

المدرسة الوطنية العليا للعلوم السياسية
قسم السياسات العامة والنظم المقارنة

البنية الثقافية للمجتمع الجزائري

مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر في العلوم السياسية
تخصص: السياسات العامة والنظم المقارنة

إشراف الأستاذ:
سامي كعبش

إعداد الطالب
رحمة خشة

لجنة المناقشة:

- د . فلة قصادلي المدرسة الوطنية العليا للعلوم السياسية رئيسا.
د . سامي كعبش المدرسة الوطنية العليا للعلوم السياسية مشرفا.
أ . د علي لراي المدرسة الوطنية العليا للعلوم السياسية مناقشا.

السنة الجامعية: 2026/2025

الإهداء

إلى أمي وأبي مع كل المحبة والاحترام

شكر وعرفان

الشكر لأساتذتي بالمدرسة الوطنية العليا للعلوم السياسية، أساتذتي الذين تعلمت منهم كيفية التفكير بالعلوم السياسية.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

I.....	الإهداء
II.....	شكر وعرفان
III.....	فهرس المحتويات
1.....	مقدمة
16.....	الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين
17.....	تمهيد
19.....	المبحث الأول: "المجتمع"
19.....	المطلب الأول: الطرح المعرفي عند : ابن خلدون، كارل ماركس وماكس فيبر
84.....	المطلب الثاني: طرأ المدرسة الفرنسية حول المجتمع الجزائري "بورديو و دوتي "
109.....	المبحث الثاني : الرمزية - الثقافة
109.....	المطلب الأول: أرنست كاسيرر: ماهية الإنسان في فلسفة الأشكال الرمزية
113.....	المطلب الثاني: كليفوراء غيرترز في تأويل الثقافات " الأنثروبولوجية التأويلية - الرمزية " ...
122.....	المبحث الثالث: الدين
122.....	المطلب الأول الدين: أصله وتجلياته
127.....	المطلب الثاني : مدخل في الفكر الديني القديم " حالة الفكر الديني السومري "
132.....	المطلب الثالث: ميرسيا الياء: الزمن المقدس
135.....	المطلب الرابع: مارسيل موس: القربان والصلاة
146.....	خلاصة الفصل
148.....	الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"
149.....	تمهيد
150.....	المبحث الأول: تعريف الجزائر: المستوى اللفظي، الجغرافي والتاريخي
150.....	المطلب الأول: الجزائر: المستوى الجغرافي واللفظي
151.....	المطلب الثاني: الجزائر في مرحلة ما قبل الإسلام
	المطلب الثالث: الجزائر في مرحلة ما بعد دخول الإسلام "مدخل للتاريخ الإسلامي المغربي "
160.....	

فهرس المحتويات

170	المبحث الثاني: المرجعية الدينية الجزائرية
170	المطلب الأول: مدلول المرجعية الدينية
172	المطلب الثاني: مكونات المرجعية الدينية الجزائرية
177	المطلب الثالث: خريطة الطرق الصوفية بالجزائر (1830-1954)
195	المبحث الثالث: التراث الثقافي للحواضر الجزائرية "حاضرة توات نموذجاً"
195	المطلب الأول: التعريف بحاضرة توات
197	المطلب الثاني: النظام التعليمي في توات وما يتبعه من العادات
201	المطلب الثالث: الزوايا في توات
210	خلاصة الفصل
211	الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري
212	تمهيد
213	المبحث الأول: تأويل النسق الطقوسي الذبيحي "الذبيحة والمساخر بالمغرب"
213	المطلب الأول: التضحية والكرنفال: قراءة في الممارسة
214	المطلب الثاني: الذبيحة والمسخرة مؤولتين
224	المبحث الثاني: تأويل احتفالية السبوع "الراية بقورارة"
224	المطلب الأول: الراية والموكب: قراءة علائقية
228	المطلب الثاني: في مراحل إحتفالية السبوع
239	خلاصة الفصل
240	الخاتمة
240	قائمة المصادر والمراجع

مقدمة

إبستمولوجيا إدغار موران من أهم إبستمولوجيات القرن العشرين ، فهي محاولة للتأسيس لمعرفة علمية على براديغم التعقيد ، لتجاوز مرحلة العقل العلمي المبني على البراديغم الإختزالي و لاستعاب المعرفة العلمية باعتبارها ظاهرة معقدة يصعب فصلها عن المجالات الإنسانية الأخرى (الدين ، الأنثروبولوجيا و الأسطورة) .

و فهم الخطاب الإبستمولوجي عند إدغار موران هو عودة لكتابه المنهج الذي طرح فيه براديغم التعقيد " الفهم متعدد الأبعاد " إنطلاقا من نقد منظومة التبسيط التي مارسها المعرفة الكلاسيكية على الواقع ، في حين أن هذا الواقع معقد بطبيعته به " التناقض ، الاختلال ، الفوضى و التعدد " . من هذا المنطلق إبستمولوجيا موران هي إبستمولوجيا نقدية للإبستمولوجيات الكلاسيكية حيث يقول :

" إلى حدود منتصف القرن العشرين كانت معظم العلوم تعمل وفق مبدأ الإختزال اختزال معرفة الكل في معرفة الأجزاء يؤدي مبدأ الإختزال إلى إختزال ماهو مركب في البسيط ، بتطبيق المنطق الالي و الحتمي الخاص بالالات الاصطناعية على المركبات الحية و الإنسانية ، و يقوم مبدأ الإختزال على إقصاء كل مالا يقبل التكميم و القياس مانعا إنسانية الإنسان من أهواء و عواطف فيسد الطريق أمام الابتكارات " .

لقد هيمنت منظومة التبسيط و الإبستمولوجيا الإختزالية على الفكر العلمي بعد صياغتها على يد ديكارت معرفيا و أنطولوجيا ، حيث أن الفكر الإختزالي يسند الواقع الحقيقي لا إلى الكليات و لكن إلى العناصر ، لا إلى النوعيات و لكن إلى المقاييس ، فديكارت تعامل مع المعرفة عبر فصل حاسم بين حقولها فنشأت من هنا معرفة تقوم على الانفصال¹ .

" لا أحد يستطيع أن ينفي التطور الخلاق الذي عرفته المعارف في إطار التخصصات و بفضلها ، في ميادين مختلفة خلال القرن العشرين ، و قد أسفر هذا التطور في المقابل على تراجع خطير على صعيد المعرفة ، لأن التخصص يلغي السياق و لا يهتم بالشموليات و المركبات ، و هو ما أبرز عقبات كثيرة أعاققت ممارسة المعرفة المناسبة " .

¹داود خليفة براديغم التعقيد و الفكر المركب عند إدغار موران ، (جامعة شلف: كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية) ، ص 1.

فنموذج الإختزال بوصفه نموذج علمي يروم إلى تفسير الوقائع عن طريق عزلها عن بقية مجالات الواقع بذلك هو يؤدي إلى تفسير تعسفي لهذا الواقع كونه يلغي تعقيده و كل الأبعاد غير القابلة للإختزال به . أي أن الإختزال يعمل على حجب الوقائع الشمولية و المركبة عن طريق تفكيك الظواهر المعقدة لصالح مكوناتها البسيطة ، بمعنى على المستوى الانساني يعمل هذا النموذج على فصل الانسان و تجزئة أبعاده بين مختلف ميادين المعرفة المتخصصة (فالبعد الحيوي لتخصص البيولوجيا و تجزأت الأبعاد النفسية و الإجتماعية و الدينية و الإقتصادية بعضها عن بعض داخل حقول العلوم الانسانية)¹.

لكن في المقابل لا يمكن تعريف الإنسان بكونه الإنسان العاقل فقط فهو أيضا الإنسان المخبول، و من جهة أخرى فالإنسان ليس فقط الذي يصنع الأدوات بل هو أيضا الإنسان الخالق للأساطير و يخلق معها معتقدات و أديانا . و أخيرا ، فهو ليس فقط الانسان الاقتصادي هو في نفس الوقت الإنسان اللاعب . فالطبيعة الانسانية ليست مكونة فقط من نشاطات بسيطة مبتذلة و إنما تملك كذلك جانبا شعريا و سمة التعبير الصريح عن الإحساس . " قد ينبغي تعويض المفهوم المفرط في البساطة للإنسان العاقل صانع الأدوات بمفهوم الإنسان المعقد " ².

أي أن الموضوع ذو طبيعة معقدة و فهمه في بعد واحد من أبعاده " منطق التخصصات " يقف عائقا أمام التمكن من فهمه و إدراكه .

فالتخصصات المعرفية الضيقة هي مبحث مجزأ يحطم بشكل إعتباطي نسقية علاقة جزأ مع الكل ينتهي إلى تجريدات رياضية ، و عليه فإن الرؤية الاختزالية هي تشتيت المركب الى أجزاء مفصولة عن بعضها البعض تضفي الوحدة على ما هو متعدد في أبعاده ، و هذا ما استلزم إعادة النظر في هذا الفصل و هذه التجزئة بين مختلف حقول المعرفة و ذلك عبر وضع أنماط جديدة من التفكير تحاول أن تجمع ما شتته النماذج الإبتيمولوجية الكلاسيكية .

في نظر موران لا يمكن الجمع بين هذه العلوم إلا عبر بلورة رؤية علمية جديدة تأخذ التعقيد كعامل أساسي في المنظومة المعرفية ذلك لأن التعقيد بحسب موران :

¹ 2 المرجع نفسه ، ص 17: 56 ، 2026-05-13 ، <https://www.alquds.co.uk> إدغار موران : " نحن نحمل فينا كل قصة الكون "

" يسعى إلى اعتبار أكبر قدر من المعطيات و المعلومات العينية , فيسعى إلى الإعراف بالمتنوع و المتغير و الملتبس و الصدقوي و اللاتيني و احتسابهم " , و هذا مالا يأخذ التيسيط بعين الاهتمام .

إذن نحن أمام ضرورة إصلاح نمط التفكير عبر الإنفتاح على الفكر المركب القادر على التعاطي مع الواقع المركب الذي عملت النماذج الإيستمولوجية الكلاسيكية على إختزاله و إلى ضرورة محاورة الواقع ضمن رؤى تأخذ تشابك الوقائع و تعقيدها بعين الاعتبار . " فكر التعقيد متولد عن الحدود التي وضعت بين العلوم وهو إعادة لربط الصلة بينها أي معانقة كل المناهج العلمية و المعرفية " .

إن الدعوة لفكر مركب هو جزأ لا يتجزأ من نموذج التعقيد لأن الفكر المركب هو مجموع العلوم (الفيزياء , البيولوجيا و علم الإجتماع و الاداب) التي ينبغي أن تتوحد في إيستيمولوجيا التعقيد . و هذا النموذج المعرفي الموحد يختلف عن فكر الحداثة القائم على البساطة الديكارتية و الإختزال و الإنفصال بين المعارف , يقول بهذا الصد موران :

" لقد طورت كل أبحاثي في اتجاه معاكس للتجزئة و تقطيع المعرفة مدافعا عن إمكانية إعادة تجميع المعرفة و ذلك في الربط بين العلوم الفيزيائية و العلوم الانسانية " .

يصبح من الضروري هنا اقامة حوار و تواصل بين مختلف العلوم و الفلسفات ذلك لأن العلوم تتكامل فيما بينها من أجل فهم أفضل لطبيعة الظواهر المركبة . التعقيد هنا هو حوار بين مختلف المعارف أي قبول بتداخل كل حلقات الفكر و المعارف و تحقيق للعبرمناهجية و تجاوز لمنطق التخصصات .

هذا النموذج المعرفي الجديد لموران هو تحقيق لشرط " الموسوعية " من خلال التكامل بين مجالات المعرفة فيقول :

" يقتضي كل حدث معرفي تضافرا بين العمليات الطاقوية و الكهربائية و الكيميائية و الفيزيولوجية و الدماغية و الوجودية و النفسية و الثقافية و اللغوية و المنطقية و الفكرية و الفردية و الجمعية و الشخصية التي تتواشج معا , المعرفة هي ظاهرة متعددة الأبعاد أي أنها

بشكل متلازم فيزيائية و بيولوجية و دماغية و ذهنية و ثقافية و اجتماعية في الان نفسه و بشكل متلازم " .

إذن كل معرفة تحتوي على مكونات بيولوجية و دماغية و ثقافية و اجتماعية و تاريخية الأمر الذي يستلزم أن أبسط فكرة تحتاج إلى تعقيد بيولوجي انثروبولوجي هائل و إلى تعقيد اجتماعي ثقافي شديد ¹.

و في خضم معالجتنا لموضوع البنية الثقافية للمجتمع الجزائري باعتباره ضرورة انفتاح على الخوض في ماهية الجزائرية تقريبا توجهنا نحو طريقة ادغار موران في المعرفة التي تبنى على التعقيد حيث لا يمكن لنا أن نكون علوما سياسية او نقدم قراءة جيدة للظاهرة السياسية المعقدة بخلفية تبنى على الاختزالية و إنما عبر الموسوعية بالإنفتاح على حقول معرفية من أنثروبولوجيا ، نيولوجيا ، إثنوغرافيا ، طوبونيميا ، فلسفة ، تاريخ ، اجتماع ، نفس و جغرافيا ، فلا يمكن لنا أن نخوض في إشكالات العلوم السياسية بمنطق " بحوث إشكالية بمتغيرين " و إنما بطرح الأسئلة الفلسفية ماهو الانسان ؟ ماهو التاريخ ؟ ماهي فلسفة التاريخ ؟ ماهو الوجود ؟ ماهي فلسفة هذا الوجود ؟ و على هذا النحو كان الإشتغال على موضوعنا بالإنفتاح على إشكالات و على سياقات معرفية سعيا منا لفهم الخصوصية الثقافية الجزائرية أولا و ثانيا دعوة منا لإعادة النظر في براديغم التفكير في إشكاليات مجالنا .

المشكلة البحثية :

لابد من العودة و الإشارة أيضا إلى أن العمل في أصله هو سياق بحثي و تفكير في عدة أسئلة " تفكر ، تناقش و تسائل " ، يمكن جمعها في نص السؤال الذي يعد خطأ ناظما لبحثنا و هو : كيف يتمثل الجزائري هذا الوجود ؟

أهمية الدراسة :

الخوض في مواضيع مرتبطة بالخصوصية الجزائرية في أبعادها و مستوياتها المختلفة ضرورة لابد منها حيث لا يمكن لنا أن نتحدث في سياسة مجال معين دون معرفة ماهيته الثقافية الاقتصادية التاريخية الاجتماعية ، و تقريبا أهمية هذا النوع من الدراسات التي تعد مهمة اليوم

¹أود خليفة مرجع سابق ص 3.

خاصة بحقل كحقل العلوم السياسية تتجلى و تظهر لنا عبر تاريخ هذا النوع من الدراسات التي اقترنت بالرهانات السياسية ، فالدول التي كانت قوية في مرحلة معينة " فرنسا مثلا " عندما أرادت أن تمارس سلطة على مجالات حيوية بما فيها " الشمال الافريقي " قدمت دراسات أنثروبولوجية ، سوسيولوجية ، ثقافية تسعى إلى فهم طبيعتها، خصوصيتها و بناها، لأنه لا يمكن أن تمارس سلطة على مجال أنت لا تعرفه و تقريبا هنا نحن نتحدث في صلب العلوم السياسية و هو " السلطوية في التوجه نحو مواضيع بحثية دون مواضيع أخرى " .

(تقريبا من المشاكل العويصة التي نعيشها اليوم أننا لا نعرف نفسنا أولا و لا يوجد إشتغال أو مشاريع جادة بهذا الصدد ثانيا) .

منهجية الدراسة :

يمكن اعتبار هاته الدراسة دراسة تقوم على محاولة في توسيع عدد أطر البحث المعرفية و هذا استنادا على براديجم التعقد لادغار موران من أجل التعمق في تحليل و فهم المشكلة البحثية محل الدراسة فنجد بها بعدا سوسيولوجيا ، انثروبولوجيا ، ثيولوجيا ، اثوغرافيا ، فلسفيا ، سيميولوجيا لغويا و حتى تاريخيا ، في سياق هاته الطريقة و هذا المنهج اعتمدنا على اختيار المقاربة الانثروبولوجية الرمزية التأويلية كمقاربة مركزية في التعاطي مع أحد أهم متغيرات هاته الدراسة و المتمثل في " الثقافي الجزائري " فتعاملنا معه على أنه خطاب ، نص ، لغة مشحونة بمتخيل و تمثل يشكل معنى و ثاوي هاته الثقافة التي نريد فهمها .

أدبيات الدراسة :

كما أشرنا سابقا في أهمية و مقدمة الدراسة هذا العمل هو محاولة للإفتتاح قدر المستطاع على أهم النصوص أو بالأحرى الكتب ذات الصلة بمشكلتنا البحثية و نذكر هنا تلك التي كان لها عميق الأثر في دراستنا و على إدراكنا و هي :

- مقدمة ابن خلدون و هي في الأصل مقدمة لكتابه العبر المؤلف في القرن الرابع عشر ميلادي ، و هي بحث في العمران البشري و قوانين تطور المجتمعات و الدول ، تكمن أهمية المقدمة في فهم المجتمع في أنها قدمت تفسيراً للظواهر الاجتماعية و السياسية ، حيث تناولت موضوعات العصبية و نشأة الدول و سقوطها و أثر البيئة و العادات في

تشكيل المجتمعات . كما سعى بها ابن خلدون إلى الكشف عن القوانين التي تحكم حياة المجتمعات البشرية ، معتمدا على الملاحظة و التحليل . و على هذا تعد المقدمة مرجعا أساسيا لفهم بنية المجتمع و تحولاته ، خاصة لفهم العلاقة التي تحكم العوامل الاقتصادية و الثقافية و السياسية .

- مساهمة في نقد الإقتصاد السياسي لكارل ماركس الصادر سنة 1859 ، يعد من الأعمال التأسيسية في تطور الفكر الماركسي و الإقتصاد السياسي النقدي ، حيث في مقدمته عرض ماركس تصوره المادي للتاريخ بشكل واضح " المادية التاريخية " . فيوضح أن أسلوب الحياة المادية (الإقتصاد و علاقات الإنتاج) يشكل الأساس الذي تقوم عليه حياة المجتمع ، و أن البنية التحتية الإقتصادية تؤثر في البنية الفوقية المتمثلة في الدولة و القانون و السياسة و الدين و الأفكار . و أن التاريخ لا يتحرك أساسا بفعل الأفكار أو إرادة الأفراد ، بل بفعل التناقضات و الصراعات بين الطبقات الإجتماعية الناتجة عن علاقات الإنتاج . و عندما تصبح علاقات الإنتاج عائقا أمام تطور القوى المنتجة ، تنشأ أزمات و صراعات تؤدي إلى انتقال المجتمع من نمط إنتاج إلى اخر .
- " تقريبا هذا الكتاب هو أهم النصوص المؤسسة للمادية التاريخية ، حيث اعتبر أن البنية الإقتصادية للمجتمع هي الأساس الذي يحدد مختلف البنى السياسية و القانونية و الفكرية ، و أن التغير التاريخي يحدث نتيجة التناقض بين القوى المنتجة و علاقات الإنتاج و ما يترتب عنه من صراع اجتماعي " .

- الأخلاق البروتستانتية و روح الرأسمالية و هو لصاحبه ماكس فيبر و يعد من الكتب الكلاسيكية في علم الاجتماع حيث صدر سنة 1905 و فيه يحاول فيبر الإجابة عن سؤال " لماذا ازدهرت الرأسمالية الحديثة في أوروبا الغربية دون غيرها ؟ ، و يرى هنا فيبر أن بعض القيم الدينية المرتبطة بالمذهب البروتستانتي و خاصة الكالفيني ساهمت في ظهور ما سماه " روح الرأسمالية " ، و هي مجموعة من القيم و السلوكيات كتنقيس العمل و الانضباط . فيؤكد فيبر هنا ان الرأسمالية هي نظام إقتصادي يقوم أساسا على ثقافة و قيم إجتماعية تحت على التنظيم العقلاني للعمل و الإنتاج " ، في تفسير العلاقة بين الثقافي الديني و النظام الإقتصادي .

- السحر و الدين في شمال إفريقيا لإدموند دوتي و هو مستشرق و عالم إجتماع فرنسي ، هذا الكتاب يعد من أشهر الدراسات الكلاسيكية حول المعتقدات الشعبية و الممارسات الدينية المحلية في بلاد المغرب و قد صدر لأول مرة سنة 1909 . حيث يحاول دوتي دراسة العلاقة بين الممارسات الدينية القديمة و الاسلام في المجتمعات المغاربية ، و يرى أن كثيرا من الممارسات الشعبية الدينية تجمع بين العناصر الإسلامية و العادات القديمة الموروثة . و قد اعتمد على الملاحظة الميدانية و النصوص التراثية العربية و الإسلامية . و تكمن أهميته في أنه مرجع مهم في الأنثروبولوجيا و علم الإجتماع الديني و تاريخ الذهنيات في المجتمعات المغاربية ، لأنه وثق عددا كبيرا من الممارسات و المعتقدات الشعبية في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين . لكن رغم قيمته التوثيقية الكبيرة الا أن فيه منظور إستشراقي استعماري ، مما جعله يفسر بعض الظواهر الدينية و الثقافية المحلية وفق تصورات أوروبية عن " المجتمعات التقليدية " . لكن يمكن الإستفادة منه في النقاط التالية (المعتقدات الشعبية في المجتمع المغربي التقليدي ، مكانة الاولياء و الزوايا في الحياة الإجتماعية ، مفهوم البركة و الكرامات ، التداوي الشعبي و الطقوس الجماعية ، المواسم الدينية و حضور الموروث الشعبي في الثقافة اليومية) .
- تأويل الثقافات و هو أشهر مؤلفات عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي كيفورد غيرتز ، و قد صدر سنة 1973. يعد من الكتب المؤسسة لأنثروبولوجيا التأويلية أو الرمزية ، حيث قدم فيه غيرتز تصورا جديدا للثقافة باعتبارها نسقا من الرموز و المعاني التي ينتجها الإنسان و يتداولها داخل المجتمع . يرى غيرتز ان الثقافة ليست مجرد عادات أو تقاليد أو مؤسسات اجتماعية ، بل هي " شبكات من المعاني نسجها الانسان بنفسه و هو عالق فيها " . و من هنا فمهمة الباحث ليست في البحث بقوانين عامة بالسلوك الإنساني ، و إنما تفسير المعاني التي يعطيها الناس لأفعالهم و ممارساتهم . " هذا الكتاب أبرز أهمية الرموز و المعاني في دراسة المجتمعات و جعل من الدين و الطقوس و العادات و الزوايا و المواسم و كل مظاهر الثقافة عبارة عن أنظمة رمزية حاملة لمعان تلك الثقافة و معبرة عن المتخيل الجمعي " .

- الحضارة السومرية لخزل الماجدي و الذي بدوره هو باحث متخصص في تاريخ الاديان و الحضارات القديمة و الأساطير , و هذا الكتاب هو عرض شامل لمختلف جوانب الحياة السومرية القديمة بما فيها الجانب الديني و ما يتضمنه من ابعاد ميثية عقائدية طقوسية , معتمدا في هذا على المصادر الأثرية و الدراسات التاريخية.
- المقدس و المندس لميرسيا إلياد و هو مؤرخ و عالم أديان روماني و كتابه هذا يعد من أشهر الكتب في دراسة الظاهرة الدينية , و قد صدر بالأصل سنة 1957 . يعالج فيه المؤلف كيفية إدراك الإنسان للعالم من خلال التمييز بين مجالين أساسيين و هما المقدس الذي يرتبط بالدين و الرموز و الطقوس و المندس الذي يمثل الحياة اليومية العادية . يرى إلياد أن الإنسان المتدين ينظم حياته و فضاءه و زمانه انطلاقا من المقدس , و أن الأديان عبر التاريخ تعبر عن نفسها من خلال رموز و أساطير و طقوس تمنح الوجود معنى خاص , " يمكن اعتباره كتابه هذا أنه في تاريخ و فلسفة الأديان " .
- مقالة في طبيعة و وظيفة القربان الذي ألفه مارسيل موس و هو أبرز رواد الأنثروبولوجيا الفرنسية و كان هذا بالتعاون مه هنري هوبرت سنة 1899 . حيث يدرس الكتاب القربان باعتبار ممارسة دينية و اجتماعية تهدف إلى إقامة علاقة بين الإنسان و العالم المقدس . و يرى المؤلفان أن القربان ليس مجرد طقس ديني , بل مؤسسة اجتماعية تؤدي وظائف رمزية و جماعية داخل المجتمع .
- كتاب الصلاة الذي يحلل فيه موس الصلاة بوصفها ظاهرة اجتماعية دينية و ليست مجرد فعل فردي , و يبين أن للصلاة وظائف منها ربط الإنسان بالمقدس و أنها تعبير عن المعتقدات و القيم الجماعية للمجتمع بالإضافة إلى تأديتها لوظائف أخرى داخل المجتمع و هذا ما يعزز من أهميتها .
- الضحية و أقنعتها بحث في الذبيحة و المسخرة بالمغرب لعبد الله حمودي و هو دراسة أنثروبولوجية وظف فيها حمودي المقاربة الأنثروبولوجية التأويلية و حلل من خلالها طقوس عيد الأضحى و ما يتبعها من احتفالات و أقنعة و مظاهر فولكلورية " المسخرة " كمارسات شمال إفريقية . يبين المؤلف أن الذبيحة و المسخرة ليستا طقسين منفصلين , بل تشكلا نسقا رمزيا واحدا يعكس القيم و التصورات الثقافية , السياسية و الاجتماعية في المجتمع .

شرح خطة الدراسة :

الدراسة و كما أشرنا على مستوى خطتها تنقسم إلى ثلاثة فصول حيث أن :

الفصل الأول : هو تعامل و خوض في مفاهيم الدراسة الأساسية عبر الإنفتاح على نصوص مهمة في علم الاجتماع و الدراسات الثقافية و الانثروبولوجية و حتى الأديان في فلسفتها و تاريخها .

الفصل الثاني : هو تعريف للجزائر و تعرف على تاريخها الثقافي و الديني عبر الخوض في مرجعيتها و التطرق لحواضرها الكبرى الزاخرة برموز و أعلام جزائرية أسهمت في تأسيس و ترقية منظومة التعليم التقليدي " الديني " الجزائري .

الفصل الثالث : هو توظيف للمقاربة المركزية للدراسة و هي الأنثروبولوجية التأويلية في فهم الممارسات الثقافية الطقوسية بالمجتمع الجزائري سعيا لفهم الخطاب الثقافي بهذا المجتمع و على وجه الخصوص المتخيل المشحون به .

المصطلحات المفتاحية :

تقوم دراستنا حول البنية الثقافية للمجتمع الجزائري على مصطلحات مفتاحية لا يمكن فهم هذا البحث دون العودة إليها و يمكن حصرها في الاتي :

المقدس : الخوض في المقدس اساسا هو طرح لاشكالية مفادها ان البحث في ماهية المقدس هل هو مدخلا من مؤدياته الامساك بالمقدس اساسا ام ان البحث عن هاته الماهية اعلان بدئي باننا سنتحرك خارج مجاله و سلطته ؟

يعتبر ماكاريوس ان البحث في المقدس في ذاته ابطال لمفعول قدسيته بل انه شكل من اشكال انتهاك المحرم حيث يحول البحث في المقدس هذا الاخير الى موضوع شبيه بجميع موضوعات الفكر يقال باللغة و يفكر بها و فيها الامر الذي يخضعه لمنطقها و عقلانياتها الداخلية و من ثم يدخل عليه ماهو غريب عنه و متعارض معه .

لكن الا نكون بهذه الكيفية قد ارتكزنا على تعريف للمقدس من حيث هو ما لا يمكن اخضاعه لمنطق اللغة و البحث اي من حيث هو ما يفارق و يتعالى عن المجال الدنيوي بكل تبعاته و لواقعه الا يكون قول الباحث ماكاريوس شكل من اشكال التورط في فضاء المقدس من حيث هو ما

يعرف و لا يعرف او يحدد بل يفارق عالمنا الانساني و نرغب في نفس الوقت ضبطه و اخضاعه لاليات تفكيرنا . و هل انتهاك المحرم شيء مفصول و خارج عن دائرة المقدس ام شكل من اشكال الاقتراب منه و الانخراط في عالمه ؟

ان افتراض ابطال مفعول المقدس حين بحثه و تفكيره يحيل على تعريف معين للمقدس بوصفه ما ينتقي بحلول ما يعارضه و يغير طبيعته و قد ارسى دوركايم هذا التعريف .

يحدد دوركايم قدسية المقدس بما يعارضها بشكل كامل من مجال المندس فالمقدس لا يلتقي بالمندس و يلامسه الا لكي ينتقي احدهما و يظل الاخر قائما و بسبب ذلك يتشكل كل طرف بوصفه نظاما خالصا و متجانسا و متعارضا و موازيا للطرف الاخر و بقدر ما يحيل المقدس داخل سياق تعارضه مع المندس الى ماهو ظاهر و خالص فان المندس يحيل الى ماهو دنيوي و نجس هنا " المقدس هو ما يتعارض مع المندس " .

و لكن اذا اعتمد هذا التعريف الدوركايمي المقدس ما يعارض المندس فما هو المندس ؟ نجد المندس في مجتمع يسوده الرجال هم النساء و لكن اذا كنا في حالة ان النساء اكثر قدسية من الرجال فاننا سنكتشف بانه في غياب معرفة ما يعارض لفظا محددا بدقة فاننا لن نعرف اللفظ في ذاته و هنا نقع في هاته الحالة بابهامية المقدس .

فالمقدس لا يطرح مشكلة تعريفه فقط و لكن مشكلة تعريف ما يفترض انه متعارض معه و مضاد له .

في المقابل نجد باحثون اخرون " حسب ماجاء به نص فريد الزاهي " هشاشة الفصل بين المقدس و المندس او المقدس و الدنيوي (حتى و ان كان هناك جدال واسع في معنى الدنيوي و المندس و هل المندس دنيوي ؟) , ففي هذا السياق نجد بريشارد يرى ان العلاقة بين المقدس و الدنيوي او المندس حركية و مطاطية و ليست تعارضية فمكونات العالم الدنيوي ليست غائبة عن مجال المقدس سواء على مستوى الوعي او السلوك و الاستمرارية حاضرة بما ان الجسد يستخدم مثله مثل كثير من السلوكات الدنيوية في كثير من الطقوس و اللعب الطقوسي اكبر دليل على الاستمرارية الفيزيوقنسية بين السلوكات المقدسة و الدنيوية اضافة الى ذلك قد تؤدي اشياء دنيوية

مقدمة

بسيطة مثل شرب الماء وظيفه ارواء العطش و في نفس الوقت وظيفة قدسية يؤشر عليها شكر الله و حمده .

و في نفس سياق عدم التعارضية بين المقدس و الدنيوي و رفع المماثلة بين المقدس و الالاهي اعتبر ميرسيا الياد ان المقدس لا يتماثل مع الالاهي بل هو تجل له فقط و هو ما عبر عنه بلفظ التجلي الامر الذي يخرج المقدس من مجال المفارق المحايث , ان المقدس تجل للالاهي في الزمان و المكان و السلوك و العمران و الهندسة و الطبيعة و من حيث هو كذلك تظل امكانية العبور من الدنيوي الى المقدس و من المقدس الى الدنيوي حاضرة على الدوام بفضل الجسر الطقوسي تسمح الطقوس بفعل العبور بين الحدين لانها تحين الزمن الاصلي الميثي بوصفه الزمن المؤسس للازمنة الوجودية و التاريخية .

يرتكز ميرسيا الياد في تصوره للمقدس من حيث انه اولا تجلي و هي الطريقة التي يتصور بها انسان المجتمعات التقليدية العالم من حيث هو عالم منشطر الى كون منظم و مقدس و اخر عبارة عن فوضى و عماء و لا تعين .

لكن هذا الانشطار او تلك القطيعة بين العالمين ليست قارة و ثابتة على اعتبار ان المقدس يحل و يتمظهر في اية لحظة و اولى اشكال تمظهره تبرز في الزمن التكوني الاول انه زمن قدسي .

كما يرى الياد ان المقدس ليس حكرا على الانسان التقليدي بل ان المقدس في رايه تجربة يعيشها الانسان ككل من حيث هو كائن منفتح عن العالم و متواصل معه .

فالمقدس مع الياد اصبح بتجليه يوجد في كل اشكال الزمان و المكان في ارتفاع الجبل و هندسة القمر و نمط العمران مثلما اصبح بالامكان عبور هذه التجليات المقدسة للعيش في زمن الالهة او الزمن الاول بفضل الفعل الطقوسي او فعل الحكي القدسي الاسطوري و قد سمحت المرجعية الغينومينولوجية لالياد بالانصات لتجربة المؤمن في انفتاحاتها الدلالية و الرمزية .

بهذا الشكل الياد تمكن بمفهوم التجلي تجاوز الثنائيات التعارضية و من تم اعلان اشكال التواصل القائمة بين المقدس و الدنيوي .

نجد بهذا الصدد ايضا ان معنى المقدس يقوم على تميزه بخصوصيتين متعارضتين انه ذلك المخيف و لذلك يستدعي الحذر و هو ذلك المرغوب فيه و بسبب ذلك يستدعي الجسارة ¹.

تتعدد تعاريف المقدس و تتعدد نظرا لتعقده و غموضه لكنه يبقى تلك الفكرة الام لكل ديانة .

الرمز : من اهم الذين اهتموا بالرمز و الرمزية الفرنسي بول ريكور الذي قدم طرحا بهذا الصدد حيث عرف الرمز على انه كل بنية دلالية تتضمن معنى مزدوجا معنى مباشرا او ظاهرا و معنى ثانيا خفيا و مجازي لا يمكن الوصول اليه الا عبر المعنى الاول " الرمز يبعث على التفكير " بمعنى ان الرموز تمنحنا مادة غنية للتأمل الفلسفي العميق ².

المتخيل : تتسم لفظة المتخيل بصعوبة التحديد و التعريف اساسا فالجواب عن سؤال ما المتخيل ؟ لن يلقي تعريفا موحدا و واحدا على اعتبار شساعة مجاله و دينامية مكوناته و كذا صلته بالرمزي سواء كان حركيا شعائريا او لفظيا حكاثيا او بصريا ايقونيا . من بين ما يؤثر على شساعة مجال المتخيل تعدد و تقارب و اختلاف المفاهيم التي تتوزعها مجالات معرفية متعددة ادبية و فلسفية و صوفية و ابستمولوجية و سيميولوجية الامر الذي يجعلها حاملة لتاريخ دلالي من جهة و مشغلة لهذا التاريخ حسب خصوصية كل مجال على حدة من جهة اخرى اضافة الى ذلك تتأسس هاته المفاهيم على سؤال اكبر يتجسد " في الكيفيات التي يدرك بها الانسان عالمه و علاقته و صلاته بما يوجد تحت يده و ما يوجد خارج مجاله الادراكي العيني " .

بسبب كل ذلك يمكن اعتبار المتخيل الفضاء المشكل من الكيفيات المتعددة التي يهب بها الانسان المعنى للاشياء و ذلك قصد تملكها دلاليا و ماديا انه المجال الذي يتعالى به و فيه عن طبيعته الحسية و كذا عن حسية ما يحيط به نحو التصور و المتمثل و الترميز و الحكي .

هذا التعالي الذي يسمى المتخيل و هو تعال ناتج عن ملء الاشياء بمعنى مخالف من مثل ملء مكان ما بمعان و دلالات قدسية او عجائبية ، لا يعني بتاتا ان انتاج الصور و الرموز و الحكايات و الاساطير بكل مستلزماتها الشعائرية يتم دفعة واحدة او انه قد تم في لحظة ما من لحظات التاريخ الانساني و توقف ليظل حاضرا فقط في شكل مخزون جامد و متخفي قابل للدراسة

¹ نور الدين الزاهي المقدس والمجتمع، المغرب إفريقيا الشرق، 2010، ص 32، 48.
² رنزة سايب و فوزية شراد ، بول ريكور و لرمز الواهب للمعنى من إبستمولوجيا الفهم إلى أنطولوجيا الوجود ، (جامعة باتنة : حوار الحضارات و العولمة) ، ص 18.

مقدمة

و التتقيب ليس الا , و هو لا يعكس لحظة قائمة بعينها ينتهي بمجرد العبور الى لحظة تاريخية او اقتصادية مغايرة ب عكس هذا و ذاك يعتبر " المتخيل خلقا دائما غير متوقف او محدد اجتماعي تاريخي مادي للصور و الاشكال التي انطلقا منها وحدها سيكون للاشياء وجود ما " .

يؤكد كاستوريايس بفضل هذا التسطير على الدينامية الخلاقة للمتخيل و التي تزيد من صعوبة تحديده في تعريف قاموسي ثابت من جهة و تمنحه قوة الاستمرارية و كذا اختراق لحظات العيش و التمثل المتفاوتة زمانيا و مكانيا من جهة ثانية .

تطرح دينامية المتخيل هاته مشكلة كبرى امام التعامل القاموسي على اعتبار ان ادوات انتاج المتخيل " صور و رموز " تتلون بالوان العيش التاريخي لكل مجتمع و ثقافة مثلما تنهل درجات فعلها المعلن و الخفي في سياق كل مجتمع من لحظات شدته او قوته من درجات تاريخية و كذا من درجات الارتباط او الانفصال عن هاته التاريخية .

في هذا السياق يقترح امبرتو ايكو ابدال الاعتماد على القاموس رغم اهميته بالاعتماد على الموسوعة فاذا كان القاموس يمنح المقابل الموجود للفظه ما فان الموسوعة تمكن من معرفة الكيفية التي يرتبط بها الافراد داخل ثقافة معينة بهاته اللفظة و كذا انماط التاويل الحياتي للعلاقة القولية بالاشياء فالموسوعة هي النظام الثقافي الذي ينهل منه كل نظام رمزي دلالاته و استعارته و من ثم الاطار الذي يسمح بالفهم و بفضل هذا التمييز يوجه ايكو البحث في المتخيل و الرمزي ناحية ماهو ثقافي الامر الذي من مؤدياته الاعتراف بدبنامبة و اختافية المتخيل الناتجة عن تشابك مكوناته و انغراسها في انماط العيش الثقافي و التاريخي لكل جماعة انسانية .

القاموس مفيد لكن لابد من اعتبار افادته و نفعه في حدود كونه صرحا مبنيا و موضوعا في حين اننا مع الموسوعة تحال على النواة الصلبة التي تمكن من الفهم و التي ينعتها نفس الباحث بالنظام الرمزي فبفضل هذا النظام الرمزي تعلن جماعة ما تشكيل موسوعتها المرجعية او متخيلها الراديكالي .

ان تمايز الباحثين في نعت هاته النواة الصلبة لكل ثقافة و مجتمع لا يرجع فقط الى اختلاف انتمائها العلمي بل ايضا الى التشابك الذي يصعب فصله بين ماهو رمزي و ماهو تخيلي .

تظهر العلاقات العميقة و المبهمة بين الرمزي و التخيلي بشكل جلي حينما نتأمل المسألة التالية مفروض على المتخيل ان يستعمل الرمزي ليس فقط كي يعبر عن ذاته و لكن ليوجد و بالعكس يفترض الرمزي مسبقا مقدرة تيلية لانه يفترض مسبقا القدرة على ان يرى في الشيء ماهو مخالف له و بفضل ذلك يؤسس الصلة بين هذين الحدين يكون مفروضا عليه ان يرتكز على المتخيل الموجود بهذه الكيفية يظهر التعقد في الصلات بين المتخيل و الرمزي بشكل اكبر فلكي يوجد المتخيل عليه ان يستثمر الرمزي و كي يرسى الرمزي نظامه عليه ان يرتكز على المتخيل .

لايضاح هاته الصلة التي تبدو و كأنها دائرية بغض دوران الحديث عن المخيال الرمزي "هناك كتاب اسمه الخيال الرمزي " واصلا بذلك مجال المتخيل بمجال الرمزية و موضحا في الحين ذاته ضرورة كل طرف للطرف الاخر فاذا كان المتخيل ينشئ المعنى حيث لا يوجد حسيا واقعا فان الرمزي يمنح لهذا المعنى مقابلا وجوديا او يرسى له صلاته مع اطرف و حدود مغايرة له " الرمزي هو الفكرة نفسها و هي محسوسة و مجسدة " .

و بفضل صلات الرمزي بالتخيلي هاته يتشبع الرمز بمعاني متعددة غير قابلة لاختزال الاحادي مثلما ينشر سيادته على المجالات التي يخترقها المتخيل .

" المتخيل يكشف عن حضور الذوات الفردية و الجمعية في عملية الانتاج هاته بقدر ما يكشف عن زمنية المجتمع و انواع قواه و اليات صراعاته و اشكال استبطانه لماضي و انماط نشدانه للمستقبل " , انه العام الذي جعل باحثين كثر يثيرون اهمية الصلة بين ديناميكة المتخيل و الدينامية العميقة للمجتمع¹ .

التأويل : من التعاريف المقدمة للتأويل كالية فهم تلك التي قدمها بول ريكور حيث يعتبره عملية فهم للنصوص و المعاني تتجاوز المعنى المباشر أو الحرفي , نحو كشف الدلالات الخفية و الرمزية داخل الخطاب . المعنى أنه ليس فقط شرح للنص بل هو مسار لفهم المعنى عبر الوساطة الرمزية . فالنص عنده لا يقول كل شيء مباشرة , بل يحمل طبقات من المعنى تحتاج إلى قراءة تحليلية² .

" التأويل كشف لما هو غير مباشر في الخطاب".

¹ فريد الزاهي ، مرجع سابق ، ص ص 14-09 .
² فريدة سايب و فوزية شراد ، مرجع سابق ص 10 .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع،
الثقافة - الرمزية والدين

تمهيد

الفصل الأول من الدراسة هو أهم فصولها حيث أنه يبنى أساسا على الإنفتاح على نصوص خاضت في مباحثها الرئيسية من المجتمع و الثقافة و الدين إلى الرمزية .

ففيه نسعى إلى فهم الإجتماع البشري في أصله و معناه و تكوينه و من ثم الخوض في البنى الثقافية و القيمية بمجتمعات الشمال الافريقي من خلال نصوص المدرسة الفرنسية مع أسماء كبورديو و دوتي ، أحالنا هذا لمعالجة مفهوم الثقافة كخصوصية بشرية مرتبطة بالقدرة البشرية على التجريد و إضفاء المعنى ، هنا نحن أمام ثنائية " الرمزية و الثقافة " التي نجد بها الأنثروبولوجيا الرمزية كمقاربة تجعل من الثقافة خطابا و نصا مشحون بمعنى ، برؤية ، تمثل و متخيل لجماعة ما .

تقريبا هنا نحن في صلب بحثنا " الثقافة " التي لها تكوينات و أبعاد متعددة من بينها الديني الذي ركزنا عليه عبر الخوض في أصله و تاريخه في مبحث " الفكر الديني القديم " الذي يشكل اللبنة المؤسسة لديني مرحلة عصرنا ، و الديني له خصوصية تبنى على المقدس و المعتقد بالإضافة إلى الممارسة " الطقوسية " كأحد أهم مكوناته الأساسية ، حاولنا فهم هذا البعد به عبر تناول ممارسات طقوسية معينة من القربان و الصلاة إلى الأعياد عبر نصوص أهم من خاض بها ميرسيا إلياد و مارسيل موس .

و هذا ما سيتضح لنا أكثر عبر متن هذا الفصل و الذي خطته كالاتي :

المبحث الأول : " المجتمع "

المطلب الأول : الطرح المعرفي عند : ابن خلدون , كارل ماركس و ماكس فيبر

المطلب الثاني : طرح المدرسة الفرنسية حول المجتمع الجزائري " بورديو و دوتي "

المبحث الثاني : " الثقافة _ الرمزية "

المطلب الأول : أرنست كاسيرر : ماهية الإنسان في فلسفة الأشكال الرمزية

المطلب الثاني : كليفورد غيرتز في تأويل الثقافات " الأنثروبولوجيا التأويلية الرمزية "

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة – الرمزية والدين

المبحث الثالث : " الدين "

المطلب الأول : الدين : أصله و تجليه

المطلب الثاني : مدخل في الفكر الديني القديم " الفكر اديني السومري حالة "

المطلب الثالث : ميرسيا إلياد : العيد و الزمن المقدس

المطلب الرابع : مارسيل موس : القربان و الصلاة

المبحث الأول: "المجتمع"

المجتمع الجزائري و بكل ما يحمله ، لكن قبل الذهاب نحو الجزائري مامعنى المجتمع ؟ ماهو البعد المحدد لطبيعته و خصائصه البعد الاقتصادي أو الثقافي أو السياسي ؟ ماهي العلاقة بين كل هاته الابعاد ؟ هنا نكون أمام أطروحات متعددة لأهم من قدم رؤية في هذا المجال من ابن خلدون ، ماركس إلى فيبر . من هذا إلى الوقوف على الحالة الجزائرية بهذا الصدد في طبيعتها القيمة الثقافية التقليدية و الدينية الثاوية في مخيلنا و المحركة لسلوكنا كذوات تنتمي لتراث ثقافي جزائري .

المطلب الأول: الطرح المعرفي عند : ابن خلدون، كارل ماركس وماكس فيبر

1. الطرح الخلدوني :

قراءة في المقدمة :

" تعد المقدمة من النصوص التي لابد من الخوض فيها عندما نخوض في الاجتماع البشري عامة و في مجتمعات الشمال الافريقي خاصة " .

و في مقدمة نص المقدمة نجد ابن خلدون يقول :

أنشأت في التاريخ كتابا رفعت به عن احوال الناشئة من الاجيال حجابا و فصلته في الاخبار و الاعتبار بابا بابا و ابدت فيه لاولوية الدول و العمران عللا و اسبابا و بنيته على اخبار الامم الذين عمروا المغرب في هذه الاعصار و ملأوا اكناف الضواحي منه و الامصار و ماكان لهم من الدول الطوال او القصار و من سلف لهم من الملوك و الانصار و هما العرب و البربر اذ هما الجيلان اللذان عرف بالمغرب ماواهما و طال فيه على الاحقاب مثواهما .

و شرحت فيه من احوال العمران و التمدن و ما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية ما يمنعك بعلل الكوائن و اسبابها و يعرفك كيف دخل اهل الدول من ابوابها حتى تنزع من التقليد يدك و تقف على احوال ما قبلك من الاجيال و الايام و مابعدك .

_ في فضل علم التاريخ و تحقيق مذاهبه و الالماع لما يعرض المؤرخين من المغالط .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

— في طبيعة العمران في الخليفة و ما يعرض فيها من البدو و الحضر و التغلب و الكسب و المعاش و الصنائع و العلوم و نحوها و ما لذلك من العلل و الاسباب .

اعلم انه لما كانت حقيقة التاريخ انه " خبر عن الاجتماع الانساني " الذي هو عمران العالم و ما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش و التانس و العصبيات و اصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض و ما ينشا عن ذلك من الملك و الدول و مراتبها و ما ينتحله البشر باعمالهم و مساعيهم من الكسب و المعاش و العلوم و الصنائع و سائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الاحوال .

التمحيص يكون بمعرفة طبائع العمران و هو احسن الوجوه و اوثقها في تمحيص الاخبار و تمييز صدقها من كذبها و هو سابق على التمحيص بتعديل الرواة و لا يرجع الى تعديل الرواة حتى يعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع .

فالاعبار عن الوقائع لابد في صدقها و صحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب ان ينظر في امكان وقوعه و صار فيها ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان و الاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران و تمييز ما يلحقه من الاحوال لذاته و بمقتضى طبعه و ما يكون عارضا لا يعتد به و ما لا يمكن ان يعرض له و اذا فعلنا ذلك كان ذلك قانونا في تمييز الحق من الباطل في الاخبار و الصدق و الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه و حينئذ فاذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه و كان ذلك معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق و الصواب فيما ينقلونه¹ .

و نقول لما كان الانسان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها فمنها العلوم و الصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي يتميز به عن الحيوانات

وشرف بوصفه على المخلوقات و منها الحاجة الى الحكم الوازع و السلطان القاهر اذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها الا ما يقال عن النحل و الجراد و هذه و ان كان لها مثل ذلك فبطريق الهامي لا بفكر و روية .

¹ 15 عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة ، ص

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

و منها السعي في المعاش و الاعتماد في تحصيله من وجوهه و اكتساب اسبابه لما جعل الله من الافتقار الى الغذاء في حياته و بقاءه و هداة الى التماسه و طلبه.

فان تعالى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى و منهما العمران و هو التساكن و التنازل في مصر او حلة لانس بالعشير و اقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش كما نبنيه .

و من هذا العمران ما يكون بدويا و هو الذي يكون في الضواحي و في الجبال و في الحلل المنتجة في القفار و اطراف الرمال و منه ما يكون حضريا و هو الذي بالامصار و القرى و المدن و المدر للاعتصام بها و التحصن بجدرانها ¹.

" من ان البشر متعاونون في وجودهم فيحتاجون فيه الى الحاكم و الوازع " ² في ان الاجتماع الانساني ضروري فالانسان مدني بالطبع اي لابد من الاجتماع الذي هو المدينة و هو معنى العمران و بيانه ان الله سبحانه خلق الانسان و ركبه على صورة لا يصح حياتها و بقاؤها الا بالغذاء و هداة الى التماسه بفطرته و بما ركب فيه من القدرة على تحصيله الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه و لو فرضنا منها قل ما يمكن فرصة و هو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل الا بعلاج كثير من الطحن و العجن و الطبخ و كل واحد من هذه الاعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين و الات لا تتم الا بصناعات متعددة من حداد و نجار و فاخوري فيستحيل ان تفي بذلك كله او ببعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من ابناء جنسه ليحصل القوت له و لهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية.

و كذلك يحتاج كل واحد منهم ايضا في الدفاع عن نفسه الى الاستعانة بابناء جنسه لان الله لما ركب الطباع في الحيوانات كلها و قسم القدر بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة اكمل من حظ الانسان فقدره الفرس مثلا اعظم بكثير من قدرة الانسان و كذا قدرة الحمار و الثور اضعف من قدرته .

¹ 17 عبد الرحمن ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص
² 16 نفس المرجع ، ص

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

و لما كان العدوان طبيعيا في الحيوان جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعتة و جعل للانسان عوضا من ذلك كله الفكر و اليد فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر و الصنائع تحصل له الالات التي تنوب له على الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع مثل الرماح التي تنوب على القرون الناطحة.

و الواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة و لا تقي قدرته ايضا باستعمال الالات المعدة لها فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بابناء جنسه و ما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت و لا غذاء و لا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة الى الغذاء في حياته و لا يحصل له ايضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات و يعاجله الهلاك عن مدى حياته و يبطل نوع البشر و اذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء و السلاح للمدافعة و تمت حكمة الله في بقائه و حفظ نوعه فاذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الانساني و الا لم يكمل وجودهم و هذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العلم.

ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه و تم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان و الظلم و ليست السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لانها موجودة لجميعهم فلا بد من شيء اخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض . ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم فيكون ذلك الوازع واحد منهم يكون له عليهم الغلبة و السلطان و اليد القاهرة حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان و هذا هو معنى الملك¹.

في تأثير الهواء في الوان و اخلاق البشر

في اثر الهواء في اخلاق البشر

في اختلاف احوال العمران في الخصب و الجوع و ما ينشأ عن ذلك من الاثار في ابدان البشر و اخلاقهم

في العمران البدوي و الامم الوحشية و القبائل و ما يعرض في ذلك من الاحوال

¹ نفس المرجع ، ص 17-18.

إعلم ان اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته في المعاش

فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله و الابتداء بما هو ضروري منه و نشيطه قبل الحاجي و الكمالي فمنهم من يستعمل الفلح من الغرسة و الزراعة و منهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم و البقر و المعز لتنتاجها و استخراج فضلاتها و هؤلاء القائمون على الفلح و الحيوان تدعوهم الضرورة و لابد الى البدو لانه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع و المسارح للحيوان فكان اختصاص هؤلاء بالبدو اما ضروريا لهم و كان حينئذ اجتماعهم و تعاونهم في حاجاتهم و معاشهم و عمرانهم من القوت انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة و يحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك ثم اذا اتسعت احوال هؤلاء المنتحلين للمعاش و حصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى و الرفه دعاهم ذلك الى السكون و الدعة و تعاونوا في الزائد على الضرورة و استكثروا من الاقوات و الملابس و التانق فيها و توسعة البيوت و اختطاط المدن و الامصار للتحضر ثم تزيد احوال الرفه فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التانق في علاج القوت و استجادة المطابخ و النقاء الملابس الفاخرة في انواعها من الحرير و الديباج و احكام صناعة البيوت و الصروح و الانتهاء في الصنائع في الخروج من اقوة الى الفعل الى غايتها فيتخذون القصور و المنازل يجرون فيها المياه و يعالون في صرعا و يبالغون في تجديدها و هؤلاء هم الحضرة و معناه الحاضرون اهل الامصار و البلدان و من هؤلاء من ينتحل معاشه الصنائع و منهم من ينتحل التجارة و تكون مكاسبهم انمى و ارفه من اهل البدو و قد تبين ان اجيال البدو و الحضرة طبيعية لابد منها .

" البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح و القيام على الانعام و انهم مقتصرون على الضروري من الاقوات و الملابس و المساكن و سائر الاحوال و مقتصرون عما فوق ذلك من حاجي او كمال " .

فمن كان معاشه منهم في الزراعة و القيام بالفلح كان المقام به اولى من الظغن و هؤلاء سكان القرى و الجبال و هم عامة البربر و الاعاجم .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

و من كان معاشه في السائمة مثل الغنم و البقر فهم ظفن في الاغلب لارتياح المسارح و المياه لحيوانتهم فالتقلب في الارض اصلح بهم و يسمون الشاوية و معناه القائمون على الشاه و البقر و لا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة و هؤلاء مثل البربر و الترك و التركمان و الصقالبة .

و اما من كان معاشهم في الابل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر و ورود مياهه الملحة و التقلب فصل الشتاء في نواحيه فرارا من اذى البرد الى دفء هوائه اذ الابل اصعب الحيوان فصلا و مخاضا و احوجها في ذلك الى الدفاء¹.

في ان البدو اقدم من الحضرة و ان البادية اصل العمران

البدو هم المقتصرون على الضروري في احوالهم و ان الحضرة المعتنون بحاجات الترف في احوالهم و لا شك ان الضروري اقدم من الحاجي و الكمالي و سابق عليه و لان الضروري اصل و الكمالي فرع ناشى عنه فالبدو اصل المدن الحضرة فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة و لهذا نجد التمدن غاية البدوي و متى حصل عى الرياش الذي يحصل له به احوال الترف و عوائده عاج الى الدعة و امكن نفسه الى قياد المدينة .

و ما يشهد لنا ان البدو اصل للحضر انا اذا فتشنا اهل مصر من الامصار وجدنا اولية اكثرهم من اهل البدو الذين بناحية ذلك المصر و عدلوا الى الدعة و الترف الذي في الحضرة و ذلك يدل على ان احوال الحضارة ناشئة عن احوال البداوة و انها اصل لها².

في ان اهل البدو اقرب الى الخير من اهل الحضرة

و سببه ان النفس اذا كانت على الفطرة الاولى كانت متهيئة لقبول مايرد عليها و ينطبع فيها من خير او شر و بقدر ما شبق ايها من احد الخلقين تبعد عن الاخر فصاحب الخير ادل سبقت الى نفسه عوائد الخير و حصلت لها ملكته بعد عن الشر و صعب عليه و كذا صاحب الشر و اهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ و عوائد الترف و الاقبال على الدنيا و قد تلونت نفوسهم بكثير من مذمومات الخلق و الشر و بعدت عليهم طرق الخير و مسالكه حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة فيتظاهرون بالفواحش و اهل البدو و ان كانوا مقبلين عن الدنيا مثلهم

¹مرجع سابق ، ص 50.

²مرجع سابق ، ص 50-51.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

فعوائدهم في معاملاتهم و نسبتها و ما يحصل فيهم من مذاهب السوء و مذمومات الخلق بالنسبة الى اهل الحضرة اقل بكثير فهم اقرب الى الفطرة الاولى و ابعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات فيسهل علاجهم من علاج الحضرة .

" و قد يتوضح ان الحضارة هي نهاية العمران و خروجه الى الفساد و نهاية الشر و البعد عن الخير "

" فقد تبين ان اهل البدو اقرب الى الخير من اهل الحضرة " ¹

في ان اهل البدو اقرب الى الشجاعة من اهل الحضرة

و السبب في ذلك ان اهل الحضرة القوا جنوبهم على مهاد الراحة و الدعة و انغمسوا في النعيم و الترف و وكلوا امرهم في المدافعة عن انفسهم الى واليهم و الحاكم الذي يسوسهم و لاسوار التي تحوطهم فهم امنون و صار هذا ذلك خلقا يتنزل منزلة الطبيعة .

و اهل البدو لتفردهم عن التجمع و توحشهم في الضواحي و بعدهم عن الحامية و انتباذهم عن الاسوار و الابواب قائمون بالمدافعة عن انفسهم لا يكلونها الى سواهم و لا يثقون فيها بغيرهم فهم دائما يحملون السلاح و بهذا قد صار لهم اللباس خلقا و الشجاعة سجية يرجعون اليه متى دعاهم داع .

و سبب ذلك ما شرحناه و اصله ان الانسان ابن عوائده و ماله و لا ابن طبيعته و مزاجه فالذي الفه في الاحوال حتى صار خلقا و ملكة و عادة تنزل منزلة الطبيعة و الجبلية و اعتبر ذلك في الادميين تجده كثيرا صحيحا ².

في ان معاناة اهل الحضرة لاحكام مفسدة للباس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم

في أن سكنى البدو لا تكون إلا للقبائل أهل العصبية

ان الله سبحانه ركب في طبائع البشر الخير و الشر و من اخلاق البشر فيهم الظلم و العدوان بعض على بعض فمن امتدت عينه الى متاع اخيه فقل امتدت يده الى اخذه الا ان يصده وازع .

¹ نفس المرجع ، ص 51.

² نفس المرجع ، ص 52.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

فاما المدن والامصار فعنوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام و الدولة بما قبضوا على ايدي من تحتهم من الكافة ان يمتد بعضهم على بعض او يمدوا عليه فهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم الا اذا كان من الحاكم بنفسه و اما العدوان الذي من خالي المدينة فيدفعه سياج الاسوار او يدفعه زيادة الحامية من اعوان الدولة عند الاستعداد و المقاومة و اما احياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشائخهم و كبرائهم بما وفر في نفوس الكافة لهم من الوقار و التجلة و اما حللهم فانما يزود عنها من خارج حامية الحي من انجادهم و فتیانهم المعروفين بالشجاعة فيهم و لا يصدق دفاعهم الا اذا كانوا عصبية و اهل نسب واحد لانهم بذلك تشتد شوكتهم و يخشى جانبهم اذ نعمة كل احد على نسبه و عصبية اهم و ما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة و النعمة على ذوي ارحامهم و قرباهم موجودة في الطبائع البشرية و بها يكون التعاضد و التناصر و تعظم رهبة العدو لهم .

" لا يتوهم العدوان على احد مع وجود عصبية له "

و أما المتفردون في انسابهم فقل ان تصيب احدا منهم نعمة على صاحبه فاذا اظلم الجو بالبشر يوم الحرب تسلل كل واحد منهم يبغي النجاة لنفسه خيفة و استحاشا من التخاذل فلا يقدر من اجل ذلك على سكنى القفر لما انهم حينئذ طعمة لمن يلتهمهم من الامم سواهم .

و كل امر اقامة دعوة او ملك اذ بلوغ الغرض من ذلك كله انما يتم بالقتال عليه لما في طبائع البشر من الاستعصاء

و لا بد في القتال من العصبية .

في ان العصبية انما تكون من الالتحام بالنسب او ما في معناه

و ذلك ان صلة الرحم امر طبيعي في البشر الا في الاقل و من صلتها النعمة على ذوي القربى و اهل الارحام ان ينالهم ضيم او تصيبهم هلكة فان القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه او العداة عليه و يود لو يحول بينه و بين ما يصله من المعاطب نزعة طبيعية في البشر فاذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

" النسب انما فائدته الالتحام الذي يوجب صلة الارحام حتى تقع المناصرة و النعمة "¹.

في ان الصريح من النسب انما يوحد للمتوحشين في القفر من العرب

و ذلك لما اختصوا به من نكد العيش و شظف الاحوال و سوء المواطن و لما كان معاشهم من القيام على الابل و الابل تدعوهم الى التوحش في القفر و القفر مكان الشظف و السغب فصار لهم الفا و عادة و ربيت فيه اجيالهم حتى تمكنت خلفا و جبلة فلا ينزع اليها احد من الامم ان يساهمهم في حالهم و لا يانس بهم احد من الاجيال بل لو وجد واحد منهم السبيل الى الفرار من حاله و امكنه ذلك لما تركه فيؤمن عليهم لاجل ذلك من اختلاط انسابهم و فسادها و لا تزال بينهم محفوظة و اعتبر ذلك في مضر من قريش و كنانة و ثقيف ².....

في ان الرئاسة لاتزال في نصابها المخصوص من اهل العصبية

اعلم ان كل حي او بطن من القبائل و ان كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم عصبيات اخرى لانساب خاصة هي اشد التحاما من النسب العام لهم مثل عشير واحد او اهل بيت واحد او اخوة بني اب واحد لا مثل بني العم الاقربين او الابعدين فهؤلاء اقعد بنسبهم المخصوص و يشاركون من سواهم من العصائب في النسب العام و النعمة تقع من اهل نسبهم المخصوص و من اهل النسب العام الا انها في النسب الخاص اشد لقرب اللحمية و الرئاسة فيهم انما تكون في نصاب واحد منهم و لا تكون في الكل و لما كانت الرئاسة انما تكون بالغلب و جب ان تكون عصبية ذلك النصاب اقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها و تتم الرئاسة لاهلها فاذا و جب ذلك تعين ان الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص باهل الغلب عليهم اذ لو خرجت عنهم و صارت في العصائب الاخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تقى لهم الرئاسة فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم الى فرع و لا تنتقل الا الى الاقوى من فروعها لما قلناه من سر الغلب لان الاجتماع و العصبية بمثابة المزاج للمكون و المزاج في المكون لا يصلح اذا تكافت العناصر فلا بد من غلبة احدها و الا لم يتم التكوين فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية و منه تعين استمرار الرئاسة في النصاب المخصوص بها كما قررناه .

¹ نفس المرجع ، ص 53.

² نفس المرجع ، ص 54.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

في ان الرئاسة على اهل العصبية لا تكون في غير نسبهم

و ذلك ان الرئاسة لا تكون الا بالغلب او الغلب لا يكون الا بالعصبية فلا بد في الرئاسة على القوم ان تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة لان كل عصبية منهم اذا احست بغلب عصبية الرئيس لهم اقرروا بالاذعان و الساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب انما هو ملصق لزيق و غاية التعصب له بالولاء و الحلف و ذلك لا يوجب له غلبا عليهم البتة و اذا فرضنا انه قد التحم بهم و اختلط و تنوسي عهده الاول من الالتصاق و لبس جلدتهم و دعي بنسبهم فكيف له الرئاسة قبل هذا الالتحام او لاحد من سلفه و الرئاسة على القوم انما تكون متناقلة في منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية فالاولية التي كانت لهذا الملصق قد عرف فيها التصاقه من غير شك و منعة ذلك الالتصاق من الرئاسة حينئذ فكيف تنقلت عنه و هو على حال الالتصاق و الرئاسة لابد و ان تكون موروثه عن مستحقها لما قلناه من التغلب بالعصبية و قد يتشوف كثير من الرؤساء على القبائل و العصابات الى انساب يلهجون بها اما لخصوصية فصيلة كانت في اهل ذلك النسب من شجاعة و كرم فينزعون الى ذلك النسب و يتورطون بالدعوى في شعوبه و لا يعلمون ما يوقعون فيه انفسهم من القدح في رئاستهم و الطعن في شرفهم¹ .

في ان البيت و الشرف بالاصالة و حقيقة اهل العصبية و يكون لغيرهم بالمجاز و الشبه

و ذلك انا قدمنا ان الشرف بالاصالة و الحقيقة انما هو لاهل العصبية فاذا اصطنع اهل العصبية قوما من غير نسبهم او استرقوا العبدان و الموالى و المصطنعون بنسبهم في تلك العصبية و لبسوا جلدتها كانها عصبتهم و حصل لهم من الانتظام

في العصبية مساهمة في نسبها كما قال صلى الله عليه و سلم مولى القوم منهم و سواء كان مولى قوم رق او مولى اصطناع و حلف و ليس نسب ولادته بنافع له في تلك العصبية اذ هي مباينة لذلك النسب و عصبية ذلك النسب مفقودة لذهاب سرها

عند التحامه بهذا النسب الاخر و فقدانه اهل عصبيتها فيصير من هؤلاء و يندرج فيهم فاذا تمددت له الالباء في هذه العصبية كان له بينهم شرف و بيت على نسبته في ولاتهم و اصطناعهم

¹ نفس المرجع ، ص 55.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

لا يتجاوزهم الى شرفهم بل يكون ادون منهم على كل حال و هذا شان الموالي في الدول و الخدمة كلهم فانهم انما يشرفون بالرسوخ في ولاء الدولة و خدمتها

" ادركوا الشرف و بنوا المجد بالرسوخ في ولاء الدولة "

" فلم ينفعه نسب ولادته و انما بنى مجده نسب الولاء في الدولة و لحمة الاصطناع فيها "¹.

في ان نهاية الحسب في العقب الواحد اربعة اباء

في ان الامم الوحشية اقدر على التغلب ممن سواها

لما كانت البداوة سببا في الشجاعة فالجيل الوحشي اشد شجاعة فهم اقدر على التغلب و كلما نزلوا الارياف و تفنقوا النعيم و الفوا عوائد الخصب في المعاش و النعيم نقص من شجاعتهم بقدر ما نقص من توحشهم و بداوتهم " و اعتبر ذلك في الحيوانات العجم بدواجن الظباء و البقر الوحشية اذا زال توحشها بمخالطة الادميين و اخصب عيشها كيف يختلف حالها في الانتهاض و الشدة حتى في مشيتها و حسن اديمها و كذلك الادمي المتوحش اذا انس و الف و بسببه ان تكون السجايا و الطباع انما هو على المالوفات و العوائد .

في ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك

و ذلك انا قدمنا ان العصبية بها تكون الحماية و المدافعة و المطالبة و قدمنا ان الادميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع الى وازع و حاكم يزرع بعضهم عن بعض فلا بد ان يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية و الا لم تتم قدرته على ذلك و هذا التغلب هو الملك و هو امر زائد على الرئاسة لان الرئاسة هي سؤدد و صاحبها متبوع و ليس لهم عليه قهر في احكامه و اما الملك فهو التغلب و الحكم بالقهر و صاحبها متبوع و ليس له عليهم قهر في احكامه و اما الملك فهو التغلب و الحكم بالقوة و صاحب العصبية اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها فاذا بلغ رتبة السؤدد و الاتباع و وجد السبيل الى التغلب و القهر لا يتركه لانه مطلوب للنفس و لا يتم اقتدارها عليه الا بالعصبية التي يكون بها متبوعا فالتغلب الملكي غاية العصبية كما رايت ثم ان القبيل الواحد و ان كان فيه بيوتات مفرقة و عصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون اقوى من جميع تغلبها و تستتبعها و تلتحم جميع العصبيات فيها و تصير كأنها

¹ نفس المرجع ، ص 56.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

عصبية واحدة كبرى و الا وقع الاقتراف المفضي الى الاختلاف و التنافس و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ثم اذا حصل التغلب لتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على اصل عصبية اخرى بعيدة عنها فان كافاتا او مانعتها كانوا اقتالا و انظارا و لكل واحدة منها التغلب على اصل عصبية اخرى بعيدة عنها فان كافاتا او مانعتها كانوا اقتالا و انظارا و لكل واحدة منها التغلب على حوزتها و قومها شان القبائل و الامم المتفرقة في العالم و ان غلبتها التحمت بها ايضا و زادت قوة في التغلب الى قوتها و طلبت غاية من التغلب و التحكم اعلى من الغاية الاولى و ابعد و هكذا حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة في هرمها و لم يكن لها ممانع من اولياء الدولة اهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الامر من يدها و صار الملك اجمع لها و ان انتهت قوتها و لم يقارن ذلك هرم الدولة و انما قارن حاجتها الى الاستظهار باهل العصبيات انتظمتها الدولة في اوليائها تستظهر بها على ما يقع من مقاصدها و ذلك ملك اخر دون الملك المستبد¹.

في ان من عوائق الملك حصول الترف و انغماس القبيل في النعيم

في ان من عوائق الملك المذلة للقبيل و الانقياد الى سواهم

في ان من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة و بالعكس

في انه اذا كانت الامة وحشية كان ملكها اوسع

في ان الملك اذا ذهب عن بعض الشعوب من امة فلا بد من عودته الى شعب اخر منها ما دامت لهم عصبية

في ان المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب في شعاره و زيّه و نحلته و سائر احواله و عوائده

و السبب في ذلك ان النفس ابدا تعتقد الكمال في من غلبها و انقادت اليه اما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه او لما تغالط به من ان انقيادها ليس لغلب طبيعي انما هو لكمال الغالب فاذا غالطت بذلك و اتصل لها اعتقادا فانتحلت جميع مذاهب الغالب و تشبهت به و ذلك هو الاقتداء او لما تراه و الله اعلم من ان غلب الغالب لها ليس بعصبية و لا قوة باس انما هو

¹ نفس المرجع ، ص 58.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

بما انتحلته من العوائد و المذاهب تغالط ايضا بذلك عن الغلب و هذا راجع للاول و لذلك ترى المغلوب يتشبه ابدا بالغالب في ملبسه و مركبه و سلاحه بل و في سائر احواله .

في ان الامة اذا غلبت و صارت في ملك غيرها اسرع اليها الفناء

و السبب في ذلك ما يحصل في النفوس من التكاثر اذا ملك امرها عليها و صارت بالاستعباد الة لسواها و عالة عليهم فيقصر الامل و يضعف التناسل و الاعتماد انما هو عن جذة الامل و ما يحدث عنه من نشاط في القوى الحيوانية فاذا ذهب الامل بالتكاثر و ذهب ما يدعو اليه من الاحوال و كانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم تناقص عمرانهم و تلاشت مكاسبهم و مساعيهم و عجزوا عن المدافعة عن انفسهم بما خضع الغلب من شوكتهم فاصبحوا مغلوبين لكل متغلب و طعمة لكل اكل و سواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك ام لم يحصلوا و فيه سر اخر و هو ان " الانسان رئيس بطبعه " بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له و الرئيس اذا غلب على رئاسته و كبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه و ري كبده و هذا موجود في اخلاق الاناسي .

في ان العرب لا يتغلبون الا على البسائط¹

في ان العرب اذا تغلبوا على اوطان اسرع اليها الخراب

في ان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من نبوة او ولاية او من اثر عظيم من الدين على الجملة

و السبب في ذلك انهم لخلق التوحش الذي فيهم اصعب الامم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة و الانفة و بعد الهمة و المنافسة في الرئاسة فقلما تجتمع احوالهم فاذا كان الدين بالنبوة او الولاية كان الوازع لهم من انفسهم و ذهب خلق الكبر و المنافسة منهم فسهل انقيادهم و اجتماعهم و بهذا يؤلف كلمتهم و يحصل لهم التغلب و الملك² .

في ان العرب ابعد الامم في سياسة الملك

في ان البوادي من القبائل و العصائب مغلوبون لاهل الامصار

¹ نفس المرجع ، ص 62.

² نفس المرجع ، ص 63.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

في ان الملك و الدولة العامة انما يحصلان بالقبيل و العصبية

و ذلك انا قررنا في الفصل الاول ان المغالبة و الممانعة انما تكون بالعصبية لما فيها من النعرة و التذامر و استماتة كل واحد منهم دون صاحبه , ثم ان الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية فيقع فيه التنافس غالبا و قل ان يسلمه احد لصاحبه الا اذا غلب عليه فتقع المنازعة و تقضي الى حرب و قتال و المغالبة و شيء منها لا يقع الا بالعصبية و هذا الامر بعيد عن افهام الجمهور و متناسون له لانهم نسو عهد تمهيد الدولة منذ اولها و طال امد مرباهم في الحضارة و تعاقبهم فيها جيلا بعد جيل فلا يعرفون ما فعل الله اول الدولة انما يدركون اصحاب الدولة و قد استحكمت صبغتهم و وقع التسليم لهم و الاستغناء عن العصبية في تمهيد امرهم و لا يعرفون كيف كان الامر مناولة و ما لقي اولهم من المتاعب دونه و خصوصا اهل الاندلس في نسيان هذه العصبية و اثرها لطول الامد و استغنائهم في الغالب عن قوة العصبية بما يتلاشى وطنهم و خلا من العصائب¹.

