جامعــة مولود معمري

كلية الحقوق والعلوم السياسية

قســم العلوم السياسية

## عنوان المذكرة

# إشكالية الهوية الوطنية في الجزائر

## أحداث منطقة القبائل 2001-أنموذجا

مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر في العلوم السياسية

تخصص دراسات متوسطية

من إعداد الطالبة:

- جوهر موسي

تحت إشـراف الأستاذ :

- عمر بغزوز

لجنة المناقشة:

أ- محمد عمرون.....رئيسا

أ- عمر بغزوز.....مشرفا

أ- رابح زاوي .....ممتحنا

السنة الجامعية 2018/2017

# كلمة شكر

نتوجه بالشكر و التقدير إلى الأستاذ عمر بغزوز لقبوله الإشراف على المذكرة ولتوجيهاته القيمة.

كما نتوجه بالشكر و التقدير إلى الأستاذ محمد سي بشير على مساعدته و توجيهاته القيمة .

# إهـــــــــداء

إلى عائلتي..

# خطة البحث

مقدمـــة.

## الفصل الأول: الهوية الوطنية الجامعة في الجزائر

تمهيد.

المبحث الأول: ماهية الهوية.

المطلب الأول: مفهوم الهوية.

المطلب الثاني : تحديات ورهانات الهوية.

المبحث الثاني: ماهية الهويّة الجزائريّة.

المطلب الأوّل: حول الهويّة الوطنيّة الجامعة.

المطلب الثاني : مكونات الهوية الوطنية الجزائرية.

خلاصة.

## الفصل الثاني: التّعامل الرّسمي مع مسألة الهوية وإشكالية / صراع الهوية في الجزائر

تمهيد.

المبحث الأوّل: الحركة الوطنيّة ومسألة الهويّة.

المطلب الأوّل: السّياسة الاستعمارية لطمس الهوية الجزائرية.

المطلب الثاني: الأزمة البربريّة 1949.

المبحث الثاني: التعامل الرّسمي مع مسألة الهوية الوطنية بعد الاستقلال.

المطلب الأول: المسألة اللّغوية بين النّصوص القانونيّة والواقع.

المطلب الثّاني: الحركة الثّقافية البربريّة.

خلاصة

## الفصل الثالث: أحداث منطقة القبائل 2001 كأنموذج لإدارة إشكالية/ صراع الهوية في الجزائر

تمهيد.

المبحث الأوّل: الحركة الشعبيّة لـ 2001.

المطلب الأوّل: أحداث منطقة القبائل في 2001.

المطلب الثاني: الحوار بين الحكومة وتنسيقيّة العروش.

المبحث الثاني: مستقبل ومآلات مسألة الهويّة الوطنية في الجزائر.

المطلب الأول: مآلات "حركة العروش".

المطلب الثاني: مستقبل المسألة اللّغوية والثقافية في الجزائر.

خلاصة.

خاتمة.

# مقدمـــــة

## مقدمـــــة:

من أبرز السّمات الرّاهنة، الصراعات والمطالب ذات البعد الهويّاتي، وتعتبر مسألة الهويّة من المسائل المعقّدة التي تم البحث فيها من طرف الفلاسفة وعلماء الاجتماع، فكانت في صميم اهتمام جل المجالات المعرفية مثل علم النّفس وعلم الاجتماع والإنثروبولوجيا؛ وقد أصبحت كلمة الهويّة كثيرة الاستعمال في الأوساط الاجتماعية، السياسية والإعلامية.

إن موضوع هذا البحث، هو إشكاليّة الهويّة الوطنيّة في الجزائر؛ ومعلوم أن أزمة الجزائر بشأن هويّتها تمتد جذورها بعيدا في الزّمن، وقد مرّت الجزائر بأزمات حادّة بشأن هويّتها، كان حلّها النّهائي دائما يؤجّل؛ ولا تزال مسألة الهوية في الجزائر تثير التموقع الإيديولوجي، ويظهر ذلك بالخصوص في انقسامية النخبة المثقفة والسياسية.

إنّ التّساؤل حول الهويّة الوطنيّة في الجزائر، يعبّر بحدّ ذاته عن وجود غموض أو أزمة هويّة وطنية، إضافة إلى ذلك فالأمر يتعلق بسؤال الحقل المعرفي حول ما إذا كانت طبيعة الصّراع حول الهويّة الوطنية، سياسية واجتماعية بالتّحديد.

هذه الدّراسة تتطلع إلى الوقوف حول أحداث منطقة القبائل 2001 كأنموذج لإدارة إشكالية/صراع الهويّة الوطنيّة في الجزائر؛ فالأزمات السياسية التي تعيشها الجزائر بشكل عام ناتجة عن عوامل ثقافية وتاريخية. وأزمة الهوية الوطنيّة، وأحداث منطقة القبائل 2001 تحديدا تفهم وتحلّل في إطار علاقات الدّولة والمجتمع.

بعد إبراز مكوّنات الهوية الوطنية الجزائرية، سنحاول أن نسلّط النّظر في التّعامل الرّسمي مع مسألة الهويّة الوطنيّة في الجزائر، وتتبع المسار التاريخي مع التّركيز على المراحل المصيرية من تاريخ الجزائر بشأن هويّتها؛ ثم نخصّص جانبا لـ "حركة العروش" بالدّراسة والتّحليل، إضافة إلى إعطاء نظرة حول مستقبل ومآلات مسألة الهويّة الوطنيّة في الجزائر.

## 1- إشكاليّة الدّراسة :

من أبرز مظاهر أزمة الهويّة الوطنيّة في الجزائر، عودة المسألة اللّغويّة بشكل متكرّر، في هذا الإطار نطرح الإشكاليّة التّالية :

- إلى أيّ مدى يمكن وصف الهويّة الوطنيّة الجزائريّة بمكوّناتها العربيّة–الأمازيغيّة بالإشكاليّة/الصّراع ؟

**التّساؤلات الفرعيّة:**

- ما هي الهويّة؟، وما هي الهويّة الوطنيّة الجزائريّة؟
- هل مرّت الجزائر بأزمة هويّة، أم أزمة عدم وجود هويّة مقبولة من طرف الجميع؟
- هل أدّت السّياسة المنتهجة من طرف الحكومة، إلى بناء الهويّة الوطنيّة وتحقيق الاستقرار؟
- هل دسترة ثم ترسيم اللّغة الأمازيغيّة (الذي تلى أحداث منطقة القبائل 2001)، هو استجابة لضغوطات آنيّة، أم هو مؤشّر على الإرادة السّياسية الجادّة من الجانب الرسمي؟

## 2- فرضيّات الدراسة :

الفرضيّات التي تعتمدها هذه الدّراسة هي كالتالي :

- الهوية الوطنية مكوّنات جامعة تتضمن الدّين، اللّغة، التاريخ، التقاليد، وهي مكوّنة للشخصيّة الوطنية الجزائرية .
- شكّل التاريخ، الثورة التحريرية ثم الاستقلال، من الجانب الرسمي، ترسيما لوضع جامع للهوية مع تمييز جهوي أدّى إلى نشوء إشكالية / صراع حول الهويّة الوطنيّة في الجزائر.

- تمثل أحداث منطقة القبائل 2001 أنموذجا لإدارة إشكالية / صراع الهويّة الوطنيّة في الجزائر.

## 3- مجالات الدراسة :

➢ **النطاق المكاني :**

- يركّز هذا البحث على واقع الجزائر سياسيا.

➢ **النطاق الزماني :**

- تركز هذه الدراسة على فترة 2001، مع الرجوع إلى فترات سابقة للإحاطة أكثر بالموضوع.

## 4- أهمية الدراسة :

الهويّة من المواضيع الهامة في العلوم الإنسانية، إضافة إلى كونها من أعقد المواضيع التي تم البحث فيها في ميادين عدّة؛ كما تعتبر قضية الهويّة الوطنيّة في الجزائر من المواضيع المطروحة باستمرار، فمن المهم دراسة هذه القضية بعناية أكثر.

## 5- أسباب اختيار الموضوع:

- **المبرّرات الموضوعية :**

إثراء الحقل السياسي في هذا الموضوع، ومحاولة الوصول إلى رؤية واضحة بشأن إشكالية الهويّة الوطنيّة في الجزائر.

- **المبرّرات الذاتية :**

تكمن في الدافع الشّخصي لدراسة موضوع الهوية، أيضا لاعتبارات الانتماء الجغرافي، بالإضافة لقناعة ذاتيّة وإدراك لأهميّة دراسة موضوع الهوية الوطنيّة.

## 6- المقاربات المنهجية :

تتطلب دراسة هذا الموضوع، منهجية متكاملة؛ وقد اعتمدنا على مجموعة من المناهج العلمية المناسبة لطبيعة الموضوع وهي كالتالي:

- **المنهج التاريخي:** تم الاعتماد على المنهج التاريخي لكونه يدرس المسار التاريخي لإشكالية الهوية الوطنية في الجزائر، والإطلاع على أبرز مراحلها، إذ لا يمكن دراسة هذه الإشكالية بعزلها عن ماضيها.
- **المنهج القانوني:** تم استخدام المنهج القانوني للنظر في المواد القانونية، ودراسة الأحداث والمواقف من الناحية القانونية.
- **المنهج الوصفي التحليلي:** قمنا بالاستعانة بهذا المنهج، لأجل وصف وتحليل البيئة والظروف المحيطة بالأحداث وكذلك محاولة تحليل أحداث 2001 اعتمادا على عدة قراءات.

## 7- الأدبيات السابقة :

من بين الدراسات التي تطرقت إلى موضوع الهوية الوطنية في الجزائر:

- عبد القادر فضيل في كتابة "اللغة ومعركة الهوية في الجزائر".
- أحمد بن نعمان في كتابه، "الهوية الوطنية الحقائق والمغالطات".
- عز الدين المناصرة في كتابه "الهويات والتعددية اللغوية"، حيث خصص فصلا منه للمسألة الأمازيغية في الجزائر.

بالإضافة إلى بعض الأطروحات، منها مذكرة ماجستير لـ لقمان مغراوى بعنوان "أزمة الهوية في السياسية التعليمية الجزائرية"، ومذكرة ماجستير لـ رفيق بن حصير بعنوان "الأمازيغية والأمن الهوياتي في شمال إفريقيا دراسة حالة الجزائر والمغرب".

# الفصل الأول

## الهوية الوطنية الجامعة في الجزائر

**تمهيد:**

سنتطرق في هذا الفصل أوّلا إلى ماهية الهوية، نظرا لأهمية المفاهيم كونها منطلقات أساسية لأي دراسة علميّة، ثمّ نبيّن مكونات الهوية الوطنية الجزائرية وهذا بهدف إبراز الهوية الجامعة والمقومات الوطنية المشتركة والتي تكوّن الشخصية الوطنية الجزائرية.

## المبحث الأول: ماهية الهوية.

### المطلب الأول: مفهوم الهوية.

#### 1- الدّلالة اللغوية لمصطلح الهويّة :

اسم الهويّة ليس عربيّا في أصله، وإنما اضطر إليه بعض المترجمين، فاشتقّ هذا الاسم من حرف الرباط الذي يدل عند العرب على ارتباط المجهول بالموضوع في جوهره، وهو حرف هو [1]. والهوية مرادف للكلمة اللاتينية identitas، والإنكليزية identity، والفرنسية identité.

ويحدد أحمد بن نعمان الهوية بقوله : "هي كلمة مركّبة من ضمير الغائب "هو" مضاف إليه "ياء" النّسبة التي تتعلق بوجود الشيء المعني كما هو في الواقع بخصائصه ومميزاته التي يعرف بها. من خلال هذا التعريف يتضح المعنى اللغوي لكلمة الهوية باعتبارها كلمة مركبة ترتبط بحقيقة الشيء كما هو. وتوضيحا للمعنى يضيف "بن نعمان" : ((والهوية بهذا المعنى هي إسم الكيان أو الوجود على حاله، أي وجود الشخص أو الشعب أو الأمة كما هي بناءا على مقومات ومواصفات وخصائص معيّنة)) إذن فإن الهويّة تدل على شخص، أو شعب أو أمة لها مقوّمات وخصائص محدّدة [2]

[1] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزيّة واللاتينية**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1994، ص 29.

[2] الجودي بن خليل، **الهوية بين المرجعية التاريخية والمرجعية الثقافية في ذاكرة الجسد لأحلام مستغانمي نجمة لكاتب ياسين مقاربة سميائية ثقافية**، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة تيزي وزو، كلية الآداب واللغات، 2016-2017، ص 7.

يشتّق ابن منظور في "لسان العرب" الهوية من الضمير المنفصل"هو" أي أنت ليس أنا، وأنا ليس أنت، ومعنى المقابلة المتمايزة مع الآخر، بينما في "المعجم الوسيط" الصّادر عن مجمّع اللغة العربية فالهوية هي "حقيقة الشّيء أو الشّخص التي تميّزه عن غيره".

ويعرّف "المعجم الوسيط" ضمير الـ "هو" من منظور الصّوفيّين، بأنه "الغيب الذي لا يصح شهودة للغير كغيب الهوية المعبّر عنه كنها باللاّتعيّن، وهو أبطن البواطن "أي بمعنى أن "الهو" هو وعي "الأنا" بوجوده، باعتباره ماهية أو كينونة، يمكن أن تلاحظ ذهنيا في بعض مؤشراتها دون تعيين، ولكنها تبقى غائبة دون تجسيد محسوس أو ملموس، وبـ " الهو" الغائب أو الذّات الغائبة ضمنا، تكون الـ " أنا " أو الذات الحاضرة واقعا مجسّدا، مفارقا له أو متمايزا عنه، وبإضافة ياء النسبة والتّاء المصدريّة، يصبح الضمير "هو" دالاّ على الغائب. فتستعمل الهوية للربط بين الموضوع وآخر، بلغة علماء المنطق، وكأن الهوية المشتقة منه، هي إثبات شيء غائب عن الحسّ، شاخص لمظاهره فقط، وهذا ملحظ دقيق، وقد وجدوا فيه التّعبير الأنسب عن كنه الذّات الإلاهية، فالهوية بهذا المعنى اللغوي، ليست سوى تشخيص ظاهر الباطن [1].

وللهويّة عند القدماء عدّة معان، وهي التّشخّص، والشّخص نفسه، والوجود الخارجي. قالوا:" ما به الشيء هو هو باعتبار تحقّقه يسمى حقيقة وذاتا، وباعتبار تشخّصه يسمى هويّة، وإذا أُخذ أهمّ من هذا الاعتبار يسمّى ماهية، وقد يسمّى ما به الشّيء هو هو ماهية إذا كان كلّيا كماهية الإنسان، وهويّة إذا كان جزئيا كحقيقة زيد، وحقيقة إذا لم يعتبر كليته وجزئيته وقالوا :"الأمر المتعقّل من حيث أنه معقول في جواب ما هو يسمى ماهية، من حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه على الأغيار يسمى هوية، ومن حيث حمل اللوازم عليه يسّمى ذاتا "الأحق باسم الهوية من كان وجود ذاته من نفسها، وهو المسمى بواجب الوجود والمستلزم للقدم والبقاء" ( كلّيات أبي البقاء)[2] .

[1] محمد وردي ، **الهوية والمنهجيّة بين الإبداع والتّهافت**، دبي، دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع، ط1، 2014، ص ص 35-36.
[2] صليبا، مرجع سابق، ص 530.

ويشار إلى التّماثل، الهوية، الماهية بالعلامة ≡ إلا أنها في الاستعمال الرّائج غالبا ما تستعمل بمعنى علامة = [1].

"ليبنز" يميّز الهويّة الطبيعية والواقعية (المشتركة بيننا وبين البهائم، والمؤسسة لتواصل نفسها)، من الهوية الأخلاقية القائمة على "الوعي الذاتي" أو شعور الأنا، الذي يجعلنا قادرين على الشعور بالعقاب والثواب، والذي يؤسّس لخلود النّفس البشريّة [2].

وعرّفها "الجرجاني" (السيّد الشّريف علي بن محمد) في "كتاب التعريفات" بأنها: "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النّواة على الشّجرة في الغيب المطلق"، أي بمعنى ثبات خصائص أو جوهر الهوية في ذات الشخص ثباتا مطلقا، ما يعطي هذا الجوهر القدرة على الانتقال من جيل لآخر، بالثّبات عينه كما هو الحال في الدّورة الوجودية بالنسبة للشجرة ونواتها أو بذرتها، وفي تعريف "الماهية" يقول الجرجاني في الكتاب الآنف ذكره: الماهية مثل الهوية هو جواب عن السؤال ما هو؟ فإذا وصفنا الإنسان مثلا بكونه عاقلا، جاعلين من ذلك ماهيته، فإن هذا القول من حيث أنه مقول في جواب "ما هو" يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الغير هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتا.

في حين يقول أهم رموز العقلانية في العصر الإسلامي الذهبي، الفيلسوف "ابن رشد" في كتابه "تلخيص ما بعد الطبيعة" إن الهوية تقال بالتّرادف للمعنى الذي يطلق على إسم الموجود، وهي مشتقة من (الهو) كما تشتق الإنسانية من الإنسان، أي أنها توصيف ناجز، للموجود المجسّد، سواء كان شيئا أم شخصا، فتصبح الصفة مماثلة للموصوف بمطابقة تامّة، كما تماثل الحركة أو الفعل المؤنسن للإنسان، فيصبح نعتا له، أي إنسانيا .

[1] أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني H,Q**، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت– باريس، منشورات عويدات، ط2، 2001، ص 607

[2] المرجع نفسه، ص 608.

ويرى "الفرابي" أنّ "هوية الشيء، هي عينيّته وتشخيصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، الذي لا يقع فيه اشتراك" أي أن هوية الشيء أو الشخص هي ماهيته الذاتية نفسه، متمثلة بخصوصية متفرّدة على مستوى المدارك أو السلوك، لا يشاركه فيها أحد بالمطلق[1].

واستنادا إلى معجم لاروس 1985، الهوية تعني إما الصفات المشتركة بين شيئين مختلفين، وإما الصفات التي يمكن من خلالها تمييز شخص عن شخص آخر دون اختلاط ودون خطأ، ومن ثم فالهوية هي متعلقة بالكائن الحي والأشياء على حد سواء، كما أنها تمكن من التفريق بين الأشخاص والمعول عليه حينئذ هو الصفات الظاهرية[2].

ويحدد قاموس أكسفورد الهوية بوصفها "حالة الكينونة المتطابقة بإحكام والمتماثلة إلى حد التطابق التام أو التشابه المطلق للذّات"، في حين يختزل معجم روبير الهوية باعتبارها الميزة الثابتة في الذات، بينما يعرفها فوليتير في معجم المفاهيم الفلسفية بأنها "ميزة ما هو متماثل، سواء تعلق الأمر بعلاقة الإستمرارية التي يقيمها فرد مع ذاته، أو من جهة العلاقات التي يقيمها مع الوقائع على اختلاف أشكالها"[3].

## 2- الهوية اصطلاحا :

إنّ مفهوم الهوية مفهوم فتيّ ظل في مفترق الطّرق بين علم النفس وعلم الاجتماع والانتروبولوجيا، ولم يشهد الاهتمام الحقيقي للباحثين إلا مع مطلع السبعينات.

ولقد أصبحت الهوية مفهوما يشغل اهتمامات كثير من ميادين البحث مما زاد في صعوبة تعقيده وعدم إمكانية تحديده وعدم القدرة على إعطائه مدلولا صالحا لكل هذه الميادين.

---

[1] محمّد وردي، مرجع سابق، ص 36.

[2] حميد صغير، **الهوية والغيرية في رواية كتاب الأمير لواسيني الأعرج**، أطروحة ماجستير غير منشورة، جامعة تيزي وزو، كلية الآداب واللغات، 2013-2014، ص 16.

[3] محمّد وردي، مرجع سابق، ص 44.

وفي هذا الصّدد يكتب « oriol, M » قائلا : "إن كل محاولة لإعطاء تعريف واضح ونهائي للهوية، بحيث يرضي النفسانيّين والإجتماعيّين والأنتروبولوجيّين ستظل بدون جدوى" ولقد حان الوقت ليصل إجتهاد الباحثين إلى تحديد معنى موحّد لهذا المفهوم على شرط أن يتوفر لديهم الإستعداد لذلك على غرار ما طرحته "Duvant, D.A" سنة 1980 حيث توصّلت إلى القول: " بأن ثمّة تكافئا بين الهوية والذات والأنا" ويؤكد هذه الخلاصة بقوة (chabal M) بأنّ الهوية تكتسي تكافئا يقترب من الشعور بالذات وفيما يخص هذا الشعور بالهوية فإن المتخصصين يتفقون حول الافتراض بأن الهوية تتطلب الشعور بالاستمرارية في الزمان والمكان[1].

من المعلوم أن عبارة "هوية" من أصل لاتيني « idem» وأنتج هذا الأصل الصفة النّعتيّة « identicus» التي تفيد الشبيه والمماثل وتعارض ما هو مختلف ومتنّوع هكذا إذن فإن الهوية إبستمولوجيّا تحتكم إلى الغيرية بصفتها شرط إمكان تصورها ووجودها، وفلسفيا لا يمكن أن يوجد تفكير في الهوية إذا لم تعين عبارات المساواة أو التكافؤ في الآن نفسه موقفين مختلفين أو إتجاهين خالصين يكون لهما تأثير متماثل، وإلاّ أصبح كل تفكير تكرارا مماثلا للمماثل، بمعنى أننا نصبح أمام "مثلية مطلقة"[2].

والهوية تتحدد بعنصرين، وهما :

1- عنصر المطابقة: أي مطابقة الشيء لذاته، فهوية الشعب الفرنسي هي أن يكون هو نفسه، أي مطابقا لخصوصية الفرنسية .

2- عنصر الاختلاف: فعندما أقول هذا الكتاب هو هذا الكتاب (المطابقة)، فمعنى ذلك أنّ هذا الكتاب ليس كتابا آخر فالشعب الجزائري هو الشعب الجزائري معناه أن الشعب الجزائري ليس هو الشعب الفرنسي أو الألماني أو غيرهما. وبهذا

[1] محمد مسلم، **الهوية في مواجهة الإندماج عند الجيل المغاربي الثاني بفرنسا**، الجزائر، دار قرطبة للنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص ص85-86.

[2] فتحي التريكي، **الهوية ورهاناتها**، تونس، الدار المتوسطية للنشر، ط1، 2010، ص 36.

نستنتج أن المطابقة تفترض الاختلاف فالمطابق لذاته هو المختلف والمتميّز عن غيره، فهوية أي شعب تتحدد بمطابقته لخصوصيّته وباختلافه وتميّزه عن هويات الشعوب الأخرى .

فالهوية تعني الخصوصية (عنصر المطابقة) والتميّز (عنصر الإختلاف).

يقدم "محند أرزقي فرّاد" تعريفا اصطلاحيا للهوية في كتابه إطلالة على منطقة القبائل بأنّها "الإنية" ذلك الوعي الجادّ بالذّاتية .والإنية الّتي يتكلم عنها "ابن سينا" والتي تتلخّص في أنه كان قد تصوّر نفسه معلّقا بين السّماء والأرض، وأن جسمه قد انتزع منه وفي حكم العدم، ولم يبق له في تلك اللّحظة، وهو بين عالمين إلا ذلك الوعي بوجوده، وشعوره بذاته المتميزة القائمة بذاتها، والمستقلة عن غيرها، وهذا التصور–لابن سينا– هو الذي كان الأصل في ذلك الكوجيتو الدّيكارتي، المعروف، الذي يقول: "أنا أفكر، فأنا موجود"[1].

ظهر مفهوم الهوية بداية في كتابات الفيلسوف والمؤرّخ الألماني والاجتماعي "فلهلم دلتاي" (1833–1911)، وقد جعله "ماكس فيبر" (1864–1920)، على مستويين: يتعلق أوّلهما بما يطلق عليه "دلتاي" اسم الصورة الكونية، التي تؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلّمات الافتراضية على العالم الحقيقي الواقعي، ويتعلق المستوى الثاني بالسياق التصوري، الواعي والإرادي، الذي تضع فيه الذات الجمعية نفسها ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركّبة من النواحي الثقافية في الأصل، لكن أيضا من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والثقافية، ويختلف مفهوم الهوية باختلاف الإطار الذي يتم تناولها فيه[2].

[1] فريدة كروش، **الهوية المهمشة في قصة حياتي لفاظمة أيت منصور عمروش " مقاربة نقدية ثقافية**، أطروحة ماجستير غير منشورة، جامعة تيزي وزو، كلية الآداب واللّغات، 2015–2016، ص ص 32–33.

[2] رفيق بن حصير، **الأمازيغية والأمن الهوياتي في شمال إفريقيا دراسة حالة الجزائر والمغرب**، أطروحة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2012–2013، ص 41.

**أ- الهوية في بعدها النفسي والإجتماعي :**

تولي الدّراسات في هذا الجانب اهتماما بذات الفرد وتفاعلها مع الآخرين.

"إركسون" وصف الهوية بأنّها ذات تأثير متزامن على كافة مستويات الوظيفة العقلية التي يستطيع المرء أن يقيّم نفسه من خلالها في ضوء إدراكه لما هو عليه، وفي ضوء إدراكه لوجهة نظر الآخرين عنه، وأنّها عملية تقنية اجتماعية دائمة التغيير والنمو[1].

ويعرّف "حسن حنفي" الهوية بقوله : ((الهوية تعبير عن الحرية الذاتية، قد توجد وقد لا توجد، فإذا وجدت فالوجود الذاتي، وإن غابت فالإغتراب)) ويعني بالاغتراب، إنقسام الذات على نفسها، ممّا ينبغي أن يكون ما هو كائن من إمكانية الحرية الداخلية إلى ضرورة الخضوع للظروف الخارجية، بعد أن يصاب الإنسان بالإحباط، والإحباط عكس التحقق وضعف الإرادة وخيبة الأمل وتخل عن الحرية.

أما "جان فرانسوا ماركيه" فيورد في مقدمة كتابه "مرايا الهوية، الأدب المسكون بالفلسفة" عن الهوية ما يلي: ((ليس ثمة ما هو أقل تحديدا، وأكثر تشتتا مما هي هوية كل واحد، ليس ثمة ما يصعب أن نحرزه أكثر من وجهنا حيث لا تكون موجودة مرآة تعكس صورته ....كي أتمكن من أن أقول أنا ينبغي أن أكون تعرفت على نفسي وأعجبت بها))، هنا يتّضح أن معنى الهوية يرتبط بخصوصية كل فرد ومدى قدرته على التعرف على نفسه، وهو ما يوضحه المفهوم النفسي للهوية[2].

إنّ الشعور الواعي بامتلاك هوية شخصية يقوم على ملاحظتين متلازمتين: إدراك الإنسان لتشابهه مع ذاته، وباستمرارية وجوده في الزمان والمكان؛ وإدراك أن الآخرين يعترفون له بهذا التشابه وبهذه الإستمراريّة.

[1] رفيق بن حصير، مرجع سابق، ص 42.

[2] الجودي بن خليل، مرجع سابق، ص 9.

ولهذا فإن الهوية هي افتراض ضرورة إحساس الفرد داخليا بأنه واحد وبأنّه هو نفسه طيلة مسيرته الشخصية في الزمان وفي المكان. ولكنّ هذا الشعور بهذه الوحدة الذي يزيده اطمئنانا وتماسكا لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال المواجهة مع الآخرين لأن الآخر أو الغير يعكس للفرد الصورة الحقيقية التي يكوّنها عن نفسه، ومن هذا المنطلق فإن مفهوم الآخر يلعب دورا حيويا في تكوين الهوية.[1]

إذا سئل أي إنسان من يكون، أو من هو؟ فينتظر منه أن يذكر اسمه دون تفكير، فهويته توجد بمظهرين أساسيين أولهما اسمه الذي يميزه عن غيره من البشر، وثانيهما ذاك الشيء غير الملموس والأكثر تعقيدا وعمقا الذي يشكل في الحقيقة ماهية المرء المكونة من شطرين، الرّوح التي ترتكز على دلالات دينية والتي بدورها جزء من الثقافة والأنا (الذات أو الشعور) المثقلة بشحنة فرويديّة، والذّات الباطنيّة؛ فاسم الشخص يؤدي وظيفة إشارية في تعريف إسم شخص ما، واسم شيء آخر قد يحسب أنه معنى لاسم المرء الذي يؤدي الوظيفة الدلالية[2].

يقول أمين معلوف في كتابه "الهويات القاتلة" "les identités meurtrières" ((إن الهوية ليست معطاة مرة واحدة وإنّما تتأسّس وتتطوّر طول الحياة)).. فالهوية حسب رأيه لا يمكن أن تكون نقيّة ومخلصة لتلك التي اكتسبناها عند ولادتنا، فهي تتغيّر بتغيّر طريقة تفكيرنا وبتغييرنا لأماكن إقامتنا بمعنى نضيف إليها لنوسّعها دون أن نفقد مكوّناتها الأصلية؛ فالهوية ليست مقصورة وليست مقسمة لا جزئيّا ولا كلّيا، فالهوية هوية واحدة تشكلها عدة عناصر وفق كميات جزئية مختلفة من جزء لآخر. فيمكن للهوية أن تتوسع وتضيف عناصر أخرى جديدة إلى عناصرها الأصلية[3].

---

[1] محمد مسلم، مرجع سابق، ص 78.

[2] فريدة كروش، مرجع سابق، ص ص 42-43، نقلا عن، جون جوزيف، **اللغة والهوية قومية إثنية، دينية**، ترجمة عبد النور خرافي، عالم المعرفة، الكويت، 2007، ص 6.

[3] المرجع نفسه، ص 43.

يعرّف "أليكس ميكشيللي" الهوية: بأنها "منظومة متكاملة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفي، وتتميز بوحدتها الذاتية، التي تتجسد في الروح الداخلية وتنطوي على خاصية الإحساس ب " الهو " والشعور بها". يتلاقى "مكشيللي" مع "كنت" في مسألة أنّ الذات أو الروح هي الحاكمة في وعي الإنسان وسلوكه.

بينما جاء في تعريف علم النفس الاجتماعي حسب "كارميل كاميليري" : أن الهوية هي صيرورة التطور المستمرة لبناء الذات النفسية والمحافظة عليها، التي تترجم الشعور بالأنا[1].

والهوية في تحول مستمر، بما أن السياقات المرجعية السياق البيولوجي، السيكولوجي، الزّمني، المادي، الإقتصادي، الإتصالي، المعياري، الثقافي، السياسي...والتي تمدنا بالدّلالات هي كلها في تطور بسبب التفاعلات، الهوية في لحظة معينة هي نتيجة لمجموعة من العمليات التلقائية (وراثية، بيولوجية، عاطفية، معرفية...) ومسارات (علائقية واتصالية، تاريخية، ثقافية)[2].

أيضا يعتبر مفهوم الهوية من المفاهيم الاجتماعية التي حفل بها التراث الاجتماعي التربوي، عرّفها "ميلر" "miller" بأنّها نمط الصفات الممكن ملاحظتها أو استنتاجها والتي تظهر الشخص وتعرفه وتحدده لنفسه والآخرين، وبهذا قسم "ميلر" الهوية إلى الهوية الذاتية Self identity أي الشخص كما يرى نفسه، الهوية العامة الذاتية Subjective public identity أي الشخص كما يتصوره الآخرون، والهوية العامة الموضوعية objective public identity أي الشخص كما يراه الآخرون.

[1] محمد وردي، مرجع سابق، ص 49

[2] Alex Mucchielli, **l'identité**. Que s'ais-je?, presses universitaires de France, 7ème édition, 2009, p12.

وتذهب بعض التعريفات إلى أن الهوية الإجتماعية هي تلك السمات الخاصة بمفهوم الذات الفردية من خلال علاقاتها بالجماعة التي يتعايش معها الفرد، في ظل وجود ارتباطات سلوكية تربط الفرد بجماعته، وتؤكد إنتماء الفرد وولاءه للجماعة التي يعيش معها، أو هي الشفرة "code" التي يمكن للفرد عن طريقها أن يعرف نفسه في علاقته بالجماعة الإجتماعية التي ينتمي إليها، وعن طريقها يتعرف عليه الآخرون باعتباره منتميا إلى تلك الجماعة، وهي شفرة تتجمع عناصرها على مدار تاريخ الجماعة من خلال تراثها وطابع حياتها، ويوضح ذلك تعريف البعض للهوية بأنها الولاء أي معرفة وإدراك الفرد لنفسه، وتعني كذلك الإنتماء لحضارة ما أو ثقافة أو دين أو أسرة، أو وطن أو مكانة اجتماعية معينة فهي تحدد ما ينتمي إليه[1].

الهوية إذن هي ذلك الإطار النفسي الإجتماعي الذي تتكون فيه من جميع الأنماط السلوكية وأنواع الإتجاهات التي اكتسبها الفرد أو تبناها من خلال احتكاكه ببقية أعضاء المجتمع أو من خلال التنشئة الاجتماعية، ومن الناحية الاجتماعية، فإن الهوية لا تتكون إلا من خلال وضعية التفاعل التي يعيشها الفرد مع بقية أعضاء مجتمعه وجماعته عن طريق عملية نفسيّة إجتماعية يطلق عليها "التقمّص" identification الذي يعني التماثل والاندماج مع القيم والمعايير والأدوار الاجتماعية المتصلة بشخص أو بأشخاص آخرين. والتعبير عنها بالسلوك والتصور الذاتي.[2]

فالهوية هي حالة يكون عليها الفرد وهي قابلة للتغيير، وعملية إكتساب الهوية أو التقمص "Identification" هي الوسيلة التي تمكنه من الوصول إلى هذه الحالة، وقابليتها للاستمرار والتغيير تمكن الفرد أيضا من اختيار الأنماط المختلفة حسب مراحل نموه إلى أن

[1] رفيق بن حصير، مرجع سابق، ص43، نقلا عن: محمد عبد الرؤوف عطية، **التعليم وأزمة الهوية الثقافية**، القاهرة مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، ط 1، 2009، ص 25.

[2] كهينة سي قدور، **إشكالية الهوية عند أمين معلوف تحليل بنيوي تكويني لرواية Léon l'africain**، أطروحة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2004-2005، ص10.

يصل في النهاية إلى اكتساب هوية أكثر توازنا وأكثر تكيفا مع الوسط الاجتماعي الذي يريد الإندماج فيه[1].

يرى "Codol J P " أن الهوية الشخصية لا يمكنها في الواقع أن تكون ثابتة بكيفية نهائية بحكم أنه ليس هناك شخص مكتمل الهوية وذلك لأن الهوية ظاهرة دورية "Cyclique" و المرور فيها من طور إلى آخر قد يحدث انقطاعا يجعل البحث عن الهوية هشا لفقدان التوازن المستمر حسب ما يراه "CHABAL" إن ديمومة الأنا لا تعمل على إبقاء الهوية بقدر ما تعمل على دعم التوتر الجدلي والتحكم في الأزمات الدورية، لأن الانقطاعات التي تحدث في الهوية تتمخض عنها أزمات آنية لدى الفرد تبرز من جرّائها هوية جديدة أكثر توازنا من سابقاتها.

ومن جانب آخر فإننا نجد أن الهوية تحدث مفارقة لكونها في نفس الوقت فردية واجتماعية لأن الفرد وهو يتكفل بهويته لنفسه فإنه في نفس الوقت يفعل ذلك من أجل الآخرين.

وما قاله " sartre.j.p " يقوّي هذا المعنى ((أنّنا لسنا ولم نكن نحن إلا في نظر الآخرين، ولا نتكفل بأنفسنا كنحن إلا بالمقارنة مع الآخرين)) لذلك فإن الصورة عن الذات لا يمكن لفرد أن يكوّنها بعيدا عن الآخرين ، بل يجب أن تظهر بالمقارنة معهم.

ومساهمة " Erikson" في تطور مفهوم الهوية جوهرية للغاية لأن دراساته وجّهت معظم الدراسات النفسية الإجتماعية الحديثة، حتى أن بعض الباحثين يعتقدون أن تاريخ ميلاد "مفهوم الهوية" مرتبط بدون منازع بأعمال "erikson". إنّ "إركسون" يرى أن وجود شعور قوي بالهوية هو نتيجة الوصول التدريجي الذي عبر عنه "بطور الحياة" le cycle

[1] محمد مسلم، مرجع سابق، ص 100.

de la vie لأن الطفل عبر كل طفولته، سيجتاز عدة مراحل ليصل في النهاية إلى الكمال الشخصي أي التوازن الكلي[1].

**ب-الهوية في بعدها الفلسفي :**

الهوية هي حقيقة الشيء من حيث تميزه عن غيره، وتسمى أيضا وحدة الذات.

والهوية كمبدأ فلسفي تعبّر عن ضرورة منطقيّة بعينها، تؤكد أن الموجود هو ذاته لا يلتمس به ما ليس منه، فهو عين ذاته كما تقول الفلسفة مبدأ الهوية " identity principle". فالشخص هو هو مهما يعتريه من تغيرات، الأمر الذي يشير إلى أهمية إدراك العمليات اللاشعورية والتسليم بها، فالإنسان إنما هو بمجمل شعوره ولا شعوره، ذلك الشعور الذي يجسد دورا أساسيا في نشأة الهوية[2].

يعتبر " ديكارت" أن حقيقة الإنسان كشخص، تتحدد بطبيعة الأنا كشيء مفكر، يتميز بأفعال متعددة ومختلفة، مثل الشّك، الفهم، الإثبات، النفي، الإرادة، وغير ذلك، وأن هذا التعدد أو الاختلاف في أفعال الأنا لا ينفي وحدتها.

إلا أنّ "بليز باسكال" يعتقد أن الشخص يمكن أن يفقد صفاته الجسدية أو النفسية دون أن يفقد ذاته، ما يعني أن هناك شيئا ثابتا ومستمرا في الإنسان رغم تغير صفاته، وهذا الشيء هو الذي يمثّل هويته الشخصية.

أما "جون لوك" فيرى أن الوعي والذاكرة يكوّنان الهوية الشخصية للفرد، ويميّز "لوك" بين هوية الإنسان ككائن، وهويته الشخصية؛ فهوية الإنسان هو أنه كائن مفكر، عاقل، يملك جسما؛ أما هويته الشخصية، فيحددها وعيه بالذاكرة، التي هي امتداد للوعي في

[1] ينظر : محمد مسلم، مرجع سابق، ص ص 90، 91، 105.

[2] رفيق بن حصير، مرجع سابق، ص 42.

الماضي، لأن الوعي هو الذي يربط بين وجوده و أفعاله في الماضي والحاضر، ما يجعله يبقى هو هو، ومتميزا عن غيره في الوقت عينه[1].

إذن إذا كان الوعي أو الشعور بالأنا هو الذي يمنح الإنسان هويته عند "ديكارت" فإن "لوك" حسب ما يذهب إلى ذلك "فولتير" Voltaire في معجمه الفلسفي، هو أول من أوضح ما معنى أن يكون الشخص هو نفسه والأنا هي نفسها، وذلك بناءا على وظيفة الذاكرة التي تمنحه الإحساس بوجوده المتواصل عبر الزّمن "إن الذاكرة هي التي تصنع هويتك، وإذا ما فقدت الذاكرة كيف يمكنك أن تكون نفس الإنسان؟ [2] لذا يعتبر " لوك" كما يعتبر "هيوم" (hume) أن فكرة الهوية متولّدة عن الزّمن، أن تقول إنّ شيئا ما هو ذاته يعني أن شيئا ما في زمن معيّن يبقى هو ذاته في زمن آخر، لذلك فإن مبدأ الهوية ليس غير عدم التغير والثبات لكل شيء رغم تغير الزمن. لكن ما الذي يجعلنا ننسب إلى الأشياء الوحدة النوعية التي تميّزها، والوجود المتواصل عبر الزّمن؟ هذا ناتج مثلما يوضّح "هيوم" عن تجانس الإدراكات وتماثل الإنطباعات المتعلقة بشيء معين في أزمنة مختلفة، و"لايبنتز" (leibnitz) يعتبر أن الهوية هي وعي الإنسان بوحدته رغم التغيرات التي تطرأ عليه خلال مختلف مراحل وجوده أي بقاؤه مساويا نوعيا لذاته و واحدا عدديّا في كل الأحوال.[3]

ويميّز "لايبنتز" الهوية الطبيعيّة والواقعية (المشتركة بيننا وبين البهائم، والمؤسسة لتواصل نفسها)، من الهوية الأخلاقية القائمة على (الوعي الذاتي) أو شعور الأنا الذي يجعلنا قادرين على الشعور بالعقاب والثواب، والذي يؤسّس لخلود النّفس البشرية. [4]

في كتابه "الهوية والزمان، تأويلات فنومينولوجيّة لمسألة النّحن" استحدث "فتحي المسكيني" لفظة "هويّة" بفتح الهاء للدلالة على المعنى الأنتروبولوجي الثقافي للهوية، تمييزا

---

[1] محمد وردي، مرجع سابق، ص 45.

[2] جليلة المليّح الواكدي، **مفهوم الهوية مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، في الأنثربولوجيا وفي علم الإجتماع**، منوبة، مركز النّشر الجامعي، 2010، ص ص 69-70.

[3] المرجع نفسه.

[4] أندريه لالاند، مرجع سابق، ص 608.

له عن المعنى الفلسفي الأنطولوجي الموازي للفظة ipseité في اليونانية، أي الوجود الذي إصطلح عليه بلفظة هُويّة بضم الهاء.[1]

**ت- الهوية في بعدها السياسي :**

تشير مسألة الهوية من المنظور السياسي، إلى الطابع القومي أو القومية (nationalisme) المشتقة من مفهوم الأمة (nation) والأمّة جماعة من النّاس يشغلون حدودا جغرافيّة معيّنة ويشعرون بأنّهم مرتبطون فيما بينهم برباط قوي من القيم والمفاهيم المشتركة ذات الأهمية البالغة بالنسبة لهم، وبذلك فالدولة (state) هي التنظيم السياسي للأمة الذي يتحمل مسؤولية المحافظة على الوحدة القومية بالعمل الدائم على تنمية الشعور القومي والإحساس بالإنتماء إلى القومية والدفاع عنها.[2]

ويرى البعض أن مفهوم الهوية من المفاهيم القديمة قدم الوجود الإنساني، في حين يؤكد آخرون أن المجتمعات التقليدية القديمة لم تعرف التصنيف بين الجماعات وإصباغ الهوية، غير أن الاتجاهات المختلفة تتفق في أن ممارسات الهوية، وتصنيف الفرد والجماعات لنفسها، والبحث عن سمات الهوية التي تخصها، من الممارسات التي ارتبط وجودها بظهور كيانات مستقرة اجتماعيا وسياسيا، ولذا كان هذا المفهوم موضع اهتمام العديد من العلوم الإجتماعيّة والتطبيقية قبل أن يصبح مجال اهتمام العلوم السياسية، فقد بدأ الإهتمام بآثار هذا المفهوم السياسية مع مراحل الصدام والصراع الحضاري في حين بدأ التنظير لأسس وأنماط، والقضايا المتعلقة بالهوية من ستينات القرن المنصرم، حيث أن الهوية من المفاهيم التي ارتبطت باستقرار مفاهيم وممارسات الدولة الوطنية[3].

ويميّز "علي الدّين هلال" مستويات ثلاثة للهوية حين يقول: "ينبغي التمييز بين ثلاثة مستويات مختلفة عند تحليل موضوع الهوية، فهناك الهوية على المستوى الفردي، أي شعور

[1] جليلة المليح الواكدي، مرجع سابق، ص5.

[2] رفيق بن حصير، مرجع سابق، ص44.

[3] باسم رزق عدلي مرزوق، **الهوية الإفريقية في الفكر السياسي الإفريقي دراسة مقارنة**، المكتب العربي للمعارف، 2015، ص14.

الشخص بالإنتماء إلى جماعة أو إطار إنساني أكبر يشاركه في منظومة من القيم والمشاعر والاتجاهات، والهويّة بهذا المعنى حقيقة فردية نفسية ترتبط بالثقافة السائدة وبعمليّة التنشئة الإجتماعية؛ وهناك ثانيا التعبير السياسي الجمعي عن الهوية في شكل تنظيمات وأحزاب وهيئات شعبية ذات طابع تطوعي واختياري؛ وهناك ثالثا، حال تبلور وتجسّد هذه الهوية في مؤسسات وأبنية وإشكالية قانونية على يد الحكومات والأنظمة[1].

وتعبّر الهوية عن الشعور بالإنتماء الجماعي، وهي المحدد في التمييز بين "نحن" و"هم"، أو بين "أنا" و"الآخر"، بل انها الأداة الرئيسية في تصنيف "هم" في قائمة الأصدقاء أو الأعداد، لذا فهي من المحددات الأساسية لشكل ونمط وكثافة التفاعل بين الجماعات المجتمعات المختلفة، لذا تؤثر في مضمون تلك التفاعلات، حيث يكون لكل شعب أو جماعة تصور موروث عن شكل هويتهم، وهو الموروث الذي يتطور ويتم التغيير فيه، ويصبح لتلك المدركات عظيم الأثر في سلوك وممارسة تلك الجماعات، وهي التي تؤثر في علاقات الجماعة الخارجية، حيث تعبّر الهوية عمّا ينتج عن تأثير العديد من المحددات والأسس والسّمات التي تحدد نظرة الجماعة نحو ذاتها ونحو الآخرين[2].

ويربط البعض بين الهوية وبين الإنتماء لمجتمع سياسي بعينه، ويؤكدون أن مفهوم الهوية يتضمن إحساس الإنسان وتصنيف نفسه كعنصر من عناصر مجتمع سياسي ما، ومع ذلك يجب أن تعبّر الهوية في ذاتها عن حالة دائمة التطور والتّكون والتّحول، ومع أنها مستمرة شكلا ومضمونا، لكنها نسبية، وليست أزلية، وتخضع دائما لعوامل التعديل والتكيف والتفاعل مع الهويات وأبعاد الإنتماء الأخرى، ويحدث ذلك بإرادة جماعية واعية تخضع لما تفرضه الضرورة، لذا يمكن أن تتشكل الهوية من العديد من مستويات الإنتماء التي تكون مجتمعة في آن واحد دون تعارض، كالإنتماء الإثني، والديني، والإنتماء لعائلة أو لجماعة

[1] رفيق بن حصير، مرجع سابق، ص 45، نقلا عن: ناظم عبد الواحد الجاسور، **موسوعة علم السياسة**، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، 2004، ص20.

