المقاربة الجديدة للهوية الثقافية والدينية

لدى المفكر الجزائري الدكتور حمزة بن عيسى أ.د. رشيد ميموني جامعة الجزائر2

ترجمة/ عبد السلام عزيزي

الملخص

"المقاربة الجديدة للهوية الثقافية والدينية لدى المفكر الجزائري الدكتور حمزة بن عيسى"

يستقطب موضوع الهوية اهتمام الباحثين في العلوم الاجتماعية عامة و علم الاجتماع بفروعه بالخصوص. اقتحمت مسألة الهوية الفضاءات السياسية و الاجتماعية و الدينية في الجزائر و تمثّل رهانا هاما عند وضع السياسات على المستوى المحلي و الوطني للحفاظ على الوحدة الوطنية ، التناغم الثقافي و التماسك الاجتماعي.

يقدم د.حمزة بن عيسى طرحا جديدا للهوية الثقافية و الدينية يعتمد على مقاربة نظرية شاملة مستمدة من تصور يدمج فيه التحليل النقدي للعلوم الاجتماعية و التاريخ وفلسفة التاريخ و التصوّف و منظور "التقليد" لدى René Guénon و آراء مالك بن نبي فضلا عن عطاءات البيولوجيا .

بعد إظهار محدودية النظرة الاختزالية للعقلانية التطورية للعلوم الاجتماعية الغربية وقصورها في الإلمام بأبعاد الإنسان المختلفة والمجتمع و الثقافة ، اقترح منظورا بديلا يهدف إلى تحقيق توازن متناغم بين المستويات الثلاث للهوية : التشريحي الفيزيولوجي ، الأثنولغوي و الروحي ، مع مبدأ "الإدماج الإرتقائي" انطلاقا من المستوى الروحي. ثم يعرّج على العناصر المكوّنة للهوية الثقافية الجزائرية ، فيدعو إلى إعادة الاعتبار للحقبة التاريخية المسمّاة "البربرية الإسلامية" في إطار " المجال التاريخي لشمال إفريقيا" و يحثّ على إعادة القراءة و تثمين التراث الأمازيغي المادي و اللّامادي (آداب، فنون، زخرفة، رموز، معالم أثرية...) وفق منظور روحي و ليس فقط حسب مقتضيات البقاء البيولوجي.

قدّم دراسة تحليلية لأحد أقطاب الصوفية في منطقة القبائل: "الشيخ محند أولحوسين" لتقييم مدى مساهمة كل من التراث الأمازيغي و التكوين الصوفي في اصطباغ شخصيته.

يصيغ حمزة بن عيسى مفهوم الهوية الثقافية و الدينية بمنظورمتكامل و متوازن للأبعاد و بكيفية تساهم في امتصاص الأزمة النابعة من حصر الهوية في الدائرة الأثنولغوية ، الأمر الذي يساعد في مواجهة العولمة الزاحفة.

Résumé :

« L'approche nouvelle de l'identité culturelle et religieuse chez le penseur algérien Dr Hamza Benaïssa ».

Le thème de l'identité suscite l'intérêt des chercheurs dans les différentes disciplines des sciences sociales en général et en sociologie en particulier ; la problématique de l'identité a investi les espaces politiques, sociaux et religieux. En Algérie elle représente un enjeu important dans la définition des politiques (au niveau local et national) afin de préserver l'unité nationale, l'harmonie culturelle et la cohésion sociale.

Dr Hamza Benaïssa présente une nouvelle approche de l'identité culturelle et religieuse reposant sur une démarche théorique globale incluant l'analyse critique des sciences sociales, l'histoire, la philosophie de l'histoire, le Taççawwouf, la notion de Tradition chez René Guénon, la conception de Malek Bennabi ainsi que les apports de la biologie ; après avoir relevé les limites de la vision réductrice du rationalisme des sciences sociales occidentales et son incapacité à appréhender les différentes dimensions de l'Homme, de la Société et de la Culture , il propose une nouvelle conception (alternative) visant à réaliser un équilibre harmonieux entre les trois niveau de l'identité : anatomo-physiologique, ethnolinguistique et spirituel, prônant une démarche « d'intégration ascendante » de ces dimensions à partir de l'axe spirituel.

Hamza Benaissa aborde ensuite les composantes de l'identité culturelle algérienne et nous invite à réhabiliter la phase historique de la « berbérité islamique » dans le cadre du « champ historique de l'Afrique du Nord » et de reconsidérer le patrimoine matériel et immatériel Amazigh (littérature, arts, décoration, symboles, monuments historiques…) selon une conception spirituelle et non selon les exigences de survie biologique. Un de ses ouvrages est consacré à un des pôles de la spiritualité Soufie en Kabylie : Cheikh M'hand Oulhocine afin d'évaluer la synthèse des apports du patrimoine amazigh et de sa formation soufie dans le façonnement de sa personnalité. Cette conception harmonieuse et équilibrée entre les dimensions de l'identité chez Benaïssa est susceptible de désamorcer la crise identitaire qui s'aggrave lorsque l'identité est réduite à la seule dimension ethnolinguistique.

Abstract :

"The new approach of the cultural and religious identity by the Algerian thinker Dr Hamza Benaissa."

Pr Rachid Mimouni

The theme of identity is of great interest to researchers in the various disciplines of the social sciences in general and in sociology in particular; the issue of identity has invested political, social and religious spaces. In Algeria it is an important issue in the delineating of policies (at local and national level) in order to preserve national unity, cultural harmony and social cohesion.

Dr Hamza Benaissa presents a new approach to cultural and religious identity based on a comprehensive theoretical approach including critical assessment of the social sciences, history, philosophy of history, the Taççawwouf, the concept of Tradition in Rene Guénon, Malek Bennabi's conception and the contribution of biology. After noting the limitations of the reductionist rationalist approach of western social sciences and its inability to understand the different dimensions of Man, Society and Culture, he proposes a new (alternative) design to achieve a harmonious balance between the three levels of identity: anatomic physiological, ethno-linguistic and spiritual, advocating an "ascendant integration" approach of these dimensions from the spiritual axis.

Hamza Benaissa then analyses the components of the Algerian cultural identity and invites us to rehabilitate the historical phase of "Islamic Berberity" within the "historical field of North Africa" and to reconsider and value the material and immaterial Amazigh Heritage (literature, arts, decoration, symbols, historical monuments ...) according to a spiritual conception and not by reducing it to the biological requirements of survival. One of his books is dedicated to one pole of Sufi spirituality in Kabylie: Cheikh M'hand Oulhocine to assess the synthesis of the Amazigh heritage and the Sufi training in shaping his personality. This harmonious and balanced design between the dimensions of identity in Benaissa's work is likely to defuse the identity crisis that worsens when the identity is reduced to the single ethnolinguistic dimension.

مقدمة

يشكّل ظهورُ مفهوم الهُويَّة في المجال الثقافي والديني واللغوي والإيديولوجي والسياسي تحديًّا كبيرًا لوضع سياسات مناسبة على المستوى المحلي والجهوي والوطني من أجل الحفاظ على وحدة الدولة-الأمة والتماسك الاجتماعي، ورهانًا أساسيا في سياق العولمة وظهور أشكال جديدة للهيمنة.

وقد حظي تعريف ومعالجة مفهوم الهويّة بأبعادها المختلفة المتفاعلة باهتمام كبير في العلوم الإنسانية والاجتماعية: علم النفس، علم الاجتماع، العلوم السياسية، الفلسفة..، فبالنسبة لتخصص علم الاجتماع مثلا يشكل هذا المفهوم موضوع دراسة في علم الاجتماع الثقافية والدينية والصناعية أين تتم دراسة مختلف أنماط وكيفيات كسب الهُويّة وتفعيل مكوّناتها المتعددة ودرجة تراكب وتداخل مختلف مستوياتها: الفردي، الجماعي، الوطني، اللغوي، الديني، المهني، الإثني أو العرقي، إلخ.

إن تطور العالم بعامة والمجتمع الجزائري بخاصة، والأزمات التي تظهر تباعا، وضعف دور مؤسسات التنشئة الاجتماعية: الأسرة، المدرسة، المهنة، الانقسام اللغوي للنّخب، انتشار تكنولوجيات الإعلام والاتصال والثقافة، كل ذلك خلق تعاظلًا أو تناقضًا وجدانيًّا ثقافيًّا زاد من حدّة أزمات الهويّة.

يمكننا إجمالاً إبراز أربعة توجّهات واسعة حول تصور الهويّة الثقافية:

1. التوجّه القائم على تحديد الهويّة ضمن الإطار الديني وفضاء اللغة العربية ؛
2. التوجه الذي ينادي بالانفتاح على الغرب ويناشد الهويّة المتوسّطيّة ؛
3. التوجه الذي يرتكز ويتشبّث بخصوصية اللغات المحلية (تمازيغ) بتبنّي اللغة الفرنسية كلغة علم وتواصل ؛
4. التوجه الذي ينادي إلى المثاقفة التي ترتكز على تركيبة أصيلة بين العناصر الثقافية "العالمية" وقيمنا الثقافية والدينية بهدف الاستفادة من محاسن العولمة من دون الوقوع في الاغتراب الثقافي.

