أ. دليل محمد بوزيان
كلية الآداب والعلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
–جامعة تلمسان–

الهوية و منطق الاختلاف

مقدمة:

سؤال الهوية سؤال مشروع في حياتنا المعاصرة، خاصّة لّما يكون الحديث عن الأمّة العربية و الإسلامية، من حيث قضايا المصير و إعادة تشّكل الذوات و الثقافات و المجتمعات في التاريخ. إنّه ما يثار سؤال الهوية في مجتمع من المجتمعات إلاّ حين تكون مسألة الهوية في أزمة مجتمعية كاملة، فحيث لا تكون هناك أزمة لا يُطرح هذا النمط من الأسئلة. فمشروعيته تُلْتمَسُ من خلال صياغته، و التي كثيرا ما ارتبطت وفي العديد من الدراسات، بقضية المفهوم والكيفية التي تتحقق بها هذه المسألة، والتغيرات التي لحقت به في عصر ثورة الاتصال الكوني و هيمنة المشروع الحضاري و الثقافي الغربي المعاصر.

إنّ البحث عن الهوية، يرتكز في عالمنا المعاصر ليس على وحدة الحضارات أو القوميات، أو التراث و إنّما على منطقية الاختلاف التي فرضتها معالم هذه الحضارة الجديدة (العولمة الحضارية الرأسمالية). فليس هناك في اعتقادنا صراع حضاري يحمل مظهر قومي أو ديني أو ثقافي أو إيديولوجي كما يتبدى لنا، و إنّما ما يحكم العلاقات في العالم اليوم، هو منطق الاختلاف في درجة المصالح الاقتصادية من أجل المزيد من التوسع و الربح و الهيمنة و حل الأزمات الاقتصادية و الاجتماعية المتفاقمة، من خلال توظيف تلك

الخصوصيات القومية و الثقافية و الوطنية في خدمة مصالح الهيمنة الغربية، أو مطالب السوق العالمية (هذه متطلبات الواقع العالمي الجديد). في ظل هذه المعطيات كيف السبيل إلى بناء عالم إنساني جديد يتّم فيه احترام الهويات و الخصوصيات المختلفة ضمن وحدة تحترم الاختلاف و التنوع؟

قبل أن نتطرأ إلى هذا الطرح الاستفهامي، يجدر بنا أولا تقديم قراءة حول مفهوم الهوية، ثمّ الحديث عن طبيعة المفارقة بين مصطلح العولمة و الهيمنة كأحد الأبعاد المشكلّة لمسألة الهوية في عالمنا المعاصر.

أ ــ مفهوم الهوية بين القراءة المنطقية و القراءة التاريخية:

لعلّ ما يُجسّد لنا مفهوم الهوية بصورته المنطقية هو ما ذكره لنا "ابن رشد" في كتابه ــ تلخيص ما بعد الطبيعة ــ حيث يقول: « إنّ الهوية تــُقال بالترادف للمعنى الذي يطلق على اسم الموجود و هي مشتقّة من الهُو، كما تُشتق الإنسانية من الإنسان»[1]، و هذا هو نفسه الطرح الذي قدّمه لنا "أرسطو" في منطقه، عندما حدّد مفهوم الذاتية باعتباره يُمثل انطباق الشيء مع ذاته (أ هو دائما أ، و لا يمكن أن يكون شيئاً غيره). ومعنى هذا أنّه لا يوجد تمايز بين الشيء و ذاته، لكن هذا يشير في الآن نفسه إلى طابع الاختلاف و الخصوصية، من حيث تمايز (أ) عن غيره، و قد أشار إلى هذا أيضا "ابن خلدون" في مقدمته حين قال: « لكلّ شيء طبيعة تخصُّه» و الشيئية عنده هنا تشمل جميع الموجودات جمادات كانت أو أحياء، بما فيها الإنسان و الذي تنطبق عليه هذه الخصوصية، من حيث كونه كائن له تاريخ يعكس صيرورته الفكرية و الثقافية، و ارتباطها بعنصر الوعي لديه، فمن خلال ما أنتجه من حضارات متفاعلة و متكاملة، و عبر هذا التنقل و التطور و التغير، تشكلّت الهويات الإنسانية. إذن و حسب البناء

التاريخي للمجتمعات، فإنّ الهوية ليست كيانا ثابتاً، و لا يمكن حصرها و تشكيلها في بنية نسقية محدّدة كما صوّرتها الرؤية المنطقية الأرسطية من خلال مبدأ الذاتية، و إنما هي مفهوم مؤسس على فكرة الاختلاف و الانفتاح. فالتاريخ يعكس أنّ لكلّ مرحلة إنسانية جديدة هُويتها التي هي تطور متجدد للهوية في المرحلة السابقة، أو انحدار و تدهور لها، إنّه الثابت و المتغير ثقافيا و موضوعيا في جدل التاريخ، و لهذا فأي محاولة لتثبيت إطلاقية الهوية و جعلها معياراً مرجعياً ناجزا نهائيا طِوال تاريخ مجتمع من المجتمعات، هو رؤية تجميدية لا تاريخية و غير موضوعية لهذا المجتمع(2). فهوية الإنسان إذن تكمن حسب الرؤية التاريخية في تجدده و تفتحه، لا في جموده و عزلته، فالانغلاق على الذات هو طمس للهوية.

