مصطفى الأشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر ما بعد الاستقلال

د. ابراهيم سعدي*

ما المفكر؟

يضعنا تناول مصطفى الأشرف كنموذج لجيل من المفكربن الجزائريين لفترة ما بعد الاستقلال[1]، باديء ذي بدء، أمام ضرورة تحديد المقصود من مفهوم المفكر. يؤكد بهذا الصدد ت. ب. بوتومور بأن المفكرين يتشكلون من الفئة الاجتماعية "التي تسهم إسهاما مباشرا في خلق الأفكار وانتقالها ونقدها..."[2]. ولا ينحصر مفهوم المفكر عنده على مجال فكري بعينه، كمجال الفلسفة مثلا، كما قد يتبادر إلى ذهن البعض، ذلك أن فئة المفكرين، بالنسبة إليه، " تشمل الكتاب والفنانين والعلماء والفلاسفة، والمفكرين الدينيين، وأصحاب النظريات الاجتماعية والمعلقين السياسيين"[3]. فالمفكرون إذن هم هؤلاء الأفراد الذين ينتجون ما يعرف باسم الثقافة، وذلك بمختلف مكوناتها وتمظهراتها. وبهذا المعنى يقترب ت.ب. بوتمور في تحديده لمفهوم المفكر من تصور غرامشي. ذلك أن المثقف أو المفكر كما يتصوره الفيلسوف الايطالي يحيل بدوره إلى فئة اجتماعية تتسم بتنوع مجالات اهتمام أفرادها التي لا يجمع بين تمظهراتها المختلفة غير طابعها" غير اليدوي"، فهي تشمل " تقني الصناعة وعالم الاقتصاد السياسي ومنظم الثقافة الجديدة، و(الفنانين) الجدد...إلخ"[4]. على أن ت. ب. بوتومور يعالج فئة المفكرين بادئا بالتمييز بينهم وبين "المثقفين"، أي "الإنتلجنسيا"، وهو المصطلح الذي استعمل لأول مرة في روسيا في القرن التاسع عشر" للدلالة على هؤلاء الذين تلقوا دراسة جامعية تخولهم تسلم وظائف مهنية"[5] . أما عند غرامشي، فإن مفهوم المثقف يسري أيضا على المفكرين، من غير أن يستثني في ذات الوقت خريجي الجامعات، الذين تخولهم اختصاصاتهم تولي وظائف في المجتمع، وإنما يميز، كما هو معروف، بين نوعين منهم : " المثقفين التقليديين"، مثل المدرسين والقساوسة والاداريين الذين يواصلون نفس الوظيفة جيلا بعد جيل، و"المثقفين العضويين"، وهم مرتبطون ارتباطا مباشرا

* جامعة مولود معمري/ تيزي وزو

بالطبقات والمؤسسات التي تلجأ إليهم لتنظيم مصالحهم وتدعيم سلطتهم[7]. على أن طابع الإتساع وتنوع المجالات المرتبطة بمفهوم المفكر عند بوتمور أو المثقف عند غرامشي لا نجده لدى المفكر الفرنسي جوليان بندا، إذ أن هذا الأخير يرى بأن المثقفين هم "جماعة صغيرة من الفلاسفة– الملوك[8] ، ذوي المواهب العالية والكفاءة الأخلاقية، الذين يشكلون ضمير الانسانية"[9]. وهذا يعني أن صفة المثقف، أي المفكر كما سنوضح ذلك بعد قليل، لا تسري على كل ذي موهبة أو كفاءة ثقافية، بل لا بد أن تكون هذه المواهب ليست فقط عالية، بل مصحوبة أيضا بامتلاك صاحبها مؤهلات أخلاقية سامية يعبر بها عن ضمير الانسانية. وعليه فإن الشرط الأخلاقي المتجاوز لحدود الإنتماءات الوطنية والدينية والعرقية، إلى جانب الموهبة العالية، شرطان ليكون الانسان مثقفا أو مفكرا، عند ج. بندا. وبالتالي فإن المفكر بالمعنى الذي نجده عند بندا هو إنسان غير عادي، لهذا قال عن هذه الفئة بأنها " جماعة صغيرة"، ولا يذكر عبر التاريخ بهذا الصدد سوى أسماء محدودة (سقراط والمسيح وبعض المحدثين: سبينوزا وفولتير وأرنست رينان). وكما سبق وأن أشرنا فإن المثقف عند بندا هو المفكر، والمفكر لا ينحصر في شخص الفيلسوف، فالمسيح ليس فيلسوفا بالمعنى المتعارف عليه للكلمة. لهذا يقول إدوارد سعيد، متحدثا عن جوليان بندا وتصوره للمثقف بأنه " لا يسعى وراء نموذج من المفكرين متجردين كلية، ومنصرفين عن هذا العالم..." [10]. فإدوارد سعيد يستعمل كلمة " مفكرين" في توضيحه لما يقصده ج. بندا بمفهوم المثقف. والواقع أنه في الخطاب الفكري الفرنسي المعاصر لا يوجد،على صعيد الاستعمال، تمييز بين مفهوم المثقف ومفهوم المفكر، وإن كان الأول قد أصبح أكثر انتشارا منذ ظهور قضية الضابط الفرنسي دريفوس ذي الديانة اليهودية والدور الذي لعبه الروائي إميل زولا في هذه المسألة التي كانت بمثابة تاريخ ميلاد مفهوم "المثقف". على أن كلمة " المفكر" في التصور العام لا تزال تحظى بنوع من السمو والعلو بالقياس إلى "المثقف " خصوصا عندنا حيث أصبح هذا المفهوم الأخير يطلق تقريبا على كل من هب ودب من "المتعلمين". والحقيقة أن ضبط مفهوم " المفكر" ليس أمرا هينا، لهذا يرى ت.ب. بوتمور بأن فئة المفكرين كنخبة اجتماعية هي " أصعب من حيث محاولة تحديدنا لها" [11]. وعلى أية حال فنحن، في تناولنا لتجربة مصطفى الأشرف، سوف لن نميز، بين مفهوم المفكر ومفهوم المثقف، بالنظر إلى التداخل الموجود بين مضموني كلا المفهومين، فكلاهما ينتج مؤلفات ويحلل أوضاعا و يبدي أفكارا ويسعى إلى تطبيقها لتغيير واقع مجتمعه أو الواقع الانساني بوجه