ففي هذا السياق المعقّد ثقافيا والحسّاس سياسيا والمفعم بالرهانات الإستراتيجية لإعادة تعريف وتحديد أسس مشروعنا الاجتماعي في بعديْه الهويَّاتي والثقافي، أعرض بين يدي القارئ معالجة المقاربة الأصيلة لمفكّر جزائري يطرح فيها الإشكالية في منظور تحليلي قويم وكفيل بالمساهمة برفع الكثير من الغموض، وإعداد تصور "سليم من

الاضطراب" لعلاقتنا بالهويّة والتاريخ، وتحمُّل كامل مسؤوليتنا إزاء تحديّات المستقبل: إنه الدكتور حمزة بن عيسى ذو المسار العلمي النوعي والمتميّز والذي صدر له ما يفوق العشرين كتابا منها جزءٌ كبير يعالج أبعاد الهويّة ولكن يبقى مع ذلك غير معروف في الجزائر إلا قليلاً.

حمزة بن عيسى: مسار فكري متميّز وإنتاج علمي وفير

قبل تناول مقاربة بن عيسى حول موضوع الهويّة، يجب أولا التطرق إلى إنتاجه الفكري. يخرج الدارسُ المتمعنُ لعمل بن عيسى بملاحظتين اثنتين: أما الأولى فتخصّ القيمة العلمية الكبيرة التي يكتسيها عملُه وتنوّع المواضيع المتناولة: الثقافة، التاريخ، الدين، التصوّف، علوم الاجتماع ؛ والثانية مرتبطة بأصالة أطروحته وصعوبة فهم بعض من مؤلَّفاته التي تقوم مرجعيّتُها على مفاهيم مأخوذة من مجموع الاصطلاحات المستعملة في العلوم الاجتماعية، والفكر الصوفي وبخاصة من عند العارف رينيه غينو René Guénon.

يتبيّن إذًا من الضروري وضع مكانة المؤلف في سياق تكوينه وتحديد التأثيرات الفكرية التي شكّلت شخصيّته. يعطينا ملخصُ سيرته الذاتية المدرجُ على ظهر كتبه معلوماتٍ وافيةً حول مختلف مراحل تكوينه: "وُلد حمزة بن عيسى سنة 1947 بولاية تيزي وزو، يحمل شهادة دكتورا في الطب وجرّاح أعصاب. يصبح بداية 1966 أحد المشاركين الأوفياء في الملتقى الأسبوعي الذي كان ينظّمه مالك بن نبي لدراسة مشكلة دورة الحضارة للمجتمع الإسلامي، حيث تعلّم الصرامة في صياغة الأطروحات. كما اهتم بالفلسفة والتاريخ و علم الاجتماع وعلم النفس والبنيويّة. بدأ في سنوات السبعينيات يدرك شيئا فشيئا محدوديّة العلوم الاجتماعية التي أصبحت مشبعة بمذهب الثّنويّة الديكارتي القائم على الثنائية (روح/مادة) الذي أثّر فيها وجعلها لا تمنح للإنسان أية غاية وجودية أخرى من غير غايته الحيوانية القائمة على مفهوم الصراع من أجل البقاء. وتعزّزت تحفظاتُه في هذا الاتجاه بفشل المجتمع الاستهلاكي الذي بات في حاجة إلى توازن يجب إحقاقُه على مستوى أفراده ولن يتم ذلك إلا بـ "التطور العلمي والتقني". يقرأ حمزة بن عيسى سنة 1974 مؤلفات رينيه غينو (عبد الواحد يحيى) التي فتحت له الأبواب على الفكر التقليدي المأثور، أي تلك النظرة إلى العالم التي لا تقصي أيّ معطى من المعطيات وإنما تمنح الأولوية للقيم الروحية السامية من أجل الوصول إلى الفهم

السليم للإنسان ووضعه في هذا الكون ومعنى وجوده الأخير ؛ هكذا اكتشف عالم التصوف وقضاياه الفكرية المعالَجة من قبل كبار ممثّليه مثل أبي حامد الغزالي وبن عربيّ والأمير عبد القادر الجزائري".

يمكننا أن نستخلص من هذه اللمحة الوجيزة للسيرة الذاتية أن حمزة بن عيسى هو مثقّف متنبّهٌ يقظٌ اهتم بكل الإشكاليات والتيارات النظرية التي كانت شائعة سنوات السّتينيات والسّبعينيات. فهو متميّز لكونه يتناول مواضيعَه على ضوء مسعى ذي نظرة نقدية متمحورة حول مقاربة رينيه غينو وفكر مالك بن نبي ومفكّرين آخرين استلهم منهم أفكاره مثل توانبي Toynbee وسبلنجر Spengler وبن خلدون في ميدان فلسفة التاريخ.

احتفظ حمزة بن عيسى بمخطوطاته ولم يقم بنشرها إلا في سنوات 2000 نظرا للظروف التي كانت تمرّ بها الجزائر في تلك الفترة وما شهدته من اللاّستقرار أمني، مما يفسّر سبب تأليفه ثم نشره في وقت وجيز (لا يتعدى ثلاث عشرة سنة) ما يفوق عشرين كتابا. يعدّ كتابه [*Les fondements idéologiques de l'anthropologie moderne*] "الأسس الإيديولوجية للأنتروبولوجيا المعاصرة" الذي نُشر في 2007 من بين أهم مؤلفاته، والذي يتضمّن تحليلاً إبستيمولوجيّا نقديّا لبعض كبريات النظريات في علم الاجتماع من بينها التّطوريّة والبنيويّة والماركسيّة والتحليل النفسي، وكذا التصورات التي تحملها كل هذه المذاهب عن الطبيعة والدولة والدين.

أسعى في هذا المقال إلى معالجة تصور الهويّة لدى بن عيسى، فبعد قراءتي الشاملة لأعماله استوقفتني ثلاثة من كتبه تتناول مواضيع في الهويّة والدين والتاريخ. أما الأول فعنوانه [*Tradition et identité*] "التنزيل والهويّة"، يتعرّض فيه بالتحليل إلى أبعاد الهويّة وتداخلها عبر التاريخ ومختلف التصورات المعاصرة (علوم الاجتماع) والتقليدية للهويّة. وجاء الكتاب الثاني في عنوان [*Quelques remarques sur l'histoire de l'Afrique du Nord*] "بعض الملاحظات حول تاريخ إفريقيا الشمالية"، الذي أراده تكملة للكتابه السابق حيث يحاول أن يعيّن ويحدّد ويعلّم فيه أهمَ وأكبرَ ما طبع ووسم ودمغ الهويّةَ عبر مختلف مراحل التاريخ التي عرفتها منطقة شمال إفريقيا. ويتناول في كتابه الثالث تحت عنوان [*Cheikh Mohand Oulhocine : témoin de l'Islam*] "الشيخ مُحند أولحسين: شاهدٌ على الإسلام"، سيرة أحد المشايخ الصوفيّة للقرن التاسع عشر

والنقاش الفكري الذي أثاره مولود معمري حول سبقيّة العامل الثقافي القديم (تمازيغ) أو التعليم الديني الصوفي لدى الشيخ.

التصور النظري والمسعى المنهجي: تحليل نقدي للعوم الاجتماعية وتبني المنظور التقليدي المأثور

انطلاقا من تشبّعه بفكر بن نبي ورينيه غينو يرفض حمزة بن عيسى وينتقد المقاربة الديكارتيّة الإقصائية، ثم يتناول بالنقد المفصّل العلوم الاجتماعية. ويعيب على العلوم الإنسانية والاجتماعية كونها تتناول مواضيعَ ومسائلَ ليس في مقدور تخصّصاتها التحكم فيها، وتطبّق نظرياتٍ غير مناسبة مثل نظرية التطوّريّة، وتسير وفق مسعى منهجي غير ملائم، فهي مثقلة بالأحكام الإيديولوجية المسبقة التي تعيقها على امتلاك تصور شامل عن الإنسان والمجتمع لأنه يحرّكها نزعةٌ عقلانيّةٌ إقصائيةٌ ترفض كل حقيقة لا يُمكن للعقل أن يدركها. "تحاول العلوم الإنسانية والاجتماعية أن تحدد ضمن مجالها معطيات ذات ماهيّة تتجاوز هذا المجال ذاته كالدين مثلا"[1] ؛ فبتجاوزها اختصاصات ميدانها الإبستيمولوجي، ترتكب العلوم الاجتماعية لا محالة أخطاء في التحليل مما يُبطل نتائجها آليا: "إما أنها تخلط ميادينها الخاصة مع الحقيقة بحد ذاتها مثل مفهوم المجتمع، أو تفضل الاعتماد على أحد العوامل الموجودة مثل الاقتصاد، أو تخلط بين ماهيّة الإنسان وشعوره الباطن. لا تمثّل هذه العلوم سوى ميدان واحد من المعرفة حيث يتوسع العقلُ الاستدلالي المقالي-التحليلي، ولا يتجاوز مداها الحقيقيُّ حدودَ المجال الإبستيمولوجي المحصور ضمن الأصناف العشرة لأرسطو، أي الفرد وما يحمله من عموميات وخصوصيات. كما ترفض قبول فكرة أن الطبيعة هي انعكاسٌ رمزيٌّ لمبدئها المتعالي، فالعقلانيّة تنكر كلّ بعد ميتافيزيقي وتخلط بين الدين و"الإسقاط المثالي" للذاكرة الجمعية، وتمثّل الدين لدى الفرد الراشد على أنه تعبيرًا عن حاجته الطفولية للأمن لما يدرك حقيقة ضعفه وعجزه"[2].