في انه اذا استقرت الدولة و تمهدت فقد تستغني عن العصبية

و السبب في ذلك ان الدولة العامة في اولها يصعب على النفوس الانقياد لها الا بقوة قوية من الغلب للغرابة و ان الناس لم يالفوا ملكها و لا اعتادوه فاذا استقرت الرئاسة في اهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة و توارثوه واحدا بعد اخر في اعقاب كثيرين و دول متعاقبة نسيت النفوس شان الاولية و استحكمت لاهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة و رسخ في العقائد دين الانقياد لهم و التسليم و قاتل الناس معهم على امرهم .

في انه قد يحدث لبعض اهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية

في ان الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين اما من نبوة او دعوة حق

و ذلك لان الملك انما يحصل بالتغلب انما يكون بالعصبية و اتفاق الاهواء على المطالبة و جمع القلوب و تاليفها انما يكون بمعونة من الله في اقامة دينه فالقلوب اذا انصرفت الى الحق و رفضت الدنيا و الباطل و اقبلت على الله اتحدت فقل الخلاف و حسن التعاون و التعاضد فعظمت الدولة .

¹ نفس المرجع ، ص 64.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

في ان الدعوة الدينية تزيد الدولة في اصلها قوة العصبية التي كانت لها من عددها

و السبب في ذلك كما قدمناه ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس و التحاسد الذي في اهل العصبية و تفرد الوجهة الى الحق فاذا حصل لهم الاستبصار في امرهم لم يقف لهم شيء لان الوجهة واحدة و المطلوب متساو عندهم و هم مستميتون عليه .

" الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار و الاستماتة "¹.

في ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم

في ان كل دولة لها حصة من الممالك و الاوطان لا تزيد عنها

و السبب في ذلك ان عصابة الدولة و قومها القائمين بها الممهدين لها لابد من توزيعهم حصصا على الممالك و الثغور التي تصير اليهم و يستولون عليها لحمايتها من العدو و امضاء احكام الدولة فيها من جباية و ردع و غير ذلك فاذا توزعت العصابات كلها على الثغور و الممالك فلا بد من نفاذ عددها و قد بلغت الممالك حينئذ الى حد يكون ثغرت للدولة و تخما لوطنها و نطاقا لمركز ملكها فان تكفلت الدولة بعد ذلك زيادة على ما بيدها يبقى دون حامية و كان موضعاً لانتهاز الفرصة من العدو و المجاور و يعود وبال ذلك على الدولة و بما يكون فيه من التجاسر و خرق سياج الهيبة و ما كانت العصابة موفورة و لم ينفذ عددها في توزيع الحصص على الثغور و النواحي بقي في الدولة قوة على تناول ما وراء الغاية حتى يفسح نطاقها الى غايته و العلة الطبيعية في ذلك هي قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية و كل قوة يصدر عنها فعل من الافعال فشأنها ذلك في فعلها و الدولة في مركزها اشد مما يكون في الطرف و النطاق و اذا انتهت الى النطاق الذي هو الغاية عجزت و اقصرت عما وراءه شأن الاشعة و الانوار اذا انبعثت من المراكز و الدوائر المنفسحة عى سطح الماء من النقر عليه ثم اذا ادركها اهرم و الضعف فانما تاخذ في التناقص من جهة الاطراف و لا يزال المركز محفوظا الى ان يتاذن الله بانقراض الامر جملة فحينئذ يكون انقراض المركز و اذا غلب على الدولة

¹ لمرجع نفسه ، ص 66.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

مركزها فلا ينفعها بقاء الاطراف و النطاق بل تضمحل لوقتها فان المركز كالقلب الذي تنبعث منه الروح اذا غلب على القلب انهزم جميع الاطراف ¹.

في ان عظم الدولة و اتساع نطاقها و طول امدها على نسبة القائمين بها في القلة و الكثرة

في ان الاوطان الكثرة القبائل و العصائب قل ان تستحكم فيها دولة

في ان من طبيعة الملك الانفراد بالمجد

و ذلك ان الملك بالعصبية و العصبية متألفة من عصابات كثيرة تكون واحدة منها اقوى من الاخرى فتغلبها و تستولي عليها و بذلك يكون الاجتماع و الغلب على الناس و الدول

و تلك العصبية الكبرى انما تكون لقوم اهل بيت و رئاسة فيهم و لابد من ان يكون واحد منهم رئيسا لهم غالبا عليهم فيتعين رئيسا لعصابات كلها و اذا تعين له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر و الانفة فيانف حينئذ من المساهمة و المشاركة في استتباعهم و التحكم فيهم و " يجيء خلق التاله الذي في طباع البشر " مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل و ينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لاحد منهم في الامر لا ناقة و لا جمل فينفرد بذلك المجد بكليته و هذا امر لابد منه في الدول .

في ان من طبيعة الملك الترف

في ان من طبيعة الملك الدعة و السكون

و ذلك ان الامة لا يحصل لها الملك الا بالمطالبة و المطالبة غايتها الغلب و اذا حصلت الغاية انقضى السعي . فاذا حصل الملك اقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه و اثروا الراحة و السكون و الدعة و رجعوا الى تحصيل ثمرات الملك .

في انه اذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد و حصول الترف و الدعة اقبلت الدولة على

الهرم

و بيانه من وجود الاول انها تقتضي الانفراد بالمجد كما قلناه و مهما كان المجد مشتركا بين العصابة و كان سعيهم له واحدا كانت همهم في التغلب على الغير اسوة في طموحها و قوة

¹ المرجع نفسه ، ص ص

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

شكائهم و مرماهم الى العز جميعا يستطيعون الموت في بناء مجدهم و اذا انفرد واحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم و كبح من اعنتهم و استاثروا بالاموال دونهم فتكاسلوا عن الغزو و فشل ربحهم ثم ربي الجيل الثاني منهم على ذلك يحسبون ما ينالهم من العطاء اجرا من السلطان لهم عن الحماية و المعونة لا يجري في عقولهم سواه و قل ان يستاجر احد نفسه على الموت فيصير ذلك وهنا في الدولة و تقبل به كل مناحي الضعف و الهرم لفساد العصبية بذهاب الباس من اهلها .

و الوجه الثاني ان طبيعة الملك تقتضي الترف و يزداد هذا مع اجيالهم المتاخرة الى ان يقصر العطاء كله عن الترف و عوائده و تمسهم الحاجة و تطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو و الحروب فلا يجدون وليجة عنها فيوقعون بهم العقوبات و ينتزعون ما في ايدي الكثير منهم يستاثرون به عليهم او يؤثرون به ابناؤهم و صنائع دولتهم فيضعفونهم لذلك عن اقامة احوالهم و يضعف صاحب الدولة بضعفهم و ايضا اذا كثر الترف في الدولة و صار عطاؤهم مقصرا عن حاجاتهم و نفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان الى الزيادة في اعطياتهم حتى يسد خللهم و الجباية مقدارها معلوم و لا تزيد و لا تنقص و ان زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدودا فاذا وزعت الجباية على الاعطيات و قد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما حدث من ترفهم و كثرة نفقاتهم نقص عدد الحامية حينئذ عما كان قبل زيادة الاعطيات لذلك فينقص عدد الحامية و ثالثا و رابعا الى ان يعود اسكر الى اقل الاعداد فتضعف الحماية لذلك و تسقط قوة الدولة و يتجاسر عليها من يجاوزها من الدول او من هو تحتها من القبائل و العصائب و ياذن الله بها بالفناء .

و ايضا الترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من الوان الشر فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك و دليلا عليه و يتصفون بم يناقضها من خلال الشر فيكون علامة على الادبار و الانقراض ربما جعل ذلك في خليقته و تاخذ الدولة مبادئ العطب و تتضعع احوالها و تنزل بها امراض مزمنة .

الوجه الثالث ان طبيعة الملك تقتضي الدعة كما ذكرناه و اذا اتخذوا الدعة و الراحة مؤلفا و خلقا صار لهم ذلك طبيعة و جبلة شان العوائد كلها فتربى اجيالهم الحادثة في غصارة العيش و مهاد الترف و ينقلب خلق التوحش و ينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك من شدة الباس و تعود الافتراس و ركوب البيداء فلا يفرق بينهم و بين السوق من الحضر الا في الثقافة و الشارة

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

فتضعف حمايتهم و يذهب باسهم و يعود و بال ذلك على الدولة بما تلبس من ثياب الهرم ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف و الحضارة و السكون في جميع احوالهم و هم في ذلك يبعدون عن البداوة و الخشونة و ينسون خلق البسالة التي كانت بها الحماية و المدافعة حتى يعودوا عيالا على حامية اخرى .

" يحدث الهرم بالترف و الراحة "

و اذا طرق هذا الهرم الدولة فيتخير صاحب الدولة انصارا و شيعة من غير جلدتهم ممن تعود الخشونة فيتخذهم جندا يكون اصبر على الحرب و اقدر على معاناة الشدائد من الجوع و الشظف و يكون ذلك دواء للدولة من الهرم¹ .

في ان الدولة لها اعمار طبيعية كما الاشخاص

عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة اجيال لان الجيل الاول لم يزالوا على خلق البداوة و خشونتها و توحشها من شظف العيش و البسالة و الافتراس و الاشتراك في المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف و جانبهم مرهوب و اناس لهم مغلوبون و الجيل الثاني تحول حالهم بالملك و الترفه من البداوة الى الحضارة و من شظف العيش الى الترف و الخصب و من الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به و كسل الباقين عن السعي فيه و من عز الاستطالة الى ذل الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء و تؤنس منهم المهانة و الخضوع و يبقى لهم الكثير من ذلك بما ادركوا الجيل الاول و باشروا احوالهم و شاهدوا اعتزازهم و سعيهم الى المجد و مرامهم في المدافعة و الحماية فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية و ان ذهب منه ما ذهب و يكونون على رجاء من مراجعة الاحوال التي كانت للجيل الاول او على ظن من وجودها فيهم و اما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة و الخشونة كان لم تكن و يفقدون حلاوة العز و العصبية بما هم فيه من ملكة القهر و يبلغ فيهم الترف غايته فيصيرون عيالا على الدولة و من جملة النساء و الولدان المحتاجين للمدافعة عنهم و تسقط العصبية بالجملة و ينسون الحماية و المدافعة و المطالبة و هذه الاجيال عمرها مائة و عشرون سنة² .

¹ نفس المرجع ، ص 70-71.

² نفس المرجع ، ص 71-72.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

في اطوار الدولة و اختلاف احوالها و خلق اهلها باختلاف الاطوار

ان الدولة تنتقل في اطوار مختلفة و حالات متجددة يكتسب القائمون بها في كل طور خلقا من احوال ذلك الطور لا يكون مثله ففي الطور الاخر و حالات الدولة و اطوارها لا تعدو في الغالب خمس اطوار .

الطور الاول طور الظفر بالبغية و غلب المدافع و الممانع و الاستيلاء على الملك و انتزاعه من ايدي الدولة في هذا الطور اسوة قومه في اكتساب المجد و جباية المال و المدافعة عن الحوزة و الحماية لا ينفرد دونهم بشيء لان ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب و هي لم تزل بعد حالها .

الطور الثاني طور الاستبداد على قومه و الانفراد دونهم بالملك و كبجهم عن التطاول للمساهمة و يكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيا باصطناع لرجال و اتخاذ الموالى و الصنائع و الاستكثار من ذلك لجذع الموت اهل عصبية المقاسمين له في نسبة الضاربين في الملك بمثل سهمه فهو يدافعهم عن الامر و يصددهم عن موارده و يردهم على اعقابهم ان يخلصوا اليه حتى يقر الامر في في نصابه و يفرد اهل بيته بما يبني مجده فيعاني من مدافعتهم و مغالبتهم مثل ما عانه الاولون في طلب الامر او اشد لان الاولين دافعوا الاجانب فكان ظهراؤهم على مدافعتهم اهل العصبية باجمعهم و هذا يدافع الاقارب لا يظاھره على مدافعتهم الا الاقل من الباعد فيركب صعبا من الامر .

الطور الثالث طور الفراغ و الدعة تحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال و تخليد الآثار و بعد الصيت فيستفرغ وسعه الجباية و ضبط الدخل و الخرج و احصاء النفقات و القصد فيها و تشييد المباني الحافلة و المصانع و الامصار و اجازة الوفود من اشرف الامم و بث المعروف في اهل هذا مع التوسعة على صنائعه و حاشيته في احوالهم بالمال و الجاه و اعتراض جنوده و ادرار ارزاقهم و انصافهم في اعطياتهم حتى يظهر اثر ذلك عليهم في ملابسهم فيباهي بهم الدول المسالمة و يهرب الدول المحاربة و هذا الطور اخر اطوار الاستبداد من اصحاب الدولة انهم في هذه الاطوار كلها مستقلون بارائهم بانون لعزهم موضحون الطرق لمن بعدهم .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

طور القنوع و المسالمة و يكون صاحب الدولة قانعا بما بنى اولوه سلما لانظاره من الملوك و اقتاله مقلدا للماضين من سلفه فيتبع اثارهم حذو النعل بالنعل و يرى ان في الخروج عن تقليدهم فساد امره و انهم ابصر بما بنوا من مجده .

الطور الخامس طور الاسراف و التبذير و يكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفا ما جمع اولوه في سبيل الشهوات حتى يقع التخاذل على نصرته لتضييع جنده بما انفق من اعطياتهم في شهواته و حجب عنهم وجه مباشرته و تفقده فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون و هادما له و في هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم فتقرض¹ .

في اثار الدولة كلها على نسبة قوتها في اصلها

في استظهار صاحب الدولة على قومه و اهل عصبيته بالموالي و المصطنعين

في ان المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك

في حقيقة الملك و اصنافه

و اما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية و يجبي الاموال و يبعث البعوث و يحمي الثغور و لا تكون فوق يده يد قاهرة و هذا معنى الملك² .

قراءة عبد القادر جغلل للمقدمة : " الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون "

ابن خلدون و مشكلة المعرفة

هذا الاعداد لعلم جديد يمر بتشهير وهم المعرفة التي تمثلها الميتافيزيقا و بتثبيت امكانية المعرفة العقلية , " ان قاعدة التفكير الاستمولوجي الخلدوني " يقوم على إعادة النظر للفلسفة التأملية التي تؤدي بالفكر العقلي و تنصبه في مجادلة بيانية عقيمة مع اللاهوت .

¹ نفس المرجع ، ص 73-74 .

² نفس المرجع ، ص 79 .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

نقد الميتافيزيقا :

ان الحكم الذي اصدره ابن خلدون بعقم الفلسفة يظهر في ان هدف الفلسفة هو معرفة الوجود و لكن لا يمكن ان تصل اليه بصورة يقينية و بما ان الفلسفة لا يمكنها معرفة الوجود فان كل تامل لاهوتي ميتافيزيقي لا فائدة منه فالفلسفة لا تستطيع معرفة الوجود .

عدم جدوى التامل الالهوتي - الميتافيزيقا :

بما ان الفلسفة لا تستطيع معرفة الوجود فالبحت بتدريب العقل ان يبرهن حقيقة الكشف الالاهي هو مخاطرة يستحيل الوصول اليها يؤكد ابن خلدون بشدة استقلالية العقيدة الدينية و اللاهوت امام الفكر العقلاني فيجب الرجوع الى المشرع و ان نضع العقل جانبا .

" اذن ابن خلدون ينتمي الى تيار تقليدي كبير الذي انتصر في ذلك العصر بالمغرب العربي "

انقسام نظامين من الحقيقة : بالنسبة لابن خلدون ينبغي التفريق بين الحقيقة الالاهية فنمط المعرفة يكون الا بالايمان بالكشف و الحقيقة الحسية اي عالمنا الذي يعرف بالعقل ,

" العقل هو ميزان منصف يعطينا بيانات صحيحة بدون ضلالة لكن ينبغي الا نستعمله لوزن مواد مثل وحدة الله " .

تطبيق الفكر العقلاني في العالم : ان استعمال الفكر العقلاني لم يكن شرعيا فقط بل ممكنا ايضا حقا اذا وجد نظام للفكر يوجد نظام للاشياء هذه المساواة الشكلية تجعل معرفة العالم ممكنة بالفكر العقلاني ,

" نحن نتحقق بان هذا العالم بكل مخلوقاته يرتكز عل نظام ترتيب و احكام فهو يبين الربط بين الاسباب و النتائج و العلاقات بين الكائنات و التبادلات المشتركة في صورة متميزة و بدون نهاية.

ان عالم المحسوس ليس تشويش محض بالعكس فكل عنصر مرتبط بالآخر و هذا يجعل المعرفة العلمية ممكنة ان ما اثبته ابن خلدون هو مبدا الحتمية .

" الفكر العقلاني لا يستطيع الخروج من عالم المحسوس اذن هو محكوم ان يركن الى معرفة عالم المحسوس "

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

تطبيق الفكر العقلاني في العالم لا يجعله ان يستخلص الماهيات المثالية من الظواهر و انما ان يفسرها يعني ان يبين الارتباطات التي تصوغها في هذا المستوى نستطيع التكلم عن الوضعانية الخدونية منوهين عن التباس هذه الوضعانية انه لم يخرج حقيقة مسالة علاقة العقل و الايمان , عالم المحسوس و العالم الاخر وعلى هذا الانقطاع و الالتباس فان ابن خلدون سيضع الاوتاد الاولى لبناء علم جديد علم المجتمع¹ .

ابن خلدون و ولادة علم الاجتماع

مفتاح المشكلة عند ابن خلدون : كيف نجعل من التاريخ علما وضعيا فالتاريخ حينها كان لا يمتلك قاعدة النظام العلمي فكان التاريخ في كل التصنيفات يدخل مقولة العلوم الدينية و الادبية و محاولة ابن خلدون عموما تبني على ثلاث أسس :

نقد التاريخ :

و كان هذا في بداية نص المقدمة كما راينا في بداية العرض حيث اراد ان يقدم مفهوما جديدا للتاريخ حيث انه :

تناول معرفة التاريخ في معناه التقليدي لتسلسل الاحداث الماضية " هو يوقفنا على احوال الماضين من الامم في اخلاقهم و الانبياء في سيرهم و الملوك في دولهم " التاريخ هنا كان سلسلة من الوقائع المروية و ابن خلدون اعاد النظر في هذا فهو يتوجه الى نقد منهج التاريخ و بيان اسباب الضلالة في الاخبار التاريخية .

الخلاصة التي يستخرجها بذلك ابن خلدون هي ان المؤرخ لا يركز فقط على الملاحظة البسيطة بل بالعكس للوصول الى ايجاد وقائع يقينية التي يجب بالضرورة البدء ببرهانها و هذا الجهد في البرهنة لا يقوم فقط في البحث على وقائع حقيقية بل في البحث عن الارتباطات الضرورية بين الوقائع ,من هنا يبدأ فن التاريخ اذن برسمه علم تاريخي حقيقي .

ان نقد عيوب التاريخ يفتح المجال لاعادة النظر فيه ان مهمة التاريخ ليست بسرد الوقائع الماضية حتى و ان كانت صحيحة و انما تحليل الروابط بين الوقائع و اظهار النسق الخفي لها .

¹ عبد القادر جغلون، الإشكالات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، ط، لبنان دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع 1980، ص 08.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

" ان التاريخ في ظاهره لا يزيد على اخبار عن الايام و الدول و السوايق من القرن تنمو فيها
الاقوال و تضرب فيها الامثال و في باطنه نظر و تحقيق و تحليل للكائنات و مبادئها دقيق و
علم بكيفيات الوقائع و اسبابها عميق ".

تكوين موضوع جديد للدراسة :

يقول لنا ابن خلدون ان التاريخ هو معرفة عميقة و عقلانية للواقع لكن ماهي هذه الوقائع
التي ينبغي على المؤرخ ان يدرسها و ماهو موضوع التاريخ ؟

ان مسألة موضوع التاريخ هي صلب الاشكالية الخلدونية

ياتي التباس موضوع علم التاريخ من كونه لاول وهلة انه لا يتالف من واقع بل من فعل
من حركة ,

سيجد ابن خلدون الحل لهذه المسألة بتعميق بحثه المنهجي على المعايير التي تسمح
بالتمييز اذا كان خبر ما صحيح ام خطأ ان معيار اساس نقد الاخبار يقوم على البحث عما اذا
كانت الواقعة المذكورة ممكنة و وضعها من جديد في داخل المجتمع الذي تنتمي اليه .

" القاعدة المطبقة في التاريخ للتمييز بين الصحيح و الخطأ و المرتكزة على تقويم الامكانية و
الاستحالة تقوم على دراسة المجتمع البشري يعني العمران " .

هذا الحل الذي اتى به الى مسألة المعيار في تحقيق الاخبار التاريخية تقوم في نفس
الوقت بالاجابة على مسألة موضوع التاريخ , ان موضوع التاريخ هو المجتمع و بالاحرى دراسة
اسباب تطور المجتمعات ¹.

تعريف ماهو المجتمع :

ان خصوصية ابن خلدون لا تقوم في قلب داخل اشكالية افلاطون او الفرابي فهو يتميز
عنهم في استخدامه رؤية جديدة للفعل الاجتماعي ,
انه يريد فقط معرفة المجتمع .

¹ نفس المرجع ، ص 14.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

" ان موضوع التاريخ هو دراسة الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم فهو يبحث ما يتعلق بطبيعة هذا العمران من احوال التوحش و التانس و الخصوصيات الناتجة عن العصبية و اصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض و ما ينشأ ذلك من الملك و الدول و مراتبها و سائر ما يحدث من ذلك العمران "

المفاهيم الاساسية :

تبيان الفرق بين نموذجين من العمران مع الاشارة الى المستويات المكونة له .

العمران يمكن ان يوجد تحت شكلين الشكل البدوي اي البادية و الشكل الحضاري اي الحضارة .

العمران يتحدد بثلاث مستويات بنيوية موضحة بالمفاهيم التالية :

- المعاش (طريقة كسب العيش) : ان مفهوم المعاش يجمع كل اشكال النشاطات المبذولة من الناس لتحصيل وسائل العيش .
- الملك (ولادة السلطة) : يحدد ابن خلدون الظاهرة السياسية رغم ظهورها تحت اشكال مختلفة كواقع طبيعي ملتزمة بالوجود الاجتماعي حيث يمكن للسياسة ان تظهر تحت شكل سيادة اخلاقية لرئيس القبيلة او تحت سلطة رئاسة " اما عدوان المدن تدفعه الحكام و الدولة و اما احياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشائخهم " مهما كان الشكل الذي تظهر به السياسة فهي تمثل مستوى دائم للعمران اي احدى عناصره البنيوية فالبشر بحاجة لوازع يدفع بعضهم عن بعض و السلطة السياسية تتحدد بالسيطرة .
- العلوم (العلوم و الفنون) .

ترابط متطلبات العمران :

يتكون العمران من جمع هذه المتطلبات الثلاثة لا يمكن لاي واحد ان يوجد لوحده .

العمران هو كل و واحد من المتطلبات ليس له معنى الا بالنسبة للمكان الذي يحتله في هذه الكلية.

لكن المطلب الاقتصادي يمثل اهمية خاصة لمستوى المعاش يشترط الشكل الذي تاخذه المتطلبات الاخرى فالالاقتصاد يشغل كمعيار لتمييز المجتمعات .

فاختلاف الاجيال في احوالهم هو باختلاف نحلته من المعاش ,

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله و الابتداء بما هو ضروري منه قبل الكمال .

هذا النظام ذو الميزة الاقتصادية يفسر بالنسبة ابن خلدون بكون المعاش يسمح بتلبية الحاجة الاولى للبشر تحصل القوت لاجل البقاء و هذا مقدم عن الصنائع و العلوم لضروريته .

هذه الاولوية المعطاة للحالة الاقتصادية لا يعني ان هذا اللاحاح يحدد الآخرين كل مطلب يجد تحديده الخاص في حاجة انسانية يلبيها و النظام ذو الميزة الاقتصادية هو ناتج عن المكانة التي يحتلها في هذا التدرج للحاجات :

- يقتضي على البشر توكيد معيشتهم
- يقتضي على البشر توكيد الحد الأدنى من نظام قادر على عدم طرح مسألة حياتهم في كل لحظة ضرورة ملتزمة بطابع تعقل الانسان

في داخل هذا السلم للحاجات فانه من الواضح ان تلبية الحاجتين الاخيرتين تفرض الحاجة الاولى بهذا المعنى الحالة الاقتصادية تشترط الحالة السياسية و الحالة الثقافية و تكون المتطلبات المتلاصقة في علاقة متبادلة بنيويا¹.

الهيمنة الظرفية للتطلب :

اذا كانت عناصر العمران في علاقات متبادلة بنائية على مستوى التخمين فان فاعلية كل عنصر يتغير و يمكن ان يصبح في لحظة ما من تطور العمران العنصر المهيمن :

في البادية المعاش هو المهيمن .

في مرحلة تكوين الامبراطوريات فالملك يكون هو المهيمن .

في مرحلة انحطاط الامبراطوريات فالعلم يكون هو المسيطر² .

¹ نفس المرجع ، ص ص 15-16.

² نفس المرجع ، ص 17.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

نموذجين للعمران : البادية و الحضارة :

ان تحليل العناصر المكونة للعمران قد انجز و انه من الممكن ان نرى كيف ان هذه المفاهيم قد اتاحت لابن خلدون ان يعيد النظر في مختلف اشكال الحياة الاجتماعية و يرجعها الى شكلين جوهريين تتعلق بهما مفاهيم البادية او الحضارة .

البادية :

ان مفهوم البادية يخفي واقع اكثر تعقيدا من البداوة البسيطة تحت عبارة بدوي يجمع ابن خلدون في نفس الوقت كبار البدو بمعنى الكلمة مربو البقر و الغنم و حتى المزارعون ان مفهوم البادية لم يشر اذن الى واقع توبولوجي لكن الى واقع اجتماعي , اما على المستوى الاقتصادي " المعاش " :

البادية قبل كل شيء هي نمط معين من انتاج الخيرات الضرورية للحياة

ان الزراعة و تربية الحيوانات هما نمطين لتلبية الحاجات .

الطابع الذي يميز اقتصاد البادية هو ان نشاط البشر يؤدي الى تلبية الحاجات البسيطة فقط .

هذا الضعف في الموارد يفسر بكون العلاقة الموجودة بين الانسان و الطبيعة ليست علاقة تحول بل استعمال لم يحتوي التوسط بين الانسان و الطبيعة على الاداة بل على القطيع .

اذا قلنا ان الاقتصاد في البادية يسيطر على العمران فهذا يعني ان القحط هو مصير البدو فان اهتمامهم الاول هو التخلص من العوز .

اما على المستوى السياسي " الملك " :

الجماعة السياسية الاساسية في البادية مكونة من القبيلة ,

و في كل قبيلة ترتبط السلطة السياسية بعلاقات النسب و رئيس القبيلة هو الشيخ الذي يجسد التضامن مع انتمائه الى النسب الاجتماعي المهيمن (الشيء الذي يميز السياسة في البادية هو جانبها المنتشر فالعلاقات السياسية لم تتجسد في اشكال سياسية مدققة لم تتخذ السياسة شكل الدولة) .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

اما على المستوى الثقافي " العلوم " :

فهو يتحدد بطابعه الاول حيث يكون الدين الذي يرتبط به الشعر و الغناء بعدا رئيسيا للعلم¹ .

الحضارة:

لا يقتصر مفهوم الحضارة على اهل المدن فهو يجمع كل البشر الذين تتحدد عندهم العلاقة بالطبيعة بواسطة الاستعمال بل بالعمل على التحول و هذا ما يؤدي بالضرورة الى التحضر .

اما على المستوى الاقتصادي " المعاش " :

تتميز الحضارة بالتغير الجذري في طرق انتاج الخيرات المادية و في حجم هذه الخيرات " هؤلاء هم الحضر يعني اهل المدن و الارياف الذين يعيشون من ممارسة مهنة ما او من التجارة و تكون مكاسبهم اكثر و افضل من اهل البدو لان احوالهم زائدة على الضروري و معاشهم على نسبة وجدهم " .

هذه الرفاهية مرتبطة بكون العلاقات بين البشر و الطبيعة قد خططت على تحول الطبيعة بفضل العمل ,

بالاضافة الى ان تقسيم العمل يسمح بزيادة الانتاجية بصورة اسرع و على هذا الاساس يتعقد النشاط الاقتصادي

و تعظم اهمية المهن و الانتاج لم يكن موجهها فقط نحو تلبية الحاجات البسيطة .

اذا كان تقسيم العمل يزيد الانتاجية فهو يؤدي ايضا الى التخصص في المهمات هاتين النتيجتين تجعل ضروريا دورة حادة للسلع بينما في البادية يكون الاقتصاد مرتكزا في الجوهر على الاستهلاك الذاتي

في الحضارة يكون الاقتصاد هو اقتصاد تبادل مبني على الاستخدام المعمم للنقود .

اما على المستوى السياسي " الملك " :

¹ نفس المرجع ، ص 18.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

ان وحدة اساس الحياة السياسية ليست القبيلة بل بتوسع حكومي اي سلطة و الذي يتحدد على الاقل و جزئيا بقاعدة اقليمية (ادارة مركزية تخضع و تنظم العمران) .

في الحضارة تلعب السياسة الدور المهيمن و يتبع تطور العمران الحضاري مراحل دورة الصعود او انحطاط الامبراطوريات .

اما على المستوى الثقافي " العلوم " :

الحضارة هي مكان انطلاق العلم بينما الدين يفقد قوته¹ .

العلاقات بين البادية والحضارة :

بالنسبة لابن خلدون فان البادية و الحضارة هما شكلان من وجود العمران و ان صراعهما يكون اساس حركة العمران

تاريخيا البادية تسبق الحضارة فهي نواة العمران .

المسألة التي اهتم بها ابن خلدون هي الانتقال من شكل تنظيم اجتماعي الى اخر

هذه الاسبقية للبادية على الحضارة تفسر باسباب اقتصادية و لايجاد التمدن يجب خلق فائض انتاج اجتماعي هذا هو اذن تحول المعاش الذي يحدد تاريخيا الانتقال من البادية الى الحضارة .

لكن كيف نفكر بميكانيزم هذا التحول هذا السؤال لا يمكن حله الا اذا اعتبرنا هذين الشكلين من العمران كجوهرين متجانسين و مختلفين بشدة الواحد عن الآخر ,

في الواقع بالنسبة لابن خلدون المجموعات الاجتماعية المختلفة هي التي تؤلف البادية (كبار البدو و الرحالة و المزارعون) بهذا الاختلاف و هذا التفاوت النسبي هو الذي يتيح الفهم بانه حتى داخل البادية نفسها تولد شروط وجود العمران الحضري و يؤسس المزارعون بناءا على العلاقة الجديدة التي تشدهم مع الارض الضياع الاولى منبت الحضارة .

" يشكل المزارعون اذن عنصرا وسيطا بين البدو و الحضرة "

¹ نفس المرجع ، ص 19.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

إذا كان تطورهم يتم اعتياديا فان تمدنهم يتطور في اتجاه حضري اكثر تقدما و اذا كان بالعكس هذا التطور مسدودا فانهم يتقهقرون الى البداوة هذين الشكليين للعمران يرتبطان بعلاقات السيطرة فالبادية و الحضارة يحفظان علاقات مبنية على التناقض التناحري .

والحضارة تهيمن على البادية اقتصاديا البدو متعلقون بالمدن .

سياسيا تنظيم الدولة للحضارة يعطيها قوة عسكرية اكبر بكثير من قوة القبائل المنعزلة في البادية و هذا ما يسمح للسلطة السياسية من اقماعهم و الزامهم على دفع الضرائب ,و التمدن هو الغاية التي يجري اليها البدوي .

و ان تدخله الشخصي يكون تقريبا مستحيلا و الحل الوحيد هو احتلال المدن و الاستيلاء على ثرواتها هذا ما يمكن ان يتحقق خلال فترات الانحطاط الحضاري لكن البدو الذين ينجحون في غزو المدن و احتكار السلطة السياسية ينسون تدريجيا اصولهم و يتحولون الى حضر .

في هذا المستوى يظهر طابع غير قابل لتبديل التناقض حضارة _ بادية ان البدو لم يقضوا على العمران الحضري و يتركون اذن الرباط حضارة _ بادية سالما ما عدا مكونات الاتجاه السياسي للحضارة التي تتغير .

التناقض بين البادية و الحضارة يكون مغلق على نفسه فهو دائري و ليس شرطا للتقدم بل قاعدة لركود بنيوي .

البشر يبدلون الاماكن لكن البنى تبقى و يتوقف التقدم التاريخي مع تكوين الحضارة و منذ هذه اللحظة تبدأ الحركة الدائرية ¹.

حضارة

هيمنة

احتلال

بادية

¹ نفس المرجع ، ص 20.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

التحليل الخلدوني للسياسة :

على احدى من المستويات الثلاث البنيوية للعمران و هو المستوى السياسي سنوجه الان بحثنا. ان الفائدة من تحليل السياسة في الاشكالية الخلدونية انها تسمح بتبيين ميكانيزم الحركة الدائرية للعمران الذي منها يقوم المحرك الاساسي في العصبية مفهوم معقد الذي يقوم في داخل الاشكالية الخلدونية قاعدة الفهم للتحويلات السياسية (ستت و ستين بتصرف).

السياسي : واقع طبيعي :

السياسي مستوى بنيوي للعمران و لا يتخذ طابعا مختلفا اساسيا عن المستويات البنيوية الاخرى فهو واقع اجتماعي ينبغي دراسته مثل الوقائع الاجتماعية الاخرى , فالسياسي لا يتحدد بالرجوع الى المدينة المثالية عند افلاطون او الفرابي او الى الشريعة القرآنية بل بالكيفيات الملموسة لتكوين اعضاء تضمن سيطرة جماعة من الناس على اخرين .

" فالسياسي هو ملازم للمجتمع "

الكيفيات المختلفة للسياسي :

لابد من تحليل المعاني التي يستعملها ابن خلدون لتحديد الكيفيات المتنوعة لوجود هذا المتطلب للعمران و القوى التي تسمح بانتقال السياسي من كيفية الى اخرى .

معنى العصبية : ان معنى العصبية هو معنى جامع للفكر السياسي الخلدوني و هو بالاختصاص صعب التحديد و هناك تفسيرات عدة و متباعدة :

جماعة اولى يطابقون معنى العصبية مع معنى التعاون الاجتماعي بعض المؤلفين بوتول خاصة حاولوا تدقيق هذا التعاون الاجتماعي من خلال معنى تضامن المحارب هذا النوع من التعريف يشير حقيقة الى ميزة هامة للعصبية لكن لا يمسك بجوهر المعنى .

جماعة ثانية يطابقون معنى العصبية مع معنى التضامن القبلي هذان النوعان من التفسيرات تضيء لبعض العناصر المكونة للعصبية .

هذان النوعان من التفسيرات تضيء لبعض العناصر المكونة للعصبية .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

لكن و لابد من الإشارة الى هذا : ان خطأ المحاولة الاولى من التعريف انها تجعل من العصبية معنى اكثر عمومية مقبول لشرح الصيرورة السياسية للمجتمع بصفة عامة , بينما بالنسبة لابن خلدون هذا المعنى ليس عمليا الا في منطقة جغرافية معينة التي لا تتسع حتى الى مجموع العالم العربي بمقارنة التوسع العربي للشرق الاوسط و لافريقيا الشمالية فهو يقول :

" في الغرب فان قبائل البربر اكثر من تحصي فكلهم بدو اهل قبائل و عصبيات و كلما هلكت قبيلة عادت الاخرى مكانها و عادت بعد ذلك الثورة و الردة مرة بعد اخرى اكثر من الاولى و لذلك طال امد العرب في احتلال تونس و المغرب و يعكس هذه الاوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها و يكون سلطانها وازعا لقلعة الانتفاض و لا تحتاج الدولة فيها الى كثير من العصبية كما هو الشأن في مصر و سوريا لهذا العهد اذ هي خلو من القبائل و العصبيات".

ان خطأ التفسير الثاني يقوم بكون هوحد تنظيم القبائلية و العصبية اذا كان صحيحا ان هذه الاخيرة تقوم على اساس علاقات قبلية فانه لم يخضع الامر بان العصبية ليست ثابتة للتنظيم القبلي .

" المذلة و الانقياد كاسران لسورة العصبية و شدتها فان انقيادهم و مذلتهم دليل على فقدانها فعصبيتهم حينئذ ضعيفة عن المدافعة و الحماية و من كانت عصبيته لا تدفع عنه الضيم فكيف له بالمقاومة و المطالبة و قد حصل له الانقياد و الذل " .

و لكي ندرك معنى العصبية في تعقيدها يجب ان نفهم انها تعمل على مستويين فهي :

نوع خاص من التنظيم السياسي

الحركة التي من خلالها ينتقل العمران من الديمقراطية القبلية الى الدولة المركزية " سبب تاسيس الدول في المنطقة هو العصبيات لان العصبية تؤدي الى الغلبة و الغلبة تحقق الملك " .

العصبية تتأسس على ترابط واقعين متناقضين على التعاون القبلي من جهة و وجود في داخل القبيلة لعصبية مسيطرة من جهة اخرى .

ان التعاون في داخل القبيلة يقوم بكونه ان اعضائه متحدون بالقرابة (رباط الدم) او وهمية (الولاء و الحلف) هذا التعاون يرتكز على الدعم المتبادل بين مختلف اعضاء القبيلة , لكن هذه

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

العصبية الناتجة عن القربى لا تكون في نفسها العصبية و لكي نفهم ظهورها لابد ايضاح التجانس النسبي للقبيلة و عدم التناسق الذي وجد بين مختلف العصبيات .

فالقبيلة ليس عبارة عن اضافة افراد بعضهم الى بعض بل عبارة عن مجموع بنيوي للقبيلة ان العصبية اذن تعمل على مستويين مستوى القبيلة في جملتها و مستوى لكل قبيلة او عشيرة ,فالقبيلة ليست عبارة عن تقارب لروابط متماثلة ان عملية التمييز تحصل بين القبائل و واحدة من بينهم تؤدي الى تكوين ارسنقراطية قبلية هذه الوضعية المهيمنة تمكنها من قيادة مجموع القبائل .

معنى الملك : " الملك هو غاية العصبية "

ان ديناميكية العصبية تعمل على انتقال التنظيم السياسي للعمران من مرحلة مضمرة الى مرحلة بيئة .

ان ظهور العصبية يقضي على المساواة القبلية و يستقطب التضامن القبلي حول الارسنقراطية و الحرب هو الوسيلة التي من خلالها هذا التناقض يستمر و يتطور .

ان القتال ضد القبائل الاخرى يسمح بتقاليد التضامن من ان يستمر و يعمل على تناسي الهيمنة الحقيقية للارسنقراطية.

الحرب تسمح للارسنقراطية ان تبسط سلطتها على القبائل المهزومة هذا التوسع لقاعدة سلطتها يكون من نتيجته توطيد الارسنقراطية في داخل قبيلتها .

السيادة المطلقة وسلطة الدولة هم اذن نتيجة لحركة العصبية¹

طور الامبراطوريات :

قانون الاطوار الخمسة :

طور الاستيلاء على السلطة انتصار الارسنقراطية القبلية تسمح في غنى القبيلة المسيطرة بواسطة جباية الضرائب و العصبية تستمر بحركتها

طور توطيد السلطة الارسنقراطية تدخل في تناقض مع قبيلتها فهي تحتكر السلطة و تحاول ان تقعد الدولة على اسس ليست من النسب فهنا صاحب الدولة حائز على الملك يعارض اذن

¹ نفس المرجع ، ص 23/21.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

العصبية ان طمس هذه الاخيرة لا يؤدي مباشرة الى الانحطاط بالعكس خضوع مختلف القبائل او الغزو لاقاليم جديدة يسمح بان تتسع قاعدة الضرائب و لنفس السبب غنى الملك و قوتها في الطوران التاليان هما اطوار الذروة الانشقاق بين الملك و العصبية القبليّة قد استفذ صاحب الدولة يسود وحده و يمارس سيادته على كل القبائل هذه السيادة تتدعم بفضل غنى الملك ان مصالحه الاقاليم و تطور الصناعة الحرفية الحضرية تسمح لصاحب الدولة ان يعد مداخيل عامة هذه الثروة تتولى مكان العصبية خلال فترة من الزمن كوسيلة للحكم ان رؤساء القبائل يتسلمون الاموال كتعويض عن فقدان امتيازاتهم السياسية يستطيع صاحب الدولة ان يستغني عن الدعم العسكري للقبائل لانه يستطيع ان يحفظ جيشا خاصا.

الطور الاخير و هو طور الزوال حيث ان المال الذي كان يستعمل في حفظ الجيش و ادارة الامبراطورية و كذلك لتهدة قبائل البادية بدا يتناقص فالدولة قد اضاعت من الخصائل الخشنة للبدو و استقرت في ترف الحضارة فالحل الوحيد الذي يبقى لدولة هو في دفع الضرائب لكن بعد حصوله فهي تخنق الزراعة و التجارة و الصناعة الحرفية عادمة ايضا منبع مواردها فالملك قد فقد قاعدته لقد هدم قوته بنفسه الذي احدثه و هي العصبية و هو غير قادر لاحلال مكانه قاعدة اخرى فالمال و الادارة بصفة مستمرة فالملك اذن يكون معلقا في الفراغ بالمقابلة العصبية تستيقظ تجدد دارسه في المدن فان عدم وجود ادارة الدولة تدفع اهل المدن الى التنظيم على نموذج العصبية القبليّة الملك اذن يكون ملغوما من الداخل في الوقت الذي تكون فيه العصبية القبليّة تنتظم من جديد الى دائرة الامبراطورية لتحطيمها ان لمكان خالي لتملك السلطة من طرف ارسنقراطية جديدة قبلية قادرة على استقطاب حولها مختلف العصبية القبليّة.

اذن التصور الخلدوني لصيرورة الامبراطوريات يكون دائريا

ان ديناميكية هذه الدورة مبنية على عصبية - ملك

الملك يحقق العصبية

ان تحقيق الملك يهدم العصبية

ان تدمير العصبية يؤدي الى تدمير الملك

العصبية هي الوسيلة التي من خلالها القبائل البدوية يمكنها احتلال الحضارة

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

لكن هذا الاحتلال لا يؤدي الا لتملك الملك من طرف الارستقراطية هي وحدها تبقى في الحضارة و ترد القبائل نحو البادية

الانتقال من البادية الى الحضارة الذي يكون المحرك فيه هو العصبية لا يؤدي الى تصفية التناقض بين هذين الشكليين لوجود العمران بل الى تغيير بسيط للنخبات السياسية للملك الحضري .

عصبية - ملك هو محرك الديالكتيك المغلق بادية - حضارة ¹

" التنظيم الاجتماعي - الاقتصادي للمغرب العربي الوسيط في العصر الوسيط " ².....

2. الطرح الماركسي :

المادية الجدلية : فلسفة الماركسية

اذا كانت الفيزياء و علم الفلك و علم الحياة و سائر العلوم تدرس القوانين التي تحكم قسما فقط من ظاهرات الطبيعة

فان الفلسفة بالمقابل تدرس اهم القوانين اي تلك التي تحكم ارتقاء العالم في مجمله .

الفلسفة هي علم اعم قوانين ارتقاء الطبيعة و المجتمع و الفكر الانساني .

لكن بجانب الصواب لو خلصنا من ذلك الى استنتاج يزعم ان الفلسفة يسعها الاستغناء عن العلوم الاخرى و ان هذه العلوم تستطيع بدورها الاستغناء عن الفلسفة ، فهذه الاخيرة تركز في استنتاجاتها على منجزات العلوم الاخرى حتى تكون تصورا تقديميا عن العالم .

هذا ما ينطبق على الفلسفة الماركسية اللينينية التي تستند على اخر مكتشفات العلم و تسليح بدورها هذا الاخير برؤية عامة للعالم و بمنهج للمعرفة متقدمين .

تسلح الفلسفة البشر بنسق من الافكار عن العالم تلك هي قوتها .

الفلسفة ملتزمة اذن على الدوام و بعبارة اخرى تذود عن مصالح طبقات محددة .

¹ نفس المرجع ، ص 25.

² نفس المرجع ، ص 32.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

لهذا كانت فلسفة كل حقبة تاريخية هي حلبة صراع دوما و كان المتصارعان على هذه الحلبة و
مايزالان المادية و المثالية

فيم تكمن اذن المسالة الجوهرية لكل فلسفة ؟

نصطدم في العالم بكثرة من الاشياء و الظاهرات بعضها له وجوده المستقل عن وعي الانسان و نحن نعرفها بفضل ما تمارسه من تاثير على اعضاء حواسنا ففي وسعنا ان نراها و نحسها ان نقيسها و نزنها لكن توجد ايضا ظاهرات من نوع اخر كالفكر و الارادة و الرغبة و نحن لا نستطيع ان نراها ان هذه الظاهرات لا توجد الا في وعي الانسان .

اذن في العالم توجد فئتان من الظاهرات :

ظاهرات لا تتعلق بوعينا بل توجد موضوعيا و هي الظاهرات المادية و الظاهرات الاخرى لا توجد الا في وعينا و هي ظاهرات مثالية روحية .

و السؤال الكبير هو الذي يتعلق بمعرفة ما علاقة التبعية التي ينبغي ان تقيمها بين هاتين
الفئتين من الظاهرات ؟

و بعبارة اخرى ما الذي ينبغي ان نعتبره معطى اول العالم المادي (الطبيعة) او الوعي و هذا واحد من وجوه المسالة الجوهرية لكل فلسفة و هذا وجهها الاخر هل يستطيع الانسان او لا يستطيع ان يعرف العالم ان يكون عنه تصورا مطابقا .

ينقسم الفلاسفة بحسب اجابتهم على هذا السؤال الى معسكرين كبيرين ، فاولئك الذين يؤكدون ان العالم المادي الطبيعي هو المعطى الاول و ان المعطى الثاني هو الوعي مشتق من الطبيعة يؤلفون معسكر المادية الفلسفي او اولئك الذين يؤكدون على العكس ان الوعي معطى اول والطبيعة معطى ثاني مشتق من الوعي فيؤلفون معسكر المثالية .

" الاتجاهين الاساسيين في الفلسفة " المادية و المثالية.

فالماديون الذين يستندون الى منجزات العلم يثبتون ان الاشياء او الظاهرات المادية التي تحيط بنا
توجد بذاتها اي خارج وعينا فالارض و الانهار ذات وجود مستقل عن الانسان و وعيه بل اكثر

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

من ذلك فقد برهن العلم على ان العالم كان موجودا قبل ان يظهر الانسان الكائن الواعي على سطح الارض .

اما المثاليون فيؤكدون خلافا لمعطيات العلم ان العالم المحيط و جميع الظاهرات المادية انما تتولد عن الوعي انهم يقدررون ان الفكر و المفهوم و الفكرة هي التي انجبت الاشياء و المواضيع .

ان دراسة العالم و فهمه يرتئنان ايضا بالمنهج الذي يستخدمه هذا الفيلسوف ،

و لفظة المنهج تعني في اليونانية طريقا و اتجاها فاذا اخترنا الطريق السليم في دراستنا للطبيعة اي اذا استرشدنا بمنهج فلسفي صحيح امكننا ان نسبر بنجاح غور اسرار الطبيعة .

و لكل علم مناهجه الخاصة فالبيولوجيا تعتمد الملاحظة و التجريب.

و مهمة الفلسفة ان تدل الى الطريق الى المنهج الواجب استخدامه لا لدراسة هذه الظاهرة او تلك و انما لدراسة ظاهرة الكون قاطبة و عليه فمهمة الفلسفة ان تقدم منهجا فلسفيا عاما لمعرفة تستطيع ان تستخدمه العلوم جميعا علاوة على المناهج الخاصة التي تملكها .

ماهي اذن مناهج المعرفة التي انشأتها الفلسفة عبر تاريخها كله ؟

ثمة منهجان فلسفيان طريقان لدراسة الظاهرات واحدهما يقضي بالنظر الى الاشياء كافة و الظاهرات جميعا من خلال تغيراتها المتصلة من خلال تطورها و هذا المنهج يسمى جدليا ، و قد كان للفظ " الجدل " في العهود الغابرة معنى مغاير لمعناه اليوم فقد كان فلاسفة اليونان القديمة يعنون بالجدل الحوار النقاش الذي تتضح من خلاله الحقيقة للعيان في معترك اختلاف الاراء اما اليوم فالمقصود بالجدل منهج فلسفي يدرس الواقع في صيرورته الدائمة في حركته .

كان هيراقليطس فيلسوف اليونان يقول : كل شيء يمضي بمعنى كل شيء يتغير .

اما المنهج الفلسفي الاخر فيقضي بالنظر الى الاشياء كافة و الظاهرات جميعا بصفاتها ثابتة ساكنة جامدة انه المنهج الميتافيزيقي (الجدل و الميتافيزيقا منهجان متناقضان لمعرفة العالم) .

الجدل اذن يدل الى الطريق الصحيح لدراسة ظاهرات الطبيعة و المجتمع كافة

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

بيد انه ينبغي ان نلاحظ ان الجدل لا يكون علميا فعلا الا اذا اتحد عضويا بالمادية و الاتحاد بين الجدل و المادية يتحقق في الفلسفة الماركسية في المادية الجدلية.¹

نشوء المادية الجدلية :

لم يرى مذهب ماركس و انجلز النور بمنأى عن حركة الثقافة العالمية بل كان الوريث الشرعي لخير ما ابدعته الانسانية ، كانت الفلسفة قبل ماركس و انجلز قد اعطت تصورا ماديا عن الطبيعة و نظرية في التطور " الجدل " و قد تجلى هذان الانجازان العظيمان للفكر الفلسفي على اسطع نحو في اواخر القرن الثامن عشر و مطلع القرن التاسع عشر في الفلسفة الالمانية و كان المتقدمون على ماركس و انجلز في المضمار الفلسفي هيغل المثالي الالمانى و فيورباخ الالمانى المادي .

كان مذهب هيغل الفلسفي يستمد قيمته من كونه يتضمن فكرة التطور و الارتقاء " الجدل "

و كانت فلسفة فيورباخ تتضمن اوضح عرض يومئذ للتصور المادي عن الطبيعة

منذ نهاية القرن الثامن عشر و تحت تاثير حاجات الانتاج الراسمالي تطورت العلوم بسرعة فالفيزياء مثلا درست بنجاح الحرارة و الكهرباء و حددت الكيمياء خواص العديد من العناصرو التراكيب الكيماوية كذلك اصاب خطا كبيرا من التقدم البيولوجي و قد توجت هذه النجاحات بثلاثة اكتشافات كبرى :

الخلية : فقد اوضح العلماء ان جميع اعضاء الحيوانات و النباتات تتألف من خلايا متنوعة و قد اقام هذا الاكتشاف البرهان على وحدة بنية الطبيعة الحية .

قانون بقاء الطاقة و تحولها و هو من اهم قوانين الطبيعة و بمقتضى هذا القانون لا يمكن للطاقة شانها شان ركيزتها المادة لا ان تخلق و لا ان تفتى و ما تفعله في شروط معينة هو انها تتحول تتقلب من شكل الى اخر (الطاقة الميكانيكية تتقلب الى طاقة حرارية و العكس) و قد اظهر هذا الاكتشاف الصلة الوثقى بين مختلف اشكال الطاقة.

¹ فاسيلي بوزوستنيك وأوفشي ياخوت، ألف باء المادية الجدلية، (ترجمة: جورج طرابيشي)، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر 1979، ص 16-18.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

ظهر مذهب عالم الطبيعيات الانجليزي داروين بصدد اصل الانواع و قد سدد داروين ضربة قاصمة الى التصور الميتافيزيقي المنافي للجدل عن الطبيعة الحية و قد اثبت ان جميع النباتات و الحيوانات و الانسان قد ظهوروا عقب ارتقاء دام ملايين السنين .

تكمن اهمية هذه الاكتشافات الكبرى في المقام الاول في كونها قد نسفت المنهج الفكري الميتافيزيقي الضيق الذي كان يعتمد على العلماء في ذلك العهد ، و قد اتاحت هذه الاكتشافات امكانية رؤية الطبيعة من وجهة نظر جديدة فعلى ضوءها ما عادت الطبيعة تبدو ساكنة و جامدة و صار بينا للعيان ان الطبيعة بكاملها بدا من اصغر الجزيئات الى اكبر الاجرام و من حبة الرمل الى الشمس و النجوم و بدا من الخلية الحية البدائية الى الانسان تتحرك و تبدل دوما و ابدا .

أبان العلم التاريخي بدوره عهدئذ ان الحياة الاجتماعية ليست هي الاخرى ساكنة بل هي قيد التحول و التبدل .

لقد كان ماركس و انجلز يدركان تمام الادراك انه لا مجال اثناء عملية ابداع تصور ثوري جديد عن العالم لنبد الفلسفة القديمة و لفظها جملة و تفصيلا فهذا غير معقول لكن لم يكن هناك بد من اعادة النظر فيها باتجاه نقدي و الحفاظ على منجزات الفكر الانساني .

" التصور المادي عن الطبيعة و مذهب التطور و الارتقاء (الجدل) و لم يكن من سبيل الى ذلك الا بالتغلب على نواقص الفلسفة القديمة و حدودها " .

فيما تكمن تلك الحدود ؟

كانت المادية القديمة ميتافيزيقية كانت ترى الى الطبيعة على انها ساكنة و ثابتة (الشمس و الكواكب و افلاكها لا تتعرض لاي تغير) .

ماكان الماديون القدامى بما فيهم فيورباخ يقيمون وزنا للدور الهائل الذي يلعبه نشاط الناس العملي ما كانوا يرون سوى فعل الطبيعة في الانسان من غير ان يلحظوا فعل الانسان في الطبيعة

ـ

علما بان بني الانسان لا يكتفون بتأمل العالم الخارجي بل يؤثرون و يفعلون فيه و يغيرونه " في مفهوم ماركس للانسان "،

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

بنو الانسان يوجدون الانتاج على سبيل المثال باستمرار و يصنعون ادوات عمل و الات و معدات جديدة كذلك تراهم يغيرون النظام الاجتماعي فيستبدلون الانظمة البالية باخرى جديدة .

كيف نفسر ذلك العيب الجوهرى في المادية القديمة ؟¹

نفسره بان هذه الاخيرة غير متماسكة و غير كاملة فممثلوها ما كانوا ماديين الا في تاويل ظاهرات طبيعية لكنهم بنوا في مواقع المثالية فيما يتعلق بظاهرات الحياة الاجتماعية حين كانوا يرون الى ظاهرات الطبيعة كانوا يقدرون بحق ان الطبيعة معطى اول و ان الوعي معطى ثاني مشتق لكن حين يكون المطلوب تفسير الظاهرات الاجتماعية كانوا يبتعدون عن ارضية المادية .

كانوا لا يتبينون العلل المادية لتطور المجتمع فيحاكمون الامور محاكمة مثالية كانوا يفترضون ان اراء الناس و رغائبهم و الشخصيات القوية هي محرك التقدم الاجتماعي فيعترفون فقط بالدوافع المثالية لتطور المجتمع وفيورباخ مثال على هذا ، فقد كان يعتبر الطبيعة معطى اول و الوعي معطى ثاني و انطلاقا من هذه المبادئ كان ينتقد المثالية و الدين و بالمقابل حين كان يفسر ظاهرات الحياة الاجتماعية الدين الاخلاق العلاقات بين الناس كان ينطلق من مبادئ مثالية فمثلا الناس يتمسكون بافكار اخلاقية ابدية و ثابتة مستقلة عن الشروط المادية لحياتهم و هذا تصور مثالي عن الحياة الاجتماعية لانه كان يؤكد ان الافكار و المبادئ الاخلاقية مستقلة عن الوجود و الموجودات .

بناءا عليه كان نقد نواقص المادية القديمة و تجاوزها شرطين لازمين لانشاء المادية الجدلية .

و في الوقت الذي حافظ فيه ماركس و انجلز على الاساس المادي للفلسفة القديمة اي على التصور المادي عن الطبيعة ، تجاوزاه الى ما هو ابعد منه فقد اعتبرا ان مهمتهما هي اكمال بناء المادية و سحبها على الحياة الاجتماعية و اعطاء الانسانية تصورا ماديا علميا للتاريخ ، لانجاز هذه المهمة كان لابد من انشاء جدل ثوري اي مذهب كامل بقدر الامكان و دمج المادية بالجدل في مذهب واحد متلاحم " المادية الجدلية " و تطبيقها على تاريخ المجتمع .

ماذا كان وضع الجدل في الفلسفة القديمة ؟

¹ نفس المرجع ، ص 19.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

كان الجدل و المادية يسلكان بوجه عام دروبا متباينة فقد لبثت المادية ميتافيزيقية منافية للجدل بينما راح الجدل يتطور في اطار مثالي و خاصة في مذهب هيغل و نتيجة لذلك كان الجدل ينطوي على نواقص خطيرة لا مناص من التغلب عليها و تجاوزها .

لقد تمثل الجدل في وجهه الاكثر تطورا في مذهب هيغل الفلسفي .

لكن عيب جدله كان يكمن في خضوعه التام للمثالية و ترتب على ذلك ان الجدل لم يكن مطبقا الا على تطور الفكرة على الوعي و يذهب هيغل الى ان الفكرة و الروح هما وحدهما اللتان تتطوران و تنتقلان من حالة الى اخرى اما فيما يتعلق بالطبيعة التي كان هيغل يعدها واحدة من مراحل تطور الفكرة فما كانت تتطور في الزمن اي لم يكن لها تاريخ خاص بها

كان من الواجب اذن لا التغلب على العيب الجوهرى في الجدل الهيجلي فحسب بل ايضا اكتشاف ماهو ثمين و تقديمي فيه و الحفاظ عليه و قد حطم فيورباخ نظام هيغل و نبذه جملة و تفصيلا .

لقد اقتضى الامر عبقرية كعبقريه ماركس لانقاذ النواة العقلانية في جدل هيغل راسا على عقب و تحويله الى جدل مادي و اعطائه شكلا علميا حديثا و الحال ان ذلك ما كان ممكنا الا بالارتكاز الى منجزات الممارسة الثورية و العلم .

ان تطبيق ماركس و انجلز لمنهجهما الجدلي على دراسة الطبيعة و الحياة الاجتماعية قد اتاح لهما انشاء مذهب فلسفي تتحد فيه المادية و الجدل اتحادا وثيقا لا يقبل فكাকা هكذا ابتدعت المادية الجدلية¹ .

فماذا تمثل و ماذا تعلمنا ؟

ما المادة ؟ " المادة خلاقة "

إن مذهب المادة هو حجر الزاوية في المادية ،

الحياة التجربة اليومية تقنعنا بان العالم وجوده الموضوعي مستقل عن الانسان و وعيه ،

¹ نفس المرجع ، ص 35.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

و العلم اثبت ان الارض تكونت قبل حقبة طويل من ظهور الانسان و عليه فقد كان لها وجودها المستقل عنهما ،

و موضوعية العالم اي وجوده خارج الوعي و مستقلا عنه تستتبع انه مادي .

المادة مفهوم واسع يتميز عن المفاهيم العادية بكونه يعبر عن السمات الاكثر جوهرية و عمومية لا لفئة معينة و انما اشياء جميعا لظواهرات و لكل ما يحيط بنا .

و هذه المفاهيم الاوسع و الاشمل تسمى ايضا بالمقولات الفلسفية

ان الاشياء هي جميعها في المقام الاول مادية ذات وجود موضوعي اي خارجي عن وعي الانسان و مستقل عنه

و للاشياء ايضا خاصية هامة فحين نغتمل بالماء الساخن نشعر باحساس الحرارة و حين نراقب الاشجار في الغابة نرى لون الاوراق الاخضر و يترتب على ذلك ان الاشياء التي لها وجودها المستقل عنا تمتلك خاصية الفعل في اعضاء حواسنا و اثاره الاحساسات .

نحن اذن نطلق اسم المادة على كل ما يحيط بنا على العالم الخارجي الذي يؤثر في اعضاء حواسنا و يثير الاحساسات .

حدد لينين في مؤلفه : المادية و التجريبية النقدية مفهوم المادة على النحو التالي : المادة مقولة فلسفية تفيد في تسمية الواقع الموضوعي المعطى للانسان في احساساته المادة هي ما يفعل في اعضاء حواسنا فينتج احساسات .

و بيد ان مبدأ ازلية المادة هو بالتحديد الذي يستثير الاسئلة في كثير من الاحيان فالانسان يرى اثناء حياته ان لكل شيء بداية و نهاية من الطبيعي اذن ان يتساءل : من خلق المادة ؟ و العلم يجيب بانهما موجودة من الازل و قانون بقاء المادة تؤكد لذلك.

كان العالم الروسي لومونوسوف قد ركز فيما سلف انتباهه على وقائع مماثلة و خلص من ذلك الى الاستنتاج بانه ما من جسم ما من عنصر في الطبيعة يتلاشى تماما من غير ان يترك اثرا و انه لا يستطيع الانبعاث من عدم و قد صاغ هذه الافكار في القانون المعروف قانون بقاء المادة و

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

يترتب على هذا القانون انه لا شيء في الطبيعة ينبجس من العدم و لا شيء يباد نهائيا و انما الكل في تحول (قانون تحول الطاقة و بقائها _ ازالة المادة)¹.

المادة و الحركة متلازمتان :

"ان الشيء الساكن الحجر مثلا لا يتحرك مالم يحرك"

لكن اذا القينا نظرة خاطفة الى داخل الحجر الساكن للاحظنا فيه ضربا من الحركة فالذرات و الدقائق و الكهارب الموجودة كما هو معروف في كل جسم تتحرك فيه باستمرار كما تحدث فيه عملية تدمير بفعل الرطوبة و الشمس و حين نجلس ساكنين لا نتحرك لكن دمنا يجري و تبدلات معقدة تطرا على جسمنا فثمة خلايا جديدة تولد و هرمة تموت و هذه ايضا حركة .

و في المجتمع الانساني تحدث باستمرار تغيرات فالانظمة الاجتماعية تتبدل و الناس انفسهم يتغيرون و سيمائهم الاخلاقية تتعدل (لكن كيف تتغير هاته الانظمة الاجتماعية كيف يتحرك التاريخ).

اذن توجد انواع متباينة من الحركة :

تحرك اجزاء المادة الاجسام اي الشكل الميكانيكي للحركة .

السيرورات الحرارية و الكهربائية اي الشكل الفيزيائي للحركة .

تراكب الدوالف و انشطارها اي الشكل الكيميائي للحركة .

التغيرات التي تطرا على العضويات الحية هي الشكل البيولوجي للحركة .

هناك الشكل الاجتماعي للحركة اي التبدلات التي تطرا على الحياة الاجتماعية .

كان انجلز يقول ان الحركة تضم في ذاتها جميع التغيرات و العمليات التي تحدث في الكون بدءا من الانتقال البسيط و وصولا الى الفكر و يترتب على ذلك ان كل تغير يحدث في داخل الاشياء اي في العالم ينبغي ان يعد حركة .

ان الحركة هي تغير المادة بوجه عام

¹ نفس المرجع ، ص 37.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة – الرمزية والدين

هل يمكن ان توجد المادة في حالة لا يطرا عليها او فيها اي تغيير بديهي لا ؟

بما ان الاجسام تتالف من ذرات و دقائق هي ابداء و دوما قيد الحركة ، اذن لم يوجد قط و لا يوجد و لن يوجد ابداء جسما جامدا ساكن مطلق السكون و الذرات و الدقائق و الكهارب قد وجدت على الدوام و بالتالي وجد على الدوام ايضا الشكل الكيميائي للحركة .

" لم توجد قط حالة كانت فيها المادة بلا حركة و لهذا يقال ان الحركة هي شكل وجود المادة " .

" الحركة هي الخاصية التي لا تبلى للمادة " .

تصور المادية الجدلية : في الطبيعة ليس السكون هو الذي يلعب الدور الرئيسي على الرغم من وجود السكون النسبي و انما تلعبه الحركة الحركة اي التغير اي التطور و نفي الحركة بصفاتها خاصة المادة يقضي الى الاقرار بوجود اله بمعنى ان التغير يستتبع وجود اله محرك للطبيعة و لكن المادة في غنى عن محرك فالحركة محايثة لها .

و بمحايثة الحركة للمادة يقع التغير و هذا هو محرك الطبيعة .

و التساؤل عن اصل ماهو موجود منذ الازل تساؤل غير ذي معنى ¹.

الزمان و المكان :

" الزمان و المكان شكلا وجود المادة "

اذن فكل ما يجري في العالم يحدث في الزمان لهذا كان الزمان ايضا شكلا لوجود المادة ز

كتب لينين يقول ما الكون الا مادة في الحركة و هذه المادة قيد الحركة لا يمكن ان تتحرك

الا في المكان و في الزمان، و المكان شكل لوجود المادة يحدد وضع الجسم المادي و ابعاده و حجمه ، اما الزمان فيحدد مظهرها اخر لوجود المادة و تطورها تعاقب و ديمومة التغيرات التي تطرا على الاجسام المادية ، و لابد من الاشارة الى ان

الزمان و المكان مترابطان اذن ترابطا لا يقبل فكاكا و ما من سبيل الى فصل واحدتهما عن الاخر فالمكان لا يمكن ان يوجد خارج الزمان مثلما لا يمكن للزمان ان يوجد خارج المكان و مادامت

¹ نفس المرجع ، ص 38.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

المادة موجودة في المكان و الزمان فلا سبيل الى فصل المكان و الزمن واحدهما عن الاخر و لا عن المادة كذلك .

حتى مطلع القرن العشرين كان العلم يتمسك بوجهة نظر العالم الكبير نيوتن التي كانت تقول ان المكان و الزمان لهما وجودهما المستقل عن المادة فالمكان في نظر نيوتن اشبه ما يكون بصندوق ضخم او غرفة لا متناهية الاتساع عارية من الجدران و من السقف و من الارضية يمكن وضع الاشياء فيها و سحبها منها و العالم المحيط شبه مقحم في ذلك الصندوق و من هنا خلص نيوتن الى الاستنتاج بان المكان مطلق اي مستقل عن المادة كذلك هو حال الزمان الذي تصوره شيئا مطلقا منفصلا عن المادة و مستقلا عنها ذلك كان تصور المادية الميتافيزيقية .

تناول الفيزيائي الكبيرالبرت اينشتين تناولا مغايرا مسالة المكان و الزمان في نظريته عن النسبية فقد اثبت علميا صحة الفكرة التي ابان عنها مؤسس المادية الجدلية ماركس و انجلز و التي تنص على ان المكان و الزمان مترابطان بالمادة و تابعان لخواصها .

من الممكن ان يتوهم المرء ان الزمن يمضي على منوال واحد سواء اعلى الارض ام في صاروخ يندفع بسرعة هائلة لكن ثبت ان ذلك غير صحيح فلو تحرك الصاروخ بسرعة تقارب سرعة الضوء لمر الزمن فيه بسرعة ابطا بكثير من السرعة التي مر بها على الارض لتتخيل اننا رحلنا على صاروخ من ذلك النوع و لنقل اننا سافرنا ثلاث سنوات يوم سنعود الى الارض سنصاب بالذهول فقد مرت عليها مئات السنين بل الافها يصعب تصور ذلك لكن ذلك هو واقع الحال اذن للارض زمانها الخاص بها و للصاروخ المندفع زمانه الخاص به الزمان نسبي و منوط بسرعة الحركة فكلما تحرك الجسم في المكان بسرعة اكبر مر الزمان بالنسبة اليه ببطء اكبر .

لكن يبدو ان المكان هو الاخر نسبي لتتخيل قطارا يمر امام رصيف محطة بسرعة تقارب سرعة الضوء فركاب القطار سيقدر ان الرصيف قد تقلص بينما سيقدر الناس الواقفون على الرصيف ان القطار هو الذي تقلص و ليس هذا خداعا من قبل حاسة النظر و انما هو واقعة موضوعية اذن المكان هو ايضا نسبي .

يسعى المثاليون الى تزييف معنى هذا الاكتشاف فيقولون مادام المكان و الزمان نسبين فليس لهما من وجود موضوعي و انما وجودهما في وعي الانسان فحسب و الحال ان ذلك غير صحيحة

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

فالاكتشافات الجديدة لم تدحض التصور المادي عن المكان و الزمان انما التصورات الميتافيزيقية القديمة هي وحدها التي دحضت .

و كما يقول الفيزيائيون لكل نسق من الاحداثيات زمانه الخاص به زمان نسبي لكن هذا الزمان له وجوده الموضوعي المكان ايضا ذو وجود موضوعي .

و الحال اذا كان الزمان و المكان موضوعيين و غير مرهونين بالانسان افلا يقف هذا الاخير عاجزا امام سير الزمان المحتوم لا راد له .

ان الانسان عاجز عن ايقاف الزمان لكنه ليس عاجز امام المجرى الموضوعي للزمان بل على العكس فهو يملك كل ماهو لازم كي يخضعه له و كي يتغلب عليه و الزمان يعمل لصالحنا كلما عرفنا كيف نستخدمه على نحو افضل ¹.

لا تناهي العالم و وحدته

المكان لا محدود و الزمان ابدى لهذا يمتد العالم الى ما لا نهاية من كل صوب من الاعلى و من الاسفل من اليمين و من الشمال ليس له في الزمان من بداية و لن يكون له ابداء من نهاية عكس المثاليون الذين يرون ان العالم له بداية و ستكون له نهاية .

لنفرض ان الكون محدود في المكان في هذه الحال نجد انفسنا وجها لوجه امام السؤال المحتوم التالي ماذا يوجد وراء الكون ؟ هل هناك عالم اخر غير العالم المادي ؟

لقد اثبت العلم على نحو قاطع انه لا يوجد و لا يمكن ان يوجد عالم لا مادي متعال و بالفعل لا وجود الا للمادة و لا يمكن ان يوجد سوى عالم مادي واحد .

لهذا تعلمنا الفلسفة الماركسية ان العالم واحد

و لا ينبغي ان نستنتج من ذلك ان العالم الذي نحيا فيه هو وحده الموجود لقد افصح الايطالي برونو عن فكرة تعدد العوالم لكنها جميعها مادية و بهذا المعنى تشكل جميعها عالما ماديا اوجد .

42 41 ¹ نفس المرجع ، ص ص

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

و وحدة العالم تعني فضلا عن ذلك ان جميع الاشياء و جميع الظاهرات و السيرورات مترابطة فيما بينها و انها ليست ركاما من اشياء منعزلة بل تشكل كلا واحدا (ترابط الاقتصادي بالثقافي و السياسي) .

و عليه لا وجود في العالم لاي ظاهرة ليست ناجمة عن الحركة عن تطور المادة و المادة فعلها يمتد في كل مكان و لا وجود لشيء خارج المادة التي هي قيد الحركة و التطور او خارج الاشكال التي تتلبسها هذه المادة و عليه ليس هناك سوى عالم مادي واحد و وحدة العالم تكمن في ماديته¹.

المادة و الوعي : الوعي خاصيته المادة

منذ زمن تساءل الناس لماذا يكف الانسان بعد موته عن التفكير و التحرك و التكلم ؟ فسعى الناس الى ادراك سر العلاقة القائمة بين الجسم و ما كانوا يسمونه الروح او بعبارة ادق ووعي الانسان ،

لكن كان من الصعب الاجابة على السؤال : اذ كيف السبيل الى دراسة ما لا يقع تحت نظر و سمع و لا لون له ؟

ما الفكر؟ ما الفكرة ؟ لقد ضرب المثاليون و اللاهوتيون اخماسا باسداس على مدى قرون بصدد هذه الاسئلة و ما زالوا يفعلون .

يعلمنا الدين ان مصدر الحياة و الفكر هو الروح فالروح هي شرارة الله في الانسان و الجسم ما كان ليوحد لولا الروح و بدونها يموت .

اما الروح كما يؤكد الدين ففي وسعها الاستغناء تماما عن الجسم انها تدلف اليه عند ولادة الانسان و تبارحه عند موته ما يزال الاقرار بوجود اخرة الاساس الذي تقوم عليه الاديان جميعا .

ما الوعي الا الفكر ، الاحاسيس ، المفاهيم ، الارادة هذه الوقائع جميعا هي من خواص الانسان فلو لم يكن قادرا على الاحساس لما وجدت رغبة و شهوة و الارادة لا وجود لها حيث لا وجود لمن يفترض فيه ان يفصح عن هذه الارادة ، ينبغي ان نستخلص من ذلك ان الطبيعة لم

¹ نفس المرجع ، ص 45.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

توجد قبل البشر فحسب بل قبل الكائنات الحية جميعا ايضا و بالتالي بصورة مستقلة عن الوعي، الطبيعة معطى اول و ما كان للوعي ان يوجد قبل الطبيعة انه معطى ثان ، الوعي مرهون بعمليات مادية تحدث في الجسم في المخ في الاعصاب و دمار الجسم يؤدي الى دمار الوعي و لا يمكن ان يوجد وعي بدون مادة .

