية للشعب الجزائري آنذاك". انه "فرحات عباس" أو "المفارقة المشخصة" « PARADOXE-PERSONNELLE » بين الجمهوري و إرادة الانتماء الحقيقي إلى الإسلام...[3].

و يؤكد نفس الموقف "محمد حربي"(الشخصية المفارقة لفرحات عباس) عندما يقول: " غير أن ضميره كمسلم جزائري يطرح عليه مشاكل لم يعرف لا كيف يطرحها و لا كيف يحلها بوضوح (...) فلم يختر معسكره."[4]

---

[1] CLAUDE COLLOT –JEAN ROBERT HENRY. Le mouvement national Algérien. OPU, 1981, 2eme EDITION, pp 60-67.

[2]- يجب التنبيه إلى أن فرحات عباس شهد خلال حياته السياسية تقلبات كثيرة، لكنها منسجمة و متدرجة في مسار سياسي واضح، فقد كان في بداية حياته السياسية مؤمنا بفرنسا و مبادئها إلى درجة قبوله التخلي عن حالته الشخصية الاسلامية، ثم تراجع عن ذلك و بقي مسلما و بحث عن التعايش مع فرنسا و في آخر المطاف حاربها و مهما كانت مواقفه في الثلاثينات ، فهو يشكل من دون شك معلم من معالم تاريخ الجزائر السياسي، و مدرسة من مدارس الوطنية الجزائرية الكبرى. لقد لخص "جون لاكوتير" حياته بقوله:"يتلخص كل تاريخ فرحات عباس في البحث عن وطن داخل فرنسا ، ثم مع فرنسا، ثم خارج فرنسا، بل ضدها.أنظر LACOUTURE(J) , cité par BAGHLOUL(Y) :La Libération Nationale par La Voie Populaire, L'appel Au Pays Réel , In , RASJEP,N°4,1977,P222.

[3]- BENJAMIN STORA.ZAKIA DAOUD. FERHAT ABBAS. Une autre Algérie, Casbah Editions 1995.65.

[4]- محمد حربي، الثورة الجزائرية، سنوات المخاض، المرجع سبق ذكره، ص ص 179-180.

4.2- الحزب الشيوعي الجزائري :

لقد حملت "الشيوعية" كايدلوجيا أفكار مناهضة للإيديولوجيا الامبريالية القائمة على الصراع الطبقي، و المساواة الاجتماعية بين جميع أفراد المجتمع، و النظر إلى الأمم في كل الأحوال نظرة موحدة تكاد تصل إلى درجة الإلغاء التام للفروق بينها.

و لعل المضمون الإيديولوجي هو الذي جعل الشيوعيين الجزائريين يتأثرون بها، باعتبارها- أي الشيوعية- ليست فقط إيديولوجيا و إنما ثقافة و عقلية تحمل مرجعية نضالية يمكن استغلالها كسلاح إيديولوجي ضد الكولونيالية الفرنسية. بالرغم من أن الحزب الشيوعي الجزائري يعتبر أقدم الحركات السياسية في الجزائر، حيث أن جذوره الأولى تعود إلى الاشتراكيين الفرنسيين الذين طردهم نابليون الثالث إلى الجزائر، بعد انقلاب 02 ديسمبر 1871.[1]

فبعد رفض الحزب الشيوعي الفرنسي تأييد حركة نجم إفريقيا في دعوتها إلى الاستقلال اضطرت حركة النجم إلى قطع كل الروابط مع الحزب الشيوعي الفرنسي، الأمر الذي جعل هذا الأخير يقوم بإنشاء فرع له في الجزائر سنة 1936، و ذلك قصد إضعاف نشاط حركة النجم ذات المطالب الراديكالية. [2] لكن هذا الحزب بقي تحت هيمنة الحزب الشيوعي الفرنسي ، كما أن أغلب أعضائه كانوا من أصل أوروبي. و كما أكد رشيد تلمساني، أن الحزب الشيوعي الجزائري الذي كان يفترض فيه أن يكون حركة النخبة الوطنية الطلائعية قد تحول تدريجيا إلى حزب اندماجي. علاوة على ذلك، انه كان لا يثق بالإسلام، إذ يعتبره كايدلوجيا رجعية تعبر عن مصالح الطبقة الإقطاعية، الشيء الذي جعله معزولا إيديولوجيا عن الطبقات الشعبية.

فالحركة الشيوعية بالجزائر، ظلت منذ انتظامها في أول فدرالية لها 1921، تابعة قاعديا للمعمرين، و سياسيا للحزب الشيوعي الفرنسي، التابع بدوره إيديولوجيا لموسكو. لذلك نجد الشيوعيون الجزائريون و في هذا المسعى يطرحون نفس القضايا التي يطرحها شيوعيو فرنسا، و لو بفارق وعيهم بالوجود الكولونيالي و الامبريالية الفرنسية. "فالشيوعية الجزائرية التي ظهرت في أعقاب الحرب العالمية الأولى و بعد الثورة الروسية كانت تنتمي إلى الماركسية –اللينينية- و تتبنى نظرية الصراع الطبقي، فقضيتها كانت قضية الطبقة العاملة و هدفها تحقيق الاشتراكية عن طريق القضاء على الهيمنة الاستعمارية.[3]

---

[1]- البخاري حمانه، فلسفة الثورة الجزائرية، (دار الغرب للنشر و التوزيع، وهران، 2005)، ص 80.

[2]- Rachid Tlemcani, State and Revolution in Algeria (London ;Zed Books,1986),p.55.

[3]- محمد حربي ، الثورة الجزائرية سنوات المخاض، ص 111.

إذ أن النضال السياسي الذي اعتمده الحزب الشيوعي لم يكن يخرج عن مرجعيته الثقافية الماركسية و بالتالي خلفيته الإيديولوجية، فان هذا جعله لا يطرح القضية الجزائرية باعتبارها قضية وطنية، بل نظر إليها على أنها قضية اجتماعية و اقتصادية[1] ، فيظهر لنا أن إيديولوجيته بقيت تحت تصور و فهم الحزب الشيوعي الفرنسي، و انطلاقا من أطروحاته النظرية السياسية-الثقافية للمسألة الوطنية و استقلال الجزائر عن فرنسا الاستعمارية ، فقد تمحورت سياسته في الدعوة إلى الاتحاد و الانضمام إلى فرنسا من أجل مواجهة العدو المشترك الخارجي، أي النازية و الفاشية، و إنقاذ الديمقراطية. و هذا الدور الذي لعبته الفدرالية الشيوعية بالجزائر، التي تؤكد تأييدها الضمني، (و كما فعل "ماركس" و" أنجلز") اللذان اعتبرا أن استعمار الجزائر خدمة للحضارة الأوروبية [2]!!، و مطالبتها بربط الجزائر بفرنسا نهائيا بفرنسا. و من هنا تبنى هذا الحزب، لا فقط سياسية الإصلاح و رفضه لكل عمل مسلح ضد المستعمر، بل و أطروحات موريس توريز (MAURICE TOREZ) الذي يؤكد على فكرة الأمة الجزائرية في طور التكوين ، إذ يقول : إن الجزائر أمة في طور التكوين سيكون شعبها خليطا من عناصر أوروبية و أخرى عربية و بربرية يتمخض عن جنس جديد: الجنس الجزائري، لكن هذه الأمة لم ترتق بعد إلى مستوى النضج"[3].

لقد وقع الحزب الشيوعي الجزائري في أزمة أدت به إلى الفشل في تجنيد الجماهير و بالتالي فشل في تحقيق تطوره بالجزائر و الانزلاق التاريخي بخصوص المسألة الوطنية:

- **تركيبته الاجتماعية**: فالمجتمع الجزائري و من حيث تركيبته السوسيولوجية، لا يشكل مجتمعا طبقيا مثل المجتمع الفرنسي، و إن امكانية تحليله علميا تستوجب الأخذ يعين الاعتبار التحليل الذي يعتمد أساسا البعد الثقافي و دوره في عملية فهم هذا المجتمع دون اهمال البعد الاقتصادي بطبيعة الحال.

و بمعنى آخر، نريد القول أن البروليتاريا التي يمكن أن تنتصر على الطبقة البرجوازية في المجتمع الفرنسي، فان هذا يعود إلى طبيعة الصراع الطبقي بمختلف أشكاله الثلاثة كالشكل الاقتصادي، الشكل الايديولوجي، و الشكل السياسي، و خاصة الشكل السياسي الذي يرتبط بتكسير الدولة البرجوازية الرأسمالية الاستغلالية، و استبدالها بالدولة البروليتارية. لكن المجتمع الجزائري و في تلك الفترة لم يكن قد تشكل طبقيا بالمفهوم الماركسي اللينيني، فهو مجتمع فلاحي تنازعه العلاقات القبلية و الصراعات الجهوية و الهوياتية.

---

[1]- rienne, ENAL, éM.KADDACHE. Histoire du Nationalisme Algérien, Question Nationale et Politique Alg Alger, 1980, T1, pp127-170.

[2] -Gallissot et Badia ; Marxisme en Algerie Textes de Marx/Engels, Col.10/18, Paris1969,pp25-31

[3]- محمد حربي ، الثورة الجزائرية سنوات المخاض، ص 137.

*صاحب هذه النظرية هو أحد قادة الحزب الشيوعي الفرنسي (موريس توريز)، أنظر محمد حربي ، الثورة الجزائرية، سنوات المخاض،ص 137.

- **نظرته المزدوجة للمجتمع الجزائري:** قسم المجتمع الجزائري إلى الحضريين (سكان المدن) و الريفيين، و لذلك لم يكتشف الطابع البروليتاري لعمال الريف و ملاكي الأراضي الصغيرة، الذين كانوا في وضع عمال بالنسبة للمعمرين و في خدمتهم.
- **بنى كامل سياسته** على فكرة أن **"الجزائر أمة في طور التكوين"** حيث" أنها خليط من 20 عرقا" و تحتاج من أجل نضوجها و تحقيق الوحدة بين مختلف الأعراق و الأجناس إلى "مساعدة الجمهورية الفرنسية" و مهمة الحزب هي العمل على تحقيق هذه الوحدة، أما ما دامت تلك الأجناس متشتتة و متنافرة فلا يمكن الانفصال عن فرنسا –"الوطن الأم-*"[1]. إن مقولة "الجزائر في طور التكوين " هي مقولة تعني أن الجزائر ليست فقط بلد العرب، بل هي كذلك بلد و وطن الفرنسيين الذين جاؤوا مثلما جاء العرب و من سبقهم، و الفرنسيون و السكان الأصليين و تضعهم في نفس المكانة، ذلك ما يؤدي منطقيا إلى إلغاء الاحتلال الفرنسي للجزائر من التاريخ و كأنه لم يكن(...) مما يفسر بالنتيجة طمس المسألة الوطنية باعتبارها مسألة صراع ضد مستعمر أجنبي.[2] لذلك لم يعط الحزب الأهمية الكافية لتطور الحركة الوطنية الجزائر و استبعد فكرة الاستقلال التي لا يمكن أن تكون، في أقصى الحالات، إلا نوع من الانفصال الداخلي، و كل صراع عنيف بهذا الصدد يأخذ شكل الحرب الأهلية لأنه لا وجود للأمة الجزائرية.

كيف كان إذن تصور الحزب لمسألة تنظيم السلطة؟ فلم يقدم حتى بداية الحرب العالمية الثانية أي تصور خاص ومتميز يجلب الانتباه في المجال الدستوري. لكن من الطبيعي أن فلسفته في هذا المجال لم تكن تخرج عن نطاق التصور الشيوعي ككل و السوفياتي على الخصوص و هذا من الناحية المبدئية، لأنه في انتظار " تكوين الأمة الجزائرية " لم يكن هناك أفضل مما تقدمه "الجمهورية الفرنسية". بحيث استمر الحزب الشيوعي بعد الحرب العالمية الثانية على مواقفه التي تبناها، بل عندما أصبحت فكرة الاستقلال و إنشاء دولة جزائرية ثابتة و محل اقتناع الجميع عارضها معتبرا "الاستقلال مشروعا برجوازيا". [3] من هذا المنطلق عارض بيان فيفري1943 و تجمع أصدقاء البيان بشدة كما استنكر انتفاضة 8 ماي 1945 و اعتبرها انتفاضة فاشية، بل أن كثيرا من مسؤوليه شاركوا إلى جانب الإدارة الفرنسية في قمع الانتفاضة. [4]

---

[1]- أمين شريط، التعددية الحزبية في تجربة الحركة الوطنية(1919-1962)، (المطبوعات الجامعية، الجزائر ، 1998)، ص 39.

[2]- أمين شريط، المرجع السابق، ص 40.

[3] -ALEXANDRE (F) : LE P.C.A DE 1919 A 1939 DONNES EN VUE D'ECLAIRCIR SON ACTION ET SON 4,1974,P213.°ROLE,IN,RASJEP,N

[4]- الطيب العلوي، مظاهر المقاومة، المرجع سبق ذكره، ص ص232-233.

*-غالبية المناضلين الشيوعيين الجزائريين كانوا مسلمين و يؤدون الشعائر الدينية بما فيهم الأمين العام للحزب، عمار أوزقان، و كذالك غالبية أعضاء اللجنة المركزية.و للمزيد أنظر ، أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، المرجع سبق ذكره، ص 65.

انتهى به الأمر إلى تخلي أعداد هامة من المناضلين المسلمين عنه*، و فشله الذريع في انتخابات الجمعية التأسيسية الفرنسية ليوم 2 جوان 1946، الأمر الذي أدى به إلى التفكير في تغيير سياسته. و تجلى ذلك في نداء وجهته اللجنة المركزية للحزب في جويلية 1946، أي بعد حوالي شهر من الانتخابات، حدد فيها برنامجا جديدا يؤدي تدريجيا إلى إنشاء جمهورية ديمقراطية جزائرية لها دستورها و برلمانها و حكومتها لتسيير كافة الشؤون الجزائرية و تكون في علاقة فدرالية حرة مع فرنسا.[1]

لقد سعى الحزب الشيوعي إلى كسب التأييد الجماهيري بمحاولة التقرب من الحركات الوطنية الأخرى معترفا في أواخر1950 بضرورة الاستقلال. ثم اقترح في فيفري 1951 برنامجا تضمن الدعوة إلى انتخاب مجلس جزائري (برلمان) له كامل السيادة، و حكومة في إطار جمهورية جزائرية ديمقراطية.

إن الظروف التاريخية التي عاشتها التيارات السياسية للحركة الوطنية، و إن اتسمت بالنشاط السياسي الإيديولوجي، إلا أنها بقيت سجينة لمضامين و خلفيات ثقافية نخبوية ، هذا ما جعل كل تيار يحمل عجزا موضوعيا و قصورا في استيعاب حقيقة الشعب و قضاياه الوطنية.

فالتيارات الوطنية لم تتمكن أبدا من الانصهار في جهاز سياسي واحد على المستوى الوطني إلى درجة أن كل نخبة تظهر و كأنها تعمل لغايات خاصة بها، كأن هذه التيارات موجودة في مجتمعات مختلفة.[2]لكن الملاحظة مبالغ فيها، بل كانت تعمل عموما من أجل هدف واحد و هو الاستقلال لكن بطرق مختلفة و هذا أمر طبيعي في حالة التعددية الحزبية. و نفس الباحث يطرح المشكلة التي تعاني منها الحركة الوطنية، هي مشكلة 'التضامن"، و مشكلة "السلطة". و لكن هذا راجع أيضا إلى الدور الذي لعبه الاستعمار في التفتيت و التفريق.

فالتيار الاستقلالي، و إن استطاع أن يكون له جماهيرية واسعة و قطبا للحركة الوطنية، لكنه المسؤول عن تفجير الأزمة البربرية، و منه استقل الجناح البربري المتطرف بزعامة "رشيد يحي" و في هذا السياق يقول رشيد علي يحي: "الجزائر ليست بلدا عربيا، إنها جزائرية، و انه من الضروري أن تكون وحدة جميع المسلمين الجزائريين الذين يريدون الكفاح من أجل التحرير الوطني بدون تمييز عرقي بين العرب و البربر، فنحن فوق الشكل العرقي... فلاسيما أن التصريح القائل بأن الجزائر عربية غير صحيح، و لكنه ينم صراحة عن أفكار عرقية و حتى امبريالية، عند إهماله

---

[1]- أمين شريط، التعددية الحزبية في تجربة الحركة الوطنية، ص 51.

[2]-P143.. El Baki Hermassi, ETAT ET SOCIETE AU MAGHREB

لوجود العناصر البربرية و التركية."[1] و الذي يمكن اعتباره كطرح مبكر للمسألة الثقافية و اللغوية في تاريخ الجزائر المعاصر.

أما جمعية العلماء قد طرحت إشكالية المسألة الثقافية كمرجعية للصراع السياسي، و ذلك في قضية الدين الإسلامي، و وحدانيته في الجزائر، لزيادة قوة و وحدة الشعب الجزائري، و اعتبار أن اللغة العربية هي اللغة الوحيدة التي بإمكانها حمل الثقافة العربية الإسلامية، و التي هي بدورها ثقافة كل الجزائريين بدون استثناء، اذن فقد حاولوا فرض ثقافة واحدة لكامل الجزائر، متجاهلين الثقافات الشعبية و التي يؤكد **مصطفى الأشرف** دورها موازاة مع اللغة العربية الفصحى في تنمية الحس الإبداعي للشاعر، و تنمية الخيال الخلاق للرواية، و تربية الميول للأمثال و الحكم المستمدة من تجارب الأيام.[2]

أما بالنسبة للتيار الاندماجي فقد أثيرت مسألة الثقافة، في خطاباتهم حول عدم اكتشافهم للجزائر كأمة، ولا ماضي و لا حاضر لها. إضافة إلى أن خطابهم موجه لشريحة من الشعب الجزائري، و هي فئة المثقفين، ما جعله لا يلاقي صدى كبير لدى العامة الأغلبية.

و بالنسبة للحركة الشيوعية، فقد شككوا في وجود الأمة الجزائرية، فضلا عن تجاهله لخصوصيات البنيات الاجتماعية للمجتمع الجزائري، فهذا الأخير و من حيث تركيبته السوسيولوجية، لا يشكل مجتمعا طبقيا مثل المجتمعات الأوربية الرأسمالية. فالمجتمع الجزائري هو مجتمع فلاحي تهيمن عليه البنى التقليدية و العلاقات القبلية. هذا ما نادى به الحزب الشيوعي ما جعله حزب نخبوي لا يستند إلى قاعدة شعبية.

فقد شكلت المسألة الثقافية اطارا إيديولوجيا للنزاع السياسي و مرجعية فكرية للحركات الوطنية، إلا أن القضية الجوهرية قد اتخذت مدلولا سياسيا أعطى الأولوية للسياسي على حساب النخب المثقفة و المثقفين، و إن كان خطاب الحركة الوطنية قد تميز كخطاب سياسي إيديولوجي و ثقافي في آن واحد.

---

[1] ABDELKADER YAFSAH. La Question Du Pouvoir en l'Algérie.E.N.A.P, 2ème édition1991.p35.

[2]- مصطفى الأشرف ، الجزائر :الأمة و المجتمع، المرجع سبق ذكره، 435.

5.2- الثورة الجزائرية و انقسام النخبة المثقفة:

إن الحركة الوطنية و بجميع أطيافها السياسية، قد أدركت بعد مرحلة من النضال الطويل، أن المرحلة النهائية قد حانت، فإذا كان هدف أي حركة ثورية- في الواقع- هو خلق جميع الظروف الثورية للقيام بعملية تحريرية، فإننا نعتبر أن الشعب الجزائري في أوضاعه الداخلية متحد حول قضية الاستقلال الوطني.[1]

و لكن لتحقيق الهدف الأساسي –الاستقلال الوطني- لابد من إقامة الدولة الجزائرية الديمقراطية الاجتماعية ذات السيادة ضمن إطار المبادئ الإسلامية. [2] و الدليل ما ورد في بيان أول نوفمبر 1954. فقد طرحت القيادة "النشطاء Les activistes" نفسها كبديل شرعي و تركيبي(توفيقي) يتجاوز الاتجاهين المتصارعين داخل حزب الشعب و حركة انتصار الحريات الديمقراطية،(الميصاليين، المركزيين)،عند إعلانهم لتأسيس جبهة التحرير الوطني، إذ أكدوا على المصلحة الوطنية فوق كل الاعتبارات الشخصية. فيمكننا استخلاص أن بيان أول نوفمبر 1954،قد أكد على استقطاب لكل الحركات السياسية الجزائرية، و هذا خلافا للتناقضات الإيديولوجية التي كانت تتميز بها تيارات الحركة الوطنية قبل اندلاع الثورة المسلحة. فيعد نداء أول نوفمبر 1954 أول وثيقة مرجعية هامة احتوت في طياتها المدلول الاجتماعي و الوطني لكل الجزائريين، و قد وجه البيان إلى الشعب الجزائري بكل فئاته، و اتجاهاته السياسية لأن الهدف الأساسي هو تحرير الوطن و تحقيق الاستقلال. و هكذا نجد من خصوصيات الثورة قاعدة شمولية في العمل، لأن من غير المعقول أن يكتب لأي حركة نجاح على الصعيد الأفقي في غياب الاستطاعة العمودية، و لذلك كان إلزاميا على مفجري الثورة أن يستوحوا قوتهم من وحدة و تضامن الشعب الجزائري، لذلك لا غرابة أن يستند أحد مفجري الثورة، و هو "العربي بن مهيدي" على ذلك حتى قال لأصحابه : " ساعدوني على إنزال الثورة إلى الشارع و أنا أضمن لكم نجاحها"[3].

و هذا ما يجعلنا نؤكد على الالتباس و الغموض الإيديولوجي الذي سيطر على العمل الثوري خلال فترة الحرب التحريرية. فالسؤال الذي بقي مطروحا يخص علاقة الدولة الوطنية بمسألة بناء مشروع المجتمع في الجزائر المستقلة. فهل تقوم الدولة الجزائرية على أساس ديمقراطية اجتماعية أم على مبادئ إسلامية؟.

---

[1]-وثيقة منشورات المتحف الوطني للمجاهد.(اعتمدنا على وثيقة أول نوفمبر 1954).

[2]- نفس الوثيقة المذكورة،أعلاه.

[3]- أحمد مريوش ،القيم التاريخية لنداء أول نوفمبر 1954، جريدة الشعب،الأربعاء 2نوفمبر 1994.

إن الإجابة على هذا التساؤل يحيلنا إلى رؤية مصطفى الأشرف، إذ يعتبر أن الثورة الجزائرية عانت و لم تخلو من الأزمات و من الرجوع إلى الأنماط البالية من الفكر و العقل، و ارتكاب الأخطاء، و صور مستقبل ما بعد الحرب تصورا ساذجا.

و لكن، على وجه العموم، يمكن القول بأن البلاد دخلت مع الثورة في طور جديد، و أنها – رغم ما عانته من محن، و ما دفعته من تضحيات- قد حددت لنفسها هدفا استطاعت به أن ترفع مستوى طموح الأمة.[1]

فقد عملت الآفلان و بكل فعالية خلال ممارستها الإيديولوجية لخلق إيديولوجيا سياسية موحدة (بالرغم من أنه مجمعا لكل الجزائريين المرتبطين بشعار الاستقلال، و بالتالي كل حساسيات و تيارات الحركة الوطنية، و لكنه لم يستطع إنجاز التركيب الإيديولوجي، لمختلف التيارات التي التحقت به، الأمر الذي جعله عاجز عن تكوين حزب منسجم و موحد"[2]، و لكن بالرغم من ذلك فقد كان يطمح إلى توحيد التيارات طالما أن الشعب الجزائري كان موحد على المسألة الوطنية. فيقول ميصالي الحاج، إن الآفلان ما هي إلا تجمعا لعناصر متنافرة".[3] فهي البوتقة التي تلاقت فيها جميع الهيئات الوطنية.[4]

فهذا الاختلاف يرجع شدة التناقضات حول الخلفيات و المرجعيات الفكرية و الثقافية و الأصول الاجتماعية للتيارات السياسية المتمثلة للحركة الوطنية. فجبهة التحرير الوطني كانت همها الوحيد هو الاستقلال الوطني أولا و أخيرا. و في نفس السياق، يؤكد مصطفى الأشرف :"إن الثورة مهما كان نوعها، عبارة عن جملة من الأعمال الممكنة المضبوطة بسياسة قادرة على أن تفرض نفسها في الميدان، و هذا ممكن بواسطة حزب يتسلم قيادة الأمة للإشراف دوما على الكفاح المسلح، و لكن جبهة التحرير الوطني، أثبتت عجزها في هذا المجال، و تفاقم هذا العجز بعد انسحاب لجنة التنسيق و التنفيذ إلى الخارج، و إنشاء الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية فيما بعد، و هذا الأمر ساعد في بروز سلطة قوية متمثلة في جيش التحرير الوطني الذي آلت إليه جميع الأمور المتعلقة بالجوانب السياسية و العسكرية و الاقتصادية و الاجتماعية و غيرها."[5]

---

[1]- مصطفى الأشرف، الجزائر :الأمة و المجتمع،المرجع سبق ذكره،ص 32.

[2] Lahouari Addi, L'Algérie et démocratie pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine. Edition : de la découverte 1995.Paris XIII ème .P141.

[3] - George.A.TALIADOROS. La Culture Politique Arabo-Islamique et la naissance du nationalisme Algérie (1830-1962).ENL Alger.1985.p53.

[4]- عمار أوزقان، الجهاد الأفضل، ط1(دار الطليعة،بيروت،1962)،ص134.

[5]- مصطفى الأشرف، المرجع السابق،ص385.

- النخبة المثقفة و الثورة التحريرية:

لقد اتسم الخطاب السياسي للنخبة المثقفة خلال الفترة الاستعمارية، بالازدواجية، كان يقوم من جهة على الفلسفة العقلانية مقدما باللغة الفرنسية، و من جهة أخرى كان يقوم على خطاب باللغة العربية تطبعه الثقافة الإسلامية، هذا ما أكده محمد حربي، في كتابه L'Algérie et son Destin. فلا غرابة أن نجد أن الحركة الوطنية تصاب بنوع من الشلل نظرا للقطيعة بين جيلين، جيل المؤسسين و جيل المنتسبين.

فالصراع و التناقض القائم بين النخبتين(المعربة و المفرنسة)، أخذ تطورا مغايرا داخل الأطر النظامية التي أسسها الطلبة الجزائريون مساهمة منهم في الكفاح المسلح. فمثلا تأسس اتحاد خاص بالطلبة الجزائريين، بالفعل في سنة 1953، و لولا الخلافات الإيديولوجية أدت بهم إلى الصراع و الانقسام حول حرف (م) (M) أي المسلمين ، ما بين مؤيد، و معارض. لذلك سميت بمعركة الميم.

فقد وضح غي برفيلي ذلك، ذلك في قوله، :"...أن تأسيس إتحاد خاص بالطلبة الجزائريين يرجع إلى سنة 1953، لكنه تأخر بسبب خلاف سياسي حول التسمية، ترتبت عنه معارضة مناضلي الإتحاد العام للطلبة الجزائريين (UNEA) لمناضلي الإتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين (UGEMA)، فالتنظيم الأول (UNEA) قدم نفسه كتنظيم مفتوح لكل الطلبة من أصول جزائرية، و مناضلين من أجل استقلال بلادهم دون تمييز عرقي أو ديني، و هذا التصور كان يرتبط آنذاك بنفس الحزب الشيوعي الجزائري. و في نفس السياق يتحدث "أحمد طالب الإبراهيمي"عن الاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين كتنظيم ضمن الاتجاه الطلابي الذي يؤمن بالتوجه العربي-الإسلامي كهوية تحدد طبيعة الأمة الجزائرية." في سنة 1955... التف عدد من الطلبة الجزائريين...تحت راية الثورة الجزائرية و أسسوا الاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين، فاستجابوا بذلك لنداء كانوا يشعرون به في أعماق أنفسهم، و برهنوا على تمسكهم بالأصل و قاوموا بواجب تفرضه حتمية التاريخ لأن الإتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين كان في آن واحد منظمة هدفها غرس روح الكفاح و النضال- و منظمة لإعداد الإطارات التي سوف تحتاج إليها البلاد."[1] لعل ذلك ما أشار إليه فرحات عباس بقوله : " إن ميلاد الاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين، يمثل نقطة تحول حاسمة في تاريخ الكفاح الثوري الجزائري.." و الظاهر أن حرب الميم قد جلب للاتحاد بعض المتاعب، و برزت المهاترات بين الطلبة خصوصا من طرف مجموعة الشيوعيين و الاندماجيين و الوطنيين اللذين رفضوا الانتساب للإسلام، بل دافعوا على التوجه اللائكي، و قبلوا بالعيش في كنف الوجود الفرنسي. [2] و لعل من بين هؤلاء الطلبة اللذين رفضوا حرف الميم بعض طلبة جامعتي باريس و تولوز. و لم يخفوا معارضتهم

---

[1]- أحمد طالب الإبراهيمي، المرجع السابق، 35.

[2]- أحمد مريوش، أطروحة دكتوراه، الحركة الطلابية الجزائرية و دورها في القضية الوطنية و ثورة التحرير 1954،(جامعة الجزائر كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية قسم التاريخ،2005-2006)،ص 324.

للتسمية الجديدة للطلبة النابعة من المدلول الإسلامي الحضاري للجزائريين و هو الوعاء الحافظ للشخصية الوطنية، لكن مناورة دعاة التوجه اللآئكي باءت بالفشل الذريع، و لم تتمكن من تحييد كلمة الإسلام و إلغائها من تسمية الطلبة، و يعد ذلك انتصارا جديدا للمسار الوطني و فصلا نهائيا بين الطلبة المسلمين الجزائريين الوطنيين و بين الطلبة الجزائريين الخادمين للحضارة المسيحية حسب تعبير بلعيد عبد السلام* الذي يعد من الطلبة المؤسسين للاتحاد.[1] هكذا إذن خرج النضال الطلابي من حيز الصراعات هكذا إذن خرج النضال الطلابي من حيز الصراعات الضيقة إلى الأخذ بمبدأ الوطن قبل كل شيء، و إدراج المكتسبات اللغوية و الدينية و الوطنية في انشغالات الطلبة من خلال تعميق الاتصال و إصدار المناشير و نشر اللوائح و كتابة البيانات، و تمكنوا بذلك من الفصل في وقت مبكر من قضية الهوية الوطنية منذ لقاء شهر أبريل1955 و قد دون الطلبة ذلك الانتصار في نشرهم بقولهم ": لقد جرد الطالب الجزائري منذ زمن طويل من ثقافته العربية الإسلامية و من لغته العربية، و عليه و قبل كل شيء أن يفرض شخصيته الجزائرية مطالبا و مدافعا عن تراثه الثقافي الذي ورثه عن الحضارة العربية ،و ما تأسيس الاتحاد العام للطلاب المسلمين الجزائريين سوى شهادة ناطقة عن تلاحم و تفاعل الطلاب الجزائريين مع الشعب الذي ينحدرون منه، و هو الشعب الذي أبى إلا أن يحافظ على شخصيته، و رفض أن ينسى ماضيه و أمجاد الحضارة التي ينتمي إليها كما نرفض، يخون الدور التاريخي المنوط إليه الذي لا يخرج بأي حال من الأحوال عن إطار عروبته و إسلامه.[2]

و يمكن أن نميز بين ثلاث عينات أو مجموعات و التي كانت على مستوى قيادة جبهة و جيش التحرير الوطني، و هذا طيلة المدة التي استغرقتها حرب التحرير فنجد: العينة الأولى و التي بها 29 ضابطا و قائدا للولاية. أما العينة الثانية فتضم 87 شخصا و هم المتواجدين على مستوى هياكل القيادة من لجنة التنسيق و التنفيذ CCE، و أعضاء الحكومة المؤقتة GPRA، و المجلس الوطني للثورة CNRA، كما يضم كذلك مسيري الفيدرالية الجزائرية بفرنسا، و ذلك من سنة 1954 حتى ربيع 1961. أما المجموعة الثالثة و التي تتكون من 91 إطارا حتى بداية 1962 و المتمثلة في رؤساء ديوان، و أمناء

---

[1]- م.ليلى ، 19 ماي و ثقافة النسيان ، جريدة الصباح الجديد ، عدد46 ،الموافق ل31ماي 1997 .

