

الدين، التاريخ، الثقافة: أي علاقة؟

نحو مقارنة سوسيولوجية للمعطى الجزائري.

د. خوجة عبد العزيز

أ. داود عمر

المركز الجامعي غرداية

الملخص:

يشكل موضوع الهوية الثقافية محور اهتمام العديد من التخصصات العلمية والفلسفية وحتى السياسية منها، منذ أن بات زخم الحديث يشتد عن الثقافة العالمية التي تتجه نحو تعميم نموذجها. يتمتع المجتمع الجزائري بخاصية التنوع والتعدد الثقافي، ويضم فسيفساء ثقافية بين أعضائه، مشكلة هوية ثقافية مشتركة، ظهرت بصورة واضحة حينما تعرضت للتناقف "العنيف" إبان الاحتلال الفرنسي، ما حول العناصر الثقافية الأصلية للجزائريين، والمتمثلة في الدين الإسلامي واللغة العربية والأمازيغية والتاريخ المشترك والعادات والتقاليد، إلى رموز استقطبت الاتجاهات الثورية.

غير أن تناول هذه المقومات تميز بمقاربات مختلفة -والتي سنتناولها في هذا البحث- تعكس وجهات نظر متعددة، ومتضاربة أحياناً، وتُشَمُّ في بعضها رائحة التأثير الإيديولوجي، وما من شك أن تأثير هذه المقاربات لا يزال واضح المعالم إلى يومنا هذا على الفرد الجزائري، والدليل على ذلك ما شهدته الجزائر من أحداث مرتبطة بمقومات الهوية الثقافية الجزائرية بصفة عامة منذ الاستقلال. ولا تزال بعض المسائل المتعلقة بمقومات الهوية الوطنية محل نقاش واسع سواء في أوساط الأنتلجنسيا الجزائرية أو في الأوساط السياسية والعامة، منها على وجه الخصوص: مسألة التعريب، والمسألة الأمازيغية، ومسألة التطبيقات السياسية للإسلام.

الكلمات المفتاحية:

الجزائر، الهوية الثقافية، الدين، اللغة، العربية، الأمازيغية، العادات

والتقاليد.

"Abstract:

The issue of Cultural Identity has been a focus of interest for many scientific, philosophical, and even political disciplines since the intensity of talks about The Global Culture, heading towards generalization of its model, started rising to high momentums. The Algerian society enjoys cultural diversity and plurality, and embraces a mosaic culture that yields one common cultural identity which emerged clearly when it was subjected to "violent" acculturation during the French occupation, something that transformed the Islamic religion, the Arabic and Berber languages, common history and common customs and traditions, as the Algerians' original elements of culture, to symbols that attracted revolutionary trends .

However, these essential elements have been dealt with through a variety of approaches -as we will discuss in this research- reflecting various and sometimes conflicting views, some of which betraying ideological influence. There is no doubt that the influence of these approaches is still very visible to this date on the Algerian individual, evidence of which is present in the events related in general to the elements of the Algerian cultural identity, which Algeria has experienced since the independence. Some issues related to the elements of national identity are still widely discussed as much amongst the Algerian intelligentsia as amongst the political or public circles, more in particular the issues of Arabisation, Berber language and Political applications of Islam.

Key words: Algeria, cultural identity, religion, language, Arabic , Berber language, customs and traditions"

مقدمة:

قدرة الإنسان على إنتاج الثقافة، خاصية تميزه عن باقي المخلوقات، فالدين الممارس، واللغة المستخدمة، والعادات والتقاليد، والأفكار والقيم والمثل التي يشترك فيها أفراد المجتمع، تستقر في "أعماق" وعيهم الجمعي، فينقلها المجتمع جيلاً بعد جيل، مكونةً بذلك هويتهم الثقافية.

يشكل موضوع الهوية الثقافية محور اهتمام العديد من التخصصات العلمية والفلسفية وحتى السياسية منها، خاصة في الحقول المعرفية الإنسانية كالأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم النفس؛ إذ أنّ الاشتغال بشأن ماهية الإنسان قد احتل مكانة مرموقة في أفكار الفلاسفة خلال قرون عدّة، وأصبح هذا المفهوم حالياً موضوعاً استراتيجياً، كما تتبأ بذلك "إريك إريكسون" E.Ericksson في سنوات الستينيات، لاسيما تحت وطأة ما يشهده العالم المعاصر من حراك كبير للجماعات الاجتماعية، ناهيك عن التطور السريع

لتكنولوجية الإعلام والاتصال، وما نتج عنها من تداخل في السمات والأنماط الثقافية المختلفة، ما جعل إشكالية الهوية الثقافية تُطرح بحدّة على أصدّة جمّة، منذ أن بات زخم الحديث يشتدّ عن الثقافة العالمية التي تتّجه نحو تعميم نموذجها.

والمجتمع الجزائري لا يعيش بمعزل عن العالم، فهو يتمنّع بخاصية التنوّع والتعدّد الثقافيّين، ويضمّ فسيفساء ثقافية بين أحضانه، انصهرت في بوتقة الدين الإسلامي مشكلةً هويةً ثقافيةً مشتركةً، ظهرت بصورة واضحة حينما تعرضت للتثاقف "العنيف" إبّان الاحتلال الفرنسي، الذي عمل على محاولة طمس خصوصيات الفرد الجزائري، بالاستيلاء على أراضيه، وتعطيل العمل بالتشريع الإسلامي، وتشجيع الحملات التبشيرية الواسعة، ناهيك عن تغيير نظامه التعليمي، ومحاولة إحياء التاريخ الروماني وتمجيده بُغية "تشويه" تاريخه الأصلي، وغير ذلك من الممارسات الثقافية.

لقد عاش حينها المجتمع الجزائري وضعية "تثاقف" هدّدت هويّته الثقافية، فالفئة المسيطرة حاولت فرض عناصرها الثقافية باستخدام أساليب القهر، ما حوّل العناصر الثقافية الأصلية للجزائريين، والتمثّلة في الدين الإسلامي واللغة العربية والأمازيغية والتاريخ المشترك والعادات والتقاليد، إلى رموز استقطبت الاتجاهات الثورية، فالمقاربات الثقافية عمومًا تعتقد بأن العدوان الثقافي من شأنه أن يستنهض كلّ أشكال المقاومة الممكنة.

ولقد أدرك "المحتلّ" أهمية التعليم في تثقيف الهوية الجزائرية، وترسيخ سماته، وأنماطه لدى المتعلّمين، فجعل ينتهج سياسة تعليمية واضحة المعالم منذ أن وطأت قدماه أرض الجزائر، تهدف إلى إدماجه بالعنصر الفرنسي قصد فرض هيمنته الثقافية، متخذاً وسيلتي "الفرنسة"، و"التنصير".

تجلّت وسيلة "الفرنسة" في محاولة إحلال اللغة الفرنسية، والثقافة الأوروبية محلّ اللغتين العربية والأمازيغية، والثقافة الجزائرية، فلم تقتصر على النظام التعليمي في مختلف مراحله فحسب، بل شملت كلّ مجالات الحياة الاجتماعية والثقافية، والإدارية، عملاً بتوصيات الكثير من العسكريين الذين تداولوا على السلطة منذ بداية الاحتلال، منهم: الدوق "دو روفيقو" De

le duc Rovigo الذي صرّح سنة 1832م، بما يلي: «أرى أنّ نشر لغتنا هي الوسيلة الأكثر فعالية لفرض سيطرتنا الثقافية على هذا البلد.»¹
أمّا وسيلة التنصير فقد ظهرت بشكل علني بعد تصريح الكثير من المستعمرين أنفسهم بذلك، فعلى سبيل المثال عبّر وزير الحربية "كليمون تونير" Tonner للملك شارل العاشر، عن آماله في تنصير الجزائريين بما يلي: «يمكن لنا في المستقبل أن نكون سعداء ونحن نمدّن الأهالي ونجعلهم مسيحيين»².

وقد اتضحت آثار الطابع الديني الذي اكتسبته هذه الحملة بالسماح لنشاط الآباء البيض، عن طريق الإرساليات التبشيرية التي بدأت تصل الجزائر بعد احتلالها، وتنتشر تدريجياً في بعض المناطق، متجنباً القيام بالتبشير بطريقة مكشوفة، فانكبت الإرساليات على "العمل الخيري" كفتح المستوصفات لمعالجة المرضى، والملاجئ للأطفال الأيتام، والمراكز الثقافية التعليمية لتدريس "الأهالي"، إلّا أنّ الآباء البيض وجدوا صعوبات كثيرة بادئ الأمر لتخوف السكان منهم، ونفورهم عنهم، إذ بقيت بعض المدارس خالية من الأطفال مدة زمنية طويلة³.

أولاً: الهوية الثقافية ومقوماتها

إنّ الدارس لمفهوم الهوية يجد حضوراً قوياً للجانب الثقافي الذي يفسّر مقومات الهوية وأبعادها، فالهوية والثقافة عنصران غير منفصلين عن بعضهما البعض، فالواقع أنهما متفاعلان تفاعلاً تاماً؛ فإنّ ما يُسمى بالهوية الثقافية، إنّما هي نتاج للمقومات الثقافية وآثارها، كما أنّ الثقافة نتاج نشاط الأفراد وحصيلة تفاعلهم مع بعضهم البعض من جهة، وتفاعلهم مع بيئتهم من جهة أخرى، ومن ثمّ تتضح أهمية الثقافة والهوية كمفهومين متلازمين من المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، إذ بهما تتبلور وتُصاغ الهوية الاجتماعية للأفراد الذين يعيشون ويمارسون أنماطهم.

¹ – Yvonne Turin, *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale, écoles, médecine, religion 1830-1880*, ENAL, Alger, 1983, p 40.

² – خديجة بقطاش، الحركة التبشيرية الفرنسية في الجزائر 1830-1871، منشورات دحلب، الجزائر، 1977، ص 17-18.

³ – Anthony Philipe, *mission des pères blancs en Tunisie, Algérie, Kabylie*, paris, 1923, p 39

1- تعريف الهوية الثقافية وتعددتها:

الهوية الثقافية صورة تكونها جماعة ما عن نفسها، و يستبطنها أفرادها بإدماج التشابهات الدالة على الانتماء، وإظهار خصوصيات تميزهم عن باقي الجماعات في «حركات انخراط (adhésion) للداخل، وحركات تأكيد الاختلاف نحو الخارج»¹.

ويرتبط مفهوم الثقافة ارتباطاً وثيقاً بمجتمع معين ومحدد الهوية²، فمسألة الهويات الجماعية في غالب الأحوال مردودة إلى بعدها الثقافي، والهوية الثقافية هي أكثر الهويات استقراراً وجموداً³.

يعتبر إيريك إريكسون E.Erikson من الأوائل في استعمل هذا المفهوم منذ سنوات الخمسينيات ضمن العديد من أعماله التي اهتمت بالمشاكل الناجمة عن الهجرة والاختلاط الثقافي، ثم أخذ المفهوم في الاتساع والرواج بعد ذلك، وطالما أن الهوية الثقافية نتاج البناء الاجتماعي، فإنها تكتسب طابع التعقيد، فإذا أردنا اختزال الهوية الثقافية في بُعد واحد، فهذا يعني أننا لا نأبه بتنوع المجموعة الاجتماعية وتفاعلها فيما بينها، لذا لا يمكن للأفراد والجماعات أن يكونوا حبيسي هوية ثقافية ثابتة ومحصورة في قالب واحد.

إذا شئنا اعتبار الهوية الثقافية بمثابة كتلة واحدة، فإن هذا ينفي ظهور الهوية "المختلطة الشائعة"، فبعض شباب المهجر مثلاً يحملون هوية مختلطة، ويتبنون خطاباً يشيد بمثل هذه الهويات باعتبارها إغناءً للهوية الأصلية، في حين يرى فريق آخر أن هؤلاء الشباب يحملون هويتين تتواجهان فيما بينهما، فيشعر حاملهما بالتمزق، وهو الأمر الذي يفسر "تذمر واضطراب" هؤلاء الشباب، وعدم استقرارهم النفسي والاجتماعي.

إنّ التصوّر الإقصائي الواضح يعود إلى عدم القدرة على التفكير في الاختلاط الثقافي، كما يمكننا تفسير ذلك بالخوف من الولاء المزدوج لهويتين مختلفتين أو أكثر، والواقع أن الفرد يصنع ويشكل هويته انطلاقاً من

¹ - Tap pierre, *Identités collectives et changements sociaux*, Privat, Toulouse, 1985, p 480.

² - عبد الغاني عماد، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص35.

³ - عظمة عزيز وآخرون، الهوية: من أجل حوار بين الثقافات، تر: فني عبد القادر، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2005، ص156.

انتماءاته الاجتماعية، كالجنس، والعمر، والطبقة الاجتماعية، والجماعة الثقافية... الخ، من خلال إجراء عملية تركيب ذكية بين مختلف الانتماءات والتصورات، فإن تأثر بهوية ثقافية مختلفة، واستبطان بعض سماتها، فإنه سيحصل بذلك على "هوية تلفيقية"، بمعنى أنه يحمل هوية ثقافية ذات هندسة مركبة ومتغيرة باستمرار¹، حتى أن الفرد يُعرّف نفسه تبعاً لأبعاد المجموعة التي يرجع إليها، فعلى سبيل المثال، قد يُعرّف الفرد ذاته بأنه "مزابي" أو جزائري أو عربي أو إفريقي أو مسلم... مع أنه يجمل جميع هذه الخصوصيات، ويمكننا القول أن الهويات الثقافية تتداخل الواحدة منها في الأخرى، مُشكّلة أبعاداً متوافقة فيما بينها، فتعدد تلك الأبعاد لا يُفقد الهوية الثقافية انسجامها ولا وحدتها².

و اللجوء إلى استعمال مفهوم "الهوية التلفيقية" يندرج ضمن جهود تصنيف الهويات الثقافية للمجتمعات، إلا أن استعمال المفهوم "السليبي" لهوية ثقافية ما، يُقلل من شأن بعض الجماعات من الناحية الاجتماعية، لاسيما السكان المنحدرين من الهجرة، فيلجأ من يرغب في رد الاعتبار لهذه الجماعات إلى بناء خطاب يشيد فيه بالهوية "التلفيقية" باعتبارها تُغني وتثري ثقافة وهوية الجماعة الحاملة لها، فمهما كان التصور إيجابياً أم سلبياً فإن الهجرات العالمية والاحتكاك بين الشعوب ضاعف من مظاهر "التثاقف"، وأنتج انتشاراً للهويات "التلفيقية". وبرغم تميز الهوية الثقافية بالمرونة والدينامكية، إلا أنها تتخذ من أجل الحفاظ على نفسها مجموعة من الاستراتيجيات³.

2 - استراتيجيات الهوية الثقافية:

منذ مطلع الثمانينيات بدأت النظريات تتوجّه نحو دراسة السياقات النفسية الاجتماعية للهوية في وضعيات معينة، وهو ما جعل الباحثون يتحدثون عن الاستراتيجيات الهويةية (Les stratégies identitaires) واضطراباتهما بدل الحديث عن الهوية، وأضحى تطوّر الدراسات الخاصة بالهوية يتم بشكل مواز مع دراسة سياقات التغير الاجتماعي⁴، فشهدت هذه

¹ – Denis couche, *La notion de la culture dans les sciences sociales*, édition Casbah, Alger, 1999, p93.

² – Ibid, p95.

³ – Grawitz madleine, *Méthodes des sciences sociales*, 11ème édition Dalloz , paris, 2001, p212.

⁴ – Taalbi B, *l'identité au maghreb*, édition Casbah, Alger, 2000, p19.

الدراسات رواجًا كبيرًا، لاسيما في الآونة الأخيرة مع عودة الاهتمام بالأقليات، والثقافات المحلية، تحت وطأة ما شهده العالم من تغييرات في نهاية القرن العشرين. ومع بداية الألفية الثالثة أصبح زخم الحديث عن الهوية يزداد تزامنا مع اشتداد الحديث عن العولمة¹.

وبما أنّ الهوية الثقافية للمجتمع تتميز بطابعها المتقلب الذي يضيف عليها نوعًا من المرونة بسبب وضعيات التنافس، يلجأ الأفراد والجماعات بصفة لاواعية إلى استعمال استراتيجيات تُعرّف بأنّها «أساليب يوظفها الأفراد والجماعات بصفة شعورية أو لاشعورية لتحقيق غاية ما، وهي أساليب تتوقف على وضعية التفاعل، أي وفقًا لمختلف المحدّات الاجتماعية، والتاريخية، والثقافية، والنفسية لهذه الوضعية»².

ولفظ استراتيجية يعني مجموعة من العمليات والمناورات المنسقة التي تهدف إلى الانسجام الثقافي وتفاذي حالات الصراع، فيلجأ بعض المفكرين إلى استخدامه للإشارة إلى البعد المتغير للهوية طالما أنّها تشكل رهانًا لصراعات التصنيف الاجتماعي الهادفة إلى إعادة إنتاج علاقات السيطرة أو قلب موازينها، لذا فالهوية الثقافية التي تعيش في وضعية صراع تتشكّل من خلال استراتيجيات الممثلين الاجتماعيين³.

ولا يعني هذا أنّ هؤلاء الممثلين الاجتماعيين يتمتعون بحرية كاملة في تحديد هويتهم الثقافية بما يتفق مع مصالحهم المادية والرمزية، بل يستعملون استراتيجيات تأخذ بعين الاعتبار الحالة الاجتماعية، وعلاقات القوة القائمة بين الجماعات ومناورات الآخرين، فلا يمكن للأفراد والجماعات فعل ما يحلو لهم فيما يتعلّق بهويتهم الثقافية؛ لأنها عبارة عن حلّ وسط، فهي نتاج تفاوض بين هوية ذاتية تتحدّد بذاتها، وهوية خارجية يُحدّدها الآخرون، كما أنّ ذلك لا يعني وعي الأفراد والجماعات وعيًا كاملاً بالغايات التي يسعون إليها، ما يجعل الهويّات تختفي حينًا وتظهر أحيانا أخرى.