[2] باسم رزق عدلي مرزوق، مرجع سابق، ص 17.

بعينها والانتماء لإقليم أو دولة أو أمة معينة، فهي مستويات للإنتماء لا تَعارُضَ بينها، لكن هناك ترتيب لتلك الدوائر من الانتماء [1].

من الصعب إيجاد تعريف محدد لمفهوم الهوية، وذلك لتعدد المدارس التي تناولت الموضوع، فضلا على سعته وشموليته، إذ تتشارك في تكوينه عوامل ومتغيّرات عدّة ولاسيما المتغيّرات المجتمعية التي تطرأ في حقب زمنية معينة والتي تشكل طبيعة الوعي البشري في ظرفيه الزماني والمكاني، ومن جانب آخر فإن مفهوم الهوية له ترميز إجتماعي لا يشترط الانتماء البيولوجي بل تعبير عقيدي حسّي وشعوري داخلي تختاره الذات الإنسانية تجاه الواقع الطبيعي أو الواقع الإجتماعي .

وهذا ما دفع "لابلاتين" (laplatine) أن يعترف بحقيقة ضبابية مفهوم الهوية بقوله "إنها من أكثر المفاهيم الفلسفية فقرا على المستوى الإبستمولوجي، لكنه بالمقابل يتمتع بفاعلية أيديولوجية كبرى[2].

إن الهوية قبل أي شيء، هي الشعور بانتماء إلى الذات وصولا إلى الانتماء الإنساني الشامل. ووعي هذا الانتماء، والسلوك بمقتضاه، يفرقان النّاس ويعطيان لكل منهم قيمته الذاتية أوّلا، ومن ثمّ قيمته بوصفه كائنا اجتماعيا، ولتعدّد الإنتماءات وتراتبها مبرّر وجود يفرضه تعدد المواقع التي يشغلها الإنسان ابتداءا من اعتباره إنسانا على مستوى النوع إلى اعتباره منتميا إلى هذه العائلة أو العنصر، وإلى هذه الطائفة أو الدين، وإلى هذا المجتمع أو ذاك،.. والشعور بهذه الانتماءات جميعها، أو وعي أهميتها والقدرة على الفصل في ما بينها وتحديد أولوياتها وتراتبها بحسب ما تقتضيه ضرورات الحياة العملية، إن كانت سلوكا عصبويا تفرضه اعتبارات المصلحة القرابية الأهلية على أي وجه كانت أو سلوكا مدنيا مبنيّا

[1] باسم رزق عدلي مرزوق، مرجع سابق، ص ص 17-18.

[2] رشيد عمارة ياس الزيدي، " **أزمة الهوية العراقية في ظل الإحتلال**"، المجلة العربية للعلوم السياسية، ع 14، 2007، ص10.

على مرتكزات الحسّ المدني والمواطنية، هما اللذان (الشعور والوعي) يميّزان وعي الهويّة عند إنسان عن إنسان آخر[1].

ويوجد بعد مزدوج للهوية، مابين المكون الفردي والمكون الجماعي، فالنظر إلى الهوية من خلال بعدها الفردي يقود إلى القول بوجود كائن مطلق غير متغير في الزمان مع ما يعنيه الموقف من ملابسات، أما في حالة النظر إليها من جهة دلالتها الإجتماعية فإن الإشكال يصبح على درجة أعقد، فمن المستحيل أن يكون أفراد مجموعة ما متماثلين كليا ويتوفرون على الهوية نفسها. من هنا يكون من الأجدر أن نميز بين التماثل مع الذات والاختلاف مع الأخر، وأن تكون الأولوية في بناء الهوية الذاتية قبل التفكير بما نبنيه مع الآخر، وأمر كهذا يتطلب إعادة صياغة سؤال من نحن؟[2]

فالهوية ملخص كل التفاعلات والتشابكات الإجتماعية والسياسية والأنتروبولوجية ..إلخ.

وتعرّف الهوية بأنّها التفرد، والهوية الثقافية تعني التفرد الثقافي بكل ما يتضمنه معنى الثقافة من عادات وأنماط وسلوك وميل وقيم ونظرة إلى الكون والحياة، وكما تعرّف أنها مركّب من العناصر المرجعية والمادية والذاتية المصطفاة التي تسمح بتعريف خاص للفاعل الاجتماعي، فمن هذا المنظور تبرز الهوية الثقافية باعتبارها صيغة تحديد فئوي للتمييز بين نحن وهم، وهو تمييز قائم على الإختلاف الثقافي بما تحمله من ( قيم، ثوابت، سلوكات ...) كما هي مشروع متشابك مع الواقع و التاريخ...فالهوية في صراعها مع الواقع والتاريخ تبدو في صور عدة منها؛ الهوية المستمرة وخطوطها الكبرى تتناقلها الأجيال من جيل إلى آخر، أما الهوية المتحولة فتتشكل بواسطة التأثيرات التي تتلقاها، ولكونها تتحول عموما داخل

[1] عاطف عطية، **لبنان المجتمع والهوية**، المجلة العربية للعلوم السياسية، ع 15، 2007، ص 129.

[2] رشيد عمارة ياس الزيدي، مرجع سابق، ص 11.

الاستمرار ذاته، وبالمقابل تعد الهوية المرآة العاكسة لرسم الذات والآخر خشية الذّوبان والإضمحلال[1].

ويميّز العلماء بين العديد من أنماط الهوية التي لجماعة أو لشعب ما، فهناك من يستخدم مجال أو محتوى أسس تلك الهوية للتمييز بين (الهوية السياسية) التي ترتبط بالرغبة في تكوين دولة أو أمة إرتكانا إلى سمات مشتركة تعبّر عن إرادة الخضوع لكيان ما فوق إرادة الأفراد، وبين (الهوية الإجتماعية) التي تتعلق بعضوية الفرد في جماعة ما، سواء كانت عضوية موروثة أو اختيارية، وهناك (الهوية الثقافية) التي تنشأ نتيجة علاقة الإنسان بمحيطه الثقافي الذي يمكن أن ينشأ نتيجة اللغة والدين أو السمات الثقافية المشتركة، حيث يرى البعض أنّ "اللّغة والدّين" من العوامل التي تتّسم بالإستمرارية والتّواصل في تكوين أسس هوية ما، أو هما اللذان يؤثران في معايير الإنتماء الأخرى التي تكوّن هوية الفرد أو الجماعة الثقافية، وهناك (الهوية الإثنيّة) التي تتكون نتيجة إحساس جماعة ما بوحدة انتمائها الإثني ومن ثم تسعى إلى إثبات التّمايز الثقافي لأفراد هذه الجماعة الإثنيّة ، والذي يرتكن إلى ماض وخبرات مشتركة، ويؤكدون على تفردهم، وتصبح "الإثنيّة" من الأدوات الرئيسية في تفسير المضامين الثقافية، والتغيّرات الإجتماعيّة، وحتى التقسيمات الطبقية التي توجد في المجتمع [2].

وهناك مفهومان للهوية : أحدهما (إستبعادي) بمعنى الإختلاف عن الآخر بهدف الإبتعاد عنه أو استبعاده، وهو يمثل هوية استبدادية، تُعنى بتكريس مفهوم التفوق سواء أكان عرقيا أم دينيا، كما أنها لا تقبل الآخر بقدر ما تبحث عن تصنيف له بهدف تحجيمه أو تهميشه، وتكون أداة للكراهية لا للتواصل...؛ أما المفهوم الثاني..، فهو مفهوم (الهوية التواصلية) يمكن أن نفهمها من خلال فكرة التعارف[3].

[1] حميد صغير، مرجع سابق، ص ص 16-17.

[2] باسم رزق عدلي مرزوق، مرجع سابق، ص 25.

[3] رشيد عمارة ياس الزيدي، مرجع سابق، ص 12.

والهوية السياسية تتسم بمجموعة من السمات لعلّ من أهمها أنّها تجمع بين الدينامكية والإستاتيكية، بمعنى أنها تجمع بين الثبات النسبي في الأطر العامة لها، ولكنها قابلة ودائمة التحوّر والتغيّر، حيث أن الهوية ليست معطاة، ولكنها تتكون عبر المراحل والخبرات التي تتأثر بسمات المجتمع، فهي ترتكن إلى سمات تتسم بقدر من الاستقرار والإستمرار، وهي السمات التي تجعل هناك قدرا من الثبات في مكوّنات وأطر وأسس الهوية، لكن يكون ذلك ضمن التغيّر الذي يحدث في فهم وتأثير هذه السمات، حيث يشير التغيير إلى تفاعل الهوية مع مقتضيات التحول الذي تفرضه حركة وتطور التاريخ[1].

أي أنه يمكننا النظر إلى الهوية من خلال تصوّرين :

- التصور الستاتيكي أو الماهوي للهوية: الذي يرى بأنّ الهوية عبارة عن شيء اكتمل في الماضي وانتهى .
- التصور التاريخي والديناميكي للهوية: الذي يرى أن الهوية شيء يتم اكتسابه و تعديله باستمرار، وليس أبدا ماهية ثابتة، أي أن الهوية قابلة للتحول أو التطور وذلك لأن تاريخ أي شعب هو تاريخ متجدّد ومليء بالأحداث والتجارب، فإن الهوية الأصلية تتغير باستمرار وتكتسب سمات جديدة، وهذا يعني أن الهوية شيء ديناميكي وهو سلسلة عمليات متتابعة كما أنها تتحول مع الزمن فهي ديناميكية، وهي ترتبط بالأثر الذي تتركه الحضارة عبر التاريخ[2].

[1] باسم رزق عدلي مرزوق، مرجع سابق، ص 23-24.

[2] حميد صغير، مرجع سابق، ص 17.

## المطلب الثاني : تحديات ورهانات الهوية.

### 1- الهوية والعنف :

يقدّم "روبيرت ماكافي براون" (Robert Mc Afee Brown) تعريفا للعنف بوصفه إنتهاكا للشخصية، بمعنى أنه تعد على الآخر أو إنكاره، أو تجاهله، ماديا أو غير ذلك .

وتقول "باربرا ويتمر" في كتابها (الأنماط الثقافية للعنف) : "يجب دراسة قصة العنف، من زاوية التهميش، بالنسبة إلى ما تستثنيه، وليس بما تتضمنه، بكلمات أخرى يجب دراسة الشيء، الذي لا يقال، عندما تحكى قصة العنف ما الحضور الغائب في خطاب العنف ؟

ما الأنظمة الممكنة من رموز، وما وراء حكاية، أو نموذج ينظم المعتقدات المعتمدة حول العنف، التي تبرز السلوك وتشرّعه، وتعطيه معنى، بوصفه عنيفا أو غير ذلك[1].

وعدّل عالم النفس الإنساني "ابراهام ماسلو" (Abraham Maslou) الدافع العدواني من عدوان مؤذ إلى عدوان إصراري بوصفه نقمة مبرر أخلاقيا أو "توق إلى العدالة" أو "إثبات ذات صحي"[2].

أصبحت مشكلة "الهوية الثقافية" المحور الأساسي للأمم والشعوب، ولتوكيدها انفجرت صراعات عرقية وثقافية في أنحاء شتى من العالم تبيد وتدمر .

في التسعينات من هذا القرن ظهر كتابان : الأول "نهاية التاريخ وخاتم البشر (The end of the history, and the last Man) ومؤلفه "فرانسيس فوكو ياما" (1992)، و الثاني "صدام الحضارات" (The clash of Civilisation) ومؤلفه هنتنجتون (1994) والكتابان دعوة صريحة للقضاء على الهويات الثقافية المباينة للهوية الثقافية الغربيّة[3].

---

[1] باربرا ويتمر، **الأنماط الثقافية للعنف**، ترجمة ممدوح يوسف عمران، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، 2007، ص ص8-9.

[2] المرجع نفسه، ص 16.

[3] محمد إبراهيم عيد، **الهوية والقلق والإبداع**، القاهرة، دار القاهرة، ط1، 2002، ص ص 11-12.

تبدو إفريقيا أهم الأقاليم تنوعا إثنيا ودينيا وأكثرها تفجّرا، وغالبا ما تصنف فيها النزاعات على أسس عرقية أو دينية إلا أن الواقع غير ذلك، فالعنف في دارفور لم يعرف بين "العرب" و"السّود" قبل توجه الحكومة إعادة توزيع الأراضي وتهميش غير العرب، فالسياسات المنتهجة كثيرا ما تميل لإثارة الهويات الإثنية التي لا تتعدى أن تكون وسيلة لتجميع القوة من خلال التفاف الأفراد حول قادة إثنيّين لخلق الدّعم أو التمرد[1].

يشير "محمد مسلم" في كتابة "الهوية في مواجهة الإندماج عند الجيل المغاربي الثاني بفرنسا"، حين يتحدث عن إستراتيجيات الهوية، إلى أن عدم تبني نمط ثقافي معين وتقمص شخصية معينة متجانسة وعدم التمكن من تحديد هوية معينة، هو بسبب غموض الهوية، فكل محاولة للبحث عن الهوية الحقيقية قد لا تتم بشكل مرضي نظرا للغموض. كما يعبر عن ذلك " إركسون " erikson "الشعور بغموض الأدوار" أي أنه لا يستطيع أن يتموقع أو يأخذ مكانا بالنسبة للآخرين (كأنا) واضح المعالم وإنما كمجموعة من الأدوار المتناقضة، كشعوره بأنه مسلم دون تطبيقه للإسلام، أو عربي دون معرفته لخصائص العروبة..كل هذا يزيد من وضعية (غموض الهوية).

وكما تدل الدراسات، في مرحلة ما بين الطفولة و سن البلوغ يمر الطفل عبر المراهقة حيث عملية الهوية (Processus d'identité) فيعيش أزمة معيارية، لأنه أثناء هذه المرحلة تكون الهوية في حالة التشكيل أو التكوين التي يواجه أثناءها الفرد الغموض والخلط في الأدوار، إن هذا الغموض يدل على البحث عن الهوية وعن صعوبة تعريف الذات[2].

وحتى يتمكن الفرد أو المجموعة من المحافظة على الهوية التي قد تتأثر تحت ضغوط المحيط الخارجي، مثلا أثناء الضغوط الإجتماعية كمحاولة تجريدها من ثقافتها أو بعض قيمها، فتلجأ إلى بعض الأساليب أو الإستراتيجيات كالدّفاع أو العدوان أو المهاجمة.

[1] نجوى عابر، **معظلة الهويات الإستراتيجية**، دفاتر السياسة والقانون، ع 17، 2017، ص 227.

[2] ينظر: محمّد مسلم، مرجع سابق، ص ص131، 142.

الدفاع بالإبتعاد إجتماعيا لتفادي التأثير السلبي مثلا، بالتالي حماية هويتهم من الزوال والتفكيك، فأمام الضغط الثقافي للمحيط الخارجي الذي يلحق أضرارا بالشعور العاطفي للفرد أو المجموعة يتم اللجوء إلى الإنطواء على الذات كنوع من الانكماش في العلاقات الاجتماعية وتشكيل درع واقية من مخاطر التأثير السلبي على الهوية.

أما في المواقف الهجومية العدوانية، كما يقول "Guillaumin, j" إن الهوية والعدوانية توجد بينهما علاقة وطيدة، حيث أن العنف والعدوان يمثلان بشكل ملموس حالة من حالات الهوية غير المستقرة، وأمام الضغط القوي للمجتمع الذي يصل أحيانا إلى السلوك العدواني على أفراد الأقليّة، مثلا فإن هذه الأخيرة تضطر أحيانا إلى رد الفعل السريع والمباشر، لأنّ الهويّة تجند كل طاقات الفرد أو المجموعة للدفاع عن وحدة هويته unité identitaire [1].

**2- الهوية والحداثة :**

كان مشروع الحداثة مشروعا عقلانيا ليبراليا وفي مطمحه أن يزيل الفروق العرقية، ليؤسس لنموذج كلي تمثله أوروبا وأمريكا في تجسيد تام لقيمهم الحضارية والفلسفية، ومنها جاءت فكرة (البوتقة الصاهرة) التي تعني تذويب الأعراق والثقافات والفلسفات في صيغة كلية واحدة، ذلك مطمح الحداثة، غير أنّ مرحلة (ما بعد الحداثة) جاءت لتفجر الهوامش وتكشف عن عجز الوعد العقلاني اللّبرالي في تحقيق العدالة والحرية وتضع الكل أمام الحقيقة القاتمة التي لم تستطع العقلانية الأوروبية معها منع الحروب والكوارث الاقتصادية والأخلاقية وكان هذا إخفاقا لكل وعود الحداثة، ومنذ زمن الحروب في القرن العشرين قتل "هتلر" و"ستالين" والحربان العالميتان، عشرات الملايين من البشر ولم ينته القرن إلا بتصفيات عرقية في البوسنة وفي البلقان وسط القلب الأوروبي وحداثة القرن العشرين.[2]

[1] ينظر: محمّد مسلم، مرجع سابق، ص ص131-132.

[2] عبد الله محمد الغذامي، **القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة**، الدار البيضاء-بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 3، 2011، ص43.

هنا نفتح قوسا للوقوف حول ظاهرة العرقيّة، فكلمة عرقية هي مصطلح جديد كما يؤكد الباحث النرويجي " توماس إريكسن"، على خلاف مصطلح القبائلية في قدمها وشيوعها البحثي والاجتماعي، وأوّل ظهور للعرقية كمصطلح كان في معجم أكسفورد عام 1972 وأوّل من وظفه بحثيّا هو العالم الاجتماعي الأمريكي "ديفيد ريزمان" عام 1953 وهي في الأصل كلمة إغريقية تعني الوثني، ثم صارت تستخدم في الإنجليزية لتعني العلاقات السلالية بين الناس ثم اكتسبت المعنى الاصطلاحي العام الذي يتضمن المنظومة الطبقية والمعتقدية والجنوسية إضافة إلى التمثلات السياسية والمؤسساتية .

ويتقدم المصطلح في الشيوع البحثي والمعرفي تبعا للانفجار الثقافي المرتبط بالعولمة والهوية والحداثة كما يقول إريكسن؛ والعرقية ليست سوى وجه لسؤال الهوية وهو سؤال مركزي، ولقد طرح "ستيف فتوني" تصنيفا عن نوعين من العرقية هما العرقية الباردة والعرقية الحارة؛ والباردة هي العرقية التي تبني الهوية للدفاع عن الذات، بينما الحارة هي التي تسعى إلى إقصاء الآخرين أو تصفيتهم، وهذا يتفق مع ما قاله "بانتون" في تفريقه بين العرقية والعنصرية من حيث إيجابية الأولى بما أنها بناء لخصائص النّحن، بينما العنصرية سلبية لأنّها نفي للآخر[1].

ويشير "علي حرب" في كتابه "خطاب الهوية" متحدثا عن صناعة الذات، إلى كثرة الوجوه والدوائر والمستويات التي يمكن النظر من خلالها إلى هوية المرء، ببعدها المتعدّد وبنيتها المركبة ووجهها المزدوج أو الملتبس. كما ينادي بكسر منطق سائد في البلدان العربية، يحشر الفرد أو المواطن، أو الفاعل كما يقال اليوم، تحت خانة دينيّة أو مذهبية، في حين نجد المرء في البلدان الأخرى يعرف ببلده ومهنته في أغلب الأحيان.

كما يتحدث عن الأحديّة والكونيّة والانتماء إلى الهوية الأكبر الإنسانية، فيقول أن الهوية تضيق في حدّها الأقصى لتقتصر على ما يخص الفرد وحده وينحاز به عما سواه،

[1] عبد الله محمّد الغذامي، مرجع سابق، ص ص 38، 42.

وإذ ذاك ينفرد بوجوده الخاص ويتماهى مع حقيقته الذاتية، فبرأ من كل نسبة وإضافة غير مدرك سوى أحديته وأنه هو هو لا يشبهه شيء. كما أن هويته تتسع في حدها الآخر إلى درجة الذوبان والتلاشي في هذا العالم وإذ ذاك ينشطر على نفسه وتنكسر نرجسيته وتتوزع ذاته، فيشتمل على كل الصفات، ويتوحد مع كل الحقائق، ويفنى في جميع الذوات، غير مدرك سوى كونيّته وبأنه مرآة لكل شيء، فهو ليس سوى هذا التوتر والتّرجّح بين فرادته وعالميّته، بين أحديته وكونيته[1].

بالنسبة للهوية، جميعنا نعتقد معرفة ما تعنيه هذه الكلمة، الهوية هي المسألة الأساسية للفلسفة، منذ قال سقراط اعرف نفسك بنفسك[2].

ويطالب "أمين معلوف" بفصل الدّين عن الهوية. وهو يدعو إلى الإنتماء إلى الجماعات البشرية كلها. ويرى أن اللغة هي الإنتماء الأكثر تحديدا لنا، ضمن سائر الانتماءات، ففي كل مكان من العالم تجد دولا قامت حول دين واحد، تتشرذم، نتيجة الصراعات اللغوية، حسب "معلوف" كذلك، ووفق مفهوم عدم تشابه بصمات البشر، يرفض التطابق أو التماهي، لكنّه يرفض التشبيه والتوازي مع الآخرين، رغم أنّ الهويّة تتحرك دائما، لكن النّواة الصلبة تظل تحكمها. وفي معنى، أو لا معنى الهويّة، يسير "حسن قبسي" في نفس اتجاه "أمين معلوف"، فهو يقول: "الهوية ضرب من البؤرة الوهمية التي لا غنى عن الرجوع إليها من تفسير عدد من الأمور، لكن لا يعني أنّ لها وجودا فعليا بحد ذاتها".

ويشير "عز الدين المناصرة" لوجود تيارين، الهوية وهم، الهوية مقدسة، وكلاهما تياران متعاليان، ويتوازى كثيرا تيار (تقديس الهوية) مع التيار النّقيض الذي يتحدث عن (وهم الهوية)، فكلاهما يركز إلى حدي التطرف من الثبات إلى التفكيك وكلاهما يتمركز في نقطة الحدود في (أ) و(ي)، متجاهلين المساحة الشاسعة من التنوع بينهما، وكلاهما يقع في

[1] علي حرب، **خطاب الهوية سيرة فكرية**، الجزائر– بيروت، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط2، 2008، ص ص 55، 61، 62، 179 ، 190.

[2] أمين معلوف، **الهويات القاتلة قراءات في الانتماء والعولمة**، ترجمة نبيل محسن، دمشق، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1999، ص 13.

منطقة المثالية الميتافيزيقية الغيبيّة، حيث يرفض تيار التقديس حركية الهوية وقابليتها للامتصاص والتّحول، في حين يلجأ تيار وهم الهوية إلى تجاهل القراءة الطباقية للهوية، باغتيال الأصل والأصلاني في الهوية، فتيّار وهم الهويّة، يمارس تنميط الهوية، مثله مثل تيار تقديس الهوية، حيث يطرح (الازدواجية) و(الاندماجية) كحلول سحرية للهويات المقهورة، تصل إلى حد الذوبان بتأثير من أفكار العولمة المتوحشة. كلاهما (التقديس والتفكيك)، أيضا يمارس العنف ضد الآخر، المشترك بينهما هو غياب العقل النّقدي، أحدهما يتجاهل الحركة والتحول والامتصاص، الآخر يتجاهل الوجدانيات الجماعية، ويتجاهل حقوق الإنسان وحريته في الاختيار، وحقه في أن لا تكون هويته مقهورة. كلاهما يضع الهوية في حالة تضادّ تناحريّ مع الهوية الأخرى، كلاهما يتجاهل حركة الواقع باتجاه الماضي مرّة، وباتجاه المستقبل مرة أخرى. كلاهما قاتل، التيّار الأصولي وتيار التبعيّة.

إذن تيّار وهم الهويّة، يمتلك نرجسية العنفيّة تجاه الهويات الأصولية والهويات المقهورة، وتيار تقديس الهوية يمارس نرجسيّة نفي الآخر.

ويفترض أن نقرّ حقّ الهويات المقهورة في المقاومة ضد احتلال الهوية، أو تزويرها أو دمجها قسرا أو تذويبها قهرا، وهذا يعني قراءة الهوية قراءة جدلية[1].

روح الشعب لا تتغير بين ليلة وضحاها، وتظل شئنا أو أبينا بقايا من فكرة الإنسانية (Humanitas) كما فهمها المسلمون والهندوس واليابانيون ....وبين ما نعتقد أنّنا نؤمن به، وبين ما نشعر به، غالبا ما يوجد نوع من الإنقسام، تولّد الصدمة منه حالة قريبة من الشيزوفرينيا، وذلك من غير أن تدفع الأمور نحو ولادة توليفة جديدة، أو نحو بروز قوى خلاقة جديدة. هذا السلوك الفصامي، الملحوظ أيضا في تجليات فنوننا ومؤلفاتنا وأعمالنا الأدبية، هو الذي يدل دلالة واضحة على أعراض الانتقال التي نمر بها، ذلك أنه فضلا عن

[1] عز الدين المناصرة، **الهويات والتعددية اللغوية قراءات في ضوء النقد الثقافي المقارن**، عمان، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، 2004، ص ص 45-49.

حالة التشوش التي يصيب فيها نظرتنا للأمور تشلّ أيضا قوانا الخلاقة، إنه يشلها لأن التحدي الذي يهددنا يبقى من غير بدائل، إذ ليس لدينا خيارات ولا يمكننا رفضه، لأنه يظهر أمامنا بمثابة أفضل السبل ولا يمكننا إغفاله خشية أن نبقى في المؤخرة ننتظر في الغرفة الخلفية من حركة التاريخ، إنّ التّحدي المعاصر يعلن عن نفسه كنداء للتاريخ، وكأنّه المصير الوحيد الذي ينبغي إنجازه[1].

لقد أخذنا نفكر تفكيرا تاريخيا، نتحدث عن التّقدم، عن التخلف في البلدان النّامية، عن مستوى دخل الفرد، وبدأنا بالتخطيط والبرمجة، ودخلنا في جاذبية العقل الآلي الفاتنة؛ ورحنا ننشد القوة وغزو السوق والأسلحة النووية. وعزمنا على تثقيف الجماهير وأعطيناها بدل المعرفة الجامعة إمكانية الإطلاع على صحفنا الرديئة. لقد قمنا، باختصار، بكل ما يتناقض مع قيم العالم التي صنعناها على مر العصور. ولكن، إلام آلت هذه العادات والتقاليد، هذه المعتقدات الدّنيويّة، هذه الذاكرة التي نحملها في داخلنا ؟ هل إرثنا جدير بتصويب مجرى الأحداث وبإبقاء حقل من الحرية للحياة الداخلية ؟ ربما نعم، ولكن بطريقة لا واعية: صرخة الدم، تأثير الثقافة، والنزعة التأسلفية (Atavismas)، كلها تؤثّر ولكن في الحلقات اللاعقلانية للعواطف والغرائز؛ وهي تعرقل توقعاتنا المتفائلة جدا، وتحرّف برامجنا الشديدة الحماسة، وتعوق نجاحاتنا المستعجلة وخلاصة الأمر إن جزءا من البشر يرفض، بعناد، ما حققه الجزء الآخر، بحيث أنّنا وصلنا إلى مستويات رديئة من النّجاحات التقنيّة والفكرية. لا شك أنّنا ما نزال في أوّل طريق التقنيّة: وليس في داخلنا تطابق بين "شيئية الشيء" ومقولات فعلنا؛ ربما كانت بعض بقايا الفكر الميثولوجي، الشّعري تحوّر نطاق الأشياء فتقدّمها في صورة "لعبة" لا في صورة شيء وظيفي. وربما لهذا السبب ما نزال (باستثناء اليابان) متخلفين في مجال إنجازاتنا التقنية[2].

[1] داريوش شيغان، **أوهام الهوية**، ترجمة محمد علي مقلد، لندن– بيروت، دار الساقي، ط1، 1993، ص 20.

[2] المرجع نفسه، ص ص 20–21.

وبجوار حقيقة أنّ البشر يخلقون سواسية لا فرق بينهم، نرى أن البشر يجهدون لانتهاك هذه الحقيقة، و تسعى كل أمة لكي تثبت أنها الأفضل والأعلى، يظهر ذلك لدى الأمم والشعوب، كما يظهر لدى الجماعات ولدى فرق مباريات كرة القدم وجمهورها، هكذا تسعى الجماعات لتحويل ما هو طبيعي وفطري إلى مشروع لإحداث فروق تمييزيّه وصناعة نسق متعال ومنفصل.

وتأتي النزعة نحو المجد والسلطة على قمة النوازع البشرية وتتولد الرغبتان المجد والسلطة من رحم نزعة بشرية عميقة، هي نزعة التنافس، ولقد ركز "برتراند راسل" على نزعة التنافس بما أنها غريزة بشرية ليس للبشر مجال للعيش بسعادة من دونها، حيث هي الدافع العميق للعمل ولتحقيق الوجود الذاتي والقومي، حيث كان البدائيون يأخذون الجانب الدموي بالقتل والسبي، وفي الأزمنة الحديثة ابتكر الإنسان وسائل للمنافسة من مثل الرياضة والفنون والمسابقات، غير أن الإنسان لم يتنازل عن مكتشفه القديم في الحروب كأدوات مستدامة لتحقيق التنافس والغلبة، ولذا فالإنسان الحديث لا يختلف عن أسلافه، وثلاثية: المجد، السلطة، التنافس متلازمة، تدفع الإنسان إلى طلب التميّز والتفرّد ، ومن ثم ينشأ التصنيف والفرز بين أفراد البشر وفئاتهم[1].

ومن أجل أنّ سؤال "من نحن ؟" ما يزال عندنا عرقيا جدا ودينيّا جدا، فإنه لابد من اشتغال عليه، مضن وطويل، حتى يصبح مِن بعدُ فلسفيا، من نحن؟ قد يعني "من هو الزمان الذي هو نحن؟" وذلك أنه إذا كان العصر هو اليوم المعنى الأساسي للوطن فإن معنى الوجود الذي هو نحن لن يكون إلا زمانيا.

بالنسبة "لفتحي المسكيني" الرّهان هو كيف يمكن استشكال معنى "النّحن" بوصفه مشكلا أنطولوجيا ليست الخصومة الثقافية السائدة حوله سوى أضعف مظاهره.

[1] ينظر: عبد الله محمد الغذامي، مرجع سابق، ص ص 18-19.

وقد اخترع الغرب معنى طريفا للوطن لم يعد يستمدّ قوامه من أي جهاز روحي تقليدي وذلك أنه قد صار يشتق من الزمان وجوده الخاص. إنّ معنى الوطن هو العصر وهذه واقعة طريفة في تاريخ الإنسانية، نحن ننتمي اليوم إلى العصر وليس إلى ملّة ما[1].

إننا أمام نسق ثقافي بشري (أزلي وكلي) وهو يعبّر عن نفسه بصيغ متنوعة وبلغات متعدّدة ولكنّه في عمقه هو نظام ذهني وسلوكي واحد[2].

ومراهنة " كانط" على الكونية ضد الهوية، وعلى المدنيّة ضد القوميات، وعلى العقل مرجعا لكل قيم البشر ضد كل أنواع الوصايا اللاهوتية أو الميتافيزيقية، هذه المراهنة التي تعلّمنا كيف يمكن أن نوجد معا وكيف نستعمل سويا العالم بوصفنا مواطنين في العالم، هي التي كانت وراء دعوته إلى دين عقلي كوني وإلى استعمال مدني للدين ضد الدين التاريخي المشحون بالانتماء والذاكرة والمغلق على حدود الأمة[3].

### 3- الهوية والدولة :

كل دولة تزعم أنها أغلقت باب الانتماء لدى الشعب الذي تحكمه وحوّلته إلى هوية جاهزة وقابلة للاستهلاك اليومي الطويل الأمد، كل دولة تحوّل الحكم إلى بنية هوويّة وتحاسب الأفراد على هذا الأساس، أي إلى مستهلكين رسميين لمضمون هوويّ جاهز ومفروض بوسائل العنف الشرعي.

إن مواطن الدولة/الأمة قد انقلب في الأثناء الزّعامية إلى ذرّة هوويّة تسجّلها السلطات الأمنية في أرشيفها المركزي وتحولها إلى رقم وبصمة ووجه، هي لعنة على حاملها إلى يوم قيامته، تطارده في كل مرّة يحاول فيها أن يصبح "مواطنا" أي شريكا في ذلك "الوطن" الذي تم الإعلان عنه كإقليم مغلق، باسم "السيادة" التي تحولت عندنا من مفخرة قانونية للشعوب

[1] فتحي المسكيني، **الهوية والزمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن"**، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2001، ص ص20، 35، 73.

[2] عبد الله محمد الغذامي، مرجع سابق، ص 159.

[3] جليلة المليّح الواكدي، مرجع سابق، ص 77.

الحديثة إلى كارثة أمنية على شعوبنا التي لا تستطيع أن تمانع لا من الدّاخل فتقع تحت طائلة الخيانة العظمى، ولا أن تقاوم من الخارج، لأنّها ستحمل وزر الإستقواء بالأجنبي .

هذه هي لعنة الهوية التي استعملها الحاكم العربي استعمالا نسقيا ضد شعبه. والحال أن الدلالة الكارثية للهوية لا هي قوميّه ولا هي دينية أو حضارية، بل "أمنيّة" لقد تمّ الزّجّ بالأفراد في أكياس هوويّة تشرف عليها أجهزة قمعية شديدة التنظيم والمركزية.

إن الكارثة هي الإستعمال الأمني للهوية كتهمة طويلة الأمد لكل النّشطاء والأحرار.[1] ورغم أنّ الدولة لابد منها، ووجودها لم يكن عبثا أو دونما جدوى، فلا اجتماع من دون وازع مهما كان نوع الاجتماع ودرجته وشكله ولا اجتماع من دون سلطة أيا كانت طبيعة السلطة وعنوانها فأي مجتمع أيا كان صغره، لا يخلو من مرجع يصدر الأمر ويفرض النظام و يهب معنى للأشياء و الذّوات .

فالأسرة وهي أدنى الإجتماعات لا تستقيم من دون من يرعى ويوجه ويضبط ويحاسب، والسلطة ليست أمرا زائدا عن الاجتماع أو حدثا طارئا عليه، بل هي ملازمة له[2].

لكن دول الاستقلال لدينا مثلا، قد استفادت فقط من البنية السّيادية وبالتالي الهوويّة للدولة /الأمة، وسكتت عن كل ما تظمّنه القانون الدولي منذ 1945 من مكاسب أخلاقية وحقوقية للإنسان. لقد اكتفت المجموعات الزعامية التي بنت دول الاستقلال (وهو الاستقلال الهووي وليس المدني)، بالاستفادة الأداتية والانتهازية من القانون الدولي دون أي التزام حقيقي بما جاء فيه من مكاسب أخلاقية كونية طويلة الأمد للأشخاص أو للشعوب بموجب الثورات الحديثة .

والثورة هي استعادة لحقوق الإنسان الكونية وليس الهوويّة، وهي نهاية حادة لفترة انتظار طويلة، وليست بداية جذرية لأي شيئ، الثورة عمل شكلي مريع، وليس لها أيّ

[1] فتحي المسكيني، **الكوجيتو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة**، بيروت–الجزائر–الرباط، منشورات ضفاف– منشورات الإختلاف – دار الأمان، ط1، 2013، ص ص 216، 219.

[2] علي حرب، مرجع سابق، ص ص 64–65.

مضمون جاهز. هي انتفاضة لتغيير شكل العلاقة مع الدولة، دون أيّ رغبة في تدميرها، وهي تتم غالبا ضد حاكم هووى، وليس ضد السلطة الشرعية بما هي كذلك، وذلك أن الدول تفقد شرعيتها ما إن تتحول إلى جهاز هووي لاستعمال الشعوب من خارج مصيرها ومعاملتها كأنّها كيان قاصر ومجرد وسيلة انتخابية وليس غاية في ذاتها، ولذلك فالثورة هي انقلاب شكلي بلا أي نوع من الآخرة، أكانت دينية أو علمانية.[1]

والهوية بحد ذاتها ليست عائقا أخلاقيا أمام تحقيق ذواتنا، بل هي إطار صالح لإنماء إمكانيات ذاتية، كان قد تم تدجينها في الأثناء وتحويلها إلى جهاز انتماء بلا توقيع خاص، وجاهز للاستعمال كمجرّد وسيلة لأنفسنا العمومية أو الوطنية في أفق لا نسيطر عليه أو هو حتى بلا أفق أحيانا .

ومنذ قرن فقط أخذ العرب والمسلمون يتكلمون لغة الهوية، تحت تأثير المعجم القانوني والأخلاقي لدولة الأمة الحديثة، وتوالت في القرن العشرين اختراعات الهوية تحت نعوت عدّة، من وطنية وقومية وقطرية ....إلخ. وسكّت بطاقات الهوية وتحولت بعد ذلك إلى وثيقة شخصية عوضت أشكال التّذوّت الخاص بنا كأفراد وحولتنا إلى أدوات هووية بيد الحاكم الهووي، يستخدمها أحيانا ضدنا بوصفها تهمة أمنيّة وحجة قانونية ووثيقة إدارية وبصمة شخصيّة، بل حتى بوصفها وصفا سالبا من قبيل "مجهول الهوية" أو "مجرد من الهوية" أو "بدون هوية". منذ أواخر الثمانينات في القرن العشرين تقريبا تم تجنيد مصطلح الهوية بشكل غير مسبوق وتحول شيئا فشيئا إلى بديل لغوي وأخلاقي عن اللعبة اللّغوية التي كانت تؤمّنها مقولة "الأمة" منذ قرن كامل ضد الاستعمار. إنّ معركة الهوية قد صارت تخاض ضد الغربنة والأمركة الشرسة لبقية الإنسانية. ولذلك كانت تحبّذ غالبا أن تقدّم نفسها بوصفها معركة "حضارية" بالأساس، خاصة بعد نشر "هنتنغتون" لكتابة صراع الحضارات،

[1] فتحي المسكيني، **الكوجيتو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة**، مرجع سابق، ص ص 221، 225.

حيث التقط هذا الانفعال الهووي وحوله إلى إستراتيجية حضارية لتصنيف الشعوب والدول في أفق العولمة.

والدولة الحديثة هي أكبر جهاز ضمير وصناعة تأنيب ضمير اخترعه الإنسان، ولذلك كان "نيتشة" يطلق عليها اسم "الغول". لذلك فإن اللُّعب الهووية الجاهزة هي تذكارات ثقيلة وساذجة عن أحلام الدولة/الأمّة الحديثة التي تمت الثورات ضدّ منطقها الهوويّ[1].

إنّ كل بناء اجتماعي يفضي إلى إديولوجيا تجبر الناس على التفكير ويكون هذا التفكير مطابقا لها، وما ينبغي ملاحظته مع ذلك، هو أن الإديولوجيا تشتغل في الخفاء وتأخذ أشكالا عديدة إنها مندسة في الدين (وهو ما يسمّيه "ألتوسر" بالآلة الإيديولوجية للدولة الدينيّة، وفي التربية (آلة إديولوجية الحالة المدرسية)، وفي العائلة (آلة إديولوجية الحالة العائلية) وفي الحقوق القضائيّة (آلة إديولوجية الحالة القانونية)، وفي كلّ التّصورات السياسيّة المختلفة (آلة إديولوجية الحالة السياسية)، وفي النقابات (آلة إيديولوجية الحالة النقابية)، وفي الصحافة وفي الرّاديو والتّلفزة، الخ...(آلة إديولوجية الحالة الإعلامية)، وفي الثقافة والفنون الجميلة وفي الرّياضات الخ...(آلة إيديولوجية الحالة الثقافية).[2]

[1] فتحي المسكيني، **الكوجيتو المجروح**، مرجع سابق، ص ص 232-234.
[2] جليلة المليح الواكدي، مرجع سابق.

# المبحث الثاني: ماهية الهويّة الجزائريّة.

## المطلب الأوّل: حول الهويّة الوطنيّة الجامعة.

الهويّة نوعان: فردية ووطنيّة.

الهوية الفرديّة: تعتمد أساسا على المميزات الجسدية التي تميّز كل إنسان عن آخر من بين ملايير البشر، كمثال بصمات الأصابع التي تحدّد أو تثبت هذا الاختلاف علميّا.

الهوية الوطنيّة: نسبة إلى الوطن أو الأمة التي ينتسب إليها شعب متميّز بخصائص هويّته.

إنّ هوية أي أمّة من الأمم هي مجموعة الصفات أو السّمات الثقافيّة العامّة التي تمثل الحدّ الأدنى المشترك بين جميع الأفراد الذين ينتمون إليها، والتي تجعلهم يعرفون ويتميّزون بصفاتهم عمّا سواهم من أفراد الأمم الأخرى.

فالهوية تعني الكيان والنوعية في نفس الوقت، في حين مصطلح الشخصية ينصبّ على حال الكيان ومحدداته فقط أي الصفات التي يعرف بها الشخص بين الأشخاص وتعرف بها الأمّة بين الأمم[1]. أي أن الهوية جوهر تتعلق بمقوّمات الوجود، أما الشخصية مظهر تتعلق بمميّزات ومحددات الوجود[2].

وهناك ترابط عضوي بين المفهومين والفارق دقيق بينهما وليس من اليسير العثور على معايير موضوعية لإزالة الخلط بينهما.

فكون شخص ذا علم أو شجاعا نشيطا أو منظّما تعد بعض سمات الشخصية، أما جنسه وجنسيته، لغته، دينه، ومهنته فهو جزء من هويته[3].

---

[1] أحمد بن نعمان، **الهوية الوطنية الحقائق والمغالطات**، الجزائر، دار الأمة، 1996، ص 23.

[2] حميد صغير، مرجع سابق، ص 18.

[3] ينظر: محمد يونس علي، **الهوية الشخصية والهوية الوطنية**، على الرابط:

**www.libya-al-mostakbal.org/95/3247/الهوية-الشخصية-والهوية-الوطنية.html** ، تم الإطلاع عليه يوم الأحد 17 جوان 2018 على الساعة 14:40 .

إذن مفهوم الهوية الوطنية غير مفهوم الشخصية الوطنية فعندما ندرس موضوع الهوية الوطنية فنحن ندرس أهم مقومات ومكونات هذه الهوية كالدين واللغة والتاريخ والثقافة والأعراف...، أما عند دراسة الشخصية الوطنية، فنحن ندرس العقلية والنفسية والمزاج العام والأخلاق ومواطن الصحة ومواطن الضعف والخلل .....كيف تفكر، كيف تتعامل مع الأحداث والكوارث، هل هي شخصية مرنة أم متصلبة، متسامحة أم متعصبة، معتدلة أم متطرفة نشيطة منتجة أم اتكالية وغير ذلك من الطباع والصفات العامة، والعقد النفسية والعادات السلوكية والذهنية التي تشكل شخصية الأمة والمجتمع الوطني خلال حقبة معينة من مراحل عمرها الحضاري والسياسي والاقتصادي والإداري[1].

أما مصادر الهوية حسب تصنيف "هنتنكتون"، فلدى الناس عدد غير محدد تقريبا من المصادر المحتملة للهوية وتلك الصادر تتضمن بالدرجة الأولى :

1-السّمات الشخصية / وتشمل العمر، السلالة، الجنس، القرابة (قرابة الدم) الإثنية (القرابة البعيدة) العرق.

2-السّمات الثقافية / وتشمل العشيرة، القبيلة، الإنسانية (معرّفة كطريقة للحياة)، اللغة، القومية، الدين، الحضارة.

3-السّمات الإقليمية/ تشمل الجوار، القرية، البلدة، المدينة، الإقليم، الولاية، المنطقة، البلد، المنطقة الجغرافية، القارة نصف الكرة الأرضية.

4-السمات السياسية / وتشمل الانشقاق ضمن الجماعة، الزمرة، القائد، الجماعات ذات مصلحة معينة، الحركة، القضية، الحزب، الإيديولوجية، الدولة.

5-السمات الاقتصادية/ وتشمل الوظيفة الشّغل، المهنة، مجموعة العمل، المستثمر، الصناعة، القطاع الاقتصادي، الإتحاد العمالي، الطبقة.

[1] سليم الرقعي، **الفرق بين مفهوم الهوية ومفهوم الشخصيّة**، على الموقع: **www.m.ahewar.ogfs/asp?aid=42286685=0**، تم الإطلاع عليه يوم الأحد 17 جوان 2018 على الساعة 14:52

6-السّمات الاجتماعية : وتشمل الأصدقاء ، النادي، الفريق، الزملاء، مجموعة وقت الفراغ، المكانة الاجتماعية[1].

إنّ الحديث عن الهوية الوطنية الجامعة يبدأ بالحديث عن العلاقات التي تجمع مكونات نسيج اجتماعي معين تحت مصطلح (المواطنة المتساوية)، وللمزيد من الدّقة يقتضي الحديث عن الهوية الوطنية الجامعة علاقات اجتماعية واقتصادية، تعبّر عن مجمل المصالح والاحتياجات الأساسية لشرائح المجتمع، لتخفّف هذه العلاقات من حالة استنهاض الهويات الصغيرة والمختزلة داخل المجتمع نفسه مقابل الهوية الجامعة الحاملة للمشروع، والممثلة لمصالح الجميع ، فالهوية (المناطقية/ المذهبية/العرقية) إلى آخر هذه التصنيفات، هي عناصر موجودة داخل النسيج الاجتماعي ويمكن استدعائها واستحداثها أيضا بفعل التناقضات السياسية والطبقية الاجتماعية؛ كون الهوية الوطنية الجامعة أساسا لا تلغي مجمل الهويات الفرعية المكوّنة للمجتمع، ولكنّها بفعل تمثيلها للمصالح الاجتماعية ومجمل الإحتياجات المادية للناس، تقوم بتخفيض حالة استنهاض الهويات الفرعية من الماضي وأيضا تخفيف حالة استحداثها من جديد لكنّها لا تقوم بإلغاء وجودها، فالهويّة الفرعيّة في النهاية هي ما تستخدمه شرائح المجتمع أو طبقاته، لممارسة العمل السياسي، والتعبير عن مصالحها وتطلعاتها، وحتى في الدفاع عن حقها في البقاء .