*بلعيد عبد السلام، من مواليد 1928 ببلاد القبائل قضى في منطقة الدهامشة بالعين الكبيرة بضواحي سطيف، درس في مدارس حزب الشعب،و تغذى بالمبادئ الثورية، اعتقل خلال مظاهرات 8 ماي 1945، عين عضوا في اللجنة المركزية لحزب الشعب، ثم حركة الانتصار ما بين 1953-1954،عاش في فرنسا ما بين 1954-1956 و درس في جامعة قرونوبل و انضم خلال ماي 1955 إلى جبهة التحرير و في نهاية 1956دخل إلى الجزائر و تسلل خفية إلى التراب المغربي و اشتغل مع عبد الحفيظ بوصوف و خليفة لعروسي، ثم عين مستشار عبد الحميد مهري على الشؤون الاجتماعية، ثم مستشار توفيق المدني سنة 1958كما عين خلال رئاسة بن خدة مسؤولا للشؤون الاقتصادية منذ مارس 1962، و رئيس للحكومة في عهد المرحلة الانتقالية لعلي كافي، و للمزيد أنظر Mohamed Harbi ,Aux origines Du F.L.N, Le Populisme Révolutionnaire en Algérie.1977,p303.

[2]- عمار هلال، نشاط الطلبة الجزائريين إبان الثورة نوفمبر 1954،ط1(دار النشر، لافوميك، الجزائر،1986)،ص 38.

عامون و موظفين سامين في مسؤولو هيئات و منظمات شعبية، كما تحتوي هذه المجموعة على شخصيات هامة و التي كانت تمثل الجزائر بالخارج.[1]

فمجموعة91 إطارا كانت تمثل النخبة المؤهلة و المتميزة بالكفاءة و التي عملت على توظيفهم لبناء الدولة الجزائرية التي كانت في بداية نشأتها. هذه الفئة المثقفة التي كانت مجردة من اتخاذ أي قرارات و من أي مبادرة سياسية، فعلى أية حال لم تكن تمتلك حق احتكار الكلمة الأخيرة، لأنها لم تستدعي و توظف من أجل هذا. فالخاصة همشت على مستوى القيادة السياسية للمجتمع الجزائري منذ الحرب العالمية الثانية، و لم تعد قادرة على إيجاد وضعيات لها داخل القيادة السياسية من أجل اتخاذ القرار، إنها ممثلة ثانويا على مستوى إطارات جبهة التحرير، و من هنا يمكننا الرجوع إلى دراسة الانتماءات السياسية الأولى لهذه الإطارات كي نستطيع تحديد الوجه الجانبي لهذه النخبة.[2]

إن النخبة المثقفة و إن التحقت بالثورة المسلحة، و أعطت مساهمتها، إلا أن المحن التي عاشتها خلال هذه الفترة التاريخية الحاسمة من تاريخ الجزائر المعاصر، كأن لم تكن طليعة الثورة التحريرية، و لم تكن قادرة على أن تتحول إلى "انتلجنسيا" تعطي الثورة مشروعها الاجتماعي و توجهها المستقبلي...جعلت منها مجرد فئة مثقفة تابعة-منقسمة و متشظية.

و هذا السياق نجد الطلبة يقولون عن أنفسهم و مكانتهم في حرب التحرير ما يلي: "نعم يجب أن نقول ذلك، و بالرغم من إضراب ماي 1956، فإن حركتنا لم تكن أبدا طليعة ثورية..."[3] و يؤكد علي الكنز على " أن المثقفون الجزائريون قد التحقوا بالثورة شاعرين بالذنب الثقيل، ليس فقط لسبب التحاقهم المتأخر و إنما بسبب كتاباتهم و خطابهم المتأخر أيضا، لقد كانوا يشعرون بالنقص أمام الشريك الأكبر الذي سبقهم مبكرا في النضال المسلح حتى أصبح هو راعيهم و هم رعيته، و هو الوصي و هم الخدام العاملين تحت مسؤوليته في التنظيم و في التفكير و هكذا و نتيجة الشعور بالذنب و الخطيئة، خدموا الثورة "حتى يتناسوا" الأخطاء التاريخية التي ارتكبوها و أصبحت "وصمة عار" ليس فقط عند اندلاع الثورة بل حتى بعد الاستقلال."[4]

و نجد أن بعد الاستقلال الاتحاد العام للطلبة الجزائريين UGEMA، يقوم بتقييم و نقد ذاتي للاتحاد ، حيث يقول بيان صادر عن الاتحاد أنه و بالرغم من الإضراب الذي قام به الطلبة الجزائريون في ماي 1956، إلا أن الاتحاد لم يكن له الدور الكبير و القيادي داخل الثورة التحريرية، و أن الطلبة لم يقوموا بدورهم كما كان يجب أن يكون في الصفوف الأولى من أجل الكفاح المسلح، و أن الطلبة كانوا على هامش المأساة التي عرفها الجزائر خلال مرحلة حرب التحرير.[5]

---

[1]- Gilbert, Meynier, « Les cadres du F.L.N 1954-1962 » Anciennes et nouvelles élites du Maghreb, IREMAN, édisud,Aix-en provence,200.p212.

[2]- Gilbert, Meynier,OP,CIT.P.220.

[3]- أحمد طالب الإبراهيمي، المرجع السابق، ص 38.

[4]- علي الكنز، نهاية الشعبوية،حول الأزمة،ط1(دار بوشان، للنشر، الجزائر،1991)،ص31.

[5]- فلاديمير ماكسمنكو، المرجع السابق،ص76.

خلاصة الفصل الثاني:

مما سبق ذكره، نخلص القول أن الدارس لتشكل و بنية الأنتلجنسيا الجزائرية، يجدها منقسمة في مرجعياتها الفكرية و مشاربها الإيديولوجية إلى تيارين، التيار المعرب و النخبة المفرنسة، و هذا الانقسام ناتج عن السياسة التعليمية الفرنسية التي هدفت إلى شرذمة الحقل الثقافي الجزائري منذ بداية الاحتلال. فهذه الانقسامية ما هي إلا إستراتيجية كولونيالية تهدف إلى إعادة صياغة الترتيب الاجتماعي خدمة لهيمنتها الثقافية، و نقل التضاد من شكله الثنائي بين الكولونيالي و بين المحلي، إلى صراع بين ذوات محلية ذات طبيعة انقسامية تقوم على أساس التمييز الثقافي اللغوي.

هذا الانقسام تجلى بصفة رسمية داخل إيديولوجيات الحركة الوطنية، التي بدورها بقيت سجينة لصراعات و تناقضات إيديولوجية تغذيها المرجعية الثقافية. و هذا ما جعل كل تيار يحمل عجزا موضوعيا و قصورا عن فهم و استيعاب حقيقة الشعب الجزائري و مسألته الوطنية. و قد استطاعت الثورة الجزائرية ببعدها الشمولي تجاوز هذه الصراعات و الانقسامات العضوية داخل الحركة الوطنية. و لكنها في نفس الوقت، و بكل موضوعية، عجزت عن خلق و تكوين نخب ثقافية و سياسية طلائعية قادرة على طرح مشروع مجتمعي و سياسي جديد، يعكس بالثورة التحريرية العظمى. إذ يقول **مصطفى الأشرف** في هذا السياق: " إن الثورات الكبرى، و على الأخص الثورتان في روسيا و الصين، نجحت لأن نضجها الإيديولوجي و تجربتها في النضال الاجتماعي حصلا على مدى عشرات السنين قبل إحراز النصر النهائي بالسلاح، و على غرار تلك الثورات فإن ثورتنا التي هي أيضا ثورة شعبية جماعية بأتم معنى الكلمة، كان من الممكن أن تمهد لنفسها السبيل، و على الأقل فيما يخص تغيير العقليات و خلق الاستعداد الفكري لكي تتقبل بكل تبصر ما جاء به عصرنا، هذا العصر الذي لا تجدي فيه الحلول الوسطى، و لا ينجح فيه من يسعى إلى الأمام في طريق الرقي و التحرر، و نفسه تنازعه إلى الالتفات إلى الماضي."[1]

[1] - مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة و المجتمع،المرجع سبق ذكره،ص ص 449-450.

1- الصراع الثقافي الإيديولوجي في الجزائر ما بعد الاستقلال:

إن الظاهرة الأكثر بروزا في الواقع المجتمعي القريب لبلدان المغرب المعاصر، هي طموح الحركات الوطنية و القومية وحماسها و اندفاعها إلى تأسيس أو إعادة بناء دول حديثة. شكلت حجر أساس البناء الوطني، ومسار تكوين الأمة العصرية.

و انطلاقا من هذا المنظور، و إذا ما تحدثنا عن الثورة الجزائرية، و بعد تحقيق هدفها الأساسي و المتمثل في الاستقلال الوطني، لابد من طرح تساؤل جوهري مفاده: هل استطاعت الثورة التحريرية بناء دولة وطنية جزائرية؟ إن الإجابة على هذا السؤال-و بدون أدنى شك- تبغي الوقوف على معرفة طبيعة التصور الإيديولوجي الذي اعتمدته الجزائر المستقلة، و كشف عن عمق الانقسامات و الصراعات بين مختلف عناصر القوى الوطنية.

تاريخيا، ليس هناك أي شك، في وجود الدولة الجزائرية، فأغلب مؤرخي و إيديولوجي الدولة الوطنية في الجزائر، يجهدون أنفسهم و تحليلاتهم في إظهار مؤسسة سياسية ما قبل الكولونيالية ، كانت تملك مشروعيتها الدينية ضمن الخلافة الإسلامية العثمانية، كرمز لاستمرار الدولة و الأمة الإسلامية، و يحاولون بمقاربات جدلية عرض الشخصية الجزائرية الدولية للجزائر ما قبل 1830، و العمق المجتمعي لها، اقتصادا زراعيا مزدهرا، و تنظيمات قبلية تابعة أو مستقلة عن المركز العثماني.*[1]

فقد سعت المدرسة الكولونيالية لطمس معالم الحضارة الجزائرية دولة و شعبا و ذاكرة، و ذلك بغرض تأكيد شرعية الغزو لفرنسي و نفي وجود الأمة الجزائرية. هذا ما عزمت المدرسة التاريخية الجزائرية على التصدي له و اهتمت بدحض حجج المدرسة الفرنسية و حاولت بكل التزام و وطنية تفنيد مزاعم المؤرخين الاستعماريين، فحرصت على إنتاج خطاب مضاد لمساندة الكفاح المسلح، و تحرير التاريخ من الاستعمار. فقد ظل الاعتقاد أن الهدف الأساسي من علم التاريخ هو صنع "جبائر" من الهوية أو غيرها لربط المجتمع بماضي يزداد تفلتا يوما بعد يوم. و لكن الواقع هو أن دور التاريخ مبدئيا هو البحث عن الحرية و فحص الماضي بهدف التوصل إلى فهم مغزى من وراء وقوع أحداثه، و معرفة مدى الهامش الذي يتركه لنا من حرية التصرف، و سوف يظل مجال التاريخ

*كل الأحزاب السياسية الجزائرية بما فيها حزب الشعب و حزب النخبة و جمعية العلماء كانت ترى أن ميلاد الدولة الجزائرية يعود إلى تأسيس الايالة الجزائرية 1516، خلال هذه الفترة(1516-1830) تشكل الإقليم الجزائري عند رسم الحدود الشرقية(1614-1628) و الغربية(1699) و ظهرت سلطة فرضت نفسها و سيطرتها على المناطق بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، و اتخذت قدرا من الاستقلال عن الخلافة العثمانية يسمح لها بشن الحروب، و عقد الاتفاقيات مع الدول الأجنبية.

[1]- مولود نايت بلقاسم، شخصية الجزائر الدولية (قسنطينة :دار البعث،1984)،ص 35.

الوطني مجالا مفتوحا للممارسة، و هذا هو الرهان الذي شغل العديد من المؤرخين، باعتبارهم من فئة النخبة داخل المجتمع لإفراز المعرفة و الإنتاج الفكري.[1]

و كان من بين المؤرخين الجزائريين المفكر **مصطفى الأشرف***، الذي خصصنا له هذا الجزء من الدراسة، للوقوف و التعرف أكثر على هذا المثقف المناضل، المخضرم الذي أفنى حياته و قلمه بالتزامه بالقضية الوطنية. و بالتالي، ما هو موقع مصطفى الأشرف كمثقف داخل الحقل الثقافي الجزائري في خضم الصراعات الإيديولوجية و الثقافية؟ وبمعنى أخر، و باعتباره مثقف موظف، كيف يمكننا تصور علاقته مع السلطة و أيديولوجيتها الأحادية؟

و لو أن نظرتهم تتسم بنزعة إيديولوجية مناهضة و مضادة للمدرسة الكولونيالية، ودون الدخول في مناقشات تاريخية و بعيدا عن أطروحة الأنثروبولوجيا الكولونيالية التي ترى في المجتمعات الإسلامية، و منها الجزائر، مركب جينات وراثية مزمنة من الفوضى و الركود، و وجود ما يطلق عليه ب**"التأخر التاريخي"** أو **"تخلف ما قبل كلونيالي"**، ذلك فقط لتبرير العدوان الاستعماري و تحميس العملية الاستعمارية و إيجاد مشروعية لتحديث و عصرنة و تمدين مزعوم.[2] إذ يرى **مصطفى الأشرف** في هذا المقام أن مفهوم "التأخر التاريخي"، أنه ليس هذا مقامها، حول نوعية الدولة الجزائرية و نمطيتها، و حداثتها أو تقليديتها. فيجب التأكيد على أن الانغراس العنيف للمؤسسة والنظام الاستعماري، ونوع

---

[1]- حسان رمعون ، المؤرخون الجزائريون من مناضلي الحركة الوطنية ، ترجمة :أميرة مختار، النخب الاجتماعية ، حالة الجزائر و مصر، المرجع سبق ذكره، ص 587.

1- عمار بلحسن ، المشروعية و التوترات الثقافية ، (الأزمة الجزائرية ، الخلفيات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية)، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999)، ص 461.

*من أسرة عريقة من بلاد الحضنة ، جنوب الجزائر العاصمة، ولد مصطفى الأشرف في 17 مارس 1917 ببلدة سيدي عيسى(ولاية مسيلة حاليا)،درس في مسقط رأسه في المدارس القرآنية الحرة، و تلقى تعليما مزدوجا عربيا و فرنسيا، و قد حصل على شهادة التعليمي الابتدائي بعدما قرأ الكلاسيكيات الفرنسية "الأدب الفرنسي" و بعض المصادر العربية القديمة و الحديثة مثل: معلقات شعراء العرب القدامى، و كتاب "العبر في المبتدأ و الخبر" لعبد الرحمن بن خلدون(1332–1406)، و أدب شعراء المهجر "جبران خليل جبران" و "جرجي زيدان"[2].التحق بثانوية بن عكنون سنة 1930،ثم التحق بالمدرسة الثعالبية سنة 1940، و التي واصل بها الدراسة ضمن القسم العالي، بعدها انتقل إلى فرنسا لمواصلة دراسته العليا في باريس. التحق بالعمل السياسي منذ 1939 عن طريق الانخراط في حزب الشعب الجزائري. و بعد اشتداد أزمة انشقاق الحزب و انقسامه إلى جناحين: المركزيين، و المصاليين بقي محايدا إلى غاية التحاقه بجبهة التحرير الوطني حيث كلف بمهمة الإشهار و التوعية.[2] في سنة 1956،اتجه إلى المغرب قصد المشاركة في اجتماع بين قادة الجبهة و الزعيمين: بورقيبة و محمد الخامس، في أكتوبر 1956 و في نفس السنة وقعت عملية اختطاف الطائرة الشهيرة و اعتقال الزعماء الخمس، محمد بوضياف، أحمد بن بلة، محمد خيضر، حسين آيت أحمد، مصطفى الأشرف. سجن إلى غاية 1961 حيث و لظروف صحية أطلق سراحه، و أبقي تحت الإقامة الجبرية. بعد الاستقلال عين سفيرا للجزائر في الأرجنتين، ثم في البيرو، بعدها وزيرا للتربية الوطنية لمدة قصيرة بين 1977، 1979، ثم سفيرا في المكسيك 1979، و بعدها ممثلا للجزائر في اليونسكو سنة 1982 إلى غاية إحالته على التقاعد 1986، و في 1992 عين عضوا في المجلس الوطني الانتقالي الذي نصبه الرئيس الراحل محمد بوضياف.[2] وتوفي سنة 2007. و للمزيد أنظر [2]– مصطفى الأشرف، أعلام و معالم مآثر عن الجزائر المنسية، ترجمة أحمد بن محمد بكلي(دار القصبة للنشر،الجزائر،2007). و للمزيد أيضا حول حياة الأشرف أنظر للملاحق. يتضمن حياة الأشرف و أهم كتاباته.

الاحتلال الاستيطاني، و حماسها الإيديولوجي الإدماجي و الاندماجي و شراسة التهديم المنسق الذي مارسته على الهياكل السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية من بداية الاحتلال حتى الحرب العالمية الثانية (1830-1945)، أدت إلى ظهور بنية مجتمعية جديدة، قوى وعلاقات و ثقافات أفرزت مشروعا إيديولوجيا و سياسيا عصريا عبر الحركة الوطنية، ثم الثورة التحريرية سنة 1954، شكل الرد البديل العنيف و العصري للمشروع الاستعماري، الذي أدى في الستينات عام 1962 إلى تأسيس الدولة الوطنية الجزائرية.

لقد أفرزت البنية المجتمعية الجديدة للمجتمع الجزائري مع بداية العشرينات اتجاهين أساسيان اثنين: الاتجاه التحديثي الذي يمثله اجتماعيا و ثقافيا خريجو المدرسة الفرنسية، و الاتجاه الثاني المعرب الذي كان ينظر له خريجو الزيتونة و الأزهر. و يبدو أن هذا التفرع الثنائي (la diglossie)* و انقسام داخل المجتمع و نخبته إلى تيارين يفرض نفسه كإحدى السمات الرئيسية المميزة للجزائر المستعمرة، و يعود هذا الانقسام إلى نوعية الاستعمار الاستيطاني الطويل الذي كان من نتائجه المباشرة تحطيم البنى الاجتماعية و الثقافية للمجتمع الجزائري التقليدي و بناء مجتمع كولونيالي"عصري"[1]. و مهدت الأرضية لعملية إنتاج النخبة بمفهومها الواسع. و بالتالي انطلقت إذن عملية إنتاج و إعادة إنتاج المتعلم/المثقف الانقسامي بلغتين مختلفتين في مؤسستين متخلفتين، لأداء مهام ووظائف في قطاعات متباينة هي الأخرى.[2] انعكست هي على نوعية و كثافة العلاقة مع المجتمع و مختلف فئاته الاجتماعية. و هو نفس الأمر الذي يمكن قوله حول نوعية العلاقات مع الدولة و مؤسساتها قبل و بعد الاستقلال. علما بأن محاولات إنتاج المثقف المزدوج لغويا و ثقافيا داخل نفس المنظومة التعليمية و الذي كان يمكن أن يقوم بعملية الوصل كانت

---

* الثنائية اللغوية La diglossie: ونعني بالثنائية اللغوية في الوطن العربي أن يتكلم الناس في البلد لغتين الأولى العربية التي ستخدم في المجالات الرسمية كالحياة والتعليم والإعلام والبرلمان وكتابة القوانين. والثانية لغة محلية (غير عربية) تستخدمها مجموعة من المواطنين للتواصل فيما بينها، بينما تستخدم اللغة السائدة للتواصل مع الآخرين.

ـ الازدواج اللغوي Le bilinguisme: لقد اختلف اللسانيون حول مفهوم مصطلح (الازدواج اللغوي) فبعضهم يطلقه على وجود مستويين لغويين في بيئة لغوية واحدة، أي لغة للحديث وأخرى للعلم والأدب والثقافة والفكر، وبعضهم يطلقه على وجود لغتين مختلفتين (قومية وأجنبية) عند فرد أو جماعة ما في آن واحد، أي إنه ومصطلح (الثنائية) يتبادلان الموقع عند الباحثين، وأفضل إطلاق مصطلح الازدواج اللغوي على المفهوم الأول لأنه أشيع بين الباحثين ولأن المعجم يدعم هذا .

و يقصد بـ "ازدواجية اللغة "(le bilinguisme) وجود لغتين مختلفتين ،عند فرد ما ، أو جماعة ما ، في آن واحد ، و من دون الدخول في بحث المعايير التي بوساطتها نستطيع أن نؤكد أو ننفي وجود الازدواجية بين لغتين معينتين ، فإن بعض الباحثين يرفضون استعمال مصطلح " الازدواجية " الذي يستخدمه الكثير من اللغويين للدلالة على شكلي اللغة العربية : الفصحى و العامية. ذلك أن العامية و الفصحى فصيلتان من لغة واحدة، و الفرق بينهما بالتالي فرق فرعي، لا جذري . و عليه ، فالازدواجية الحق لا تكون إلا بين لغتين مختلفتين، كما بين الفرنسية و العربية ، أو الألمانية و التركية. أما أن يكون للعربي لغتان إحداهما عامية ،و الأخرى عربية فصيحة، فذلك أمر لا ينطبق مفهوم الازدواجية عليه، إنه بالأحرى ضرب من " الثنائية اللغوية " diglossie. فيرون أن أمر الفصحى و العامية نوع من الثنائية، و ذلك لأنهما فصيلتان من لغة واحدة ، في حين أن الازدواجية لا تكون إلا بين لغتين مختلفتين كالعربية و الفرنسية .

و للمزيد انظر محمد علي الخولي "الحياة مع لغتين"، ط 1، جامعة الملك سعود، الرياض، 1988، ص17-18،

Jean Dubois et autres : Dictionnaire de linguistique, P,65

Sélim Abou; le Bilinguisme arabe français au Liban ;P.U.F. Paris; 1962; pp3-7

1- عمر لردجان ، الجزائر ثنائية المجتمع و ثنائية النخبة،المرجع سبق ذكره، ص 89.

[2] - ناصر جابي ، المرجع سبق ذكره، ص 14.

محدودة و استثنائية- المدرسيين (les Medersiens)- فالذي ساد هو منطق الانقسام بدل منطق التكامل.[1] فمن الصعب عدم الاعتراف بأن الحقل الثقافي الجزائري قد تميز منذ نشأته خلال فترة ما بين الحربين بالتعارض بين قطبين، و خاصة مسألة مؤسسات التنشئة الاجتماعية الثقافية و الهيكلية الذهنية لكل فصيل.[2] و لكن ما مصير القطب الثالث؟ النخب مزدوجة اللغة(المدرسيين)؟؟. منذ نهاية الثلاثينات ، و بعد ظهور الحركة الإصلاحية في الجزائر، غير العلماء الباديسيون للحقل الثقافي الجزائري، و أعادوا ترتيب البيت الثقافي من جديد، فقد قررت جمعية العلماء تركيز نشاطاتها و هجومها ضد ممثلي فئة "الإسلام الرسمي "فئة المدرسيين*. فالأهم من ذلك فان عمل الجمعية الباديسية كانت يحمل أهدافا ذات دلالات إستراتيجية تمثلت في الاستحواذ على مكانة داخل الحقل الثقافي و الديني، حتى تستطيع احتكار شرعية تسيير الشؤون المتصلة بالدين و اللغة العربية معا.

و لعل أهم نقطة ضعف المدرسيين في تنافسهم مع العلمائيين كانت بالطبع في وضعيتهم كموظفين رسميين لدى الإدارة الاستعمارية، مما جعل الناس يؤيدون حجج الإصلاحيين التي كانت تتهمهم بكونهم أداة في خدمة الدولة الفرنسية، هذا من جهة، و من جهة أخرى، نوعية تكوينهم فقد اتسموا باللاتجانس الإيديولوجي، فعلى المستوى السياسي، كانوا أقل انخراطا و أقل مشاركة سياسية، و ما قد يفسر اللاتجانس السياسي هو عدم قدرتهم "المدرسيين كمجموعة" غير قادرين على اتخاذ مواقف و قرارات جادة في مواجهة العلمائيين. فقد شكلوا توليفة أكثر ما يكمن القول عنها، أن تنزع نحو "إصلاحية ليبرالية" على المستوى السياسي، و إصلاح علماني على المستوى الديني، الأخلاقي و الثقافي. وبالتالي، لم يكن المدرسيون، إلا رجال البين بين، السبب في الواقع قد يرجع إلى قلة التأسيس الثقافي المحصل عليه داخل المدارس، و لكن قد نجد من بين الأسماء المدرسية التي قدمت للوطن، الكثير، إذ يذكر **مصطفى الأشرف** ،في مؤلفه" الجزائر: أمة و مجتمع، البعض منهم، كمختار باجي، و عبد الله فاضل، و بن يوسف بن خدة، رضا مالك، رشيد عمارة، زهرة ظريف بيطاط و الطيب بلحروف، و نفيسة حمود-لاليام...الخ. فكانوا نخبة مثقفة عالية الجودة بالرغم من أنهم اختاروا مسارا تعليما مختلفا (مفرنسا على العموم) لم يمنعهم من الحفاظ على تلك الروح الوطنية.[3]

فالصراع و الرهانات التي عرفها تشكيل و تطور الساحة الثقافية الجزائرية بل، تبدو حسب وجهة نظر العديد من الدراسات كانت من جراء هذه الثنائية الانقسامية، كما

---

[1] ناصر جابي ، نفس المرجع، ص 15.

*فئة المدرسيين ،كانت تحتكر المناصب الرسمية (الشؤون الدينية و نسبيا القضاء)، و كانت بدايات الأولى لنشاط جمعية العلماء، كانت ذات طابع نقابي و مهني، فقد كان العلماء ينوون نزع حق التوظيف في المناصب لصالح خريجي الزيتونة و الأزهر و القرويين، بدلا من المدرسيين، و كونت جمعية العلماء على شاكلة جمعية المعلمين و جمعية المدرسيين، كانت توحي بالأهداف و النوايا التي خلقت من أجلها. جمعية العلماء ظهرت في سنة 1919 و المدرسيين سنة 1927، أما جمعية العلماء فقد ظهرت في سنة 1931. و للمزيد أنظر علي مراد الحركة الإصلاحية،1925-1940، تاريخ ديني و اجتماعي،ص111.

[2]- عمر لردجان، المدرسيون، مصير النخبة(النخب الإجتماعية، حالة الجزائر و مصر)، المرجع سبق ذكره،ص570.

[3]- عمر لردجان، المرجع السابق، ص 576.

يسميها الباحث ناصر جابي ب"القطاعية " التي تجلت بوادرها داخل مؤسسات الثورة التحريرية و الحركة الوطنية، و تكرست و أعيد إنتاجها بطريقة واسعة بعد الاستقلال. مما منح نوع من الشرعية لهذا الواقع الثقافي الذي تم تغليب الطابع البراغماتي في عملية التعامل معه، تحت ضغط الحاجة و الفقر الثقافي، فقد رفضت الجزائر المستقلة و نخبها الحاكمة فتح نقاش حول المسألة الثقافية و اللغوية في الجزائر و تداعياتها السياسية.

و قد استغلت النخبة السياسية الوطنية كل الأبعاد و الرموز الثقافية و المؤسساتية، و استعملتها-كما يلاحظ هذا- في توظيف وحدانية المذهب العقائدي و الديني و التراث الثقافي و التضامن العربي و المسألة الاجتماعية-لفائدة مشروعها السياسي، و كأن بناء الدولة الوطنية يمثل في حد ذاته، بناء الأمة أو بعثها، فأصبح البناء الوطني محك و رهان النخبة، و ظهرت الدولة كمحرك مركزي لعمليات الإدماج الوطني و التوحيد و التنمية و التحديث، و اكتسبت بذلك مشروعية تاريخية و بنيوية، نظرا إلى مفعولها و تأثيرها التطبيقي و الميداني، و قدراتها الاقتصادية و الإدارية و التغييرية، بما يعوض هشاشة و تضعضع المجتمع التقليدي المدني كإرث استعماري، و يجابه تحدي العصر العلمي، و التقني بموديل تحديثي، يجعل من الدولة بديلا و أداة عظمى في عملية التغيير الاجتماعي، و تلبية حاجات المواطنين من صحة و تعليم و شغل و عدالة و رفاه. فالدولة في الجزائر حققت ما يسمى – في منظور علم الاجتماع السياسي- "ذوبان المجتمع في الدولة، و هيمنة المجتمع السياسي على المجتمع المدني، و تعاظم البعد السياسي الإرادي على صعيد الممارسة السياسية و الحركات الثقافية و الفكرية".[1]

فالبرغم من بعض القلاقل و التحولات التي يعانيها النظام السياسي في الجزائر، بين الآونة و الأخرى، كتعبير عن تململ المجتمع و استجابته لمشروع الدولة التوحيدي و التحديثي، يبقى مسار سيطرة الدولة على المجتمع مسارا مسيطرا و مركزيا لدرجة أن هناك دولنة المجتمع *و مؤسسته.

و لكن جذرية الدولة الجزائرية و نجاحها في توحيد المجتمع و تأميم كل سيرورة تشريع و تصليب السلطة و مركزيتها و مأسستها على القيم الوطنية، لا تعني أبدا عدم وجود توترات تواجه الدولة في علاقاتها مع المجتمع الذي أنتجته. فلا ريب في أن الوقت حان للمرور من الأمة إلى المجتمع، و بناء علاقات اجتماعية جديدة بين المؤسسة السياسية و المجتمع المدني، قوى اجتماعية، و ثقافات و إيديولوجيات. ففي منظور الإيديولوجي الجزائري، تظهر الثقافة و هي منتوج مجتمعي أساسا، مشروعا سياسيا موحدا، هو الثقافة "الوطنية" كحصيلة التراث الوطني و موديلات التحديث و اختياراتها.

---

[1]-عمار بلحسن، المرجع السابق،ص463.

*دولنة المجتمع الجزائري، يقصد بها أن النظام السياسي يتبع جملة من المبادئ حتى يضمن الاستمرار و الاستقرار، كتسوية كل الخلافات الإثنية و الثقافية و اللغوية بقرارات فوقية، و بقرطة الحياة المدنية Bureaucratisation، و تهميش كل ما يعبر عن التنوعات و الاختلافات الاجتماعية، إبراز كل ما هو جماعي و وطني و موحد و إجماعي، على رغم التحولات المؤسسة السياسية و نظامها و خطاباتها.

أ - خطاب السلطة المزدوج و المسألة الثقافية:

إن البحث في طبيعة التصور الإيديولوجي الذي اعتمدته الجزائر بعد الاستقلال، يحتم علينا الوقوف على حقيقة أن الثورة التحريرية خلقت إيديولوجيات تبلورت كإيديولوجية التراضي " Le Consensus" بين التيارات السياسية و الثقافية المختلفة. و بمعنى أخر إيديولوجيا "التشرذم"، هذا ما جعل الآفلان يعاني من الهشاشة و اللاتماسك، فأصبحت غير قادرة على التركيب الايجابي بين القوى السياسية و الثقافية المتواجدة في الجزائر. و في هذا السياق يقول "علي هارون": "إن الدور التاريخي لجبهة التحرير الوطني قد انتهى".[1]

و لعل سبب إخفاق قيام دولة الحداثة في الجزائر، أو دولة القانون، التي تقوم على أساس مبادئ و قواعد قانونية تفرض تلقائيا على الذين يمارسونها.[2] يعود أولا إلى طبيعة الثقافة السياسية المترسخة داخل السلطة في الجزائر ، و ثانيا احتكار الجيش للثورة التحريرية و البناء الوطني للدولة الجزائرية و المؤسسات السياسية بعد الاستقلال.

فالحديث عن الثقافة السياسية لدى النخب الحاكمة في الجزائر، يعود بنا إلى الحركة الوطنية، و مرحلة الزعامة الكارزماتية، مع – ميصالي الحاج- ، الذي يعد أبرز شخصية سياسية للحركة الوطنية في الجزائر، و يبقى كما يقول "محمد حربي" معبود الجماهير حتى نوفمبر 1954.[3]

وقد أورد ماكس فيبر في كتابه Le Savant et Le Politique تعريفا لسلطة الزعامة أو السلطة الكارزماتية في قوله:" السلطة(الحكم) المستندة على الشخصية الخارقة المتفوقة(الكارزماتية) التي تتمتع بالثقة و الوفاء من طرف الشعب ، من حيث أنها تتوفر فيها على خصائص متميزة و نموذجية، تجعله ينفرد بها على الآخرين، و هذا ما يخوله أن يصبح قائدا عليهم ، مثل قائد الحرب، أو قائد الحزب المنتخب أو الديماغوجي البارع."[4] فسلطة الزعيم بهذا المفهوم تناقض سلطة المؤسسة التي تعمل على خدمة القانون وحده. التي تكون السلطة فيها قائمة على وظائف محددة يخضع لها الجميع. و من هنا فالسلطة إذن "هي الوظيفة الاجتماعية التي تقوم على تشريع القوانين، و حفظها و معاقبة من يخالفها، و هي بدورها تعمل على تغييرها و تعديلها كلما دعت الضرورة. و بالتالي فوظائف التنظيم و الحكم و العقاب ، من المهام الرئيسية التي تنتظر السلطة ، في أية جماعة كانت"[5]. و من خلال ما تقدم هل استطاعت دولة الجزائر أن تقيم سلطة المؤسسة كماهية للدولة العصرية قائمة على القانون لوحده؟

---

[1] - علي هارون، مظاهرات حول 17 أكتوبر و فتنة صيف 1962، جريدة الخبر الأسبوعي.العدد 86.ص 13.
[2] - جان وليام لابيار، السلطة السياسية، ترجمة : الياس حنا الياس، منشورات عويدات بيروت، لبنان، ط1، 1974، ص 26.
[3] - محمد حربي، الثورة الجزائرية، سنوات المخاض ، تر: نجيب عياد ، صالح الملوثي، سلسلة صاد، موفم للنشر، 1994، ص 177.
[4] - Max Weber , Le Savant et Le Politique. ENAG. Edition 1991.P 54.
[5] - جان وليام لابيار، مرجع سبق ذكره، ص 49.

