مجلة البلقاء للبحوث والدراسات

مجلة علمية محكمة متخصصة, تصدر عن جامعة عمان الأهلية

ص ١٥٣

المجلد ٢٣
العدد ١
٢٠٢٠

سؤال الذات في الأنثروبولوجيا الفلسفية المغاربية
- عبد الكبير الخطيبي نموذجا -

The Self-Question in the Philosophical Anthropology of the Maghreb

الملخص

تعدّ الأنثروبولوجيا الفلسفية – باعتبارها طرحا ومنهجا – مشروعا معرفيا يقوم على اعتبار " الذات " عاملا مؤسسا للنظرية الفلسفية, ومن ثمّ كانت طروحاتها تعتمد على مبدأ " الذاتية ", حيث تعمل على بسط مقولة "الذات" – كقيمة معرفية ووجودية – انطلاقا من مشهدية مزدوجة لتبحث في علاقاتها المستبطنة فيها (العلاقات الداخلية) وكذا الخارجة عنها (علاقتها بالخارج=الهو/الآخر – المحيط/ العالم).

ومن هنا ستكون هذه الورقة البحثية محاولة في التعامل مع مفهوم " الذات " من خلال نموذج " الاسم العربي الجريح" للمفكر المغربي " عبد الكبير الخطيبي " بدلالته الأنثروبولوجية الفلسفية؛ وذلك باعتبار الأنثروبولوجيا الفلسفية تتأسس على مجموعة من الحالات المعرفية – النفسية, كالحدس والحب والرغبة والإرادة, وذلك انطلاقا من الرموز الأساسية لفلسفة الذات, والتي تعدّ أساس الطرح الأنثروبولوجي الفلسفي للسلوك الإنساني.

الكلمات المفتاحية:

الذات – الكتابة – النص – التاريخ – الثقافة الشعبية.

الدكتور: عبد القادر بن يحي لصهب
Dr. Abdelkader Lashab
أستاذ محاضر - المركز الجامعي مغنية (الجزائر)
lashababdelkader@gmail.com

تاريخ الاستلام: ٢٠١٩/٦/٢

تاريخ القبول: ٢٠١٩/٨/٧

Abstract

Philosophical anthropology - as a proposition and methodology - is a project of knowledge based on the concept of "self" as a constitutive factor of philosophical theory. Hence, its propositions are based on the principle of "self", in which the term "self" is interpreted as a cognitive and existential value (Internal relations) as well as externally (its relation to the world = the other / the Outside world/ the world (

Thus, this paper will attempt to deal with the concept of "self" through the model of "the wounded Arab name" of the Moroccan thinker, "Abdelkabir al-Khatibi" in his philosophical anthropological analysis; as philosophical anthropology is based on a set of cognitive-psychological situations, such as intuition, love and desire And will, from the basic symbols of the philosophy of the self, which is the basis of philosophical anthropological exposition of human behavior.

Keywords:

Self - Writing - Text - History - Folk Culture.

مقدمة البحث

الكتابة من منظور عبد الكبير الخطيبي قيمة إبداعية لها سجالاتها الموضوعاتية المؤطرة لها , حيث تصنع تجربة الكتابة حيزها من حيثيات للحضور ولاستجلاء الذات عبر تموّجات الخطاب , لتتمثّل أسئلةً تتقلص أحيانا لاحتضان هويةٍ خصوصيةٍ تقبع في خرائط "الذات " / الأنا الفردية وتتمدّد أحيانا أخرى لملامسة فضاءات المعايَنَة الفاحصة للخطوط الموازية لتلك الهوية ؛ خطوط تصنع هوامش للاختلاف والمغايَرة .

وباعتبار الكتابة أيقونة جامعة لطروحات " الخاص " و " الجمعي " فقد ظلّ دوما يخوض في ثنائيات العودة نحو الذات / الأنا والسياحة في عوالم الوجود ليرسم واقعا تتمطّى خرائطه وحدوده التعبيرية حسب سياقاته النصية.

فعبد الكبير الخطيبي يحاول بسط التفاصيل المعايِنَة لقيم النص التعبيرية بين مطارحات الهوية باعتبارها مجالا للرؤية الخصوصية المتجلية في استحضار " الأنا " وأسئلة الاختلاف النابعة أساسا من الوعي بهذه " الأنا " وبهوامشها التي تؤطر خلفيات " السؤال " المعبِّر عن فيوضات استشعار الواقع والمأمول ؛ أو الكائن والممكن .

ا. الأنثروبولوجيا المغاربية بين القبول والرفض :

نشأت الأنثروبولوجيا – كعلم – من خلال محاولة الغرب معرفة الآخر "المختلف" (المتخلّف) و" البدائي " , وهذا عقب التحولات العميقة التي عصفت بالمجتمعات الغربية معرفيا / ثقافيا واجتماعيا وسياسيا ؛ وقد ارتبط هذا العلم لدى عديد الدارسين بحركة المدّ الاستعماري وما صاحبها من توجه نحو مدارسة المجتمعات المحتلّة , كما تتعالق وظهور المشكلات الاجتماعية والاقتصادية التي شكّلت انعكاسا للتغيرات البنائية للجماعات .

ولذلك تعدّ الأنثروبولوجيا بحثا معرفيا في القضايا الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية المرتبطة ارتباطا وثيقا بظروف مجتمعية , سواء كانت هذه الظروف ثابتة أو متغيرة ومتحولة , وهي بذلك تشكّل محاولات تفسيرية للأطر الوجودية للجماعات والتحولات العميقة والجزئية للمجتمعات.

وإذا كان مصطلح " الأنثروبولوجيا " كمصطلح علمي قد ظهر حديثا نسبيا فإن مضامينه المعرفية وأسسه المنهجية تعدّ قديمة قدم مواضيعه البحثية , وهو كمفهوم إجرائي يعنى بدراسة الإنسان كتركيبة ثقافية واجتماعية, ليس باعتباره فردا وإنما باعتباره " كينونة جمعية " , لأن الأنثروبولوجيا هي البحث في القيم الوجودية للجماعات, سواء كانت ثقافية –بالبسط الشمولي لمفهوم الثقافة – أم اجتماعية أم اقتصادية أم سياسية .

وإذا كان هذا العلم قد انبثق في المنظومة المعرفية الغربية فإن امتداداته وصلت إلى المعطى الفكري المغاربي بفعل ذلك التواصل الثقافي والعلمي الحاصل على مستوى المؤدى الحضاري العام بفعل العلاقات التاريخية والجغرافية بين دول المغرب العربي وأوربا , إضافة إلى ذلك التراث العلمي المحلي الذي شكّل رافدا مهما من روافد التوجهات المعرفية الأنثروبولوجية بالمنطقة .

إذ تأخذ الأنثروبولوجيا المغاربية أهليتها العلمية من ذلك الكمّ من الدراسات النظرية والتطبيقية التي تشكّل مدونات بحثية / دراسية ومرجعية مهمة , وذلك بفعل ما تقدمه هذه الدراسات من صور مشهدية للحياة المغاربية قديما وحديثا , وكذا ما يؤطر المجتمعات المغاربية من قيم اجتماعية وميولات ثقافية وممارسات اجتماعية وغيرها.

ولم تتأسس هذه الأنثروبولوجيا من فراغ يؤطره الوهم المعرفي , بل هي تشكّل امتدادا لسلسلة حلقات مترابطة من الاشتغالات الدراسية عبر مخاضات عدّة للسيرورة الحضارية للإنسان المغاربي .

وإن نشأت الأنثروبولوجيا المغاربية في أحضان الدراسات الكولونيالية والاستشراقية فإن إرهاصاتها وبداياتها لتمتدّ أعمق في التاريخ الفكري المغاربي , وذلك منذ تبلور ذهنية التدوين التاريخي والمعرفي عند علماء المنطقة القدامى , حيث نجد ملامح البحث الأنثروبولوجي في العديد من المدونات والمصنفات التاريخية وكتابات " الرحالة" في التراث المغاربي , وبذلك يمكن القول أنّ الأنثروبولوجيا المغاربية هي حلقة تطورية للتوجهات العلمية للنخب الثقافية المحلية.

كما يمكن أن نلاحظ – عبر سبر المسار التاريخي لهذا العلم بالمنطقة – أن تواجد الأنثروبولوجيا في المنظومة المعرفية المغاربية لم يكن بالتواجد السلس الذي لم يخل من نقاشات ومخاضات عسيرة طبعت سيرورته بالمنطقة, بل إنه وخلال السنوات الأولى لمرحلة ما بعد الاستقلال كان ينظر إليها باعتبارها محصلة دراسية استعمارية يجب التخلّص منها وإرسال أعمال الأنثروبولوجيين الاستعماريين إلى " المحرقة " , باعتبارها " أعمالا كافرة " , في حين تعالت أصوات أخرى مناهضة لهذا الطرح داعية إلى اعتماد الأنثروبولوجيا كمادة دراسية تعمل على سبر مقومات البناء الاجتماعي والثقافي للمجتمعات المغاربية .

وهكذا ظلت الأنثروبولوجيا المغاربية تراوح مسألة مشروعية الحضور المعرفي عبر تجاذبات أطراف النقاش حولها , إلى أن انبثقت معلنة عن حضورها في الأجندة العلمية المغاربية .