وترتكز الهوية الوطنية الجامعة الحقيقية، والقادرة على اختزال الجميع، بمفهومين أساسيين: الأول هو قدرة تمثيل جهاز الدولة للمصالح الاجتماعية بشكل حقيقي بالنسبة لكافة مكونات نسيج السكان، والثاني عملية سياسية متزنة وقادرة على اختزال جميع الشرائح

[1] حبيب صالح مهدي، **دراسة في مفهوم الهوية**، مجلة دراسات إقليمية، على الموقع: http :www.net>iasj، تم الإطلاع عليه يوم الأحد 17 جوان 2018 على الساعة 14:11.

الاجتماعية بل وتنظيم شكل صراعها السياسي، وكذلك توظيف هذا الصراع التنافسيّ في تطوير كافة مفاصل الحياة، عبر جهاز الدولة ومؤسساته[1].

إن الهوية عبارة عن نواة من عدة دوائر، كل دائرة تختلف حجما ونوعية من حيث مكانتها في المجتمع، ومن حيث أهميتها وفعاليتها وكذا تفاعلها ومن ثم تأتي الهوية الفردية، والجماعية والثقافية والعرقية والوطنية والجالية وغيرها.

فهناك جدلية قائمة بين "نحن وأنا" وعليه فإن الهوية الجمعية «collective» هي المشاركة الوجدانيّة الجماعية في تكوين الهوية الجمعية وهي أساس كل أنواع الهويات، فهي ترسي الشعور بالهوية من خلال الشعور بالانتماء أو الشعور بالقيمة المرجعية .

إنّ الهوية الجماعية أو الجمعية تعتبر عنصر تجانس وتماسك للمجتمع حيث أنّ "نحن" يجب أن يطغى على "أنا"[2].

إن قراءة سريعة لأزمة الهوية عالميّا، نجد أنها ليست مشكلة مجتمع بذاته، بل هي مشكلة مجتمعات عدة، كما يصفها "هنتنجتون" إذ يقول "ليست أمريكا فريدة في أن لديها مشكلة هوية، النقاشات الوطنية سمة عالمية لزمننا، ففي كل مكان تقريبا تساءل الناس وأمعنو النّظر وأعادو تعريف ماهو مشترك لديهم و ما يميزهم عن الشعوب الأخرى:

من نحن ؟ وإلى أين ننتمي؟ فاليابانيون يتنازعون على ما إذا كان موقعهم وتاريخهم وثقافتهم تجعلهم آسيويين؛ وأن ثرواتهم وديمقراطيتهم وحداثتهم تجعلهم غربيين"[3].

وتشكل الهوية والمنظومة الذاتية بعناصرها العقائدية والثقافية عنصرا أساسيا لتوازن الكيان المجتمعي بحيث أن وجود أي خلل في هذه المسألة يعني على المستوى العلمي بداية التقهقر الحضاري.

---

[1] وجدي علي الصراري، **حول مفهوم الهوية الوطنية الجامعة**، موقع يمنات الإخباري، على الموقع:
**http://m.facebook.com/yemenat/posts/8746615**، تم الإطلاع عليه يوم الإثنين 18 جوان 2018 على الساعة 16:13.

[2] محمد مسلم، مرجع سابق، ص ص 115 ،117 ،118.

[3] حبيب صالح مهدي، نفس الموقع.

حتى وإن كانت الهوية تدخل نوعا من الوحدة والتجانس فهي لا تنفي وجود اختلاف ثقافي حقيقي، وديناميكية مركبة بين قوى الاندماج وقوى الاختلاف، حركة الانغلاق وحركة الانفتاح، الميل إلى الاستمرارية والميل إلى التغيير، ودائما ما تأخذ رؤيتنا للغير طابعا سلبيا وليس لها كقاعدة ومرجعية سوى الثقافة التي ينتمي إليها، لذلك من الخطأ الاعتبار أن النّية الحسنة والتّسامح تكفي للقيام بانفتاح نحو الغير، فتقبّل الغير في اختلافه بعيد كل البعد أن يكون موفقا عفويا، تلقائيا، بل غالبا ما يكون نتيجة مشروع صعب يمر على التّوعية.[1]

والهويات أداة للصراع، وهي هدف رئيس له في الوقت نفسه، وكثر الذين يختزلون الهوية في انتماء واحد متحيّز ومذهبي ومتعصب وإقصائي وعنيف، ما يهدد بمزيد من التأزم الاجتماعي، ومزيد من التدخلات الخارجية فسياسات الهوية كانت ولا تزال بوابة للتدخل الأجنبي في الشؤون الداخلية للدول والمجتمعات.

وقد نجحت العديد من الدول رغم ما عانته من أزمات وكوارث في صياغة هويات وطنية شاملة وجامعة لشعوبها، عندما أدركوا أن سياسات الهوية يجب أن تقوم على الانفتاح والإعتراف بالتعدد الإجتماعي والثقافي والقيمي والديني ... وأنّ الهوية ليست معطى نهائيا أو تماما أو مقدسا بل عرضة للمراجعة والنقد والتقويم لتصبح أكثر فاعلية في توحيد المجتمع والدولة، أي أنها ظاهرة قابلة للبناء والتشكيل بحسب ما تقتضيه مصلحة الدولة وشعبها، المرحلة التاريخية التي تعيشها[2].

والهوية الوطنية مرتبطة بكيان سياسي واجتماعي واقعي، يجب أن تكون هي الوحيدة التي يتجمع تحتها، أمّا الصفات الأخرى العرقية والدينية والمذهبية فهي ليست مما يرقى إلى مستوى الهوية مطلقا، أي أنها ليست هويات بديلة أو رديفة، ولكنها بالتأكيد من مقومات

[1] كهينة سي قدور، **إشكالية الهوية عند أمين معلوف، تحليل بنيوي تكويني لرواية Léon l'Africain**، أطروحة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، 2004-2005.

[2] مركز دمشق للأبحاث والدراسات، **الهوية الوطنية، قراءات ومراجعات في ضوء الأزمة السورية**، على الموقع:
**www.dcrs sys>default> files>unpload.**، تم الإطلاع عليه يوم الأحد 17 جوان 2018 على الساعة 14:02

الهوية الوطنية، فأهم وظائف الهوية أن تحدد وتفرز وتميز على أسس واقعية وملموسة وليس في فراغ نظري مشتق من الرغبات والأمنيات[1].

فالهوية كيان يجمع بين إنتماءات متكاملة ...وفي الوقت الذي يكون فيه المجتمع متعددا بانتماءات وفئات وجماعات عرقية أو دينية أو سياسية أو إجتماعية، يتوجب على السياسيين العمل على دمج هذه الانتماءات المتنوعة من أجل الوصول إلى هوية مشتركة تمثل مصالح الجماعة بانتماءاتها الطبيعية المختلفة، فالهوية المشتركة أو محاولة تحقيق الاندماج الاجتماعي لا تعني بالضرورة إزالة الانتماءات الفرعية بقدر ما تعني ضمان عدم التضارب بين الهوية المشتركة والهوية الفردية، وبناءا على هذا تصبح السلطة هي القادرة على منح الهوية المشتركة وذلك من خلال مؤسساتها المختلفة وتصبح بذلك الهوية الفردية جزءا من الهوية المشتركة[2]. يوضّح صاحب كتاب (هستيريا الهوية) "إريك دوبان" أن "مسألة الإنتماء إلى هوية أخذت أبعادا جديدة دفعت في بعض الأحيان إلى اللجوء للعنف الدامي، كما حدث في يوغوسلافيا، كوسفو، منطقة القوقاز، منطقة البحيرات بإفريقيا السوداء وغيرها من مناطق أخرى وإن هذه النزاعات قد قامت حول مفهوم الهوية وتأكيدها والإستماتة من أجل إبقائها أو إبرازها ماثلة ومؤثرة .... وتجد قوتها القاتلة على أساس افتراض أن هوية ثقافية مزعومة تتناظر بالضرورة مع هوية سياسية، ولكن مزعومة هي أيضا في الواقع وتشغل قضية الهوية بال معظم المفكرين والعلماء والمثقفين والقادة في دول العالم أجمع، وتتظافر جهودهم لإبراز الهوية الثقافية للمجتمع في نفوس أفراده من أجل منع الانقسامات وتشتت الهويات بينهم، وذلك من خلال جميع وسائل التنشئة الإجتماعية والسياسية التي تشمل الأسرة، ودور العبادة، ووسائل الإعلام والأحزاب السياسية، والمدرسة وغيرها من المؤسسات التّربويّة الرسمية وغير الرسمية.

---

[1] باقر جاسر محمد، **مفهوم الهوية الوطنية، محاولة في التعريف الوظيفي**، الحوار المتمدن، على الموقع: **www.m.ahewar.org>s.asp**، تم الإطلاع عليه يوم الإثنين 18 جوان 2015 على الساعة 16:00.

[2] رفيق بن حصير، مرجع سابق، ص53.

وقد ارتبط مفهوم الهوية بالمسألة الثقافية وأداتها الأولى وهي اللغة، وأصبح الثلاثي : الهوية، الثقافة، اللغة منذ النصف الثاني من القرن العشرين من الاهتمامات الأساسية في العلوم الاجتماعية، وبناءا عليها تفسر موضة العصر، والحروب والصراعات، والنجاحات والإخفاقات التي تنسب للدّول وللأنظمة السياسية، ويرى بعض علماء السياسة والاجتماع أن أزمة الثقافة في الحقيقة هي أزمة الهوية[1]. كثير من الباحثين أشاروا إلى ما يثيره مصطلح الهوية من قلق وإزعاج؛ ليس سهلا مقاومة جاذبيّته فهو مصطلح جاذب، ثم يتبيّن (في مستوى معين من تطور الأبحاث) أنه يخلق الغموض. إذن هو مصطلح غير بنّاء، إلى درجة التساؤل حول رفضه وإبداله بمصطلحات تجسد الواقع باتضاح أكثر "وكلود دوبار" « claude dubar » مثلا يبدأ كتابه "أزمة الهويات" بقوله "أليست الهوية مصطلحا حقيبة أين يضع كل واحد فيه معتقداته، ومزاجاته، ومواقفه؟" رغم ذلك من الصعب تغيير المصطلح، واختار تركه لسببين: أولا لم يجد أحسن وأيضا هذا يسمح بمواصلة مسار بحثي منطلق[2].

إذن هناك جملة مؤثرات تساهم في رسم معالم الهوية وتساعد على انكماشها أو انتشارها، ويبدو أن النظام السياسي يمارس دورا جوهريا في تحديد نمط الهوية السياسية للدولة، ولاسيما في ما يتعلق بالمواطنة بوصفها "ثابتا" جوهريا تتشكل على أساسه الدولة، فهي التي تبني الشعور بالذات وترسم القيم المرتبطة بها، وتجعل الإنسان يشعر أنه ذات، ينتمي إلى مجموعة لها قيمها وأعرافها، والمواطنة محتوى ثقافي واجتماعي وسياسي وقانوني. يجعل الفرد يسمو على الوحدات الفرعية (المذهبية والعشائريّة ....إلخ ) فإذا لم يرتق الشعور إلى هذا المستوى بحيث تكون الغلبة للقيم الفرعية على حساب المواطنة فلن تكون هناك مقومات هوية وطنية للدولة أيا كانت[3]. وفي سلسلة البناء والهدم التي تمر بها الشعوب

[1] رفيق بن حصير، مرجع سابق، ص ص 40-41.

[2] Voir : Jean-Claude Kaufman, **l'invention de soi, une théorie de l'identité**, France, Armand Colin, 2004, p51.

[3] رشيد عمارة ياس الزيدي، مرجع سابق، ص 13.

والحضارات على مدار التاريخ، وفي الصراع السياسي يصبح استدعاء الهويات الفرعية أو استحداثها ضرورة سياسية ملحة في خوض هذا الصراع، وتمثيل الناس ومصالحهم الاجتماعية عبر (إيديولوجيا) معينة تجمعهم في هوية. وإفراغ الهوية الوطنية من محتواها، هو نسق للمرتكز الأول المرتبط بمصالح النّاس واحتياجاتهم، وتحويل جهاز الدولة لجهاز قمع يعبّر عن مصالح شريحة معينة هي شريحة السلطة نفسها، أي الشريحة التي تكون الممثل الحقيقي والوحيد للهوية الوطنية، فتصبح الهوية الوطنية هوية مختزلة في شريحة السلطة، وبهذا تضطر بقية شرائح المجتمع لاستنهاض هوياتها أو استحداثها فالسلطة تنعكس على المعارضة الاجتماعيّة والسياسيّة وتحدد ملامحها، كذلك تحدد شكل علاقات الإنتاج الاجتماعي فترسم شكل المجتمع وشكل التناقضات داخله (قبلية، مذهبية، مناطقية) بمنطقها في عملية الإدارة، فممثّل الهوية الحقيقي هو جهاز الدولة .

إن جهاز الدولة عندما يكون حقيقيا يصبح الممثل الحقيقي لمصالح الناس بمشروع وطني جامع قادر على تغيير الواقع تغييرا راديكاليّا في إطار هويته الجامعة، تتميع بقية هويات النسيج الإجتماعي السياسية، والدينية، المنطقية. وتخفّ حدّة الصراعات السياسية لتأخذ شكلها المدني والحضاري[1].

## المطلب الثاني : مكونات الهوية الوطنية الجزائرية .

الهوية الوطنية هي المتمثلة في مقومات ثابتة وقيم ناظمة لها، بحكم التشبث المتواصل بها عبر العصور والأجيال وهي في ثباتها، ثبات عناصرها الجوهرية ومكوناتها الأساسية قد تتعرض لبعض عوامل التطوير، إن لم نقل التّغيير الذي تحتّمه طبيعة الكون المتعدد والمتنوع، ويفرضه تفاعل الذات مع نفسها ومع الآخر، مما يحقق البعد الإنساني

[1] وجدي علي الصراري، نفس الموقع.

الذي لا شك يغني تجارب الهوية ويتيح لها مجالات حيوية خلاقة تقوي فيها دوافع التفتح والانفتاح، وإمكانيات تبادل التأثير والتأثر[1].

وتتمثل مكوّنات الهوية الوطنية الجزائرية فيما يلي :

الإسلام، العروبة، الأمازيغية، إضافة إلى التاريخ المشترك والعادات المتشابهة. وهذا ما ينص عليه الدستور الجزائري في الديباجة والباب الأول الذي يحمل عنوان المبادئ العامة التي تحكم المجتمع الجزائري "الشعب الجزائري شعب حر، ومصمم على البقاء حرا فتاريخه الممتدة جذوره عبر آلاف السنين سلسلة متّصلة الحلقات من الكفاح والجهاد، جعلت الجزائر دائما منبت الحرية، وأرض العزة والكرامة .

لقد تجمع الشعب الجزائري في ظل الحركة الوطنية، ثم انظوى تحت لواء جبهة التحرير الوطني، وقدم تضحيات جساما من أجل أن يتكفل بمصيره الجماعي في كنف الحرية والهوية الثقافية الوطنية المستعادتين ويشيّد مؤسّساته الدستورية الشعبية الأصيلة".

**المادة 2:**الإسلام دين الدولة.

**المادة 3 :** اللغة العربية هي اللغة الوطنية و الرسمية.

**المادة 4 :** تمازيغت هي كذلك لغة وطنية و رسمية.[2]

**1- اللغة :** تلعب اللغة دورا أساسيا في تأسيس الهوية والحفاظ عليها، فهي التي تحدد انتماء الذات أو الجماعة لهوية معينة، وهي الوسيلة التي تمكن الفرد من التعبير عن ذاتيته، لأنّها تمثل الوعاء الحاوي لأنظمة التفكير والإدراك، فالإنسان يفكر بها ويتواصل بواسطتها، بل هي التي تحتوي الثقافة، فهي طريقة التفكير التي تساعد الشخص في تحديد رؤيته للعالم[3].

[1] عباس الجراري، **الهوية الوطنية والجهوية**، على الموقع **alhawiyyawww.abbesjirari.com**<، تم الإطلاع عليه يوم الخميس 21 جوان 2018 على الساعة 11:18.

[2] **دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية**، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 14، 7 مارس 2016، ص ص 6-7.

[3] فريدة كروش، مرجع سابق، ص 76.

وهي بصفة عامة وسيلة من وسائل التعلّم وأخذ المعارف على تنّوعها، حيث يكون دورها بذلك ترجمة الفكر الإنساني السائد في المجتمع[1].

فهي تتجاوز وظيفتها التواصلية لتعبّر عن مقوّم حضاري.[2]

**العربية** : لقد عرفت الجزائر اللغة العربية بقدوم الإسلام إلى شمال إفريقيا، حيث كانت اللغة البربرية هي السائدة في المنطقة والسائرة على ألسنة أهل شمال إفريقيا، ولما اعتنقوا الإسلام اختلطو بلغة الدين الإسلامي ومن الطبيعي أن تتأثر اللغة العربية بمحاولات سكان المنطقة استعمالها، حيث لم تستقم ألسنتهم على نطق أصوات اللغة العربية وطرائق التعبير عنها، وقد تعدى هذا الانحراف إلى العرب أنفسهم بفعل تأثرهم بلغة أهل المنطقة[3].

والحديث عن اللغة الوطنية إشارة ضمنية إلى مفهوم الوطن فاللغة في هذا الصدد مرتبطة بالوطن والمجتمع، حيث يعرّفها أهل اللغة بأنها اللغة المستعملة فعلا والمنطوق بها عبر أرجاء الوطن الواحد، فهي التي تتيح فرصة التّواصل بين جميع عناصر مجتمع معين، ويشير العالم "ماكي" إلى أن اللغة الوطنية قد يتوسع نطاق استعمالها إلى خارج حدود الوطن الذي ينتمي إليه، فاللّغة الوطنية حسب تعريف "ماكي" هي لغة المجتمع سواء أكانت رسمية في البلاد أم لم تكن".

**الأمازيغية** : اللغة الأمازيغية من اللغات المشكّلة للمشهد اللغوي الجزائري، ووجود هذه اللغة إلى جانب اللغة العربية وجود تاريخي بالدرجة الأولى، فالأمازيغية لغة تاريخية تحيلنا إلى تاريخ سكان منطقة شمال إفريقيا، كما يتحدث بها منطقة واسعة من شمال إفريقيا حتى جنوب النيجر وجزر الكناري في لهجات متعددة .

[1] السعيد خنيش، **تكنولوجيا تعليم العربية في الجامعة الجزائرية**، مداخلة ضمن ملتقى الممارسات اللغوية: التعليمية والتعلمية، مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر، كلية الأداب والعلوم الإنسانية، جامعة تيزي وزو، 7-9 ديسمبر 2010، ص 107.

[2] حميد صغير، مرجع سابق، ص 109.

[3] السعيد خنيش، مرجع سابق، ص 107.

وتتوزع اللغة الأمازيغية على التراب الوطني وتشمل تقريبا كل أنحاء الوطن. حيث تنقسم إلى لهجات تتمثل في القبائلية الشاوية، المزابية الترقية، الشلحية هذه الأخيرة تتركز في المناطق الغربيّة الجنوبية بمحاذات الحدود المغربيّة لكنها أقل استعمالا في الجزائر.

أما القبائلية فتشمل مناطق الوسط الجزائري (بجاية، تيزي وزو، البويرة، الجزائر العاصمة، بومرداس) الشاوية تتركز في منطقة الأوراس، والترقية المرتبطة بالطوارق تتواجد في أقصى الجنوب الجزائري[1].

**2- الدين** : يعدّ الدّين مصدرا مهما في تحديد و رسم معالم الهوية للشعوب والأمم[2] وهو ركيزة أساسية من ركائز الهوية الثقافية، فهو يفك أسر الفكر البشري، كونه يجد تفسيرا لكل الظواهر الحياتيّة، ويحرر الناس من القلق من خلال المشاعر الإنسانية التي يضفيها على حياة الفرد والمجتمع، ويؤثر فيهما تأثيرا بالغا[3].

الدين لغة : هو الخضوع والطاعة.

هو نظام إجتماعي يقوم على وجود أو موجود أكثر أو قوى فوق الطبيعة، ويبيّن العلاقات بين بني الإنسان وتلك الموجودات، وتحت أية ثقافة معيّنة تتشكل هذه الفكرة لتصبح نمطا أو أنماطا اجتماعية أو تنظيما إجتماعيا، ومثل هذه الأنماط أو النظم تصبح معروفة باسم الدين[4].

فعندما يشعر الإنسان أن المادة وحدها غير كافية لتفسير الوجود، فإنه يكون على أعتاب الإيمان. وعندما لا يكتفي بالمتناهي ويسعى نحو اللامتناهي، فإنه يكون قد غادر تماما التفسيرات المادية للوجود، ويبدأ في التماس مجال معرفي آخر يقدم له تفسيرا مرضيا

[1] السعيد خنيش، مرجع سابق، ص ص 111-113.

[2] الجودي بن خليل، مرجع سابق، ص 26.

[3] فريدة كروش، مرجع سابق، ص 85.

[4] **معجم العلوم الاجتماعية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص 270.

عن العالم والإنسان والله. وهذا المجال المعرفي قد يكون الدين، وقد يكون الميتافيزيقا، وقد يكون الإثنين معا[1].

ويعتبر الدين من أهم الأنساق الاجتماعية (social systemes) المتواجدة داخل أي مجتمع من المجتمعات فهو الذي يوحّد هويته؛ وقد عرّفته المدرسة الإجتماعية بأنه: مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالعالم القدسي، والتي تنظّم سلوك الإنسان حيال هذا العالم، بحيث تكوّن هذه المجموعة وحدة دينيّة تنظّم حياة كل من يؤمنون بها، ولهذا تجعلهم متماسكين للحفاظ على هويتهم من هذا الجانب[2].

- الإسلام في صدارة مكونات الهوية الجزائرية، حيث يبين الدستور الجزائري في المادة 2: الإسلام دين الدولة. كما يضمن الدستور حرية المعتقد وهذا مذكور في المادة 42 من الفصل الرابع (الحقوق والحريات).
- **المادة 42:** لا مساس بحرمة حرية المعتقد، وحرمة حرية الرأي، حرية ممارسة العبادة مضمونة في ظل احترام القانون.[3] والقيم الدينية للهوية الجزائرية هي قيم إسلامية[4] تظهر في سلوك المجتمع الجزائري.

**3- التاريخ:** هو قصة الحوادث الماضية مع إرجاعها إلى أسبابها، و ربطها بنتائجها من جهة وربط بعضها ببعض من جهة أخرى، ويفرق كثير من العلماء الألمان بين حوادث الماضي، ويطلقون عليها لفظ Geschichte أي "الحوادث الماضية"، وبين نظرة العلماء إلى هذه الحوادث، ورأيهم فيها وربطهم لها بعضها ببعض، ويطلقون على ذلك الربط وذلك التحليل اسم histoire أي التاريخ والقصة. [5]

---

[1] محمد عثمان الخشب، **المعقول واللامعقول في الأديان**، مصر، شركة نهضة مصر، ط 1، 2006، ص 3.

[2] فريدة كروش، مرجع سابق، ص ص 85-86.

[3] **دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية**، مرجع سابق، ص 10.

[4] عادل آتشي، "**الأدب والقيم، منظومة القيم وأدب الطفل**"، آمال، ع 6، مارس 2010، ص 100.

[5] **معجم العلوم الإجتماعية**، مرجع سابق، ص 109.

وحوادث التاريخ تقترب من الموضوعية بابتعادها عنا، على العكس مما يحدث في الظواهر الطبيعية التي تفقد موضوعيتها لما استعصت على المعاينة بطريقة مباشرة أو بواسطة الأجهزة المخبرية، فالتاريخ ليس تسلسلا ميكانيكيا للوقائع لأنها لا تجد تفسيرا إلا من خلال دوافعها وأهدافها، أي سياقها الزماني والمكاني، وبتقادم حوادث التاريخ فإن ما يبقى منها صالحا للتحليل والتفسير هو الإتجاهات الكبرى؛ وليست الحوادث في حد ذاتها سوى قرائن تشبه العلامات التي توضع على الطريق لتدل السائق على طبيعة المسالك التي يعبرها[1]، وكلمة التاريخ تدل عند "هيرودوت" على استقصاء الإنسان واقعة إنسانية وذلك بهدف التعرف على أسبابها و آثارها.[2]

– تاريخ الجزائر، تاريخ عريق جدا في شمال إفريقيا، و يعود لآلاف السنين.

ويذكر الدستور الجزائري في الدباجة، "لقد عرفت الجزائر في أعز اللحظات الحاسمة التي عاشها البحر الأبيض المتوسط، كيف تجد في أبنائها منذ العهد النوميدي، والفتح الإسلامي، حتى الحروب التحريرية من الاستعمار، روادا للحرية، والوحدة والرقي، وبناء دولة ديمقراطية مزدهرة، طوال فترات المجد والسلام".[3]

**4– العادات:** تمثل العادات الاجتماعية إحدى الدعائم الأولى التي يقوم عليها التراث في كل بيئة اجتماعية. وهي كما يعرفها "جلن وجلن" (Gillin & Gillin) "كل سلوك متكرر يكتسب اجتماعيا ويتعلم اجتماعيا، ويمارس اجتماعيا، ويتوارث اجتماعيا"، أي أنها تتكون وتمارس في المجتمع وبالتفاعل مع أفراده وجماعاته، كما يمكن تعريفها بأنها "القواعد المستمرة للسلوك والتي يؤدي خرقها إلى الصّدام مع ما يتوقعه رأي الجماعة "common opinion"[4].

[1] محمد العربي ولد خليفة، **حوارات ثقافية وسياسية في أروقة الدبلوماسية**، الجزائر، دار النشر راجعي، 2009، ص ص 163–164.

[2] الجودي بن خليل، مرجع سابق، ص 18.

[3] **دستور الجمهورية الجزائرية**، مرجع سابق، ص 4.

[4] فريدة كروش، مرجع سابق، ص ص 59–60.

ويشكل تراث الشعوب الإطار التاريخي الذي تنطلق منه حضارة أي شعب، فهو بمثابة الوعاء الذي يجمع بين جنباته الحصيلة الإنسانية لكافة جوانب تطور هذه الشعوب ونموها، وعليه فإنّ التراث بما يتضمنه من عناصر يعمل على ربط الماضي بالحاضر فهو الوسيط الذي ينقل مخلفات الأجيال الماضية إلى الأجيال اللاحقة[1].

ويحتل التراث الثقافي جزءا مهما في تكوين هوية الأفراد أو الشعوب، فهو بمثابة سجل يشتمل على مجموع العادات والتقاليد والأعراف وعلوم وآداب وفنون ونحوها من الأمور المادية والمعنويّة التي تنتقل من جيل إلى جيل فنسمّيها التراث الإنساني أو الأدبي أو الشعبي، وهو يلمّ كل الفنون والمأثورات الشعبية من شعر، وغناء، ومعتقدات شعبية وقصص وأمثال وحكم وحكايات وأساطير تجري على ألسنة العامة من الناس، وعادات الزواج والمناسبات المختلفة وما تتضمّنه من طرق موروثة في الأداء والأشكال[2].

العادات هي بمثابة قواعد تحقق النظام الداخلي للمجتمع البشري ، فهذه المنظومة من العادات هي عبارة عن تجليات للتعبير الثقافي فهي أشكال مختلفة ومتنوّعة من المدلولات المفصِحة عن الذات وعن الوجدان الفردي والجماعي، ومن خلالها يمكن قراءة ومعرفة مكبوتات المجتمع المعبّرة عن ثقافته والبنية الفعليّة حسب "كلود ليفي ستروس" وشخصيته الحضارية وهي إثبات للهوية. من خلالها يخرج ما بداخل مستودع الذاكرة من معطيات قابلة للتحليل الاجتماعي لذلك تعتبر الرأسمال الرمزي capital symbolique حسب Bourdieu، الذي يفتخر به المجتمع، وهنا تكمن أهمية العادات الاجتماعية فبذلك تصبح هذه العادات ضرورة اجتماعية، وحتمية لأنها منظّمة لمعاملات الأفراد وضابطة لعلاقاتهم

[1] فايزة إسعد، **العادات الإجتماعية والتقاليد في الوسط الحضري بين التقليد والحداثة**، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة وهران، كلية العلوم الإجتماعية، 2011- 2012، ص 72.

[2] فريدة كروش، مرجع سابق، ص ص 58-59.

مع بعضهم البعض، فهي وسيلة تضمن استقرار المجتمع وتحافظ على كيانه وسلامة بنائه.[1]

والماضي من حيث هو جزء من كيان السيرورة التاريخية لأية أمة، يظل ماضيا، وليس بالإمكان إحالته إلى الزمن الحاضر أو الآتي بأي وجه من الأوجه السياسية، الإيديولوجية، ومن يدّعي فعل ذلك، فإنه ليس إلا بصدد القيام بعمل يتنافى وطبيعة المنطق الإنساني إذ أنّ الطبيعة الرئيسية التي تبصم الفرد والمجتمعات عبر مر العصور هي التنقل، الترحال، أي الحركة. وحتى عملية التعامل مع التراث أو الموروث، هي عملية خلق جديدة له، وعملية ارتباط جديد معه، أي عملية تفكيك وهدم له في الداخل، وعملية ترجمة خاصة[2].

- وقضية الهوية الثقافية مقرونة بعنصري الأصالة والمعاصرة، وأن يعرف المجتمع الصواب مما يتلقاه ويعرف كيف يتعامل مع هذا التداخل الثقافي[3].

ولا شك أنّ انتشار الإسلام بمبادئه وقيمة السّمحة، واندماج عناصر السّكان المختلفة فيه وظهور الفئات الاجتماعية المتباينة، قد وفر الجو لتطور العادات والتقاليد الاجتماعية، على أساس الحضارة الإسلامية، ووفق المنظور الديني والمذهبي المتّبع[4].

التراث الشعبي الجزائري سجل حافل بمختلف الفنون التعبيرية التي توارثتها الأجيال عصرا بعد عصر، وهو أيضا خزان للقيم الإنسانية والمعاني الجمالية، فالتراث شكل من الأشكال المحسوسة التي ينبغي صيانتها والحفاظ عليها من الضياع والتلف، ذلك أن هذا التراث يرمز إلى جزء من تاريخ الأمة وثقافتها، إن فرّطت فيه فقدت أهم عناصر هويتها[5].

---

[1] فايزة إسعد، مرجع سابق، ص 98.

[2] شرف الدين شكري، "**الكائن اللغوي بين القضية والفن في روايات مالك حداد**"، أمال، ع 07 ، جوان 2010، ص 115.

[3] فايزة إسعد، مرجع سابق، ص 86-87.

[4] عبد العزيز فيلالي، **تلمسان في العهد الزياني دراسة سياسية، عمرانية، إجتماعية وثقافية**، ج1، الجزائر، موفم للنشر، 2011، ص 264.

[5] فريدة كروش، مرجع سابق، ص 96.

فحضارة بلادنا تخطت حدود الزمان والمكان، وروعة التقاليد تعطي لبلادنا سحرا استثنائيا، وإن كل هذه المقومات وهذا الموروث الطبيعي، الحضاري، التاريخي والإنساني، هو نحن بكل إشراقاتها النورانية، إنّ تراثنا غير المادي يبعث الروح والمعنى في شواهد حضارتنا فتدب فيها الحياة، هذه الشواهد تاريخا وذاكرة ...هو بالتأكيد ما يرسّخ جزائريّتنا. فالأمر يتعلق بربط الماضي بالحاضر لبناء رؤية مستقبلية والاطمئنان على ذاكرتنا الجماعية التي تعد قلب هويتنا النابض بالحياة[1].

[1] كلمة معالي وزيرة الثقافة السيدة خليدة تومي، "**التراث هويتنا الباقية**"، مجلة آمال، ع 6، مارس 2010، ص 3.

**خلاصة :**

في ختام هذا الفصل الأوّل يمكن أن نستخلص أنّ موضوع الهوية يصعب الإلمام به وتكوين رؤية موحّدة بشأنه، وهذا نظرا لتعدّد المدارس التي نظرت في الموضوع، كعلم النّفس، علم الاجتماع، الإنتروبولوجيا، الفلسفة والعلوم السّياسية. فالهويّة موضوع ملتقى لكثير من الاختصاصات والميادين. وفيما يخصّ الهويّة الجزائريّة فهي التي تتمثل كما رأينا في مكوّنات هي الدّين، اللّغة، التاريخ والعادات؛ والتي ساهمت في تكوين الشّخصيّة الوطنيّة الجزائريّة.

# الفصل الثاني

## التّعامل الرّسمي مع مسألة الهوية

## وإشكالية / صراع الهوية في الجزائر

**تمهيد:**

في هذا الفصل سنحاول التّعرّف على المسار التّاريخي لمسألة الهويّة الوطنيّة، ثم نبرز السّياسة المنتهجة من الحكومة قصد معرفة ما إذا كانت سياسة بنّاءه للهويّة الوطنية.

## المبحث الأوّل: الحركة الوطنيّة ومسألة الهويّة.

### المطلب الأوّل: السّياسة الاستعمارية لطمس الهوية الجزائرية.

إنّ كلمة "جزائري" كاسم مشترك يدل على "الأنا" الجماعي، لم تظهر إلاّ حديثا، وهذه الظاهرة عامة في البلدان العربية.

يوضّح بهذا الصّدد "ز.ك. ليقين" في كتابه "الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر" بأنّه في عهد محمّد علي، كان النّاس لا يزالون يسمّون أنفسهم بالقاهرين والبغداديين والحلبيين وكانت وحدة الناس المعترف بها هي وحدتهم الدينية، فلم يكن ثمّة سوريون، وإنّما كان هناك مسلمون سنّيون وعلويّون ومسيحيو كنيسة أرمنية وما إلى ذلك.

ومن المؤكد أنّ الأمر لم يكن مختلفا في الجزائر، حيث كان "الأنا" يقوم على مرجعين: المرجع الديني المتمثل في الإسلام والمرجع القبلي أو العصبي الذي نعرف أنّ "عبد الرحمان ابن خلدون" قد جعله أساس التجمعات البشرية في مجتمعات المغرب العربي.

وقد أدّى هذا الإدراك للذات إلى إدراك "الآخر" بالدرجة الأولى في صورة "المسيحي" وربما هذا ما يفسّر كون الوجود التركي في الجزائر لم ينته بفعل ديناميكية داخلية مباشرة بل تحت تأثير عامل خارجي، أي الغزو الفرنسي. باعتبار "الأنا" ذاتا مؤسسة على العامل الدّيني حال دون ظهور الوجود العثماني كوجود لـ "الآخر" وبالتالي كمحتل[1].

[1] رضا حنكوش، "**مسألة الهوية في المجتمع الجزائري جدل الذّات والآخر**"، مجلّة الثقافة، ع19، أفريل 2009، ص 128.

والملاحظ أنه، على مستوى المشرق العربي، كان لظهور القومية العربية، أي بروز العامل اللّغوي كمقوم رئيسي للذّات، ومن ثمّة تراجع العامل الدّيني؛ أن أدّى إلى اعتبار الوجود التّركي كوجود "للآخر" ولهذا كانت حركة التحرّر العربية في بدايتها حركة معادية للوجود العثماني.

وهذا على خلاف ما حدث في الجزائر، حيث تبلورت الذّات الوطنية في صيغتها الحديثة في ظلّ احتلال "الآخر" الذي كان دينه المسيحية. لهذا استمرّ العامل الدّيني، كما عبّر عنه "عبد الحميد بن باديس"، كعامل مكوّن لـ "الأنا" باعتبار أنه يحول دون الإندماج في "الآخر" مما يسمح بالتالي استمرار ظهور هذا الأخير في مظهر المحتل.

وإلى جانب هذا التعريف للذّات، أي للشخصية الجزائرية، أضاف مؤسّس جمعية العلماء الجزائريين خاصية أخرى هي العروبة، وهي خاصية ثقافية بالأساس، وقد تبلورت كخاصية مميزة لـ "الأنا" في ظل هيمنة لغة "الآخر": الفرنسية، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ الذات الجزائرية قد نشأت كرد فعل ضدّ احتلال "الآخر"، وهذا لا يتعارض مع تأكيد "محمّد حربي" بأنّ «وعينا الوطني تشكّل ضد الاستعمار»[1]؛ ويقول الأستاذ "أبو القاسم سعد الله" بأنّ الأمّة الجزائرية هي الجماعة التي تسكن القطر الجزائري، والتي تشترك في الشعور والتّاريخ، والآمال والثقافة (اللّغة، الدّين، التّقاليد). أمّا الوطنية الجزائرية فهي الشعور الوطني المشترك الوفي للجزائري نحو أمّته، وهذه "الحالة العقليّة"، كما يقول "كوهن" أو «إرادة أن تكون أمّة»، كما يقول "هيرتز"، قد وجدت بين الجزائريين منذ قرون، ولكن خطر الاحتلال فقط هو الذي صقلها ووضعها في محتواها التّاريخي كقوة سياسية تصارع من أجل البقاء. وعن وجود الكيان الجزائري، قال المؤرّخ "بول غافريل" إنّ الحرب قد أعلنت ضد أمّة كاملة مدفوعة بعصبيّة ثنائية: الوطنيّة والدّين، ويقول المؤرخ "ب.ل. بوليو" أنّ

[1] رضا حنكوش، مرجع سابق، ص128.

فرنسا قد استحوذت عام 1830، على بلاد مرعية ومحمية، ومسكونة بعدد كبير من المحاربين وبسكان لا يستسلمون.

إنّ "السلالة" الجزائرية، بناءا على هذا كانت قد نشأت هناك منذ قرون، متمتعة بحضارة متقدّمة ومجتمع منظّم، مع "عاطفة" واضحة "بشخصيتها".

أمّا "جوليان" الذي يعترف بأنّه كان للجزائر مشاعر وطنيّة والتصاق بالأرض وحضارة، فإنّه يرى أنها لم تحوّل هذه الرّوافد إلى "ضمير وطني" إلاّ بعد الاحتلال[1].

كانت اللّغة العربية قبل دخول الاستعمار الفرنسي هي لغة التعليم في كل مناطق البلاد سواء النّاطقة منها بالعربية أو بالبربرية، وقد كانت تدرّس في الزّوايا والمدارس المنتشرة في المدن والقرى. أمّا اللّغة التركية، فقد كانت من ناحيتها منحصرة في بعض القطاعات في الإدارة.

وإذا ما ابتعدنا أكثر في الماضي، نجد أنّ الجزائر نفسها قد ساهمت في انتشار الإسلام واللّغة العربيّة، ليس فقط في المناطق النّاطقة بالبربرية، بل في ما أبعد من شمال إفريقيا، باتّجاه جنوب الصحراء، بفضل البربر الذين اعتنقوا الإسلام[2]. وقد مرّت الجزائر شأنها شأن بقيّة المجتمعات "العربية الإسلامية"- بفترة طويلة من الانحطاط الرّوحي والفراغ الثقافي، طغت فيها سيادة البلاغة والفكر القائم على مبدأ القياس، كلّ ذلك على خلفيّة تمجيد الماضي العربي/ الإسلامي وهو الأمر الذي حدا بـ "أحمد مازوني" إلى الاستنتاج بأنّ «الطّمس الثقافي للشعب الجزائري، وبالتالي فقدانه شخصيته، بدأ قبل الغزو الأوروبي بعدّة قرون وهناك كتّاب آخرون مثل مصطفى لشرف، عبد الله مازوني، عبد المجيد مزيان، يرون أن الاستعمار الفرنسي في الجزائر يمثل "صدمة" وليس إبادة ثقافية، ذلك أنّ بلادنا عرفت الانحطاط منذ مدّة طويلة قبل مجيء الاستعمار الفرنسي.

[1] أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية**، ج2، الجزائر، عالم المعرفة، طبعة خاصة، 2011، ص ص 68- 71.

[2] مصطفى ماضي، "**اللّغة والهويّة من التّهميش إلى المقاومة تحليل بعض المعالم**"، مجلّة الثقافة، ع21، أكتوبر 2009، ص 137.

لم تعرف الجزائر لا الزّيتونة ولا جامع القرويّين، وكلّ ما كانت تتوفر عليه من بنيات تحتيّة ثقافية كانت تنحصر في الزّوايا التّقليديّة، القائمة في معظم الحالات على أسس طرقية، حتى الإسلام الصّوفي الذي كان في البداية ذا نزعة نخبويّة دخل في صدام مع السّلطة في المشرق العربي؛ قبل أن ينتشر في الجزائر وتونس والمغرب، كان قد أصبح ذا اتجاه روحي شعبي بمجرّد وصوله إلى شمال إفريقيا البربرية. هل ينبغي الإستنتاج من ذلك أنّ الإسلام نفسه قد تأقلم مع خصوصيتنا البربرية»[1].

**1- سياسة فرنسا الاستعمارية للقضاء على الهويّة اللّغوية للجزائر:**

تعاني الهوية في المجتمعات التي مرت بتجارب قاسية كالإستعمار وآثار المثاقفة المكثّفة، حيث وجدت نفسها مشغولة إلى أبعد حدّ بقضية الحفاظ على الهوية الثقافية أو إلى حدّ التواجد الاجتماعي نفسه[2].

وعندما يذكر الاستعمار الفرنسي للجزائر يتبادر إلى الأذهان موقفه من اللّغة العربيّة والمشهور عنه أنّه حارب هذه اللّغة بمختلف الوسائل حتّى عجم لسان أهل الجزائر أو كاد، وفرض عليهم لغته الفرنسية[3].

ركّز الاستعمار الفرنسي في الجزائر جهوده على السّياسة التّعليميّة، فأسس مدارس ووظّف أساتذة لتدريس لغته فنجح في إدماج عدد لا بأس به من الجزائريين في ثقافته عن طريق اللّغة، لكن هذا لا يعني أنّ المجتمع الجزائري مقتنع بهذا التّأثر وذاب فيه (وهناك فئات معتبرة من هذا المجتمع نبذت وهمّشت كلّ من مسّ التّغيير هويته). وركّز المستعمر على السياسة التّعليمية حتى يتمكّن من محو اللّغة العربيّة "لغة الهامش" ويعمّم لغته الفرنسيّة والتي تمثّل لغة المركز، لهذا أخذ يهتم بالتعليم لأنّه الميدان الذي يستطيع أن يغزو عبره عقول وقلوب الجزائريين. ويؤكد الجنرال "هوتبول" « Hautpoul » بشأن الغزو الفكري

[1] مصطفى ماضي، مرجع سابق، ص137.

[2] كهينة سي قدور، مرجع سابق، ص12.

[3] أبو القاسم سعد الله، **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر**، ج4، الجزائر، عالم المعرفة، طبعة خاصة، 2011، ص22.

للجزائريين: "من إحدى الوسائل البنّاءة للوصول إلى إقرار الأمن الكامل في الجزائر هو بث ونشر اللّغة الفرنسية بين السّكان، والطّابع الإدماجي في التعليم الخاص بالجزائريين ليس هو نقل التعليم الفرنسي إلى الجزائريين فقط، وإنّما هو عمل سياسي مدروس وفقا لأهداف فرنسا الإستعمارية".

فالهدف فرنسة الجزائريين، وليس رفع غطاء الجهل عنهم، لهذا بادرت فرنسا إلى تأسيس مدارس رغبة في تنشئة جيل جديد مشبع بلغتها وثقافتها وبخاصّة في منطقة القبائل[1].

ويصرّح الدّوق "دورو فيقو" سنة 1832 بالقول: «أرى أنّ نشر لغتنا هي الوسيلة الأكثر فعّالية لفرض هيمنتنا في هذا البلد... إنّ المعجزة الحقيقية التي علينا أن نصنعها هي أن تحل اللّغة الفرنسية شيئا فشيئا محلّ العربية، بحيث نتمكن عن طريق هذا الإجراء من نشر لغتنا بين الأهالي، خاصّة إذا أقبلت الأجيال الجديدة جماعات على التعليم في مدارسنا».

بمعنى أنّ فرنسا وضعت كلّ آمالها على هذا الجانب لاستلاب هوية الشعب الجزائري[2].

وعن تمسّك الجزائريين باللّغة العربية ونظالهم من أجلها، يقول "ديبارمي" إنّ الأهالي سرعان ما شعرو بالخطة الفرنسية وخطورتها على اللغة العربية، لأنّها خطّة تقتضي إماتة هذه اللّغة ودراستها كلغة ميتة، فالأساتذة الذين عيّنهم الفرنسيون منذ جوني فرعون، كانوا يسمّون أساتذة اللغة العربية الدّارجة، وأنّ هذه الدّارجة لا تكتب.

واللهجة العربية في الجزائر، يسميها "ديبارمي" في شيء من السخرية، البوربري Beurbri، وهي العربية الفصحى بعد أن عجمت ودخلت عليها الأصوات والتأثيرات البربريّة

[1] فريدة كروش، مرجع سابق، ص ص76- 77.

[2] المرجع نفسه، ص ص81- 82.

وغيرها، وجميع الأشعار الملحونة التي صيغت بالعربية الدّارجة هي في نظره بالبوربرية، ولم يبق للعربية الفصحى عنده إلاّ مجال اللّغات الميتة، وهي النّصوص الفقهيّة والقضائية والصّلوات، بعد أن حوصرت على كلّ الجبهات، الجبهة الفرنسيّة والجبهة البوربرية (الدّارجة) وجبهة اللّهجات البربرية.

وحدثت "الثورة اللّغوية" حسب تعبيره وكانت تقودها الصّحف العربية المكتوبة باللّغة المقدّسة، بلغة قريش القديمة، وهي ظاهرة تحتاج في نظره إلى تفسير.