فلا ينبغي أن نفهم الوحدة على أنّها التحيّز و التقديس للتراث و التعصب للأصل، و إنّما وحدة الهوية و تماسكها يكمن في منطق الاختلاف القائم على ذاك الجدل المستمر بين الأصل و الفرع، بين الكل و الجزء، بين وحدة البنية و ثباتها من جهة و انفتاحها على منطق الصيرورة و التواصل من جهة مقابلة. و لهذا نجد الاختلاف يقوم بين فكر نظري و آخر و لكن بشكل موضوعي من خلال التمايز في الأسس المفاهيمية التي يبنى عليها كل واحد منهما. و ما الحديث عن حوار أو تصادم الحضارات اليوم إلاّ ترجمة لمنطق الاختلاف كأساس لبناء وحدة الهوية و تكاملها.

إذن فمفهومي الاختلاف و الوحدة على الرغم ممّا يشّكلانه من تناقضات في مضامينهما، إلاّ أنّ حضورهما في مسألة الهوية له ما يؤهّلُه في انسجام تلك العلاقة. فرغم أنّ مفهوم الهوية قد ارتبط تاريخيا بمفهوم الوحدة، فهذا لا يعني عدم وجود فراغ يسمح باختراق ذاك المنظور التاريخي لتلك العلاقة.

لقد طُرحت هذه المسألة بنوع من الإسهاب في الفكر النسقي الألماني، من خلال الفلسفة المثالية الانعكاسية و التي أسّست للهوية من خلال كلّ من "فيخته" و "شيلينغ" و "هيغل". هذا الأخير الذي أعاد النظر في مفهوم الوحدة من خلال منطقه الجدلي، الذي يتّخذ من التناقض أساس لبناء الفكر، حيث صارت الوحدة عنده تعني الاختلاف و التغاير(3). فلم يعد بالإمكان طرح مسألة الهوية عنده بعيدا عن مسألة الاختلاف، لتبقى قضية البحث في الهوية مرتبطة أشّد الارتباط بمسألة العلاقة بين الذّات و الآخر، و التي تشّكل في الجدل الهيغلي لحظة اغتراب للذات التي ما فتئت لِتخرج عن نفسها فتعود من جديد لترتّد إليها، و لكن في صورة جديدة غير الصورة الأولى و هذا هو شرط الاختلاف في الخطاب الهيغيلي، و الذي ينبغي أن يقوم عل مبدأ التعارض الذي يتأسس من وحدات بسيطة ، تُشّكِل في النهاية ذلك الكُل الذي تتجلى فيه وحدة الذات(الكلية الهيغيلية). فالذات في الجدل الهيغيلي لا تضيع إلاّ لِتسترجع ذاتها، و هي لا تفقدها إلاّ لِتتملكها من جديد(4).

إذن منطق التناقض عند "هيغل" هو الذي جعله يدرك "الهوية" داخل مفهوم التعارض، و الاختلاف الهيغيلي عندما يُقذف به داخل حركة الجدل، يصبح مجرد لحظة من لحظات الهوية الحقة و التي تتجلى في تطابقها مع مبدأ الاختلاف.

في هذا الشأن يقول جاك دريدا: «... الهوية هي بالضبط حركة توليد الفوارق و الاختلافات، إنّها انتقال ملْتوٍ ملتبس من مخالف للآخر، انتقال من طرف التعارض للطرف الآخر...(5). إنّها هوية الاختلاف و هذا ما

قصده "نيتشه" بفكرة العود الأبدي، الذي لا يعني عنده عودة المطابق، بل العود هو أن تصبح الصيرورة هوية.