لكن هل كل مادة تفكر ؟ كلا الاحجار و الطبيعة الخاملة الحياة بوجه عام لا تفكر و لا تقدم اي علامة من علامات الوعي .

متى ولد اذن الفكر ؟

تدل العلوم الحديثة على ان الطبيعة الحية تاتي من الطبيعة الميتة و هذا مهم (فكرة الارتقاء لداروين) .

يقولون ان الاشياء الحية و خاملة الحياة تتميز تميزا جذريا بعضها عن بعض فالكائنات الحية لا تمت بصلة الى الطبيعة الميتة ، يقولون ان الاشياء الحية و الخاملة الحياة تتميز جذريا بعضها عن بعض فالكائنات الحية بخلاف الاشياء بخلاف الاشياء الخاملة الحياة تتحرك تتكاثر تنمو ، و بالفعل ان الفارق كبير لكن عجز المثاليين عن تفسير ما بين هذه الكائنات و الاشياء من صفات مشتركة قادهم الى الاخذ بالفكرة القائلة ان العضوية الحية تنطوي على قوة حيوية نوعية و هذه القوة هي ما تميزها جوهريا على حد زعمهم عن الطبيعة الخاملة الحياة .

صحيح ان العضوية الحية تتميز عن الطبيعة الخاملة الحياة لكنها ترتبط بها في الوقت نفسه ارتباطا وثيقا لا يقبل الفكاك فالعضوية الحية مركبة من نفس عناصر تركيب الطبيعة الخاملة الحياة كبريت فوسفور فحم و انطلاقا من وقائع من هذا النوع اثبت العلم ان المادة الحية انت من المادة الميتة .

لكن ظهور الحياة على الارض ظهور الخلية الحية لا يعني بعد ظهور الوعي فمع الحياة لا تظهر سوى العناصر الاولى للوعي .

إن الوعي مرتبط بنشاط انصاف كرات المخ فهذه الاقسام من المخ هي حصيلة ارتقاء مديد تطور اثناءه الجهاز العصبي و طرا تعقيد متزايد باستمرار على نشاطه و قد ارتقى سلوك الحيوانات هو الآخر و تعقد الى ان ظهر المخ البشري و ظهر معه الوعي الانساني .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

و بلحاء انصاف كرات المخ تحديدا ترتبط التظاهرات العليا للنشاط العصبي و من السهل ان نقتنع بذلك اذا اقمنا مقارنة بين ارتقاء الجهاز العصبي و بين الكيفية التي تعقد بها سلوك الحيوانات فعلى سبيل المثال نلاحظ لدى الاسماك التي لا وجود عندها لقشرة دماغية سلوكا هو في منتهى البساطة اما الطيور فسلوكها اشد تعقيد لانه تتوفر لها عناصر من لحاء المخ و يزداد التعقيد في سلوك الكلاب بحكم تطور اللحاء لديها " كل حركة ارادية خاضعة للقشرة المخية " لكن يبقى الفكر خاصية بشرية و مرتبطة من خلال سيرورة الارتقاء بظهور الدماغ الانساني الشكل الاعلى للمادة ليس الوعي نتاج اي مادة و انما هو نتاج مادة رفيعة التعضي نتاج النشاط المي الوعي وظيفة للمخ و لا وجود له حيث لا وجود للمخ .

أما أن الوعي مرهون بالمخ فهذا ما يؤكده واقع ان بالمكان احياء الانسان اذا كان الموت قريب العهد اما اذا تصرم زمن طويل على الوفاة فان الخلايا المخية تشرع بالانحلال .¹

ما الوعي ؟

لنأخذ أي عبارة كانت " إني أرى هذا الكتاب " فمن المفهوم تماما في هذه الحال انه لا يوجد في راسنا كتاب و انما فكرة هذا الكتاب .

من اين تاتي المدركات ؟ من الحياة ، من الواقع ، الاشياء لها وجودها الموضوعي و على اساسها تكون عنها المدركات فالمدركات معطى ثان و في المقام الاول الواقع ثم انعكاسه فكرة هذا الواقع .

لهذا قال لينين ان الفكر نسخ انعكاس للواقع يعيد انتاجه يعكسه يصوره .

وعي الانسان اذن مقدرة المادة الرفيعة التعضي الدماغ على عكس الواقع المادي اي نسخه .²

¹ نفس المرجع، ص 46- 47.

² نفس المرجع، ص 49.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

الفكر و اللغة (قدرة التجريد خاصية انسانية)

كثيرا ما يدهشنا سلوك القردة لقد وضعت على سبيل المثال موزة امام قرد و كان صعبا عليه الامساك بها لانها قريبة من نار لكن القرد " علم " كيف يغرف الماء من برميل صغير موضوع جانبا و كيف يطفىء النار و يمسك بالموزة و نراه بالفعل يمسك بها و بعد ذلك وضع القرد في شروط جديدة ففي عرض نهر يوجد طرف عليه موزة و امامه نار مضرمة و على مسافة بعيدة نسبيا وضع برميل صغير فيه ماء المعضلة اذن هي فالمطلوب اطفاء النار و الامساك بالموزة و في وسع القرد ان يغرف الماء من حوله اذ الماء كثير عند الطوق و لكنه لا يفعل بل يشق طريقه بجهد الى حيث البرمي الصغير ليغرف منه الماء .

إن هذا المثال يظهر لنا ان القرد ليس لديه مدرك او تصور عن الماء و انه لا يعرف خواصه العامة، إن فكره مرتبط ارتباطا مباشرا بالاشياء التي تحيط به بل اكثر من ذلك فهذا الامر مستحيل بدون رباط مباشر بهذه الاشياء انه لا يفكر اذن الا حين توجد امامه اشياء لكن اذا لم يكن امامه شيء ما استطاع ان يفكر .

أما فكر الانسان فمغاير نوعيا انه يتعلم كيف يعرف الاشياء اثناء الانتاج اثناء العمل اثناء النشاط العلمي و يدرس خواصها انه يلاحظ ان ماء برميل او نهر او بئر و ان ماء ابحر يملكان خواص مشتركة فمثلا :خاصية القدرة على اطفاء النار ان الانسان يخلق فكرة الماء و ليس المقصود بها ماء البرميل او النهر او البحر و انما الماء عامة انه مدرك عام فالانسان سينفصل و ينأى عن الاشكال المعطاة عن الاشياء العينية و يستخلص منها خواصها العامة .

حين تاتي بذكر فكرة الشجرة الشجرة عامة فان ما نعينه بها الخواص العامة التي تميز الشجرة ننفصل هنا عن الشجرة العينية نتجرد عنها لهذا فان المدرك مجرد و هذه السمة المميزة للفكر الانساني خاصيته المجردة هي ما ليس في متناول الحيوانات ز

ما الذي يسمح لنا بان نجرد ان نفصل عن الشيء العيني خواصه الجوهرية انه الكلام اللغة فكلمة شجرة تدلنا على ان المقصود هو الشجرة بوجه عام و ليس شجرة محددة بعينها و يستحيل التعبير عن فكرة مجردة بوسيلة اخرى غير اللغة .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

يتكون وعي الانسان منذ الطفولة على اساس الكلمات على اساس اللغة لانه انما بواسطة الكلمات و اللغة تعبر افكارنا عن نفسها و اثناء هذه السيرورة تظهر تدريجيا سمة موقوفة عند الانسان وحده .

" الفكر المرتبط ارتباطا صميما باللغة فمن المتعذر فصل الوعي الانساني فصل فكر الانسان عن لغته فالوحدة عضوية لا تقبل فكاكا تقوم بين اللغة و الفكر ."

نوه انجلز بان ظهور اللغة المنطوقة قد خطا بالدماغ البشري خطوة جديدة الى الامام

فتحت تأثير اي اسباب حدث ذلك ؟

فمثلا قد عرف التاريخ عدة حالات عن تربية اطفال بين رهاط الذئاب و قد ذكرت حالة من هذا القبيل في الهند لكن نتيجة هذه العملية كانت ان الاطفال هنا يصبحون يسيرون على اطرافهم الاربعة و يقلدون صراخ الحيوانات و لا تعرف بالطبع الكلام و كل الجهود التي بذلت لتعليمهم النطق ذهب ادراج الرياح و لم يستعيدو الوعي الانساني .

ولدوا بدماغ انساني سوي و راحوا يتطورون و يتطور معهم بالطبع دماغهم فلماذا بقي فكرهم اذن في حالة تاخر لا علاج له لانه لا يكفي ان يكون للانسان دماغ سوي ليكون له وعي انساني بل لابد ايضا ان يعيش في مجتمع انساني .

" و خارج المجتمع لا يمكن ان يوجد فكر انساني" و هذا الاخير يظهر كنتيجة لحياة البشر ضمن نطاق المجتمع .

و لا يمكن للفكر ان يتجلى الا متى عكس الانسان الطبيعة من جهة اولى و الا متى دخل من الجهة الثانية في علاقات محددة مع سائر الناس من خلال العمل و الانتاج " لقد خلق العمل الانسان المجتمع الانساني " و الانسان طور دماغه وعيه بعمله بممارسته نشاطا انتاجيا .

على هذا النحو لاحظ ماركس ان الوعي كان من اللحظة الاولى لظهوره نتاجا اجتماعيا و انه سيبقى كذلك ما بقي البشر ان الوعي نتاج حياة الانسان في مجتمع انه ظاهرة اجتماعية ز

يترتب على ذلك انه لا يمكن ان يوجد وعي خارج المجتمع مثلما لا يمكن ان توجد خارجه لغة ان اللغة المنطوقة وسيلة تبادل الافكار وسيلة اتصال البشر هي نتاج الضرورة الفكر لا يصبح واقعا

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

اذ جاز القول الا في الكلمات اما مادام في راس الانسان لهذا نوه ماركس بان اللغة هي الواقع المباشر للفكر اي ان الفكر ليس له وجود الا في غلاف اللغة المادي و حتى اذا لم نعبر عن افكارنا جهارا و انما فقط بيننا و بين انفسنا فاننا نلبسها رداءا لفظيا و بفضل اللغة تتشكل الافكار و تنتقل الى سائر الناس .¹

الفكر و الالة

لماذا يتفوق الدماغ البشري اذن على كل الة ؟ لانه نتاج الحياة الاجتماعية و لان لفكر الانسان بدوره طابع اجتماعيا

" الدماغ البشري نتاج الحياة الاجتماعية و فكر الانسان له طابع اجتماعي "²

القوانين و المقولات الاساسية للجدل الماركسي

ما المادة ؟ ثم ما القوانين المتحركة في حركة المادة و في ارتقاء الطبيعة و الحياة الاجتماعية و الوعي الانساني؟ و هذه القوانين هي الاشمل و الاعم اي ان الاشياء كافة و الظاهرات قاطبة تتصاع لها انصياعا مطلقا و تسمى قوانين الجدل .

و يدرسها الجدل الماركسي علم اعم قوانين تطور الطبيعة و المجتمع و الفكر الانساني و ترتبط قوانين الجدل و مقولاته بعضها ببعض اوثق الارتباط و تعطينا في مجملها اشمل فكرة عن تطور العالم .

ما القانون ؟

قانون تحول التغيرات الكمية الى تغيرات نوعية

جوهر هذا القانون يكمن في : ان التغيرات الكمية الطفيفة غير المحسوسة في البدء تؤدي بتراكمها التدريجي و في لحظة معينة الى تغيرات نوعية جذرية تختفي على اثرها النوعية القديمة و تظهر نوعية جديدة تقضي بدورها الى تغيرات كمية جديدة
مثال : تبخر الماء التراكم القفزة .

¹ نفس المرجع ، ص ص 51- 53.

² نفس المرجع ، ص 53.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

لهذا حدد لينين القفزة بأنها اشبه بانعطاف حاسم من النوعية القديمة الى الجديدة بتغير مبالغت في التطور .

تشمل سيرورة التطور على طورين و تتم في شكلين :

تغيرات كمية بطيئة طفيفة و تغيرات نوعية جذرية و سريعة و تحدث التغيرات الكمية البطيئة على الدوام في حدود المقاس القديم النوعية القديمة و لا يكون قد طرا هنا بعد اي تغير جذري على الاشياء و الظاهرات و بهذا المعنى تمكن تسميتها بالتغيرات التطورية و التطور سيرورة متواصلة تدرجية بطيئة بدون قفزات مبالغت بدون انقلاب الى نوعية جديدة اما التطور المرتبط بتحول جذري لما كان موجودا سابقا بانقلاب نوعي في العلاقات الاجتماعية في الافكار العلمية في وضع التقنية فان هذا التطور يسمى ثورة .

تنطلق المادية الجدلية من المبدأ الذي ينص على وجود صلة وثيقة السيرورة التطورية و السيرورة الثورية و تكمن هذه الصلة في كون كلتا السيرورتين لا تقوم لها قائمة بدون الاخرى فبدون تغيرات كمية تطورية لا توجد تغيرات ثورية نوعية و بدون تغيرات نوعية ثورية لا يوجد مقاس جديد لا تقوم مرحلة جديدة اي ا يكون هناك تطور .

(مثال الماء المغلي هو مثال عن القفزة)

انه لمن السهل ان نفهم ان الاشكال المختلفة للتحويل من نوعية الى اخرى اي الانواع المختلفة للقفزة تتعلق بطبيعة الظاهرات قيد التبدل و بالشروط التي تتبدل فيها و يتضح لنا ذلك بجلاء كبير في الامثلة المستقاة من الحياة الاجتماعية ففي المجتمع الراسمالي تحدث القفزة عبر معركة فاصلة على اعتبار ان المجتمع منقسم الى طبقات يناصب بعضها بعضا العداء اما في تطور المجتمع الاشتراكي حيث لا وجود لطبقات متعادلة فان القفزات الانقلابات العميقة تتم في شكل تلاشي تدريجي لعناصر النوعية القديمة و نمو عناصر النوعية الجديدة .

و هنا تتم التغيرات الجذرية طردا مع تراكم النوعيات الجديدة

قانون تحو التغيرات الكمية الى تغيرات نوعية هو الية تكوين النوعيات الجديدة اي اساس التطور بالذات

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

لكن ما القوة المحركة له ما مصدره¹

قانون وحدة الاضداد و صراعها (فكرة الجدل)

التناقض هو علاقة بين الاضداد و الاضداد بالتالي هي مظاهر التناقض.

وحدة الاضداد اذن تكمن في كونها مترابطة فيما بينها ترابطا لا تنقسم له عرى و في كونها تؤلف معا سيرورة متناقضة واحدة.

ان صدام الميول المتعاكسة يسمى صراع الاضداد و مادام كل شيء كل سيرورة يتالف من مظاهر متناقضة فمن السهل الاقتناع بان هذه المظاهر في حالة دائمة من التصادم من التصارع و لكن بفعل اي سبب .

ان صراع الاضداد ينشا عن كونها مترابطة فيما بينها مؤلفة لوحدة و نافية لبعضها بعضا في ان معا و في حالة كهذه لا مناص من الاحتكاكات و المصادمات و الصراع و عليه اينما وجدت اضداد تؤلف وحدة وجد صراع فينا بينها و ينبغي ان نفهم بهذا الصراع نزوع كل ضد الى ان يفوز برجحان الكفة في ظاهرة محددة

ليست وحدة الاضداد هي التي تلعب الدور الرئيسي و انما يلعبه صراعها

و اذا كانت وحدة الاضداد نسبية مؤقتة عابرة فان صراعها كما يعلمنا لينين مطلق مثلما هو مطلق التطور و مثلما هي مطلقة الحركة اي ان صراع الاضداد هو مصدر التطور و الحركة

" ان صراع الاضداد و الغاءها هما كما نرى مصدر تطور المجتمع "

يكمن جوهر قانون وحدة الاضداد و صراعها اذن في كون التناقضات الداخلية ملازمة لكل شيء و لكل سيرورة و هذه التناقضات هي في حالة وحدة لا تنقسم و في الوقت نفسه في حالة صراع دائم و صراع الاضداد هذا هو المصدر الداخلي القوة المحركة للتغير و قد قال لينين عن هذا القانون انه اساس الجدل جوهره .

لكن كيف تتم اذن تصفية التناقضات التناحرية ؟

¹ نفس المرجع، ص 54.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

هي تناقضات تؤدي الى منازعات و مصادمات و تتم ازلتها عن طريق صراع ضار عن طريق ثورة اجتماعية و لا سبيل الى تصفية هذا التناحر في اطار العلاقات الاجتماعية القديمة بل تستوجب ازالته تدمير هذه العلاقات بالثورة.

و هناك اشكال مختلفة لازالة التناقضات التناحرية (الكفاح المسلح النضال الجماهيري).

تتميز التناقضات غير التناحرية عن التناقضات التناحرية بكونها تعبر عن تناقضات قائمة بين قوى اجتماعية لها في الوقت نفسه مصالح حيوية مشتركة من هذه التناقضات على سبيل المثال تلك التي تقوم بين الطبقة العاملة و الطبقة الفلاحية بين العناصر المتقدمة و العناصر المتأخرة في المجتمع الذي يشيد حياته على مبادئ جديدة .

في حالة التناقضات غير التناحرية التي يتسم به المجتمع الاشتراكي لا تتفاقم حدة التناقضات فلا تتعمق و لا تتقلب اي تناحر عدائي بل على العكس فاذا كانت الطبقات متحدة بمصالح حيوية مشتركة نزعت التناقضات الى ان تخف حدة الى ان تتسوى لهذا تتميز الطرائق المستخدمة في ازالة هذه التناقضات عن تلك التي تستخدم في ازالة التناقضات التناحرية فتصفيتها لا تتم عن طريق ثورت او انقلابات و انما باللجوء الى التربية الى النقد و النقد الذاتي .

و لذلك لا تؤدي الى وقوع تصادم بين قوى او مصالح متعادلة اذ ان في المجتمع الاشتراكي وحدة بين المصالح كما ان الوحدة الايديولوجية و السياسية لمجتمع قاطبة راسخة و موطدة .

في الاقطار التي خلعت عليها نير الاستعمار لا سبيل الى ازالة التناقضات الاجتماعية اا اذا نهجت هذه الاقطار الطريق غير الراسمالي لتطور و غياب التناقضات التناحرية في المجتمع الاشتراكي لا يعني البتة انه لا يوجد اي تناقض بوجه عام .

لكن كيف يتم التطور في اي اتجاه يسير ان قانون نفي النفي يجيب ؟

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

قانون نفي النفي

يكن جوهر النفي في ما يحدث في العالم بصورة دائمة من فسخ و انتقاء و زوال لظواهر قديمة و ولادات ظواهر جديدة و عليه يعني النفي تطور ظاهرة ما الانتقال بهذه الظاهرة الى درجة جديدة اعلى .

و اذا لم يكن فعل النفي يعني شيئا اخر سوى تدمير الالة فان هذا الفع لا يخلق اي قاعدة لتطور جديد و نظير هذا النفي نلاقه في الحياة ايضا و في بعض الظروف يغدو ضروريا بيد ان الاتجاه الغالب للحركة التاريخية هو الخلق .

ان الظواهر الجديدة التي تظهر في الطبيعة و في المجتمع تسير هي الاخرى في دربها المعهود .

فبعد مضي فترة من الزمن تشيخ و تخلي الساح لقوى و ظواهر جديدة و اذا كانت في السابق جديدة و بالتالي نافية لما هو بال فانها في الوقت الحاضر تمسي هرمة بدورها و عرضة للنفي من قبل قوى اكثر حداثة منها ذلكم هو نفي النفي و بما ان العالم يشتمل على عدد لا متناه من الظواهر فان سيرورة النفي سيرورة دائمة متواصلة الى مالانهاية اي ان نفي القديم و توكيد الجديد يتكرران بلا انقطاع .

الام تنتهي هذه السيرورة مثلا ؟

ان زراعة نبات من النباتات تتالف من سلسلة اطوار انتاش الحبة نمائها نضجها الحصاد و اثناء الانتاش تكف الحبة الموجودة في التربة عن الوجود تكف عن ان تكون حبوبا انها تواجه النفي و بدءا منها تولد نباتات جديدة تزهر تخصب و اخيرا تعطي ثمارا اي حبوبا ان كل سيرورة وراعة النبات هي نفي للنفي .

صحيح اننا رجعنا الى نقطة الانطلاق لكن ثمة خطوة الى الامام قد خطيت ان الناس انتهوا عند جني المحصول الى النتائج الكمية التي كانت قائمة من البداية لما كانوا كلفوا انفسهم جهد فلاحه الارض ان البداية (بذار الحبة) و النهاية (جني المحصول) في مثالنا درجتان من التطور مختلفتان نوعيا درجة دنيا و درجة عليا و عليه لا يراوح التطور في مكانه و انما يسير وفق حركة صاعدة .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

يكمن جوهر قانون نفي النفي اذن في : خلال سيرورة التطور تنفي كل درجة عليا و تزيح الدرجة السابقة لكنها ترفعها في الوقت نفسه الى مستوى جديد و تصون كل المضمون الايجابي المكتسب اثناء تطورها (هكذا يقع التصاعد و التطور) .

ان النفي الجدلي لنفي يفترض الصيانة و النفي على حد سواء لكن ما يسان في هذه الحال هو الايجابي في الظاهرة القديمة و ولا ذلك لاستحال التقدم .

ان النفي الجدلي ان من اثناء الارتباط بدرجة التطور السابقة انه نتيجة و عاقبة و يعبر هذا النفي عن التسلسل الملحوظ في كل التطور و يكمن معنى النفي الجدلي تحديدا في تجاوز درجة التطور السابقة لا في طرحها و نبذها فمثلا لم تظهر الفلسفة الماركسية من العدم انما هي مواصلة خصبة لكل ابداعه الفكر الفلسفي سابقا¹ .

المادية التاريخية : التصور المادي للتاريخ

أطروحات حول فيورباخ : مفهوم ماركس للانسان

ان النقيضة الرئيسية في المادية السابقة بما فيها مادية فيورباخ هي ان الشيء الواقع الحساسة لم تعرض فيها الا بشكل تامل لا بشكل نشاط انساني حسي لا بشكل تجربة فهو لا ينظر الى النشاط الانساني نفسه بوصفه نشاطا واقعا .

ان معرفة ما اذا كان التفكير الانساني له حقيقة واقعية ليست مطلقا قضية نظرية انما هي قضية عملية ففي النشاط العملي ينبغي على الانسان ان يثبت الحقيقة اي واقعية و قوة تفكيره و وجود هذا التفكير في عالمنا هذا و النقاش حول واقعية او عدم واقعية التفكير المنغل عن النشاط العملي انما هو قضية مهمة .

ان النظرية المادية التي تقر بان الناس هم نتاج الظروف و التربية تتسى ان الناس هم الذين يغيرون الظروف ،

ان فيورباخ ينطلق من واقع ان الدين يبعد الانسان عن نفسه و يشطر العالم الى عالم ديني موهوم و عالم واقعي و عمله ينحصر في جر العالم الديني الى قاعدته الارضية و هو لا

¹ نفس المرجع ، ص 55-57.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

يرى انه متى انتهى هذا العمل يبقى الشيء الرئيسي غير منجز و الواقع ان القاعدة الارضية تفصل نفسها عن نفسها و تنقل نفسها الى السحاب بوصفها ملكوتا مستقلا لا يمكن تفسيره الا بالنزعات و التناقضات الداخلية الملازمة لهذه القاعدة الارضية يجب اذن اولا فهم هذه الاخيرة في تناقضها و بعد ذلك يجب تعديلها بشكل ثوري عن طريق ازالة هذا التناقض فسر العائلة المقدسة يكتشف في العائلة الارضية " نجد هذا الطرح ايضا في كتابه الايديولوجية الالمانية في نقده المثالية الالمانية التي تتصور العكس ".

ان فيورباخ يذيب الجوهر الديني في الجوهر الانساني و لكن الجوهر الانساني ليس تجريدا ملازما للفرد المنعزل فهو في حقيقته مجموع العلاقات الاجتماعية كافة " البشرية تتسم بطابع اجتماعي"¹.

هشام غصيب مبسطا لمفهوم ماركس للانسان

و نجد في هذا الصدد هشام غصيب الذي يبسط لنا هذا النص و الذي يراه بدوره يحتوي على مفهوم ماركس للانسان حيث ان هذا المفهوم يعد مؤسسا للمادية التاريخية حيث يقول :

كما جاء مفهوم الانسان لماركس في اطروحات حول فيورباخ " الانسان مجمل علاقاته الاجتماعية " بمعنى ان الفرد ينشا في شبكة من العلاقات الاجتماعية تؤثر فيه و يؤثر فيها .

" الانسان كائن اجتماعي يعيش في المجتمع " و هذا تميز الانسان ينشا و يتطور في شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية .

" الانسان يعيش بالانتاج " عكس الحيوانات التي لا تنتج و التي تعيش على ما تقدمه لها الطبيعة.

" الانسان كائن اجتماعي انتاجي " بقاءه مرهون بقدرته على الانتاج .

و الانتاج هو : تحويل و تغيير بيئته لتسد حاجاته و ملكة العقل هي ما تمكنه من هذا اي الدماغ البشري المتطور .

¹ Marx and Feuerbach , Theses on Feuerbach , pp 01 05

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

لكن ملكة العقل ليست هي نتاج هذا الدماغ وحده و انما هو نتاج شبكة الادمغة شبكة اجتماعية من الادمغة اي ان المجتمع هو الذي سينتج العقل " اجتماعية الانسان " .

" العقل هو كيان مادي اجتماعي "

ملكة العقل هذه تمكنه من التجريد اي رؤية الممكن في الكائن و تخطي عالم الحواس صوب العلاقات و البنى و السيرورات لذلك يتمكن هذا العقل عقل الجماعة بالضبط او يمكن الانسان الاجتماعي من رؤية الممكن في الكائن و يستطيع ان يحول الممكن الى كائن لتسد هذه العملية حاجاته و هذا جوهر و معنى الانتاج .

" و لهذا هو يعيش على تغيير بيئته عكس الحيوان "

و هنا نحن نتحدث على الانسان الاجتماعي اي عن الانسان بوصفه مجمل علاقاته الاجتماعية .

(الانسان يتميز بالانتاج و الانتاج اصله الدماغ البشري الذي هو في الاصل شبكة اجتماعية من الادمغة اي ان تطور دماغ الفرد يتحقق عندما يكون داخل العلاقات الاجتماعية و الا فلا و بهذا فان الانسان اجتماعي اولا ليصبح انتاجي ليحقق بقاءه)

و الانسان بتغيير بيئته هذا التغيير يرتد الى ذاته فتغير من العلاقات الاجتماعية و من قدراته و مهاراته الانتاجية و معارفه فيصبح اكثر قدرة على تغيير البيئة فيجري مزيدا من التغيير على البيئة و هكذا تستمر العملية " و هذا هو دياليكتيك الحياة الانسانية على هذا الشكل يتحرك التاريخ".

فنقول : الانسان كائن تاريخي يغير بيئته و بيئته تغيره و هكذا يحدث التصاعد و التطور او الحركة في التاريخ " كيف يتحرك التاريخ عند ماركس ؟ " .

" اذن الانسان كائن اجتماعي بهذا هو انتاجي و على هذا تاريخي "

لان عملية التفاعل الانتاجي مع الطبيعة تؤدي الى تطوره التاريخي في معارفه علاقاته ملكته و هذا هو جوهر تصور ماركس للانسان اجتماعيته تجعله انتاجي .

و الانتاج هو اساس حياته استمراره بقاءه و اساس حركة التاريخ

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

و على هذا نمط الانتاج الكيفية اتي ينتج بها المجتمع مقومات حياته هي المحدد لكل شيء اخر (جوهر المادية التاريخية)

لاحظ : الانتاج هو الاساس و هو القاعدة لان الانسان يعيش بالانتاج و لهذا كل شيء يقوم على الانتاج على نمط الانتاج الكيفية التي تنتج بها الجماعة مقومات الحياة¹ .

مقدمة مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي : النص المرجعي المختصر للمادية التاريخية

في مستهل مقدمة نص كتاب مساهمة في نقد الإقتصاد السياسي نجد ماركس ناقدا مظهرا ماديته و يقول :

على الرغم من انني درست علم القانون الا انني تابعت كموضوع تابع للفلسفة و التاريخ، في عام 1842 1843 بصفتي محررا لصحيفة راينش تسايتونج وجدت نفسي لأول مرة في موقف مخرج يتمثل في مناقشة ما يعرف بالمصالح المادية مداولات برلمان راينش لاندتاغ حول سرقات الغابات اثارا الجدالات الرسمية ضد الصحيفة حول اوضاع التجارة الحرة و التعريفات الجمركية اهتمامي في المقام الاول بالمسائل الاقتصادية .

في ذلك الوقت الذي كانت فيه النوايا الحسنة للمضي قدما غالبا ما تحل محل المعرفة الواقعية، اعترضت على هذه السطحية لكنني في الوقت نفسه اعترفت صراحة بان دراساتي السابقة لا تسمح لي بابداء اي راي حول هذا الخصوص

فكان بعدها اول عمل شرعت فيه لتبديد الشكوك التي كانت تهاجمني هو اعادة فحص نقدي لفلسفة هيغل للقانون قادني بحثي الى استنتاج مفاده

انه لا يمكن فهم العلاقات القانونية و لا الاشكال السياسية سواء في حد ذاتها او على اساس ما يسمى بالتطور العام للعقل البشري بل على العكس من ذلك فانها تنشأ من الظروف المادية للحياة و التي يشملها هيغل على غرار المفكرين الانجليز و الفرنسيين في القرن الثامن عشر ضمن مصطلح المجتمع المدني و مع ذلك يجب البحث عن تشريح هذا المجتمع المدني في الاقتصاد السياسي .

¹ هشام غصيب : تصور ماركس للإنسان و المادية التاريخية ، محاضرة على منصة يوتيوب عبر الرابط : <https://youtu.be/Xr99kywsqc?si=gH6XXtBwK50h1Yb> ، 20:34 ، 2026/01/14 .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

و يمكن تلخيص الاستنتاج العام الذي توصلت اليه و الذي اصبح المبدأ التوجيهي لدراساتي على النحو الاتي :

في الانتاج الاجتماعي لوجودهم يدخل الناس حتما في علاقات محددة مستقة عن ارادتهم و هي علاقات انتاج مناسبة لمرحلة معينة في تطور قوى انتاجهم المادية تشكل مجمل علاقات الانتاج هذه البنية الاقتصادية للمجتمع الاساس الحقيقي الذي تنشأ عليه بنية فوقية قانونية و سياسية و الذي تتوافق معه اشكال عديدة من الوعي الاجتماعي ان نمط انتاج الحياة المادية يحدد العملية العامة للحياة الاجتماعية و السياسية و الفكرية ليس وعي الناس الذي يحدد وجودهم بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم .

في مرحلة معينة من التطور تتعارض قوى الانتاج المادية للمجتمع مع علاقات الانتاج القائمة او هذا يعبر ببساطة عن الشيء نفسه بمصطلحات قانونية مع علاقات الملكية التي عملت في اطارها حتى الان من اشكال تطور القوى الانتاجية تتحول هذه العلاقات الى قيودها عندها يبدأ عصر الثورة الاجتماعية تؤدي التغيرات في الاساس الاقتصادي عاجلا ام اجلا الى تحول البنية الفوقية الهائلة بأكملها .

عند دراسة هاته التحولات من الضروري دائما التمييز بين التحول المادي للظروف الاقتصادية للانتاج و الذي يمكن تحديده بدقة العلوم الطبيعية و بين الاشكال القانونية و السياسية و الدينية و الفنية و الفلسفية باختصار الاشكال الايديولوجية التي يصبح فيها الناس واعين بهذا الصراع و يخوضونه .

فكما لا يحكم على الفرد بما يفكر فيه عن نفسه كذلك لا يمكن الحكم على فترة التحول هذه من خلال وعيها بل على العكس يجب تفسير هذا الوعي من خلال تناقضات الحياة المادية و من الصراع القائم بين القوى الاجتماعية للانتاج و علاقات الانتاج .

لا ينهار اي نظام اجتماعي قبل ان تتطور جميع القوى الانتاجية الكافية له و لا تحل علاقات انتاج جديدة متفوقة محل العلاقات القديمة قبل ان تنضج الظروف المادية لوجودها ضمن اطار المجتمع القديم .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

الفحص الدقيق سيظهر دائما ان المشكلة نفسها لا تنشأ الا عندما تكون الظروف المادية لحالها موجودة بالفعل او على الاقل طور التكوين¹.

علاقات الانتاج والصراع الطبقي

الانسان يعيش بالانتاج لهذا علاقات الانتاج و قوى الانتاج تشكل اساس المجتمع البشري هذا ما اشرنا اليه سابقا لكن البنية الاقتصادية هاته مترابطة مع بنى اخرى تدخل في تشكيل الكل الاجتماعي و هي البنى الثقافية الاجتماعية السياسية الايديولوجية و الارتباط بينهم ضروري لكن يبقى الاساس هو الاقتصادي الانتاجي .

البنية الاقتصادية : هي علاقات الانتاج و قوى الانتاج .

علاقات الانتاج تتضمن في جوهرها الصراع الطبقي حيث ان الصراع الطبقي و الطبقات الاجتماعية موجودة في قلب علاقات الانتاج التي تنبثق من قلب القاعدة الاقتصادية .

ماهي علاقات الانتاج هي العلاقات الموضوعية الموروثة التي تربط الافراد في العملية الانتاجية ؟

اذا استعرضنا التاريخ الطبقي " تاريخ العلاقات الاجتماعية " نجد ان :

علاقات الانتاج هي العلاقات بين المنتجين الذين يحتاجون ادوات و شروط انتاج لكن في المقابل هناك طبقات تتحكم في شروط و ادوات الانتاج هذه الطبقات هي الملاك المسيطرون على وسائل و شروط الانتاج كالارض مثلا .

و على هذا فهي لها القدرة على اخضاع المنتجين لها (فلاح عبد عامل في مصنع) .

علاقات الانتاج هي طبقية في الاساس تربط بين طبقتين الملاك و المنتجين و بين الملاك انفسهم، و هي علاقات تنافسية صراعية بالاساس حيث ان المنتجون يسلبون من نتاج جهودهم باستمرار لهذا يتولد الصراع الطبقي من قلب علاقات الانتاج .

لكن على ماذا يتصارعون بالضبط " الصراع يكون على فائض القيمة " ، حيث ان المنتجون ينتجون اكثر ممن يستهلكون و الفرق بين ما ينتجونه و ما يستهلكونه هو فائض القيمة ، و الصراع

¹ Karl Marx , A contribution to the critique of political economy , (Translation of N . I . Stone) , Chicago : CHARLES H . KERR COMPANY , 1904 , P P 16 22

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة – الرمزية والدين

الطبقي يكون على هذا الفائض من يستحوذ عليه يستفيد منه و هنا يأتي الملاك الذين يأخذونه بفضل احتكارهم لشروط و ادوات الانتاج .

ملاحظة : الطبقات الاجتماعية تتبع من القاعدة الاقتصادية الانتاجية و تعلم انها لا تستطيع ان تديم الوضع القائم الذي يخدمها اي علاقات الانتاج على شكلها الحالي مالم تتسلح ببني ثقافية و سياسية و اجتماعية و دينية معينة تساعد على اعادة انتاج الكل الاجتماعي على الشكل الحالي.

حيث نجد بهذا الصدد ماركس و انجلز يقولان :

ان افكار الطبقة الحاكمة اي المالكة لوسائل و شروط الانتاج هي الافكار المسيطرة على كل العصور اي ان الطبقة المتحكمة في المجتمع ماديا هي نفسها الطبقة المتحكمة فكريا فيه
الافكار المسيطرة ليست اكثر من انعكاس لعلاقات السيطرة المادية في المجتمع ليست اكثر من
هذه العلاقات متمثلة ذهنيا¹

الصراع الطبقي محرك التاريخ

في البيان الشيوعي ماركس و انجلز يقولان : تاريخ الانسانية هو تاريخ الصراع الطبقي

02 : 13 ، 2026-03-12 ، <https://youtu.be/-02DkO7tRzA?si=1Qab0ZJ5Bzex42qL> هشام غصيب ، الصراع الطبقي ، في الكل الاجتماعي ، محاضرة على منصة يوتيوب عبر الرابط :

3. طرح ماكس فيبر

ننطلق في التعامل مع طرح ماكس فيبر من خلال سوسيولوجيا الفهم عنده و التي تشكل منهجا علميا يسمح بفهم حقيقة اجتماعية يمكن فهمها على انها عملية من ثلاث خطوات فهم و تفسير و شرح الحقيقة الاجتماعية .

وفقا لفيدر فان العالم الاجتماعي عبارة عن مجموعة من الاجراءات الاجتماعية و التي تمثل السلوكيات البشرية التي ينسب اليها الممثل معنى ذاتيا تسترشد هذه الاجراءات بنوايا و توقعات الممثل يشير البعد الاجتماعي للفعل الى انه يجب توجيه السلوك تجاه فرد او اكثر على سبيل المثال المناقشة بين الاصدقاء هي عمل اجتماعي من ناحية اخرى فان التصادم بين راكبي دراجات لا يرجع الى ان الافراد لم يتحركوا طواعية تجاه بعضهم البعض .

مرحلة الفهم تعمل المرحلة الاولى من سوسيولوجيا الفهم على فهم المعنى الذي يقصده الفاعل الاجتماعي اثناء افعاله الاجتماعية انها اذن مسالة تبني رزية تعاطفية من اجل ايجاد هذا المعنى الذاتي المباشر سبب يمنحه الفرد لعمله خلال هذه المرحلة يمنح الفرد قدرا كبيرا من الاستقلالية و لا تبذل اي محاولة لتفسير او فك رموز افعاله يتم تنفيذ هذا العمل خلال المرحلة الثانية المرحلة التفسيرية .

المرحلة التفسيرية بمجرد تحديد المعنى ينتقل الباحث الى ما يسمى بالمرحلة التفسيرية انها اذن مسالة تحديد المعنى الذي تم تحديده في المرحلة الاولى كموضوع ثم نتبنى موقفا خارجيا حتى نتمكن من انشاء مفاهيم او نماذج مفيدة للتحليل هذه مهمة صعبة بسبب انخراط الباحث في العالم الذي يدرسه لذلك طور ويبر ادوات نظرية تسمح للباحث بابعاد نفسه عن موضوع دراسته و الحصول على رؤية خارجية اكثر .

اول هذه الادوات هي العلاقة بالقيم و هي تتمثل في جعل الباحث يدرك انه هو نفسه مندمج في العالم الاجتماعي بعد هذا الادراك عليه ان يحلل ذاتية اختياراته و انحيازاته و قيمه للتوجه نحو المزيد من الموضوعية بمجرد ان يدرك الباحث قيمه الخاصة فانه يدعو الى الحياد الاكسيولوجي الاداة الثانية للتباعد و الذي يتكون من عدم اصدار احكام قيمية .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

بمجرد ان يتم تنفيذ المظهر الخارجي بفضل هاتين الاداتين البعدين سيتمكن الباحث من تطوير المفاهيم المستمدة من ملاحظاته و مع ذلك نظرا لان هذه الملاحظات تأتي من العالم الاجتماعي و هو نفسه يتكون من عدد لا نهائي من الحقائق فهي بالتالي ذات تعقيد يصعب فك شفرته لذلك يلجأ ويبر الى مبدا منهجي اخر النوع المثالي لتسهيل قراءة الواقع ، انها اذن مسألة تصميم فئات تحلي تعزل السمات الاساسية و المميزة و الاكثر اهمية لظاهرة اجتماعية انتبه انها ليست مسألة صنع المتوسطات بل بالاحرى المبالغة في بعض السمات المهمة لحقيقة اجتماعية لخلق مدينة فاضلة لن توجد ابدا في حالة نقية في العالم الحقيقي و لكنها تساعد الباحث على فصل العالم الاجتماعي ¹.

على سبيل المثال في عمله حول تكوين الدولة يسعى فيبر الى شرح دور هيمنة الدولة على رعاياها من خلال اداتها البيروقراطية لتفسير ذلك حدد ثلاثة انواع مثالية للهيمنة :

النوع المثالي الا وهو الهيمنة الكارزمية في هذه الحالة تستند الهيمنة على كاريزما الشخص و ليس على القواعد او القوانين على سبيل المثال الانبياء و الحكماء الكبار كبودا او الشخصيات السياسية المؤثرة كشي غيفارا النوع الثاني المثالي للهيمنة هو الهيمنة التقليدية التي تقوم على الخضوع و الاعتقاد بالتقاليد يمكن العثور على هذا الصنف او النموذج المثالي بشكل خاص في المجتمعات الدينية اخير تقوم الهيمنة القانونية العقلانية على الايمان بشرعية الانظمة و من يمارسونها بالنسبة الى فيبر فان انقى اشكال الهيمنة القانونية و العقلانية هو بيروقراطية الدولة في الواقع يستفيد موظفو الخدمة المدنية من الظروف التي تسمح لهم بممارسة وظائف الهيمنة النظام البيروقراطي هرمي يقوم على المؤهلات و على عدم اشخصية في انجاز المهمة لذلك يمكن لاي شخص مختص ان يمارس هذه المهمة الدولة الحديثة تقوم على هذا الشكل من الهيمنة من المهم ان نتذكر انه على الرغم من ان بعض الحالات تميل نحو النوع المثالي هناك خصائص بارزة فيها لا يتجلى ابدا اي من هذه الالوان الثلاثة للهيمنة في انقى صورها في الواقع ².

28 ¹ علي لراري ، محاضرات في علم الاجتماع السياسي ، المدرسة الوطنية العليا للعلوم السياسية ، ص 28.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

مرحلة الشرح و التوضيح الخطوة الثالثة و الاخيرة هي المرحلة التفسيرية و التي تهدف الى تاسيس فهم سبب اي لاكتشاف الاسباب بين الظواهر لذلك تتطلب هذه الخطوة خيالا من الضروري بعد ذلك تكوين اسباب و عواقب خيالية مختلفة فيما بينها لتحديد السببية الحقيقية بين ظاهرتين ويبر مهتم بهذه الخطوة في العواقب المقصودة و غير المقصودة .

يمكن توضيح هذه المرحلة من خلال عمل " الاخلاق البروتستانتية و روح الراسمالية " حيث يقيم ويبر رابطا بين ظاهرتين تطور القيم البروتستانتية المرتبطة بالاصلاح و ظهور الراسمالية و بالتالي كان الاصلاح قد سمح بتطوير بعض السلوكيات المتعلقة بتراكم المال و القليل من الحضور في البيئة الكاثوليكية لقد قيمت بالاحرى الانفاق و الفقر و الصدقة و ليس العمل (ثم ولد مفهوم جديد للعمل و يتضمن سلوكيات من نوع اكثر انضباطا و نسكا يؤدي هذا الى تقييم الاليات التي تسمح بتراكم الاموال مثل المدخرات او الاستثمار التي لا تزال غير موجودة في الرؤية الكاثوليكية السائدة في هذا الوقت ثم ينشئ ويبر صلة بين هاتين الظاهرتين لكنه مع ذلك يحذرنا من تفسير واحد و فريد لظاهرة ما في الواقع لتحديد الصلة بين هاتين الظاهرتين يتحث عن " التقارب الاختياري " اي ان هناك ظروفًا مواتية للاخلاق البروتستانتية لتوليد الراسمالية لكنها ليست سببا كافيا و ضروريا .

يعتبر فيبر واحدا من المفكرين الاجتماعيين القلائل الذين استطاعوا تشكيل فلسفة اجتماعية و سياسية متكاملة قادرة على منافسة الفكر الماركسي .

فلقد ارتبط اسم ماكس فيبر بالكثير من النظريات و المفاهيم الاجتماعية و السياسية الحديثة لكن اكثر ما يميز فيبر هو محازلته لتفسير الظواهر بالرجوع للعوامل و المحددات القيمية و الثقافية بعدما افترطت الماركسية في ارجاع كل الظواهر الى المحددات المادية او الاقتصادية .

ففكر ماكس فيبر يؤكد على دور القيم الدينية و الثقافية في التغيير الاجتماعي و السياسي و حتى الاقتصادي هو ما ظهر جليا في كتابه الشهير الاخلاق البروتستانتية و روح الراسمالية فهو في هذا الكتاب درس نشأة الراسمالية و تطورها من خلال الكشف عن مساهمة المعتقدات

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

الدينية في ظهور الراسمالية معتبرا على خلاف ماركس ان التطور المادي و التقني لا يكفي لوحده لفهم خصائص النظام الراسمالي ¹.

لكن الاسهام الاكبر لماركس فيير يتمحور على وجه الخصوص في صياغة نظرية متكاملة للدولة محاولا من خلالها فهم خصائص النظم السياسية الحديثة و مقارنتها بالقديم ².....

المطلب الثاني: طرح المدرسة الفرنسية حول المجتمع الجزائري "بورديو و دوتي "

1. بيار بورديو " محاولتين في المجتمع القبائلي او فهم الخطاب التقليدي القبائلي " :

الرجل حتى عندما يقوم باصلاحات مشرفة لا يمكن ان يكون مخطئا تماما و بالتالي فهو دائما على صواب الى حد ما تماما كما ان الاخر دائما على خطأ الى حد ما (حب الذات و الذكورة).

" ان كنت قد احسنت التصرف فالحمد لله (فهذا افضل بكثير) ،"

" ان كنت قد اخطأت فاننا استغفر الله ."

فعند وقوع شجار مثلا لحله يكون ذلك من خلال اللجوء الى الوسطاء و يكلفوا الطرف المستهدف بواجب الصفح و ذلك لاعادة التوازن " و تجنبنا الاذلال العام " لمن ياتي طالبا المغفرة فمجرد اللجوء الى وساطة المرابطين و اطعامهم و مرافقتهم يعد تنازلا كافيا في حد ذاته فلا سبيل الى مزيد من الخضوع فذلك يعد " عيبا " .

علاوة على ذلك و لان الوسطاء بحكم مكانتهم فوق المنافسات يتمتعون بمكانة مرموقة

قادرة على اجبار الاخرين على الموافقة فلهم القدرة على النصح و تسوية الخلاف و تحقيق

الصلح و من يعارض من كلا الطرفين على هذه العملية سيتعرض الى اسوء اللعنات (العيب و

العار امام الراي العام) ³.

¹ نفس المرجع ، ص 29.

² نفس المرجع ، ص 30.

³ Pierre Bourdieu , Deux essais sur la societe Kabyle , P 03

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

المساواة في الشرف

لكي يعتبر التحدي قائما يجب على من يوجهه ان يرى المتلقي جديرا به اي قادرا على مواجهته باختصار ان يعترف به ندا له في الشرف ، ان توجيه التحدي لشخص ما هو الا اعتراف بانسانيته و هو شرط اساسي الى اي تبادل و بالنسبة لتحدي الشرف باعتباره المرحلة الاولى لهذا التبادل فهو ايضا اعترف بكرامة المتلقي كرجل شريف اذ يتطلب التحدي ردا و بالتالي يوجه الى رجل يعتبر قادرا على خوض غمار لعبة الشرف ببراعة ، و هذا يفترض اولا معرفته بالقواعد و ثانيا امتلاكه للفضائل اللازمة لاحترامها لذا فالاعتراف بالخصم كشخص متساو في الشرف هو في الواقع الشرط الاساسي لاي تبادل للشرف .

هذا الشعور المتأصل بقوة في مجتمع القبائل يحكم العديد من السلوكيات و العادات و يتجلى بشكل خاص في رفض اي ادعاء بالتفوق و هذا يظهر لنا في المأثور الشعبي " المثل الشعبي " .

" انا ايضا لدي شارب " لا يمكن أن يبنى الشعور بالدونية الا على المساس بالشرف

و اي شخص يتباهي يوبخ فورا

" لا ينتفخ الا كومة قمامة "

" رأسه يلامس طربوشه "

" يريد ان يمشي بمشية الحبل و قد نسي مشية الدجاجة " .

لاحظ هذا الذي تتجلى فيه هاته القيمة قيمة التساوي في الشرف في المجتمع القبائلي :

في أحد الأيام استقبل رجل قبائلي للمنطقة كان قد عاد من فرنسا و كان ثريا و تقريبا نسي الماضي و أعراف المنطقة و شيد ضريحا على الطراز الاوروبي مزودا بسور و شاهد قبر و نقش متجاوزا بذلك القاعدة التي تنص على اخفاء هوية الموتى و توحيد القبور و في اليوم التالي اختفى السور و شواهد القبور هذا الحرص الشديد على المساواة يلهم احيانا قوانين عرفية مثل هذا القانون المنتشر في جميع انحاء القبائل .

و مثلا يتطلب من الفارس أن ينزل عن حصانه عندما يدخل قرية ان القيام بخلاف ذلك يعني الإساءة إلى شرف القرية و تعريض نفس للرجم ،

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة – الرمزية والدين

من مبدأ الاعتراف بالمساواة في الشرف تنبثق نتيجة أولى : التحدي بل و حتى الاساءة

و هذا يجعل الرجل الذي ليس له أعداء كما يقولون حمارا و هنا يكون التركيز على سلبية الحمار .
يجب أن يكون الرجل الكامل متيقضا باستمرار مستعدا لمواجهة أدنى تحد أنه حارس الشرف الذي يصون شرفه و شرف جماعته اسوا شيء هو أن يمر المرء دون أن يلاحظه أحد و بالتالي فان عدم تحية شخص ما هو بمثابة معاملته كشيء كحيوان كامرأة اما التحدي على العكس من ذلك فهو ذروة الحياة لمن يتلقا انه في الوقع فرصة للشعور بالحياة كاملة كرجل لاثبات للآخرين و لنفسه قيمته كرجل .

و من يتحدى رجلا عاجزا عن مواجهة التحدي اي عاجزا عن مواصلة الحوار يهين نفسه و هكذا فان الاهانة العلنية و هي الاذلال الشديد الذي يمارس علنا امام الآخرين يخاطر دائما بالوقوع على من استفزه على من لا يعرف كيف يحترم قواعد لعبة الشرف ان استغلال المرء لميزته و اخضاع خصمه يعرضه للمشاركة في الاذلال عندما يمس الشرف حقا بل ان من يستحق الاهانة يمتلك شرفا بالضرورة و لهذا السبب بعد تجاوز حد معين ترتد الاهانة على من يمارسها .

" لا يستحق الرد الا على التحدي او الاهانة التي يطلقها رجل مساو في الشرف بعبارة اخرى لكي يكون هناك تحد يجب على الشخص الذي يتلقاه ان يعتبر الشخص الذي يطلقه جديرا باطلاقه فالاهانة القادمة من فرد ادنى في الانسانية او الشرف تعود على المتغطرس¹ .

فالماثور الشعبي يقول :

" خذ اماهدوغ و اعط لاماهبول "

الرجل الحكيم و المتمرس اماهدوغ لا يشارك في عمل اماهبول

سيعود العار على الرجل الحكيم الذي يغامر بالرد على التحدي الاحمق لاماهبول بينما بالامتناع عن الرد يتركه يتحم كل عبء افعاله التعسفية و بالمثل سيعود العار على من يدنس يديه في انتقام مشين .

¹ Ibid , pp 4-6

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة – الرمزية والدين

كان لدى القبائليين موقف تجاه السود يوضح هذه التحليلات تماما الشخص الذي كان يرد على اهانات السود الرجل ذو الوضع الادنى و الفاقد للشرف او كان ليقااتل معه كان سيفضح نفسه و وفقا لتقليد شعبي من جرجرة حدث ذات يوم انه خلال حرب بين قبيلتين وضعت احدهما السود في مواجهة اعدائها المغلوبين الذين وضعوا السلاح على شرفهم بينما تعرض المنتصرون للاهانة في انتصارهم .

و يقال ايضا في بعض الاحيان انه للهروب من الانتقام بالدم كان يكفي في الماضي الانضمام الى عائلة من السود لكن هذا كان سلوكا مخزيا لدرجة ان احدا لم يقبل دفع هذا الثمن لانقاذ حياته و مع ذلك وفقا لتقليد محلي كانت هذه هي حالة قصابين اغيل اومشيدال و هم اث شابان و هم سود لديهم سلف قبائلي و الذي من اجل الهروب من الانتقام اصبح قصابا و لم يتمكن احفاده بعد ذلك الا من التحالف مع السود (ايت هيشيم) .

حكمت قواعد الشرف القتال ايضا فرض التضامن على كل فرد اي حماية قريب ضد غير قريب و حليف ضد رجل من حزب اخر و سكان القرية حتى لو كانوا من حزب معارض ضد اجنبي عن القرية و عضو في القبيلة ضد عضو في قبيلة اخرى .

لكن الشرف يمنع تحت طائلة العار القتال من عدة اشخاص ضد شخص واحد لذلك تم التلاعب بذريعات و حيل لا حصر لها لتجديد الشجار من اجل استئنافه و هكذا هددت اصغر الخلافات بالتوسع .

الحروب بين الاحزاب هذه الروابط السياسية و الحربية التي كانت تتعأ بمجرد اندلاع حادث حيث أن شرف الجميع هو في شرف واحد .

اتخذت الحرب شكل لعبة منظمة بدقة و مسابقة منظمة لا تهدد النظام الاجتماعي بل تميل الى العكس من ذلك الى الحفاظ عليه من خلال السماح لروح المنافسة التي تحركها نقطة الشرف و النيف¹.

لاحظ هنا :

¹ Ibid , p7

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

كان الوضع نفسه بالنسبة للحروب بين القبائل اتخذ القتال في بعض الأحيان شكل طقوس حقيقية تبادل الشتائم ثم الضربات و توقف القتال بوصول الوسطاء خلال القتال شجعت النساء الرجال بصراخهم و أغانيهم التي تمجد شرف العائلة لم يتم السعي للقتل او سحق الخصم كان الامر يتعلق باظهار اليد العليا .

و تقريبا من ينهي هذا هم الوسطاء و المرابطون و حكماء القبيلة حيث يطلبون من المهاجمين الانسحاب و العهد على التوقيف بينهم يكون الكلمة المعطاة .

كانت الهدنات بين القرى و القبائل مثل موائيق الحماية بين العائلات و هي هدنات و موائيق مبرمة و مضمونة بالشرف و لا تهدف إلا إلى وضع هدنة مؤقتة للحرب .

و بالمناسبة في هاته الحالات قد تدوم حالة الحرب لسنوات حيث تستمر العداوة و تبحث القبيلة المهزومة على الثأر ،

و هذا كله تقريبا من اختراع الشرف او من تمظهراته على مستوى السلوك الجمعي .

كان للحرب كما نرى وظيفة و معنى مختلفان تماما عن مجتمعنا الان لعبة تكون فيها الحياة هي الرهان و التي من الضروري اتباع قواعدها بدقة و الا تعرضت لعار فالقتال اكثر من كونه صراعا حتى الموت هو مسابقة في القيمة امام محكمة الراي العام و هي منافسة مؤسسية حيث يتم تأكيد القيم التي تقوم عليها وجود المجموعة ذاتها و تضمن الحفاظ عليها نحن هنا امام حرب الشرف .

لكن النيف او لشرف او الكبرياء له فرص اخرى للتعبير عن نفسه غير الحرب على سبيل المثال كان ينشط التنافس بين القرى التي وضعت شرفها في امتلاك المسجد الاعلى و الاجمل و النوافير الأكثر تجهيزا و الأكثر حماية من الانظار و الاعياد الأكثر فخامة و الشوارع الانظف و هكذا كما وفرت جميع انواع المسابقات الطقسية و المؤسسية ايضا ذريعة لمبارزات الشرف مثل الرماية التي كانت تمارس بمناسبة جميع المناسبات السعيدة ولادة صبي او الختان او الزواج .

لاحظ هنا :

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

خلال حفلات الزفاف كانت المجموعة المرافقة المكونة من الرجال و النساء مكلفة باحضار العروس في قرية او قبيلة مجاورة كان على العريس الفوز في اختبارين متتاليين الاول مخصص للنساء من اثنين الى تسع سفيرات مشهورات بموهبتهن و الثاني مخصص للرجال تنافست السفيرات ضد نساء عائلة العروس او قريتا في مسابقة شعرية كان عليهن فيها ان تكون لهن الكلمة الاخيرة كان لعائلة العروس حرية اختيار طبيعة الاختبار و شكله تنافس الرجال في الرماية في صباح يوم عودة الموكب بينما كانت النساء تجهز العروس و يكرم والدها كان على الرجال البلاط كسر بيض طازج في اماكن اخرى استبدل البيض باحجار مسطحة اذا فشلوا كان حرس شرف العريس يغادر مغطى بالعار .

اضطلعت هذه الالعب بوظيفة رمزية فالمعارك و الالعب الشعبية هنا هي تعبير عن قيمة و منطق الشرف فهي تتيح للجماعة فرصة التعبير بشكل رمزي عن القيم و المعتقدات التي يتمسك بها.¹

اذن احترام الذات هو جوهر باختصار النيف رهان يفوق قيمة الحياة (خصوصية جزائرية) .

الهدية و التحدي :

الهدية تحد يكرم المتلقي و يختبر في الوقت نفسه تقديره ذاته و كبريائه و بالتالي فكما ن من يسيء اى رجل عاجز عن الرد يهين نفسه كذلك من يقدم هدية مفرطة بحيث يستحيل تقديم هدية في المقابل و يتطلب احترام الاخر في كلتا الحالتين منحه فرصة الرد باختصار ان يكون التحدي معقولا و لكن في الوقت نفسه تختبر كل من الهدية و التحدي شرف الخصم فهما يشكلان استفزازا و استفزازا للرد و يبدا الحوار و يقع من تلقى الهدية او تعرض للاساءة في منطق التبادل و عليه ان يختار مسارا لعمل ايا كان سيكون هناك رد على الاستفزاز الذي شكله فعل التواصل الاولي .

اذا اختار انطلاقا من شعوره بالشرف التبادل ففعله هنا مطابق للخيار الاولي للخصم و قد يستمر هذا الى ما لا نهاية فالنأر هنا تحد جديد و هكذا يروى انه في الماضي ما ان يتم الانتقام حتى تحتفل العائلة بأكملها بنهاية العار .

¹ Ibid , p8

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

" يفترض منطق الشرف الاعتراف بمساواة مثالية في الشرف " فالوعي الشعبي لا يغفل عن اوجه عدم المساواة الواقعية

" القدرة على الرد بشروط متساوية اذا عجز عن مواجهة التحدي سواء كان هدية او اساءة فانه يهان هتما في مجتمع يرفض اي امكانية للرجوع الى منظومة قيم اخرى " .

أولئك الذين يتهربون من واجبهم بدافع الجبن أو الضعف و يتخلون عن إمكانية الرد يختارون جلب العار لأنفسهم و هو عار لا يمكن إصلاحه .

في سياق الهدية يمكن للمتلقي ان يشير الى رفضه لها اما بؤفض الهدية نفسها او بتقديم هدية مضادة مطابقة ها تماما سواء فوراً او لاحقاً و هنا ايضا ينتهي الحوار باختصار وفقا لهذا المنطلق فان التصعيد اي الاستجابة لتحدي هو وحده ما يمكن ان يشير الى اختيار مواصلة التبادل و اختيار ممارسة اللعبة وفقا لفاعدة التحدي و الرد المتجدد .

و كملاحظة ان مجرد قبول التحدي هو انتصار و العكس هو العار امام الراي العام .

إن القوة الدافعة وراء جدلية الشرف هي الكبرياء الذي يؤثر على اختيار طريقة الرد و لكن في الواقع إلى جانب حقيقة انه في مجتمع يعد فيه الشرف حجر الزاوية في منظومة القيم فان اي خيار اخر غير ما يفرضه قانون الشرف امر لا يتصور فان لحظة اختيار هي اللحظة التي يمارس فيها ضغط الجماعة باقصى قوته يبدا الضغط من افراد العائلة المستعدين لاذم مكان المقصر لان الشرف كالأرض لا يتجزأ " مشاعية الأرض " و عار احدهم يؤثر على الجميع ثم ياتي الضغط من العشيرة او القرية الذين يسارعون القاء اللوم على الجبن او التواطؤ و ادانتها عندما يجد الرجل نفسه مضطرا للثار لاساءة يتجنب من حول تذكيره بها لكن الجميع يراقبونه محاولين تخمين نواياه يسود شعور بالقلق على عائلت باكملا حتى اليوم الذي يعرض فيه خططه امام مجلس العائلة الذي يعقد بناءا على طلبه او طب ابنه الاكبر في اغلب الاحيان يعرضون عليه المساعدة اما باعطائه

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

مالا لدفع ثمن قاتل او بمرافقته ان اصر على الانتقام بنفسه يقتضي العرف ان يرفض هذه المساعدة و يطلب فقط في حال فشله ان يكمل شخص اخر مهمته المتوقفة يقتضي الشرف كما تتشابك اصابع اليد ان يلتزم جميع افراد العائلة عند الضرورة بتنفيذ

الانتقام وفقا لرتبتهم عندما يظهر الطرف المتضرر عزيمة اقل و يؤجل تنفيذه باستمرار دون ان يتخلى عنه علنا ينتاب لقلق افراد العائلة عند الضرورة بتنفيذ الانتقام وفقا لرتبتهم عندما يظهر الطرف المتضرر عزيمة اقل و يؤجل تنفيذه باستمرار دون

ان يتخى عنه علنا ينتاب القلق افراد عائلته يتشاور احكمهم و يكلف احدهم بتذكيرهم بواجبهم و توجيه انذار رسمي و المطالبة بالانتقام اذا لم يجد هذا التذكير نفعا توجه التهديدات يتولى شخص اخر تنفيذ الانتقام نيابة عن الطرف المتضرر الذي سيهان في نظر عائلته و مع ذلك سيحمل المسؤولية من قبل عائلة العدو و بالتالي سيهدد بدوره بالثار الدموي .

يجب على الرجل الفاضل أن يكون دائما على حذر عليه أن يراقب كلماته التي هي كالرصاصة التي تخرج و لا تعود و هذا اشد وطأة لان كل فعل و كل كلمة ينطق بها تلزم جماعته باكملها ..

اما الرجل عديم القيمة هو الذي ينسى كلمته اي التزاماته و ديونه الشرفية و هذا يبين الاهمية الكبيرة التي تولى للكلمة و للعهد .

الرجل الذي يفتقر الى احترام الآخرين هو من يظهر مكنوناته الداخلية بمشاعره و ضعفه اما الحكيم على النقيض فهو من يعرف كيف يحفظ الاسرار و يظهر الحكمة و التبصر في كل لحظة.

" الشيطان وحده هو الذي يبدا بنفسه " المر الذي يفرض التضحية و نفي الذات الداخلية و الذي يتحقق بقدر ما يتحقق في نكران الذات في التضامن و المساعدة المتبادلة .

الرجل الشريف يعرف اساسا بولائه لارضه و لا يتهرب من المسؤوليات بربما و من يدري اجابة لا تليق الا بالنساء و هو الذي يفى بوعده و يحترمه اي الرجل الصادق .

الجرأة و الكرم هما القيمتان الأسمى بينما يكمن الشر في الضعف و الجبن .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

الشرف هو اساس اخلاق الفرد الذي يعيش دائما تحت انظار الآخرين و الذي يحتاج اليهم ليعيش لان الصورة التي يرسمها عن نفسه لا يمكن فصلها عن الصورة التي تعكسها له صورة الآخرين .

من فقد شرفه لم يعد له وجود يتوقف عن الوجود بالنسبة للآخرين .

في مجتمعات مترابطة كقرية اقبال يسود التحكم في الراي العام في هذا العالم المصغر المغلق حيث الجميع يعرف بعضهم بعضا محكوم عليهم بالعيش مع الآخرين دون مفر او سبيل للنجاة الراي العام هو الذي يحدد حقيقة الجريمة و هو الذي يطالب بالانصاف فمثلا الذي يدخل الى بيت ماهول على عكس من يسرق الحيوانات في الخارج حيث يعرض نفسه للثار لان الناس سيسارعون الى التلميح بان شرف المرأة لم يحترم .

ملاحظة : تحرص العائلات على اقامة احتفالات فخمة قدر الامكان حتى لو كان ذلك على حساب ميزانيتها و يتجلى هذا الامر بوضوح عندما تتزوج فتاة من خارج قريتها فحينها كما يقال يجب الاهتمام الشديد بالعروس لانها ستواجه اغرباء بل ان هاته المنافسة موجودة حتى بين افراد العائلة الواحدة .¹

الشرف النيف الحرمة :

إن مفهوم الشرف الذي يمنح الجماعة نفوذا يتناقض مع مفهوم الشرف نفسه الذي يمكنها من الرد على الاهانة يفرق القبائل تمييزا دقيقا بين النيف " احترام الذات " و الشرف الذي يشمل كل ماهو محظور تحت طائلة الخطيئة باختصار المقدس لذا فان ما يجعل الجماعة عرضة للخطر هو تحديدا ما تقده فبينما لا يؤثر التحدي الا على احترام الذات تعد الاهانة انتهاكا للمحرمات و تدنيسا للمقدسات .

ومسألة الشرف لا معنى لها الا عند رجل لديه اشياء مقدسة اشياء تستحق الدفاع عنها فالكائن المجرد من المقدس يمكنه الاستغناء عن الشعور بالشرف و باختصار فان الشعور بالشرف يجد سبب وجوده في الشعور بالمقدس .

كيف يعرف المقدس ؟ و هو الشيء الذي يجب على الشرف حمايته و الدفاع عنه ،

¹ Ibid , pp 9-10

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

تجيب الحكمة القبائلية هنا : " البيت و المرأة " .

ان ثنائية الجنسين البارزة بقوة في هذا المجتمع الابوي تتجلى في تقسيم نظام التمثيلات و القيم الى مبدئين متكاملين و متناقضين ماهو المحظور هو في جوهره المقدس الایسر اي الحميمية و بشكل ادق عالم السرية الفضاء المغلق للبيت في مقابل العالم المفتوح للساحة العامة المخصصة للرجال .

ينطبق مفهوم المقدس بشكل طبيعي على الفضاء اذ يتجسد في شكل تناقضات مكانية من خال عزل مجالات معينة عن الفضاء الكلي لتقديسها مثل البيت .

بعد التناقض بين الداخل و الخارج و هو شكل خاص من اشكال التناقض بين المذكر و المؤنث احد الثنائيات الاساسية في الفكر القبائي لكن الداخل و الخارج لا يقفان جنبا الى جنب بل كل منها يشكل امبراطورية منفصلة على العكس من ذلك فانها تعكس بعضها البعض و في هذا التناقض و التكامل فقط تكشف عن معناها الخاص .

و يفرض الدفاع عن المقدس بما فيه المرأة الكائن الضعيف غير الطاهر .

النيف و تعني ايضا الاخلاص لشرف العائلة بمعنى الاحترام و التقدير لاسم الاجداد و ما يرتبط به و للنسب الذي يجب ان يبقى نقيا من كل دنس و ان يسان من الاساءة و الزواج غير الشرعي ان النيف فضيلة اساسية و ركيزة النظام الابوي و هي في جوهرها احترام للنسب الذي يفخر به المرء و يسعى لان يكون جديرا به فكلما كان الاجداد اكثر شجاعة و فضيلة ازداد سبب فخر المرء و ازداد حرصه على الشرف .

و لابد من الاشارة أن أحد أهم ما يشكل منظومة القيم هاته التالي :

ذلك التناقض بين المرأة المتهمة بالشر و النجاسة و القوى المدمرة و المخيفة و الرجل الممنوح فضائ نافعة و خصبة و حامية و التناقض بين السحر و هو شان خاص بالنساء مخفي عن الرجال و الدين و هو ذكوري في جوهره و التناقض بين الجنسانية الانثوية المذنبه و المخجلة و الرجولة رمز القوة و الهيبة .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

اما التناقض بين الداخل و الخارج و هو نمط من انماط التناقض بين الذكورة و الانوثة و يتجلى بشكل واضح في التمييز الحاد بين الفضاء الانثوي اي المنزل و هو المكان الامثل للحرم و هو فضاء سري و مغلق و الفضاء الذكوري و هو مكان التجمع اي المسجد و المقهى و الحقل من جهة المتستر و الحياء و من جهة اخرى المساحة المفتوحة للعلاقات .

مكان الرجال هو الخارج و هذا يعلم للفتيان منذ الصغر حيث ينظر الى الرجال الذين يمكنون في المنزل لفترات طويلة خلال النهار بعين الريية فالرجل المحترم يجب ان يكون مرئيا و ان يضع نفسه باستمرار تحت انظار الاخرين و ان يواجه العالم

و هنا نجد في الماثور الشعبي التالي : " يا رجل يا مسكين طوال اليوم في الحقول كالحمار في المرعى " .

تقريبا نحن نتحدث في مكونات الاساسية النظام القيمي للمجتمع القبائلي و المحدد لطبيعة و قواعد السلوك .

ان اهم ما يلزم هو كتمان كل ما يخص العلاقات الحميمة فلا يجوز باي حال من الاحوال اظهار الخافات الداخلية و الاخفاقات و القصور امام اي شخص غريب عن المجموعة و يعتبر المنزل المستودع الاساسي للسرية داخل العشيرة او القبيلة .

و حسب هذا " قبرك هو بيتك " على المرأة الوفاء لزوجها و يجب ا يكون منزلها مرتبا و نظيفا و عليها ضمان التربية السليمة للاطفال و الحفاظ على سرية العلاقة الزوجية و لا يجب ابدا ان تقلل من شان زوجها او تخجله حتى و ان كانت هناك اسباب لا في السر و لا امام الغرباء يجب ان تظهر الرضا و يجب ان لا تتدخل في نقاشات الرجال .

و بما ان المرأة دائما ابنة فلان او زوجة فلان فان شرفها و مجدها ليس الا شرف جماعة الاقارب التي تنتمي اليها لذلك يجب عليها ان تحرص على الاتسيء باي شكل من الاشكال اي هيبة الجماعة و سمعتها من خلال سلوكها .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

و الرجل لا ينادي زوجته ابدا باسمها و بالخص باسمه الاول ب دائما بعبارات ملتوية مثل ابنة فلان او ام اولادي او بيتي و في البيت لا يتحدث الرجل اليها ابدا امام الآخرين بل يناديها بايماة او همهمة او باسم ابنته الكبرى و لا يظهر لها اي عاطفة خاصة امام اولاده و اخيه الاكبر ان ذكر اسم زوجته في العلن يعد عارا و بالمثل يقتضي الادب الا يتحدث المرء ابدا الى رجل عن زوجته او اخته ذلك لان المرأة من الامور المخجلة التي لا تذكر الا باعتذار و اضافة كلمة " مع كل الاحترام " كما ان المرأة مخصصة للرجل .

و خلال تناول الطعام لا ينصب التركيز على التغذية بل على تناول الطعام معا و مشاركة الخبز و الملح فالمشاركة في الطعام هي قبل كل شيء تواصل و تفاعل .

يهيمن الحياء الشديد على التعبير عن المشاعر حتى داخل الاسرة بين الزوج و الزوجة و بين الاباء و الابناء و يكون التعبير عن المشاعر دائما شديدا كتمان هذا الحياء هو في جوهره حماية لمقدس و السر .¹

من المبادئ الاخرى تلك التي تحدد تقسيم العمل بين الجنسين و تحديدا توزيع اسوكيات التي تعتبر مشرفة و غير مشرفة بين الرجال و النساء و بشكل عام تقع معظم المهام على عاتق المرأة فمثلا لمس البيض و الدجاج شان يخص الاطفال او النساء و يجوز للرجال فقط ذبح الدجاج و اكل البيض و لكن فقط داخل اسرهم و يجوز للمرأة ركوب البغل الا ان ركوبها للحمار يعد عارا و تطاف الفتيات اللواتي الحقن العار بعائلاتهم احيانا علنا على ظهور الحمير كذلك يعد حمل الرماد على ظهر الرجل عارا فهذه مهمة منوطة بالنساء كل هذا ليس عبث و انما يستند الى فلسفة المجتمع في تقسيم العالم الى مبادئ متكاملة و مضادة ذكورية و انثوية.

و هذا النظام يهيمن على كامل التعليم المبكر فمثلا نجد طفلا صغير في العاشرة من عمره يذهب الى الجنازات حتى في القرى البعيدة و يحضر اعراس تعزيزا لرجولته حيث تقام قيم الطفولة في سن مبكرة جدا وفقا لمثل الشرف و تنمية الكرامة و الشجاعة و الجراة و القوة و التحمل و يتم التركيز على النسب الابوي و على قيم الاجداد .