قد يحيل طرح إشكالية حضور " الأنثروبولوجيا " في الطروحات المعرفية / العلمية المغاربية إلى التعرج على قضية تلامس جوهر الموضوع المطروح للنقاش , من خلال البحث في حضور المدونة العلمية الاجتماعية عموما في المنظومة الفكرية المغاربية ؛ هذه المنظومة التي تأسست وفق طروحات أيديولوجية ظلت تبسط قيمها الرؤيوية طيلة عقود من الجدالات التي ضيعت في زخم دعاواها ونقاشاتها موقع الدراسة الأنثروبولوجية في المسارات المعرفية المغاربية , رغم ما قدمته هذه المعارف من قيم حافظت على المرتكزات الاجتماعية والثقافية وعلى هوية للمجتمعات المحلية ؛ عبر حقب زمنية شابها سعي حقيقي لخلخلة مقومات الانتماء التاريخي والحضاري والعقائدي وحتى اللغوي / اللساني من لدن الاستعمار الأوربي للمنطقة .

فقد تعرضت الأمة المغاربية لعهود وقعت فيها تحت نير الفلسفة الاستعمارية الغربية التي زاوجت بين الإخضاع العسكري والتشويه الثقافي , أو المسخ الحضاري , حيث عملت الدوائر الكولونيالية , ومن خلفها تقف منظومة

تنظيرية تشكّل ترسانة بحثية دراسية / بحثية , على بسط قيم ثقافية واجتماعية بديلة تساعد على إفراغ الشعوب من محتوياتها الثقافية والحضارية تسهيلا لعملية إخضاعها واستغلالها على جميع الأصعدة , ومن هنا جاءت أهمية الدراسة الأنثروبولوجية في مرحلة ما بعد الاستقلال كصولة دراسية تعمل على حفظ مقومات الهوية المغاربية وترسيخها في الوجدان / الوعي الجمعي باعتبارها بسطا لقيم اجتماعية وثقافية تشكّل رباطات علائقية مع الماضي والذاكرة .

وبالرغم من الأهمية التي تكتسيها الدراسات الأنثروبولوجية من خلال وقوفها على النماذج الثقافية والنظم الاجتماعية وغيرها , والتي تؤطر وجود الجماعة وتحدد معالم توجهاتها العامة بما يمكنها بسطه من قيم مرجعية لتأسيس أي مشروع اجتماعي أو ثقافي إلاّ أنّ النخب المحلية – لا سيما السياسية منها – القابعة تحت هيمنة الأيديولوجيا " الثورية " ظلت تنظر إلى الأنثروبولوجيا نظرة سكونية , متهمة إياها بـ " العمالة الفكرية والعلمية".

حيث تعاطت المنظومة الفكرية المغاربية مع قضية " الأنثروبولوجيا " بنوع من التهميش الذي وصل حدّ الإقصاء , ذلك أن الخطاب " التنويري " المغاربي وقف على طرفي نقيض تتجاذبه مرجعيات مؤدلجة تغْبُر من فوق المعطيات الاجتماعية والثقافية المتأصلة في توجهات الجماهير ووعيها بوجودها.

فطرف تبنى دعاوى " التغريب " بما تحمله من رفض ضمني لكل ما يمتّ بصلة للخصائص الوجودية للجماعة, وهو توجه يبغي تعديل مسار الذاكرة الجمعية ليمنعها من العودة إلى " عتمة التخلّف " الضاربة بجذورها في "الوعي التاريخي / التراثي" أو " الذات القديمة " منتهجا سبل " قتل الآباء " والمرور من عباءاتهم التي تشكّل قيودا نفسية تحول دون الانطلاق الحضاري المبني على دعامات " الحداثة " و" العصرنة " , وبالتالي رأت في الدراسات الأنثروبولوجية ارتكازا على " القيم المرفوضة".

وطرف آخر , وبتأثير من سحر التوجهات الماركسية والفلسفات التحررية / الثورية رأى في الأنثروبولوجيا علما استعماريا يكرّس للهيمنة الفكرية للقوى الإمبريالية , وبالتالي يجب تحييده عن أي توجه علمي أو دراسي باعتباره إرثا ينبغي التخلّص منه .

وبين هذا الطرح وذاك غيبت التوجهات الدراسية الأنثروبولوجية , ورأى فيها البعض ضربا من " العبث المضني للجهد المعرفي " , وحتى الدراسات الاجتماعية التي شكّلت إرهاصات للمدّ البحثي الأنثروبولوجي لم تكن لتنزاح عن الطرح الأيديولوجي المؤطر بالنزعة الماركسية والرؤى الاشتراكية .

ففي الجزائر – مثلا – كان لـ" شيوع فكرة أن الأنثروبولوجيا هي علم المستعمر أثّر على اهتمام الباحثين الاجتماعيين الجزائريين بهذا العلم , كما أنّ تطور النظرية الماركسية التي تزامنت مع الحركات التحررية في العالم أثّرت على الباحثين الاجتماعيين في الدول النامية , حيث عرفت الجامعة الجزائرية انتشار تخصص علم الاجتماع, فأغلب الدراسات السوسيولوجية عملت على تحرير التركيبة الاجتماعية والاقتصادية والتحولات المرافقة لها بعد سنوات الاستقلال , كما أن النظام والتوجه السياسي للمشروع التنموي الجزائري أثّر في التركيز على دراسات سوسيولوجية متشبعة بالنظرة الماركسية ومحاولة دراسة الطبقة العاملة في المصنع والفلاحين في الأرياف والمثقفين العضويين " (مولاي الحاج , ٢٠٠٢ : ٢٢).

هذا من جهة ومن جهة أخرى " اعتبرت العلوم الإنسانية والاجتماعية , بعد الاستقلال , في الدول المغاربية , وفي الوطن العربي , بمثابة " علوم خطيرة " وبالتالي تمّ إخضاعها للمراقبة , ووجهت السلطات العمومية , من منظور "عقلنة تكنوقراطية" , جهودها نحو التقنية والتكنولوجية , وترجم ذلك على المستوى الجامعي بالأولوية التي تمّ إيلاؤها للتخصصات العلمية التي اعتبرت متوافقة مع الأيديولوجيا التنموية " (مادوي , ٢٠١٥ : ١٩٣).

فالأنثروبولوجيا كمادة دراسية في الجامعات " لم يهتمّ بها وبقيت كامنة لا تظهر إلا في مقاربات ثقافية لدراسة الظواهر السوسيولوجية , فالتأويلات المتمثلة في أنّ الأنثروبولوجيا هي علم المستعمر الغربي أثرت على تأخّر وعدم الاهتمام بهذه المادة في الدراسات الأكاديمية " (أوراغي , ٢٠١٣ : ٤٣).

وأدى ارتباط الأنثروبولوجيا بحركة المدّ الاستعماري إلى رفضها من لدن العديد من رجالات الفكر والسياسة في المغرب العربي واعتبروها صورة من صور الحضور الكولونيالي في التوجهات الثقافية والفكرية للشعوب المستعمَرة.

ويشير في هذا الصدد الأستاذ محمد سعيدي إلى أنه " قد بلغ الحدّ ببعض المسؤولين الكبار في عدد من دول العالم الثالث , والتي كانت لمدة من الزمن ضحية الاستعمار الأوربي – قد بلغ بهم الحد – إلى منع تدريس الأنثروبولوجيا وإقصائها من كل الأنظمة التربوية والتعليمية " (سعيدي , ٢٠٠٧ : ٤٠).

فقد عملت الدوائر الرسمية – التي تبنت أغلبها الخيار الاشتراكي – على استبعاد المنظومة الأنثروبولوجية من اهتماماتها, حيث ساهمت الأيديولوجيا السلطوية " الثورية " بقدر وافر في إقصاء وتهميش الأنثروبولوجيا , إذ و "على الرغم من الجهود المبذولة من طرف الدولة في البنيات الثقافية , وعلى الرغم من السياسة الثقافية التي حددها الخطاب الرسمي , فإن الأمر قد آل في الأخير إلى فراغ ثقافي رهيب , تمثّل في عدم القدرة على الإحاطة بالظاهرة الثقافية في كلّ أبعادها , حيث تجاوزت السلطة مسائل هامة هي من صميم الانشغالات الثقافية " (بن زنين , ٢٠١٠ : ١٠٦).

كما رفضت الثقافة الشعبية من لدن الأيديولوجيا الثورية باعتبارها " شكّلت , ولمدة من الزمن , الموضوع الخصب بامتياز للفكر الكولونيالي , والذي سخرها تسخيرا استعماريا " (سعيدي , ٢٠٠٧ : ٠٤) , وبذلك اعتبرت إرثا معرفيا استعماريا يجب التخلّص / التملّص منه , ووضعت الأنثروبولوجيا – كحقل معرفي – إلى جانب منظومات معرفية أخرى , كعلم الاجتماع وعلم الفلكلور وغيرها ... , في قفص الاتهام , باعتبارها مدونة بحثية ارتبطت بحركات المدّ الاستعماري الذي استخدم هذه العلوم بغية الوقوف على خصائص الشعوب الثقافية والاجتماعية , وتمهيدا للسيطرة عليه وكذا لضربها في عمق رباطاتها الوجودية والحضارية والانتمائية.

وقد عبّر عن ذلك وزير التعليم العالي الجزائري محمد الصديق بن يحي في خطاب وجهه سنة ١٩٧٤ , " للمشاركين في المؤتمر الرابع والعشرين لعلماء الاجتماع العرب المنعقد في شهر مارس ١٩٧٤ , حيث اعتبر أن الأنثروبولوجيا اختصاص استعماري محض , ولا يمكن الحديث عن استقلال شامل في دولة لا زال نظامها يحفظ في برامجه شيئا من الفكر الاستعماري ... وأنّ الاستقلال يفرض على المؤسسات تصفية أنظمتها من كلّ علم له صلة بتاريخ الحركة الاستعمارية" (سعيدي , ٢٠٠٧ : ٤٠).