لقد ارتبط اليوم هذا المفهوم (الهوية)، بمصطلحات ميّزتها معالم الحضارة الواحدة، و التي اتستقطبتها الرأسمالية الغربية. حيث ظهر مفهوم العولمة بمراحله المتعاقبة كأساس لفرض الهيمنة من خلال الدور الذي تلعبه المركزية الأوربية تحت إشراف الولايات المتحدة الأمريكية. لذى كان من الضروري أن نميّز بين هذه المفاهيم حتى نستطيع أن نبيّن حقيقة الهوية في عالمنا المعاصر. إنّ العولمة ظاهرة تاريخية موضوعية و هي نِتاج التوسع لأنماط الإنتاج الرأسمالي، فضلا عن الإسهامات في مجال التقنية (ما يعرف بصيرورة المجال الاتصالي في بُعده المعلوماتي). أمّا الهيمنة فقد تجسّدت بصورتها الفعلية بعد انقضاء مرحلة التوازن القطبي بين الولايات المتحدة و الإتحاد السوفيتي، حيث شهد العالم ارتقاء و سيطرة للنظام الرأسمالي عامّة، إذ عكست هذه المرحلة ذاك الطابع التفاوتي للنمط الليبرالي، أين امتدّ هذا التمايز و الذي خلّف عقدة الشعور بالنقص، إلى مجال الخصوصيات القومية و العرقية و الدينية و الثقافية، أين شهدت الهويات انحلال في منطلقاتها و مبادئها، فكان أن ذابت هذه المفاهيم التي كانت متصّلة بالتراث القديم في حضارة ذات بعد عالمي جديد هي الحضارة الرأسمالية المعاصرة.

هكذا كان التميز بادياً للحضارة الجديدة، من خلال حصر العالم في أنماط تأخذ أحيانا أبعاد ثقافية و اقتصادية و سياسية حيث انعكست هذه الأبعاد بصورة بارزة في خطابات العولمة السائدة حالياً، و التي تدعوا إلى إخراج العالم و إنقاذه من أزماته التي يتخبط فيها، بهدف التطور و التنمية البشرية و تجسيد فكرة وحدة الحضارة و الهوية. في حين تؤكد استقراءات الواقع

المعاصر اليوم عكس ذلك تماماً، بل المسألة تعلقت بالترسيخ للهيمنة و للمصلحية بالدرجة الأولى (الحرب العراقية ـــ الأوروأمريكية...)، و الغياب المطلق لحقوق المواطنة و الإنسان.

إذن و في ظل هذه المتغيرات و الانزلاقات، و في ظل الوقائع الذي يعيشها الإنسان عموما و الإنسان العربي خصوصا، كيف لنا أن نعيد تشكيل ذواتنا بناءاً على هذه المعطيات؟ و هل الهوية مطابقة و انسجام أم اختلاف و تمايز؟

رغم ما يحمله مفهوم الهوية في أغلب استعمالاته الشائعة من دلالة على السكون و الوحدة، و ما يعنيه في أصوله المنطقية من خلال تعيين الشيء في جنسه و نوعه، إلاّ أنّ ميزة الاختلاف و التمايز تتضّح عندما يُستعمل هذا المفهوم في مجال التاريخ/ الإنسان/ المجتمع والثقافة، أين تفقد هذه المجالات دلالاتها عندما ينطبق عليها هذا المفهوم. ففي خطاب السجال السياسي المعاصر، يعتبر مفهوم الهوية مفهوماً حربياً بامتياز، يخدم أهداف سياسية تاريخية(6). فالتاريخ القديم و المعاصر يقدّم لنا نماذج من ذاك التنميط الهُوياتي الذي استخدمه السياسيون في لحظات الصراع و الأزمات. فحينما يتّم إخراج ثقافة ما من نمطيتها الأصلية و نعطيها صورة جديدة مناقضة لصورتها الأولى، هُنا بالفعل تنشأ عملية تصادم الصور و منه تبدأ حرب الهويات و التي تنفتح على فضاءات لا يمكن إغلاقها كليّة.

فالتحدث عن الهوية الإسلامية للمشروع الثقافي العربي في عصورنا الوسطى، ليس هو نفسه الحديث عن وجوب المحافظة على الهوية الثقافية في الوطن العربي و العالم الإسلامي حالياً. لِماذا؟... لأنّ الأمر في اعتقادنا يتطلب نقاء و صفاء هويّتنا، و هذا يكاد يكون مستحيل حالياً، إذ تشهد

الهوية العربية المعاصرة عملية مُثاقفة مع المرجعيات الثقافية الغربية ضمن المشروع الحضاري و الثقافي الغربي المعاصر(7). فقد أصبح الغرب و بالذات العقلية الأوربية تشكّل جزءاً هاماً من مكونات ذاتنا و هويتنا العربية المعاصرة نظرا لِظروف تاريخية، متعلقة بالسياسات الاستعمارية و ما تركتها من بنيات في التفكير انعكست على سير تلك الثقافات الأصيلة و امتزاجها بالثقافات الدخيلة. إضافة إلى السيطرة التقنية من خلال وسائل الاتصال العالمية. و هكذا تُطرح قضية إعادة تشكّل الذوات و الثقافات و المجتمعات أثناء صيرورة التاريخ، و منه نشأ منطق الاختلاف في مسألة الهوية و التي أصبحت لا تعني الانطباق و الوحدة بقدر ما تعني الانفلات و التجاوز و الاختلاف.