¹Ibid , p12

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

كما نجد في هذا المجتمع ظاهرة زواج القارب من ابنة العم و ابنة الخال و هذا يدخل ضمن الحفاظ على سر الالفة العائلية و كثيرا ما يطمئن من يموت في كنف عائلته بان زوجته ستسعى جاهدة لحماية شرف زوجها و انها ستكتم الخلافات اعائلية و لن تشتكي " المرأة التي ليست من عائلتك ستحتقرك و ستظن نفسها انها من عائلة انبل اما ابنة عمك التي تشترك معك في الجد نفسه فلن تستطيع ان تلعن اسلافك "

العلاقات الشخصية القائمة داخل مجتمعات العشائر او القرى تصاغ وفقا لنموذج علاقات القرابة.

يجد احترام تعاليم المجتمع اساسه في احترام الذات اي في الشعور بالشرف و الراي العام هو القانون و المحكمة و اداة تنفيذ العقوبة ¹.

2. إدموند دوتي : المعتقدات القديمة في الشمال الافريقي "مدخل في الفكر البشري القديم - مدخل في فلسفة الثقافة الجزائرية" :

السحرة الكهنة و العرافون

الكهنة او المتنبؤون بالمستقبل و تكهناتهم تاتي مسجوعة و من ثم فالكاهن له علاقة وثيقة بالشاعر و الكاهنات حينها اكثر بكثير من الكهنة الذكور .

و يوجد بجانب الكهنة نموذج اخر يسمى بالعراف و لم يكن يمارس الكهانة غير انه كان يتنبا بالاشياء .

لاحظ : و قد عرف قدماء البرابرة الكاهنات بل النبوءة لديهم كانت اكثر من العرب و هي مخصصة بالنساء فنادرا ما يذكر المؤرخون العرافين في هاته المنطقة .

و كانت تلك الكاهنات مشهورات بالاحص نظرا لانجازات احدهن كانت تسمى بالكاهنة و التي كانت تحكم قبائل الاوراس البربرية في الربع الاخير من القرن الاول الهجري (هناك قراءات متعددة حول شخصية الكاهنة حيث كهانتها تبقى موضوعا نسبي مرهون بقراءات متباينة اذن لا يمكننا الجزم فيها) .

¹ Ibid , p15

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

و هكذا فلدى البربر كما لدى العرب القدماء تكون النساء هن الممارسات للسحر

اما العراف المحترف فهو اكثر انتشارا في افريقيا الشمالية من الساحر الحق

بل ان الامراض كلها تعتبر مسا " في مفهوم المرض و العلاج بالمنطقة " ¹

حيث يقابل الساحر الشرير ساحر اخر فالشر الذي يتسبب فيه عمل من اعمال السحر يتم تخليص الضحية منه بعمل سحري اخر .

و مقابل الساحرة البئيسة توجد " الكواية " التي تشفي الاطفال بالكي بالحديد الاحمر و هذا التطبيب " في فلسفة الطبابة بالمنطقة " هو عمل سحري يقوم بطرد التأثير السيء او الشر او الجن باستعمال النار " و هذا مرتبط بفلسفة النار في الفكر البشري القديم حيث تعد قوة خير و تطهير و يقع بها العلاج في هذا الصدد نجد مثل شعبي رائع بالمنطقة و هو هاك سنة لحمار و اعطيني سنة لغزال و الكلام هنا موجه للشمس كقوة نارية تمثل الخير و الطهارة و الجمال " .

و في الفكر القديم العام و بالمنطقة بشكل خاص الطبيب في الاصل سوى ساحر مضاد فكلمة طب في العربية القديمة تعني السحر كما الطب و الطب سليل السحر و هذا ما جعل في افريقيا الشمالية الطبيب لا يتميز عن الساحر بمقدار عدم تميز المرض عن الجن .

ان النموذج الاكثر تداولاً للطبيب الاهلي هو الذي يعرف استعمال الفضائل العجيبة للنباتات و الصيدلة ليست سوى تخصص من تخصصات السحر .

و فلاسفة الماضي كانوا يسمون حكماء و كانوا يعتبرون قبل كل شيء سحرة

و العلاج القديم كان بالاذكار كما كان ايضا بالعقاقير (في فلسفة الكلام)

لاحظ " في طبيعة المجتمعات التقليدية ذات طابع انتاجي معين كل شيء متمركز على الديني و السحري " : اما الطبيب في الاهالي بالمنطقة فمن النادر الا يكون طالبا و حائزا على الاجازة التي يمنحها له استاذ تابع الى احدى الجوامع و اذا ما كان شريف اي منحدر من العائلة النبوية فالامر يكون افضل بالمغرب لان الشرفاء يعتبرون اطباء افضل من الاخرين و بهذه الطريقة يدخل

¹ إدموند دوتي ، السحر و الدين في شمال افريقيا ، (ترجمة : فريد الزاهي) ، دار رؤية للنشر و التوزيع ، ص 25.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

الطب داخل معطف الدين و العديد ممن حصلوا على الاجازة فهذا يعني انهم درسوا الطب (لانهم يعالجون مثلا بالرقية) .

ليس مهنة الطبيب الوحيدة التي كان لها عند البدائيين طابع سحري فالاثنوغرافيا المقارنة بينت ان هناك مهن اخرى لها طابع سحري كالحلاق و الجلاذ و الحداد و حفار القبور .

نحن نعرف ان الحدادين يشكلون في المجتمعات البدائية طبقة معزولة و احيانا يكون عمال الحديد موضعاً للتاليه و احيانا اخرى يعتبرون سحرة و عرافين و اطباء .

من اين ياتي هذا الطابع فالحداد يعالج الحديد و يمارس الكي السحري و اذن كل ما يمس الحديد يعتبر سحريا فالامر يتعلق بمعتقد كوني .

و في حالات كثيرة يكون الحديد لدى البدائيين تابوها حين يتم القيام بمراسيم سحرية او دينية .
فالمزايبيون يمتنعون عن حمل الحديد حين القيام بالصلاة و لهذا السبب فانهم يستعملون السكين الحجري بدل السكين الحديدية , انها بقايا معتقدات من العصر الحجري .

فالحديد يبعد الارواح الشريرة و في احيان اخرى يحمل الحديد للتطهير , كما ان حذوة الفرس تعتبر فالأحسا لدى كل الشعوب في الشمال الافريقي .

لماذا هذا الطابع السحري اذن ؟

من دون شك ان اختراع الحديد كان اكبر الوقائع في تاريخ البشرية و الاوائل فهم الذين استعملوه عاشوا بلا ريب دهشة و خوفا كبير لان كل اختراع يعتبر رعبا في حياة " المتوحش " و من كانوا يعرفون صناعته كانوا كائنات فوق الآخرين¹.

الشعائر الشفوية او التعازيم :

ان القوة الخاصة للكلمة هي معتقد عام فقد عرفها الانسان في عصور ما قبل التاريخ و من دون شك لا حاجة لنا ان نبث في موضع اخر عن القرابة بين كلمتي numen " قوة الالهة " و nomen " الاسم " .

¹ نفس المرجع ، ص ص 26- 29.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

تبعاً لذلك من الطبيعي ان يبحث الانسان عن سبل تعزيز هاته القوة بنطقه بالكلمة و ترادها و ابتكار الجناسات اللفظية و السجوع و القوافي فيها , من ثم تاتي في التعازيم و الازكار تلك السلاسل اللامتناهية من الاسماء المتشابهة فيما بينها و التي لا تختلف الا بحرف و لها القافية نفسها , و من المرجح ان يكون اصل القوافي و الاوزان اتيا من هنا , اذا كان الشعر كما سنعرض لذلك في الاصل تقنية سحرية فالقوافي كانت لها قوة مادية حقيقية حيث حتى بالاصل (تفحص المعاني المتعددة لكلمة " قفي " هي جرح في القفا اهان شخصا) .

فاذا كان السجع و القافية و الايقاع مما يقوي الطابع التاثيري للكلمة فان الانشاد يؤثر في قوته تلك ايضا و لقد كان الانشاد يعتبر لدى العرب قوة عجيبة و كانت الموسيقى ذات وقع مؤثر فالقوة السحرية للنغم هي معتقد كوني و نحن نعلم باهمية الانشاد و الغناء في انتاج الظواهر الباطنية .

بيد ان الانشاد اندثر في اغلب الشعائر الشفوية الحالية غير ان الفضائل العجيبة للوصفات الشفوية لا تزال حية من حيث انها قوة خطاب لا يفلت منها حتى المتحضررون انفسهم و التي جعلت الناس يرددون " في الفصاحة سحرا " .

" الدعوة الاسلامية و الانشاد السحري او الديني تكون عادة منظومة شعر " .

" الطقوس الشفوية "

" و من البديهي ان العزيمة في هذا المثال قادرة على اثاره العشق و الطاعة "

الكلام التاثير عبر الكلام , الطقوس الشفوية

و من الطقوس الشفوية التي يقصد بها التاثير عبر الكلمة و قوتها نجد في المنطقة قراءة العزائم التي من بينها :

تتلو المرأة العزيمة التالية عند شروق الشمس و تطابق بين عودة الشمس و عودة الزوج لتحقيق عودته :

" سلامي عليك يا شمس الناس يقولوك الشمس و انا نقولك لالة زرارة يا قاسمة السما بالحرارة ما تقسمت الفقوسة و الخيارة تقسمي قلب فلان ولد فلانة ماشي بقولي بقول الرسول سيدي محمد المذكور " .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

طبعاً يتعلق الامر هنا بطقس تائيري فالمرأة تامل ان تكون عودة نور الشمس اصلاً في عودة زوجها .

" اي اننا نحن هنا في فلسفة الدعاء او في مجال دراسة العزائم " ¹.

الشعائر المصورة

التعزيم طقس شفوي اي انه يدخل في اطار الصوتي ففيه يكفي التلفظ عوض ان يتم بالحركة و الكلمة يمكنه ان يتم بشكل اخر كالكتابة مثلاً " العزيمة المكتوبة " .

كما يمكنه ان يتم بالصورة و هكذا سنرى فيما بعد بان تقادي العين الشريرة يتم بحركة اليد التي تمتد الى امام مبسطة و الاصابع متفرقة و عوض القيام بهذه الحركة يمكن تصويرها مثلاً في شكل يد من الفضة " الخمس الجزائرية " .

و هنا نحن امام الطقس المصور او المكتوب

لقد كانت التماثيل الطلسمية توجد في مداخل البيوت و المعابد الاشورية و كان شعبان من البرونز صنعه النبي موسى يحمي الاسرائيليين من عضات هذا الحيوان .

و في الجامع الكبير بالقيروان توجد صفيحة من المرمر نحتت فيها شجرة سرو و يزعم الاهالي انها حية سيدي عقبة و ان ذلك هو يحمي المدينة .

" فالبدائي حسبه يعتقد انه بتمثله لجوهر الكائن موضوع الخوف او انه فقط بالتماس مع صورته يغدو جزءاً من هذا الكائن فيتمتع من ثمة بشيء من الحصانة من مضاره " .

مثلاً حين يريد فرد من قبائل الزولو الافريقية ان يعبر نهراً مليئاً بالتماسيح يمضغ شيئاً من براز التماسيح و يدهن جسمه به .

و في الصحراء الجزائرية اذا ما تعرض احد لعضة كلب يمسك به و يقطع منه بعض الشعر و يضعه على العضة فاذا ما كان الكلب مسعوراً فانه يقتله و يقتلع قلبه و يشويه

¹ نفس المرجع ، ص 40.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

و الطلسمات الأكثر فعالية في اطار المصور منها هي تلك التي يمكن حملها بسهولة و التي تتمثل في المكتوب منها .

و هنا علينا ان نلاحظ انه من المرجح ان يكون للوشم في الاصل دلالات سحرية (رمزية الوشم مبحث في غاية الاهمية)

ثمة لدى المسلمين كما لدى الشعوب كلها ثمة من الارقام لها بالخصوص فضائل و كلنا يعرف ان الرقمين ثلاثة و سبعة يردان اكثر من الارقام الاخرى و قد تم البحث دائما عما يفسر هذه الافضلية و ربما ليس ثمة تفسير واحد لذلك بيد ان النظريات السوسيولوجية المتعلقة بالتصنيفات البدائية استطاعت فقط في السنوات الاخيرة تسليط الضوء على هذه القضية فالقول بان الرقمين ثلاثة و سبعة هما رقمان ذو طابع سحري¹.

لاحظ : ان الساحر يستعرض ارادته خارج ذاته و بهذه الطريقة يقوم البدائي المهووس بالرغبة بجعل تلك الرغبة ذات طابع موضوعي و يعمل على تحويلها الى قوة مادية فاعلة و تلك القوة التي يمكن التعبير عنها و ربطها بالاشياء بل جعلها سابقة على تلك الاشياء نفسها هي السحري بامتياز و قد بين هوبرت و موس ان ذلك هو المانا لدى الماليين و الاورندا لدى شعب الهورزنزرو المانيتو لدى شعوب الالغونكان انه ايضا النفس و الروح اللذان يتحدث عنهما ابن خلدون .

و بالفعل فالبدائي يماهي غرائزه و نزوعه بما يبدو له جسما لطيفا اي بالنفس فالنفس و الكلام و النشيد كلها تعبير عن الرغبة بل هي الرغبة نفسها، و تقريبا نحن هنا في فلسفة النفس و هذا يوجد في المعتقد في السنة الاسلامية في " النفث "، هذه القوة التي يتم تركيزها و توجيهها بعناية و التي يهاب جانبها و اثرها هي العامل الفاعل في كل عمل بل اكثر من ذلك ثمة عمل بكامله لا طقوس فيه حيث تتبدى تلك القوة مجردة يسهل ملاحظتها مقارنة مع ممارسات اخرى .

وانا اعني هنا الوقائع المنشرة في جميع اصقاع العالم التي تاتي تحت لافتة " العين الشريرة".

تسمى العين الشريرة في العربية بالعين او النظرة او النفس باعتباره نفسا و روحا و الشخص ذو العين الشريرة يسمى معيانا والاعتقاد السائر حاليا في الشمال الافريقي موافق لهذا التحديد

¹ نفس المرجع ، ص 47.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

فالشخص الذي يملك عينا شريرة يسمى دائما معيانا اما الذي اصابته العين فهو المتعين تبعا لذلك فلكي يتم فعل العين الشريرة لابد من حضور المعيان

ان يؤمن الانسان باثر العين فذلك امر لا يمكن ان يثير فينا الدهشة بما ان الادب مليء برواسب هذا المعتقد

فالعيون خادعة و غاوية و ساحرة و قاسية و مهلكة " خصوصية العين في تاريخ البشرية "

كما يخشى الناس العين الساهمة النظر و نظرة الرجل الشارد الذهن و يقول اهالي شمال افريقيا عن الرجل الساهم المحدث في الفراغ و البعيد : " كيخزر في ابليس " بيد ان النظرة لوحدها لا تعني العين الشريرة و انما هي تمظهر لرغبة تكون في الغالب شريرة .

يكون الامر اصعب حين يعبر الحسد عن نفسه بالمديح لهذا فان الاهالي يخشون المدائح خاصة اذا هي صدرت على شخص غريب لانه قد يكون مالكا للعين الشريرة اي معيانا و علينا ان نرى في ذلك من دون شك اصل سلوك عام في شمال افريقيا يتعلق بمنح الضيق الشيء الذي امتدحه بصوت مسموع و الذي ابدى رغبته فيه و اليوم يعزى ذلك كرم الضيافة لكن يبدو ان اصلها كان له علاقة بما اشرنا اليه او على الاقل ان الاعتقاد في العين الشريرة قد اثر في هذا السلوك و قواه و اذا ما امتدح امرؤ و اعتقد الممدوح ان مادحه معيان فعليه ان يردد في سريره عبارات ذات تضرع مثلا :

الصلاة على النبي اللهم صلي و سلم على سيدنا محمد و اله و صحبه

ذلكم هو الاعتقاد التقليدي في العين الشريرة

سامر بسرعة الى العلاج التقليدي القديم المستعمل في درء العين

اولا تكون حماية النفس من العين بالحجاب

او معارضة العين الشريرة بعين اخرى قادرة على تعطيل التأثير الشرير الاول

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

اضافة الى انه يمكن صد العين الشريرة بكل ما هو براق كالأحجار الكريمة و يدون اي شك الحلي البدائية التقليدية في المنطقة تستعمل لرد العين الشريرة و هذا من مظاهر هذا المعتقد القديم .

و يستعمل الملح و الشب عموما في شمال افريقيا في المراسم المتعلقة بالفك عن الاشخاص الذين تعرضوا للإصابة بالعين " ذر الملح و الشب حول الرأس " .

ايضا الهلال الذي يستعمل احيانا في نفس اغراض يد لالة فاطمة اضافة الى حدوة الحصان و هو يدخل في اطار المصور و هو متداول ضد العين الشريرة .

بيد ان الرمز الاكثر حماية من بين الرموز هو اليد المفتوحة و المرفوعة بالشكل الذي نرغب به في ازالة شيء ما فاليد باعتبارها عضو الفعل و العمل بامتياز هي طبيعيا رمز للقوة و في العبرية كما في العربية تعني كلمة " يد " العضو و القوة في الان معا فاليد البيضاء لموسى التي كان بها هذا النبي ينجز معجزاته المشهورة في الخرافات الاسلامية .

اليد عبارة عن تميمة منتشرة انتشارا لدى اهالي شمال افريقيا فالناس هنا يحملون اياد من فضة و ذهب تسمى يد فاطمة و قد كان اصلا في العديد من الحلي (في فلسفة و منطق اليد) .

لاحظ : لكن ثمة ما هو افضل فيما ان الاصابع الخمسة تدرا العين يكفي تسميتها اذ بعد اشراع اليد للحماية من العين يقول المرء " خمسة في عينيك " ثم ان " خمسة " امتص كلية القوة السحرية لليد فيما انه موجه لابعاد خطر العين اصبح من غير اللائق بل من باب الفال السيء النطق به خلال محادثة ما و اخيرا فان الخميس الذي هو اليوم الخامس من الاسبوع ملائم ايما ملائمة للعمليات العلاجية الهادفة الى درء العين .

ففي هذا اليوم تتم زيارة الاولياء المعروفين بالشفاء من مصائب العين و هكذا فان المعتقدات المتعلقة بالوقاية من العين الشريرة جاءت لتقوية الطابع البدائي التاثيري للعدد خمسة¹.

¹ نفس المرجع ، ص 52-54.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

العلاقة بالقوى المقدسة على مستوى الممارسة

تقريبا هناك ممارسات عديدة شعبية تدل على علاقة هؤلاء دائما بقوى مقدسة (البشرية في مرحلة معينة كانت لها علاقة دائمة مع القوى المقدسة و كانت تفسر الوجود بها و من خلالها) مثلا :

حين يصاب اهالي شمال افريقيا بالشعيرة فيعالجونها من خلال اخذ سبعة حبات من الشعير و يعلقون عليها في كومة صغيرة من الحصى بينونها في وسط طريق ما و اول شخص يهدم البناء يصاب بالشعيرة فيما ييرا منها صاحبها فالمرض يكون قد رحل مع كومة الحصى بينونها في وسط طريق ما و اول شخص يهدم البناء يصاب بالشعيرة فيما ييرا منها صاحبها فالمرض يكون قد رحل مع كومة الحصى لهذا فان كل فرد من الاهالي حين يصادف كومة حجر تكون قد وضعت هناك عنوة يتحاشى المشي عليها اذ بذلك قد يتلقى مرضا خطيرا او يصاب بمصيبة اما كوم الاحجار التي تسمى الرجم او الكركور تستعمل في ظروف اخرى كثيرة .

ففي العديد من البلدان " المتوحشة او البربرية " لاحظ المسافرون ان الاهالي حين يصلون الى فج يحكون انفسهم بالاوراق و الاغصان و يرمون بهذه الاغصان عى فج و حين يطلب منهم لماذا يقومون بذلك يردون بانهم بذلك ينزعون عنهم التعب و يرمون به في ركام الاحجار .

و هكذا حين يصل " البدائي " الى الممر الجبلي بعد جهد جهيد و قد خارت ركبتاه لاهتا و قلبه يدق بشدة فانه يعتقد انه بذلك يخرج هذا التعب و يمرره لحجر .

و الامر ادهى من ذلك حين يمر قرب مكان سقط فيه قتيل فذلك المكان يكون في ظنه ماهولا بالتاثيرات المشؤومة , و سنرى فيما بعد ان المتوحش يتصور الموت كقوة باطنية شريرة و معدية و حين يحس بان تلك الاحاسيس المرعبة تغمره فانه يسعى الى طردها عنه بالطريقة نفسها فتلك التاثيرات الخطيرة التي ترتبط به سيعتقد انه يمكنه نقلها الى الحجر الذي يحتك به و الذي سيلقي به في المكان الملعون النجس اي المكان الذي وقع فيه القتل و هكذا يتولد الكركور (في طقس رمي الحجر الذي هو فلسفة و طريقة تفكير بشرية قديمة) .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

كما يبدو ان العبرانيين قد عرفوا ايضا كوم احجار مشابهة يسمونها " مرجاسا " (و هي من الجذر نفسه لكلمة رجم) و لوحظ نفس الطقس ايضا في المشرق الاسلامي و قد بقيت لنا رواسب منه في ممارسة غريبة في الحج فنحن نعلم ان من بين اركان الحج رمي الجمرات في منى اي رمي سبع حجرات يوم عيد الاضحى اتباعا حسب الاسلام للنبي ابراهيم الذي طرد الشيطان في المكان نفسه برميهِ بالحجر اننا هنا امام شعيرة من بين الشعائر العديدة ذات الطابع الوثني المحض التي يتضمنها الحج و التي تقبلها الاسلام كلية و هي كانت معروفة في بلاد العرب القديمة لكن الغريب في الامر ان هذا الطقس الاخير يبدو انه كان تارة علامة على التقديس و تارة اخرى علامة على مقت الموت .

فهو بالجملة له تاثير علاجي لانه يخلص الناس من الشر و الالم الا انه يمكن ان يكون مصدر انتقال للشر و الالم ففيه تسكن قوة رهيبة تنهك الشر غير انها قادرة على نشر ذلك الشر نفسه و من ثم ينبع الاحترام و الخوف و التقديس و التوجس من ركام الحجر ان هذا الخليط من الاحساسين معا هو بالضبط ما يميز المقدس .

" فالمقدس هو المتسم بالعطف و الرهبة معا " (احد تعاريف المقدس)

" و لهذا فنحن ندرك الان لماذا حين يفقد معنى الطقس فانه يتاول تارة بشكل ايجابي و تارة بشكل سلبي و هو في الحقيقة لا هذا و لا ذاك انه المقدس " .

هذه القوة المقدسة التي تسكن ركام الاحجار يتم بشكل ما توطئتها فيه انه بداية التشخيص و اذا ما استمرت سيرورة التشخيص هذه شيئا ما فليس المقدس هو ما سيكون ماثلا امامنا و انما كائن مقدس و روح و جني و ولي او اله (القوة المقدسة) , لكن في اغلب الحالات يكون ركام الحجر الوثني باعتباره المحرر البدائي من الشر قد تاسلم بوضوح في صورة الولي الصالح .

و اذا ما طلبنا من شخص من الاهالي لماذا يرمي بحجر على ركام من تلك التي تحدثنا عنها فانه سيجيب بان ذلك لان ولها مجهولا لا يرقد هناك بل ان ذلك الولي المجهول غالبا ما يشبه الاسم بحيث يسمى سيدي المخفي او سيدي صاحب الطريق , و في درجة متقدمة اكثر يتم بناء حظيرة من الاحجار او " حويطة " حول ركام الحجر بحيث يتلقى الولي اسما اكثر شخصية و اخيرا يتم اختبار بناء ضريح و قبة لولي معروف في المكان الذي يوجد به ركام من الاحجار

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

المقدسة من ثم يأتي ان العديد من اضرحة الاولياء مبنية في العديد من الفجاج او في امكنة قفراء فاذا لم يبنى اي شئ بالقرب من ركام الحجر انذاك يقال بان الضريح بني تكريما للولي المجاور سيد البلاد التي يمر اناسها عادة من الممر الجبلي .

(لقد تاسلم ركام الحجر الصغير تدريجيا في شكل ضريح الولي)¹

لاحظ : ففي البلدة مثلا يقوم الاهالي خاصة النساء الذين يزورون ضريح سيدي علي كيور بغرز مسامير في جذع شجرة زيتون عتيقة موجودة يبعدوا عنهم الامراض و الهموم .

ذلك هو ما يقودنا الى الطقوس المشابهة التي تمارس على الاشجار ففي المغرب يقوم الناس قرب الاضرحة بعقد اغصان الاشجار و هذا الطقس الممارس بشكل مواز لرمي الحجر له الدلالة نفسها اذ يتم تثبيت الشر او المرض في العقدة التي تتم في الشجرة ,

و في تلمسان و قبل الوصول الى مقبرة سيدي بومدين توجد في اليمين على جانب الطريق شجرة زيتون هائلة يرمي الاهالي المسنون على جذعها حجرا و هم يمرون بها بل انهم كثيرا ما يدخلونه في شقوق الجذع و اخيرا ثمة عادة شائعة في شمال افريقيا بكاملها تتمثل في ربط الخرق باغصان الاشجار التي تنمو قرب الاضرحة فلا احد ممن زار الجزائر لا يكون قد رأى احراشا او اشجارا ملونة بعدد هائل من قطع الثوب .

" البدائي " حين يعلق خرقة يعتقد انه يضع عليها ايضا المه كله مثل ركام الحجر الذي تحدثنا عنه انفا " نحن هنا في خضم الخوض في طريقة تفكير الانسان او المجتمعات البدائية " .

لاحظ :

و الحقيقة هي ان البدائيين يعتبرون ان النباتات التي تنمو تدريجيا امام انظارهم تحتوي على قوة قد تكون مصدر خوف او نجاة فهي تتسبب في الامراض و تستطيع من جهة ثانية امتصاصها انها بالجملة ذات طابع مقدس ,

¹ نفس المرجع ، ص 55 - 56.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

و بعض الاشجار منها التي تشد الانتباه بعظمتها و انعزالها و موقعها تقديس و تصبح موضع تاليه و تصبح الموقع الخاص لطرد الشر و الالم ،

و على كل حال فان الاسلام لا يمكنه ان يقبل بذلك فهو لا يقبل بها الا باعتبارها موقعا صالحا او يعتقد من غير اقتناع صارم ان وليا صالحا يرقد عند جذعها او حولها او على الاقل ان وليا قد جلس عند جذعها و عادة مايكون لهذا الولي اسم فهو يسمى في الغالب باسم الشجرة " سيدي بوزيتونة " اي الولي صاحب الزيتون او ببساطة المرابط و لا شيء غير ذلك .

" و هنا كما في حالة ركام الاحجار هناك سيرورة تشخيص القوى السحرية المقدسة و تحولها الى ارواح و الهة و ايضا الى اولياء ¹.

و غالبا ما يحدث كما هو الامر مع " الكركور " ان يبني ضريح فعلي قرب الشجرة التي تصبح من ثم مجرد ملحق له من جهة اخرى يتم انطلاقا من مبدا المناظرة ربط خرق باغصان الاشجار التي تنمو قرب الضريح ².

و لناخذ الان حالة نموذجية يوجد فيها الانسان امام معين وافر من الخير اي امام كائن مقدس و خير و هذا الكائن في شمال افريقيا هو الولي الصالح و القوة المقدسة التي تسكنه البركة ، و عند دراستنا للكركور و الاشجار المقدسة اشرنا الى الطريقة التي يتكون بها الاولياء لكن ذلك ليس سوى عن طريق الصدفة و الاولياء الذين يتكونون بتلك الطريقة ليسوا في حقيقة الامر سوى اشباه أولياء. فالولي الحق هو شخصية انسانية سندر فيما بعد طبيعتها لنعتبره الان معطى و لنتامل فيه تلك القوة المقدسة و الخيرة التي يتشبع بها و التي تطلق اشعاعها خارجه في كل ما يحيط به انها البركة هذه الكلمة التي تعني التأثير الايجابي السعيد للولي على كل ما يدور حوله، بيد ان اسم البركة لا ينطبق فقط على الاولياء و انما ايضا من جهة على الله و على كل الموضوعات التي يعتبرها الدين مصدر خير فقد يقال مثلا ان ثمة البركة في الحناء او في الاضحية المعدة للذبح و بالمغرب حين يدخل الواحد منا الى بيت من البيوت حيث كان الناس يفرعون من رؤيتنا كان مرشدونا يصرخون " البركة البركة " عانين بذلك ان لا مجال للخوف منا فالبركة نقيض العين الشريرة ،

¹ نفس المرجع ، ص 60.

² نفس المرجع ، ص 61.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

و لا يمكننا ان نتصور الى اي حد يصل الاعتقاد بالبركة في شمال افريقيا الا من خلال التالي :

عندما يكون هناك وليا مشهور وسط مريديه حينها الناس يتجارون عند مرور الولي ليقبلوا جزءا من برنسه و لثم ركاب فرسه اذا كان ممتطيا الفرس بل حتى تقبيل اثار خطواته على الارض اذا كان رجلا و من يكونون بعيدين عنه بحيث لا ياملون في لمس يده يلامسونه بعصاهم او يرمونه بحجر يضعون عليه علامة و يبحثون عنه فيما بعد للثمة بتعبده انه الطقس المعاكس تماما لطقس طرد الشر و الالم الذي مرت بنا دراسته .

كل ما يلمس في الولي يشع بالبركة و الامثلة على هذا كثيرة مثلا :

طاقية ولي و سراويله كانت تعتبر ذات كرامات و تسهل وضع النساء لحملهن و ماء وضوء الاولياء و بصاقهم مليء بالبركة و شربه امر شائع ,

" فطلب منه الحرس مباركة طعامهم فقبل القيام بذلك بحيث احضروا له قصعة كسكس و بصق فيها امام الاندهاش الكبير للمبحوث الالمانى و في لمح البصر كان البصاق و معه محتويات القصعة قد تبخرت انه احد انماط تنقل البركة فحين يكون شريف وزان في جولة ياتيه الناس بابنائهم فيبصق في افواههم قائلا تقرا ان شاء الله ."

و هذا يعد طقسا تقليديا لنقل البركة من الشيخ للمريد ,

تمتد بركة الولي الى كل ربوع البلاد و لكافة سكان الاحواز و هي تلتصق بالاشياء التي يمسه و بعد وفاته تظل لصيقة بضريحه و بقاياها و من ثم التقديس الذي يحظى به قبر الولي فلمسه و تقبيله لتنقل البركة و هذا المعتقد يقوم على السهولة التي بها يتم انتقال الاحاسيس و الطاقات بالمجاورة ,

و طالما ظلت بركة الولي مرتبطة بقبره فعلى الناس ان يستجلبوها من هناك و من ثم تاتي الاهمية القصوى لزيارة اضرحة الاولياء و يقوم الزائرون بلمس قبر الولي و بصفة عامة فان حيطان الضريح تكون مستجابة للخير و في الكعبة يوجد ركن بين الباب و الحجر الاسود يحتك به المسلم و يلصق به وجهه و صدره و يديه و بطنه (تقريبا هناك تقارب بين الفعلين) .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

(الحجر الذي يحك بالجسد و الذي ينتقل اليه الشر و الالم يظل محافظا على علاقة عجيبة بالجسد الذي احتك به بحيث يغدو اشبه بجزء من ذلك الجسم و حين يوضع الحجر في الضريح يظل مؤثرا في ذلك الجسم و ينقل له البركة التي يعتقد انها موجودة بذلك الضريح اما اذا اراد بالمقابل ان يستجلب البركة للمحصول الزراعي فهو يربط شيئا من الشعير في رزمة و يضعه في الضريح ففي هذه الطقوس كلها ثمة طرد للشر و الالم و استجلاب لخير و النعمة ¹ .

المبحث الثاني : الرمزية - الثقافة

في هذا المبحث سنخوض في الرمزية و الثقافة ، الثقافة باعتبارها قدرة و خصوصية بشرية ترتبط مباشرة بقدرة الانسان على الترميز و التجريد و من ثم اضافة المعنى .
سنفصل في هذا أكثر في مطالب هذا المبحث .

المطلب الاول: ارنست كاسيرر: ماهية الانسان في فلسفة الاشكال الرمزية

الانسان كائن خالق للمعنى

لا يتصور كاسيرر الانسان جسم مادي منقطع الاوصال بل كائن خالق للمعنى معنى وجوده الخاص و العام كائن رامز ذو فكر و منتج ثقافي يعبر عن تميزه عن ما عداه بمعارف متعالية و وجدانية .

و ظهر او تاكد اذا اخذنا بعين الاعتبار حدوس بعض فلسفات العقل المادية القديمة ان الانسان او ما نسميه العقل ليس ذلك الانا او تلك الذات المترتبة على الحقائق المجردة بل هو شعور يحيل المعارف على " انا " الشخص و على المذكرات التي يحفظها في ذاكرته بل ذات تتكشف لنا من خلال المعلومات و المعارف اليومية و الذاكرات الاجتماعية و الثقافية الخاصة بالفرد داخل الجماعة و ما يعبر به عن ذاته بالثقافة و الدين و اللغة و الاسطورة يتجلى في الاشكال الرمزية .

¹ نفس المرجع ، ص 72 - 74 .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

و يرى كاسيرر بان هذه الاشكال ساعدت على بلورة و انشاء عالم الانسان و من بينها اللغة, الاسطورة, الفن, التاريخ و العلم و كلها تدخل ضمن تشكيل حضارة الانسان و من خلالها يصبح قادرا على معرفة نفسه و المجال الذي يعيش فيه .

ليس الانسان عقلا صرفا كما تصوره كانط و الا لذهبت جوانب كثيرة من ثقافته غير العقلانية بذريعة العقل فلننظر الى ثقافة الانسان على طور التاريخ و في كل مجتمع تجدها نسيجا من اشياء كثيرة لا يمكن الاستغناء عنها رغم ان الانسان بحاجة الى الجانب العملي العقلي الذي اقتصر كانط على تحليله و توكيده فانه يحتاج الى امور اخرى " غير عقلانية " كالحاجة الى الفن اللغة التاريخ الدين الاسطورة هذا ما يفسر انعكاف الانسان المعاصر الى اساطير جديدة في عصرنا .

الا ان هذه الجوانب غير مفهومة في الطبيعة الانسانية فالدين و الثقافة جوانب يستحيل على الانسان ان يحيا بغيرها فلا وجود لشعب مهما كان همجيا او متحضرا تخلق عن الفن و لا عن الدين مهما كانت التجليات التي يأخذها ,

اذن لا مناص من التسليم بان فطرة الانسان اوسع من ملكات و قوالب العقل الخالص التي صاغها كانط و لا يمكن التقليل من شان هذه المعارف مهما ادعى الاتجاه الوضعي الفج من احتقارها لانها كلها مطلوبة لحياته و ضرورية لحضارته و تقريبا هاته الجوانب الكثيرة هي التي يطلق عليها كاسيرر اسم الصور الرمزية او قل انها القوالب التي تصاغ فيها هذه المواد كلها و التي سيتخذ منها الانسان رموزا يهتدي بها في هذا المسلك او ذاك من مسالك حياته يقول كاسيرر :

" ليست الميادين المعروضة في المكتبة الانثروبولوجية هي التي ايقظت فينا هذا الانطباع و انما كان هناك عمق اخر هو بناؤها الاساسي لان في هذه الحالة تاريخ الفن , تاريخ الاديان , تاريخ الاساطير , تاريخ اللغة و الثقافة لم تكن موضوعة جنبا الى جنب و انما على علاقة و صلة فيما بينها عبر محور مركزي مثالي مشترك يجمع بينهم " (الترميز) .

و كانت المهمة الكبرى التي اضطلع كاسيرر بادائها هي ان يحل هذه الصور تحليلا يستقصي فيها كل شيء حتى الجذور .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

فبالعودة الى الفطرة الاصلية للانسان تتبين لنا هذه الذات ليست عقلا او مادة فحسب و انما الانسان وحدة متكاملة نسيج مترابط عقل و عاطفة روح و بدن وعي و لاوعي حاضر و ماضي و له تاريخ لغة و معتقدات و يعبر عن ذاته بالفن و الاساطير (خالق للمعنى) .

اسس كاسيرر هنا حالة الانتقال من مفهوم الانسان العاقل الى مفهوم الانسان الرازم فالرمزية بنية اوسع تضم العقلي و اللاعقلي الانساني تضم وعي الانسان بوجوده ككل¹ .

الانسان كائن رازم " التجريد - الترميز - الاشكال الرمزية "

ينطلق الاهتمام الكاسيرري بالذات من خلال تناول المعنى لان العلامات و الرموز على اختلاف انواعها تشكل اهمية كبرى في حياة الانسان و تمكن هذه الاهمية في قدرته على استبدال الاشياء و الاستغناء عنها و هي القدرة التي تمنح تحررا من سلطة الاشياء و قيود الواقع و تزداد هذه الحرية عندما يتعلق الامر بالعلامات الانسانية التي يجعلها كاسيرر المجال الحقيقي لانبعاث الوعي البشري و تحرره من الاشياء فما يميز ذاته كيانه اللغوي الذي له القدرة على بناء عوالم رمزية تجسد وعيه بوجوده " فالانسان اذن كائن رازم " يكرس كاسيرر جهوده الفكرية لدراسة هذه الشبكة من العلاقات الرمزية التي تؤطر فكر الانسان بعلاقته بالمكان و الزمان فيشكلان الاطار الذي لا تتفك منه الحقيقة ,

و هكذا يمكن القول بان افراد الانسان باللغة هو امتياز يسمح له بالارتقاء فوق ممتلكات العضويات الحية كما يرى كاسيرر حيث يستطيع تشكيل عوالم رمزية شاسعة .

لكن ما الغاية التي يسعى لها كاسيرر بطرحه فلسفة الاشكال الرمزية ؟

يؤكد كاسيرر ان فلسفة الاشكال الرمزية لا تبحث لتقنين قليات نظرية دوغمائية لماهية الاشياء و خصائصها الاساسية و لكن بالعكس من ذلك فمن خلال عمله النقدي لفهم و وصف الظاهرة من الخارج و هنا تظهر معارضة اساسية اذا كل ما نسميه حدس او معرفة الشيء لا نتوصل لها الا من خلال اشكال التي هي السبيل الوحيد لدراسة الذات اذن لا يمكننا الاستغناء او التخلي او الابتعاد عن هذه الاشكال و تصبح بذلك كل محاولة لدراسة الموضوع من الخارج تنتهي بالفشل .

¹ أحمد عطار ، الأشكال الرمزية للذات في الأنثروبولوجيا الثقافية عند أرنست كاسيرر ، مجلة أنثروبولوجيا الأديان ، ع . 3-5-9.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

يقول كاسيرر : لا يمكن الحدس أو الفهم أو التخيل أو التفكير إلا من خلال الاشكال و نحن نعتمد على معانيها و عليه نفهم ان الاشكال الرمزية تلعب دور الوسيط من اجل فهم العالم فهي نقطة وصل ان صح التعبير بين الانسان و العالم .

فكيف ذلك ؟

في محاضرة القاها كاسيرر في دافوس اظهر ما معنى شكل رمزي مرسوم كوسيط تخرج الانسان من بنيته التطبيقية و تكون هنا الافعال متعالية بمعنى تصبح قادرة على امتلاك وعي .

الاشكال الرمزية تظهر كمعرفة مباشرة لانتاج المواضيع التمثيلية مثلا في حال الشكل الرمزي الخاص بالاعداد فهي لا ترمز فعلا الى الحالة و النتائج الحقيقية للتمرين الرياضي و انما تملك مجموعة من معارف الحركة العددية التي تساعد على الحساب فتمثيل الاعداد ليس انعكاس لحقيقة تسبقه هي بالاحرى المرشد الذي يسمح لفهم الاعداد " الطريق للفهم " .

الانسان لم يعد قادرا على ان يجد نفسه في حضور فوري مع الواقع و لم يعد باستطاعته ان يراه وجها لوجه اذ يبدو الواقع المادي يتراجع كلما تقدم النشاط الرمزي للانسان فالانسان يقوم بشكل من الاشكال بالتحايل المستمر مع ذاته و هو محاط بالاشكال اللسانية و الصور الفنية و الرموز الاسطورية و الطقوس الدينية الى درجة انه لا يستطيع ان يعرف دون ان يسخر هذا الوسيط كعنصر اصطناعي و عليه لا يمكن اعتبار الرمز مجرد وسيط من اجل ادراك انسجام المعرفة الانسانية و انما يشكل مجموع الثقافة الانسانية (يدخل في طبيعة الثقافة البشرية) .

يذهب كاسيرر على نحو ابعد في تفحص الادراك الرمزي للمكان للعالم فهو لا يتردد في تعريف الانسان على انه حيوان رامز فما معنى هذا ؟ و بالتحديد كيف بمقدور الانسان اكتساب رموز دون الحيوان ؟

يشير كاسيرر الى كتاب " الذكاء الحيواني " ليوضح القدرة التي ترتبط عند الحيوان بالذكاء اللغوي المعروفة بالتشبيه على الرغم من الانتقادات الموجهة لهذه الدراسة الا ان الابحاث اثبتت وجود بعض الحيوانات القادرة على التعرف على الاشياء من خلال توافق الاشياء المتشابهة و يذهبون الى ابعد من ذلك انها ليست مجرد صدفة و انما مبنية على الحدس فاذا حصرنا معنى

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة – الرمزية والدين

الذكاء في عملية محاكاة و التلاؤم معه فيمكننا اعتبار ان للحيوان ذكاء لكن ذكاء نسبي كما اننا نجد علماء النفس يقولون بوجود خيالات للحيوانات .

يشير كاسيرر انه بالرغم من وجود ذكاء و خيال حيواني الا ان الانسان هو الوحيد الذي طور شكلا جديدا و المتمثل في الخيال او الذكاء الرمزي كما ان التطور العقلي للانسان يسمح بالانتقال من حالة ملموسة الى حالة تجريدية و من حالة تطبيقية الى حالة رمزية و هذا ما يميز الجهاز الرمزي ،

فاذا كانت الانواع الحيوانية و منها الانسان تحمل جهازا للاستقبال و اخر مؤثر فالانسان له حلقة ثالثة و هي الجهاز الرمزي الذي يقيم الانسان من خلاله علاقته الادراكية بالعالم و من هنا فكاسيرر يرى في اللغة ، الاسطورة ، الفن ، الدين هي وجوه مختلفة من الجهاز الرمزي الادراكي فهو يشكل الخيوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية و النسيج المعقد للتجارب الانسانية مع العالم .

لاحظ : لم توضع اللغة لتعبر عن الواقع مباشرة اي لتشير الى اشياء مادية محسوسة بل وضعت لتعبر عن الفكر اي لتدل على افكار و تمثلات ذهنية يسقطها الانسان على اشياء الواقع المادي¹ .

المطلب الثاني: كليفورد غيرتز في تاويل الثقافات " الانثروبولوجية التاويلية – الرمزية "

تحديدات اولية بين التاويل و الهيرمينوطيقا :

تعود جذور الممارسة التاويلية الى اولى الحضارات الانسانية و قد تم التاويل لها عند اليونان حيث تصدر كلمة " هيرمينوطيقا " عن الفعل اليوناني Hermenieuin و يعني "يفسر" و الاسم Hermeneia و يعني " تفسير" و يبدو كليهما يتعلق بالاله "هرمس" رسول الهة الاولمب الرشيق الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الالهة و يفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة ثم يترجم مقاصدهم الى اهل الفناء من بني البشر فالهيرمينوطيقا هي فن التاويل و قد شاع في استخداماتها القديمة ثلاث دلالات هي : " لتلاوة الشفاهية " و الشرح المعقول و الترجمة من لغة الى اخرى لكنها تطورت في الازمنة الحديثة و تعددت تعريفاتها من حقبة الى اخرى و اقدمها

¹ نفس المرجع ، ص 7 ، 9.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

و اكثرها رسوخا من الوجهة التاريخية هو التعريف الذي يجعل من الهيرمينوطيقا نظرية في تفسير الكتاب المقدس تعنى بتكوين القواعد التي تحكم القراءة المشروعة للتوراة و الانجيل و قد ارتبطت باللاهوت لكن مع ظهور المذهب العقلي و فقه اللغة الكلاسيكية انفتحت الهيرمينوطيقا على انواع اخرى من النصوص حيث نشأ المنهج التاريخي في اللاهوت و اكدت المدرسة اللغوية و المدرسة التاريخية في التفسير ان المناهج التأويلية السارية على الكتاب المقدس هي بعينها المناهج السارية على سواه من الكتب و ان المعنى اللفظي في الكتاب المقدس يجب ان يتحدد بالطريقة نفسها التي يتحدد بها في بقية الكتب¹ .

و قد ادى استعمال المنهج الفيلولوجي بالهيرمينوطيقا الى ان تتحول بتاثير من النزعة العقلية الى نظرية دنيوية في التأويل و منذ مطلع القرن التاسع عشر اصبحت الهيرمينوطيقا نظرية عامة في التأويل مع الرومنسية الالمانية على يد شلايرماخر الذي يتصور ان الهيرمينوطيقا هي دراسة الفهم ذاته و يمكن لمبادئها ان تقدم اساسا لتأويل النصوص بجميع انواعها و بذلك كالادب استطاع ان يوسع من دائرة الحقل التأويلي لتتجاوز التناول الحصري للنصوص المقدسة الى حقول معرفية اخرى كالفن و القانون ، و قد كان لفلهلم دلتاي اثر كبير في تطوير الهيرمينوطيقا بوصفها اساسا منهجيا للعلوم الانسانية او ماسماه علوم الروح ، يكمن الفرق بين العلوم الطبيعية و العلوم الثقافية في راي دلتاي في موضوع الدراسة من جهة و في طريقة الدراسة و منهجها من جهة اخرى ، موضوع العلوم الطبيعية هو اشياء العالم بينما موضوع العلوم الثقافية هو الشخص الآخر او الاشخاص الآخرون اما الفارق في المنهج فقد اوجزه دلتاي في مقولتي التفسير و الفهم تضطلع العلوم بتفسير الطبيعة بينما تنصرف الدراسات الانسانية الى فهم تعبيرات الحياة ، ينتقد دلتاي الرؤية الوضعية في تفسيرها للعلوم الانسانية و الاجتماعية مدافعا عن خصوصية هذه العلوم و التي تتطلب الفهم و لا التفسير و التأويل من الداخل عن طريق المعاشية و التشارك في التجربة و بفضل حدث التواصل بين الهيرمينوطيقا و الابستمولوجيا² .

¹ سامية إدريس ، " المنعطف التأويلي " في العلوم الإنسانية ، الأنثروبولوجيا الثقافية نموذجا ، مجلة التأويل و تحليل الخطاب ، ع ص

3.

² نفس المرجع، ص 4.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

عرفت الهيرمينوطيقا الفلسفية نقلة أخرى على يد كل من هايدجر و جورج هانز غادامير و قد ادرج فيها الاول مفاهيم الوجود " انطولوجيا الفهم " و ربطها الثاني بعلم الجمال و فلسفة الفهم التاريخي يتبع غادامير في كتابه " الحقيقة و المنهج " التطور التاريخي للهيرمينوطيقا و يتقدم بها خطوة الى الامام باطروحته التي تفيد ان " الوجود الذي يمكن فهمه هو اللغة " فالهيرمينوطيقا هي التقاء بالوجود من خلال اللغة و ينتهي المطاف بجادامير الى ان يؤكد الصبغة اللغوية للواقع الانساني نفسه و تنغمر الهيرمينوطيقا في الاسئلة الفلسفية المحضة عن علاقة اللغة و الفهم و التاريخ و الواقع , هكذا تقف الهيرمينوطيقا في مركز المشكلات الفلسفية اليوم فهي لا يمكن ان تتحاشى الاسئلة الابستمولوجية او الانطولوجية ما دام الفهم نفسه يعرف على انه مسألة ابستيمولوجية و انطولوجية للهيرمينوطيقا بوصفها نسقا للتأويل .

و اما ابرز وجوه الهيرمينوطيقا المعاصرة فهو بلا شك الفرنسي بول ريكور يعرف ريكور الهيرمينوطيقا كتأمل حول عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص حيث تنوب النصوص عن العالم بواسطة اللغة و ذلك بالنظر الى استحالة الفهم المباشر للواقع الانساني الذي لا يتبدى للوعي و الادراك الا من خلال الوساطة الرمزية , يفرق ريكور بين نوعين من الرموز رموز احادية الدلالة تشير الى معنى واحد و رموز ملتبسة متعددة الدلالة و هي " مجال الهيرمينوطيقا الحقيقي لان على الهيرمينوطيقا ان تتعامل مع النصوص الرمزية ذات المعاني المتعددة مثل هذه النصوص قد تشكل وحدة سيمانتكية (دلالية) كما في الاساطير لها معنى سطحي خارجي مترابط تماما و لها في الوقت نفسه دلالة باطنة اعمق و الهيرمينوطيقا هي النسق الذي به نكتشف الدلالة العميقة الكامنة تحت المحتوى الظاهر بهذا المعنى يدخل عمل المحلل النفسي الذي يحاول تفسير الحلم من خلال فك رموزه في صميم العملية التأويلية لانه ينتقل من معنى ظاهر الى اخر كامن او خفي يتسع مفهوم النص عند ريكور كما نرى ليشمل اي مجموعة من العلامات التي قد تشكل نسقا ف " موضوع التأويل اي النصب معناه العريض قد يكون رموزا في حلم و قد يكون اساطير المجتمع و رموزها " .

نشير هنا الى ان ريكور يميز بين الكلمتين الفرنسيتين Hermeneutique و Interpretation، "اذ تعني الاولى منهما الجهد العقلي الذي نقوم به في ارجاع معنى ظاهر و مجازي الى معنى باطن او حقيقي في حين ان الثانية ذات حمولة فلسفية بما انها تهدف الى

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

الامساك بالكائن من خلال تاويل تعبيرات جهده من اجل الوجود و هذا يعني ان الغاية انطولوجية في حين ان المسلك اليها ابستمولوجي " يبقى ريكور وفيما لمنطقاته الفينومينولوجية حتى حين يبحث عن الوعي في توجهه نحو المعنى و يربط بين التساؤلات حول الوجود بالبحث عن معنى الوجود مستعينا في ذلك بالمناهج التاويلية يقول " اذا لم اتمكن من ان افهم نفسي بشكل افضل من خلال فهمي للآخرين فانني لن اتوصل الى شيء ذي معنى فاذا لم يكن المعنى جزءا من فهم الذات فانني لن اعرف ما هو المعنى ¹

ولج ريكور غمار التاويلية و قد تنازعتها الخلافات بين انصار التفسير من جهة و انصار الفهم من جهة اخرى " فكان الجناح الوضعي يرى ان التفسير الذي يصطنع المنهج العلمي الوضعي هو الكفيل بتاويل الظواهر بينما ذهب انصار الانسانيات الى ان التفسير العلمي الوضعي لا يملك تقديم وصف شامل للواقع الانساني و تاويل سديد للخبرة البشرية و دعوا الى تاسيس نظرية في الفهم تقيض للاهداف الغائية و للشعور و التخيل دورا مشروعا في المعرفة الانسانية " لكنه لم يحاول اتخاذ موقف ينحاز للموضوعية او للذاتية بل اعتبر كلا من التفسير و الفهم مسارين في التامل الهيرمينوطيقي و فضل ان يبقى في مفترق او ربما ملتقى الطرق بين الاثنين ضمن ما اصطلح عليه بهيرمينوطيقا الارتباب " تمثل هيرمينوطيقا الارتباب عند ريكور محاولة

للابقاء على كل من الطابع العلمي و الطابع الفني للتاويل دون منح اي منهما منزلة مطلقة " فلا يمنح الاولوية ل "سلطة النص" و لا يستسلم ل " طغيان القارئ " و قد رأى الدارسون ان فلسفة ريكور تمنح مجالا اوسع للقارئ لمجرد انها تسقط وعي المؤلف من المعادلة مكتفية بآثره اي " النص " و ان كان ريكور حريصا على مراقبة الاسقاطات الذاتية للمؤول و التي تبدو و كأنها تخاطبنا من خارج انفسنا على انها اخر كما انه لا يسقط سؤال المنهج في عملية اكتساب المعرفة لكنه يدعو في الوقت نفسه الى " الانفتاح و التعدد " بعد ان تم دحض مطلب " الحقيقة المطلقة " على ايدي كل من نيتشه فرويد و ماركس حيث " كان كل واحد من هؤلاء يؤول الواقع السطحي الظاهر كزيف و كذب و يقدم نسقا من الفكر من شأنه ان يهدم هذا الواقع " لم تعد الحقيقة مستقلة عن الذات و انما " قام التاويل بترويضها و ادخالها الى بيت اللغة الذاتية و جعلها مرتبطة بالحدث و التاريخية بفضل المنعطف التاويلي في الفلسفة اصبح " التاويل حركة ذهاب و اياب بين التفسير

3 5 1 نفس المرجع ، ص 3-5.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

و الفهم داخل تجربة اللغة و صار الوجود مقاما لغويا و انغمس العقل التأويلي في تدبير وجود الانسان في العالم بشكل متعين و وصف احوال و شرائط كينونته و قد ادى المنعطف التأويلي الى تحرر ابستمولوجيا العلوم الانسانية و الاجتماعية من التبعية للبراديغم الوضعي فصارت تستمد شرعيتها من الانسان نفسه.¹

المنعطف التأويلي في العلوم الانسانية و الاجتماعية " نموذج ابستمولوجي بديل " :

ارتبطت نشأة العلوم الانسانية و الاجتماعية بالوضعية الفلسفية و صاغت موضوعها و منهجها على غرار علوم الطبيعة التي عرفت تطورا مبهرًا حينها مما حدا برواد الفكر الاجتماعي الى اتخاذها نموذجا و قدوة و من ثم اكد المؤسسون الاوائل لهذه العلوم على اهمية التوصل الى القوانين العامة و على تحقيق درجة عالية من الضبط او التحكم في العالم الاجتماعي على غرار ما يحدث في العالم الطبيعي و على دراسة الوقائع الاجتماعية بوصفها وقائع طبيعية لكن كان هذا محل اعتراض حتى من ضمن الالباء المؤسسين حيث بات محل توتر و رفض بحجة خصوصية الموضوع الذي تدرسه العلوم الاجتماعية و الانسانية و قد تحدث الفيلسوف فلهلم دالتاي كما ذكرنا عن علوم الروح في مقابل علوم الطبيعة و اسس ماكس فيبر لسوسيولوجيا النظم في مقابل تصور ايميل دوركهايم الذي يعتبر الوقائع الاجتماعية كاشياء للتمكن من دراستها دراسة علمية لكن تعاطف فيبر مع دالتاي في الطموح الى تأسيس منهج مستقل للفهم لم يثنه عن الاهتمام ايضا باقامة تعميمات عن الافعال الجمعية تتصف بالموضوعية و الدقة كما هو الحال في العلوم الطبيعية و ادى الجهد الذي بذله فيبر في هذا المجال الى فتح علم الاجتماع على علم التأويل.

تكشف نظرة اجمالية الى تاريخ العلوم الانسانية و الاجتماعية الى ان تطورها لا يتم في مسار تراكمي احادي بل تحكمه القطائع و الانحرافات و مرد ذلك بالدرجة الاولى الى خصوصية هذه العلوم فهي تنفرد بكون الظواهر التي تدرسها ناطقة ان صح التعبير و حاملة لاطرها التفسيرية الخاصة و لو في اطار ما يعرف بالحس المشترك و ليست خرساء و لا قابلة للعزل عن سياقاتها كما هو الشأن في علوم المادة او الطبيعة في كتابه " علوم الاجتماعي " الفصل المعنون بابستمولوجيا العلوم الاجتماعية يصف جون ميشال برتلو تنوع برامج البحث في النظريات و مناحي

¹ نفس المرجع ، ص 6.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

التحليل في العلوم الاجتماعية و التعدد الذي يسم الفضاء الابستمولوجي الذي يضمها ضمن ما اصطلح عليه بالاقطاب و يجعلها ثلاثة اقطاب :

قطب وضعي سليل المثال الدوركهايمي و قطب عقلاني و قصدي يلح على ضرورة فهم اسباب الفاعلين و قطب ما بعد حدائي نصاني و نسبي يقطع مع الاقطاب السابقة.

كانت الريادة في احداث التحول نحو القطب الثالث في العلوم الاجتماعية لعلم الاجتماع الذي شك فضاء احتدمت فيه النقاشات الابستمولوجية و فتحت لها المجال تلك المعارك المنهجية حول نجاعة الطرق الكمية او الكيفية و ما لبثت ان توسعت و استنفرت مختلف العلوم الاجتماعية و الانسانية و اكد الفلاسفة ان الهيرمينوطيقا وحدها هي الكفيلة بمواجهة الوضعية بفضل رؤيا منزاحة لا ترى في الظواهر الاجتماعية وقائع خارج الذات و لا تتعامل معها كاشياء بل تنظر الى السلوكات على انها افعال و تعتبر المعتقدات معان ان نقل الاهتمام من الموضوع نحو الذات استدرك الابستمولوجيا المعاصرة نحو النماذج التاويلية.

صار العالم البشري و المجتمع و الثقافة تحت تاثير الهيرمينوطيقا نصوصا لا تتطلب التفسير بقدر ما تتطلب التاويل.

تقوم الابستمولوجيا المعاصرة على نفي التماثل بين الطبيعة و الحياة الاجتماعية و سلوك الكائن الحي هو نتاج كيفية تفسير الشعوب للعالم من حولها لذلك يتطلب و يستلزم ادراك و تاويل الواقع اي المشاركة في المواقف الاجتماعية و الوقوف على التفسيرات الواقعية للفاعلين.

دخل مصطلح التاويل ميدان العلوم الانسانية و الاجتماعية من اوسع الابواب و انتقل من مجال علم اللاهوت الى دوائر اكثر اتساعا تشمل كافة العلوم الانسانية كالتاريخ و علم الاجتماع و الانثروبولوجيا و الفولكلور.

و من اكثر المتحمسين للانخراط اللامشروط للنظرية الاجتماعية عامة في المنعطف التاويلي الانجليزي انطوني غيدنز حيث يقول " ان النظرية الاجتماعية مشبعة بالتاويل بامتياز " فالتاويل يحيط بالنظرية الاجتماعية من كل جانب لذا تصبح مهمة عالم الاجتماع مهمة تاويلية كما يصبح الموضوع الخاضع للتفسير مؤسسا على تاويل الافعال في الحياة اليومية في الحياة الاجتماعية و هذا ما يطلق عليه غيدنز التاويل المزدوج

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

فالحياة الاجتماعية المليئة بصور التفاعلات الانسانية تتشكل في ضوء تاويلات متبادلة للسلوك ذي المعاني الثرية و المتباينة التي تتجلى في صيغ رمزية لغوية و عندما ينوي عالم الاجتماع الخوض في عالم المجتمع بغية البحث فيه يتوجب عليه اولا ان يتمثل نسق المعاني الخاصة بالمجتمع و يفهم الانماط التفسيرية الخاصة بالفاعلين بل عليه ان يشارك ايضا في صور الحياة التي تشكله و هذه اول مهمة تاويلية يضطلع بها.

" ففهم المجتمعات البشرية لا يتطلب تاويلات للافعال الاجتماعية فحسب بل يتطلب فهما للكيفية التي يتم بها تشكيل تاويلات الناس و بناؤهم لمعاني افعالهم " و هي المهمة الثانية في عملية التاويلات المزدوج القائم على توليف علاقة بين عناصر ثلاثة هي : فهم عالم الاجتماع و فهم التاويلات الخفية في اللغة اليومية و بناء لغة علم الاجتماع لترتسم الصورة في النهاية " نحن هنا امام " رابطة منطقية تمكن الباحث من ان يفهم لغة الحديث العادية و ان يؤسس عليها مفهوماته العلمية " .

عرف الاتجاه التاويلي اصداء قوية في العلوم الاجتماعية و الانسانية على غرار التاريخ و علم الاجتماع و الانثروبولوجيا و ترجم المنعطف التاويلي التفاعلية الرمزية و الظاهرية اذ تتعدد المداخل في الانثروبولوجيا التاويلية (و يطلق عليها كذلك الانثروبولوجيا الرمزية) و في مقدمتها المنهج الرمزي اللغوي الذي يمثله كلود ليفي شتروس خاصة في دراساته حول الاسطورة و المنهج الرمزي التاويلي الذي يمثله كليفورد غيرتر¹

كليفورد غيرتر : الانثروبولوجيا التاويلية

يعتبر كليفورد غيرتر رائدا في توظيف التحليل التاويلي من اجل دراسة الثقافة.

يذهب بعض الدارسين الى ان تاويلية غيرتر جاءت كرد فع على بنيوية ليفي شتروس على ان كليهما يهتم باللغة و الرموز ففي دراسته للاساطير يعالج ليفي شتروس المعنى على انه نابع من العلاقات بين الرموز المؤلفة للاسطورة و التي تخضع لقوانين و مبادئ عامة تحكم التفكير الاسطوري ذاته و قد طور ليفي شتروس عددا من القضايا حول الاساطير من حيث اعتمادها على الرموز المشخصة و يذهب الى ان الاسطورة هي نسق من انساق الاتصال و نسق فكري يتصل

¹ نفس المرجع ، ص 7 - 9.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

فيها العقل بنفسه رأى غيرتز في الانثروبولوجيا البنيوية التي طورها شتروس عقلانية مفرطة فالبنوية تتجاهل ان الاشكال الثقافية و هي عبارة عن سلوك ظاهر تستمد معناها من الدور الذي تلعبه في نمط حياة جار و ليس من اية علاقة داخلية صحيحة بين بعضها و البعض الاخر فمهما كانت الرموز و مهما كانت مكانتها من شروطها الخاصة فلن يمكننا الوصول اليها الا بتفحص الاحداث و ليس بترتيب كيانات مجردة ضمن انماط موحدة على التاويل الانثروبولوجي الا يفصل قراءته عما يحصل من افعال في العالم الواسع و قد سعى الى تحرير الانثروبولوجيا من اشكال التفسير السببي الاجتماعي او البنيوي فقد بلور فكرة رئيسية مفادها ان شبكات المعاني هذه هي التي تشكل الثقافة و تجعل منها نسقا يتشكل فيما سماه " الرموز المنقولة تاريخيا " و هذا النسق برايه هو الذي ينظم الحياة الذاتية و يوجه السلوك الخارجي تظهر هذه الفكرة التي تقطع مع تصور الثقافة على الطريقة السوسيولوجية الموروثة عن دوركهايم حيث تفصح عن ان تفسير الثقافة هو علم تاويلي يبحث عن معاني اكثر مما هو علم تجريبي يبحث عن قواعد.

مفهوم الثقافة عند غيرتز : في كتابه المهم تاويل الثقافات يخصص غيرتز النص الاول " التوصيف الكثيف نحو نظرية تاويلية للثقافة " اهم افكاره النظرية التي كان لها صدى واسع فيما بعد و هو بمثابة بيان في منهج الانثروبولوجيا التاويلية و منعطف هام في هذا التيار الذي تميزت به المدرسة الانثروبولوجية الانجلوسكسونية.

يبدأ غيرتز بمناقشة تعريفات الثقافة بغية تخلص المفهوم من العمومية التي وقع فيها ومنحه فاعلية جديدة عن طريق وضع تصور ضيق تخصصي لمفهوم الثقافة يقول غيرتز :

ان مفهوم الثقافة الذي اعتنقه هو بالاساس مفوم سيميائي و انا مقتنع مع ماكس فيبر ان الانسان هو حيوان عالق في شبكات رمزية نسجها بنفسه حول نفسه و بالتالي انا انظر الى الثقافة على انها هذه الشبكات و ارى ان تحليلها يجب الا يكون علما تجريبيا يبحث عن قانون بل علما تاويليا يبحث عن معنى " سيميائية الثقافة".

ينزاح تعريف غيرتز لثقافة عن سابقه في التراث الانثروبولوجي حتى عند ليفي شتروس الذي يتشارك معه في تبني المنهج الرمزي القائم على تصور سيميائي للثقافة اذ يرى فيها بنية سطحية تضم بنية عميقة كما يبتعد عن التعاريف التقليدية التي تقدم جردا لعناصر الثقافة على غرار تعريف تايلور و اذا كان ليفي شتروس لا يمنح اي مساحة لخطاب المبحوثين او السكان

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

الأصليين في تأسيسه الأنثروبولوجي الخاص فان غيرتز يعتبر ان خطابه الأنثروبولوجي متشكك من خطابات السكان الأصليين.

" من اجل تفسير المعنى فان الأنثروبولوجي يبحث عنه بين الناس في تفاعلهم الاجتماعي اذ ان هؤلاء الناس هم الذين اضافوا او فرضوا المعنى على الموضوعات و الظواهر التي يتعاملون معها " و هنا يلعب الأنثروبولوجي دور المترجم و الترجمة بدورها تاويل لخطابهم الثقافي.

مفهوم الرمز عند غيرتز : و من التعريفات الاخرى التي قدمها غيرتز للثقافة انها " نظام تراتبي من المعاني و الرموز يعرف الافراد من خلالها عالمهم و يعبرون عن مشاعرهم و يصدرون احكامهم " و هي " نمط متوارث تاريخيا للمعاني المجسدة في الاشكال الرمزية من خلال الوسائل التي يتواصل بها الافراد و يخلدون و يطورون معرفتهم للحياة و مواقفهم حيالها " و هي " مجموعة من الادوات الرمزية للسيطرة على السلوك".

ان اعتبار الثقافة نظاما رمزيا هو ما املى على غيرتز اللجوء الى التاويل في تحليلاته الأنثروبولوجية منطلقا من قناعة مفادها ان جميع الثقافات مختلفة و الرمز عند غيرتز هو " اي شيء يدل على شيء اخر لشخص ما و يمكن اي موضوع او فعل او حدث او علاقة ان يصلح كحامل لتصور ما فالتصور هو معنى الرمز و الرمز هو حامل التصور او المعنى سواء اكان ذلك الحامل موضوعا ماديا او فعلا او حادثة او صفة او علاقة".

بالاضافة الى قوله " حالما ننظر الى السلوك البشري على انه عمل رمزي و هو عمل مثله في ذلك مثل اصدار الاصوات في الكلام و التلوين في الرسم فان التساؤل حول ما اذا كانت الثقافة عبارة عن سلوك منمط او حالة عقلية او مزيج بين الاثنين بطريقة ما يفقد هذا التساؤل مغزاه " لان السؤال الذي يجب ان يطرح هو حول مغزى هذه السلوكات و ما يجري التعبير عنه عند القيام بها هو ما يهم الأنثروبولوجي التاويلي لفهمه و اجلاته (المفهوم السيميائي للثقافة).

يستقدم غيرتز في نظريته الى الثقافة على انها نص قابل للتاويل فكرة بول ريكور¹

¹ نفس المرجع ، ص 10 - 13.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

المبحث الثالث: الدين

الدين او المقدس او اللاهوت و ما يتعلق بهذا الحقل من معتقد و ممارسة طقوسية ، مامعناه ؟
ما اصله ؟ كيف مارس الانسان هاته المفاهيم تاريخيا ما يدخل في اطار مبحث الفكر الديني
القديم ؟ هذا ما يدور حوله هذا المبحث و سيتضح اكثر هذا في متنته.

" مبحث يخوض في مبحث الدين كأحد المداخل التي ننفتح من خلالها على محاولة لفهم تاريخ
البشر، فلسفة تاريخ البشر، معنى و منطق تفكير البشر ."

المطلب الأول الدين: اصله وتجلياته

اصل الدين :

الانسان القديم عندما ظهر على الارض لم يكن يمتلك القدرات الفعلية التي تؤهله لمعرفة قوانين
الطبيعة و معرفة وجوده في هذا الكون و لهذا بدا بابطس اشكال الفهم و الذي ظهر في السحري و
هو ان يحاكي الظواهر و يقلدها بغاية ان يسيطر عليها عن طريق المحاكاة مثلا عندما يريد ان
يصطاد حيوانا كبيرا يرسم هذا الحيوان لكي يسيطر عليه اثناء رسمه ثم يضرب هذا الرسم بالسهم
او يرسم سهامها عليه فيعتقد ان هذا الكائن اصبح ملكا له و اصبح قادرا على استيعابه و تصيده و
عندما كان يذهب في اليوم الثاني و هو يحمل سهامه كان يمتلك القدرة النفسية و العقلية للسيطرة
على هذا الكائن فهذه العملية تسهل عليه فعل الصيد .المهم هو ان اعتقاد الانسان الاول هنا كان
ان هذا الكون مسير بقوى لم تكن في ذهنه على انها الهة بل هي قوى محضة او طاقة سارية
في الكون لكنه كان يمتلك القدرة على السيطرة على هذه الطاقة " من خلال ممارسات كممارسة
المحاكاة ."

هذه الطريقة في الفهم اعانتته على القدرة على السيطرة على الظواهر الطبيعية من رياح و امطار و
حيوانات (محاولة القدرة على البقاء عن طريق السيطرة او وهم السيطرة) .

و تقريبا يظن العلماء ان هذا المعتقد الاول هو اصل الدين فيما بعد و لكن الى الان لم يخطر في
بال الانسان فكرة الاله و قد نشأ من هذا التفكير البسيط الاول جمل من المعتقدات و هي الاديان
الاولى البدائية او اديان ما قبل التاريخ (عصر الباليوليت اي العصر الحجري القديم بمراحله
الثلاث القديم الاسفل و الاوسط و القديم الاعلى) و هي كالاتي :

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

الفيتشية : او التماثمية حيث يعتقد الانسان ان هذا الحجر دون غيره من الاحجار يمتلك طاقة الكون او يتصل بطاقة الكون و على هذا فهو يخشاه و هذا ينطبق ايضا على الاشجار و النباتات و غيرها من الموجودات حيث يعتقد ان فيها طاقة مشحونة دون غيرها و لهذا كان يتبادل معها المنفعة " تساعده في تحقيق بقاءه " و من الفيتشية اعتقد بالنار كاول مقدسات الانسان الطاقوية النار التي كانت تشكل مثال رهبة لانه لا يعرف كيف اتت و عندما يقدح حجرا بحجر تنتج عنه الشرارة بالنسبة له كانت شيئا غريبا لذا تعبد الانسان في البداية النار بعدها انتقل الانسان الى عبادة الحيوان باعتباره قوة شرسة تخرج له و تهاجمه " خوفه من الحيوان " .

(تقريبا التقديس كان دافعه الاساسي هو الخوف فعاطفة الخوف عامل اساسي في نشوء العقائد) .

من بعد هذا اصبحت النار و الحيوانات مسائل قابلة للتحكم فيها من خلال المحاكاة (قدرة الانسان على ترويض الطبيعة عكس الكائنات الاخرى و هذا ما تحدث عليه توينبي في كتابه تاريخ البشر) .

الشامانية : الشامان و هو الرجل الذي يمتلك دون غيره من الناس القوة الباراسيكولوجية التي تمكنه من السيطرة على بعض الاشياء " قوة التأثير و التحكم و السيطرة في الاشياء " و هنا اصبح الشامان هو الطبيب و القائد و الزعيم الذي تتبعه الجماعة و متعلقة به باعتباره قوة كاريزمية تحاول ان تنفذ الجماعة بسيطرته على الطبيعة و هنا ظهرت معتقدات الشامانية .

الارواحية : و كانت في العصر الحجري الوسيط قبل ظهور الزراعة بقليل عندما بدا الانسان يدجن الحيوانات فاصبح الكون مليء بالارواح و لكنها ليست الهة اي اننا هنا انتقلنا من القوة السارية الى الروح اي لكل شيء روح شجر حجر حيوان .

الطوطمية : و هي طريقة في النظر للحيوانات و النباتات على اعتبار ان الانسان ينحدر منها لذا كان الطوطم يقدس و لا يقتل لانه الجد الاول الذي انحدرت منه الجماعة .

و الان سيكون الدخول الى اهم منعطف في تاريخ الانسان و هو العصر الحجري الحديث عندما اكتشف الانسان الزراعة هنا اعتقد الانسان بالالهة الام " الخصبة " التي هي ام الخصب او بسببها يكون الخصب و هنا دخلنا في مرحلة الدين .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

هنا الانسان بدل معتقده و لم يعد يعتقد بالارواح او بالقوة السارية حيث مع اكتشاف الزراعة اصبحت الالهة الام هي اساس الخصب الذي يسبب ظهور النباتات لان هنا كان يعتقد الانسان ان المرأة هي التي اكتشفت الزراعة .

حيث ان المرأة حينها كانت ترعى الابناء و تحتفظ لهم بالحبوب للموسم القادم بحيث كانت تضعها تحت الارض و اذ بها تكتشف ان الحبوب هذه تنبت اي بالامكان استزراع الحبوب و ليس فقط الاعتماد على النباتات البرية (اكتشاف قدرة الانسان على الزراعة) و هذا الاكتشاف غير من تاريخ الانسان ككل و شكل منعطفاً حيث اصبحت الانسان له القدرة على الانتاج ليعيش و هنا اصبحت الانسان الذي يرى بان المرأة هي التي اكتشفت الزراعة هي نفسها المرأة التي تنجب فاعطى الرجل هنا للمرأة نوع من القدسية لانها من تزرع و تنجب و الزراعة تشبه الانجاب هذه القوة الخاصة بالمرأة اصبحت مقدسة لذا اول كائن الالهى عبده الانسان هو الالهة الام و التي سيطرت على عبادة الانسان (8000 5000 ق . م) فكان حينها المجتمع اموميا .