ويشكل عام يمكن لمفهوم الإستراتيجية أن يفسر ظواهر الاختفاء المؤقت للهويّات ثقافية ثمّ ظهورها من جديد، ما دفع بعض المفكرين لتسميتها

¹ - سعيد إسماعيل علي، الهوية والتعليم، عالم الكتاب، القاهرة، ط1، 2005، ص12.

² - Lipiansky, *identité et communication*, PUF, Paris, 1992, p24.

³ - Couche, Op.cit, p97.

بظاهرة "سبات واستيقاظ الهويات"¹، فالهوية تبنى وتُفكك ويُعاد بناؤها تبعاً للحالات الإستراتيجية.

3- الهوية الثقافية و الثقافة:

تُعتبر الهوية الثقافية أكثر الهويات تحجراً، وأحياناً يؤول الدفاع عن الثقافة إلى انغلاقها داخل مجال ما، إلا أنها ليست بالكيان المغلق الذي لا يمكن أن يؤثر ويتأثر، بل بالعكس من ذلك فالهويات الثقافية دائمة التداول في قنوات من التواصل²، إلا أن العلاقات التي تستمر فترة طويلة بين المجموعات الثقافية المختلفة، لا تؤدي بالضرورة إلى الثقافة، بل أحياناً تنتظم هذه العلاقات بشكل تحافظ معه على الاختلاف الثقافي، وأحياناً أخرى إلى تعميق الاختلاف عن طريق الدفاع الرمزي عن حدود الهوية الثقافية، كما حصل للجزائريين إبان الاحتلال الفرنسي، كما يمكن أن تقود المطالبات بالهوية الثقافية "الأصلية" إلى أشكال من الإنكار الجذري لقيم جماعات إنسانية أخرى، ونستشهد بذلك بالحركات العنصرية العالمية، التي تكره الأجانب وتدعو إلى الدفاع والمحافظة على هويتها "الأصلية".

ومن المؤكد أن صراعات عديدة يشهدها العالم اليوم ترقى إلى ماضيٍ سحيق، إذ يمكن أن تؤول بالنظر إلى الماضي كما لو كانت صراعات من أجل الاعتراف بالهوية الثقافية، فبعض هذه الصراعات تهدف إلى نُصرة الحقيقة الدينية في حال الحروب. وحتى تكون الهوية الثقافية شيئاً محدداً يمكن المطالبة به، ينبغي أن تصبح مُشكلة، كما أشار إلى ذلك سارتر Sartre بقوله: «ليس اليهودي هو الذي يخلق النزعة المعادية للسامية، وإنما النزعة المعادية للسامية هي التي تخلق اليهودي»³.

وقد تتعرض الهوية الثقافية للأفراد والمجتمعات لوضعيات الثقافة بفعل العوامل الاجتماعية والثقافية، التي تُخلّ بشعور الانتماء لدى الأفراد، فيسعى هؤلاء لتجاوز الوضعية بتوظيف استراتيجيات متنوعة حسب طبيعة الوضعية، ويشير كاميليري Camilleri إلى أن التحديين الكبيرين للذات يواجهان الأفراد في هذه الوضعية هما: إصابات وحدة الدلالة (unité de

¹ - Ibid, p99.

² - عظمة عزيز وآخرون، مرجع سابق، ص157.

³ - المرجع نفسه، ص145.

(sens) من جهة وتعرض القيمة التي يسندون عليها للخطر من جهة أخرى. فتنتج عن هذا الوضع مواقف متباينة، منها:

- الهوية الثقافية السلبية: وذلك بتبني هوية الطرف المسيطر.
- الهوية الثقافية السلبية المحولة: وذلك بنزول كلي للهوية الأصلية وإنكارها، والبحث عن هوية بديلة غير هوية الطرف المسيطر.
- الهوية الثقافية المعترفة: وذلك بالاعتراف بالاختلاف الثقافي دون تقبل التقدير السلبي للذات.

- الهوية البسيطة: وذلك باستيعاب بعض عناصر الثقافة واستبعاد العناصر الأخرى مع استبطان العناصر الأصلية والتثمين المفرط للوظيفة المعنوية، ويهدف هذا الانسجام إلى إظهار التكيف مع الوسط بالتعاقب على المواقفين.

- الهوية المركبة: ويقوم على بناء متوازن بين مختلف العناصر بشكل يحفظ وظيفة الهوية، من أجل إبعاد الصراع، بحيث يأخذ الأفراد ما يفيدهم من عناصر ويتم استبعاد العناصر الأخرى المتبقية، بعد بذل الجهد للربط بين العناصر المتصارعة، فتستبطن بعض العناصر الدخيلة، ويتم بذلك تشكيل الهوية المركبة¹.

4- مقومات الهوية الثقافية:

ترتكز الهوية الثقافية للمجتمعات على مقومات أساسية، تضمن لها إيجاد نوع من التجانس والانسجام الفكري والعاطفي بين أفراد المجتمع الواحد، فتجعل منهم أفراداً شبه متشابهين في التفكير والسلوك، فتكون بمثابة المؤشر لعمليات التعرف والفرقة والمقارنة بين الأنساق الاجتماعية المختلفة، إلا أن عمق تأثير هذه المقومات على الفاعلين الاجتماعيين يختلف حسب طبيعة البناء الاجتماعي وتركيبه وصيرورته التاريخية، إذ يتم الرجوع إليها في حالة الأزمات المختلفة كشكل من أشكال التعبير الثقافي المشترك، فالشعوب التي تفتقد إلى مقومات أساسية لهويتها كثيراً ما تعاني من الصراعات المختلفة كالصراعات العرقية، فالمستعمر مثلاً غذى هذه الصراعات بتحريك النزعات العرقية في إفريقيا وفي غيرها من القارات ليحكم سيطرته عليها، وبما أن

¹ - Camilleri-C, La culture et l'identité : concepts et enjeux pratiques de l'interculturels, L'harmattan, Paris, 1989, p111-114.

الثقافة تمثل نسفاً كلياً شاملاً غير قابلٍ للتجزئة تتفاعل ضمنه كل المؤسسات الاجتماعية التي ترسي قواعد الاندماج والانسجام في المجتمع. إن الدين، واللغة، والعادات والتقاليد، والتاريخ المشترك، باعتبارهم المقومات الأساسية للهوية الثقافية، شديدة الارتباط فيما بينها إذ أن قوة أو ضعف تأثير إحداها على الأفراد ينعكس مباشرة على فعالية المقومات الأخرى، إلا أنها تبقى كلها مجتمعة تمثل المرجعية الحقيقية للهوية الثقافية للأفراد والمجتمعات على حد سواء، إذ تُعزز مواقع الأفراد في شبكة العلاقات داخل المجتمع وتمدّه بشعورٍ داخلي يدرك من خلاله ماهيته، كما ترسم خصوصيات المجتمع المنتسب له وتحدد معالمه الأساسية التي تميزه عن سائر المجتمعات الأخرى.

أ- الدين:

ورد في قاموس "لسان العرب" أن «الدين: هو الذل، ودأته ديناً: أي أذلّه واستعبده، دان نفسه أي أذلها واستعبدها، والمدين: العبد»¹، أمّا الكلمة باللغة الفرنسية "Religion" فهي مشتقة من الكلمة اللاتينية Religere التي تشير إلى الإيمان بوجود قوة مُسيطرّة². الدين مقوم من مقومات الهوية الثقافية، إذ يرى بعض مُنظري الظاهرة الدينية في مطلع القرن العشرين (دوركايم، مالينوفسكي، فيبر) أن الدين ظاهرة مميزة لكل المجتمعات البشرية الماضية والحاضرة، والمُقبلّة³، ليس لكونه مجموعة من النصوص والتعاليم والقيم فحسب، بل كونه كياناً رمزياً يُجسّد اجتماعياً، ويتبلور في شكل أنماطٍ من الممارسات، فضلاً عن أنه نظام من التصورات، وإن اختلف الأفراد في استيعابه، وتعددت طرق التعبير عنه، فالممارسة الدينية تساهم في إعطاء تلك التصورات معنى معيناً في نسيج الفعل الاجتماعي.

ويعبّر الدين عن رؤية للعالم، وللطبيعة، وللوجود الإنساني، فهو يقدّم تصوراً لبناء الاجتماع البشري⁴، ويرسم تعاليم الجائز والمحظور للمنتسبين إليه، وينمي وعيهم الجمعي بفضل تلك المبادئ التي تتحوّل إلى قواعد صارمة للفكر والسلوك، وعقائد راسخة لا تقبل المراجعة في جانبها

¹ - ابن منظور، لسان العرب، دار بيروت للطباعة والنشر، المجلد الرابع، بيروت، 1996، ص366. (مادة دان).

² - عاطف محمد غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2006، ص351.

³ - ر.بودون وف.بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر حداد سليم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1986، 316.

⁴ - عبد الغاني عماد، مرجع سابق، ص138.

اللاهوتي، حتى قيل عن الدين أنه يشكل مصدر كل الأفكار والمعتقدات الأساسية لدى الإنسان¹.

ويفرض الدين على المؤمنين به، سلسلة من المعتقدات ذات الطابع الروحاني، ويلعب دور الموجه لأعمالهم وسلوكاتهم الاجتماعية والإنسانية، فهو ينطلق من فرضيات مسبقة تبني سلسلة من الفرائض والواجبات التي تقيد مسلك الفاعل الاجتماعي.

فالدين جزء لا يتجزأ من الهوية الثقافية للفرد، إذ يعبر به عن انتمائه ممارسة واعتقاداً، وتتجلى هذه الممارسات في تلك التعبئة التي يقوم بها لمجموع المضامين والرموز والقيم، ويشكل بها حقلاً خاصاً داخل الاجتماع المدني، ويزيد من صفة التجميعية حسب دوركايم Durkheim، الذي يصف الدين بأنه «النظام المتضمن للمعتقدات والممارسات المتعلقة بالمقدسات، إن هذه المعتقدات والممارسات توحد جميع من يعتنقها»².

ناهيك عما يحمل الدين من ضغوطات وتحديات واستجابات تفضي إلى تعبئة "المخيال الشعبي" بمجموعة من الرموز والقيم والعادات والتقاليد، يتم استثمارها في الحقل الثقافي وتكريس هوية الأفراد لأجل إعادة التوازن إلى الذات، وشحنها على الأداء الأفضل والأنسب، وربما هذا ما يفسر الدور المحوري للدين في الأزمات الكبرى، وكيف يتم الاحتماء به في التحديات التي تهدد التوازنات. ففي كل الحالات يمثل الدين المقوم الأساسي بكونه يحمل طاقة تعبوية هائلة لشحن الهوية الثقافية والوعي الجمعي، ويضمن النموذج الفعّال للمناعة والصبر والصمود من جهة، ويكشف عن البنية الاجتماعية للفاعلين من جهة أخرى³.

مما سبق ذكره نستنتج أن الدين يتدخل بشدة في بلورة وتشكلات الهوية الثقافية للأفراد والجماعات التي تحدد وتعين الفاعلين الاجتماعيين، إلا أن ذلك لا يلتزم بصيرورة ثابتة إذ تتدخل وضعيات المتأقفة في رسم منحنيات الانتعاش والنشاط والتجدد من جهة ومنحنيات التسيب والتكسر والرضوخ من جهة أخرى، فالصيرورة التاريخية أثبت أن الرمزية الدينية حينما تكون مطابقة

¹ - جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، تر: بسمة بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2001، ص13.

² - المرجع نفسه، ص 26

³ - عبد الغاني عماد، مرجع سابق، ص139.

لواقع الثقافي قد تتوب الرمزية العقلانية والعلموية حينما تشهد هذه الأخيرة أزمنة حقيقية، بينما قد تتغير الأدوار إذا ما عانت الرمزية الدينية من المثاقفة فيتراجع بذلك الدور المعياري للدين، كما قد يلجأ بعض الفاعلين الاجتماعيين إلى سبل متطرفة وعنيفة أحياناً، في حالة حصول التثاقف بالإكراه والإرغام بالقوة والعنف، هذا الطابع هو الذي يؤدي بأصحاب الديانات الخاضعة إلى ردات فعل غالباً ما تتميز بالأصولية الحادة والعنيفة في آن واحد.

ب- اللغة:

يعرف القاموس المحيط اللّغة: بأنها «الأصوات التي يُعَبَّرُ بها كلّ قومٍ عن أغراضهم»¹، فالعالم الإنساني عالم رمزي، وصانع للرموز²، تُسمّى مجموعة منها "اللغة"، وليس العالم سوى فيضٍ من الصور المختلفة في أشكالها وألوانها، يلتقطها دماغ الإنسان وينظمها بفضل بنية النظام اللغوي الذي يتكلم به، «فاللغة ظاهرة اجتماعية، تقوم بدور هام في نشر الوعي، إذ تعتبر بمثابة النظام الإشاري الذي يحقق الوظائف المعرفية والتواصلية في عملية النشاط الإنساني»³.

واللغة كما يقول بعض علماء اللسانيات «هي نظام المنظمة الرمزية في الحياة البشرية (...)»، فهي التحقيق والتعبير الصوتي لميول الإنسان، وقيمتها ليست في طبيعتها ولا في مكوناتها الداخلية، إنّما لكونها تفسّر وتحلّل رؤية الأفراد للواقع الذي يعيشونه وتعكس انطباعاتهم وتلقيهم للأحداث التي يمرّون بها، بطريقة إبداعية رمزية»⁴.

فهي إذن نسقٌ من الإشارات والأصوات المتعارف والمثقف على معانيها، للتعبير عن الفكر والوجدان والإرادة، تتجلى مهاراتها في تأدية وظائف التفكير والتعبير والتواصل، بمعنى أنّها أداة التفاهم واكتساب المعرفة وإنماء الفكر، فكلّ التقويمات والأحكام والإدراكات تتعلّق باللغة.

فهي بذلك خاصية إنسانية أصيلة، يتميز بها دون سائر المخلوقات، إذ يوصف الإنسان بالحيوان الناطق لدلالة العقل، ودلالة الكلام، وهما متكاملتان لا تكاد تنشأ واحدة منهما بصورتها السليمة الوافية من دون الأخرى، فوجود اللغة

¹ - أبياذي الفيروز، القاموس المحيط، ج1، دار الملايين، بيروت، (دن)، ص1715. (فصل اللام).

² - خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات الاجتماعية، دار الفكر اللبناني، ط1، 1995، ص161.

³ - م. روزنتال وب. بادين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1981، ص410.

⁴ - بسلام بركة، اللغة العربية القيمة والهوية، مجلة العربي، العدد 528، نوفمبر 2002، ص 82

إذن مرتبط بوجود الإنسان، وحيث يتواجد هذا الأخير يصاحبه التاريخ، تبعاً لذلك، فإنه حيث كانت اللغة يكون التاريخ، وتكون المشاركة في فهم الوجود، وإدراك الشعور المشترك، ومحاولة التواصل مع الغير وفهمه، من منطلق معرفة الذات، كما يقول هايديجر¹. إذ لا يمكن الحديث عن اللغة، دون الحديث عن الهوية، فاللغة تحمل هموم متكلميها، وتنظم سلوكياتهم وتفاعلاتهم، وتوحد انتماءاتهم. وهوية المرء تقوم على قاعدتين أساسيتين، تكمل الواحدة الأخرى، وتعمل على بنائها، هما الذات والجماعة، فالهوية الفردية صفة للشخص، واللغة ذات بشرية، إذ ليست مجرد كلمات وألفاظ وعبارات تُنطق وتُسمع فحسب، بل هي نسقٌ فكريٌّ ووجدانيٌّ تنتظم فيه ارتباطات الكائن البشري بهويته الذاتية، وبمجتمعه وثقافته وعلاقته مع الآخر².

فالهوية بناءٌ، يقوم به الإنسان في مراحل متعددة من حياته، من خلال علاقته بذاته وبالأخرين، وهذا ما يعرف بالأنا الاجتماعي، الذي هو حاصل احتكاك الفرد بالجماعة، ولا يتم هذا الاحتكاك والاتصال إلا بفضل اللغة، التي تضمن عملية التواصل والاندماج والتفاعل. فهي سبيل المرء إلى معرفته ذاته ومحيطه، ولا بد من أن يقودنا الاعتراف بأهمية اللغة في تكوين المفاهيم العقلية والتصورات الذهنية عند الإنسان إلى التأكيد على أن معرفة اللغة كبنية فكرية هي السبيل لمعرفة القوالب الفكرية الأخرى عند البشر، مثل الفكر الأسطوري، والديني، والعلمي، والفني ... من ناحية أخرى، فاللغة التي تتشكل لحاجة اجتماعية وضمن إطار المجتمع الواحد، تؤثر وبشكل مباشر على إدراك هذا المجتمع لمحيطه وواقعه، وهي تتمتع بدور رئيس وفعال في عملية المعرفة، أي أنها تقود الإنسان الفرد والجماعة في عملية "استكشاف" العالم الخارجي، بالتأثير والتأثر المباشر في التجربة الفردية والاجتماعية على حد سواء.

فالإنسان لم يصنع الحضارة، ولم يتمكن من تسخير الطبيعة، ولا السيطرة عليها، إلا باليد أداة عملية، وباللغة أداة فكرية وقولية³، واللغة من المبتكرات التي أظهرها التطور الإنساني باعتبارها أداة تفكير تُمكنه من الشعور بالذات، وهي تحمل إحساساً وعاطفة مشتركة مع المتحدثين بنفس اللغة⁴.

¹ - عبد المنعم الحنفي، المعجم الفلسفي، دار ابن زيدون، لبنان، ط1، 1992، ص239.

² - محمد عزيز الحبابي، الإنسان حيوان يتكلم، مجلة الأصالة، العدد16، سبتمبر-أكتوبر 1973، ص79.

³ - ج فندريس، اللغة، تر: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأجلو مصرية، 1951، ط1، القاهرة، ص10.

⁴ - علي خذري، اللغة وشخصية الأمة، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد2، جامعة باتنة، ديسمبر 1994، ص80.

وشعوراً بالهوية الثقافية المشتركة مع أفراد مجتمعه، والاتصال والاحتكاك بهم وبغيرهم، فبفضل اللغة تكونت الجماعات الإنسانية¹.