عام، علما أنه، وكما يؤكد ذلك غرامشي، " كل إنسان هو إنسان مفكر، ولكن ليس لكل إنسان في المجتمع وظيفة المفكر" [12]. فالمفكر إذن حسب غرامشي يتحدد بكون وظيفته الاجتماعية تتمثل في التفكير في مجال من المجالات التي سبق وأن أشرنا إليها، لكن لا يعني ذلك أنه يحتكر التفكير في هذه الحياة. ولعل ما قد يخلق الإلتباس في الحديث عن مصطفى الأشرف أو عمن يوجد في وضعيته، كمفكر، هو كونه مارس أيضا وظائف رسمية في الدولة الجزائرية. وكثيرا ما تصنع الوظيفة الرسمية التي يؤديها الشخص، في الحالة الجزائرية، صورته على حساب صفته كمفكر أو كمثقف إن كان قد جمع بينهما، علما أن هذا الجمع ليس حالة نادرة في تاريخ الفكر البشري، ففيثاغور الذي ينظر إليه بوصفه أبو الفلسفة، يقول المؤرخون أنه أسس حزبا أرسطقراطيا، في كراتون، بإيطاليا، وبارمنيد كان فيلسوفا ومشرع قوانين، وأرسطو كان معلما للأسكندر المقدوني، وافلاطون تحول ثلاث مرات إلى صقلية للعب دور المستشار للحاكمين دنيس I و II، ومارك أوريل كان إمبراطورا وفيلسوفا رواقيا، وجوليان كان أمبراطور وفيلسوفا رومانيا، ويمكن أيضا أن نذكر في العصر الحديث جورج لوكاش الذي كان عضوا في الحزب الشيوعي المجري أو الفيلسوف الفرنسي المعاصر لوك فيري الذي شغل منصب وزير التربية الوطنية والبحث العلمي وكذا منصب وزير الشباب في حكومة جان بيار رافران بفرنسا. وفي الحضارة العربية الاسلامية يمكن أن نشير إلى ابن خلدون الذي تقلب في عدة وظائف، أو في عصرنا إلى نزار قباني الذي كان سفيرا. ولكن التاريخ عادة لا يحتفظ إلا بالإنتاج الفكري لهؤلاء وأقل من ذلك بالوظائف " الرسمية" التي شغلوها.

حالة مصطفى الأشرف:

لكن في الحالة الجزائرية، ومن ضمنها حالة مصطفى الأشرف، يمكن القول بأن الجمع بين الوظيفة الرسمية والعمل الفكري يكاد يكون القاعدة العامة بالنسبة لأهم مثقفي ما بعد الاستقلال. وعليه ينبغي ألا يذهب ذهننا إلى تصور المفكر في الحالة الجزائرية بوصفه ذلك الشخص المتفرغ أو الذي يكرس حياته للإشتغال في أمور تتجاوز مجتمعه وزمانه، والذي يمثل الفيلسوف، كما يؤكد كيركغادرد [13]، صورته النموذجية. وعلى أية حال، فإنه منذ ماركس صرنا نعرف بأن الاعتقاد بإمكان المفكر أن يتجرد من تأثير معطيات مجتمعه وعصره، وربما حتى تجاوز تجربته الفردية كإنسان، كما يمكن أن نستنتج ذلك

من قراءتنا لفرويد، مجرد وهم يقع فيه عدد من الفلاسفة وعدد أكبر من قرائهم. وعلى كل، فإن هذا النموذج من المفكرين الذين يشتغلون في قضايا تتجاوز حدود زمان أو مكان محددين، إن كان ممكن الوجود أصلا، لا يمكن تطبيقه عندنا حتى على مالك بن نبي أو محمد أركون اللذين كرسا حياتهما للإنتاج الفكري. فأركون ظل مشغول الفكر طوال حياته بهموم المجتمعات الاسلامية وبالبحث عن أسبابها العميقة. ونفس الشيء، يمكن قوله عن مالك بن النبي.

المهم أن المفكر أو المثقف الجزائري، وأعني هنا بالخصوص ذلك الذي برز بعد الاستقلال، كان أيضا، كقاعدة عامة، موظفا أو وزيرا أو سفيرا. ذلك كان شأن مصطفى الأشرف الذي شغل مناصب عالية في الدولة، شأنه في ذلك شأن عبد المجيد مزيان وطالب الابراهيمي ورضا مالك ومولود قاسم نايت بلقاسم، أي شأن معظم الذين يمكن أن يشملهم، مفهوم المفكر أو المثقف في تلك الفترة.

ويعود سبب الجمع عند مصطفى الأشرف، وكذا عند غيره من المفكرين أو المثقفين الجزائريين البارزين، بين الفكر والوظيفة، وهي وظيفة سياسية رسمية في جل الحالات، إن لم تكن في جميع الحالات، إلى أسباب تاريخية متصلة بحرب التحرير التي كان أثناءها مصطفى الأشرف، كما نعرف، أحد السجناء التاريخيين الخمسة، إلى جانب أحمد بن بلة وآيت أحمد وبوضياف وخيضر. وبهذا الاعتبار يمكن القول بأن مصطفى الأشرف قد دخل معترك الحياة الفكرية من خلال بوابة النضال السياسي، مما يجعل الأمر طبيعيا أن يؤدي بعد الاستقلال دورا سياسيا، وأن يجمع بالتالي بين الوظيفة والفكر، وأن يكون هكذا من المفكرين الموظفين إن جاز القول، أو العضويين بمفهوم غرامشي، مثلما كان عامة جيل المفكرين أو المثقفين الجزائريين الذين ارتبطوا بحرب التحرير.

حرب التحرير والمفكر الموظف:

هذه الخلفية أو هذه البوابة التاريخية والنضالية ستطبع فكر الأشرف في ما بعد الاستقلال، جاعلة إياه استمرارا وتتمة للمرحلة الأولى بواسطة القلم هذه المرة ولهدف يرمي إلى التحرير من التخلف بعد أن كان من الاستعمار [14]. مثلما ستجعل من الجزائر سواء من خلال مختلف مشاكل وتحديات وأسئلة مرحلة ما بعد الاستعمار، أو من خلال القضايا المتصلة بتاريخها، هي المدار الأساس لفكره، مانحة إياه ليس فقط طابعا محليا يعني وطنيا، وبالتالي جزائريا، بل أيضا سمة

عملية من حيث هو يسعى إلى الاسهام في إخراج الجزائر من التخلف. ففكر مصطفى الأشرف، شأنه في ذلك شأن مثقفي جيل التحرير لا يسعى إلى مجرد الفهم والمعرفة، أو لنقل المعرفة من أجل المعرفة كما كانت الفلسفة عند اليونان، بل يروم التغيير والفعالية، أي التأثير على الواقع في معناه الاجتماعي والاقتصادي والايديولوجي، أي إلى إخراج البلاد من التخلف، مما يضفي على هذا الفكر الصبغة النضالية أيضا. و يبدو هذا التوجه للفكر عند مصطفى الأشرف طبيعيا في بلد يسعى إلى بناء نفسه، وبالتالي تشغله قضاياه النوعية الخاصة، مما يملي عليه اتخاذ الطابع العملي والوظيفي والوطني. لكن ذلك ليس دون الاستعانة في آن واحد، بمطلب الفهم الموضوعي والقبلي لواقع المجتمع، أعني " معرفة معمقة للمجتمع الجزائري"[15]، تتمثل في " عمل يستهدف معرفة الواقع الجزائري وتحليله، ويتميز بوضوح الرؤية وبعدم المجاملة[16]. وهذا ما جعل مصطفى الأشرف يجمع أيضا بين المؤرخ وعالم الاجتماع.