لكن ما مصير الهوية و كيف تتشكّل في ظّل ما يُعرف بثورة الاتصال الكوني (عصر الانترنيت)؟ لعلّ بعض الدراسات المعاصرة للبنية العقلية أو التركيبة الذهنية للشباب العربي، و في ظّل هذا الصخب العلمي و التطورات الهائلة في مجال تقنية التواصل و الحوار، حيث تحول العالم إلى قرية صغيرة، قد توحي بوجود تغيرات جوهرية في مجال صياغة و ضبط مفهوم الهوية، إذ صار بإمكان الفرد أن يصنع هويته الخاصّة به، بِناءاً على حرية الاختيار من خلال التعامل مع آخر الأجهزة الأكثر تطورا في مجال الاتصال (البريد الالكتروني، المجلات الالكترونية، الاشتراك في جماعات النِقاش الكونية، اختزال الأجهزة الالكترونية كظهور جهاز واحد يجمع بين التليفون و الفاكس و الانترنيت...)، كلّها وسائل تسمح بالتعبير عن الآراء و التواصل مع الآخر في كل بقاع العالم و بكل حريّة. و هكذا تزداد قدرات الفرد على أن يختار رؤيته للعالم و رؤيته لِذاته (أصبحت الهوية مرتبطة بِما تحويه

لحظة الآن، حيث صار الأنا متغيراً و متحولاً، و هذا ما يُفسِّر عدم فهمنا للآخر أحيانا، نظراً لِغياب عنصر الثبات في هويته). و هكذا شكّلت هذه الرؤية أزمة حقيقية في مبدأ الهوية القائم على أساس الوحدة، مِمّا دعى إلى إعادة تأسيس حوار الحضارات الكوني بصورة جديدة تقوم على التسامح و الحرية و احترام الآخر...

الهوامش

1- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق، عثمان أمين، دار الفكر القومي، القاهرة د(ط، ت)، ص 26.

[2]- محمد أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية و الكونية، دار المستقبل العربي، بيروت، ط2، 1998م، ص 17.

[3]- عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000م، ص 89ـــ90.

[4]- المرجع نفسه، ص 93.

5- المرجع السابق، ص 98.

[6]- كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية، التاريخ، الحداثة، التواصل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص 221.

7- السيد ياسين، العالمية و العولمة، دار نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ط2، 2002م، ص 92 ــ 94.

أ. محمد بلعربي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم علم الاجتماع
-جامعة تلمسان-

صورة الجزائر في مؤلفات الأنثربولوجيين الغربيين (الألمان و الفرنسيين)

ارتبطت الأنثروبولوجيا -علم الإناسة كما يعرفها بعضهم[1]بدراسة المجتمعات البدائية في أساليب حياتها وأنماط تفكيرها ، وطرقها في العمل وأنواع لغاتها ، وتطورها من البساطة إلى التعقيد ، وكل ما يتصل بها من قريب أو بعيد.

ولعلّ ارتباط الأنثروبولوجيا بالمجتمعات البدائية ينطوي على شيء من التمييز بينها وبين علم الاجتماع (السوسيولوجيا) الذي يهتمّ بدراسة المجتمعات المعاصرة ، وإن كانت الأنثروبولوجيا المعاصرة لا تتردد في أن تجد لها حقول عمل وميادين بحث في المجتمعات المعاصرة ، مزاحمة بذلك السوسيولوجيا ومتطاولة عليها حتّى لتختلط حدودهما ، وتختفي أحيانا معالم التمييز بينهما.

ولئن كان التأريخ للدراسات الأنثروبولوجية يشير إلى أنّ بداياتها الرسمية كانت في إنكلترا أواسط القرن التاسع عشر ، وإلى أنّ أوّل كرسي استحدث لهذه الدراسات كان في ليفربول سنة 1908 ، وقد شغله العالم المشهور جيمس فريزر صاحب الغصن الذهبي، فإنّ الاهتمام بحياة الشعوب البدائية كان قبل ذلك بكثير ، يشهد على ذلك مؤلفات شتّى وضعت لهذا الغرض في أمريكا وأوروبا ، ولا يعني مصطلح "البدائي" في نظر كثير من علماء الأنثروبولوجيا ذلك الرجل المتوحش المنحط عن مستوى البشر ،

بقدر ما يعني الرجل المختلف في نمط حياته وطريقة تفكيره كما يذهب إلى ذلك ميرسيا إلياد[2]. ومن ثمّ يكون عامل الاختلاف ، عند بعضهم ، مما يدفع بهؤلاء الأنثروبولوجيين إلى معرفة غيرهم من الأقوام البدائيين بدراسة طرق عيشهم وأنماط ثقافاتهم [3].