مما سبق نخلص إلى أن اللغة تُعتبر إحدى مقومات الهوية الثقافية للأفراد والمجتمعات، إذ هي بمثابة الحبل المتين الذي يشد الأفراد بعضهم ببعض، ويكوّن من مجموعهم أمة مميزة قادرة على البقاء والنمو والإبداع، فهي رمز التعايش المشترك، بها يتم توثيق روابط الوحدة الجماعية، وتدوين سجل الأمة، وحماية تاريخها، وحفظ ذاكرتها. إن اللغة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمقوم السابق الذكر، أي الدين، فهي ملتزمة أشد الالتزام بالعقيدة الدينية، فالكثير ممن يُشعرون مشكل اللغة، إنما يخافون التأثيرات الدينية، حتى وإن لم يصرحوا بها علانية، وعلماء اللسان يدركون تداخل موضوع اللغة والدين، وذهب بعضهم إلى أن تعلم أية لغة ما هو في النهاية إلا تعلم لعقيدة الناطقين بتلك اللغة، لأن اللغة كما جاء في تعريفها: «أداة للتخاطب والتأثير، يمكن بفضلها تحليل التجارب البشرية التي تختلف من مجموعة إلى أخرى»².

"إدوار سابير" E.Sapir أول فيلسوف استطاع أن يدرج اللسانيات وفلسفة اللغة والحياة الاجتماعية في دراسة شاملة للبنية الاجتماعية عند الفرد كما عند الجماعة، وهو بذلك يكون قد وضع الأسس التي تربط علم الأنثروبولوجيا بدراسة اللغة، فقد حدّد اللغة وعلاقتها بالمجتمع بما يلي: «إن اللغة التي تنتمي إلى مجتمع بشري معين والتي يتكلمها أبناؤه ويفكرون بواسطتها، هي التي تنظم تجربة هذا المجتمع، وهي التي تصوغ بالتالي عالمه وواقعه الحقيقي"، فكل لغة تنطوي على رؤية خاصة للعالم، (...) إن اللغة تتحكم كثيراً في أفكارنا المتعلقة بالمسائل الاجتماعية، ومن الخطأ تصور أن الإنسان يتكيف مع واقعه دون استخدام اللغة، أو أنها مجرد وسيلة لحل مشاكل الاتصال والتفكير، إن العالم في الواقع مبني بطريقة لا واعية على أساس عادات الناس اللغوية وعلى أساس استعمالهم للغتهم الأم»³. واللغة من منظور أنثروبولوجية اللغة، وعاء الجماعة، بها تدرك ذاتها الجماعية التي تتطور من خلال أشكال التعبير عن هوية ثقافية متميزة⁴.

¹ - ج فندريس، مرجع سابق، ص 5.

² - سمدون حمادي وآخرون، اللغة العربية والوعي القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984، ص 76.

³ - بسام بركة، مرجع سابق، ص 84.

⁴ - محمد الطيبي، العرب: الأصول والهوية، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، 2002، ص 81.

فالحديث عن اللغة لا ينفصل عن الحديث عن الفكر الإنساني، لأن اللغة تمثل السبيل لاستكشاف حوافل الأمم، فمن خلال ألفاظها تتجلى كوامن الإحساس بالمواطنة والشعور بالصلة والانتماء، والتوافق في المشاعر، وهي من أقوى عوامل الوحدة والتضامن بين أبناء الأمة الواحدة، فهي التي تحوّل الإنسان إلى كائن اجتماعي يتحسّس الواقع، ويستشرف الخصائص المميزة له. فقد وصفها "موس Mosse" بروح الشعب: «إن روح الشعب هي القوة الخفية المعنوية التي تسيطر على الجماعة فتفرض الترابط وتتحدى الأحداث وتنتظر اللحظة المناسبة لتتفجر حقيقة واقعة، فإذا بها أمة ودولة، بل وظيفة حضارية وقيادة إنسانية. إنّها محور التطور، وما روح الشعب؟ وما الذي يسمح باستمراريتها رغم الأحداث؟ إنها اللغة أقدس الأقداس»¹.

واللغة المتداولة تنتقل من جيل إلى جيل آخر، ومن عصر إلى آخر، أو عبر مسالك خفية غير واضحة، ولكنها ثابتة، هي وحدها التي تحمي كنوز المعرفة، وصلابة الإيمان بالهوية الثقافية المشتركة، وقوة الحفاظ على الانتماء، وهي التي تُمكن المجتمع من الحفاظ على طقوسه وأساطيره ورموزه وتقاليده، ويقول هردز في هذا المعنى: «اللغة هي تعبير عن تلقائية روح الشعب، إنها عصير حياة الأمة، والضمير القومي لها، الذي لا يمكن أن يتبلور إلا من خلال الأدب، الذي تخلقه قريحة كلّ الأمة»²، فهي التعبير الحقيقي عن "ذكاء الشعب". والطابع الفكري لكلّ شعب إنّما يتجسّد عبر الألفاظ والعبارات التي تتكون منها لغته.

إنها بهذا المعنى إحدى المقومات الأساسية التي بدونها لا مجال للحديث عن مفهوم الهوية والمجتمع القومي. يقول ساطع الحصري: «إن اللغة سواء قلنا أنها خلقت دفعة واحدة من قبل الله، أم ذهبنا إلى أنها تكونت تدريجياً بعمل العقل، فلا يمكن أن نشك في أنها - في الحالة الراهنة - هي التي تخلق العقل أو على الأقل تؤثر في التفكير تأثيراً عميقاً، وتسدّده، وتوجّهه توجيهاً خاصاً (...) من ثمة فاللغة القومية تعتبر بمثابة الوعاء الذي تتشكّل به وتحفظ فيه، وتنتقل بواسطته أفكار الشعب، إنّ لغة الآباء والأجداد مخزن لكلّ ما للشعب من ذخائر

¹ - سمون حمادي وآخرون، مرجع سابق، ص 259.

² - المرجع نفسه، ص 265.

الفكر، والتقاليد والتاريخ والفلسفة والدين فقلب الشعب ينبض في لغته، وروحه تكمن في بقاء هذه اللغة»¹.

ويقول العلامة بن خلدون في مقدمته: «اعلم أنّ لغات أهل الأمصار، إنّما تكون بلسان الأمة، أو الجيل الغالبين عليها، أو المختطين لها»².

فاللغة جزء من الإرث الحضاري لأي أمة، لكنها في وضعيات المثاقفة تصبح في مواجهة شتى أنواع التحديات باعتبارها أداة التعبير والتواصل بين أفراد المجتمع الواحد وبين غيرهم، وترجماناً ينقل الأفكار والقناعات، فقد يترسخ عند بعض الأفراد الذين تعيش هويتهم وضعية مثاقفة، عجز لغتهم عن مواكبة ومسايرة حركة العلم والتكنولوجيا والتطور، فيشعر حينها هؤلاء بالدونية والنقص أمام اللغات الأخرى، فيصبح النطق باللغات الأجنبية دليل تفوق فكري وحضاري، فتتأثر بذلك لغتهم، ما ينعكس سلباً على هويتهم الثقافية باعتبار اللغة مقوماً من مقوماتها الأساسية.

ج- العادات والتقاليد:

تشير العادات في الاصطلاح إلى «أشكال التفكير والسلوك المستقرّ الذي يقوم به الفرد في المجتمع»³، فمفهوم العادة الاجتماعية يتعلّق بمسألة التكرار لعملية معينة، أو نشاط محدّد بالطريقة الواعية أو اللاواعية.

فقد عبّر بيار بورديو Pierre Bourdieu عنها بمفهوم *Habitus* وعرفها بـ «النزوع الشخصي الاجتماعي»⁴، فهذا المفهوم يشير إلى عملية إنتاج الأفكار الاجتماعية، ثم إعادة إنتاجها مع تغيير الظروف الاجتماعية طبعاً، واستمرارية هذا النشاط مع استمرارية تطوّر النسق الاجتماعي، وتنقسم العادات التي يكتسبها الفرد إلى عادات فردية وأخرى اجتماعية.

يمكن أن تتكوّن وتُمارس في حالات العزلة عن المجتمع، ويكاد الإنسان أن يكون مجموع عادات تمشي على الأرض⁵، بل إنّ قيمته ومكانته الاجتماعية تُقاس في أحيان كثيرة بعاداته ومدى تمسّكه بها؛ فطريقة لبسه

¹ - ساطع الحصري، ما هي القومية، دار العلم للملايين، بيروت، د.ت، ص56

² - ابن خلدون عبد الرحمان، مقدمة ابن خلدون، تح: حامد أحمد طاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط1، 2004، ص 458.

³ - دينكن ميتشيل، معجم علم الاجتماع، تر: إحسان محمد الحسن، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، بيروت، 1982، ص70.

⁴ - عبد الغاني عماد، مرجع سابق، ص 152.

⁵ - المرجع نفسه، ص153.

ونظافته وكلامه ومشيته وأكله وشربه وحتى عنايته بحاجاته الجسمية من رياضة واستحمام، وتهذيب وتربية، وما شابه ذلك، كلّها عادات فردية تسهم في نجاح الفرد وانسجامه في مجتمعه، بما في ذلك الغريزة الإنسانية التي تُعتبر أصلاً من أصول العادة، وقاعدة من قواعدها؛ فحين يتكرّر الفعل الغريزي ويتواتر تتجم عنه عادة وتصبح الحاكمة في السلوك والموجهة له، ولقد تحدث ابن خلدون عن أهمية العادات، وكيف أنّ الإنسان ابن عوائده، لا ابن طبيعته إذ يقول: «إنّ أهل البداوة أقرب إلى الشجاعة من الحضرة، وأصله أنّ الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتّى صار خلقاً ومملكة وعادة، تنزل منزلة الطبيعة والجبلة»¹، إذن فالجماعة تنقش عاداتها عن طريق التعليم في عقول ناشئتها، إلّا أنّ العادة تتميز بالتكوين والتشكل التدريجي، والإقلاع عنها يتم بنفس الكيفية، فهي تستمر وتدوم ما دامت تقوم بوظيفة معينة، فإذا زالت الوظيفة زالت العادة، فطبيعة الإنسان تحتم إقامة صرح من العادات والمعتقدات، وهو بذلك يرسى دعائم المجتمع. فإذا نشأت عادة تبعاً لظروف مشتركة في مجتمع معين ومارسها عدد كبير من الأفراد، فمن الممكن أن تصبح عادة جماعية، فالعادة الجماعية «مجموعة من الأفعال، والأعمال، وألوان السلوك، التي تنشأ في قلب الجماعة بصفة تلقائية لتحقيق أغراض تتعلق بمظاهر سلوكها وأوضاعها، فتمثل بذلك ضرورة اجتماعية»²، لذلك فمن الصعب على الأفراد الخروج عن ممارستها، فهي تفرض نوعاً من القهرية على الأفراد.

تُعبّر بعض العادات عن الانتماء المشترك لممارسيها فتصبح بذلك جزءاً لا يتجزأ من الهوية الثقافية للمجتمع، وتؤدي إلى تعزيز وحدته وتقوية الروابط بين أفرادهم وتشعرهم بالانتماء المشترك، مثل آداب السلوك العام، وآداب الحديث، والطعام، وصلات ذوي القربى، والبعض الآخر سلبي يشيع الفقرة بين أبناء المجتمع الواحد مثل العادات الخرافية، وعادات تعاطي المسكرات والمخدرات... الخ.

¹ - ابن خلدون عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 167

² - عبد الغاني عماد، مرجع سابق، ص 154

أما مفهوم التقاليد فيبدو أنه لغوياً ينحدر من الجذر "قَلَدَ" و"قَلَدَتْهُ قِلَادَةً"، أي جعلتها في عنقه¹ وكأنَّ المعنى يفيد المحافظة على الأمانة وذلك بوضعها في العنق، ونحن ندرك ما للعنق من دلالة سوسيو- رمزية في المجتمعات العربية. وسوسيولوجياً اكتسب هذا المفهوم بُعداً جديداً يعبر عن مدى ارتباط الحاضر بالماضي وارتباط الإنسان الاجتماعي بتراثه المادي والروحي الذي يشكل أساس مستقبله، عن طريق إعادة إنتاجه مادياً وروحياً بإقامة الاحتفالات وبعض الطقوس المعبرة عن انتمائه وهويته الثقافية، فغالب الطقوس ذات الطابع الرمزي تكون غير مفهومة وغير منطقية في أدائها والتمسك بها، إلا أنها كثيراً ما تتال رضا الفاعلين الاجتماعيين والاتفاق الجمعي، حيث تستمد التقاليد قوتها، فتأخذ هذه الاحتفالات طابعاً شعبياً ومنحى فولكلورياً، وينتهي بانتهاء الحفلة، إلا أنه يبقى راسخاً في وعي ولاوعي الجماعة التي تنقله جيلاً بعد جيل، ويشعر الأفراد نحوه بقدر كبير من التقديس، فمن الصعوبة العدول عنه وهذا ما يميز التقاليد عن العادات، وعبر عن ذلك هابرماس Habermas بوصف تقليد السلف على أنها «غريزة المجتمع»²، فالتقاليد إذن ما هي إلا عادات انتقلت عبر الأجيال حتى فقدت مضمونها، ولم يعد من الممكن أحياناً التعرف على معناها الأصلي، إنما يمارسها الإنسان لمجرد المحافظة عليها معتقداً أن التمسك بها يضمن له المحافظة على هويته الثقافية، وتبقى في الأخير شكل من أشكال الرواسب الثقافية في المجتمع، لها السلطان على نفوس الأفراد.

فالعادات أكثر عمومية وقابلية للتغير من المقومات الأخرى؛ لاستجابتها لحاجة اجتماعية ثابتة نسبياً إلا أن العادة قد تتغير بتغير الزمان والمكان؛ فإذا كان الطعام حاجة اجتماعية ثابتة، فإن تحضيره وكيفية صنعه وطريقة تقديمه وأسلوب تناوله خاضعة جميعها لعادات متغيرة، وفق الزمان والمكان، أما التقاليد فهي أكثر ثباتاً وجموداً، إذ تحفظ الهوية الثقافية للجماعة، وقد تتعرض للتغيير بفعل التثاقف المستمر مع الثقافات الأخرى، غير أن كل تغيير جوهري يمس التقليد يُعتبر كسراً للبنية الاجتماعية، ويشير

¹ - أبيادي الفيروز، مرجع سابق، ج1، ص398.

² - عبد الغاني عماد، مرجع سابق، ص156.

الاستتكار والمحاربة، إلا أن ذلك لا يرقى إلى حدّ محاربة تغيير المقوم الديني، أو المقوم اللغوي .

يؤكد بعض الأنثروبولوجيين أن العادات والتقاليد تتقوى بعوامل عديدة منها صغر حجم المجتمع، وسيادة النظام الطبقي الهرمي، وربما أهم عامل يرجع إلى انعزال المجتمع عن مظاهر التنافس المختلفة، فالتقاليد تتميز بطابعها الجمودي، إذ تقف في كثير من الأحيان بعض التقاليد حائلاً أمام التجديد، لذا اعتبر البعض هذه الخاصية من عوامل الاستقرار الاجتماعي، وبالرغم من ذلك تبقى العادات والتقاليد قابلة للتطور والخروج من قوالبها الجامدة والقديمة، مع انتقال الأشكال الاجتماعية من البساطة إلى التعقيد.

د- التاريخ المشترك:

إنّ تمسك الأفراد بتقاليدهم يبيّن حضور ورسوخ التاريخ في أذهانهم وتصوراتهم ووعيهم، كما يبيّن مدى حضور الذاكرة الشعبية في ممارسة وطرائق التدوّق والانفعال عند الأفراد في حياتهم العملية واليومية، ويُعتبر التاريخ محصلة لتجارب البشر وخبراتهم، فتنوع مصادر التقليد يجعل مصادر التأثير التاريخي مختلفة التجلي في وعي الأفراد، وغالباً ما يلجأ الأفراد إلى تبجيل تاريخ أجدادهم وتكريس وجودهم الذي تطاولت به الآماد، وتعاقبت عليهم الأمم والحضارات كنوع من إقرار وجودهم العتيد وانتسابهم العتيق، وتعبيراً عن هويّتهم الثقافية، وإبرازاً لمظهر من مظاهر التمايز الاجتماعي.

فتاريخ المجتمعات الإنسانية بأفراحه وأتراحه، وبآماله وآلامه، بحقائقه وأساطيره، يُكوّن في كلّ نسق اجتماعي جزءاً مهماً من تفكيره وشعوره، إذ تُعتبر بمثابة مجموعة من التجارب التي مرّ بها وتفاعل معها، فَوَحَّدَتْه وَجَمَعَتْ تصوراتهِ للحياة، لذلك تهتم الأمم بدراسة تاريخها للتعرف على ذاتها، وعليه فإنّ الاعتزاز بالتاريخ اعتزازٌ بالذات والهوية، والتاريخ المشترك هو الذي يميّز الشعوب بعضها عن بعض، ويقسمها إلى أمم مختلفة متباينة، فالأفراد الحاملين لهويّة ثقافية متأصلة في جذور الماضي، نتاج عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وسيكولوجية، انبثقت عبر القرون تدريجياً واتخذت سمات مشتركة¹.

¹ - تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الوطنية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر، 1976، ص32.

فالتاريخ المشترك لا يعني الوحدة المطلقة للوقائع التاريخية، فقد تمرّ مراحل وحوادث على بعض أجزاء الأمة الواحدة دون غيرها، وقد تنقسم الأمة في عهود تاريخية إلى أقسام لكلّ منها تاريخها الخاص من الوجهة السياسية، ولكن غالباً ما يكون النظام الاجتماعي مشترك في مثل هذه الحالات في أهمّ صفحات تاريخها وفي الخطوط العريضة منه، وكلّما كان الاشتراك أطول زمناً وأغنى أحداثاً، كان التجانس والتعاون والتآلف بين أفراد المجتمع الواحد أشدّ وأمتن وأقوى، وساهم هذا التاريخ في تعزيز هويّتهم الثقافية باعتباره مقوماً من مقوماتها الأساسية¹.