إن فكر مصطفى الأشرف، والفكر الجزائري عامة، هو فكر "متمركز حول الذات" بسبب انتمائه إلى بلد يحتاج إلى أن يكون موضوع معرفة وبناء وتشكيل وتطوير في جميع الميادين. وهذا ما يجعل فكر مصطفى الأشرف نموذجا لذلك الفكر الملتزم الذي ميز جيلا من المثقفين الجزائريين الذين ارتبطت حياتهم بحرب التحرير وبتجربة الاستعمار عامة وبتحديات ما بعد الاستعمار. لا يمكن إذن فصل فكر الأشرف، من حيث توجهاته وتيماته وغاياته وطابعه، عن تاريخ الجزائر، لاسيما عن مرحلة حرب التحرير، وعن تجربة الاستعمار وإفرازاتها المختلفة. ربما لهذا السبب قارن بعض الدراسين بين مصطفى الأشرف وفرانز فانون.

أسئلة ما بعد الاستقلال:

إذن ستمارس تجربة الاستعمار تأثيرها على طبيعة الأسئلة التي سيطرحها مصطفى الأشرف، وكذلك على الفكر الجزائري عامة، فارضة عليه موضوعات دون أخرى، لعل أبرزها مسألة الهوية والمسألة اللغوية، والجدل حول الحداثة والتراث، والأنا والآخر. وهذه الاشكاليات الأخيرة مرتبطة في الحالة الجزائرية بالمسألة اللغوية في الحقيقة. وهي وإن طغت عموما ولا تزال على الفكر العربي، إلا أنها ارتبطت بوضع خاص في الجزائر وتلقت إجابات نوعية، بسبب طبيعة الإستعمار الذي ساد فيها، وهو استعمار استيطاني طويل كانت له آثاره الثقافية، لا سيما على الصعيد اللغوي، وما تبع ذلك من تصورات سياسية وإيديولجية في

مختلف تجلياتها في فترة الإستعمار وما بعد الإستعمار. ولذلك تلقت هذه الاشكالية، أعني إشكالية الحداثة والتراث، عند مصطفى الأشرف، وعموما عند جيل المثقفين الذين ينتمي إليهم، أجوبة نوعية لا يمكن تعميمها بالضرورة على بلدان العالم العربي. وهكذا نجد مصطفى الأشرف لا يعالج المسألة اللغوية بمعزل عن العلاقة بين الأنا والآخر، أو التراث والحداثة، فالموقف من اللغة يعكس من وجهة نظره الموقف من جدل الحداثة والتراث. يقول الأشرف :" ومما لا شك فيه أن أية ثقافة، وحتى ولو لم تكن من ثقافات العصر الوسيط، إذا كانت تتلمس طريقها بالالتفات إلى الوراء، والابتعاد عن الحداثة والمعاصرة، فإنها لن تقيم أي اعتبار لما يجد من جديد في الخارج، ولا تتخذ الثقافات الأخرى لها قدوة، لأن الاحتياجات الفكرية مختلفة في كلا الطرفين، نظرا إلى أن هذه الثقافة المتنكرة لمقتضيات الحاضر، تتجاهل الحاجة إلى البحث والتطور، والحاجة إلى التخلص من الاعتقادات الباطلة، وإلى التفتح على الحقائق العالمية. إن هذا التجاهل صادر عن موقف سقيم، لأنه يجعل الانسان تارة يتصور اللغة تصورا سياسيا عاطفيا، فينغلق على نفسه ويرفض كل عطاء أجنبي، وتارة أخرى يتصورها منفصلة عما هو عليه من التفسخ والانحلال، وقادرة على البقاء سالمة من كل تشويه، بفضل ما لها من خصائص ومن قيم مقدسة، فكيف يمكن أن نرضى بهذا الموقف بعدما أصبح العالم الذي نعيش فيه يتذوق طعم الحرية، وهو طعم مر ولذيذ في نفس الوقت، يتذوق أيضا فوائد الاقتباس من الغير، وما يستلزمه ذلك من انتهاك لما نعتبره مقدسا"[17]. إن من بين ما ينتقده الأشرف في هذا الاستشهاد الطويل الذي يربط فيه، كما سبق القول، بين التفتح على الآخر عامة والتفتح في مجال اللغة، هو العلاقة التي يقيمها دعاة الانغلاق على الذات، وبالتالي الانغلاق على اللغة (العربية)، بين هذه الأخيرة والمقدس، أي القرآن، والإعتقاد بأن ذلك يضمن لها نوعا من المناعة والحصانة الداخليتين، ويجعل من تخلف المسلمين، والناطقين بها عموما، أمرا غير ذي تأثير على فعاليتها من الناحية الحضارية. فتخلف شعب وانحطاطه يؤدي بالضرورة إلى تخلف لغته، بالنسبة لمصطفى الأشرف. لهذا يدعو إلى فك الرباط بين اللغة والمقدس، أي الكف عن الاعتقاد بأن مقولة التخلف لا يمكن تطبيقها على اللغة العربية، بحجة أنها لغة القرآن، وذلك حتى ولو كانت شعوبها متخلفة، يعني حتى ولو كان الانسان الذي يستعملها متخلفا. يقول الأشرف: "من الخطأ أن يصدر المرء في حكمه عن العاطفة القومية الساذجة، فيدعي بأن اللغة أقوى من الانسان، وبأنها معصومة من التخلف الذي يقع فيه الانسان، وبأنها منفصلة عن مصيره، وقادرة على أن تحصل من تلقاء ذاتها على

جميع أسباب التطور العلمي الحديث، رغم أن البلد الذي يحتضنها متخلف"[18].

الجدل بين الأشرف وعبد الله شريط:

لقد كانت إذا مسألة اللغة، بسبب ازدواجيتها في دولة ما بعد الإستقلال، سواء في الميدان الفكري والثقافي أو في ميادين الحياة العامة، وذلك نتيجة التجربة الكولونيالية كما سبق وإن أشرنا، إحدى الموضوعات الأساسية التي اهتم بها مصطفى الأشرف والمثقفون الجزائريون عموما. غير أن اصطباغ الموضوع بطابع تنازعي جعل المنتوج الفكري المتعلق بهذه المسألة، إذا ما استثينا قلة قليلة، في مقدمتهم مصطفى الأشرف، يتسم غالبا بالصبغة العاطفية. فقد كانت المشكلة اللغوية في الجزائر ذات حساسية لا تقل حدة عن الحساسيات الدينية التي تعرفها عادة المجتمعات المتعددة الديانات أو الطوائف كالمجتمعات العربية مثلا، وكانت المسألة اللغوية أحد أهم المصادر المنتجة للتوجهات الإيديولوجية والسياسية في الجزائر.