هذه الرؤى جعلت من الأنثروبولوجيا طابوها معرفيا لا يُقبَل الاقتراب منه أو الحديث عن مشروعيته العلمية وقيمته الدراسية / البحثية , فقد رسخ في أذهان القرار السياسي بعد مرحلة الاستقلال عدم تدريس الأنثروبولوجيا في الجامعات الجزائرية , باعتبارها علما استعماريا , وأنّ الأنثروبولوجيين الفرنسيين الذين صاحبوا الحملة الاستعمارية ساهموا بدراساتهم للمجتمع والثقافة الجزائريين في عملية الاستعمار وسهّلوها (سعيدي , ٢٠١٧).

وانطلاقا من هذا التوجه ذي الترسبات التاريخية المحمّلة بـ" الأيديولوجيا الثورية " المناهضة لكل أشكال المخلّفات الاستعمارية أضحت الأنثروبولوجيا مادة مقصاة من المنظومة الفكرية والبحثية المغاربية عموما والجزائرية على وجه الخصوص, وأضحى بذلك تدريسها في الجامعات الوطنية من قبيل المقصي والمغيّب.

فقد قررت الحكومة الجزائرية عدم تدريس الأنثروبولوجيا ... وعدم الاعتراف بها والعمل على إقصائها من دائرة المعارف الاجتماعية والإنسانية , بل وصل الأمر إلى نعت كل باحث مهتم بهذا العلم بأنّه من أتباع الأيديولوجيا الكولونيالية , واستمرّ هذا الوضع مدّة من الزمن واستمرّ معه نضال بعض الباحثين المهتمين بالأنثروبولوجيا إلى غاية الثمانينات , مع ما بدأ يعرفه المجتمع الجزائري من حراك سياسي وثقافي جديد , فشهدت هذه المرحلة عودة الأنثروبولوجيا إلى الواجهة بطريقة خجولة (سعيدي , ٢٠١٧).

وقد غالت الأيديولوجيا الرافضة للأنثروبولوجيا إلى حدّ اعتبارها – كمحصلة معرفية – نوعا من الاستعمار الجديد , وذلك باعتبار أنها لا تمثّل – في أساساتها المنهجية ودعاماتها المعرفية التي تقوم عليها – تمثلا للبنيات الفكرية للمجتمع الجزائري , وأنها محاولة لإسقاطات تعسفية لا تستطيع الاستجابة للمقومات الاجتماعية والثقافية للإنسان الجزائري .

وبذلك فهي تغدو بمثابة تبعية معرفية للسوسيولوجيا الغربية / الاستعمارية , حيث يقول الأستاذ علي الكنز في هذا الصدد أننا إذا أردنا تقويم الممارسات السوسيولوجية الحالية في بلادنا " يمكننا وصفها بتبعيتها الأساسية للسوسيولوجية الغربية ... تأخذ هذه التبعية أشكال التكرار والتقليد , سواء أكان هذا التقليد واعيا أو غير واع , كما يؤدي إلى انعكاس, أو بالأحرى إغراق , قضايا وإشكاليات العالم الغربي داخل البنى الثقافية والاجتماعية لعالمنا" (الكنز , ١٩٨٦ : ٩٩).

وظلّت الأنثروبولوجيا في قفص الاتهام باعتبارها عاجزة عن بسط

المقومات الأساسية للمجتمع الجزائري والإحاطة المنهجية بقضاياه الكبرى ، وذلك على المستوى المنهجي كما التحليلي .

وهذا ما عبّر عنه الأستاذ مصطفى ماضي الذي ذهب إلى أنّ الأنماط المعرفية الاجتماعية ، والأنثروبولوجيا جزء مهم منها ، عرفت هيمنة الأورو-مركزية ، لا من حيث تناول المواضيع فقط بل أيضا من حيث المناهج المستعملة ، والإرث أو السند النظري الذي يلجأ إليه الباحثون عندنا لتفسير الظواهر الاجتماعية ؛ هذه الهفوة – حسبه – جعلت العلوم الاجتماعية عندنا عاجزة عن استيعاب الواقع الاجتماعي الوطني ومساءلة قضاياه الاجتماعية المطروحة علينا (ماضي ، ١٩٨٩ : ٩٠).

ويردّ مصطفى ماضي عجز المنظومة الأنثروبولوجية الجزائرية عن ملامسة جوهر القضايا الكبرى للمجتمع الجزائري إلى قضية " التعريب " ومحاولة جزأرة المدونة العلمية الاجتماعية عموما ، هذه " الجزأرة " التي كانت منصبة حول "القوالب" دون التعمّق في المسائل المنهجية والموضوعاتية ، وهذا ما جعلها صورة أخرى من صور الاستيلاب المعرفي والاستيراد النُّظُمي الذي ظلّ لصيقا بمرجعيته الغربية دون ملامسة وسبر الخصوصيات الاجتماعية والثقافية للمجتمع الجزائري الذي تطبعه خصوصيات تميّزه عن المجتمعات الغربية التي شهدت نشأة هذه العلوم بما تحمله من إرث منهجي يخص البيئة الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي انبثقت وفقها / فيها / منها .

وتبعا لذلك أضحى راسخا في المنظومة الفكرية المركزية أنّ هذه العلوم لا تستطيع أن تجسّد قيمة مضافة للتوجهات العلمية والبحثية السائدة بعد الاستقلال ، وذلك باعتبارها مجرّد أطاريح ساذجة تتسم بالسطحية والتعميم والطرح الفضفاض ، إضافة إلى عدم تحكمها في الآليات المنهجية والاصطلاحات المفتاحية التي تقوم عليها هذه العلوم في نسخها الأصلية .

وتبعا لتلك النظرة التحقيرية للأنثروبولوجيا بالجزائر والمؤطرة بنوازع أيديولوجية محضة أقصيت هذه المادة المعرفية ، حيث " يظهر أن الموقف من الاستعمار قد أخذ أبعادا أخرى تمثّلت في رفض بعض الأفكار والمسائل التي هي من صميم المعارف العلمية ، وذلك في وقت كانت فيه الجزائر في أمسّ الحاجة لمثل هذه العلوم بغية التعرّف على التحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي يعيشها المجتمع الجزائري بعد حصوله على الاستقلال" (بن زنين ، ٢٠١٠ : ١٠٨).

حيث اعتبرت الأنثروبولوجيا في السنوات الأولى لما بعد الاستقلال وإلى غاية منتصف الثمانينات توجها علميا غير مرغوب فيه ، وذلك استنادا للخلفيات المسبقة التي كانت تغذيها التوجهات المركزية / السلطوية الرسمية بالبلاد ، وهذا ما أدى إلى إقصائها من مدونة المقاربات المعرفية والبحثية لمساءلة مختلف القضايا التي تؤطر الإنسان الجزائري كمركز للتوجهات العلمية حينئذ .

ويبدو أنّ " هذا الموقف قد فوّت على الباحثين ، وعلى الحركة العلمية بشكل عام ، فرصة التعرف على الذات وإثبات الهوية ، بما تقتضيه الأدلّة والمناهج العلمية ، حيث كانت العلوم الاجتماعية وحدها الكفيلة بتحقيق ذلك، فتحديد الأطر الاجتماعية والفاعلين في المجتمع ومعرفة التحولات التي يعيشها وتفسيرها هي من اهتمام علم الاجتماع وحده ، إضافة إلى محاولات التعرف على ثقافة الإنسان وشخصيته وهويته ، والتي هي من اهتمامات الأنثروبولوجيا " (بن زنين ، ٢٠١٠ : ١٠٩).

وقد شكّل حضور الأنثروبولوجيا في المعطى الفكري الجزائري انبثاق جدل واسع بين النخب الثقافية والسياسية الوطنية ، حيث تراءى على سطح النقاش المحتدم حول المسألة توجهان متعارضان أحدهما متحمّس للمسألة يرى فيها ضرورة معرفية لاستجلاء القيم الوجودية للمجتمع الجزائري ، في حين ظلّ البعض يرافع لأجل إقصائها من الأجندة الدراسية الجزائرية ، باعتبارها خبطا في فراغ منهجي من جهة وكذا متهما إياها بـ " العمالة المعرفية " لاستعمار من جهة أخرى .

إذ تصدى الطرف الأخير لإقحامها ضمن المنظومة الفكرية والبيداغوجية الجزائرية " مبررا موقفه تبريرا أيديولوجيا وتاريخيا ، حيث ظلّ دوما ينعتها ، من حيث الطرح الوظيفي ، أنها امتداد للأيديولوجية الكولونيالية ، فالأنثروبولوجيا في اعتقاد هذا الكيان تصدر عن النظام الاستعماري الذي أوجدها ، والذي قبلت بمبادئه المسكوت عنها ، بل كانت بمثابة أيديولوجيا هذا النظام الاستعماري " (سعيدي ، ٢٠٠٧ : ٠٤) ، وهذا ما يجسّد خدمة معرفية لاستيطان عسكري وديمغرافي وثقافي عمل الاستعمار على ترسيخه عبر مساره التواجدي بالمنطقة .

أما الطرف الأول فتحمّس للبحث الأنثروبولوجي وناضل بغية ترسيخه كتوجه معرفي اجتماعي وكمادة تدريسية بالجامعات الجزائرية ، و" في خضمّ احتدام الجدل حول أحقية حضور الأنثروبولوجيا في الحقل المعرفي الجزائري قدّر للكيان الثاني الداعي والداعم لهذا الحضور أن يشكّل أول الفتوحات المعرفية للأنثروبولوجيا ، فقد أنشأ مركز الأبحاث الأنثروبولوجية والإثنوغرافية ودمج في ديسمبر من عام ١٩٧٤ في الجهاز الوطني للبحث العلمي ، وهو مركز كان يهدف أساسا إلى دراسة ثقافة الشعب الجزائري من خلال اتجاهين أساسين وهما تكوين ودراسة الوثائق الثقافية للشعب الجزائري منذ المرحلة ما قبل التاريخية حتى المرحلة الحالية التي تظهر فيها خاصة التغيرات الناتجة عن تطور المجتمع الجزائري" (أوراغي ، ٢٠١٣ : ٨٨).