والمثاقفة بكلّ أنواعها تشكّل تهديداً لتاريخ الهويّات المهيمن عليها، إذ قد يتعرض للتزييف أو النكران من طرف الثقافة المهيمنة، والمغالاة في تمجيد وتقديس التاريخ إلى حدّ العصبية هو د. فؤاد عبد العزيز داود فعلى المثاقفة الدين، التاريخ، الثقافة: أي علاقة؟ نحو مقارنة سوسولوجية للمعطى الجزائري. الحادثة والعنفية، ويمكننا الاستشهاد بما قامت به الدول المستعمرة، فقد حاولت بكلّ الأساليب أن تُنسي الشعوب المستعمرة تاريخها ثم تُحرفه، لتتسلخ ذاتياً وتُسَهّل تبعيتها لها، وحين تحررت تلك الشعوب من الاستعمار أقبلت على تاريخها لإيقاظ نفوس ناشئتها وإشعارهم بهويّتهم الثقافية، إلّا أنّ البعض بلغ حدّ المغالاة في الاعتزاز بتاريخه، فقلبت السيئ حسنات، والأخطاء أمجاداً ومفاخرًا، فمعرفة التاريخ على حقيقته من شأنه أن يرفع اللبس عن الأحكام الموجهة للذات، وشرط لتفادي عُقدة "العظمة" وعُقدة "النقص" في طريق صناعة المستقبل، وبناء هويّة ترتبط بماضيها بكلّ ما يحمله من مظاهر القوة والضعف.

ثانياً: مقومات الهويّة الثقافية الجزائرية:

لقد تحدثنا سابقاً عن المقومات الأساسية للهويّة الثقافية بصفة عامة، إلّا أنّ هذا التحديد لا يتفق عليه كلّ الباحثين، فمنهم من لا يجعل من الدين مثلاً مقوماً من مقومات الهويّة الثقافية للمجتمعات، ويستشهد عن ذلك بالوحدة الأوروبية، هذه المنطقة التي تتضمن عدة ديانات ومعتقدات، إلّا أنّها استطاعت أن تتوحد وتنسجم فيما بينها حالياً، ومهما تعددت الآراء إلّا أننا نرى أنّ الوحدة الدينية عامل مهم لتحقيق التماسك الاجتماعي بين الأفراد.

¹ - المبارك محمد، الأمة: والعوامل المكونة لها، دار الفكر، بيروت، 1988، ص49.

فالهوية الثقافية للمجتمعات نتاج صيرورة تاريخية، تتولد عنها خبرات مشتركة يتبنّاها أفراد المجتمع على شكل مقومات لهويتهم الثقافية، التي تضمن لهم الاستمرارية، وهذا ما ينطبق تمامًا على المجتمع الجزائري، إذ أنّ أول ما يمكن استنتاجه عند تصفح المراجع التاريخية أنّ للجزائر ماضيًا عريقًا يضرب في جذور التاريخ، غير أنّ مقومات الهوية الثقافية الجزائرية بطابعها الديناميكي قد تأقلمت مع كلّ وضع جديد، فبعد دخول الإسلام أخذت بُعدًا حضاريًا وثقافيًا جديدين، يختلفان اختلافًا جذريًا عن البعدين السابقين عن الإسلام، إذ مسّ هذا التغيير جميع مقومات الهوية الثقافية الجزائرية، فالمجتمع الجزائري حينها لم يبلغ كلّ مقومات هويته الثقافية، بل جعلها تتأقلم مع دينه الإسلامي وتعاليمه السمحة.

إلا أنّ الباحث في مختلف المراجع ذات الطابع الأثنوغرافي أو الإثنولوجي والسوسولوجي التي حاولت الاقتراب من مقومات الهوية الثقافية الجزائرية، ماضيًا وحاضرًا، يلاحظ اختلافًا واضحًا في مقارباتها، وهي لا تخلو من التحيز الإيديولوجي، إذ تتباين بين مقارنةٍ مُرجّحةٍ لكفةٍ إحدى المقومات على حساب الأخرى، وبين مقارنةٍ أخرى لها من التصوّرات ما يختلف كليًا عن المقاربات الأخرى، لذلك حاولنا تصنيف هذه المقاربات إلى: مقارنة دينية إسلامية، وأخرى قومية عربية، وثالثة كولونيالية، بغية التقرب أكثر من الواقع الجزائري ومحاولة فهم تأثيره على الأفراد.

1- الدين الإسلامي:

كان المغرب العربي بصفة عامة والجزائر على الخصوص، فضاءً مفتوحاً لعهود زمنية طويلة على الحملات والغارات والهجرات، إلا أن سكانه لم يرضخوا للمحاولات الاندماجية سواء كانت مع الرومان أو الوندال أو البزنطيين، إلى أن أصبحت هذه البلاد قبلة للفتح الإسلامي، الحامل للرسالة السماوية وللمشروع الديني والثقافي، وملاذاً للهجرات الإسلامية التي ظلت تقصده وتطرق رحابه منذ عهود الفتح الأول.

لقد كان الفتح الإسلامي يكتسي طابعاً دينياً، بينما كان قدوم الفنيقيين قبلهم، يمتاز بطابعه الاقتصادي التجاري، كما كان استيطان الروم ومن خلفهم من الوندال والبزنطيين يحمل طابعاً عسكرياً واستعماريّاً، بمعنى آخر فالمسلمون حينما قرّروا فتح بلاد المغرب، كانوا يهدفون إلى نشر الإسلام بالدرجة الأولى، فلم يحاربون إلا من كان كافراً أو رفض الدخول في الإسلام برفع السيف عليه، فكان قادة الجند الإسلامي أثناء الفتح يصطحبون معهم بعض العلماء، وبعض من كان لهم إمام بالدين، لتعليم الناس مبادئ الإسلام وقواعده الأساسية، غير أن هذا التعليم كان محدوداً لعدم إلمام المعلمين بلغة الأمازيغ من جهة، وعدم مقدرة السكان على فهم اللغة العربية في المراحل الأولى من الفتح من جهة أخرى، إلا أن ذلك لم يدم طويلاً فسرعان ما تعلم الأمازيغ تعاليم الدين الجديد.

ومن بين العوامل التي ساعدت على انتشار الإسلام بين الأمازيغ، بساطة العقيدة الإسلامية، وملاءمة كثير من القيم التي يدعو إليها المناخ الأخلاقي السائد بين الأمازيغ وخاصة البدو منهم، لأنهم كانوا يعيشون حياة شبيهة بحياة العرب آنذاك، إلى حد بعيد سواء في المجال الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي¹، فلا غرابة إذن أن يعتنق الكثير منهم الإسلام لأول اتصال به، فكانت معرفتهم به في بادئ الأمر سطحية، غير أن الشعور الديني ما فتئ أن ازداد قوة وعمقاً كلما تعددت فرص الاحتكاك بالمسلمين، فمبدأ التساوي العرقي الذي تم تكريسه منذ منطلق الدعوة الإسلامية، ألغى النظرة الامتيازية للعرق، إذ سادت روح الأخوة بين المسلمين، ولم تظهر بينهم النعرات العرقية إلا حين ضعف الوازع الديني.

¹ - بورويبة رشيد وآخرون، الجزائر في التاريخ، العهد الإسلامي، ج3، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص57.

أما سكان المدن فكانوا يتشكّلون من تركيبة اجتماعية متنوعة، من أمازيغ وعجم وأفارقة انخرط بعضهم في المشروع الإسلامي، وتمسك بعضهم بديانته السابقة، إلا أنّ التمسك بالنصرانية كان أشدّ عند الروم والعجم، الذين كانوا يشكّلون الطبقة الراقية من المجتمع الحضري بالمغرب.

ومن أهمّ عوامل انتشار الإسلام كذلك، ما عرفته المسيحية من فتن وحروب دينية واضطهاد لبعض السكان من طرف الحكّام، الأمر الذي جعل الكثير من الأمازيغ يعرضون عن الديانة المسيحية، أو يكتفون بالانتماء الرمزي لها، من دون أن يمارسوا طقوسها بصفة منتظمة، ثمّ أنّ الإسلام لم يبلغ ما ورد في الديانات السماوية السابقة، بل جاء مُتممًا لها، حتى أنّ القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف تضمن كثيرا من قصص الأنبياء والرسل، كما تناول الإسلام الكثير من المسائل العقدية، فناقشها بطريقة منطقية سليمة، ممّا ساعد في إقناع الأمازيغ بالدين الجديد وسهّل الانتقال من النصرانية إلى الإسلام، فأهل الجزائر لم يعتنقوا الدين الإسلامي كرهاً، وإنّما أسلموا طوعاً، أمّا النصارى واليهود فقد حافظوا على ديانتهم، فلم يصبهم الأذى، بل كانوا يتمتعون بحماية المسلمين، مقابل أدائهم لضريبة الجزية والخراج، وقد بقيت هذه الفئات متواجدة في الجزائر على غرار البلدان الإسلامية الأخرى قروناً عديدة، ممّا يدلّ على روح التسامح التي سادت إبان الحكم الإسلامي¹.

ما من شكّ أنّ سلاح الإيمان بالقضية التي حملها الفاتحون كان أمضى سلاحاً، فقد كانوا يسيرون ولواء الإسلام معقود على رؤوسهم، يتحرّكون بنخوة يستمدونها من روح الجهاد والشعور بأنّهم يوصلون رسالة الله إلى الناس جميعاً، بينما كان الأمازيغ ينافحون عن الحمى من منطلق الدفاع عن الوطن وقداسيته، لكن الغلبة كانت لل فاتحين، لأنّ إيمانهم بالرسالة كان أمضى من سلاح الحمية والذود عن الأرض، فحماسة الأمازيغ وحميتهم سرعان ما خمدت عندما عرفوا حقيقة الإسلام، واكتشفوا روحانية الفاتحين حيث تنتظم صفوف الصلاة في أكثر أوقات اليوم، وتسود بينهم أخوة لا مرأى فيها، وربما كانت سيرتهم تثير الدهشة والإعجاب، ما جعل الكثير من القبائل الأمازيغية تميل إلى مصالحتهم، وعدم مواجهتهم، حتّى انعقد التواصل

¹ - المرجع نفسه، ص 58.

بين الطرفين، وتوطدت العلاقات، كما توسّعت المعاملات بينهما بمرور السنين.

ولم تلبث الدعوة من خلال الاحتكاك عن قرب أن نفذت إلى نفوس الأمازيغ وقلوبهم، فانخرطوا في صفوف المسلمين رافعين لواء الجهاد. فلم تكد تمضي مرحلة الفتح حتى نسخ الإسلام ما سبقه من أديان، إلّا بعض معتقدات أهل الذمة ممّن قبل العيش في كنف الإسلام، فقد استهوتهم روحانية الإسلام، وطابعه الحياتي الجماعي، فضلاً عن جوهره الديمقراطي الذي تجسّد في التشارك الفعلي اليومي في المراكز والأعمال، من خلال وقفة الصلاة، والتكافل العملي المادي والمعنوي، ناهيك عن الاعتبارات الإنسانية في مبادئه، فتفاعلت معها النفسية الأمازيغية بعمق؛ إذ وجدت في تلك المبادئ ما كان يطبعها من نزوع إلى الحرية وعدم الخضوع للتسلّط المستبد، المحلي منه أو الأجنبي.

لقد اكتشف الأمازيغي في الإسلام هُويّته، إذ ساعدته العقيدة الجديدة على الوعي بالذات، فكان المدد الروحي والمعنوي ينسجم مع حاجاته النفسية ونزواتها الفطرية والاجتماعية، فتلك مبادئ مترسخة في الوجدان الجمعي الأمازيغي، تكتسب أصالتها من خلال مطابقتها لخصوصيات عموم المجتمع¹.

ومن الطبيعي أن تصاحب عملية استتباب الدين الإسلامي في ديار المغرب على العموم والجزائر على الأخصّ، حركة "تمصير" مهمة شهدت ميلاد حضائر ومدن عديدة، منها: تيهرت، المدية، تلمسان، الجزائر، المسيلة، ورجلان... الخ، وهي دليل توسع حركة المغول عبد الغني بن علي عمّلتها أحدثها الدين، التاريخ، الثقافة: أي علاقة؟ نحو مقارنة سوسيولوجية للمعطي الجزائري.

لقد شهدت هذه الحواضر حركة إشعاع واسعة، ممّا جعلها مقصد الناس من مختلف البلاد الإسلامية ومن خارجها، كما لمعت حواضر أخرى لم تكن إلّا قرى معزولة لا شأن لها قبل مجيء الإسلام، وذلك بفضل الدور الذي أعطاه لها الإسلام في إطار التحوّل المدني والسياسي والاجتماعي الذي شمل البلاد.

¹ - عشراتي سليمان، الشخصية الجزائرية: الأرضية التاريخية والمحددات الحضارية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2002، ص107.

فأصبح الدين الإسلامي يمثل القاسم المشترك بين الجزائريين جميعاً، ويُعتبر اليوم أهمّ مقومٍ من مقومات الهوية الثقافية للجزائريين، فحتّى الحركات والأحزاب الوطنية والديمقراطية المختلفة جعلت من الإسلام المرتكز الأساسي للهوية الجزائرية، لمدى صلته بروحية المجتمع، إذ يلعب دوراً مهماً في التماسك والضبط الاجتماعيين، ولما تمّت ممارسة عمليات المثاقفة على الهوية الثقافية الجزائرية إبان الاستعمار الفرنسي، لم يعزف عنه ولم يستبدله بمقوم ديني آخر، بل ازداد تمسكاً به، لتأثيره البالغ على الفرد والمجتمع على حدّ سواء.

2- اللغة العربية والأمازيغية:

استخدم الأمازيغ اللسان الفينيقي على نطاق وظيفي واسع، حتى بعد انتهاء الوجود الفينيقي، وهذا ما لم يتحقق مع الرومان مثلاً، إذ ظلّ استعمال اللغة الرومانية مظهرًا من مظاهر انسلاخ الهوية الأمازيغية، ولم يتجاوز انتشارها القلة المرتبطة بالظاهرة الإحتلالية¹.

فالامتزاج العرقي الذي أحدثته الهجرات والنزوحات الجماعية المتتالية، يفند الكثير من فرضيات صفاء النسب، إذ أنّ الفتح الإسلامي لشمال إفريقيا قد دشن مرحلة عارمة من التداخل العرقي ليس بين الأمازيغ والعرب الفاتحين فقط ولكن بينهما وأعراق أخرى مشرقية وإفريقية وأوروبية مختلفة، وشكّلت من الجميع محصلة بشرية تنتمي إلى دين واحد، وإلى حضارة تتمازج مقوماتها الدينية واللسانية والثقافية.

كان الأمازيغ من المرابطين والموحدين الذين نشروا الإسلام، يكتبون نصوصهم الفقهية باللغة الأمازيغية، وبحروف عربية، كما فعل ابن تومرت في رسالته، وهذا ما سهّل عملية التمازج بين ~~المعوي عبد الوالأمازيغ~~ ^{الدين، التاريخ، الثقافة: أي علاقة؟ نحو مقارنة سوسولوجية للمعطى الجزائري.} الهجرات الهلالية ساهمت في هذا التفاعل، بفضل نشرهم للغة العربية في نطاق واسع من بلاد المغرب، ويقول بهذا الصدد الشيخ البشير الإبراهيمي: «أنّ بني هلال خربوا ولكنهم عربوا»²

ورغم أنّ قبائل بني هلال أرسلوا من طرف الفاطميين للتدمير والتخريب، فقد واجههم أمراء بني زيري وبني حمّاد بأسلوب حكيم، وتمكّنوا من

¹ - المرجع نفسه، ص 65.

² - سعدي عثمان، عروبة الجزائر عبر التاريخ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 87.

استيعابهم داخل المجتمع، ورغم ما قاموا به من تخريب في مدن إمارتيهما، إلا أنهم لم يصدروا أي رد فعل ضد العرب كعرب، إنما فسروا ظاهرة بني هلال بتفسيرها الصحيح وهو التفسير البدوي¹، فلم تمض عدد من السنين حتى انصهر الهلالي داخل المجتمع الأمازيغي، فكان نتيجة ذلك إفراز دولتين أمازيغيتي القيادة هما: دولة المرابطين ودولة الموحدين، اللتان لعبتا دوراً كبيراً في نشر الإسلام والذود عنه، وتطوير الحضارة العربية الإسلامية.

3- العادات والتقاليد الجزائرية:

تعتبر العادات والتقاليد نوعاً من أنواع الحس المشترك العفوي الذي يوافق الوضع الاجتماعي والثقافي للمجتمع، والذي يعبر عن فلسفته في الحياة، كما تمثل جانباً مهماً من تاريخ الشعوب وتراثها الثقافي، وتُصور نظرتها إلى الكون والحياة والإنسان.

إنّ الحديث عن العادات والتقاليد الجزائرية، باعتبارها مقوماً من مقومات الهوية الثقافية الجزائرية، يجرنا حتماً إلى أزمنة ساحقة، لما لها من عراقة ممتدة في جذور تاريخ المنطقة، إلا أننا أردنا الإيجاز قدر المستطاع، والإشارة إلى ذلك دون الدخول في التفاصيل الجزئية.

وعموماً تتميز عادات وتقاليد المجتمعات بالثبات النسبي، لأنها مرتبطة بالقيم العامة المشتركة للمجتمع، فالمجتمعات الشعبية شديدة التمسك بقيمها ومبادئها، فضلاً عن تراثها، لأنها تراه بمثابة المخزون الذي تلجأ إليه لتتماسك ولتحافظ على هويتها الثقافية باعتبار العادات والتقاليد جزءاً لا يتجزأ منها، وبالتالي الحفاظ على خصوصياتها الاجتماعية والثقافية في مواجهة عوامل التغيير، إلا أنّ العادات والتقاليد بالرغم من ذلك قد عرفت الانفتاح على ثقافات أخرى متنوعة، بفضل عملية التثاقف، فتأثرت بها اجتماعياً وثقافياً.

ففي الشمال الجزائري تأثرت بعض العادات والتقاليد الأمازيغية المعبرة عن الموضوعات المحلية المتوارثة، بالعادات الفينيقية، وما حملته معها من تأثيرات هي الأخرى من عادات بابل وآشور وكنعان، كما تأثرت بعادات الحضارة الرومانية واليونانية والبيزنطية، ومختلف حضارات البحر الأبيض المتوسط.

¹ - المرجع نفسه، ص 88.