والجزائريون عن طريق نوّابهم وصحفهم وسياسييهم نادوا بتعلّم اللّغة العربية، وربطوا بينها وبين الدّين، ثم بينها وبين الوطنية والجنسية؛ في 1931 نشأت جمعية العلماء وكان برنامجها ينصّ على أن تعليم اللّغة العربية يمثّل حجر الزاوية في وجودها ويظهر هذا في كلّ أدبيّات الجمعيّة وجرائدها وخطب رجالها، وأعمالهم؛ والمؤتمر الإسلامي الجزائري لسنة 1936 طالب بالحريّة الكاملة في تعلّم اللّغة العربية وإلغاء كلّ ما اتّخذ ضدّها من إجراءات وقوانين وإنهاء اعتبارها لغة أجنبيّة، والاعتراف بها لغة رسميّة.[1]

ومنذ 1933 نادى نجم شمال إفريقيا بتعليم اللّغة العربيّة إجباريا، ونادى المؤتمر العام لحزب الشعب الجزائري سنة 1938 بإصدار مرسوم يجعل تعلّم العربيّة إجباريا في جميع المستويات على غرار الوضع في المغرب وتونس والمشرق العربي.

وفي (البيان الجزائري) الذي صاغه وقدّمه فرحات عبّاس باسم الشّعب الجزائري إلى الحلفاء سنة 1943، وردت المطالبة بالاعتراف باللّغة العربية لغة رسميّة على قدم المساواة مع اللّغة الفرنسية؛ وأكّدت ذلك مختلف الوثائق الرّسمية الصّادرة عن فروع الحركة الوطنية بين 1945 و1954.

[1] أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي، ج8، 1830- 1954**، الجزائر، عالم المعرفة، طبعة خاصة، 2011، ص ص20-21.

ونتيجة للضغط المتواصل واعترافا بالأمر الواقع أعلن الفرنسيون سنة 1947 في القانون الخاص بالجزائر أنّ تعليم اللّغة العربية سيكون إجباريا ورفعوا عنها صفة اللّغة الأجنبيّة.

كما أنّ دراسة اللّغة العربية ولهجاتها كانت قائمة عند الفرنسيين، منذ بداية الإحتلال على حاجاتهم إلى فهم الشّعب الجزائري وتوفير وسيلة الاتصال به والتّجارة معه ومع غيره؛ أمّا دراسة البربرية ولهجاتها فقد جاءت نتيجة لما سمّي بالسياسة الفرنسية البربريّة، وهي السياسة التي قامت على تبعيد السّكان عن بعضهم وتقسيمهم إلى بربر وعرب، وأقلّية وأغلبية، لكي تظلّ الكلمة الفصل للفرنسيين أنفسهم، وعلى هذا الأساس تكون السياسة سابقة للدّراسة[1].

وسياسة الإحتلال كثفت جهودها في بناء المدارس، نظرا للدّور الكبير الذي تلعبه في نشر اللّغة الفرنسية، باعتبار أنّ أيّ تغيير في اللّغة يقابله تغيّر في الهوية وهذا ما كانت تستهدفه (القضاء على الهوية)[2].

ويتحدّث "مالك بن نبي" عن ازدواجية اللّغة، فيقول أنّ «العصر الاستعماري غرس فيما غرس من الظواهر المتصلة بالهياكل الاقتصادية والاجتماعية، والإدارية، في البلاد المستعمرة ظاهرة خاصّة: هي (إزدواجية اللغة)، التي تتعلّق ببناه الثقافية والعقلية، وبأفكاره».

مصر مثلا لديها ازدواج لغوي جامعي بين العربية والإنكليزية، بينما الجزائر واللّغة المنافسة فيها هي الفرنسية، وهي تستوعب ليس فقط حاجات العمل الفكري، بل الاتجاهات العادية للحياة اليومية، إذن لدينا مشكلة (إزدواجية لغويّة شعبيّة) والإنشقاق الذي أحدثته ازدواجيّة اللّغة هو أكثر عمقا، إذ أنّه يتناول القمّة والقاعدة.

[1] المرجع نفسه، ص ص 24، 26، 30.

[2] فريدة كروش، مرجع سابق، ص 78.

ويضيف "بن نبي" أنّ الإنشقاق الذي أدخلته ازدواجية اللّغة في العالم الثقافي للبلد الإسلامي، ليس فقط ذا طابع جمالي بل هو ذو طابع أخلاقي وفلسفي[1].

وعن سياسة "المهمّة الحضارية" التي زعم الاستعماريون الفرنسيون أنّهم حملوها، في الواقع، الثقافة الشعبيّة الاستعمارية هي التعبير عن ممارسات الحياة اليومية للإنسان الأوروبي مع الفرد الجزائري، وليست هي معارك المقاومة، ولا القوانين الاستثنائية ولا المحاكم الرادعة وغيرها من الإجراءات "الرّسمية"، إنّها سلوك الإنسان مع الإنسان[2].

وتلجأ الهوية للظّهور أو البروز عندما تحتاج أن تعبّر عن نفسها وتتكلّم؛ وأعمال "فرانس فانون" (1954- 1961) التي تصف الحركية الصّراعية واستراتيجيات إبراز متبادل للهوية من طرف المستعمِر والمستعمَر هي مثال على هذا الخطاب والكلام الهجومي أحيانا والدفاعي أحيانا للهوية[3].

ومن الطبيعي أن يملك الإنسان أكثر من لغة واحدة، بسبب الاضطهاد الكولونيالي فالمستعمر دائما يفرض لغته، والشعب لا يختارها بمحض إرادته وإنّما تفرض عليه، وبهذا إن حدث تغيير في الهويّة فإنّه يحدث شكليا فقط وليس جذريا فتضاف إليها أشياء جديدة لتوسيع نطاقها مع الحفاظ على مقوّماتها الأصليّة[4].

## 2- سياسة فرنسا الاستعمارية لطمس الهوية الدّينية للجزائر:

كان الاستعمار الفرنسي للجزائر استعمارا استيطانيا، الهدف منه الاستحواذ على البلاد وإلحاقها بفرنسا واعتبارها ولاية فرنسية وإلى الأبد، والحملة الفرنسية على الجزائر شارك فيها العسكريون جنبا إلى جنب مع رجال الدّين ورجال العلم والفكر.

---

[1] مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة بسام بركة-أحمد شعبو، دمشق، دار الفكر، ط1، 1992، ص ص137، 139، 141.

[2] أبو القاسم سعد الله، **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج4**، مرجع سابق، ص47.

[3] Noureddine Toualbi, **L'identité au Maghreb l'errance**, Alger, Casbah Editions, 2ème édition, 2000, p 187.

[4] فريدة كروش، مرجع سابق، ص83.

وصحبت الحملة الفرنسية على الجزائر الرّوح الصّليبية، والتي لخّصها شارل العاشر (1757- 1880) الذي أمر باحتلال الجزائر، وقال مبرّرا ذاك: «إنّ العمل الذي سأقوم به لترضية شرف فرنسا، سيكون بإعانة العليّ القدير لفائدة المسيحية جمعاء»؛ ويؤكد ذلك أيضا تصريح أحد مساعدي الماريشال "بيجو" مباشرة بعد دخول قوّات الإحتلال إلى الجزائر، وذلك حين أعلن قائلا: «إنّ آخر أيام الإسلام قد دنت، وفي حدود عشرين عاما لن يكون للجزائر من إلاه غير المسيح». كما تجسّد ذلك ميدانيا من خلال الإستلاء على المؤسسات الدينية مباشرة بعد الإحتلال، وضمّ ممتلكات الأوقاف التي كانت تموّلها، وتحويل بعض هذه المؤسسات إلى مستودعات ومستشفيات وكنائس، ومن ذلك تحويل جامع كتشاوه إلى كنيسة بداية من شهر ديسمبر سنة 1832، حيث أصبح منذ ذلك الحين يسمّى (كاتدرائية الجزائر)[1] أو كاتدرائية سان فيليب (1832- 1962)؛ كما تم تحويل جامع بن فارس بالعاصمة إلى كنيسة من 1840 إلى 1962، وهو جامع تمّ بناؤه في القرن 16 من طرف "الحاج عبد العزيز بن فارس" وهو من أعيان العاصمة جاء من الأندلس وسكن في القصبة وهو رجل دين وتاجر كبير؛ كذلك مسجد ميزو مورتو، تم تحويله إلى مستشفى في 1830 بعدها في 1863 تمّ هدمه و"ميزو مورتو" إطالي أسلم وسمي باشا الحاج الحسين، وهو من بنى المسجد في حدود 1685؛ أيضا مسجد خيدر باشا الذي بني بطراز بربري في 1596، حوّل إلى ملحقة لمستشفى خرّاطين حتى 1837، أين تمّ هدمه؛ مسجد سوق اللّوح تمّ هدمه في 1836؛ مسجد سيدي بتكة أين يتواجد ضريح الولي الصالح الذي هزم "شارل كوين" في العاصمة حوّل إلى سوق للزّيوت والقمح[2].

وهذه عيّنة صغيرة جدّا لبعض المؤسسات الدّينية التي حولت لأغراض أخرى أو هدّمت.

---

[1] مسعود فلوسي، **دور جمعيّة العلماء في مواجهة المشروع الاستعماري في الجزائر**، على الرّابط:
Binbadis.net/archives/831، تمّ الإطلاع عليه يوم الإثنين 16 جويلية 2018 على الساعة 15:04.

[2] Voir: Mahmoud Bacha, **Prise de la régence d'Alger, ou le prétexte du coup d'éventail**, Tizi-Ouzou, Edition El Amel, 2005, pp 80-82.

ركّز الاستعمار جهوده على السياسة التبشيرية رغبة في القضاء على الدّين الإسلامي، كما حدث في لبنان، وهذا ما يؤكده الكاردنال "لافيجري" في إحدى خطاباته: «إنّنا سنحوّل الجزائر إلى لبنان إفريقيا»، فأسست جمعيّات تمثلت في الآباء البيض والأخوات الذين تغلغلو في الأوساط الشعبيّة متسترين وراء ما يسمّى بالأعمال الإنسانية، خاصّة والشّعب الجزائري في تلك الفترة يغلب عليه الفقر والمرض والجفاف والجراد من جرّاء الخراب والدّمار الذي قامت به فرنسا في الجزائر[1].

كما تفطنت سلطات الإحتلال إلى دور العامل الرّوحي المتمثل في الإسلام في زعزعة وجوده وتهديد مصالحه، فقد كانت مثلا معظم زوايا منطقة القبائل بمثابة مراكز، ومحطات للشخصيات التي لعبت دورا في المقاومة، حيث كانت من الرّوافد الأساسية التي تغذّيها بالرّجال، وتموّنها بالعتاد، فزاوية "أحمد بن إدريس" التي منها انطلق المجاهدون، وبمشاركة شيخها عام 1246هـ/ 1830م، صوب مدينة الجزائر، لمقاومة الإحتلال، ساهم طلبتها، وعلى رأسهم مولاي إبراهيم، في المقاومة الأولى، وذلك منذ 1839، أي قبل أن تحتضن بوبغلة، وتشارك بما يناهز 3500 طالبا في حركة المقاومة الأخرى.

وتفطنت السلطات الاستعمارية للدور الذي تؤدّيه الزّوايا، في الحياة اليومية للمجتمع عن طريق أوقافها، وهبات، وصدقات المحسنين، وقد سبق أن أشار إلى ذلك كلّ من "أبي يعلى الزّواوي"، و"محمد السعيد بن زكري"، فوصفاها بالمؤسسة المحوريّة للمجتمع المحلّي. وعملا على تقويض أركان تلك البنية التحتية، لجأت قوات الإحتلال إلى تجفيف منابع الزوايا، بتحويل الأوقاف، وجعلها ملكية الدّولة "الدومين domaine"، ثم بيعها في المزاد العلني تدريجيا بعد إحصائها، وفي هذا الصّدد يقول "ألكسيس دتوكفيل" " Alexis de Toqueville" لقد وضعنا أيدينا في كلّ مكان على هذه الأملاك "الأوقاف"، ثم وجهناها غير

[1] فريدة كروش، مرجع سابق، ص 56.

الوجهة التي كانت تستعمل فيها في الماضي، لقد عطلنا المؤسسات الخيرية، وهكذا تركنا المدارس تموت والنوادي العلميّة تندثر... [1].

ومن بين الوسائل التي اتبعها المبشرون، تأسيس ملاجئ لتربية الأطفال اليتامى ومجهولي النّسب بحجّة مساعدتهم على مواجهة ظروف الحياة، وهذا بعدما أدرك "الكاردينال لافيجري" صعوبة التنصير وسط الكبار، وهذا ما جعله يقول: «عليكم أن تبذلوا كل مجهوداتكم للحفاظ على الملاجئ، وتحسينها وتركها مفتوحة لكل اليتامى وهذه وسيلة عملية تمكن العرب من اعتناق ديننا»[2].

كما ظهر المسعى الذي عرف بتحقيق «انبعاث إفريقيا اللاّتينية» وظهرت مجلة تحمل عنوان "إفريقيا اللاّتينية" كانت تصدر في الجزائر وتحاول إبراز "الهوية الغربية اللاتينية المسيحية للعالم البربري"، وامتدت هذه المحاولة إلى المغرب الأقصى حيث استخلصت بعض الأوساط المسيحية أن سكانه يمكن بسهولة تحويلهم إلى مسيحيين لأن بساطة أخلاقهم تقرّبهم من المسيحيّة.

إضافة إلى محاولة تسليط كلّ ما يمكن من أضواء على العهد الروماني وإبرازه في صورة العهد المشرق النّير، وكذلك العهد الفرنسي. أمّا ما بينهما وهو العهد الإسلامي على الخصوص، فيتم تعتيمه ويعتبر عصورا مظلمة، وبهذا تصبح العهود الإسلامية مجرّد جملة اعتراضية في أسفار تاريخ المنطقة التي تبدأ والحالة هذه بعهود روما التي تمسحت وتنتهي بفرنسا "البنت الكبرى للكنيسة"[3].

---

[1] زيدين قاسيمي، **قيادة سيباو تاريخ منطقة القبائل في العهد العثماني وبداية الاحتلال الفرنسي**، الجزائر، دار الأمل للطباعة والنّشر والتوزيع، 2009، ص ص 20-21.

[2] فريدة كروش، مرجع سابق، ص 86.

[3] مبارك بن محمّد الميلي، **تاريخ الجزائر في القديم والحديث**، ج1، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص 32.

### 3- السياسة الإستعمارية لطمس الهويّة التّاريخيّة للجزائر:

التاريخ كان أحد الأركان الثلاث التي اعتمدها الاستعمار لفرنسة الجزائر، إلى جنب محاربة الإسلام والقضاء على اللّغة العربيّة فقد أراد الإستعمار أن يخضع تاريخ الجزائر، وأن يلغي الخصائص الوطنية للتّاريخ، كما حاول أن ينكر خصائصها الجغرافية عندما اعتبر أنّ البحر الأبيض المتوسط يشق أرض فرنسا، كما يشق السّين مدينة باريس. وهذا ما جعل الاهتمام الفرنسي بتاريخ الجزائر يتركّز على عصور ما قبل التاريخ، وعلى العهد الرّوماني والحقبة الفرنسية وإهمال العصور الإسلامية التي اعتبرها "غوتيي" "عصورا مظلمة"، وعبّر المؤرّخ الفرنسي "ستيف غزيل" على التوجيه الذي يحرّك الدراسات فيقول: «إنّ التاريخ يحدّد لنا أيضا واجباتنا، فعلينا أن نتسلح بإرادة لا تقهر في أن نكون أسيادا وإلى الأبد، كما أنّ هناك ضرورة تتمثل في إقامة استعمار يعتمد على استيطان ريفي أوروبي ضخم، وضرورة تقريب الأهالي منّا على أساس الرّغبة الصّارمة والأمل في أن يتحقق انصهارهم في مستقبل قريب أو بعيد، فالتاريخ إذن لا يعتبر في إفريقية أقل العلوم جدوى».

وشيئا فشيئا، أعيد تشكيل ماضي الجزائر بما يتلاءم مع هذا الهدف، حتى أصبحت "فرنسة" الجزائر هي الأصل واعتبر عهدها الإسلامي، اقتطاعا تعسفيا لهذا "الجزء من الغرب" الذي ألحق بالمشرق مع الفتح العربي، حسب تعبير "مارسي"[1].

وفرض الفرنسيون تعليم تاريخهم فقط أي قطع الصّلة بين الجزائريين وتاريخهم، وبطغيان المدرسة الفرنسية التي جرّدت الجزائريين من الاتصال بماضيهم، تم تغييب تدريس التاريخ الجزائري والإسلامي في المدارس الرّسمية، فمنذ 1880 أجبر بعض التلاميذ على دراسة تاريخ وجغرافية فرنسا فقط، وكانوا يردّدون مع التلاميذ الفرنسيين أنّ أصول الجزائريين فرنسية (بلاد الغال). أما في الزّوايا التي بقيت مفتوحة في العهد الاستعماري فلم يسمح فيها

[1] مبارك بن محمّد الميلي، مرجع سابق، ص 29.

بتدريس التّاريخ الإسلامي ولا الجزائري ولا السّيرة النبوية وكانت المواد المسموح بها هي الفقه والنحو والتوحيد والأدب.

«والفرنسيون لم يتقدموا إلاّ بعد دراسة التاريخ الوطني» هذا هو رأي "أبو يعلى الزّواوي" الذي يقول أيضا أنّ «التاريخ هو خير العبر لأنه هو ديوان المبتدأ والخبر (حسب ابن خلدون)، ودليل وجود الأمم، وديوان عزّها، ومبعث شعورها، وسبيل اتّحادها وسلّم رقيّها».

فالإهتمام بالتاريخ مهمّ، نظرا لارتباط التاريخ القديم للمنطقة بالمستقبل السّياسي لها[1].

## المطلب الثاني: الأزمة البربريّة 1949.

في كتابه "imazighen ass-a" يذكر البروفيسور "شاكر" (متخصّص في علم اللّسانيات البربرية)، أنّ أوّل المظاهر الواضحة للوعي البربري في منطقة القبائل، تعود إلى نهاية القرن 19، وهي ذات طبيعة ثقافية بالأساس، وكانت من نتاج بعض المدرّسين الذين تكوّنوا في المدرسة الفرنسية، أشهرهم كان من دون منازع "أعمر أوسعيد بوليفة"، الذي كتب: «مجموعة أشعار قبائلية» 1897، «طريقة لدراسة اللّغة القبائلية» 1913، بالإضافة إلى عدّة أعمال إثنو تاريخية؛ يعتبر هؤلاء المدرّسون بحقّ أوّل من فتح الطّريق إلى المطلب الهويّاتي الأمازيغي، وهذا في جانبه الثقافي، ثم سرعان ما يتبع هؤلاء المدرّسين، كتّاب مثل "جون الموهوب عمروش" الذي كتب «الأغاني البربرية لمنطقة القبائل» 1939، و"مولود فرعون" الذي كتب "أشعار سي محند". في الجانب السياسي المطلب الهوياتي البربري سيأخذ وقتا أكثر للتّعبير عن ذاته، إذا ما استثنينا الخلاف الذي حصل سنة 1943 بين "عيماش عمار" «وطني ثوري» و"مصالي الحاج" «وطني ذو نزعة (عربية إسلامية)» كمظهر لوجود

[1] أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي، ج7، 1830-1954**، الجزائر، عالم المعرفة، طبعة خاصة، 2011، ص ص 302،311.

اتجاه بربري في الحركة الوطنية؛ هذا التعبير السّياسي عن المطلب الهوياتي الأمازيغي البسيط في البداية، يظهر بوضوح في سنوات 1945- 1950[1].

يقول "بنيامين سطورا"، "عيماش عمار" شخصيّة هامّة في التاريخ السّياسي المعاصر للجزائر، وكان مع "مصالي حاج"، "راجف بلقاسم"، "أحمد يحياوي"، "رابح موساوي" و"سي جيلاني" أحد المؤسّسين للحركة الوطنيّة الجزائريّة الحديثة، والذي ناضل منذ سنوات 1920 لأجل استقلال الجزائر".

ولد "عيماش عمار" في 07 جويلية 1895في قرية آيت مصباح (بلدية آث دوالة) وتوفي في 07 فيفري 1960؛ وكان من الأوائل الذين أرادوا في نفس الوقت، استقلال الجزائر واحترام الثقافة البربريّة. كان "عيماش" الأمين العام لحزب "نجم شمال إفريقيا" ورئيس تحرير جريدة الأمّة (جريدة الحزب)، أمّا "راجف بلقاسم"، فكان أمين المالية، و"سي جيلاني" مدير الجريدة؛ وكان "عيماش" (الرجل الثاني في الحزب)، كان رجل إجماع وخطيبا غير عادي.

وباستثناء مصالي حاج من تلمسان، أغلبيّة المسؤولين في الحزب هم من القبائل. في 1936 وقع نزاع عنيف بين "عيماش" و"مصالي" الذي قام بتنحية "عماش" من المكتب الإداري للحزب. كان "عيماش" ينتقد عدم احترام العمل الديمقراطي للحزب إضافة إلى استبداد "مصالي" وعبادة الشخصية وفي رسالة إلى المناضلين، دعاهم إلى الاتّحاد، واتباع برنامج وليس الوقوف خلف رجل. كان الخلاف أيضا حول، موقف الحزب من الحرب الإسبانية؛ "مصالي" كان مع بعث ألوية دوليّة. و"عيماش" كان مع دعم الرّيف في نضاله من أجل الاستقلال وكان مع كلّ النّضالات ضد العنصرية[2].

---

[1] Arezki Abboute, " **la revendication identitaire berbère, un regard algérien sur les droits humain** ", capitalisation des activités de la maison des droits de l'homme et du citoyen de Tizi-Ouzou, 2007-2008, LADDH/CISP, p62.

[2] Voir: Imache Amar, **L'Algerie au Carrefour la marche vers l'inconnu**, Tizi Ouzou, Editions l'Odyssée, 2012, pp15, 23-24.

تكوّنت مجموعة من الطلبة في ثانوية بن عكنون، بمبادرة من "وعلي بنّاي"؛ وأصبحوا حاملي لواء الوطنيّة التّقدميّة، وكان "عمار ولد حمّوده" طالبا داخليا في ثانوية بن عكنون وأحد الطّلبة المتفوّقين والموهوبين، مع "علي لعيمش"، هذا الأخير الذي توفي بسبب مرض التيفويد في 06 أوت 1946 في قريته بتيزي راشد، جنازته شهدت حضور آلاف الأشخاص، ما يثبت القاعدة الصّلبة التي يمتلكها حزب الشعب الجزائري (الذي ينشط في السّرية) في منطقة القبائل.

وكان "ولد حموده" رجلا مثقفًا مولعا بدراسة التّاريخ والعودة إلى الأصل؛ "أجدادنا ليسو رومان ولا غاليين ولا عربا، بل أمازيغ، والأمّة الجزائرية تستمدّ هويتها من تاريخها".

- النّضال من أجل جزائر جزائرية، عوض أسطورة الجزائر عربيّة، أصبح منطلقا بشكل علني؛ وهذا حدث بالتّأكيد له وزنه تاريخيًا[1].

هذا التعبير السّياسي عن المطلب الهوياتي الأمازيغي، سيحمله مناضلون وطنيون شباب من منطقة القبائل، وهم من بين أكثر المناضلين الملتزمين لأجل استقلال الجزائر. قاموا أوّلا بكتابة أشعار وأناشيد سياسية بالأمازيغية[2]. أناشيد تتحدّث عن الحرّية واستقلال الجزائر، وتخاطب ماسينيسا، يوغرطة والكاهنة... مثل نشيد "Ekker a mmis umazigh" (انهض يابن الأمازيغ) الذي كتبه في 1945 "محند أوييذير آيت عمران"، (والذي أعاده بعد الاستقلال فنانون مثل آيت منقلات والمجموعة النّسائية جرجرة).

ويعتبر "إيدير آيت عمران" وهو مناضل في حزب الشعب الجزائري من مواليد 1924 بواسيف؛ يعتبر بمثابة شاعر مجموعة طلبة ثانويّة بن عكنون، بأناشيده الثوريّة[3]. ثم طالب المناضلون بشكل واضح وعلني بإدخال البعد الأمازيغي في التّنظيم المستقبلي للجزائر

[1] Abdennour Ali Yahia, **La crise berbère de 1949 portrait de deux militants, Ouali Bennai et Amar Ould Hamouda, Quelle identité pour l'Algérie?**, Alger, Editions Barzakh, 2013, pp132-133,135.

[2] Arezki Abboute, Op.cit, p62.

[3] Voir: Mohammed Idir Ait Amrane, **inachiden n umennuɣ chansons de combats 1945- 1951 l'éveil de la conscience identitaire**, Alger, En A.P.

المستقلّة؛ وللتأكيد على إصرارهم على هذا المطلب، قاموا في 1948، بتنظيم ملتقى ظمّ 15 شخصا (كلّهم مناضلون في حزب الشعب الجزائري PPA– MTLD، وينحدرون جميعا من منطقة القبائل)، إلى جانب نقاط أخرى، كان إدخال البعد الأمازيغي، من النقاط ذات الأولوية في جدول أعمال الملتقى؛ لكنّ قيادة الحزب رفضت ذلك، وبعد أشهر فقط قرّرت قيادة الحزب كتابة وثيقة من 10 صفحات بعنوان "مذكرة إلى الأمم المتحدة"؛ تم الإعلان في المذكرة أن "الأمة الجزائرية، العربية والمسلمة موجودة منذ القرن السّابع" وبهذا تم نفي المكوّن الأمازيغي للجزائر، هذا القرار تلقاه المناضلون كاستفزاز، وتمّ استنكاره ورفضه فورا، سواء في الدّاخل أو في فدراليّة حزب الشعب الجزائري بفرنسا، وقاموا بالتّصويت بالإجماع (28 صوتا مقابل 32)، على التّنديد بأسطورة الجزائر العربية الإسلامية[1].

هل ما اتّفق على تسميته بـ "الأزمة البربرية" التي انفجرت عام 1949 في صفوف "حزب الشعب الجزائري" قد حدثت بصورة تلقائية؟ بالتّأكيد أن لا بالنسبة لقيادة الحركة الوطنية، وعلى رأسها "مصالي الحاج"، كانت المسألة تطرح على النّحو التالي: ما الذي يجعل أنّ القبائل – دون غيرهم– كالشاوية على سبيل المثال– هم وحدهم الذين جعلوا يطرحون مسألة الإنتماء، ولماذا يعارض القبائل الحزب في خيار الإنتماء العربي– الإسلامي؟ "المصالية" التي كانت ذات نزعة يعقوبيّة اعتبرت دائما أنّ وجود حركة وطنية موحّدة يتعارض مع التعدّدية الثقافية. كانت إيديولوجيته تقلب صيغ الإيديولوجية الكولونيالية، وتؤكد بأن الإسلام، وكذا الثقافة واللّغة العربية، هي كلّها ملك للمجتمع في جميع مكوّناته، كانت تذيب كلّ خصوصيّة داخل وحدة مصطنعة البناء وذات نزعة إلى الهيمنة[2].

وقد أخفقت السّلطات الفرنسيّة في تحقيق أهدافها من خلال سياسة– فرق تسد– ... وما حصل هو أنّ النّخبة الأمازيغية الصّاعدة عملت جنبا إلى جنب مع النّخبة المعرّبة في

[1] Arezki Abboute, Op.cit, p63.

[2] مصطفى ماضي، مرجع سابق، ص 138.

تفجير حرب التّحرير... وإذا لم تكن السّياسة الفرنسية هي المتسبّب في إشعال فتيل الأزمة فما هي العوامل التي أشعلت فتيل الأزمة في المقام الأوّل؟[1]:

- النزعة الأمازيغية ظهرت في القرن 19 في نفس الوقت الذي برزت فيه الأفكار القوميّة في العالم أجمع ... ظهرت في البداية في الزّوايا على يد المتأثرين بالفكر الإسلامي وقد كانت هذه النّزعة موجودة بشكل غامض في منطقة القبائل منذ العهد العثماني بفعل الإحتكاك مع الأتراك والإصطدام معهم، وكان هذا الشعور الإسلامي وراء الدور الكبير الذي قامت به منطقة القبائل أثناء مقاومة الأمير "عبد القادر" للفرنسيين، رغم أنّ المنطقة لم يهدّدها الاستعمار بعد، وأبلت الزّوايا وبخاصة الرّحمانية منها، البلاء الحسن في مواجهة الاستعمار الفرنسي بقيادة "لالا فاطمة نسومر" و"بوبغلة" ثمّ "المقراني" و"الشيخ الحداد" أثناء انتفاضة 1871، ومن أهم نتائج هذه الانتفاضة، تفكيك المجتمع القبائلي وإفراغه من نخبه... الذين هجّرو إلى "كاليدونيا الجديدة" و"الشام"، وسعى الاستعمار منذ ذلك لاستبدال تلك النّخب الدّينية بنخب تكوّنت في مدارسه؛ ويعدّ "عمار عيماش" من رواد دعاة النّزعة البربرية الإسلاميّة ... كان يمزج بين مبادئ الإسلام والتّقاليد الأمازيغيّة ويقول في كتابه (مفترق الطّرق) «أنّ الفرنسيين يخفون عمدا بأنّ أوّل حكومة بشكل جمهوري وديمقراطي ظهرت في منطقة القبائل في الوقت الذي كانت فيه فرنسا وغيرها يجهلون هذه المصطلحات» [2].

- في 1948 حرّرت قيادة الحزب وثيقة عنوانها: "مذكرة إلى الأمم المتّحدة"، كانت جملتها الأولى استفزازا حقيقيا للمناضلين ذوي النّزعة الجزائرياتية، جاء فيها: «الأمة الجزائرية العربية الإسلامية موجودة منذ القرن السابع». ومن دون انتظار جاء الرّد واتّخذ، بعد بضعة أيام من ذلك شكل تعليق صادر عن "النجمة الجزائرية" تحت عنوان: "الجزائر ليست عربيّة،

[1] رفيق بن حصير، مرجع سابق، ص 64، نقلا عن: عادل زقاغ، مرجع سابق، ص 133.

[2] المرجع نفسه، ص67، نقلا عن: رابح لونيسي، مرجع سابق، ص45.

بل جزائريّة"، «نقرأ منذ بعض الوقت في الصّحف، وبعض الزعماء قالوا ذلك، وأكّدوه بأنّ الجزائر عربيّة هذه الأقوال ليست فقط خاطئة، بل إنّ الفكرة التي يعبّرون عنها واضحة العنصريّة، وحتى إمبريالية». الوعي بالذّات هنا يصطدم بنفي الذّات، برفض الآخر باسم الوحدة والتضّامن الوطنيّين في النّضال ضد المستعمر. وهو وعي بالذّات لن يلبث أن يتحوّل إلى عقدة[1].

كما يوضحه محمّد حربي «كان العمل غير الدّيمقراطي للحزب نقطة انطلاق المعركة، ثمّ امتدت إلى موضوع التّصوّر العربي- الإسلامي للجزائر؛ وطرح أخيرا، تحت غطاء التّعدديّة الثقافية، مسألة التّنظيم التّرابي للحزب على أساس معايير لغويّة. وقد انتهت الأزمة، التي سوّيت بطريقة بيروقراطية، بطرد النّاطقين الأساسيين بإسم الحركة "البربرية"»[2] إذن كان ردّ فعل قيادة الحزب عنيفا وذلك بالإعلان عن طرد هؤلاء الكوادر من الحزب قبل أن يتم اعتقالهم من الشرطة الفرنسية، اعتقال يجده كثير من المناضلين مثيرا للتساؤل، إن لم يشيرو علنا إلى أنّ قيادة حزبهم أعطتهم للإدارة الاستعمارية.

حلقة مؤلمة في تاريخ الحركة الوطنيّة، إذا خفّ أثره مع اندلاع ثورة نوفمبر 1954، مع ذلك بقي في أذهان المناضلين القبائل كجرح، لدرجة أنّ من كانوا في الطّليعة من أجل المطلب الهوياتي الأمازيغي في الحركة الوطنيّة، تمّ اغتيالهم من قبل أبناء وطنهم وأقرانهم[3].

[1] مصطفى ماضي، مرجع سابق، ص 139.

[2] المرجع نفسه، ص ص 138- 139.

[3] Arezki Abboute, Op.cit, p63.

# المبحث الثاني: التعامل الرّسمي مع مسألة الهوية الوطنية بعد الاستقلال.

## المطلب الأول: المسألة اللّغوية بين النّصوص القانونيّة والواقع.

### 1- اللغة العربية بين النّصوص القانونيّة والواقع:

يعتبر قيام الجمهورية الجزائرية بعثا للدّولة وللمجتمع الجزائريين الحديثين بأبعادهما السياسية والحضارية بعد أكثر من 130 سنة من القهر الاستعماري، ومحاولات طمس هويتها؛ وقد واجهت الجمهورية الوليدة إرثا استعماريا ثقيلا ومشاكل عويصة، كان على القيادة الجديدة أن تتغلّب عليها، وتحقّق الأهداف التي تضمّنها بيان أوّل نوفمبر؛ لكن النّظرة السياسية الضّيقة للقيادة الجديدة، وعدم تمتعها برؤية واضحة لإنقاذ وبعث الثقافة الوطنية وتبني فئة من النّخبة الحاكمة للّغة الفرنسية ونبذها للعربية، بذلك تكون الثورة الجزائرية والحكومة الثورية التي أعقبت انتصارها قد حققت هدفا واحدا فقط من هدفي الثورة الكبيرين (تحرير الأرض وتحرير الذات)، وهو تحرير الأرض، أمّا التحرير من أغلال ورواسب الاستعمار المعنوية والمتمثلة أساسا في تآكل الثّقافة الجزائرية، وإعادة بناء الأمة على أسس أصيلة، فلم يأخذ حقه من الإهتمام ولم يتحقق بعد بشكل كاف[1].

فمثلا قامت جزائر ما بعد الاستقلال على نشر اللّغة الفرنسية في أقلّ من ثلث قرن بما لم تقدر به فرنسا في قرن وثلث بفرق هائل من النّوعية[2]، والمدارس الحكومية كانت مفرنسة قبل 1970[3].

بالنسبة للغة العربية ومجهودات التعريب، فالدستور الوطني الأوّل الذي صدر سنة 1963 والمادة الثالثة منه تنص على أنّ «اللّغة العربية هي اللّغة الوطنية والرّسمية»

[1] بشير بلاح، **تاريخ الجزائر المعاصر، 1830-1989**، ج1، الجزائر، دار المعرفة، طبعة خاصة، 2007، ص ص 337- 338.

[2] السعيد خنيش، مرجع سابق، ص114.

[3] مصطفى ماضي، مرجع سابق، ص142.

وأصبحت للجزائر تجربة ثرية في مجال تعريب التعليم، وهذا رغم الانتكاسات المتتالية، خاصة في مجال المحيط والإعلام والتعليم، ولكنّ الإدارة ظلّت في المقابل محصّنة ضد هذا التعريب منذ 1962، والإدارة هي العمود الفقري لأيّة عمليّة تعريب؛ في 1990 أصدر قانون التعريب وجمّد مؤقتا لأربع سنوات، قامت مظاهرات ضدّ هذا القانون الذي جمّد عمليا سنة 1992.

ويقول أحمد بن نعمان أنّ قانون اللّغة العربية الذي جمّد بحجة أنّ الإمكانيات غير متوفرة لتطبيقه، الحقيقة أنّ الإرادة الوطنيّة هي التي لم تكن موجودة، وكان ينتظر أن يعطي هذا القانون دفعا للتعريب وخاصة على مستوى الإدارة، لكن بعد تجميده حصل تراجع حتى في مجال تعريب المحيط الذي كان قد حقّق بعض التقدّم في الثمانينات، وأصبحت اللّغة الفرنسية توضع وحدها على الكثير من المؤسسات الرّسمية والخاصة، أو نجد اللّغة العربية توضع تحت الفرنسية وبحروف أصغر حجما، كأنها هي اللّغة الأجنبية والفرنسية هي الوطنية !!

ويضيف "بن نعمان" أنّ أحسن الأمور أن يكون هناك تنظير وتطبيق ولكن عند الإختيار الاضطراري يُفضّل تطبيقا بلا نصوص على نصوص بلا تطبيق[1].

وشهدت الفترة القائمة بين 1965 و1968 ازدياد الهوّة بين المدرسة الجزائرية ولغة التدريس فيها وبين عالم الاقتصاد واللّغة المستعملة فيه.

وحدث تقسيم لسوق العمل في الجزائر يضمن لكلّ من اللّغتين العربية والفرنسية فضاءين متميزين ستكّرسه بصورة نهائية ثنائية سوق العمل تحت تأثير اللّغة: العربيّة، لغة الدّعاية السّياسية والخطاب الدّيني؛ والفرنسية، لغة الصّناعة والتكنولوجية؛ العربية: لغة مسؤول خلية حزب جبهة التحرير الوطني، وكذا رئيس الجمعية البلدية والمحافظ السياسي

[1] أحمد بن نعمان، **وجها لوجه حوارات ومقابلات**، الجزائر، شركة دار الأمّة، ط1، ماي 1998، ص ص 194، 196، 197.

الفدرالي على مستوى الولاية؛ الفرنسية: لغة مسؤول المؤسسة، الإدارة والمالية؛ العربية: لغة المحامي والقاضي والفقيه؛ الفرنسية: لغة، المهندس، الطبيب والمهندس المعماري.

إذا أردنا أن نعبّر عن الوضع على نحو كاريكاتوري، العربية هي لغة السياسيّين الدّيماغوجيين، والفرنسية لغة الصّناعة وثقافة المؤسسات؛ عدم مساواة الحظوظ أمام العمل سيولّد لدى المعرّب الشعور أن ليس له أي دور في ديناميكية التطوّر الوطني[1].

فلغة الخبز اليومي هي الفرنسية ولغة المقدّس هي العربيّة. وحدث الإضراب الأوّل للمعرّبين عام 1975، بعدما صاروا يتدفقون على سوق العمل ولا يقبلون من المؤسسة الصّناعية. ولاشكّ أن العديد من الشباب المتخرّجين من مختلف المراكز قد انجذبوا إلى الحركة الإسلامية، وسيشكّل هؤلاء جيشا احتياطيا حقيقيا لهذه الحركة.

هذا "المجتمع المهمّش" سيعرب عن نفسه بصخب في أكتوبر 1988[2].

- بشأن جهود التعريب تمّ مثلا إنشاء لجنة وطنية للتّعريب تابعة للجهاز المركزي حزب جبهة التحرير الوطني، أسندت إليها مهمة تحليل واقع المشكلة اللّغوية في بلادنا في جميع القطاعات واقتراح تصوّر عملي وواقعي لمعالجة المشكلة وفق الآماد المعقولة والممكنة؛ وطرحت ذلك في ندوة وطنية أشرف عليها الرّئيس "هواري بومدين" في عام 1975، وأصدرت قرارات وتوجيهات دعت فيها المسؤولين إلى الشروع في التطبيق الفعلي لتوصيات النّدوة الوطنية، خاصة ما يتعلّق بتعريب المحيط ووثائق الحالة المدنية وكلّ الوثائق النّمطية التي يجري التّعامل بها في الدّوائر الإدارية وكذا المصالح المتعاملة مع الجمهور، والتدرّج في تعريب التّعليم[3].

[1] مصطفى ماضي، مرجع سابق، ص ص 143- 144.

[2] المرجع نفسه، ص 144.

[3] عبد القادر فضيل، **اللّغة ومعركة الهوية في الجزائر**، الجزائر، جسور للنّشر والتوزيع، ط1، 2013، ص 51.

ويقول عبد القادر فضيل أنّ «إلغاء قانون التعريب أو تجميده مرّة أخرى، والمطالبة بتعطيل تنفيذ القانون وتعليق العمل به، هو الإقصاء الحقيقي، فتكريس التعامل بالفرنسية في ميادين الحياة الوطنية هو إقصاء للأغلبية العظمى من الشّعب» .

ويضيف هل وطنية اللّغة المنصوص عليها دستوريا تعني أن تبقى فقط في مستوى الخطاب السياسي اللّفظي؟ أو مادّة مدوّنة في الوثائق الرّسمية وفي مجال التعامل يلتجأ إلى لغة أخرى؟ وهل تعني وطنيّة اللّغة أن يحصر التعامل بها في مجال التّخاطب الشّفهي بين النّاس في الحياة العامّة وفي نشرات الأخبار وفي الحصص التنشيطيّة وفي خطب المساجد فحسب، وتترك المجالات الأخرى (التّعليم- الإدارة- التّجارة- الإقتصاد- البنوك...إلخ) للغة يقال عنها: إنها لغة حية أو وسيلة التّنوير والتّقدم العلمي... هل هذا يعدّ منطقا وهل الفرنسية فعلا أداة التقدّم إذا قورنت باللّغات الأخرى.

والقول بأنّ الفرنكفونية جزء من الذّات الوطنية، وأنّ اللّغة الفرنسية إرث حضاري وتراث تاريخي وغنيمة ثقافية يجب التمسك بها واعتمادها أداة عمل؛ أي أن اللّغة الفرنسية إرث ثقافي بالنسبة إلينا، هذا يعني أنها تراث وطني يجب التّمسك به وتربية الأجيال على أساسه، وإذا كان المطلب هو المحافظة عليها كأداة عمل، فهذا يعني إبقاؤها إلى الأبد اللسان المعبّر عن سيادتنا وهويّتنا؟[1]

إنّ الإزدواجية الإيجابية وهي أن تكون مرحليّة وخاصّة، بغرض النهوض بمستوى اللّغة الوطنية وبالقدر الذي يفيد هذه اللّغة ولا يضرّ بها، الإزدواجية ليست مرفوضة، في حدّ ذاتها، إذا ظلّت اللّغة الوطنية وطنية في الدستور والواقع، واللّغة الأجنبية أجنبيّة في اللّسان والميدان، وحدّد لها نطاق ضيّق لا تتجاوزه بحيث تفيد التعريب ولا تعوقه وتقضي عليه[2].

[1] عبد القادر فضيل، مرجع سابق، ص ص 120، 124، 125، 134.

[2] أحمد بن نعمان، **الهوية الوطنيّة الحقائق والمغالطات**، الجزائر، شركة دار الأمّة، ط1، 1996، ص ص121-122.

فموضوع اللّغة العربيّة تمّ الفصل فيه دستوريا، وحسمت مشكلته أجيال المدرسة المتعاقبة، ووصلت فيه الجهود والإنجازات إلى نقطة اللاّرجوع، ولكنّ مواقف المسؤولين تجاهه ما تزال متباينة بين المؤيّدين والمعارضين، رغم الحسم السّياسي والقانوني الذي تمّ في الموضوع، فهناك تردّد يطبع سلوك المسؤولين الفاعلين الذين لم يحسموا الموقف العملي الإجرائي، بشأن التّخلي عن التعامل بالفرنسية في المجالات التي ينبغي أن لا تزاحم فيها العربيّة؛ فالإلتزام بالمحافظة على مكانة اللّغة العربية (اللّغة الرّسميّة)، الإلتزام لا يكون نظريًا ومدوّنًا في الوثائق، إنّما الإلتزام الحقيقي هو الإلتزام العملي الذي يدفع الجميع إلى العمل على تمكين اللّغة العربية من ممارسة الوظائف الحضارية التي تضطلع بها كلّ اللّغات في أوطانها[1].

**2- اللغة الأمازيغية بين النصوص القانونية والواقع:**

إنّ السياسة اللّغوية، لاسيما الوضع القانوني للّغة العربيّة، تمثّل انعكاسا أو هي المعبّر عن الصراعات الأكثر جوهرية في المجتمع الجزائري، المستودع الرّمزي لكلّ التناقضات الاجتماعية؛ فالأزمة التي تهزّ أركان المجتمع الجزائري يمكن أن تجد بعض أسبابها الأكثر دلالة في السياسة اللّغوية التي اتبعتها السّلطة الجزائرية منذ 1962.

سياسة لغوية تواصل تلك التي اتبعتها السّلطات الكولونيالية، مع قلب المضامين والرّهانات، فإعادة تملّك اللّغة العربية، ما كان يجب أن تتم مع الإلغاء الكامل للمكوّنات الأخرى للواقع اللّغوي للجزائر[2].

بعد الإستقلال، أبسط الحقوق، والتراث الثقافي الوطني تمّ تجاهله عن علم؛ انتهاك واستخفاف بزعم الحفاظ على الوحدة الوطنيّة؛ فبعد نهاية الحرب مباشرة، الرّئيس "بن بلة" يعيد ويكرّر "نحن عرب، نحن عرب!" قاطعا الطريق، بهذا لأيّ تعريف آخر للهويّة

[1] عبد القادر فضيل، مرجع سابق، ص ص 241- 242.

[2] مصطفى ماضي، مرجع سابق، ص 141.

الجزائرية. تمّ ترسيم حزب واحد، دين واحد، والعربية الفصحى لغة وحيدة؛ واللّغة الأمازيغيّة ليس لها وجود في كلّ المؤسّسات الجزائرية، وكل النّصوص القانونيّة الرّسميّة عملت على تجنب، ولو ذكر كلمة أمازيغية، وكان الخطاب الرّسمي دائما نفسه، يرفض الإعتراف بالتّنوع[1].

وكان دستور 1976 مشابها تماما لدستور 1963 ولم يطرأ عليه أيّ تعديل فيما يخص مواده، فالمادة 2 تعزّز الإسلام كدين للدّولة، والمادّة 3 تنصّ على أنّ العربية هي اللّغة الوطنية الرّسميّة، ورفضت السّلطة أيّ مناقشة أو حوار حول كلّ ما له صلة بالأمازيغية[2].

- بعد أحداث أكتوبر 1988، شرعت الدّولة في عملية تغيير اجتماعي- اقتصادي وسياسي عميق، وقد تمّ تكريس خيار ما يسمى اقتصاد السّوق، والتّعدديّة السّياسية في دستور 1989؛ ونتيجة لذلك وفي هذا السياق من التّحرير، تشكلت تنظيمات وجمعيات سياسية ونقابية وتطوّرت بسرعة[3]، رغم ذلك لا يجب الإعتقاد أنّ العقيدة الأساسية للدّولة الجزائرية فيما يخصّ اللّغة والثقافة قد تغيّرت أو أصبحت أكثر مرونة، هذا ليس واقع الحال على الإطلاق، فإذا كان للحساسية البربرية الآن إمكانية التعبير القانوني، فهي ضمن الإطار العام لتحرير التشريعات حول الجمعيات (الثقافية والسياسية) وفتح مجال كبير أمام حريّة الإعلام. لقد تغيّر الوضع السياسي بالتأكيد، ولكن من حيث السّياسة الثقافية واللّغوية، لم يخضع خطاب وعقيدة الدولة لأيّ تغيير، فدستور 23 فيفري 1989 الذي لم يرد فيه مصطلح الأمازيغية وكان

---

[1] Lounes Matoub, **Rebelle,** Dar Rafik El Maârifa, 2013, pp148- 149.