يضع بن عيسى في خضم تحليله حدودا لـ "الذكاء الحداثي" المشدود إلى العقلانية: "فنتيجة لإقصاء هذه الأخيرة للدّين لما يواجهها رمزٌ من رموز الميتافيزيقية مثلما هي

[1] Benaissa, Hamza, *Le Maghreb dans le discours des sciences humaines et sociales : les enjeux idéologiques*, Alger, Edt. El-Maarifa, 2009, p. 2.

[2] Benaissa, Hamza, Idem, p. 2.

طبيعة كل وحيّ، فإنها تنزله من مقامه المتعالي اللاّزمني إلى مرتبة البشر الدنيا ليُحمل بوصفه مجرد "إسقاط مثالي" للخيال الخصب، بالشكل الذي يتمّ فيه إخضاع البحث عن معنى الوحيّ النهائي للتحليل النفسي و علم الاجتماع "[3]. وهذا يعدّ انحرافا لأن الدين يأتي عن مصدر ميتافيزيقي لهداية الإنسان وتنويره طبقا لوضعه الروحي. هذا وحسب "المقاربة التحليلية-النفسيّة التي لا تخص إلا الشعور الباطني للإنسان، فإن الدين ينشأ ويتولّد عن غرائزَ وعن الحضارة البربريّة"[4].

تتعسّف العلوم الاجتماعية في اعتمادها مرجعيا على مفهوم "المخيال الديني" الذي يعدّ لفظا-حشوّا وخلطا يُستخدم لوضع الدين ذي الطابع المتعالي في نفس المكانة مع التعبيرات المنحرفة (والشيطانية) الصادرة عن التقليد المتوارث والمتّصلة بالشعور الباطني مثل السحر والشعوذة والوثنيّة وعبادة الحيوانات، لأن "الباحث الغربي مزوّد ومتشبّع بتصورات ومخططات تأويليّة صُنّعت على النار التي نزعت القدسية عن الوجود"[5].

إن هذا التصور العقلاني الإقصائي نجده أيضا ممتدا إلى ميادين أخرى كالفكر وطبيعة الإنسان والهويّة: "أصبح الفكر متحرّرا..، يعتبر التفسيرُ الحداثي الفكرَ كتتويج لسيرورة مذهب التطوريّة، ويبقى هذا الفكر القوة المفضّلة التي تثيرها التحدّيات الخارجية من أجل إخضاع النظام البيئوي لغرائز الإنسان لا لهدف سوى البقاء البيولوجي"[6]. يفصّل بن عيسى النتائج الوخيمة للتّبني غير الحكيم للثّنويّة الديكارتية على مختلف المستويات: "فكل مرة يأتي فيها معطى من المعطيات مرتبطا بهويّة روحيّة، إلا ويتم إبعادُه أو على الأقل يُفسّر بطريقة منحرفة بحجة أن الرُّوحَ ليست سوى تجريد نظري، فنتج عن ذلك تصورٌ متشبعٌ بالنزعة التّطوّريّة التي تعتبر الإنسان نتاجًا وسنادًا لمستقبل غير مقدّر ولا تمنحه سوى غاية واحدة ذات الطابع البيولوجي والطبيعي، هذا مما أعطى أهمية كبرى

[3] Benaissa, Hamza, *Cheikh Mohand Oulhocine : témoin de l'Islam*, Alger, Edt. El-Maarifa, 1997, p. 6.

[4] Benaissa, Hamza, Idem, p. 6.

[5] Benaissa, Hamza, *Le Maghreb dans le discours des sciences humaines et sociales : les enjeux idéologiques*, Op cit, p. 12-13.

[6] Benaissa, Hamza, *Tradition et identité*, Alger, Edt. El-Maarifa, 1996, p. 29.

ومفرطة للعوامل المتصلة بالجماعات القديمة[77] في نشوء الحضارات والحفاظ على المجتمعات الإنسانية الصغيرة.

حسب حمزة بن عيسى فإن العقلانيّة والفكر الحداثي اللذين "يأخذان الميدان السيكولوجي والثنائية "مكان/زمن" على أنهما يمثلان الحدود النهائية للذات، قد سدّا الطريق أمامها المؤدي إلى ما لا نهاية[8]. أما علم الاجتماع فهو "تحركها الخرافة الماركسيّة القائمة على الماديّة التاريخيّة: فظهور أو انتشار دين من الأديان ليس هو إلا تعبيرًا عن بنيّة فوقيّة إيديولوجية للهيمنة"[9]. بعدما عرض بالشرح حدودَ العلوم الإنسانية والاجتماعية لدراسة الإنسان بالنظر إلى الدغمائيّة التي تتميّز بها المقاربة العقلانيّة والتطوّريّة، يقترح بن عيسى مسعى بديلاً مأخوذًا عن العلوم القديمة المأثورة التي تضع تصورًا تراتبيّا وتسلسليا لحالات العالم يقوم أساسا على المكانة المركزية للإنسان ووحدته الأونْطولوجيّة وعلى أسبقيّة الجانب الروحي منه من البُعدين الاثنين الآخرين. مثل هذه المقاربة حساسة للغاية لأنها تقوم على معرفة باطنيّة مبهمة لا يدركها إلا الخاصّة مما يجعلها صعبة الفهم الأمر الذي جعل المثقّفين المشبعين بالنزعة العقلانيّة يرفضونها.

سنتطرق إجمالا إلى هذه المقاربة لتناول المسألة الخاصة بمستويات الهويّة. تقوم مجمل المعارف المأثورة حسب رينيه غينو على البُعد الباطني الخفيّ للأديان وعلى ممارسات رمزيّة تسمح للإنسان بأن يطوّر علاقته مع العالم الميتافيزيقي والحقيقة النهائية للإله الأوحد. نقصد بالمأثور ما ورثه الخلفُ عن السلف من بين الحقائق المتصلة بالإيمان التي لم يأتِ ذكرُها مباشرة عن طريق الوحي لكن تأسست عن طريق التعليم والتلقين المتواصلين والمؤسسات التابعة لهذا الدين أو ذاك. والمأثور واحدٌ لكن غالبا ما يكتسي أشكالاً شتى عبر التاريخ حسب الظروف التي تمرّ بها الشعوب والثقافات. تتعرّض المنظومات العقائدية المأثورة إلى تقلبات وصروف الدهر فتضمحل وتنفك، لكن الخلاص بالنسبة لها يكمن في تمسّكها بمأثور حيّ مثل الديانة الإسلامية.

[7] Benaissa, Hamza, Idem, p. 106.

[8] Benaissa, Hamza, Idem, p. 12.

[9] Benaissa, Hamza, *Cheikh Mohand Oulhocine : témoin de l'Islam*, Op cit, p. 6.

يأخذ حمزة بن عيسى كمثل الشعب البربري-الأمازيغي الذي يُحتمل انتماؤه إلى الثقافة الأطلانْطسيّة نسبة إلى جزيرة أطلانْطس Atlantis التي اندثرت منذ آلاف السنين، واعتنق تدريجيا الديانة اليهوديّة ثم المسيحيّة ثم الإسلام. "ما من تصور كوزمولوجي تقليدي خاص بالكون.. لدى كل الشعوب وفي كل العصور والأزمنة من عالمنا هذا الذي نشأ عن "الأمر الإلهي: كُنْ"، إلا وتجد فيه ترتيبا غير محدد للعوالم يتخلله ترتيبٌ آخر فرعيٌّ ضمن كل قسم. وإذا اقتصرنا على أبعاد عالمنا نحن، فإنّا نجد تقسيمه التراتبي يشتمل من الأعلى إلى الأسفل على العالمَ الرّوحي، والعالمَ الوسيط أو النفسي، والعالمَ المادي المجسّد"[10]. في المأثور الإسلامي يتطابق هذا التقسيم الثلاثي مع عالم الأرواح، وعالم البرزخ، وعالم الأجسام ؛ أما في المأثور الهيليني-الإغريقي فذلك يتطابق مع الروح pneuma، والنفس psyché، والجسم soma. "والحقيقة أن ترتيب الحالات (الثلاث) وتسلسلها يفترض أن كل حالة متعالية نسبيا تلعب دور العلّة بالنسبة للحالة الخاضعة لها، وعلى العكس تلعب الحالة الخاضعةُ نسبيا دورَ التعبير الرّمزي للحالة التي تهيمن عليها نسبيا، هذا بالشكل الذي يلعب فيه عالمُ الرّوح دور العلّة بالنسبة لعالميْ النفس والجسد وأن هذين نفسيْهما يمثّلان فيه التعبيرَ الرّمزيَّ"[11].

يقوم التكامل في إطار "الحالة البشرية" على ثلاثة مستويات:

1- المستوى المنطقي والنفسي الذي يتطابق مع مستوى العقل الاستدلالي.
2- المستوى الديني واللاّهوتي الذي يتطابق مع المجال الكوزمولوجي أي مع تجليّات صفات الله تعالى، من حيث هي تمثّل عوالمَ متعددة تتحرك في تفاعل متبادل مع النواتج الضرورية للخير والشر، للأسمى والأدنى، للتعاقب ضمن سيرورة المكان والزمان.
3- المستوى الأونطولوجي الذي يتطابق مع الدمج السامي أو التكامل المستوعِب لحالات الذات المتعددة، ويُطلق على هذا في المأثور الإسلامي بـ "التوحيد" ؛ أما المستوى الميتافيزيقي فيتطابق مع المطلق غير المشروط، فالمعرفة الوحيدة التي لدينا إذًا هي أننا لا نعرفه"[12].

[10] Benaissa, Hamza, *Tradition et identité*, Op cit, p. 10.
[11] Benaissa, Hamza, Idem, p. 11.
[12] Benaissa, Hamza, Idem, Op cit, p. 46.