و لإعطاء إجابة واضحة لهذا الإشكال، يجعلنا نعود إلى بيان 19 جوان 1965، نداء مجلس الثورة، لما يحمله من عبارات سياسية واضحة المعالم من خلال مضمونها الإيديولوجي و السياسي. إذ أكد فيه على أنه : "سيعمل مجلس الثورة على تحقيق الشروط اللازمة لإقامة دولة ديمقراطية و جدية تسيرها قوانين، تحترم الأخلاق و المثل العليا، و بمعنى أخر، دولة لا تزول بزوال الحكومات و الأفراد"[1]. و بالتالي من خلال فهمنا لهذه المقولة التي أصدرها الرئيس هواري بومدين من خلال نداء حركة 19 جوان 1965، تؤكد على ضرورة إقامة دولة تقوم على القانون و المؤسسات بدلا من دولة المشخصة أو دولة الزعيم.

و انطلاقا من هذا التصور كان لابد للجزائر المستقلة أن تسعى إلى إحداث طفرة في تاريخها السياسي و النضالي التحرري، و تحدث قطيعة مع جميع رواسب الأنظمة التقليدية، وذلك في جميع المستويات الإيديولوجية و السياسية و الاقتصادية الاجتماعية الثقافية.

وكما ذكرنا آنفا، أن سبب فشل قيام دولة عصرية و دولة القانون في الجزائر يعود إلى طبيعة الثقافة السياسية للنخب الجزائرية، فيمكننا الجزم أن ظاهرة الزعامة كثقافة سياسية في الجزائر قد لعبت دورا سلبيا في محاولة لخلق وحدة و جبهة ديمقراطية موحدة. فتاريخيا لم يكن ميصالي الحاج لوحده الذي ميزته النزعة الكارزماتية، و إنما قد ميزت العديد من الشخصيات التاريخية ، إذ نجد "محمد حربي" يقول في هذا الصدد: " إذا كان كريم بلقاسم و بوصوف و بن طوبال موحدون ضد السياسيين، فقد كانوا منقسمين حول مسألة الزعامة التي كان يطالب بها "كريم" باسم التاريخية ، لأنه الوحيد من "مجموعة الستة" الذي كان طليقا ، و كان بن طوبال و بوصوف ينازعانه هذا الحق باسم التاريخية ذاتها...[2].

بالرغم من أن السياسة البومدينية قد نبذت كمبدأ فكرة الزعامة و التسلط أو الانفراد بالحكم و السلطة ، و لكنه جعل نفسه زعيما بمدة حكم دامت 13 سنة و ذلك من 1965 إلى غاية 1978 ، و خلال فترة حكمه، تجمعت لديه السلطات و الصلاحيات ، فكان اسمه مرادفا للثورة بأعمدتها الثلاث (الثورة الزراعية، الثورة الصناعية، الثورة الثقافية)، و ملازم للنظام السياسي و للدولة، و ممثلا لها في الداخل و الخرج. و كان هم الشعب الجزائري، من الذي سيقدر أن يخلف الزعيم إذا مات؟ و كيف ستصبح الجزائر بعد موت القائد.[3]

لقد شهدت الجزائر تحولا كبيرا على كل الأصعدة ، بعد الانقلاب الذي قام به هوراي بومدين ضد حليفه القديم الرئيس بن بلة سنة1965، و بدأت الدولة الجزائرية الحديثة في الظهور و فرض قوتها إزاء باقي التشكيلات الاجتماعية الأخرى، التي لم تستطع منافستها.

---

[1] - هواري بومدين، خطب من الدم إلى العرق، وزارة الإعلام و الثقافة بالجزائر، 1979، ص 15.
[2] - محمد حربي ، الجزائر 1954-1962 ، جبهة التحرير الوطني، الأسطورة و الواقع، ص 202.
[3] - فارنتز فانون ، معذبو الأرض ، ترجمة:سامي الدروني- جمال الأتاسي، (دار الطليعة ، بيروت، الطبعة الرابعة 1981)، ص 104.

و هذا في ظل ضعف حزب جبهة التحرير الوطني، الذي بحسب النصوص الرسمية يعتبر هو الحزب الحاكم و المسير، و لكن في حقيقة الأمر كان حزبا ضعيفا ، بل كان واجهة لجهاز الحكم و لم يكن حزبا حقيقيا، فهو حزب تابع للدولة. و هذا ما دفع كليمنت هنري مور (Clément Henry Moore) إلى نعت النظام السياسي الجزائري ب"دولة من دون حزب ".[1]

فأصبحت بذلك الدولة القوة الوحيدة في المجتمع، حيث عملت على بناء المؤسسات الضرورية التي تعطيها الشرعية في قيادة المجتمع. إذ يجمع المحللون و الدارسون لنظام الحكم في الجزائر أن طبيعة النظام السياسي الجزائري جد معقدة، و هذا ما للنظام من آليات خاصة به التي أصبحت تقليد استعملته جميع الأنظمة السياسية المتداولة بعد ذلك. فمن خصائص النظام الجزائري عدم قبوله لأي منافسة أو تهديد يمكن أن يأتيه داخليا أو خارجيا. فالنظام الجزائري حكمت عليه الأحداث التاريخية أن يكون نظاما عسكريا، فأصبح الدور الحاسم و الرائد للجيش، و أضحى مرادفا لمفهوم السلطة، و أصحاب القرار و الحكم النهائي. و هكذا أصبح مصادرة العسكر للدولة و السلطة، السمة التي تطبع النظام السياسي الجزائري. [2] فقد صادر الجيش السلطة عندما أوصل "بن بلة" إلى سدة الحكم و السلطة ليطيحوا به حالما رأوا أنه لم يعد يحقق مصالحهم الحيوية.

فمن الطبيعي، أن تظهر ثقافة الزعامة التي تستند إلى سيطرة العسكر كقوة تضفي عليها الشرعية، في ظل غياب دولة القانون، و انعدام دور المجتمع المدني الذي كان يحتوي على ما يسمى بالمنظمات الجماهيرية، كالاتحاد العام للعمال الجزائريين (U.G.T.A)، و الاتحاد العام للفلاحين الجزائريين (U.N.P.A)، و الاتحاد العام للشبيبة الجزائرية (U.N.J.A)، و التحاد الوطني للنساء الجزائريات(U.N.F.A)، و منظمة المجاهدين (O.M).

و لكن هل يمكن اعتبار هذه المنظمات مجتمع مدني بالمفهوم العصري و الغربي للمصطلح؟. يعرفها "لالبيار La Pierre " على أنه: مجموعة معززة وظيفيا تظم العديد من الجماعات التي تجمعها علاقات مشتركة (سلبية –ايجابية)، تكون ثمرة المدينة التي تؤدي تطورها إلى تقسيم العمل، و التخصص في الوظائف الاجتماعية الدائمة للشعب. أن يكون الإنسان مواطنا، يعني أنه يشكل جزءا من المجتمع المدني، و ذلك عن طريق مختلف الفئات التي ينتمي إليها و التي تؤلف هذا المجتمع، المشاركة إذن ليست مباشرة، العائلة، المدرسة، المهنة، الجمعية الثقافية، الحزب السياسي...الخ .[3]

---

[1] - المنصف الوناس ، الدولة و المسألة الثقافية في الجزائر: دراسة في التغيير الثقافي و الاجتماعي(تونس : دار أليف، 1982)، ص53.
[2] - علي بوعناقة –دبلة عبد العالي، الدولة و طبيعة الحكم في الجزائر، ط2 ،(مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أوت 1999) ، ص 210.
[3] - جان وليام لا بيار، مرجع سبق ذكره، ص 71.

فالمجتمع المدني في الجزائر في حالة ضمور، وهذه المنظمات هي شكلية فقط، خلقتها السلطة و وظفتها لأغراضها السياسية، و الإيديولوجية. حيث استنزفت من كل حيويتها و ديناميكيتها. كما وظفت السلطة السياسية المجتمع المدني لتبرير شرعيتها، استعملت السلطة أيضا النخب المثقفة، ووظفتها لخدمة مصالحا، و ترويج لأيديولوجيتها، فيقول محمد أركون في هذا الصدد: "أصبحت النخب المثقفة أداة هامة إضفاء الشرعية السياسية على السلطة". ففئة المثقفين وجدت نفسها أمام هذا الرهان، فإما الاندماج أو الرفض و بالتالي الإقصاء.

فقد وجه المثقف **مصطفى الأشرف*** مساره العلمي و العملي للدفاع و إعادة إحياء الثقافة الجزائرية التي استطاعت أن تقاوم الهجمات الاستعمارية الهادفة إلى طمسها و نفيها من الوجود. إذ ساهم لشرف منذ سنة 1939 في نشر مقالات حماسية التي يكتبه في الجرائد ، إذ لعب دروا حاسما في بلورة الوعي الوطني لدى الجماهير الشعبية و دورا بارزا في الثورة التحريرية.[1]

إذ يعتبر مصطفى الأشرف من تلك الفئة من المثقفين الذين أعلنوا التزامهم بالقضية الوطنية، إذ اقتحم مجال السياسة مبكرا، إذ ساعدته ثقافته الواسعة والمزدوجة –الفرنسية العربية- كثيرا في تجربته السياسية. و تعهده اللامحدود ضحى لشرف بتفاني و حكمة من أجل القضية الجزائرية ، إذ انخرط لشرف سنة 1939، في حزب الشعب الجزائري PPA ، فكلف بمهمة الإشهار و التوعية و الدعاية ، مكللة بمنشورات متواصلة و مقالات سياسية و اقتصادية و تاريخية، و التي كان ينشرها في صحف حزب الشعب الجزائري، جريدة البرلمان سنة 1939، و جريدة الحركة الوطنية ما بين 1943-1944. و في سنة 1948 تخلى عن التدريس ليصبح أمين الكتلة البرلمانية لحركة أنصار للحريات الديمقراطية. كما ساهم في تحرير جريدة النجم الجزائري سنة 1948، و هي اللسان الناطق بسم فدرالية فرنسا لحرك انتصار للحريات الديمقراطية.

بعد سنة 1946، آل أمر تيارات الحركة الوطنية إلى الدوران في حلقة مفرغة، و من خطر أن تتحول هذه الأحزاب إلى مجرد حركة إصلاحية عديمة الجدوى، بحكم تنازلها عن المبدأ الأساسي و القومي، واقتصر عملها على صيانة المظاهر ورفع الشعارات الديماغوجية. [2] كانت كلها عوامل عجلت بقيام الأزمة التي لم تعرفها الحركة الوطنية منذ

---

[1] - Benjamin Stora :dictionnaire Biographique de militants nationalistes algériens(1926^1954), Ed lHarmattan,Paris,p111,

*اتسم فكر مصطفى الأشرف بالموسوعية لذي كان موجها للدفاع و إعادة إحياء الثقافة الجزائرية التي استطاعت أن تقاوم الهجومات الاستعمارية الهادفة الى طمسها و نفيها من الوجود. اذ ساهم لشرف منذ سنة 1939 في نشر مقالات حماسية التي يكتبه في الجرائد ، إذ لعب دروا حاسما في بلورة الوعي الوطني لدى الجماهير الشعبية و دورا بارزا في الثورة التحريرية. و للمزيد، أنظر مصطفى الأشرف، المسار و الأعمال و المراجع، المرجع السابق.

[2]- مصطفى لشرف، الجزائر: أمة و مجتمع، المرجع سبق ذكره، ص 146

نشأتها مما أدى إلى تحولات جذرية في سير نضال الحركة الوطنية ، و أدت إلى الانشقاق و القطيعة بين الميصاليين و اللجنة المركزية داخل حزب حركة الانتصار للحريات الديمقراطية. و أمام هذا الوضع المتأزم اتخذ المناضل مصطفى الأشرف الحياد التام و كرس وقته للنضال السياسي و كتابته الصحفية، إلى أن التحق بجبهة التحرير الوطني و الثورة الوطنية، فكتب عدة مقالات في المجالات للتعريف بالقضية الوطنية و دعوة الأحزاب الأخرى الانضمام و الالتحاق بالثورة و الحزب باعتباره الممثل الشرعي و الوحيد للثورة و الشعب الجزائري، و إنها جديرة بانتزاع الاستقلال من فرنسا بعدما فشلت كل وسائل النضال السياسي .[1] و قد كانت المصادفة الغريبة التي عاشها عشية إعلان الثورة فاتح نوفمبر، و بسبب التزامه المبكر ،و أنه كان حاضرا للمشاركة في ملتقى حول الأمة برامبوبي Rambouillet دعاه إليه أصدقاء مجلة "Esprit" يومي 30 و31 أكتوبر 1954، فأدلى بدلوه لكل نزاهة حول الأمة الجزائرية و تطلعاتها في الجزائر المحتلة، و قد قوبل تدخله بالرفض التام، حتى أن أحد المشاركين سارع بإطفاء الأضواء في القاعة. إلى أن أوقف محاضرته، و في الغد جاءه جان ماري دومیناك رئيس تحرير مجلة "Esprit"، بعد أن اندلعت الثورة ليهمس في أذنه: "أقسم أك لم تكن على لم بما حدث؟. مما يفسر التحاقه بالثورة، مباشرة بعد تأسيس اتحادية جبهة التحرير الوطني بفرنسا ، في ماي 1955، و يفسر هذا الالتزام بقوله: " إن المثقف الجزائري وجد نفسه في مواجهة القمع الاستعماري المتواصل أمام اختيار وحيد: اختيار الأغلبية الساحقة".[2] التحق لشرف بالثورة التحريرية بقلمه و سلاحه، و كان من الأوائل المساهمين في تحرير صحيفة "المقاومة" التي صدرت بفرنسا بمناسبة الذكرى الأولى لإعلان الثورة.[3] و من إسهاماته في جريدة ''المقاومة''، مقال بعنوان "حقائق عن جبهة التحرير الوطني"، جاء فيه بخصوص طبيعة الجبهة، قوله: " إنها حركة سياسية عسكرية قامت على أنقاض الحركات السياسية السابقة و أفكارها البالية"، و بخصوص علاقة الجبهة بتراث حزب الشعب يؤكد: "أن المبادئ الجوهرية لحزب الشعب هي أساس الثورة الجديدة". و يرى الأشرف " أن سر معجزة الثورة الجزائرية ، يكمن في تحرير الجماهير من الخوف".

و إلى جانب الكتابة في "المقاومة"، استطاع أن يفتح نافذة للفكر الوطني الثوري، عبر مجلة الفيلسوف جان بول سارتر « Les Temps Modernes »، حيث كتب في عدد سبتمبر56 مقالا مطولا بعنوان: كيف واجه المثقفون الجزائريون الاحتلال الفرنسي".[4]

---

[1]- محمد غانم، لشرف: مفكر في مواجهة التطرف الديني، المرجع سبق ذكره، ص 39

[2]-محمد عباس، لشرف المثقف الملتزم(مصطفى الأشرف المسار و الأعمال و المرجع، مجلة النقد، مجلة ادريس،18-19-20ديسمبر2004،الجزائر)،ص31.

[3]- جريدة المقاومة، عدد 2، في 15-11-1956.

[4]- محمد عباس،المرجع السابق، ص 32.

في نهاية سبتمبر1956، غدار لشرف مقر سكناه الكائن بباريس نهائيا و توجه إلى اسبانيا، حيث اتصل بمحمد خيضر الذي اقترح عليه الانضمام إلى اللجنة الرسمية، التي ستتوجه إلى المغرب و تونس بهدف المشاركة في اجتماع بين قادة الجبهة و الزعيمين المغاربيين: الحبيب بورقيبة، و محمد الخامس، إلا أن هذا الاجتماع المغاربي لم يتم بسبب حادثة القرصنة الجوية التي نفذتها السلطات الاستعمارية على الطائرة التي كانت تحمل الوفد الجزائري و زعماء جبهة التحرير، في 22 أكتوبر 1956، و هم (محمد بوضياف، آيت احمد، أحمد بن بلة، محمد خيضر، و مصطفى الأشرف).حيث حولت الطائرة عن مسارها و أجبرت على الهبوط بمطار الجزائر العاصمة.[1] لتربط مصير هذا المثقف الانطوائي بثورة شعبه ربطا نهائيا بعد أن جعلت منه زعيما و قطبا من أقطاب الثورة الجزائرية، إذ سجن لشرف مع الأربعة بدون محاكة ، و نقل معهم إلى جزيرة Aix مطلع 1959 و في يونيو من هذه السنة يخبرنا المحامي المغربي الهاشمي الشريف أن حالته الصحية تستوجب علاجا سريعا. لذا ما لبث أن نقل بعض الوقت في عيادة السجن فران، حيث وجد كل من بوضياف و بيطاط – الذي حل محله بعد الإفراج عنه .

يؤكد المناضل أحمد دوم من قادة اتحادية الجبهة بفرنسا أن مصطفى لشرف قد تدخل رفقة بيطاط في سنة 1959 لمنع بوضياف من الهروب من فران، بطريقة رأيا فيها خطرا على حياته أثر العملية التي أجريت له على إحدى رئتيه. و قبيل الإفراج عنه في ماي 1961، تزامنا مع الانفراج الذي صاحب مفاوضات إيفيان الأولى. قام بنشر دراسة مطولة في « Les Temps Modernes» نشرت في (عدد ديسمبر 06 و يناير 1961)بعنوان : "الثوابت السياسية و العسكرية في الحروب الاستعمارية بالجزائر 1830-1962).[2]

أطلق سراح "مصطفى الأشرف" في أواخر 1961، و ذلك لأسباب صحية لكنه وضع تحت الإقامة الجبرية ، فتمكن من الفرار إلى القاهرة ثم انتقل منها إلى تونس. و قد عين لشرف عضو بالمجلس التأسيسي للثورة الوطنية ، و كان من بين الشخصيات التي صاغت ميثاق طرابلس 1962، ثم ميثاق الجزائر 1964، و قد دافع عن "الثورة الشعبية و التوجهات الاشتراكية".[3]

و هو بذلك يستحق عن جدارة صفة المثقف ألطلائعي الملتزم، و عليه يمكن القول أن تضحية لشرف كانت تضحية مثلثة، فهي أولا تضحية بالمكانة الاجتماعية المرموقة (فمصطفى الأشرف كان أستاذا للغة العربية بثانوية سان لوي بمستغانم، وكان كاتب مرموقا في مجلة Esprit"، ثانيا تضحية بالنفس، علما أن السجن كان من أقل المخاطر المترتبة على الالتزام الثوري، ثالثا تضحية بالانا، أي ترويض للنفس بوضعها في خدمة قضية

---

[1]-عبد الكريم بوصفصاف، المرجع السابق، ص 25.

[2]- محمد عباس، نفس المرجع،ص32

[3]- محمد غانم، لشرف و الثورة التحريرية(مجلة التاريخية المغاربية، العدد 110،جانفي2003)، ص 425

نبيلة، لكي يحمل لوائها مناضلون بسطاء في أغلب الأحيان، و قد اعتبر المناضل الكبير عبد الحميد مهري، تحمل المسؤولين بعضهم البعض طوال سبع سنوات كاملة، من أعظم منجزات الثورة الجزائرية، إن لم يكن عنصرا هاما في معجزاتها.[1]

بعد الاستقلال سنة 1962*، باشرت السلطة و القيادة السياسية في الجزائر، في عملية البناء و تأسيس الدولة الوطنية، و ذلك من أجل استدراك الفراغ و التأخر الكبير الذي عرفه المجتمع الجزائري من خلال عمليات الهدم و التدمير المنظم للبنى الثقافية و الاقتصادية و السياسية من جراء السياسة الاستعمارية. لذلك لجأت السلطة الحاكمة في الجزائر بعد الاستقلال لتسخير و تجنيد كل القوى و الطاقات المادية منها و البشرية لردم الهوة التي تركها الاستعمار. و من الطاقات التي لا يمكن لأي دولة أو مجتمع الاستغناء عنها في عملية البناء و التقدم و مساهمتها في التحضير لأي مشروع مجتمعي، ألا و هي طبقة المثقفين. و من خلال ما تقدم ما وضعية و مكانة المثقف الجزائري داخل المجتمع، و ما علاقته بالدولة والسياسة، و مواقفه إزاء القضايا الوطنية في الجزائر المستقلة؟

كل المعطيات المتوفرة حول الأنتلجنسيا الجزائرية لا تنفي حقيقة حيويتها خلال المرحلة الاستعمارية ، بينما أصبحت متشائمة و حزينة بعد ذلك، فكانت متفاعلة و منفعلة و مسخرة قلمها لصالح قضاياها الخاصة. و قد ميز فرانز فانون في كتابه "معذبو الأرض" بين ثلاثة مراحل لتطوير المثقف المستعمر و هي: مرحلة الاندماج الكلي، حيث راح المثقف يبحث عن مخرج من وضعية التابع عبر استيعاب ثقافة المحتل، فمرحلة الحيرة، حين سعت الأنتلجنسيا التائهة إلى استذكار الماضي و الاقتراب من الشعب. ثم مرحلة انتقال الأنتلجنسيا من محاولات الانصهار بالشعب و الذوبان فيه إلى إيقاظه و حمله على الكفاح. و هذا ما يؤكد مدى عمق التفتت الذي شهدته البنية الثقافية للشعوب المستعمرة نتيجة ما لحقها من تكسير و تشويه طيلة فترة الاستعمار الطويلة. و يرى فرانتز فانون بأن المثقفين في الدولة المستعمرة قد انظموا إلى صفوف الحزب عشية الاستقلال يؤكدون بسلوكهم لاحقا أن هذا الانضمام ليس له هدف أخر سوى انتزاع قطعة من الكعكة بعد الاستقلال.[2] بينما يرى **مصطفى الأشرف**، أن الانضمام الكثيف للطلبة و تلاميذ النهائي، المتمدرسون في المؤسسات التعليمية الوحيدة الموجودة آنذاك بالجزائر، إلا بمواجهاتهم اليومية مع زملائهم

---

1 - بعد استقلال الجزائر سنة 1962، شغل مصطفى لشرف منصب سفير الجزائر بالأرجنتين سنة 1965، ثم عين ممثلا للجزائر في منظمة اليونسكو، و بعدها أصبح سفرا في دولة البيرو ، ثم تقلد وزير التربية في حكومة هواري بومدين، طبقا للمرسوم رقم113-114 المؤرخ في1977م و ذلك لمدة قصيرة حتى سنة 1979.

*و بعد ذلك عين سفيرا للمكسيك 1979، ثم إلى أن أحيل لشرف على المعاش سنة 1986، و أثناء نشوب الأزمة الجزائرية، عين سنة 1992 ، عضو في المجلس الوطني الانتقالي الذي نصبه الرئيس الراحل محمد بوضياف. و رغم تقلب مصطفى الأشرف في الوظائف السياسية كان يفضل العمل في المجال الثقافي ، أنه المثقف المسيس –"المثقف السياسي"- الذي كرس قلمه لخدمة القضايا الوطنية السياسية و الثقافية على حد سواء ، و قد جمع بين العلوم الحديثة و العلوم التقليدية ، و نهل من آداب اللغتين العربية و الفرنسية .للمزيد أنظر، مصطفى الأشرف، أعلام و معالم، مآثر عن جزائر منسية،ص36.

2- فلاديمير ماكسيمينكو، المرجع السابق،ص76.

من أبناء الأوروبيين، من أبناء المعمرين و الموظفين الكبار، منذ بداية الثورة. فمعرفتهم للغة المستعمر هي التي سمحت لهم باكتشاف الترهيب الذي كان يقوم به المستعمر، و النوايا الحقيقية لمجرمي الحرب ضد الشعب الجزائري ، و كان أمام الطلبة الجزائريين خيار وحيد يدفع بهم الانضمام بمحض إرادتهم للقضية الوطنية الطلائعية.[1] فالتحاقهم بصفوف الجبهة و جيش التحرير لم يكن إلزاميا و لا جماعيا، بل كان إراديا بالنسبة للعناصر التي التحقت بالثورة. حيث نجد أن جبهة التحرير الوطني كانت تعتمد أساسا على نوعية الطلبة المنخرطون في الثورة أكثر مما تركز على العدد، فبالنسبة لعبان رمضان و الذي كان يمثل المنسق الوطني للثورة، و قائد المنطقة الحرة بالجزائر العاصمة و مساعديه كل من: يوسف بن خدة و سعد دحلب، قد رسموا أفاق تأسيس الدولة الجزائرية.[2] و بالتالي فقد تواجد المثقف داخل الهياكل الثورية و تقلدوا مناصب و مهام و لكن بدرجة أقل داخل المراكز القيادية العليا للثورة ما جعلهم بعيدين عن اتخاذ القرارات الهامة، و التي كانت من احتكار المناضلين الأوائل في حزب الشعب و مفجري الثورة.

و بعد الاستقلال، ورثت الدولة الجزائرية أنماط ثقافية و إيديولوجية متعددة لذلك ستقوم بمجهود فكري و عقائدي لصياغة أطروحتها الخاصة اعتمادا على المبدأ "الوطني التوحيدي" الإجماعي الناظم لبناء الدولة، فكما أجهدت الثورة نفسها ، في توحيد التنوعات الايديو-سياسية الموروثة عن تعددية الحركة الوطنية (1912-1945) في خطاب سياسي راديكالي و عنيف رمزيا، كانعكاس للعنف الوطني و الثوري لحل المسألة السياسية الوطنية، فستحاول الدولة الوطنية صياغة خطاب سياسي حول الثقافة ، يحوصل شتات الثقافات المجتمعية الموروثة في نسق إيديولوجي وطني ، اجتماعي موحد و تحديثي.

فالمجتمع سياسي الجزائري الموحد و المجسد في دولة، دفع ثمنا باهضا لإعادة بعث الإطار السياسي و الثقافي في الدولة- الأمة ، يتوجس و يرتاب في تشتت و تعددية ثقافية تبدو في منظور النخبة الحاكمة تراثا يتطلب إعادة الصياغة و البناء و التوحيد و التحديث. لقد وظفت النخبة السياسية الوطنية بعد الاستقلال كل الأبعاد و الرموز الثقافية و المؤسساتية، و كيفتها لفائدة مشروعها السياسي. و من هنا "فإحياء الهوية الجماعية و الثقافية و تعبئتها و إعادة تنشيط و توحيد عناصرها و بقاياها و تحديد مقوماتها الشخصية الوطنية، ارتبط و يرتبط في جل لحظاته ببناء الكيان السياسي للأمة و مؤسساته وفق منظوماته و استراتيجيات مناهضة للممارسات الإيديولوجية الكولونيالية ..."[3]. و في اعتقادنا أن فهم طبيعة إشكالية الثقافة في الجزائر حاليا مرتبط بفهم خلفيات هذه الإشكالية المتمثلة في نهج السياسة الثقافية الذي كان متبعا بعد الاستقلال و الملاحظ أنها بنيت على أرضية منقسمة إيديولوجيا و متغايرة ثقافيا. كما تطرقنا إليه في الفصل الثاني من الدراسة،

---

[1]- مصطفى الأشرف، أعلام و معالم، المرجع السابق،ص136.

[2]-مصطفى الأشرف، المجرع نفسه،ص 186.

[3] - عمار بلحسن ، مشروعية التوترات الثقافية حول الدولة و الثقافة في الجزائر، المستقبل العربي، العدد141، 1990، ص 54.

أن هذه الأرضية ما هي إلا امتداد لمرحلة ما قبل الاستقلال، إذ تمتد جذورها إلى تاريخ إيديولوجيات الحركة الوطنية الجزائرية قبل الثورة و إيديولوجية جبهة التحرير الوطني خلال الثورة التحريرية.[1]

و مع ذلك فقد نتج اتفاق ضمني تمليه محلية المثقفين تمثل في تكوين أو إرساء وطنية لمواجهة المستعمر الدخيل.[2] هذا المشروع الذي جمع بين المدرستين (مدرسة اللغة العربية و مدرسة اللغة الفرنسية) في الجزائر، هذا ما استطاعت عليه جبهة التحرير الوطني أن تحل التناقض الرئيسي بالحصول على الاستقلال السياسي عشية 1962. و لكنها أخفقت في تجاوز تناقضاتها الداخلية ، فتحولت إلى إطار صارت القوة فيه وسيلة لتحديد العلاقات بين أطرافه. الأمر الذي جعل هذا التناقض يستمر مع أيديولوجيتها حتى بعد الاستقلال مشكلا بذلك إيديولوجيا –احتوائية –انتقائية- (ideology-Cooptive-Selective)، تجلت مظاهرها بوضوح في السياسة الثقافية.[3]

إن التناقضات الثقافية التي أفرزتها سواء من الناحية المعرفية أم من ناحية الفعل الاجتماعي قد خلقت عدة إشكالات تعلق خاصة باختلاف الرؤى فيما يخص المشروع الثقافي و المجتمعي بين مختلف النخب المثقفة، خاصة و أن حان الوقت للمرور من الأمة إلى المجتمع، و بناء علاقات اجتماعية جديدة بين المؤسسة السياسية و المجتمع المدني، قوى اجتماعية ، ثقافات و إيديولوجيات.

و على الرغم من ظرفية اهتمام الدولة بالثقافة و أنيته و تأخره. و اقتصار رؤيتها للموضوع الثقافي على التعليم و التكوين، إلا أن أيديولوجيتها التي تبدو كنسق ثقافي، تحمل تصورا للعالم مذاعا و عموميا، يشير إلى سياسة ثقافية و تثقيفية موضوعية لمفضلة الطلب الاجتماعي و إدماجه ضمن مخطط التنمية و التحديث.

ب- النخب المثقفة و القضايا الوطنية:

تباينت مواقف المثقفين بعد الاستقلال إزاء الكثير من المسائل الوطنية، في خضم الأحداث التي مهدت لظهور الدولة الوطنية، و تأرجحت مواقفهم بسبب مصالحهم و انتماءاتهم، فبعض أفراد النخبة "المفرنسة"، ممن توجهوا لملء الإدارة الشاغرة، أنفسهم في أوضاع مريحة ، و متوافقة مع أهدافهم، وخاصة أن الكثير منهم ، كما يقول عبد العزيز مزيان، يتميز بعبادة الترقي الاجتماعي ، و الإيمان بالمعتقد البيروقراطي و التكنوقراطي، و كان

---

[1] - صالح فيلالي، اشكالية الثقافة في الجزائر: المبادئ الأساسية و الايديولوجيا الممارسة، المرجع سبق ذكره، ص 443).

[2] René Gallissot ,les limittes de la culture nationale ; Etudes de l'Annuaire de l'Afrique du Nord ,ed , CNRS, -Paris 1984.p48.

[3] - صالح فيلالي ، المرجع السابق، ص 443.

يحس بنوع من التمايز الاجتماعي عن بقية أفراد المجتمع ، و لذلك لديه نوعا من الشعور جعله يحس كأنه "طائفة-نخبة" جمعت بين سعة الحال و النفوذ الاجتماعي مع هيبة التعليم.[1]

إن النخبة التقليدية وقفت موقف السلطة ، التي نجحت هذه الأخيرة في استمالتها عبر "الأسلمة" المقصودة لاختياراتها السياسية و الاقتصادية، و من ثم ترك المساحة لهذه النخبة لتديين مشروع السلطة، و تكون أداة تعبئة و تمرير السياسات الرسمية في المناسبات المسموح بها ، و بالفعل حققت السلطة هدفها مع بعض الفئات المعربة التي ألحقتهم رسميا بجهازها الإيديولوجي إلى جانب حزب الدولة ، و أصبحت أداة أساسية لإضفاء الشرعية على السلطة الحاكمة.[2]

و الغريب أن البعض لم ينتبه إلى هذا الدور المحدود ، فظن أن هذا التيار شكل "جماعة ضاغطة" على القيادة السياسية بسبب المكانة الإيديولوجية للإسلام داخل منظومة الحكم، مستدلين في ذلك على بعض المواد و الصياغات التي تشير إلى أهمية الإسلام في عملية البناء و التحديث.