اذن الدين هو تشخيص القوة السارية على انها الاله و ليس على انها قوة ارواحية او شيء اخر.

لاحظ : هنا كنا في مرحلة الاعتقاد بالاله مؤنث الالهة تسيطر على التكاثر بالخصوص الذي كان يرى الانسان انه هو صلب الحياة بالاضافة الى الطعام فالتكاثر و الطعام كمصدرين للاستمرارية في الحياة اي البقاء .

النقلة الثانية الاخرى و كانت في مرحلة العصر الحجري النحاسي (5000 3200 ق . م) او الكالوليت و هنا وقع الانقلاب الذكوري اي تم نقل عبادة الالهة من مؤنث الى مذكر حيث ان الرجل عرف دوره في الانجاب اي انه هو السبب في انجاب المرأة و هنا بدأت العقائد تتبدل و هنا الرجل ازاح المرأة من القداسة المركزية لكن لم ينفي عنها القداسة كلياً و تحول الرجل الى المركز و هنا اصبحت الالهة مذكراً و لان المني شبه بالمطر و هو الذي يخصب المرأة و المطر يخصب الارض اصبحت الالهة سماوية و ليس ارضية لان المسألة لم تعد خصب ارض و الالهة ام و انما اصبحت مطر ينزل من السماء و الاله يختفي خلف السحب و خلف الظواهر السماوية يدير الكون و هاته اول نقلة نحو السماء " انتقل الانسان من معتقده الزراعي الارضي الانثوي الى معتقده النحاسي السماوي الذكوري اي الالهة في السماء و تدير الارض بالهة اصغر منها بقليل " حيث

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة – الرمزية والدين

لم يقتصر الأمر فقط على الإله السماء بل و أصبح للشمس الإله و للقمر الإله و للبرق الإله اي دخلنا لمرحلة تعدد الالهة .

(منطق الخصوبة و التكاثر عند الالهة)

و هكذا الى غاية اكتشاف الكتابة فباكتشافها انتهى عصر الكالوليت و دخلنا في عصر جديد و هنا وقعت نقلة من عصور الكالوليت و النيوليت اي عصور ما قبل التاريخ الى عصور التاريخ التي ظهرت فيها كبرى الحضارات .

بحيث كانت الحضارة السومرية اول حضارة في التاريخ لان فيها تم اختراع الكتابة في 3200 ق م.

في بلاد سومر جنوب العراق في مدينة اوروك ثم كيش حيث في معابد اوروك وجدت الواح تؤشر على بداية الكتابة (الكتابة المقطعية و الكتابة بدات من الفن التشكيلي من التصوير العادي للانسان) ثم الكتابة المقطعية تحولت الى كتابة مسمارية و ظهرت اول النصوص ايضا في المعابد السومرية في حدود ق م و كانت اول النصوص الواضحة التي فيها معنى و جمل كاملة و هي وصايا شروباك و ترميمة لانشاء معبد كيش .

هنا اصبح الدين عنصرا من عناصر او من مكونات الحضارة اول حضارة في تاريخ البشر (سيادة المعبد و زعامة الكاهن الملك) .

الدين نشا بناءا على حاجة الانسان للسيطرة او للتعامل مع الطبيعة عن طريق الالهة التي هي من تهيمن على الظاهرة و اقامة صلة بين هذه الالهة و الانسان " اي ان الانسان في الدين يستطيع من خلال الالهة ان يسيطر على الطبيعة " ¹.

تجليات الديني : بمعنى كيف ظهر الديني او المقدس للعيان عبر التاريخ اي كيف جسده او لمسّه البشر و كان ذلك على اشكال تجليات و هي كالاتي :

الرموز المقدسة اي رموز الالهة و ما يتعلق بها .

¹ خزعل الماجدي ، محاضرة هل كان السحر بداية التدين ؟ و هل اختار البشر حيوانات لتكون الهة عبر منصة يوتيوب ، عبر الرابط : <https://youtu.be/NvFMU3MMJKk?si=3kncL5eV6enSjGMG> ، 17:34 ، 2026/05/23 .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة – الرمزية والدين

الاسم المقدس اي الاسماء الصريحة لاله و الاسماء السرية و الخفية حيث نجد في هاته الحالة مثلاً رع الذي يحرص على اخفاء اسمه مثلاً لان من يسرق اسمه الخفي يستطيع ان يتحكم بكل سلطته لهذا نجد ان للالهة اسماء خفية و هناك حالات نجد فيها للاله اسماء متداولة عديدة لكن لا يجوز النطق باسمه الاصلي .

العمارة الدينية كالمعابد مثلاً حيث تعد بيت الله .

النحت في التماثيل و الاصنام .

الرسم و التصوير اي النقوش المرسومة و الجداريات .

الفنون التطبيقية في الطواطم و الدروع و المواقد .

ماديات الطبيعة كالجبال و الانهار و المحيطات و البحار .

مظاهر الطبيعة كالرعد و البرق و الغيوم و المطر .

الانسان كالمملوك باعتبارهم الهة او كابناء الهة او فلسفة انصاف الالهة و هنا نجد مثلاً حالة الفرعون .

الحيوان الالهي التي كانت رمزاً للالهة الام و الالهة للطب و التجديد نجد ايضاً الثور كالهة ممثلة للخصب و القوة في سومر حيث ان اصل كلمة God هي Gat و الاسد ايضاً حيث نجد ان عشتار هي صاحبة الاسد .

النبات بالنخلة و شجرة الحياة و شجرة المعرفة .

النصوص المقدسة في الاساطير و الكتب المقدسة و اللوغوس و الذي هو كلمة كن .¹

¹ خزل الماجدي، تجليات المقدس الجزء الأول : القانون الخفي في تطور الأديان عبر منصة يوتيوب ، عبر الرابط : <http://youtu.be/NvFMU3MMJKk?si=3kncL5V6enSjGMG> ، 2026/05/25 ، 10:00

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

المطلب الثاني : مدخل في الفكر الديني القديم " حالة الفكر الديني السومري "

المؤسسة الالهية : و هي الشكل الاعلى المطلق للدين فالالهة هي التي خلقت الكون و الانسان و هي التي جعلت الكون مسرحا لحركتها و الانسان خادما لها ليقوم بدلا عنها بتنظيم الحياة على الارض و العمل و تهيئة الزرع و الطعام و غير ذلك .

ان طبيعة الالهة تحمل جانبين متلاصقين اولهما حسي مجسم ينحدر من جذور تصور الانسان للاله و ثانيهما مجرد ذهني تولد من تأمل الانسان في الاله و طبيعته ,

الصورة الحسية للالهة السومرية نشأت من الطبيعة فقد اله الانسان السومري الطبيعة و ورث تقاليد عبادة الالهة الام و هي الهة طبيعية و لذلك جاءت اول تصوراتهم الحسية عن الالهة ملتصقة بالطبيعة لانهم كانوا في ذلك يرون استمرار بقاء زرعهم و قطعانهم و مياههم التي كانت مصدر عيشهم الاول و لذلك كانت صور الالهة و خصوصا قبل 3000 ق . م لها علاقة بالدرجة الاساس بالطبيعة فكبار الالهة السومريون يمثلون الطبيعة نفسها فالاله ان هو السماء و الالهة و الاله انليل هو الهواء و الهة و الاله انكي هو الماء و الهة و الالهة كي هي الارض و الهتها .

و تم تصور الالهة ايضا في ذلك الوقت على شكل حيوانات مثل الالهة باو الهة الزراعة و الشفاء على شكل كلب و الاله امدوك اله الغيوم الممطرة على شكل طائر اسود براس اسد يزار و صوته الرعد .

و قد تطورت الالهة بعد 3000 ق . م و اصبحت اقرب الى الشكل الانساني و ظهرت مصورات الالهة بهذا الشكل لكنها كانت دائما تلبس تاجا مقرنا يشير الى الالهية و يميزها عن الملوك و البشر .

لكن الصورة الحيوانية و الطبيعية لم تنحسر بل تحولت الى رموز لهذه الالهة فقد كانت رموز الالهة السومرية تعتمد على اشكال من الطبيعة او من عالمي النبات و الحيوان لتشير الى طبيعة او صورة كانت ذات يوم لتلك الالهة , اما التطور الحاسم في تصور طبيعة و شكل الالهة فقد حصل عندما اصبحت الالهة على شكل كائنات بشرية مضيئة اي ان الضوء كان يشع من اجسادها .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

الملاحظ ان فكرة الالهية " القوة التي تحقق لنا غاية التعامل مع الطبيعة لنستمر " صارت حاضرة بشكل دائم في الذهن القديم

فنجد افتراض الانسان السومري ان في كل انسان روحا الهية او الها شخصيا يرفع شؤونه و نجد هذه الاقوال التي تعبر على هذا و هي :

فالالهة عناية دائمة و فعل مستمر الوعي و لكنها ليست انسانية خاضعة لنزوات الفرد و ضعفه بل هي المثالية التي يحس بها الانسان .

و تطورت هذه الصورة بعد ذلك الى ان الالهة اصبحت تعني التفوق و الحكمة داخل الانسان و هذا تطور ملحوظ و دقيق و عقلائي كان بإمكانه ان يؤدي الى تطورات روحية و عقلية مذهلة لو انه استمر لكنه اضمحل مع نهاية سومر و صعود الفهم المجرد للاله حيث رمي الاله خارج الانسان و تحول الانسان الى كائن تافه لقد كان الفهم السومري لاحساس الانسان بالالهة والالهية عميقا و نادرا .

و لننظر كيف يخاطب احد الطلبة السومريين معلمه معبرا عن فضله عليه : " انت اله و حيث ان الاله يصنع الانسان فانت الهى لانك صنعت في الانسان " .

او نتأمل هذه الرقعة على لسان احد الكهنة بعد ان يعدد الام المريض و مصائبه : " الهه ترك جسده الهته تخلت عنه " .

ان هذا التأمل و الغوص داخل الذات الانسانية لم يمنع السومري مطلقا من تصور مقابل و رفع الالهة الى اقصى ما في الكون و قد كانت علامة (دنكر) السومرية الدالة على الاله تشير الى مثل هذا التصور لانها كانت تعني ايضا السماء و النجوم و قد اعتبر السومريون ان كل خاصية غير جسمية و غير مرئية او محسوسة هي قوة لاهوتية و من علامة (دنكر) هذه نستطيع استشفاف فكرة التجريد اللاهوتي خلف كل تشخيص اذ انها عندما كانت منفردة كانت تعني الاله الاكبر المطلق و هنا لابد من الملاحظة ان اندماج فكرة الالهية بالعلو و السماء في الفكر القديم حيث كانت اشارة الوهية تعني العلو و السماء كذلك هذا الاندماج ذو دلالة هامة على العلاقة المرهفة التي تربط الانسان بالوجود الكوني البعيد هذه العلاقة التي تعبر عن ذاتها بالمشاعر اللاهوتية المشدودة دائما نحو المطلق الكوني .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

اما القوة الالهية فكان يعبر عنها بالمخلوقات الالهية و الحية كالطبيعة و الكواكب و مظاهر الطبيعة و النباتات و الحيوان و الانسان لكن بالاضافة الى هذا كان عند السومري جوهر القوة الالهية كان في الكلمة (راينا هذا في الشعيرة الشفوية قوة التأثير عبر الكلام في تاريخ البشر) فكان الاله عندما ينطق بالكلمة فان الاشياء تكون و كانت هذه الكلمة اما فكرة (نا) او كلمة (لو) او اسما (نام) .

كذلك كان يتم التعبير عن القوة الالهية بالنواميس الالهية (مي) التي كانت تمثل مظاهرا للحضارة و التمدن و يقترب عددها من مئة ناموس حضاري و تشتمل على كل الفنون و الاداب و الحرف و مراتب الكهانة و الموسيقى و الملابس و اشمال الملوكية و السلطة كذلك تتجسد القوة الالهية فيما يسمى ب (لوح الاقدار او المصائر) الذي كان يحمله الاله القومي السومري (انليل) و الذي كان ضياعه او اغتصابه يعني فقدان السيطرة على نواميس الطبيعة و دخول العالم في اضطراب شديد ¹.

التفصيل في الثيولوجيا السومرية " الالهة السومرية " :

لم تتشكل الالهة السومرية دفعة واحدة بل شكلها زمن طويل و لم تكن متساوية المقام و منسجمة المراتب بل مكونة من عدة طبقات او مقامات يمكن فرزها وفق وجهات نظر متعددة :

وجهة النظر الاولى :

الهة الخليقة الاولى : الالهة نمو هي ام الالهة السومرية و التي نتج عن حركتها تكون جبل الكون الاول الذي يتضمن السماء و الارض في حالة تلاصق او اندماج

الهة المصائر الكبرى (الانوناكي) : و هي الالهة السبعة التي تسيطر على الكون كله و التي لها صلاحيات مطلقة و نفوذ شامل و تتكون من :

الاله ان و هو اله السماء و الكون و هو الابن المباشر للالهة (نمو) في الاساطير و قد تسلم مقاليد الكون بعدها و كانه يذكرنا بالانقلاب الذكوري الحاصل في العصر الحجري المعدني عندما انتزع الرجل مقاليد الحياة من المرأة التي سيطرت على الالهية و الحياة منذ اكتشاف الزراعة و هو اله عالمي مسؤول عن البشر اجمعين

¹ خزل عل الماجدي ، الحضارة السومرية ، بيروت - بغداد : دار الرافدين و منشورات تكوين، 2020، ص 298-306.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

و هذا ان اله السماء زوجته الالهة كي و هي الارض و من تزواجهما انجبا انليل اله الهواء و انكي اله الماء و هاته الالهة الاربعة (ان كي انليل انكي) تقابل (السماء الارض الهواء الماء) و هاته الالهة الاربعة هي الهة العناصر الاربعة اما الالهة الثلاثة الآخرون فهم الهة الكواكب الثلاثة العظمى (تار اوتو انا) (القمر الشمس الزهرة) و رب الارباب ان تخضع له الهة الطبيعة ثم الهة الكواكب في مجلس الالهة اذن لدينا:

انوناكي الالهة السبعة العظام : الكون السومري مؤلف من اله السماء ان و من ثالوثين تحته الاول هو ثالوث الطبيعة الذي يمثل الهواء و الماء و التراب انليل و انكي و كي و ثالوث كوكبي يمثل القمر و الشمس و الزهرة نانا اوتو و انا و هاته الهة تسمى الانوناكي و التي تسيطر على الكون السومري و على العناصر الاربعة و الكواكب الثلاثة

الانونا الالهة الخمسون العظام : مسؤولون عن الارض و الارض السفلى

الاييجي الالهة الثانويون : المنشرون في السماء

وجهة النظر الثانية : هي ان لكل مدينة سومرية الاله خاص بها و كان التقسيم حسب طبيعة المدن و حاجتها فمدينة اريدو مثلا كانت مدينة مطلة على المياه لذا الالهها كان انكي اله الماء

وجهة النظر الثالثة : و كان الاله حسب الطبيعة الجغرافية لارض سومر " الهة مائية الهة حقول الهة رعاة الهة بساتين حسب الطبيعة الجغرافية للمكان"¹

الميثولوجيا السومرية :

اساطير الخليفة : الكون في نظر السومريين ظهر مع الالهة السومرية الام نمو و هي الهة هيولية تحركت فيها ارادة الخلق و تصارعت الحركة مع السكون و نتج عن ذلك تكون الكون (ان كي) الذي يعني (السماء الارض) و هو جبل كوني يعوم وسط مياه (نمو)

و كان السومريون يسمون الزمان الاول الذي بدا فيه الخلق اوريا و هذا يعني ان ثلاثي الخلق الاول عند السومريون كان مكملًا لبعضه حيث المادة الاولى نمو و الزمان الاول اوريا و المكان

¹ نفس المرجع ، ص 307-308.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

الاول (ان كي) و بهذا الثلاث التكويني يتحرك الوجود ككل و تصير استعادته الدائمة في الطقوس و الشعائر الدينية محور هذه الطقوس.

ان نمو تمثل العماء اما (ان كي) فيمثل الكون و زمن الانتقال من العماء الى الكون هو الزمن الاول اوريا

و كانت اعياد راس السنة السومرية تمثل محاولة لاستعادة الزمن الاول (اوريا) و لذلك كانت هذه الاعياد تتضمن قصة الخليقة من جديد بل و تتضمن ما يشير الى الخروج من العماء الى الكون عن طريق عودة العالم الى الفوضى ثم تدرجه الى النظام

و كذلك كان بناء المعابد و تمثيلها بالجبال الكونية و اطلاق تسمية (صلة بين الارض و السماء) عليها تعني استعادة خلق المكان الاول و كانت الذقورات السومرية احياء لهذا الجبل الكوني (ان كي) و قد كان ينظر اليها السومريون على انها مركز العالم و سر الكون ان مصطلح (دور ان كي) الذي كان يشير الى نفورات نفز و لارسا و اور و غيرها كان يمثل هذا التوجه تماما و كانت المعابد تبني في الغالب قرب او فوق المياه تمثالا للحظة الخليقة الاولى و استعادة لها

و تستكمل عملية الخلق نفسها عندما يمثل ان السماء و كي الارض في الجبل الكوني (ان كي) و هما في وضع مضاجعة و التصاق حيث يكون ان العنصر الذكري و كي العنصر الانثوي و ينشا عن ذلك ولدهما انليل و معناه سيد الهواء الذي يولد بينهما و يكبر حتى يقوم بفصلهما تماما حيث يرتفع الاله ان اله السماء الى الاعلى و تتخفz الالهة كي الهة الارض الى الاسفل ثم يقوم الاله ان باخصاب الالهة كي من جديد عن طريق المطر الذي يساهم في تحريكه الهواء و ينتج عن ذلك ولادة الاله انكي اله الماء الذي سيملا الارض و يصبح ايضا اله الارض مع الالهة

1.....

¹ نفس المرجع ، ص 405.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

المطلب الثالث: ميرسيا الياذ: الزمن المقدس

الزمن المقدس " فلسفة العيد "

الزمن بالنسبة للانسان المتدين توجد فيه فترات (الزمن المقدس زمن الاعياد) و يوجد من جهة اخرى (الزمن الدنيوي)

الانسان المتدين يستطيع بواسطة الشعائر المرور من المدة الوقتية العادية الى الزمن المقدس
الزمن المقدس هو كل عيد ديني و كل وقت طقوسي يتكون من اعادة تحيين حادث مقدس
حاصل في ماض اسطوري اي في البدء

و المساهمة دينيا في عيد تقتضي الخروج من الفترة الزمنية العادية لاعادة ادخال الزمن
الاسطوري المعاد التحيين بالعيد ذاته

فالزمن المقدس هو ممكن الاستعادة اذن الى مالانهاية و يمكن تكراره الى مالانهاية .

و بعبارة اخرى يوجد في العيد الظهور الاول للزمن المقدس كما انشئ اصلا في البداية

و الزمن المقدس الذي يجري فيه العيد لم يوجد قبل الاشارات الالهية الاولى اي الخلق

اي بخلق الوقائع المتنوعة التي تشكل عالم اليوم انشأت الالهة كذلك الزمن المقدس ذلك لانه الزمن
المعاصر لخلق كان بالضرورة مقدسا بالوجود و النشاط الالهي الاول .

فالزمن المقدس هو الزمن الاول للخلق و الذي يحتفل به دوريا في العيد بواسطة طقوس " يتم
استحضار زمن البدايات الزمن الاول للخلق " (تقريبا هذا هو معنى الزمن المقدس اي زمن
الخلق الاول الذي يعاد استحضاره عبر طقوس في ممارسة العيد) .

" الزمن المقدس هو الزمن البدئي قدس لانه فعل الهة اول و قابل ليصبح حاضرا بالعيد " ¹.

¹ ميرسيا الياذ ، المقدس والمدنس، (ترجمة عبد الهادي عباس المحامي)، دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزي، 1988، 55-56.

كون - زمن :

هناك ملاحظة مهمة في عدد من لغات اهل البلاد الاصليين في امريكا الشمالية تستعمل كلمة كون كمترادف لكلمة سنة اي لهما نفس المعنى اي :

كون = سنة

يقولون

مر كون بمعنى مرت سنة

مر كون = مرت سنة

فمفردات اللغة تكشف التضامن بين الكون و الزمن

فالكون مفهوم كوحدة حية ولدت و تتطور و تنطفي اخر يوم من السنة لكي تولد من جديد في السنة الجديدة

(كل سنة فيها كون انتهاء سنة يقابله انتهاء كون و قدوم سنة جديدة معناه قدوم كون جديد)

(الكون يعاود الولادة كل سنة لانه مع كل سنة جديدة ياتي كون جديد)

" ان التضامن الكوني _ الزمني هو من طبيعة دينية فالكوزموس يمكن مقارنته بالزمن الكوني (السنة) لان الاول كالاخر هما حقائق مقدسة و ابداعات الالهية " ¹.

ان المدلول العميق لكل هذا هو : بالنسبة للانسان المتدين بثقافات قديمة يتجدد العالم سنويا و بعبارات اخرى يلاقي القداسة الاصلية كل سنة جديدة و التي كانت تعود له عندما خرج من تحت يدي الخالق.

كانت السنة دائرة مغلقة و كان له بداية و نهاية و لكن كان لها ايضا خاصية يمكن لها ان تعاود الولادة تحت شكل السنة الجديدة مع كل عام جديد زمنا جديدا و نقيا مقدسا لانه لم يستعمل بعد و قد جاء للوجود و لكن الزمن عاود ولادته و عاود بدايته لان الكون كان يخلق من جديد كل عام جديد .

¹ نفس المرجع، ص 60.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

و للتوضيح اكثر : بالنسبة للاسان المتدين في الثقافات القديمة كل خلق و كل وجود يبدأ في الزمان قبل ان لا يوجد الشيء فان زمنه لا يمكن له ان يوجد و قبل ان لا يأتي الكون للوجود لم يكن له فيه زمن كوني قبل ان يكون هذا الصنف من النبات قد خلق فان الزمن الذي انبته الان يحمل الثمار و يتلف لم يكن موجودا و لهذا فان كل خلق متخيل كما لو كان موجودا منذ بدء الزمن من المبدأ الزمن ينساب مع اول ظهورصنف جديد من الموجودات .

لاحظ : و بما ان العام الجديد هو اعادة تحيين للنشكونية اي مرحلة نشوء الكون فانه يقتضي استعادة الزمن لبدايته اي بعث الزمن البدئي الزمن النقي ذلك الذي كان يوجد في فترة الخلق و لهذا السبب و بمناسبة العام الجديد تجرى التطهيرات لطرد الذنوب و الشياطين او ببساطة كبش المحرقة لانه لا يتعلق بالانقطاع الفعال لفترة زمنية و بداية فترة اخرى فحسب و انما ايضا الغاء السنة الفائتة و الزمن الماضي و ذلك هو من جهة اخرى معنى التطهيرات الطقوسية " احراق و الغاء الذنوب و اخطاء الفرد و الجماعة في مجملها و ليس مجرد تطهير بسيط ¹.

و هذا مثال يوضح كل هذا :

ان النيروز العام الفارسي الجديد يحيي ذكرى اليوم الذي حصل فيه خلق العالم و الانسان انه يوم النيروز الذي ينجز فيه " تجديد الخلق " فكان الملك يعلن : " هاهو يوم جديد لشهر جديد و لسنة جديدة يجب اعادة تجديد ما استعمله الزمن " الزمن كان استعمل او استهلك الكائن البشري و المجتمع و الكوزموس و هذا الزمن المخرب الزمن الدنيوي و المدة بمعنى الكلمة يجب الغاؤها من اجل اعادة تكامل الفترة الاسطورية حيث كان العالم قد اتى للوجود غارقا في زمن نقي قوي و مقدس ان الغاء الزمن الدنيوي المستنفذ كان يحصل بواسطة طقوس تدل على نوع من نهاية العالم .

فاطفاء النيران و عودة ارواح الموتى الاضطراب الاجتماعي من نوع السارتورنالات " اعياد الفاحشة عند الرومان " الاباحة الجنسية كانت ترمز لانكفاء الكون في العماء و كان العالم في اخر يوم من السنة يذيب نفسه في المياه البدئية و كان الغول البحري تيامات رمز الظلمات و اللاشكل و انعدام الظهور يعود للحياة و يصبح مهددا و كان العالم الذي وجد خلال سنة كاملة

¹ نفس المرجع، ص 62.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة – الرمزية والدين

يزول حقيقة و لان تيامات كان يجدد هناك فان الكوزموس كان يلغى و كان ماردوك مجبرا على خلقه مرة اخرى بعد ان قهر تيامات من جديد .

ان دلالة هذا الانكفاء الدوري للعالم في نوعية نموذجية كان ¹.....

المطلب الرابع: مارسيل موس: القربان والصلاة

القربان :

(الحالة التي درسها موس هي القربان الحيواني الهندوسي الفيدي)

القربان عمل ديني لا يمكن تحقيقه الا في بيئة دينية و من خلال وكلاء دينيين اساسا .

لكن ما لابد الاشارة اليه و الذي يدخل في صلب فلسفة و تكوين القربان هو انه لا يتم اذا المضحي و الكاهن الجزار و المذبح و الادوات و الاضحية لا يمتلكان الخاصية الدينية بدرجة مناسبة لهذا تكون المرحلة الاولى من القربان هي توفير تلك الخاصية لهم فهم مدنسون و يجب عليهم تغيير حالتهم و لاجل ذلك لابد من طقوس ضرورية تدخلهم في العالم المقدس و هذا ما يشكل حسب النصوص السنسكريتية ذاتها الدخول في القربان ².

الدخول في القربان :

المضحي : دراسة الطريقة التي يحدث بها التغير في حالة المضحي لنا هنا مثال عن حالة الديكشا اي اعداد المضحي لتادية قربان السوما فبمجرد اختيار الكهنة تبدأ سلسلة كاملة من الاحتفالات الرمزية عند المضحي هي ما سيجرده تدريجيا من الكائن الزمني الذي كان كي يولد من جديد بأشكال جديدة تماما و بما ان كل ما يتعلق بالالهة يجب ان يكون الهيا فان على المضحي ان يغدو بدوره الها لكي يتمكن من التأثير عليها و لهذا الغرض يتم بناء كوخ خاص ياوي اليه الديكشيتا اي المضحي و يكون مغلقا باحكام فالديكشيتا اله و عالم الالهة منفصل عن عالم البشر و لذلك ينفصل عنهم و يقوم بحلق شعره و قص اظافره على طريقة الالهة اي عكس الترتيب الذي يتبعه البشر عادة و بعد التطهر يلبس ثوبا جديدا من الكتان اشارة الى بداية وجوده الجديد ثم يقوم بعد دهن جسده بأنواع مختلفة من الزيوت بارتداء جلد الظبي الاسود و هذه هي اللحظة العظيمة

¹ نفس المرجع ، ص 64.

² مارسيل موس وهنري هوبير، مقالة في طبيعة القربان وطبيعته، (ترجمة محمد الحاج سالم)، دار معنى للنشر والتوزيع، 2021، ص 27.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

التي يستيقظ فيها الكائن الجديد داخله لقد صار جنينا و لذلك يغطي راسه و يغلق قبضتي يديه لان الجنين في داخل الرحم تكون قبضتاه مغلقتان كما انه يقوم بالطواف جيئة و ذهابا حول الموقد كما يتحرك الجنين في الرحم و يبقى على تلك الحال حتى حلول وقت الحفل الكبير لدخول السوما و حينها يفتح قبضتي يديه و يكشف عن وجهه لقد ولد من جديد في هيئة الهية و اضحى الها و ما ان يعلن عن طبيعته الالهية حتى تمنحه حقوق اله و تفرض عليه واجبات اله او على الاقل حقوق قديس و واجباته فلا يجب ان يكون له علاقات مع اناس من الطبقات النجسة و لا مع النساء و لايرد على من يساله و يحرم على اي كان لمسه و لكونه الها فهو معفى من تقديم اي قربان و هو لا يتغذى الا باللبن اذ هو غذاء الصائم و يدوم هذا الحال عدة شهور حتى يصبح جسده شفافا و بما انه ضحى بجسده السابق فقد بلغ اقصى درجات الاثارة العصبية و غدا مهينا للقربان و حينها تبدأ الاحتفالات .

(على المضحي ان يغدو مقدسا)

فتجد مثلا منذ بداية الكاتاباا براهمانا : المضحي يمضمض فمه لانه قبل ذلك كان غير صالح للتضحية و لان المياه طاهرة يصبح طاهرا في داخله و يمر من عالم البشر الى عالم الالهة.

اعمال التطهر تعد الشخص الديوي للعمل المقدس (لابد من ان تكون درجة معينة من القرابة مع الاله لمن يرغب في ان يتقبل في القربان) .

و الطهارة " تقريبا نحن هنا في فلسفة الطهارة " لحظة القربان مطلوبة لان الاقتراب من الالهة يمثل خطرا لغير الطاهر و حين عزم يهوه على التجلي فوق جبل سيناء وجب على الشعب غسل ملابسهم و الامتناع عن النساء كما يسبق القربان ايضا بعملية تطهر قد تكون طويلة احيانا و تتكون اساسا من الاغتسال بمياه الطهارة كما يجب على المضحي ان يصوم عن الطعام و ان يتطهر و يشترط ان يرتدي ثيابا نظيفة ليدخل في حالة احرام " قداسة " مع حلق الراس و الحواجب (لابد ان يكون في طابع مقدس) الخروج الدنيا مع ادخاله الى عالم الالهة المقدس .

الكاهن الجزار : توجد قربانين لا فاعل فيها غير المضحي و الضحية و لكن عموما لا يجرؤ اي من الناس على الاقتراب من الاشياء المقدسة بصفة مباشرة و وحده لذا فان وجود وسيط

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

او دليل يغدو ضروريا انه الكاهن اي الرجل الاكثر دراية بعالم الالهة فالكاهن هو وكيل المضحى فهو مطبوع بختم الهي لذ يحمل اسم الهه او لقبه او زيه و بذلك فهو نائبه ان لم يكن وجوده المتجسد او على الاقل مستودع قدرته .

(هو القائم على عتبة التنافذ بين العالمين المقدس و المذنس) و ممثل كليهما في الوقت نفسه , و الى جانب هذا هناك ممارسات تتعلق بالمكان و الادوات لا نريد التفصل بخصوصها .

(و قد كان الترميد اي الحرق اسلوبا اخر ففي جميع القرايين العبرية و على غرار تخصيص الدم بالكامل كانت الدهون او الاحشاء تحرق في نار المذبح و بذلك تصل الاجزاء المكرسة للاله الذي يجسد التكريس في شكل رائحة لطيفة فقد كان الاعتقاد ان الاله الذي يتدخل في القربان انما ياكل لحم القربان بالفعل فهو ياكل لحمه و تصور لنا القوائد الهومرية الالهة و هي جالسة في مادب القربانية و كيف كان يقدم اليها اللحم المطبوخ كما يرد في التوراة مرارا نزول النار الالهية لتلتهم اللحوم المكدسة فوق المذبح اما اللحم المتبقي بعد هذا الحرق الاولي فيقسم الى انصباء يتم تفريقها و منها ياخذ الكاهن حصته) .

في الواقع فقد كان روجستون سميث اول من حاول تقديم تفسير معقول لقربان مستوحى من الاكتشاف الاخير للطوطمية فكما كان تنظيم العشيرة الطوطمية مفتاح فهم الاسرة العربية و السامية عند سميث فقد اراد ايضا ان يجد في ممارسات العبادة الطوطمية اصل القربان ففي الطوطمية يكون الطوطم او الاله والد عباده فكلاهما من نفس الدم و اللحم و موضوع الطقوس هو صيانة و ضمان هذا العيش المشترك الذي يحييها و الرابطة التي تجمع بينهما فالطقوس هي من يستعيد الوحدة عند الحاجة ما من وسيلة ايسر من العهد بالدم و الطعام المشترك لتحقيق هذه النتيجة (في الوظيفة الاجتماعية للقربان) .

تقريبا تعزيز الوحدة و اللحمة وظيفه للقربان بالاضافة الى الوظيفة التطهيرية الكامنة في الطقوس القربانية و هو ما يجعل فكرة التكفير بالنتيجة مستنفذة في فكرة القربان¹ .

و لتوضيح معنى القربان اكثر نقول ان مفردة قربان تحيل مباشرة لمفردة تكريس و هذا قد يقودنا الى امكانية تطابق المفهومين من المؤكد بلا شك ان القربان يتطلب تكريسا ففي كل

¹ نفس المرجع، ص 41-42.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

قربان ينتقل شيء ما من المجال المشترك الى المجال الديني و يغدو مكربا لكن التكريسات ليس جميعها من الطبيعة نفسها فمنها من سيتفرع مفاعيله في الشيء المكرب انسانا كان او جمادا و هذا هو الحال على سبيل المثال في المسح بالزيت فهل نحن نكرب ملكا في هذه الحالة فالتغيير هنا لا يطال الا شخصية الملك الدينية وحدها اما خارجها فلا شيء يتغير و على العكس من ذلك فان التكريس في القربان يشع الى ما يتجاوز الشيء المكرب فهو يطال من ضمن ما يطال الشخص المعنوي المتكفل بمصاريف الحفل .

فالمؤمن الذي يقدم الاضحية موضوع التكريس لا يكون عند انتهاء العملية كما كان حين بدايتها انه يكتسب طابعا دينيا لم يكن له او يتخلص من عرض سلبي كان يعانيه او هو يرتفع الى حال نعمة او يخرج من حال خطيئة ففي كل الحالات هو يكون قد تغير دينيا .

و هنا نرى السمة المميزة للتكريس في القربان و هي ان يلعب الشيء المكرب دور الوسيط بين المضحي او الموضوع المراد حصوله على منافع القربان " فلسفة المنفعة " و بين الاله الذي يقدم اليه القربان في العادة فالاتصال بين الانسان و الاله لا يتم بصفة مباشرة و من هنا فان القربان يتميز مع معظم الوقائع التي يشار اليها باسم حلف الدم و الذي يحدث فيه من خال تبادل الدم انصهار مباشر بين الحياة البشرية و الحياة الالهية و ينطبق هذا القول على بعض حالات تقديم الشعر اذ يدخل الشخص المضحي في هذه الحالات ايضا من خلال تقديم جزء من جسده في اتصال مباشر مع الاله و بما انه لاشك في وجود صلات بين هذه الطقوس و بين القربان فان ذلك يوجب التمييز بينهما .

و اذا كان القربان مقدمة فان التقديمات تختلف في النوع فتارة تكون مجرد نذر يكرب لخدمة الاله غير ان التكريس لا يغير من طبيعته في شيء بمجرد نقله الى المجال الديني فتقدمات البواكير التي كانت تقدم الى المعبد كانت تظل فيه على حالها و تغدو من نصيب الكهنة و في حالات اخرى فالتكريس يقوم على تدمير الشيء المقدم ففي حالة تقديم حيوان الى المذبح فالهدف المنشود لا يتحقق الا بذبحه و تقطيعه او حرقه اي باختصار التضحية به فالشيء المدمر هو الاضحية و واضح ان هذا النوع من التقديمات هو ما ينبغي ان نخصه باسم القربان (حالة القربان تكون الطاقات الدينية المطلوبة اشد و من هنا قوتها التدميرية) و في مثل هذه الشروط يجب ان نطلق اسم القربان على كل مقدمة و ان كانت نباتية كلما تم اتلافها

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

او اتلاف جزء منها حتى و ان كان الشائع تخصيص تسمية القربان حصرا للاضاحي الدموية و هنا تعسف واضح في تضيق معنى الكلمة فالية التكريس في كل الحالات هي ذاتها .

فان المنحا العبرية هي تقدمية من الدقيق و الفطير و هي قربان و سفر اللاويين لا يميزها عن القربان و نجد كذلك سكب اللبن كما هو عند الهندوس فان ما يقدم ليس شيئا بلا روح بل هو البقرة نفسها في جوهرها السائل في خصوباتها

اذن : القربان هو عمل ديني يغير من خلال تكريس ضحية الحالة المعنوية للشخص الذي يقوم به او حالة بعض الاشياء التي تتعلق به .

و للقربان تصنيفات عديدة منها : قربان اسرارية تصاحب اللحظات الحاسمة في الحياة ,القربان النذرية و هناك ايضا القربان العلاجية و التكفيرية ,هناك القربان الدورية كقربان الاحتفالات الرعوية¹.

و للتوضيح اكثر الوظيفة التطهيرية للقربان و التي تحدثنا فيها سابقا يمكننا ذلك من خلال الخوض في القربان العلاجية فهذا النوع بالاساس يسعى الى تمرير دنس المضحي الى الضحية و من ثم القضاء على الدنس بالقضاء على الضحية لذا فان ابسط اشكال التكفير هو التخلص التام من الدنس و من هذا النوع طرد تيس عزازيل و طرد الطائر في قربان تطهير الابرص ففي يوم الغفران يتم اختيار تيسين و بعد تقديمه قربان خطيئة يضع الكاهن الاعلى يديه على راس احدهما و يعترف بخطايا بني اسرائيل ثم يرسله الى الصحراء حاملا معه الخطايا التي انتقلت اليه عن طريق وضع اليدين عليه " حالات التخلص من الازى " .

(في حالة نجد فيها ان علاج مرض الصفراء يتم ربط طيور صفراء تحت سرير المريض و يتم رش السرير بالماء بكيفية تجعل الماء ينساب عن الطيور التي تبدأ في الزقزقة و كما يقول النشيد السحري فان تلك اللحظة هي التي تشهد انتقال مرض الصفراء الى الطيور الصفراء)² .

(القربان بشكل عام قد يخدم غرضين مختلفين و متعارضين مثل اكتساب حالة قداسة و ازالة حالة خطيئة) " تحقيق منفعة معينة "

¹ نفس المرجع، ص 43.

² نفس المرجع، ص 50.

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

الصلاة " في معنى الصلاة او في معنى اجتماعية الصلاة ":

الصلاة او ما قدمه موس من دراسة حول سوسيولوجيا الصلاة و هي دراسة غير مكتملة و تسعى الى تحليل ظاهرة الصلاة من خلال اعادة موضعيتها ضمن سياقها الطقوسي و الاجتماعي , مع محاولة تنميطها استنادا الى نماذج دقيقة تجمع بين النماذج التولدية " اجناس و انواع " و النماذج التكوينية " الاشكال المبكرة , البدائية و البسيطة و الاشكال اللاحقة و المتطورة و المعقدة " و هذه بلا شك استعارة من مجال العلوم البيولوجية خاصة من مذهب التطور الدارويني .

هدفه دراسة الصلاة بشكل عام بهدف التوصل الى المؤسسة نفسها في بعدها الكوني , و هنا هو وفي لمنهج خاله ايميل دوركايم التي ضمنها كتابه " قواعد المنهج في علم الاجتماع " .

و يقدم مارسيل موس تعريفا اوليا للصلاة : هي فعل و تتطوي دائما على جهد و على صرف طاقة جسدية و معنوية في سبيل احداث مفاعيل معينة . اصف الى ذلك انها فعل تقليدي بوصفها جزءا من طقس . كما انها تتسم ايضا بفعالية كامنة فيها . لانها هي التي تحت الاله على التدخل في اتجاه معين . و اخيرا فان فعاليتها هي نفسها فعالية الطقوس الدينية لانها اسسا تتوجه الى قوى دينية .

مع ما يكيله موس من لوم لعلماء اللغة فهو يشير الى انهم لم يسعوا الا الى : تحديد معنى الكلمات التي ينطق بها المؤمنون بدلا من شرح فعاليتها و بذلك لم يخرج قط من مجال الاعتقاد . بينما الصلاة عند موس تجمع بين بعدين اساسيين هما الفعل و الاعتقاد , فالصلاة عنده اداة شفوية للفعل و مضمون للفكر , او هي حسب عبارته طقس و اسطورة يظهران في نفس الوقت دون اي انفصام بينهما . و من هنا ادانته لهذه الطريقة التي تعتمد التحليل المنفصل لكلمات الطقوس الدينية و حركاتها , و باختصار فان الصلاة مليئة بالمعنى بوصفها اسطورة . و مليئة بالقوة و الفعالية بوصفها طقسا و هي ملتقى للاسطورة و الطقس حسب موس بسبب طبيعتها الكلامية معا . و يحدث هذا الالتقاء بين الاسطورة و الطقس ففي الصلاة اساسا , فان نتكلم يعني ان نفعل و نفكر في ذات الوقت .

ذلك ان ضرورات الخطاب تجعل من الصلاة نفسها هي ما يحدد ظروف اقامتها و دواعيها , و هي تتضمن عددا من دواعيها غالبا ما تكون واضحة بذاتها .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

كما يسند لصلاة خاصية مزدوجة من جهة انها خطاب تكريس يعبر شكله في ان عن الانتماء الاجتماعي و عن احترام التقاليد , ثم من جهة امتلاكها قيمة خلقة .

فعبارات الطقوس كما يلاحظ لها قيمة استدعائية و هي تضع الشيء المعلن تحت حماية كائن تسميه و تستحضره فقوتها الفذة او علامتها الخاصة التي تطبع بها الافعال بارزة في الصلاة اكثر مما هي في اي مؤسسة اخرى . ذلك ان الصلاة لا تؤثر الا من خلال الكلمة , و لعمرى ان الكلمة هي اكثر الاشياء شكلانية في هذا العالم . لذلك فلا سلطة فعالة للشكل اوضح مما للكلمة و الخلق بواسطة الكلمة هو النموذج المثالي للخلق من العدم " في فلسفة الكلام و التأثير من خلال الكلام التي تحدث عليها ادموند دوتي تطرقنا لها سابقا " .

اننا امام افكار جديدة و فذة , تطورت داخل علوم اللغة تحت مسمى التداولية , فما يقيمه موس من تمييز بين العقيدة و الفعل اي بين مضامين الاعتقاد المتلفظ بها في الصلاة و بين فعل الكلام لذي نقوم به في سياق الطقوس يعتبر فاتحة لما سيقوم به عالمي اللسانيات (جون اوستين و جون سيول) حين ميزا بين مقولتي " الفعل الكلامي " و " الفعل الانجازي " في نظريتهما حول الافعال الادائية للغة . كما يمكن القول ايضا بان تصور موس للخطاب هو ما فتح الطريق امام قيام علمي حقيقي للسانيات التنازل ان لم نقل استبق في مبادئه تحاليل لودفيغ فينغنشتاين و ايميل بنفيسست , فما يقوله موس على سبيل المثال حول فعل الصلاة يتطابق مع تعريق الملفوظ الادائي عند اوستين . يستخدم هذا الملفوظ لتنفيذ اجراء و وضع هذا الملفوظ في صيغة معينة , هو قيام بفعل قد يستحيل القيام به مطلقا على الاق بمثل تلك الدقة باي طريقة اخرى .

كما نجد ايضا صدى غريبا للكيفية التي يصف بها موس القيمة الخارقة و الفذة لفعل الصلاة في تعليق بنفيسست حول الفعل الادائي حيث يقول : بوصفه فعلا يمتلك خاصية الفردية . و هذا هو السبب في كونه غالبا ما يكون موفقا باشارات حول المكان و الزمان و اسماء الشهود , و باختصار فهو حدث لانه يخلق الحدث . و هذا اي تفرد كحدث يؤدي الى الاعتراف بوجود خاصية فريدة للفعل الادائي و هي ان مرجعيته هي ذاته اي انه يتخذ مرجعيته واقعا ينشئه هو ذاته و ذلك تبعا لكونه يتلفظ به في ظل ظروف تجعل منه فعلا .

(تحليل مثل هذا نادر في علم تاريخ الاديان و تاريخ الاديان القديمة)

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

مقاربة موس في دراسته الصلاة تطورية , فهو يشير الى الاشكال الاولى للصلاة التي يعتبر انها كانت الاصل لكنه يرفض فكرة امكانية اكتشاف اصل اي مؤسسة اجتماعية . فقد تغيرت الاشكال الجامعة مع مرور الزمن و غدت الصلاة كلمات توجه الى روح او الى اله بصفة اكثر تقدا و اقل ارتهانا للبواعث الاجتماعية بحيث غدت " صلاة حرة يختار المؤمن شكلها بنفسه وفقا لمشاعره و مقتضيات الظروف , و هو ما ادى الى ان تصبح الصلاة باطنية تماما . و هذه المرحلة هي احد اشكال التصوف .

الا ان الحق يقتضي القول ان موس شانه في ذلك شان دوركايم لم يكن متطورا مغاليا اذ لم يقل بوجود مبدا كوني يجعل الظوار تتغير تدريجيا من اشكال سفلى الى اشكال ارقى . بل عبر بان كلمة التطور ليست كلمة دقيقة و اشار الى بعض التطورات العامة في الصلاة .

فتاريخ الصلاة يظهر انه لم يكن خطيا و ان الصلاة لم تنهج بالضرورة مسلكا وحيدا , حيث يشير موس الى حصول اضمحلال صلوات مقابل تطور اخرى عبر الزمن . الا ان ذلك لم يمنع ان تكون الاشكال البدائية للصلاة و بنياتها وراء اكثر المظاهر تطورا لهذه الظاهرة الاجتماعية , و هو ما دعا موس الى ان يعتبر اهم اهداف انجاز دراسة اناسية للصلاة هو التوصل الى الكشف عن اشكالها الاولى .

اللغة الطقسية

الصلاة فعل اجتماعي

و تعزيز الصلوات الاجتماعية

اكثر ما كان يسترعي اهتمام موس هو طقوس تشكيل الكلمات الملفوظة في الصلاة اي الصيغ و بنيتها و معانيها فالصلاة في المقام الاول شكل طقسي للتعبير من خلال الكلام و هي تخلق لغة طقسية تقليدية يعبر بها في ان عن العقيدة و عن الطقس في تفاعل عجيب نجده في قلب كل دين . انها فعل و عقيدة و كل صلاة هي خطاب طقسي معتمد من قبل مجتمع ديني .

و على غرار جميع الشعائر , فانه يتوقع من الصلاة نتيجة ما هي ما يصوغه موس في مفهوم الفعالية . فالصلاة حسب موس " تنتج بعض التأثير لان لها قوى خاصة " . و " ما يجعل الصلاة

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

فعالة هو تأثيرها الحميمي و العميق في الوعي " . و يعزو موس تلك الفعالية الى الكلمات و كيف تبدو في عين المؤمن و لذلك امكنه ان يكتب دون تردد ان " النباتات تنمو بفضل الطقوس " .

يعرف موس الصلاة على انها طقس ديني شفهي يتصل مباشرة بالاشياء المقدسة و هو تعريف مشابه لما طرحه دوركايم في كتابه الاشكال الاساسية للحياة الدينية .

و من الجيد الاشارة الى ان الصلاة تاريخيا لعبت الادوار الاكثر تنوعا فكانت تارة طلبا فجا و تارة امرا او عقدا و تصرفا ايمانيا و اعترافا و دعاءا و شكرا و نشيدا .

بل ان نوعا واحدا من الصلوات " مبحث الصلاة " قد يشهد على التوالي جميع التقلبات

" الصلاة هي واحدة من الظواهر المركزية لاي حياة دينية مهما كان نوعها و طبيعتها "

للصلاة قيمة باطنية في المقابل ايضا هي اجتماعية لذا نكون هنا امام " الصلاة كظاهرة اجتماعية":

فالصلاة عبارة او ممارسة معقدة لا من حيث عدد ما تتضمنه من عناصر فحسب , بل لان كل عنصر منها ايضا يلخص تاريخا طويلا لا يمكن للوعي الفردي ان يبتنيه بصفة طبيعية . فمثل العبارة التي تستفتح بها الصلاة الربانية يوم الاحد هي ثمرة عمل استغرق قرونا . فالصلاة ليست مجرد فيض روح او جزء من الدين انها ايضا نتاج جهود مراكمة من قبل اجيال من البشر .

و هذا يقر باجتماعية الصلاة و الطابع الاجتماعي للدين هو امر مبرهن عليه فالدين " في ادراك و فهم موس " نظام عضوي من المفاهيم و الممارسات الجماعية المتعلقة بالكائنات المقدسة التي يعترف بها , و الصلاة و ان كانت فردية و حرة يختار المؤمن شروطها و توقيتها كما يروق له الا ان ما يتلفظ به المصلي لا يعدو عبارات مكرسة و هو لا يتكلم خلال صلاته الا عن الاشياء المقدسة اي الاشياء الاجتماعية . فحتى الصلاة الذهنية حيث يستسلم المسيحي الى الروح القدس فان الروح التي تهيمن عليه هي روح الكنيسة و الافكار التي تضطرم فيه هي افكار عقيدة طائفته و المشاعر التي تتنابه هي اخلاقيات فرقته .

فالصلاة اجتماعية ليس فقط بمضمونها بل كذلك بشكلها اذ ان اشكالها من اصل اجتماعي حصرا , و لا وجود لها خارج العمل الطقسي . و لن نتحدث عن الشكليات البدائية رغم انها قد ترسخ

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

اطروحتنا بكل يسر و كن في اعلى الاديان تلك التي تدعو الجميع الى نفس الصلاة فان كتلة المؤمنين لا تستخدم سوى المجاميع الموصى بها .

و من ناحية اخرى فان الظروف اي الزمان و المكان الذي يجب ان تتلى فيها الصلوات و الوضعية المتخذة خلالها مثبتة بكيفية صارمة . و بهذا فان كل صلاة , حتى في الديانات التي تفسح المجال واسعا امام الفعل الفردي , هي خطاب طقسي معتمد من قبل مجتمع ديني انها سلسلة من الكلمات المحددة المعنى و المرتبة حسب النظام القديم في نظر الجماعة و ما من فضيلة لها سوى ما تضيفي عليها الجماعة فهي فعالة لان الدين يقول انها كذلك .

و مما يدل على ان الصلاة هي في جوهرها ظاهرة اجتماعية , انه توجد اديان لا تقام فيها الصلاة الا من قبل الجماعة او من قبل السلطة الكهنوتية هذا ان لم توجد احيانا قاعدة مضبوطة تحظر كل شكل اخر للصلاة على غرار ما نجده في الهند .

و لعل ما يعزز البرهنة على ان الصلاة ظاهرة جماعية او اجتماعية هو تلك العلاقات التي تربطها بظواهر اجتماعية اخرى فهي ترتبط بقرابة وثيقة مع نسق كامل من الوقائع الاجتماعية الواضحة الا و هي الصيغ القانونية و الاخلاقية .

و وجود نظرية في الصلاة لن تكون بالتكيد دون جدوى لمن يرغب في فهم اليمين و العقد الرسمي و عبارات اللياقة و الالقاب الفخرية سواء بين ازعماء و الملوك او داخل المحاكم و البرلمانات . فجميع هذه الوقائع مقاربة للصلاة الى حد اننا سنضطر لاحقا الى التمييز بينها . و لعمري ان الصيغة الاصلية لمعظم الصلوات الشعائرية الكاثوليكية و تلك التي يفتتح بها عندنا اعلان الاحكام القضائية هي نفسها تقريبا في جميع ملامحها . فما يقابل العبارة الطقسية " باسم الاب و الابن و روح القدس " هي العبارة المقدسة " باسم الشعب الفرنسي " فلكلتاهما قيمة استدعائية و كلتاها توضع الشيء المعلن تحت حماية كائن تسميه و تستحضره . فالصلاة بشكل عام مرتبطة من خلال الصيغ بالشكلانية في مجملها و هي تسعد بذلك على فهم الشكلانية نفسها.

بل ان الطابع الخلاق للشكال التي يفرضها المجتمع , لا يتجلى في اوضح صوره اكثر مما يتجلى في الصلاة . فقوتها الفذة او علامتها الخاصة التي تطبع بها الافعال بارزة في الصلاة اكثر مما هي في اي مؤسسة اخرى . ذلك ان الصلاة لا تؤثر من خلال الكلمة و لعمري ان

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة - الرمزية والدين

الكلمة هي اكثر الاشياء شكلانية في هذا العالم . لذلك فلا سلطة فعالة للشكل اوضح مما للكلمة و الخلق بواسطة الكلمة هو النموذج المثالي للخلق من العدم .

بل انه ما من مجال من مجالات الحياة الاجتماعية الا و لعبت و لازالت تلعب فيه الصلاة دورا ما. فهي تمس تنظيم الاسرة عند التكريس و عند الزواج و تعزز التحالفات و عمليات التبني و تتدخل في جميع مناحي الحياة القضائية من خلال قسم اليمين و تشارك الاخلاق خلال جلسات الاعتراف و طلب الغفران و التكفير عن الذنوب . بل ها وظائف اقتصادي فالصلوات في الغالب ارسدة حقيقية تسهم في صنع ثروة الطبقات الكهنوتية .

اضف الى انها كانت تمثل في حضارات كاملة عوامل انتاج , و كانت الفعالية المنسوبة اليها تضارع فعالية العمل او الفنون الميكانيكية . و في نظر عدد كبير من القبائل الاسترالية , فان افضل وسيلة لضمان تكاثر الحيوانات التي تعتمد عليها في غذائها هو اداء مراسم معينة و النطق بكلمات معينة و انشاد اغان معينة .

و لكن حين نقول ان الصلاة ظاهرة اجتماعية فنحن لا نعني انها ليست ظاهرة فردية على كافة الصعد فمثل هذا التاويل لهاته الاطروحة سيكون من باب الفهم الخاطيء . فالمجتمع و الدين و الصلاة ليست اشياء خارقة يمكن تصورها دون وجود الافراد الذين يعيشونها و لكن رغم تحقق الصلاة في ذهن الفرد فان لها وجودا اجتماعيا خارج الفرد , اي داخل الدائرة الطقسية و التعاقد الديني . فبدلا من النظر الى الصلاة الفردية باعتبارها مبدا الصلاة الجماعية نحن نجعل من الثانية مبدا الاولى دون اغفال اهمية العامل الفردي .

" الصلاة عند موس مؤسسة اجتماعية "

" و حتى مؤلفو الصلوات هو كهنة و انبياء اي رجال تؤمن الجماعة بعلاقاتهم بالالهة, و حين يتكلمون فان الالهة هي من يتكلم على السنتهم , انهم ليسوا مجرد افراد , بل هم ذاتهم قوى اجتماعية " .¹

¹مارسيل موس ، الصلاة " بحث في سوسيولوجيا الصلاة " ، (ترجمة : محمد الحاج سالم) ، ليبيا : دار الكتاب الجديد المتحدة ، 2017 ، ص 09-133.

خلاصة الفصل

تقريبا من المسائل المهمة التي يمكننا فهمها من خلال مادة أو متن هذا الفصل هي كالاتي:

أن المجتمع باعتباره إجتمع بشري أصله هو حاجة البشر للبقاء و الإستمرار في هاته الحياة التي لا تتحقق إلا من خلال إجتماعهم و هذا ما وجدناه عند ابن خلدون .

تكوين هذا المجتمع يقف على بنى متعددة إقتصادية ، سياسية ، ثقافية هناك عدة رؤى في تحديد طبيعة العلاقة بينها :

ماركس بفلسفته المادية مع ابن خلدون يشتركان في رأي أن البنى الإقتصادية هي التي تحدد طبيعة البنى السياسية و الثقافية " حيث كل خصوصية ثقافية أو سياسية في أي مجتمع تحددها خصوصيته و طبيعته و فلسفته الإقتصادية " . أما ماكس فيبر فله رأي اخر حيث يمكننا فهم البنى أو الأنظمة الإقتصادية من خلال الطبيعة الثقافية " الدينية " التي تحكم ذلك المجتمع.

من خصوصيات الذات البشرية القدرة على التجريد من خلال خلق رموز تعبر عبرها عن المعنى الذي تضيفه على الأشياء و هذا هو أصل الثقافة التي هي بالأساس خطاب بشري حول هذا الوجود " رؤية لهذا العالم " يمكننا فهمها و الخوض فيها باعتبارها نص و هذا ما يدخل في إطار " المنعطف التأويلي في الدراسات الإنسانية " حيث أثرت الدراسات اللغوية و اللسانية على مناهج و أدوات البحث في العلوم الإنسانية .

من خلال ممارسة شعبية مثلا " لعبة صراع الديكة " إندونيسيا كما فعل كليفورد غيرتز أو السوق مثلا يمكننا الدخول للمجتمع أو فهم فلسفة هذا المجتمع باعتبار هاته الممارسات أو الفضاءات الشعبية أنظمة ثقافية " تعبر عن ثقافة أو بالأحرى حتى فلسفة ثقافية " .

الدين يتمركز حول قوة إلهية و البحث فيه تاريخيا يجعل منه تعبير عن حاجات إنسانية في التعامل أو في إطار التفاعل مع الطبيعة ، كما أنه لا يمكن فهم الفلسفات أو الخصوصيات الدينية في مجتمعاتنا الحالية دون الإنفتاح على التراث الديني الإنساني العام الذي يشكل أصل الفلسفات التي تحكم المجتمعات الحالية و مدخلا لفهم منطق الذات البشرية و فلسفة تاريخها .

الفصل الأول: مدخل في مفاهيم الدراسة: المجتمع، الثقافة- الرمزية والدين

الممارسة الطقوسية بأشكالها المختلفة هي من المكونات الأساسية للدين تحمل فلسفة بشرية ،
فلسفة دينية و يمكن القول أيضا للتوضيح أكثر هي طرائق أو إجابات لسؤال : كيف نبقى في
هذا العالم ؟ ما يدخل في إطار الوظيفة الإجتماعية للطقوسي .

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي
"الديني"

الفصل الثاني من الدراسة هو مدخل في التعريف و البحث في ماهية الجزائرية عبر الخوض في التاريخ الجزائري الثقافي على مستواه الديني ، فتكون فرصة انفتاح على التاريخ الديني المغربي العام و الذي بدوره يمثل ديناميكا تاريخية سياسية جعلت الجزائر تستقر على مرجعية دينية تبنى على " فقه مالك ، عقد الاشعري ، تصوف الجنيد و قراءة ورش عن نافع " .

بهذا الصدد نتعرف على الحواضر الثقافية الجزائرية و على تراثها الثقافي " الديني " و على ما قدمته من رموز و أعلام و مناهج في اللغة و الفقه و الحديث و في مجالات اخرى ، تقريبا هذا العمق و هذا الانجاز المجهول عندنا و المهمل و الذي لابد من التعرف عليه و التعريف به .

"هذا الفصل هو تعريف بالحضور الجزائري بالتاريخ " ، هذا ما سيتضح لنا أكثر عبر متنه و الذي سيكون في شكل الخطة التالية:

المبحث الأول : تعريف الجزائر : المستوى اللفظي ، الجغرافي و التاريخي

المطلب الأول : الجزائر : المستوى اللفظي و الجغرافي

المطلب الثاني : الجزائر في مرحلة ما قبل الإسلام

المطلب الثالث : الجزائر في مرحلة ما بعد الإسلام " مدخل للتاريخ الإسلامي المغربي "

المبحث الثاني : المرجعية الدينية الجزائرية

المطلب الأول : مدلول المرجعية الدينية

المطلب الثاني : مكونات المرجعية الدينية الجزائرية

المطلب الثالث : خريطة الطرق الصوفية بالجزائر " 1830 - 1954 "

المبحث الثالث : التراث الثقافي للحواضر الجزائرية " حاضرة توات حالة "

المطلب الأول : التعريف بحاضرة توات

المطلب الثاني : الزوايا في توات

المطلب الثالث : النظام التعليمي التقليدي بزوايا توات

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

المبحث الاول: تعريف الجزائر: المستوى اللفظي، الجغرافي والتاريخي

الجزائر على مستوياتها المتعددة " اللفظي , الجغرافي و حتى السكاني" و عبر محطاتها التاريخية الكبرى التي احدثت بها تحولات ثقافية " مراحل ما قبل الاسلام و ما بعده " و تأثير هذا المخاض على طبيعة خصوصيتها الثقافية و الدينية هذا ما سنتناوله في مطالب هذا المبحث بالتفصيل .

المطلب الاول: الجزائر: المستوى الجغرافي واللفظي

الجزائر اسم عربي صميم لعاصمة الوطن و ام القطر و لم يكن ليطلق هذا الاسم كله الا منذ العصر التركي فقط (القرن العاشر الهجري و السادس عشر ميلادي) اما قبل ذلك فقد كان يعرف عند العرب بالمغرب الاوسط ذلك لتوسطه بين المغربين الاقصى و الادنى مراكش و تونس . اما موقع هذا الوطن الطبيعي فهو عبارة عن قطعة من الارض هي واسطة عقد الشمال الافريقي و ان شئت فهو قلب الدنيا .

و ليست هنالك حدود طبيعية تفصله عن القطرين الشقيقتين تونس و مراكش سوى خطوط اعتبارية وضعتها يد السياسة مراعاة لاختلاف مصالح ادارة الحكومات التي توالى على هذه الاقطار الثلاثة الا حده الشمالي فقط فانه هذا البحر الابيض المتوسط و هو يمتد تبعا للسياسة ايضا من القالة شرقا الى جامع الغزوات غربا و يبلغ طول هذا الشاطئ 1200 كيلومتر و من ناحية الجنوب هذه الصحراء الكبرى التي تعتبر الحد الفاصل بينه و بين افريقيا الغربية حيث يمتد الخط من اقصى جنوب طرابلس شرقا الى جهة وادي (ريودي اورو) غربا اما الخط الغربي فهو يمتد من وادي ملوية شمالا منحدر الى منطقتي الفتيق و بوذنيب مع دائرة كولومب بشار و القنادسة جنوبا و الخط الشرقي ينحدر من القالة شمالا الى بئر الاوية و شط الغرسة جنوبا ثم يمتد نظريا الى قرب مدينة غدامس عند بئر الزمان فطول القطر الجزائري كله اذا يقع ما بين درجة شرقي الى درجة غربي من خط الزوال و عرضه من الشمال الى الجنوب ما بين درجتي شمالا و جنوبا من خط الاستواء و ذلك عبارة عن مساحة 2,195,098 كيلومترا مربعا .

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و لقد قسمت السياسة هذا الوطن في القديم الى ثلاثة اجزاء اعتبارية : نوميديا و هو الجزء الشرقي الجزائري و موريطانيا جزؤه الغربي و جيتوليا اي ناحية الجنوب او ماكان كذلك من تقسيمه الى قسمين التل و الصحراء و ذلك باعتبار جبال الاطلس الصحراوي الفاصلة بينهما¹.

اما بخصوص مفردة " الجزائر " التي تعد الاسم الرسمي للبلد فهي بالاصل تعد اسما من اسماء كبرى مدنه " مدينة الجزائر " التي كانت عهد الفينيقيين تعرف باسم ايكوسيم ثم في عهد الرومان ايكوسيوم ثم عرفت باسم الجزائر ذلك لما امتازت به بين المدن المجاورة لها من ظهور مجموعة من الصخور المنبسطة الشبيهة بالجزر الصغيرة على سطح البحر " لانها مدينة ساحلية " منتشرة بالقرب منها و كان عدد هذه الصخور كثيرا لا يظهر على وجه الماء منها سوى اربعة و هي اضخمها الا ان هاته الصخور الاربعة تم ضمها لبعضها فاصبحت جزيرة واحدة و تم ربطها بالمدينة عبر رصيف و كان هذا عهد الاتراك بعد هذا اشتهرت المدينة كلها باسم " الجزائر " نسبة لهاته الجزر الاربعة و هناك من كان يناديها بالجزيرة او جزيرة بني مزغنة او جزائر بني مزغنة " و بني مزغنة هم من قبيلة صنهاجة البربرية الذين سكنوا هذا المكان " او الجزائر مباشرة اما عند الاتراك فكانت تعرف بجزائر دون اداة تعريف و اسم هاته المدينة اصبح اسما للبلد ككل².

المطلب الثاني: الجزائر في مرحلة ما قبل الاسلام

تعاقب على هذا الوطن الجزائري بعد العصر الحجري و قبل الفتح الاسلامي خمس امم عظيمة البربر و هم السكان القدماء الاصليون و الفينيقيون ثم الرومان فالفندال فالروم _ البيزنطيون و هذا مانسميه الجزائر العتيقة

قدماء الجزائر

و اما عن تاريخ اقدم سكان الجزائر او قل شمال افريقية (من غير البربر) فقد تضاربت اقوال المؤرخين في ذلك يقال انهم مجموع طوائف و مزيج سلاسل تجمعت من الطائرين عل هذا الشمال الافريقي من مختلف الاوطان في غابر الازمان فتكونت منهم وحدة قومية و عنصر ممتاز هو العنصر الافريقي و عرف هؤلاء من بين الامم بالا فارقة و منهم كانت تلك الجاليات المؤلفة من الميد و الارمن و الفرس الذين نص عليهم المؤرخ اليوناني " سلسطس " في كتابه (حروب

¹ عبد الرحمن جيلالي ، تاريخ الجزائر العام ، دار مكتبة الحياة، 1965، ص 32- 34

² عبد الرحمن جيلالي ، تاريخ المدن الثلاث الجزائر - المدية - مليانة ، الجزائر : شركة دار الأمة، 2007، ص 14.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

يوغرطة) قال ان هؤلاء جاؤوا مع " هيركوليس " هرقل احد ملوك ايجا بجزر اليونان كجند مستاجر لغزو ايبيريا و هي اسبانيا و لما هلك هرقل

طرد هؤلاء الجند من اسبانيا فتفرقوا على البلاد المجاورة فعبر الميد و الارمن يومئذ بحر الزقاق الى شمال المغرب و اختلطوا بسكانه من اللوبيين و اندمجوا فيهم و اما الفرس فانهم ابجروا كذلك في طلب زملائهم فحولت الرياح شراع سفنهم الى المحيط الاطلسي فارسوا على شواطئ الجنوب المغربي فوجدوا هناك قوما من (الجيتولة) على بساطتهم الطبيعية فاندمجوا فيهم واختلطوا معهم بالمصاهرة كما اندمج الميد و الارمن باللوبيين فتكون من هذا الاندماج ما تولد عنهم من هذا الجيل يؤيد ذلك ماجاء في الجغرافية الافريقية القديمة من ان الفاروسيين " الفرس " استعمروا هذه الارض منذ عصر متوغل في القدم و اختلطوا بسكانها و اشتهروا فيها يومئذ باسم " نوميدا " او " نوماد " و معناه بلغتهم الرمل و هو ما يطلق على سكان شرق الجزائر كما اننا نجد اسم " سوس " او " سوسة " بمراكش و تونس و هو كذلك عند الفرس " سوسانة " او " شوشانة " يطلق على ناحية بالساحل الشرقي من الخليج الفارسي و " باجة " من بلاد اصبهان كما هي بافريقيا و الاندلس أيضا.

فما معنى هذا الاتفاق فهل هو من قبيل القضايا الاتفاقية ام ماذا ؟

على ان المتفق عليه لدى المحققين من علماء التاريخ و الاثار الجغرافية جميعا ان سكان الشمال الافريقي القدماء هم من سلالة الجنس الابيض و اضع اساس المدنيات القديمة و يرى هؤلاء العلماء ان اول ما وجد الانسان وجد بشمال افريقيا فهو المهد الاول للجنس الابيض و منه هاجر الى اوربا و ابدوا نظريتهم هذه بما دلت عليه الاكتشافات الحفرية الحديثة التي اجراها العلماء فانهم اكتشفوا بناحية معسكر من القطر الجزائري هيكلا عظيما يرجع تاريخه لالاف السنين و لم يسمع او يعرف في تاريخ البحوث الاثرية انهم ظفروا بهيكل متوغل في غضون تاريخ الزمن الغابر مثل هذا .

وتقريبا هذا الهيكل اصبح يعرف في مصطلح علماء الاثار و تاريخ البشرية اليوم باسم اطلانثوروبوس موريطانيكوس و معناه الانسان الاول الاطلنطي الموريطاني .

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و على هذا نجد العالم الذي اكتشف هذا الهيكل و هو ارامبورغ نظريته المدعمة بالدلائل و البراهين الصحيحة القائلة بان ارض افريقية الشمالية او قل بلاد الجزائر هي مهد العنصر البشري المتحضر .

البربر

ان اول ما عرف التاريخ المسجل من سكان هذا الوطن انما عرف البربر و هم مجموع سكان الشمال الافريقي من حدود واحة سيوة المتاخمة للبلاد المصرية شرقا الى ساحل البحر المحيط الاطلسي غربا و الى ضفة وادي النيجر جنوبا في حين انه لم يكن ليعرف في تاريخ السلائل او السلالات البشرية عامة ان هناك جيلا من الناس يعرف باسم البربر و انما هو لفظ وضعي يراد به عند اليونان كل انسان اجنبي عنهم لا يتكلم لغتهم و الرومان اخذوا هذه التسمية من عند اليونان و اطلقوا تسمية بلاد البربر او " بارباريكوم " على كل البلاد التي خرجت عن طاعة الرومان .

على ان هيرودوتس المؤرخ اليوناني الكبير الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد كان يسمي هذه الارض باسم لوبيا او ليبيا و يدعو اهلها باللوبيون او الليبيين .

والاسم الوحيد الذي اراه ينبغي ان يطلق على سكان هذا الوطن هو الجنس المغربي نظرا لموقع بلاده وموطنه.

على ان هؤلاء البربر و ان اختلف الناس في اصل نشاتهم فهم ساميون من ابناء مازيغ بن كنعان فهم الامازيغ كما جاء في تصريحهم امام الخليفة عمر بن الخطاب حينما ذهب اليه الوفد بعد فتح مصر فانتسبوا امامه الى مازيغ و انهم اصحاب البلاد الواقعة بين خليج العرب اي البحر الاحمر و البحر المحيط و لم يقولوا له انهم بربر

و على كل فان من يطلع على تاريخ البربر يرى انهم امة عظيمة لها حضارتها و مدنياتها المثلى نشأت على عز الجانب و اباية الضيم و الدفاع عن الشرف¹.

¹ جيلالي ، مرجع سابق ، ص 45- 46.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

اوصاف بربر الجزائر و اخلاقهم :

يمتاز البربري الاهلي الجزائري عن عموم البربر بانه مستطيل الدماغ معتدل القامة و الوجه بارز الخدين غير ناتئ العينين اسودهما متوسط العرض واسع الفم عريض الصدر و الاكتاف ضيق الخصر اسود الشعر اسمر البشرة قوي البنية و هناك صنف اشقر ازرق العينين مع رقة في الانف و الشفتين مسطح الجبهة و هذا الصنف هو اقدم العنصر البربري بهذه البلاد و توجد منه قلة بجبال جرجرة و الاوراس و ريف المغرب الاقصى .

و البربري خلق حرا فخورا معتزا بعشيرته متعصبا لقبيلته و قومه فقد نشأ حربيا شجاعا الى حد الجراة شرسا يبلغ احيانا الى حد الوحشية حاذقا ذكي المشاعر منتقما من عدوه شفوفا بالضعفاء و المساكين محبا للعمل دؤوبا عليه عدوا للبطالة

مكتفيا بالقليل المتواضع من بسيط المعيشة تاجرا كنازا محافظا على جميع مميزاته و خصائصه كما هو عليه حاله الى الان (في طبائع و اخلاق الشعوب مبحث في غاية الاهمية).

و يحدثنا غوستاف لوبون عن المرأة البربرية فيقول : و المرأة البربرية على جانب عظيم من الحمية فهي تحارب احيانا بجانب زوجها.

و تكاد تكون هذه الصفات عامة في جميع البربر و اعظم دليل على ما ذكرنا هو ما حاولته الدول المستعمرة التي توالى على هذا الوطن منذ قرون من العهد الفينيقي و الروماني الى يوم الناس هذا من عجزها عن تغيير مجرى حياة الاهلي في جميع الميادين في لغته في عاداته الخ¹.

و للتفصيل اكثر في حياة البربر بالجزائر

للامة البربرية عدة قبائل و تفرع عنها عدة بطون و افخاذ مما لا يأتي عليه حصر و لا عد و سنذكر منها بعض مشاهير هذه العشائر التي سكنت ارض الجزائر .

هناك جذمان عظيمان يجتمع عندهما كل ما تفرق من الفروع البربرية المنشرة بهاته الارض و هذان الجذمان هما مادغيس الملقب بالابتر و المنتسبون اليه هم البتر و قسم ينتسب الى برنس بن بر فسموا بالبرانس و كل من مادغيس و برنس اخوان لاب واحد هو برمن ولد مازيغ ابن كنعان و

¹ نفس المرجع ، ص 51.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

البربرفي انفسهم ينقسمون الى طائفتين اثنتين و هما طائفة البربر الحضر الذين يسكنون النواحي الشمالية و السفوح المزروعة و طائفة البربر الرحل الذين يعمرّون الصحراء و الواحات التي تلي ذلك جنوبا و شرقا و الكل يرجع الى هذين الجذمين برنس و مدغيس و لقد تفرع عن الاول عشر قبائل عظيمة منها ثلاث سكنت بهذا القطر الجزائري و هم كتامة و عجيسة و ازداجة.