يؤكد بن عيسى في الأخير بخصوص مكانة الدين في هذا الترتيب على أن "العقيدة والشعائر التعبّديّة والأحكام.. أي كل ما هو يميّز أي دين من الأديان، ليس هو إلا انعكاسات تتجلّى في عالمنا ذي الأساس اللاّزمني الثابت الوجود. كذلك تلعب هذه التدابير والتعاليم بالنسبة للإنسان دورَ المحور المرجعي الضروري للتحكّم في مصير اغترابه وتغيير وجهة قدره عن طريق الخلاص"[13].

أي طريق سينتهجه مثل هذا التصوّر للعلوم المأثورة لمعالجة مسألة الهويّة ؟ يتم الإجراء بتعزيز معطيات علم الإحاثة التجريبي والمعطيات الكوزمولوجيّة على أساس وحدة الإنسان وبدمج تكاملا مختلف مستويات الهويّة على أساس أولويّة وأفضليّة المستوى الروحي.

الدمج التكاملي لمستويات الهويّة الثلاثة: التشريحي-الفيزيولوجي، العرقي-اللساني، الروحي

يقوم بن عيسى بتحليل مفهوم الهويّة المعقّد ومختلف مستوياتها في العديد من كتبه وعلى وجه الخصوص في كتابه [T*radition et identité*] "التنزيل والهويّة". فهو يؤمن بالوحدة العضوية والنفسية والروحيّة للكائن البشري بعيدا عن الاختلافات العرقيّة والثقافيّة واللغويّة. لنفحصْ طريقته في العرض التي تذكّرنا بطريقة المفكّر مالك بن نبي، بحيث يبدأ بتقديم تعريف خاصّ بالموضوع المتناوَل متبوع بعرض لمختلف التصورات يرفقه تذكيرٌ تاريخي عند الاقتضاء، ويدرج مؤلفاته ضمن سلسلة "آفاق حضارية" التي كان ينشّطها بنُ نبي.

يعتمد إذًا بن عيسى في مرجعيته الفكرية على مختصين مثل عالم البيولوجيا بيير غراس Pierre Grassé في كتابه [E*ssai sur l'histoire naturelle de l'homme*] "دراسة حول تاريخ الإنسان الطبيعي"[14] للتأكيد على هذه الوحدة الأساسية للإنسان: "لا تخرج الخاصيّاتُ العرقيّةُ مهما كانت أهميتُها عن إطار النوع (البشري) الذي منه تقوم دراسةُ الإنسان المعاصر وإنسان الحفريَّات القديم بإبراز الوحدة والتأكيد عليها.. إن بني البشر أشقاءُ وليس أبناءَ عمّ أو خال"[15]. وإنّ الخاصية الجوهرية التي تؤسس الوحدة النفسية

[13] Benaissa, Hamza, *Cheikh Mohand Oulhocine : témoin de l'Islam*, Op cit, p. 37.

[14] Grassé Pierre, *Essai sur l'histoire naturelle de l'homme*, 1971, Paris, Ed. Albin-Michel, p. 129.

[15] Benaissa, Hamza, *Tradition et identité*, Op cit, p. 28.

للإنسان هي قدرة هذا الأخير على التفكير الذي نجده موزّعا أيضا بين جميع الأعراق والملل، بالإضافة إلى أن تصور الوحدة النفسيّة في نظر المأثور يجد قوّته في الطبقات الكوزمولوجية: سماء/أرض، مذكر/مؤنث..".

ثم اعتمادا على هذه المعطيات العلمية التي يتعذّر دحضُها، يعزّز بن عيسى أطروحته المؤسسة على سيرورة التكامل المرتقية لمختلف أبعاد الإنسان الأسمى بتحقيق البعد الروحي فيه: "فبتطبيق قوانين هذه السيرورة المرتقيّة للتكامل، يمكننا القول أنه يوجد علاقة هويّة بين الإنسان والكون الذي يعيش فيه لأن التركيبة المادية للأول تتضمن مجموع العناصر المعدنيّة التي نحصيها في الثاني ؛ ونضيف أيضا أنه من وجهة نظر النشاطات البيولوجية والفيزيولوجية، يتماثل الإنسان شبهًا مع مملكة النباتات ومملكة الحيوانات، وأنه من خلال الوحدة التشريحية-الفيزيولوجية التي يتميّز بها جميعُ الناس - أي الكائنات البشرية- فهؤلاء متساوون ومتشابهون بغض النظر عن اختلافاتهم العرقية وخصوصياتهم النفسية. نلاحظ في الأخير أنه من خلال مكانته المركزية والمحورية بالنسبة إلى العالم، فإن الإنسان يقوم شبهًا بالروح (سورة الحجر، الآية 29 ؛ سورة ص، الآية 72)[16]".

أما الهويّة الروحية فتشمل ثلاثة مستويات:

- يتمثل المستوى الأول (الخارجي) في "الالتحاق بمنظومة عقائدية معينة ليضمن الإنسان لنفسه العقيدة والشعائر التعبدية والأحكام ؛ إنه الجانب النفسي والاجتماعي والتاريخي الوحيد الذي يتيح الطريق نحو البحث الواقعي..".
- يكمن المستوى الثاني (الأعلى) "في الكيفية الإجرائية لمعرفة الإنسان مداخل ومخارج التسلسل السببيّ لوجوده هو والكون. تشمل هذه المعرفة عالمَه المباشرَ وتمتدُّ عند البداية إلى الحالة التي سبقت نشأته البشرية الأولى، وإلى وضعه بعد الممات عند النهاية ؛ فبمجرد تقبّله والتزامه بالأحكام العقائدية والتعبّديّة والشرعية للدين إلا ويصاحبه انفتاحًا عقليًّا وفكريًّا كبيرًا. يتجسّد هذا الانفتاح في التصوّر الرمزي للحقائق في مرتبة أعلى من تلك التي يصطنعها العقل الاستدلالي، ويترجَم على أقصى تقدير إلى حالة يقين أعلى من تلك

[16] Benaissa, Hamza, Idem, p. 28.

المعهودة لدى المؤمنين والفلاسفة، وفي الوقت نفسه إلى استقرار كبير على مستوى النفس.

- يتمثّل المستوى الثالث (الأكثر علوّا) الذي يرتبط بالهدف الأسمى لكل وجود في تحقيق الهويّة الأسمى أو التوحيد، أي ليعلم الإنسان أنه لا إله إلاّ الله"[17]. لا يمكن الوصول إلى هذه الدرجة إلاّ في إطار تلقين مبادئ وتعاليم التصوّف.

فالهويّة هي إذًا حسب حمزة بن عيسى من الناحية التصوّرية "تتمثّل في سيرورة التكامل المرتقية حيث يلتقي ما هو أمثلُ وأفضلُ فيها بحالة الكمال الإنساني، وحيث يبلغ أوجُها التحرّرَ من كل حالة مشروطة"[18]. يعي بن عيسى جيدا أن التّفاعل القائم بين مختلف العوامل الفكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية ضمن السيرورة التاريخية، قد أدّى إلى تمثّل الهوّيات وانبعاث هويّات ثقافية قديمة وتفاوت السلالات اللغوية والصراعات بسبب الهويّة. يشرح المؤلف كل هذه المسائل من الناحية التاريخية ويأخذ منطقة المغرب الكبير والجزائر على وجه التحديد مبحثا تطبيقيا لها.

يعرّف بن عيسى بروز الهويّة في أوروبا عهد النهضة -التي يصفها أحيانا بالهويّة النفسية- على أنها عاملٌ فعّالٌ في التاريخ وغايةٌ في ذاتها بعد انفصالها عن العامل الديني: "تشهد أوروبا ظهور الهويّة النفسيّة كغاية بذاتها نهايةَ القرون الوسطى تحت ضغط غريزة الربح والدافع المادي"[19]. يقوم فكر الأنْسنَة للنهضة الأوروبية بصبِّ الدافع الروحي في "مجراه البيولوجي المحمول بصفته الضرورةَ الوحيدةَ لضمان البقاء بعد نفي الجانب الميتافيزيقي للوجود الإنساني". أدى هذا الموقف إلى نوعين اثنين من النتائج:

1- **الدافع المادي** الذي يقوم على فكرة أن "الاقتصاد هو أول وآخر ما يحتاجه الوجود الإنساني". يأتي هذا التوجّه لتغذية المذاهب والتجارب المسماة باللّبراليّة والاشتراكيّة والشّيوعيّة.

2- **انبعاث هويّة الجماعات القديمة** في شكلها غير المضبوط: تُعتبر النزعة الدينية إلى اتّباع الأسلاف الأقدمين في عباداتهم (a*ncestralisme*) أساس المذهب الوطني-الاشتراكي والعنصري. هنا حيث تجد النشاط الاقتصادي والفكري

[17] Benaissa, Hamza, Idem, p. 52-53.
[18] Benaissa, Hamza, Idem, Op cit, p. 52.
[19] Benaissa, Hamza, Idem, Op cit, p. 63.

تابعا لإرادة القوة الحربية ؛ "وسواء كانت محفّزة بالدافع المادي أو بالتمييز العنصري، فإن الهويّة النفسيّة البالغةَ أوجَّ نرجسيّتها بقيت تحدد منذ 1789 الحمياتِ الوطنية شديدة الحماس التي بلغت أقصاها باندلاع الحربين العالميتين"[20].