[2] رفيق بن حصير، مرجع سابق، ص69، نقلا عن: عادل زقاغ وآخرون، **القضية الأمازيغية إبستيمولوجيا الأزمة**، باتنة، دار قانة للنّشر والتوزيع، ب ط، 2008، ص 135.

[3] Arab Izarouken, **Le mouvement associatif en Algérie, état des lieux, états des savoirs**, p287,
على الموقع:**https://ouvrages :crasc.dz>pdfs/2008_algerie_5ans_aprés_Fr_arab_izarouken.PDF**، تم الاطلاع عليه يوم الاثنين 5 أوت 2018 على الساعة 17:30.

غائبا، أكّد بشكل لا لبس فيه على الخيارات الرّسمية السابقة في اللّغة والثقافة: (العربية والإسلام). كما حرص على حضر إنشاء تنضيمات سياسية على أسس جهوية (مادة 2/9) أو يمكنها المساس بالوحدة الوطنية (مادة 2/40) وقانون الجمعيات ذات الطبيعة السياسية الذي تمّ التصويت عليه في جويلية 1989 من طرف البرلمان أصبح أكثر وضوحا لأنّه يحضر تشكيل الأحزاب السياسية على أسس لغويّة.

فالوضع الجديد في الجزائر لا يشير بأيّ حال إلى اعتراف قانوني بالحقيقة الأمازيغية: من حيث الهويّة والثقافة، العقيدة الرّسمية التي اتّضحت منذ 1976 (الميثاق الوطني، ثم قرارات اللجنة المركزية لجبهة التحرير الوطني حول الثقافة: 1981، والميثاق الوطني المعدّل: 1986)؛ تحافظ كلّها على نفس الأطروحات الأساسية: الجزائريون عرب ومسلمون؛ علاوة على ذلك هناك تقارب ملحوظ بين جميع القوى السياسية الجزائرية حول هذه النقطة (باستثناء جبهة القوى الإشتراكية والتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية)؛ فمقاربتها للمسألة البربرية تتوزّع بين النّفي بالنّسبة للعروبيّين من نوع البعث، والتّهميش والإدخال في الفلكلور بالنسبة للتنظيمات الأخرى. لأنه بالنسبة لها لا يتعلّق الأمر أبدا باعترافها بالبعد الأمازيغي، بل بمجرّد تقبّل وتسامح في إطار الهوية الوطنية والأساسيّة العربية الإسلامية[1].

شهدت منطقة القبائل عدّة احتجاجات أهمّها إضراب تلاميذ المدارس والذي أطلق عليه (مقاطعة المحفظة)، فهدّأ الرئيس "اليمين زروال" الوضع بإدخال اللّغة الأمازيغية في التعليم بمنطقة القبائل، كما أنشأ المحافظة السامية للأمازيغية وقد تمّ إضافة برامج إعلاميّة إخبارية "باللّهجات" الأمازيغية المختلفة القبائلية والشاوية والمزابية، وتمّ إدراج البعد الأمازيغي كأحد مقوّمات الهويّة الوطنية في دستور

[1] Salem Chaker, **Langue et culture berbère en Algérie depuis 1988 rupture ou continuité** ? (in cahier de linguistique sociale n° 22-1993), Timmuzgha, N° 5, Juin2002, pp18-19.

1996[1]. إذن فبعد السنة البيضاء (إضراب المحفظة) 1994- 1995، الذي نادت إليه الحركة الثقافية البربرية، تحت شعار "الأمازيغية في المدرسة" "لا مدرسة من دون تامازيغت"، قرّرت الدّولة إدخال اللّغة الأمازيغية لأوّل مرّة في المدرسة الجزائرية وهذا بداية من الدّخول المدرسي 1995- 1996[2].

لكن الوضع الذي آل إليه تعليم الأمازيغية بصفة تجريبيّة منذ السّنة الدراسية 95-96 من تراجع رهيب، وصل حدّ انقراض حتى تلك الأقسام القليلة المقامة في بعض الولايات كباتنة، إليزي، غرداية...إلخ، فهل الميزاب أو الشاوية أو المجموعات الأمازيغية الأخرى أقل تعلّقا بأمازيغيتهم، الجواب غير ذلك تماما، فالنّهضة مرتبطة أكثر بالإستراتيجية المعتمدة في تعليم الأمازيغية ابتداءا من الطّابع الاختياري للمادّة إلى غاية الحصار المضروب على المناصب المالية الواجب توفّرها لتدريسها، ويبقى التقييم بعد ذلك في غاية السّلبية. يقول "محمد رزيق" الأمازيغية ترفض أن تكون واجهة تربوية مغشوشة، بل خير لها أن تدرّس في السّريّة على أن تقحم ضمن أسباب الإنحطاط الوطني، ويقال عنها ما قيل عن التعريب. فيكفيها ما قيل عن فترة التجريب لمباشرة العمل الجاد عسى أن تنال شيئا من تجربة والتزام المدافعين عنها في الميدان.[3] بعد أحداث أفريل 2001، أقرّ البرلمان الجزائري (8 نيسان- أفريل 2002)، الإعتراف باللّغة الأمازيغيّة، لغة وطنية، بعيدا عن إجراء استفتاء شعبي حول ذلك، وتمّ ذلك في قصر نادي الصنوبر بالجزائر العاصمة، بحضور رئيس الوزراء "علي بن فليس"، وكبار رجال الدّولة، حيث وافق 482 نائبا من مجموع 514 نائبا في البرلمان على (ترقية اللّهجات البربرية إلى لغة وطنية واحدة، من دون اللّجوء إلى استفتاء شعبي). وكان الرّئيس "عبد العزيز بوتفليقة"، قد وجّه خطابا بثه التلفزيون الجزائري، وأعلن فيه إدراج اللّغة الأمازيغية لغة وطنية، مشدّدا على ضرورة تجنيب الشّعب، المخاطر التي تهدّد الأجيال

[1] رفيق بن حصير، مرجع سابق، ص 70. نقلا عن: فتيحة بلعيد، بحث لنيل درجة الماجستير، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية، 2002، ص 141.

[2] Tiddukla n iselmaden n tmazight, tasɣunt uselmad, uṭṭun 0, Yulyu 1996, asebter 7.

[3] محمّد رزيق، "**الخيارات المستقبلية للنّهضة الأمازيغيّة**"، تيموزغة مجلّة المحافظة السّامية للأمازيغية، ع7، أفريل 2003، ص ص7-8.

القادمة في حال عدم تسوية هذه المسألة بكل حكمة وتبصّر، فالثقافة الأمازيغية لم تكن يوما حكرا على منطقة واحدة، ومن واجب الدّولة، وضع السياسات الضرورية لتحقيق انسجام هذه اللّغة[1].

يقول "سالم شاكر" أنّ الدولة الجزائرية، باعترافها في 2002 بالأمازيغية لغة وطنية ثانية، قدّمت تنازلاً رسميًا ورمزيًا إلى المطالب والإحتجاج البربري القبائلي؛ لكن بالنّسبة للمشرّع، العربية بقيت وتبقى اللّغة الحصريّة للمؤسسات. وفي الواقع الملموس، وضع "اللّغة الوطنية" يتّم حصره في اعتراف ترابي يتقبّل تدريسها بشكل اختياري أين يتواجد طلب لدراستها[2].

والتعليم الاختياري لا يلمّ عمليا إلاّ الأوساط النّضالية أو القريبة منها، وهذا النّوع من التدريس لا يؤدي إلى التّعبئة، تأثيره المؤكّد هو عكس التعبئة؛ لهذه الأسباب الوضع الأوحد المقبول (في المناطق النّاطقة بالأمازيغية) هو إجبارية تدريس الأمازيغية، أمّا خيار التدريس الإختياري يمكن تطبيقه في المناطق غير الناطقة بالأمازيغية لتجنب احتجاجات ستؤدي إلى خلق نزاعات جديدة[3].

الأمازيغية "لغة وطنية" (لجميع الجزائريين) في الدّستور، ولكن تعليمها اختياري ! التناقض صارخ جدا.

والأقسام الجامعية الأربعة لتدريس الأمازيغية، الموجودة حاليًا كلّها تقع في المنطقة النّاطقة بالأمازيغية، في القبائل أو في النّطاق الشّاوي.

---

[1] عز الدّين المناصرة، مرجع سابق، ص 217.

[2] Salem Chaker, **L'officialisation du berbère en Algérie fiction ou réalité**, sur le site : **https://www.liberté-algérie.com/contribution/fiction-ou-réalité-242760,** consulté le 12/08/2018 à 11h20.

[3] Mouloud Lounaouci, "**Plaidoyer pour un enseignement polynomique**", Actes du 2ème colloque sur l'aménagement de tamazight, **Tamazight dans le système éducatif Algérien**, **problématique d'aménagement** ; (sous la direction de Abderrezak Dourari), Alger, Enag Editions, 2011, p 15.

ويضيف "سالم شاكر" أنه بالنّسبة للقانون رقم 90-05 المؤرخ في 16 جانفي 1991 بشأن تعميم اللّغة العربيّة، بعد تعليقه لعدّة سنوات تمّ تأكيده والشّروع في تنفيذه في 05 جويلية 1998، هذا القانون ينظّم قمعا لغويا عاما وصريحا: لا يتم قبول إلاّ اللّغة العربية في جميع الأوساط الرّسمية والعامة، بما في ذلك السّياسية والجمعوية. وهذا النّص لا يزال ساريا، وهو لا شكّ واحد من أكثر القوانين اللّغوية قمعيّة في العالم. وتمّ تأكيد هذا التّوجه بعد التّعديل الدّستوري لـ 2002.

كما أن الأمرية رقم 05-07 لـ 13 أوت 2005، بشأن التّعليم الخاص تنص على أنّ التّعليم يكون باللّغة العربية إجباريا في كلّ المواد الدّراسية وعلى جميع مستويات التّعليم. والقانون رقم 08-09 لـ 25 فيفري 2008 بشأن قانون الإجراءات المدنية والإدارية، ينصّ على أنّ كلّ الإجراءات القضائية والوثائق يجب تقديمها باللّغة العربية أو مرفقة بترجمة رسمية، وإلاّ فلن تكون مقبولة، النقاشات والمرافعات تتم باللّغة العربية[1] .

وبالنسبة لـ (تعميم استعمال اللّغة العربية)، يقول "عبد القادر فضيل" أنّ المصطلح الذي كان مستعملا في الجزائر سواء على المستوى الرّسمي أو غير الرّسمي، هو التّعريب والمصطلح الصحيح والدّال هو لفظ التّعريب، وكان يتمنّى أن يتجنّب المناقشون الجوانب الشّكلية للكلمة. ولم يظهر هذا المصطلح الجديد (تعميم استعمال اللغة العربية)، إلاّ في أواسط الثمانينات، حين بدا للمسؤولين أن لفظة (التعريب) مثيرة للجدل وللحساسيات، لذلك طالبوا الأستاذ "مولود قاسم" حين كان على رأس المجلس الأعلى للّغة العربية، طالبوه باستبدال اللّفظة وتعويضها بما أصبح معروفا في النّصوص الرّسمية بـ (تعميم استعمال اللّغة العربية) والهدف هو: تلطيف لفظة التّعريب المباشرة.

ويضيف عبد القادر فضيل «لعلّ السّبب الذي جعل الكلمة تثير حساسية البعض هو أنهم يتصوّرون أن القصد من عملية التعريب هو: إكساب المجتمع أو الشخص إنتماءا

[1] Salem Chaker, **L'officialisation du berbère en Algérie**, **fiction ou réalité**, Op.cit.

جديدا، نحن لا نسعى إلى تعريب الأشخاص، أي تعريب من ليسوا عربا، إنّما نسعى إلى تعريب المحيط الذي يتعامل معه الأشخاص، وإلى تعريب ألسنتهم ومعاملاتهم، وإلى جعلهم واعين بحقيقة انتمائهم الثقافي»[1].

بعد هذه التجربة الأولى لعام 2002، يمكننا التّفكير أنّ المرحلة الجديدة، أي إضفاء الطّابع الرّسمي على الأمازيغية سيكون لها نفس التأثير بالضّبط، أي من دون تأثير وهذا ما يؤكده الدّستور بشكل صريح «تظلّ العربيّة اللّغة الرّسمية للدّولة». وحسب رأي "سالم شاكر" بعد الإعتراف بالأمازيغية باعتبارها اللّغة الرّسمية الثّانية في الدّستور المغربي عام 2011، تقوم الجزائر بدورها بمنح وضع اللّغة الوطنية والرّسمية للأمازيغية بمناسبة المراجعة الدّستورية التي أقرّها البرلمان الجزائري في 7 فيفري 2016. وظروف هذا الإعتراف في البلدين متقاربة إلى حدّ كبير، ما يؤكّد أنّه منذ التسعينات كان هناك تأثير متبادل وتفاعل دائم بين الجزائر والمغرب في إدارة القضية البربريّة[2].

"تمازيغت هي كذلك لغة وطنية ورسميّة" لكن المادة (03) السابقة تؤكّد "اللّغة العربية هي اللّغة الوطنية والرّسمية، تظلّ العربيّة اللّغة الرّسمية للدّولة".

وهذا لا يدع أدنى غموض، فاللّغة العربية هي اللّغة الرّسمية الوحيدة للدولة.

هاتان المادتان تضعان القارئ في حيرة عميقة (... "قصد تجسيد وضعها كلغة رسمية فيما بعد". "تحدّد كيفيّات تطبيق هذه المادّة بموجب قانون عضوي").

نصّ التّعديل الدّستوري الجزائري غريب ومتناقض، وضع ترسيم الأمازيغية "مؤجل" إلى مستقبل قادم، بمثابة بناء سيحدّد فيما بعد.

ومفهوم اللّغة الرّسمية يعني بدقّة لغة الدّولة ومؤسساتها؛ وبما أنه "تظل العربية اللّغة الرسمية للدّولة"، نتساءل الأمازيغية لغة رسميّة لـ: من، وأين؟

[1] عبد القادر فضيل، مرجع سابق، ص ص115- 116.

[2] Salem Chaker, **L'officialisation du berbère en Algérie fiction ou réalité**, Op.cit.

إذن الصّياغة غير متناسقة وعلى الأقل غامضة، وعدم الترابط موجود في صميم الدستور الجديد، حيث تعلن الديباجة بشكل قاطع: الجزائر بلد عربي، والحديث حتى عن أرض عربية؛ في النسخة العربية: "الجزائر أرض عربية"، إذن هذه دولة عربية ولغاتها الوطنية والرّسمية العربية والأمازيغية!

وهناك توازي مع نهج وصياغة الدستور المغربي، فترسيم الأمازيغية ترك لتحدّده القوانين العضوية اللاّحقة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ القوانين العضوية التي من المنتظر أن تحدّد شروط ونطاق تطبيق رسمية الأمازيغية في المغرب، منذ 01 جويلية 2011 لم تصدر بعد[1].

في كل الأحوال، بعد الإستقلال، التعريب كان على جدول الأعمال، لم يكن مكان في منطقة القبائل أو في الأوراس بمعزل عن التعريب. أكثر من ذلك، تمّ اختيار منطقة القبائل – الأقل تعريبا في الجزائر– المنطقة التّجريبية للتّعريب région pilote de l'arabisation؛ كما شهدت المنطقة أيضا تضاعف معاهد الدّراسات الإسلاميّة فيها[2].

وللإشارة، أوّل معهد للتّعليم الدّيني، تمّ تدشينه يوم 21 أكتوبر 1964 في منطقة القبائل بمدينة بني دواله[3].

– هل حصل تقدّم أو تقدّم كبير بالنّسبة للأمازيغية؟ هل حدث تغيّر في توجّه السّياسة اللّغوية في الجزائر؟ أم هو مجرّد إيماءات وتلاعب سياسي؟ يضيف سالم شاكر تترك أسطوانة التقدّم والإنجازات إلى السّذاجة والتنظيمات السّياسية؛ أمّا الإجابة الجادّة فتفترض:

1– تحليل نص الدستور؛ 2– مراجعة السّياق القانوني العام؛ 3– والتنفيذ والتأثير الملموس في الواقع. وحسب "سالم شاكر" دائما، الدّستور الجزائري ليس نصّا مرجعيًّا ينشر مبادئ

[1] Salem Chaker, **L'officialisation du berbère en Algérie fiction ou réalité**, Op.cit.

[2] Abdelkader Yefsah, **La question du pouvoir en Algérie**, E.N.A.P Editions, 1990, pp414-415.

[3] مصطفى ماضي، مرجع سابق، ص142.

وقيما واضحة تتدفّق منها مجموعة من الأحكام التّشريعيّة؛ هو نصّ سياسي للغاية، ضرفي ودوري؛ يهدف إلى إعطاء كلّ تيار إديولوجي (الإسلاميّ، العروبيّ، البربري؛ "الحداثي"...) رضا رمزي.

صفة "الرسمية" للّغة الأمازيغية، في هذا السّياق، من الواضح هو إغراء، وضيفته الوحيدة هي تحييد النّخبة البربرية وقطعها من أيّ مشروع سياسي أمازيغي، بالإسراع في إدماجها في جهاز الدّولة[1].

## المطلب الثّاني: الحركة الثّقافية البربريّة.

الحركة الثقافية البربرية مرتبطة نهائيًّا بالمطلب الهويّاتي الأمازيغي، حتى كان الإعتقاد أحيانا أنّ ظهور المطالبة بالهويّة الأمازيغية كان مع نشوء هذه الحركة، فهناك الحركة الثقافية البربرية (MCB)، وهناك الحركة البربرية ببساطة. الحركة الثقافية البربرية (MCB): هو التّنظيم الذي حمل، مع جمعيات ثقافية، المطلب الهوياتي الأمازيغي خلال هذه السّنوات الأخيرة (النّصف الثاني من القرن 20)؛ أمّا الحركة البربرية فهي أكثر قدما (القرن 19) وهي تجمع بين الجانبين الثقافي والسياسي[2].

خلال السّبعينات، كان أيّ تعبير سياسي خارج الحزب الواحد، وحزب PAGS* ممنوعا ومحضورا؛ وكان الأمن الإستخباراتي العسكري (SM)، حاضرا في كلّ مكان ومطّلعا على كلّ شيء. ورغم أنّ الجوّ السّياسي لايسمح بالنّظال، كانت المعارضة تنشط سرّيا، كذلك الأمر بالنّسبة للنّضال من أجل المطلب الهوياتي الأمازيغي.

حسب "آلان ماهي" "Alain Mahé"، منذ 1974، المناضلون الذين سيكون لهم الدّور المحرّك في الرّبيع الأمازيغي يدخلون في اتّصال مع حزب "أيت أحمد" في فرنسا،

---

[1] Voir : Salem Chaker, **L'officialisation du berbère en Algérie– fiction ou réalité**, Op.cit.

[2] Arezki Abboute, op.cit, p62.

*PAGS: حزب الطليعة الإشتراكي، أسّس سنة1966 من طرف بشير حاج علي، صادق هاجراس وآخرون؛ يعتبر الـ PAGS سليل الحزب الشيوعي الجزائري PCA، كما يعتبر الـ MDS (الحركة الدّيمقراطية الاجتماعية) حاليّا، سليل الـ PAGS التاريخي.

اللّقاءات الأولى كانت في 1974 بين رمضان سعدي، حَنْدْ سعدي، نايت جودي، علي مسيلي، موهوب نايت معوش، وآيت أحمد، والتّقارب سيتم تدريجيًا[1].

في البداية المتعلّمون هم من عبّر عن الرّغبة في إعادة الإعتبار للّغة الأمازيغية كمطلب، وكان هذا في نطاق مركزي: الجزائر العاصمة وبالخصوص في جامعة الجزائر، في بداية السبعينات وداخل اللّجان الطّلابية، خاصّة الإقامة الجامعيّة بن عكنون، سيتم التعبير عن الاتجاه الثقافي البربري، ودروس اللّغة البربريّة التي كان يقدّمها "مولود معمري" كانت تمثل نقطة تجمّع للطّلبة القبائل في جامعة الجزائر[2].

هؤلاء الطّلبة يشرعون في نشاطات أخرى كالمسرح، الشّعر والأغنية، والأغنية لعبت دورا هاما في المطلب الهوياتي الأمازيغي.

كما أنّ فريق شبيبة القبائل كان يجتمع حولها القبائل للتّعبير عمّا يميّزهم والمطالبة بلغتهم وثقافتهم[3].

أثناء تأسيس الحركة الثقافية البربرية، لم تكن تحمل هذه التسمية، وكان الحديث في وقتها عن "الحركة mouvement"، ولم يكن لها قيادة رسمية، وإنّما لجان في الأماكن الأساسية للاحتجاج، فحركة 1980 تبلورت في ثلاثة أماكن أساسية تعتبر النواة النشطة للحركة: الجامعة، المستشفى والشركة الوطنية للصّناعات الكهرومنزليةSONELEC [4].

بإنشاء المركز الجامعي لتيزي وزو في 1977، المطلب الهوياتي الأمازيغي يجد مكانا إستراتيجيا للتّعبير عن ذاته؛ مناضلوا القضية والنّشطاء، يجدون أنفسهم مجتمعين بأعداد كبيرة، في المركز الحضري لمنطقة بربرية، يقرّرون الشروع في نشاطات ثقافية

[1] Boubekeur Ait Benali, **L'histoire tumultueuse du MCB**, sur le lien : **FFS 1963. Unblog.fr/ 2011/07/histoire- tumultueuse-** visionné le Mardi 21 août 2018 à 16h00.

[2] Mohammed Brahim Salhi, **Algérie citoyenneté et identité**, Tizi-Ouzou, Editions Achab, 2010, p67.

[3] Arezki Abboute, op.cit, p64.

[4] Mohammed Brahim Salhi, Op.cit, pp 70-71.

(ندوات، حفلات، معارض...)؛ السّلطة ترى في هذه النّشاطات خطرا، وتسعى للحصول على ذريعة لوضع حدّ لها[1]، وسيذكر التاريخ أنّ "مولود معمري" كان في أصل الحدث والانفجار الأكثر شعبيّة، عندما قرّرت السّلطة منع الندوة حول "الأشعار القبائلية القديمة" التي كان سيلقيها في جامعة "تيزي وزو" في 10 مارس 1980[2]، والتدخل العنيف من جهاز الأمن في ليلة 19 إلى 20 أفريل في الحرم الجامعي، والمستشفى والمنطقة الصّناعية؛ يتسبب في معارك بشوارع "تيزي وزو" ومناخ تمرّد في المنطقة قبل الانتقال إلى العاصمة وبجاية[3]. المواجهة بين السّلطة والمنطقة التي ترفض التّنازل طالما الأمازيغية لم تمنح المكان الطبيعي لها في جزائر ديمقراطية، يبدو أنها لا تنتهي[4]. تيزي وزو تتحوّل إلى رمز المطلب الهويّاتي الأمازيغي في نظر البلد، والعالم؛ و20 أفريل أصبح يسمّى يوم مناهضة القمع، ويتمّ إحياؤه سنويًّا تحت رعاية اللّجان الطّلابية.

من 1980 إلى 1988 "تيزي وزو" لا تستلم أي برنامج استثمار اقتصادي أو اجتماعي، فقط تجد نفسها محاطة بسياج من ثكنات أجهزة الأمن (النّاصريّة، بوخالفة، حسناوة، فريحة)؛ حتى برنامج توسيع الجامعة تمّ إيقافه[5].

– منذ الاستقلال وباستمرار، كان هناك حضر لكلّ ما له علاقة بالأمازيغية؛

– الحضر المفروض على الكاتبة والفنّانة "طاوس عمروش" بمنعها من المشاركة في المهرجان الإفريقي الأوّل في الجزائر (1969)؛ منع الأسماء الأمازيغيّة؛ إيقاف (لإشعار آخر) لدروس الأمازيغية في جامعة الجزائر[6]. وحسب الشاعر "بن محمّد"، لعبت الرّاديو القبائلية دورا كبيرا في زيادة الوعي الهوياتي بفضل النّوعية الجيّدة للحصص، التي كانت

[1] Salem Chaker, **L'officialisation du berbère en Algérie– fiction ou réalité**, Op.cit.

[2] Mohammed Dahmani et autres, **Tizi–Ouzou. Fondation– croissance– développement**, Tizi–ouzou, Editions Aurassi, 1993, p63.

[3] Mohammed Dahmani et autres, Op.cit, pp63– 64.

[4] Arezki Abboute, Op.cit, p64.

[5] Mohamed Dahmani, Op.cit, p64.

[6] Arezki Abboute, Op.cit, p 64.

تستقطب حتى المستمعين النّاطقين بالعربيّة، الذين يفضّلون سماع صوت الجزائر من القناة الثانية عوض صوت المشرق الذي تبثّه القناة الأولى، ونظرا للتّأثير الثقافي الكبير لها، كانت السّلطة تبحث عن تشديد الخناق على القناة، وكان هذا بالحدّ من أوقات البثّ والحدّ من تركيب وصيانة المرسلات.

وفي 1977 وباقتراح من اللّجنة الوطنية للتّعريب، تمّ التخطيط لإعادة هيكلة المحطات الإذاعية الثلاثة، وكان من المقرّر أن تصبح القناة القبائلية قناتا شعبيّة، القناة الأولى التي تبثّ بالعربيّة تصبح قناتا ثقافية، والقناة الثالثة التي تبثّ بالفرنسية تصبح قناتا دوليّة. وهكذا بدأت القناة القبائلية تبث أغاني الشّعبي، وحصصا شعبيّة بالدّارجة الجزائرية (رياضة، حصص للأطفال، تعلّم العربيّة الجزائرية)، ولحسن الحظّ كان هناك ردّ فعل وتعبئة قويّة من المستمعين، بوصول كمّيات ضخمة وغير متوقّعة من رسائل الإحتجاج سواء إلى الإدارة العامّة أو إدارة القناة، أوقفت محاولة الإزالة التّدريجية لوسيلة التّعبير الإعلامية الوحيدة بالأمازيغيّة. عادت السّلطة ثانية في 1983 لإيقاف تأثير القناة، التي تعتبرها معيقة للإديولوجية السّائدة، خاصّة بعد الرّبيع الأمازيغي 1980، وتمّ استبدال المدير المتقاعد بمدير مهمّته فرض الرّقابة (Censure)، وألغيت برامج، وأدخلت شبكة جديدة فضّلت البرامج ذات التّوجهات الدّينية والمستعربة[1].

– يعدّ ملتقى "ايعكورن" المنعقد في "عزازقة" ولاية "تيزي وزو" أوّل مؤتمر للحركة الأمازيغية في الجزائر (بعد الاستقلال)؛ وقد شارك فيه العديد من المثقفين كـ "مولود معمري" وتلميذه "سالم شاكر"، و"كاتب ياسين" وغيرهم من الفنّانين ونشطاء سياسيّين كـ"سعيد سعدي" و"سعيد خليل"، وانبثق عن هذا الملتقى "وثيقة إيعكورن" 1980، التي تعدّ وثيقة أساسية للحركات الأمازيغية، وقد طرحت هذه الوثيقة المشكل الثقافي في الجزائر انطلاقا من مسألة الهوية، وأرادت التركيز في الوثيقة على التّأكيد أن لغة الشعب هي الأمازيغية واللّغة العامية

[1] Voir: Rabah Ait Messaoud, Hand Bairi, Hend Sadi, **Algérie arabe en finir avec l'imposture**, Alger, Koukou éditions, 2016, pp 71- 73.

(الدّارجة)، وليس الفصحى، وركّزت الوثيقة كذاك على مسألة التّعليم في الجزائر. يجب أن تدرّس باللّغة الأمّ أي باللّغة الأمازيغية والعامية والمطالبة بما تسمّيه (لغات الشعب الجزائري)[1].

في نهاية الثمانينيّات، الحركة الثقافية البربرية، تخرج من السرية بعد الانفتاح السياسي، وتتجزء فيما بعد إلى اتجاهين: الـ MCB "التنسيقيات الوطنية" قريب من حزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية؛ الـ MBC "اللّجان الوطنية" قريب من حزب جبهة القوى الإشتراكية[2]، فكانت الحركة أثناء السّرية أكثر تناغما، والإنقسام داخلها يحدث بعد التفتح الدّيمقراطي الذي تلى أحداث أكتوبر 1988. في 9، 10 فيفري 1989 "سعيد سعدي وآخرون" يحوّلون ملتقى الحركة بتيزي وزو، إلى إنشاء حزب سياسي (التجمع من أجل الثقافة والدّيمقراطية)، وهذا أيّاما فقط قبل الإعلان عن التّعدّدية السّياسية في الجزائر في 23 فيفري 1989[3].

مسيرة الحركة الثقافية البربرية في 25 جانفي 1990 بالعاصمة، كانت من أهمّ وأكبر المسيرات التي لم تشهد مثلها الجزائر منذ مدّة، أكثر من 500 ألف متظاهر في العاصمة للمطالبة بـ: "الأمازيغية لغة وطنية ورسمية"؛ في هذه المسيرة تمّ اختيار الفنّان "معطوب لوناس" لتسليم التقرير النّهائي للملتقى الثاني لـ: MCB، إلى رئيس المجلس الشعبي الوطني؛ وكان ممثلو الحركة: المرافقون للفنّان، كلّهم من حزب جبهة القوى الإشتراكية، فالMCB وُظّف أحيانا لأهداف سياسية[4].

---

[1] رفيق بن حصير، مرجع سابق، ص91، نقلا عن: رابح لونيسي، **دعاة البربرية في مواجهة السّلطة**، الجزائر، دار المعرفة، 2002، ص ص 116- 117.

[2] Noura Tigziri, Amar Nabti, **Etude sur l'enseignement de la langue amazigh, bilan et perspectives**, Alger, HCA, 2000, p05.

[3] Voir: Boubekeur Ait Benali, Op.cit.

[4] Voir: Lounes Matoub, Op.cit, pp150- 151.

وإذا كانت التّضحيات غالبا ثقيلة جدّا (اعتقالات، مقاطعة الدراسة في السنة البيضاء...)، فقد تحققت أيضا مكاسب وإنجازات بعد كلّ تحرّك للـ MBC، إنشاء قسم اللّغة والثقافة الأمازيغية في جامعة تيزي وزو 1990، بدء بث نشرة الأخبار المتلفزة بالأمازيغية 1991[1]؛ إضافة إلى إدخال الأمازيغية في المدرسة بداية من السّنة الدّراسية 95-96 وإنشاء المحافظة السّامية للأمازيغيّة 1995.

- وحركة 1980 قامت بكسر أوّل حاجز وهو، مشاركة الأفراد كأطراف فاعلة؛ ثانيا، من خلال مطلب الإعتراف باللّغة والثّقافة الأمازيغية كبعد للثقافة الوطنية الجزائرية، هذا يعتبر إعادة لتعريف الإنتماء للمجتمع الوطني، بترميم وإعادة الحقّ للخصوصيات الجزائرية المثبتة تاريخيا.

- وأمام النّظام اليعقوبي، تعتبر المسألة الأمازيغيّة إعادة للنّظر في ذلك البناء السياسي وعلاقاته بالمجتمع والأفراد، فمنذ 1980، شيء آخر بدأ يُبنى وكان في مخاض منذ مطلع الثمانينات، كنقطة تحوّل، خصوصا مسألة كيف يكون الجزائري جزائريا بعيدا عن السّلبية وبعيدا عن اِستهلاك النماذج المؤسّسية المفروضة ... كأحد مخلّفات تاريخ الحركة الوطنيّة[2].

كانت السّلطة تخشى أكثر قوى التّقدم، وليس الزّحف الإسلامي، هذا الأخير كانت ترعاه جزئيا باستخدام ازدواجية متعصّبة. ومقتل الطّالب "أمزال كمال" في "بن عكنون" لا يزال في كلّ الأذهان[3]، أوّل ضحايا الإسلامويّة المسلّحة في 02 نوفمبر 1982 بالإقامة الجامعية "لبن عكنون" لا يزال في كل الأذهان[4]، إذن نستنتج هنا محاربة النّظام بكلّ أوجهه

---

[1] Arezki Abboute, Op.cit, p65.

[2] Voir: Mohammed Brahim Salhi, Op.cit, pp69-70.

[3] Abdelhak Bererhi, "un détonateur démocratique. témoignages, analyses et réflexions", **Avril 80 insurgés et officiels du pouvoir racontent le «printemps berbère»**, Ouvrage collectif coordonné par Arezki Ait Larbi, Alger, Koukou Editions, 2010, p245.

[4] Kouceila Tighilt, **Hommage à Kamel Amzal première victime de l'islamisme armé**, sur le lien : **https://www.liberté algerie.com>actualité**, visionné : le dimanche 19 août 2018 à 17h14.

لقوى التّقدّم، فالـ MCB حركة من أجل المطلب الهويّاتي الأمازيغي أساسا، مع هذا طالبت الحركة أيضا بالحرّيات وحقوق الإنسان والدّيمقراطية في الجزائر، كما أنّ لها توجّها اشتراكيًا؛ وباعتبار الإعتراف بالتّعددية في المجتمع متّصل بالديمقراطية وبناء المواطنة.

– وفي أصل الأزمة الجزائرية أيضا، قيام السّلطة بتحريك وتحويل مستوى الأزمة من المجال الإقتصادي والاجتماعي إلى السياسي والإيديولوجي[1]، كما تعود أسباب الأزمة السّياسية إلى طبيعة النّظام نفسه، فلقد أدّى غياب الديمقراطية والحرّيات والشفافية في اشتغال المؤسسات، وغياب فصل السّلطات التنفيذية والتّشريعية والقضائية، زيادة على المواجهة بين جماعات القوى داخل السّلطة... إلى تغذية أزمة الثّقة[2].

ما يمكن قوله في نهاية هذا الفصل؛ الاستعمار الفرنسي ساهم في عدم استقرار الهوية الجزائرية، لكن لا ينبغي تجاهل أنّه، كما أنّ لفرنسا السّياسة البربرية، كان لها أيضا السّياسة العربية للجزائر، فحين كان الإستعمار يحاول ويسعى لترويض السّكان خاصّة بعد انتفاضة 1871 في منطقة القبائل؛ كان في منطقة الأوراس يوكل للإشراف عليها ممثلين له ناطقين بالعربية كلّيا؛ وهذا ما يفسّر نماء التّعريب في منطقة الأوراس أكثر منه في بلاد القبائل[3]، وحسب "محند أرزقي فرّاد"، الكتب والدّراسات البربرية خلال الإستعمار، صحيح كتبت لتكريس الاستعمار، لكن فيها إيجابيّات، مثلا الحفاظ على النّصوص والقوانين العرفيّة. وعن إنشاء الأكاديمية البربرية في 1967 بفرنسا، فهي من إنشاء الجزائريّين، الذين مُنعوا من لغة أمومتهم؛ وترحيل القضيّة إلى فرنسا سبق للمثقفين العرب أن رحّلوا القضايا إلى أوروبا، أين الحريات والجوّ السياسي مناسب نسبيًا، ويضيف "محمد أرزقي فرّاد"، لكن فرنسا ضدّ تواجد هؤلاء ... فمصلحة فرنسا

[1] Voir: Hocine Belalloufi, **la démocratie en Algérie, réforme ou révolution? Sur la crise algérienne et les moyens d'en sortir**, Alger, Lazhari Labter Editions – les Editions Apic, 2012, p131.

[2] عبد الحميد براهيمي، **في أصل الأزمة الجزائرية. 1958– 1999**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 2001، ص09.

[3] Voir: Abdelkader Yefsah, Op.cit, p415.

هي مع النّظام الجزائري؛ والأمازيغية لم يحتضنها المثقف المعرّب، والذين تعلموا بالفرنسية احتضنوها[1].

– وركّز معظم المثقفين الجزائريين على أنّ عدم الإعتراف باللّغة الأمازيغية كلغة وطنيّة في الدّستور: يخالف أبسط حقوق الإنسان، وأنّ المسؤول عن هذا هو السّلطة البيروقراطية المركزية؛ والأمازيغية عامل توحيد إلى جانب اللّغة العربية كلغة وطنية ورسمية موحّدة[2].

يقول الأستاذ "عادل زقاغ" «لقد كانت الخارطة كالتالي –بعد الإستقلال–: توجّه نحو المعسكر الشّرقي، وتبنّي لخطاب قومي عربي؛ مَؤْسسة الجوانب الدينية لجعلها في خدمة السّلطة، وتمكين ضمني للّغة الفرنسية، فضلا عن المجاهرة بسياسة التعريب. لقد نشأت أزمة هويّة في سياق هذا الإرتباك الواضح للسّلطة، والنّاجم عن خلط مصلحة العصبة الحاكمة بالبقاء في السّلطة بمصلحة الوطن[3]، ومنذ الاستقلال اتصفت عملية التّعريب بالتجريب العشوائي، ممّا أدى إلى فشل في كثير من مجالات التّعريب (الإدارة مثلا)، ويرى بعض المثقفين الجزائريين أن سبب ذلك، يعود إلى هيمنة التّيار السّياسي السّلفي (التّقليدي) في حزب جبهة التحرير الوطني، الحزب الحاكم، على برنامج التّعريب، بربطه بالمفاهيم التّقليدية في اللّغة العربية، ممّا ساهم في تخلف اللّغة وتأخير التّعريب، واحتكار اللّغة العربية وعزلها في مساحات إيديولوجية سياسية، وجعلها مجالا للصّراع بين الأحزاب السّياسية، وفق مصالحها[4].

– وبعد الاستقلال تمّ تبنّي خطابات إقصائيّة للتّيار الأمازيغي، هذه الخطابات لم تخدم القضيّة، وإنّما أعطتها توجّها آخر تمثّل في التّمرّد وبداية ظهور لاأمن هوياتي[5].

---

[1] أرزقي فراد، **حقيقة البربريست والأكاديمية البربرية مع المؤرخ الجزائري أرزقي فراد**، على الرّابط: **www.youtub.com**، تمّ الإطلاع عليه: يوم الثلاثاء 21 أوت 2018 على الساعة 16:47.

[2] عز الدّين المناصرة، مرجع سابق، ص 186.

[3] رفيق بن حصير، مرجع سابق، ص 70.

[4] عزّ الدّين المناصرة، مرجع سابق، ص ص 185– 186.

[5] رفيق بن حصير، مرجع سابق، ص 120.

**خلاصة:**

إذن بالنسبة للّغة العربية، بعد الاستقلال مباشرة تمّ تبنّي سياسات التّعريب والعودة لأحضان الثّقافة العربية والإسلامية[1]، حيث تمّ دسترة العربية "اللّغة الرسمية"، وكان التّجسيد الواقعي مسألة وقت وإمكانيّات، مع توفّر الإرادة السّياسية لذلك من طرف الدّولة. أمّا بالنسبة للّغة الأمازيغيّة، فكان عكس ذلك تماما؛ فقد تمّ تجاهلها وتهميشها، ولم يتم دسترتها كلغة وطنيّة (بعد نظالات طويلة لأجيال متعاقبة، وفي ظلّ غياب الإرادة السّياسيّة للدّولة)؛ لم يتم دسترتها إلاّ مؤخّرا سنة 2002، في انتظار التجسيد الواقعي خصوصا بعدما أصبحت لغة وطنية ورسمية إلى جانب العربية منذ 2016.

نستنتج أنّ التّعامل الرّسمي أمام المطلب الهوياتي الأمازيغي ساهم في عدم استقرار الهوية الجزائرية؛ بالإقصاء المستمر لأحد أبعادها الأساسية، سواء في التّعامل القانوني، الذي يهمّش جزءا من المجتمع الجزائري، وذلك بإقصاء اللغة الأمازيغية في كلّ مرّة والإبقاء على أزمة الهُويّة؛ أو في التعامل القمعي أمام المطلب الهويّاتي الأمازيغي.

[1] مصطفى عطية جمعة، **ما بعد الحداثة في الرّواية العربيّة الجديدة الذّات الوطن، الهويّة**، الأردن، مؤسسة الوراق للنّشر والتّوزيع، ط1، 2011، ص 97.

# الفصل الثالث

## أحداث منطقة القبائل 2001
## كأنموذج لإدارة إشكالية/ صراع
## الهُويّة في الجزائر

**تمهيد:**

في هذا الفصل الثالث، سنحاول تسليط الضّوء على أحداث منطقة القبائل في 2001، التي تعتبر الأعنف في تاريخ المطلب الهوياتي الأمازيغي، إضافة إلى "تنسيقية العروش" التي تكوّنت في بداية اندلاع الاحتجاجات الأولى، وكيفيّة إدارة السّلطة لهذه الأحداث التي اصطلح عليها بالرّبيع الأسود 2001.

## المبحث الأوّل: الحركة الشعبيّة لـ 2001.

### المطلب الأوّل: أحداث منطقة القبائل في 2001.

في نهاية التّسعينات، بينما الصّراع الدّاخلي الدّموي المفتوح منذ 1992 بدأ يتلاشى، ظهرت احتجاجات أكثر اجتماعية بتوجه هوياتي[1]، وأدّى مقتل شاب يدرس في الثانوية بإحدى مقرات الدّرك الوطني، إلى اندلاع إحدى المواجهات الأكثر طولا (شهرين ونصف) والأكثر دمويّة (أكثر من 120 قتيلاً)، وهذا في المرحلة التي تدشّن العودة التدريجية للأمن نسبيا (في غياب السلم العام)، أمن نسبي في قسم كبير من أرض الوطن[2].

ويمكن تلخيص كرونولوجيا أحداث منطقة القبائل في 2001عموما كالآتي: في 18 أفريل 2001 الشاب "ڤرماح ماسينيسا" يتوفى في ثكنة للدّرك الوطني في "بني دواله" بتيزي وزو، ما أدّى مباشرة، لاندلاع مظاهرات وأعمال شغب في منطقة القبائل؛ في 19 أفريل الـ M.C.B ينظّم مظاهرة في تيزي وزو (100 ألف شخص)، في 22 أفريل احتجاجات في "أميزور" في "بجاية"؛ في 24 أفريل إجراءات ضد مسؤولين في شرطة بني دواله، من 25 إلى 29 أفريل 29 قتيلا؛ في 30 أفريل رئيس الجمهورية "بوتفليقة" ينشئ لجنة تحقيق في الأحداث؛ في 01 ماي حزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية (RCD) ينسحب من الحكومة؛ في 03 ماي حزب جبهة القوى الإشتراكية (FFS) ينظّم مسيرة سلميّة

[1]– Mohammed Brahim Salhi, Op.cit, p231.

[2]– Op.cit, p232.

في العاصمة (بين 10 و15 ألف شخص)؛ في 09 ماي الحكومة ترفض لجنة تحقيق دوليّة[1]؛ عدّة مسيرات في شهر ماي منها: 10 ماي مسيرة بالعاصمة لأجل الإعتراف بالأمازيغية (10 آلاف شخص)؛ 21 ماي مسيرة بتيزي وزو (500 ألف شخص)؛ 27 ماي مسيرة ببجاية (20 ألف شخص) حيث كانت الحصيلة الرّسميّة 51 قتيلا و130 جريحا؛ في 31 ماي مسيرة بالعاصمة (200 ألف شخص) ضد القمع؛ في 6 جوان "فرحات مهنّي" يطالب بالاستقلال الذاتي لمنطقة القبائل.

من 10 إلى 12 جوان الإحتجاجات تتّسع إلى شرق وجنوب الوطن، قتيل في الأوراس؛ 14 جوان مواجهات عنيفة في مسيرة لمئات الآلاف من المتظاهرين بالعاصمة[2]. "حركة المواطنة عرش"، تتكوّن في خضم هذا الوضع، وهي تنظيم لا مركزي، تعدى تأثيره تأثير الأحزاب السياسية[3].

بعد مقتل "ماسينيسا ڤرماح" في 18 أفريل، طلبة الثانويات يتركون المدارس للتّظاهر، ويردّدون: "حكومة قاتلة" "pouvoir assassin"، (وهي نفس العبارة التي كان يردّدها المتظاهرون بعد اغتيال الفنّان معطوب لوناس في 25 جوان 1998).

ثم سرعان ما تكوّنت تنسيقية من اجتماع لجان القرى – تنسيقيّة العروش–؛ لجنة من الجامعة تجتمع بوالي تيزي وزو، وتطالب بإيقاف القمع وإيقاف استعمال الرّصاص الحيّ على المتظاهرين؛ والأساتذة من جانبهم ينشؤون لجنة من 11 عضوا بينهم أستاذة، هذه الأخيرة تتساءل حول عودة إحياء التنظيمات التّقليديّة بقوّة، أين لا تشارك المرأة –داخل التّنظيم–؛ وكان من بين أدوار لجنة الأساتذة استقبال تنسيقيّة القرى، حيث أنّ فكرة

---

[1]– **Chronologie des événements**, sur le lien : **https://algeria-watch.org/?p=58244**,
(نقلا عن: صحيفتي le monde و libération 15 جوان 2001)، تم الإطلاع عليه يوم الأربعاء 29 أوت 2018 على الساعة 10:12.

[2]– Op.cit.

[3]– **18 Avril 2001, Début du printemps noir en Algérie**, sur le lien : **perspective. usherbrooke.ca/ bilan/servlet/ BMEve ?code Eve=1322**, تم الإطلاع عليه يوم الأربعاء 29 أوت 2018 على الساعة 10:51,

المؤسسين للتنسيقية هي وضع تنظيم جهوي مبني على ما تبقى من التّنظيمات التّقليدية وتقوده الجامعة؛ عن طريق ثنائية التّقليد والحداثة[1].

وجامعة تيزي وزو، كانت دائمًا المكان المفضّل لسكّان جبال القبائل، وفي لجان القرى، أصبح يوجد بكثرة كوادر مكوّنة في الجامعة. لكن الإجتماع في الجامعة (اجتماع المثقفين والفلاّحين)، لم يثمر كثيرًا، والتّنظيم الجديد يختار الإجتماع بشكل دوري في مختلف دوائر الولاية. وبهذا ينسحب من الجامعة لتجنّب أيّ توظيف سياسي من الأنتلجنسيا القبائلية (جامعيين أو سياسيين) [2].