اما كتامة فهي من اكثر قبائل البربر عددا و اشدّهم باسا و قوة و كانت تقطن الساحل البحري من بونة الى بجاية و هي متوغلة في داخل الوطن الجزائري طولاً و عرضاً الى جبل اوراس و من مدنها الشهيرة جيجل القل سكيكدة سطيف قسنطينة

و اما عجيسة فهي شرقي صنهاجة و جنوب زاوية بجال المسيلة و لم تزل الى اليوم قرية بدوية هنالك في ارض تليلان جبال بين قسنطينة و القل تدعى عجيسة فلعل اهلها من بعض افخاذ هذه القبيلة الذين سكنوا ارض بني تليلان و اما ازداجة فهي كذلك قبيلة عظيمة تسكن في نواحي وهران.

اما الجذم الثاني مادغيس الابتر فتجتمع فروعه في اربع قبائل كبرى و التي سكنت الجزائر منها اثنتان فقط لواته و ضريسة اما لواتة فهي قبيلة عظيمة تفرع عنها كثير من الشعوب و هي تنتسب الى ليوا الاصغر و لها بطون سبعة كان منها بجبل اوراس و ضواحي تيهرت و بجاية امة عظيمة و من بطونها المشهورة زناتة و زاوية فزناتة هي اكثر قبائل البربر حضارة و عمراناً و هي منتشرة في نواحي تلمسان و ريغة و الاغواط و الزاب و كانت مواطنها الاولى وسط المغرب الاقصى و الصحراء المحيطة به من الجنوب و زاوية هي موطن بلاد القبائل الان.

و يذكر ابن خلدون سكان المغرب الاوسط و هم اهل الجزائر فيقول : و اما المغرب الاوسط فهو في الاغلب ديار زناتة حتى انه ينتسب اليهم و يعرف بهم فيقال وطن زناتة كان لمغراوة و بني يغرف و كان معهم مديونة و مغيلة و كومية و مطغرة و مطماطة ثم صار من بعدهم لبني ومانو و بني يلوهي ثم صار لبني عبد الواد و توجين من بني ماديين و قاعدته لهذا العهد القرن الثامن الهجري و الرابع عشر ميلادي تلمسان و هي دار ملكه و يجاوره من جهة المشرق بلاد صنهاجة من الجزائر و متيجة و المدية و ما يليها الى بجاية و قبائله كلهم لهذا العهد

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

مغلوبون للعرب من زغبة و اما بلاد بجاية و قسنطينة فهي دار زواوة و كتامة و عجيسة و هواره و هي اليوم ديار العرب الا ممتنع الجبال و فيها بقاياهم¹

التصور الديني القديم عند البربر :

في القديم كان البربر يعيشون على الزراعة و تربية الحيوان و لهذا كانت ديانتهم ديانة زراع و رعاة قبل كل شيء و كانت متجهة الى وقاية الحقول و المحاصيل و وفرتها و جودة القطعان و المواشي " طبيعة اقتصادية انتاجية معينة تحدد طبيعة الاعتقاد عندهم "

و كانت بلادهم كما هي اليوم تقريبا ذات مناخ قاس مفرط يتميز بفصل طويل حار جاف في الصيف مما اولى اهمية بالغة للينابيع الدائمة الجريان و للارواح التي تولدها و المطر الذي يجعل المراعي تخضر و يضمن محصول الحبوب كان ضرورة تصور البربر دورها على طريقتهم في التصور و ولد ممارسات ذات طبيعة دينية بدون ادائها لا يمكن للمياه الثمينة ان تتفجر و تحدث بمعنى ساد الايمان بالقوى القبلية او المحلية او الاقليمية و يمكن ان نرى اثار هذا في ممارسات حالية بهذا المجتمع.

كما ان الوثائق عن هذا الموضوع لا تقدم لنا نتائج بارزة لقد ذكر من قبل ماذا تدل عليه الرسوم المنقوشة على الصخور في الشمال الافريقي من طرابلس حتى مراكش و خصوصا في الصحراء الكبرى ان الحيوانات المرسومة يمكن ان تشهد الى حد ما على بعض طقوس او شعائر عبادة الحيوان لكن يبدو انه ليس من الممكن ان نستنتج ببقين من رسومات الكباش مثلا ان الكباش يذكر بصورة الحيوان الذي يمثل الاله الليبي امون او امون رع عند المصريين و الاله الشمس المصور في طيبة.

و اذا اخذنا بما قاله هيرودوتس و من بعده بزمين طويل ابن خلدون قلنا ان البربر يعبدون الشمس و ربما القمر ايضا لكن لا نستطيع ان نقرر كيف و على اي شكل هل عدوها الهة من نوع بعل هامون و تنيت هذا امر مشكوك فيه تماما

و كما يقول هنري باسيه " كانت الطقوس البسيطة البدائية التي تنتمي لمرحلة ما قبل التاريخ في هذه البلاد هي دائما جوهر الدين انها ليست بلادا صالحة لميلاد الهة " (ممكن ان يكون

¹ نفس المرجع ، ص 63.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

طرحا حياديا كما يمكن ان يكون طرحا يقضي و يقلل من شان مجالات اخرى غير غربية يحتاج الفصل في هذا الى الالمام بخلفيات هنري باسيه و حتى التي الفرد بل الذب نعهه مصدرا للاطلاع على معتقدات البربر القديمة)

و اذا كان القرطاجيون الاولون قد وجدوا عند البربر الها محليا هو الاله امون و هو اله كبش فان شخصيته لم تكن واضحة كل الوضوح و لم يتخذ اله البربر القديم (وهو الوحيد الذي يمكن ان نعزو اليهم ابداعه) ملامح و صفات اوضح الا تحت تاثير قرطاجة ثم روما من بعد.

و تاريخ الاله الليبي نفسه كما يفترضه هنري باسيه تاريخ مثير لخواطر حيث ان امون كان هو الاله الكبير عند البربر في عصر قرطاجة الاولى بل يبدو انه الوحيد الذي يظهر انه الاله الكبير و الوحيد الذي لم يكن مجرد رمز و مجرد تمثيل سحري لقوة غير واضحة و يدين بهذه الخاصية لكونه لم يكن بربريا محضا بل يبدو انه كان الها مركبا تكون من كبش قديم يمثل قوة القطعان البربرية و قوة الاله الشمسي الكبير امون رع و ربما يمثل شخصية الهية اخرى مختلفة في الاصل هي شخصية اله الوحي في الواحة الكبرى واحة سيوة.

بمعنى اننا هنا امام الهة غير بربرية الا انه خضعت لتاثير العبادات المحلية و على هذا تقبلتها مدارك البربر و اصبحت تستطيع هاته الالهة ان تقدم للسكان الاصليين ما يريدونه بخصوص انفسهم و محصولاتهم عبر طقوس.

(تقريبا البربر لم يهتموا بالالهة بقدر اهتمامهم بممارسات مرحلة ما قبل التاريخ التي كانت في نظرهم وحدها كافية من اجل بلوغ نتائج جيدة حول حياتهم و محصولاتهم)

و الامر على هذا النحو اليوم و لم يستطع الاسلام رغم وحدانيته المطلقة ان يقضي على التصور الديني القديم عند البربر كما لم تستطع المسيحية قبله فاليوم كما الامس السمة السائدة للافكار الدينية بالمنطقة هي الاعتقاد العام بان العالم تسكنه الارواح الطيبة و الخبيثة التي يمكن ان تتخذ اشكالا مختلفة و تسكن الاحجار و الاشجار و الحيوان و الكائنات البشرية و هذا اللون من العقائد واسع الانتشار في الانسانية البدائية (راينا هذا في معتقدات ما قبل التاريخ الفينيشية الطوطمية الارواحية معتقدات بدائية لمرحلة ما قبل الدين و الالهة) و علم الاديان يسميها الاعتقاد بان لكل شيء نفسا او روحا و هذا يفسر ما يذكره بعض المؤلفين القدماء بان جماعات البربر كان

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

لها عبادات للجبال و الصخور و الينابيع و الانهار و الاشجار و الحيوانات كالثور و الكبش و الحية و هاته تصورات محلية كليا لم يستمدها البربر من اي جهة اخرى

فان يبعد المرء عن ذاته و عن بيته و عن حقله و قطيعه الارواح الشريرة و ان يهدئها بل و ان يحملها على مساعدته و تحقيق امانيه كل هذا يحصل عليه بطقوس مناسبة او بوسائل ملائمة و عبادة مواتية

(و ما اكبر الفرق بين الارواح التي تسكن الاشياء غير الدقيقة الملامح و التي لا كهنة تتوسط عنده و بين الالهة المشخصة المتميزة عن القوى الطبيعية ذوات الكهنوت المنظم تنظيما محكما)
و كما ذكرنا ان الاعتقاد في الارواح الشريرة او الطيبة دائما كان يتطلب من البربر طقوسا و ربما عبادات متفاوتة المدى فماذا كانت هذه الطقوس و العبادات في العصر القديم

تقريبا اهم تلك الطقوس تلك المتعلقة بالمراسم الزراعية ففي كل وقت من اوقات السنة الزراعية توجد في الشمال الافريقي مراسم قديمة غرضها في الغالب هو ان تطرد عن المسكن و الحقل و المحصول او القطيع تطرد الارواح المؤذية و ان تجلب رضاها بالقرايين

و في نفس المواسم (الخريف الحرت الانقلاب الشتوي الربيع المحاصيل الانقلاب الصيفي) في الوقت الذي تقام فيه طقوس ضد القوى او الارواح الشريرة او بعد ذلك فانه تتم شعائر لاجتلاب القوة الخيرة (البركة) من القوى الحامية

فمثلا :

النيران الشعائرية التي توقد عند الانقلاب الصيفي تحقق رغبتين القضاء على التاثيرات الشريرة و المؤذية ثم تقوية قوى الخير و قوى الحماية و ذلك بلهيبها و دخانها و رمادها (هذا يدخل في فلسفة النار في الفكر القديم)

و الى جانب هذه الطقوس الخاصة بطرد الشر و اجتلاب الخير و هي قديمة جدا و لازالت على مستوى الممارسات الشعبية المحلية الى يومنا هذا توجد طقوس اخرى ليست اقل في القدم تمكننا من تصور كيف فسر البربر سر الانبات و انتاج المحاصيل

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

ف عندهم ان الارض و هي ام محاصيل الحبوب لا يمكنها ان تنبت الا بالاخصاب مثل الانثى التي لا تستطيع الانتاج الا بعد اخصاب الذكر لها (و هاته الفلسفة رايناها عند اكتشاف البشر للزراعة و تمثيلهم للارض بالمرأة سابقا)

و لان الانسان كان يريد من الارض ان تنبت فهو يريد تشجيع تخصيبها بالمطر فهو كان يساعد على احداث هذا الاخصاب بين الارض و المطر من خلال ممارسات طقوسية تقوم على تمثيل الزواج والزفاف من خلال احداث تمثيلات تحتوي على مركب عرسي و هذا يقوم على ان الشبيه يحقق الشبيه (رايناه في حالة الانسان في مرحلة ما قبل التاريخ عندما يريد تسهيل عملية الصيد عليه) تمثيلات الزواج المقصود منها تسهيل احداث التزاوج بين الارض و المطر و هاته الطقوس بالمناسبة (تمثيلات الزواج و موكب الزفاف بين عرائس قد تكون دمي احيانا) ماهي الا بقايا مخففة جدا لطقس قديم كان الممثلون فيه قديما هم الرجال و النساء في اطار الزواج الطقسي او الزواج المقدس او الفجور المقدس الذي بالاساس هو تسهيل لعمل زراعي و لاخصاب او انبات الارض كمصدر حياة و استمرار للانسان حينها

هناك طقس اخر " اعتقد انه يدخل في اطار فلسفة التضحية " و هو قديم يقوم على قتل اله النبات او روح الانبات في وقت معين و يكون ممثلا في رجل و بعد مدة يتفاوت مقدارها يحل محله اله او روح جديدة للسنة الزراعية الجديدة او اعادة بعث الاله القديم و فيما بعد حل محل الضحية الانسانية ضحية اخرى مثل الحيوان او مجرد تمثال للاله (و قد يقصد بها تجديد الانبات او بالموت يتم اعادة بعث موت القديم و بعث ماهو جديد و ماهو احسن " التضحية بشيء ستقدم لنا بعثا لشيء افضل جديد و احسن ") " القديم الضعيف التخلص منه يقدم لنا الجديد الجيد " ¹

و تقريبا الكرنفالات او الدراما الاجتماعية ماهي الا بقايا لهاته الطقوس

(و تقريبا ارى ان هاته الطقوس القديمة تخبرنا بتلك الاسس التي يفكر من خلالها الدماغ البشري كالتشبيه التناقض بالاضافة الى غرائز الذات البشرية غريزة البقاء و ذلك عبر ترويض الطبيعة من خلال ابتكار طرق تفكير المهم الابتكار عموما النار الكتابة الصناعة الخ) .

58 55 ¹ الفرد بل ، الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي من الفتح العربي حتى اليوم ، (ترجمة : عبد الرحمن بدوي) ، بيروت : دار الغرب الاسلامي ، 1987، ص 55- 58.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و كما اشرنا في بداية هذا المطلب ان هذا الوطن الجزائري بعد العصر الحجري و قبل الفتح الاسلامي مرت عليه خمس امم عظيمة البربر و هم السكان القدماء الاصليون و الفينيقيون ثم الرومان فالقنذال فالروم البيزنطيون بمعنى ان هناك دول اتصلت بهاته الجغرافية و هي :

الدولة الفينيقية

الدولة الرومانية

الدولة الفاندالية

الدولة البيزنطية

ثم بعد مرور كل هاته الدول ندخل في مرحلة الجزائر العربية المسلمة

المطلب الثالث: الجزائر في مرحلة ما بعد دخول الاسلام "مدخل للتاريخ الاسلامي المغاربي"

الفتوحات الاسلامية :

لا يخفى ما كانت عليه دولتا الفرس و الروم قبيل الاسلام من النزاع و التطاحن في الحروب و استعمال العرب و تسخيرهم في حروبهم و كلتا الدولتين كانت تستعمل في مصلحتها ما يليها و يجاورها من الامة العربية و قد فاتها ان اللاحاح على الفريسة قد يخلق منها مفترسا و كذلك كان الامر فكان استمرار هذه الحروب سببا قويا في ضعف الحكومتين معا و تمهيدا للعرب في انشاء دولتهم و تدريبهم على النظم الحربية و التراتيب العسكرية و ذلك ما ساعدهم فيما بعد و في اجل قريب على فتوحاتهم المترامية الاطراف و بسط نفوذهم على القارات الثلاث اسيا و افريقيا و اوروبا و قضاوا بالفعل على هاتين الدولتين العظيمتين في الشرق و الغرب فارس و الروم فاستبدل منها هذه الامة العربية المسلمة.

تاريخ العرب في شمال افريقية قديما " دولة سبا و حمير "

مقدمات الفتح حملة عقبة بن نافع الاولى :

لقد سبق لعقبة ان عرفته افريقية و عرفها فمارسها منذ كان مع عمرو بن العاص في فتوحاته و بعوثه الاولى فاقام بها اميرا على ما فتح منها و متجولا مغيرا تارة و دارسا و مبشرا و نذيرا تارة

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

أخرى و لبث مقيما بالنواحي حتى استعمله معاوية بن ابي سفيان على ولايتها هذه المرة فصار اليها على رأس عشرة الاف جندي و انضم اليه من كان اسلم من اهل البلاد ففتح بهم اماكن اغلبها بولاية تونس و كان يسره هذا بالداخل متجنباً السواحل لما فيها من الحصون و المحارس البيزنطية و يشهد التاريخ لحملة عقبة هذه بانها حملة موفقة جديدة بان تعد فتحا حقيقيا لأفريقية و ذلك لما فكر فيه عقبة يومئذ من اقامة مدينة للمسلمين في افريقيا اذ قال : ان افريقية اذا دخلها امام تحوموا بالاسلام فاذا خرج منها رجع من كان اسلم بها و ارتد و ارى لكم يا معشر المسلمين ان تتخذوا بها مدينة نجعل فيها عسكريا و تكون عز الاسلام الى اول الدهر و بذلك وضع عقبة الحجر الاساسي لابتداء افريقية الاسلامية فانشأ مدينة القيروان

كان الجند قبل حملة عقبة هذه يخرج من مصر مغيرا على ما يستطيع من بلاد افريقية ثم يعود الى مصر او برقة بالغنائم او من غير غنائم دون ان يخلف في البلاد اثرا و دون ان يكون في غارته معنى للفتح

فاصبحت افريقية بصنيع عقبة مقرا يقيم به المسلمون مطمئنين فيه دون ان يعودوا الى مصر بعد كل غزوة و كانت افريقية بذلك استقلت بعض الشيء رغم تبعيتها لمصر فاصبحت ولاية اسلامية ثانية و هذه هي الخطوة الاولى نحو ظهور ولاية افريقية اسلامية بهذه البلاد

فتح المغرب الاوسط الجزائر :

تقريبا هاته المرحلة كانت مع ابي المهاجر الدينار الذي اتصل بأفريقيا و اسس بها مركزا هو غير قيروان عقبة و لكنه بجانبه على مسافة ميلين " تيكروان " و سار في خطته غربا الى المغرب الاوسط او بلاد الجزائر حيث يخيم ملك البربر كسيلة بجبال اوراس فاتخذ مسلكه الى هنالك بوابة بسكرة و تمكن من الانتصار على اعمال قسنطينة سنة (.....) و جعل مركز قيادته العليا مدينة ميلة فابتنى بها دار الامارة و جعلها ملاصقة لجامع و قد حظيت الجزائر بذلك طيلة هذه المدة بشرف امارة افريقية الاسلامية و منها تقدم في فتوحه الى احواز تلمسان فقضى بها زمنا طويلا احتقر فيه ابارا لجنده سميت بعيون ابي المهاجر و هنالك ظفر بخصمه كسيلة فحمل عليه حملة شديدة و عرض عليه الاسلام فاعتصم به و حينئذ خلى عنه الامير وابقاه معه.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

اتفق المؤرخون لاعمال ابي المهاجر في الفتوح بانها كانت على جانب عظيم من الالهمية فانه جعله غايته الاخيرة فتح البلاد و تثببت قدم العرب و الاسلام فيها فهو لم يعاهد الروم على ان ينصرف على قرطاجنة كما فعل غيره لقاء فدية من المال

حملة عقبة بن نافع الثانية :

استعداد عمله بافريقية سنة (.....) و ان اول ما قام به الاعتناء بمؤسسة القيروان و استمر في عملية الفتح ففتح مدينة باغابة شرق جبل اوراس قرب خنشلة و ذلك حيث يتحصن له البربر و الروم لمقاومته فقاتلهم قتالا شديدا و منها توجه الى مدينة لمبيس ذلك الحصن البيزنطي المعروف و كانت المقاتلة هناك اشد و اعظم و بعدها وصل الى الزاب و احاط بعاصمته يومئذ ازمة و منها توجه الى تيهرت و من ثم سار الى المغرب الاقصى و عرج في طريقه على تلمسان و دخل طنجة ففتحها و احتل مدن المغرب و تقدم الى التخوم حتى بلغ المحيط الاطلسي و كان بصحبته ابو المهاجر .

واقعة تهودة

مواصلة الفتح

حملة زهير بن قيس البلوي

حملة حسان بن النعمان مع الكاهنة

تبكير البربر بالاسلام و العروبة

يبدو من دراسة تاريخ الفتح العربي للمغرب ان هناك طوائف و قبائل كثيرة من البربر اقبلت على اعتناق الاسلام من اول وهلة بدون عناء كبير و ان اغلب هذه القبائل هي من فصيلة البتر كقبيلة زناتة و برغواطة و نفوسة و لواتة و هواره و اكثرهم من اهل الجنوب و ذلك لشدة الشبه بين هذه القبائل الجنوبية و الجاليات العربية سواء ذلك في حياتهم البسيطة الساذجة ام في ادواقهم و ميولهم و اتجاهاتهم السياسية

(تقريبا هناك كلام كثير بهذا الخصوص يحتاج سعة اطلاع)

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و حسب ابن خلدون عن محمد بن ابي زيد من ارتداد البربر عن الاسلام اثنتي عشرة مرة و انهم لم يستقروا على الاسلام الا في عهد موسى بن نصير و قيل بعد و ذلك له عدة اسباب من بينها خلو الوطن يومئذ من مرشد او امير فكثيرا ما نرى القادة العرب يعودون الى اوطانهم بسرعة بدون ان يبقى في البلاد احد منهم و لا ننسى بعد المسافة بين افريقية و بلاد الإسلام.

وتوضح اسباب نجاح ادخال الاسلام و العربية للمنطقة حسب فيليب حتي و الذي يقول : ان سواد البربر الذين كانوا يسكنون بعيدا عن الشاطئ لم يتاثروا بالحضارة الرومانية او البيزنطية لانها حضارة غريبة عن اولئك الرجل و ان الاسلام قد امتاز بطبائع اجتذاب البربر و ان العرب وثقوا صلاتهم بانباء عموماتهم فتحققت معجزة الاسلام و تحويل البربر الى دين الاسلام و ان دم العرب وجد مجاري بشرية جديدة صالحة لتغذيته كما وجدت اللغة العربية حقلا واسعا للامتداد

و كان مما عمل على تثبيت الاسلام في البربر ما بثه الامراء في القبائل من معلمي القران و الفقه و لا ننسى ما كان للبعثة العلمية التي بعث بها عمر بن عبد العزيز الى افريقية من الاثر الحسن في خدمة الاسلام بين البربر

و قد تمت هاته العملية بقدم بني هلال للمنطقة¹

الخوارج بافريقية :

المقصود بالخوارج الطوائف التي خرجت عن طاعة الامام علي بن ابي طالب (بخصوص مسألة الخلافة) في مرحلة تاريخية معينة و بعده اتخذوا لانفسهم عقيدة خاصة اي يمكن القول ان هذه الحركة تطورت من موقف سياسي الى فرقة دينية ذات مبادئ مستقلة بل اصبحت مذهباً مدونا باصوله و فروعاً ثم نشأت عنه فرق اخرى عديدة و تعد كلها خوارج و الى هؤلاء الخوارج و تعاليمهم السياسية يرجع السبب الاكبر في ثورات البربر التي عمت المغرب العربي يومئذ او كادت الحركات الخارجية بالمغرب :

كانت منازعات الاحزاب السياسية بالمشرق على اشدها طوال العصر الاموي و عصفت برجال الدولة ثارات العصبية فكثرت الاضطهاد و تعددت الخصومات و كان للامويين طائفة عظيمة من الاعداء السياسيين لا يكفون عن الشغب و لا يكف الامويون عن تعقبهم بالاذى فكثرت فرار هؤلاء

¹ جيلالي ، مرجع سابق ، ص ص 150 - 153.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

من البلاد و التماسهم الامان من ناحية بعيدة عن مركز الدولة و كان المغرب من النواحي التي كثر التماس هؤلاء الفارين للامان لاتساعها و تشعب مسالكها و كثرة قبائلها و كانت القبائل ترحب بهؤلاء اللاجئين لانهم و اياها على هوى واحد (لانه في تلك المرحلة كان هناك اضطهاد للبربر من قبل الحكومة المركزية تحديدا جور ولاة المغرب اضافة لاخلق البربرالتي تبنى على محبة الحرية و كراهية السلطة عليهم)

و لقد حاول البربر التماس سناد لهم يتقون به السلطة العربية فلم يجدوا لهم خيرا من الاخذ بدعوة الخوارج التي ينص دستورها على عدم اشتراط القرشية في الخلافة و بقوا ينتظرون الفرصة لذلك حتى سنحت لهم على عهد امير افريقية بن الحجاب الذي كان وقتئذ مهتما و مشغلا بتجهيز جيش الفتح الى صقلية فاندفع البربر يومئذ نحو تكوين دولة لهم مستقلة عن الحكومة المركزية فانتحلوا مذهب الصفرية و الاباضية من الخوارج.

المعروف على هاته المرحلة التحالف بين البربر و الخوارج ضد السلطة المركزية العربية و هذا قاد لتوترات مستمرة و شن عدة ثورات بالمنطقة " فقد بلغت وقائعهم نحو ثلاثمائة و خمس و سبعين وقعة في مدة لا تزيد عن خمس و ثلاثين سنة

امارات الخوارج بالجزائر :

كانت الحركات الخارجية بالمغرب عاملا قويا في استقلال بعض القبائل الجزائرية تحت امارات اباضية فمنها امارة بني مسرة و هم فخذ من زناتة و عاصمتهم اوزكا بنواحي سعيدة بعمالة وهران على ثلاث مراحل بجنوب تيهرت و رئيسهم عبد الرحمن بن اودموت بن سنان ثم تنقلت الرئاسة في منيه من بعده و امارة بني دمر بنواحي قصر البخاري من عمالة الجزائر و عاصمتهم فيها تيمطلاس و رئيسهم مصادف بن جرتيل كان بين حصنه و بلد متيجة مسير ثلاثة ايام مما يلي البحر و امارة هواره بنواحي وادي شلف حوالي نهر مينة شرقا و مدينة سيق غربا من عمالة وهران و عاصمتها قلعة مغيلة دلول على مسافة يومين من مستغانم بتقديرهم و هو ما يبلغ نحو المائة كيلومترا و كانت رئاسة هؤلاء لرجل يقال له ابن مسالة الاباضي و هو مخالف لائمة الرستميين بتيهرت و يذكر ابن خلدون ان الصفرية و هم من الخوارج هم الذين اخنطوا مدينة سجلماة تافيلات و انها فلاريب بانها كانت ضمن هذه الامارات.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

ما لابد الاشارة له ان في هاته المرحلة التي تشكل الدور الاول من تاريخ الفتح الاسلامي للمغرب بان المغرب يومئذ كان في تدينه بالاسلام غير متمسك بطريقة مذهبية في عبادته و معاملاته حيث انه لم تكن حينئذ مدارس او اراء لهذه المذاهب مدروسة منظمة و لا مناهجها و قواعدها معروفة و الكثير منها كان منعدما لم يكتب له وجود بعد فكانت العقيدة و العبادة و

المعاملة و كل ما جاء به الصحابة و التابعون معهم لفتح هذه البلاد هو ما تلقنوه و سمعوه من رسول الله صلى الله عليه و سلم او حفظوه عن بعضهم بعض ممن شاهده منه من الاصحاب و كما اشرنا سابقا كان لبعثة عمر بن عبد العزيز من العلماء بالغ الاثر في تثبيت الاسلام عند البربر

و تقريبا كان اجل مظهر برزت فيه افريقية العربية المسلمة في هذا العصر هو اتجاه شمالها الى الشرق في اقتباس حضارته و مدنيته فالى مركز الوحي كان ثقافته في تبني عقائده و عباداته و الى عواصم الشرق اللامعة كان اتجاهه في ثقافته العلمية الفنية

و لكن بحكم تلك الاضطرابات التي شملت المغرب العربي كما اشرنا سابقا في عنصر الخوارج نشا عن ذلك نفور في النفوس من اهل التاويل و الاحتكام الى العقل من المشاركة فابتعدوا بعدها لذلك عن مذهب ابي حنيفة الذي اشتهر اهله بالرأي و القياس و تركوا فقهه و نبذوا عقائد المعتزلة نتيجة لما اصاب بلادهم من المتاعب بسبب اصحاب الراء و التاويلات " الخوارج " و تمسكوا بالكتاب و السنة تمسكا شديدا حتى انهم رفضوا القياس و الاجماع و اقبلوا يومئذ على الاخذ بما جاءهم به من حضر مجالس مالك بن انس بالمدينة من طلبة العلم الافارقة حيث علموا فيه التزام القرآن و الحديث و الابتعاد عن التاويل و القول بالرأي مع الاقتصاد في القياس ما امكن و ان كان جل اعتماد امراء افريقية من العرب في هذه الفترة الى اخر عهد الاغالبة على العراقيين من فقهاء المذهب الحنفي و بذلك انقسم اهل المغرب الى قسمين فالحكام كانوا على مذهب اهل العراق و الافريقيون و زعمائهم من الفقهاء كانوا مالكية و قد شعر الحكام و الامراء بهذه المعارضة القوية الخطرة التي يتزعمها الفقهاء فبطشوا ببعضهم و قتلوا البعض الاخر فزاد ذلك من تقدير الناس اياهم و اصبحوا شهداء في سبيل العقيدة الصحيحة و اعتبروا حتى اولياء و تقريبا من هنا تعزز احترام كبار الفقهاء بهاته البلاد فنجد

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

مثلا ان من وضع اسس دولتي المغرب الكبيرتين المرابطين و الموحيدين كانوا من الفقهاء المالكية على وجه التحديد و بذلك تم تقليد المذهب المالكي و صاحبه في سيرته و بذلك نستطيع ان نقول ان حضارة المغرب العربي و تهذيبه كانا على يدي مالك كما ان تمدن الاندلس كان على يدي زرياب¹

الدولة الرستمية 776 909 م

و تعود لمؤسسها القاضي عبد الرحمن بن رستم و الذي كان بدوره خليفة امام الاباضية بالقيروان ابو الخطاب عبد الاعلى بن السمع المعافري و قد عرف بتوافد علماء و اعيان الاباضية عليه الى درجة مكنته من انشاء دولة للخوارج هؤلاء و كانت هذه الدولة بتيهرت المعروفة اليوم بتاقدمت و بهذا كان عبد الرحمن اول مؤسس لدولة اسلامية جزائرية مستقلة و يبدو من عدم مقاومة الامير العباسي بالقيروان لهذه الدولة الجزائرية الناشئة ان الامارة العربية كانت ضعيفة بالمغرب يومئذ و بما ان ابن رستم على مذهب الاباضية فوضع قواعد دولته على اسس مذهبه الخارجي و مع ذلك هو و جميع من خلفه على عرش تيهرت تسامح مع جميع اهل المذاهب الاخرى²

الدولة الادريسية 788 974 م

و تعود لمؤسسها ادريس الاكبر بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه الذي غادر العباسيين الى المغرب تحديدا بمدينة ويلي بالمغرب الاقصى و كان يعلم بضعف سلطان العباسيين عن المغرب حينها و قد صادف تعطش المغاربة الى تاسيس دولة اسلامية مستقلة عن المشرق (و كان العلويون و منهم ادريس هذا يرون احقيتهم في الخلافة عن العباسيين) فانتهاز ادريس هذه الفرصة فاسس دولته العلوية الجديدة و بعد تحكمه في المغرب الاقصى توجه نحو المغرب الاوسط الجزائر لتوسيع مملكته و تحقق له هذا بكسب موالاة كبرى القبائل بني يفرن و مغراوة و كان لهذا كبير الاثر في فصل الشمال الافريقي عن الخلافة العباسية

¹ نفس المرجع ، ص 155.

² نفس المرجع ، ص 157.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و تقريبا ما كان لهذا المغرب ان يتحد في مذهبه الا في عصر هذه الدولة التي دعت الى الاقتصار على مذهب الامام مالك و جاءهم بالموطا فنشره بينهم فانتشر المذهب المالكي تقريبا في كل المغرب " المغرب الكبير " ¹

الدولة الاغلبية 800 909 م

و تعود الى ابراهيم بن الاغلب الذي عين خليفة عن محمد بن مقاتل العكي و كانت تابعة للدولة العباسية مع منحها شبه استقلال داخلي و كان يراد بها ايضا دفع الدعوة العلوية التي اقامها لنفسه المولى ادريس بن عبد الله بالمغرب و دولة الامويين بالاندلس و على هذا فمن الطبيعة ان تاخذ بتقاليد دار الخلافة اي الدولة العباسية فتقلدها فيما تدين به من المذاهب و العقائد فكانت حنفية ثم انه لا يخفى كذلك ما كان يتمتع به تلامذة المدرسة المالكية من حرمة و تقدير عند الشعب خاصة و هذا ما زاد من فرص انتشار المذهب المالكي بالمغرب فاجتمع يومها المذهبان الحنفي و المالكي و قد عرف الناس مع ذلك مذهب الشافعي و داود و لكنه بقله ²

الدولة العبيدية 909 1171 م

تنسب الى مؤسسها عبيد الله المهدي الشيعي مؤسس الخلافة العبيدية بالمغرب و تقريبا كان اول من اعلن مزاحمة الخليفة العباسي في لقبه و لم يجلس على عرش دولته في رقادة حتى قد زال ملك بني الاغلب من افريقية و ملك بني مدرار من سجلماسة و ملك بني رستم من تيهرت و المعروف على هاته الدولة نشاتها على مذهب التشيع و هو مذهب ال البيت النبوي و كانت بالتحديد على مذهب الاسماعيلية المتفرع عن الامامية و الملاحظ ان مذهب الشيعة لم ينتشر بارض المغرب على طريق الارغام او العنف او الاكراه

و لكن حقيقة لم نر البربر يتعمقون في دراسة المذهب الاسماعيلي و تفهم تعاليمه كما في مصر و فارس نظرا لتعقيده و حاجته لفكر و روية و دراسة فلسفية عميقة فهو صعب و تقريبا كان اعتناق البربر لهذا المذهب هو بباعث العداء للاغلبة و تقريبا

¹ نفس المرجع ، ص 160.

² نفس المرجع ، ص 161.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

هذا ساعد على عدم رسوخ هذا المذهب في نفوس البربر ما جعله يزول و تقريبا في هاته المرحلة نسجل ركودا للمذهب المالكي الى غاية باديس عاهل صنهاجة الذي اعاد بعثه و في المقابل بقي اهالي هوارة من بني كملان و مكناسة و سكان مدينة باغاية و فحصها من قبائل مزانة و ضريسة من قلاع جبل اوراس على مذهب الاباضية.¹

الدولة الزيرية الصنهاجية 972 1148 م

تتسب هذه الدولة الجزائرية لحما و دما الى عاهل صنهاجة و زعيمها الاكبر زيري بن مناد الصنهاجي منشىء مدينة اشير بجبل تيطري شرقي قصر البخاري او البوغاري نسبة الى بوغار اسم ذلك المكان و صنهاجة علم يطلق على وطن و قبيلة و القبيلة فانها راجعة بنسبها الى جذمين قار و حزمارة ابني صنهاج من قبائل البرانس و هي ذات بطون و افخاذ منتشرة بكامل هذا الشمال الافريقي فلا يكاد يخلو منها مكان و هناك من يقول انها بربرية و هناك من يقول انها عربية.

كانت هذه القبيلة مرغمة على الخضوع للخلافة العباسية و الازعان الى الامارة الاغلبية و ذلك لانها علوية بالولاء فلما استتب الامر لدولة بني عبيد العلوية بهذه البلاد انقلبت على العباسيين فكانت بجانب الفاطميين فاستعان بها هؤلاء لمحاربة اعدائهم زناتة احلاف الامويين فكانت هناك حروب بين هاتين القبيلتين و ذلك راجع الى هذا الاختلاف السياسي في المبدأ و التزامهم على الرئاسة ايضا و في هذا السياق احرزت صنهاجة مقاما رفيعا لدى الدولة الفاطمية " العبيدية " و هذا جعل الخليفة يولي زيري امر تاهرت و باغاية و على هذا امن العبيديون أنفسهم من اخطار سكان بني يفرن الزناتيين و ملك حينها زيري يومئذ البلاد.

الدولة الحمادية 1014 1152م

و هي ثاني دولة مسلمة جزائرية نظامية و تعود لمؤسسها حماد بن بلكين بن زيري الصنهاجي فهي اخت دولة صنهاجة الشرقية غير انها كانت متقدمة عن اختها في الاستقلال و رفض التشع و الدعوة الى الخلافة العباسية ببغداد و تميز عصر الحماديين بحرية الاديان و احترام العقائد و تقريبا الرعاية المسلمة حينها كانت على مذهب الامام مالك تدرس الموطا و المدونة و التلقين لعبد الوهاب بن علي البغدادي و عقيدتها هي عقيدة اهل السنة و الجماعة.

¹ نفس المرجع، ص 163.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

الا ما شذ يومئذ من سكان جبال بجاية من اهل كتامة فانهم على مذهب الشيعة يكرمون من مال الى مذهبهم و يبيرون من وافق اعتقادهم كما ان اهل جبل اوراس و باغاية و احدى مدن بنطيس كانوا على راي الخوارج و يعرفون بالواصلية اباضية المذهب اما اهل تهودة بالجنوب الشرقي من مدينة بسكرة نفسها فيقول عنهم البكري ان ببلدهم هذا علما كثيرا و انهم على مذهب اهل المدينة.¹

الدولة المرابطية 1040 1147م

تقريبا كل من درس تاريخ المغرب الاسلامي في هذا العصر يعلم انه كان معرضا لغارات البحرية المفاجئة من القسطنطينية او صقلية و جنوبي ايطاليا و سردانية و على هذا انشا المسلمون الرباطات و الحصون بسواحل افريقية للحراسة و التعبد و على هذا اصبح الرباط مع الزمن نظاما عسكريا دينيا و من الرباطات و المحارس اتي اسست بساحل المغرب بونة شرشال مرسى مغيلة وصفافس الخ.

و تقريبا هذا يسمح بالقول ان المنطقة شهدت ميلاد حركة رباطات الى غاية ان قامت على اساسها دول اولها دولة المرابطين ثم تلاها الموحدون و الحفصيون و كذلك المرينيون و دولة المرابطين ارتكزت في نشاتها السياسية على الدين و كان ذلك بفضل عبد الله بن ياسين و عبد الله هذا مالكي المذهب و كانت كل اعماله تجري على مقتضى قواعد الفقه المالكي و قلده في ذلك المرابطون حكومة و شعبا فكان لفقهاء المالكية عند المرابطين مكانة خاصة.

و دان اهل ذلك الزمن رفض علم الكلام و قرر الفقهاء بمحضر علي بن تاشفين تقبيح الفلسفة و علم الكلام²

الدولة الموحدية 1121 1269 م

الدولة الزيانية 1235 1557 م

الدولة الحفصية 1229 1574 م

الحكم العثماني 1518 1830 م

¹ نفس المرجع، ص 165 - 166.

² نفس المرجع، ص 170.

المبحث الثاني: المرجعية الدينية الجزائرية

تناول المرجعية الدينية اي تناول للاصل الذي نعود اليه للاحتكام في قضايانا الدينية هذا في مدلولها العام اما تكوينها فيختلف من مكان لآخر , نحاول بهذا المبحث الغوص في معناها و فهم تركيبها و حتى سياق صياغتها على نحو هذا التركيب بالحالة الجزائرية و من ثم تجليها في طرائق التدريس و الفهم بالمدارس الدينية الجزائرية التقليدية و هذا ما يتجاوز هذا المبحث الى المبحث الاخير و المبحث الاول من هذا الفصل .

المطلب الاول: مدلول المرجعية الدينية

تعريف المرجعية لغة و اصطلاحا :

المرجعية : لغة : من مادة " رجع " و لها معان عدة في اللغة :

قال ابن فارس : الرء و الجيم و العين اصل كبير مطرد منقاس يدل على رد و تكرار تقول : رجع يرجع رجوعا اذا عاد و راجع الرجل امراته و هي ارجعة و الرجعة و الرجعى الرجوع

و يقال : رجع يرجع رجعا و رجوعا و رجعته الى اهله اي رددته اليهم

و ارجع يده الى سيفه ليستله او الى كنانته لياخذ سهما

و الرجاء : رجوع الطير بعد قطاعها اذا رجعت من المواضع الحارة الى المواضع الباردة

و قد سمت العرب رجعا و مرجعة

و يقال : الى الله عز وجل مرجعك و رجوعك و رجعاك و في التنزيل : " ان الى ربك الرجعى "

و ربما قالوا : رجعاك و الى الله مراجع الامور جمع مرجع

و يقال : طلق فلان امراته طلاقا يملك الرجعة و الرجعة و ارجعى مقصور ايضا

خلاصة الامر ان رجع تاتي بمعان ثلاث

الاول : العود الى الامر السابق اي عاد الى الاصل الاول الذي ابتدا منه الامر فهو مصدره و

منبعه و منه اذا تكرر ارجوع فهو الرجع و منه المرجعية ايضا

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

الثاني : العود مطلقا

الثالث : المحاورة

و المرجعية : كما جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة :

اسم مؤنث منسوب الى مرجع

مصدر صناعي من مرجع : خلفية تاريخية سابقة

مرجعية الضمير اي احالة الضمير الى مرجع او مفسر سابق او لاحق

مرجعية دينية اي سلطة او جهة او شخص ترجع اليه طائفة دينية معينة فيما يخصها او يشكل عليها من امرها " افتت المرجعية الدينية في الدولة بشرعية فعل معين "

المرجعية : اصطلاحا : لا يتنافى مصطلح المرجعية مع المعاني اللغوية لمادة " رجع " بل هو من احد معانيه الدالة على العودة الى اصل ثابت

و هي كما عرفها بعضهم : الاطار الكلي و الاساس المنهجي المستند الى مصادر و ادلة معينة لتكوين معرفة ما او ادراك ما يبنى عليه قول او مذهب او اتجاه يتمثل في الواقع علما و عملا

يمكن اعتبار المرجعية الدينية على انها : الاسس الدينية المستنبطة من الكتاب و السنة لسياسة الامة في مختلف مناحي الحياة يرجع الناس اليها و يتحاكمون بها اثناء وقوع الاختلاف و التنازع " الرجوع للعلماء الكبار في المجال "

تاريخ ظهور " المرجعية " كمصطلح :

ان المتتبع لكتب ائمة الفقه و الحديث و الدراسات الاسلامية القديمة لا يكاد يظفر باستعمال لهذا المصطلح عند العلماء و انما يستعملون بعض معانيه كمصدر و الدليل المرجع يقصدون في ذلك اما الكتاب و السنة او العلماء من الصحابة و غيرهم

الا ان ظهرت في الاسلام طائفة تنتسب اليه استعملت هذا المصطلح و اشتهر عنها ذلك و هي الشيعة خاصة في العصر الحديث

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

اما في الدراسات الاجتماعية الانسانية عن المسلمين من غير الشيعة فقد اخذوه من عند هؤلاء¹

المطلب الثاني: مكونات المرجعية الدينية الجزائرية

الفقه المالكي :

الحديث عن الفقه المالكي هو حديث عن المرجعية الفقهية المالكية

و المقصود اولا بالمرجعية الفقهية تلك النصوص الفقهية الواردة في القرآن الكريم و السنة النبوية و التي تتضمن احكاما فقهية متعددة من عبادات و معاملات و عقوبات و مواريث و الاحكام في الشريعة الاسلامية منها ما هو ثابت بالنصوص الصحيحة القطعية و منها ما هو ثابت بالنصوص الظنية التي تحتمل دلالات متعددة و منها ما ليس منصوص عليه

و الفقه في الاصطلاح : العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية.

و زاده ابن خلدون توضيحا حين قال : معرفة احكام الله في افعال المكلفين بالوجوب و الحظر و الندب و الكراهية و الاباحة و هي متلقاة من الكتاب و السنة و ما نصبه الشارع لمعرفة منها من الادلة فاذا استخرجت تلك الاحكام من الادلة قيل لها فقه.

و الفقيه هو من اتصف بعلم الفقه او بالاجتهاد و عرفه البغدادي بانه : الضابط لما روى الفاهم للمعاني المحسن لرد ما اختلف فيه الى الكتاب و السنة.

و هذا الصنف خاضع للاجتهاد وفق القواعد و الضوابط و المقاصد المعروفة عند العلماء و هذه الاحكام و النوازل و المستجدات هي التي خضعت للاجتهاد و وقع فيها خلاف بين اهل الاجتهاد استنادا الى اصول هي مرجعتهم بعد القرآن و السنة و هي القياس و الاستحسان و المصلحة و العرف و الاستصحاب و عمل اهل المدينة و قول الصحابي و سد الذرائع و غيرها.

و هذه المناهج الاجتهادية نتج عنها مذاهب و مدارس فقهية و اشهر المذاهب الفقهية و اكثرها انتشارا المذهب الحنفي و المالكي و الشافعي و الحنبلي و المذهب الاباضي و المذهب الشيعي و قد اعتمدت منظمة المؤتمر الاسلامي هاته المذاهب كلها.

¹ عقيلة حسين ، المرجعية الفقهية في الجزائر ، مجلة البحوث العلمية و الدراسات الإسلامية ، ع 7 ، 2014 ، ص 5-7.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و كما هو معروف المذهب الذي كان له الانتشار الاكبر في المغرب الاسلامي و تحديدا بالجزائر هو المذهب المالكي و ذلك لاسباب و سياقات تاريخية و اجتماعية و كما اسلفنا الذكر سابقا ان المغرب عموما بعد الفتح الاسلامي مباشرة كان في تدينه لا يعتمد اي طريقة مذهبية نظرا لان في هاته المرحلة لم تكن المذاهب قد ظهرت بعد فكانت العقيدة و العبادة و المعاملة هي كل ما جاء به الصحابة و التابعون معهم عند فتح هذه البلاد و كان لبعثة عمر بن عبد العزيز من العلماء كبير الاثر في ترسيخ الاسلام بين البربر و لابد من الاشارة الى انه في ذات المرحلة دخل الخوارج للمغرب و هنا شهدت المنطقة عديد الصراعات و الخلافات و تزامن مع كل هذا المخاض دخول المذهبين الحنفي و المالكي و كان ذلك نتيجة رحلة تلاميذ اولئك العلماء الذين ارسلهم عمر بن عبد العزيز للبربر فاخذوا المذهب الحنفي و المالكي " بيد ان رحلتهم الى مالك و تلاميذه تختلف عن الرحلة الى ابي حنيفة كما و نوعا فقد اهتموا اكثر بمالك " و مذهبه مما وطن له اكثر في بلاد المغرب بالاضافة الى ان اهل المغرب تقادوا المذهب الحنفي لنفورهم من اهل الاراء و التاويلات لما احدثه الخوارج من صراع و خراب في بلادهم و هذا ما رجح الكفة اكثر لصالح مالك فكان الاكثر انتشارا على الرغم من ان الولاة و الامراء و السلاطين الذين حكموا المغرب و افريقية يولون القضاء من كان على مذهبهم اي الحنفي و المقصود هنا "مرحلة الاغلبة " و لكن سعة انتشار المذهب المالكي بين الناس و العلماء فاشتد الخلاف بين الامراء و الرعية على هذا السبب الاختلاف المذهبي و هذا سبق ذكره اراد بعض الامراء " محمد بن الاغلب التميمي " ان يستقضي اعلم الناس و احقهم بالقضاء فوق الاختيار على محمد بن سحنون و من هنا اصبح سحنون لا يولي القضاء الا من كان مالكيا دون ان ننسى الدول التي مرت بالمنطقة و ما منحتة من فرص و امتيازات للمذهب المالكي كل هاته العوامر زادت من رسوخ هذا المذهب بالمغربي الاسلامي¹.

رواية ورش عن نافع :

ان الاهتمام بكتاب الله تعالى حفظا و تعاهدا لحروفه و طرائق ادائه كان من سمات اهل الجزائر على مر الحقب التاريخية التي توالى عليها و قد برزت قراءة امام اهل المدينة بروزا لا تدانيه قراءة اخرى مما اكسبها نوعا من المرجعية في هذه البلاد و كان لهذا اثر ايجابي على وحدة الامة في

¹ نفس المرجع ، ص 9.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

وحدة قراءتها زيادة على وحدة مذهبها او مرجعيتها الفقهية الذي عزز من هيمنة قراءة نافع على المنطقة المغاربية عموما.

و كما اشرنا ان هاته القراءة تعود لامام المدينة نافع بن عبد الرحمن بن ابي نعيم الليثي و الذي كان عالما بوجوه القراءات و العربية فتولى مشيخة الاقراء بالمدينة و كان ممن اخذ عنه القراءة خلق كثير ابرزهم ورش : و هو ابو سعيد و ابو عمرو عثمان بن سعيد بن عبد الله بن عمرو مولى ال الزبير و رحل الى نافع ابن ابي نعيم فعرض عليه القران عدة ختمات في سنة خمس و خمسين و مائة جود ختمات على نافع و لقبه نافع بورش لشدة بياضه و يقول نافع استاذي سماني به و كان جيد القراءة حسن الصوت لا يملئه سامعه.

و قال النحاس : قال لي ابو يعقوب الازرق ان ورشا لما تعمق في النحو و احكمه اتخذ لنفسه مقرا يسمى مقرا ورش قلت : يعني مما قرأ به على نافع.

و قد انتشرت قراءة الامام نافع من رواية الامام ورش و اصبحت القراءة المتعارف عليها في المساجد و التي ينشئ عليها الصبيان في حفظهم للقران و القراء في قيامهم بالناس.

و ان البحث في الجانب التاريخي لدخول هاته القراءة لبلاد المغرب يجعلنا نقول ان اول قراءة دخلت بعد الفتح الاسلامي هي قراءة ابن عامر و قد دخلت على يد العلماء الذين ارسلهم عمر بن عبد العزيز و استمر المغاربة يقرءون القران الكريم برواية هشام عن ابن عامر ما يزيد على القرن ثم في المئة الثانية انتشرت في القيروان قراءة حمزة على يد المقرئين القادمين من بغداد و الكوفة مع الولاة العباسيين قال ابن الجزري : " و لم يكن يقرأ لنافع الا خواص من الناس".

اما قراءة نافع فان المؤرخين للقراءة قد اطبقوا على اسناد الريادة في دخولها للاندلس الى الغازي بن قيس القرطبي و كان ممن رحل للمدينة للقاء مالك و الاخذ عنه فكان الرائد الاول في ادخال قراءة نافع الى الاندلس و بعد بن قيس القرطبي جاء الامام محمد بن خيرون الذي قدم من رحلته الى مصر فنزل القيروان.

قال ابن الجزري : " و هو الذي قدم بقراءة نافع على تلك البلاد فانه كان الغالب على قراءتهم حرف حمزة و لم يكن يقرأ لنافع الا خواص الناس فلما قدم ابن خيرون القيروان اجتمع عليه الناس و راح اليه القراء من الافاق "

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و نلاحظ من ترجمته التي اثبتها ابن الجزري ان من تلامذته الذين اخذوا عنه القراءة الشيخ علي ابن محمد البجائي الجزائري مما منحه انتشارا في اوساط المناطق الجزائرية تبعا لنشاط هذا العالم.

لكن عبد الهادي حميتو يذهب الى ان قراءة نافع دخولها حصل قبل هذا بكثير قال : " و نخلص من هذا الى تأكيد انتشار قراءة نافع بافريقية قبل الوقت الذي حدده ابن الفرضي " و ان هذا الانتشار قد كان في زمن سحنون ثم تزايد الاقبال عليها من لدن الجمهور بتدخل من السلطة القضائية لصالحها و بالاخص على عهد سحنون للقضاء.

كما ان البيئة المغاربية ساهمت في تاقلم الناس مع قراءة نافع و مناسبتها للمعتاد عندهم من الظاهر الصوتية المنتشرة.

و كان لاستقرار ربوع عامة الجزائر على قراءة نافع من رواية ورش عوامل مؤثرة في هذا التمسك التاريخي و تقريبا هناك ثلاث عوامل :

الاهتمام باخذ الاسناد :

المدارس القرآنية : عرفت الحركة العلمية بالجزائر نشاطا مكثفا في خدمة القرآن الكريم من جميع نواحيه و من ذلك تعليمه و ضبط حروفه و طرق ادائه و كانت المدرسة المتكلفة بهذا الجانب تاخذ اشكالا متنوعة من الجامع و الكتاب المرتبط به و الزوايا الى غاية منزل المدرس و الشيخ بالاضافة الى تشجيع الامراء على انشاء مدارس خاصة بالاقراء و هو عامل ساهم في تثبيت قراءة نافع.

و يذكر يحي ابن خلدون في كتاب " بغية الرواد في ملوك بني عبد الواد " جهود الجزائريين في بناء المدارس في عهد ابي حمو موسى بن يوسف الثاني حيث بنى بتلمسان مدرستين الاولى بالعباد على ضريح ابيه ابي يعقوب يوسف و الثانية هي مدرسة ابني الامام نسبة الى الفقيهين ابي زيد عبد الرحمن و ابي موسى ابني محمد بن عبد الله التنسي لما نزلا تلمسان زمن ابي حمو موسى

و كانت في زواوة محاضر اهتمت باقراء القراءات المتواترة و الاهتمام خصوصا بقراءة نافع و اشتهر من علمائها الشيخ محمد بن صولة و الشيخ محمد بن ابي القاسم البوجليلي.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

كما يضعنا ابن خلدون في منهج هؤلاء و طرقهم في تعليم القرآن فيقول : فاما اهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط و اخذهم اثناء المدارس بالرسم و مسائله و اختلاف حملة القرآن فيه لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم لا من حديث و لا من فقه و لا من شعر و لا من كلام العرب الى ان يحذف فيه او ينقطع دونه فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعا عن العلم بالجملة.

و هذا مذهب اهل الامصار بالمغرب و من تبعهم من قرى البربر امم المغرب في ولدانهم الى ان يجاوزوا حد البلوغ الى الشبيبة و كذا في الكبير اذا راجع مدارس القرآن بعد طائفة من عمره فهم لذلك اقوم على رسم القرآن و حفظه من سواهم

و هذا المنهج في افراد القرآن بالدراسة هو الذي اكسب اهل المغرب قوة و ضبطا امتن من غيرهم فاشتعارهم بحفظ القرآن لا يضاهي بغيرهم و كذا في التأليف في مسائله و علومه و هذا ما يحيلنا الى عامل اخر

التأليف في القراءات : شكل التأليف في القراءات حلقة مهمة من حلقات تثبيت قراءة نافع بالجزائر لكن لم يكن كثيفا حيث بقي الاعتماد على كتب المتقدمين كنظم الشاطبي في القراءات السبع و الدرر اللوامع لابن بري و في الرسم على مورد الزمان للشريشي المعروف بالخرار و شرحه " الطراز في شرح ضبط الخراز " لابي عبد اله محمد بن عبد الجليل التتسي التلمساني

و من المؤلفات البديعة التي اختصت بقراءة نافع لعلماء الجزائر :

تقريب النافع في الطرق العشر لنافع لمحمد بن احمد شقرون المعروف بالوهراي تحوي منظومته اثنين و ثلاثمائة بيت

تقييد قراءة نافع لمحمد بن توزينيت العبادي التلمساني الذي خصص كتابا لكيفية جمع الطرق و ترير نسبتها على قراءة الامام نافع

الرسالة الغراء في ترتيب اوجه القراء لاحمد بن ثابت التلمساني

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و لاشك ان هذه المؤلفات و غيرها مما هو حبيس المكتبات نشا عن حاجة ماسة لخدمة القراءة الشائعة في زمن اولئك المؤلفين مما انعكس على خدمة القراءة و تثبيت دعائمها كمرجعية للقراءة في الجزائر¹

.....عقد الاشعري.....

.....طريقة الجنيد السالك.....

المطلب الثالث: خريطة الطرق الصوفية بالجزائر (1830-1954)

الطريقة المعتمدة في ترتيب معالجتنا لموضوع الطرق الصوفية في الجزائر لا تبنى على اهميتها او سعة اتساعها و انما على تاريخ وجودها بمعنى ظهورها الزمني في المجتمع الجزائري اذ لا شك هناك طريقة قديمة الظهور و اخرى حديثة في المقابل كذلك هناك الطرق الاصلية التي ظهرت في الجزائر و تفرعت فيها و في خارجها و هناك العكس و هو تلك الطرق التي هي فروع لاصول موجودة خارج الجزائر سيما في المغرب الاقصى و في المشرق ثم اننا نجد الطرق الكبيرة ذات الالاف من الاتباع الذين تشملهم خريطة البلاد كلها و الطرق الصغيرة محدودة الاتباع و المكان و كما اسلفنا الذكر الطريقة التي سنعتمدها في الخوض بمسالة الطرق الصوفية في الجزائر ستكون قدمها او ظهورها لان بعضها متفرع عن بعض في اغلب الاحيان " الطرق الصوفية الامهات " و اول الطرق في الظهور بالحالة الجزائرية هي الطريقة القادرية².

الطريقة القادرية :

من امهات و كبرى الطرق الصوفية في العالم و ليست جزائرية و انما اصلها يعود للمشرق تنسب الى الشيخ عبد القادر الجيلاني " الكيلاني " المتوفى ببغداد سنة 561 هـ و هو يعتبر عند المتصوفين سلطان الاولياء و قطب الاقطاب و الغوث و له كرامات و خوارق تنسب اليه و هو بالاساس عالم و له تاليف منها (لطائف الانوار) و الزاوية الام للطريقة توجد في بغداد و لها فروع في الجزائر و كل فرع مستقل عن الاخر و اصحاب هذه الفروع يتصلون مباشرة بالاصل في بغداد اذ ان الاجازة و السلسلة تردان من هناك و على كل فرع من فروع الزاوية مقدم .

¹ مراد بلخير، تاريخ قراءة نافع بالجزائر <https://shamela-dz.net> ، 13:45 ، 2026/04/16 .
² أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي (الجزء الرابع)، الجزائر، دار البصائر ، 2009، ص 41.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و اول من اسس فرعاً للقادرية في الجزائر هو الشيخ مصطفى بن المختار الغريسي و الواقع ان فروع هذه الطريقة كانت موجودة من قبل في مختلف المدن و لها زوايا و اضرحة و قباب و مساجد في الجزائر و تلمسان و قسنطينة و بجاية و غيرها و لها اوقاف كثيرة كانت ترسل مع الحجاج الى الزاوية الام ببغداد .

و السلسلة القادرية ترجع الى ادم عليه السلام و هناك وثيقة تذكر النسب الشريف للقادرية و سلسلتها و عنوان الوثيقة (لا اله الا الله و الشيخ عبد القادر شيء " كذا " الله) و تصل بالنسب الى الامام علي ثم الى ادم كما ذكرنا .

و الذكر عند القادرية هو ذكر الله وحده و هو ما فعله الشيخ الجيلاني نفسه و الاكثار من الصلوات و قد اضاف بعضهم : (استغفر الله او اللهم صل على سيدنا محمد النبي الامي) و ذكر محمد بن علي السنوسي (مؤسس الطريقة السنوسية) ان اهل القادرية " المقربين " اثناء الحضرة يقرأون ايضا الفاتحة بعد الصلوات الخمس و يصلون على النبي صلى الله عليه و سلم في شكل جماعي كما اخبر انهم يذكرون عبارة (سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اكبر) عدة مرات ايضا و يقرأون .

سورة ياسين و غير ذلك من الادعية و القراءات و جاء في الكتب الفرنسية ان زعماء القادرية الذين كانوا يفدون على الجزائر كانوا يقولون : اذا سالت عن الطريقة القادرية فهي العلم و الاخلاق و الصبر و الانتقان و اذا سالت عن الواجبات عند الطريقة فهي ذكر الله و الصدق و الابتعاد عن شؤون الدنيا و ان تحب الناس و تخاف الله و لخصوا تعليم القادرية بانه مستمد من افكار اخلاقية و فلسفية مشتركة بينها و بين الطرق الصوفية الاخرى و من ثمة كانت القادرية قاعدة لمختلف الطرق التي جاءت بعدها و لا تمنع القادرية اتباعها من ان يجمعوا بينها و بين طريقة اخرى و هذا هو الجانب النظري من الطريقة .

و لهاته الطريقة رموز في الجزائر من بينهم " سيدي محمد بن عودة " في نواحي زمورة (ولاية غيليزان) و المعروف ايضا ان زاوية شلاطة كانت قادرية الاصل و كذلك لها رموز ايضا في نواحي بني عباس بزواوة هناك ايضا ابن النحال في زاوية الفجوج في نواحي قالمة و وادي الزناتي اضافة الى التأثير القادري على وهران فنجد الشيخ بوتليليس (شعبة وادي اللحم) و هو صاحب شان و تاثير بالمنطقة و كان هو الخليفة او المقدم للقادرية بعد ان جاءه التعيين من

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

المشرق كذلك نجد زاوية شلالة قرب هليل و التي كانت في فترة معينة تحت مشيخة سي الاحول عبد القادر كذلك زاوية سي الاحول هذه ذات اهمية روحية و هي واقعة في وادي الخير الذي يصب في وادي الشلف بين مستغانم و غيليزان و قيل ان الشيخ الاحول عبد القادر كان قد نصب خيمة من الشعر وسط الزاوية على انها ملتقاه مع الشيخ عبد القادر الجيلاني و ينسب الناس الكرامات الى الشيخ الاحول و يتبركون به و كانت الزاوية مدرسة للعلم و القرآن ايضا كما انتشرت القادرية ناحية تيارت (تيهرت) و الجنوب الغربي و من زعمائها هناك بلعربي عبد القادر بن قدور و كانت زاويتها مدرسة لتعليم الاطفال القرآن و الدين و كان قد اسسها قدور بن مسعودة جد المقدم المذكور و كانت هناك قبة تعرف بقبة سيدي بلقاسم حيث رفات قدور بن مسعودة و احفاده و في الناحية مرابطون بارزون يحترمهم الناس مثل ال تريش و ال سيد علي و اولاد سيدي خالد و لجميع هؤلاء بما فيهم الشيخ عبد القادر الجيلاني موسم سنوي لاطعام الطعام و ذبح الخرفان و يكون ذلك يوما من الفروسية و النشاط و الزيارات

و ظهرت فروع اخرى في شرق الجزائر و جنوبها و في هذا الصدد نذكر زوايا عميش " الوادي " و الرويسات " ورقلة " كما نذكر زاوية نفطة و الكاف و كلاتهما بتونس و لكن لهما نفوذ بالجهات المجاورة في الجزائر كما نذكر زاوية منعة بالاوراس المعروفة بزاوية بلعباس

و معظم زوايا الشرق الجزائري و الجنوب ذات صلة بزاويتي نفطة و الكاف القادريتين و مؤسس زاوية نفطة هو ابو بكر بن احمد الشريف و قد تطورت الزاوية بفضل جهود الشيخ ابراهيم بن احمد الشريف النفطي حتى قال بعضهم ان تأثيره وصل الى غدامس و غات و الجزائر و عين صالح و توات و تيديكلت و له اتباع في بلاد الطوارق و على راسهم الشيخ عابدين و كان عابدين هو مقدم الشيخ محمد بن ابراهيم و قد ترك الشيخ ابراهيم اولادا تقاسموا بركة والدهم على النحو الاتي : الاكبر منهم و هو محمد تولى الزاوية الام بنفطة و اسس الهاشمي زاوية في عميش بوادي سوف و اصبح نائباً لاختيه و نشط الهاشمي في تجنيد الاتباع و نشر الطريقة الى اقصى الجنوب و ربط علاقات مع السودان و غات و جند العديد من اهل سوف الذين يمارسون التجارة الصحراوية و اما اخوهما محمد الطيب فقد نشر الطريقة في ناحية ورقلة و اسس زاوية في الرويسات و كان له اتباع في الاغواط و غرداية و بين الشعانبة و لهم اخ رابع اسمه الحسين اسس زاوية بقمار " وادي سوف " بينما اسس الاخ الخامس زاوية في تبسة و السادس و هو محمد الامام زاوية في صحن الشعانبة

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

بسوف ايضا اما في تونس فان الاخوة اسسوا بالاضافة الى نفطة زوايا من المدن الاتية : قفصة (محمد العربي) الكاف (محمد الازهر) قابس (الحاج احمد) و هكذا فنحن نرى ان زاوية نفطة القادرية قد تفرعت الى هذه الفروع الصغيرة الكثيرة و التي ترجع في الواقع الى عائلة واحدة و تتصل زاوية نفطة بالسلسلة القادرية عن طريق الشيخ علي بن عمار المنزلي الشائب و لها ورد طويل قد يطول عن ورد الطريقة ببغداد

اما زاوية الكاف فقد اسسها محمد المازوني او الميزوني

و للقادرية ايضا زوايا في الجنوب الغربي من البلاد فزاوية كنتة قادرية الاصل و من ابرز رجالها الشيخ المختار الكنتي و قد استمر اتباعه على دربه و استعملوا مؤلفاته العديدة و الشيخ الكنتي يذهب الى انه من نسل الصحابي الفاتح عقبة بن نافع و تمتد سمعته الى المغرب و السودان و كذلك بين طوارق الصحراء

و من مراكز القادرية ايضا زاوية احمد البكاي في تومبكتو¹

و بعد هذا التفصيل في الطريقة القادرية لابد من الاشارة الى انها باعتبارها الطريقة الام فحتما لها تفرعات عديدة و هذا ما سنتطرق اليه الان مع :

الطريقة الشاذلية :

الشاذلية ترجع الى المشيشية و هذه الى المدينية و هذه ترجع الى القادرية التي ترجع بدورها الى طريقة الجنيد

يعتبر شعيب بن حسين الاندلسي المعروف بابو مدين دفين تلمسان هو مؤسس مدرسة التصوف السني نقلا عن الشيخين عبد القادر الجيلاني و ابو القاسم الجنيد و هو الذي نشر هاتين الطريقتين في بلاد المغرب و الاندلس و ابو مدين هو من مواليد اشبيلية و عاش بالاندلس و في فاس و تلمسان و بجاية و حياته حياة المنقطع للعلم و الصلاح و التوحيد و ضريحه بالعباد بتلمسان و يعتبر مزارا روحيا و دينيا و معماريا .

¹ نفس المرجع ، ص ص 42 - 44.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و ابن مشيش هو احد تلاميذ ابي مدين البارزين نشا في المغرب الاقصى و هو من اشراف بني عروس عند جبل عالم بتطوان كان ابن مشيش من زعماء الفكر في دولة الموحدين و كان معاصرا لعبد المؤمن بن علي خليفة المهدي بن تومرت و كانت حياته مكرسة خدمة للدين و التصوف و انتشر صيته في كل المغرب العربي و يتفق معظم الباحثين على ان شهرة ابن مشيش قامت على شهرة تلميذه ابي الحسن الشاذلي فهو الذي كونه و وجهه و قد اشتهر ابن مشيش بدعاء يعرف بالصلاة المشيشية و هي الصلاة التي اصبحت متداولة لدى كثير من المتصوفة .

ولد ابو الحسن علي الشاذلي في قبيلة غمارة في قبيلة غمارة قرب سبتة بالمغرب الاقصى سنة قبل وفاة ابي مدين و اخذ تعاليم شيخه ابن مشيش و هو شاب و لم يكد يبلغ الثانية و العشرين حتى توجه الى قرية شاذلة خارج عاصمة تونس و اختلى بها و قد ذهب الشاذلي للقاهرة و عاش فيها و كما اظهر كراماته للعامة اظهر ايضا علمه للخاصة و كثر اتباعه فيها و في غيرها و من تلاميذه الذين حفظوا عنه هو ابو العباس احمد المرسي فهو الذي اكمل و طور الفكر الصوفي لشيخه الشاذلي و قد الف احمد بن محمد عباد الشافعي كتابا سماه (المفاخر العلية في الماثر الشاذلية) و هناك ايضا الادعية و الانكار المعروفة باسم (حزب البحر) و المنسوبة للشاذلي و هو تاليف يضم تعاليم الشاذلي و طريقته .

و قد امتدت سلسلة الشاذلي الى ابن عطاء الله الاسكندري و احمد زروق و احمد بن يوسف الملياني ثم العربي بن احمد الدرقاوي و لذلك تعتبر الدرقاوية احدى الطرق المتفرعة عن الشاذلية و هي طريقة ظهرت في المغرب الاقصى في اخر القرن الثامن عشر الميلادي ثم انتشرت في الجزائر كما ظهرت الشاذلية في طرابلس في فرع اخر يدعى المدنية اما في الجزائر فقد بقي لفظ الشاذلية غالبا على الفرع الذي تزعمه الشيخ محمد الموسوم و الفروع الثلاثة ترجع الى سلسلة واحدة و هي ابو الحسن الشاذلي عن عبد السلام بن مشيش عن ابي مدين الغوث .

انتهى ابو الحسن الشاذلي الى ان اصبحت له طريقة خاصة في التصوف و العلم و الفلسفة و يمكن القول ان طريقته تقوم على الرحلة الفكرية و التأمل المستمر في وحدانية الله و على الهيمان في ارض الله بحثا عن التطهر و التسامي و على اهمال الذات و قمعها في سبيل الله لكي يعيش المريد في وحدة دائمة مع الله .

و يلتزم اتباع الشاذلية بطريقة معينة في الذكر نجدها بالخصوص عند الشيخ محمد الموسوم

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

ذكرنا ان الشاذلية تفرعت الى فروع عديدة و اصبح كل فرع مستقلا بشيخه و ان بعض الفروع زادت في الذكر بعض التفاصيل و ذكر الباحثون ان هذه الفروع تصل الى نحو العشرين بعضها موجود في المشرق غالبا مثل الوفاية و الحنفية و بعضها موجود في المغرب الاقصى بالخصوص مثل السهيلية و الغازية اما الطرق الفرعية للشاذلية و التي لها في الجزائر اتباع كثيرون او قليلون فهي : الجزولية و الزروقية و اليوسفية و العيساوية و البكائية و الاحمدية الكرزارية و الشيخية و الناصرية و الطيبية و الزيانية و الحنصالية و الحبيبية و المدنية و هناك فروع اخرى لم نستطع تحديد مكانتها في الجزائر و هي العروسية و البكرية و يعود كل فرع الى مؤسس خاص ينسب اليه و بعض هذه الفروع في المغرب الاقصى لكن له تاثير بالجزائر كالطيبية و الناصرية و العيساوية. و مواصلة في الحديث عن الشاذلية فقد اشتهر في الجزائر الفرع الذي تولاه الشيخ محمد الموسوم و كان هو الممثل للشاذلية و هو محمد الموسوم بن محمد بورقية و اصله من غريب نواحي مليانة بلدية جندل و سكن قصر البخاري جنوب المدية على مشارف الصحراء و اسس هناك زاوية للشاذلية.

و كما اسلفنا الذكر ان للشاذلية فروع نفصل فيها قليلا بداية مع الطريقة الزروقية و اليوسفية¹

الطريقة الزروقية و اليوسفية :

الزروقية نسبة الى الشيخ احمد زروق البرنوسي الفاسي دفين مصراتة و كان احمد زروق قد اقام في الجزائر في اخر القرن التاسع و في بجاية و قسنطينة و قد كان معلما ناجحا و فقيها و لكنه كان ايضا يؤمن بالتأمل و استعمال الفكر و الزروقية هي ليست طريقة و انما هي نوع من التنظيم غير المحكم و قد انتشرت في قسنطينة و تلمسان و بجاية و من انصارها عبد الرحمن الاخضري و عبد الكريم الفكون و من تلاميذ احمد زروق الشيخ احمد بن يوسف الملياني و الذي تنسب اليه اليوسفية التي تركز الاكثرية على مستوى النواحي الغربية للبلاد و اليوسفية هاته كثيرا ما تختلط مع الزروقية².

¹ نفس المرجع، ص 66.

² نفس المرجع، ص 78.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

الطريقة العيساوية :

و العيساوية ايضا من فروع الشاذلية و مؤسسها هو الشيخ محمد بن عيسى دفين مكناس بالمغرب الاقصى و تقريبا هي ذات طابع شعبي في الجزائر و حتى بالمغرب و مجالا للتنفيس و الترويح على روح الشعب انها " الكاريكاتور الصوفي " و كبقية الطرق لها اوراد و اذكار و صلوات و ادعية و لابد من الاشارة الى بلدة سيدي عيسى بين السور و بوسعادة نسبة الى مؤسس هاته الطريقة سيدي محمد بن عيسى و هناك من يقول انه ليس هناك علاقة بين الاسمين و العيساوية زاويتها المركزية هي زاوية ورزة بالمغرب و لها زوايا تتفرع منها و هي زاوية الرمشي قرب تلمسان و هناك زاوية اخرى بقسنطينة و تتواجد حتى في عنابة فالطريقة منتشرة في وسط و شرق و غرب الجزائر¹.

الطريقة الحنصالية :

و هي فرع اخر من الشاذلية و مؤسسها هو سعيد بن يوسف الحنصالي من المغرب الاقصى و هو من حنصالة اي جنوب فاس و قد حملها الى الجزائر سعدون الفرجيوي و المعروف ان الحنصاليون اخذوا تعاليم الشاذلية خصوصا تلك التي تبنتها العيساوية و الطيبية و تشبه العيساوية على مستوى الممارسة².

الطريقة الكرزازية " الاحمدية " و الزيانية :

و الكرزازية ظهرت في الجنوب الغربي للجزائر نسبة الى مؤسسها الشيخ احمد بن موسى الحسني مولى كرزاز و توجد الزاوية الام جنوب القنادسة في الطريق المؤدي الى توات و مؤسسها كان مقدما للشاذلية التي اخذها على شيخه احمد بن يوسف الملياني و تعرف ايضا بالحمدية نسبة لمؤسسها و قد عرفت هاته الطريقة توسعا في بني كومي و الفجيج و القورارة و وادي الساوره³.