يقوم بن عيسى مواصلا تحليله لتاريخ مفهوم الهويّة بشرح كيف تمت عملية انتقال تلك التصورات الغربية إلى بلاد العالم الثالث. ومفهوم الهويّة هذا يتمّ نقلُه إلى البلدان المستعمَرة ومن بينها الجزائر بطرق ثلاث:

أ- تتمثل الطريقة الأولى في استغلال حالة المسلم المتدهورة في مجال الفكر لعرض عليه القوة الغربية كنموذج يُقتدى به والتخلّي عن الإسلام. يرتبط هذا النهج بعملية تغريب العالم الإسلامي من الداخل عبر الجماعات الضاغطة أين يتم السعيّ إلى تحقيق الهدف الأسمى المتمثل في الجمهورية اللاّئكيّة لأتاتورك.

ب- تقوم الطريقة الثانية بالنسبة للقوى الغربية على تشجيع ومساعدة كل الانشقاقات وإضفاء الشرعية عليها من أجل الإسراع بالتقسيم السياسي للدولة العثمانية آخر المظاهر الرمزية للمذهب الروحي "أين يقوم نظامُ الحماية بتلفيق خطاب لمن هو تحت غطائه يوهمه فيه أنه مستقلّ سياسيا بل وأنه يستعيد هويّته التي ضاعت منه ويجدها ثانية بفضل مساعدة الغرب".

ج- وتتجلّى الطريقة الثالثة للتحدي الإيديولوجي الغربي في الاستعمار الاستيطاني للجزائر من قبل فرنسا"[21].

ردّ الاعتبار لأبعاد الهويّة الأمازيغية ونقد المقاربة المحبطة للعلوم الاجتماعية

يقوم بن عيسى بتحليل المكوّنين العرقيين اللذين يشكّلان الهويّة الجزائرية والمتمثّلان في العروبة والأمازيغيّة. يتناول بالإيجاز موضوع العروبة متطرّقا إلى مختلف تجلّيّاتها عبر التاريخ وفضائها الجغرافي والسّكاني وإسهامها في انتشار الإسلام منذ سيّدنا إسماعيل عليه السلام. كما يعالج موضوع القوميّة العربية كتوجّه للحماس الوطني، هذا الذي

[20] Benaissa, Hamza, Idem, p. 64-65.

[21] Benaissa, Hamza, Idem, p. 81-82.

يتطابق مع الطريقة الثانية التي ذكرنا لنقل الإيديولوجيا الوطنية من قبل القوى الغربية لغرض "التشجيع على الانشقاقات والانقسامات.. بحيث يحدث ذلك بالنسبة للبلدان العربية عن طريق الأقليات المسيحية العربية بهدف تفكيك الإمبراطورية العثمانية والانفصال عن الإسلام كمصدر إلهام".

إلا أن بن عيسى يخصّص أهمّ ما يشكل تحليله لموضوع البربريّة، إذْ يعود إلى فترة الاستعمار الفرنسي الذي وجد على أرض الجزائر سكانا ذوي ثقافة إسلامية وأصول عرقية بربرية. أُشركت العلومُ الإنسانية لخدمة الأنتروبولوجيا والعلوم الاجتماعية من أجل الإنقاص من قيمة الثقافة البربرية وفصلها عن روحانيتها. تعتبر الأنتروبولوجيا أن كيان الثقافة البربريّة يتحدد ضمن مجال ما بعد الحيوانيّة حيث يتم الصراعُ من أجل البقاء البيولوجي. يتميّز الخطاب الأنتروبولوجي حينما يتكلّم عن الأمازيغية بـ "نظرة غير موضوعيّة تفتقد إلى النزاهة، ويشيع بتعجرف بأن الأمازيغية بقيّةٌ لإنسانية لا يزال يكتنفها الطابعُ الحيواني أو شبيهة بإنسانية العصر الزراعي الأول".

يُشاع على المستوى التاريخي أن الشعب الأمازيغي ليس هو صانع تاريخه بنفسه وإنما تعرّض بسلبية للتأثيرات الخارجية ومنها الغزوات المتتالية على سبيل المثال. يحاول بن عيسى إذًا من خلال عمل متكامل تقديم مقاربة كفيلة بتصحيح الأخطاء حول الهويّة البربريّة وإسهاماتها في التاريخ وفي الرّوحانيّات وفي خدمة الإسلام عموما. يسعى المؤلف عبر هذا النهج إلى "المساهمة في الكشف عن أسباب حالة التمزّق لكل أولئك المنقسمين حيارى بين الوجود الفعلي للهويّة البربريّة والضرورة أو الحتمية الأخرويّة لرفع صورتها (transfiguration)عن طريق روحانيّة الإسلام"[22].

يبدأ بن عيسى بطرح التساؤل التالي: ما هي البربريّة ؟ ومن أجل الإجابة عن ذلك يتناول المعطيات الأنتروبولوجية الخاصة بمختلف مراحل الاستيطان التي شهدتها منطقة شمال إفريقيا منذ ما يقارب 40.000 سنة، ثم يدرس اشتقاق وأصل الكلمتيْن "بربر" و"أمازيغ". يصل بعد البحث إلى النتيجة الأولى التي تقول أنَّ "البربريّة تتمظهر خارجيا مثل تشكيلة أنتروبولوجية واسعة حيث يمتزج فيها النوع الشمالي مع النوع الزنجي

[22] Benaissa, Hamza, *Cheikh Mohand Oulhocine : témoin de l'Islam*, Op. cit, p. 4.

الإفريقي مرورا بنوع آخر وسيط ذي أغلبيّة، أما مدلولها فيعود إلى التصور الوجودي الشائع لهذه المجموعة الإنسانية ؛ يعود أصل البربريّة في جوهرها إلى إرث روحي غربي، ويبدو هذا التقارب اللغوي الجزئي على الأقل بين الإرث البربريّ والإرث السّامي (من السّاميّة) معزّزا حاليا على مستوى التحليل اللغوي ومتبنى من قبل الأوساط اللغوية البربرية. يعرض سالم شاكر في إحدى دراساته الفكرة التي تقول بأن البربرية ذاتُ انتساب حامي-ساميّ (c*hamito-sémitiqu*e) ثم يختم قائلا: "أخذت البربرية مخزونها من نفس المخزون البدائي لمجموع المورفيم (الكليْمات أو الوحدات المعنويّة الصغيرة) مثلها مثل الفروع الغوية الأخرى".

يشير بن عيسى بالرجوع إلى تأثير التصور الديكارتي للحداثة الذي يشجّع على انبعاث الهويّات الثقافية الجهويّة، إلى أنه "يجب الاعتراف أولا أن هذا التوجّه يحمل بعض المصداقية لأن الوعي بتواصل مع الماضي يمكنه أن يكون ذا علاقة بسيرورة إعادة الإدماج، غير أن هذه الإرادة في استعادة الأصل تبقى مشروطة بالحجج الاستئصالية للحداثة". أما الرمزيّة الميتافيزيقيّة فاختُزلت على أنها لا تتعدّى "كونها نتيجة لمصادفات التجربة من أجل البقاء أو الإسقاط المثالي لتعاقب الفصول. وهذا يعطي في أفضل الحالات شكلا من أشكال التعويض النفسي بمجرد الشعور بهذا التواصل الممتد نحو الماضي الذي يتم الاحتفال به في التظاهرات الفولكلورية أو ليُمجّد كأصالة يُبالغ في تعظيمها إلى غاية النّرجسيّة ويُعتقد ضمانُ استمراريتها بمجرد ترسيم اللغة الأم شرعا طالما أن البحث عن الأصل، المشروع في البداية، الذي تمّ انحرافُه نحو الأصالة النفسية عن طريق الحداثة يفسّر عدم قدرة الهويّة المصغّرة إلى هذا الحد على مقاومة عمليات الاستئصال واستعادة التوازن في ذات الإنسان"[23].

كما يحلل بن عيسى مسألة "المطالبة بالهويّة البربريّة من قِبل تيّار علماني، وقد بدأ هذا الأمرُ بتمثيل الهويّة المسندة إلى مذهب روحي والهويّة المسندة إلى نفسيّة معينة أو لغة تُحمل على أنها معارِضة في المطلق: ومنه تفريغ المنطقة من الإسلام. ثم وفي مرحلة ثانية يأتي منظور الحداثة القائم على الهروب نحو الأمام ليفرض نفسه من أجل دفع الهويّة البربرية لتقطع اتصالها مع الماضي بالتأكيد على الطابع الفلاحي والجبلي لرمزيتها

[23] Benaissa, Hamza, *Tradition et identité*, Op. cit, p. 74.

التقليدية"[24]. ومواصلة لعمله الخاص بـ "تقويض" التصور القائل بأن نمط الحياة والثقافة البربرية ليسا سوى استجابة للتحديات البيولوجية من أجل البقاء ونكران للبعد الروحي، يقوم المؤلف بإحصاء الموروث المادي وغير المادي البربري ليستخرج منه المعاني الأصيلة. "يمكننا بعدما أثبتنا القاعدة الروحية للهوية الأمازيغيّة شرحها أيضا عن طريق الرمزية الميتافيزيقية التي يحملها الحكيّ والفن البربريان"[25]. وحتى يسهل استيعاب هذه المقاربة الأصيلة يجب وضعها بموازاة مع موقف الأنتروبولوجيا الغربية المتبنى بالمحاكاة ومن دون تحليل نقدي من قبل المختصّين في البربرية الذين لا يرون في الحكايات والقصص والأسطورة والآثار القديمة والرمزية الميتافيزيقية سوى نتيجة لمصادفات التجربة من أجل البقاء أو الإسقاط المثالي لتعاقب الفصول"[26].