و بشكل عام لم تكن هذه النخبة المعربة متجانسة مع بعضها البعض، فلم تكن غالبيتها منضوية تحت إيديولوجية النظام، فبعضها عارض صراحة توجهات السلطة الجديدة "الخيار الاشتراكي"، و كون جمعية مستقلة عن أجهزة السلطة، عرفت باسم "جمعية القيم"1966، دعت إلى تطبيق الشريعة الإسلامية.[3]

فالتبني الاشتراكي كخيار أوحد من طرف السلطة السياسية بعد الاستقلال، وضع المثقفين مثلهم مثل باقي المثقفين العرب ، كما يقول الباحث اللبناني :"الصمت الرهيب الذي أعقب التنظيم اللاديمقراطي للسلطة ، فالمثقف العربي محكوم عليه أما المحاباة أو النفي، و إما بالدعارة أو العزلة."

لقد غير ظهور و تكوين الدولة الوطنية في الجزائر وضعية الأنتلجنسيا تغييرا جذريا. فمن جهة تناقص الدور السياسي الأنتلجنسيا في المرحلة الراهنة مقارنة بمرحلة الحركة الوطنية، و من جهة أخرى تتجند طبقة المثقفين اليوم أكثر فأكثر حول مهام و أدوار اجتماعية و سياسية لم تطرحها بنفسها، بل طرحتها النخب الحاكمة من بيروقراطية الدولة. و لعل أبرز علامات القيادة السياسية الجزائرية أن اغلبها كانت منحدرة من الريف الجزائري الفقير، و من ممثلي البرجوازية الصغيرة و الفلاحين (مع استثناءات قليلة) أما الطبقة البيروقراطية التي استند إليها زعماء الدولة الوطنية ، كقاعدة عامة، كانت مشكلة من

---

[1] - فلاديمير ماكسمنكو، تر عبد العزيز بوباكير، المرجع سبق ذكره، ص 30.

[2] - Mohammed Arkoun(1975), La Pensée Arabe, Paris : PUF.P107.

[3] - Luc Willy Deheuvels 1987 « Islam Officiel et Islam de Contestation au Maghreb, l'Algérie et la Révolution Iranienne » in Renouvellement dans monde arabe, sous la direction de Dominique Chevalier, Paris ; Armand Colin. P136.

جيل المنحدرات الاجتماعية المتطورة. فأصبحت السلطة السياسية محاطة بفئة من الأنتلجنسيا الإدارية التكنوقراطية تأرجحت صراحة بين مفهوم خدمة الدولة و هيبة الموظف السامي.[1] إذ منذ الاستقلال و لغاية وفاة الرئيس هواري بومدين عرفت الجزائر استقرارا كبيرا في لعبة التوازنات السياسية بين الأجيال و العائلات السياسية.

إذ يرى المطالع على كتابات مصطفى الأشرف بوضوح طغيان الإشكالية الثقافية بأبعادها الحضارية و التاريخية و اللغوية على مضامين مقالاته المتنوعة، و يتجلى هدفه من وراء ذلك كله في تأسيس لثقافة جزائرية وطنية أصيلة و متفتحة. و بالرغم من سنه المتقدمة ، بقي مصطفى الأشرف يلازم الكتابة و تنال تحاليله و مواقفه الفكرية تأثيرا واضحا على الساحة الثقافية. انه رجل فكر لم تغره الوظائف السياسية و الدبلوماسية سواء في الحزب أو الدولة، يقول :"طوعا، لم أسع إلى التألق في سلم المناصب، ضمن حزب خدمته بوفاء و ضحيت من أجله بجزء هام من ترقيتي الجامعية. فقد كنت –دوما- أرفض الامتيازات للحفاظ على حرية رأيي و على سلامة حسي النقدي."[2] إذ يدعو إلى إعادة الثقافة في الجزائر إلى وجهتها الوطنية، غير أنه لا يربط ذلك بالدعوة إلى خصوصية ضيقة، بل إلى جعل الثقافة تستجيب إلى حاجات الشعب المرتبطة بالتنمية و التحرر. فكل ثقافة وطنية يجب أن تكون منفتحة على العالم المعاصر لأن الجهل و التجاهل لا يخلقان الثقافة. و بالتالي يجب معرفة دقيقة للتراث الثقافي الجزائري لأنه" الهيكل الذي يشد الواقع"، و يجب التعامل مع التراث بطريقة حيوية و حداثية لا رجعية- حتى نتخلص من رواسب الغيبية و ثقافات سلبية، بل علينا التقدم و التمسك بالقيم الإيجابية بفضل العقل المستنير.

خلال مرحلة حكم الحزب الواحد عرفت الجزائر تأطيرا للمجال الثقافي من طرف المجال السياسي، فاستنادا إلى أفكار "بيير بورديو"، يرى "علي حرب" أن الصراع بين المثقف و السياسي هو صراع مصالح و سلطة فلكل منهما مصالحه و سلطته أيضا ، إذ يقول: "إن الصراع بين المثقف و السياسي، أو بين الكاهن و الحاكم، أو بين الفقيه و السلطان، ليس مجرد صراع بين المعرفة و السلطة ، أو بين المعنى و القوة ، أو بين القيمة و المنفعة، و إنما هو صراع على المشروعية ، أي على احتكار الحق في قول ما هو حقيقي و حق، أو في تحديد ما هو سوي و شرعي، أو مباح و جائز، أو تحديد ما هو عكس ذلك و خلافه.[3]

فالمثقف عموما ظل تابعا للسياسي، و من هنا كان لزاما على المثقف في مثل هذه الوضعية أن ينتج خطابات تبرر و تعطي مشروعية لاختيارات رجل السياسة.[4] إذ بقي المثقف الجزائري و بسبب التحاقه المتأخر عن الثورة تحت وصاية العسكري و السياسي، و قبل البقاء في الخدمة خجلا و تكفيرا، و استمر هذا المصير بعد الاستقلال فوضع في خدمة

---

[1] - فلاديمير ماكسيمنكو ، المرجع سبق ذكره، ص 123.

[2]- مصطفى الأشرف، أعلام و معالم،مآثر عن جزائر منسية(دار القصبة للنشر، الجزائر،2007)،ص 132.

[3] - علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المرجع سبق ذكره، ص 50.

[4] - عبد القادر رابحي، إيديولوجية الرواية و الكسر التاريخي، ص 53.

جهاز الدولة، و لم يشرك في ترتيب الحقل الثقافي.[1] و بناءا عليه يبقى، بعبارة عبد اللطيف اللعبي ، المثقف المغاربي يحن للسلطة دائما لأنه تشكل في رحمها فيبقى السياسي يتقدم الثقافي باستمرار و عوض أن يتشكل مثقف نقدي أثناء الثورة و بعدها ، يساهم في طرح تساؤلات ثقافية و يضع البلاد في مدار الثقافة العالمية بإنتاجه و يعيد ترتيب البيت ثقافيا بتنقيح التراث و مواءمته مع الطلب الحالي، و قد ضحى به خوفا على الثورة ثم على مكاسبها و هكذا كبت لصالح النضال الوطني الاختلاف الفكري-الثقافي[2]. ووجد المثقف نفسه في وضعية حرجة و "سقراطية أحيانا" ، إذ حفاظا على مصالح أنية ضحى بحقل ثقافي بأكمله من جهة، و من جهة أخرى انتقاده للحكم القائم كان سيوقعه في خدمة الاستعمار و الامبريالية . و هذا على الأقل ما كان سيتهم به.

هذا كله و إن تبث وجود انتلجنسيا في الجزائر، إذ يطرح الباحث عبد القادر جغلول أطروحة انعدام وجود انتلجنسيا في الجزائر، بالرغم من وجود خطابات و لكنها غالبا ما تكون خطابات قد أعيد إنتاجها .فقد أبرز ملامح الأنتلجنسيا الجزائرية في ثلاث نقاط ، لفهم علم المثقفين في الجزائر:

أولا: هناك نوع من اللاتوازن من سنة 1962 و 1981 بين عدد المثقفين المكونين و انتاجاتهم، بحيث لدينا ظهور مفاجئ لعدد هائل من المثقفين في ظرف عشرين سنة أكثر لما أنتجته الجزائر لمدة ثلاث أو أربع قرون. فهذه الفئة المثقفة موظفة كوكيلة لدى أجهزة الدولة فهي تعيد إنتاج خطابات و ممارسات حددت من طرف الدولة الوطنية التي ظهرت ابتداءا من سنة1962.

و قد تساءل جغلول على إمكانية تطبيق المفهوم النظري للمثقف كما صاغه أنطونيو غرامشي ، في تصنيفه للمثقفين، أي **المثقف العضوي و المثقف التقليدي**. و هل هو واقع الحال في الجزائر؟

انه يؤكد على أن التفرقة التي يقوم بها الفيلسوف الايطالي غرامشي غير قابلة للتطبيق على واقع و وسط ثقافي كالذي تعيشه الجزائر حاليا. فالمثقفون التقليديون هم الذين يحملون و يدافعون عن نمط قديم من الحضارة و التنظيم الاجتماعي، و ارتبطوا خصوصا مع الارستقراطية التجارية المدينية، و مع البنيات القبلية الريفية.[3] هذا النوع من النخب تكفل الاستعمار بتدميره عن طريق التهديم و التهميش. و بالتالي فالمثقف التقليدي في الجزائر كمجموعة اختفت لكنهم مازالوا موجودين كأفراد فقط.

---

[1] - Omar Carlier, Léttrés, Intellectuels et Millitans en Algérie, 1880-1950, p 42.

[2] - الأنتلجنسيا في المغرب العربي ، مجموعة بإشراف عبد القادر جغلول (بيروت :دار الحداثة، 1984)، ص 98

[3] - عمار بلحسن، انتلجنسيا أم مثقفون،(مركز البحوث و الاعلام الوثائقي في العلوم الاجتماعية و الانسانية ، وهران، 1983)، ص 07.

كما يعبر عنها عبد القادر جغلول ب"Embryonnaire" و قد اتسمت بالهشاشة و تماهت مع الأوساط ألأخرى السياسية و البيروقراطية، تعاملت مع الوسط الثقافي فرديا. و لكن هذا لا ينفي أن خطاباتهم موجودة، و لكنها محولة و مغيرة تغييرا كبيرا، فما ينمو في الجزائر حاليا، ليس مجموعة من المثقفين التقليدين، بل مجموعة من المثقفين المقلدين، تتسم بنفخ و تعبئة لماض ألذي أصبح مثاليا و أسطوريا، ليكون ردا و جوابا على مشاكل اليوم. [1]

أما في ما يخص المثقف العضوي، فهو منعدم حاليا في الجزائر، و هذا راجع ليس للمثقفين أنفسهم، و إنما بسبب التحولات المجتمعية، التي أدت إلى انحلال و تدمير القوى الاجتماعية التي وجدت في الجزائر . و بالتالي ظهرت علاقات اجتماعية جديدة لم تتكاثف و تتجسد بعد في قوى اجتماعية منسجمة و مستقلة تستطيع أن تشكل نسيج اجتماعي موحد، وقادر على إنتاج نخب مثقفة عضوية خاصة بكل قوى اجتماعية، فعلى العكس من ذلك فهناك في الجزائر ما يسمى ب"المثقف الموظف" و هو ما يسمى ب "وكيل الدولة"، "وكيل التنمية" الذي ينفذ ما تسطره الدولة. ففي الواقع الثقافي الجزائري يمكن تطبيق مصطلحين هما (المثقف المقلد- المثقف الموظف) عوض تصنيف غرامشي (التقليدي – العضوي).[2]

ثانيا: عدم امتلاكها لتراث و رصيد معرفي و فكري كبير، فخلال المرحلة الاستعمارية برزت نخب مثقفة قليلة العدد ، متباينة المرجعية الثقافية و الفكرية و منقسمة لغويا، و لكنها قامت باتفاق ضمني بهدف الاستقلال و ليس حول مشروع فكري و ثقافي ، و إنما حول مشروع إيديولوجي للحركة الوطنية. إضافة إلى نقطة أخرى، يقول فيها عبد القادر جغلول: "إن التراث الجزائري ضعيف تاريخيا إذا ما قارناه بباقي بلدان المغرب العربي..". و يفسر ذلك بتأكيد فكرة أن تاريخ الجزائر الثقافي، لاسيما خلال القرنين 17 و 18م و بداية القرن 19م، أقل ثراءا من جارتيها المغرب و تونس لعدم وجود - آنذاك– أي مؤسسة ثقافية أو مركز جامعي، و هي الأسباب الكافية التي جعلت التراث الثقافي لهذا البلد فقيرا و محدودا" فلا يمكن الارتكاز عليه لتشكيل انتلجنسيا أو لإعادة بناء المؤسسات الثقافية القاعدية".[3] و بالتالي الأنتلجنسيا الجزائرية توجد في الحاضر و لها مشروع عليها أن تعرفه و تحدده. فالمهمة الحالية هي لابد من تكوين نخب وطنية حقيقية قادرة على بناء و تحقيق انسجام و تحريك ديناميكية البيئة الثقافية تعرضت إلى التفجير و التفقير.

فالنخب الفكرية ، قبل النخب السياسية ، مدعوة ، لإعادة النظر في آليات التفكير في مسألة التجانس أو اللاتجانس في الفضاء العمومي الذي هو القاعدة التي ترتكز عليه الدولة-الأمة ، من خلال مسائلة جادة و جريئة للواحدية الثقافية كما تشكلت بعد الاستقلال، فقد كان تشكل النخب الفكرية ضمن أفق اشتراكي محمول من خلال نظام "ريعي-زبوني" و بالتالي

---

[1] - ليلى العرباوي، إشكالية الثقافة الوطنية في الجزائر، المستقبل العربي ، العدد 275،بيروت ، 2002، ص 128.
[2] - عمار بلحسن، انتلجنسيا أم مثقفون، المرجع سبق ذكره، ص 09.
[3] - عمار بلحسن ، انتلجنسيا أم مثقفون، المرجع سبق ذكره،ص 06.

ضمن "بوابة نفي الحريات". فقد صيغت وفق التصور اليعقوبي ارتكازا على العناصر المتنافرة. [1]

الأمر الذي أدى إلى حتمية التصور القسري للوحدة كما شكلها الحزب الواحد:

1- التجانس الثقافي: من خلال (المعيارية العربية الإسلامية)، تملك الرمز التاريخي وفق (المنظور الوحيد للحركة الاستقلالية).

2- التجانس الاقتصادي: استنادا على الملكية العمومية.

3- التجانس الاجتماعي: الجماهير.

إن بناء الدولة الوطنية من خلال النموذج اليعقوبي الممركز سيعادي كل طابع خصوصي جهوي ثقافي أو ألسني، و ستتكثف هذه المعاداة حينما يكون خيار نظام الحكم هو الحزب الواحد بمبرر "الخيار الاشتراكي"، فحينما نكون أمام إيديولوجية أحادية الجانب، و هذا هو شأن إيديولوجية الدولة-الأمة في لحظة البناء ، انه بناء مؤسس على إقناع قسري من أجل الولاء ، بحكم أنه يغيب شرعية الاختلاف و يذيبه اصطناعيا في منطق الوحدة القسرية. فكل تمثل رمزي مهما كانت درجة استقلاليته يوجد له "رمز- مفتاح" في النسق الإيديولوجي، المرجع (الميثاق الوطني)، ذلك أن الحقيقة لن تكون موجودة إلا هنا في ميثاق "الإجماع الوطني" و هو الفضاء الذي تتغذى منه سلطة الهيمنة، و الحال هكذا "يقضي على كل فرد أو جماعة أو مجموعة أو طبقة أو مؤسسة أن تنهل منه، انه الكتالوغ الذي يرجع إليه في كل لحظة ، فلا حرية للفرد إلا ضمن حدوده و لا وعي إلا ضمن نسبته و لا قول إلا ضمن بنية خطابه". [2]

فالتجربة الجزائرية تواجه رهان الحداثة التاريخي، فهو رهان مركب، بناء الدولة – الأمة و الاختلاف الثقافي في ذات اللحظة. فلابد البحث و التفكير في مخرج ممكن و ملائم لاستيعاب الفضاءات المتجددة لدى قطاع واسع من الأجيال الجديدة لقطع الطريق أما خيارات تمزيقية أخرى منتجة لتدمير جدي للتماسك الاجتماعي.

يقول محمد أركون: "أن الدولة التي تأسست بعد الاستقلال أثبتت فشلها في مواجهة الواقع، و اعتقد أن أحداث السنوات الأخيرة قد برهنت على ذلك". الدولة الحالية تقول بينها و بين نفسها، إذا ما أخذت كل مكونات الواقع بعين الاعتبار، إذا ما اعترفت بوجودها كما هي على أرض الواقع، إذا ما اعترفت بالتنوع و التعددية داخل المجتمع المدني، فان الوحدة الوطنية سوف تنفجر و سوف تنكسر." [3]

---

[1] - أحمد كرومي، السلطة ، المعرفة الفلسفية و المؤسسة المدرسية، وقائع الأيام العلمية لعرض نتائج البحث للبرنامج الوطني للبحث: "السكان و المجتمع"، (مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية و الثقافيةCRASC، الوكالة الوطنية لتنمية البحث الجامعيANDRU، 2006)، ص 63.

[2] - أحمد كرومي، السلطة ، المعرفة الفلسفية و المؤسسة المدرسية، المرجع سبق ذكره، ص 65.

[3] - محمد أركون، الفكر الاسلامي، ترجمة و تعليق هاشم صالح، (لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر : 1993)، ص 282.

و لكن المتتبع لطبيعة المجتمع الجزائري يستنتج وجود عدة فضاءات لغوية متعددة و مختلفة المشارب و الأذواق. و هذا في بيئة تنعدم فيها سلطة القانون أو دولة المؤسسات. كما ذكرنا –سابقا- و تحت هيمنة فكر إيديولوجي و ثقافة سياسية زعماتية، و في ظل خطاب النظام الأحادي الشعبوي، الذي يرى أن الشعب الجزائري وحدة منسجمة لا تخترقها اختلافات سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية أو ثقافية. فكانت هذه السمة البارزة المميزة للنخب الحاكمة في الجزائر المستقلة و خطاباتها الرسمية. و إن كانت الشعبوية قد وجدت فعاليتها أثناء الحرب التحريرية، إذ كانت لظرفية الوضع التاريخي الذي فرض وحدة الشعب الجزائري ضد الكولونيالية. لتحقيق هدف واحد ألا وهو الاستقلال. و قد قام حزب جبهة التحرير الوطني باعتباره الإطار التنظيمي السياسي الذي اعتمدته الشعبوية. فقد ساهمت في وحدة جميع التيارات السياسية و إيديولوجيات الحركة الوطنية أثناء الثورة التحريرية من أجل هدف مشترك و هو الاستقلال الوطني.

و لكن في نفس الوقت الذي وحدت فيه الصفوف لسبيل التحرير، غرست بذور الصراع داخلها، فتحولت إلى إطار صارت القوة فيه وسيلة وحيدة لتحديد العلاقات بين أطرافه. فجبهة التحرير التي استوعبت في صفوفها جميع العناصر و القوى السياسية انطوت منذ البداية على التعددية و الاختلاف. فوجدت صعوبة كبيرة بعد الاستقلال، لأن الاستقلال كان إلى حد كبير استمرار للثورة بوسائل أخرى، و لعل أهمها غياب المستعمر ذاته. و استمر الخطاب الثوري يفترض وجود العدو الخارجي سواء عنى به الطابور الخامس، أو الاستعمار الجديد أو المتربصين بالثورة.[1]

فالسلطة كما يراها الباحث هواري عدي، طرحت بعد الاستقلال مباشرة كغاية ، و لم تطرح إطلاقا كوسيلة لترقية العمل السياسي و تكوين طبقة سياسية. فقد شاع تعبير في الأدبيات الفرنسية أن في ما بعد الاستقلال شهدت الجزائر سعيا لاهثا نحو البحث عن السلطة بكل الوسائل و مهما كانت الطرق، و صارت السلطة المقصد النهائي و مطاف اللعبة السياسية. فاستمرار منطق الشرعية الثورية و الكفاح الوطني المسلح ضد الاستعمار و بناء نواة الحكم على مصدر عسكري، من شأنه أن يبقى الديمقراطية في حكم المؤجل. فالسلطة كما يرى المفكر الفرنسي كلود لوفور غير قابلة للامتلاك، ومجالها فارغ غير قابل للاستحواذ. فالأحزاب الديمقراطية هي تلك التي تسعى إلى الحكم و ليس إلى امتلاكه. و الدولة بالتعريف هي مؤسسة رمزية يصعب امتلاكها أو استيعابها من قبل حزب واحد أو فرد واحد. لأنها تعني الجميع، و أفضل طريق لإضفاء الرمزية و المعنوية على الدولة هو الأسلوب الديمقراطي في إدارة الحكم و تسيير الشؤون العامة للمجتمع و الدولة.[2]

---

[1] - ثنيو نور الدين ، الأزمة الجزائرية ،(الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية،المرجع سبق ذكره ،ص 203.

[2] - ثنيو نور الدين، الأحزاب السياسية و التجربة الديمقراطية، الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية،المرجع سبق ذكره ص 221.

إذن إن الايديولوجيا النزاعية، و إن ظهرت بمظهر المسألة الثقافية، إلا أنها تعبر عن صراع أو نزاع سياسي، و هذا يبدو جليا وواضحا في الخطابات التي تطرح إشكالية التعريب – اللغة- و مسألة الثقافة الشعبية، و من جهة أخرى إشكالية الثقافة العربية الإسلامية. و هذا كله ينضوي تحت لواء الخطاب الرسمي للسلطة الذي يدعم الازدواجية و المفارقة، و يغذيها بكل امتياز، فلذلك هل الخطاب الإيديولوجي الشعبوي المهيمن على الفضاء السياسي و الثقافي يستطيع تسوية جميع شرائح المجتمع و احتواء كل نخبه المتصارعة؟؟.

2- النخب السياسية الحاكمة و المثقف الجزائري:

أ -السياسات الثقافية في الجزائر و خطاب حركة التعريب:

نظرا لأهمية قطاع التعليم في تطور المجتمعات و رقيها، فان أغلب دول العالم الثالث، قد منحت لهذا القطاع مكانة كبيرة، فالاعتقاد السائد هو أن التعليم القوي يؤدي إلى إحياء ثقافة وطنية و تمكينها من احتلال مكانتها الطبيعية التي حاول الاستعمار نكرانها .فالاستعمار الفرنسي لم يسرق الأرض، و يستلب الرجال فقط، لقد انتهك العقول و الوعي، و لم يعمل على رقي الحضارة بقدر ما عمل على تأخيرها.[1]

و في نفس السياق يقول روجيه غارودي (R.Garaudy) : "ليس من حق الغرب أن يدعي أنه مركز المبادرة التاريخية و مصدر لخلق قيم الإنسانية كما كان الاعتقاد خلال فترة الاستعمار حيث كانت ثقافات شعوب أسيا و إفريقيا مهمشة"[2]. فيحدد مصطفى الأشرف الثمن الكارثي الذي دفعه المجتمع الجزائري خلال الحقبة الاستعمارية في عمليات انحلال و تفكك البنى الثقافية المرتبطة بالمجتمع الزراعي، و تشتت ثقافة بحيث أنها انقطعت عن رحم سياقاتها السوسيو-تاريخية و أصبحت طفيلية.[3]

لهذه الأسباب أكدت الوثائق الرسمية لجبهة التحرير الوطني على أهمية الثقافة و التعليم في إعادة بناء الجزائر جديدة. فميثاق طرابلس 1962 خصص ما يقرب من عشرين فقرة لمحاولة ضبط مسيرة الجزائر في الميدان الثقافي في الجزائر المستقلة. إذ اعتبر أول وثيقة رسمية تهتم بالمشكل الثقافي، و لكن الأهم من ذلك هو أن طرح الميثاق للمشكل الثقافي لا يفصله عن العمل السياسي بل يغترف أن "ضرورة خلق فكر سياسي و اجتماعي متدعم بفكر علمي يضع أيدينا على أهمية مفهوم جديد للثقافة، و الدعامات التي تقوم عليها هذه الثقافة تتركز على ثلاث: أن تكون ثقافة وطنية، ثورية و علمية.[4]

هذا هو اختيار الدولة الجزائرية الوليدة عشية الاستقلال السياسي في سنة 1962، ذلك أن متطلبات و ضرورات خلق فكر سياسي و اجتماعي جديد، موجه إلى خلق طليعة جديدة واعية تعمل من أجل تشييد دولة عصرية و تنظيم مجتمعي ثوري، تحتم تصورا جديدا للثقافة، بوصفها عنصرا فعالا و مؤسسا للدولة الوطنية و مشروعها التحديثي التوحيدي.

هناك ثلاث ثوابت أساسية في الخطاب الرسمي حول الثقافة –كما أسلفنا الذكر-:

---

[1] Ahmed Taleb Ibrahimi .De la Décolonisation à la Révolution Culturelle, 1962-1972(Alger :Societé national d'édition et de déffusion , 1973), pp ,11-12.

[2] - جريدة الشعب ، 18-03-1965.

[3]- Lacheraf M.L'Algerie , Nation et Societé,Op Cit. p 313.

[4] - عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث و المجهود الإيديولوجي في الجزائر (مؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1986).ص 179.

أولا: ارتباط الثقافة باللغة و الأصالة، ففي ذهن النخبة الوطنية ، أنه في المرحلة الأولى، يجب أن تبرز اللغة العربية كأداة معبرة و حقيقية عن القيم الوطنية كرامتها و سلطتها و نجاعتها كلغة حضارة، و تصبح وسيلة لإعادة بناء التراث الوطني و تقييمه، و استعادة الموروث الثقافي و الحضاري و التعريف بإنسانيته الكلاسيكية و الجديدة من أجل إعادة دمجه في الحياة الفكرية الوطنية، وتربية الحس الشعبي، و محاربة الكوسموبوليتية الثقافية و التأثير الغربي كمنتجات للتثقيف الاستعماري و الهيمنة الغربية اللذين ساهما في تلقين الكثير من الجزائريين احتقار لغتهم و قيمهم الوطنية و الإعجاب بموديلات غربية.[1]

كانت اللغة العربية دائما في وضعية المغلوب خلال الفترة الاستعمارية، فتقهقرت كأداة تعبير و تخاطب، و التعامل الاجتماعي، و بقيت أداة ثقافية مقتصرة على المبادئ الأصيلة، بعجز واضح عن ملاحقة المستجدات. هكذا فقدت اللغة العربية مكانتها الأولى، كوسيلة تعبير رسمية نتيجة للعلاقات بين الغالب و المغلوب في الوضع الاستعماري، و المنطق الذي بنيت عليه تلك العلاقات، و تقوقعت و ظهرت كلغة سمو روحي و جسر ممتاز للآخرة، و هذا نظرا لإضفاء الطابع الديني عليها، بينما ظهرت اللغة الفرنسية كلغة دنيوية مسيطرة، في دواليب الإدارة و الاقتصاد و الحكم الاستعماري. في حين ظلت اللهجات و اللغات الدارجة العربية و البربرية وسائل ممتازة للتخاطب و الإبداع الشفوي، على رغم تأثيرات التفقير الثقافي و اللغوي الأجنبي.[2]

و قد ارتبطت عملية الدفاع عن العربية بالدفاع عن التراث و الدين الإسلامي و الهوية الوطنية في كل برامج و إيديولوجيات جبهة التحرير الوطني أثناء الثورة الوطنية، فأصبحت تراثا ثقافيا و إيديولوجيا سيوجه سياسة الدولة الثقافية نحو التعريب ووضع تصور لتعميم استعمال اللغة العربية.

ثانيا: اعتبار الثقافة قوة ثورية، كما جاء في برنامج طرابلس، فان الثقافة الوطنية يجب أن تلعب دورا أساسيا في تحرير المجتمع الجزائري من المعتقدات و العلاقات الاجتماعية الإقطاعية. و أكد البرنامج بأنها لن تكون ملكا للطبقة المعينة، كما أنها لن تكون شكلا من أشكال المتعة الفكرية. و باعتبارها شعبية، يجب أن تساهم في توسيع نظرة الشعب، و ذلك من خلال إلقاء الضوء على الكفاح السياسي و الاجتماعي بأشكاله المختلفة.[3] فارتباط الثقافة بالثورة و التغيير يلغي استعادة التراث بنزعة ماضوية و أخلاقية و يعمل على جعل عناصر الهوية الثقافية معاصرة و حيوية و ذات طاقة مغايرة، ذلك أن حركة الدولة لتغيير مضمون الثقافة و تحديثها، يهدف إلى إدماج قيم الحرية و الوطنية و الثورية في محصلة جديدة.

---

[1] - حزب جبهة التحرير الوطني، النصوص الأساسية لجبهة التحرير الوطني، 1954-1963، (الجزائر: وزارة الإعلام و الثقافة)، ص 79.
[2] - مصطفى الأشرف، الجزائر أمة ومجتمع، المرجع سبق ذكره، ص 430.
[3] - برنامج طرابلس (مخطوط)(فرنسا: مصلحة الإعلام لودا دية الجزائرية، 1962)، ص ص 40-41.

إن الثقافة الجزائرية كثقافة "ثورية" ستساهم في الترقية الاجتماعية عن طريق نقد البنى الذهنية الإقطاعية، و الأفكار الرجعية و الخرافات المعادية لكل حركة اجتماعية، في اللحظة ذاتها التي تعيد توزيع الخبرات الثقافية على أساس شعبي و جماهيري، فالثورية و التغيير يتجسدان أيضا في دمقرطة الإنتاج و الاستهلاك الثقافي و محاربة ثقافات الطوائف و النخب و الترف الفكري.[1] و تساهم في المساواة الثقافية و التعليمية، فهي –كما يقول الفيلسوف الصيني كونفوشيوس منذ خمسة و عشرين قرنا- هي أساس المساواة الاقتصادية-، فمحاولة القضاء على التفاوت الطبقي الاقتصادي لا يتحقق بالإجراءات الاقتصادية وحدها إذا لم يسنده تثقيف جماهيري شامل .[2]

أما **الدعامة الثالثة** للثقافة الوطنية فهي أن تكون "علمية في وسائلها و تجهيزاتها التقنية و في بحثها العلمي و مناهج تبليغها و تعميمها إلى مختلف درجات السلم الاجتماعي، و الثقافة المحددة بهذا الشكل تكون صلة حية و ضرورية بين المجهود الإيديولوجي للثورة الديمقراطية الشعبية و بين المهام اليومية التي تتطلبها تنمية البلاد"[3]. لذا سيكون الاختيار "العلمي و التقني" مبدأ قائدا و ثابتا في توجهات التعليم و التكوين و الوعي الثقافي. هكذا ستكون الثقافة الجزائرية في تصور النخب السياسية الحاكمة عقلانية في وسائلها و أبعادها، منهجية و نقدية بروح البحث التي تغذيها و بكثافة القنوات التي تستعملها للانتشار في كل المستويات الاجتماعية، لتلبية حاجات المواطن و السكان من خبرات الإعلام و مختلف الصناعات الثقافية.[4]

و يلخص طالب الإبراهيمي مشروع الثقافة الجزائرية و المثقف الجزائري في ثلاثية تحقق عن طريق التجذر الذي أن يكون الجزائري نفسه، باستعادة ثقافته و تراثه الوطني و بعث مقوماته، و تحقيق معاصرته، الأمر الذي يتطلب الغوص في الجذور العربية الإسلامية و استعادة اللغة ، وتجديد الانتماء العربي، و تأصيل الانتماء إلى مثل الشعب و تبني صورته من اجل تحقيق فعالية الحداثة كحركة اندماج في العصر لبناء امة عصرية حديثة، منسجمة مع الحضارة التقنية و التقدم المادي و العلمي-التقني. [5]

بعد تلخيصنا للمبادئ الأساسية المتعلقة بالمسألة الثقافية ، كما وردت في برنامج طرابلس، جاء دستور1963، ليؤكد على أهمية اللغة العربية، إذ جاء في مادته الخامسة،" أن اللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية للدولة". أما المادة الثامنة من الدستور فقد نصت على "أن التعليم إجباري و الثقافة للجميع بدون استثناء أو تمييز" [6]. و فيما يتعلق

---

[1] - عمار بلحسن ، التوترات الثقافية ،المرجع سبق ذكره، ص 471.

[2] - عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث و المجهود الإيديولوجي في الجزائر، المرجع السابق، ص 181.

[3] - نفس المرجع، ص 182.

[4] - ميثاق الجزائر(1964)، ص 39.

[5] Ahmed Taleb Ibrahimi, « Enracinement et Authenticité », dans Ibrahimi , De la (15) Décolonisation culturelle, 1962-1972,pp,25-26.

[6] - صالح فيلالي، إشكالية الثقافة في الجزائر، المرجع سبق ذكره، ص 445.

باللغة الوطنية يرى الرئيس بن بلة أن مفهوم اللغة يجب ألا يقتصر على بلد بمفرده، فاللغة العربية أوسع من الحدود الجغرافية و الهويات العرقية ، فالجزائر ليست بلدا عربيا عرقيا، لكن الثقافة العربية متجذرة في المجتمع الجزائري.