ولعل أهم ما كتب بهذا الشأن هي تلك المساهمات التي قدمها مصطفى الأشرف الذي نشر بهذا الصدد عدة دراسات في المجلتين الفرنسيتين « Esprit» و « Temps Modernes » . على ان مساهمته التي أثارت الجدل أكثر من غيرها، خاصة في أوساط المعربين، هي تلك المقالات الثلاث التي نشرها في جريدة EL-MOUJAHID أيام 9، 10 و 11 أوت 1977، بصفته وزيرا للتربية و التعليم. ويمكن القول بأن رأي مصطفى الأشرف فيما يخص اللغة الفرنسية يلتقي مع مقولة كاتب ياسين المشهورة القائلة بأن "الفرنسية هي غنيمة حرب". يقول الأشرف بهذا الصدد :" يدعي البعض بأن استعمال اللغة الفرنسية كان مفروضا علينا فرضا. وهذا كلام لا يقول به إلا من كان ساذجا، ينظر نظرة سطحية من غير تحليل ولا تمحيص، لأن هذا معناه أن الاستعمار قام بعمل يستحق التنويه" [19]. فبالنسبة لمصطفى الأشرف، لم يتبنى الشعب الجزائري اللغة والثقافة الفرنسيتين لأنهما فرضتا عليه، بل من أجل ملء الفراغ الناجم عن كون اللغة العربية قد أصبحت لغة مغلوبة وكفت تاريخيا عن أن تكون أداة إنتاج ثقافي. ذلك " أن الشعب العريق في الثقافة لا يتحمل الفراغ الثقافي. ولكي يشبع هذه الحاجة، فهو لا يرى مانعا من استعارة لغة أخرى بدلا من لغته التي أصبحت محرمة عليه كأداة للتعبير في المدارس، وكأداة للكتابة والتأليف، بل أحيانا كأداة للتخاطب" [20]. من هنا إذن "تبني" الشعب

الجزائري للغة الفرنسية وثقافتها، تعويضا عن ركود لغته و ثقافته الخاصة " بسبب وجودها المستديم في وضعية المغلوب"[21]، من غير أن يكون " لخصائص (هذه) اللغة أي دخل في ذلك" [22]، يعني أية مسؤولية عن حالة العجز التي صارت عليها. لهذا يرى مصطفى الأشرف أنه من " المستغرب بعد هذا أن نسمع، بعد حصول البلاد على الاستقلال مباشرة، من يدعي بأنه يمكن بين عشية وضحاها، وبدون أي جهد عقلاني في الإعداد والتكوين، يمكن خلق جيل كامل من الأعوان والمعلمين والأساتذة المتخصصين في مختلف علوم اللسان، وفي مختلف فروع الثقافة، علما بأن اللسان العربي، والثقافة القومية، ظلا مدة طويلة من الزمان، محرومين من حرية التعبير ومن مسايرة التقدم العلمي في أبسط صوره"[23]. واتساقا مع هذه النظرة، المتوافقة، كما سبق القول، مع نظرة كاتب ياسين إلى اللغة الفرنسية كغنيمة حرب، رأى الأشرف ضرورة اتباع الجزائر مرحليا الإزدواجية اللغوية في مجال التعليم، معتبرا أن المواد العلمية، لا سيما الرياضيات، لا يمكن تدريسها باللغة العربية.

وكان أبرز من رد على هذا التوجه هو عبد الله شريط (1921-2010)، أستاذ الفلسفة آنذاك بجامعة الجزائر، وذلك في سلسلة مقالات نشرت بجريدة " الشعب"، ترجمت بعد ذلك إلى اللغة الفرنسية من طرف م. ل. بورغدة في كتاب بعنوان Opinion sur la politique de l'enseignement et de l'arabisation. على أن شريط لم يختلف مع الأشرف فيما يخص توصيفه لأسباب ضعف اللغة العربية والثقافة العربية عموما في الجزائر وفي نقده لنظرة كل من المعربين والمفرنسين إلى المسألة اللغوية، ولا في أهمية الثقافة في بناء المجتمع. لقد اختلف عبد الله شريط مع مصطفى الأشرف في النتائج التي توصل إليها عندما دعا إلى الازدواجية اللغوية كمرحلة انتقالية في التعليم وحصر تدريس العلوم والرياضيات على اللغة الفرنسية. ذلك أن اللغة بالنسبة إلى عبد الله شريط ليست مجرد " شكل" يمكن فصله عن المضمون المتمثل في التعليم، الذي يشكل الأساس. يقول شريط بهذا الشأن :"السيد الأشرف يتناول قضية التعليم والتعريب حسب منطق الشكل والمضمون، أي الصورة والجوهر إذا ما شئنا استعمال لغة أرسطو. فبالنسبة إليه، ليس التعريب غير شكل بينما التعليم هو المضمون، ويمكن إعطاء الأفضلية للمضمون على حساب الشكل، ولو مؤقتا، أي إلى أن تكون اللغة العربية "موضوع ثورة راديكالية". حينها يمكنها أن تلعب دورها في التعليم والثقافة"[24]. وإعطاء الأولوية للمضمون على حساب الشكل يعني، عند الأشرف، تدريس العلوم والرياضيات باللغة

الفرنسية، وهذا ما يراه شريط خاطئا لأنه " لا أحد يفصل اليوم اللغة عن مضمونها الروحي، والحضاري والإجتماعي"[25]. ويختلف كذلك شريط مع الأشرف في اعتبار اللغة ظاهرة محايدة، فاللغة ليست محايدة من وجهة نظره، والدليل على ذلك كون" التنافس هو على أشده اليوم بين اللغات العالمية من أجل السيطرة على العقول والعواطف والثروات" [26]، مما يعني أن اللغة ليست فقط أداة تحديث وحداثة، كما يرى الأشرف بالنسبة للغة الفرنسية، بل أداة هيمنة أيضا. وهو رأي يتقاطع مع رؤية فوكو للخطاب كسلطة.