ويذهب الباحث بلقاسم بن زنين إلى القول بأنه " ومع ذلك فإنه وفي مرحلة لاحقة قد استخدمت العلوم الاجتماعية نفسها من أجل مسايرة مقررات سياسة الدولة ، والتي كانت لها تبعات اجتماعية وثقافية واقتصادية ،ولكنّ ذلك لم يخرج عن إطار الأيديولوجيا التي حددتها الدولة ، ويمكن الرجوع إلى الأبحاث الجامعية وخاصة الرسائل والأطروحات خلال سنوات الستينات والسبعينات حيث كانت أغلب مواضيعها في العلوم الاجتماعية مرتبطة بدراسة التحولات التي يشهدها المجتمع على مختلف المستويات ، وهذا في ظلّ قوانين التسيير الذاتي والثورة الزراعية مثلا " (بن زنين ، ٢٠١٠ : ٤٢).

وبالرغم من أنّ الأنثروبولوجيا الجزائرية قد حسمت مسألة مشروعية حضورها المعرفي في المدونة الفكرية والأكاديمية المحلية إلا أنها ظلّت تراوح دائرة إشكالاتها المنهجية ، وذلك باعتبار أنّ كثيرا من الآليات البحثية للدراسة الأنثروبولوجية ظلّت وفية لتقاليد المدرسة الفرنسية دون أن ترقى إلى مستويات البسط النقدي والتحليلي لمقومات البناء الاجتماعي والثقافي للمجتمع الجزائري في ظلّ انكفائها على المعطى الوصفي للظواهر المعروضة على ساحة الدرس.

١. عبد الكبير الخطيبي : إضاءات معرفية

يعد المفكّر والناقد المغربي " عبد الكبير الخطيبي (١٩٣٨-٢٠٠٩) من الأسماء العربية التي سجّلت حضورها في المدونة المعرفية الراهنة ، بفعل عديد إسهاماته في الحركية الفكرية والنقدية التي تزخر بها المكتبة العربية ، ويمكن تسجيل تفرّد هذا المفكر وتميّزه من خلال طرحه لعديد القضايا المرتبطة باجتراحات الهوية العربية الإسلامية في مواجهتها / تعاطيها مع موجات الحداثة الغربية ، وذلك من خلال التأسيس لنماذج ثقافية مغيبة ومهمّشة تتموضع معرفيا في خانة " الثقافة الشعبية".

ويعدّ كتابه " الاسم العربي الجريح " من بين أهم منجزاته الفكرية التي حاول من خلالها بسط عديد المسائل المسكوت عنها معرفيا / نقديا في الثقافة الرسمية العربية ، كشعرية الجسد في المخيال الثقافي العربي وما يمثّله من خطوط دلالية ورمزية ، وكذا الخط العربي ومساراته الإحالية وأيضا تقنيات الحكي في التراث الشفهي وشبقية الكتابة ، من خلال نموذجي " التيفاشي " و" الشيخ النفزاوي " ، وذلك بوضع هذه المسائل في أطرها الأنثروبولوجية التواصلية مع " التراث " باعتباره " اسما عربيا " له اجتراحاته الهوياتية وإحالاته الانتمائية وكذا حضوره المشهدي في الثقافة العربية رغم ما يمارس عليه من عنف إقصائي.

حيث يقول محمد بنيس في تقديمه للكتاب بأنه : " كتاب يعيد قراءة الجسم العربي من خلال موروث الثقافة الشعبية المغربية بوعي نقدي يعتمد بعدين أساسيين ، هما نقد المفهوم اللاهوتي للجسم العربي من ناحية ، ونقد المقاربات الاثنولوجية التي تتعامل مع الثقافة الشعبية تعاملا خارجيا ومتعاليا من ناحية ثانية" (الخطيبي ، ٢٠٠٩, أ ,: ٠٥-٠٦).

ويمضي عبد الكبير الخطيبي في نقده للمعطى الثقافي العربي الإسلامي من خلال كتابه " النقد المزدوج "، حيث يعرض رواسب الفكر الكولونيالي التي بقيت كامنة في زوايا التعاطي المعرفي العربي مع مختلف القضايا المؤطرة للمجتمعات العربية ، كما يسلّط الضوء النقدي على مسائل ظلت في حكم " المكبوت " و" المقموع " في الفكر العربي كقضية ازدواجية اللغة والجنس والفن .

فالنقد المزدوج عند الخطيبي هو نقد الآخر ونقد الذات ؛ نقد الميتافيزيقا الغربية وإعادة النظر في التشكيل "اللاهوتي" للفكر العربي الإسلامي ، الذي طمس " الاختلاف " وكبت " التعدّد".

ولكن بالرغم من إسهاماته المعرفية والنقدية ، والتي بلغت ٢٥ مؤلفا بين الرواية والشعر والنقد والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا ، إلا أن عبد الكبير الخطيبي – كإسم وكفكر – ظلّ يرزح تحت الظلّ النقدي ، حيث لم تحتف الدراسات العربية – ولا سيما الأكاديمية منها – كثيرا بمنجزاته الفكرية وإسهاماته

المعرفية .

وعلى رأي عبد الحليم المسعودي فإن عبد الكبير الخطيبي ظلّ دوما مثل منهدس الطوبوغرافيا , مولعا بقياس (أو امتحان المسافات بين مختلف الأصناف الإبداعية والفكرية وشغوفا بمساءلة الأشياء والأحداث والمفاهيم , منذ تخرّج من جامعة السوربون في خريف ١٩٦٦ بأطروحة دكتوراه عن سوسيولوجية الرواية المغربية , كان كل مؤلَّف جديد يصدره الخطيبي – إبداعيا كان أم بحثيا – بمثابة ضربة " بازل " هادئة لكنها دؤوبة ومنتظمة وطويلة النَّفَس على صخرة السائد والمألوف في السّاحة الأدبية والسياسية والفكرية (تازغارت , ٢٠٠٩).

وبمقابل السكوت/الصمت الأكاديمي العربي عن عبد الكبير الخطيبي فإننا نجده اسما له قامته المعرفية عند الغرب, لاسيما فرنسا , فالفيلسوف الفرنسي " رولان بارث" يعترف للخطيبي بمكانته كمفكر وناقد ؛ إذ يقول فيه / عنه: " إنني والخطيبي نهتم بأشياء واحدة , بالصور , الأدلة , الآثار , الحروف , العلامات . وفي الوقت نفسه يعلمني الخطيبي جديدا يخلخل معرفتي , لأنّه يغيّر مكان هذه الأشكال كما أراها , يأخذني بعيدا عن ذاتي إلى أرضه هو , في حين أحسّ كأني في الطرف الأقصى من نفسي " (الخطيبي ٢٠٠٩ , أ: ١٥).

وقد تكللت الحفاوة النقدية التي حظي بها الخطيبي ومؤلفاته – عند الغرب – بتتويجه بعديد التكريمات , حيث نال سنة ١٩٩٤ جائزة " الأكاديمية الفرنسية " وفي ٢٠٠٨ نال جائزة " أهل الأدب " وأيضا تحصّل عام ٢٠٠٩ على جائزة " لازيو " الإيطالية عن مجمل أعماله الأدبية .

وإلى جانب كتابه " الاسم العربي الجريح " – المشار إليه آنفا – نجد للخطيبي مؤلفات عدّة , أهمها :

- النقد المزدوج .
- المغرب العربي وقضايا الحداثة .
- نحو فكر مغاير .
- التجربة والكتابة .

إلى جانب أعمال نقدية وروائية وشعرية أخرى.

١. النص/ المقدّس , الكتابة وتجلي الذات :

يشكّل النص / المقدّس الكتابي استجلاء لقيم مغيبة في جسم اللغة , حيث وعي الذات بجوهرانيتها التي تشكّل رباطات علائقية مع الوعي المضمر والمتجلي , ومن ثمّ كان النص إعلانا عن ذات مكبوتة تحاول الانبعاث من واقع كامن لتتدفق فيوضاتها عبر سراديب النص / المكتوب وتفرعاته.

وإذا كان النص فعلا تعبيريا فإن له أيقوناته الدالة , باعتبارها تماهٍ مع " المقدّس " وإعلانا له ؛ فهو – أي المقدّس – هاجس ونوستالجيا للذات في آن , ذاك المقدس الذي يظل مهيمنا على الوجدان الجمعي – باعتباره كينونة عليا للذات – ليس كونه حادثة في الزمان / التاريخ وإنما باعتباره مسيرة لـ "وحي متجدد" وكُمُونا للذات في النص / القدسي.

فـالقرآن / النص المقدّس " وهنا يكمن منتهى أصالته يفهم كنظرية جذرية للدليل , للكلام والكتابة" (الخطيبي ٢٠٠٩ أ : ٢٤) , وهنا يكون النص بمثابة احتواء للذات , فـ " القرآن , قراءة , حل وتلاوة للدليل المنزّل , وما نعني بطلب جبرائيل وهو يأمر محمدا بقراءة وإعادة ذكر الاسم الشخصي لله بـ " شرح الصدر " , هو نظرية النفس هاته التي تخترق الجسم (في المعنى الدقيق ينزل القرآن في الجسم) وتفارقه , تطويه على شكل أداة متميزة حتى يتأكد المؤمن من أنّ أليافه هي كمثل مقدار من الأوراق البلورية للنص " (الخطيبي ٢٠٠٩ أ : ٢٤).