أما المناطق الجنوبية والصحراوية فقد كان تأثير عادات تلك الحضارات محدودًا نوعًا ما، إلا أنَّ عادات سكانها تأثرت بعادات الحضارات الزنجية والصحراوية، إذ يبدو ذلك واضحًا وملفتًا للنظر في مختلف الفنون الشعبية لتلك المناطق من مشغولات يدوية، وحرف ومهارات، ومنجزات فنية، ناهيك عن بعض التقاليد الممارسة في مختلف المناسبات¹.

إلا أنَّ التأثير العميق للعادات والتقاليد الجزائرية قد تحقق خلال احتكاكها بما حملته الحضارة العربية الإسلامية من عادات وتقاليد، وتمت ترقية العادات الأمازيغية من شوائب الشرك ومن كلِّ القيم المنافية للدين الإسلامي بطريقة تدريجية، ومزجها بالعادات العربية والإسلامية، وإشاعتها في المناطق الجزائرية والمناطق المجاورة لها، إلا أنَّ بعض المناطق المعزولة قد حافظت بعاداتها الأمازيغية بعد تنقيتها من المظاهر المنافية للدين الإسلامي، من خرافات ووثنيات وعصبيات ومظالم، فأصبحت بذلك طريقًا إلهي إيقاظ الوعي الجمعي، وتغذيته بمثل أخلاقية جديدة وبفلسفة الحياة والاجتماع.

لقد هدَّب الإسلام العادات والتقاليد القديمة، فشكَّلت فسيفساء حقيقية توزعت على كلِّ المناطق الجزائرية، مع بعض الاختلافات البسيطة نظرًا لمساحتها الشاسعة، وتعاقب الحضارات الإنسانية عليها، بما فيها العهد الإسلامي الذي تميَّز بتعاقب الدول الإسلامية التي تركت بصماتها واضحة على عادات وتقاليد الجزائريين، لذلك تميَّزت بعض المناطق الجزائرية بخصائصها المحلية التي تنهل من منبع واحد، هو الثقافة الإسلامية العربية الأمازيغية.

والجدير بالذكر أنَّ المجتمع الجزائري يتميز بطابعه المحافظ، إذ تلعب فيه العادات والتقاليد والأعراف دورًا بارزًا في استمرارية العلاقات الاجتماعية، فالأمثال الشعبية التي تُعتبر بمثابة المرآة العاكسة لخبرات وتجارب المجتمعات وفلسفتها للحياة والوجود معًا، تتناول مفهوم الأخلاق ونظام المسموح والمحظور، وتتجلى من خلالها الكثير من الظواهر، كتقسيم الوظائف بين الرجل والمرأة، والذي يعكس طبيعة سلطة الرجل الجزائري على المرأة، من ذلك بعض الطقوس التي تمارس في إحدى مناطق الجزائر، إذ

¹ - محمد عيلان، الفنون الشعبية الجزائرية: واقع وآفاق، التواصل: مقاربات سوسيولوجية للمجتمع الجزائري، عدد 6، عنابة، الجزائر، جوان 2000، ص 213.

عندما يولد المولود الجديد، تقوم إحدى النساء بلف بيضة فوق رأسه، ثم تُكسر بيضة الذكر خارج البيت، بينما تُكسر بيضة الأنثى وراء نول النسيج داخل البيت. وهكذا يتم التقاسم الوظيفي بين الرجل والمرأة، فتتحدد وظيفة المرأة داخل البيت منذ ولادتها، كما تتحدد وظيفة الرجل بالأعمال المنجزة خارجه، وتُعتبر المرأة في بعض الأمثال الشعبية سبب الخير والشر "الخير امرة، والشر امرة" فهي السبب أيضاً في تفكيك الأسرة الممتدة، وظهور الأسرة النووية "كلمة الوسادة تفرّق بلدة"...الخ.

لقد كانت سيكولوجية المجتمع الأمازيغي محكومة بقيم لا تبعد عما كان المجتمع العربي يعرفه، بالنظر إلى التماثل الديني والمعاشي والحضاري بينهما، الأمر الذي صبغ الذهنية والقيم الثقافية والأخلاقية بصبغة واحدة، قوامها الغيرة على العرض، وصون المرأة، وحمايتها، والذود عن الشرف الذي يجسد قوامه الذكر على الأنثى، إلا أنه يجب أن نشير إلى أن الجهل قد أضر كثيراً بمبدأ القوامة الشرعية، وانحرف به إلى وجهة عبودية مطلقة، بعد أن عززت العقيدة الإسلامية من مكانة الصون التي ظفرت بها المرأة. إن التراتب الاجتماعي الذي عرفته البيئة الجزائرية عبر صيرورتها التاريخية، اتخذ من الممايزة بين الرجل والمرأة أهم ارتكازاته المبدئية والأخلاقية والعرفية.

كما يتميز المجتمع الجزائري بعادات وتقاليد تعود إلى ما يملكه من تعدد وتنوع ثقافي نتيجة تداخل نسيجه الاجتماعي، إلا أن هذا التنوع بزخمه يجد له روابط وثيقة بين الجزائريين من جهة، ومع باقي الشعوب العربية والإسلامية من جهة أخرى، وتتجلى هذه الروابط في عادات وتقاليد شبه موحدة يمارسها الأفراد خلال بعض المناسبات الاحتفالية، كعادات وتقاليد شهر رمضان، الذي يعني لدى الجزائريين شهر الصيام والعبادة والتزاور، والتراحم والصدقات وسائر أعمال البر، فلا يكاد يخلو بيت جزائري من القيام بمثل هذه الأعمال، حتى قبل قدومه إذ يبدأ الأفراد في التحضير له، فيعيد بعضهم طلاء منزله ترحيباً بقدومه، وتنشغل ربات البيوت بتوفير كل المستلزمات الواجبة لهذا الضيف العزيز، كما يشرعن في تحضير مختلف أنواع التوابل لمائدة رمضان تليق بالعائلة وبالضيوف الذين سيشاركون العائلة الإفطار، وتتنوع المأكولات والحلويات.

كما تعمر المساجد في رمضان الكريم بالمصلين لتأدية الصلوات الخمس، وصلاة التراويح، وتلاوة القرآن، فتقام مسابقات لحفظ القرآن واحتفالات دينية بالمناسبة تمتد إلى ليلة القدر المباركة التي تحظى بالاهتمام الأكبر وينتظرها كل الجزائريين بشوق وشغف، وتجدها الأسر والجمعيات الخيرية مناسبة، لتقيم ختانا جماعيا للأطفال في جو أسري احتفالي بهيج .
أما الأطفال الذين يصومون لأول مرة، فتقام لهم احتفالات خاصة، وتمنح لهم هدايا، تشجيعا لهم على الصوم وترغيبا في الشهر الكريم ويحظون بالتميز من أجل دفعهم للمواظبة على أداء فريضة الصيام، وسط جو أسري يحفزهم على المحافظة على فريضة الصوم، وتجتمع الأسر بعد الإفطار في حركة تزاور وتراحم بين الأهل والأصدقاء، فبعد أداء صلاة التراويح، تلتقي النساء والفتيات في أجواء عائلية للسهر والسمر، وتنتشر في العاصمة وضواحيها لعبة "البوقالة"، وهي تقليد جزائري قديم يقوم على الحكم والأمثال الشعبية، التي تتفنن النساء في حفظها والمحافظة على نقلها للأجيال الناشئة كنوع من التنشئة الاجتماعية.

كما تتجسد خلاله مظاهر التكافل والتضامن اللتان تعبران عن تقاليد جزائرية عريقة، شجعها الدين الإسلامي، ودعا إلى ضرورة الحفاظ عليها، إذ تتكفل بعض الجمعيات بإقامة موائد "الرحمة" لإفطار الفقراء والمساكين وعابري السبيل، كما تتكفل الجمعيات الخيرية طيلة الشهر بتوزيع "قفة رمضان" على الأسر المعوزة، وللمجتمع الجزائري تقاليد وعادات عريقة في مناسبات احتفالية أخرى كمناسبات الزواج، والختان، والعديد، وأول محرم، وعاشوراء، وعيد يناير، والمولد النبوي الشريف...الخ.

ومن العادات الجزائرية، عادة "توزيع" وهي حملات تعاونية تطوعية تشترك فيها مجموعة من السكان لإنجاز مشروع ما، ومن أمثلتها خروج الفلاحين بآلاتهم إلى موقع السد، الذي ترتوي منه المدينة لإعادة إقامته كلما داهمته السيول العارمة وأزلت حاجزه من أجل تنظيف مجاري مياه السيول، وتكرّر العملية ربّما عدّة مرّات في السنة، وكذا اشتراك السكان في إنجاز المباني سواء كانت عامة كالمساجد أو المدارس الحرة أو خاصة كمساكن المواطنين والأشغال الفلاحية الموسمية لضخامتها واستعجالها كجني الثمر وتقليب الأرض وبذرها والحصاد، وتتم "التوزيع" في أجواء من الحماس

والإتشاء، فلا تقتصر "التوزيع" على الرجال فحسب، بل تشمل النساء أيضا في أعمال النسيج.

وإذا ما عرجنا في عجالة على اللباس التقليدي الجزائري فإننا نجد أنواعا كثيرة منه فقد تخصّ بعض الألبسة التقليدية منطقة دون أخرى، ويمكن تسمية البعض منها كـ "البرنوس"، و"القشابية" أو "الجلابة"، و"القندورة"، و"السروال أعرب"، و"البديعة" أو "الصدرية"، والقميص، والعمامة، التي تختلف أحجامها من منطقة إلى أخرى، أمّا ما يمكن ذكره بخصوص لباس المرأة فهناك ما يسمى "بالقنبوز" و"أحولي" وهما نوعان من الحجاب الذي لا يُبرز إلا عينا واحدة، وكذا "حجاب الفتاشة" و"حجاب الملايا"، والوقاية والخمري... الخ.

4- التاريخ المشترك:

لم يكتسب القطر الجزائري اسمه: "الجزائر"، إلا في عصر متأخر، فبعض الروايات التاريخية ترجح أن تكون التسمية لحقت البلاد في العهد الإسلامي، وربما بعد العهد الموحيدي تحديداً، وتعددت الآراء حول أصل التسمية، إلا أنّ البعض يربط بين بلكين بني زيري (القبيلة الزيرية) وأصل تسمية (الجزائر = دزائر)، فيرى أنّ الكلمة قد حُوّرت نتيجة كثرة الاستخدام¹، بينما يرى البعض الآخر أنّ لفظ الجزائر عربي الأصل فقد كان من اليسير ربطه بالجزر الموجودة حيال ميناء المدينة²، وتوجد آراء أخرى، لا نرى ضرورة ذكرها لأن الذي يهمنا في هذه الدراسة هنا هو الاقتراب من مقومات الهوية الثقافية الجزائرية، فالثابت أنّ هذا الوطن قد تلاحقت عليه التسميات عبر العصور، فقد أُطلقت عليه تسمية "توميديا" في العصر الروماني، وسُمّي "موريطانيا"، وبأسماء عواصم ومدن كان لها شأن في فترات متلاحقة، لكن التسمية التي قرت واسترسلت في الزمن هي تسمية "الجزائر".

عمّرت الجزائر قديماً سلاطات عديدة، لكن الجنس الذي ارتبط بهذا الوطن هم "الأمازيغ"، ومعناه الرجال الأحرار³، فكان نظامهم الاجتماعي نظاماً عشائرياً، مترابط الأواصر بعامل القرابة الدموية، ومن أعرق البطون

¹ - المرجع نفسه، ص 169.

² - المرجع نفسه، ص 169.

³ - المرجع نفسه، ص 170.

الأمازيغية في الجزائر قبيلة "زناتة" التي أدركت الإسلام ولعبت مع البطون الأخرى "صنهاجة" و"كتامة" وغيرهما دوراً في بناء حضارة تمخضت عنها انجازات كبرى في المجال السياسي والثقافي والمدني، فقد تعلّم الأمازيغ من الفينيقيين فنون الملاحة والزراعة والتعمير والتعامل التجاري باستخدام العملة، بل اكتسبوا أساليب في الاجتماع والمدنية، لأنّ فينيقياً يومئذ كانت طرفاً في الحضارة المشرقية واستمراراً للحضارات البابلية والآشورية والمصرية والفارسية...الخ.

فقبل مقدّم العرب ساد الوندال، والرومان، والبيزنطيون، لكن تلك السيادة ظلت عرضة للانتفاضات، حيث تمكن الصمود الأمازيغي من التحرّر من براثن المحتلّ مهما استغرق الزمن في منازلته. ومع وصول العرب مُحمّلين برسالة الإسلام، استحكمت صلة هؤلاء النازلين بالأرض، واسترسل وجودهم فيها عبر العصور، وتحولّ مقامهم بها إلى توطين نهائي، لقد كان للتشابه بين القبائل الأمازيغية والعربية من حيث وحدة الشرائع ومن حيث الطبيعة البدوية الصميّة والتماثل القيمي في مجال المعاش والاجتماع، لاسيما بعد أن سوى الإسلام بينهما، أثر إيجابي في تكييف المناطق الأمازيغية وخاصة الريفية منها، وجعلها تتقبل الوجود العربي في صورته البدوية، ويذكر الدكتور عثمان سعدي أنّ أصول الأمازيغ عربية، لذا فقد تقبلوا إخوانهم وانسجموا معهم بتلقائية¹.

واستطاع المغاربة تأسيس دول مستقلة عن الخلافة العباسية، فحققوا قفزات نوعية في مختلف الميادين، فكانت بعض الدول كالدولة الرستمية متفتحة على العالم في جوٍّ من التسامح الديني والمذهبي²، إلّا أنّ الحضور اليهودي والمسيحي كان قوياً ومؤثراً في بعضها الآخر، فقد انعقدت صلات بين الخلفاء الحماديين والزييريين وبين البابوية، كما أسست بعض المرافق الكنسية في بعض الجهات، وستأخذ مع مرور الزمن هذه الصورة الانفتاحية على الأجناس والبضائع والأفكار، أشكالاً من التأثير الأجنبي مع الانشغال

¹ - سعدي عثمان، الأمازيغ "البربر": عرب عاربة وعروية الشمال الإفريقي عبر التاريخ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1996، ص65.

² - ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، تح: ناصر محمد وحاز إبراهيم، المطبوعات الجميلة، الجزائر، 1986، ص31-36.

بمظاهر البذخ والترف، حتّى أصبح الأسطول النورماندي يتدخّل لنجدة حلفائه
ولفرض إرادته في قضايا التجارة.

واستمرت الحملات التوطينية التي باشرها العرب المسلمون خلال
فترات متلاحقة، واشتدّت في العهد الفاطمي، عندما أفاضت الخلافة على
بلاد الأمازيغ الآلاف من البدو الهلاليين وغيرهم من القبائل العربية، لتعمير
البلاد بهم، ولتطويعها للسيادة الفاطمية بواسطتهم، وتسبّب دخول الهلاليين
إلى بلاد المغرب في انتكاس عام، أعاد الناس إلى وضع من التخلّل الإداري
والنظامي، وهزّ في نفوسهم ما استقر من مكانة للدولة والسلطان ولأجهزة
الحكم، إذ أضّرّ بمشاعر الهوية التي عملت العهود والدول السابقة على
تكريسها في نفسية المجتمع¹.

ونتيجة لتلك الفوضى العارمة التي انتشرت في البلاد، وانغماس
البعض في الترف والمجون ظهرت الدولة المرابطية، كحركة سياسية ودينية
من مقاصدها استنقاذ المجتمع من وحل الانغماس الذي لحقه بسبب توغله
في المدنية والرجوع به إلى دوره التبليغي الجهادي الأوّل الذي أناطه به
الإسلام، والعودة إلى الأصل الأوّل، أي إلى الروحية الإسلامية كما تقمّصها
الأمازيغ زمن طارق بن زياد والرواد الأوائل.

وظلت الدولة المرابطية تعتبر نفسها ولاية تابعة للخلافة العباسية،
وهذا على الأقل في عهد مؤسسها ابن تاشفين الذي أرسل بموثق البيعة إلى
ال خليفة العباسي في بغداد²، وإنها لخطوة معبرة لا تعكس إلّا ذلك الارتباط
الروحي الذي ظلّ يشدّ المغرب العربي بمشرقه.

ولقد كان عبد المؤمن ومن خلفه من أبنائه الموحدين امتداداً
عضوياً لماسينيسا، إذ أنّ البلاد في كلا العهدين انخرطت في خطة رشيدة
من التعمير وتوطين الرحل، فسعى الموحدون بذلك إلى دمج البوادي في
أجواء التمدن من منطلق تهذيبي، حيث تطلّعو إلى تحويل الفرد الأمازيغي
وأخيه الهلالي إلى الحضارة وكفّ العدوان، حتّى أنهم استثمروا البعد السكاني
بعقلانية، إذ سمحت برحيل الكثير من القبائل العربية والأمازيغية إلى
الأندلس، وأدمجتهم في الآلية النظامية والمدنية.

¹ - عشراتي سليمان، مرجع سابق، ص 118.

² - المرجع نفسه، ص 138.

وقد لمس ابن تومرت القواسم المشتركة والخصائص الموحدة بين سكان بلاد المغرب الذين يكتنفهم الإسلام، ما زاده قناعة أن الأمة واحدة، وأن التشردم من أعراض ضعفها وتآكلها، فركز جهوده على مستوى ترسيخ بنية الدولة، كما عمل على تعريب المجتمع الأمازيغي الإسلامي، الذي مال إلى ذلك وانعكست رغبته تلك في الاستجابة التعريبية التي أبداه¹.

وما إن سقط لواء الموحدين حتى انقسمت أقطار بلاد المغرب إلى دويلات، ودخلت في صراعات دامية لتوسيع النفوذ، فشاع بذلك التمرد على المدنية، وتجسّد في صور نهبٍ وسلبٍ تتعاطاها القبائل والعشائر، وتحترفها ارتزاقًا.

وبالرغم من ذلك لم نجد جهة واحدة شاقّت على ملك من خارج الحجة الشرعية، كما يذكر ابن خلدون: «أنّ العرب لا يحصل لهم الملك إلاّ بصبغة دينية، والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحّش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادًا بعضهم لبعض؛ للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلّما تجتمع أهواؤهم، فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم»²، فالإمامة التي عاشها الأمازيغ في كنف دول شملتهم بسيادتها، وأذعنوا لها بطوعية، قد وطنتهم على التطلع وثُشدّان الكمال، وكان من نتائج ذلك أن أضحو تواقين إلى الانقلاب والتجديد وتجاوز الانحباسات التي كانت النظم تقع فيها ما إن يمرّ عليها وقت قصير على تسلم زمام السلطة.