الهوية والحداثة:

و حتى يتضح أكثر رأي مصطفى الأشرف في المسألة اللغوية في الجزائر، وفي مسألة الحداثة والأصالة والأنا والآخر، ينبغي ربط موقفه بتصوره للهوية بوصفها أداة من أدوات النضال والجهاد بالأساس. فصاحب كتاب " الجزائر: الأمة والمجتمع" يعتقد بأن القوميات، وبالتالي الهويات، هي " حركات مرحلية تركز عملها على الدفاع عن شخصية متضمنة لقيم هي في حد ذاتها صالحة أو فاسدة، وتقوم بدور الحافز المحرك للشعوب. و لكن لا تكاد الحركة القومية تحرز النصر بعد تحرير الوطن وتمهيد السبيل لقيام الدولة، حتى يكون دورها قد انتهى عمليا" [27].وهذه النظرة إلى الهوية كأداة مقاومة ***لا تبتعد من حيث الجوهر عما يراه المفكر التونسي فتحي التريكي حين يؤكد بأن" خطاب الهوية بطبعه حصري وإقصائي، لأنه يعين الآخر بصفته خصما، وينظر إليه بوصفه عدوا أو عدوا مرتقبا عبر رسم الدائرة الجمعية"*** [28] ***. وهو رأي يتقاطع مع تأكيد بيار كلاستر في دراسة له حول الحرب في "المجتمعات البدائية" بأن حرص هذه المجتمعات على وحدتها وهويتها كان يقتضي قيام حروب للحفاظ على وعيها بذاتها*** [29] ***. كما*** يذكر القول السابق للأشرف، والمتعلق بالوظيفة التعبوية والمرحلية للعروبة والاسلام، وانتهاء دورهما بعد تحقيق التخلص من الاستعمار، بما دعا إليه محمد أركون حين أكد على ضرورة تجاوز النظرة النضالية والجهادية إلى الاسلام بوصفه أداة تحرر من الاستعمار، من أجل نظرة أخرى تقوم على قراءة علمية لتاريخ المجتمعات الاسلامية، وهي القراءة الخليقة بإدخال هذه المجتمعات عصر الحداثة.

ومما سبق، نستنتج من كلام الأشرف أن المرجعيات التي قامت عليها القومية في الجزائر، أي الهوية، و المتمثلة بالأساس في العروبة و الإسلام، و التي كان لها دور تعبوي مناهض للإستعمار، قد انتهت وظيفتها بعدما حققت هدفها

من خلال طرد الاستعمار وحصول البلاد على الإستقلال. ويرى الأشرف بأن استمرارها يشكل " العقبة الأساسية للتقارب العالمي الذي ينبغي أن يظهر في ميادين الثقافة والحياة الاجتماعية والاقتصاد والسلوك المدني، وعلى الأخص في عقليات الأفراد، تلك العقليات التي لها أثر بالغ في تغيير القيم السائدة في المجتمع" [30]. هذا "التقارب العالمي" ثقافيا، وبالتالي لغويا أيضا، من خلال الفرنسية، هو بالتالي ما يمكن اعتباره، من وجهة نظر الأشرف، السبيل إلى الحداثة، و الذي تمثل الإزدواجية اللغوية في التعليم أحد مداخله. غير أن عبد الله شريط الذي يركز في تفكيره على أشكال التبعية الناجمة عن مرحلة ما بعد الاستقلال، وإن كان يرى بالطبع ضرورة تعلم اللغات الأجنبية، إلا أنه يعتبر في آن واحد بأن " اللغة هي أحد المكونات الأساسية الأكثر أهمية للشخصية. وعدم استعمالها ولو لفترة مؤقتة يعرضها لخطر الاستيلاب [31]. و هكذا يمكن القول أن الجدل الذي دار بين الأشرف وشريط، والذي يختزل عموما النقاش العام والمستمر في الجزائر حول المسألة اللغوية، يتعلق في بعد أساس بالشروط الثقافية للتحول نحو الحداثة، وبالتالي للخروج من معضلة التخلف بعدما تم التخلص من الاستعمار: هل يكون عبر بوابة اللغة الفرنسية، لغة الحداثة، كما يراها الأشرف وأنصارها، أم عبر اللغة العربية، اللغة الوطنية، التي تمثل إحدى مكونات الهوية الوطنية، إلى جانب الإسلام، كما يرى ذلك غيره من المثقفين "الرسميين" على غرار أحمد طالب الابراهيمي وعبد المجيد مزيان ومولود قاسم أو "غير الرسميين" مثل عبد الله شريط؟[32]. وبتعبير آخر هل ينبغي التضحية بالهوية في سبيل الحداثة والعصرنة، كما يرى الأشرف والمثقفون الفرنكفونيون على وجه العموم، أم عدم إمكان الفصل بينهما كما يرى شريط وآخرون من المثقفين المعربين. وهي إشكالية مطروحة في الحقيقة في العالم العربي كافة، وإن بصيغة أخرى، فعلى خلاف ما هو الأمر في البلدان العربية الأخرى حيث لم تدخل المسألة اللغوية في جدل الحداثة والتراث، والأنا والآخر، فإن المسالة اللغوية في الجزائر كانت في صلب الجدل القائم بين المثقفين حول هذه القضية. كانت الفرنسية عموما في نظر المدافعين عنها وفي نظر مثقفيها ترمز إلى الحداثة، بينما العربية ترمز إلى الماضي و إلى الدين والجمود والتخلف. وكان أنصار العربية والتعريب ومثقفوها الذين كان شريط ومولود قاسم وابو القاسم سعد الله من أبرزهم والذين لم يقفوا موقف العداء من اللغات الأجنبية وفي مقدمتها الفرنسية التي كانوا هم أنفسهم يتقنونها، يرون بأنه لا يمكن إنجاز الحداثة بلغة أجنبية أو على حساب الهوية. والحقيقة أن الجدل حول المسالة

اللغوية التي كانت أحد أهم محاور الجدل الجزائري في مرحلة ما بعد الاستعمار، والتي هي من مخلفات الحقبة الكولونيالية، لم يكن مرتبطا فقط بمتطلبات بناء دولة ما بعد الاستعمار وبمعضلة التخلف وبأدوات التحول نحو الحداثة التي كان الجميع تقريبا متفقا بشأنها، لكن ليس فيما يخص السبيل إليها لاسيما من الجانب اللغوي، بل كان مرتبطا أيضا بمسالة الهوية، أي بالجواب عن سؤال : من نحن؟ لقد كان الفكر اللغوي الفرنكفوني دائم السخرية مما يعرف في أدبيات الخطاب الرسمي ب"الثوابت الوطنية"، أعني العروبة والإسلام، وكانت فرونكفونية هذا التيار تدفع به على صعيد الهوية إلى التركيز على البعد المتوسطي وعلى البعد الأمازيغي الذي كان بالفعل مسكوتا عنه كمكون من مكونات الهوية الوطنية منذ الشيخ عبد الحميد بن باديس إلى قيام دولة ما بعد الاستعمار، وعلى الصعيد السياسي إلى المناداة بالعلمانية[33] نتيجة الربط الوثيق في تصور الإيديولوجية الفرنكفونية بين العربية والإسلام (المقدس)، بتعبير الأشرف. ويمكن القول عموما أن موقف المثقفين الفرنكفونيين من اللغة، أعني بذلك العربية، لم يكن يختلف كثيرا عن موقف الحداثيين العرب إزاء الدين الذي يرون فيه، صراحة أو ضمنا، عاملا من عوامل التخلف، وبأنه يمثل أحد العوامل الأساسية التي تربط المجتمعات العربية والإسلامية بالماضي. كانت الإيديولوجية الفرنكفونية ترى مثل ذلك في العربية، لغة الماضي، "لغة الآخرة" [34]، كما يذكر الأشرف، يعني لغة الدين، في مقابل " لغة الدنيا" التي تمثلها اللغة الفرنسية، مما جعل هذه الايديولوجية ترى في الفرنسية الحل لمعضلة التخلف في الجزائر، وكذا البوابة الأولى للحداثة.