ومن ثم يغدو النص بمثابة انتفاء للذات عن كينونتها بغية التضمّن في اللغة / النص , لكنه انتفاء لا يعني الخلوص إلى تأسيس كينونة أخرى على أنقاض الأولى , وإنما هو بمثابة " تقمّص " يحافظ على نقاط التماس لكنه لا يتماهى فيها كلية , بل إنه يترك دوما هوامش للوعي بالذات " الجوهر " , والتي تتساوق بين هويتين يحددهما النص / القرآن , من خلال التعرض لـ " الجسم " .

حيث أنّ " هذا التغليف الإلهي للجسم مروي بشكل عجيب في قصة أهل الكهف الرمزية < فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ سِنِينَ عَدَدًا> , حالة بين النوم واليقظة , والجسم أثناءها , وهو مرمي في وسط الكهف , تلمسه الشمس من اليمين والشمال خلال دورانها . إنه إذن مكان للتوقيف ملتجئ عند حدود النهار والليل ويعثر النائمون من جديد , وهم يستيقظون , على نبضات الزمن فيستردون معناه . ماذا تعني هذه اليقظة ؟ هذا التصوير الرمزي يحدّد النظرية القرآنية للدليل , المنقسم إلى هوية ليلية تؤكّد أنّ الإنسان من غير إله دليل أعمى , أبكم وتائه , بينما هويته كمؤمن من جهة أخرى متجذرة في شجرة (الكلمة الطيبة) " (الخطيبي ٢٠٠٩ أ : ٢٥) .

ولحظة اليقظة تلك هي لحظة الوعي التي " يفقد فيها الانفصال عرضيته ليصبح من صميم الوجود, ويغدو نسيج الكائن ولحمة الزمن " (بنعبد العالي ٢٠٠٨ : ٠٦) , وهي ليست إعلانا عن ميلاد جديد , أو طرحا لقيم بديلة تكون بمثابة " القطيعة " , المنفي إليها الوعي , فاللحظة تلك ليست نفيا لتجذر تاريخي للجسم أو إلغاء له , وإنما هي وصل الحاضر المتجلي في "اللحظة " بالماضي " التاريخ " , وهو وصل يوازي بين الأبعاد المتعددة للذات لكنه لا يطابقها , وهو ما يمكن تسميته بـ " ممارسة استراتيجية هوياتية " تحفظ المتأصل ولا تلغي الطارئ .

والنص في هذه الحال تأسيس لمنطق الوجود الحاضر في الوجود الماضي والعكس , فهو بقدر ما ينزاح نحو تأسيس ذات لها قيمها السائدة , بقدر ما يبقى حريصا على الانفلات النهائي من الذات الأولى / الجوهر.

وهنا نقف " أمام وضوح استراتيجي يدخل في صراع مع الحديث الرمزي والحكمي للقرآن . ومن هنا ترتسم الحركتان الأساسيتان اللتان تشقان انغلاق التمركز حول اللوغس الإسلامي , من ناحية يوجد الكلام – العقل (أي المنطق) , منغلقا على التقليد , كما هو الحال عند الفقهاء , والفلاسفة , والقضاة , والمفسرين , وتوجد من ناحية ثانية عبادة النص ومعناه اللامتناهي كما هو الحال عند الأنبياء والمتصوفة والشعراء " (الخطيبي ٢٠٠٩ أ : ٢٥).

فكتابة الذات من خلال النص تنطلق من خلخلة / تفكيك ذاك البناء النمطي للوغوس الإسلامي المؤسس على " سلطة المركز" وانتفاء / تغييب " الهامش " , حيث إن " هذا التفكيك يطرح كيفية خالصة في التعامل مع اللغة أولا , ثم مع الأشياء ثانيا , وهو في ذلك سيتحول ضمن منطق الاختلاف إلى أداة لصنع كتابة مغايرة تقاوم تاريخا بكامله من الهشاشة والتدجين " (بن عودة ٢٠١٣ : ٢٩٨) , أو الرؤية الأحادية القطبية , والتي ترفض الاختلاف والتنوع / المغايرة.

فالكتابة من هذا المنطلق إعادة تأسيس لما يسميه الخطيبي " الجسم العربي " , غير أن الأنظمة الدلائلية بالنسبة لهذه الكتابة لا تكون ذات فائدة إن لم تراع أصالة الثقافات , أو " بعمق أكثر علاقة النص بالوجود التاريخي " (الخطيبي , عبد الكبير ٢٠٠٩ , أ : ٢٧) , أو بالأنظمة السابقة على الإسلام , باعتبارها مكبوتة ومغيبة .

إذ يرى الخطيبي أن " هذه الأنظمة السابقة على الإسلام في معظمها مكبوتة , إنها إذن مفرغة من حمولتها الرمزية . ولكن هذه الهيروغليفيات المشوهة , والشبيهة بلغة الأحلام , تمزّق تخيلنا , وتلقح ثانية في الجسم واللاوعي إشارة فراق مرن , يتطلب – من أجل أن يقرأ – تخليا حقيقيا عن استبدادية كتابية " (الخطيبي ٢٠٠٩ , أ : ٢٦) , استبدادية تتجسد من خلال إلغاء نظم دالة على احتفاء بكينونة أخرى غير رسمية ظلت تقبع في حدود الهامش والملغى / المقصى .

فالذات / الجسم العربي – بتعبير الخطيبي – مفهوم لا يقف تاريخيا عند حدود انبثاق الإسلام , كمفهوم مسبق ومتعال للذات والعالم , إذ " ليس الجسم العربي مؤرخ الميلاد بمجيء الإسلام , لأنه عقيدة حديثة العهد عند مقاربتها بما قبلها من العقائد التي اعتنقها الإنسان العربي في المشرق والمغرب على السواء , ومهمة القراءة النقدية هي أن تعرف كيف يتعامل هذا الجسم مع ذاته , ومع العالم , بأي منظور ووفق أيّ مجال معرفي " (الخطيبي , عبد الكبير ٢٠٠٩ , أ : ٠٩).

وعليه يغدو تفكيك الأرضية الميتافيزيقية / اللاهوتية لتشكل " الجسم العربي " بمثابة إعادة تشكيل له , ذلك أن هذا الفعل " ينزلنا من السماء إلى الأرض , وقد آن لهذه السماء المتعالية أن تكف عن تغييب جسمنا, تشطيره إلى نور وظلام , يمين ويسار , خير وشر , ملائكة وشياطين . آن لهذا الجسم أن يحتفل بشهوته ومتعته , يبدع قيما أخرى ليس من الضرورة تحديدها مسبقا " (الخطيبي ٢٠٠٩ , أ : ٠٩).

فهذه الأرضية ظلت تحتفي بما هو رسمي / مركزي وألغت كل ما هو غير رسمي في الثقافة الإسلامية , أو ما هو على هامش التناول .

وهذا الهامش الذي يتحرك فيه سؤال الاختلاف , لدى الخطيبي , هو هامش " يقظ " بالمعنى الذي يجعله صاحب إدراك شمولي لماهية الكتابة نفسها كصراع مع الموت والحياة ؛ إذ يعبر فكر الاختلاف عن ذاته داخل عملية الكتابة التي بدورها تستلهم نمطا تساؤليا لا يكف عن التحرك والبحث (أفاية , ١٩٨٨ : ١٠٦).

ومن ثمّ تكون الكتابة من هذا المنحى فعلا للتجاوز والقطيعة ورسما لكينونة " شبقية " تشتهي مقارعة الوشائج الرباطية مع كل المتعلقات الوجودية للذات , فـالكتابة بهذا المعنى – حسب الخطيبي – " فتح في جسم من يتكلم , محاكمة للمعنى التاريخي , بواسطتها يدمر صراع طبقي داخل النص

أيضا . إنّ الذات تنتزع لنفسها هذا الخارج الذي يؤسسها ويفسخها "(الخطيبي ٢٠٠٩ , أ : ٢٧).

ومن خلال هذا النزوع التثويري للكتابة – كفعل لإعلان الوجود – " ينسج محمد نور الدين أفاية تعريفا يعلن عن كون الكتابة في الفهم شبه التشكيلي لها هي أولا وقبل كل شيء ممارسة للمتعة , ولكنها ممارسة استراتيجية تكسر الإطار الضيق للذات الطاتبة , وتقوم بمساءلة المكبوت والمسكوت عنه في كل مكان لإبراز التعدد . لهذا الاختيار , إذن , حجيته . إنها الصفة المتحررة للنص من شرطي النهي والأمر , الترغيب والترهيب الميتافيزيقيين " (بن عودة ٢٠١٣ : ٣٠٠) .

فالكتابة , من هذا المنطلق , سعي لإنهاء استبدادية المفاهيم المركزية التي ظلت تؤسس "الجسم العربي" ومحاولة لنسفها من خلال خلخلة قيمها النمطية وتأطيرها بقيم أخرى للاستبدال والمغايرة / الاختلاف .

إنها في منطق الخطيبي مسعى لـ / يتوخى" هدم التاريخ الميتافيزيقي للنصوص . إنه ليس علما بالمفهوم الشائع , ذلك الذي يفترض , ويختبر , ثم يستنتج , لكن فيه من الاستنتاجات ما يكفي لأن يصبح هو نفسه محل تعيين خاص لا يصارح الأسئلة الرائجة حول وجود النص ومصيره " (بن عودة ٢٠١٣ : ٣٠٢ - ٣٠٣) , بل هي تفكير في المعنى كتشكيل دلائلي منفتح على شبكة غير متناهية من العلاقات التي تحكم النص .