وأبانت الأحداث عن علاقات معقّدة بين النّخب السياسية التقليدية، والنّخب الجديدة التي كان لها تجذّر محليّ أكثر وضوحا. وشاركت جميع الطّبقات الشعبية في منطقة القبائل في الاحتجاجات، إلاّ أنّ الإشتباكات مع قوّات الأمن كانت من الشباب؛ لم يكونوا بالأساس جامعيّين، ولكنّ جزءا كبيرا منهم كانوا من العاطلين عن العمل وطلاّب المدارس الثّانويّة. وكانت الأهداف الرّئيسية للاحتجاجات، مراكز الدّرك الوطني ووجّهت إلى رجال الدّرك اتّهامات كثيرة أخرى إضافة إلى إساءة استعمال السّلطة، تورّطهم في المخدرات، المساس بشرف القرويّين، الذين يرون وجودهم بمثابة دخيل غير مبرّر وجوده في عيشهم وحياتهم في مجتمعهم.

كما كانت وجهة المحتجين أيضا رموز الدولة مثل عائدات الضرائب[3]؛ حسب عدّة شهادات جمعت خلال الأحداث، أعضاء من حرّاس بلدية قالوا أنّهم استلموا الأمر من مسؤوليهم لإطلاق النّار على السّكان، وهؤلاء المسؤولون لم يستدعو لا من العدالة ولا من

---

[1] Aomar Ait Aider, **Université le chaos ! un professeur témoigne sur la soumission des élites**, Alger, Koukou éditions, 2014, pp 153-154.

[2] Voir : Op.cit, pp154- 156.

[3] Yassin Temlali, **La révolte du printemps noir, ou l'histoire d'un gachi**, Sur le site : **https: //huffpostmaghreb.com/yassin-temlali/printemps-noir-bilan-b-9725704.html**, consulté le : vendredi 31 août 2018 à 11 :46.

السّلطات إضافة إلى تواجد ضحايا تعرّضت لإطلاق نار من قناصين، ما يعني أنّ الهدف كان القتل منذ البداية.

وأمام حجارة المتظاهرين، قوات الدرك والأمن ردّت بأسلحة الحرب من نوع كلاشنيكوف وسيمينوف، وأكد تقرير لجنة "إسعد" أنّ معظم الضّحايا تعرّضت لإطلاق نار في المنطقة العلويّة من الجسم دون ترك مجال للنّجاة. هناك حديث، وتناقلته الصّحف عن تواجد القبعات الحمر في لباس قوات الأمن[1].

وحسب شهادات مواطنين، في اللّيل بدؤوا يخرجون من وراء رجال الأمن، ثم كسّروا الأضواء العموميّة، والمحلاّت، والشبّاب تجمّعوا لتكوين مجموعات دفاع؛ هذه الوضعية عاشتها عدّة نواحي خاصة بعد مظاهرة 14 جوان 2001، قوّات الأمن تهجمت على المنازل، ومقرّات الأحزاب، إضافة لتكسير سيارات الخواص والمحلاّت، تكسير قاعة علاج ومحاولة إضرام النار فيها.

وكانت هناك إنزالات عقابية من رجال الأمن وإطلاق الرّصاص المطاطي من دون مبرّر، إضافة إلى الاعتقالات وسوء المعاملة؛ كما حدث دخول قوّات الأمن إلى المستشفى وإساءة معاملة المتظاهرين الجرحى بشهادة الأطبّاء؛ إضافة إلى منع دخول المستشفى وأماكن العلاج، واضطرار المواطنين لفتح قاعات علاج في مرائب خواص أو داخل مقرّ إحدى البلديّات.

وكان متطوّعو الهلال الأحمر مهدّدين من طرف قوّات الأمن، وتمّ إطلاق النّار عليهم وهم يحاولون إسعاف الجرحى[2].

– كان القمع وحشيا وهو ما أكّده تقرير لجنة التّحقيق الرّسميّة التي ترأسها "محند إسعد"، والذي تمّ نشره في 07 جويلية 2001.

---

[1] **Chronologie des événements du printemps berbère**, sur le site : **Ait Smail. Over-blog.net-7221516.html**, تم الإطلاع عليه يوم الجمعة 31 أوت 2018 على الساعة 14:28

[2] Op.cit.

– الرّبيع الأسود فاق كلّ الحركات في درجة القمع، في التاريخ القمعي للنظام في منطقة القبائل؛ لدرجة أنّ "فرحات مهنّي" طلب حماية الأمم المتحدة من مجازر السّلطة ضدّ القبائل[1].

قابلت السّلطة انتفاضة منطقة القبائل بالقمع الوحشي (خلّف 120 قتيلا، 1500 جريح وكثير من المعاقين مدى الحياة)[2].

– عند التّحليل النّقدي لاحتجاجات 2001، نلاحظ أنّ أعراض هذه الاحتجاجات تتعدى بشكل واسع حدود مجموعة أو منطقة محدّدة. كما أنّه من خلال السّياق الدّولي يمكن أن نستنتج العودة إلى الهويات بأشكالها المتنوّعة أمام المعطيات الجديدة على الصعيد العالمي ووسائل المقاومة لمواجهة التهديدات على المجتمعات المهيمن عليها. وبالنّسبة "لحركة العروش"، حسب "إبراهيم صالحي"، لا حرج في الحديث عن التقاليد بما أنّها تكوّن رؤى مستقبليّة متأهبة للدّخول في التّغيير والحركة. صحيح أنّ المجتمع الجزائري، رغم الاستعمار، حافظ على روحه ومرجعياته الذّاتية، والقبائل مثل الجزائريين لم يلغوا كلّ شيء؛ لكن يبقى أيضا أنّ الجزائر هي بلد ومجتمع يأمل أن يعيش زمانه، وفي شروط الوقت الحالي، وخصوصا يطمح إلى بناء المواطنة بالحداثة، وهذه الأخيرة يجب الإشارة أنّها ليست ملكا لأيّ مجتمع بالتّحديد[3].

هناك من يربط أحداث الرّبيع الأسود 2001 بالرّبيع الأمازيعي 1980. ونقرأ في مجلة " أقراو" «سنة من الموت، سنة من الاعتقال والذّل، مثلما كان الحال وقت الاستعمار أو أكثر، هل سيستمر الشعب الجزائري في العيش في عدم المساواة؟ هل هذا هو وجه الاستقلال؟ من يكتبون التاريخ اليوم، ومن يفتحون أبواب الحرية، آباؤهم صنعوا ربيع 1980، وأبناؤهم هم اليوم شباب الرّبيع الأسود، وأمام ضحايا الأجيال الثلاثة: من قتلوا من

[1] Yassin Temlali, Op.cit.

[2] Hocine Belalloufi, Op.cit, p252.

[3] Mohamed Brahim Salhi, Op.cit, pp147- 148.

طرف الاستعمار الفرنسي، ومن قتلوا من طرف الإسلاميين، ومن قتلوا من طرف قوّات أمن الجزائر المستقلة؛ ماتوا من أجل أن يتوقّف الظلم والفساد. علينا النضال جميعا رجالا ونساء لنجنّب أبناءنا والأجيال اللاحقة، ربيعا أسود آخر»[1].

– هناك فارق بين الاحتجاج الهويّاتي لـ 1980 وأحداث 2001؛ الظّروف الاقتصادية والاجتماعية مختلفة، فعلى عكس 2001، في 1980 على الرّغم من الخلل في الاقتصاد الموجّه، فإنّ توافر فرص العمل والسّكن والمواد الأساسية بأسعار منخفضة، لا يعوق الآفاق؛ ورغم الاستلاء على الرّيع لفائدة جماعات سياسية وإدارية، إلاّ أنه في العمق، كانت الدّولة تكفل خاصية إعادة التوزيع الرّمزية. كما أنه على عكس الإسلامويّة الوليدة التي تؤسّس لإقامة مجتمع عاطفي، كانت احتجاجات المطلب الهوياتي لسنوات 1980، حداثية وديمقراطية حتى ولو كانت مؤسسة وتستند على الخصوصية اللّغوية والتعبئة في منطقة معيّنة، لكن في نهاية التّسعينات تتشّعب الحركة وتتفرّع إلى تعبيرات أكثر إنكماشا مع توجهات جهويّة، يمكن قراءتها في المواجهة الدراميّة لربيع 2001[2].

– أحداث 2001 ميّزها التّعبير العنيف، وهي سياسيا معقّدة ويمكن إدراج هذه الانتفاضة في التّسلسل الزّمني لأحداث الشّغب في المناطق الحضريّة، وبذلك تكون أكثر قابليّة للمقارنة مع أحداث أكتوبر 1988، مقارنة بثورة أفريل 1980. إنّ تحليل أحداث منطقة القبائل 2001 بتتبّع نموذج شرح "سعيد شيخي" لأحداث أكتوبر 1988، يعتمد على دراسة "مجال التّهميش"؛ هذا المجال مؤسس أو مهيكل في مظهرين اجتماعيين واقتصاديين: البطالة، التسرّب المدرسي. وفي منطقة القبائل أزمة العمل والتسرّب المدرسي أضيف إليها تغير سوسيولوجي هام، يختصره عالم الاجتماع "عبد الناصر جابي": «القرية القبائليّة لم تعد

[1] **Azekka ur yeṭṭuɣal d aẓekka!** Agraw tasɣunt n usqamu aɣiwan RCD n Tizi Wezzu, uṭṭun 01, Ctember 2002, Asebter 20.

[2] Voir : Mohamed Brahim Salhi, Op.cit, pp 66-69.

قرية النّساء، الأطفال والمسنّين، والرّجال غادرو للعمل في مكان آخر، البطالة حدّت من إمكانيات الهجرة [الدّاخلية]».

ومنطقة القبائل إضافة لافتقارها للموارد، فتلك الموارد الشحيحة الموجودة، قلّت نتيجة التّوسّع العمراني غير المخطّط له، وهذا التّحضر أدى بالشباب غالبا، رغم انتمائهم إلى المجتمعات القرويّة، إلى أنّهم لا يتوقعون لأنفسهم "مستقبلا ريفيا"[1].

- إذن فالسّياق الاقتصادي مفتاح لفهم أحداث أفريل 2001؛ حيث يقول المؤرخ "دحو جربال": «من دون أن يكون السّياق الاقتصادي، التّفسير الوحيد والكافي، الوضع والمعطى الاقتصادي يعتبر مفتاحا لفهم هذه الأحداث». وحسب جربال دائما «الاقتصاد الموازي سرعان ما يندمج في النّظام الاقتصادي الذي تتحكم فيه الدّولة، وبهذا حصل تهميش بعض روافد النّشاطات غير الرّسميّة.. فالشّباب لم يجدو إمكانيات الاندماج، لا في عالم العمل المنتج، ولا في العمل الموازي». هذا الجيل خارج النّظام لم يجد قنوات للتعبير غير أعمال الشّغب؛ والحقل خارج النظام هو أيضا، حقل من التّهميش الرّمزي.

- إضافة إلى القطيعة بين الأجيال، فرفض الاعتراف بإديولوجية الجيل الذي سبق سواء الآباء أو القادة السّياسيون، يبقى أحد أبرز أسباب أحداث 2001؛ وتنتمي النخب السياسية التقليدية أساسا إلى الـ FFS والـ RCD إضافة إلى نشطاء مستقلين من الحركة الثقافية البربريّة الـ MBC[2]، إذن هذه النخب ستكون خارج الأحداث، فأحزاب الـ FFS و الـRCD كانت مشلولة، من حجم الانتفاضة وطبيعتها المفاجئة[3].

ويلاحظ عالم الاجتماع "عبد النّاصر جابي" أنّه «في الوقت الذي كان فيه المنتخبون والمسؤولون في الـ FFS والـRCD يندمجون في الحياة بالعاصمة، نخبة جديدة كانت تتكوّن أصغر سنًّا، وتجذّرها المحلي أكثر وضوحا».

---

[1] Yassin Temlali, Op.cit.

[2] Op.cit.

[3] Mohammed Brahim Salhi, Op.cit, p150.

ومع تفاقم الأزمة الاجتماعيّة، ظلّت جبهة القوى الإشتراكيّة، على سبيل المثال، عالقة في خطاب المعارضة الذي يركّز على تغيير النّظام، الضّروري، والإفراط في تحديده في السّياق السياسي الخاص للتسعينات الصدام بين خيارين رئيسيين، المصالحة مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ أو استئصالها العسكري، وزادت مشاركة الـ FFS في البرلمان في 1997 في فصل بعض الكوادر الوطنيّة عن القضايا المحليّة.

وفي مسار الإندماج في المؤسسات، مشاركة الـ RCD في حكومات "بوتفليقة" رسّخت صورته بالحزب الذي تمّ استيعابه بالكامل من قبل النّظام[1]. فكوادر حزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية (RCD) بدأت في مغادرة الحزب، بعضها للإندماج مع السلطة مثل "خليدة مسعودي"، وبعضها –فيما بعد– يحلمون بالانفصال عن الوطن مثل "فرحات مهني"؛ وللإشارة الحالة الثانية أكثر خطورة، وفي كلّ الأحوال منطقة القبائل والجزائر تشكل جسدا واحدا، المساس بأحدها بالضّرر يمس الأخرى بالضّرر أيضا[2].

يجب القول أنّ التسعينات كانت طاحونة حقيقية لغالبية القوى السياسية، حيث أدى الفشل ثمّ قمع الجبهة الإسلاميّة للإنقاذ، إلى تفاقم الأزمة السياسية التي قضت على اهتمام الشباب بحركات المعارضة كبدائل للنّظام.

وقد عزّزت الخلافات بين الـ FFS والـ RCD، في المنطقة، صورة هذه الأحزاب كعوامل لتقسيم المنطقة، وانتهى الأمر بمصطلح الـ MCB إلى أن أصبح يوظّف من دون قاعدة، بعد أن كان يظمّ اتّحاد المئات من الجمعيات الثّقافية.

–وفشل النّخب السّياسية التّقليدية، يعني أن الحكومة لم يعد لديها أيّ وساطة مع الشباب المنتفض؛ ومثلما يؤكّده المؤرّخ "دحّو جربال" فإنّ استمرار هذه الأحداث لفترة طويلة يرجع أيضا إلى استحالة أيّ وساطة مع النّظام. [3].

---

[1] Yassin Temlali, Op.cit.

[2] Boubekeur Ait Benali, Op.cit.

[3] Yassin Temlali, Op.cit.

المطلب الهوياتي الأمازيغي لم يظهر في أحداث 2001، إلاّ بعد بدء الأحداث بمدة، وكان ذلك حين أصبح للمظاهرات إطار أكثر تنظيما؛ ومع هذا كان المطلب الأمازيغي – خلال الأحداث– بإستمرار وسط مجموعة مطالب اجتماعية وسياسية[1].

في "بني دواله" مركز الانتفاضة التي تعمّ كل منطقة القبائل، تكوّنت محاولة التّنظيم الأولى في 21– 22 أفريل 2001؛ ويتعلق الأمر في البداية بتنسيقية لجان قرى على مستوى دائرة "بني دواله"، هذه التّنسيقية تكوّنت في خضم الحالة الطارئة النّاتجة عن المواجهات؛ ثم تنتشر الاحتجاجات، وتظهر لجان القرى في كلّ المنطقة، ويولد مشروع التّنسيق الأكبر. المجلس الكنفدرالي لعرش "لربعاء ناث إيراثن" تكوّن في 09 ماي ويتشكّل من قرى وبلديات الدّائرة، عرش "آث جناد"، وعرش "آث غبري" يظهران في الأسبوع الأوّل من شهر ماي، في 4 ماي مدينة تيزي وزو يصبح لديها تنسيقية لجان الأحياء.

وفي لحظة التّأسيس، حتى "المسيرة السوداء" في 21 ماي 2001 بتيزي وزو (500 ألف شخص)؛ هذا النّمط من التنظيم كان يرافق الانتفاضة والمواجهات العنيفة والمميتة.

– "تنسيقية العروش" لولاية تيزي وزو تكوّنت في 17 ماي 2001، في "إيلولا أومالو" "تنسيقية العروش، الدوّائر والبلديّات"(CADC).

أما ولايتي بجاية وبويرة، كان لهما تنظيم مختلف، (لجنة المواطنين، اللّجنة الشّعبيّة)؛ وفي بويرة كان انظمام واتحاد المجتمعات القروية، ببطئ وفي وقت لاحق[2]. كان للجان القرى والنّخب المحلّية الجديدة دور التمثيل السياسي لأوّل مرّة، وكان أعضاء من الـ FFS و الـRCD في التنسيقية، أزالوا قبعاتهم السّياسية من خلال دمج هذا التّنظيم، وأصبحوا مرّة أخرى، ممثّلين لمجتمعهم المحظور، القرية والمنطقة أو المجتمع القبائلي بشكل واسع[3].

[1] Mohammed Brahim Salhi, Op.cit, p170.

[2] Voir : Op.cit, pp150-151.

[3] Yassin Temlali, Op.cit.

خلال الإحتجاج السياسي والهوياتي في منطقة القبائل، الفواعل التي كانت تأطر الحركة الشعبيّة، أعطت صورة أنّها المسؤولة سياسيا على منطقة القبائل؛ هذه ليست الصّورة الحقيقيّة. وبسبب عدم الفهم الجدّي، الصّورة انتهت بوضع هذه المنطقة من الجزائر في خانة بلاد العروش. ويقول "ابراهيم صالحي" تاريخ الجزائريين يتم توظيفه سياسيًّا، ليس بالضّرورة فقط من السّلطة السّياسيّة. كيف يمكن للملاحظ والباحث تحليل هذه الأحداث، أوّلا يتعلّق الأمر بتداول مصطلح "العرش" ثمّ استعماله بكثافة من طرف الإعلام، والفاعلين في الحركة.

ثانيا المطالبة من طرف الفاعلين، في نفس الوقت، من خلال ما أسموه "حركة المواطنة عرش"، يشير إلى بناء متناقض، هل بالإمكان أن نكون مواطن قبيلته مع بداية الألفيّة الثانية وبالنّسبة لأجيال اندمجت في نماذج الحداثة البلدية، الولاية، الأمة الجزائرية، الجمهورية...؟[1]

– ما يوجّه الحركة، بناء تاريخي منذ 1949 وما سمّي بالأزمة البربرية داخل حزب الشّعب الجزائري PPA–MTLD، مثل كرة صوف من دون عقدة، ودون إمكانية قطع الخيط؛ و2001 هي نهاية الخيط، والمجتمعات عند الإقتضاء ميكانكية يمكن التنبأ بها؛ والحركة البربرية لمنطقة القبائل، صنعت هذه الميكانيكية ولكنّها صنعت أيضا ما يخفي ويغطّي فهم هذا المجتمع القبائلي، بعيدا عن تمثيله كمجتمع جامد نسبيًّا مثلما تبيّنه قراءة "هانوتو" و"لوتورنو" (منطقة القبائل والعادات القبائلية)، هذا يؤدي طبيعيا للتساؤل ما إذا كانت هذه الميكانيكية لن تتغير في الأمد البعيد[2].

– والبحث في القبائلية – Tribalisme– هو بحث في العرقيّة... وبعض الباحثين الأنتروبولوجيّين يرون ضرورة التّحوّل من بحث القبيلة إلى بحث العرقية وطرق الباب تحت عنوان العرقية لشموليتها للإثنتين معا[3]. ويجب التّفريق بين القبيلة والقبائلية؛ مصطلح

[1] Voir : Mohammed Brahim Salhi, Op.cit, pp143- 145.

[2] Op.cit, pp145- 146.

[3] عبد الله محمد الغذامي، مرجع سابق، ص 11.

القبائلية مصطلح غير محايد وهو مفهوم انحيازي وعرقي يقوم على الإقصاء والتّمييز؛ بينما القبيلة تعبير محايد، بما أنّ القبيلة قيمة اجتماعيّة وثقافيّة نشأت لضرورة معاشية وبيئية، ولكي نتصوّر الفرق بين المصطلحين، يمكننا استدعاء مصطلحات من مثل المذهب والطّائفة والشعب، ونضع قبالتها تعبيرات كالمذهبية والطائفيّة والشعوبيّة، وسنرى مباشرة أن كلمة الشعوبية كلمة عنصرية إقصائية وذات دلالة سلبية، بينما كلمة الشعب هي كلمة محايدة وطبيعية من حيث دلالتها ومفاهيمها[1]. وبالنّسبة لمكوّنات الهوية الجزائرية، حسب "محمّد العربي ولد خليفة" الأصح هو "البعد الأمازيغي" وليس "المكوّن الأمازيغي"، لأنّه لا يوجد تعدّد إثني في الجزائر[2].

منذ استقلال الجزائر في 1962، مسألة المحلّي، والمناطق، لم تبرز في الواجهة ولم تأخذ هذا الحجم من الأولويّة بهذا الشّكل؛ فأحداث منطقة القبائل في ربيع وصيف 2001، أدّت إلى تسليط الضّوء على الوقائع المحلّية.

إضافة إلى إعادة إحياء النماذج التّقليدية لتنظيم المجتمع، كبديل لمركزية الدّولة.

بالاعتماد على توجهات الأنتروبولوجيا الدّينامكيّة ("بالونديي" بالأساس Balandier)، يعتبر "إبراهيم صالحي" أنّ هناك ترابطا جدليّا بين التّقليد والحداثة، يمكن قراءته داخل ديناميكية المجتمع الجزائري وفي تاريخه. كما يشير "بالونديي" «كل شيء يتغيّر ولا يتغيّر في نفس الوقت». والتّقليد لا ينبغي أن يعني الجمود والبقاء محافظا؛ بل يعني التّجدّد وإعادة التّشكّل، وهو ليس بناءا مغلقا عن نتاج الإتّصال الثقافي[3].

[1] عبد الله محمد الغذامي، مرجع سابق، ص 25.

[2] Mohammed Larbi Ould Khelifa, **Mutations socioculturelles en Algérie, aspects du présent et exigences de l'avenir**, Alger, Casbah éditions, 2016, p43.

[3] Voir : Mohammed Brahim Salhi, Op.cit, pp146- 149.

ليس من المستبعد، في بعض الحالات أن تكون الاستعانة بوسائل من التّقليد، كما هو الحال بالنّسبة للفاعلين في الحركة، وكأنها إعادة ابتكار غير متّصلة بالواقع، ولكنّها تعتبر ذات صلة بالتّغيير أو كبديل للتّغيير.

في هذه الحالة نحن أمام تقليدية (traditionalisme) يمكنها أن تكون عائقا أمام التّقدّم النّوعي، في حالة ما إذا برزت أولويّة المجموعة عن طريق مطالب منبثقة من سلطات قروية وتكون في تعارض مع مسار المواطنة.

وفي خضم هذه الحركة الاحتجاجية من أجل الهوية، يمكن ملاحظة عناصر دوام، ممارسة المواطنة بشكل جواري، وهذا إيجابي، كما يمكن ملاحظة تقدّم وتراجع المواطنة. هناك فارق بين المصطلح "عرش" والمعنى الذي من المفروض أن يحمله من جانب، وتناقض نادرا ما يقرء أو يبيّن بين المصطلح والشيء الذي كان يعنيه في الماضي والذي أعطي له أي المواطنة حاليًّا. التساؤل هنا ليس التقليد أو إعادة إحياء التقليد فيما يعارض أو لا يعارض الحداثة، ولكن في صيغة معقّدة من الإثنين فيما يمكن أن يمثّله من عوائق لبناء المواطنة[1].

## المطلب الثاني: الحوار بين الحكومة وتنسيقيّة العروش.

– خلال مظاهرة 14 جوان 2001 في العاصمة، قدم المتظاهرون لتقديم "أرضيّة القصر" لرئيس الجمهورية، لكن استقبلوا بالقمع من قوّات الأمن[2]. وقد تمّت المصادقة على "أرضيّة القصر" من قبل "حركة المواطنة عرش"، في 11 جوان 2001 في مدينة "القصر" بـ "بجاية". وهي لائحة مطالب تتضمّن 15 مطلبا –غير قابل للتّفاوض– منها الإعتراف بالهويّة واللّغة الأمازيغية لغة رسمية، واعتماد خطّة إصلاح ونهوض

[1] Voir : Mohammed Brahim Salhi, Op.cit, pp148- 152.

[2] Mohammed Benchicou, **Bouteflika une imposture algérienne**, Editions le matin, 2004, p43.

اقتصادي في المنطقة[1]، ورحيل وحدات الدّرك الوطني عن المنطقة وتسليم مهمّة الأمن إلى المنتخبين المحلّيين. والنقطة الأخيرة اعتبرها عالم الاجتماع "الهواري عدّي" مربط الفرس في لائحة المطالب، لأنّ تسليم مهمة الأمن للمنتخبين هو الحدّ الفاصل بين دولة بوليسيّة وجمهوريّة ديمقراطيّة[2].

– في مطلع سنة 2002 كلّف الرّئيس "عبد العزيز بوتفليقة"، رئيس الحكومة "علي بن فليس" بفتح حوار مع تنسيقيّة العروش التي طرحت لائحة المطالب على السلطة؛ وبمجرّد الإعلان عن الحوار مع السّلطة ظهر أوّل انشقاق في تنسيقيّة العروش، وأصبحوا طرفين: طرف أوّل وهم الذين قادوا حوارا مع السّلطة وتزعّمهم "سليم عليلوش" (ما سمّي بـ le faux ârch)؛ الطرف الثاني وهم الذين استمروا في معارضتهم للسّلطة وتزعمهم "بلعيد أبريكا"، وقد استطاع "أبريكا" أن يُبقيَ على حركة الإحتجاج في المنطقة؛ وهدّد بالتّصعيد إن هي –السلطة– اعتمدت اتفاقها مع جماعة "عليلوش". وخلال انتخابات 2002 البرلمانية، قاطعت "تنسيقية العروش" هذه الانتخابات، ومنعت التّصويت في الكثير من البلديات بالولايتين بجاية وتيزي وزو[3].

وللإحتياط من الطّرف الراديكالي الرّافض للتّفاوض، قال "سليم عليلوش" «يتعلق الأمر بنقاشات حول طرق وإمكانيات تطبيق أرضية لقصر»[4] وقال "بلعيد أبريكا" إنّ الأشخاص

[1] **فشل الحوار بين الحكومة وتنسيقية العروش**، على الموقع:
**https://elaph.com/web/Archives/107623768270755100.html**,
تم الإطلاع عليه يوم الأحد 16 سبتمبر 2018 على الساعة 13:55.

[2] أحمد روابة، **تنسيقية العروش في الجزائر**، على الموقع:
**www.aljazeera.net/specialcovrage/coverag/3/10/2014/تنسيقية– العروش–في–الجزائر**،
تمّ الإطلاع عليه يوم الأحد 16 سبتمبر 2018 على الساعة 11:00.

[3] ينظر: الموقع نفسه.

[4]– **Kabylie : le dialogue est engagé avec le gouvernement**, sur le lien :
**https://algeria–watch.org/?p=59269**, visionné le Dimanche 16 septembre 2018 à 17h10.

الذين سيلتقون رئيس الحكومة "علي بن فليس" «لم يوكلهم الشّعب للتّفاوض في دماء شهدائنا»[1].

في خطابه إلى الأمّة، يوم الثلاثاء 12 مارس 2002، أعلن رئيس الجمهورية الإعتراف بالأمازيغية دستوريا كلغة وطنيّة. تيزي وزو تردّ بالعودة إلى الإحتجاجات، وقال "بلعيد أبريكا" الشخصية الرّمزية لما يسمى بالإتّجاه الرّاديكالي للّجان القروية أنّ الخطاب الرئاسي بمثابة إعلان حرب. فوعد الرّئيس بالإعتراف بالأمازيغية يأتي بعد فوات الأوان ومتأخرا، بالنّسبة لقادة الحركة الذين يطلبون العدالة لضحايا الرّبيع الأسود.

إذن الجوّ لم يكن نفسه في تيزي وزو والعاصمة، حيث تمّ الترحيب في العاصمة بمقترحات رئيس الدولة للخروج من الأزمة؛ واعتُبر أنّ أهم المطالب في "أرضية القصر" تمّ الاستجابة لها، وتحتوي "أرضية القصر" 15 مطلبا، إضافة إلى أمّ المطالب الإعتراف باللّغة الأمازيغية، تقديم تعويضات لعائلات الضّحايا وتقديم مرتكبي الجرائم إلى العدالة، ووضع خطّة اقتصادية استعجالية لمنطقة القبائل[2]. صحيفة "ليبرتي" التي كانت عادة منتقدة للسلطة عنونت: «منطقة القبائل انتصرت، عبد العزيز بوتفليقة ردّ إجمالا على مطالب لجان القرى» وكتب المحرّر في ذات الصحيفة «منطقة القبائل والجزائر تستعيدان تملّك ذاكرتهما، وتحرّكان الديمقراطيّة نحو الأمام»؛ ومن بين المناضلين من أجل الأمازيغية، "خليدة مسعودي" النّاشطة في مجال حقوق المرأة، أشادت بـ «الإنتصار لشباب القبائل، الجزائر وشمال إفريقيا». أمّا أعضاء الرّئاسة الدّورية للجان القرى، في اجتماعهم بمسرح "كاتب ياسين" بتيزي وزو، لم يؤخذوا الوقت الكثير لتشريح الخطاب الرّئاسي، وقالوا إنه لا حدث،

---

[1] **صدامات بين الشرطة الجزائرية ومتظاهرين من منطقة القبائل**، على الموقع:

**https://www.albayan.ae/last-page/2001-12-07,**

تم الإطلاع عليه يوم الأحد 16 سبتمبر 2018 على الساعة 10:39.

[2]– Christian Leconte, **Pour les kabyles, le discours du président Bouteflika est une déclaration de guerre**, sur le site :

**https://www.letemps.ch/monde/kabyles-discours-president-Bouteflika-une-declaration-guerre,**

consulté : le dimanche 16 septembre 2018 à 16 :30.

ومجرّد استفزاز إضافي، وقال "محمّد صغير" أحد المندوبين «بوتفليقة يتلاعب مرة أخرى بالرّأي، لائحة المطالب التي يتحدث عنها هي وثيقة مزدوجة، قدّمها مندوبون زائفون في خدمة السّلطة؛ يقول بالاعتراف بالأمازيغية لغة وطنيّة، بينما نحن نطالب بكونها لغة وطنية ورسمية، وهذا يعني وجودها في كلّ مكان في المدرسة والإدارة، يعد بأنّ قتلة أبنائنا سيحاكمون، بينما نطالب بمحاكمة المسؤولين ومن ضمنهم القاضي الأوّل في البلاد، ويقول بإجراء متابعات قضائية لـ 24 دركيا، لكن بعد قرابة عام من الرّبيع الأسود، كلّ شيء يوحي بأنّ جرائمهم سوف تمرّ دون عقاب.

نحن نطالب، وهذا مطلب أساسي، برحيل رجال الدّرك في حين رئيس الدولة يتحدّث عن نقل بسيط والتّهجير البسيط إذا كان الوضع يتطلّب ذلك»[1].

دخلت الحركة في أزمة الانقسامات، فيما يخص التّعامل مع الحكومة بين المناضلين المفاوضين، والمناضلين ضد التفاوض، والخلاف على طريقة تطبيق "أرضية القصر"، فالجناح الرّاديكالي ضد التفاوض اعتبر دائما أنّ نصّ لائحة المطالب هو للتطبيق من طرف الحكومة وغير قابل للتّفاوض[2].

عودة الوزير الأوّل سابقا "أحمد أويحيى" في ماي 2003، سجّلت انفتاحا على الحوار على أساس "أرضيّة القصر"[3] وكلف الرّئيس "بوتفليقة" رئيس الحكومة الجديد "أحمد أويحي" بملف العروش؛ وكان لزاما على "أويحي" أن يجد حلاّ للأزمة التي تهدّد مصداقية الانتخابات الرّئاسية، ورغبة "بوتفليقة" في الحصول على ولاية ثانية؛ وقد أعطى رئيس الجمهورية لرئيس

---

[1] Christian Leconte, Op.cit.

[2] voir : Karima Direch- Slimani, **Le mouvement des âarch en Algérie, pour une alternative démocratique autonome** ?, revue des mondes musulmans et de la méditerannée, pp183-196, sur le lien: **https://journals.openedition.org/remmm/2873** , visionné le dimanche 16 septembre 2018 à 18 :05.

[3] **18 Avril 2001 début du « printemps noir » en Algérie**, Op.cit.

الحكومة ورقة قويّة في المفاوضات مع العروش في جناحها المتشدّد، عندما أصدر أمرا رئاسيا في مارس 2003 بإدراج اللّغة الأمازيغية لغة وطنية في الدستور[1].

الجناح الراديكالي فوّض من طرف حركة المواطنة، للحوار مع "أحمد أويحي" في بداية جانفي 2004، لتوقيع بروتوكول اتّفاق سياسي حول 6 نقاط عوض 15، وهذا اللّقاء تمّ في سياق ما قبل الانتخابات الرّئاسية (أفريل 2004)، وتمّ تنظيم اللّقاء بعد طول 3 سنوات من الأزمة[2].

واعتبرت أوساط إعلامية وحزبية، استجابة مندوبي العروش لنداء الحكومة بمثابة المؤشر الإيجابي على إرادة الطرفين في إنهاء مرحلة مؤلمة مرّت بها الجزائر؛ بعدما توصل الجانبان بعد يومين من الحوار الذي جرى في جلسة مغلقة بعيدا عن الصحافة، إلى الإتفاق على تأسيس جهاز مشترك بين الطّرفين قصد متابعة تنفيذ "أرضية القصر" في إطار الدستور وقوانين البلاد، وبعدما غيّرت العروش من إستراتيجيتها في التفاوض، حيث لجأت إلى مناقشة شاملة لما تسميه بـ "خارطة الطريق"؛ وقبل الناشط "بلعيد أبريكا" الجلوس حول طاولة التّفاوض مع "أحمد أويحي"، بعدما كان من أشرس المعارضين لحوار الحكومة مع العروش ما لم تستجب الحكومة لكامل بنود "أرضية القصر". و"أحمد أويحي" الذي لا يتردد في استعمال الأمازيغية في حواره مع مندوبي التنظيم، أظهر بتكليف من الرئيس "عبد العزيز بوتفليقة" من خلال دعوته العروش إلى الحوار، نيّة السلطة في إيجاد حل لملف الأزمة التي تعصف بمنطقة القبائل منذ أكثر من 4 سنوات، ورغبتها في طيّ مرحلة الشّد والجذب إلى مرحلة أفضل تخرج المنطقة من تأخرها التنموي على خلفية الإضطرابات المتواصلة بالنّاحية[3]. وتمّ التوصّل إلى اتّفاق حول المشاكل التّمهيدية قبل البحث في تطبيق "أرضية القصر" أي تسوية انعكاسات الأزمة ومنها، وقف الملاحقات القضائية في حق مندوبي

[1] أحمد روابة، نفس الموقع.

[2] Karima Direch Slimani, Op.cit.

[3] فتيحة بوروينة، **ملف حركة العروش البربرية يعود إلى سطح الأحداث السياسية في الجزائر**، على الموقع: www.alriyadh.com/10/2016، تمّ الإطلاع عليه يوم الإثنين 17 سبتمبر 2018 على الساعة 14:20.

العروش والمتظاهرين، والإفراج عن المعتقلين، وإصدار عفو ضريبي عن تجار المنطقة، ووافقت الحكومة في 22 جانفي على إقالة النواب الذين انتخبوا في الانتخابات التشريعيّة والبلديّة التي رفضتها التنسيقيّة في ماي / أكتوبر 2002، ولم تجر الانتخابات التي تدنت خلالها نسبة المشاركة إلى أقل من 10%، في كل المناطق، لكنّ المجلس الدستوري اعترف بها وصادق عليها بينما اعتبرت العروش أنّ إلغائها ضروري لمواصلة المفاوضات[1].

واستطاع "أويحي" أن يدخل الجناح المتشدّد في العروش بزعامة "بلعيد أبريكا" إلى قصر الحكومة للتفاوض حول تطبيق لائحة المطالب التي تضمنتها "أرضية القصر"، وبعد جولات طويلة من الحوار والمشاورات توقّف التّفاوض عند مطلب جعل اللّغة الأمازيغية رسمية، بعدما أعطى رئيس الحكومة موافقته المبدئية لحلّ المجالس المنتخبة في المنطقة، لأنّ تنظيم العروش يعتبرها غير شرعيّة، وتوعّد "أبريكا" بمنع الانتخابات الرّئاسية في منطقة القبائل مثلما فعل في الانتخابات السّابقة[2] وقال أبريكا: أنّ "عمليّة الحوار انتهت، لا توجد إرادة سياسية لتصنيف ثمازيغث (اللّغة الأمازيغيّة) كلغة رسميّة على غرار اللّغة العربيّة في الجزائر". وأشار إلى أنّ العروش فوّضت الوفد المؤلّف من 24 عضوا للتّفاوض في العاصمة لتطبيق "أرضية القصر"، "تفويضا حازما لوقف الحوار في حال لم تتمّ تلبية هذا المطلب". واقترحت الحكومة إجراء "استفتاء" حول تصنيف تامزيغت لغة رسميّة في الجزائر وهو ما ترفضه العروش. وقد تمّ الاعتراف بالأمازيغية في أفريل 2002 عن طريق مصادقة البرلمان، وتسعى العروش إلى الاعتراف بها لغة رسميّة بالطّريقة نفسها من دون اللّجوء إلى الإستفتاء. وأعلن رئيس الحكومة "أحمد أويحي" بعد تعليق المفاوضات حول "أرضية القصر"، أنّ "قضيّة تصنيف تامازيغت لغة رسميّة، أمر يهمّ كافة أفراد

[1] **فشل الحوار بين الحكومة وتنسيقية العروش**، نفس الموقع،

[2] أحمد رواية، نفس الموقع.

الشعب الجزائري، ويجب أن يتمّ التّعامل مع هذا الأمر عن طريق الاستفتاء فقط"[1] ويرى عدّة مناضلين أنّ الهويّة، أو الوضع اللّغويّ، لا يجب في أيّ حال من الأحوال أن يخضع لتقييم النّاخبين[2]. ودعى رئيس الحكومة "أحمد أويحي" يوم 4 جانفي 2005 تنظيم العروش إلى استئناف الحوار الّذي توقّف في 7 فيفري 2004 على خلفيّة رفض مطلبهم المتعلّق بترسيم الأمازيغية إلى جانب العربيّة، دون استفتاء شعبي، ورفضت العروش عرض ترسيم الأمازيغية على الإستفتاء الشّعبي وكان الإصرار على التطبيق الكلي وليس الانتقائي لبنود لائحة "أرضية القصر" التي تضم 15 مطلبا غير قابل للتّفاوض[3].

هناك تناقض بارز في "أرضية القصر"، هي تدين سياسات التّخلّف والفقر وتشريد الشّعب الجزائري، لكنّ المطالب الإجتماعية والاقتصادية في لائحة المطالب تختصر في مطلبين فقط: مطلب مجرّد، يتمثل في «ضمان الدولة لكل الحقوق الاجتماعية-الاقتصادية». والثاني «منحة البطالة 50% من الأجر الوطني الأدنى لطالبي العمل». هذه المطالب الأساسية، انتهت بوضعها في المركز الثاني في سلّم التّرتيب في عمل التنسيقيّة وتمّ استبدالها خلال السّنة الأولى من الأحداث بالمطالبة بمغادرة قوّات الدّرك من المنطقة، وعزّز انحصار الاحتجاج بشكل عام الطابع المحلّي للحركة، التي توجد بذورها في "أرضية القصر" في المطلب المتمثل في «خطّة تنمية خاصّة لمنطقة القبائل» ولم يعد للحركة منظور وطني، ما عدى رفض النّظام بكامله، وفي خطابها: «رفض الحوار مع السّلطة القاتلة»[4].

---

[1] **فشل الحوار بين الحكومة وتنسيقيّة العروش**، نفس الموقع.

[2] Voir :**Benbetour pour une officialisation du tamazight par un référendum**, sur le lien : **https://www.algerie-focus.com/2013/08/benbitour-pour-une-officialisation-du-tamazight-par-un-referendum/,** consulté le lundi 17 septembre 2018 à 16H41.

[3] فتيحة بوروينة، نفس الموقع.

[4] Yassin Temlali, Op.cit.

وخلال الانتخابات التّشريعية والبلدية لـ 2002، منع السّكان من المشاركة في التّصويت، وهو وضع لا يفتح الباب لأيّ بديل سياسي، إضافة إلى التّناقض بين المطالبة بالمواطنة ومنها حق الأفراد في حريّة الاختيار، وسلوكات كوضع قيود على المشاركة والحديث عن وصمة عار لمن يفكّر حتى بالتّصويت[1]. والنّاخب القبائلي تمت دعوته للتّصرف، ليس كمواطن جزائري، بل كعضو في مجتمعه (منطقة القبائل). وهو مضطر لمقاطعة الانتخابات، وبالنّسبة للاضرابات الدّورية التي تعلنها التّنسيقيّة، لابد من مراعاتها وأيّ سلوك عكس ذلك، يعتبر من دون أيّ شكل آخر من المحاكمة، خيانة.

وكانت المهمة الأولى للتّنسيقية، إنهاء العنف بين الشباب المتظاهرين وقوّات الأمن، والتأكيد على سلميّة الإحتجاج، ولكن أحيانا كان الفاعلون في التّنسيقيّة، أطرافا بشكل خطير في بعض الحالات، مثل نداء تنسيقيّة "تيزي وزو" في ديسمبر 2001 لتنظيم اعتصامات أمام مراكز الدّرك.

- وبالنسبة لتعامل السّلطة مع أحداث 2001 و"حركة المواطنة عرش"، فبالإضافة إلى الخطأ في الاتصال الرّسمي الذي زاد من موجة الغضب[2]، لم تعرف الحكومة كيف تتحرّك (خاصة في بداية الاحتجاجات)؛ بعدما راهنت على تقلّص حركة الإحتجاج، واعتمادها على النّداءات المتكرّرة للهدوء، ومنح الشباب المقبلين على البكالوريا دورة ثانية في سبتمبر، وأصبحت الحكومة أمام احتمال توسّع دائرة الإحتجاج خارج المنطقة، كما الحال في خنشلة. ورئيس الجمهورية تأخر في أخذ خطورة الأزمة بالاعتبار، بإصراره على رؤيتها مجرّد صراع ذو طابع هوياتي (تحرّكه الأيادي الخارجيّة)، هذا أدى في الأخير إلى تعفن الوضعيّة. وخلال المسيرة التّاريخية الشّهيرة في 14 جوان 2001 بالعاصمة، كان تعامل السّلطات بمثابة صبّ للزيت على نار لم تكن تحتاج لذلك، باللّجوء إلى شهادات تزرع البغضاء بين

[1] Mohammed Brahim Salhi, Op.cit, p185.

[2] Voir : Yassin Temlali, Op.cit.

سكّان القبائل وباقي الوطن، ما أسمته جريدة "الوطن" "التلاعب الخطير" مضيفة «السّلطة مستعدّة لكلّ شيء لجرّ البلد إلى حرب أهليّة».

وحسب جريدة "يومية وهران"، «انزلاق السّلطة عمّق الشّرخ بينها وبين المتظاهرين بزرع بذرة للصّراع بين الأخوة»[1]، ووسائل الإعلام الحكومية، فعلت كلّ شيء لظهور المطلب الأمازيغي في مقدّمة المطالب (شرط الاعتراف بالأمازيغيّة)؛ وكان أسوء كابوس بالنّسبة للحكومة، في الواقع أنّ الطبيعة الاجتماعية للثورة في منطقة القبائل تثير التعاطف في بقية أنحاء البلاد؛ فحاولت السّلطة كلّ شيء لينظر لهذه الثورة على أنّها مظهر من مظاهر خصوصية لغوية (مثيرة للقلق)، وقال رئيس الجمهورية أنّه على استعداد للإعتراف بالأمازيغية لغة وطنيّة[2].

وحركة العروش تتعدى المطلب الهُويّاتي، فإقصاء جزء من الهوية الجزائرية، هو إقصاء للدّيمقراطيّة أيضا، فهي تشير أيضا إلى عطل سياسي خطير[3].

يبدو أنّ الحكومة لم تستعمل الاتّصال المناسب والكافي، طبعا هذا لا يعني أنها لا تعمل لإيجاد حلّ للأزمة؛ ولكن ما ينتظره ملايين من الجزائريين، مؤشر قوي من طرف رئيس الدّولة، الذي خلال خطاباته في 30 أفريل و27 ماي قدّم بعض التنازلات للمطالب الهوياتية، لكن في الواقع الملموس لم يظهر أيّ تقدّم في هذا الجانب، ومنذ وقت طويل ينتظر الجزائريون أن تتغيّر الأمور أمام هذه الوضعيّة التي يبدو أنّها جامدة ومن دون مخرج؛ حتى نفذ صبر الشباب[4].

وأمام الانتفاضة، المؤسسات الرّسمية تركت هذا المجتمع كلّيا مع مواجهة ثنائية وجها لوجه بين احتجاجات غالبا شبانية، وقوّات الأمن المستندة على مقاربة الحرب ضدّ الإرهاب

---

[1] **18 Avril 2001 « Début du printemps noir » en Algérie**, Op.cit.

[2] Voir: Yassin Temlali, Op.cit.

[3] Karima Direch-Slimani, Op.cit.

[4] **18 Avril 2001 Début du « printemps noir » en Algérie**, Op.cit.

والتي لم تتردد في اللّجوء خاصّة في الأرياف والنواحي الصغيرة، إلى الطريقة الأكثر راديكالية باستعمال سلاح الحرب[1].