إذن مرحلة ما بعد الاستقلال، حسب الأشرف، تتطلب تجاوز قيم الهوية من عروبة وإسلام، أو سجن الهوية إن جاز القول، قصد الانفتاح على العالم، على قيم العصر، على الحداثة، أي على القيم الكونية، لغة وثقافة وسلوكا. وبالتالي فإن انحصار فكر الأشرف على مشكلات الجزائر، على غرار بقية المثقفين الجزائريين عامة، أبعد من أن يعني ذلك عنده الانغلاق على الذات، كما يدعو أتباع من يصفهم الأشرف ب"الأصولية الدينية" المتمثلة من وجهة نظره في " الطرق الصوفية والفكر الخرافي والإيديولوجيات الظلامية "[35].

وإذا كان من المجدي التوضيح هنا بأن الإيديولوجية اللغوية الفرنكفونية لم تكن تنم بالضرورة عن ضعف الروح الوطنية، كما كان يدعي بعض غلاة المعربين، فإنه وعلى خلاف ما يراه مصطفى الأشرف وكثيرون ممن يذهبون مذهبه، ليست اللغة مجرد أداة، بل الصحيح، وذلك في ظروف معينة، أن الإنسان

هو أداة اللغة التي ينطق بها، فهي التي تتكلم من خلاله، وتحدد عواطفه وميوله واتجاهاته، فالإنسان بقدر ما يمتلك لغة بقدر ما أن هذه اللغة تمتلكه. على الأرجح أن هذا لا ينطبق، من وجهة نظرنا على مصطفى الأشرف الذي كان متمكنا من اللغتين. ولنفس السبب، يتعذر القول بأن خطابه حول اللغة يندرج ضمن منظور الخطاب كسلطة بمفهوم ميشال فوكو، بل تعبيرا عن قناعة شخصية مرتبطة بتصوراته حول اللغة وحول الحداثة ودور الأولى في الوصول إلى الثانية، بحكم الظروف الخاصة بالجزائر. لكن من الواضح من وجهة نظرنا، أن الخطاب الذي تبلور حول المسألة اللغوية في الجزائر كان أيضا جزءا من الصراع حول الهوية من جهة، وحول السلطة بمفهومها الواسع، يعني حول اللغة بوصفها أحد مصادر السلطة في المجتمع، من جهة أخرى، علما أنه حتى مسألة الهوية لم تكن ولن تكون، سواء في الجزائر أو في غير الجزائر، رهانا غريبا عن الخطاب حول السلطة، كما نرى ذلك جليا اليوم بوضوح في العديد من البلدان العربية التي تشهد صراع الهويات، يصل أحيانا إلى درجة الحرب الشرسة.

يتجلى هنا مصطفى الأشرف كنموذج للمفكر الجزائري لمرحلة ما بعد الاستعمار، ليس من حيث أن مضمون خطابه حول الحداثة يعكس رؤية عامة مشتركة، إذ يمكن أن نجد مثلا بينه وبين مولود قاسم نايت بلقاسم أو بينه وبين عبد المجيد مزيان بعض الاختلاف بهذا الشأن، ولكن ذلك أساسا في الأهمية التي تحتلها المسألة اللغوية وما يتفرع عنها من إشكاليات، شأنهم في ذلك شأن المثقفين الجزائريين عامة. وهي ظاهرة يمكن القول أننا لا نجد لها مثيلا في البلدان العربية الأخرى حيث لم تثر المسألة اللغوية كل هذا الجدل، إن لم نقل الصراع، الذي أثارته عندنا ولا ارتبطت بالنقاش حول الحداثة والتراث والأنا والآخر.

البحث عن ثقافة جديدة:

سبق وأن أشرنا إلى الطابع العملي لفكر مصطفى الأشرف ولجيل المفكرين والمثقفين الذي ظهروا بعد الاستقلال. من بين ما يتوافق مع هذه النزعة، البحث عن تأسيس ثقافة جديدة تتميز بالفعالية، من شأنها أن تدخل الجزائر عصر الحداثة. على أن هذا المسعى لم ينحصر لدى الأشرف عند حدود ما يمكن ربما وصفه بالإصلاح اللغوي، بل حدا به أيضا، كما سبق وأن أشرنا، إلى نقد الممارسات الدينية سواء الصوفية منها أو ما يسميه "الأصولية الظلامية"، مشيرا من خلال ذلك إلى ما يعرف اليوم بالإسلام السياسي. فلا ريب