وليس من شك في أنّ هذا العلم قد تطور إبان التوسع الاستعماري الأوروبي ، وهو ما يفسر أنّ الأنثروبولوجيين الأوائل كان أغلبهم من القادة العسكريين ورجال الدين والإداريين المرافقين للجيوش المستعمرة ، إذ كان عليهم أن يمدوا حكوماتهم بالمعلومات اللازمة عن أصول هذه الشعوب المستعمَرة ، وتاريخها وثقافتها ليضعوا لها الخطط اللازمة لإدارتها ، ومن ثمّ كانت الأنثروبولوجيا هي علم الشعوب المختلفة ، كما كان الاستشراق هو علم الشرق.

وقد أبدى الأوروبيون اهتمامهم بالجزائر قبل الاحتلال الفرنسي وبعده ، ونقصر حديثنا على الألمان منهم والفرنسيين ، بيد أنّ هذا الاهتمام لم تكن من ورائه غايات أنثروبولوجية بحتة بقدر ما كان بدافع من الوصف الأدبي والتأريخ ذي الطابع المذكراتي لبلاد مختلفة عن بلدانهم[4] .

صورة الجزائر في كتابات الألمان :

تبدو صورة الجزائر في المؤلفات الألمانية انعكاسا لصورة الشرق في كتابات الغرب بصفة عامة... وقد ارتبط وجود الألمان في الجزائر بالاحتلال الفرنسي إذ كان أغلبهم جنودا في جيش فرنسا استقدموا ليحرروا هذه الأرض ، غير أنّ أغلبهم كانوا يفرون من هذا الجيش لما كانوا يرونه من سوء معاملته للجزائريين وظلمه لهم وتسلطه عليهم. وكان من هؤلاء الألمان كتّاب وشعراء وأدباء تركوا مؤلفات تعدّ من المصادر الهامة في كتابة تاريخ الجزائر[5].

فقد وصفوا أرض الجزائر ومناخها وشعبها وعاداته وطرق معيشته... وما آل إليه هذا الشعب من احتلال الفرنسيين لأرضه واستلابهم لممتلكاته ومحوهم لشخصيته الثقافية.

ولعلّ الكتاب الذي عثر عليه الأستاذ أبو العيد دودو وترجمه إلى العربية كاملا ، أجدر ما يجب الحديث عنه في هذه الدراسة ، وصاحب الكتاب هو كارل يوهان بيرنت كاتب مجهول لا يعرف عنه شيء ، وعنوان كتابه : "ثلاث سنوات من إقامة ألماني بين العرب"[6].

لقد عثر الأستاذ دودو على هذا الكتاب في مكتبة برلين الوطنية وترجمه إلى هذا العنوان "**الأمير عبد القادر**" ، و يبدو العنوان العربي مختلفا كل الاختلاف عن العنوان الأصلي ، ولعلّ السبب في ذلك أنّ يوهان بيرنت كان قد أفرد فصولا للأمير عبد القادر تحدث فيها عن شخصيته الدينية وزعامته السياسية وحربه لفرنسا يتخلل كل ذلك وصف للعرب وعاداتهم ولغتهم ودينهم ونمط معيشتهم ، يقول أبو العيد دودو في مقدمة ترجمته :

« يقدم لنا المؤلف في كتابه معلومات جديدة وتفاصيل كثيرة عن الأحداث الّتي وقعت في الفترة الّتي قضاها في الجزائر ، يندر أن نجد مثل هذه المعلومات عند المؤلفين الآخرين ، وخاصة فيما يتصل منها بحياته الشخصية وبعلاقته مع الجزائريين وعلى رأسهم الأمير عبد القادر وخلفائه والمقربين إليه...»[7].

وكان بيرنت قد التحق بجيش الأمير وأصبح جنديا فيه ، واندمج مع الجزائريين وتعلّم لغتهم كما كان الأنثروبولوجيون يتعلّمون لغات الشعوب الّتي كانوا يدرسونها ، وترجم رسائل للأمير من الفرنسيين.