لماذا ترك "بوتفليقة" الجرح "القبائلي" مفتوحا إلى درجة أنه أصبح مسجّلا بالدّم خلال عهدته، أيّ رئيس سيعمل على إخماد الأزمة مباشرة في اليوم التّالي لمقتل الشاب "ماسينيسا قرماح"، أيّ رئيس سينظر في خطورة موجة الغضب ويقوم بإجراءات لتهدئة الأوضاع، يقدّم التعازي لعائلة الضّحية، ويأخذ إجراءات في نفس الوقت ضدّ المتسبّبين، ويباشر بحوار حقيقي بالإجابة على مطالب قديمة ديمقراطية وهوياتيّة[2].

أمام تدهور عام للأوضاع في منطقة القبائل، "بوتفليقة" تبنّى إستراتيجية تعفّن الأوضاع، والبداية كانت في عدم أخذ تدابير ضدّ المسؤولين في مقتل الشاب "مسينيسا قرماح" مباشرة، بينما المنطقة كانت منذ أيّام في غليان، والمواجهة بين المواطنين الغاضبين وقوّات الأمن أدّت إلى سقوط قتلى، من دون أن يتمكن "بوتفليقة" من وضع حدّ لذلك. فما الدّاعي لاستراتيجية التّعفّن هذه، يقول "عيسى خلاّدي" هل هو تعبير أو نتيجة لتوتّر متزايد بين الرّئيس والجيش الذي ينتمي إليه جهاز الدّرك؟ بعبارة أخرى، هل بوتفليقة تفرّغ من مشكل يخصّ قبل كلّ شيء العسكريين؟ من بين المطالب الأساسية لحركة العروش إضافة إلى تقديم المسؤولين في مقتل "قرماح" وكل الضّحايا أمام العدالة؛ الرّحيل النّهائي لقوّات الدّرك من كلّ منطقة القبائل، يضيف "عيسى خلاّدي" ماذا يمكن "لبوتفليقة" فعله، قبول الرّد على هذه المطالب والأمر برحيل قوّات الدّرك، فيجد نفسه أمام أمرين، أحدهما أو الإثنين معا؛ من جانب صراع مع الجيش، من جانب آخر منطقة من الجزائر من دون قوّات أمن، بتعبير آخر من دون دولة، سابقة في التّاريخ وطريق مفتوح لمناطق أخرى؟[3].

---

[1] Mohammed Brahim Salhi, Op.cit, p150.

[2] Op.cit, p42.

[3] Aissa Khelladi, **Bouteflika, Un homme et...ses rivaux,** Editions Marsa, Alger, 2003, pp65-66.

المطلب لم يكن واقعيا خاصة أن عواقبه لا تحصى، فالدّرك جزء من الرّمزية العامة للدولة، حسب "خلادي"، "بوتفليقة" وجد نفسه أمام وضعيّة لم يتبقى له غير التّنحيّ من الأزمة، ولكن هذه الأزمة ما هي إلاّ مظهر من مشكل عام ثقافي، هويّاتي؛ والذي لم تتوقّف منطقة القبائل من طرحه بحدّة وباستمرار. ماذا فعل "بوتفليقة" أمام هذا المشكل الذي لم يكن جديدا ولم يقدم على حلّه كلّ الرّؤساء السّابقين؟ يقبل بتلبية إحدى المطالب المركزيّة فيما يخص تامزيغت؛ وكان الرّد يجب التفكير في هذا منذ زمن، فات الأوان، الآن "أرضية القصر" هي الموضوعة في جدول الأعمال.

قبل "بوتفليقة" الحوار مع تحفّظ واحد: كلّ شيء قابل للحوار، إلا وحدة التّراب الوطني، يضيف "خلادي"، "بوتفليقة" يمدّ يده للحوار، في هذا الوقت تمّ ترحيل الدّرك، واليد الممدودة تثير الانقسام بين العروش الذين قبلوا الحوار والذين لم يقبلوا الحوار[1].

## المبحث الثاني: مستقبل ومآلات مسألة الهويّة الوطنية في الجزائر.

### المطلب الأول: مآلات "حركة العروش".

منذ الاستقلال، سكان منطقة القبائل، يعبّرون بأشكال عدّة عن مطالبهم من السّلطة الحاكمة[2]، وبعد سلسلة المطالب الهوياتيّة، تساؤلات تطرح حول مستقبل الـ MBC، وحركة العروش[3]، وتنسيقية القبائل أكّدت باستمرار طابعها الوطني[4].

خلال أسابيع فقط، الحقوق السياسية (حقوق التعبير، الاحتجاج...) استرجعت وفرضت من طرف الجماهير الشعبية في بجاية، البويرة وتيزي وزو، هذه الولايات أعطت الانطباع بالإفلات من النظام السّلطوي. وأمام الانتفاضة الديمقراطية والاجتماعية التي يمكن

[1] Aissa Khelladi, Op.cit, p66.

[2] **18 Avril 2001, début du « printemps noir » en Algérie**, Op.cit.

[3] Voir : Abdelhak Bererhi, Op.cit, pp240- 241.

[4] Yassin Temlali, Op.cit.

أن تكون ولادة لبديل سياسي، عملت السّلطة على اجتناب تلاقي بؤر المعارضة، ومن أجل حصر الاحتجاج السّياسي، عملت السّلطة على تشكيل طوق سياسي حول هذه المنطقة. وترى السّلطة أنّه من الضّروري أن تعمل على منع وتعطيل أيّ ترابط بين العاصمة واحتجاجات منطقة القبائل، وباقي الوطن، حيث من الممكن أن يؤدّي التّرابط إلى تشكّل منظور ديمقراطي معارض للنّظام[1].

كان بالإمكان لهذه الأحداث، أن تضاف إلى سلسلة الأحداث التي عرفتها الجزائر منذ 1988، لو لم يبرز إطارها الجديد ذات التوجّه الهويّاتي والذي عبّر عن نفسه في إطار معارض للسّلطة؛ هذا التّنظيم الذي أخذ في التركّز في السّاحة السّياسية، يتموقع بشكل راديكالي ضدّ السّلطة، وهذا ما يعبّر عنه في لائحة المطالب "لأرضية القصر" التي حرّرت في جوان 2001، أي شهرين فقط بعد مقتل الشاب "مسينيسا قرماح"، أرضية المطالب تذكّر في 15 نقطة بالقواعد الديمقراطية لدولة القانون[2].

وكانت الحركة في أرض الميدان السياسي على الدّوام، وكانت تجتمع في أماكن عدّة بما في ذلك مؤسسات الدّولة (المدارس، المسارح...)، وفي بعض النّواحي المجالس المنتخبة تمّ تعويضها بلجان شعبية نشأت في خضمّ الأحداث، حيث كان المواطنون يتوجّهون لها لحلّ انشغالاتهم. هذه الحالة كانت بمثابة ولادة لسلطة موازية محلّيا[3].

حركة العروش ليست حزبا سياسيا، ولا حركة جهوية أو للمطالبة بالحكم الذّاتي لمنطقة، ولكن تعبير عن انتفاضة شعبية تأمل في أن يكون لها صدى في كلّ الجزائر؛ وتحرير "أرضية القصر" في مدينة "القصر" في "الصومام"، له صدى في الذّاكرة الجماعيّة، مثل اجتماع القادة الرّئيسيين للثّورة الجزائرية في مؤتمر الصومام 20 أوت 1956[4]. وكانت

---

[1] Hocine Belalloufi, Op.cit, pp252- 253.

[2] Karima Direch Slimani, Op.cit.

[3] Voir : Hocine Belalloufi, Op.cit, p252-253.

[4] Karima Direch Slimani, Op.cit.

تنازلات الحكومة كبيرة: (الإعتراف باللّغة الأمازيغية، إغلاق 14 مقرّا لفرق الدّرك...) لكنّ السّلطة استفادت من قلّة خبرة قيادة "حركة المواطنة عرش"، وانحصار التّعبئة الشعبيّة من حول التنسيقيّة. وكان لدى النّظام الحرية في المناورة من أجل تقسيمها، مع ظهوره منفتحا على الحوار، وانتظرت السّلطة لوقت للشروع في توقيف القادة الرّئيسيّين للتنسيقيّة، فنجح النّظام ليس فقط في تقليص حركة العروش بل أيضا في إدخالها في معركة مرهقة من أجل تحرير المعتقلين[1].

والعروش ولدت في منطقة القبائل، وتتطلّع للتمثيل الوطني؛ كان هدفها التنديد بشكل علني بالمشاكل التي يتخبّط فيها المجتمع الجزائري، وذلك بتوجيه الخطاب المباشر لممثلي الدّولة. من خلال تجاوز الطرق السياسية الكلاسيكية في التّمثيل السّياسي، واعتماد ممارسات مستقات من التنظيم الاجتماعي السّابق للعالم البربري؛ حركة العروش اقترحت أسلوبا وديناميكية احتجاج فريدة وسابقة من نوعها في التاريخ المغاربي المعاصر، ولكن تجذّرها الجهوي، وخطابها عن الهوية المنحصر في اللغة الأمازيغية، إضافة إلى الإستراتيجية التي تبنّتها الدولة في تعفّن الأوضاع واضمحلال الحركة، جعل هذا الاحتجاج الاجتماعي يبدو منغلقا في التّفسير الإثني[2].

أدّى إضعاف التنسيقية إلى تفاقم الجوانب الجهوية في خطابها، مع تعميق القطيعة مع الواقع السّياسي لباقي الوطن؛ مثلما قال النّاشط الأكثر ظهورا في الإعلام "بلعيد أبريكا": «باقي البلاد لم تعاني ما عانته منطقة القبائل». فبالنسبة للعقيدة السيّاسية، تنسيقية العروش لها تصوّر شبه عقائدي عن دور منطقة القبائل في التحرّر الديمقراطي للبلاد. ومن دون مساندة مطلب الحكم الذاتي لمنطقة القبائل، خطابها الغامض يؤيّد بشكل موضوعي ظهور هذا المطلب. هذا الإدراك والمنظور العقائدي، هو نفسه الذي يؤسّس لإيديولوجية "حركة الماك"، مع اختلاف هذه الأخيرة في الممارسة السّياسية، فهي عكسية: إذا كان بالنّسبة

[1] Yassin Temlali, Op.cit.

[2] Karima Direch Slimani, Op.cit.

لتنسيقية العروش، منطقة القبائل هي بمثابة رأس الحربة في النّظال ضدّ النظام؛ بالنّسبة "لحركة الماك" يجب على منطقة القبائل أن تركّز على مشاكلها الخاصّة في إطار الحكم الذاتي الجهوي، الذي سيكون في وقت لاحق نموذجا لبقية البلاد[1]. ومن غير المرجّح أن تكتسب حركة الحكم الذّاتي جمهورا كبيرا في المنطقة، لكنّ «منطقة القبائل المتروكة دائما من باقي مناطق البلاد، لمواجهة مصيرها لوحدها» الذي انخرطت فيه "حركة الماك" يمكن أن يعزّز ثقل النّخبة الصّغيرة الدّاعمة للحكم الذاتي، والنداءات الموجّهة للبرلمان الأوروبي والهيئات الدولية لحماية القبائل من النظام، هي بمثابة إعادة نظر لانتماء منطقة القبائل إلى الأمّة الجزائرية. وهي مقدّمة لولادة "القضيّة القبائليّة" التي ترغب "حركة الماك" في تدويلها، وأن يكون لها صدى عالمي. هذه القضيّة الجديدة، تمثّل قطيعة كليّة مع تاريخ الحركة الثقافية البربرية. وأخطر من ذلك ستكون بمثابة قطيعة مع مسار بناء الأمّة الجزائرية[2].

يقول "حسين آيت أحمد" في حوار لصحيفة الحياة اللّندنية (1998/07/10) «لم ينجح الاستعمار الفرنسي طوال أكثر من قرن في تأسيس ما يسمى بالدّولة البربريّة في منطقة القبائل، فالثورة التي انطلقت عام 1879 ضدّ الاستعمار الفرنسي، انطلقت من منطقة القبائل، مستحيل أن ينجح اليوم ما فشل بالأمس، لكنّ نظام الحكم، ربّما يدفع بعض الجهات إلى التّطرف، وإلى تأسيس حركات تحاول إيجاد بوادر انفصال...» [3]. ويضيف آيت أحمد في حوار آخر: «في القبائل لا تكتفي السّلطة بالتّسيير عن طريق القمع الوحشي والرّشوة كما تفعل ذلك في جهات أخرى، في القبائل وحتّى يتمّ تكسير هذه المنطقة، التي كانت تاريخيا متمرّدة ومسيّسة بقوة، تعمل السّلطة على التّرويج للبدائل الكاذبة، إنّ التّجهيل السّياسي تحت وصاية السّلطة والذي يقوده بارونات محلّية والتي مع أنها مخلوقات خالصة للنّظام، تمارس خطابا معارضا ليس لنظام الحكم وإنّما لباقي الجزائر، والأدهى في هذه القصّة أنّ نفس

[1] Yassin Temlalli, Op.cit.

[2] Op.cit.

[3] عز الدّين المناصرة، مرجع سابق، ص ص 157- 158.

الدّوائر التي تعمل على التّرويج لخطاب معاد وعنيف للقبائل في بعض وسائل الإعلام والدّوائر، هي نفسها التي وراء المجموعات الصّغيرة التي تنمّي خطابا معاد للعرب في منطقة القبائل، والنتيجة هي هذا التّجهيل السّياسي المتنامي.

إنّ أثمن ما قدّمته القبائل للجزائر هو رأس مالها السّياسي، وعندما يتّم استبدال السّياسة بالتّقوقع الشّوفيني، المقصود هو حرمان الجزائر من عطاء القبائل حتى تحرم منطقة القبائل من الجزائر...» [1].

لماذا منطقة القبائل تتحوّل إلى مكان تجمّع الإرهاب الإسلامي إضافة إلى الإختطافات، وانعدام الأمن، دون الحديث عن تدهور المحيط بعد أن كانت سابقا "سويسرا الجزائر". لماذا الرّكود والتّأخر الاقتصادي والاجتماعي؟ إنّ سياسات السّلطة أدّت لظهور راديكاليّات عنيفة مع إضعاف المواطنة، وبروز النّزعات والاتجاهات الجهويّة. وتعدّدية الواجهة ونتائجها، تؤكّد طبيعة السّلطة وإرادتها في البقاء وبنفس النّظام المغلق، والحلول لا تكون إلاّ ترقيعيّة، وتترك المشاكل الحقيقيّة مؤجّلة[2].

- تعتبر أحداث منطقة القبائل بمثابة مؤشر قويّ لصحوة الحركة الاجتماعية، بعد عقد من الاستبداد تبرّره "الحرب ضدّ الإرهاب" ومست هذه الأحداث مناطق أخرى، وكان من الممكن في ظروف أخرى أن تكون نقطة البدء لحدوث ثورة سياسية حقيقية.

وبرغم المكاسب التي حقّقتها انتفاضة منطقة القبائل؛ إلاّ أنّها لم تتمكن من زعزعة النّظام، ولم تتم أيّ محاكمة علنيّة لأيّ دركيّ متّهم بالقتل، ولم تحدث أيّ استقالة لأيّ وزير أو والي. هذا الفشل سببه الثورة بأعمال الشّغب. كما يوضّح "حسين زهوان" مسؤول في الرّابطة الجزائرية للدّفاع عن حقوق الإنسان، «أنّ البلد الذي يدخل في مسار من عمليات الشّغب الدّائمة، بالضّرورة نتائجه تدميرية وغير بناءة للبلد» بعبارة أخرى لا يمكن أن يكون

[1] أحمد سلمان، **آيت أحمد في حوار مع لاناسيون**، la nation ، 4 جويلية 2011.

[2] Voir : Abelhak Bererhi, Op.cit, pp240-242.

التّهميش أو مجال الهامشيّة محرّكا للتّغيير السّياسي الكبير عندما يقابله حركات اجتماعيّة غير قويّة، وفراغ بعدم تحرّك الأحزاب الدّيمقراطية.

النّظام خرج سالما من مرحلة عدم استقرار دامت عامين؛ بل استخدم فشل الإحتجاج الاجتماعي، لمواصلة سياسته غير الدّيمقراطية وغير الاجتماعيّة. ومن المفارقات أنه في تلك السنتين 2001- 2002، تمّ تحرير الاقتصاد أكثر، والحفاظ على قبضة حديدية سلطويّة على المجتمع[1].

منطقة القبائل باستمرار كانت تواجه النّظام، رغم القمع، ولم تتقوقع حول نفسها، لأنّ الأمازيغية مسألة الماضي، الحاضر والتي تلزم المستقبل، يقول "عبد النّور علي يحي" «إنّ رئيس الجمهورية ووزير الدّاخلية في ذلك الوقت "يزيد زرهوني" والجنرال "أحمد بوستيلة" يجب إحالتهم على المحكمة الجنائية الدولية (CPI) بسبب مجازر ضدّ الإنسانيّة، هذه المحكمة التي أُنشأت تحت رعاية الأمم المتّحدة في 2001، تضمّ 122 دولة عضوا من أصل 193 المشكّلة للأمم المتّحدة. الولايات المتحدة الأمريكية، روسيا، إسرائيل، الصين، الجزائر ومعظم الدّول العربيّة لم تصادق على قانون روما.

أي أنه لا ينطبق عليها حاليا، إلى حين أن تصبح إمكانيّاتها تمس كلّ دول العالم، الواجب الأوّل هو مساعدة عائلات الضّحايا لتقديم شكوى إلى "المحكمة الجنائية الدولية". والجزائر وقّعت مع منظمة الأمم المتّحدة للتّربية والعلم والثقافة (UNESCO) «اتّفاقية حماية الموروث العالمي ومنه اللّغات الأمّ»[2].

إنّ ظهور "حركة العروش" في السّاحة السّياسية الجزائرية؛ جعل الملاحظين في حيرة: تسمية جديدة، فاعلون جدد، ممارسة وطريقة عمل جديدة، التّمثيلات الكلاسيكية للسّياسي داخل المجتمع القبائلي والجزائر، كلّ القراءات في العلوم الاجتماعية والسّياسية، التي تلت

[1] Yassin Temlali, Op.cit.

[2] Abdennour Ali Yahia, **Lettre ouverte au système politique et au dernier pouvoir qu'il a engendré**, Koukou Editions, Alger, 2016, pp58-59, 61.

ظهور الحركة، من الإثنية والجهويّة ومحاولة إبقاء التّميّز القبائلي، وعودة القبائلية Tribalisme، كلّ التّفسيرات والتّحليلات في مجال العلوم الاجتماعية والسياسية بيّنت تأثير عنصر المفاجئة وعدم الفهم، وما زاد من عدم الوضوح، التّسميات العديدة للّجان: لجان قرى، لجان قبائل، تاجماعت، عرش، العروش، العراش...الخ. "عرش" و"تاجماعث" هي نفس المصطلح، وهي الجمعيّة العامّة للقرية، عكس القبائل tributs التي انتهت مع السياسة الاستعماريّة؛ "تاجماعت" بقيت رغم التّقسيمات الإدارية للإستعمار الفرنسي [1]. وبعد الإستقلال ومع التقسيمات الإدارية، حافظت منطقة القبائل على التنظيم الجماعي لتاجماعت؛ ومع التّحديث، أخذت "العروش" صفة جمعيات معترف بها قانونيا، والإشتراكات والأموال والمساعدات من طرف العائلات والمهاجرين، تستعمل لسدّ عجز ونقائص الدّولة الجزائريّة، وتمويل مشاريع محلّية، وهذه الجمعيّات حافظت بوفاء على الرّباط الاجتماعي، الذي كادت العشريّة السوداء والحرب الأهليّة، والأزمة الاقتصادية أن تكسره. أمّا في المناطق الحضرية أين اندثرت الجمعيّات القرويّة، تنظيمات أخرى تعوّضها وهي لجان الأحياء التي يسيرها وينظمها جمعيات طلبة، أساتذة ونقابيّو المؤسسات[2]. وحركة العروش ولدت بصفة عفويّة في خضم الأحداث الدّرامية لـ 2001، وكانت العروش قريبة من الشعب والمواطنين، أو كانت هي المواطنون نفسهم؛ وتوجد هناك إمكانيات كبيرة للتّنظيم في منطقة القبائل، ليس في كلّ الجزائر تمكّن المواطنون العاديّون من رفع حركة وبسرعة مثلما فعله العروش وفي كلّ نواحي المنطقة. وحركة العروش ليست حزبا سياسيا، لكنّها مارست السّياسة[3]. وإذا كانت الحركة غير حزبية، فهي في الواقع عبر سياسية (Transpolitique)، هذا ما يظهر في الصعوبات التي واجهتها أحيانا خلال التّجمعات.

---

[1] Karima Direche Slimani, Op.cit.

[2] Op.cit.

[3] Voir : **Kabylie**, **Quel avenir pour** « **les arch** » ?, sur le site :

**www.algerie.dz.com/forums/archive/index.php/t-22378.html,** consulté le Mardi 18 septembre 2018 à 10H39.

- هل ستتمكن "حركة العروش" من التحوّل إلى حركة للحقوق المدنية والإبقاء على التّعبئة الشّعبية المتميّزة وتجديد الممارسات السّياسية التي ستخرجها من الجهويّة؟

أم ستستعمل كأنموذج وكأرضية تعتمد عليها "حركة الماك" التي ينادي بها "فرحات مهني" ويعلن أنّ الحكم الذّاتي هو الحلّ الوحيد لمنطقة القبائل؟

وفي كلّ الأحوال يجب التساؤل عن غياب بؤر المعارضة والاحتجاج في باقي أرض الوطن.

لماذا حركة بهذا الحجم والتي رغم أنها لاقت استحسان الشعب الجزائري إلاّ أنّها لم تجد صدى في المناطق الأخرى؛ كانت هناك محاولات للجان جديدة للعروش في تبسّة، القليعة، البيوض، نشأت لكن بقيت من دون استمرار؛ ولم يقم أيّ احتجاج شعبي ليساند أو يَنظمّ إلى حركة العروش بهدف تكوين سلسلة تعبئة على مستوى الوطن[1].

بالنسبة لجريدة "الوطن" ملف العروش وأزمة منطقة القبائل، سيغلق مع رحيل "أويحي" وقدوم "عبد العزيز بلخادم" لرئاسة الحكومة، لأنّ الأمين العام لحزب جبهة التحرير الوطني (FLN) لم يخفي على الإطلاق خلافه مع "أحمد أويحي" بشأن الحوار مع حركة العروش. "بلخادم" يرى أنّ "حركة العروش" لم يعد لها الحقّ في التواجد بعد الانتخابات الجزئية لنوفمبر 2005؛ وإن كان يجب أن يكون هناك حوار، فيجب أن يتمّ مع المنتخبين المحلّيين. والاجتماع الأخير بين رئيس الحكومة الأسبق "أويحي" ومندوبي "العروش"، كان في 25 أفريل 2005، من دون أن ينهي الطرفان أيّ شيء. "أبريكا" ومرافقوه كانو يسعون للتوصّل إلى ملفّ نهائي، ووضع كلّ إلتزامات "أويحي" في ملف نهائي. مع قدوم "بلخادم" يمكن انتظار أيّ شيء، مع ذلك تبقى بعض إلتزامات الحكومة لا يمكن إعادة النّظر فيها[2].

[1] Karima Direche Slimani, Op.cit.

[2] **Kabylie**, «**Quel avenir pour lesârch**» ?, Op.cit.

إنّ الديمقراطية والمواطنة، التي طالبت بها الحركة منذ البداية، هي متناقضة مع غياب النّساء في "حركة العروش"، وكان التّساؤل من طرف مناضلات حقوق المرأة في الجزائر مثل التقدّميات عموما، عن غياب مطلب إلغاء قانون الأسرة في "أرضية القصر".

بممارستها للدّيمقراطية المباشرة حتى لو كانت غير مثاليّة، كان من الممكن للحركة أن تساهم في توسيع الإحتجاج وإعطائه الطّابع الوطني. ولكنّها على العكس عملت على تأكيد الصّورة النمطيّة لمنطقة القبائل المتمرّدة والمعارضة.

رغم اضمحلال الحركة وانقساماتها الدّاخليّة، فهناك مجال مفتوح في الأمد المتوسّط لمحاولات جديدة لإعادة التّنظيم، وفي الأمد البعيد، تشكيل بديل ديمقراطي مستقل.

"حركة العروش" تمثّل تناقضا إشكاليا بين انتفاضة جهوية وأزمة وطنية، رغم صداها المتميّز حتى على المستوى المغاربي، لكنّها تواجه إعادة التساؤل حول هويتها السياسية وتمثيلها الاجتماعي[1].

## المطلب الثاني: مستقبل المسألة اللّغوية والثقافية في الجزائر.

لا شك في أنّ أزمة الهوية تحدث عندما يصعب انصهار أفراد المجتمع كافة في بوتقة واحدة تتجاوز انتماءاتهم التقليدية الضيقة، وتتغلب على آثار الانتقال إلى المجتمع العصري بتعقيداته المختلفة، بحيث يشعرون بالإنتماء إلى ذلك المجتمع؛ ويحدث ذلك عندما تشعر إحدى المجموعات المكوّنة للمجتمع بما يسمّى "بالحرمان النسبي" أي شعورهم بحرمانهم من حقوق يتمتع بها أشخاص آخرون في المجتمع نفسه[2].

[1] **Kabylie**, «**Quel avenir pour lesârch**», Op.cit.

[2] أسامة الغزالي حرب، **مستقبل الصراع العربي الإسرائيلي، مشروع إستشراف مستقبل الوطن العربي، محور العرب والعالم**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص34.

وأزمة الهوية في الجزائر لم تكن لتظهر إلى الوجود لو كانت الرؤية المطروحة عن الجزائر المستقلة جامعة لا تقصي أيّا من مكوناتها الثقافية واللّغوية[1].

وإشكالية الهوية هوية الجزائر أرضا وشعبا وتاريخا، حاضرة ومؤثرة في صلب كل الصراعات التي عرفتها الجزائر عشية التحضير لثورة التحرير وبعد استرجاع السّيادة الوطنية وكذا خلال عقد التسعينات من القرن 20 وبداية الألفيّة الثالثة؛ والتوافق الحاصل منذ منتصف التسعينات حول مكونات الهوية الوطنية وتمت دسترته يظل هو المنطلق لكل أرضية تستهدف لمّ شمل الجزائريين[2].

وعن إشكالية الوعي بالذات والوعي بالتاريخ، فمثلما أن الاختلاف في تصور الذات وإدراكها قد أثر على إدراك "الآخر" وتحديده، فقد أثر أيضا على إدراك الجزائري لتاريخه، فكانت نظرته إليه نظرة انتقائية، تفضيلية، وإقصائية لبعض مكوناته.

وكان من نتائج الرؤية الضيقة والإقصائية للهوية أن كان حضور الجزائر في برامج التاريخ المعتمد في المؤسسات التعليمية هامشيا، أي تقزيم الجزائر عبر التاريخ. ويذكر "حسن رمعون" بأنه في دراسة أجريت حول الكتاب المدرسي في مادة التاريخ بالنسبة لتلاميذ السنوات الأولى، الثانية والثالثة ثانوي، لوحظ أن المجال المخصص للعالم العربي–الإسلامي يحتل 50 بالمائة من مجموع الكتب الثلاثة المقررة، بينما لا يمثل تاريخ الجزائر فيها سوى 8 بالمائة، وهذا يعني أن تاريخ الجزائر لا يوظّف في مدارسنا بما يكرّس الدولة الوطنية وينمّي الإعتزاز بالذات[3].

---

[1] محمد عبدون، **الحركة البربرية في الجزائر من المطالبة بالإعتراف إلى الرغبة في الإنفصال**، على الموقع: **elhiwardz.com/contribitions/54569/**، تم الإطلاع عليه: يوم السبت 22 سبتمبر 2018 على الساعة 17:31 .

[2] عامر البغدادي، **الإشكاليات المطروحة حول الهوية الوطنية**، على الموقع:
**الإشكاليات المطروحة حول الهوية الوطنية /sawtalahrar.net/index.php**، تم الإطلاع عليه: يوم السبت 22 سبتمبر 2018 على الساعة 16:00.

[3] رضا حنكوش، مرجع سابق، ص 130–131.

سنة 1949 في أصل بداية أزمة الهوية الجزائرية، والتي تعبّر عن نفسها في عدة أشكال منذ الاستقلال؛ بالنسبة "لعلي يحي عبد النور" الأزمة البربرية 1949 هي بالأحرى أزمة معادات البربرية، فبالنسبة للأزمة السياسية التي بدأت في 1949 داخل الحركة الوطنية، وما يسمى بالأزمة البربرية، هي مرحلة هامة في التاريخ الوطني، فهي أزمة حرمت الجزائريين من جزائريتهم. والمسألة البربرية بقيت في كثير من النواحي الزّاوية المهملة في مسار مأسسة الهوية الوطنيّة.[1]

- إذن "جزائر جزائرية" أم "جزائر عربية إسلامية"؟ تلك هي معطيات الصّراع الهوياتي الذي لم يفتأ يطرح نفسه في سياق الحركة الوطنية طوال مراحل تطوّرها. [2]

يقول السّيناتور "تمدرتازا" وهو من حزب جبهة القوى الإشتراكية، حاول النّظام مرارا وتكرار إنكار الهوية الأمازيغية وذلك من خلال ممارسات منها:

- بقاء النّظام حتى سنة 2016 لكي يعترف بالأمازيغية كلغة وطنية ورسمية.
- تضييع سنة دراسية كاملة لتلاميذ وطلبة منطقة القبائل خلال السنة الدراسية 1995/1994، بسبب مطالبتهم بترسيم الأمازيغية وتدريسها في المدرسة الجزائرية .
- إضافة إلى العمليات القمعية الممارسة من طرف النّظام ضد كل تظاهرة سلمية طالبت بالاعتراف بالبعد الأمازيغي مع اعتقال معظم نشطاء الربيع الأمازيغي سنة 1980.
- وكذا الأحداث الأليمة للربيع الأسود سنة 2001 حيث فقدت المنطقة قرابة 130 شاب.

[1] Ali Kaïdi, **crise anti-berbersite comme fondement de la crise identitaire algérienne**, sur le lien : **kabyleuniversel.com/2014/11/14**, consulté le lundi 24 septembre 2018 à 10h05.

[2] مصطفى ماضي، مرجع سابق، ص137.

أي أن السلطة في الجزائر لم تولي أي اهتمام وأيّة عناية لمسألة الهوية، وهذا خطأ كبير كلّف مشاكل كادت أن تهدّد حتى الوحدة الوطنية. وإنكارها للبعد الأمازيغي في الجزائر يعتبر عنفا كبيرا عاشته أجيال وأجيال مازلت جراحها حتى يومنا هذا[1].

ويضيف "تمدرتازا"، كل المحاولات القمعية في محو الإنتماء الأمازيغي تبقى فاشلة، لأن النّضال من أجل الإبقاء على هويتنا وأصالتنا مستمر لكونه جزءا لا يتجزء من حقوقنا، فأمازيغيتنا كلغة وثقافة وقيم وتقاليد وممارسة، حق أساسي مرتبط بوجودنا. والنّضال من أجل الأمازيغية مرتبط بالنّضال من أجل الديمقراطية.

والأمازيغية عنصر الوحدة وليس التّفرقة، عنصر الانسجام وليس التّشتيت، وهي عنصر التكتّل الإقليمي ببعدها المغاربي والشّمال إفريقي، يجب تفعيل ترسيم الأمازيغية كلغة رسمية لمؤسسات الدولة واعتبارها كثابت من الثوابت الوطنية الذي لا يمكن لأي تعديل دستوري المساس به، وتفعيل المادة 04 من الدستور لا يمكن أن ينحصر في إنشاء الأكاديمية الجزائرية للغة الأمازيغية فحسب، فالأمازيغية تحتاج لرفع كل الحواجز من أجل تكريس العمل الجبار الذي منع طوال أكثر من نصف قرن في الجزائر المستقلة، ويجب إبعادها على كل الضغوطات، التلاعبات وكل أشكال التطرف.

- فمن الضروري إصدار القانون العضوي لتفعيل ترسيم اللغة الأمازيغية والذي يحدّد الطابع الرّسمي وتجسيد كل المراحل اللازمة في جميع مجالات الحياة العامة. وحسن نية الدولة في ترسيم الأمازيغية لا يتجسد إلا بترسيمها في أرض الواقع، سواء في الوثائق الرسمية للدولة ووثائق الهوية والأختام الرسمية للدولة الجزائرية...[2].

[1] تمدرتازا موسى، مداخلة حول مشروع القانون العضوي المتعلق بالمجمّع الجزائري للغة الأمازيغية، مجلس الأمة، 27 جوان 2018.

[2] ينظر :المرجع نفسه.

- إنّ الأمّة تقوم على إرادة العيش معا، تقاسم المؤسسات المشتركة ووضع معايير توافقية للحياة المجتمعية، لكن الحرمان من الهوية الذي كان الأمازيغ ضحية له، لم يسمح في بلورة هذه الإرادة في العيش المشترك، وبالتالي تكوين أمة مندمجة.

كما أن فرض مرجعية ثقافية على فرد أو مجموعة إجتماعية، لأسباب سياسية، هي ممارسة بالإضافة أنها تمثل انتهاكا لحقوق الإنسان؛ فهي أيضا وبالخصوص تمثل تهديدا خطيرا للسلم والأمن والتماسك الاجتماعي[1].

منذ أزمة 1949، توجّب قرابة نصف قرن، ليشرع الدستور الجزائري (1996) في إنشاء بطاقة هُويّة البلد بشكل أكثر توازنا وواقعية، رغم كل النقائص، والغموض من الجانب القانوني[2]. وحرصُ الدستور الجديد على إبعاد العناصر المكوّنة للهوية، أي اللغة والدين، عن التنافس السياسي أمر يعبّر عن وجود جذور ثقافية للأزمة التي تتخبط فيها البلاد، كما تكشف التركيبة الثقافية لبعض الأحزاب عن وجود علاقة بينها وبين اللّغة وبينها وبين الدين. نفس الدلالة نجدها في تأكيد بعض الأحزاب على وجود صلة سببيّة بين المدرسة – المؤسسة الثقافية المركزية – وأزمة المجتمع الجزائري[3]. حسب "صادق هجراس" من قبيل السخرية والكارثية الاعتقاد بأن الدفاع عن القيم الخاصة بشكل أفضل يكون من خلال الصراع أو تشويه قيم مواطنيه، الذين لديهم نفس المصالح الديمقراطية والاجتماعية. عندما تتوقف مكونات الأمة الجزائرية عن إدعاءات الهيمنة المتبادلة، تكون هناك تنمية ومواطنة مفتوحة للجميع. ويتحدث "هجراس" عن شرطين لتطور الأمازيغية، الشرط الأول والذي أثبتته التجربة: الحرص من الجانب الرسمي والسياسي على نشر الأمازيغية باعتبارها مكونا

---

[1] Rachid Ikhenoussène, **Algérianité la misère identitaire**, sur le site: **http://www.algerie-focus.com/2015/03/lalgerianite-la-misère-identitaire/**, consulté le 24/09/2018 à 10h35.

[2] **L'Algérie entre ses représentations identitaires et les enjeux sociopolitiques et de pouvoir**, recueil en ligne d'écrits et d'interventions de Sadek Hadjerès de 1949 à 2014, sur le site : **www.socialgerie.net/spip.php?article1654**, consulté le 28/09/2018 à 10h51

[3] إبراهيم سعدي، "**المثقفون وحركيّة المجتمع**"، مجلة الثقافة، ع21، أكتوبر 2009، ص134.

للجزائرياتية (algérianité)، وليس كعنصر في مواجهة العناصر الأخرى. لأنّه إذا أمعننا النّظر في مطلب ووضع الجزائرياتية فهو تعزيز للوحدة الوطنية، والتّنوع إذا تّم التعامل معه بشكل جيد فهو عنصر إثراء وتعزيز لدولة حديثة متجذّرة في أصولها التاريخية، والحضارية بدون استثناء. والشرط الآخر هو النّشر والإبداع في كل المجالات، وأن لا تكون الأمازيغية حبيسة للشّعارات الضيقة بل تكون متفتحة على التيارات الثقافية والإيديولوجية، هي من أفضل الطرق لتأكيد إسهاماتها المتنوّعة التي تشرّف الأمّة من خلال إثرائها[1].

- يعدّ بناء هوية وطنية جامعة يؤمن بها جميع الجزائريين، أكبر تحدّ، ويمكن للنخب الجزائرية السياسية والثقافية، من كل الأطراف تجاوز إشكاليات الهوية الوطنيّة، والتحرك نحو بناء الهوية الداخلية الجامعة.[2] لكنّ سياسة المصالح ومصالح السياسة لم تبتعد البتة عن المسار الثقافي لبلادنا منذ الاستقلال؛ والمثقف الذي تخلى عن مقص الخطاب السلطوي من دماغه، هو مثقف يعيش أعتى درجات الحرمان والقهر والتهميش[3].

إن الرهان هو هوية شعب، يعني بقاؤه؛ أو إختفائه؛ وفشل نموذجنا الثقافي يكمن بصورة أساسية في "التسيير السياسي" للمسألة اللّغوية.

والمسألة اللّغوية هي في قلب إشكالية الهوية، ولقد تم على الدوام "تسييرها" ولكن أبدا لم تخضع "للنّقاش" الموضوعي، لهذا لا تزال إلى اليوم تثير كل هذا الانفعال وكل هذا الحماس. من المهم للغاية إحداث قطيعة مع كل "تسيير سياسي وإيديولوجي" للمسألة اللّغوية وللهوية، بل هناك حاجة عاجلة إلى ذلك.

وقوّة أي نخبة تكمن أساسا في قدرتها على العمل فكرا وعملا ضمن الشعب، وفي قدرتها على نشر الأفكار الحداثية. إنّ الأمر يتطلب نشر الحداثة فعلا، لكنه يتطلب في آن

---

[1] Voir : **l'Algérie entre ses représentations identitaires et les enjeux sociopolitiques et de pouvoir**, op.cit.

[2] ياسر الغرياوي، **الهوية الجزائرية...3 مسارات لمواجهة التحديات القائمة**، على الرابط:
**https://www.alaraby.co.uk/amp//investigations/2017/08/06/**، تم الإطلاع عليه يوم الإثنين 24 سبتمبر 2018 على الساعة 13:47.

[3] شرف الدين شكري، "**الكائن اللغوي بين القضية والفن في روايات مالك حداد**"، مجلة آمال، ع 07، جوان 2010، ص 115.

واحد التخاطب بلغة غالبية الشعب، والتشبّع بالحقائق السوسيولوجية للحياة اليومية لمجتمعنا في تنوّعه وغناه. لم يعد بإمكان الجزائر أن تسمح لنفسها بتسييس المسألة اللغوية.[1] في نفس هذا المنحى يتساءل "عبد الرزاق دوراري" متى سنقارب الأمور مقاربة علميّة عقلانية ؟ متى سنوجه أعيننا صوب الواقع ونصفه كما هو لأنّ الواقع هو المحكّ الوحيد والمؤشر الحقيقي لسلامة الطروحات الفكرية. فإما نقارب الواقع مقاربة علمية أو نقاربه مقاربة إيديولوجية أي نطرح مجموعة من المسلّمات غير قابلة للنّقاش ثم نستنبط منها الواقع دون مراعاة تطابقها مع الحقيقة. مثال ذلك أن نقول بعناد الأطفال إننا عرب ومسلمون ولا داعي لأي نقاش في ذلك.... لو كان هذا الطرح الإديولوجي كافيا لما اضطرب المجتمع الجزائري في مسألة الهوية الوطنية، ولما برز أي نزاع في البلاد. واعتماد الطرق العقلانية والارتباط بالواقع كما هو في مناقشة قضايانا هو السبيل الوحيد للتقدم في حلها دون توتر وتذمر. والعاطفة والتشنج الإديولوجي لا يؤديان إلى حلول معقولة اليوم. ولحل المشاكل اللّغوية في الجزائر يجب إزالة التناقض ما بين الوضع القانوني الرسمي والواقع اللغوي[2].

وبالديمقراطية وحدها يمكن حل مشكلة الأمازيغية، وهي قضية ثقافية، لا يجوز اللعب بها سياسيا، والأهم من ذلك أن الحل الأمني الذي تتبناه المؤسسة العسكرية، لقضايا ثقافية، لن يكتب له النجاح[3].

- حسب "ناصر جابي" الانقسامية اللغوية التي يبدو أنها أدّت إلى وجود مجتمعين متوازيين، خفّت نوعا ما مع الفئات صغيرة السن؛ لكن الأجيال الكبيرة التي تسيطر على مؤسسات القرار السياسي والاقتصادي هي التي تعيد إنتاجها الموسع في الكثير من الأحيان. إضافة إلى أنّ ظاهرة الانقسامية أضعفت النّخب الجزائرية في علاقاتها بالشعب والمواطن وزادت من حدّة عدم فعاليتها؛ كما أسهمت الانقسامية في تراجع

[1] مصطفى ماضي، مرجع سابق، ص 146.

[2] عبد الرزاق دوراري، **في معاني 20 أبريل 1980 التساؤل حول مطلب الهوية والحريات الفردية والجماعية**، مجلة المحافظة السامية للأمازيغية " ثيموزغة"، رقم 07، أفريل 2003، ص ص7-8.

[3] عز الدين المناصرة ،مرجع سابق، ص 221.

الإنتاج الفني والثقافي، والمؤكد أنها أضعفته نوعيا، وأضعفت تأثير المثقف. يقول "جابي" «في الجزائر لا نملك إنتاجا ثقافيا وطنيا، ولا مثقفا وطنيا واحدا معترفا به على هذا الأساس، فمؤرخ مثل "سعد الله" ليس مؤرخا وطنيا بهذا المعنى، لكنه مقبول من قبل كل الجزائريين، فهو في جانب كبير مؤرخ المعربين الذين يستمعون لآرائه ويدافعون عنه، في المقابل "محمد حربي" ليس مؤرخا لكل الجزائريين، فهو مؤرخ لدى القسم الفرنكفوني من النخبة التي تدافع عنه وتستشهد به، بغض النظر عن مواقفه السياسية في الكثير من الأحيان» [1].

وبالنسبة لتعامل الرؤساء مع الانقاسمية اللغوية، يعتبر "جابي" أن الرئيس "بومدين" كان لا يرتاح للمعرّبين: ربما لمعرفة من الداخل بهم، وتعبيرا عن نوع من العقدة التي لازمت هذا الرئيس الريفي الفقير الذي وصل بمجهوده الخاص إلى قمة السلطة.

والرؤساء الذين جاؤوا بعد "بومدين" فشلوا في تسيير هذه الانقسامية لاعتبارات كثيرة، "فالشاذلي" لم يكن فاهما أصلا الموضوع، "وكافي" كان متحيّزا للطرف المعرّب، و"بوتفليقة" حاول كسر هذه الإنقسامية، لكنّ سقوطه في فخ الجهوية جعله غير قادر على تجاوزها، رغم أن المجتمع الجزائري في وقته تطور، وكان يمكن الانطلاق في حل مشاكلنا الثقافية والسياسية العميقة. والانقسامية التي تميز النخبة، تتضرر منها الجزائر، وتسبب الكثير من الأزمات السياسية وفي مجال التسيير وتصورات الحلول بالنّسبة للمستقبل. وضع يجعل الدولة ومؤسساتها في حالة شلل وتضارب، بل وحرب أهلية داخلية بين المؤسسات والنخب عند طرح أي موضوع أو اتخاذ أي قرار. والأمر يتطلب حلولا جدّية طويلة المدى، تنطلق من المدرسة، وتُحلّ على مستوى الأجيال القادمة.[2]

---

[1] الخير شوار، **جابي: الإنقسامية اللغوية أضعفت النخب الجزائرية**، على الرابط:
**www. Aljazeera.net/new/cultureandar/2015/8/26**، تم الإطلاع عليه يوم الخميس 27 سبتمبر 2018 على الساعة 10:14.

[2] ينظر: نفس الموقع.

في الجزائر لم يتم بعد استيعاب فكرة المصلحة المشتركة، وغياب الشعور بمستقبل واحد مرتبط بأزمة هوية. وأزمة الهوية هذه واضحة في الجزائر، فمثلا أي شخص مولود في ايطاليا هو إيطالي، في تونس هو تونسي،.. بينما في الجزائر الجزائريون يقولون أنهم عرب مسلمون، قبائل...، ولا يعرّفون بنفسهم كجزائريين إلا أحيانا.

من الجانب الثقافي الجزائريون مثلا يترددون ثم يعلنون أنهم ينتمون إلى ثقافة عربية إسلامية، وكأنّه لم توجد ثقافة في الجزائر قبل القرن السابع ميلادي. هذا التردد والغموض يوضح وجود أزمة هوية وهناك أمثلة أخرى على هذا التردد والغموض، الرياضيون الجزائريون عند تحقيقهم لفوز عالمي مثلا يقولون بإهدائه للمسلمين أو للعرب.

– لقد نسي النّظام القائم في الجزائر منح هوية جزائرية للشعب، ومن هنا جاءت أزمة الهوية، وهذه الأخيرة تجذّرت وامتدت لتصل إلى قمة السلطة.[1]

– يقول "مقران شميم"«ارتباط الجزائر بالعربية يعود لعامل واحد هو العامل اللّغوي، أمّا ارتباط الجزائر بالأمازيغية فيعود لعدة عوامل: تاريخية، جغرافية، لغوية، ثقافية، إثنية...» [2]

ومثلما توجد أساطير مؤسسة لدولة ما، توجد أساطير مدمرة لها، وقيم مقدسة مفترضة: مثل شرف الجيش، الشرعية التاريخية، التضحية من أجل إسلام يتعرض للتهديد، عظمة أمّة عربية لا وجود لها؛ هي أساطير مدمرة خاصة إذا تطورت في بلد يتميز بأزمة هوية وتوتر وعدم وضوح في الحياة الثقافية والسياسية. فهل كانت الأمة العربية الإسلامية موجودة يوما؛ هي غير موجودة في الحاضر، وإلاّ كيف نفسّر حربي الخليج العربي الفارسي؟ وكيف نفسّر استمرار المشكل الفلسطيني؟ والعلاقات بين الولايات المتّحدة ودول عربية إسلامية لتحضير هجوم ضدّ العراق دليل على أنّ الأمّة العربيّة الإسلامية بعيدة من أن تكون حقيقة. والشّعور بالانتماء إلى أمم لا توجد إلاّ في خيال البعض، مؤشر على أزمة.