أن نقد الدين الذي نقصد به هنا ليس الدين في حد ذاته وإنما التمثلات المختلفة للناس حوله، كان عند الأشرف من متطلبات مرحلة ما بعد الاستقلال وبناء الدولة الحديثة، وفق تصوره. فلا شك أن تغيير ما يسميه " عقليات الأفراد" الذي يتجاوز في الحقيقة حدود التمثلات الدينية، كان بالنسبة له مطلبا أساسيا لبناء الجزائر الحديثة. من هنا الأهمية التي أولاها للثقافة كعامل تغيير أساس في المجتمع، مما حدا به إلى نقد الثقافة القائمة على الصعيد اللغوي والديني والذهني والسلوكي، مما يسمح بالاستنتاج بأن الانسان بالنسبة إليه هو المحرك الأساس في عملية بناء دولة ما بعد الاستقلال. لهذا تحدث عن ضرورة " بروز مواطن جزائري جديد مسؤول و متنور"، و إلى تعميم و تكريس النزعة العقلانية " بدءا من العمارة التي نسكن فيها انتهاء إلى تسيير شؤون الدولة". وهي هموم شاركه فيها كل مثقفي تلك الحقبة التي كانت مطبوعة بالنزوع إلى التغيير. ولهذا أيضا كان نقد التاريخ، وأعني هنا نقد ثقافة المجتمع الجزائري ما قبل قيام الدولة الكولونيالية من بين المواضيع التي حظيت بالاهتمام لديه. فقد ابرز خصائص هذه الثقافة وجوانبها الإيجابية و لكن أيضا سلبياتها، إذ أن هذه الثقافة لم تستطع في نهاية المطاف الحيلولة دون وقوع البلاد تحت سيطرة الاستعمار، بسبب تخلفها عن ركب التقدم الذي تحقق في العالم الأوروبي. من هنا نقده لهذه الثقافة ونظرته النقدية لتاريخ هذه الثقافة، مختلفا بذلك عن النهج التاريخي التقريري الذي نجده عند سعد الله. فقد لاحظ الأشرف بهذا الصدد بأن ثقافتنا كانت " لا تقوم لا على البحث ولا على النزعة النقدية التي تميز الثقافة الحديثة"[36] . وهو بذلك يحاول الاجابة عن السؤال المضمر التالي : لماذا انتهى الأمر بنا إلى الوقوع تحت الاستعمار؟ وهو تساؤل غير معلن صراحة لديه كما أوضحنا، شاركه فيه وفي الاجابة عنه عدد من الكتاب الجزائريين، في مقدمتهم مالك بن نبي صاحب المقولة المشهورة التي كثيرا ما أسيء فهمها والمتعلقة بمفهوم " القابلية للاستعمار". ولا شك أن هذا السؤال الذي لم يطرح علانية كما سبق القول، والذي لا تكفي الاجابة التاريخية البحتة عنه، لم يكن فقط طبيعيا بالنسبة لمصطفى الأشرف ولكتاب ما بعد الاستقلال، بل خصوصا ذا أهمية بالغة إن لم نقل حيوية، ليس فقط بالنسبة لمرحلة ما بعد الاستقلال، بل إلى اليوم أيضا. ذلك أن القابلية على إعادة إنتاج القابلية للإستعمار تظل قائمة بهذا الشكل أو ذاك في ظل تغييب درس التاريخ أو إساءة فهمه أو تجاهله. وهو ما يحدث للأسف بهذه الدرجة أو تلك اليوم.

إذن كان فكر مصطفى الأشرف، المشروط بظروف مرحلة ما بعد الكولونيالية وبالنظام الذي كان جزءا منه، فكرا تنويريا و نقديا. كان مصطفى الأشرف مثقفا نقديا، لكن ليس بالمعنى الذي نجده عند إدوارد سعيد أو غيره من المثقفين الذين تطلق عليهم عادة هذه التسمية، ذلك أن وظيفة المثقف النقدي منذ شارل بيغي (1873-1914) و جورج سوريل (1847- 1922) هو " قول الحقيقة للسلطة". والحال أن الأشرف لم يكن بوسعه قول الحقيقة للسلطة لأنه كان ببساطة جزءا منها، لذا فإن نزعته النقدية كمثقف كانت تتمثل في " قول الحقيقة للمجتمع" أو في نقد المجتمع. فكما سبق وأن ذكرنا، كان مصطفى الأشرف مثقفا عضويا، على غرار كل المثقفين الجزائريين الذين رافقوا حرب التحرير قبل أن يصبحوا بعد ذلك سياسيين رسميين، يجمعون، على غرار طالب الابراهيمي ورضا مالك ومولود قاسم... بين ممارستين، أو بين سلطتين " السياسية" و" الثقافية" مجسدين على نحو ما وبنسبة ما مفهوم الملك الفيلسوف الذي حلم به أفلاطون. لقد كان مصطفى الأشرف، يؤدي وظيفة إيديولوجية في إطار النظام القائم الذي انخرط فيه، شأنه في ذلك شأن غيره من جيل المثقفين الذين شاركهم نفس التجربة. يجب ألا ننسى بأن مصطفى الأشرف كان أحد محرري ميثاق طرابلس ثم الميثاق الوطني، الوثيقة الايديولوجية التي كانت بمثابة دستور النظام القائم في عهد الرئيس الراحل هواري بومدين. لهذا لم يتطرق الأشرف إلى المسألة الديمقراطية ولا إلى مسلمات النظام الذي كان ينتسب إليه ولا إلى طبيعته. كان وزملاؤه يؤدون رسالة ثقافية وسياسية وإيديولوجية ذات صبغة وطنية، لكنها منخرطة في آن واحد في سياق توجه عالمي، هو التوجه الاشتراكي. لقد كان الأشرف مثقفا اشتراكيا، يساريا، وبالتالي كانت الحداثة التي دعا إليها منقوصة من المبدأ الديمقراطي ومن مبدأ الحرية ومما صار يعرف اليوم عموما بحقوق الانسان، المنسوبة في تلك الأيام إلى الايديولوجية البرجوازية. كان لا بد، والخال هذا، أن ينعكس مصير هذا التوجه عالميا على مصير فكر الأشرف وعلى من حذوا حذوه من المثقفين، أعني على القيم والمباديء التي دعوا و ناضلوا من أجلها. ومثلما كان منضويا، لكن بخصوصياته، في إطار توجهات وقيم عالمية تتقاسمها نصف الإنسانية في تلك المرحلة، فقد كان الأشرف يشتغل أيضا في إطار توجهات وخيارات

واستراتيجية دولة ما بعد الكولونيالية التي كان يعبر عن أفكاره، هو وغيره من المثقفين العضويين، في وسائلها الإعلامية والثقافية من جرائد ومجلات ودور نشر، لم تكن متاحة في الحقيقة للخارجين عن إيديولوجية النظام. لقد ارتبط إذن مصير فكر الأشرف وغيره من المفكرين العضويين بمصير النظام الذي كانوا جزءا منه. وبالتالي كان طبيعيا أن تكون أزمة هذا النظام فيما بعد أيضا أزمة هذا الفكر الذي كان محكوما في نهاية المطاف بحدود النظام الذي ارتبط به وبتوجهات العصر التي انحاز لها واقتنع بها، وبالتالي بالمرحلة التاريخية التي كان ينتمي إليها، وبأن يتنازل في نهاية المطاف عن الأسس الايديولوجية التي قام عليها، ونعني بها أساسا الاشتراكية والأحادية السياسية والقبول بالقيم المنتصرة : الديمقراطية وحقوق الانسان، وتحويل خطابه النقدي في الأخير إلى نقد تمثلات الدين وتمظهراته السياسية، متحولا إلى خطاب إقصائي واجتثاثي، خصوصا عند الأشرف ورضا مالك، مما جعلهما طرفا في المأساة الوطنية. فمصطفى الأشرف، شأنه شأن المفكرين عبر التاريخ عامة، يفكرون ويتدبرون وينتقدون، لكن التاريخ هو من يكون له القول الفصل في الأخير.