ونتيجة لذلك توسّعت مطامع الغرب في الاستيلاء على بلاد المغرب، حتى تمّ شراء الولاءات والاحتماء بأهل الذمة والنصارى، فمظاهر الهدنة والمصالحات التي كانت تقع بين الدول الإسلامية وبين دول الغرب الصليبي، تضع في مقدمة همومها ومطالبها دعم الوجود الكنسي وحماية السلك المترهب، بل ورد في بعض المعاهدات ضمان حرية التوسّع الكنسي، حتى أصبحت الكنيسة تطمع في تمسيح كلّ المغاربة، بعد أن هيأت لهم المجال النفسي والروحي للتنصير، فكان الضعف السياسي والعقائدي يدفع ببعض أمرائهم إلى التنصير³.

¹ - المرجع نفسه، ص 135.

² - ابن خلدون عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 196.

³ - عشارتي سليمان، مرجع سابق، ص 196.

لقد حركت الاختراقات الصليبية المتكررة على بلاد المغرب الإسلامي نفوس السكان للمقاومة، فانتظم الأفراد في سلك جهادي بعد أن مدوا يدهم لعروج وإخوته يسندونهم ويقودون الحملات والغارات على شواطئ العدو نفسها، حماية لدار الإسلام، فكانت هذه العمليات مثالا للتلقائية الأمازيغية والعربية الدفاعية التي حركها الإسلام في أفئدة أبنائه بعدما أدركوا الخطر المحدق بهم.

على الرغم من بعض المآخذ على العهد العثماني، فإنه من الإنصاف أن نذكر أن استعادة الوحدة الترابية للجزائر التي أوشكت على أن تكون قطعاً من الفسيفساء المتناثرة، كان على يد بابا عروج وخير الدين والدايات الآخرين، الذين أعطوا للجزائر وضعيتها الجغرافية الراهنة¹، فقد وجدوا البلاد على الصورة التي رسمها صاحب المقدمة.

لقد أثبتت بعض الدراسات الأوروبية أن البنية الاجتماعية الجزائرية قبيل الاستعمار الفرنسي كانت تتميز بالطبقية حيث تشكل الكتلة الفلاحية التركية نوعاً من التميز الاجتماعي، إلى جانب ملاك العقار، كما تميزت تلك البنية بنمو القوى الإنتاجية، واحتكار البايك للقطاعات المنتجة².

واضطدم المجتمع الجزائري بقوة أحدث من قوته تمثل في الجيش الفرنسي، فما كان عليه إلا أن يقاوم من أجل حريته، غير أن الدولة سرعان ما تلاش بناؤها، وتبددت صفوف الجيش، وواصلت جيوش الاحتلال غاراتها على القرى والمدن الجزائرية رغم المقاومة التي أبداها السكان إلا أنهم هُزموا وولوا الأدبار، فتعالت صيحات الاستغاثة وطلب العون من إخوانهم، غير أن الجزائريين ظلوا يتألمون في صمت لسكوت إخوانهم³، ممّا أيقظ فيهم الشعور الحاد بهويتهم الثقافية واقتناعهم بأن لا يعولوا إلا على أنفسهم، وهكذا فإنّ الضمير الجمعي تحرك في وجدانهم، فشنوا ثورات متتالية في كلّ مناطق الاحتلال، لكن المستعمر واصل عملياته الإجرامية من تحريق وإبادة، وتحطيم للبنى الاجتماعية، وتشكيك في الانتماء العربي الإسلامي، ومحاولة إدماج أرض الجزائر في التراب الفرنسي.

¹ - ولد خليفة محمد العربي، المسألة الثقافية وقضايا اللسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2003، ص 297.

² - جغلول عبد القادر، تاريخ الجزائر: دراسة سوسولوجية، تر: فيصل عباس، دار الحداثة، بيروت، ط3، 1983، ص 27-52.

³ - سماتي محفوظ، الأمة الجزائرية: نشأتها وتطورها، تر: بناني محمد الصغير، منشورات دحلب، الجزائر، 2007، ص 129.

هكذا إذن أراد الاستعمار الفرنسي مسّ كلّ مقومات الهوية الثقافية الجزائرية، فجعلها تعيش وضعية صراع، بعرضها على كلّ أساليب الثقافة، إلا أنّ الهويات الثقافية في مثل هذه الوضعيات اتخذ لنفسها استراتيجيات عدّة، وعليه فقد اتخذت الهوية الثقافية الجزائرية حينها إستراتيجية الحفاظ على ذاتها، والدفاع الرمزي عن كلّ مقوماتها، رغم محاولات المستعمر طمسها، كما فعل الرومان من قبلهم، فقد استولى الاحتلال الفرنسي على الأوقاف الإسلامية، وتمت مصادرة معظم المدارس والمعاهد، وفرض التعليم باللغة الفرنسية في جميع المدارس، ومحاربة الثقافة الإسلامية واللغة العربية، وهكذا كان الإكراه والإرغام والقوة مميزات الطابع الثقافي حينها، وتبعاً لذلك كانت ردّات الفعل قوية، إذ تجلت بصورة عفوية في المقاومة الثقافية منذ أول اتصال بالغزاة الفرنسيين، على شكل حركة وطنية مسالمة، إلا أنّ المستعمر ظلّ يصعد عملية الثقافة، وأخذت ردّات الفعل أسلوباً أعنف تمثل في المقاومة المسلحة، إلى أن تمّ تحرير البلاد.

هذه صورة مصغرة لتاريخ الجزائر المشترك، الذي يُعتبر مقوماً من مقومات الهوية الثقافية الجزائرية، إذ يعتز به الجزائري، وبكل ما يحمل من آمال وآلام، باعتباره الذاكرة الجماعية، ويقيم على أساسه حقيقته الاجتماعية.

ثالثاً: مقاربات الهوية الثقافية الجزائرية

1- المقاربة القومية العربية:

القومية في حقيقتها حركة سياسية تنادي بحقّ كلّ أمة في أن تكون وحدة سياسية مستقلة، وقد نمت هذه الحركة في أوروبا، وبفضلها تمكّنت كلّ من ألمانيا، وإيطاليا، من تحقيق وحدتها واستقلالها، كما انفصلت دول البلقان عن الإمبراطورية العثمانية نتيجة ذلك¹.

اعتماداً على هذا المدلول فإنّ القومية العربية عبارة عن حركة سياسية تسعى إلى جعل العرب وحدة سياسية مستقلة، وقد ظهرت هذه الحركة بثورة العرب على الحكم العثماني سنة 1916م، أي أثناء الحرب العالمية الأولى، ثمّ حققت أولى نتائجها العملية بقيام جامعة الدول العربية سنة 1945م.

¹ - العشماوي محمد سعيد، الإسلام السياسي، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ص 172.

إلا أن سعيد الدين إبراهيم يرى أن الأمة العربية تواجدت موضوعياً منذ أواخر القرن الثامن الميلادي بفعل انتشار الدين الإسلامي، واللغة العربية وهجرة واستيطان عدد كبير من القبائل العربية في الرقعة التي تمتد من الخليج العربي إلى المحيط الأطلسي، واندماجهم وتزاوجهم مع أهل البلاد التي دخل إليها الإسلام، فقد كانت القرون الثلاثة التالية تكريساً لهذه العملية التاريخية الحضارية، وبحلول القرن الحادي عشر لم تكن الأمة العربية قد تشكلت فحسب، بل قد تبلورت ثقافياً واجتماعياً ووجدانياً، واستمر هذا التكامل إلى أن تم فصلت الهوية العربية المشتركة¹، ولكن من الناحية المفهومية نجد فارقاً بين الوجود الموضوعي للأمة من ناحية، والدعوة القومية من ناحية أخرى، فالقومية تعني إدراك أبناء الأمة لهويتهم الثقافية المشتركة، ولتمييزهم الحضاري والثقافي عن غيرهم من الأمم، وتتطوي على الإحساس بوحدة المصير، والأهداف²، فالقومية العربية بهذا المعنى، هي مفهوم حديث يعود إلى القرن التاسع عشر، فقبل ذلك كانت الهوية الدينية الممثلة في الإسلام تجمع العرب بالأمم المسلمة الأخرى، وتجعلهم يعيشون في كنف الخلافة الإسلامية.

لبروز القومية العربية عوامل كثيرة، فقد كان النفوذ في بداية الخلافة الإسلامية للعرب، ثم انتقل للفرس، ثم الأتراك، وحين ظهرت الدعوة القومية العربية كان الأتراك الممثلين في سلاطين آل عثمان يحكمون أغلب البلاد العربية، في حين سقط غرب هذه البلاد ووسطها تحت الاحتلال الغربي، ولم تستطع الإمبراطورية العثمانية دفع هذه الهجمات عن أطراف ووسط الوطن العربي، أمّا مشرقه الذي كان تحت الحكم العثماني، فقد تعرض بتصاعد مستمر لمزيد من الاضطهاد وسوء الإدارة.

وظهرت حينها على أجزاء الوطن العربي اتجاهات ثقافية، وتيارات فكرية جديدة، تحمل في طياتها مفاهيم مستحدثة كالليبرالية، والديمقراطية، والقومية... الخ، فتفاعلت هذه العوامل مع ضعف الإمبراطورية العثمانية،

¹ - سعيد الدين إبراهيم، اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1998، ص332-333.

² - عاطف محمد غيث، مرجع سابق، ص274.

لتكوّن المناخ الملائم لدعوة القومية العربية، التي تمحورت حول استقلال الوطن العربي وتجميع أجزائه في دولة واحدة.

يقول سمير أمين: «إننا نؤيد فكرة الوحدة العربية لأنها نتاج تاريخي بسبب ما تمّ فيه من إدماج شعوب مختلفة الهويّات في هويّة ثقافية موحّدة، وقد قام طبقة التجار المحاربين بهذا التوحيد»¹. فهو يفسّر هذه المقاربة تفسيراً اقتصادياً، كما يبحث الماركسيون عن التفسير الاقتصادي لكلّ فعل اجتماعي، فمن المعلوم أنّ عرب قریش على الخصوص كانوا تجّاراً منذ أمد بعيد، واحتكر المكيّون عبور البضائع الواردة من الهند أو من الإمبراطورية البيزنطية، إلّا أنّ هؤلاء التجّار لم يتمكّنوا من توحيد شبه الجزيرة العربية، فكان تأمين الطرق يتمّ بفضل التحالف بين مختلف القبائل، وحسب نظرة هؤلاء الماركسيين، فقد شعر التجّار العرب بروح الجهاد عند ظهور الإسلام، فراحوا يغزون العالم لضمان الاستثمار الواسع لتجارتهم، وفتح أسواق جديدة لترويج منتوجاتهم المختلفة، فساهموا بذلك في توحيد هذه الشعوب، وإنشاء الأمّة العربية.

فالمقاربة القومية العربية للهويّة الثقافية تتركز على اللغة العربية، إذ تُعرّف العربي تعريفاً ثقافياً في المقام الأول، لا بالتعريف الديني، فالعربي هو كلّ من يتحدّث العربية لساناً، ويتبناها ثقافةً، ويستشعرها وجداناً، وبالتالي يحسّ بالانتماء إلى الكيان العربي، فمن زعماء هذه المقاربة غير مسلمين، أي أنّ الدين الإسلامي ليس شرطاً للعروبة والانتساب إليها، فقد حاولت الحركة القومية العربية في فجر بعثها أن تكون هويّة ثقافية علمانية، حيث رأوا في ذلك الضرورة الوظيفية لمواجهة الأتراك، الذين كانوا مسلمين متسلطين على العرب باسم الخلافة الإسلامية، إلّا أنّ ذلك استمر مع بعض قادة الفكر القومي العربي².

أمّا في الجزائر، فلم تكن للأمازيغ لغةً مشتركة، وكان أدباؤهم يكتبون بلغات الدول المستعمرة، فالقديس أوغسطين، ويوبا الثاني مثلاً كانا يكتبان بالإغريقية واللاتينية³ فلقد وجد العرب الفاتحون استجابة واسعة

¹ – Samir Amin, *La nation Arabe*, éd de minuit, Paris, France, 1976, p 07

² – سعيد الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص336-339.

³ – المناصرة عزالدين، الهويّات والتعددية اللغوية، دار مجدلوي للنشر، غمان، الأردن، ط1، 2004، ص172.

لرسالتهم الإسلامية ولثقافتهم العربية، إذ لم تمر إلا فترة وجيزة حتى أصبح الأمازيغ مسلمين يتحدثون العربية ويكتبونها ويخطبون بها بفصاحة قد لا نجدوها حتى عند خطباء الجزيرة العربية، فسرعة انتشار الإسلام راجع لعادلة رسالته وسماحتها، أما سرعة انتشار لغة الضاد بين الأمازيغ فمرده حسب عثمان سعدي إلى انتماء الأمازيغية إلى اللغات السامية، أي إلى العربية القديمة¹، فحتى الدول التي أسسها الأمازيغ فيما بعد في شمال إفريقيا عامة، وفي الجزائر على وجه الخصوص، كان أساسها إسلامية الدين، ولم تشذ واحدة منها عن ذلك، بل لم يحدث أن طلب زعيم من زعمائها الأمازيغ باستبدال الثقافة واللغة العربية بثقافة أخرى ولا بلغة أخرى، بل كان الفضل لهذه الدول في نشر اللغة العربية في أنحاء أخرى²، فكانت مرجعية الهوية الثقافية الجزائرية تعتمد على قطبين متلازمين، الإسلام عقيدة، وأداته الحضارية المتمثلة في اللغة العربية.

وبمجرد احتلال فرنسا للجزائر اعتبرت اللغة العربية لغة أجنبية فيها، فمنعت بذلك استعمالها في جلّ المرافق العمومية، واستبدلتها باللغة الفرنسية، وتشجيع اللهجات المحلية، لمنافسة اللغة العربية، التي لم يبق لها سوى المساجد والمقابر، ودفاتر قضاة المسلمين والكتاتيب القرآنية التي كانت في الواقع تحت الرقابة المشددة، ما جعل محمد العربي ولد خليفة يصف تعليم اللغة العربية حينها بـ"حرب العصابات"³، وبمجرد ظهور التوجه القومي العربي في بلدان المشرق العربي، شعر الجزائريون بضرورة مسايرة هذا التوجه، فلم يكن علي خوجة من أوائل المدافعين عن انتساب الجزائر للقومية فحسب بل وضع تعريفاً حديثاً للهوية القومية العربية الجزائرية المؤسسة على اللغة العربية والعادات والتقاليد المختلفة عن عادات وتقاليد فرنسا، لذلك حُق للجزائر أن تعيش حرةً مستقلةً⁴، وقد اختلف الأمير عبد القادر مع علي خوجة الذي كان يؤمن بفكرة القومية الحديثة بمعناها اللاديني، وكان الأمير تقليدياً في تفكيره، فالقومية في نظره تقوم أولاً على الدين والبطولة والاقتصاد

¹ - سعدي عثمان، عروبة الجزائر عبر التاريخ، مرجع سابق، ص 83.

² - المرجع نفسه، ص 84-85.

³ - ولد خليفة محمد العربي، مرجع سابق، ص 186.

⁴ - سماتي محفوظ، مرجع سابق، ص 71.

والعاطفة وتتحقق عن طريق القوة العسكرية¹، ورغم اختلافهما في التفكير ووسائل مقاومة الاحتلال، إلاّ أنّهما كانا زعيمين قوميين، وكلاهما مات في المنفى.

ورغم مرور قرن وثلاث على التواجد الفرنسي على الأرض الجزائرية وممارسته كلّ الوسائل لمحاربة الثقافة العربية، واستطاعته نشر اللغة الفرنسية في الأوساط الجزائرية الواسعة، إلاّ أنّ ذلك لم يبلغ اللغة العربية والانتماء العربي للجزائريين، وبعد تضحيات جسام نالت البلاد استقلالها وعادت إلى حظيرة الدول العربية.

2-المقاربة الدينية الإسلامية:

ترى هذه المقاربة التي تجعل من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة مرجعيتها الأساسية، أنّ بإمكان الإسلام توحيد الأمة الإسلامية رغم تنوعها، كما يقول أحد مُنظري هذه المقاربة، رشيد رضا: «إنّ الأمة الإسلامية أمة واحدة، وإن اختلفت ديارها وتعدّدت أجناسها، ولا يمكن أن تُعرف حقيقتها إلاّ بعد معرفة تاريخها الماضي، فلا بد من تتبّع السواقي والجداول إلى ينبوع الأول الذي هو الأصل»²، فهو يؤسّس هذه الوحدة على العقيدة الإسلامية، كما يؤسّسها على التاريخ الذي يعتبره عاملاً أساسياً في تكوين الأمم، فالحملات التي شنت على الأمة، لم تكن لتقع لو لم تكن أمة إسلامية؛ فالإسلام كان حجة كافية لينطلق التتار والصليبيون في الماضي، والمستعمرون في الحاضر لمحاربة الإسلام، وواد أية محاولة للوحدة الإسلامية، فالأحداث المتتالية التي مرّت بالمسلمين منذ تأسيس دار الإسلام نسجت علاقات متينة بين أعضاء الأمة وصنعت وحدتهم الوجدانية قبل وحدتهم الواقعية، هذه الوحدة التي وردت في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [سورة الأنبياء، 92]، على أساسها تُبنى هوية المجتمع الإسلامي باعتباره أمة واحدة، سواء تعلّق الأمر بالحياة الاجتماعية أو الجانب الروحي والنفسي، فالمشاعر العميقة تربطهم وهم يعيشون على بُعد آلاف الأميال من بعضهم البعض، حتّى قال فيهم لويس جادري L.Gardet: «قبل كلّ شيء لا بد من اعتبار العلاقة المتينة جدّاً والتي

¹ - المرجع نفسه، ص72-73.

² - رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة، ج1، ط2، بيروت، دت، ص310.