لقد اتسمت السياسة الثقافية في فترة **الرئيس بن بلة** ازدواجية الثقافة على مستوى النخبة المتعلمة و تعدد اللهجات، على المستوى الشعبي، و كلاهما يحتاج إلى مناقشة بالنظر إلى علاقتهما بالثقافة الوطنية من جهة، و باللغة كوسيلة للتعبير و نقل الإيديولوجيا من جهة أخرى. و كما يقول غرامشي (Gramsci) :" هناك علاقة وطيدة بين الثقافة و السياسة، وهي ليست علاقة بسيطة أو ميكانيكية . فالثقافة يجب أن تحلل إلى أشكال مختلفة، سواء كانت ثقافة رفيعة أو بسيطة، ثقافة نخبوية أو شعبية، فلسفة أو شعور مشترك، يجب أن تحلل وفقا لفعاليتها في تماسك الأشكال القيادية المتعددة"[1].

خلال السنوات الثلاث الأولى من الاستقلال طرحت مسألة اللغة بحدة على المستوى النخبة الجزائرية المثقفة. فاللغة هي الوسيلة الأساسية لنقل الإيديولوجيا، و المهم من الموضوع هو أثر اللغة المستعملة من طرف قادة الحزب و الموجهة لمجتمع كالمجتمع الجزائري الذي نسبة الأمية فيه عشية الاستقلال أكثر من 85% . لقد خلقت هذه الوضعية صعوبات على مستوى عملية الاتصال و التواصل بين السلطة و عامة الشعب، لأن قادة الحزب غالبا ما كانوا يستعملون في خطبهم السياسية إما الفرنسية أو اللغة العربية الفصحى اللتين لا تفهمهما الأغلبية من الشعب. و لذلك يمكن القول أن الحوار بين القاعدة و القمة كان حوار شبه معدوم ذو اتجاه واحد. و الجدول التالي يبين مجهودات حكومة بن بلة في مجال التعليم، على الرغم من قصر مدة حكومته.

الجدول رقم (14): تطور التعليم في الجزائر من سنة 1962 إلى سنة 1965:[2]

السنة الدراسية المستوى	1962	1965
عدد التلاميذ في المدارس الابتدائية	77.800	1.215.000
عدد التلاميذ في التعليم المتوسط	61.600	179.000
عدد الطلبة في التعليم الثانوي	19.500	40.700
عدد الطلبة في التعليم العالي	2.800	4.700

من الممكن أن نستنتج من الأرقام الواردة في الجدول أن الثقافة استرجعت نسبيا وسيلة تعبيرها، حيث أصبحت اللغة العربية تدرس في جميع المستويات ، سواء كانت كلغة أساسية

[1] - صالح فيلاي ،المرجع السابق، ص 446.

[2] - Statistiques publication (Algérie, O.N.S.), no.15 (Avril-Juin 1987), p.19.

كما هو الحال في التعليم الابتدائي ، أو كلغة ثانية- لكن إجبارية- في مراحل التعليم الأخرى. لكن على مستوى الدولة استمر استعمال الفرنسية في تسيير شؤون الإدارة و الاقتصاد. و إذا كانت هناك ثورة حقيقية في مجال انتشار التعليم و مجانيته، فان مضمونها كان وطنيا أكثر منه ثوريا. فبالإضافة إلى التعليم العام، تم تأسيس ما كان يعرف بمعاهد التعليم الأهلي عبر أنحاء الوطن، خصوصا المدن الكبرى، و أسندت مهام تسييرها إلى وزارة الشؤون الدينية.

و لكن الإخفاق الذي سجله النظام التربوي عي عهد الرئيس بن بلة هو عدم توفيقه في تطوير الوعي الثوري أو تحرير الشعب الجزائري من مخلفات المعتقدات و العلاقات الاجتماعية الإقطاعية. فبدلا من هذا أدى إلى خلق تناقض إيديولوجي من جراء ازدواجية التعليم، و بالتالي عجز النظام التربوي عن تجاوز الصراع الثقافي و الإيديولوجي بين المعربين و المفرنسين، و ساهم في تعميق و تكريس هذه الهوة بين المجموعتين. و بالتالي يمكن القول أنه كان هناك طلاق ما بين المبادئ النظرية التي نادت بها حكومة بن بلة و الإيديولوجيا الممارسة أي التطبيق.

- السياسة الثقافية في عهد هواري بومدين:

لقد كانت الجزائر منذ ما قبل الاستقلال و ما تزال إلى الآن تعاني من التأثيرات السلبية لصراعات التنظيمات السياسية التي تطرح مشاريع مجتمع متناقض تريد من خلالها قولبة المجتمع (المشروع الوطني، المشروع الإسلامي، المشروع اللائكي).

فالحديث عن المسألة اللغوية في الجزائر، يتطلب البحث في طبيعة الخطاب الرسمي الذي يحمل إيديولوجيا السلطة القائمة. و عليه فيجب قراءة النصوص الرسمية التي تمثل هذا الخطاب. و قد حاول الرئيس أحمد بن بلة تطبيق ما ورد في مؤتمر الصومام، على الرغم من أن أيديولوجيته تمزج بين البعد الثقافي العربي الإسلامي و بين التنظيم الاشتراكي للاقتصاد و المجتمع.[1]

غير أن السياسة الثقافية لبومدين كانت مغايرة نوعا ما و أكثر وضوحا ، نظرا لطول مدة حكمه من جهة ، و كذا تعزيز المقومات الوطنية و اعتبار الإسلام دين الدولة، فقد وجه الرئيس خطاب إلى الشعب الجزائري بمناسبة الذكرى الثالثة عشر للاندلاع ثورة نوفمبر 1954، قال فيه ما يلي:" إننا كنا نهدف إلى تطوير بلدنا في كل المجالات من أجل أن نلحق بالمجتمعات المتقدمة ، فان نشر التعليم يعتبر شرطا أساسيا لإنجاز هذا الهدف، و لهذا

[1] - قدادرة شايب: مشروع المجتمع الجزائري في تصور أحمد بن بلة: القيم الفكرية و الإنسانية في الثورة التحريرية الجزائرية (1954-1978)، ج1، (منشورات مخبر الدراسات التاريخية و الفلسفية ، جامعة منتوري ، قسنطينة) ص 154.

السبب تواصل الحكومة إعطاء هذا القطاع الحيوي أهمية أكثر ، ليس فقط لأن كل مواطن له الحق في التعليم، و لكن أيضا لأننا نعتقد أن أحسن استثمار منتج هو في هذا القطاع "[1] .

و إن كانت قضايا التعليم و إصلاح التربية من المشاكل التي عاشتها معظم البلدان العربية، لكن المشكلة في الجزائر أشد وطأة مما هي عليه في البلدان العربية عامة، و المغاربية خاصة. إذ يعود طابع "الاستثناء" الذي يميز الجزائر بخصوص هذه الظاهرة، حسب تحليلات بعض السوسيولوجيين، إلى التبعية التاريخية التي خلفت فقرا ثقافيا كبيرا، كما أوجدت نوعا من الهشاشة في البنى السوسيو- ثقافية في الجزائر.

أما في فترة الرئيس هواري بومدين تم فيها تسيير قطاعية النخب و الانقسام بين القوى الاجتماعية، و بأخف الأضرار الممكنة، لصالح الشخص – المؤسسة نظرا لعدة اعتبارات، منها ، خصائص بومدين الشخصية-المؤسسة- نفسها "أزهري ، عسكري، يحسن اللغة الفرنسية". فقد استطاع الرجل أن يتعامل مع الطرفين و يستغل صراعاتهما في اتجاه تاريخي يعمل على المدى البعيد ، يهدف القضاء على شروط عملية إنتاج الانقسامية بالتركيز على المدرسة كمؤسسة لإعادة الإنتاج الأساسي ، في نفس الوقت الذي عمل فيه على تسيير سياسي يومي لتداعيات القطاعية الموجودة.[2]

يمكننا تلخيص ملامح مشروع المجتمع الجزائري بعد التصحيح الثوري سنة 1965 في المحاور الآتية:

1- العمل على وحدة جميع القوى الثورية في الجزائر.

2- وحدة جميع المناضلين دون تمييز أو تفريق، فمن حقهم العمل و المساهمة في بناء الجزائر، و ليس من حق أي كان أن يصادر جهودهم.

3- عزل كل السياسيين المحترفين و مدعي الرسالات المقدسة و الزعامات التاريخية، عن تخريب حياة الشعب الجزائري و ثورته ، و الوقوف ضد كل محاولة إحياء الزعامة الفردية.

4- المضي على أساس خطة مدروسة في بناء الجزائر بناءا اشتراكيا حقيقيا و تطوير الاقتصاد الوطني و تنميته باستمرار زراعيا و صناعيا.

5- العمل سريعا و بحزم على إعادة تنظيم البيت، تنظيما دقيقا يتلاءم مع خطورة المرحلة و مقاييس العصر.

---

[1] - هواري بومدين، خطاب الرئيس بومدين (1965-1976)، ج7، (الجزائر : وزارة الاعلام و الثقافة ، 1970-1977)، ص 90.
[2] - ناصر جابي ، الجزائر : الدولة و النخب، المرجع سبق ذكره ، ص 19.

6- إعادة بناء الحزب الطليعي الثوري، الذي يقود معركة بناء الاشتراكية بناء حقيقيا، يعبئ كل طاقات المناضلين بلا استثناء ، يوجه و يربي و يرشد و يقود، لا يحل محل الدولة تابعا لها، أو ملاذا للتصفيق و الهتاف بهذا أو ذاك.

7- تكوين الأجهزة الضرورية الفنية و القادرة على تطبيق الاشتراكية في مختلف الميادين.

8- بناء دولة الجزائرية الثورية الاشتراكية و تدعيمها بإطارات مدربة و واعية بالمسؤولية المقدمة إليها.

9- تدعيم الشرعية الثورية و ضمانات الديمقراطية الاشتراكية و مؤسساتها في البلاد.

10- العمل وفق خطة علمية واسعة النطاق على التعريب لجميع الأوجه المختلفة في الجزائر في أسرع وقت ممكن.

لقد سار بومدين في اتجاه الاهتمام بالجماهير و توفير الرفاه الاجتماعي لها و كان يفضل تحسين أوضاع المجتمع الاقتصادية و الثقافية على مشاركتهم في الحياة السياسية، و يعتبر رفع مستوى المواطن في الحياة الاجتماعية أولى من الديمقراطية السياسية، التي تشغله عن خدمة الأرض و الصناعة و الثقافة و العمران. [1]

لقد جاء في الميثاق الوطني لسنة 1976 بأن الاشتراكية في البلدان المتقدمة تستفيد من مكسب تاريخي ضخم يتمثل في المجتمع البرجوازي، و في تقنياته و مهاراته و تقاليده الديمقراطية ، أما في البلدان المتخلفة فعلى الاشتراكية أن تخلق بنفسها كل شيء كما في ذلك المجتمع في شكله العصري لتجعل من الأمة جماعة حرة كل مواطنيها أحرار.[2]

و الواقع إن المجتمع الجزائري يتميز بتحولات كبيرة، فالجماهير الشعبية من العمال و فلاحين ، قد أخذ يتسع دورها الاقتصادي و الاجتماعي، و تزداد أهمية وزنها السياسي، بفعل التغييرات البنيوية التي أحدثتها القيادة الثورية، و من ناحية أخرى هناك نزعة برجوازية جديدة، برزت على الخصوص من خلال المحاولات ذات الطابع المصلحي المتصل برأس المال الأجنبي، و هي محاولات لا يمكن بأي حال من الأحوال الاستهانة بما لها من نشاط سياسي و إيديولوجي . و فيما بين هاتين النزعتين المتطرفتين ما تزال الفئات الوسطى متفتحة على كل التيارات غير أن أغلبيتها تساند الاختيارات الوطنية للبلاد.[3]

لم تكن السياسة البومدينية تفصل بين الاستقلال الذاتي و الاستقلال الاقتصادي و الثقافي، فهو كل لا يتجزأ و أي استقلال يأتي مبتورا من الاستقلال الثقافي ÷ فهو استقلال شكلي لا معنى له . فالرئيس هواري بومدين ما ينفك يردد عبارة: "أن الحرية الحقيقية تتمثل في

---

[1] - عبد الكريم بوصفصاف و آخرون: مشروع المجتمع في تصورات النخبة السياسية الجزائرية المعاصرة، ص.ص 33-44.

[2] - جبهة التحرير الوطني : الميثاق الوطني 1976- المعهد التربوي الوطني – الجزائر: 1976، ص ص 45-46.

[3] - المصدر نفسه، ص 48.

الشعور القومي و أن سعادة و رقي الشعوب يزدهران بازدهار شخصيتها.[1] و تبني بومدين لتصور الثورة الثقافية حدد له ثلاث أهداف جوهرية تمكن من تكوين و إنشاء[2] مجتمع جديد و هذا ما ورد في ميثاق سنة 1976:

- التأكيد على الهوية الوطنية و تقويتها و تحقيق التنمية الثقافية بجميع أشكالها.
- اعتماد أسلوب في الحياة ينسجم مع مبادئ الثورة الاشتراكية
- الرفع الدائم لمستوى التعليم المدرسي و الكفاءة التقنية.

إن كل ماسبق ذكره يتلخص بصورة واضحة فيما نص عليه دستور نوفمبر 1976[3]. إذ جاء في المواد من 1 إلى 3: "الدولة الجزائرية دولة اشتراكية، الإسلام دين الدولة، اللغة العربية اللغة الوطنية و الرسمية"، كما يتضمن الدستور نصوصا تتعلق باحترام الحريات الأساسية و حقوق الإنسان و المواطن.

يقول الكاتب الأمريكي أنتليس (Entelis) أنما بذلته الحكومة في هذا المجال مهم جدا إن لم نقل رائع –على الأقل- بلغة الأرقام. والجدول(16) التالي يوضح تطور التعليم في الجزائر منذ سنة 1966 إلى سنة 1978[4]

السنة الدراسية المستوى	1966	1978
عدد التلاميذ في المدارس الابتدائية	1.332.000	2.894.000
عدد التلاميذ في التعليم المتوسط	156.700	744.400
عدد الطلبة في التعليم الثانوي	107.900	595.500
عدد الطلبة في التعليم العالي	6.500	54.500

فيما يتعلق بأداة استرجاع الثقافة الوطنية المتمثلة في الدين و اللغة و التاريخ المشترك، فقد تم التركيز على إصلاح برامج التعليم و جزأرته، و ذلك بإعادة النظر في المواد المدرسة، خصوصا في مجلات التاريخ و الاقتصاد و الدين حتى تكون منسجمة مع إيديولوجية النظام. و في هذا السياق لاحظ الكاتب الفرنسي برونو ايتيان (Bruno Etienne) " أنه من أجل نشر أيديولوجيته استعمل النظام مجموعة من وسائل نقل الإيديولوجيا بما في ذلك الدين و المدرسة، بالإضافة إلى استعماله وسائل الإعلام

[1] - حياة بن لحرش:"بومدين و الثقافة الإفريقية"، جريدة النصر، العدد 2186، 29ديسمبر 1978، ص 9.
[2] - جبهة التحرير الوطني، الميثاق الوطني 1976، ص 92.
[3] - جبهة التحرير الوطني، الميثاق الوطني1976، ص 13.
[4] - Statistiques publication (Algérie, O.N.S.), no.15 (Avril-Juin 1987), p. 20.

و النقابة و حتى الأسرة".[1] و هذا ما يبين مدى فعالية هذه المؤسسات التعليمية و التربوية كفضاءات مؤثرة على الرأي العام.

[1] - Bruno Etienne, Algérie : Culture et Révolution , l'histoire immédiate (Paris, Seuil, 1977),(24).P299.

ب - الصراع بين حركة التعريب و المفرنسين:

1-الإصلاح اللغوي:

أصبحت اللغة العربية هي اللغة الرسمية المدرسة في التعليم الابتدائي وامتد استعمالها تدريجيا إلى التعليم المتوسط و الثانوي، و حتى التعليم العالي و لو بصورة بطيئة جدا.[1] إذ يقول الرئيس هواري بومدين في الميثاق الوطني 1976: " إن اللغة العربية عنصر أساسي للهوية الثقافية للشعب الجزائري. و لا يمكن فصل شخصيتنا عن اللغة الوطنية التي تعبر عنه. و لهذا – فان تعميم استعمال اللغة العربية- هو أحد المهام الأساسية للمجتمع الجزائري في مجال التعبير عن كل مظاهر الثقافة...[2]

أكدت السياسة البومدينية على عمليات التعريب و التربية، إذ جعلت منهما الأولوية لربح معارك المستقبل، و قد قال في شأن تلازم التكوين باللغة.[3] "التكوين مهما كان عاليا إذا لم يكن بلغة البلاد يبقى ناقصا، بل ربما ترتبت عنه أخطاء على توازن الأمة و تكامل شخصيتها."

و عندما تطرح فكرة الخيار بين اللغة و غيرها، يبين و بكل وضوح و جلاء ما يلي:" الخيار بين اللغة الوطنية(العربية) و لغة أجنبية (الفرنسية) أمر غير وارد ألبته و لا رجعة في ذلك، و لا يمكن أن يجري النقاش حول التعريب بعد الأنا لا فيما يتعلق بالمحتوى و الوسائل ، و المناهج، و المراحل...."[4]. و بمجرد أن استعادت الجزائر سيادتها فقد عمدت إلى استعادة الهوية الثقافية الوطنية و من بينها اللغة العربية التي غدت إحدى المهام المستعجلة في مسيرة التشييد الوطني إدراكا من المثقفين الجزائريين بأن الثورة هي تغيير جذري للواقع.[5]

و في هذا الصدد يقول بومدين : "أن ثورتنا الثقافية تعني اللغة الوطنية التي هي الوعاء الحقيقي للشخصية ، و تعني التخلص من بقايا المظاهر التي ورثناها عن الاستعمار، و التي تمثل الجانب السلبي". [6] فالميثاق الوطني(1976) هو واضح في نصوصه، و فيما يخص مسألة اللغة، غير أن الواقع الإداري-السياسي و الاقتصادي لا يعرف استعمال اللغة العربية قط. فهذه الفضاءات تلعب فيها اللغة الفرنسية دورا أساسيا، من حيث التعبير و الدلالات عن طبيعة الخطاب الإداري- السياسي و الاقتصادي.

---

[1] - صالح فيلالي،اشكالية الثقافة في الجزائر، المرجع سبق ذكره، ص 453.
[2] - الميثاق الوطني 1976، ط المعهد الوطني التربوي، 1976، ص ص 93-94.
[3] - عبد الله مباركية : "من معركة التحرير إلى معركة االبناء "، مجلة الاسلام، ص 14.
[4] - الميثاق الوطني 1976، المرجع سبق ذكره، ص 94.
[5] - الطاهر بوعنيقة: " مكانة المثقف في الثورة التحريرية"، مجلة المجاهد، العدد 1316، أكتوبر 1985، ص 40.
[6] - حوار هام بين الرئيس هوراي بومدين و وفد الصحافة الرومانية، مجلة المجاهد، العدد 603، 12 مارس 1972، ص7.

و جدير بالذكر، و قبل الوصول الى النقطة الموالية، يمكن أن نشير أن الخطاب الايديولوجي للسلطة قد اتسم بالازدواجية والمفارقة و في نفس الوقت التسوية بين الفئات و القطاعات الاجتماعية المتصارعة.(فهو يؤكد على روح الإسلام من جهة، و يقابلها بإبداعات العصر من جهة ثانية) .ثم حتى و إن كان الشعب الجزائري قد توحد معنويا و فعليا من أجل هدف الاستقلال الوطني، فانه بقي متصارعا و متناقضا في مجال عناصر المسألة الثقافية (اللغة-الهوية-علاقة الإسلام بالسياسة).

2- خطاب حركة التعريب:

لقد أكدت الدراسات النظرية التي تطرقت إلى موضوع النخب في الجزائر على أطروحة أساسية و هي وجود التفرع الثنائي للحقل الثقافي الجزائري، و تضع في الواجهة اللغة العربية الفصحى و اللغة الفرنسية من حيث أنهما ضدان ، وذلك بهدف إخضاع الفضاء الثقافي لهذه الازدواجية التي تحولت و تكرست و صارت براديغم معرفي لا يمكن لأي دراسة حول الأنتلجنسيا الجزائرية أن تحيد عنه. [1] في الواقع إن جوهر كل من هاتين النخبتين يساهم في تضادهما : علاقتهما بالمعرفة مغايرة فكل واحدة منهما حبيسة نموذجها المرجعي، فالنخبة المعربة نموذجها أسير العصور المدرسية العربية (استلاب مشرقي) ، في حين أن نموذج النخب المفرنسة الطاغي هو النموذج الغربي (الاستلاب الغربي).[2]

فنظرا لغياب شبه الكلي للحوار و التواصل، بين النخب المكونة للحقل المعرفي في الجزائر، كان بالإمكان الإحاطة بالقضية بعقلانية و علمية أكثر بكثير من هذا و الاحتقار اللذين يبديهما الواحد إزاء الآخر، الأمر الذي أدى بكل واحد من الأطراف إلى الاعتماد على المونولوج ليدافع عن آرائه و يسفه آراء غيره.[3]

كان النقاش بين النخب المعربة و المفرنسة في الجزائر حول القضايا الوطنية شبيها بنقاش الصم البكم الذي لا يسمع بعضهم البعض. أو كما تسميه الباحثة خولة طالبة الإبراهيمي ب**"حوار الطرشان"**. إذ لم يكن الجدال بداية في المستوى العلمي الأكاديمي حيث لم تتناوله الجامعات أو الندوات و الملتقيات العلمية، و لكن تداولته الصحف الوطنية بالتحليل و النقاش. فالمعارك التي تفجرت بعد الاستقلال و التي أثارها مصطفى الأشرف و أسهم فيها كتاب آخرون و مثقفون و مناضلون و قد دامت فترة ليست بالقصيرة. و هذه المعارك هي امتداد لسابقاتها- على قلتها- من القرن الماضي مرورا بالعشرينات و حتى ما بعد الحرب العالمية الثانية.[4] فإذا كانت قد توقفت بسبب الثورة فإنها قد عادت من جديد بعد أن تحررت الجزائر، و أصبح النقاش بدور حول مفهوم الثقافة و عن لغتها و أهدافها

---

[1] - أحمد كرومي ، CREAD، ص 70.
[2]- خولة طالب الابراهيمي، الجزائريون و المسألة اللغوية، ترجمة محمد حيايتن، المرجع سبق ذكره، ص 233.
[3] - خولط طالب الابراهيمي ، ، "لقد فشلنا في تكوين نخبة وطنية"، جريدة الخبر الأسبوعي، العدد 93، من 13 الى 19 ديسمبر 2000، ص 15.
[4] - عبد الله الركيبي، الفرنكفونية مشرقا و مغربا، (شركة دار الأمة ، الجزائر، 1993) ، ص 259.

ووسائلها. فيما يظهر فإن البدايات قد انطلقت من المقال الذي كتبه الأشرف في مجلة "الأزمنة الحديثة" بفرنسا، فهو الذي فجر هذه المعارك التي شارك فيها الكثيرون ، و كان عنوانه:" مستقبل الثقافة في الجزائر". و قد اهتم بالقضية كتاب آخرون، فنجد الكاتب التقدمي حاج علي و هو مهتم بالتاريخ السياسي للجزائر و بالأدب الشفوي، إذ يقول أن الصراع الذي حدث نتيجة التمزق في الفكر السياسي و إلى أن التناقضات في المجتمع الجزائري أثناء الاحتلال أدت إلى هذا الصراع و هي أمور تتصل بالنضال السياسي و الثقافي و الفكري و ما يتصل بالخلق و الابتكار و صلتها بالإيديولوجية و ينبه إلى خطأ الاعتماد على الإيديولوجية وحدها.[1]

و هناك كتاب آخرون شاركوا في هذه المعارك و منهم كتاب عرب ، و اعتبروا أن هجوم الأشرف على المعلمين العرب الذي يتهمهم بعدم الكفاءة غير مبرر فهو يقول: "لقد تجلى أن كثيرا من المعلمين العرب الذي جاؤوا إلى الجزائر غير أكفاء في ميدان المناهج البيداغوجية الأولية و في ميدان العلاقات المدرسية و الإنسانية إلى درجة أنه يمكن من الآن اعتبار ما يقدمونه من عمل يساوي الصفر...". و في المناسبة نفسها يكتب الأديب مالك حداد مقالات تحت عنوان "المقصود من النقاش"، و يرى أنه لا جدوى من هذا النقاش كله حول مستقبل الثقافة الجزائرية لأنه تحول-في نظره- إلى مخاصمة و محاكمة بدلا من الحوار و إقامة الحجة. يقول مالك حداد: " و إن كون هذه المناقشة قد وقعت باللغة الفرنسية هو حدث جدير بأن يعطينا درسا مخزيا و جدير بأن يجعلنا نضع المشكل في أبعاده العادلة..." و قد صدم مالك حداد في هذا الحوار "الصامت" أو غير المجدي، لأنه لم يناقش القضايا الجوهرية التي تمس الثقافة مفهوما و إنتاجا و توجها و لغة، و لكنه انصب على قضايا أخرى جزئية، كما أحزنه إن يدور النقاش باللغة الفرنسية بوصفه كاتبا عروبيا. [2]

و بالتالي قد تعطينا هذه الحوارات صورة لمستوى النقاش و جوهره، و القضايا التي دارت حولها ، و أن بعضها قد أصبح من التاريخ بينما بعضها الآخر مازال حيا مستمر و سيبقى مع الأجيال. خاصة إذا كان يتصل بوجودنا و شخصيتنا و مستقبل ثقافتنا الوطنية.

و إن كان التيار الفرنكفوني قد عبر عن اتجاهه، و مرجعيته الثقافية، و خلفيته الايدولوجية و ذلك من خلال تحديد موقفه السلبي من اللغة العربية ، فان التيار العروبي أو البعثي لم يكن من السهل إسكاته و تجاوزه في معركة الصراع السياسي عبر استعمال المسألة الثقافية عموما، و المسألة اللغوية على وجه التحديد، كإيديولوجيا للصراع. فهو الآخر أي التيار العروبي، عرف كيف يواجه و يدير الصراع و يرد على كل الأفكار الأشرفية فيما يخص المسألة اللغوية- التعريب في الجزائر.

---

[1]- عبد الله الركيبي ، المرجع السابق، ص 262.

[2] - الندوة المجاهد الأسبوعين بالعربية، في 12 و 19 مارس 1964، ص 15.

و في هذا الصدد نعثر على المساجلة الثقافية بين "مصطفى الأشرف" و الأستاذ "عبد الله الشريط"، الذي بدأه "لشرف " في مقال له حول "مشكلات التربية و التعليم" الذي نشر باللغة الفرنسية بجريدة المجاهد اليومية 09-11،10 أوت 1977 ترجمه عيسى حنفي إلى اللغة العربية و نشر في مجلة الثقافة (أكتوبر ، نوفمبر 1977).

إذ كان مشروع مصطفى الأشرف التربوي الحداثي، يهدف إلى إعادة صياغة بينة الفعل المعرفي الذهني التقليدي المهيمن في الجزائر و هدمه، و التأسيس لتغييره و تحويله و ذلك من خلال (إخراج اللغة العربية الفصحى من مخالب الفعل المعرفي-الذهني المحافظ و إدماجها في دينامية جديدة. [1] إذ يدعو لشرف إلى إعادة الثقافة في الجزائر إلى وجهتها الوطنية، غير أنه لا يربط ذلك بالدعوة إلى خصوصية ضيقة، بل إلى جعل الثقافة تستجيب إلى حاجات الشعب المرتبطة بالتنمية و التحرير.[2] فكل ثقافة وطنية تعمل على حقلين متلازمين: إحياء التراث و الإسهام في الثقافة العالمية عن طريق البحث و الإبداع.

فالثقافة الوطنية عند لشرف هي التي تستجيب إلى شروط ثلاثة: إحياء التراث، استيعاب منطق الحضارة، لتحقيق نبوغ يغترف به العالم.[3] إذ يؤكد مصطفى لشرف على إن الاستعمار الفرنسي هيمن على جميع مقومات السيادة الوطنية، من سلطة سياسية و اقتصادية و عسكرية و حتى الثقافية (اللغة).

و بالتالي كان موقف الشعب الجزائري إزاء التعليم الفرنسي، موقف الحذر منه و مقاومته، و ذلك لمدة محددة، و لكنهم وجدوا أنفسهم مرغمين على الرضوخ للأمر الواقع، لذلك و كما يقول لشرف:" قد يكون هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن إقرار مبدأ علمانية التعليم العمومي في فرنسا(أي فصل التعليم عن الدين)، هو الذي جعل الجزائريين يغيرون موقفهم الأول. و يكفون مبدئيا عن الحذر من التعليم الفرنسي.[4] و بعد هذه الفترة الانتقالية القاسية التي مر بها الشعب الجزائري مزعزع الأركان، اخذ الناس يشعرون بالحاجة إلى الثقافة، و الأصح إلى التعليم. و لو أن هذا التعليم كان بغير لغتهم الأصلية، لذا لم يرو مانعا من استعارة اللغة الفرنسية بحكم الضرورة، بدلا من اللغة العربية التي أصبحت محرمة عليهم كأداة للتعليم و الكتابة و التأليف.

و يرى مصطفى الأشرف أن اللغة العربية هي لغة الدين و المعتقدات، بينما اللغة الفرنسية هي لغة التعامل اليومي و التواصل البرغماتي، و في هذا المعنى يقول : " و ما لبث الشعب أن اخذ يعتبر الفرنسية لغة الدنيا ، على عكس العربية التي أصبحت لغة السمو

---

[1] - احمد كرومي، السلطة و المعرفة الفلسفية في المؤسسة المدرسية، (مركز البحث في الأنثروبواجية الاجتماعية و الثقافية، CRASC، و الوكالة الوطنية لتنمية البحث الجامعي، ANDRU، وهران 21،22، فبراير 2005)، ص 71.

[2] ,M,Lacheraf, Ecrit Didactiques.op cit , p 64.

[3] - محمد غالم، الأشرف مفكر في مواجة التطرف الديني، (جمعية ادريس –مجلة نقد، مصطفى الأشرف المسار الأعمال و المرجع، 18-19-20 ديسمبر 2004) ، (دار القصبة للنشر ، الجزائر ، 2006)، ص 41.

[4] - مصطفى الأشرف ، الجزائر أمة و مجتمع، المرجع سبق ذكره، ص 415.

الروحي في الآخرة ، و هذا نظرا إلى إضفاء الطابع الديني عليها و تنزيهها من الحرام و من المكروه."[1] فحسب رؤية الأشرف أن اللغة العربية القومية فقدت مكانتها الأولى، لأن الذي أضر باللغة العربية بعد الغزو الاستعماري ليس هو انخفاض المستوى، بل هو نوع العلاقات القائمة بين الغالب و المغلوب. و المنطق الذي بنيت عليه تلك العلاقات ، فزالت اللغة العربية كأداة للتعبير الرسمي، و خصوصا في مجال التعامل الاجتماعي و التواصل الثقافي. و لكن من منظور لشرف ، أن الفصل بين اللغتين ليس لتفضيل لغة على حساب لغة آخري ، بل أن الحاجة و الضرورة هي التي صنعت هذا الفارق، فكانت اللغة الفرنسية في موقع القوة ، و تحولت إلى أداة ينتفع بها الفرد الجزائري و يحل بها مشاكله اليومية.

و يرى مصطفى الأشرف أن المشهد اللغوي في الجزائر يتسم بنوع أخر من الازدواجية اللغوية، و هي بين اللغة العربية الفصحى و اللغة الشعبية ، فهذه الأخيرة هي الأداة المستقلة للتعبير عن التعامل و التواصل في الحياة اليومية. و لهذا لا يجوز انتقاص من شأنها بالموازنة بينها و بين الفصحى. و مع ذلك لا يمكن اعتبارها لغة صالحة للتدريس و التعليم . و بالتالي هي أداة طيعة للتفاهم في المجتمع الجزائري، ووسيلة ممتازة بواسطتها تكتمل الثقافة الوطنية.

إذ يرجع لشرف سبب انعدام الحوار بين القاعدة و القمة، و تدهور العلاقات بين السلطة و الرأي العام إلى قلة استعمال هذه اللغات الشعبية، فلذلك نفتقد إلى توعية الجماهير الغفيرة من الشعب سياسيا و اجتماعيا، و ذلك باعتبار أن اللغة هي وسيلة فعالة لنقل الإيديولوجيا.