يتطرق بن عيسى إلى سرد حكايتين اثنتين الأولى [*La chèvre et ses deux chevreaux* "العنزة وجديها الصغيران"، والثانية [*L'oiseau céleste*] "الطائر السماويّ": "يختفي تحت المظاهر الطفوليّة رمزيةٌ ميتافيزيقيةٌ عميقةٌ، بل هذا هو السبب الحقيقي الذي جعل هذه "الحكايات تسمى شعبية". أما الجماعات الشعبية فلا تتدخل هنا إلا من حيث كونها تؤدي وظيفة المحافظة على حقائق خفية أُدخلت في ذاكرتها من قبل النخبة الروحيّة لما كان المأثور على وشك الاندثار"[27].

إن المواضيع التي ذكرها بن عيسى كمثال عن الحكيّ البربري عالميةٌ ومنها "الغول" الذي ليس خاصًّا بالحكاية البربرية، ثم يختم قائلا: "تعبّر الحكاية عن تركيبة لكونٍ يتألف من عالم محسوس، ومن بين تعاليمها أن كل كائن بشري خاضعٌ إلى امتحان الموت، إلا أنه ينتصر في النهاية بفضل التنزيل أي الوحيّ"[28]. كما يعالج بن عيسى أيضا الهندسة المعماريّة أي البنايات المغليثيّة (السابقة للتاريخ والمبنية على الحجارة الضخمة) مثل صريح إمدْغاسن بالأوراس وقبر الرّومية (الضريح الملكي الموريتاني) بتيبازة وجدّار جبل لخصر بتيارت..، فكل هذه البنايات والأضرحة ذات الشكل الأسطواني-المخروطي والهرمي ترمي مرجعيا إلى الرموز التقليدية للجبل المقدّس أو إلى مركز العالم بصفته مكانا

[24] Benaissa, Hamza, Idem, p. 74.
[25] Benaissa, Hamza, Idem, p. 126.
[26] Benaissa, Hamza, Idem, p. 74.
[27] Benaissa, Hamza, Idem, p. 126.
[28] Benaissa, Hamza, Idem, p. 130.

للاستقرار والقوة والسموّ الرّوحي"[29]. ثم يذكر في الأخير الفن التصويري أو التشكيلي في كل أشكاله المختلفة: الخزافة، الأثاث، الألبسة، الوشم ؛ و"يرفض التفسيرات الصادرة عن نظرية النزعة الطبيعية (القائلة بأن الطبيعة هي المبدأ الأول في الوجود) والتي تحصر كل شيء ضمن الحاجات البيولوجية التي يجب أن تُلبّى من دون شك، لكن يجب تجاوز الدلالات والمعاني الثانوية التي تتشبّث بها حاليا المؤلفاتُ والكتبُ للارتقاء بها إلى معناها الأسمى. يتقاسم الفنّ البربري مع بقيّة الإنسانية رموزا قاعديّة أساسية لأنه ذو أصل لاَبَشريّ وصوريٌّ وليس نتاجًا مزعومًا للاّشعور أو الاقتباس، ذلك أن كل إنسان من حيث كونه خليفة الله في الكون يحمل ضمنيا هذه الرمزيّة مهما كان عرقه أو جنسه"[30].

تعبّر النقطةُ (.) عن رمز المبدإِ العلّةِ، والخطُّ القصيرُ أو المطّةُ (- /) عن محور العالم.

أما بخصوص الزّخارف التي تزين الأواني الخزفيّة والألبسة والزرابي فلها رمزيةٌ معدنيةٌ ونباتيّةٌ..، ويشير المؤلف إلى أن هذه الزخارف ذاتُ طابع إنساني نجدها تتشابه مع كثير مما نجده لدى أغلب شعوب العالم التي يتقاسم معها الشعبُ البربري الرموز القاعديّة ؛ ينتمي هذا الشعب إلى "موروث ثقافي وروحي تقليدي بدأت معانيه تضمحل بل وتتعرض لانقلاب حاد في القطبية أثناء سيرورة الانحطاط الدوري إلى درجة أن الفرد البربري أصبح يشعر بالحاجة المشروعة إلى العودة إلى أصوله والبحث عنها في المأثور الذي كان لا يزال سليما وحيا، وعليه راح يتمسّك من بين ما تمسّك به بالعبرانيّة ثم بالمسيحيّة ثم بالإسلام أخيرا"[31].

المجال التاريخي لشمال إفريقيا

يتمثّل الفرق الموجود بين المثقّف والمفكّر في كون أن المثقّف يعالج مواضيع الساعة في إطار الفضاء السياسي والسوسيو-اقتصادي والثقافي والديني ويعبّر عن وجهة نظره، في حين أن المفكّر يذهب إلى أبعد من ذلك لأنه سيسعى اعتمادا على المعارف المتراكمة لديه (وأحيانا بمساعدة الظروف) لخلق تدريجيا منظومة فكرية مناسبة تقريبا حيث يكون عمقُ التحليل ودرجةُ التأثير فيها متوقفين على أصالة وصرامة مفاهيمه وعلى تماسك

[29] Benaissa, Hamza, Idem, p. 132.
[30] Benaissa, Hamza, Idem, p. 132-133.
[31] Benaissa, Hamza, Idem, p. 133.

أطروحته وتماشيها مع الواقع، مما يسمح له بمعالجة نفس المواضيع (المشار إليها سابقا) لكن باعتماد مقاربة مختلفة.

لا يكتفي بن عيسى بتقديم تحليل حول الهوية الثقافية فحسب بل يعزز أطروحته بتحليل وجيز عن تاريخ شمال إفريقيا اعتمادا على تطبيق مفهوم أساسي أخذه عن مؤرخ الحضارات أرنولد توينبي "مجال الدراسات التاريخية"، وعلى أسئلته الثلاث الرئيسية التي يمكن تطبيقها على تاريخ أي نطاق حضاري بلدا كان أو منطقة:

1- من بين الأحداث التاريخية الكبيرة، ما هي الأكثر أهمية ؟
2- هل هذه الأحداث التاريخية هي محدّدة ضمن علاقة داخلية أم خارجية ؟
3- ما هي قيمة كل حدث بالنسبة للإنسانية ولمجمل التاريخ العام المتراكم إلى اليوم ؟

يعرض علينا بن عيسى خمس مراحل تاريخية (تلك التي يعتمدها المؤرخون) بالنسبة لمنطقة شمال إفريقيا (والجزائر على وجه الخصوص). فما هو الهدف الذي يسعى إليه المؤلف ؟ فقد رأينا فيما سبق أن العلوم الإنسانية الأوروبية تُنقص من قيمة الثقافة وتشوّه التاريخ، وعليه يريد بن عيسى أن يقدم مساهمته في تحرير التاريخ من الاستعمار مثلما قام به محمد شريف ساحلي وزهير إحدّادن من قبلُ، ولكن بطريقته هو بالكشف عن الأطروحات المنحرفة لعمل المؤرخين الكولونياليين التي أنتجت وأفرزت شعورا بالدوّنيّة لدى العديد من المثقّفين، وإثبات الحقيقة التي تخصّ ما أسماه بـ "الفترة البربرية".

يقول بن عيسى في هذا الصدد: "لقد أنتجت لنا العقلانية الفلسفية التي أُسست على أنها القياس الوحيد للحقيقة منذ قرنين، هذه الخرافةَ التي تقول بأن التاريخ هو الخصوصية الوحيدة للإنسانية والغاية الأوحد للوجود الإنساني. وفي كل مرة تطبّق شبكة القراءة العقلانيّة هذه على العالم إلا ويتولّد عنها أحكامٌ مخزيّة ؛ وهذا هيجل يقول: "إن هذه المنطقة هي بلدٌ لا يقوم إلا باتّباع قدر كل ما يحدث خارجا عن حدوده" ؛ أما جوليان فيؤكّد هو بدوره على أنه: "بقدر ما نغوص بعيدا في تاريخ شمال إفريقيا، بقدر ما نلاحظ أن كل شيء يحدث كما لو أن هذه المنطقة قد عُوقِبت فطريا بعدم قدرتها على الاستقلال، ولقد كان هذا البلد مخضعًا على الدّوام لتأثير وقدر الحضارات التي كانت خارجة عنه"، ومهما يكن فإن الصّدى الذي تحدثه البربرية هنا سواء أكان

بالإيجاب أو السلب، هو صادرٌ عن عملية إثبات وقائع أقل منه تفسيرًا لها عبر المنظار المشوّه لوثنيّة التاريخ"[32]. يخرج بن عيسى من كل هذا بنتائج معرفية هامّة: "لما يحاول الإنسانُ البربريّ تحقيق استيعابه لهويّته، يجد نفسه في مواجهة خيارين اثنين كلاهما غير مجدي ولا يؤدي إلى أي مخرج: الأول -لما يقبل بالثّنويّة الديكارتيّة فإن نتيجة ذلك أنه يجد نفسه في وضعية فقدان الأمل مثلما بيّنها جون عمروش، حيث يشعر بألم "اللعنة" و"القصور الأونطولوجي" ؛ الثاني -ولما يقبل الباحث أو يعمل بإسقاط نظرته على الواقع العصري الحداثي بالمقابل، فإن موقفه يتأرجح بين قطبين: من جهة يقبل طوعا بماضيه المتجاوزِ للتاريخ لكن فقط في بُعده النفسي السلفي (أي المتعلق بالأسلاف والأجداد الأقدمين) بالشكل الذي يقرّه التحليلُ النفسي ؛ ومن جهة أخرى يرفض حكم "السلبيّة التاريخيّة التي تقول بها فلسفة التاريخ" لتبرير وتأكيد "المقاومة المتواصلة عبر القرون للغزو الخارجي" كما لو كان العرق البربريّ يشكّل إنسانية مختلفة قائمة بذاتها تعيش مغلقا عنها بمعزل على بقية البشر"[33].