اما الزيانية فتنسب لمؤسسها الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن بوزيان .

¹ نفس المرجع، ص 81.

² نفس المرجع، ص 86.

³ نفس المرجع، ص 89.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

الطريقة الطيبية :

و يرجع تأسيس الطريقة الطيبية الى ادريس الاكبر و تعود اصولها للشاذلية و لها زاوية اما في وزان و تسمى دار الضمان و تعاليمها لا تكاد تختلف عن تعاليم الطرق الاخرى و حتى في شروطها كسائر الطرق الاخرى الطاعة العمياء و عدم السؤال لماذا و كيف و لماذا و معظم انتشارها كان في الاقليم الوهراني و لكن لها زوايا و اتباع في اقاليم الوسط و الشرق و الجنوب و الشيخ الرئيسي فيها هو شريف وزان و تعرف ايضا في المغرب الاقصى بالتهامية و من ابرز شيوخها الهاشمي بن بكار ناحية معسكر¹.

الطريقة الشيعية :

و تنسب الى سيدي الشيخ و هو عبد القادر بوسماحة دفين البيض و اصولها تعود للقادرية و الشاذلية و الطيبية و غيرهم و كان مؤسسها قادري الطريقة الا انه اصبح مقدما عند الشاذلية على يد محمد بن عبد الرحمن السهيلي و اوصى اولاده على اتباع تعاليم الشاذلية .

و عموما هاته الطريقة تعود الى عائلة سيدي الشيخ صاحبة النسب و المجد الديني و صاحبة المكانة المرموقة بين الناس التي تعززت من وضعها الجغرافي على الطرق الصحراوية جنوبا و التلية شمالا و تقريبا هاته الطريقة وقع عليها لغط كبير فهناك من يدرسها على انها طريقة دينية فاذا به يكتشف انها اقطاعية اقتصادية سياسية و اتحادية كبرى من الاعراش و القبائل و النفوذ السياسي و منهم من يدرسها على انها امارة و سلطة حاكمة فاذا به يجد نفسه امام قوة روحية و شخصيات من طراز المرابطين الاولين) .

و من فروع اولاد سيدي الشيخ الدينية ما سماه بعضهم بالعمامية نسبة الى الشيخ بوعمامة الثائر المشهور و هو محمد بن العربي من ذرية سيدي التاج احد ابناء عبد القادر بوسماحة " سيدي الشيخ " والده العربي مدفون بفجيج بالقصر المعروف بالحمام الفوقاني .

و قد تتقف بوعمامة ثقافة دينية و لغوية و درس على يد احد مقدمي سيدي الشيخ و كان يعطي فيما بعد ورد الطريقة الشيعية و نجد ان من تقاليد اولاد سيد الشيخ تقديم الغفارة و تعني تقديم حيوانات و بضائع يعينها الشيخ " غفارة اولاد سيد الشيخ " و لاولاد سيد الشيخ ثلاث زوايا رئيسية

¹ نفس المرجع ، ص 94.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

اثنان من الناحية الشرقية " الشراقة " و واحدة غربية " الغرابة " و تسمى الاولى الزاوية الام او زاوية سيدي الشيخ بالبيض و الثانية زاوية الحاج بوحفص اما الثالثة فهي زاوية الحاج عبد الكريم.¹

الطريقة الدرقاوية :

الحديث عن الدرقاوية هو حديث ايضا على فروعها كالمذنية و العليوية و حتى الهبرية و المعروف ان اصل الدرقاوية هو الشاذلية و قد ظهرت في المغرب الاقصى و هي تنسب الى محمد العربي الدرقاوي و الذي ينسب الى قبيلة درقة و تفرعت عن الزاوية الدرقاوية الام عدة زوايا منها زاوية تافيلالت التي اسسها اشراف مدغرة و زاوية مدغرة التي اسسها احمد البدوي و الدرقاوي تتلمذ على الشيخ ابي الحسن علي بن عبد الرحمن الجمالي الفاسي و سلسلتها الصوفية مستمدة من احمد بن يوسف الملياني و ابن عطاء الله الاسكندري و احمد زروق و احمد المرسى عن ابي حسن الشاذلي.

و من شخصيات الطريقة الدرقاوية عدة بن غلام الله و هو شخصية دينية و علمية ذات وزن كبير و هو عدة بن الموسوم بن غلام الله البوعبدلي و كان شاذلي الطريقة و درس عند شيخ الطريقة الطيبية محمد بن عبد الرحمن و في مازونة درس الفقه على الشيخ ابي طالب المازوني و قد تمسك اولا بالطريقة الرحمانية التي اخذها عن والده ثم اخذ القادرية عن عبد القادر بن الاحول " وادي مينة " كما اخذها عن الشيخ ابن القندوز و اخذ الطيبية عن محمد بن عبد الرحمن ثم عن الحاج العربي مولاي احمد ثم العربي بن عطية .

و الطريقة التي جاء بها عدة بن غلام الله هي الطريقة الشاذلية الدرقاوية البوعبدلية و موقع زاويته باولاد الاكراد و من تلاميذته محمد الشرقي بالعطاف و محمد الموسوم بقصر البخاري .

و زاوية اولاد الاكراد تحيي مناسبتين في السنة تقوم على اطعام الطعام و ترتيل الدعاء و الاذكار و غيرها من الممارسات ,

و كملاحظة ان لهاته الطريقة طريقة اخرى تنسب اليها و هي طريقة الشيخ البودالي و مقرها ببلدية فرندة كذلك هناك زاوية زقزل الدرقاوية ايضا ².

¹ نفس المرجع، ص 103.

² نفس المرجع، ص 112 - 114.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

الطريقة الهبرية :

و هي تقريبا طريقة درقاوية شاذلية و تولدت نتيجة النشاط الصوفي في المناطق الغربية سيما مدغرة و سعيدة و معسكر و اولاد الاكراد (تيهرت) و من الناشطين هنا محمد الهبري الذي حول احياء الطريقة الدرقاوية و له زاوية على واديكييس في مكان يعرف بدريوة في بني سنان و ينتمي هذا الاخير لعائلة اولاد بوعزة¹.

الطريقة المدنية و الطريقة العليوية

الطريقة الرحمانية :

الرحمانية هي من امهات الطرق الصوفية بالجزائر و اكبرها و قد تفرعت عن الطريقة الخلواتية و يتم نسبها الى الشيخ محمد عبد الرحمن القشتولي الجرجري الازهري من قبيلة ايث اسماعيل التي كانت جزءا من حلف قشتالة في قبائل جرجرة و قد زاول دراسته الاولى بمسقط راسه بزاوية الشيخ الصديق اوعراب في بني يرثن و قد توجه فيما بعد للمشرق لاداء فريضة الحج و اثناء عودته استقر بالجامع الازهر فترة طويلة مترددا على عدد من علماء و شيوخ التصوف امثال الشيخ بن سالم الحفناوي الذي اخذ عنه تعاليم الخلواتية و بعد غيابه الطويل على الجزائر الذي دام حوالي ثلاثين سنة عاد اليها و قد اصبح هنا ناشرا لتعاليم الخلواتية و اسس زاويته بمسقط راسه اث اسماعيل و لقيت دعوته اقبالا و نجاحا كبيرا و اصبح له اتباع كثر لينتقل فيما بعد للحامة بالجزائر العاصمة و اسس بها كذلك زاوية و لكن فيما بعد عاد الى مسقط راسه الاول و بشعوره بقرب اجله عين خليفته و هو سيدي علي بن عيسى و هو مغربي و تقريبا تاثير مؤسس الرحمانية عبد الرحمن الازهري كان له امتداد في كل الشرق الجزائري فقد عين خليفته في قسنطينة و هو الشيخ بن عبد ارحمن بن الباش كرزي " باش تارزي " الكرغلي و الذي بدوره عزز من نشر الرحمانية في شرق البلاد .

اما بخصوص تفرعاتها فنجد علي بن عيسى الخليفة قد اسس فرعا للزاوية الام بالكاف تونس و هي زاوية الكاف الرحمانية بالاضافة الى فروع اخرى مهمة بقسنطينة و قد اشرنا الى ذلك بالاضافة فرع الخنفة و بوسعادة " زاوية الهامل المعروفة " و طولقة و سوف و نفطة .

¹ نفس المرجع ، ص 120.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و الشيخ بن الباش كرزي " باش تارزي " شيخ الرحمانية بقسنطينة ورث الطريقة بدوره لمن هو خارج قسنطينة و هو محمد بن عزوز البرجي " برج طولقة " و نظرا لسعة شهرته اصبح ينظر اليه على انه مؤسس لطريقة جديدة و هي العزوية الرحمانية و بن عزوز عين مقدمين من تلاميذه و هم علي بن عمر (طولقة) و المختار بن خليفة (اولاد جلال) و مبارك بن خويدم و الصادق بن الحاج (الاوراس) و عبد الحفيظ (خنقة سيدي ناجي) و في هذا السياق جاء الفرعان الرحمانيان و هما فرع الهامل في بوسعادة و فرع وادي سوف ¹.

الطريقة التجانية :

و هي طريقة جزائرية الاصل تعود لمؤسسها احمد التجاني الذي بدوره اخذ عدة طرق قبل ان يستقل بطريقته فقد اخذ القادرية عن مقدمها في فاس الشيخ محمد بن حسن و الطيبية من مؤسسها نفسه و الرحمانية عن مؤسسها ايضا و الناصرية عن الشيخ محمد بن عبد الله التزاني و الحبيبية ايضا و المدنية و الخلوتية و اخذ عن شيوخ اخرين طريقتهم مثل احمد الطواشي بتازة و عبد الصمد البوجوري بتونس و احمد بن عبد الله الهندي بمكة المكرمة و لعله ايضا اخذ عن شيوخ الشاذلية . و الملاحظ ان بين الرحمانية و التجانية سلسلة واحدة تبدأ من الخلوتية عن طريق الشيخ محمود الكردي و قد ذكرها الشيخ التجاني نفسه و تقريبا هاته السلسلة تتصل بالرسول صلى الله عليه و سلم الى جبريل مرورا بالحسن البصري و حبيب العجمي و ابي القاسم الجنيد و الحفني المصري ثم محمود الكردي . و لكن مصادر التجانية تذهب الى ان الشيخ قد تولى عن جميع الطرق بعد ان ظهر له الفتح الكبير " رؤية الرسول صلى الله عليه و سلم " في بوسمغون و هو الذي امره كما يقولون بترك جميع الطرق لانه هو الذي سيقوده و يتوسط له عند الله و يكون المساعد الاحتياطي له و من ثمة اخذ التجاني يعلم اتباعه قواعد طريقة جديدة " و قد فرض التجاني على اتباعه شرطا لم يكن موجودا في الطرق الاخرى من قبل و هو عدم الانضمام لاي طريقة اخرى " و لابد للاشارة ان مقر الطريقة هو بعين ماضي الا ان بعد وفاة شيخها المؤسس احمد التجاني خلفه الحاج علي الينبوعي بتماسين .

انتشرت الطريقة التجانية في التل و في الجنوب عن طريق القوافل التجارية بالخصوص و كثر مقدموها و اتباعها و زواياها و اصبحت قوة بمعنى نافذة بالمنطقة .

¹ نفس المرجع ، ص 140.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و قد اصبحت عين ماضي و تماسين مركزين ثريين بالمال عن طريق التجارة و عمارة الاسواق و كانت الزاوية هي المحرك لهذه الشبكة من القوافل التي تحمل الذهب و العبيد و التبر و مختلف البضائع المتبادلة بين المغرب العربي و افريقيا في ذلك العهد " قوة دينية محلية الزاوية التجانية لها نفوذ حتى في دول افريقية " .

نتحدث بشكل موجز عن الفروع الاساسية المعروفة للطريقة التجانية

فرع عين ماضي : و الذي تولاه بعد احمد التجاني ابنه محمد الصغير و الذي خلفه فيما بعد الشيخ محمد العيد بن الحاج علي تماسين و على هذا النحو كان تبادل المشيخة بين الزاويتين عين ماضي و تماسين لكن الملاحظ ان المشيخة فيما بعد بقيت طويلا في يد عائلة الحاج علي حيث لم ترجع المشيخة الى فرع عين ماضي الا في عهد البشير بن محمد الصغير التجاني .

فرع تماسين : و هذا الفرع كان الاكثر استقرارا بفضل شخصية الحاج علي و اولاده و احفاده فقد اسس هذا الفرع الحاج علي الينبوعي و اخذ البركة من شيخه احمد التجاني و قد بنى فيما بعد الشيخ علي زاوية في تماسين في ضاحية تعرف بتملاحت و كان هذا الاخير محبا للفلاحة فشجعها مما ادى الى عمارة تماسين بالنخيل و الاشجار المثمرة و كان لفرع تماسين نفس نهج فرع عين ماضي .

و الحديث عن التجانية بعين ماضي و بتماسين هذا لا يعني ان ليس لها انتشار في مناطق اخرى فقد لاحظ دو فيرييه " فرنسي مهتم بهذا البعد و تقريبا المدرسة الفرنسية الاستعمارية قدمت دراسات هامة بهذا الصدد " ان للتجانية زاوية بين طوارق الازجر و طوارق الهقار و هي تقع في مكان يسمى " تيماسينين " و قد اتاها الحاج الفقي و من مقدميها الحاج البكري و كان للتجانية زاوية اخرى في القورارة بمنطقة توات و مقدمها هو الحاج محمد الفجيجي و قد انتشر التيجانيون في افريقية الوسطى و بورنو و تمبوكو و بلاد الفتا و خص دو فيرييه مدينة الواد و تماسين و شنقيط بالنشاط التجاني

اما بخصوص تعاليم و اورد التجانية فالمرجع في الحديث على هذا و هو المرجع الرئيسي للتجانية هو كتاب الكناش و قد املاه احمد التجاني على بعض تلاميذه و هم الحاج علي حرازم و محمد بن المشري السائح و ضمنه تاريخ حياته و عقيدته الصوفية و وصاياه الى اتباعه و لكن ليس كل

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

التجانيين يعرفون الكناش او يقرأونه اللهم الا الخاصة منهم لضخامته من جهة و لغموض محتواه الصوفي عليهم من جهة اخرى و العنوان الكامل للكتاب هو " جواهر المعاني " و اخبر على انه لم يعد سرا لان مكتبة الجزائر اصبحت تتوفر على نسخة جيدة منه تابعة لقسم المخطوطات العربية و تم وصفه على انه مقسم الى ستة فصول و يطلق عليها كتب .

و اليك محتوى هذا الكتاب بالفصول او الكتب الستة بعد المقدمة التي تتناول فضل التصوف هي :

الاول : الميلاد و الاصل و العائلة و النسب و الشباب للشيخ التجاني

الثاني : دراسته في التصوف و نمط حياته خصائصه خيرته و مناقبه

الثالث : كراماته و علمه و ورعه

الرابع : اوراده و اذكاره و طريقته و صورة الباحث عن الحقيقة فيه و انواع الادعية عند التجاني

الخامس : تفسير بعض الايات من القرآن الكريم و الحديث

السادس : بعض كراماته

و للتجانية مبادئ خاصة مثل بعض الطرق الاخرى و لكنها تختلف عنهم في التضييق على التابع و كما اشرنا من قبل الزامه بالبقاء فيها اذا اختارها و عدم الدخول في اخرى و هو فيها كما ان مسالة اعطاء الورد ليست سهلة عندها .

و من تعاليم الطريقة التجانية انه لا يمكن لاحد اعطاء الورد الا برخصة من الشيخ الاكبر " شيخ الزاوية الام " حامل البركة و الشيخ الاكبر هو المرجع الوحيد في تعيين الشيوخ اي ان هناك مركزية شديدة في هاته الطريقة و لعل ذلك راجع الى عدم تعددية شيوخها " زاويتان رئيسيتان " .

و كل من دخل التيجانية يحلف اليمين على ان يلتزم بشروطها و من المهم العمل بتعاليم الطريقة

و تقريبا اوراد التيجانية واردة كلها في كتابها المرجعي الكناش

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و الاحصاء الرسمي و هو قديم بسنة 1882 يعطي للتجانية 982 , 11 تابعا في الجزائر و هو عدد غير ضخم اذا قيس حتى ببعض الطرق الفرعية الاخرى و هم موزعون على كامل القطر لكن يلاحظ كثرتهم في اقليم قسنطينة جدا عندئذ و لعل لذلك راجع لنفوذ الطيبية و الكرزاوية و الزيانية و الشيخية اما السنوسية فلا تأخذ الاتباع من التجانية هناك و اليك هذا :

اقليم الجزائر 3 زوايا

اقليم وهران زاويتان

اقليم قسنطينة 12 زاوية

اما احصاء اخر هو احصاء سنة 1897 فيعطي الطريقة التجانية عددا ضخما مما يدل على انتشارها في هذا الوقت بفضل توسعها نحو الصحراء و ذلك بفضل جهود محمد الصغير بن الحاج علي و محمد العروسي في زوايا كزاوية تماسين¹.

الطريقة السنوسية :

و هي تعود لمؤسسها محمد بن علي السنوسي و المعروف في بلاده بابن السنوسي و وصفه الكتاني بالامام العارف الداعي الى السنة و العمل بها و ختم المحدثين و المسندين و بالكبريت الاحمر و بالهمام الغضنفر و حجة الله على المتأخرين .

احب السنوسي القراءة و العلم منذ بداية حياته فتحصل من ذلك على قسط وفير في منطقتة فكان تلميذا لعلماء مستغانم و مازونة و لاسيما محيي الدين بن شهلة و محمد بلقندوز المستغانمي و محمد بن علي بن الشارف و بوطالب المازوني و بوراس المعسكري و اضاف الكتاني هذه الاسماء : عبد القادر بن عمرو المستغانمي , و محمد بن التهامي البوعقلي , و محمد بن عبد القادر و ابن ابي زوينة المستغانمي .

و في مرحلة معينة من حياته توجه فيها محمد بن علي السنوسي الى فاس حيث بقي سبع سنوات و تتلمذ هنا بفاس على مشايخ القرويين و غيرهم امثال الطيب بن كيران و ادريس البقراوي و حمدون بلحاج و التاودي بن سودة و لم يذكر الكتاني من شيوخه المغاربة سوى محمد العربي الدرقاوي .

¹ نفس المرجع ، ص 140-145.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و قد اخذ كذلك الطريقة على كل من شيخ القنادسة " الزيانبة " و شيخ كرزاز " الكرزازية "

كان الشيخ السنوسي يتوقف في الطريق و قد انتصب للتدريس في بعض البلدان مثل الاغواط و نزل عين ماضي و جبل عمور و مساعد و اخذ ذكر الطريقة التجانية و درس الفقه و النحو في الاغواط و تزوج في مساعد و دخل الجلفة ثم بوسعادة و اقام عدة اشهر بين بوسعادة و جبل السحاري .

و قد نزل بمصر و قرا بالازهر و اخذ الاجازات العلمية و اذكار الطرق الصوفية

بعد مصر ذهب الى مكة فتتلمذ في الطريق على الشيخ عبد الحفيظ بن محمد العجمي و عمر بن عبد الرسول و لكن عمدته في التصوف هناك هو الشيخ احمد بن ادريس الفاسي و كان الفاسي هو شيخ الطريقة الخضرية ثم اخذ السنوسي الطريقة النقشبندية و قد اخذ الفاسي ايضا عن عبد الوهاب التازي و ادرك الشيخ عبد العزيز الدباغ و اخذ عنه الطريقة المعروفة بالخضرية .

و قد اسس السنوسي اول زاوية له في جبل ابي قبيس المطل على الكعبة و اخذ ينشر طريقته الجديدة و كان زميله في التتلمذ على الشيخ احمد بن ادريس الفاسي هو الشيخ محمد صالح الميرغني الذي اسس بدوره زاوية في مكة و اصبحت تعرف

بالميرغنية و كلتاهما ترجع الى الخضرية القادرية و كان مجال الميرغنية بعد ذلك مكة و السودان كما كان مجال السنوسية مكة و ليبيا ثم افريقية و الجزائر حيث انه بعد ممة غادر مباشرة الى برقة و في ليبيا بنى عدة زوايا و ازدهرت طريقته بسرعة و اول زاوية بناها كانت البيضاء بالجبل الاخضر و كانت اول مهد لحركته ثم تكاثرت الزوايا حتى وصلت اثناء حياته اثنين و عشرين زاوية منها ثمانية عشر في ناحية برقة بنغازي و منها بعض الزوايا في تونس و الجزائر سيما نواحي توات و الصحراء عموما و كانت له زاوية ايضا بجغبوب جنوب غرب بنغازي .

و كان للشيخ السنوسي رجال اخلصوا له من بينهم عبد الله السني و الحاج احمد التواتي الذي اشرف على عدة زوايا في نواحي فزان و مرزوق , و الزاوية كان يتولاها رجال منهم المدني بن احمد التلمساني و علي بن عبد المولى التونسي و احمد الغماري و احمد الريفي .

الف السنوسي عددا كبيرا من الكتب في علوم الظاهر و الباطن كما يقولون او الشريعة و التصوف و منها تلك التي ذكر فيها اسانيده و سلسلاته و قد ذكر الكتاني جملة منها في كتابه (فهرس

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

الفهارس (حسب عناوينها مثل الاوائل و سوابغ الايدي و المنهل الروي الرائق و منها كتاب)
السلسل المعين في الطرائق الاربعين) .

" الطريقة السنوسية هي خلاصة الطرق القديمة و المعاصرة "

و لها اذكار قريبة من اذكار الطريقة الشاذلية و يمكن للسنوسي ان يكون كذلك درقاويا او تجانيا او
رحمانيا عكس الطريقة التيجانية التي ترفض هذا , و ضريح الشيخ السنوسي الان هو بزواية
جغبوب اي بالاراضي الليبية ¹.

الطكوكية :

و رغم كثرة الزوايا السنوسية في العالم فانه لم يكن لها في الجزائر سوى زاوية رئيسية واحدة و هي
زاوية طكوك او تكوك نواحي مستغانم و مؤسسها قيل انه قادري و رحماني و انه درقاوي شاذلي ثم
سنوسي و قد فسر بعضهم انتقال الشيخ طكوك الى السنوسية كون محمد بن علي السنوسي من نفس
البلدة و القبيل الذي ينتمي اليه .

ما يجدر الاشارة اليه و ان السبب الرئيسي لتأسيس الزاوية الطكوكية كان نشر التعليم من قبل
مؤسسها و هذا ما يدخل في فلسفة السنوسية و محمد بن طكوك جاء في سياق كان فيه عدة بن
غلام الله و محمد الموسوم و علي بن عمر الطولقي و محمد بلقاسم الهاملي و سعيد بن ابي داود
..... حيث ان كلهم حاولوا نشر التعليم عبر الزوايا .

" اسماء مهمة او رموز مهمة في التاريخ الجزائري لابد من التعريف بها "

اضافة الى ما ذكرنا , هناك طرق صوفية ذات نفوذ قيل في الجزائر , اما اصوها فتوجد في تونس
او الحجاز او بغداد او المغرب . و معظمها ترجع الى طرق معروفة كالكادرية و الشاذلية . و كان
يمكننا اضافتها الى هذه العناوين لولا ان لها اسماء محلية خاصة بها , مثل الشابية و البوعلية و
نحوهما ².

¹ نفس المرجع، ص 245-247.

² نفس المرجع، ص 270.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

البوعلية :

ترجع الى بوعلي السني دفين نفطة . و قد اشتهر بالنفطي و بالسني ايضا لانتصاره لاهل السنة ضد الخارجية التي اتشرت في منطقة الجريد و الجنوب التونسي و وادي سوف . و كان من اصحاب و تلاميذ ابي مدين دفين تلمسان , و نظرا لقربها من الحدود فان بعض الجزائريين تاثروا بهذه الطريقة التي ترجع الى القادرية . و كان اتباعها في الفترة قيد الدراسة موجودين في قسنطينة و عنابة و تبسة و سوف و هي الجهات التي يقصدها التجار التونسيون و على مستوى ممارساتهم فهم يشبهون العيساوية كثيرا. و لها ايضا زاوية فرعية في خنشلة و مقدمها عمار بوخشم , و لها في قسنطينة اربع زوايا و لكن في النهاية هي طريقة ليست ذات نفوذ و تاثير كبير بالمنطقة¹.

الشابية :

تاريخ الشابية في الجزائر يرجع الى القرن السادس عشر و هي طريقة ناصرية لان مؤسسها احمد بن مخلوف , كان احد اتباع الشيخ محمد بن ناصر الدرعي . و قد نشطت الشابية في نواحي القيروان و اسسوا زوايا عديدة في تونس و الجزائر و قد انتشرت في نواحي الجريد و وادي سوف و تبسة و عنابة و خنشلة و الخنقة.

اما شيخ الشابية الفعلي فهو محمد عبد الهادف الذي انشا زاوية في جبل ششار تسمى زاوية المسعود الشابي و كان ابنه يساعده على نشاطه الذي يشمل خنشلة و تبسة و سوف . و اثار الشابية تظهر في شكل مؤسسات دينية كالمساجد و هي موجودة بالخصوص في سوف².

و لها انكار و قواعد تسير عليها شبيهة باذكار الطرق الأخرى.

¹ نفس المرجع ، ص 274.

² نفس المرجع ، ص 275.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

البكائية :

و اتباع البكائية في الجزائر قليلون و شيخهم هو احمد البكاي و مقر الطريقة الرئيسة في تمبكتو و لكنها منتشرة في الجهات الغربية و الجنوبية بالجزائر سيما توات و كنتة و القورارة ثم بلاد الطوارق و البكائيون ينتمون الى الفاتح عقبة بن نافع , و ورد البكائية قادري الاساس .

و بكائية فروع في تيديكلت و توات و دانزيقير و اولاف و سالي .

من شيوخ البكائيين المختار الكنتي صاحب التاليف و كما اشرنا سابقا ان البكائية ينتمون الى جدهم الكنتي , عمر بن احمد البكاي و كان هذا عمرهو الناشر لورد الطريقة القادرية الذي اخذه عن الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي . و تسمى البكائية هناك بالمختارية تسبة الى الشيخ سيدي المختار الكبير الذي جدد الطريقة . و قد اشرنا الى ان القادرية انتشرت على يد المغيلي في النواحي الصحراوية و السودانية و قد اخذها عنه في البداية الشيخ احمد البكاي الجد , و كنه م يعمل على نشرها كما فعل ابنه عمر البكاي الذي اصبح داعية كبير للقادرية بعد ابيه و بعد المغيلي , و تجاوزت البكائية توات و سالي الى غابة تمبكتو .

" احمد البكاي زعيم للطريقة القادرية بتوات " ¹

الناصرية :

و المقصود بها فرع الناصرية بالخنقة اي خنقة سيدي ناجي و هي ترجع الى مرابط قديم هو سيدي ناجي و كانت لها زاوية و مسجد بالحنقة و من عائلاتها عائلة ابن حسين

بالاضافة الى كل هاته الطرق هناك طرق اخرى تقريبا ليس لها فروع بالجزائر كالسهروردية و الصديقية و العويسية و الخضرية و النقشبندية و البكداشية ².

¹ نفس المرجع ، ص ص 277 - 278.

² نفس المرجع ، ص 281.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

المبحث الثالث: التراث الثقافي للحواضر الجزائرية "حاضرة توات نموذجاً"

الحديث عن الحاضرة هو حديث عن حضور أي على منجز جغرافيا معينة ثقافي ديني اقتصادي اجتماعي و الدارس للتاريخ الجزائري يجد من الجزائر مجالا غنيا بمثل هاته الحواضر او حتى المناطق التي تزخر بتراث ثقافي فنجد مجاجة , مازونة , زواوة , تلمسان , قسنطينة , معسكر و توات بالجنوب ايضا . في هذا المبحث نريد التعريف بحاضرة توات على وجه الخصوص جغرافيا , سكانيا, تاريخيا و التعرف على زواياها و مدارسها التعليمية و الاطلاع على طرق التدريس و المتون المعتمدة بها بالاضافة الى كبار شيوخها و علمائها اي رموزها .

المطلب الأول: التعريف بحاضرة توات

الكتاب الذي نعتمده للتعرف او التعريف بحاضرة توات يدخل في اطار ادب الرحلة و هو الرحلة العلية الى منطقة توات لذكر بعض الاعلام و الاثار و المخطوطات و العادات و ما يربط توات من الجهات لفضيلة الشيخ محمد باي بلعالم

فهذا الكتاب قد اشتمل على اثار تاريخية و مخطوطات و عادات اجتماعية و صناعات تقليدية و قبائل عديدة و زوايا علمية و غيرها و بالجملة فهو كتاب شامل و جامع لثقافات دينية و شخصيات عالمية و علمية فهو يعطي صورة شاملة لمنطقة توات بمقاطعاتها الثلاث و غيرها من مناطق وطننا

توات منطقة جزائرية لا تتجزأ منها دينها الاسلام و موقعها الجنوب الجزائري و تنقسم الى ثلاث مناطق :

اولا : تيدكلت من فقارة الزوى شرق عين صالح الى تيمقطن

ثانيا : المنطقة الوسط من عريان الراس (تسابيت) الى انتهنت (رقان)

ثالثا : منطقة قرارة (تميمون) الى تيلكوزة

يحدها شمالا واد الساورة و جنوبا تنزرووف و غربا عرق اركشاش و شرقا امقيد في الجنوب الشرقي و الهقار و في الشرق الشمالي المنيعه

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و سكانها يتألفون من قبائل متعددة نزحوا من شمال الوطن و غربه و شرقه و من المغرب العربي و من الشرق الأقصى و من افريقيا السوداء .

تاريخ عمارتها يرجع الى ما قبل الاسلام و كانت تسمى بالصحراء القبلية بكاف معقودة ثم كثرت عمارتها بعد جفاف نهر جير في غضون القرن الرابع للهجرة و هي ارض تعرف بالرمال و كثرة الرياح و لا تحيط بها جبال و لا أشجار .

سميت توات خلال سنة هـ اشتق اسمها من الاتوات و هي المغارم و قيل من الفواكه و الخضر التي دفعت مقابل الاتوات للملوك الموحدين و قيل اشتق اسمها من احد البطون المنحدرة من سكان الصحراء الملتئمين و قيل مشتقة من مرض الرجلين يسمى توات و هذا من خلال قصة تنسب الى السلطان كنان موسى اثناء سفره للحج و في منطقة توات تخلف عنه كثير من اصحابه لوجع اصابهم يسمى تواتا فسكنوا فيها فسمي الموضع باسم المرض و قيل سميت بذلك لانها تواتي للعبادة و الاستقرار .

و قد تكلم عبد الرحمن السعدي في هذا الموضوع و هكذا فان اسم توات قد تغلب على المناطق الثلاث " تيدكلت توات و تيميمون " و هي تضم عددا هائلا من القصور والواحات .

و المعروف عليها توافد العرب عليها افواجا افواجا في فترات من تاريخها و هم اولاد محمد و الخنافس و المحارزة و اولاد طلحة و اولاد باحمو و اولاد اعمر املوك و اولاد املوك و اولاد غانم و اولاد الحاج و اولاد منصور و اولاد عابد و غيرهم .

و في سنة دخل القاضي ابو يحيى بن محمد لتوات و ولي بها القضاء على كافة النواحي و هو الذي جاء بمقادير المكايل و الموازين .

و في سنة جاء السيد يحيى بن ايدير شيخ الامام المغيلي فولي قضاء توات اما الامام السيد عبد الله بن ابي بكر العصنوني فكان وروده سنة و سكن بتيمة و منها انتقل الى تمنطيط و استقر بها .

و في سنة كان قدوم الامام الشيخ السيد محمد بن عبد الكريم المغيلي لتوات و ذلك في حياة استاذة يحيى بن ايدير فوجده بتمنطيط و استفاد منه علوما كثيرة ثم ان الشيخ المغيلي لم ينشب ان خرج من توات سائرا في ارض الله يفيد و يستفيد ثم من الله على توات بارجاعه اليها سنة

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

فوجدوها مهمة قد ظهر فيها فساد جسيم لاسيما من اليهود فكان من امر الله ما كان من الانتقام منهم و تطهير الارض من رجسهم اولا ثم تطهيرها من الخرافات و الاوضاع الفاسدة ثانيا فكان دخوله فتحا عظيما.

و في سنة جاء الشيخ سيد محمد بن مولاي عبد الله الشريف الوزاني للمنطقة و يوجد بها حاليا الشرفاء العلويون و الادارسة و الزوى اولاد سيدنا ابي بكر الصديق و كنتة اولاد عقبة بن نافع الفاتح و الحفصيون اولاد عمر بن الخطاب و بنو اعباس و بنو امية و الجعفريون و الانصار و التوارق و البرابيش و اولاد زنان و اولاد يحيى و قبائل كثيرة و متعددة¹

المطلب الثاني: النظام التعليمي في توات وما يتبعه من العادات

حيث ان تواتا و لازالت قبله لطلبة العلم و مركز اشعاع للدين الاسلامي اردنا ان نربط حاضرها بماضيها للانفتاح و التعرف على حفظة القرآن الاوائل بهذه المنطقة و العلماء الاعلام امثال السيد محمد بن العالم الزجلوي و السيد محمد بن مالك و اولاده و السيد محمد بن اب و الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي و الشيخ الونقالي و السيد عبد الرحمن بن بعمر و الشيخ البكري و اولاده و الشيخ احمد الطاهر و الشيخ محمد بن الكبير و غيرهم من اقطاب العلم الذين اناروا الطريق و مهدوا للجهود الاسلامية و حملوا مشعل العلم الحق فتعلموا و علموا و تركوا اثارهم دليلا عليهم فكانت توات تحظى و تزخر بفضلهم و علمهم و ما هذه المدارس القراءانية و الزوايا العلمية التي لازالت تواصل مهمة تعليم القرآن المبين و علوم اللغة و الدين على هذا المنهج هنا و هناك الى اليوم الا دلي قاطع على ما كان للمنطقة من حظ وافر من العلم و الحضارة و العمران و اليكم كيف كان هؤلاء يلقنون تلامذتهم كتاب الله و سنة رسوله و كيف كانوا يفتقونهم في الدين و في اللغة العربية و الخوض في هذا يتلخص في ملامح من بينها كفاءات تدريس الحديث و الفقه و النحو و غيرهم

و فيما يتعلق بتدريس الحديث بتوات فهذا النوع من التدريس يختلف عن غيره من تدريس و تعليم الفقه و النحو و غير ذلك من العلوم في كيفية الالتقاء.

و لابد الى نشر نقطة اعداها مهمة و هي الكتب المعتمدة في تدريس الحديث بالمنطقة التواتية و هي : الجامع الصحيح للامام البخاري موطا الامام مالك بن انس صحيح مسلم الشفا للقاضي

¹ محمد باي بلعالم ، الرحلة العلية إلى منطقة توات لذكر بعض الاعلام و الاثار و المخطوطات و العادات و ما يربط توات من الجهات ، دار هومه ، 2005، ص 276.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

عياض و العناية بصحيح البخاري اكثر منها من غيره ثم يليه في الدرجة كتاب المزطا للامام مالك ثم صحيح الامام مسلم اما صحيح مسلم فليس عاما في كل المدارس العلمية و كذلك الشفا للامام عياض و من المعلوم ان هذه الكتب الحديثية لا يتصدى لقراءتها الا من ه كفاءة تؤهله لتدريس الحديث و شرح معانيه للطلبة و المستمعين و يكون ذلك باجازه تتضمن الاذن للمعني بقراءة الحديث من مجاز عالم او حضور شيخ ماهر قد مارس العلوم الشرعية لقراءة الحديث حتى يتدرب الطالب على القراءة و يتمكن من معرفة المصطلحات و الرموز التي يشير اليها المصنف في كتابه و نظرا لكون قراءة الحديث يشترط فيها الاجازة

كان علماء توات متمسكين بذلك لا يقرؤون الحديث الا بشروط و ا ياذنون في قراءته الا لمن يتمتع بالكفاءة التامة¹

اما فيما يتعلق بكيفيات تدريس الفقه و النحو و غيرها من العلوم :

جرت العادة عند اهل القطر التواتي انهم يوم التحاق الطالب بالمدرسة الفقهية يقيمون له حفلا و مادبة يدعى لها اخواته الطلبة مع المستمعين و بعدها يشرع فيبدا اولا بدراسة علم العقائد ليتفقه و يتفهم معاني العقائد التوحيدية التي سبق له ان تلقى متونها و حفظها عند معلم القرآن و يبدا بمنظومة الاوجلي ثم جوهره اللقاني و غيرهما ثم ينتقل الى امهات الفقه الصغرى كالاخضري و بعده يكون قد تعلم ما يتعلق بالصلاة من احكام الطهارة و الفرائض و السنن و ما الى ذلك فيفتقر الى معرفة احكام السهو و اكبر مرجع فيه هو كتاب العبقري الذي يعتبر بحق عبقريا ذلك الكتاب الذي اهداه للمدارس التواتية عبقري توات و استاذها البارع سيدي محمد بن اب المزمري و نظمه من بحر الرجز و في الاخر دعا بالانتفاع به لمن قراه فاستجاب الله دعاءه و حقق له في التاليف رجاءه فما من مدرسة في توات الا و هو يتلى فيها اثناء الليل و اطراف النهار و قد شرح النظم المذكور من علماء توات الشيخ عبد اله بن السيد محمد بن عبد الرحمن بن بعمر التتلافي شرحا مختصرا و هو مفيد و نافع و بعد كتاب العبقري ينتقل الطالب لقراءة المرشد المعين تاليف ابن عاشر الذي شارك في شرحه علماء توات مثل الامام السيد محمد بن العالم الزجلاوي و اضرايه ثم يقرأ ايضا العزية و العشماوية و الرقعي و نظم مقدمة ابن رشد ثم نظم اسهل المسالك ذلك الكتاب الفذ المنقطع النظير في المذهب المالكي لكونه نظما و اشتمل على جميع العلوم الضرورية من توحيد و فقه و

¹ نفس المرجع ، ص 525.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

معاملات و اداب و زيادة على سهولة تحصيله بالحفظ و قد قطع مراحل طويلة نحو تعليم الدين الاسلامي حيث ان الطالب كان يمكث السنين العديدة في المدرسة يتابع دراسته و هو مع ذلك محروم من المشاركة في كثير من الابواب الفقهية نظرا لان الكتب الموجودة اما مطولات جدا و اما مقتصرة على العبادات فقط و لما برز اسهل المسالك حل هذه المشكلة و نال حظا وافرا من اقبال الطلبة و حول الانتفاع به و حض الشيوخ على دراسته فلا تكاد تجد مدرسة الا و هو في طليع الكتب التي تدرس بها و قد شرحه الاستاذ الهمام السيد مولانا احمد الطاهر بشرح كبير مفيد جمع فيه علوما غزيرة فهو كتاب يشفي العليل و يبيري الغليل فيما يتعلق بمعنى ذلك الكتاب الجليل و الشرح المذكور و قد طبع و اسمه فتوحات الاله المالك على نظم اسهل المسالك و قد من الله علينا بالتوفيق لشرح اسهل المسالك فشرحناه في جزاين سميناه زاد السالك على اسهل المسالك و بعد اسهل المسالك رسالة ابن ابي زيد القيرواني ثم مختصر الشيخ خليل ثم التحفة العاصمية.

و بالنسبة لعلم النحو فان التلميذ يجعل فيه وقفة مع الفقه ابتداء من المقدمة الاجرومية التي هي اجمل ما الف في هذا الشأن لاشتمالها على القواعد النحوية و سهولتها و عذوبة الفاضها و نظرا لفائدتها الكثيرة نظمها الامام السيد محمد بن اب المزمري و سمى نظمه نزهة الحلوم في نظم مقدمة بن اجروم.

و لم يحظ هذا النظم بشرح من علماء توات و شرحته بشرح سميته الرحيق المختوم على نزهة الحلوم و له نظم اخر على المقدمة الاجرومية ايضا شرحه العلامة الرباني محمد بن باد الكنتي التواتي اصلا بشرح مفيد جدا لا يستغنى عنه مبتدئ و لا منتهي ضمنه شواهد من كلام العرب و انثلتها و اتحفه بتحفة ادبية و غير ذلك بحيث انه اذا فرغ من شرح البيت او البيتين.

يتكلم على ما يناسبه بتحفة و الشرح يسمى مقدم الحي المصروم على نظم ابن اب لمقدمة بن اجروم و هو مخطوط كما شرح هذا النظم الاخير ايضا الشيخ الاستاذ الكبير السيد مولاي احمد الطاهر شرحا وافيا كبيرا نافعا جمع فيه الكثير من الاشعار و الامثلة و الفوائد و سماه العقد المنظوم على نظم ابن اب لمقدمة بن اجروم

اما بخصوص كيفية تسيير الدروس : " يشرع في التدريس مبتدئا بالواح صغار الطلبة ثم الكبار مصنفا الفنون العلمية كما يلي العقائد الفقه المعاملات النحو السيرة و كل كتاب يقرأ على حدة الى ان ينتهي منه ثم يبدأ بالكتاب الذي يليه الى نهاية الفن ثم كتب الفن الاخر ثم ان الشيخ المدرس

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

يشرح للتلاميذ المتون الكبار مثل العاصمية و مختصر الشيخ خليل و الالفية في النحو فانه يشرحها لهم من الشروح و يفسر لهم مشكلاتها الفقهية و مفرداتها اللغوية و الامثلة الادبية و في بعض المدارس يتول اكاير الطلبة قراءة المسودة بعد شرح الشيخ للنص ارتجالا ليتدربوا على القراءة اذا كان الكتاب منظوما مثل العبقري او اسهل المسالك يسرد الطلبة الموضوع جماعيا بصوت واحد ثم ان الشيخ المدرس يشرح لتلاميذ المتون الصغار ارتجالا حسب عقولهم و ادراكهم و مستوياتهم¹

الشروح المستعملة في توات لشرح المتون الكبرى :

ان اكثر الشروح اعتمادا في توات و التي يشرح منها الشيوخ غالبا هي كالتالي : بالنسبة للشيخ خليل شرح الدردير ثم شرح الخرشي فالحطاب و الزرقاني اما الرسالة القيروانية فانهم يشرحونها بشرح الشيخ ابي الحسن العدوي ثم النفراوي و التلخيص المفيد لمحمد الامين بن عبد الوهاب اما العاصمية فشرح التسولي و فيما يخص النحو فان اكثر الشراح استعمالا بالنسبة لالفية ابن مالك المكودي فابن عقيل²

الكتب التي تدرس بتوات :

ان الكتب التي تدرس بتوات كثيرة في سائر الفنون منها نظم الاوجلي في العقائد و جوهرة اللقاني في نفس الموضوع و الاخضري في العبادت و العبقري و المرشد المعين و نظم الرقعي و العزية و اسهل المسالك و نظم الرسالة القيروانية ثم الرسالة القيروانية و العاصمية و لامية الزقاق و خليل و في الفرائض : الرجسية الرسموكي و التلمسانية اما كتب النحو منها المقدمة الاحرومية نظمها محمد بن اب الملحة للحريزي قطر الندى و ب الصدى الالفية لابن مالك لامية الافعال ثم بعد ذلك المطولات من اصول الفقه و الحديث و غير ذلك من الفنون التي يطول ذكرها³

¹ نفس المرجع، ص 540.

² نفس المرجع، ص 543.

³ نفس المرجع، ص 544.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

المطلب الثالث: الزوايا في توات

و في حقيقة الزوايا اليكم هاته الابيات التي جادت بها قريحتنا في معاني الزاوية حسب اختلاف المناطق و الزمان :

كدير او صومعة في المبنى	اما الزوايا فهي ركن يبنى
ينمي لما خص بالاولياء	و في شمال القارة السمراء
مدرسة و غرfa لها تبع	و قيل اسم لبناء قد جمع
و هي للضيوف ايضا ماوى	فيجد الطالب فيها مئوى
و منزل للضيف دون مين	فهي على الجملة دار الدين
و كل منشأ يعد للنشاط	و هي في الشرق تسمى بالرباط
بانها المسجد و الحرز المصون	و عرفت في صدر ثامن القرون
و هي الحماية لكل هارب	فيها المرافق لكل طالب
و هي دار الخير و المسالمة	فهي دار الصلح و الملائمة
ان تنشر العلم و ان تقدسه	فينبغي لهذه المؤسسة
ارتادها في كل وقت و زمن ¹	و ان تصح العقيدة لمن

تاريخ نشأة الزوايا في منطقة توات :

يرجع تاريخ الزوايا الى تاريخ نشأة المنطقة التواتية بمناطقها الثلاثة تيدكلت و توات و جرارة فالباحث عن تاريخ نشأة الزوايا سيجد اول نشاتها في تاريخ نشأة توات فتوات هي الزاوية و الزاوية هي توات و الادلة على ذلك كثيرة و يتجلى في ان اسم الزاوية و قد اطلق على كثير من قرى البلديات و ما ذاك الا اكبر دليل على العناية التي كان يوليها سلفنا لهذه المؤسسة التي اسسها رجال كبار و من قديم اذا نظرنا منطقة تيدكلت منها نجد فيها قرى اطلق عليها اسم الزاوية كزاوية اقبي التي اسسها الكنتيون في بلدية اقبلي

¹ نفس المرجع ، ص 314.

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و في بلدية اولف زاوية حينون التي يرجع تاريخ تاسيسها الى دخو الاسلام للمنطقة و قد اسس مسجدها في القرن الثاني للهجرة و في بلدية تمقطن زاوية الشيخ ابي الانوار المعروفة بزاوية مولاي هيبة

و في رقان زاوية الشيخ مولانا عبد اله الرقاني

و في بلدية سالي زاوية حشف

و في بلدية انزجمير زاوية بلال

و في بلدية زاوية كنتة التي اسسها السيد محمد الكنتي

و زاوية الشيخ المجاهد الامام محمد بن عبد الكريم المغيلي

و في زاجلو زاوية سيدي علي بن حنيني

و في فنوغيل زاوية السيد عبد القادر

و في بلدية ادرار زاوية سيدي سليمانم بن علي

و زاوية سيدي احمد بن يوسف

و في بودة زاوية الشيخ بن عומר

و زاوية سيدي حيدة

و في منطقة جرامة زاوية سيدي بلقاسم

و زاوية الشيخ سيدي عمر

و زاوية الدباغ

فهذه القرى اطلق عليها اسم الزاوية مع ان الزوايا في غير هذه القرى موجودة منها زوايا العلم و القرآن و زوايا الاطعام و الاصلاح

و بالجملة فان تواتا كلا زاوية تفيض بالجوود و الكرم و العلم و بمقابر العلماء و الصالحين

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و الحديث عن الزاوية هو حديث مفضي حتما الى الطريقة الصوفية و كما اشرنا سابقا ان من كبرى الطرق هي القادرية و الشاذلية و التجانية و حتى السنوسية فالقادرية هي احمس مبشري الدين الاسلامي في غرب افريقيا من السنغال الى بنين و الطرق الصوفية تعرف بنشرها السلمي للاسلام عبر التجارة و التعليم فيلقنون صغر الزنج الدين الاسلامي اثناء التعليم و يرسلون النجباء من تلاميذهم على نفقة الزوايا الى المدارس الكبرى مثل طرابلس القيروان جامع القرويين بفاس الجامع الازهر بمصر فيخرجون من هنالك طلبة مجازين و يعودون الى بلادهم

و في هذا السياق من اقدم الزوايا التي اقيمت بالاقليم التواتي ابتداء من القرن الخامس عشر الميلادي الزاوية القادرية التي اقب الكثير على الانخراط فيها و يعد الشيخ بن عبد الكريم المغيي مؤسس الزاوية القادرية بتوات و لم يمض وقت طويل حتى نشأت العديد من الزوايا القادرية و التجانية و الوزانية و الكوزانية و البكائية و اولاد سيد الشيخ و البكرية و السنوسية و غيره

و نحن بدورنا قد قلنا في هذا المجموع ما اطلعنا عليه في زوايا توات و مدارسها علمية و اكبر الزوايا في توات زاوية تمنطيط و زوايا الشيخ احمد الطاهري في سالي و زاوية الشيخ محمد بلكبير بادرار و هذه الزوايا قد غطت هذا الوطن المسلم برجالها الذين تخرجوا من هذه المدارس و لهذه المدارس الاصلية فروع منتشرة عبر التراب الجزائري و هذه المؤسسات الدينية باصولها و سائر فروعها لم يظهر منها اي خروج عن منهج الكتاب و السنة انبوية و هكذا سائر زوايا توات و مدارسها على هذا الدرب و على الاستقامة و لا تتكر ان في سائر الوطن و زوايا و مدارس الى هذا المنهج لان منها فروعاً تفرعت من هذه المدارس و واصلت رسالتها فمساجد و مدارس القطر الجزائري من العاصمة شمالا الى برج باجي مختار جنوبا و من تبسة شرقا الى مغنية غربا الكثير من المساحد و المدارس اطاراتها من ولاية ادرار

ذكر المدارس التي تفرعت عن مدرسة الشيخ بلكبير

فبعد المدرسة الاصلية الام الموجودة في مدينة ادرار نجد

مدرسة الضاوية و شيخها الطالب سالم و المدرسة التي بناها الشيخ بن ابراهيم الطالب سالم

مدرسة الشيخ الحاج الكبير في بودة و شيخها الفقيه العلامة الحاج الكبير و هو من اقرب الشيخ "

ابن عمه "

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

مدرسة زاوية الدباغ و شيخها السيد محمد الدباغي

و مدرسة نومناس و شيخها العلامة الحاج عبد القادر بkraوي

مدرسة انزجمير و شيخها العلامة الشيخ الحسن

و مدرسة رقان و شيخها الحاج عبد الكريم الدباغي

و مدرسة زاقلوا و شيخها الشيخ العالمي

و مدرسة ادغاغ و شيخها حماوي

و مدرسة تميمون و شيخها احمد خليلي

و مدرسة البركاوي

و مدرسة تمنغست و شيخها الشيخ محمد المقدم

و هناك مدرسة الشيخ باعموري في طور الانجاز

و مدرسة الابيض سيد الشيخ

و مدرسة الشيخ سالم بشار

و مدرسة الطيبات و شيخها الشيخ مسعود

و مدرسة عسلة

و مدرسة اوكروت و شيخها الحاج الصالح اكادو

و مدرسة اوقديم و شيخها محمد بوقندي

و مدرسة عين الصفراء و شيخها الشيخ عبد الرزاق

فهذه المدارس و غيرها من المدارس القروانية و الدينية و ائمتها و شيوخها كلهم تخرجوا من هذه

المدرسة و الحصر غير ممكن و ما لا يدرك كله لا يترك كله

الزوايا و المدارس التابعة لمدرسة الطارية بسالي

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

التي اسسها الشيخ مولانا احمد الطاهر بمساعدة ابناء السي حمو مولاي المهدي و اخوانه فهم الذين سنوا هذه السنة الحميدة التي انبثقت منها انوار العلم و المعرفة في القطر الجزائري كله و حيث اننا نجهل تاريخ التأسيس لكل مدرسة فاننا نكتفي بموقعها و الشيخ المسير لها :

المدرسة الام بسالي لازالت تواصل رسالتها و يتخرج منها طلبة العلم و حفظة القرآن و شيخ المدرسة السيد الطاهري مولانا عبد الله بن الشيخ فهو المسير لها و قائدها و امامها و المتولي ازمته فهو الممثل والده و الناطق الرسمي للمدرسة و لحد الان لم يكن بها موظف من وزارة الشؤون الدينية بل اعمالها و فعاليتها كلها تطوع و موقعها في قرية العلوشية بلدية سالي دائرة رقان ولاية ادرار

و اما المدارس التي تفرعت عنها عبر الجنوب الجزائري :

مدرسة تسفاوت

مدرسة بني مهلال

مدرسة تازول

مدرسة باحو و هي فرع من المدرسة الطاهرية و هي تواصل مهمة التعليم و التحفيظ للقران الكريم و باحو قرية من قرى سالي دائرة رقان

و بمناسبة ذكر رقان نذكر الزاوية الكبيرة و الشهيرة زاوية مولاي عبد اه الرقاني فهي زاوية انتشر صيتها لا في الجزائر فحسب ب في اقطار عديدة من العالم و امامها و القائم بشؤون الدين فيها الان هو الشيخ السيد محمد بن السيد مبارك خريج المدرسة الطاهرية و من الرعيل الاول لها

و من المدارس اللاحقة بالمدارس الاصلية الطاهرية و فرعها مدرسة سيدي احمد الرقادي بزاوية كنتة قام بتأسيسها و تسييرها محمد بن عمر الكنتي تلميذ الشيخ مولانا احمد الطاهر و هي الان تواصل رسالتها و مفتوحة الابواب امام طلبة العلم و مقرها بزاوية كنتة و هذه القرية من قرى العلم و يسكنها الشرفاء ال الشيخ حمو بن الحاج و الكنتيون ال سيدي علي بن احمد الرقاقدو فهي قرية شهيرة و عريقة و بها مدفن العلماء و الصالحين و هي الان مقر دائرة و بلدية زاوية كنتة

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

و من المدارس اللاحقة بمدرسة الشيخ مولاي الطار مدرسة مصعب بن عمير بأولف هي مدرسة داخلية تخرج منها العديد من الائمة و معلمي القران و البعض من العاملين في السلك الديني و قد صنف فيها ما يقارب الاربعين مؤلفا منها ماهو مشتمل على جزء واحد في فنون متعددة و منها ماهو في جزاين و هي ثلاثة : احدهما ضياء المعالم على الفية الغريب لابن العالم و الاستدلال بالكتاب و السنة و زاد السالك شرح اسهل المسالك

للتوضيح اكثر تقريبا الكتب الموجودة في مدارس المنطقة " و هذا مهم " تتراوح بين العناوين التالية :

في علوم القران :

ضياء المعالم على الفية الغريب لابن العالم

المفتاح النوراني على المدخل الرباني

في مصطلح الحديث :

كشف الدثار على تحفة الاثار

في الفقه :

فتح الرحيم المالك في مذهب الامام مالك

الجواهر الكنزية لنظم ما جمع في الفردية

السبائك الابريزية على الجواهر الكنزية

فتح الجواد على نظم القرية لابن باد

الكوكب الزهري نظم مختصر الاخضري

الاشراق البديري شرح الكوكب الزهري

المباحث الفكرية على الارجوزة البكرية

انوار الطريق لمن يريد حج البيت العتيق

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

زاد السالك شرح اسهل المسالك

الاستدلال بالكتاب و السنة النبوية شرح على نثر و نظمها الجواهر الكنزية

ملتقى الادلة الاصلية و الفرعية الموضحة للسالك على فتح الرحيم المالك

في الفرائض :

الدرة السنية في علم البرية

فواكه الخريف شرح بغية الشريف

كشف الجلباب على جوهرة الطلاب

في اصول الفقه :

ركائز الوصول على منظومة العمريطي في علم الاصول

مسير الحصول على سفينة الاصول

في النحو :

اللؤلؤ المنظوم نظم مقدمة بن اجروم

كفاية المتهم شرح اللؤلؤ المنظوم

الرحيق المختوم شرح على نظم نزهة العلوم

منحة الاتراب على ملحة الاعراب

في السيرة النبوية :

فتح المجيب في سيرة النبي الحبيب

و من جملة المخطوطات :

غنية المقتصد السائل فيما حل بتوات من المسائل

الدر المصون للشيخ عبد الرحمن بن بعمر

نوازل القصري

شرح ابن العالم للشيخ خليل

الروض الخصيب للشيخ محمد الكبير الكنتي

شرح الرسالة للشيخ محمد الامين بن عبد الوهاب

نزهة الراوي و بغية الحاوي للشيخ المختار الكبير

مؤلفات بن اب

نصيحة المختار الكنتي

الكبريت الاحمر في بيان علوم الشيخ الاكبر عبد الوهاب الشعراني

كفاية المحتاج للشيخ احمد بابا

و كل هذا يعبر على ان هناك بحاضرة توات نشاطا رائعا في اتدريس و زخما في التأليف و يرجع الفضل الى المدارس و الاعلام التي بالمنطقة و من هاته المدارس حتما المدرسة الطاهرية بسالي مدرسة ساهل اقبلي و جهودها في خدمة القرآن الكريم مابين القرن الثالث عشر و الرابع عشر هجري

و المعروف عليها انها مركز اشعاع علمي و ثقافي و ذلك نتيجة بلوغ علمائها في الفقه و الحديث و التفسير و علوم اللغة و النحو و الاداب و المنطق ومن علمائها نذكر : الشيخ العلامة محمد عبد الرحمن السكوتي (العلوم الشرعية و الاداب و المنطق) العلامة الشيخ محمد الحسان بن السيد بن الحاج احمد القبلاوي (الفقه النحو الحديث اللغة) العلامة الجليل ة الفقيه الحاج محمد عبد القادر بلعالم القبلاوي (النحو الفقه الفرائض و العروض)

و بالجملة فان مدرسة ساهل اقبلي كانت ملاذا علميا لكل طالب للعلم يريد التضلع في شتى العلوم الشرعية و اللغوية و مع ذلك حاولت المدرسة ان تنقل هذا الاشعاع الى مختلف مناطق جنوب هذا الوطن (الاغواط ورقلة مالي تونس ليبيا)

نختم خوضنا في التعليم و المدارس بتوات باهتمام هاته المدارس و علماء المنطقة بالتجويد

الفصل الثاني: مدخل في تاريخ الجزائر الثقافي "الديني"

فوجد مثلا مدرسة ساهل اقبلي قد اهتمت بعلم التجويد و تجسد ذلك في تدريس شيوخ هذه المدرسة لمباحثه و تطبيقهم له اثناء قراءتهم للقران الكريم دون سواهم في جميع توات و الهقار

و تحت عنوان القراءات المشهورة بالمنطقة :

بعد استقراي لجملة من اجازات بعض المشايخ و معائنتي الميدانية لواقع مدرسة ساهل اقبلي حاليا وجدت ان القراءات المشهورة في توات هي قراءتان من جملة القراءات السبع المعروفة و هي :

قراءة نافع بن عبد الرحمن بن ابي نعيم المتوفي بالمدينة بروايتي ورش و قالون

قراءة عبد الله بن كثير المكي القرشي المتوفي بمكة برواية قنبل

(لابد من الاشتغال على هاته المدارس العريقة " المهمة " في برامجنا البحثية فهي ترتبط مباشرة بتراثنا الديني الثقافي و بما قدمنا من اجازات للبشرية فهي تعبير مباشر عن وجودنا في التاريخ)
و تقريبا الحيث على المدارس و اتاليف بتوات هو حديث مباشر عن المخطوط التواتي الذي يحتفظ في خزانات نذكر منها التالي :

خزانة ساهل اقبلي خزانة زاوية سيدي ابي نعامة باقبلي

اولف محطة المخطوط (خزانة اولاد بولحية في زاوية حينون خزانة اولاد الطالب علي بختي و حفيده الشيخ احمد بن السيد مبارك) (خزانة في زاوية مولاي هيبة)

تيلولين (المخطوطات و المطبوعات تنسب الى اولاد الشيخ السيد جعفر منهم العلامة الشيخ السيد محمد بن جعفر المقبور بتمقطن بتدكلت و ابن اخيه الشيخ محمد بن الحاج بن جعفر)

انزجير (و هي قرية عريقة في العلم فيها مدرسة يرتادها الناس لاجل التعليم و من مشاهرها العلامة الشيخ الولي الصالح السيد محمد بن عبد الرحمن و قد تخرج منه الكثير من الفقهاء و حفظة القران و هي على منهجية الشيخ السيد محمد بلكبير فهي فرع من فروعها ونتيجة من نتائجها توجد فيها خزانة للمخطوطات هي من اكبر الخزائن العلمية في توات)¹.

¹ نفس المرجع ، ص ص 344 - 348.

خلاصة الفصل

نستشف من خلال هذا الفصل :

أهمية الخوض في تاريخ الجزائر عامة و الثقافي خاصة لفهم هذا الفضاء أو هاته الجغرافيا التي هي في النهاية محصلة ديناميكيات سياسية و تاريخية، حيث نلاحظ بهذا الصدد تاريخها ما قبل الإسلام الذي يعبر عن وجود بفلسفة إنسانية قديمة لها مقوماتها و التي لاتزال ملاحظة على مستوى ممارساتنا اليومية ، و من ثم مرحلة دخول الإسلام التي كان لها عميق الأثر في الشكل الثقافي بهاته المنطقة و التي كانت ربما من مخرجاتها ظهور ممارسات و مدارس تعليمية " دينية " تقليدية قد ندخل من خلالها لحواضرنا الكبرى التي كانت مراكز لإنتاج المتون المعرفية و العلماء .

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي- الخطاب
الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

تمهيد

تقريباً نحن هنا في الخاص بهاته الدراسة حيث سيكون الطقوسي باعتباره ممارسة دينية و ممارسة شعبية عامة أيضاً مدخلاً للتفكير و لفهم البنية الثقافية للمجتمع الجزائري و بما أننا بصدد مقارنة تأويلية فيحق لنا استخدام مفردة " الخطاب الثقافي " الذي يعد حجر زاوية في الدراسة ككل ، إلا أننا ربما سنتجاوز الثقافي إلى محاولة في فهم فلسفته و منطق التفكير الذي يقوم عليه .
للتفصيل أكثر متن هذا الفصل يقوم على الخطة التالية :

المبحث الأول : تأويل النسق الطقوسي الذبيحي " الذبيحة و المساخر بالمغرب "

المطلب الأول : التضحية و الكرنفال : قراءة في الممارسة

المطلب الثاني : الذبيحة و المسخرة مؤولتين

المبحث الثاني : تأويل إحتفالية السبوع " الراية بقورارة "

المطلب الأول : الراية و الموكب : قراءة علائقية

المطلب الثاني :

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

المبحث الأول: تأويل النسق الطقوسي الذبيحي "الذبيحة والمساخر بالمغرب"

المطلب الأول: التضحية والكرنفال: قراءة في الممارسة

سبق لنا و خضنا في أهم النصوص التي عالجت التضحية و الممارسات القربانية و كانت لمارسيل موس لكن لابد الاشارة الى مسالة ان اقتران هاته الممارسة بالسياق الشمال الافريقي او المغربي تحديدا الجزائري هو حتما انفتاح على مفردات في المعجم الشعبي المعبرة عن ممارسات اجتماعية تتمثل في :

" المعروف " و هو الطعام الذي يقدمه شخص او عائلة او عدة عائلات مجتمعة بمناسبة ولادة او في حالة الجفاف او لطلب العون الالاهي و هو له قبل كل شيء طابع ديني باعتبار انه مادبة قربانية فثمة دائما به اضحية تتحرر في حرم الزاوية " مايدخل في الابعاد و الوظائف المتعددة لمؤسسة الزاوية " و هذه الاضحية تؤكل .

و المعروف بالمنطقة باعتباره دائما نتيجة نذر يسمى لذلك ايضا " وعدة "

و " الوعدة " هي من الممارسات الدينية المشابهة غير انها حولية و تتم في وقت محدد

تسمى المادبات القربانية في الجزائر بالوعدة في الغرب و بالزردة في الشرق كما يطلق عليها ايضا مفردة الطعام و هاته الممارسات معبرة عن نمط حياة اجتماعي معين و تلعب ادوارا مهمة في الحياة الاجتماعية لهاته الجماعات او القبائل

و تقريبا هاته الممارسات من قبيل المعروف و الوعدة و الزردة و الطعام ترتبط بالتضحية اي النحر فاذا لم يقع النحر و اصبحنا في هبتها او تعويضها بمال يقدم هبة لزاوية من الزوايا و اصبحت تلك الهبة تقدم من وقت لآخر فهاته ممارسة في الجزائر تسمى " الزيارة " .

(مالا بد من الاشارة اليه ان هاته الممارسات في الجزائر لا توجد حولها دراسات جزائرية رصينة خاصة دراسات بتوظيف طريقة كليفورد غيرتز في الدراسة و هي الانثروبولوجية الرمزية و هذا ما توصلنا اليه من خلال بحثنا المطول في هذا النوع من المواضيع هذا قادنا الى الخوض في موضوع اخر يتداخل مع هاته الممارسات و يدخل في اطار الممارسة الطقوسية على مستوى مؤسسة الزوايا و بصفة اعم على المستوى الاجتماعي ككل و هذا الموضوع يدخل في اطار

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

الكرنفال و الدراما الدينية الاجتماعية و يتجسد في حالة المسافر بالمغرب و التي توجد بالمغرب و تونس و الجزائر باسماء مختلفة لكن تقريبا بمعاني متشابهة في هذا الصدد من احسن الدراسات التي قدمت هي للأنثروبولوجي المغربي عبد الله حمودي في كتابه الضحية و اقنعها بحث في الذبيحة و المسخرة بالمغرب الذي اعتمد في دراسته على الأنثروبولوجية الرمزية التاويلية الغيرتزية هذا ما سنفصل فيه لاحقا اما الان سنحاول الخوض في نص هاته المسافر

" في الجزائر نجدنا في ورقلة و اسمها شايب عاشوراء و في قبائل الزيبان و في الاوراس و بسيدي عقبة ببسكرة و بخنقة سيدي ناجي و بخنشلة و اسمه بونان و بني سنوس بتلمسان و في المنطقة التي درسناها في الفصل السابق توات اي ادرار باسم باهروز "

" اما في المغرب نجده في مناطق متعددة كالصويرة باسم هرمة بوجلود او هرمة الشويخ و في مراكش و بفاس باسم الفرجة "

و الملاحظ و حسب كتاب ادموند دوتي الذي تناول نصوص هاته الممارسات في مناطق مختلفة بالمغرب تشابهها او بالاحرى تشابه نصوصها و طرق التعبير بها

بلماون - باهروز مرويا : السيناريو " كتاب ادموند دوتي "

المطلب الثاني: الذبيحة والمسخرة مؤولتين

الذبيحة و المسخرة مؤولتين تعني البحث عن المضمرة و غير المعلن في هاته الممارسة الطقسية او في هذا الفعل الطقوسي الذي نحسبه نصا و خطابا و هناك عدة دراسات قدمت بهذا الصدد ترتكن الى اعادة احياء الطقوس الوثنية او الاعياد الرومانية او الى نظرية التطهير او التفسير المحلي لهذا النوع من الممارسة لكن في المقابل هناك دراسات تاويلية اخرى لنفس الممارسة " الذبيحة و المسخرة " تحاول ان تبحث و تتقب في المضمرة و في غير المعلن عنه في افق الكشف عن البنيات السلطوية التي يحاول طقس المسخرة ان ينتقدها من خلال لعبة قلب الادوار و اعادة توزيع السلطة و هو التاويل الذي تبناه عبد الله حمودي في كتابه " الضحية و اقنعها : بحث في الذبيحة و المسخرة بالمغرب".

ان محاولة البحث عن البنيات السلطوية داخل طقس الذبيحة و المسخرة عند عبد الله حمودي ينطلق من تحليل مختلف الوحدات المشكلة لهذا الطقس منذ نقطة انطلاقه التي تؤسسها الذبيحة

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

مرورا بالاحتفالات المصاحبة من خلال المسخرة وصولا الى نهايته و العودة للحياة العادية و الأنشطة الاعتيادية و هو تحليل يمجره المشاهد لرصد العلاقات التي تجمع بين مختلف الشخوص سواء العلاقات الافقية او العمودية .

اذا كان الطقس الاحتفاء بذبح الضحية و اراقه الدماء يكشف عن احدى اليات غفران الخطايا و القبول الالاهي فانه بهذا الشكل يضمّر اكثر مما يكشف بالنظر الى ان هذا الطقس لا يمكن اختزاله في هذه الحثية او الجزئية بل ثمة ابعاد اجتماعية و سياسية و ثقافية مبنوثة تعكسها الممارسات التي تتخلله فالطقوسي لا يختزل دائما في وجود فعل قدسي " صلاة او ذبيحة " و في نوع الزينة " تخضيب اليد بالحناء " بل يمتزج في غالب الاحيان برهانات سياسية و اقتصادية.

و للكشف عما يختزنه او الثاوي في طقس الذبيحة من بنيات سلطوية عند عبد الله حمودي الى تقسيم الممارسات الطقوسية المتعلقة بالذبيحة و المسخرة الى وحدات و جدولتها حيث يتم تحديد مختلف ادوار و مهام كل من النساء و الرجال سواء خلال المرحلة المتعلقة بالذبيحة و التي تضم بدورها ثلاث مراحل تبدا بالصلاة جماعة في المصلى و الاجتماع في احدى ملحقات المسجد لتناول الفطور ثم نحر الاضحية و ما يلحقها و هو تقسيم يروم البحث عما وراء غفران الخطايا و عن ما وراء قبول الاله للاضحية .

فخلال مرحلة الصلاة و بعد ان تؤدي داخل فضاء مفتوح غير مغطى و بطريقة مخالفة لما هو عليه الامر في صلاة الجمعة حيث يتم البدء بالصلاة قبل الخطبة يتم التعبير عن نوع من التوبة الجماعية حيث يقبل الرجال ايدي بعضهم البعض و هو تقبيل مقرون بالدعاء بالمغفرة .

و اذا كانت صلاة العيد خاصة بالذكر فقط فان من يذبح الضحية يجب ان يكون ذكرا مكتمل الذكورة كما ان الضحية هي الاخرى تستوجب ان يكون جنسها ذكرا اي الخروف كاختيار اول او التيس (الا اذا تعذر الامر) فيمكن تعويضه بالخروفة " نعجة " التي تبقى كملجا اضطراري لا غير الا انه لا بد من استحضار متن خطبة العيد الذي يدور حول قصة النبي ابراهيم و ابنه اسماعيل (و هي عكس ما يذهب اليه اليهود الذين يرون ان القصة جمعت ابراهيم و اسحاق) و استحضار دلالة السلطة و هي السلطة الابوية المطلقة التي تستوجب الطاعة المطلقة فلا يمكن للابن عصيان الاوامر الابوية حتى لو تعلق الامر بالموت ،

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

فخطبة العيد بمثابة اعادة انتاج لعلاقة او لبنية السلطة ما بين الاب و الابن و هي النموذج المماثل لعلاقة الشيخ و المريد و علاقة الحاكم بالرعية و هي تتكرر بشكل سنوي بنفس الحثيات و ان اختلفت الصيغة او المتن فالابن يستجيب لامر الاب بشكل تلقائي لان سلطة الاب هي من سلطة الاله فهو ينفذ ما امر به بدوره من سلطة اكبر فالعلاقة اله اب هي الصورة المثلى لعلاقة اب ابن و لعلاقة الشيخ المريد و كذا علاقة الحاكم المحكوم .

و اذا كان الذهاب للمصلى لاداء صلاة العيد يتم بشكل منفرد اي ان الاشخاص يتوجهون لادائها انطلاقا من الدروب التي تلائم كل واحد منهم فان العودة الى القرية تكون من خلال درب واحد كدلالة على التوبة و الطهارة الجماعية انه الانتقال من المدنس المتعدد نحو المقدس المطلق و الموحد لقد تسلحوا بما يمكنهم بمواجهة العالم المدنس من جديد .

تعقب العودة من المسجد عملية ذبح الاضحية و هو طقس تتخلله جملة من الممارسات من قبيل وضع بعض الحناء على راس الضحية مع وضع الكحل كذلك على جفניה و لعل المثير هنا هو تقاسم هذه الممارسة ما بين النساء و الضحية حيث نجد ان النساء هن الاخريات يضعن الحناء على ايديهن و ارجلهن كما يضعن الكحل على اعينهن صبيحة هذا العيد و كان ثمة مبادلة ما بين الضحية و المرأة علنيا غير ان ثمة هيمنة في السر فتقاسم المرأة الحناء و الكحل يخرجها من الهامش الذي يحتضن الرجل في هذه الحالة ذلك انها تاخذ من خصائص الضحية حيث ان هذه الاخيرة هي بمثابة وسيط و رمز لهبة الذات .

من الجلي اذن ان ثمة تقسيما جنسيا للعمل يبدأ حتى قبل عملية الذبح فالنساء يقمن بتزيين الضحية و اطعامها الملح و الشعير و الحناء كما يتلقفن دم الضحية الذي يفقد دنسه و يصير مقدسا بحكم انه تمت مباركة الضحية قبل ذبحها عبر البسمة و التكبير و الدعاء الذي يسبق عملية النحر كما يقمن بمهام اخرى تمتد لاجزاء الضحية و استعمالها من خلال الطبخ و السلق اما الرجال فهم من يقومون بعملية الذبح و السلخ ثم الشواء و غيرهما لكن هذا و ان كان يجسد نوعا من التفاوت من حيث طبيعة المهام بحكم ان تقسيم العمل هو محدد للسلطة لان طبيعة المهام تكشف عن المركز و الهامش فان رمزية الدم من الرمزيات الجوهرية الدالة و المحيلة على امرين مهمين : و هما اولا الشرف خلال عملية الزواج ذلك انه لا اقتران دون بكارة تعرض نفسها لافتناض دموي ما يجعل عملية الذبح اختصاص ذكوري صرف بما يحمل الدم

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

من احياءات متعلقة بقيمة الشرف ثم ثانيا الحماية ذلك ان هبة الدم هو طقس حماية و تقرب الى منابع الخير مما يجعل من الذبيحة ترسم ديانة للنساء مكونة من تسخير للارواح و صراع ضدهم .