إن النص الذي أثار الجدل، في الوسط الثقافي، دعى لشرف من خلاله، إلى تجاوز البراديغم التقليدي و ذلك من أجل تشكيل إجماع جديد ليس فقط حول المسائل التربوية بل كذلك البحث في تفكيك العقبات الابستيمية المانعة لدخول الذهنيات في مرحلة الحداثة و تحقيق التجاوز الضروري لولادة المدرسة العصرية. و بالتالي فالملاحظ من أن ازدواجية لشرف ليست فقط من أجل التحدي و إقصاء الآخر فقط، المنغلقة على نمط ثقافي محدد ، فهو بالفعل من مفكري الاستثناء- على حد قول أحمد كرومي-،إذ يهدف إلى إسناد العقل لإنجاز تركيبة رفيعة تعتمد على دينامية جديدة لتجديد الفكر و السلوك و القيم.[2]

و من خلال السجال الذي حدث بين مصطفى الأشرف و الاتجاه العروبي، الذي قد هاجم لشرف ، لأنه في نظره يتسم بذهنية دغمائية تقوم على الإقصاء (اللغات الشعبية و اللغة الفرنسية) و قد انتقد سياسة إقصاء اللغة الشعبية باعتبارها ملجأ الأصالة الجزائرية و لسان الذات حيال الحداثة. و في نظر لشرف أن التعريب لم يحن وقته بعد مادام أن العربية لم تتخلص من مفرداتها الغريبة و الحماسية، و من آلياتها السطحية التي تستعمل في تدريس

---

[1] مصطفى الأشرف ، نفس المرجع، ص 430.
[2] - أحمد كرومي، المرجع سبق ذكره، ص 72.

العلوم ، و ضرورة إثرائها بالمصطلح العلمي الدقيق المساعد على نقل التكنولوجيا و التقنية الحديثة.[1]

فقد لقيت مقالات لشرف سخطا كبيرا و انتقادات واسعة من طرف الاتجاه العروبي ، إذ مثل هذا الاتجاه العديد من المثقفين، أمثال "عبد الله شريط، عبد الله الركيبي، عبد الحميد مهري...". فبالنسبة لعبد الله الشريط، له وجهة نظر خاصة به و مختلفة عن فكر مصطفى الأشرف، إذ ينظر للحقل الثقافي الجزائري ، بأنه يتميز بطابع متعارض ، إذ يتسم ازدواجية لغوية (اللغة العربية الفصحى، اللغة الشعبية) و بالمقابل (النخب المعربة ، النخب المفرنسة)، و ازدواجية ثقافية (ثقافة عربية إسلامية، ثقافة الجماهير)، و بالموازاة (ثقافة النخب المعربة ، ثقافة النخب المفرنسة)، و بالتالي يشير عبد الله شريط أن الفضاء العمومي الإيديولوجي هو فضاء غير متجانس خاضع للعنف الرمزي، و يجب في نظره التعاون من أجل خلق تقارب في اتجاه الوحدة الثقافية حتى نحقق الانسجام و التناغم الثقافي العمومي.[2]

إذن لابد من انصهار القيم الثقافية لخلق تفاعل بين النخب و الجماهير، في اتجاه الوحدة لا الانشطار و العدائية. فمنظور شريط هو منظور محافظ يسعى إلى إصلاح البنية الثقافية و اللغوية، في الجزائر، و ذلك دون أن ننسى أن مرجعيته تقليدية محافظة ، طغت على فلسفته و تفكيره (جامع القيروان- تونس) فهو يستند على فكرة أساسية مفادها أن الهوية الوطنية ثابتة لا تتغير و لكن المستعمر هو الذي عمل على طمسها و تحطيمها، فلابد من إعادة إحيائها و المحافظة عليها.

و قد تناول عبد الله شريط في تحليلاته لسياسة التعريب و التعليم في الجزائر، و أظهر تصوره المضاد لمزاعم الفرنكفونية و المفرنسين، فقد قال: " و يظهر أن بعضا من أقلية المثقفين بالفرنسية عندنا في الجزائر، لم يلحظوا أن هناك فرقا، بين بلادهم و بين هذه البلدان، فهم يجدون من الطبيعي أن يبقوا متبنين اللغة الأجنبية لأنهم يجهلون لغتهم فيحكمون عليها بأنها غير موجودة و يستعيرون مكانها اللغة الفرنسية التي كانوا يعتبرونها بالأمس لغة الاحتلال فتصبح اليوم لغة "وطنية".[3]

و لكن "عبد الله شريط"، و إن كان يدافع عن اللغة العربية، و لكنه في مقام آخر يعترف أن اللغة العربية يصيبها الوهن و الضعف عندما لا تستعمل في الحياة اليومية.

و هذا ما يخالف رؤية مصطفى الأشرف التي تهدف إلى تغيير القيم الثقافية و إيجاد البديل لتأسيس النموذج المعرفي المنفتح ضمن رؤية حداثية و فك العلاقة مع التقليد. إن مصطفى الأشرف مفكر لديه قناعات محددة فيما يتصل بالثقافة و هي تتماشى مع فمره السياسي، فمفتاح شخصيته و أيديولوجيته يتجلى في هذا كله، فمدام يؤمن بثقافة جزائرية

---

[1]- خولة طالب الابراهيمي، المرجع سبق ذكره، ص 228.

[2] - أحمد كرومي، المرجع سبق ذكره، ص 73.

[3]- عبد الله شريط، نظرية حول سياسة التعليم و التعريب، (المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984)، ص11.

خاصة و بوطن و شعب هو أمة فانه لا يتناقض مع نفسه أو موقفه، بحيث لم يتراجع عن موقفه حتى بعد الاستقلال، و هذا كان السبب في خلافه مع معاصريه من الكتاب و المثقفين الجزائريين و لديه إيمان متمثل في أن الجزائر أمة لها قوميتها الخاصة و لا تمثل جزءا من الأمة العربية، و ربما لا ترتبط بها بأية روابط ما عدا التاريخ.

إذ أن عنوان كتابه "الجزائر أمة و مجتمع" يعبر عن هذه الحقيقة ، و ربما تأثره هذا كان نتيجة لتكوينه السياسي في المراحل السابقة و من دراسته و ثقافته و من الأفكار المستوعبة من الغرب و بالذات في رفضه ل"القومية" في العصر الحديث. بعدما أصبحت الوطنية تحرك الشعوب ، لذلك فهو يرى أن الوطنية الجزائرية تركزت في الريف و لدى الفلاحين الذين كانوا أكثر تقطنا من أهالي المدن للخطر الداهم ، الذي كان يهددهم بالدرجة الأولى ، إن هذه الوطنية القائمة على الدفاع عن الوطن. كانت بدون منازع ريفية المنشأ، ثم حلت محلها- فيما بعد- القومية الناشئة في المدن.[1]

على الرغم من تأكيد النظام ضرورة تعريب الإدارة على جميع المستويات، فان ما تم انجازه في الواقع كان أقل بكثير مما كان متوقعا. يعود أولا: إلى غياب الإرادة السياسية الشاملة : فإذا كانت الازدواجية اللغوية في السنوات الأولى لاستقلال الجزائر ضرورة حتمية، لا مفر منها، لغياب الوسائل الضرورية، المادية منها و البشرية، و لوجود اتفاقيات تكفل لها حق الاستمرار في جزائر ما بعد الاستقلال لأجل مسمى، كما هو الحال مع " اتفاقيات إيفيان "[2]، فإن الازدواجية في جزائر اليوم، جزائر العزة و الكرامة أصبحت اختيارا، و لكنه اختيار مفروض بطريقة و أخرى، يلجأ إليه الفرد الجزائري مرغما أخوك لا بطل و "إن الازدواجية الخطرة هي التي نفرضها ،لا حسب الإمكانيات التي تتوفر عليه من المدرسين أو الكتب، بل التي نفرضها كمبدأ، و ننطلق إليها من مسلمة نفسية لا علمية".[3]

لقد تراوحت نظرة الدوائر الرسمية التي تداولت على السلطة في جزائر ما بعد الاستقلال تجاه هذه القضية الحساسة، و أعني بها (الازدواجية اللغوية) بين المرونة و اللين حينا، و التشدد و التصلب أحيانا أخرى ، حسب مذاهب الحكام الذين تداولوا على السلطة و مشاربهم الإيديولوجية. فرفعت الشعارات، و عينت الهيئات، و سنت القوانين و المواثيق و الدساتير، التي تمجد التعريب، و تعطي اللغة العربية المكانة التي تليق بها، ولكن كل هذا لا يحقق الهدف المنشود إذا لم تتوافر للسلطات السياسية الحاكمة، نية صادقة، و إرادة فولاذية، تسهر بجد و حزم، على جعل اللغة العربية لغة رسمية يتعامل بها بين مختلف

---

[1] - مصطفى الأشرف، الجزائر أمة و مجتمع، المرجع سبق ذكره، ص 77.

[2]- هذه الاتفاقية تكرس الإبقاء على مجموعة كبيرة من مدراء المدارس كانوا فرنسيي الجنسية أو المتمتعين بازدواجيتها ،و من ثمة ، فإنهم كانوا لا يدخرون جهدا في عرقلة كل المساعي الرامية من قريب أو بعيد إلى زحزحة اللغة الفرنسية.

[3]- محمد العربي الزبيري ، الغزو الثقافي في الجزائر (62 - 82) ، مقال منشور في مجلة الرؤيا ، مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر، يصدرها اتحاد الكتاب الجزائريين ، العدد 3 ، 1983م ، ص 18

شرائح المجتمع الجزائري، و توظيفها توظيفا سليما في مختلف المؤتمرات و المحافل الوطنية و الدولية المختلفة، وتجسيد ذلك في الميدان، تطبيقا و ممارسة، لا قولا و تنظيرا. و حتى و إن توافرت النية الصادقة عند البعض منهم ، إلا أنها سرعان ما تختفي، لكونها لم تجد الدعم الكافي الذي يجعلها تتجسد في الميدان، بل على عكس ذلك، تجد صدا من طرف بعض القوى الفاعلة في البلاد، التي تعمل بكل ما أوتيت من قوة لوأدها في المهد، خوفا وطمعا. فـ " المواثيق وحدها لا تكفي، و إن البرامج النظرية مهما كانت سعتها و دقتها و مهما بلغت من الكمال و الشمولية لا يمكن أن تتمخض عن نتائج إيجابية ما لم تكن هناك الوسائل البشرية و المادية الضرورية لإنجازها في جميع المراحل، و رغم كل المعوقات و العراقيل "[1] .

و من بين الدروس و العبر التي تلقاها بعض الجزائريين المشرفين على عقد المؤتمرات، و توقيع الاتفاقيات الدولية المختلفة ، نذكر على سبيل المثال لا الحصر : تلك الحادثة التي تناقلتها معظم الجرائد و الصحف الوطنية و التي مفادها : " أن أحد المتدخلين الإيطاليين في مؤتمر دولي عقد في الجزائر، و أثناء إلقائه لمداخلته باللغة الإيطالية ـ لكونه يحب لغته و يقدسها ـ لاحظ أن المترجم يترجم مداخلته إلى اللغة الفرنسية، حينئذ توقف عن إلقاء محاضرته و طالب المشرفين على تنظيم ذلك المؤتمر ترجمة مداخلته إلى اللغة العربية باعتبارها اللغة الرسمية في الجزائر المستقلة " مما أحدث إحراجا للمشرفين على تنظيم هذا الملتقى.

كما لا يفوتنا أن نذكر ما حدث لبعض الأطراف الجزائرية الفاعلة، بسبب تفضيلهم اللغة الفرنسية عن العربية في عقد الاتفاقيات و إبرام العقود، مثل ما حدث مع وفد ألماني رفيع المستوى امتنع أن يوقع على اتفاقية مع أحد الأطراف الجزائرية لصياغتها باللغة الفرنسية و أشترط هذا الوفد لكي يتم ذلك أن تعاد صياغتها باللغة العربية، فكان لهم ما أرادوا. و السيناريو نفسه نراه يتكرر مع وفد برلماني موريتاني عندما رفض رفضا قاطعا أن يوقع اتفاقية مكتوبة باللغة الفرنسية مع شركة(سوناطراك) الجزائرية يقضي بموجبه استغلال هذه الأخيرة حقول نفط موريتانية إلا بعد أن رضخت هذه الشركة للأمر الواقع و أعادت صياغتها باللغة العربية اللغة الرسمية للجزائر المستقلة، و لكن ليس حبا فيها، بل طمعا في تحقيق مآربها و مصالحها.

و من جهة ثانية يعود أيضا إلى الصراع بين أنصار التعريب و أعدائه من جهة ثانية، الأمر الذي جعل هذا الصراع يتحول بسرعة إلى صراع سياسي و إيديولوجي. و في نفس السياق لاحظ الباحث رشيد تلمساني أن دفاع المعربين عن التعريب كان مبنيا أساسا على المبادئ الرئيسية للثورة التحريرية المتمثلة في الدفاع عن ثقافة الشعب الجزائري و هويته، و بالتالي رفضوا الهيمنة الثقافية الاستعمارية و رأوا في أنفسهم الممثل الحقيقي للدفاع عن قيم الثقافة الوطنية. و يضيف نفس الباحث ، قائلا: "في الواقع إن موقف

---

[1]- عبد الله شريط ، المرجع السابق ، ص62.

المعربين نابع من تكوينهم الأساسي باللغة العربية، أما المفرنسين فكانوا يطالبون بالإبقاء على الفرنسية كأداة اتصال أساسية في الجزائر المستقلة ، وبموقفهم هذا اعتبروا من مخلفات الاستعمار."[1]

أما على المستوى الرسمي، فقد اتخذ قرار بشأن تعريب الإدارة تدريجيا ابتداءا من سنة 1971، إذ أعلن الرئيس بومدين يوم 5 فبراير 1969 بأن سنة 1971 ستكون بداية تعريب كل الإدارات، و عليه فان كل الموظفين مطالبين بتعلم حد أدنى من اللغة العربية، و يضيف بومدين ، قائلا:" بما أننا نعمل على استعادة ثرواتنا الوطنية يجب أن نعمل أيضا على استرجاع لغتنا ، و يجب أن نفتخر بكل ما هو وطني جزائري."[2] لكن هذا القرار لم يؤخذ بجدية من طرف الكثير من المسؤولين في أجهزة الدولة، لهذا كان التطبيق يختلف من وزارة إلى أخرى. و مع حلول سنة 1970 أصبح بالإمكان ملاحظة انقسام الوظائف داخل أجهزة الدولة على أساس ثقافي و إيديولوجي. فالوظائف ذات الطابع الثقافي ، مثل التعليم و الإعلام ، و العدالة و الدين . استعملت اللغة العربية كأداة رئيسية في عملها الإداري، في حين أن قطاعات الدولة الأخرى، مثل الاقتصاد و الصناعة و التخطيط ، استمرت في عملها بالفرنسية كلغة أساسية مع استعمال الانجليزية بدرجة أقل.

إن التناقضات التي أفرزتها السياسة الثقافية قد خلقت عدة إشكالات تتعلق خاصة باختلاف الرؤى فيما يخص المشروع الثقافي و المجتمعي بين مختلف النخب المثقفة خاصة و أن مؤشر انقسام هذه الأخيرة بات واضحا و الذي يمكن حصره في توجهين هما:

1- التوجه الحداثي (العلماني).

2- التوجه العروبي الإسلامي.

و يمكن القول أن القطاعية النخب متواجدة أيضا في الوظائف و المهام لمختلف هذه الفئات في فترة الدولة الوطنية، و الذي لعبت فيه اللغة الدور الحاسم. فتم التعامل مع الدولة كقطاعات و ليس كجسم واحد متكامل، منحت قطاعاته المختلفة لمثقف/متعلم محدد على أساس لغوي و قيمي، [3] و تم تقسيم العمل على أساس اللغة، حيث شغل الفرنكفونيين كل ما هو علمي و تقني و إداري، في حين استحوذ المعربون على قطاعات التعليم و الدين و القضاء و لعله أمر طبيعي بحكم التكوين ، إذ أثبتت الدراسات و البحوث في هذا المجال ، أن أهم أعضاء النخبة المعربة هم في غالبيتهم الأعضاء و الطلبة السابقون لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حيث حصلوا بعد الاستقلال على مناصب قيادية تخص أساسا

---

[1] Rachid Tlemcani, State and Revolution in Algeria (London : Zed Books, 1986) ,P.191.

[2] - بومدين ، خطب الرئيس بومدين، 1965-1976، ج2، ص 428.

[3] - ناصر جابي ، الجزائر: الدولة و النخب ، المرجع سبق ذكره، ص 17.

الشؤون الدينية و التربوية. مما سمح لورثة جمعية العلماء بتدعيم سيطرتهم على السياسة الثقافية و احتكار الشرعية الثقافية و الدينية.[1]

و بهذا يمكن الاستنتاج أن السلطة الجزائرية عملت على السير وفق شعار جمعية العلماء في سياستها الثقافية، و هو ليس بالجديد، فلا طالما كان المجال الثقافي حكرا للعلماء أثناء الاستعمار في حين أحيلت المجالات الأخرى لباقي الأحزاب السياسية، و ما حدث إذن بعد الاستقلال كان استمرارية لنفس الوضع ، و من بين الأسماء نجد الشيخ حمزة بوكرشة متصرفا مدنيا في وزارة الأوقاف، الشيخ محمد الأكحل مفتشا عاما في وزارة الشؤون الدينية، و الكثير منهم في التعليم مثل أحمد شقار الثعالبي، الشيخ مطاطة أحمد، الشيخ عبد الحفيظ الثعالبي و غيرهم، و لكن يوجد من وصل من العلماء و خلفائهم إلى مجال السياسة أهمهم الشيخ محمد خير الدين حيث رشح إلى أول مجلس تأسيسي لوضع الدستور الأول للجمهورية الجزائرية و عضو في F.L.N ، توفيق المدني عضو في الجبهة أيضا، أحمد طالب الإبراهيمي وزير التربية الوطنية 1970، ووزيرا للثقافة و الإعلام 1970-1977 ووزيرا للشؤون الخارجية 1982-1988، عبد الرحمان شيبان وزيرا للشؤون الدينية 1980.

و مع مرور الوقت ازداد مشكل الازدواجية تعقيدا ، إذ يقول الكاتب الانجليزي هـ-روبرتس (H.Roberts)، و هو متخصص في الشؤون الجزائرية، مايلي:" بحلول منتصف السبعينات أصبح هناك كثير من الشباب الجزائري المتعلم بالعربية، و كانت فرص العمل بالنسبة إليهم قليلة، إن لم نقل نادرة. إن الإحباط الذي أصاب المعربين هو نتيجة لفشل السياسة العامة للدولة الذي أحدثت انقساما كبيرا و خطيرا داخل المجتمع الجزائري. فالنسبة العالية من المعربين تنتمي إلى أصول ريفية، و هي الفئة التي كانت أقل تأثرا بالثقافة الفرنسية خلال فترة الاستعمار، كما أنها كانت أكثر تضررا من هذا الأخير خلال الثورة التحريرية."[2]

لذا تعتبر إشكالية التعريب أكثر صعوبة في التناول والتحليل لتعدد مكوناتها وجوانبها الإيديولوجية و السوسيو ثقافية، فدعاة التعريب يعتبرون أن العربية تستمد شرعيتها في الجزائر من مصدرين اثنين أولهما الدين الإسلامي وثانيهما كفاح التحرير الوطني، وكلاهما ضد الاستعمار، ومنه فالفرنسية ببساطة لغة المستعمر المحتل، أما العربية هي عنصر أساسي من عناصر الكيان الحضاري للمجتمع الجزائري وشخصيته الوطنية، فهي كما يعتبرها محمد العربي ولد خليفة " هي البداية والنهاية وإلى الأبد، خزان تراثنا المشترك،

---

[1] - عمر لرجان،الجزائر ثنائية المجتمع و ثنائية النخبة، المرجع سبق ذكره، ص 577.

[2] - H.Roberts, « Radical Islamism and the Dilemma of Algerian Nationalism: The Embattled Arians of Algiers » , Third World Quarterly , vol.10.no.2(1988).oo566-567.

والرابطة التي تجمع شعبنا وبجملة واحدة هي نحن ضعفا ومهانة، قوة ومهابة هي مرآة ما تحققه من تقدم وازدهار".[1]

ويستند دعاة هذا التيار إلى أفكار الفلاسفة والباحثين في قضايا علم الاجتماع والتربية والثقافة والهوية، التي ترى أن اللغة الوطنية بها يكون الإبداع الحقيقي، وأن ما هو وطني لا يمكن أن يكون إلا بها كقول الفيلسوف الألماني "فختة- Fichte " :إن اللغة تؤثر في الشعب الذي يتحدث بها تأثيرا لا حد له يمتد إلى تفكيره، وإرادته وعواطفه وتصوراته وإلى أعماق أعماقه، وأن جميع تصرفاته تصبح مشروطة بهذا التأثير ومتكيفة به، إذ " يمثل التعليم أهم قناة اجتماعية لتلقين اللغة الوطنية، وتنشئة الأجيال على ذوق جمالها وروع ألفاظها، يعرفها علماء اللسانيات وعلم الاجتماع أنها ليست فقط وسيلة التخاطب و التواصل اليومي بين الناس، بل أنها أداة لنقل الثقافة ووعاء لجميع ما تشتمله هذه الثقافة من تقاليد وأعراف وعادات وعقائد وتصورات وقيم ومناهج للحياة، بها يتم بناء الفرد و إعداده بما يتلاءم وتاريخه وانتماءه، ويمتد تأثيرها ليشمل تفكيره وتصرفاته وعقائده ومشاعره وعواطفه وسلوكه وإرادته وجميع تصرفاته، فهي ذات علاقة وثيقة بالثقافة، والثقافة ذات رباط متين بالهوية والشخصية والوطنية، فمن فقد لغته فقد هويته وتاريخه وتعثر في بناء مستقبله.[2]

وعليه استند التيار المعرب إلى جملة من النظريات والأطروحات، وحاولوا إثبات حججهم ببراهين عقلية منطقية منها:- جعل الازدواجية Bilinguisme في النظام التربوي لا ينتج إلا متعلما ضائعا بين التعريب والفرنسة وينشأ على أفكار مبعثرة بين الثقافتين الوطنية والأجنبية، فاللغة " سواء لقنت باعتبارها لغة وحسب أو وسيلة لتدريس مواد، لابد وأن تحمل ضمنيا مجتمعها الأصلي، ذلك أنها أكثر ارتباطا بالحوامل أو الخلفيات الإيديولوجية والحضارية"[3]، ومن ثم فقد يؤدي تعلمها إلى استلاب ثقافي للمتعلم ويصبح ظاهرة اجتماعية وثقافية بين أفراد المجتمع - .اللغة ليست شكلا فقط بقدر ما أنها هي محتوى وروح التربية، فقراءة النص الأدبي لا ينقل منه فقط جميل الأدب بل فكرا وفهما لتجربة معينة في بلد له خصوصياته اللغوية والثقافية، يقول مالك حداد[4]:« ليس هناك إلا توافق تقريبي بين فكرتنا العربية، وألفاظنا الفرنسية »، ومنه تصبح اللغة مسألة وطنية نابعة من ذاتية الأمة لا تعار أو تستعار من الغير، ونقيض هذا التوجه من يدافع عن الازدواجية في التعليم، ببقاء الفرنسية في الجزائر كغنيمة حرب كونها وسيلة تتيح للجزائر الانفتاح على العلوم الحديثة

---

[1] - محمد العربي ولد خليفة: المهام الحضارية للمدرسة والجامعة الجزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ص.234

[2] - مولود قاسم نايت بلقاسم: العربية في التعليم العالي وأساليب النهوض بها في الجزائر،مجلة الثقافة،ع ص .420

[3] - مصطفى محسن: في المسألة التربوية نحو منظور سوسيولوجي منفتح، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت2002 ص .76

[4] - عثمان شبوب: "من اللغة تبدأ ثورة التجديد "، مجلة الأصالة، عدد خاص بالتعريب، مطبعة البعث، قسنطينة: 1973، ص .7

التي تحتاجها في تنميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[1]. وحسب دعاة هذا الاتجاه أن اللغة لا تمثل سوى أداة لنقل المعارف والمضامين والمفاهيم بطريقة محايدة، فالأهم هو نقل المعارف ليس اللغة في حد ذاتها، وحسبهم أن الفرنسية هي الأجدر كلغة حية تمثل منفذا للعصر الحديث والحضارة الغربية، بينما اللغة العربية متقادمة جدا لا تلائم أبدا الحاضر المبني على العلم والتقدم...من هنا يتأتى استعمال الحروف اللاتينية مكان الحروف العربية".[2]

و راجت هذه الأفكار عند الأوساط التي أظهرت عداء صريحا للتعريب والوقوف بصرامة ضده، مدافعين عن الفرنسية وكانت حججهم في ذلك أن:- أن الفرنسية لغة مرنة لها القدرة على التفاعل مع العلوم والتقنية. إذ أن اللغة وسيلة للتعبير والاتصال، لذا فالمهم هو نوعية الأفكار التي توفرها. و الفرنسية هي لغة الفكر والعقل و الحضارة فقد جاء عن أحدهم قوله: "بتعليمي الفرنسي لا أستطيع أن أتخلى بسهولة عن طريقتي الديكارتية في الاستنتاج، الأمر الذي يجعلني أختلف عن المتعلمين بالعربية ."[3] لهذا التيار سلبيات كثيرة تضر اللغة العربية التي حسبهم يجب أن تتساوى مع اللغة الفرنسية أو أن تكون أقل شأنا منها، ولعل هذا تبرير للتبعية الثقافية تجعل الفرنسية لغة العلوم في حين العربية تظل لغة الآداب والشعر والعاطفة، وبصورة عامة العربية لغة الماضي والفرنسية لغة العصر وأداة تبليغ العلوم والحداثة كانت الفجوة كبيرة بين الطرفين كل واحد متمسك ومتعصب لموقفه، وقد يصح القول أن نصف التيار- أي المعرب- الأول بأنه يقدس الماضي والثاني من دعاة الاستلاب والتغريب، فقد ظلت مسألة التعريب عالقة بتشبث كل واحد منهما برأيه، وأصبح الموضوع يثير الحساسية المفرطة هذا ما جعل أسلوب تناوله يبتعد عن متطلبات البحث العلمي المنهجي، ليصبح ضربا من الحماس العاطفي المنفعل، الذي لا ينجر عنه سوى إثارة المشاحنات والمناقشات الفارغة.

---

[1] - أحمد معوض نازلي: التعريب والقومية العربية في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.ص .170

[2] - محمد العربي ولد خليفة: المهام الحضارية للمدرسة والجامعة الجزائرية، المرجع السابق، ص. 98 .

[3]- صالح فيلالي: إشكالية الثقافة في الجزائر المبادئ الأساسية و الإيديولوجية الممارسة، المرجع سبق ذكره، ص 446.

ج- مشروع المجتمع و الدولة في نظر مصطفى الأشرف:

يرى المفكر مصطفى الأشرف أن مشروع المجتمع الجزائري الجديد، ينبغي أن يقوم أولا على ضرورة معرفة واقع المجتمع و تحليله بوضوح، و إعادة النظر في الكثير من الأفكار الراسخة و الأساطير الباطلة. إن التساؤل الذي يتبادر إلى الأذهان ما طبيعة و نوعية المجتمع أو الدولة التي يطمح إليها لشرف ؟ هل هي الدولة الديمقراطية القائمة على التعددية الحزبية ؟ أم هي الديمقراطية الشعبية التي تقوم على أساس الحزب الواحد و ملكية الدولة لوسائل الإنتاج؟.

فالنظرية عند الأشرف حول مشروع المجتمع الجزائري، هي مجرد أراء و تصورات استشرافية مستقبلية مبنية على أسس و معطيات أولية و آنية ، كانت ملامحها بارزة في ظل النظام الاشتراكي ، فهو يتحدث عن الديمقراطية حديثا عاما، إذ أنه لم يوضح ما هي الديمقراطية التي يريدها ، أهي الديمقراطية الغربية ، التي تعتمد على التعددية الفكرية و المذهبية و الحزبية؟ أي تلك التي تقوم على الحرية التامة، أم هي الديمقراطية الشعبية كما يحلو للدول الاشتراكية تسميتها؟

فإذا كان المقصود عنده هو الديمقراطية الشعبية، هل يمكن اعتبار النظام الجزائري ديمقراطيا حقا ، بحيث يستطيع الفرد التعبير عن رأيه بحرية خارج إطار الحزب الواحد.أم انها ديمقراطية بالاسم فحسب ، لأننا نلاحظ أن المواطن المناضل لا يستطيع أن يعبر عن رأيه حتى داخل الحزب الواحد .

و لعل الشيء الملاحظ من رؤية أشرف الاستشرافية ، هو تشبعه بالتفكير الثوري الإنساني الذي يريد أن يجعله يساير التطور المجتمعي من خلال القوانين و الآليات المختلفة، التي تنظم الأمة، الدولة، و توجهها نحو مستقبل أفضل.

فالمجتمع الجديد في نظر مصطفى الأشرف ـ يتمثل في القضاء على التزمت و التشدد في السلوك و الأخلاق ، باعتبارهما تيار معارض للتطور التقدم في الوطن العربي، و هو حسب منظور لشرف، أن التطرف الديني يقضي على الثقافة ، و يرجع سبب الأزمة التي تعاني منها الجزائر حاليا ، إلى كونها انحرفت عن أهدافها الثورية التحررية، فقد أسس نظام الرئيس شاذلي بن جديد "ثقافة معادية للوطن" كرستها ثلاثة عوامل سلبية هي:

- خيانة البعد الثوري الذي يرمز له الفاتح من نوفمبر 1954.
- إعادة الاعتبار للقيم البالية بدل العمل على تطوير مفاهيم الثورة الجزائرية و تجديد مضامينها وفقا للواقع التاريخي وروح العصر
- جمود أنتج فكرا محافظا عاجزا عن ترقية مثل التقدم الاجتماعي و التنمية الاقتصادية الحقة.[1]

إن مصطفى الأشرف يعترف بفشل النخبة الجزائرية في قيادة المجتمع و تخليصه من العقبات التي تعترضه ، فيقول: ينبغي بادئ ذي بدء الإقرار بأننا لم نلزم أنفسنا لتفادي المخاطر و المصائب التي عانى منها المجتمع الجزائري ، لقد كرسنا كل جهودنا للتغلب على العدو و ها نحن اليوم ، ندفع الثمن و ربما سوف نضطر مدة طويلة إلى دفع المزيد من الثمن على النقائص الملحوظة في مجتمعنا الضعيف رغم عزيمته الثابتة و استبساله في القتال، و كذلك لدى المناضلين أنفسهم بسبب نقص تكوينهم السياسي."

تعيش الجزائر كمجتمع و كدولة أزمة حادة لم تعرف مثيلا لها في تاريخها الحديث، هي أزمة تهدد بنسف أسس المجتمع و تقويض أركان الدولة، و لعل أهم ما يميز هذه الأزمة أنها متعددة الجوانب و الأبعاد. و قد حدد مصطفى الأشرف أزمة دولة في ثلاث أبعاد.

1- <u>البعد السياسي</u>: إعادة تأسيس الدولة:

[1] ـ محمد غالم، الأشرف مفكر في مواجهة التطرف الديني، المرجع سبق ذكره، ص 48.

إذا أردنا فهم الوضعية المتأزمة التي يعاني منها النظام السياسي و ذلك انطلاقا من تفسير الأشرف ، نجد أمامنا فرضيات عديدة تتنافس حول تقديم تفسير ملائم للمسار الذي عرفه المجتمع.

أولا: الفكرة التي مفادها أن طبيعة النظام السياسي القائم يؤدي حتما إلى طريق مسدود لما يصاحبه من احتكار للسلطة من قبل أقلية متعسفة مساعدا بذلك على خلق وضع متفجر عاجلا أم أجلا. يعود بذلك أساسا إلى عملية الإقصاء الذي تتعرض له قوى اجتماعية ذات توجهات سياسية و عقائدية مغايرة، بحيث تمنع من التعبير عن مواقفها و تصوراتها و الدفاع عن مصالحها بطريقة منظمة و ضمن أطار شرعي و تأسيسي. فالبديل الوحيد أمام هذه القوى هي المقاومة السلبية أولا، ثم الاحتجاج العنيف ثانيا، عندما تبلغ التناقضات مستوى يفوق قدرة المؤسسات القائمة على ضبطه و احتوائه. فلابد من إعادة الاعتبار للسياسة و للثقافة السياسية، فالقادة يملكون مفهوما متدنيا للسلطة.