التاريخ : الذات والتعدد:

يسجل عبد الكبير الخطيبي معاينته للذات العربية انطلاقا من رؤية هذه الذات لنفسها في ضوء مرتكزاتها الثقافية والفكرية وتمظهراتها الممارساتية , والتي تشكل خلفية شائكة للاستجابة لنوازع الحاضر المغربي وتعقيداته على المستوى الثقافي والاجتماعي.

ومن ثمّ يغدو طرح السؤال المتعلق بهوية الذات علامة من علامات أزمة الأنظمة القيمية الثقافية ؛ هذه الأزمة التي تتجاوز طروحاتها الثقافية لتنزاح وتطال جوانب / أبعاد أخرى تؤطّر روابطنا العلائقية مع "الذات" وتهيمن على حواراتنا " الذات – ذاتية " .

فنحن كما يقول عبد الكبير الخطيبي مهوسون – في ظلّ أزماتنا الهوياتية – بالاستمساك بالتراث / التاريخ باعتباره هوسا يسكننا وطالما اعتقدنا أننا نسيناه ليعود مرّة أخرى بحلّة جديدة لبفرض علينا سلطته , هويته , أحلامه المباغتة , رؤاه ومساراته , والتاريخ / التراث هو وحده الذي يدخلنا في متاهات الذات المنسية وحقب من الزمن ضاعت ولم يبق منها إلا ذلك الأثر أو الجرح النابع من أعماق التجربة , ليضعنا أمام منعطف للذات أملا في استحضار هوية مغيبة.

فالانصهار في " التراثية " ظلّ يحكم الفكر العربي حتى انتفى عن ألفباء مسألة الهوية والاختلاف , وبتعبير الخطيبي فقد ظلّ هذا الفكر يتابع سفسطائيته " حول استعادة الهوية وحول الولادة العربية الثانية . ولادة ثانية لأي شيء؟ الولادة من جديد في الفكر العربي هي المصير المأثور للأشباح , للموتى الذين يكلموننا" (الخطيبي ٢٠٠٠ : ١٦).

وبالرغم من محاولات الفكر العربي المعاصر البحث عن أفق خارج أطر " الذات التاريخية / التراثية " إلا أنه سرعان ما اصطدم بالعودة اللاواعية لهذه الذات المثقلة بالتراث والمنهكة بالتاريخ , و" بعدما فهم المثقف العربي أن الفكر العربي سيبقى مهمة مؤجلة إلى أن يتمّ تجاوز مأزق الذات , فبذل تعليق الذات واختزال تراكمات تاريخها , تمّ تعليق الفكر لصالح المهمة العاجلة للكتابة : النقد " (مهنانة ٢٠١٤ :٢٥).

هذا النقد الذي بات أمام مشهد متأزم لذات متصدعة تقف أمام نفسها في حيرة من تراكمات الخطابات الدوغمائية التي تجعل من مسألة التعدد رصيفا على هامش التجربة , والقول بمسألة " الوحدة الهوياتية " يضحي غير مؤسس ويتهاوى أمام طرائق الخوض في مسألة " الذات " باعتبارها كلاّ لمجموع من الجزئيات المتعددة التي قد ترتبط كتشكيل للذات ولكنها لا تنصهر في بوتقة واحدة .

فالعالم العربي – حسب الخطيبي – هو " تعدّد " , ولا يمكنه أن يشكّل وحدة جامعة تنصهر في بوتقتها كل الخصوصيات الحضارية والثقافية والهوياتية الناجزة تاريخيا في الوجدان الجمعي للشعوب التي صارت تسمى بـ " العربية ", ولا يمكن للذات العربية أن تقوم على تحديد لغوي أو ديني أو " أبوي " , ذلك أنها قد تصدّعت بفعل صراعات وتناقضات داخلية أحالتها على التعددية الشاملة.

ومن ثمّ يدعو الخطيبي إلى ممارسة ما يسمّيه بـ " النقد المزدوج " الذي " ينصبّ علينا كما ينصبّ على الغرب , ويأخذ طريقه بيننا وبينه , فيرمي إلى تفكيك الوحدة التي تثقل كاهلنا والكلية التي تجثم علينا , وهو يهدف إلى تقويض اللاهوت والقضاء على الأيديولوجية التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة " (الخطيبي ٢٠٠٠ : ٠٥-٠٦).

وهو نقد يقوم على تفكيك جوهر التقنية وميتافيزيقا التراث الآسر للذات العربية في كينونتها الصورية , فالمغرب الذي يمثّل تكوينا شرقيا (ذاتا عربية) لا يزال – كأفق للفكر – يتعذر على التسمية – كما يقول – ومن ثمّ تغدو ممارسة النقد المزدوج بمثابة معاينة لحالة المجتمعات العربية كما هي , من حيث حركتها الداخلية التي تنتجها لغتها الخاصة وتفاعلاتها الخارجية التي تمزّق مقولة " الاختلاف الوحشي " – كما يسميه – ويقتلعها من تربتها الميتافيزيقية (الخطيبي ٢٠٠٥: ١٤٨).

إن الرؤية الاستعارية للذات المتعالية والتي تُسْكِن صوت التعدد إنما هي إلغاء لتكوينات هذه الذات البنائية والفسيفسائية , بل هو إلغاء لسيرورة تفاعلية مع الزمان (التاريخ) ومع المكان , بل وحتى مع الإنسان باعتبار أنّ الذات العربية تكوين من مجموعة عوامل مترابطة (ثقافية – اجتماعية – تاريخية – جغرافية).

ولا يمكن أن ننظر إلى مسألة " التعدّد " كما ننظر إلى أنماط وعينات جامدة , إذ " هناك دائما وفي نفس الوقت قوى تعمل باتجاهات متعارضة , كما يقول شتراوس – بعضها ينحو نحو المحافظة على التمايزات وبعضها الآخر يفعل باتجاه التلاقي والتآلف " (كوثراني ١٩٨٤ : ١٦), ومن ثمّ يغدو النقد المزدوج – كما يسميه الخطيبي – معاينة للذات في انغلاقها (انكفائيتها) وانفتاحيتها (اختلافيتها) .

وهو نقد يستند على " الفرق " الذي يعني الإقرار بالتعدد , إذ لا يمكن الكشف عن غور الذات العربية التي يجعل منها الخطيبي " اسما جريحا " , من دون إعطاء الاعتبار لتعدد اللغات التي تمّ بها صوغ هذا الجرح , إذ لا يمكن إلغاء هذا التعدد , رغم ذلك الإقصاء الرمزي لمقوماته وصوره المشهدية , في مقابل تسويق نموذج " محنط " للذات العربية , وذلك باعتبار أن هذا التعدد يحوي فروقا عدّة ؛ سواء كانت فروقا جغرافية أم تاريخية أم إثنية أم دينية , وهي الفروق التي عمدت الثقافة العربية الرسمية السائدة إلى قمعها والعمل على إسكات صوتها والتضييق عليها باسم " الوحدة".

فالتعدد قانون / ناموس ظلت الذات العربية تحتكم إليه باعتباره محددا لكينونة تتأسس على الاختلاف والمغايرة لا القطبية النموذجية / المثال التي تختزل كل معايير التشكيل البنائي للذات العربية .

الثقافة الشعبية والاسم العربي الجريح: قانون التعدد وقمعية المركز:

تعدّ الثقافة الشعبية بمختلف أشكالها التعبيرية – القولية منها والممارساتية والاعتقادية – ظاهرة اجتماعية , تاريخية وثقافية تمثّل التمثلات المؤطرة لميولات الجماعات في تعاطيها مع ما يؤطرها من حيثيات وجودية وسيرورة تاريخية , ومن ثمّ حاول الخطيبي محاورة البنية الميثولوجية والمعرفية للمجتمع المغربي , بغية التأسيس لأنثروبولوجيا معرفية وحضارية لوجود الجماعة التي يحيا بين ظهرانيها , وصولا للتأسيس لهويتها الناجزة تاريخيا, بما يقدمه ذلك من ارتكاز على المنظومة السوسيوثقافية التي يتمازج فيها البناء الميثولوجي للجماعة بتشكلات إبداعية ينصهر وفقها المخيال الجمعي أو الذاكرة الجمعية بالتركيبة المعرفية والثقافية ليشكل , مجتمِعاً , مفهوم الهوية الثقافية المؤطَّرة بالواقع التاريخي والجغرافي للجماعة / الشعب.

تلك الثقافة التي تتخذ طابع الممارسة لتتحول بفعل التكرار إلى عادات اجتماعية تتشكّل وفق " سلوك يكتسب اجتماعيا ويمارس اجتماعيا ويتوارث اجتماعيا " – كما تقول فوزية ذياب (دياب ١٩٨٠: ١٠٤-١٠٥)– لكن هذا لا يعني أن كل سلوك متكرر يدخل في دائرة العادات الاجتماعية , فإنّ أنواعا من السلوك المتكرر تعتبر عادات خاصة بالفرد , فالظاهرة الثقافية الشعبية تمثّل أسلوبا اجتماعيا بحيث أنها لا يمكن أن تكون وتمارس إلا بالحياة في المجتمع والتفاعل مع أفراده وتشكيلاته البشرية / الاجتماعية والثقافية , ذلك أن العادة الشعبية هي " مجموع الأنماط السلوكية التي تحتفظ بها الجماعة وتترسّمها تقليديا , وهذا ما يميزها عن النشاطات الشخصية التي يقوم بها الفرد " (دياب ١٩٨٠ : ١٠٦).