فالواضح ان طقس الذبيحة ليس مجرد فعل طقوسي قرباني يروم عملية التطهير و المرور من المدنس نحو المقدس و ان كان هذا الامر حاضرا سواء من قبل فعل ذبح الضحية عبر الغسل و الصلاة و الصيام او الامساك بل هو يختزن مجموعة من السيميائيات التي تعكس تبادل الادوار من خلال خروج امرأة من الهامش عبر مماثلتها للضحية من حيث عملية التزيين المشتركة و من خلال تجسيدها الخفي و المضمحل للقربان الذي يقدم كهدية للاله و هو قربان او ذبيحة تبعث في الجنة بمجرد ما ان يتم ذبحها فنحن امام نوع من تبادل المواقع السلطوية ما بين الرجل و المرأة ما بين الهامش و المركز و هو امر يمتد و يعبر عن حضوره حتى في طقس المسخرة مع شخصية بلماون " في الحالة الجزائرية باهروز " .

يدور طقس المسخرة الذي يعقب الذبيحة حول شخصية بلمون او بوجلود او باهروز و هو الحفل التكري الذي لازال يعرف حضوره بالشمال الافريقي و هو طقس ذو ابعاد سوسيوسياسية يكشف اساسا على طوبوغرافية السلطة و يكشف عن الرغبة الخفية في عكس الادوار و التحرر من السلطة و الهيمنة التي يحتكرها الكهول و الشيوخ في مواجهة الشباب و النساء فهو بمثابة قلب للمعايير الجارية في المجتمع .

ان الاحتفاء بطقس بوجلود غالبا ما يرتبط بالاجواء المرافقة لعيد الاضحى حيث يرتدي الشباب جلود الماعز او الاغنام لاختفاء معالم شخصيتهم موظفين نبرات مختلفة للصوت و جلد الراس و القرون لتغطية الوجه و تقريب اوجه الشبه بينهم و الحيوانات التي تستعمل كاضحية العيد¹.

ففي اليوم الذي يعقب عيد الاضحى يتم تسليم القرية للشبان و النساء كاعلان عن تغيير موازين القوى و السلطة خصوصا بعد مغادرة الكهول و الشيوخ لها و بعد ان تسند الاعمال التي كانت على عاتق النساء رجال في قلب ساخر و مضحك للادوار و في ظل جو من الانفلات الاجتماعي

¹ عبد الله حمودي، الضحية و أقتعتها بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغرب (ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي) ، الدار البيضاء : دار توبقال للنشر ، 2010، ص 147-150.

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

او اقلها تخفيف الضوابط الرقابية الاجتماعية حيث تحضر المماحكات و الكلام الفاحش الذي ينصب على الامهات .

يعد ظهور بلمون او بوجلود بمظهره الغريب حيث يغلف بالجلود جلود الاضحية و ياخذ راسه راس التيس بعد ان يتم الباسه و تزيينه في الميظاة التي تستغسل كذلك لتغسيل الموتى و التي غالبا ما تكون مكسوة بالسخام و يكون بلمون داخل موكب مركزي يتشكل من ستته افراد " بوجلود و اربعة شبان مقنعين يتبعونه و يجسدون دور اليهود احدهم يلعب دور حبر و يسبقه عبد " اسمغ " و كل هؤلاء يحمون بايديهم عصي و يقومون بملاحقة الشبان و الفتيات بينما بوجلود يستعمل قوائم المعلقة في اكمامه و كل هذا على ايقاع الموسيقى و اللغظ مع حلول الموكب بكل المنازل و لا تتم مغادرتها الا بعد الحصول على هدايا من قبيل الدقيق و البيض و احيانا بعض الدجاج .

و يستمر بوجلود في ملاحقة النسوة اللاتي لجأن الى السطح حيث يصعد ليلحق بهن و يقترب منهن بشكل قريب جدا ثم يلمسهن بقائمتيه على الكتفين و الصدر و راسما بعض الحركات الغزلية و تلعب النساء انذاك مشهدا حيث يبدين في الان ذاته الرغبة في الابتعاد و في الاقتراب خلال لحظات يلذ لهن هذا الذهاب و الاياب ثم يهرع الجميع الى اصيص حيق موجود هناك يقطف منه بلمون بضعة اغصان سيمدها الى فتاة تتراجع في الباية هذه الاخيرة لكنها مع ذلك تقبل الهدية بعدها يشرع بوجلود في رقصة و يلاحق الاخريات اللواتي يضربهن ضربا خفيفا .

يتعرض بيلماون هو الآخر للضرب و وجود العبد الى جانبه يكون كنوع من الحماية له حيث لا يتورع الشباب عن شتمه و ضربه اذا ما سنحت الفرصة اما اليهود و بغض النظر عن هيئتهم المثيرة للسخرية و كلامهم الفاحش و الفاجر فهم من يتفاوضون حول الهدايا التي يقدمها كل منزل و لا يغادرون بايد فارغة .

و يخصص وسط النهار من يوم المسخرة لمسرحية مرتجلة يتم من خلالها تجسيد مشاهد الحرث و الحصاد و الزواج و كل ما يتعلق بالاشغال الموسمية الا ان ما يثير الانتباه بشكل لافت هو امرين اساسيين :

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

الاول يتعلق بالايقاع السريع لتشخيص هذه المشاهد مما يعكس البعد الساخر الهزلي لها و الثاني يهم قلب العبادات و القراءات عبر تغيير كل ما يحدث على العمل و العبادة في النصوص و استبدالها بتعابير تحيل على الجنس و الوظائف البيولوجية الاعتيادية .

" تقريبا هاته الممارسة ما نلاحظه فيها الحديث الكثير على الجنس قد يعبر هذا على اهميته في الجماعة و اهمية الخصوبة كتحقيق لاستمرارية و بقاء تلك الجماعة او هو انحراف على المعايير و الضوابط الاجتماعية ."

و بالنسبة لبوجلود فانه يقوم بلعب ادوار مختلفة تبعا لكل مشهد فهو يجسد مختلف الفاعلين و الفاعلات المساهمين و الحيوانات و الادوات بشكل مباشر او غير مباشر في الانشطة الموسمية بدءا من زق الحداد " كير الحداد " و البقرة التي تجر المحراث و زوجة صاحب البقرة التي تكون محط مجامعة من طرف العمال (يجسد اليهود دور العمال هنا) حيث كلما جامعها احدهم الا و تعرض للعقاب و الطرد من طرف اخر على ما ارتكبه من تدنيس ثم تتكرر العملية .

بعد ذلك تقوم زوجة صاحب البقرة التي كانت محط مجامعة من طرف اليهود بحمل الطعام (الكسكس) الى الحقول لاطعام الحصادين لكنها تتعثر و يتبعثر الطعام كدلالة على ضياع مجهود الرجال و ضياع الخيرات التي ينتجونها بينما هي تعود للهو و اللعب تحت حراسة العبد و اليهود و يتخلل ذلك تعليقات منهم توجه للجماهير و للنساء اللواتي يقفن على اسطح المنازل .

يجسد مجموعة من الرجال عملية الحرث و الزرع ثم عملية الحصاد بعد ذلك و كنوع من الشكر على ما انتجته الارض يقومون بصلوات لكنها صلوات مخالفة تماما لما هو معروف حيث تم تغيير اتجاه القبلة نحو الغرب و قلب قراءة النصوص و ادخال كلمات غير مفهومة .

فطقوس العبور هذه و المتعلقة بالذبيحة و المسخرة و ان كانت تبدو ظاهرية كطقوس متعلقة باكتمال دورة زمنية و انطلاق اخرى من بين اهم الممارسات التي تكشف عن بنية السلطة الخفية او المتخفية و التي تحاول من خلال استعمال الرمز كنوع من المسرحة لتمرير رسائل مشفرة او للتعبير عن الرفض لواقع لا يمكن المجاهرة بقهره انها نسق طقوسي شديد التعقيد و موغل في القدم توجد بشكل متشابه جزئيا لدى حضارات متعددة و فيه تتجلى الصلة الوثيقة بين الوسط الطبيعي و الانسان و مختلف اشكال التصورات و الطقوس التي تميز حياته .

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

كما يشغل كل من طقس الذبيحة و المسخرة في نوع من التكامل اي ان كليهما يرومان تفرغ التوترات الداخلية الضاغطة فالذبيحة باعتبارها تقنية شعائرية طقسية تعمل على التهدئة و التطهير اللاشعوري النفسي و تخلص الى تخليص المجموعة المشتركة من التوترات الداخلية الضاغطة و من الصراعات المفتوحة الموجودة لديها فهي بمثابة مضاد للعنف بامتياز اي انها الوسيلة الأكثر فعالية التي يمتلكها المجتمع لحمايته الذاتية من العنف اما المسخرة فهي تأتي لضبط التوترات الناتجة عن تفاوت في الاوضاع في ظروف محددة و ان بدت العلاقات الاجتماعية كما لو انها تنقلب دفعة واحدة الا ان هذا الانقلاب مضبوط فهو يبقى منظما في اطار من الطقوس المناسبة التي يمكن تسميتها من هذه الزاوية طقوس التمرد حسب تعبير ماكس غلوكمان فالخدعة الكبرى للسلطة هي ان تعارض نفسها طقسيا للتوحد بشكل افضل عمليا .

تقترن اذن المشاهد التي يجسدها هذا الحفل او الكرنفال التكري مع الرغبة في قلب الادوار و الرغبة في امتلاك السلطة بعد انتزاعها فالامر يتعلق بالكشف عن كيف تشتغل هذه التركيبة المزدوجة " نحر الاضحية و حفلات التمتع " في تقارب و في توتر مع العقيدة في نفس الان حيث ارتبط هذا التوتر بكون التمتع يعكس الاضحية و العكس بالعكس فمن خلال توصيف مفصل لطقوس التي تجسد العلائق بين الاجيال و بين النساء و الرجال و كذا من خلال الاشكال الطقوسية التي كانت تروض التناقضات و تعكس الظواهر المتمثلة في التعديات و في الصراعات من اجل السلطة و في اللعبة الجنسية الرمزية بين الرجال و النساء ثم في الاقصاء المزدوج للنساء المهانات و الشيوخ الذين هم اسياد المعايير الابوية خصوصا مع المكانة الرمزية للشيوخ داخل النسق القبلي عموما فالزعامة ترتبط في المجتمع التقليدي القبلي بكبار السن او المسنين كانت كل هذه الممارسات توضح عزيمة الشبان المقنعين في انتزاع الانجاب من النساء و من الشيوخ انتزاع امتيازات الذرية الذكورية التي تحرس باب الولوج الى الارث و الى السلطة .

فهذا الحفل التكري يقلب التضحية و بذلك يقلب و بصورة منطقية مركز السلطة الذي تحيل عليه شعيرة الاضاحي فحين ينقض العبد مرافق بوجلود على الحاضرين و يرغم احدهم على اداء دور الخماس فانه يقلب المعيار الاجتماعي و يحول في فرجة مرتجلة و ساخرة الوضع الدوني للعبيد السود الى وضعية تسييدية و تسلطية فلم يعد العبد الاسود يقبل بالامتثال للاوامر بل اضحى قادرا على تحويل الآخرين في فرجة احتفالية الى خماسين مستغلين لدى الحاخام صاحب الضيعة .

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

غير ان ما يستلزم الوقوف عنده ايضا في هذا الطقس الاحتفالي هو شخصية بولماون نفسها ليس على مستوى ما توحى به الجلود التي يرتديها من حيث انها تحمل البركة المستمدة من الاضاحي و من انه هو الآخر يستمد منها البركة و ينقلها لكل من يلمسهم على اكتافهم من اطفال و نساء بنية الشفاء من الامراض و لكن من حيث جنسها و ازدواجيتها فمن حيث جنسها فهي شخصية غير واضحة جنسيا حيث تجمع ما بين الجنسين معا فبوجلود يحمل في الخلف على دبره اعضاء جنسية ذكرية كما انه يحمل عضوا جنسيا انثويا على المستوى الامامي للجسد بالاضافة الى توشيح راسه بمخملية قرنفل مثل الفتيات و بزهور تحيل محليا على الموسيقى و الحب اما من ناحية ازدواجيتها فهي تجمع ما بين المقدس و المندس فبولماون يحمل جلود الاضاحي الدالة على القرابين المقدمة للاله مما يجعلها حاملة للقداسة و البركة و يمنح حاملها القدرة على منح الشفاء للمرضى من الاطفال و النساء لكنه في نفس الوقت مدنس من حيث مشاركته كشاهد في طقوس دالة على الخطيئة و الجماع الجماعي لزوجة صاحب البقرة و للممارسات الجنسية العلنية الرمزية للاخبار اليهود مع فتيات و نساء القبيلة .

ان طقس بوجلود يحيل على ما يشير اليه كلوكمان من ان كل الاحتفالات التي تخرق فيها القاعدة العادية تحت عنوان طقس التمرد الذي تكون وظيفته بواسطة التعبير عن النزاع في اطار مؤسساتي هي تفريغ التوترات و بذلك تدعيم النظام القائم كما يحدث من خلال بعض الانساق الطقوسية الافريقية حيث تعكس النساء الادوار فيتملكن لحظيا الامتيازات الذكورية و ينفجرن بالبذاءات كتعبير عن التناقض الوجداني تجاه المرأة حيث انها تجد نفسها و هي الواقعة المهيمن عليها طول السنة مهيمنة و مالكة للسلطة و هو تناقض يدفع نحو التماسك الاجتماعي و نحو اعادة تكريس نمط السلطة و الهيمنة الحاضر في المجتمع كما

هو الشأن في الطقس الملكي لسوازلاند القديم حيث ان الملك و كطقس سنوي يظهر متجليا و مالكا لصفات فوق بشرية مما يعرضه للشتم من طرف شعبه لكن في الاخير يكتمل الحفل بنشيد يعبر فيه شعبه عن حبه له و هو طقس يمكن تاويل دلالاته في التطهير حيث يتم بث الرفاهية داخل المجتمع و في نفس الوقت التاكيد على اعادة انتاج العلاقات السلطوية بعد انتهاء الطقس

يمكن الحديث في دراستنا لهاته الحالة عن قلب للتراتبية و اللياقة حيث تنتزع السلطة من يد الالباء والشيوخ و تنتقل الى ايدي الشباب سواء على مستوى الجماعة او على مستوى البيت فهذا التمهصل

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

ينجم عنه نوعين من التوتر : الاول ناتج عن التعارض الذي يجمع ما بين الشبان و الكهول اي الشيوخ و هو تعارض يلزم هؤلاء الاخيرين على الاختفاء و تسليم القرية للشبان و النساء و هو امر يتضارب و ما يحدث خلال الايام العادية حيث يكون حضور الكهول و الشيوخ حضورا قويا بحكم انهم من يملكون سلطة القرار و الامر و النهي خصوصا فيما يتعلق بمصير زواج البنات البالغات اللواتي غالبا ما يتزوجن في سن مبكرة و بازواج يكبرهن سنا بفارق ملحوظ اما التوتر الثاني فهو نوعي اي ناجم عن التعارض ما بين الرجل و المرأة حيث دائما ما توجد المرأة داخل القرية في الوضعية الدنيا مقارنة مع الرجل كما انها تكون بمثابة الكشف الحقيقي للرجولة فانصياع المرأة و الام التام للرجل و لسلطته بمثابة عنوان لرجولته كما ان الانجاب دليل على فحولته كما ان التعارض في بعده النوعي او الجنسي يتمظهر كذلك من خلال الصراع حول الانثى من اجل الظفر بها ثم اقصاؤها و تهميشها بعد ذلك كدلالة على تمجيد الرجل .

ان بلماون يعيد تأسيس الحياة اليومية يعيد انتاجها بكل تعارضاتها و تناقضاتها رمزيا من خلال طقوس المسخرة لكن داخل اطار لا يتيح اية امكانية لمناقشتها فحتى داخل هذه الطقوس نجد خروقات و تجاوزات يمارسها موكب بلماون خصوصا الاحبار اليهود لكنهي يشاهدها في صمت يدل على موافقته عليها و رغم تواطئ فانه يظل حائزا للدنية تمكنه من الحياة الدائمة للبركة من خلال قدرته على اشفاء المرضى من نساء و اطفال و يظل حائزا لسلطة القهر من خلال الهبة التي ياخذها حينما يزور البيت و هي هبة من حيث الشكل لكنها من حيث الجوهر هي ابتزاز ضريبي يعكس السلطة و هذا المشهد في حيثياته يماثل مشهد موكب الحاكم من حيث الحرس الذي يجسده العبد و من حيث التابعين العارفين بالعلوم المدنسة .

غير ان هذه الطقوس و ان كانت تحيل على نوع من التمرد فان الامر ملبوس بنوع من الغموض و اللاموضوح ذلك ان السؤال الذي يظل عالقا هو ضد من يحدث هذا التمرد فاذا كان الامر يتعلق بتمرد ضد سلطة الالباء فان مغادرة هؤلاء الالباء تكون عن طيب خاطر و ليس عن اكرام او ارغام كما انهم لا يتعرضون لاي هجوم من طرف بلماون و موكبه و لعل هذا الغموض ما يجعلنا امام حالة من الخرق و التمرد الجماعي على التنظيم و هذا امر هو الاخر يزيد من الغموض و لا يبدده كما انه غموض او مفارقة تجعل تفسير هذا الطقس استنادا لنظرية تفريغ التوترات كما يقدمها غلوكممان او نظرية التطهير عند كايوا تفسيرها غير مقنع تماما .

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

ان الغموض الذي يلف طقس الذبيحة و المسخرة جعل عبد الله حمودي يستبعد نظرية التطهير التي ذهب اليها كل من غلوكمان و كايوا لان هذين الاخيرين يستبعدان في تحليلهما لهذه الطقوس التأويل الذي يعطونه الفاعلون انفسهم و ما يفكرون فيه و هم بصدد هذا الممارسات الطقوسية و ان حتى الاستناد الى هذا التأويل الاخير هو تأويل (التفسير المحلي) لا يستحضر العلاقات الممكنة ما بين النسق الطقوسي و النظام الاجتماعي الامر الذي جعله ينقب عن تأويل يزيل هذا الغموض انطلاقا من تقطيع منهجي لهذه الطقوس الى وحدات فعل و اخضاعها للتحليل من خلال التركيز على توزيع و ترتيب الادوار الطقوسية عند الصلاة و اعداد الضحية ثم عند المسخرة و هو ما جعله يترصد مختلف اشكال السلطوية من خلال مختلف الممارسات و المهام التي يختص بها كل شخص داخل الاسرة او على مستوى القبيلة .

فالمسخرة تمسك بالمعكوس و تبني مشهدا هازلا للاعمال و الايام و تحمل الى الذروة نتائج تراتبية للاجيال تنظم الولوج الى الجنس و الى الانجاب ذي الهيبة و الى السلطة و بالالية نفسها تفصح التجديد في التعامل اليومي .

كما ان مختلف الظوار المتمثلة في التعديات في الصراعات من اجل السلطة في اللعبة الجنسية الرمزية بين الرجال في الاقصاء المزدوج للنساء المهانات و الشيوخ الذين هم اسياذ المعايير الابوية تاتي لتوضح عزيمة الشبان المقنعين في انتزاع الانجاب من النساء و من الشيوخ انتزاع امتيازات الذرية الذكورية التي تحرس باب الولوج الى الارث و الى السلطة مما يجعل من طقوس الذبيحة و المسخرة طقوس كاشفة للسلطوية و لتراتبيتها سواء على المستوى البيتي في علاقة الرجل بالمرأة او علاقة الشبان بالكهول و الشيوخ او على المستوى العائلي في بعدها السياسي ما بين الحاكم و المحكوم¹.

¹ نفس المرجع ، ص 151 - 155.

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

المبحث الثاني: تأويل احتفالية السبوع "الراية بقورارة"

المطلب الأول: الراية والموكب: قراءة علائقية

ان الحديث عن راية سيدي الحاج ابو احمد و الوفد المصاحب لها و المسمى باللسان الزناتي الفقرة هو عين الحديث عن العلاقة المنبثقة بينهما نتيجة النعت المتداول الا و هو البركة تلك التي ينطق بنطقها لسان كل من حضر سبوع النبي و باعتبارها تشكل مرجعية لتأويل و ضبط الرموز التي تنظم بمقتضى الحياة اليومية مرعية تظهر و كأنها بديهية و في شكل مسلمة مرجعية تستقرأ بها كل واردة و يستند اليها في توضيح كل نازلة غير ان تكرارنا الحضور و المشاركة فيه يطرحان التساؤل حول هذه العلاقة المخفية وراء هذه الممارسة السنوية التي يتهاطل الناس عليها و يحجون اليها من كل فج عميق بغية شراء الاعتراف و تحقيق الانتماء و الدخول في المقدس الايجابي الذي من خلفه يدرك المسلم الله و ذلك كله عن طريق الة "راية" اولا و قبل كل شيء و من اجل تحقيق المطلوب نتحدث اولا عن الاطار الزمني و المكاني المحملين بمعاني المقدس الذي اعتبره الباحث عبد الرحمن موساوي نوع من دين غير مرئي الذي بإمكان البعض ان يخترقوه فيصبحون حينئذ اشخاصا متبئين بالخير و الشر و بالتالي كانت اجابة المبحوثين واحدة موحدة حول اول يوم تخرج فيه راية سيدي الحاج او احمد التي اكتشفنا في الحقيقة الميدانية انها راية ابنه الاصغر الحاج ابو الغيث ممثلة زاوية سيدي الحاج ابو احمد على حد قول بعض منهم حيث يقول المبحوث الاول (استاذ متقاعد) : " لعلام فالحقيقة هو نتاع سيد الحاج بولغيت و لكن يمثل زاوية سيد الحاج بومحمد " و يؤكد ذلك احمد جولي بقوله : من اهم الرايات التي تحضر السبوع راية سيدي الحاج ابو الغيث تقدم بذلك زاوية سيدي الحاج ابو احمد الجزولي من تيلكوزة يعني ان الراية الوافدة لزاوية سيدي الحاج بلقاسم هي ليست راية الولي دفين تملوحت و انما هي راية مستحدثة و قد احضرها احد احفاد الولي الابن " الحاج ابو الغيث " كما قال مبحوث اخر (استاذ بالطور الابتدائي) : " الراية احضرها احمد العباس جد لعباسة من الحج " و كلمة العباسة هذه كما يوضحها المبحوث هم فرع من اولاد الحاج ابو الغيث هذا الاقتناء الحاصل من بلاد الحرم منح لهذه الراية كل معاني القداسة كما قذف في قلوب الناظرين اليها الخشية و الرهبة و في مثل هذه القصص يتشكل التسليم و الاعتقاد و وضع المسافات الرهبوية تجاه بعض الاشياء كالراية مثلا اما عن راية سيدي الحاج ابو احمد الاصلية فيقدم لنا مبحوث اخر (عامل مهني) كلاما حولها اذ يقول : " لعلام نتاعو راه

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

عندنا راه هنا ما راهش يخرج كما يخرج من اولاد سعيد دركا راه يخرج نتاع باه و خلاص " يعني ان الراية التي تخرج من اقوزولان هي راية سيدي احمد بن بوبكر كاضافة لراية سيدي الحاج ابو الغيث القادمة من تمصلوحت و من حسن الحظ اننا عثرنا على تلك الشارة " راية سيدي الحاج ابو امجد " التي ظلت حبيسة زاوية اقوزولان بعد ان كان مؤسس تمصلوحت قد اتخذها راية له في حياته حسب ما تمليه الذاكرة الجماعية و الروايات الشفهية في الان عمود خشبي مجرد من قطعة القماش و الكرة الحديدية .

نصل بعد هذا الموجز الى تحديد الاطار الزمكاني للموكب الذي يعد الاول من بين الاطعم الاخرى من حيث الانطلاق و التوجه من تبلكوزة الى الحفرة هذا و ان ذلكم الطاقم في حقيقة امره هو عبارة عن جماعة محلية منتظمة و منظمة ذات راية تجوب عدة فضاءات رمزية مقدسة فقد تمخض عن هذا النظام قوى غيبية مرتكزة و قال حسن راسخ في الثقافة القورارية فنلاحظ ان من مهمات الامور تفسير هذه الممارسة التي يقوم بها ممثلو زاوية سيدي الحاج ابو امجد من نقطة الانطلاق يوم ضحى المولد النبوي الشريف بتلكوزة الى نقطة الوصول يوم الحج الاكبر في حفرة الاعتراف بزاوية سيدي الحاج ابي القاسم و التي تدوم لثمانى عشر يوما بين الذهاب و العودة و حسب المبحوث الاول (الاستاذ المتقاعد) : " يوم طناعش ربيع الاول اخرجوا الراية من تمصلوحت للضريح و يوم ثلثاعش ربيع الاول تبدأ الرحلة في المساء " فاليوم الثاني عشر من ربيع الاول يخرجون الراية من تمصلوحت و في اليوم الموالي تبدأ الرحلة في المساء .

و من اجل الوصول الى رمزية هذه العلاقة التي تجمع الوفد بالراية و جب علينا ان نحول كل قول بديهي الى اشكال حتى نتمكن من حل المغلق و تفسير المبهم .

هناك مبحوثة نقول : " تلك الرايات التي ستلتقي كل واحدة منها تغسل في البلاد التي توجد بها و تدهن بمجموعة من النباتات و الازهار المسحوقة و المخلوطة ببعض الزيوت المحلية و يتم تحضيرها في الاعراس ثم بعد ذلك تعطر هذه الرايات بانواع الطيب و على راسها البخور كانهم على وضوء بعد هذا لم تتوقف عند هذا الحد بل اضافت جملة اخرى كانت بالنسبة لنا في غاية الاهمية الا و هي " لا يرمى ذلك الماء الذي تغسلت به " فحري بنا ان نشير الى مسالة الانتقاء من النحس و الفال السيء في الفكر الشعبي بل يوزع على الحاضرين يغتسلوا به طمعا في البركة بعد هذا التصريح المفيد و المحمل بالعديد من الرمزيات الثقافية اتضح لنا ان جميع الثقافات على مر

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

العصور في سفر دائم و حراك مستمر تحت مبدأ التأثير و التأثر او الثقافة و عليه يمكننا إعادة التفسير و الذي من خلاله يتكامل العنصر المستعار في الثقافة المستعيرة او المتقبلة من لدن المجتمع الابوريغاني على سبيل المثال (سكان استراليا) حيث اننا نجد هذه الممارسات الناجمة عن العلاقة بين الراية و الوفد نوعا ما تضاهي تلك الممارسات السائدة وسط الابوريغانيين اذ ان الاسلام لدى سكان قورارة قاطبة قد ترجم جزء منه في مجموعة من الرموز الهندسية " تجلي المقدس " او المكتوبة " راية او اضرحة او اغاني شعبية " لكن يبقى محفوظا و يستمر فضلا عن دور الزوايا و الكتاتيب و في هذا الصدد يرى دوركايم ان العلاقة بين الاشياء علاقة رمزية و ليس علاقة طبيعية او فطرية و انه بدون الرموز فان المشاعر الدينية تكون عرضة لضعف و الزوال و ان الحياة الاجتماعية بكل مظاهرها تحتاج الى هذ الرمزية الواسعة حتى تستمر في الوجود

و عليه فان اول رمز يكتسح بقوة فضاء هذه المناسبة هو الطوطم يأتي في المقام الاول يعبر عن سلف المجموعة و معتقدها و يعبر عن نفسه كروح واقية لهذه المجموعة المحلية الا ان هذا الطوطم قد حاك لنفسه لباسا اسلاميا يهدىء من روعة اهله كما يصنع لهم كيانا بين باقي المجموعات و يمنح لهم سلطة التسيير و التصرف في هذه الاحتفالية من اجل ذلك نجد ان جميع من ينتمي الى هذا الطوطم او ينضوي تحت هذه الراية فانه يخضع للالتزام المقدس الذي يظهر اثره في عدة اماكن من الاقليم و في عدة ممارسات حيث يقوم شركاء المجموعة الطوطمية باعادة انتاج خصوصيات هذا الطوطم و غرسها في النشء و تلقينها لهم كما تتجلى صورة الالتزام و معاهدة المقدس في وجود سمات الحرص من قبل الوفد (الفقرة) على ضرورة وجود الراية بينهم بعد ان نفخ في صور الضريح المتواجد بتمصلوحت كعلامة على البعث و ايدان ببداية الرحلة السنوية لتصبح هذه الراية موضوع اعتقاد من قبل الرائيين ثم ان بداية الرحلة هذه هي عين تحول الراية من آلة هندسية جامدة الى رمز حي الى طوطم تدب فيه روح الاسلاف هي الان تمثل المركز هي الان تلبي حاجيات الجسد الروحية اذ ان الموكب يشرع في الهتاف حولها تارة و يقرأ الفاتحة تارة و يرقص على اغاني شعبية تارة اخرى كل هذا يقع بعد ان تهيات من اجل الدخول في بوتقة الانتماء الى هذا الطوطم المقدس الذي بدوره منح هذا الموكب كاريزما اشخاص متبئين بالخير و الشر " حسب ماهو في المخيال الشعبي التقليدي " كما قال الباحث عبد الرحمن موساوي

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

ثم ان عملية تلباس او تكسية هذه الراية او غيرها من الرايات ليس من شان اي شخص القيام بها بل هناك اشخاص محددين و هم من حفدة مولى تمصلوحت او من يشرف على خدمة زوار الضريح و ضيوف زاويته فهؤلاء المساهمين يصبحون بذلك معاصرين للماسسة الاولى " تاسيس الاحتفال " و بعبارة اخرى يخرجون من زمانهم التاريخي اي من زمان مكون بجملته احداث دنيوية و عبر شخصية و يعانقون الزمن البدئي " فلسفة الزمن عند ميرسيا الياذ " بغية اعادة تشكيل الصور المقدسة و الشرعية في وسط هاته المجالات الجغرافية .

اما عن حاجيات الجسد الروحية فانها تتجلى خصوصا في اللحظات المقدسة كالوقوف عند الضريح و لحظة الانتقال من فضاء الى اخر بحثا عما يقربه من عالم الغيب و ما هذه الراية الا وسيلة لذلك لكن ثمة شيء لم يفهم و هو ان اجابة المبحوثين جميعهم لم تكن موحدة حول سؤالنا الانثروبوتاريخي للراية الذي كان موجها لهم حيث كانت صياغته كالاتي : ماهي اول مرة لجا فيها سكان تمصلوحت لاستخدام هذه الراية بل قبل هذا السؤال بالاجابة التقريبية من بعض المبحوثين و بالصمت مليا دون رد او بالنسيان من البعض الاخر ما يوحي باصابة المجتمع على مستوى الدارة الجماعية و بداية تلاشي الوعي الجمعي تجاه هذه الممارسة و مع هذا كله تم التمسك باجابة واحدة حول حقيقة هذه الراية و التي تعبر عن ولي تمصلوحت الذي حظي بشرف المشاركة في تاسيس السبوع و بعد الوفاة ابت الذاكرة الجماعية او بالاختصاص السلطة المحلية " قبيلة الوي دفين تمصلوحت " نسيانه فنصبت من ينوب عنه باشراف من الجماعة المحلية القادمة من شمال تميمون الى زاوية سيدي الحاج بلقاسم كانت هذه الاجابة من قبل جميع المبحوثين عدا واحدا منهم حيث قال او بالاحرى ترجمة لما قال : " ان هذه الرايات لم تكن في السابق تمثل الشخص بعينهم بل كانت عنوان القبائل ثم مع مرور الوقت حورمعناها فصارت تذكر بالاشخاص " يفهم من طرح هذا المبحوث ان ك ما في الامر هو الاجتهاد في الحضور القبلي يوم احتفالية السبوع المولد النبوي الشريف الذي يتم من خلاله اعادة رسم المكانة الاجتماعية لهذه القبيلة المشاركة في هذه الاحتفالية مثل هذا و تكون هذه القبيلة ذات راية كتعريف لها ¹

¹ حافظ محمد عبد الرحمن و نعيمة رحمانى ، الرمزية الدينية للراية في احتفالية السبوع " المولد النبوي " بقرارة ، مجلة أنثروبولوجيا الأديان، 2024، ص 04-08.

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

المطلب الثاني: في مراحل إحتفالية السبوع

الفضاءات المزاراة :

ان من مظاهر المقدس الأكثر محسوسة و الأكثر انتشارا في العالم تلك التي احتفظ بذكرها و هو ما يمكن تسميته بالحدث الطوبوغرافي , و يأتي في مقدمة المقدس الطبيعي في الثقافة الاسلامية بالنسبة لنا غار حراء و جبل ثور , و في مقدمة المقدس الاصطناعي القباب , فهل شكل الجب هو الذي يضيف عليه صفة القداسة ام ان علوه الذي يقربه من السماء حيث القوى الغيبية المطلقة هو الذي يسوغ توقيره , ام ان ارتفاع الصوت باله قرب هذه القباب البيض هو من يمنح لقداسة لهذه الفضاءات

تبرز تميمون باعتبارها مركزا عمرانيا للمنطقة حيث تستند اهميتها على المكانة التي حظيت بها سابقا لكونها ممرا لا بد منه لتجارة العابرة للمسافات الطويلة , فلقد انبثقت بسبب الدنيوي اولا ثم استمرارها في الزمن صارت قبلة للمقدس هناك حيث يوجد اما مقام او قبة او اثر لخوة معلم , و بهذا الصدد نجد رشيد بليل يقول : لا تكاد تجد بمنطقة قورارة مكانا مسكونا الا و هو يحوز على قبة ولي ما يشهد على سيطرة المقدس على القصوريين " , لكن هذه السيطرة لم تكن لتظهر لولا احتواء الزمن لهد الرموز الثقافية و حفاظه عليها تحت مسمى الاحتفال و قبل ان نشرع في تحليل هذه الفضاءات و فهم معناها نذكرها اولا بشكل كرونولوجي متسلسل باعتبارها محطات تستوقف الزائر و ساكني هذه الاماكن , و قد جاءت عى السنة المبحوثين كالاتي :

يقول احد المبحوثين : يخرجوا يوم ثلثاعش و يمشوا لواحد المكان لشخص كان صديق سيد الحاج بو محمد جاي شوي فالصحرا واحد ربعة كيلو تقريبا اولا خمسة , يفتحوا تم و يفوتوا على تعنطاس و الوقت نفسو بعد العصر كيما بكري , يكرمهم سكان القصر و يصلوا المغرب , و يمشوا لتيجي و تيجب هي تينركوك زاوية الدباغ , بعدما يباتو يروحو لبنزيتة فيها وقفة , وجبة الغداء في ودغاغ , عشية يمشوا لحاج قلمان فيها وقفة ثاني و مباشرة يروحوا لسموطة , ايا غدوا صباح وقت الضحى يدخلو لتيليون , هاكا حتى يوصلو لحاج قلمان و هذا هو الدخول الرسمي ليها , في المساء يتوجهوا لاقوزولن راه فيها باه و جدودوا , هذي نهار خمسطاعش غدوا ليه يدور في اولاد سعيد لان عمامو و جدودو مدفونين تم , من بعد يروح لكالي , قبل كالي يروح لاولاد هارون راهم ينتظروه وقت الضحى , من بعد يروح لكالي يسبق من مسجد كموص عشية يرجع لاولاد عبداللي , غدوا

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

نهار اسبعتاعش بعد الغذاء يتوجهوا لماسين , يوم تمنطاعش يروحوا لزواية سيد الحاج للملاقة " يفهم من كلام هذا المبحوث بعد هذا التفصيل الذي قدمه حول المحطات التي يمر بها اوفد ان سيدي الحاج ابو امجد مر بها عندما كان على قيد الحياة , غير ان فيه محطات استحدثت من قبل احفاده و بنيه كالدخول لقصر الحاج قلمان في الخارج ثم يرجع اليها في الغد كدخول رسمي , كما تم اضافة يوم للوفد من اجل الدخول الى قصر اولاد سعيد باكرا للاستراحة , هي اذن تحيي اثار جدها المؤسس كيف لا و اغلب المبحوثين يتكلمون بصيغة الغائب المفرد , ثم ان التقرير الذي تفضل به المبحوث يتفق مع كل ما قدمه المبحوثين الذين طرح عليهم هذا السؤال الاتي : ماهي اهم المحطات التي يمر بها الموكب

و ما يهمنا في هذا العنصر استخلاص المعاني من اهم هذه الفضاءات زمن احتفالية السبوع , حيث تكون المهمة سهلة في هذه اللحظات المعينة اذ تظهر من جديد هذه الاماكن و معناها الخفي , بعدما كانت محجوبة لمدّة طويلة فلولا تعاقب هذا الزمن " شهر ربيع الاول " و وجود هذه الاحداث ما كان لهذه الامكنة ان تتشكل ثانية تشكلا نشكونيا بغض النظر عن كونها منتوجا بشريا (راية او مقام او زاوية) يتجلى في مسارات الفقرة , فاذا اقبل هذا الزمن المعلوم فانه يسحب هذه الامكنة (متصلوحت , اولاد سعيد , زاوية سيدي الحاج بلقاسم مثلا) لمدى مجهول ليجعل منها موطننا متعرفا عليه من جديد و من ثم تتاح في كل قصر من القصور فرصة تقرير فضل ذاك الرجل , هكذا تصنع الذاكرة الجماعية , فلا يمكن الحديث عن الفضاءات السالفة الذكر دون الاشارة الى الزمن الذي وهبها هذه الالتفاتة و الذي بسبب انبثقت كمزار تشد اليه الرحال , فالتنقيب عنها هو من قبيل استدعاء الزمن الكوني الذي نصبها كامكنة معلومة .

ان المكان بلغة المقدس موضع حدث فيه شيء ما خارق للعادة لا يمكنه بالتحديد ان يحدث في مكان اخر , فيون حينئذ في نفس الوقت موقع رمزي , موقع ذاكرة و موقع مقدس و عليه يمكننا نعت هذ الامكنة المقصودة هنا بانها خوزان الشواهد المكتوبة (شجرة النسب مثلا) و المروية (القصص الخارقة للعادات مثلا) و المبنية كالمقام و الزاوية باقليم قورارة .

بامكاننا الان عرض المحطات الرئيسية التي يمر بها موكب سيدي الحاج ابو امجد اثناء رحلته السنوية الى الحفرة¹.

¹ نفس المرجع ، ص 13.

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

تمصلوحت رمز صافرة الانطلاقة :

تتموقع منطقة تيلكوزة في القسم الشمالي من اقليم قورارة كآخر نقطة حدودية مع ولاية البيض , و هي تابعة اداريا لدائرة تينركوك , حيث تبعد عن ولاية تيميمون حوالي 88 كلم , و الذي يهمننا من هذا الاختصار الجغرافي هو تمصلوحت , ذلك الحيز المكون من البئر كرمز الديمومة البشرية و المسجد كرمز الروح الجماعية , هذه الصور عززت زاوية سيدي الحاج ابو امجد باعتباره منظم الفضاء , فلقد شهد هذا المكان كغيره من الامكنة ليال عامرة بالذكر و الدعاء وترتيل ما يسمى ب (المولدات او البشير او البردة) منذ ان بزغ شهر الربيع الاول , كاستراتيجية في ترميم الروح و الخروج من الجسد وفق اداء جماعي بصوت جهوري ينطلق من المسجد معانقا عنان السماء و يدوم ذلك اثنا عشر يوما , ينطلق من المسجد باعتباره الماوى الاول الذي تفوح فيه رائحة المؤسس سيدي الحاج ابو امجد , هذه المؤسسة توحى بوجود اسبقية الحيز المقدس و الصورة الكونية و علاقتها بالمكان على الحيز المعماري الهندسي , كما تحيلنا الى ما قاله الباحث موساوي عبد الرحمان حول مسألة الدين و الجغرافيا حيث قال : يتم الاستعانة بالدين قبل الجغرافيا لتقرير الطريقة التي يتم وفقها التقسيم , فعلى الدوام يمثل الايمان و المعتقد نقطة الارتكاز في التخطيط و التشييد , و عليه يكون الفضاء في اخر المطاف نتاج ذهنيات تتبع مما هو مقدس اكثر مما هو جغرافي اقتصادي (طرح قابل لاعادة النظر و التفكير فيه بالنسبة لي) .

ان هذا الاحتفال المغلق قد قصد ممارسته كتوطئة لاستقبال ولادة محمد عليه الصلاة و السلام من جديد اولاً ثم استقبال ولادة الجد المؤسس ثانياً ما يفضي الى رمزية اعادة اوراق الشجرة من جديد " شجرة النسب " , فيكون حينئذ معنى الاحتفال في هذا الشهر العودة للاصول و الرجوع الى طريق الاسلاف , و يصير بذلك مصطلح عيد اكثر عمقا من استعمال لفظة الاحتفال او التظاهرة كما ينعتة الكثير , اذ جاء في كتاب الفضاء و المقدس ان الكلمة العربية هذه مأخوذة من عود اي رجوع فهو فعلا بمثابة العودة على الاثار , من اجل قراءتها باعتبارها امارات معرضة لان يمحوها الزمن , و لنفصل قليلا استنادا على لسان العرب من اجل اسقاط هذه المفردة على واقع هذه الممارسة برمتها , فنجد ان مادة ع_ي_د ع_و_د تعطينا مايلى : العود و المعاود و المعاودة وصولا الى العيد و بالتزاوج بين ما قاله ابن منظور و ما سنقول استنتاجا للواقع نحصل على هذه الجمل القصيرة :

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

العود : ثاني البدء اي هو ثاني التأسيس بعد التأسيس الرسمي الذي وقع قبل خمس قرون او ما يقاربها , و ان لم يكن الثاني بحقيقة الرقم و المرتبة فيكفيه شرف الاعداد , كما هو صثاني تكرر لولادته صلى الله عليه و سلم و التي كان قد مر عليها قرابة 15 قرن ميلادي .

المعاود : قال فيه انه المواظب و نستقي نحن من الواقع انه ذلك المتمسك بسنن الاسلاف و البقاء على عهدهم , و هذا ملاحظ و مصرح به من قبل بعض المبحوثين حول ذا الموكب و حتى حول بقية الساكنة بتمصلوحت , حيث انهم لا ينقصون شيئاً مما تركه النموذج الاول , و لا ينقصون له عهدا , فهي احدى استراتيجيات و خطط المحافظة على الكيان .

المعاودة : و هو ذلك الرجوع الى الامر الاول باعتباره الاصل , و لقد شاهدنا تكرر هذا العيد و حضرنا فيه مرات عديدة تفوق الحصر . ثم العيد : كل يوم فيه جمع , و اشتقاقه كما قال ابن منظور : من عاد يعود , كانهم عادوا اليه , و قيل سمي عيدا لانه يعود كل سنة بفرح جديد . ها هو الزمن من جديد ينجب هذه الجماعة المحلية من اجل ان تجتمع كل يوم في مكان مقدس محمل بروح الاسلاف " تمصلوحت او اولاد سعيد او ماسين او زاوية الحاج بلقاسم " لتجسد معنى " النحن " , الذي يعرفه اصحاب البلاغة على انه يعبر عن المتكلم و معه غيره او المعظم نفسه . هي اذن الموكب في هذا المقام الذي رضيه لها الزمن , اضافة لشخص النبي الموزع في هذه الامكنة مما مكنها من اعادة ترتيبها هي كواحدة منه و اليه .

ينطلق الموكب في مسيره نحو محطة اخرى بعد ان تشبعت روحه بالمولديات او البشير او البردة , و بارك له ولي تمصلوحت هذا السير , ينطلق تحديدا من عند الضريح , بعد تلاوة الفاتحة على روح مهندس المكان سيدي الحاج ابو احمد كرمزية طب الاذن من ولي الامر , يغادر هذا الموكب تمصلوحت اولى المحطات المهمة في القليم و واحدة من الصيغ النشكونية التي اعيد انتاجها و موضعها بخطابات معقلنة من اجل الاتصال بالعالم العلوي الغيبي , فحسب هذا الموكب الدخول الى ضريح سيدي الحاج ابو احمد او الوقوف بالخارج منه باعتباره مركزا و همزة وصل بين السماء و الارض , و لكن ليعد المسافة بين الفضاءات الاخرى لجأت هذه الجماعة المحلية لاتخاذ الة كضريح متنقل و هي تلك الراية الخضراء حتى يكون الاتصال بالمركز حاضرا دائما و يبقى الموكب على اتصال مع العالم المافوق , بعيدا كل البعد عن الاتصال التراي الارضي المندس .

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

بإمكاننا اعتبار انطلاق الموكب من تمصلوحت المرحلة الاولى من مراحل الانتقال التي قسمها فان جنب كمراحل عبور و انتقال , حيث سميت هذه المرحلة الاولى بمرحلة الانفصال , ما يوضح هنا انصال هذا الموكب عن حيزه الجغرافي الام¹.

اقوزولان :

من بين كثران الرمال الوعة و الطرق المعبدة يصل الموكب حاجا الى اقوزولان بعد يومين من رحلته المعروفة بالمسير و التوقف عند بعض الاحياز التي ابت الذاكرة لجمعية الا ان تحتفظ بها و لتجعل منا منشاة مقدسة مثل : ضريح سيدي بن داود تعنطاس تيجي بن زيتة ودغاغ سموطة تيليون الحاج قلمان هذه الامكنة تقدم لنا صورة تاريخية عن علاقة سكان هذه الديار بشخص سيدي الحاج ابو امجد , كل هذه الامكنة يمر بها الموكب قبل نقطة الوصول الاولى اقوزولان فيتغذى هنا و يتعشى هناك , و يقل عند هذا و يبيت عند هذا , و فيما بين هذا و ذاك يعقد الموكب الحضرة الصوفية التي تعتبر احد العناصر المهمة في الاحتفالية , و ذلك من اجل جذب و استقطاب سكان هذه البلدان الى الحج الاكبر و تهيتهم له في 18 ربيع الاول .

في الخامس عشر , تتم ترجمة شكل من اشكال الاحتفالية في زاوية اقوزولان , حيث ينظم زعيمها الروحي عدة نشاطات يستفيد منها دفين الزاوية سيدي احمد بن بوبكر مثل قراءة السلكة و تبدأ بعد صلاة العصر , و تحضير الكسكس الذي يحمل رمزية المساواة بين الجميع (و هناك قراءات تقول بانه مشحون بقيمة الخصوبة و الكثرة) , و انه غذاء جمعي من حيث كونه موجه ليوحد ما بين البشر , فلا يقدم في الغالب غير هذا الطبق , و هي في النهاية صورة لعيد فيتم تعطيل القماش و الترتيل و غيرها من الممارسات و بهذا يتم الخروج او الغاء الومن الدنيوي " و هذا عالجنه في طرح ميرسيا الياد في فلسفة الزمن عند الانسان المتدين " . و يدخل ايضا في تكريم الخلف للسلف.

حيث نجد مبحوث من المبحوثين يقول : يخرجوا ل (تيجيوين في تمحموت) يستتاو , هذا وين يجي لعلام نتاع تيلكوزة .

عندما تبدأ الشمس في الفول تظهر راية سيدي الحاج ابو الغيث ممثل زاوية سيدي الحاج ابو امجد من بين الكثران الرملية الصفراء التي انتشر عليها كل من ام هذا المكان حتى اصحاب السلكة

15 14 نفس المرجع ، ص ص 14 - 15.

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

كاغترافهم بالعودة الى اصل الخلقة , و هم يبتغون من وراء ذلك احتضان الزمكان لهم و تخليصهم من كل ما هو مدنس , و ليس يقدر على هذا الاخير الا المصطفين الاخير " الوفد القادم و ممثل زاوية اقوزولان) , عى هذه الحالة يقف الناس كلهم اجمعون لاستقبال هذا الوفد المبارك واضعين اكفهم ببعضهم البعض , رافعين اصواتهم بالبسملة و الهيلة , و يكون شكل اجتماع الناس دائريا ما يرمز الى مساواة الكل في البحث عن المطلوب و الانغماس في المانا او في القوى الغيبية التي جاء با هذا الوفد , و الزمن رمادي وقتئذ , كذلك مما يمكن استنتاجه ان الراية دائما تجعل غيرها في الهامش و تفرض عليه التبعية في كل الاماكن المزاراة .

وسط هذه الدائرة تكون قد خرجت من الزاوية اربع رايات تتوسطهم راية سيدي احمد بن بوبكر ذات اللون الابيض , و خلفهم جماعة تكرر على السامعين الفاظ الذكر بصوت متناغم متناسق كفرقة انشادية " ا رسول الله ا رسول الله " , و هم يطربون الدائرة الى ان يصل وفد تيلكوزة في هذه اللحظات تقدم هذه الممارسة سمة من سمات التمثيل و هو هبة او كريمة مجربة في هذه اللحظات ينتقم هؤلاء الممثلون لانفسهم فهم مجبرون على تجسيد دور المجموعة الصوتية باداء جد منسجم فتحصل الملاقاة الاولى التي يتخللها التمسح بالرايات ظمعا في انتقال الطاقة الروحانية الى اجسادهم فيخترقون الزمن الدنيوي بعدها بقليل تقام صلاة المغرب في ذلك المنخفض ثم يدخلون بعدها الى حرم الزاوية على هذه الاهازيج و الاصوات الجهورية و الكلمات المقدسة يعاد تشكل المكان كما كان كما قال عبد الرحمن موساوي يتحرك الجسد على هذه الكلمات التي رشحها الزمن لان تتداول و بزغريد النساء يتم الاعلان عن اعادة نسخ النموذج المثالي الاول " سيد اقوزولان " .

لا يدخل هذا الوفد الذي صار الان اكثر عددا مما كان عليه بالامس و كل الزوار مباشرة الى مكان تواجد الضريح بل يقف عند ركيزة " الدكانة " و هي بابا الزاوية و هي رمز الاستئذان و امتحان للقبول ايضا قد خارت قوى الجسد امامها للحمولة المقدسة التي تحويها و كان المقدس كما قيل في حالة كمون في كل مكان و كان كل شيء تعرض للطوطة في مثل هذه اللحظات يجتهد الانسان في ان ينقاد الى كل شيء تحت المبدأ الخالد و هو التسليم الذي يرمز الى وضع مسافات رهبوية مسافات الخوف فيتحول بذلك الى موضوع اعتقاد . بعد الوقوف عند هذه الدكانة قليلا وسط صخب منظم مرغوب يدخل الجميع متوجهين الى ضريح مولى اقوزولان من اجل توقيع قائمة

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

الحضور فتدندن عليها قصيدة شعرية و قد حيكت بالمنطوق الشعبي العربي و بعد الانتهاء يختم بالفاتحة .

بعد دخول الليل صرنا لا نسمع سوى صوت التلاوة من داخل مسجد سيدي احمد بن بوبكر " قرعة السلكة " او صوت الغناء الشعبي اهلل . في الغد يخرج الوفد لاستكمال مسيرته المتارجحة بين تجديد العهد مع الاموات اي زيارة مقبرة الاجداد و توطيد العلاقة مع الاحياء فيزورون قصر اولاد هارون " احد قصور اولاد سعيد " ثم قصر كالي بعدها يرجع لبييت باقوزولن على اهبة الانتقال الى المحطة الموالية بعد الزوال .

قصر ماسين :

نشرع اولاً قبل الكلام على ذا الفضاء بعرض نصين يقدمان المنطقة و يبرران سبب حصول هذا اللقاء الثاني الما قبل الاخير في هذه المناسبة فاما النص الاول فلقد ورد ذكره على لسان مديرية الثقافة لولاية ادرار سنة 2013 من النشر حيث طبعت مذكرة بعنوان " سبوع النبي روح الاسلام في واحة السلام " جاء فيها ما يلي : يحدث هذا اللقاء قبل اليوم السابع بقصر البركة بماسين 06 كلم شمال تيميمون ليلة الثامن عشر ربيع الاول فقد جاء هذا اللقاء تلبية لرغبة سيدي احمد بن يوسف الذي كان حاضرا في اللقاء الاول حين اعلن فيه سيدي الحاج بلقاسم لسيدي الحاج ابو امجد عن رغبته في احياء احتفالية المولد النبوي فطلب منهم سيدي احمد بن يوسف المشاركة في هذا اللقاء و هكذا كرمه سيدي الحاج بلقاسم و جعل لقاء ماسين واجب على احفاده و احفاد سيدي الحاج ابو امجد ثم شاركت في هذا اللقاء اعلام اخرى من قصور القورارة . هذا جزء من النص الكامل فلم نعرض سوى ما له علاقة بما سنعالجه في هذا العنصر .

و اما النص الثاني فهو مدون في مقال نشره احمد جولي بمجلة " النخلة " اذ يقول في هذا المقام : لقاء ماسين و يقع ليلة 17 الى 18 من ربيع الاول و هي الليلة التي تسبق لقاء الحفرة و تلتقي بماسين اعلام كل من سيدي الحاج بلقاسم و سيدي احمد بن ابي بكر و سيدي الحاج ابو الغيث و سيدي احمد بن يوسف و يحضره جمه غفير من الاتباع و الزوار . بعد عرض النصين اتضح لنا ان اجابة الجميع تتطابق الى حد ما مع ماهو موثق في المرويات المكتوبة .

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

في اليوم السادس من المولود تنبثق ايضا واحدة من الصيغ النشكونية التي قدر لها الحضور بفضل الزمن اولا ثم التكرار السردى للحكايات الشعبية ثانيا التي تنصب اولياء و تهب لهم الريادة في امر من الامور كهذه المناسبة السنوية فلقد تمت كوننة الفضاء هذا من قبل المهندسين " سيدي الحاج بلقاسم و سيدي الحاج ابو امجد " اللذين تعتبرهما الذاكرة الجماعية الاصل في بروز قصر البركة في كل سنة حيث يجتمع وفد تبلكوزة بعد ان شد عضده بجماعة اقوزولان فصار بذلك جماعة محلية واحدة من اصل رايتين " راية سيدي الحاج ابو امجد و راية سيدي احمد بن بوبكر " ما يدل على بلوغ هذا الوفد المرحلة الثانية من مراحل العبور و هي المسماة بمرحلة التحول بالاضافة الى راية سيدي الحاج بلقاسم هذه الوفود تتلاقى مع راية سيدي احمد بن يوسف و من ثم يحصل التوقيع على تسليم سلطة هذا اليوم للولي سيدي احمد بن يوسف الذي هو شيخ سيدي موسى او المسعود كما ذكر رشيد بيل و تدوينها في الذاكرة الجماعية كانت هذه الملاقاة الثانية بين الوفود تحصل بعد تجلي القمر و يكون حينئذ بدرا ما يحيلنا الى ربط اكتمال البجر بالجماعات المشاركة غدا في السبوع كاشارة على اكتمال النضج الروحي و الوعي الجمعي و استعدادهم للغد تمام الاستعداد لكن مؤخرا صار المشرفون يعقدون هذا اللقاء قبل المغرب بساعة تقريبا ها هو القصر اخيرا يدخل الخلود في ليلة السبوع . قبل غلق هذا المبحث نود التعرض لتسمية يركز عليها وفد تبلكوزة و يقال لها التشواق ما يرمز الى عمية توزيع حال المصطفى في الفضاءات المزاراة كترغيبهم في اليوم الثامن " السبوع " .

الحفرة :

حفرة السبوع او كما تسمى بالزناتية اخبون اسباعي و هي حقا مكان يحصل فيه سبوع المولود و الذي يضم اكبر تجمع سنوي للاقليم غير ان التوجه في هذا اليوم لا يكون مباشرا الى زاوية سيدي الحاج بلقاسم , بل يكون مسبوقا بتجمع الناس بمكان يسمى الجبل , فالتجمع على هذا الاخير يرمز الى سعادة السكان بالمرجعية القبلية اذ تجتمع هناك جماعات محلية كبيرة من تميمون

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

على رقصات البارود تعيد هذه الجماعة تاريخها و نسبها , اما الانتقال الى الحفرة فهو الاعتراف بالذنب و الندم عليه و طلب الخلاص منه , فهو نوع من الانكسار الجمعي تجاه السلطة العليا , على كل حال يتوجه الوفد " موكب تبلكوزة و اقوزلان " القادم من ماسين زوالا او قربه الى زاوية سيدي الحاج بلقاسم و تظل خارج القصر , لا تدخل الا بعدما يحين وقت الملاقاة الثالثة و الاخيرة , تنزل في وقت محدد لها الى الحفرة من اجل الشروع في اداء رقصات شعبية مصاحبة معها هاته الالفاظ " لا اله الا الله " , كعملية احماء روحي من اجل الفناء في المشهد الاخير , تدوم الخليفة على هذه الحالة اكثر من ساعة في انتظار الموكب القادم من تميمون الى ان يطر هذا الاخير مسبقا برجلين يمتطيان حصانا انهما من ذرية حمو الزين , و بتقسيمنا لهذه الصورة المتحركة و المرئية المسموعة نتحصل على ما يلي :

اولا الموكب القادم من تبلكوزة مرورا ب " اقوزلان " يصير وفدا واحدا , و في هذا الصدد يقول بليل :
انه ياخذ مكانه في شمال شرق الساحة

ثانيا هناك الفريق المكون من الذين جاءوا من تميمون و من قصر البركة هذا الفريق يتخذ موقعه في الشمال الغربي من الساحة و كل منهما يشرع بدوره في اداء الحضرة كما ذكرنا سابقا , بعد عملية الاحماء يلتقي الوفدان وفد الجازولين بوفد تميمون و البركة حتى لا تكاد تسمع وسط هذه الزحمة المنتظمة و الصخب المرغوب سوى عبارة اتلقاو اتلقاو باسلوب التعجب المشوب بالاستغراب اللذين يفضيان بالجميع الى بشاشة المحيا . لم ينته الاحتفال بعد بل هناك ملاقة شاملة تجمع كل الوفود حيث يظهر بعد التلاقي الاول الموكب القادم من زاوية سيدي الحاج بلقاسم و يضم عددا هائلا من الرايات و هي رايات سيدي الحاج بلقاسم و راية سيدي عبد الله و راية سيدي يده و راية سيدي عباد يتجه ذا الموكب نحو مركز المنخفض ببطء شديد بعد لحظات يتم اللقاء في عين المركز لا يوجد حينئذ سوى جمع واحد ملتحم في الساحة , و بهذا نكون قد وصلنا الى المرحلة الاخيرة من مراحل الانتقال و العبور و هي مرحلة الاندماج

و لتوضيح نظام المراحل الثلاثة " مرحلة الانفصال و مرحلة التحول و مرحلة الاندماج " نذكر فضل فان جنب في كشفه عن المعاني الرمزية المصاحبة لعمليات الانتقال من وضع الى اخر حيث يتم في المرحلة الاولى انفصال الموكب عن الالتصاق الجماعي , ثم انتقاله لمرحلة الانعزال

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

كموكب ذي خصوصية متميزة عن غيره , ليعاد في المرحلة الاخيرة او الثالثة الاندماج في العالم الاجتماعي الجديد او اعادة الاندماج في العالم القديم .

في وسط هذا الول " التقاء الرايات " احطنا اطفال يحملون صحونا مصنوعة من السعف مملوءة بالكسكس يوزعون على الحضور يبتغون الزيارة " الحصول على الدراهم " , ما يرمز الى بيع الانتماء لهذا المناخ المقدس و شراء الاعتراف بهذه الشخصيات البطولية الخالدة , نتوقف عند هذه اللقطة " التقاء الرايات جميعا " , و نستحضر بهذا الصدد اقوال احد المبحوثين حيث يقول : انه في الوقت الذي تلتقي في كل الرايات يفترش الجميع الارض فتصير صورة كيوم المحشر .

فيحدث نوع من الانبطاح الجماعي و يكون على الظهر ما يوحى ببلوغ الجميع الى مستوى تحقيق الذات امام هذه النماذج المقدسة و قد يشبه ايضا بيوم المحشر لهول تلك اللحظات و للمعاني التي يستدعيها هذا المكان حيث الحصر و التطويق و الضم , اضافة الى الوقوف الذي يحيل الحاضرين الى تجسيد صورة من صور المحشر , هذه القرائن ان صح التعبير تشكل لا محالة موضوع اعتقاد تجاه الحفرة . بعدها ترفع اكف الضراعة لقراءة فاتحة الاختتام جماعة , و تصلى صلاة الفريضة الثالثة " صلاة المغرب " جماعة , و يكون بذلك اختتام الاحتفال في تلك البقعة .

لاحظنا انه طيلة هذه ارحلة يكون القاموس اللغوي المتداول وسط هذ الكوكب قاموسا مقدسا محض , لا تسمع سوى سلسلة من الكلمات العامية التي تلعب دور المخصب لحركة الموكب , و من بين هذه الكمات " مبروك و بركة و الله يرحمو الخ " و غيرهم كثير , ما يدل على تحيين الزمن البدئي الذي اكتملت فيه صورة المقدس , في هذه الفضاءات كلها " تملكوزة و قصر اواد سعيد و قصر ماسين و زاوية الحاج بلقاسم " يتصدر للاحتفال مجموعة من تمثيلية موزعة الادوار بطريقة محكمة , ترى مرغمة على اداء حركات و تجسيد نصوص متعارف عليها في المنطقة , قد تبدو سخيفة او ربما احيانا تكون بطولية و مع هذا تكون محببة في كل الاحوال بسبب ندرة هذا المشهد التمثيلي , هكذا ترسم هذه الفتوغرافيا السنوية .

لعب مصطلح المقدس دورا رئيسيا في الخوض برمزية الراية في السبوع بقرارة حيث نجد مبد ا التسليم من قبل الحضور القائم على رسم مسافات رهبوية تجاه الاشياء " الراية مصثلا كطوطم هندسي" و البشر " الولي و الوفد " و الامكنة " الاضرحة و الدكانة و الحفرة " , و عليه فان البركة كامر مرغوب فيه تتمظهر في هذ المركبات الثقافية و يتجلى زمن المولد " عيد " كوعاء لها .

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

كما نجد ايضا من خلال هاته الممارسة الثقافية المنتظمة بواسطة هاته المركبات الثقافية " الراية و الفضاءات و الموكب " قدمن جرعات التطعيم و علاج تراقص على انغامه الجسد المحلي و غيره من الحضور , و كتعزيد لهذا الطرح نستشهد بما قاله ميرسيا الياد : لا يصبح الدواء فعالا الا عندما يعاد التذكير باصله طقوسيا امام المريض اي ترجمته بشكل من الاشكال الثقافية ¹.

15 19 نفس المرجع ، ص ص

الفصل الثالث: تأويل الطقوسي - الخطاب الثقافي: بحث في فلسفة الثقافي الجزائري

خلاصة الفصل

تقريبا من خلال النظر في الممارسات الشعبية التقليدية " الدينية " يمكن لنا أن نفهم بأنها تقوم على فلسفات ثقافية قديمة " البركة " كأحد أهم المقومات التي تقوم عليها الثقافة الجزائرية التقليدية مثلا و الحماية أيضا " الاعتقاد بالقوى المقدسة " .

نجد أيضا أن هاته الممارسات تخبرنا بتقسيمات في الفضاء ، في الأدوار، في المهام بناءا على الجنس " ثنائية ذكر - أنثى " كأحد أهم العناصر التي يقوم عليها الثقافي الجزائري هذا نجده في نص عبد الله حمودي هنا و أيضا في نص بيار بورديو سابقا

نجد بها أيضا إهتماما بالزواج ، بالجنس و الخصوبة ، الزراعة " الحرث _ الحصاد " والذكورة، العلاقة السلطوية بين الأب و الابن " مجتمعات بثقافة أبوية " (مع تقادي التعميم في هاته الحالة على كل مناطق الجزائر حيث هناك مناطق بها مجتمعات أمومية) .

الخاتمة

البنية الثقافية للمجتمع الجزائري هو سؤال في نسق التمثلات و التصورات التي تحكم وتحرك الإنسان الجزائري . لا يمكن الحسم النهائي في طبيعتها باعتبار أننا لم نتعامل مع كل البنى الثقافية لهذا المجتمع باختلافها ، تعددها ، و تعقيدها و إنما عبر حالات دراسة فقط " تفكر في ممارسات شعبية دينية تقليدية معينة " ، لكن من خلال إنتمائنا لهذا النسق الثقافي الاجتماعي و من خلال إهتمامنا المستمر بالبحث في المادة التي تناولته في مراحل مختلفة و رغما من تعدد الأطر النظرية و الخلفيات المعرفية المفسرة له ، إلا أننا نميل إلى أن ثاوي الثقافة الجزائرية التي تشكل " متخيلنا الحالي " تقوم أساسا على بنى ثقافية أو فلسفات ثقافية قديمة " دينية " تقوم أساسا على فلسفة الإنسان القديم و طريقة تماهيه و تفاعله مع الطبيعة المبنية على : القوة المقدسة " البركة " ، الخصوبة ، الجنس ، التكاثر ، و نرجح في نظرنا:

أننا نعم نتفق مع غيرتر الذي هو بالأساس من مدرسة ماكس فيبر أي يمكن لنا أن نفهم المجتمعات إنطلاقا من فلسفاتها و ثقافتها و العمل يصب في هذا الإطار ، لكن نقف مع ماركس و ابن خلدون في مسألة أن البنى المادية " النمط الإقتصادي " هو الذي حدد تاريخيا الطبيعة الثقافية " طبيعة نسق التمثلات و التصورات الفكرية و الثقافية".

حيث لو لم نكن أمام نظام إقتصادي يقوم على الأرض لما وجدنا تقديسا لأنزار ، و لو لم يكن سبب استمرار و بقاء البشر " كأقوى الغرائز التي تحرك التاريخ " هو الزراعة لما وجدت بالأساس الهة أم " بفلسفة تقوم على الخصب " و نحن هنا بصدد فلسفة مادية للتاريخ .

في الأخير يبقى البحث هو مسعى لفتح مسارات بحثية سنواصل العمل فيها في قادم الأيام

.....

قائمة المصادر والمراجع

الكتب :

- 1 - عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة
 - 2 - عبد القادر جغلول ، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون ، بيروت : دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع ، 1980.
 - 3 - فاسيلي بوروستنيك و أوفشي ياخوت ، ألف باء المادية الجدلية ، (ترجمة : جورج طرابيشي) ، بيروت : دار الطليعة للطباعة و النشر ، 1979
 - 4 - خزعل الماجدي ، الحضارة السومرية ، بيروت : منشورات تكوين لنشر و التوزيع ، 2020
 - 5 - ميرسيا إلياد ، المقدس و المذنس ، (ترجمة : المحامي عبد الهادي عباس) ، دمشق : دار الطبع محفوظة ، 1988
 - 6 - مارسيل موس و هنري هوبير ، مقالة في طبيعة القربان و وظيفته ، (ترجمة : محمد الحاج سالم) ، دار معنى للنشر و التوزيع ، 2021
 - 7 - مارسيل موس ، الصلاة " بحث في سوسيولوجيا الصلاة " ، (ترجمة : محمد الحاج سالم) ، ليبيا : دار الكتاب الجديد المتحد ، 2017
 - 8 - نور الدين الزاهي ، المقدس و المجتمع ، المغرب : إفريقيا الشرق ، 2011
 - 9 - إدموند دوتي ، السحر و الدين في شمال إفريقيا ، (ترجمة : فريد الزاهي) ، دار رؤية للنشر و التوزيع
 - 10 - جيلالي عبد الرحمن ، تاريخ الجزائر العام ، الجزائر: دار مكتبة الحياة ، 1965
 - 11 - جيلالي عبد الرحمن ، تاريخ المدن الثلاث ، الجزائر : شركة دار الأمة ، 2007
 - 12 - الفرد بل ، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ، (ترجمة : عبد الرحمن بدوي) ، بيروت : دار الغرب الإسلامي ، 1987
 - 13 - أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، الجزائر : دار البصائر ، 2009
 - 14 - عبد الله حمودي ، الضحية و أقنعتها - بحث في الذبيحة و المسخرة بالمغرب ، (ترجمة : عبد الكبير الشرقاوي) ، دار توبقال ، 2010
- المقالات :
- 15 - محمد باي بلعالم ، الرحلة العلية إلى توات لذكر بعض الأعلام و الآثار و المخطوطات و العادات و ما يربط توات من الجهات ، دار هومه ، 2005

المقالات :

1 - داود خليفة ، براديفم التعقيد و الفكر المركب عند إدغار موران ، جامعة شلف : كية العلوم الإنسانية و الإجتماعية

2 - إدغار موران : " نحن نحمل فينا كل الكون " ، <https://www.alquds.co.uk>

3 - رندة سايب و فوزية شراد ، بول ريكور و الرمز الواهب لمعنى : من إستيمولوجيا الفهم إلى أنطولوجيا الوجود ، جامعة باتنة ، مجلة حوار الحضارات و العولمة

4 - أحمد عطار ، الأشكال الرمزية للذات في الأنثروبولوجية الثقافية عند أرنست كاسيرر ، مجلة أنثروبولوجيا الأديان

5 - سامية إدريس ، المنعطف التأويلي في العلوم الإنسانية : الأنثروبولوجيا الثقافية نموذجا ، مجلة التأويل و تحليل الخطاب

6 - مراد بلخير ، تاريخ قراءة نافع بالجزائر ، <https://shamela-dz.net>

المحاضرات :

1 - علي لراي ، محاضرات في علم الإجتماع السياسي ، المدرسة الوطنية العليا للعلوم السياسية

الفيديوهات :

1 - هشام غصيب ، تصور ماركس للإنسان و للمادية التاريخية ، محاضرة على منصة يوتيوب

عبر الرابط : <https://youtu.be/Xr99ykywsqc?si=gH6XXTtBwk50h1Yb>

2 - هشام غصيب ، الصراع الطبقي في الكل الإجتماعي ، محاضرة على منصة يوتيوب عبر

الرابط : <https://youtu.be/-02DO7tRzA?si=1QabOZJ5Bzex42qL>

3 - خزعل الماجدي ، هل كان السحر بداية التدين ؟ و هل اختار البشر حيوانات لتكون الهة ،

محاضرة على منصة يوتيوب عبر الرابط :

<https://youtu.be/NvFMU3MMJKK?si=3kncL5eV6enSjGMG>

4 - خزعل الماجدي ، تجليات المقدس القانون الخفي لتطور الأديان الجزء الأول ،

<https://youtu.be/NvFMU3MMJKK?si=3kncL5v6enSjGMG>

المراجع بالأجنبية :

1. Marx ,Theses on Feurbach
2. Karl Marx , A contribution to the critique of political economy , translation of N . I . Stone , Chicago : CHARLES H . KERR COMPANY , 1904
3. PierreBourdieu , Deux essais sur la societe Kabyle

ملخص الدراسة :

البنية الثقافية للمجتمع الجزائري بحث في الخصوصية الجزائرية الثقافية إستنادا على نصوص أساسية في هذا النوع من البحوث من ابن خلدون لماركس و فيبر و في الوقت نفسه و إستنادا على إستمولوجيا التعقيد لإدغار موران هو وضع لهذا الموضوع بمرتكزاته في سياقات بحثية أخرى و كان ذلك بالإنفتاح على التراث الديني العام و على تاريخ و فلسفة الأديان و الشيولوجيا و الميثولوجيا و غيرها من الحقول المعرفية و هذا بالخوض في نصوص مهمة لإدموند دوتي و مارسيل موس و ميرسيا إلياد مع الاستناد في كل هذا على المقاربة السيميولوجية التأويلية الأنثروبولوجية التي تجعل أصل الثقافة هو قدرة الذات البشرية على التجريد و إضفاء المعنى و من ثم فالثقافة نص و خطاب مشحون بتمثل و متخيل يمثل ثقافي أو فلسفة ثقافي المجتمع هذا ما نجده عند بول ريكور ، كليفورد غيرتز و حتى أرنست كاسيرر أحد أهم أسماء فلسفة الثقافة .

الكلمات المفتاحية :

المقدس ، الرمز ، التأويل ، المتخيل

Abstract :

The cultural structure of Algerian society a research into Algerian cultural specifity based on fundamental texts in this type of research by Ibn khaldon , Karl marx et marx weber , and simultaneously based on Edgar Morin's epistemology of complexity, who framed this subject with its pillars in other research contexts . This was achieved by opening up to general religious heritage and to the history and philosophy of religions , theology , mythology , and other cognitive fields . This involved delving into important texts by Edmond Douuté , Marcel Mauss and Mircea Eliade , while relying on a semiological - interpretive anthropological approach . This approach considers the origin of culture to be the human selfish ability to abstract and bestow meaning : thus , culture is a text and discourse charged with representation and the imaginary , representing a cultural Philosophy or a philosophy of society . This is what we find in the works of Paul Ricoeur , Clifford Geertz and even Ernst Cassirer , one of the most prominent names in the philosophy of culture .

keywords :

the sacred , symbol , Interpretation , the imaginary.