تربط المسلمين بعضهم ببعض وتجعلهم أمة حقيقة، إنها أمة تتمتع بصفة جماعة لها شعور حادّ بذاتها، وكلّ مسلم له وعي بالقيمة العالية لحياة هذه الأمة الإسلامية، وحتىّ عندما يكون وعيه غامضاً، والمسلم في خاصة نفسه قد يكون جاهلاً أو متطوّراً جدّاً، بل قد يكون شاكّاً نوعاً ما بالنسبة للعقائد التقليدية، إلا أنّ هذا الشعور الذي يجمعه بمسلم آخر وبكافة المسلمين، لا يكون فاتراً بسبب ذلك»¹.

فعلاقة الانتماء قائمة على الشعور على حسب لويس جادري L.Gardet، فهو إحساس مشترك يجمع الأفراد في بوتقة مقوم واحدٍ من مقومات الهوية الثقافية، هو الدين، حيث يقول هشام جعيط في كتابه "الفتنة": «ولا شك أنّ العرب ما كان يمكنهم أن يتوحّدوا ولا أن ينتظموا ويرتفعوا إلى درجة أخلاقية أرفع، لولا الحركة النبوية، وبالتالي ما كان يمكنهم الدخول في التاريخ، وعلى هذا النحو كانت النبوة تطرح نفسها كأمرٍ يمدّ يده بأخلاقية، وبوحدة، وبمصير»². هذه الوحدة التي حتّت عليها الدين الإسلامي في مواضع كثيرة، مبيّناً أنّ كلّ العوامل التي تفرق الأفراد عادةً، تزول عندما يتوقّف الأمر على علاقة الانتماء إلى الأمة الإسلامية؛ فاللغة واللون والجنس والعادات والتقاليد والمكانة الاجتماعية لا يُحسب لها أي حساب حينما يأخذ المسلم مكانه بين إخوانه المسلمين، فعندما يحدث أي مكروه لهم يتسارعون لمساعدة إخوانهم المصابين، كما يشاركونهم في مسرّاتهم، ويعدّونها فخراً لكامل الأمة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [سورة الحجرات، 10]، كما جاءت السنة الشريفة مستفيضة في دعوتها للتآزر والتعاون إذ يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "مثل المؤمنين في توادهم، وتراحمهم، وتعاطفهم، كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى" (رواه مسلم).

إذا كانت المجتمعات الإسلامية قائمة على الشعور بالانتماء المشترك، فإنّ علاقة هذا الانتماء قائمة على الشعور على حسب لويس جادري L.Gardet، وأمّا رضوان السيد، فيرجع ذلك لكون الإسلام «يمثّل

¹ - سماتي محفوظ، مرجع سابق، ص 106.

² - جعيط هشام، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، تر: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، 1991، ص 13.

المشروع العالمي لإدماج كلّ البشر في نظام السلام والتعاون»¹، ففي رأيه يمثل النظام الإسلامي النظام الذي تطمح إليه البشرية، لأنّ التجربة أثبتت أنّ النظم القائمة على العرقية والتي توسعت إلى القومية آلت إلى الفشل، لأنّ التمسك بالعرق يمنع الناس من التقارب، أمّا الأخوة في أحضان الأمة مع الاعتراف بالآخر، فإنها تشكل النموذج الاجتماعي الذي يتحقق في الإسلام.

أمّا المجتمع الجزائري فقد تمسك بالإسلام تدريجياً، وأصبحت الشريعة الإسلامية تشمل جميع الميادين، وتُطبق في الغالب على جميع العقود والمنازعات التي تطرأ، ولا يحقّ لأحد أن يستبدلها بقانون آخر، لذلك فإنّ المقوم الديني يتدخل أكثر من أي مقوم آخر في تبلورات وتشكلات الهوية الثقافية للجزائريين، والتي تحدّد الفاعلين الاجتماعيين، وبالمقارنة مع الستينيات، نجد انتعاشاً ونشاطاً متجدداً للمقوم الديني على حساب المقومات الأخرى داخل الحركة الاجتماعية²، فاحتواها بذلك فأصبح يُنظر إلى التاريخ المشترك على أساس التاريخ الإسلامي باعتبار المجتمع الجزائري يشكّل الامتداد الطبيعي للمجتمع الإسلامي الأوّل الذي يستمد شرعيته من الجماهير، نتيجة الخطاب الديني الواسع الانتشار الذي يميل إلى الهيمنة على كلّ الفئات الاجتماعية، فيسعى من أجل ذلك إلى تقديم أجوبة على كلّ الأسئلة سواء كانت اقتصادية أم اجتماعية أم ثقافية³.

ويُنظر إلى العربية باعتبارها لغة القرآن، وبواسطتها يتمّ فهم هذا النصّ، والتمكّن من تأويله. كما يتم اعتبار بعض العادات والتقاليد التي تتفق مع القواعد الشرعية عبادات دينية، كونها تحكم سلوك الأفراد في المجتمع، أمّا العادات التي تعارض القيم الدينية فهي محلّ استنكار ورفض⁴ ويوصف بعضها "بالبدع الضالة".

وقد لاحظ علي الكنز في دراسته حول الواقع الجزائري، من خلال الملاحظة الدقيقة، أنّ تأثير العنصر الديني على الجزائريين يختلف باختلاف فئات المجتمع، فيقترن هذا التأثير بالخطوط الكبرى للتركيبية الأفقية للمجتمع،

¹ - السيد رضوان، الأمة والجماعة والسلطة، دار إقرأ، ط2، بيروت، 1986، ص115.

² - الكنز علي، حول الأزمة: خمس دراسات حول الجزائر والعالم العربي، دار بوشان، الجزائر، 1990، ص61.

³ - البنا حسن، مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي: مجموعة رسائل الإمام الشهيد: حسن البنا، ج2، مكتبة الرحاب،

الجزائر، دت، ص88-127.

⁴ - يسري عبد الغني عبد الله، القواعد الاجتماعية في الشريعة الإسلامية ودورها في أمن المجتمع واستقراره، التسامح، العدد5، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، عُمان، 2006، ص196.

فهناك: الإسلام الشعبي ووصفه بالتدني التوفيقي والاسترضائي فعلاقته ضعيفة بالتأويل النصي المكتوب وهو الأكثر تفتحاً من الأنواع الأخرى، حيث يتكيف مع دعاة التغيير الاجتماعي. والإسلام التقليدي وهو تاريخياً نتاج جمعية العلماء المسلمين، يتميز بانتشاره الواسع بين فئات الطبقة المتوسطة وبخاصة بين المدرسين والمربين والموظفين، ويختلف عن النوع الأول كونه يرتبط أكثر بالممارسة المعرفية للنصوص المقدسة¹، ويعتبر امتداداً لجهود مدرسة الإصلاح في المشرق الإسلامي التي ركزت على التربية والتعليم، والتي زاد انتشارها بعد زيارة محمد عبده للجزائر سنة 1903م ولقائه ببعض علمائها، وكان لمجلة "العروة الوثقى" ثم "المنار" تأثير كبير على الجزائريين². وأخيراً الإسلام غير المرئي بسبب طوقسه الدينية التي تحميه، فهو منغلق على ذاته ومتفتح فقط على أتباعه، إنه إسلام المجموعات الطرقية القريبة من الصوفية، فإذا كان النوع الأول يبحث عن فهم وتنظيم العالم فالثاني يسعى لجعل الإسلام يتأقلم مع الوقائع العالمية، أما الثالث فيحاول الابتعاد عن العالم والحياة اليومية والاعتزال داخل الحياة الروحية³.

أصبحت الرمزية الدينية تتوب الرمزية العقلانية والعلمانية التي تعرف اليوم أزمة عميقة، ليس في البلدان الإسلامية فحسب بل حتى في بلدانها الأصلية، فالرمزية الدينية مطابقة للوسط الثقافي المحلي، كما أنها موافقة للمرجع التاريخي والحضاري للجزائر، ممّا ساهم في انتشار ظاهرة الإسلام السياسي، فوجهت بذلك الأحزاب الإسلامية اهتماماتها لمسألة شرعية السلطة السياسية، مغتمةً نظرة الجزائريين التقديرية للإسلام وفشل التجربة القومية في البلدان العربية، فتّم الخلط بين الديناميكية السياسية للإيديولوجية الدينية والدين كممارسة اجتماعية، وكتجربة جماعية للإعداد الروحي⁴.

وقد تتحول الهوية الثقافية الدينية من مفهوم اجتماعي مقبول لدى الجزائريين، إلى تطرف يهدّد التفاعل والتواصل مع الآخر، فيتمّ بذلك وضع الحدود معه، فتبرز صورة العدو التي لا تخلو من الخيال والأسطورة فهو الكافر والجاهلي والمرتد والزنديق... الخ، وهكذا يشكّل سيد قطب صورة

¹ - الكنز علي، مرجع سابق، ص 62.

² - قلاتي بشير، دراسات في مسار وواقع الدعوة الإسلامية في الجزائر، مكتبة إقرأ، الجزائر، ط 1، 2007، ص 28-29.

³ - الكنز علي، مرجع سابق، ص 63-64.

⁴ - المرجع نفسه، ص 65.

الآخر المختلف من خلال افتراضه بأن الإسلام لا يعرف إلا نوعين من المجتمعات: مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي، فتمّ بذلك تقسيم العالم إلى "دار سلام" و"دار حرب"، ولم يكتف بعض أتباعه بذلك بل تبنا ما سمي "بجاهلية القرن العشرين"، فازدهرت فكرة التكفير، وأصبحت تهمّة، قد تصل عواقبها إلى درجة القتل¹، فاستلهمت بذلك بعض الجماعات الإسلامية المتطرفة الجزائرية من هذا الخطاب "المخيالي"، تصوّرها لإعادة تشكيل المجتمع الجزائري، فتطوّرت بذلك "ثقافة الموت" إن على مستوى الفكر والتتظير وإن على مستوى الممارسة والفعل.

3- المقاربة الكولونيالية:

المقصود بالمقاربة الكولونيالية تلك الدراسات والأعمال التي أُجريت خلال الفترة الاستعمارية، والتي عملت على دراسة المجتمع الجزائري، والتتقيب في بنياته الاجتماعية والثقافية، فهي أعمال قام بها أفراد سواء من ذوي الاختصاص السوسولوجي، أو الأنثروبولوجي من جهة، أو من ذوي الاختصاصات الأخرى.

في واقع الأمر لا يمكننا تحديد بداية الاهتمام الكولونيالي الفرنسي بالمجتمع الجزائري وثقافته، إلا أنه قد نَمى وتطوّر بتطوّر التسلط الاستعماري، فقد عرفت الكتابات الإثنوغرافية والإثنولوجية بمفهومها الحديث غزارة ووفرة طوال الفترة الاستعمارية، فإنّ «الاكتشاف العلمي للجزائر ارتبط بعملية الاحتلال ويتقدم الجيش على الساحة»²، وبذلك نستطيع أن نقول بأنّ تلك الكتابات قد مرّت بمرحلتين أساسيتين منذ دخول الفرنسيين أرض الجزائر.

فقد اتسمت كتابات المرحلة الأولى التي قام بها بعض الرحالة المغامرون، ورجال التبشير، ثم الإداريون والضباط العسكريون، بطابعها الوصفي الإثنوغرافي، وذلك بوصف عادات التغذية واللباس والأعراس والطقوس الدينية والعادات الفلاحية إضافةً للمأثورات الشعبية... الخ، كما تميزت بطابعها الاستكشافي، فكانت عبارة عن انطباعات، وملاحظات عابرة

¹ - سموك علي، إشكالية العنف في المجتمع الجزائري: من أجل مقارنة سوسولوجية، مخبر التربية والانحراف والجريمة في المجتمع، جامعة عنابة، الجزائر، 2006، ص 262-265.

² - P. Lucas et J.C. Valtin, *L'Algérie des Anthropologues*, Maspero, Paris, 2 éd, 1982, p13.

عن الثقافة الجزائرية، وبعض الظواهر الاجتماعية المختلفة، حتى أن بعض الكتاب قد أعطوا مغالطة عن الواقع، حيث وصفوا الجزائر بالعالم السحري، الذي لا يوجد إلا في الخيال، فكانت كتابتهم بذلك لا تخرج عن إطار الحملة الدعائية التي تهدف إلى جلب أكبر عدد ممكن من المعمرين¹، ويبدو أن القاسم المشترك بين جلّ تلك الكتابات هو تصنيف المعلومات الإثنوغرافية حسب المناطق الجغرافية (التلّ، منطقة القبائل، الصحراء)، وحسب العنصر (قبائلي، عربي)²، فاخترت بذلك الإثنولوجيا الكولونيالية منذ بدايتها الجزائر إلى مجرد فسيفساء من المجموعات الإثنية المتجاورة من العرب، والقبائليين، والمزابيين، والشاوية، واليهود...³، فيقول بهذا الصدد دumas كتابه "العادات والتقاليد الجزائرية": «ينقسم سكان الجزائر إلى عنصرين متميزين، العنصر القبائلي، والعنصر العربي، وبالرغم من كونهما مسلمين، إلا أن الاختلاف في عاداتهما وتكوين مجتمعيهما وأصليهما ولغتيهما يشكل قسمين كبيرين مختلفين تماماً»⁴.

وهكذا شكلت تلك الكتابات فيما بعد رصيذاً مهماً من المعلومات المتراكمة التي غدت الأبحاث الأنثروبولوجية والسوسيولوجية الكولونيالية وغيرها فيما بعد.

أمّا المرحلة الثانية التي تتمثل في الكتابات الإثنولوجية والسوسيولوجية، فكانت أكثر وضوحاً لتناولها لمقومات الهوية الثقافية الجزائرية، بمقاربة تختلف عن المقاربتين السابقتين، فالأبحاث الإثنولوجية التي تناولت المجتمع الجزائري، قد حرصت على إظهار المقوم التاريخي المختلف بين النسقين المختلفين، إذ سعت إلى إبراز المراحل التاريخية التي مرّت بهما التركيبيتين البشريتين العربية والأمازيغية، مع التركيز على المرحلة التي سبقت دخول الإسلام إلى هذه المنطقة، بحثاً عن الخصائص العرقية للمجتمع الأمازيغي وعن الرواسب الثقافية القديمة، لإثبات الأصل الأوروبي للأمازيغ، أو ما أسماها Ageron بـ"الأسطورة القبائلية"، حيث كان القس رينال Raynal أول من تحدث عنها، فسجل بذلك السمات الأساسية للشخصية

¹ - معتوق جمال، علم الاجتماع في الجزائر: من النشأة إلى يومنا هذا، بدون دار نشر، الجزائر، ط1، 2006، ص40.

² - P. Lucas et J.C. Valtin, Op.cit, p14-16.

³ - سموك علي، مرجع سابق، ص171.

⁴ - E.Dumas, Mœurs et coutumes de l'algérie, Sindabad, Paris, 1988, p 29

الأمازيغية المتمثلة في لغته الأصلية، وميله للعيش في الجبال والمناطق الوعرة وشغفه بالحرية وحبه للعمل وقابليته للتطور، مما يؤكد أصله الشمالي، أي الانحدار من السلالة الوندالية والجرمانية، ويضيف ماسكوري Masqueray أنَّ المهمة الحقيقية المنوطة بفرنسا هي تحرير الأمازيغ الذين احتلهم العرب واضطهدوهم فطاردوهم ثم حاصروهم في الجبال والمناطق الوعرة، ليحين دور الأتراك الذين استغلوهم أبشع استغلال، لذلك نجد انعدام التجانس، والأحقاد الكامنة بين العنصر العربي والعنصر الأمازيغي، وهذا ما يدفعنا لإدماج هذا الأخير، ومحو العرب¹، وهكذا كانت المقاربة الكولونيالية لمقوم التاريخ تهدف إلى معاداة الانتماء العربي، واعتبار العرب غزاة، بتشجيع المدّعين باختلاف العنصر العربي عن العنصر الأمازيغي، وانحدار هذا الأخير عن الأصل الأوروبي.

وتواصل هذه المقاربة في تناولها لمقومات الهوية الثقافية الجزائرية، حتى أنَّ الاهتمام الكولونيالي كان مُنصباً أيضاً على العادات والتقاليد الجزائرية بشكل ملفت للانتباه، كما يشير إلى ذلك جمال معتوق بقوله: «لم يتركوا أي صغيرة أو كبيرة إلا ودرسوها، كالسحر والوشم والنشاط الحرفي والبوقالة، والأساطير والحكايات الشعبية...»²، غير أنَّها لم تختلف في التركيز على إبراز التباين الواضح بين العنصرين العربي والأمازيغي في عاداتهما وتقاليدهما، ويمكننا في هذا الصدد الإشارة إلى كتاب "بيار بورديو" P. Bourdieu (سوسيولوجية الجزائر) (Sociologie de l'Algérie) والذي طُبِع لأول مرة سنة 1958، وباعتباره عالماً متخصصاً اهتم كثيراً بالمجتمع الجزائري، ففي هذا الكتاب ينطلق المؤلف من مُسلمة أساسية، هي أنَّ الشعوب القاطنة في شمال إفريقيا عامة، والجزائر خاصة، تتكون من قبائل ذات أصول عرقية مختلفة كل الاختلاف (Groupes ethniques) لا يجمع بينهما إلا التجاور في المكان والتواجد في الزمان، لذلك ينبغي أن تُدرس باعتبارها وحدات وأنساق منفصلة ومختلفة. ويزعم أنَّ هذا التباين لا يرجع إلى الأصول العرقية المتباعدة فحسب، بل يظهر جلياً في الثقافات والعادات السائدة في كل

¹ - أجرون، ش.ر، المجتمع الجزائري في مخابر الإيديولوجية الكولونيالية، تر: ولد خليفة محمد العربي، منشورات ثالة، الجزائر، 2002، ص 24-46.

² - معتوق جمال، مرجع سابق، ص 70.

مجموعة سكانية (القبائلية، الشاوية، المزابية، العربية)¹، وبناءً على هذا الوصف صمّم لكل مجموعة بناءها الاجتماعي، ونسقها الثقافي، ونمط الحياة السائدة من عادات وتقاليد، مركزاً على السمات المميزة لكل مجموعة إثنية، كي يحرضها على طلب هويّتها الثقافية المتميزة عن غيرها².