[1] Voir : Abdellah El Djazairi, **l'Algérie en faillite, le poids de la crise identitaire**, conférence de Houari Adi, à université, USA, sur le site : **https://algeria-watch.org/?p=5218**, consulté le 27/09/2018 à 11 :00.
[2] Mokrane CHEMIM, **Berberes d'Afrique du Nord être ou disparaître**, édition le savoir, 2009, p61.

حتى ولو وجدت هذه الأمّة العربيّة الإسلامية، فإنّها لن تخدم أيّ غرض، مثلا إن تمّ توقيع اتّفاق وحدة بين اليمن، باكستان والجزائر فإنّه لن يؤدّي إلى أيّ نتيجة؛ ما دامت هذه البلدان لم تحقّق داخليا الحدّ الأدنى من التّقدّم السّياسي، الاقتصادي، الاجتماعي والثقافي[1].

- أزمة الهويّة هذه لها عواقب، فالاستمرار في النّظر إلى الشرق مع رفضنا النّظر إلى بعضنا البعض والثّقة في قدراتنا؛ أدّى هذا الأمر بالجزائر إلى أخذ نماذج بلدان مثل مصر وأفغانستان، في الوقت الذي تملك الجزائر الإمكانيات والوسائل للعمل أحسن بكثير.
- أزمة الهويّة تظهر أيضا في المعارضة التي تعيش حبيسة في خصوصيّاتها المجتمعيّة والإيديولوجيّة[2].

وقضيّة العروبة هي قضيّة أدخل فيها كثير من الإبهام والخلط، هناك بصورة خاصّة خلط بين العروبة اللّغويّة لشعوب المغرب الكبير، والعروبة الإثنيّة والإيديولوجية التّابعة لطروحات البعث العربي المتخلّفة والشّموليّة. وهذه العروبة تختلف جذريّا إيديولوجيا وحتّى لغويّا عن عروبة البعث المفبركة والسّطحيّة. ونذكر التّقابل بين مفهوم "الوطنيّة" و"القوميّة"، فالقوميّة جوفاء محصورة في إنتاج خطابات ثرثارة وبلاغيّة–مدحيّة apologétiques، أمّا الوطنيّة فهي ذات جذور عميقة حرّرت البلدان المغاربيّة وأعطتها خصوصيّتها[3].

القوميّة الإسلاميّة ولدت في الشرق الأوسط. استخدمها العثمانيّون لخنق أيّ محاولة للإنفصال العربي وبالتّالي تعزيز هيمنتهم. والملك السّعودي فيصل وضّف القوميّة الإسلاميّة لمواجهة جمال عبد النّاصر. والأمريكيّون استغلّوا القوميّة الإسلاميّة للتّعجيل بسقوط الشّيوعيّة.

[1] Abdellah El Djazairi, Op.Cit.
[2] Op.Cit.
[3] ينظر: عبد الرّزاق دوراري، مرجع سابق، ص 5.

القوميّة العربيّة ولدت في الشّرق الأوسط أيضا. استخدمها الإنجليز في القرن 19 لتشجيع الإنتفاضات العربيّة ضدّ العثمانيّين[1]. ويجدر التّذكير بأنّ الجامعة العربيّة Ligue arabe هي من تصوّر ووضع بريطانيا العظمى لإسقاط الخلافة العثمانيّة التي كانت تهدّد بقوّة تعدادها السّكاني وموقعها الجغرافي – ومن ثم قوّتها الاقتصاديّة والسّياسية والإستراتيجية – الدّول الأوروبيّة وجزءا كبيرا من العالم آنذاك. والمطيّة التي ركّبتها بريطانيا هي الإيديولوجيّة الوهابيّة في العربيّة السّعودية، نسبة إلى محمّد بن عبد الوهاب، وهو سليل الاتّجاه الدّيني الإسلامي الحنبلي الذي قام بتطويره وبلورته ابن تيميّة في فتاواه الكبرى خاصّة. إنّ العروبة ذات الإديولوجية الوهابيّة في العربيّة السّعوديّة– والتّي سنحت لعائلة آل سعود بتولّي زمام المُلك فيما يعرف اليوم بالمملكة العربيّة السّعوديّة بمباركة الحركة الدّينيّة الوهابيّة التي أنتجت خطابا دينيّا يبرّر شرعيّتها– هذه العروبة لم تكن ترمي إلاّ لإقامة تقابل بين العامل الإسلامي (الدّول الإسلاميّة الكثيرة المنضوية تحت راية الخلافة العثمانية من جهة) والعامل العروبي (العروبي الإثني داخل الإمبراطوريّة الإسلاميّة لاستعادة زمام الملك للعرب كجنس مؤسّس للإسلام ونزعه من أيدي الأتراك الذين يكونون قد اغتصبوه من جهة أخرى)[2].

يجدر لفت الإنتباه أنّ بريطانيا والدّول الكبرى بصورة عامّة لا تقيم تصنيفاتها على أساس ديني أو عرقي، بل على المصالح الاقتصادية والإستراتيجيّة العسكريّة. هذا التّفاعل الّذي كان في وقته فعّالا، والّذي لا يدعو اليوم إلى أيّ حنين من قبل أهل الحداثة، لم يعد له اليوم أيّة دلالة أو نجاعة سياسية أو اقتصاديّة. إنّ هذه خلافات الأمس وليست بأيّ حال خلافات اليوم، هذا هو إذن السّياق الذّي نشأت فيه رابطة الدّول العربيّة خدمة آنذاك لأهداف استعماريّة ليس إلاّ.

[1] Abdellah El Djazairi, Op.Cit.

[2] عبد الرّزاق دوراري، مرجع سابق، ص ص 5-6.

وقد حكم الرّئيس الجزائري "هواري بومدين" على الرّابطة بالقول: "إنّ صفر زائد صفر يساوي صفر". فمتى يا ترى أفادت فكرة العروبة الإثنية البعثيّة المتخلفة فكريّا واجتماعيّا في تحرير شعوب الدّول العربيّة من الإستعمار، وهي الّتي أُسست لتساير نفس الإتّجاه الّذي كان يريده الإستعمار الإنجليزي نفسه؟ ومتى ساعدت في حل أيّة مشكلة من المشاكل الكثيرة التّي تغرق فيها الدّول العربيّة بما في ذلك الحروب التي يشنّها الأمريكيّون على العراق...[1]

المسيحيّون الشّرقيّون اعتمدوا على القوميّة العربيّة لدرء وإبعاد تهديد القوميّة الإسلاميّة. واستخدم الرّئيس المصري "عبد النّاصر" القوميّة العربيّة لدفع دول المنطقة لتسديد فواتير حروبه الّتي لم يحضّر لها كما يجب والّتي خسرها ضدّ إسرائيل. هذه القوميّة العربيّة نفسها، استخدمها الأمريكيّون لعزل إيران الخميني. وكان ملك السّعوديّة "فيصل" والرّئيس المصري "عبد النّاصر"، كعملاء لأمريكا وروسيا على التّوالي؛ كانا يريدان اقتسام العالم العربي الإسلامي، وسحب تركيا وإيران نظرا لوزنيهما وتاريخيهما من هذه السّيطرة. هكذا وجدت باكستان، أفغانستان والشّيشان، وجدت نفسها في شباك السّعوديّة، والدّول التّي كان لدى "جمال عبد النّاصر" تأثير فيها بشكل أكبر هي مصر، السّودان والجزائر. كلّها عاشت أو تعيش حروبا أهليّة. أمّا المملكة العربيّة السّعوديّة فهي تؤكّد بشكل متزايد بأنّها محميّة أمريكيّة، وتقاوم الإنهيار فقط بفضل الوجود العسكري الأمريكي في السّعوديّة. فالنّفط الذي يطيل عمر النّظام السّعودي لكم من الوقت بعد؟[2]

- الجزائر ليست معنية بهذه القوميات، العربيّة والإسلاميّة، وهي ليست في صالح الجزائر بل تؤدّي إلى تقليص بلدنا إلى مجرّد مقاطعة أبديّة من الشّرق الأوسط، الّذي يعاني من الدّكتاتوريات، الفساد وعدم الإستقرار. والّذي لا يمكنه أن يقترح علينا سوى شعبويّة جمال عبد النّاصر، سخرية واندفاع صدّام، وتمثيلية بن لادن. فالإنفصال السّياسي والإيديولوجي

[1] عبد الرّزاق دوراري، مرجع سابق، ص 6.

[2] Voir : Abdallah El Djazairi, op.cit.

تجاه الشّرق الأوسط يمكنه أن يمثّل الخطوة الأولى نحو بروز دولة حديثة وواقعيّة في الجزائر.

والجزائر لم تحمي نفسها من التّيارات الإيديولوجية القادمة من الشّرق الأوسط. نقلت هذه التّيارات الإيديولوجية قراءات قرآنية محافظة للغاية، وغير مناسبة. فآخر أكبر قراءة للقرآن (التّفسير) تعود إلى الستينيات. وتمّت بشكل غير رسمي في السّجون المصرية على يد سيّد قطب. بينما تتطلّب عظمة القرآن أن يدرّس في مراكز البحث بحضور مجموعات متخصّصين في مختلف العلوم. قراءة جديدة هي ضرورة ملحّة تنظر في مفاهيم الإيمان، وحرّية الفكر، المحبّة والإخاء بين النّاس. هذا سيعطي ديناميكيّة للمجتمع، ولن يمنع التّقدّم نحو الواقعيّة، الرّزانة، المعرفة والحياة[1]. بالإضافة لذلك، حين تصبح الإيديولوجيّات أكثر قوّة من الشّعوب، يجب التّساؤل بجديّة عن مصدرها. فبينما الدّيمقراطيّة في البلدان التّي تمّ فيها إرساء دولة القانون، تفصل بين المرشّحين للسّلطة على أساس برامج موضوعيّة؛ في دول أخرى تتقاتل الشّعوب باسم الأصنام والمعتقدات الإيديولوجيّة. فكلّما ازداد اهتمام الشّعوب بالإيديولوجيّات وانشغلت بها، كلّما قلّ التّفكير في مشاكلها الموضوعيّة، وكلّما ضعفت حصانتها الدّاخليّة[2].

بالنّسبة لوجود الجيش في السّلطة، هو أبعد ما يكون الأوّل في هذا العالم، عدّة دول كان الجيش فيها في القيادة، لكنّها لم تعاني من حروب أهليّة؛ لأنّه رُسمت الخطوط الحمراء بين الجيش والمعارضة، والخطوط الحمراء هدفها: الحفاظ على الوطن المشترك والمستقبل المشترك. انسحاب الجيش من العمل السّياسي أمر حتمي. وهذا وحده غير كافي لاستعادة السّلام والنّظام. الإسلاميّون يجب أن يؤخذوا في الاعتبار مصالح الجزائر؛ فالإنفصال الإيديولوجي والسّياسي عن الشّرق الأوسط سيسمح للطّبقة السّياسية الجزائرية بالتّطوّر نحو الواقعيّة والحداثة. إضافة إلى أنّ الجزائريّين يجب أن يفهمو أنّ ما يمكن أن ينهار هي

[1] Abdallah El Djazairi, op.cit.
[2] Soufiane Djilali, **la Société Algérienne Choc de la modernité Crise des valeurs et des croyances**, Jil Jadid Editions, 2017, p29.

الجزائر وليس الإسلام، والأمر الطّارئ هو إنقاذ البلاد بسرعة. فإذا استمرّ الوضع بهذه الوتيرة، فالخطر هو تطبيق الشّريعة على أنقاض بلدنا[1].

ولأسباب إيديولوجيّة، الجزائريّون الإسلاميّون يرفضون اللّباس الغربي؛ لكنّهم لا يلبسون إلاّ أحيانا اللّباس الجزائري التّقليدي، ويفضّلون اللّباس المصري أو الأفغاني. وبينما "حنبعل" يعتبر مفخرة للتّونسيّين، وصورته موضوعة في كثير من الأوراق النّقديّة؛ في الجزائر شخصيّات تاريخيّة مثل "ماسينيسا" أو "القدّيس أغسطين"... غير معروفة إلاّ من بعض الجزائريّين القلائل[2]. كم من الجزائريّين أصبح صعبا عليهم التّعرّف على بلدهم، ويشعرون بالاغتراب فيه؟ من كان يتصوّر مثلا قبل 40 سنة أنّ معرضا دوليّا للكتاب في الجزائر العاصمة في مطلع القرن 21، يظهر وكأنّه معرض في كابل تحت نظام طالبان، من كان يتصوّر أنّ المرأة الجزائريّة ستترك عجارها الأبيض ليس لكي تتطوّر، بل لتضع شادورا وبرقعا، ومن كان يتوقع أنّ الشّباب الطّامح للحداثة سيضع قميصا وصنادل ولحية؟ كيف للجزائر التّي تميّزت عبر المراحل التّاريخيّة، وبحركتها للتحرير الوطني الّتي كان "نلسون مانديلا" من بين أتباعها والمتعاطفين معها، كيف بها أن تغرق في الضّلاميّة، والاسلامويّة، وتغرق الدّولة حتّى في أعلى مستوياتها؟ كيف لبلد كبير، لجزائر الفخر والنّظال أن تصبح مجرّد مقاطعة عربيّة إسلاميّة، وتدفع ثمنا كبيرا هو التّنكر لهويّتها الأمازيغيّة وثقافتها المتعدّدة[3].

الحركة الإسلاميّة الجزائريّة، يجب أن تتطوّر بشكل براغماتي وواقعيّ للتّحوّل إلى حركة وطنيّة، والوطنيّة الجزائريّة تعني لغة جزائريّة، هندسة معماريّة جزائريّة، ذات جزائريّة، مصالح جزائريّة تدافع عنها حكومة شرعيّة حداثيّة، إنسانيّة وواقعيّة.

[1] Abdallah El Djazairi, op.cit.
[2] Op.cit.
[3] Rabah Ait Mesaoud, Hand Baïri, Hend Sadi, op.cit, pp25-26.

بالنّسبة لعلم النّفس، أزمة الهويّة تمثّل أحد أعراض أزمة المراهقة. فهل يمكن القول أنّ الجزائر تعاني من أزمة مراهقة لم تنتهي، وأنّ مسار بناء الأمّة الجزائريّة لم يكتمل. وقبل الحديث عن أمّة جزائرية، يجب بداية الشّروع في بناء هذه الأمّة أو على الأقل استكمال مسار بناء الأمّة. الوحدة في البداية يجب أن تتمّ بين كلّ مناطق الجزائر، ثمّ مباشرة التّوجه نحو الحلفاء الطّبيعيّين، تونس والمغرب لتحقيق وحدة الإتحاد المغاربي، الّذي لن يكون ممكنا إلاّ بعد تغيير الذهنيّات[1].

[1] Abdellah El Djazairi, Op.Cit.

**خلاصة:**

من خلال ما تقدّم في هذا الفصل الثالث، يمكن القول كخلاصة أنّ أحداث منطقة القبائل 2001 تعبّر عن أزمة هويّة، استمرّت عبر مراحل تاريخيّة عاشتها الجزائر، بداية بالأزمة البربرية 1949، مرورا بالربيع الأمازيغي 1980، وكانت أحداث 2001 الأعنف في تاريخ المطلب الهوياتي الأمازيغي، وبمثابة خيط النّهاية للحركة البربرية بشكل عام باعتبار تحقيق المطلب الرّئيسي بترسيم اللّغة الأمازيغية.

وقد تمّت إدارة هذه الأزمة من الجانب الرّسمي، في البداية بالقمع الوحشي الذي خلّف 127 قتيلا، بالإضافة إلى غياب الاتصال الفعّال؛ قبل أن تبادر الحكومة إلى الحوار مع حركة العروش كتنظيم ممثّل لحركة الاحتجاج.

# خاتمـــة

## خاتمـــة

بعد دراسة أحداث منطقة القبائل 2001، توصّلنا إلى رؤية مفادها أنّ، فشل النّموذج الثقافي الجزائري، سببه التّسيير السياسي للمسألة اللّغوية. فالمسألة اللّغوية هي في قلب إشكالية الهوية الجزائرية. وكان من المفروض أن تخضع للنّقاش الموضوعي، لكن تمّ باستمرار تسييرها. فمن المهمّ إحداث قطيعة مع كلّ تسيير سياسي وإديولوجي للمسألة اللّغويّة.

- الجزائر عاشت أزمة هوية حادّة، كان آخر تعبير عنيف لها أحداث منطقة القبائل 2001.
- مسألة الهويّة الوطنيّة كانت حاضرة أو مؤثّرة في كلّ الصراعات التي عرفتها الجزائر، داخل الحركة الوطنيّة، بعد الاستقلال، خلال التسعينات، وفي بداية الألفية الثالثة.
- أزمة الهويّة الوطنيّة الجزائرية التي بدأت في 1949، عبّرت عن نفسها بعدّة أشكال منذ الإستقلال.
- الأزمة البربرية 1949 تمثّل مرحلة هامّة في التاريخ الوطني، فهي أصل بداية أزمة الهوية الوطنية بحرمان الجزائريين من جزائريتهم.
- أحداث الرّبيع البربري 1980، رغم أنها كانت تستند إلى الخصوصية اللّغوية والتعبئة في منطقة معيّنة، إلاّ أنّها كانت احتجاجات حداثيّة وديمقراطية، بينما أحداث 2001 تميّزت بتعبيرات أكثر انكماشا وبتوجّهات جهوية.
- أحداث منطقة القبائل 2001، أدّت إلى تسليط الضّوء على الوقائع المحليّة، بالإضافة إلى إعادة إحياء النّماذج التّقليدية لتنظيم المجتمع كبديل لمركزيّة الدّولة.
- من خلال اعتمادها على ممارسات مستقاة من التّنظيم الاجتماعي السابق للعالم البربري، حركة العروش تجاوزت الطّرق السّياسيّة الكلاسيكيّة في التّمثيل السّياسي،

واقترحت أسلوبا وديناميكيّة احتجاج فريدة وسابقة من نوعها في التاريخ المغاربي المعاصر.

- حركة "العروش" اعتمدت على ثنائية التّقليد والحداثة. وإعادة إحياء أسلوب التّنظيم القديم لمنطقة القبائل "العروش"، يعتبر في حالات عائقا لبناء المواطنة:

– هناك تناقض بين المطالبة بالدّيمقراطيّة والمواطنة، وغياب المرأة في "حركة العروش".

– هناك تناقض بين المطالبة بالمواطنة ومنها حق الأفراد في حرية الاختيار، وسلوكات كوضع القيود على المشاركة في الانتخابات، فالنّاخب القبائلي تمّت دعوته من "تنسيقية العروش" للتّصرف ليس كمواطن جزائري، بل كعضو في مجتمعه (منطقة القبائل).

- فشل النّخب السّياسية القديمة (انفصال بعض الكوادر الوطنية عن القضايا المحلية)، أدّى إلى عدم وجود وساطة بين المتظاهرين والسّلطة؛ وهذا ما يفسّر استمرار أحداث 2001 لفترة طويلة. وظهرت نخب محلية جديدة كان لها دور التمثيل السياسي لأوّل مرّة.
- انحصار الاحتجاج، عزّز الطّابع المحلّي والجهوي "لحركة العروش"، والتي توجد بذورها في "أرضية القصر" في المطلب المتمثل في "خطّة تنمية خاصة لمنطقة القبائل".
- السّياق الاقتصادي مفتاح لفهم أحداث 2001، والمطلب الهُويّاتي الأمازيغي، لم يظهر إلاّ بعد بدء الأحداث بمدّة، وذلك حين أصبح للمظاهرات إطار أكثر تنظيما.
- المطالب الاقتصادية في "أرضية القصر" انتهت بوضعها في المركز الثاني في سلّم الترتيب في عمل التّنسيقيّة.
- أمام الانتفاضة الاجتماعية التي يمكن أن تكون ولادة لبديل سياسي، عملت السّلطة على اجتناب تلاقي بؤر المعارضة. كما عملت السّلطة على تشكيل طوق سياسي

حول المنطقة من أجل حصر الاحتجاج السّياسي، لتجنّب أيّ ترابط وطني يمكن أن يشكّل منظورا ديموقراطيّا معارضا للنّظام؛ والاستراتيجية التي تبنّتها الدّولة، جعلت هذا الاحتجاج الاجتماعي يبدو منغلقا في التّفسير الإثني.

- حركة العروش تتعدّى المطلب الهويّاتي، فإقصاء جزء من الهويّة الجزائريّة يمثّل إقصاءا للدّيمقراطيّة أيضا، وهو إشارة لعطل سياسي خطير.
- إنّ إشكالية الهويّة الوطنية يمكن أن تتحول إلى صراع، في حال اتخاذ الفاعلين موقفا راديكاليا، بتبني السلطة للحل الأمني، وبروز حركة تطالب باستقلال منطقة القبائل عن الأمّة الجزائرية.

# قائمة المراجع

# قائمة المراجع

## أولا – المراجع باللغة العربية.

### 1–الكتب:


1. إبراهيم عبد محمّد، **الهويّة والقلق والإبداع**، القاهرة، دار القاهرة، ط1، 2002.
2. براهيمي عبد الحميد، **في أصل الأزمة الجزائرية 1958–1999**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001.
3. بلاح بشير، **تاريخ الجزائر المعاصر 1830–1989 الجزء الأول**، الجزائر، دار المعرفة، طبعة خاصّة، 2007.
4. بن نبي مالك، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة بسام بركة–أحمد سعدو، دمشق، دار الفكر، ط1، 1992.
5. بن نعمان أحمد، **الهوية الوطنية الحقائق والمغالطات**، الجزائر، دار الأمّة، 1996.
6. بن نعمان أحمد، **وجها لوجه حوارات ومقابلات**، الجزائر، شركة دار الأمّة، ط1، ماي 1998.
7. التريكي فتحي، **الهوية ورهاناتها**، تونس، الدار المتوسطية للنّشر، ط1، 2010.
8. حرب أسامة الغزالي، **مستقبل الصراع العربي–الإسرائيلي مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور العرب والعالم**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.
9. حرب علي، **خطاب الهوية سيرة فكرية**، الجزائر–بيروت، منشورات الاختلاف–الدّار العربية للعلوم ناشرون، ط2، 2008.
10. سعد الله أبو القاسم، **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر الجزء الرابع**، الجزائر، عالم المعرفة، طبعة خاصّة، 2011.

11. سعد الله أبو القاسم، **الحركة الوطنية الجزائرية الجزء الثاني**، الجزائر، عالم المعرفة، طبعة خاصة، 2011.
12. سعد الله أبو القاسم، **تاريخ الجزائر الثّقافي الجزء الثامن 1830-1954**، الجزائر، عالم المعرفة، طبعة خاصة، 2011.
13. شيغان داريوش، **أوهام الهويّة**، ترجمة محمّد علي مقلّد، لندن-بيروت، دار الساقي، ط1، 1993.
14. عثمان الخشب محمّد، **المعقول واللاّمعقول في الأديان**، مصر، شركة نهضة مصر، ط1، 2006.
15. عدلي مرزوق باسم رزق، **الهوية الإفريقية في الفكر السياسي الإفريقي دراسة مقارنة**، المكتب العربي للمعارف، 2015.
16. عطية جمعة مصطفى، **ما بعد الحداثة في الرّواية العربية الجديدة الذّات الوطن الهوية**، الأردن، مؤسسة الوراق للنّشر والتّوزيع، ط1، 2011.
17. فضيل عبد القادر، **اللّغة ومعركة الهوية في الجزائر**، الجزائر، جسور للنّشر والتّوزيع، ط1، 2013.
18. قاسيمي زيدين، **قيادة سيباو تاريخ منطقة القبائل في العهد العثماني وبداية الاحتلال الفرنسي**، الجزائر، دار الأمل للطّباعة والنّشر والتوزيع، 2009.
19. محمد الغذامي عبد اللّه، **القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة**، الدّار البيضاء-بيروت، المركز الثقافي العربي، ط3، 2011.
20. المسكيني فتحي، **الكوجيتو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة**، بيروت-الجزائر-الرّباط، منشورات ضفاف-منشورات الاختلاف- دار الأمان، ط1، 2013.
21. المسكيني فتحي، **الهوية والزّمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النّحن"**، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2001.

22. مسلم محمّد، **الهوية في مواجهة الإندماج عند الجيل المغاربي الثاني بفرنسا**، الجزائر، دار قرطبة للنشر والتوزيع، ط1، 2009.
23. معلوف أمين، **الهويات القاتلة قراءات في الإنتماء والعولمة**، ترجمة نبيل محسن، دمشق، ورد للطباعة والنّشر والتوزيع، ط1، 1999.
24. المليح الواكدي جليلة، **مفهوم الهويّة مساراته النّظرية والتاريخية في الفلسفة في الأنثرويولوجيا وفي علم الإجتماع**، منّوبة، مركز النّشر الجامعي، 2010.
25. المناصرة عزّ الدّين، **الهويات والتعدّدية اللّغوية، قراءات في ضوء النّقد الثقافي المقارن**، عمان، دار محمّد مجدلاوي للنّشر والتوزيع، ط1، 2004.
26. الميلي مبارك بن محمّد، **تاريخ الجزائر في القديم والحديث، الجزء الأول**، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.
27. وردي محمد، **الهوية والمنهجية بين الإبداع والتهافت**، دبي، دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع، ط1، 2014.
28. ولد خليفة محمّد العربي، **حوارات ثقافية وسياسية في أروقة الدبلوماسية**، الجزائر، دار النّشر راجعي، 2009.
29. ويتمر باربرا، **الأنماط الثّقافية للعنف**، ترجمة ممدوح يوسف عمران، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007.

## 2-المقالات (المجلاّت والجرائد):

30. ياس الزّيدي رشيد عمارة، **أزمة الهوية العراقية في ظلّ الاحتلال**، المجلّة العربية للعلوم السّياسية، ع14، 2007.
31. عطيّة عاطف، **لبنان المجتمع والهويّة**، المجلّة العربية للعلوم السّياسية، ع15، 2007.
32. عابر نجوى، **معظلة الهويات الإستراتيجية**، دفاتر السياسة والقانون، ع17، 2017.

33. آتشي عادل، **الأدب والقيم، منظومة القيم وأدب الطّفل**، مجلّة آمال، ع6، مارس 2010.
34. شكري شرف الدّين، **الكائن اللّغوي بين القضيّة والفنّ في روايات مالك حدّاد**، آمال، ع07، جوان 2010.
35. تومي خليدة، **التّراث هويتنا الباقية**، آمال، ع6، مارس 2010.
36. حنكوش رضا، **مسألة الهوية في المجتمع الجزائري جدل الذّات والآخر**، مجلّة الثقافة، ع19، أفريل 2009.
37. ماضي مصطفى، **اللّغة والهويّة من التهميش إلى المقاومة، تحليل بعض المعالم**، مجلّة الثّقافة، ع21، أكتوبر 2009.
38. رزّيق محمّد، **الخيارات المستقبلية للنّهضة الأمازيغي ة**، ثيمّوزغه مجلّة المحافظة السّامية للأمازيغية، ع7، أفريل 2003.
39. سلمان أحمد، **أيت أحمد في حوار مع لاناسيون "la nation"**، 4 جويلية 2011.
40. سعدي إبراهيم، **المثقّفون وحركية المجتمع**، مجلّة الثّقافة، ع21، أكتوبر 2009.
41. دوراري عبد الرزّاق، **في معاني 20 أبريل 1980 التساؤل حول مطلب الهوية والحريات الفردية والجماعية**، مجلة المحافظة السامية للأمازيغية "ثيموزغه"، ع 07، أفريل 2003.

## 3-القواميس:

42. صليبا جميل، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللّاتينية**، بيروت، دار الكتاب اللّبناني، 1994.
43. لالاند أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني "H.Q"**، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت-باريس، منشورات عويدات، ط2، 2001.

44. الهيئة المصرية العامة للكتاب، **معجم العلوم الإجتماعية**، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، 1975.

## 4-الأطروحات، الرّسائل والمذكّرات الجامعية:

45. بن خليل الجودي، **الهوية بين المرجعية التاريخية والمرجعية الثقافية في ذاكرة الجسد لأحلام مستغانمي نجمة لكاتب ياسين –مقاربة سيميائية ثقافية**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة تيزي وزو، كلّية الآداب واللّغات، 2016-2017.

46. صغير حميد، **الهوية والغيرية في رواية كتاب الأمير لواسيني لاعراج**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة تيزي وزو، كلية الآداب واللّغات، 2013-2014.

47. كرّوش فريدة، **الهوية المهمّشة في "قصّة حياتي" لفاظمة آيث منصور عمروش "مقاربة نقدية ثقافية"**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة تيزي وزو، كلية الآداب واللّغات، 2015-2016.

48. بن حصير رفيق، **الأمازيغية والأمن الهويّاتي في شمال افريقيا –دراسة حالة الجزائر والمغرب**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة باتنة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2012-2013.

49. سي قدور كهينة، **إشكالية الهوية عند أمين معلوف، تحليل بنيوي تكويني لرواية "Léon l'Africain"**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، كلّية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2004-2005.

50. إسعد فايزة، **العادات الاجتماعية والتّقاليد في الوسط الحضري بين التقليد والحداثة**، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، 2011-2012.

## 5-الملتقيات والمؤتمرات:

51. خنّيش السّعيد، **تكنولوجيا تعليم العربية في الجامعة الجزائرية**، مداخلة ضمن ملتقى الممارسات اللّغوية: التّعليمية والتّعلّمية، مخبر الممارسات اللّغوية في الجزائر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تيزي وزو، 7-9 ديسمبر 2010.

## 6-المواقع الإلكترونية:

يونس علي محمّد، **الهويّة الشخصية والهوية الوطنية**، على الموقع الإلكتروني:

www.libya-almostakbal.org/95/3247/الهوية الشخصية والهوية الوطنية.html, (2018/06/17)

الرّقعي سليم، **الفرق بين مفهوم الهوية ومفهوم الشخصية**، على الموقع الإلكتروني:

www.m.ahewar.org/s.asp?aid=422896&5=0, (2018/06/17)

صالح مهدي حبيب، **دراسة في مفهوم الهوية**، على الموقع:

http:www.net>iasj (2018/06/17)

علي الصّراري وجدي، **حول مفهوم الهوية الوطنية الجامعة**، على الموقع:

http://m.facebook.com/yemenat/posts/8746615, (2018/06/18)

مركز دمشق للأبحاث والدّراسات، **الهوية الوطنية قراءات ومراجعات في ضوء الأزمة السّورية**، على الموقع:

www.dcrs.sy>default>files>unpload, (2018/06/17)

باقر جاسر محمّد، **مفهوم الهوية الوطنية محاولة في التعريف الوظيفي**، على الموقع:

www.m.ahewar.org>s.asp, (2018/06/18)

الجراري عبّاس، **الهوية الوطنية والجهوية**، على الموقع:

www.abbesjirari.com>alhawiyya, (2018/06/21)

فلوسي مسعود، **دور جمعية العلماء في مواجهة المشروع الاستعماري في الجزائر**، على الموقع:

Binbadis.net/archives/831, (2018/07/16)

فرّاد أرزقي، **حقيقة البربريست والأكاديمية البربرية مع المؤرّخ الجزائري أرزقي فرّاد**، على الموقع:

www.youtube.com, (2018/08/21)

رواية أحمد، **تنسيقية العروش في الجزائر**، على الموقع:

www.aljazeera.net/specialcoverage/coverage2004/10/3/(2018/09/16)

**فشل الحوار بين الحكومة وتنسيقية العروش**، على الموقع:

https://elaph.com/web/Archive/10762376282707SS100.html, (2018/09/16)

**صدامات بين الشرطة الجزائرية ومتظاهرين من منطقة القبائل**، على الموقع:

https://www.albayan.ae/last-page/2001_12-07-1.1167700 (2018/09/16)

بوروينة فتيحة، **ملف حركة العروش البربرية يعود إلى سطح الأحداث السياسية في الجزائر**، على الموقع:

www.alriyadh.com/10126, 17)(2018 /9/

البغدادي عامر، **الإشكاليات المطروحة حول الهوية الوطنية**، على الموقع:

sawtalhrar.net/index.php/, (2018/09/22)

عبدون محمّد، **الحركة البربرية في الجزائر من المطالبة بالاعتراف إلى الرّغبة في الانفصال**، على الموقع:

elhiwardz.com/contributions/54569/, (2018/09/22)

الغرباوي ياسر، **الهوية الجزائرية ...3 مسارات لمواجهة التحديات القائمة**، على الموقع:

https://www.alaraby.co.uk/amp//investigations/2017/08/06/, (2018/09/24)

شوار الخير، **جابي: الانقسامية اللّغوية أضعفت النخب الجزائرية**، على الموقع:

www.aldjazeera.net/cultureandar/2005/8/26/, (2018/09/27)

## ثانيا: المراجع باللغة الأمازيغية:

### 1- المقالات (المجلات والجرائد):

1. **Azekka ur yettuɣal d aẓekka**! Agraw tasɣunt n usqamu aɣiwan RCD n Tizi Wezzu, uṭṭun 01, Ctember 2002.
2. Tiddukla n iselmaden n tmaziɣt, tasɣunt uselmad, uṭṭun 0, Yulyu 1996.

## ثالثا – المراجع باللّغة الأجنبية:

### 1- الكتب:

1. AÏT AÏDER Aomar, **université le chao, Un professeur témoignage sur la soumission des élites**, Alger, Koukou éditions, 2014.

2. Ait Amrane Mohammed idir, **inachiden n umenugh, chanssons de combats, 1945-1951**, Alger, Enap.

3. Ait Messaoud Rabah, Baïri Hand, Sadi Hend, **Algérie arabe en finir avec l'imposture**, Alger, Koukou éditions, 2016

4. Ali Yahia Abdennour, **la crise berbère de 1949 portrait de deux militants**, **Ouali Benaï et Amar Ould Hamouda, Quel identité pour l'Algérie ?,** Alger, éditions Barzakh, 2013.
5. Ali Yahia Abdennour, **lettre ouverte au système politique et au dernier pouvoir qu'il a engendré,** Koukou éditions, Alger, 2016.
6. Bacha Mahmoud, **prise de la régence d'Alger, ou le prétexte du coup d'éventail,** édition El-Amel, Tizi ouzou, 2005.
7. Banchicou Mohamed, **Bouteflika une imposture algérienne**, Editions le matin, 2004.
8. Belalloufi Hocine, **la démocratie en Algérie réforme ou révolution ?** Alger, Lazhari labter éditions/ les éditions APIC, 2012.
9. Bererhi Abdelhak, "un détonateur démocratique témoignage analyses et réflexions", **Avril 80 insurgés et officiels du pouvoir racontent le « printemps berbère »,** ouvrage collectif coordoné par Arezki AIT LARBI, Koukou éditions, Alger, 2010.
10. Chemim Mokrane, **berbères d'Afrique du nord être ou disparaitre**, Edition le savoir, 2009.
11. Dahmani Mohamed, et autres, **Tizi-Ouzou fondation croissance développement,** Editions Aurassi, Tizi Ouzou, 1993.
12. Djilali Soufiane, **la société Algérienne choc de la modernité crise des valeurs et des croyances**, Jil jadid éditions, 2017.
13. Imache Amar, **l'Algérie au carrefour la marche vers l'inconnu**, Tizi Ouzou, éditions l'odyssée, 2012.
14. Kaufman Jean-Claude, **l'invention de soi une théorie de l'identité**, France, Armand colin, 2004.
15. Khelladi Aissa, **Bouteflika, un homme.. et ses rivaux,** Alger, éditions marsa, 2003.

16. MATOUB LOUNES, **Rebelle,** Dar rafik el-maarifa, 2013.
17. Mucchielli Alex**, L'identité,** presse universitaire de France, 7ème édition, 2009.
18. Ould Khelifa, Mohamed larbi, **mutations socio-culturelles en Algérie. aspects du présent et exigences de l'avenir,** Alger, casbah éditions, 2016.
19. Salhi, Mohammed Brahim, **Algérie citoyenneté et identité**, Tizi Ouzou, Editions Achab, 2010.
20. Toualbi Noureddine, **l'identité au Maghreb, l'errance**, Alger, casbah Editions, 2ème édition, 2000.
21. Yefsah abdelkader, **la question du pouvoir en Algérie**, Enap éditions, 1990.

## 2-المقالات (المجلات والجرائد):

22. Abboute Arezki, **la revendication identitaire berbère,** capitalisation des activités de la maison des droits de l'homme et du citoyen de Tizi Ouzou, LADDH/CISP, 2007-2008.
23. Chaker Salem, **langue et culture berbère en Algérie depuis 1988, rupture ou continuité ?** (in cahier de linguistique sociale n°22-1993), revue timmuzgha, N5, juin 2002.
24. Tigziri Noura, Nabti Amar, **étude sur l'enseignement de la langue amazigh, Bilan et perspectives**, HCA, 2000.

## 3-المواقع الإلكترونية:

25. Chaker Salem, **L'officialisation du berbère en Algérie fiction ou réalités**, sur le site :
https://www.liberté-algerie.com/contribution/fictions-ou-réalité- 242760, (consulté le 12 août 2018).
26. Ait Benali Boubekeur, **L'histoire tumultueuse du MCB**, sur le site :

FFS1963.unblog.fr/2011/07/l'histoire-tumultueuse-du-mcb/,(consulté le 21 août 2018).

27. Tighilt Kouceila, **hommage à Kamel Amzal première victime de l'islamisme armé**, sur le site : https://www.liberté-algérie.com >actualité, (consulté le 19 août 2018)

28. Izarouken Arab, **le mouvement associatif en Algérie, état des lieux état des savoirs,** sur le site : https://ouvrages:crasc.dz>pdfs/2008-algerie-50ans-après-fr-arab-izarouken.pdf , (consulté le 05 août 2018)

29. **Chronologie des évènements,** sur le site : https://algeria-watch.org/?p=58244, (consulté le 29 août 2018).

30. **18 Avril 2001 Début du printemps noir en Algérie,** sur site : perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMEve ?code Eve=1322 (Consulté le 29 Août 2018).

31. Temlali Yassin, **la révolte du printemps noir, ou l'histoire d'un gachi,** sur le site : https://huffpostmaghreb.com/yassin-temlali/printemps-noir-bilan-b-9725704.html, (consulté le 31 Août 2018).

32. **Chronologie des évènements du printemps berbère,** sur le site : aït smaïl.over-blog-net/article-chronologie-des èvenements-du-printemps-berbère-72221516.html, (consulté le 16 septembre 2018).

33. Leconte Christian, **pour les kabyles « le discours du président Bouteflika est une déclaration de guerre »,** sur le site : https://www.letemps.ch/monde/Kabyles-discours-président-Bouteflika-une déclaration-guerre, (consulté le 16 septembre 2018).

34. Direch-Slimani Karima, **Le mouvement des aârch en Algérie : pour une alternative démocratique autonome ?** sur le site (https://journals.openedition.org/remmm/2873, (consulté le 16 septembre 2018).

35. **Benbitour pour une officialisation du Tamazight par un référendum,** sur le site : https://www.algerie-focus.com/2013/08, (consulté le 17/09/2018)

36. **Kabylie, quel avenir pour « les arouch »**, sur le site : www.algerie.dz.com/forums/archive/index.php/t-22378.htlm, (consulté le 18 septembre 2018)

37. Kaidi Ali**, crise anti-Berbériste comme fondement de la crise identitaire Algérienne,** sur le site : Kabyle universel.com/2014/11/14, (consulté le 24 septembre 2018).

38. Ikhenoussène Rachid, **Algérianité. la misère identitaire**, sur le site : https://www.algerie-focus.com/2015/03/, (consulté le 24 septembre 2018)

39. **L'Algérie entre ses représentations identitaires et les enjeux sociopolitiques et de pouvoir. Recueil en ligne d'écrits et d'interventions de Sadek Hadjerès de 1949 à 2014,** sur le site : www.socialgerie.net/spip-php?article1654, (consulté le 28 septembre 2018).

40. El Djazairi Abdallah, **L'Algérie en faillite le poids de la crise identitaire,** Sur le site : https://algeria-watch.org/?p=5218, (consulté le 27 septembre 2018).

## 4- الملتقيات والمؤتمرات:

41. Lounaouci Mouloud, "plaidoyer pour un enseignement polynomique", actes du 2ème colloque sur l'aménagement de Tamazight, **Tamazight dans le système éducatif algérien, problématique d'aménagement**, (sous la direction de Abderezak Dourari), Alger, Enag Editions, 2011.

# فهرس المحتويات

# فهـــرس

كلمة شكر.
إهداء
خطة البحث.
مقدمـــة ..... 07
1- إشكاليّة الدّراسة ..... 08
2- فرضيّات الدراسة ..... 08
3- مجالات الدراسة ..... 09
4- أهمية الدراسة ..... 09
5- أسباب اختيار الموضوع..... 09
6- المقاربات المنهجية ..... 10
7- الأدبيات السابقة ..... 10

## الفصل الأول: الهوية الوطنية الجامعة في الجزائر

تمهيد..... 13
المبحث الأول: ماهية الهوية ..... 13
المطلب الأول: مفهوم الهوية..... 13
1- الدّلالة اللغوية لمصطلح الهويّة ..... 13
2- الهوية اصطلاحا ..... 16
أ- الهوية في بعدها النفسي والإجتماعي ..... 19
ب-الهوية في بعدها الفلسفي ..... 24
ت- الهوية في بعدها السياسي ..... 26

المطلب الثاني : تحديات ورهانات الهوية. ..... 32
1- الهوية والعنف ..... 32
2- الهوية والحداثة ..... 34
3- الهوية والدولة ..... 40
المبحث الثاني: ماهية الهويّة الجزائريّة. ..... 44
المطلب الأوّل: حول الهويّة الوطنيّة الجامعة..... 44
المطلب الثاني : مكونات الهوية الوطنية الجزائرية ..... 51
خلاصة ..... 60

## الفصل الثاني: التّعامل الرّسمي مع مسألة الهوية وإشكالية / صراع الهوية في الجزائر

تمهيد..... 62
المبحث الأوّل: الحركة الوطنيّة ومسألة الهويّة. ..... 62
المطلب الأوّل: السّياسة الإستعمارية لطمس الهوية الجزائرية. ..... 62
1- سياسة فرنسا الاستعمارية للقضاء على الهويّة اللّغوية للجزائر ..... 65
2- سياسة فرنسا الاستعمارية لطمس الهوية الدّينية للجزائر ..... 69
3- السياسة الإستعمارية لطمس الهويّة التّاريخيّة للجزائر..... 73
المطلب الثاني: الأزمة البربريّة 1949. ..... 74
المبحث الثاني: التعامل الرّسمي مع مسألة الهوية الوطنية بعد الاستقلال..... 80
المطلب الأول: المسألة اللّغوية بين النّصوص القانونيّة والواقع. ..... 80
1- اللغة العربية بين النّصوص القانونيّة والواقع ..... 80
2- اللغة الأمازيغية بين النصوص القانونية والواقع ..... 84
المطلب الثّاني: الحركة الثّقافية البربريّة. ..... 92
خلاصة ..... 100

## الفصل الثالث: أحداث منطقة القبائل 2001 كأنموذج لإدارة إشكالية/ صراع الهوية في الجزائر

تمهيد..... 102
المبحث الأوّل: الحركة الشعبيّة لـ 2001..... 102
المطلب الأوّل: أحداث منطقة القبائل في 2001..... 102
المطلب الثاني: الحوار بين الحكومة وتنسيقيّة العروش ..... 113
المبحث الثاني: مستقبل ومآلات مسألة الهويّة الوطنية في الجزائر. ..... 123
المطلب الأول: مآلات "حركة العروش". ..... 123
المطلب الثاني: مستقبل المسألة اللّغوية والثقافية في الجزائر ..... 131
خلاصة ..... 146
خاتمة ..... 148
قائمة المراجع. ..... 152
فهرس المحتويات. ..... 164
ملخص.

**ملخّص باللّغة العربيّة:**

**موضوع الهويّة الوطنيّة مطروح بشكل دائم ومتكرّر، ويبرز خلال كلّ مرحلة مصيريّة من تاريخ الجزائر. وتعتبر أحداث منطقة القبائل 2001، أنموذجا هاما لفهم النّسق الاجتماعي والسّياسي الجزائري، وكذلك فهم التّحولات في علاقات الدّولة والمجتمع في مختلف مراحل التاريخ الوطني.**

**والحل النّهائي والفعلي لأزمة الهويّة الوطنيّة في الجزائر، يعني اكتمال بناء الأمة الجزائرية وتصالحها مع تاريخها وذاتها.**

**Agzul s tutlayt n tmaziɣt :**

**Mi ara nuɣal s amezruy n tmurt n lezzayer, deg yal tallit yesɛan azal, ad naf asentel n tnekwit (timmanit) taɣelnawt deg tlemmast n umennuɣ.**

**Ineḍruyen (timesbaniyin) n tefsut taberkant 2001, yezmer ad d-yili d abrid i tezrawt n tuddsa tamnettit tasertant tazzayrit; tifrat n tidet i umennuɣ-agi n tnekwit taɣelnawt i d-yekkan akk talliyin n umezruy azzayri, d lssas i lebni n tmurt n lezzayer, d amsasa, d uzday, d umezruy d yimdanen.**

**Résumé en français :**

**A travers l'histoire de l'Algérie, et pendant chaque période décisive, le thème de l'identité nationale est récurrent et omniprésent.**

**Les événements de 2001 en Kabylie, constituent un modèle important pour l'étude du système social et politique Algérien, ainsi que l'analyse des relations état-société, et à travers aussi les différentes périodes de l'histoire nationale.**

**La solution effective et définitive pour la crise de l'identité nationale en Algérie, signifierait la construction de la nation algérienne et sa réconciliation avec son histoire et elle-même.**

**Abstract :**

**Throughout the history of Algeria, and during each descive period, the theme of national identity is recurrent and omnipresent.**

**The events of 2001 in kabylie, constitute an important model for the study of the Algerian social and political system, as well as the analysis of state-societe relations, and also through the different periods of the national history.**

**The effective and définitive solution for the crisis of national identity in Algeria, would mean the construction of the Algerian nation and its reconciliation with its history and itself.**