إن لدى كل جماعة من الجماعات طائفة من الممارسات والأفعال والإجراءات التي يزاولها الأفراد لتنظيم أحوالهم والتعبير على أفكارهم وما يختلج خواطرهم , ويمثّل تكرار تلك الممارسات أنماطا أو عادات "تتأصّل بالعرف , والذي يدخل أحيانا دائرة الإلزام , باعتبارها ضمانا لمصلحة الجماعة وسلامة بنائها

الاجتماعي , خاصة منها العادات الروحية – أو المعنوية – المشتقة من الدين والأخلاق , وهي تمثّل قيودا وضوابط تنظم الميول والدوافع الأنانية المفرقة , وبذلك تعمل على التماسك الاجتماعي , فالعادات الشعبية إذن أنماط سلوكية وفكرية تحيل على توافق العقل الجمعي والأرادة الجماعية على الأفراد " (الخطيبي ٢٠٠٩ , أ : ٠٧).

فالثقافة الشعبية وفق هذا المنظور لها وظيفة اجتماعية , إلى جانب وظائفها المعنوية والروحية , ومن ثَمَّ نظر إليها الدارسون كتعبير عن واقع اجتماعي معيّن تمارسها الجماعة سلوكيا , لتتحول بفعل التردد الزمني / التكرار إلى قوة ضابطة , وهي وإن كانت غالبا غير مكتوبة / مدونة بل محفوظة في الذاكرة الجمعية تفرض على الفرد التمسّك بها والخضوع لها , حتى يتوصل لرضا الجماعة والإحساس بالانتماء إليها , وهي من هذا الباب سلوك واعتقاد وانتماء ؛ إنها متعة جماعية تحظى بها الجماعة عن طريق متابعة مجرياتها بالممارسة والخضوع , وهي متعة نفسية تمكن الفرد – كذلك – من إدراكه لذاته وكينونته المستمرة بالموازاة مع وجود الجماعة , وهذه المتعة بقدر ما تؤكّد وتثبّت هوية الفرد بقدر ما تؤكّد الذات تزبطها بهويتها / انتمائها الجمعي.

وقراءة الثقافة الشعبية وفق رؤية الخطيبي هي " توقف منهجي ونظري في مرحلة تاريخية لا تزال تقدّس المتعاليات , وتصمت عند حدود ترى أن المساس بها مدعاة للهدم " (الخطيبي ٢٠٠٩ , أ : ٠٧).

فالثقافة الشعبية عند الخطيبي هي ذلك التعدّد المقموع داخل المركزية التي " لا يزال الفكر اللاهوتي حولها متمحورا , ولذا فإنّ كل مقاربة تخشى الحرب الطبقية داخل النص , كما تمارسه خارجها , تبقى أسيرة مفاهيم المجال المعرفي التقليدي نفسها على رغم كل الادعاءات اللفظوية التي توحي بعكس ذلك " (الخطيبي ٢٠٠٩ , أ : ٠٧).

فالخطيبي عبر كتابه " الاسم العربي الجريح " يقدّم طرحا أنثروبولوجيا فلسفيا لمفهوم " الذات " انطلاقا من نقد المفهوم اللاهوتي لـ " الجسم العربي " ونقد المقاربات الاثنولوجية التي تتعامل مع الثقافة الشعبية تعاملا خارجيا وفقا لما كانت عليه الثقافة في مرحلة تاريخية ... ولم تخرج عن نطاق تقديس "المتعاليات " كما يقول.

وعبر نقده " المزدوج " أو مقاربته الثنائية استطاع " الخطيبي " أن يبرز مدى الفرق بين " الجسم المفهومي " و" الجسم الحقيقي " داعيا إلى تجاوز قراءة الجسم قراءة لاهوتية عن طريق التركيز على "الهامشي" و" المحرّم " في الثقافة الشعبية.

فقراءته للجسم العربي تستند إلى قانون " الفرق " حيث " إن الفرق إقرار بالتعدّد ويستحيل الوصول إلى الكشف عن غور الاسم العربي الجريح دون إعطاء الاعتبار لتعدد اللغات التي تمّ بها صوغ هذا الجرح . حديث الكتب عن الكتب هو في بعد من أبعاده حديث المركز عن الهامش , حديث الوحدة عن التعدد , حديث الغياب عن الحضور " (الخطيبي ٢٠٠٩ , أ : ٠٧).

فالجسم ليس هو النص ولكنه صورة غامضة لنصوص يتيمة لا نهائية , كما يقول , وحديث المركز عن الهامش هو ممارسة قمعية في حق قراءة هذا الجسم / الاسم ؛ ذلك أن هذا الحديث / الخطاب هو خطاب قمعي، يمارس سلطته الرمزية عن طريق إلغاء " الهامش " وتكريس " المركز " , فهو يرى في كل ما هو خارج عنه صورا ثقافية " مشوهة " يشوبها الارتجاج وغياب النبض الحيوي في مفاصلها , ومن ثمّ يمكن طرح التساول : إلى متى نظل نترنّح في سكرتنا المعرفية بعيدا عن ملامسة جوهر هذا التعدد؟.

فالفرق هو المحرك الأساسي بالنسبة للخطيبي , وهو مجموع فروق لا نهائية عمدت الثقافة العربية الحديثة إلى إلغائها وقمعها (فرق طبقي – فرق لغوي – فرق تاريخي – فرق جغرافي) , وهي فروق لا يمكنها أن تؤسس وحدة هوياتية تقوم على الذات باعتبارها أرضا متحركة لها ارتجاجها وتصدعاتها.

وهو يصرّ على رؤيته التعددية من خلال كتابه الثاني " النقد المزدوج " حين يعتبر أن الهوية الأصلية التي تقوم على الأصول اللغوية والدينية والأبوية لا يمكن أن تحدد وحدها العالم العربي , فهذه الهوية تصدّعت وتمزقت بفعل الصراعات والتناقضات الداخلية , ثمّ إنها تجد نفسها مرغمة على التكيف مع مقتضيات الحياة , فالعالم العربي تعدّد , وهو لا يشكّل , ولا يمكنه أن يشكّل , وحدة أو كلاً متماسكا يمكن حصره داخل منظومة واحدة ؛ حيث يرى أننا إذا أخذنا الإنسان العربي , وعلى وجه التحديد الإنسان المغربي , فإننا " نلاحظ أنه يحمل في أعماقه كل ماضيه قبل الإسلامي والإسلامي والبربري والعربي والغربي . أهم شيء إذًا هو أن لا نغفل هذه الهوية المتعددة التي تكوّن هذا الكائن " (الخطيبي ٢٠٠٩ , ب : ٣١).

إنه ينتفض ضدّ " التقليد " و" التكرار " و" السلفية " التي تلحّ على سجن الهوية / الذات في ماض نوستالجي، وهي بتبنيها هذا المنهج في حوارها مع الذات تقصي بنيات أخرى أساسية للتاريخ – باعتباره بوتقة هوياتية – كالاتصال والتقطّع والتشتّت ...الخ , وهي بنيات تشكّل جزء من منظومتنا التاريخية التي تؤطّر الفكر العربي وتصنع مدوناته ورؤاه.

وانطلاقا من بحثه الحثيث لتفكيك الخطاب العربي في تعاطيه مع مسائل الهوية أو الذات ينزاح الخطيبي نحو مقاربات أخرى مهمشة ومقموعة كمساءلة الجسد / الجسم وتحليل التراث الشفهي منه والمكتوب , كالخط العربي، والوشم وازدواجية اللغة ... وغيرها من القضايا المنسية من طرف الفكر اللاهوتي والسلطة الذكورية المركزية , والتي ترفض الانفتاح على الهامش والاعتداد به كتعدد وتنوع.

وهذه المساقات الهامشية هي التي تؤسس لمفهوم " التعدد " و" التركيب " كقاعدة هوياتية عربية تكسر حواجز " اللاهوت " و" التقليد " , فـ " المطالبة بالهوية التعددية تؤكّد مفهوم الاختلاف , وفي ذلك خطر على اللاهوت , لأنه ينبني على مبدأ وحدة ضرورية تضمّ كل المؤمنين "(الخطيبي ٢٠٠٩ , ب : ٣١).

ومن خلال هذه المساقات الهامشية سوف يراقب الخطيبي المغرب العربي ويتوقف عند تحولاته , انطلاقا من وجهة نظر لا سوسيولوجية وأنثروبولوجية وحسب , بل يعرض الأيديولوجية التي أنتجت بفعل العالمين " المغاربي" و" العربي " , معرّجا على بعض الأسماء الفكرية العربية , حيث يصرّح ببعضها ويترك بعضها الآخر مضمراً بين الأسطر وفي ثنايا الإحالات , ليرصد ثلاث مستويات من الممارسات الفكرية التي مارست ولا زالت تمارس قمعها لكل هامشي متعلق بالثقافة الشعبية :

١. التقليدية : أو الميتافيزيقا المختزلة في اللاهوت ؛ ذلك العالم المستحيل المختص في الله وأصل العالم.
٢. السلفية : أو الميتافيزيقا التي تحولت إلى عقيدة , وهي ذات طابع أخلاقي لتصرف سياسي وبيداغوجيا اجتماعية تطمح لمصالحة العلم مع الدين والتقنية مع اللاهوت.
٣. العقلانية : سواء أكانت سياسية أم ثقافوية أم تاريخانية أم اجتماعية ... وهي الميتافيزيقا التي تحولت إلى تقنية , وهي تحاول تنظيم العالم وفق إرادة للقوة , وهي تستمدّ طروحاتها من التطور العلمي والتقني.

وهذه الأسس الثلاث هي التي تجعل من الإنسان العربي تقليديا بنسيانه للتقاليد أو عقديا بنسيانه لفكر الوجود وداعية للتقنية بالتبعية , وهي رؤى يتفق فيها مع طرح الخطيبي الأستاذ عبد الله العروي في ثالوثه الأيديولوجي العربي : الشيخ – السياسي – داعية التقنية (العروي ١٩٩٥).