لكن هل يمكن الحديث مع ذلك عن هزيمة الفكر الذي كان الأشرف رمزا له ومن خلاله عن هزيمة فكر جيل كامل من المثقفين؟ ولئن كان فكر مصطفى الأشرف، على ضوء التقلبات التاريخية والإيديولوجية التي حدثت محليا وعالميا، لا يمكن أن يسلم من النقد، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أن الزمن قد تجاوزه جملة وتفصيلا في بلادنا، أو أن الجزائر قد أصبحت اليوم في غنى عن القيم التي كان يدعو إليها الأشرف وغيره من مثقفي تلك الفترة. فكم نحن أحوج اليوم، وربما أكثر مما كان الأمر زمن الدولة الشمولية التي انخرط فيها الأشرف ومثقفو ما بعد الاستقلال، إلى مواطن جزائري " مسؤول و متنور" و إلى اعتماد العقلانية سواء في تسيير شؤون الدولة أو في مواقع العيش المشترك سواء في إطار المدينة أو الحي أو الجامعة أو غير ذلك. وكم نحن أحوج أكثر من أي وقت إلى الوعي بأسباب تخلفنا وبعوامل إعادة إنتاج القابلية للاستعمار، وبغير ذلك من القيم التي دعا إليها الأشرف ورفاقه من المثقفين الرسميين المنحدرين من حرب التحرير.

ذلك لأن هذه الظواهر التي تصدى لها الأشرف بالمعالجة هو وزملاؤه يمكن أن توجد سواء في ظل إيديولوجية اشتراكية أو رأسمالية، لأنها ذات صلة بمشكلة التخلف أكثر منه بأي شيء آخر. إنها مشاكل المجتمع المتخلف، والفرد المتخلف والنظام السياسي المتخلف. وبغض النظر عن المنطلقات الإيديولوجية المرتبطة بطبيعة المرحلة التاريخية، فإن خطاب الأشرف وجيل مثقفي ما بعد الاستقلال كان سعيا وراء معالجة هذه المعضلة المتمثلة في التخلف، و لذلك لا يزال فكر الأشرف غير متجاوز في العديد من وجوهه إلى اليوم، لأن الجزائر لا تزال تعيش مشاكل التخلف بكل أبعادها بل وبصورة أعمق من ذي قبل.

المصادر والمراجع

1 - لا نقصد هنا إمكان تعميم تجربة مصطفى الأشرف كمفكر على كل مثقفي ومفكري الجزائر ما بعد الاستقلال، فمن الواضح أن مساره في هذا المجال يختلف شكلا ومضمونا عن مسار مالك بن نبي أو عن مسار محمد أركون أو عبد الله شريط. ولكن تجربته تجسد جيل المثقفين الذين انبثقوا من رحم حرب التحرير وواصلوها في كنف السلطة التي قامت بعد الإستقلال.

2- ت. ب. بوتمور، النخبة والمجتمع، تر. جورج حجا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، ص 71.

3 - المصدر نفسه.

4 - كارلو سالنياري و ماريو سبينيلا، فكر غرامشي، مختارات، ج2، تعريب: تحسين الشيخ علي، دار الفارابي، بيروت، 1978، ص 157.

5- ت.ب. بوتمور، المرجع السابق، ص 71.

6- في تعريبه لكتاب " فكر غرامشي. مختارات" التي قام بجمعها سالنياري وسبينيلا (مرجع سابق)، يستعمل تحسين الشيخ علي مفهوم " المفكرين" بدل " المثقفين" بشأن تصورات المفكر الايطالي حول هذه الفئة الاجتماعية.

7- كارلو سالنياري وماريو سبينلا، المرجع السابق، ص 175.

8- الفيلسوف الملك هو الحاكم المثالي لمدينة كاليبوليس المثالية، كما تخيلها أفلاطون في " الجمهورية"، الكتاب الخامس. بالنسبة لأفلاطون، الفيلسوف لا

يرغب في السلطة. وعدم حبه للسلطة يسمح له، من وجهة نظره، بحسن استعمالها. ويقصد بندا من وراء استخدامه لمفهوم الفيلسوفالملك الإشارة إلى أن المثقف يتميز بالزهد في السلطة وفي الانتماءات السياسية والدينية والعرقية والوطنية، وبأن ما يسعى وراء هو الحقيقة والعدالة المطلقتين المتعاليتين عن كل انتماء ضيق.

9- Edward W. Said. Des intellectuels et du pouvoir, Marinor, 2001, Alger, p.18.

10 - Ibid,p. 19.

11- ت.ب. بتمور، مرجع سابق، ص 71

12- كارلو سالنياري وماريو سبنيلا، مرجع سابق، 162.

13- Christian Godin, Dictionnaire dephilosophie , Fayard/ éditions du temps, 2004,p. 959.

14- ينبغي التوضيح مع ذلك بأن معظم ما جاء في أول كتاب أصدره مصطفى الأشرف يتضمن مقالات منشورة إبان حرب التحرير.

15- مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، تر: حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص 405.

16 - المصدر نفسه، ص 406.

17- المصدر نفسه، ص 441-442.

18 - المصدر نفسه، ص 417.

19 - المصدر نفسه، ص 415.

20- المصدر نفسه، 416.

21- المصدر نفسه، ص 417. 21

22 - المصدر نفسه.

23 - المصدر نفسه، 418.

24 - Abdelleh Cheriet, opinion sur la politique de l'enseignement et de l'arabisation, SNED, Alger,1983, p. 42.

25 - Abdellah Cheriet, ibid, pp.39-40.

26 - Ibid, pp.42-43.

27- مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة و المجتمع، ترجمة حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص 442.

28 - فتحي التريكي، الهوية ورهاناتها، تر: نور الدين الساقي وزهير المديني، الدار المتوسطية للنشر، تونس – لبنان، 2010، ص 25. 28

29 - " تحتاج كل جماعة لكي تعقل نفسها كجماعة أي ككل شامل وواحد إلى الصورة المضادة للغير أو العدو، بحيث يكون إمكان العنف محفورا سلفا في الكينونة الاجتماعية البدائية." بيار كلاستر، أثريات العنف أو الحرب في المجتمعات البدائية، كتاب مشترك بعنوان *أصل العنف والدولة* ، مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، تعريب وتقديم على حرب، دار الحداثة، 1985، ص 106.

30- نفس المرجع، ص 442-443.

31 - Abdellah Cheriet, oop-cit,p. 45.32

32- لقد أضيف البعد الأمازيغي في الجزائر، إلى العروبة و الإسلام، ولكن ذلك بعد صراع مرير و طويل. 32

33 - هذا النزعة اللائكية في الإيديولوجية الفرنكفونية تجلت بعد الانتقال إلى مرحلة " التعددية الحزبية".

34 - مصطفى الأشرف، الجزائر: الجزائر: الأمة والمجتمع، مرجع سابق، ص 429.

35 - Mostapha Lacheraf, « Spécificités culturelles et industrialisation dans le monde arabe », Revue tunisienne de sciences sociales, 1975, N° 36-39.

36 - mostefa Lacheraf, l'avenir de la culture algérienne, in Culture algérienne dans les textes, Choix et Présentation par Jean Desjeux,O.P.U-PUBLISUD, p.21