لقد كانت مادة معظم الأعمال ترتكز على محاور أساسية منها: العنصر، اللغة، أنماط الحياة، وأساليب الإنتاج... الخ، مع الاهتمام المبالغ فيه على منطقة القبائل، مثل عمل "مونييه" Mounier التلميذ المخلص لـ"مارسيل موس" M. Mauss مستعملاً بعض المفاهيم العامة التي قدمها "موس" كاهتمامه بمبدأ التبادل والزام رد الهدية، في تناوله لعادة "توزيع" الموجودة في منطقة القبائل، دون غيرها من المناطق³، إلا أنّ هذا النظام من التعاون، معروف ومطبّق في الكثير من المناطق الجزائرية خصوصاً المناطق الريفية، كما مرّ سابقاً.

ويمكننا في هذا الصدد الإشارة إلى كتابات "وارنييه" Warnier الذي يعتقد في مواضع كثيرة أنّ الأمازيغ يمثلون الأغلبية بينما العرب هم الأقلية، والأمازيغ هم الجزائريون الحقيقيون، وهم الأقرب إلى الثقافة الأوروبية، فعاداتهم وتقاليدهم مرنة، ولتنظيماتهم الطابع المدني والديمقراطي، فمؤسساتهم سلبية القانون الروماني، وهم ميّالون إلى التملك، مع الإشارة إلى التفوق الحضاري القبائلي على بقية الأمازيغ، ممّا سيُسهل حسبهم تشريهم بالقيم الحضارية الفرنسية، بالمقابل يتكرر لوجود العنصر العربي في الواقع الجزائري، إذ أنّ المستعربين هناك ما هم إلاّ تجميع لقبائل متناثرة ومتناحرة، لا عادات ولا تقاليد لها، وراح يقابل النزعة الشيوعية المنحلة للعرب بالتنظيم المدني للأمازيغ، كما قارن بين تعامل الأمازيغي مع المرأة حيث لا يعدد الزوجات على العموم ويحترمها، باتخاذها أختاً وأماً وربة بيت ويوسع من مجال حريتها، بينما العربي يتعامل معها كالأثاث أو "البهيمة"⁴.

¹ – Bourdieu Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, presses universitaires de France, Paris, 2^{éd}, 1963, p5-8.

² – ولد خليفة محمد العربي، نقد كتاب: سوسيولوجية الجزائر، مجلة الأصالة، العدد 05، الجزائر، 1972، ص 154.

³ – بوراكي محمد، واقع وأفاق البحث السوسيولوجي في الجزائر، الدفاتر الجزائرية لعلم الاجتماع، جامعة الجزائر، العدد 1، الجزائر، 2000، ص 177-178.

⁴ – أجرون، ش. ر.، مرجع سابق، ص 30-34.

أمّا بالنسبة لمقوم الدين فقد أخذ حصة الأسد في جانب الاهتمام بتناوله، إلا أن ذلك لم يخرج عن الإطار العام لهذه المقاربة حيث تم تقسيم الهوية الثقافية الجزائرية إلى ثنائية عرب/ أمازيغ، فالعقيد دumas والنقيب فابر Fabar يعتقدان أن الدين الإسلامي قد فرض فرضاً على الجنس الأمازيغي من قبل الجنس العربي الغازي، فالشعب الأمازيغي الأوروبي الأصل قد عرف المسيحية ولم يطرأ عليه تغيير رغم الدين الجديد، وإن قبل القرآن لكنه لم يعتنقه قط، فهذا المجتمع لا يتميز بفتور في التدين الإسلامي فحسب، بل إن أعرافه تشتم منها رائحة المساواة ورحمة المسيحية¹.

وكان الأسقف لافيجري Lavigerie مقتنعاً بأن للفرنسيين والأمازيغ دم واحد، وأصل روماني واحد، وانتماء مسيحي قديم واحد، لذلك حاول القيام بربط صلات ربانية جديدة بغية إعادة تنصيرهم، ما جعله يكون جميعته الجديدة "الآباء البيض" (les pères blancs)، وتم إنشاء خمس (5) مراكز في القبائل الكبرى في ظرف سنتين، ثم مركز غرداية، إلا أنه أوصى الآباء البيض بعدم الخوض في المسائل الدينية مع السكان، ما لم يتحدثوا هم عنها لأنه استنتج أن الأمازيغ يحترمون رجال الدين المسيحيين إلا أنهم سرعان ما يثورون إذا تم المساس بمعتقدهم الإسلامي وبنبيهم²، ممّا يدل على تمسكهم بدينهم الإسلامي، وأن ما كان يعتنقه دumas، وفابر، ولافيجري، وغيرهم، ما هي إلا تخمينات وتكهنات، سرعان ما تكشف الأحداث عدم صحتها فيما بعد، وتفشل مخططات لافيجري خاصة بعد أن استقبل زمن حدوث المجاعة سنتي 1868-1869 نحو 1750 طفلاً تتراوح أعمارهم بين 08 و 14 سنة، ولكن سرعان ما طالبت واحتجت أسرهم و"دواويرهم" الأصلية على ذلك، ولأسيما عند انتشار شائعة تعميد تمسيحهم، فتارت ثائرة المسلمين، حتى رُفعت القضية إلى باريس، وبعد جهد جهيد تم إرجاع نسبة معتبرة منهم لأسرهم³.

كما اهتمت المقاربة الكولونيالية بمقوم اللغة، حيث اعتبرت العربية لغة دخيلة على المجتمع وتحمل في طياتها بذور التخلف، لذا يجب محاربتها

¹ - المرجع نفسه، ص 29.

² - المرجع نفسه، ص 39-40.

³ - المرجع نفسه، ص 122.

واستئصالها من عقول وألسنة الجزائريين، ولن يتأتى ذلك إلاّ بنشر اللغة الفرنسية لغة التقدّم والرفي الحضاري من جهة، وتشجيع استعمال اللغة الأمازيغية ولهجاتها المحلية، واهتم بها بعض الفرنسيين منهم: هانوتو Hanouteau الذي اهتم بلهجة الطوارق، ماسكوري Masqueray بلهجة الشاوية، موتيلانسي Moutilansi باللهجة الميزابية، أمّا بروسلا Brouslard فقد ألف قاموساً عن اللهجة القبائلية، وأصدرت نشرة (المراسل الإفريقي) التي كانت تصدر عن مدرسة الآداب في الجزائر، مؤلفات كاملة عن اللهجات الأمازيغية في بعض مناطق المغرب العربي، فلم يبق من الإنجاز إلاّ إصدار مؤلفات عن النحو، والألفاظ المقارنة بين مختلف اللهجات الأمازيغية¹.

الخاتمة:

يمكننا في الختام أن نستنتج أن مقومات الهوية الثقافية الجزائرية، تستند إلى قواسم مشتركة بين الجزائريين هي: الإسلام دين المجتمع، والعروبة والأمازيغية لغتاه، والعادات والتقاليد بتنوعها رصيد مشترك بين كلّ الجزائريين، وثراء لتراثه، والتاريخ الجزائري بجميع مراحل كل متكامل وحلقات منسجمة لا تميز بينها.

وهذه القواسم المشتركة تمثل العناصر الأساسية في الهوية الجزائرية، فلا يمكن بذلك اختزال المشروع الثقافي التعددي، في بعد واحد ووحيد، كما أنّ تاريخ ما قبل الإسلام، لا يتناقض مع التاريخ الإسلامي للجزائر.

غير أنّ تناول هذه المقومات قد تميّز بمقاربات مختلفة، تعكس وجهات نظر متعددة، ومتضاربة أحياناً، وتُشم في بعضها رائحة التأثير الإيديولوجي، وما من شك أنّ تأثير هذه المقاربات لا يزال واضح المعالم إلى يومنا هذا على الفرد الجزائري، والدليل على ذلك ما شهدته الجزائر من أحداث، مرتبطة بمقومات الهوية الثقافية الجزائرية بصفة عامة، وبمقومين أساسيين هما: اللغة، والدين بصفة خاصة منذ الاستقلال. ولا تزال بعض المسائل المتعلقة بمقومات الهوية الوطنية محلّ نقاش واسع سواء في أوساط الأنتلجنسيا الجزائرية، أو في الأوساط السياسية والعامية، منها على وجه الخصوص، مسألة التعريب، والمسألة الأمازيغية، ومسألة التطبيقات السياسية

¹ - معتوق جمال، مرجع سابق، ص 44-45.

للإسلام، ما جعل المجتمع الجزائري يعيش بين مؤيد لمسألة ما ومعارضٍ لها، على حسب تأثير جاذبية المقاربات السابقة الذكر عليه، ووضعيات المثاقفة التي يعيشها، بفعل احتكاكه بالثقافات الأخرى سواءً كانت عن طريق الإعلام أو عن طريق المؤسسات التعليمية التي يسيرها فاعلون اجتماعيون ذوو ثقافة مختلفة عن الثقافة الجزائرية الأصل.

المراجع:

1. ابن الصغير (1986). أخبار الأئمة الرستميين. تحقيق: ناصر محمد وبحاز إبراهيم. الجزائر: المطبوعات الجميلة.
2. ابن منظور (د.ت). لسان العرب. دار بيروت للطباعة والنشر. المجلد 9.
3. أجرون ش.ر. (2002). المجتمع الجزائري في مخبر الإيديولوجية الكولونيالية. ترجمة: ولد خليفة محمد العربي. الجزائر: منشورات ثالة.
4. أحمد بن نعمان (1988). السمات الشخصية الجزائرية: من منظور الانتروبولوجيا النفسية. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
5. برهان غليون (1990). اغتيال العقل. الجزائر: موفم للنشر.
6. بسّام بركة (نوفمبر 2002). اللغة العربية القيمة والهوية. مجلة العربي. العدد 528.
7. بن نبي مالك (2000). مشكلة الثقافة. ترجمة: شاهين عبد الصبور. دمشق: دار الفكر.
8. البنا حسن (د.ت). مجموعة رسائل الإمام الشهيد: مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي. ج2. الجزائر: مكتبة الرحاب.
9. بورويبة رشيد وآخرون (1984). الجزائر في التاريخ: العهد الإسلامي. ج3. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
10. جان بول ويليم (2001). الأديان في علم الاجتماع. ترجمة: بسمة بدران. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
11. جمال معتوق (2006). علم الاجتماع في الجزائر: من النشأة إلى يومنا هذا. الجزائر: بدون دار نشر.

12. حجازي سمير سعيد(2005). معجم المصطلحات الحديثة:
في علم النفس والاجتماع ونظرية المعرفة. بيروت: دار الكتب العلمية.
13. حمادي سمدون وآخرون(1984). اللغة العربية والوعي القومي.
بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
14. خليل أحمد خليل (1995). معجم المصطلحات الاجتماعية.
بيروت: دار الفكر اللبناني.
15. داريوس شايفان (1993). أوهام الهوية. ترجمة: محمد علي
مقاد. بيروت: دار الساقى.
16. دينكن ميتشيل(1982). معجم علم الاجتماع. ترجمة:
إحسان محمد الحسن. ط3. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
17. ر. بودون وف. بورىكو(1982). المعجم النقدي لعلم
الاجتماع. ترجمة: سليم حداد. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. ..
18. رابح تركي (1976). التعليم القومي والشخصية الوطنية.
الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
19. رشيد رضا (د.ت). تفسير المنار. ج1. ط2. بيروت: دار
المعرفة.
20. رضوان السيد (1986). الأمة والجماعة والسلطة. ط2.
بيروت: دار إقرأ.
21. زكي الميلاد (2005). المسألة الثقافية: من أجل بناء نظرية
في الثقافة. بيروت: المركز الثقافي العربي.
22. ساطع الحصري (د.ت). ما هي القومية. بيروت: دار العلم
للملايين.
23. سامية حسن الساعاتي (2008). الثقافة والشخصية. ط4.
القاهرة: دار الفكر العربي.
24. سعدي عثمان (1982). عروبة الجزائر: عبر التاريخ.
الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
25. سعدي عثمان (1996). الأمازيغ "البربر": عرب عاربة
وعروبة الشمال الإفريقي عبر التاريخ. ط2. الجزائر: المؤسسة الوطنية
للكتاب.

26. سعيد إسماعيل علي (2005). الهوية والتعليم. القاهرة: عالم الكتاب.
27. سعيد الدين إبراهيم (د.ت). اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة. ط2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
28. سليمان عشارتي (2002). الشخصية الجزائرية: الأرضية التاريخية والمحددات الحضارية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
29. عاطف محمد غيث (2006). قاموس علم الاجتماع. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
30. عبد الرحمان ابن خلدون (2004). مقدمة بن خلدون. تحقيق: حامد أحمد الطاهر. القاهرة: دار الفجر للتراث.
31. عبد الرحمان بدوي (1984). موسوعة الفلسفة. ج2. ط2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
32. عبد الغاني عماد (2006). سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
33. عبد القادر جغل (1983). تاريخ الجزائر: دراسة سوسيولوجية. تر: فيصل عباس. ط3. بيروت: دار الحداثة.
34. عبد المنعم الحنفي (1992). المعجم الفلسفي. لبنان: دار ابن زيدون.
35. عز الدين المناصرة (2004). الهويات والتعددية اللغوية. عمان. الأردن: دار مجدلاوي للنشر.
36. عظمة عزيز وآخرون (2005). الهوية: من أجل حوار بين الثقافات. ترجمة: قنيني عبد القادر. بيروت: المركز الثقافي العربي.
37. علي الكنز (1990). حول الأزمة: خمس دراسات حول الجزائر والعالم العربي. الجزائر: دار بوشان.
38. علي خذري (ديسمبر 1994). اللغة وشخصية الأمة. مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية. العدد2. جامعة باتنة.

39. علي سموك (2006). إشكالية العنف في المجتمع الجزائري: من أجل مقارنة سوسيولوجية. الجزائر: مخبر التربية والانحراف والجريمة في المجتمع. جامعة عنابة.
40. علي عزت بيجوفيتش (1994). الإسلام بين الشرق والغرب. ترجمة: عدس محمد يوسف. بيروت: مؤسسة العلم الحديث.
41. فريدريك معتوق (1998). معجم العلوم الاجتماعية. بيروت: أكاديميا.
42. فندريس. ج (1951). اللغة. ترجمة: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
43. قلاتي بشير (2007). دراسات في مسار وواقع الدعوة الإسلامية في الجزائر. الجزائر: مكتبة إقرأ.
44. لبيب الطاهر (1988). سوسيولوجية الثقافة. ط5. تونس. صفاقس: دار محمد علي للنشر.
45. م. روزنتال وب. يادين (1981). الموسوعة الفلسفية. ترجمة: سمير كرم. ط3. بيروت: دار الطليعة.
46. محفوظ سماتي (2007). الأمة الجزائرية: نشأتها وتطورها. ترجمة: بناني محمد الصغير. الجزائر: منشورات دحلب.
47. محمد السويدي (1991). مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
48. محمد الطيبي (2002). العرب: الأصول والهوية. الجزائر: دار الغرب.
49. محمد العربي ولد خليفة (1972). نقد كتاب: سوسيولوجية الجزائر: . الجزائر: مجلة الأصالة. العدد 05.
50. محمد العربي ولد خليفة (2003). المسألة الثقافية: قضايا اللسان والهوية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
51. محمد المبارك (1988). الأممية والحوليات. دار المعقونة لها. الدين، التاريخ، الثقافة: أي علاقة؟ نحو مقارنة سوسيولوجية للمعطي الجزائري. بيروت: دار الفكر.
52. محمد بوراكي (2000). واقع وآفاق البحث السوسيولوجي في الجزائر: الدفاتر الجزائرية لعلم الاجتماع. العدد 1. الجزائر: جامعة الجزائر.

53. محمد سعيد العشماوي (1990). الإسلام السياسي. الجزائر: موقف للنشر.
54. محمد عزيز الحبابي. الإنسان حيوان يتكلم. مجلة الأصالة. العدد 16. سبتمبر-أكتوبر 1973
55. محمد عمارة (2004). معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام. ط2. القاهرة: نهضة مصر.
56. محمد عيلان. الفنون الشعبية الجزائرية: واقع وآفاق. دورية التواصل. عدد 6. عنابة. الجزائر: جوان 2000
57. محمد مسلم (2007). مقدمة في علم النفس الاجتماعي. الجزائر: دار قرطبة.
58. هشام جعيط (1991). الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر. ترجمة: خليل أحمد خليل. بيروت: دار الطليعة..
59. يسري عبد الغني عبد الله (2006). القواعد الاجتماعية في الشريعة الإسلامية ودورها في أمن المجتمع واستقراره. التسامح. العدد 5. مسقط. عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية...
60. Dumas, E . (1988). Mœurs et coutumes de l'Algérie. Sindabad. Paris.
61. Bourdieu Pierre . (1963). Sociologie de l'Algérie. presses universitaires de France. Paris. 2éd.
62. Camilleri, C. (1989). La culture et l'identité: concepts et enjeux pratiques de l'interculturels. L'harmattan. Paris.
63. Denis couche .(1999). La notion de la culture dans les sciences sociales. édition Casbah, Alger.
64. Erikson, E. (1972). Adolescence et crise: la quête de l'identité. Flammarion. Paris.
65. Grawitz madeleine .(2004). Lexique des sciences sociales. Dalloz. Paris. 8e éd.
66. Larousse en couleur. (1990). Paris (éd).
67. Lecuyer, R. (1978). Le concept de soi. PUF. Paris,.
68. Lipiansky .(1992). identité et communication. PUF. Paris.
69. Noël Baraquini et al. (2005), Dictionnaire de la philosophie, Armand Colin. Paris. 3e (Ed).
70. Lucas, P. et J,C, Valtin. (1982). L'Algérie des Anthropologues, Maspero. Paris. 2 éd.
71. Petit Robert 1 .(1978). Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Paris éd.
72. Samir Amin. (1976). La nation Arabe, éd de minuit. Paris. France.

73. Tap pierre .(1985). Identités collectives et changements sociaux. Privat. Toulouse.
74. Zavalloni, M. (1986). identité et changements sociaux. identité sociale et éco écologie. vers une science empirique de la subjectivité. Privat. Toulouse.
75. Taalbi, B. (2000). l'identité au Maghreb. édition Casbah, Alger.