يعدّ كتاب بيرنت الذي نشره سنة 1840 في برلين كتاب تاريخ في الدرجة الأولى ، وكتاب إثنولوجيا ، في الدرجة الثانية ، و لم تكن الأثنولوجيا لتستغني عن التاريخ ، بل إنّ التأليف الأنثروبولوجي لم يكن في مراحله

الأولى سوى تأريخ لتلك المجتمعات القديمة قبل أن يصل إلى مراحل التنظير. يعدّ كتاب تاريخ لأنّه كما يقول المترجم : « يقدم وصفا مفصلا قد لا نعثر عليه عند غيره ، لمعارك التافنة الّتي جرت بين الفرنسيين والأمير عبد القادر [فقد] كان شاهد عيان ، فسجل كل ما حفظته ذاكرته من وقائع وأحداث ، فقد شارك بيرنت نفسه في هذه المعارك ، وأبدى فيها ، كما يبدو من وصفه لها ، شجاعة كبيرة وبطولة فائقة... كما يقدم المؤلف صورة عن الأوضاع في البلاد بعد توقيع معاهدة التافنة ، وعن الظروف الّتي تهيأت بسببها للأمير عبد القادر ، فمكنته من تقوية جيشه وتثبيت سلطانه »[8].

ويحمل الكتاب ، إلى جانب قيمته التاريخية معالم الدراسات الإثنولوجية ، « إذ يصرح صاحبه في مقدمته بأنّ إفريقيا لا تزال دائما أرضا غير معروفة بالنسبة إلينا»[9]. ومن ثمّ يكون الاستكشاف لهذه الأرض المجهولة أحد دوافع تأليف هذا الكتاب الذي أفرد فيه كارل بيرنت فصلا لسكان البلاد[10]، فتحدث عن أصولهم البربرية ، العربية، مميزا بالملاحظة بين ملامح العرب والبربر وألوان بشرتهم ، وأماكن إقامتهم[11]، وأنماط معيشتهم[12]، مفرقا بين لغاتهم وعاداتهم وتقاليدهم. ويتخلّل الكتاب صفحات تحدث فيها المؤلف عن كثير من الطقوس الدينية كالصلاة[13]، وطريقة الدفن[14]، والاعتقاد في المرابطين وزيارة أضرحتهم[15] ، وأورد بعض الأساطير الّتي يؤمن بها العامة[16]، ملتزما موقف الحياد ومقارنا ، أحيانا ، بين ما يلاحظه في المجتمع العربي وبين ما يشبهه في المجتمع الأوربي المسيحي من عادات و سلوكات و طقوس [17] . و قد حرص المؤلف على ألا يصدر أحكاما على طبيعة الثقافة السائدة في المجتمع الجزائري ، كما أنه لم ينته إلى أي نظرية إثنية معينة ، علما بأن الدراسات الأنثروبولوجية في زمانه لم تكن إلا في بدايتها .

صورة الجزائر في الدراسات الأنثربولوجية الفرنسية :

تختلف صورة الجزائر في المؤلفات الفرنسية عنها في المؤلفات الألمانية . إن الدافع إلى معرفة الجزائر عند الفرنسيين هو خدمة الاحتلال ، في حين لم تكن المعرفة عند الألمان مرتبطة بغاية من هذا القبيل ، و من ثم تأتي المعرفة الخادمة للاستعمار مرتدية لباسه حينا و مشوبة بأوهامه حينا آخر .

يقول صاحبا كتاب جزائر الأنثروبولوجيين " فيليب لوكا " — Philippe LUCAS — و " جون كلود فتين " — Jean Claude VATIN :

" La découverte scientifique de l'Algérie est donc avant tout fonction de l'occupation. Elle débute vraiment avec et par les militaires " (18)

إن المعرفة العلمية للجزائر هي، قبل كل شيء ، وظيفة الاحتلال . إنما تبدأ ، في الحقيقة ، مع العسكريين و بهم .

و يدل هذا أن الجزائر لم توجد عند الفرنسيين إلا في خيالهم، و أن المعرفة بها لم تبدأ إلا بعد الاحتلال.

إن جزائر الأنثروبولوجيين لم توجد قط ، و إن وجدت فإنها لم تكن إلا أوهاما و صورا من خيال ضال(19).

و من ثم لم يكن الفرنسيون يعرفون عن الجزائر شيئا مهما قبل الاحتلال، إذا استثنينا مذكرات بعض هواة الكتابة الأدبية الذين لم تكن لهم من غاية سوى وصف عالم يختلف عن عالمهم، عالم مثير للاستغراب حينا و للسخرية أحيانا.

و حتى عام 1847 لم يكن ثمة سوى تقريرين رسميين ، كانا أهم ما يمكن معرفته عن الجزائر في زمان بيجو(20).