ثانيا: تشير الفرضية الثانية إلى الطابع الانقسامي للمجتمع الجزائري ، المتميز بسيطرة بنى تقليدية تعتمد على علاقات القرابة ، و الجهوية، و الزبونية، و جميعها ظواهر سلبية تكبح سيرورة نمو الثقافة السياسية العصرية. بحيث أن تسيير مؤسسات الدولة يخضع إلى ذهنيات إقطاعية أفرزتها الأسر العشائرية التي غزت "على المجال السياسي" و حولته عن أهدافه الحقيقية. هذا ما يمنع ظهور نخب سياسية و فكرية متمرنة على الممارسة السياسية التأسيسية الخاضعة لضوابط موضوعية تحددها المصالح العامة للمجتمع و الدولة. و ليس نزوات فردية أو مصالح فئوية ظرفية و ضيقة الأفق. يعمل هذا الكبح الذي تمارسه قوى مستفيدة من أحادية النظام و ذات طبيعة وصولية لا تعتقد في صلاحية النظام و فعاليته إلا بقدر ما يحقق مصالحها أو أهدافها، يعمل على إفقار الحياة السياسية و الفكرية و محاصرة النخب. و هذا ما يؤدي إلى خلق فراغ مؤسسي حول النظام. و يندفع النظام تدريجيا في مسار يعتمد أكثر فأكثر على مصادرة مختلف الحريات، و ينتهي الأمر عادة إلى استخدام العنف الرمزي و المادي للحفاظ على الوضع القائم.[1]

ترتبط هذه الظواهر مباشرة بغياب مفهوم المواطنة كونها قيمة و ممارسة تميز الثقافة السياسية الحديثة، حيث يعتبر الفرد فاعلا اجتماعيا كامل الحقوق،بينما تتميز أوضاع مجتمعنا بعكس تماما، بحيث أن الفرد لم يتحرر بعد من شبكة العلاقات التقليدية البالية إلي تنفي وجوده المستقل بعيدا عن الأطر التي تحددها تلك العلاقات. وتتعامل معه الدولة من هذا المنطق ، باعتباره عضو في القبيلة أو العشيرة، أو الطائفة. [2]

---

[1]- و للمزيد أنظر للتحليل الدقيق الذي يقوم به الباحث عدي الهواري للنظام السياسي في الجزائر في :
Addi Lahouari,L'impasse du populisme(Alger ;Entreprise Nationale du Livre,1986),et Ali El-Kenz, Au fil de la Crise(Alger ;Edition Bouchène,1989).

[2] El Watan ,n°2533 ; un étrange malentendu du pouvoir, octobre 97.p15.

أما الفرضية الثالثة، التي يمكن أن تساعد على تفسير الجانب السياسي للأزمة الراهنة فتتمثل في ما نطلق عليه "أزمة الأيديولوجيا الشعبوية". نعني بذلك أن الممارسة السياسية و الحكم خضعا منذ ظهور الحركة الوطنية في بداية هذا القرن لضرورة تحقيق تعبئة جماهيرية واسعة، تكون شكليا مصدر للشرعية، و في نفس الوقت أداة لبلوغ الهيمنة من قبل الفئات المسيطرة اقتصاديا و اجتماعيا، مستخدمة لذلك منظومة قيمية و معيارية تلعب فيها فكرة الجماهير دورا مركزيا. فالطبقة السياسية في الجزائر حاولت خلق توليفة بين عناصر دينية و علمانية، و الجمع بين الأصالة و التمسك بالتراث و إحيائه من جهة، و الانبهار بالحداثة و التوق إلى العالمية و الاندماج في حركية العصرنة من جهة ثانية (كل ثقافة وطنية يجب أن تعمل على حقلين متلازمين: إحياء التراث و الإسهام في الثقافة العالمية عن طريق البحث و الإبداع)".[1]

و لكن لم تكن هذه التوليفة سهلة على المستوى النظري، بحيث كان الخطاب السياسي عاما، غامضا و غير دقيق و توفيقي إلى أبعد الحدود. كما كانت له أثار سلبية على مستوى الواقع المجتمعي، إذ ساعدت على تكوين مجتمع أشبه ما يكون بالفسيفساء في بنيته الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية، تتعايش فيه أشكال متعددة و متناقضة، فنلاحظ تمدينا بالقوة في الريف، و ترييفا بالفعل في المدن، و على المستوى السياسي نجد مؤسسات و أجهزة عصرية في خدمة علاقات و مجموعات تقليدية و تخضع لعقلانية معادية للحداثة.[2]

2- البعد الاقتصادي:

لقد استند هذا النموذج إلى مجموعة من الأفكار و الإجراءات، مثل التأميمات و بناء قطاع عمومي واسع، و اعتماد المخططات التنموية الهادفة إلى إقامة اقتصاد "متمركز حول الذات"، و كذلك فكرة التصنيع الكثيف المستند إلى ما أطلق عليه "الصناعات التصنيعية". كل ذلك يهدف إلى تشييد قاعدة اقتصادية متحررة تمتلك ديناميتها الداخلية بعيدا عن التأثيرات و الضغوط السلبية للاقتصاد العالمي بنموذجه الرأسمالي المهيمن.[3]

و لكن بوادر فشل النموذج التنموي تجسدت في عجز هذه التجربة عن إطلاق دينامية اجتماعية و ثقافية تسمح باستيعاب الخبرات و المهارات المرتبطة بنقل التقانة الحديثة و تحقيق تراكم معرفي من شأنه، ليس المحافظة على تلك التجهيزات و استغلالها بطريقة عقلانية فحسب، بل و إدماجها بطريقة ذكية في المحيط الاجتماعي-الثقافي، و من ثم

---

[1]- مصطفى الأشرف، الجزائر:أمة و مجتمع، المرجع السابق،ص 413.

[2]- العياشي عنصر،سوسيولوجيا الأزمة الراهنة في الجزائر،(الأزمة الجزائرية،الخلفيات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية،المرجع السابق)،ص231

[3] العياشي عنصر، المرجع السابق،ص229.

تطويرها لتوفير الشروط الضرورية التي تسمح بتوطينها وصولا إلى تحقيق استقلال ذاتي و نسبي للقاعدة الاقتصادية و للمجتمع ككل.

وقد ظهرت أيضا نتائجه السلبية، على مستوى التسيير و إدارة الشؤون العامة، و في ضعف الأداء و المردودية الاقتصادية للمنشآت و التجهيزات التي كلفت المجتمع ثروات ضخمة و تضحيات كبرى. و كانت إحدى نتائج هذا الفشل، العجز المادي المستمر الذي تعانيه الوحدات الإنتاجية، إضافة إلى تعميق عملية التشوه و التبعية التي تعرضت لها البنية الاقتصادية.

فالإدارة الجزائرية تفتقد إلى الكفاءة و إلى التفاني في خدمة الصالح العام، في مجال الإدارة و التسيير، يجب العودة إلى القواعد الإدارية العامة التي تكفل للسلطة السياسية مصداقيتها. بحيث أن الوظائف السياسية و الإدارية احتكرتها – إطارات رديئة لا تتحلى بالمسؤولية تسببت في الخراب العام و أوقفت كل نشاط جاد يرمي إلى بناء الدولة. [1]

3- البعد الاجتماعي-الثقافي:

لابد من تأكيد على أهمية الجانب الاجتماعي –الثقافي للأزمة التي ترتبط في جزء كبير منها بعجز المجتمع عن تحقيق الانتقال من وضعية تقليدية متميزة بسيطرة بنى اجتماعية قائمة على روابط الدم و العرق و الانتماء إلى مجموعات تضامنية محدودة في الزمان و المكان، تحدد هويتها عوامل مثل الدين و اللغة، في عزلة عن التفاعل مع المحيط و مواجهة التحديات و الضغوط التي يفرضها وسك ثقافي متنوع و متجدد في بنائه و دلالاته القيمية و المعيارية، ذلك أن المجتمع العصري يقوم على التنوع و التعدد المستند إلى خاصيات، مهنية، مهارية و عقيدية مرتبطة بدور الأفراد و المجموعات و مكانتهم في البناء الاقتصادي. و ما يميزه أيضا هو الاعتراف الصريح، و ليس الضمني، بذلك الثراء و التنوع في قيمه و معاييره، و في الوقت ذاته إخضاعها لقواعد تحظى باتفاق نسبي من أجل تنظيم المنافسة السلمية بين الفئات و الشرائح، بعد أن يكون دورها و مكانتها قد تحدد في إطار النسق العام الذي يحدد كذلك أساليب الارتقاء و الحراك الاجتماعي و طرق تداول على السلطة و دوران النخب، و أسس توزيع القوة في المجتمع، إضافة إلى تأسيس الصراع.

كما يتجسد البعد الاجتماعي للأزمة في فشل المؤسسات الاجتماعية و عجزها عن أداء دورها و وظيفتها بفعالية، بما في ذلك الأسرة و المدرسة و منظومة التكوين و التعليم عموما، إذ تحتل قضايا التربية و التعليم مكانة هامة في فكر مصطفى الأشرف ، لما لها من صلة وثيقة بالثقافة الوطنية الحديثة. فمنذ الاستقلال تعرضت الذاكرة الجماعية إلى تأثيرات

[1] El Watan : 15 Septembre 1999 ; un nécessaire examen collectif de conscience, n°2568, p16.

التيارات العروبية التي تنكرت لتراثنا الثقافي المغاربي و أرادت تذويب شخصيتنا في "قومية مشرقية محافظة" تشكل امتدادا لذهنيات عصور الانحطاط. [1]

فالمشكلة الحقيقية التي تواجهنا كما يقول مصطفى الأشرف و غيره من المثقفين النقديين، هي حاجتنا إلى تأسيس لدولة وطنية حديثة تقوم على شروط ضرورية، من تحقيق الاستقلال و السيادة الوطنية، تنمية اقتصادية و اجتماعية قائمة على التطور و التقدم و أساس على العدالة الاجتماعية و التوزيع المتساوي و المتكافئ للخيرات و الثروات، إضافة إلى ضمان الحريات و حقوق الإنسان و احترامها، و بناء مفهوم للمواطنة الحقيقية بتفعيل دور الفرد داخل مؤسسات المجتمع المدني.

لابد من الوقوف عند حقيقية تاريخية مهمة، و هي أن جذور الإشكالية اللغوية و أزمة المدرسة الجزائرية ليست حصيلة الاحتلال الفرنسي- مثلما سبق تفسيره –فقط، و إنما ترجع كذلك إلى ارتجالية السياسات أو التجارب المنتهجة ما بعد الاستقلال، التي ساهمت من جهتها في تعميق المشكل التربوي. فالاستنتاج المركزي الذي خلصنا إليه ، هو أن سوء التسيير هو الذي أغرق المؤسسة الاجتماعية في دوامة من الأزمات اللامتناهية .

<u>خلاصة الفصل الثالث:</u>

النخبة المثقفة في الجزائر، لم تتمكن من أن تكون نخبة فاعلة (انتلجنسيا) في مختلف الأحداث الوطنية، لأنها لم تصل بعد إلى امتلاك خصائص و صفات تجعل منها نخبة مثقفة حقيقية، تمتلك القدرة على طرح مشروعها الاجتماعي و السياسي، و تفرض ذاتها على السياسي من حيث أنها مالكة لسلطة المعرفة و ليس تابعة له.

حاليا، أي مثقف في العالم العربي، لم يستطع بعد أن يقوم لا بالمهمة التاريخية التي قام بها المثقف الأنتلجنسي في الغرب، و لا المهمة التاريخية التي قام بها المثقف في العصر الإسلامي، فهو مثقف خارج التاريخ، و خارج المجتمع أيضا، إلا بعض الاستثناءات. و بمعنى أخر فالمثقف العربي الحالي يعيش "أزمة تاريخية".

[1] El Watan : n°2290-2296-Réflexions culturelles et politiques : Juin (98),P18.

فإذا كان المثقف العربي عاجز عن القيام بمهمته الحضارية، و لم يشكل سلطة رمزية معترف بدورها و أهميتها، هذا ما يجعلنا نقف على أزمة فكرية و ثقافية تعيشها النخب المثقفة. فضلا عن مأزق خطابه الإيديولوجي السجالي. فإن المثقف الجزائري يعاني هو الآخر الأزمة، و ذلك في عجزه في الاندماج و المشاركة في قضايا و مشاكل مجتمعه و همومه. إضافة إلى عدم قدرته على طرح البديل السياسي و الثقافي و الاقتصادي...لتنمية و النهوض ببلده.

فالنخب المثقفة الجزائرية أمام مأزق العقم الفكري، جعلت المثقف الجزائري لا يرى إلا إشكالية اللغة في الجزائر، لمناقشتها ضمن منظوره و مرجعيته الثقافية و الإيديولوجية. إذ يعالج الأفكار انطلاقا من نماذج مستعارة، من المشرق أو المغرب، بعيدة تماما عن واقع مجتمعه.

و هذا ما عبرت عنه الباحثة خولة طالب الإبراهيمي، بقولها:" لقد فشلنا نحن الذين نمثل نخبة في بلورة مشروع ثقافي منسجم بالأخذ بعين الاعتبار كل أبعاد الهوية الجزائرية، و تحولت الجزائر إلى فضاءات ثقافية تقصي بعضها البعض...تصورات كل فضاء للأخر مشوهة."[1]

[1]- خولة طالب الإبراهيمي، لقد فشلنا في خلق نخبة وطنية جزائرية، (الخبر الأسبوعي، العدد93)،ص15.

الخاتمة:

إن الاختلاف الثقافي لبنية النخب في الجزائر، هو حقيقة تاريخية، يمكن الوقوف عليها إذا ما عدنا إلى دراسة التاريخ السياسي للجزائر. فإذا كانت الجزائر اليوم تعرف صراعا سياسيا يستعمل و يوظف جميع الرموز الثقافية و الفكرية لإعطائه الشرعية، فان هذا راجع إلى طبيعة الايدولوجيا الأحادية التي كان يمارسها الحزب الواحد، و القائمة على فكرة تهميش و إقصاء لتيارات إيديولوجية و ثقافية و سياسية تختلف معها في الاتجاه و التصور.

و الحقيقة أن دراسة موضوع النخبة المثقفة في الجزائر و معرفة طبيعة علاقتها مع السلطة، يعد من القضايا الجوهرية الحساسة التي أثارت الكثير من الجدل و النقاشات، باعتبار أن خطاب النخب المثقفة في الجزائر، طرح العديد من الإشكالات المتعلقة باللغة، و الهوية، و علاقة الإسلام بالسياسة، فانه لا محالة يعبر عن الأزمة البنيوية التي يعيشها، تلك الأزمة التي تجعلنا نفق على أن هذا الخطاب، هو خطاب متهافت يتسم بالسجالية و الجدل العقيم، دون القدرة- و في نفس الوقت- على إمكانية نقد السلطة القائمة و إشعارها بوجودها (النخبة) كقوة تحمل سلطة المعرفة و الفكر(سلطة القلم). تلك السلطة المعرفية التي تجعل السلطة السياسية الرسمية تحسب لها ألف حساب، ناهيك عن عدم قدرتها على طرح البديل السياسي-الثقافي، و الاقتصادي، و الإيديولوجي. و لن يتأتى هذا إلا من خلال إحداث قطيعة تاريخية مع كل أشكال الممارسة السياسية، و الثقافة السياسية للسلطة و المجتمع، معا قصد بناء نظام ديمقراطي حقيقي.

لكن، إنه و من حيث أن الديمقراطية كنظام سياسي حتمي نظرا للمرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع الدولي من جهة، و من حيث هي أقرب الأنظمة السياسية إلى طبيعة الإنسان من جهة ثانية، فإننا نرى- و مع ذلك- أن للديمقراطية شروط و قواعد يمكن أن نشير إليها من خلال النص التالي:

"...إن للديمقراطية تاريخيا و سياسيا قواعدها و أصولها و هي قواعد و أصول نسبية، متغيرة، و قابلة للانتماء التاريخي النقدي المتواصل داخل دائرة مقوماتها الأولية التي لا

تقبل الحديث عن الديمقراطية بجوار الحديث عن القائد الملهم، و لا الحديث عن المستبد العادل بجوار الحديث عن تداول السلطة بين المواطنين داخل المجتمع المدني."[1]

و في نفس المعنى لا يسعنا إلا الوقوف عند نص أخر مفاده:"...من الممكن القول أن من المستحيل التقدم نحو الديمقراطية من دون إيجاد مخرج من التناقضات الاجتماعية و الثقافية العميقة التي تخلف بؤر الاحتجاج الشامل و من التمييز السياسي و المدني معا، إن تأسيس الوعي المدني و الوطني على حد أدنى من الإجماع أو التوافق في القضايا السياسية الرئيسية، و بالتالي تجاوز الاقتتال الإيديولوجي لصالح التسوية السياسية، هو اليوم الحل الإجباري لإنقاذ النظام المدني نفسه."[2]

و ما تجدر بنا الإشارة إليه مرة أخرى، أن المسألة الثقافية في الجزائر و من حيث هي إيديولوجيا النزاع السياسي، فإنها ليست إلا إيديولوجية قطاعية، أي أنها تعبر عن خطاب النخبة المثقفة فقط عندما تدخل في صراع تجاه بعضها البعض، أو بالأحرى، فهي تعبر عن استمرار التباين الفكري بين المجموعتين المتصارعتين و هما: الاتجاه العربي- الإسلامي، و الاتجاه الحداثي العلماني، و كذلك في نزاعها ضد السلطة السياسية القائمة. فهذا التناقض الثقافي الجوهري الذي تعاني منه الجزائر يعبر عن أزمة كانت وليدة لمأزق تاريخي، و نتيجة لتناقضات داخل تيارات الحركة الوطنية، و زادت عمقا إبان الثورة التحريرية، بعد إقصاء شريحة المثقفين من الواقع المجتمعي و السياسي للدولة، و تغييبها و عدم الاعتراف بشرعيتها بعد الاستقلال تحت عنوان"خيانة المثقفين" و عدم قدرتهم على هندسة البناء الثوري الوطني، و تأخرهم في الالتحاق بالثورة التحريرية. مما جعلهم في قفص الاتهام من قبل المجتمع و السلطة السياسية الحاكمة.

---

[1]- موريس أبو ناضر،أفكار جديدة لعالم جديد،ط1(مركز الثقافي العربي،1995)،ص118.
[2]- سمير أمين،برهان غليون، حوار الدولة و الدين،ط1(المركز الثقافي العربي،1996)،ص48.

فاستمر الصراع الإيديولوجي بين النخب الجزائرية بعد الاستقلالــ بل اتخذ شكلا أوسع و أشد بعد 1962، و ذلك في خضم الجدلية السياسية داخل ميزان القوى، الذي ميز مجمل العلاقات بين مجمل القوى المكونة للنسيج الوطني. فاستطاعت الدولة الوطنية أن تسير انقسامية الانتلجنسيا الجزائرية، باتخاذها لمبدأ "قطاعية النخب" كما يسميه الباحث "ناصر جابي" ،فقسمت الأدوار و الوظائف بين النخب، فهيمن الاتجاه العروبي على القطاعات الثقافية و الدينية ، محتكرين بذلك الشرعية الفكرية و العقائدية، أما الاتجاه الحداثي العلماني، فقد سيطر على القطاعات الإستراتيجية و الحيوية(كالاقتصاد و الإدارة). و هنا نطرح التساؤل التالي: ما مصير النخب المثقفة مزوجة اللغة"ثنائية اللغة–العربية و الفرنسية–" أي "الفصيل المدرسي"، من لعبة تقسيم الوظائف و الأدوار؟

إذ دفعت النخبة الثقافية مزدوجة اللغة ثمن سيطرة إيديولوجيا النقاوة المعادية للاستعمار، التي تشكك و تنظر بحذر كبير لكل من كانت لديه علاقة بالوضع و الإدارة الاستعمارية. كل من شبه الازدواج و البين بين، فقد كان وقت للجذرية التصنيفية التي لا تأبه بالتفاصيل عند التحليل و الحكم.

و مهما كان مصير المدرسيين التي فرضت عليهم الحياة و مقتضيات تحرير و بناء الوطن وضعيات لم يكونوا مهيئين للقيام بها، فان لابد من معرفة و دراسة هذا الفصيل من النخب الثقافية في الجزائر، ما يسمح لنا بإعادة رسم بنية مجمل هذا الحقل و نسيجه.

و بالتالي لتعرية الصراع الاجتماعي و فهمه على حقيقته أمر يحتاج –و بالضرورة– إلى القدرة على تنظيمه و إدارته و تحقيق أهدافه و هذا يتطلب وجود نخبة مثقفة (أنتلجنسيا) تضطلع بمهمتها التاريخية، و ذلك بكشف الواقع و تعريته بالنقد و التحليل و قدرات فعالة في القول و الفعل و الممارسة(تجاه الدولة و بناء المجتمع معا).

لعل ماهو مهم، هو متى تستطيع النخبة المثقفة تجاوز أوهامها و أفكارها و مساجلاتها العقيمة حول التعريب، و الهوية الوطنية،و الإسلام،و الديمقراطية...الخ، فاسحة بذلك المجال أمام نضال حقيقي قصد تغيير–و بشكل جذري– البنى الاقتصادية

و الاجتماعية و السياسية الثقافية العتيقة، البالية للمجتمع الحالي، نحو بناء مجتمع جديد، قادر على التكيف مع الأوضاع العالمية الجديدة. ؟؟؟

قائمة المصادر والمراجع

✍ المراجع بالعربية:

1- الكتب:

1- إبراهيم أبراش، علم الاجتماع السياسي، ط1، عمان، دار الشروق، 1988.

2- إبراهيم مهديد، المثقفون الجزائريون في عمالة وهران 1850-1912، الجزائر ، منشورات الأديب الجزائري، 2006.

3- ألان سينجود ، النظرية في علم الاجتماع ــ ترجمة السيد عبد العاطي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000.

4- أمين شريط، التعددية الحزبية في تجربة الحركة الوطنية(1919-1962)، المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998.

5- ادوارد سعيد، تغطـــــية الإسلام، ترجمة سميرة نعيم خوري، مؤسسة الأبحاث العربية -بيروت.

6- ادوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة غسان غصن ومراجعة مني أنيس، ط2، دار النهار للنشر - بيروت، تموز 1996.

7- أحمد زايد، البناء السياسي للريف المصري، تحليل جماعية الصفوة القديمة و الجديدة، ط1، القاهرة، دار المعارف، 1986.

8- أحمد طالب الإبراهيمي، من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية، ترجمة حنفي بن عيسى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1973.

9- أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، ج1، المؤسسة الوطنية للكتب، الجزائر، 1987.

10- أحمد مهساس، الحركة الوطنية الثورية في الجزائر، من الحرب العالمية الأولى إلى الثورة المسلحة، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال، الجزائر 2002.

11- أحمد مجدي حجازي، الثقافة العربية في زمن العولمة، دار قباء ، القاهرة،2001.

12- أحمد صلاح الدين الموصللي، لؤي صافي، جذور أزمة المثقف في الوطن العربي،ط1،دار الفكر ،دمشق،مارس2002،

13- أحسان محمد الحسن، موسوعة علم الاجتماع، ط1، الدار العربية للموسوعات، 1999.

14- ايفون توران، المواجهات الثقافية في الجزائر المستعمرة (المدارس الطبية والدين 1830-1880)، تر. محمد عبد الكريم أوزفلة. مراجعة و إشراف : مصطفى ماضي، دار القصبة للنشر، الجزائر2007.

15- أندري برتيان-أندري نوشي-ايف لاكوست، الجزائر بين الماضي و الحاضر، ترجمة:أسنطبولي رابح و منصف عاشور، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية،1984.

16- إسماعيل علي سعد، نظرية القوة، دار المعرفة الجامعية، 1998.

17- إسماعيل على سعد، أصول علم الاجتماع السياسي ، بيروت، دار النهضة،1986 .

18- إسماعيل علي سعيد، علم السياسة وديمقراطية الصفوة، دار المعرفة الجامعية (د.ت).

19- أسعد عبد الرحمن، المثقف العربي و السلطة، المجمع الثقافي العربي، بيروت، 1996.

20- أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين و أثرها الإصلاحي في الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985.

21- بوفلجة غيات .التربية والتكوين بالجزائر، الجزائر، دار الغرب للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى،2002 ، ص 146

22- بوتومور(توماس)، النخبة والمجتمع، ترجمة وتقديم محمد الجوهري وآخرون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988.

23- بيير بورديو ، الرمز و السلطة، ترجمة عبد السلام بنى عبد العالي، المغرب : دار توبقال ، 1990.

24- بنيامين سطورا، ميصالي الحاج، رائد الحركة الوطنية الجزائرية، ترجمة صادق عماري-مصطفى ماضي، دار القصبة للنشر 1999.

25- برهان غليون، تهميش المثقفين و مسألة بناء النخبة القيادية في المثقف العربي،همومه وعطاؤه ، بيروت، لبنان،مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان،1995.

26- البخاري حمانه، فلسفة الثورة الجزائرية، دار الغرب للنشر و التوزيع، وهران،2005.

27- جان وليام لابيار، السلطة السياسية، ترجمة : الياس حنا الياس، منشورات عويدات بيروت، لبنان، ط1،1972.
28- جورج طرابيشي. نقد نقد العقل العربي، ط1، دار الساقي،1996.

29- جورج لينشوفسكي، الصفوة السياسية في الشرق الأوسط، ترجمة عادل مختار الهواري،دار الموقف العربي للنشر و التوزيع، مصر، بدون سنة.
30- جيلالي صاري ، بروز النخبة المثقفة الجزائرية (1850-1950)،تر: عمر المعراجي، الجزائر، منشورات ANEP،2007.
31- جيرارد ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، ترجمة جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2008.
32- جمال قنان، نصوص سياسية جزائرية، في القرن التاسع عشر1830-1914، ديوان المطبوعات الجامعية 1993.
33- حمدان بن عثمان بن خوجة، المرآة. ترجمة، محمد العربي الزبيري،منشورات المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية (م.و.ف.م)، الجزائر، 2005.
34- حميدة عميراوي، جوانب من السياسة الفرنسية وردود الفعل الوطنية في قطاع الشرق الجزائري (بداية الاحتلال)، ط1، دار البعث، الجزائر،1984.
35- يحي بوعزيز، عرض و تقديم الإيديولوجيات السياسية للحركة الوطنية الجزائرية، من خلال ثلاث وثائق جزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1986.
36- كارل ماركس، فريدريك انجلز. حول الدين. ترجمة ياسين الحافظ، ط2، دار الطليعة - بيروت.
37- مالك بن نبي، مذكرات مشاهد القرن، القسم1، الطفل 1905-1930،ط2، دار الفكر للطباعة و التوزيع و النشر دمشق1984.
38- مازن المبارك، دور اللغة العربية في التعليم العالي و الجامعي"المؤتمر التربوي لتطوير التعليم العالي و الجامعي وزارة التعليم العالي، دمشق سنة 1971.
39- مجاهد حورية توفيق ، الاستعمار كظاهرة عالمية ، ط2 ، المكتبة الأنجلو مصرية ، 1990 ، ص63.
40- مهنا حداد ، مدخل للعلوم الاجتماعية ، ط1، دار مجدلاوي للنشر و التوزيع عمان 1992.
41- مولود زايد الطبيب، علم الاجتماع السياسي، ط1، منشورات جامعة السابع أبريل، ليبيا، 2007.
42- مولود نايت بلقاسم، شخصية الجزائر الدولية ، دار البعث، قسنطينة، 1984.
43- محمد أركون، الفكر الاسلامي، ترجمة و تعليق هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993.
44- محمد بن العابد الجلالي، تقويم الأخلاق، ط1،المطبعة الجزائرية الاسلامية،قسنطينة1927.
45- محمد حربي، الثورة الجزائرية، سنوات المخاض، ترجمة نجيب عياد، وصالح المثلوثي،دار الخطابي،الدار البيضاء، 1988.
46- محمد حربي، الثورة الجزائرية، سنوات المخاض، تر: نجيب عياد، صالح الملوثي، سلسلة صاد، موفم للنشر، 1994.
47- محمد الطيب العلوي، مظاهر المقومة الجزائرية1830-1954، منشورات المتحف الوطني، الجزائر 1994.
48- محمد الطمار، الروباط الثقافية بين الجزائر و الخارج، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر،1983.
49- محمد السويدي، علم الاجتماع السياسي، ميدانه و قضاياه، الجزائر، 1990.
50- محمد عابد الجابري ، السياسات التعليمية في أقطار المغرب العربي ، الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت، 1990.
51- محمد عابد الجابري،المثقفون في الحضارة العربية الاسلامية،ط2،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، يناير2000.
52- محمد عبد الباقي الهر ماسي، المجتمع و الدولة في المغرب العربي،ط1،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت.1987
53- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط3، منشورات عويدات، بيروت،1983.
54- محمد العربي ولد خليفة: المهام الحضارية للمدرسة والجامعة الجزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر.
55- محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية، شركة دار الأمة للطباعة والنشر، 1998.
56- محمد علي بيومي، دور الصفوة في اتخاذ القرار السياسي، دار الكتاب، الجديد، القاهرة، 2004.
57- محمد علي دبوز ، نهضة الجزائر و ثورتها المباركة،ج2، ط1،المطبعة العربية، الجزائر، 1971.
58- محمد علي محمد، تاريخ الفكر الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، 2004.
59- محمد نسيب، زوايا العلم و القرآن بالجزائر، دمشق، دار الفكر، بدون سنة.
60- محفوظ قداش، الجيلالي صاري، ترجمة عبد القادر بن حراث، الجزائر في التاريخ ،المقاومة السياسية1900-1954. الطريق الإصلاحي و الطريق الثوري، المؤسسة الوطنية للكتاب.
61- محمد الشيخ، المثقف و السلطة، ط1، دار الطليعة ، بيروت، 1991.
62- مكسيم رودنسون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه. مجموعة مؤلفين.ترجمة وتقديم هاشم صالح، ط1، دار الساقي، 1994.

63- المنصف الوناس،الدولة و المسألة الثقافية في الجزائر:دراسة في التغيير الثقافي و الاجتماعي،دار أليف،تونس، 1982.

64- مصطفى الأشرف ، الجزائر :الأمة و المجتمع،ترجمة حنفي بن عيسى،المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،1983.

65- مصطفى الأشرف، أعلام و معالم مآثر عن الجزائر المنسية، ترجمة أحمد بن محمد بكلي، دار القصبة للنشر،الجزائر،2007.

66- مصطفى محسن، في المسألة التربوية نحو منظور سوسيولوجي منفتح، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت2002.

67- مغنـــية الأزرق: نشوء الطبقات في الجزائر، دراسة في الاستعمار و التغيير الاجتماعي- السياسي، ترجمة سمير كرم، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1980.

68- ناجي علوش ، المثقف العربي و النضال القومي في المثقف العربي : دوره و علاقته بالسلطة و المجتمع ، الرباط، المغرب: المجلس القومي للثقافة العربي، 1985.

69- ناصر جابي ، الجزائر : الدولة و النخب،

70- ناصر الدين السعيدوني، دراسات و أبحاث في تاريخ الجزائر(العهد العثماني)، ج1، م .و .ك ، الجزائر،1983.

71- نديم بيطار، المثقفون و الثورة، (الانتلجنسيا كظاهرة تاريخية)، ط2،(بيسان للنشر و التوزيع، بيروت، كانون الاثني، 2001)، ص 26.

72- نور الدين زمام، القوى السياسية و التنمية (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،2007)، ص 217.

73- نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، ترجمة محمد عودة و محمد الجوهري و آخرون، القاهرة،دار المعارف،1980.

74- نصر محمد عارف، ابستمولوجيا السياسة المقارنة،ط1، المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع، بيروت، 2002.

75- السيد الحسيني، علم الاجتماع السياسي، المناهج و القضايا ،القاهرة،1984.

76- سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي(1500-1954)،ج3،ج6،دار الغرب الإسلامي،بيروت،1998.

77- سعد الله أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية (1830-1900)، ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1992.

78- سعد الله أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية،(1900-1930)،ج3،ط3،الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر،1983.

79- عابد الجابري،المثقفون في الحضارة الإسلامية،ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،كانون الثاني/يناير2000.

80- عبد الإله بلقزيز، نهاية الدعاية: الممكن و الممتنع في أدوار المثقفين، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002.

81- عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الرباط، 1992.

82- عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجية، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء ، المغرب.

83- عبد الله الركيبي، الفرنكفونية مشرقا و مغربا، شركة دار الأمة ، الجزائر، 1993.

84- عبد الله شريط ، نظرية حول سياسة التعليم والتعريب ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1984.

85- 13- عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث و المجهود الإيديولوجي في الجزائر،مؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.

86- عبد الهادي الجوهري ، معجم علم الاجتماع ، المكتب الجامعي الحديث ،1999.

87- عبد المالك حمروش، التربية و الشخصية الجزائرية العربية الإسلامية بين عبقرية ثورة التحرير و ضلال الثورة المضادة، بدون سنة.

88- عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية، ترجمة فيصل عباس، دار الحداثة، بيروت،1981.

89- عبد القادر جغلول، الاستعمار و الصراعات الثقافية في الجزائر، تر سليم قطوس،ط1، دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت 1984.