وانطلاقا من نقده للأسس الثلاث التي تختزل الثقافة الشعبية وتقمعها يحاول الخطيبي تأسيس قراءة أخرى للجسم العربي , باعتباره تعدّدا لا وحدة, بعيدا عن الطروحات الأيديولوجية التي تحرّم المساس بهذا الجسم أو إعادة تشكيله وتنظيمه وفق ما يحتويه من لبنات للخصوصية والاختلاف.

خاتمة:

يشكّل سؤال الذات نقطة ارتكازية في طروحات " الخطيبي " ؛ هذه الذات التي تعبّر عن محدداتها وفق طروحات للتعدد مقابل / إزاء الخطابات العربية الرسمية المتعالية التي تجعل من " الذات " / " الجسم العربي" – كما يسميها – صورة نمطية تتسم بالوحدة والتطابق .

وقد سعى الخطيبي إلى خلخلة الرؤية " المركزية " التي تجعل كل مختلف – متنوع – متعدد على الهامش , وذلك من خلال السعي إلى انتشال " الذات المغربية " من الذوبان وفقد محتواها الوجودي , وكذا تفكيك التركيبة اللاهوتية المتحكمة في الطروحات العربية لمفهوم " الذات".

وطرح الأسئلة المتعلقة بها ككينونة مفارقة لها خصوصياتها المتجسدة عبر التنوع لا الوحدة , هو وعي بالإشكاليات والقضايا المرتبطة بها , في ظل ذلك الجدل الفلسفي الدائر حولها , عبر تمثّل التمفصلات المشكّلة لها والمترسبة في الوعي الجمعي المغربي.

المراجع العربية

١. أفاية , محمد نور الدين. (١٩٨٨). الهوية والاختلاف, في المرأة الكتابة والهامش , إفريقيا الشرق , الدار البيضاء.
٢. أوراغي, أحمد. (٢٠١٣). الأنثروبولوجيا في الجزائر , النشوء والذاكرة , منشورات كنوز, تلمسان , الجزائر
٣. بن زنين, بلقاسم. (٢٠١٠). الجزائر في الفكر الأنثروبولوجي , كتاب جزائر الأنثروبولوجيين نموذجا.)رسالة ماجستير . جامعة أبو بكر بلقايد , تلمسان, الجزائر.
٤. بن عودة , بختي. (٢٠١٣) . ظاهرة الكتابة في النقد الجديد , مقاربة تأويلية. دار صفحات للنشر والتوزيع , الإمارات العربية المتحدة.
٥. بنعبد العالي , عبد السلام .(٢٠٠٨) . في الانفصال. دار توبقال للنشر, الدار البيضاء.
٦. تازغارت , عثمان. (٢٠١٧). عبد الكبير الخطيبي : الغريب المحترف الذي امتحن قياس المساحات , تم استرجاعه من http://al-akhbar.com/node/٨٧٥٧٧
٧. الخطيبي , عبد الكبير. (٢٠٠٩ – أ). الاسم العربي الجريح , ترجمة : محمد بنيس , دار الجمل , بغداد – بيروت.
٨. الخطيبي , عبد الكبير. (٢٠٠٩ – ب). المغرب العربي وقضايا الحداثة , دار الجمل , بغداد – بيروت.
٩. الخطيبي , عبد الكبير. (٢٠٠٩ – ج) . النقد المزدوج , ترجمة : محمد بنيس وآخرون , دار الجمل, بغداد – بيروت .
١٠. الخطيبي , عبد الكبير. (١٩٨٠) . في الكتابة والتجربة, ترجمة وتقديم : عبد السلام بنعبد العالي , دار العودة, بيروت .
١١. الخطيبي , عبد الكبير. (٢٠٠٥). المغرب العربي وقضايا الحداثة , ترجمة : أدونيس وآخرون , دار الجمل, بغداد – بيروت .
١٢. دياب , فوزية .(١٩٨٠) . القيم والعادات الشعبية . دار النهضة للطباعة والنشر, بيروت.
١٣. العروي , عبد الله .(١٩٩٥). الأيديولوجيا العربية المعاصرة . الدار البيضاء , المركز الثقافي العربي .
١٤. الكنز ,علي .(١٩٨٦) . نحو علم اجتماع عربي . لبنان , مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت.
١٥. كوثراني , وجيه. (١٩٨٤) . الخطاب السياسي والتاريخ . منشورات بحسون الثقافية, بيروت.
١٦. ماضي , مصطفى. (١٩٨٩). ملاحظات أولية عن واقع العلوم الاجتماعية في الجزائر بعد تهميش التعريب , مجلّة حوليات جامعة الجزائر, ع٣ .
١٧. سعيدي , محمد . (٢٠٠٧). الأنثروبولوجيا بين النظرية والتطبيق, دراسة في مظاهر الثقافة الشعبية بالجزائر .)أطروحة دكتوراه (, جامعة أبو بكر بلقايد , تلمسان.
١٨. سعيدي , محمد). ٢٠١٧(. الأنثروبولوجيا والتراث الشعبي في الجزائر : تاريخ ومسارات , السفير العربي , ع٢٤٤ , ٢٥ أيار – ٣١ أيار.
١٩. مادوي, محمد. (٢٠١٥). السوسيولوجيا المغربية من الرفض إلى إعادة الاعتبار , ترجمة : رشيد بن بيه , مجلة إضافات , ع٣١-٣٢.
٢٠. مهنانة, إسماعيل. (٢٠١٤). العرب ومسألة الاختلاف : مآزق الهوية والأصل والنسيان , دار الأمان, الرباط , منشورات الاختلاف, الجزائر , منشورات ضفاف, بيروت .
٢١. مولاي الحاج, مراد. (٢٠٠٢). مكانة التحقيق الميداني في الدراسات الأنثروبولوجية , وقائع الملتقى : أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟ تيميمون ٢٢-٢٣-٢٤ نوفمبر ١٩٩٩ , منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (CRASC) , الجزائر.

References translated to Arabic:

I. Avaya, Muhammad Nuruddin. (1988). Identity and difference, in women writing and the margins, East Africa, Casablanca.
II. Uragi, Ahmed. (2013). Anthropology in Algeria, Phenomenology and Memory, Kunooz Publications, Tlemcen, Algeria.
III. Ben Zenin, Belkacem. (2010). Algeria in anthropological thought, the book of anthropologists Algeria as a model.) Master Thesis . Abu Bakr Belkaid University, Tlemcen, Algeria.
IV. Bin Odeh, Bakhti. (2013). The phenomenon of writing in the new criticism, an interpretive approach. Pages for Publishing and Distribution, United Arab Emirates.
V. Benabdel Ali, Abdel Salam. (2008). In separation. Toubkal Publishing House, Casablanca.
VI. Tazzgart, Osman. (2017). Abdul Kabir Al-Khatibi: The professional stranger who tested area measurement, retrieved from http://al-akhbar.com/node/87577.
VII. Al-Khatibi, Abdel Kabir. (2009 - a). The wounded Arabic name, translated by: Muhammad Bennis, Dar Al-Jamal, Baghdad - Beirut.
VIII. Al-Khatibi, Abdel Kabir. (2009-b). The Maghreb and Modernity Issues, Dar Al-Jamal, Baghdad - Beirut.
IX. Al-Khatibi, Abdel Kabir. (2009 - c). Double Criticism, translated by: Muhammad Bennis and others, Dar Al-Jamal, Baghdad-Beirut.
X. Al-Khatibi, Abdel Kabir. (1980). In writing and experience, translation and presentation: Abd al-Salam Ben Abd al-Aali, Dar al-Awda, Beirut.
XI. Al-Khatibi, Abdel Kabir. (2005). The Maghreb and Modernity Issues, Translated by: Adonis and Others, Dar Al-Jamal, Baghdad-Beirut.
XII. Diab, Fawzia (1980). Popular values and customs. Renaissance Printing and Publishing House, Beirut.
XIII. Alaroui, Abdullah (1995). Contemporary Arab Ideology. Casablanca, the Arab Cultural Center.
XIV. Al-Kanz, Ali (1986). Towards an Arab sociology. Lebanon, Center for Arab Unity Studies, Beirut.
XV. Kawtharani and J. (1984). Political Discourse and History. Bahsoun Cultural Publications, Beirut.
XVI. Madi, Mustafa. (1989). Preliminary observations on the reality of social sciences in Algeria after the marginalization of Arabization, Annals of the University of Algiers, p3.
XVII. Saidi, Muhammad. (2007). Anthropology between theory and practice, a study in the manifestations of popular culture in Algeria. (PhD thesis), Abu Bakr Belkaid University, Tlemcen.
XVIII. Saidi, Muhammad). 2017) Anthropology and Folklore in Algeria: A History and Paths, Al-Safir Al-Arabi, Vol. 244, May 25 - May 31.
XIX. Madawi, Muhammad. (2015). Moroccan Sociology from Rejection to Re-consideration, translated by: Rachid Ben Bayh, Additat Magazine, pp. 31-32.
XX. Muhanna, Ismail. (2014). The Arabs and the Question of Difference: Dilemmas of Identity, Origin and Forgetting, Dar Al-Aman, Rabat, Publishers of Difference, Algeria, Dhifaf Publications, Beirut.
XXI. Moulay Hajj, Mourad. (2002). The status of field investigation in anthropological studies, the proceedings of the forum: what future for anthropology in Algeria? Timimoun 22-23-24 November 1999, Publications of the Research Center for Social and Cultural Anthropology (CRASC), Algeria.