و يصرح المؤرخ جيزل أن معرفة الجزائر الحقيقية إنما بدأت بعد سنة 1848. ويعود الفضل في ذلك إلى مجموعة من البحاثة المجتهدين في جميع ميادين المعرفة . و على رأسهم (بيليسيي) في مؤلفه "حوليات الجزائر "[21].

لم يكن بدّ من أن يباشر الجيش الفرنسي نفسه بجمع المعلومات عن مجتمع جاء غازيا و مستكشفا، و يقوم ضباطه بالمهمات العلمية التي كانت تكلفهم بها السلطة الحاكمة. فتحول هؤلاء إلى مؤرخين و جغرافيين و إثنولوجيين و اقتصاديين و علماء اجتماع[22]، لم تكن كتاباتهم سوى أوصاف لا تخلو من الانطباعية و السذاجة . فقد تم بين سنوات 1844 – 1867 وضع ما يقارب الأربعين مجلدا ، جمع أغلبها العسكريون و شاركهم في جمعها غيرهم ، قدمت صورة ، بمختلف أبعادها ، عن ساكن شمال إفريقيا ، عن الآخر، ذلك العربي أو ذلك البربري الذي لم يكن يعرف له غير هذا الاسم[23].

لقد تم التعرف على الجزائر العاصمة و المناطق المجاورة لها، و النظام التركي القائم بها، و الجمعيات الدينية المنتشرة حينئذ، و قد كانت تمثل الإسلام الصوفي الذي يخشى منه في تجنيد من يثور على فرنسا.

كانت مهمة العسكريين هي معرفة العدو قبل مواجهته ، و من ثم لم تكن الإثنولوجيا العسكرية لتكشف عن المجتمع الخصم إلا من أجل السيطرة عليه أو هدمه ، توجهها أيديولوجية المجتمع المسيطر الذي يضع أحكامه على مجتمع مهزوم مغلف بالتخلف والغموض.

بدأت الدراسات الإثنولوجية حول المجتمعات البربرية القبائلية، فدرست عاداتها، أعرافها وقوانينها...وتطاول عليها من غير العسكريين الرحالة والمسافرون...وكأنهم يكتشفون مجتمعا بدائيا لم يكن معروفا، و أصبح كتاب "القبائل والأعراف القبائلية"(La Kabylie et les coutumes Kabyles)

مدونة صيغت فيها هذه الأعراف و العادات الشفوية على شكل قوانين ثابتة.

كما أنجز العقيد ريتشارد بحوثا طموحة ابتداء من 1848 أهمها كتابه "مشاهد من طبائع عربية" (**Sciènes de mœurs arabes**)، و هو يمثل وجها واضحا من وجوه الكتابة عن ذلك العربي المنحط . إنه الوجه الذي يثير السخرية و الضحك بوصف الأهالي و طبائعهم المختلفة، و سلوكا تهم البدوية البسيطة . و هو ما يعترف به ريتشارد نفسه : " إن وصف مشهد معين من الواقع أبلغ من عشرة مجلدات متحذلقة"[24]

كثرت الكتابات عن الأهالي (**les indigènes**) و طبائعهم و أخلاقهم و فولكلورهم و ديانتهم و ملابسهم و نظام مجتمعهم ، و لم يخل كثير من هذه المؤلفات من رمي الجزائري بالتوحش (**ensauvagement**) والتخلف رغم ما دعا إليه إميل ماسكوري في كتابه نشأة المدن (**La Formation des cités**) من أن المدن الجزائرية قابلة للمقارنة مع بعض المدن الرومانية ، و أن المجتمعات المستعمرة لا تخلو من مؤسسات شبيهة بالمؤسسات الأوربية . إلا أن محاولة ماسكوري ظلت صرخة في واد ، فقد ذهب المؤرخ (والي قسنطينة) أرنيست مارسيي (**Ernest MERSIER**) سنة 1901 في كتابه المشهور " مسألة الأهالي في الجزائر في بداية القرن 20 " إلى أن هناك فرقا بين الأوربيين و الأهالي ، و لذا يحق لأولئك أن يحكموا هؤلاء المتوحشين[25].

المجتمع المتوحش مجتمع خطر إلى حد ما ، لذا يجب على الأوربيين المتحضرين أن يديروا شؤونه . إنه مجتمع متخلف ، و أهم أسباب تخلفه وضع المرأة و أميتها ، و الدين في شكله الشعبي كالتصوف و الطرقية و الاعتقاد في المرابطين و الأولياء الصالحين ...

و انتشر مصطلح " التوحش " في كثير من الدراسات ، و على الرغم من اختلافه عن مصطلح " التخلف " اختلافا بينا ، إلا أنه ظل لصيقا بالجزائري ، و مدعاة للتمييز بينه وبين الأوربي .