إن البديل الذي يقترحه بن عيسى هو إعادة النظر في تاريخ شمال إفريقيا لدحض وتفنيد أطروحة "هيجل-جوليان" القائلة بأن شعوب منطقة إفريقيا لم تصنع تاريخها بنفسها وإنما فُرض عليها من الخارج، وردِّ الاعتبار لفترة البربريّة الإسلامية. يعتمد المؤلف تقسيم التاريخ إلى خمسة عهود:

1- **العهد القرطاجي**، الذي يشكّل "فضاءً للإرث الجماعي القديم الذي تبقى تمظهراتُه وتمثّلاتُه في حالتها الخفية في الذاكرة الجمعيّة"[34].

2- **العهد الرّوماني**، "الفترة التي تمّ فيها توحيد تحت التشريع القانوني والسياسي للإمبراطورية الرومانية عامة البلدان المتوسطيّة، لكن إسهام الرومان في ميدان الفكر كان شبه معدوم إلا أنهم تركوا من ورائهم صروحا وبنايات ضخمة وبعض الكلمات

[32] Benaissa, Hamza, Idem, p. 115.
[33] Benaissa, Hamza, Idem, p. 116.
[34] Benaissa, Hamza, *Quelques remarques sur l'histoire de l'Afrique du Nord*, Alger, Ed. El-Maarifa, 1996, p. 9.

والمصطلحات اللاّتينية"[35]. وأنتجت المسيحيّة في هذه الفترة شخصيات دينية تعارضت فيما بينها من حيث الرؤى: سانت-أوغسطين / دونات ترتوليان.

3- **العهد الإسلامي**، الذي يحمل تفنيدًا قاطعا لأطروحة التاريخ الكولونيالي-الاستعماري التي تنكر البربريّةَ الإسلامية: "وإن كان البربرُ رفضوا الهيمنة الوحشيّة لدولة الأغالبة التي حرّكها التعصُّبُ إلى الدولة الأموية، إلا أنهم لم يرتدّوا عن الإسلام، بل بالعكس فقد حملوه ودافعوا عنه بحماس وأقاموه دولةً"[36]. ومع "سيرورة حمل الإسلام من قبل سكان المنطقة البربرية من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر الميلادي في حكم دول الرّستميين والأدارسة والفاطميين والمرابطين والموحّدين لأول مرة منذ الأزمة التاريخية، يتبنى البربرُ مبادئ وقيم الإسلام ويترجمونها سياسيا بتأسيس دولة وتجسيد النموذج الاجتماعي الذي يتلاءم مع تعاليم هذا الدين"[37]. يتبنى بن عيسى مفهوم "العصبيَّة" الذي أخذه عن بن خلدون لشرح الانسجام لكل دولة من تلك الدول، ليس غاية في ذاتها عبر قيام الدولة السياسية لكن كوسيلة وسند تنظيمي ونفسي واجتماعي للحفاظ على الدولة. ثم يضيف قائلاً: "بعيدا عن الفترة الأولى والفترة الأخيرة التي كانت بالأساس تركيّة، فإن كل الفترات الوسيطة الأخرى للعهد الإسلامي خلّدت روحيّا وسياسيّا واجتماعيا لمدة سبعة قرون التاريخيّة البربريّة"[38].

4- **العهد التركي**، الذي تميّز بدفاع الدولة العثمانية عن المغرب الكبير (*Le Maghreb*) ضد هجومات الغزو الأوروبي (الإسبانية على وجه الخصوص) بعد سقوط دولة الموحّدين. يشير بن عيسى إلى وضوح دراسات وتحاليل بعض المؤلفين مثل غرانغيوم Grandguillaume الذي يقول: "ظهر الإسلام في المغرب الكبير كمصدر أساسي لكل شرعيّة، كذلك تساءل مؤرّخ المدرسة الكولونيالية غوتيه Gauthier حول الأسباب التي أدّت بالبربر إلى اعتناق الإسلام بهذه السرعة"[39]. ليست هذه السيْرورة حسب بن عيسى خاصّة بالبربر وإنما هي خاصيّة يتميّز بها التاريخ السياسي للإسلام: "لعبت الهويّاتُ

[35] Benaissa, Hamza, Idem, p. 24-25.
[36] Benaissa, Hamza, Idem, p. 18.
[37] Benaissa, Hamza, Idem, p. 7.
[38] Benaissa, Hamza, Idem, p. 20.
[39] Benaissa, Hamza, *Vision du monde et état politique : pour réhabiliter l'équation personnelle du musulman*, Alger, Edt. El-Maarifa, 2009, p. 208.

النفسيّة العربية والفارسيّة والبربريّة والتركيّة-المغوليّة والزنجيّة الإفريقية في أغلب الظروف التاريخية المختلفة دورَ السند التنظيمي للديناميكيّة التاريخيّة للإسلام عبر نشأة وظهور الدول التابعة لهذه الأعراق، وانتشر هذا القانونُ ساريًا على مستوى العالم الإسلامي ونتج عن ذلك عقيدةُ أولويّةِ القيم الرّوحية على الانتماءات الهويّاتيّة النفسية المختلفة"[40].

يفنّد بن عيسى في سياق تحليله الأطروحةَ المشهورة لجورج لاَبيكا Georges Labica تلك التي تقول أن "ظهور الإسلام يتطابق مع ظهور بِنيّة فوقية إيديولوجية لهيمنة اقتصادية طبقية فُرضت على المجتمعات الأخرى"[41]. كما يعتبر هذا الفيلسوف الفرنسي معتمدا على مقاربة اقتصادية ماركسيّة أن العربَ يستخدمون الإسلامَ لصالحهم من أجل استغلال الشعوب الأخرى اقتصاديا. يطرح بن عيسى سلسلة من الأسئلة بحكمة في هذا الصّدد: "إذا افترضنا أن القيم الإسلامية ليست سوى بِنيّة فوقيّة لهيمنة اللاَّشعور العربيّ لاستعباد الشعوب الأخرى، فلماذا هي تنمّي وتحفّز الحسَّ الوجودي للهوّيّات النفسية الأخرى عبر اللغات البربريّة والفارسيّة والتركيّة-المغوليّة ؟ لماذا في تاريخ الإسلام نجد التأثيرَ السياسي لكل هذه الهوّيّات الأخرى ذا علاقة بالمطالبة الأساسية بالقيم الإسلامية وليس بظهور العديد من البِنيات الفوقيّة لإعادة توجيه معنى الدولة نحو تعظيم وتمجيد الهويّة النفسية التي تحملها ؟"[42].

في الختام وبخصوص التأثير الكبير الذي يمكن أن يحمله تعريف الهويّة الثقافية لشعوب منطقة شمال إفريقيا، يؤكد بن عيسى على أنه "من بين كل الفترات التاريخية، تعدّ الفترة الإسلامية الأكثر طولاً من حيث المدة، والأكثر عمقا من حيث أن الإسلام الذي يغذّيها بقي يحافظ على حيويّة قوتها الفكرية الذاتيّة رافعًا كل التحدّيات بالشكل الذي يجعله اليوم يواصل تأثيره على سيكولوجيا وسوسيولوجيا وإرادة الرّسكلة التاريخيّة للجماعات إذ هي اعتنقتْه منذ 14 قرنا"[43].

---

[40] Benaissa, Hamza, *Le Maghreb dans le discours des sciences humaines et sociales : les enjeux idéologiques*, p. 10.

[41] Benaissa, Hamza, *Le Maghreb dans le discours des sciences humaines et sociales : les enjeux idéologiques*, Op. cit, p. 9.

[42] Benaissa, Hamza, Idem, p. 9.

[43] Benaissa, Hamza, *Quelques remarques sur l'histoire de l'Afrique du Nord*, Op cit, p. 28.

الشيخ محنْد أولحسين: نموذج الشخصية الدينية البربريّة الصّوفيّة

يخصّ الموضوعُ الأخير الذي اخترته من بين كتابات بن عيسى دراسة روحية بعنوان [*Cheikh Mohand Oulhocine : témoin de l'Islam*] "الشيخ محنْد أولحُسين: شاهدٌ للإسلام". تتطرّق هذه الدراسة إلى النظر في جملة من الشهادات المختارة لمولود معمري (الأنتروبولوجي والمختص المشهور في الدراسات البربريّة) جمعها عن تلاميذ الشيخ الصوفي محنْد أولحُسين الذي توفي بداية القرن الأخير. يعلّق معمري عن هذه الشهادات معتمدا على مقاربة أنتروبولوجية.

تقوم أطروحة معمري الأساسية على هذا الشكل: "كان محنْد أولحُسين "يعبّر أكثر عن معاودة وإحياء القوة البربرية القديمة للأسلاف والأجداد إلى درجة أن علاقته بالموروث الإسلامي تبدو شبه معدومة، إن لمْ نقل مجرد واجهة مثلما يفعله أيٌّ من المنافقين"؛ يبرّر معمري هذا التفسير بادّعاء محنْد أولحُسين النبوّةَ وتعدّيه على الشرعية الدينية والضجة التي أحدثها إعلانُه أن الحقيقة أعلى من الصلاة"[44].