90- عبد القادر جغلول، الأنتلجنسيا في المغرب العربي ، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1984.

91- عبد القادر حلوش، سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر 1870/1914م،شركة الأمة للطباعة والنشر، الجزائر،1999.

92- عدي الهواري، الاستعمار الفرنسي، و سياسة التفكيك الاقتصادي و الاجتماعي(1830-1960)، ترجمة، جوزف عبد الله، دار الحداثة، بيروت،1983.

93- علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي،1998.

94- علي الكنز، حول الأزمة ، دراسات حول الجزائر و العالم العربي، طبعة دار بوشان للنشر،1990.

95- عمار أوزقان، الجهاد الأفضل، ط1،دار الطليعة،بيروت،1962.

96- عمار بلحسن، الأدب و الايدولوجيا، دار البيضاء ، الطبعة الثانية،1991.

97- عمار بلحسن، انتلجنسيا أم مثقفون، مركز البحوث و الإعلام الوثائقي في العلوم الاجتماعية و الإنسانية، وهران، 1983.

98- عمار هلال، أبحاث و دراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة(1830-1962)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995.

99- عمار هلال، نشاط الطلبة الجزائريين إبان الثورة نوفمبر 1954، ط1(دار

100- غي برفيليي، النخبة الجزائرية الفرانكفونية(1880-1962)، ترجمة،حاج مسعود بكلي، الجزائر، دار القصبة ، 2007.

2- المذكرات (الرسائل الجامعية):

1- أحمد مريوش،الحركة الطلابية الجزائرية و دورها في القضية الوطنية و ثورة التحرير 1954، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، قسم التاريخ،2005.

2- عبد الغفار رشا، دور النخبة في التنمية السياسية:النموذج المصري، رسالة ماجيستار، جامعة القاهرة،1978.كلية الاقتصاد و العلوم السياسية.

3- كمال خليل، المدارس الشرعية الثلاث في الجزائر: التأسيس و التطور(1850-1954)، رسالة ماجيستار، جامعة منتوري قسنطينة،كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، قسم التاريخ،2007.

4- كريمة بوبكر،دور النخبة المثقفة أثناء الاستعمار و بعده في الجزائر،رسالة ماجيستار، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية،قسم علم الاجتماع،2005.

5- الجمعي الخمري، حركة الشبان الجزائريين و التونسيون،(1900-1930)،دراسة تاريخية و سياسية مقارنة،أطروحة دكتوراه،جامعة منتوري، قسنطينة، 2002.

3- المجالات و الدوريات:

1- أحمد مهساس، التعليم و الثقافة في الجزائر خلال الحقبة الاستعمارية، مجلة الثقافة ، عدد 85، جانفي 1985.

2- أحمد طالب الإبراهيمي، "التعليم و الثقافة في الجزائر"، مجلة الثقافة، السنة الأولى، العدد 4، الجزائر، المؤسسة الجزائرية، مطبعة بن بولعيد، سبتمبر 1971.

3- أحمد كرومي، السلطة ، المعرفة الفلسفية و المؤسسة المدرسية، وقائع الأيام العلمية لعرض نتائج البحث للبرنامج الوطني للبحث: "السكان و المجتمع"، مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية و الثقافيةCRASC، الوكالة الوطنية لتنمية البحث الجامعيANDRU، 2006.

4- الباقي هرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1987.

5- جمال غريد، الجزائر:ثنائية المجتمع و ثنائية النخبة الجذور التاريخية،النخب الاجتماعية حالة الجزائر و مصر، مركز البحوث العربية و الإفريقية، مركز البحوث في الاقتصاد التطبيقي من أجل التنمية، مكتبة المدبولي، مصر ،2005.

6- وجيه الكوثراني، "إشكاليات دراسة الثقافة الوطنية من زاوية تاريخية"،دراسات عربية،السنة14،العدد7،ماي1978.

7- حسن عطية، الوعي التاريخي و معادلة المثقف-السلطة، مجلة فصول،المجلد السادس عشر،ع1،الهيئة المصرية العامة للكتاب،1997.

8- الطاهر بوعنيقة: " مكانة المثقف في الثورة التحريرية"، مجلة المجاهد، العدد 1316، أكتوبر 1985.

9- كريم أبو حلاوة المثقف العربي وإشكالية الدور المفقود- مجلة الوحدة العدد 66 مارس 1990.

10- ليلى العرباوي، إشكالية الثقافة الوطنية في الجزائر، المستقبل العربي ، العدد 275،بيروت ، 2002.

11- مازن المبارك، دور اللغة العربية في التعليم العالي و الجامعي"المؤتمر التربوي لتطوير التعليم العالي و الجامعي، وزارة التعليم العالي، دمشق سنة 1971.

12- محمد السعيد ،المثقف و السياسي، مجلة الدبلوماسي ،ع49،المؤسسة العربية للدراسات و الأبحاث،بيروت، ماي2009.

13- محمد العربي الزبيري ، الغزو الثقافي في الجزائر (62 - 82) ، مقال منشور في مجلة الرؤيا ، مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر، يصدرها اتحاد الكتاب الجزائريين ، العدد 3 ، 1983.

14- محمد غانم، الأشرف مفكر في مواجهة التطرف الديني، (جمعية إدريس –مجلة نقد، مصطفى الأشرف المسار الأعمال و المرجع، 18-19-20 ديسمبر 2004)، دار القصبة للنشر، الجزائر ، 2006.

15- محمد غانم، لشرف و الثورة التحريرية، مجلة التاريخية المغاربية،العدد 110،جانفي2003.

16- ناصر الدين السعيدوني:"الوقف مكانته في الحياة الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية بالجزائر، -أواخر العهد العثماني و أوائل الاحتلال الفرنسي" ، مجلة الأصالة، العدد 89-90 ، الجزائر .1981.

17- نديم بيطار،النظم العربية و الديمقراطية بين المثال و الواقع،مجلة الوحدة،بيروت،السنة الأولى،العدد 12،سبتمبر 1985.

18- نور الدين زمام، "النخبة المثقفة و البحث عن الذات"، دراسة لبعض مواقف و أدوار النخبة المثقفة الجزائرية،ملتقى جامعة الربيع للعلوم الاجتماعية،كلية العلوم الاجتماعية بالبليدة بالتعاون مع معهد (المغرب العربي بأوروبا)لجماعة باريس8-سان ديني فرنسا، 19-27أفريل 2002.
19- سعد الدين إبراهيم، تجسير الفجوة بين صانعي القرار و المفكرين العرب، العدد 4، عمان: منتدى الفكر العربي.
20- عبد الإله بلقزيز،.النخبة العربية والجماهير، بيروت : مجلة الآداب ،ع 10/9، عام 1998.
21- عبد الكريم بوالصفصاف،"مشروع المجتمع الجزائري في نظر النخبة الوطنية-مصطفى الأشرف نموذجا"، في مجلة الحوار الفكري، العدد07،السنة الخامسة،مخبر الدراسات التاريخية و الفلسفية، جامعة منتوري قسنطينة،ديسمبر2005.
22- عبد الله مباركية : "من معركة التحرير إلى معركة البناء "، مجلة الإسلام.

23- العياشي عنصر،سوسيولوجيا الأزمة الراهنة في الجزائر، الأزمة الجزائرية،الخلفيات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،يناير 1996.
24- علي بوعناقة –دبلة عبد العالي، الدولة و طبيعة الحكم في الجزائر، ط2 ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أوت 1999.
25- عمار بلحسن ، مشروعية التوترات الثقافية حول الدولة و الثقافة في الجزائر، المستقبل العربي، العدد141، 1990.
26- عمار بلحسن، المشروعية و التوترات الثقافية ،الأزمة الجزائرية، الخلفيات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.
27- عمر لرجان، المدرسيون: مصير نخبة، عن مركز البحوث العربية والإفريقية بمصر والبحوث في الاقتصاد التطبيقي من أجل التنمية بالجزائر، النخب الاجتماعية: حالة الجزائر ومصر، مكتبة مدبولي القاهرة، 2005.
28- عروس الزوبير-نقد مجلة الدراسات و النقد الاجتماعي العدد 5 الذات الممزقة بين الأنا والأخر.
29- عثمان شبوب: "من اللغة تبدأ ثورة التجديد "، مجلة الأصالة، عدد خاص بالتعريب، مطبعة البعث، قسنطينة: 1973.
30- قدادرة شايب: مشروع المجتمع الجزائري في تصور أحمد بن بلة: القيم الفكرية و الإنسانية في الثورة التحريرية الجزائرية (1954-1978)، ج1، منشورات مخبر الدراسات التاريخية و الفلسفية ، جامعة منتوري ، قسنطينة .
31- غادة قضيب ألبان، التعليم مشروع اقتصادي، المستقبل العربي، ع 146، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.
32- غالي شكري "*إشكالية الإطار المرجعي* للمثقف والسلطة"، المستقبل العربي ،ع 114 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.
33- غليون برهان، بناء المجتمع المدني العربي، دور العوامل الداخلية والخارجية، ورقة بحث قدمت إلى الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، حول":المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،1992 .

4- القواميس و المعاجم :

1- ابن منظور، لسان العرب المحيط، تقديم الشيخ عبد العلايلي، أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة، يوسف خياط، دار النيل،بيروت،دار لسان العرب،بيروت.1996.
2- موسوعة السياسة للكاتب عبدا لوهاب الكيالي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، 1990، الجزء الرابع.

5- الجرائد:

1- أحمد مريوش ،القيم التاريخية لنداء أول نوفمبر 1954، جريدة الشعب،الأربعاء 2نوفمبر 1994.
2- جريدة البصائر، العدد 54، السنة الثانية، السلسلة الأولى، 25أكتوبر 1948.
3- جريدة البصائر، العدد270، السنة السادسة، السلسلة الثانية،7 مارس1954.
4- جريدة المقاومة، عدد 2، في 15-11-1956.
5- القادر جغلول ، المثقفون الجزائريون المعاصرون 1930/1880، الجزء الأول، جريدة اليوم الموفق ل 4أوت 1999.
6- حوار هام بين الرئيس هوراي بومدين و وفد الصحافة الرومانية، مجلة المجاهد، العدد 603، 12 مارس 1972،
7- م.ليلى، 19 ماي و ثقافة النسيان، جريدة الصباح الجديد، عدد46 ،الموافق ل31ماي 1997 .
8- الندوة المجاهد الأسبوعية بالعربية، في 12 و 19 مارس 1964.
9- الخبر الأسبوعي،العدد 93،من 13 إلى 19 ديسمبر 2000.
10- علي هارون، مظاهرات حول 17 أكتوبر و فتنة صيف 1962، جريدة الخبر الأسبوعي.العدد 86.
11- . خولة طالب الإبراهيمي، لقد فشلنا في خلق نخبة وطنية جزائرية، الخبر الأسبوعي، العدد93.

12- صالح جديد، الانتلجنسيا الشابة و الزمن نحو التحرر، جريدة رسالة الأطلس،عدد 235، الموافق ل 5الى 1أفريل 1999.

6- الوثائق الرسمية:

1- جبهة التحرير الوطني،الميثاق الوطني 1976- المعهد التربوي الوطني – الجزائر: 1976
2- برنامج طرابلس (مخطوط)، فرنسا، مصلحة الإعلام للودا دية الجزائرية، 1962.
3- بومدين ، خطب الرئيس بومدين، ج2، الجزائر : وزارة الإعلام و الثقافة، 1965 -1976.
4- حزب جبهة التحرير الوطني، النصوص الأساسية لجبهة التحرير الوطني،1954-1963، الجزائر: وزارة الإعلام و الثقافة.
5- هواري بومدين، خطاب الرئيس بومدين (1965-1976)، ج7، الجزائر : وزارة الإعلام و الثقافة ، 1970-1977.
6- هواري بومدين، خطب من الدم إلى العرق، وزارة الإعلام و الثقافة بالجزائر، 1979.
7- وثيقة أول نوفمبر 1954، منشورات المتحف الوطني للمجاهد.

7- المصادرالإلكترونية:

1- برهان غليون،المثقفون ودورهم في النظام السياسي http://www.balagh.com/thaqafa/9u0wd9k3.htm

2- حليم بركات، من هو المثقف http://www.dctcrs.org/s3625.html .
3- سامي داوود، مأسسة النخب http://www.assuaal.com/studies/studies.126.htm

4- بن يمينة السعيد، المثقف العربي والسياسي في الوطن العربي تأثير أم احتواء. http://www.ulum.nl/d11.html

5- هيثم الجنابي، المثقف و السلطة أو إشكالية القوة و الروح http://www.assuaal.net/essies/essies.125.htm

✍ -المراجع الأجنبية:

1- Livres(Books) :

1- Abdelhamid Akkache, Capitaux étrangers et libérations économique algérienne, Paris, François Maspero.1971.
2- Abdelkader Yafsah. La Question Du Pouvoir en l'Algérie.E.N.A.P, 2ème édition1991.p35.
3- Addi Lahouari, de l'Algérie précoloniale à l'Algérie coloniale. Ed. ENAP. Alger.1985.
4- Addi Lahouari, L'impasse du populisme(Alger ;Entreprise Nationale du Livre,1986),et Ali El-Kenz, Au fil de la Crise(Alger ;Edition Bouchène,1989.
5- Antonio Gramsci, The Prison Notebooks: Selections, Trans Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (New York: International Publishers, 1971.

6- Agéron (ch.R) ,Jules Ferry et la question Algérienne en 1892 in RHMCV, avril,1963,P 134.
7- Ageron (CH.R) Genèse de L'Algérie Algérienne, Edition Bouchene, Paris, 2005.
8- Ageron(CRH), Histoire de L'Algérie contemporaine , 1830-1979, PUF, 1980.
9- Ahmed Taleb Ibrahimi .De la Décolonisation à la Révolution Culturelle,1962-1972(Alger :Societé national d'édition et de déffusion , 1973.

10- Akoun André et autres, Le Robert, Seuil, dictionnaire de Sociologie, France, Edition :Les Presses de Mama, octobre 1999, p178.
11- Akoun André et autres, Le Robert, Seuil, dictionnaire de Sociologie, France, Edition :Les Presses de Mama, octobre 1999, p178.
12- ALEXANDRE (F) : LE P.C.A DE 1919 A 1939 DONNES EN VUE D'ECLAIRCIR SON ACTION ET SON ROLE,IN,RASJEP,N°4,1974,P213.
13- Amar,Naron,Ferhat Abbas ou les chemins de la souverainté, édition, donoel ; France,1961,P40.
14- Aron (R):les origines de la guère d'Algérie, Fayard, paris, 1962.
15- Beaulieu(p.L) La France dans L'Afrique du nord :indigène colons,in R.D.M,1906.
16- Benhabyles (CH) , L'Algérie Française vue Par un Indigène, Alger, 1914 .
17- Benjamin Stora. Zakia Daoud. FERHAT ABBAS. Une autre Algérie, Casbah Editions 1995.
18- Bruno Etienne, Algérie : Culture et Révolution , l'histoire immédiate, Paris, Seuil, 1977.
19- CHIKH(S) :L'ALGERIE EN ARMES OU LE TEMPS DES CERTITUDES, OPU, 1981.
20- CLAUDE COLLOT –JEAN ROBERT HENRY. Le mouvement national Algérien. OPU, 2eme EDITION, 1981.
21- Collectif 1830-1962 Des enseignants d'Algérie se souviennent. Les idéologies en présente édition.1981.PRIVAT.

22- Djeghloul(A), Si M'hamed Ben Rahal et la question de l'instruction des Algériens, Université d'Oran, Centre de documentation des sciences humaines, 1982.PP80-81.
23- El Baki Hermassi, ETAT ET SOCIETE AU MAGHREB.

24- E.Shills, In M.Harbi :l'Algérie et son Destin, Croyants ou Citoyens , édit medias, Alger.1994.
25- Estomblon et lefébure, code de L'Algérie, annoté, la Maison des livres, Alger, 1905.
26- Fanon.F les Damnées de la terre. Reghaia ,Ed ENAG, 1987.
27- Fanny Colonna ,INSTITUTEURS ALGERIENNES 1883-1939.OPU.1975.

28- Fermaux (Jacques), Les bureaux Arabes, Editions Denoël, Paris, 1993.
29- François Dosse, La marche des idées, éditions la découverte, Paris 2003.

30- Gallissot et Badia ; Marxisme en Algerie Textes de Marx/Engels, Col.10/18, Paris1969.
31- GEORGE.A.TALIADOROS. La culture politique arabo-islamique et la naissance du nationalisme Algérien 1830-1962, ENL, Alger 1985.
32- Gilbert, Meynier, « Les cadres du F.L.N 1954-1962 » Anciennes et nouvelles élites du Maghreb, IREMAN, édisud,Aix-en provence,200.p212.
33- Giovano, Elite et Elitisme, Editions du seuil, Paris, 1961.
34- GUY PERVILLE, Les étudiants Algériens de l'Université Française1880-1962,Casbah-Editions 1997,P206.
35- Guy Roches, introduction à la sociologie générale, HMH, Paris, 1968.
36- - Guy rocher, Le changement Social, Paris : éditions HMH, 1968.
37- Hammoudi, (Abdallâh), Maîtres et disciples, genèse et Fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés Arabes, Najah El jadida, Casablanca, 2001.
38- Ismail Hamet, Les musulmans français Dans le Nord de L'Afrique, Paris, 1906.
39- Julien Benda the Trahison of Intellectuals, Trans Richard Aldington ,London Nortin 1973.
40- Lachraf (M), Des Noms et des Lieus, Mémoires d'une Algérie Oubliée, Ed casbah, Alger, 1998.
41- Lassewell, H. The comparative study of Elites, 1952.
42- Mahfoud, Kaddache. Histoire du Nationalisme Algérien, Question Nationale et Politique Algérienne, T1, ENAL, Alger, 1980.
43- Max Weber, Le Savant et Le Politique. ENAG. Edition 1991.P 54.

44- Merad Ali, Le Réformisme Musulman en Algérie de 1925à 1940 ; Essai d'histoire religieuse et sociale, p333.
45- Merad(A) : Regards sur l'enseignement des Musulmans en Algérie 1880-1690.Juin-Juillet , 1963.p 605.
46- Mdaumas et M.Fabar :La Grande Kabylie-Études historiques,L.Hachette, Paris.1847.

47- Mohammed Arkoun, Humanisme et Islam, édition El Barzakh , Alger. 2006. p176.
48- Mohammed Arkoun (1975), La Pensée Arabe, Paris : PUF.P107.
49- Mohamed Harbi, Aux origines Du F.L.N, Le Populisme Révolutionnaire en Algérie.1977,p303.
50- Mohammed Harbi, Le FLN, mirage et réalité ; Des origines à la prise du pouvoir, 1945-1962(Paris ; Jeune Afrique ; 1980).translated into Arabic by Kamil K.Degar Beyrouth ;Dar el-Hikma, 1983.
51- Mohammed Teguia, l'Algérie en guerre (Alger, Office des publications universitaires, 1988).P.44.
52- Morel (J), l'école et la formation de l'élite en Algérie de 1919 à 1939 (Mémoire dactylographie présentée en vue à l'obtention de la maitrise en histoire sous la direction de J.C.Miège, Faculté des Lettres et Sciences, Aix-En Provences.
53- Narcisse Faucon, le livre d'or de l'Algérie.
54- Nouara Hocine, Les Intellectuels Algériens, Alger : DAHLEB-ENAG, 2005.
55- Pierre BOURDIEU et Abdelmalek SAYAD, Le Déracinement : La Crise de l'Agriculture Traditionnelle en Algérie, Paris, Minuit, 1964.
56- Rachid Tlemcani ,State and Revolution in Algeria, London; Zed Books, 1986.
57- Raymond Aron, classe sociale, classe politique, classe dirigeante, in Archives Européennes de sociologie N 2, T1.
58- Rey –Goldzieguer : Le Royaume Arabe (1861-1870) Alger.1977.

59- Runciman, w: Social Sciences and Political theory, Cambridge University, Press, 1963.
60- Sarrasin: La crise Algérienne, Éditions du cerf, paris, 1949.
61- Sélim Abou; le Bilinguisme arabe français au Liban ; P.U.F. Paris; 1962.
62- Servier (A), L'islam Et la psychologie musulmane, Challamal, Paris, 1923.
63- William B.Quandt, Revolution and Political Leadership: Algeria; 1954-1968, M.I.T. Studies in Comparative Politics, Cambridge, and Mass: M.I.T. Press, 1969.
64- Violette (Maurice): L'Algérie vivra-t-elle ?, Alcan, Paris, 1931.

2- Articles :

1- Baghloul(Y) : La Libération Nationale par La Voie Populaire, L'appel Au Pays Réel , In , RASJEP,N°4,1977.

2- Discours du G.G.A: pierre Bordes in Bulletin de la réunion d'études Algériennes, n°3 et 4, Paris, 1928
3- El Watan : n°2290-2296-Réflexions Culturelles et Politiques : Juin (98).
4- El Watan, n°2533 ; un étrange malentendu du pouvoir, octobre 97.
5- El Watan : 15 Septembre 1999 ; un nécessaire examen collectif de conscience, n°2568.
6- Foncin, P : L'instruction des indigènes en Algérie, in Revue internationale de l'enseignement Tome 6 Juillet –Décembre 1883.
7- H.Roberts, « Radical Islamism and the Dilemma of Algerian Nationalism: The Embattled Arians of Algiers », Third World Quarterly, vol. 10. No .2-(1988).

8- Jules Méline, cité par Maurice Paléologuein «journal de l'affaire Dreyfus1894.
9- J.L.L, L'enseignement élémentaire des indigènes en Algérie et la question des écoles coraniques in : A.F juillet 1938.
10- L'Amicales des anciens instituteurs et le cercle Algerianiste, 1830-1962.
11- Le coq, L'Algérie, en France, in L'Afrique, 28 juin 1892.
12- Le Quotidien d'Oran, Lahaouri Addi, Quelques éléments théoriques et historiques de la société civile en Algérie, 12-09-2007.
13- Le Quotidien d'Oran, Les intellectuels Algériens et la Crise de l'État Indépendante, 04-08-2008.
14- Le Quotidien d'Oran, Misère de l'Intellectualisme, 11-09-2008.
15- Luc Willy Deheuvels 1987 « Islam Officiel et Islam de Contestation au Maghreb, l'Algérie et la Révolution Iranienne » in Renouvellement dans monde arabe, sous la direction de Dominique Chevalier, Paris ; Armand Colin, 1899.Paris. Librairie Plon.1955.
16- Massignon (Louis), les musulmans d'Algérie et L'idéal colonial Français in Revue Indigène, n° 258, 1930.
17- Marçais (W), Congrès de L'Afrique du nord, cite par Sahli, Décoloniser L'histoire, Entreprise Algérienne de Presse, 1980.
18- Masse (H), Les études Arabes en Algérie 1830- 1930, In R.A, n°74, 1933.
19- Rachid Tlemcani, State and Revolution in Algeria (London: Zed Books, 1986.
20- Randan (R) in L'Afrique, juillet, août, 1940.
21- Rapport du capitaine Carret, Rapport du capitaine Carret, les Étudiants Musulmans Algériens inscrits à l'université d'Alger, 12 Décembre 1951,
22- Réflexions sur la culture OPU.1984.revue : Collection langues et littératures.
23- René Gallissot, Les Limittes de la Culture Nationale ; Études de l'Annuaire de l'Afrique du Nord, Ed, CNRS, Paris 1984.

3- **Dictionnaire** :

1- Benjamin Stora : Dictionnaire Biographique de Militants Nationalistes Algériens(1926-1954), Ed l'Harmattan, Paris.1991.
2- DUBOIS Jean, GIACOMO Mathée, GUESPIN Louis, MARCELLESI Christiane, MARCELLESI Jean-Baptiste, MEVEL Jean-Pierre, Libraire: L'Odeur du Book (Paris, France),1973.

فهرسة الجداول

الرقم	الاسم	الصفحة
	الفصل الأول	
01	النخب و القوى الاجتماعية و السياسية في البلدان النامية لجي روشيه،1968.	18
	الفصل الثاني:	
02	1-Guedj Eliaou. L'enseignement indigène en Algérie au cours de la colonisation 1832- 1962. France, éditions : Des écrivains, 2000, pp 76-77	107
03	-عدد التلاميذ المسجلين في بداية كل عام دراسي في المدارس الابتدائية، منذ 1900 إلى 1955.	108
04	توزيع ونسب التلاميذ من غير المسلمين المتمدرسين في المدرسة بين سنوات 1900 إلى 1954	109
05	عدد التلاميذ المسجلين سنة1940	110
06	الميزانية الفرنسية المخصصة للتعليم مقارنة مع المجالات الأخرى.	111
07	تطور عدد التلاميذ الجزائريين والأوروبيين في القطاع الوهراني 1945-1954	113
08	تطور عدد التلاميذ الجزائريين والأوروبيين في الطور الثانوي في القطاع الوهراني 1945-1954.	115
09	تطور عدد الطلبة الجزائريين في الجامعة الجزائرية في الفترة ما بين 1874-1950.	118
10	عدد طلبة العمالات الثلاث بجامعة الجزائر 1949-195.	119
11	عدد مدارس التعليم الحر و الموزعة على جميع العمالات 1930-1938.	125
12	بنية تراتبية نظام التعليم بتفرعه الثنائي في الجزائر المستعمرة	130
13	جمعية العلماء المسلمين في العمالات الثلاث ما بين 1949- 1950	140
	الفصل الثالث:	
14	تطور التعليم في الجزائر من سنة 1962 إلى سنة 1965	180
15	تطور التعليم في الجزائر منذ سنة 1966 إلى سنة 1978	184

فهرس الموضوعات:

مقدمة:.....أ- ط

الفصل الأول: **النخب المثقفة و السلطة: بين الواقع و النظرية**.....

- 1 - الجانب المفاهيمي في دراسة النخبة.....

1.1 - النظريات التقليدية المفسرة للنخبة.....10-21

2.1 - التوجهات النظرية المعاصرة للنخبة.....22-24

3.1 - اقترابات تحديد النخبة في التحليل السياسي.....24-27

- 2 – المثقف: مفهوم و خصوصيات:.....

1.2 – النشوء التاريخي للمثقف.....31-33

2.2 – تصور مفهوم المثقف في الفكر الغربي.....34-38

3.2 – طبيعة المثقف في الفكر العربي.....39-44

– 3 – المثقف العربي و السلطة:.....

1.3 – أشكال و صور المثقفين.....44-51

2.3 – المثقف العربي و السلطة السياسية.....52-62

3.3 – المثقف العربي بين متطلبات المجتمع و اكراهات الدولة.....63-68

خلاصة الفصل الأول:.....69

الفصل الثاني: <u>مقاربة تاريخية حول المسألة الثقافية و النخب في الجزائر:</u>

-1- الفضاء المدرسي و و نخبوية التعليم في الجزائر 1880- 1962……

1.1 - الحركة الثقافية في الجزائر قبل الاحتلال.....73-84

2.1 - التعليم التقليدي القرآني في الجزائر.....85-93

3.1 - خلفيات و أصول النخب المثقفة الجزائرية.....94-131

4.1 : التكوين الطلابي للمدارس المعربة، المدرسة "الحرة".....132-140

- 2- : خطاب النخب الجزائرية و إيديولوجيات الحركة الوطنية.....

1.2 - الحركة الثورية (الشعبوية الجزائرية).....141-144

2.2 - الحركة الإصلاحية الإسلامية.....145-148

3.2 - التيار الاندماجي أو الفر نكو- إسلامي.....149-152

4.2 - الحزب الشيوعي الجزائري.....153-156

5.2 - الثورة الجزائرية و انقسام النخبة المثقفة.....156-160

خلاصة الفصل الثاني:.....161

الفصل الثالث: <u>المثقف الجزائري و رهانات الدولة الوطنية(مصطفى الأشرف نموذجا):</u>

-1 - **الصراع الثقافي و الإيديولوجي في الجزائر ما بعد الاستقلال**.....164

1.1- خطاب السلطة المزدوج و المسألة الثقافية.....168-177

2.1- النخب المثقفة و القضايا الوطنية.....178-184

-2- **النخب السياسية الحاكمة و المثقف الجزائري**.....

1.2 - السياسات الثقافية في الجزائر و خطاب حركة التعريب.....188-193

2.2- الصراع بين حركة التعريب و المفرنسين.....194-205

3.2- مشروع المجتمع الجزائري في نظر مصطفى الأشرف.....206-211

خلاصة الفصل الثالث:.....212

الخاتمة.....213

الملاحق.....

فهرس الموضوعات.....271

❖ ملخص عن الدراسة :

إن الأزمة البنيوية التي يعيشها الحقل الثقافي في الجزائر، هي نتاج تاريخي لإستراتيجية كولونيالية سعت إلى شرذمة النخب المثقفة الجزائرية. هذه القطيعة و الازدواجية اللغوية كانت مرجعية مغذية للصراع السياسي بين أطياف التيارات الحزبية الجزائرية، قبل و بعد الثورة التحريرية، و هذه الأخيرة، قد استطاعت تجاوز هذه التناقضات الاجتماعية و الثقافية و السياسية، و حققت هدفها الأساسي" الاستقلال". و في نفس الوقت فشلت في تكوين نخبة (انتلجنسيا) طلائعية قادرة على نقد السلطة القائمة كقوة ترمز لسلطة المعرفة، و قدرتها في طرح البديل السياسي و بلورة مشروع ثقافي منسجم. و لكن هذا لن يتأتى بدون إحداث قطيعة مع كل أشكال الممارسة السياسية، و الثقافة السياسية للسلطة و المجتمع معا قصد بناء نظام ديمقراطي حقيقي.

❖ <u>الكلمات المفتاحية:</u> أزمة الحقل الثقافي، الازدواجية اللغوية، انتلجنسيا مثقفة، السلطة.

<u>Résumé de l'étude :</u>

La crise structurelle que traversent le domaine culturel algérien en Algérie est le résultat historique d'une stratégie coloniale que s'est efforcé d'élites cultivées algériens. Cette rupture et les doubles emplois linguistiques sont les points de référence nutritifs des conflits politiques entre les parties algériens, avant et après la révolution écrite, et ces dernières années, ont pu surmonter ces contradictions sociales, culturelles et politiques, et ainsi atteint son objectif fondamental « l'indépendance ». Le principal objectif était l'indépendance. Dans le même temps on n'a pas réussi la formation d'élite « intelligentsia », l'unique catégorie qui est en mesure de critiquer le pouvoir en tant que force et symbole de l'autorité de l'information, et sa capacité à élaborer une solution politique pour un nouveau départ culturel. Cependant, tout cela ne serait possible sans rupture avec toutes les formes pratiques politiques, culturelles de l'autorité et de la société, afin de construire un pouvoir démocratique réelle.

<u>The Summary Of The Study</u> •

The structural crisis experienced by the cultural field in Algeria, is the production of historical colonial eras. This latter sought to scatter Algerian educated elites. This estrangement and duplication language's was a nutritious reference for the political conflict between different currents Algerian parties before and after the revolution of the liberation. This latter have been able to overcome these social, cultural and political contradictions, and achieved its primary objective "independence". And at the same time they failed to configure the selected intelligentsia capable of criticizing the existing authority power which symbolizes the authority of knowledge, and ability to put political alternative and crystallizing cultural projects in keeping. But this will not be possible without the events of a rupture with all forms of political practice, and political culture of the Authority and the community together in order to build true democratic regime. Furthermore

ملخص

إن الأزمة البنيوية التي يعيشها الحقل الثقافي في الجزائر، هي نتاج تاريخي لإستراتيجية كولونيالية سعت إلى شرذمة النخب المثقفة الجزائرية. هذه القطيعة و الازدواجية اللغوية كانت مرجعية مغذية للصراع السياسي بين أطياف التيارات الحزبية الجزائرية، قبل و بعد الثورة التحريرية، و هذه الأخيرة، قد استطاعت تجاوز هذه التناقضات الاجتماعية و الثقافية و السياسية، و حققت هدفها الأساسي" الاستقلال". و في نفس الوقت فشلت في تكوين نخبة (انتلجنسيا) طلائعية قادرة على نقد السلطة القائمة كقوة ترمز لسلطة المعرفة، و قدرتها في طرح البديل السياسي و بلورة مشروع ثقافي منسجم. و لكن هذا لن يتأتى بدون إحداث قطيعة مع كل أشكال الممارسة السياسية، و الثقافة السياسية للسلطة و المجتمع معا قصد بناء نظام ديمقراطي حقيقي.

الكلمات المفتاحية:

أزمة الحقل الثقافي؛ الازدواجية اللغوية؛ الانتلجنسيا المثقفة؛ المثقف العضوي؛ المثقف التقليدي؛ السياسة التعليمية الفرنسية؛ التعريب؛ الخطاب الثقافي؛ القيادة السياسية؛ السلطة.