يقول أوغسطين برنارد : " إن الذهنيات المنغلقة تشكل حاجزا أمام تقدم هذه المجتمعات ، و التعليم يجد صعوبة في الوصول إلى سكان هذه الأرض "[26].

و يذهب كوستاف بونواز الذي كان مفتشا للتعليم في قسنطينة إلى أن " الجغرافيا يجب أولا أن تعلم في الهواء الطلق ، فها هنا يتعلم متوحشونا الصغار كيف يتوجهون "[27].

و الأمير عبد القادر نفسه عندما رفض الانضمام إلى جمعية الماسونية وصف بالغبي المغفل العاجز عن فهم معاني العدالة والمساواة والإنسانية[28]، و لم يتردد شاعر كبير مثل فيكتور هوجو **Hugo Victor** في التصريح بهذه العبارة ، و هو يتحدث عن الشعب الجزائري : " إن فرنسا تعلم أن احتلال شعب متوحش يعتبر ، بالنسبة إليه ، بداية تحرره "[29].

و ساهم الأنثربولوجيون في تزويد رجال القانون و المشرعين بالحجج العنصرية التي من شأنها أن توسع الفوارق العرقية و الاجتماعية بين الأوربيين و السكان الأصليين (الأهالي)[30]، و يمكن أن نحمل الإثنولوجيا وزر التفرقة بين العرب و البربر ، و قد عرف ذلك بـــ " الأسطورة البربرية " التي أوهمت البربر أنهم ينحدرون من أصول أوربية و أنهم ، من ثم ، أقرب إلى الأوربيين منهم إلى العرب[31]. و قد كان لهذه التفرقة العنصرية انعكاسات على العلاقات بين العرب و البربر ، ستغذيها الدراسات الإثنولوجية وتدعمها الأبحاث السوسيولوجية الفرنسية و الإنجليزية معا ، و هو ما ساهم في تضخيم النزعة البربرية خصوصا و في الشمال الإفريقي عموما.

و على الرغم من بروز أساتذة جامعيين تولوا البحث و الدراسة أشهرهم أ. باسي ، ألفرد بل ، و روجيه أجيرون ... و على الرغم من الموضوعية التي تحلوا بها ، إلا أن الإثنولوجيا الاستعمارية ظلت متعلقة بماضي المجتمع الجزائري ، شديدة الحنين إلى " بدائيته " كأنها تريد الإبقاء عليها و حمايتها من خطر التحضر .

لم تكن تلك الإثنولوجيا ترى في سكان هذه الأرض سوى معالم " بدائية " و "توحش" مهددين بالزوال، لذلك حرصت على أن تعود إلى دراسة مظاهر المجتمع الجزائري (اللباس، و العادات، الفلكلور، التدين ...)، وهي، من ثم، لم تصنع سوى أن سارت على أقدام إثنولوجيا ما بعد الاحتلال ، فكررت ما أنجزه أصحابها ، ممهدة بذلك لنشأة ما سيعرف بـــ " سوسيولوجيا الجزائر ".

الهوامش

1- بريتشاردز إيفنس : الأناسة المجتمعية و ديانات البدائيين في نظريات الأناسين، ترجمة: حسن قبيسي ، دار الحداثة ، بيروت ،ط01 ، 1986) .

2-Mirecia Eliade: Mythes, Rêves et Mystères, Gallimar, 1957, p22.

3- ولابدّ من أن نشير هنا إلى تلك المحاولة الّتي قام بها الخليفة العباسي الذي بعث أحد علمائه (أحمد بن فضلان) إلى شرق آسيا ليدرس أولئك الأقوام البدائيين الذين كانوا يدعون بـــ " أكلة لحوم البشر"

4- L'Algérie des anthropologues, p 12.

5. عمال هلال ، احتلال الجزائر من خلال أدب الرحالة الألمان في القرن 19، الثقافة ، عدد 72 ، 1982 ، ص 22.

6. كارل يوهان بيرنت ، الأمير عبد القادر، ترجمة أبي العيد دودو، دار هومة ، ط2 ، 1997

7. المرجع نفسه ، ص 11.

8. المرجع نفسه ، ص 16 – 19.

9. المرجع نفسه ، ص 24.

10. الفصل الثالث ، ص 48 – 52.

11. المرجع نفسه ، ص 48 ، 49.

12. نفسه ، ص 48.

13. نفسه ، ص 206.

14. نفسه ، ص 37 ، 38.

15. نفسه ، ص 207.

16. نفسه ، ص 35.

17. أنظر : المرجع نفسه، ص 37 .