يعبّر بن عيسى أولا عن امتنانه وإقراره بالفضل لمعمري كونه حفظ هذه الشهادات عن الشيخ وأنقذها من الاندثار، ثم يقوم بالاعتراض على كلامه هو الذي يجهل الفكر الصوفي ويضع "جوهر الإنسان في اللاّشعور الذاتي واللاّشعور الجمعي ثمّة حيث يتعيّن عليه أن يحدّده طبيعيا ضمن المبدإ المتعالي أو الميتافيزيقي بدمج كل النماذج السيكولوجية والأنتروبولوجية. هذا هو الوهم ذو النزعة الثنويّة الذي جعل معمري يصدّق بسذاجة أن محنْد أولحُسين وأمثالَه هم نتاجُ القوة الجمعية الممتدة إلى الأسلاف والأجداد وليس نتاجَ القوة الروحية ؛ وهو السبب نفسه الذي أدّى به إلى الوقوع في الخطإ المتمثل في أن ولاية الشيخ محنْد أولحُسين (كونه وليّا من أولياء الله) ليست تتويجا لسلوك روحي معرفي وإنما مجرد نتيجة لقوة جمعيّة فرضت نفسها عليه"[45].

من جانب آخر فكونه لا يعترف لـ "آڤورام" مجمعِ وموضعِ المقدّس لدى البربر "إلا القوى السحرية أكثر منها دينية"، يبيّن أن نظرة معمري متأثرة بالنظرية التطوريّة، مما يعني

---

[44] Benaissa, Hamza, *Cheikh Mohand Oulhocine : témoin de l'Islam*, Op cit, p. 2.

[45] Benaissa, Hamza, Idem, p. 7.

حسب تصوّره وضع مكان عقيدة التوحيد للإنسانية الأصلية صنائعَ ونواتجَ انحطاطها الثانوي مثل عبادة الحيوانات والوثنيّة والإيمان بالخرافات والسحر والشعوذة.

نشير أيضا إلى أنه لما يتكلم عن "الصلابة" و"التطبيق الجاف" في حديثه عن العقيدة والشعائر التعبدية وشريعة الإسلام، فإنه لا يقوم إلا بعكس "التوجه نحو نزع القداسة عن الوجود" على منطق العصرنة والحداثة. وليست العقيدة والشريعة والشعائر الأخرى التي تميّز كل دين من الأديان في الحقيقة سوى انعكاسات تتمظهر في عالمنا اللاّزمني واللاّمتغير"[46]. ومشيرا إلى أهمية التاريخيّة البربريّة بالمغرب الكبير، يصحح بن عيسى الفوارق الموجودة بين مختلف مذاهب الزّوايا والصوفيّة مثلما جاء ذكرُها في كتابات معمري، ثم يشرح الحالات الثلاث لبِدع الشيخ محنْد أولحُسين التي أثارها معمري، ومن ذلك مثلاً ادّعاء الشيخ النّبوة كان في الحقيقة "إعلانا عن كشف عن نزعة (متعاليّة) خارجة عن المألوف.. باتّباع طرق الممارسة الأخوية-المذهبيّة"[47]. كما يخصّص بن عيسى فصلاً كاملاً لتعريف من هو الرسول ومن هو النبيّ ومن هو الوليّ بذكر صفاتهم، ويقول في هذا الصدد: "إن الشيخ وكل الأولياء الصالحين الآخرين اضطلعوا بأداء المهمة الكوزمولوجية المحمّدية، وقد فتح عليهم التّصوّفُ وأنار لهم سبيلَ الإرشاد الرّباني الذي يميّزه الاستبصارُ والحدسُ الفكريّان"[48].

يفنّد بن عيسى بمنهجيّة حجةَ معمري التي ذهبت به إلى غاية "المبالغة في تقديره تأثير المحيط والبيئة الجبليّة ذات الطابع الانضمامي الحرّ في قلب البربرية على شخصية الشيخ محنْد أولحُسين الذي لم يغادر أبدا منطقة القبائل زيادة على ذلك"[49]. إن الحجّة التي يقدمها بن عيسى هي أن البيئة الجبلية -الكثيرة أمثلتُها عبر العالم في هذا السياق- ليست عائقًا لنشر الصوفيّة، ولنا في ذلك مثال عن ديرة الرّهبان البوذيين بجبال الهيمالايا، بالإضافة إلى أنه معروف عن منطقة القبائل أنها "مشهورة بكثرة دور المعابد والزّوايا في ربوعها"[50]، بل إن هذا التسامي الروحي مغروس في نفسيّة الشيخ: "يلتزم

[46] Benaissa, Hamza, Idem, p. 7.

[47] Benaissa, Hamza, Idem, p. 20.

[48] Benaissa, Hamza, Idem, p. 25.

[49] Benaissa, Hamza, Idem, p. 11.

[50] Benaissa, Hamza, Idem, p. 19.

الإنسان البربري الأصيل بمبادئ حضارة لا تستوعب فيها الذّاتُ عالَمَنا كغاية بذاتها، وإنما مجرد وسيلة لتغيير إلى ما هو أحسن قدر الإنسان في هذا الكون"[51].

في الختام فإن "الشيخ محنْد أولحُسين مزوّدٌ بقوة الإسلام الذاتية التي جاء الموروثُ الثقافي والروحي البربري القديم ليخدمها وليقوم لصالح هذا الدين مقامَ الواسطة والركيزة للتعبير الخارجي لقيمه وتعاليمه"[52].

الخاتمة

إن تصور حمزة بن عيسى عن الهويّة الثقافية والدينية جديدٌ مجدّدٌ إذْ هو يرتكز على مقاربة نظرية شاملة تقوم على تحليل نقدي للرؤى والتصورات عن الثقافة والدين التي تعتمد على تبنّي موقف ساذج غير مخضع للنقد للمقاربة العقلانيّة الإقصائية التطوّريّة للعلوم الاجتماعية ولأطروحات التاريخ الكولونيالية-الاستعمارية حول منطقة شمال إفريقيا.

يقترح بن عيسى باعتماده على مقاربة فكرية تركيبية لم نعهدها لدى الكثير من المفكرين بجمعه بين معارفه المتمكّنة في العلوم الاجتماعية وبين تصوره للكوزمولوجية التقليدية والتصوف، بالإضافة إلى رجوعه إلى المعطيات التاريخية والإحائيّة والبيولوجيّة، يقترح تصوّرًا للهويّة يقوم على الدمج المنسجم لأبعاد الإنسان الثلاثة: التشريحي-الفيزيولوجي، والعرقي-اللساني، والروحي على أن يأتي البُعد الروحي كمبدإ وعلّة للدمج التكاملي. ويوصي في الأخير بإعادة تقييم وتقدير التاريخ البربري وإعطائه قيمته التي يستحقها بخاصة ما تعلق منه بالعهد الإسلامي وتصويب ما كُتب عنه في جانبه الروحي وتراثه الثقافي المادي منه وغير المادي.

يأتي الدكتور حمزة بن عيسى بعناصر في التحليل أصيلة لإعادة التفكير في مشكل الهويّة، وتجنب "التّململات والتّشنّجات الهويّاتيّة" المركّزة على البُعد العرقي واللغوي، وتجاوز الأزمات المرتبطة بالهويّة التي تحمل خطورة تعقّدها مع التدفق الفاحش لمنتوج الصناعة الثقافية المعولَمة.

أدعو في الختام الباحثين إلى تناول جوانب أخرى لعمل حمزة بن عيسى، وأقترح على من ينوي بذل في سبيل ذلك جهدا فكريا معالجة موضوع ذي أهمية كبرى وهو:

[51] Benaissa, Hamza, Idem, p. 18.

[52] Benaissa, Hamza, Idem, p. 19.

"الإسلامولوجيا التطبيقيّة" لدى محمد أركون حيث يقوم بتحليل الأسس الإبستيمولوجية في كتابين اثنين يحمل أحدهما عنوان " التنزيل والحداثة" (Modernité et (Tradition كما تعرض المؤلف لرهان الهيمنة السياسية و الاقتصادية و الإعلامية في ظلّ شمولية الدولة التجارية المعولمة في كتابه: " النظرة الكونية للعالم و الدولة السياسية: من أجل إعادة الاعتبار للمعادلة الشخصية للمسلم في السياسة" ((Vision du monde et état politique : pour réhabiliter l'équation personnelle du musulman en politique,).

قائمة أهم المصادر والمراجع:

- Hamza Benaissa, *Le Maghreb dans le discours des sciences humaines et sociales : les enjeux idéologiques*, Alger, Edt. El-Maarifa, 2009.

- Hamza Benaissa, *Vision du monde et état politique : pour réhabiliter l'équation personnelle du musulman*, Alger, Edt. El-Maarifa, 2009.

- Hamza Benaissa, *Quelques remarques sur l'histoire de l'Afrique du Nord*, Alger, Ed. El-Maarifa, 1996.

- Hamza Benaissa, *Tradition et identité*, Alger, Edt. El-Maarifa, 1996.

- Hamza Benaissa, *Cheikh Mohand Oulhocine : témoin de l'Islam*, Alger, Edt. El-Maarifa, 1997.

- Grassé Pierre, *Essai sur l'histoire naturelle de l'homme*, 1971, Paris, Ed. Albin-Michel.